

六朝佛法「殺生戒」 與世教祠祀信仰的交涉**

紀 志 昌*

摘 要

本文從宗教文化史的角度，觀察佛法的根本戒律「殺生戒」與六朝世教祠祀信仰——包括官方宗廟祭祀、民間祭祀的交涉情況。從「宗廟不血食」的爭議談起，來看祭饗的轉變如何牽動著其所隱喻之教義體系解讀上的轉化。由此發現這當中也與佛教自身在中土經歷抑小揚大的過程相互表裡。亦即作為一個歷史現象，「殺生戒」在六朝時期儼然已發展出「究竟慈悲」的積極菩薩行，此並未普遍出現在任一時地的佛教，卻在中土思想傳統中發展成一種宗教文化上的趨勢，當是相關改革（斷肉、禁獵、去繒、戒革）上網至傳統祠祀信仰的關鍵。面對這個趨勢，除了相關文獻中歷史進程與思想義理的考察，我們也嘗試觀察佛教齋會禮懺對當時傳統祠祀信仰的「含攝」與「彌縫」作用，如何藉由禮拜以實踐「殺生戒」所稟持最高的精神原理——大乘菩薩戒信行。此一研究所帶給吾人的啟示乃於：宗教作為一種超越時、空象限的廣度文化或精神信仰體系，任何一重要儀式環節（如祭饗）上的變動，往往牽動著相關教義體系（如宇宙觀或他界思考）之後設理解重新調整、構設的省思，此中或有宗致一統性原理的驅迫使然，從而攸關「小／大」、「權／實」之分判，這是各種宗教或傳統交涉的過程中，無法避免的問題。

關鍵詞：六朝、佛教、梁武帝、殺生戒、祠祀信仰

2014年8月18日收稿，2015年1月29日修訂完成，2016年3月14日通過刊登。

* 作者係國立中山大學中國文學系副教授。

** 本文為 102 年度科技部專題研究計劃（102-2410-H-110-048-MY2）之部分研究成果；又承蒙《漢學研究》二位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

一、前論：「宗廟不血食」？—— 從梁武宗廟祠祀改革的爭議談起

六朝時期隨著佛法浸盛，「五戒」信受益為普及，其中「殺生戒」¹最被重視，在當時不僅成為宗教禁忌，更影響及思想、禮俗等文化層面，乃至進一步體制化成為官方律令，此中即有相當值得深思者。舉例來說，在南朝梁武帝蕭衍（464-549）統治的時期，即曾敕令宗廟祠祀斷牲：

梁高祖武皇帝臨天下十二年，下詔去宗廟犧牲，修行佛戒，蔬食斷飲。……至遂祈告天地宗廟，以去殺之理，被之含識，郊廟皆以麩為牲牲，其饗萬國，用菜蔬，去生類。²

在時間點上，正史的紀錄，似乎比較準確。《南史》：

（天監十六年）三月丙子，敕太醫不得以生類為藥；公家織官紋錦飾，並斷仙人鳥獸之形，以為褻衣，裁翦有乖仁恕。於是祈告天地宗廟，以去殺之理，欲被之含識。郊廟牲牲，皆代以麩，其山川諸祀則否。時以宗廟去牲，則為不復血食，雖公卿異議，朝野喧囂，竟不從。冬十月，宗廟薦羞，始用蔬果。³

在去宗廟犧牲決策的同時，附帶禁止宮中動物成分的用藥，與獸形紋錦之使用，《廣弘明集》在此前尚提及丹陽、瑯琊二郡之禁獵。此外，《梁書》繫此事也是在天監十六年（517）：

夏四月甲子，初去宗廟牲。……冬十月，去宗廟薦脩，始用蔬果。⁴

-
- 1 小乘與大乘在這一方面有些許的差異，就結戒次第來說，小乘乃淫、盜、殺、妄，以先犯者先制之；大乘菩薩戒之次第則為殺、盜、淫、妄，如五世紀初所流傳之《梵網經》，其中十重四十八輕戒，「殺生戒」已居第一重戒，此乃反映以救生之大悲為本的菩薩行信念。
 - 2 唐·釋道宣，《廣弘明集》（《大正藏》第 52 冊，臺北：新文豐出版公司，1983），卷 26 〈敘梁武斷殺絕宗廟犧牲詔〉，頁 293b-c。
 - 3 唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，2003），卷 6 〈梁本紀上〉，頁 196。
 - 4 唐·姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，2003），卷 2 〈武帝本紀中〉，頁 57。

詔書及論議之相關內容，復可參《通典》：

梁武帝宗廟四時及臘，一歲五享。天監十六年，詔曰：「夫神無常饗，饗於克誠，所以西鄰禴祭，實受其福。宗廟祭祀，猶有牲牢，無益至誠，有累冥道。自今四時烝嘗外，可量代。」八座議：「以大脯代一元大武。」八座又奏：「既停宰殺，無復省牲之事，請立省饌儀。其眾官陪列，並同省牲。」帝從之。又詔：「今雖無復用脰，猶有脯脩之類，即之幽明，義為未盡。可更詳定，悉薦時蔬。」左丞司馬筠等參議：「大餅代脯，餘悉用蔬菜。」帝從之。……於是起至敬殿、景陽臺，立七廟座。月中再設淨饌。自是訖於臺城破，諸廟遂不血食。⁵

諸種資料對比之下，《廣弘明集》的年代有誤是很明顯的，其中段所略之部分與《南史》所述大抵類似，這說明了天監十六年梁武帝展開一連串與戒殺信仰有關的改革，祠祀禁牲當是最要者。合理的猜想，諸事前後並施，固然會造成一些無謂的麻煩，然而就宗致的一統性上來說，⁶其實有它取巧的目的，即既能改前者，後者也就沒有不改的理由了。只不過相較諸事可從世教⁷傳統論據中得到較為合理的支持，⁸唯宗廟祠祀禁牲所導致「不血食」的結果卻相當違反傳統，此一措施所帶來的虞慮，即使在梁代一個奉法風氣已相當普及的文化氛圍中，也是無法一時說服的。也許正因如此，在取代方案上，會有如《通典》所載，先以「脯」代「牛」（一元大武），⁹「省牲儀」改「省饌儀」，唯此一防線既然突破，進一步全面以「大餅」代「脯」則已是順理成

5 唐·杜佑，《通典》（北京：新華書局，1988），卷 49〈禮九·時享〉，頁 1370。

6 所謂「宗致的一統性」，乃就任何宗教內部的教義體系（神學觀、宇宙論、法門工夫等）、外在儀式與組織規範（教團、戒律、制度等），皆應有其彼此符應或調適於內、外的系統化、一貫性建構而言的。

7 所謂「世教」，就本文的定義，乃相對於方外佛法的世內之教，即在傳統君臣、父子間的價值規範與禮法信念下，所可能涵有約定俗成的禮制儀俗或社會生活、民俗信仰之思維模式（包括儒、道思想）或文化型態之教化等皆屬之。

8 如《廣弘明集》該段尚提及對禁獵一事之說辭：「帝使周舍難臧曰，禮云，君子遠庖廚，血氣不身剪，見生不忍其死，聞聲不食其肉，此皆即自興仁，非關及遠。」《大正藏》第 52 冊，頁 293c。可見蕭衍頗引《孟子》與《禮記》等仁道思想來論證之。

9 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記注疏》（《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955），卷 5〈曲禮下〉：「凡祭宗廟之禮，牛曰一元大武。」鄭玄注：「元，頭也；武，迹也。」孔穎達疏：「牛若肥則腳大，腳大則迹痕大，故云一元大武也。」頁 98。

章的事了。只因宗廟祠祀，其重要性除了原始的祭祀意義，也是邦國宗統延續合理性的神聖象徵，更重要的是當中所呈現「禮」的體制性教化樣版意義。或許是因為如此，要順利推動宗廟禁牲政策即需有權宜過渡之措施或合同它事併施的技巧性作法。畢竟習慣以外典格義大法的士人，在此事上頓時也難於從傳統論據中尋得支持。也就是說，在梁武之前，戒殺、護生的問題意識雖然高張，然而六朝士大夫面對傳統祭祀之犧牲，基於五經中之記載確然有據，往往沒有充足否定的理由，反而是論者基於儒禮之祭祀傳統，倒能心安理得地無視於「殺生戒」之存在，如南朝時期稍早於蕭衍的何承天在其非佛的理由中即曾謂：

夫禋廩繭粟，宗社三牲，……吾所憂不立者，非謂洪論難持，退嫌此事，不可頓去於世耳。¹⁰

「禋廩繭粟，宗社三牲」，典出《禮記》〈王制〉：

天子社稷皆大牢……祭天地之牛，角繭、粟。¹¹

祭祀用牲，乃藉血食以歆饗神明，藉由過程中的氣味、氛圍以與先祖通感，¹²這當中用牲規格乃依身分位階而有所講究，寓有一定之倫理意涵，¹³因為通於政教倫理，故有其「不可頓去於世」的象徵意義。此即使得同有傳統教養的護法論者須從另一面作解，如顏延之曾謂：

神農定生，周人備教，既唱粒食，又言上藥；既用犧牢，又稱蘋蘩，祭膳之道，故無定方。前舉市庖之外，復有御養者，捐奪剝淪之滯，以明延性不一，非謂經世之事，皆當取備草石。然芻豢之功，希至百齡；芝木之懿，亟聞千歲。由是言之，七十之老，何必謝恩於肉食？但自封一域者，捨此

10 梁·釋僧祐，《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001，影印金陵刻經處刊本），卷4〈重答顏光祿〉，頁177-178。

11 《禮記注疏》，卷12，頁245。

12 林素娟從「氣的通感」角度，觀察到周代以祭牲饗神，乃取其氣味（血氣）與祖先魂魄的交感作用，個中有以「氣」通神，並參贊天地之化的特色。參〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》新43.3(2013.9): 390-391。

13 相關論點，詳參林素娟，〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》32(2008.3): 190-202。

無術耳。¹⁴

古人延性之方非僅肉食，更有五穀與上藥，且長壽之道更在乎此，這是聖人教化的一部分。同樣的道理，祭饗之獻並無定方，可葷、素並存，故言「既用犧牢，又稱蘋蘩」，這是將治生與祭祀合論。就祭祀來說，關要在致誠，而頗有「得意而忘形」的意味，符應六朝時期漸趨靈活開放的禮學思潮。類似論見，更可追溯至嵇康〈答難養生論〉：

蘋蘩蘊藻，非豐肴之匹；潢汙行潦，非重酎之對。薦之宗廟，感靈降祉。是知神饗德與信，不以所養為生。¹⁵

以水藻、塘水等薄祭進獻，照樣能薦享神明，故關鍵不在祭品本身，乃在祭者之致誠，此以「得意」為要。在此前提下，儀形可忽忘，即可對傳統祭饗非犧牲不可的觀念具一定解構之效力。其實傳統經典已有類似說法，如《易》〈既濟·九五〉：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」¹⁶ 周代夏祭為「禴」，相較於牛祭之盛，禴祭之祭品菲薄，唯感神受福之關鍵不在致祭儀形上的盛、薄之差，乃在修德而致誠，故古人有言「黍稷非馨，明德惟馨」，因此「明信」之誠，故菲薄之祭亦可薦於鬼神，如《左傳》〈隱公三年〉：

