

從敦煌齋願文獻看佛教的在地化因應

王三慶*

提要

本篇旨在探討佛教如何因應中國特定的時空環境和風俗民情，以求站穩自己的腳步，達到壯大弘揚教團的在地化方式。至於所取用之議題文獻則以齋會文本為主，除了檢視傳統四部文獻外，又以敦煌文獻虛擬的齋會文本及實際發生的齋會篇章居多。經過分析結果，凡其所運用的因應方式不外如下數點：

- (一) 強化三寶齋會¹的原有活動；
- (二) 擴大增設三寶文物的齋會活動；
- (三) 參與國家重要之人事物等相關的慶典或紀念活動；
- (四) 引導或參與社區百姓舉辦的公共事務；
- (五) 深入社區基層服務庶民百姓的日常生活；

* 國立成功大學中國文學系教授。

¹ 根據《諸文要集》一卷(北大 D192)對於齋文之結構稱呼凡有凶齋號尾、願齋號尾、三寶都尾，P.2571則有都尾、官齋尾等不同名稱，凡此，勿論有無齋字之連引，以其直指齋會性質，或是由官方或私人主導提供財力之齋會，敦煌文獻所呈現之齋文稱呼，皆據屬性而連稱，因此三寶都尾則是關涉到佛法僧之齋文結尾意含。又筆者在〈敦煌文獻中齋願文的內容分析研究〉一文(參見2003年03月，巴蜀書社出版之《新世紀敦煌學論集》頁598-620，唯本文因受限於文字規定，刊登時刪去約三分之一，與發表原文略有不同。)曾經將全國性定時舉行的法會分類為：與佛陀有關的紀念日，即〈王宮誕質〉、〈踰城出家〉、〈轉妙法輪〉、〈示眾寂滅〉，以及全國僧尼信眾舉行的常規性定期齋會，如三長齋及六齋日，大乘四齋日及十二月禮佛之十齋日等；至於不定時舉行的區域性法會齋文則有寺廟僧尼個人的忌日法會、宗教建築落成及信仰法器相關的三寶齋法會、區域性的三寶齋會活動(如佛陀遺骸養法會、八關齋會、講經法會)……等，雖然未見妥當嚴整，不過想為六朝以迄唐代五代之齋會稍作系統性之分類，至於此處統稱之三寶齋會者蓋指內容涉及佛法僧之齋會泛稱，特此說明。

- (六) 設置與道教同業間相互競合的齋會活動；
- (七) 使用大家熟悉的慣習語言和看得懂的表演技藝；
- (八) 有組織有效率的職業化分工和熟練的實作經驗；
- (九) 編寫既快速又精準隨時可以臨場填用的應急齋會文本。

透過以上幾點因應方式，讓我們看到佛教隨著時空的不同，在中國採取在地化的對策，除了堅守原來的三寶齋會，並擴及相關的文物外，更增加或參與原非佛教本身節日的慶典活動。這些齋會活動不論是為帝王或官僚從事政治服務，或向廣大的庶民百姓延展紮根，都是以一種有組織，有效率與毫無分別心的態度參與官方或民間的事務。也因如此，使佛教從量變產生了一些質變，不但自身日漸轉化，脫離了印度原始佛教及部派佛教的面貌，並且深深融入中國文化的內裡底層，成為入世而具有東亞特色的大乘佛教。

關鍵詞：敦煌、齋願文、佛教、在地化

To Review Localization Process of the Buddhism from the Dun-Huang Literature of Chai Yuan Wen (齋願文)

Wang San-Ching
Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

This article is to investigate how the Buddhism adapted the Chinese environment and culture, becoming localized in order to take a firm stand and enhance the missionary work. As for the reference literature is mainly based on chai yuan wen (齋願文), which are, in addition to the ancient Chinese books (傳統四部文獻), mostly the virtual chai yuan wen (齋願文) of Dun-Huang literature and the chai yuan wen (齋願文) that has really happened. Through our analysis, the adaptation was achieved by activities mentioned as below:

- (1) Enhance the original activities of chai huei (齋會).
- (2) Enlarge the scope and increase times of the chai huei (齋會) activities of Buddhistic appliances (三寶文物).
- (3) Participate the ceremonies or festivals of national celebrities or business.
- (4) Increasing participation in public affairs held by civilians.
- (5) Deep into basic level of society, give services to ordinary lives of the masses.
- (6) Establish the chai huei (齋會) activities competing with Taoist in the same business.
- (7) Develop the terminology and performance skills people are familiar with.
- (8) Organized and efficient professional diversification and skilled practice

experiences.

(9) Compile the *chai yuan wen* (齋願文) suitable for temporary uses.

Through the adaptations mentioned above, we can see the Buddhism takes the strategy of localization in China in the different time and place. Other than insisting the original *chai huei* (齋會), the related cultural appliances and non-Buddhism festival activities are also included. These *chai huei* (齋會) activities not only provide services for the Emperor and the bureaucrats but also pervade the lives of ordinary people. While participating these activities, the Buddhists all have a systematic, efficient, and non-discriminated attitude on the official or public affairs. Because of this, the Buddhism starts an internal transition process from quantity to quality, which departs from Indian Theravada (原始佛教&部派佛教), and merges into fundamental part of Chinese culture, then becoming the mundane Mahayana tainted with Eastern Asian characters.

Keywords: Dun-Huang, *chai yuan wen*(齋願文), Buddhism, localization

從敦煌齋願文獻看佛教的在地化因應²

王三慶

一、前言

佛教在東漢年間從印度傳入中國，經六朝以迄隋唐五代，歷時數百年的不斷發展，達到了一個頂峰盛況，到了今天已是舉世聞名的宗教，也是東亞各國民眾上下階層的重要信仰。就其發展歷史來看，這是無數高僧大德抱持著堅忍不拔的精神，奔波於流沙戈壁，或來往於海上，冒著九死餘生之後，努力弘法宣教的結果。然而究其原始發源地，除了留下部分歷史遺跡外，我們已經很難想像法顯《佛國記》或玄奘大師口述、弟子辯機載記的《大唐西域記》中錄存的聖地佛影，而義淨的《南海寄歸內法傳》及慧超的《五天竺傳》載記的佛教盛況也只能從想像中追憶而已。倒是在中國，佛教以不全然印度面貌的姿態打入知識份子及庶民百姓的心坎，更深的融入中國文化的底層，成為難以割捨的重要有機成份。究其原理，可以探討的方向極多，誠非短篇所能詳盡。因此，本文只想透過齋會的相關文獻討論佛教如何因應中國的水土和風俗民情，以求站穩自己的腳步，並恢弘壯大教團的在地化方式。

² 所謂「齋願文獻」是指敦煌寫卷中使用於法會，並向神佛發願，祈求平安福祿，及禳災避患等相關文獻。根據文本題名，有名為「齋文」、「雜齋文」者，或稱「願文」、「齋願文」者，以及其他單行篇名的各種稱呼，黃徵《敦煌願文集》即收錄此類文本，唯夾雜寫經願文題記一類，龐雜不一，日本《本朝文粹》所收篇名亦有願文一類，極不統一。這類文獻每於齋會儀式舉行時，用以啟請神佛降臨道場，說明建齋大意，並祈求齋主平安或迴向發願的文字。一般內容結構凡包括〈歎德〉、〈齋意〉、〈道場〉、〈莊嚴〉等四個主要部分，此外，前後還有「號頭」、「號尾」及「宣唱佛號」等熟套格式用語。因此筆者將此類文獻整理，共三百多種文本，總稱「齋願文」；以齋會中神媒所宣讀應用，又稱為「齋會文獻」，唯齋會相關文獻另有其燈油雜帳物，故「齋會文獻」範圍稍廣，特作註說明。

二、佛教的齋會與齋文

佛教草創，世尊每於月十五日³行布薩，講經說法，然後持戒眾弟子，慎守身口意三業等清靜的修持工夫。《佛本行集經》云：「八日、十四及十五日，恒常受持八關齋戒，恒常精進守護身口，我作如是清淨業已。」⁴又爲了因材施教，廣招弟子與信眾，而設有漸進的修持功夫，故云：「爾時世尊知諸眾生堪受化者即教化之，宜建立者教令建立，隨其住處，便得成就。應受三歸授三歸法，應受五戒授與五戒，應受八關齋戒之法即授八關齋戒之法，應受十善授十善法，應出家者令得出家，應受具戒授具足戒。如是次第，展轉漸進，至迦毘羅婆蘇都城園林而住。」⁵這一修持風氣後來爲部派佛教所承襲，於是每半月的一次聚集，名爲布薩齋會⁶，一月之中的八日、二十三日，十四日、二十九日，十五日、三十日，稱之爲「六齋日」。年中之正月、五月、九月整月之持戒稱爲「三長齋月」。⁷此即所謂：「奉受三歸及五戒法，持月六齋、年三長齋，燒香散華，懸雜幡蓋，供事三寶。」⁸通常在此月日之內，爲了持戒修齋，表現勤業精進的精神，往往過午斷食。再者，佛弟子及信眾在佛誕的四月八日⁹，出家修道的二月八日及涅槃的二月十五日，這些特殊的節日也都設有

³ 《雜阿含經》卷 24：「爾時世尊月十五日布薩時，於大眾前敷座而坐。」(CBETA, T02, no. 99, p. 177, a17-18)《佛本行集經》卷 52：「爾時世尊過彼半月布薩已訖。」(CBETA, T03, no. 190, p. 892, c2)《大般涅槃經》卷 3：「尊，昔十五日僧布薩時，曾於具戒清淨眾中有一童子，不善修習身口意業，在隱屏處盜聽說戒。」(CBETA, T12, no. 375, p. 620, b19-21)

⁴ 卷 43 (CBETA, T03, no. 190, p. 853, c18-20)，《長阿含經》(《大正藏》第 1 冊，頁 134。)卷 20〈忉利天品〉及《雜阿含經》卷 50 亦有八、十四、十五半月三齋之說，參見卷 50、《大正藏》第 2 冊，頁 364 上。又《中阿含經》卷 14〈大天〉、〈林經〉、《增一阿含經》卷 16 等也提及六齋日，但是旨在強調懺悔，清淨精神。

⁵ 《佛本行集經》卷 52 (CBETA, T03, no. 190, p. 892, c28-p. 893, a5)。

⁶ 唐·釋道宣撰，《廣弘明集》(欽定四庫全書本)卷 27 上云：「淨住，人語或云增進，亦稱長養，通道及俗俱稟修行，所謂淨身口意如戒而住，故曰淨住也。」

⁷ 《灌頂經》曰：「佛言：若四輩弟子比丘、比丘尼、清信士、清信女，常修月六齋、年三長齋，或晝夜精勤，一心苦行，願欲往生西方阿彌陀佛國者，憶念晝夜。」(CBETA, T21, no. 1331, p. 533, b28-c4)

⁸ 《佛說灌頂經》卷 3 (CBETA, T21, no. 1331, p. 503, c23-p. 504, a5)。

⁹ 《大宋僧史略》卷上〈佛降生年代〉條曾經記載了佛陀生日的不同說法云：「按佛生日，多說不同：一則應現非常，遇緣即化，故有見聞不同也。一則西域來僧，生處有都城村落，傳事有部類宗計，故各說不同也。一則西域朴略，罕能紀錄庶事，寬慢不尚繁細，故流傳不同也。今且據東土傳記及

法會活動，並持齋戒，顯然這是紀念佛陀而產生的齋會。

但是這些在印度產生的年齋月日，隨著佛教的東流中國之後，勿論在時間或制度上，或因曆法之不同，以及環境的差異而採取因地制宜的調整外，並沒做過多少的改變。文獻上儘管提到道安法師以其「智辯聰俊，講造說章門，作僧尼軌範、佛法憲章、受戒法則，條爲三例：一曰行香定坐，二曰常持六時禮懺，三曰每月布薩悔過。事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等，出此道安法師。」¹⁰然而上述的齋戒月日在智顛《菩薩戒義疏》或其他漢譯的經典中，有關「年三長齋，月六齋。」及「年三不闕，月六無虧。」¹¹仍然不斷的被提出。到了唐代，傳說玄奘法師又從佛經中略出一套年齋月日制度¹²，其類別凡有：大乘四齋日：二月八日、四月八日、正月八日、七月十五日；年三長齋月：正月、五月、九月；六齋日：八日、二十三日，十四日、二十九日，十五日、三十日；十齋日：一、八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十日，以及十二月禮多記等，這套齋日流行於中晚唐時代及全國各地，並且載存在敦煌文獻裡頭，若非十七號洞窟開啓，恐怕還很難得到大家的注目。這批材料目前能夠確認書名的文本已有《齋琬文》一卷十四個

