

社 会 · 经 济 · 观 念 史 丛 书



中古的佛教与社会

刘淑芬 著



上海古籍出版社



世纪出版

本书是刘淑芬教授长期潜心研究中古佛教与社会问题的精湛成果，涉及佛教与政治、礼俗、地方社会以及医疗养生诸多论题，均以资料扎实、立论新颖而为学术界同行所推重。本书所讨论的一些问题采取了独特的观察视角，或推陈出新，或别开生面，洵为研治中古佛教社会史案头必备之著作。

——中国唐史学会会长 清华大学历史系教授 张国刚

刘淑芬女史的《中古的佛教与社会》一书，以她那种细腻的笔法，描绘了中古时期佛教与中国社会的种种关系，这其中既有佛教与政治权力的冲突，有宦官与佛教的相互利用；也有佛教对中国传统地方社会的影响，包括断屠、斋戒等民俗的兴起和地方公共工程与福利事业的建设；还有佛教独特的丧葬习俗对中国民间社会的影响，产生了林葬、石窟瘞葬、塔葬和舍利信仰。最后一部分讨论唐宋寺院中茶、汤药、丸药、乳药和石药等对世俗社会养生方式的影响，相信这也是今天的读者最有兴趣的内容。

作者更多的关注点是社会下层或地方社会，这对于中古中国史的研究者来说，如果仅仅依靠传统的正史、文集、僧传是难以做细致考察的。但淑芬女史“上穷碧落下黄泉”，举凡传奇小说、灵验故事、石窟造像、经幢塔铭、墓记碑志……都成为她的取材对象，利用这些民间社会书写的材料，重新塑造了中古时期佛教影响下的中国社会景象。

——北京大学历史系教授 荣新江

佛教作为思想与信仰，我们越来越熟悉；作为生活方式，却依旧相当陌生。作者立足丰富资料，通过深入分析与细密梳理，挖掘出佛教带给中古生活的诸多新风尚——它们早已融入人们日常生活而其印度血统几乎为人淡忘。本书对于深化佛教与中古历史互动关系之研究无疑具有重要价值。

——中国社科院历史所研究员 侯旭东

上架建议:中国史

ISBN 978-7-5325-4766-1



9 787532 547661 >

定价: 43.00元
易文网:www.ewen.cc

社 会 · 经 济 · 观 念 史 从 书



中古的佛教与社会

刘淑芬 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中古的佛教与社会/刘淑芬著. —上海:上海古籍出版社,2008.1

(社会·经济·观念史丛书)

ISBN 978-7-5325-4766-1

I. 中... II. 刘... III. 佛教—关系—社会发展—研究—中国—中古 IV. B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 091125 号

责任编辑 李明权

封面设计 王红斌

社会·经济·观念史丛书

中古的佛教与社会

刘淑芬 著

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 28.25 插页 2 字数 377,000

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

印数: 1—3,300

ISBN 978-7-5325-4766-1

B·608 定价: 43.00 元

如有质量问题,读者可向工厂调换

社会·经济·观念史丛书弁言

这是一套历史学研究丛书。

在传统的历史学研究中,经济史以厚重朴实见长,社会史以拓展创新饮誉,观念史则讲究精微灵秀,各擅胜场,各有特色。之所以把传统专门史学科中这三个彼此颇有畛域的领域,集约为这套丛书的总名,就是为了提倡一种不拘一格、博采众长的学风,为学术发展创造新的生长点。

古人治学,有所谓“考据、义理、辞章”,又有所谓“史学、史识、史才、史德”,都表达了对于学术品味和学人品质的至高追求。我们期待所推出的作品能够臻于这样的境界。

我们以此自勉,也以此与学术界和读书界的同仁共勉。

丛书编辑委员会
2006年5月

清映岁华——代序

本书是我过去十多年来有关佛教社会史研究论文的集子。我原来研究中古城市史，博士论文写的是《六朝时代的建康》，进入“中央研究院”史语所工作的前几年，也还一直做相关的研究。1986年，我获得了傅尔布莱特基金会的奖助，到美国东岸普林斯顿大学做一年的博士后研究。因家兄长年旅居美国，住在长岛，我都到他家度周末。我通常从普大坐火车到纽约市，沉浸在大都会博物馆里一整天，黄昏时再坐火车至兄嫂处过夜。也许是假日闲逸，我仔细观赏了那里各种收藏，其中最让我惊异的是东魏武定元年“李道赞邑义五百余人造像碑”，家兄和茂曾与我细读上面的铭文，共同赞叹它真是精彩的社会史资料。1987年夏天，在普大任教的崔启德(Denis Twitchett)先生为我写了一封推荐信，让我在游欧之行中得以去看大英博物馆收藏的造像碑拓本。虽然史语所收藏了很多拓本，但我对拓本的第一手接触却是从国外开始的。

回到史语所以后，我仍延续先前城市史和社会史的研究，不过，也开始探索史语所收藏的佛教造像记拓本。1990年至1991年，我参加了柏克莱大学詹森(David Johnson)教授的“中国通俗文化计划”，这才真正展开佛教社会史研究。那一年里，我仔细抄录乡村造像题记，也印了不少相关的资料。影印卡消耗得很快，因此大学总图书馆卖影印卡的美国小姐

就认得我。有一天,她好奇地问我在做什么样的研究,我告诉她研究的内容,谁知她竟说:我是佛教徒,这张影印卡算她赞助我的佛教研究。在此之后,为了怕她再陆续赞助我的研究,我就不敢自行去买影印卡,而改托他人代购。时隔二十年,她的厚意仍铭感在心,也提醒自己要更加努力。

我的兴趣转向佛教社会史的研究,其实也受到严归田(耕望)先生的启发。初入史语所工作时,严先生在台大授“中国中古史料”一门课,当时史语所有不少同仁如杜正胜、黄宽重、邢义田、邵台新等先生都前去听讲,后来顾及严先生往返劳累,就将上课地点改在史语所会议室。在这门课中有一讲是“佛藏中的史料”,由于素来深感中古史文献有限,这一讲的确给予我很多的启发。值出版前夕,我或做一些文字上的调整,或是做少许的增补工作之际,常常想起严先生的风范典型。我刚进史语所时,还在做城市史的研究,严先生赠我一篇《唐五代时期之成都》的抽印本,上面有很多处用红笔小字增补、改订,可以说是“满江红”,从这件小事可见先生对一个问题探究的热诚,并不因文章发表后就宣告结束,真是学者“得失寸心知”最具体的显现了,给予我很深刻的印象。先生人如其名,不问世事,平常话不多,只有在谈到学问时才侃侃而谈,流露出无比的欢欣。每回和他讨论问题时,总感受到他的悠游学海中的喜悦。

因劳贞一先生的鼓励,我就持续做佛教社会史的研究。在我发表第一篇论文《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》后,当时已经旅居美国的贞一先生写信鼓励我朝这方面走。在此之后,我写了《北齐标异乡义慈惠石柱——中古佛教社会救济的个案研究》;选此课题也有前缘,在写博士论文期间,我也涉猎中国建筑史的论著,得知定兴义慈惠石柱是中古建筑史上一个重要的遗存。不过,直到我开始研读石刻资料时,才发现它上面的题记内容非常丰富。除了唐长孺先生根据上面的佛教徒舍课田、庄田的题记研究北朝的田制之外,它的内容也牵涉到佛教救济组织。就以此做一个案研究,后因林富士先生的夫人倪晓容的邀稿,续有《慈悲喜舍——中古时期佛教徒的社会福利事业》这篇短文。由于全面阅读石刻史料,发现唐代出现大量的佛顶尊胜陀罗尼经幢,遂对此课题展开研究。

当我写完两篇经幢的论文(《佛顶尊胜陀罗尼经幢和唐代经幢的建立》、《经幢的形制、性质和来源》)后,由于注意到少数经幢的题记中隐含佛教徒露尸葬的痕迹,引起我朝向佛教对中国死亡信仰影响的思考,遂展开对中古佛教徒露尸葬(林葬、石室瘞窟)、塔葬的研究。在其间,我兼注意到国家和佛教的关系,因此有《中古的宦官与佛教》、《从民族史的角度看太武灭佛》、《“年三月十”——中古后期的断屠与斋戒》诸文。此外,也有关于佛教和社会互动的讨论,如《从本愿寺石刻看唐代获鹿的地方社会》和《中国撰述经典与北朝佛教的传布——从北朝刻经造像碑谈起》。

从2000年开始,因好友的邀约,我陆续参加几个研究计划,先是同学兼同事蒲慕州先生的“历史上的鬼与怪”研究群,撰成《中古僧人的“伐魔文书”》一文(收入蒲慕州主编:《鬼魅神魔:中国通俗文化侧写》,台北,麦田出版社,2005)。其后,应林富士先生之邀,加入中研院为期三年的主题计划“宗教与医疗”,以唐代社会上开始流行的茶和汤药作为一个起始点,探讨它和养生的关连,并且进一步从养生内涵和世俗社会礼仪的角度,探讨世俗社会和寺院的互动关系。除了本书中所收的《唐、宋时期世俗社会中的茶与汤药》、《唐、宋寺院中的茶与汤药》、《唐、宋寺院中的丸药、乳药和药酒》三篇之外,另有《〈禅苑清规〉中所见的茶礼与汤礼》(发表于京都大学人文科学研究所创立七十五周年纪念“中国宗教文献研究国际研讨会”,2004)。此一课题还有后续的研究,算来林先生真是我研究工作的“增上缘”。

踏入佛教社会史研究,迄今已经十六年,值此论文集出版前夕,略述诸文撰写因缘。回顾来尘,特别感念教导过我的诸位老师:在台大求学时教授“史学方法”、“中国史学史”的杜维运教授给我拓展广大的知识空间,博士论文的指导教师傅乐成、孙同勋两位老师指导我如何写论文,劳贞一、严归田先生的启发和鼓励,还有迄今还经常教我文章错误的王德毅老师。另外,上述诸文在撰写过程中,外子康豹都提供了意见,有时候甚至是严厉的批评,对我思考问题也有很大的助益。在此尤其感谢张国刚先生的引存,以及上海古籍出版社愿意将本书付梓,希望借此可以得到

更多人的指教。

最后,我深深感激中研院历史语言研究所提供一个资讯丰饶、安静宁谧的环境,能够在这个被很多学者称为“汉学家乐土”的地方工作,真是莫大的幸福!近二十年来,我所阅读的资料中大半是佛教文献和造像记,其中的言辞语意可以概括为“慈悲清净”四个字;在世俗的纷扰之中,静坐斗室,绿叶映窗,无论是风日晴和、或是阴霾晦暗的时刻,它们都能给心灵投注清澄明净的光亮,这可以说是做此研究的另一项珍贵的收获。

刘淑芬

目 录

清映岁华——代序 / 1

甲、佛教与政治 / 1

从民族史的角度看太武灭佛 / 3

一、前言 / 3

二、5 世纪上半叶西北、华北的政治地理 / 5

(一) 民族杂居的关陇地区 / 6

(二) 陕西的卢水胡 / 9

(三) 卢水胡的政权——北凉 / 10

(四) 卢水胡和西域的交通 / 13

(五) 刘宋、卢水胡和西域的交通 / 16

三、盖吴的反叛 / 18

(一) 卢水胡人反抗北魏的前例 / 18

(二) 盖吴的反叛 / 20

四、盖吴反叛中的灭佛宗教因素 / 25

(一) 少数民族的佛教信仰 / 26

(二) 卢水胡北凉王族的佛教信仰 / 28

(三) 凉州僧人 / 30

(四) 陕西卢水胡的佛教信仰 / 32

(五) 佛教的社会势力 / 33

五、太武灭佛与灭佛的后续 / 36

(一) 灭佛的先声 / 36

(二) 全面灭佛的诏令 / 38

(三) 灭佛的后续:太武帝的诛杀沮渠宗室 / 40

六、结语 / 43

中古的宦官与佛教 / 46

一、前言 / 46

二、中古宦官的灵验故事 / 47

(一) 北朝阉官的灵验故事 / 47

(二) 唐朝宦官的灵验故事 / 49

(三) 唐代新译经典中的宦官灵验故事 / 52

(四) 灵验故事和宦官的佛教信仰 / 52

三、北魏的阉官与尼寺 / 53

(一) 阉官和尼寺的关系 / 54

(二) 北魏阉官所建的尼寺 / 56

四、唐代的宦官与佛教 / 59

(一) 唐代宦官的奉佛事迹 / 60

(二) 宦官和佛教的兴废 / 64

五、结语 / 70

乙、佛教与民俗 / 73

“年三月十”——中古后期的断屠与斋戒 / 75

一、前言 / 75

二、“年三月十”的断屠 / 77

(一) 南北朝时期的断屠月日 / 77

(二) 三长斋月 / 83

(三) 十斋日 / 90

(四) 三元日的断屠 / 99

三、断屠月日与刑律 / 101

四、断屠令实施的情况 / 105

(一) 禁屠的项目 / 106

(二) 屠禁实施的情况 / 108

(三) 关于屠禁和罚责的讨论 / 111

五、余言 / 112

从本愿寺石刻看唐代获鹿的地方社会 / 115
一、前言 / 115
二、本愿寺史 / 117
(一) 本愿寺发展的背景 / 117
(二) 建寺的年代与传说 / 120
(三) 唐代本愿寺的发展 / 121
三、获鹿居民与本愿寺的发展 / 124
(一) 平民 / 125
(二) 勋官 / 128
(三) 家族、地域社会和本愿寺 / 131
四、地方官与本愿寺的发展 / 133
五、僧人与本愿寺的发展 / 137
六、结语 / 143
中国撰述经典与北朝佛教的传布——从北朝刻经造像碑谈起 / 145
一、前言 / 145
二、北朝的刻经造像碑 / 146
(一) 《高王观世音经》碑 / 147
(二) 《大方广华严十恶品经》刻经造像碑 / 153
(三) 《佛在金棺上嘱累经》刻经碑 / 157
三、中国撰述经典和佛教的流布 / 158
(一) 游化僧人和佛教的传布 / 158
(二) 游化僧人和中国撰述经典 / 163
四、结语 / 164
慈悲喜舍——中古时期佛教徒的社会福利事业 / 168
一、前言 / 168
二、佛教的福田思想与福田事业 / 169
三、佛教徒与公共建设事业 / 172
四、地方政府与公共工程建设 / 175
五、结语 / 178

丙、佛教与丧葬 / 181

林葬——中古佛教露尸葬研究之一 / 183

一、前言 / 183

二、露尸葬在印度的渊源 / 185

(一) 佛教的布施观 / 185

(二) 从“生施”到“死施” / 187

(三) 僧行戒律与露尸葬 / 188

三、中国中古僧人的林葬 / 193

(一) 5 至 6 世纪僧人的林葬 / 193

(二) 7 至 9 世纪僧人的林葬 / 196

四、三阶教和林葬的发展 / 206

(一) 三阶教简史 / 206

(二) 三阶教的特征 / 209

(三) 林葬的经典和三阶教 / 214

五、三阶教的僧俗塔墓群 / 219

(一) 终南山 / 219

(二) 安阳宝山 / 230

六、余论 / 239

石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二 / 244

一、前言 / 244

二、石室瘞窟的特征 / 245

(一) 石室瘞窟和林葬的差别 / 246

(二) 有关石室瘞窟的名词 / 247

(三) 石室瘞窟的开凿创建 / 249

(四) 开放式的空间与遗身坐式葬法 / 253

三、石室瘞窟的来源 / 255

(一) 坐化禅窟石室的头陀僧 / 255

(二) 林葬的调和形式 / 258

四、僧人的石室瘞窟 / 260
(一) 长安的石室瘞窟 / 260
(二) 龙门瘞窟 / 263
(三) 其他地区 / 267
五、俗人的石室瘞窟 / 270
(一) 乙弗后和高欢的瘞葬 / 270
(二) 龙门的俗人瘞窟 / 271
(三) 长安俗人的石室瘞窟 / 277
六、佛教对中古妇女信徒丧葬的影响 / 279
七、余论 / 285
唐代俗人的塔葬 / 290
一、前言 / 290
二、三阶教与露尸葬 / 292
(一) 三阶教简史 / 293
(二) 宣扬露尸葬的经典 / 294
(三) 三阶教徒的塔葬 / 297
三、俗人塔葬的区域分布 / 301
(一) 长安终南山 / 301
(二) 宝山 / 310
(三) 洛阳 / 312
四、结语 / 314
中国历史上的舍利信仰 / 317
一、关于舍利信仰 / 318
二、南北朝皇帝的舍利信仰 / 319
三、各个阶层的舍利信仰 / 322
四、中国的舍利哪里来? / 324
五、结语 / 326

丁、寺院与养生 / 329

唐、宋世俗社会生活中的茶与汤药 / 331

一、前言 / 331

二、唐、五代的茶与药 / 332

(一) 蜡面茶 / 333

(二) 唐人茶、药并提 / 336

(三) 唐、五代的药 / 341

(四) 唐、五代服用汤药的背景 / 347

三、宋代的茶与汤 / 353

(一) 赐茶药和茶汤钱 / 353

(二) 宋人日常生活中的汤药 / 357

(三) 宋代社会生活中的茶汤礼 / 360

四、结语 / 367

唐、宋寺院中的茶与汤药 / 368

一、前言 / 368

二、清规中所见寺院的茶与汤药 / 370

(一) 唐、宋时期世俗生活中的茶与汤药 / 371

(二) 清规中和茶、汤药相关的名词 / 373

三、茶和汤药在寺院生活中的重要性 / 383

(一) 茶器与药材 / 383

(二) 和茶、汤有关的寺职 / 384

(三) “茶榜”、“汤榜”和“茶汤榜” / 386

四、寺院中喫茶的场所 / 388

(一) 日常生活中的茶 / 388

(二) 特定节日的茶会 / 390

五、寺院中喫汤的场所 / 393

(一) 日常生活中的汤药 / 393

(二) 特定节日的茶会 / 394

六、结语 / 396

唐、宋寺院中的丸药、乳药和药酒 / 398
一、前言 / 398
二、佛教戒律中的药与酒 / 399
(一) 戒律中对“药”的规定 / 400
(二) 戒律中的酒与药酒 / 403
三、寺院中的丸药、乳药和石药 / 405
(一) 丸药 / 405
(二) 乳石丹药 / 412
四、寺院中的药酒 / 417
(一) 药酒 / 418
(二) 唐、宋僧人饮酒的背景 / 420
五、寺院养生药物的背景——唐、宋世俗社会中的养生风气 / 425
六、结语 / 433

甲、佛教与政治

从民族史的角度看太武灭佛

一、前 言

中国历史上有所谓“三武一宗”的灭佛事件,其中最早的一次是发生在北魏太武帝统治的时期(424—451)。太武帝颁布全面灭佛的诏令,是在他亲自征讨盖吴反叛军的过程中一个偶发事件所引爆的:太平真君六年(445)九月,在杏城(今陕西黄陵县)的卢水胡人盖吴起兵反抗北魏的统治,这支叛军声势浩大,扩展迅速,北魏的政府军连尝败绩;因此这一年的十一月,太武帝乃御驾亲征。太平真君七年(446)二月,太武帝和他的军队抵达长安,他的随从无意中在其驻扎的寺院中发现了兵仗,太武帝因而怀疑寺院僧人和盖吴通谋,于是下诏全面灭佛。^{〔1〕}关于此一灭佛事件,前此的研究大都环绕在国家的政策、宗教上的佛道之争、思想上的儒

〔1〕 关于太武帝的灭佛,有学者认为前后有两次,即把公元444年发布《禁私养沙门诏》和公元446年的全面灭佛,等同视之(向燕南,《北魏太武帝灭佛原因考辨》,《北京师范大学学报》,1984年第2期)。实则,禁私养沙门不能视为灭佛行动,故本文所谓的灭佛系指446年令僧人还俗、销毁塔寺的全面灭佛行动。

释之辨等方面来讨论这个问题。^{〔1〕}在陕西起兵的盖吴是卢水胡人,前此学者都没有特别注意到卢水胡人是笃信佛教的,并且从这个角度来探讨盖吴反叛和灭佛的关联。^{〔2〕}

事实上,盖吴反叛之所以成为灭佛的引爆点,和5世纪上半叶卢水胡在西北、华北的活动——特别是和北魏政权的互动关系这个大背景,有密切的关系。公元401年,卢水胡人沮渠蒙逊首次建立了政权,国号“大凉”,后世称之为“北凉”,它的辖域恰好控制中原通往西域的道路。公元431年,由于西凉和夏相继亡国,使得北魏和北凉的领土相邻;又因当时北魏大致上已经统一北方,北魏无论是为打通西域的道路,或是为统一整个北方,向西攻灭北凉是必然的。公元439年,北魏攻陷北凉都城姑臧(今甘肃武威),并且将北凉国主沮渠牧犍和他的家族,并臣民三万余户迁徙到都城平城(今山西大同)。不过,沮渠牧犍的两个弟弟西走高昌,并且在那里延续北凉的政权,一直到公元460年才被柔然攻灭。在此期间,被迁到平城的沮渠王族和其臣民的活动,以及北魏境内卢水胡人的连续反叛事件,对太武帝而言,可以说都是如芒刺在背。因此,公元446年卢水胡人盖吴起兵反抗北魏的统治,无疑是印证了他的疑虑。就宗教上来说,无论是建立北凉的沮渠王族,或是西走高昌延续北凉政权的沮渠无讳、沮渠安周,乃至于在陕西反叛的盖吴,都是信奉佛教的;佛教徒之间宗教性质的联系,很可能被太武帝认为是一种连结的力量。

此外,卢水胡长期直接或间接控制中原和江南通往西域的陆路交通,在高昌的沮渠政权也和刘宋通使,而盖吴起兵后也立即遣使向刘宋称臣,

〔1〕 塚本善隆,《北魏太武帝の廢佛毀釋》,收入氏著《北朝佛教史研究》(《塚本善隆著作集》第二卷,東京:大東出版社,1975年);汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》(台北:鼎文书局,1976年),页493—496;向燕南,《北魏太武帝灭佛原因考辨》;栾贵川,《北魏太武帝灭佛原因新论》,《中国史研究》1997年第2期等。

〔2〕 本文于2000年6月通过《中研院史语所集刊》审核刊登,其后陆续有论文提及卢水胡人盖吴反叛和太武灭佛的关联,但都未注意到卢水胡族是信仰佛教的,并且从此观点讨论它和太武灭佛的影响。如房芸芳,《北魏太武灭佛原因浅析》,《历史教学问题》1996年第1期;张箭,《论导致北魏灭佛的直接原因暨罪证》,《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),第21卷第6期(2000年12月);李春祥,《北魏太武帝与周武帝灭佛之异同》,《通化师范学院学报》,第22卷第3期(2001年6月);韩府,《太武灭佛新考》,《佛学研究》,2003年。

请求派兵襄助。从北魏的立场看来,在陕西起事并扩大其势力及河西的盖吴,或有可能西通同为卢水胡的沮渠高昌政权,南引刘宋的援助,果真如此,就成为一盘难以收拾的棋局了。

由上可知,盖吴反叛所牵涉的问题很多,若不从上述诸方面加以探讨,很难了解盖吴反叛事件、以及因此引发的灭佛行动之全貌。本文意图透过5世纪上半叶西北、华北的情势,以及鲜卑族北魏政权和卢水胡族的互动关系、卢水胡人的佛教信仰等角度,探讨太武帝的灭佛事件。第二节首先讨论5世纪上半叶华北、西北的政治地理,其中特别着重卢水胡的叙述,包括卢水胡的来源及其迁移,卢水胡的居住地区、以及其与西域、南朝的交通。第三节探讨盖吴的反叛。第四节讨论盖吴反叛中潜藏的灭佛宗教因素。第五节叙述太武帝的灭佛事件以及灭佛之后一连串诛杀在平城的沮渠王族,实为灭佛的后续行动,足以显示出太武灭佛的背后实含有其对卢水胡族的猜疑。

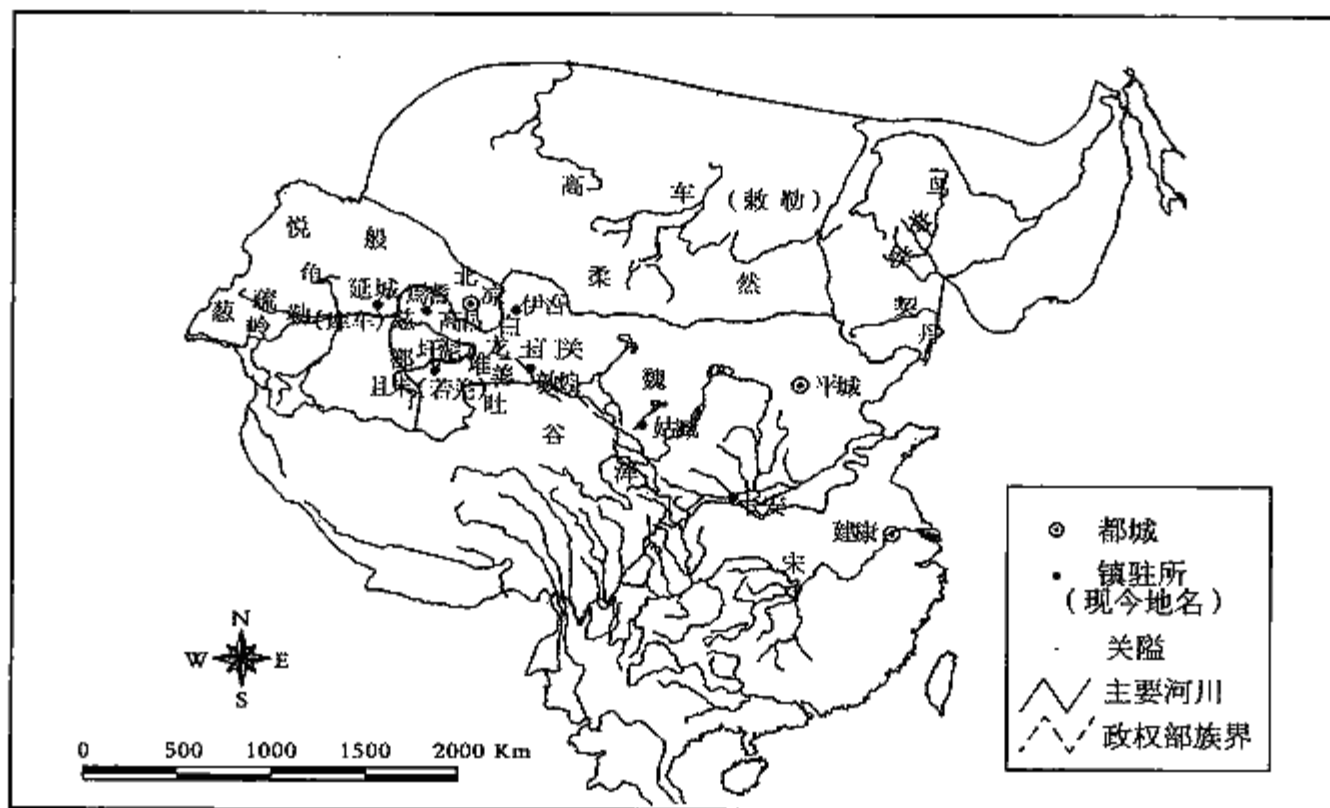
在这里要特别提出来说明的是:太武灭佛并不是单一因素所促成的,前此学者分别从国家的政策、宗教上的佛道之争、思想上的儒释之辨等方面讨论,无疑地都是太武灭佛的原因,本文则是在这些因素之外,提供另一较大的背景来思考这个问题。

二、5世纪上半叶西北、华北的政治地理

5世纪上半叶,卢水胡主要活动的舞台在关陇、河西以至于西域,而此地正是多种民族杂居的地区;因此,盖吴从陕西中部起事,遂出现“诸胡应之”的情况。本节首先叙述西北、关陇的政治地理,作为了解盖吴反叛事件的背景。(见图一)

公元317年,西晋灭亡,晋室在南方立国,而北方则处于众多政权分裂割据的局面,即所谓的五胡十六国时期(其实先后建立的政权有二十多个),光是在西北地区先后就建立了十二个政权,占了十六国的百分之

六十弱。^{〔1〕}这些政权的建立者除了汉族(前凉、西凉)之外,还有匈奴(前赵、夏)、卢水胡(北凉)、氐(前秦、后凉、仇池)、羌(后秦)、鲜卑(南凉、西秦、吐谷浑),在这些政权中,建国时间较长的是北凉、仇池和吐谷浑,而以北凉和北魏有较密切的关连。



图一:5世纪上半叶的西北与华北

资料来源:谭其骧,《中国历史地图集》;Vol.4

(一) 民族杂居的关陇地区

5、6世纪的“关陇地区”——本文所指的是关中和陇西(陇山以西)地区,是一个民族杂居的地区,除了汉族之外,还有氐、羌、匈奴、休官、屠各、卢水胡等民族。

以关中地区而言,^{〔2〕}从公元1世纪以后,非汉民族就陆续迁来此地。汉代开始就有氐、羌族人陆续迁入关中、陕北等地,如公元50年南匈奴的投降汉朝、公元35年汉朝镇压羌族的动乱等。到3世纪末年时,关中的非汉部族如氐、羌、匈奴和其他杂胡的人口,约已占了关中居民的一半。其中,氐、羌人数至少在三十万左右,羌族主要分布在长安东北、北部

〔1〕 周伟洲,《中国中世西北民族关系研究》(西安:西北大学出版社,1992年),页45—46。

〔2〕 关中式指河南灵宝县以西古代函谷关及其以西的陕西的关中盆地,本文主要是在陕西的关中平原及其邻近的地区。

和西北；氐族则分布在长安及其以西诸县。^{〔1〕}

从4世纪开始，北方进入历史上“五胡十六国”时期，长安先后为匈奴的前赵（304—329）、氐族的前秦（350—394）、羌人的后秦（384—417）政权所占领，关中的部族就是以氐、羌和匈奴为主。由于前赵建都在长安，因此长安及渭河北岸住有很多匈奴族；而前赵时被迁到长安附近的氐、羌也有二十五万人之多。^{〔2〕}氐族苻氏建立前秦政权后，氐族又大量集中在关中，公元380年（前秦苻坚建元十六年）前，在泾水和泃水流域的三原、九嵕（今礼泉县）、武都、泃（今泃阳、陇县）、雍（今凤翔南），住着超过二十万户以上的氐人，虽然有十五万户后来被苻坚迁至关东，^{〔3〕}但此一地区仍有不少氐人。其后，关中地区陆续被氐人的后赵政权所占领、并且成为羌族政权后秦的都城，羌族又大量集中到关中地区。虽然在公元426年北魏占领长安之后，也有鲜卑和其他杂胡迁来；不过，一直到6世纪时，关中的少数部族仍以氐、羌和匈奴为主。^{〔4〕}

关中少数部族分布的情形，随着时代推移，略有更动。汉魏以来羌族原居于冯翊、北地一带，但因鲜卑人的移入关中，同州、华州成为北镇军人驻扎之地，住在冯翊郡东部的羌族遂向西移转，与冯翊、北地、新平、安定四郡和北地郡东部的羌族集中起来，居住在蒲城、白水、宜君、铜川等地。^{〔5〕}

除了氐、羌之外，在关中盆地周边也有屠各、休官、卢水胡。如上郡（治所在肤施县——今陕西榆林县东南）一地便有屠各、休官、羌和卢水胡。^{〔6〕}又，二县有卢水胡、屠各。^{〔7〕}6世纪时，关中一带少数部族的分布

〔1〕 晋惠帝时，江统的《徙戎论》：“关中之人，百万余口，率其多少，戎狄居半。”韩香，《魏晋南北朝时期陕西少数民族分布及姓氏》，《陕西历史博物馆馆刊》1997年第4期，页162。

〔2〕 韩香，《魏晋南北朝时期陕西少数民族分布及姓氏》，页162。

〔3〕 《晋书》，卷一一三，《苻坚载记》，页2903。马长寿，《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》（北京：中华书局，1985年），页10。

〔4〕 马长寿，《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，页6。

〔5〕 同前书，页79—80。

〔6〕 《魏书》，卷四上，《世祖纪上》，页74：“上郡屠各隗诘归率众万余家内属。”“上郡休屠胡酋金崖率部内附。”另，《晋书》，卷一一五，《苻登载记》，页2949：“上郡羌酋金大黑。”《魏书》卷三〇，《尉拨传》：“尉拨，代人也。……出为杏城镇将，在任九年，大收民和，山民一千余家，上郡徒各、卢水胡八百余落，尽附为民。”

〔7〕 《晋书》，卷一一五，《苻登载记》，页2949：“二县虏帅彭沛谷、屠各董成、张龙世，新平羌雷恶地……。”

是：氐族集中在扶风、咸阳郡西北；羌族集中在冯翊郡；卢水胡、匈奴、西羌、北羌杂居在北地、新平郡，和冯翊郡的西部。^{〔1〕}

由于关中地区民族复杂，北魏政府对关中这些不同的民族是很不放心的，唯恐他们作乱。北魏陆俟认为：“夫长安一都，险绝之土，民多刚强，类乃非一。”^{〔2〕}公元451年，北魏太武帝攻打刘宋的盱眙，在他写给刘宋守将臧质的信中，甚至说：“吾今所遣斗兵，尽非我国人。城东北是丁零与胡，南是三秦氐、羌。设使丁零死者，正可减常山、赵郡贼；胡死，正减并州贼；氐、羌死，正减关中贼。卿若杀丁零、胡，无不利。”^{〔3〕}北魏更在关中、陕西设立镇戍，以便监视控制。北魏建国之初，就在李润堡（今陕西蒲城县东北）设置了护羌的戍所。6世纪初，华州刺史元燮描述州治李润堡这个地方早年“胡夷内附，遂为戎落”。^{〔4〕}此地的居民确实以羌族为主，公元445年卢水胡人盖吴反叛时，李润堡的羌人起兵与之呼应。^{〔5〕}另外，北魏在今陕西卢水胡人主要聚集的地区——杏城，也置有镇戍。^{〔6〕}

至于河西地区（今甘肃、青海两省黄河以西的地区，即河西走廊与湟水流域），则先后有汉人的前凉（317—376）和西凉（400—421）、氐人的后凉（385—403）、鲜卑的西秦（385—431）、卢水胡的北凉（401—439）、匈奴铁弗的夏（407—431）政权。因此，此地 在汉人之外，并有以上各族和休官、屠各等民族。秦州（治所在上邽，今甘肃天水市）有羌族，天水郡（治所在上邽）有休官、屠各，泾州（治所先是在临泾——今甘肃镇原县东南；后移治安定县——今甘肃泾川县北）、陇西（治所在襄武县——今甘肃陇

〔1〕 杨东晨，《陕西古代史》（陕西人民教育出版社，1994年），页502。

〔2〕 《魏书》，卷四〇，《陆俟传》，页902。

〔3〕 《宋书》，卷七四，《臧质传》，页1912。

〔4〕 《魏书》，卷十九下，《安定王传附子燮传》，页518，记元燮上书云州治李润堡：“虽是少梁旧地，晋、芮锡壤，然胡夷内附，遂为戎落。城邑非旧邑先代之名，自国初，护羌小戍。”

〔5〕 同前书，卷四下，《世祖纪下》：“（太平真君七年三月）车驾旋轸，幸洛水，分军诛李润叛羌。”

〔6〕 公元445年三月，郝温在杏城起兵反叛，当时他就是杏城镇将。《魏书》，卷四五，《韦阆传》，页1009：“属杏城镇将郝温及盖吴反，关中扰乱，阆尽心抚纳，所部独全。”

西县东南)也都有屠各。〔1〕

(二) 陕西的卢水胡

陕北是关中通往河西的通道,河西则是通往西域的必经之地,至少从汉代以降,上述地区的民族就有相当程度的互动,例如以下要谈到的居住在陕西的卢水胡,就是从河西迁移来的。北凉政权的建立者卢水胡沮渠蒙逊之母车氏就是西域胡,〔2〕沮渠蒙逊之妻彭氏可能是羌族。〔3〕又,在卢水胡人盖吴反叛的队伍中,部落帅白广平就是龟兹国姓。〔4〕

关于卢水胡的族属和来源,从周一良提出他的看法以后,有不少学者讨论,也有不同的意见。〔5〕本文主要依据赵永复和王青的看法,卢水胡是因卢水而得名的,此卢水乃是指安定郡的卢水而言。〔6〕按西汉始设安定郡,治所在高平(今宁夏固原);东汉移治临泾(今甘肃镇原),北魏时移治安定县(今甘肃泾川东北)。至于卢水胡的来源,则是出于月氏胡。西汉时,月氏胡因为受到匈奴的攻击,而西迁至锡尔河之南,史称“大月氏”,部分未西迁的月氏胡则分别集中住在三个地区:(一)住在敦煌、祁连山之间的南山地区者,叫作“小月氏”;后来他们又进入湟中,称为“湟中月氏胡”。这些月氏胡因和当地的羌族错居,而成为杂胡。(二)留在老家的张掖一带的月氏胡,因为臣服于匈奴,而成为匈奴别部。(三)还有一部分月氏胡被汉朝政府集体迁至安定郡,建有月氏城,这一支月氏胡

〔1〕《魏书》,卷五八,《杨播传附杨桩传》,页1285:“秦州羌吕苟儿、泾州屠各陈瞻等聚众反。”同书,卷五一,《封敕文传》,页1136:“略阳王元达酥梁会之乱,聚众攻城,招引休官、屠各之众,推天水休官王官兴为秦地王。”同书,卷五一,《吕罗汉传》,页1138:“上邽休官丰、屠各王飞廉等八千余家据险为逆,诏罗汉率骑一千讨擒之。”同书,卷三,《太宗纪》,页60:“河西屠各帅黄大虎、羌酋不蒙娥等遣使内附。”同书,卷三一,《于栗磾传附子洛拔传》,页737:“会陇西屠各王景文等恃险窃命镇,私署王侯。……”《晋书》,卷一一六,《姚萇载记》,页2967。

〔2〕周伟洲,《试论吐鲁番阿斯塔那且渠封载墓出土文物》,《考古与文物》1980年第1期,页101。

〔3〕王素,《北凉沮渠蒙逊夫人彭氏族属初探》,《文物》1994年第10期,页46—47。

〔4〕周一良,《北朝的民族问题与民族政策》,《魏晋南北朝史论集》(北京:中华书局,1963年),页156—157。

〔5〕周一良,《北朝的民族问题与民族政策》,页156—157;唐长孺,《魏晋杂胡考》,《魏晋南北朝史论丛》(北京:三联书店,1955年),页403—414;王宗维,《汉代卢水胡族的族名与居地问题》,《西北史地》1985年第1期;赵永复,《关于卢水胡族的族源及迁移》,《西北史地》1986年第4期;王青,《也论卢水胡以及月氏胡的居处和族源》,《西北史地》1997年第2期。

〔6〕赵永复,《关于卢水胡族的族源及迁移》,页43—46;王青,《也论卢水胡以及月氏胡的居处和族源》,页25—26。

又称为“卢水胡”。这三个地区同时也是卢水胡的聚居地,北凉政权的创建者沮渠蒙逊就是临松卢水胡人,他的祖先则是曾臣服于匈奴的月氏人。^{〔1〕}

居住在今陕西省中、北部的卢水胡人,则是从安定郡迁来的;^{〔2〕}多集中在杏城一带。最晚从东汉末年开始,安定卢水胡就有移徙的痕迹,他们沿着陆路东进陕北中部地区。3世纪初,史籍中就有陕北卢水胡活动的记载。公元217年(汉献帝建安二十二年),曹操命骑督太原乌丸王鲁昔驻扎在池阳(今陕西泾阳),以防备渭河以北、关中平原北缘的北山以北的卢水胡。^{〔3〕}《三国志》中也记载陕西卢水胡降服于曹魏之事,魏文帝延康元年(220)五月:“冯翊山贼郑甘、王照率众降,皆封列侯。”裴注引《魏略》:“初,郑甘、王照及卢水胡率其属来降。王得降书以示朝曰:‘前欲有令吾讨鲜卑者,吾不从而降;又有欲使吾及今秋讨卢水胡者,吾不听,今又降。’”左冯翊的北境到达今陕西黄陵(即杏城)、洛川。此处所谓的“山贼”,可能就是指此一地区的卢水胡。^{〔4〕}

(三) 卢水胡的政权——北凉

从3世纪以后,卢水胡开始有他们的政治活动,西晋末年,他们曾起兵反抗当政者。4世纪以后,卢水胡人更有建立政权的意图和行动,但没有成功,一直要到5世纪沮渠蒙逊方建国于河西。

西晋末年,关中各族起兵反叛,卢水胡也在其列。惠帝元康四年(294)五月,“匈奴郝散反,攻上党,杀长吏”。到八月时,郝散率众降,而为冯翊都尉所杀。两年之后——元康六年(296)五月,郝散之弟度元率领着冯翊、北地马兰羌、卢水胡反叛,攻打北地郡。八月,郝度元击破雍州刺史,秦、雍氏、羌都起来反叛,推氏人齐万年为帝。唐长孺认为:上党是

〔1〕 王青,《也论卢水胡以及月氏胡的居处和族源》,页27。

〔2〕 同前文,页28。

〔3〕 《魏志·梁习传》裴注引《魏略》云:“(建安)二十二年(217),太祖拔汉中诸军,还到长安,因留骑督太原乌丸王鲁昔,使屯池阳,以备卢水。”池阳属左冯翊,即今陕西泾阳县。赵永复,《关于卢水胡族的族源及迁移》,页48。

〔4〕 王青,《也论卢水胡以及月氏胡的居处和族源》,页29。

羯胡聚居之地,羯胡属杂胡,卢水胡也是杂胡,郝氏是卢水胡大族,所以郝散可以统领卢水胡反叛。^{〔1〕}不过,如前述王青的研究中所言,西汉时月氏为匈奴所击而西迁,一部分未迁者由汉朝政府迁至安定郡,此一支月氏胡即是“卢水胡”,而另有一部分月氏胡留在老家的张掖一带,臣服于匈奴;可以统领卢水胡的匈奴郝氏,不妨视之为此一支月氏遗裔,他们事实上和卢水胡是同一族源的。

4世纪中,陕西卢水胡曾有建立政权的意图,而未能成功。公元386年三月,前秦政权瓦解之后,慕容冲率众东下,长安空虚时,荥阳高陵、赵毅等人,招杏城卢水胡郝奴率四千人人居长安,郝奴遂在此称帝,以赵毅为丞相。《晋书·姚萇载记》云:“长安空虚,卢水郝奴称帝于长安,渭北尽应之。”渭北的杏城一带本是卢水胡人聚居之地,故多响应其同族人的郝奴。四月,后秦姚萇抓到郝奴之弟郝多,郝奴惧而请降,姚萇拜他为镇北将军、六谷大都督,^{〔2〕}郝奴称帝建国的梦很快就破灭了。十余年后,道武帝天兴元年(398),郝奴率其族人降附于魏。^{〔3〕}

5世纪初,在河西的卢水胡人沮渠蒙逊建国“大凉”(即后世所称的“北凉”),这个政权持续超过半个世纪之久。4世纪末,后凉吕光因讨伐西秦失利,而杀了从征的卢水胡沮渠罗仇、沮渠鞠粥兄弟,沮渠蒙逊为了替叔父复仇,而招募族人起兵反吕光。沮渠氏最初是拥立后凉的建康太守段业为凉州牧、建康公,改元神玺元年(397)。然而,段业的才干不足,兼以气量狭小,他一方面仰赖沮渠蒙逊的开疆拓土,另一方面却猜忌其能力,是以后来沮渠蒙逊遂反叛段业。公元401年,蒙逊杀段业,占据张掖,称凉州牧、张掖公,改元永安,建立了卢水胡的政权。公元412年(北凉玄始元年),蒙逊迁都姑臧(今甘肃武威)。公元439年,北魏攻占姑臧,北凉国主沮渠牧犍(沮渠蒙逊之子)投降,北魏迁凉州吏民三万户至平城。

〔1〕 唐长孺,《魏晋杂胡考》,页408。

〔2〕 《资治通鉴》,卷一〇六,《晋纪》二八,孝武帝太元十一年,页3363。

〔3〕 《魏书》,卷二,《太祖纪》,页32。

虽然沮渠牧犍投降了北魏,并且被迁徙到平城;不过,部分沮渠王族仍在河西抵抗魏军,更在公元442年占领高昌(今新疆吐鲁番地区)。从公元439年至442年,沮渠牧犍的弟弟——沮渠无讳仍继续据有酒泉、敦煌;公元442年,沮渠无讳放弃敦煌,远走新疆,占领了鄯善(今新疆若羌);九月,更占领高昌。次年(443),称凉王;也就在这一年,无讳病亡,无讳弟安周代立,改元承平。^{〔1〕}从高昌出土的北凉文书,显示无讳、安周都把其政权视为北凉政权的延续。^{〔2〕}也就是说,虽然凉王牧犍被俘虏至平城,但沮渠氏的政权并未完全消灭,沮渠兄弟仍据有昔日北凉高昌郡之地,唐长孺把它叫做“高昌沮渠政权”(442—460)。^{〔3〕}直至公元460年,高昌沮渠政权才为柔然所并灭。因此,近年来不少学者认为北凉政权至460年才告亡国,享国六十年。^{〔4〕}

北凉在中国佛教史上占有相当重要的地位。北凉国主沮渠蒙逊、沮渠牧犍都崇信佛教,敬事僧人,赞助佛典的翻译;公元439年以后,随着沮渠无讳、安周西迁的凉州人士有万余家——其中也有一部分僧人,最著名的是法进,^{〔5〕}而沮渠安周即使在遐方的高昌,仍持续推展佛教,从事建寺、造像、译经等活动。

〔1〕 柳洪亮依《高僧传·释法进传》和吐鲁番出土文书的考证,太平真君四年(443),无讳病亡,安周代立,改元承平。见柳洪亮,《试论“承平”年号非沮渠无讳所建》,《一九九四年敦煌学国际学术研讨会论文提要》,页84。

〔2〕 公元443年,沮渠无讳称“凉王”,改元“承平”,自称“大凉”。《宋书·大沮渠蒙逊传》:“匈奴有左且渠、右且渠之官,蒙逊之先为此职,羌之酋豪曰‘大’,故且渠以位为氏,而以大冠之,世居卢水,为酋豪。”按:据吐鲁番北凉武宣王沮渠蒙逊夫人彭氏墓中出土的帛书“衣物疏”：“大凉承平十六年岁在戊戌十二月庚子朔十八日丁巳,大沮渠武宣王夫人彭谨条随身衣被杂物疏,所止经过,不得留难,急急如律令。承平十六年十二月闰十八日(公元459年2月6日)。”(吐鲁番地区文物保管所,《吐鲁番北凉武宣王沮渠蒙逊夫人彭氏墓》,《文物》1994年第9期,页77。)

吐鲁番阿斯塔那且渠封墓,出土了一方石墓表,上书“大凉承平十三年岁在乙未……”,承平十三年即公元455年。(周伟洲,《试论吐鲁番阿斯塔那且渠封墓出土文物》,《考古与文物》1980年第1期,页99。)

〔3〕 唐长孺,《北凉承平七年写经题记与西域通往江南的道路》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第1期(1979),页5。唐长孺,《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》,收入《魏晋南北朝史论拾遗》(北京:中华书局,1983年)。

〔4〕 王仁俊,《敦煌石室真迹录》,附《北凉且渠安周造寺功德刻石》,页1—6;齐陈骏、陆庆平、郭锋,《五凉史略》(甘肃人民出版社,1983年),页141;黄烈,《中国古代民族史研究》(北京:人民出版社,1987);洪涛,《五凉史略》(北京:中国社会科学出版社,1992年),页114—118;周伟洲,《中国中世西北民族关系研究》,页122—123。

〔5〕 荣新江,《“且渠安周碑”与高昌大凉政权》,《燕京学报》新5期,页77—78。

(四) 卢水胡和西域的交通

5世纪时,由于卢水胡人主要居住在河西到陕西中、北部一带,遂得以控制中原和南方王朝通往西域的道路。公元439年北魏讨伐北凉的原因之一,是北凉控制通往西域的道路。^{〔1〕}日本学者前田正名甚至认为:从公元445年到447年间,先后有卢水胡盖吴和吐京胡曹仆浑的反叛,其原因之一是公元439年北魏攻占姑臧后,便开始争夺从河西走廊经秦州路、鄂尔多斯沙漠南缘路——平城交通路线的控制权所致。^{〔2〕}由此可见,盖吴的反叛作为灭佛事件的引爆点,也和卢水胡对西域交通之争有间接的关连。

1. 公元439年以前卢水胡和西域的交通

卢水胡的北凉政权控扼通往西域的道路,有两个重要原因。第一,在公元439年以前,北凉有一段时期实际掌握从敦煌西去的“大海道”和“伊吾道”。第二,卢水胡的族属可能和它能够控扼西域的道路有相当的关连。由于卢水胡的来源就是月氏胡,北凉政权的统治者与大月氏民族相同,因此吸引了许多来自粟特的商人——即粟特地区的大月氏人,来到姑臧经商。《魏书·粟特传》:“其国商人先多诣凉土贩货,及克姑臧,悉见虏。”^{〔3〕}

北凉之所以能控制通往西域的道路,与其所管辖的地域有关,最主要的是高昌,其次是敦煌。从汉代以降,高昌就是中、西交通最重要的据点,要通西域必得控制此地。高昌故城(在今新疆吐鲁番县城东二十余公里)控扼天山北路和蒙古草原游牧民族进入天山南路的通道,是“西域的门户”。从西汉宣帝至东晋明帝时,高昌一直是中原王朝西域戊己校尉屯驻之地。至公元327年,前凉张骏在此地设高昌郡;其后占有此地的诸国

〔1〕 太延五年,太武帝亲征北凉,诏公卿作书数沮渠牧犍十二大罪状,其中第四条是:“知朝廷志在怀远,固违圣略,切税商胡,以断行旅,罪四也。”《魏书》卷九九,《沮渠蒙逊传附子牧犍传》,页2207。

〔2〕 前田正名著,李凭、孙耀、孙蕾译,《平城历史地理学研究》(北京:书目文献出版社,1994年),页155。

〔3〕 王青,《也论卢水胡以及月氏胡的居处和族源》,页25—28。

包括前秦、后凉、西凉、北凉,也都沿而不改。沮渠蒙逊建国以后,在公元420年攻打西凉,入据酒泉;公元421年,攻占西凉最后一个据点敦煌,而高昌也归北凉管辖。北凉全盛时期的势力范围包括:河西地区、西海(今内蒙古自治区额济纳旗东南)、金城(治所在今兰州市西北黄河南岸)、西平(治所在今青海西宁市)、乐都(治所在今青海乐都)。^{〔1〕}

公元5世纪初,柔然汗国建立之后的西北情势,最初是西凉、北凉和柔然对高昌地区的争夺,其后是北魏和柔然对高昌地区的争夺。公元400年,西凉建国之初,攻打玉门以西诸城,恐怕指的就是伊吾、高昌;而西凉沿前凉之旧,也在高昌设郡。不过,西凉对高昌统治时间很短,约在公元405年就结束了。^{〔2〕}公元402年,柔然部帅社仑征服了高车诸部,建立柔然汗国;不久,它的西界就越高昌、车师,而到达焉耆,后来更将其势力发展到高昌、伊吾,从而威胁及西凉。公元405年,西凉为柔然所逼迫,将都城从敦煌向东迁至酒泉。然而,由于西凉国的东面是沮渠氏的北凉,其国势较西凉为强,因此,西凉有可能称臣或求和于柔然。^{〔3〕}

大约在公元421年至423年之间,北凉实际上据有高昌之地。^{〔4〕}公元421年三月,北凉沮渠蒙逊灭西凉,西凉国主李歆自杀。当时柔然国内有汗位争夺的内乱,不暇他顾,北凉遂占领高昌。在沮渠蒙逊据有高昌这段期间,更乘机扩展其势力到其他西域国家。《资治通鉴》记载:公元421年三月:“于是西域诸国皆请(诣)□□(蒙逊)称臣朝贡。”而《宋书·大且渠蒙逊传》、《十六国春秋辑补》皆称“西域三十六国”。^{〔5〕}公元423年,柔然大檀可汗杀了步鹿真可汗,结束内乱,便大举侵魏,并寇河西,破北凉晋昌郡城,杀守将沮渠蒙逊世子——沮渠政德,高昌又落入柔然的羁绊。

〔1〕 董玉祥、杜斗城,《北凉佛教与河西诸石窟的关系》,《敦煌研究》1986年第1期,页90。

〔2〕 段连勤,《公元五世纪上半叶高昌历史发微》,《西北史地》1988年第4期,页98。

〔3〕 同前文。

〔4〕 同前文,页100。

〔5〕 《宋书》,卷九八,《氏胡·大且渠蒙逊传》,页2414;《十六国春秋辑补》,收入《晋书》(新校标点本第六册),卷九六,《北凉录二·沮渠蒙逊》,页665。

虽然北凉对高昌的直接统辖时间并不长,但在某些时期内由于北凉和柔然的关系改善,^{〔1〕}以及北凉仍然统治着敦煌,因此,北凉仍然控制着中原通往西域的道路,北魏通使西域都必须经由北凉的护送。

关于北凉在西域交通中所占的地位,今依黄烈等学者的研究,略述如下:北凉控制通往西域的道路是“大海道”和“伊吾道”这两条路线。两汉时期开辟了南、北两条通往西域的道路,“南道”从玉门关西出,经若羌、于阗,越葱岭;“北道”西出玉门关,经楼兰、焉耆、库车,而越葱岭。到了魏晋南北朝时,又多出一条新的道路,即从玉门关往西北方向走,抵达高昌,向西至焉耆,和北道会合。新道有两个路线,即“大海道”和“伊吾道”。“大海道”西出敦煌后,避开艰险的白龙堆,穿越渺无人烟的沙海,至柳中县东南九十里出沙海,这也是大海道通往高昌的咽喉之地。由于此一路线要通过大沙海,唐人称之为“大海道”。北凉政权相当积极维护这条交通路线。在吐鲁番出土了两件北凉“守海”(即守护大海道之意)文书,^{〔2〕}内容是北凉王国兵马曹下令:高昌、横截、田地三县发人发骑守海,役期十日。此外,吐鲁番也出土了六件西凉和北凉时期“守白力”(戍守白力)的文书;白力,又作白苏或白棘,位于高昌之东一百六十里,是控制高昌通往伊吾的咽喉。^{〔3〕}

在上述两条新道中,伊吾道时断时续,这是因为从东汉至唐初,伊吾一直处在内地王朝和匈奴、柔然、西突厥等势力的争夺之中,内地王朝并不能长期控制伊吾。因此,大海道就成为重要的替代道路。^{〔4〕}

2. 公元439年以后卢水胡和西域的交通

北魏攻下姑臧以后,公元442年沮渠牧犍的弟弟无讳占领高昌,在那

〔1〕 段连勤《公元五世纪上半叶高昌历史发微》一文认为从公元432—433年之间,高昌又出现了北凉年号的文书,和此有关,页100。

〔2〕 黄烈,《“守白力”、“守海”文书与通西域道路的变迁》,收入氏著,《中国古代民族史研究》,页434—435。

〔3〕 王炳华,《丝路“新疆段”考古新收获》,收入联合国教科文组织、中国社会科学院考古研究所编,《十世纪前的丝绸之路和东西文化交流》(北京:新世界出版社,1996年),页310—311;黄烈,《“守白力”、“守海”文书与通西域道路的变迁》,页434—435。

〔4〕 黄烈,《“守白力”、“守海”文书与通西域道路的变迁》,页431—458。

里延续着北凉的政权,同时也持续控制着通往西域的道路。由于沮渠无讳、沮渠安周的占据高昌,北魏仅能经由鄯善以通西域;因此,后来北魏攻袭鄯善,就是为了要铲除通往西域的阻碍。

公元444年三月,北魏曾经遣使者四辈使西域,而为鄯善所阻挠,^{〔1〕}因此,公元445年四月北魏遂遣散骑常侍、成周公万度归乘传发凉州以西兵攻袭鄯善;八月,万度归以轻骑五千袭鄯善,鄯善王真达出降,被送往平城。《资治通鉴》在此下云“西域复通”,^{〔2〕}可见太武帝攻打鄯善,是为了要打通西域的道路。北魏在袭取鄯善成功之后,在公元448年又派遣万度归更进一步征讨焉耆、龟兹。在这个战役中,车师王车伊洛和投奔车师的西凉余裔唐和,奉诏协助魏军征讨,破焉耆东关七城,焉耆平,万度归命唐和率军镇焉耆。不过,由于车师王车伊洛助讨焉耆,留下他的儿子歇率余军守交河城,在高昌的沮渠安周乘机引柔然三道围攻交河城。至公元450年,安周攻陷交河城,灭车师国,车师王车伊洛暨子歇奔魏,至此,沮渠氏完全控制了高昌地区。

(五) 刘宋、卢水胡和西域的交通

从4世纪初至5世纪中叶,在河西立国的诸政权如前凉、西凉、北凉处于诸强权中,往往遥遥寄望南方王朝东晋、刘宋政权的声援,而与其通使往来。河西政权和南方王朝来往的路线是绕经吐谷浑(今青海省)的领地,再东行入益州,南下建康,即所谓的“河南道”(河南国多指吐谷浑,有时也指西秦)。刘宋、南齐时,柔然和南朝也透过此一道路,互相通使。^{〔3〕}

从收藏在东京书道博物馆两通署名凉王沮渠安周的写经跋文,显示了沮渠高昌政权和刘宋有相当程度的来往。写于449年的《持世经·持世第一》,“凉王大且渠安周供养经,吴客丹阳郡张杰祖书写,用纸廿六路

〔1〕 唐长孺推断:当时鄯善不让北魏遣使与西域相通。因为公元442年沮渠无讳进兵高昌时,曾命其从弟沮渠丰周留守鄯善,虽然可能不久后就撤离了,但鄯善一度是在沮渠政权控制下,至少也是在政治上受其影响的,因此他们联合抗拒北魏势力西进。又,约在同时(公元442—444年之间),高昌遣往刘宋的使人却可以取道鄯善。见唐长孺,《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》,页180—181。

〔2〕 《资治通鉴》,卷一二四,《宋纪六》,文帝元嘉二十二年,页3913。

〔3〕 唐长孺,《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》,页179—180。

张”，写经人是来自南朝的善书者张休祖；和《佛华严经》卷二八，“凉王大且渠安周所供养经，廿纸”，此经本则是佛陀跋多罗在建康译出的。^{〔1〕}

北魏显然知道刘宋和沮渠高昌有来往，为了阻止刘宋透过河南道和沮渠高昌政权、西域、柔然来往，在太平真君五年(444)八月至太平真君六年(445)八月，前后一年的期间，三度发动对吐谷浑的战争。这三次出兵，魏军都获得大胜，迫使吐谷浑慕利延西渡流沙，到于阗去避难，至太平真君七年(446)才回到故土。^{〔2〕}这两年之内，由于北魏讨伐鄯善，以及对吐谷浑的战争，使得高昌——鄯善——吐谷浑——益州，然后东下建康这条交通路线不能通行。^{〔3〕}

从北魏为阻断卢水胡的高昌沮渠政权和刘宋的连络，不惜三次出兵吐谷浑，可知北魏是很在意两者的连结。然而，公元445年陕西卢水胡盖吴起兵反叛，其势力很快就扩散到河西，同时盖吴也两度遣使请求刘宋的援助，使得北魏对于卢水胡——包括沮渠高昌政权和盖吴的叛军和刘宋之间的串连，具有相当的警戒心。此外，盖吴起兵之地陕西中北部恰好位处内地通往西域的道路上，有相当的重要性，《读史方輿纪要》对于长安——陕北——河西——高昌——西域这条路线的相关性，有很具体的说明：“欲保秦陇，必固河西；欲固河西，必斥西域。”^{〔4〕}又，对于陕北在这条路线上的重要性，延安府条云：“府东带黄河，北控灵夏，为形胜之地。……汉逐匈奴，恒自上郡而北，盖其地外控疆索，内藩畿辅。上郡惊，则关中之患已在肩背矣，晋失其馭，并雍之间，遂成戎藪，历数百年而未息。”^{〔5〕}

公元445年(北魏太平真君六年，北凉承平三年)，在长安——陕北——河西——高昌这条中原通往西域的交通路线上，高昌有延续北凉的

〔1〕 池田温著，谢重光译，《高昌三碑略考》，《敦煌学辑刊》1988年第1、2期，页148—149。

〔2〕 《魏书》，卷四，《世祖纪下》：“(太平真君五年八月)，晋王伏罗督高平、凉州诸军讨吐谷浑慕利延。……冬十月癸未，晋王伏罗大破慕利延，慕利延走奔白兰。”“(太平真君六年)四月庚戌，征西大将军高凉王那等讨吐谷浑慕利延于阴平白兰。……(八月壬寅)高凉王那军到曼头城，慕利延驱其部落西渡流沙。那急追，……慕利延遂西入于阗国。”又，《北史》，卷九六，《吐谷浑传》：“(太平真君)七年，乃还旧土。”

〔3〕 唐长孺，《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》，页180—181。

〔4〕 顾祖禹，《读史方輿纪要》(台北：洪氏出版社，1981)，卷六三，页2711。

〔5〕 同前书，卷五七，页2487—2488。

卢水胡沮渠政权——当时的凉王沮渠安周是北凉国主沮渠蒙逊之子,也是被羈押在平城的北凉逊王沮渠牧犍之弟,他不仅控制了西域的道路,也和刘宋经由河南道互相通使,并且作为南朝和西域交通的代理人。当卢水胡盖吴在陕西起兵反叛时,其势力向西扩展至河西,南攻长安,同时向刘宋请求援助。太武帝可能深深感到卢水胡族对北魏统治的威胁:沮渠高昌政权不仅阻碍了北魏通往西域的道路,盖吴叛军的势力并且扩及河西,极可能连结同是卢水胡族高昌政权(也和刘宋通使往来),同引刘宋为援,使得北魏腹背受敌。太武帝从盖吴反叛时,感受到卢水胡的威胁,也显示在盖吴乱平之后一连串诛杀在平城的沮渠王族(439年平姑臧时迁来的)之事件上。

三、盖吴的反叛

盖吴反叛前,卢水胡人的一些活动,使得太武帝对卢水胡人存有疑忌,盖吴的反叛恰好证实了他的怀疑。

(一) 卢水胡人反抗北魏的前例

在盖吴反叛之前,先有两件卢水胡人反抗北魏统治的前例:一是太平真君五年(444)北凉王族沮渠秉在山西的谋反,一是太平真君六年(445)三月郝温在陕西杏城的反叛。

沮渠秉是沮渠蒙逊之子,公元439年他和凉王沮渠牧犍(沮渠蒙逊之子)等王族一同被迁到平城,太武帝任命他为东雍州刺史(治所在南太平郡,后改为正平郡,在今山西新绛)。太平真君五年,他和当地的蜀族强宗薛安都,^[1]共同谋反,后被收执到平城处死。《魏书》卷九九《沮渠蒙

[1] 《魏书》,卷四二,《薛辩传》:“薛辩,字允白。其先自蜀徙家于河东之汾阴,因家焉。祖陶,与薛祖、薛落等分统部众,故世号三薛。父强,复代领部落,而祖、落子孙微劣,强遂总摄三营。善绥抚,为民所归,历石虎、苻坚,常凭河自固。”关于北魏河东蜀薛,请见拙文《北魏时期的河东蜀薛》,原载:《中国史学》11(东京:中国史学会,2001年),后收入黄宽重、刘增贵编,《家族与社会》(《台湾学者中国史研究论丛》,北京:中国大百科全书出版社,2005年)。

逊传》云：“蒙逊子秉，字季义。世祖以其父故，拜为东雍州刺史。险诘多端，真君中，遂与河东蜀薛安都谋逆。至京师，付其兄弟扼杀之。”值得注意的是：太武帝将他交由其兄弟扼杀，其间颇有“杀鸡儆猴”的含意，警告东迁的沮渠王族不可轻举妄动。上述资料中并未记载沮渠秉谋反的时间，但在同书的《薛安都传》则说：“真君五年，与东雍州刺史沮渠秉谋逆，事发，奔刘义隆。”《资治通鉴》则记载沮渠秉是在太平真君五年七月癸卯被处死的，〔1〕同谋的薛安都则潜逃投奔刘宋。

在这里要特别指出：河东蜀族薛氏（史称“蜀薛”）和陕北的卢水胡人向来维持良好的关系，在北魏的历史上，他们有好几次是采取相同立场。北魏建国初年，这两个集团曾经同时归附北魏，道武帝天兴元年（398）夏四月“鄜城屠各董羌、杏城卢水郝奴、河东蜀薛榆、氏帅苻兴，各率其种内附”。〔2〕不过，这两个集团在降服北魏之后，似乎并没有完全得到令他们满意的待遇；因此，两者又采取实际的行动表达他们的不满。太平真君五年，沮渠秉协同河东蜀薛安都谋反；一年之后，陕北卢水胡盖吴反叛时，河东蜀族的薛永宗也起来反抗北魏的统治，两者并且互通声气。从卢水胡人和河东蜀薛的联合反叛，似乎反映了北魏在对待这些降服民族的政策上有所缺失。

然而，相较于迁居河东的蜀族，卢水胡人的起事更为频繁。太平真君六年（445）三月，郝温反于杏城。杏城的卢水胡势力很大，以郝、盖二姓为大姓，〔3〕北魏可能有鉴于此，因此以卢水胡人为当地的守吏，郝温其人就是杏城镇将，《魏书》卷四五《韦闾传》：“属杏城镇将郝温及盖吴反，关中扰乱，（武都太守韦）闾尽心抚纳，所部独全。”又，同书《世祖纪下》：“（太平真君六年三月）酒泉公郝温反于杏城，杀守将王幡，县吏盖鲜率宗族讨温，温弃城走，自杀，家属伏诛。”由上可知，至少有一部分的卢水胡人担任了当地的守吏。由于北魏以同是卢水胡的县吏盖鲜率领宗族讨伐

〔1〕《资治通鉴》，卷一二四，《宋纪六》，文帝元嘉二十一年，页3906。

〔2〕《魏书》，卷二，《太祖纪》，页32。

〔3〕唐长孺，《魏晋杂胡考》，页410：“郝氏为杏城卢水胡的大姓，盖姓也是卢水的大姓。”

郝温,这个反叛事件很快就结束了。北魏政府对于卢水胡和河东蜀薛的反叛,都是采取利用其族人来制服他们的策略,而得以平息纷乱。太平真君六年河东蜀薛永宗反叛时,太武帝也是利用河东蜀薛的另一支系,切断他和盖吴的联系。〔1〕

(二) 盖吴的反叛

太平真君六年三月,卢水胡郝温于杏城起事失败;六个月之后,盖吴在同一个地方以更大的规模反抗北魏的统治。

在北魏太武帝时,民间出现了“灭魏者吴”的谶言,〔2〕太平真君六年九月,盖吴在陕西杏城起兵反抗北魏。这个反叛事件和先前沮渠秉、郝温的反叛事件不同,第一,盖吴的反叛似乎事先就有某种程度的策划,因此在起兵不久之后,就迅速取得了从陕西到甘肃多种非汉民族的响应,并且和这一年十一月在河东反叛的蜀族薛永宗联系,来势汹汹,势力极为庞大。第二,盖吴开始起事不久,就自号“天台王”,显然有建立政权的企图。第二年,他又改称“秦地王”,意图接收河西氐、羌、屠各等族的势力。第三,盖吴初起兵时,也立即遣使刘宋请求援助。以上三者,都显示了盖吴的雄心意图。

盖吴的反叛阵营里,有很多其他民族的加入,包括:汉族、卢水胡、屠各、氐、羌、蜀(即叟),新平、安定诸夷酋;范围向西扩及秦陇的金城、天水、略阳,东及河东,南至渭水南岸长安、整屋。〔3〕《魏书》卷一一五《天象志三》云:“(太平真君六年)九月,卢水胡盖吴据杏城,僭署百官,杂虏皆响从,关内大震。”这固然是因为关陇地区是多种民族分布的地缘故,但从盖吴起事以后,即署置百官,并遣使刘宋,又遣别部帅白广平西掠新平,安定诸胡皆聚众应等策略而言,〔4〕上述诸民族的参与似乎也不是

〔1〕《魏书》,卷四二,《薛辩传》,页941—942;“(薛辩)长子初古拔,……真君中,盖吴扰动关右,薛永宗屯据河侧,世祖亲讨之。乃诏拔纠合宗乡,壁于河际,断二寇往来之路。事平,除中散,赐爵永康侯。”

〔2〕施光明,《北魏盖吴起义及其性质初探》,认为这谶言是盖吴所散布的。《宁夏教育学院银川师专学报(社科版)》1991年第3期。

〔3〕唐长孺,《魏晋杂胡考》,页410。

〔4〕《资治通鉴》,卷一二四,《宋纪六》,文帝元嘉二十二年,页3915。

偶然的风从响应。

太平真君六年九月，盖吴在杏城的天台（地名）起兵反魏，此事似乎应验了当时流行“灭魏者吴”的谶言。然而，“吴”可以解读为盖吴，也可以指立国的南方王朝刘宋。这一年十月和次年二月，盖吴先后两度遣使刘宋，请求派兵援助。^{〔1〕}宋武帝并未派兵相助，仅是封他为“使持节、都督关陇诸军事、安西将军、雍州刺史、北地郡公”，并遣使送秦、雍两州所统郡及金紫以下诸将印合一百二十一纽。^{〔2〕}无论如何，盖吴的反叛对北魏太武帝在心理上有相当大的冲击。

盖吴的反叛是北魏建国以来最大的内部动乱，太武帝动员了很多军队，仍然无法救平，只好御驾亲征。以下略述讨伐盖吴的战事：太平真君六年九月，盖吴起兵反叛；十月，长安镇副将拓跋纥率众讨伐，兵败战死。盖吴声势急速扩大“诸夷戎普皆响应”，军队达到十余万人之多。^{〔3〕}太武帝紧急调拨高平、敕勒骑兵到长安，并且以将军叔孙拔率领并、秦、雍三州兵，在渭北防堵盖吴的军队渡过渭河以攻长安。十一月时，盖吴的军队兵分四路，进攻陕西省西部和东南部：

一、盖吴的部落酋帅白广平向西掠地至新平（治所在今陕西省彬县），进军汧、陇，由于其声势盛大，安定（治所在今甘肃泾川县北泾河北岸）的氐、羌夷酋都起来响应，杀了汧城（即汧县，今陕西陇县东南）的守将，叛军势力向西拓展到甘肃东部、陕西西部。

二、盖吴分遣军队攻打临晋（今陕西大荔县南）以东的地区，^{〔4〕}意图从东面攻打长安。

三、盖吴自己率军南攻李润堡（今陕西蒲城东北）。李润堡地位十分重要，后秦时在此设置镇戍，至北魏孝文帝太和十一年（437），更在此置华州。盖吴从杏城起兵，已经控制了陕北和甘肃南部，如果再取得李润

〔1〕《资治通鉴》，卷一二四，《宋纪六》，文帝元嘉二十二年，页3922。

〔2〕《宋书》，卷九五，《索虏传》，页2339—2341。

〔3〕同前注，页2339。

〔4〕《魏书》，卷四下，《世祖纪下》：“（盖吴）分兵掠临晋巴东。”《资治通鉴》胡注云：“‘巴’当作‘已’东。”（卷一二四，《宋纪六》，文帝元嘉二十二年，页3915。）

堡,则其势不可遏。后秦姚萇时的一个事件可作为此一情势的前车之鉴,当时魏褐飞率氏胡数万人攻打杏城,雷恶地应之,攻打杏城之东的李润堡;姚萇很忧虑,说“恶地多智,非常人也。南引褐飞,东结董成,甘言美说以成奸谋。若得杏城、李润,恶地据之,控制远近,相为羽翼,长安东北非吾有”。〔1〕盖吴从杏城起兵,进军李润堡,当地的羌人起兵响应,〔2〕盖吴遂据有此地,也就是说,长安东北部也在盖吴的掌握之中。

四、盖吴攻下李润堡之后,又分派其部众向西掠地至长安。

盖吴以上的军事活动都获得胜利,虽然《魏书》记载前述的第二和第四项战役,北魏军队大获全胜:在盖军攻掠临晋以东时,魏将章直大败盖吴的军队,盖军溺死于黄河的有三万余人。另外,盖军向西攻打长安时,将军叔孙拔也获胜绩,斩杀三万余盖军。〔3〕不过,唐长孺首先提出对这些记载的怀疑,认为:事实上此时盖军是胜利的;其后,卢开万、施光明也都持相同的看法。〔4〕这应是正确的,因为如果魏军频频获胜,太武帝就毋庸御驾亲征了。

这一年的十一月,不仅盖军连连获胜,盖吴更指地为名,自号“天台王”。〔5〕同月,河东蜀族的薛永宗因为秦州(治所在今河东蒲板)刺史周观失政的缘故,起兵反叛,〔6〕并且和盖吴互通声气,“受其位号”;周观讨

〔1〕《晋书》,卷一一六,《姚萇载记》,页2969。

〔2〕《魏书》,卷四下,《世祖纪下》,页100云:太平真君七年太武帝在返回平城的途中,“(三月)车驾旋轸,幸洛水,分军诛李润叛羌”。

〔3〕同前书,卷四下,《世祖纪下》,页99。

〔4〕唐长孺,《魏晋杂胡考》,页411;卢开万,《〈魏书·陆俟传〉所载盖吴之死辨疑》,《魏晋南北朝隋唐史资料》1982年第4期,页26—27;施光明,《北魏盖吴起义及其性质初探》。

〔5〕《宋书》,卷九五,《索虏传》,页2339:“先是,虏中谣言:‘灭虏者吴也。’焘甚恶之。二十三年,北地泸水胡人盖吴,年二十九,于杏城天台举兵反,诸戎夷普并响应,有众十余万。焘闻反吴,恶其名,累遣军击之,辄败。吴上表归顺,曰:‘……臣以庸鄙,仗义因机,乘寇虏天亡之期,期二州思奋之愤,故创迹天台,爰暨咸、雍,义风一鼓,率土响同。……’”

〔6〕《魏书》,卷三〇,《周观传》,页728:“出除平南将军、秦州刺史,复爵金城公。抚驭失和,民薛永宗聚众于汾曲以叛。”按:此“秦州刺史”,当作“秦州刺史”,秦州治河东蒲板。因秦州刺史周观有失政之处,故河东汾阴人薛永宗起兵反叛。《魏书》中有多处“秦州”皆误作“秦州”,可能是因“秦”和“秦”字形相近,传抄错误所致。如《魏书》,卷六一,《薛安都传》云安都去世后,“赠本将军、秦州刺史,河东王”。点校本校勘记〔二〕:“安都及其子生前曾任或死后追赠秦州刺史共五人,疑皆‘秦州’之讹。秦州治河东蒲板,是薛氏本州,当时以官本州刺史为荣,故祖孙多居此官。若是秦州,和薛氏毫无关系,便不可解。”(页1377)

伐薛永宗,也未能成功。〔1〕盖吴的势力可以说已经到达了河东地区,在此情况下,太武帝意识到事态严重,于是决定亲自西行讨伐。

太武帝一面遣兵三路,分别征讨薛永宗、盖吴和白广平:殿中尚书、扶风公元处真和平阳公慕容嵩率二万骑讨薛永宗;殿中尚书乙拔率三万骑征讨盖吴;西平公寇提率一万骑讨白广平;〔2〕另一方面,太武帝则是亲自西征。

太武帝惟恐盖吴、薛永宗相互连结,因此利用薛永宗同族人——河东蜀薛西祖系的薛初古拔在当地纠合宗人和乡人,在黄河边营筑垒壁,阻断二者往来交通之路。〔3〕太平真君七年(446)正月,太武帝和他的军队抵达东雍州(今山西省临汾市),包围了薛永宗的营垒,大败薛永宗,薛氏一门男女长幼都自沉于汾水,薛永宗的这支反叛军便告敕平了。

二月,太武帝到达长安后,先到整屋(今陕西周至县东南终南镇),杀了附从盖吴的叛民耿青、孙温二人。又到陈仓,诛除在散关附从盖吴的氏人。这个月,魏将乙拔等在杏城大破盖吴军,盖吴遁走。〔4〕三月,太武帝东还。不过,盖吴的势力仍在,五月,他回到了杏城,自称“秦地王”,“假署山民”,声势又壮大起来了。

盖吴改称“秦地王”,是具有特殊意涵的。太平真君七年二月,金城人边回、天水人梁会,与秦、益杂民万余户,据秦州州城上邽(今甘肃天水)东城反叛,另外,有氏、羌万余人,休官、屠各二万人,也起兵响应。秦、益二州刺史封敕文讨伐叛军,击杀了边回,但其余众仍推梁会为主。五月,安丰公闾根和封敕文会同征讨梁会,梁会走避汉中。在边回、梁会反叛期间,略阳人王元达趁机招引屠各、休官的族人,推举天水休官王官兴为“秦地王”。王元达为略阳(今甘肃泰安东北)人,可能也是屠各或休官之族。封敕文的讨伐军到了略阳,而王元达等三千人屯聚松多川,五

〔1〕《魏书》,卷四下,《世祖纪下》,页99;并请参见拙文《北魏时期的河东蜀薛》。

〔2〕同前书,卷四下,《世祖纪下》,页100;《资治通鉴》卷一二四,页3915—3916。

〔3〕《魏书》,卷四二,《薛辩传》,页942;《资治通鉴》卷一二四,《宋纪六》,文帝元嘉二十二年,页3915;并请参见拙文,《北魏时期的河东蜀薛》。

〔4〕《魏书》,卷四下,《世祖纪下》,页100。

月,封敕文兵分三道攻击,讨平了这支反抗的军队。〔1〕在王元达败亡后,盖吴便自号“秦地王”,其目的可能是在招引甘肃的氐、羌、休官、屠各之族。

盖吴势力复炽,太武帝派遣永昌王仁、高凉王那督北道诸军,一同讨伐盖吴。六月,更发定、相、冀三州兵二万人屯长安南山诸谷,《魏书》称此举是“以防越逸”,〔2〕其实可能是战事吃紧,所以不在渭北布防,而是在渭南的终南山屯守。

关于此年七、八月时征讨盖吴战事的发展,《魏书》并无记载,仅是突然记载了八月盖吴之死;而《魏书》关于盖吴之死的记载也不一致。《世祖纪》称他为下人所杀,《陆俟传》则称他为其二叔所杀。虽然《资治通鉴》从《陆俟传》之说,记载盖吴为其二叔所杀。不过,唐长孺认为《世祖纪》有关盖吴反叛的一些记载是值得怀疑的:如公元445年时“吴遂进军李润堡,分兵掠临晋巴(已)东。将军章直与战,大败之,兵溺死于河者三万人”。这是《魏书》在夸耀其屠杀的行为,实际上此时盖吴在军事上是胜利的,所以太武帝只好亲征。至于盖吴之死,唐长孺则从《宋书·索虏传》“屠各反叛,吴自攻之,为流矢所中,死”之说,认为盖吴系在征讨屠各时,中了流矢而死,北魏才能将其军镇压下去。〔3〕关于盖吴之死,卢开万有更详细的讨论,亦同唐长孺之说。〔4〕

盖吴遽然死于战阵,他的弟弟吾生率领部众进入木面山,后来为永昌王击破讨平。另外,高凉王拓拔那则击破盖吴的党羽白广平,并且生擒屠各路那罗,将他送到平城斩首。〔5〕盖吴反叛前后历时一年,终告完全平

〔1〕《魏书》,卷五一,《封敕文传》,页1135—1136:“金城边冏、天水梁会谋反,扇动秦益二州杂人万余户,据上邽东城反,攻逼西城。……略阳王元达因梁会之乱,聚众攻城,招引休官、屠各之众,推天水休官王官兴为秦地王。敕文与临淮公莫真讨之,军次略阳,敕文遣使慰谕。而元达等三千人屯于松多川,乃部分诸军,三道并攻。贼出营拒战,大破之,俘三千人。”边冏、梁会、王元达事起和平定时间,从《资治通鉴》的记载,见卷一二四,《宋纪六》,文帝元嘉二十三年,页3925—3926。

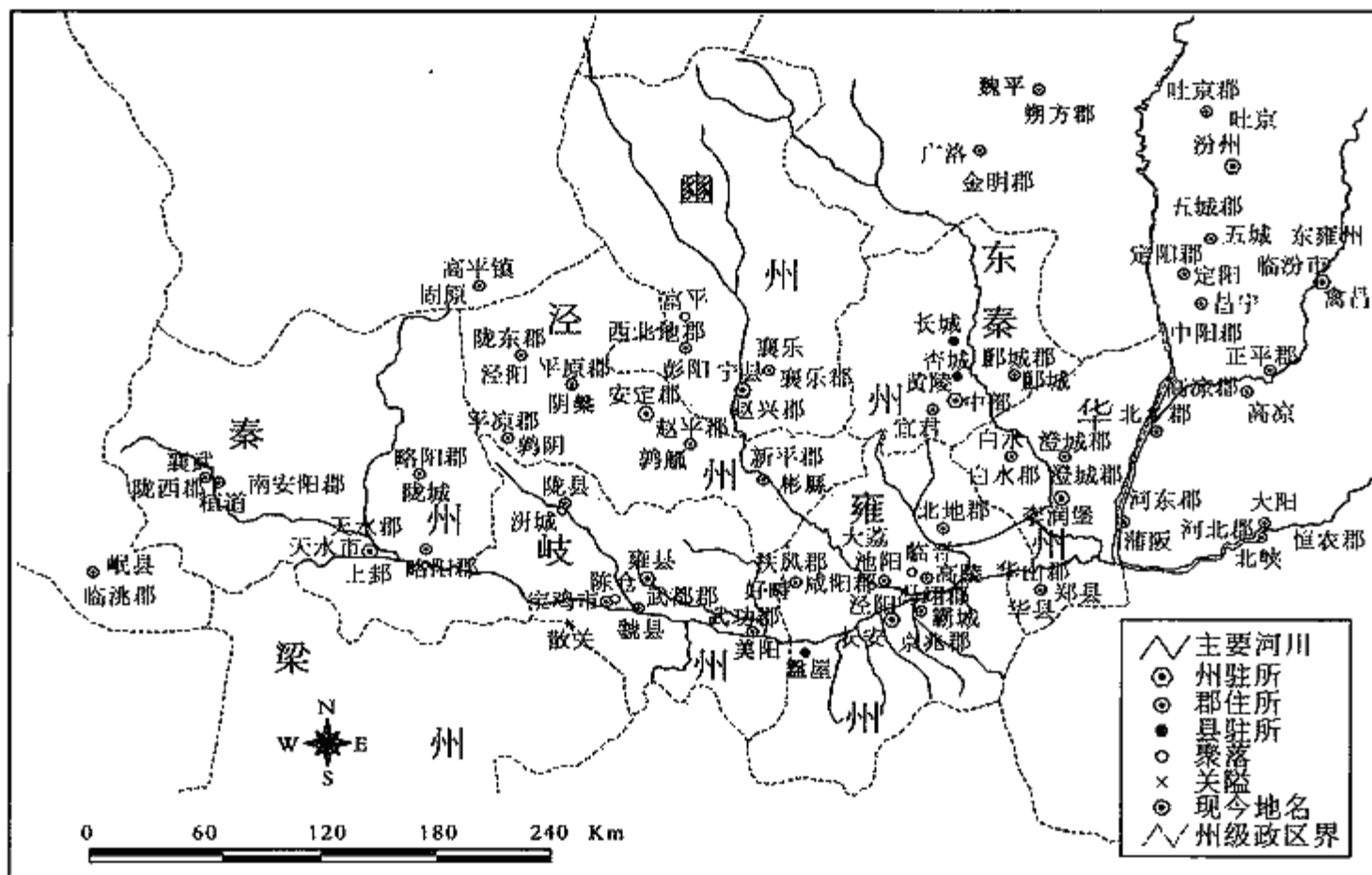
〔2〕《魏书》,卷四下,《世祖纪下》,页101。

〔3〕唐长孺,《魏晋杂胡考》,页411。

〔4〕卢开万,《〈魏书·陆俟传〉所载盖吴之死辨疑》。

〔5〕《宋书》,卷九五,《索虏传》,页2341;《魏书》卷四下,《世祖纪下》,页101。

息。不过,就在平定盖吴的同一个月,在甘肃一支卢水胡反叛的硝烟又起。



四、盖吴反叛中的灭佛宗教因素

前此研究太武灭佛,多从中华道统所系的儒家、道教和佛教之争来讨论,而未曾从佛教信仰这个角度来思考。其实,盖吴的反叛竟成为灭佛的导火线,与卢水胡人的佛教信仰有相当的关联。不仅建立北凉政权的卢水胡沮渠氏是笃信佛教者,西走高昌延续北凉政权的沮渠安周仍然笃敬事佛,在杏城起兵反叛的卢水胡盖吴也是信奉佛教的。此外,前此学者研究佛教的流传与发展,往往以佛经的翻译和主政者的提倡作为主要标准,而较少注意到一般平民接受此一信仰的情况,本节也将就此做简短的讨论。

(一) 少数民族的佛教信仰

回顾中国佛教发展史,可以发现少数民族曾经扮演一个重要角色。少数民族对佛教在中国的流布有相当的贡献,一则早年的僧人大都不是汉人,二则一直要到五胡十六国时期后赵建武元年(335),氐人君主石虎方正式准许汉人出家。^{〔1〕}虽然早在汉代佛教就已经传入中国,但当时只准许西域胡人立寺信奉;历曹魏、西晋以迄后赵,也都不准汉人出家(当时也有出家者,但都属于私度,而不是合法的)。因此之故,早年的僧人大多不是汉人,如东晋吏部尚书桓玄在和中书令王谧讨论僧人是否应该向君主致敬的信函中,就指出:“曩者晋人略无奉佛,沙门徒众皆是诸胡,且王者与之不接,故可任其方俗。”^{〔2〕}又,5世纪时有人写了一篇《三破论》,攻击佛教是“破国、破家、破身”的宗教,其中便提到“今中国有奉佛之人,必是羌胡之种”。^{〔3〕}可知在4世纪以前,大多数的僧人都不是汉人,并且有许多少数民族很早就接受佛教信仰。至后赵的君主石虎因为自身出于边戎,故认为“宜从本俗”,于是下令“其夷、赵为道士,乐事佛者,悉听余有”。^{〔4〕}这是中国历史上官方准许汉人出家之始。

少数民族很早就信奉佛教,和他们居住的地区有密切的关系。如前所述,从汉朝以降河西一带住着许多不同的民族,而佛教从陆道经西域东传,首及河西地区的敦煌,次经凉州(姑臧)而传播到长安。因此,河西是最先接触到佛教的地区之一。从《高僧传》的一则记载,可知4世纪初年时,河西的少数民族多已信奉佛教了。当时,在长安传教的僧人帛远想远走陇右(河西),以躲避兵祸;由于帛远名高望重,秦州刺史张辅便想请他作僚佐,但帛远志在方外而拒绝了。这使得张辅非常不悦,耿耿于怀,后来更借故

〔1〕 镰田茂雄著,关世谦译,《中国佛教通史》卷一(高雄:佛光出版社,1985年),页325。

〔2〕 《弘明集》(收入《大正新修大藏经》第五十二卷),卷十二,《桓玄与王令书论道人应敬王事》,页81中。

〔3〕 同前书,卷八,页51上。这篇文章现在已经亡佚了,但是著名文学批评著作《文心雕龙》的作者刘勰(他后来出家,法名慧地),曾经写了一篇《灭惑论》来反驳它。从此文中可以看到《三破论》部分的立论,其中便提到“道以气为宗,名为得一,寻中原之人莫不奉道。今中国有奉佛之人,必是羌胡之种,若言非耶,何以奉佛”。

〔4〕 《广弘明集》(收入《大正新修大藏经》第五十二卷),卷六,《辩惑篇》第二之二,页126中。

将帛远处以鞭刑,以致于死。其时住在河西的羌胡,原先派了五千骑兵前来迎接帛远,不料却听到他遇害的消息,都愤慨不已,要为帛远报仇。张辅后来派兵河西,羌胡率众迎战,天水故帐下督富整杀了张辅。〔1〕

至4世纪时,有更多的少数民族信奉佛教了。后赵石虎性好杀戮,后来受到僧人佛图澄的感化,而佛图澄也常趁机弘法,人们在他的教化下,多信奉佛教,而出现了“中州胡晋略皆奉佛”、“民多奉佛,皆营造寺庙,相竞出家”的盛况。〔2〕其后,关中在羌族出身的后秦君主姚兴的鼓励和支持下,不仅长安成为佛经翻译的重镇,有五千多个外地僧人汇集此地,整个后秦的领地更是“事佛者十室而九”。〔3〕由此可以推断当时居住在关中的居民——包括大量的少数民族,也多是信仰佛教的。根据马长寿的研究,从5世纪末年以迄6世纪中叶,关中地区主要建造佛碑像的人是汉族和羌族;另外,也有少数是氐人和西域胡人,而没有新迁来的鲜卑人。〔4〕

这些少数民族的信徒还有出家为僧尼者,《高僧传》记载4世纪末至5世纪初,有一位叫做昙翼的僧人,就是出身羌族的。〔5〕同一时期,又有位叫做慧达的僧人,“本姓刘,名宰和。本咸阳东北三成定阳稽胡也”。〔6〕可知他是一位居住在长安附近的匈奴族人。在6世纪此一地区的造像碑的题名中,也有羌族僧人的题名,北魏孝武帝永熙二年(533),在今陕西铜川市一个羌人“义邑”所建的造像碑铭中,就有羌人“沙弥夫蒙僧贵”的题名。〔7〕又,在陕西富平县西魏文帝大统五年(539)所造的石碑像上,也有四个焦姓沙弥、一个焦姓比丘的题名;〔8〕焦氏是北朝的少数部族,也

〔1〕《高僧传》,卷一《译经上·帛远传》,页327上,中。

〔2〕同前书,卷九《神异上·佛图澄传》,页383下。

〔3〕《晋书》,卷一一七,《姚兴载记》。

〔4〕马长寿,《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,页46—51。

〔5〕《高僧传》,卷五《义解二·释昙翼传》,页355下。

〔6〕《续高僧传》,卷二五,《感通·魏文成沙门释慧达传》,页644下。关于慧达的籍贯事迹,《高僧传》有一些不同的记载,卷十三,《兴福第八·释慧达传》,页409中云:“释慧达,姓刘,本名萨河。并州西河离石人。”根据饶宗颐的研究,慧达(俗名刘萨河)的事迹以道宣《续高僧传》所记最为可信。见饶宗颐,《刘萨河事迹与瑞像图》,《1987敦煌石窟研究国际讨论会文集》(沈阳:辽宁美术出版社,1990年)。

〔7〕马长寿,《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,附录一《关中北魏北周隋初未著录的羌村十种造像碑铭》,《(四)邑主隗蒙口娥合邑子三十一人等造像记》,页91。

〔8〕《金石萃编》,卷三二,页十四,《曹续生造像记》。

是富平县的大族。^{〔1〕}

（二）卢水胡北凉王族的佛教信仰

河西和佛教的渊源很早,在卢水胡北凉国主沮渠蒙逊大力推展佛教之前,此地的佛教已经相当盛行了。自魏晋以来,河西的政治、经济、文化中心在凉州,天竺和西域高僧东来,他们或驻锡在凉州,或路经此地到内地弘法,都对凉州一地佛教的发展有很大的影响。另外,中国僧人西行求法途经这里,也对此地佛教有若干的影响。至少在西晋时期,此地已有不少人是信奉佛教的。在5世纪以前,在凉州就翻译出许多佛教经典,还产生许多著名的译经高僧和弘法大师。^{〔2〕}公元401年,北凉沮渠蒙逊以张掖为都城,开始奖励译经工作。公元412年,沮渠蒙逊迁都凉州(姑臧)之后,由于沮渠家族对佛教的推展,更使得凉州成为北方仅次于长安的译经中心。汤用彤甚至认为“北凉沮渠氏,本可谓为佛法之国家”。^{〔3〕}

居住在安定的卢水胡人可能早就信奉佛教,佛教是沮渠王族的家族信仰,因此之故,北凉君主都甚为崇信、奖励佛教,表现在以下几方面:

（一）沮渠蒙逊在位期间,崇敬昙无讖、玄高等高僧,在凉州展开大规模的译经活动,并且开凿武威天梯山石窟,建造宏伟富丽的寺院。高僧之撰《凉书》记沮渠:“国寺极壮,穷海陆之财,造者弗吝金碧,殫生民之力。”^{〔4〕}从公元412年以迄于公元439年之间,北凉有四次大规模的译经活动,共译出佛经八十二部、三百一十一卷,其中包括对中国佛教影响很大的《大般涅槃经》、《大毗婆娑论》等。前两次是在蒙逊主政时期,第三次系在426年由沮渠蒙逊世子兴国主持的,第四次是在沮渠牧犍在位时。^{〔5〕}

（二）沮渠蒙逊甚至将他的一个儿子取了一个佛教化的名字“菩

〔1〕 马长寿,《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,页47。

〔2〕 张学荣、何静珍,《论凉州佛教及沮渠蒙逊的崇佛尊儒》,《敦煌研究》1994年第2期,页98—101。关于通过凉州东来传教的外地僧人、中土僧人西行求法途经凉州者、五凉僧人活动,可参见陆庆夫,《五凉佛教及其东传》,《敦煌学辑刊》1994年第1期,页10—15,表1至表3。

〔3〕 汤用彤,《魏晋南北朝佛教史》,页489。

〔4〕 《广弘明集》,卷七,《列代王臣滞惑解下》,凉高道让,页133上。

〔5〕 张学荣、何静珍,《论凉州佛教及沮渠蒙逊的崇佛尊儒》,页102。

提”，公元429年，因世子兴国在和西秦乞伏氏的战争中被俘，乃以菩提为世子。^{〔1〕}

（三）沮渠蒙逊的堂弟安阳侯沮渠京声更曾西行求法，在于阗从天竺法师佛驮斯那学习《禅秘要治病经》梵本，又在高昌得到观世音、弥勒二观经梵本，带回姑臧，并译出《治禅病秘要法》（大·620）。北魏平姑臧以后，他就到南方刘宋境内，继续从事译经的工作。^{〔2〕}

（四）公元432年沮渠蒙逊去世，因世子菩提年幼，众人乃推其第三子牧犍（或作茂虔）继位。牧犍对佛教的热诚不减其父，在公元420至423年之间，沮渠牧犍担任酒泉太守时，曾起建浮图、建造佛像。^{〔3〕}及他继位为凉王时，在公元437年（北凉永和五年）到公元439年（永和七年），亲自主持了北凉第四次的译经。姑臧陷落后，沮渠牧犍和大部分的王族都被迁到平城，由于他对佛教的崇信，可能在迁居平城之后，仍然和同被迁徙的凉州僧人有所来往。

总之，由于沮渠蒙逊父子对佛教的提倡和鼓励，使得河西佛教更为兴盛流行。公元439年（北魏太武帝太延五年），北魏军临姑臧城下时，登城帮助防守的僧人就有三千人，由此可见当时凉州佛教之盛，僧人数目之多，可能较沮渠蒙逊之时有过之而无不及。^{〔4〕}又，迄今在河西走廊的敦煌、酒泉、武威和新疆的吐鲁番共出土了十四座北凉石塔，^{〔5〕}也可以显示出当时北凉民间佛教信仰的流行。

（五）姑臧沦陷后，沮渠蒙逊的另外两个儿子无讳和安周西走高昌，并且在那里延续着北凉政权。沮渠安周同时也继承了北凉的佛教政策，译经、造寺、写经、开凿石窟，而在民间也沿袭凉州时期建造石塔（北凉石塔）的风气，对高昌一地佛教的发展有深远的影响。^{〔6〕}公元445年九月，

〔1〕《宋书》，卷九八，《氐胡·大沮渠蒙逊传》，页2415。

〔2〕《高僧传》，卷二，《译经上·昙无讖传》，页337上。

〔3〕《太平御览》，卷一二四，《偏霸部》八，引《十六国春秋·北凉录》：“（沮渠茂）虔为酒泉太守，起浮图于中街，有石像在焉。”

〔4〕殷光明，《北凉石塔分期试论》，《敦煌研究》1997年第3期，页89—90。

〔5〕同前文，页84—85。

〔6〕姚崇新，《北凉王族与高昌佛教》，《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》1996年第1期。

卢水胡人盖吴在杏城起兵反抗北魏的统治时；在高昌的凉王沮渠安周正从事规模宏大王家寺院的建造(445年九月动工,至449年方完工),并且刻石记事,即著名的《且渠安周造寺碑》。^{〔1〕}

(三) 凉州僧人

由于太武帝在亲自攻打北凉都城姑臧的战役中,曾遭遇到凉州僧人的“抵抗”,因此,太武帝对凉州僧人一开始便怀有疑忌。其后,他对凉州僧人仍是不放心,显示在他诛杀两个凉州高僧玄高、慧崇,以及赐死沮渠昭仪这两个事件上。

5世纪以来,由于卢水胡沮渠王族的提倡佛教,河西佛教甚为昌盛,多数平民皈依奉佛,当时此地有大批僧人——其中出了不少高僧,他们有的留在本地布教,也有部分僧人或东向北魏、或向南朝传教,对佛教的流传与发展有相当大的贡献。^{〔2〕}

公元439年八月,北魏太武帝亲自攻打北凉都城姑臧时,有三千名僧人登上姑臧城,帮助北凉防守。据《续高僧传》的记载,这是因为当时城中人少,故僧人被逼迫为兵;^{〔3〕}然而,僧人的抗战可能给太武帝留下恶劣的印象。^{〔4〕}因此在魏军攻下姑臧后,太武帝一度下令处死登城守备的三千名僧人。幸而道士寇谦之和太武帝之弟赤坚王认为这些僧人是被逼迫的,特别为他们求情;后来太武帝虽然饶这些僧人不死,但仍然将他们“虏掠散配徒役”。^{〔5〕}

魏军攻下姑臧后,太武帝将凉州臣民三万家迁到平城,其中就有不少僧人。《魏书·释老志》云:“太延中,凉州平,徙其国人于京邑,沙门佛事

〔1〕 池田温著,谢重光译,《高昌三碑略考》,《敦煌学辑刊》1988年第1、2期合刊;贾应逸,《“且渠安周造寺功德碑”与北凉高昌佛教》,《西域研究》1995年第2期;姚崇新,《北凉王族与高昌佛教》;荣新江,《“且渠安周碑”与高昌大凉政权》。

《安周碑》:“□□(大凉)承平三年岁次大梁,月吕无射,量功兴造。”按月吕无射,指季秋九月。见荣新江,《“且渠安周碑”与高昌大凉政权》,页75。

〔2〕 陆庆夫,《五凉佛教及其东传》,《敦煌学辑刊》1994年第1期,页13—16。

〔3〕 《续高僧传》,卷二五,《感通上·魏凉州沙门释僧朗传》,页646下:“释僧朗,凉州人。魏虏攻凉,城民素少,乃逼斥道人,用充军旅,队别兼之。”塚本善隆认为这些僧人是自愿加入抗战的军队,见《北魏太武帝の廢佛毀釋》,页57。

〔4〕 塚本善隆,《北魏太武帝の廢佛毀釋》,页58。

〔5〕 《续高僧传》,卷二五,《感通上·魏凉州沙门释僧朗传》,页646下。

皆俱东,象教弥增矣。”凉州城内仅登城拒战的沙门就有三千人,而随同其国人迁来平城的数目当超过此数。虽然《续高僧传》说登城拒守的僧人是被逼迫的,但也有可能由于北凉王室对佛教的提倡和重视,使得某些僧人对北凉政权有某种程度的忠诚。这些僧众既有“前科”,而在北魏将凉州僧人迁到平城的途中,又有一些僧人如僧朗等人趁机逃走,对北魏政府采取不合作的态度,^{〔1〕}更增添太武帝对这一批迁到平城凉州僧人的疑忌。

太武帝对凉州僧人猜忌的具体化,首先在太平真君五年(444)九月诛杀了凉州高僧玄高、慧崇。玄高是5世纪中凉州著名的僧人,有很多的追随者,他早年隐居在麦积山时,就有一百余名僧人从他修禅问学。公元412年至427年之间,他到西秦(鲜卑乞伏氏在陇西建立的政权,也被称为“河南国”)境内,追随一位外国禅师昙无毗学习禅法。当时昙无毗“领徒立众,教以禅道”,拥有不少弟子;不久,昙无毗就返回舍夷国,而玄高仍留在陇西,当时有两位西秦僧人向西秦国主乞伏炽磐的世子乞伏曼,告发玄高“畜聚徒众,将为国灾”。炽磐遂将玄高贬逐到黄河之北的林阳堂山,当时他仍然有“徒众三百”随行。^{〔2〕}玄高的修为德行,以及他对僧人信徒的吸引力,使得他经常拥有一大批的追随者,这或许也是造成他日后为太武帝诛杀的原因之一。

太延五年魏军平姑臧后,玄高也被迁徙到平城,太子拓跋晃拜他为师;另一位被迁到平城的凉州僧人慧崇,也成为尚书韩万德之师。太平真君五年九月,玄高和慧崇同时被杀,据《高僧传》的记载,玄高系涉及北魏朝廷的政争;也就是他为太子做“金光明忏”,以祛除太武帝对太子的疑忌之事,后来此事为太武帝所知晓,而为他惹来了杀身之祸。^{〔3〕}从《魏书》的记载看来,太平真君四年(443)征讨蠕蠕之役后,太子晃“所言军国

〔1〕《续高僧传》,卷二五,《感通上·魏凉州沙门释僧朗传》:“及魏军东还,朗与同学中路共叛。”

〔2〕《高僧传》,卷十一,《释玄高传》,页397上,中。

〔3〕同前注,页397下。

大事多见纳用,遂知万机”,而同时崔浩和宜都王穆寿也参辅政事,然而,太子晃和崔浩在好几件事情上意见相左,两人之间有某种程度的紧张关系。〔1〕不过,如果玄高只是因为太子晃作忤之事而见杀,则不致于连慧崇也遭祸。本文认为:玄高、慧崇两人被杀的根本原因,在于太武帝对凉州僧人的疑忌,这也是他日后灭佛一个潜在的因素。然而,在太武灭佛的过程中,凉州僧人也仍然发挥着作用,玄高的弟子太子晃有意的预警和缓宣诏书,大大地减轻了佛教僧人和经典所遭受到的压迫和损坏。

其次,太武帝对凉州僧人的疑虑,也反应在太平真君八年(447)赐死沮渠昭仪的事件上。〔2〕沮渠昭仪被赐死的罪名,是她曾从和北凉王室有很深渊源的僧人昙无讖习法。关于沮渠昭仪之死,将留待第五节中讨论。

(四) 陕西卢水胡的佛教信仰

盖吴是杏城人(今陕西黄陵),而从当地现存一些石窟上的题记,可知在北朝以前住居此地的少数民族——包括卢水胡,大都笃信佛教,并且在此地造像和建造石窟。

在陕西省黄陵县有北朝所开凿的香坊石窟,从窟内中央龕左侧的供养人题记,可知这是一个盖姓家族所开凿的石窟。盖氏是当地北朝以来的卢水胡姓氏,在石窟左壁外侧浅浮雕四个男供养人像,也都是胡服打扮。〔3〕另外,1978年在黄陵县双龙公社西峪村发现西魏大统十四年(548)的“似先难及造像碑”,此碑上的造像记多残,但可见廿九人的题名,可知造像者主要是“似先”和“盖”姓人氏,〔4〕似先是西羌的姓氏,〔5〕当地卢水胡盖氏

〔1〕在人事权上,两人颇有不同的意见,如《魏书》,卷四六《李诜传》记载崔浩被诏选中书学生器业优者为助教,太子晃因为受高祐和尚书段霸儿侄等影响,认为崔浩在此事上偏用其亲人,而向太武帝告状(页1039)。又,同书卷四八《高允传》记载:崔浩推荐冀、定、相、幽、并五州之士数十人,各起家郡守之事,太子晃就很不同意;太子认为先前从州郡征召来的人在京任职已久,有勤劳之功,应先将这些人补为郡守,而以新召者递补其郎吏的缺。不过,此事因崔浩的坚持,而从崔氏之议。(页1069)

〔2〕赐死沮渠昭仪的时间,从《资治通鉴》,卷一二五,《宋纪》,文帝元嘉二十四年,页3930—3931。

〔3〕靳之林,《陕北发现一批北朝石窟和摩崖造像》,《文物》1989年第4期,页62。

〔4〕靳之林,《延安地区发现一批佛教造像碑》,《考古与文物》1984年第5期,页45。

〔5〕陕西耀县药王山博物馆、陕西临潼市博物馆、北京辽金城博物馆,《北朝佛道造像碑精选》(天津古籍出版社,1996年),张燕《序言》。

是笃信佛教者,殆无可疑,而居住在此一地区的羌人可能也多信奉佛教。

又,在黄陵县西南的宜君县的福地水库石窟,开凿于西魏文帝大统元年(535),其中央龕的题记有“像主抚军将军石保合”,“王洛生骑马时”“化主盖口生”以及“香火”、“典录”等义邑组织的执事职衔,^{〔1〕}王氏可以是汉姓,但它同时也是羌人钳耳改汉姓后的姓氏。无论如何,这是一个由卢水胡盖氏和汉人、或是羌人共同组织的义邑所开凿的石窟。^{〔2〕}另外,此地的卢水胡人早在6世纪初年即已建造石碑像,可见其佛教信仰之深刻。在陕西长武县出土的一批佛教造像碑中,最早的是北魏永平二年(509)的成愿德造像碑,在此碑的碑座中间所刻的供养人像,三个男供养人头戴帽,身穿窄袖短襦;三个女供养人像上身穿窄袖短襦,下身着长裙,都是胡服装束。另一个出土在长武县昭仁寺的北魏造像碑,上面所刻的供养人像也是胡服装扮。^{〔3〕}

总之,公元445年九月以迄446年八月,从河西、陕北、关中到河东,这些响应盖吴反叛的地区有着众多的佛教信徒;而卢水胡盖氏也是敬事佛教的。

(五) 佛教的社会势力

卢水胡的佛教信仰可能是太武灭佛因素之一。严耀中指出:“灭佛的导火线与盖吴起义有关,……表明佛寺具有雄厚的经济实力,与广泛的政治联系,还可能拥有武力。但根本的原因还是:佛教在北土流行后‘政教不行,礼义大坏,鬼道炽盛,视王者之法蔑如也’。”^{〔4〕}

佛教有什么可令主政者畏怖的?简单地说,就是它代表一种社会势力,有时候甚至是一种经济势力。由于僧人拥有众多的信徒,而具有

〔1〕 靳之林,《陕北发现一批北朝石窟和摩崖造像》,页64。

〔2〕 氏族也有王姓者,陈连庆,《中国古代少数民族姓氏研究》(吉林文史出版社,1993年),页318—319。

〔3〕 陕西省文物保管所、长武县文管所,《陕西省长武县出土一批佛教造像碑》,《文物》1987年第3期,页51—52。

〔4〕 严耀中,《北魏前期政治制度》(吉林教育出版社,1990年),页210—211。

组织信徒的管道和能力；同时，部分寺院或个别僧人也具有相当的经济实力，使得僧人成为一种不可忽视的社会、经济势力。有些僧人或者寺院就拥有不少的财富，如3世纪下半叶，在长安弘法的僧人竺法护，就是“资财殷富”；当时长安一个有名望的家族，决定信仰佛教，想试试竺法护的道德如何，于是假装急难，向竺法护借钱二十万，以为试探。^{〔1〕}又，著名的僧人往往有很多僧人追随——甚至多达数百人，从他们问学或修习禅法，加上他们有数目庞大的俗家信徒，隐然成为一种社会势力。

除了高僧大德之外，一般僧人的影响力也是不可忽视的。《魏书·释老志》记载：“太宗践位，遵太祖之业，亦好黄老，又崇佛教，京邑四方，建立图像，仍令沙门敷导民俗。”其实，太宗明元帝（409—423）这道诏令是利用佛教来绥服民心，^{〔2〕}不过，它同时也更进一步促进了佛教的广为流布，深入民间。值得注意的是：早在明元帝之前，拓跋氏政权就已经采用此法来收服被征服地区的人心，故前文云“仍令沙门敷导民俗”。这些受命“敷导民俗”的僧人，主要是在都市的平民阶层和乡村地区从事传教活动；他们经常领导信徒，组织以俗人为主体的信仰团体，称为“义邑”或“法义”，而自身则成为这种团体的指导者，称为“邑师”。这种佛教信徒组织的成员称为“邑义”或“法义”，人数从数十人甚至多达数百人，其活动包括营造佛像、石窟，举行斋会、写经、诵经，或者是修桥补路、造井、建立义冢、施食给贫民等。^{〔3〕}迄今所知最早的义邑资料，系见于佛教造像碑上的铭记，年代最早是太平真君元年（440）三月邑义道继等人建造佛像碑，^{〔4〕}次则是魏孝文帝太和七年（483），义邑成员分别在龙门和云冈

〔1〕《高僧传》，卷四，《义解一·竺法乘传》，页347中。

〔2〕塚本善隆，《北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教》，收入氏著，《北朝佛教史研究》，页21—22。

〔3〕山崎宏，《隋唐時代に于ける義邑及び法社》，收入氏著，《支那中世佛教の展開》（東京：清水書房，1974年再版），页767—768。并见拙著，《北齐标异乡义慈惠石柱——中古佛教社会救济的个案研究》，《新史学》第五卷第四期。

〔4〕罗振玉，《海外贞珉录》（收入《丛书集成续编》〔台北：新文丰出版公司〕，册九四），页3，总页114：“合邑义道继等造像，石藏美国克利夫兰特美术馆。”方若著，王壮弘增补，《增补校碑随笔》（上海书画出版社，1981年），页227。

石窟造像。^{〔1〕}至于陕西地区,截至目前为止最早的义邑造像,是北魏宣武帝正始二年(505)的冯神育佛道造像碑,^{〔2〕}佛教义邑组织在关中出现的时间可能比这个年代更早。从关中一带6世纪的义邑造像碑的题记,可知有些义邑参与的信徒人数有一二百人,这不仅显示出僧人的组织动员能力,也可知僧人具有广大的群众基础。

佛教徒的聚会使得当政者感到相当不安,北魏孝文帝时,孙渊在其所上的表中,对佛教徒的聚会有如下的形容:“关右之民,自比年以来,竞设斋会,假称豪贵,以相扇惑,显然于众坐之中,以谤朝廷,无上之心,莫此为甚。”^{〔3〕}

就北魏对佛教的政策来说,和其实际的利益有关。北魏在建国初期,曾经以佛教作为一种绥服被征服地区民心的怀柔政策。道武帝拓跋珪在经略山西、河北时,因为这些地方是佛教兴盛的区域,曾利用佛教信仰来收抚民心;到了北魏明元帝拓跋嗣的时代,依旧承袭此一政策“仍令沙门敷导民俗”。^{〔4〕}但至5世纪中,逐渐消灭各割据势力之后,便开始对佛寺僧人的社会势力存有疑虑,乃至于“每疑沙门为贼”,收执僧人讯问,甚或诛杀。^{〔5〕}

从整个北魏时代十件“佛教匪”的叛乱,显示在佛教信仰普及的社会,佛教教团是“佛教匪”聚结的纽带。^{〔6〕}虽然盖吴的叛变不是一件“佛教匪”的叛乱,然而,北魏对关陇地区的各民族原已不放心,加上他们有佛教信仰作为共同的基础,或发展成一种团结的纽带,这使得太武帝对佛

〔1〕云冈石窟第11窟东壁“邑义信士女等五十四人造石庙形像九十五躯”。另外,龙门古阳洞中,太和七年新城县功曹孙秋生等二百人造像,是一个以邑主中散大夫颍川太守孙道务为首的义邑所造的,它完成的时间在景明三年五月七日。(大村西崖,《支那美術史雕塑篇》[東京:佛書刊行會,1915年],頁192—193。)

〔2〕《北朝佛道造像碑精选》,张燕《序言》。

〔3〕《魏书》,卷四七,《卢玄传附卢渊传》,頁1048。

〔4〕塚本善隆,《北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教》,頁17—24。

〔5〕《续高僧传》,卷二三,《魏荜阳沙门释超达传》,頁644中,下:“释超达,未详其氏。元魏中行业僧也,多学问,有知解。帝禁图讖尤急,所在搜访,有人诬达有之,乃收付荜阳狱。时魏博陵公检勘穷劾,达以实告,大怒,以车轮系颈,严防卫之。……又,僧明道人,为北台石窟寺主,释氏之王天下也,每疑沙门为贼,收数百僧,互系缚之。僧明为魁首,以绳急缠,从头至足,克期斩决。”

〔6〕塚本善隆,《北魏の佛教匪》,收入氏著,《北朝佛教史研究》,頁181。

教怀有戒心。因此,当他的侍从在长安寺院中发现兵器时,他便不免怀疑是寺院僧人和盖吴通谋。就此而言,太武帝的灭佛实有切断盖吴叛乱时各民族间的共同的基础——佛教信仰,以及借着它所发挥组织和联系的作用。

五、太武灭佛与灭佛的后续

从太武灭佛之前的一些事件,到盖吴反叛中引发了全面灭佛的行动,以及灭佛后一连串诛杀沮渠王族的事件,显示太武灭佛和卢水胡族及其佛教信仰有相当的关联。

(一) 灭佛的先声

在全面灭佛之前,太武帝就有一些压制佛教的措施。作为灭佛前奏的第一道诏令,是太延四年(438)三月癸未,太武帝下诏“罢沙门年五十已下者”。虽然《魏书·释老志》记载此系在北魏平姑臧以后的事,^[1]但是由于《世祖纪》清楚记载发布此一诏令的年月,《资治通鉴》也遵循此说;胡三省认为太武帝此诏是为了增广兵源之故,^[2]塚本善隆则指出此系为次年讨伐北凉所作的准备。^[3]

太平真君五年(444)正月戊申,太武帝发布“禁养师巫诏”,则显示其对僧人——特别是凉州僧人的猜防:

自王公已下,至于庶人,有私养沙门师巫,及金银工巧之人在其家者,皆遣诣官曹,不得容匿。限今年二月十五日,过期不出,师巫沙门身死,主人门诛,明相宣告。^[4]

[1] 《魏书·释老志》云:“沙门佛事皆俱东,象教弥增矣。寻以沙门众多,诏罢年五十已下者。”

[2] 《资治通鉴》,卷一二三,文帝元嘉十五年,页3867:“以其强壮,罢使为民,以从征役。”

[3] 塚本善隆,《北魏太武帝の廢佛毀釋》,页57。

[4] 《魏书》,卷四下,《太祖纪下》,页97。这段文字也出现在同书卷一一四,《释老志》,页3034,系误植至太平真君七年的灭佛叙述中。

太延五年,太武帝攻下北凉都城姑臧,迁徙其吏民三万户至凉州,其中就包括许多僧人,《魏书·释老志》形容“沙门佛事皆俱东”。前面已提及:5世纪以来凉州为一佛教中心,高僧辈出,因此东迁至平城的僧人多为平城佛教徒景慕师事,如太子晃拜凉州僧人玄高为师,尚书韩万德尊事慧崇为师。此外,被强迫迁移到平城三万户的凉州吏民——包括北凉王族,也大都虔诚的佛教徒,他们亦是凉州僧人的弟子,亡国失土的凉州臣民和对卢水胡政权有好感的凉州僧人,极有可能在异乡的平城,借着共同的信仰,从事若干宗教活动。太武帝原来就对被迁到平城的凉州僧人有所疑忌,因此,禁止所有的人“自王公已下,至于庶人”私养师巫沙门,其中有很大的成分是冲着凉州僧人而来的。

至于不准养“金银工巧之人”在家,主要是针对着佛像的制作而言。这一点可以和太平真君七年太武帝灭佛时“徙长安城工巧二千家于京师”之事,^[1]前后呼应。从北朝以来,有许多的佛像是僧俗信徒共同出资建造的,他们通常在一个或一个以上的邑师领导下,组成“义邑”或“法义”的信仰团体,以建造佛像。在很多造像记中,都叙述了他们如何共同出资,“采石他山,远访名匠”,以完成佛像或石碑像的建造。因此,无论是禁止所有的人私养工匠,或者是将长安城的工匠集体迁到平城,都是防止佛教徒借着建造佛像以相互连结的一个政策。

作为灭佛先声的第三件事,是在“禁养师巫”诏发布九个月之后,太武帝下令处死两位德高望重的凉州僧人玄高和慧崇。据《高僧传·玄高传》记载,玄高事先就预料到自己会遭到祸害:“高先时尝密语弟子云:‘佛法应衰,吾与崇公首当其祸乎?’于时闻者莫不慨然。”^[2]玄高何以会有这种预感?他可能深切体会到北魏对于东迁的凉州吏民及其宗教信仰的猜防。上文提及北凉在沮渠蒙逊、沮渠牧犍的统治下,大兴佛教,沮渠王族都是虔诚的佛教徒,其臣民也多笃信佛教。此时,亡国

[1] 《魏书》,卷四下,《世祖纪下》,页100。

[2] 《高僧传》,卷十一,《释玄高传》,页398上。

失位的凉王沮渠牧犍和信奉佛教的故臣民三万户都被迁到平城,凉州高僧玄高等人自然成为他们的精神领袖。然而,促使太武帝诛杀名高望重的玄高和慧崇,也可能和这一年(太平真君五年)七月,北凉王族的东雍州刺史沮渠秉(沮渠蒙逊之子)的反叛有关,使太武帝对于从姑臧迁来的人更多了几分猜防。同时,远走高昌立国的沮渠安周,正带着一批前凉州臣民和僧人在那里延续着北凉政权,并且承继北凉王室提倡佛教的传统,造寺、造像、写经、翻译佛教经典。在此情况下,太武帝唯恐亡国失土的北凉君臣有共同的联系和依托,蔚为一种势力,因此下令处死凉州高僧。

(二) 全面灭佛的诏令

太平真君七年(446)春天,太武帝亲征盖吴时,引发了全面灭佛的行动。

太武帝的随从无意中在长安的一所寺院中发现兵器,基于卢水胡人一向是佛教信徒这个认识,以及佛教徒早就有组织义邑的传统,导引太武帝猜疑寺院僧人和盖吴通谋:“帝怒曰:‘此非沙门所用,当与盖吴通谋,规害人耳。’”后来进一步清查寺院时,更查出寺院中财产富裕,并且有很多州、郡官员和富人寄放的财物,^{〔1〕}又显示了寺院和官府、富人豪族有密切的联系。同时,也发现了寺院僧人有不检点的行为:“又为屈室,与贵室女私行淫乱。”^{〔2〕}关于这一点的真实性,尚属可疑,《资治通鉴》记载太武灭佛事件中并未提及此事。太武灭佛是否借着给长安僧人冠以淫邪的罪名,而使得其全面灭佛的措施更具合理性?不得而知。当时,信奉道教的崔浩也随同出征,据说他趁机进言,太武帝遂下令全面灭佛。崔浩在此间扮演的角色如何,是很难判断的,因为在这决策的过程中,当时道教领袖的寇谦之是持反对的态度的。^{〔3〕}

关于全面废佛诏令是此年二月或三月发出的,史家有不同的意见;本

〔1〕《魏书》,卷一一四,《释老志》,页3033—3034。

〔2〕同前注。

〔3〕《资治通鉴》,卷一二四,《宋纪六》,文帝元嘉二十三年,页3923:“浩因说帝悉诛天下沙门,毁诸经像,帝从之。寇谦之与浩固争,浩不从。先尽之诛长安沙门,焚毁经像,并敕留台下四方,令一用长安法。”

文以为：二月时太武帝首先在长安一地实施灭佛毁法，但是通过在平城监国的太子晃发布全国性的毁佛诏令，时已届三月了。太武帝首先下令毁灭长安的佛教，《魏书·释老志》称：

诏诛长安沙门，焚破佛像，敕留台下四方令，一依长安行事。

留台即指留在平城监国的太子晃。^{〔1〕}也就是说，太武帝在长安先行诛杀当地的沙门，开始毁佛的行动，然后下令留守在平城的太子对全国发布灭佛的诏令。前文已提及太子晃师事凉州的僧人玄高，作为一个佛教徒，太子晃自然是反对毁废佛法的。对于来自长安太武帝这个指令，太子先是努力陈情，力图挽回，但没能成功；在无可奈何之余，他也只能在其职权内，做一些补救的措施，《魏书·释老志》云：

时恭宗为太子监国，素敬佛道，频上表陈刑杀沙门之滥，又非图像之罪。今罢其道，杜诸寺门，世不修奉，自然毁灭。如是再三，不许。乃下诏曰：“……自今以后，敢有事胡神及造形像泥人、铜人者，门诛。……有司宣告徙征镇军、刺史：诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。”是岁，真君七年三月也。恭宗言虽不用，然犹缓宣诏书，远近皆豫闻之，得各为计。

上文云太子“频上表陈刑杀沙门之滥”，所指的即是二月时太武帝在长安诛杀僧人之事。《南齐书》卷五七《魏虏传》云：“初佛狸讨羯胡于长安，杀道人且尽。”太武帝名焘，字佛狸；“讨羯胡于长安”即指他亲征盖吴之事。由上可知，太子晃上表陈谏杀沙门之滥，是在太武帝于长安的雷厉风行毁法之后。又，平城和长安往来陈情和回复的信函，需费时日，太子又曾再三向太武帝陈情；当太子晃终于领悟到太武帝灭佛的决心时，也刻意“缓宣诏书”。由此推算，留守在平城监国的太子晃对全国发布灭佛令时，当已届三月了。无论是《释老志》或是《魏书·世祖纪》，所记载的都是从平城所发布、范围遍及全国的灭佛令。《世祖纪》云：

〔1〕《资治通鉴》，卷一二四，《宋纪六》，文帝元嘉二十三年，胡注：“魏王出征，太子居守，故谓平城为留台。”页3923。并见：塚本善隆，《魏書釋老志の研究》，收入《塚本善隆著作集》第一卷（东京：大东出版社，1975年），第二《译注篇》，页185—186。

三月，诏诸州坑沙门，毁诸经像。徙长安工巧二千余家于京师。车驾旋轸。

这一年三月，在平城监国的太子晃发出全国性的灭佛令，但因他有意维护佛教，特地缓宣诏书和预先示警，因此长安以外的僧人和佛典，尚得以保全，《魏书·释老志》云：

四方沙门，多亡匿获免，在京邑者，亦蒙全济。金像银宝像及诸经论，大得秘藏。而土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣。

在全国性的灭佛令发布的前后，太武帝才从长安启驾回銮；四月甲申，方抵达都城平城。^{〔1〕}

（三）灭佛的后续：太武帝的诛杀沮渠宗室

太平真君八年（447）正月以后，太武帝一连串诛杀沮渠王族的事件，可以视为盖吴之乱的余波荡漾，也可以说是灭佛的后续。

从太平真君五年以后，卢水胡人接二连三的反叛，盖吴叛军规模又空前庞大，使得太武帝对卢水胡人疑虑甚深；然而，太平真君七年八月，盖吴反叛刚平定；同月，安定（治所在今甘肃泾川县泾河北岸）卢水胡刘超又起兵反魏，众至万余人。^{〔2〕}关陇卢水胡再度反叛的消息传来，使得太武帝深深感到自身的危险。当时，平城内外住着很多迁自姑臧的北凉遗民（包括北凉的逊王沮渠牧犍和一些王族），其中有一部分是卢水胡人，加上太平真君五年北凉王族沮渠秉和薛安都共同谋反的记忆犹新，这可能使得太武帝感到芒刺在背。因此，从太平真君八年正月开始，太武帝便展开诛杀沮渠王室的行动，直到正平二年（452），所有东迁的沮渠王族都被赶尽杀绝为止。

太平真君八年正月，太武帝首先赐死在自己身边的沮渠昭仪，以及除

〔1〕《魏书》，卷四，《世祖纪下》，页101：“夏四月甲申，车驾至自长安。”其实，这一年二月太武帝在长安有一番灭佛的行动之后，他又去了长安以西的整屋、陈仓、大散关，再东返雍城、长安，从长安动身回平城。《世祖纪下》，页100。

〔2〕《魏书》，卷四〇，《陆俟传》：“安定卢水刘超等聚党万余以叛。”未说明是何年，《资治通鉴》，卷一二四，则将之系于446年8月：“会安定卢水胡刘超聚众万人反，魏主以（陆）俟威恩关中，复加俟都督秦、雍二州诸军事，镇长安，以平之。”页3928。

了沮渠牧犍、沮渠万年、沮渠祖之外所有的沮渠王族。沮渠昭仪是沮渠蒙逊的女儿，牧犍之妹，太武帝延和二年（433）四月，太武帝为了和北凉通好，迎娶沮渠氏，拜为右昭仪。太平真君八年，由于沮渠牧犍的亲信告发沮渠牧犍父子两项罪名：一是私藏北凉府库之物，二是牧犍父子多藏毒物，前后杀人百数，其姐妹皆为左道，朋行淫佚。太武帝“于是赐昭仪沮渠氏死，诛其宗族，唯万年及祖以前先降得免”。〔1〕

沮渠昭仪的死，其实涉及在凉州活动的僧人昙无讖。昙无讖是罽宾沙门，先后在鄯善和凉州传教，他到了凉州之后，沮渠蒙逊甚为敬重他，命他主持译经，译出《涅槃经》等对后世影响很大的经典。太武帝久闻其名，派遣李顺出使凉州，要求沮渠蒙逊将昙无讖送到平城，但沮渠蒙逊恐他为太武帝所用，欲留而不遣，又恐太武帝责怪，就派人杀了昙无讖。〔2〕太平真君八年沮渠昭仪却因为曾从昙无讖受法这个罪名，而被赐死，《魏书》云：

罽宾沙门曰昙无讖，东入鄯善，自云“能使鬼治病，令妇人多子”，与鄯善王妹曼头陀林私通。发觉，亡奔凉州。蒙逊宠之，号曰“圣人”。昙无讖以男女交接之术教授妇人，蒙逊诸女、子妇皆往受法。……至此，帝始知之，于是赐昭仪沮渠氏死，诛其宗族，唯万年及祖以前先降得免。〔3〕

当时，昙无讖早已去世达十余年之久，沮渠昭仪的死还牵扯到这位和北凉王室有很深渊源的僧人，不可说不怪。又，太武帝除了赐死沮渠昭仪之外，并且诛杀了除了逊位凉王沮渠牧犍和沮渠万年、沮渠祖之外所有的沮渠王族，更令人可疑。

在这一次诛杀沮渠宗族时，并没有包括上述三位沮渠王族，主要的原因是在太武帝攻姑臧之役时，沮渠万年、沮渠祖两人先行投降魏军，故太

〔1〕《魏书》，卷九九，《沮渠蒙逊传附子牧犍传》，页2208—2209。

〔2〕魏太武帝征昙无讖的时间，据《魏书·释老志》云是在太武帝神麤中（428—431）；《资治通鉴》则将之系在太武帝延和元年（432），见该书卷一二二，《宋纪四》，文帝元嘉九年，页3845。

〔3〕《魏书》，卷九九，《沮渠蒙逊传附子牧犍传》，页2208—2209。

武帝对他们猜疑的程度较少。而逊位的凉王沮渠牧犍之所以能暂免一死,则因他是太武帝妹婿的缘故。太延三年(437),太武帝将其妹武威公主嫁与凉王沮渠牧犍,这显然是一项政治婚姻;早先沮渠牧犍已娶西凉国主李暝之女为后,及武威公主到姑臧时,李后乃迁居酒泉,不久就去世了。^{〔1〕}太武帝攻打北凉时,武威公主是站在其兄这一边的,《魏书》云凉州之役“颇以公主通密计助之,故宠遇差隆”。^{〔2〕}太武帝可能因为武威公主的缘故,所以延迟诛杀沮渠牧犍的时间。

不过,在此年三月,逊位的凉王沮渠牧犍终究难逃一死,“人又告牧犍与故臣民交通谋反,诏司徒崔浩就公主第赐牧犍死”。^{〔3〕}据《魏书》记载,“牧犍与公主诀,良久乃自裁”,^{〔4〕}由此可见公主和牧犍可能感情甚笃。沮渠牧犍死后,武威公主又另嫁李惠(献文帝李夫人之父,李夫人生孝文帝);然而,在她去世之后,却是和沮渠牧犍合葬。^{〔5〕}

至太武帝正平二年(452)正月,硕果仅存的北凉王族沮渠万年、沮渠祖同时被赐死,理由是和叛民通谋。《魏书》卷四,《世祖纪下》:“(正平)二年春正月庚辰朔,南来降民五千家于中山谋叛,州军讨平之。冀州刺史、张掖王沮渠万年与降民通谋,赐死。”被安置在中山郡(治所在卢奴县——今河北定县)的南方降附人民五千家谋反,冀州(治所在信都县——今河北冀县)州军讨平此乱,然而作为冀州刺史的沮渠万年却被指为“和降民通谋”,而被处死,这是颇令人感到疑惑的。又,在这个事件中,似乎和此事件没有关联的沮渠祖也一并被赐死。“万年、祖并以先降,万年拜张掖公;祖,广武公。万年后为冀、定二州刺史,复坐谋逆,与祖俱死。”^{〔6〕}可见太武帝是有意将沮渠王族赶尽杀绝。

〔1〕《资治通鉴》,卷一二三,《宋纪五》,文帝元嘉十四年,页3866。

〔2〕《魏书》,卷八三上,《李惠传》,页1824:“李惠,中山人也。思皇后之父也。……初,世祖妹武威长公主,故凉王沮渠牧犍之妻。世祖平凉州,颇以公主通密计助之,故宠遇差隆。诏盖尚焉。盖妻与氏,以是而出。”

〔3〕同前注。

〔4〕《魏书》,卷九九,《沮渠蒙逊传附子牧犍传》,页2209。

〔5〕同前书,卷八三上,《李惠传》,页1824。

〔6〕《魏书》,卷九九,《沮渠蒙逊传附子牧犍传》,页2209。

无论沮渠王族是因“与故臣民谋逆”，或是和“南方降民通谋”的罪名，而遭到赐死的命运，卢水胡的沮渠王族至此全部完结，只留下沮渠安周在遥远的高昌，延续着北凉的政权，以及北凉王室的佛教信仰和政策。

就在太武帝诛杀最后的两位北凉王族之后，这一年（452）二月甲寅日，太武帝为其内侍宗爱所弑；经过短暂政局上的波荡，十月，已故太子晃（451年六月卒）的长子濬即皇位，即是文成帝。十二月乙卯，文成帝下诏恢复佛法。文成帝的恢复佛法，一则因佛教在民间的流行兴盛，很难因一纸诏书即禁断灭绝，加上向来以监国身份得问政事的太子晃“潜欲兴之”，太武帝晚年灭佛之令的执行并不是那么严格，在都城平城以外的地区，佛教仍然为人们所敬事信奉。因此，文成帝即位，即应奉佛的群臣之请，而下诏恢复佛教。二则文成帝为太子晃之子，他有可能自幼即敬事佛教，故在下诏复佛之日，文成帝亲自为假为还俗的沙门师贤等五人剃发，并且以师贤为“道人统”。〔1〕沙门师贤是罽宾国人，原来也在凉州布教，太武帝平凉州时，才被迁到平城。也就是说，北魏恢复佛教之后，来自凉州的僧人仍然主导着佛教的发展，直到和平初年（460）师贤去世，方由昙曜继为道人统，改称“沙门统”。

六、结 语

由以上的讨论，我们可以看出北魏太武帝的灭佛，隐然和5世纪上半叶北方的政治情况的变化有关，特别是北魏和卢水胡北凉政权的互动，包

〔1〕《魏书》，卷一一四，《释老志》，页3035—3036：“浩既诛死，帝颇悔之。业已行，难中修复。恭宗潜欲兴之，未敢言也。佛法沦废终帝世，积七八年。然禁稍宽弛，笃信之家，得密奉事，沙门专至者，犹窃法服诵习焉。唯不得显行于京都矣。……京师沙门师贤，……罢佛法时，师贤假为医术还俗，而守道不改。于修复日，即反沙门，其同辈五人，帝乃亲为下发。”《资治通鉴》，卷一二六，《宋纪八》，文帝元嘉二十九年：“魏世祖晚年，佛禁稍弛，民间往往有私习者。及高宗即位，群臣多请复之。”

括北凉卢水胡政权的残余势力——太武帝平姑臧时被迁到平城的一部分沮渠氏王族,和远走新疆的沮渠高昌政权;以及卢水胡人长期的控制了通往西域的道路有关,而卢水胡人的佛教信仰就在其间起了催化作用。卢水胡人盖吴的反叛之所以作为灭佛的引爆点,也就是因为上述这些背景盘结交错所造成的结果。

盖吴反叛引爆了太武帝的全面灭佛,盖吴反叛平定后,卢水胡的叛变并没有落幕,献文帝(466—471)在位的时候,还有杏城民盖平定、成赤李、曹平原先后起来反叛。^{〔1〕}盖平定当是杏城的卢水胡人,成赤李之成姓可能是卢水胡,也可能是屠各。^{〔2〕}另外,在盖吴反叛和其联合的河东蜀薛,除了薛永宗一族全数自沉于汾水、薛安都南奔刘宋之外,此后河东蜀薛致力于和北魏合作,至孝文帝太和二十年(496)定氏族时,薛宗起还为河东薛氏争取到郡姓的地位,^{〔3〕}跻身于世家大族之列,其后薛氏人才辈出,到唐代时成为关中的大姓之一。从5世纪下半叶以后卢水胡和河东蜀薛的发展看来,这两支归化的民族有着不同的命运,这和他们在北魏政权下采取不同的路线和策略有关。^{〔4〕}

北朝的灭佛事件所牵涉的背景比较复杂,本文尝试从一个比较宽广的背景探讨太武帝的灭佛,同时也思考着另一个北朝的灭佛事件——北周武帝灭佛,是否也可以从这样的角度来探讨。就以上的讨论来看,太武帝灭佛的原因之一是视佛教信仰为一种团结的纽带,北周武帝或许也有相同的考虑:其时他刚灭掉北齐,而北齐帝室笃信佛教,整个北齐旧境内佛法浸盛,从乡村到城市都遍布着“义邑”、“法义”的佛教信仰团体,从事着各种宗教活动。周武帝或有意借着全面灭佛的行动,彻底消除北齐境

〔1〕《魏书》,卷四三,《唐和传附唐玄达》:“显祖(献文帝)时,出为华州刺史,将军如故。杏城民盖平定聚众为逆,显祖遣给事杨钟葵击平定,不克而还,诏玄达讨平之。杏城民成赤李又聚党,自号为王,逼掠郡县,残害百姓。玄达率骑二百,邀其狭路,击破之。叛民曹平原复聚为乱,玄达追击,悉平之。”

〔2〕唐长孺,《魏晋杂胡考》,页412。

〔3〕《资治通鉴》,卷一四〇,《齐纪六》,明帝建武三年,页4395。

〔4〕参见拙文《北魏时期的河东蜀薛》。

甲、佛教与政治

内人民、甚或是官民借着佛教信仰作为聚会、联结的基础。关于北周武帝灭佛,留待来日继续探讨。

(本文原刊于《中研院史语所集刊》第七十二本第一分,2006年略作修正)

中古的宦官与佛教

一、前 言

中古时期的宦官在佛教发展史上,曾经扮演一个相当重要的角色,周一良在一则札记中指出:唐代密宗大师不空和宦官的关系甚为密切;〔1〕塚本善隆《唐中期以来の长安の功德使》一文,对于代宗以迄于唐末掌管僧尼籍的“功德使”详加考述,认为唐代功德使一职大多数都是由典掌禁军要职的宦官担任,他们多笃信佛教,对于代、德宗时代佛教的兴盛有相当的贡献。〔2〕章群在《唐史札记》一书中,也有《宦官与佛教》一章,〔3〕广罗唐代史籍中有关的记载。不过宦官的笃信佛教及其和佛教发展的关系,却更早于此,而可追溯到北魏时期;最显著的一个例子是:北魏的宦官在洛阳城中就建立六所寺院,这些寺院规模宏大,雕饰精致华丽,而特别以伎乐闻名当世。〔4〕

〔1〕 周一良,《唐代密宗》(上海:远东出版社,1996年),《附录十七》,页112—113。

〔2〕 塚本善隆,《唐中期以来の长安の功德使》,《东方学报》4,页368—406。

〔3〕 章群,《唐史札记》(台北:学海出版社,1998年),〔五〕《宦官与佛教》,页55—60。

〔4〕 这种经过阉割的男性,各个时代有不同的名称,中国北朝时称为“阉官”,唐朝称为“宦官”或“内侍”。

北魏宦官的笃信佛教,以及和洛阳寺院的关联,就外在客观的政治环境而言,有下列两个原因:一是北魏冯、胡两位太后执政时,宦官得以掌握大权;又因太后笃信佛教之故,使得宦官得以主导某些寺院的建造和宗教活动。二是宦官本身有相当富厚的经济力,故有能力出资建造寺院。然而,就内在的宗教层面来说,佛教律典中对于宦官的看法,以及宦官对佛教的虔敬、宦官的灵验故事,也有相当的影响。

本文主要就内在的宗教因素以探讨中古宦官的佛教信仰,以及其中古佛教发展史上所扮演的角色。第二节主要讨论中古宦官的灵验故事,第三节叙述北魏阉官和洛阳尼寺的关联,第四节讨论唐朝宦官虔诚事佛,及其与中唐以后佛教的发展的关系。

二、中古宦官的灵验故事

在佛教的经典里,认为黄门——即经过阉割过的男性是因为在前世中做了恶事,^{〔1〕}而获得“男根不具”的业报;^{〔2〕}因此之故,黄门没有出家、做比丘的资格。^{〔3〕}然而,在中古时期出现了宦官因为笃敬事佛,而恢复丈夫相的灵验故事;这种灵验故事对于宦官而言,可能具有很大的鼓舞作用。从北朝开始,以迄于唐末,多数的宦官皆笃信佛教,并且以其影响力推动佛教的发展。

(一) 北朝阉官的灵验故事

有一则关于北魏阉官的灵验故事,系叙述北魏孝文帝太和年初时有

〔1〕 这种经过阉割的男性,各个时代有不同的名称,中国北朝时称为“阉官”,唐朝称为“宦官”或“内侍”。

〔2〕 《佛说罪恶应报教化地狱经》(大·724,收入《大正新修大藏经》第十七卷):“第十七,复有众生男根不具,为黄车门身,不得妻娶,何所致?佛言:‘以前世时坐喜犍象马牛羊口狗,不可称数,令此众生若痛难忍,死而复苏,故获斯罪。’”页451下。

〔3〕 《四分律》(大·1428,收入《大正新修大藏经》第二十二卷),卷五九,第四分之十·毗尼增一之三:“有五种人不得受大戒,……有是五法,不应受大戒,有五种黄门:生黄门,形残黄门,口黄门、变黄门,半月黄门,是为五种黄门。”页1003。

一个不知名的阉官,因为自惭形秽,所以奏请孝文帝准许他入山修道,而获得恩准。在初夏时分,他带了一部《华严经》到山里修习,日夜读诵,兼以忏悔不息。到六月底时,竟然髭鬓尽生,恢复了丈夫之相。他就回到京里,将此事上奏皇帝,孝文帝因闻知此事而加深对佛教的信仰。在唐代成书的《续高僧传》和《法苑珠林》二书,都记载了这个灵验故事,《续高僧传》的记述如下:

太和初年,代京阉官自慨刑余,不逮人族,奏乞入山修道,有敕许之。乃赍一部《花严》,昼夜读诵,礼悔不息,夏首归山,至六月末,髭鬓尽生,复丈夫相。还状奏闻,高祖敬信由来,忽见惊讶,更增常日,于是大代之国《花严》一经,因斯转盛。^{〔1〕}

《花严》即《大方广佛华严经》(大·278),简称《华严经》。唐代僧人道世所编的一本佛教类书《法苑珠林》中,分别在《感应缘》和《六度篇》中,各有一则关于此一灵验故事的记载,内容几乎和《续高僧传》完全相同;^{〔2〕}唯一不同的是在《六度篇》中对于北魏阉官身体的变化,有更进一步的描述,除了前述“髭鬓尽生,复丈夫相”之外,还说他“阴相复现,丈夫相状,宛然复旧”。^{〔3〕}

以上三则记载,都注明了这则故事出于隋·侯白(字君素)所撰的《旌异记》一书。侯白其人在《隋书》中有传,至于《旌异记》一书,《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》都有登录。^{〔4〕}不

〔1〕《续高僧传》(大·2060,收入《大正新修大藏经》第五十卷),卷二八,读诵篇,《魏泰岳人头山衡草寺释志湛传》,页686中。

〔2〕《法苑珠林》(大·2122,收入《大正新修大藏经》第五十三卷),卷十八,感应缘,页418中、下:“后魏高祖太和中,代京内阉官自慨形残,奏乞入山修道思(恩),敕许之。乃赍《华严》昼夜读(礼),忏悔不息。一夏不满,至六月末,髭鬓生得丈夫相,以状奏闻,帝大敬重之。于是国中普敬《华严》,后(厚)尊常日。见侯君素《旌异记》录之。”又,卷八五,六度篇第八十五之六,智慧部第六,感应缘,魏沙门释志湛,页909下—910上:“又魏太和初年,北代京阉官自慨形残,不逮余人,旋奏乞入山修道,出敕许之。乃赍一部《华严》,昼夜读诵,礼忏匪懈。夏首归山,至六月末,髭鬓尽生,阴相复现,丈夫相状,宛然复旧。具状奏闻,高祖增信,内官惊讶,于是代北之国,《华严》转盛。右此二验,见侯君素集。”

〔3〕《大正新修大藏经》,第五十三卷,页909下—910上。

〔4〕关于侯白的传记,见:《隋书》(北京:中华书局,点校本),卷五八,《陆爽传附侯白传》,页1421。《旌异记》一书,分别见诸《隋书》卷三十三,《经籍二》,页981;《旧唐书》(北京:中华书局,点校本),卷四六,《经籍上》,页2006;《新唐书》(北京:中华书局,点校本),卷五九,《艺文志三》,页1540。

过,这个故事使人感到困惑的是:既然这位孝文帝时代宦官的传奇曾在北魏《华严经》盛行流传的过程中有过重大的影响,何以这名宦官的名字不见于记载?