苟有**明信**，澗、谿、沼、沚之毛，蘋、蘩、蘊藻之菜，筐、筥、錡、釜之器，潢、汙、行潦之水，**可薦於鬼神**，可羞於王公。¹⁷

這正是嵇康、顏延之等標舉「蘋蘩」¹⁸ 以言「祭膳之道，故無定方」背後的傳統思想脈絡，皆說出祭饗之道已從氣味氛圍的通感，從而轉向敬、誠、慤、

14 《弘明集》，卷4〈重釋何衡陽〉，頁189-190。

15 戴明揚，《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書公司，1978），卷4，頁180-181。

16 王弼注謂：「牛，祭之盛者也。禴，祭之薄者也。居既濟之時，而處尊位，物皆盛矣。將何為焉？其所務者，祭祀而已。**祭祀之盛，莫盛於德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞於鬼神。故黍稷非馨，明德惟馨**，是以東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福也。」樓宇烈，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992），頁527。

17 西晉·杜預注，唐·孔穎達疏，《左傳注疏》（《十三經注疏》），卷3，頁51-52。

18 楊伯峻謂：「蘋，池塘淺水中小草本植物。蘩，白蒿，菊科多年生草本植物。蘊，聚積也；藻，水中隱花植物；蘊藻，藻草之聚積者。」參氏注，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995），頁28。

愛、思等內在道德情感上的體覺。¹⁹ 唯護法論者對傳統經典雖可靈活運用，以導向去犧牲的護生之旨，畢竟在論證上亦僅能達到「牛」、「禴」兼存的目的，並不必然構成對傳統血食絕對的禁絕效力。

這樣說來，宗廟去牲所造成的爭議仍可被放大，當時一些反對意見如：

夫神道茫昧求諸不一，或尚血腥之祀，或歆蘊藻之誠，設教隨時貴其為善。其誠無忒何往不通。若祭享理無則四代之風為爽。神明實有三世之道為弘，語其無不待牲牲之潔，據其有宜存去殺之仁。周文禴祭，由來尚矣。苟有明德神其吐諸，而以麵為牲於義未達，方之紋錦將不矛盾乎。²⁰

祭饗之道與「神明實有」互相相應，既不可廢，則設教應隨時而適所，可因所祀不同而或用犧牲，或用水草，在「牛」、「禴」兩存之下，明信之誠與去殺之仁俱舉，仍是「祭膳之道，兼而存之」的理路。唯既如此，仍非究竟戒殺。當然問題在於此論援推出蕭衍原詔令中「以麵為牲」的問題：若認定剪裁有鳥獸圖案的錦衣是「有乖仁恕」，則食用「麵牲」卻為合理，此豈不矛盾？就禁紋錦來說，錦衣乃絲織品，而蕭衍的理由，卻是以其上有鳥獸形，認為若拿來剪裁彷彿殺生，有虧仁恕之德。實揆其意恐不在此，禁紋錦一事，重點在「錦」作為絲織之來由，乃傷蠶而得，故用之有犯殺之嫌，只不過為了要更明白地說服傳統觀念下的士大夫，才說鳥獸形不宜用來裁剪。唯或許是因為祭改「麵牲」於義未達，故而終改「蔬果」。誠如《通典》所謂：「自是訖於臺城破，諸廟遂不血食。」關此，蕭衍曾藉〈淨業賦〉自紓己志：

內懷邪信外縱淫祀，排虛枉命踰實橫死，妄生神祐以招福祉。前輪折軸後車覆軌，殃國禍家亡身絕祀。²¹

蕭衍認為世教想藉由枉殺禽獸之「淫祀」以求取神祐是虛幻不實的，如此反而有障善道，因淫祀之行，出自內裡的「邪信」，其妄識所結，適將導致殃國禍家、「亡身絕祀」之報。此不啻是「血食禍國論」，與世教以「宗廟不血食」

19 林素娟認為這當中有祭禮儀式中由「氣」的體驗所進一步帶來身體感知、心理情境、精神向度上的轉化。相關論點詳參〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，頁 403、422-423。

20 《廣弘明集》，卷 26，《大正藏》第 52 冊，頁 294a。

21 《廣弘明集》，卷 29，《大正藏》第 52 冊，頁 336c。

作為隱喻亡國絕祀的傳統論述正相對反。

二、大乘「殺生戒」對民間祠祀乃至原佛、道信仰的影響

從歷史發展來看，作為一位以皇帝菩薩自詡的統治者，蕭衍於大乘菩薩行的推廣中，在奉持「殺生戒」之部分，並不僅於改革世教之祠祀信仰，甚至進而利用此作為支持僧伽在守戒上「抑小揚大」、「引小入大」²²的範本。至於民間祠祀之改革，與當時道經戒律之發展的關係，似乎也值得觀察。

（一）佛教度化俗神如何可能？

相對於統治者於宗廟祭祀之改革較能主導，各地山川神明則包羅至廣，加以民俗信仰駁雜，人民對佛教理念認知程度不一，對傳統血食祭祀之習亦已根深蒂固，以故民俗信仰部分，若要統一付諸政令施行，更有其困難度，誠如文獻中所錄：

近以神實愛民，不責無識，**所貴誠信，非尚血膋**。凡有水旱之患，使**歸咎**在上，不同牲牢，止告知而已。而萬姓祈求，諂黷為事；山川小祇，難期正直，晴雨或乖，容市民怨；愚夫滯習，難用理移。自今祈請報答，可如俗法所用，以身**塞咎**，事自依前。²³

本段敕令，乃接在「郊廟皆以麵為牲牲」之後，如果說「郊廟」祭祀所代表的是古代天子對天地、祖先充分體制化的官方立場，則「山川諸祀」乃屬民間信仰，既如此，其信仰型態與所祀者包羅萬象，自然不易控制。故此則敕諭內容大意只是善意的勸戒，並無強制意圖，唯官吏仍要盡到告知責任（不同牲牢，止告知而已）。另一方面，這則文獻也透露出當政者擔心禁牲令在民間恐導致民怨的虞慮，認為人民唯恐因此得罪於山川鬼神，而致祈求不允。

22 此與佛教史上「判教」的觀念有關，尤其大乘佛教流行中土之後，在義學上往往有尊大乘而抑小乘的傾向，如劉宋·慧觀、隋·智顛之「五時」判教的「第三時」（抑揚教、生酥味），皆以抑小揚大並引小入大為旨，這種思想的趨勢反映在梁武帝的宗教改革上，則是斷酒肉法會上的「經／律」之辨，即藉由《大般涅槃經》、《楞伽經》、《央掘魔羅經》相關經文之唱說徵引，強調菩薩道信行（究竟禁斷）的重要，並對小乘聲聞戒作出彌縫與檢討。

23 《廣弘明集》，卷 26，《大正藏》第 52 冊，頁 293c-294a。

面對這種情況，官方亦只能允許「如俗法所用」。此中點出民間信仰難以移易的宗教心理：對人民來說，其祈求已習於諂黷；對鬼神而言，自然亦為貪取，「難期正直」。而此處「塞咎」的由來有二：一者乃就祠祀對象而言，若致罪於俗神，而致「水旱之患」，天子需概括承受，此頗有傳統君王以己身為犧牲的用意；二者乃就祠祀者而言，若其真「如俗法所用」，站在大法立場，更需代為其懺，使其歸心轉向，傳統的「以身塞咎」在此則轉為佛教「捨身」的隱喻；合而觀之，俗神（祠祀對象）與人民（祠祀者），皆是大法亟盼度化的對象。

《冥祥記》中曾記錄一則劉宋時期的故事：

宋齊僧欽者，江陵人也。家門奉法，年十許歲時，善相占云：「年不過三六。」父母兄弟甚為憂懼，僧欽亦增加勤敬，齋戒精苦。至年十七，宋景平末，得病危篤，家齋祈彌勵，亦淫祀求福，疾終不愈。時有一女巫云：「此郎福力猛盛，魔魍所不能親，自有善神護之；然病久不差，運命或將有限。世有探命之術，少事天神，頗曉其數，當為君試效之。」於野中設酒脯之饋，燒錢，經七日七夕，云：「始有感見，見諸善神方為此郎祈禱，蒙益兩算矣，病必得愈，無所憂也。」僧欽於是遂差，彌加精至，其後二十四年而終，如巫所言，則一算十二年矣。²⁴

僧欽之例，大致可以解讀蕭衍「可如俗法所用」的無奈立場，反映出即或當時大法的奉持者都不見得專一敬信。在僧欽得知自己即將天不假年時，既「齋戒精苦」，卻又從另一方面尋求「淫祀」鬼神的助益。以故這個故事最後的結局，竟然是主人翁在二者中皆能左右逢源，各得其利。佛教在此似乎作出了某種程度的姑息與退讓——最明顯地，莫過於容許巫者暗中「設酒脯之饋」，又為之「探命」，而所謂能斥退魔魍的「善神」，自為受其「淫祀」祭饗者。類此「諂黷為事」之例，益知當時民間信仰實仍有其根深蒂固的基礎。

佛教欲改革民間之淫祀，自然「難用理移」，而需同樣取徑於迎合人民信仰之心理慣性，故論到戒殺之道對民間淫祀改革的可行面，可由當時志怪小說「佛、巫爭勝」的書寫中略窺一斑，如劉宋劉義慶《幽明錄》：

24 參魯迅輯，《古小說鉤沉》，收入《魯迅輯錄古籍叢編》第1卷（北京：人民文學出版社，1999），頁370-371。

巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。……太山府君問禮：「卿在世間，皆何所為？」禮曰：「事三萬六千神，為人解除祠祀，或殺牛犢豬羊雞鴨。」府君曰：「汝**佞神殺生，其罪應上熱熬**。」使吏牽著熬所，見一物，牛頭人身，捉鐵叉，叉禮著熬上宛轉，身體焦爛，求死不得。已經一宿二日，備極冤楚。……府君曰：「今遣卿歸，終畢餘算；**勿復殺生淫祀**。」禮忽還活，遂不復作巫師。²⁵