經律所明而有多說：案上統傳《法本內傳》合《阿含經》中，皆曰：周昭王二十三年七月十五日，現白象瑞，降摩耶夫人胎。明年四月八日，於嵐毘園波羅下，右脅而誕也。……若案經律者，《浴佛經》云：一切佛皆四月八日生也。《瑞應經》亦云：四月八日生。而《薩婆多論》中即云：二月八日生。是則內教二說不同也。……今東京以臘月八日浴佛，言佛生日者，案《祇洹圖經》：寺中有坡黎師子，行如拳許大，口出妙音，菩薩聞之，皆超地位。每至臘月八日，舍衛城中士女，競持香花，來聽法音。詳彼，不言佛生日，疑天竺以臘八爲節日耳！又疑是用多論二月八日，臘月乃周之二月也，東西遼蕩，故多差異焉。」

¹⁰ 《歷代法寶記》，《大正藏》第 51 冊，頁 182 下。

¹¹ 智顛《菩薩戒義疏》卷下，《大正藏》第 40 冊，頁 578 上欄。《梵網經》卷下，《大正藏》第 24 冊，頁 1007 中。《四天王經》，《大正藏》第 15 冊，頁 118 中。

¹² 如 S.2565V、P.3809、S.2143 等卷都有類似的記載：「玄奘法師禮拜逐月有十齋日……西京龍興寺玄奘法師於西國來大唐國，來有十二月禮佛日，每月只在一日……右件禮佛月日之時，此是賢聖集會，勸諸大地眾生，一心於佛月日，不得失時，令諸眾生所求稱遂。若能抄寫，【傳】流與人，除罪三萬九千六百劫；若能教受一人受持，除罪恒河沙數劫。玄奘法師於西國取經一千卷內，掠出此禮佛月日，若能有人受持讀誦者，獲福無量，用力最上，功德甚多，福高遷如須彌山王，深如巨海，無如天地廣積無邊功德，歡諸善男子善女人，虔心重意，普願合掌珍重，合家禮敬經文讀歎，罪滅福生，信心奉行。金剛經纂一卷。」P.3795 也說：「右上件齋月日是玄奘法師在十二部經略出，若有人能滿三年，每休時持齋禮拜，所求如願，抄本流轉，除罪十萬六千六百劫。寂和尚大方槃求法不及看八千種多知，不如禁口三戒中，臭唯有穢言一切名香，無過善語了。」

寫本，北京大學圖書館善本特藏室的敦煌寫卷《諸文要集》一卷；法藏 P.3129 號光道大師撰《諸雜齋文》下卷。此外，另有兩個寫卷綴合，另一個複本寫卷參校，然後整理的《諸雜齋文》¹³，以及根據十四個寫卷整理成七類內容，四十一篇子目，而擬題的《雜齋文本》¹⁴一卷。甚至還有三百多種既無作者署名，也無書名的齋文本，足以補充近百萬字的《全唐文》，則其重要性乃不言而喻。

三、從齋會文獻看佛教的在地化因應

面對著以上談到的眾多齋文文獻資料，的確很難想像唐五代這段期間有如此頻繁的齋會活動，《全唐文》及其續編只錄其中的一小部分，反映的也只限於當時文人參與這類活動的部分而已，在廣袤大地的各個角落，眾多百姓則事無大小的延僧請神，進行祈福保平安和延壽的各種法會，的確值得我們留意，而且它已逐漸脫離三寶齋會的範疇。無論如何，透過齋會發展的歷史文獻，分析其內涵，仔細分辨作用，的確讓我們發現佛教脫離了原創階段及部派佛教的初始面貌，然後一轉為入世的中國大乘佛教，並落地生根，成為東亞佛教的特色。今若究其因應方式，可以分述如下：

（一）強化三寶齋會的原有活動

鞏固領導中心，這是政治上常用的術語，但在宗教信仰上也有絕對的需要，而且是推向絕對權威和至尊所必然的作為，也因如此，才能像眾星拱月一般的面對佛教而無所懷疑，並且藉此產生信仰與力量。一旦信心瓦解，信仰上開啓了一絲絲的懷疑，則要說服群眾信任宗教，推廣教義到個個角落，那是難上加難。因此，在佛

¹³ 參見王三慶撰，〈敦煌文獻《諸雜齋文》一本研究〉（2000.08），甘肅敦煌研究院主辦，紀藏經洞發現百周年敦煌學國際學術研討會論文。

¹⁴ 參見王三慶撰，〈諸齋文一本之繫聯整理研究〉（2000.07），香港大學主辦，紀念藏經洞發現百周年敦煌學國際研討會論文。

教東流中土以後，首要之務必定從事世尊牟尼佛的形象塑造和聖蹟宣傳，於是在年中有關王宮誕質的四月八日、踰城出家的二月八日、轉妙法輪的正月十五日、示眾寂滅的二月十五日等幾個節日，必然都有念經宣佛的法會活動。一方面這是佛教特殊的慶典，也是紀念活動日，必須提醒信眾，切莫忘記佛教的創始者世尊；也藉著這些慶典紀念儀式，在信仰或氣氛上啟動一股昂揚的振奮力量，用以闡揚實踐佛教和吸引信徒。其實，這種風氣從六朝以來的諸多帝王已經如此，唐代只是積累之後越來越盛。縱使唐太宗也說：「至若梁武窮心於釋氏，簡文銳意於法門，傾帑藏以給僧祇，殫人力以供塔廟。……子孫覆亡而不暇，社稷俄傾而為墟，報施之徵，何其謬也。」¹⁵但其憂心及批評，也沒有讓這些齋會節日就此消歇。

至於所謂的「年三不闕，月六無虧。」依然盛傳於中土，甚至被加以強化及賦予更多的功能，如《佛祖統紀》云：

三長齋 佛謂提謂長者曰：四時交代歲終，三覆以校；一月六奏，諸天帝釋太子使者閻羅鬼神俱用正月、五月、九月旦日，案行王民龍鬼鳥獸為善惡者。與四王一月六奏，使無枉錯。覆校眾生罪福多少，福多者勅司命下閻羅五官除罪增祿，故使持是三長齋。（提謂經）若佛子於六齋日、年三長齋月作殺生劫盜破齋犯戒者，犯輕垢罪。（梵網戒經○世人以此三月忌上任者，避行刑故爾。）

六齋 帝釋勅四王各治一方，白月八日遣使者案察眾生善惡，十四日遣太子，十五日王親臨，黑月三日亦如是。若王親下，星宿鬼神俱時隨從。如遇修行齋戒，諸天相慶，即為注祿增算（四天王經）；若國王大臣，於六齋日勅諸境內，令行不殺（普賢觀經）。¹⁶

類此說法在《菩薩戒本疏》也可以看到¹⁷，無疑它是借用道教的司命及功過報應強化戒示功能，已經偏離了原來自省及清靜身心的戒律意義了。儘管圓仁《入唐求法巡禮行記》在會昌四年三月載李德裕奏：「停三長月，作道士教。」但是這三長齋會已是全國性的例行活動，豈能動用行政命令給予制止，因此又受迫於廣大群眾的

¹⁵ 《舊唐書·蕭瑀傳》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本，以下所用諸史版本皆同），卷 63，頁 2403。

¹⁶ 卷 33（CBETA, T49, no. 2035, p. 319, a4-p. 320, b28）。

¹⁷ 卷 2（CBETA, T40, no. 1814, p. 680, b17-c14）。

需求，只好順應輿情而通令恢復，於是會昌六年又敕：「還定三長月，依舊斷屠。」¹⁸，甚至這幾個月還被稱之為惡月，「士大夫赴官者輒避之」¹⁹，其影響極為深遠。佛教傳來中國之初，原來已有的三寶齋會也隨著跟進，並且不斷的被加以強化，融入中國原有的慣習和知識，成為舉國上下各階層固定通行的三寶齋會節日，而相關活動在《廣弘明集》卷二十八、《廣清涼傳》卷中、《冥報記》、《西陽雜俎》續五〈寺塔記〉、《太平廣記》卷四九九、《南部新書》甲篇、《全唐文》姚崇〈遺令誠子孫文〉，以及《釋氏要覽》卷下〈雜記、累七齋〉、《佛祖統紀》卷三十三〈法門光顯志、七七齋〉、《宋高僧傳》卷一、〈不空傳〉等載籍，也都有部分文字提及。至於敦煌齋願文本除了《齋琬文》提到三長齋會外，至少還有 P.3819、P.3574、P.1441V1、P.3566、P.2237V、P.2854、P.4999、P.3765、S.2146、P.3346、P.2631、P.3728、P.6006、S.4413 等十五種寫卷紀錄，證明部份原是個人的齋戒功課逐漸發展為團體定期的大型齋會。

八關齋會即《中阿含經》卷五十五《持齋經》所謂之「聖八支齋」，專屬經典為《八關齋戒經》。凡優婆塞、優婆夷等在家二眾於暫時出家之學處需持三種齋，即放牛、尼撻、聖八支齋。受戒者須一日夜赴僧團居住，學習出家人的生活，修持不殺生、不偷盜、不姪、不妄語、不飲酒、不以華鬘裝飾自身和歌舞觀聽、不坐臥高廣華麗床座、不非時食等八種戒法，用以防止身、口、意三業之惡行，則惡道自然關閉不受，謂之八關齋戒。²⁰《宋書》〈袁粲列傳第四十九〉談到孝建元年，世祖率群臣並於中興寺八關齋，中食竟，愍孫別與黃門郎張淹更進魚肉食，尚書令何尚之奉法素謹，密以白世祖，世祖使御史中丞王謙之糾奏，並免官。²¹南北朝時，

¹⁸ 日·圓仁著，白化文、李鼎霞、許德楠修訂校注，《入唐求法巡禮行記校註》（花山文藝出版社，1992年）頁439、536。又見宋·王溥撰，《唐會要》（欽定四庫全書本），卷四十一〈斷屠鈞〉。

¹⁹ 宋·洪邁撰，《容齋隨筆》（欽定四庫全書本）卷十六，第十九則。

²⁰ 《中阿含經》卷第55《持齋經第一》，《大正藏》第1冊，頁770上。又見別譯《雜阿含經》卷15、《大正藏》第2冊，頁483上；《大毘婆沙論》卷124、《大正藏》第27冊，頁647中；《俱舍論》卷14、《大正藏》第29冊，頁73上；《大智度論》卷13等、《大正藏》第25冊，頁159中，亦可參考。

²¹ 《宋書》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本），卷89，〈袁粲列傳第四十九〉，頁2229-2230。又見《南史》卷26，〈袁湛列傳第十六、顛從弟粲〉，頁702。

此類齋會極為盛行，正史中處處可見，《全唐文》就有〈有唐宋州官吏八關齋會報德記/2/1534〉一文，敦煌齋願文本如北 8364、北 7143、北 7144、北 7145、P.2355V、P.2403V、P.2668V、P.3092、P.3235、P.3318V、P.3697V、P.4522、S.4081、S.4407 等也都有此齋會，以迄於今，各寺仍然奉行如故。

再者，隨著各宗經典的流行，舉辦法華齋會、藥師佛法會及龍華三會者也存有 不少文獻，足見三寶齋會之一般盛況。

（二）擴大增設三寶文物的齋會活動

其實，有關三寶齋會也不只限於以上幾個節日，如有關世尊在涅槃之後，其遺骨舍利成為釋門的迎接供養對象，因此每為之舉行法會。歷史上最具有代表性的例子即是迎佛指骨一事，曾經引起孔孟薪傳自居的韓愈諸多不滿，於是冒著生命危險勸諫憲宗皇帝。這事在《唐會要》卷四十七〈議釋教上〉曾經有一段扼要的敘述：