(二) 唐朝宦官的灵验故事

第二个有关宦官的灵验故事,虽然是叙述北齐初年一位宦官的事迹;不过,它很可能是唐代才出现的。这个故事是以北朝末年五台山的信仰为背景展开的,^[1]因此它也成为五台山灵迹的一部分;除了见诸于唐·道宣(596—667)所撰《续高僧传》之外,和五台山文殊信仰有关的唐·慧祥所撰《古清凉传》(大·2098),以及唐代所撰和《华严经》信仰有关的两本书:《华严经传记》(大·2073),《大方广佛华严经感应记》(大·2074),也都记载了这则故事。它的内容是北齐初年有一名皇子,因性好佛法,想到五台寻见文殊菩萨,因不能如其所愿,遂烧身供养。^[2]后来就在皇子自焚之处,建立“王子烧身塔”;同时创建了一所寺院,名“王子烧身寺”。皇子的随身内侍刘谦之深为皇子烧身之事所感动,又感慨自己是个刑余之人,因而奏请入山修道。刘谦之在王子烧身寺行道七日,祈请文殊菩萨,竟然恢复了丈夫相;并且悟通了《华严经》经义,著述《华严论》六百卷。

关于此一灵验故事的记载,前述四书所述几乎完全相同,仅在刘谦之灵迹部分叙述繁简不同而已;就中以《续高僧传》所述最为简要,而《古清凉传》、《华严经传记》和《大方广佛华严经感应传》则次第有所铺叙。《续高僧传》卷二十五《感通篇》中,《代州五台山释有明隐传》附记云:

所将内侍刘谦之,于此寺中七日行道,祈请文殊,既遇圣者,掩复丈夫,晓悟《华严经》义,乃造《华严论》六百卷。^[3]

[1] 至晚到北朝末年时,五台山已广为文殊菩萨的道场,远近驰名。见:小野胜年、日比野丈夫,《五台山》(东京:座右宝刊行会,1942年),页21。

[2] 这个灵验故事中,北齐第三皇子烧身的缘由,佛教史传中有不同的记载,《续高僧传》卷二五,《释明隐传》云:“…齐帝第三子,性乐佛法,思见文殊,故来山寻,如其所愿,烧身供养。”(页665上)《古清凉传》(大·2098,收入《大正新修大藏经》第五十一卷),卷上:“大孚寺东北二百步,有五台祠,……大孚寺北一里,有王子烧身寺,其处先有育王古塔,至北齐初年,第三王子于此求文殊师利,竟不得见,乃于塔前烧身供养,因此置寺焉。”页1094下。

[3] 《续高僧传》,卷二五,《感通篇中》,《代州五台山释有明隐传》附记,页665上一665中。

仅说刘谦之在五台山王子烧身寺行道七日,而得以见到文殊菩萨,恢复了丈夫之身,而没有提及他转诵《华严经》,而得到感应的词语。因此,《续高僧传》是将它列入《感通篇》,而不是《读诵篇》。

《古清凉传》则提及刘谦之在五台山转诵《华严经》,以及行道二十一日后,得见文殊菩萨,而“还复根形”:

……其王子有阉竖刘谦之,自慨刑余,又感王子烧身之事,道奏请入山修道,敕许之。乃于此处转诵《华严经》,三七日行道,祈见文殊师利,遂获冥应,还复根形,因便悟解,乃著《华严论》六百卷,论综终始,还以奏闻。高祖敬信,由此更增,常日讲《华严》一篇。^[1]

这则记载令人感到疑惑的是年代上的谬误。北齐高祖当指高欢,然而在高欢之世北齐尚未建国。本文对于上则记载年代错误的解释是:北齐内侍刘谦之的灵验故事可能是附会五台山王子烧身寺,和北魏代京阉官的灵验故事所产生的,所以有此谬误,理由如下:

一、如唐·法藏所集《华严经传记》中的记载,显然是抄袭了北魏代京阉官故事的年代:

《华严论》六百卷,昔北齐大和初年,第三王子于清凉山求文殊菩萨,烧身供养。其王子大阉官刘谦之,既自慨形余,又睹王子焚躯之事,乃奏乞入山修道,有敕许焉。遂斋此经一部,昼夜精懃,礼忏读诵,并心祈妙德,以希冥祐,绝粒饮水,垂三七日,形气虽微,而丹抱弥著。忽感发鬓尽生,复丈夫相,神采超悟,洞斯幽指,于是覃思研精,爰造前论,始终纶综。还以奏闻,高祖敬信由来,更增常日;《华严》一经,于斯转盛。^[2]

上文云“北齐大和初年”,然而北齐并没有“大和”的年号,此一叙述当是抄袭前述北魏“太和初年,代京阉官……”的灵验故事之误。

二、《古清凉传》中叙述刘谦之故事,云“高祖敬信,由此更增,日常讲《华严》一篇”,也似沿袭着北魏代京阉官灵验故事的叙述:“……复丈夫

[1] 《古清凉传》(大·2098,收入《大正新修大藏经》第五十一卷),页1094下。

[2] 《华严经传记》(大·2073,收入《大正新修大藏经》第五十一卷),卷一,页156下。

相。还状奏闻,高祖敬信由来,忽见惊讶,更增常日,于是大代之国花严一经,因斯转盛。”〔1〕

三、有关刘谦之的记载不见于唐朝以前的记载。这则灵验故事和北魏代京阉官的灵验故事内容十分相似,代京阉官故事出于侯君素的《旌异记》一书,而北齐内侍的这则灵验故事似未见于此书,也没有交待其出处。刘谦之的故事可能是唐代才出现的。

四、此一灵验故事可能是为了突显《华严论》这本经疏而产生的。刘谦之回复了丈夫之身,并且更晓悟《华严经》的经义,而著《华严论》六百卷。据道宣的记载,他所著《华严论》散逸在五台山各寺院,还存有三百多卷。〔2〕不过,到了赞宁(919—1001)写《宋高僧传》时,这部书就亡佚已久了。它的亡佚可能因其被一部分佛教界人士视为伪经有关,如唐朝幽州僧人惠明,就收集了一些疑伪经典,和《华严论》一起焚烧。〔3〕

像多数同类的故事一样,上述两则宦官的灵验故事,在不同的记载中逐渐地增加灵异部分细节的描述,〔4〕特别是在有关宦官身体改变的部分。如刘谦之故事,在《续高僧传》中仅说“既遇圣者,掩复丈夫”,《古清凉传》中说“遂获冥应,还复根形”,有更具体的描述;至《大方广佛华严经感应传》中的叙述,更提到连音声也回复男声了:“髭鬓自生,根体具备,声韵雅朗,人少及之。”〔5〕

〔1〕《续高僧传》,卷二八《读诵篇》,《魏泰岳人头山衡草寺释志湛传》,页686中。

〔2〕同前书,卷二五,《感通篇中》,《代州五台山释有明隐传》附记:“所将内侍刘谦之,于此寺中七日行道,祈请文殊,既遇圣者,掩复丈夫,晓悟《华严经》义,乃造《华严论》六百卷。今五台诸寺收束,犹有三百许卷。”页665中。

〔3〕《宋高僧传》(大·2061,收入《大正新修大藏经》第五十卷),卷二二,《大宋魏卯斋院法圆传附李通玄》,记载唐玄宗时太原东北有位名叫李通玄的人,他带了一本《新华严经》,到山西盂县西南,潜心研习此经,经历五年,著论四十卷,“总括八十卷经之文义,次《决疑论》四卷,统十会果因之玄要,列五十三位之法门”。后来此论甚为流行。此传后系曰:“北齐内侍刘谦之随王子入台山焚身,谦之七日行道,感复丈夫相,冥悟《华严》义,乃造论六百卷,久亡。至李长者之化行晋土,神变无方,率由应以此身而为说法也。……尝闻幽州僧惠明鸠诸伪经,并《华严论》同焚者,盖法门不相入耳。伪经可焚,李论难焚,……”,页854上、中。至宋僧赞宁撰《宋高僧传》时,传为刘谦之所著的《华严经论》早已亡佚,故知僧人惠明焚《华严论》和伪经,当是在宋代以前之事。

〔4〕参阅:Glen Dudbridge(杜德桥)著,李文彬等译,《观音菩萨缘起考——妙善传说》,台北:巨流图书公司,1990年。

〔5〕唐·惠英撰,胡幽贞纂,《大方广佛华严经感应记》(大·2074,收入《大正新修大藏经》第五十一卷),页177下。

从公元4世纪以后,佛教在中国流传盛行,有一些宦官原来就信奉佛教了,这样的故事无疑地可增加他们虔信的程度。宦官因笃行佛教而恢复男形的故事,和其他宗教的灵验故事如瞎子复明等,是属于同一类型的灵验故事。另外,由于有很多宦官笃信佛教,因此灵验故事的作者便以他们作为主角。不论如何,这种灵验故事对宦官当有相当的影响,北魏以迄于唐大多数的宦官都笃信佛教。

(三) 唐代新译经典中的宦官灵验故事

唐朝新译的经典中,也有宦官因行善事而恢复男身的故事,给中国的宦官灵验故事更添增了经典性的依据。唐·玄奘翻译的《阿毗达磨大毗婆沙论》二百卷(大·1545)中,有以下这一段黄门的灵验故事:

昔犍驮罗国迦腻色迦王,有一黄门恒监内事,暂出城外,见有群牛数盈五百,来入城内。问驱牛者:“此是何牛?”答言:“此牛将去其种。”于是黄门则自思忖:我宿恶业受不男身,今应以财救此牛难。遂偿其价,悉令得脱。善业力故,今此黄门则复男身。……〔1〕

在唐代以前,《毗婆沙论》已有传译,后秦鸠摩罗什译有《十住毗婆沙论》十七卷(大·1521),〔2〕其中并没有这个故事。有趣的是新译的《毗婆沙论》这个故事,和中国本土的宦官灵验故事十分接近,唯一不同的是前者宦官系透过行善的功德,后则经过行道、忏悔的仪式,而得以恢复男身。在浩如瀚海的佛教经典中包含了许多各式各样业报的灵验故事,唐·道世(?—683)编《法苑珠林》时,为何选取这一则故事,以“又《新婆沙论》云”作为开头语,将上述这则故事一字不漏地抄录下来?〔3〕这可能是他有意透过宣扬宦官的灵验故事,深化宦官的佛教信仰的缘故。

(四) 灵验故事和宦官的佛教信仰

唐代有很多宦官是虔诚的佛教信徒,如唐玄宗时代著名的宦官高力士

〔1〕《阿毗达磨大毗婆沙论》(收入《大正新修大藏经》第二十七卷),卷一一四,业蕴第四中恶行纳急之三,页593上。

〔2〕收入《大正新修大藏经》第二十六卷。

〔3〕《法苑珠林》,第五十卷,报恩篇第五十一,引证部第二,页665上。

(684—762)笃信佛教,他的养子更到五台山出家为僧。高力士养子法名守节,系五台山僧人海云的弟子;〔1〕海云圆寂后,守节收拾其舍利,起塔供养。守节的出家为僧,可能是受养父高力士信仰的影响;不过,也有可能是高力士系宦官之身,没有出家为僧的资格,故让养子为他实现这个愿望。这个推测并不是完全没有根据的,守节是前往五台山——也就是宦官传奇发生的地点,拜僧人海云为师,传言中说海云是普贤菩萨的化身:

释海云,未详氏族乡里,来游圣迹,始于南台侧,选峭绝峦、幽僻林谷而特居之。其刻苦玩道,俭而难遵。从其游者,寡而无众。迨其入灭,门人守节淘洒舍利起塔焉。昔传云是普贤菩萨应身也。门人守节,即高力士之子也,从师墨俭,有进无退。……乃继武接迹,盛化相来。迨将示灭,愁云郁结,鬼神悲号,有塔存焉。〔2〕

守节后来也成为一位著名的僧人,他去世后,还有人为之起塔。

五台山也是唐代宦官喜好施舍做功德的地方之一,如德宗贞元年间,左神策军中尉兼左街功德使窦文场,就将皇帝所赐给他三原县(今陕西三原县东北)田庄的租赋,捐作每年皇帝生日时在五台山五个寺院、普通兰若,设“万僧供”的费用。〔3〕

三、北魏的阉官与尼寺

北魏阉官很明显地和尼寺有密切的关连,有下列三个主要的原因:一

〔1〕关于僧人守节,《古清凉传》说他是隋·并州人,姓高,因游代郡而遇见《华严经》中善财童子化身的僧人海云(卷下,页1097上、中)。然比较《宋高僧传》和《古清凉传》的记载,可知后者偏重佛教灵异事迹的叙述,而且其记载也有矛盾之处,如僧人海云是《华严经》中善财童子,但他教守节读的是《法华经》。至于《宋高僧传》所述,则偏重事实,故本文采取它的说法。

〔2〕《宋高僧传》,卷二十七,兴福篇第九之二,《唐五台山海云传附守节》,页882下。

〔3〕《广清凉传》(大·2099,收入《大正新修大藏经》第五十一卷),卷中,法照入竹林寺条:“德宗皇帝贞元年中,有护军中尉邠宾国公扶风窦公,施欸勒赐三原县庄租赋之利,每皇帝诞圣之日,于五台十寺,普通兰若,设万僧供。命司兵参军王士詹撰述刻石记纪颂,其词……”,页1116上。

则尼寺是北魏后宫嫔妃主要的习道场所。二则阉官之所以得势,和幼主嗣位、太后临朝的政局有关;由于皇太后的奉佛和建立寺院,遂使宦官和尼寺建立密切的关系。三则由于受到佛教经典的影响,宦官出资所建造的寺院也都是尼寺——仅有一所系僧寺。

(一) 阉官和尼寺的关系

由于尼寺是皇后和嫔妃的参拜礼佛的场所,因此在后妃身旁的阉官自然容易和尼寺有较密切的关系。如宣武帝在洛阳建造的瑶光尼寺就是后宫嫔妃和贵族妇女习道的场所,寺址离皇宫苑囿很近,建筑精美:

尼房五百余昌,绮疏连亘,户牖相通,珍木香草,不可胜言。牛筋狗骨之木,鸡头鸭脚之草,亦悉备焉。椒房嫔御,学道之所,掖庭美人,并在其中。亦有名族处女,性爱道场,落发辞亲,来仪此寺,屏珍丽之饰,服修道之衣,投心入(八)正,归诚一乘。〔1〕

北魏皇后出家人道,住在瑶光寺的有:孝文帝废后冯氏,她因为其姐冯昭仪所谮,被废为庶人,遂为练行尼,《魏书》上说她“终于瑶光寺尼”,〔2〕大概她被废为庶人后,就一直住在此寺。又,宣武帝驾崩后,其皇后高氏就出家为尼,住在瑶光寺。〔3〕武泰元年(528),孝明帝皇后胡氏出家为尼,也是住进这所皇家所立的尼寺里。〔4〕另外,北魏宗室的多位成员也建造寺院,其中太傅清河文献王怿(孝文皇帝之子,宣武皇帝之弟)所立的“景乐寺”,和彭城武宣王勰所建造的“明悬尼寺”,也是尼寺。〔5〕

北魏阉官的得势和太后临朝听政的局面有关。〔6〕由于嗣位君主幼

〔1〕 北魏·杨衒之撰、范祥雍校注,《洛阳伽蓝记校注》(上海:古典文学出版社,1958年),卷一,《城内·瑶光寺》条,页46—47。

〔2〕 《魏书》(北京:中华书局,点校本),卷十三,《皇后传·孝文帝废后冯氏》,页332。

〔3〕 同前书,卷十三,《皇后传·宣武皇后高氏》,页337。

〔4〕 同前书,卷十三,《皇后传·孝明帝皇后胡氏》,页340。

〔5〕 《洛阳伽蓝记校注》,卷一,《城内》,页52—53;卷2,《城东》,页73。

〔6〕 《通典》,卷二十七,《职官九·诸卿下》:“北魏从文明冯后开始,阉官用事,大者令,仆;小卿,守。”

冲,文成帝文明后冯氏和宣武帝灵后胡氏两位太后遂得以垂幔问政。冯太后在献文帝、孝文帝前期两朝主政,她来自奉佛的家庭,故孝文帝即位不久,即诏罢鹰师曹,以其地为冯后经始灵塔,建报德佛寺;〔1〕这当是出自冯太后之意。太和十九年(493),孝文帝迁都洛阳。在北魏以洛阳为都城的时期,阉官和洛阳佛教的兴盛有密切的关系,包括以下三种形式:建立寺院,监护寺舍,供给徭施。

孝明帝即位初年,宣武灵皇后胡氏听政,胡太后的家族皆笃信佛教,不仅其父胡国珍雅敬佛法,其从姑更出家为尼,并且建立一所尼寺“胡统寺”,规模甚为宏丽:

太后从姑所立也。入道为尼,遂居此寺。在永宁南一里许。宝塔五重,金刹高耸。洞房周匝,对户交疏,朱柱素壁,甚为佳丽。〔2〕

胡太后之所以得以入宫,乃是因其出家为尼的从姑之力。在宣武帝之世,胡太后的从姑就常常出入禁中,为皇帝说法,更借机向皇帝称扬其侄女的姿貌德行,宣武帝于是召她入宫,为承华世妇,而生了孝明帝。〔3〕及胡太后主政时,胡统寺的尼师——包括太后从姑经常入宫为太后说法,和北魏后宫的关系密切:“其寺诸尼,帝城名德,善于开导,工谈义理,常入宫与太后说法。其资养缁流,徒(从)无比也。”〔4〕

胡太后在她的双亲去世后,为他们各建一所寺院,以祈求冥福。这两所寺院都是委托宦官刘腾经营建造的,《魏书》卷九十四《刘腾传》云:

洛北永桥太上公、太上君及城东三寺,皆主修营。

孝明帝神龟元年(518),太后之父胡国珍去世,追封为“秦太上公”;太后

〔1〕《魏书》,卷八三,《外戚传·冯熙》云:冯太后之兄冯熙信佛法,“自出家,在诸州镇建佛图精舍,合七十二处,写一十六部一切经”。页1819。《魏书》,卷一三,《皇后传·文成文明皇后》,页328。

〔2〕《洛阳伽蓝记校注》,卷一,《城内·胡统寺》条,页59。

〔3〕《魏书》,卷一三,《皇后传·宣武灵皇后胡氏》,页337。

〔4〕《洛阳伽蓝记校注》,卷一,《城内·胡统寺》条,页59。

之母,先于宣武帝景明三年(502)去世,此时亦追封她为“秦太君”。〔1〕太后为其双亲所建的寺院分别称为“秦太公寺”和“秦太君寺”,〔2〕此外,胡太后的妹妹(嫁给北魏宗室道武帝之孙元叉,封新平郡君,后迁冯翊郡君,拜女侍中)也建立一所“秦太公寺”,为其亡父追福。两所秦太公寺相邻,胡太后建的称“西寺”,其妹所建的名为“东寺”,两寺合称“双女寺”。〔3〕

除了以上两所寺院之外,灵太后还建造了不少寺院,在这些寺院的营造过程中,阉官也扮演重要的角色。《魏书》卷十九《任城王澄传》:“灵太后锐于缮兴,在京师则起永宁、太上公寺等佛寺,功费不少。外州各造五级浮图,又数为一切斋会,施物至万计。”孝明帝熙平元年(516),灵太后建造了著名的永宁寺,又在洛阳以外也兴建了不少寺院;永宁寺虽然是信州刺史綦母怀文负责修建的,殿中将军郭安兴是九级浮图的匠人。〔4〕然而在营建的过程中,阉官可能也有相当程度的参与。此外,阉官也负责监护寺舍,及太后对寺院的徕施供给。《洛阳伽蓝记》双女寺条云:“至于六斋,常有中黄门一人,监护僧舍,徕施供具,诸寺莫及焉。”〔5〕

(二) 北魏阉官所建的尼寺

由于阉官和尼寺关系密切,因此他们自己兴造佛寺时,所建的也多是尼寺,这或许和佛教律典中“黄门不得出家为僧”的规定也有所关联。

由于阉官在现实世界是低人一等的“非丈夫”的人,在佛教律典中,他们连出家为僧的资格都没有(理论上俗人是不能读律典的,他们可能是从僧人处得知佛典对宦官地位的界定),这可能对阉官的佛教信仰有

〔1〕《魏书》,卷八三下,《外戚传·胡国珍》,页1834—1835。

〔2〕《洛阳伽蓝记校注》,卷三,《城南·大统寺》条,页140:“(大统寺)东有秦太师(上)公二寺,在景明南一里。西寺,太后所立;东寺,皇姨所建,并为父追福,因以名之。时人号为‘双女寺’。并门邻洛水,林木扶疏,布叶垂阴。各有五层浮图一所,高五十丈,素彩布工,比于景明。”

〔3〕同前书,卷二,《城东·秦太上君寺》,页94:“秦太上君寺,胡太后所立也。……当时太后正号训,母(仪)天下,号父秦太上公,母为秦太上君。为母追福,因以名焉。中有五级浮图一所,修刹入云,高门向街。佛事庄饰,等于永宁。”

〔4〕同前书,卷一,《城内·永宁寺》,页15。

〔5〕同前书,卷三,《城南·大统寺》条,页140。所谓的“六斋”,是指每个月的八,十四,十五,二十三,二十六,三十日。

所影响：一则他们在律典中地位的低下，反而可能加深了他们的虔信的程度，以期超脱这种低下的地位；更何况有前述那样阉官因笃行虔信、而得以恢复丈夫相的灵验故事的鼓励。一如佛典认为女人的地位低下，反而使得中古妇女亟欲借着修行或修功德，以摆脱女身；部派佛典认为女人是不能成佛的，一切有部提出“转身论”——即女子努力修行之后，便能转身成男子，再由男身成佛。这种“转身论”在中国有很大的显响。^{〔1〕}如在北魏的造像碑中，就有一些女子所建的造像碑提及“厌离女身”，愿“舍此女形”。^{〔2〕}如唐玄宗开元二十六年（738），在龙门采行佛教露尸葬的卢姓女子（名未曾有）的塔铭上就说：“如未转女身，且为散花之侣。”^{〔3〕}中古部分妇女信徒希望借由造像、实行露尸葬的功德，得以离弃女身；北魏阉官的崇佛与建造佛寺，可能也怀有得以摆脱黄门之身的想望。

何以北魏阉官所建造的佛寺多是尼寺？这也和他们没有完整的男形有关，而使得他们倾向于建造尼寺。《洛阳伽蓝记》叙述北魏阉官所建的佛寺之中，仅有王温（字桃汤）一人建僧寺，当时人对他此一举动的评论是“英雄”：

宣忠寺东王典御寺，阉官王桃汤所立也。时阉官伽蓝皆为尼寺，唯桃汤所建僧寺，世人称□（之）英雄。门有三层浮图一所，工逾昭义。宦者招提，最为入室。^{〔4〕}

时人对王桃汤的看法颇值得玩味：虽然宦官不是完整的男性，但王桃汤建造僧寺之举，显然超出一般宦官所见所为，故称之为“英雄”。又，上文云“宦者招提，最为入室”，意颇难解，但若从吴琯本、汉魏本作“最为人宝”，^{〔5〕}就和前文可以互通；也就是说：王桃汤所建的僧寺，在阉官所建

〔1〕 古正美，《佛教与女性歧视》，《当代》第111期，页27—35；龙村龙平，《变成男子考》、《续变成男子考》，《印度学佛教学研究》第二十六卷第二号、第二十七卷第二号；刘淑芬，《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》（下），《大陆杂志》，第九十八卷第四期，页3—4。

〔2〕 郑绍宗，《北魏太和十三年铜造观音像》，《文物》2（1966年），页62。

〔3〕 《八琼室金石补正》（收入《石刻史料新编》第一辑第七册，台北：新文丰出版社），卷五六，页十四，《薛氏优婆夷功德塔铭》。

〔4〕 《洛阳伽蓝记校注》，卷四，《城四·王典御寺》条，页195—196。

〔5〕 同前注，页196。

的佛寺中,最为人所看重。

阉官与其所建造的尼寺

根据《洛阳伽蓝记》的记载,北魏阉官在洛阳建立了六所佛寺,其中五所是尼寺。孝明帝时灵太后临朝,特别倚重阉官,他们因此多聚财宝,时人形容“太后临朝,阉寺专宠,宦者之家,积金满堂”。〔1〕其中,以刘腾特蒙宠用,〔2〕所累积的财富也最为可观;他在阳延年里的住宅范围绵延有一里之广,竟比诸王府还要豪华;〔3〕又他舍财在里内建造尼寺“长秋寺”,〔4〕也是极为庄严侈丽:“中有三层浮图一所,金盘灵刹,曜诸城内。”尤其以寺内的释迦像最为炫灿,每年四月四日洛阳佛诞日的行像活动中,此尊释迦像是最受人瞩目的佛像之一。〔5〕

在洛阳城东阳门内一里御道南,有一所由一群阉官集资建造的“昭仪尼寺”,它恰和长秋寺东西遥遥相望。〔6〕这一所由阉官们所建的尼寺,也以佛像精妙著称:“寺有一佛二菩萨,塑工精绝,京师所无也。”〔7〕另一所位于洛阳城东,系阉官共同兴建的“景兴尼寺”,则以寺内行像所用的金像犍闻名:“有金像犍,去地三尺,施宝盖,四面垂金铃七宝珠,飞天伎乐,望之云表。做工甚精,难可扬推(椎)。”〔8〕同样在洛阳城东,还有一所由阉官瀛州刺史李次寿所建造的“魏昌尼寺”。〔9〕《洛阳伽蓝记》没有

〔1〕《洛阳伽蓝记校注》,卷一,《城内·昭仪尼寺》条,页54。

〔2〕《魏书》,卷九四,《阉官列传·刘腾》:“腾幼充宫役,手不解书,裁知署名而已。奸谋有余,善射人意。灵太后临朝,特蒙进宠,多所岸托,内外碎密,栖栖不倦。”页2027。

〔3〕《洛阳伽蓝记校注》,卷一,《城内·建中寺》条:“建中寺,……本是阉官空刘腾宅。屋宇奢侈,梁栋逾制,一里之间,廊庑充溢,堂比宣光殿,门匹乾明门,博敞弘丽,诸王莫及也”,页38。

〔4〕同前书,卷一,《城内·建中寺》条:“建中寺,普泰元年,尚书令乐平王尔朱世隆所立也。本是阉官空刘腾宅,……在西阳门内御道北,所谓延年里刘腾宅。”页38。

〔5〕同前书,卷一,《城内·长秋寺》条:“作六牙白象负释迦在虚空中。庄严佛事,悉用金玉。工作之异,难可具陈。四月四日,此像常出,……像停之处,观者如堵,迭相践踏,常有死人。”页43。

〔6〕同前书,卷一,《城内·长秋寺》条,页43。长秋寺的位置恰位于洛阳城的西阳门内御道北一里处。

〔7〕同前书,卷一,《城内·昭仪尼寺》条,页54。

〔8〕同前书,卷二,《城东·景兴尼寺》条,页88。

〔9〕同前书,卷二,《城东·魏昌寺》条,页87。

对此寺的建筑、佛像作进一步的描述,不过,从李次寿家产巨万的情形来推断,此寺亦应是颇具规模。〔1〕

另外,在洛阳城北永平里内,有一所由阉官济州刺史贾璨所建造的“凝圆寺”(吴琯本、汉魏本。真意堂本作“凝玄”,《说郛》四“圆”作“玄”)其地原是贾璨的住宅,后来他为亡母追福,舍宅为寺“房庑精丽,竹柏成林”,是洛阳王公卿士游观的名胜之一。〔2〕又,前已述王桃汤所建造的王典御寺,其建制也是十分精丽的“门有三层浮图一所,工逾昭义”。〔3〕昭义指的就是阉官集资兴建的昭仪尼寺。

北魏阉官在洛阳所建造的佛寺,除了以建筑的华丽精致著称之外,更以伎乐百戏闻名于世。《洛阳伽蓝记》一书描述洛阳寺院的伎乐百戏,都以刘腾所建“长秋寺”的伎乐作为评比的标准。如叙述昭仪寺时云“伎乐之盛,与刘腾相比”,〔4〕提及城东的宗圣寺时说“妙伎杂乐,亚于刘腾”。〔5〕另外,王桃汤所建的王典御寺,也是以伎乐著名“至于六斋,常击歌舞也”。〔6〕

四、唐代的宦官与佛教

中唐以后,京师设置“功德使”(全名是“勾当京城诸寺观修功德使”),总管僧尼之籍。迄今所知,此职皆由掌管禁军的宦官出任;因此宦官和中唐以后佛教的发展遂有密切的关联。本节首先从宦官的造寺、开凿石窟、造像建碑的事实,以说明唐代宦官的笃信佛教,再则讨论宦官和唐代佛教兴衰的关系。

〔1〕《魏书》,卷九四,《阉官列传·李次寿》:“世宗初,出为安东将军、瀛州刺史,本州之荣,同于王质所在受纳,家产巨万。”页2026。

〔2〕《洛阳伽蓝记校注》,卷五,《城北·凝圆寺》条,页248—249。

〔3〕同前书,卷四,《城西·王典御寺》条,页195—196。

〔4〕同前书,卷一,《城内·昭仪尼寺》条,页54。

〔5〕同前书,卷二,《城东·瓔珞寺》、《宗圣寺》条,页78—79。

〔6〕同前书,卷四,《城四·王典御寺》条,页195—196。

(一) 唐代宦官的奉佛事迹

唐代绝大多数的宦官都崇信佛教，〔1〕不仅宦官自身奉佛精诚，他们的家族（中古宦官多娶妻，养子）也事佛虔敬。如同北魏阉官一样，唐朝宦官也建造寺院；除此之外，他们还造像、开凿石窟、写经，甚至还有部分宦官是素食者。

造寺

宦官高力士在长安来庭坊建造“宝寿佛寺”，由于他的资财富厚，所以此寺的建筑弘丽“宝殿珍台，侔于国力”。〔2〕代宗大历二年（767），宦官鱼朝恩舍其别庄，建立“章敬寺”：

大历二年七月十九日，内侍鱼朝恩请以城东庄为章敬皇后立寺，因拆哥舒翰宅，及曲江百司看屋，及观风楼造焉。〔3〕

在此寺内有一所佛殿是供奉毗卢遮那佛的，〔4〕由此可知鱼朝恩是信奉密教的，他与密宗僧人关系相当良好。鱼朝恩是第一个掌握了禁军指挥权的宦官，从那时候开始，禁军一直被宦官控制。密宗僧人为了普及其教派，自然努力与宦官友好相处，和密宗僧人有密切的来往的宦官有李元琮、李宪诚等人。〔5〕此外，鱼朝恩也赞修五台山金阁寺，代宗大历十一年（776），密教大师不空在请求皇帝赞助修建五台山金阁寺的表文中，也提及鱼朝恩的赞助，仿佛他的赞修和皇帝的支持同样重要。〔6〕

德宗贞元年间，左神策军护军中尉焦希望更在军中建立了一所精舍，并且上奏皇帝请求赐额，曰：“贞元达磨传法之院。”〔7〕宪宗元和四年

〔1〕《唐代密宗》，附录十七，页112。

〔2〕《旧唐书》，卷一八四，《高力士传》云：“力士资产殷厚，非王侯能拟，于来庭坊造宝寿佛寺，与宁造华封道士观，宝殿珍台，侔于国力。”章群认为：高力士是奉佛的，造道士观殆投玄宗之所好。此说甚是，见：《唐史札记》，页60。

〔3〕《唐会要》，卷四八，《寺》，页847：“朝恩有赐墅，观沼胜爽，表为佛祠，为章敬太后荐福，即后谥以名祠，许之。”

〔4〕《唐代密宗》，附录十七，页113。

〔5〕同前注。

〔6〕《唐代密宗》，附录十七，页112—113。

〔7〕《全唐文》，卷四八一，吴通微，《内侍省内侍焦希望神道碑》，页4920。又，《新唐书》，卷二〇七，《宦者列传》：“久之，置护军中尉，中护军各二员，诏（案）文场为左神策军护军，（霍）仙鸣为右，焦希望为左神策中护军。”页5867。

(809),左神策军中尉兼左街功德使吐突承璀修安国寺,建造了一所高大的碑楼,而后奏请竖立一所高达五十余尺的寺碑,因学士李绛反对,故宪宗下令毁去碑楼。吐突承璀原先还想暂缓其事,以待来日再争取,由于宪宗的坚持不遂其所愿,终未能立碑,^{〔1〕}但由此事亦可知吐突承璀奉佛虔敬之一斑。

唐穆宗长庆二年(822),右神策军护军中尉、右街功德使梁守谦起造一所辉煌富丽的经堂,并且在其中建造转轮经藏一所。在内枢密使杨承和撰《邠国公功德铭》中,便叙述了梁守谦私下非常笃敬事佛:“职是禁营,邦家重器,居繁不乱;兼总缙黄,读佛言,亲释氏。”他不仅造经堂,还募人写经,更派遣十四位僧人西出传教:

以元和、长庆释教大兴,雅业所归,转得视近。谨于大兴唐寺华严院为国写古今翻译大小乘经论戒律,合五千三百二十七卷,公私禄利,不入其门,凡是难得,无所爱惜。……又立经堂一所,三间徘徊,安住法轮,必资丰敞,作制惟永,壮我皇都。……又于堂内造转轮经藏一所……立无数花幢,窃比兜率;造百千楼间,同彼化城。……又奏曰:“如来奥旨,必借开张,若不言宣,何以广福?臣请得无染沙门贞实等二七人,御斯信马,驾彼白牛,直出四关,扫诸五翳,偕持正念,调服其心,为国传经,乃至无算。……”^{〔2〕}

开凿石窟

宦官除了修建寺院之外,也开凿石窟。玄宗朝的政治中心主要是在长安,但宦官们也到洛阳龙门开窟造像,他们并且选择在耗费人力、财力最多的奉先寺开窟,《大唐内侍省功德之碑》云:“正教东流,七百余载,大龕功德,唯此为最。”^{〔3〕}龙门奉先寺有两个宦官的造像窟。一是位于奉

〔1〕《资治通鉴》,卷237,唐纪五十三,宪宗元和四年,页7661:“奏立圣德碑,高大一准华岳碑。先构碑楼,请次敕学士撰文,且言臣已具钱万缗欲酬之。”胡注:“玄宗立华岳碑于华岳祠前,高五十余尺。”

〔2〕《金石萃编》(收入《石刻史料新编》第一辑第三册,台北:新文丰出版社),卷一〇七,页三十二至三十四。《邠国公功德铭》。

〔3〕阎文儒、常青,《龙门石窟研究》(北京:书目文献出版社,1995年),页91。

先寺北崖壁力士像之东的一个小窟,门外两侧,各有一力士,在门上方刻有《唐虢国公杨思勳造像记》,这是唐玄宗开元年间的宦官杨思勳为其亡母追福所开凿的石窟。^{〔1〕}—在杨思勳所开石窟之东,有一内侍省诸宦官所开凿的龕窟。门外雕二力士,门上雕有二飞天持香炉供养,东侧有一通碑《大唐内侍省功德之碑》,从其碑文可知:这是玄宗开元十八年(730)二月七日,^{〔2〕}内侍省以高力士、杨思勳为首,共一百零六名宦官,^{〔3〕}“为唐玄宗敬造四方无量寿佛一铺,四十九事”。^{〔4〕}

造像树碑

武则天光宅元年(684)九月三日,承议郎行内侍省宫闈口(局)令骑都尉莫古口造阿弥陀像、观世音菩萨、大势至菩萨各一区,在其造像记中形容这位内侍“早……(缺)解脱口头陀之行,发菩提之心”,^{〔5〕}可知这又是一个虔信佛教的宦官。玄宗天宝五载(746)四月十日,长安安国寺僧人灵著迁化,起塔于龙首岗,内侍赵思侃为他建立塔铭,请僧人善运撰文。^{〔6〕}另外,元和时代昭义军监军使、守内侍省奚官令李朝正,撰写《重建禅门第一祖菩提达摩大师碑阴文》,叙述德宗贞元年间禅宗曹溪一门和朝廷的关系。^{〔7〕}又,贞元十三年(797),左街功德使窦文场,奏请唐德宗颁给在六十余年前圆寂的千福寺僧人楚金禅师谥号,叙及他师事楚金禅师之事:“至贞元十三年四月十三日,左街功德使、开府、邠国公窦文场奏:千福寺先师楚金,是臣和尚于天宝初为国建多宝塔,置法华道场,经今

〔1〕 阎文儒、常青,《龙门石窟研究》(北京:书目文献出版社,1995年),页89。

〔2〕 同前书,页91。

〔3〕 按:《大内侍省功德之碑》云:“……渤海郡开国公,内供奉高力士……等一百六人奉为大唐开元神武皇帝。……”(见《龙门石窟研究》,页90)当是一百零六人。温玉成,《略谈龙门奉先寺的几个问题》,《中原文物》1984年第2期,云:“在奉先寺大像间众多的释迦等之像,是大唐内侍省高力士、杨思勳等一百六十人为唐玄宗造的弥陀四十八事。”误植一百六为一百六十。

〔4〕 《龙门石窟研究》,页90—91。

〔5〕 《唐文续拾》(北京:中华书局,1983年),卷十一,页11,题名《承议郎行内侍省宫闈令骑都尉莫古口造像记》,页11293。

〔6〕 《宋高僧传》,卷九,《习禅篇第三之二·唐京师大安国楞伽院灵著传》,页761中、下。

〔7〕 《全唐文》,卷九九八,页2—3,《重建禅门第一祖菩提达摩大师碑阴文》,总页10333。

六十余祀。僧等六时礼念，经声不断，以历四朝未蒙旌德，谥大圆禅师矣。”〔1〕

由于宦官多信奉佛教，故在其所典掌的神策军中建有佛寺、也有斋厨。唐宪宗元和十二年(817)在神策军中置“元和圣寿佛寺”；〔2〕这个寺院供奉着观音像，〔3〕还有僧人驻锡。唐宣宗时，越州僧人神智到长安时，就是住在此寺。当时，相国裴休之女为鬼神所被，请神智持咒七日，就恢复正常了；裴休因此奏请赐给神智所住的院额，名为“大中圣寿”，并且赐给神策军钟一口、天后绣幢藏经五千卷。〔4〕又因有一部分的宦官是素食者，故神策军中置有斋厨，〔5〕如肃宗朝当权的宦官李辅国(704—762)平日就是蔬食念佛，《旧唐书·李辅国传》称“辅国不茹荤血，常为僧行，视事之际，手持念珠，人皆信以为善”。〔6〕

唐代宦官专权更甚于北魏，地位也更高；北魏的阉官多畜有妻子、养子者，〔7〕而到了唐代更将宦官的妻子、养子地位合法化。〔8〕唐朝宦官的家族多信奉佛教，甚至有宦官的妻子、养子出家为僧尼。如前述高力士的养子出家，又例唐宪宗元和十二年(817)三月十五日，知内侍省事、充左神策军护军中郎将、兼左街功德使彭献忠之妻冯氏出家受戒，后来皇帝特别敕令为正度，赐法名“正智”。〔9〕

〔1〕《宋高僧传》，卷二四，《请诵篇第八·唐京师千福寺楚金传》，页864下—865上。

〔2〕《唐会要》，卷四八，《寺》，页853。

〔3〕宋·孙光宪，《北梦琐言》(台北：源流出版社，1983年)，卷六，同昌公主事条：“懿皇尝幸左军，见观音像陷地四尺。……”页44。

〔4〕《宋高僧传》，卷二五，《读诵八之二·唐越州诸暨保寿院神智传》，页869下。

〔5〕《唐史札记》，页60，作者按语(三)，《宋高僧传》，卷二，记僧人智慧译《大乘理趣六波罗蜜多经》等经成，“进帝览，忻然，慰劳勤至，敕于神策军赐斋食”。

〔6〕《旧唐书》，卷一八四，《宦官传·李辅国》，页4795。

〔7〕《洛阳伽蓝记校注》卷一，《城内·昭仪尼寺》条，页54，记胡太后临朝时，治书侍御史萧忻容为文形容当时阉官妻子、养子的显贵云：“高轩斗升者，(尽是)阉官之鬻妇；胡马鸣珂，莫不黄门之养息也。”《魏书》，卷九四，《阉官列传》：阉官仇洛齐有养子名俨，袭其位爵。太武帝赐宫人敦氏予阉官王琚，琚另有养子名寄生，寄生有子名盖海。阉官赵黑养子名炽。灵太后封阉官刘腾妻时为钜鹿郡君，有养子二人。阉官王温有养子，名罔哲。兹不一一列举。

〔8〕《唐会要》(台北：世界书局，1974年)，卷六五，《内侍省》：“贞元七年三月十三日敕：内侍省五品官已上，许养一子，仍以同姓者，初养日不得过十岁。”页1133。又，同书卷八一，《阶》：“(贞元)十五年十二月，‘内侍省自今以后，高品官自身等，官至五品已上，合结朝散大夫等阶，及准格母妻合得邑号。’”页1497。

〔9〕《全唐文》(北京：中华书局，1983年)，卷六四四，张仲素《内侍护军中尉彭献忠神道碑》，页6523—6524。

(二) 宦官和佛教的兴废

功德使

中唐以后,由于笃信佛教的宦官有机会掌握军政、宗教的实权,遂对佛教的发展有相当程度的影响;而其关键是代宗朝在京城设置功德使,总管僧尼之籍和修功德之事。在代宗以前,掌天下僧尼籍的机构数经变易:武则天以前隶司宾,武则天延载元年(694)才归祠部管理,玄宗开元十五年(727)改属鸿胪寺。^{〔1〕}代宗朝始设功德使,德宗即位之初一度罢废功德使,僧尼改又隶祠部;但德宗贞元四年(788)又恢复功德使的设置,除了在长安设“左右街大功德使”,并且在洛阳设“东都功德使”。会昌五年(845),武宗下诏毁寺像,仅在两京左、右街各留寺院二所,各郡留一寺,各寺的僧尼亦有限数,僧尼籍属主客令。会昌六年(846)三月一日,武宗驾崩,次日宣宗即位;此年五月,制僧尼依旧归两街功德使管辖,^{〔2〕}以迄于唐末。迄今所知的功德使,都是由宦官兼禁军将领出任的,他们绝大多数都信奉佛教,因此对于佛教的发展有推波助澜之益。

其实,连功德使的设置,和以典掌禁旅、并且笃信佛教的宦官担任此职,都出自宦官鱼朝恩之意。鱼朝恩是第一个典掌禁军的宦官,据《旧唐书》称“鱼朝恩署牙将李琮为两街功德使”,^{〔3〕}迄今所知,李元琮可能是第一任的功德使,则功德使一职的设置,即出自鱼朝恩之意。前面已经提到鱼朝恩本人是崇信佛教的,自然有护持佛教之心;因此,他署牙将李琮为功德使,可能也考虑到李元琮是虔诚的佛教徒之故(见下文)。此处另举一例,可以说明鱼朝恩的护法护僧:唐代宗倾信佛教,而引起道教徒的不满,大历三年(768)九月二十三日,太清宫道士史华请求和佛教高僧比赛。史华在东明观坛前架刀梯,躐登如常梯;佛教僧人们互相推托,没有

〔1〕《大宋僧史略》(大·2126,收入《大正新修大藏经》第五十四卷),卷中,管属僧尼条,页245下。

〔2〕《唐中期以来の长安の功德使》,页388、393—394。

〔3〕《旧唐书》,卷一五七,《郗士美传》,页4145—4146。

人敢登刀梯。当时章信寺(即鱼朝恩舍墅所建的佛寺)的僧人惠崇就去见鱼朝恩,奏请在章信寺的庭院中,树立一座百尺的刀梯,惠崇光着脚登上了刀梯,道士史华见了,惭愧而退。〔1〕

从鱼朝恩所建造的章敬寺几乎成为皇家寺院一事,也可看出鱼朝恩通过他对皇帝的影响力,以护持佛教。章敬寺是德宗皇帝最常去的寺院,贞元二年(786),德宗在章信寺(即章敬寺)从道澄律师受菩萨戒;贞元五年(789),后宫的妃主嫔御更全部从道澄律师受菩萨戒。〔2〕贞元七年(791),德宗率百官群僚同到章敬寺,并且赋诗。〔3〕

检视唐代历任功德使的人,可以发现:从功德使设置之初,以典禁军的宦官担任功德使之职,就成为一个传统。〔4〕(见附录:《唐功德使人名录》)同时,由于多数担任功德使的宦官是虔敬的佛教徒,所以能够以其职权护持佛教。如:首任功德使李元琮是密宗僧人不空的弟子,对于不空极为尊敬,不空在遗书中说他“依吾受法三十余年,勤劳精诚,孝心深厚”。因为李元琮对不空和佛教的虔敬,故由他出任功德使一职,能对佛教——特别是密宗的发展有相当大的助益。塚本善隆指出:由于不空的两个宦官弟子李元琮和李宪诚的努力,使得不空在长安佛教界中极具实力。〔5〕李宪诚也是一名笃信佛教的宦官,代宗皇帝在回答他上表中说:“汝以近臣护持释教,精勤久著,诚效颇章。”〔6〕不空遗书中甚至称他是“护法菩萨”:

监使李大人,监吾以来,无少违意,往来进奏,皆契圣心;不但辅佐国家,亦为护法菩萨。〔7〕

〔1〕《宋高僧传》,卷十七,《护法篇·唐京师章信寺惠崇传》,页816下—817上。

〔2〕同前书,卷十六,《明律第四之三·唐京师章信寺道澄传》,页806中。

〔3〕《唐会要》,卷二七,《行幸》,页522。

〔4〕《唐代密宗》,附录十六,页111:“李元琮可能是第一个担任此职的人,由于他还是一名军官,功德使应该也是军官就成了通例。”

〔5〕塚本善隆,《唐中期以来の长安の功德使》,页372。

〔6〕《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》(大·2120,收入《大正新修大藏经》第五十二卷),卷五,页855。

〔7〕同前书,页844。

可知他于代宗对佛教的态度方面,曾经有过相当的影响;在不空圆寂以后,李宪诚在推展佛教上也发挥了很大的作用。〔1〕

在李元琮之后,担任功德使的宦官也多是奉佛护教,从左神策军护军中尉典左街功德使鱼弘志的援救著名僧人宗密一事,〔2〕即可见其一斑。唐文宗大和九年(835)发生“甘露之变”,文宗与相李训、凤翔节度使郑注谋诛除宦官,不幸未能成功,李训先是逃入终南山,投奔终南山圭峰草堂寺僧人宗密,后来改奔凤翔,终于未能免于被捕杀的命运。当时,左神策军中尉兼左街功德使仇士良得知宗密曾经藏匿李训之事,遂将宗密逮捕入左军,打算将他处死。幸赖右军中尉兼左街功德使鱼弘志极力营救,奏释其罪,宗密乃得以免难。〔3〕

会昌法难与宦官

宦官的护持佛教,对中唐以后佛教的发展有相当的助益;然而,会昌毁佛事件却也和武宗欲剪除宦官的势力有关。会昌毁佛固然有政治、经济方面的因素,也有宗教上的因素;其中政治和宗教因素是纠合在一起的。

就政府因素而言,从励精图治、意欲强化皇帝权力的唐武宗立场看来,宦官、藩镇是最大的障碍,而此二者都和佛教教团有密切的关系。〔4〕功德使以掌握左右神策军护军中尉兼任,使宦官得以和佛教教团在经济上相互援引,一则对国家财政是有某种程度的影响,二则又是宦官扩张其势力之一端。如功德使掌管僧尼籍,因其时僧尼私度的盛行,有很多百姓为逃避赋役而剃度出家,遂使掌僧尼籍的功德使可有丰富的收入;又,检校修功德是功德使的职责之一,因检修功德可以经手数目很大的资财,而有机会从中获利,〔5〕遂使唐代很多宦官资产十分丰厚。

〔1〕《唐中期以來の長安の功德使》,頁376。

〔2〕《新唐书》,卷二〇七,《宦者列传·仇士良》;文宗时仇士良为左神策军兼左街功德使,当时右神策军中尉是鱼弘志(一作恒志)。从唐德宗时设置护军中尉,神策军护军中尉多兼领功德使,见《唐中期以來の長安の功德使》,頁392;故可推断鱼弘志任右街功德使。

〔3〕《宋高僧传》,卷六,《唐圭峰草堂寺宗密传》,頁742上、中。

〔4〕小野胜年,《入唐求法巡禮行記の研究》第四卷(京都:法藏馆,1969年),《入唐求法行記の研究》第二章,第八节《會昌毀佛と圓仁》,頁552。

〔5〕《唐中期以來の長安の功德使》,頁397—398。

从宗教因素来说,最明显的当然是佛道之争。武宗在藩邸时,就是信奉道教的;而唐武宗所亲近和信任的李德裕也是站在尊崇王道的立场、视佛教为戎狄之教者。另外,出任功德使宦官又兼典掌禁军(神策军),因此一方面管理佛教教团的官员,另一方面也是佛教教团的代言人。在此情况下,压制佛教的措施可以收到抑制宦官势力的功用。^{〔1〕}由于前述政治、宗教因素的交错,会昌法难中第一道排佛的诏敕,就是由李德裕而起的。会昌二年(842)三月三日,因李德裕奏《僧尼条流》而下诏“发遣保外无名僧。不许置童子、沙弥”。^{〔2〕}

关于在会昌法难的前夕,左街功德使仇士良(781—843)致仕一事,章群认为:仇士良的免职以至于死,或正与他的“拒敕”——拒绝执行条流僧尼的敕令有关。^{〔3〕}本文则认为:仇士良是在政治上失势,无法护持佛教这一种失望的心情下,才请求致仕的。仇士良是文宗朝当权的宦官,武宗即位后,以李德裕为相,表面上尊崇仇士良,实际上暗抑其权,这一点使他感到不安。^{〔4〕}仇士良在政治上渐居于劣势,同时面对着一波又一波更为凶猛的对佛教的迫害时,刚开始他还有能力去救援僧人,如他和内枢密使杨钦义为僧人知玄解围一事:

武宗御宇,初尚钦释氏,后纳蛊惑者议,望祀蓬莱山,筑高台以祈羽化。……因德阳节缙黄会德殿,独召玄与道门敌言神仙为可学、不可学耶?帝叉手付老氏中理大国若烹小鲜义,共黄冠往复。玄陈……大忤上旨,左右莫不色沮。左护军仇士良、内枢密杨钦义惜其才辩,恐将有斥逐之命,乃密讽贡祝尧诗。……帝览诗微解。帝虽不纳忠谏,而嘉其识见口给也。^{〔5〕}

〔1〕 小野胜年,《〈入唐求法巡禮行記〉の研究》第四卷,《〈入唐求法行記〉の研究》第二章,第八节《會昌毀佛と圓仁》,頁 546。

〔2〕 圓仁,《入唐求法巡禮行記》,收入小野胜年,《〈入唐求法巡禮行記〉の研究》(京都:法藏館,1969年),第三卷,会昌二年,頁 420—421。

〔3〕 《唐史札记》,頁 60,按语(六)。

〔4〕 《新唐书》,卷二〇七,《宦者列传·仇士良》:“帝明断,虽士良有援立功,内实嫌之,阳示尊宠。李德裕得君,士良愈恐。”頁 5874。

〔5〕 《宋高僧传》,卷六,《义解二·唐彭州丹景山知玄传》,頁 743 下—744 上。

到会昌二年十月九日,武宗敕令条流僧尼,左街功德使仇士良拒敕“不欲条流”,因为武宗不许,他只好“且许请权停一百日”。至会昌三年(843)正月十七日,才奏左街条流还俗僧尼共一千二百三十二人,当时右街功德使条流还俗僧尼的数目,则多达二千二百(五)十九人。〔1〕眼看着毁佛是难以挽回之势,正月二十八日,他召见京城左街寺院的二十一名外国僧人,对他们“亲慰安存”。〔2〕其后,仇士良可能不愿意面对执行毁佛的法令,便五六次上表请求辞官归家,武宗都不从其所请;至五月方许其归家。六月三日,仇士良致仕归宅;六月二十三日,仇士良去世。两天之后,武宗下令斩杀仇士良的孔目官郑中丞、张端公等四人。〔3〕由此可见,毁佛之举逼得仇士良去职,实收到了剪除宦官势力的效果。在仇士良死后的第二年——即会昌四年(844),有人发现他家藏有数千件兵器,武宗乃削其官爵,籍没其家。〔4〕

仇士良的去职不唯是宗教因素,基本上还是和政治上武宗欲削弱宦官势力有关。至于仇士良“拒敕”之事,事实上,他并未真的“拒敕”,而是发现势不可行时,请求延缓百日而已。百日之后,身为左街功德使的仇士良还是条流了其管内左街僧人一千二百三十二人,这个数目仅是右街功德使条流僧尼人数的一半而已。〔5〕由此也可以看出仇士良一方面不敢拒敕,只好从命;另一方面也尽可能地减少条流僧尼人数。他的去职不唯是他在政治上失势,或许也因为他眼见“大法将灭”的局面,无法或不忍心再执行更多排抑佛教的敕令之故。虽然在文宗朝时仇士良杀了唐室二王、一妃、四个宰相,贪酷二十年,但他最后还是获得善终;而在卸职归家不到一个月就去世了,武宗追赠他扬州大都督,并赐给其家孝衣。〔6〕因此,前述学者认为仇士良的免职以至于死,或正与他的“拒敕”有关之说,

〔1〕《入唐求法巡禮行記の研究》,第三卷,会昌二年,页459—460、477。

〔2〕同前书,第三卷,会昌三年正月廿七、廿八日条,页479—480。

〔3〕同前书,第四卷,页3、13—14。

〔4〕《新唐书》,卷二〇七,《宦者列传·仇士良》,页5875。

〔5〕《入唐求法巡禮行記の研究》,第三卷,会昌二年,页459—460、477。

〔6〕《新唐书》,卷二〇七,《宦者列传·仇士良》,页5874—5875。《入唐求法巡禮行記の研究》,第四卷,页13。

其实是不正确的。

会昌五年五月,武宗颁布了更严厉的废佛令,长安、洛阳的左、右街各留两所寺院,每寺仅留三十名僧人;各郡仅留一寺。八月,下令天下诸寺限期拆毁,总计毁去大寺4600余所,兰若四万所,逼令二十六万五百名僧尼还俗。^{〔1〕}会昌毁佛是佛教史上数次“法难”中,寺院佛像遭受最彻底破坏的一次,僧尼也受到空前的迫害。不过,雷厉风行的会昌法难为期很短:会昌六年(846)三月一日,武宗驾崩;次日,宣宗即位。五月中,下诏恢复佛教。^{〔2〕}

会昌毁佛事件中,有武宗欲剪除宦官势力的因素;然而,宣宗的兴复佛教也系应宦官杨钦义之所请。《宋高僧传·知玄传》有以下的记载:

属宣宗龙飞,杨公自内枢统左禁军,以册定功高,请复兴天竺教,奏乞访玄声……^{〔3〕}

杨钦义即会昌初年和仇士良一起解救僧人知玄的宦官。事实上,在会昌三年六月三日仇士良辞官归宅那一天,杨钦义便继承他的职位,为左神策军护军中尉、左街功德使。^{〔4〕}虽然圆仁在《入唐求法巡礼行记》中形容杨钦义是个“无道心之人”,但 Stanley Weinstein 认为纵然他负责会昌年间对佛教的清算,但那只是他身为功德使的职责所致,正如仇士良在武宗的压力下,被迫去执行自己所不喜欢的政策。^{〔5〕}

会昌法难时,武宗废除功德使;至会昌六年宣宗不仅从杨钦义之所请恢复佛教,并且任命他为左右街功德使。《大宋僧史略》卷中,《管属僧尼条》云:“宣宗重阐佛宗,所度僧尼还属左右街功德使,故杨钦义充左右街功德使。”^{〔6〕}这一年的五月,宣宗命令杨钦义在长安左右街原来仅存四

〔1〕《旧唐书》,卷十八上,《武宗本纪》,页605。

〔2〕《入唐求法巡禮行記の研究》,第四卷,页264。

〔3〕《宋高僧传》,卷六,《义解篇·唐彭州丹景山知玄传》,页744上。

〔4〕《入唐求法巡禮行記の研究》,第四卷,页3。

〔5〕史坦利·外因斯坦(Stanley Weinstein)著,释依法译,《唐代佛教》(Buddhism under the T'ang,台北:佛光出版社,1999年),页233。

〔6〕《大正新修大藏经》,第五十四卷,页246上。

所寺院,各添置八所寺院,并且依其所奏,并且诛杀道士刘玄靖等十二人,以其说惑武宗,排毁佛教的缘故。〔1〕

宣宗以后,宦官仍然回到武宗以前的状况,以其职权推助晚唐佛教的发展。如宣宗恢复佛教之后,还是以典掌禁旅的宦官担任功德使之职;更有甚者,从杨钦义以降,有的宦官同时身兼左、右街功德使,如杨复恭为左右神策军观军容使、左右街功德使(见《附录》)。

五、结 语

中国中古佛教的发展与毁废,皆有强大政治力介入的因素,而宦官也在其间扮演一个重要的角色。佛教律典定黄门没有出家的资格,北朝和唐朝时都出现了宦官笃敬事佛的灵验故事,唐代新译的经典也有宦官行善的灵验故事;这些故事都有一个共同的特点,即宦官经过笃信行善,可以恢复男子本色,对于中古宦官的佛教信仰有相当程度的影响。由于中古时期某些时候宦官得以在政治上掌握实权,拥有相当大的势力,而使得他们对中古佛教的发展有所助益。

北魏和唐代宦官多虔敬事佛,北魏阉官对洛阳佛教的兴盛曾经有过相当的贡献。唐代的宦官则对佛教的发展有更深远的影响,由于他们和密宗僧人深厚的关系,更透过他们对皇帝的影响,使得密宗在代、德二代,获得重大的发展。更由于中唐以后,宦官出任京城功德使之职,对佛教的发展更有实质上的帮助。然而中唐以后政治、宗教情势,却也使宦官成为武宗会昌毁佛的因素之一;不过,在武宗驾崩之后,奏请兴复佛教的也是宦官。

最后,回到本文开头所说的佛教律典不准黄门出家的这个话题。迄今所知,唐代以前没有宦官出家的例子,但是到了宋代却有内侍出家为僧

〔1〕《旧唐书》,卷十八下,《宣宗纪》,页615。

人,佛果禅师《为佛真大师下火》文云:“内侍丛中跳出,衲僧队里修行;渊圣锡徽名,皇后赐度牒,惊群伏众,绝类离伦。”〔1〕可知僧人佛真是皇宫里的内侍,后来出家为僧,皇帝还为他取了法名,皇后也赐给他度牒。从佛真出家这个例子看来,系以政治力打破了佛教律典的规定,这个事例也可为中古佛教发展中政治、宗教因素纠结盘错的情形,做一个旁证。

(本文发表于:《郑钦仁教授荣退纪念论文集》,台北,稻乡出版社,1999年。2006年略作修订。)

〔1〕《圆悟佛果禅师语录》(大·1997,收入《大正新修大藏经》第四十七卷),卷二〇,《为佛真大师下火》,页810下。

乙、佛教与民俗

“年三月十”——中古后期的断屠与斋戒

一、前 言

前此学者研究佛教对中国社会的影响,往往从经典的翻译、教义或经书内容的普及着眼,而很少注意到推动佛教影响力背后的政治和法律的层面;虽然日本学者塚本善隆曾经研究北魏皇帝命令僧人巡游教化,以及设置佛图户和僧祇粟等政策,^{〔1〕}但仍然无法让我们充分理解佛教普及民间社会的过程。某些佛教的观念和行事,由于通过皇帝诏令的强制推行,其影响是遍及帝国各个角落,可以说是既广大且深远,如本文所要讨论的“年三月十”就是其中之一。

从唐高祖武德二年(619)正月二十四日下令:每年的正、五、九月及每个月的十斋日,天下普断屠杀之后,^{〔2〕}除了武宗灭佛期间外,整个唐

〔1〕 塚本善隆,《塚本善隆著作集第二·北朝佛教史》(东京:大东出版社,1974年),第一、《北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教》,页1—26。

〔2〕 关于唐高祖的断屠令,见于:《新唐书·高祖本纪》,《旧唐书》、《新唐书》的刑法志,《佛祖统纪》、《唐律疏议》、《唐大诏令集》、《唐会要》,详见下文的讨论。卷一,《本纪》,高祖纪:“(武德二年正月甲子)诏自今正月、五月、九月不行死刑,禁屠杀。”页8。

代近二百九十年里,每年有一百天以上——将近三分之一的日子,普天之下断屠禁杀;在那个时代没有冷藏设备,断屠则市场上买不到鱼肉,可以说是间接性强制人们不食腥膻。又,这一个基于宗教理念作为出发点的禁屠令,不仅仅影响人们的饮食,它也成为司法上的问题,在禁屠日里也不准执行死刑。更有甚者,这种禁屠令也影响了日本和朝鲜的法令;〔1〕甚至在以后的朝代之中,也有沿用唐律而在禁屠日不执行死刑。另外,在宋代以后,此项禁屠令虽然已经不再执行,但人们持续在这段时间内吃素,却蔚为风气,宋人戴埴《鼠璞》一书中称:“今俗人食三长月素。”〔2〕而佛教徒持十斋的习俗更延续至今日。

由上可知,唐代的禁屠令确是中古史上一件大事,不过,迄今对于这个课题的研究却是屈指可数的。一般唐代社会史的书籍里对此事只字不提,而前此少数的研究主要着重于禁屠月来源的探讨,〔3〕至于对涵括在同一法令中的“十斋”,则略而不论。〔4〕

关于唐代实施在每年正、五、九月和每月的十斋日禁止屠杀,本文称之为“年三月十”。正、五、九月原是佛教的斋月,信徒要在这三个月的初一到十五日之间食素持戒,称之为“三长斋月”;此外,佛教也鼓励信徒在每个月的初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日持斋,称为“六斋日”,三长斋月和六斋日通常合称为“年三月六”或“三月六斋”。不过,唐高祖却是以道教的十斋日取代佛教的六斋日,故本文将它名为“年三月十”。

本文主要从政治史和社会史的角度,讨论“年三月十”禁屠令的内容和它实施的状况,并且探讨它对唐人生活所造成的影响。另外,“年三月

〔1〕 藤田琢司,《古代における六齋日に殺生禁断について》,《鹰陵史学》第23号(1997,9),讨论日本六世纪时六斋日的杀生禁断和朝鲜的六斋日断屠,一如佛教其他的行事如盂兰盆会(中世纪鬼节),由中国传至广大的东亚朝鲜和日本,页6—8。

〔2〕 戴埴,《鼠璞》,收入《四明丛书》(台北:新文丰出版社,1988年)第四集,第十一册,卷上,页四至五,总页80—81。

〔3〕 那波利贞,《唐律にみたる断屠月に就いて》,《支那学》第一卷第四号(1920年);藤田琢司,《古代における六齋日の殺生禁断について》,页7。

〔4〕 藤田琢司《古代における六齋日の殺生禁断について》认为十斋日是基于唐室尊重道教的风气下,禁止基于道教思想的屠杀,但由于其文主要讨论的是日本的六斋日的断屠,对于十斋日仅作一句简单的陈述,并未深入讨论。页7。

十”里的三长斋月是佛教的斋月，十斋日原是属于道教的斋日；不过，后来十斋日也成为佛教的斋日。笔者文认为：在佛教将道教的十斋日吸收作为佛教斋日的过程里，唐高祖的诏令扮演了一个重要的角色。

二、“年三月十”的断屠

在唐代以前，有为顺应节令、遇旱灾祈雨、皇帝生日或皇帝驾崩藏陵时，而发布的断屠令。^{〔1〕}不过，南北朝后期开始的断屠令则是受到佛教的影响；到了唐代初年“年三月十”的断屠令，它的来源则分别是佛教的三长斋月和道教的十斋日。^{〔2〕}到唐玄宗时，又增加道教的“三元日”为断屠日。

（一）南北朝时期的断屠月日

南北朝时期，有几个皇帝曾经实施“六斋日”或“三长斋月”的断屠令，也就是遵行佛教“年三月六”的斋戒。

佛教的修习中，有所谓的“年三月六”的持斋，也就是在一年之中的正、五、九月的“三长斋月”（或称为“三长月”）里，从初一至十五日蔬食斋戒；月六是每个月的六斋日，也是要吃素持戒的。^{〔3〕}汉译的佛教经典中，已经提及三月六斋，西晋时竺法护所译的《佛说普曜经》（大·186）中，就提到一位国王的夫人、嫔女及全国吏民，就修习“岁三月六斋，守禁法施戒”。^{〔4〕}另外，姚秦时僧人竺佛念所译的《出曜经》（大·212）中也提到俗家信徒的修持“岁三月六”。^{〔5〕}因此，日本学者认为正、五、九月是

〔1〕 如北魏宣武帝永平二年（509）五月辛丑，因旱灾而下令断屠（《魏书》卷八，《世宗纪》，页208），北齐武成帝河清元年正月因顺春令断屠（《北齐书》卷七，页90），唐代皇帝藏陵时断屠则是著之于法令（《新唐书》卷一百三十，页4491），隋文帝在生日时下令为父母断屠（《隋书》卷二，页49）等。

〔2〕 藤田琢司，《古代における六齋日の殺生禁断について》，页7。

〔3〕 《弘明集》（大·2102，收入《大正新修大藏经》第五十二册）卷十三，郗超《奉法要》，页86中。

〔4〕 《佛说普曜经》（大·186，收入《大正新修大藏经》第三卷），页533中。

〔5〕 《出曜经》（大·212，收入《大正新修大藏经》第四卷），页617下、623下、637中。

后汉以来中国社会上忌月的信仰,系佛教将它移花接木的产物,这是不正确的看法。〔1〕

最晚从东晋开始,中国佛教徒就开始实施三长斋月的斋戒。早在汉代佛教传入以后,就有佛教徒修行斋戒,《后汉书·楚王英传》称汉章帝时楚王英“学为浮屠斋戒祭祀”,《魏书·释老志》也记载他“洁斋三月”。〔2〕到了东晋孝武帝时任中书郎的郗超(335—377)撰《奉法要》一文中,更明确地提到:若人修行佛法,已经实践了五戒(不杀、不盗、不淫、不欺、不饮酒)之后,就要修习“三月六斋”:

已行五戒者便修岁三月六斋,岁三斋者,正月一日至十五日,五月一日至十五日,九月一日至十五日。月六斋者,月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日。凡斋日皆当鱼肉不御,迎中而食,既中之后,甘香美味,一不得嗜,洗心念道,归命三尊,悔过自责,行四等心,远离房室,不著六欲,不得鞭挞罵詈乘驾牛马,带持兵仗。妇人则兼去香花脂粉之饰,端心正意,务存柔顺。〔3〕

《晋书》上说郗超信奉佛教,并且和著名的僧人支遁很亲近,〔4〕他自己应当是修习三月六斋的。从东晋以至于南朝末年,佛教的俗家信徒颇有修习月六斋者,如南朝末年至隋初官秘书监的姚察,曾受菩萨戒,更遗命子女在他去世后,在六斋日设斋食上供。〔5〕

南北朝时期,关于皇室修习斋戒的记载较平民为多,有几个皇帝甚至实施过程度不等的禁屠令。《法苑珠林》记载:北魏孝文帝在位时(471—499),“六宫侍女皆持年三月六斋”,〔6〕这和北魏的文明太后冯氏的笃信

〔1〕 塚本善隆,《中國在家佛教特に庶民佛教の一經典》,收入氏著《北魏佛教史研究》,頁218—223。那波利貞,《唐律にみたる斷屠月に就いて》。

〔2〕 塚本善隆,《魏書釋老志の研究》,收入氏著《塚本善隆著作集》第一卷(東京:犬東出版社,1974),頁131—132,認為此三月應是指正、五、九的三長齋月。

〔3〕 《弘明集》(大·2102,收入《大正新修大藏經》第五十二冊)卷十三,郗超《奉法要》,頁86中。

〔4〕 《晉書》(新校標點本),卷六十七,《郗鑒傳附子愔、愔子超傳》,頁1803、1805。

〔5〕 《陳書》(新校標點本),卷二十七,《姚察傳》,頁352—353。

〔6〕 《法苑珠林》(大·2122,收入《大正新修大藏經》第五十三冊),卷一百,興福部第五,頁1026上。

佛教有关,冯太后是文成帝皇后,孝文帝三岁的时候,生母李夫人就去世了,由冯太后亲自抚育长大。孝文帝即帝位时,年仅5岁,冯太后临朝听政,到孝文帝20岁时,才还政于他。冯太后的哥哥洛州刺史冯熙(?—495)敬信佛法,出私财在北魏各个州镇建立了七十二所佛寺,又请人抄写佛经。在冯太后的熏陶下,孝文帝也深通佛理,并且奉行不杀生戒,《魏书》卷七下《孝文帝纪》称他博综各种学问,“尤精释义”,“至年十五,便不复杀生,射猎之事悉止”。因此,魏孝文帝是有可能在六宫之内实施“年三月六”的斋戒。

此外,孝文帝时也曾经将天地、宗庙、社稷以外祠祀的牲祭,改用酒脯代替。为什么以酒脯代替牲祭呢?根据《魏书·礼志》的记载,延兴二年(472)孝文帝闻知每年诸祠祀共用牲七万五千五百,“深愍生命”,因此下令以酒和肉干代替杀生的牲祭。^[1]其实,这一年孝文帝才6岁,此诏当系出自听政的冯太后之意。牲祭是以全牲祭祀,以肉干代替全牲,当然可以减少杀牲的数目,宋代僧人志磐撰的《佛祖统纪》中,认为孝文帝这道诏令,每年拯救了七万五千牲祭动物的生命。^[2]和魏孝文帝同一时代的南朝皇帝——齐高帝和齐武帝也都虔奉佛教,两人都是“御膳不宰牲”;^[3]《出三藏集》记载齐高、武二皇帝著有《敕六斋断杀记》,^[4]他们

[1] 《魏书》(新校标点本),卷一百零八之一,《礼志一》:“高祖延兴二年,有司奏天地五郊、主稷已下及诸神,合一千七十五所,岁用牲七万五千五百。显祖深愍生命,乃诏曰:‘……其命有司,非郊天地、宗庙、社稷之祀,皆无用牲。’于是群祀悉用酒脯。”此处“显祖深愍生命”当是“高祖”之误。页2740。《通典》(北京:中华书局,王文锦等点校本,1988):“后魏初,自天地主稷以下,合千七十五所,岁用牲七万五千五百头。孝文帝诏曰:‘朕承天事神,以育群品,而咸秩处广,用牲甚众。夫神明正直,享德与信,何必在牲!其令有司,非天地宗庙社稷之祀,皆用酒脯。’”页1599。

[2] 《佛祖统纪》(大·2035,收入《大正新修大藏经》第四十九册),卷三十八,法运通塞志第十七之五,页355上:“延兴二年,……上皇敕:自今祭天地宗社,勿复用牲,唯荐以酒脯,岁活七万五千性命。”此处称孝文帝下令“祭天地宗社,勿复用牲”是有误的,按《魏书》和《通典》的记载,他是下令在天地宗庙社稷以外的祠祀不准用牲,只用酒脯。

[3] 《南齐书》(新校标点本),卷二十六,《陈显达传》:“上(太祖)即位后,御膳不宰牲,显达上熊豕一盘,上即以充饭。”页489;也就是说齐高帝原来不吃动物的肉,但为陈显达破例。同前书,卷四十九,《王免传》:“(永明六年)迁散骑常侍、领军将军。免欲请车驾幸府。上晚信佛法,御膳不宰牲。使王晏谓免曰:‘吾前去年为断杀事,不复幸诣,大臣已判,无容款尔。’”页849。

[4] 《出三藏集》(大·2145,收入《大正新修大藏经》第五十五册),卷十二,杂录,法苑目录序第七:“齐高武二皇帝《敕六斋断杀记第一》。”页93上。

可能也在国内推行六斋日断屠禁杀的政令。

在魏孝文帝去世以后,南朝梁武帝在位时(502—549),“国内普持六斋八戒”。〔1〕武帝自己就是一个很严格的素食者,据史书记载,梁武帝就像一个持戒的僧人一样,一天只吃一餐,过午不食。〔2〕天监十年(511)五月二十三日,他在华林殿内召集高僧大德一千四百四十八人,请光宅寺人法云为法师,瓦官寺僧人慧明为都讲,唱《大般涅槃经》(大·375)卷四《四相品第七之一》,其中提到“食肉者断大慈种”。讲毕这一段经文之后,梁武帝就命耆阇寺僧人道澄唱《断酒肉文》,立誓自己永断酒肉,并且要求僧尼也不许饮酒吃肉。〔3〕关于梁武帝《断酒肉文》的年代,文献上没有明确的记载,学者认为大致上是在天监十六年(517)至普通四年(523)之间,〔4〕不过,《梁书》记载:天监十六年夏四月甲子“初去宗庙牲”。〔5〕按理梁武帝应当是自己先蔬食断肉,才会去宗庙荐牲,而《佛祖统纪》上记载:天监十年,梁武帝下令断舍自己以及僧尼的酒肉,天监十六年:“敕太医不得以生类为药,郊庙牲牲皆代以面,宗庙荐羞始用蔬果。”〔6〕因此,天监十年梁武帝便已禁断自己和僧人的酒肉,应该还是比较可信的。

为什么梁武帝要僧尼全面蔬食,有下列三个因素:(一)从东晋以来,一些虔诚的俗家信徒已经持三月六斋。(二)武帝在梁朝境内普遍推行六斋日的政策,也就是说:持三月六斋的俗家居士一年之中有一百零八天蔬食,而全国的人在梁武帝推行六斋八戒的政策下,一年之中也有七十二天吃素;僧人在修习佛法上若要比俗人精进努力,也只能全面吃素了。在

〔1〕《法苑珠林》,卷一百,兴福部第五,页1025中。

〔2〕《梁书》(新校标点本),卷三《武帝纪下》:“日止一食,膳无鲜腴,惟豆羹粝食而已。庶事繁拥,日倘移中,便嗽口以过。”

〔3〕《广弘明集》(大·2103,收入《大正新修大藏经》第五十二卷),卷二十六,梁高祖《断酒肉文》,页298下至299上;《佛祖统纪》(大·2035,收入《大正新修大藏经》第四十九册),卷三十七,法运通塞志第十七之四,349中。

〔4〕 讷访义纯,《中国中世佛教史研究》,页80,认为其年代当在天监十六年(517)至普通四年(523)之间某一年。颜尚文认为当在天监十八年(519)四月八日以后,康乐则认为应在普通四年的五月二十三或二十九日,《素食与中国佛教》,页8。

〔5〕《梁书》,卷二,《武帝纪中》,页57:“(天监十六年)夏四月甲子,初去宗庙牲。”

〔6〕《佛祖统纪》,卷三十七,《法运通塞志》第十七之四,349中。

《断酒肉文》中,梁武帝首先提到出家人要断酒肉,以有别于外道和在家人。〔1〕本文认为唯有从4世纪以降佛教三月六斋的流行,以及梁武帝全面推行六斋日的背景下,才能充分理解梁武帝下令僧尼全面断酒禁肉的理由。(三)此系受到《涅槃经》的影响。此经主要谈的是佛性论,主张一切众生都有佛性,在此经中释迦牟尼佛制定弟子们不可食肉,认为“食肉者断大慈种”。迄梁之世,《涅槃经》有三个译本,一是北凉玄始十年(421)僧人昙无讖所译的《大般涅槃经》四十卷(大·374),二是东晋法显翻译的《大般泥洹经》六卷(大·376),三是刘宋时僧人慧严等人依《泥洹经》加以调整和润色而成的《大般涅槃经》(大·375)。梁武帝在宣读《断酒肉文》之前,命法云所讲的《大般涅槃经》就是这个本子。〔2〕

梁武帝后来更进一步请自己的祖先们也吃素,下了“断绝宗庙牺牲诏”,〔3〕并且撰《制旨革牲大义》三卷,〔4〕阐述他革牲的理念。自古以来,皇帝都杀牲以祭祀宗庙社稷,因此也以“血食”来形容祭祀,〔5〕它也被视为一个国家或政权存在的象征;反之,宗庙得不到牲祭即表示亡国,称为“不血食”。〔6〕从武帝冒着“不血食”这个忌讳,让祖先也吃素,便可知他个人信仰之虔诚,已经到了让他敢于颠覆自古以来的牲祭传统。从《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》中都明白记载各种国家祭典中牺牲的项目和仪式,而史书中的《乐志》中所录的郊庙歌辞中也都和牲祭有关,

〔1〕《广弘明集》,卷二十六,页294中—295下。

〔2〕《广弘明集》,卷二十六,页301上—下。《大般涅槃经》(大·375,收入《大正新修大藏经》第十二册),卷四,页626上、下。在《广弘明集》卷二十六梁武帝《断酒肉文》中,除了《大般涅槃经》的一段经文之外,还有《楞伽阿跋多罗宝经》(大·670)卷第四中佛所说不食肉的功德和食肉的过恶,以及《央掘魔罗经》(大·120)第一卷和第二卷中有关佛说不食肉之经文,页301下—302下。

〔3〕《广弘明集》,卷二十六,页293中、下。

〔4〕《隋书》(新校标点本),卷三十二,《经籍志》,页924。

〔5〕《汉书》(新校标点本),卷一下,《高帝纪第一下》,颜师古注云:“祭者尚血腥,故曰血食也。”页54;《史记》(新校标点本),卷二十八,《封禅书第六》,颜师古云:“祭有牲牢,故言血食遍于天下。”页1380。

〔6〕《史记》,卷三十四,《燕召公世家第四》:“太史公曰:召公奭可谓仁矣!甘棠且思之,况其人乎?燕外迫蛮貉,内措齐、晋,崎岖强国之间,最为弱小,几灭者数矣。然稷血食者八九百岁,于姬姓独后亡,岂非召公之烈邪!”页1561—1562。

《后汉书》(新校标点本),志第七,《祭祀上·封禅》:“王莽以舅后之家,三司鼎足,依托周公、霍光辅幼归政之义,遂以篡叛,僭号自立,宗庙堕坏,社稷丧亡,不得血食,十有八年。”页3166。

如“式备牲牲”、“牲玉孔备”、“我牲以洁”等。梁武帝下诏去宗庙牲之后，还沿用以前祭祀时的郊庙乐辞，当时担任侍中、并且兼任斋官的萧子云，就注意到郊庙祭祀已经改用蔬食而“犹用未革牲前曲”的矛盾，深以为不妥，因此建言要修改郊庙乐曲的歌辞。梁武帝这才发现官员墨守成规，于是便命他尽速改撰。^{〔1〕}梁武帝末年，东魏降将侯景叛乱，梁朝就急速步入衰亡，不久便亡国了。《魏书·萧衍传》批评梁武帝祭祀宗庙不用牲牢，是亡国的象征：“衍自以持戒，乃至祭其祖祢，不设牢牲，时人皆窃云：‘虽僭司王者，然其宗庙实不血食矣。’衍未败前，灾其同泰寺，衍祖父墓前石麟一旦亡失，识者咸知其将灭也。”^{〔2〕}

梁武帝去世之后，北方北齐文宣帝在位期间（550—559），也因为崇释奉佛，而实施“年三月六”的断屠政策。梁武帝仅是在六斋日禁杀，文宣帝则更进一步在国内施行三长斋月的禁杀令，《续高僧传》记载：天保二年（551），文宣帝从高僧——僧稠禅师受菩萨戒，他不仅躬自实践佛教不杀生的戒律，并且将它推广及全国：“断肉禁酒，放舍鹰鹞，去官畋渔，麇成仁国。”更下令在三长斋月和六斋日里断屠禁杀：“又断天下屠杀，年三月六，劝民斋戒，公私薰辛，亦除灭之。”^{〔3〕}值得注意的是，前此魏孝文帝、南齐武帝、齐高帝和梁武帝所提倡的仅是禁杀的不食腥膻，文宣帝则更进一步去除佛经中认为会引起人动怒、情欲的蔬菜“荤辛”（包括：葱、大蒜、韭菜、小蒜、洋葱）。《北齐书》卷十四记载：天保末年，文宣帝更接纳了笃信佛教的高元海（北齐神武帝高欢侄孙）的劝说，不以牢牲祭祀宗庙，^{〔4〕}索性也请祖先吃素了。不过，文宣帝去世后，北齐境内似乎就不

〔1〕《梁书》，卷三十五，《萧子恪附子第云传》，页514。

〔2〕《魏书》，卷九十八，《岛夷·萧衍》，页2187—2188。

〔3〕《续高僧传》（大·2060，收入《大正新修大藏经》第五十册），卷十六，《齐邺西龙山云门寺僧稠传》：“天保二年下诏曰：久闻风德，常思言遇，今敕定州令师赴邺教化群生，……帝躬举大贺，出郊迎之，稠年过七十，……（帝）因从受菩萨戒法，断酒禁肉，放舍鹰鹞，去官畋渔，口成仁国；又断天下屠杀，月六年三，劝民斋戒，官园私菜，荤辛悉除。”页554上一下。《法苑珠林》，卷一百，兴福部第五：“齐高祖文宣皇帝登祚受禅，于僧明稠禅师受菩萨戒，畿内断肉，禁酒，放鹰除网。又断天下屠杀，年三月六，劝民斋戒，公私薰辛，亦除灭之。”

〔4〕《北齐书》（新校标点本），卷十四，《上洛思王思宗子元海传》，页184。

再执行“年三月六”的斋戒了,因为北齐后主高纬(565—576)在位时,高元海还劝说他“禁屠宰,断酤酒”。同一时期,北方的北周宣帝短暂统治的时期“六斋八戒,常弘不绝”,〔1〕至于他是否曾经实施六斋日禁杀的命令,则无法确定。

结束南北朝分裂局面的隋文帝杨坚,在开皇三年(583)“诏天下正、五、九并六斋日不得杀生命”,〔2〕也就是和北齐文宣帝一样,实施“年三月六”的屠禁。隋文帝自幼是在佛寺中长大的,很自然地成为佛教信徒和佛教的复兴者,仁寿元年(601),他更下令在各州分建舍利塔。不过,隋文帝所实施的三长斋月的禁杀,并不是像前述此三月系从初一到十五日断屠,而是仅限于八日到十五日之间。《历代三宝记》记载,开皇三年(583)时,隋文帝下旨:“京城及诸州官立寺之所,每年正月五月九月,恒起八日至十五日,当寺行道。其行道之日,远近民庶,凡是有生之类,悉不得杀。”〔3〕

综上所述,可知唐初高祖的断屠诏并不是突如其来的产物,它其实继承了南北朝后期流行的佛教禁杀传统。

(二) 三长斋月

唐高祖的断屠令,见诸于《新唐书·高祖纪》、《唐大诏令集》、宋人王溥撰《唐会要》和宋僧志磐撰《佛祖统纪》。

唐高祖武德二年,下令在正、五、九三个月和每个月的十斋日禁屠,这三个月就被称为“断屠月”。如前所述,三长斋月来自佛教是没有疑问的,唐武宗会昌毁佛时废三长月禁屠时,中书门下的奏书中也说得很清楚:

正月、五月、九月断屠,伏以斋月断屠,出于释氏,缘国初风俗,犹近梁、陈,卿相大臣,颇遵此教。〔4〕

〔1〕《法苑珠林》,卷一百,兴福部第五,页1026上。

〔2〕《佛祖统纪》,卷三十九,《法运通塞志》十七之六,页359下。

〔3〕《历代三宝记》(大·2034,收入《大正新修大藏经》第四十九卷)卷十二,《众经法式》,页108上。

〔4〕《唐会要》(台北:世界书局,1974年),卷四十一,断屠钧,页733。

上文称“国初风俗，犹近梁陈”，其实唐朝直接承继的是隋代的制度。隋文帝下令在正、五、九并六斋日禁屠，唐高祖即位之初，在还未完全扫除隋末群雄之际，就下了断屠令，其目的可能一则是为安抚民心，表示承继隋代尊崇佛教的传统，二则也和当时经历隋末兵乱、民生凋敝有关。在武德二年正月下了断屠令后，两年之内，高祖又先后下了两道和断屠有关的诏令，武德二年二月《关内诸州断屠酤诏》主要内容是酒禁：

方今烽燧尚警，兵革未宁，年谷不登，市肆腾踊，趋末者众，浮沉尚多，肴羞鞠糜，重增其费，去弊之术，要在权宜，令关内诸州官，且断屠酤。^{〔1〕}

由上可知，在禁屠令之后，再下禁酒令，是因为谷价踊贵的缘故；但在武德三年（620）四月《关内诸州断屠杀诏》中，高祖又再度下令关内诸州禁断屠杀，诏书中提及隋末丧乱之后民生凋敝，因此要提倡节俭，这或许是高祖断屠诏的另一个背景：

礼曰：君无故不杀牛，大夫无故不杀犬豕，庶民无故不食珍。非惟务在仁爱，盖亦示之俭约。方域未宁，凡须节制，凋敝之后，宜先长育。岂得恣彼贪暴，残殄庶类之生？苟循目前，不为经久之虑，导民之理，有未足乎？其关内诸州，宜断屠杀，庶六畜滋多，而兆民殷赡，详思厥衷，更为条式。^{〔2〕}

此诏书中提到：禁杀不仅是仁慈，也是俭约之道，透露了断屠令的另一个用意。

虽然武德三年的诏书中，称等将来六畜滋繁、人民殷富之时，还可再有其他的处置。然而，从高祖武德二年以后近二百九十年间，仅有会昌四年（844）到会昌六年（846）五月的毁佛期间，曾经停止三长斋月的断屠之外，其他的时间在此三月内都是禁断屠宰的。根据《唐会要》，唐武宗废

〔1〕 宋敏求，《唐大诏令集》（收入《丛书集成续编》，史部第四十五册，上海书店），卷一百八，页七，禁约上，《关内诸州断屠酤诏》。

〔2〕 《唐大诏令集》，卷一百八，页7—8，禁约上，《关内诸州断屠杀诏》。

除三长斋月的断屠,系在会昌四年四月;《旧唐书》卷十八《武宗纪》则系之于会昌四年正月,而圆仁《入唐求法巡礼行记》则记此是三月之事,^{〔1〕}时人记时事当是最可信的,故小野胜年认为武宗废三长斋月当是在会昌四年二月以前。^{〔2〕}不过,废三长斋月的时间并不长,会昌六年三月武宗崩驾,宣宗立刻登上皇位,随即在五月五日大赦天下,并且下令恢复佛教,准许在会昌法难期间还俗僧人再度出家,并且“诛道士刘玄靖等十二人,以其说惑武宗,排毁释氏故也”。^{〔3〕}同时宣宗也恢复了唐代初年以来的三长斋月断屠的政策:“还定三长月,依旧断屠。”^{〔4〕}自此之后,一直到五代时期,皆实施三长斋月的屠禁,后唐明宗《条流僧尼敕》云:

此后如有修补寺宇功德,要开讲求化,须至断屠之月,即得次大寺院开启,仍许每寺只开一坐。^{〔5〕}

可知至后唐时期还实施三长斋月的断屠,所以唐明宗下令寺院欲开俗讲化缘,以充修葺寺院的费用,仅能在三长斋月中开讲募款。

前文提及梁武帝时宗庙祭祀去牲,同样地,唐代有一段时期国家祠祀之中的山川庙社、先圣先师和春秋二祀,也是不用牲牢的,玄宗《春秋二祀及释奠停用牲牢》诏:

其春秋二祀及释奠,天下诸州府县等,并停牲牢,唯用酒脯。务在修洁,足展诚敬,自今已后,以为常式。^{〔6〕}

唐玄宗为何会有以酒脯代替牲牢的诏令?这可能和宗教上禁杀的理念有关。玄宗也曾下《禁屠杀鸡犬诏》:

犬以守御,鸡以司晨,有用于人,不同常畜。好生之德,遍宜令及,自今不得屠杀。^{〔7〕}

〔1〕 小野胜年,《入唐求法巡禮行記の研究》(东京:法藏馆,1969年),第四册,页55。

〔2〕 同前书,页61—62。

〔3〕 《旧唐书》(新校标点本),卷十八下,《宣宗纪》,页615。

〔4〕 《入唐求法巡禮行記の研究》,第四册,会昌六年五月廿二日,页264:“新天子姓李,五月中大赦,兼有敕天下每州造两寺,节度府许造三所寺。每寺置五十僧。……还定三长斋月,依旧断屠。”

〔5〕 《唐文拾遗》(收入《全唐文》,北京:中华书局,1983年),卷九,页10476下。

〔6〕 《全唐文》,卷三十,页6,总页337。

〔7〕 同前书,卷二十六,页1,总页296。

其中提到了“好生之德,遍宜令及”。另一《禁屠杀马牛驴诏》:

自古见其生不食其肉,资其力必报其功,马牛驴皆能任重道远,济人使用,先有处分,不令宰杀,……自今以后,非祠祭所须,更不得进献牛马驴肉。其王公以下,及天下诸州诸军,宴设及监牧,皆不得辄有杀害,仍令州县及监牧使诸军长官切加禁断,兼委御史随事纠弹。〔1〕

“自古见其生,不食其肉”之句,颇有佛教不食“三种净肉”(即不见其杀、不闻为我杀、不疑为我杀)的意味,此二诏令的发布可能在《春秋二祀及释奠停用牲牢》之前。不过,此一春秋祭祀和国家祠祭不用牲牢的政策并没有执行很久,经过一段时期之后,玄宗又认为“春秋祈报,郡县常礼,比不用牲,岂云血祭?阴祀贵臭,神何以歆”?因此又恢复了以牲牢的祭祀。〔2〕

此外,唐代有一段时间在三长斋月里,国家的祭祀中也不用酒肉,代宗大历二年(767)四月癸未诏有司:“陵庙祠祭并三长斋月依旧荐酒肉。”〔3〕由此可见,前此至少有一段时期三长斋月的断酒肉,似乎执行得相当彻底,连宗庙和国家的祠祀也都不用酒肉。

在三长斋月中,寺院和佛教徒都举行一些宗教活动;在各地的寺院中有讲经或俗讲的活动,也有举行八关斋会,或为信徒举行忏悔仪式。如隋代以迄唐代初年,住在终南山丰德寺的僧人智藏(541—625),每年的三长斋月都在寺里讲《大智度论》,当时京城的士女们都云集到此地,来听他讲解佛法的要义。〔4〕又如唐文宗在《条流僧尼敕》中,就说到“比来京城及诸州府三长斋月,置讲集众兼戒忏;及七月十五日解夏后巡门家提,剥割生人,妄称度脱者,并且禁断”。〔5〕在唐代兴起的寺院“俗讲”,是寺

〔1〕《全唐文》,卷二十七,页15,总页342。

〔2〕同前书,卷三十,《祭社复用牲牢诏》,页17,总页342。

〔3〕《册府元龟》(台湾中华书局,1972年),卷三十,页14,总页328。

〔4〕《续高僧传》,卷十九,《唐终南山丰德寺释智藏传》:“每至三长之月,藏盛开道化,以《智论》为先。凡所登践者,皆理事斋稟。京邑士女,传响相趋,云结山阿,就闻法要。”页586下。

〔5〕《全唐文》,卷七四,页13,总页778。

院里的“俗讲僧”以通俗的方式讲解佛经,增加故事的成分。从僧人的角度来说,俗讲是从劝善和传教作为出发点,为吸引信众而增加了内容的趣味性;然而,正由于它添增了活泼生动的枝枝节节,在那个缺乏娱乐的时代里,俗讲也成为庶民日常重要的娱乐之一。

俗讲开讲的日期,是在三长斋月。圆仁《入唐求法巡礼行记》有四处记载长安的俗讲,分别是皇帝在会昌元年在正月一日、五月一日和九月一日下令长安左右两街寺院开俗讲;另外,会昌二年正月一日、五月也有俗讲。^{〔1〕}俗讲开讲的时间通常都是在“三长斋月”,又前述后唐明宗《条流僧尼诏》中,也规定僧尼如要开讲“须至断屠月”,可知也有一些是在这三个月以外开讲的。俗讲开讲的时间有时候长达一个月之久,如会昌元年(841)正月的俗讲,是从一日至二十五日。俗讲有它一定的仪式,在听众云集之后,鸣钟开始,僧人率领众人礼佛,讲师登座后,先说一段“押座文”,导引听众息虑收心,专心听讲;敦煌文书中就有很多“押座文”,这些押座文绝大多数是七言诗句组成的。在押座文之后,才开始讲说演敷经文。到这一场讲经即将结束时,会有一段“散座文”,劝听众早早回家,明日再来听讲,如:

欲得千年长富贵,无过念佛往西方;
合拿阶前领取偈,明日闻钟早听来。^{〔2〕}

可见在三长斋月中,俗讲有如今日的电视连续剧,是前后延续的,吸引信徒日日前来听讲。从唐敬宗时的诗人姚合有《赠常州院僧》诗中,也可看出斋月中信众参与俗讲的盛况:“仍闻开讲日,湖上少渔船。”另外一首《听僧云端讲经》诗:

无上深旨诚难解,唯是师言得其真;
远近持斋来谛听,酒坊鱼市尽无人。^{〔3〕}

〔1〕《唐求法巡礼行记の研究》,卷三,页340、412、441。

〔2〕潘重规编,《敦煌变文集新书》(台北:“中国文化大学”中文研究所敦煌学研究会,1984年),页804。

〔3〕姚合,《姚少监诗集》(上海:商务印书馆,1929年),卷十,页10。

因为是在斋月里开讲,所以“远近持斋来谛听”,又因为斋月内不仅断屠,也不准打猎捕鱼,所以“酒坊鱼市尽无人”。

在三长斋月中,佛教徒常举行斋会,请僧人转经、行道、祈愿。从5世纪以后,就有佛教徒为了造像、写经或举办斋会,而组织以俗人为主的信仰团体,称为“义邑”、“法义”或“社邑”。〔1〕唐代有些佛教徒特别为了在三长斋月中举办斋会,而组成的社邑;在敦煌所发现的文书中,有不少义邑就叫做“三长义邑”,它的成员叫做“三长邑义”,〔2〕也就是为了三长斋月所组成的共修会,它的时代从中晚唐一直延续到11世纪。〔3〕有的社邑虽然不以“三长义邑”(简称“三长邑”)为名,但是其成立的目的之一是为了在三长斋月时举办斋会,如《大中九年(855)九月廿九日社长王武等再立条件》(P. 3544)的内容,就明列其成立目的是每年的“三斋二社”,三斋就是在三长斋月的正、五、九月各举办一次斋会:

今大中九年

九月廿九日,就张禄子家,再立条件为冯(凭)。

敦煌一群(郡),礼义之乡,一为圣主皇帝,二为建窟之因,三为先亡父母追凶就吉,共结量(良)缘,用为后俭(验):

一、社内每年三斋二社,每斋人各助麦一

斗,每社各麦壹斛、粟一斛。其社官录(事)

行文下帖,其物违时,罚酒一角。其斋

正月、五月、九月,其社二月、八月。……〔4〕

〔1〕 山崎宏,《支那中世佛教の展開》(东京:清水书房,1947年再版),第四章《隋唐時代に於ける義邑及び法社》,页675—829。

〔2〕 在敦煌文书中的社斋文中,常有“奉为三长邑义报愿幼德之会”之词,按“三长邑义”系指此一团体的成员,而此一团体的名称当是“三长义邑”,见笔者《香火因缘——中古佛教信仰团体之研究》(待刊稿)。

〔3〕 有关敦煌的三长义邑,有P. 3128纸背, S. 4976背; P2226背, S. 5573; P. 3765, P. 3122, S. 6923背, S. 5561, S. 6144, 北图6855, P. 3980, Ch. IOL. 77, S. 10563, P. 2237背,以上分别见于:宁可、郝春文辑校,《敦煌社邑文书辑校》(江苏古籍出版社,1997年),页514, 521, 528, 534, 548, 556—557, 564, 569, 575, 582—583, 585, 644。

〔4〕 《敦煌社邑文书辑校》,页1。

义邑的成员在三长斋月中,共同出资举办斋会,延请僧人转经。后梁末帝贞明六年(920)二月《社子某公为三长邑设斋文》(S. 6417)中,对于此义邑在三长斋月的斋会有很具体的描述:

时有社子某公,奉为三长邑义,保(报)愿平安之福会也。……遂乃人人励己,各各倾心,就此家庭(庭),广崇擅命。是日也,幡花纷霏,珍绝演溢;设香饭、焚宝香,延僧尽于凡圣,诸佛遍满虚空。就此家庭(庭),一朝供养,以此设斋转经功德,先用庄严,合邑人等唯愿悟衣中之无价,识额上之明珠,梵王殊(垂)福德之轮,帝释下长年之算。又愿福若轮王,贵而更贵。〔1〕

由上可知,义邑的成员在三长斋月时,轮流在某一个成员的家里举办斋会,树立丝幡、陈设香花,以素食供佛;并且延请僧人转经。斋会中的供品食物,都是由社邑成员共同奉献的,每一个人出一定额数的食品,如在S. 6537 纸背上的《拾伍人结社社条》中说:“三长之日,合意同欢,税聚头面净油,供养僧佛,后乃众社请斋。”〔2〕

代宗时密教大师不空也数次奏请在三长斋月和十斋日里,令僧人在某些寺院诵经为国祈福,如大历二年(767)二月十六日不空奏请简择名德高僧十四人于每年三长斋月“精建道场,为国念诵”,〔3〕又例大历五年(770)十月一日,不空奏请在太原崇福寺号令堂“三长斋月每月十斋日,令合寺僧奉为高祖至肃宗七圣,转《仁王护国般若经》,庶得无疆之福,永资七圣;无尽法音,上符皇寿”。〔4〕

三长斋月中,因为禁屠修善,所以称为“善月”;同时,它还有一名称叫做“恶月”或“忌月”,这是针对官员上任的月份而言。似乎从唐代开始,官员大都不在这三个月上任履职,故称之为“恶月”,这个习俗一直延

〔1〕《敦煌社邑文书辑校》,页541—542。

〔2〕同前书,页50—53,此文书的年代在公元914年至11世纪之间。

〔3〕《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》(大·2120,收入《大正新修大藏经》第五十二册),卷二,“请抽化度寺万菩萨堂三长斋月念诵僧制一首”,页834下。

〔4〕同前书,卷二,“请太原号令堂安像净土院抽僧制书一首”,页837下。

续到清代。顾炎武称：“唐朝新格，以正、五、九月为忌月，今人相沿以为不宜上任。”〔1〕到底官员上任和三长斋月又犯了什么忌呢？宋人洪迈《容斋随笔》记载，这是因为唐代藩镇刺史上任都有劳犒军队的习俗，由于这三月是断屠月，不能宰杀羊猪，故避免在此时莅官，后来相沿成俗，其他官员也都避免在此三月上任：

俗谓之“恶月”，士大夫赴官者辄避之。或人以谓：唐日藩镇莅事，必大享军，屠杀羊豕至多。〔2〕

明人王志坚撰《四六法海》中，在《武德二年正月甲子》条的按语称：“此即佛典所谓年三长月六斋也，唐时此三月中断屠宰、宴会，故士大夫履任不用此月，今此说尚行而废杀矣。”〔3〕明人王世贞《弇州四部稿》中，称当时人除了京官以外，其他地方官则不在此三月履任：

今人正、五、九月不上任，唯京朝官则不拘也。在唐宋亦然。……唐人以此三月不行死刑，曰“三长月”；节镇因戒屠宰不上官，……今于正、五、九月不断屠宰，但不上任，尤无谓也。〔4〕

清人王世禛《居易录》卷二：“今人上官忌正、五、九月，流俗相沿，不知其故。按内典……故宜修福耳，忌者非也。”虽然顾炎武认为正、五、九月不宜上任是五行家言，和禁屠无关，也不始于唐代。〔5〕不过，至少宋朝以来很多人认为这是受佛教的影响，如果将宋朝的官员因为此三个月是斋月，也不支领其官俸一部分的“羊肉钱”之事（见本文第四节）一并考虑，可知官员视此三月为忌月确实和三长斋月是有关连的。

（三）十斋日

原来佛教提倡的是“三月六斋”，但是唐高祖在武德二年下禁屠令时，却是以道教的“十斋日”取代佛教的“六斋日”。《新唐书》卷一《高祖

〔1〕 顾炎武，《日知录》（台北：明伦出版社，1970年），卷三十，正五九月条，页872。

〔2〕 《容斋随笔》，卷十六，三长月条。

〔3〕 《四六法海》（收入《四库全书》第1394册），卷一，页10，《武德二年正月甲子诏》条。总页304。

〔4〕 《弇州四部稿》（收入《四库全书》第1381册），卷一百六十三，页6，总页596。

〔5〕 《日知录》，卷三十，正五九月条，页872。

纪》：“(武德二年正月甲子)诏自今正月、五月、九月不行死刑,禁屠杀。”虽然《新唐书》中没有提到十斋日的禁屠,但《唐会要》卷四十一:“武德二年正月二十四日,自今以后,每年正月、五月、九月(月),及每月十斋日,并不得行刑,所在公私,宜断屠钓。”〔1〕

十斋日是道教借用佛教六斋日扩展而成的,它是在六斋日之外,再加上一、十八、二十四、二十八日四天。它的起源或许可以追溯到陆修静(约406—477)的时代,不过,到了6世纪它已经广为人知,最早的经典可能是《五老玄书真文玉篇经》。〔2〕有趣的是,道教的十斋日后来反过来影响了佛教,也成为佛教的斋日,本文认为:在佛教吸收道教十斋日的过程中,高祖“年三月十”的断屠令可能扮演了一个重要的角色。

何以唐高祖以十斋日取代六斋日?唐高祖的断屠令系沿袭南朝和隋朝的崇佛传统,〔3〕然而,唐朝皇室姓李,尊礼老子以为先祖,因此崇敬道教;〔4〕因此,高祖在袭用隋朝的佛教传统时,就不能完全不顾虑道教,这可能是他以道教的十斋日取代佛教六斋日的原因。在武德二年的禁屠诏中,就兼谈释教的慈悲和道教的去杀理念:

释典微妙,净业始于慈悲;道教冲虚,至德去其残杀。四时之禁,无伐口卯;三驱之化,不取前禽。盖欲敦崇仁惠,蕃衍庶物,立政经邦,咸率兹道。……自今以后,每年正月五月九月及每月十斋日,并不得行刑,所在公私,宜断屠杀。〔5〕

根据法国学者苏远鸣(Michel Soymie)的研究:十斋日原是道教的斋日,大

〔1〕《唐会要》,卷四十一,断屠钓,页731。

〔2〕苏远鸣(Michel Soymie),《道教的十斋日》,收入《法国汉学》第二辑(北京:清华大学),页36—37;45—46。

〔3〕《旧唐书》,卷十八上,《武宗纪》,会昌四年春正月乙酉朔敕:“斋月断屠,出于释氏,国家创业,犹近梁、隋,卿相大臣,或沿兹弊。”

〔4〕《唐会要》,卷五十,特立《尊崇道教》一目。并见:道端良秀,《唐朝に於ける道教對策—特に官道觀設置の道舉に就いて》,《支那佛教史學》第四卷第二号;宫川尚志,《唐の玄宗と道教》,收入氏著《中国宗教史研究第一》(京都:同朋舍,1983年)。李丰懋,《唐人创业小说与道教图讖传说》,收入氏著《六朝隋唐仙道类小说研究》(台北:学生书局,1986年)。

〔5〕《全唐文》,卷一,页14,总页23。

约在6世纪时道教借用了佛教六斋日,将它扩展成十斋日。〔1〕佛教的六斋日是指每个月的初八、十四、十五、二十三、二十九和三十日,它源于印度的古老的习俗,《法苑珠林》引《大智度论》中的记载,称原来在古代印度这六天是鬼神逐人,欲夺人命,或使人生病,或令人发生一些不吉祥的事,因此教人持斋,修善以避凶衰;〔2〕不过,当时持斋的方法是在这六日中,一整天都不吃东西。至释迦牟尼佛出世以后,才教人一日一夜受持八戒,仅是过午不食而已,〔3〕称之为“佛法斋”。〔4〕所谓的八戒,又称为“八关斋戒”,指的是一日一夜之中要遵守的八条戒律:在佛教的五戒(不杀、不贪、不淫、不妄语、不饮酒)之外,再加上不著华香脂粉、歌舞倡乐,不睡好床,过午不食三项。关于六斋日,见于《斋经》、《大智度论》、《育王经》、《净土经》、《譬喻经》等佛典中,〔5〕而成书于5世纪(约在公元427年)的一部伪经《四天王经》中,则有最具体的叙述,它叙述在六斋日斋戒的理由是:在六斋日的八、二十三日这两天,四天王派遣使者侦查人们行为的善恶,禀告天王;在十四、二十九日,天王派遣太子下来稽查人们的行为;在十五、三十日,天王亲自下凡来视察人间善恶。在这些天王、太子和使者稽查的日子里,人们必须行为良好,斋戒行善。

稍晚于《四天王经》,由僧人昙靖撰述的《提谓波利经》,则和上面的说法一样,并且将它和中国月令的习俗混杂来谈。〔6〕中古时期的人经常将六斋日和四天王连在一起,可见这个说法确实广为人们接受。《续高

〔1〕 苏远鸣(Michel Soymie),《道教的十斋日》,页28—46。

〔2〕 苏远鸣认为:六斋日起源于印度原始佛教的布萨,在这些日子里,要背诵教规和公开忏悔自己的过错。见前文,页28—29。

〔3〕 《法苑珠林》,卷八十八,八戒部第五:“又《智度论》,问曰:白位居家唯有此五戒,更有余法耶?答曰:有一日戒,六斋日持,功德无量。若十二月至十五日,受持此戒,福最多也。问曰:何故六斋日受持八戒修福德?答曰:是日鬼神逐人,欲夺人命,疾病凶衰,令人不吉。是以劫初圣人教人持斋,修善治福,以避凶衰,是时斋法不受八戒,直以一日不食为斋。后佛出世,始教一日一夜如诸佛受持八戒,过中不食,是功德将人至涅槃乐。”页932上。

〔4〕 《法苑珠林》,卷八十八,八戒部:“又《佛说斋经》云:佛言,斋有三辈,……第三佛法斋者,内道弟子月六斋日受持八戒。”页935上、中。

〔5〕 唐·法琳《辩正论》中对于斋日的叙述中,引到的佛经有《譬喻经》、《净土经》和《育王经》。见《大正新修大藏经》第五十二册,页495中、下。

〔6〕 塚本善隆,《中国の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史》,收入《塚本善隆著作集》第二卷《北朝佛教史研究》。

僧传》记载梁武帝天监末年时,始兴王萧憺在荆州梁泰寺造四天王像,而于六斋日的早上,在四天王像前设净品供养,当一位名字叫做道仙的僧人也来到此斋会时,四天王像的头上竟然放出五色的祥光,而他手上所持的香炉也自动地点燃。^{〔1〕}由此可知,在六斋日里,有些信徒会特别供养四天王。唐人段成式在《塑像记》一文中,记叙庐陵龙兴寺造北方多闻天王像的因缘,其中便说“予曾阅《正法念经》,说摩醯陀山六斋日四天于此,会计阎浮提善业,岂容不归敬与”?^{〔2〕}可知唐人对于六斋日的看法基本上依据《四天王经》之说。

5世纪下半叶至7世纪初,《提谓波利经》的流行广传,可能是六斋日广为人们所熟习的一个重要因素。由于北魏有以僧人巡行教化民众的传统,早在北魏建国初期,就以僧人教化民众作为绥服新征服的河北地区民心的手段,^{〔3〕}其后虽然历经太武帝短暂的灭佛,破坏经像,但是在文成帝时又恢复佛教,也继续着以僧人巡行教化的政策。然而,在恢复佛教以后,为了弥补佛经残缺不足,僧人昙靖撰《提谓波利经》,塚本善隆认为这是那些“为三宝巡民教化”的僧人所使用的经典。^{〔4〕}由于北魏以僧人教化民众的政策,使得这部经典的影响广泛而深远,一直到隋代初年,在关中一带,“往往民间犹习《提谓》,邑义各持衣钵,月再兴斋,仪范正轨,递相监检”。^{〔5〕}这可以作为我们了解隋文帝实施三长斋月和六斋日禁屠的一个背景。不过,在这里要特别指出来的是,以帝王的行政命令实施的六斋日,它的层面仅限于断屠禁杀,原来六斋日在佛教的原意是要持八戒,但帝王仅能做到强制百姓奉行八戒中“不杀”这一戒而已。

值得注意的是,从高祖以后,唐朝皇室三度重申十斋日的断屠。特别

〔1〕《续高僧传》,卷二十二,《隋蜀部灌口山竹林寺释道仙传》,页651中。

〔2〕《全唐文》,卷七百八十七,段成式《塑像记》,页8234下。

〔3〕塚本善隆,《塚本善隆著作集第二·北朝佛教史》,第一、《北魏建国時代の佛教政策と河北の佛教》,页1—26。

〔4〕塚本善隆,《中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史》,页197。

〔5〕《续高僧传》,卷一,《魏北台石窟寺恒安沙门昙曜传附昙靖传》,页428上。

尊崇道教的玄宗在天宝七载(748)五月壬午,《加应道尊号大赦文》中再一次强调:“自今以后,每月十斋日,不得辄有宰杀。”〔1〕这一年三月,因为宫城里大同殿柱产玉芝,有神光照殿,群臣请加皇帝尊号“开元天宝圣文神武应道”;五月壬午,玄宗到兴庆宫受册徽号,并且大赦天下。〔2〕这是一个道教的场合,在此大赦文中称:“道教之化,淳化之源,必在宏阐,以敦风俗。”同时褒扬前代道士,在其洞宫置坛宇,每处度道士五人,以其附近居民三十户免其租赋差科,供其洒扫等优崇道教的措施,玄宗提到他自身修习道教的斋戒蔬食,并且重申十斋日的屠禁:

朕刻意真经,虔诚至道,冀凭元祐,永锡黔黎。每朝礼三清,则宵衣忘寝;或斋戒一室,则蔬食专精。不以勤躬为倦,务以循物为心,况于宰杀,尤加恻隐。自今已后,每月十斋日,不得辄有宰杀。〔3〕

其后,唐肃宗也两度下令重申十斋日的断屠,至德二年(757)十二月二十九日诏:“三长斋月并十斋日及忌日,并不得采捕屠杀,永为式。”此诏同时提到三长斋月和十斋日和国忌日的禁杀,但在此几个月后,乾元元年(758)四月诏中,则仅重申十斋日和国忌日的断屠:“每月十斋日及忌日,不得采捕屠宰。”〔4〕为什么唐朝皇帝要一再强调十斋日的屠禁,可能有以下两个原因,第一,由于大家先前已经习惯六斋日,因而有可能在十斋日中非六斋日那几天犯禁,因此皇帝必须再度强调十斋日的屠禁。第二,唐朝皇室意图强调十斋日的道教传统。

苏远鸣研究佛教采行道教的十斋日,是从经典上来讨论,本文则从佛教经典出现十斋日的时代背景来思考这个问题。大约在晚唐至北宋初年的撰成的《地藏菩萨本愿经》,〔5〕通常被认为是佛教经典首先出

〔1〕《全唐文》,卷三十九,玄宗,页430上。《唐会要》,卷四十一,断屠钩,页733。

〔2〕《旧唐书》,卷九,玄宗纪下,页222。

〔3〕《全唐文新编》,卷三十九,玄宗,页501。

〔4〕《唐会要》,卷四十一,断屠钩,页733。

〔5〕现在已为学界认定为伪经的《地藏菩萨本愿经》,它出现的时间大约在晚唐到宋太宗端拱二年(989)之间。见真锅广济,《地藏菩萨研究》(京都:三密堂书,1960年初版,1987再版),页85—86;庄明兴,《中国中古的地藏信仰》(国立台湾大学文史丛刊110,台大出版委员会,1999年),页133。

现十斋日之始,由于唐高祖武德二年的诏令,使得佛教徒逐渐地将六斋日延伸为十斋日,这或许是《地藏菩萨本愿经》中出现十斋日的原因之一。

从唐代初年开始,佛教就很自然地将原来是道教的十斋日吸收成为自己的斋日,这和北朝以来流行的经典有关。前面所说当时流行的《提谓波利经》中,所宣扬的佛教斋日除了三长斋月、六斋日之外,还包括了“八王日”。所谓的“八王日”是指立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬和冬至,据经文说这是“天地诸神、阴阳交代”之时,和六斋日都是天神校录人们行为善恶、向上天报告的时日,在这些日子里持斋不犯禁,可“自致生善处”。〔1〕又,昙曜翻译《净土经》,在这部经典中也提到了八王日、三长斋月、六斋日,〔2〕佛教原本就有许多的斋日,因此当唐高祖宣布十斋日为断屠日时,对佛教徒而言,原来就是持三月六斋,以十斋取代六斋,仅仅是在每个月的六斋日之外,再添增四天而已,这或许是唐代佛教徒容易接受十斋日为斋日的原因之一。

从唐高祖下诏以道教的十斋日和佛教的三长斋月并为禁屠月日以后,尽管部分佛教僧人还是坚持佛教的“三月六斋”,〔3〕但是有些佛教僧人很快就将十斋日视为自己的斋日,并且加以宣扬。唐初诗僧王梵志(约590—660)《六时常礼忏》诗中,就将十斋日和三长斋月并提:

六时长礼忏,日暮广烧香;十斋莫使阙,有力煞(熬)三长。〔4〕

唐代僧人在讲述佛经时也自然将十斋日融入经文里,如寺院俗讲的文本中,也出现了修持十斋日的劝说,S. 2133《妙法莲华经讲经文》:

〔1〕 塚本善隆,《中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史》,三、《提謂波利經佚文》,页207—208。

〔2〕 《大正新修大藏经》,第五十二册,法琳《辩正论》,《三教治道篇第一上》,引《净土经》,页495下。《续高僧传》,《魏北台石窟寺恒安沙门释昙曜传》,页427下。

〔3〕 唐太宗时,为太子和皇子授菩萨戒的著名僧人玄奘律师(?—636)上书皇太子中,还提到要他持三月六斋,《全唐文》,卷九百四,玄奘《致皇太子书》:“殿下位处少阳,福居春月;行慈以和正气,施惠以保天龄;请年别春季,断肉停杀。愍彼含育,顺四时奉斋者,如经年三月六斋,能洁六根,便资五福,伏愿遵行,受持斋戒。”页9431上。

〔4〕 王梵志著,项楚校注,《王梵志诗校注》(上海古籍出版社,1991年),卷四,页558。

三八镇游诸寺舍,十斋长具断昏(荤)辛;
如斯净行清高众,经内呼为女善人。〔1〕

查《妙法莲华经》中,并没有提到六斋或十斋,而僧人在讲经时劝说信徒持斋时,将十斋日溶入了原来经文中并没有提到的斋日,并且视它为佛教的斋日了。另外,敦煌出土的讲经文《欢喜国王缘》中,也提到十斋:

无限难思意味长,速须觉悟礼空王;
三八士须断酒肉,十斋真要(剩)烧香。〔2〕

上面两项资料中都将“三八”和“十斋”并提,“三八”系指一个月之中的初八、十八和廿八。十斋日是在六斋日之外,再加上初一、十八、廿四和廿八,故一个月里“三八”日中,有两天是十斋日的内容。因此,“三八士须断酒肉”、“三八镇游诸寺舍”,显然是在强调十斋日的内容。虽然上述两种敦煌讲经变文的时代无法确定,不过值得注意的是,这两种讲经文都把十斋日编入原来并没有此内容的佛经中。另外,唐僖宗中和三年(883),在今四川成都的僧人词应撰写《十斋会记》的碑文,并将它书写镌刻立碑,由此似可推断在十斋日里有僧人领导信徒举办斋会。〔3〕

从皇帝的诏令,加上僧人的宣扬,使得佛教的俗家信徒也将十斋日视为佛教的斋日了。以敬信佛教著称的中唐时代诗人白居易(772—846),也是每年持一次八关斋,每月持十斋,他在文宗太和三年(829)撰写《祭中书韦相公文》里说:“长庆初俱为中书舍人日,寻诣普济寺宗律师所,同受八戒,各持十斋,繇是香火因缘,渐相亲近。”〔4〕对他而言,十斋已经成为佛教的斋日了。

佛教很成功地将十斋日吸收成为自己的斋日,不仅佛教徒认为十斋日是佛教的斋日,到了唐武宗灭佛时,连官方也认定十斋日是佛教的斋

〔1〕 潘重规编著,《敦煌变文集新书》(中国文化大学中文研究所,1983年),页206。

〔2〕 同前书,页763。

〔3〕 《宝刻类编》(收入《石刻史料新编》第一辑第二十四册,台北:新文丰出公司,1978年),卷八,页十。

〔4〕 《全唐文》,卷六百八十一,页6965上。

日,所以同时废去三长斋月和十斋日的断屠,只保留了道教三元日的断屠:“仍准开元二十二年十月二十日敕,正月、七月、十月三元日,各断屠三日,余望并停。”〔1〕很明显地,在武宗看来,三长月和十斋日都是佛教的斋日,所以他仅保留了道教三元日的断屠。

至五代时,佛教徒所奉持的是十斋,而不是六斋。南唐时,朝中大臣多信奉佛教,持十日斋,《青箱杂记》卷七云:“李璟时,朝中大臣多蔬食,月为十斋。”〔2〕这和敦煌佛教的历书相当的一致。苏远鸣找出敦煌汉文写本中有十一种有关斋日的写本,并且推断它们都是10世纪所写的,其中有三件S. 2568, P. 3011, S. 5892有《地藏菩萨经十斋日》的标题,〔3〕关于敦煌写本中的十斋日,王微(F. Wang-Toutain)有更详细的讨论。〔4〕又,S. 2565纸背的十日历是一部文集的组成部分,它末尾有《金刚经一卷》这样的标题,此标题和前文都是出自同一个笔迹,因此,翟理斯和苏远鸣都认为它可能是错误的。〔5〕其实,从7世纪以来,僧人乃至俗家居士都已视十斋为佛教的斋日,如本文前面述及敦煌俗讲僧将十斋日加入《妙法莲华经》的讲经文中,因此,此十日历中出现《金刚经》,乃至另一个十日历S. 4443,则系写于一卷《阿弥陀经赞》写本的纸背,〔6〕其实正显示出十斋日是广为佛教徒——以及所有唐帝国的子民所奉持的斋戒日,并不限于修习某一个经典,或者敬奉某一个佛或菩萨。

也就是在这个背景下,约在9世纪以后成书的《地藏菩萨本愿经》中出现十斋日,也就是很自然的,只不过它是以正式的经典的面貌呈现。此经卷上《如来赞叹品》中,叙述十斋日是结集人们的诸罪以定其善恶,人

〔1〕《唐会要》,卷四十一,断屠韵,页733。

〔2〕宋·吴处厚撰,李裕民点校,《青箱杂记》(北京:中华书局,1985年),卷七,页69。

〔3〕苏远鸣,《敦煌写本中的地藏十斋日》,收入谢和耐等著、耿升译,《法国学者敦煌学论文选萃》(北京:中华书局,1993),页398。

〔4〕F. Wang-Toutain, *Le Bodhisattva Ksitigarbha en Chine du V au X^{III} Siecle*, Presses de L'ecole Francaise D'extreme-orient, Paris, 1998, pp. 201—203, 208—210.