巫者舒禮因殺生血祀而下地獄，其間懼於地獄恐怖景象，後經由「泰山府君」之教化，告以殺生必受地獄熱熬刑罰，復活後遂不再作巫師。這則故事反映當時巫者承認佛教的神力與果報信仰的存在；就撰述者的觀點來看，主要是表達佛法無邊，其教理體系（如地獄審判）足可凌駕、收攝巫術致其歸化，以達到宣教的意圖。作為人、鬼的媒介，巫者殺生佞神，乃出自一種與鬼神、人民彼此間的「仲介」與「契約」關係——巫者的職司在於要求人民祠祀獻祭以換取鬼神為其解災或施福，由於他的溝通，促成信奉者的殺生佞神；相對地，由於巫者的歸依，亦成為佛教游說以改造民間信仰的媒介；若連巫者仲介的權威都懼於地獄的恐怖，則想必人民亦難有不服的道理，至於其放棄本職，或更改祭祠方式，就與所祀鬼神關係而言，毋寧都是對以往「契約」慣習的破除或捨棄。經由此則故事，說出了沒有任何手段比地獄責罰的恐嚇，更能扭轉民間信仰的殺生淫祀之習。

當然在歸化順序上，也有鬼神先歸依，後告巫祝者，如《高僧傳》「靳尚」之例：

住經歲許，忽聞人馬鼓角之聲，俄見一人持名紙通度曰靳尚。度前之，尚形甚都雅，羽衛亦嚴，致敬已，乃言：「弟子王有此山七百餘年，神道有法，物不得干。前諸栖託，或非真正，故死病繼之，亦其命也。法師**道德所歸**，謹捨以奉給，并願受五戒，永結來緣。」度曰：「人神道殊，無容相屈。**且檀越血食世祀，此最五戒所禁**。」尚曰：「若備門徒，輒先去殺。」於是辭去。明旦，度見一人送錢一萬，香燭刀子，疏云：「弟子靳尚奉供。」至月十五日，度為設會，尚又來，同眾禮拜，行道受戒而去。嶧山廟巫夢神告曰：「**吾已受戒於度法師，祠祀勿得殺戮**。」由是廟用薦止菜脯而

25 同上註，頁 200-201。

已。²⁶

山神斬尙本「血食世祀」，後因釋法度「道德有歸」，故從之受「五戒」。從法度的告誡中，知道此中又以奉持「殺生戒」是俗神歸依的最關鍵，故在受戒後，斬尙復託夢廟巫「勿得殺戮」、「廟用薦止菜脯而已」。此爲山神先歸依，而後主動告知巫者祠祀作法改變之例。從另一方面來看，佛法高於巫術的事實，往往也藉著僧人精進的行持、深厚的道行而得見，此又如齊、梁時期之釋道穆：

初入荊州神山，將事巖隱，感迅雷、烈風、震山、折木、神蛇繞床、群虎縱吼。穆心安泰然，都無外想。七日一定，蛇虎方隱。……山神變形謝過云：是田伯玉也，來請受戒。及施法式，諸毒潛亡，祭祀絕於羶辛，祈澤應時雲雨。²⁷

道穆能夠經得起山神驅使各種雷、風、地震、蛇、虎等攪擾的考驗，此爲其法力與修持深厚的說明。山神因恫赫無由，故轉而歸依，此中最具體的表徵，除了謝過與受戒，更是表現在「祭祀絕於羶辛」一事上。可知奉持「殺生戒」仍是俗神接受佛法度化的關鍵，而佛教正是基於這一點，來對傳統民間祠祀作出改造。

(二) 從俗神歸化到佛教「殺生戒」的抑小揚大

從前面的論述看來，梁武帝雖無法遽以官方力量，全面性地改革民間信仰，但以其自身能力所及，仍有一些成果，而此一成果作爲一種典範，又反過來呼應佛教自身對殺生戒「抑小揚大」的改革趨勢，〈斷酒肉文〉：

北山蔣帝猶且去殺，若以不殺祈願輒得上教；若以殺祈願輒不得教想。今日大眾已應聞知，弟子已勒**諸廟祀及以百姓凡諸群祀，若有祈報者皆不得薦生類**，各盡誠心止修蔬供。蔣帝今日行菩薩道，諸出家人云何反食眾生行諸魔行。一日北山為蔣帝齋，所以皆請菜食僧者，正以幽靈悉能鑒見，若不菜食僧作菜食往，將恐蔣帝惡賤佛法怪望弟子，是請法師

26 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1997），卷 8〈齊琅琊嶽山釋法度〉，頁 331。

27 唐·釋道宣，《續高僧傳》，卷 25〈釋道穆〉，《大正藏》第 50 冊，頁 658b。

當見此意。²⁸

這是另一則民間信仰受到度化之例。「蔣帝」，屬六朝巫覡信仰之地域性人神，特別引人注意的是其由民間崇拜一路晉升至國家祀典之層級，此中歷史性發展之關鍵非一般庶民之參與所能成，乃是在官吏、貴族、皇室的崇信下，配合相關傳聞的推波助瀾，復有帝王的敕封漸次造就的結果，²⁹ 某種程度上未嘗不可視為是官方祀典對民間信仰的收編。而梁武對蔣帝祠祀的改革究其實仍是建立在官方禁淫祀的傳統路線上的，只不過更順著另一種宗教理想來轉化、統攝此民間信仰的崇拜方式罷了。就這一點來看，他一方面仍舊維護了固有信仰的權威，另一方面，蔣帝其「行菩薩道」，即意謂巫者不再以血食祭祀，此即以「齋會」取代傳統「祠祀」，從而更提高佛法的地位。關於當時佛法齋會對傳統祠祀的「彌縫」關係，詳待下論。值得注意的是此處建齋活動只准許菜食僧前往的描述，即蔣帝只應允菜食僧的祈願，肉食僧不但不得所願，且恐連帶使佛法遭其譏嫌。類此說辭，可以視為蕭衍在利用蔣子文崇拜，以其戒殺、行菩薩道作為佛法中另類「揚大抑小」的典範，此毋寧有欲鞏固與強化其話語權並藉以建立自己統一僧伽儀法威信的意圖。這樣一來，在全面禁斷的歷史程序上，我們所看到的是先世教而後佛教，³⁰ 正說出當時部分僧人的信行猶處於「聲聞戒」的保守階段，較之世教服膺菩薩行的修行者已是相對落後，以故「蔣帝」之例不過是對某些尚處於「聲聞戒」階段而仍暫開肉食之僧尼的諷刺，其實在原始佛教，律典中並無任何一條禁斷肉食的規定，³¹ 佛陀制戒，尚許食「三淨肉」，如《十誦律》：

我不聽噉三種不淨肉，若見若聞若疑。見者，自眼見是畜生為我故殺；聞者，從可信人聞為汝故殺是畜生；疑者，是中無屠賣家，又無自死者，是

28 《廣弘明集》，卷 26，《大正藏》第 52 冊，頁 297b-c。

29 此參林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，參氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008），頁 481-491。

30 關於斷酒肉法會的時間，顏尚文認為當在天監十八年（519）四月八日以後，康樂則認為應在普通四年（523）的五月二十三或二十九日。顏文參《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999），第 6 章，頁 230-231。康文參《佛教與素食》（臺北：三民書局，2001），頁 8。可見均在天監十六年（517）斷絕宗廟犧牲事之後。

31 這個論斷請參康樂，〈潔淨、身分與素食〉，《大陸雜誌》102.1(2001.1): 24。

人凶惡，能故奪畜生命。癡人，如是三種肉我不聽噉。癡人，我聽噉三種淨肉，何等三？不見不聞不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生；不疑者，是中有屠兒，是人慈心，不能奪畜生命，我聽噉如是三種淨肉。³²

就動機來說，無論是經由親見、聽聞，若知是為我故殺者，則為不淨，連有疑者亦需提高警覺。值得玩味的是，《十誦律》中在認定「疑者」時，刻意將「屠賣家」與有殺害牲畜能力的人作出切割。所謂「屠賣家」，既可指宰殺牲畜者，亦可指賣肉維生者。但就常識上看，此二者常是合而為一的，唯佛陀在解釋「不疑」者時，復以「中有屠兒，不能奪畜生命」界定之，此無疑又將「屠兒」導向「賣肉維生」者，又或其所屠，不過是肢解現成的「自死者」，這當中一來形成頗多自由探證的空間，二來也是對「屠賣家」所做出的限定，這或許是欲令行者更能慎重選擇，從而於細節上加深其所疑的緣故。

關於律典「三淨肉」存在的事實，六朝知識分子自有一套圓說方式，這正是梁武帝斷酒肉法會與諸僧論辯的重點，如〈敘梁武帝與諸律師唱斷肉律〉：

律教是一，而人取文下之旨不同。法超所解，律雖許噉三種淨肉，而意實欲永斷。何以知之？先明斷十種不淨肉，次令食三種淨肉，未令食九種淨肉。如此漸制，便是意欲永斷。法超常日講，恒作如此說。……愚短所解只是漸教，所以律文許噉三種淨肉。若《涅槃》究竟明於正理，不許食肉。若利根者，於三種淨肉教，即得悉不食解。若鈍根之人，方待後教。³³

此言佛陀設「三淨肉」可食之律，只是為鈍根之人應機作教的漸進之制，實其意乃欲永斷。從當時佛教判教思想發展上的一種趨勢來看，這正是相當合理的發展。職是，無論佛教或世教，此中之所以未遽斷者，皆可以視為一時未竟之權便，只有作為歷史現象上暫時過渡的意義，論其終極精神，亦不得不承認其意乃「未嘗開許」。唯開者，所重在「權」；遮者，則明究竟之「實」，二者仍有所偏不同，類此針對經、律之辨於詮釋或認知上的差異，是促使梁武召開斷酒肉法會以公開辯論的理由。總而言之，「蔣神」之歸依「菩薩道」，在文化史上是一個有趣的現象，適反映了當時在大乘佛教精神影響下究竟禁

32 後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，卷 37，《大正藏》第 23 冊，頁 264c-265a。

33 《廣弘明集》，卷 26，《大正藏》第 52 冊，頁 299a-b。

斷與肉食主義的強勢；更重要的是，執政者以此作為佛教「抑小揚大」的說辭與典範，在此一意義下，頗與世教祠祀信仰的改革相表裡；而「斷酒肉法會」雖是僧伽之會，卻隱含著「世教」作用、參與其間的因素，二家於此中所呈現的交涉關係，正是這個議題值得深思且有意思的地方。

(三) 道經戒律中對殺生淫祀³⁴的禁戒趨勢

佛教的「不殺生戒」所產生對世教祠祀信仰的反省，在中古時期儼然已成為一種趨勢，這亦可由當時道經於戒律上的改革看得出來，如稍早於梁武的陸修靜（406-477）所撰〈陸先生道門科略〉：

夫大道虛寂，絕乎狀貌；至聖體行，寄之言教。太上老君以下古委懟，淳澆撲散，三五失統，人鬼錯亂，六天故氣，稱官上號，構合百精及五傷之鬼、敗軍死將、亂軍死兵，男稱將軍，女稱夫人，導從鬼兵，軍行師止，遊放天地，擅行威福，責人廟舍，求人饗祠，擾亂人民，宰殺三牲，費用萬計，傾財竭產，不蒙其祐，反受其患，枉死橫夭，不可稱數。太上患其若此，故授「天師正一盟威之道」、禁戒律科，檢示萬民逆順、禍福、功過，令知好惡，置二十四治、三十六靖，廬內外道士二千四百人，下千二百官章文萬通，誅符伐廟，殺鬼生人，蕩滌宇宙，明正三五，周天匝地，不得復有淫邪之鬼。³⁵