元和十三年，功德史奏：「鳳翔府法門寺有護國真身塔，塔內有釋迦牟尼佛指骨一節，其本傳以為當三十年一開，開則歲豐人安，至來年合發。」詔許之，命中使領禁兵，與僧徒迎護至京。上開光順門已納之，留禁中三日，乃送京城佛寺。王公士庶，瞻禮施捨，如恐不及。百姓有廢業竭產，燒頂灼臂，而云供養者。又有開肆惡子，不苦焚烙之痛，謊言供養，而蒸其肌膚。繇是佛骨所在，往往盜發，既擒獲，皆向之自灼者，農人多廢東作，奔走京城。於是刑部侍郎韓愈上疏極諫曰……疏奏，上怒甚……而給事中崔植洎諸諫官階上疏論救，遂貶潮州刺史。²²

勸諫的結果人被貶為潮州刺史，迎接釋迦牟尼佛指骨的儀式還是按照計畫，風風光光的舉行。甚至此一風氣到了晚唐並未消失，在兵荒馬亂之際，仍有類似光道大師撰《諸雜齋文》下卷還出現一篇〈僧尼大德先備香花擬將法門寺供養值兵戈阻隔迴造筵〉的齋文，其中所提及的佛指骨隨著今日法門寺地宮之開啓面世，且由少林寺武僧護送到台灣展覽，轟動南北的佛門與信徒，這已經相隔千年之後了。其實，對於未盡火化的佛骨、佛指、佛牙、舍利子等遺骸，以盛大的儀式迎接供養，用來滿

²² 宋·王溥，《唐會要》（中華書局，1955年一版）卷四十七〈議釋教上〉，頁838-840。

足庶民百姓的景仰和信念，無可厚非，然而舉國上下或以一國之尊為之風靡，則其影響之深遠，可想而知。此類佛陀聖跡，《法苑珠林》卷三十八〈敬塔篇感應緣〉、《冊府元龜》卷五十二〈帝王部崇釋氏第二〉、《唐語林》卷三、《入唐求法巡禮行記》卷三、《佛祖統紀》卷四十二〈法運通塞志〉九也都提及，《全唐文》及敦煌齋願文中，也是多所記錄。

再者，除了佛祖忌齋外，在尊師重道的中國慣習而言，對於自己宗派的祖師爺忌日，也多舉辦齋會活動，用作紀念，如南岳禪師忌日為陳大建（578）九年六月二十二日，志磐曾為南湖述〈齋忌疏〉；智者禪師忌日是隋開皇十七年（598）十一月二十四日，孤山撰〈齋忌疏〉，北澗慈雲撰〈禮讚文〉；章安禪師忌日是唐貞觀二年（628）八月七日；法華禪師唐永隆元年（680）十一月二十八日忌日；天宮禪師唐高宗朝時；左溪禪師唐天寶十三載（754）九月十九日忌；荆溪禪師唐建中三年（782）二月五日忌；螺溪法師宋雍熙四年（987）十一月四日忌；廬山法師晉義熙十二年（416）八月六日忌，志磐對這些歷代的祖師爺都為之撰寫〈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〉。²³以上都是在中國傳法的祖師爺忌日，後來門徒世系為之辦理活動的記錄，而撰寫齋疏及禮讚文者往往都是著名的高僧大德，反觀世尊諸弟子的忌日活動並不多見，恐與：「盡道先師今日死，誰知今日是生朝。」這是印度高僧超越生死的寫照，也是佛教了悟生老病死之後的生命昇華。反觀中國傳統上視死如視生，重在忌日的追悼下，才会有這些祖師爺的忌日活動；連一般的法師僧尼，也都會有往生齋會。如以《齋琬文》〈悼亡靈〉一類而言，盡是為已死的僧尼法師、律師、禪師等，舉辦個人忌日的追福齋會，而《全唐文》文或敦煌齋願文，以及諸多寫經題記，也都留下不少的文獻。

對於宗教建築的落成及信仰法器的設置，以及關於弘揚教法或堅定信仰之活動，無一不被視為功德福田，這類活動都是屬於三寶齋法會的範疇，如《齋琬文》在〈述功德〉一類中，從造塔寺到經像彩幡以及宗教建築及法器，都包括在內，

²³ CBETA, T49, no. 2035, p. 319, a4-p. 320, b28.

名目則有〈造繡像〉、〈織成〉、〈鑄石〉、〈彩畫〉、〈雕檀〉、〈金銅〉、〈造幡〉、〈造經〉、〈造龕〉、〈造陳品〉、〈造浮圖〉、〈造述功德〉等類別。《全唐文》也收錄不少這類的文章，如〈天王院齋詞/4/4866〉、〈宏福寺施齋願文/1/49〉、〈章敬寺設齋敕/4/4660〉、〈平口羅口軍兵造彌勒像設平口齋記/4/5064〉、〈東嶽冥福禪院新寫藏經碑/4/4006〉等都是實例。而《雜齋文一本》七大類內容，四十一篇子目中也有〈慶揚文〉類之〈佛堂〉、〈歎像〉、〈慶經〉、〈幡〉；〈讚功德文〉類之〈開經〉、〈散經〉、〈願文〉、〈四門轉經文〉、〈社邑文〉；〈禳災文〉類之〈安傘文〉等篇目，無一不是用於三寶方面的齋會活動，這些對於佛教的宣揚和推廣完全是有所助益的活動，也是一種無量功德及堅定信仰的驗證。因此其盛行並非無因，只要看寶壽寺鑄鐘完成時所舉辦的齋會活動即可揭曉答案：

天寶初，……寶壽寺鐘成，力士齋慶之，舉朝畢至。凡擊鐘者，一擊百千；有規其意者，擊至二十杵，少尚十杵。²⁴

上至百官，下及凡庶，參加三寶齋會時總要捐輸錢財，納入功德箱中，名義上為慶成，用意則是襄助花費，這種齋會活動對寺廟而言，無疑是經濟的主要來源，也是無量功德一件。但是諸如此類的名目和舉動，絕對不是主張在雪山清修的部派佛教所該有的行為，除了少部分沿襲印度中亞原有的齋會慣習外，大抵還是中國僧尼為了推廣佛教，入世濟人招來信眾的一種宣教行為，也是推而廣之成為大乘佛教的主要動力。

又佛典原有六日持齋之說，²⁵已見上節，後來卻發展為十日持齋的說法，即在原有的每月八、二十三，十四、二十九，十五、三十日外；復增一、十八、二十四、二十八等四天持齋，合為十齋日。此一課題涉及佛道爭勝之問題，十分複雜，日人史吹慶輝以迄法人隋麗攻等學者都已有專文研究。²⁶至於十二月中禮佛日期、時辰與朝拜方向、數目，傳說是由玄奘法師自諸經中略出，以無關於佛齋，就此略過不

²⁴ 《舊唐書》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本），卷 184〈宦官列傳第一百三十四、高力士〉，頁 4758。

²⁵ 參見《釋氏要覽》卷下第，《大正藏》第 54 冊，頁 304 下，及《翻譯名義集》卷 7，頁 1173 中。

²⁶ 法·蘇遠鳴，〈敦煌寫本中的十齋日〉。參見法謝和耐等著、耿昇譯，《法國學者敦煌學論文選萃》（中華書局，1993 年 12 月版），頁 391-429。

談。唯大乘四齋日除二月八日、四月八日涉及佛陀生日及出家，已見上述外，另加正月八日、七月十五日，後者為盂蘭盆節，因目連救母而起，勿論是《佛說盂蘭盆經》、《佛說報恩奉盆經》皆涉及此事；前者卻與《佛說仁王護國般若波羅蜜經》有關，據經疏：「經：初年月八日」下釋曰：「第二現瑞時節，如來成道已後第三十年。初，正月八日，我即說時。」然而此經蓋屬疑偽經典，仍非原始佛教之齋日。說明大乘四齋日還是中國所特有。

另有區域性設立道場講經為主的三寶齋會，大都是以一座寺廟或某一信仰圈作為中心的活動，其中最富盛名者即晚唐五代時，遇到明宗皇帝生日，群臣於敬愛寺設齋，並召兩教僧尼道士在中興殿講論經義²⁷，不但沿襲為應聖節的定例，而且在長興四年所講的經文，剛好被保留在敦煌文獻，目前已經收錄於《敦煌變文集》中。²⁸不過一般常態性的講經，往往配合齋會舉行；或者齋會時也辦講經活動，這些例子不勝煩舉，在齋法中也有說明。

（三）參與國家重要之人事物的慶典或紀念活動

有關宗教與政治之間的糾葛問題，諸多文獻早已呈現，從何充以迄釋慧遠發表〈沙門不敬王者論〉²⁹以來，道人釋家是否敬王或拜俗之事每多討論。然而在「普天之下，莫非王土；率土之賓，莫非王臣。」³⁰這一觀念的箝制下，豈容特例存在。因此，符堅以十萬眾取襄陽，意在安公一人，無可奈何之事。然而在中國傳統社會當中，宗教若能感動君王及士大夫等上層社會，對於宗教的傳播宣揚，往往更為容易，有如魚幫水，水幫魚一般。因此，歷代帝王對於佛教傳播有具體貢獻者不少，如北魏諸帝或梁武帝等屬之；相對的，也有三武之禍一類，如唐武宗毀寺迫僧尼還

²⁷ 《舊五代史·唐書》卷37，〈明宗本紀三〉天成元年（926），頁510云：「癸亥，應聖節，百僚於敬愛寺設齋，召緇黃之眾於中興殿講論，從近例也。」

²⁸ 潘師石禪，《敦煌變文集》（文津出版社，1994年12月台一版）頁37-57。

²⁹ 《弘明集》卷5，CBETA, T52, no. 2102, p. 29, c19。

³⁰ 《毛詩·小雅》（台北藝文印書館影阮元刊《十三經註疏本》，民國54年6月三版），又《弘明集》載有〈沙門不敬王者論〉（遠法師）、〈上書令何充奏沙門不應盡敬〉、〈桓玄與八座書論道人敬事〉、〈桓玄與王令書論敬王事〉、〈廬山慧遠法師答桓玄書沙門不應敬王者事〉、〈桓楚許道人不致禮詔〉等相關文章，而唐彥倬更纂錄了《集沙門不應拜俗等事》六卷一書，參見《大正藏》第52冊。

俗者。不過僧尼自動向政治中心靠近，取得宣教利益者史上頗多紀錄，畢竟宗教家既然入世，立志為庶民百姓服務，透過政治的助力，無可厚非；何況出家必須經過政府的考試，才能取得度牒，而政府又設都司、都僧統、都判官、判官，及寺三綱的一套制度管轄出家眾³¹，則僧尼之臣服於政治乃是必然之結果。因此，有關國家的慶典或紀念節日，佛道二教不得不聽行政治的指示，參與這類的活動，舉行經懺法會，迴向於國家百姓。如《齋琬文、慶皇猷》一類之〈鼎祚遐隆〉、〈嘉祥薦祉〉、〈四夷奉命〉、〈五穀豐登〉等節日都是因政治而發展出來的齋會活動，原非三寶齋部分。以〈鼎祚遐隆〉而言，是為慶賀皇帝生日而舉辦的頌聖齋會所套用的文字，《舊唐書、文宗本紀》曾經記載：

壬辰，上降誕日，僧徒、道士講論於麟德殿。翌日，御延英，上謂宰臣曰：「降誕日設齋，起自近代。朕緣相承已久，未可便革，雖置齋會，唯對王源中等暫入殿，至僧道講論，都不臨聽。」宰相路隨等奏：「誕日齋會，誠資景福，本非中國教法。臣伏見開元十七年張說、源乾曜請以誕日為千秋節，內外宴樂，以慶昌期，頗為得禮。」上深然之，宰臣因請十月十日為慶成節，上誕日也。從之。³²

可見皇帝降誕日設齋也非釋門原有，而是緣起於唐室及道教徒為老子玄元皇帝生日設齋，其後，張說、源乾曜才特請將玄宗皇帝的生日稱作千秋節，然後相沿成習。開成二年（837），皇帝生日不但任陳脯醢，永為常例，還準上巳、重陽例，於曲江會文武百僚³³。到了晚唐五代，國力頹弊至極，不得不稍趨緊縮，也不過調整而已，如《舊唐書、哀帝本紀》云：