〔5〕苏远鸣,《敦煌写本中的地藏十斋日》,页392。

〔6〕同前文,页395。

们若在十斋日在佛菩萨前读此经一遍,可消灾难,并且在现在、未来百千岁中永离恶趣;现世居家没有疾病,衣食丰溢。^{〔1〕}由于地藏信仰在唐代以后的兴起,^{〔2〕}使得宋代以后的人往往将十斋日限定为“地藏十斋日”。在敦煌的十斋日历中,S. 2567(亦收入:大·2849)有一个总标题:《大乘四斋日》,同时又列举四种斋历《大乘四斋日》、《年三长斋月》、《六斋日》、《十斋日》;另外,P. 3795 包括上面四种斋历,^{〔3〕}由此看来,佛教徒是将十斋日和其他佛教的斋日并列,十斋日显然被佛教吸收了。

宋代僧人志磐撰《佛祖统纪》中,则无意中露出佛教十斋日显然受道教——特别是透过唐高祖武德二年诏的影响:

十斋 每月十斋日,持佛菩萨号乞福灭罪……斋经:于此六斋日加月旦十八、二十四、二十八四日也。今国律令:诸州十直日不得行刑,正据此义。^{〔4〕}

十斋日又称为“十直日”、“十直斋”,在和十斋有关的道教经典中,就有一部经名为《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》,而《唐律疏议》中解释十斋日,就用到“十直日”这个名词:

【疏议】曰:……“若于断屠月”谓正月、五月、九月、及“禁杀日”,谓每月十直日,月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日,……“待时而逮者”,谓秋分以前,立春以后,正月、五月、九月及十直日,不得行刑,……^{〔5〕}

仁井田升认为:“禁杀日”(十直日)可能规定在《唐杂令》中,疏文称作“十直日”,而《唐会要》作“十斋日”。^{〔6〕}由于《唐律疏议》系唐代长孙无忌等人奉敕撰述的,所记当较宋人王溥《唐会要》更接近唐代的原典。

〔1〕 《地藏菩萨本愿经》(大·402,收入《大正新修大藏经》第十三册),页783中、下。

〔2〕 庄明兴,《中国中古的地藏信仰》,页169。

〔3〕 苏远鸣,《敦煌写本中的地藏十斋日》,页396。

〔4〕 《佛祖统纪》,卷三十三,《法门光显志》,页320下。

〔5〕 《唐律疏议》,卷三十,断狱·立春后秋分前不决死刑,页571—572。

〔6〕 仁井田升原著,栗劲等编译,《唐令拾遗》(长春:长春出版社,1989第一版),页782。

(四) 三元日的断屠

唐玄宗开元二十二年(734),下诏在道教的“三元日”各断屠宰三天。三元日是指正月十五日的“上元日”、七月十五日的“中元日”和十月十五日的“下元日”,上述三个元日里,分别由天官、地官和水官莅临考校人们的罪福,在这三个日子里人们要忏悔罪愆。

关于道教的三元日,玄宗除了将三元日列入断屠日之外,据李丰懋的研究指出:玄宗也确立了三元日的斋法和行事。^{〔1〕}此二者都是唐玄宗一系列尊崇道教的行事之一,^{〔2〕}而在玄宗尊崇道教诸种行事之中,首先下诏施行的就是三元日的断屠,开元二十二年十月十三日《禁屠宰敕》,以正、七、十月三个元日中,十三日到十五日断屠日:

道家三元,诚有科诫,朕尝精意,祷亦久矣,而初未蒙福,念不在兹。今月十四日、十五日下元斋日,都内人应有屠宰,令河南尹李适之勾当,总与赎取。其百司诸厨,日有肉料,亦责数奏来,并百姓间,是日并停宰杀渔猎等兼肉料食。自今已后,两都及天下诸州,每年正月、七月、十月元日,起十三至十五,兼宜禁断。^{〔3〕}

其实,在三元日的断屠日中,正月十三至十五日,原来已经包含在“年三月十”的断屠日内了(三长斋月正、五、九月从初一至十五日都是断屠日)。因此,玄宗的三元日断屠实际上所增加的是七月十三至十五日,和十月十三日至十五日这六天而已。

玄宗先下诏三元日的禁杀断屠,五年之后,才下诏确定三元日的斋法。^{〔4〕}依《唐会要》卷五十《尊崇道教》的记载,此敕令是开元二十七年(739)十月二十七日所下的诏敕,其文如下:

〔1〕 李丰懋,《严肃与游戏:道教三元斋与唐代节俗》,收入钟彩钧主编,《传承与创新——中研院中国文哲研究所十周年纪念论文集》(台北:中研院文哲所筹备处,1999年),页74—82。

〔2〕 道端良秀,《唐朝に於ける道教對策一特に官道觀設置の道舉に就いて》;宫川尚志,《唐の玄宗と道教》。

〔3〕 《全唐文》,卷三十五,玄宗十六,386下。并见:《唐会要》,卷五十,杂记,页879。

〔4〕 李丰懋,《严肃与游戏:道教三元斋与唐代节俗》,引下条引文的条资料时有一笔误,以为此系开元十七年(729)时事,页75。

(开元)二十七年五月二十八日敕:祠部奏:“诸州县行道散斋观、寺,准式以同、华等八十一州郭下僧尼道士女冠等,国忌日各就龙兴寺、观,行道散斋,复请改就开元观、寺。”敕旨:京兆、河南府宜依旧观、寺为定,唯千秋节及三元行道设斋,宜就开元观寺。余依。〔1〕

由上文可知,唐代京城和各州县于“国忌日”(本朝先前各代皇帝的生日)要在当地的龙兴寺和龙兴观行道散斋,这一年,祠部奏请改在开元寺和开元观举行。对于祠部的意见,玄宗敕令:依祠部所奏,各州县国忌日改在开元寺、观行道散斋,但京师长安和东都洛阳仍依旧在龙兴寺和龙兴观举行;不过,此二地“千秋节”和三元行道散斋,则在开元寺、观行道散斋。千秋节是八月五日——也就是玄宗的生日,开元十七年(729)群臣请以玄宗的生日这一天为千秋节。在玄宗皇帝生日的这一天和道教的三元日,在道观修金箓、明真等斋。〔2〕

唐玄宗再度强调道教三元日和十斋日,都是在武则天依托佛教代唐之后,想要再度强化李氏统治天下的合法性。〔3〕原来唐代帝王依托老子之后,建立李氏当王的政治神话,〔4〕但是武则天以佛教僧人伪托的《大云经疏》,建立武周政权的圣王神话,〔5〕天授元年(690)下令在长安、洛阳二京和天下诸州,各建了一所“大云寺”。不过,到唐玄宗时便展开一系列抹去武周佛教圣王神话的行动。开元二十六年(738)六月一日,将所有的大云寺改称“开元寺”,并且以各州已有的道观改称“开元观”。〔6〕除此之外,更进一步强调李氏圣王的传说,开元二十九年(741)九月七日,玄宗命各州图写“玄元皇帝”——老子的图像,置于各州的开

〔1〕《唐会要》,卷五十,《杂记》,页879。

〔2〕《旧唐书》,卷四十三,《职官二》吏部尚书:“凡天下观有定数。每观立三纲,以道德高者充,凡三元诸斋日,修金箓、明真等斋。”页1821。

〔3〕李丰懋,《严肃与游戏:道教三元斋与唐代节俗》,页77—78。

〔4〕李丰懋,《唐人创小业小说与道教图讖传说》,页304—319。

〔5〕陈寅恪,《武曌与佛教》,收入《陈寅恪先生文集之三——金明馆丛稿二编》(台北:里仁书局,1981年),页137—155。

〔6〕《唐会要》,卷四十八,《寺》:“天授元年十月二十九日,两京及天下诸州,各置大云寺一所。至开元二十六年六月一日,并改为开元寺。”页850;卷五十,《杂记》:“二十六年六月一日,每州各以郭下定形胜观、寺,改以开元为额。”页879。

元观和各地的道观。天宝元年(742)正月,在长安、洛阳两京建玄元皇帝庙,建造玄元皇帝的石像,在其旁边则安置穿着王者服冕的玄宗皇帝石像。^{〔1〕}天宝三载(744)三月,玄宗更下令以金铜铸造和自己等身大小的天尊和佛像各一躯,安置在两京和天下各郡的开元观和开元寺。^{〔2〕}这一个做法类似北魏开凿云冈石窟以北魏诸帝的形像建造佛像,^{〔3〕}用以宣扬“皇帝即如来”的理念。

唐武宗会昌废佛时,三元日断屠的道教意涵就更具体显现出来了。会昌四年正月乙酉,下令废去佛教的三长斋月和十斋日的断屠,仅保留了正月初一至初三,和道教三元日的断屠。^{〔4〕}《佛祖统纪》称:“上以斋月断屠出自释教,嫌之。”^{〔5〕}亲身经历会昌法难的日本僧人圆仁是这样记录这件事:

三月,宰相李绅、李德裕(裕)奏停三长月,作道士教,新定三元日:正月上元、六月(七)中元、十月下元。唐国恒式:三长月不许杀命,今上则不然也。^{〔6〕}

不过,武宗去世后,宣宗即位后很快地兴复佛教,并且恢复了佛教三长斋月的断屠。

三、断屠月日与刑律

唐初不仅制定了以宗教慈悲禁杀为出发点的断屠月、日,同时也将这

〔1〕《唐会要》，卷五十，《尊崇道教》：“天宝元年正月七日，……于是置元（玄）元皇帝庙于大宁坊西南角，东都置于积善坊临淄旧邸。庙初成，命工人于太白山砥石为元（玄）元皇帝圣容，又采白石为元宗圣容，侍立于元（玄）元皇帝之右，衣以王者究冕之服。”页865。

〔2〕《唐会要》，卷五十，《杂记》：“（开元）二十九年九月七日，诸道真容，近令每州于开元观安置，其当州及京兆、河南、太原等诸府有观处，亦各令本州府写貌，分送安置。天宝三载三月，两京及天下诸郡，于开元观、开元寺，以金铜铸元（玄）宗等身天尊及佛各一躯。”页880。

〔3〕《魏书》，卷一百十四，《释老志》：“是年，诏有司为石像，令如帝身。既成，颜上足下，各有黑，冥同帝体上下黑子，论者以为存纯诚所感。”页3036。

〔4〕《旧唐书》，卷十八上，《武宗纪》，页599。

〔5〕《佛祖统纪》，卷四十二，《法运通塞志》十七之九，页385下。

〔6〕《入唐求法巡礼行记の研究》，卷四，页55。

些日子里的禁止屠杀推广及刑法上,也就是在禁屠月日里不执行死刑,并且明订了违犯此法的罚责。

见诸于文献记载,最早将佛教斋日和刑法连在一起的是陈武帝,虽然存世的文献中并没有陈武帝制定佛教六斋日为断屠日的记录,不过《文献通考》记载他命令范杲和徐陵参定律令,其中便规定六斋日和八节(也就是八王日)不得行刑:“当刑于市者,夜须明,雨须明晴,朔日、八节、六斋、日月在张心、……不得行刑。”〔1〕本文推测陈朝有可能沿袭着梁朝六斋日断屠的政策,并且将此禁杀的精神反映在律令上。

唐代初年,从高祖下断屠诏的前后,也重新制定法律,武德二年下令在断屠月日,也不得执行死刑。《新唐书》卷五十六《刑法志》:

唐兴,高祖入京师,……及受禅,命纳言刘文静等损益律令。武德二年,颁新格五十三条,……凡断屠日及正月、五月、九月不行刑。〔2〕

此令当是和禁屠令同时颁布的,也就是将宗教上——包括佛、道的斋日断屠禁杀的精神延伸到刑法上,由于断屠日包括三长斋月和每个月的十斋日,因此不行死刑的日子便增加到一百多天。值得注意的是,在三长斋月恰逢闰月时,这个闰月也是禁止行刑的,《唐律疏议》云:

其正月、五月、九月有闰者,令文但云正月、五月、九月断屠,即有闰者各同正月,亦不得奏决死刑。〔3〕

至太宗时则在断屠月日之外,又增加了一些不行刑的日子:

太宗又制在京见禁囚,刑部每月一奏。从立春至秋分,不得奏决死刑,其大祭祀及致斋、朔望、上下弦、二十四气、雨未晴、夜未明、断屠日月及假日,并不得奏决死刑。〔4〕

〔1〕《文献通考》,卷第一百六十五,刑四,刑制,南朝宋至隋。并见《隋书》卷二十五《刑法志》,页703。

〔2〕《新唐书》,卷五十六,《刑法志》,页1408。

〔3〕《唐律疏议》,卷三十,《断狱·立春后秋分前不决死刑》,页571—572。

〔4〕《旧唐书》,卷五十,《刑法志》,页2138。并见《新唐书》卷五十六,《刑法志》,页1410;《旧唐书》卷四十三,《职官志》刑部尚书,页1838。

太宗时“立春至秋分不得奏决死刑”，是受到汉章帝以后立春后不得报奏死刑的影响，〔1〕另外，在大祭祀及致斋日（即大祀之后行致斋三日）、二十四节气、上下弦日和假日，也都不得执行死刑。加上宗教的斋日和斋月，使得一年之中，几乎有大半时间是不准执行死刑的。

在唐代的法令中，对于违犯在上述不行刑日子里执刑的官员，也明订了罚则；其中，最值得注意的是，在断屠月、日是绝对禁止执行死刑的。原来依照唐代法令的规定，在立春到秋分之间，是不得奏决死刑的，但是罪行重大的犯人——如犯了“恶逆”以上的大罪，和奴婢、部曲杀主人者，是属于“决不待时”的死刑犯，就不在此限了。不过，即使是这类的罪犯不必等到秋分以后再执行死刑者，也绝对不可以有三长斋月和十斋日中执行。《唐律疏议》对“狱官令”作进一步的解说：

【疏】议曰：依狱官令：“从立春至秋分，不得奏决死刑。”违者徒一年；若“恶逆”以上及奴婢、部曲杀主者，不拘此令。其大祭祀及致斋、朔望、上下弦、二十四气、雨未晴、夜未明、断屠日月及假日，并不得奏决死刑。其所犯虽不待时，若于“断屠月”——谓正月、五月、九月，及“禁杀日”——谓每月十直日，月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日。虽不待时，于此日月，亦不得决死刑，违而决者，各杖六十。“待时而违者”谓秋分以前、立春以后，正月、五月、九月及十直日不得行刑，故违时日者，加二等，合杖八十。〔2〕

由上可知，在断屠月和十斋日是严格地禁止执行死刑的，若是在断屠月日将“决不待时”重罪犯处死的官员，要处以杖六十的刑罚；至于在此时日处决“决须待时”（必须等到秋分以后才得以行刑）犯人的官员，处罚就更重了，要处以杖八十的刑罚。

〔1〕 金相范，《时令与禁刑》，收入高明士主编，《唐律与国家社会研究》（台北：五南出版公司，1999年），页475—480；钱大许、艾永明，《唐代行政法律研究》（江苏人民出版社，1996年），页345。

〔2〕 《唐律疏议》，卷三十，《断狱·立春后秋分前不决死刑》，页571—572。

唐代在断屠月日里不准执行死刑的律法,也延续到以后的某些朝代。五代时还有断屠月,在刑法上还是沿用唐律在断屠月日不执行死刑。宋代初年,也还是沿用唐律,仁井田升《唐令拾遗》比较唐律和《宋刑统》:

诸立春以后、秋分以前决死刑者,徒一年。其所犯虽不待时,若于断屠月及禁杀日而决者,各杖六十。待时而违者,加二等。

《唐律·杂律》“立春后不决死刑”条疏议、《宋刑统·杂律》同上:

“若于断屠月”,谓正月、五月、九月。“及禁杀日”,谓每月十直日:月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日。虽不待时,于此月日,亦不得决死刑。〔1〕

《宋刑统》是在北宋初年成书的,它的规定和唐代是完全一样的,到底整个宋代是否真的像唐代一样在断屠月日不执行死刑呢?宋代僧人志磐撰《佛祖统纪》中称“今国律令:诸州十直日不得行刑”。〔2〕似乎只有在十斋日禁止行刑,《宋史·裴庄传》称他在太宗朝淳化三年上疏“又引故事,禁屠月勿报重刑”,〔3〕似乎到了太宗朝已经在三长斋月执行死刑了。

辽、金时期都禁止在六斋日屠杀,《辽史·道宗本纪》:“(清宁十年)十一月辛未,禁六斋日屠杀。”〔4〕金朝也比照唐代法令,在断屠日(金代是六斋日)和三长斋月不行刑,《大金集礼》卷三十八:

大定十三年十二月二十三日,奏稟大理卿梁肃议秋冬行刑,检讨到唐法志,凡断屠日及正月五月九月不行刑,唐令从立春至秋分,不得奏决死刑,……其大祭祀及致斋、朔望、上下弦、二十四气、雨未晴、夜未明、断屠日及假日,并不决死刑。奉敕旨,准唐令。

至于明代则仅在十斋日禁止执行死刑,明人雷梦麟所撰《读律琐言》卷二十八“死囚覆奏待报”条云:

〔1〕《唐令拾遗》,页782。

〔2〕《佛祖统纪》,卷三十三,《法门光显志》,页320下。

〔3〕《宋史》(新校标点本),卷二百七十七,《裴庄传》,页9437。

〔4〕《辽史》(新校标点本),卷二十二,《道宗本纪》,页264。

琐言曰：……虽律决不待时，而每月犹有初一、初八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十共十日禁刑者，因月之令一月之仁也，而决死刑者，笞四十。余刑不禁矣。〔1〕

由上可知，从唐代将宗教斋日定为断屠日，并且将这些日子里的禁杀推广及刑法上，到宋代以迄于明代，虽然不再於三长斋月禁止执行死刑，但是却一直维持着在每个月的斋日里禁止行刑。又，如上节所述，十斋日本来是道教的斋日，但从唐高祖武德二年下诏将它和佛教的三长斋月并列为断屠禁杀日，不久之后，它就被佛教吸收并成为佛教的斋日。因此，在宋代以后所维持的十斋日禁杀，在意义上已经是佛教的斋日了。

四、断屠令实施的情况

唐高祖下了“年三月十”的断屠令，至唐末近二百九十年中，几乎都贯彻此一政策，令人感到好奇的是：此一断屠令实施的具体情形如何，它又对人民日常生活产生什么样的影响？

在此用两个例子，来说明“年三月十”在唐代确实是被执行的。玄宗曾经因为正月十五日以前是断屠日，而将原来为庆祝上元日燃灯的赏会，延后至正月的十七、十八、十九日，《令正月夜开坊市诏》：

重门夜开，以达阳气，群司朝晏，乐在时和。属此上元，当修斋策；其于赏会，必备荤腥。比来因循，稍将非便。自今已后，每至正月，改取十七、十八、十九日，夜开坊市门。〔2〕

关于玄宗何时下此诏令，不得而知，但可确定是在天宝三载（744）以前，因为在这一年玄宗又将上元日开坊市燃灯庆贺的日子回复旧规，根据《唐会

〔1〕 明·雷梦麟撰，怀效锋、李俊点校，《读律琐言》（北京：法律出版社，2000年），页497。

〔2〕 《全唐文》，卷三十二，页14，总页360。

要》的记载：“天宝三载十一月敕：每载依旧正月十四、十五、十六日开坊市燃灯，永为常式。”〔1〕另一个例子是唐德宗曾经下《令节前放开屠诏》：“自今已后，二月一日，九月九日，每节前放开屠一日。”〔2〕为什么有此开屠诏呢？正是因为九月九日重阳日，九月是断屠月，从九月初一至十五是断屠日，为了便利百姓庆祝重阳节，所以下令在九月九日前一日开放屠禁。

对于唐代绝大多数的平民而言，断屠月日对他们的影响并不是很大，因为他们平常也不是经常可以吃到肉；另外，农民可以宰杀自己所饲养的家禽如鸡、鸭、鹅等——只要不被告密的话。然而，对于居住在城市里的人，包括朝官和地方上大小的官员来说，影响就比较明显，他们所食用的肉品和鱼产是来自市场的，而在禁屠月日里，市场的管制必定相当严格。

另外，要特别说明的是：在断屠月日里，也规定了禁屠的项目，并不是所有的家畜家禽都不可杀，只要不是禁屠的项目还是可以屠宰的，而在不同的时期禁屠的内容也不一样。

（一）禁屠的项目

唐代禁屠的精神在于止杀，在禁屠日是严禁捕鱼打猎的，《唐六典》卷七“虞部郎中、员外郎”条注：“每年正月、五月、九月，皆禁屠杀、采捕。”〔3〕不过，从唐人的记载，可知禁断屠宰并不是所有的家畜家禽都不可杀，禁屠的只有：鸡、猪、鱼、驴。唐人刘肃《大唐新语》记载武则天用不识字的侯思止为御史，他语音不正，说起话来荒腔走板，他用乡音形容断屠时的情形是：

时属断屠，思止谓同列曰：“今断屠宰，圭（鸡）、诛（猪）、虞（鱼）、缕（驴），居（俱）不得诘（吃），空诘（吃）弭（米）面（泥）去，儒（如）何得不饥？”侍御史崔献可笑之。〔4〕

〔1〕《唐会要》，卷四十九，《燃灯》，页862。

〔2〕周绍良主编，《全唐文新编》，（吉林文史出版社，2000年），卷五十三，页685。至于二月一日是“中和节”，唐德宗以二月一日为中和节，以代替正月晦日，见《全唐文》，卷五十二，总页563，德宗《改二月一日为中和节》诏。

〔3〕唐·李林甫等撰，陈仲夫点校，《唐六典》（北京：中华书局，1992年），页225。

〔4〕唐·刘肃撰，许德楠、李鼎霞点校，《大唐新语》（北京：中华书局，1984年），卷十三，页190。

由上可知,鸡、猪、驴是禁屠的项目,而渔产类是禁食的。侯思止没有提到羊是禁屠的项目,但是武则天时代羊确是在禁杀之列的,长寿元年(692)五月,右拾遗张德为了庆祝儿子出生,私自杀羊宴请同僚,补阙杜肃参与此宴之后,第二天上朝就告发他违反禁令。^{〔1〕}有趣的是,唐代朝堂供给常参官餐食,称为“廊中食”或“廊下食”,^{〔2〕}在睿宗一朝,在前述的禁屠日里,朝廷却供给朝官羊肉食用。《唐会要》卷六十五“光禄寺”:

景云二年正月敕:左右厢南衙廊中食,每日常参官职事五品以上,及员外郎,供一百盘,羊三口,余中书门下供奉官及监察御史、太常博士。百官每日常供具三羊,六参日节日,加羊一口。……其断屠日,各于衙内设两口羊食。^{〔3〕}

由于这些日子里在市场上买不到肉品,唐代的朝官在禁屠日还可以在廊中食中吃到羊肉,这或许是朝廷给朝官的一项优待吧?

和唐代断屠日相异的是:宋朝官员却在三长斋月中,为了严守禁杀的精神,而不支领作为薪俸一部分的“羊肉钱”。宋人沈括《梦溪笔谈》记载:“旧制:三班奉职月俸钱七百,羊肉半斤。”^{〔4〕}《池北偶谈》卷二十二也说:“按:宋时京官日支羊肉钱。”^{〔5〕}其实,不只京官有羊肉钱,地方官也支领羊肉钱。不知宋朝是否仍然施行三长斋月断屠,但一些宋人的笔记中,却记载着官员在斋月中不支领羊肉钱。宋·俞德邻《佩韦斋辑闻》卷一云:“高祖纪注曰:正五九三月不行死刑。……今之州郡此三月不支羊肉钱。”^{〔6〕}陆游《老学庵笔记》卷八引《唐高祖实录》武德二年断屠诏,

〔1〕《资治通鉴》(新校标点本),卷二〇五,则天武后长寿元年,页6482。

〔2〕《五代会要》,卷六,廊下餐条,页94。拜根兴,《唐代的廊下食与公厨》,《浙江学刊》,1996年第2期。

〔3〕《唐会要》,卷六十五,页1137—1138。

〔4〕《梦溪笔谈校正》(上海古籍出版社,1987年),卷二十三,《讥谑》:“旧制;三班奉职月俸钱七百,羊肉半斤。祥符中,有人为诗题所在驿舍间曰:‘三班奉职实堪悲,卑贱孤寒即可知。七百料钱何日富,半斤羊肉几时肥?’朝廷闻之曰:‘如此何以责廉隅?’遂增今俸。”页737。

〔5〕《池北偶谈》(收入《丛书集成续编》第三辑第68册,台北:新文丰出版社),卷二十二,页9,《苏文》条。

〔6〕宋·俞德邻,《佩韦斋辑闻》(收入《景印文渊阁四库全书》第865册),卷一,页12,总页580。

并云：

唐士大夫如白居易辈，盖有遇此三斋月杜门谢客，专延缁流作佛事者。今法至此月亦减去食羊钱，盖其遗制。^{〔1〕}

宋人吴曾《能改斋漫录》一书中，也说：“盖士大夫初到官，必施刑责，今之州郡所以为供给者此三月不支羊肉钱，盖沿唐故事。”^{〔2〕}《佩文韵府》卷十六之六：“食羊钱，……今法至此月亦减去食羊钱，盖其遗制。”^{〔3〕}宋人都说不支羊肉钱是唐代斋月遗制，殊不知唐代朝官在这些时日还有羊肉吃呢。

在禁屠月日里，市场上买不到上述的肉品，但是能够贮存的腊味应是不禁的，这可以从明人《徐霞客游记》中的一则记载得知，他曾在五月三日应参府吴公的邀宴，只见“所陈多腊味，以断屠故也”。^{〔4〕}

唐代以后也有断屠日，在断屠日里禁屠的内容就比唐代少很多，如宋代因旱禁屠时，就不禁捕渔，也可杀鹅、鸭。宋人熊克《中兴小纪》记载：高宗绍兴五年（1135）六月甲寅因久旱，下诏禁屠以祈雨，当时右谏议大夫赵霈上言：“自来断屠，止禁猪羊，而不及鹅鸭，请并禁之。”^{〔5〕}后来中书舍人胡寅认为谏议大夫不该管此事，似乎没有成功。另外，在宋高宗绍兴二十九年（1159）三月癸亥因旱祈雨，禁杀的只有羊，民间因而转而吃鸡、鹅和鱼虾。^{〔6〕}

（二）屠禁实施的情况

中古时期，在皇帝规定的禁杀断屠日里，所有的人是否真的不沾腥膻呢？我们在今日思考这个问题时，一定要记得在中古时期并无冷藏设备，因此，断屠日固然无法禁止人们吃肉，但可以吃的恐怕仅有肉干之类的腌

〔1〕 陆游，《老学庵笔记》（收入《丛书集成新编》第一辑第84册），卷八，页79。

〔2〕 《能改斋漫录》（收入《丛书集成新编》第一辑第11册），卷二，页31。

〔3〕 《佩文韵府》（收入《文渊阁四库全书》第1014册，台北：商务印书馆，1983年），卷十六之六，页49，总页202。

〔4〕 《徐霞客游记》（《景印文渊阁四库全书》第593册），卷十一上，页593—537。

〔5〕 《中兴小纪》（收入《四库珍本新辑》第七十册），卷十八，页16。

〔6〕 《建炎以来系年要录》（北京：中华书局，1988年），卷一百八十一，绍兴二十九年三月癸亥：“上谓宰执曰：祈雨……且令断屠三日，所免止是猪羊，民间缘此辄食鸡鹅鱼虾之属，周物命多过百倍，可更断三日，生命微物悉禁之。”页3008。

渍品,而无法吃到鲜肉。隋代实施“年三月六”的断屠,在《隋司徒陈公舍宅造寺碑》中,叙述隋代司徒陈公的孝行事例之一,是他的继母生病、想要吃肉时,恰好碰到禁屠日,买不到肉,陈公便割下自己的股肉,做成羹汤奉食继母。〔1〕

从以下几则记载,也可知唐代断屠月日里真的是禁止屠宰。《佛祖统纪》中有一个很生动的故事,描述由于受到高僧善导(613—681)的感化,长安城满城断肉,当时有一个姓京的屠夫无以为生,在气忿之余,就拿了刀子要去杀善导。不过,他面对的毕竟是高僧,不但杀不了他,善导还为他开示,使这个屠夫萌生善念,而发愿向佛。〔2〕孙翌所撰的《苏州常熟县令孝子太原郭府君墓志铭》中,叙述武则天时代的孝子事迹,很类似二十四孝中的哭竹生笋的故事。常熟县令郭思谟事母至孝,郭母患病需要吃肉,刚好碰到断屠月,郭思谟每天对着天大哭,不知哪里去找肉,后来有乌鸦衔着肉,放在他家庭院的阶梯上。〔3〕由于禁屠令也包括不准捕渔,在遭逢收成不好的时候,遇到断屠日也只好饿肚子了,武则天长寿元年(692)五月丙寅,禁天下屠杀及捕鱼虾,“江淮旱,民不得采鱼虾,饿死者甚众”。〔4〕

在唐武宗会昌四年四月,中书门下就奏称:大多数的卿相大臣都是能够遵守三长斋月断屠令,但是各地执行严格的程度不一致,有一些地方就只限定不能杀羊;有的屠夫游走漏洞,杀驴或牛贩卖,由于斋日肉品难得,这些屠夫因此获得了厚利。会昌四年四月中书门下《三元日断屠奏》:

正月五月九月断屠。伏以斋月断屠,出于释氏。缘国初风俗,犹近梁陈,卿相大臣,颇遵此教。又弛禁不一,只断屠羊,宰杀驴牛,其数不少。鼓刀者坐获厚利,纠察者皆受贿财,比来人情,共知此弊。〔5〕

〔1〕《全唐文》,卷九百一十五,德宣,《隋司徒陈公舍宅造寺碑》,页9531上。

〔2〕《佛祖统纪》,卷二十八,《净土立教志》第十二之三,页288下。

〔3〕《全唐文》,卷三百〇五,孙翌《苏州常熟县令孝子太原郭府君墓志铭》,页3103上。

〔4〕《资治通鉴》,卷二百〇五,则天武后长寿元年,页6482。

〔5〕《唐文拾遗》,卷五十六,阙名《三元日断屠奏》,页11007上。

由于这是在武宗废佛时的奏书,目的是要废去三长斋月,因此它所叙述违犯的情形可能有夸大的嫌疑。不过,其中所叙述“鼓刀者坐获厚利,纠察者皆受贿财”的情形应该是有的,明代小说《平妖传》第十七回《博平县张鸾祈雨,五龙坛左黜斗法》中,也有一段关于因祈雨断屠的描述,道士张鸾向博平县令要酒食,县令说因是断屠期间,只有蔬食,张鸾便指出县内屠夫吕氏私宰大猪,酒店也杀羊之事:

官府断屠,从来虚套。常言道:“官禁私不禁,只好作成公差和里正。”尊官若不信时,县东第十三家,吕屠家里今早杀下七十斤大猪。间壁孙孔目为儿子周岁请客,买下十五斤儿,今煮熟在锅里。又县西顾酒店,夜来杀羊卖,还剩得一只熟羊蹄,将蒲草盖在小竹箩里,放在床前米桶上。可依我言语问他,说官府不计较你,平价买他的,必然肯与。^{〔1〕}

虽然在禁屠月日里有人犯禁,不过,多数人——特别是佛教徒还是谨守着屠禁斋食,一年一百多天素食的经历也出现在唐代诗人的笔下,白居易《斋月静居》诗云:“荤腥每断斋居月,香火常亲宴坐时。”^{〔2〕}又,《早春持斋答皇甫十见赠》诗:“正月晴和风景新,纷纷已有醉游人。帝城花笑长斋客,二十年来负早春。”^{〔3〕}所描绘的就是三长斋月的正月持斋戒。另外,他也有五月斋戒诗《五月斋戒罢宴彻乐。闻韦宾客、皇甫郎中饮会亦稀。又知欲携酒饌出斋,先以长句呈谢》。^{〔4〕}由于白居易在三长斋月里不宴客饮酒,所以杜门不出,在他严守三长月的斋戒时,他的文友刘禹锡便很苦闷了,故有《乐天是月长斋鄙夫此时愁卧里闾非远云雾难披因以寄怀遂为联句所期解闷未敢惊禅》诗云:“五月长斋月,文心苦行心。”而白居易在斋月中也期待着斋满后,和好友聚会同醉:“明朝斋满相寻去,挈榼抱衾同醉眠。”^{〔5〕}另外,十斋日的蔬食持戒,也形诸于《春日闲居

〔1〕《平妖传》(《古本小说丛刊》三十三辑,北京:中华书局,1991年),卷十七,页5—6。

〔2〕顾学颉点校,《白居易集》(北京:中华书局,1979年),卷二十六,页582。

〔3〕同前书,卷三十四,页769。

〔4〕同前书,卷三十二,页730。

〔5〕同前书,卷三十三,《长斋月满寄思黯》,页762。

三首》：“是时三月半，花落庭芜绿，……今日非十斋，庖童馈鱼肉，饥来恣餐馐，冷热随所欲。”〔1〕

（三）关于屠禁和罚责的讨论

唐武则天圣历三年（700）十二月申寅，凤阁舍人崔融反对断屠，提出“三不可”，其中两项是就实际的问题而言：

……且如江南诸州，乃以鱼为命，河西诸国，以肉为斋，一朝禁止，倍生劳弊，富者未革，贫者难堪。二不可也。又如贫贱之流，刳割为事，家业丧失，性命不全，虽复日戮一人，终虑未能总绝，但恐益吓，唯长奸欺，外有断屠之名，内诚鼓刀者众，势利依倚，请托纷纭，三不可也。〔2〕

崔融所谓的“二不可”是地域性的生态与生活问题，“三不可”提到屠夫的失业问题，这也反映在前面提及吕姓屠夫欲杀善导的故事上。另外，就是纠查的问题，会产生“官禁私不禁”的情况。《资治通鉴》记载自长寿元年武后下令禁屠至此时，都未开屠禁，崔融上表之后，武后便开了屠禁，并且准许祠祭用牲牢。〔3〕其实，唐代“年三月十”的屠禁是固定的，前述长寿元年五月是经常性的断屠，久视元年十二月崔融上书时还在屠禁中，可能有其他的因素，如因旱祷雨、久雨未停等，而未见诸记载。

斋月犯了屠禁该如何处置？从极少数具体的例子看来，皇帝对于犯禁者的处罚并不是绝不宽宥的。武则天如意年间的断屠期间，御史彭先觉因在定鼎门翻覆的草车中发现被屠宰的羊只，奏责请将负责屠宰事宜的合宫尉刘緇决一顿杖，但是武则天向来不喜欢同僚之间相纠举告，最后的裁决却是将羊肉赐给刘緇吃。〔4〕

在刑法上，对断屠月日犯禁似乎没有明文的罚责，所以引发了时人的

〔1〕 顾学颉点校，《白居易集》（北京：中华书局，1979年），卷三十六，《春日闲居三首》之一，页813。

〔2〕 《唐会要》，卷四十一，断屠韵，页731。

〔3〕 《资治通鉴》（新校标点本），卷二〇七，则天武后久视元年，页6553—6554。

〔4〕 唐·张鷟撰，赵守俨点校，《朝野僉载》，（北京：中华书局，1979年）《补辑·周御史彭先觉无面目》：“如意年中，断屠极急，先觉知巡事，定鼎门草车翻，得两羊空羊。门家告御史，先觉进状，奏请合宫尉刘緇专当屠，不觉察，决一顿杖，肉付南衙官人食。緇惶恐，缝新裤待罪。明日，则天批曰：‘御史彭先觉奏决刘緇，不须。其肉乞緇吃却。’举朝称快。先觉于是乎惭。”页163。

讨论,而成为唐代文人练习科举考试“判”文的模拟题目之一。开元年间的进士万楚《对粪田判——或以斋月屠犬县科杀生,曰为轻爨所用》,由于其命题是粪田,施肥于田土期望有好的收成,故此判文中就认为应该重农,而不该将斋月屠犬的农人关入监牢里:

诚宜重谷,何系之屠犬,而谓杀生?应稽诸草人,将勤浸种,县司丽法,詎曰优农,或且犯斋,期于宥狱。〔1〕

同一个议题,卫棻是这样认为的:

虽云斋月,法欲爱加,且八政食乃为先,五牲犬实居后,以牲废食,其伤孔多,弃犹务农,斯利则博,县道书罚,诚为昧礼。或且张皇,宜其窒惕。〔2〕

同一个题目,唐玄宗天宝年间擢书判拔萃科的赵良玉对云:

徒严止杀之方,岂曰利人之术?且成物之急,济时攸重,苟能敦本,孰谓不经?礼合时宜,尚废犬羊之叹,农为政本,爰停屠杀之罚。〔3〕

另判:

况明君为政,动植以安,田祖有神,螟螣不作,科之屠罪,恐涉流言。宁益国以利时,岂弃人而爱犬?〔4〕

从前述判文的命题,也可以看出“年斋月十”的屠禁确实存在,但是没有确实的罚则。

五、余 言

唐代“年三月十”的禁屠令在其后的世代里,也还断断续续地存在,

〔1〕《全唐文》,卷三六五,页3714下—3714上。《文苑英华》,卷二百五十四,将此对归诸卫棻所作。

〔2〕《文苑英华》,卷二百五十四,《粪田判,或以斋月屠犬县科杀生,曰为轻爨所用》对。

〔3〕《全唐文》,卷四百零三,页4123。

〔4〕《文苑英华》,卷二百五十四,《粪田判,或以斋月屠犬县科杀生,曰为轻爨所用》对。

宋代是否仍实施,由于资料不足,不得而知。^{〔1〕}不过,元代——至少在武宗时代曾经有过一段时期是实施斋月的屠禁的。《通制条格》卷二十八《杂令》屠禁条,提到元人以三月为佛诞和涅槃的月份,所以三月初一到十五是禁屠的。^{〔2〕}又,宋代以后,有很多佛教徒还是在此三长斋月中持斋,清代的信徒称之为“阎王斋”,^{〔3〕}似乎将三长斋和十王斋混淆了。

由本文的讨论,从唐代实施宗教斋日“年三月十”的屠禁,并且将它推广及于刑律,在断屠月日里也不执行死刑,可以了解到宗教——包括佛教和道教对于中古政治社会影响的层面实在很广。这或许可以提醒我们:在讨论中古佛教兴盛流传之际,经典和教义固然很重要,但也不可忘记在其背后的政治和法律因素。另外,我们在探讨佛教对中国社会的影响时,也不可因它在中古时代是最兴盛的宗教,而忽略了佛教和其他因素的交错与相互影响。如唐高祖因尊崇道教,而以十斋日取代佛教的六斋日,但是其后十斋日反倒为佛教所吸收,而成为其斋日之一。前此学者研究道教十斋日对佛教的影响,仅从经典上关于此一词汇出现的先后而论,本文则认为在道教对佛教十斋日影响上,高祖“年三月十”的诏令可能扮演了一个重要的角色。高祖推动十斋日的断屠,却意外地有了更长远的影响,它从唐代开始就为佛教吸收成为自己的斋日,透过晚唐以后地藏信仰的发展和《地藏菩萨本愿经》的流行,而被

〔1〕 关于宋朝实施三长斋月的屠禁,明人笔记中有记载,如:明人《菽园杂记》一书云:“今人以正、五、九月不宜上任,盖宋尚道教,正、五、九月禁屠宰,新官上任,祭告应祀郊坛,必用宰杀,故忌之。”明人王世贞《弇州四部稿》中,也说:“今人正、五、九月不上任,唯京朝官则不拘也。在唐宋亦然。……宋人多以是三月食素诵经,已可笑矣!”不过,以明人记宋代事未必可信,故暂存疑。

〔2〕 黄时鉴点校,《通制条格》(浙江古籍出版社,1986年),卷二十八《杂令》屠禁条:“至大四年十一月十九日,纳牙失里班的答八哈奏:西天田地里在先传流将来的道理说呵,三月初八日佛降生的日头,当月十五日佛入涅槃的日头,这日头真个显验,旦的刺纳儿经文里有,西天田地里这日头里不教宰水杀做好事有来。三月初三日皇帝圣节有,一就自三月初一日为始,大都为头各城子里禁断宰杀半月,羊畜等肉体教人街市卖者,也休教买者。……这里都省里行与各行省各城子里文书者。每年三月里常川禁断宰杀半月者。断屠的日头其间,羊畜等肉体教人街市卖者。么道圣旨了也。钦此。”页306。

〔3〕 《日知录》,卷三十,正五九月条:“今世俗溺于释氏之诞,犹于此三月不茹荤,谓之曰‘吃阎王斋’,更觉可笑。”页872。

冠以“地藏十斋日”之名。一直到现在,多数佛教徒所持的是十斋日,而不是六斋日。

(本文发表于:《大陆杂志》,第104卷第1、2期[2002年],2006年略作修订)

从本愿寺石刻看唐代获鹿的地方社会

一、前 言

中古史的文献多集中在都城或者是少数地区(如扬州、广州等地)的记载,由是之故,前此中古史的研究多受这方面资料的限制,大都集中在都城或少数几个大区域的研究。近二三十年来兴起的“微观研究法”(micro-analysis)似乎很难运用在中古史的研究上。所谓的微观研究法,简言之,包括以下几点:缩小研究的范围、强调精读少量相关的原手文献、集中在一个较小范畴现象的研究、重视下层阶层的研究以及精英和平民文化的交互作用、并且使用相关的研究方法以进行研究。值得庆幸的是,迄今还有大量中古的石刻资料尚未被善加利用,如果我们妥善地运用这类的资料——特别是当时大量佛教的石刻铭文,选择恰当而有意义的题目,这种研究法对中古史研究可以提供新的突破。

本文透过在河北获鹿县(即今河北获鹿)九个唐代佛教的石刻,以研究当时此一地区的社会和佛教。它具有以下两重意义:第一,它是透过一个地方寺院历史,延伸至当地历史的研究。第二,它可提供我们从另外一

个角度去了解中古时期佛教的发展。中古时期是中国佛教从发展到趋于极盛的时代,在它流布发展的过程中,僧人和寺院扮演了极重要的角色。迄今有关的研究大都集中在都城的名刹大寺和少数高僧的讨论上。^{〔1〕}至于地方的寺院则少有人注意,有则亦从国家政策的角度来看。^{〔2〕}然而,其时佛教的流传兴盛遍及于乡村和都市,^{〔3〕}又当时佛教僧人数目非常可观,若仅就少数高僧研究,实难以窥其全貌。因此,若要对中古寺院、僧人,乃至中古佛教有更全面的了解,势必不能仅从都城大寺来看,而需兼顾地方寺院,以及那些名不见史传的僧人们的研究。本文所探讨的主题——本愿寺,它是唐代的一个地方寺院,透过此寺及其僧人的考察,以及他们和地域社会的互动关系,有助于我们对中古地方的佛教与社会,有更深一层的认识。

有关中古地方寺院的资料,只能求诸于寺碑、造像、刻经、经幢等石刻资料。获鹿本愿寺共有十个佛教的石刻,值得注意的是:这十个石刻中,除了一所元代的经幢之外,其余九个石刻都是唐代所建立的,而且集中在武则天长安二年(702),以迄唐玄宗天宝四载(745)的四十余年之内。从这些石刻的内容,可知在这段期间,本愿寺僧人率同信徒建造山门、铜钟、佛塔等寺院硬件设施,并且建立佛像、刻经碑和经幢;很显然地,这四十年是此寺发展的一个重要时期,可能也是它的全盛时期。本文意图借此九个唐代的石刻以及相关史料,探讨本愿寺在这一时期中的发展,兼以了解其时获鹿的地方社会。

关于本愿寺石刻,见于著录者计有十个,其中有九个建立于唐代,它们是:建于长安二年(702)的尊胜蜜多心经幢、中宗景龙中(707—710)所建的两所尊胜经经幢(一幢上仅有题名,一幢上仅刻经文)、开元七年

〔1〕 以研究北魏洛阳和唐代长安、洛阳的寺院为最多,其中最有系统的是中国陕西三秦出版社的《长安佛教研究丛书》,分别以专书叙述唐代长安的寺院,一寺一书。

〔2〕 如颜尚文,《隋“龙藏寺碑”考(一)——定州地区与国家佛教政策关系之背景》,《第二届国际唐代学术会议论文集(下册)》,(台北:文津出版社,1993年),页937—969。

〔3〕 刘淑芬,《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》,《中研院史语所集刊》,61,2(1993年),497—544。

(719) 镌刻的《金刚经碑》、开元九年(721)所建立的尊胜经幢、开元初所建的经幢、〔1〕开元间所建的《本愿寺三门碑》、〔2〕刻于开元二十六年(738)《本愿寺铜钟铭》、〔3〕刻于天宝四载(745)的《本愿寺造舍利塔并石象碑》。〔4〕这九个碑刻可以说是本愿寺史最直接的见证,它清楚地显示:从唐代武则天至玄宗时代,是此寺发展的一个重要的时期。1938年10月小笠原宣秀至获鹿本愿寺实地考察时,都还见到上述四个唐代所建立经幢、金刚经碑和当时舍利塔碑、经幢和金刚经碑,以及唐代所建造的释迦石佛像。〔5〕

二、本愿寺史

(一) 本愿寺发展的背景

本愿寺位于今日河北获鹿县。获鹿县原称鹿泉县,因为其西有故井陘关(又称土门关),在历史上数度为重要战场,而有“赵地咽喉”之称。〔6〕汉代此地是常山郡石邑县的一部分,至隋初分常山郡石邑县地,置鹿泉县,属并州。唐高祖武德元年(619),改井陘郡为并州;四年(621)划鹿泉县属并州。唐太宗贞观十七年(643),废并州,复为井陘县,和鹿泉县并隶属恒州。〔7〕玄宗天宝十五载(756,即至德元载),改为获鹿县;当时安禄山僭号东京,贼氛渐逼,盖取平定、擒获安禄山之意,以为厌胜。〔8〕

〔1〕《常山贞石志》(石刻史料新编第一辑第十八册,台北:新文丰出版社,1977年),卷八,页13,《莲花座题名》,其题刻中有“□(为)国敬造石幢一所”,故知此为一经幢之幢座。

〔2〕同前书,卷八,页二十二。

〔3〕同前书,卷九,页二十一,《本愿寺铜钟铭》,此钟及钟楼在开元十九年便已完工。

〔4〕同前书,卷九,页二十二至二十五,《本愿寺造舍利塔并石象碑》。此舍利塔和佛像在开元八年即已完成。

〔5〕小笠原宣秀,《唐代創建の獲鹿本原寺考》,《支那佛教史學》,第六卷第三号,页41—48。

〔6〕俞锡纲主修、曹鏊纂,《光绪获鹿县志》(中研院傅斯年图书馆藏),卷一,页56。

〔7〕《旧唐书》卷三十九,《地理志二》,镇州条,并井陘、获鹿县条。

〔8〕《常山贞石志》,卷八,页十二。

本愿寺建于唐代以前,因此,它其实是在北朝以来河北佛教兴盛这个大背景下开始建立的;至于它能有进一步的发展,而达到其最盛期,则部分要归因于唐高宗和武则天时代佛教发展的新契机。本愿寺的历史是在自汉末以来河北佛教兴盛这个大景下展开的。从2世纪以降,大乘佛教即已在河北地区传布;〔1〕从第4世纪中叶开始,由于先后割据华北部分地区建国后赵和前秦的君主,受佛图澄、道世等高僧的影响,尊崇佛教,上尤下效,于是佛教日益兴盛;特别是以后赵都城所在的河北地区,以及前秦苻坚初起的长安,佛教甚为兴盛。4世纪末,北魏拓跋珪起自山西,向东拓地时,便不得不尊重此一社会事实,尊礼佛教,《魏书·释老志》云:“太祖平中山,经略燕赵,所经郡国佛寺,见诸沙门道士,皆致精敬,禁军旅无有所犯。”及太宗明元帝(409—424)时,北魏的领土向南扩张至河南,更以僧徒来绥集被征服的民众:“京邑四方,建立图像,仍令沙门敷导民俗。”这里说“仍令沙门敷导民俗”,可知前此北魏拓地时,即采取此一政策,河北地区自然也不例外。因此,北魏领地内——无论是城市或乡村,佛教都很流行兴旺;佛教徒不只热衷于造像活动,也流行组织叫做“义邑”或“法义”的信仰团体,以从事宗教活动。〔2〕在北魏宣武帝景明四年(503)至正始元年(504),前后仅约一年的时间内,河北涿县当陌村的居民所组织的法义宗教团体,便建造了三个佛像碑。〔3〕此一情况,至隋代仍是兴旺不替,〔4〕唐代本愿寺也有邑会及其活动的记录。

由于北魏以来河北佛教兴盛,新译经典在此地的流传也很迅速;唐代本愿寺所建五所经幢,就是新译经典在河北地区流传的一个明证。石刻经幢是唐代所出现佛教石刻一种新的形式,其所刻的是《佛顶尊胜陀

〔1〕 颜尚文,前揭文,页950。

〔2〕 塚本善隆,《北魏建國時代の佛教政策と河北佛教》,收入《塚本善隆著作集》第二卷《北朝佛教史研究》(東京:大東出版社,1974年),页5—20。

〔3〕 刘淑芬,《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》,页536—537。

〔4〕 河北佛教很盛,隋代有佛会活动,《隋书·酷吏·王文同传》:“及(炀)帝征辽东,令文同巡察河北诸郡。……(文同)求沙门相聚讲论及长老共为佛会者数百人,文同以为聚结惑众,尽斩之。……帝闻而大怒,遣使者达奚善驰锁之,斩于河间,以谢百姓。”

罗尼经》。在高宗时代,此经才传入中国,由于其内容极具吸引力,加上其梵本传来的传奇故事,使得此经汉译之后,即迅速流传。^{〔1〕}在此经译出不到十年之内,它就已经被选为石刻佛经的题材之一,武则天如意元年(692),史延福便在龙门摩崖上镌刻此经。本愿寺的纪年最早的一所尊胜经幢,建于武则天长安二年(702),则是现今所知年代最早的经幢。由此可见:在武则天时代,河北地区不仅有佛教界最新的资讯,而且在经幢的建造上,也是开风气的先驱者之一。

就石刻所见,唐高宗迄玄宗天宝初年是本愿寺发展的一个重要时期,它同时也可作为唐代佛教自高宗以后始大为兴盛这一点的证明之一。唐代佛教之盛,实始于高宗之世,就当时的寺院数目和现今所见其时的写经题记而言,都清楚地显示了这一点。陈寅恪《敦煌石室写经题记汇编序》一文,从写经题记以系有隋代和唐高宗武则天年号者为最多,论及其时佛教之盛。他认为这和当时皇帝的态度有关;隋代皇室自杨坚以下,即甚崇佛,以致于当时“民间佛经多于六经数十百倍”;及至唐代,高祖、太宗并不崇佛,至高宗之世,因武则天之母为隋代观王雄之后,加以武周革命时,尝借佛教教义,以证明其政治上特殊地位之故。^{〔2〕}因此,从唐高宗之时,佛教因帝室的提倡而趋于兴盛。从寺院的数目,也可看年唐高宗至玄宗开元时期,是唐代佛教发展的一个重要时期。贞观二十二年(648)时,“海内寺三千七百一十六所”,^{〔3〕}至高宗乾封元年(666)诏“天下诸州各营一寺”,全国佛寺因而增至四千余所。^{〔4〕}随着帝室的提倡鼓励,佛教日益昌盛,至开元末,全国佛寺增至五千三百五十八所。^{〔5〕}

〔1〕 刘淑芬,《佛顶尊胜陀罗尼经与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一》,《中研院史语所集刊》,67,1(1996年),150—155,162—173。

〔2〕 陈寅恪,《金明馆丛稿二编》,(台北:里仁出版社,1981年),页200。

〔3〕 慧立本释,彦惊笺,《大唐大慈恩寺三藏法师传》(大·2053,收入《大正新修大藏经》第五十册),卷七,259上。

〔4〕 唐·道世,《法苑珠林》(大·2122,收入《大正新修大藏经》第五十三册),卷一〇〇,《兴福部》第五,1027下。

〔5〕 《唐六典》,卷四,“尚书礼部、祠部郎中员外”条;《旧唐书·职官志二》;《唐会要》卷四十九,“僧籍”。张弓,《唐代佛寺群系的形成及其布局特点》,《文物》10(1993年),页69。

(二) 建寺的年代与传说

关于本愿寺之名,“本愿”梵语作 pūrva-praṇidhāna,〔1〕因位的誓愿之意,系指佛、菩萨过去所发的誓愿。〔2〕由于唐代驻锡本愿寺的僧人都不是名僧大德,所以它究竟是在何时?何人所创建的?都不得而知。本愿寺具体建寺年代不详,仅知此寺创建于唐代以前。明、清两代所修的《获鹿县志》,都称此寺建于开元八年(720);〔3〕然而,从本愿寺的最早纪年的石刻系建于长安二年(702),可知建于开元年之说不确。另外,本愿寺石刻的内容更清楚地说明:此寺早在唐代以前就已经存在了,不过,在唐代以前此寺的历史并不清楚。

本愿寺唐代石刻中称此寺为一古刹,两个开元年间所建的石刻都提及本寺是阿育王所造八万四千灵塔之一。刻于开元十九年的《本愿寺铜钟铭》称:“有旨哉伊本愿道场,昔鬼工所卜,即轮王建塔之地。”〔4〕另一建于开元年间的《本愿寺三门碑》也作如是说:

本愿寺者,昔阿育王之所建也,在赵之鹿泉,鹿泉□□……常山为镇,俯仰形胜,为百城之宗。案育王盖飞行之帝也,以铁轮为□□尽有□□……惟冈图,乃分遣鬼雄,大建灵塔,所设八方有四千,建塔亦如之。〔5〕

据佛经记载:纪元前3世纪,统一印度的阿育王因信奉佛教,在其国境内建造八万四千宝塔。〔6〕在中国和日本都有阿育王塔存留的传说,唐代僧人道世所撰的《法苑珠林》第三十八,记载中国境内有二十一个阿育王所造之塔。〔7〕其实,阿育王的领土并不及于中国,中国境内的阿育王塔当

〔1〕《望月佛教大辞典》,(东京:世界圣典刊行协会,1973年八版),页4679上。

〔2〕小笠原宣秀推定此寺可能和净土教有关,但没有直接的证据,深以为憾,见氏著:《唐代創建の獲鹿本原寺考》,《支那佛教史學》,第六卷第三号,页50—52。

〔3〕明·俞宪等,《嘉靖获鹿县志》,收入《天一阁藏明代方志选刊续编》(上海书店,1990年),第一册,卷四祀典,寺观本愿寺条,页八。清·韩国瓚等重修,《乾隆获鹿县志》(中研院傅斯年图书馆藏),卷四,祀典,页5。《光绪获鹿县志》,卷六,祀典,页五。

〔4〕《常山贞石志》,卷九,页十八。

〔5〕同前书,卷八,页二十至二十一。

〔6〕《阿育王传》(大·2042,收入《大正新修大藏经》第五十册),卷一,页101下—102中。《阿育王经》(大·2043,收入《大正新修大藏经》第五十册),卷一,页134下—135中。

〔7〕《法苑珠林》,卷三十八,感应缘,页584下—585上。

系一种附会；又，此二十一个阿育王塔中，并无本愿寺之名，可知唐代佛教界并不认定此寺为阿育王所造塔之地。然而，开元时期本愿寺的碑文却将其附会为阿育王造塔地，这可能有两个原因：一则因本愿寺并非官寺，二则此寺亦非有名僧驻锡的道场，寺院僧人为增加此寺的声望及其对信徒的吸引力，而做此托附。

（三）唐代本愿寺的发展

本愿寺创建于唐代以前，但有关它的情况并不清楚。本愿寺石刻文字中，对于唐代以前本寺的历史都是一笔带过，将之附会阿育王建塔的传说。由此可以推断唐代以前此寺可能仅是一所规模不大的寺院。入唐以后，此寺发展得很快，而在开元年间达到其最盛期。

开元年间的本愿寺的规模，除了佛寺殿堂、钟楼、舍利塔之外；在其殿堂之内，还有一高二丈八尺规模宏伟的佛像。从碑文所记，可知唐初此寺曾经过一番整修，《本愿寺三门碑》云：“太宗位天，光复释旧。开皇福地，尽举而存故，兹离正可知也。有若法宇禅居，率皆增□□。……”〔1〕《本愿寺铜钟铭》也说：“皇唐统天，增壮厥构。”〔2〕不过，唐初此寺可能仅有基本的堂殿；此寺陆续修建寺院大门——又称之为“山门”、“三门”，〔3〕以及铜钟、钟楼、舍利塔，乃至大佛像，则是高宗以后的事。高宗时，魏名昉等人倡修寺院三门，在志此门完成的碑文中，并未提及先前建有三门。又，在开元十七年以前，本寺的铜钟规模有限，可能也未建钟楼。《本愿寺铜钟铭》形容唐初时此寺的情形：“皇唐统天，增壮厥构，虽台殿有赫，而钟虞未确。曰都维那慧仙、寺主道瑗、上座慧超等，……昌议改作。”〔4〕本愿寺的铜钟和钟楼、舍利塔，以及此寺高二丈八尺的石佛像，都是在开元年间完成的。〔5〕

〔1〕《常山贞石志》，卷八，页二十一。

〔2〕同前书，卷九，页十八，《本愿寺铜钟铭》。

〔3〕寺院之门，称之为“山门”或“三门”，象征空门、无相门、解脱门三门，有作三门者，也有仅有一门者，皆称之为三门。《释氏要览》卷上：“凡寺院有开三门者，只有一门亦呼三门者，何也？《佛地论》云：“大宫殿喻法空涅槃也。三解脱门，谓空、无相、无作。今寺院是持戒修道，求至涅槃人居之，故由三门入也。”

〔4〕《常山贞石志》，卷九，页十八，《本愿寺铜钟铭》。

〔5〕同前书，卷九，页十八至二十二，《本愿寺铜钟铭》。

在开元以后,就几乎没有关于此寺的文献可资追寻,石刻资料显示:天宝以后,本愿寺的发展似乎渐趋于停滞,证诸历史,也确可能有此结果,主要是由于安史之乱对本地造成直接的破坏的缘故。安禄山叛变初期,获鹿所属的常山郡及其邻近地区便是主要的战场之一。天宝十四载(755)十一月,安禄山反唐,起兵范阳,河北原在其统属范围之内,所过州县,望风瓦解。十二月,平原太守颜真卿、常山太守颜杲卿、长史袁履谦等起兵讨伐安禄山,河北诸郡纷纷响应。天宝十五载(756)正月,颜杲卿起兵才八天,守备未完,史思明、蔡希德引兵皆至城下,颜杲卿昼夜抗战,常山城陷,史、蔡纵兵杀万余人。史思明既等既破常山,引兵击河北诸郡之不从者,所过残破。^{〔1〕}获鹿地区受安史兵灾的影响,可能是此后少见到有关本愿寺建设和建幢、刻经碑刻的原因。

在唐代对佛教最大摧残的会昌毁佛期间,本愿寺可能没有受到波及。虽然武宗会昌五年七月,下令全面毁坏寺院、敕僧尼还俗,仅象征性地在长安、洛阳各留二寺,每寺僧三十人;各州则各留一寺,所留僧尼则分三等,有所差别。《通鉴考异》引《武宗实录》称中书门下奏称镇州(获鹿在其管内)留僧二十人。^{〔2〕}不过,此令是否能够贯彻地实行于唐帝国内拥兵坐大的藩镇领地,则颇令人怀疑。唐中叶以后,藩镇势力增长,河北诸镇尤为跋扈,其节度使又都敬信佛教,因此不奉朝廷毁佛的命令。日本僧人圆仁对此有记叙:

三四年已来,天下州县准敕条流僧尼,还俗已尽。又天下毁拆佛堂兰若寺舍已尽。又天下焚烧经像僧服罄尽。……唯黄河以北镇、幽、魏、路四节度使,元来敬重佛法,不拆[寺]舍、不条流僧尼。佛法之事,一切不动之。频有敕使勘罚。云:天子自来毁拆焚烧,即可然矣。臣等不能作此事也。^{〔3〕}

〔1〕《资治通鉴》(点校本,台北:明伦出版社,1972年),卷二百一十七,页6934—6952,天宝十四载十月至十二月条。

〔2〕同前书,卷二百四十八,页8016,武宗会昌五年七月丙午朔条:“考异曰:实录:‘……中书门下奏:“奉敕诸道所留僧尼数宜更商量,分为三等:上至二十人,中至十人,下至五人。”今据天下诸道共五十处四十六道,合配三等:镇州、魏博……河南府,望每道许留僧二十人。”

〔3〕小野胜年,《入唐求法巡禮行記の研究》(东京:法藏馆,1969),第四卷,页244—245,会昌五年十一月三日条。

小野胜年引《资治通鉴》会昌五年八月条：“五台僧，多亡奔幽州。”认为当时幽州节度使张仲武虽然不许游僧进入居庸关，但在幽州境内想未能全面地执行朝廷令僧尼还俗的命令。^{〔1〕}又，圆仁以当时所闻所见，留下的记载，应该是可信的，他说“镇、幽、魏、路四节度使，元来敬重佛法，不坼寺舍，不条流僧尼。”由此推断，拆寺毁佛的命令大概也没能在镇州实施。另外，从本愿寺的经幢碑刻迄近代仍然保存完好这一点，也可提供一个佐证。会昌毁法的项目相当多，还包括了毁坏佛像、佛经和石经幢等，有一部分在此时期损坏的经幢，在宣宗恢复佛教之后，再予以修复，在石经幢上也都留下了有关毁法期间的记录。本愿寺的经幢和其他的碑刻都没有留下这样的迹痕，可见本寺应是未受到会昌毁佛的影响。

虽然本愿寺在武宗会昌法难之时得以存全；不过，它在五代后周世宗灭佛之时，似乎未能幸免于难，这也可能是它趋于没落的一个重要因素。据明代马宗鲁《石佛塔记》称：“获鹿城内直西北隅，有本愿寺，稽地志及唐开元旧碑，在古为胜刹基趾，延袤最广，护寺地几百顷，亦尽籍入官，私寺渐毁废。”^{〔2〕}本愿寺领地籍没人官，所指者大概是后周世宗灭佛时事。据明人赵涵《石墨镌华》记本愿寺舍利塔碑，系获鹿孙按察家掘地得之，^{〔3〕}此碑也有可能是在此法难时被掩埋入地。

至于唐代以后本愿寺的情况，资料亦非常稀少；元代，仅有一个为本寺住持遇公所树立的经幢。^{〔4〕}据明人的记载，当时此寺甚为没落，不仅寺院荒废残破，僧人数目也很少。^{〔5〕}明末，曾重新修葺了“释迦阁”；按本寺原建有阁以护纳开元八年所建的二丈八尺的释迦石像，称之为

〔1〕 小野胜年，《入唐求法巡禮行記の研究》（东京：法藏馆，1969年），第四卷，页253，会昌五年十一月三日条。

〔2〕 《乾隆获鹿县志》，卷十二，艺文，页二十五至二十六。马宗鲁曾任获鹿县教谕之职，见《乾隆志》卷八，官师，页二十。

〔3〕 《石墨镌华》（《石刻史料新编》第一辑第二十五册，台北：新文丰出版社，1977年），卷四，页六，《唐本愿寺碑》。

〔4〕 《常山贞石志》，卷十六，页二十二，《本愿寺遇公尊胜陀罗尼经幢》。

〔5〕 《乾隆获鹿县志》，卷十二，艺文，页二十六，《石佛塔记》：“明兴以县治给印司持，僧鲜供恃，纳未爨，多避去，依山谷中垦硗确，图缘化以糊遣，而邑之兰若不几众。又丈室陋缺，稍完葺一二，辄为达官贵人所寓，传呼去来，于是僧煮茗拂席，朝夕无晷以候，且不暇焚修，礼诵愈不展。羊豕踏秽，俗流踏杂，观者如游濶市中，而寺之圯，于是极矣。”

“释迦阁”。后因阁为火所焚，而佛像犹存。至明武宗正德十一年（1516），僧人文秉募缘建塔，以庇护释迦佛像，此塔前后费了十年方告完成。四十余年之后，僧人义瑞刻石记此胜事，获鹿县教谕马宗鲁为文记之，即前引的《石佛塔记》。不过，此次仅修建石佛塔，而未修葺其他寺院殿堂。

明清以后，本愿寺虽然没落了，但是它也和宋代以后某些寺院一样，担负着地方教育的功能。^{〔1〕}清乾隆初年时，本愿寺在东关设有白鹿书院；其后不知什么缘故，一度荒废。至乾隆三十九年（1774），获鹿知县唐奕恩将东关白鹿书院旧址卖掉，移建书院于本愿寺之西；即本愿寺的一部分改建为书院，称“鹿泉书院”，出入书院甚至须经由本愿寺大门。^{〔2〕}至乾隆四十六年（1781），知县周荣又进一步扩建书院，将书院旁侧的八蜡庙迁移至城外，而以其地建书院大门，并添建东西厢房六间。^{〔3〕}清代的方志显示，本愿寺是城内唯一的寺院，同时也是城内重要的地标，它并且肩负着地方教育的功能。

三、获鹿居民与本愿寺的发展

从本愿寺的碑刻题名中，可以看出本愿寺主要的支持者是获鹿本地人士，因此，本地居民的社会阶层、生计与经济情况，和本愿寺的发展便有连带的关系。获鹿县的居民中包括平民和官员——尤以勋官居多是其特色，他们对于本愿寺都有程度不等的贡献。

〔1〕 Linda Walton, "Southern Sung Academies as Sacred Places," in Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory, eds., *Religion and society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), ; pp. 349—352; Timothy Brook, *Praying for Power Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late Ming China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp. 117—119.

〔2〕《光绪获鹿县志》卷八，学校，页四十六：“鹿泉书院，在本愿寺西。乾隆三十九年，知县唐奕恩因白鹿书院久废，鬻其旧基，移建于此，额曰鹿泉书院。门东向，由本愿寺出入。”并见：卷八，学校，页八十六，邑令王兰广《鹿泉书院经久碑记》。

〔3〕同前注。

(一) 平民

出现在佛教碑刻上的题名,多以官员领衔,其后再续以许多平民百姓的姓名。获鹿地区平民在本愿寺的发展中扮演了重要的角色,他们或是参与寺院的建设,或是建立经幢,建造刻经碑,其中有的甚至是这些活动的倡导者。

以寺院的建设而言,开元年间本愿寺建立三门楼,以及建造铜钟、钟楼这两项工事中,平民曾义慕扮演了举足轻重的角色,他不仅出钱,也出力。本愿寺建立铜钟系由本愿寺僧创议改作,而由信徒赞助完成,《本愿寺铜钟铭并序》中云:“富寺沙门道光、慧口、义珪、法空,与清信士曾慕等,并赞成斯善。”〔1〕此“慕”字下面作系,但碑阴另有铭记:“都检校造三门楼及铸铜钟兼造钟楼,五戒曾义慕”,〔2〕此两题名当系同一人。中宗景龙中所建的经幢上的题名有“封龙乡幢主上柱国仓督曾思谨”者,其后附其家族数人,就中有“侄男义慕”,〔3〕可知作“义慕”,方为正确。又,由以上铭记,可知曾义慕为获鹿县封龙乡人氏曾思谨之侄,曾思谨为仓督,而曾义慕并无任何官衔,仅是一介平民;然而,他却在本愿寺的建设中扮演重要的角色,负责三门楼、铜钟和钟楼的建设工程。

前引铜钟铭碑阴题记“都检校三门楼及铸铜钟兼造钟楼五戒曾义慕”,就中“都检校”当作何解?官衔中有“检校”,但无“都检校”之官。按检校是监督、管理之意,凡译经、造寺、造像、修塔、树碑皆有人负责此一事,〔4〕如《续高僧传》记载:开皇十三年,因僧人昙迁奏请修复各地北周毁法时被破坏的佛像,文帝下令令全国人各施一文钱,“委州县官人检校庄饰”。〔5〕又例,唐代初年泽州修建清化寺佛殿。僧人玄鉴“检校营造”。〔6〕唐代宗大历十四年长安大兴善寺造大圣文殊师利菩萨阁,有“检

〔1〕《常山贞石志》,卷九,页二十,《本愿寺铜钟铭》。

〔2〕同前书,卷九,页二十一。

〔3〕同前书,卷七,页十二,《本愿寺石幢》。

〔4〕同前书,卷七,页二十四:“树碑造像,皆有检校之员。”

〔5〕《续高僧传》(大·2060,收入《大正新修大藏经》第五十册),卷十八,习禅三,《隋西京禅定道场释昙迁传》,页573中。

〔6〕同前书,卷十五,义解十一,《唐泽州清化寺释玄鉴传》,页542上。

校造阁僧秀严”、“同检校造阁僧惠胜”。〔1〕至于本愿寺的营建中,在中宗景龙中所建立经幢的第五面,本愿寺僧题名中有“捡校幢僧智秀”,〔2〕同一经幢上,另有“检校幢主处士孔文义”的题名,〔3〕可见佛事功德中的“检校”,可以由僧人出任,也可由俗人充当。“都检校”当是佛教刻经建碑之检校,而总其事者。由上可知,在本愿寺建造三门楼和铸造铜钟、钟楼的工事中,曾义慕是总其事者;因此他参与本愿寺的各项宗教活动,前后绵贯了二三十年之久。

至于本愿寺舍利塔和石像的建设中,平民也占了很高的比重。鹿泉人氏张成是建舍利塔的创议者之一;另有“净邑长老王□丘等五十二人”在舍利塔西面建阿弥陀像,此“净邑”当是佛教信仰团体义邑、法社之名。太原人胡仙于舍利塔的北面建弥勒像。又,本愿寺僧人另召集僧俗“乃起合寺诸释乡城长幼,及笃信魏客良等”,在本愿寺北殿建立了一高二丈八尺的释迦石像。〔4〕

本愿寺其他建立经幢、刻经碑的宗教活动中,也有平民居于倡导的地位。开元七年所建的“金刚经碑”,就是本愿寺法师智琇劝化获鹿县崇善乡“乡望”五十人等所建立的;而在建此碑的过程中,赵仁审是一个主要人物,《金刚般若石经赞并序》中称:

□(兹)有清信士赵仁审者,身处俗流,心专妙理,长者买地,不难倾金,仙人掩涂,宁辞布发?金谓劳生易尽,至教难闻,雪山敬师,致身充供,波仑重道,以血洒尘,未能剥皮,用书日□,□石为字,留此经典。〔5〕

赵仁审系一介平民,虽然在题名中他是署有“乡望”这样的头衔:“□□(乡望)都检校维那赵仁审、妻周、息元□、元招”,〔6〕按《唐会要》

〔1〕《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》(大·2120,收入《大正新修大藏经》第五十二册),卷五,《进造文殊阁状一首》,页852中。

〔2〕《常山贞石志》,卷七,页二十。

〔3〕同前书,页二十一。

〔4〕同前书,卷九,页二十三至二十五,《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

〔5〕同前书,卷八,页三,《金刚经碑》。

〔6〕同前书,页五。

有关于县置“望乡”的记载：唐玄宗开元二十九年（741）七月敕：“每乡置望乡，天下诸州上县，不得过二十人，中县不得过十五人，下县不得过十人。其长安、万年，每县以五十人为限；太原、上党、晋阳三县，各以三十人为限，并取耆年宿望，谙识事宜，灼然有景行者充。”〔1〕这些“望乡”要由官员遴选“采访使与州县长官相知选，申中书门下”，〔2〕它们是在皇帝遣使到各县宣达政令时，可以参与仪式的地方菁英。〔3〕不过，本碑刊刻在开元二十九年之前，而且其人数甚多，题名中计有 52 个“乡望”——其中 29 人系有官衔（包括勋官），23 人是平民，其数甚至超过了京师所在的长安、万年县，可知此“乡望”当和开元二十九年敕令所云的“望乡”不同，当系指地方上有德行美誉，或是资产富厚的人，如王勃（650—678）《梓州飞乌县白鹤寺碑》所云：“乡望仪曹等，或盐泉锦室，家称三蜀之豪；或抱朴怀仁，誉拥双流之美。”〔4〕

由于平民是本愿寺重要的赞助者之一，他们的经济状况便和本愿寺的发展有相互的关连。据《元和郡县图志》载恒州（常山）的开元时的贡为罗，赋是绢、绵；〔5〕又，《新唐书·地理志》有此地开渠溉田的记载，可知此地的产业系以农业蚕桑为主，因此，农业收成的优劣便成为此地经济状况以及人民生计好坏的一个重要的指标。水利灌溉攸关农业经济良窳，文献所见，唐代获鹿地区仅有两次兴修渠道的记载，一次是高宗时期，一次是玄宗时代。获鹿东北十里原有大唐渠，自平山至石邑，引太白渠以溉田。高宗总章二年（669），水自石邑西北引太白渠入真定县界以溉田。至天宝二年（743），又自石邑引大唐渠东南流四十三里入太白渠。〔6〕这

〔1〕《唐会要》，卷五十九，尚书省诸司下，户部员外郎，页 1019。

〔2〕同前书，卷六十九，县令，页 1217。

〔3〕唐·杜佑撰，王文锦等点校，《通典》（北京：中华书局，1988 年），卷一百三十，皇帝遣使诣诸州宣抚：“在诸县宣劳、版授，如在州之仪，使者若于随便宣制受赐物者，县令先集乡望立于馆门外之南，重行，北面西上。使者至，立于门西，东面，乡望俱再拜，使者入，诣厅事前，南面立，乡望随入，宣劳授受及拜送皆如上仪。”页 3351。

〔4〕清·董诰等编，《全唐文》（北京：中华书局，1983 年），卷一八四，王勃，《梓州飞乌县白鹤寺碑》，页 1876 下。

〔5〕唐·李吉甫撰，贺次君点校，《元和郡县图志》（北京：中华书局，1983 年），卷第十七，河北道二，恒州，页 477—478。

〔6〕《新唐书》，卷三十九，地理三，河北道镇州常山郡条。

两次兴修水利恰和本愿寺发展时期重叠,由此可以看出本愿寺发展和地区经济的繁荣有其一致性。

(二) 勋官

本愿寺唐代的碑刻题名中,可以发现有不少的勋官,这在神龙尊胜经幢的题名中,显现得最为清楚,其所列获鹿县的四个乡(封龙、光泉、丰润、崇善)的信徒中,有官衔者计有 66 人,而纯为勋官者有 16 人。^{〔1〕}这显示什么意义?又,这些勋官在此地域中又起了什么作用?

唐代的官阶,可分为四种:职事官、散官、勋官和爵号,其中散官、勋官和爵号都无兼官,只有职事官多并带散官、勋官和爵号的。所谓的“勋官”原系来自北周、北齐时,因战事频繁,以勋官酬庸有功的战士。北周时,勋官共有十一级,隋朝亦然。至唐高祖初年,订勋官为十二等,这十二个等级是:上柱国、柱国、上大将军、大将军、上轻车都尉、轻车都尉、上骑都尉、骑都尉、骁骑尉、飞骑尉、云骑尉、武骑尉;其官品颇高,起正二品,至从七品。^{〔2〕}又,勋官中的轻车都尉、骑都尉、云骑尉是可以袭爵的。不过,唐代勋官的来源已经不仅限于军功而已,另外还有色役人赐勋改转和以货买勋等方式。^{〔3〕}在唐代,勋官有上番或纳资的义务,但也享有免除课役、免除征役和可按其品级授予职分田等恩赐特权,^{〔4〕}关于职分田的授与规定如下:

一品有职分田十二顷,……亲王以下又有永业田百顷,职事官一品六十顷,……上柱国三十顷,柱国二十五顷,上护军二十顷,护军十五顷,上轻车都尉十顷,轻车都尉七顷,上骑都尉六顷,骑都尉四顷,骁骑、飞骑八十亩,云骑、武骑六十亩。散官五品以上给同职事官。五品以上受田宽乡,六品以下受于本乡。解免者追田,除名者受口分之田,袭爵者不别给。流内九品以上口分田终其身,六十以上停私乃收。^{〔5〕}

〔1〕《常山贞石志》,卷七,页十三至十五,《本愿寺石幢》。

〔2〕《旧唐书》,卷四十二,职官一。

〔3〕松永雅生,《唐代の勳官について》,《西日本史學》12(1952),页28—31。

〔4〕同前文,页33—36。关于勋官的特有恩典,学者有不同意见,见速水大,《唐代勳官制度研究の現状と課題》,《駿臺史學》,第121号(2004)。

〔5〕《新唐书》,卷五十五,《食货志五》。

根据松永雅生研究唐代的勋官,在武后执朝政之初和玄宗开元二十年(732)以后这两个时期中,勋官数量大为增加。由于勋官人数的增加,勋官的授田便渐渐形同具文,这种情形到开元以后就更为严重。^{〔1〕}本文所根据本愿寺碑刻的年代恰好是在武后以迄玄宗天宝初年,因此,碑刻题名中有不少的勋官,正足以反映了这两个时期勋官人数增加的事实。同时,也可以推知此一时期内获鹿地区的勋官可能未能被授以足数的勋田,因此,虽然获鹿有不少的勋官,但未必显示其经济能力较强,可以对本愿寺的发展有较多的奉献。

如前所述,勋官的品级颇高,起正二品至从七品,然而,他们的社会地位并不高。武后以后,由于勋官人数众多以及其多出身军旅和其职务这三个因素,更导致其地位低降。《旧唐书》卷四十二《职官一》云:

永徽已后,以国初勋名与散官名同,年月既久,渐相错乱。咸亨五年三月,更下诏申明,更以类相比。……自是已后授勋者动盈万计。每年纳课,亦分番于兵部及本郡当上省司。又分支诸应役使,有类童仆。据令乃与公卿齐班,论实在胥吏之下,盖以其猥多自兵卒,所以然也。

由上可知,从武后以后,勋官不仅地位低下,而且可能无法获得足够的职分田,其经济情况不见得优渥,因此很难说他们可以对本愿寺的发展有特别多的奉献。

从碑刻所见,对本愿寺的发展有具体贡献的仅是勋官中出身军旅者,特别是那些有出征经历者;他们在实际的战役中,目睹战乱生死,而导致无助和祈求平安的心理,使得他们转向宗教的慰藉。军人们在行役的茫然惊恐中许下誓愿,或是造寺、造像等,促进了地方寺院的发展,如魏名昉等人便倡导修建本愿寺的三门。《本愿寺三门碑》云:

天子将有事东夷,诛有罪也,中山次飞,魏名昉等率六十人,忠勇冠时,言从薄伐。既其□(下缺)……天,缚縲曷维,櫓棹皆废,胁息

〔1〕 松永雅生,《唐代の勲官について》,页35—36。

惶汗,归怀法王,下冀神效一征,树以遐福,既契既扭,飒然而□(下缺)……循其本,乃建斯门,崇昔愿也。视定极纮幅广设阶分础,下袭粗给猥狁之故,其业中断。〔1〕

由上可知,本愿寺的三门原来是参与征辽之役鞠名昉等人,从战场上平安归来之后,为实践昔日在烽烟战地中所发的愿誓而倡建的。不过,碑中并没有说明这是什么时候的事,查史书记载,此当是唐高宗龙朔元年(661)正月之事。《旧唐书·高宗纪》:“(显庆)六年春正月乙卯,于河南、河北、淮南六十七州募得四万四千六百四十六人,往平壤、带方道行营。”〔2〕此次河北应募为兵者,当不在少数,所以高宗于次年(龙朔二年,662)年底,下诏:“十二月戊申,诏以方讨高丽、百济,河北之民,劳于征役,其封泰山、幸东都并停。”〔3〕碑文中称“中山次飞”,按获鹿所属的恒州(天宝十五载改为常山郡),其治所在真定县,它曾一度改称中山县;〔4〕而唐代兵士隶卫,各有其名,左右金吾卫曰“攸飞”,〔5〕故此即指鞠名昉等人和一些恒州应募者隶属左右金吾卫,从征高丽。《三门碑》中的题名不见于著录中,故不知所有倡建者的姓名,仅知领衔者是鞠名昉,而从本愿寺《金刚经碑》的题名中,得知鞠名昉是一名勋官,被授以上柱国。〔6〕

修建本愿寺三门的工事,应在高宗总章元年(668)之后才开始。碑文称“缚縻曷维,櫓棹皆废,胁息惶汗,归怀法王,下冀神效一征,树以遐福,……乃建斯门,崇昔愿也”。可见这是本地从征辽东的战士在行役危急时发愿建造的,及至他们平安归来之后,才付诸实行。总章元年,高丽悉平,〔7〕故三门的兴建当在此年之后。不过,此一工事后来因为“粗给猥狁之故,其业中断”,而未能一次完成。此“猥狁之役”,当是指高宗调

〔1〕《常山贞石志》,卷八,页二十一。

〔2〕《旧唐书·高宗纪》记此年三月丙申朔改元龙朔。《新唐书·高宗纪》则此年二月乙未改元,《资治通鉴》卷二百,亦作二月乙未改元。此年正月应仍作显庆六年。

〔3〕《资治通鉴》,卷二百一,页6332,高宗龙朔二年十二月戊申条。

〔4〕《旧唐书》卷三十九,《地理志二》,镇州条:“真定,隋属高阳郡。武德四年,自石邑移恒州于县为治所。载初元年,改县。神龙元年,复为真定县。”

〔5〕同前书,卷四十三,职官二。

〔6〕《常山贞石志》,卷八,页三,《金刚经碑》。

〔7〕《资治通鉴》,卷二百一,页6355—6356,高宗总章元年癸巳条。

露元年(679)突厥寇定州,朝廷遣左金吾卫将军曹怀舜屯井陘,以备突厥之事。^{〔1〕}后来,此工程由本愿寺的僧人发起续修,方告完成。

(三) 家族、地域社会和本愿寺

本愿寺主要的信徒包括了获鹿县四个乡:封龙、光泉、丰闰、崇善的居民,景龙中所建的经幢上有此四乡信徒的题名,《本愿寺铜钟铭》的题名中也包括其时了担任此四乡录事者之名。^{〔2〕}《元和郡县图志》记恒州十县,开元时乡八十七,但未分列各县乡数,^{〔3〕}因此无法得知鹿泉县是否仅有上述四乡。

从石刻题名所见,本地大族包括封龙乡的曾氏家族、光泉乡的赵氏家族和鞠氏家族,他们都属于前面所述的“乡望”家族。

曾氏家族:神龙中经幢上封龙乡的题名中,有以“懂主昭武校尉、上骑都尉、前营州博士曾庆善”为首,曾氏家族计二十四人的题名,若除去女眷(妻、女)之外,计有曾姓男子十九人,其中有官衔者七人。值得注意的是:此七人中除了陪戎校尉曾义瓚是武散官之外,其他六人都是职事官。特别值得注意的是:此家族中至少有二人是由读书致宦出身者,如曾庆善曾任营州博士,曾逸客曾任县博士。^{〔4〕}

赵氏家族:赵氏家族因有人曾担任鹿泉县令,因此是地方上的名望家族。本愿寺中宗神龙经幢上,光泉乡的题名中有以“懂主左屯卫翊卫御侮校尉上骑都尉赵待封”领衔的赵氏家族二十六人,以“懂主陪戎副尉仓督赵待兴”领衔的赵氏家族十五人,总计四十一人。除去女眷十二人

〔1〕《资治通鉴》,卷二百二,页6392,高宗调露元年十月条:“(冬十月)突厥寇定州,……壬子,遣左金吾卫将军曹怀舜屯井陘,(井陘县,汉、晋,后魏皆属常山郡,唐属恒州),右武卫将军崔献屯龙门,以备突厥。”《八琼室金石补正》(石刻史料新编第一辑第七册,台北:新文丰出版社,1977),卷五十六,页三十一,《本愿寺三门碑》,认为此系指安史之乱时事:“又云:猥狁之故,其业中断,似指安史之乱而言,则立碑又当在天宝后。然鹿泉之改获鹿在天宝十五载,碑称鹿泉,则尚在未改获鹿之前。仍系诸开元末,以俟再考。”按安史之乱波及获鹿一带,已迟至天宝十四载(755)(《光绪获鹿县志》,卷五,页五至六),此距鞠名昉等人自辽东归来,已相距七八十年之久,似乎说不通。又,即就鹿泉之称而言,陆氏亦颇疑惑三门当在开元末即已告成。

〔2〕《常山贞石志》,卷九,页二十一,《本愿寺铜钟铭》。

〔3〕《元和郡县图志》(京都:中文出版社,1977年再版),卷十七,河北道二,恒州条,页273。

〔4〕《常山贞石志》,卷七,页十二至十三,《本愿寺石幢》。

(妻、母)外,赵氏男子二十九人中,有官衔者有十五人,其中职事官仅八人,其余七人皆是勋官。赵待封的祖父赵翼,曾任鹿泉县令。^{〔1〕}不过,赵氏家族的似不限于光泉乡者,也有居住于丰闰乡者和崇善乡者,中宗神龙经幢丰闰乡的题名中,有以“幢主骑都尉县录事赵礼贵”为首的赵氏家族七人,其曾祖曾任雍州始平县令。^{〔2〕}又,前面提及建立本愿寺的金刚经碑的主要人物之一,是崇善乡“乡望”赵仁审,从姓名上看来,他和神龙中经幢题名中光泉乡的赵仁则,可能有关。

魏氏家族:在“金刚经碑”的题名中,作为崇善乡乡望的魏氏家族有官衔者有六人,其中职事官仅一人,其余皆是勋官。^{〔3〕}魏氏家族长年是本愿寺重要的支持者,魏名昉是本愿寺三门的倡建者之一,其家族多人又曾参与多所经幢——包括神龙中、开元初年、开元九年经幢的建立,^{〔4〕}其族人魏承瓌亦赞助铜钟和钟楼的建立。^{〔5〕}魏氏家族热衷于本愿寺的宗教活动,有多人曾参与一个以上经幢、经碑或寺院的建设活动,如上柱国魏名昉参与了金刚经碑的建立,并且是三门的倡建者之一;前舒王府帐内魏思太、云骑尉魏忠恕二人同时是金刚经碑、开元九年佛顶尊胜陀罗尼经幢的赞助者;云骑尉魏义周也加入了金刚经碑和开元初年经幢的建立,其子仓督魏承怀先后参与金刚经碑和铜钟的建设,对本愿寺的支持长达二十年;云骑尉魏义仙则在金刚经碑、开元初年和九年经幢三个活动中,都是重要的赞助者。^{〔6〕}

由上可知,本地的居民——包括平民和本地的大家族,是本愿寺主要的支持者,他们对本愿寺的赞助是固定和长久的。除了前述的魏氏家族之外,如赵氏家族的左屯卫翊卫、御武校尉、上骑都尉赵待封所参与中宗神龙经幢和舍利塔的修建,^{〔7〕}另外,非大族的本地人氏也有热心参与

〔1〕《常山贞石志》,卷七,页十四。

〔2〕同前书,卷七,页十五。

〔3〕同前书,卷八,页三、四、六,《金刚经碑》。

〔4〕同前书,卷七,页19,《本愿寺石幢》;卷八,页十三至十四,《莲花座题名》;卷八,页九至十,《本愿寺佛顶尊胜陀罗尼经幢》。

〔5〕同前书,卷九,页二十二,《本愿寺铜钟铭》。

〔6〕同前书,卷八,页五、九、十四。

〔7〕同前书,卷七,页十四;卷九,页二十六,《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

者，〔1〕如崇善乡昭武校尉上柱国、曾历任县录事和州市令的毕行瑜，赞助了神龙幢、金刚经碑和舍利塔的修建。〔2〕又，如昭武校尉冯君杵前后参与了神龙幢和金刚经碑的建立。〔3〕

此外，本愿寺也得到获鹿邻近地区如石邑县、房山县居民的支持，如开元九年的经幢上有“经主石邑县人口山泉”的题名。〔4〕本愿寺舍利塔石像碑的右侧有“象城县周怀经，妻王供养”的题记。〔5〕

四、地方官与本愿寺的发展

获鹿的地方官也是本愿寺重要的支持者之一，他们因仕宦而寄居此地，其家族遂因此成为寺院重要的支持者；由于他们的身份特殊，影响及县民参与的热诚。另外，邻近县份石邑县的地方官及其僚属亦曾赞助本寺，不过，他们显然较为乐意支持寺院建设，而不是参与建碑树幢的宗教活动。

暂居此地的仕宦家族而热心赞助本愿寺者，有河东裴氏和范阳卢氏，其中以裴氏的影响较大。从隋末至唐初，裴氏家族有两人先后担任鹿泉县令，和此地渊源深厚；裴氏家族崇信佛教，在其停留的期间，对本愿寺赞助有加，因此，中宗神龙幢的第五面下截刻有《检校令裴琳德政记》。〔6〕“检校”当作“检校”，中古的碑刻中“木”字傍常作“扌”傍。〔7〕检校官在

〔1〕拙文，《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》，页537—538，从东魏时山西平定安鹿交村的三件造像碑题名中，发现村内姓氏为较少的居民有意借着比其他居民出钱出力较多、领导一个造像活动的方式，以提高其在村内的重要性。

〔2〕《常山贞石志》，卷七，页十五，《本愿寺石幢》；卷八，页六，《金刚经碑》；卷九，页二十三，《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

〔3〕《常山贞石志》，卷七，页十五；卷八，页四。

〔4〕同前书，卷八，页四。

〔5〕同前书，卷九，页二十八。

〔6〕同前书，卷七，页十三，《本愿寺石幢》标题下的叙述云“第三面下截刻县令裴元瑶德政记”；但录文中则记在第五面下截（页二十至二十一）。《八琼室金石补正》，卷四十六，页四，《本愿寺曾善庆等造幢题名》标目下的叙述云“第五面下截长安三年乞留检校令裴琳记”，录文中也作第五面下截（页十三至十四）。

〔7〕如“柄”作“□”，“榼”作“□”，“树”作“□”等，见秦公辑，《碑别字新编》（北京：文物出版社，1985年），页93、244、353。

唐代有两种意义,其一是代理某官,这种情形在唐代前期较多,^{〔1〕}裴琳为检校鹿泉县令,当是此意,即为代理鹿泉县令。《八琼室金石补正》云:“盖裴氏有助缘造幢者,因并刻之耳。”^{〔2〕}其实,赞助建立经幢者人很多,裴氏又不是最大的施主,故此说并不合理。又,此德政记主要叙述裴琳对此地的贡献,这其实是从北朝末年以来由于佛教的盛行,而兴起一种以造像的功德作为报答有德政的官吏的风气,即所谓的“报德造像碑”。^{〔3〕}此经幢上记有检校鹿泉县令裴琳(字元瑶)德政记,显然是属于报德造像之流,所不同者,则是以经幢取代造像。根据《德政记》,裴琳的世系如下:

(曾祖) (祖) (父)
裴矩——恭道——承亮——裴琳
崇道

然而,根据裴恭道的长女首儿的墓志铭,则和以上的记载有所出入:“夫人讳首儿,河东闻喜人。魏中书侍郎、散骑常侍让之之曾孙,隋膳部员外、常州司马揆之孙;皇朝通事舍人,乐寿、临津二县令恭道之长女也。”^{〔4〕}首儿为恭道之女,故其墓志所记裴恭道之父为裴揆,当较为可信。另外,我们也可以从《新唐书》、《旧唐书》的《裴矩传》和《新唐书·宰相世系表》中的记载,得知裴琳的曾祖父不是裴矩。清·沈涛据此德政记的资料考证,发现《裴矩传》、《宰相世系表》中仅记其长子名宣机,并无恭道、崇道之名,以为这是史传遗缺所致,而有“世系表之疏漏如此”之叹。^{〔5〕}如按裴首儿的墓志铭,则裴恭道根本不是裴矩之子,史传中自然不会有记载。

由上可知,裴琳之曾祖不是裴矩,那么德政记为何会有如此的错误

〔1〕 张国刚,《唐代官制》(陕西:三秦出版社,1987年),页169。

〔2〕 《八琼室金石补正》,卷四十六,页十八至十九。

〔3〕 例如北齐天保六年在今山西平定县建立的《李清造报德像碑》,见《八琼室金石补正》,卷二十,页八至十三。

〔4〕 《唐故户部侍郎赠怀州刺史临都公韦府君夫人裴氏墓志铭并序》,录于周绍良、赵绍编,《唐代墓志汇编》(上海古籍出版社,1992年),页1072。

〔5〕 《常山贞石志》,卷七,页二十四,《本愿寺石幢》。

呢？不论《德政记》的作者是谁，他是有意将裴琳托附为裴矩之后，一则可能裴矩确是裴琳的曾祖辈（但不是嫡曾祖），二则因为裴矩在隋末唐初仕宦显赫，地位名望均高的缘故，所以借依托为其子孙以增辉。

裴氏家族和此地的关系深厚，主要是因为其族人两度出任鹿泉县令的缘故。隋末恭帝义宁初（617），裴崇道（裴琳之伯祖）为鹿泉令；武则天长安二年（702），裴琳又为检校鹿泉县令。^{〔1〕}《德政记》提及鹿泉居民乞留检校令裴琳事，长安二年，停检校官，裴琳依例当去职，鹿泉县民诣阙乞留，故长安三年（703）四月，朝廷下诏裴琳依旧检校鹿泉县令。^{〔2〕}裴琳在鹿泉停留的时间有多长，不得而知，不过，神龙中（707—710）经幢上仍可见到裴氏家族的题名，而此幢中又有裴琳的《德政记》，可见从长安二年至此时，裴琳皆为鹿泉令；而因裴琳政绩清化，甚得民心，所以才有此记的撰刻。在此之后，本愿寺的石刻中就未再见到裴氏家族的踪迹，裴氏家族可能随着裴琳仕宦迁移，转而移居他处。

长安二年尊胜经蜜多心经幢上，有“常山郡守孙河东裴君心”和“□上□（骑）都尉义全”的题名，^{〔3〕}神龙经幢上，则有“幢主常山郡守孙河东裴思礼”、“幢主常山郡守孙上骑都尉河东裴义全、弟云骑尉义贞”，^{〔4〕}此常山郡指的应当是曾任鹿泉令的裴崇道，因溢美而作“常山郡守”。

另一个鹿泉县令卢从运也对本愿寺有所襄助，他在开元八、九年前后担任此地的县令，^{〔5〕}参与开元九年尊胜经幢以及舍利塔的建立。卢从运系出自范阳的郡望大族，而范阳卢氏家族是敬信佛教的，自北朝以来即致力于佛教在此一地区的推广与提升。^{〔6〕}因此，卢从运在担任县令期间对本愿寺亦多有所施舍，《本愿寺造舍利塔并石象碑》中，对卢氏及其夫

〔1〕《常山贞石志》，卷七，页二十。

〔2〕同前注。

〔3〕《八琼室金石补正》，卷四十六，页二，《本愿寺僧知慈等尊胜幢记》。《常山贞石志》，卷七，页2，《本愿寺尊胜经蜜多心经石幢》，作“常山郡守孙河东裴君□妻胡”。

〔4〕《常山贞石志》，卷七，页二十一，《本愿寺石幢》。

〔5〕在开元九年的经幢，以及舍利塔碑上，都有卢从运的题名；舍利塔碑刻于天宝四载，不过，它却是于开元八年完工的。

〔6〕拙文，《北齐标异乡义慈惠石柱—中古佛教社会救济的个案研究》，《新史学》第五卷第四期，页14—16，叙述范阳卢文翼迎请名僧昙遵至河北定兴弘扬佛法。

人的捐输,以及他以一县首长所起的带头作用,有清晰的描述:

令范阳卢公,字从运,夫人荜阳郑氏,慨大师之既永往,仰胜会而兴怀,雨泣输诚,大舍服玩。士女千方,徘徊献心,延慕金容,覬全身而树多福者,信亦繁矣。〔1〕

因仕宦而寄居此地的家族,其对寺院的支持较不恒久,仅限于其寄居期间;不过,他们以其仕宦的影响力,用以提倡支持寺院的活动,则可以得到较大的回响。

另一个和本愿寺发展有关的官员是刺史仇克义,在《本愿寺三门碑》中有一段文字是记叙仇克义的德行政绩,可惜碑文泯渤,无法竟读其文,但从残留的文字,可知这如同前述经幢裴琳德政记一般,是属于报德造像之流的文字:

……秋七月哉生魄,刺史仇公克义布政施仁,镇抚……既下车,人悦其德。先是闾□阡陌,率多湫溢(下缺)。〔2〕

《常山贞石志》以《元和姓纂》记开元有左卫将军仇克义为沧州刺史,认为上文所指者即此人;又,因书碑人题衔中有邠王府参军,改邠作邠系开元十三年之事,故判定此碑当立于此年之后。据此,则仇克义任沧州刺史也当在此年之后。〔3〕岑仲勉《元和姓纂四校记》认为:立碑之年,仇克义殆非沧州刺史。〔4〕郁贤浩《唐刺史考》以为仇克义在任沧州刺史之前,或曾任恒州刺史,〔5〕此说很有道理;因为若仇克义不曾任恒州刺史,碑文中就不致于有记其德政的叙述了。

从州、县官吏的题名可以清楚地看出:州、县官僚佐属偏好赞助寺院的建筑。这可以视为是他们任职此地的一个纪念品,而更重要的是它所

〔1〕《常山贞石志》,卷九,页二十三。

〔2〕同前书,卷八,页二十一至二十二。

〔3〕同前书,卷八,页二十二。

〔4〕岑仲勉,《元和姓纂四校记》(《中研院史语所专刊》之二十九,1991年景印二版),卷五,页496。

〔5〕郁贤浩,《唐刺史考》(中华书局香港分局、上海古籍出版社,1987年),卷一〇六,河北道恒州,页1298。

代表的是如法国学者 Pierre Bourdieu 所说的“象征资本”(symbolic capital),意即名望。^{〔1〕}上文提及的《本愿寺三门碑》文中叙及恒州刺史仇克义的德政,以及鹿泉令卢从运和其夫人捐资赞助舍利塔的兴建;另外,州市令毕瑜和前鹿泉县丞张成,更是建舍利塔的发起人和主要的施主。^{〔2〕}又,他们也透过建造菩萨像的方式,在本愿寺留下他们的名字,如本愿寺北殿中高二丈八尺释迦像左右两协侍菩萨,则是前鹿泉县丞王务光和张成所建造的。^{〔3〕}

就连邻邑石邑县的官员僚属也借着为本愿寺铜钟和钟楼之碑的机会,建立他们的声望;由于他们为铜钟立碑是在铜钟和钟楼完成的八年之后,这种储蓄象征性资本的意图就更加明显了。本愿寺铜钟、钟楼完成于开元十八年(730),却未立碑记事;至开元廿六年(738),石邑县的三个官员:县尉史凜然、主簿杨景、新尉杨光朝才为其建碑:“河南史凜然,文林之秀也,尉彼石邑,摄兹铜章,神化一清于灌坛,希声重美于洪器。命我昭述,式副群真之望焉。而主簿弘农杨景、新尉杨光朝等并高干其才,敏懋于道,克奉天秩,允恭仁祠,辅营乐石,赞就厥美。”^{〔4〕}另外,建碑时新到任的鹿泉县丞北平田垂棘也在此石碑的碑额上造菩提圣像,石邑县宰北平阳承庆也捐资镌勒此佛像两侧的协侍菩萨。^{〔5〕}

五、僧人与本愿寺的发展

本愿寺年代最早的六个佛教石刻中,五个是经幢,一个是刻经碑;由于建立经幢和刻经的活动都需要僧人指导,又从碑刻可知:长安二年和开

〔1〕 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory in Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 页 171—183。

〔2〕 《常山贞石志》,卷九,页二十三,《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

〔3〕 同前书,卷九,页二十四,《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

〔4〕 同前书,卷九,页二十,《本愿寺铜钟铭》。

〔5〕 同前书,卷九,页二十二,《本愿寺铜钟铭》。

元九年的经幢以及金刚经碑,都是本寺僧人劝募信徒所建的。前面已提及,本愿寺以开风气之先的态势,很早就建立了经幢,显示了这段时期中本愿寺内必有具组织、领导能力的僧人,这些僧人对其时佛教界的动态也很注意。这样的僧人,正是促进本愿寺发展的主要动力之一。

从石刻铭记中,很明显地可以看出僧人智秀在这四十余年间本愿寺的发展过程里,扮演了一个非常重要——甚至可以说是主导的角色。从中宗神龙经幢以后,本愿寺的诸石刻中几乎都有他的名字;在这些宗教活动中,他若不是负责人,便是倡导者。他先后负责神龙经幢、三门楼工程,并且是“金刚经碑”的发起人,又为舍利塔刻碑记事。因而在《金刚经碑》、《本愿寺三门碑》和《本愿寺造舍利塔并石象碑》中,都特别记叙智秀的德业事迹。

智秀是实际负责本愿寺神龙经幢的建立者之一,在此幢第五面本愿寺僧题名中有“检校幢僧智秀”,《常山贞石志》云:“称检校幢僧者,当即察书经幢之义。”根据前面提及曾义慕为“都检校造三门楼及铸铜钟,兼造造钟楼”,可知检校幢当不是察书经幢,而是负责树幢的实务,因智秀为僧人,故曰“检校幢僧”。

本愿寺的三门,原是参与辽东之役的鹿泉乡人鞠名昉等六十人发愿建造的,因突厥人寇定州而告中断,后来三门虽然是由本愿寺自“三纲”以下十四位僧人发起信众继续完成,但实际上负责此工程的是智秀:

上座僧道解、寺主僧希名、维那僧惠仙等,举寺高德一十有四人,并戒惠兼广,卜明奥日。昔给孤唱始,身子演成;今则不承权舆,使懿绩长寝?上圣默责,夫何以安之哉?乃命……代□。秀师俗姓阎氏,燕赵之松柏也,神宇特发,闻思毕举,讲唱表正,白黑攸归,乃心(下缺)筐筐蝉联影从者,可胜言哉!于是徇班输,征匠石,陟新甫,攀徂来,槎其条枚,伐乃(下缺)……率壮士,令勇夫,抚鸿梁,蹶虚绝,蔘掇植(下缺)。^{〔1〕}

〔1〕《常山贞石志》,卷八,页二十一,《本愿寺三门碑》。

虽然此段碑文有部分文字泯泯，但从前后文读来，仍可知智秀是实际上负责修建三门的工程。

另外，本愿寺的舍利塔和北堂石像在开元八年即已完工，但未建碑记事，至天宝四载，智秀才刻碑记其事。《大唐本愿寺舍利塔碑》云：

有唐开元八年缮理毕，经始于今，廿有五载，是时碑既未伦，而振愁俱歿，王以又徙职于寿阳，法门智秀，有恒其德，仰兹广业，追惟聚散，恐岁月浸远，元由蔑闻。越九年作灵，岁春仲望，乃与前塔合而为之颂，宣之丰石，以存方古。^{〔1〕}

又，开元九年经幢上，首题“大幢主比丘僧智秀”，可知智秀是主要的倡议者。^{〔2〕}僧人智秀，《续高僧传》无传，关于他的事迹仅能借助石刻铭文，略知一二。智秀俗姓阎氏，是鹿泉县邻近石邑县人；碑文中未述及其家世，他似乎是出身于一个平民的家庭。^{〔3〕}他可能一出家，或者出家不久之后，就驻在本愿寺，前后至少历时近四十年之久。（从神龙中经幢到天宝四年建舍利塔碑这段期间）。智秀特别擅长于讲说经典，也以此发挥他的影响力，而对本愿寺作出重大的贡献。碑文中屡称他是一位熟习经典、讲经的“法师”，《金刚经碑》形容他“行业精纯，辩才通利，百千佛所已种善根，十二部中能宣奥旨”。^{〔4〕}《三门碑》中 also 说他：“神宇特发，闻思毕举，讲唱表正，白黑攸归。”在本愿寺诸石刻中，他的题名上常冠以“法师”的称呼，^{〔5〕}按法师是指通晓经典、演说正法的僧人。^{〔6〕}智秀就是以他讲说的特长吸引信徒，组织邑会，从事建立经幢、刻经、寺院建设等宗教活动。

开元七年建立的“金刚经碑”，是由智秀劝化获鹿县崇善乡的信徒组织邑会建立的，在此碑上刻的《金刚般若石经赞并序》云：

〔1〕《常山贞石志》，卷九，页二十五，《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

〔2〕同前书，卷八，页九，《本愿寺佛顶尊胜陀罗尼经幢》。

〔3〕同前书，卷八，页二至三，《金刚经碑》：“本愿寺法师智秀者，俗姓阎氏，石邑县人也。”关于智秀的家世里第的记叙仅止于此。

〔4〕同前书，卷八，页三。

〔5〕同前书，卷八，页二至三，《金刚经碑》；卷九，页二十五，《本愿寺造舍利塔并石象碑》。

〔6〕《望月佛教大辞典》，页4599；同前书，《补遗》，页148。

本愿寺法师智琇者，俗姓阎氏，石邑人也。调心正观，毓德闻思，行业精纯，辩才通利，百千佛所，已种善根，十二部中，能宣奥旨。劝化鹿泉县崇善乡望五十人等厌生死苦，□解脱乐，革社会而鼎法会，拔罪根而种善根，月取三长斋，持八戒，同餐法药，共庇禅林。^{〔1〕}

此处的“法师智琇”，即是智秀。因上文说“法师智琇，俗姓阎氏，石邑人也”。而《本愿寺三门之碑》云：“秀师俗姓阎氏，燕赵之松柏也。”^{〔2〕}从俗姓和地望判断，智琇和智秀当是同一人。《常山贞石志》云：“赞序中所云本愿寺法师智琇，俗姓阎氏，石邑人，即本愿寺开元九年经幢及三门碑之智秀，此特增玉为琇耳。”^{〔3〕}又上文说智秀劝化乡望五十人等“革社会而鼎法会”，指的就是以原有社祀为主的地域组织，成立以修习佛法为主的邑会。此一邑会不是为刻金刚经碑而组成临时性的邑会，而是一个恒久性的修行团体，他们相约在一年之中的正、五、九的“三长斋月”中，修持“八斋戒”——包括不杀生、不贪、不淫、不妄语、不饮酒、不为歌舞倡乐、不坐高广之床以及过午不食的八种斋戒，即“月取三长斋，持八戒”；此外，他们也共同修习禅法，所以说“同餐法药，共庇禅林”。在偈赞中述及智秀教导他们禅法“劝化诸贤，心净如莲，熏修七最四禅”。^{〔4〕}四禅即是指三种禅中的第二种“出世间禅”，包括观、练、薰、修，为“四禅”。^{〔5〕}七最即七最胜，是十地菩萨所修的十种胜行，即施等十波罗蜜，而此十相要摄受“七最胜”——安住于菩萨之种姓、依止于大菩提心、悲愍一切有情、具行一切事业而限于一行、具无相智、回向无上菩提、不为烦恼、所知此二障所间杂。^{〔6〕}由此可知，此邑会的参加者是追随着智秀修习佛法，刻《金刚经碑》仅是其宗教活动之一。

〔1〕 《常山贞石志》，卷八，页二至三，《金刚经碑》。

〔2〕 同前书，卷八，页二十一，《本愿寺三门碑》。

〔3〕 同前书，卷八，页七。

〔4〕 同前书，卷八，页三。

〔5〕 《望月佛教大辞典》，页1860下。

〔6〕 同前书，页2218中。

此邑会如同当时其他的佛教邑会的组织,有一定的执事人员,在《金刚经碑》的题名中,有“都检校维那赵仁审”,〔1〕维那即是邑会职事之一。另外,在开元九年所建的经幢,也有“相轮主都维那五戒上党……(缺)”、“会主□□□□”的题名。〔2〕此经幢是智秀发起建造的,不过,此邑会是否和建金刚经碑为同一邑会,或者分作二邑会,则不得而知。

从“金刚经碑”上的题名,可以得知本愿寺和恒州真定县开元寺以及房山县的某些寺院互有来往,并且受其影响。在此刻经碑上的《金刚般若石经赞并序》是由大云寺僧了空所写的;〔3〕又,长安二年经幢上,也有“恒州大云寺□道僧慧□□师僧父母供养”的题名,〔4〕可见本愿寺和开元寺有持续性的往来。开元寺即当今河北正定开元寺,始建于北魏兴和二年(540),初名静观寺;至隋开皇十一年(591),改称解慧寺;武则天天授元年(690),令两京及天下诸州各置大云寺一所,此寺因改称大云寺;开元廿六年(738),改为开元寺。〔5〕此开元寺有三门楼残石柱刻经、造像并题名,可知此三门建造的年代约在武周时期,其上的刻有十部《佛说般若波罗蜜心经》、一部《佛顶尊胜陀罗尼经》、一部《佛说灌顶拔除罪过生死经》和《救苦观世音经》一卷。〔6〕其刻经的年代不限于武周,也有晚至乾元元年(758)者,不过,从其上所刻的经典可以看出开元寺注重《心经》。本愿寺长安二年的经幢上刻的即是《佛顶尊胜陀罗尼经》和《心经》,〔7〕又有大云寺僧的题名,因此,它有可能受到开元寺的影响。又,“金刚经碑”的西面是由真定县僧人惠□书写的,〔8〕本愿寺和真定县的寺院的往来,似乎不限于开元寺一寺而已。

另外,本愿寺也有可能受到其北方邻邑房山县寺院的影响。房山

〔1〕《常山贞石志》,卷八,页九,《金刚经碑》。

〔2〕同前书,卷八,页十,《本愿寺佛顶尊胜陀罗尼经幢》。

〔3〕同前书,卷八,页三。

〔4〕同前书,卷七,页二。

〔5〕同前书,卷六,页五至七,《解慧寺三门楼赞并序》。

〔6〕同前书,卷五、六,《开元寺三门楼石柱刻经造象并柱主题名》。

〔7〕同前书,卷七,页一至二。

〔8〕同前书,卷八,页七。

石经始刻于隋代,在房山石经山七洞门外,有唐武则天延载元年(694)宋小儿所造的“金刚经碑”,其上并刻有《心经》。^{〔1〕}本愿寺“金刚经碑”的建立年代稍晚于此,又,其书写者中即有房山县人:“房山县乐安孙文携书东面”。^{〔2〕}因此,本愿寺金刚经碑的建立或有受房山影响的可能。

又,本愿寺也和石邑县有密切的往来,这和智秀是石邑县人或有关系,加上地缘关系,因此智秀所发起的一些活动,易于得到其本乡人氏的支持赞助。本愿寺的一些活动中,有石邑县信徒的赞助;石邑县的官府僚佐也常赞助本愿寺的建设。

由上可知,智秀是本愿寺一名活跃的僧人。不过,从本愿寺诸碑的题名看来,他却从未担任本愿寺的僧职;也就是说,他仅仅是寺内诸僧众之一。因此,我们有兴趣的是:唐代寺院组织和寺院对外的活动,以及寺院的发展之间的关系如何?