這是針對地方那些基於「六天故氣」以結聚在爭戰中歿故的鬼兵亡靈，從而以「將軍」、「夫人」的名義，擅行威福，「責人廟舍，求人饗食」的人鬼信仰作出禁討。此符合劉宋天師道視「六天」為惡鬼，提出以善神「三天」取而代之的思想。這些人鬼最大的惡行，莫過於求人宰殺三牲以饗食，由於「費

34 蔡宗憲認為，史料中所呈現較為廣泛的「淫祀」觀念大約有以下數點：（一）僭禮越神；（二）縱欲祈請；（三）偏離常軌，不合禮制；（四）用以擬視佛教、道教；（五）奇異的祭祀方式；（六）從佛教的角度而言，殺生祭祀即為淫祀。參《北朝的祠祀信仰》（臺北：花木蘭文化出版社，2011），第3節，頁40-44。統言之，淫祀的態度常受主觀認定的影響而有相對的不同，如儒家視「僭越的祭祀」為「淫祀」，即此以言，非但其中包括「其神不在祀典」或「越分而祭」者，自然也包括佛教或道教的信奉在內；但若換成「佛教」的角度，「淫祀」乃殺生祭祀或道士所行的厭鬼禳邪之術；而換成「道教」的立場，「淫祀」則是不為其所承認的民間祭祀（如巫術或鬼道）。本節則是將「戒殺」復作為「道教」禁戒淫祀的理由結合進來觀察。

35 《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985），第41冊「太平部」，頁728a。

用萬計」，使得人民無辜受擾，在傾竭財產之餘，卻仍「不蒙其祐」，甚至不得善終。針對此類為患不已的「淫邪之鬼」，天師道的立場是藉由「伐廟」來誅討，同時申明所當遵行的律規禁誡。另約成書於南北朝時期，從早期道教經典中摘錄六種戒律彙集成編的《太上經戒》〈妙林經二十七戒〉其中亦曾有：「不得好殺物命，不得殺生淫祀」³⁶之戒規，乃至於六朝靈寶系的道經更以「殺生淫祀」作為戒律之首，如《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》：

天尊告曰第一戒者不得殺生淫祀六天神鬼，……此十戒者身之大患。³⁷

此已與佛法以「殺生戒」為五戒之首相符。至於其他洞玄部戒律類的經典也有類似的論述，如《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》：

有百姓子男女人，身被髡鉗，幽閉重檻，……此之罪人，前身殺生淫祀，祭飼巫鬼，誹笑道士，訾毀真人，棄法入偽，背師叛道……，厭禱無道，輒欲殺人；或輕慢日月，罵詈星辰，自作一法，不信宿命。³⁸

這裡很可能受到了佛教教義的影響，且不說「三途」「五苦」是摹仿佛教的基本觀念，又如以生前「緣對」為其後報之「宿命」之報應觀念，乃至類似地獄的「五嶽」幽禁中之責罰，都有佛教的影子，而其中就教義來看，「殺生淫祀，祭飼（祠）巫鬼」，也被列為首要之罪業。

從〈陸先生道門科略〉稍早於梁武之祠祀禁牲來看，我們不確定道經戒殺的相關觀念，是否也有自己的一套發展傳統與系統，³⁹但二者的不同乃在，佛法針對祠祀禁牲之改革，必然已包涵著在這之前斷肉、茹素、禁獵，乃至反革、去繒等方面的講究，或可說它是此類「治生理物」之道落實在菩薩行的進一步發展，但道教似未明顯循著這樣的趨勢。且某些時候，道、巫之間

36 《正統道藏》第 30 冊「洞神部，戒律類」，頁 557a。

37 《正統道藏》第 10 冊「洞玄部，本文類」，頁 655b-656a。

38 《正統道藏》第 11 冊「洞玄部，戒律類」，頁 740a-b。

39 荷蘭漢學家許理和 (Eric Zürcher) 觀察天師派、上清派、靈寶派受到佛教戒律影響的程度各有不同，提到天師道對道德行為的講究中，認為「不應該過分依賴犧牲和祭祀的派頭，但此中對道德生活的描述卻不含佛教影響的痕跡」，參“Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence,” *T'oung Pao* 66.1-3(1980): 133。但筆者認為佛教以「不殺生」為首的五戒觀念傳入中土已久的情況來看，這一點似乎仍有值得進一步探討的空間。

在認知上似仍有一些難以分別的界限，北周·甄鸞（535-566）〈笑道論〉：

二十以酒脯事邪道者。……又《玄中精經》：道士受誡符錄，置五嶽位設酒脯再拜。臣笑曰，《觀身大誡》云：「道學不得祠祀鬼神及向禮拜。」……又案三張之法，春秋二分祭社祠竈，冬夏兩至同俗祠祀。兵符社契軍將交兵，都無戒勸之文。此之神社，為神為道？若是神者，道士不拜；如其道也，不設酒脯。豈有口誦魔言身行禮祭，求出三界，良可悲夫？⁴⁰

此說出道教在歷史發展中的矛盾，可以想見道士不得殺生淫祀鬼神，應當是三張之後的事。〈笑道論〉中所引之《觀身大誡》，即《上清洞真智慧觀身大戒》，乃約成書於東晉南朝的早期上清派經典，甄鸞指出其禁戒淫祀與三張「神社」之祀衝突，這關鍵就在後世已經有清楚的「道／巫」之分野，故有「如其道也，不設酒脯」之言。以《觀身大誡》的年代來看，此一禁戒之趨勢即與〈陸先生道門科略〉約略同時。又〈笑道論〉：

二十一佛邪亂政者。《化胡經》：佛興胡域，西方金氣，剛而無禮。神州之士，効其儀法，起立浮圖，處處專尚，背本趣末。……王化不平，皆由佛亂。帝主不事宗廟，庶人不享其先。所以神祇道氣，不可復理。臣笑曰，〈智慧罪根品〉云：「元始天尊曰：我於上皇元年半劫，度人延命萬八千年，我去後，人心頹壞，淫祀邪神，殺生禱祈，更相殘害，自取夭傷，壽無定年。」以此推之，淫祀邪神，萬神歡喜，氣與道合，應獲福利，云何命促，壽無定年？」⁴¹

甄鸞引道教《化胡經》的說法，其中認為佛法使得君王「不事宗廟」，庶人「不享其先」，使得道氣所出之地方神祇，不復被理，似有意將「王化不平」歸咎於此。但〈智慧罪根品〉中卻對「淫祀邪神，殺生禱祈」視為禁戒，認定是世人命促無福的原因。作者點出了這是道教內部教義上的一種矛盾，從宗教文化發展的角度來看，許多宗教教義在長時間中往往有捨此去彼的趨向，六朝時期存在於道、巫之間於祠祀習俗上的辯證亦是如此，這當中所受到另一個宗教（如佛教）或傳統（如儒家）之影響程度實待進一步評估。但就歷史大方向看來，六朝道經所受到大乘佛教觀念的取資與啟發，仍應是無

40 《廣弘明集》，卷9，《大正藏》第52冊，頁149a。

41 同上註，頁149a-b。

庸置疑的。⁴²

三、大乘佛教齋會禮懺對世教祠祀功能之含攝

無論「儒／佛」、「道／佛」或「道／巫」交涉，包括儒、道、巫在內的「世教」傳統，其祠祀信仰在長期的歷史進程中都免不了面對佛教「殺生戒」信仰因素的介入與影響，即便是佛教自身之「殺生戒」亦有小、大之辨。這說出宗教的統合，在乎其宗教陳義理想的高度如何。至於傳統世教的祠祀文化，無論是官方立場的宗廟祭祀，或是地方之山川鬼神，在改造的過程中，所牽涉到的不只是細部儀文上的作法問題，恐怕也隱涵著所象徵教義系統之價值定位問題。一個關於世教與佛教交涉在這方面很簡單的思考是：若祭祀繼續用犧牲，縱使祭祀者自身因信仰佛教而不食肉，卻終不免因祭而害牲；而生人素食，被祭者血食，在宗教原理上亦不一統，更何況佛法之「不殺生戒」若只適用於現世的生者，終究未符合宗教作為一種超越時、空象限的廣度文化體系之定義，故勸請先人茹素，儼然已成爲奉持「不殺生」戒律在作法上無可規避的最終上綱。前面說到梁武帝「一日北山爲蔣帝齋，所以皆請菜食僧」，可見當時已經將民間祠祀以齋法取而代之，故有請「菜食僧」作法用事的情況，這也意味著地方神祇對佛法的歸依，故終以「行菩薩道」定義之。同樣地，宗廟祠祀在作法上的改變，也可同等視之。如此一來，受祀的先人再也不是原先平白無事地接受祭饗而已，祭饗的轉變，某種程度乃象徵其所隱喻之教義體系在解讀上的轉化，即受祭者的定位將被重新放在新的教義系統中來衡量，從而也面臨了是否歸依，甚至是否涉及到業力因果之登黜升降等價值判斷等問題。然而與其說佛教的出現，對原先的祠祀信仰給予了後設性的解讀，不如說它洞觀幽冥之實情，新的教義所詮釋的不過是受祭者自身真相如如之體現。這樣說來，佛教齋會禮懺對世教祠祀信仰有其「含攝」

42 許理和曾指出六朝道、佛在交涉時，道教在發展歷程中對佛教進行諸多面向的摹仿與取資的現象，如：一、形式取資（formal borrowing）；二、概念取資（conceptual borrowing）；三、綜合性取資（borrowed complexes）。其中第三點乃就宇宙論、道德倫理、因果報應等思維與實踐系統方面來論述，參“Buddhist Influences on Early Taoism,” pp. 86-87, 121-141.