³¹ 按僧官制度之職名與權限，比丘明復曾有《中國僧官制度研究》（明文書局，1981年3月初版）加以探究，而《塚本善隆著作集》（大東出版社，1975年）第三卷亦據北京郝氏所藏敦煌寫本〈教團規制〉，探討西魏至隋唐之際地區性教團制度。凡此，皆可見歷代僧官之沿革。故湛如於《敦煌佛教律儀制度研究》（中華書局，2003年8月一版）第二章第二節曾云：「中國早期佛教的僧團制度建設，與佛教中國化的進程幾乎是同步的。自兩晉開始漢地佛教發展到南北朝時期，寺院與僧尼的數字激增，並建立了比丘僧團與比丘尼僧團。對當時的佛教僧團來說，最為緊迫的任務是加強僧團的組織建設，完善僧團的管理體制，並努力使印度直接或間接流傳過來的律制逐漸適應佛教在本土發展的需要。」

³² 《舊唐書·文宗本紀》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本）卷17下，頁552，大和七年（833）。

³³ 《舊唐書》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本），開成二年（837），頁570。

甲寅，中書奏：「皇帝九月三日降誕，請以其日為乾和節。」從之。……丁巳，敕：乾和節方在哀疚，其內道場宜停。……庚申，敕：「乾和節文武百僚諸軍諸使諸道進奏官准故事於寺觀設齋，不得宰殺，只許酒果脯醢。」辛酉，敕：「三月二十三日嘉會節。伏以大行皇帝仙駕上昇，靈山將卜，神既遊於天際，節宜輟於人間。准故事，嘉會節宜停。」³⁴

就以上史實記載來看，在降誕、千秋、應聖或永壽節等皇帝生日裡，都有從上下達各界如何配合活動的指令，這是政治干預宗教活動的實例，在《弘明集》、《廣弘明集》中就存載不少這類的論述可資參考。至於〈長興四年中興殿應聖節講經文〉已於上節說過，還有不只為統治者作齋會，念經懺，更包括帝王一家，如皇后、未來繼位的太子，以及祖先親人，都含括在內。《全唐文》中存有很多當時群臣的頌壽實例，如：〈應天節齋詞三首以下齋詞又/1/4765〉、〈應天節齋詞三首以下齋詞又/1/512〉、〈應天節齋詞三首以下齋詞/4/288〉、〈慶陽節設齋敕/4/4692〉、〈減損永壽節臣寮設齋供敕/4/4708〉、〈天長節推恩制/1/124〉、〈天長節度使鄂州刺史韋公德政碑並序/2/1590〉、〈唐德宗神武皇帝降誕節獻壽文/3/3390〉、〈為張監謝天長節答賜表/2/1941〉、〈為獨孤中丞天長節進鏡表/2/1757〉等；而為太子的慶生文章也有多篇，如：〈天冊巡官何文濟為東院生日齋詞/4/4372〉、〈皇帝為太子生日設齋表/4/4348〉、〈宣為皇太子修生日道場散齋表/4/4349〉、〈飛龍使君裔為皇太子降誕修齋詞/4/4371〉等文章都屬此類。至於頌壽齋文也不止〈鼎祚遐隆〉一道，還包括歌誦其在位期間，內政及外交上有關的種種成就和治績，如〈嘉祥薦祉〉、〈四夷奉命〉、〈五穀豐登〉都屬〈慶皇猷〉一類，而各篇齋文的開頭或莊嚴迴向部分，其文字往往脫離不了這個主題，目前所看到的敦煌文獻齋文為皇帝或節度使頌聖者不少。

至於因應政治，也有為天子或者皇后忌日，以及為先皇而舉行的凶齋法會或忌日追悼齋會，如。根據《唐會要》卷四十九〈雜錄〉云：

貞觀二年五月十九日敕：「章敬寺是先朝創造，從今已後，每至先朝忌日，

³⁴ 《舊唐書·哀帝本紀》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本）卷 20 下，天祐元年（904），頁 786。

常令設齋行香，仍永為恆式。」³⁵

這是太宗為其父祖制定永為恆式的忌日法會。又《佛祖統紀》卷四十載唐開元二十六年（738），玄宗敕令天下諸郡建立龍興、開元二寺。翌年，敕令僧道遇國忌就龍興寺行道散齋，於千秋節就開元寺祝壽。《唐會要》卷五十〈雜錄〉云：

開元二十七年五月二十八日敕祠部奏：「諸州縣行道散齋觀寺，以同華八十一州郭下僧尼道士女冠等，國忌日各就龍興寺觀行道散齋。」復請改就開元觀寺，敕旨：「京兆河南府宜依舊觀寺為定，唯千秋節及三元行道設齋，宜就開元寺，餘依。」至貞元五年八月十三日，處州刺史齊黃奏：「常州不在行香之數，乞伏同衢婺等州行香。」敕旨：「依。其天下諸上州，未有行香處，並宜準此，仍為恆式。」³⁶

又《資治通鑑》也在「勛雖不能用，然國忌遊行香」條下，胡三省曾經註云：

唐自中世以後，每國忌日，令天下州府悉於寺觀設齋焚香。開成初（西元八三六～八四〇），禮部侍郎崔蠡以其事無經，據奏罷之，尋而復舊。畢仲荀《幕府燕閒錄》曰：「國忌行香，起於後魏。」³⁷

這段註文最能彰顯國忌設齋行香的歷史源流，雖以無經而奏罷，但是不久又恢復故事，大和七年（833）云：

四年春正月乙酉朔，以澤潞用兵，罷元會。其日，楊弁逐太原節度使李石。敕：「齋月斷屠，出於釋氏，國家創業，猶近梁、隋，卿相大臣，或沿茲弊。鼓刀者既獲厚利，糾察者潛受請求。正月以萬物生植之初，宜斷三日。列聖忌斷一日。仍准開元二十二年敕，三元日各斷三日，餘月不禁。」³⁸

此外，《大唐六典》卷四〈祠部〉、《入唐求法巡禮行記》卷一、《冊府元龜》卷五十二〈帝王部崇釋氏第二〉、《唐大詔令集》卷七十八等，也有相關的紀錄，就不再徵引，僅《全唐文》為例，除了〈國忌設僧道齋敕/4/4703〉、〈準臺奏國忌日

³⁵ 宋·王溥，《唐會要》（中華書局，1955年一版）卷四十九〈雜錄〉，頁860。

³⁶ 宋·王溥，《唐會要》（中華書局，1955年一版）卷五十〈雜記〉，頁879-880。

³⁷ 《資治通鑑》（世界書局排印本，民國59年12月三版）卷第251，〈唐記〉第67，頁8130。

³⁸ 《舊唐書·武宗本紀》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本）卷十八上，會昌四年（844），頁599。

依前例敕/1/344)等文外,也有〈處州請隨例行香狀/2/2069〉、〈改正昭成竇後忌日行香奏/4/4930〉、〈國忌行香上州留寺一所奏/4/4944〉、〈請仍以國忌日行香表/4/4492〉、〈請國忌宰臣立班奏/4/4069〉、〈請申明國忌日徹樂廢公奏/4/4942〉等文章實例,甚至國忌齋會在充斥盛行下,還有人提出了〈禁國忌日設齋行香詔/1/340〉、〈國忌輟朝詔/1/464〉、〈請停國忌行香奏/3/3316〉等種種建議。以上這些慶典或忌日活動,雖非三寶齋會,然而僧尼參與這些活動無疑對宗教具有一定的宣揚及推廣作用,很自然風動草偃,舉國風靡。

(四) 引導參與社區百姓舉辦的公共事務

農業社會的活動範圍大抵以村莊為中心,日出而作,日入而息,這是他們的生活常態,帝力於我何有哉!尤其在均田制下,大家按丁配田繳稅,百姓所求不多,安居樂業而已。但是在看天吃飯的時代,對於大自然神靈的崇拜以及宗教上的信仰卻不可少,所以西方每一村里必立教堂,教堂之前必有廣場,這是他們解決公共事務及聚會場所。中國早期也有立社,祭祀后土,以求安居豐年;日本的神社也是一樣,這是世界各民族都曾存在共有的祭祀行為。至於祭祀的目的,一在感恩,酬謝后土;二則祈求來年作物的豐稔。因此,社亭通常是地區信仰及公共事務的交換場所,而社祭除了民間必須進行的重要典禮外,國家也把它認為大事一件,一般是由皇帝親自主祭,否則必派遣朝廷大臣代為主持,正史〈郊祀志〉記載不少這方面的史料。道教初立,除了承襲中國傳統的祭祀活動外,也有義社互助的設立,以濟荒年。至於入世的大乘佛教,除了創立蓮社組織外,對於法社義邑也有祈求平善的齋會。因此,我們在敦煌齋願文本中看到了曾以社齋為主的專屬文本,如 P.2820《社齋文壹本》、北 6851V《社齋文壹本》等,有的是編入其他的齋會文本中,而《白氏長慶集》卷八十六、《續高僧傳》卷三十〈道濟〉等篇章,也都有社邑求福的文字紀錄。可見農業社會以莊園作為社區,建立祭祀制度,並存於官方和民間。除了社齋文外, P.2820 書題之前另抄錄〈賽願平安文〉、〈綱社平善〉等,這些賽社齋會和祈求信仰圈內合境平安的行為不只一端,還包括了社區之間一般的祈福活動,如祈禱虎災的消弭、旱魃的遠離,報謝船難、祈雨解厄,或者對於〈義井〉、〈義

橋〉、〈慶橋〉的建立，以及福助社區鄰里，便利百姓等齋會活動名目極多，以《全唐文》而言，即有〈懷火齋詞/4/4866〉、〈委監察御史省視太廟郭社齋事詔/1/336〉、〈災齋詞/4/4866〉，而敦煌齋願文本當中以單篇形式與其他齋文合編的〈社齋文〉、〈社文〉、〈社邑〉、〈邑文〉等³⁹，也有九種之多的不同卷號，祈雨消災的文章更是不少。凡此，證明這類社區性的團體齋會十分盛行。也因如此，佛教才能向下紮根，深入民間，與百姓庶民共存共樂，成為大家共同的信仰。

（五）深入基層服務庶民百姓的日常生活

在舊日的社會當中，交通不便，醫藥不發達，每遇疾病，求助無門。我們曾經深入越北山區與中國廣西、雲南交界處考察，處在那種荒郊僻野的現代，唯一解決病痛的還是巫術與草藥，何況是在古代，因此藥師佛信仰及其經典之盛行也就不以為怪了。再者，有關個人的生命禮儀，從出生到老死的過程，還有現實世界中的諸般痛苦，個人在訴求無門之下，能有傾聽人間苦難及救拔解脫的觀世音信仰，必然成為眾所信賴和歡迎的對象，因此〈普門品〉自然從《法華經》中獨立別出。至於民間個人的喜慶，在感謝蒼天與神佛庇佑的報恩心情下，其意義也是完全相同，不過形式的轉換而已。對於人生未可測知的種種問題，求財、求福，或是祈求平安，這等涉及人生問題的私齋法會，在敦煌文獻中每多呈現，如難月、滿月、生日、患病、遠征、逆修、新婦、奴婢、從良、官事、放羊、入宅，以及求平安、長壽等齋願文字，觸目皆是。如《魏書》曾經有這麼一段的記載：

初，太興遇患，請諸沙門行道，所有資財，一時布施，乞求病愈，名曰「散

³⁹ 所謂社者，《說文》曰：「地主也」，其造字本義蓋指土地之主宰神靈。《左傳》昭公二十九年云：「共工子曰句龍，為后土……后土為社。」故凡民居止處每多立社為祀，並舉行春祈秋報，以求平康，因成社日，後來繁衍成迎神賽會。晉時慧遠亦有共結佛教信眾為蓮社之組織。又有邑、邑義、法義、義社、法社、義邑、社邑等稱呼。據現存敦煌文獻，隋唐五代存有大量之社約文書及社司轉帖，或因信仰之結社，或為互助之結社。然後者則有如《後漢書》卷一百五所云：「魯字公旗。初，祖父陵，順帝時，客於蜀，學道鶴鳴山中。造作符書，以惑百姓。受其道者，輒出米五斗，故謂之米賊……諸祭酒各起義舍於路，同之亭傳，懸置米肉，以給行旅食者。量腹取足，過多則鬼能病之。」宋以後，又有諸行業之會社組織見載於《東京夢華錄》及《夢梁錄》等書。元明之際，又有詩文社，而台灣早期詩社或日本之會社蓋皆其遺響。故知社內涵變化非一，非此短文足以說明。