唐代寺院的组织系“每寺立三纲,以行业高者充”。所谓的三纲是指上座、寺主和都维那,^{〔3〕}这是寺院中最主要、地位亦最高的三种僧职,以统领寺院。从本愿寺碑刻中寺僧题名中(在长安二年和中宗经幢、金刚经碑、舍利塔石象碑、三门碑和铜钟铭,都有寺僧题名),包含了本愿寺三十年之内寺职的变动,^{〔4〕}对于我们了解唐代寺院寺职,提供了一些线索。首先,文献上三纲的次序一般作上座、寺主和都维那,但本愿寺的碑刻显示:此三者并无固定的次序。第二,三纲由寺内高德担任,而可转任。《舍利塔石象碑》(完成于开元八年)上三纲为寺主希名、都维那惠仙、上座惠超,《三门碑》(开元十三年以后,无确实年月)的三纲为上座道解、寺

〔1〕《八琼室金石补正》,卷四十九,页十六至十八,《清信女宋小儿造金刚经并心经碑》。

〔2〕《常山贞石志》,卷八,页七,《金刚经碑》。

〔3〕《旧唐书》,卷四十三,《职官志》二:“祠部郎中一员,……凡天下寺有定数,每寺立三纲,以行业高者充(诸州寺总五千三百五十八所,三千二百三十五所僧,二千一百二十二所尼。每寺上座一人,寺主一人,都维那一人)。凡僧簿籍,三年一造。”

〔4〕舍利塔完成于开元八年,铜钟及钟楼完成于开元十九年,此二者立碑的年代晚于完成的年代,但记述赞助者题名当以完成之时为计。三门碑的年代不详,大约在开元十三年以后。从长安二年经幢有寺僧题名,至开元十九年,其间约三十年。

主希名、都维那惠仙；《铜钟铭》（完成于开元十九年）上三纲为都维那惠仙、寺主道瑗、上座慧超（当作惠超），〔1〕惠仙至少从开元八年至十九年间皆任都维那之职，惠超曾一度卸下上座之职，后又再度出任此职。第三，寺院的三纲在寺院的建设方面虽有领头的作用，但实际上的负责人却是其他的僧人或俗人。如本愿寺的三门虽是由本寺的三纲等一十四高德僧人发起续修，不过实际上负责此一工程的是僧人智秀和信徒曾义慕。又，本愿寺铜钟是由本寺三纲倡议改作的，但担任此工程“都检校”是信徒曾义慕。第四，寺院树立经幢、建造刻经碑等有大批信徒参与的宗教活动，大都不是由三纲发起的。除了长安二年发起造石像堂和经幢者是都维那僧知愁之外，金刚经碑和开元九年经幢的发起者都是智秀。智秀在本愿寺的各项宗教活动几乎都扮演着主导的角色，他以他卓越的讲经能力，亲近信徒，对鹿泉县的信徒发挥其影响力，组织邑会、刻经建幢，并鼓励信众厘金赞助寺院的建设，促进寺院的发展。由此可知，中古地方寺院的发展如本愿寺者，主要是出于像智秀这样笃实亲近信徒僧人的志业和努力。

六、结 语

在本愿寺近五十年（武后长安二年迄玄宗天宝四载）的发展中，在某种程度上反映了其时获鹿地区的政治、经济和社会，它可以说是当时获鹿地区历史的一个缩影。

本愿寺的发展为什么特别是集中在这五十年之内？除了自高宗以来佛教兴盛这个普遍性的因素之外，与获鹿地区经济的荣枯、居民的成分以及僧人智秀的教化都有密切的关连。获鹿地区在高宗和玄宗天宝初年两度兴修水利，农业生产增加，有助于地区经济力的提升，使得当地佛教信

〔1〕《常山贞石志》，卷九，页二十四；卷八，页二十一；卷九，页十八。

徒更有余裕赞助寺院的各项宗教活动和寺院的建设。又,由于获鹿地区居民中有不少应募从军者,军旅行役之苦使他们倾向于借助宗教活动以祈求平安,这也是促进本愿寺发展的因素之一。又,地方官员有志于累积其“象征资本”——名望的意图,则有助于本寺寺院的硬体设施的建设。

僧人和寺院的发展有密切的关连,从中宗神龙中以迄天宝初年,本愿寺僧智秀以其讲经的长才,活跃于获鹿地区,募化居民,是本愿寺发展的一大功臣。他既从未担任寺内三纲这样具有领导性的僧职,在《续高僧传》中也没有他的传记;若不是由于本愿寺这几个碑刻,我们将永远不知道有智秀这个人。事实上,在中古佛教的发展中,当有不少像智秀这样深入民间,将佛教推广及广大的平民百姓。就中国庶民佛教的发展史中,他们的影响力可能比那些列入《高僧传》中的著名僧人,还要更大、更广一些。

本文以获鹿本愿寺为主轴,用微观研究法探讨四十余年间此寺的发展,兼以了解其时获鹿的地方社会,而发现以其时佛教的石刻资料,从一个寺院的历史延伸到其地区历史的研究,是可能的。作为一个中古史的研究者,私意感到一些鼓舞。如透过微观研究,妥善运用史料,则我们至少可为中古史增添中古地方史的研究、地方佛教的研究、平民的研究、非名僧的僧人的研究等新的课题。中古史的场景扩大了,它不仅是少数贵族、高等僧侣演出的舞台,多数平民百姓的生活也可望逐渐被人从久经湮沉的历史中浮显出来,和前者同台演出。

(本文原刊于《劳贞一先生九秩庆论文集》[台北:兰台出版社,1997年],2006年修订)

中国撰述经典与北朝佛教的传布 ——从北朝刻经造像碑谈起

一、前 言

佛教传入之后,出现了各种形式的佛教造像,有石窟、摩崖、造像碑和金铜佛;其中造像碑的数量庞大,除了见于著录者之外,迄今仍时有新出土或新发现者。在少数北朝末年的造像碑上并且刻有佛经,本文将它称为“刻经造像碑”。这种刻经和北朝末年因受末法思想影响而在华北各地展开的石刻佛经运动——包括河北邯郸的北响堂山,南响堂山石窟,水浴寺石窟,河南安阳小南海石窟,宝山石窟,灵泉寺大圣住窟,以及山东汶上水牛山等石窟的刻经,^{〔1〕}是有所不同的。首先,以刻经的动机而言,上述的刻经运动是受末法思想影响,唯恐佛法尽灭,故将佛经刻石存藏于石窟、崖壁,以备末法之世仍有经典可传。刻经造像碑的目的则是现刻现用,流传当世,用以教化信徒。第二,石刻佛经运动所刻的绝大多数都是

〔1〕 气贺泽保规编,《中國佛教石經の研究》(京都大學學術出版會,1996年),第二章《唐代房山雲居寺の發展と石經事業》一、北朝後期の華北石經狀況,頁26—29。

品帙繁多的人藏经典,而刻经造像碑视其置放的地点不同,其上所刻的佛经大致可分为两种,一种是入藏经典,此类造像碑多置于寺院供养,并资僧人、信徒修习之用;一种是“中国撰述的经典”(前此学界多称为“疑伪经典”),此类造像碑多置于乡村郊野,系僧人游化各处教导信徒之用。本文主要讨论的是后者。

北魏太武帝灭佛的行动,使得经典流散,至文成帝恢复佛教时,僧人昙靖因传教无所凭借,所以撰述《提谓波利经》,作为僧人传教的教本。^{〔1〕}由于北魏实行以僧人教化民众的政策,使得这部经典的影响广泛而深远。其实,从唐代道宣《法苑珠林》、《经律异相》所引的佛典中,除了《提谓波利经》之外,还有不少是被经录收入“疑伪”之列的佛经,如《像法决疑经》、《佛在金棺嘱累经》等,由此可以推知从北朝到唐代所流行的经典之中,除了《法华经》、《涅槃经》、《华严经》等正统的经典之外,还有一些中国僧人所撰述的简短经典。前者是大德高僧、贵族文士之间流行的经典,后者则是流传于一般僧人和乡村信众的经典。关于中国撰述经典的流传情况,除了《续高僧传》中有数行关于《提谓波利经》的记载之外,在敦煌文书中也有不少这类经典的写本,但是其年代大都是在唐代以后。北朝刻经造像碑上镌刻的《高王观世音经》(简称《高王经》)、《大方广华严十恶品经》、《佛在金棺上嘱累经》,提供了这类经典在此时流行的实物证据。

二、北朝的刻经造像碑

迄今已知北朝以迄于隋代乡村地区的刻经造像碑上所刻的佛典,大都是中国撰述经典,包括:三通刻《高王观世音经》,一通镌刻《大方广华

〔1〕 塚本善隆,《中国の在家佛教徒特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史》,收入:《塚本善隆著作集(第二卷)·北朝佛教史研究》(東京:大東出版社,1974年),页195—196。

严十恶品经》、一通则雕有《佛在金棺上嘱累经》。《高王观世音经》和东晋以来观音的信仰和流传有关,至于《大方广华严十恶品经》、《佛在金棺上嘱累经》的经文中强调不食酒肉,则和南北朝以梁武帝为首的断食酒肉运动有关,反映了当时佛教修习的一个面相。

(一)《高王观世音经》碑

迄今讨论《高王观世音经》这部中国撰述经典者,大都从流传至今的写本文书和房山石经诸本而论,而没有留意到造像碑上所刻的经本。从东魏到初唐,刻有此经的造像碑有四通。最早的是东魏孝静帝武定八年(550),在今河南禹州市由杜文雅、杜英儒等十四人所建造的佛像碑,其碑阴造像龕两层,下方刻《高王经》十二行,每行二十三字。^{〔1〕}这是迄今所见最早的《高王观世音经》的版本了(见附图一,并附录一:杜文雅刻经造像碑上的《高王观世音经》录文)。^{〔2〕}另外,承蒙京都大学人文科学研究所博士候选人谢振发先生见告,还有以下两通造像碑:一是隋代的一个造像碑上刻有《佛说观世音经》一卷和《佛说天公经》一卷。^{〔3〕}复承谢先生厚意示以他所录的经文,比照之下,则此碑的《佛说观世音经》即《高王观世音经》。一是唐高宗永淳元年(682)阿弥陀佛造像碑,碑阴的中段刻有《佛说高王经》一卷。^{〔4〕}

于君方《伪经与观音信仰》一文中,认为最早的《高王观世音经》版本是房山雷音洞内石刻经文,它大约刻于公元616年,其次是房山第三洞内的经文,大约刻于7世纪。^{〔5〕}李小荣则认为房山本大约刻于隋末唐初,^{〔6〕}然而,杜文雅等十四人所造佛像碑所刻的《高王观音经》比以上诸

〔1〕 北京鲁迅博物馆,上海鲁迅纪念馆编,《鲁迅辑校石刻手稿》(上海:上海书画出版社,1987年),第二函第二册,页475。据鲁迅记录:“石高七尺二寸,广一尺六寸,侧广一尺,正面象堪二层,下方记十二行,行十九字。两侧各象堪三层,……后面象堪二层,……下方《高王经》。”

〔2〕 此录文见于《鲁迅辑校石刻手稿》,二函二册,页478—479。另,中研院傅斯年图书馆藏有此碑的拓本(见附图一),但此本有数处损坏,在完整性上不及鲁迅所见的拓本。

〔3〕 谢振发,《刻经碑像之研究》,未刊稿。

〔4〕 同前文。

〔5〕 于君方,《伪经与观音信仰》,《中华佛学学报》,第八期,页106—107。

〔6〕 李小荣,《〈高王观世音经〉考析》,《敦煌研究》,2003年第1期,页105五,校录注28。

本还早上数十年。

李小荣将房山本和敦煌文献《高王观世音经》本(包括:伯 3920,俄藏 00531)、俄藏黑水城文献 117 号本、《大正新修大藏经》本作了校录,认为:其中最早较完整的经本是房山石经本。^{〔1〕}他认为和其他写本相较,房山石经本的《高王观世音经》止于“昼夜修持心,常求诵此经。能灭生死苦,消伏于毒害”之句,最为简短,其时代也是最早的。不过,杜文雅造像刻经碑、隋代造像碑、永淳元年阿弥陀佛造像刻经碑上的《高王经》经文也都止于此;又,笔者将杜文雅造像碑阴的《高王经》和房山雷音洞本作《高王观世音经》作一比对,房山本也是止于“消伏于毒害”,虽然有一部分漫漶不清,不过仍然可以看出两者应系基于同一个本子。^{〔2〕}由此可知,从东魏到唐初,《高王观世音经》的本子基本上是相同的。另外,其时此经最普遍的名称应是《高王经》,也有如隋代刻经造像碑称做《观音经》者。

关于《高王观世音经》的来源,有数种不同的记载,主要是沈约(441—513)所撰《宋书》卷七十六《王玄谟传》、魏收(506—572)撰《魏书》(成书于 554 年)卷八十四《卢景裕传》、道宣《续高僧传》(成书于 645 年)卷二十九《周鄜州大像寺释僧明传》。这三种资料分别叙述王玄谟(388—468)、卢景裕(?—542)和北齐时人孙敬德在临刑之前,梦人授其《观音经》读诵千遍,而得以免难之事。^{〔3〕}据宋代僧人志磐《佛祖统纪》记载,《高王经》最初仅有十句,即《十句观音经》:

观世音,南无佛,与佛有因,与佛有缘,佛法相缘,常乐我净。朝念观世音,暮念观世音,念念从心起,念念不离心。^{〔4〕}

〔1〕 李小荣,《〈高王观世音经〉考析》,页 106。

〔2〕 李小荣,《〈高王观世音经〉考析》,页 105—106,校录注 31。赵朴初主编,中国佛教协会、中国佛教图书文物馆编,《房山石经》(北京:华夏出版社,2000 年),第一册,隋唐刻经,页 118。

〔3〕 牧田谛亮,《疑经研究》(京都人文科学研究所,1976 年),第七章《高王观世音经出现》,页 284—285。

〔4〕 《佛祖统纪》(大·2035,收入《大正新修大藏经》第四十九册),卷三十六《法运通塞志》,宋文帝,页 345 中。

随着时代推移,其篇幅逐渐增多,致使“其文猥杂,遂使识者疑其非真”,志磐比较认同的是上述的十句经文,他还举了宋仁宗嘉祐年间(1056—1064)一个念诵十句《观音经》的灵验故事:

河清二年,诏慧藏法师于太极殿讲《华严经》。孙敬德先造观音像,后有罪当死,……述曰:此经止十句,即宋朝王玄谟,梦中所授之文,今市肆刊行,孙敬德所诵者是。后人妄相增益,其文猥杂,遂使识者疑其非真。又本朝嘉祐中,龙学梅挚妻失明,使祷于上竺。一夕,梦白衣人教诵十句《观音经》,遂诵之不辍,双目复明。〔1〕

牧田谛亮认为:《高王观世音经》来源的几个说法都是基于《妙华莲华经·观世音菩萨普门品》而来的,其中强调观世音菩萨神通和各种临危救济,充分反映了北朝时期的庶民信仰。〔2〕《高王观世音经》的各种不同版本正是显示了观音信仰在流布过程中而产生的变化,特别是那些游走各地乡村传播佛教的僧人在其传教中,或因记忆误差,或为了传道的效果,而出现了不同的版本。如隋代造像刻经碑上《高王观世音经》经文的前后,各有一小段文字,充分显示出僧人传教的迹痕。在经文前面所加的文字如下:

自然转经行道,弥勒佛前,朝念观世音,暮念观世音,行念观世音,坐念观世音,念念从心起,念佛不离心。刀山自摧折,剑落不伤人,今常诵此经,可得勉脱身。菩萨在世时,乘船南度海,道逢疾风雨,海水扬波满,船上五百人,首死不望活,齐唱南无佛,一切得度脱。〔3〕

上文“朝念观世音,暮念观世音,行念观世音,坐念观世音,念念从心起,念佛不离心”,系取自前面所录最早的十句《高王观世音经》,原来只有“朝念观世音,暮念观世音”,而此文添增“行念观世音,坐念观世音”两句,劝人无时无处皆要勤念观世音名号。自“刀山自摧折,剑落不伤人,今常诵此经,可得勉脱身”,系取自《妙法莲华经》(大·262)第廿五《观世

〔1〕《佛祖统纪》,卷三十八《法运通塞志》第十七之五,北齐武成帝,页357下。

〔2〕牧田谛亮,《疑经研究》,第七章《〈高王观世音经〉出现》,页284—285。

〔3〕此段系谢振发先生《刻经碑像之研究》的录文。

音菩萨普门品》中：“或遭王难苦，临刑欲寿终，念彼观音力，刀寻段段坏。”〔1〕从“菩萨在世时，乘船南度海，道逢疾风雨，海水扬波满，船上五百人，首死不望活，齐唱南无佛，一切得度脱”这一段，则系根据《普门品》以下文字而改写的：“若为大水所漂，称其名号，即得浅处。若有百千万亿众生，为求金银琉璃、车磔、马瑙、珊瑚、琥珀、真珠等宝，入于大海。假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，其中若有乃至一人，称观世音菩萨名者，是诸人等，皆得解脱罗刹之难，以是因缘，名观世音。”〔2〕从其改写《普门品》的文字，可见其简化经典的用意，目的就是宣扬日日夜夜、时时刻刻持诵观世音菩萨名号。另外，正是由于《高王观世音经》源于《观世音普门品》的信仰，因此，有的造像碑也有刻《普门品》者，如隋文帝开皇十三年（593）在山西壶关县张村，有当村义邑三十一人建造的释迦佛像碑，据《壶关县志》记其碑阴刻《妙法莲华经·普门品》五百余字，〔3〕按此品不仅五百余字，故此碑当仅刻其中部分经文而已。

隋代造像碑上的《高王经》之后，又有以下文字：

常夜半起，三称六方六佛名字，永拔三途八难之处，上众法堂快□□□。〔4〕

则是特别强调《高王观世音经》中所述各种佛名中的“六方六佛名”：东方宝光月殿妙尊音王佛，南方树根花王佛，西方皂王神通艳花佛，北方月殿清净佛，上方无数精进宝首佛，下方善寂月音王。〔5〕它提到信徒必须半夜起来称念佛名，这是原先经文所没有的，从南北朝以迄于唐代，佛名经典十分流行，〔6〕此当系受到当时流行的佛名经典之影响。在不同经典

〔1〕《妙法莲华经》（收入《大正新修大藏经》第九册），《观世音菩萨普门品第廿五》，页57下。

〔2〕同前书，页56下。

〔3〕《山右石刻丛编》（收入《石刻史料新编》第一辑第二十册，台北：新文丰出版公司，1977年），卷三，《张村造像记》，页九至十一。

〔4〕此段系谢振发先生的录文。

〔5〕根据谢振发先生的录文。又，此六佛名也和杜文雅刻经造像碑上的《高王观世音经》相同。

〔6〕塩入良道，《中国佛教に於ける禮懺と佛名經典》，收入结城教授颂寿纪念论文集刊行会编，《结城教授颂寿纪念佛教思想史论集》（东京：大藏出版，1964年），页574。

中,东、西、南、北、上、下六方佛名不尽相同,在《大正新修大藏经》中,由宋·罽宾三藏昙摩蜜多翻译的《观虚空藏菩萨经》(大·409)经文之后,附有后人所集诸经中的佛名“过去五十三佛名”,〔1〕其中叙述佛对宝网菩萨述说讽诵念六方佛名,恭敬作礼,可以得到很大的福报,世世常生转轮王家,命终不堕恶趣;而其所列六方六佛名号正和《高王经》相同。〔2〕此碑在经文后加上这一段文字,显示僧人加入当时流行的佛教行法,可以说是很生动的传道教本。

另外,此碑除了《佛说观世音经》之外,又刻有《天公经》,此两部经典都系中国撰述的经典,这是很值得注意的,它可以显示在佛教流布的过程中,中国撰述经典扮演了一个相当重要的角色。谢振发先生比对了此本和收录在《大正新修大藏经》中的《佛说天公经》(大·2876),发现两者有相当的差别,〔3〕后者的文字较多,因此可以推测此碑上的《天公经》当是较早出现的本子。

除了上述两碑之外,北朝的两通佛像碑上也刻有《高王观世音经》,但今未见其录文或拓本。东魏武定六年(548)在今日山西平定由僧人志朗率领义邑所建造的佛像碑上,称其兼刻《观音经》:

今大魏唯隆唯盛,然斯上党之南□八洞村之东北龙山寺主高僧沙门比□志朗……于是遂率诸檀越主……(阙)余人,造释迦像二躯,……兼有《观音经》□刊在于上。〔4〕

又,北齐孝昭帝皇建元年(560)所建的“大齐东平郡须昌县口檀寺

〔1〕《观虚空藏菩萨经》(大·409,收入《大正新修大藏经》第十三册),在此经文后小字注:“右《观虚空藏菩萨经》。按开元录,系是单译,止有二纸。经后旧尚有八纸经文,准校勘大藏竹堂讲师批,该是后人采集虚空藏经咒并诸经中佛名及咒,以为劝世修行法。”页678上。

〔2〕《观虚空藏菩萨经》后附“过去五十三佛名”:“佛言不如有人讽诵念此六方佛名,恭敬作礼。其人世世常生转轮王家,端正威德。临欲终时,百亿诸佛授手,令不堕三恶趣。设有五逆重罪,应入地狱,令现世轻受,头痛则除,以此当之,不入三恶道受。是故至心恭敬作礼,广说如是《宝网童子经》。”页679上。

〔3〕谢振发,《刻经碑像之研究》,“隋造像碑的《天公经》和《佛说天公经》(大·2876)对照表”,未刊稿。

〔4〕北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》(郑州:中州古籍出版社,1989年),第六册,页149。

碑”上也镌有《观音经》：

……佛弟子比丘法经，欲使口教再彰，神晖重朗，远召口工，奉刚雕玉，置灵尊于上堪，剡《观音经》于下□。愿使□皇道□□，父师常□，邑仪诸人，龙华初会，法界有形，等咸正觉。其颂曰：

……置于岩壑，刊经扬义，法流□固。^{〔1〕}

笔者根据以下三个理由，认为以上两个造像碑上的《观音经》应该就是《高王观世音经》。一、杜文雅等刻经造像碑上同时出现“《高王经》一卷”和“《佛说观世音经》一卷”的文字，可知《高王经》即是《观世音经》。二、依《续高僧传》中的一则记载，则《观世音经》指的就是《高王经》。北周时益州成都某寺院中的两名僧人慧恭与慧远，分别往扬州和长安访道问学，三十余年之后，都回到了本寺，两人互相比较所学，慧恭谦称其所学谨能诵《观世音经》一卷，慧远因此很鄙视他：

二人相遇欣欢，共叙离别三十余年，同宿数夜，语说言谈。……恭对曰：“为性暗劣，都无所解。”远曰：“大无所解，可不诵一部经乎？”恭答曰：“唯诵得《观世音经》一卷。”远厉色曰：“《观世音经》，小儿童子皆能诵之，何烦大汝许人乎？且仁者童子出家，与远立誓望证道果，岂复三十余年唯诵一卷经如指许大？是非暗钝，懒堕所为。请与断交，愿法师早去，无增远之烦恼也。”恭曰：“经卷虽小，佛口所说，尊敬者得无量福，轻慢者得无量罪。仰愿暂息瞋心，当为法师诵一遍，即与长别。”远大笑曰：“《观世音经》，如《法华经·普门品》，远已讲之，数过百遍，如何始欲闹人耳乎？”恭曰：“外书云：‘人能弘道，非道弘人。’但至心听佛语，岂得以人弃法？”乃于庭前结坛，坛中安高座，绕坛数匝，顶礼升高座。远不得已，于是下据胡床坐听。恭始发声唱经题，异香氤氲，遍满房宇。及入文，天上作乐，雨四种花；乐则寥亮振空，花则霏霏满地。经讫下座，自为解座梵讫，花乐方歇。^{〔2〕}

〔1〕 中研院史语所傅斯年图书馆藏拓本，第00797号。

〔2〕 《续高僧传》（大·2060，收入《大正新修大藏经》，第五十册），卷二十八，读诵第八，《益州招提寺释慧恭传》，页686下—687上。

依上文所述,可知此《观世音经》当是指字数甚少的《高王观世音经》,所以慧远才会以“如指许大”形容此经,又称此经“小儿童子皆能诵之”,何必劳烦像你这样的大人来讲说呢?虽然《妙法莲华经》中的《观世音菩萨普门品第二十五》仅有一卷,但经文加上偈文,篇幅也颇长,就不是小儿童子都能背诵的。因此,慧远也自豪自己曾讲说过《普门品》数百遍,所以轻蔑慧恭三十余年来仅能颂字数稀少的《观世音经》。三、造像碑的碑阴面积有限,很难全刻《普门品》的经文。因此,以上两个造像碑碑阴所刻的《观音经》应该就是《高王观世音经》。

(二)《大方广华严十恶品经》刻经造像碑

今山东巨野县大义镇小徐营村石佛寺遗址,发现了一通北齐河清三年(564)刘珍东等二百人建造的刻经造像碑,索面方座,碑身高290厘米,宽88厘米、侧宽17厘米。碑首蟠龙造三尊佛像,碑阳镌刻佛经,其左下角有“华严经(偈)”四个小字,^[1]所刻的经文系《大方广华严十恶品经》的部分内容。^[2]

依据《大正新修大藏经》卷八十五疑伪部所收录斯·1320《大方广华严十恶品经》(大·2875)的内容,此经主要是谈佛教徒不断善根的五种守则(五戒):

佛告迦叶:一切众生若修善根,一者不害众生,二者不行放逸,三者不饮酒,四者不食肉,五者常行大慈。如是之人不断善根。^[3]

刘珍东等刻经造像碑上所刻经文的篇幅约仅有斯·1320本的三分之一,集中在其中的第四戒食肉部分,叙述破斋者所获得的罪报。以下将此两经本作一比对,上行为巨野北齐造像刻经碑本,^[4]其下一行则为《大正藏》所录的斯·1320《大方广华严十恶品经》:^[5]

[1] 周建军、徐海燕,《山东巨野石佛寺北齐造像刊经碑》,《文物》,1997年第3期,页69—70。

[2] 李静杰,《六世纪的伪经与僧团整顿》,《敦煌学集刊》,1997年第1期,页85—86。

[3] 《大正新修大藏经》,第八十五册,页1359中。

[4] 周建军、徐海燕,《山东巨野石佛寺北齐造像刊经碑》,页69—70。

[5] 《大正新修大藏经》,第八十五册,页1359中。

碑文：迦叶菩萨长跪合掌，曲躬恭敬而白佛言：世尊，唯愿如来为我解

斯文：迦叶菩萨白佛言。世尊唯愿如来为我解

碑文：说破斋者堕何处地狱。佛告迦叶：破斋者堕饿鬼地狱。其中饿鬼

斯文：说破斋者堕何处地狱。佛告迦叶。破斋者堕饿鬼地狱。其中饿鬼

碑文：身长五百由旬，其鼻如针，其头如大山。手如龙爪，朝食三千，
暮食

斯文：身长五百由旬，其咽如针，头如太山。手如龙爪，朝食三千，暮食

碑文：八百。壹呼三万驢。破斋者入此地狱，复离此地狱，绕其太山，
犹如须

斯文：八百。一呼三万驱。破斋之人入此地狱，受其大苦。复离此地
狱，绕其太山，山犹如

碑文：弥，担火烧之，犹如绯色驢。破斋之人担背倚之，肝肉焦烂，受
其大

斯文：绯色驱。破斋之人将背倚之。肉干焦烂，受其大

碑文：苦。复离此苦，转刑更受。善男子，若食斋讫，就仆斋食者，与
父母兄

斯文：苦。复离此苦，转形更受。善男子，若食斋讫者，或裹斋食者，
与父母兄

碑文：弟、君臣、师长、朋友知识，未来世中堕铁轮地狱，左掖右胁，融
铜灌

斯文：弟君臣师长朋友知识。未来世中堕铁轮地狱。左腋入右胁出
融铜灌

碑文：口。若受斋食者，亦复如是。迦叶菩萨白佛言。世尊，如此众事，皆当有苦。

斯文：口。若受斋食者，亦复如是。佛言。食鸡肉者当堕地狱。三人共偿倍半相迎同入地狱。迦叶菩萨白佛言。世尊实如圣教实如圣教。……

（注：斯·1320本以下还有颇长的文字叙述不饮酒不食肉的人所得的福报，今略。）

李静杰称此刻经碑上的“破斋”指的是“不放逸”，〔1〕此说颇值得商榷。按：“破斋”有两个意涵，第一，僧人过午不食谓之“斋”，如过了中午以后再吃东西，就是“破斋”，《诸经要集》（大·2123）卷六“破斋部”第九云：“述曰：既受斋已，若欲解斋，要待大明相出时，始得食粥。不尔，破斋。”〔2〕《法苑珠林》（大·2122）卷九十三，破斋第九十云：“破斋夜食，鬼道无殊。”〔3〕唐·白居易《问远师》诗云：“荤膻停夜食，吟咏散秋怀。笑问东林老，诗应不破斋。”〔4〕因此，破斋所指的就是僧人不能守过午不食和不食荤腥之戒。第二，佛教徒在“三长斋月”（每年的正、五、九三个月）和六斋日（每个月的八、十四、十五、二十三、二十九、三十日）中，应当不饮酒、不吃荤腥，〔5〕如在此“三月六斋”中饮酒吃荤腥，就是“破斋”。《佛祖统纪》（大·2035）卷三十三，引《提谓波利经》：“若佛子于六斋日、年三长斋月，作杀生、劫盗、破斋、犯戒者，犯轻垢罪。”〔6〕白居易《酬皇甫

〔1〕 李静杰，《六世纪的伪经与僧团整顿》，页85—86。

〔2〕 《大正新修大藏经》，第五十四册，页48中。

〔3〕 同前书，第五十三册，页956中。

〔4〕 《全唐诗》（北京：中华书局，1985年），第十三册，卷四四六，页5011。

〔5〕 《年三月十——中古后期的断屠与斋戒》。参见本书。

〔6〕 《大正新修大藏经》，第四十九册，页320中：“三长斋 佛谓提谓长者曰：‘四时交代，岁终三覆以校；一月六奏，诸天帝释、太子使者、阎罗鬼神，俱用正月、五月、九月旦日，案行王民、龙鬼、鸟兽为善恶者，与四王一月六奏，使无枉错。覆校众生罪福多少，福多者敕司命下阎罗五官除罪增禄，故使持是三长斋’。《提谓经》若佛子于六斋日、年三长斋月，作杀生、劫盗、破斋犯戒者，犯轻垢罪。”

十早春对雪见赠》诗云：“漠漠复雰雰，东风散玉尘。明催竹窗晓，寒退柳园春。绿醅香堪忆，红炉暖可亲。忍心三两日，莫作破斋人。”〔1〕此诗中“破斋”所指的是三长斋月中饮酒之事。以巨野刻经碑所刻的经文与斯·1320《大方广华严十恶品经》比对，则在巨野刻经文有关于破斋的罪报经文之后，还有一段颇长的文字，是迦叶菩萨再请教佛“不饮酒、不食肉者，得几所福”？可知上文所谈的“破斋”指的就是不饮酒、不食肉。

方广锜认为此经着重叙述饮酒食肉的罪孽及断食酒肉所获得的福报，是南北朝时期以梁武帝为首的佛教徒推行断食酒肉的产物。〔2〕这个看法是很正确的，特别是他指出“以梁武帝为首”这一点，是很值得重视的。一般论及佛教僧人断食酒肉的问题，都仅强调梁武帝一人而已。此处要补充说明的是：梁武帝推行的是僧尼的断食酒肉，此外，他同时也推广了佛教的俗家信徒实践在三长斋月和六斋日中的断屠与斋戒。〔3〕如果推究南北朝佛教徒推行断食酒肉的运动根源，在于其时《涅槃经》的流行，梁武帝的《断酒肉文》中所引的“食肉断大慈种”等句，就是出自《涅槃经》。〔4〕

值得注意的是：虽然在一些佛典如《梵网经》（大·1484）等，已经提到了破斋的罪报，〔5〕不过，在南北朝末年出现了一些中国撰述的经典，特别着重宣扬破斋的罪报，则是值得注意的一个现象。除了上述的《大方广华严十恶品经》之外，还有《斋法清净经》（大·2900）：

佛言：“苦哉！苦哉！”告目连曰：“此饿鬼者，先世之时，为造斋食供具，食讫。中后破斋，便得如是罪报。食他斋食，不持斋者，亦得是报。若作斋讫，所有余食，不得辄与不斋人。食过斋讫后，施主启

〔1〕《全唐诗》，第十四册，卷四五七，页5186。

〔2〕《敦煌学大辞典》（上海辞书出版社，1998年），佛教典籍，《大方广华严十恶品经》条（方广锜撰），页729。

〔3〕见本书，《年三月十一——中古后期的断屠与斋戒》。

〔4〕《大般涅槃经》（大·374，收入《大正新修大藏经》第十二册），页386上、626上。

〔5〕《梵网经》（收入《大正新修大藏经》第四十九册，卷二十四），卷二，页1007中：“若佛子。以恶心故自身谤三宝。诈现亲附。口便说空行在有中。为白衣通致男女交会淫色缚著。于六斋日年三长斋月。作杀生劫盗破斋犯戒者。犯轻垢罪。如是十戒。应当学敬心奉持。制戒品中广解。”

白众僧,请乞欢喜。所有余食,众僧应施弟子,然后欢喜随口意用。若不谘请,众僧、施主二俱得罪。”〔1〕

又如《善恶因果经》(大·2881)卷一云:“今身破斋夜食者,死堕饿鬼中,百万万岁不得饮食。若行之时,节头火出。”〔2〕也是叙述破斋者会获致可怖的地狱罪报。另外,在今日所见《提谓波利经》的佚文中,虽然没有提到破斋的罪报,不过,其经文却直接宣扬三长斋月和六斋日,以及五戒(不杀、不淫、不偷盗、不妄语、不饮酒)的重要性。〔3〕凡此都可显示它们和《大方广华严十恶品经》的相似性,反映以梁武帝为首推行的断食酒肉运动的回响。

(三)《佛在金棺上嘱累经》刻经碑

山东汶上辛家海村隋开皇九年(589)章仇禹生造像碑上,刻有《佛在金棺上嘱累经》。〔4〕此碑在时代上虽属隋代,但一则其直承北朝之后,二则其上所刻的经典也是中国撰述的经典。三则因所刻经文的部分内容也是提倡不饮酒食肉和三月六斋,故并于此处讨论。据学者推断,《佛在金棺上嘱累经》当系《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》的前身或雏形。〔5〕这个看法是正确的,其后篇幅的增多,一如志磐所述《高王观世音经》最初仅有十句,后来经文变长了,是“后人妄相增益,其文猥杂”的结果。

章仇禹生造像碑上所刻的《佛在金棺上嘱累经》经文,主要是叙述造经像之法;不过,其中也强调造经像者——包括施主和匠师都应守三月六斋,不饮酒、食肉和五辛。此经内容包含以下三点;一是造像务要精诚,造

〔1〕《大正新修大藏经》,第八十五册,页1431下。

〔2〕同前注,页1382中。

〔3〕塚本善隆,《中國の在家佛教徒特に庶民佛教の一經典——〈提謂波利經〉の歴史》,三,《提謂經》の佚文,页203—208。

〔4〕北京鲁迅博物馆,《鲁迅辑校石刻手稿》,第二函第五册,《章仇禹生等造象并〈金棺经〉》,页1083—1087。据鲁迅著录:“石高七尺八寸,广三尺,正面佛象,后面经名一行,经文十六行,行四十八字,题名一行,侧题名二行,年月一行。”《八琼室金石补正》(收入《石刻史料新编》第一辑,第六册),卷二十四,页31—32,《章仇禹生造经像碑》。

〔5〕侯旭东整理,《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》,收入方广锜主编,《藏外佛教文献》第四辑(北京:宗教文化出版社,1998年),页373。

像的匠师要遵造像之法,守三月六斋,施主和匠师并获福报。二是僧人比丘指导俗人造像,不应收取报酬:“须菩提白佛言:‘世尊,比丘之中作经象师,合取直不?’佛言:‘不得取价直,……’”〔1〕三是造经必须心存诚敬,造经之前要先诵此经,造经者及施主应守五戒,否则虽造经像,其福甚少:“饮酒、食肉、五辛之徒,不依圣教,虽造经如微尘数,造象如微尘数,其福甚少。”〔2〕在这三个要点中,其中两项都谈到造像、造经时都强调守三月六斋,不食肉饮酒。由此也可看出它和前述强调断食酒肉、守三月六斋的中国撰述经典(《大方广华严十恶品经》、《斋法清净经》、《善恶因果经》)的相似处。

三、中国撰述经典和佛教的流布

李静杰认为6世纪出现的中国撰述经典如《大方广华严十恶品经》、《佛在金棺上嘱累经》、《佛说像法决疑经》(大·2780),其中一部分内容是在当时佛教的泛滥、戒律废弛的背景下而产生的,其目的在革除其流弊,以约束佛教徒修斋持戒,并以巩固佛教教团。〔3〕从本文前述的刻经造像碑内容以及刻经造像碑建造的目的看来,中国撰述的经典事实上是反映了当时佛教界流行的观念——三月六斋和断食酒肉的修行方法,而这些经典正是为宣扬此一观念而制作的。部分中国撰述经典被镌刻在造像碑上,则显示这可能是在乡村游化僧人的教本,用以教化乡村的信徒。

(一) 游化僧人和佛教的传布

北朝时期,巡游四处布教的僧尼是佛教在乡村地区兴盛流行的功臣,

〔1〕 侯旭东整理,《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》,收入方广锡主编,《藏外佛教文献》第四辑(北京:宗教文化出版社,1998年),页376—377。

〔2〕 同前文,页377。

〔3〕 李静杰,《六世纪的伪经与僧团整顿》,页85。

这和北魏自明元帝(409—423)开始,采取以僧尼辅导民俗的政策有关;此外,在武帝毁灭佛法时,许多僧尼匿居潜藏乡间,则更进一步促使佛教在乡村地区的广泛流布。

由于自4世纪开始,先后割据部分华北土地建国的几个政权的提倡,华北佛教甚为流行;因此,4世纪初北魏在太武帝拓跋珪建国时,便不得不认清此一事实,而尊崇佛教。至太宗明元帝拓跋嗣之世,更以佛教的僧尼来绥集被征服地区的民众。塚本善隆《北魏建国时代的佛教政策与河北佛教》一文,对此一过程有详细的论述。兹略述其大要:其时华北地区佛教特别兴盛之地,首数河北和关中,这是因为后赵、前秦的君主受佛图澄、道安等高僧的影响而笃信佛教,上下效尤,佛教因而日益昌盛;特别是后赵都城所在的河北地区,和前秦苻氏初基的长安,佛教尤为兴隆。又,北魏道武帝拓跋珪在建国以前,曾经以质子的身分到后赵都城襄国居住,也曾到过前秦都城长安,目睹此二地佛教兴盛的情况,同时体认到河北、山西地区佛教的流行;因此,当他从山西向河北拓地时,便命令他的军队经由寺院遇见的僧人,都不能侵犯,甚至还要加以礼敬。明元帝时,北魏领土更向南扩展至河南,仍沿用此一尊崇佛教的政策,以期收服民心。《魏书·释老志》称:“太宗践位,遵太祖之业,亦好黄老,又崇佛法,京邑四方,建立图像,仍令沙门敷导民俗。”〔1〕

在明元帝之后,北魏仍然继续实施以沙门敷导民俗的政策,而其范围应不仅限于京邑附近,在北魏领地的城市与乡村,都有僧尼驻寺或游走传道。然而,北魏太武帝拓跋焘于太平真君七年(446)下令废佛毁释,此一禁令迫使部分僧徒潜匿乡村,深入荒僻,对于佛教在广大乡村地区的传布,具有重大的影响。毁灭佛教的诏令极为严刻,其内容包括:禁止人民建造佛像、信奉佛教,焚烧佛经,毁坏寺院及佛像,诛杀僧人:

其一切荡除胡神,灭其踪迹,庶无谢于风氏矣。自今以后,敢有

〔1〕 塚本善隆,《塚本善隆著作集第二·北朝佛教史》,第一、《北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教》,頁1—26。

事胡神及造形像泥人、铜人者，门诛。……有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。〔1〕

据《魏书·释老志》叙述，此一废佛令在都城平城一带的确曾彻底实行；不过，在都城以外的区域禁令并未严格实施，佛教仍然有生存的空间。这是由于当时太武帝亲征在陕西反叛的盖吴，而以太子拓跋晃监国，总理万机，拓跋晃笃信佛教，因此预先向寺院和僧人发出警讯，并且延缓发布废佛的诏书，各地的僧人因此多得以藏匿走避；至于佛像和经典，也为信徒所隐藏匿迹，多获得保全。仅有佛教的寺院宝塔因无从遁形，而遭到全面性的破坏。〔2〕在上述废佛禁令下，大多数僧人都还俗，以避免受到迫害；虽然他们外形上不再是缁衣剃发的出家人形像，但是亡匿乡野村落的僧人们却仍然暗中指导信徒与举行佛教仪式。《释老志》称：“佛沦废终帝（太武帝）世，积七、八年。然禁稍宽弛，笃信之家，得密奉事，沙门专至者，犹窃法服诵习焉。唯不得显行于京都矣。”〔3〕太武帝去世后，文成帝即位，于兴安元年（452）下诏复兴佛法；潜藏的佛教在很短的时间里，便重新恢复昔日的盛况：“天下承风，朝不及夕，往时所毁图寺，仍还修矣。佛像经论，皆得复显。”〔4〕而在毁法时期还俗的僧人，也多重新落发，复为僧人。

可能由于灭佛时期很多僧人匿居乡村，在北魏复兴佛教之后，在乡村游化度众的僧尼人数大增。这从孝文帝延兴二年（472）的诏书，可知在乡村游化的僧人已成为朝廷关切的问题，因而下令检括无籍的僧人：

比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸滑，经历年岁。令民间五五相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付

〔1〕《魏书》，卷一一四，《释老志》。

〔2〕同前注。

〔3〕此处说佛法沦废七、八年，按太武帝于纪元446年正式下令毁禁佛法，不过，在此之前二年，他已先有压抑佛教的诏令，太平真君五年（444），下令禁止私养沙门。迄北魏于452年复兴佛法，前后八年。《魏书·释老志》：“先，沙门昙曜有操尚，又为恭宗所知礼。佛法之灭，沙门多以余能自效，还俗求见。曜誓欲守死，恭宗亲加劝喻，至于再三，不得已，乃止。密持法服器物，不暂离身，闻者叹重之。”

〔4〕《魏书》，卷一一四，《释老志》。

本曹。若为三宝巡民教化者,在外赍州镇维那文移,在台者赍都维那等印牒,然后听行,违者加罪。〔1〕

由上可知,在乡野村落游化的僧尼人数相当多,其中包括一些自行剃度的无籍之僧。北魏早自道武帝拓跋珪皇始中(396—397)就设立僧官以管理僧人;其后在各州、镇、郡都设有僧官以统摄僧徒。〔2〕不过,僧官仅设在州、镇、郡的层级,对于乡村地区的管理难免鞭长莫及。又,无籍之僧原已是僧官难以掌握管理者,在乡村游化的无籍之僧更成为北魏政权不容易控制的对象。原先,北魏建国初年采取“以沙门敷导民俗”的政策,系借助僧人对乡村社会的影响力,以达到使众多乡民归心的目的;而迄孝文帝之时,许多游化于地域辽阔乡野之地的僧人反倒成为朝廷棘手的问题。因此,孝文帝这道诏令主要透过民间伍保制度相互监察,不允许村落居民收容止宿游化的僧人,并借此检括出无籍之僧,交付州、镇或京畿的僧官处置;同时,明令规定欲至乡村巡行游化的僧徒必须有所属地僧官发给的印牒或文件,作为他们在乡村布教的通行证。孝文帝这道诏令是否确实付诸执行?其成效如何?由于文献不足,无法得知其详情。不过,太和十年(486)官员奏称循前所发布的诏令,诸州还俗僧尼共计一千三百二十七人。〔3〕这个数字偏低,以僧人游化村落的问题来说,亦复相同。宣武帝永平二年(510),担任僧官之首沙门统的僧人惠深上奏,请将那些游止民间、不遵守禁典的僧人,勒令还俗:“或有不安寺舍,游止民间,乱道生过,皆由此等。若有犯者,脱服还民。”〔4〕

其实,僧人游化村落本来就是佛教在乡村地区传教最主要的方式,因此很难完全禁绝。由于在许多贫穷或荒僻的村落,居民无力兴建寺院,以供僧人驻寺传道弘法;因此,在乡村地区传教布道的僧人也多从一个村落,游走至另一个村落。这些游化僧人可能因乡村居民的邀请而暂时在

〔1〕《魏书》,卷一一四,《释老志》。

〔2〕同前注。

〔3〕同前注。

〔4〕同前注。

某一村落居住,为村民讲经说法,或者为他们主持宗教仪式,甚至领导村民建造佛像,指导村人修习佛法。北朝时有些僧人就是以游化乡村作为主要传道方式,如北齐僧人释道纪就是在邺城郊区村落中游走传教:“又复劝人,奉持八戒,行法社斋,不许屠杀。所期既了,又转至前,还依上事,周历行化。数年之间,绕邺林野,奉其教者,十室而九。”〔1〕另外,因为有些僧人志愿在山中林野清修,他们也常就近感化附近村落的居民。如6世纪下半叶僧人释普安在终南山“依本山居寺,守素林壑,时行村聚,惠益生灵”,后来他居于子午、虎林两谷合涧的龕庵,时常游化附近四五个村落,包括在其所居龕之西的魏村及其龕南的村落、程郭村、大万村。〔2〕

从一些乡村造像记,可以得知6世纪华北乡村中有许多僧人游化四方,以传布佛教。在某些单一村落的造像者题名里,甚至出现了数十位僧人的名字,如北魏孝庄帝永安三年(530),在三交村(位于今日山西稷山)《薛凤贤等造像碑》中,题名可识者四百九十四人,其中有五十九名僧尼。〔3〕又,东魏孝静帝武定二年(554)在新王村(位于今山东潍坊西北、临朐东北),由王二郎等二百人所造的佛像碑上,题名可识者一百九十一人,其中比丘、比丘尼就占了四十五人,约居总数四分之一。〔4〕北齐后主武平三年(572),雹水村(不详所在)僧人晕禅师等五十人造阿弥陀像碑上,题名者共五十人,其中比丘十三人、比丘尼十三名,僧尼竟居造像者之半。〔5〕由上可知,北朝时期确实有很多僧人在华北村落中活动。〔6〕

〔1〕《续高僧传》,卷三十,杂科声德篇《高齐邺下沙门释道纪传》,页701上。

〔2〕同前书,卷二十七,遗身篇,《隋京师郊南逸僧释普安传》,页681中、下。

〔3〕见大村西崖,《支那美術史雕塑篇》,东京:佛书刊行会图像部等,1915,页241—424;并见《鲁迅辑校石刻手稿》,二函一册,页179—200,此书题作《萨凤颜造象碑》。然周铨据此一造像碑之实物考证(今在北京中国历史博物馆)，“萨凤颜”作“薛凤规”，见《北魏薛凤规造像碑考》，《文物》，1990年第8期。拙文《北魏时期的河东蜀薛》（《中国史学》[东京]，第十一期）页52—53，对此碑有一番考证，订正为“薛凤贤造像碑”。

〔4〕《陶斋臧石记》（收入《石刻史料新编》第一辑，第十一册），卷九，页一至四，《王二郎等造佛菩萨像》。

〔5〕《晕禅师等造弥陀象记》，拓本见《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》，第八册，页43—44。录文见《支那美術史雕塑篇》，页348—349；《鲁迅辑校石刻手稿》，第二函第四册，页847—849。

〔6〕拙文，《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》，《中研院史语所集刊》第六十三本第三分。

(二) 游化僧人和中国撰述经典

对于大多数不识字的乡村居民,僧人如何向他们传述佛教的教义和佛经的内容?要回答这个问题,我们必须先了解:见诸于《高僧传》、《续高僧传》中的高僧大多是在城市里活动,和帝王、贵族论说讲道;而活跃在的平民阶层和乡村地区的则多为一些比较讲求坐禅、修行的僧人。^{〔1〕}这些务实修行的僧人对乡村社会的布教,除了讲说基本的佛理之外,又时常带领村民组织以俗人为主要成员的信仰组织,成为此信仰组织的指导者,而被称为“邑师”。邑师及其他僧人除了领导村民举办共同修习佛法的斋会、法会之外,有时并带领村民建造佛像,或做一些修桥、铺路、造井等社会公益事业。

文成帝恢复佛教,还继续着以僧人巡行教化的政策。为了弥补佛经残缺不足,僧人昙靖撰《提谓波利经》,塚本善隆认为此经是那些“为三宝巡民教化”的僧人所使用的经典。^{〔2〕}由于北魏以僧人教化民众的政策,使得这部经典的影响广泛而深远,《续高僧传》记载:一直到隋代初年,在关中一带“往往民间犹习《提谓》,邑义各持衣钵,月再兴斋,仪范正轨,递相监检”。^{〔3〕}

除了《提谓波利经》之外,僧人也用其他的中国撰述经典来传道,这些经典的特性之一就是篇幅简短,其内容多和实际上的修习,如诵佛菩萨名号(如《高王观音经》)、不饮酒食肉戒(如《大方广华严十恶品经》、《斋法清净经》、《善恶因果经》、《佛在金棺上嘱累经》)有关。从上述的造像刻经碑中,至少有四个确定可知是在乡村的佛像碑。在刻有《高王观世音经》的三个刻经造像碑之中,有两个系乡村所建造的。东魏武定六年僧人志朗率领义邑所建造的刻经造像碑上的铭记,可知这是一位乡村寺院的寺主——山西上党之南口八涧村之东北龙山寺主高僧沙门比口志朗率领信徒所建造的。^{〔4〕}另外一个刻经碑是北齐皇建元年东平郡须昌县

〔1〕 服部克彦,《續北魏洛陽の社會と文化》(京都:ミネルヴ書房,1965年),頁100—105。

〔2〕 塚本善隆,《中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——〈提謂波利經〉の歴史》,頁197。

〔3〕 《续高僧传》,卷一,《魏北台石窟寺恒安沙门昙曜传附昙靖传》,頁428上。

〔4〕 《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》,第六册,頁149。

(今山东东平东)檀寺的僧人法经,率领其所组成的佛教信仰组织“义邑”的成员所建造的,^[1]造像记中的祈愿称“愿使皇道□□,父师常□,邑仪诸人,龙华初会,法界有形,等咸正觉”。^[2]至于其置放的地点是:“置于岩壑,刊经扬义,法流□固”。^[3]可以推知此寺大概是在须昌县城外的乡村地区。在河南禹县东魏孝静帝武定八年杜文雅造像碑,则无法确定其是否为乡村居民所造。另外,山东巨野北齐河清三年所造《大方广华严十恶品经》的造像碑,^[4]以及山东汶上辛家海村章仇禹生所建镌刻《佛在金棺上嘱累经》造像碑,^[5]也都是乡村居民所建造的。从刻有《观音经》的《大齐东平郡须昌县檀寺碑》中,称造此经像碑的目的是“刊经扬义”,可知这一类的刻经造像碑和末法思想比较没有关系,而是僧人用以布教流传之用。里道德雄指出:南北朝的一些疑伪经典如《续命经》、《提谓波利经》、《阿那经》、《文佛经》、《业报差别经》、《六斋精进功德经》等,都宣扬修习八关斋戒的功德,也显示出其成为民众佛教的一部分。^[6]如前述刻经碑上的《大方广华严十恶品经》和《佛在金棺上嘱累经》强调三月六斋和断食酒肉,则呼应了南北朝末期以后佛教的修习方法,以及僧人借着这类的经典宣扬佛教及其实践。

四、结 语

佛教传到中国以后,陆续有中外僧人花费极大的心力精神将梵文经典译成汉文,形成卷帙浩繁的汉文藏经。不过,在佛教传布的过程中出现

[1] 北朝时期佛教徒组织的信仰团体称为“义邑”,其成员称为“邑义”;在山东地区此类组织则多称为“法义”,其成员也叫做“法义”。见拙著,《香火因缘——中古佛教信仰组织之研究》(撰稿中)。

[2] 中研院史语所傅斯年图书馆藏拓本,第00797。

[3] 同前注。

[4] 李静杰,《六世纪的伪经与僧团整顿》,页85—86。

[5] 周建军、徐海燕,《山东巨野石佛寺北齐造像刊经碑》,页69—70。

[6] 里道德雄,《中國南北朝期に於ける八關齋について》,《東洋大學大學院紀要》(文學部),第二十二期,页51、53。

了一些中国撰述的经典,在传统的经录中将它们列入“疑伪”部,近代学者称之为“疑经”或“疑伪经典”,在《大正新修大藏经》第八十五册·疑伪部中收录的就是这类的经典。牧田谛亮对此类经典做过精彩而深入的研究,后来他提出以“中国撰述经典”一词代替“疑经”,认为它们代表了庶民信仰,对了解中国人接受佛教的过程提供了重要的资料。^{〔1〕}他以为:中国佛教的发展除了法华、华严、般若类经典之外,中国撰述经典对庶民生活有很大影响。^{〔2〕}这是佛教史研究上的一大进展。对于社会上层的王公名族、受过教育的士人和僧人而言,义理深奥、名词复杂的汉译经典是他们认识、理解佛教教义的依据,但对于识字不多、或者是完全不识字广大乡村的人民而言,就是很难理解的有字天书。再则,在乡村游化的僧人也不全都具有很高的佛学素养。另外,就实际布教的需求而言,必须用简单而容易了解的语言,来传达佛教的教义和修习方法。中国撰述经典可以理解为对质朴的乡村居民准备的宣教书,^{〔3〕}卷数都仅有一、二卷,字数也有限,没有很多的佛教专属名词,多仅简单传达修习佛教的方法。以上讨论的刻经造像碑可以显示出以下的意义:一、杜文雅造像刻经碑上的《高王经》是迄今所见最早的《高王观世音经》的版本。二、游化僧人所用的教本除了《提谓波利经》、《高王观世音经》之外,可能还包括其他中国撰述经典:《大方广华严十恶品经》和《佛在金棺上嘱累经》、《天公经》。三、敦煌文书中也有《高王观音经》、《大方广华严十恶品经》、《天公经》和《佛在金棺上嘱累经》的写本,说明了这些经典不仅流行在华北地区,也远及敦煌地区。凡此都提供了我们进一步地了解中国撰述经典的流传状况。

除了前述讨论的刻经造像碑之外,北朝还有一些刻经造像碑上所刻的并非中国撰述的经典,如在山东泗水北齐孝昭帝皇建元年(560)所建

〔1〕 牧田谛亮,《疑经研究》,页104。

〔2〕 牧田谛亮,《疑经研究今后课题》,收入郝春文主编,《纪念敦煌藏经洞发现一百周年—敦煌文献论集》(沈阳:辽宁人民出版社,2001年),页479—481。

〔3〕 同前注。

的“大齐乡老举孝义隽修罗之碑”，其碑阴刻的是《维摩诘所说经》（大·475）卷三《见阿閼佛品第十二》；〔1〕“北齐段怀穆残碑”所刻的是《维摩诘所说经》卷三《法供养品第十三》，由于其碑阳铭记云“遂于此所肇建伽蓝”之句，〔2〕可知此碑当系置于寺院之中的。河北涉县木井寺有武平二年（571）所建的“七级石浮图观音经碑”，碑阳、阴和两侧刻《妙法莲华经观世音普门品第二十四》。〔3〕另有武平四年（573）所造的刻经碑，碑阳刻《佛垂般涅槃略说教戒经》一卷，碑阴刻《妙法莲华经观世音普门品》。〔4〕在今洛阳关林“洛阳古代艺术馆”中，收藏一通北魏孝明帝熙平元年（516）建造的刻经造像碑，它的碑阴和两侧刻的是《佛说不增不减经》一卷。〔5〕关于这些非刻中国撰经典的刻经造像碑的作用和意涵，将以另文讨论。

（本文承蒙谢振发先生指正，并惠示其未刊稿，特此申致谢忱。）

附录一：杜文雅刻经造像碑上的《高王观世音经》录文

高王经一卷

佛说观世音经一卷，读诵千遍，济渡苦难，拔除生

死罪

观世音菩萨，南无佛，佛国有缘，佛法相因。甚乐

我缘佛

说男无摩诃般若，是大神咒，□□摩诃波若，是大

〔1〕《八琼室金石补正》（收入《石刻史料新编》第一辑，第六册），卷二十一，页十八至二十二，《乡老举孝义隽敬碑并维摩经刻》。

〔2〕《山东金石志》（收入《石刻史料新编》第二辑，第十二册），艺文志第十，《北齐段怀穆残碑》，总页9294—9295。《鲁迅辑校石刻手稿》第一辑第七册，页1343—1345，《段怀穆等建伽蓝残记》。

〔3〕马忠理，《邳都近邑北齐佛教刻经初探》，收入中国书法家协会山东分会、山东石刻艺术博物馆编《北朝摩崖刻经研究》（济南：齐鲁书社，1991年）页161—162。又，碑阳经文首行作“妙法莲华经观世音普门品第二十四”，和唐代以后的此经的刻本、以及今本大藏经中此品皆作“第二十五品”不同，见页179。

〔4〕马忠理，《邳都近邑北齐佛教刻经初探》，页162。

〔5〕洛阳古代艺术馆，《洛阳魏唐造像碑摭说》，《文物》，1984年第5期，页44—46。

神咒

男无摩诃般若波罗蜜，是大明咒，男无摩□波若。
是无等等咒。

龙光悲媚佛，法□佛，师子吼神足游王佛，佛若茸
弥登王

佛，法护佛，金罍师子游戏佛，药师留离璃光佛，普
光功德

山王佛，善治功德宝王佛，□方六佛名号，东方宝
光□

虚尊音王□，□方树根花王佛。西方皂王神通艳
花

王佛，北方月璧清静佛，上方无数精进宝胜佛，下
方善

治月音王佛，释迦牟尼佛，弥勒佛，中央一切众生，
俱在

法戒中者，行动于地上，及以虚空中，慈忧于一切，
宁可

安休息，昼夜修其心，常诵□此□，□□于毒害

本文发表于《劳贞一先生百岁冥诞纪念论文集》，《简牍学报》第十九
辑)

慈悲喜舍——中古时期 佛教徒的社会福利事业

一、前 言

佛教在汉代传入中国以后,随着天竺、西域僧人的来华及佛经的翻译,佛教传播迅速,信徒人数日增;至魏晋南北朝时代佛教信仰甚为蓬勃兴盛,佛教的经典、教义对人们的思想、行为都有很大的影响。从西晋末年永嘉之乱迄隋统一这段期间(约3世纪至6世纪),华北大多处于战乱的状态,各个政权皆疲于外争或内乱,对于地方上的公共建设——如道路的修筑、桥梁的搭设、井泉的挖掘等,自是无暇也无心力顾及。佛教的福田思想鼓励信徒从事地方公共建设和社会福利事业,佛教徒与佛教僧侣致力地方公共建设事业,恰恰弥补了这方面的不足,使得桥路依旧维持畅通,居民及行旅之人有井泉可饮,不虞渴乏。

迄今所见佛教徒的地方公共建设事业最确切的资料为6世纪时的造像记,但早在4世纪初有关佛教福田思想最重要的经典之一的《佛说诸德福田经》(大·683)就被译成汉文,可能在4世纪或5世纪时,佛教徒就

已经渐受福田思想的影响,而开始从事地方公共事业的建设;至6世纪时由于造像风气大盛,佛教徒建设地方公共事业时,也常同时建造佛像,因此存留的资料较多。自此一时期起,佛教徒致力地方公共建设就成为一个传统,在唐、宋及其后的时代,佛教徒的公益事业不绝如缕。本文以6世纪中十二个造像记为主要资料,探讨佛教徒的公共建设事业在此一时期的开展,并兼及其后的发展。

在此必须先说明佛教的福田事业不仅包括修桥、造路、种树、掘井等公共建设事业,另有供应义餐以救济饥民、设置义冢以埋葬无名尸身等社会救济事业;两者性质相同,而唯一不同的是佛教徒筹建公共建设事业是在短期内完成的,相对地,社会救济事业则通常是长期的,有的甚至持续了数十年之久。本文仅讨论其中的地方公共建设这一部分,至于佛教徒的社会救济事业将另文讨论。

二、佛教的福田思想与福田事业

佛经中所谓的“福田”,是指人们为将来的福报所做的事,就好像播田撒种可致收获一般。关于佛教的福田思想,常盘大定、道端良秀曾有专文讨论,^{〔1〕}此处不拟重复,仅简述和公共建设有关的经典及其内容。西晋时僧人法立和法炬共译的《佛说诸德福田经》(大·683)里提到七种福田:

佛告天帝,复有七法,广施名曰福田,行者得福即生梵天。何谓为七?一者兴立佛图僧房堂阁。二者园果浴池树木清凉。三者常施医药疗救众病。四者作牢坚船济度人民。五者安设桥梁过度羸弱。六者近道作井渴乏得饮。七者造作圜厕施便利处。是为七事得梵天福。^{〔2〕}

〔1〕 常盘大定,《續支那佛教的研究》(東京:春秋社,1941年),《佛教的福田思想》,页473—498。道端良秀著,关世谦译,《中国佛教与社会福利事业》(高雄:佛光出版社,1981年初版,1986年再版),壹、三、《福田思想》,页6—9。

〔2〕 《佛说诸德福田经》(收入《大正新修大藏经》第十六册),页777。

由此可知,除了建造佛寺僧舍之外,举凡种树植林、建造浴池、施药看病、造桥或造渡船以济行人,凿井以供行人饮用,建造厕所予人方便,皆是福田事业。

从一些记载看来,无论是城市或乡村的佛教徒都热心于上述的福田事业。如6世纪时北魏洛阳城内御道东有个城坊就叫“义井里”,它得名的由来完全是因这个城坊外有个“义井”:

义井里北门外有桑树数株,枝条繁茂,下有甘井一所,石槽铁罐,供给行人,饮水庇荫,多有憩者。^{〔1〕}

从上面的叙述,可以得知其中包括了凿井、种树两项福田。

和福田事业有关的公共建设、社会福利事业,以及兴建福田的组织、乃至参与者,多冠以“义”字。福田事业冠以义字,原先可能源于五斗米道的义舍,^{〔2〕}不过,由于佛教在三世纪以后蓬勃开展,它所发展出来的宗教信仰组织以及兴建的福田事业,开始赋与“义”字一个新的涵义。即凡是和佛教有关的组织或事业皆可以“义”字称,如佛教的信仰组织称“义邑”或“法义”,其信徒自称“邑义”、“法义”。^{〔3〕}佛教信徒所造的井称“义井”、桥称“义桥”。如东魏孝静帝武定七年(549),由一群僧人和佛教信徒在武德郡(今河南沁阳东南)修复一座旧桥,并建佛像碑记其事,碑额便作“武德于府君等义桥石像之石碑”。碑文中称“七月六日经始此桥,助福者比肩,献义者联毂”,在其赞词中说“爰始经谋,义劝竞填,辰不再浹,斯构已宣”。^{〔4〕}又如北齐后主武平元年(570)在河北定兴县所建立

〔1〕 杨炫之著,范祥雍校注,《洛阳伽蓝记校注》(北京:中华书局,1958年),卷一,城内,页52。

〔2〕 清·张王敬等修,杨晨纂,《定兴县志》(中国地方志丛书,华北地方第二〇〇册,台北:成文出版社),卷十六,页二至十《金石》,《北齐石柱颂》,总页876—892。《后汉书》卷七十五,《刘焉传》:“初,(张鲁)祖父陵,顺帝时客于蜀,学道鹤鸣山中,造作符书,以惑百姓。受其道者辄出米五斗,故谓之‘米贼’。陵传子衡,衡传于鲁,鲁遂自号‘师君’。其来学者,初名为‘鬼卒’,后号为‘祭酒’。祭酒各领部众,……诸祭酒各起义舍于路,同之亭传,县置米酒以给行旅。……”

〔3〕 山崎宏,《支那中世佛教の展開》(东京:清水书房,1947年再版),第四章,《隋唐時代に於ける義邑及法社》。

〔4〕 《金石萃编》(《石刻史料新编》第一辑,第一册,台北:新文丰出版公司,1977年),卷三十一,页二十至二十一,《义桥石像碑》。

的《标异乡义慈惠石柱颂》，称那些设置“义冢”以埋葬无主的枯骨、供应“义食”以救济饥民的人为“义士”、“乡义”，而供应义食的地方叫“义堂”，甚至仅以“义”称呼。^{〔1〕}从6世纪中一个寺院的碑记，可以得知“义”字和尊礼佛教有关。隋《宝泰寺碑》：

尚书省使仪同三司潞州司马东原郡开国公薛邈、因检郭建钦、王神通等立义门事，恭敬侍佛。颂曰：时雨溟濛，香烟氛馥，天长地久，春兰秋菊。^{〔2〕}

从碑文中看来，上述诸人“立义门，恭敬侍佛”的事迹，系因先前有郭休等人先造九级浮图，后因其塔崩颓，他们乃修复旧塔。由此可知，佛教徒组织信仰团体义邑、法义为的是营建佛像、窟院，或举行斋会、写经、诵经等，^{〔3〕}凡此皆是恭敬侍佛之事。此外，有些义邑、法义，乃至于一一些个别的佛教徒基于佛教的福田思想，而从事修桥补路、造井种树、捐设义冢、救济饥民等事，他们在做这些兴福积德之事时，通常也建造佛像，因之这些福田事业的冠以义字也是其来有自的。

佛教徒建桥造像或掘井造像，不只是福田思想的实践，同时也兼具传教的作用。他们造桥、凿井的地点都是交通要道，造桥凿井固然是方便过往行人，又在其地建像树碑，一方面是记此功德福田，另一方面也为的是以此感化旅人过客，有些造井或造桥碑记就明白地点出这一点。如《孙龙伯造天宫象记》（开皇五年九月十五日）中便说：

然孙龙伯诞生智惠，秀异不群，知世无常，命同泡沫，非凭法舟，宁达彼岸？在路交冲，建天官一所，诱发菩提；义井一堰，以消内渴。杂树芬华，拟济行匱。……^{〔4〕}

〔1〕《定兴县志》，卷十六，《北齐石柱颂》，总页876—892。并见拙文，《北齐标异乡义慈惠石柱——中古佛教社会救济的个案研究》，收入梁庚尧、刘淑芬主编，《城市与乡村·台湾学者中国史研究论丛7》（北京：中国大百科全书出版社，2005年）。

〔2〕《山右石刻丛编》（《石刻史料新编》第一辑，第二十册），卷三，页六，《宝泰寺碑》。

〔3〕山崎宏，《支那中世佛教の展開》（东京：清水书房，1947年再版），第四章，《隋唐時代に於ける義邑及法社》。

〔4〕北京鲁迅博物馆、上海鲁迅纪念馆，《鲁迅辑校石刻手稿》（上海书画出版社，1987年），二函五册，页1047。

又如建于东魏孝静帝兴和四年(542)的《李氏合邑造像碑》，对李氏家族建造寺院、造井种树，并且建立佛碑像的福田事业有很具体的描述：

于是□契齐心，同发洪愿，即于村中造寺一岨，僧坊四周，讲堂已就，……妙悟日益，竞舍□珍，重兴盛福，复于村南二里大河北岸，万路交通，水陆俱要，沧□之滨，攸攸乎伊洛之客，亦届春温之苦，渴涉夏暑之炎燠，愍兹行流，故于路傍造石井一口，种树两十根，以息渴乏。由斯建立，遐途称善，因前生复，信心弥著，重福轻珍，复竭家玩，次造天官浮图四岨、交龙石碑像一躯。

在其颂文中，更说明了立此碑像的作用：

置立方处，方处临河，据村东南，□□显□，行路过逢，人瞻来仰，府设虔恭。^{〔1〕}

三、佛教徒与公共建设事业

迄今所见的佛教徒的造井、修桥、铺路等公共建设，都是以家族、村落、寺院或信仰团体出资合力完成的，可能一则因所需的费用与人力都较为庞大，个人或难以独力负担；二则因其牵涉到公众的利益福祉，如修桥、铺路常关涉到一个以上村落居民行的方便，所以常以两个以上村落的佛教徒、义邑信仰团体，或是在一个寺院带领之下，众人合力齐心完成的。此外，值得一提的是，自6世纪以降佛教僧侣常在地方公共建设中扮演一个重要的角色。

就凿井而言，如河北李氏家族一百多人共同凿井种树、造像建碑，在其碑文之首即写着“大魏兴和四年岁次降娄十月甲午朔八日□□李氏合邑造□□碑颂文”，碑文内则记载此是以李次、李显族为首李氏家族一百

〔1〕北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》（中州古籍出版社，1988年），第六册，页90。

余人合力建造的。^{〔1〕}又,河南廉富及其家族一百余人凿井造像。^{〔2〕}不明地点的孙龙伯造井及天宫像,其碑文中虽然只提到孙龙伯本人,但其造像题名中则出现邑主、唯(维)那、邑子等义邑组织成员的头衔,^{〔3〕}拓本这些人的名字都是空白的,不知是原来就空白的?抑或是石碑字迹涣散所致?如果从造井、造像俱已完成这一点看来,应是有多人参与,其上题名字迹因年岁久远而告湮散,因此这也应属于一种义邑信仰团体的捐献。

至于修桥和铺路,一则由于工费较大,二则因地缘上的因素,常是两个以上村落的信仰团体携手合作的成果。如东魏孝静帝武定七年(549),肆州永安郡定襄县(今山西定襄)高岭以东两个以上村落的信仰团体法义,共同出资出力平治村落之间的道铭,并且造像立碑。

唯大魏武定七年岁在己巳,四月丙戌朔八日癸巳,肆州永安郡定襄县高岭以东诸村邑仪道俗等,敬白十方诸佛、一切贤圣,过□□善,生遭季运,前不值释加初兴,后未遭弥勒三会,二圣中间,日有□叹,先有愿共相契约,建立法仪,造像一区,平治道路,刊石立碑。^{〔4〕}

又如隋开皇九年(589),山东两个村落信仰团体法义的成员协力兴造桥梁、造像立碑。^{〔5〕}

关于佛教徒兴造公共建设的实际运作过程如何呢?从造像碑记中可知:有些人出资购买工料,有的人则出力营建。隋文帝开皇二十年(600)《密长盛等造桥残碑》中,留下部分佛教徒造桥过程的记录,^{〔6〕}其中首创发起修桥者称为“桥主”,计有二十四人,^{〔7〕}他们可能负责造桥工料的鸠集;另外,署名“营桥人”者有四十三人,他们是出力修桥者;还有带“建议

〔1〕 北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》(中州古籍出版社,1988年),第六册,页90。

〔2〕 《鲁迅辑校石刻手稿》,二函二册,页283—291,《廉富等凿井造象记》。

〔3〕 《鲁迅辑校石刻手稿》,二函五册,页1047—1049。

〔4〕 《山右石刻丛编》,卷一,页二十一至二十二,《兴化寺高岭诸村造象记》。

〔5〕 《鲁迅辑校石刻手稿》,一函七册,页1199—1201,《两村法义廿一人造桥碑》。

〔6〕 同前书,页1251—1254。

〔7〕 关于“桥主”一词的涵义,《金石萃编》卷三十一,页二十一,《义桥石像碑》中明白地指出此系对发起建桥者的称呼:“杨膺寺发善之源,以为桥主。”

都维那”衔者三人,都维那系义邑组织的职衔,可见参与此一修桥工事的人都属于义邑的成员。此外,有两位比丘尼的题名,殆系参与此一邑义组织的僧人。因为密长盛等人不只修桥,还建造佛碑像,在造像完成前后通常会举行斋会,^{〔1〕}所以在题名中也出现了两位“斋主”和一位“副斋主”。

佛教的僧侣在公共建设工程中扮演一个重要的角色,一则由于佛教徒多以信仰团体的形式进行公共建设,此信仰团体中通常有僧人作为指导者,因此在佛教徒俗众发起的公共建设工程中,也有僧人的参与,同时僧人可能居于幕后指导者的角色。二则有的公共建设根本就是寺院或僧人发起的。

一些公共建设常由寺院领衔号召信徒捐钱鸠工,共襄义举;由于寺院拥有众多的信徒,因此寺院僧人出面募集资金人力,则其功易成。佛教寺院或僧侣主导的公共建设最好的一个例子,是东魏时河南沁阳七个寺院僧人所发起改建旧桥之举。这个造桥碑文虽然题为“武德于府君等义桥石像之碑”,表面上看起来似乎是地方官的德政,实则碑文中明白地指出这是寺院僧人之功。

大魏武定七季岁次己巳,四月丙戌朔八日癸巳建。杨膺寺、金城寺、雍城寺、恒安寺、荀冢寺、朱营寺、管令寺诸师等见风烛以生悲,睹泡沫而兴叹,遂乃落发,以□□门,抽簪而□梵彻,嗟往还巨难,愍揭厉多辛,咸施材木,构造桥梁。杨膺寺发善之源,以为桥主。^{〔2〕}

僧人积极主导地方上的公共建设的情况,一直延续到唐、宋之世,如唐懿宗咸通九年(868)在汾州高壁镇(今山西灵石东南)所建的通济桥,便是当镇兵马使张谔清商请当地的咸通音院住持普安劝化民众而修成的。

兵马使清河张公领是镇,初有关城居人百姓等偕诣柳营,请刳建长桥,导达津阻。公挺儻人表,导全乐,器兼经济,才为时生,深恻

〔1〕 山崎宏,《支那中世佛教的展开》,第三章《隋唐時代の佛徒の齋會》,頁746。

〔2〕 《金石萃编》,卷三十一,頁二十一,《义桥石像碑》。

隐,运良筹,……遂请当镇咸通观音院主法大德普安激劝多辈,结聚青鬼,兼自减月俸,以咸通九年戊子岁五月九日兴良工……〔1〕

除了普安之外,另一位僧人应坚乎也在此修桥之役中担任要角,从造桥碑文的题名“都勾当造桥法学沙门普安、礼经生应坚”,可知这两位僧人介入此造桥事件。〔2〕Robert P. Hymes 的研究指出:宋代僧人常在地方上的公共建设中扮演重要的角色,他举宋理宗宝庆元年(1225)抚州(今江西临川)一座主要桥梁的重建为例,便是由官员请僧人妙严负责所需资金、工料的鸠集。〔3〕这种情况和上述唐代高壁镇通济桥的情况如出一辙。地方守令、镇将之所以请僧人出面,劝化公共工程建设所需的人力,显然是为了借助佛教福田思想以及僧人对信徒的影响力,以期官府可不必花费工料人力,地方上百姓便自动捐财输力,完成地方公益建设。

四、地方政府与公共工程建设

在佛教徒发心建设的公共工程中,地方守令倾向于扮演被动的角色,这可从下列两方面看出来:一则在地需要建设桥梁或道路时,地方守令常商请当地的寺院或德高望重、有影响力的僧人出面纠集工物、人力,如上述东魏武德郡修建义桥、唐代高壁镇通济桥和宋代抚州的例子。二则6世纪时村落地区的桥梁、路隅的水井多由村落的佛教徒捐资输力建造的。

通都大邑的公共建设,即使由佛教徒或寺院、僧侣主动发起的,通常也将此建设之功归美于守令镇将;如不仔细审视碑文,很可能会误解为守令的德政。如东魏武定七年武德郡在沁水上修桥建碑,其碑额便作“武德于府君等义桥石像之碑”,又碑文的前半段有如一般造像碑文,先叙佛

〔1〕《山右石刻丛编》,卷九,页三十四,《高壁镇通济桥碑》。

〔2〕同前书,页三十七。

〔3〕Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen* (Cambridge, 1986), pp. 182—183.

教之要旨,继而形容武德郡之沿革、山川,守令之德政美风、修桥建碑之事,只有在碑文的颂文之后附记的一小段文字,才揭露了修建此桥的主动者其实是当地七个寺院的僧人。〔1〕

又,在碑阴题名的二百六十余人中,前两列全是地方守令和大小职官之名,第三列以下才是地方百姓之名(可能是出力建桥的“营桥人”),至于捐施材木建桥的七个寺院的僧人则都未列名其间。关于此一可怪现象,《金石萃编》的作者王昶有一针见血之论:“文末年月后列七寺,以纪施材木之功,而杨膺寺为桥主,列于首。然则建桥乃各寺之缘,立碑则归美于守令也。”〔2〕

也有的佛教徒将其所做的公共建设归美于守令者,如隋时在洛州南和县(今河北南和)的泮水上建桥的碑文亦是如此。关于此桥的修建先后立有两个碑文,前碑系立于开皇十一年(591)此桥修成之初,其碑额作“大隋洛州南和县泮水石桥碑”,碑文前半段全部着墨赞美当地守令、大小职官,一一列名称数其德行政绩。〔3〕至文末才提及此桥的修建是由南和县民宋文彪等人发起的,他们不但捐献资金,并且劝化他人共襄此举,前后经历数年才告完成。

厥水之上,虽有旧桥,每经泛长,隋流漂坏车牛,陷溺行李□幸。

有县老人宋文彪等悟镜像之非实,知水泡之难住,薰修十善,回向一乘,各竭资产,兼相劝化,敬造石桥,以济行者。……数年乃就。〔4〕

从以上短短的叙述,可知宋文彪等人系佛教徒;另一立于开皇十八年(598)的后碑,则称宋文彪等人“或施财舍贿,续此宽因;或助力用功,详营斯福,令此途无拥,□路恒通,共越生死之□……”,明白指出此桥是他们所经营的福田。〔5〕此两碑都皆无造桥捐资者的题名,也没有提及有寺院、僧人的参与,似乎是一批佛教的俗家信徒自行筹措经费、人力,完成修

〔1〕《金石萃编》,卷三十一,页二十一,《义桥石像碑》。

〔2〕同前书,页二十八至二十九,《义桥石像碑》。

〔3〕同前书,卷四十,页一至三,《洛州南和县泮水石桥碑》。

〔4〕同前注。

〔5〕《金石萃编》,卷四十,页六至十,《邢州南和县泮水桥后碑》。

建旧桥的工程,可能由于没有影响力较大的寺院僧人之参与,在经费和人力的鸠集上比较不顺利,因此修建此桥前后共费了数年的功夫才告完成。

在通都大邑的佛教寺院、僧人或俗众信徒,常将其所作福田的公共建设之功归美于地方守令镇将;至于在村落地区的佛教徒的福田公共事业则略有不同,在其碑记的题名中,虽然有时可见少数有官衔者的题名,但在其碑文中则未见将其功归美于地方官的情形。如东魏孝静帝时李氏合邑造寺、造井的碑文中就不曾将此功归诸于地方守令,其题名中出现了几个带有官衔者,如“都邑金像义井主长乐太守李次”、“□菩萨□昌阳国郎中令李景”,他们系为李氏家族之中的发达腾贵者,领导其族人作此福田。^{〔1〕}又,隋开皇六年(586)兖州高平县(今江苏盱眙西北)石里村仲思那发起廿人造桥的碑文中,仅叙述了其造桥、造像的缘由及描绘桥、像的庄严美好,而不曾提及他事,至于其题名的三十五人中,仅有一人是有官衔者,然而从其题名“都维那大督□新蔡镇将仲子□”,可知他是以信仰团体的成员身份参与此一造桥建像的活动。^{〔2〕}即使村落的福田公共建设中有州级的僧官和若干官员参加,在其碑文中亦未见归功于官府。如东魏时肆州永安郡定襄县高岭以东几个村落的信仰团体“法义”,携手合作平治道路、建像立碑,其题名中虽然有“州沙门都僧观”和八个“厉武将军”的名字(厉武将军系从九品职位较低的武官),不过,其造像记中亦不曾将此归美于地方守令。^{〔3〕}村落居民的福田公共事业倾向于村落之间佛教信仰团体的合作,而且在其碑记中有的不仅未将其功归诸于地方守令,甚至连出钱出力的村落居民的题名也省却了。

何以6世纪的佛教徒如此热心于凿井、造桥,特别是造桥的公共建设?这可能是基于其生活上的需要,而在官府无法即时提供这种建设时,当时人便将造桥提升为诸种福田事业之首,以鼓励佛教徒从事这项工作。

〔1〕 北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》(中州古籍出版社,1988年),第六册,页90。

〔2〕 《八琼室金石补正》(《石刻史料新编》第一辑,第六册),卷二十四,《仲思那等造桥碑》,页八至十二。

〔3〕 《鲁迅辑校石刻手稿》,一函七册,页1199—1201,《两村法义廿一人造桥碑》。

隋代山东密洪范等人造桥碑记的颂文中就明白地说：“世间营造，桥功最尊，……其形苑丽，雕画何分？”〔1〕这或许也可以用来解释村落居民不曾将他们所作的公共建设归美于地方守令，地方官府在某种程度上可能较为忽略村落郊野的建设，因此村落居民不得不自行解决其公共建设方面的需求——特别是道路、桥梁建设。如上述定襄县高岭以东几个村落居民联合修建道路，又如隋开皇九年（589）山东两个村落居民协力造桥、建造佛碑像，在其碑的颂文中便说：“连拔幽滞，率起慈悲，造桥济溺，岂借毫厘？”〔2〕

五、结 语

自3世纪以降是宗教信仰盛行的时代，不仅佛教兴隆昌盛，道教也甚为流行；就6世纪的资料看来，佛教徒无论在地方公共建设方面、或是社会福利事业方面，都比道教徒有更多的贡献。虽然早在汉末即有五斗米道于道路建“义舍”、县置米酒以供行旅这样的社会福利事业，〔3〕然而，这是五斗米道初兴时为招揽信徒的方法，六朝却不见道教徒有类似的社会事业，也没有建造地方公共建设之举。佛教徒对地方的公共建设有相当的贡献，系受到佛教福田思想的影响，笃信佛教的人士——从城市到村落人们都致力于福田的实践，凿井、修桥、铺路。不过佛教徒的福田事业也受现实因素的影响，所以在某些地区特别强调和人们日常生活息息相关的交通建设，修建桥梁成为福田事业中功德最大者，而和交通有关的道

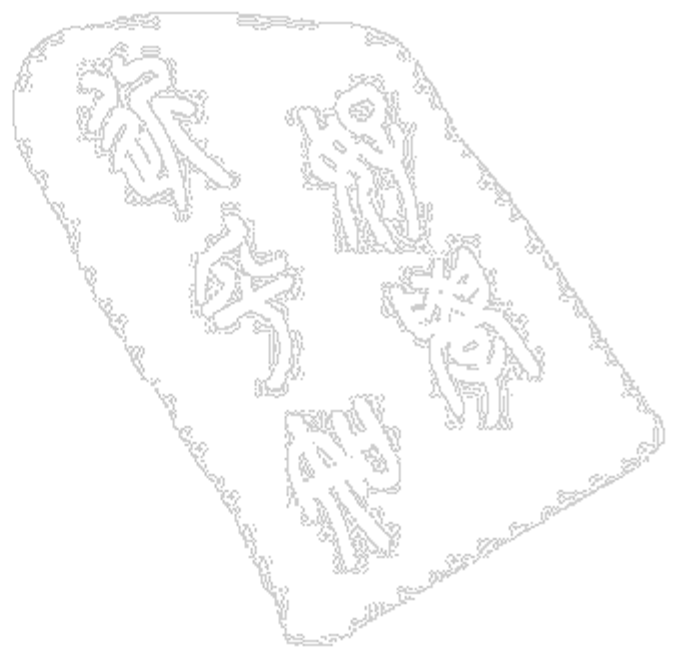
〔1〕 沈兆伟等修，王景祐等纂，《临沂县志》（中国地方志丛书，华北地方第二十三册，台北：成文出版社），卷十二，页二十三至二十四，《隋密洪范等桥象碑》。

〔2〕 《鲁迅辑校石刻手稿》，一函七册，页1199—1201，《两法村法义廿一人造桥碑》。

〔3〕 清·张王敬等修，杨晨纂，《定兴县志》（中国地方志丛书，华北地方第二〇〇册，台北：成文出版社），卷十六，页十一至十二《金石》，《北齐石柱颂》，总页893—894。《后汉书》卷七十五，《刘焉传》：“初，（张鲁）祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之‘米贼’。陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号‘师君’。其来学者，初名为‘鬼卒’，后号为‘祭酒’。祭酒各领部众，……诸祭酒各起义舍于路，同之亭传，县置米酒以给行旅。……”

路、路傍的水井也是当时人常经营的福田事业。同时,在地方官对于公共建设力不从心之时,佛教徒基于福田思想,借助信仰团体的组织,得以顺利地鸠集资金人力,帮助地方公共建设的完成。又地方官府可能较为忽略僻远的村落公共建设的需求时,村落佛教徒也常以实践福田的心理,联合一个以上村落的佛教徒协力修建桥梁、平治道路,以应付其日常生活上的需要。6世纪佛教徒和僧人的参与地方公共建设之事,也为后世唐、宋时的佛教徒所承袭,显示佛教在那些时代不仅是一个强势的宗教,同时也是一股很大的社会力量。

本文发表于:《北县文化》第40期(1994年),2006年略作修订



丙、佛教与丧葬



林葬——中古佛教露尸葬研究之一

一、前 言

从中古时期开始,由于佛教的盛行,佛教中和死亡有关的一些信仰和相关的仪式(beliefs and rituals;欧洲史学家常用“cult of the dead”这一词来形容),如盂兰盆会、十殿阎王信仰以及埋葬方法等,也影响及中国的社会。其中,如盂兰盆会、十殿阎王信仰等仪式尚流传至今。关于盂兰盆会、十殿阎王信仰,中外学者已做了不少的研究,成果斐然。^{〔1〕}

佛教对中国的埋葬方法的影响有火葬和露尸葬两类,前此已有一些学者做过中国火葬的研究,^{〔2〕}使得我们能对火葬有相当的认识;至

〔1〕 研究这两个问题的学者很多,仅举一、二例:如真锅广济,《地藏菩薩の研究》(京都:三密堂书店,1987年重版) Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994). Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

〔2〕 如:宫崎市定,《中國火葬考》,收入《塚本善隆博士頌壽記念佛教史學論文集》(京都:塚本博士頌寿記念会,1961年)。黄敏枝,《中国的火葬习俗》,收入傅乐成教授纪念论文集编辑委员会编,《傅乐成教授纪念论文集·中国史新论》(台北,1985年)。那波利贞,《火葬法の支那流傳に就いて》,《支那學》,一卷七期。徐苹芳,《宋元时代的火葬》,《文物参考资料》1956年第9期。

于佛教的露尸葬,由于它仅流行于中古时期,后代不见其踪迹,学者也未曾加以注意,所以今人对它大都不甚清楚。然而,此一课题相当具有研究的价值,不仅由于这是一个尚未有人深入研究的领域,同时也因为如盂兰盆、十殿阎王信仰方面,仅能研究相关的经典,和根据少数资料以探讨其信仰的特征;而佛教的露尸葬则有很多的史料——包括佛教经典、诸《高僧传》和许多塔铭墓志,可以充分显示佛教信仰和仪式的传播和发展过程。

所谓的露尸葬,是指不用棺槨、将死者的遗体直接暴置于野外,或沉于水中,让鸟兽虫鱼食用。在印度的露尸葬,包括了林葬和水葬;不过,就目前的文献所及,中国中古时期并没有施行水葬者。^{〔1〕}中国中古时期的露尸葬仅有林葬,另外有一种形式“石室瘞窟”——即将遗体直接放置在石室或石窟之内。林葬和石室瘞窟虽然同为露尸葬,但两者稍有区别。林葬是直接将死者的遗体暴露在山林野地,而石室瘞窟则是将尸体置于石窟或石室之中,略有掩蔽。暴尸的地点和方式不同;以暴尸的程度而言,林葬是最直接的,石室瘞窟则略逊一筹。关于两者的差别,笔者《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》一文,有较详细的叙述。^{〔2〕}

通常在实施露尸葬、以遗体施给鸟兽虫蚁之后,有三种处理余骨的方式:一是将林葬后残余的骨骸收埋,或起塔安置;如东晋僧人慧远露骸松下,后来弟子收葬其余骨。^{〔3〕}二是将余骸火葬,再予以埋葬,或起塔供养;如隋代僧人慧海舍身之后,他的弟子收拾余骨,藏之于塔。^{〔4〕}三是火葬余骸之后,将骨灰遍洒在林野或水中,如隋代僧人昙延在林葬之后“余依法焚扬”。^{〔5〕}

〔1〕《续高僧传》(大·2060,收入《大正新修大藏经》第五十册),卷二十七,《遗身篇传论》中说印度的四种葬法中,“东夏所传,惟闻林、土;水、火两设,世罕其踪”。页685中。

〔2〕请参阅下一章《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》。

〔3〕梁·慧皎撰,汤用彤校注,《高僧传》(北京:中华书局,1992年),卷六,义解三,《晋庐山释慧远传》,页221—222。

〔4〕《续高僧传》,卷十一,《隋西京静法道场释慧海传》,页510上。

〔5〕同前书,卷八,《隋京师延兴寺释昙延传》,页489中。

迄今学界所曾注意到中国中古时期的露尸葬,仅限于隋代以后三阶教创始人信行禅师及其信徒所实施的林葬。^{〔1〕}事实上,中古时期施行露尸葬者不仅限于三阶教徒;早在三阶教出现之前,从3世纪开始,就有僧人开始实行露尸葬——包括林葬和石室瘞窟两种形式;到了6世纪下半叶,林葬已成为部分僧人所采行的葬法之一。6世纪末叶以后,由于三阶教和林葬经典的影响,露尸葬更为流行,实行者也从僧人扩及俗人。

本文所讨论的仅限于露尸葬中的林葬部分,第二节首先探讨中古露尸葬的渊源,第三节讨论露尸葬的传入,第四节叙述三阶教和林葬的发展,第五节则就三阶教的僧俗塔墓群做区域性的讨论,第六节则探讨林葬涉及的一些问题。

二、露尸葬在印度的渊源

中国中古露尸葬源自印度。露尸葬原来就是印度的埋葬方式之一,佛经中也将它视为一种葬法,只有印度诸外道的苦行者才把它视为一种布施的行为和修行方法。佛教的教义非常强调布施,人的身体也是布施的项目之一;不过,佛经记载释迦牟尼所称述以人身所作的布施,都是以活生生的血肉之躯所作的“生施”。至于宣称露尸葬法是一种布施“死施”,则见于中国所撰述的经典(疑伪经典)。

(一) 佛教的布施观

佛教把布施视为修习菩萨行的方法之一,称之为“檀波罗蜜”,是六波罗蜜(“波罗蜜”是指解脱生死、到达涅槃彼岸之意)之首。这是因为通过布施,可以达到去除恶贪的目的,而布施又分为“法施”和“财施”等,法施是通过弘扬佛法作为布施,而财施则是以自身的财物和身体给施众生。

〔1〕 常盘大定,《三階教の母胎としての寶山寺》,《宗教研究》,新第四卷(1927年)。

其中,财施中最高的层次是以身体作为布施。《佛说菩萨内习六波罗蜜经》(大·778):

佛言欲学菩萨道者,当从此始,一数二随三止四观五还六净。佛言:一数为檀波罗蜜,数息者神得上天。……问何以故,身应檀波罗蜜?佛言:人索头与头,索眼与眼,索肉与肉,投身饿虎,是为布施故,属檀波罗蜜。〔1〕

不过,佛经中所宣扬以自己身体布施属于“生施”,就是以活生生的血肉之躯施舍给众生,称之为“舍身波罗蜜”。《悲华经》卷九《檀波罗蜜品第五之二》,提及释迦牟尼的前世中,曾经以自己的生身肉体,用以喂食饥饿的人和鸟兽,称之为“舍身波罗蜜”。当时佛出生为大强力转轮圣王,有一千个儿子,都出家修道,其中只有六个儿子不肯出家、发菩提心。王就问他们何不能发菩提心,六子说:如果能给我阎浮提(须弥山之南、人类居住之大洲),就愿发阿多罗三藐三菩提心。因此,王就将阎浮提分为六分,给与这六个儿子。然而,六王却互相攻伐,使得阎浮提内大闹饥荒,人民和诸飞鸟禽兽都饱受饥饿之苦。转轮圣王目睹此景,便发愿施舍自己的肌体血肉,给施众生,便在水爱护山自投其身,由于其愿力故,化成肉山,众生都能饱啖满足,佛云:

我于往昔,如是所愿,皆悉成就。于一一天下,舍身血肉,给施众生,悉令饱满。如是次第遍满十方,如恒河沙等诸佛世界。善男子,汝今当知,我于尔时,为檀波罗蜜,舍身布施,如是次第施于眼目,其聚满此阎浮提内,高至仞利天。善男子,是名如来略说舍身檀波罗蜜。〔2〕

此外,佛经中提及释迦牟尼的诸前世中,所行的都是“生施”,如舍身济虎、锯陀身施、月光王施头等。〔3〕

〔1〕《大正新修大藏经》,第十七卷,页714中、下。

〔2〕同前书,第三卷,页226上、中。

〔3〕《贤愚经》(大·202,收入《大正新修大藏经》第四册),《摩诃萨埵以身施虎品第二》、《锯陀身施品第十五》、《月光王头施品第三十》,页352—353、366—367、387—390。

中国中古时期,有一些僧人受到佛经中布施观念的影响,而施身以饲鸟兽。记载中古高僧行仪的诸《高僧传》中,特设《亡身篇》或《遗身篇》。其中,梁·慧皎的《高僧传》中记载了正传 11 人,附见 3 人;唐·道宣的《续高僧传》正传 12 人、附见 2 人;宋·赞宁《宋高僧传》中正传 22 人、附见 2 人,〔1〕其中舍身以济鸟兽的高僧,也都是采行“生施”。如北周末年隐居在终南山的头陀僧普安,就常露身草莽,想施给蚊虻豺虎“望存生舍,以祈本志”,后来“生舍”不成,死后方实行林葬。〔2〕又,隋炀帝大业初年,梓州(治所在今四川三台)僧人绍闍梨先前曾露身“生施”,但虫鸟不食,而使得他非常失望,心想“生施”不成,“死施”大概也无法如愿,所以在临终前告诉弟子:“我欲露尸乞诸虫鸟,而彪嫌我身,生尚不食,岂死能尝?可焚之无余烬。”〔3〕

(二) 从“生施”到“死施”

露尸葬(包括林葬和水葬),原本是印度的葬俗,唐代玄奘在记述其西行的经历的《大唐西域记》一书卷二《印度总述》中就提及印度的殡葬法中有火葬、水葬和野葬,野葬也就是林葬:

送终殡葬,其仪有三:一曰火葬,积薪焚燎;二曰水葬,沈流漂散;三曰野葬,弃林饲兽。〔4〕

唐·道宣《续高僧传》中则说印度有四种葬法,在上述的水、火、林葬之外,另有土葬。〔5〕从佛经中的叙述,也可知林葬是印度的一种葬法。

然而,印度的苦行者却把林葬这种葬法提升为一种修行的方法,认为这是一种布施——“施身”,和前面所提到佛教的“生施”一样,由此可获得福报,或得以生天上;如果愿生人间,也可获得快乐胜处。《佛本行集经》卷二十《观诸道异品第二十四·车匿等还品》,记述释迦牟尼出身为

〔1〕 水尾现诚,《戒律の上から見た捨身》,《印度学佛教学研究》,14卷2期。

〔2〕 《续高僧传》,卷二十七,遗身七,《隋京师郊南逸僧释普安传》,页681上。

〔3〕 同前书,卷二十七,《唐梓州沙门绍闍梨传》,页684上、中。

〔4〕 玄奘、辨机原著,季羨林等校注,《大唐西域记校注》(北京:中华书局,1990年第二次印刷),页208。

〔5〕 《续高僧传》,卷二十七,遗身篇,传论,页685上、中。

净饭王之子——即悉达太子，出家求道，在一处弃尸的树丛“尸陀林”，观察苦行者的行为，苦行师对他述说林葬舍身的功德：

尔时菩萨遥见，去此坐处不远，有一丛树，如尸陀林。菩萨见已，告彼苦行诸师等言：“尊者但看彼地处所，名何苦行？……”其苦行师，又复更言：“仁者王子，然其彼处尸陀林者，四辈共同，无有简选，平等施身，福德之地，名为旷野。此处地方，布施身者，不用苦力，速生天上；求世胜处，速得受乐。或有仁者，投身绝崖，或烧或施，而生天上。”〔1〕

可见苦行者将弃尸在尸陀林中的施身，视同佛教中的“生施”一般具有功德。所谓的“尸陀林”，原来是位于中印度摩揭陀国王舍城北方的森林，是王舍城一般人民弃尸的场所，所以称为“尸陀林”，后来成为弃尸地的泛称，也就是林葬的场所。不过，悉达太子对于苦行师的这一番话，并不以为然：

菩萨复言：“若当如是，修行行者，后求富贵，呜呼大痴！呜呼无常，而求后世。多有怨仇，求后富贵。呜呼大苦，还求大苦。彼等痴愚，无智之人，入大火聚，入大蛇口。”菩萨如是辩才之舌，向诸仙人，说解脱言，作微妙语。〔2〕

也就是说，释迦牟尼认为这并非修行的正道。

就现有的文献而言，从印度诸外道的“死施”，如何转移到中国中古僧俗信徒的舍身葬林，是一段空白。迄今所知，宣扬林葬死施的佛经，有《尸陀林经》和《佛说要行舍身经》（大·2895）。不过，这两部经典是中国撰述的经典，出现的时间较晚；又，《佛说要行舍身经》也被认为和三阶教有关，将在第四节中再予讨论。

（三）僧行戒律与露尸葬

在佛教的戒律中，系把林葬列作为僧家的葬法之一。从后来中国实

〔1〕 《佛本行集经》（大·190；收入《大正新修大藏经》第三册），卷二十，页747中。

〔2〕 同前注。

施林葬僧人的背景看来,佛教戒律主张僧人要行头陀行、禅观静虑,都涉及僧人要在尸陀林中居止,对林葬有着某种程度的影响。

1. 戒律中所见的葬法

佛教的戒律中,并没有具体说明僧人应该采行何种葬法。在律部典籍中提到僧人的葬法,有火葬和林葬两种。

唐代僧人道宣很热中于戒律的研究,他发现律藏中提及的葬法以林葬和火葬为多,但也有土葬。道宣《四分律删繁补阙行事抄》(大·1804)卷下之四《赡病送终篇第二十六》:

二明葬法。中国四葬:水葬投之江流,火葬焚之以火,土葬埋之岸旁(旁),林葬弃之中野、为雕虎所食。律中多明火、林二葬。亦有藪者。〔1〕

文中“中国”,是指印度。藪通埋,瘞也,也就是土葬。

从律部的典籍看来,古代印度的火葬可能是上层阶级的葬法,实行火葬者都是王者、有钱的婆罗门,或者是富有的长者。如“胜光王信佛因缘”中,叙述了出身刹帝利种、灌顶之王的胜光王去世,“宜依盛礼,焚葬其身,时彼诸臣,如王所敕,备饰灵舆,送至寒林,焚烧事毕”。〔2〕又如,石砌城中有族望势力的婆罗门月子去世时,是“以杂色缯彩,严饰丧舆,送往尸林,如法烧已”。〔3〕又例,波罗泥斯城中有一长者“其家巨富,财宝丰饶”,及他去世时,他的儿子以“种种缯彩,装饰其舆,送彼寒林,以火焚烧”。〔4〕

火葬是上层阶级的葬法,可能牵涉到火葬需要众多的木材;更讲究的还以香木为薪,用牛乳来灭火。如《十诵律》(大·1435)中提到释迦牟尼涅槃时,就是如此:

〔1〕《大正新修大藏经》,第四十卷,页145中、下。

〔2〕《根本说一切有部毗奈耶杂事》(大·1451,收入《大正新修大藏经》第二十三册),卷八,第二门第四子摄颂之余,胜光王信佛因缘,页239上。

〔3〕《根本说一切有部毗奈耶》(大·1442,收入《大正新修大藏经》第二十三册),卷十六,恶性违谏学处第十三,页709上。

〔4〕《根本说一切有部毗奈耶破僧事》(大·1450,收入《大正新修大藏经》第二十三册),卷八,页137中。

(大迦叶)又告诸人言:更以天新绵毯,好缠佛身。以新香油,灌满金棺,安措佛身,而阖棺盖。更积一切众香杂薪,以为大薪。大迦叶告诸力士,汝自知时,诸力士主即燃香薪大积。……尔时佛积燃尽,大迦叶思惟言,当云何灭火,即念应以牛乳灭之。〔1〕

又,《根本说一切有部毗奈耶破僧事》(大·1450)中,也叙述了昔时贤劫中人寿二万岁时,有佛世尊号曰迦摄如来,当他入于涅槃时,其时的国王吉利枳,就“积诸香木,而用焚烧;复以香乳,洒火令灭”。〔2〕

或许因为印度火葬是上层阶级的葬法,因此,佛教中如释迦、罗汉是采行火葬的。此外,火葬也是轮王的葬法。

至于僧人,有采行火葬者,也有实行林葬的。在《根本说一切有部毗奈耶杂事》(大·1451)里,便提到有比丘火葬的例子:

缘在王舍城,时有苾刍名曰本胜,身死之后,舁至尸林,以火焚葬。〔3〕

在《十诵律》中,有比丘死后林葬的例子,《四分律行事抄资持记》(大·1805):

葬法中初科前列四法,水葬饲鱼鼈,林葬济禽兽。律下次引文,证诸部文中,但无水葬。阖维即火葬。《十诵》:比丘有病,念言死后僧分我钱,逐置羹中啜之。后死持弃林中,鸟啄腹破,故钱出也。〔4〕

又,戒律中提倡薄葬,可能也是促使僧人采行林葬的原因之一。《佛说目连问戒律中五百轻重事》(大·1483)中,提到比丘死时,埋葬物不得超过五钱:

问:比丘死,后人与买棺木衣服葬埋,与者犯何事?答曰:白僧与泥洹僧、僧祇支自覆,自余应入僧师物。一切不得埋,埋过五钱者犯

〔1〕《十诵律》(大·1435,收入《大正新修大藏经》第二十三册),页446上。

〔2〕《大正新修大藏经》,第二十四册,页137中。

〔3〕同前书,第二十四卷,页336上、中。

〔4〕同前书,第四十卷,页413上。

弃。〔1〕

总之,佛教戒律中并没有特别指示僧人应该采取何种葬法,僧人采行林葬可能和佛教的修行方法,特别是修禅与头陀行有关。

2. 禅法、头陀行与尸陀林

佛教戒律中教导僧人的修行中,修禅和头陀行都涉及尸陀林这个地点;而我考察中国中古时期实行林葬的僧人的生平和背景时,发现他们大都是禅僧。

修禅是僧人修行中很重要的一部分,而尸陀林则是禅思静虑理想的地点之一。王舍城的一位知识比丘在教导名叫做小军的比丘时,提及世尊的教诲,说比丘应该作的事是禅思和读诵;后来小军便到尸陀林中去坐禅,而得以断除诸惑,得到正果:

然世尊说比丘有二种应作事,所谓禅思读诵。汝今乐何?白言:“我乐静虑。”答曰:“甚善。”依法而教。时彼便往至寒林中弃尸之处,策励勤修,断诸结惑,证无生法,得阿罗汉果,离三界染。〔2〕

尸陀林是修习禅观中“不净观”最好的地点,佛陀为门徒说不净观,赞叹修习不净观的功德。〔3〕在律典中有云若用自心力或求教于有德之人,仍不能祛除烦恼者,“当往尸林,独居兰若修不净观,为四念住无常等想。”〔4〕《弥沙塞部和醯五分律》(大·1421)中,也有比丘在尸陀林修习不净观的描述:“有诸比丘往塚间观死尸,从足至头作不净观。”〔5〕

又,佛教戒律认为:僧人为了去除贪欲之心,应该在春、夏二季中行头陀,而头陀行的内容之一就是尸陀林住。头陀,梵文 dhuta,意即修

〔1〕《大正新修大藏经》,第二十四卷,页989下。

〔2〕《根本说一切有部毗奈耶》,页656上。

〔3〕《四分律》(大·1428,收入《大正新修大藏经》第二十四册),第二十二卷,页575下;《摩诃僧祇律》(大·1425,收入《大正新修大藏经》第二十二册),页254中、下。

〔4〕《根本萨婆多部律摄》(大·1458,收入《大正新修大藏经》第二十四册),页608中。

〔5〕《大正新修大藏经》第二十二册,卷二十,页134中。

治身心、弃舍贪欲,也称作“头陀行”、“头陀事”、“头陀功德”,主要是指去除衣服、饮食、住处三方面贪欲,有所谓的“十二头陀行”。这十二个修行项目中,包括:在阿兰若处住、常行乞食、次第乞食、受一食法、节量食、过午不得饮浆、着弊纳衣、但三衣、在塚间住、在树下坐、在露地坐、但坐不卧。^{〔1〕}僧人的戒律中,头陀是很重要的,这是因为释迦牟尼教导弟子随道行、舍世乐,以去除其各种贪欲为第一要务,而所谓的十二头陀行就是针对去除贪欲的修行方法。《大智度论》(大·1509)云:“佛意令弟子随道行、舍世乐,故赞十二头陀。是佛意常以头陀为本,有因缘不得已而听余事。”^{〔2〕}《四分律》中也屡屡提到佛陀赞叹称说头陀少欲知足、乐出离者。^{〔3〕}

头陀行中和居处有关的是在阿兰若、在塚间(尸陀林)住、在树下坐和在露地坐四项,为的是要去去除对屋宇房舍和淫佚的贪欲。《菩萨戒本疏》(大·1814)卷下,第七《随时头陀戒》:

于饮食中,有美食贪及多食贪,能障修善;为欲断除美食贪,故常期乞食,次第乞食。……为欲断除屋宇贪故,常居树下,迴露塚间。又为欲断除淫佚贪,故常住塚间。……当知此中若依乞食无差别,性唯有十二。若依乞食有差别,性便有十三。^{〔4〕}

因为在以上四个场所中,以尸陀林最能去除人的贪欲放逸之心,所以成为一个最理想的修行场所,《根本说一切有部毗奈耶》(大·1442):

佛在室罗伐城逝多林给孤独园,尔时世尊告诸苾刍曰:汝当于兰若、树下、或空室中、或山崖坎窟、或草积内、或居露地、或在尸林、或余林中、或住边房,受粗弊卧具,向如是处,简息外缘,端心静虑,求断烦恼。勿为放逸,后置忧悔。此即是我真诚教诫。^{〔5〕}

〔1〕 《望月佛教大辞典》,页2335、3758。

〔2〕 《大正新修大藏经》,第二十五卷,页538下。

〔3〕 《四分律》(大·1428,收入《大正新修大藏经》第二十二册,页594上、958下、983中。

〔4〕 《大正新修大藏经》,第四十卷,页682下—683上。

〔5〕 同前书,第二十三卷,页886下。

律部的典籍也常提及释迦牟尼在尸陀林中修行居止之事,如《摩诃僧祇律》(大·1425)便屡称“佛住王舍城尸陀林中”。〔1〕

在尸陀林中修行,被视为精进的修行。《四分律》(大·1428)中提及瞻婆城中有一长者子,名叫守笼那,他出家后“往温水河边尸陀林中住,勤行精进,经行之处,血流污地,如屠杀处。”〔2〕又,瞻婆城中有一长者子,名叫首罗那,因其富有,人称“首罗那二十亿”,他出家后“于尸陀林精进经行,足伤流血。”〔3〕

无论是头陀行,或者是在尸陀林中修禅,可能都有僧人在其间去世,就露尸在尸陀林。从3世纪以后,有一些在中国采石室瘞葬这种露尸葬的僧人,就是在石窟中或石室中修行的期间圆寂,后来就葬在石室中。〔4〕从诸《高僧传》,可知林葬的僧人中也有行头陀者,而以禅僧居多数。戒律、修禅和头陀行都和后来中国僧人采取此一葬法有关。

三、中国中古僧人的林葬

文献和石刻史料显示:中国从3世纪开始,就有僧人在死后实施露尸葬。中古僧人的露尸葬中,以石室瘞窟出现得较早;在3世纪时就有僧人以石室瘞葬,到5世纪末才有僧人舍身林葬。从3世纪末至5世纪末,几个坐化于修禅石室头陀僧,其出身大都和西域或敦煌有关,由此似可显示出习禅、头陀行和露尸葬的关连,以及露尸葬传入的途径。〔5〕

(一) 5至6世纪僧人的林葬

见诸于文献,最早施行林葬的僧人是东晋著名的僧人慧远,他的采行

〔1〕《大正新修大藏经》,第二十二卷,页415上、481上。

〔2〕同前书,第二十二卷,页844中。

〔3〕《弥沙塞部和醯五分律》(大·1421,收入《大正新修大藏经》第二十二卷),卷二十一,页146上。

〔4〕参见本书《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》。

〔5〕同前注。

林葬显示出戒律和禅法的双重的影响。

慧远很重视戒律和禅法。先是,他有感于南方“禅法无闻,律藏残缺”,于是遣令弟子法净、法领等人,远寻众经,携得梵本归来,用以传译。^{〔1〕}此外,他也致力于搜寻律藏,并且补足了《十诵律》。原先,鸠摩罗什和弗若多罗共译《十诵律》,才完成三分之二,弗若多罗便告弃世。慧远深憾它的不齐全,后来听说能诵此经的昙摩流支来华,便派遣弟子请他在关中译出其他部分,使《十诵律》完备无缺。^{〔2〕}慧远不仅重视律典,他本人更是躬自实践,即使在病危时也没有丝毫的松懈。律典对于僧人有许多的约束与规定,其中也包括僧人的用药(医药法)。晋安帝义熙十二年(416)八月六日,慧远病危疾笃,耆年的大德僧人请他饮用鼓酒、米汁,他都不肯饮。后来,再请他饮蜜水浆,他命令律师查阅经书,看此浆是否可合乎律典的规定,就在尚未查完半数的经卷的当儿,慧远溘然而逝。^{〔3〕}

慧远除了重视佛家戒律之外,对儒家经典也十分熟习。《高僧传·慧远传》记载他“内通佛理,外善群书”,曾经讲《丧服经》,当时名人雷次宗、宗炳都执卷承旨。不过,他对僧人的丧礼则遵从佛家的规制:“远以凡夫之情难割,乃制七日展哀,遗命使露骸松下,既而弟子收葬。”^{〔4〕}

另外,从梁朝山阴云门山寺僧人智顺的例子,也可看出林葬和戒律的关系。当智顺病重之时,好几天不曾进食;有一天,他忽然要求吃斋饮,弟子昙和因为他绝谷日久,便偷偷用半合米杂煮斋饮给也食用。他吃了以后,觉察不对,便吐了出来,同时要求以水漱口,并且将昙和永远逐出寺门。由此可见,他的戒行精严。天监六年(507),智顺迁化“遗命露骸空地,以施虫鸟”;不过,他的门人不忍将他林葬,于是把他葬在云门山寺之侧,^{〔5〕}他终究没能达成舍身的愿望。

〔1〕 汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》(台北:鼎文书局,1976年),《宋初南方之禅法》条云:“庐山慧远重禅法,曾使弟子往西域求禅经戒律。”页772。

〔2〕 《高僧传》,卷六,义解三,《晋庐山释慧远传》,页217—218。

〔3〕 同前注,页221。

〔4〕 同前注,页221—222。

〔5〕 《高僧传》,卷八,义解五,《梁山阴云门山寺僧释智顺传》,页336。

5世纪下半叶,宋后废帝元徽元年(473)九月,岷山(今四川松潘北)通云寺僧人硕公(名邵硕)去世,也是采行林葬。他在临终前嘱咐道人法进:“可露吾骸。”后来就依他所言,将他的尸体露置在寺院后的野地,予以林葬。〔1〕

另外,梁武帝天监三年(504),曾经有一段时间在湘州麓山寺“专业禅道”的荆州僧人慧球,也是“遗命露骸松下”;不过,他的弟子不忍心如此处理他的后事,也未能达成他舍身的愿望。〔2〕陈文帝天嘉五年(564)九月二十一日,建康宣武寺僧人洪偃卒,临终之前告诉弟子“今瞑目之后,以此脯腊鄙形,布施上飞下走一切众生”,弟子们遂将他的遗体送到钟山开善寺东岗,施行林葬。〔3〕

从以上诸例看来,5至6世纪末以前,这种露骸野外的葬法似乎仅限于南方,这可能是因为《高僧传》的作者慧皎是南朝人,所以其书中所记载的多为南方的僧人的缘故。同样的偏差也发生在《续高僧传》中,在下一段谈到7至9世纪林葬的僧人时,我们发现林葬的僧人几乎都是北方人。

其实,在6世纪时北方僧人也有采行林葬者。在唐·道宣《续高僧传》中,就记载了北朝末年时雍州有一个诵《法华经》的僧人,去世之后实施林葬,“置尸岩下,余骸枯朽,惟舌如故”。〔4〕又,北周时益州僧人宝海临死前,叮嘱弟子“当露尸以遗鸟狩”。〔5〕

至6世纪末年,林葬为僧人的葬法可能不是少数的例子,而是有一定程度的普及;因此,甚至有俗人想采取这种葬法。《陈书》卷三十二《谢贞传》:

初,贞之病亟也,遗疏告族子凯曰:“气绝之后,若直奔之草野,依僧家尸陀林法,是吾所愿,正恐过为独异耳。可用薄板周身,载以

〔1〕《高僧传》,卷十,神异下,《宋岷山通云寺邵硕》,页389。

〔2〕同前书,卷八,义解五,《梁荆州释慧球传》,页333—334。

〔3〕《续高僧传》,卷七,义解三,《陈杨都宣武寺释洪演传》,页477上。

〔4〕同前书,卷二十八,读诵八,《魏泰岳人头山草衙寺释志湛传》,页686上。

〔5〕同前书,卷九,义解五,《益州谢镇寺释宝海传》,页492下。

灵车,覆以苇席,坎山而埋之。”

“尸陀林”法,也就是弃尸林野的林葬法。

关于“尸陀林”这个名词,虽然很早就出现在汉译佛经之中,不过值得注意的是,至少在梁朝僧人慧皎撰写《高僧传》的时候,他在叙述上述僧人的林葬时,都未使用“尸陀林”来指林葬的地点,或者以“尸陀林法”称林葬法。

6世纪末年以前,僧人的林葬似乎没有特定的地点,即所谓的“尸陀林”。以“尸陀林”指林葬弃尸的地点、或作为林葬的代称,是唐代以后的事。6世纪末年以后,由于三阶教的出现,以及其教对林葬的重视和宣扬,前此作为僧家葬法的林葬,也为俗家信徒所采行;又因三阶教的僧俗有集中葬在一处的趋势,遂在三阶教的几个圣地出现了僧俗塔墓群,和作为林葬场所的“尸陀林”。

(二) 7至9世纪僧人的林葬

从6世纪末以后,僧人林葬的记载就明显地增加。除了僧人塔铭之外,《续高僧传》有很多这类的记载,此和作者道宣个人的经历有关。他曾在贞观九年时到过相州邺县一带,寻访僧稠禅师驻锡的云门寺址和鼓山石窟,他很可能也去过有许多僧人施行林葬的慈润寺和灵泉寺。^{〔1〕}

从《续高僧传》僧人林葬的记载,加上僧人墓志塔铭的资料,我们可以将林葬的僧人分为两类:一是三阶教的僧人,他们多在三阶教的圣地林葬,并且建立墓塔;关于三阶教僧人林葬,将在第五节讨论。另外一类是一般僧人(此处系指非三阶教的僧人)。

就一般僧人的林葬的背景而言,他们多系出身河北以及居住在隋唐都城长安一带的僧人。另外,在考察采行林葬僧人的事迹行谊时,可发现采取此一葬法的僧人显然受僧行戒律的影响——尤其以修禅的背景特为显著,同时也有师授、寺院的传承关系。又,值得注意的是7世纪以后采

〔1〕 大内文雄,《寶山靈泉寺石窟塔銘研究——隋唐時代の寶山靈泉寺》,《東方學報》(京都)第六十九册(1977年),页298—299。

行林的僧人中,有很多是专精《涅槃经》者,这或许是此经和修禅的关连所致。如北齐著名的禅僧稠就是依《涅槃经》圣行四念处法修禅的,《续高僧传·僧稠传》:

既受禅法,北游定州嘉鱼山,敛念久之,全无摄证。便欲出山,诵《涅槃经》。忽遇一僧,言从泰岳来,稠以情告,彼遂苦劝:“修禅慎无他志,由一切舍灵,皆有初地味禅,要必系缘,无求不遂。”乃从之。旬日摄心,果然得定。当(常)依《涅槃》圣行四念处法。乃至眠、梦、觉、见,都无欲想。〔1〕

《大般涅槃经》(大·374)之《圣行品》中叙述四念处法,即是指身念处、受念处、心念处、法念处,也就是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我;由此可导向常、乐、我、净的涅槃果门。〔2〕从小南海石窟(位于河南安阳灵泉寺东南五公里善应村龟盖山南麓)的刻经,也可见他对此经的重视。小南海石窟系北齐文宣帝天保元年(550)由灵山寺僧人方法师和故云阳公子林等开设凿的石窟,至天保六年(555),僧稠更重莹修成。废帝乾明元年(560),僧稠圆寂,他的弟子们为了纪念先师,便在此石窟刻经,其理念是“众等仰惟先师,依准观法,遂镂石班经,传之不朽”。此观法也就是僧稠的观法,在此石窟中窟门之右,即刻《大般涅槃经·圣行品》和《华严偈赞》。〔3〕僧稠系道房之弟子,而道房为天竺僧人佛陀禅师的弟子,〔4〕他的禅法冠绝一时,为人所宗师,《续高僧传》中称“高齐河北,独盛僧稠”;〔5〕同时,僧稠的师祖佛陀禅师也推崇他是“自葱岭已东,禅学之最”。〔6〕

又,《涅槃经》也是三阶教引用最多的经典之一。

〔1〕《续高僧传》,卷十六,习禅一,《齐邺西龙山云门寺释僧稠传》,页553下。

〔2〕《大正新修大藏经》,第十二册,页433下—541中。

〔3〕丁明夷,《北朝佛教史的重要补证——析安阳三处石窟的造像题材》,《文物》,1988年第4期,页17。河南省古代建筑保护研究所,《河南安阳灵泉寺石窟及小南海石窟》,《文物》,1988年第4期,页12。

〔4〕《续高僧传》,卷十六,习禅一,《齐邺西龙山云门寺释僧稠传》,页553下,并《续高僧传》,卷十六,习禅一,《魏嵩岳少林寺天竺僧佛陀传》,页551上、中。

〔5〕同前书,卷二十,习禅五,传论,页596中、下。

〔6〕同前书,卷十六,习禅一,《齐邺西龙山云门寺释僧稠传》,页553下。

长安延兴寺

昙遵禅师的弟子昙延、昙延的弟子通幽都是遗言林葬,舍身以施禽兽的。

延兴寺位于大兴城的广恩坊,是隋文帝为昙延(昙遵禅师的弟子)所建的道场:

移都龙首,有敕于广恩坊给地,立延“法师众”。开皇四年,下敕改延众可为延兴寺,面对通衢。京之东、西二门,亦可取延名,以为延兴、延平也。然其名为世重,道为帝师,而钦承若此,千古罕有。〔1〕

昙延是蒲州桑泉人,出身于豪门世家,他在16岁那一年因到寺院游赏之际,听妙法师讲《涅槃经》,就此开悟而出家。他常说:“佛性妙理,为涅槃宗极,足为心神之游玩也。”他的弟子之中,慧海、道愆也都长于此经。隋文帝开皇八年(588)八月十三日,昙延在延兴寺迁化,生前就遗嘱弟子将他施行林葬之后,再火焚遗骨,扬灰飘尘:

初延康日,告门人曰:“吾亡后,以我此身且施禽狩(兽),余依法焚扬,无留残骨,以累看守。”〔2〕

隋炀帝大业元年(605)正月十五日,昙延的弟子、长安延兴寺僧通幽去世。他认为林葬是有功德的,可以免除罪业灾殃,告诫弟子要施行林葬,相信林葬“遗诸禽兽”:

每自嗟:“生不功一片之善,死不酬一毫之累,虚负神灵,何期误也。”遂诫弟子曰:“吾变常之后,幸以残身遗诸禽兽,悦蒙少福,冀灭余殃。”〔3〕

他的弟子们遵从其遗志,将他的遗体送到终南山至相前峰施行林葬。〔4〕

唐高祖武德六年(623)五月,延兴寺僧吉藏迁化“遗命露骸”。吉藏虽以义解闻名,著《涅槃经游意》一卷(大·1768),但他同时也是一名禅

〔1〕《续高僧传》,卷八,义解四,《隋京师延兴寺释昙延传》,页489上。

〔2〕同前注,页489中。

〔3〕同前书,卷二十一,明律上,《隋西京延兴寺释通幽传》,页610下。

〔4〕同前注,页611上。

僧。隋炀帝时代,名高一时的昙献禅师还以他所得的供养,委付吉藏“资于悲敬”。当他去世时,太子李世民云:“藏法师道济三乘,名高十地,……当树德净土,阐教禅林,岂意湛露晞晨,业风飘世。”他的遗体被送到终南山至相寺,施行林葬;后来他的弟子慧远(净影寺)收拾他林葬的余骨,并且在至相寺北岩凿石窟瘞藏。^{〔1〕}净影寺慧远也长于讲说《涅槃经》,并且著有《涅槃疏》十卷。^{〔2〕}身后采行林葬的终南山悟真寺僧人净业,也曾经从慧远学习此经。^{〔3〕}

长安静法禅院

静法禅院系昙延一系的寺院,系隋文帝之姐城安长公主为僧人慧海所建。慧海是昙延的弟子,18岁即能讲《涅槃经》,并且专意于禅修:“既受具戒,转厌嚣烦。屏迹山林,专崇禅业。”炀帝大业二年(606)五月廿七日,慧海病卒于静法禅院,遗命舍身:

初病极命诸徒曰:“吾闻上栋下宇,生民之偃促;外槨棺内,世界之萦羈。既累形骸于桎梏,亦碍生世于大患,岂揖礼义于嚣尘,卜宅葬于烦饰者也。宜宗薄葬,用嗣先尘,贻诸有类矣。”^{〔4〕}

他的弟子们收拾其余骨,在终南山至相寺的前岭为他建立墓塔。

大业五年(609)十一月五日,在长安一带活动修习头陀行的僧人普安(北周灭法时期,他栖隐于终南山之梗梓谷西坡),在静法禅院迁化,也是采行林葬,“遗骸于终南起塔,在至相寺之侧矣”。^{〔5〕}另外,曾经驻在静法禅院的法铎律师,去世后亦“露骸山侧”。^{〔6〕}

长安清禅寺

从隋代以来,大兴(长安)的清禅寺、大禅定寺为禅僧驻锡的寺院,其中有多位僧人采行林葬。清禅寺位于大兴城的清明门内,系高唐公割宅

〔1〕《续高僧传》,卷十一,义解七,《唐京师延兴寺释吉藏传》,页514上一下。

〔2〕同前书,卷八,义解四,《隋京师净影寺慧远传》,页491下—492上。

〔3〕同前书,卷十二,义解八,《隋终南山悟真寺释净业传》,页571中。

〔4〕同前书,卷十一,义解七,《隋西京静法道场释慧海传》,页510上。

〔5〕同前书,卷二十七,遗身七,《隋京师郊南逸僧释普安传》,页682中。

〔6〕同前书,卷二十一,明律上,《隋西京大禅定道场释觉朗传附法铎》,页612中。

为寺，昙崇率其弟子驻此寺，可以说是昙崇的道场。

高唐公素稟行门，偏所归信，遂割宅为寺，引众居之。敕以虚静所归，禅徒有誉，赐额可为“清禅寺”，今之清明门内寺是也。〔1〕

昙崇是一位禅、律双修的僧人，“因从开禅师而从依止，逮乎受戒，志逾清厉。遂学《僧祇律》十有余遍，依而讲解，听徒三百。京辅律要，此而为宗”。〔2〕开皇十四年(594)十月三十日，昙崇迁化，他的丧事是“阜白弟子五千余人，送于终南山至相寺之右，为建白塔”，〔3〕至相寺附近是一个林葬场(见第五节)，因此，昙崇当是采取林葬。

唐太宗贞观初年，长安清禅寺僧人慧胄去世，也是采取露尸葬。他“受具以后，师表僧祇；及至立年，又专禅诵，晓夕相继，偏重《法华》”。由此可见，他是一位重视律典的禅僧。他的遗体系“露骸收葬”，而后起塔。〔4〕

长安大禅定寺

大禅定寺创建之初，就是以招请名德禅师驻锡为目的，以昙迁禅师为寺主，《续高僧传·昙迁传》云：

及献后云崩，于京西南置禅定寺。……仍下敕曰：“自稠禅师灭后，禅门不开，虽戒定慧仍弘，而行仪攸阙。今所立寺，既名禅定，望嗣前尘，宜于海内召名德禅师百二十人，各二侍者，并委迁禅师搜扬。”有司具礼，即以迁为寺主。

由上可知，大禅定寺所住之僧人大都是禅僧。

大禅定道场的禅僧有多人系在身后采行林葬。大业六年(610)二月，此寺僧人慧欢去世，“遗令施形寒林之下”。他是昙崇的弟子，“依清禅寺崇公谿受定法，摄心仪体，存息短长，观觉安立，冷然祛写”。〔5〕为一位志行坚

〔1〕《续高僧传》，卷二十一，明律上，《隋西京大禅定道场释觉朗传附法饒》，页568中。

〔2〕同前书，卷十七，习禅二，《隋京师清禅寺释昙崇传》，页568上。

〔3〕同前注，页568上、下。

〔4〕同前书，卷二十九，《唐京师清禅寺释慧胄传》，页697下。

〔5〕同前书，卷十八，习禅三，《隋西京大禅定道场释慧欢传》，页577上、中。

定的有德高僧,因此,隋炀帝即位之后,在大兴城造大禅定道场,以为文帝祈福,招致天下著名的禅僧居住,〔1〕慧欢也在其列,后来就卒于此寺。他的弟子将其遗体送到终南山榷梓谷,施以林葬,并起塔供养余骸。〔2〕

大业七年(611)正月二十九日,大禅定道场僧人靖玄无疾而终,遗言林葬:“初玄生平言论,慈悲为主,每许遗骸,弃之林野。”他有位志同道合的同乡友人——沙门慧严,便将其遗体送至终南山麓,而后鸠聚遗骨,在终南龙池寺之西岑建立砖塔瘞藏。〔3〕

大业九年(613)二月四日,驻在禅定寺的僧人智梵圆寂,遗言施身,他的门徒乃将其遗体送至终南山林葬,其后鸠集余骸,殓于塔内。〔4〕智梵最初是从灵简禅师剃度的,后来游学邺都,学习《十地》等经。大业五年,被敕召住禅定寺。

另外,曾经驻于禅定寺的僧人昙伦也是采行舍身的葬法。按:隋代建造禅定寺时,便召集海内著名禅僧驻在此寺,以禅思著名的昙伦也在被召集的僧人之列。唐高祖武德末年,昙伦终于长安大庄严寺,临终遗言:“屈膝死后,籛篠弃之,莫作余事。……诸门学等,依言送于南山,露骸散于中野。”〔5〕

贞观元年(627)二月十二日,长安大庄严寺禅僧慧因卒,亦在终南山舍身林葬。他是吴郡人,早年在南方曾诣钟山慧晓、智瓘两位禅师,学习调心观法。隋文帝曾召他入住禅定寺,后以义解闻名。他临终告诫弟子法仁曰:“当顺佛语,勿变服扬哀,随吾丧后,事不可矣。”他的遗体被送到终南山至相寺附近林葬,其后弟子们为他建支提塔。〔6〕贞观十六年(642)五月十二日,曾经住在禅定寺的僧人空藏卒,也是舍身葬林:“遗身于龙池寺侧,收骨起塔。”〔7〕龙池寺在终南山,也是一个林葬的场所(见本文第五节)。

〔1〕《续高僧传》,卷十八,习禅三,《隋西京大禅定道场释静端传》:“隋储嗣历,造大禅定,上福文皇,召海内静业者居之。”页576下。

〔2〕同前书,卷十八,习禅三,《隋西京大禅定道场释慧欢传》,页577中。

〔3〕同前书,卷十,义解六,《隋西京大禅定道场释靖玄传》,页502中。

〔4〕同前书,卷十一,义解七,《隋西京禅定道场释智梵传》,页511中。

〔5〕同前书,卷二十,习禅六,《京师大庄严寺释昙伦传》,页598中、下。

〔6〕同前书,卷十三,义解九,《唐京师大庄严寺释慧因传》,页522中。

〔7〕同前书,卷二十八,读诵八,《唐京师会昌寺释空藏传》,页689下。

另外,有些大禅定道场禅僧则采取石室瘞窟的露尸葬,如曾被召入大禅定道场的蒲州禅僧普明,后来卒于蒲州仁寿寺,他的后事是采取石室瘞窟的葬法。^{〔1〕}又,另一位曾在大禅定道场的僧人僧辩,也是采取同样方式的露尸葬法。^{〔2〕}

由上可见,大禅定寺的禅僧似乎多有采行露尸葬者。

长安慈悲寺

长安慈悲寺是昙献禅师所建造的道场,建于武德初年,当时是以玄会为寺主。^{〔3〕}其后,和此寺有关的僧人玄会、行等死后都施行林葬。玄会和行等是师兄弟,都是长安海觉道场法总法师的弟子,由于法总精研《涅槃经》,^{〔4〕}因此,他们两人也都对此经特别有研究。行等曾听净影寺慧远法师讲《涅槃经》,“伏读文义,时以荣之”,^{〔5〕}而玄会更著有《涅槃义章》四卷。^{〔6〕}两人情谊甚笃,携手弘法,“(行等)又与玄会同住慈悲寺,弘法之时,等必先登,会随后赴,时以为相成之道”。贞观十四年(640)五月二十七日,玄会先行迁化,“葬于高阳原,晚又收其遗骸,于故城西南隅,起砖塔供养”。^{〔7〕}也就是施行林葬。两年之后,贞观十六年(642)三月六日,行等病卒,也遗嘱林葬:

初,临终累日(曰):“……吾今死后,勿作威仪,惟以一椽,輿送山所。愿食吾身,早成正觉。有乖此愿,非吾门人。”……还依遗诀,单輿至山,……收葬于京南神和原,起塔树松,立铭塔所。^{〔8〕}

他的弟子收拾其林葬遗骨,起塔供养。

终南山悟真寺

悟真寺是净业法师的道场,隋文帝开皇年间,净业法师隐居在终南山

〔1〕《续高僧传》,卷二十五,习禅六,《蒲州仁寿寺释普明传》,页598下。

〔2〕同前书,卷十五,义解十一,《唐京师弘福寺僧释僧辩传》,页540下。

〔3〕同前注,《京师弘福寺释玄会传》:“武德之始,学观太张。沙门昙献道开国望,造慈悲寺,奏会以为寺主。”页542下。

〔4〕同前书,卷十,义解六,《隋西京海觉道场释法总传》,页505下—506上。

〔5〕同前书,卷十五,义解十一,《唐京师慈悲寺释行等传》,页543上。

〔6〕同前书,卷十五,义解十一,《京师弘福寺释玄会传》,页542下。

〔7〕同前注,页543上。

〔8〕同前书,卷十五,义解十一,《唐京师慈悲寺释行等传》,页543上、中。

蓝田复车山,他的信徒们便在其地建立山房,至唐代称为“悟真寺”。净业曾师事慧远,学《涅槃》等经;又从昙迁禅师学《摄大乘论》。炀帝大业九年,召他住在禅定寺,由此可知他也是禅师。大业十二年(616)二月十八日,净业在悟真寺去世,举行林葬“露骸松下”。〔1〕

为净业法师招请至悟真寺共同隐居修行的僧人慧超,其后也采行林葬。慧超虽以读诵《法华经》闻名,但同时也以禅定、戒行著称,《续高僧传·慧超传》说他曾“北入嵩高,饵药坐禅,冀言终老”。又说:“道俗归宗,仰其戒范。会净业法师卜居蓝田谷之悟真寺,钦超有道,躬事邀迎,共隐八年。”武德五年(622)十二月六日,慧超卒于悟真寺,“露骸松石”以伺鸟兽。后来,他的弟子法成等人,为他在悟真寺北峰建之立白塔。〔2〕

长安胜光寺

开皇十年(590),隋文帝下令在京师为其第四皇子蜀王秀造胜光寺,敕请昙迁禅师的门徒六十人住在此寺,接受供养。〔3〕又,《续高僧传·释道英传》说他“后在京师,住胜光寺,从昙迁禅师,听采《摄论》”。胜光寺可以说是昙迁一系的道场。〔4〕

胜光寺僧人先后有道宗和波颇是舍身葬林的。唐高祖武德六年(623),胜光寺僧道宗卒(他曾住在慧日道场),先施行林葬,其后“收葬于终南山至相寺之南岩”。〔5〕住在胜光寺的僧人波颇是中天竺人,名波罗颇迦罗蜜多罗,又云波颇。他专注于禅思戒行,“受具已后,便学律藏,博通戒网,心乐禅思。又随胜德,修习定业”。在他病重时“端坐观佛,遗表施身”。贞观七年(633)四月六日,波颇迁化。他的遗体先行林葬,沙门玄谟收拾其余骸火葬,并为他在胜光寺建立塔墓,其墓塔位于乘禅师塔之东。〔6〕由此可知,胜光寺建有一些僧人的墓塔。

〔1〕 《续高僧传》,卷十二,义解八,《隋终南山悟真寺释净业传》,页517下。

〔2〕 同前书,卷二十八,读诵八,《唐终南山蓝谷悟真寺释慧超传》,页687中、下。

〔3〕 同前书,卷十八,习禅三,《隋西京禅定道场释昙迁传》,页573上。

〔4〕 同前书,卷二十五,感通上,《唐蒲州普济寺释道英传》,页654上。

〔5〕 同前书,卷十一,义解七,《唐京师胜光寺释道宗传》,页512上。

〔6〕 同前书,卷三,译经三,《唐京师胜光寺中天竺沙门波颇传》,页440中。

长安空观寺

空观寺是一所禅寺,《续高僧传·玄镜传》中说玄镜“还空观寺,复学禅宗。居止东院,合集同侣,多行头陀”。〔1〕大业元年(605),空观道场僧人释慧藏卒,遗命林葬:“临终诚心旷济,累嘱露骸。弟子奉谨遗诀,陈尸林麓,掩骸修塔,树于终南山至相寺之前峰焉。”〔2〕

除了上述长安地区僧人实行林葬的之外,今山西地区也有僧人施行林葬。蒲州(治所在今山西河东)仁寿寺僧人道愁(河东虞乡人)及其弟道谦都先后采行林葬。值得注意的是,他们两人都是长安延兴寺昙延禅师的弟子。道愁其人通群籍,而“偏以《涅槃》、《摄论》为栖神之也”。贞观元年(627),道谦在他所隐居的王城谷山舍中迁化,道愁与弟子道基等人,亲自为他实行林葬:“阍毗遗阴,收其余尘,散之风府。”〔3〕也就是将他林葬后的遗骨火化,再飘洒骨灰。贞观年间,道愁去世,也是采行林葬:“乃扫路通行,陈尸山所。”〔4〕

又,贞观十三年(639),潞州(治所在今山西长治市)法住寺僧人昙荣卒,“旋殡于野外,后门徒出其遗骨,葬于寺南,建塔表之”。昙荣为灵裕法师门下,不过,他后来似乎不是走三阶教的路线,而是更接近戒律禅修:“及受具后,专业律宗,经余六载,崇履禁科,涤畅开结。”他后来隐于上党潞城山林,从者闻风而至,故广立禅坊。〔5〕

以上所述,都是7至8世纪的僧人,不过,到9世纪时,还有洛阳僧人舍身林葬的记载。唐懿宗咸通七年(866)七月朔,洛阳广爱寺的禅僧从谏卒,“(门人)玄章等奉遗旨,送尸于建春门外尸陀林中,施诸鸟兽。三日复视之,肌貌如生,一无近者”。〔6〕由此可知,洛阳建春门外有作为弃尸场所的尸陀林。

〔1〕《续高僧传》,卷二十六,感通下,《隋京师空观寺释玄镜传》,页673下。

〔2〕同前书,卷九,义解五,《隋西京空观道场释慧藏传》,页498中。

〔3〕同前书,卷十四,义解十,《唐蒲州仁寿寺释道愁传》,页533下。

〔4〕同前注,页533中。

〔5〕同前书,卷二十,《唐潞州法住寺释昙荣传》,页589上、中、下。

〔6〕宋·赞宁撰,范祥雍点校,《宋高僧传》(北京:中华书局,1993年第二次印刷),卷十二,习禅篇第三之五,《唐洛京广爱寺从谏传》,页279。

综合以上诸舍身的僧人,可知他们大都和某几位禅师有师承的关系,或因其禅行而和某寺院有所关连。

南方的僧人

《续高僧传》虽然注重林葬的记载,但其所记的大多偏重在华北——特别是在长安活动僧人们,而较少关于南方僧人的记录。不过,我们仍可从少数南方僧人的传记中,得知此一时期林葬也同样为部分的南方僧人所采行。

隋文帝仁寿元年(601)十一月二十日,丹阳(治所在今江苏南京)彭城寺僧人慧隆迁化,他在生前就为自己选定了林葬的场所:

未终前,领弟子于高座寺南山顶,聚土筑坛,语曰:“我若舍形,不烦棺槨,可于此处以施禽虫。”坛竟便迁,诚哉知命。后依遗命,仍树高碑寺,沙门法宣为文。〔1〕

又,蒋州(即今南京)履道寺的僧人慧实是一位行头陀的僧人,“综习禅业”、“陈祚伊始,负锡龙盘,绝迹人世五十余年,贵尚头陀,恒居晏默”。他于仁寿四年(604)八月二十三日迁化,遗命采取林葬,“遗令尸陀北岭,后收窆于山南”。〔2〕履道寺在治城东南二十五里,文云“尸陀北岭”,应当是置尸于钟山以行林葬。

大业九年(613)五月六日,丹阳郡仁孝寺僧人智琳卒,临终前告诫弟子:“尸陀林者,常所愿也。吾谢世后,无违此志。”其弟子依其遗言“沙门智铿等谨遵遗言,以其月十一日迁于育王之山”。不过,他的遗体并未为虫鸟所侵食,数月之后,弟子们在招隐东山凿龕,以埋藏其遗体。〔3〕也就是说,从林葬改为石室瘞窟的露尸葬。

唐玄宗开元十年(722)二月十八日,金陵天保寺僧人迁化,“遗嘱林中饲鸟兽,弟子玄挺等依言奉行”。智威在20岁时剃落出家,隶名幽岩寺“因从持禅师谘请禅法,妙达深理,继踵前修。……望重一期,声闻远近,江左定学,往往造焉”。〔4〕可知他是一名禅师。

〔1〕《续高僧传》,卷十二,义解八,《隋丹阳彭城寺释慧隆传》,页515中、下。

〔2〕同前书,卷十七,习禅二,《隋蒋州履道寺释慧实传》,页569上。

〔3〕同前书,卷十,《隋丹阳仁孝道场释智琳传》,页504上。

〔4〕《宋高僧传》,卷八,习禅篇第三之一,《唐金陵天保寺智威传》,页186。

隋唐虽然有人对林葬提出批评(见本文第六节),不过,林葬仍是政府所允许的,特别是一些高僧在施行林葬时,送葬者很多,甚至还有朝廷官员的参与。开皇八年(588),名僧昙延的遗体被送到终南山实行林葬,当朝许多文武官员都亲送至林葬之所:“弟子沙门童真、洪义……一代名流,并文武职僚如滕王等,例咸被发,徒跣而从丧,至于林所。”〔1〕贞观元年迁化的长安大庄严寺禅僧慧因施行林葬时,送葬者更多达千余人:“遂迁坐于南山至相寺。于时攀辕扶毂,道俗千余,送至城南。”〔2〕至于在贞观七年去世的中天竺僧人波颇的林葬,更由官方出面举行:“东宫下令给二十人,舆尸坐送至于山所。”〔3〕

四、三阶教和林葬的发展

前文所叙述僧人的林葬,多系出自于佛教的僧行戒律。不过,僧行戒律并不及于俗人。林葬从僧人影响及俗人,和6世纪末以后出现的三阶教有密切的关系。又,最晚在6世纪中便有林葬经典的出现,这类经典和三阶教也有相当的关联。因此,有必要对三阶教这个佛教宗派作一简短的叙述。

(一) 三阶教简史

三阶教是由信行禅师(540—594)所开创的一个佛教宗派。三阶教的教义颇为特异,认为:众生依照其所生的时代而决定他们的根机,共分为三阶。在佛灭度后的一千年中,众生的根机属于第二阶,他们所修行的是上根的“别法”,可以依据特定经典修习。6世纪时,属于佛灭度后一千年以后的末法时期,为一浊恶的时代,众生的根机属于最下劣的第三阶,众生应修习和其根机相应的当根佛法——也就是“普法”。这个“普”字,

〔1〕《续高僧传》,卷八,义解四,《隋西京延兴寺释昙延传》,页489中。

〔2〕同前书,卷十三,义解九,《唐京师大庄严寺释慧因传》,页522中。

〔3〕同前书,卷三,译经三,《唐京师胜光寺中天竺沙门波颇传》,页440中。

是相对于“别”字而言的,意即不能偏依特定的佛经修习,只能修习“普佛普敬”——普敬诸佛,共有七阶佛名的下根佛法。〔1〕

信行禅师是相州魏郡人(河南安阳),早年在相州一带活动,寻求和自己理念相同的人,而逐渐发展出三阶教派。信行及其徒众的修行和学说,后来传到了朝廷。隋文帝开皇九年(589),信行和弟子僧邕等人应召入京,住在左仆射高颍舍宅为寺的真寂寺。这一段期间,是三阶教在长安发展的时期,信行和其弟子散居在京师的五所寺院:真寂寺(唐初改名化度寺)、光明寺、慈门寺、慧日寺、弘善寺,作为传教的场所。在信行传教的过程中,弟子僧邕禅师(543—641)、净名本济法师(562—615)、本济之弟善智(?—607),都发挥了很大的助力。隋文帝开皇十四年(594),信行圆寂,僧邕接替信行领导三阶教。又,本济辞世后,其弟子道训、道树也继续传教。〔2〕

三阶教的起源和北齐邺都一地的僧人有密切的关系,常盘大定提出了宝山寺(隋文帝时改称“灵泉寺”)是“三阶教的发源地”之说。河南安阳宝山寺大住圣窟的开创者灵裕,长信行二十二岁,两人都曾受业于邺都僧人道凭,道凭属于《十地论》“地论学派”中相州南道派。东魏孝静帝武定四年(546),道凭在安阳灵泉寺开凿大留圣窟;隋文帝开皇九年(589),灵裕在灵泉寺开创大住圣窟。大住圣窟的刻经所显示的是灵裕的思想,其中窟内右方所刻的《大集经月藏分中》五百年文、窟外壁刻《大集经月藏分中》法尽灭品、佛名等,都和三阶教所宣扬的思想有密切的关联。〔3〕

6世纪末,三阶教起于相州(今河南安阳),然后西向传入长安,远及敦煌地区。然而,三阶教由于其教义特殊,先后在隋文帝开皇二十年(600),武则天证圣元年(695)、圣历二年(699),唐玄宗开元十三年(725),朝廷敕令全面禁止三阶教,或予以此教派僧人若干的限制。不

〔1〕 桑原勇慈,《三階教の普行について》,《印度學佛教學研究》,第三十九卷第二号,页107。

〔2〕 矢吹庆辉,《三階教之研究》(东京:岩波书店,1927年一刷,1973年二刷),页34—40。

〔3〕 常盘大定,《三階教の母胎としての寶山寺》,页38—44。

过,其教并未因此而衰微,唐朝僧人智升在《开元释教录》卷十八《别录中·伪妄乱真录》中三阶法及杂录后注云:

开皇二十年有敕,禁断不听传行。而其徒既众,蔓延弥广,同习相党,朋援繁多。隋文虽断流行,不能杜其根本。〔1〕

虽然隋文帝是全面地“禁断不听传行”,但却不能完全禁绝。至于唐代武则天 and 玄宗两朝禁止三阶教教典的流通,可能也没有收到太大的效果。从以下各点可显示玄宗、代宗、德宗时代,三阶教在长安还是相当流行的:

一、从唐代净土宗一本著作《西方要诀释疑通规》(大·1964)叙及“准今修行,学普为宗”之句,〔2〕显示唐代三阶教曾有一度是相当流行的宗派。另外,我们也可以从玄宗开元十三年乙丑岁六月三日的一道敕令:“敕诸寺三阶院并令除去隔障,使与大院相通,众僧错居,不得别住。”〔3〕可见当时在长安有许多寺院里另设有三阶院,与寺中其他殿堂隔开来,在寺院中隐然形成一种特殊的势力;由此亦可推知三阶教在长安的势力是相当庞大的。

二、根据明嘉靖年间所修《陕西通志》上的记载,可知在代宗大历二年(767)之前,已有许多三阶教徒陪葬在终南山榷梓谷信行塔侧,因此,这一年在信行禅师塔处,建立了塔院,就称为“百塔寺”。〔4〕这一方面显示从唐初以来,经过三朝四度的禁抑,三阶教的流行并没有受到太大的影响。另一方面,在唐玄宗下达禁遏三阶教敕令的五十年后,三阶教有一番复兴,所以才有在信行禅师塔所建立塔院之举。塚本善隆认为在代、德宗时,三阶教再兴,〔5〕从德宗贞元十六年四月三十日牒

〔1〕《大正新修大藏经》,第五十五卷,页679上。

〔2〕同前书,第四十七卷,页108中。

〔3〕同前书,第五十五卷,页679上。

〔4〕明·赵廷瑞修,《陕西通志》(嘉靖二十一年刊本,中研院史语所傅斯年图书馆藏),卷三十六,《民物四·仙释·寺观附》,页六,百塔寺条:“百塔寺,在石龕谷口西。本唐信行僧人塔院,大历二年建。慕信行者皆窆于信行塔之左右,故名百塔。”前此学者引此条者,“大历二年建”句皆根据王昶《金石萃编》引《山西通志》云:“大历二年,慕信行者皆窆于信行塔之左右,故名百塔寺。”仅一字之差,其意相差甚远。关于这一部分的详细讨论,见拙文,《唐代俗人的塔葬》一文。

〔5〕《續三階教資料雜記》,《支那佛教史學》,第一卷第二号,页107。

文中说“今京城内五十五寺各有禅院,住持相续二百余年,僧尼二千人已上”,〔1〕也可知其时三阶教兴盛的状况。

三、由于三阶教的再兴,因此在德宗时代三阶教典籍遂得以“入藏”。唐德宗贞元十六年(800),圆照撰成《贞元新定释教目录》,三阶教典籍终于得以摆脱长久以来被列入伪妄经典之流,而得以“入藏”;也就是说,经朝廷的批准,三阶教的经典可以编入《大藏经》流通。从先前数朝的抑禁,到此时可以入藏,取得合法的地位,显示当时三阶教应有一定的势力,这可能也是其教徒做了相当努力的结果。不过,原先《贞元录》的第二十八卷《疑惑再详录》和第三十卷《入藏录下》中,都有三阶教典籍;然而现存宋、元、明本的《大藏经》却没有三阶教典籍的记载,当是为后人所删除。〔2〕这很有可能是因佛教其他宗派干预的缘故,三阶教强调普法,有异于其他教派,因此和其他教派有相当程度紧张的关系。〔3〕

四、从敦煌和三阶教有关经典写本年代,可知五代至宋初三阶教还在这个地区流传。如敦煌中、晚唐写本中有《佛说要行舍身经》和宋太宗太平兴国五年(980)三阶教典籍的写本,〔4〕显示在10世纪时,敦煌地区三阶教仍维持某种程度的流行。

总而言之,从目前所见的资料和研究,可知三阶教前后至少流传了四百年之久。另外,根据笔者研究唐代俗人的塔葬,发现他们绝大多数是三阶教徒,〔5〕可以推知三阶教在唐代流行的盛况,可能超出我们此前的理解。

(二) 三阶教的特征

三阶教的教义中,强调追寻善知识,不严别僧、俗,以及对妇女信徒的重视,构成了此一教团的特色。

〔1〕 日本所存古写本《贞元释教录》,卷二十八,见《續三階教資料雜記》,页110。

〔2〕 杨曾文,《信行与三阶教典籍考》,《世界宗教研究》1995年第3期,页38。

〔3〕 《續三階教資料雜記》,页105—108。

〔4〕 《三階教之研究》,页107。

〔5〕 拙著《唐代俗人的塔葬》,《燕京学报》,新第七期。

1. 三阶教团

从三阶教发展的初期,其僧人和信徒就有组成一个教团的趋势;其后僧俗信徒在死后陪葬信行塔侧,也蔚为风气。终南山榷梓谷信行禅师塔院,后来成为三阶教僧俗信徒墓塔集中的处所。

信行遗文(传道书简)断简第七断片,就记载了信行传教初期和僧、俗计四人结为善友,誓愿舍身命以修行,直到成佛为止:

开皇七年正月十日,相州光严寺沙门信行,白州知事檀越:“信少小患心劳损,由是不堪坐禅,亦不堪讲诵。自从十七以来,求善知识,至今四十八岁,积满廿二年,唯得相州光严寺僧慧定、相州严净寺僧道进、魏州贵乡县党孙浪彪下王善行、赵州瘦陶县党王凤邕下王善性等四人,誓愿顿舍身命财,直到成佛。修行上事,相续不断。此既有助王国,饶益群生,乞为奏闻,赐垂听许,谨白。”〔1〕

由上可知,信行早期的教团中包含了僧人和俗人,这可能是因为三阶教的教义中,有仿效常不轻菩萨之密行的缘故。《妙法莲华经》(大·261)《常不轻菩萨品》中,说到过去有菩萨叫做“常不轻菩萨”,他见到所有的人——包括比丘、比丘尼和男女信徒,都对他们礼拜赞叹,说“我深敬汝等,不敢轻慢。所以者何?汝等皆行菩萨道,当得作佛”。〔2〕在此处僧、俗、男、女无所差别,皆得作佛,因此之故,信行教团的善知识也包含了僧、俗信徒。后来,三阶教得到更大的发展,便组成了包括著名的僧人净名法师、僧邕禅师以及僧俗徒众,共三百余人的教团,他们宣誓要在死后举行林葬,《故大信行禅师铭塔碑》:

于是法师净名、禅师僧邕、徒众等三百余人,夙以禅师为善知识,三业追逐二十余年,俱怀出世之基,共结菩提之友,恒欲碎骨次香城之下,投身于雪岭之间,生死莫由,死将为礼,遂依林葬之法,敬收舍利,起塔于尸陀林下。……〔3〕

〔1〕《三阶教之研究》,页11。

〔2〕《大正新修大藏经》,第九卷,页50下。

〔3〕《三阶教に關する隋唐の古碑(上)》,《佛教研究》第三卷第三号(1922年),页355。

“善知识”，梵文作 kalyāṇamitra，另译作善友，是指化导利益有德的亲友。^{〔1〕}《大般涅槃经》（大·375）屡次强调“亲近善知识”的重要性：“善男子，一切众生亦复如是。不能近善知识故，虽有佛性，皆不能见。而为贪淫嗔恚愚痴之所覆蔽。”^{〔2〕}《涅槃经》是三阶教义所依据的主要经典之一，矢吹慶輝统计在现存的《三阶佛法》四卷中，其所引用的诸佛经，以《十轮》最多，《涅槃经》居次。^{〔3〕}

三阶教僧、俗的墓塔铭文中，也屡提及其教团这种“善知识”的契缘。如建于唐高宗总章三年（670）的《道安禅师塔记》：

以总章元年十月七日，迁形于赵景公寺禅院，春秋六十有一。又以三年二月十五日，起塔于终南山鸚鸣埭信行禅师塔后，志存亲近善知识焉。^{〔4〕}

以俗人而言，建于长安三年（703）的三阶教徒《尚直砖坟铭》中，也说明他陪葬在信行塔侧，是出于“表生从善友之心，殒不离胜缘之境”的用意。^{〔5〕}

三阶教僧俗信徒的“生从善友，殒不离胜缘”，造成追随信行塔侧起塔的风气；这种陪葬于某一高僧大德墓塔的风气，也影响及其他地区。宝山是三阶教的发源地，此地很早就有僧人施行林葬，其后也出现了俗人林葬后埋骨的墓塔。不过，宝山的塔林不像终南山百塔寺的墓塔，具有强烈地追随某一特定僧人的色彩。另外，在龙门也出现了许多陪葬僧人墓塔侧的俗人墓塔或瘞窟。如在玄宗开元二十二年（734）圆寂的安国寺尼惠隐临终遗言：“吾缘师僧父母，并在龙门，可安吾于彼处，兴尊者同一山也。”^{〔6〕}又如，开元二十六年（738）去世的薛夫人卢氏未曾

〔1〕《望月佛教大辞典》，页2988。

〔2〕《大般涅槃经》（收入《大正新修大藏经》，第十二卷），卷八，页649上。另见页477上、491上、506下、720上、734上。

〔3〕《三阶教之研究》，页594—595、603—605。

〔4〕《金石萃编》，卷五十七，页十九，《道安禅师塔记》。

〔5〕《金石续编》（收入《石刻史料新编》，第一辑第四册），卷六，页二十二至二十三，《尚直砖坟铭》。

〔6〕《八琼室金石补正》（收入《石刻史料新编》，第一辑第七册），卷五十六，页四，《大安国寺尼惠隐塔铭》。

有,生前宗事大智禅师,故预立遗嘱:“令卜宅之所,要近吾师,旷然远望,以慰平昔。”〔1〕大智禅师的塔在龙门,《大智禅师塔志铭》云大智于开元廿四年七月六日“迁神于奉先寺之西原,起塔守护”。〔2〕龙门一地也是瘞窟成群。

另外,三阶教主张的主要修行中,修禅和头陀行都是重要的成分。很多三阶教的僧人称为“禅师”。又,认恶推善、乞食头陀、道场观佛也是三阶教的教义与实践的内容。〔3〕

2. 三阶教的成员

三阶教的信徒中有很多居士,并且有不少妇女的参与。塚本善隆认为:三阶教的教团不分别僧俗男女,是其组织的特色。〔4〕三阶教团中包括很多居士,系和三阶教对末法恶世的看法有关,由末法恶世时的生盲佛法,认识到其身的邪恶破戒的恶行,如敦煌所传《三阶佛法》卷二云:

又一切空见、有见众生,莫问出家、在家,但能依佛教者,皆得出世。何以故?准依《摩诃衍经论》第十三卷内说,宁出家犯戒,后作出世因缘。准依《宝梁经》第一卷、《迦叶经》第一卷等说,于一切出家人内有犯戒者,畏受他一切信施、和南、礼拜等,最大多罪故,返戒还俗。从此已后,毕竟永得出世,验之所以得知,唯除为修道难易不同,故明胜劣不在其限。出家修道易,所以经律论等俱说,出家胜在家修道难,所以经律论等俱说,在家不如。〔5〕

从信行以下,三阶教有一些禅师后来舍袈裟净衣,并且其教沙门返戒还俗。〔6〕如信行的舍沙门戒、裴玄证的舍僧还俗。〔7〕以及敦煌出土“三

〔1〕《八琼室金石补正》(收入《石刻史料新编》,第一辑第七册),卷五十六,页十四,《薛氏优婆夷功德塔铭》。

〔2〕《芒洛冢墓遗文补遗》(收入《石刻史料新编》,第一卷第十九册,台北:新文丰出版社,1977年),页六至七,《大智禅师塔志铭》。

〔3〕《三階教資料雜記》,《支那佛教史學》,第一卷第一号,页72。

〔4〕《三階教資料雜記》,页73。

〔5〕《三階教之研究》,《別編:三階教殘卷》,《敦煌所傳三階佛法》二卷,页31。

〔6〕《三階某禪師行狀始末に就いて》,页264、280【注一九】。

〔7〕《续高僧传》,卷十六,习禅一,《隋京师真寂寺释信行传附裴玄证》,页560上、中。

阶教某禅师行状”中的“某禅师”，以及其中受“某禅师”所影响而还俗的十数位僧人。〔1〕

禅师道：“不得将死人衣塔下过，除为浣染香勋，应当学。死人衣者，破戒死尸也，破戒不合披圣人袈裟，袈裟者，塔也。行者若除浣财色，染于圣道，急须戒定惠，闻思修香勋，始可得入袈裟之下，应当学。”于时则有晋州一僧，返戒还俗也。〔2〕

因此之故，三阶教颇为重视对俗人的传教化导，《三阶教某禅师行状》中就提及了时人认为他“不化众僧，唯化俗人”：

有一僧从京来，讥禅师：“唯化俗人，不化众僧，是无知，有何所用？”禅僧即引佛藏经文，为彼师说末法恶时，但披袈裟一片在身者，一切佛三轮不现，教化不得。何以故？贪财爱色，故肠肥脑满，脂多胶粘染著，著乐盲故。其僧更则不语。〔3〕

关于三阶教着重对俗人的传道布教，也显现在另外一个例子里。三阶教僧人德美之师默禅师，就是“偏归俗业”：

值默禅师，又从请业。默即道善禅师之神足也。善遵承信行普功德主，节约形心，不衣皮帛。默从受道，闻见学之，望重京都，偏归俗业。〔4〕

此外，三阶教的传教对象也多以妇女为主，所以在《三阶教某禅师行状》中，就有僧人质疑三阶教禅师何以只教导妇女行道：

又问禅师：“不教丈夫行道，唯教妇女？”禅师云：“此法合是出家人行。出家人既不行，其法即灭。丈夫为应王役，不得行。出家人为财色，不得行。事穷路塞，无处可得安此。女人师有何可怪？”其僧更则不语。禅师即作辟喻说：“女人者，喻其痴泥，痴泥者得生莲花。女人舍其财色，亦复如是。”〔5〕

〔1〕 《三階某禪師行狀始末に就いて》，頁289、291。

〔2〕 同前文，頁288—289。

〔3〕 同前文，頁287。

〔4〕 《續高僧傳》，卷二十九，興福九，《唐京師會昌寺釋德美傳》，頁697上。

〔5〕 《三階某禪師行狀始末に就いて》，收入島山喜一編，《史學論叢》（京城帝國大學文學會論纂，第七輯，東京：岩波書店，1938年），頁287。

禅师的答复正可以显示三阶教对妇女信徒的看法。就是因为三阶教重视对妇女的宣教,所以此一教派中有不少妇女的信徒——包括比丘尼和俗人妇女。三阶教信徒的露尸葬之中,尤以一些高门妇女采行石室瘞窟的葬法,较为突出。

(三) 林葬的经典和三阶教

关于专门宣扬林葬“死施”的经典,有《尸陀林经》和《佛说要行舍身经》两种。其中,《佛说要行舍身经》和三阶教有相当的关联。^{〔1〕}《尸陀林经》今已不存,不过牧田谛亮认为:在敦煌写本中的《佛说要行舍身经》之后,常附有“尸陀林发愿文”,此“尸陀林发愿文”系脱胎于《尸陀林经》。^{〔2〕}因此,可以说这两部经典都和三阶教有关联,它们对林葬的宣扬,是促成隋末唐初以后林葬从僧人普及于俗人的重要原因之一。

1. 《佛说要行舍身经》和三阶教

虽然《开元释教录》并未将《尸陀林经》、《要行舍身经》两部经典列入三阶教的经典之列,然而从其经文中,可以推断它应是和三阶教有密切关系的经典。

在“尸陀林发愿文”中,有“弟子某甲等,愿从今身尽未来际,恒与内财、外财,生施、死施”之句,类似的词语,也见诸于三阶教的教主信行禅师的塔铭,《故大信行禅师铭塔碑》云:

以开皇十四年下月四日,卒于真寂寺。即以其月七日送柩于雍州终南山鸱鸣埭所,舍身血肉,求无上道。生施死施,大士有苦行之踪;内财外财,至人有为善之迹。^{〔3〕}

另外,在三阶教徒的塔铭中也有同样的词句,如采行林葬的《故优婆夷段常省塔铭》云:“火宅之内,驾馭三车,舍内外之财,望三祈愿满。”^{〔4〕}

〔1〕 牧田谛亮,《敦煌出土〈要行舍身经〉》,收入西域文化研究会编,《西域文化研究第六》(京都:法藏馆,1963年),页187。

〔2〕 同前注,页182。

〔3〕 神田喜一郎,《三階教に關する隋唐の古碑(上)》,页354。

〔4〕 《金石萃编补略》(收入《石刻史料新编》,第一辑第五册)、卷二,页二十三,《唐段常省塔铭》。

至于《佛说要行舍身经》则在经文对“普”义的重视,显示其和三阶教有关联,其文云:“世尊,如来所言,在尸陀林普施一切有情,是义不然,不名为普。若是普者,水性有情,即无有分,唯愿如来,示我普义。”〔1〕另外,经文中叙述舍身者“是人欲命终时,嘱善知识同志愿者,分割其身,以为二分”。前文已提及,在信行的誓愿文中有“追求善知识”之语。

上述两部经典向来被认为是中国所撰述的疑伪经典,〔2〕至于它们的撰述年代,仅能约略推知。在隋代法经所撰的《众经目录》(成书于开皇十四年)卷四《众经疑惑五》中,即列有“尸陀林经一卷”。〔3〕由此可见,至少在六世纪末以前,便有此经出现了。至于《佛说要行舍身经》撰述的年代,则较《尸陀林经》为晚。《开元释教录》(成书于开元十八年)卷十八《伪妄乱真录第七》中列了三百九十二部、一千五十五卷,其中有《要行舍身经》一卷,下面附注:“三纸余,后有舍身愿文,共有五纸。”〔4〕此经伪托是玄奘翻译的经典,因此它出现的时代,应该不会早于玄奘(602—664)在世之时。智升特别列举四点,以辨明它不是玄奘所译之经,而是一部伪经。〔5〕牧田谛亮认为;此经在武则天时代便已存在了,只是不知何故未收入《大周刊定众经目录》。从智升在此经下叙述“邪党盛行”,以及其列举四大疑点,以辨明此经的伪谬,可知在开元时期,此经在长安佛教界是相当流行且具有影响力的。〔6〕这一点从敦煌文书中也可得到证明,敦煌写本的《要行舍身经》最早有纪年者,是开元十七年(729) S. 2624 文书。〔7〕

另外,值得一提的是:由于《尸陀林经》、《要行舍身经》没有被归在三阶教经典之列,因此在隋文帝、武则天、唐玄宗三朝禁止三阶教典籍流通时,此两经并未在被禁之列,而得以继续流传。《要行舍身经》流行的区

〔1〕《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页187。

〔2〕同前文,页181—183。

〔3〕《大正新修大藏经》,第五十五卷,页212中。

〔4〕同前文,页672中。

〔5〕《开元释教录》(收入《大正新修大藏经》,第五十五卷),卷十八,页672中。

〔6〕《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页182—183。

〔7〕同前文,页183。

域,不仅限于中国内地,也远及于敦煌一带。

迄今所知,敦煌写本中有九种《要行舍身经》的本子,今收在《大正新修大藏经》卷八十五疑伪部中的是编号 S. 2044 者(大·2895)。不过,目前最好的经本是牧田谛亮在《敦煌出土〈要行舍身经〉》一文后,所附依据 S. 6577 为主并参酌诸本校定的版本。^{〔1〕}

2. 《要行舍身经》的内容

《要行舍身经》的内容,主要是释迦牟尼佛述说在尸陀林舍身的人,可获正等菩提;甚至只要发心舍身,虽然尚未舍身,也已经有了功德:“是人已过二乘之行千百倍。”等同菩萨。至于舍身的对象,是要普及一切有情、水陆空行的生物。因此,舍身者应在临终之前,嘱咐善知识同志愿者将其尸体分为两份,一份施予水中的鱼鳖虾蟹,一份施给陆上的鸟兽虫蚁。帮助其分身的人,也有功德,分身者的功德和舍身人功德是相同的。这种功德之大,大到可以消除前此先世所造的恶业。除了可以灭罪之外,弥勒菩萨也允诺将来在龙华初会时,令舍身者得度。^{〔2〕}从以上的内容看来,舍身不仅可以消除先前罪业,得无上菩提,又蒙未来佛弥勒的承诺可以得度,对人的确有很大的吸引力。

在陈文帝天嘉五年(564)去世僧人洪偃的遗言里,便有此经的影子:

以天嘉五年九月二十一日,至于大渐,神气不昧,命弟子曰:“……今冥目之后,以此脯腊鄙形,布施上飞下走一切众生。若前身相负,仍以相偿;如无相对,则生我檀善。此之微善,亦趣菩提,物莫不共矣。”言毕,合掌终于宣武寺焉。^{〔3〕}

在三阶教僧人的塔铭中,也提到了舍身血肉、销蚀自己的形体是具有功德的。如建于唐太宗贞观十三年(639)的僧顺禅师塔铭云:“头陀苦行,积德销容;舍身林葬,镌石记功。”^{〔4〕}

〔1〕《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页184—186。

〔2〕《佛说要行舍身经》(大·2895)收入《大正新修大藏经》,第八十五卷,疑似部,页1414下—1415上。牧田谛亮校诸敦煌写本,附在《敦煌出土〈要行舍身经〉》文后。

〔3〕《续高僧传》,卷七,《陈杨都宣武寺释洪偃传》,页477上。

〔4〕《唐代墓志汇编》,页50。

又,从在高宗咸亨三年(672)去世的一位不知名三阶教禅师的遗嘱,也可看出他采取林葬,实际上是实践了《要行舍身经》的内容,敦煌文书《三阶教某禅师行状》云:

禅师咸亨三年六月初,语王基云:“我去之后,血肉之属,陪偿无始已来宿债,所有众生来食我肉者,皆与作得道因缘。肉尽已后,收取骸骨,以火焚烧,烧讫收取捣令作末,好绢罗高山头,大风颺却。”〔1〕

先前,禅师曾嘱咐弟子,死后舍身血肉,将烧好的骨灰,分做两份,一份山头颺,一份以香水和末,做成丸,分与男女信徒,但后来认为无法遍给,所以作罢。禅师在咸亨三年六月十五日去世,其徒“送禅师神灵蒲州东山阁提寺耶田谷大平下、小平槌上,穿窟舍身血肉,散及有缘”。〔2〕

另外,从宝山两位僧人的塔铭中,也可看出前述经典对林葬的影响。贞观十二年(628)辞世的宝山慈润寺僧人灵琛的塔铭中,有“康存遗嘱,依经葬林,血肉施生,求无上道”之句;又,贞观十七年(643)在安阳光天寺去世的比丘尼普相的塔铭中,也有“弟子哀慧日之潜辉,悲慈灯之永灭,乃依经上葬,收其舍利”。此“依经葬林”,所指的经典当是像《佛说要行舍身经》这类林葬的经典而言。

值得注意的是,在这类林葬经典出现之前,已先有僧人舍身葬林,以饲鸟兽,而后有宣扬林葬的经典出现。这和一般先有经典,以指导信徒的宗教行为和仪式,有很大的不同。

另外,在敦煌文书《要行舍身经》之后,常附有《尸陀林发愿文》和《舍身愿文》,则显示了此经对俗人的影响。敦煌文书 S. 6577《佛说要行舍身经》后所附的“尸陀林发愿文”中,舍身者的誓愿之一是:

复发是愿:愿诸众生,取我肉时,随取随生。因食我肉,离饥渴苦,一切悉发阿耨多罗三藐三菩提心。〔3〕

〔1〕 大谷胜真,《三階教某禪師行狀始末に就いて》,页 294。

〔2〕 同前文,页 292—293。

〔3〕 《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页 189—190。

以此和《佛说要行舍身经》中的舍身誓言相比较,则可看出前者是后者的节要。此经提及释迦牟尼佛在前世燃灯佛时,在舍卫国修菩提行,发愿舍身命皮肉筋骨。当时,弥勒菩萨和佛为善友,及佛命终之后,弥勒即将其身分两份,施行林葬。其间,佛所发的誓愿如下:

我因舍身,发大誓言:若有有情,饥食我肉,渴饮我血,既饮啖已,愿令一切有情,因食我肉,发菩提心,离饥渴苦,未来当得法喜等食,资自性身。饮我血者,离诸爱渴,当获法水,灌注心源,受位法王,资变化身。以是义故,疾得无上正等菩提。〔1〕

在现存敦煌文书中《要行舍身经》的九个写本之中,有四本在经文之后附有“舍身愿文”或“尸陀林发愿文”,〔2〕显示此经宣扬的最终目的在于实践,因此,这种愿文可以说是“林葬的志愿书”。其中,S. 1060、S. 2044 是“佛说舍身发愿文”,S. 4318、S. 6577 所附写的是“尸陀林发愿文”(附图一、二)。



附图一:6577“尸陀林发愿文”(《中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编,《英藏敦煌文献》,第十一册,[四川人民出版社,1992年],页127)

〔1〕 《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页188。
〔2〕 同前文,页184—186。

根据《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》云：“归葬终南山至相寺榎梓谷信行禅师塔院之东”。由此可知，至相寺、榎梓谷、鸱鸣埭应在同一个区域。

终南山至相寺一带作为林葬的特定处所，和信行禅师在此施行林葬、树塔有关。隋文帝开皇十四年(594)，信行禅师在京师大兴城的化度寺去世，实行林葬：“送尸终南山鸱鸣之埭，道俗号泣，声动京邑。舍身收骨，两身通焉。树塔立碑在于山足。”〔1〕信行塔碑所在地，就是终南山至相寺的北岩，其地另外有其弟子净名法师和裴玄证的塔碑。〔2〕自此之后，信行的僧家弟子多采行林葬，并建塔于信行禅师塔旁。其后，三阶教的俗家信徒采行林葬者，也送尸终南山，并且在信行塔侧建塔，以埋藏余骨。前文已提及，到代宗大历二年时，在信行禅师塔所建立塔院，因其地僧俗墓塔栉比，故称为“百塔寺”。直到宋代时，此地仍然是“小塔累累相比”。〔3〕

信行禅师塔在至相寺的北岩，至相寺是隋代三阶教僧人创建的寺院。它的创建者是三阶教灵裕的弟子靚渊，灵裕还时常来往此寺：

（释靚渊）承裕法师，擅步东夏。乃从而问焉。……裕因大嗟赏，以为吾之徒也。……渊谓：理出不期，更流神府，博观盛集，全无可师，还返裕所，具陈性欲。后整操关壤，屏迹终南，置寺结徒，分时程业，三辅令达，归者充焉，今之至相寺是也。裕后敕召入朝，才有间隙，径投渊寺。〔4〕

最早陪葬在信行塔侧的僧人是信行弟子本济之弟善智，他也是一名僧人，卒于大业三年(607)，弟子们将他葬在信行墓塔之右。〔5〕至于善智是否采行林葬，《续高僧传》并未交代；不过，从其兄本济是三阶教重要的

〔1〕《续高僧传》，卷十六，习禅一，《隋京师真寂寺信行传》，页560上。

〔2〕《续三阶教资料杂记》，页96—98。

〔3〕宋·张礼，《游城南记》（万历刊本，美国国会图书馆藏摄制北平图书馆善本书微卷），页21。

〔4〕《续高僧传》，卷十一，义解七，《隋终南山至相道场释靚渊传》，页511下。

〔5〕同前书，卷十八，习禅三，《隋西京慈门道场释本济传》，页578中。

传教者,以及他陪葬在信行塔侧这两点看来,他极有可能是施身禽兽的。大业七年(611)四月八日,至相寺的创建者靓渊圆寂,则显然是采行林葬,他的弟子法琳(也就是《辩正论》的作者)在其林葬的处所,建了一所舍利塔。^{〔1〕}大业十一年(615)九月十二日,信行的弟子本济卒于所住之慈门寺,亦行“死舍”,“弟子道训、道树,式奉尸陀,追建白塔于终南山下,立铭表德”。^{〔2〕}“尸陀林法”即林葬法,“式奉尸陀”也就是实行林葬之意。

唐高祖武德三年(620),长安慈门寺僧人普旷卒于寺:“遗告舍身山路,不须茔垄。弟子拮萃余骨,起塔于终南龙池之峯。”慈门寺是三阶教僧聚居的寺院之一,《续高僧传·普旷传》中对他力行头陀描述甚详:“乞食人间,投栖林冢,二十余载。”^{〔3〕}按:龙池寺在终南山交谷东岭的野猪池附近,隋代开皇初年,僧人道判在此地建草庵,作为修行的场所,并且集众说法。开皇七年,文帝敕命度支待节李世师在此造院舍,并且赐额“龙池寺”。^{〔4〕}由于龙池寺地处僻静,而成为终南山另一处林葬的场所。

贞观五年(631)十一月十六日,信行的接班人僧邕禅师在化度寺迁化,遗命林葬。僧邕是太原人,他原来是邳下僧稠禅师的弟子,隐居山林,行头陀行。信行闻其名,招请他出山,后来隋文帝召请信行至长安,僧邕也同行,一起在长安布教。信行去世之后,僧邕总摄三阶教徒“及行之殁世,纲总徒众,甚有住持之功”。^{〔5〕}僧邕舍身的地点,就在信行林葬的鸱鸣坵,后来收骨起塔,也陪葬在信行塔侧,《化度寺塔铭》云:

即以其月廿二日,奉送灵塔于终南山下鸱鸣坵,禅师之遗令也。

徒众□收其舍利,起塔于信行禅师灵塔之左。^{〔6〕}

由此可知,“奉灵魄于某处”或“奉送灵塔”是林葬的代称。

〔1〕《续高僧传》,卷十一,义解七,《隋终南山至相道场靓渊》,页511下—512上。

〔2〕同前书,卷十八,《隋西京慈门道场释本济传》,页578中。

〔3〕同前书,卷十一,义解七,《唐京师慈门寺释普旷传》,页512中。

〔4〕同前书,卷十二,义解八,《隋终南山龙池道场释道判传》,页517上、中。

〔5〕同前书,卷十九,习禅四,《唐京师化度寺释僧邕传》,页584上。

〔6〕《八琼室金石补正》,卷三十,页一至三,《化度寺塔铭》。

僧邕的弟子会昌寺僧人德美,也曾师事默禅师十多年,默禅师是道善的弟子,而道善其人是信行之教的奉行者;作为一名三阶教的僧人,德美的师承是很清楚的,他在贞观十一年(637)十二月二十六日去世,“乃送南山鸚鸣埭,后又收骸于梗梓谷起塔”。〔1〕也就是将其遗体置于三阶教僧俗林葬场所的鸚鸣埭,而后收拾余骸在信行墓塔附近起塔。

贞观十三年(639)二月二十八日,至相寺僧人智正去世,他的后事是采取林葬:“弟子智现等,追惟永往,感息难顾,鳩拾余身,于寺之西北凿岩龕之。”〔2〕从智正的传记中,没有具体说明他是三阶教徒,不过他曾追随至相寺有渊法师,住此寺二十八年之事,他应是一名三阶教的僧人。

唐高宗永徽六年(655)五月九日,至相寺的僧人弘智迁化,“露骸林下,攸骨焚散,遵余令也”。由于洒扬火葬余灰,无有余遗,所以在至相寺山门外,为他建立一所高达二丈四尺的丰碑。智正的传记中,并未叙述他的师承,不过,从他住在三阶教精神象征的至相寺;以及他生性豁达,并且重视和俗人的来往:“陶甄士俗,延纳山宾……凡有福会,必以箫鼓为先,致令宾从如云,真俗不爽,于缘悟矣。”〔3〕这些行径和三阶教重视对俗人的布教,是颇为一致的。

唐高宗显庆元年(656)八月五日,慧了法师在光明寺圆寂。光明寺为“三阶五寺”之一,慧了法师是信行禅师颇为器重的一名僧人,他长时期隐居山林,一如三阶教的僧人,慧了亦采行林葬,并且在信行塔侧起塔:

法师口慧了,俗姓宋氏。……有信行禅师者,释氏之冠冕,乘门之栋梁,……一见法师,叹之良久,曰:“绍隆三宝,非佛子而谁!”法师游刃三乘,括囊十地,阐龙宫之奥旨,演鹿野之微言。远近归依,道俗钻仰,尔乃心敦寂灭,志绝攀缘,晦迹林泉,韬光岩谷。……显庆元

〔1〕《续高僧传》,卷二十九,兴福九,《唐京师会昌寺释德美传》,页697中。

〔2〕同前书,卷十四,义解十,《唐终南山至相寺释智正传》,页536中。

〔3〕同前书,卷二十四,护法下,《释弘智传》,页642中。

年八月五日寝疾，迁神于光明寺禅坊，春□□十有四。即以二年二月十五日，于终南山榷梓谷禅师□□□骨起塔。^{〔1〕}

化度寺僧人僧海禅师在显庆二年(657)去世，次年，也在信行塔墓附近起塔。《大唐化度寺故僧海禅师塔铭》云：

大唐化度寺故僧海禅师，年六十有六，俗姓刘，绥州上县人也。永徽五年十一月八日卒于禅众，以显庆二年四月八日，于信行禅师所起方坟焉。

显庆三年岁次二月廿五日癸巳建。^{〔2〕}

铭文中虽然没有提及他施行林葬之事，不过，化度寺为三阶五寺之一，僧海卒于显庆二年，次年方陪窆信行塔侧，可以推知他应是舍身葬林，而后收骨起塔的。三阶教道安禅师怀着“志存亲近善知识”之心，于高宗总章元年(668)迁化后，亦舍身血肉，将近两年之后，方收骨起塔，陪葬在信行塔后，《道安禅师塔记》：

大唐故道安禅师，姓张，雍州渭南人也。童子出家，头陀苦行，学三阶集录，功业成名，自利既圆，他利将毕。以总章元年十月七日，迁形于赵景公寺禅院，春秋六十有一。又以三年二月十五日，起塔于终南山鸚鸣埵信行禅师塔后，志存亲近善知识焉。^{〔3〕}

在玄宗开元二年(714)圆寂的法藏禅师的塔铭中，记叙他去世后“施身于终南山榷梓谷尸陀林”，这一点颇值得注意。前此的资料都称送尸终南山，但未说明在终南山何处林葬，在此塔铭中便点明了是终南山榷梓谷尸陀林，而此处正是信行舍身起塔处。《大唐净域寺故大德法藏禅师塔铭并序》：

禅师讳法藏，缘氏诸葛，苏州吴县人。……禅师自少出家，即与众生作大善知识，道行第一，人天殊胜，开普门之幽钥，酌慈源之

〔1〕《金石续编》，卷五，页五至六，《光明寺慧了塔铭》。

〔2〕周绍良、赵超编，《唐代墓志汇编》(上海古籍出版社，1992年)，页271—272。

〔3〕《金石萃编》，卷五十七，页十九，《道安禅师塔记》。

蜜波。……粵以开元二年十二月十九日，舍生于寺，报龄七十有八。……即以其年十二月廿□日，施身于终南山榷梓谷尸陀林。由是积以香薪，然诸花叠，收其舍利，建窣堵波于禅师塔右。〔1〕

由上可知，法藏禅师在林葬之后，又火化余骨，建塔供养。作为一个三阶教忠诚的信奉者，法藏的塔铭中，也附记三阶教的原委和信行的信念与著作，使得此一塔铭成为研究三阶教历史中珍贵的文献之一。

(2) 俗人

在终南山榷梓谷信行禅师塔侧，围绕着一些俗人的墓塔，他们几乎都是三阶教徒，在其塔铭中充分显示出三阶教的信仰。例如，于开元十年（722）过世的《优婆夷张常求塔铭》云：

优婆夷俗姓张，字常求，望本南阳人也。性乐超尘，志同冰镜，遂诣京华，得闻普法。开元十年构疾，至其年二月廿五日，逝化于怀德之私第焉，春秋七十八。迁柩于禅师林北起方坟，礼也。〔2〕

上文云“遂诣京华，得闻普法”，即说明了张氏到长安是为了学习三阶教。三阶教起源于河南，后来西向传入长安，信行的徒众分居在“三阶五寺”，三阶教后来可以说是以长安为其传教中心。塔铭中仅称开元十年张常求在长安怀德里的自宅中去世，并未提及在何时迁其柩于信行禅师林北起塔，她很可能是采行林葬，其后再捡拾遗骨起塔的。

又，建于玄宗天宝十二载（753）的《故优婆夷段常省塔铭并序》，其中不仅叙述段常省的信仰，也具体地显示了三阶教的旨义：

盖闻宿殖胜因，生逢政教，仰寻师友，意达直心。学普敬法门，慕不轻密行，贞心守志，尘俗不污其情；性等虚空，证真如之境。独拔爱网，厌世荣华，菩萨捶雄，悲重迦文之妙典。火宅之内，驾驭三车，舍内外之财，望三祈愿满。〔3〕

〔1〕《金石萃编》，卷七十一，页一至三，《法藏禅师塔铭》。

〔2〕《唐代墓志汇编》，页1257。

〔3〕《金石萃编补略》，卷二，页二十三，《唐段常省塔铭》。

“学普敬法门，慕不轻密行”、“舍内外之财”等，都是三阶教的教义。

终南山三阶教的俗人塔葬，大都是先实行过林葬的，有的塔铭说得很明白，有的则是颇为隐晦；不过，从字里行间也不难看出来。如建于武则天长安三年(703)的《大周故居士芦(庐)州巢县尚令息尚君之铭》，就直称是舍身林葬：

惟君讳直，字仁爽，清河郡□吕望之后也。春秋七十有七，奄从风化，以调露元年八月十九日逝于鄠县修德之里。即以其月廿五日，迁枢于终南山云居寺尸陀林，舍身血肉，又收骸骨。今于禅师林所起砖坟焉。^{〔1〕}

塔主是庐州巢县令之子尚直，他在高宗调露元年(679)八月十九日卒于鄠县(今陕西南郑)，当月廿五日，他的遗体就被送到长安城南终南山云居寺尸陀林，实施林葬“舍身血肉”。由上可知，终南山除了榷梓谷、龙池寺之外，云居寺附近也有一作为林葬场所的“尸陀林”。尚君在鄠县去世，仍将其灵柩自鄠县迁至终南山尸陀林，以实施林葬。

又，《段常省塔铭》也明白地说她系采行林葬：

春秋七十有六，以天宝八载九月十日卒于私第，舍报归林，以天宝十二载建塔于兹。^{〔2〕}

另外，林葬后要收骸埋葬，或起塔掩藏，因此，塔铭中有“收骸”等词者，也暗示了其系采行林葬。如建于显庆三年(758)的《大唐王居士砖塔之铭》云：

以显庆元年十一月廿九日，寝疾终于京第，春秋七十有三。即以三年十月十二日，收骸起灵塔于终南山榷梓谷。^{〔3〕}

由于林葬是以血肉普施飞禽走兽，不是马上就可以销蚀血肉，达成目的；因此，在从实施林葬和收骸掩埋、起塔之间，就有若干时日的间隔。那些

〔1〕《金石续编》，卷六，页二十二至二十三，《尚直砖坟铭》。

〔2〕《金石萃编补略》，卷二，页二十三，《唐段常省塔铭》。

〔3〕《金石萃编》，卷五十一，页二十七至二十八，《王居士砖塔铭》。

塔铭中没有明说林葬者,也可从其去世的年月和收骸、起塔时日的差距,判知其是否施行林葬。

家族墓塔

值得注意的是,终南山的俗人墓塔中,有不少家族和夫妇的塔葬和墓地,充分显示出其家族皆为三阶教徒,如管氏家族、雍州蓝田梁氏和安定乌氏人梁氏家族。

城阳管氏家族中,管均、管真、管俊分别在唐高宗显庆四年(659)和乾封元年(666)年去世,都先举行林葬,而后在高宗调露元年(679)十月十四日,由管均出家的儿子、弘福寺僧嗣泰为他们三人收骨,建了三所墓塔,《大唐故绵州万安县令管府君之墓志》:

公讳均,城阳人也。乾封元年正月十二日,遘疾薨于私第,春秋六十九。以调露元年十月十四日,息弘福寺,僧嗣泰收骨,起塔于终南山鸣埭禅师林左。〔1〕

《大□□□□都督上柱国□□郡开国公孙管真墓志》:

讳真,城阳人。显庆四年八月廿日终于私第,春秋三十有二。以调露元年十月十四日收骨于□鸣埭禅师林左起塔。〔2〕

《大唐故营州都督上柱国渔阳郡开国公孙管俊墓志》:

讳俊,城阳人也。乾封二年五月廿日终于私第,春秋一十有三。以调露元年十月十四日,于□鸣埭禅师林左起塔。〔3〕

如上文所示,管俊年仅十三,亦采林葬收骨起塔,可知是由于其家族信仰的缘故,所以管氏家族墓塔皆陪葬在信行禅师塔左。

雍州蓝田人氏梁氏数代坟塔,也都在终南山鸱鸣埭。朝议郎、行泽王府主簿、上柱国梁寺和其夫人唐氏梁氏夫妇“合葬于终南山榎梓谷口隋

〔1〕《唐代墓志汇编》,调露〇一一,《大唐故绵州万安县令管府君之墓志》,页659。

〔2〕同前书,调露〇一三,《大□□□□都督上柱国□□郡开国公孙管真墓志》,页661。

〔3〕同前书,调露〇一四,《大唐故营州都督上柱国渔阳郡开国公孙管俊墓志》,页661。

信行禅师林侧,陪大父录事参军之旧莹”。这又是家族皆为三阶教信徒、其墓塔皆在终南山楞梓谷信行塔侧之一例。尤其值得注意的是;梁氏家族的三阶教信仰前后绵延,至少历时一百年之久。《大唐故朝议郎行泽王府主簿上柱国梁府君并夫人唐氏墓志铭并序》:

君讳寺,字师暕,雍州蓝田人也。……曾祖遵,周秦州清水县令。……祖殊,隋监门录事参军。……父柱,皇朝奉义郎骑都尉。……君承积善之余祉,……咸亨四年,授文林郎,班例也。……永隆二年,恩诏授上柱国。……垂拱元年,授朝议郎行泽王府主簿。……以垂拱四年十月五日,终于长安怀德里第,春秋卅有一。夫人晋昌唐氏,名惠儿,后魏骁骑将军、本郡守契之七叶孙,即故司农寺长乐监敏之第二女也。……以垂拱四年九月廿七日,终于长寿里第,春秋卅有六。粤以其年十一月十七日,合葬于终南山楞梓谷口隋信行禅师林侧,陪大父录事参军之旧莹,申夙志也。〔1〕

上文云其葬于信行禅师林侧,是“申夙志也”,墓志中同时也叙述梁氏夫妇的信仰。〔2〕虽然上文标题为《梁氏夫妇墓志铭》,不过,从其铭云“积善方融,辅仁无准,始惊炭折,俄看薪尽”,“构层台于翠阜,刻贞石于黄垆,山山兮□塔,往往兮真徒”。〔3〕可知虽然名为“墓志铭”,事实上梁氏夫妇系先采取林葬,收骸火化,而后起塔的。

另外,在终南山楞梓谷信行禅师塔院之东,也有安定乌氏的梁氏家族墓塔。建于武则天万岁通天二年(696)三月六日,《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》云:

君讳师亮,字永徽,安定乌氏人也。……大父殊,隋任右监门录事;显考金柱,唐奉义郎,……君珠藪夜光,玉田朝彩,……起家任唐朝左春坊别教医生,……秩满,俄而上延朝觐,授珍州荣德县

〔1〕《古志石华》(收入《石刻史料新编》第二辑第二册),卷七,页八至九,《梁寺》;《唐代墓志汇编》,页775。

〔2〕同前书,卷七,页九至十,《梁寺》;《唐代墓志汇编》,页775。

〔3〕同前书,卷七,页十,《梁寺》;《唐代墓志汇编》,页776。

丞。……以万岁通天元年七月二日,终于益州蜀县,春秋卅有七。呜呼哀哉!即以万岁通天二年三月六日,葬于雍州城南终南山至相寺榷梓谷信行禅师塔院之东,陪先莹也。〔1〕

梁师死在益州蜀县身故,归骸于终南山信行禅师塔院之东“陪先莹也”。由此可见,梁氏家族应该都是三阶教信徒,故其家族墓地在三阶教徒塔葬地。

除此之外,河东望族的裴氏和三阶教关系十分密切,信行的弟子居士裴玄证也陪葬在信行塔侧。裴玄证原先是个出家人,住在化度寺,后来拜信行为师,信行的著作都是出自于他之手,信行禅师的塔铭也是他撰述的。他后来还俗,也应是本着前述僧人的舍戒还俗的信念。

(裴玄)证本出家,住于化度,信行行止,固又师之。凡所著述,皆委证笔。未从俗服,尚绝骄豪。自结徒侣,更立科纲,返道之宾,同所击赏。生自制碑,具陈己德,死方镌勒,树于塔所,即至相寺北岩之前,三碑峙立是也。〔2〕

上文云“至相寺北岩之前,三碑峙立”,所指的是裴玄证撰文的《隋信行禅师传法碑》、《唐化度寺净名法师舍利塔碑》和《唐逸民正议大夫裴玄证碑》三个塔碑。〔3〕

在裴玄证之后,一直到唐代宗大历年间,裴氏家族都和三阶教有密切的关联。贞观年间,裴玄智掌理三阶教寺院化度寺的“无尽藏”,〔4〕这是一个重要的职务。裴玄智可能与裴玄证有亲戚关系。〔5〕大历二年(767),在信行禅师塔处建立塔院,据张芬碑记,其地是唐相裴公所施舍的,〔6〕此裴公有可能是裴行俭。按:裴氏家族的两名妇女就陪葬在信行

〔1〕《金石萃编》,卷六十二,页八至十,《梁师亮墓志铭》;《唐代墓志汇编》,万岁通天〇一七,《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》,页900。

〔2〕《续高僧传》,卷十六,习禅一,《隋京师真寂寺释信行传附裴玄证》,页560上、中。

〔3〕《续三阶教资料杂记》,页96—98。

〔4〕《太平广记》(收入《笔记小说大观》第二十七编第五册,台北:新兴书局,1979年),卷四九三,总页3696。

〔5〕《续三阶教资料杂记》,页99。

〔6〕《金石萃编》,卷五十七,页七,《道安禅师塔记》引张芬碑记。

塔侧,她们是礼部尚书裴行俭(?—682)妻库狄氏,以及太常协律郎裴公妻贺兰氏。据宋·张礼《游城南记》云:

百塔,在榷梓谷口,唐信行禅师塔院,今谓之兴教院。唐裴行俭妻库狄氏尝读信行集录,及歿,迁窆于终南山鸱号堆信行塔之后。由是慕信行者往往归葬于此,今小塔累累相比,因谓之“百塔”。〔1〕

由此可知,裴行俭妻库狄氏是三阶教徒。又,在开元四年(716)去世的太常协律郎裴公之妻贺兰氏也是位三阶教徒,不但舍身林葬,也陪葬在信行塔侧。《大唐太常协律郎裴公故妻贺兰氏墓志铭并序》云:

夫人贺兰氏,曾祖虔,隋上柱国;祖静,皇朝左千牛;父元愨,潞州司士,并宏翰深识,布声于代。夫人即协律之姑女也。童姿粉妍,笄态琼淑,惟德是与,乃宾我裴公,宜其锵锵,……洎大渐,移寝于济法寺之方丈,盖攘袞也。粤翌日,奄臻其凶,春秋卅有四,即开元四年十二月十日。至十九日,迁殓于鸱鸣埕,实陪信行禅师之塔,礼也。〔2〕

开元时期,济法寺是三阶教徒驻锡的寺院。〔3〕因此,贺兰氏病危时,移寝于济法寺;及她去世后,更陪葬在信行塔侧。由此可见,裴氏家族和三阶教的关系匪浅。至于裴氏家族在此是否也有家族墓塔,则有待新资料的出现。

除了上述的家族墓塔之外,信女程氏和其夫婿皆塔葬于终南山,他们应是三阶教的信徒,《夫人程氏塔铭并序》云:

(上缺)果东郡东阿人,……以显庆四(下缺)四日,终于京第,春秋五十有(下缺)明元年十月五日,迁葬于终(下缺)祔征士灵塔安□,遵先志也。〔4〕

程氏卒于显庆四年(659),至文明元年(684)才迁葬,祔葬于其夫婿的灵

〔1〕《游城南记》,页21。

〔2〕《金石萃编》,卷七十一,页六,《贺兰氏墓志铭》。

〔3〕《三階教之研究》,页86。

〔4〕《唐代墓志汇编》,页720。

塔,是“遵先志也”,因此,她有可能先实行林葬,而后收骨起塔。

又,三阶教徒的居士王孝宽,也是陪葬在终南山的榷梓谷信行禅师塔所,《大唐王居士砖塔之铭》中,就详述他对佛教的理解和实践:

居士讳公,字孝宽,太原晋阳人也。……居士早标先觉,本遗名利,遍览典坟,备穷义窟。睹老庄如糟粕,视孔墨犹灰尘,得给园之说,罄求彼岸之路。励精七觉,仰十地而克勤;盱食一麻,欣六年之憔悴。……以显庆元年十一月廿九日,寝疾终于京第,春秋七十有三。即以三年十月十二日,收骸起灵塔于终南山榷梓谷。〔1〕

王氏卒于显庆元年(656),至显庆三年(658)“收骸起灵塔”,可知他系采林葬的方式。

附带一提,在信行禅师塔之侧有诸多俗人墓塔外,也有三阶教徒土葬的墓地,如功曹参军梁君夫人就是葬在榷梓谷之阿,《大唐功曹参军梁君故夫人成氏墓志》云:

夫人讳淑,雍州渭南主簿第三女,成肃公之后也。……曾祖璨,隋任济州东阿县长;祖贵,唐任幽州永寿县令。……春秋廿有二,以麟德元年十二月二日,卒于隆政里第。呜呼哀哉!即以其月十一日,殡于终南山榷梓谷之阿。〔2〕

上文称“殡于终南山榷梓谷之阿”,也是出于陪葬于信行塔侧的用意。

(二) 安阳宝山

在有“三阶教发源地”之称的安阳宝山,也有僧俗塔墓群(附图三、四)。灵泉寺原名宝山寺,创建于东魏孝静帝武定四年(546),隋文帝开皇年间,改名灵泉寺。

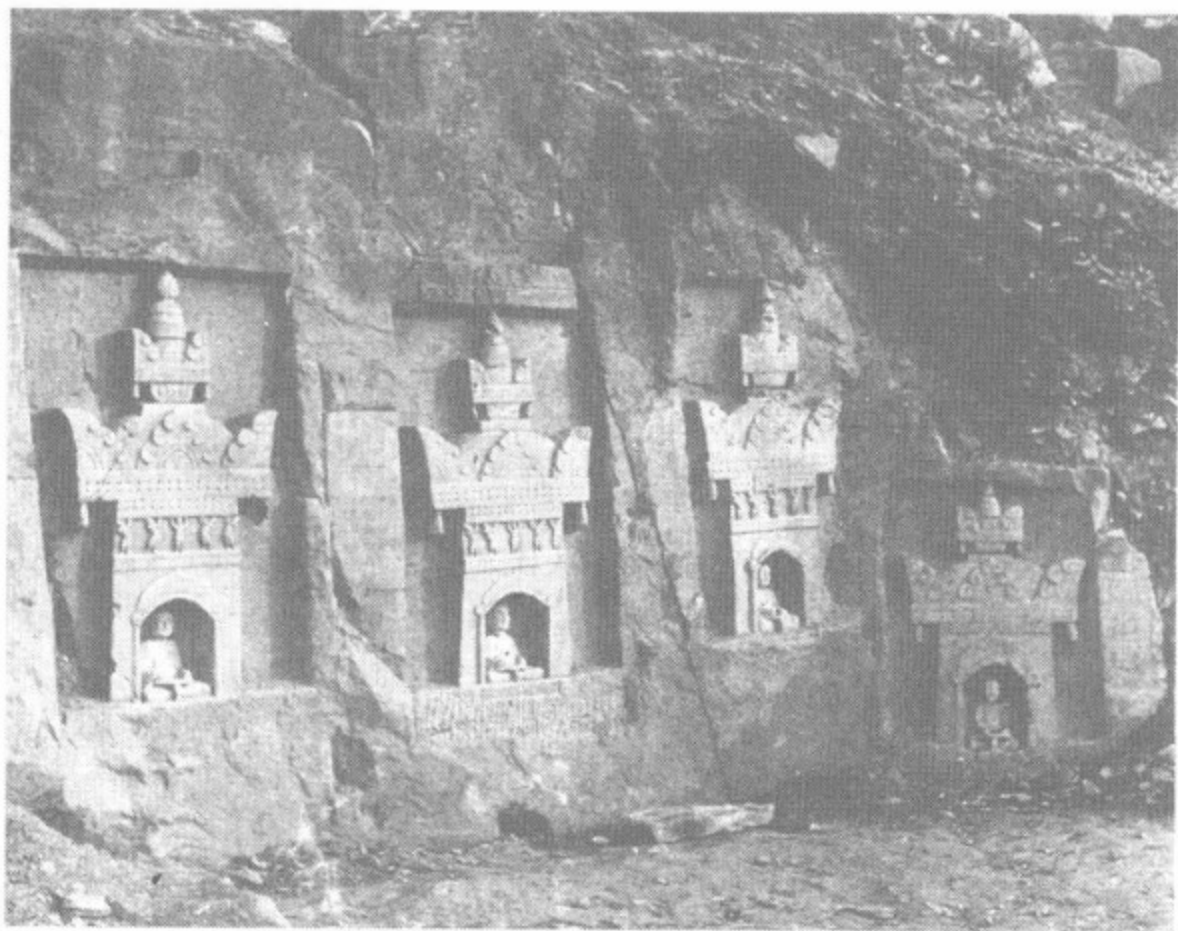
因为三阶教在隋末曾遭禁断,当时远离京师,也是三阶教的摇篮的相州西部山林地带的宝山,就成为教徒托身的好去处。〔3〕因此,这里就聚

〔1〕《金石萃编》,卷五十一,页二十七至二十八,《王居士砖塔铭》。

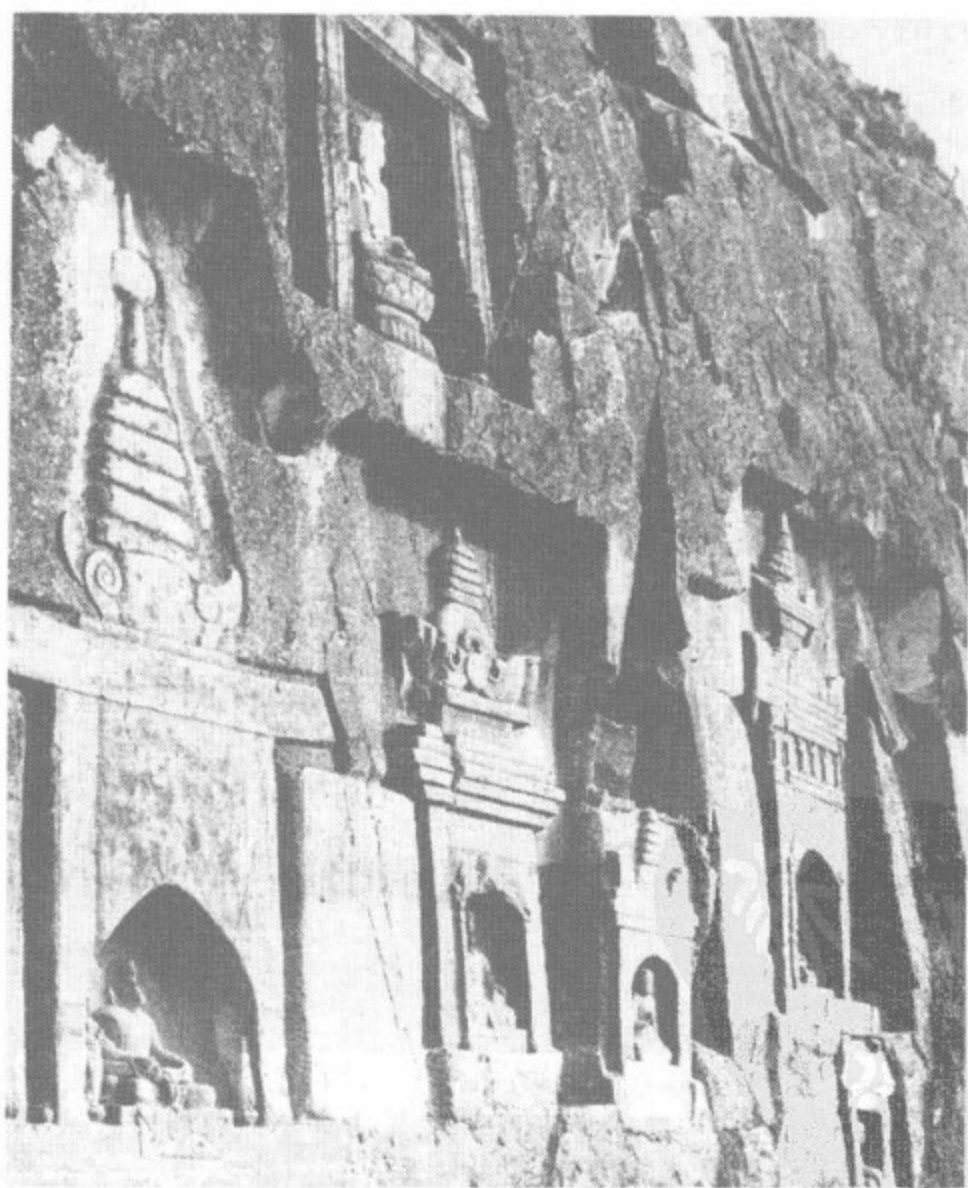
〔2〕《唐代墓志汇编》,麟德〇二八,《大唐功曹参军梁君故夫人成氏墓志》,页414—415。

〔3〕《三阶教资料杂记》,页69。

丙、佛教与丧葬



附图三：灵泉寺东侧岚峰山 34—37 号塔龕(《宝山灵泉寺》，页 329)



附图四：岚峰山 41—47 号塔龕(《宝山灵泉寺》，页 329)

集了很多僧俗信徒的墓塔,不分僧俗男女是三阶教的特色;又,从信行以来林葬就是三阶教徒葬法的特色,^{〔1〕}从以上三点看来,宝山的僧俗塔墓群的塔主,应该大都是三阶教徒,而且多是实行林葬者。

在今河南安阳宝山灵泉寺一带——包括在寺西的宝山、寺东的岚峰山和寺东北的马鞍山,迄今尚遗存有 209 处的石刻窟龕,其中在宝山和岚峰山有大量的浮雕墓塔,堪称为“宝山塔林”。^{〔2〕}这些墓塔绝大多数是为埋藏或纪念林葬的僧俗人所建造的,其中有一部分墓塔是有题记的,提供我们研究林葬珍贵的资料。

1. 僧人

宝山塔林中有 58 个有题记的僧人墓塔,有的题作“灰身塔”、“碎身塔”、“散身塔”、“支提塔”。绝大多数都仅记塔主姓名和造塔的年月,其中仅有少数有较详细的生平事迹。

在宝山的僧人墓塔,大都是先实施林葬,再捡拾遗骨火葬。如《慈润寺故大灵琛禅师灰身塔铭文》中,就提到他的遗体先是“依经葬林,血肉施生”,而后“肌膏才尽,阍维镂塔”,^{〔3〕}由于后来施行火葬,所以此塔也叫“灰身塔”。另外,从《续高僧传·释靓渊传》云:“弟子法琳夙奉遗踪,敬崇徽绪,于散骸之地,为建舍利塔一所,用津灵德,立铭表志云。”可知“散骸”为林葬之代称;因此,称“散身塔”即显示墓塔主是采行林葬的。又,从僧顺禅师的塔铭看来,林葬后再行火化遗骨,也可以称做“散身塔”。^{〔4〕}

与灵泉寺早年历史有关的名僧道凭,有可能是施行林葬。东魏武定四年,道凭在灵泉寺东岚峰山西麓的断崖上开凿大留圣窟。据《续高僧传》的记载,北齐文宣帝天保十年(559)三月七日,道凭在宝山寺圆寂,但没有说他采取何种葬法。^{〔5〕}今在灵泉寺旧址中有一对单层方形的石塔,

〔1〕《三階教資料雜記》,頁 72。

〔2〕河南省古代建筑保护研究所编,《宝山灵泉寺》(河南人民出版社,1991年),頁 2—3。

〔3〕《安阳金石录》,卷三,頁一,《慈润寺故大灵琛禅师灰身塔铭文》;《八琼室金石补正》,卷二十九,頁二十五至二十六,《慈润寺灵琛灰身塔铭》;《唐代墓志汇编》,頁 17。

〔4〕《宝山灵泉寺》,頁 94,岚峰山 47 号铭文《光天寺故大比丘尼僧顺禅师散身塔》。

〔5〕《续高僧传》,卷八,义解四,《齐邺西宝山寺释道凭传》,頁 484 下。

塔侧刻有：

大齐河清二年三月十七日，宝山寺大论师凭法师烧身塔。^{〔1〕}

这当是道凭的烧身塔，从他去世到武成帝河清二年（563）时建塔，其间相隔了四年之久，道凭有可能是先采行林葬，而后收拾余骨火葬，故云“烧身塔”。其火葬后的骨灰，也有可能“散之风府”，一无余遗；因此，建立这一对石塔是属于纪念性的塔，而非埋藏骨灰的墓塔。

在宝山的一些僧人如灵琛、僧顺、慧静墓塔的铭文中，清楚地显示他们确实是三阶教徒，而且施行林葬。慈润寺僧人灵琛（554—628）是信行的弟子，在贞观二年（628）三月六日辞世，采行林葬而后起塔。《慈润寺故大灵琛禅师灰身塔铭文》云：

禅师俗姓周，道讳灵琛。初以弱冠出家，即味《大品经论》，后遇禅师信行，更学当机佛法。……但世间福尽，大阍时来，年七十有五，岁在玄枵三月六日，于慈润寺所，结跏端俨，泯然迁化。……又康存遗嘱，依经葬林，血肉施生，求无上道。□合城皂白，祇教弗违，含悲伤失，送兹山所，肌膏才尽，闾维镂塔。^{〔2〕}

唐太宗、高宗时代，慈润寺是相州地区很兴盛的一所寺院；同时，有不少慈润寺的僧人在宝山建立墓塔。^{〔3〕}

僧顺禅师也是三阶派的僧人，他在晚年时才奉行三阶教，贞观十三年（639）二月十八日，他在光天寺中去世。岚峰山47号铭文《光天寺故大比丘尼僧顺禅师散身塔》（附图五）：

僧顺禅师者，韩州涉县人也，俗姓张。七岁出家，随师听学，遍求诸法，廿余年，忽遇当根佛法，认恶推善，乞食头陀，道场观佛，精□尽命。春秋八十有五，以贞观十三年二月十八日卒于光天寺，门徒巨

〔1〕 丁明夷，《北朝佛教史的重要补正——析安阳三处石窟的造像题材》，《文物》，1988年第4期，页16。

〔2〕 《安阳金石录》，卷三，页一，《慈润寺故大灵琛禅师灰身塔铭文》；《八琼室金石补正》，卷二十九，页二十五至二十六，《慈润寺灵琛灰身塔铭》；《唐代墓志汇编》，页17。

〔3〕 《三阶教资料杂记》，页69—70。

痛,五内□□,有缘悲慕,无不感切。廿二日送柩于尸陀林□,弟子等谨依林□(葬)之法,顶□舍利,建塔于名山……人存认恶,普敬□宗,息缘观佛,不润秋冬。□(尸)陀□(林)□,□听销容,舍身林□(葬),镌石□功。〔1〕



附图五:岚峰山42号塔 圣道寺故大比丘
静感禅师灰身塔(《宝山灵泉寺》,页335)

塔铭云“忽遇当根佛法,认恶推善、乞食头陀,道场观佛”,又云“人存认恶,普敬□宗,息缘观佛”,以及死后在尸陀林的舍身林葬,都清楚地显示出她是一位三阶教教义全面的实践者。

又,从僧顺禅师的塔铭中,可知宝山有作为林葬特定场所的“尸陀林”,亦可见林葬在此地蔚为风气。

贞观十五年(641)四月廿三日,慧静法师卒于相州,其弟子法演在宝山岚峰山为他建了灵塔,以埋藏其灵灰。虽然从《唐故慧静法师灵塔铭》

〔1〕《宝山灵泉寺》,页94。

中,看不出他和三阶教有直接的关联,不过,塚本善隆从他出身自信奉三阶教的河东裴氏家族和三阶教发源地相州的地缘关系,以及他生平盛修经像的行为——这也是三阶教教义所重视的,推断他和三阶教有所关联。〔1〕除此之外,从慧静法师灵塔铭中,可知他是实行三阶教徒的林葬法:

弟子法演,早蒙训诱,□得立身,□□□□,展申诚孝,□(阁)维碎骨,□奉灵灰,□镂山楹,图形起塔,铭诸景行。〔2〕

从“□(阁)维碎骨,□奉灵灰”之句,可知慧静的遗体先经林葬,所以火葬其余骨(碎骨)。由以上诸点,我们可以得知慧静当是三阶教徒。

从宝山僧人墓塔的铭文中,可知其中以圣道寺、慈润寺、光天寺的僧人居多数。就中以圣道寺的墓塔为多,共有十八个。〔3〕由于圣道寺僧人墓塔的铭文都仅简短地记载其生卒年,但从圣道寺的墓塔主都是清一色的比丘尼,可知圣道寺是一所尼寺。

又,现今宝山尚存有七个光天寺比丘尼的墓塔。光天寺也是一所尼寺,隋·王邵《仁寿元年六月十三日内史豫章王臣暕宣舍利感应记》云:“相州于大慈寺起塔,……建塔之明年八月,光天尼寺写得陕州瑞相图,置于佛堂。”〔4〕从光天寺比丘尼的塔铭,可知她们的遗体多采行林葬,如前述的僧顺禅师。另外,光天寺比丘尼普相法师的灰身塔铭云“乃依经上葬,收其舍利”,按土葬是埋尸地下,故云“下葬”;林葬置尸于林野,故云“上葬”。虽然其塔铭中看不出她和三阶教有直接的关联,不过,从她的采行林葬,又住在有三阶教比丘尼的光天寺,可以推知普相也应是三阶教徒。

慈润寺灵琛禅师(享年75岁)以及光天寺的僧顺禅师(85岁),两人

〔1〕《續三階教資料雜記》,頁102—103。

〔2〕《宝山灵泉寺》,頁90。

〔3〕关于宝山僧俗墓塔的统计,取材自《宝山灵泉寺》,附录一《灵泉寺现存碑刻录文》、附录二《灵泉寺附近摩崖石刻铭文题记》,頁75—96。

〔4〕《广弘明集》(大·2103,收入《大正新修大藏经》,第五十二卷),卷十七,頁215中。

都享高龄,在他们的教化影响下,环绕着这两所寺院中必定有相当多的三阶教信徒。〔1〕今宝山地区犹存有十个慈润寺僧人的墓塔。

从宝山圣道尼寺和光天尼寺有不少比丘尼采行林葬,以及实施露尸葬——包括林葬和石室瘞窟的俗人信徒也以女子居多,可知此和前述三阶教的教义中对妇女的态度有关。

总之,可知从唐初至中唐时期,宝山为一三阶教徒重要的墓塔区,其中还有作为林葬弃尸之所的“尸陀林”。此外,宝山也有露尸葬的另一种形式石室瘞窟,将在另文中讨论。

2. 俗人

今日在宝山一共有十二个唐代俗人灰身塔或墓塔,除了两个年代不明者之外,其建造的时间从唐太宗贞观十九年(645)到唐高宗麟德元年(664)。有具体年代的十个塔铭皆作“灰身塔”。

虽然到了唐代宝山才出现俗人的墓塔,不过,早在隋朝时就有晋州洪洞县令孙佰悦在宝山施行林葬。宝山最早的俗人墓塔,是贞观十九年(645)二月八日大申优婆夷的三个女儿为其所建的灰身塔,灵泉寺岚峰山48号铭文:

故清信女大申优婆夷灰身塔记

大唐贞观十八年五月廿七日终,至十九年二月八日有三女为慈母敬造。〔2〕

佛教徒的俗家信女大申,当在去世后先实行林葬,而在次年才由其女收骨起塔。

贞观廿年(646),晋州洪洞县令孙佰悦之女——圣道寺尼智觉为其父在宝山建灰身塔(附图六)。此塔虽较大申优婆夷灰身塔晚一年才建立,不过,孙佰悦却先大申去世,而且实施林葬。灵泉寺宝山83号铭文,就把孙佰悦的信仰及其实践,交代得非常清楚:

〔1〕《三階教資料雜記》,頁74。

〔2〕《宝山灵泉寺》,頁94。



附图六：宝山 83 号塔 故大优婆塞晋州洪洞县令孙佰悦灰身塔(《宝山灵泉寺》，页 360)

故大优婆塞晋州洪洞县令孙佰悦灰身塔铭

优婆塞姓孙，字佰悦，相州尧城人也。世衣纓，苗裔无坠。身居薄宦，情达苦空，每厌尘劳，心希彼岸，虽处居家，不愿三界，见有妻子，常忻梵行。悦去隋朝身故，未经大殓。悦有出家女尼，字智觉，住圣道寺，念父生育之恩，又忆出家解脱之路，不重俗家迁窆，意慕大圣泥洹。今以大唐贞观廿年十月十五日，起塔于宝山之谷，冀居婆塞之类，同沾释氏之流。〔1〕

孙佰悦为相州人，是一个虔诚的佛教徒；由于地缘之便，他可能很早就接触了三阶教林葬的思想，塔铭中说他在隋朝去世，当时“未经大殓”，应是采取林葬。约在三十年之后，才由其出家的女儿鸠拾其余骨，建塔于宝山

〔1〕《宝山灵泉寺》，页 85。

之谷。孙佰悦有女出家为尼,并且住在有不少三阶教比丘尼居住的圣道寺,可知他的家族应该都是三阶教徒。又,从上文“冀居婆塞之类,同沾释氏之流”之文,可知俗人陪葬在僧人墓塔之侧,也还有另外一层用意,可以满足个人生前不能出家为僧徒,死后可以如同僧人一样埋葬的心愿。

又如在高宗永徽二年(651)去世的一名清信女,也系采行林葬;至永徽六年(655),才由其子女为她建造灰身塔。岚峰山 56 号铭文:

故清信佛子玉,永徽二年七月终,至六年正月廿六日□此名山,
男女等□□为母造灰身塔刊石□记。〔1〕

塔铭云“故清信佛子玉”,或有脱漏,由后文可知死者是名清信女。

上述俗人墓塔主和其家族都是虔诚的佛家信徒,如灵泉寺宝山 119 号《刘才勘父灰身塔》铭文,就详细描述了塔主生前造像、造经的事迹,以及其子在其父去世后,为他祈福所做的造像、转经等功德。

相州邺县万春乡绥德里、住段王村刘才戡、□才□父灰身塔

父讳□,字宝文。父存之日,敬造□像一帐,礼十方佛;造《涅槃经》、读一七遍;造法华经、读□九遍;造《维摩经》、读十四遍;造《金刚般若经》并论,读廿遍。右并父自造。父□后,才戡等息为父敬造《楞伽》、地治,各转二遍。今所造功德,具录如前。父□于此灵泉寺西南一里起塔,身受五□菩萨□□斯立记。以麟德元季,岁次甲子十一月癸未朔九日壬子,以为铭记。侄易□果。〔2〕

在灵泉寺的十二个俗人灰身塔中,有三个灰身塔是由塔主出家的女儿所建造的,如前述孙佰悦灰身塔、灵泉寺岚峰山 41 号《故清信女佛弟子范优婆夷灰身塔》和岚峰山 81 号铭文《故大张优婆夷灰身塔》,都是出家女尼为其父或母所造的。〔3〕可见佛教是其家族的信仰,这和终南山楞梓谷信行禅师塔侧出现了家族的墓塔和墓地,可以互相发明。

另外,值得注意的是,林葬中有一种形式是舍身血肉之后,火化余骨,

〔1〕《宝山灵泉寺》,页 94。

〔2〕同前书,页 88。

〔3〕同前书,页 93、96。

再飘洒骨灰,遍及上天下地一切有情。因此,在宝山的浮雕墓塔,其中未必全埋藏有僧俗人的遗骨,而是属于纪念性的墓塔。部分墓塔的题记作“支提塔”,就是点明了其中并无骨灰的事实。按《摩诃僧祇律》(大·1425)中记塔法云:“有舍利者,名塔;无舍利者,名支提。”〔1〕由于骨灰飘扬,可以说是身骨丝毫不存;或许因而发展出宝山的浮雕墓塔的特殊形式。宝山墓塔大皆都由塔身、塔顶和塔刹三部分构成,塔身开一龕,里面通常是有一僧人或俗人(即林葬的墓塔主)的刻像,颇有纪念性的意味。

六、余 论

从本文对中国中古时期林葬的研究中,可知中国中古露尸葬的来源是印度,林葬原是古代印度人的葬法之一,后来诸外道的苦行者将它提升为宗教上舍身的行为,具有功德。佛教的戒律中,则仅把林葬视为一种埋葬方法,不过,由于戒律中要求僧人的禅思和头陀,都涉及在尸陀林中住,可能影响日后僧人在尸陀林施行林葬。就中国实行林葬僧人的背景看来,他们多是注重和谨守戒律、或是习禅的僧人。又,从6世纪末兴起的三阶教,对林葬的发展有相当的助力。

中古时期确实有一部分佛教僧俗信徒采行林葬的事实,显示了佛教对中国中古社会影响的某些层面,是我们前此尚未注意到的。第一,中古佛教对传统丧葬制度的影响超乎我们的想像之外;如上文所论的林葬的露尸葬,可以说是唐代厚葬之风下的一股异流。〔2〕为什么像林葬或石室瘞窟这样的露尸葬,可以为一向主张提倡孝道、重视慎终追远的中国社会所接受?本文认为随着中古社会佛教信仰的披靡以及三阶教的出现和流传,与其教有关的《尸陀林经》、《要行舍身经》经典的流行,使得某些佛教

〔1〕《大正新修大藏经》,卷三十三,页498中。

〔2〕关于唐代的厚葬之风,《唐会要》,卷三十八,《葬》,有很多朝廷欲抑制其时此一风气的记载。并见牛志平,《唐代的厚葬之风》,《文博》1993年第5期。

徒愿意采取“血肉施生”的林葬。不过,他们仍是受儒家思想的影响,所以林葬也被僧人和信徒解释为是一种“孝”的行为;因此,林葬也不为政府所禁止。

唐代僧人法琳(572—670)的《辩正论》,系回应时人对佛教的非难所作的。值得注意的是,法琳是三阶教僧人口渊的弟子,他辩称林葬是“无违忠孝”的。他首先指出依性分不同,孝可分为小、中、大三种等级,而佛教的孝是属于大孝,佛教的葬法也是一种“慎终追远”。《辩正论·十谕九箴篇》中的《内箴忠孝无违指六》:

夫人伦本于孝敬,孝敬资于生成,故云非父母不生,非圣人不立。……且爱敬之礼异容,不出于二理;贤愚之性殊品,无越于三阶。故生则孝养无违,死则葬祭以礼。此则礼制之异也。小孝用力,中孝用劳,大孝不匮,此性分之殊也。比夫释教,其义在焉。至如洒血焚躯之流,宝塔仁祠之礼,亦敬始慎终之谓也。……凝神寂照之场,指泥洹而长归,乘法身而遐览,斯不匮之道也。〔1〕

他同时也认为释迦牟尼在其父母死后的尽孝,是“孝敬表仪,兹亦备矣”:

暨乃母氏降天,剖金棺而演句;父王即世,执宝床而送终,孝敬表仪,兹亦备矣。〔2〕

至于林葬可以免去父母的宿业,有资父母的冥福,因此也是孝道的一种:

且经劝普施飞走,意存宿债,冀免将来。〔3〕

为了突显出林葬的血肉施生,是有别于庄子的“以天地为棺槨”之说,法琳也大力挾伐庄子之说与其相依的求仙的行为。相对于佛教林葬的“有资于冥福”,他特别指出庄子之说是“死无冥益之利”。〔4〕

法琳之说,似乎也可反映当时一部分僧人对林葬的宣扬,认为它可以免除死者的宿业,以为冥福,所以是“无违忠孝”的。这种说法似乎也收

〔1〕《广弘明集》(大·2013,收入《大正新修大藏经》),第五十二卷,页183下。

〔2〕同前注。

〔3〕同前注。

〔4〕同前注,页183下—184上。

到了一些效果,建于天宝十二载(753)的《段故优婆夷常省塔铭并序》云:

春秋七十有六,以天宝八载九月十日卒于私第,舍报归林,以天宝十二载建塔于兹。知神魂而不固,其词曰:妙慧归真,德超上智,慈悲起行,忠孝无二。敦故重新,心存刚志,宿植德本,动静合理。女刘三娘建。^{〔1〕}

塔铭云“慈悲起行,忠孝无二”,似乎比“无违忠孝”还要更进一步肯定林葬的孝道。

佛教对形体的观念,也是促使佛教徒能够采取林葬的原因之一,这也表现在某些塔铭中。如前面提及的《大唐故朝议郎行泽王府主簿上柱国梁府君并夫人唐氏墓志铭并序》中,就提到梁氏夫妇采行林葬起塔,由其子梁景先为父母执行,他体认到“形资业起,业立则形存;化以缘生,缘亡则化息”。因此,愿意遵行其父母林葬的遗愿:

其子景先等,以为形资业起,业立则形存;化以缘生,缘亡则化息。履霜增感,岂若奉于遗音;闻雷警慕,固可说于真侣。^{〔2〕}

另外,我们也看到了一向受到儒家孝亲观念影响的人,在执行其父母露尸葬遗嘱时的踌躇徬徨。如王美畅夫人长孙氏的儿子王昕等人,就是其中的一例。长孙氏卒于武则天大足元年(701),她遗命采行石室瘞窟的露尸葬:“于洛州合宫县界龙门山寺侧为空,以安神埏。”王昕等人在遵从亡母的遗命时,有很深的犹豫和不安,《□□□□□王美畅夫人长孙氏墓志铭》云:“从命则情所未忍,违教则心用荒然。”^{〔3〕}真是把王昕等人在为其母执行露尸葬时,为人子女者犹豫徬徨的心情,形容得非常生动。就因为有这么一层矛盾,乃迟至长安三年(703)才在龙门凿造瘞窟,将她安厝其中。

然而,对那些家族都是同样信仰的人,就没有这层顾虑,如孙佰悦是由其出家的女儿智觉为其建塔的,在塔铭中就说:“念父母生育之恩,又

〔1〕《金石萃编补略》,卷二,页二十三,《唐段常省塔铭》。

〔2〕《古志石华》,卷七,页九至十;《唐代墓志汇编》,页775。

〔3〕《八琼室金石补正》,卷四十九,页十三,《润州刺史王美畅妻长孙氏墓志》。

忆出家解脱之路,不重俗家迁窆,意慕大圣泥洹。”〔1〕

第二,三阶教的流行程度,可能超乎我们先前的理解。有关三阶教研究,日本学者矢吹庆辉《三阶教之研究》,成绩斐然;本文则在三阶教对唐、五代时期丧葬——特别是俗人信徒林葬后起塔这方面的影响,作了一些补充。中古林葬是受到和三阶教有密切关系的中国撰述经典《尸陀林经》、《要行舍身经》流行的影响。随着三阶教的流传,也有俗人采行林葬而后起塔,陪葬在其所景仰的僧人塔侧,以求“亲近善知识”,同时希望“冀居婆塞之类,同沾释氏之流”。就目前资料所及,可知俗人林葬起塔者都是上层阶级者;而从敦煌写本《三阶教某禅师行状始末》,则显示三阶教的信徒中有一部分是中、下阶层人士。〔2〕因此,三阶教在唐代可以说是一个流行于上、下阶层的教派。因此,是否有一些中、下阶层的三阶教徒也实行林葬,不过由于他们的经济力不足以建塔,以埋藏林葬余骨,所以未曾留下记录?

从笔者对中古露尸葬的研究,可知早在3世纪时,中国便有僧人瘞葬在石室瘞窟中,而从5世纪开始,就有僧人施行林葬。由此可见,露尸葬比盂兰盆会和地狱十王信仰的传来还要早一些;因此,可以说佛教开始影响中国死亡观念的信仰和仪式,是从露尸葬开始的。不过,我们如要充分了解佛教对中国死亡观念的影响,则有必要对此三项都做深入的研究,并且探讨其重叠之处和相互的影响。

另外,在艺术史方面,中古佛教的露尸葬也留下了它影响的痕迹。如林葬舍身血肉后有为瘞藏余骨起塔者,其中的表现之一是宝山特殊的浮雕式墓塔;〔3〕至于露尸葬的另一形式石室瘞窟,则在龙门留下了成群的

〔1〕《宝山灵泉寺》,页85。

〔2〕 Mark Edward Lewis, “The Suppression of the Three Stages Sect: Apocrypha as a Political Issue”, Robert E. Buswell, Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 207—238.

并见《三階某禪師行狀始末に就いて》一文。

〔3〕 罗哲文认为:中国的塔林很多,但“像宝山灵泉寺这样用石刻浮雕出的塔林尚属罕见……第一位为自己安排后事的长老法师所采用的办法,我想是煞费苦心,也是切合实际因地制宜的措施”。(《宝山灵泉寺》,《序言》,页2—3。)如果能对宝山的墓塔主多系采取林葬者的角度来理解,对于宝山浮雕式的墓塔将有更具体的诠释。

瘞窟。^{〔1〕}我们如果能对中古佛教的露尸葬能有更多的了解,相信对于解读、诠释这类墓塔、瘞窟的形式和风格,当可有更深一层的认识。

(本文原发表于《大陆杂志》第九十六卷第三、四、五期(1998年),2006年略加修订。)

〔1〕 张乃翥,《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,页162—164。并见本书《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》。

石室瘞窟——中古佛教 露尸葬研究之二

一、前 言

本文主要探讨中古时期的石室瘞窟——同时为僧人和在家居士所采用的一种埋葬方式。中国中古佛教徒的露尸葬包括林葬、水葬和石室瘞窟三种形式。《续高僧传·遗身篇》传论中,提到当时僧人对于尸体的处理方式:“又有临终遗诀,露骸林下;或沈在溷流,通资翔泳;或深瘞高坟,丰碑纪德;或乘崖漏窟,望远知人。”〔1〕其中,“露骸林下”即指林葬,“沈在溷流”则属水葬,“深瘞高坟,丰碑纪德”所指的是土葬;至于“或乘崖漏窟,望远知人”,所指的就是石室瘞葬;由于石室瘞窟是露尸葬的一种,它通常是没有门的,所以可以“望远知人”。

在各个民族中,丧葬方法都是很重要的课题,它不仅是人们对形体观念的反映,也显示了对死后世界的想法或期望。就目前的文献资料所见,土葬

〔1〕《续高僧传》(大·2060,收入《大正新修大藏经》第五十卷),卷二十七,遗身七,传论,页684上。

是中国中古时期人士最常采用的丧葬方法,但因受佛教的影响,也有一部分佛教的僧俗人士采取佛教的露尸葬——包括林葬和石室瘞窟两种。学术界自来并未注意中国中古时期的露尸葬。近年来,中国石窟考古学者关于龙门瘞窟的发现与研究,^{〔1〕}促使笔者有意从历史学的角度,来探讨中古石室瘞窟这个埋葬方式,以期相互发明。考古学者主要是发现实存的瘞窟,并且根据刻在瘞窟的铭文以研究这个葬法。事实上,还有不少见诸于金石著录的墓志、塔铭上,也留有石室瘞葬的资料。本文主要是根据文献资料——包括诸《高僧传》和墓志、塔铭,探讨中古时期石室瘞窟这种埋葬方法。

本文第二节主要对石室瘞窟作具体的叙述,分别就它和林葬的差别、见诸文献上有关石室瘞葬的各种名词、如何开凿创建一个瘞藏遗体的石室瘞窟、以及石室瘞窟多系采取遗身坐式葬法,逐一讨论。第三节从头陀僧人自然坐化于其所修禅的石室,其后并且将遗体藏在其中,论及此一葬法可能原来是西域的葬法;另外,石室瘞窟也是对林葬一无遮掩的露尸葬法的一种调和形式。第四节讨论僧人的石室瘞窟,探讨此一葬法的发展。第五节则探讨北朝末年以后采取此一葬法所影响的俗人信徒们。最后,则论及此一葬法所衍生出来的问题:石室瘞窟后来更发展为僧人全身入塔的葬法以及对僧人肉身崇拜。又,由于采取此一葬法的俗人信徒多为妇女,本文也兼论佛教对妇女丧葬的影响。

二、石室瘞窟的特征

关于佛教的露尸葬,有其宗教的理念,并有经典作为依据,主要的目的是舍身血肉,将遗体供鸟兽虫鱼食用,这一部分已在上一章《林葬——中国中古露尸葬研究之一》中讨论,此处不再重复。

〔1〕 张乃翥,《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,《考古》,1991年第2期。

本节主要叙述石室瘞窟这种葬法：首先说明林葬和石室瘞窟的差别，次则说明文献上或墓志塔铭上提及石室瘞葬所使用的名词，再谈这种掩藏遗体的石窟或石室的几种开凿方式，最后论及石室瘞窟多系开放式的空间，以及葬者多采取遗身坐式葬法。

（一）石室瘞窟和林葬的差别

林葬和石室瘞窟同属露尸葬，因此，二者在以下两方面是相同的：第一，露尸葬的理念都是要将遗体施给虫鸟走兽，有关林葬部分，笔者已经在上文详述，至于石室瘞窟也是如此。如隋文帝仁寿三年（603），京师净住道场僧人法纯去世，他的遗体系“葬于白鹿原南，凿龕处之，外开门穴，以施飞走。后更往观，身肉皆尽，而骸骨不乱”。〔1〕可知石室瘞藏的目的也是在于舍身血肉。又例：贞观初年时，伯济国僧人慧显到南方达拏山中修禅，后来他在山中过世，其同学便“與尸置石窟中，虎啖身骨并尽”。〔2〕由此可见，石室瘞窟和林葬同是将遗体给施飞走兽的露尸葬。

第二，对于露尸以后遗骨的处理方法亦复相同的。林葬将死者遗体暴置林野，待鸟兽食肉都尽后，其亲人或弟子会收拾遗骨，或将它径行埋葬，或起塔供养，或火葬余骨再起塔供养。〔3〕石室瘞窟的葬法也是后来由其弟子或亲人“收其余骨”，作同样的处置。如唐玄宗开元十二年（724）去世的宣化寺尼坚行禅师，遗嘱门人“造空施身”，采石室瘞葬；九年之后，才由她的弟弟和弟子“收骨葬塔”。〔4〕因此之故，迄今考古学者所发现的瘞窟中并无遗骸。

至于两者的主要区别，则林葬是直接将死者的遗体暴露在林野中，一无遮掩；而石室瘞窟则是将尸体于石窟或石室之中，略有掩蔽。关于其间的差别，《续高僧传·释法喜传》中的记载，可作为一个具体例证来说明。

〔1〕《续高僧传》卷十八，习禅三，《隋西京净住道场释法纯传》，页576上。

〔2〕同前书，卷二十八，读诵八，《伯达国达拏山寺释慧显传》，页687下。

〔3〕参见拙文，《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

〔4〕《金石萃编》（收入《石刻史料新编》第一辑第二册，台北：新文丰出版社，1977年），卷七十八，页二十一至二十二，《坚行禅师塔铭》；并见周绍良、赵超编，《唐代墓志汇编》（上海古籍出版社，1992年），页1410，《大唐宣化寺故比丘尼坚行禅师塔铭》。

唐初雍州僧人法喜生前行经山林时,看见一幽隐之处,可作为林葬弃尸的处所,便指给弟子们看;他在贞观六年(632)十月十二日去世,弟子不忍执行他暴尸林野的遗言,便“凿山为窟,将欲藏瘞”,打算将他窟葬。不料当夜即降下大风雪,埋没了山径,在将他遗体送往石窟安置的路上,法喜降神迹于弟子,说:“吾欲露尸山野,给施众生,如何埋藏,违吾本志?雪平荒径,可且停行。”〔1〕又如,唐高祖武德五年(623),长安延兴寺著名的僧人吉藏迁化,“遗命露骸”,但是高祖却敕命在终南山“觅石龕安置”其遗体,和吉藏的本愿不同。因此,其弟子先将其遗体放置在终南山至相寺附近的林葬场所“尸陀林”,施行林葬后,才“收其余骨,凿石瘞于北岩”。〔2〕由此可见,石室瘞窟和林葬虽同为露尸葬,但暴尸的地点和方式不同;以暴尸的程度而言,林葬是最直接的,至于石室瘞窟则略逊一筹。

(二) 有关石室瘞窟的名词

关于石室瘞窟这种掩藏遗体的空间或者此一葬法,见诸文献或碑刻的,有下列几个名词:有称为“龕”、“石室”、“石窟”或“石龕”;另外,关中一带的方言,也把这种石室瘞窟称之为“空”。以上的名词都是指在山崖石壁或平陵处,或是利用天然地形,开凿创建埋藏尸体的空间。考古学者将这种藏尸的空间,称作“瘞窟”。〔3〕“瘞”字的含意是隐而埋之,而石室或石窟藏尸基本上是一种露尸法,并未埋入土中,因此将它称为“瘞窟”,并不贴切。不过,为配合考古资料讨论,本文仍称此一葬法为“石室瘞窟”。〔4〕

在此要特别说明,在中古时期以前的文献中,“石室”有两个的含意:一是指政府主要藏书的地点,即所谓的“金匱石室”,或者是“兰台石室”〔5〕

〔1〕《续高僧传》,卷十九,习禅四,《唐雍州津梁寺释法喜传》,页587下;虽然法喜以神迹重申林葬的志愿,但其弟子仍然执意将他的遗体置于石窟中,过了许久以后,发现他的遗体还是为野兽虫鸟所食,所以本传说此是“寔本愿之所致耳”。

〔2〕同前书,卷十一,义解七,《唐京师延兴寺释吉藏传》,页514下。

〔3〕张乃翥,《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》。

〔4〕关于“石室”这个名词,见于隋朝采行此一葬法的比丘尼修梵的志铭,其志名就叫做《故比丘尼释修梵石室志铭》,见下文。

〔5〕《史记》,卷一三〇,《太史公自序》云:“卒三岁而迁为太史令,绌史记石室金匱之书。”司马贞索隐:“案:石室、金匱皆国家藏书之处。”《后汉书》,卷六十六,《王允传》:“及董卓迁都关中,允悉收兰台、石室图书秘纬要者以从。”

一是指宗庙中藏神主之室,也叫做石室。〔1〕北魏建国之初,曾经“凿石为祖宗之庙于乌洛侯国西北”;1980年在今内蒙古自治区呼伦贝尔盟鄂伦春自治旗嘎仙洞内,就发现了鲜卑祖先的旧墟石室。〔2〕孝文帝承明元年(476),在方山营建冯太后寿陵,并且建永固石室,作为清庙。〔3〕从晋代以后,僧人开始以石室作为掩藏遗体的空间,这种石室之意便有别于前二者。

由于金石学家大都不明了石室瘞葬是中古佛教徒的葬法之一,因而对“石室”一词,多有所误解。隋文帝开皇十三年(593)八月廿三日,比丘尼修梵卒于俗宅,两年之后,其子将她“窆于石室”。《故比丘尼释修梵石室志铭》云:

比丘尼讳修梵,俗姓张氏,清河东武人。瀛州刺史烈之第三女,幼而爽晤,规范闲明。有同县崔居士南青使君之第五子,以德义故归焉,未获偕老,而君子先逝,遂发菩提心,出家入道。不意法水常流,劫火将灭,以开皇十三季八月廿三日终于俗宅,春秋九十有一。十五季十月廿四日窆于石室。〔4〕

关于修梵的“窆于石室”,《古泉山馆金石文编》的解释是:“石室者,即塔也。不言塔而言石室者,亦因其终于俗宅也。”又说:“此志云终于俗宅,葬于石室,必是仍窆崔氏墓地。”〔5〕后来,陆增祥虽然指出:“窆诸石室而铭之,从释氏法也。”〔6〕不过,他并未做进一步的说明。不过,从其铭文中“形归掩石,神住开莲”,可知石室就是一种佛教的露尸葬法:

〔1〕《晋书》卷十九,《礼志上》:“尚书郎徐禕议:礼‘去祧为坛,去坛为埤’,岁给祭之,今四祖迁主,可藏之石室,有禱则祭于坛埤。”

〔2〕《魏书》,卷一〇八之一,《礼志》一,页2738。米文平,《鲜卑石室的发现与初步研究》,《文物》,1981年第2期。

〔3〕《魏书》,卷十三,《文成文明皇后冯氏传》,页328。

〔4〕《八琼室金石补正》,收入《石刻史料新编》第一辑第六册,卷二十五,页三十三,《尼修梵石室铭》。

〔5〕同前注,页三十五、三十七。

〔6〕《金石续编》(《石刻史料新编》第一辑,第四册),卷三,页十三,《修梵石室志铭》。

心游正觉,行依真谛,超彼胜津,凭兹善誓。电多急影,泡是虚缘,形归掩石,神住开莲。春莺朝唤,秋萤夜燃。徒令孺泣,匍匐空山。〔1〕

凿成窟室以藏尸者,有称“石室”,也有称做“石窟”,或称为“石龕”。文献上所见,“窟”和“龕”可以互称,有时甚至“龕窟”连称,《续高僧传·释普安传》记载,隋代初年时,僧人普安应邀到陕西长安郊外的石龕居止修禅,就是龕窟并称的:

未有人于子午、虎林两谷合涧之侧,凿龕结庵,延而住之。初止龕日,上有大石,正当其上,恐落掘出,逐峻崩下。安自念曰:“愿移余处,莫碎龕窟。”石遂依言,迸避余所。大众怪焉,安曰:“华严力也,未足异之。”〔2〕

由上可知,龕和窟是相同的,且可连用并称。

僧尼的墓志塔铭中,有称“营空”、“为空”、或“凿空”以为葬所者,其实就是指石室瘞葬。“空”通“孔”,《韵会小补》:“空,秦人呼土窟为土空。”《续高僧传·释法顺传》中,有一段文字是叙述法顺在长安东郊马头开凿修禅的石窟,可以很清楚地显示这一点:

释法顺,姓杜氏,雍州万年人也。……十八弃俗出家,事因圣寺僧珍禅师,受持定业。珍姓魏氏,志存俭约,野居成性。京室东阜,地号马头,空岸重邃,堪为灵窟。珍草创伊基,劝俗修理,端坐指撝,示其仪则。忽一犬不知何来,足白身黄,自然驯扰,径入窟内,口衔土出,……乃至龕成,无为而死。〔3〕

上文称法顺在马头一带“空岸重邃,堪为灵窟”之处,修筑石窟,又得到灵犬襄助,“乃至龕成”。由此也可证明,“石窟”和“石龕”是相通的。

(三) 石室瘞窟的开凿创建

僧人首开风气之先,以石室岩窟为瘞尸的处所;如果自己先前没有修

〔1〕《金石续编》(石刻史料新编第一辑,第四册),卷三,页十。

〔2〕《续高僧传》,卷二十七,遗身七,《隋京师郊南逸僧释普安传》,页681中。

〔3〕同前书,卷二十五,感通上,《唐雍州义善寺释法顺传》,页653中。

禅的石室,则在其去世后就要特别凿建石室以掩藏遗体。掩藏遗体的石室瘞窟,有以下三种情形:一是利用天然的石窟或洞穴,二是在便于开凿石窟之处,稍事加工,做成窟室。三是累石做成一个石穴。

石室瘞葬可以利用天然地形用以瘞藏遗体,如长安城南的韦曲,便有天然的石崖山壁,可作为石室瘞葬的处所。唐高祖武德三年(620)八月,净影寺僧人善胄圆寂,就是“葬于城南韦曲之北崖,遵遗令也”。善胄是净影寺慧远的弟子,专研《涅槃经》。^{〔1〕}此外,曾从慧远游的长安慈悲寺僧人玄会、行等两人,在去世后也都是施行林葬。^{〔2〕}

如果不是利用天然洞穴石窟,也可以一面利用天然地形“依岩为窟”,一面累石略事加工,做成一个埋藏尸体的窟室。如代宗大历十二年(777)八月二日,金陵钟山僧人元崇卒,遗命弟子予以窟葬,其瘞葬的石窟就是用这种方法筑成的:

临终,命门人无令封树。弟子如泉、澄添等奉全师教,以其月八日瘞于摄山之阳,依岩为窟,累石不磨不砻,遵遗诰也。^{〔3〕}

如果不是利用天然的窟室,就要穿山凿石,做成窟室;石室瘞窟多选择在易于开窟的地形建造,如长安城郊的杜城一带,就是适于开窟的地方之一。隋代京师延兴寺僧人灵达晚年修习头陀行,住在冢墓间;大业初年,他跌坐卒于墓丛中,后来为附近村人发现,将他“殓于杜城窟中”:

(灵)达后连寻定业,追访山世(野),不顾名实,头陀林冢。虽逢鬼神,都不怖惮。大业之始,终于墓丛。初不委之,村人怪不乞食,就看已卒,加(跏)趺如在。因合床殓于杜城窟中。^{〔4〕}

杜城在长安城南、明德门之西。后来也有僧人葬于杜城窟中,可知杜城一

〔1〕《续高僧传》,卷十二,义解八,《唐京师净影寺释善胄传》,页519上、中、下。

〔2〕本书,《林葬——中古佛教露尸葬的研究之一(二)》。

〔3〕宋·赞宁撰,范祥雍点校,《宋高僧传》(北京:中华书局,1987年),卷十七,《唐金陵钟山元崇传》,页418。

〔4〕《续高僧传》,卷二十六,感通下,《隋京师延兴寺释灵达传》,页673上。

带的地形是容易开凿窟室的。如唐贞观六年(632),长安大庄严寺僧智兴卒于寺,也是“葬于杜城窟中”。〔1〕

另外,也可以不用穿山凿石,而累石做成一个窟室,以为藏尸的空间。如隋文帝开皇十七年(597)十月二十二日,智者大师智颢卒于天台山,临死前他嘱咐弟子以此法处置其遗体:

不久告众曰:“吾当卒于此地矣。……死后安措西南峰上,累石周尸,植松覆坎。仍立白塔,使见者发心。”〔2〕

其弟子“依有遗教而殓焉”。依上文叙述,应是累石做成一个藏尸的空间,其上立白塔。文献上所见,石室瘞窟上多有立“白塔”者,此一白塔,可能是指没有雕饰的塔。如贞观年间,长安定水寺上座僧凤赴岐州陈仓(今陕西宝鸡)西山龙宫寺讲经,后来卒于此寺,遂瘞藏在此县郊的石窟:“乃迁灵于县郭之北原,凿窟处之,仍施白塔。”〔3〕

文献上提及有的石室瘞窟上建有塔者,本文怀疑它多半不是真的在石室上建一座塔,而是如同洛阳龙门埋葬火葬骨灰舍利瘞穴中的“塔形穴瘞穴”,即在石室的上方雕有一塔而已。〔4〕(见图一)

唐宣宗大中十三年(859)五月廿六日,长安唐安寺比丘尼广惠卒,其弟子们将她瘞藏在长安城东南的韦曲附近的石窟中。道光十一年(1831),长安人氏李殿淳(容庵)在长安城南韦曲西北,发现《唐故上都唐安寺外临坛律大德比丘尼广惠塔铭》,铭云:

大中十三年夏五月廿六日,寂然入灭,报龄五十七,僧腊三八。弟子性通等,号奉衣屨,如将复生。以其年六月十八日,幢盖香花,迁座于韦曲之右。呜呼!如来留影之壁,石室空存;舍利全身之函,珠台永阙。……铭曰:

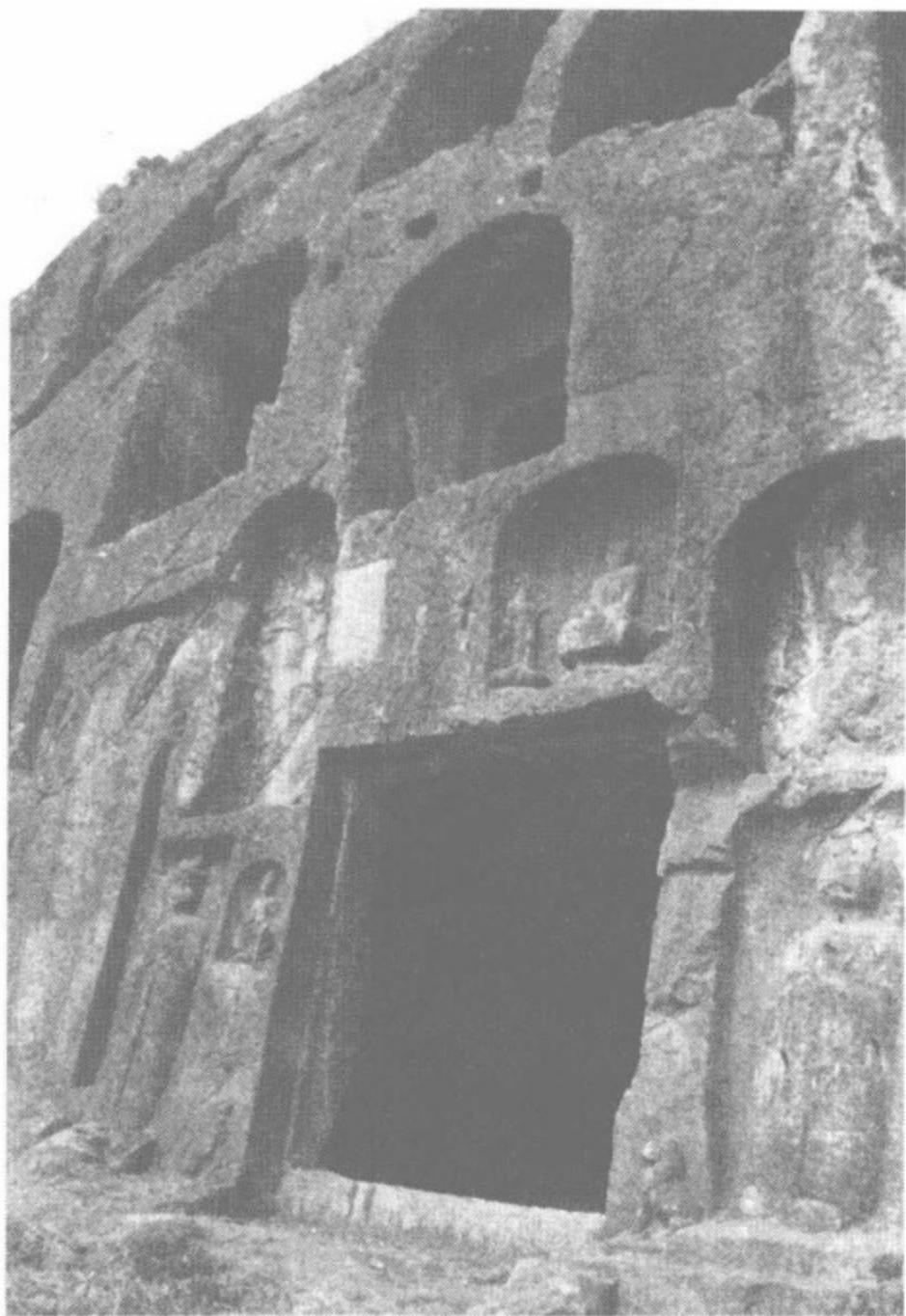
……至宝深藏,慧光不息,松塔新成兮泰山北,后天地兮不泯者

〔1〕《续高僧传》,卷二十九,兴福九,《唐京师大庄严寺释智兴传》,页695下。

〔2〕同前书,卷十七,习禅二,《隋国师智者天台国清寺释智颢传》,页567上、中。

〔3〕同前书,卷十三,义解九,《唐京师定水寺释僧凤传》,页526下。

〔4〕李文生、杨超杰,《龙门石窟佛教瘞葬形制的新发现——析龙门石窟之瘞穴》,《文物》,1995年第9期,页73。



附图一：龙门石窟姜氏瘞窟

惟。^{〔1〕}

“迁座”意为奉座他迁，原指神或天子，此处指的是移置广惠的遗体至韦曲。从“如来留影之壁，石室空存；舍利全身之函，珠台永阒”之句，可以得知她系葬于石室。又，铭云“松塔新成秦山北”，可知在其藏尸处是有起塔的。又如五代时抚州（今江西抚州西）曹山僧人本寂卒，“弟子奉龕窆而树塔。后南岳玄泰著塔铭云”。^{〔2〕}也是相同的情形。

另外，有所谓的“石龕”，指的也是一种开放式的藏尸空间。唐太宗

〔1〕《八琼室金石补正》（《石刻史料新编》第一辑，第七册），卷七十五，页三十一至三十二，《唐安寺尼广惠塔铭》。

〔2〕梁·慧皎撰，汤用彤校注，《高僧传》（北京：中华书局，1992年），卷十三，《梁抚州曹山本寂传》，页308。

贞观元年(627)十二月二十八日,天台国清寺僧智晞卒,就葬在智者大师塔前的石龕中:

经停数日,方入石龕。颜色敷悦,手足柔软,不异生平。所窆坟龕,在先师智者前二百余步。〔1〕

此一石龕可能在智者大师瘞窟附近,开凿一个藏尸的窟室,也有可能是做一个石塔,其下开一个龕窟,以安置遗体。下面一个例子对此一情况有较具体的描述。贞观十五年(641)正月十五日,梓州僧人慧震迁化,采石室瘞藏,其法是:

作石塔高五丈,龕安绳床,扶尸置上,经百余日,犹不委仆。〔2〕

由上可知,此系先建一石塔,塔身中开有一龕,而将慧震的遗体置于其中。

(四) 开放式的空间与遗身坐式葬法

为了能达到露尸舍身的目的,绝大多数的石室瘞窟都是没有门户的。如前面提及东晋僧人单道开遗命要以尸体置于石穴中,不过,他的弟子并未遵行,而将其尸放在石室里:

敕弟子以尸置石穴中,弟子乃移之石室。……晋兴宁元年,陈郡袁宏为南海太守,与弟颖叔及沙门支法防,共登罗浮山,至石室口,见开形骸,及香火瓦器犹存。〔3〕

可见此一石室是开敞、没有门的。又如前面所提到的瘞藏智者大师遗体的窟室,虽然是“累石周尸”所做成的,但也是一个开放式的空间,因此炀帝登基后,发现智者的枯骸端坐如生,所以“瘞以石门,关以金钥”。〔4〕将此一瘞窟封闭起来。另外,唐高祖武德七年(624)冬,以禅念为业的并州晋阳大兴国寺僧人慧超迁化,葬在石窟中,瘞藏其尸的石窟也是没有门的:

便殓于龙阜之山、开化寺侧,作窟处焉。经停一年,俨然不散,日

〔1〕《续高僧传》,卷十九,《唐天台国清寺释智晞传》,页582下—583上。

〔2〕同前书,卷二十九,兴福九,《唐梓州通泉寺僧释慧震传》,页698中。

〔3〕《高僧传》,卷九,神异上,《晋罗浮山单道开传》,页361—362。

〔4〕《续高僧传》,卷十七,习禅二,《隋国师智者天台山国清寺释智颢传》,页567下。

别常有供礼,香花无绝。后遂塞其窟户,置塔于上,勒铭于右,用旌厚德矣。〔1〕

此一窟室还有人每日前往供养瞻礼,一年之后,慧超的遗体还保持得很完整,才将此瘞窟封闭。

由上诸例,可知石室瘞窟多是开放式的空间,不设门户的。

由于石室瘞葬原是露尸葬,故窟室通常是没有门的;不过,少数的窟室是有木扉的,如龙门万佛沟北崖一号瘞窟,其窟口拱腹内凿有对称方孔,可见当时是装有木门的。〔2〕因此如上文云“凿原成室而封之”,以及下文提到的智谿弟子将其遗体“殓于石室”,应该都是这种情形。

无论从文献或考古上石窟瘞窟所见,至少有一部分石室瘞葬者是采取遗身坐式葬法的。如晋惠帝元康八年(298)坐化在娄至山石室中的诃罗竭,弟子先是将其遗体火葬,但火不能烧,乃移还石室内。三十余年之后,即晋咸和年间(326—334),西域竺定(字安世)前往其石室探视,看见诃罗竭的尸身仍是俨然平坐着。〔3〕又如贞观八年(634)四月,太原沙门慧达趺坐而卒,也是将他遗身以坐式瘞藏在石窟中:

以贞观八年四月,跏坐而终,人谓入定,停于五宿,既似长逝,又不臭腐,乃合床内于窟中。〔4〕

此处既说“跏坐而终”,又称“合床内于窟中”,应是采取一种坐式葬法。又贞观十四年(640),长安南郊义善寺僧人法顺卒于寺,先是在长安城郊樊川北原凿穴安置,尸身都无变异,其同学惟恐其遗体为野兽侵坏,所以将它藏在龕内:

因即坐送于樊川之北原,凿穴处之。京邑同嗟,制服亘野。肉身不变,经月逾鲜,安坐三周,枯骸不散,自终至今,恒有异香,流气尸所。学侣恐有外侵,乃藏于龕内。〔5〕

〔1〕《续高僧传》,卷十九,习禅四,《并州大兴国寺释慧超传》,页582上。

〔2〕张乃翥,《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,页164。

〔3〕《高僧传》,卷十,神异下,《晋洛阳娄至山河罗竭传》,页370。

〔4〕《续高僧传》,卷二十八,读诵八,《唐骊山津梁寺释善慧传附慧达传》,页688下。

〔5〕同前书,卷二十五,感通上,《唐雍州义善寺释法顺传》,页654上。

法顺遗体被“坐送于樊川之北原，凿穴处之”，“安坐三周，枯骸不散”，可知是采遗身坐式葬法。又如贞观十九年(645)四月八日，绵州大施寺僧世瑜卒，“刺史感所未闻，作龕坐之，三年不倒”。〔1〕也是一种坐式的葬法。

三、石室瘞窟的来源

中国中古佛教露尸葬中的林葬系直接受印度的影响，但印度的露尸葬中并无石室瘞窟这种形式，从几个早先采取此一葬法僧人的背景看来，此一葬法似乎是受到西域佛教的影响。另外，从一些例子里，我们也可以看出：石室瘞窟是对林葬直接暴尸林野的一种调合方式。

(一) 坐化禅窟石室的头陀僧

头陀梵文作 dhuta，意即修治身心、弃舍贪欲，也称作“头陀行”、“头陀事”、“头陀功德”，主要是指去除衣服、饮食、住处三方面贪欲，有所谓的“十二头陀行”。〔2〕这十二个修行项目中，包括：在阿兰若处住、常行乞食、次第乞食、受一食法、节量食、过午不得饮浆、著弊纳衣、但三衣、在冢间住、在树下坐、在露地坐、但坐不卧。此间和住有关的是在阿兰若处住、在冢间住、在树下坐和在露地坐，因此之故，中国中古时期颇有一些修习头陀行的僧人们，在山林郊野找寻天然石穴或自行开凿石室或石窟，在其间坐禅修行。唐初僧人道会对那一个时代头陀僧人的行径，有很简洁而具体的描述：“况五众名僧、四禅教首，头陀聚落，唯事一餐，宴坐林中，但披三纳。”〔3〕头陀行者或依林壑、或栖崖窟、或结庵而居，其中有的僧人更在其所住的崖窟、草庵内过世；有的很快就被发现，有的则是经过一段时日，才为人所发现。

〔1〕《续高僧传》，卷二十，习禅五，《唐绵州大施寺释世瑜传》，页 595 上。

〔2〕《望月佛教大辞典》，页 2335、3758。

〔3〕《续高僧传》，卷二十四，护法下，《释道会传》，页 642 下。

早自晋代就有僧人坐化于修禅石室的记载,如西晋僧人诃罗竭,自小出家“多行头陀,独宿山野”。晋惠帝元康元年(291),他到洛阳之西的娄至山石室中坐禅,元康八年(298),他在石室中坐化,其弟子先是将他的遗体移出火葬,但令人惊异的是:他的尸身坐在火中,却完好无损。弟子们只好将其遗体再移回石室中安置。^{〔1〕}晋代也还有一位高昌僧人法绪,到蜀地修行头陀,后来卒于其所居住的石室,就葬于其中:

于刘师冢间头陀山谷,虎凶不伤。诵《法华》、《维摩》、《金光明》,常处石室中,且禅且诵。盛夏于室中舍命,七日不臭,尸左侧有香,经旬乃歇;每夕放光,照彻数里。村人即于尸上为起冢塔焉。^{〔2〕}

东晋孝武帝太元末,还有一位行头陀的敦煌僧人竺昙猷,他后来到了南方“后游江左,足剡之石城山,乞食坐禅。……后移始丰赤城山石室坐禅”。^{〔3〕}始丰即今浙江天台县,他最后就坐化次赤城山石室:

猷以太元之末,卒于山室。尸犹平坐,而举体绿色。晋义熙末,隐士神世标入山登岩,故见猷尸不朽。^{〔4〕}

他坐化于石室之初,大概未为人知晓,后来才为人发现。又,这个石室也成为他的葬所,因此三十余年后(义熙末年),隐士神士标入山时,看见竺昙猷的遗体仍在那里。

这种修禅的石室是可重复地供其他的僧人使用的,在竺昙猷去世约一百年之后,僧人慧明登赤城山,找到竺昙猷的石室,并且看到昙猷的尸体仍未腐坏,就重新修整此室,并且在此石室之旁栖心禅诵,后来也在这里去世:

释慧明,姓康,康居人。祖世避地于东吴。明少出家,止章安东寺。齐建元中,与沙门共登赤城山石室,见猷公尸骸不朽,而禅室荒

〔1〕 《高僧传》,卷十,神异下,《晋洛阳娄至山河罗竭传》,页370。

〔2〕 同前书,卷十一,习禅,《晋蜀石室山释法绪》,页408。

〔3〕 同前书,卷十一,习禅,《晋始丰赤城山竺昙猷》,页403。

〔4〕 同前书,卷十一,习禅,《晋始丰赤城山竺昙猷》,页404。

荒,高踪不继,乃雇人开剪,更立堂室,造卧佛并猷公像。于是栖心禅诵,毕命枯槁。……以建武之末,卒于山中,春秋七十矣。〔1〕

直到北朝末年、以迄于唐初,也都有头陀僧人卒于郊野石室的记载。如后梁时荆州玉泉山僧人法忍在覆舟岩下行头陀三十余年,所居住的龕室非常狭小,“才容膝头”,最后他在玉泉寺的北窟右胁而终。〔2〕又,如北周时在长安城南樊川一带行头陀的僧人普圆,“有时乞食,暂住村聚,多依林墓,取静思惟。……因斯卒于郊南樊川也”。〔3〕又,唐初雍州新丰(今陕西临潼东北新丰)福缘寺僧人道休就在他修禅的草庵里去世,数日后才为人发现:

常以头陀为业,在寺南骊山幽谷,结草为庵。一坐七日,乃出其定,执钵持钵,出山乞食。饭钵满已,随处而食,还来庵所。七日为期,初无替废。……贞观三年夏内,依期不出,就庵看之,端拱而卒。〔4〕

从以上几个坐化于修禅石室、草庵的头陀僧人之中,可知其家世背景者有三人,都是和西域有关:法绪是高昌人,竺昙猷是敦煌人;慧明是康居人。至于其他三人则氏族、地望不详,普圆和道休都是“未详氏族”。〔5〕而诃罗竭则《高僧传》称他“本樊阳人”,但中古并无樊阳这个地名,《法苑珠林》的记载则作“襄阳人”。〔6〕印度的露尸葬中并无石室瘞窟这一形式,〔7〕因此,从上述早期坐化于修禅石室僧人的背景,似可推知石室瘞

〔1〕《高僧传》,卷十一,习禅,《齐始丰赤城山释慧明》,页425—426。

〔2〕《续高僧传》,卷十六,习禅,《后梁荆州玉泉寺释法忍传》,页557下。

〔3〕同前书,卷二十七,遗身七,《周雍州逸沙门释普圆传》,页680下。

〔4〕同前书,卷二十七,《唐雍州新丰福缘寺释道休传》,页684中。

〔5〕同前注,页680中,684中。

〔6〕《高僧传》卷十,《晋洛阳娄至山河罗竭传》,页370。

〔7〕唐代僧人玄奘的《大唐西域记》中叙述印度的殡葬法有火葬、水葬和野葬:“送终殡葬,其仪有三:一曰火葬,积薪焚燎;二曰水葬,沉流漂散;三曰野葬,弃林伺兽。”见玄奘、辨机著,季羨林等校注,《大唐西域记校注》,(北京:中华书局,1990年第二次印刷),页208。野葬也就是林葬。道宣的《续高僧传》中则说印度有四种葬法,在上述的三种之外,另有土葬。这些葬法中,水葬和林葬是属于露尸葬;也就是说,印度的露尸葬中并不包括石室瘞葬。又, Gregory Schopen, *Bones, Stones and Buddhist Monks, Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997年)一书中,论及印度佛教的瘞葬方式,也没有提及有石室瘞窟这种方式。

葬可能是西域的葬法。中国佛教史的学者们都认为：佛教是经由西域传到中国来的，佛教在西域先经过一些变化，然后才传到中国，因此，流传到中国的佛教是受到西域影响的佛教。^{〔1〕}从这个角度来思考，石室瘞窟这种形式可能受到西域的影响，应该是可以说得通的。

石室原来是僧人坐禅习静的场所，由于有些僧人终生在此修行，就死在此地；因此，从晋代开始，石室也成为佛教僧人藏尸之所。一直到唐末，此一风气仍然不衰。这一点从会昌三年（843）能禅师在山中石室的铭文，可以看得很清楚。能禅师在山中开辟了一石室，作为修禅之所，唯恐为其他僧人侵占，作为藏尸之所，特别树铭立石，说明此石室是“不葬死僧”的：

自有此山，即有此窟，火不能焚，水不能没。能师矻矻，劳心若骨，誓□山僧，凿成禅室。室成稽首，焚香白佛：愿此石室，不罽不室，兴僧安禅，与劫终毕。猛兽勿入，毒虫应出。不葬死僧，不栖鬼物。□违是铭，得罪如律。^{〔2〕}

由此似可推知当时若有一个石室禅窟，是有被人侵占作为瘞窟的可能。

（二）林葬的调和形式

从头陀僧人的自然坐化于修禅的石室中，到采用石室作为露尸葬的一种形式，其间是有轨迹可寻的。此外，石室瘞窟也被作为林葬的一种调和方式。

由于林葬直接暴尸于原野，以饲鸟兽虫蚁，对于执行此一遗愿的弟子或亲人而言，或有不忍和不舍之情。《续高僧传·遗身篇》的传论中，对林葬从其理念到实施的具体情状，有很简短而辣人心目的形容：

且夫陈尸林薄，少祛鄙吝之心，飞走以之充飢，幽明以于（之）熏勃，得夫相补，鲜能兼济，遂有虫蛆涌于肉外，鸟随啄吞狼藉，膏于原野，伤于慈侧。^{〔3〕}

〔1〕 池田大作著，卞立强译，《续·我的佛教观》（四川人民出版社，1998），页15—16。

〔2〕 《八琼室金石补正》卷七十三，页三十四至三十五，《能禅师石室铭》。

〔3〕 《续高僧传》，卷二十七，《遗身篇》传论，页685上、中。

因此,就形式上来说,石室瘞窟较林葬略有掩蔽,暴尸的程度较为轻微一些,对于为死者执行露尸葬的弟子、亲属来说,似乎比较可以接受。

从僧传或塔铭中,可知石室瘞窟是林葬暴尸林野的一种调整的形式。有些佛教的僧人或俗家居士遗言林葬露尸,但是其弟子或家人不忍心遵从遗命,遂将其林葬的遗愿作了一点修正,改将其遗体瘞藏在石室或石窟之中。对于执行这种露尸葬死者的弟子或亲人而言,一方面得以遵从死者舍身血肉的遗愿,另一方面减低其暴尸的程度,可以稍减生者的不舍和不忍之情。如东晋敦煌僧人单道开卒于广东罗浮山的山舍,他遗命要以尸体置于石穴中——即是采行林葬,将遗体暴露在丛石之间的空隙。不过,他的弟子并未遵行,而将他放在石室里。^{〔1〕}虽然露尸葬的目的是要“舍身血肉”,但石穴比石室更是一种开敞的空间,单道开的弟子应是怀有疼惜其师的心情,所以改将其遗体置于石室。

又例,唐高宗龙朔三年(663),长安济度寺比丘尼法愿去世,临终嘱咐家人将她弃尸林野,以“捐躯摯鸟,委形噬兽”。不过,她的姐姐和弟弟不忍心依照她的遗言,而在少陵原开凿石窟,以瘞藏她的遗体,也就是采取石室瘞窟的露尸葬法:

忽现身疾,大渐之晨,谓诸亲属曰:“是身无我,取譬水泚,是身有累,同夫风叶。生死循环,寔均昼夜。然则净名申诫,本乎速朽;能仁垂则,期于早化。金棺乃示灭之机,玉匣岂栖神之宅?诚宜捐躯摯鸟,委形噬兽。”……姐、弟永怀沉痛,不忍依承遗约,乃以其年十月十七日,营空于少陵原之侧,俭以从事,律也。^{〔2〕}

法愿临终对于她身后的安排,充分显示出露尸葬的理念,不过,她的亲人们却难以接受她暴尸林野的遗愿,“姐、弟永怀沉痛,不忍依承遗约”,最后在少陵原“营空”开凿一瘞窟,将其遗体掩藏在石窟里,从这里可以很清楚地看出石室瘞窟是露尸葬的一种调整的形式。又,后文云此葬法系

〔1〕《高僧传》,卷九,神异上,《晋罗浮山单道开传》,页361—362。

〔2〕《金石萃编》,卷五十四,页二十七至二十九,《济度寺尼法愿墓志》。

“俭以从事，律也”，乃是依佛教戒律之意。

四、僧人的石室瘞窟

虽然文献或是考古方面的发现，石室瘞葬多集中在长安和洛阳龙门，不过，但从僧传可知，它也为其他地区的僧人所采行。

(一) 长安的石室瘞窟

长安附近的石室瘞窟集中在杜城、马头和少陵原三个地区。文献上所见，杜城一带称开窟，而马头和少陵原则多以“空”或“穴”为名。

如前所述，由于马头一带的地形易于凿成窟室，关中一带又习称土窟为“土空”，所以在马头凿成的窟室就称为“马头空”或称“马头穴”。隋开皇八年(588)京师大兴云花寺僧人僧猛去世，“葬于城东马头穴，刻石立铭于云花寺”。〔1〕他应是葬于马头的石窟之中。又，唐高祖武德六年(623)长安大兴善寺僧法侃卒，也是“殡于东郊马头穴内”。〔2〕

长安兴圣寺尼法澄，曾在“马头空起舍利塔”，她于开元十七年(729)十一月迁化，就葬在马头空舍利塔附近的窟室中，《大唐故兴圣寺主尼法澄塔铭》云：

法师讳法澄，字无所得，俗姓孙氏，乐安人也。……遂于上元二年出家，威仪戒行，觉观禅思，迹履真如，空用恒舍，遂持瓶钵一十八事，头陀山林，有豹随行，逢神拥护。于至相寺康藏师处听法，探微洞悟，同彼善才；调伏坚持，宁殊海意。……卧讫迁神，春秋九十，开元十七年十一月三日也。以其月廿三日安神于龙首山马头空塔所。门人师徒弟子等未登证果，岂知鹤林非永灭之场，鹫岭是安禅之所？号慕之情，有如双树。〔3〕

〔1〕《续高僧传》，卷二十三，护法上，《隋京师云花寺释僧猛传》，页631上。

〔2〕同前书，卷十一，义解七，《唐京师大兴善寺释法侃传》，页513下。

〔3〕《金石萃编》，卷七十八，页一至二，《兴圣寺尼法澄塔铭》。

按释迦牟尼在拘尸那揭罗城跋提河畔的娑罗双树林入灭,其林变白,有如白鹤。鹞岭,则典出印度王舍城南的尸陀林,因其中多死人,鹞鸟纠集于此,故人多称其地为“鹞头山”。〔1〕依此,则“岂知鹤林非永灭之场”,是将法澄的去世比附世尊的人灭;而“鹞岭是安禅之所”,则是暗示法澄采取舍身血肉的露尸葬法。由此可见,法澄是葬在马头空的石室,而非其所修的舍利塔之内。法灯系太子太保宋国公萧瑀之第五女,萧瑀自身是三阶教徒,他有三个女儿(长女法名法乐,三女法名法愿)、一个儿子和一个孙女(其子萧钺之女,法名惠源)出家。〔2〕自信行禅师以下,三阶教徒有实施露尸葬林葬的传统,〔3〕因此萧瑀之族出家者中,除了法灯采石室瘞藏的露尸葬之外,另有惠源也葬在长安少陵原的土窟中。

在马头以外,长安城南的少陵原、高阳原、毕原也有石室瘞穴。唐贞观十一年(637)长安崇义寺僧人慧颙卒,“葬于高阳原之西,凿穴处之。后又迁南山丰德寺东岩,斲石为龕,就铭表德”。〔4〕他系瘞藏在高阳原的石窟中,后来收拾余骨,瘞葬在终南山丰德寺东岩的石龕中。

少陵原在长安城南,终南山之北。〔5〕前文提及的长安济度寺尼法愿临终嘱咐要采取露尸葬,其姐弟就是为她“营空于少陵原之侧”,在少陵原开凿石窟以瘞藏其遗体。〔6〕关于“营空”,《金石萃编》云:“营空,疑即营窆之义,或借空为窆字。又,空与孔同,孔与穴同义。瑀之孙女为钺女,亦出家济度寺为尼,名惠源,塔志亦作‘神空’。”〔7〕王昶的解释并不正确,不过,他注意到“空”同孔、穴同义,可惜并未发现此为一种石室瘞葬法。他提及的济度寺尼惠源的塔铭是称作“神空”,按玄宗开元廿五年(737)九月二日,济度寺比丘尼惠源卒,其遗命更明白地说要在“少陵原

〔1〕《望月佛教大辞典》,页419上、519上。

〔2〕矢吹庆辉,《三階教之研究》,(东京:岩波书店,1927一刷,1973年三刷),页52—54。

〔3〕参见本书《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

〔4〕《续高僧传》,卷十四,义解十,《唐京师崇义寺释慧颙传》,页534上。

〔5〕元·骆天骧撰,黄永年点校,《类编长安志》(北京:中华书局,1990年),页250—206。

〔6〕《金石萃编》,卷五十四,页二十九,《济度寺尼萧法愿墓志》。

〔7〕同前注,页三十二。

为空”，以为露尸葬所，《大唐济度寺故大德比丘尼惠源和上神空志铭》：

他日大师厌世示疾，以开元廿五年秋九月二日，从容而谓门人曰：“死生者，天之常道。身没之后，于少陵原为空，迁吾神也。”言卒右协而卧，怡然归寂，始知至人不滞于物矣。……即以十一月旬有二日，从事于空，遵理命也。〔1〕

由上可知，“从事于空”也成为石室瘞窟这种葬法的代称了。《潜研堂金石文字跋尾》对“神空”的诠释是：“浮屠之法，焚骨而瘞之于塔，此独云神空者，盖墓而不塔也。”〔2〕这是不知“空”为关中一带的土话，也不了解中古时佛教僧俗人士有以石室瘞窟为葬的风气之一种推测。按：佛经上称佛、菩萨涅槃为“迁神”，〔3〕其后僧人去世也比附佛经称“迁神”，〔4〕将僧人的遗体移至某处安葬或安置称“迁神座”或“迁神龕”，〔5〕因此“神空”是指将其神座或神龕置于“空”（石穴或石室）所之意。

又，玄宗开元二十三年（735）六月二十三日，长安青龙寺僧人光仪圆寂，遗言要葬在少陵原南：

遗言令葬少陵原南，乃凿原成室而封之。〔6〕

按少陵原多石室瘞窟，遗命葬少陵原南，也就是表明要采取石室瘞葬；而后来果然是为他开凿一个石室以瘞藏其遗体。

此外，长安城南的毕原也是一处适合开凿瘞窟的处所，天宝十三载（754）十二月廿二日辞世的法云寺尼辨惠禅师也是遗命露尸，《大唐法云

〔1〕《金石萃编》，卷八十二，页十四至十五，《比丘尼惠源塔铭》。

〔2〕钱大昕，《潜研堂金石文字跋尾》（《石刻史料新编》第一辑，第二十五册），卷六，页13—14，《济度寺尼惠源和上神空志》。

〔3〕如《大方便佛报恩经》（大·156，收入《大正新修大藏经》第三册）：“佛告阿难：善听，乃往过去无量千岁，有佛出世号毗婆尸，在世教化，利益天人，化缘已周，迁神涅槃。灭度之后，于正法中，有一年少比丘，通达三藏。……”页141下。佛经中这样的叙述很多，在此不一一列举。

〔4〕《续高僧传》，卷五，义解一，《梁钟山开善寺沙门释智藏传》：“圣僧宝志迁神，奄窆于钟阜，于墓前建塔，寺名开善，勅（智）藏居之。”页466上。诸《高僧传》中有不少以此词形容僧人去世，在此不一一列举。

〔5〕《宋高僧传》，卷十四，明律四，《唐杭州灵智寺德秀传》：“及终于定山，颇多灵异，则天宝初载也。迁神座入塔，时天降舍利七颗，门人以瓶盛之，藏于其塔。”页796上。

〔6〕《宋高僧传》，卷二十六，《唐上都青龙寺光仪传》，页656。

寺尼辨惠禅师神道铭》：

以天宝十三载十二月廿二日，于延康里第跌坐正念，……粤以来年二月十二日壬寅，迁座于城南毕原，稟前命也。穿土为窆，去棺薄窆。弟子侄女昭、弘照等，泣奉遗顾，敢违话言？〔1〕

后其弟子们“穿土为窆，去棺薄窆”，将她的遗体瘞藏在长安城南的毕原的土窟里。

开元十二年(724)十月廿一日，长安宣化寺尼坚行禅师圆寂，临终遗嘱“令门人等造空施身”，也就是为她开凿一个石窟以瘞藏遗体，以此达到舍身血肉的目的。至开元廿一年“亲弟大云僧志叶、弟子四禅、贤道、法空、净意等收骨葬塔”。〔2〕《大唐宣化寺故比丘尼坚行禅师塔铭》云：

禅师讳坚行，俗姓鱼氏，京兆府栎阳人也。惟师贞行苦节，精勤厥志，捐别修而遵普道，钦四行而造真门。〔3〕

从“捐别修而遵普道，钦四行而造真门”之句，可知她是一位三阶教徒，隋唐时期三阶教僧俗信徒多有施行林葬者。〔4〕

（二）龙门瘞窟

洛阳龙门一地不仅有石窟造像，也有唐代佛教僧俗信徒的瘞窟。关于石窟中瘞葬遗体的洞穴，见于记载最早的是西魏文帝乙弗后葬于麦积山石窟；另外，敦煌、龙门、四川等石窟也有瘞窟。〔5〕在敦煌莫高窟北区洞窟中，迄今已发现 15 个瘞窟。〔6〕

龙门一地之所以有成群的瘞窟，主要是 6 世纪末以后僧俗信徒陪葬在高僧大德的冢墓塔侧，形成一种风潮所致。除了龙门以外，还有安阳宝

〔1〕 陕西省古籍整理办公室编，《全唐文补遗》第五辑（西安：三秦出版社，1998 年），页 401。

〔2〕 《金石萃编》，卷七十八，页二十一至二十二，《坚行禅师塔铭》。

〔3〕 同前书，卷七十八，页二十一，《坚行禅师塔铭》。

〔4〕 参见本书《林葬——中国中古佛教露尸葬研究之一》。

〔5〕 王去非，《关于龙门石窟的几种新发现及其有关问题》，《文物参考资料》，1956 年第 2 期，页 124；李文生、杨超杰，《龙门石窟佛教瘞葬形制的新发现》，页 77。

〔6〕 彭金章，《莫高窟北区洞窟清理发掘的主要收获》，《1994 年敦煌学国际学术研讨会论文提要》，页 45。

山、长安百塔寺、神禾原,他们往往是追随着其所景仰某一位僧人,陪葬在其塔侧。〔1〕以龙门一地来说,如开元二十二年(734)圆寂的安国寺尼惠隐临终的遗言:“吾缘师僧父母,并在龙门,可安吾于彼处,与尊者同一山也。”〔2〕又如,卒于开元二十六年(738)的薛夫人卢未曾有生前宗事大智禅师,曾立遗嘱:“令卜宅之所,要近吾师,旷然远望,以慰平昔。”〔3〕按,大智禅师塔在龙门奉先寺的西原。〔4〕因此龙门瘞窟成群,其中有僧、尼,也有俗家的善男信女的墓所。

迄今考古学者在龙门已经发现了39处瘞藏遗体的瘞窟,另外,还有94个埋葬火葬骨灰的瘞穴。瘞穴和瘞窟不同的是:瘞穴的规模较瘞窟小,其洞穴的高、宽一般不超过50厘米。〔5〕在龙门的三十九处瘞窟中,唐代前期的瘞窟集中在龙门西山,中唐时期则分布在东山香山寺南崖至龙门桥一带,晚唐时期的瘞窟则分布在东山老君渠沟北崖和万佛沟北崖两个地带。〔6〕

从以下三个龙门僧尼瘞窟的铭记,可知唐人称瘞窟为“龕”。在龙门的奉先寺南、王祥洞附近,有所谓的“惠灯洞”,系属卒于开元十九年(731)比丘尼惠灯的瘞窟。其窟高1.46米,宽1.16米,深1.02米。入口为圆形拱门,门右左雕二力士,门口上方镌有《大唐……尼和和……铭并序》,文云“于龙门西岩造龕”:

右金吾将军崔瑶及□永和县主武氏,伤梵宇之摧□(构),痛□(津)□(梁)之永绝,遂于龙门西岩造龕安置。……铭曰:

爰凿岩窟……南□(瞻)国门……〔7〕

〔1〕 参见本书《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。陪葬于高僧的塔墓之侧,在唐代蔚为风气,如善导的塔在长安神禾原,也有僧人如法琬禅师、净业法师。(《金石萃编》,卷六十八,页十六至二十二,《法琬法师碑》。)

〔2〕 《八琼室金石补正》,卷五十六,页四,《大安国寺尼惠隐塔铭》。

〔3〕 同前书,卷五十六,页十四,《薛氏优婆夷功德塔铭》。

〔4〕 同前书,卷五十六,页二十八,《大智禅师义福塔铭》。

〔5〕 李文生、杨超杰,《龙门石窟佛教瘞葬形制的新发现——析龙门石窟之瘞穴》,页71。

〔6〕 张乃翥,《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,页162—164。

〔7〕 王去非,《关于龙门石窟的几种新发现及其有关问题》,页121—122。

开元廿六年(738),武三思之次女、洛阳景福寺尼灵觉卒,^[1]葬在龙门石牛溪上方山沟的瘞窟“灵觉洞”,洞长3米,高1.16米,地面有高约8公分的长台。洞内右壁的前方镌有《大唐都景福寺威仪和上龕塔铭》,铭云:

遂于龙门西岩造龕,即以其月(缺),礼也。季弟哀友生之义重,悲同气之情深,如(下缺)遂为铭曰:

……阙塞之北,□门之南,(缺)石,永闭幽深,……^[2]

开元廿六年(738),洛阳大奉国寺僧守忠卒,开元廿九年(741),其弟子将他安厝在龙门南岳,天宝四载为铭记。《□京大奉国寺故□□龕□记》云:“遂安□□龙门南岳,□□□□不忘故也。”^[3]可能守忠的师僧父母也都葬在此地,所以说“不忘故也”。

唐德宗兴元元年(784)十二月十四日,洛阳安国寺上座韦和尚卒,韦和尚法号圆净,她出身韦氏家族,祖先世代官宦,至其父“德高位下”,官亳州永城县丞。她去世之后,先是“殓柩于律院之东堂,为后人会临之所,长老童蒙无不流涕。以兴元二年正月十日安神于龙门天竺寺西南原,礼也”。又,从其铭曰:“寂灭可乐,尘心自哀;萋萋孝子,奉神山隈。”^[4]可知她是葬于龙门瘞窟的。

天竺寺位于今龙门西山寺沟北岭,邻近龙门石窟,^[5]如上述的韦和上以及弘圣寺僧人真坚,都是瘞藏在此地的瘞窟里的。从唐德宗兴元元年(784)一所为洛阳弘圣寺僧人真坚所建立的经幢,可知他是瘞葬在天竺寺南的石窟中,《大唐东都弘圣寺故临坛大德真坚幢铭》云:

兴元元年五月十二日,忽示现生灭,终于弘圣寺本院。俗年五十

[1] 温玉成,《试论武则天与龙门石窟》,《洛阳大学学报》,1988年第2期。

[2] 王去非,《关于龙门石窟的几种新发现及其有关问题》,页123—124。《唐代墓志汇编》,开元四七九,《大唐都景福寺威仪和上龕塔铭》,页1485。

[3] 《八琼室金石补正》(《石刻史料新编》第一辑,第七册),卷五十七,页八至九,《大奉国寺守忠龕记》。

[4] 《芒洛冢墓遗文补遗》(收入《石刻史料新编》第一辑,第十九册),页十二至十三,《韦和上墓志铭》。

[5] 张乃翥,《龙门藏幢读跋两题》,《敦煌研究》,1989年第2期,页30。

有七,僧腊三七夏。其月十五日,于东都龙门西天竺寺南凹面阳安厝,仪也。出家姐安国寺主真心,俗弟卢州长史棧,弟子弘圣寺僧嗣兴等敬造尊胜陀罗尼善幢,以记迁谢。〔1〕

因他在龙门天竺寺南的向阳的石窟里瘞葬,露尸葬是佛教的葬法,故云“仪也”,也就是“从僧仪”之意。

另外,在龙门唐代护法寺附近,也有僧人的瘞窟。护法寺的地点,应在伊阙正北、今龙门村旁的阙口一带。洛阳敬爱寺僧人口满,他生前便在此地选好一个地点,并且树立了一所“尊胜经幢”,〔2〕以此为他死后露尸葬之场所,在此经幢上所刻的《佛顶尊胜陀罗尼经幢赞文》中云:

爰有敬爱寺上座口满,幼怀悉达,早悟浮幻。……曾植善根,且真见逆,政性善挠,常以平等施于物情。利害不能易其心,荣辱不能变其节。每于经行之际,宴口之坐,观物像湍流,存亡倏乎,冀身有托,愿立胜幢于护法东陲浴室院后先师塔侧而建崇焉。夫寿夭谁期,修短何口。僥身签火,暮便归于此,此则逆修之所也。……生作焚香洒扫之地,没为舍身归葬之原。……〔3〕

这个地点是在护法寺东陲浴室院后其故师塔侧,据其赞文的描述其地是“立松原兮状亭亭,镇古冈兮高嶷嶷”,〔4〕应是位于一个高冈之上,和作为石室瘞葬场所形容的“千寻直壁,万仞高崖”很相似,而上文又说“僥身签火,暮便归于此”。上座僧口满其人平素就是“常以平等施于物情”,死后则采取“平等施身”的露尸葬,故他在生前即决定采取露尸葬,以此地为“生作焚香洒扫之地,没为舍身归葬之原”。

又,在唐宪宗元和九年(814)故去的宁刹寺临坛大德比丘尼澄灿,也是在护法寺之西原,采用石室瘞葬,其后门人追思之余,为她建立一

〔1〕 张乃翥,《龙门藏幢读跋两题》,《敦煌研究》,1989年第2期,页28。

〔2〕 关于经幢,请参见拙文《佛顶尊胜陀罗尼经与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一》、《经幢的形制、性质和来源——经幢研究之二》。

〔3〕 张乃翥,《跋龙门地区新发现的三件唐代石刻》,《文献》,1991年第2期,页252。

〔4〕 同前注。

所尊胜经幢,在此幢上的《唐宁刹寺故临坛大德尼澄灿尊胜陀罗尼幢记并序》中云:“即以元和九年八月七日终于本寺法花道场。是年九月,法葬于禹门护法寺之西原,以从礼也。”〔1〕宁刹寺是东都的一座尼寺,其寺多位比丘尼和龙门的石室瘞葬有密切的关系,如在奉先寺前崖瘞窟中采石室瘞葬的尼惠灯,即曾在长安三年出居于宁刹寺,大历二年圆寂的宁刹寺比丘尼惠空,也是葬在龙门的瘞窟中。〔2〕又,造幢记云“法葬于禹门护法寺之西原”,当系指此一葬法为佛教之葬法,故称“法葬”。

(三) 其他地区

石室瘞窟也见于长安、洛阳的龙门以外的地方:

陈宣帝太建元年(569),东阳郡乌伤县(在今浙江)双林大士卒,“合床殓于岩中”。〔3〕隋文帝开皇九年(589)七月十日,善于讲《涅槃经》的徐方中寺僧人慧暉迁化,就是“窆于钟山之岩”。〔4〕隋炀帝大业六年(610)六月,九江庐山僧人智锴卒于州治之寺,后来弟子将他的遗体载回庐山,封藏于石室之中:

气属炎热,而加坐如生。接还庐阜,形不摧变,都无腐臭,反有异香。道

俗叹讶,遂緘于石室,至今如初焉。〔5〕

隋唐之际,有一位修行头陀行的僧人道林,他一生大都在山林结宇,或在山间绝远处凿龕居住。隋文帝敕命他住大兴国寺,但不久之后,他便逃到梁山之阳,“河崖回曲,地称天固,凿山为窟,凝道其中”。唐高祖武德七年(624)七月,道林命过迁化,“停尸七日,色相无改,即于山栖凿龕处之”。〔6〕

〔1〕 张乃翥,《跋龙门地区新发现的三件唐代石刻》,《文献》,1991年第2期,页249。

〔2〕 同前文,页250。

〔3〕 《续高僧传》,卷二十五,感通上,《隋东川沙门释慧云传附傅大士传》云“至陈太建元年夏中,于本州右协而卧,奄就升遐”(650中),按:唐武德四年,改称东阳郡为婺州。

〔4〕 同前书,卷九,义解五,《隋江表徐方中寺释慧暉传》,页494中。

〔5〕 同前书,卷十七,习禅二,《隋九江庐山大林寺释智锴传》,页570中。

〔6〕 同前书,卷十九,习禅四,《唐同州大兴国寺释道林传》,页579下。

武德七年冬,并州晋阳(今山西太原)大兴国寺僧慧超去世,就葬在离此寺十余里龙阜之山开化寺侧“作窟处焉”,一年之后,发现他的遗体仍然完好,就把此窟封闭起来,在其上建塔。^{〔1〕}石室瘞窟的本来目的是要敞开窟户,施予鸟兽虫蚁的,而因时经一年,慧超的肉身依然无损,所以才将此窟封闭。

唐初蒲州(治所在今山西永济蒲州镇)仁寿寺僧人普明命过,“乃迁葬蒲坂东原,凿穴处之,树碑其侧”。普明其人专攻《涅槃》、《四分律》和《摄论》,戒行精严。^{〔2〕}贞观十九年(645),蒲州普济寺僧人道英去世后也是采取石室瘞葬。

初将终日,众问后事,英曰:“佛有明教,但依行之,则无累矣,英何言哉!”……经于七日,将欲藏敛,道俗争之,咸曰:英不乐喧哗,但存道业,便即庄南夏禹城东、延年陵东(当作南),凿土龕之。^{〔3〕}

“凿土龕之”就是用土做成一个瘞藏遗体的空间。唐太宗贞观三年(629),著名的法藏禅师在鄠县(今陕西户县)观台寺迁化,也是采取石室瘞葬:

以贞观三年终于鄠县观台,因敛武子槌南际云寺。沙门孝才,夙素知德,为铭贞石,在于龕侧。^{〔4〕}

贞观中,长安定水寺僧人僧凤应邀至岐州陈仓县(今陕西宝鸡)西山龙宫寺讲经,就在此圆寂,即葬在县北采石室瘞葬:“乃迁灵于县郭之北原,凿窟处之,仍施白塔,苍然望表,远近瞻属,无不涕零。”^{〔5〕}又,贞观七年(633)八月,相州(今河南安阳)僧人道昂卒于报应寺中,道昂为灵裕的弟子,他先前“常于寒陵山寺,陶融初教,纲领玄宗”,所以在寒陵山为其

〔1〕《续高僧传》,卷十九,习禅四,《唐并州大兴国寺释慧超传》,页582上。

〔2〕同前书,卷二十,习禅六,《蒲州仁寿寺释普明传》,页598下。

〔3〕同前书,卷二十五,感通上,《唐蒲州普济寺释道英传》,页654下。并见《法苑珠林》(大·2122,收入《大正新修大藏经》第五十三卷),卷三十三,《唐蒲州普济寺释道英传》,页547上。

〔4〕同前书,卷十九,习禅四,《唐终南山紫盖沙门释法藏传》,页581下。

〔5〕同前书,卷十三,义解九,《京师定水寺释僧凤传》,页526下。

开凿石窟,以藏其尸:

还送寒陵之山,凿窟处之。经春不朽,俨然如初。〔1〕

唐玄宗开元四年(716),河南嵩山闲居寺僧人元珪禅师迁化,遗体先置于寺北岗,至开元十一年(723),方收骨起塔,《大唐嵩岳闲居寺故大德珪禅师塔记》:

至开元四年岁次景辰秋八月甲辰朔十日癸丑,终于庞邬,春秋七十有三。十三日景辰,权厝于寺北岗之东。至十一年岁次癸亥秋七月,乃营塔于浮图东岭之佐大师味之所,而庭柏存焉。癸巳晦,奉迁于塔,从僧仪也。〔2〕

咸通十一年(870)三月十日,甘泉院晓方禅师卒,门人在寺南盘龙山顶建造石龕以葬,《唐故甘泉院禅大师灵塔记》云:

故门人法顺等悉心勤力,肇建灵龕于院西南一百步盘龙山顶焉,以明年□月□日,奉迁神座于是山。〔3〕

由上可知,虽然石室瘞窟这种露尸葬法特别集中在长安和洛阳的龙门,不过,它也散见于南、北各地。

又,隋唐时期,僧人的石室瘞窟也常成为一个宗教的圣地,不仅是信众礼拜的场所,僧人也用以作为教化的活教材。隋代国师智者大师藏尸的石龕:“每年讳日,帝必废朝,预遣中使,就山设供。”〔4〕又如唐初僧人法顺藏尸的石龕“四众良辰,赴供弥满”,他的弟子智俨更常在此化导民众:

弟子智俨,名贯至相,幼年奉敬,雅遵余度,而神用清越,振绩京阜。《华严》《摄论》,寻常讲说,至龕所化导乡俗,故斯尘不终(绝)矣。〔5〕

〔1〕《续高僧传》,卷二十,习禅五,《唐相州寒陵山释道昂传》,页588中。

〔2〕《金石萃编》,卷七十三,页三十二,《珪禅师塔记》。

〔3〕周绍良、赵超编,《唐代墓志汇编》(上海古籍出版社,1992年),咸通〇九四,《唐故甘泉院禅大师灵塔记》,页2452。

〔4〕《续高僧传》,卷十七,习禅二,《隋国师智者天台国清寺释智顛传》,页567下。

〔5〕同前书,卷二十五,感通上,《唐雍州义善寺释法顺传》,页654上。

由此可知,僧人的石龕瘞窟在某种程度上也发挥了传教的效果。

五、俗人的石室瘞窟

迄今所知,从唐代才有俗人采行石室瘞葬;不过,北朝末年也有两位皇室成员瘞葬在石窟之中。就现今所能掌握到的资料,唐代俗人的石室瘞窟仅见于长安和洛阳龙门。

(一) 乙弗后和高欢的瘞葬

中国俗人最早采取石室瘞葬者,是西魏文帝皇后乙弗氏“凿麦积崖为龕而葬”,乙弗氏的葬于石龕显然是受佛教的影响。她虽贵为皇后,但由于柔然对西魏的威胁,使得文帝采取和亲政策,另娶柔然主阿那怀的长女为后(即悼后),因此命令乙弗后出家为尼,居于别宫。不过,文帝对乙弗后仍然旧情不忘,有意再续前缘。大统六年(540),柔然入侵,据传是为悼后打抱不平而来的。文帝因以国家为重,故赐死乙弗后,并且将她瘞藏在麦积山石窟。乙弗后就死之前,曾“召僧设供,令侍婢数十人出家,手为落发”。〔1〕可见她葬在麦积山石窟中,显然和她的佛教信仰有关。据傅熹年的考证,今麦积山第四十三窟就是乙弗后的墓。〔2〕该窟内部分前、后两室,后室纵式葬尸,前室布置佛教艺术,是一个所谓的“含像瘞窟”。〔3〕在此七年之后,东魏孝静帝武定五年(547)正月,大丞相高欢去世;当年八月,瘞葬在北响堂山石窟中。据《资治通鉴》的记载:

甲申,虚葬齐献武王于漳水之西;潜凿成安鼓山石窟佛寺之旁为穴,纳其柩而塞之,杀其群匠。及齐之亡也,一匠之子知之,发石取金而逃。〔4〕

〔1〕《北史》,卷十三,《后妃列传》,文帝文皇后乙弗氏,页506—507。

〔2〕傅熹年,《麦积山石窟中所反映出的北朝建筑》,《文物资料丛刊》第4期,页158—159。

〔3〕张乃翥,《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,页162。

〔4〕《资治通鉴》,卷一百六十,梁纪十六,武帝太清元年,页4957。

唐·道宣的《续高僧传》也提及这一点：

仁寿下敕，令置塔于慈州之石窟寺，寺即齐文宣之所立也。大窟像背文宣陵藏中，诸雕刻骇动人鬼。^{〔1〕}

一直到明代的文献，都记载着高欢瘞藏在北响堂山石窟中。《永乐大典》云：

智力寺：《元一统志》：“寺在磁州武安县。齐高欢薨于太原，默置于鼓山天官之傍。”即此，滏阳乃虚陵也。^{〔2〕}

智力寺，也就是今北响堂寺。又，文云“滏阳乃虚陵也”，系因《魏书·孝静帝纪》上说“（八月）甲申，葬齐献武王于邺城西北”的缘故。考古学者也确实在今北响堂山第三窟中心方柱上部，发现一个洞穴，深 3.87 米，宽 1.35 米、高 1.77 米，^{〔3〕}这应当就是瘞藏高欢灵柩的陵穴了。赵立春认为此洞很小，而且“内部四壁皆为素面，洞内空无一物”，所以这是一个“虚葬”，而推测实际上高欢可能葬在河北磁县茹茹公主墓一带。^{〔4〕}本文则认为此一陵穴原来应该是高欢的瘞窟，有以下几个原因：一、从唐代以迄明代的文献都说明了此是高欢的陵藏，《永乐大典》并且指出滏阳才是高欢虚葬之处。二、此洞虽小，不过瘞窟的形制本来就不大。三、赵文认为此一洞内四壁皆为素面，和记载不合；但如此系陵藏，而且如《资治通鉴》所言，窟成后尽杀其匠人，那么洞内的情形只能是推测。四、关于洞内空无一物，有以下两种可能：一是如《通鉴》所云齐亡之后，有“匠人之子发石取金而逃”，在盗墓时并毁移其柩；二是从后来佛教僧俗的露尸葬中，多收拾余骨，另在他处埋葬或起塔的情形看来，高欢的灵柩或有可能后来再葬于平陵。

（二）龙门的俗人瘞窟

迄今龙门已发现唐代瘞窟三十九所，刊有铭文者有四所，其中三所有

〔1〕 《续高僧传》，卷二十六，感通下，《隋京师大兴善寺释明芬传》，页 669 下。

〔2〕 《永乐大典》（台北：世界书局），卷一三八二四，页十。

〔3〕 赵立春，《响堂山北齐塔形窟龕述论》，《敦煌研究》，1993 年第 2 期，页 40。并见赵立春，《响堂山北齐“塔形窟龕”》，《中原文物》，1991 年第 4 期。

〔4〕 赵立春，《响山堂山北齐塔形窟龕述论》，页 40。

纪年的，〔1〕都属俗家的居士。另外，从迄今所发现的一些墓志铭中，也可知当时还有一些俗家信徒瘞葬在龙门瘞窟者。采取石室瘞葬主要的目的是要舍身血肉，但如同采取林葬的墓志或塔铭一样，有的系直接说明其系采取露尸葬，如下文所述洛阳县文林郎之妻娄氏瘞窟的铭文中，就很清楚地说明她系“尸陈戢唐，魂藏孤岩，实曰尸陀法”；有的则颇为隐晦，不过，从其铭文中和石室瘞窟有关的词语“空”、“龕”、“悬岩”，或者其家人对于采取此一葬法的犹豫和不舍之情，也可推知其系采取此一葬法。

俗家居士在龙门为窟以葬者，除了受佛教露尸葬的影响之外，有一部分的人也系受到其所崇敬的僧人的影响，陪葬其师的石室塔侧。如卒于武则天证圣元年（695）的封抱，《大周故封府君墓志铭并序》云：

府君讳抱，字义，河南洛阳人也。……粤以证圣元年五月七日，遭疾于绥福里第，归全知命，寝疾不医，正而已矣，暗忽永辞。其月廿日，卒于私第，春秋六十有八。嗟呼！千载所以疑生，九原于焉遂作。即以天册万岁元年十月廿八日，窆于龙门山之悬岩。左连嵩岳，睹周晋之仙台；右带华阴，睇平公之神室。南临福地，兜率图弥勒之容；北极隍城，紫微立金轮之帝。〔2〕

证圣元年九月，改元天册万岁。故封抱以证圣元年五月卒，同年十月，葬于龙门山悬岩的瘞窟。其墓志铭云其所葬的地点“右带华阴，睇平公之神室”，可知僧人平公当是采取石室瘞葬，而他可能是平公的俗家弟子，依此可以推断他瘞葬于此是含有追陪平公之意。

开元二十六年（738），大智禅师的俗家弟子卢未曾有就是葬在龙门西冈的瘞窟中，并且在其上建塔，《有唐薛氏故夫人实信优婆夷未曾有功德塔铭》云：

优婆夷讳未曾有，俗姓卢氏，范阳人，曾祖义恭。……开元廿六年正月己卯右协而卧，告终于城南别业，春秋廿有二。是月景申，迁

〔1〕 张乃翥，《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》，页162。

〔2〕 《唐代墓志汇编》，天册万岁004，《大唐故封府君墓志铭》，页880。

神于阙塞之西冈，礼也。……自宗师大智，茂修禅法，……先是未疾之辰，密有遗囑，令卜宅之所，要近吾师，旷然远望，以慰平昔。〔1〕

卢氏“迁神于阙塞之西岗”，当系在龙门施行石室瘞葬，并且有追陪大智禅师灵塔之意。在大智禅师的灵塔附近，也有其他陪葬的俗家弟子，如固安公卢从愿的夫人郑德曜，她生前“鉴照图史，精求大乘”，去世后“权殡于河南县伊川乡龙门西山灵塔之右，从遗命也”，此一灵塔即是开元二十四年起塔于龙门南岗奉先寺西北一带的大智禅师之塔。〔2〕

又例，天宝十三载（754）葬于龙门瘞窟的安乡郡长史黄府君夫人彭氏，系葬在其夫安乡郡长史黄府君之龕旁，《大唐故安乡郡长史黄府君夫人彭城刘氏龕铭并序》：

天宝十三载七月廿一日，寝疾终于东京宣教里之私第，春秋六十有九。呜呼哀哉！即以其载秋月十日，葬于龙门南西山净土林太平□律师之塔北、长史之龕傍合祔，礼也。……铭曰：龙门峨峨兮白水汤汤，鹤林森森兮玄室光光。矧伊人兮宅兆，□幽魂兮冥茫。〔3〕

由上可知，其夫安乡郡长史也是葬在龙门的瘞窟，黄氏夫妇皆葬于“太平□律师之塔北”，应当也是为了追陪其师之故。又，太平□律师可能和前述封抱墓志铭所云“左带华阴，睇平公之神室”的平公，是同一个人。

另外，卒于高宗麟德二年（665）的河东王夫人，也是与其夫并葬于龙门，据《大唐故河东王夫人墓志之铭》云其夫任职王府，其后“弃荣不仕，归心正觉”，归心佛教。王氏先其夫而逝，当是其夫将她葬在龙门的：

夫人讳师，字化，并州太原人也。……未尽偕老之期，先致移天之祸。粤以麟德二年，岁在乙丑，五月壬申朔四日乙亥，遣疾终于温柔之第，春秋六十有二。呜呼哀哉，俄掩窆窆，其月十三日甲申，葬于

〔1〕《八琼室金石补正》卷五十六，页十三至十四，《薛氏婆夷功德塔铭》。

〔2〕张乃翥，《跋龙门地区新发现的三件唐代石刻》，页245—247。并见朱亮、赵振华，《唐郑德曜墓志与湛然书法》，《中原文物》，1991年第4期。

〔3〕《唐代墓志汇编》，天宝251，《大唐故安乡郡长史黄府君夫人彭城刘氏龕铭序》，页1706。

龙门敬善寺西元祚之山，礼也。……其词曰：

……松心风月，托志烟霞。千寻直干，万仞高崖。（其一）

……卜彼宅兆，□兹迁厝。……（其四）〔1〕

龙门开善寺区一带多瘞窟，又从其铭“松心风月，托志烟霞。千寻直干，万仞高崖”之句，可见王氏遗体是掩藏在瘞窟中。

多数的瘞窟是需要用人工开凿的，今日龙门虽然仍有唐代瘞窟存留，但无由知道其建造的过程；不过，在《润州刺史王美畅夫人长孙氏墓志铭》中，则有寥寥数语叙述造瘞窟的情景，弥足珍贵。长孙氏卒于武则天大足元年（701），遗命于“龙门山寺侧为室以安神”，其子王昕等遵其遗令，于长安三年（703）在龙门凿造瘞窟，将她安厝其中：

夫人长孙氏，河南郡人也。……以大足元年六月廿六日，薨于汝州私第，春秋五十有四。夫人宿植得本，深悟法门，舍离盖缠，超出爱网，以为合葬非宜，何必同坟？乃遗令于洛州合官县界龙门山寺侧为室，以安神埏。子昕等孝穷地义，礼极天经，思切风枝，哀缠霜露。从命则情所未忍，违教则心用荒然。乃询访通人，敬遵遗训，遂以长安三年，梯山凿道，架险穿空，构石崇其基，斲絮陈其隙，与天地而长固，等灵光而岿然。〔2〕

在长孙氏去世后两年，其子才在龙门开凿瘞窟，“梯山凿道，架险穿空，构石崇其基，斲絮陈其隙”。值得注意的是，若不是利用天然的窟室，以人工开凿造窟费工费时，也必需经济能力富足者才可以办到，这也就是葬在龙门瘞窟者皆系高门大族的缘故。如比丘尼修梵俗姓张，是瀛州刺史张烈的第三女，嫁给同属高门的同县崔氏；比丘尼惠源则为萧瑀的孙女。

唐中宗神龙三年（707），王才宾之母也是在龙门采行石室瘞葬，《大唐□□□□氏浮图颂并序》：

〔1〕 洛阳市文物工作队，《洛阳出土历代墓志辑绳》（北京：中国社会科学出版社，1991年），页278。并见陕西省古籍整理办公室编，《全唐文补遗》第三辑（西安：三秦出版社，1996年），页390—391，《大唐故河东王夫人（师）墓志之铭并序》。

〔2〕 《八琼室金石补正》，卷四十九，页十三，《润州刺史王美畅妻长孙氏墓志》，页1029—1030。

……记殡则于龙龕，覲母仪于鸞岭。乃为颂曰：……

大唐神龙三年王才宾为亡母造。〔1〕

此外，在龙门凿龕而葬者，还有开元六年(718)四月廿三日去世的荣州长史薛府君夫人柳氏“乃遗命凿龕龙门而葬，从释教也”。后来其女便在龙门西山营造岩龕，于同年八月廿九日“自殡迁葬于龙门西山之岩龕，顺亲命，礼也”。〔2〕从她去世到安神于瘞窟之间，有四个多月的时间的差距，当是寻觅、开凿瘞窟葬需费时日之故。

考古学者对龙门瘞窟所作的考察，使我们对于此一瘞葬形式，有更具体的了解。在龙门西山敬善寺区，有葬于龙朔元年(661)洛阳县文林郎沈里之妻娄氏瘞窟。该窟窟口高1.4米，宽1.5米，立面呈马蹄形的拱柱结构，内部平面略近马蹄形，东西长1.02米，南北长1.53米，高1.52米。窟内西壁原有榫式插入的活动优填王像一躯，今已不存。在窟北壁向外凿有圆拱形空龕，高1.12米，深0.35米；这就是娄氏遗身坐式葬法的空龕。〔3〕在此窟南侧门拱的拱腹间，刻有铭文，可知此系洛阳县文林郎沈里为其妻娄氏所造的瘞窟，就中说明了此系娄氏的遗愿，“鄙时俗之送终，精宝绣于泉壤；慕先哲之归向，寂分躯于草莽”：

大唐龙朔元年十一月二十三日，洛阳县文林郎沈里为亡妻娄氏敬造优填王像一龕，以之纪事，勒之于后。……然娄宿殖德本，早莹禅心，识幻真幻之机，表身非身之始。……鄙时俗之送终，精宝绣于泉壤；慕先哲之归向，寂分躯于草莽。显庆五年十于，寝疾于思恭里之第而澹里，曰：“笄冠之初，契期偕老。岂意非福，痼瘵缠躬。不讳之后，愿从所志。”其月二十八日，薨于私第。遂延僧请，度建法坛，设供陈香，累七不绝。筮箴卜日，休兆叶从。宝幢香车，送归伊滨，尸陈戢唐，魂藏孤岩，实曰尸陀法，礼也。〔4〕

〔1〕《全唐文补遗》第三辑，页302。

〔2〕《唐代墓志汇编》，开元073，《唐故荣州长史薛府君夫人河东郡君柳墓志铭并序》，页1205。

〔3〕张乃翥，《石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》，页160—161。

〔4〕同前注，页160。

娄氏卒于显庆五年(660)十二月,次年十一月,方葬于此窟。上文云:“尸陈戢唐,魂藏孤岩,实曰尸陀法。”按戢唐意为敛穴,“尸陈戢唐”意即石室瘞窟的葬法。“尸陀法”原指露尸于尸陀林的林葬法,^[1]由于石室瘞葬也属于一种露尸法,故云“实曰尸陀法”。

在龙门净土堂北崖张氏瘞窟,是盛唐时代的瘞窟(见图二)。该窟窟口方形,高1.2米,宽0.9米。内部呈宽2.46米,深2.33米的方形平面,门槛内侧为一高35厘米、长97厘米、宽10厘米的梯形平台。平台西侧为一长2.46米、宽1.24米、深0.44米的凹槽,凹槽西侧起一等长、宽1.09米的石刻方床,这就是安置张氏遗体的石床。在此窟的窟额偏南侧,有题记云:

故赠使持节相州刺史萧元礼夫人张氏,少归佛□,频涉真如,知诸法之有为,……自因□□,载此灵龕,庶使幽容,长垂不朽。乃为铭曰:

大哉至尊,立教无报,既空彼相,焉有此身? 扶□□累,长为其□。^[2]

从其铭文可知张氏采取佛教的露尸葬的理念,而“载此灵龕,庶使幽容,长垂不朽”,则说明了她采石室瘞葬法。

另外,我们也看到了另外一种调合的形式,即做为虔诚佛教信徒的妇女先采行窟葬,后来由她的儿子捡拾其遗骨,与其夫合葬于祖茔。如武则天长安四年(704)正月廿日,定远将军安菩萨夫人何氏卒,“以其年二月一日,殡于洛城南敬善寺东,去伊水二里山麓,礼也”。如前所述,敬善寺区有娄氏的瘞窟,故可推断何氏可能先葬于龙门敬善寺附近的瘞窟。至中宗景龙三年(709),其子金藏启发先前于高宗麟德元年(664)在长安去世、葬在长安龙首原的安菩萨灵柩,和何氏的遗骨合葬龙门东北山麓处。按何氏原来葬在伊水西侧二里山麓的瘞窟,后来和其夫合葬的地点则是

[1] 林葬的场所沿用了印度弃施林葬处所之名,叫做“尸陀林”,也叫“寒林”。见本书《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

[2] 张乃翥,《唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,页161。

在伊水之东，〔1〕这可能才是安氏的祖茔所在地，按张乃翥指出唐代昭武九姓中的安氏家族，有因佛教因素葬龙门者。〔2〕

又，从以上诸例如娄氏瘞窟、安菩萨夫人何氏、河东王夫人瘞窟、荣州长史薛府君夫人，皆瘞藏在西山敬善寺区，可知龙门敬善寺附近有很多俗家信徒的瘞窟。

（三）长安俗人的石室瘞窟

关于长安的俗人瘞窟，迄今未有考古方面的资料，但从少数长安地区的墓志，可知长安在家的佛教信徒也有采行此一露尸葬法者。如贞观十八年(644)十二月十日，卫州刺史杨夫人去世，她生前遗嘱舍身，其子将她的遗体安置在万年县的同人原(即铜人原，在长安的东北)，《唐故使持节卫州刺史李君杨夫人(十戒)墓志铭并序》：

夫人讳十戒，弘农华阴人也。……既而天味与善，良人早世，……以贞观十八年十二月十日，终于长安之太平里第，春秋五十八。有子元诚、元谨，并资内训，……粤以十九年正月十三日，厝于万年县同人原之空，遵遗制也。……乃为铭曰：

……山庭落日，松径凝烟。纪徽音于万古，与兰菊而俱传。

孙延光、延嗣、延忠等，以开元六年戊午正月十四日改厝。

(注：此行镌于本文末行下，笔体与正文迥异，似为改厝时添刻)〔3〕

杨夫人于十八年十二月十日去世，而于十九年正月十三日安厝在铜人原的石窟中，至开元六年(718)才由其孙辈为她收骨埋葬(改厝)，故最后一行的字体和前面不同。

唐高宗显庆六年(657)，寓居长安的董夫人临终之前，告诉其子明达

〔1〕 洛阳市文物工作队，《洛阳龙门唐安菩萨夫妇墓》，《中原文物》，1982年第2期，页21、25—26。

〔2〕 张乃翥，《从出土文物看中古时期龙门地区的区系文化聚落》，收入龙门石窟研究所编，《龙门石窟一千五百年国际学术讨论会论文集》(北京：文物出版社，1996年)，页96—97。

〔3〕 《全唐文补遗》第三辑，页331。

在其身后将她的遗体“致诸岩穴，亘望原野”，也就是采取露尸葬，《大唐故董夫人墓志铭》：

夫人姓董氏，陇西敦煌人，……属穹苍不憖，早丧所天。……夫人晚节，志尚幽玄，栖心净境，凝神释教。……临当属纆，爰有遗言：“吾没之后，不须棺葬，致诸岩穴，亘望原野。”有子明达，死谏未从，徒沥血以陈诚，愬苍旻而莫及。虽奉遵顾命，而心府失图。显庆六年二月十八日，卒于雍州之万年胜业里，春秋八十有七。还以其年岁次辛酉二月景寅朔廿五日庚寅，葬于京兆长安之城南马头空，礼也。哀子明达，望极终天，虽百身而难赎，徒结恨于三泉。……乃为铭曰：

……莓莓平皋，萋萋原隰。奎月夜明，松风晓急。无膝下以承恩，对空筵而饮泣。^{〔1〕}

后来她的儿子遵从遗命，把她瘞藏在长安城南的马头空。其子明达原先不同意她采取此种葬法，“死谏未从”，而在为其执行石窟瘞葬这种露尸葬法时，心中仍有无限的不忍和痛苦，乃至“虽奉遵顾命，而心府失图”。

唐高宗永隆元年(680)，上骑都尉方府君夫人张氏逝世，就是在终南山采行石室瘞葬，《大唐故上骑都尉方府君夫人张氏墓志并序》：

加以夙祛万有，早昧三乘，得解脱于心王，了真诠于道谛。百龄有尽，俄归息用之涂；三界无安，遽掩旋真之宅。以永隆元年十二月三日奄于长安弘化里，春秋九十有一。以二年岁次辛巳二月辛丑朔九日己酉，窆于终南山阴之礼。仍就方坟，载图圆塔，其铭曰：

……藏山遽迁，负舟行灭，恨起俄变，悲缠永诀。薤露朝凝，松风夜切。白日凄怆，黄泉幽咽。(其三)

依坟构塔，即隧标台，金铃细动，宝网轻回。……(其四)^{〔2〕}

按隋唐时三阶教的僧俗信徒，多追随信行禅师，在终南山施行林葬，而后

〔1〕《全唐文补遗》第三辑，页376—377。

〔2〕同前书，页453。

收骨埋葬或起塔。在长安的石室瘞藏者,此是唯一在终南山瘞藏者,张氏或有可能是三阶教徒,先采石室瘞葬,而后收骨起塔。

唐玄宗天宝七载(748),契吴县令朱祥妻蔺氏去世,就是瘞藏在樊川的石龕中,《有唐故蔺夫人(朱祥妻)龕铭并序》:

夫人河西蔺氏。……夫人即梁王典军怀览之少女,契吴县令朱祥之嫡妻。遭代悯凶,孀居早岁;顾柏舟而守义,撒铅粉以端怀。刻意缙门,虔心正惠;唯慈悲以洁行,不造次以违仁。居有一男,……亦有二女,在家出家。出者法名光严,自晤已祛于女相;在者孀栖慈氏,属念每矜其薨华。越天宝七载秋七月,春秋七十有八,忽然示疾。无儿,以其月十四日,右胁累足,终于长安之宣义里。是日,高释厥而来之曰:“相有奇矣,无合祔矣。”于是我嗣子惟明亦曰:“吾妣入于梵行,脱于世缘,非一日也。”乃卜其载九月十有七日,秘于此樊川之阜,龕之在矣。〔1〕

蔺氏不仅自己笃信佛教,其子女也是佛教徒,有一个女儿出家为尼,另一个女儿亦是“孀栖慈氏”,为在家的居士。上文云她右胁累足而逝,有高僧指出此是异相,建议勿和其夫合葬,而其子对此也有充分的理解,说“吾妣入于梵行,脱于世缘,非一日也”。而将她瘞藏于樊川的石窟。

以上这些不和其夫婚合葬的妇女,都是因宗教的信仰的缘故,自己选择了石室瘞窟的葬法,兼有陪葬于先师塔墓之旁的因素。而值得注意的是,迄今所知采行石室瘞葬者,以高门大族的妇女为多。

六、佛教对中古妇女信徒丧葬的影响

从笔者对中古露尸葬的研究,发现实施露尸葬——包括林葬和石室瘞窟的俗人信徒,以妇女居多数。其中有些妇女的墓志、塔铭中,明言由

〔1〕《全唐文补遗》第三辑,页82。

于她们信奉佛教、甚至受了戒律的缘故，特别遗嘱不愿与其夫婿合葬；而值得注意的是这些妇女都是孀妇。

这些妇女之所以不愿祔葬其夫，显然是受佛教的影响——特别是佛教中的修行方法，以及佛教对妇女的看法。佛教是一种禁欲的宗教，比丘修行的梵行（又称为净行）时，须注意保持身、语、意方面的清净。清净一词，梵语 *suddha*，或 *visuddha*，或 *parisuddha*。是指远离污秽不净的清白洁净，分为身清净、心清净、自性清净等，《大品般若经》第十六《不退品》就说菩萨是身心清净。^{〔1〕}而要保持身的清净，主要是要禁断情欲。因诸佛身、口、意三业清净，在佛经中“清净人”指诸佛，如指阿弥陀佛。^{〔2〕}唐人常以“清净”一词来形容佛教，如《旧唐书·彭偃传》云“佛之立教，清净无为”；又，辛替否也说“夫释教者，以清净为基，慈悲为主”，清净和佛教的关联也屡见于唐诗之中。^{〔3〕}又，佛教在家男、女信徒所受持的“五戒”中，有“不邪淫”一项，这原来是指不和配偶以外的人有不正当的性关系，但从唐代的墓志铭中，可见有些信奉佛教的孀妇，因夫婿先亡，长久以来是过着寡居而“身清净”的生活，因此遗言死后不愿祔葬先夫。

如唐武宗会昌四年（844）去世的常州武进县尉王府君夫人苏氏，其夫早逝，爱子又夭折。她在生前就遗命不要祔葬，自称“吾奉清净教，欲断诸业障”，嘱咐身后火葬。不过，其甥苏让不忍心从命，而将她土葬。《唐故常州武进县尉王府君夫人武功苏氏墓志铭并序》：

会昌四年八月七日，寝疾终于河南县杜翟里之别墅。享龄七十九。呜呼！莫无息嗣，哭唯诸侄。遗命不令祔葬。敕家臣曰：“吾奉清净教，欲断诸业障。吾歿之后，必烬吾身。”且甥侄之情，何心忍视。不从乱命，无爽礼经。^{〔4〕}

〔1〕《望月佛教大辞典》，页2469下—2650中。

〔2〕《佛光大辞典》，页4668上。

〔3〕细川一敏，《“清淨”という語についての一考察》，秋月观英编，《道教と宗教文化》（东京：平河出版社，1987年），页155—159。

〔4〕陕西古籍办公室编，吴钢主编，《全唐文补遗》第一辑（三秦出版社，1994年），页331下。

又,前述在葬在长安马头空石室的董夫人,夫婿早逝,抚育遗孤,备极艰辛,晚年虔心佛教,临终时嘱咐诸子采石室瘞葬。在其墓志铭中,就提及“夫人晚节,志尚幽玄,栖心净境,凝神释教”。〔1〕佛教系清净教,故曰“栖心净境,凝神释教”。

另外,如玄宗天宝四载(745)去世的正议大夫、行内侍雷府君宋夫人,原本就是一个佛教徒,到了中年时候,其夫去世,她信仰佛教更加虔诚了,其墓志铭中没有提到她的名字,仅说她号“功德山居长”,“功德山居”大概是她住处的名称,也和佛教有关。临终之际,她嘱咐子女,称“吾业以清净”,令勿将她与夫婿合葬:

夫人号功德山居长,……年十有五,而归于我内侍雷公。……公为内省之长,我有封君之邑,协心以理于家国,并命而登乎富贵。方将偕老,同至寿域,何图中年,半坠泉路。自内侍既没,乐寿未亡,尽哭之余,忽焉回向;救前途之,转益坚修。顿悟空色,了归禅定。保是圣善,以为灵长。……以天宝四载九月六日,奄然归真于京辅兴里之第,春秋五十有七。时爱子在傍,孝女同侍,乃咐嘱而言曰:“吾业以清净,心无恋者。岂以诗人同穴之言,而忘老氏各归之本?纵犹议于封树,即愿存于贞独。”建塔旧莹,同尘齐化。铭曰:

……

君子永往,哀哀未亡,尽哭虚室,斋心法堂。

悟有皆空,归真以正。不封不祔,惟清惟净。

建此灵塔,苍然旧丘。平生孤镜,松楸千秋。〔2〕

宋夫人称“吾业清净”,系指其皈依佛教,修习身、心、意清净。她不愿祔葬先夫,为的是要追求身的清静,所以说“纵犹议于封树,即愿存于贞独”。又由上文可知她可能采取石室瘞葬,其方法是在雷氏祖莹上建立一塔,将其遗体置于其中,故文云“建塔旧莹,同尘齐化”,铭云“建此灵

〔1〕《全唐文补遗》第三辑,页377上。

〔2〕同前书,页79下—80上。

塔,苍然旧丘”、“不封不祔,惟清惟净”。

又,有的妇女的墓志铭则提及因受五戒的缘故,故不愿祔葬先夫。如在武则天长安二年(702)去世的故朝议郎周绍业夫人赵璧,系因持戒的缘故,遗令不愿和其夫合葬:“以府君倾逝年深,又持戒行,遗嘱不令合葬,坟垄还归旧茔。”她的次子道济遵从遗命,将她葬在邙山。^{〔1〕}另外,开元十三年(725)五月廿三日,在洛阳去世的故尚舍直长薛府君夫人裴氏,言明因接受了佛家戒律的缘故,不愿和夫婿合葬,《唐故尚舍直长薛夫人裴氏墓志》:

先是遗付,不许从于直长之茔,以其受诫律也。今奉所志,以明年景寅二月廿三日,葬于河南龙门山菩提寺之后岗,明去尘也。……

开元十四年二月廿三日葬。^{〔2〕}

她可能也遗嘱要采取石室瘞葬,因此,虽然她在开元十三年五月廿三日去世,而至开元十四年二月廿三日,才以“今奉所志”的方式,将她葬于龙门瘞窟。

此外,有些妇女的墓志铭中,则仅称因信奉佛教之故,不愿祔葬先夫。如邢州任县主簿王君夫人宋尼子,夫婿早亡,她即潜心佛教,并且命其一子、一女出家。武则天天授二年(691),她在洛阳去世,临终向诸子说明她不欲祔葬先夫的意愿,《唐故邢州任县主簿王君夫人宋氏(尼子)之墓志铭并序》:

夫人讳尼子,字尼子,广平人也。……辅佐良人,叶扶成之大义。不谓鸩鹄入梦,戴胜来巢;既奉秦嘉之书,奄怆安仁之赋。……于是归依八解,凭假四缘,愿托津梁,追崇福祐。所生子玄嗣,遣度为大周东寺僧;掌内明珠,遂作摩尼之宝;庭中美玉,即是菩提之树。……岂若道兼存歿,义贯幽明;长怀乎既往之情,广树将来之果。……以天授二年闰五月廿一日,卒于刹仁坊之私第,春秋六十四。临终之际,

〔1〕 陕西古籍办公室编,吴钢主编,《全唐文补遗》第二辑(三秦出版社,1995年),《唐故朝议郎周府君(绍业)夫人南阳赵氏(璧)墓志铭并序》,页471下。

〔2〕 《八琼室金石补正》,卷五十三,页十一至十二,《尚舍直长薛夫人裴氏墓志》。

谓诸子曰：“吾心依释教，情远俗尘，虽匪出家，恒希入道。汝为孝子，思吾理言。昔帝女贤妃，尚不从于苍野；王孙达士，犹靡隔于黄墟。归骸反真，合葬非古。与道而化，同穴何为？棺周于身，衣足以敛，不夺其志，死亦无忧。”以大周长寿二年二月十二日，葬于洛阳之北邙，去夫茔五十步，志也。〔1〕

为了遵从她的遗言，其子将她葬在洛阳北邙山距其夫王主簿坟墓五十步之遥处。值得注意的是，宋尼子卒于天授二年（691），而于长寿二年（693）方葬于其夫茔五十步处，她或有可能是先施行石室瘞葬，而后收骨埋葬于此。

开元六年（718），荣州长史薛府君夫人去世，遗嘱在龙门凿龕以葬，后来其女便在龙门西山营造窟龕，将她安厝其中。在《故荣州长史薛府君夫人河东郡君柳氏墓志铭》中，也叙述及她系因信奉佛教而不愿与夫合葬：

夫人悟法不常，晓身方幼。苟灵而有识，则万里非艰；且幽而靡觉，则一丘为阻。何必顺同穴之信，从皎日之言？心无攸往，是非两失，斯则大道，何诗礼之□束乎？乃遗命凿龕龙门而葬，从释教也。有女故朝散大夫、行洛州来庭主簿柳府君夫人，攀慕罔极，号叩无从，虔奉顾命，式修厥所。以其年八月廿九日，自殡迁葬于龙门西山之岩龕，顺亲命，礼也。〔2〕

她选择采取石室瘞葬，故云“乃遗命凿龕龙门而葬，从释教也”。后来，其女“虔奉顾命，式修厥所”，为她在龙门西山开凿掩藏遗体的瘞窟。

在元和七年（812）八月一日去世的南阳何府君夫人边氏，临终时告诉诸子，由于“早遇善缘，了知世幻”之故，命其在亡夫墓侧，另作一坟，先行土葬，俟后再行林葬，《唐故边氏夫人墓记》：

夫人顷罹腰脚之疾，又失所天，哀瘥相攻，弥留大渐。遂命诸子

〔1〕《全唐文补遗》第二辑，页323上、下。

〔2〕《唐代墓志汇编》，开元073，《唐故荣州长史薛府君夫人河东郡君柳墓志铭并序》，页1205。

曰：“灾眚所纓，困于瘵蠹。时人以生死同于衾穴，厚葬固于尸骨。吾早遇善缘，了知世幻。权于府君墓侧，别置一坟。他时须为焚身，灰烬分于水陆，此是愿也。”〔1〕

也就是先行土葬，待尸身腐化之后，捡取余骨火化，将骨灰分别洒在水中和陆上，即实施露尸葬中将遗体“布施上飞下走一切众生”，故称“灰烬分于水陆，此是愿也”。

关于佛教对女性的看法，在早期部派佛教中对女性有相当的歧视，多认为女性是不能成佛的，化地部认为女子身有“五碍”，无法成佛。初期大乘佛教中的一切有部提出“转身论”——即女性努力修行之后，便能转身成男子，再由男子身成佛。另外，初期大乘空系认为一切都是虚幻的，破除男女之见，人人皆得以成佛的。〔2〕中国虽然接受的是大乘佛教，不过“转身论”却有最大的影响，这和《妙法莲华经》（简称《法华经》）（大·262）的流行有密切的关系。从北魏以来，此经就是最为流行的经典之一，《法华经》中的《提婆达多品》，提及女子身有五障，龙女转成男子身而成佛的故事。〔3〕一直到近世，“转身论”还是相当流行的。〔4〕

从唐代女子的墓志铭中，也可看出“转身论”的流行。如武则天长安二年（702）去世的故朝议郎周绍业夫人赵璧，嘱咐不欲和其夫婿合葬，她生前便是常诵《法华经》的：“屏绝人事，归依法门。受持《金刚般若》、《涅槃》、《法华》、《维摩》等四部尊经，昼夜读诵不辍。”〔5〕前文提到在龙门

〔1〕《全唐文补遗》第一辑，页264。

〔2〕古正美，《佛教与女性歧视》，《当代》第11期，页27—35。永田瑞，《女人五碍》，《印度学佛教学研究》，第24卷第1号；龙村龙平，《变成男子考》、《续变成男子考》，《印度学佛教学研究》，第26卷第2号、第27卷第2号。释永明，《佛教女性观》（高雄：佛光出版社，1990年）。

〔3〕《妙法莲华经》（大·262，收入《大正新修大藏经》第九册），页35中、下。

〔4〕《刘香宝卷》，页4b—6a：“若是聪明智慧女，持斋念佛早修行，女转男身多富贵，下世重修净土门。”见：杜德桥（Glen Dudbridge）著，李文彬等译，《观音菩萨缘起考——妙善传说》，（台北：巨流出版社，1990年），页105。

〔5〕《全唐文补遗》第二辑，《唐故朝议郎周府君（绍业）夫人南阳赵氏（璧）墓志铭并序》，页471下。

施行石室瘞葬的卢未曾有,其塔铭就提到了转身论:“必后成正觉,当示献珠之奇;如未转女身,且为散花之侣。”〔1〕若是身后不能立即成佛的话,希望至少能够成为散花的天女。

值得注意的是,以上所举诸位不与其夫婿合葬的妇女都是孀妇,她们或者原来就是佛教徒,遭遇夫丧,更为笃信;或者是在其夫婿去世后才归心佛教。她们之所以能够遗言不愿祔葬,可能因为在她们寡居抚育孤儿时,亲族多躲得远远的〔2〕。因此,在其丧葬的方式上,受到夫族方面的阻力较小的缘故。

从笔者对中古佛教露尸葬的研究,发现佛教信仰对于中古时期一部分僧俗信徒的丧葬方法有很大的影响,无论是采行林葬,或是石室瘞葬,乃至于是不同意和其夫婿合葬,都是和传统习俗的丧葬方式有很大差异。中古佛教对于社会的渗透,及其所引发短暂或长期性的变革,仍有待更进一步的探究。

七、余 论

由以上的讨论,可知中国中古佛教的露尸葬,在林葬之外,还有一种石室瘞窟的形式。林葬原是印度的葬法之一,至于石室瘞窟则不是源自印度,而可能和西域有关。另外,它也是中国佛教僧俗对林葬的直接暴尸林野,以致于有“虫蛆涌于肉外,鸟随啄吞狼藉,膏于原野,伤于慈恻”的惨状所做的一种调整。石室瘞葬仍然可以达到露尸以饲虫鸟蚁兽的目的,不过由于将遗体置于石窟或石室中,可以稍稍减轻暴尸的程度。除此之外,中古佛教徒对露尸葬也还有其他的调和形式,如先予以土葬,等血

〔1〕《八琼室金石补正》,卷五十六,页十四,《薛氏优婆夷功德塔铭》。

〔2〕如《大唐故董夫人墓志铭》中就叙及她守寡抚孤的情景:“属穹苍不憖,早丧所天,藐尔诸孤,零丁在疚。左提右挈,辛苦备尝,前襟后裾,艰险毕至。纵陶家之母,譬此未当;孟氏之亲,方斯岂喻?”(《全唐文补遗》第三辑,页376下—377上。)

肉销尽,再火化余骨,以骨灰分撒于水、陆,借以达到露尸葬普及一切有情、水陆空行的生物的目的。〔1〕如前面提及在唐宪宗元和七年(812)去世的洛阳何府君边氏夫人即是先行土葬,再火化遗骨将骨灰分别撒在陆地和水中,遍施水陆空行的生物,虽非直接露尸舍身血肉,但也体现了露尸葬的精神。

关于中古佛教露尸葬对僧人的影响,至少有以下三点:

第一、到了6世纪末时,至少有一部分僧人在死后系采露尸葬,因此,僧人的尸陀林葬法似广为俗人所知闻。如陈后主建德三年(585)谢贞去世前,遗疏给族子谢凯说:“气绝之后,若直弃之草野,依僧家尸陀林法,是吾所愿,正恐过为独异耳。”〔2〕便是一证。

第二、从隋代以降,颇有一些著名的僧人采行露尸葬,蓝吉富在《隋代佛教史述论》一书中,提出隋代五个重要并且具有影响力的僧人:三阶教的创始人信行禅师、天台的智者大师智顓、三论宗嘉祥寺吉藏、净远寺慧远和彦琮。〔3〕这五个人之中,至少有三人在去世后采行露尸葬,信行和吉藏在其去世后系施行林葬,〔4〕智者大师则是采行石室瘞葬。至于慧远采取何种葬法,其传记中并未交代。吉藏则施行林葬,后来由他的弟子慧远为他收拾余骨,埋藏在至相寺北岩的石窟中。另外,著名的禅师宗密遗命采取林葬露尸,而后火葬余骨,扬散骨灰。《唐故圭峰定慧禅师传法碑并序》里,叙及宗密对其后事的指示:

遗戒深明:形质不可以久驻,而真灵永劫以长存。乃知化者无常存者,是我死后攀施虫犬,焚其骨而散之,勿墓勿塔,勿悲慕以乱禅观。每清明上山,必讲道七日而后去。其余住持法行,皆有仪则,违者非我弟子。〔5〕

宗密禅师在唐武宗会昌元年(841)正月六日圆寂,容色不变,七日后置于

〔1〕 参见本书《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

〔2〕 《陈书》,卷三十二,《孝行传·谢贞》。

〔3〕 蓝吉富,《隋代佛教史述论》(台湾商务出版社,1993年二版),页157—216。

〔4〕 参见本书《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

〔5〕 《金石萃编》,卷一百十四,页二十六,《定慧禅师碑》。

函中；而在“其月二十二日，道俗奉全身于圭峰，二月十三日荼毗，初得舍利数十粒，明白润大。后门人泣而求诸煨中，必得而归。今悉敛而藏于石室，其无缘之慈可知矣”。〔1〕案：宗密遗身在一月二十二日置于圭峰，至二月十三日才荼毗，当是待林葬血肉销尽之后，方得以火葬余骨之故。又，其火葬后所得舍利不起塔瘞藏，这是由于宗密遗戒“勿墓勿塔”，因此藏在石室中。

第三，中古时期的露尸葬可能是其后佛教僧人采取全身入塔（龕）的葬法，和僧伽肉身崇拜的滥觞。石室瘞窟本来是要舍身血肉，把遗体给鸟兽虫蚁食用的，不过，有的遗体并不为虫兽所侵食，这就变成一种神异的现象，为时人所嗟异。信徒往往将这些露尸葬后仍然保存完好的遗体，放在石窟中供养，乃至供人瞻仰崇拜。如隋炀帝大业九年（613）僧人智林圆寂，采行林葬，但不为鸟兽所食，因此就在东山建塔，将其遗体藏在其间：

以大业九年五月六日，终于仁孝之东房。春秋七十。……及将大渐，诫诸弟子：“尸陀林者，常所愿言。吾谢世后，无违此志。”沙门智铿等谨遵遗言，以其月十一日迁于育王之山，时属流金，林多鸢兽，始乎仲夏，暨是抄秋，肤体俨然，曾无损异。道俗嗟赏，叹未曾有。又以其年闰九月八日，于招隐东山，式构方坟，言遵卜兆，全身舍利，即窆山龕。〔2〕

贞观十六年（642），长安弘福寺僧人僧辩迁化，经二十日形色不变，采石室瘞葬，在龙首原凿土为龕，将其遗体置于其中，并且供人参观：

以贞观十六年六月十三日，卒于弘福寺，春秋七十有五。于时炎曦赫盛，停尸二旬，而相等生存，形色不变。迄至于葬日，亦不腐朽。……殓于郊西龙首之原，凿土为龕处之，于内门通行路，道俗同观。至今四年，鲜明如在。〔3〕

〔1〕《金石萃编》，卷一百十四，页二十六，《定慧禅师碑》。

〔2〕《续高僧传》，卷十，义解六，《隋丹阳仁孝道场释智琳传》，页504上。

〔3〕同前书，卷十五，义解十一，《唐京师弘福寺释僧辩传》，页540下。

从“于内门通行路，道俗同观”之文，可见此一石窟龕室还是为供人瞻仰而设计的。

从露尸葬到全身入塔，更进一步发展为肉身菩萨的崇拜。《宋高僧传》记载：武则天时代，幽州有一位华严和尚“行化既久，及终坐亡，肉身不萎败。范阳之人多往乞愿，时有征应”。〔1〕对僧人肉身崇拜最著名的一个例子，是密宗大师善无畏，他在开元二十三年（735）圆寂，遗体先是瘞藏在龙门西山，由于“定慧所薰，全身不坏”，所以在开元二十八年由诸信士在龙门西山广化寺之庭建造石龕，将他的遗体移入龕中。〔2〕他不坏的肉身遂成为朝野崇拜信奉的对象；朝廷每有水旱灾，都向他祈请。又，信徒似乎也定期以香汁为他沐浴，有如四月八日的浴佛。《续高僧传·善无畏传》对上述情事有很生动的描述：

今观畏之遗形，渐加缩小，黑皮隐隐，骨其露焉。累朝旱涝，皆就祈请，征验随生，且多檀施。锦绣巾帔，覆之如偃息耳。每一出龕，置于低榻，香汁浴之。洛中豪右争施禅帔净巾澡豆，以资浴事。今上禳祷，多遣使臣往加供施，必称心愿焉。〔3〕

另外，也有将石室瘞葬后肉身不坏的僧人以漆封涂，供奉在寺院里。如唐末明州德润寺一位僧人遂端，在他故去后采石室瘞葬，由于肉身不坏，二十余年后，信徒更将他的肉身迎还本寺，加以漆纒，并且建了一所“真身院”：

〔1〕《宋高僧传》，卷二十五，读诵八之第二，《唐幽州华严和尚传》，页635。

〔2〕按《宋高僧传》卷二，《唐洛京圣善寺善无畏传》：“（开元）二十三年十月七日，右胁累足，奄然而化，享龄九十九，僧腊八十。法侣凄凉，皇心震悼，赠鸿胪卿。遣鸿胪丞李现具威仪，宾律师护丧事。二十八年十月三日，葬于龙门西山广化寺之庭焉。定慧所薰，全身不坏。会葬之日，涕泗倾都，山川变色，僧俗弟子宝畏禅师、明畏禅师，荥阳郑氏、琅邪王氏痛其安仰，如丧考妣焉。乾元之初，唐风再振，二禅师刻偈，诸信士营龕，弟子舍于旁，有同孔墓之恋。”不过，据《东都圣善寺无畏三藏碑》：“开元二十三年十一月七日，右胁累足，涅槃于禅室，享龄九十九，僧腊八十。法界凄心，天心震悼，诏鸿胪卿李现威仪宾律，师以某月日葬于龙门西山。”《文苑英华》，台北：华文书局，卷八六一，页4，《东都圣善寺无畏三藏碑》，总页5416，则云他卒于十一月七日。又，传和碑文皆云他于开元二十三年去世，但传却说至二十八年十月三日，方葬于龙门西山广化寺之庭。至乾元之初，诸信士营龕，二禅师刻偈。实则既然是由玄宗遣鸿胪寺卿知丧事，何以至二十八年方葬？又，何以至肃宗乾元初年，诸信士才营龕呢？关于善无畏的瘞葬，以碑文所记丧事前后，较为清楚。

〔3〕《宋高僧传》，卷二，译经第一之二，《唐洛京圣善寺善无畏传》，页22。

邑人同心造龕，窆于东山之下。二十余年，坟莹屡屡光发，后开视之，形质如生。众迎还寺，漆纒饰之，今号“真身院”存焉。^{〔1〕}

唐代施行露尸葬的俗人之中，采取林葬的俗人几乎全部都是三阶教徒，但是从实施石室瘞葬俗人的墓志、塔铭，却看不出其信仰的宗派。究竟是何种因素影响及俗人采行石室瘞窟的露尸葬法，还有待将来进一步的研究。

（本文原发表于《大陆杂志》第九十八卷第四、五期（1999年），2006年略加修订。）

〔1〕《宋高僧传》，卷二十五，读诵八之第二，《唐明州德润寺遂端传》，页639。

唐代俗人的塔葬

一、前言

从中国中古时期开始,由于佛教的传播与盛行,佛教和死亡有关的一些信仰和相关的仪式,如盂兰盆会、十殿阎王信仰以及埋葬方法等,也影响及中国社会。佛教僧俗信徒的埋葬法也起了若干的变化,如佛教的火葬、露尸葬及塔葬。

近世的塔葬都和火葬有关,不过,唐朝时俗人的塔葬却和火葬无关,而是和佛教露尸葬有关。前此虽然有学者研究中国火葬的习俗,不过,他们多集中在宋代以后火葬的讨论,至于宋代以前的情形,则甚少论及。^{〔1〕}火葬(又称为阇维)原本不是汉地的葬法,因此被称为“西国法”或“西域法”,即使在《高僧传》中,中国僧人采行火葬者,也并不多见。事实上,至少北魏太武帝时,曾有一度是禁止火葬的。《高僧传·玄高传》

〔1〕 如:宫崎市定,《中國火葬考》,收入塚本博士頌壽紀念會編,《塚本博士頌壽紀念佛教史學論文集》(京都:塚本博士頌壽紀念會,1961年)。黃敏枝,《中國的火葬習俗》,收入傅樂成教授紀念論文集編輯委員會編,《傅樂成教授紀念論文集:中國史新論》(台北:學生書局,1985年)。徐萃芳,《宋元時代的火葬》,《文物參考資料》,1956年第9期。

记载:北魏太武帝太平真君五年(444),僧人玄高和慧崇同时遇害,玄高弟子“迁柩欲阉维之,国制不许,于是营坟即窆”。〔1〕南朝似乎没有特别禁止火葬,如刘宋时有僧人道汪和普恒是阉维而葬的,陈朝拘那罗陀是火葬的,不过,采取火葬的僧人也不多。唐朝初年,似乎也没有禁止火葬;即便如此,到了唐朝道宣(596—667)撰写《续高僧传》时,火葬还是很少有的,根据他的叙述,印度有火、水、土、林四种葬法,而“东夏所传,惟闻林、土;水、火两设,世罕其踪”。〔2〕一直要到9世纪以后,中国僧人采行火葬才比较普遍。〔3〕

所谓的露尸葬,是将死者的遗体直接暴置于野外,或沉之于水中,让水陆空行的种种鸟兽虫鱼食用,主要的目的在舍身血肉。在印度的露尸葬有林葬和水葬两种,中国中古的露尸葬则没有水葬,仅有林葬,还有石室瘞窟两种——这种露尸葬的形式可能和西域有关,是对林葬直接暴尸林野的一种调和形式。〔4〕在将遗体暴置野外、给施众生之后,所留下来的余骨的处理方法有二:一是直接收拾余骨,起塔安置;一是将余骸再予以火葬,骨灰或飘洒在林野水泽之中,或者起塔埋藏。〔5〕

在中国,塔和埋葬的关联有下列三种:一、埋藏遗体或遗骨的塔。二、在墓旁建塔,作为追福之用,或作为一种纪念性的塔。三、在坟墓之旁建塔,作为墓记之用。严格地说来,仅有第一种才算是塔葬,也是本文所讨论的对象。

关于塔葬,佛教的律典中称仅有佛和阿罗汉才可以建塔;至于凡人,是不可以建塔的。〔6〕不过,据 Gregory Schopen 研究印度的石刻,发现律

〔1〕《高僧传》(大·2059,收入《大正新修大藏经》,第五十册),卷十一,习禅,《释玄高传》,页398上。

〔2〕《续高僧传》(大·2060,收入《大正新修大藏经》,第五十册),卷二十七,《遗身篇》传论,页685中。

〔3〕黄敏枝,前引文,页695—699。

〔4〕参见本书,《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》。

〔5〕参见本书,《林葬——中古佛教露尸葬的研究之一》。

〔6〕《十诵律》(大·1435,收入:《大正新修大藏经》第二十三册),页284中,云佛言阿罗汉得起塔。又,页340上、中,记有一比丘命过,时有姐妹比丘尼七人为之烧身起塔,当时有一位叫做迦陀的比丘道经此塔,知是一比丘塔,便说:“此凡夫人,何用起塔?”并破坏此塔。

典虽有如是的规定,但在印度却从纪元前3世纪开始,就有僧人死后建塔以瘞藏尸骨。^{〔1〕}至于中国,则从4世纪初,就有僧人的信徒或弟子为其故师建塔埋葬,有关中古僧人的塔葬,笔者将以另文讨论。由于笔者探讨中国中古佛教的露尸葬,发现实施露尸葬者多收拾余骨起塔,而唐代俗人塔葬者竟无火葬之例,这和一般对塔葬的理解不同,故本文先就唐代俗人的塔葬而论。

唐代不唯有僧人塔葬,也有俗人去世后起塔掩藏遗骨;唐代僧人的塔葬有一部分是火葬后起塔供养骨灰,但也有不少是实施露尸葬后,起塔安置余骨。至于唐代俗人的塔葬,则全是露尸葬后起塔。

唐代初年,才开始出现俗人的塔葬;唐代俗人塔葬者绝大多数都是三阶教徒,少数看不出其和三阶教有关联者,也是受了和三阶教有关的经典,如《尸陀林经》、《佛说要行舍身经》流行的影响。因此,唐代俗人塔葬多数集中在下列几个地方:长安终南山三阶教信行禅师塔侧、洛阳龙门和有“三阶教的发源地”之称的河南宝山。^{〔2〕}

本文第二节探讨三阶教和露尸葬、俗人塔葬的关联,第三节讨论俗人塔葬的地域分布,最后在结语中附带提及塔葬的影响,包括合祔迁塔、作为墓记之用的塔和建于墓旁追福之用的塔。

二、三阶教与露尸葬

从唐代开始,才有俗人采行塔葬,这些俗人塔葬者多是实施露尸葬的林葬或石室瘞窟的佛教信徒,他们绝大多数是三阶教徒。从隋朝才出现的三阶教及其经典,对林葬的鼓励、宣扬,是促成唐代俗人采行露尸葬的重要因素。因此,在讨论唐代的俗人塔葬之前,必须先谈三阶教和露尸葬

〔1〕 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997. pp. 204—237.

〔2〕 常盘大定,《三階教の母胎としての寶山寺》,《宗教研究》,新第四卷,页31—56。

的关联。

(一) 三阶教简史

三阶教是由信行禅师(540—594)所开创的一个佛教宗派。三阶教的教义颇为特异,认为众生以其所处的时代而决定他们的根机,共分为三阶。佛灭度后的一千年中,众生的根机属于第二阶,他们所修行的是上根的“别法”,可以依特定经典修习。6世纪时,属于佛灭度后一千年的末法时期,为一浊恶的时代,众生的根机是于最下劣的第三阶,众生应修习和其根机相应的当根佛法,即“普法”,而行“普行”。这个“普”字,是相对于“别”字而言的,意即不能偏依特定的佛经修习,只能修习“普佛普敬”——普敬诸佛的下根佛法。〔1〕

信行禅师是相州魏郡(河南安阳市)人,早年在相州一带活动,寻求和自己理念相同的人,逐渐发展出三阶教。信行和其徒众的修行和学说,也传到了朝廷,隋文帝开皇九年(589),信行和弟子僧邕等人应召入京,住在左仆射高颍舍宅为寺的真寂寺。这一段期间,是三阶教在长安发展的时期,信行和其弟子主要以京师五所寺院:真寂寺(唐初改名化度寺)、光明寺、慈门寺、慧日寺、弘善寺作为传教的场所。在信行传教的过程中,弟子僧邕(543—641)、本济(562—615)、本济之弟善智(?—607)发挥了很大的助力。隋文帝开皇十四年(594),信行圆寂,僧邕接替信行领导三阶教。又,本济辞世后,其弟子道训、道树也继续传教。〔2〕

三阶教的起源和北齐邺都一地的僧人有密切的关系,常盘大定提出了宝山寺是“三阶教的发源地”之说。河南安阳宝山寺大住圣窟的开创者灵裕,长信行二十二岁,两人都曾受业于邺都僧人道凭,道凭属于《十地论》“地论学派”中相州南道派。东魏孝静帝武定四年(546),道凭在安阳灵泉寺开凿大留圣窟;隋文帝开皇九年(589),灵裕在灵泉寺开创大住圣窟。大住圣窟的刻经所显示的是灵裕的思想,其中窟内右方所刻的

〔1〕 桑原勇慈,《三階教の普行について》,《印度学佛教学研究》第39,第2号,页107。

〔2〕 矢吹庆辉,《三階教之研究》(东京:岩波书店,1927年一刷,1973年二刷),页34—40。

《大集经月藏分中》五百年文、窟外壁刻《大集经月藏分中》法尽灭品、佛名等,都和三阶教所宣扬的思想有密切的关联。〔1〕

6世纪末,三阶教起于相州,然后西向传入长安,乃及于敦煌地区。然而,三阶教由于其教义特殊,先后在隋文帝开皇二十年(600)、武则天证圣元年(695)、圣历二年(699)、唐玄宗开元十三年(725),颁布敕令全面禁止,或予以三阶教僧人若干的限制。不过,其教并未因此而衰微,玄宗、代宗、德宗时代,三阶教在长安是相当流行的。至唐德宗时代,三阶教典籍并且得以“入藏”,编入大藏经流通。另外,从敦煌写本中,可知五代、宋初时三阶教尚流行在此一地区。就目前所见的资料和研究,可知三阶教前后至少流传了四百年之久。〔2〕

唐代俗人塔葬者多为三阶教徒,系受信行宣扬林葬或受了和三阶教有关经典流行的影响,由此亦可以推知三阶教在唐代流行的盛况,可能超出我们前此的理解。

(二) 宣扬露尸葬的经典

《佛说要行舍身经》和《尸陀林经》是两部宣扬林葬的经典。《尸陀林经》今已不存,不过,牧田谛亮认为:在敦煌写本中的《佛说要行舍身经》之后,常附有“尸陀林发愿文”,此“尸陀林发愿文”系脱胎于《尸陀林经》。〔3〕所谓的“尸陀林”,原来是位于中印度摩揭陀国王舍城北方的森林,是王舍城民众弃尸的场所,所以称为“尸陀林”,后来成为弃尸地的泛称,也是林葬的场所。后来中国中古时代的佛教徒,也将林葬弃置尸体的场所,沿称为“尸陀林”。

虽然《开元释教录》并未将《尸陀林经》、《佛说要行舍身经》列入三阶教的经典之列,然而从其经文中,可以推断它们应是和三阶教有密切关系的经典。在“尸陀林发愿文”中,有“弟子某甲等,愿从今身尽未来际,

〔1〕 《三階教の母胎としての寶山寺》,頁38—44。

〔2〕 参见本书,《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

〔3〕 牧田谛亮,《敦煌出土〈要行舍身經〉》,收入西域文化研究会编,《西域文化研究第六》(京都:法藏馆,1963年),頁182。

恒与内财、外财，生施、死施”之句，类似的词语，也见诸于三阶教主信行禅师的塔铭中，《故大信行禅师铭塔碑》云：

以开皇十四年下月四日，卒于真寂寺。即以其月七日送柩于雍州终南山鸱鸣埠所，舍身血肉。求无上道，生施死施，大士有苦行之踪；内财外财，至人有为善之迹。^{〔1〕}

另外，在三阶教徒的塔铭中，也有同样的词句，如采行林葬的《故优婆夷段常省塔铭》云：“火宅之内，驾馭三车，舍内外之财，望三祈愿满。”^{〔2〕}

《佛说要行舍身经》的经文对“普”义的重视，显示其和三阶教有关。^{〔3〕}其文云：“世尊，如来所言，在尸陀林普施一切有情，是义不然，不名为普。若是普者，水性有情，即无有分，唯愿如来，示我普义。”另外，经文中叙述舍身者“是人欲命终时，嘱善知识同志愿者，分割其身，以为二分”。在信行的誓愿文中，也有“追求善知识”之句，“善知识”这个名词也见于三阶教信徒的塔铭中（详后文）。

上述两经向来被认为是中国所撰述的疑伪经典，至于它们的撰述年代，仅能约略推知。在隋代法经所撰的《众经目录》（成书于开皇十四年594）卷四《众经疑惑五》中，即列有《尸陀林经》一卷。^{〔4〕}由此可见，至少在6世纪末以前，便有此经的流传了。至于《佛说要行舍身经》撰述的年代，则较《尸陀林经》为晚。开元十八年（730）成书的《开元释教录》卷十八《伪妄乱真录第七》中列了三百九十二部、一千五十五卷，其中有《要行舍身经》一卷，下面附注“三纸余，后有舍身愿文，共有五纸”。^{〔5〕}此经伪托是玄奘翻译的经典，因此，它出现的时代应该不会早于玄奘（602—664）在世之时。智升特别列举四点，以辨明它不是玄奘所译之经，而是一

〔1〕 神田喜一郎，《三階教に關する隋唐の古碑(上)》，《佛教研究》第三卷第三号，页354。

〔2〕 《金石萃编补略》（收入《石刻史料新编》第一辑第五册），卷二，页二十三，《唐段常省塔铭》。

〔3〕 《敦煌出土〈要行舍身经〉》，页187。

〔4〕 《大正新修大藏经》，第五十五卷，页212中。

〔5〕 同前书，第五十五卷，页672中。

部伪经。^{〔1〕}牧田谛亮认为：此经在武则天时代便已存在了，只是不知何故未收入《大周刊定众经目录》。从智升在此经下叙述“邪党盛行”，以及其列举四大疑点，以辨明此经的伪谬，可知在开元时期，此经在长安佛教界是相当流行而具有影响力的。^{〔2〕}这一点从敦煌文书中也可得到证明，敦煌写本的《要行舍身经》最早有纪年者，是开元十七年(729)S. 2624文书。^{〔3〕}

《要行舍身经》的内容，主要是释迦牟尼佛述说在尸陀林舍身的人，可获正等菩提。甚至只要发心舍身，虽然尚未舍身，也已经有了功德：“是人已过二乘之行千百倍。”等同菩萨。至于舍身的对象，是要普及一切有情、水陆空行的生物。因此，舍身者应将其尸体分为两分，一分施予水中的鱼鳖虾蟹，一分施给陆上的鸟兽虫蚁。由于施身者无法将分己身为二，而需借助他人之力，所以帮助其分身的人，也有功德，分身者的功德和舍身人功德是相同的。这种功德之大，大到可以消除先世所造的恶业；除了可以灭罪之外，弥勒菩萨也允诺将来在龙花初会时，令舍身者得度。^{〔4〕}从以上的内容看来，舍身不仅可以消除先前罪业，得无上菩提，又蒙未来佛弥勒的承诺可以得度，对人的确有很大的吸引力。

值得注意的是，由于《尸陀林经》、《要行舍身经》没有被归在三阶教经典之列，因此，在隋文帝、武则天、唐玄宗三朝禁止三阶教典籍流通时，此两经并未在被禁之列，而得以继续流传。《要行舍身经》流行的区域，不限于中国本土，也远及于敦煌一带，今所知敦煌文书中，便有九个写本。^{〔5〕}

通常采行林葬者，是出于个人生前的志愿，在敦煌所发现 S. 6577 和

〔1〕《开元释教录》(大·2154,收入《大正新修大藏经》,第五十五卷),卷十八,页672中。

〔2〕《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页182—183。

〔3〕同前文,页183。

〔4〕《佛说要行舍身经》(大·2895,收入《大正新修大藏经》,第八十五卷,疑似部,页1414下—1415上。牧田谛亮校诸敦煌写本,附在《敦煌出土〈要行舍身经〉》文后。

〔5〕《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页183—186。

S. 4318《要行舍身经》写本,经文后所附的“尸陀林发愿文”和 S. 2044《要行舍身经》后附“舍身愿文”,〔1〕就是林葬志愿书的格式。从以下所叙述的塔铭中,也有一些标明林葬是个人生前的遗愿,而由其子孙为其执行。

(三) 三阶教徒的塔葬

唐代僧人和俗家信徒有陪葬在其所敬重僧人塔侧的习俗,这可能是受到三阶教的影响。在长安终南山信行禅师塔侧,以及作为“三阶教发源地”的宝山,僧、俗塔墓成群,分别被称为“百塔寺”和“宝山塔林”。

在三阶教教祖信行禅师的遗文中,有“愿施无尽”之句,为了要偿还无始以来的宿债,因此以身普施生灵;他去世后,即采血肉施生的林葬,给予其教徒很大的影响。〔2〕如唐高宗时,有一位三阶教僧人就告诉一个名叫王基的信徒:“我去之后,血肉之属,赔偿无始以来宿债。”咸亨三年(672)六月十五日,他去世后,便采取石室瘞窟的露尸葬:“送禅师神蒲州东山阁提寺耶田谷大平下、小平埕上,穿窟舍身血肉,散及有缘。”〔3〕

隋文帝开皇十四年(594),信行禅师在京师大兴城的化度寺去世,遗体被送到终南山梗梓谷鸱鸣埠施行林葬,其后,弟子收拾余骨,在其地起塔供养。〔4〕自此之后,信行的弟子本济等人皆采行林葬,并建塔于信行禅师塔旁。〔5〕后来,三阶教的俗家信徒采行林葬者,也送尸终南山,并且在信行塔侧建塔以埋藏余骨。

终南山百塔寺三阶教徒的僧俗塔墓群,可作为三阶教流行的另一佐证。有关信行塔院建立的年代,牵涉到三阶教徒陪葬在信行塔侧的时代,以及三阶教在唐代兴衰起落的时期。由于前此学者所根据《陕西通志》的版本不同,其解释也有差异,在此特别提出来讨论。《金石萃编》卷五

〔1〕《敦煌出土〈要行舍身经〉》,页184—186。

〔2〕《三阶教之研究》,页13—15。大谷胜真,《三階某禪師行狀始末に就いて》,《史学论丛》(东京帝国大学文学会论纂,第七辑,东京:岩波书店,1938年),页18、34。

〔3〕《三階某禪師行狀始末に就いて》,页46—48。

〔4〕《续高僧传》卷十六,《隋京师真寂寺信行传》,页560上。

〔5〕参见本书,《林葬舍身——中古佛教露尸葬研究之一》。

十七《道安禅师塔记》的按语云：

《陕西通志》：百塔寺，本唐僧信行塔院。大历二年间，慕信行者皆窆于信行塔之左右，故名百塔。又引张芬碑记云：百塔寺，唐相裴公所施之地。据此碑，则信行塔已先有之，而建塔院、并改塔院为百塔寺，皆后起之事也。^{〔1〕}

矢吹庆辉《三阶教研究》一书引此段文字，认为大历二年(767)间，慕信行者皆葬于信行塔之左右。^{〔2〕}《金石萃编》所引的《陕西通志》和清雍正十三年(1735)刊本的内容相同，而在此本“故名百塔寺”之下，有小注云“冯志”，^{〔3〕}冯志当系指明代冯从吾(1556—1627)等纂的《陕西通志》。今存明万历三十九年(1611)刊本系汪道亨重修，周宇、冯从吾等纂的《陕西通志》作：

百塔寺，在石龛谷口西。本唐信行僧人塔院，大历二年建。慕信行者皆窆于信行塔之左右，故名“百塔”。^{〔4〕}

在此之前，还有赵廷瑞所修的嘉靖二十一年(1542)刊本的《陕西通志》，和上本完全相同，也是作“大历二年建”。^{〔5〕}历来所修方志的内容多传抄前志，关于百塔寺之条，万历本悉抄自嘉靖本，而至清雍正年间再修时，又转抄自嘉靖本，但传抄时将“大历二年建”误作“大历二年间”，虽然仅有一字之差，而解释便有所不同。若据清本，则信行禅师塔处已先建有塔院，在大历二年间，因慕信行者多陪葬在其塔侧，所以改塔院为“百塔寺”。若依明本方志，则百塔寺建于大历二年，因为先前已有不少慕信行禅师者葬在此地，所以才将它命名为“百塔寺”。当以明本为是。

如上所述，则早在大历二年以前，已有许多仰慕信行的信徒陪葬在信

〔1〕《金石萃编》(收入《石刻史料新编》，第一辑第二册，台北：新文丰出版社，1977年)，卷五十七，页十九至二十。

〔2〕《三階教之研究》，页120—121。

〔3〕清·刘于义修，沈青崖纂，《敕修陕西通志》(收入《中国西北文献丛书》，第一辑第二卷，兰州古籍出版社，1990年)，卷二十八，祠祀，页八。

〔4〕明·汪道亨修，冯从吾等纂，《陕西通志》(万历三十九年刊本，中研院史语所傅斯年图书馆藏)，卷三十六，《民物四·仙释、寺观附》，页六，百塔寺条。

〔5〕明·赵廷瑞修，《陕西通志》(嘉靖二十一年刊本，中研院史语所傅斯年图书馆藏)，卷三十六，《民物四·仙释、寺观附》，页六，百塔寺条。

行禅师塔左右；这一方面显示从唐初以来，经过三朝四度的禁抑，三阶教的流行并没有受到太大的影响。另一方面，在唐玄宗下达禁遏三阶教敕令的五十年后，三阶教徒可能有一番复兴，所以才有在信行禅师塔所建立塔院之举。一直到宋代时，此地仍然是“小塔累累相比”。〔1〕

终南山榷梓谷信行禅师塔院，后来成为三阶教僧俗信徒墓塔集中的处所。这和三阶教发展的初期，其僧人和信徒就有组成一个教团的趋势有密切的关系，因此，僧俗信徒在死后陪葬信行塔侧，也蔚为风气。信行遗文（传道书简）断简第七断片，就记载了信行传教初期和僧俗计四人结为善友，誓愿舍身命以修行，直到成佛为止：

开皇七年正月十日，相州光严寺沙门信行，白州知事檀越：“信少小患心劳损，由是不堪坐禅，亦不堪讲诵。自从十七以来，求善知识，至今四十八岁，积满廿二年，唯得相州光严寺僧慧定、相州严净寺僧道进、魏州贵乡县党孙浪彪下王善行、赵州瘦陶县党王凤邕下王善性等四人，誓愿顿舍身命财，直到成佛。修行上事，相续不断。此既有助王国，饶益群生，乞为奏闻，赐垂听许，谨白。”〔2〕

善知识，梵文 *kalyāṇamitra*，又译作善友，即化导利益有德的亲友。〔3〕由上可知，信行早期的教团中包含了僧人和俗人，这可能是因为三阶教的教义中，有仿效常不轻菩萨之密行的缘故。《妙法莲华经（大、261）·常不轻菩萨品》中，说到过去有菩萨叫做“常不轻菩萨”，他见到所有的人——包括比丘、比丘尼和男女信徒，都对他们礼拜赞叹，说：“我深敬汝等，不敢轻慢。所以者何？汝等皆行菩萨道，当得作佛。”〔4〕在此处僧俗无所差别，皆得作佛，因此信行教团的善知识也包含了僧、俗信徒。后来，三阶教得到更大的发展，便组成了包括著名的僧人净名法师、僧邕禅师以及僧俗徒众，共三百余人的教团，他们宣誓要在死后举行林葬，《故大信

〔1〕 宋·张澧，《游城南记》（万历刊本，美国国会图书馆藏摄制北平图书馆善本书微卷），页二十一。

〔2〕 《三阶教之研究》，页 11。

〔3〕 《望月佛教大辞典》，页 2988。

〔4〕 《大正新修大藏经》，第九卷，页 50 下。

行禅师铭塔碑》：

于是法师净名、禅师僧邕、徒众等三百余人，夙以禅师为善知识，三业追逐二十余年，俱怀出世之基，共结菩提之友。恒欲碎骨次香城之下，投身于雪岭之间，生死莫由，死将为礼。遂依林葬之法，敬收舍利，起塔于尸陀林下，禅师生平之日，曾游此处。地连山路，依然羊子之碑；塔枕荒涂，仿佛腾婴之墓。^{〔1〕}

陪葬在终南山信行禅师塔侧的三阶教僧、俗的墓塔铭文中，也屡提及其教团这种善知识的契缘。如建于唐高宗总章三年（670）的《道安禅师塔记》：

大唐故道安禅师，姓张，雍州渭南人也。童子出家，头陀苦行，学三阶集录，功业成名，自利既圆，他利将毕。以总章元年十月七日，迁形于赵景公寺禅院，春秋六十有一。又以三年二月十五日，起塔于终南山鸚鸣埭信行禅师塔后，志存亲近善知识焉。^{〔2〕}

以俗人而言，建于长安三年（703）的三阶教徒尚直的砖坟铭中，也说明他陪葬在信行塔侧，是出于“表生从善友之心，殒不离胜缘之境”的用意。^{〔3〕}

三阶教僧俗“善知识”的“生从善友，殒不离胜缘”，造成追随信行塔侧起塔的风气；这种陪葬于某一高僧大德墓塔的风气，也影响其他地区。宝山是三阶教的摇篮，此地很早就有僧人施行林葬，其后也出现了俗人林葬后埋骨的“灰身塔”。不过，宝山的塔林不像终南山百塔寺的墓塔，具有强烈地追随某一特定僧人的色彩。另外，在龙门也出现了许多陪葬僧人墓塔侧的俗人墓塔或瘞窟。如在玄宗开元二十二年（734）圆寂的安国寺尼惠隐，她临终遗言：“吾缘师僧父母，并在龙门，可安吾于彼处，兴尊者同一山也。”^{〔4〕}又如，开元二十六年（738）去世的薛夫人卢氏未曾有，

〔1〕《三階教に關する隋唐の古碑(上)》，頁355。

〔2〕《金石萃編》，卷五十七，頁十九，《道安禅师塔记》。

〔3〕《金石續編》（收入《石刻史料新編》，第一輯第四冊），卷六，頁二十二至二十三，《尚直砖坟铭》。

〔4〕《八瓊室金石補正》（收入《石刻史料新編》，第一輯第七冊），卷五十六，頁四，《太安国寺尼惠隐塔铭》。

生前宗事大智禅师,故预立遗嘱:“令卜宅之所,要近吾师,旷然远望,以慰平昔。”〔1〕大智禅师的塔在龙门,《大智禅师塔志铭》云大智于开元廿四年七月六日“迁神于奉先寺之西原,起塔守护。”〔2〕龙门一地也是瘞窟成群。

三、俗人塔葬的区域分布

唐代俗人露尸葬者的墓塔集中于下列几个区域:陕西长安终南山楸梓谷、河南宝山、洛阳的龙门和芒山等地,今分别叙述如下:

(一) 长安终南山

在终南山唐代俗人塔葬,主要围绕着信行禅师塔侧,至唐代宗大历二年,因众多信徒陪葬在信行塔院旁,因建塔院而有“百塔寺”之称。这一个名称从8世纪沿用至10世纪,至宋初方改名为“兴教院”。从6世纪末以降,至10世纪为止的四百年间,此地可以说是三阶教徒特定的埋葬地。〔3〕在终南山信行禅师塔侧的三阶教塔林中,不仅有个人墓塔,也有夫妇和家族墓塔。

在终南山俗家信徒的墓塔,其塔铭中充分显示出三阶教的信仰。例如,卒于开元十年(722)的《优婆夷张常求塔铭》云:

优婆夷俗姓张,字常求,望本南阳人也。性乐超尘,志同冰镜,遂诣京华,得闻普法。开元十年构疾,至其年二月廿五日,逝化于怀德之私第焉,春秋七十八。迁柩于禅师林北起方坟,礼也。〔4〕

〔1〕《八琼室金石补正》(收入《石刻史料新编》,第一辑第七册),卷五十六,页十四,《薛氏优婆夷功德塔铭》。

〔2〕《芒洛冢墓遗文补遗》(收入《石刻史料新编》,第一卷第十九册,台北:新文丰出版社,1977年),页六至七,《大智禅师塔志铭》。

〔3〕《三阶教之研究》,页121—122。

〔4〕北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》(中州古籍出版社,1989年),第二十二册,页168,《张常求塔铭》;并见周绍良、赵超编,《唐代墓志汇编》(上海古籍出版社,1992年),页1257。

上文云“遂诣京华，得闻普法”，即说明了张氏到长安，是为了学习三阶教。三阶教起源于河南，后来西向传入长安，三阶教后来是以长安为其传教中心。塔铭中仅称开元十年张常求在长安怀德里的自宅中去世，并未提及在何时迁其柩于信行禅师林北起塔，她很可能是采行林葬，其后再捡拾遗骨起塔的。

又，建于天宝十二载(753)的《故优婆姨段常省塔铭并序》，其中不仅叙述段常省的信仰，也具体地显示了三阶教的旨义：

盖闻宿殖胜因，生逢政教，仰寻师友，意达直心。学普敬法门，慕不轻密行，贞心守志，尘俗不污其情；性等虚空，证真如之境。独拔爱网，厌世荣华，□萨捶雄，悲重迦文之妙典。火宅之内，驾驭三车，舍内外之财，望三祈愿满。〔1〕

从“学普敬法门，慕不轻密行”之句，可知她是一位三阶教徒。“舍内外之财”，是三阶教的教义之一。

终南山三阶教徒的塔葬，大都是先实行过林葬的，有的则是颇为隐晦；有的塔铭说得很明白。如建于武则天长安三年(703)的尚直砖坟铭中，就直言他系采取林葬。《大周故居士芦(庐)州巢县令息尚君之铭》云：

惟君讳直，字仁爽，清河郡丞吕望之后也。春秋七十有七，奄从风化，以调露元年八月十九日逝于鄠县修德之里。即以其月廿五日，迁柩于终南山云居寺尸陀林，舍身血肉，又收骸骨。今于禅师林所起砖坟焉。〔2〕

塔主是庐州巢县令之子尚直，他在高宗调露元年(679)八月十九日卒于鄠县(今陕西户郑)，而在当月廿五日，其遗体便被迁至长安城南终南山云居寺尸陀林，实施林葬“舍身血肉”。终南山榷梓谷先是三阶教信徒的林葬地和墓塔所在地，后来更成为林葬的场所，并且沿用了印度作为林葬弃尸场所“尸陀林”之名。尚君在鄠县去世，仍将其灵柩自鄠县迁至

〔1〕《金石萃编补略》，卷二，页二十三，《唐段常省塔铭》。

〔2〕《金石续编》，卷六，页二十二至二十三，《尚直砖坟铭》。

终南山尸陀林,以实施林葬。

又,《段常省塔铭》也明白地说她“舍报归林”,采行林葬:

春秋七十有六,以天宝八载九月十日卒于私第,舍报归林,以天宝十二载建塔于兹。〔1〕

至于在塔铭中没有明说实施林葬者,从字里行间,也不难看出来。林葬后要收骸埋葬,或起塔掩藏,因此,塔铭中有“收骸”等词者,也暗示了其系采行林葬。如建于显庆三年(758)的《大唐王居士砖塔之铭》云:

以显庆元年十一月廿九日,寝疾终于京第,春秋七十有三。即以三年十月十二日,收骸起灵塔于终南山榷梓谷。〔2〕

另外,由于林葬是以血肉普施飞禽走兽,不是马上就可以销蚀血肉,达成目的;因此,在从实施林葬和收骸掩埋、起塔之间,就有若干时日的间隔。那些塔铭中没有明说林葬者,也可从其去世的年月和收骸、起塔时日的差距,可以判知其是否施行林葬。

家族墓塔

值得注意的是,终南山的俗人墓塔中,有不少家族和夫妇露尸葬的墓塔和墓地,充分显示出其家族皆为三阶教徒。如管氏家族、雍州蓝田梁氏和安定乌氏人梁氏家族。

城阳管氏家族中,管均、管真、管俊分别在唐高宗显庆四年(659)和乾封元年(666)年去世,都先举行林葬,而后在高宗调露元年(679)十月十四日,由管均出家的儿子、弘福寺僧嗣泰为他们三人收骨,建了三个墓塔,《大唐故绵州万安县令管府君之墓志》:

公讳均,城阳人也。乾封元年正月十二日,遭疾薨于私第,春秋六十有九。以调露元年十月十四日,息弘福寺僧嗣泰收骨起塔于终南山鸱鸣埠禅师林左。〔3〕

〔1〕《金石萃编补略》,卷二,页二十三,《唐段常省塔铭》。

〔2〕《金石萃编》,卷五十一,页二十七至二十八,《王居士砖塔铭》。

〔3〕《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》,第十六册,页111,《管均墓志》;《唐代墓志汇编》,调露〇一一,《大唐故绵州万安县令管府君之墓志》,页659。

《大□□□□都督上柱国□□郡开国公孙管真墓志》：

讳真，城阳人。显庆四年八月廿日终于私第，春秋卅有二。以调露元年十月十四日收骨于鸚鸣埭禅师林左起塔。^{〔1〕}

《大唐故营州都督上柱国渔阳郡开国公孙管俊墓志》：

讳俊，城阳人也。乾封二年五月廿日终于私第，春秋一十有三。以调露元年十月十四日，于鸚鸣埭禅师林左起塔。^{〔2〕}

如上文所示，管俊年仅十三，亦采林葬收骨起塔，可知是由于其家族信仰的缘故，所以管氏家族墓塔皆陪葬在信行禅师塔左。

雍州蓝田人氏梁氏数代坟塔，也都在终南山鸚鸣埭。朝议郎、行泽王府主簿、上柱国梁寺和其夫人唐氏梁氏夫妇“合葬于终南山榎梓谷口隋信行禅师林侧，陪大父录事参军之旧莹”。这又是家族皆为三阶教信徒、其墓塔皆在终南山榎梓谷信行塔侧之一例。尤可注意的是，梁氏家族三阶教信仰前后绵延，至少历时一百年之久。《大唐故朝议郎行泽王府主簿上柱国梁府君并夫人唐氏墓志铭并序》：

君讳寺，字师暎，雍州蓝田人也。……曾祖遵，周秦州清水县令。……祖殊，隋监门录事参军。……父柱，皇朝奉义郎骑都尉。……君承积善之余祉，……咸亨四年，授文林郎，班例也。……永隆二年，恩诏授上柱国。……垂拱元年，授朝议郎行泽王府主簿。……以垂拱四年十月五日，终于长安怀德里第，春秋卅有一。夫人晋昌唐氏，名惠儿，后魏骁骑将军、本郡守契之七棊孙，即故司农寺长乐监敏之第二女也。……以垂拱四年九月廿七日，终于长寿里第，春秋卅有六。粤以其年十一月十七日，合葬于终南山榎梓谷口隋信行禅师林侧，陪大父录事参军之旧莹，申夙志也。^{〔3〕}

〔1〕《唐代墓志汇编》，调露〇一三，《大□□□□都督上柱国□□郡开国公孙管真墓志》，页661。

〔2〕同前书，调露〇一四，《大唐故营州都督上柱国渔阳郡开国公孙管俊墓志》，页661。

〔3〕《古志石华》（收入《石刻史料新编》第二辑第二册），卷七，页八至九，《梁寺》；《唐代墓志汇编》，页775。

上文云其葬于信行禅师林侧,是“申夙志也”。墓志中同时也叙述梁氏夫妇的信仰:

惟君器周大雅,德备中和,敏殫众艺,好兼灵迹。牟子博之异录,动息会其情;虞孝敬之奇记,俯仰该其术。黄金积釜,镇写真容;白玉成田,併开精舍。夫人亦凝心具叶,属思昙花;幼彰龙女之功,长契胜鬘之德。婉兹嘉耦,咸借庆于一乘;倬彼好仇,并归神于八正。〔1〕

虽然上文题为《梁氏夫妇墓志铭》,不过,从其铭文中可知梁氏夫妇可能先采取林葬,收骸火化,而后起塔的,其铭曰:

积善方融,辅仁无准,始惊炭折,俄看薪尽。悲哉则豹骑连翔,痛矣则螭轩接轸。门庭兮萧索,墟落兮凄紧。

哀哀鞠子,戚戚遗孤,共许胜地,式奉先墓。构曾台于翠阜,刻贞石于黄垆。山山兮□塔,往往兮真徒。〔2〕

由此可知,虽然其称“墓志铭”,事实上是林葬起塔的。

另外,在终南山榷梓谷信行禅师塔院之东,也有安定乌氏的梁氏家族墓塔。建于武则天万岁通天二年(696)三月六日,《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》云:

君讳师亮,字永徽,安定乌氏人也。……大父殊,隋任右监门录事;显考金柱,唐奉义郎,……君珠藪夜光,玉田朝彩,……起家任唐朝左春坊别教医生。……永隆二年,偶运粮勋蒙授上柱国。……垂拱二年,以乾陵当作,功别敕放选,释褐调补隐陵署丞。……秩满,俄而上延朝谴,授珍州荣德县丞。……随牒云满,解印言归。吹蛊余灾,缠迫少城之地;游魂永逝,崩摧武山之石。以万岁通天元年七月二日,终于益州蜀县,春秋卅有七。呜呼哀哉!即以万岁通天二年三月六日,葬于雍州城南终南山至相寺榷梓谷信行禅师塔院之东,陪先莹也。……乃为铭曰:

〔1〕《古志石华》,卷七,页九至十,《梁寺》;《唐代墓志汇编》,页775。

〔2〕同前书,卷七,页十,《梁寺》;《唐代墓志汇编》,页776。

……还涂未极，生涯遽已；瞑目他乡，归骸故里。新封暂启，宾御惨而野愁；旧垅长扃，松楸昏而山雾起。〔1〕

梁师死在益州蜀县，犹将遗骸归葬于终南山信行禅师塔院之东“陪先茔也”。由此可见，梁氏家族应该都是三阶教信徒，而其家族墓地在三阶教徒塔葬地。

除此之外，河东望族裴氏和三阶教关系十分密切，信行的弟子居士裴玄证也陪葬在信行塔侧。裴玄证原先是个出家人，住在化度寺，后来拜信行为师，信行的著作都是出自于他之手，信行禅师的塔铭也是他撰述的。后来，他虽然还俗，不过在他去世后也陪葬于信行禅师塔侧：

（裴玄）证本出家，住于化度，信行行止，固又师之。凡所著述，皆委证笔。未从俗服，尚绝骄豪。自结徒侣，更立科纲，返道之宾，同所击赏。生自制碑，具陈己德，死方镌勒，树于塔所，即至相寺北岩之前，三碑峙列是也。〔2〕

信行禅师塔在终南山梗梓谷鸱鸣埠，也就是在至相寺北岩，〔3〕因此可知裴玄证也当是陪葬信行塔侧。所谓的三碑峙列，系指裴玄证撰文的《隋信行禅师传法碑》、《唐化度寺净名法师舍利塔碑》和裴玄证自撰的碑文《唐逸民正议大夫裴玄证谥》。〔4〕

从裴玄证之后，一直到唐代宗大历年间，裴氏家族和三阶教有密切的关联。太宗贞观年间，裴玄智掌理三阶教寺院的无尽藏，这是一个重要的职务，裴玄智可能和裴玄证有亲戚关系。〔5〕大历二年，在信行禅师塔处建立塔院，据张芬碑记，其地是唐相裴公所施舍的，〔6〕此裴公很有可能就是裴行俭（？—682），他的妻子也是埋葬在信行塔侧。

〔1〕《金石萃编》卷六十二，页八至九，《梁师亮墓志铭》；《唐代墓志汇编》，万岁通天〇一七，《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》，页900。

〔2〕《续高僧传》卷十六，《隋京师真寂寺释信行传附裴玄证》，页560上、中。

〔3〕《三阶教之研究》，页130—131。

〔4〕《续三阶教资料杂记》，页96—98。

〔5〕同前文，页99。

〔6〕《金石萃编》，卷五十七，页七，《道安禅师塔记》，引张芬碑记。

礼部尚书裴行俭妻库狄氏,和另外一位裴氏家族的女眷——太常协律郎裴公妻贺兰氏,都陪葬在信行塔侧。据宋·张礼《游城南记》云:

百塔,在榷梓谷口,唐信行禅师塔院,今谓之兴教院。唐裴行俭妻库狄氏尝读信行集录,及歿,迁窆于终南山鸱号堆信行塔之后。由是慕信行者往往归葬于此。今小塔累累相比,因谓之百塔。〔1〕

由此可知,裴行俭妻库狄氏是三阶教徒,去世后陪葬在信行塔后,显然是三阶教徒。

开元四年(716),三阶教徒的太常协律郎裴公之妻贺兰氏去世,也是陪葬在信禅师塔侧,《大唐太常协律郎裴公故妻贺兰氏墓志铭并序》云:

夫人贺兰氏,曾祖虔,隋上柱国;祖静,皇朝左千牛;父元愨,潞州司士,并宏翰深识,布声于代。夫人即协律之姑女也。童姿粉妍,笄态琼淑,惟德是与,乃宾我裴公,宜其锵锵,……洎大渐,移寝于济法寺之方丈,盖攘衰也。粤翌日,奄臻其凶,春秋卅有四,即开元四年十二月十日。至十九日,迁殓于鸱鸣堆,实陪信行禅师之塔,礼也。夫坦化妙域,归真香茔,衡之冥果,则已无量。〔2〕

贺兰氏病危时,移寝于济法寺;开元时期,济法寺是三阶教徒驻锡的寺院。〔3〕她去世后,可能采行露尸葬,其墓铭云“夫坦化妙域,归真香茔,衡之冥果,则已无量”。即暗示她的舍身葬林,其后收骨陪葬在信行塔侧。由上可见,裴氏家族和三阶教的关系匪浅,至于其家族在此是否也有家族墓塔,则有待新资料的出现。

夫妇

信女程氏和其夫婿皆塔葬于终南山,他们应是三阶教的信徒,《夫人程氏塔铭并序》云:

(上缺)果东郡东阿人,……以显庆四(下缺)四日,终于京第,春

〔1〕《游城南记》,页二十一。

〔2〕《金石萃编》,卷七十一,页六,《贺兰氏墓志铭》。

〔3〕《三阶教之研究》,页86。

秋五十有(下缺)明元年十月五日,迁葬于终(下缺)祔征士灵塔安□,遵先志也。〔1〕

程氏卒于显庆四年(659),至文明元年(684)才迁葬,祔葬于其夫婿的灵塔,是“遵先志也”,因此,她有可能先实行林葬,而后收骨起塔。

个人

三阶教徒的居士王孝宽,也是陪葬在终南山梗梓谷信行禅师塔所,《大唐王居士砖塔之铭》中,就详述他对佛教的理解和实践:

居士讳公,字孝宽,太原晋阳人也。……居士早标先觉,本遗名利,遍览典坟,备穷义窟。观老庄如糟粕,视孔墨犹灰尘,得给园之说,罄求彼岸之路。励精七觉,仰十地而克勤;盥食一麻,欣六年之憔悴。……以显庆元年十一月廿九日,寢疾终于京第,春秋七十有三。即以三年十月十二日,收骸起灵塔于终南山梗梓谷。〔2〕

王氏卒于显庆元年(656),至显庆三年(658)“收骸起灵塔”,可知他系施行林葬。

又,三阶教徒的信女张常求,可能先采行林葬,而后收骨葬塔,其地就在信行禅师塔林北:

优婆夷俗姓张,字常求,望本南阳人也。性乐超尘,志同冰镜,遂诣京华,得闻普法。开元十年遭疾,至其年二月廿五日,逝化于怀德里之私第焉,春秋七十八,迁枢于禅师林北起方坟,礼也。〔3〕

此外,在永隆元年(680)去世的上骑都尉方府君夫人张氏,也是在终南山起塔,她有可能是三阶教徒,实行林葬后起塔。《大唐故上骑都尉方府君夫人张氏墓志并序》:

年甫十四,出嫁方氏,虔恭内则,敬修中馈。加以夙祛万有,早昧三乘,得解脱于心王,了真诠于道谛。……以永隆元年十二月三日,

〔1〕《唐代墓志汇编》,页720。

〔2〕《金石萃编》,卷五十一,页二十七至二十八,《王居士砖塔铭》。

〔3〕北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》,第二十二册,页168,《张常求塔铭》;并见周绍良、赵超编,《唐代墓志汇编》,页1257。

奄于长安弘化里，春秋九十有一。以二年岁次辛巳二月辛丑朔九日己酉，窆于终南山阴之礼。仍就方坟，载图圆塔。其铭曰：

……藏山遽迁，负舟行灭。恨起俄变，悲缠永诀。薤露朝凝，松风夜切，白日凄怆，黄泉幽咽（其三）。

依坟构塔，即隧标台。金铃细动，宝网轻回。芦秋雁合，花曙蜂来。唯应劫坏，方始成灰（其四）。〔1〕

墓志称“仍就方坟，载图圆塔”，可知她先采行林葬，而后依林葬者之例，起塔安置余骨。她在永隆元年十二月三日去世，至次年二月九日才迁葬于塔。

附带一提，在信行禅师塔之侧有诸多俗人墓塔外，也有三阶教徒土葬的墓地，如功曹参军梁君夫人就是葬在榷梓谷之阿，《大唐功曹参军梁君故夫人成氏墓志》云：

夫人讳淑，雍州渭南主簿第三女，成肃公之后也。……曾祖璨，隋任济州东阿县长；祖贵，唐任豳州永寿县令。……春秋廿有二，以麟德元年十二月二日，卒于隆政里第。呜呼哀哉！即以其月十一日，殓于终南山榷梓谷之阿。〔2〕

上文称“殓于终南山榷梓谷之阿”，也是出于葬信行塔侧的用意。

此外，在长安的龙首原也有俗人的墓塔，《唐故朝散大夫内侍省内给事周公（惠）墓志铭并序》：

公讳惠，字觉。……晚节好道，积而能散，过勿惮改。……僧有博闻，游而从之。絜已梵行，节身一食，虽有家名，乃能如此。……春秋六十七，大历十二年夏五月九日，卒于兴宁里之私第。天子悼惜，使吊赠娟布七十段。以六月十七日，葬于城东龙首原之先修方坟，礼也。〔3〕

〔1〕 陕西省古籍整理办公室编，《全唐文补遗》第三辑（西安：三秦出版社，1996），页453下。

〔2〕 《唐代墓志汇编》，麟德〇二八，《大唐功曹参军梁君故夫人成氏墓志》，页414—415。

〔3〕 《全唐文补遗》第三辑，页111。

上文云周惠晚年“絜己梵行,节身一食”,信仰笃诚,并且预先为自己建好墓塔。故他在唐代宗大历十二年(777)五月九日去世,六月十七便葬于自己预先建好的墓塔中。周惠预建墓塔的目的为何?又是怎么个葬法?这或可从唐文宗时,洛阳敬爱寺僧人□满生前在龙门护法寺附近选好一个地点,预先树立了一所“尊胜经幢”之事,获得一些启示。僧人□满预建经幢,是以此地作为他死后露尸葬之场所,在此经幢上所刻的《佛顶尊胜陀罗尼经幢赞文》中说得很明白:“生作焚香洒扫之地,没为舍身归葬之原”。〔1〕周惠的“预造仙塔”,或许也是出于同样的用意,因此,他有可能以此方坟作为石室瘞葬的场所。

(二) 宝山

今日在三阶教的发源地河南安阳宝山灵泉寺,一共有十二个唐代俗人灰身塔或墓塔,除了两个年代不明者之外,其建造的时间从唐太宗贞观十九年(645),到唐高宗麟德元年(664)。有具体年代的十个塔的塔铭皆作“灰身塔”。所谓的灰身塔,即是指林葬之后收骨所起的塔,如灵泉寺岚峰山45号《光天寺故大比丘尼普相法师灰身塔》云:

春秋七十有八,大唐贞观十七年八月四日,□于神光天寺所。弟子等哀慧日之潜辉,应慈灯之永灭,乃依经上葬,收其舍利,粤以贞观十八年岁次甲辰十一月十五日,于此名山,镌高崖而起塔。〔2〕

土葬是葬于土中,俗称“下葬”;林葬露尸林野,故称为“上葬”。虽然到了唐代,宝山才出现俗人的墓塔,不过,早在隋朝时就有人在宝山施行林葬。宝山最早的俗人墓塔,是贞观十九年(645)二月八日大申优婆夷的三个女儿为她所建的灰身塔,灵泉寺岚峰山48号铭文:

故清信女大申优婆夷灰身塔记

大唐贞观十八年五月廿七日终,至十九年二月八日有三女为慈母敬造。〔3〕

〔1〕 张乃翥,《跋龙门地区新发现的三件唐代石刻》,《文献》,1991年第2期,页252。

〔2〕 河南省古代建筑保护研究所,《宝山灵泉寺》(河南人民出版社,1991年),页93。

〔3〕 同前注,页94。

佛教徒的俗家信女大申,当系在去世后先实行林葬,而在次年才由其女收骨起塔。

贞观廿年(646),晋州洪洞县令孙佰悦之女——圣道寺尼智觉为其父在宝山建灰身塔,虽然较大申优婆夷灰身塔晚一年建立,不过,孙佰悦却先大申去世,而且实施林葬。灵泉寺宝山 83 号铭文,就把孙佰悦的信仰及其实践,交代得非常清楚:

故大优婆塞晋州洪洞县令孙佰悦灰身塔铭

优婆塞姓孙,字佰悦,相州尧城人也。世衣纓,苗裔无坠。身居薄宦,情达苦空,每厌尘劳,心希彼岸,虽处居家,不愿三界,见有妻子,常忻梵行。悦去隋朝身故,未经大殓。悦有出家女尼,字智觉,住圣道寺,念父生育之恩,又忆出家解脱之路,不重俗家迁窆,意慕大圣泥洹。今以大唐贞观廿年十月十五日,起塔于宝山之谷,冀居婆塞之类,同沾释氏之流。今故勒石,当使劫尽年终,表心无坠。〔1〕

孙佰悦为相州人,是一个虔诚的佛教徒;由于地缘之便,他可能很早就接触了三阶教林葬的思想,塔铭中说他在隋朝去世,当时“未经大殓”;又其铭云“高坟旷垄,唯瞩荒荆。且乖俗类,同彼如行”,可知他系实施林葬。约在三十年之后,才由其出家的女儿鳩拾其余骨,建塔于宝山之谷。孙佰悦之女为圣道寺尼,圣道寺是一个三阶教的寺院,其寺有不少比丘尼去世后采行林葬,而后在宝山起塔。〔2〕又,从上文“冀婆塞之类,同沾释氏之流”之文,可知俗人塔葬也还有另外一层用意,除了可以陪葬在高僧大德塔侧之外,还可以满足个人生前不能出家为僧徒,死后可以如同僧人一样埋葬的心愿。

在高宗永徽二年(651)去世的一名清信女,也是施行林葬后起塔。宝山灵泉寺岚峰山 56 号铭文:

故清信佛子玉,永徽二年七月终,至六年正月廿六日□此名山,

〔1〕 河南省古代建筑保护研究所,《宝山灵泉寺》,页 85。《唐代墓志汇编》,页 89。

〔2〕 参见本书《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》。

男女等□

□为母造灰身塔刊石□记。〔1〕

塔铭云“故清信佛子玉”，或有脱漏，由后文可知死者是名清信女，卒于永徽二年（651），先行林葬，而在永徽六年（655）才由其子女为她建造灰身塔。

这些墓塔主人和其家族都是虔诚的佛家信徒，不仅塔主本人是虔诚的信徒，其家人也都信奉佛法。如灵泉寺宝山 119 号铭文《刘才勘父灰身塔》的铭记中，就详细描述了塔主生前造像、造经的事迹，以及其子在其父去世后，为他祈福所做的造像、转经等功德：

相州邺县万春乡绥德里、住段王村刘才戡、□才□父灰身塔

父讳□，字宝文。父存之日，敬造□像一帐，礼十方佛；造《涅槃经》、读一七遍；造《法华经》、读□九遍；造《维摩经》、读十四遍；造《金刚般若经》并论，读廿遍。右并父自造。父□后，才戡等息为

父敬造《楞伽》、《地持》，各转二遍。今所造功德，具录如前。父□于此灵泉寺西南一里起塔，身受五□菩萨□□斯立记。以麟德元季，岁次甲子十一月癸未朔九日壬子，以为铭记。侄易□果。〔2〕

在灵泉寺的十二个俗人灰身塔中，有三个灰身塔是由塔主出家的女儿所建造的，如前述孙佰悦灰身塔、灵泉寺岚峰山 41 号《故清信女佛弟子范优婆夷灰身塔》和岚峰山 81 号铭文《故大张优婆夷灰身塔》，都是出家女尼为其父或母所造的。〔3〕可见佛教是其家族的信仰，这和终南山楞梓谷信行禅师塔侧出现了家族的墓塔和墓地，可以互相发明。

（三）洛阳

洛阳龙门的俗人墓塔多和露尸葬中的石室瘞窟有关，如范阳卢氏女未曾有即是先采行石室瘞葬。建于开元廿六年（738）的《有唐薛氏故夫人实信优婆夷未曾有功德塔铭》：

〔1〕《宝山灵泉寺》，页 94。

〔2〕同前书，页 88。

〔3〕同前书，页 93、96。

优婆夷讳未曾有，俗姓卢氏，范阳人。曾祖父恭，皇朝工部侍郎；祖少儒，卫州刺史；父广庆，魏州司马；代业冠冕，详载碑牒。优婆夷即魏州府君有斋季女也。……专业禅门，用滋分社，观不空而舍妄，寤无染以得心。虽承教之日浅，而见实之理深。……开元廿六年正月己卯，右胁而卧，告终于城南别业，春秋廿有二。是月景申，迁神于阙塞之西岗，礼也。……其殊致丰裁，犹略而不举，故铭宰堵波，用彰其徽烈。必后成正觉，当示献珠之奇；如未转女身，且为散花之侣。其词曰：……

开元廿六年岁次戊寅五月十五日建〔1〕

卢氏卒于开元廿六年正月己卯，是月景申迁神于龙门阙塞之西岗，可知她是采取石室瘞窟的血肉施身，〔2〕至廿六年五月十五日方收骨起塔。

龙门另有俗人赵汝南的墓塔，《赵氏亡子汝南塔》云：

赵氏亡子汝南塔，白杨树南十三步，哉柏一根，在图西南五十步。以大唐开元十九年八月十三日，殁在龙门菩提寺山，故竖记。〔3〕

他有可能是在龙门采石室瘞葬，而后收骨起塔的。

另外，在洛阳的芒山也有俗人的墓塔，《故孙居士塔志铭并序》：

惟居士俗姓孙，讳节，字惠照。……善明觉性，至悟玄津，绎识马于禅支，挂清猿于道树。得大总持，证乎寂灭，以正月廿二日化迹乎旌旗之国。预造仙塔，后息劳人，用今吉辰，迁于邛岫，敬勒石文，式陈铭曰：