的作用，其目的一在「信受者」方面收編傳統的祠祀信仰，另並從「信仰目的」部分，基於菩薩道信行為傳統的祠祀信仰提供一度化的門路而有的一種「彌縫」性功能。又如蕭衍面對地方信仰中可能有因顧忌改革而仍沿用俗法者，已有「以身塞咎」的心理準備，實即亦訴諸「禮懺」的彌縫性功能。至於在「信仰內涵」上，「含攝」的作用本身，也可以從佛法齋會禮懺所反映之大乘菩薩道信行與傳統仁道精神的會通來略窺端倪，這一方面在當時還發展出「究竟慈悲」之思潮。

關於六朝佛法齋會禮懺如何「含攝」、「彌縫」宗廟祠祀，這是看起來簡單卻又相對複雜的問題，這裡只從當中所體現的菩薩道「究竟慈悲」精神與世教仁道思想的會通，及齋會作法用事的形式特質二個面向來略加觀察。

（一）菩薩道「究竟慈悲」精神與傳統仁道思想的會通

就精神內涵來看，禮懺的發展與「究竟慈悲」論之文化思潮在中土的醞釀息息相關，此乃佛法「殺生戒」所稟持最高的精神原理。從歷史的發展來看，究竟禁斷觀念在六朝的產生，並非無跡可循，此可從大乘佛教的義理與信行中得到啓發，義理如《涅槃經》佛性思想的流行，⁴³ 信行若「菩薩戒」的影響等皆是。又據康樂研究，大乘佛教可以無視佛陀容許食「三淨肉」的事實而強調禁斷肉食，從而發展出某些創意性的說法有幾個方面，筆者權為其統整出五點：1. 理解佛陀畢竟仍有「階段式制律」，即「隨事漸制」的觀念；2. 肉食則必殺生，有傷慈悲與不殺生的倫理要求；3. 輪迴觀念的引入；4. 矯正視魚肉為「美食」的傳統看法，將其納入「不淨」的範疇；5. 佛陀時期的僧伽多賴托鉢為生，堅持素食不管是對自己或是施主多所不便，然而等到大乘佛教興起時，佛教於王公貴族的支持下已存在數百年，佛陀時期的顧慮已大幅減少，若還維持「淨肉」習慣，不免有「故殺」之嫌。⁴⁴ 筆者認為以上五點中，以前三點尤屬中土佛教的貢獻，「隨事漸制」的觀念尤與當時

43 相關之經文與經義，在當時已常被援引，正如梁武帝於斷酒肉法會所質問於諸僧尼者：「《涅槃》云：『夫食肉者斷大慈種』、『我從今日制諸弟子，不得復食一切肉』、『一切悉斷及自死者。』如此制斷，是戒非戒？道恩不復奉答。」參《廣弘明集》，卷 26〈斷酒肉文〉（敘梁武帝與諸律師唱斷肉律），《大正藏》第 52 冊，頁 300b。

44 康樂，〈潔淨、身分與素食〉，頁 24-26。

的判教思想有關，此即前謂的「抑小揚大」、「引小入大」之說，這背後正是受到當時「菩薩戒」思想普遍流行的影響。

所謂菩薩戒，乃含攝大乘菩薩道的戒法，是屬於七眾（優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼）以外的別解脫戒，七眾可在原先戒律之外「加受」之；此外，非屬七眾之眾生亦可「單受」，以故可謂涵蓋而又超勝了一切戒。菩薩戒的內容，總體來說，是三聚淨戒：第一攝律儀戒，第二攝善法戒，第三饒益有情戒。聖嚴法師：

所謂三聚淨戒，就是聚集了持律儀、修善法、度眾生的三大門類的一切佛法，作為禁戒來持守。在小乘七眾戒中，作惡是有罪的，不去積極地修善卻不會有罪；殺生是有罪的，不去積極地救生，卻不會有罪。所以小乘戒只能做到積極地去惡消極地修善，積極地戒殺消極地救生；菩薩戒則既要積極地去惡修善，也要積極地戒殺救生，把不修善與不救生，同樣列為禁戒的範圍。因此，菩薩戒是涵蓋了七眾戒，而又超勝了七眾戒。⁴⁵

受了菩薩戒者，除了防非止惡的「攝律儀」外，若不積極勤修善法、救護眾生便為有罪，此已非消極之禁戒，而是更需積極地以慈悲心自勉。齊梁以降，知識分子單受菩薩戒之趨勢漸普及，推行禁牲的梁武帝蕭衍也是其中之一，⁴⁶而若說這影響從何而來，則非竟陵王蕭子良（460-494）莫屬，子良曾親撰《淨住子淨行法門》，據學界之相關研究顯示，此一法門可以說是中土佛教禮懺思想發展的源頭，依此亦可推尋相關儀文元素之來由，它甚至影響及於後世所俗稱《梁皇懺》的《慈悲道場懺法》，⁴⁷其價值、重要性與歷史地位可想而知。經由筆者之統整與觀察，認為貫串通篇的思想，正乃當時流行的菩薩

45 參釋聖嚴，《戒律學綱要》（臺北：法鼓文化公司，1999），第2章，頁337。

46 《續高僧傳》，卷6〈釋慧約〉：「至（天監）十八年己亥四月八日。天子發弘誓心受菩薩戒。」《大正藏》第50冊，頁469b。又《南史》，卷6〈梁本紀上〉：「（十八年）夏四月丁巳，帝於無礙殿受佛戒，赦罪人。」頁197。

47 學界多有認為《淨住子》影響及於《梁皇懺》乃至後世懺法者，持此論點即有塩入良道、鎌田茂雄、徐立強、聖凱、船山徹等人。綜合其論述，他們大多發現二者在懺文中的用語與形式相似，另《梁皇懺》亦有多處在內容上模仿《淨住子》，徐立強甚至與其他懺文作出比對，認為相較於如隋代智顛觀行並重的懺法，乃至後來開始加入咒語的形式，更能看出《梁皇懺》與南朝懺法的相似性。徐氏之文參〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》2(1998.3): 195-197。

行精神，如其〈戒法攝生門第二十〉曾謂：「一乘大教必崇三聚為本」，⁴⁸ 而其中對「殺生戒」的強調，如〈沈冥地獄門〉：

又經云：有十惡業殺生偷盜，能令眾生墮於地獄畜生餓鬼。⁴⁹

此處即是引別教一乘教學的《華嚴經》，⁵⁰ 可視為前述志怪小說中「佛／巫」爭勝一事其中之佛學思想依據，又如〈極大慚愧門第十八〉：

所須繒纒皮革，無不損生殘命著他皮肉，還養肉身，……何有智者，於食生食，若生貪者大須慚愧，與彼畜獸復何取別。⁵¹

回顧天監十六年蕭衍紋錦是犯的詔令，經此對照，似乎絲織傷蠶才是主要原因，曾是子良家臣的蕭衍在耳濡目染下，受其影響是很自然的。另一位曾是齊室家臣，活躍於齊、梁時期的大法信徒——沈約，他所撰〈究竟慈悲論〉，大約亦可充分反映此一文士集團對大乘菩薩道信行所共同持有的理念：

釋氏之教義本慈悲，慈悲之要全生為重，恕己因心以身觀物，欲使抱識懷知之類，愛生忌死之群，各遂厥宜得無遺夭。而俗迷日久淪惑難變，革之一朝則疑怪莫啟。設教立方每由漸致。又以情嗜所染甘腴為甚，嗜染於情尤難頓革。是故開設三淨用申權道，及涅槃後說立言將謝則大明隱惻貽厥將來。⁵²

此以「恕」道釋平等慈悲觀，認為人、畜既皆愛生忌死，即當恕己等推以廣及生類。唯俗人在情嗜沉淪無法頓革下，遂須先漸進以權。這裡所謂的「權道」，可謂雙兼未究竟之佛教小乘道與未充分擴充「恕道」之「世教」，乃相較於「涅槃後說」之「實」而言的，此已有某種判教的意味。既如此，世教亦不過是隨事漸制之過程：

夫聖道隆深非思不洽，仁被群生理無偏漏，拯龐去甚教義斯急。繒衣肉食非已則通。及晚說大典弘宣妙訓，禁肉之旨載現于言，黜繒之義斷可知矣。

48 《廣弘明集》，卷 27，《大正藏》第 52 冊，頁 315c。

49 同上註，頁 311b。

50 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，卷 24〈十地品〉22 之 2 云：「行十不善道，則墮地獄、畜生、餓鬼。」《大正藏》第 9 冊，頁 549a。

51 《廣弘明集》，卷 27，《大正藏》第 52 冊，頁 315a。

52 《廣弘明集》，卷 26，《大正藏》第 52 冊，頁 292c。

而禁淨之始猶通蠶革，蓋是敷說之儀，各有次第，……豈非乘心闇踐自與理合者哉？⁵³

此明先斷肉食，後斷繒衣，原因乃基於「拯龐去甚，教義斯急」，意謂權衡輕重之下，肉食之殺生是比較迫切需先整治的部分。斷肉之始，猶能穿著絲綢、皮革，這不過是教化「隨事漸制」的權宜過渡歷程，此當是指小乘聲聞教而言的。唯聖道的宗本既是以菩薩行為主，其「仁」德自是無所不遍（仁被群生，理無偏漏）的，此又是藉著「仁道」澤施普化的遍在性來為「聖道隆深」的究竟意義作論證，以此來看律典明言禁肉之後，進一步向「黜繒之義」發展，則是必然會有的結果。

這樣說來，因為「乘心暗踐」，即可「隨波討源」，在戒律中應遮止者，就不只是小乘教所提及的「三淨肉」的問題，更及於「世教」之禁獵、去繒、戒革，如此發展下去，「祠祀禁牲」自在發展的合理範圍之內。此既以「究竟慈悲」為「聖道」所指涉的終極之「實」，就整個詮釋脈絡與理論果效的適用性來看，亦可是「世教」與「佛教」二域雙兼的：就「佛教」來說，「究竟慈悲」標準的提出，在於抑小揚大，小乘聲聞律只不過為「權」；就「世教」而論，則以前舉之所有的仁道治生手段為過渡，連同傳統祠祀信仰在內也是，此皆終須會歸於究竟慈悲的菩薩道精神。

（二）齋會禮懺形式特質對傳統祠祀信仰的涵攝與彌縫

前節已略提到大乘佛教禮懺的精神支柱——菩薩道「究竟慈悲」論，對收攝世教仁道之教化，祠祀信仰之改革或在此信行之「乘心暗踐」下發生。從形式面來看，佛教初傳中土，其作法用事之型態曾被視為與傳統祠祀有相當類似的地方，如魏時曇柯迦羅來到中土，即「設復齋懺，事法祠祀。」⁵⁴但這裡要特別說明的是，佛教並無祠祀的傳統，其齋事作法與世教之祠祀性質上並不能等同，但在六朝時期，這兩者卻常常被拿來相提並論，⁵⁵可見在土

53 同上註，頁 292c-293a。

54 事參《高僧傳》，卷 1〈譯經上〉，頁 13。

55 除《高僧傳》外，另如《冥祥記》：「宋陳安居者，襄陽縣人也，伯父少事巫俗，鼓舞祭祀，神影廟宇，充滿其宅；父獨敬信釋法，旦夕齋戒。後伯父亡，無子，父以安居紹焉。安居雖即伯舍，而理行精求，淫饗之事，廢不復設。……常誓曰：『若我不殺之志，遂當虧奪者，必先自鬻截四體，乃就其事。』」魯迅，《古小說鉤沉》，《魯迅輯

人眼中二者仍有可以比附的一定基礎，即兩者在性質上都是對「人外」力量的禮拜，在信仰心態上亦同有發而為祈福「祝願」的成分，唯二者之形式與目的不同，此一關鍵，即可由「祭饗」一事得見。