生齋」。及齋後，僧皆四散，有一沙門方云乞齋餘食。太興戲之曰：「齋食既盡，唯有酒肉。」沙門曰：「亦能食之。」因出酒一斗，羊一隻，食盡猶言不飽。及辭出後，酒肉俱在，出門追之，無所見。太興遂佛前乞願，向者之師當非俗人，若此病得差，即捨王爵入道。未幾便癒，遂請為沙門，表十餘上，乃見許。時高祖南討在軍，詔皇太子於四月八日為之下髮，施帛二千匹。⁴⁰

生老病死，人生難免，尤其在醫學不發達的時代，遇有患疾，只好求助佛陀的神秘力量，似此散生齋文獻極多，敦煌齋願文本保留不少各類名目的齋文，也有以〈願齋文〉、〈歎願文〉為名者，更有〈邠寧太保建齋場十九〉、〈魏尚書新市後勅立第宅慶齋文十九〉等實際法會的文字。《全唐文》文中，如〈李元儼為亡女修齋詞/4/4372〉、〈為戰亡人設齋行道詔/1/19〉、〈為故昭義僕射齋詞二首/4/4867〉、〈又為故昭義僕射齋詞二首/4/4867〉、〈為故禮部尚書虞世南齋僧詔/1/41〉、〈為太平公主五郎病癒設齋歎佛文/2/1092〉等都屬之。

體念已死的親人，為其舉行忌日法會是屬於凶齋的範疇，如〈悼亡靈〉一類盡是為已死的父母及親人，其他文本也有為兄弟姊妹亡兒等故人橫事，冥福追善者，這些名稱縱或不同，實質上都是忌日法會的齋文。尤其佛教經典中認為人在命終之後，至受報期間，稱之為中有。中有之壽命極於七日而死；死而復生，若未得生緣，輾轉而至七七日，自此以後定得生緣，方受報。凡此期間，親屬為亡者修法追福，可以轉劣為勝，故有七七四十九日誦經祈福之習俗，即所謂的七七齋及不同的異稱。⁴¹北魏胡國珍死後，第一次出現了七七齋的紀錄，此後即不斷的出現。惟因中國傳統自古以來主張慎終追遠，儒家喪禮又有小功三月、小祥大功期年及大祥的三年之喪制，為了適應中國的社會風俗慣習，於是加入了百日、大小祥祭等齋會，用以配合中國人對於父母親友的追悼和孝思，使中國傳統的凶禮：百日、期年、三年之喪

⁴⁰ 《魏書》(臺北，鼎文書局影中華書局標點本)(景穆十二王上、京兆王子推子太興)卷 114，頁 443-444；又見《北史》卷 17，〈景穆十二王上列傳第五、京兆王子推子太興〉頁 632。

⁴¹ 《藥師如來本願經》、《大正藏》第 14 冊，頁 403 下-404 上。《地藏菩薩本願經》卷上、《大正藏》第 13 冊，頁 783。《梵網經》卷下、《大正藏》第 24 冊，頁 1008 中。《瑜伽師地論》卷一〕《大正藏》第 30 冊，頁 282。又有七七忌、累七齋、七七日、齋七日等異稱。

的喪服制度與七七齋會融合，終使中唐以後的七七齋產生了變化，更有逆修生齋的疑偽經典《預修閻羅王授記本願功德經》，而且逐漸發展成以《十王經》作為理論指導的齋會，高掛地下十王圖的喪禮制度。⁴²這類文獻在敦煌齋願文中或為已經亡逝的父母兄弟姊妹，或為七代先祖親人等作齋追善不少，其中又以翟奉達為其亡故母親馬氏所作的一系列追福齋會最為大家所援用，留下的寫卷也是最多。再者，除了一般上述具名的篇題文章外，也有僅題〈亡齋文〉、〈七月十五日憂終設齋文〉、〈亡孩子某七齋〉、〈押衛為亡考百日設齋祈福文〉及〈〔先〕修十會齋文第廿四〉、〈□□會齋文卅六〉等實例，《全唐文》文中也有〈十會齋文/4/3812〉、〈迎修十會齋文/4/3812〉等文章。這種深入個人心靈及為亡者修造善根福德的追薦活動，不但對生者心靈上有所安慰，更是寺廟經濟的重要來源。

（六）設置與道教同業間相互競合的齋會活動

佛教最初傳入，與中國原有的文化主流——儒家及道教還相安無事，因為當時的高僧都是飽學之士，每受帝王統治階級的迎養供奉。隨著勢力的發展與擴張，便有無數文化上的扞格和利益衝突，舉其著者沙門是否拜王者的爭論，或是《老子化胡經》的真實性問題，都是儒佛及佛道間的文化衝突問題，而朝廷對於三教之間的矛盾也常常公開舉辦論壇，任由發揮。因此，三教之間無論文學、思想或是繪畫藝術，相互滲透、學習的實例極多，然而互相競爭，或互相傷害者也不在少數。如以僧官制度而言，絕非印度佛教所原有，這是儒家政治理念的實踐，何況僧尼道士能夠廁身於朝廷，干預君王施政者還是少數，可是對於庶民百姓之間的影響，深入民心的力量就非廁身政治中心的傳統儒家所能比擬。同屬宗教範疇的佛道，一個是在本土上汲取傳統思想和巫術，一個則是來自於國外，傳播信仰則同，不過思想內容及作法實踐功夫的差異而已。也因如此，二教之間完全處在既競爭，又相互學習的狀態。就以齋祀而言，《隋書·禮儀志》曾有如下一段話：

凡大祀，齋官皆於其晨集尚書省，受誓戒，散齋四日，致齋三日。祭前一日，

⁴² 王三慶，〈從敦煌寫卷的一份題記探討其意義與民俗〉，《第二屆國際華學研究會議論文集》，1992年4月。

晝漏上水五刻，到祀所，沐浴，著明衣，咸不得聞見衰經哭泣。昊天上帝、五方上帝、日月、皇帝祇、神州社稷、宗廟等為大祀，星辰、五祀、四望等為中祀，司中、司命、風師、雨師及諸星、諸山川等為小祀。⁴³

顯然這是儒家創設的禮儀祭典，但是同一書中在談到道教的齋法則說：

其潔齋之法，有黃籙玉籙金籙塗炭等齋。為壇三成，每成皆置綿蕪，以為限域。傍各開門，皆有法象。齋者亦有人數之限，以次入於綿蕪之中，魚貫面縛，陳說愆咎，告白神祇，晝夜不息，或一二七日而止。其齋數之外有人者，並在綿蕪之外，謂之齋客，但拜謝而已，不面縛焉。而又有消災度厄之法，依陰陽五行數術，推人年命書之，如章表之儀，并具贄幣，燒香陳讀。云奏上天曹，請謂除厄，謂之上章。⁴⁴

釋法琳在《辯正論卷第二、三教治道篇第二下》也有一段上庠公子之類似對問，也就不比多談了。然而我們只要拿已知的佛齋教文中的諸種齋法及名目，去除原始佛教齋戒或嚴格的三寶齋會，則三者之間雷同的對象、名目或齋會儀式又何其多。如《齋琬文》之〈序臨官〉、〈隅受職〉、〈報行道〉、〈賽祈讚〉等類別，對於文武百官、刺史、長史、司馬、六曹、縣令、縣丞、主簿、縣尉、折衝、果毅、兵曹、被使或征行四方，以及祈雨、賽雨、賽雪、滿月、生日、散學、閃字、藏鉤、平安、邑載、挽難、患差、受戒、賽戒、入宅等齋會類別，可說含括了社邑的諸多活動及人生儀禮等問題，這些齋會都是佛教傳到中國以後新增設的項目，也是入世大乘佛教為庶民百姓服務的重要工作。至於朱法滿所編之《要修科儀戒律鈔》卷八、卷九⁴⁵所錄的道教齋名及年中行齋月日，如：

⁴³ 魏徵等修撰，《隋書》（北京，中華書局，點校本《廿四史》）卷六，頁 117。又有關散齋及致齋問題，《禮記·祭統》《子夏·易傳》以來每多言及，蓋致祭之主誠敬也。

⁴⁴ 魏徵等修撰，《隋書》（北京，中華書局，點校本《廿四史》）卷三十九，頁 1092。

⁴⁵ 參見《正統道藏》（台北新文豐出版公司，民國 66 年 10 月出版）第 11 冊，頁 0868 及頁 0885。此外又有齋時抄、法師抄、都講抄、監齋抄、侍香抄、侍燈抄、衣服抄、禮拜抄、坐起抄、食禁忌抄等。卷十治屋、治名、治所屬、治室。卷十一則有章科信儀，開列除罪、求子、治病、請雨、鎮宅、除鬼、解厄、延命、斷瘟疫等章醮所需物儀。卷十二則為飯賢緣第一造殿堂緣第二念道緣第三唵穢緣第四，至於卷十五、十六為道士吉凶儀，有通啓儀、吊喪儀、疾病儀、初死小殮儀、入棺大殮儀、成服儀、葬送儀、安靈儀、弟子還親儀、除靈儀等十儀，近於書儀類。

六齋名：上清齋、靈寶齋、洞神齋、太一齋、旨教齋、塗炭齋。

三長齋月：正月七月十月。

一年之六齋月：一、三、五、七、九、十一月。

三元日：正月十五上元齋日，七月十五中元齋日，十月十五下元齋日。

一月三清齋：一、十五、廿九日。

三會日：正月七日舉千賞會，七月七日慶生中會，十月五日建生大會。

也讓我們看出絕非中國儀禮或郊祀祭典及傳統節日所能盡攝含括，可見三教齋會的設立或儀式的進行，相互競合及學習之跡十分明顯，也極為複雜，非三言兩語可以道盡。但是有競爭就有進步，這是必然的結果，佛教齋會之廣設與熟練度就是在此情況下發展下的結果。

（七）使用大家熟悉的慣習語言和看得懂的表演技藝

佛教主要基本精神還是在於眾生平等，人人可以成佛。因此其度脫傳播的對象並無階級區分，無論在印度或在中國，都抱持此一態度，兢兢業業的傳播宗教。何況在宣教的過程中，所面對的還是苦難的庶民群眾為多，因此考慮所接觸的對象，以及印歐語系的語言特徵，其所翻譯的經典和使用的傳教語言不可能是六朝以來華麗的駢體文字。除非短篇又準備傳之久遠的經典文章，才會使用較高層次的書面語，否則還是以日常通俗的口語為主。縱使刻意要將口語化為篇章，仍然會有文白夾雜的趨向，此就敦煌之通俗講經或變文，以及《王梵志詩》等篇章最足以說明此一特徵，何況《祖堂集》一類的作品⁴⁶，其影響宋代以後諸多的語錄文體前人已經作了很多的研究，無庸費言。凡此種種，足以說明佛教對於中國白話文學留下重要的一頁，也對唐宋以後的諸多文體產生了不少直接或間接的影響，此為眾所周知。

佛教經典原來就是散韻合篇，一散一韻相互間次，勿論希臘之行吟詩人或是吠

⁴⁶ 《祖堂集》傳為沙門釋匡俊所集之語錄體禪書，凡二十卷，先寫七佛，次天竺二十七祖並中國六代禪師之祖位次第，所纂多群英散說及諸聖異言。原書久佚，新文豐出版公司已自日本取回複印，可資參考。

陀詩篇五卷書等，也多以韻語吟唱的方式。所以，唱導僧雖然難列《高僧傳》中⁴⁷，以其對於宗教傳播影響力十分深遠，僧傳亦不得不附之於篇末。因此，利用民間歌樂形式傳播宗教，不但是各宗教所共有的特性，也是文學、音樂、舞蹈的共同源頭，一來娛神，也是娛人。所以，在敦煌文獻中留下大量的佛教歌曲，如〈五更轉〉、〈十月懷耽〉、〈十二時〉、〈百歲篇〉等，這些歌曲旋律原來是中國民間所熟悉與傳唱，佛教不過轉用罷了。倒是有些屬於印度佛曲部分，從陳思王以來也不斷的有人學唱其旋律，而在六朝以迄唐五代對在中國詞曲部分的影響也曾經被紀錄，此從部分說解詞牌的來源中或兩《唐書》的〈音樂志〉也可見西樂東傳的情形，可惜沒有記譜錄音，我們無從追索復原而已，但是任二北的大作《敦煌曲》及《唐聲詩》多有舉例說明，筆者也不用在此多加費詞。