真如性净，非悟非迷；因缘代谢，有去有来。六穷空色，何免轮回？体兹寂灭，用证菩提。

开元廿年正月廿九日丙时殁。〔4〕

〔1〕《八琼室金石补正》，卷五十六，页十三至十五；《薛氏优婆夷功德塔铭》；《唐代墓志汇编》，页1479。

〔2〕参见本书《石室瘞窟——中古佛教露尸葬研究之二》。

〔3〕《芒洛冢墓遗文》（收入《石刻史料新编》，第一辑第十九册），卷中，页十三，《赵氏亡子汝南塔记》。

〔4〕同前书，卷中，页十四，《孙节墓志》。

由上可知,这是孙节生前为自己预造的墓塔。孙节生前为自己“预造仙塔”,可能也是如同前述爱敬寺僧人口满一样,是当做“生作焚香洒扫之地,没为舍身归葬之原”;如果这个猜测不错的话,他可能就葬在此塔中。

值得注意的是,在上述的塔葬中,显示出大部分塔葬者的家族都是有相同的信仰,其中有好几个家族中,有家族的成员出家。如管均是由其子弘福寺僧人嗣泰收骨起塔,尚直墓塔是由其外孙弘寺僧定持所建立的,孙佰悦是则是由其女比丘尼智觉为其起塔。

四、结 语

唐代俗人的塔葬大都和佛教露尸有关,是露尸葬后收拾余骨起塔安置的;这一点和宋代以后的塔葬系安置火葬后的骨灰,有所不同。唐代俗人塔葬系受到僧人塔葬的影响,这在前述于宝山起塔的孙佰悦的塔铭中说得很清楚:“冀居婆塞之类,同沾释氏之流。”除了上文讨论埋有露尸葬余骨的俗人墓塔之外,佛教塔葬对俗人埋葬习俗的影响,也显现在合祔迁塔、作为墓记之用的塔和在墓旁建塔方面。

合祔迁塔,系将佛教的塔葬和传统的迁葬合祔相结合的产物。如建于开元十二年(724)右金吾卫翊卫宋运及其夫人的墓塔,即是一例,《大唐故右金吾卫翊卫宋府君夫人墓志并序》云:

府君姓宋,讳运,字简,微子之后,广平人也。……以永淳二年二月八日卒于高陵清平归义之私第,春秋三十有一。曾祖师,隋陇州汧源县令;祖其,唐洪州司马;父柱,唐左骁卫长史、上柱国;各以位宠吾贤,……惟君夫人王氏,周灵王后,太原人也。……以开元十二年二月十一日,卒于京第休祥之里,春秋有七十。……今敬占迁合,年兆已从,随彼良辰,营兹宝塔。粤以开元十二年五月十四日,葬于京城之西南高阳原三会寺舍利塔南之所。……其铭曰:

启夕门侧，霞光告时，嘶骑陪乘，凶旌引□。双迁宝塔，孤子哀思，雾色添惨，风声助悲。〔1〕

由于王夫人生前笃信佛教：“自曰来驰诚净土，锐思弥陀。和雅之音，周游娱耳；功德之水，清冷涤心。苦行持斋，精勤戒道。”〔2〕她于开元十二年二月十一日去世，而同年五月十四日，其子将她和先前卒于永淳二年（638）的父亲宋运，一起埋藏在所营建的宝塔之内，所以说是“双迁宝塔”。

唐代还有两种作为和丧葬有关，即在俗人坟旁所建的塔，一是作为墓记之用，一是追福之用，此二者虽然不能算是塔葬，但也显示了佛教对中古丧葬的影响。作为墓记之用的墓塔，如在洛阳郊区邙山乡徐村出土了神龙二年（706）卢氏崔夫人墓塔，塔的上部已残，叠涩密檐式，带榫残高91厘米，底座边长31厘米，塔身第一面刻楷书题记：

卢氏崔夫□□，东西七步，南北九步。东至墓，西至墓，南至王藁，北至王藁。以长寿四年，权安厝于此王晏村西北一里。弟（第）六息绾缘未便迁举，恐岁月逾远，遂以神龙二年景午之□□□未之朔十四日甲申，莹内西南隅，建立斯铭，以为之记。〔3〕

由上可知，这是作为墓记的墓塔。题记作“长寿四年”，但长寿三年（694）五月即改元为“延载”，因此，长寿四年有可能是“长安四年”之误。

在长安也有作为墓记的俗人墓塔，建于中宗景龙二年（708）的《大唐故太原王孟玉塔铭》：

王讳康，河东桑原泉人也。植性聪敏，少怀仁孝，有不羁之志，兼出俗之心志。……以景龙二年十月二日，奄逝于安兴坊之私第。春秋一十有二。其月六日，送窆于长乐原之南也，天道冥昧，生涯惚恍。百身何去，千金长往，勒石卑功，留瓌表像。〔4〕

〔1〕《唐代墓志汇编》，开元一九八，《大唐故右金吾卫翊卫宋府君夫人墓志并序》，页1295—1296。

〔2〕同前注。

〔3〕洛阳市文物工作队，《洛阳徐村发现一批唐代石刻造像》，《中原文物》，1984年第3期，页57—58。《全唐文补遗》第三辑，页303下。

〔4〕《全唐文补遗》第三辑，页306上。

至于追福之用的墓塔,起源甚早,如北魏孝明帝正光五年(524),曾任兰仓县令的孙辽在洛阳去世,其子就在其墓旁建立一所浮图。^{〔1〕}到了唐代,也有在墓旁建立追福之塔者,如开元十三年(725)在洛阳芒山所建的尹伏生塔,《前任游□将军京兆府宿卫折冲尹伏生塔铭并序》:

粤我尹公,武用标奇,神悟天纵,欣然独得。何图天道茫忽,逝水光惊,百年俄毕。男孝忠,遂择芒山,恭建兹塔。慎终追远,幽灵有涯,虽拂石有亏,而斯福无尽。仰报深恩,故勒斯记。^{〔2〕}

可知这是尹伏生之子尹孝忠,为其父追福所建的塔。

佛教对中古俗人丧葬的影响,除了露尸葬、塔葬之外,另有在坟墓之旁建立经幢,称之为墓幢,另有专章讨论。

(本文发表于《燕京学报》新7期[1999年],2006年略加修正。)

〔1〕《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第四册,页168,《孙辽浮图铭记》。中研院史语所傅斯年图书馆,另藏有《孙辽墓志铭》拓本(登录号:18487)。

〔2〕《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第二十二册,页76,《尹伏生塔铭》;《唐代墓志汇编》,页1305—1306。

中国历史上的舍利信仰

自从佛教传入以后,中国就有舍利的崇拜,也建造佛塔瘞藏舍利。在唐代以前,梁武帝就已经把佛舍利迎请到皇宫中供养;在唐朝以后不仅皇帝信奉,官员、士大夫阶层如唐代宰相李德裕、宋朝文学家苏东坡等人也奉献个人财物,埋藏舍利。宋代以后,就连一般平民百姓也热衷于建塔崇奉舍利。

过去数十年的考古发掘,大大地丰富了我们对于历史上舍利信仰的了解。据统计到1994年为止,有纪年的舍利塔共有46座,没有纪年的有26座,法门寺仅是其中之一。因此,我们要问:哪来这么多的佛舍利?原来,佛指或佛牙舍利是不是真的,或许并不是重要的问题。在佛经上就允许了舍利可以有代用品,在近几十年出土的舍利塔基中出土的舍利,绝大多数用的就是替代品。

从3世纪到9世纪,也就是魏晋南北朝隋唐时期,是佛教最为兴盛流行的时代,舍利信仰曾经是构成中古的政治、社会图像中重要的成分之一。南朝的陈文帝建国时,还利用佛牙舍利来装饰自己政权的合法性,隋文帝时认为“我兴由佛”,因此下令在全国各地建立舍利塔,强化自己的皇权说成是佛的旨意,在那一个佛教信仰弥漫的时代,这种做法也是收服人心的一种方式。以下就从文献上的记载和考古发掘资料来

谈谈这些问题。

一、关于舍利信仰

舍利是来自梵文 śarīra 字,原译作“舍利罗”,后来便简称为舍利。它原来是指火葬之后的遗骨或身骨。公元前 480 年,释迦牟尼灭度后,信众对其火葬之后的遗骨礼敬膜拜,这就是“舍利信仰”的来源。和舍利信仰相关的是塔(stūpa,直译为窣堵波)的崇拜,塔是为了安置佛身舍利而建造的,习称“舍利塔”。早期佛教是无像的时代,因此,崇拜舍利和佛塔便成为一种风习,旋塔礼拜可以得到莫大的功德。

关于舍利,可以分为两种,一种是指佛骨舍利,一种是指“法舍利”。佛舍利一般是指释迦牟尼佛的舍利,但是佛经上也说到诸佛舍利。在佛舍利中包括佛顶骨、指骨、佛牙、指爪和头发。至于法舍利,则是指佛经。唐代高僧西行求法时,在印度就看到了当地人以香末做成小塔,把佛经放在塔内,称为“法舍利”;然后再建一个大塔容纳很多这种法舍利,就成为“法舍利塔”,这种塔也是佛教徒供养礼敬的对象。

虽然佛教在汉代就传入中国,但是早年僧人是借用舍利的奇迹示现,来说服帝王信服,而对于舍利的信仰崇拜,要到东晋以后才有较丰富的记载。如《高僧传》叙述,三国时康僧会来到建业,孙权认为佛教来自汉明帝的梦,并不可信,便召见康僧会,如他能得到舍利且有灵验,便为他造塔立寺;若不能的话,就要依法加以处罚。于是康僧会便在一间静室里,洁斋祈祷,经过二十一天,竟然以他的至诚,而有舍利出现在他准备好的铜瓶,这就是佛教史籍上所谓的“祈感舍利”或者“感得舍利”。这个舍利怎么敲击,也不会破碎。这个“奇迹”说服了孙权,因此他遵守诺言,建塔立寺,称为“建初寺”,这是江南的第一所佛寺,从此开启了江南佛教流布的契机。

谈到舍利信仰,当然要追溯到佛骨舍利,根据大小乘经典的记载,佛骨舍利后来集中到阿育王所建的八万四千个塔中,这些塔遍布阎浮提

各处。

据《阿育王经》和传的记载,佛涅槃后,有八个国王起兵来争夺佛的舍利子,后来分为八份,分别藏在各国供养。到了阿育王在位时,他将分藏在诸国的佛舍利,收集起来,一夕之间,派遣鬼神在阎浮提各处建立了八万四千宝塔,将佛舍利分藏在其中。

阿育王建立宝塔的传说,也东传到了中国。大约在4世纪以后,中国就出现了阿育王塔的记载,而且随着时代推移,中国境内出现更多的阿育王塔。南朝刘宋宗炳(375—443)写《明佛论》,就提到在山东临淄有阿育王寺的遗址。

梁代僧人释慧皎(497—554)的《高僧传》关于在中国境内阿育王寺塔,有一段清楚的描述:东晋时候,就有一个僧人释慧达(俗名刘萨诃)听了他师父的嘱咐,到南方寻找阿育王塔像,加以礼拜,用来忏除他先世的罪业。慧达到了东晋的首都建业(今南京)的长干寺,发现寺院的塔刹放出奇异的光芒,挖掘塔下,发现了铁函中有银函,银函中有金函,金函中有三个舍利、爪甲和头发。当时人认为这就是阿育王所起的八万四千个宝塔之一,里面的舍利当然就是佛舍利了,于是便在原来的塔侧,再建一个新塔瘞藏舍利。

魏收(506—572)撰写的《魏书·释老志》里,记载在洛阳、临淄等四个地方有阿育王塔。到了唐代,阿育王塔的信仰更加扩展开来,中国境内也出现更多的阿育王塔,唐初法琳《破邪论》里,则说洛阳、临淄、扶风六处有阿育王塔,都有神验。道宣(596—567)编辑的《广弘明集》则说各地共有阿育王塔十七处,《集神州感通录》记载了十九处有阿育王塔,到唐代僧人道世(?—682)所写的《法苑珠林》增加到二十一所。

二、南北朝皇帝的舍利信仰

舍利崇拜可以说是从帝王而向下传播,在文献上所见,最早建塔瘞舍

利的是梁武帝,但考古发掘,则显示了北魏孝文帝时代,就已经建塔崇拜舍利。1964年在河北定县出土了一个北魏石函,根据镌刻在石函上的文字,可知这是在北魏孝文帝太和五年(481)所修建的一座五层佛塔的舍利塔基下埋藏物。不过,这应该不是孝文帝发愿修造的。孝文帝生于公元467年,年仅五岁(471)就登基为帝,因为年幼而由太皇太后冯后临朝执政,在太和十四年(490),才由孝文帝亲政。因此,在修建定县舍利塔这一年时,冯太后带着年仅14岁的孝文帝巡幸中山(治所在今河北定州),命令当地官吏以官财建造的。从史书上的记载,冯太后的家族笃信佛教,此塔当是文明皇后冯氏所发愿建造的。

建于北魏孝明帝熙平元年(516)的永宁寺,中有九层佛塔,近年来发掘永宁寺塔基,在塔基中内有一个1.7米见方的竖穴,应该就是瘞埋舍利石函的处所,由于永宁寺在清朝末年时曾经被人盗掘过,所以没有任何遗物。

南朝梁武帝可以说是历史上最崇信佛教的皇帝,他曾经两次因为礼拜舍利而赦免天下所有的罪犯。天监二年(503),改建会稽鄮县塔,开旧塔出舍利,梁武帝特地派遣僧人和官员将这个传说中的阿育王塔舍利,暂时迎接到皇宫中供养、礼拜,再送回鄮县改建后的新塔下瘞藏。紧接着第二年(天监三年,504)八月,梁武帝下令改都城阿育王寺塔,从塔基发掘出佛舍利和爪发,特别举办了无碍大会,并且赦免了天下所有的罪犯。梁武帝还将一粒舍利请入皇宫中供养,他在九月五日这一天,命令太子王侯百官一起恭迎舍利,有数十万人参与这个迎舍利的活动,大家争相施舍金银供具到阿育王寺,所布施的钱达到一千万。第二年,他更建了两座佛塔,在金瓶和玉瓶中装入舍利和佛发爪。这个舍利供养的法会非常盛大,由王侯百姓所施舍的财宝堆积如山。

由于5世纪以后佛教信仰的兴盛,舍利信仰的流行,因此在朝代更替之际,佛骨舍利也被利用来作为一种取得政权合理化的手段。首先,南朝陈的建国者陈霸先就曾经利用佛牙当作一种祥瑞的征兆,把自己取得政权合理化。隋文帝下令在全国190州中的111州,建立舍利塔,也是借此

强调其皇权的天命。

根据日本学者塚本善隆的研究,陈武帝所利用的这一颗佛牙,在佛教史上是颇有来历的。它是僧人法献(?—497)在5世纪下半叶时西行求法,在于阗得到的佛牙,把它带到建康(今江苏南京),在法献有生之年,一直秘密保管着这颗佛牙。他去世之后,此佛牙被放在钟山上定林寺收藏。在梁武帝普通三年(522),这颗佛牙便从定林上寺消失了,不知经过什么途径,最后入了陈霸先之手。清代学者陈作霖撰写《南朝佛寺志》一书中,就认为,陈霸先直接从定林上寺抢走佛牙。梁太平二年(557)十月,陈霸先接受梁帝禅位,登基做皇帝,当天便召开佛教的无遮大法会,当月庚辰就从建康城的一座著名的古宅“杜姥宅”中,请出佛牙,接着举办四部僧俗的无遮大会,陈武帝并且亲自在门楼前向佛牙礼拜。继承着崇事佛教最盛的梁朝,学者认为陈霸先是以佛牙这个瑞兆来收服民心,以及宣示他的天命。

历史上崇佛不下于梁武帝的皇帝是隋文帝,梁武帝的敬事佛教是比较个人的,以及于僧团——下令要全国的僧尼全面吃素,而隋文帝的崇佛则是用政治力量将佛教推展到帝国的各个角落。隋文帝四度下令,在全国各地建立舍利塔,下令各地在同一天、同一个时辰,将舍利埋藏入塔基地宫里,举行供养舍利的斋会,为皇帝和臣民祈福。这个时候,从州刺史到县尉,停止日常公务七日,举国沐浴佛光,为国祈祷。隋文帝这个做法,固然有他个人自小成长在佛寺的背景,但在佛教兴盛的时代,他也有师法印度阿育王做“转轮圣王”的政治意图。学者杜斗城便指出:隋文帝直接师法印度的阿育王建八万四千宝塔的做法,他分别在仁寿元年(601)六月十三日、仁寿二年(602)正月和仁寿四年(604)四月八日,三次下诏在国境之内一百一十一州,建立舍利塔。阿育王在一夜之间役使鬼神,建立了八万四千塔,分藏佛骨舍利;隋文帝命令各地修建舍利塔,也都是由他派遣高僧、官员护送舍利到各州,在同一天将舍利瘞藏在塔基下的石函里。迄今已经发现了一些隋代的塔基和舍利石函,如1969年在陕西耀县出土的舍利塔基,里面有一石函,函盖上面篆书“大隋皇帝舍利宝塔铭”,

根据放在石函内的塔铭,可知这是隋文帝仁寿四年隋文帝在宜州宜县神德寺“奉安舍利”所建的灵塔,石函内还发现有舍利三枚和其他的供养物品。

比起隋文帝下令全国各地起塔供养舍利,唐朝皇帝的舍利信仰则是以皇室为主,特别以法门寺为其信仰的中心。唐朝皇帝和法门寺有特殊的渊源,杨曾文称法门寺为李唐的“皇家寺院”。唐高祖李渊还没当皇帝时,曾经住过这个寺院,当时称为“诚实寺”。隋朝末年,这个寺院非常破败荒废,僧人普贤上表请求皇帝重建,当时担任大丞相的李渊因为有前面的因缘,就将它改名“法门寺”。李渊建国以后,这个寺院得到很特殊的待遇,唐代初年,后来的唐太宗李世民讨平群雄时,路过法门寺,就度了八十名僧人,住在此寺中。后来此寺遭到火灾,唐太宗贞观五年(631)由地方官奏请补建寺塔时,并请将瘞藏在此寺中舍利出示于人,于是在塔基下找出舍利,令道俗瞻仰。从高宗以后,唐朝皇帝六次奉迎法门寺佛骨舍利供养,每一次都先在当地开启地宫,举行法会;而在佛骨舍利从法门寺送到京城的途中,信众夹道顶礼供养;到了京城以后,皇族贵戚、朝官百姓都纷纷施舍财宝供养,场面非常盛大。

三、各个阶层的舍利信仰

建造舍利塔者从皇帝渐渐传到士大夫,如唐文宗时的宰相李德裕(787—850)就曾经施舍金棺银槨,装上他在大和三年(829)在上元禅众寺旧塔基所发现的舍利,埋藏丹徒县(今江苏镇江)甘露寺石塔下。宋神宗熙宁年间,该寺僧人发掘古殿基,找到这个金棺以及放置其内的七粒舍利。在当时这确是一件大事,苏东坡到甘露寺游览时,还特别赋诗叙述此事:

薙草得断碑,斩崖出金棺。瘞藏岂不幸,见伏理可叹。

元丰元年(1078)在旧基上重建铁塔,重新瘞藏这个金棺。当时地方

官都参与此事,如担任润州太守王安礼(王安石之弟)就在银函上亲自墨书“临川王安礼元丰元年四月七日记”。1960年江苏省文物管理委员会修复镇江甘露寺铁塔时,就在塔基的地宫中,发现了李德裕瘞藏舍利的金棺银槨和其外的石函,石函上的题记使得千载之后的人们可以知道这一段几百年之内甘露寺舍利重复出土、埋藏的来龙去脉。

宋代著名的文学家苏轼也曾经捐赠金棺、银槨,用以瘞藏其弟苏辙所得到的三色舍利,葬在山东省长清县真相院释迦舍利塔塔基下的地宫里。出土的石函盖上刻著苏轼撰文并且亲自书写的《齐州长清县真相院释迦舍利塔铭并引》,其中就清楚地交代了苏辙所得的舍利,原来是一位僧人从洞庭湖的阿育王塔所偷来的,目的是为了要给其他没有舍利地方建塔供养。关于宋朝时人们对舍利信仰的虔诚,苏轼这样形容舍利法会:僧人俗人竞相捧着舍利,顶礼膜拜,激动得流泪出涕。

唐代长安城内有四颗佛牙,分别收藏在大庄严寺、崇圣寺、荐福寺和兴福寺,这些寺院分别举办“佛牙供养会”。日本留华的僧人圆仁(794—864)在唐武宗会昌元年(841)二月十日参加了荐福寺的佛牙会,他在《入唐求法巡礼行记》里,他对佛牙会的盛况与信众的真诚与虔敬,作了以下的描述:荐福寺设无碍茶饭,供给各地来参加佛牙供养的僧人和信徒,其他各寺院也准备了种种珍奇的食物、鲜花、名香来参加,这些供养品都陈设在寺院的回廊下,一字排开,多得难以尽数。至于佛牙则供在寺院楼上的中庭,全城的人都来礼拜佛牙,都发愿布施,有人出米粮,有人无限制供应佛牙会所需的饼食,有人供养僧人,有人捐钱,共襄盛会,信众们向供着佛牙的楼上,撒钱如雨。圆仁也和其他留华僧人一起登上佛牙楼上,亲眼见到了佛牙,顶戴礼拜一番。

就是因为百姓如此地信奉佛骨佛牙,捐献不吝,因此,唐朝毁灭佛法的唐武宗还特地下令“不许供养佛牙”,也下令藏有佛指舍利的五台山、泗州普光寺、终南山五台寺、凤翔法门寺这几个寺院,不许拿出佛指做供养会,也不准人们前去礼拜,信徒如果敢送一钱供养佛指的,就处以杖打脊背二十下的刑罚。

佛牙的供养会一直到宋代也还有,《东京梦华录》里就记载着都城汴梁的大相国寺里的资圣院供有佛牙。

除了释迦牟尼佛的舍利之外,其他诸佛舍利的信仰:有定光佛舍利,如1972年在山东惠民县出土了一个唐末五代的定光佛舍利棺,有辟支佛舍利,如灵岩寺就有辟支塔,日本僧人圆仁也记载唐代山西五台山的寺院中藏有辟支佛牙和顶骨。

四、中国的舍利哪里来?

按理来说,佛骨舍利应当都是从印度来的。从印度来的舍利通过印度或西域僧人带来,也有中国僧人西行求法时在西域或印度带回来。唐初玄奘从印度带回了“肉舍利”150粒,义净也携回了舍利300颗。还有四邻的国家作为一种贡品,向中国奉献舍利;如梁武帝中大通六年(534),盘盘国便遣使贡献真舍利。另外,从西域到中国,都出现一种因为至诚感动诸佛而得来的舍利,如前面提到康僧会诚心祈祷感应而得到的舍利。刘宋文帝元嘉元年(424),罽宾僧人昙摩密多建造禅阁,竭诚祈请舍利,而感得一枚“舍利”。另外,舍利也以其他离奇的方式出现,如《高僧传》记载东晋名僧道安(314—385)识得在一尊外来的古佛的发髻中,有佛骨舍利。

在唐代长安城四个寺院的佛牙,也都大有来历。根据圆仁记叙当地人自古相传的说法是:崇圣寺的佛牙是哪吒太子从天上带来送给终南山的僧人宣律师,庄严寺的佛牙是从印度藏在腿肉里偷渡来的,得到护法毗罗神的保护,另外两个佛牙也分别是法界和尚从于阗国和从吐蕃带回来的。

至于隋文帝颁给各州的舍利数量也不少,那是怎么来的呢?最初是他在即位前有位印度的沙门送给他一包舍利,在他做了皇帝以后,他和皇后、后宫的嫔妃们,也都曾经奇迹式地感得“舍利”,甚至吃饭时,竟然在

齿下发现舍利。感得舍利是印度所没有的,推测它可能是因为实际上有需要而发展出来的一种传奇。文帝也很清楚其中有一些不是舍利,因此,他曾经说:“何必皆是真?”的确,舍利不必是真的,佛经上允许用代替品。

由于各地都建佛塔供养舍利,但是佛陀的真身舍利实在有限而又难得,因此在稍晚译出的经典中,就声称即使没有佛骨舍利亦无妨,可以用其他的替代品,如各种珠宝、砂石或植物,都可以充当舍利。唐代僧人不空(705—774)所翻译的《如意宝珠转轮秘密现身成佛金轮咒王经》中说:“若无舍利,以金银琉璃水精玛瑙玻梨众宝等,造作舍利。……行者无力者,即至大海边拾清净砂石,即为舍利。亦用药草、竹木、根节造为舍利。”

由于真的佛牙应该是很坚固而打不破的,在明人李时珍的《本草纲目》中,就叙述了外国僧人以坚硬的金刚石充当佛牙,也有人用坚硬的獠齿做成佛牙。

从考古发掘的舍利塔基出土物,也的确有很多瘞藏的舍利用的是代替品。如1985年在陕西临潼发掘唐代庆山寺舍利塔基中,在极为精致的金槨、银棺内有两个绿色玻璃瓶,里面所装的是用水晶做成的舍利代用品。由于允许使用舍利代用品,也不怕人家说是贗品,所以有的佛塔塔基瘞藏的舍利代用品就很丰富。如1960年发掘江苏镇江甘露寺铁塔塔基,其中共有舍利773粒,唐代所瘞藏的两个金棺中,共有舍利167粒,都是细如芥子透明或半透明颗粒。宋代所埋藏的共有606粒。山西临猗双塔寺北宋塔基中,出土的石函中有“诸佛灵牙、顶骨、指骨等舍利”,数量很多,佛骨中包括顶骨、指骨、脊椎骨、臼窝骨、股骨、腿骨、佛牙,共有115枚;其中“佛牙”就有87枚。和佛骨一起埋藏的还有3000余粒石英石做成的“舍利”。至于在精致的银棺中则有一枚“佛牙”,经过正式的鉴定,证实它是马的牙齿。另外,1985年修复沈阳塔湾无垢净光舍利塔,在中空的塔腹中出土了两个净瓶,一个内藏“舍利子”43颗,一个内藏舍利350颗,共计393颗;从质料上分析,其中333颗是珍珠,7颗是珊瑚珠,10颗是净石。

2005年八月在山西平定县天宁寺西塔的地基下,发现了北宋佛塔的地宫,从其中出土的一方塔碑铭中,可以看出舍利代替品的取用,以及它最后被当作舍利起塔供养的圣物化过程。原来当地传说在平定县西丹回村焦山藏有舍利,知军事东头供奉官谭延德自行登山寻访,还请教当地耆老相关的故事,但终没能寻获。于是他就采集当地沙土,然后在水中淘洗,得到一些细石。他选择了其中外形“圆明贞白”的石头五万颗,放在白金做成的容器中。再教一名教练使董洵带它进京,进纳所收了这些“骨殖”石头,等候圣旨。据说皇帝很快就宣劄子,赐谭延德银一百两,发还骨殖,让他任便收葬。于是很多河朔一带的人都相信这是舍利,相继前来给施供养,迎请舍利。宋太宗至道元年(995)正月二十三日,平定的官吏、僧人和百姓将这些“舍利”迎请至寿宁寺,据说好几个人都感应到它的灵祥。二月十五日,在此寺的西南隅起塔葬此“佛骨并舍利”。在地宫出土的遗物中,有一石函中,置放二次葬成年男性的遗骸,应该就是塔铭中所称的“佛骨”,另外还有一件银质的方盒,里面有银质小瓶装着的白色小砂粒状物,当是塔铭所形容“圆明贞白,如珪玉之莹”的“舍利”了。

五、结 语

考古学者徐苹芳先生考察出土的舍利塔基,指出:唐代建舍利塔的施主除了皇帝之外,其他多是各地的地方官或寺院的僧人。宋代以后的施主,则包含了各个阶层,“不分贵贱,不分男女”。舍利信仰可以说是由上而下地蔓延开来,一直到辽、金时期,都很兴盛。另外,中古时期伴随着对佛陀舍利的崇拜,也发展出高僧的舍利崇拜,在高僧圆寂后,弟子信徒为之建塔崇礼,河南省登封县少林寺塔林,有从唐代到清代高僧的墓塔 211 座,蔚为奇观。在出土文物中,我们也可以看到将高僧舍利和“佛舍利”一起埋藏的例子,1986年在陕西西安东郊出土的墓葬中,有一方墓志,上面叙述了这是在隋文帝开皇九年(589),僧俗信众为了埋葬隋代长安城

内清禅寺一位僧人,建立了十级浮图(佛塔),将高僧遗骨和舍利佛骨八粒一起瘞藏。

一直到今日,无论是对佛陀或是对高僧的舍利崇拜的信仰都还存在着。如1998年佛光山迎请佛牙来台供养,2002年自陕西奉迎法门寺地宫出土的佛指舍利在台湾巡回37天,供信众顶礼膜拜。不过,比较少为人所知道的是,1996年法鼓山圣岩法师建立法鼓山地宫,是台湾第一座地宫,在其中瘞藏了从尼泊尔斯旺洋布古佛塔迎请的7颗佛舍利,以及农禅寺开山祖师释东初的舍利,也和前面所说隋代把佛陀和高僧舍利信仰的结合相若。

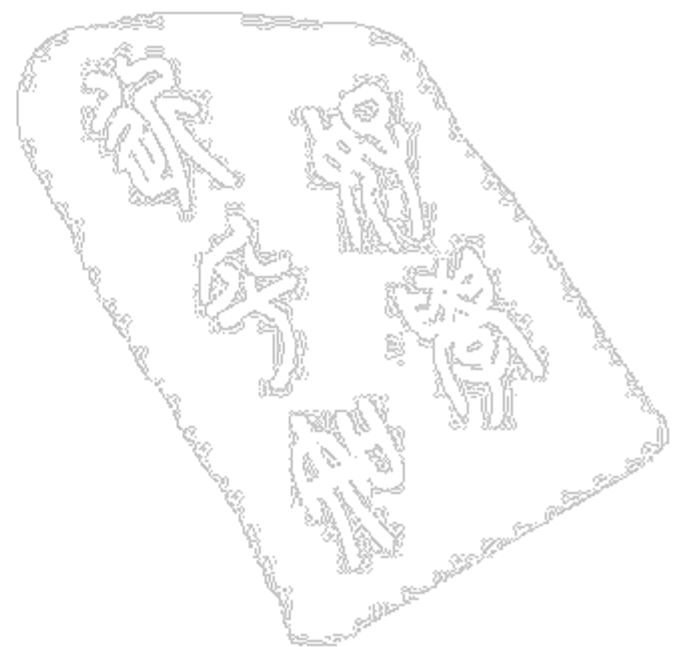
附注:法门寺地宫佛骨来台展出,引起社会上热烈的关注和讨论,笔者应台中静宜大学《新闻深度分析简讯》编辑之邀,撰写一篇通俗的文章(登在该刊第94期[2002年4月]),因不加任何注解,故在文后注明参考资料。2005年山西平定县北宋佛塔地出土一方塔铭中,对于该塔藏瘞的舍利代用品的来源有具体的描述,今补入此一资料。

参考资料:

- 小野胜年,《入唐求法巡禮行記の研究》,东京:法藏馆,1969。
塚本善隆,《陳の革命と佛牙》,《东方学报》(京都)第十九册。
河北省文化局文物工作队,《河北定县出土的北魏石函》,《考古》,1966年第5期。
杜斗城,《隋文帝分舍利建塔的意义及其有关问题》,《西北史地》,1992年第2期。
杨曾文,《隋唐的佛舍利供养和法门寺》,《世界宗教研究》,1991年第2期。
徐苹芳,《中国舍利塔基考述》,《传统文化与现代化》,1994年第4期。
江苏省文物工作队镇江分队、镇江市博物馆,《江苏镇江甘露寺铁塔塔基发掘记》,《考古》,1961年第6期。
临潼博物馆,《临潼唐庆山寺舍利塔基精室清理记》,《文博》,1985年第5期。
临猗县博物馆,《山西临猗县双塔寺北宋塔基地宫清理简报》,《文物》,1997年第3期。
朱捷元、秦波,《陕西长安和耀县发现的波斯萨珊朝银币》,《考古》,1974年第2期。

郑洪春,《西安东郊隋舍利墓清理简报》,《考古与文物》,1988年第1期。
李东阳等摄影,《法鼓山地宫》,台北,法鼓文化事业股份有限公司,1998。
商彤流,《山西平定县发现北宋佛塔地宫》,《文物世界》,2006年第2期。

丁、寺院与养生



唐、宋世俗社会生活中的茶与汤药

一、前言

本文主要讨论的是唐、宋时期社会上饮茶和汤药的风气——汤药指的是用药草熬煮而成的汤。前此已经有几位学者研究宋人“客至则啜茶，去则啜汤”的风习；〔1〕不过，他们都没有注意到：其实早从唐朝就已经开始流行“汤药”，唐朝皇帝常赐给大臣茶和熬煮汤药的药材，合称“茶药”。宋代皇帝赐茶药给大臣或在外征伐、戍边兵将的事例更多，被人们视为一种皇帝特殊的眷顾和恩宠。这种汤药源自六朝时期养生服食的风气，到唐朝更为普遍，至宋代则广为流行，而成为社会生活的一部分。饮茶啜汤的风俗也传到了邻近的国家，据田中美佐的研究，高丽、日本也都有啜茶、啜汤的习俗。〔2〕唐、宋时期从上到下，或僧或俗，茶和汤药在人

〔1〕 田中美佐，《宋代の喫茶・喫湯》，《史泉》（关西大学史学・地理学会，1987），第六十六期；田中美佐，《宋代の喫茶と茶薬》，《史窗》（东京女子大学），第四十八期。马舒，《漫话宋代的“客至则设茶，欲去则设汤”》，《文史知识》，1990年第7期。伊水文，《北宋的煎点汤茶药》，《农业考古》，1991年第4期。

〔2〕 田中美佐，《宋代の喫茶・喫湯》，页70—72。

们日常生活中都占有重要的地位。因此,自唐代以来,就逐渐发展出“以茶迎来、以汤送往”的待客礼俗,这种礼俗普遍流行在朝廷、官府和民间各个阶层里。在佛教寺院中,也发展出僧人独特的饮茶啜汤仪节,在禅宗的清规里,不仅有“茶礼”,同时也有“汤礼”,而且茶礼“同汤礼”,〔1〕合称“茶汤礼”。〔2〕

由于有关茶的专著和通论的文章或书籍数量已经很多了,为了避免重复,本文集中在“汤药”的讨论,至于茶的部分则仅讨论前人未曾讨论的腊面茶。第二节讨论唐、五代的茶与茶汤,第三节探究宋人日常生活中的汤药以及社会生活中的茶汤礼。

二、唐、五代的茶与药

长期以来,几乎没有人注意到:当唐代饮茶风气大兴时,汤药也和茶一起流行着。唐人日常生活中的汤有两种:日常饮食中的羹汤和药材熬煮而成的养生汤,后者是本文所要讨论的汤;唐人所谓的药包括:用以治疗疾病的药和服食以求长生的丸药或汤药,本文所要讨论的汤药系指后者。唐人通常将它简称为“药”,宋人则多称为“汤”。从唐五代以迄于宋都将它和茶合称为“茶药”。由于五代以后的文献有时也称为“汤药”,〔3〕本文为了便于将这个问题讨论得更加清楚,也将它称为“汤药”。

因迄今有关茶的专著或通俗著作极为庞杂,为避免重复,此处讨论仅限于“腊面茶”,一则是因为这是前人几乎没有讨论到的项目,二则唐代皇

〔1〕《敕修百丈清规》(大·2025,收入《大正新修大藏经》第四十八册),卷二,尊祖章第四,达摩忌,页 T48, p1117 下。

〔2〕《禅林宝训》(收入《大正新修大藏经》第四十八册),卷三,页 1034 上;《敕修百丈清规》,卷三,请新住持·发专使,页 1123 下。

〔3〕如宋·钱俨撰,《吴越备史》(收入《景印文渊阁四库全书》第 464 册,台北,商务印书馆,1983),补遗说:“(宋太祖开宝七年)十一月诏遣弓箭库使王文宝来宣谕仍赐汤药以金盒盛封。”又如宋·王珪,《华阳集》(收入《景印文渊阁四库全书》第 1093 册),卷三十二,页五,《抚问修山陵所殿前副都指挥使郝质已下兼赐汤药口宣》,总页 227。

帝所赐的“茶药”中的茶,大半指的是这种茶;三则因这种茶和医疗有关。

(一) 蜡面茶

9世纪上半叶时,茶已经成为人们生活中和米、盐一样的必需品了,穆宗长庆元年(821)盐铁使王播请增加茶税时,左拾遗李□上疏反对,其中一个理由就是“茶为食物,无异米盐,人之所资,远近同俗。”〔1〕茶成为人们生活必需品之一,但茶的种类和等级有很多种,〔2〕其中以福建所产的“蜡面茶”最为名贵,唐朝皇帝常将这种珍贵的茶赐给大臣,当然,它也成为人们之间互相馈赠的贵重礼品之一。

“蜡面茶”或称为“蜡茶”,在文献上“蜡”字或作“腊”,宋人程大昌(1123—1195)所撰的《演繁露》一书中,对于这个名称的来历,做了以下的叙述:

建茶名蜡茶,为其乳泛汤面,与熔蜡相似,故名“蜡面茶”。〔3〕

另外,他也认为宋人多将“蜡”字改成“腊”字是不正确的:“今人多书‘蜡’为‘腊’,云取先春为义,失其本矣。”〔4〕至于它的制作方法,元人王桢曾有记述,是在茶叶中加入了香膏油:

蜡茶最贵,而制作亦不凡。择上等嫩芽细碾入罗,杂脑子、诸香膏油,调齐如法,印作饼子,制样任巧,候干,仍以香膏油润饰之。其制有大小龙团带胯之异,此品惟充贡献,民间罕见之。〔5〕

〔1〕 李时珍,《唐会要》(台北:世界书局,1974年),卷八十四,杂税,页1546。

〔2〕 《本草纲目》(北京:人民卫生出版社,1975),卷三十二,果部四,味类一十三种,茗(茶),【集解】“时珍曰:约谓唐人尚茶,茶品益众。有雅州之蒙顶、石花、露芽、谷芽为第一,建宁之北苑龙凤团为上供。蜀之茶,则有东川之神泉兽目,硤州之碧涧明月,夔州之真香,邛州之火井,思安黔阳之都濡,嘉定之峨眉,泸州之纳溪,玉垒之沙坪。楚之茶,则有荆州之仙人掌,湖南之白露,长沙之铁色,蕲州门之团面,寿州霍山之黄芽,庐州之六安英山,武昌之樊山,岳州之巴陵,辰州之浦,湖南之宝庆、茶陵。吴越之茶,则有湖州顾渚之紫笋,福州方山之生芽,洪州之白露,双井之白毛,庐山之云雾,常州之阳羨,池州之九华,丫山之阳坡,袁州之界桥,睦州之鸠坑,宣州之阳坑,金华之举岩,会稽之日铸。皆产茶有名者。其他犹多,而猥杂更甚。按陶隐居注苦菜云。酉阳、武昌、庐江、晋陵皆有好茗,饮之宜人。”页1870—1872。

〔3〕 宋·程大昌,《演繁露》续集(收入《景印文渊阁四库全书》第852册),卷五,页五,蜡茶条,总页243。

〔4〕 同前注。

〔5〕 元·王桢,《王氏农书》(收入《景印文渊阁四库全书》第730册),卷十,页十七,总页403。

王桢去宋不远,估计蜡茶的制作方法当与宋世相近。由于它的制作方法不同于一般的茶,所以调理它的方法也不一样,要“先用温水微渍,去其油脂,以纸裹槌碎,用茶铃微炙,旋入碾罗。”〔1〕做成粉末状之后,再用沸水煎点。另外,腊面茶出自福建,福建的另一项名产是橄榄,〔2〕也有将橄榄和此茶同煮,元人侯克中(1309—1401)诗有“细碾腊茶烹橄榄”之句。〔3〕

蜡面茶之所以珍贵有两个原因,一是它的香气特殊,二是它有医疗的效果,而后者可能是它受到重视的主要因素。僧人齐己有《谢浥湖茶》诗:

浥湖唯上贡,何以惠寻常。还是诗心苦,堪消蜡面香。

碾声通一室,烹色带残阳。若有新春者,西来信勿忘。〔4〕

虽然唐代的文献中并无此茶功效的记载,但北宋的名医初虞世(1037—?)认为它是最具解毒功效的茶:

初虞世必用方载官片大腊茶与白矾二物解百毒,以为奇绝。《本草》:茶茗莽椽皆一种,俱无治毒之功。后见剑川僧志坚云:“向游闽中,至建州坤口,见土人竞采盐麸木叶,蒸捣置模中,为大方片。问之,云:作郊祀官中支赐茶也,更无茶与他木。”然后知此茶乃五倍子叶耳,以之消毒,固宜有效。〔5〕

从唐代以降,福建所产的蜡面茶就是上供皇帝的贡品之一,〔6〕素来为人们所贵重,〔7〕唐代蜡面茶的价格如何,无资料可寻,但宋朝时它的

〔1〕元·王桢,《王氏农书》(收入《景印文渊阁四库全书》第730册),卷十,注云:“旋碾则色白,经宿则色昏,新者不用渍。”

〔2〕《全唐文》(北京:中华书局,1983),卷九十四,哀帝二,《停贡橄榄》,唐哀帝曾下令:福建道“每年但供进腊面茶外。不要进奉橄榄子。永为常例。”页974下至975上。

〔3〕元·侯克中,《艮齐诗集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1205册),卷八,页六,《自警》。

〔4〕《全唐诗》(北京:中华书局,1983),第二十四册,卷八百四十,页9476。

〔5〕宋·庄绰撰,萧鲁阳点校,《鸡肋编》(北京:中华书局,1983年),卷上,五倍子,页25。

〔6〕《全唐文》,卷九十四,哀帝二,《停贡橄榄》,页974下至975上。

〔7〕宋·李心传,《建炎以来朝野杂记》(台北:艺文印书馆),财赋·天下财赋总目·折帛盐矾茶酒·建茶:“建茶岁产九十五万斤其为团胯者号腊茶,久为人所贵。”页383。

价格是草茶的数十倍：“腊茶之直数十倍于草茶。”〔1〕

蜡面茶既有上述的作用，在市面上又是难寻、昂贵的物品，因此它就成为人们互相馈赠的佳品，徐夔有《尚书惠蜡面茶》诗：

武夷春暖月初圆，采摘新芽献地仙。飞鹊印成香蜡片，啼猿溪走木兰船。

金槽和碾沉香末，冰碗轻涵翠缕烟。分赠恩深知最异，晚铛宜煮北山泉。〔2〕

唐朝皇帝经常赐茶或“茶药”给大臣，所赐当是这种蜡面茶。唐·顾况（约公元806以后）写了一篇《茶赋》，其中就有“赐名臣，留上客”之句。〔3〕杜牧（803—852）有《又谢赐茶酒状》，〔4〕可知他受赐不止一次而已；又，常袞曾一次受“赐茶百串”。〔5〕当时的茶是饼茶，故以串计数，有赐一串的，但也有多至百串者。虽然唐代文献对皇帝赐给大臣的茶，都未说明是什么茶，但蜡面茶既然是贡品，所赐者当系此茶。五代和宋代皇帝赐给臣下的茶则大都是蜡面茶。如宋·郑獬《赐御侍夫人以下守陵回京沿路茶药并抚问敕书》，其中说明所赐茶、药之中有“腊面茶三斤，缚子茶三斤，药物一银合，重二十两”。〔6〕又，宋·范祖禹（1041—1098）曾为皇帝作敕书，赐官员陈衍等人茶药“腊面茶七斤，缚子茶七斤，药物一银合，合重三十两”；赐祔葬诸皇亲的官员盛陶“腊面茶五斤，缚子茶五斤，药物一银合，合重三十两”；张禹偁等人各赐“腊面茶二斤，缚子茶二斤，药物一银合，合重一十两”；张师逸等人各“腊面茶一斤，缚子茶一斤，药物一银合，合重五两”。〔7〕

〔1〕 宋·李新，《跨鳌集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1124册），卷十九，页20，《上皇帝万言书》，总页558。

〔2〕 《全唐诗》，第二十一册，卷七〇八，页8153。

〔3〕 《全唐文》，卷五百二十八，顾况《茶赋》，页5365上。

〔4〕 同前书，卷七百五十，杜牧《又谢赐茶酒状》，页7776下。

〔5〕 同前书，卷四百十八，常袞《谢进橙子赐茶表》，页4273下。

〔6〕 郑獬撰，《郾溪集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1097册），卷九，页十，总页188。

〔7〕 宋·范祖禹撰，《范太史集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1100册），卷三十三，总页366—367。

另外,皇帝有时候也以茶犒劳军队,代宗赐给汴宋留后田神玉(?—776)一千五百串的茶,命他分给将士兵卒,以慰劳兵将的辛劳,韩翃撰《为田神玉谢茶表》:

臣某言:中使某至,伏奉手诏,兼赐臣茶一千五百串,令臣分给将士以下。圣慈曲被,戴荷无阶,臣某中谢。臣智谢理戎,功惭荡寇,前恩未报,厚赐仍加。念以炎蒸,恤其暴露,荣分紫笋,宠降朱官。味足蠲邪,助其正直;香堪愈病,沃以勤劳。饮德相欢,抚心是荷。前朝辇士,往典犒军,皆是循常,非闻特达,顾惟何幸,忽被殊私。吴主礼贤,方闻置茗;晋臣爱客,才有分茶。岂知泽被三军,仁加十乘,以欣以忭,感戴无阶。臣无任云云。〔1〕

代宗命田神玉将茶分给将士,为的是茶可以消去戎甲的暑湿之气,故上文有“念以炎蒸,恤其暴露”之句。《归田录》卷一:

腊茶出于剑、建,草茶盛于两浙,两浙之品,日注为第一。自景祐已后,洪州双井白芽渐盛,近岁制作尤精,囊以红纱,不过一二两,以常茶十数斤养之,用辟暑湿之气。其品远出日注上,遂为草茶第一。〔2〕

唐·白居易(772—846)《请罢兵第二状》中,称其请罢兵的理由之一中有“今天时已热,兵气相蒸,至于饥渴疲劳,疫疾暴露,衣甲暑湿”。〔3〕因为兵将戎服铠甲密不透气,容易流汗致病,故云“衣甲暑湿”,这也可以说明为什么从唐代以降,历五代及于宋代,历代皇帝常赐茶药——特别是“暑药”(又称“夏药”)给在外兵将的原由了。〔4〕

(二) 唐人茶、药并提

如前所述,茶在唐代不仅是闾里百姓的日常生活物品,也是皇帝用来赐给臣下,以示荣宠的物品之一;或是上司慰劳下属、官员之间互赠的礼

〔1〕《全唐文》,卷四百四十四,韩翃《为田神玉谢茶表》,页4527下。

〔2〕宋·欧阳修撰,李伟国点校,《归田录》(北京:中华书局,1981年),卷一,页8。

〔3〕《全唐文》,卷六百六十七,白居易,页6787下。

〔4〕参见本书,《唐、宋寺院中的丸药、乳药和药酒》,五、寺院养生药物的背景——唐、宋世俗社会中的养生风气。

品,或者是朋友和亲人之间互相问候情意的物品。值得特别注意的是,唐人经常是茶和药并提,合称“茶药”,无论是皇帝的赐予、友朋的馈赠,通常是茶药并赠的。

唐人茶药并重的具体情状,可以从以下两方面得到证明:一、唐朝皇帝不仅赐茶给大臣,也赐“药”予臣僚,合称为“茶药”;最晚到了五代时期,皇帝赐予请假归觐父母大臣“茶、药”,已经逐渐形成定制。二、在唐人的文章或者当时人的著作中,常将茶和药相提并论的。

对于那些远征在外,或者长年戍边的将士,无论是皇帝或者是宰官,也常致送“茶药”,以示体恤慰劳之意。大历九年(774)十月代宗皇帝生日,依例百官要分别到佛寺、道观行香为皇帝祈福,代宗则颁赐他们茶药。^{〔1〕}陆贽(754—805)在上皇帝书中,提到关东戍卒常常得到皇帝的“茶、药之馈”。^{〔2〕}天祐二年(905)十二月,唐哀帝以大权已归朱全忠,故派遣柳璨前往见朱全忠,表达禅位之意,“乃赐璨茶、药,便令进发。”^{〔3〕}崔致远(857—?)给寿州张翱的书信中,提及“今附衣缎银器茶药等往,到宜检领,春寒慎为行李,将士倍与慰安。”^{〔4〕}唐宣宗大中三年(849),被贬谪至崖州的李德裕穷愁潦倒,他的表弟姚十五郎派专人给他送去许多“衣服、器物、茶药”。^{〔5〕}

五代时期,皇帝赐给大臣军将茶、药的例子更多,特别是对于那些请假入觐的官员,以及回乡省亲的大臣,赐给茶药更形成定制。后晋高祖天福二年(937)九月,度支上奏称:“应请假入觐省朝人,皆是等第支赐茶药。”但因上贡的茶、药没有库存,等茶药进到之后,再依旧支赐。^{〔6〕}后唐明宗天成四年(929)三月,有一位大臣上奏请赐请假回家觐省父母的大

〔1〕《册府元龟》(明刻初印本影印,台北:中华书局,1972年),卷二,页九,总页22:“(大历)九年十月降诞日,百僚分寺观行香,颁赐茶药。”

〔2〕《旧唐书》(点校本,北京:中华书局,1975),卷一百三十九,《陆贽传》,页3813。

〔3〕《旧唐书》,卷二十下,《哀帝纪》,页802。

〔4〕《唐文拾遗》,卷三十九,崔致远六,《寿州张》,页10816下—10817上。

〔5〕李德裕,《会昌一品集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1079册),《李卫公集》卷六,页二,总页275,《与姚谏议郃书三首》之二。

〔6〕《册府元龟》,卷四百八十四,页23,总页5794。

臣茶药,借以教孝励忠。〔1〕此次赐给大臣覲省父母茶、药的内容和数量,也为后世所沿用。后晋高祖天福五年(940)三月壬申,“诏朝臣覲省父母,依天成例颁赐茶、药”。〔2〕

后梁太祖开平二年(908)三月,太祖亲自统率六军巡幸泽州,壬午日,他特别宴请从行的大臣劳知俊,并且“赐以金带、战袍、宝剑、茶药”以慰劳之。〔3〕后周世宗显德二年(955)二月戊申,“赐太子太师致仕侯益、白文珂、宋彦筠等茶、药、钱帛各有差”。〔4〕明宗也曾赐镇州节度使王建立茶、药。〔5〕

当时人也常借着致赠茶、药以表示敬意、嘉奖、慰问之意,如对于高僧,皇帝也常以茶药致意,或以“茶、药迎之”,或“供给茶、药”。〔6〕郑谷(约749—911)《宗人惠四药》诗云:“宗人忽惠西山药,四味清新香助茶。爽得心神便骑鹤,何须烧得白朱砂。”〔7〕茶、药也被视为一种清高的物品,中唐时崔蠡知制造,恰逢母亲去世,然而他一本清俭之风,在亲朋送来的物品之中,不收金帛,只受“茶、药”而已。〔8〕

在唐诗中有很多茶、药并提的诗句,可知药也和茶一样,在唐人生活中占有相当重要的地位,如《全唐诗》:

松龕藏药裹,石唇安茶臼。气味当共知,那能不携手。

王维(699—761)《酬黎居士浙川作》([1241]125,4)〔9〕

拟作读经人,空房置净巾。锁茶藤篋密,曝药竹床新。

〔1〕《全唐文》,卷九百七十阙名《臣乞假覲省请量赐茶药奏》,页10071下—10072上。

〔2〕《旧五代史》(点校本,北京,中华书局,1975),卷七十九,《晋书》,卷五,《高祖本纪》,页1038。

〔3〕同前书,《梁书》,卷四,《太祖本纪》,页60。

〔4〕同前书,卷一百一十五,《周书》,卷六,《世宗本纪》,页1525。

〔5〕《新五代史》(点校本,北京:中华书局,1974年),卷四十六,《杂传·王建立》,页513。

〔6〕《唐文拾遗》,卷六十八,金颖《新罗国武州迦智山宝林寺谥普照禅师灵土益碑铭》,页11133下:“以茶药迎之。”

〔7〕《全唐诗》,册二十,卷六七七,页7762。

〔8〕《太平广记》(台北:文史哲出版社,1987年再版),卷第一百八十二,贡举五,崔蠡,页1354。

〔9〕以下唐诗出处的注解,都是中华书局本,以阿拉伯数字表示,依次为页数,卷数,册数,例如本注([1241]125,4),[1241]指1241页,125指卷125,4指第4册。

丁、寺院与养生

王建(约768—?)《原上新居十三首》([3396]299,9)

捣茶书院静,讲《易》药堂春。归阙功成后,随车有野人。

于鹄《赠李太守》([3502]310,10)

多病逢迎少,闲居又一年。药看辰日合,茶过卯时煎。

张籍(约768—约830)《夏日闲居》([4316]384,12)

白居易的诗作之中,有很多诗都是茶药并提的,仅列数首如下:

长松树下小溪头,班鹿胎巾白布裘。药圃茶园为产业,野麋林鹤是交游。

《重题》([4891]439,13)

见月连宵坐,闻风尽日眠。室香罗药气,笼煖焙茶烟。

《即事》([5082]450,14)

晴教晒药泥茶灶,闲看科松洗竹林。活计纵贫长净洁,池亭虽小颇幽深。

《偶吟二首》([5083]450,14)

又如杜荀鹤(846—904)《怀庐岳书斋》一诗云:

长忆在庐岳,免低尘土颜。煮茶窗底水,采药屋头山。

([7932]691,20)

另外,从张籍《和左司元郎中秋居》十首中,就有四首提到药,可知药在他的生活中占了相当重要的地位:

野客留方去,山童取药归。非因入朝省,过此出门稀。

闲来松菊地,未省有埃尘。直去多将药,朝回不访人。

尚俭经营少,居闲意思长。秋茶莫夜饮,新自作松浆。

菊地才通履,茶房不垒阶。凭医看蜀药,寄信觅吴鞋。

([4323]384,12)

除此之外,在僧、道、隐者有关的情境,也常提到茶、药。如:

霁月当窗白,凉风满簟秋。烟香封药灶,泉冷洗茶瓯。

白居易《重修香山寺毕题二十二韵以纪之》([5139]454,14)

晒药竹斋暖,捣茶松院深。思君一相访,残雪似山阴。

许浑《寻戴处士》([6050]529,16)

杉松近晚移茶灶,岩谷初寒盖药畦。他日相思两行字,无人知处武陵溪。

许浑《送张尊师归洞庭》([6092]533,16)

闲临静案修茶品,独傍深溪记药科。从此逍遥知有地,更乘清月伴君过。

陆龟蒙(?—约881)《和袭美冬晓章上人院》([7191]626,18)

何处同仙侣,青衣独在家。暖炉留煮药,邻院为煎茶。

· 鱼玄机(约844—868)《访赵炼师不遇》([9052]804,23)

药秘仙都诀,茶开蜀国封。何当答群望,高蹶傅岩踪。

虚中《献郑都官》([9605]848,24)

从李洞的诗中,可知唐人甚至在官署、或官员的居所,也点茶煮药,如《宿长安苏雍主簿厅》:

井锁煎茶水,厅关捣药尘。往来多屣步,同舍即诸邻。

([8277]721,21)

又,李洞《赠曹郎中崇贤所居》(一作《上崇贤曹郎中》):

闲坊宅枕穿官水,听水分衾盖蜀缯。药杵声中捣残梦,茶铛影里煮孤灯。

([8292]723,21)

由上可知,唐人多将茶、药并提,可见茶、药在唐人的生活中几乎居于对等的地位。从以下一则故事可以显示唐人不只好茶,也很重视养生的汤药:唐末诗人周朴寄居在福建一所佛寺中,每当地方上的富贵人家设斋会供养寺院僧人,给施僧人钱时,周朴就向僧人各乞一钱,得到千钱,为的是“以备茶、药之费”。〔1〕

〔1〕 明·胡我琨,《钱通》(收入《景印文渊阁四库全书》第662册),卷十四,页十八,总页577。

(三) 唐、五代的药

唐代“茶、药”中的“药”究竟何所指？此药指的只是治病的药，〔1〕它大致上有两种，一是作为保健之用的草药，一是求长生的金石或草药。如唐代皇帝经常在腊日赐药给大臣，称为“腊药”，这种药的内容除了保养肌肤的口脂、面膏之外，还有红雪、紫雪、金石凌等金石之类的药。〔2〕至于保健养生的药汤在民间十分流行，如日本僧人圆仁（794—864）在《入唐求法巡礼行记》中，叙述他在唐文宗开成五年（840）三月廿三日，应邀到萧判官处喫粥，“汤药茗茶周足”；〔3〕又如敦煌变文中所称“四时汤药，亦解调和；逐日斋餐，深知冷暖”。〔4〕这些都显示了养生汤品在那时的日常生活中扮演一个重要的角色。又，此“汤药”实是宋人所谓的“汤”，而唐人多称之为“药”。在宋代诗文中对此药的性质和作用，有比较具体的叙述。如宋哲宗元祐二年（1087）《赐镇江军节度使充集禧观使韩绛诏书茶药口宣》称：“有勅卿德齿俱高，诚请弥确，重以民事久劳元臣，既伤还车，宜颁珍剂，尚加调养，以副眷怀。”〔5〕宋孝宗淳熙六年（1179）《抚问恩平郡王璩到阙并赐银合茶药》诏：“迎颁茗剂，助保冲和。”〔6〕可知此汤药的作用在于调养身体。

由于唐代相关的文献远不及宋代丰富，因此只能透过诗文等零碎的资料来了解当时的“汤药”究竟是什么。唐人常饮用的是茯苓汤、赤箭汤、黄蓍汤、云母汤、人参汤、橘皮汤和甘豆汤。

1. 茯苓汤

诗圣杜甫（712—770）好饮的是茯苓汤，他在《严氏溪放歌行》（溪在阆州东百余里）诗云：

〔1〕 也有少数的例子是针对大臣所患疾病所给的药。

〔2〕 《全唐文》卷四百八十五，权德舆三《为赵相公谢赐金石凌表》，页4958下。

〔3〕 小野胜年，《入唐求法巡礼行记の研究》第二卷（京都，法藏馆，1989年），页319。

〔4〕 潘重规编著，《敦煌变文集新书》，（台北：中国文化大学中文研究所敦煌学研究会，1984年），卷二十四，《维摩诘经讲经文（五）》，页351。

〔5〕 《东坡全集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1107—1108册），卷一百一十一，页九，总页736。

〔6〕 宋·周必大，《文忠集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1147—1149册），卷一百一十二，页四，总页231。

东游西还力实倦,从此将身更何许。知子松根长茯苓,迟暮有意来同煮。

([2323]220,7)

茯苓是长在松树下的,^{〔1〕}可能杜甫既喝这种汤,也善于找寻茯苓,他曾允诺送给杨绾茯苓一本,后来没能实现,故有诗云:

寄语杨员外,山寒少茯苓。归来稍暄暖,当为斲青冥。^{〔2〕}

贾岛(779—843)《赠牛(一作刘)山人》:

二十年中饵茯苓,致书半是老君经。东都旧住商人宅,南国新修道士亭。

([6680]574,17)

章孝标《方山寺松下泉》诗云:

石脉绽寒光,松根喷晓霜。注瓶云母滑,漱齿茯苓香。

野客偷煎茗,山僧惜净床。三禅不要问,孤月在中央。

([5751]506,15)

2. 赤箭汤

柳公权(778—865)有《赤箭帖》,向友人索取赤箭三五两:

奉荣示,承已上讫,惟增庆悦。下情但多欣惬,垂情问以所要,悚荷难任。倘有赤箭,时寄及三五两,以扶衰病,便是厚惠。不具。公权状白。^{〔3〕}

据《本草纲目》记载,赤箭“杀鬼精物,蛊毒恶气。久服益气力,长阴肥健,轻身增年”。^{〔4〕}另外,白居易《斋居》诗云:

香火多相对,荤腥久不尝。黄蓍数匙粥,赤箭一瓯汤。

([5101]451,14)

〔1〕 见明·李时珍,《本草纲目》,卷三十七,茯苓条,页2145。《全唐诗》,卷八百三十七,册二十三,页9428,贯休《山居诗二十四首》中有云:“拨霞扫雪和云母,掘石移松得茯苓。”

〔2〕 《全唐诗》,卷二百二十五,册七,页2415,杜甫《路逢襄阳杨少府入城戏呈杨员外绾》诗,原注:“甫赴华州日,许寄员外茯苓一本,戏题四韵附呈,许员外为求茯苓。”

〔3〕 《唐文拾遗》,卷二十八,柳公权《赤箭帖》,页10685。

〔4〕 《本草纲目》,卷十二,草部一·赤箭,页732。

可知白居易好啜赤箭汤,同时也饮黄耆粥。

3. 黄耆汤

黄耆作为一种药材,是非常普遍的,所以白居易在《城盐州》诗中称:“鄜州驿路好马来,长安药肆黄耆贱。”([4696]426,13)上面提及他食黄耆粥,黄耆粥是黄耆加上数种药材同煮的浓汤。^{〔1〕}

4. 云母汤

云母汤也是白居易爱好的一种养生饮品,他经常在早晨喝此汤,《晨兴》诗中称:“何以解宿斋,一杯云母粥。”([4994]445,13)《池上清晨候皇甫郎中》:“深扫竹间径,静拂松下床。玉柄鹤翎扇,银罍云母浆。”([5115]452,14)在长安履道坊的白氏的住宅中,有造景的园林,使他能够在享受美景之时,一面享用着云母汤,高吟着“平生所好物,今日多在此”,他在《七月一日作》诗中称:

七月一日天,秋生履道里。闲居见清景,高兴从此始。林间暑雨歇,池上凉风起。桥竹碧鲜鲜,岸莎青靡靡。苍然古磐石,清浅平流水。何言中门前,便是深山里。双僮侍坐卧,一杖扶行止。饥闻麻粥香,渴觉云汤美。(按指胡麻粥和云母汤。)平生所好物,今日多在此。此外更何思,市朝心已矣。

([5128]453,14)

皮日休(约834—约883)也在清晨起床之后,便喝“云母汤”,《寒日书斋即事三首》:

不知何事有生涯,皮褐亲裁学道家。深夜数瓯唯柏叶,清晨一器是云华。

([7087]614,18)

云母可以煮汤,也可以磨粉食用,白居易在早、晚服用云母粉,有《早服云

〔1〕 宋·王怀隐编,《太平圣惠方》(台北:新文丰出版公司,1980年,据乌丝兰抄本)称黄耆粥有以下功效:“治虚损羸瘦,益气力,除肠风”,并且有“黄耆粥方”,详述成分及做法,页484。

母散》诗：

晓服云英漱井华，寥然身若在烟霞。药销日晏三匙饭，酒渴春深一口茶。

([5147]454,14)

他大概是随时带着云母粉，因此在宿简寂观时，夜里饿了，就以此果腹，《宿简寂观》诗说：“何以疗夜饥，一匙云母粉。”([4742]430,13)

5. 人参汤

人参是比较珍贵的稀有品，最好的人参还是来自高丽的，它是五代帝室的珍品，因此唐人的诗文中很少提到人参。^{〔1〕}段成式(约803—863)以仙草灵根来形容它：“九茎仙草真难得，五叶灵根许惠无？”周繇《以人参遗段成式》诗云：

人形上品传方志，我得真英自(一作白)紫团。惭非叔子空持药，更请伯言审细看。

([7293]635,19)

可能是因人参难得的缘故，故栖蟾《寄问政山聂威仪》诗称“岚光薰鹤诏，茶味敌人参”。([9609]848,24)《太平广记·神仙拾遗》中有人参汤起死回生的传奇故事：唐给事中穆仁裕的侄儿穆将符不求世禄，^{〔2〕}而走道家内修的路，他平日和长安东市酒肆的姚生交好。有一天，姚生突然暴卒，到了晚上穆将符至姚家，告诉其家人说可以救活姚生，他解衣和姚生同衾而卧，要姚家人准备“人参汤”和“稀粥”等候着。到了半夜，姚生已经可以坐起来，便给少许的人参汤；过了许久，再给他稀粥，姚生就可以言语了。^{〔3〕}

〔1〕 清·王世贞撰，勒斯仁点校，《池北偶谈》(北京：中华书局，1982年)，卷十四，谈艺四，人参诗，页340。

〔2〕 唐史上有穆仁裕其人，《旧唐书》，卷十九，《懿宗本纪》，咸通二年，有司勋员外郎穆仁裕的记载，同书，卷一百〇七：“穆仁裕镇河阳”，页4149；《资治通鉴》，卷二百五十三，《唐纪六十九》，僖宗惠圣恭定孝皇帝上之下，乾符四年，页8192：“宣武军节度使穆仁裕。”但此故事中穆仁裕或是假托。

〔3〕 《太平广记》，卷四十四，《神仙》四十四，穆将符，页275。

6. 橘皮汤

唐代的“橘皮汤”是作为一种消食的汤剂,《太平广记》收录了两则叙述橘皮汤有消食功能的故事。一则出自《逸史》:唐玄宗赐一位姓李的大夫两盘糯米糕,使得他撑饱了,当晚就没吃饭,仅喝了二十杯橘皮汤。^{〔1〕}另一则故事出自《前定录》:韩滉(723—787)任职中书时,食皇帝所赐的食物过量而导致腹胀,“召医者视之曰:‘食物所拥,宜服少橘皮汤;至夜,可啗浆水粥。’”^{〔2〕}橘皮汤确实的内容是什么,不得而知;不过,从字面上看来,应是以橘皮煮汤。宋代以后寺院流行的汤品之一,是以橘皮加蜂蜜,^{〔3〕}类似今日的金橘茶。除了以上的汤品之外,还有“疾皂荚子汤”,如谏议大夫李行脩娶江西廉使王仲舒的女儿为妻,王氏常为他准备“疾皂荚子汤”。^{〔4〕}另外,还有“五云浆”,温庭筠有诗云:“盘斗九子糗(一作粽),瓯擎五云浆。”^{〔5〕}

五代皇帝赐给臣下的药物,则有具体的药草名称。后梁乾化二年(912)二月,梁太祖欲结好前蜀王建,派遣光禄卿卢玘、阁门副使少府少监李元致出使蜀国,^{〔6〕}专程送书信给他,并且备有礼物,其中包括了药物十三种:

今遣光禄卿卢玘、阁门副使少府少监李元聊驰书币,专戒道途,兼有微礼,具在别幅。谨白。

马一十匹,红缨络子鞍幪各一事,计红耳叱驂马一匹,金玉闹装四垂鞍辔一副,……又药物十三位,计茯苓一十斤,茯神一十斤,酸枣仁五十斤,玉盐五斤,新罗人参一十斤,牛膝一十斤,枳壳一十斤,五

〔1〕《太平广记》,卷一百四十九,《定数》四,术士,页1072。

〔2〕同前书,卷一百五十一,《定数》六,韩滉,页1086。

〔3〕宋·魏齐贤、叶棻同编,《五百家播芳大全文萃》(收入《景印文渊阁四库全书》第1352—1353册),卷七十九,页15,《请然老汤榜》:“瞿昙说蜜味中边,诚为至论;政公将橘皮熟炙,勿讶太清。”总页409。

〔4〕《太平广记》,卷一百六十,《定数》十五,婚姻,李行脩:“故谏议大夫李行脩娶江西廉使王仲舒女,……王氏尝与行脩备治疾皂荚子汤,自王氏之亡也,此汤少得。”页1149—1151。

〔5〕《全唐诗》,卷五百八十三,页6758,《鸿胪寺有开元中锡宴堂楼台池沼雅为胜绝荒凉遗址仅有存者偶成四十韵》。

〔6〕《旧五代史》,《梁书》,卷七,《太祖本纪》七,乾化二年,页104。

味子五斤,赤箭一十斤,鹿茸一十对,颗枣一千枚,羚羊角五对,牛黄一百铢。右件药物等,或来从燕市,或贡自炎方,或馨香能助于薰炉,或华妙可资于宝玩,光涵星斗,药有君臣,愿伸两国之情,重固千年之约。愧非缛礼,粗达深衷,特希检留,幸甚。谨白。〔1〕

以上药物之中,茯苓、赤箭、黄耆、人参都见于前面的诗文中,至于鹿茸等也都是养生之品。《千金翼方》中有养生的“华佗云母圆”,其中的成分包括了以上十三种之中的五种(人参、鹿茸、酸枣仁、牛膝、茯苓)。〔2〕

另外,后唐明宗天成四年(929)五月四日中书门下奏请朝臣请假归省亲人,依其品秩赐给茶、药。此茶药的内容,茶的部分是蜀茶和蜡面茶,药的部分则包括:草豆蔻、肉豆蔻、青木香三种:

赐朝臣茶药奏天成四年五月四日度支

准敕。中书门下奏,朝臣时有乞假覲省者,欲量赐茶药,奉敕宜依者,切缘诸班官班省使,不见品秩高低,兼未则例,难议施行,各令据官品等第指挥,文班左右常侍、谏议、给事、舍人、诸行尚书、太子宾客、诸寺太卿、国子监、祭酒、詹事、左右丞、诸行侍郎,宜各赐蜀茶三斤。起居拾遗、补阙、侍御史、殿中监察御史、左右庶子、诸寺少卿、国子监,司业、河南少尹、左右谕德、诸行郎中、员外郎、太常博士,宜各赐蜀茶二斤、蜡面茶二斤、草豆蔻百枝、肉豆蔻五十枝、青木香一斤半。国子博士、五经博士、两县令、著作郎、太常、宗正、殿中丞、诸局奉御、大理正、太子中允、洗马、左右赞善、太子中舍、司天五官正,宜各赐蜀茶二斤、蜡面茶一斤、草豆蔻五十枝、肉豆蔻五十枝、青木香一斤。武班左右金吾、上将军、左右诸卫、上将军,宜各赐蜀茶三斤、蜡面茶二斤、草豆蔻一百枝、肉豆蔻一百枝、青木香二斤、左右诸卫大将军、左右诸卫将军,宜各赐蜀茶二斤、蜡面茶二斤、草豆蔻一百枝、肉豆蔻五十枝、青木香一斤半。左右率府、副率,宜各赐蜀茶二斤、蜡面

〔1〕《全唐文》,卷一百二,梁太祖二,《与蜀王建书》,页1043下—1044上。

〔2〕唐·孙思邈,《千金翼方》(台北:中国医药研究所,1974年),卷十二,养性《田性服饵第二方》拾柒首/华佗云母圆,页144上。

茶一斤、草豆谷五十枝、肉豆谷五十枝、青木香一斤。〔1〕

上文所称的蜡面茶因具有入药的功能,所以为人所重视;至于蜀茶则是因为它的品质好,亦是珍品。青木香是舶来品,产地在大秦,它可以外用,用以沐浴特佳,也可以入药。〔2〕至于“肉豆谷”和“草豆谷”,或系“肉豆蔻”和“草豆蔻”,改“蔻”作“谷”,当遵南宋淳熙重修文书式中避高宗构讳所列之“谷”字(《礼部韵略》,参见陈垣《史讳举例》卷八)。肉豆蔻也是舶来品,产地在昆仑和大秦;至于草豆蔻则生长在云南、广州和南海一带。〔3〕

(四) 唐、五代服用汤药的背景

唐人的服用药汤也不是骤然出现的,它其实是六朝时期道家服食与养生之风的延续。从后汉以来,道家养生服食之风渐兴,应劭曾遣郡吏献药“五官孙艾贡茯苓十斤,紫芝六枝,鹿茸五斤,五味一斗”。〔4〕此四种药物都是养生的药物。至魏晋时期,其风大盛,嵇康(223—263)“好老庄之业,恬静无欲,性好服食,尝采御上药”。〔5〕这里所谓的“上药”,系指道家服食求仙的药。嵇康还著有《养生论》,并且和同时代的人向子期展开论辩。〔6〕另外,与嵇康同时代的张辽叔,也修“辟谷之术”。〔7〕至葛洪(283—363)著《抱朴子》一书,其中内篇专论神仙方药、养生之术,神仙之道就是求长生不死,而服食药物是达到长生延命的方法之一:

抱朴子曰:召魂小丹三使之丸,……夫此皆凡药也,犹能令已死者复生,则彼上药也,何为不能令生者不死乎?越人救虢太子于既殒,……此医家之薄技,犹能若是,岂况神仙之道,何所不为?夫人所

〔1〕《唐文拾遗》,卷五十八,阙名六,《赐朝臣茶药奏天成四年五月四日度支》,页11026上—11026下。

〔2〕《本草纲目》,第十四卷,草部三,芳草类五十六种,木香,页854—856。

〔3〕同前书,第十四卷,草部三,芳草类五十六种,豆蔻,页865—866;肉豆蔻,页876。

〔4〕《全后汉文》(收入严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》,京都:中文出版社,1981年),卷三十三,应劭一,《贡药物表》,657上。

〔5〕《三国志》,《魏书》,卷二十一,《王粲传》注引《嵇氏谱》,页605。

〔6〕《三国文》(收入严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》),卷四十八,嵇康《养生论》,页1324上;《答向子期难养生论》,页1325上。

〔7〕同前书,嵇康四,《难张辽叔宅无吉凶摄生论》,页1337上。

以死者,诸欲所损也,老也,百病所害也,毒恶所中也,邪气所伤也,风冷所犯也。今道引行气,还精补脑,饮食有度,兴居有节,将服药物,思神守一,柱天禁戒,带佩符印,伤生之徒,一切远之,如此则通,可以免此六害。〔1〕

上引文中所称可以令人不死的“上药”,在卷十一《仙药》里有更详细的说明,他引《神农四经》之说“上药延命、中药养性,下药去疾”,并且列举了仙药(上药)的名单,包括矿石和植物:

仙药之上者丹砂,次则黄金,次则白银,次则诸芝,次则五玉,次则云母,次则明珠,次则雄黄,次则太乙禹余粮,次则石中黄子,次则石桂,次则石英,次则石脑,次则石硫黄,次则石□,次则曾青,次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴,……〔2〕

他所列举的矿物,就是魏晋以迄于唐代,不少上层阶级人士所服用的“寒食散”,或称为“五石散”。余嘉锡《寒食散考》首先对此有详细的考证,近年来蒋力生《〈外台秘要方〉服石文献研究》,对于从魏晋迄唐代的服石风气和服石的内容有更详细的研究。〔3〕然而,关于植物方面的服食,则少有人讨论,而这一部分正是影响唐宋时期人们所饮的汤药。

晋朝时,已有一些人服各种汤药,做为一种养生之方,世奉天师道的王羲之在一封书信中,叙述食用汤药的诸友人情况都很好:

药汤诸人佳也,今知问,朱博士何当还?君可致意,令速还,想无稽。〔4〕

王羲之的儿子王献之(344—386)也是服汤药的,他在一封书信中称:“吾先夜遂大得服汤酒,诸治渐折,故顿极难劳,知足下便去,不得面别,怅恨

〔1〕 晋·葛洪撰,王明校释,《抱朴子内篇校释》(北京:中华书局,1985年二版),《至理》卷五,页101—102。

〔2〕 同前书,《仙药》卷十一,页177—178。

〔3〕 余嘉锡《寒食散考》,收入《余嘉锡论学杂著》(北京:中华书局,1963年)。蒋力生《〈外台秘要方〉服石文献研究》,收入唐·王焘撰,高文铸等校注研究,《外台秘要方》(北京,华夏出版社,1993),页1166—1183。

〔4〕 《全晋文》(收入严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》),卷二十三,王羲之《杂二》,页1592下。

深保爱,临书增怀。”〔1〕他在另外一封信也提到他服用肾气丸和黄耆,〔2〕在《抱朴子》里还提到当时的医者以肾气丸和黄耆汤来为人养生:

今医家通明肾气之丸,内补五络之散,骨填苟杞之煎,黄耆建中之汤,将服之者,皆致肥丁。〔3〕

黄耆汤也是唐人所饮啜的汤药之一。

在《抱朴子》所言的诸药草中,有几种药草是特为人所喜好服用的,其中之一是茯苓,关于茯苓的神奇之处,《抱朴子》内篇云:

及夫木芝者,松柏脂沦入地千岁,化为茯苓。茯苓万岁,其上生小木,状似莲花,名曰木威喜芝。夜视有光,持之甚滑,烧之不然,带之辟兵,以带鸡而杂以他鸡十二头其笼之,去之十二步,射十二箭,他鸡皆伤,带威喜芝者终不伤也。从生门上采之,于六甲阴干之,百日,末服方寸匕,日三,尽一枚,则三千岁也。千岁之栝木,其下根如坐人,长七寸,刻之有血,以其血涂足下,可以步行水上不没;以涂人鼻以入水,水为之开,可以止住渊底也;以涂身则隐形,欲见则拭之,又可以治病。〔4〕

他还举了一个例子,称任子季服茯苓十八年,“仙人玉女往从之,能隐能彰,不复食谷,灸瘢皆灭,面体玉光”。〔5〕刘宋时人王微著有《茯苓赞》称:“神侔少司,保延幼艾,终志不移,柔红可佩。”〔6〕梁武帝曾经赐给道士陶弘景(456—536)服食的药材,“月给上茯苓五斤,白密二斗,以供服饵”。〔7〕可知茯苓也是修炼之士服用的珍品之一。

〔1〕《全晋文》(收入严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》),卷二十七,王献之《杂帖》,页1615上。

〔2〕同前书,卷二十七,王献之《杂帖》:“承服肾气丸。故以为佳,献之比服黄耆甚勤,平平耳,亦欲至十齐,当可知。”页1615上。

〔3〕《抱朴子内篇校释》,《至理》卷五,页102。

〔4〕同前书,《仙药》卷十一,页180。

〔5〕同前注,页189。

〔6〕《全宋文》(收入严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》),卷十九,王微,页2539上。

〔7〕《全梁文》(收入严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》),卷三,武帝《答陶弘景解官诏》,页2962下。

“茯苓汤”是唐人好饮用的汤药之一，当时流传的神仙故事和修道的人，都好服此药草。《太平广记》中有一则故事，叙述唐代宗时派遣一位韦姓的监察御史，到华山去拜黄帝坛。他到了华山下，竟然遇到自己的曾祖父韦集——韦集早在隋朝时带着妻子和两位女儿入山修道。这两位姑祖母带着“茯苓粉片”到市上去卖，以换取脂粉。他随着曾祖父住了一宿，发现“老父绝粮不食，但饮少酒及人参茯苓汤”。〔1〕从韦氏的姑祖母去市上卖茯苓粉片一事来看，当时人也吃茯苓粉片。李商隐《为大夫安平公华州进贺皇躬痊愈物状》中，提及安平公为庆贺皇帝病体痊愈，特别进贡了一些养生的药物“茯苓、茯神等，品载仙经，奇标药录，通灵祛疾。不惟色若凝脂，延寿安神”。〔2〕喝茯苓汤有什么好处呢？据贾岛《赠牛（一作刘）山人》诗称：“二十年中饵茯苓，致身半是老君经。”〔3〕

在茯苓之外，修道之士也食胡麻，《抱朴子·仙药篇》中称胡麻“饵服之不老，耐风湿、补衰老也”。〔4〕它的效果好到什么程度呢？

胡麻好者，一夕蒸之，如炊，须曝干复蒸，细筛，白蜜和丸，如鸡子大，日二枚。一年，颜色美，身体滑；二年，白发黑；三年，齿落更生；四年，入水不濡；五年，入火不焦；六年，走及奔马。或蜜水和作饼如糖状，炙食一饼。〔5〕

颜真卿为东晋时得道的女仙南岳夫人魏夫人仙坛写的碑铭上，叙述魏夫人在俗时即“性乐神仙，味真慕道，少服胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静”。〔6〕《太平广记》中有一则故事，叙述唐高宗显庆年间，有一位蜀郡青城县的居民到青城山下去采山药，因为他所挖的土太深导致土石崩塌，而掉入一个很深的洞里，竟到达一个奇异的仙境，那里的人给他吃的食物

〔1〕《太平广记》，卷三十七，神仙三十七，韦仙翁，出《出异闻集》，页233。

〔2〕《全唐文》，卷七百七十二，李商隐《为大夫安平公华州进贺皇躬痊愈物状》，页8046下。

〔3〕《全唐诗》，卷五百七十四，页6680。

〔4〕《抱朴子内篇校释》，《仙药》卷十一，页186。

〔5〕同前书，附录一，《抱朴子》内篇佚文（出《太平御览》卷九百八十九），页335。

〔6〕《全唐文》，卷三百四十，颜真卿《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》，页3452上。

是“胡麻饭、柏子汤诸菹”。〔1〕又，颜真卿《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》中叙述当时人有关盛唐时修道成仙的女道士华姑，称她“恒服茯苓、胡麻，绝粒四十余秋，年八十，齿发不衰”。〔2〕

前引《抱朴子·仙药篇》记载，云母是比茯苓更高级的仙药，《神仙传》就有彭祖“服水桂、云母粉、麋角散，常有少容”的记载，汉武帝时叔卿也是“服云母得仙”。唐初吴王杜伏威（？—624）求长生之术，而“常服云母散”，〔3〕由此也可知云母和求仙长生的关联。〔4〕在白居易一首题为《梦仙》的诗中，叙述有一个人梦见自己成为一个仙人：“朝餐云母散，夜吸沆瀣精。”〔5〕《明皇杂录》记载开元年间的名医纪明，曾以“云母汤”治愈宫人因饱餐后用力的不适者。〔6〕

唐代名医孙思邈（？—682）所撰《千金月令》中，建议人们在不同的月份应当服用某些药材，其中就包括一些汤方，如：

正月，宜进桑枝汤及造煎以备用。其桑枝汤方，取桑枝如箭干大者，细剉，以酥熬作汤。又桑枝煎方，取桑枝大如箭干，干者细剉，三升熬令微黄，以水六升煎，三升去滓，以重汤煎，取二升，下白蜜三合、黄明胶一两，炙作末，煎成，以不津器封贮之。〔7〕

由上面的叙述可知，所谓的煎方，是将药材煮成可以久贮的浓缩汁。又，同书也称：“四月之节，宜服附子汤”，“五月，宜服五味子汤”，“九月中，宜服地黄汤”，“十月，宜进枣汤”，并且详细说明各汤的做法。〔8〕其中，地黄和五味子都是葛洪书中所称的仙药：“移门子服五味子十六年，色如玉

〔1〕《太平广记》，卷二十五，神仙二十五，采药民，页164。

〔2〕《全唐文》，卷三百四十，颜真卿五，《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》，页3444下。

〔3〕宋·李昉等编，《太平御览》（台北：台湾商务印书馆，1975年），卷八百八，宝部七，云母：“唐书曰吴王杜伏威性好左道因合金丹求长生之术常服云母散。”页3724上。

〔4〕《太平广记》，卷二，神仙二，彭祖，页8；卷四，叔卿，页28—29。

〔5〕《全唐诗》，第十三册，卷四二四，页4655。

〔6〕《太平广记》，卷二百一十九，医二，周广，页1674。

〔7〕《千金月令辑本》，录于：守屋美都雄，《中国古岁时记研究》（东京：帝国书院株式会社，1963年），页393。

〔8〕同前文，页398、400、401、402。

女,入水不沾,入火不灼也。楚文子服地黄八年,夜视有光,手上车弩也。”〔1〕地黄有明目、坚齿的功效,〔2〕关于它的功效,传说中韩子治以地黄、甘草,哺五十岁老马,它居然生了三匹小马,而且活到一百三十岁才死。〔3〕孙思邈建议人们在九月中服地黄汤。不过,地黄作为一种养生的“仙药”,唐人也在其他的时间里服用,白居易《春寒》诗云:“今朝春气寒,自问何所欲。酥暖薤白酒,乳和地黄粥。”〔4〕

值得注意的是,五味子、酸枣仁都包含在梁太祖送给前蜀君主王建的药物名单之中。从石刻资料上,可知五代吴越国有“汤药都监”这样的官称,〔5〕亦可显示此一时期的重视汤药。

唐代药汤的做法有两种,一种是将药材碾成粉末,称为“汤末”,饮用时,以滚水加入汤末即成,有似当时的点茶。《太平广记》中一则有关孙思邈的传奇,就将此法叙述得很清楚:

咸通末,山下民家,有儿十余岁,不食荤血,父母以其好善,使于白水僧院为童子。忽有游客称孙处士,周游院中,袖中出汤末以授童子曰:“为我如茶法煎来。”处士呷少许,以余汤与之,觉汤极美,愿赐一碗。处士曰:“此汤为汝来耳。”即以末方寸七,更令煎喫。因与同侣话之。出门,处士已去矣,童子亦乘空而飞。众方惊异,顾视煎汤铍子,已成金矣。其后亦时有人见思邈矣。〔6〕

在故事中这位自称是孙思邈的人,拿出“汤末”给童子,教他“如茶法煎来”。也有以药材置水中煮者,唐、宋人的诗文中常出现“煮药”或“煮茶

〔1〕《抱朴子内篇校释》,《仙药》卷十一,页189。

〔2〕同前书,《仙药》卷十一,页177、189;《杂应》卷十五,页250:“或问坚齿之道,抱朴子曰:‘能养以华池,浸以醴液,清晨建齿三百过者,永不摇动。其次则含地黄煎,或含玄胆汤,及蛇脂丸、矾石丸、九棘散。则已动者更牢,有虫者即愈。又服灵飞散者,则可令既脱者更生也。’”

〔3〕同前书,附录一,《抱朴子》内篇佚文,页334;出《太平御览》卷八百九十七。

〔4〕《全唐诗》,第十四册,卷四五三,页5124。

〔5〕向南编,《辽代石刻文编》,(河北教育出版社,1995年),圣宗编,开泰九年《澄赞上人塔记》:“燃身头陀赞公舍利塔记……建造塔施主张从信,同施刘氏。……长男吴越长生汤药都监辅翼,次男奴哥……”页166。

〔6〕《太平广记》,卷二十一,神仙二十一,孙思邈,页143。

药”的描述。温庭筠(约812—866或824—882)《赠隐者》诗云:“采茶溪树绿,煮药石泉清。”〔1〕苏轼叙述他用容器收得的雨水,“以泼茶煮药皆美而有益”。〔2〕还有一种做法是将药材依一定的用量做成可以保存的药片或粉末,或是浓缩汁,这个制作过程叫做“法制”(按法制造),〔3〕《遵生八笺》卷十三有“法制药品类”,计二十四种。及要饮用之时,就以此法制药品冲泡即可。由于药汤或是汤末就是以法制药品冲泡而成的,因此,在准备汤药的时候,仅需要风炉、汤盆、汤匙、汤盏、汤瓶等用具。

三、宋代的茶与汤

宋代延续着唐五代的传统,皇帝不仅赐茶药给大臣,也常定期颁赐戍守在外将官士卒“暑药”和“腊药”,还出现官员“茶汤钱”这种名目。赐茶药的意义不在于茶药本身实用性的价值,更重要的是它显示皇帝的宠信或慰问之意。

(一) 赐茶药和茶汤钱

宋代皇帝颁赐茶、药史不绝书,有以下情形:一、官员回乡觐省祖父母或父母;二、官员入朝,遣使在路上赐之,以慰其劳,并示荣宠之意;三、外国使臣入朝,遣使在路上赐茶药,以示慰劳之意;四、功臣、官吏、将校、军兵、土丁等特支茶、药。又,皇帝赐茶、药时,大都由中使或内侍致送,以示眷渥之优厚。当皇帝赐给茶、药时,不但派遣内臣前往,同时还特别“口宣”皇帝的好意,这些口宣之词多由文臣撰写,其中充分表达了皇帝的宠眷之意,如“式颁药剂,庸示宠私”。〔4〕皇帝所赐的茶、药通常是分别置于

〔1〕《全唐诗》,第十七册,卷五八一,页6739,温庭筠《赠隐者》。

〔2〕《东坡全集》,卷一百一,页八,修养条,总页603。

〔3〕明·朱橚等编,《普济方》(北京,人民卫生出版社,1982),卷二百七十二,诸疮肿门,诸疮附论:“依郑法制药成”,页12。

〔4〕宋·胡宿,《文恭集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1088册),卷二十五,页五,《赐贾昌朝赴阙茶药口宣》,总页840。

一个银制的小盒子之中,连同银盒一并赐给的。如汪藻《谢进书赐银合茶药表》称他受赐“茶、药并银合各一具”,〔1〕梁谿《谢遣中使赐银合茶药表》中,也称“特降中使赐臣茶、药银合各一具”。〔2〕至于圣恩浩荡者,则是以金盒装盛着茶、药。周必大(1126—1204)《枢密使赠金紫光禄大夫汪公澈神道碑》中说,皇帝赏赐“仍赐金合茶药,非常典也”。〔3〕为什么以金、银盒盛装茶、药,除了有贵重之意外,更重要的是蕴含着金银器和养生有密切的关连,对此将以另文讨论。

宋代赐茶、药的例子很多,以下仅举数例。如宋仁宗端拱二年(989),贝州部署高琼被召回京,皇帝特别赐他茶药,原来“故事,廉察以上入朝,始有茶药之赐,至是特赐琼焉”。〔4〕宋哲宗时,梁焘以议边事不合上意,因托称生病请求罢官,哲宗问他辞官的原由以及何人可继任,然后派他出任颍昌郡守,并且以其所推荐的范纯仁继任。他临行时,哲宗特别派遣内侍赐茶、药,加以慰问。〔5〕

宋哲宗元祐八年(1093)二月,“赐熙河兰岷路钤辖康识并诸将银合茶、药有差,以出塞牵制至打绳川讨荡有劳也”。〔6〕哲宗元符元年(1098)三月,因崇仪使张世永出界讨伐,斩获一千余级,大、小首领二十余人,诏赐“张世永以下各等第赐银合茶药”。〔7〕也就是借着赐茶药表达酬功和慰劳之意。

宋代在外的兵将特别看重皇帝赐给的茶、药,是因为茶、药代表皇帝眷顾和慰劳之意。从宋哲宗时一个事件特别可以显示这一层涵义:元祐二年(1087)九月时,环庆路经略使范纯粹上书,称泾原路为西夏所

〔1〕 宋·汪藻,《浮溪集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1128册),卷五,页一,《谢进书赐银合茶药表》,总页42。

〔2〕 宋·李纲,《梁谿集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1125—1126册),卷八十,页九,《谢遣中使赐银合茶药表》,总页124。

〔3〕 周必大,《文忠集》,卷三十,页六,总页333。

〔4〕 《宋史》,卷二百八十九,《高琼传》,页9692。

〔5〕 宋·李焘撰,上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍研究所点校,《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979年—1985年),卷四百八十四,起哲宗元祐八年五月尽是年六月,页11510。

〔6〕 同前书,卷四百八十一,起哲宗元祐八年二月尽其月,页11435。

〔7〕 同前书,卷四百九十六,起哲宗元符元年三月癸亥尽其月,页11808。

围攻,他派遣副总管曲珍将兵出界,讨荡牵制泾原路的敌人兵马二万一百人,斩获一千二百一十六级,解除了泾原路西夏人的围攻。不过,事后朝廷对于泾原路的兵将“遣使问劳,厚有恩赐”,而对环庆路的兵将则仅令范纯粹“就州帑人给白金数两”,致使环庆路的兵将颇感失望,范纯粹上书言:

臣窃谓将佐、士卒之所以有望恩赐者,非三五星白金之谓也。愿朝廷知其劳绩,蒙朝廷一语奖劳,则军中荣耀甚于华参之赠,人情不远,可以度见。今若但就州帑人给白金数两,则泾原邻例,事体相形,似未副将士之所以私语窃望者,臣恐上则不足以宣朝廷所以劳还之意,下则不足以激将士赴功之心。边境未宁,事系劝沮,所有今来就赐指挥,臣并未敢辄以语人,见封印收掌。欲望圣慈深赐详察,只遣近下使臣依泾原路例,就庆州劳问出界将官曲珍以下大小使臣,乃押赐合得银合茶药,示朝廷劝赏不忘功之意。在朝廷无所增费,而于本路士气有以激劝,稍厌人情,不为小补。〔1〕

原来赐茶、药是皇帝派遣使臣慰劳宣赐,特别可以显示皇帝赏功、慰劳的亲切问候之意。朝廷得此讯息,遂赐领兵出击西夏兵的环庆路副总管曲珍及以下兵将茶、药:

枢密院言:“环庆路差副总管曲珍总领将兵出界,讨荡牵制泾原路作过贼马,计都二万一百人,折外获一千二百一十六级,所获得五厘以上。”诏:“副总管曲珍支四十两银合一具,本路都监支二十两银合一具,将官各支十五两银合一具,部队将、使臣各支八两银合一具,无所获各支五两银合一具,茶药依例随合大小支,仍委本路帅臣就赐。”〔2〕

以上称“银合”若干两,指的是可以装盛若干两的银合及其中的茶、药,一并赐给。

〔1〕《续资治通鉴长编》,卷四百七,起哲宗元祐二年十一月尽是年十二月,页9910—9911。

〔2〕同前书,卷四百七,起哲宗元祐二年十一月尽是年十二月,页9909。

至于修河、筑城的工役，朝廷也常遣中使赐官、兵茶药。如哲宗元祐七年八月“遣中使赐修河官兵特支茶药”。〔1〕哲宗元符二年三月“进筑定边城毕工，赐环庆路经略使胡宗回以下茶药银合有差”。〔2〕

此外，还有所谓的“夏药”（或称为“暑药”）。皇帝每年定期颁赐戍守在外将官士卒“暑药”和“腊药”，以增强其体魄，也成为一种仁政而持续施行。李纲《谢赐夏药并银合茶药表》：

臣某言：“伏蒙圣恩，特降中使宣传抚问，赐臣暑药兼银合茶药。……特赐眷存北苑灵芽，涤烦销渴；上方珍剂，愈病析醒。”〔3〕

由于茶汤在人们日常生活中占了一个重要的地位，因此南宋时期，官员因为战事的缘故，自动减薪，但是内外官都有不同名目的添支料钱，其中，有一种名目就称做“茶汤钱”，其有无职田，选人、亲民小使臣，每员月支茶汤钱：〔4〕

承直郎：料钱二十五贯，茶汤钱一十贯，厨料米六斗，面一石五斗，粟四十束，柴二十束，马一匹，春、冬绢六匹，绵一十二两。儒林郎：料钱二十贯，茶汤钱一十贯，厨料米六斗，面一石五斗，粟三十束，柴一十五束，春、冬绢各五匹，冬绵十两。文林郎：料钱一十五贯，茶汤钱十贯，厨料米六斗，面一石五斗，粟三十束，柴十五束，春、冬绢各五匹，绵十两。从事郎、从政郎、修职郎已上：料钱各一十五贯，茶汤钱一十贯，米麦各二石。迪功郎：料钱一十二贯，茶汤钱一十贯，米麦

〔1〕《续资治通鉴长编》，卷四百七十六，页11337。

〔2〕同前书，卷五百七，页12075。像这样的例子很多。同书，卷五百七，哲宗元符二年三月：“赐鄜延路统制官韩升银合茶药有差，以应援修筑定边城故也。”页12076；卷五百十，哲宗元符二年五月：“鄜延奏进筑金汤寨毕工，赐银合茶药。”“环庆路言白豹进筑毕工，诏赐名白豹城，赐胡宗回以下银合茶药有差。”页12134、12150。

〔3〕宋·李纲，《梁谿集》，卷九十六，页十一，总页230。

〔4〕《宋史》，卷一百七十二，职官十二，奉禄制下，增给：“建炎南渡以后，奉禄之制，参用嘉祐、元丰、政和之旧，少所增损。惟兵兴之始，宰执请受权支三分之一，或支三分之二，或支赐一半，隆兴及开禧自陈损半支給，皆权宜也。其后，内外官有添支料钱，职事官有职钱、厨食钱，职纂修者有折食钱，在京厘务官有添支钱、添支米，选人、使臣职田不及者有茶汤钱，其余禄粟、僦人，悉还畴昔。”

各一石五斗。以上钱折支中给一半见钱，一半折支。每贯折见钱七百文。厘务日给，满替日住。〔1〕

又，如果有职田者，其职田不及一十贯者，也予以补足至此数。〔2〕

（二）宋人日常生活中的汤药

唐朝时，茶为人们日常生活不可缺少之物；到了宋代，茶、药并为日用之物。北宋刘摯就说：“大率师弟子贽见之礼，茶、药、纸、笔日用之物，皆从来学校常事。”〔3〕

此药所指的就是制作汤药所用之药。到底宋代的药汤是什么样的内容呢？朱彧《萍洲可谈》卷一：

今世俗客至则啜茶，去则啜汤；汤取药材甘香者屑之，或温或凉，未有不用甘草者。

传说甘草可以解毒和却老，《列仙传》里有一则传说，称黄帝时的马医以甘草治愈龙的病，〔4〕《抱朴子》中称甘草可以解百毒，〔5〕它同时也具有是一种返老或却老的成分，据说韩子治用甘草和地黄喂食一匹五十高龄的老马，它后来居然可以生三匹小马，更活到一百三十岁。〔6〕

在宋代官府设立的药局“太平惠民局”的成药处方本《太平惠民和济局方》卷十，附有“诸汤”一节，其中列有二十六种汤方，包括原来和济局的汤方十六种，以及宋理宗宝庆年间添增的四种汤方、吴直阁增诸家名方四种汤方和续添诸局经验秘方两种汤方。这二十六种汤方正如朱彧所称“未有不用甘草者”，每一汤方的成分中都有甘草。和剂局原有的十六种

〔1〕《宋史》，卷一百七十二，职官十二，奉禄制下，增给，页4135—4136。

〔2〕同前书，卷一百七十二，职官十二，奉禄制下，增给，页4151：“靖康元年，诏诸路职田租存田亡者，并与落租额。绍兴间，惧其不均，则诏诸路提刑司依法掇拨，官多田少，即于邻近州县通融，须管数足。又诏将空闲之田为他司官属所占者，拨以足之，仍先自簿、尉始。其有无职田，选人并亲民小使臣，每员月支茶汤钱一十贯文。内虽有职田，每月不及十贯者，皆与补足，所以厚其养廉之利。”

〔3〕《续资治通鉴长编》，卷三百八十六，起哲宗元祐元年八月乙巳尽其月，御史中丞刘摯言，页9412。

〔4〕《抱朴子内篇校释》《论仙》卷二，注七六，页28。

〔5〕同前书，《至理》卷五：“芥菀、甘草之解百毒。”页102。

〔6〕同前书，附录一《抱朴子内篇佚文》：“韩子治以地黄甘草，哺五十岁老马，以生三驹，又百三十岁乃死。”（御览八百九十七），页334。

汤方名称如下：

豆蔻汤、木香汤、桂花汤、破气汤、玉真汤、薄荷汤、紫苏汤、枣汤、二宜汤、厚朴汤、五味汤、仙术汤、杏霜汤、生姜汤、益智汤、茴香汤。〔1〕

这些汤方中含有养生的余韵，其中的“厚朴汤”，曾经是宋朝文德殿吏卒用以招待朝士的汤品。北宋文德殿是百官朝会之所，宰相奏事之后，就来此押班，每每要在此待到日暮，这里的吏卒常以厚朴汤给朝士消渴解乏。〔2〕据陈师文等编《太平惠民和剂局方》记载，此汤的作用如下：“厚朴汤，治脾胃虚冷，腹痛泄泻，胸膈痞闷，胁肋胀满，呕逆恶心，不思饮食。”〔3〕至于紫苏汤，紫苏主治外感风寒，头痛发热，宋人举场把它作为预防疾病的一种饮料。〔4〕事实上，宋代一位进士巩汉卿就说江浙一带的人“好喫紫苏熟水”。〔5〕南宋一位逸民有词《江城子》（中秋忆举场）云：“吟配十年灯火梦，新米粥，紫苏汤。”

此外，还有其他的养生的汤品，如宋代山西一带人们喜饮长松参甘草、山药做成的汤。王辟之《澠水燕谈录》记载：“今并、代间士人多以长松参甘草、山药为汤，殊佳。”并且认为释惠祥撰《清凉传》中一个五台山的传奇故事，影响了当时山西地区人们好食用这两种汤饮。这个故事是叙述齐州一位叫做释普明的僧人游五台山时，患了风病，眉发俱堕，百骸腐溃，遇到一位异人教他服长松，称“长松，长古松下，取根饵之，……味微苦，类人参，清香可爱，无毒，服之益人，兼解诸虫毒”。普明于是采长

〔1〕 宋·太平惠民和剂局编，刘景源点校，《太平惠民和剂局方》（北京：人民卫生出版社），1985，页393—397。

〔2〕 宋·孟元老撰，邓之诚注，《东京梦华录注》（香港：商务印书馆，1961年），卷之一，大内，文德殿，页41。

〔3〕 《太平惠民和剂局方》，卷之十，诸汤，厚朴汤，页395。

〔4〕 马舒，《漫话宋代的“客至则设汤，欲去则设汤”》，《文史知识》，1990年第7期，页48。

〔5〕 宋·江少虞，《宋朝事实类苑》（上海：古籍出版社，1981年），卷六十七，谈谐戏谑五，机辨十三：“杜祁公向以太常博士、陕西提点刑狱丁太夫人忧，寓华下郡，有进士巩汉卿者，俊敏有才，公常与之谈燕。关中养蚕，率是黄丝，故居民夏服多以黄缣为之。因问：‘何故关右人，好著黄绢生衣？’巩对曰：‘似浙中人，好吃紫苏熟水。’”页893。

松根而食,不到十天,竟然头发复生,颜貌如故。王辟之认为此汤“本草及诸方书并不著,独释惠祥作《清凉传》始之,然失于怪诞”。〔1〕不过,可能就是因为这个传说涉及五台山的传奇,使得人们相信长松加甘草、山药汤有益于入。苏轼有诗云:“莫道长松浪得名,能教覆额两眉青。便将径寸同千尺,知有奇功似茯苓。”〔2〕又,王千秋《醉蓬莱》(咏汤)词云:“再煮银瓶,试长松风味。……一饮须教,百年千岁。”〔3〕另外,宋人也啜山药汤,如《家世旧闻》记载:楚公这个人很节俭,不好饮酒,每回与弟子谈话至深夜,如果饿了,也不过喝一杯绿豆粉山药汤。〔4〕

除了以上诸汤之外,还有黄庭坚诗中提及的“橙麴莲子汤”、〔5〕“蜜汤”,〔6〕以及“橘红汤”。陈年橘皮是唐、宋人认为很好的一种汤品的药材,它可以“宽膈降气,消痰逐冷,有殊功”。至于“橘红汤”的做法,宋代方勺的《泊宅编》有如下的记载:

橘皮去穰,取红一斤,甘草、盐各四两,水五碗,慢火煮干,焙捣为末点服。又古方,以橘红四两、炙甘草一两,为末汤点,名曰“二贤散”。〔7〕

这种汤被认为治痰特别有效。宋·钱易《南部新书》还有下面一段记载:广州法性寺佛殿前所种的诃梨勒树之诃子,是贡品之一。当寺僧人以诃子煎汤,不仅其味美,而且“服之,消食疏气,诸汤难以比也”。〔8〕由此可知,宋世各地有很多汤方,而且汤药的种类很多,所以说“诸汤难比”。

〔1〕 宋·王辟之撰,吕友仁点校,《澠水燕谈录》(北京:中华书局,1981年),卷八,事志三十六,页104。

〔2〕 邓立勋编校,《苏东坡全集》(合肥,黄山书社,1997),卷十七,《谢王泽州寄长松兼简张天觉二首》之一,页321。

〔3〕 马舒,《漫话宋代的“客至则设汤,欲去则设汤”》,《文史知识》,1990年第7期,页48。

〔4〕 宋·陆游,《家世旧闻》上(北京:中华书局,1993年),楚公俭约,页26。

〔5〕 北京大学古籍整理研究所孙钦善、傅璇琮等主编,《全宋诗》,(北京:北京大学出版社,1991),卷九九二,黄庭坚一四,《邹松滋寄苦竹泉橙麴莲子汤三首》,页11410。

〔6〕 同前书,卷九九五,黄庭坚一七,《戏效禅月作远公咏并序》:“远法师居庐山下,持律精苦,过中不受蜜汤,而作诗换酒饮。”页11424。

〔7〕 宋·方勺撰,许沛藻、杨立扬点校,《泊宅编》(北京:中华书局,1983年),卷八,页44。

〔8〕 宋·钱易撰,黄寿成点校,《南部新书》(北京:中华书局,2002年),庚,页107。

《东京梦华录》记载：北宋都城汴梁的酒店从五更天色犹暗的时候，就点着灯烛开始做生意，卖粥饭点心，亦间或有卖洗面水，“煎点汤茶药者”。〔1〕“煎点汤茶药”所指的就是上述所指的汤药和茶。在元仁宗延祐年间（1314—1330）担任宫廷的饮膳太医的忽思慧所撰的《饮膳正要》卷二中有“诸般汤煎”的记载，详细说明五十六种汤和茶的名称、对身体各方面的补益以及具体的做法。其中包括：五味子汤、人参汤、山药汤等。〔2〕值得注意的是，宋代城市里除了贩售这种养生的汤药之外，还有消暑、解渴的饮料。自古以来注重养生的人都主张“冬日饮汤，夏日饮水”，汤一般指的是热饮，如果是冷饮，通常称为“汤水”。南宋都城临安（今杭州）茶坊中，冬夏日所卖的东西不同：“冬天兼卖擂茶，或卖盐鼓汤；暑天兼卖梅花酒。”〔3〕还有缩脾饮、和消暑之用的“暑药”。〔4〕至于凉水，种类也很多：甘豆汤、椰子酒、豆儿水、鹿梨浆、卤梅水、姜蜜水、木瓜汁、茶水、沉香水、荔枝膏水、苦水、金橘团、雪泡缩皮饮、梅花酒、香口饮、五苓大顺散、紫苏饮。〔5〕这种凉水大部分都是消暑饮料，和上文所说的汤药作用不完全相同，明人朱诩《竹屿山房杂部》将此列在卷二《养生部》的“汤水”项下，至于本文主要讨论从六朝以来求长命延年系统的汤药，则列在卷十三《尊生部》的“汤部”，不过，两者也有少许重叠的部分。

（三）宋代社会生活中的茶汤礼

迄今学者都认为：以茶和汤待客，“客至则啜茶，欲去则啜汤”的礼节，始于北宋。〔6〕不过，从文献和墓葬中壁画的图像，可知此一习俗在唐代已经存在了。

〔1〕《东京梦华录注》，卷之三，天晓诸人人市，页121。

〔2〕元·忽思慧，《饮膳正要》（北京：人民卫生出版社，1986年），页48—58。

〔3〕宋·灌园耐得翁撰，周峰点校，《都城纪胜》（《东京梦华录外四种》，北京：文化艺术出版社，1998年），茶坊条，页83。

〔4〕宋·吴自牧撰，周峰点校，《梦粱录》（《东京梦华录外四种》），卷十六，茶肆：“今杭城茶亦如之，……四时卖奇茶异汤，冬月添卖七宝擂茶、徽子、葱茶，或卖盐鼓汤。”页254。

〔5〕宋·周密撰，周峰点校，《武林旧事》（《东京梦华录外四种》），卷六，页411—412。

〔6〕田中美佐，《宋代の喫茶・喫湯》、《宋代の喫茶と茶菓》；马舒，《漫话宋代的“客至则设茶，欲去则设汤”》；王瑛《“点茶”、“点汤”说义商补》，《文史》，第三十四辑。

最晚在8世纪下半叶时,社会上以茶、汤待客已经很普遍,并且形成一种风习礼数。明·陶宗仪在《说郛》中,收录有唐德宗女学士、尚宫宋若昭所撰《女论语》,〔1〕其中第十《待客章》云:

大抵人家,皆有宾主,蔗滚汤瓶,抹光橐子,准备人来,点汤递水,退立堂前,听夫言语,若欲传杯,即时办去。欲若相留,待夫回步,细与商量。……有客到门,无人在户,须遣家童,问其来处,客若殷勤,即通名字,却整仪容,出厅延住,点茶递汤,莫缺礼数。借问姓名,询其事务,记得夫归,即当说与。客下阶去,即当回步,奉劝后人,切须学取。〔2〕

由此似可推断,当时以茶和汤招待客人已经很普遍了,因此,宋昭若才会将它写入女教的《女论语》之中。不过,对于此一习俗有明确的文字叙述,则见于宋代佚名者所撰《南窗纪谈》一书,其中叙及当时“客至则设茶,欲去则设汤”这个风习流行整个社会:“上自官府,下至里闾,莫之或废。”〔3〕即使在契丹人统治的辽朝境内,也是同样的情况,只不过当地的习俗是先汤后茶。朱彧《萍洲可谈》卷一云:

今世俗客至则啜茶,去则啜汤;汤取药材甘香者屑之,或温或凉,未有不用甘草者。此俗遍天下,先公使辽,辽人相见,其俗先点汤,后点茶;至宴会亦先水饮,然后品味以进。

《说郛》全录此文,但文后加了一句“然后品味交进,但欲与中国相反,本无他义理”。《辽史·礼志》记载宋使见皇太后的礼仪,赞拜礼毕,“各就坐,行汤、行茶”,〔4〕也就是先汤后茶。从辽金墓出土的壁画墓上的图像,可清楚地显示出“客来敬茶送汤”这种仪礼。〔5〕

〔1〕《旧唐书》,卷五十二,后妃下,女学士尚宫宋氏,页2198。又,《新唐书》,卷五十八,艺文志二,乙部史录,杂传记类,有“尚宫宋氏《女论语十篇》”,页1487。

〔2〕明·陶宗仪编,《说郛》(收入《景印文渊阁四库全书》第880册),卷七十下,页二十五至二十六,总页42—43。

〔3〕佚名,《南窗记谈》(收入《景印文渊阁四库全书》第1038册):“客至则设茶,欲去则设汤,不知起于何时?然上自官府,下至里闾,莫之或废。”页十五,总页243。

〔4〕《辽史》(点校本,北京:中华书局,1975年—1981年),卷五十一,礼志四,宾仪,宋使见皇太后仪,页848—849;贺生辰正旦宋使朝辞太后仪,页852。

〔5〕笔者将另以他文讨论图像中的茶汤礼。

《南窗纪谈》说不能确知这种风习是从什么时候开始的。^{〔1〕}宋人《锦绣万花谷》引《王沂公笔录》，称从唐到五代，宰相上朝时，皇帝赐坐，共议军国大事，“从容茶汤而退”，^{〔2〕}则在唐朝已经有这种习俗了。然而，至宋世范质因畏慑于宋太祖的威严而不敢坐，以后皇帝就不在朝堂上赐宰相坐及茶汤礼了。不过，据蔡條《铁围山丛谈》的记载，则皇帝在后殿见大臣，仍是待以客礼，宣茶赐汤：

国朝仪制：天子御前殿，则群臣皆立奏事，虽丞相亦然。后殿曰延和、曰迩英，二小殿迺有赐坐仪。既坐，则宣茶，又赐汤，此客礼也。延和之赐坐而茶汤者，遇拜相、正衙会百官、宣制才罢，则其人亲抱白麻见天子于延和，告免礼毕，召丞相升殿是也。迩英之赐坐而茶汤者，讲筵官春秋入侍，见天子坐而赐茶迺读，读而后讲，讲罢又赞赐汤是也。他皆不可得矣。^{〔3〕}

宋·王说《唐语林》则有关唐文宗召学士在内庭谈论经义，较量文章，“宫人已下侍茶汤饮饌”的记载。^{〔4〕}可见在宋代，在学士们与皇帝讨论经义文章时，也是先坐赐茶，讲毕赐汤而退的。《锦绣万花谷》引《吕希吉家塾记》说：

赐坐饮茶，本朝旧讲读官每见先赐坐饮茶，乃延入阁，复坐，其后暂起讲读，毕，复坐，饮汤乃退。^{〔5〕}

根据叶梦得（1077—1148）《石林燕语》卷一的记载，早在宋真宗乾兴元年（1022）制订讲读官在宫内为皇帝讲经时的赐坐礼就有赐茶、赐

〔1〕 佚名，《南窗记谈》（收入《景印文渊阁四库全书》第1038册）：“客至则设茶，欲去则设汤，不知起于何时？然上自官府，下至里闾，莫之或废。”页十五，总页243。

〔2〕 宋·不著撰人，《锦绣万花谷》（北京：书目文献出版社，1988年），前集，卷十，引《王沂公笔录》：“熟状劄子，旧制：宰相早朝上殿命坐，有军国大事则议之，从容茶汤而退。……由唐历五代，不改其制。国初，范质等自以憚太祖英睿，……或至日昃，命坐啜茶之礼亦废，今遂为定制。”

〔3〕 宋·蔡條撰，冯惠民、沈锡麟点校，《铁围山丛谈》（北京：中华书局，1983年），卷第一，页20。

〔4〕 宋·王说撰，周勋初校证，《唐语林校证》（北京：中华书局，1987年），卷二，文学，页148—149。

〔5〕 《锦绣万花谷》续集，卷二，页788。

汤的规定：讲读官初入时，“赐茶而坐”，讲时侍立，讲毕复坐，“赐汤而退”。〔1〕宋·范镇《东斋记事》中，也记叙仁宗时讲读官入讲的仪礼，如同上述，先赐茶、后赐汤。

崇政殿之西有延羲阁南向，迎阳门之北有迓英阁东向，皆讲读之所也。仁宗皇帝即位，多御延羲。每初讲读或讲读终篇，则宣两府大臣同听，赐御书或遂赐宴。其后不复御延羲，专御迓英。凡春以二月中至端午罢，秋以八月中至冬至罢。讲读官谥门上赐食，俟后殿公事退，系鞶以入。宣坐赐茶，就南壁下以次坐，复以次起讲读。又宣坐赐汤，其礼数甚扰渥，虽执政大臣亦莫得与也。〔2〕

晁说之(1059—1129)《晁氏客语》记载：范纯夫每在进宫进讲的前一晚，都在家里对着自家子弟和随从预演一回，讲毕“点汤而退”。〔3〕宋·蔡絛撰《铁围山丛谈》也有关于天子诞辰，宰臣率文武百僚在紫宸殿下，向皇帝祝寿，礼毕，赐百官茶汤的记载。〔4〕另外，在皇帝与大臣私下讨论问题，大臣要辞去之时，皇帝也会赐汤：

上复与众人讲论治道，至晡后，王珪等请起，上命赐汤，复谓(司马)光曰：“卿勿以向者吕惠卿之言，遂不慰意。”光对曰：“不敢。”遂退。〔5〕

无论是在后殿，或是在官方的场合里，都有“茶来汤去”的礼节。

〔1〕 宋·叶梦得撰，《石林燕语》(北京：中华书局，1984年)，卷一：“国朝经筵讲读官旧皆坐，乾兴后始立。盖仁宗时年尚幼，坐读不相闻，故起立欲其近尔，后遂为故事。熙宁初，吕申公、王荆公为翰林学士，吴冲卿知谏院，皆兼侍讲，始建议：以为六经言先王之道，讲者当赐坐，因请复行故事。下太常礼院详定。当时韩持国、刁景纯、胡完夫为判院，是申公等言。苏子容、龚鼎臣、周孟阳，及礼官王汾、刘攽、韩忠彦，以为讲读官曰‘侍’，盖侍天子，非师道也。且讲读官一等，侍读仍班侍讲上，今侍讲坐而侍读立，不应为二，申公等议遂格。今讲读官初入，皆坐赐茶，唯当讲，官起就案立。廷瑄案：当讲官文献通考引作当讲时起；何校以当讲为句，官起上增一讲字。讲毕复就坐，赐汤而退。侍读亦如之，盖乾兴之制也。”页13。

〔2〕 宋·范镇撰，汝沛点校，《东斋记事》(北京：中华书局，1980年)，卷一，页10。宋·王辟之撰、吕友仁点校，《涑水燕谈录》(北京：中华书局，1981年)，佚文十七事，页134，有较简要但内容相近的记载。

〔3〕 宋·晁说之，《晁氏客语》(收入《景印文渊阁四库全书》第863册)：“范纯夫每次日当进讲，是夜讲于家，群从子弟毕集听焉。讲终，点汤而退。”页五十，总页167。

〔4〕 《铁围山丛谈》，卷二，页25。

〔5〕 宋·司马光撰，邓广铭、张希清点校，《涑水纪闻》(北京：中华书局，1989年)，附录一，涑水纪闻佚，471“吕惠卿司马光等议论变法”，页337。

宋·王得臣(1036—1116)撰《麈史》，卷三记载百官至议事堂议事，“茶汤乃退”。〔1〕沈括《梦溪笔谈》叙述百官在中书省见宰相时，宰相也要待以“茶汤礼”：

百官于中书见宰相，九卿而下，即省吏高声唱一声屈，则趋而入。宰相揖及进茶，皆抗声赞唱，谓之“屈揖”。待制以上见，则言请某官，更不屈揖，临退仍进汤。〔2〕

朱彧在《萍洲可谈》中提到宰相对于一般的官员不行礼节，若在自己的私第接待两制(指中书舍人和翰林学士)以上的官员时，却又会给予特别的招待：“点茶汤，给有处搁脚的椅子坐，冬天有火炉，夏天给扇子。”〔3〕

周必大的《文忠集》抄录了司马光(1019—1086)的日记，详细地叙述官方的茶汤礼：

熙宁二年五月癸巳，……是日，丞相出中书，提点魏孝先以下入院，授以参政，赵抃所封御前札子茶汤，虚阁御药刘有方来，茶汤馆于门。〔4〕

接着，周必大记载他自己的经验：

淳熙三年十一月八日，某被宣草十二日冬祀赦，黄昏方至院，御药持御封中书门下省阙状来系田迎于中门，内侍一员，俱升厅，御药先以阙状授监门，共茶汤讫，先送御药出院，复与监门升厅受阙状付吏，又点汤，送监门下阶，馆之门塾而不报谒。……至六年九月十二日，复被宣草明堂赦，御药张安，中监门梁襄相见如仪，惟录事沈英，主事李师文茶而不汤。院吏云：“前不设茶，误也。”〔5〕

〔1〕 宋·王得臣撰，俞宗宪点校，《麈史》(上海古籍出版社，1986年)，卷三：百官赴政事堂议事，谓之“巡白侍从”，即空吏至客次，请某官，既相见，赞曰“聚厅请不拜就座”，则揖座，又揖免笏，茶汤乃退。余官则堂下引声曰“屈不啜汤耳”。若同从官则待汤，京官自下声啜而升立白事，讫退。或以次差遗者，闻堂吏声屈，乃曰“不于此叫屈，更俟何所耶”？

〔2〕 宋·沈括，《梦溪笔谈校正》(台北：世界书局，1961年)，卷一，页25。

〔3〕 宋·朱彧，《萍洲可谈》(收入《景印文渊阁四库全书》第1038册)，卷一：“宰相礼绝庶官，都堂自京官以上则坐，选人立白事。见于私第，虽选人亦坐，盖客礼也。唯两制以上，点茶汤，入脚床子；寒月有火炉，暑月有扇，谓之‘事事有庶官，只点茶谓之事事无’。”

〔4〕 周必大，《文忠集》，卷一百七十四，页三，总页2。

〔5〕 同前书，卷一七四，页三至四，总页2—3。

宋·庄绰(季裕)的《鸡肋编》中,有一则和“汤而退”有关的故事。宋哲宗元祐年间,荣州曹官司马先是蜀地人,他常向人抱怨自己“不得汤饮”,因为他姓司马,每回上面的监司来此,都以为他是司马光的亲戚,特地把他留下来询问其家世,等知道他不是司马光的兄弟之辈时,就不再请他人座,只好急忙告退;因此,不能像其他官员一样,饮汤而退。〔1〕

官员往来之际,如有失礼数,也会遭到皇帝处罚,从《铁围山丛谈》记叙章惇待客失礼的事件中,也出现了客人辞去饮汤的客礼。宰相章惇生性豪迈,也颇傲物,有好几次穿着道服接待宾客,朝臣八座以下多心生不满。有一次鲁公到丞相府去拜见他,章惇穿道服出来见他,鲁公一见此情况便心里不快,就要求辞去,此时从人荐汤。鲁公上奏皇帝,罚章惇赎铜七斤。〔2〕

《朱子语类》里记载:朱熹任官之时,为了避免收到有人作假的书信,以请托公事,他就想了一个办法,就是在留送信的人喫汤的时候,当面拆信来看,如没有问题,再让送信人离去。〔3〕这中间也显示出“欲去则啜汤”这种风习。马舒提到,南宋出现了同一作者作了前一首咏茶、后一首咏汤的词,可以作为“客来则设茶,欲去则设汤”的佐证,如宋孝宗时词人曹冠就曾做过这样的词,《朝中措》(咏汤)词云:“一杯汤罢分携,……如今车马各东西。”〔4〕即是表现汤罢辞去的情形。

由于客人离去之前要送上一盏汤,因此,如要遣走客人时,可以送汤明示;而客人欲离去,也可以索汤表示。《默记》卷下记载,石延年为海州

〔1〕 宋·庄绰撰、萧鲁阳点校,《鸡肋编》,卷下,“司马先不得汤饮”条,页89。

〔2〕 《铁围山丛谈》,卷二:“章丞相惇性豪迈,颇傲物,在相位数以道服接宾客,自八座而下,多不平之。然独见鲁公则否。而鲁公时在翰院为承旨,亦自负章之不能以气凌公也。一日,诣丞相府。故事,宰执出政事堂归第,有宾吏白侍从官在客次,而大臣者既舍辔即不还家,径从断事所而下以延客。及是章丞相反,不揖客,行人舍,褫其公裳,特易以道服而后出。鲁公方趋上,适见之,则亟索去。于是章丞相作惭灼然而语公曰:‘是必以衣服故得罪矣,然愿少留。’公曰:‘某待罪禁林,实天子私人,非公僚佐,借人微,顾不辱公乎?’遂起,欲行去。章以手掠公,目使留,致恳到。会荐汤而从者以骑至,故公得而拂袖,因卧家,具章白其事,且以辱朝廷而待罪焉。哲庙览公奏,深多公之得体,亟诏释之。因有旨:‘宰臣章惇赎铜七斤。’仍命立法,以戒后来。自是,鲁公终章丞相之在相位而不以私见也。噫,前朝侍从臣卓尔风立乃如此,后来罕见之。”页36。

〔3〕 宋·黎靖德编,王星贤点校,《朱子语类》(台北:华世出版社,1987年),卷第一百六,朱子三,外任,总论作郡:“某当官时,有人将书来者,亦有法以待之,须是留其人吃汤,当面拆书,若无他,方令其去。”页2642—2643。

〔4〕 马舒,《漫话宋代的“客至则设汤,欲去则设汤”》,页48。

通判时,他的酒友刘潜去拜访他,石延年态度傲慢,先是让他等候多时,等到相见之后,又不待之以礼,刘潜感到屈辱,大怒求去,就说“献汤”。〔1〕

还有以不饮汤而辞去来表示不满之意的。魏泰《东轩笔录》记载:胡收任吏部南曹任满,除知兴元府,他不喜被外放,遂去拜访知枢密院陈升之。陈不允为他推荐,索汤送客,胡收任却把汤以三奠之法洒在地上,当夜自溺于泔水。〔2〕

为什么客人要辞去之前,要送上一杯汤呢?虽然这个习俗遍天下,上及朝堂官府,下及闾里民家,但是宋代已经有一些不大清楚为什么要给客人啜汤的情形。《南窗纪谈》中,记载有一位武臣杨应诚不解其故,认为客人来家,给人家啜汤药是不恰当的;因此,家中来了客人,他就用蜜渍橙果、木瓜等果品做汤,当时还有人学他这么做。作者很不以为然,他认为给客人汤药的缘故,是因客人坐久语多伤气,所以饮之以汤。〔3〕从这个解释也可看出汤药和养生保健的关联了。

“茶来汤去”这个风俗一直延续到元代,元杂剧《冻苏秦》第三折《牧羊关》:

张千云:点汤。

正末唱:哇,你敢也走将来,喝点汤,喝点汤!

云:点汤是逐客,我则索起身。〔4〕

〔1〕 宋·王铎撰,朱杰人点校,《默记》(北京:中华书局,1981年),卷下,记载石延年为海州通判,其酒友刘潜往见,故不出迎,潜坐几三时,“忽报通判请,赞者请循廊”。延年见之,故不为礼。“一典客从旁赞曰:‘通判尊重,不请久坐。’潜大怒索去。云:‘献汤。’汤毕,又唱:‘请临廊。’潜益愤,趋出。”页49。宋·周辉撰,刘永翔校注,《清波杂志校注》(北京:中华书局,1994年),卷十,页445,抄录了此条。

〔2〕 宋·魏泰撰,《东轩笔录》(北京:中华书局,1983年),卷之五:“职方郎中胡收,判吏部南曹岁满,除知兴元府。先是,由判曹得监司者甚众,收素有此望,泊得郡,殊自失,历干执政,皆不允。时陈升之知枢密院,收往谒求荐,陈公辞以备位执政,不当私荐一士。收愀然叹息曰:‘兴元道远,收本浙人,家贫无力之任,惟有两女当卖人为婢,庶得费以行耳。’陈公鄙其言,遽索汤使起,收得汤,三奠于地而辞去,陈大骇。是时,收将还浙右待阙,已登舟,其日作诗书于船窗云:‘西梁万里何时到?争似怀沙入九泉。’是夕,溺死泔水。”页56—57。

〔3〕 《南窗纪谈》:“客至则设茶,欲去则设汤,不知起于何时?然上自官府,下至里间,莫之或废。有武臣杨应诚独曰:‘客至设汤,是饮人之药也,非是。’故其家每客至,多以蜜渍橙果木瓜之类为汤饮客,或者效之。予谓不然,盖客坐既久,恐其语多伤气,故其欲去,则饮之以汤,前人之意必出于此,不足为嫌也。”

〔4〕 薛瑞兆,《元杂剧中的“点汤”》,《文史》第二十一辑,页178。

这就很明白地表现出“点汤逐客”的习俗,同时也间接地反映了当时还有“客来则啜茶,欲去则啜汤”的待客礼。

四、结 语

先前已有少数学者注意到宋人有“客至则啜茶、客去则啜汤”的风习,本文追溯此一风习系延续着唐人日常生活中茶和“汤药”的并重,而此汤药则源自六朝时期养生服食的风气。唐人常以“药”字来称汤药,而将茶和汤药合称“茶药”。宋人也沿用“茶药”的连称,但是习惯上把汤药称做“汤”。宋徽宗宣和五年(1123),徐竟出使高丽时,见到当地人饮茶和汤的仪礼:“馆中以红俎布列茶具于其中,而以红纱巾罩之。日尝三供茶,而继之以汤,丽人谓汤为‘药’。”〔1〕唐朝时,高丽与中国来往密切,唐人的习俗也传入高丽;到了宋代,人们习称汤药为“汤”,但高丽人仍然保留了唐人对汤药的称呼——“药”。

唐、宋时期,从上到下,或僧或俗,茶和汤药在人们日常生活中都占有重要的地位;因此,自唐代以来,就逐渐形成了“以茶迎来,以汤送往”的待客礼俗,这种礼节普遍流行在朝廷、官府和民间各个阶层里。除此之外,在世俗生活中,茶、药也成为祭祀的供品。在佛教寺院中,也发展出僧人独特饮茶啜汤的仪节;在禅宗清规里,不仅有“茶礼”,同时也有“汤礼”。而在禅寺僧人生活和宗教仪式中,茶与汤药更扮演了重要的角色,并且凝聚成具体的仪规,关于这一方面,还有待更细致的讨论。

(本文发表于《燕京学报》新第16期[2004].)