先說佛法齋會之形式，其關鍵與基本乃須謹守戒殺之禁忌，如東晉郗超之〈奉法要〉即曾謂：

已行五戒，便修歲三、月六齋。……凡齋日，皆當魚肉不御，迎中而食；既中之後，甘香美味一不得嘗，洗心念道。歸命三尊，悔過自責，行四等心，遠離房室，不著六欲，不得鞭撻罵詈、乘駕牛馬、帶持兵仗。婦人則兼去香花脂粉之飾，端心正意，務存柔順。**齋者普為先亡見在知識親屬，并及一切眾生**，皆當因此至誠，各相感發。心既感發，則**終免罪苦**，是以忠孝之士，務加勉勵，良以兼拯之功，非徒在己故也。齋日唯得專惟玄觀，講頌法言，若不能行空，當習六思念。⁵⁶

持齋以五戒信行為先決條件，形式上復與齋期之定規配合：有長齋與短齋兩種，長齋為「歲三齋」，即正月、五月、九月的一至十五日；短齋為「月六齋」，即每月的八、十四、十五、二十三、二十九、三十日。齋日不食魚肉，即應蔬食，且過午不食，不得嘗甘香美味。由此可以想見，「殺生戒」的持定仍是守齋的首要關鍵，配合其他的禁忌，以攝止心念，一心念道，歸命佛、法、僧三尊。於此同時即是「悔過自責」，復從其後言持齋能濟度眾生，以「終免罪苦」來看，「齋」與「懺」的結合，在信仰功能的協調性與完整性上已是必然的趨勢。質言之，「齋會」的機制，在模擬聖境（念佛、念天），若不將「俗」隔絕，何由入「聖」？若不悔罪潔心，何由致誠？亦無法「玄觀」或行「六思念」。從另外一方面來看，持齋不僅是個人的修行，更能普度眾生，從先世亡祖乃至現世親緣，皆是持齋者至誠發心可以迴向的範圍，重點在郗超說這是「忠孝之士」所應務加勉勵者，此即與傳統祠祀信仰所反映封建社會倫理意涵（如君臣、父子之分）的奉守可以有相銜接之處，只是佛法齋會更著重的是濟度兼拯上的合同功能。

從一個比較細微的問題來看，一個謹奉「月六」、「歲三」的在家信徒，

錄古籍叢編》第1卷，頁363-364。

56 《弘明集》，卷13，頁634-635。

每年超過百日以上持齋，無論是四時祭享或月祭，⁵⁷ 在日期上幾乎難以完全跟這些齋期錯開，⁵⁸ 而持齋的基礎即是奉行五戒，尤其「斷肉」與奉行「殺生戒」，更是持齋的根本，菩薩行的基礎。以故齋法實踐的普及，成爲世教祠祀信仰被迫改革的主要原因。

須辨明的是，傳統的祭祀，雖然於事前需潔齋致誠，專致其精明之德，以交感神明，就此而言似亦有某種潔心靜意，防止嗜欲，專一凝練的修養成分，唯傳統祠祀究以祭享祖先、滿足祖先需求爲主要目的，《南齊書》：

永明九年正月，詔太廟四時祭，薦宣帝麵起餅、鴨臠；孝皇后筍、鴨卵、脯醬、炙白肉；高皇帝薦肉膾、菹羹；昭皇后茗、糲、炙魚：皆所嗜也。先是世祖夢太祖曰：「宋氏諸帝嘗在太廟，從我求食，可別爲吾祠。」上乃敕豫章王妃庾氏四時還青溪宮舊宅，處內合堂，奉祠二帝二后，牲牢服章，用家人禮。⁵⁹

此乃齊武帝蕭覬（440-493）時的情況，對於祖父宣皇帝（蕭承之，384-447）、祖母孝皇后、父親高皇帝蕭道成（427-482）之祭，皆以其所嗜饗之，此中彷彿「海陸大餐」堪比；而佛法持齋的主要用意，從〈奉法要〉看來，乃在歸依（佛、法、僧）、持戒、禮懺與迴向，不以供奉滿足祖先爲要。尤其如前論，南朝以降，菩薩戒思想盛行，已與齋會禮懺充分結合起來，人們自覺地舉辦齋會，無論是常例的齋或特定目的的齋，都成爲體現菩薩行的具體形式。⁶⁰《續高僧傳》卷 1〈寶唱傳〉：

57 《禮記注疏》，卷 12〈王制〉：「天子諸侯宗廟之祭，春曰禘，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝。」頁 242。又《通典》卷 49 引蜀·譙周《禮祭集志》曰：「天子之廟，始祖及高、曾、祖、考皆月朔加薦，以象平生朔食也，謂之月祭。」頁 1369。

58 劉淑芬謂：「持三月六齋的俗家居士一年之中有一百零八天蔬食」，詳參〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒〉，本文於中古時期齋日之內容、演變及其與社會文化的關係闡之甚詳，收入氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 76。另（日）藤田琢司，〈古代における六齋日に殺生禁斷について〉，對作爲民俗之齋日如何轉變成政治化律令之禁斷亦有所探討，參《鷹陵史學》23(1997.9): 1-26。

59 梁·蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，2003），卷 9〈禮上〉，頁 133。

60 關於當時齋會與菩薩戒的接合情況，相關論證詳參（日）船山徹，〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に〉，《東方學報》（京都）67(1995.3): 52-54。

(梁武帝)下勅令唱總撰集錄，以擬時要。或建福禳災，或禮懺除障，或饗接神鬼，或祭祀龍王，部類區分近將百卷。八部神名以為三卷。包括幽奧詳略古今。故諸所祈求帝必親覽。指事祠禱多感威靈。所以五十許年，江表無事兆民荷賴，緣斯力也。⁶¹

蕭衍曾經敕令寶唱編纂「集錄」，此一文獻今已不存，值得注意的是作為一部類書，「集錄」的用途，乃為應付當時「建福」、「禮懺」、「饗接」、「祭祀」的需要，這顯然是以佛教的方式來重新統括傳統天地鬼神的祭祀，所以從各部經典中針對這些用途分別擇鈔。從〈寶唱傳〉的前後脈絡來看，「集錄」自天監七年（508）左右書成後，沿用「五十許年」，故推測天監十六年宗廟祠祀禁牲，很有可能接受此書思想的引導。若我們肯認文化史的發展乃循著一定的歷史趨向，其實早在永明八年（490），蕭子良的《淨住子淨行法門》中，即已有類似的思維，〈開物歸信門第二〉：

我今除煩惱，亦必觀諸佛。若不如此，雖復殷勤倍切，直恐障礙難通。豈可不五體投地如太山崩，一心歸信無復疑想。奉為至尊、皇太子、七廟聖靈、龍神八部，一切劇苦眾生，敬禮十方，一切三世諸佛，求哀懺悔。既悔已後，……發如是等廣勝妙心，專求多聞修離欲定，奉戒清淨念報恩德，常懷悅豫不捨眾生。⁶²

儘管《淨住子》並非一部類書，其內容顯然亦較偏重禮懺原理之概述，但它嘗試以菩薩行的慈悲精神統攝世教祠祀信仰的軌跡顯然可見。從此門所敘看來，所謂歸信入門之道，乃在「慷慨懷厲」，生「增上心」、「懺悔滅罪，去諸塵累」，且殷勤奉禮、「五體投地如太山崩」，如此必然仰睹佛法身，從而在此感應中，復將此奉佛敬禮之諸功德迴向給在世與往故之親人或各方鬼神。就出身皇室的作者蕭子良來說，即是皇帝、皇太子，及「七廟聖靈」、「神龍八部」等。此處即可明顯地看見齋事禮懺與傳統祠祀信仰交涉的痕跡，《禮記》〈王制〉：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。」⁶³「七廟」者，即泛指帝王供奉祖先的宗廟。⁶⁴由此即可直接證明，六朝士人之持齋禮懺，乃以歸

61 《大正藏》第 50 冊，頁 426c。

62 《廣弘明集》，卷 27，《大正藏》第 52 冊，頁 307a-b。

63 《禮記注疏》，卷 12〈王制〉，頁 241。

64 依傳統禮制，天子可以追祀七世祖：太祖廟居中，左右各為三昭、三穆。（所謂昭、

命釋迦、十方三世諸佛為主，在此前提下，復將傳統祠祀信仰一併統攝進此一禮拜系統中：不唯官方祠祀，連同佛教中的護法神「神龍八部」，未嘗不可視為民間信仰歸依之隱喻。有意思的是，蕭子良撰作《淨住子》，與他的父親齊武帝蕭蹟因感夢而詔太廟四時祭的時間，相距不遠。就《通典》對此祭的描述是：「此皆當時所尚，無典禮之制。」⁶⁵ 指其祭饗非遵古禮，乃依先人所尚為主，既然如此，這也說明了在現實中，禮可因時而制，並無一成不變的模式。又，蕭蹟並非深信大法之徒，此從正史中曾載子良規諫其射雉一事可見端倪，⁶⁶ 故《淨住子》中奉為「七廟」禮佛，代表的是另一種將世教與佛教融會貫通之宗教改革的理想，只是這種理想，尚未如梁武之事正式官化而已。類似的例子，除了歸信門，在整篇三十一門結構中尚見 25、26、27 與敬禮三寶有關的法門，如〈禮舍利寶塔門第二十五〉

凡禮拜像塔，皆宜感發悲心潜然思慕。慘切其情追想正法。我不餐仰泣想，如來不親音旨。**如入祖禰之廟，覩靈若在**，歎歎無顏。如來慇懃令我等具諸苦行，而我違背自墮惡道。在於像未未蒙解脫。以苦報故憶如來恩。是以今各歸心於此像塔，嗚咽涕零慚顏哽慟。**至心奉為至尊皇后皇太子七廟聖靈，今日信施龍神八部**，廣及一切劇苦眾生，敬禮十方三世一切諸刹土中所有如來形像靈廟。⁶⁷

此強調對佛法身（包括相關之佛塔、舍利信仰）的禮拜，其重點在悲慕憶想，「慚顏哽慟」，「如入祖禰之廟，覩靈若在」，頗有世教「祭如在」的影子，只不過對象轉為佛法身，主要目的乃憶如來恩，至於七廟祖先則轉為於此番致禮中同禮的角色，又〈敬重正法門第二十六〉：

至心奉為至尊、皇后、皇太子、七廟聖靈、天龍八部，乃至十方一切劇苦眾生敬禮一切真如正法藏。⁶⁸

此則是為七廟祖先禮奉一切法寶（法藏、經像）。又〈奉養僧田門第二十七〉：

穆，是指宗廟中位次的排列，單數世代屬於穆行，雙數世代屬於昭行），後以「七廟」泛指帝王供奉祖先的宗廟。

65 《通典》，卷 49，頁 1369。

66 事參《南齊書》，卷 40〈武十七王傳〉，頁 699。

67 《廣弘明集》，卷 27，《大正藏》第 52 冊，頁 318b。

68 同上註，頁 319a。

奉為至尊、皇后、皇太子、七廟聖靈天龍八部乃至十方一切劇苦眾生，敬禮十方一切僧寶，敬禮當來下生佛兜率天彌勒菩薩僧，……敬禮三千界內現在一切諸凡聖僧。願一切含靈常與賢聖同乘正道，開智生福不墜惡趣，生生遭遇為善知識，伏除煩惱得出諸有。⁶⁹