這裡主要論述的範疇還是屬於齋文的部分，敦煌文獻中有屬〈驅難文〉者 S.2055、P.2058 二卷、〈上梁文〉者 S.3905RV 〈〔大〕唐天復元年辛酉歲（901）十二月十八日金光明寺造□〔佛〕窟上梁文□□□自述〉、P.4995 二篇，另有〈障車文〉P.3909 卷號，都用到「兒郎偉」這一歌謠名目，用途雖說各自不同，但是論其來源卻可追溯到北魏溫子昇的〈閭闔門上梁祝文〉⁴⁸和河西敦煌人李琪（873-933？）撰寫之〈長蘆崇福禪寺僧堂上梁文〉⁴⁹，甚至是中國傳統中更早之儺祭儀式，上梁齋文之借用歌謠不過稍變形式而已。這類作品在宋代的《五百家播芳大全文粹》⁵⁰一書高達二卷之多，並獨立為一文類，影響所及，還有造橋及營建船舶等儀式的借用，並且流播遠及韓、越及台灣等周邊地區。凡此，說明了這些大家所熟悉的歌謠，在佛教從事齋會活動之際，也要加以轉化借用，其目的不過是讓大家一看就懂。再者，

⁴⁷ 所謂「唱導」者，蓋為《高僧傳》第十篇名，據卷13之論曰：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德，昇座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻。其後廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發，每至齋集，輒自昇高座，躬為導首，先明三世因果，却辯一齋大意。後代傳受，遂成永則。故道照曇穎等十有餘人，並駢次相師，各擅名當世。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 417, c7-15）

⁴⁸ 明·張溥編，《漢魏六朝百三名家集》（文津出版社，1979年8月出版）第六冊，頁4637。

⁴⁹ 清·董誥編，《全唐文》（大化書局，1987年3月出版）卷八四七，頁3995-3996。

⁵⁰ 按：本書題署魏齊賢、葉棻同輯錄編選，前有南徐許開字仲啓的序文，署明時間是南宋「紹熙改元庚戌（1190）八月朔」。

對於佛堂、門樓、洞窟與一般民間的營建，雖然都曾舉行齋會慶典活動，可是一種乃堅守佛教戒律：「諸惡莫作，眾善奉行。」日日實踐的印度宗教文化信仰；一種卻是承襲中國民間原有的儺祭風俗，在歲末新春時舉行，不但文化類型不對，中西曆法及舉行的時間也有所不同。可是後來的佛教不得不因應本土庶民文化而做適當的修正，以至於雖是佛教的營建齋會儀式或文本，所呈現的卻是本土式的信仰文化，進而影響到外來印度文化的內容轉向。

其實齋會目的為何？請來何神蒞臨？也是一件頗為有趣的事，主事的僧尼當然知道他所皈依的三寶、遵守的戒律。可是一旦從事齋會活動，寫起齋文，卻不是從本身信仰出發，而是站在施主的角度上著眼。如P.3129卷下之〈□□□子移居慶修造九〉是「遂設聖賢，用安土地於……齋酬宿願，當冀入宅之後，觸事諧和。」而〈〔田〕僕射修宅設文第卅三〉則云：「既興土木之工，恐犯方隅之禁。爰憑三寶，將謝百神。……廣營福善。」S.3427明明是一篇〈【修造伽藍】發願文〉⁵¹，也是說：「或因修造，展拓伽藍，觸犯土公，擾動神將。太歲不避，太陰誤違，月將凶神，不知所趣。日遊月煞，白虎青龍，前朱後玄，致令發動。先賢碩德，奠祭不曾；土地靈祈（祇），時當趣拒。」類此情形，〈康再榮建宅文〉⁵²、或是S.4400【敦煌王曹鎮宅疏】等篇亦然。這些用語絕非佛教出家眾平常表現的行為和該說的語言，卻在齋會中大喇喇的說將出來，則其因人因必因事的在地化轉變十分明顯。

（八）有組織有效率的職業化分工和熟練的實作經驗

以今天諸多法會的舉辦，如梁皇寶懺或七七法會，其出動之僧尼法師八人眾計，少則三、五十萬元台幣左右，何況所謂的千人僧、萬人齋，如此龐大的陣容不但費財不貲，更非一般小寺僧眾所能從事。施主費財如此，所預見的排場絕對不是冷清與一團毫無章法的混亂陣容，如何進行整然有序的恢弘齋會陣容儀式，表現出宗教崇高嚴肅的主敬精神，以及齋家祭神如神在和神兮來饗的莊嚴氣氛，並祈求神佛的應允庇佑，使生死兩界都得解脫如願，這才是齋會辦設的主要目的。因此行禮如儀

⁵¹ 一作「謝土地太歲文」。

⁵² 參見《沙州文錄補》。

的方法和秩序必須加以制訂，所有齋儀及禮制的意義無非透過儀節的實踐給予表現，讓神佛能夠知曉施主的內心願望，而施主也藉著這些儀式的實踐，聽聞到神媒的代言和告白，用來消解心靈上的不安及獲得精神上的滿足，如此施捨，才有其現實目的。也因如此，這些行之已久的儀式及進行步驟，除非臨場採錄攝影，才可能獲得見證，留下紀錄。否則，一旦事過境遷，就消失於無形之中，甚至隨人而俱亡，或因人因地因時而變異。所幸敦煌文獻寫卷 S.4177 及 P.3849 也有〈齋嘆文、食儀式〉云：

夫為受齋，先啟告請諸佛了，便【唱】道一文，表嘆使（施）主了，便說諸戒廿七行事科了，便說八戒了，便發願施主了，便結緣念佛了。回向發願，取散。

然而最詳者為 P.3562V 所錄齋法，其文云：

凡齋法，至齋家坐定，洗手轉經了，合主人執香，頂禮三拜長跪坐，命唱行香：「時至難留，人各□敬，至心稽〔首〕。太上無極大道一切誦。」

即唱：「宿命□行香，□□□□然。若喪，為之□□，□□□□。至心稽首，正真三寶。」

齋主長跪，歎道功德，即唱：

「願齋主百福莊嚴，萬善雲集，至心稽首，正真三寶。」

願亡者生天，見存安樂。至心稽首，正真三寶。

願齋主智慧〔莊〕嚴，福登無極。至心稽首，正真三寶。

願天下太平，兵甲休息。至心稽首，正真三寶。

願一切眾生，免離諸苦。至心稽首，敬禮眾聖。」

齋主唱普誦，即作為諸聲。

主人云：「食施咒願。」

師云：「一切福日中施食最為先，見存受快樂，過去得生天，當來居淨土，衣食恒自生。是故今供養，普獻於諸天。」

行食遍唱如法食：「上獻天尊，中獻先師，下及法界眾生，普同供養。」

食後云：「□者□□，俱滿諸淨。一切眾生，普同平等。」

即收食□□了。

主人云：「唱普誦」。

師云：「為諸來生作善因緣。如蒙開悟，仰□聖恩。」

捨施先願。

師云：「一切福田中，捨施最為先。設供已訖，恣福未圓，更將淨財，布施三寶。布施以後，亡者生淨土，見存得安樂，福及諸眾生，普得成真道。人各恭敬，至心稽首，正真三寶。願齋主所願稱心，常保福慶。至心稽首，正真三寶。設齋功德資備，群生離苦□□□，得道眾聖。」

又懺：「臣等自從入道已來，負經負戒，愆盟破約，齋戒怠慢，懺。」

報願：「曩劫緣深，今生報重。夙□靈造，得預人倫。以為萬代須臾，觀□川而未速；百齡飄然，顧晨隙而厭財。自非委命良津，投□眾妙。□真樹於帝簡，慕正法於玄門。何以克保浮生，長綏介福。是以歸誠大道，念念不停；注懇天尊，心心靡絕。遂得真靈曲照，玄監無私。傾歲已來，合家貞泰。今故仰謝鴻願，廣樹諸齋。」

可見上述各類齋文，在整個儀式的進行過程，似乎分散於各個部分，不是一氣呵成，完整的呈現，中間還省略了不少的儀式和動作。再者，圓仁也記錄了他所參加的齋會活動，其文云：

【開成三年十一月】廿四日，堂頭設齋。眾僧六十有餘，幻群法師作齋歎文、食儀式。眾僧共入堂裏，次第列坐。有人行水。施主僧等於堂前立。眾僧之中有一僧打槌，更有一僧作梵，梵頌云：『何於此經，究竟到彼岸。願佛開微密，廣為眾生說。』音韻絕妙。作梵之間，有人分經。梵音之後，眾共念經，各二枚許。即打槌，轉經畢。次有一僧唱：『敬禮常住三寶』。眾僧皆下床而立，即先梵音師作梵：『如來色無盡』等一行文也。作梵之間，綱維令請益僧等入裏行香，盡眾僧數矣。行香儀式與本國一般。其作齋晉人之法師先眾起立，到佛左邊，向南而立。行香畢，先歎佛，與本國咒願初歎佛之文不殊矣。歎佛之後，即披檀越先請設齋狀，次讀齋歎之文。讀齋文了，唱念『釋迦牟尼佛』。大眾同音稱佛名畢，次即唱禮，與本國道為天龍八部諸善神王等頌一般。乍立唱禮，俱登床坐也。讀齋文僧并監寺、綱維及施主僧等十餘人，出食堂至庫頭齋。自外僧、沙彌咸食堂齋。亦於庫頭別為南岳、天台等和尚備儲供養。眾僧齋時，有庫司僧二人弁備諸事。唐國之風，每設齋時，飯食之外別留料錢。當齋將竟，隨錢多少，僧眾僧數，等分與僧。但作齋文人別增錢數。若於眾僧，各與卅文；作齋文者，與四百文。並呼道觀

錢，計與本國道布施一般。齋後，同於一處嗽口，歸房。⁵³

此外，對於參與人數眾多的大型齋會，圓仁更說出當時的排班次序及相互支援的實例：

凡寺恆例：若有施主擬明朝煮粥供僧時節，即暮時交人巡報：『明朝有粥』。若有人設齋時，晚際不告，但當日早朝交人巡告：『堂頭有飯』。若有人到寺請轉經時，亦令人道：『上堂念經』。其揚府中有卅餘寺，若此寺設齋時，屈彼寺僧次來，令得齋觀，如斯輪轉，隨有齋事，編錄寺名次第，屈餘寺僧次。是乃定寺次第，取其僧次。一寺既爾，餘寺亦然，互取寺次，互取僧次。隨齋饒乏，屈僧不定。一寺一日設齋。計合有當寺僧次，比寺僧次。⁵⁴

也因這種既分工，又相互支援，同享福利及無分別心的佈道精神，其深入人心乃勢所必然，儒家之喪禮雖隆，十七篇文字俱在，終是繁文縟禮，不知權變，平常又疏於練習，一旦臨事，慌亂而不知所措，反而在佛道二教之競合下，其節節敗退也可知矣。至於道教原是作活神仙才是終極目標，因此清修虛靜，服餌煉丹，導引蛻化，這是一生修持的方向，縱使五斗米道或樓觀道逐漸改變了道家的修練內容，卻在佛教的水陸法會⁵⁵或七七齋會、盂蘭盆會等影響下，根據《閻羅王授記經》去作《玉

⁵³ 日·釋圓仁著，小野聖年校註，白化文等修訂校注，《入唐求法巡禮行記》（花山文藝出版社，1992年）頁41。同書又在開成五年五月五日亦載一套竹林寺齋禮佛式，參見頁271-273。