此則是為七廟祖先禮奉一切僧寶，但從後面禮敬的示例看來，此處之僧乃由諸「菩薩僧」（彌勒、文殊、觀音、普賢、虛空藏）等為先，後方為「辟支佛僧」、「聲聞僧」及「三千界內現在一切諸凡聖僧」，無論是現在或往生者，乃至一切眾生，皆能因此發願，得到禮敬僧寶所生之「開智生福，不墜惡趣」等功德迴向。

在性質上，這三部分既理論性地敘及了禮拜佛、法、僧之原理與來由，亦在此中體現出禮敬的示例，此與 28、29、30 門的五言讀誦示例皆可視為是當時以至後世禮懺組成之重要形式特質。⁷⁰ 總而言之，25、26、27 三門就是對佛、法、僧的禮拜。

蕭子良的奉佛觀念，啟發了梁武帝蕭衍，但將先祖納入禮佛的系統中，並提供其渡化解脫之道，這可以溯及〈奉法要〉對持齋乃「普為先亡」的認定。齋會禮懺之於傳統祠祀在功能上的「彌縫」亦於此，畢竟奉為七世祖先禮佛，雖為一理想，卻也未必出於先祖的本意，但這種「彌縫」的結果想必不會有人反對，王僧孺（465-522）〈懺悔禮佛文〉：

仰願四部至誠，五體歸命東方，……聖后驚法輪於長路，棹寶舟於遙壑。
道泱人祇，福隆祧禪，肅事園寢，虔奉宗祐。藉斯妙果奉逮七廟聖靈，歸命敬禮。云云。仰願重明累聖，儼然如在，騰神淨國總駕天宮，託化金葉遨遊寶殿。⁷¹

從後文來看，本文很可能是為梁時南平王蕭偉（476-533，蕭衍弟）所作的

69 同上註，頁 319b-c。

70 鹽入良道認為，這三門的結構具有儀則的性格，另加上 28、29、30 結合五言讀誦的句式亦然。從整體的結構來看，整個法門三十一門的結構依序為前大半部分的懺悔，與 25、26、27 三門的禮拜、28（勸請）、29（隨喜）、30（迴向）、31（發願），正因為這樣的順序中摻入了「禮拜」的成分，促成了後世之重視「五悔」完整禮懺形式之特色。參氏著，〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉，《大正大學研究紀要》46(1961.3): 36。

71 《廣弘明集》，卷 15，《大正藏》第 52 冊，頁 207a-b。

禮佛文。⁷² 故該文先為「大王殿下」祝願，後為皇帝、皇太子祝願。附帶贊美蕭衍對大法的護持，如遠谿幽谷中普渡的寶舟，即使皇考先祖，亦得斯道（道狹人祇，福隆祧墀），故宗廟之事，能得以虔肅的祭祀（肅事園寢，虔奉宗祐）。這裡很可能指的就是天監十六年祠祀改革之事。⁷³ 既然諸事是為菩薩道之推行樹立功德，故禮佛者（或懺主）順水推舟，「藉斯妙果」，祝願七廟聖靈，歷代先祖（重明累聖）能「騰神淨國」，或化成天宮金蓮，或「遨遊寶殿」。諸如此類之祈禱，頗有遊仙的影子，唯此乃指涉淨土，頗隱涵七世祖考轉奉菩薩道所得之法益，似更勝傳統血食待遇之意味。

《淨住子》的模式，無疑也影響了後世俗稱《梁皇懺》的《慈悲道場懺法》，僅舉其〈發迴向心第六〉：

今日道場同業大眾，已發菩提心竟，……重復至誠，頂禮三寶（一拜）。（某甲）等發心發願其事已畢，喜踊無量，重復至心，五體投地。奉為 國王帝主父母師長、歷劫親緣一切眷屬、善惡知識、諸天諸仙護世四王、主善罰惡守護持呪、五方龍王、龍神八部、一切靈祇、過去現在窮未來際，一切怨親及非怨親，四生六道一切眾生，歸依世間大慈悲父、南無彌勒佛、南無釋迦牟尼佛、……。⁷⁴

傳統的天神、地祇、人鬼都不再成為修道人膜拜供養的對象，取而代之的，乃是已經被納入了懺法的教義譜系中，而成為迴向奉佛的對象，此為對「信受者」的「涵攝」；至於從信仰的「彌縫」功能與信仰內涵來看，眾所周知的是此乃梁武為渡脫皇后郗氏所撰的禮佛懺悔儀，雖然此已多經學者考證並不符史實，⁷⁵ 但所反映的信仰內涵卻亦有相當的普遍性，《慈悲道場懺法》：

72 如其後〈初夜文〉：「奉逮南平王殿下禮。云云。……南平王體得機之敏，資入神之微，抱德含和，經仁緯義。……。建希有之勝席。臨難遇之法場。」《廣弘明集》，卷 15，《大正藏》第 52 冊，頁 207c-208a。本文與前篇署名為「王氏同前」（王僧孺）的〈懺悔禮佛文〉連貫而下，故仍應是同人之作品。

73 從蕭偉於天監十七（518）年，才從建安郡王改封南平郡王來看，這篇禮佛文至少當是寫在此後，自亦是在十六年蕭衍所發起的祠祀改革運動之後，想必同是奉法的王僧孺對此一政令所引起的震撼記憶猶新。如果是文是在本年撰寫，則王氏時 53 歲。

74 《大正藏》第 45 冊，頁 931a-b。

75 如周叔迦謂：「這是宋人附會之談，不可置信。」汪娟：「以上的故事情節雖然十分生動，但內容明顯有違背史實之處，足見後人杜撰的痕跡。」周文參《法苑談叢》（臺

妾以生存，嫉妬六宮，其性慘毒，怒一發則火熾，矢射損物，害人死，以是罪謫為蟒耳。無飲食可實口，無窟穴可庇身，飢窘困迫，力不自勝，……故託醜形骸，陳露於帝，祈一功德以見拯拔也。⁷⁶

郗后所犯者，乃「妒」與「殺」（矢射損物，害人死），因其性慘毒，故罪報深重。作為本懺法的因緣，這個故事所要強調的正是懺法迴向願力對前世罪惡的「彌縫」功能。就學者觀察，較之《淨住子》，《慈悲道場懺法》雖在信行理念上有頗多沿承之處，但似更強調「斷肉」的「慈悲」精神。⁷⁷從「彌縫」功能來看，傳統的祠祀信仰並不能滌除先人的累世惡業，對其是否還有未來於他界超昇的出路，也未給予神學教義上的解答，佛教信仰在這一部份，恰好可以很清楚地指陳一個理想性的方向，並藉由齋會禮懺的實踐而體行之。當然，如果我們嘗試從宗致的一統性來看，前面曾提到祭饗的轉變，乃代表其所隱喻之教義體系解讀上的轉化，從這個地方，我們嘗試補充這個觀點，即它可能也牽連到對某些受祭者他界際遇之後設理解的轉變。最明顯的反思是，從果報的觀點來看，淪入餓鬼道者，是否還能受饗？在中古時期會引發這個思考的除了郗后「飢窘困迫」（我們不禁追問如果郗后曾接世禮祭饗，為何還會如此？）另外一個典型莫過於出自「目連救母」（食未入口，化成火炭，遂不得食）的故事。這涉及到從佛法角度視世教祠祀祭饗於幽冥作用的真確性。⁷⁸也就是說，世教對「宗族血親」的祠祀，大部分是基於倫理關係得以延續的事實，⁷⁹ 絕祀者或因「絕嗣」，或因罹罪，⁸⁰ 然無論受祀者是

北：承天禪寺，1989），頁 36。汪文見〈四則懺法緣由的懺悔書寫——以四聖諦為中心〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度——中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁 230-231。

76 《大正藏》第 45 冊，頁 922b-c。

77 參徐立強，〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》2(1998.3): 193-194。

78 目連經由「六通」得以看見亡母生餓鬼道，站在儒、佛交涉的角度觀察，或許亦有戳破祠祀傳統以受饗即圓了的隱喻，佛經或許是藉此想表達因亡親於世界的真相，不皆為圓滿，故不能附從一概而論的祠祀傳統。

79 另如林素娟則認為祭祖的核心乃聚焦於祖考與子孫的血氣相感上，若非其子孫或族類的祭祀，則鬼神不受歆饗：「通貫於各階層的祖先之祭，其於原始祭儀中強調血液、腥肉之供奉，若透過氣之角度進行理解，則為獻祭者以五味養生調和氣血，其血氣透過與犧牲之接觸而感染受祭者之魂魄，使得祖先、神祇得以與生者產生連續與感應。感應的基礎在於血氣的親密相親，若獻祭者與受祭者未有血氣的連續性，則此『氣』

否具有足供後人憑弔的人格典範，顯然傳統對祠祀信仰的觀念並不太留意個中是否可以消化善惡果報的詮釋成分，⁸¹ 齋會禮懺對傳統祠祀的涵攝與彌縫，正是在這個方面，某種程度亦已隱涵了重新從「衆生」的角度、六道輪迴的觀念衡量並賦予受祀者於他界應有的地位與價值的意圖，並提供其解除繫縛之道，且這種「彌縫」的過程，在形式上也經歷了對三寶敬禮與「齋供」的介遞與轉折，南齊·王琰《冥祥記》：

菩薩具為說法，可千餘言，末云：「凡為亡人設福，若父母兄弟，爰至七世姻媾親戚，朋友路人，或在精舍，或在家中，亡者受苦，即得免脫。七月望日，沙門受臘；此時設供，彌為勝也。若制器物，以充供養，器器標題，言為某人親奉上三寶，福施彌多，其慶逾速。」⁸²

這則資料可以視為南朝「盂蘭盆」齋會流行的證明，即於七月十五日（本日亦是「月六齋」之一），經由對僧伽的齋供設福，獲取「三寶功德之力，衆僧威神之力」⁸³ 而得渡脫。嘗試統合其原理：即僧人於雨季其間結夏安居，一部分原乃為避免外出而傷害到草木蟲蟻（此亦與「不殺生」有關），至七月十五日「解夏」，安居結束，此時僧伽進行「自恣」（說罪懺悔），經此所獲得自身的清淨與僧團的和合，是最能彰顯法施能力的時候，這或許是儀式上將此

之感應的過程將受到阻礙。」見〈氣味、氣氛、氣之通感〉，頁 402。

80 唐·玄應解釋「盂蘭盆」的音義曰：「西國法至於眾僧自恣之日，云先亡**有罪**，家復**絕嗣**，亦**無人饗祭**，則鬼趣之中受倒懸之苦。佛令於三寶田中，俱具奉施佛僧，祐資彼先亡，以救先云倒懸飢餓之苦。」參唐·釋慧琳，《一切經音義》，卷 34，《大正藏》第 54 冊，頁 535b。關於因道德有虧如犯罪受刑而死後不得受祭者，如《禮曾子記》曰：「大辱加於身，支體毀傷，即君不臣，士不交，祭不得為昭穆之尸，食不得□昭穆之牲，死不得葬昭穆之域。」參清·陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷 11〈喪服·右論婦人不出境弔〉所引，頁 525。

81 傳統為先賢立祠，其目的是一是緬懷其德，二是附帶有教化意義。如《禮記注疏》，卷 46〈祭法〉：「法施於民，則祀之；以死勤事，則祀之；以勞定國，則祀之；能禦大菑，則祀之；能捍大患，則祀之。」頁 802-803。林素娟認為此段透露出祭儀精神從原先狹隘的宗族血親之祭祀傳統，逐漸向因功業、德行而受祀的轉化。參〈氣味、氣氛、氣之通感〉，頁 403。筆者認為世教的功業、道德觀仍需與佛法在守戒體系、業報觀念下而有的善惡系統分開看待。

82 收入《古小說鉤沉》，頁 352。

83 《佛說盂蘭盆經》，《大正藏》第 16 冊，頁 779c。

與盂蘭盆齋供放在一起的原因，故言「此時設供，彌為勝也」。從世教與佛法交涉的角度來看，齋會「彌縫」於傳統祠祀的介遞與轉折機制乃在——由「薦饗」轉為「齋供」，受供者則從傳統祠祀信仰中的「七世父母」轉成「三寶」——尤以僧伽為主。藉由齋供的過程，可以獲得集中法施的願力，而使亡世父母得到生天的福報，此究比「有待」於「受饗」為樂，而佛法齋會藉此以對先亡提供福祉，此適與世教祠祀乃藉由祭饗以得先人庇祐或個人、家族福祉的信仰目的不同，⁸⁴可見受供者既轉變，法施者亦隨之轉變。

四、結 論

東、西宗教中，祭饗用「血」的目的，乃取其能有效溝通鬼神，甚至禳祓、贖罪、潔淨的神聖象徵，「血」的本身即為生命之質的介遞。在佛教觀念中，視出「血」為傷殘的結果、犯殺的證明，認為殘殺生命，將招致怨懟的業感相因，且一旦出現此行，即涉及瞋恚之情識造作，仍不出意根感識之妄結，故「血」雖亦是「生命」，但不過是情識化感所招聚「四大」成體之一部分。相較於其他宗教以神秘的感通作用視「血」，佛教「殺生戒」的制定，有著深刻的緣起觀照，較偏向動機論，就其所發為本質性的罪惡來看，故屬於「性戒」。此外，在緣起法的觀照下，基於等一物我，從而憐憫眾生皆有好生之情，進而強調慈護信行的重要，故「殺生戒」在消極的禁限同時，實即是培養積極的護生觀念，故終究與大乘佛教的「菩薩行」結合。

關於大乘佛教「殺生戒」表現在更積極的慈護信行方面，其自身於中土的發展也經歷了抑小揚大的過程，且此一過程亦與「佛／儒」、「佛／巫（民間信仰）」甚至「道／巫」之間抑止殺生淫祀的發展趨勢皆有相呼應之處，且相關改革尤其聚焦在禁牲一事上。值得注意的是，禁牲的措施其實是跟隨一連串斷肉、禁獵、去繒、戒革之後必然發展的趨勢，儼然已是「究竟慈悲」精神在「世教」落實的最終一隅。換句話說，在這之前，不過是世教「此界」現實之治生理物面，唯祠祀禁牲，卻關乎到世教「他界」的精神信仰層

84 蒲慕州認為中國古代宗教信仰中最根本而持久的目標，是如何得到個人和家族的福祉，甚至使個人能接觸或控制超自然的力量。參《追尋一己之福》，頁16。

面。我們可視這一連串的過程，是受到宗教一統性原理趨迫下的必然發展結果，它與佛教自身從「聲聞戒」到「菩薩戒」的「抑小揚大」過程相表裡，而充分符合通「權」以「顯」實的取徑。

值得注意的是，在過程中，傳統的思想也不必然就是被動的角色，護法論者嘗試尋繹宗教改革中能與世教相扶會的觀念，如仁、恕之道與菩薩道平等普濟思想的會通，齋會禮懺中藉由祈誠迴向，令先亡見在親緣得到法益，能出三途之苦，此乃「忠、孝之士」所「務加勉勵」，「良以兼拯之功，非徒在己」者。就此看來齋懺法事中所反映菩薩道的祈願，相當符合祠祀信仰彌縫於倫理彝序的延續性需求。唯經由此一「涵攝」，無論受祭者（高祖、先公、先王或民間神祇）是否仍有降福、致禍的能力，其於世教中的超越性位階遂與佛法齋會的「懺主」等同，而一同被統歸在皈依三寶、禮敬釋迦或十方三世諸佛的神學體系中。從這裡可以看到佛法祠祀對世教祠祀信仰的涵攝與收編，正如「佛／巫」乃至「道／巫」之辨，都說出成熟的教義其神學體系在文化、思想及所體現信仰機制發展上的優勢。

當然，要強調的是，傳統祠祀信仰本有其固有的宗教系統，即或佛教盛行亦不足以全面性取而代之或消失，在歷史進程中，它自然仍是與佛法齋祀並行而共存。我們所在乎的是宗教發展過程中教義體系或儀式結構上交涉之離、合、同、異所引發的相關問題，而環繞祠祀信仰用饗問題之相關討論，本身即饒富宗教解讀之隱喻性。質言之，世教祭饗由牲改素，其「去血食」就其原先用「血」祭的象徵作用本身，本即足具問題意識淡化的效果，而佛教「齋僧」以懺念作福的模式，就二教交涉的角度來看，更可視為是對世教祭饗之重要性作某種程度的解消，此中似有文化傳統碰撞中所激發出的深意，亦有文化詮解上的創意，實仍自有其值得深思之處。

引用書目

一、傳統文獻

- 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
西晉·杜預注，唐·孔穎達疏，《左傳注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
西晉·竺法護譯，《佛說盂蘭盆經》，《大正藏》第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 9 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》第 23 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 劉宋·陸修靜，〈陸先生道門科略〉，《正統道藏》第 41 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 劉宋·劉義慶，《幽明錄》，收入魯迅輯，《古小說鈎沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》第 1 卷，北京：人民文學出版社，1999。
- 蕭齊·王琰，《冥祥記》，收入魯迅輯，《古小說鈎沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》第 1 卷，北京：人民文學出版社，1999。
- 佚名，《太上經戒》，《正統道藏》第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 佚名，《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》，《正統道藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 佚名，《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 梁·釋僧佑，《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001，據金陵刻經處刊本影印。
- 梁·釋僧佑撰，蘇晉仁、蕭練子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。
- 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1997。
- 梁·蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，2003。
- 梁·諸大法師集撰，《慈悲道場懺法》，《大正藏》第 45 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·李延壽，《南史》，北京：中華書局，2003。
- 唐·姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，2003。
- 唐·釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·釋道宣，《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·釋慧琳，《一切經音義》，《大正藏》第 54 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·杜佑，《通典》，北京：新華書局，1988。
- 清·陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。

二、近人論著

- 汪 娟 2013 〈四則懺法緣由的懺悔書寫——以四聖諦為中心〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度——中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 225-252。
- 周叔迦 1989 《法苑談叢》，臺北：承天禪寺。

- 林素娟 2008 〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》32(2008.3): 171-216。
- 林素娟 2013 〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》新 43.3(2013.9): 385-430。
- 林富士 2008 《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經出版公司。
- 徐立強 1998 〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》2(1998.3): 177-206。
- 康樂 2001 〈潔淨、身分與素食〉，《大陸雜誌》102.1(2001.1): 15-46。
- 康樂 2001 《佛教與素食》，臺北：三民書局。
- (日) 船山徹 1995 〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に〉，《東方學報》(京都) 67(1995.3): 1-135。
- 楊伯峻 1995 《春秋左傳注》，北京：中華書局。
- 劉淑芬 2008 〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒〉，氏著，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，頁 75-114。
- 樓宇烈 1992 《王弼集校釋》，臺北：華正書局。
- 蔡宗憲 2011 《北朝的祠祀信仰》，臺北：花木蘭文化出版社。
- 魯迅輯 1999 《古小說鈎沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》第 1 卷，北京：人民文學出版社。
- 戴明揚 1978 《嵇康集校注》，臺北：河洛圖書出版社。
- 顏尚文 1999 《梁武帝》，臺北：東大圖書公司。
- (日) 藤田琢司 1997 〈古代における六齋日に殺生禁斷について〉，《鷹陵史學》23(1997.9): 1-26。
- 釋聖嚴 1999 《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化公司。
- (日) 鹽入良道 1961 〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉，《大正大學研究紀要》46(1961.3): 43-96。
- Zürcher, Eric. 1980. "Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence." *T'oung Pao* 66.1-3: 84-147.

The Interplay between the Precept Forbidding Killing and the Rituals Associated with Mundane Teachings in Six Dynasties Buddhism

Chi Chih-chang*

Abstract

This study adopts a religious and cultural history perspective to examine the interplay between the basic Buddhist precept forbidding killing and the rituals, including official temple and private rituals, associated with the mundane teachings of Six Dynasties Buddhism. By investigating a dispute over the use of non-animal sacrifices in temples, we observe how a change in oblation practices (sacrificial offerings) influences the way religious doctrine is interpreted. We also discover that this change is connected with the historical shift from Hinayana to Mahayana in Chinese Buddhism. Historically, the precept forbidding killing in the Six Dynasties led to the development of the bodhisattva path of “ultimate compassion.” This was not an occurrence common in Buddhism in different times and places; but in the soil of traditional Chinese thought, it became a trend in religious culture. It was the key to elevating reforms such as giving up meat, hunting, silk, and leather to the level of ritual. Besides investigating historical and philosophical factors in related documents, we observe how repentance rituals at Buddhist assemblies subsumed and complemented the traditional rituals of the time. The precept forbidding killing, one of the Bodhisattva precepts of Mahayana Buddhism,

* Chi Chih-chang is an associate professor in the Department of Chinese Literature at National Sun Yat-sen University, Kaohsiung.

was practiced through these repentance rituals. Religions are cultural and spiritual belief systems that transcend time and space. A change in any important religious ritual often influences the readjustment and reconstruction of the meta-comprehension of related doctrines. This perhaps involves the principle of forced coherence in religion, and is thus related to the distinctions between Theravada and Mahayana, relative and ultimate. It is an unavoidable issue in the interplay between different religions and traditions.

Keywords: Six Dynasties, Buddhism, Liang Wudi 梁武帝, precept forbidding killing, ritual