⁵⁴ 日·釋圓仁著，小野聖年校註，白化文等修訂校注，《入唐求法巡禮行記》（花山文藝出版社，1992年）頁41。

⁵⁵ 水陸大會又稱水陸法會、水陸會、水陸齋會、水陸齋儀、水陸會、水陸齋或水陸道場，據《佛祖統記》卷33「水陸齋」條云：「梁武帝夢神僧告之曰：六道四生，受苦無量，何不水陸大齋，以拔濟之。帝以問諸沙門，無知之者。唯誌公勸帝，廣尋經論，必有因緣。帝即遣迎大藏，積日披覽，創立儀文，三年而後成。乃建道場，於夜分時親捧儀文，悉停燈燭，而白佛曰：若此儀文理協聖凡，願拜起燈燭自明；或體式未詳，燭暗如故。言訖一禮，燈燭皆明；再禮，宮殿震動；三禮，天上雨華。天監四年二月十五日，就金山寺依儀修設，帝親臨地席，詔祐律師宣文。當時靈響，不能備錄。周隋之際，此儀不行。至唐咸亨中，西京法海寺英禪師夢泰山府君召往說法，後獨坐方丈，見一異人前告之曰：向於泰山府君處竊覩尊容，聞世有水陸大齋，可以利益幽品。其文是梁武所集。」（CBETA, T49, no. 2035, p. 321, b17-c3）至於「無遮會」者，據《佛祖統紀》卷37：「中大通元年，京城大疫，帝於重雲殿為百姓設救苦齋，以身為禱。復幸同泰寺，設四部無遮大會，披法衣，行清淨大會，素床瓦器，乘小車，親升法座，為眾開涅槃經題，群臣以錢一億萬奉贖，皇帝設道俗大齋五萬人。」（CBETA, T49, no. 2035, p. 350, b5-10）可見這些齋會若非廣為水陸幽靈利益而設，即為道俗百姓救苦拔禳而舉行。

曆寶鈔》一類的經典，而設中元節日之說，並改變黃泉及泰山府君諸信仰，並杜撰地獄十王以取代，但是最後也是影響了佛教由六齋日轉化為十齋日的設置，其間競合的追索，極端複雜而有趣。

（九）編寫既快速又精準隨時可以臨場填用的應急文本

遠從東漢光和三年（180）派遣中大夫於洛陽佛塔寺中，飯諸沙門，懸繒燒香，散花燃燈，舉辦第一次的禮佛法會⁵⁶，其後逐漸汲取中國官方及民間的祭典禮儀，發展成一套禮佛儀式，首創齋法儀制者則為晉時的道安法師，根據《歷代法寶記》云：

自教法東流三百年，前盡無事相法則，後因晉石勒時，佛圖澄弟子道安法師在襄陽，秦苻堅遙聞道安名，遂遣使伐襄陽，取道安法師，秦帝重遇之……智辯聰俊，講造說章門，作僧尼軌範，佛法憲章，受戒法則，條為三例：一曰行香定坐，二曰常持六時禮懺，三曰每月布薩悔過。事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等，出此道安法師。近代蜀僧嗣安法師造《齋文》四卷，現今流行。⁵⁷

歷經六朝，盛行菩薩戒，齋食菜果，⁵⁸逐漸蛻變為中國特有的齋會形式，目的轉朝祈福追善，消災解厄等方向發展；與初始在於「聞聽說法，守持八戒，慎防身心懈怠，並以供養。」⁵⁹已經有所差異，依據沈約〈述僧中食論〉認為修齋的理由是：

人之所以不得道者，由於心神昏惑；心神所以昏惑，由於外物擾之。擾之大者，其事有三：一則勢利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘旨肥濃。……禁此三事，宜有其端。何則？食之於人，不可頓息；其於情性，三累莫甚。故推此

⁵⁶ 《後漢書》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本）卷 88，〈西域傳第七十八〉車師云：「漢自楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。將微義未譯，而但神明之邪？詳其清心釋累之訓，空有兼遺之宗，道書之流也。」參見點校本頁 2931-2932。

⁵⁷ 《歷代法寶記》，《大正藏》第 51 冊，頁 182 下。

⁵⁸ 如《陳書》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本），卷 27，〈姚察列傳第二十一〉頁 350。《南史》，卷 69，〈姚察父僧垣列傳第五十九〉頁 1690；卷 26，〈徐陵 / 弟孝克列傳第二十〉頁 337。

⁵⁹ 《十頌律》卷 22，〈布薩法第二〉，《大正藏》第 23 冊，頁 158 上。

晚食，併置中前；自中之後，清虛無事；因此無事，念慮得簡；在始未專，在久自習。於是束以八支，紆以禁戒，靡曼之欲，無由得前；榮名眾累，稍隨事遣。故云：「往古諸佛過中不飧」，此蓋是遣累之筌蹄，適道之捷徑。

60

足見法會的功能性已經有所變異，這也恰是道世所說的：「夫正法所以流布，貴在尊經；福田所以增長，功由齋戒。故捨一齋之供，福紹餘糧；施一錢之資，果超天報。……福田可種，財累可輕。」⁶¹點出世人試圖藉用齋戒以增福田，施以錢財而求果報，這一現實性目的才是齋會盛行的主要原因。以至於北魏時盧玄曾經提到：「臣又聞流言，關右之民，自比年以來，競設齋會，假稱豪貴，以相扇惑。」⁶²郭祖深也談到南朝當時的情況：「比來慕法，普天信向，家家齋戒，人人懺禮，不務農桑，空談彼岸。」⁶³說明南北朝時代，佛教齋會的流行已經影響到庶民百姓的一般生活。這些實際發生的齋會文本在《六朝文》、《全唐文》、《全宋文》中處處可見。更有無數虛擬的應用文本，被帶出國外，或保留在敦煌文獻裡。⁶⁴根據《佛祖統紀》「水陸齋」一則提到梁武帝以來，齋會的實際情況云：

梁武帝夢神僧告之曰：「六道四生，受苦無量，何不作水陸大齋以拔濟之。」帝以問諸沙門，無知之者。唯誌公勸帝廣尋經論，必有因緣。帝即遣迎大藏，積日披覽，創立儀文，三年而後成。乃建道場，於夜分時親捧儀文，悉停燈燭，而白佛曰：「若此儀文理協聖凡，願拜起燈燭自明；或體式未詳，燭暗如故。」言訖一禮，燈燭皆明。再禮，宮殿震動。三禮，天上雨華。天監四年二月十五日，就金山寺依儀修設，帝親臨地席，詔祐律師宣文，當時靈響不能備錄。周隋之際，此儀不行。至唐咸亨中，西京法海寺英禪師夢泰山府君召往說法，後獨坐方丈，見一異人前告之曰：「向於泰山府君處竊觀尊容，

⁶⁰ 《廣弘明集》卷24，《大正藏》第52冊，頁273中。

⁶¹ 《法苑珠林》卷91，《大正藏》第53冊，頁956中。

⁶² 《魏書》卷47〈盧玄附子淵傳〉（臺北，鼎文書局影中華書局標點本）頁1048。

⁶³ 《南史》（臺北，鼎文書局影中華書局標點本）卷70，〈循吏／郭祖深列傳第六十〉頁1720-172。

⁶⁴ 王三慶，〈談齋論文——敦煌寫卷齋願文研究〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（1998年11月，國立成功大學中文系主編），頁273-302。按這些齋文圓仁都以另本存錄而送回國內，在《日本國承和五年入唐求法目錄》曾經載有《內供奉談筵法師歎齋格並文》一卷、《集新舊齋文》五卷、《歎道俗德文》三卷，而《慈覺大師在唐送進錄》又有《歎齋文》五卷、複一卷等。

聞世有水陸大齋，可以利益幽品，其文是梁武所集。今大覺寺吳僧義濟得之，願師往求，如法修設。」師尋詣大覺，果得其文。遂於月望修齋已畢，復見向異人與徒屬十數前至謝曰：「弟子即秦莊襄王也。（莊襄是秦始皇父。至唐咸亨九百四十年）」又指其徒曰：「此范雎、穰侯、白起、王翦、張儀、陳軫，皆秦臣也，咸坐本罪，幽囚陰府。昔梁武金山設會，前代紂王之臣皆得脫免。弟子是時亦暫息苦，但以獄情未決，故未獲脫。今蒙齋懺弟子與此輩并列國君臣，皆承法力得生人間。」言訖而隱。自是英公常設此齋流行天下（東川楊諤水陸儀○蜀中有楊推官儀文，盛行於世）。

述曰：昔真隱史越王嘗過金山，慕水陸齋法之盛，乃施田百畝，於月波山專建四時水陸，以為報天地君親之舉，且親製疏辭，刻石殿壁，撰集儀文，刊板於寺。既而孝廟聞而嘉之，賜以水陸無礙道場宸翰扁於殿。逮今百年修供惟謹，去月波里所有梵苑曰尊教，師徒濟濟率沙門族姓三千人，施財置田，一遵月波四時普度之法。先是尊教同人有謂：「越王疏旨之辭，專為平昔仕官報，效君親之舉，美則美矣，而於貴賤貧富未見平等修供之意。」乃力挽志磐，續成新儀六卷，推廣齋法之盛，而刻其板。復依準名位，繪像幃者二十六軸，及今創立齋會，於是儀文像軸皆得其用。時主其事者，寺沙門處謙清節文學師竝，以法施者月波住山宗淨也，以文字施者則志磐也。當願十方伽藍，視此為法，大興普度之道。」⁶⁵

顯然這些是在原有的三寶齋外另設的水陸齋會，同時家家戶戶又有七七齋，甚至敦煌各齋文本中還有無數類別的公私齋儀法會，在全國各地無時無刻的上演，如此盛況誠非梁武帝「積日披覽，創立儀文」，或是「東川楊諤水陸儀」，還是「蜀中有楊推官儀文」等幾部儀文所能概括承受及因應，因此才有如《齋琬文·序》所說的：「故乃遠代高德，先以刊制齊儀；庶陳獎道之規，奠啓津梁之軌，雖是詞驚擲地，辯架譚天，然載世事之未周，語俗緣而尚缺，致使來學者未受，童蒙外無繩准之規，內乏隨機之巧。擢令喝道，多卷舌於宏遂；推任宣揚，競緘脣於消架，豈直近招譏謗，抑亦遠墜玄口，猶沉聖跡之威光，缺生靈之企望者。」至於所編內容是：「爰自宣揚聖德，終乎庇祐群靈。於中兼俗兼真，半文半質。耳目之所歷，竊形跡之所

⁶⁵ 《佛祖統紀》卷33，CBETA, T49, no. 2035, p. 321, b17-p. 322, a3。

經，應有所祈者，並此詳載，總有八十餘條，撮一十等類。所則舊例，獻替前規，分上中下目，用傳來葉。」顯然必須有敦煌文獻中的諸多文本備用，才能解決如此頻繁的齋會。

這些除已實際發生的齋會文本外，十之八九都是虛擬的格式，預留齋會時的臨場抄錄，只要填上齋主、齋會時間、道場地點即可，其他如讚佛文、說明設齋目的、道場的諸多形容，以及對齋主的莊嚴及迴向等，則完全襲用擬好的文篇，經過填實或略作適當的微調，便可上場宣讀。至於一些常用或已熟套的格式和語言，如念佛名等，便以「云云」帶過；而多篇共用的前後文字，在一紙難求及節省抄略功夫的情況下，但以「都頭」及「都尾」作為總領說明。如 P.2915「亡考文」後一則，其題作「都頭」，文字則曰：

掘正理物，恒行天休，平等之□；遷時增厚，祿日益禱。諸檀越功德智雨，種種莊嚴，長倖解脫之律，永壽人天之乘。莊嚴亡者形神不昧，來此道場，靈識有（由）之領前，福分亦願生□□，見諸佛聞正法，悟無生，供同實相之前，等會真如之竟（境）。弟子某甲等合道場人，向來聽聞所生福□，無量無邊，盡將迴施法界眾生。願令眾生未離苦者，願令離苦；未得樂者，願令得樂；未發心者，願早發心。當當來世，三會龍花，一時成佛云云。

此一「都頭」乃為諸篇文章之總冒頭，有時則以「號頭」稱之，如 P.2443V 第七其「號頭」之文曰：

夫三界喧擾，真場為息苦之因，有識沈淪，良田稱救物之本。能事之力焉，萬談揚者哉。即此捧爐意者，□有賢臣某乙公，乃神氣聳拔，天骨不群，為蓋代之名才，作明主之國寶。匡濟是務，忠勇眾推仁之英□，世稱良將。

此外，亦有為專屬門類所用者，如 S.2832《諸雜齋文範本》於「公」、「夫人」、「三周」之後稱「患號頭」，其文字云：

夫大慈愍眾生，故令我皈依，善拔眾箭，故稱大醫王。醫所療治，雖差還復生；如來所治者，必家不復發。

更有於文章末尾處加註說明者，如 P.263、P.362 中之第四篇或 S.4427 之首篇題作「號頭同前」。凡此「號頭」與「都頭」同一意義，或有口號、佛號之號意。至於「都

尾」者為總結各篇章所共用之結尾，如 P.2571，其篇題第四，凡有「諸男生日」、「女滿月日」、「娘子日」，其後則有一篇「都尾」。又「滿月」之後又有「帝生日尾」。〈追亡救故生第五〉，則有「都號別」、「別都尾」、「都號曰」。其後又有「別列者」、「帝亡」、「官人」、「夫人」、「父母」、「兄弟」、「男女」、「帝忌日」、「又日」、「皇后日」、「則天后日」、「亡妣日」、「亡男日」、「亡女日」、「臨壙日」、「兄弟亡」等，並有「都尾」、「官齋尾」等諸篇名目及文字，顯然它是諸亡齋及官齋等所共同通用之總結文字。尤其北大藏卷 D192 號《諸文要集》一卷，既有「歎佛號頭」以下之「歎號頭」、「律師號頭」、「禪師號頭」、「法師號頭」，也有「□□號尾」和「患差號尾」，分得更為細緻。如「凶齋號尾」，為諸凶齋結尾所共用，其文字云：

豈謂逝水淪波，悲泉落照；百齡□（莫）延，千秋俄畢。存亡斷絕，痛切心魂。今建福緣，用之冥助。惟其忘斷輪迴。

或者諸寺之三寶法會所共用之「三寶都尾」文字云：

惟願獲功德力，成菩提心。拔煩惱生死之災，作解脫堅【固】之果。遐齡永固。劫石踰而莫踰；福智長資，芥城盡而莫盡。

凡此林林總總，各類不同之「號頭」、「都頭」、「號尾」、「都尾」，一應俱全，或「都」或「號」無分別意。若要勉強區分二字之別，「號頭」「號尾」可能用於口號或宣導佛號之前後，與寫作文章時總冠於各篇前後之「都頭」、「都尾」者略有小別，然而以筆者意見，當無分軒輊，應具有同等之意義。至於上述諸篇用法與本篇「都頭」「都尾」用法，也是具有完全相同的意義，所以饒先生認為此卷的「都頭」和「都尾」是用於各篇開首及總結的文字，極為的當。⁶⁶若再深入一層論說，它們都是一種應用文寫作或例行法會時，主筆齋文或主持法會者所當熟知的套格形式。也因如此，這種法會的齋願文體有如書信上的一般問候文字，或進退時節的問訊禮儀，以及寫作文章時的翻閱類書，摘取現成文句等完全類似，就在某一性質上來說，應該毫無區別，都是一種套格式的應用文書，是倉促臨場，應用於急需時以

⁶⁶ 饒宗頤，《敦煌法書叢刊》（二玄社，1986年1月20日出版）第十三卷，《書儀》，頁72-73。

待備用的編寫品。

除了貫串各門類前後之「都頭」、「都尾」文字外，各條目中有關文意之轉折，亦有相當明顯而共同之構句形式，因此在文章的各段文意之前，則冠「自可……何得……遂使……是以……」等文字，作為文章統領與區別文意之轉折，此即饒氏認為具有獨特格式的連珠句法。加上書風勁健峻整，風采疏朗，則抄錄此等小楷佳品恐或具有示範作用。⁶⁷其實，兩教法會儀式的齋文都有格式化的趨向，其目的是能夠快而精準的運用在臨場的儀式上。

一般官方的祀典是由中央政府或地方首長主持，所以需要運用的文章不虞匱乏，凡事濟濟多士可以包辦。但是對於僧團或私家舉辦的法會，無論官方行令而辦，還是民間的散生、祈福、追善及冥報齋會，實非以寺為家，以道為業，又要度人的僧團在短時間內可以接下如此密集的法會和寫就如此文情並茂的齋文。何況凡人有所求，又無分別心下，針對的對象和各法會功能又隨場合的不同而有所變易，則各式齋文的需求量誠非法會僧人所能負擔。至於臨場製作，援筆立成的能耐也非人人所能具備，於是一些虛擬各場合都可以活套的臨時齋文文本便被編纂出來。何況法會儀式的舉行不但把宗教與庶民作更加緊密的結合，推廣宗教於四方，還因齋食齋觀的獲得，成為寺廟及僧人經濟的重要來源，則不得不發展出一套有效的因應制度，既有職業僧團的設立，並建立一套參與法會儀式的內規，用以維持利益共享的秩序。⁶⁸根據日本留學僧圓仁《入唐巡禮行記》一書，其在會昌年間來到中國之後參與見習，記錄下無數唐代法會的盛況。⁶⁹可見這種虛擬程式化的活套作品，因社會市場的需要，自然也就有其存在的空間。身為儒家自居的司馬光見此風潮，對於齋會原以勸善懲惡為主要目的，「苟不以至公行之，雖鬼可得而治乎！」⁷⁰邱濬復把三教

⁶⁷ 饒宗頤，《敦煌法書叢刊》（二玄社，1986年1月20日出版）第十三卷，《書儀》，頁72-73。

⁶⁸ 王三慶，〈談齋論文——敦煌寫卷齋願文研究〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（1998年11月，國立成功大學中文系主編），頁273-302。

⁶⁹ 日·釋圓仁著，小野聖年校註，白化文等修訂校注，《入唐求法巡禮行記》（花山文藝出版社，1992年）。

⁷⁰ 宋·司馬溫公語見明·邱濬《大學衍義補》（商務印書館影文淵閣《四庫全書》本，民國75年3月）卷五十一〈家鄉之禮〉，頁712-612，又參見《古今圖書集成禮儀典》卷第九十二〈喪葬部〉。

競合之事作更透澈的分析⁷¹，正點出儒士空談而又各自為說的毛病，才讓浮圖及皇冠師有機可乘。

四、結論

的確佛教來到中國，最初雖然受到帝王的禮遇，不過幾位高僧大德，攜帶的也僅是四十二章經。然而日積月累，不斷的從西而至者日多，翻譯的經典逐漸汗牛充棟，影響所及，不但有西行求法的中國高僧，也有受具足戒後進而改造佛教儀禮、宣揚佛法的高僧大德，此在眾僧傳中都已披載。然而佛法之所以弘揚，除了這群高僧的努力外，主要還是基於佛法內容的諸多合理性，以及如何因應中國具有的時空環境和人文特色，援用中國已有的風土民情，站穩自己的腳步，達到弘揚佛法，壯大教團的在地化方式，經典的翻譯和義理的融合即是其中最重要的手段。至於齋會儀式雖然無關於佛法的弘揚，對於信仰的紮根和佛教教義的實踐，無疑是最堅實和

⁷¹ 宋·司馬溫公語見明·邱濬《大學衍義補》（商務印書館影文淵閣《四庫全書》本，民國 75 年 3 月）卷五十一〈家鄉之禮〉，頁 712-612，又參見《古今圖書集成禮儀典》卷第九十二〈喪葬部〉云「臣按：追薦之說惟浮屠氏有之，而近世黃冠師亦有所謂煉度者，彼見浮屠得財，亦尤而效之也。在宋時猶未盛，故溫公《書儀》止言浮屠，而《家禮》議止云不作佛事，非謂道教可用也。雖然，世俗之所以爲此者，蓋以禮教不明於天下，士庶之家有喪事，無所根據，因襲而爲之，以爲當然之禮耳！其間固有爲因果而作者，然亦其徒云耳。若夫市井小人，其親之存饑寒患難，尙有所不卹，況其既死，又肯捐其財，超其出地獄，而升天堂哉！無亦畏世俗之譏笑而爲之耳！若夫所謂士大夫及仕宦之家，其心亦有知其非而不欲爲者，然念其祖父以來，世襲爲此，而凡其親族姻戚鄉鄰之家，無不如此者，而我何人？一旦乃敢不爲？既恐他人議己之不孝其親，又恐其譏己之吝財費也。中有特見之士，毅然欲爲，然當親死之時，五內分裂，其禮散見於經傳之中，無有定說，平時失於講究，一旦臨事欲行，從何措手，欲資之人，一時無有，所謂稽古知禮者，苟直情而徑行，則又反不如二教之有據依，是以不得已而用之也。彼佛之言止說天堂地獄，歸向之者可以免苦而即樂，未有所謂科儀也。而科儀之作，蓋我中國之人竊我儒之士苴，乘其隙而用之，以攫民財。吾儒不之覺也，方且作爲言語文字，以攻擊其非，而不知吾禮之柄爲彼竊弄，是以攻之非不力，而卒莫如之何也已。昔宋儒朱熹所著《家禮》會粹諸家禮以爲一書，而於喪禮尤備，我太宗皇帝命儒臣載入《性理大全書》，頒行天下。臣嘗以淺近之言，節出其要，以爲儀注，刻版已行，在臣家鄉多有用而行者，遂以成俗。蓋行古禮比用浮屠省數倍。伏望聖明爲禮教，主復行古禮，非獨可以正民俗，闢異端，而亦可以省民財，厚民生也。」

最簡單，既易行又易知的方法。不管各式各樣設置的齋會，其所抱持的目的為何？是奢望的追求？還是無助之時的無奈？對於救苦救難的人間佛教而言，都能給予心靈上的諸多慰藉。也因如此，本文藉著彙總傳統四部文獻材料，以及敦煌文獻中虛擬的齋會文本和實際發生的齋會文字，分析佛教僧眾所運用的因應方式凡有如下幾個面向：（一）、強化三寶齋會的原有活動，用以信守諸戒律和念經懺悔的自省功夫；（二）、增設三寶文物的齋會，堅實徒眾的信心和擴大造勢活動；（三）、參與國家重要人事物的慶典或紀念活動，以與上層階級接軌，得到政治勢力的支援；（四）、引導或參與社區百姓舉辦的公共事務，有如今日的社區總體營造，共同經營管理自己的社區活動，免得陷於孤立狀態；（五）、深入基層，服務庶民百姓的日常生活，救拔信眾處於塗炭之無依苦難；（六）、置設與道教同業間相互競合的齋會活動，擴大服務項目；（七）、使用大家耳熟能詳，原來已知的慣習或語言，讓信眾一聽便懂，一見分曉的表演技藝，庶民百姓自然而然能知能信的加以接受；（八）、以有組織的職業化嚴整分工和熟練的實作經驗，從事有秩序，有組織的服務工作，爭取庶民百姓的信任；（九）、編寫既快速，又精準，且隨時可以臨場填用的齋會應急文本。透過以上這些面向的運用，讓我們看到佛教齋會因應中國的特有時空和人文背景，採取適當的在地化因應方式，使齋會活動勿論是為帝王或為官僚政治服務，或向廣大的庶民百姓紮根，都是以一種有組織，有效率與毫無分別心的姿態參與公私庶務。也因如此，佛教本身從量變而產生了部分的內在質變，逐漸脫離印度原始佛教及部派佛教的面貌，並且深深融入中國文化的內裡底層之中，成為具有東亞特色的入世大乘佛教。



訓鴻造惟前保壽与二儀均壽震光共七曜齊并湖是河澤將和歲稔皇嗣廣繁
韻聲掩長松之且震瓊騰輝景煥重輪之月云

歎松文

竊以憲氏降靈掩于方而開寶相正真漢化被三才而鼓玄風

妙覺圓明人天資其汲引善權方便凡聖其其津梁諒如黃馬並
首碧鷄雄辯仰慈曰運襟勝躡芳猷難得心愉揚者矣

別文

惟空腹耽王室孟賚邦家任重濤川委信

上頁已末翰始能下車揚恩惠之氣

於

卷下

京唐齋願文獻目錄

目錄

- 一 齋願文獻之分類
- 二 齋願文獻之內容
- 三 齋願文獻之形式
- 四 齋願文獻之時代
- 五 齋願文獻之地域
- 六 齋願文獻之語言
- 七 齋願文獻之書寫
- 八 齋願文獻之保存
- 九 齋願文獻之研究
- 十 齋願文獻之價值
- 十一 齋願文獻之地位
- 十二 齋願文獻之影響
- 十三 齋願文獻之未來
- 十四 齋願文獻之結論
- 十五 齋願文獻之附錄
- 十六 齋願文獻之參考文獻
- 十七 齋願文獻之索引
- 十八 齋願文獻之圖表
- 十九 齋願文獻之照片
- 二十 齋願文獻之其他

Pelliot chinois
Touen-houang 3185