〔1〕唐·王维撰,陈铁民校注,《王维集校注》(北京:中华书局,1997年)。

唐、宋寺院中的茶与汤药

一、前 言

茶和禅宗寺院或佛教寺院的关系,很早就为人所注意,但是有一类养生的汤药其实也在唐、宋时期寺院的日常生活和宗教仪式中,扮演着重要的角色。它在禅宗的典籍中称为“汤”,更多的时候是和茶连称“茶汤”,学者对禅宗典籍中的“汤”,多未加以注意。至于“汤”在唐宋寺院的重要性,则更是没有人提及。其实,“汤”在寺院中的地位不在“茶”之下。然而,在禅宗典籍中却没有任何关于“汤”的具体描述,因此,很难理解它的内容和它相关的仪礼,以及它为什么在寺院生活占有重要的地位?其实,寺院生活是社会生活的一部分,因此要了解寺院生活中的汤,应该先了解同一时期的社会中可以提供什么材料和讯息。又,以前我们研究佛教寺院时,仅注重佛教的资料,而很少留意同一时期世俗生活的情况和相关文献。因此,对于清规中所提到的“汤”,就不知其所以然,而不曾被认真地提出来讨论。寺院生活的内容和礼仪有不少是取材自世俗生活,而加以

修改或衍化而成的，〔1〕唐宋时期寺院中的汤，是一种以药材为原料做成的汤饮，在唐代称为“药”，和茶合称“茶药”；五代时期开始称为“汤药”，宋代则多单称“汤”，和茶合称“茶汤”。〔2〕这种养生的汤药和茶一样在寺院生活和仪式中占有相同的地位，寺院中有“茶礼”，也有“汤礼”，而且茶礼“同汤礼”，〔3〕合称“茶汤礼”。〔4〕

本文主要探讨唐、宋寺院中的茶与汤药。第二节首先讨论禅宗清规中所提到寺院的“汤”，并且探讨寺院中汤药的内容，以及它和世俗生活中汤药是否有所不同。第三节从和茶、汤药有关的寺职、寺院文书中的“茶榜”、“汤榜”，僧人的随身用品的茶器、茶筒，僧人的茶、药的费用等方面，说明茶、汤药在寺院生活中的重要性。第四、五节分别叙述寺院中什么时候、什么地点，以及在那些场合喫茶、喫汤？并且进一步探究茶和汤药在寺院生活中的角色和作用。

宋代所收集、撰述的清规是本文主要根据的资料。一般认为禅寺清规是唐代百丈禅师(720—814)首创，不过，百丈的清规的原本迄今不存。〔5〕笔者认为百丈确曾为丛林制订某些规范，不过，它的形式可能不同于后来诸本清规，也可能根本没有付梓流通。〔6〕现存的《敕修百丈清规》是元朝

〔1〕 刘淑芬，《“禪苑清規”レみ子茶禮と湯禮》，收入京都大学人文科学研究所编，《中国宗教文献研究》，京都，临川书店，2007年。

〔2〕 参见本书《唐、宋时期世俗社会生活中的茶》。

〔3〕 《敕修百丈清规》(大·2025，收入《大正新修大藏经》第四十八册)，卷二，尊祖章第四，达摩忌，页1117下。

〔4〕 《禅林宝训》(大·2022，收入《大正新修大藏经》第四十八册)，卷三，页1034上；《敕修百丈清规》，卷三，请新住持·发专使，页1123下。

〔5〕 关于百丈清规，历来学者(特别是日本学者)有很多的讨论，难以尽举，如：近藤良一，《禅林于清规研究》，收入渡边刚毅监修，《近藤良一教授华甲纪念出版：禅林学术典籍综合研究》(学术典籍研究第一辑〔棱伽林学报〕，大阪，棱伽林，1997年)，页13—114。

〔6〕 唐宪宗元和九年(814)百丈圆寂，他的遗体是先送往百丈山西峰实施林葬，再收骨起塔，陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭并序》写于元和十三年(818)，其中便叙述他的教诲流传的情形，似乎其门人将他平日的教诲，集结成语录，并附上他和其他僧人往来的书信，编在一起：“门人法正等尝所稟奉，皆得调柔。递相发挥，不坠付嘱。他年绍续，自当流布。……门人神行、梵云结集微言，纂成语本。凡今学者不践门阈，奉以为师法焉。初闻越灵藹律师，一川教宗，三学归仰，尝以佛性有无，响风发问。大师寓书以释之。今与语本，并流于后学。”另外，在此塔铭的碑侧，有立碑时众僧人的五项约定：除了塔院部分之外，和百丈山的清规比较有关的是：“一地界内不得置尼台尼坟塔。及容俗人居止。一应有依止及童行出家，悉令依院主一人，僧众并不得各受。一台外及诸处不得置庄园田地。一住山徒众不得内外私置钱谷。欲清其流，在澄其本，后来绍续，永愿遵崇。立碑日大众同记。”见：《敕修百丈清规》(大·2025，收入《大正新修大藏经》第四十八册)，页1157上。

所编辑的,它的内容已经剔除了一些和其时社会生活中不尽相符的内容。^{〔1〕}因此,在此将以四种宋代撰述的清规为主要资料,一是宗赜的《禅苑清规》,成书于北宋徽宗崇宁二年(1103),向来被认为保留了最多百丈古规的精神,本文将以此书的记叙为主。关于这本书,最早有镜岛元隆、佐藤达玄、小坂机融所著的《译注禅苑清规》,^{〔2〕}其后有苏军的标点校对本。^{〔3〕}此两书各擅胜场,前者校对较精,且在文字上忠于原本;后者断句较为精准,可惜将原文改为简体字,难以完全呈现原书的面貌。最近,有 Yifa(依法)法师的《译注禅苑清规》英译本问世,^{〔4〕} 依法的英译本中除了翻译之外,也加入了一些个人的诠释。另外三种清规是:一、无量寿《入众日用》,成书于宋宁宗嘉定二年(1209)。二、佚名,《入众须知》,写于宋理宗景定四年(1263)。^{〔5〕}三、惟勉《丛林校订清规总要》,完成于宋度宗咸淳十年(1274)。这些资料当可以反映 8 世纪中叶至 13 世纪寺院中的生活和情况,另外,本文也参考其他禅宗文献,以及文人所撰述的“茶榜”和“汤榜”。

二、清规中所见寺院的茶与汤药

如果仔细披阅禅宗的清规的话,便可以发现茶和汤是两回事。^{〔6〕}在

〔1〕 如《禅苑清规》中,有寺院僧人在茶会或汤会中服食丸药或风药的记载,但在《敕修百丈清规》中已经不见踪影了。关于唐宋寺院中的丸药,参见本书《唐、宋寺院中的丸药、乳药和药酒》。

〔2〕 镜岛元隆、佐藤达玄、小坂机融,《译注禅苑清规》(东京:曹洞宗宗务厅,1972 年第一刷,平成四年第五刷)。

〔3〕 苏军,《禅苑清规》(收入《中国禅宗典籍丛刊》,中州古籍出版社,2001 年)。

〔4〕 Yifa, *The origins of Buddhist monastic codes in China: an annotated translation and study of the Chanyuan qinggui*, Honolulu: University of Hawaii, 2002.

〔5〕 《入众须知》(收入《卍续藏经菁华选·禅宗集成第二册》(台北:艺文印书馆,1968 年)“念诵”云:“初八、十八、二十八,念白大众:‘如来人般涅槃,至今皇宋景定四年,已得二千二百一十三载随年增,是日已过,命亦随减,……’”可知此书写于宋理宗景定四年(1263)。

〔6〕 如一位寺院维那接待一位初到挂搭的僧人时,在礼节上要先请他喫茶,“但不喫汤”,又如寺院中僧寮准备住持人“巡察”时,要先准备好座位、香花,以及“或茶或汤”。见镜岛元隆、佐藤达玄、小坂机融,《译注禅苑清规》,第一卷,“挂搭”,页 28;又如:第二卷,“巡察”:“堂上挂巡察牌,寮中寮主、首座设坐位、香华,或茶或汤,只候住持人近,……寮主烧香罢,大众问讯,或茶或汤。”,页 99。可知茶、汤是两回事。

宋代禅宗的清规中,有很多关于寺院中“茶”的记载,同时也有不少关于“汤”的叙述。其实,清规中的“煎点”、“点汤”、“茶汤”等名词,同时也存在于同一时期的世俗文献中,对我们了解寺院茶、汤,提供了很多的帮助。本节首先阐明清规中的“汤”,是流行在唐、宋世俗生活中的养生汤药,当时社会上从皇帝以至于平民都有以茶和汤药待客的礼节。寺院中以茶、汤药招待外来的僧人或俗人,和其时世俗社会的礼节是相同的;不同的是,禅宗寺院更进一步将这种以茶、汤待客的礼节,发展为寺院日常生活和节日仪式的一部分。次则进一步探讨寺院生活中的汤药的种类,它虽然随着季节而有所变化,但不如世俗生活中汤药种类的多样化。

(一) 唐、宋时期世俗生活中的茶与汤药

关于唐、宋时期世俗生活的茶与汤药,笔者已有专文发表,在此仅作简单的叙述。养生的汤药在唐代称做“药”,和茶合称“茶药”;在宋代称为“汤”,和茶合称“茶汤”。关于宋代社会生活中的汤,已有少数几位学者做过研究,养生的汤药是宋人日常生活的一部分,并且发展出一种待客的礼节“客至则设茶,欲去则啜汤”,也就是说:客人到访时,要先以茶招待他;客人要告辞离去之前,因为谈话可能口干舌燥,所以要奉上一碗消除疲劳的汤药。^{〔1〕}其实,宋代世俗社会中养生的汤药,起源于六朝时期,至唐代就广为流行,当唐代饮茶风气大兴时,汤药也和茶一起流行着。由于当时人对茶和汤药的重视,上从朝廷、官府,乃至民间,更发展出一种“先茶后汤”的待客礼节。^{〔2〕}

唐宋世俗社会中养生汤药究竟是什么样的内容呢?唐人常饮用的是茯苓汤、赤箭汤、黄蓍汤、云母汤、人参汤、橘皮汤、甘豆汤。^{〔3〕}至于宋人所饮用的汤药,据朱彧《萍洲可谈》的叙述,其中一定有甘草的成分:

〔1〕 田中美佐,《宋代の喫茶・喫湯》,《史泉》(关西大学史学・地理学会,1987年),第六十六期;田中美佐,《宋代の喫茶と茶薬》,《史窗》(东京女子大学),第四十八期。马舒,《漫话宋代的“客至则设茶,欲去则设汤”》,《文史知识》,1991年第7期。伊水文,《北宋的煎点汤茶药》,《农业考古》,1991年第4期。

〔2〕 参见本书《唐、宋时期社会生活中的茶与汤药》。

〔3〕 同前注。

“今世俗客至则啜茶，去则啜汤；汤取药材甘香者屑之，或温或凉，未有不用甘草者。此俗遍天下。”在宋代官府设立的药局“太平惠民局”的成药处方本——《太平惠民和济局方》卷十，附有“诸汤”一节，其中列有十六种汤方：豆蔻汤、木香汤、桂花汤、破气汤、玉真汤、薄荷汤、紫苏汤、枣汤、二宜汤、厚朴汤、五味汤、仙术汤、杏霜汤、生姜汤、益智汤、茴香汤。^{〔1〕}这十六种汤方正如朱彧所称“未有不用甘草者”，每一汤方的成分中都有甘草。此外，还有其他养生的汤品，如宋代山西一带人们喜饮长松参甘草、山药做成的汤，以及黄庭坚在他的诗中提及的“橙鞠莲子汤”、“橘红汤”。^{〔2〕}

唐、宋时期的汤药有季节性的变化，如敦煌变文中所称“四时汤药，亦解调和”。^{〔3〕}南宋都城临安（今杭州）茶坊中，冬夏日所卖的东西不同：“冬天兼卖擂茶，或卖盐豉汤；暑天兼卖梅花酒。”^{〔4〕}至于凉水，种类也很多：甘豆汤、椰子酒、豆儿水、鹿梨浆、卤梅水、姜蜜水、木瓜汁、茶水、沉香水、荔枝膏水、苦水、金橘团、雪泡缩皮饮、梅花酒、香薷饮、五苓大顺散、紫苏饮。^{〔5〕}明人朱诒《竹屿山房杂部》将这种凉水收在卷二《养生部》的“汤水制”项下；至于从六朝以来求长命延年这个系统的汤药，则列在卷十三《尊生部》的“汤部”，不过，两者也有少许重叠的部分。总之，可以看出四时汤药和养生有关。

唐、宋时期从上到下各个阶层对于汤药都很重视，唐朝皇帝经常赐给大臣“茶、药”，五代时期皇帝更赐给请假回家觐省父母官员茶、药——其中的药都是做养生汤药的药材，如茯苓、人参等。宋代延续着唐、五代的传统，皇帝颁赐臣下茶、药的记载更是不绝于史书，大致可以归纳以下四

〔1〕 宋·太平惠民和济局编，刘景源点校，《太平惠民和济局方》（北京：人民卫生出版社，1985年），页393—397。

〔2〕 参见本书《唐、宋时期社会生活中的茶与汤药》。

〔3〕 潘重规编著，《敦煌变文集新书》（台北：中国文化大学中文研究所、敦煌学研究会，1984年），卷二十四，《维摩诘经讲经文》五，页351。

〔4〕 宋·灌园耐得翁撰，周峰点校，《都城纪胜》（收入《东京梦华录外四种》，北京：文化艺术出版社，1998年），茶坊条，页83。

〔5〕 宋·周密撰，周峰点校，《武林旧事》（收入《东京梦华录外四种》），卷六，页411—412。

种：一、官员回乡觐省祖父母或父母时。二、官员入朝时，遣使在路上赐茶、药，以慰劳其路上的辛劳，兼示荣宠之意。三、外国使臣入朝，遣使在路上赐给茶药，以表达欢迎和慰劳之意。四、功臣、官吏、将校、军兵、土丁的特支茶、药。南宋时期，官员因为战事的缘故，自动减薪，但是内、外官员都有不同名目的添支料钱，其中有一种“茶汤钱”，从这个名目中也可见出当时人们对于茶和汤药的重视了。^{〔1〕}

（二）清规中和茶、汤药相关的名词

《禅苑清规》一书是迄今所存最早的清规原本，其中有很多关于寺院中茶的记载，同时也有不少关于“汤”的叙述，只不过关于汤的叙述常附在茶会记载的小注里，如不仔细分辨，就不容易觉察出汤药在寺院中也如同茶一样重要。以下分别讨论清规中的几个名词。

1. 喫茶、煎茶、点茶与喫汤、煎汤、点汤

清规中有不少喫茶、煎茶，喫汤、煎汤的记载。喫茶和煎茶、喫汤和煎汤的意思是相同的。由于寺院中的饮茶久为人知，此处就先从“汤”讨论。寺院中“喫汤”、“点汤”指的是伴着特定仪式的汤会——包括有邀请函（汤牒），依主客、僧人出家年资（腊次）、寺职等排定的座位，烧香仪式，规格化的语言等，称为“汤礼”，寺院在特定的节日和某些场合会举行茶会与汤会，这时候就合称“茶汤会”，茶汤会中的仪规称为“茶汤礼”。

唐、宋时期禅宗清规中，常见到“喫汤”一词。在《禅苑清规》中，“喫汤”一词最先出现在《挂搭》一节，叙述一位僧人到了一所禅寺中挂搭时，须先到堂司，寺里的维那出来接待他，先请“喫茶”，挂搭的僧人将祠部的度牒交给维那，维那先向他道歉招待不周，“不喫汤”就送他出堂司，请他到僧堂依其出家的年资安排床位，再将随身的行李安置到某一个僧寮里。^{〔2〕}喫茶是很容易理解的，毋庸再讨论，至于维那向他道歉招待不周，是因为“不喫汤”的缘故，因为在世俗社会中待客之礼是“茶来汤去”，如

〔1〕 参见本书《唐、宋时期世俗社会生活中的茶与汤药》。

〔2〕 《译注禅苑清规》，卷一，《挂搭》，页28—29。

宋·唐庚《眉山文集》卷十《客至说》：

贫家无酒食，待客独有茶汤尔。山郡无佳茗，而汤材亦不常有。可知待客之礼是兼有茶、汤，即使在寺院之中，也是“一茶一汤”才足礼数（详见下节）。

关于“不喫汤”的“汤”，《译注禅苑清规》未做解释，依法法师的译本作“甜汤”（Sweetened drink），这样的解释是值得商榷的。第一，她引义净《南海寄归内法传》（大·2125），描述在印度有客僧来访时，会供给他用酥蜜沙糖甜汤或者是八种 syrup。^{〔1〕}又，在此译本中，“汤”都翻译为“甜汤”。^{〔2〕}不过，查义净原文：“供给汤饮，酥蜜沙糖，饮噉随意。或余八浆，并须罗滤澄清方饮。”蜜、沙糖是甜的，但酥并不是甜的，而“八浆”指的是葡萄浆、甘蔗浆、柿浆、梨浆、柰浆、煮麦浆、麴浆（苦酒）、华浆，^{〔3〕}都是浓稠的汁液，故依律典要过滤后方可饮用。而这八种浆之中，至少煮麦浆、麴浆（苦酒）的口味并不是甜的，因此不宜将“酥蜜沙糖”和八浆全部归为“甜汤”。

第二，从佛教文献看来，唐、宋僧人喫的汤是荷叶汤、薯蕷汤、橘皮汤等，前两者并不是甜汤。《宋高僧传》中记载：宋初杭州慈光院僧人晤恩（？—986）规范弟子甚严，过午不食，曾有弟子晚间吃薯蕷汤，立即就被他逐出山门。^{〔4〕}薯蕷即山药，山药汤也是世俗社会中养生的汤品之

〔1〕 *The origins of Buddhist monastic codes in China*, p. 118, 255.

〔2〕 *The origins of Buddhist monastic codes in China*, p. 158（《译注禅苑清规》，页125）、p. 186（《译注禅苑清规》，页191）。

〔3〕《南海寄归内法传》（大·2125，收入《大正新修大藏经》第五十四册），卷三，《二十六客旧相遇》：“然西方轨则，多坐小枯，复皆露足。东夏既无斯事，执足之礼不行。经说：人天来至佛所顶礼双足退坐一面，即其仪矣。然后释其时候供给汤饮，酥蜜沙糖，饮啖随意。或余八浆，并须罗滤澄清方饮。”页223上。八浆，依：姚秦·竺佛念译，《鼻奈耶》（大·1464，收入《大正新修大藏经》第二十四册）卷九：“浆有八种：葡萄浆、甘蔗浆、柿浆、梨浆、柰浆、煮麦浆、麴浆（苦酒）、华浆。取要言之，其浆似酒，亦如酒味，饮而醉者。世尊曰：皆不得饮。其浆似酒，亦如酒味，饮而不醉者。世尊曰：得饮。其浆不似酒味，不似酒饮而醉者。世尊曰：亦不得饮。其浆不似酒，亦不如酒味，饮而不醉者。世尊曰：得饮。（八浆皆中前饮其中有中后得饮者）”页891中。

〔4〕《宋高僧传》（大·2061，收入《大正新修大藏经》第五十册），卷七，义解，《宋杭州慈光院晤恩传》：“恩平时谨重一食。不离衣钵，不畜财宝。卧必右胁，坐必加趺。弟子辈设堂居亦同今之禅室。立制严峻，日别亲视。明相方许净人施粥。曾有晚饮薯蕷汤者，即时槟出黄堂。”页752上。

一。唐末陕西僧人释宁师曾经暴卒,被冥吏追到地府,查他阳寿未尽,但无禄,只有干荷叶三石。他还阳之后,发现他历经地府所见之事都应验了,“自此每断中,唯荷叶汤而已,其诸食饌逆口不餐”。〔1〕干荷叶汤是很好的药引子,并且也是治疮、治吐血的良方。〔2〕至于橘皮汤则是唐、宋寺院中最普遍的汤,在寺院的“汤榜”中所描述的大都是这种汤,以橘皮加蜂蜜,〔3〕类似今日的金橘茶。《禅林僧宝传》记载:九峰鉴韶禅师到余杭政禅师处做客,有一天晚上,政禅师请他谈话,并且叫童子去煮东西,韶禅师以为要请他吃药石,那里知道端上来的只是一杯橘皮汤。〔4〕从唐代开始世俗社会就认为橘皮汤是一种消食的汤药,〔5〕而杭州明孟禅师则认为“橘皮汤止渴”。〔6〕此外,从石溪月禅师录贺镇的《汤头颂》云:

甜似黄连微带涩,苦如甘草略带辛。一回点过一回别,只恐难瞞无舌人。〔7〕

似可推知寺院的汤药,应该也有一些同于世俗“未有不用甘草者”的汤药。

第三,从禅宗文献中看来,寺院里的汤药和当时世俗社会的汤药一样,是依季节不同而有所变化的。云门宗的法秀圆通禅师云:

〔1〕《宋高僧传》(大·2061,收入《大正新修大藏经》第五十册),卷二十一,感通六,《唐凤翔府宁师传》,页849上。

〔2〕明·朱橚,《普济方》(北京:人民卫生出版社,1982年三刷),卷一百八十八,诸血门,吐血附论:“用干莲叶,即经霜败荷叶最佳,烧灰为末,二钱,饭饮或井花水调下。食后及临卧服。一方焙干为末。”页2489。

〔3〕宋·魏斋贤、叶棻同编,《五百家播芳大全文粹》(收入《景印文渊阁四库全书》第1352—1353册),卷七十九,页15《请然老汤榜》:“瞿县说蜜味中边,诚为至论;政公将橘皮熟炙,勿讶太清。”,总页409。

〔4〕《禅林僧宝传》(X.1560,收入《卍续藏经》第七十九册),卷十九,余杭政禅师,页529中。

〔5〕参见本书《唐、宋时期社会生活中的茶与汤药》。

〔6〕《续灯正统》(X.1583,收入《卍续藏经》第八十四册),卷三十九,曹洞宗《杭州府愚庵三宜明孟禅师》,页631中。

〔7〕无著道忠编,《禅林象器笺》(收入《中国佛学文献丛刊》,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1996年),页262。此书将此段文字作为寺职“汤头”的注解,并不恰当,因此处的“汤头”是指“汤的味道”,而非职事的“汤头”之意,可见到了无著道忠的时代,已经不清楚寺院吃汤的情形了。

上堂云：山僧不会巧说，大都应个时节，相唤喫碗茶汤，亦无祖师妙诀，禅人若也未相谙，踏着称锤硬似铁。参！〔1〕

《禅苑清规》中描述“堂头侍者”的职务之一是：

煎点茶汤，各依时节，往来宾客，咸得欢心，由是尊宿安心传道。〔2〕

“堂头”是寺院的住持，堂头侍者分内侍者和外侍者，外侍者主掌对外事务，内侍者负责方丈贴身事务，〔3〕此处所指的应是外侍者，接待外来僧、俗宾客时，使得来访者都能欢喜，有助于方丈传法教化。此一“煎点茶汤，各依时节”，茶应无季节之分，至于养生汤药则依季节而有变化，宋人吴自牧《梦粱录》中提到南宋都城杭州茶肆不仅卖茶，也卖汤药：

今杭城茶肆亦如之，插四时花，挂名人画，装点店面。四时卖奇茶异汤，冬月添卖七宝擂茶、散子、葱茶，或卖盐豉汤，暑天添卖雪泡梅花酒，或缩脾饮暑药之属。〔4〕

另外，还有“点汤”一词，大多数的时候是指“汤会”。在谈“点汤”一词时，必须先了解唐宋时期养生汤药的做法，又，它和“点茶”一词相近，在此就一并讨论。唐·赵璘《因话录》称陆羽“始创煎茶法”，不过，他并未叙述煎茶法是如何做的。在元·辛文房《唐才子传》中记载和陆羽见过面、并且一同讨论过水品的李约，曾经教人煎茶法：

李约字存博，沂公李勉之子也。元和中，仕为兵部员郎，……复嗜茶，与陆羽、张又新论水产品特详。曾授客煎茶法，曰：茶须暖火炙、活火煎。当使汤无妄沸，始则鱼目散布，微微有声，则四畔泉湧累累然；终则腾波鼓浪，水气全消，此老汤之法，固须活火，香味俱真矣。〔5〕

〔1〕《建中靖国续灯录》(X. 1556, 收入《卍续藏经》第七十八册), 页701上。

〔2〕《译注禅苑清规》, 卷四, 页162—163。

〔3〕同前书, 卷四, 《堂头侍者》, 有对外侍者、内侍者职务做更清楚的界定。

〔4〕《梦粱录》(上海古典文学出版社, 1956), 卷十六, 茶肆, 页262。

〔5〕《唐才子传》(收入《二十五史外人物总传要籍集成第一册》, 济南, 齐鲁书社, 2000年), 卷六, 页7, 李约。

上文提到的张又新,也对茶有研究的人,曾著有《煎茶水记》。从以上的叙述,可知其时是将茶末到沸水中煮,其中提到活火煎,也就是要放在炉火上煮,苏辙《和子瞻煎茶》诗云:“煎茶旧法出西蜀,水声火候犹能谙。”〔1〕唐德宗时丞相窦参被贬死,家财尽没人宫,他有一名称做“上清”的女奴,因为“善应对,能煎茶”,而得以在皇帝左右服侍。〔2〕值得注意的是:这里说到煎茶旧法,相对于旧法的应该是宋代比较流行的点茶法;不过,点茶法至少在唐代晚期就出现了,它是用汤瓶装着的滚烫的沸水,冲到放有茶末的茶碗里。明·陶宗仪《说郛》中,收录有唐德宗女学士、尚宫宋若昭所撰《女论语》,〔3〕其中第十《待客章》云:

大抵人家,皆有宾主,簇滚汤瓶,抹光囊子,准备人来,点汤递水。……有客到门,无人在户,须遣家童,问其来处。客若殷勤,即通名字,却整仪容,出厅延住,点茶递汤,莫缺礼数。〔4〕

就是因为要将沸水注入茶盏,所以要准备着“簇滚汤瓶”,以备客人来的时候“点茶递汤”。

虽然宋代社会中以点茶法较普遍,但当时文献中有很多仍然以“煎茶”作为备茶和饮茶的代称。在佛教文献中,也有不少是用“煎茶”这个名词,如《佛祖统纪》记载宋仁宗天圣六年(1028),尚贤法师继法智法师主持延庆寺,“雪窦显禅师闻其名,出山来访,标榜煎茶,以申贺礼,人传以为盛事”。〔5〕慈云重谥禅师的弟子问什么是他的教诲,他回答说“煎茶煮水”。〔6〕《宋高僧传》记载:晚唐时新罗国僧人释道育到天台山平田寺,

〔1〕 北京大学古文献研究室编,《全宋诗》(北京:北京大学出版社,1991年),卷八五二,苏辙四,《和子瞻煎茶》,页9872。

〔2〕 《太平广记》(台北:文史哲出版社,1987年再版),卷二百七十五,童仆,奴婢附,《上清》:“贞元壬申岁,春三月,丞相窦参居光福里第,月夜,闲步于中庭,有常所宠青衣上清者,……流窦于驩州,没人家资,一簪不遗,身竟未达流所,诏赐自尽。上清果隶名掖庭且久。后数年,以善应对,能煎茶,数得在帝左右。”(出《异闻集》),页2168。

〔3〕 《旧唐书》(点校本),卷五十二,《后妃传下》,女学士尚宫宋氏,页2198。又,《新唐书》,卷五十八,《艺文志二》,乙部史录,杂传记类,有“尚宫宋氏《女论语十篇》”,页1487。

〔4〕 明·陶宗仪编撰,《说郛》(收入:《景印文渊阁四库全书》第880册),卷七十下,页二十五至二十六,总页42—43。

〔5〕 《佛祖统纪》(大·2035,收入《大正新修大藏经》第四十九册),卷十二,法智法师法嗣,页213下。

〔6〕 《嘉泰普灯录》(X.1559,收入《卍续藏经》第七十九册),卷一,页292下。

他护生心切，“煎茶遇薪木中蠢蠢，乃置之远地，护生偏切”。〔1〕这可能不是意味着不同寺院有不同备茶的方法，而是“煎”字本身，就有将水煮热的意思。〔2〕因此，“煎茶”当是指煎煮热汤以备点茶之意，意同“点茶”。从禅宗文献中可以得知，寺院中的茶是点茶法，将茶末放在每个人的茶碗里，所以《慈受禅师示众箴规》告诫僧人参加寺院茶会时，不得私藏茶末。〔3〕

唐宋文献多见“煎茶”之词，但在禅宗的清规中多称“点茶”，这是因为要详细叙述寺院茶会程序的缘故。在宋代寺院的茶会，茶头提着装着滚水的茶瓶，进入茶会的会场（僧堂或僧寮），将热水注入每一个僧人的茶碗里，称为“行茶”；待每一位僧人前的茶碗都已有茶汤了，称做“茶遍”，然后才可以请大家一起喫茶。〔4〕

多数汤药的做法也和点茶一样，是将药材碾成粉末，称为“汤末”，饮用时，以滚水冲入置有汤末的盏中，有似点茶的做法。《太平广记》中一则有关孙思邈的传奇，就将此法叙述得很清楚：他出现在一所僧院里，从袖子里拿出“汤末”，要寺院里的童子“为我如茶法煎来”。他自己喫了少许，将剩下的汤都给童子，童子觉得汤药的味道很好，请再给一碗，孙思邈就再给他汤末，教他煎吃。

咸通末，山下民家，有儿十余岁，不食荤血，父母以其好善，使于白水僧院为童子。忽有游客称孙处士，周游院中，袖中出汤末，以授童子曰：“为我如茶法煎来。”处士呷少许，以余汤与之，觉汤极美，愿赐一碗。处士曰：“此汤为汝来耳。”即以末方寸七，更令煎吃。因

〔1〕《宋高僧传》（大·2061，收入《大正新修大藏经》第五十册），卷二十三，遗身篇，《晋天台山平田寺道育传》，页858中。

〔2〕唐·张鷟撰《朝野僉载》（北京：中华书局，1997第二刷），卷五，页122，记载一则故事：隋绛州夏县树提家新造宅，欲移之。忽有蛇无数，有一位了解符咒镇邪之术的人，教他用桃枝书符，将群蛇赶往室中心的大孔，“令煎汤一百斛灌之”。此处的煎汤指的是将水煮热之意。

〔3〕《缙门警训》（大·2023，收入《大正新修大藏经》第四十八册），卷六，《慈受禅师示众箴规》：“煎点茶汤，丛林盛礼。大众云集方可跏趺。盃囊收归众人齐退。私藏茶末，取笑傍观。”页1070上。

〔4〕拙文，《〈禪苑清規〉にみる茶禮と湯禮》。

与同侣话之。出门,处士已去矣,童子亦乘空而飞。众方惊异,顾视煎汤铍子,已成金矣。其后亦时有人见思邈矣。〔1〕

煎汤、点汤,指的都是养生的汤药,依法法师的英译,将“点汤”和“煎汤”都译成 *sweetened drink*,并不正确。〔2〕

2. 煎点、茶汤和煎点茶汤

清规中的“煎点”一词,可以指点茶,也可以指点汤;不过,多数的时候系同时指点茶和点汤。前此学者在解释“煎点”时,都忽略了其中点汤的部分。“茶汤”有时指茶,有时则指茶和汤药。至于“煎点茶汤”,是兼含点茶和点汤。

关于“煎点”一词,《译注禅苑清规》先后的解释略有不同,第一个解释是“以煎熟的食物作为点心,或者是点茶,或是以煎熟的饼食作为茶的点心”。〔3〕事实上,它原来是解释新到挂搭的僧人,“如浴主有煎点,即看浴主”。此处的“煎点”,当指点茶,因寺院中有“浴茶”;寺院并不是每天开放洗浴,但是在开浴日必定点茶,寺院中负责僧人澡浴事项的“浴主”在开浴日当天,必须为僧众准备茶器。〔4〕第二个解释是“点茶仪式的茶礼,不限于茶或汤,多供应饼食点心”,〔5〕它原是《堂头煎点》条下的注解,但原文主要叙述特为某人点茶的礼仪,其下的小注云:

或特为煎汤,亦于隔夜,或斋前稟覆讫。斋后提举行者准备盞囊煎点,并同前式。请辞云:今晚放参后,堂头特为某人煎汤。〔6〕

很明显地,此一煎点是兼指在僧堂点茶和点汤,而它之所以用“煎点”二字,除了前面指出“煎”有煮水令沸的意思之外,也因为中文的书写习惯避免重复使用相同字眼的缘故。《禅苑清规》中描述堂头侍者的职务之一是:

〔1〕《太平广记》,卷二十一,神仙二十一,孙思邈,页143。

〔2〕 *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, p. 144(《译注禅苑清规》,页92,“点汤”)、p. 182(《译注禅苑清规》,页183)、p. 188(《译注禅苑清规》,页194,“点汤”、“煎汤”)

〔3〕《译注禅苑清规》,卷一,《挂搭》,注解“煎点”条,页36。

〔4〕同前书,卷四,《浴主》,页139;并见;拙文《唐、宋寺院中的茶和汤药》。

〔5〕同前书,卷五,《堂头煎点》,注解“煎点”条,页178。

〔6〕同前书,卷四,《堂头煎点》,页177。

煎点茶汤，各依时节，往来宾客，咸得欢心，由是尊宿安然传道。^{〔1〕}

依法法师将“煎点茶、汤”译作“the formal tea ceremony and the lesser tea ceremony”，^{〔2〕}即茶会和小型的茶会，也不正确，因为世俗客礼是“茶来汤去”，有茶也有汤，寺院的客礼也是一样，所以说“礼须一茶一汤”：

或本州太守、本路监司、本县知县……诸官入院，茶汤并当一等接待，……礼须一茶一汤，若住持人索唤别点茶汤，更不烧香如檀越入寺，亦一茶一汤，不须烧香。……或新到、暂到外寺僧相看，只一次烧香，普同问讯，并合一茶一汤。^{〔3〕}

上文一再强调一茶一汤，可见“煎点茶汤”指的是点茶和点汤两件事。

又，从《僧堂煎点》里的叙述，很明显地可以看出清规中仅叙述茶会的程序礼仪，是因为茶礼“同汤礼”，^{〔4〕}因此关于汤礼就无需再重复，仅偶而在其下附小注说明，如：

如库司或首座煎点茶汤了，先收住持人盏，众知事或首座于住持人前一展云：“此日粗茶或云此日粗汤，伏蒙和堂慈悲降重，下情不任感激之至。”^{〔5〕}

如《众中特为煎点》一节的叙述，也是以点茶为主，而在小注中说明点汤的仪礼也和点茶相同，可知煎点系兼指茶与汤：

安排座位、香花、照牌了，当至时门首迎客。……汤瓶出，即于特为人处问讯、劝茶，收盏罢如不收盏，即云：“茶粗恕不换盏。”如点汤不换盏，即云：“汤粗，恕不换盏。”再烧香问讯特为人。……茶罢，陈

〔1〕《译注禅苑清规》，卷四，页162—163。

〔2〕*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, p. 173.

〔3〕《译注禅苑清规》，卷四，《堂头煎点》，页182。

〔4〕《敕修百丈清规》，卷二，尊祖章第四，达摩忌，页1117下。卷七，《库司四节特为首座大众茶》：“遇节之次日粥罢，库司具茶榜（与汤同）请茶报众挂牌，长板鸣入常请茶，与侍者同。斋退排照牌，设位鸣鼓集众，揖坐揖香揖茶巡堂问讯，住持前行礼致词，并同汤礼。”1154b。

〔5〕《译注禅苑清规》，卷四，《僧堂内煎点》，页187。

谢云：“此日点茶或云“此日煎汤”特为某人某人，茶粗、坐位不便，下情无任感激之至。”〔1〕

关于“茶汤会”也多指茶会和汤会，如宋代著名的径山寺（在浙江余杭）茶汤会，现代一般人都将它看作是“茶会”，其实它是兼含茶会和汤会。密庵和尚曾经应会首请托，作《径山茶汤会首求二首》，其中便说“一茶一汤功德香”：

有智大丈夫，发心贵真实，心真万法空，处处无踪迹。所谓大空王，显不思议力，况复念世间，来者正疲极。一茶一汤功德香，普令信者从兹入。〔2〕

上文称“一茶一汤”，可知茶汤会是包括点茶和点汤的。

3. “特为茶”、“特为汤”和“三日茶汤”

所谓的“特为茶”、“特为汤”系指寺院里的住持或是重要的执事人员特别为某一人所举行的茶会或汤会，如在新旧执事（首座、知事、头首）交替时，须对新上任和卸任者“茶汤特为”，以表示对新任者礼请、对卸任者感谢之意，〔3〕为前来挂搭的僧人的茶汤特为则有欢迎之意。〔4〕这种茶会、汤会是很隆重的礼仪，《赴茶汤》云“院门特为茶汤，礼数殷重”。〔5〕至于禅寺中最为隆重的是“四节”茶、汤会，所谓的四节是指安居开始（四月十五日）的“结夏”、安居结束（七月十五日）的“解夏”、“冬至”和“新年”，从节日前一晚的汤会，以及正节日和以后两天接连举行的茶会，合称“三日茶汤”。〔6〕其实，不仅是四节，禅寺中重要的茶、汤礼都是接连举行三天，因此，清规告诫新挂搭的僧人“三日内常在寮中及僧堂内，守待请唤茶汤；不得闲游，免令寻觅”。〔7〕

〔1〕《译注禅苑清规》，卷五，《众中特为煎点》，页194。

〔2〕《密庵和尚语录》（大·1999，收入《大正新修大藏经》第四十七册），页978下。

〔3〕《译注禅苑清规》，卷三，《下知事》：“请新知事罢，……与新知事巡察，茶汤特为罢，却与新交代、旧同事就本寮特为煎点。”页120—121。

〔4〕同前书，卷四，《寮主寮首座》：“寮主依入寮先后轮请，或当一月，或当半月、或十日，各逐所在主看守众僧衣钵、本寮什物动用，并文帐上下交割，挂搭新到茶汤特为，并新旧交代递相煎点。”页160。

〔5〕同前书，卷一，《挂搭》，页35。

〔6〕关于四节茶、汤会的内容，请参见拙文《〈禅苑清规〉にみる茶禮と湯禮》。

〔7〕《译注禅苑清规》卷一，《挂搭》，页35。

4. 茶盏与汤盏

清规中关于汤药的叙述,多附在点茶之下的小注中,因此其中只提到

湯盞圖



茶盞同之，但不加水匙耳。
 湯藥法：胡椒、陳皮、木香、丁子、肉桂，共研抹為粉。

茶盞,而没有汤盏一词,也使人对于“汤药是用什么装盛饮用”感到不解。幸好无著道忠《小丛林略清规》(大·2579)中,有一幅“汤盏图”,若再和出土的图像相互印证,可以让我们更确定唐宋世俗社会和寺院生活中,同时流行着饮用养生的汤药,而吃汤所用的汤盏和茶盏是一样的。《小丛林略清规》卷中“汤礼”条云:“次供头进汤盏。”其下小字附注云:“盏上横匙,行盏法如常。”〔1〕卷末绘有“汤盏图”(附图一),下面是一个托子,上置一个汤盏,旁边还放了一个小匙,旁边附注:

附图一:汤盏图 《小丛林略清规》无著道忠著(1653—1745)

茶盞同之,但不加水匙耳。汤药法:胡椒、陈皮、木香、丁子、肉桂,共研抹为粉。〔2〕

此一汤盏图和白沙宋墓壁画中的汤盏,极为类似,都是一盏、一托附带一小匙。〔3〕至于实物方面,在原热河赤峰发掘的辽墓第一号墓(公元959年,辽驸马赠卫国王墓)中出土的银盏、银托子和小银匙,也可为此作一佐证。〔4〕又,此图的附注也说明了汤会中吃汤的方法,汤药就是用好几种药材研磨成粉末,然后再“调汤于盏”,〔5〕这和前面所叙述的点汤法是一致的。

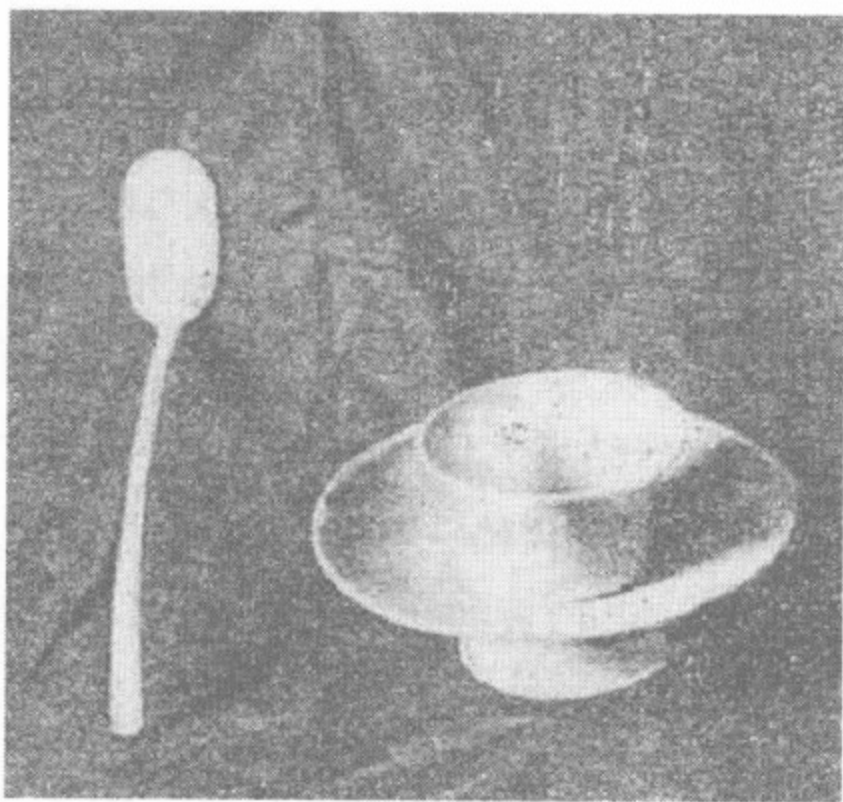
〔1〕《小丛林略清规》(大·2579,收入《大正新修大藏经》第八十一册),卷中,“汤礼”,页702下。

〔2〕《小丛林略清规》,卷下,页721下。

〔3〕宿白,《白沙宋墓》(北京:文物出版社,1957年),图版二七,右起第二名妇人手执托盘,上有一汤盏,旁有一匙。并见拙文,《图像中所见唐宋时期的客礼一茶与汤药》,撰稿中。

〔4〕热河省博物馆筹备组,《赤峰县大营子辽墓发掘报告》,《考古学报》,1956年第3期,图版七。

〔5〕《小丛林略清规》,卷中,“汤礼”,页702下。



附图二：热河赤峰第一号辽墓出的盖、托和匙
（《考古学报》，1956年第3期，图版七）

三、茶和汤药在寺院生活中的重要性

从下列四件事可以显示出茶和汤药在唐、宋寺院生活中的重要地位：

(1) 茶器是僧人必备的随身物品之一，茶和做汤药的药材是寺院的必需品。(2) 在寺院的执事职位中，有负责茶和汤药的准备和供应者，如“汤药侍者”、“茶头”等，另外有些执事的部分职务也包括负责寺院的茶会和汤会事宜。(3) 茶会和汤会有正式的邀请函和公告，称之为“茶榜”、“汤榜”或是“茶状”、“汤状”，由“书状”负责撰写。(4) 某些寺院的庄园中也种茶。^{〔1〕}

（一）茶器与药材

茶和做汤药的药材是寺院的必需品，茶器也是僧人必备的随身物品

〔1〕 宋·惟勉编，《丛林校订清规总要》（收入《卍续藏经菁华选·禅宗集成》第2册，台北：艺文印书馆，1968年），卷下，《月分须知》：“三月分。……有新茶出，点献殿堂，亦点僧堂，供养大众。”页1222上。

之一。从僧人常将茶、汤和早粥午饭并提之事,即可知它们在寺院日常生活中所占的分量。《禅苑清规》告诫僧人:“况是出家行脚,人众参禅,粥饭茶汤,晨参暮请,语言事业,动止威仪,应系众中规矩。”〔1〕禅师和弟子的对话中,也常以粥饭和茶汤作为比喻,如宋杭州兴教寺洪寿禅师云:“堂中有粥饭,寮内有茶汤。……去言不会,不会也难藏。”〔2〕又如宋代法演禅师在白云寺夏安居结束之日,对他的弟子说:“此夏居白云,禅人偶聚会。三月九旬中,尊卑相倚赖。粥饭与茶汤,精粗随忍耐。逐意习经书,任运行三昧。彼此出家儿,放教肚皮大。”〔3〕

由于茶与汤药是寺院日常生活的一部分,因此茶和药材是寺院必备之物,“库头”一职系管理寺院的钱财和收支,如果寺院所在离城市稍远,补给不易,则他要负责储备僧人日用所需的“药、蜜、茶、纸”等物。〔4〕“延寿堂主”的职责是照管生病的僧人,他必须妥善准备病僧生活所需要的物品,其中就包含了茶和汤药:“堂中所用柴炭、米面、油盐、酱菜、茶汤、药饵、姜枣、乌梅、什物家事,皆系堂主缘化。”〔5〕对俗人而言,茶和汤药材(茶药)也是对佛菩萨、圣僧的供养品之一,如斋时供养的圣僧的馼施中,就有茶药。〔6〕宋·范镇《东斋记事》一书中,记载四川成都的居民多依自己的经济能力认捐僧人茶汤的费用。〔7〕

(二) 和茶、汤有关的寺职

茶和汤药在寺院的宗教仪式、节日、日常生活等方面,都扮演着重要

〔1〕《译注禅苑清规》,卷二,页84。

〔2〕《天圣广灯录》(X. 1553,收入《卍续藏经》第七十八册),卷第二十七,杭州与教寺洪寿禅师,页559中。

〔3〕《法演禅师语录》(大·1995,收入《大正新修大藏经》第四十七册),卷上,页654中。

〔4〕《译注禅苑清规》,卷四,《库头》,页136、138:“如山野寺院,城市稍远,众僧所用,及药、蜜、茶、纸之类,亦宜准备。”

〔5〕《译注禅苑清规》,卷四,《延寿堂主、净头》,页149。

〔6〕同前书,卷四,《圣僧侍者、炉头直堂》,页155—156:“圣僧侍者,……斋时供养罢,收圣僧衬钱入筒。……如圣僧所得衣物施利,除袈裟、衬钱同维那收掌支破外,自余巾帕、针线、茶药、看经钱、结缘等物,并系圣僧侍者所得。”

〔7〕宋·范镇撰,汝沛点校,《东斋记事》(北京:中华书局,1980年)卷四:“张尚书再任蜀,承甲午、庚子年后,户口凋丧,久之,乃谕僧司,令作大会,集四路僧,以观民心,与其登耗……自张公至是,四五十年间,蕃滋不管数千百倍。……初人家门前,各以阔狭管认僧众茶汤。其一僧遗袈裟、笠子而去。行茶者至,众皆以为圣僧罗汉。”页34。

的角色,因此寺院的空间中,就有一些场所是供给茶、汤药的地方,如“茶堂”、“茶寮”,是供给一般茶汤的处所,相当于今日的茶水间。天宁寺芙蓉楷禅师欲专心修行,因此对新来挂褙的僧人,也不特别办茶、汤会(特为煎点),只设置一所茶堂,让新到者自行取用:“新到相见茶汤而已,更不煎点。惟置一茶堂,自去取用,务要省缘,专一办道。”〔1〕至于寺院中的茶会、汤会的地点则在方丈室,或僧堂、僧寮。

寺院执事中有专门负责茶或汤药的;此外,有些执事也须负责部分茶会、汤会的相关事宜。从名称上可以明显看出专司汤药的寺职有“汤药侍者”、“汤头”、“茶头”、“四寮茶头”、“库司茶头”。《禅苑清规》中记载:堂头侍者有“内侍者”和“外侍者”,内侍者掌理方丈个人的衣钵、日用品,也包括供给方丈茶汤;〔2〕如《祖堂集》记载百丈禅师有一天晚上自睡梦中醒来,想喫汤药,但内侍者睡得正熟,后来土地公敲门把侍者叫醒。〔3〕外侍者的工作重要项目,是招待来访的寺外僧人和俗客茶、汤,以及负责住持特为寺内僧人举办的茶会和汤会。〔4〕《敕修百丈清规》就将内、外侍者直称为“衣钵侍者”和“汤药侍者”。〔5〕不过,虽然侍者有内、外之分,但多数的时候两人“常须和同,供给茶汤”,共同负责茶汤待客或茶汤会。专门供应一般僧人茶水的是“茶头”,或称为“茶头行者”,其地位比较低。寺院茶头不只一位,在各僧寮中“首座寮”、“维那寮”、“知客寮”、“侍者寮”,合称“四寮”,以及库司,都各有茶头。〔6〕如宋代僧人行满就在天台智者禅院担任“茶头”。〔7〕

由于茶、汤和寺院各种事务关系密切,所以寺院中不少执事都要分担茶、汤会的工作,如维那要负责新到挂搭僧的特为茶汤:

〔1〕《缙门警训》,卷七,《芙蓉楷禅师小参》,页1074b。

〔2〕《译注禅苑清规》,卷四,《堂头侍者》,页162—164。

〔3〕南唐·释静、释筠撰,吴福祥、顾之川点校,《祖堂集》(长沙:岳麓书社,1996年),卷十四,《百丈和尚》,页319。

〔4〕《译注禅苑清规》,卷四,《堂头侍者》,页163—164。

〔5〕《敕修百丈清规》,卷四,汤药侍者:“朝暮供奉方丈汤药,左右应接。佐助衣钵侍者,抚恤近事行仆,或暂缺侍者,客至通覆烧香,或缺人回向,皆宜摄行。”页1132上。

〔6〕《禅林象器笺》,第七类,职位门,页262下—263上。

〔7〕《宋高僧传》,卷二十六,感通,页852下。

新到茶汤特为，不得阙礼，及将新到戒腊报与侍者、知事、头首及挂搭本寮，贵知戒腊次第新到某上座，某年戒，在某人下。应令众寮各造入寮牌、腊次牌各一面，随时抽添，所贵煎点坐位及寮主先后，各无差误。〔1〕

“寮主”的工作之一就是要负责新到本寮僧人，以及本寮执事新旧任交接之时的特为茶汤会。

寮主依人寮先后轮请，或当一月，或当半月，或十日，各逐所在。主看守众僧衣钵，……挂搭新到，茶汤特为，并新旧交代，装炉打炭，添汤贮水。〔2〕

由于客礼是有茶，也有汤药，故“知客”必须招呼茶、汤：

如寻常人客，只就客位茶、汤。欲往堂头、库下及诸寮相看，只令行者相引。〔3〕

（三）“茶榜”、“汤榜”和“茶汤榜”

除了日常生活中的“饭后茶”之外，寺院中茶会、汤会是很隆重的礼仪，有一套固定的程序和仪式。首先有特定格式的邀请函，称做“茶榜”、“汤榜”、“茶汤榜”，或者“茶状”、“汤状”，还要事先捧着这种榜文，很郑重地去请主客，然后再将这份榜文贴在僧堂的外面，以告知僧众。

寺院中非常重视腊次、职位的伦理，茶、汤会邀请函的榜、状的区分，以及它们贴上僧堂前布告栏上的位置，都有一定的规定：

堂内煎点之法，堂头、库司用榜，首座用状，令行者以箱复托之，侍者或监院或首座呈特为人，礼请讫，帖僧堂门颊。堂头榜在上间，若知事、首座在下间。〔4〕

榜、状通常是写在丝织品上，以表示隆重。《丛林校定清规总要》中称：“茶榜择人叙德，书于绢素，其礼至矣。如无榜，须具状。”〔5〕在寺院的执

〔1〕《译注禅苑清规》，卷三，《维那》，页114—115。

〔2〕同前书，卷四，《寮主、寮首座》，页160。

〔3〕同前书，卷四，《知客》，页135。

〔4〕同前书，卷五，《僧堂内煎点》，页184。

〔5〕《丛林校定清规总要》，卷上，二十六新住持入院，页1184。

事中,也有负责写这种榜书的人员,即“书状”一职:“主执山门书疏,……新到茶汤特为,礼不可缺,院门大榜、斋会疏文,并宜精心制撰,如法书写。”〔1〕

茶榜、汤榜视其举办的性质、对象,都有固定的内容,在禅宗清规中有一些茶榜和汤榜的范本,但它们都是很简单地交代为什么有此茶、汤会,时间、地点,请客的对象。〔2〕至于茶、汤榜中对特为人的恭敬赞叹、对茶、汤和佛法的铺叙,则是由寺院的书状来撰文了,有时候还请著名文人撰文。今日除了在禅宗清规中茶汤榜的样板格式之外,我们还得以读到一些出自僧人或者文人之手文笔清灵的茶榜。由于有的茶榜文字意境隽永出尘,或书法劲秀,还被刻在石碑上。最有名的是元朝僧人释溥光所写的刻在嵩山戒坛寺的茶榜,分刻在四个石碑上,两面刻,计有八幅。〔3〕它之所以闻名后世的原因之一是溥光的书法,因此明人游少林寺时所做的诗中,就说“惟余茶榜在,赢得打碑忙”。〔4〕另外,此茶榜蕴意深远:

借水澄心,即茶演法,涤睡眠于九结,破昏滞于十缠。于是待蛰雷于鹿野苑中,声消北苑;采灵芽于鹫山顶上,气靡蒙山。依马鸣龙树制造之方,得法藏清凉。烹煎之旨,焙之以三昧火,碾之以无碍轮,煮之以方便铛,贮之以甘露盃。玉屑飞时,香遍阎浮国土;白云生处,光摇紫极楼台。非关陆羽之家风,压倒赵州之手段。以致三朝共啜,百辟争尝。使业障惑障烦恼障,即日消除;资戒心定心智慧心,一时洒落。今者法筵大启,海众齐臻。法是茶,茶是法,尽十方世界是个真心;醒即梦,梦即醒,转八识众生即成正觉。

它将寺院中茶和仪式的关系,佛法和茶会的关系以及其作用,描绘得淋漓尽致。

〔1〕《译注禅苑清规》,卷三,“书状”,页127。

〔2〕同前书,卷四,《僧堂内煎点》,页188。

〔3〕清·叶封,《嵩阳石刻集记》(收入《石刻史料新编》第二辑第十四册,台北:新文丰出版公司,1979年),卷下,页四十八至四十九,《棟公茶榜》。

〔4〕同前注,页五十一。

四、寺院中喫茶の場合

茶、汤药是寺院生活的一个重要成分，禅寺清规中对于什么时候喫茶，什么时候喫汤，在那里喫，有那些成员一起喫，都有一定的规定。以下分别厘清寺院中喫茶、喫汤的时间、地点，至于茶会举行时的程序和礼节属于“茶汤礼”范围，将另文讨论。

除了一般解渴的茶汤之外，寺院中正式茶、汤会举行的地点，视其性质而在以下不同的场所：住持所住的方丈室、僧堂、僧寮举行。普觉禅师眼中僧人生活中的一部分是在“寮舍里喫茶喫汤”。〔1〕寺院中喫茶或茶会一般是在早粥或午斋之后，这应当和茶可以帮助消化的功能，即所谓的“去滞化食”有关。〔2〕宋人的诗文中就有关于俗人和僧人“饭后茶”的描述，吴则礼诗云：“浓煎饭后茶，个中良可安。”吴锡畴（1214—1286）《僮谕》诗云：“清泉濒注吟边砚，活水随煎饭后茶。”〔3〕贺铸（1063—1120）在宋神宗元丰四年所《僧居对雨》诗二首，其中有“小窗隐几俄成梦，堪笑无功饭后茶”句。〔4〕

寺院中大型茶会有两种，一是僧人日常行事中的茶，包括“朔望巡堂茶”与“五参上堂茶”；另一种是丛林四节的茶会。

（一）日常生活中的茶

寺院日常生活中，众僧一起吃茶的场合是每个月初一、十五日的

〔1〕《大慧普觉禅师语录》（大·1998A，《大正新修大藏经》第四十七册），卷十四：“……所以道：夫参学者须参活句，莫参死句，活句下荐得，永劫不忘；死句下荐得，自救不了。尔诸人每日上来下去，寮舍里喫茶喫汤，庄上搬盐搬面，僧堂里行益，长廊下择菜，后园里担粪，磨坊下推磨。当恁么时，佛眼也觑尔不见。”页870中。

〔2〕宋·林洪《山家清供》（收入：《说郛》第十二册，上海：商务印书馆，1930年），卷二十二，页26，“茶供”条云：“茶即药也，煎服则去滞而化食；以汤点之，则反滞膈而损脾胃。”

〔3〕宋·吴则礼，《北湖集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1122册，台湾商务印书馆，1983），卷一，页17，《闲居》，总页425。吴锡畴，《兰皋集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1186册），卷一，页6，总页723。

〔4〕《全宋诗》，卷一一一〇，贺铸，《僧居对雨》二首，页12590。

“巡堂茶”、初五、十、二十、二十五的“参后茶”，以及每逢开浴时的“浴茶”。

1. “朔望巡堂茶”与“五参上堂茶”

禅寺规定每隔五日要参见住持，即每个月的一、五、十、十五、二十、二十五日，但其中初一、十五日即所谓的“朔望参见”和其他四日的内容略有不同，所以五、十、二十、二十五这四天上堂，称为“五参上堂”。〔1〕初一、十五日上堂较为隆重，铺设法座，住持说法罢，便告众“巡堂喫茶”。〔2〕如果住持决定免巡堂，则在早粥之后，就座喫茶。《人众须知》中“朔望巡堂”条云：

朔望上堂就座，云：“下座巡堂喫茶。”首座领众依图巡堂一匝，……住持巡堂一匝，……知事巡将出堂，……平常烧香、喫茶毕，收盏，鸣退堂钟三下。如不巡堂，即粥罢就座喫茶。〔3〕

寺院朔、望喫粥后茶或斋后茶的情形，也在其他的记载中下了鸿爪，《广清凉传》记载：唐代宗大历二年五月，僧人无著到五台山礼拜：

无著既出，坐而待旦，天晓即路，是月望日，届华严寺众堂安止。次月朔日，维那白：“斋后大众，各备盏喫茶。”有一老人，持盏付无著云：“喫茶记送金刚窟来。”无著受教，少顷，茶毕众散，无著坐食堂南床上，见一老人僧踞北床，问无著云：“师从南方来。持得好念珠来否？”〔4〕

又，如北宋南岳十三世的真如禅师（？—1095），住在大洑时“唯粥罢受门弟子问道，谓之‘入室’，斋罢必会大众茶，诸方才月一再，而喆（禅师名慕喆）讲之无虚日”。〔5〕也就是其他寺院仅在朔、望早参喫茶说法，真如禅师每粥罢都有茶，和大众说法论道。其实，禅院原来是早晚都各参住持一

〔1〕《丛林校订清规总要》，卷下，《上堂、普说、小参》，页1201下。

〔2〕同前注，页1200下。

〔3〕《人众须知》，页477上，总页1113。

〔4〕宋·延一编，《广清凉传》（大·2099，收入《大正新修大藏经》第五十一册），卷二，《无著和尚入化般若寺十三》，页1111中、下。

〔5〕释惠洪，《禅林僧宝传》，卷二十五，《大洑真如喆禅师》（南岳十三世），页540上。

次,到后来才缩减成五日一参。〔1〕“五参上堂”后也有茶。〔2〕

2. 浴茶

寺院并不是每天开放洗浴,但是在开浴日必定点茶。《禅苑清规》就叙述浴主在开浴日,必须为僧众准备茶器。卷四“浴主”:

设浴前一日,刷浴烧汤。至日斋前,挂“开浴”或“淋汗”或“净发”牌,铺设诸圣浴位,及净巾、香花、灯烛等,并诸僧风药、茶器。〔3〕

又,一位新到挂搭的僧人在向僧堂和僧寮报到之后,须去拜访住持、库司、首座、书记、藏主等执事人员。如果碰巧当日是开浴日,就可以接着去拜访浴主,同时也和院里的众僧相互见礼:“如浴主有煎点,即看浴主,及询问法眷兄弟,相看礼拜。”〔4〕

(二) 特定节日的茶会

在唐、宋寺院中最重要的茶、汤会是在“四节”(结夏、解夏、冬至、新年)举行,也就是所谓的“丛林冬夏两节为重,当留意检举”。〔5〕在这四个节日之前一晚,都要点汤,而在节日这一天及后二日,都有茶会。

1. “结夏茶”、“解夏茶”:

安居期是从四月十五日这一天开始的,当天须点茶,结夏茶非常隆重,事先要做很多准备,因此,《禅苑清规》在《结夏》一节的开头就说:

行脚人欲就处所结夏,须于半月前挂搭,所贵茶汤、人事不致仓卒。〔6〕

由此亦可知寺院如何地重视结夏仪式及其中的茶、汤。当日早粥后的点茶,先是大众到法堂说法,巡察,午斋后请大众喫茶。其后,头首请喫茶,

〔1〕《丛林校订清规总要》,卷下,《上堂、普说、小参》:“古人朝暮谘参,何有限日?今从简,要于五日一升堂。”页1201下。

〔2〕《译注禅苑清规》,卷四,《警众》,页139:“粥罢打槌一下者,众僧下堂也。住持人出堂,众僧方可上钵。堂前鸣小钟子三下者,乃放早参也。如不放参,堂上鸣鼓者,升堂也。参罢茶毕,堂前鸣小三下者,众僧下床也。”

〔3〕《译注禅苑清规》,卷四,《浴主》,页139。

〔4〕同前书,卷一,《挂搭》,页35。

〔5〕《丛林校订清规总要》,卷下,《月分须知》,十一月分,页1221上

〔6〕《译注禅苑清规》,卷二,《结夏》,页85。

以侍者、外来挂搭的客僧为主客。十六日,知事请喫茶,十七日首座请喫茶。〔1〕一连三天都有点茶,也就是所谓的“三日茶汤”。

至于“解夏茶”是在安居日结束当天(七月十五日)点茶,和“结夏茶”一样,也有“三日茶汤”。《丛林校订清规总要》卷下:

(七月)十五日,粥后上堂罢,讲礼与结夏同。……惟僧堂特为茶不可免。三日茶罢。〔2〕

2. “冬至茶”、“新年茶”:

冬至、新年和结夏、解夏一样,在节前前一晚点汤,冬至和新年初一日当天,住持特别为答谢执事的辛劳,特为知事、头首茶举行一个茶会,请全寺僧人作陪。次日,知事在库司为首座以下的执事办一个茶会,以及为首座、维那等人办一个茶会,《冬、年人事》:

节前一日,……次日,方丈特为知事、头首,请大众相伴。次日,知事就库司特为首座已下煎点,首座、维那以次煎点,各就本寮特为。〔3〕

这些茶会都有茶榜,内容相近,只是在节日名称不同而已。如冬榜云:“聊表至节陈贺之仪。”年榜云:“聊表改岁陈贺之仪。”〔4〕

3. 职事茶——和寺院行政事务有关的茶会

禅寺仿照世俗朝廷文、武两班之制,将禅寺之内负责内、外生活庶务的职事人员分为“东序”和“西序”,说明如下:〔5〕

东序(知事):都寺 监寺 副寺 维那 副寺 副寺 典座 直岁

西序(头首):前堂首座 后堂首座 书记 藏主 藏主 知客 知浴 知殿

〔1〕《丛林校订清规总要》卷下,《月分须知》,四月分:“(四月)十五日,粥了,……斋罢,讲、特为茶。都寺、维那、侍者送牌拂,请秉拂人。头首令茶头挂牌报众,请侍者、禅客喫茶。……十六日,知事讲、特为茶。十七日,首座讲、特为茶。”页1219下—1220上。

〔2〕同前书,卷下,《月分须知》,七月分,1220下。

〔3〕《译注禅苑清规》,卷二,《冬年人事》,页92。

〔4〕同前注。

〔5〕《禅林象器笺》,第七类职位门,页220—221。

这些执事人员的任期通常是一年,但可以连续担任。寺院住持要请僧人担任这些职务时,必须遵行一套固定的程序,其间茶和汤药扮演了重要的角色。此处就以请新任知事的茶、汤礼作为例子说明:当一位旧的知事请辞时,住持人要请寺内的知事、头首和以前担任过此职的僧人(前资勤旧)喫茶,茶罢,住持人询问他们何人可以充任。这种咨询似乎只是一种形式,众人不会提人选,接着住持人就提出自己属意的人选,征询众人意见,大家同意之后,住持人就要侍者去请新任人选,“再点茶罢”,住持人就宣布:旧的知事告退,今请某人担任某知事,并请大家一起礼请。众知事等人先向住持人道贺,再向新任知事祝贺,接着“喫汤”。汤的作用常是一个结尾,在此之后,便结束了这个仪式。其后便鸣钟,请众僧到僧堂集合,由维那宣布新的人事,再由知事、头首和前资勤旧当众再度劝请。新任知事接受此职后,由住持人和众人送他到库司或堂司。知客带着新任者巡察,先到住持人住处“喫汤”,由前任勤旧作陪。等巡察完毕以后,就办理交接,或当日、或来日,“点茶煎汤”而退。^{〔1〕}在上述请执事的过程中,既是仪式,也有固定的礼节,以茶作为开始,而以汤作为一个完结。不过,这个程序还没有完全结束,从第二天开始,有三场的茶汤会,即所谓的“三日茶汤、置食特为”,^{〔2〕}礼数隆重,因此要出茶榜和汤榜邀请。关于这一部分,和茶礼、汤礼有比较密切的关系,在此就略而不谈。至于请“头首”(首座),以及知事、头首卸任时,也有相同的仪式,都要“三日茶汤特为”。^{〔3〕}

4. 其他

在四月十五日至七月十五日三个月安居期之中,住持会前往各个僧寮点茶一次,时间通常是在五月二十日以后:

五月分,……二十日后,住持当往诸寮点茶一次。粥了,令行者先诣寮报复,仍带侍者烧香。诸头首寮作一日,单寮、蒙堂、前资

〔1〕《译注禅苑清规》,卷二,《请知事》,页96—99。

〔2〕同前书,卷三,《请头首》,页122—123。

〔3〕同前书,卷三,《下知事》;卷五,《下头首》,页176。

作一日，库司、庵岩作一日。亲访点茶者，以见住持于安居中温存之意。^{〔1〕}

安居期间，寺院停止和外界一切来往，也不接受挂褙僧人，生活是极为沉寂的，住持的点茶即有慰问僧人之意，也给安居生活带来一点变化。

五、寺院中喫汤的场合

寺院中除了待客时“来茶去汤”的一茶一汤之外，通常寺院正式喫汤的时间都在午斋以后。寺院晚上是不喫茶的，仅有喫汤，因此如果“煎点”是在昏钟以后举行的，所指的就是点汤。日常生活中的汤药有“放参汤”和“念诵汤”，至于特定节日的汤会，则是在结夏、解夏、冬至、新年四节的前一天晚上举行。

（一）日常生活中的汤药

寺院日常行事的汤药有“放参汤”和“念诵汤”，都是在晚间吃的。

1. “放参汤”

《禅苑清规》一书认为应该谨守过午不食的戒律，不过却允许午斋或晚间喫汤药，也就是“放参汤”。《护戒》一节云：“如不应食、非时食，并宜服禁。”在其下的小注云：

非时食 小食、药石与果子、米饮、豆汤、菜汁之类，如非斋、粥二时，并是非时之食。^{〔2〕}

《禅苑清规》以前寺院是不许喫药石（粥）的，到无量寿《日用清规》（1209）及其后才准许喫药石。^{〔3〕}虽然不许喫药石，但却可以喫汤药。“首座”：

放参前，首座入堂，圣僧前烧香罢，就位坐。……复于圣僧前躬

〔1〕《丛林校订清规总要》，卷下，《月分须知》，七月分，页1220上。

〔2〕《译注禅苑清规》，卷一，《护戒》，页16。

〔3〕同前书，卷一，《护戒》，“药石”注，页19。

身正立喝“放参”，然后打放参钟，展单下帐罢，归寮问讯，喫汤随意。〔1〕

所谓的“放参”一词，即免小参（晚参）之意。小参是指每天初夜钟响之后，寺院的僧人集合在僧堂，请住持出，接受住持的教诲，称之为“家训”，目的在使寺院僧人一切合乎规矩。从汾阳善昭禅师（？—1023）为汾州太平寺太子院住持，因山西地方冬日寒冷，就罢晚参。〔2〕《禅苑清规》一书成书于12世纪，书中虽然有《小参》一节，但其时已经没有每晚的小参，因此是每晚都放参。至惟勉《丛林校订清规总要》（1274）一书中，则更明白地说：“今时丛林每遇解、结、冬、年四节小参，盖为叙谢两班。”〔3〕则仅有在结夏、解夏、冬至、新年四节前一天晚上才有小参，但此小参的意义已经不同于当初“家训”的作用了。

2. 念诵汤

在每个月的“三八日”（八、十八、二十八）这三天，以及三三（初三、十三、二十三）要念诵经偈，念诵罢，除了沙弥以外，住持以下所有僧众要巡堂，其后便各归僧寮吃汤：

如遇念诵，归寮问讯、吃汤罢，然后入寮展单下帐。〔4〕

吃完汤药，就回僧堂就寝入眠了。

（二）特定节日的茶会

丛林特别重视四节，在正节日前一天晚上都要念诵，念诵之后有汤会。

1. 结夏汤、解夏汤

安居日前一天（四月十四日）晚上要念诵，念诵之后点汤；此一汤会是很庄重的，事先要写好汤榜公告，榜文有一定的格式：

〔1〕《译注禅苑清规》卷三，“首座”：“放参前，首座入堂，……然后打放参钟，展单下帐罢，归寮问讯，吃汤随意。”页125。

〔2〕《佛祖历代通载》（大·2036，收入《大正新修大藏经》第四十九册），卷十八，页661下。

〔3〕《丛林校订清规总要》，卷下，《上堂、普说、小参》，页1202上。

〔4〕《译注禅苑清规》，卷二，《念诵》，页78；卷三，“首座”，页125。

库司今晚就云堂煎点,特为首座、大众,聊表结制之仪,同垂光临。库司比丘某等敬百。〔1〕

此处的“煎点”指的是“煎点汤药”。〔2〕因为“解夏汤”是在七月十五日前一晚(即七月十四日)举行的,相关活动都和结夏一样,《禅苑清规》中很明白地指出当晚是煎汤,写的是汤榜:

七月十四日晚,念诵、煎汤。来日升堂,人事、巡察、煎点,并同结夏之仪,唯榜状不同而已。库司汤榜。略云:聊表解制之仪。〔3〕

从解夏汤榜云“聊表解制之仪”,可见茶汤是解夏的整个仪式的最后一部分。寺院僧人必须等到解夏茶汤结束之后,才可以离开寺院:“知事、头首告云:众中兄弟行脚,须候茶汤罢,方可随意。”〔4〕由此可知,茶、汤在结夏和解夏的仪式中,占了一个非常重要的地位。

2. 冬至汤、新年汤

冬至和新年的前一晚,必须念诵经文,其后点汤,仪式和结夏、结夏相同的。

十一月分。……丛林冬、夏两节为重,当留意捡举。……节前一日晚,小座汤。参前,方丈出免人事榜。土地堂念诵,僧堂特为汤,行冬果。都寺行礼。昏钟,小参,言请秉拂,下座,喝“请汤”。

十二月分。……岁除日,参前土地堂念诵,僧堂特为汤。……昏钟鸣,小参,叙谢,言请秉拂今时多免。小参罢,客头行者喝“请汤”,并如冬节。〔5〕

3. 其他节日的汤

在一些特殊节日,包括佛诞日(四月八日)、腊八(十二月八日)、涅槃日(二月十五日)这几天,在宗教仪式之后,在僧堂点汤。〔6〕

〔1〕《译注禅苑清规》,页86。

〔2〕依法法师的英译作“tea ceremony”, *The origins of Buddhist monastic codes in China* p. 142. 不确。

〔3〕《译注禅苑清规》,卷二,《解夏》,页91。

〔4〕同前书,卷二,《解夏》,页91。

〔5〕《丛林校订清规总要》,卷下,《月分须知》,页1221下。

〔6〕同前书,页1219上—1222下。

六、结 语

本文主要阐明茶、汤药在唐、宋寺院生活中的重要性,禅宗清规中的“茶汤”所指的不仅是茶水,而多兼指茶和汤药。从清规中的一些名词:“喫茶”、“煎茶”、“点茶”与“喫汤”、“煎汤”、“点汤”“煎点”、“煎点茶汤”、“三日茶汤”,可知茶和汤药在寺院生活和仪式中具有同等的地位。因此,茶和做汤的药材是寺院必备之物,而茶器甚至是僧人游方四处时随身携带的物品之一。在某些寺院的空间中,有“茶堂”、“茶寮”,是供给僧人茶水和饮茶的场所;至于正规茶会和汤会举行的地点则是在方丈室、僧堂或僧寮。在寺院的职位中,如“汤药侍者”、“汤头”、“茶头”、“四寮茶头”、“库司茶头”就是负责供应茶和汤药的。此外,维那也须负责寺院的茶会和汤会。正式的茶会和汤会有一定的仪式和礼节,称为“茶礼”、“汤礼”,举行茶会和汤会之前,要事先以称做“茶牒”、“汤牒”或“茶状”、“汤状”的邀请函,前去礼请主客,寺职中的“书状”的工作就是负责这种文书的撰写。

除了一般解渴的茶之外,寺院众僧一起吃茶的场合是每月初一、十五日的“巡堂茶”,初五、十、二十、二十五的“参后茶”,以及每逢开浴日的“浴茶”。至于礼数隆重的正式茶会则是四节的“结夏茶”、“解夏茶”、“冬至茶”、“新年茶”以及新、旧任寺职交代之时的茶会。至于寺院中的汤药,都是在晚间喫的,有属于日常生活的“放参汤”和“念诵汤”,四节的结夏、解夏、冬至、新年前一晚上的汤会,以及佛诞日、腊八、佛涅槃日的宗教仪式之后,须在僧堂点汤。

寺院中的茶、汤和世俗社会中的茶、汤有相当高的一致性,所不同的是世俗客礼“茶来汤去”,禅宗寺院则将待客的茶、汤,配合佛教的烧香、僧人的腊次,发展出一套寺院的“茶、汤礼”。丛林清规将茶、汤溶入寺院重要节日的仪式里,除此之外,茶和汤药也在僧人之间往来、问道时扮演

一个重要的角色。寺院也有对外开放的茶会,则是寺院和世俗社会接触的场所之一,具有教化俗人的作用。

值得注意的是,寺院的茶、汤礼是在世俗社会重视茶、汤药以及“茶来汤去”待客之礼的基础上发展出来的;不过,基于佛教的慈悲精神,寺院也对俗人施以茶和汤药,则又是寺院对世俗茶、汤文化的反馈。如《江南通志》记载唐僖宗乾符年间(874—879)松江府柳州澄照禅院僧人如海“作井亭,施汤茗,建塔五层,标灯为往来之望”。〔1〕同时,佛教的俗家信徒们也有施茶以济人渴、施汤药以济人乏者。如宋代著名诗人陆游经常施人汤药,他自称“贫犹思施药,老不废观书”;〔2〕在《楼上醉歌》这一首诗中云:“我游四方不得意,阳狂施药成都市。大瓢满贮随所求,聊为疲民起憔悴。”〔3〕可知他所施舍的是解乏除渴的养生汤药。又如四明有一居士吴觉清,在尘嚣中找一块地,建庐以“施汤、茶”。〔4〕这种寺院和俗人的施茶与汤药之风,一直延续到明代。〔5〕

(本文发表于《燕京学报》第19期。)

〔1〕 黄之雋等撰,《江南通志》(收入《景印文渊阁四库全书》第508本),卷四十五,輿地志,寺观三,页十五。

〔2〕 陆游著,钱仲联校注,《剑南诗稿校注》(上海古籍出版社,1985年)第六册,卷五十,《自咏》,页3019。

〔3〕 同前书,第二册,页522。

〔4〕 宋·陈著,《本堂集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1185册),卷五十,页9,《新创望云院记》,总页246。

〔5〕 王世贞《弇州四部稿·续稿》,卷五十七(收入《景印文渊阁四库全书》第1182册),页4,《怀德堂记》称故谏议大夫冯公在其祠堂的门室“左施茶而右施药,咸取之家帑,议春秋祠与茶药费咸取之冯氏之肆税,而官民不与焉”。总页743。

唐、宋寺院中的丸药、乳药和药酒

一、前言

佛教的医疗向来是学界感兴趣的课题之一,前此有关的研究主要集中在以下两方面:一是纯粹就佛教的医疗理论和医方讨论,^{〔1〕}一是就佛教僧人的医疗行为而言,^{〔2〕}但很少就僧人对自己身体的调理和照顾而论。从禅宗的清规到日本人唐僧人的著作中,可以得知唐、宋时期寺院僧人和当时俗人一样,经常饮用随着季节变换、调理身体的汤药,并且将它融入寺院生活和宗教仪式之中。关于唐宋世俗社会、佛教寺院中流行饮用的养生汤药,笔者另有专文讨论。^{〔3〕}除了汤药之外,寺院僧人也不时服用丸药、乳药和药酒,这是当时社会养生文化的一部分,本文主要探讨

〔1〕 池口惠观,《佛教と医療》,大阪:东方出版,1992年;二本柳贤司,《佛教醫學概要》,京都:法藏馆,1994年。

〔2〕 曹仕邦,《中国沙门外学的研究:汉末至五代》(台北:东初出版社,1994年);陈明,《沙门黄散:唐代佛教医事与社会生活》,收入荣新江编,《唐代宗教信仰与社会》(上海:上海辞书出版社,2003年),页252—295。

〔3〕 参见本书,《唐、宋时期世俗社会生活中的茶与汤药》;《唐、宋寺院中的茶和汤药》。

的是僧人服用养生药品的情状。

寺院中所喫的各种养生药品：丸药、石药、药酒，都不是在生病的情况下服用，因此，首先会使人想到以下几个问题：一，佛教律典中对于僧人服药有很细密的规定，那么它对在无病的情况下服食这些药品，有没有任何规定？二，酒是佛教最基本的戒律“五戒”之一，即使俗家信徒受了五戒，都不应饮酒，至于僧人喫药酒——特别是喝养生的药酒是否违反戒律呢？本文首先叙述佛教律典对药的界定和规范。律典对于食物和药物有很详细的规范，酒是五戒之一，理当在禁断之列；不过，戒律允许以酒和药治病，但也有一定的限制。第三、四节分别叙述僧人服用丸药、金石乳药和药酒的情况。第五节从唐、宋世俗社会中养生风气的背景，探讨当时寺院僧人服用的养生药品。另外，从诸《高僧传》乃至北宋来华访学的日本僧人成寻（1011—1081）所撰的《参天台五台山记》〔1〕一书中，显见有一部分僧人不但喫药酒，也饮一般性的酒。本文透过唐、宋时期佛教信仰的变化——包括从“圣僧”信仰发展出以酒供养僧人的习俗，以及部分密教仪轨中的以酒献祭，说明对当时人而言，僧人的饮酒和药酒有其合理性；不过，就戒律的角度而言，这仍然是不合法的。

二、佛教戒律中的药与酒

为了理解唐宋时期部分僧人所喫的养生药品和药酒是否合乎佛教律典的规范，必得先了解戒律中对药和酒的规定。就律典中药食的规定，养生汤药的材料都是植物，基本上不违反规定；至于金石乳药，在戒律中钟乳列为药材，在食用上有一定的限制，这可能是文献上多以钟乳为亡僧的供祭品，而未见僧人服用实例的原因。酒本在禁断之列，就连药草做成的

〔1〕 平林文雄，《参天台五臺山記：校本并に研究》（东京：风间书房，1978年）。

酒也不许饮用;但如作为治病之用,则可以使用。在此要特别说明的是:关于僧人饮酒或药酒的情形,无论就不同宗派的寺院或是个别僧人,都有很大的差异,如禅宗寺院严格禁酒,又如有些僧人即使生病了也拒绝服用含酒的药物,或者以酒治病。

(一) 戒律中对“药”的规定

佛教戒律中对“药”的规范有两个层次,广义的药是指所有的食物,狭义的药则是生病时所服用或使用的药物。此外,佛教中对“病”的界定,除了形体上的病痛之外,饥饿也是一种病;在形而上的层次里,世人的迷而不觉更是大病。在治疗形体上的疾病时,律典对于可以吃什么药,在什么时候吃,以及服用的方法等,都有很细致的规定。在治疗饥病时,系以植物性的食物为主。

在佛教的律典中,饥饿也是一种病,为了治疗饥病,便须用食物,因此,食物也称之为“药食”。宋代僧人道诚所撰的《释氏要览》(大·2127)上篇“正食”条,集诸律将这一点诠释得很清楚,他引《南山抄》(即道宣《四分律删繁补阙行事抄》,大·1804)云:“时药,谓报命支持,勿过于药,但饥渴名主病,亦名故病。每日常有故,以食为药医之。”又引《阿毗达磨顺正理论》(大·1562)云:“身依食住,命托食存,食已能令身心适悦安泰故。”〔1〕律典中“受药法”的注释云:“患累之,躯有所资待,无病凭食,有疾须药。”〔2〕律典中规定僧人在早粥、午斋之时,要有五种观想:一计功多少量药来处;二自知行德全缺应供;三防心离过贪等为宗;四正事良药为疗形苦;五为成道业故。〔3〕其中第四、五项也明言食物是一种治疗形体饥苦的良药,以及喫此食物为的是延续生命,以资修行,成就道业。唐代来华的日本僧人圆仁(794—864)所撰的《入唐求法巡礼行记》一书中,

〔1〕《释氏要览》(收入《大正新修大藏经》,台北:新文丰出版公司影印,1983年,第五十四册),页274上。

〔2〕《弥沙塞羯磨本》(大·1424,收入《大正新修大藏经》第二十二册),卷一,页221上。

〔3〕《昙无德部四分律删补随机羯磨》(大·1808,收入《大正新修大藏经》第四十册),卷下,《衣药受净篇第四》,页502中。

叙述他在五台山竹林寺所见到的斋僧礼佛会上,系以“花灯、名香、茶、药食供养贤圣”,〔1〕以及在蓝田县的佛牙供养会上“诸寺赴集,各设珍供,百种药食,珍妙菓花,众香严备,供养佛牙”。〔2〕这些供佛斋僧的食物,就称为“药食”。

律典中将药食分为四种:时药、夜分药、七日药和终身药(尽形寿药)。“时药”主要作为早斋和午斋的食物,分为三大类,计十五种食物——五正食(粿、饭、麦豆饭、肉、饼)、〔3〕五助食(根、茎、枝、叶、菓)和五似食(糜粟、面、麦、弟子、加师),〔4〕几乎包含所有蔬食的食物。至于“夜分药”指的是果汁,〔5〕由于僧人过午不食,夜分药系指晚间疗饥的果汁,若吃果子,就算是“时药”。“七日药”指“酥、油、蜜、生酥、石蜜”五种,〔6〕它不但可以治病,同时也是美味的食品,俗家信徒有时用它来请法供养僧人;〔7〕为了防止僧人多所囤积,以及贪嗜此药,所以服用此四药超过七日是犯戒的。〔8〕另外,律典中有“四月药”,指的是“苏、油、蜜美

〔1〕 小野胜年,《入唐求法巡禮行記の研究》(京都:法藏馆,1988年),卷二,页441,开成五年(840)五月五日。

〔2〕 《入唐求法巡禮行記の研究》,卷三,页351,会昌元年(841)二月八日。

〔3〕 《根本萨婆多部律摄》(大·1458,收入《大正新修大藏经》第二十四册),卷八,《服过七日药·学处第三十》,页569下:“言时药者。谓五正食:一粿,二饭,三麦豆饭,四肉,五饼。”在大乘佛教出现之前的原始佛教和部派佛教并不禁食肉,故早先形成的律典中,“五正食”中就包括肉。

〔4〕 《十诵律》(大·1435,收入《大正新修大藏经》第二十三册),卷四二,《十七僧残中不共戒有十之初》,页307上。

〔5〕 《律戒本疏》(大·2788,收入《大正新修大藏经》第八十五册):“夜分药,谓八种菓酱:一名周利,二名牟利,三名拘利,四名舍利,五名舍都,六名类楼,七名利,八名蒲桃;除蔬余一切菓悉得作酱。八种菓酱未济漉澄清,名‘时药’;已漉澄清,名一‘夜分药’。”由此可知,虽然律典中指称八种果酱为“夜分药”,但是除蔬余之外,其他一切果子都可以作果酱。《律戒本疏》虽然列在“疑伪部”,但是由于律典的部帙浩繁,僧人未能全读,这种经过僧人重新整理的戒律疏本,正是流行在佛教教团中的戒律与规范。关于疑伪经典的价值,参见牧田谛亮,《疑经研究》(京都:京都大学人文科学研究所,1976年),页104。

〔6〕 《四分律》(大·1428,收入《大正新修大藏经》第二十二册),卷四二,《药捷度之一》,页869中一下。

〔7〕 《弥沙塞部和醯五分律》(以下简称《五分律》,大·1421,收入《大正新修大藏经》第二十二册),卷一八,《第三分之四布萨法》,页123中:“时诸居士,布萨日持时食、时饮、七日药、终身药至僧坊供养,欲听法受八分戒。”

〔8〕 《四分律》,卷二三《二分之二明尼戒法》,三十舍堕法,页728中:“若诸病比丘尼畜药酥油、生酥、蜜、石蜜得食残宿,乃至七日得服。若过七日服,尼萨耆波逸提。”“波逸提”意为“堕”,是指戒律中的轻垢罪之一,如犯此戒,可以舍财物或忏悔以除罪,否则必堕入恶道,所以称“堕”。

味上药”，〔1〕它原来是“七日药”，即不可食用超过七日的食品。〔2〕不过，俗家信徒在四月时得以这些美味的食品供养僧人，〔3〕但过了四月就不可再吃，否则即是犯戒。正是因为酥、蜜等物是美味食品，在戒律中有所限制，因此梁武帝《断酒肉文》中也禁断自己和僧人食用酒肉以及乳、蜜、酥、酪。〔4〕

至于针对生病所服的药，律典中也有很详细的规定，包括：何种药材可以服用，该在什么时候服用，服用的期限和方法等，逾越此规范就是犯戒。金石类药物的石英、钟乳，都是列为治病之用的。〔5〕《高僧传》中记载，刘宋时僧人道冏师事僧懿，僧懿生病时，曾命他到河南霍山去采钟乳。〔6〕

律典中对于不可食用的五辛如蒜等物，在作为药用的情况下，是可以使用的。〔7〕此外，对僧人吃东西的时间也有规定。因此，对于养生药品的态度端看各个时代或个别僧人的取舍，以广义的药（即食物）而论，养生的药当是可以服用的，但是如果就狭义的药而言，则连服用律典所允许的酥油、糖、蜜等药都不可超过七日。

〔1〕《律戒本疏》，卷一，页636b：“（九十波夜提）七十四受四月自恣请乃至除独自恣请，释摩界请佛及僧，夏四月施药，随所须服，一切自恣。六群比丘不病，限过更求，求苏油蜜美味上药。”按：本律疏系收在“疑伪部”，但近年来学者如牧田谛亮认为“中国撰述的经典”（疑伪经典）反而更能反映中国佛教的面貌。

〔2〕《四分律》，卷一〇，《初分之十》，三十舍堕法之五，页327下：“自今已去，与诸比丘结戒，集十句义，乃至正法久住，欲说戒者当如是说：若比丘有病残，药酥、油、生酥、蜜、石蜜齐，七日得服。若过七日服者，尼萨耆波逸提。”

〔3〕《毗尼母经》（大·1463，收入《大正新修大藏经》第二十四册），卷八，页844中：“夏四月中，用雨浴衣。若檀越施僧四月药令服者，僧即应受用，不得过四月。”

〔4〕《广弘明集》（大·2103，收入《大正新修大藏经》第五十二册），卷二六，《慈济篇·断酒肉文》，页297下：“弟子萧衍今日当先发誓，以明本心：从今已去，至于道场，若饮酒放逸，起诸婬欲，欺逛妄语，噉食众生，乃至饮于乳蜜，及以酥酪。愿一切鬼神，先当苦治萧衍身，然后将付地狱阎罗王，与种种苦。乃至众生皆成佛尽。”

〔5〕《四分律删繁补阙行事抄》（大·1804，收入《大正新修大藏经》第四十册），卷下，《四药受净篇第十八》，页117下：“……随以药首一名标目，余者药分称之。如石英、钟乳、黄耆、白朮、丸散汤膏煎等，并例知用之。”

〔6〕《高僧传》（大·2059，收入《大正新修大藏经》第五十册），第十二，《亡身诵经·诵经第七·释道冏传》，页407上；梁·释慧皎撰，汤用彤校注，汤一介整理，《高僧传》（北京：中华书局，1992年），卷一二，《诵经·宋京师南涧寺释道冏传》，页462。

〔7〕《四分律》，卷二五，《一百七十八单提法之二》，页736下：“若比丘尼噉蒜者波逸提。……不犯者。或有如是病。以饼裹蒜食。若余药所不治。唯须服蒜差听服。若涂疮不犯。”

(二) 戒律中的酒与药酒

酒是佛教最基本的五戒之一,戒律中是完全禁酒的。对于酒的禁戒,在经典中随处可见;即使在家信徒受了五戒,都不应饮酒,至于僧人则是绝对不可饮酒。佛教禁饮酒的原因是酒能乱性,使人犯过生罪,但即使喝酒而不乱性生罪者,仍然不可以饮酒,这是因为戒律的精神在于防过生善。北周武帝毁废佛法,建德六年(677)十一月,他到了北齐旧都邺城,一位还俗僧人任道林上书请恢复佛教,周武帝召见他,和他讨论佛教的教义,其中就论及了佛教对于酒戒的态度:

诏曰:“罪有遮性,酒体生罪。今有耐酒之人,能饮不醉,又不弊神,亦不生罪,此人饮酒,应不得罪。斯则能饮无过,不能招咎,何关断酒,以成戒善,可谓能饮耐酒,常名持戒,少饮即醉,是大罪人。”奏曰:“制过防非,本为生善,戒是正善。身口无违,缘中止息,遮性两断,乃名戒善。今耐酒之人,既不乱神,未破余戒,实理非罪,正以饮生罪。酒外违遮,教缘中生犯,仍名有罪。以乖不饮酒,犹非持戒。”〔1〕

如上所述,饮酒无论如何是犯戒的,唯一的例外是在生病时,用其他的药都无法治愈,才可以用到酒。《四分律》卷十六:“不犯者,若有如是如是病,余药治不差,以酒为药;若以酒涂疮,一切无犯。”〔2〕不过,酒作为药用也是很审慎的,从最轻微的用法和用量着手,如《弥沙塞部和醯五分律》(又称《五分律》)卷八记载的一则故事中即显示:因佛制戒禁饮酒,一位名叫沙竭陀的弟子素有饮酒癖好,骤然断酒导致气绝欲死,佛陀指示先给他嗅酒器,以酒味来治疗,未能奏效;再让他食用渗有酒的饼食或羹、粥,也没能成功;最后,佛陀允许给他酒,沙竭陀才好起来。他康复之后,佛陀便命他渐次断酒。〔3〕

〔1〕《广弘明集》卷一〇,《辩惑篇第二之六·周高祖巡邺除殄佛法有前僧任道林上表请开法事》,页155下—156上。

〔2〕《四分律》,卷十六,《九十单提法之六》,页672中。

〔3〕《五分律》,卷八,页59下。

戒律允许以酒作药,或者以酒入药,用以治疗病患;不过,养生的药酒毕竟不是在生病时饮用的,是否犯戒呢?在佛经和戒律中,都明言从沙弥、沙弥尼到沙门皆不许饮药酒,《佛开解梵志阿颯经》(大·20)明言僧人不得饮药酒:

沙门不得饮酒、嗜肉、思尝气味,不得服药酒,及诣酒家。〔1〕

《沙弥十戒法并威仪》(大·1471)卷一,也说沙弥不可饮药酒:

沙弥之戒,尽形寿不得饮酒、无得尝酒、无得嗅酒,亦无粥酒。无以酒饮人,无饮药酒,无止酒舍。……宁饮洋铜,慎无犯酒,有犯斯戒,非沙弥也。〔2〕

《大爱道比丘尼经》(大·1478)卷上,更说不得以有病作为借口,而喝药酒:

五者沙弥尼尽形寿不得饮酒,不得尝酒,不得嗅酒,不得粥酒,以酒饮人,不得言有(疾)欺饮药酒,不得至酒家。〔3〕

《大智度论》(大·1509)也认为药酒是不可以喝的,虽然其中提到酒“能破冷益身,令心欢喜”,对身体有益,但终究是益少害多,仍是不该:

不饮酒者,酒有三种:一者谷酒,二者果酒,三者药草酒。……药草酒者,种种药草,合和米麴、甘蔗汁中,能变成酒;……如是等能令人心动放逸,是名酒,一切不应饮,是名不饮酒。问曰:酒能破冷益身,令心欢喜,何以不饮?答曰:益身甚少,所损甚多,是故不应饮。〔4〕

唐·法藏所撰《梵网经菩萨戒本疏》(大·1813),以及隋·智颃(538—597)《法界次第初门》(大·1925)中,也节略前述《大智度论》的话,认为

〔1〕《佛开解梵志阿颯经》(收入《大正新修大藏经》第一册),页259下。

〔2〕《沙弥十戒法并威仪》(收入《大正新修大藏经》第二十四册),页926下。

〔3〕《大爱道比丘尼经》(收入《大正新修大藏经》第二十四册),页947中,按:“不得言有欺药酒”,当作“不得言有疾欺饮药酒”。据《梵网经菩萨戒本疏》(大·1813,收入《大正新修大藏经》第四十册),卷四,《饮酒戒第二》,页636上,引本经云:“《大爱道比丘尼经》云:不得饮酒,不得尝酒,不得嗅酒,不得鬻酒,不得以酒饮人,不得言有疾欺饮药酒,不得至酒家。”

〔4〕《大智度论》(收入《大正新修大藏经》第二十五册),卷一三,《释初品中戒相义第二十二之一》,页158上。

不饮酒戒中也包括了药酒。〔1〕

三、寺院中的丸药、乳药和石药

从唐代中期以后,茶被视为一种养生饮料,和当时社会上流行的养生汤药逐渐在寺院生活中扮演重要的角色。关于养生汤药,唐人常饮用的是茯苓汤、赤箭汤、黄蓍汤、云母汤、人参汤、橘皮汤、甘豆汤;宋人所饮用的汤药则有豆蔻汤、木香汤、桂花汤、破气汤、玉真汤、薄荷汤、紫苏汤、枣汤、二宜汤、厚朴汤等。〔2〕禅宗清规中对于在什么时间喫茶,什么时间喫汤药,都有细致的规定。寺院在特定的节日、寺职交接任命之时,都会举行“茶会”、“汤会”或“茶汤会”,并且衍化成寺院中的茶礼和汤礼。〔3〕此外,有些僧人即使未生病,也会不时服用养生的丸药、乳药和石药。

(一) 丸药

唐、宋寺院中僧人所服用的丸药包括以下三种:一是在茶会、汤会或茶汤会中服用的“茶药丸”;二是风药丸,它是在冬天或洗浴之后,为保养调剂身体而服食;三是其他各种丸药,如辰砂丸、灵宝丹等。值得注意的是,至少在北宋的禅寺中,茶药丸是茶会、汤会仪式中的一环,由此可见寺院对于养生丸药的重视。

1. 茶药丸

唐、宋时人称“茶药”,绝大多数是指茶和养生的汤药,多半的时候是以“点汤”或“点茶药”明示;〔4〕另外,还有一种称为“茶药丸”的丸药,也

〔1〕《法界次第初门》(收入《大正新修大藏经》第四十六册),卷上之下,《五戒初门第十四·五不饮酒戒》,页671上;《梵网经菩萨戒本疏》卷三,《初篇酤酒戒第五》,页626上。

〔2〕见本书《唐、宋时期世俗社会生活中的茶与汤药》。

〔3〕见本书《唐、宋寺院中的茶与汤药》;拙文《〈禪苑清規〉にみる茶禮と湯禮》。

〔4〕《参天台五台山记》卷一,页36,延久四年五月廿八日条:“廿八日丁未,雨下,辰时向州衙,谒知沙卿,先来向阶下,次共登著寄子。通判郎中第二官人著赤衫,与使君对坐。次小僧坐奥,小僧以通事申云欲安下国清寺由,即奉国清寺牒并自牒,令览杭州牒。有点汤。退出之,使君被送。从阶下切告令归了。次向司理秘书衙,有点茶药。”

简称作“茶药”。成寻在《参天台五台山记》一书中记载,他在宋神宗熙宁五年(日本后三条天皇延久四年,1072)十月二十九日住在汴京(今开封市)太平兴国寺传法院时,当寺的广智大师请他喫茶药丸:

至晓向广智大师房,有茶药二丸。〔1〕

宋代禅寺的茶会、汤会中,喫茶药丸是其中一个重要内容。茶会的程序是:一,先烧香;二,请喫茶,再劝茶;三,发给药丸(称为“行药”),请喫药;四,再请茶,再劝茶;五,茶罢,收茶具。这种程序在为各种不同目的而举行的寺院茶会、汤会中都是相同的。〔2〕宋代僧人宗赜的《禅苑清规》(成书于北宋徽宗崇宁二年[1103])一书中,随处可见僧人在茶、汤会中喫茶药丸的规定,“茶药丸”有时候简称作“药”,如《僧堂内煎点》:

茶遍浇汤,却来近前当面问讯,乃请先喫茶也。汤瓶出,次巡堂,劝茶如第一翻,问讯、巡堂,但不烧香而已。喫茶罢,特为人收盏。……行药罢,近前当面问讯,仍请喫药也。〔3〕

又如《知事头首点茶》:

(烧香、问讯罢)浇茶三、两碗,擎茶盏揖当面特为人只揖参头,及上下位,然后喫茶。茶罢或收盏,只收主人盏,起身问讯,离位烧香,归位问讯同前。次药遍,请喫药。次请先喫茶,茶罢,收盏讫,问讯起送客至门首。〔4〕

“行药”系指将“药”——“茶药丸”发给所有与会者。当所有僧众前面都有“茶药丸”时,就叫做“药遍”。另外,此书也规范僧人在茶会中喫茶药

〔1〕《参天台五臺山記》,卷四,页140,延久四年十月廿九日条。

〔2〕见本书《唐、宋寺院中的茶与汤药》;《〈禅苑清规〉中所见的茶礼和汤礼》。

〔3〕镜岛元隆、佐藤达玄、小坂机融,《译注禅苑清规》(东京:曹洞宗宗务厅,1992年),卷五,页185。《禅苑清规》近有苏军的标点校对本(收入《中国禅宗典籍丛刊》,郑州:中州古籍出版社,2001),此二书各擅胜场,前者校对较精,且在文字上忠于原本;后者中文断句较为精准,可惜将原文改为简体字,难以呈现此书的原貌。因此,本文的引文以《译注禅苑清规》为主。

〔4〕《译注禅苑清规》,卷五,页190。

丸的礼仪,《赴茶汤》一节中云:

右手请茶药攀之,候行遍,相揖罢方吃。不得张口掷入,亦不得咬令作声。〔1〕

僧人在茶会中喫茶药丸时,要用右手拿着“茶药”,等所有与会的人都发给药丸后,才可以开始吃,吃的时候“不得张口掷入,亦不得咬令作声”。显见这种茶药是一种药丸。

在汤会中,也有喫茶药丸这道程序,禅寺中的汤会比照茶会,两者的礼节仪式几乎完全一样,如《禅苑清规》等清规中对于汤礼就不再特别叙述,仅在茶礼下附注小字补充。然而,从下列一段文字中的小注,即可知汤会中也有茶药丸,《众中特为煎点》:

安排坐位、香花、照牌了,当至时,门首迎客。……行茶浇汤约三、五椀,即问讯云“请先喫茶”。汤瓶出,即于特为人处问讯,劝茶收盏罢如不收盏,即云“茶粗,恕不换盏”;如点汤不换盏,即云“汤粗,恕不换盏”,再烧香问讯特为人。次行药遍,即问讯云“请喫药”。次行茶浇汤,请先喫茶,并劝茶同前。茶罢陈谢云。〔2〕

在茶、汤会中喫茶药丸的规定,也见于同书的《堂头煎点》、《入寮腊次煎点》、《法眷及入室弟子特为堂头煎点》等茶、汤会的记载,此处就不一一举出。〔3〕

“茶药丸”是各种茶会中必备之物,《堂头煎点》条中列举在茶会之前必须先准备的物品中有汤瓶、盏囊、茶盘、香花、座位、茶药、照牌、煞茶:

斋前提举行者准备汤瓶换水烧汤、盏囊、茶盘打光洗洁、香花、坐位、茶药、照牌、煞茶,诸事已办,子细请客。……斋罢,侍者先上方丈,照管香炉位次。如汤瓶衰、盏囊办,行者齐布茶讫,香台只安香炉、香合,药椽、茶盏各安一处……次药遍,请喫药。〔4〕

〔1〕 《译注禅苑清规》,卷一,《赴茶汤》,页61。

〔2〕 同前书,卷五,页194。

〔3〕 同前书,卷五,页180,192,200。

〔4〕 同前书,卷五,《堂头煎点》,页177—180。

此处的茶药当是指茶药丸,因为后文的小注中说明有“药椽、茶盏各安一处”,此处的“药椽”当指置药丸的容器。如果不是泛请全寺僧人喫茶,而是临时起意的情况下,住持的侍者也要令行者“安排坐位、香火、茶药讫”,然后再请客人就坐。〔1〕另外,在《法眷及入室弟子特为堂头煎点》中,早斋之后要到方丈处为住持点茶前,须先到方丈室“照管香火、茶药、盏囊、汤瓶,虑或失事”。〔2〕为了充分供应寺院里茶会、汤会的需要,负责寺院财产及采买寺院所需食品和用品的“库头”,也必须留意“药”的购买,他的职务之一是:“如山野寺院,城市稍远,众僧所用,及药、蜜、茶、纸之类,亦宜准备。”〔3〕此“药”所指除了治病和做汤药的药材之外,还有茶药丸的材料。下文将会提到四明天寿院的风药丸闻名于当世,可知有一些寺院是由僧人自行制作药丸的。

到底“茶药丸”指的是什么样的药丸?在以上的资料中都未说明。它很可能和汤药一样,是根据季节变换而有不同的内容。由于它是和茶一起服用的,故称做“茶药丸”。宋·郑谷《宗人惠四药》诗云:“宗人忽惠西山药,四味清新香助茶。爽得心神便骑鹤,何须烧得白朱砂。”〔4〕可以帮助我们了解它服用的情形。此外,《千金翼方》中的一段话,也可为“茶药丸”提供一些线索:

人非金石,犯寒热雾露,既不调理,必生疾疢。常服药,辟外气,和藏府也。平居服五补七宣丸、钟乳丸,量其性冷热虚实,自求好方常服。其红雪三黄丸、青术香丸、理中丸、神明膏、陈元膏,春初水解,散天行茵陈丸散,皆宜先贮之,以防疾发。忽有卒急,不备难求。腊日合一剂乌膏楸叶膏,以防痈疮等。〔5〕

寺院所服用的茶药丸可能接近文中提及的七宣丸、钟乳丸、红雪三黄丸、

〔1〕《译注禅苑清规》,卷五,《堂头煎点》,页183。

〔2〕同前书,卷六,《法眷及入室弟子特为堂头煎点》,页200。

〔3〕同前书,卷四,《库头》,页138。

〔4〕北京大学古文献研究所编,傅璇琮等主编,《全宋诗》(北京:北京大学出版社,1991年),第20册,卷六七七,页7762。

〔5〕唐·孙思邈,《千金翼方》(台北:中国医药研究所,1990年),卷一四,《退居·服药第三》,页161—162。

青木香丸、理中丸之类的药丸。

2. 风药丸

在寺院生活中，僧人通常在冬季和洗浴之后，会服用风药丸。^{〔1〕}《禅苑清规》卷四《浴主》叙述浴主的职责，就包括在开浴之前要准备众僧在浴室中所需的用具，以及浴后所喝的茶和风药：

至日，斋前挂开浴、或淋汗、或净发牌，铺设诸圣浴位，及净巾、香花、灯烛等，并诸僧风药、茶器。^{〔2〕}

成寻在熙宁六年（延久五年，1073）一月二十日早斋之后，到汴京的大相国寺浴堂沐浴，浴罢之后，照大师送他“酒一瓶、菓子、风药三丸”：

廿日甲子，天晴，斋后小师等行向相国寺浴堂，赖缘供奉一人留，以通事送薪沐浴。成寻一人既毕，照大师送酒一瓶、菓子、风药三丸。^{〔3〕}

“照大师”指的是太平兴国寺的慈照大师（见下文）。此外，僧人也在冬月里服用风药，如熙宁五年十二月二十六日，成寻在巡礼五台山之后，回到了汴京的太平兴国寺传法院，当时有两名来自五天竺西北的大天国僧人也寄居在同一院，请成寻去他们的房间里喫茶，并且一同喫阳药：“午时，从大天国僧房有请，即行向喫茶并阳药。”^{〔4〕}风药就是阳药的一种。^{〔5〕}

风药之中，有一种叫做“黑神丸”。熙宁六年三月五日，因久旱不雨，成寻和其他著名僧人被请入皇宫后苑的瑶津亭祈雨七日。十日中午祈雨法事结束后，众僧人约好去诸大乘师住宿的房里，“慈照大师、惠净和尚以‘风药丹’各一丸，与小僧点茶”。^{〔6〕}次日，华藏大师在瑶津亭僧人休息

〔1〕“风药”主要指可以除风疾的药，另外，凡是制作除风的植物药草，也可称为风药，如石南、兰叶。

〔2〕《译注禅苑清规》，卷四，《浴主》，页139。

〔3〕《参天台五台山记》，卷六，页198，延久五年一月廿日条。

〔4〕同前书，卷五，页178，延久四年十二月廿七日条。

〔5〕宋·崔敦礼，《宫教集》（收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983年，第1151册），卷七：“譬之医者之治病也，病寒邪以阳药治之，病热邪以阴药治之。”

〔6〕《参天台五台山记》，卷七，页236，延久五年三月九日条。

处,请众僧喫茶,慈照大师也拿出“黑神丸”,作为茶后的丸药:

十日癸寅,天晴。……瑶津亭桥左右有两亭,西名“澄柱之亭”,东名“极曦之亭”,人休息处也。华藏大师为喫茶请,即具通通事小师行向,华藏、慈照两大师各点茶。慈照大师与“黑神丸”一裹。^{〔1〕}

寺院的僧人不仅服用风药黑神丸,当时有些佛寺制作的丸药还很受世人欢迎,如天寿院所制作的风药黑神丸远近驰名。《归田录》记载北宋真宗时的宰相张齐贤食量惊人,一次就能喫下五、七两的天寿院风药黑神丸:

张仆射齐贤体质丰大,饮食过人,尤嗜肥猪肉,每食数斤。天寿院风药黑神丸,常人所服不过一弹丸,公常以五、七两为一大剂,夹以胡饼而顿食之。^{〔2〕}

按:名为“天寿院”的寺院不仅一处,此处可能指的是北宋都城汴京的天寿院。^{〔3〕}寺院所制作的丸药有可能是和信徒檀越结缘的,但从前述“天寿院风药黑神丸,常人所服不过一弹丸,公常以五、七两为一大剂”看来,一则当时似乎有一些人是服用天寿院的黑神丸,二则如张齐贤一次要喫五、七两,就不是寺院所能大量赠与的,因此,它也有可能对俗人发售。

另外,还有“辰砂丸”。熙宁六年二月十六日,成寻住在五台山的传法院,当寺三藏法师送给他“辰砂丸”十五粒,并且嘱咐他“一服七粒,临非,以生姜汤吞下”:

十六日庚辰,天晴。斋了,梵义大师送茶,三人喫了。辰砂丸十五粒,三藏送给,赖良药也。一服七粒,临非,以生姜汤吞下云云。今夜以酒服七个了。^{〔4〕}

不过,成寻在未生病的情况下,当晚就将它和酒一起服用,可见它也是一

〔1〕《参天台五台山记》,卷七,页237,延久五年三月十日条。

〔2〕宋·欧阳修撰,李伟国点校,《归田录》(北京:中华书局,1981年),卷一,页12。

〔3〕宋代汴梁、四明、鄞县都有天寿院,但张齐贤在京城为官,比较可能是食用汴梁天寿院的黑神丸。宋·赵彦衡撰,傅根清点校,《云麓漫抄》(北京:中华书局,1996年),卷四,页58:“张忠文公叔夜嵇仲,靖康间以南道总管知邓州,……第六子仲熊,字慈甫,随行祭祀。丁巳年十一月十八日到东京相国寺慧林禅院,后于天寿院前幕士冯真家下。”

〔4〕《参天台五台山记》,卷六,页213,延久五年二月十六日条。

种保养的药剂。“辰砂丸”有不同的处方,可治风疾、疟疾等病,三藏法师送给成寻的应属一种风药。风药辰砂丸有治重症的,也有属于保养型的,如人参辰砂丸与和剂局方的辰砂丸。〔1〕

寺院中还服用一种叫做“灵宝丹”的风药,医书上记载它的功效是“治筋骨风气,漆精益髓,神气清爽,好颜色红悦,久服轻健补暖水藏”。〔2〕宋代的禅寺中,有僧人制作这种丸药。〔3〕

值得注意的是:唐、宋时期,风药是社会上流行的养生丸药,寺院僧人服用风药丸殆受世俗社会的影响。当时社会从上至下都有服用风药的风习,在一些城市中也有风药铺,如南宋都城就有专卖风药的“风药铺”,〔4〕宋·楼钥(1137—1213)《攻媿集》中也叙及当时宿州城内有“蔡五经家饼子风药”的店铺。〔5〕从五代开始,皇帝经常赐给大臣及在外镇戍的将帅风药,因此,后晋高祖时安从进谋反,襄州道都行营先锋指挥使郭金海所战皆捷,安从进便送他“金瓶金合酒与风药”以诬陷他。〔6〕宋·王安中的《谢赐腊药表》:“臣某言:伏蒙圣恩,赐臣御笔金花笺诏书、腊晨风药一银合者。”〔7〕如前述的灵宝丹,就是宋朝皇帝赐给大臣风药中的一种。宋高宗曾赐龙图阁直学士耿延禧“金带一条、通犀带一条、锦绮等一百匹、灵宝丹、苏合香圆、透冰丹各一百贴”。〔8〕宋朝官方太医局所制

〔1〕明·朱橚等编,《普济方》(北京:人民卫生出版社,1982年),卷一〇四,《诸风门·风冷附论》,页376:“人参辰砂丸出十便良方:治去骨髓内风冷、壮筋力、安神爽思、宽快膈脘、益胃进食。”《诸风门·风痰附论》,页386:“辰砂丸出和剂方:治诸风痰盛、头痛恶心、精神昏愤、目眩心松、呕吐痰涎、胸膈烦闷。”

〔2〕朝鲜·金礼蒙等辑,浙江中医研究所、湖州中医院校点,《医方类聚》(北京:人民卫生出版社,1981年—1982年),第9册,卷二〇三,《养性门五·圣惠方二·丹药序·紫粉灵宝丹》,页477。

〔3〕《明觉禅师语录》(大·1996,收入《大正新修大藏经》第四十七册),卷四,页694下:“师一日问僧:‘你作个什么来?’僧云:‘合灵宝丹来。’”

〔4〕宋·吴自牧撰,《梦粱录》(收入《东京梦华录(外四种)》),上海:上海古典文学出版社,1956年),卷一三,页240。

〔5〕宋·楼钥,《攻媿集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1153册),卷一一一,页14。

〔6〕《旧五代史》(北京:中华书局,1976年),《晋书》卷九四,《郭金海传》,页1249引《洛阳缙绅旧闻记》。

〔7〕宋·王安中,《初寮集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1127册),卷四,页45—46。

〔8〕宋·徐梦莘撰,《三朝北盟会编》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷六三,《靖康中帙三十八》,页474上。

的“灵宝丹”也为北方大金国人所熟知、喜爱，靖康二年（1127）正月三十日，金人掳宋钦宗至青城，向宋室要求各种珍宝，其中就包括“太医局‘灵宝丹’二万八千七百贴”。〔1〕此外，皇帝赐给大金国、高丽国使臣酒果、风药，也成为惯例，〔2〕由于金朝的官员喜好宋朝的风药，因此它也成为赵宋致赠金朝官员的礼品之一。〔3〕

3. 其他丸药

宋代僧人也服用其他的丸药，如熙宁五年六月七日，成寻在杭州寄居寺院的寺主送他“安元治气正元丹”，并且告诉他服用的方法。〔4〕“正元丹”也是风药的一种。〔5〕

熙宁六年四月十二日夜，三藏法师送成寻一个装了药的小瓶子，成寻喫了此药。〔6〕由于在此前后文中，成寻都没有提及自己身体不适，可知这也是一种养生的丸药。熙宁六年二月十九日，三藏法师送给住在传法院的成寻“散十六个”，同房的僧人一同分食。〔7〕此“散”当是一种药粉，至于其内容则不得而知。

（二）乳石丹药

唐宋时期，社会上服用石药、烧炼丹药之风很盛。石药可以调配成五石散、三石散等散药服食，或者烧炼成丹药以吞服，据传它的作用至少可以令人延年长寿。唐·王焘《乳石论序》称“按古先服饵，贤明继踵，合和

〔1〕《三朝北盟会编》，卷七八，《靖康中帙五十三》，页587。

〔2〕《宋史》（北京：中华书局，1977年），卷七二，《礼志二十二·宾礼四·金国使副见辞仪》，页2812；宋·慕容彦逢，《摘文堂集》（收入《景印文渊阁四库全书》第1123册），卷九，《赐高丽国进奉人使腊辰风药口脂酒果口宣》，页6。

〔3〕金·佚名编，金少英校补，李庆善整理，《大金吊伐录校补》（北京：中华书局，2001年），卷二，《别幅》：“本朝和议使邓绍密回日，皇子郎君令馆伴萧实导意欲得白花蛇，除已附一合送皇子郎君外，恐国相元帅亦欲得之，以一合附送。酒五十瓶、果子四合、茶一合、风药一合、白花蛇一合，右请捡留白。”

〔4〕《参天台五台山记》，卷二，页45，延久四年六月七日条：“七日乙卯，天明，巳时陈一郎松花饼廿枚持来，从寿昌寺子章童行送者也。寺主送安元治气正元丹（丹），无服廿丸，汤下无忌。”

〔5〕《普济方》卷二二六，《诸虚门·补益诸虚》，页3534：“正元丹：开三焦，破积聚，消五谷，益子精。祛冷除风，能令阳气入脑，补益极多，不可尽述。”

〔6〕《参天台五台山记》，卷八，页269—270，延久五年四月十二日条：“入夜，三藏送小瓶子，服药已了。”

〔7〕《参天台五台山记》，卷六，页214，延久五年二月十九日条。

调炼,道术存焉。详其羽化太清,则素凭仙骨,若以年留寿域,必资灵助,此盖金丹乳石之用”。〔1〕至宋·黄庭坚(1045—1105)《乞钟乳于曾公衮》诗犹云:“寄语曾公子,金丹几时熟。愿持钟乳粉,实此罄悬腹。遥怜蟹眼汤,已化鹅管玉。刀圭勿妄传,此物非碌碌。”〔2〕

石药之中,最重要的是钟乳,称之为“乳药”。由于此药甚为珍贵,因此成为俗家信徒对僧人的供养品之一,同时在高僧圆寂之后,也以此药作为祭品。信徒对僧人财物的奉献,常称“充乳药之费”。开皇十一年(591),笃信佛教的隋文帝为国师智琰在宣州(治所在今安徽宣城)稽亭山建妙显寺,并赐法器什物:“赐钱五千贯、绢二千匹,充乳药。”〔3〕景龙元年(707)十一月,唐中宗派遣内侍至韶州曹溪禅宗六祖慧能禅师的住处,送他“绢五百匹,充乳药供养”。〔4〕大历八年(773)春天,代宗赐僧人不空“绢二百匹,充乳药”。〔5〕五代时期,吴越国王钱鏐赐给净光法师“乳药绢二十匹,茶二百角”。〔6〕宋代俗人对僧人信施,也还称“乳药”若干。熙宁五年七月十六日,少卿以钱供养成寻,便称“今送钱二索文省,且宛乳药之费,幸留捡”。〔7〕

由于乳药成为檀施的代名词,在禅宗的清规中,寺院住持的特支费称为“堂头乳药”,禅宗的清规中也叙述了寺院职事“化主”外出化缘,所得

〔1〕清·董诰等编,《全唐文》(北京:中华书局,1983年),卷三九七,王焘《乳石论序》,页4051下。

〔2〕《全宋诗》,卷九九八,页11466。

〔3〕《全隋文》(收入清·严可均校辑,《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年),卷二八,郑辨志《宣州稽亭山妙显寺碑铭》,页4187上。

〔4〕《历代法宝记》(大·2075,收入《大正新修大藏经》第五十一册),卷一,《唐朝第六祖韶州曹溪能禅师》,页182中:“景龙元年十一月,又使内侍将军薛蔺至曹溪能禅师所,宣口勅云:‘将上代信袈裟奉上洗禅师,将受持供养。今别将摩纳袈裟一领,及绢五百匹充乳药供养。’”按:长寿元年(692),武则天敕命天冠郎中张昌期前往韶州请慧能禅师到京师来,慧能托病不去;万岁通天元年(696)武则天再命人征请慧能,仍然不肯行。武则天于是向慧能要求请得上代达摩祖师信传袈裟至宫里的内道场供养。后来武则天将此袈裟赐给智洗禅师带回四川供养。因此,中宗才有上面一番话,并且另赐给慧能摩纳袈裟。

〔5〕《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》(大·2056,收入《大正新修大藏经》第五十册),页292中。

〔6〕《四明尊者教行录》(大·1937,收入《大正新修大藏经》第四十六册),卷七,《螺谿振祖集·吴越钱忠懿王赐净光法师制(三道)》,页924下。

〔7〕《参天台五台山记》,卷二,页69,延久四年闰七月十六日条。

钱物之中,有一份是住持的“乳药”之费。化主外出化缘得来的财物,要分两本记录,一是“施利状”,一是“乳药状”。〔1〕施利状的内容包括募化的供僧物品、钱财若干,供养罗汉的财物、钱财若干,化到僧粥若干。至于“乳药状”的范本是:

参学比丘某甲某物若干,右谨献堂头和尚,聊充乳药,伏乞慈悲容纳,谨状。某年某月某日参学比丘某状。〔2〕

前面所提到的僧人乳药之费,似乎钟乳仅是一种代名词,很难看出来僧人是否真的服食乳药;不过,丹波康赖(912—995)所撰的《医心方》中载有“鉴真服钟乳随年齿方”,僧人鉴真(688—763)系在唐玄宗天宝十二载(753)年底东渡日本,《皇国名医传》称“鉴真又能医疗”,〔3〕《医心方》收录了四种名为“鉴真方”的医方,此系其中之一。唐、宋时期,日本接受中国文化的许多成分,公元756年,日本圣武天皇逝世后,光明皇后把宫廷所存药品送到东大寺,今奈良东大寺“正仓院”收藏有当时捐献的《种种药帐》中所列的一些石药,如云母粉、钟乳床、赤石脂等十一种石药(图一、二),以及在药帐中没有记载的白石英、雄黄、丹等八种石药。〔4〕这些石药和正仓院其他药物,似可从唐宋寺院养生文化对日本宫廷与寺院的影响来理解,将以另文讨论。

当寺院重要僧人圆寂之时,乳药也是致祭的供品。如代宗大历九年(774),密宗大师不空迁化,将葬之日,邓国夫人张氏“谨以乳药之奠奉祭于故国大德三藏不空和尚之灵”。〔5〕不空的弟子慧胜也以乳药致奠于亡师灵前。〔6〕南唐李后主《祭悟空禅师文》:“保大九年岁次辛亥九月,皇帝

〔1〕《译注禅苑清规》,卷五,《化主》,页171。

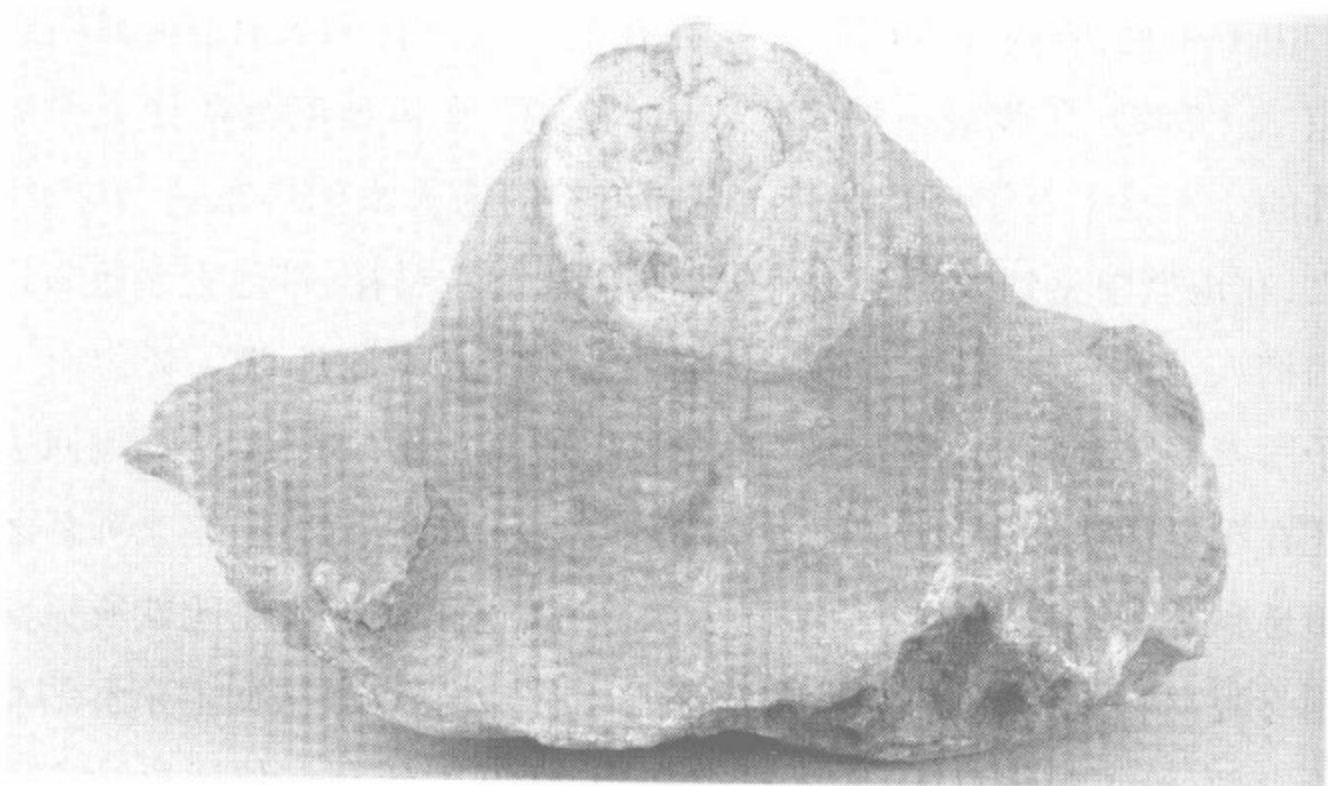
〔2〕同前书,卷五,《化主》,页171。

〔3〕浅田宗伯,《皇国名医传》(东京:名著出版,1982年),卷上,页48。

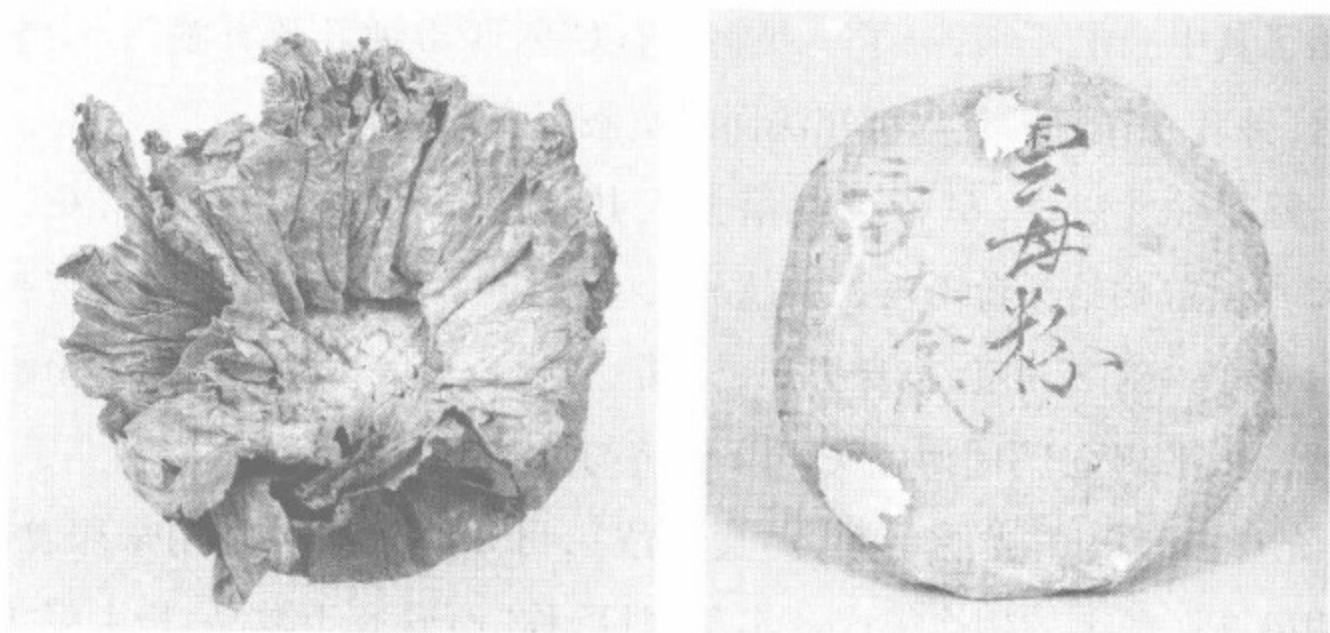
〔4〕柴田承二监修,宫内厅正仓院事务所编集,《图说正仓院药物》(东京:中央公论社,2000年),《〈种种药帐〉记载の药物石药类》、《〈种种药帐〉外の药物石药类》,页157—168。

〔5〕《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》(大·2120,收入《大正新修大藏经》第五十二册),卷四,《临葬日邓国夫人张氏祭文一首》,页847中。

〔6〕《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》,卷四,《弟子苾芻慧胜祭文一首》,页847下:“维大历九年岁次甲寅七月戊戌朔五日壬寅。僧弟子慧胜,谨以乳药之奠敢昭告于亡和尚之灵。”



图一：正仓院药物中的“云母床”



图二：正仓院药物中的“云母粉”

以香茶、乳药之奠，致祭于右街清凉寺悟空禅师。”〔1〕禅宗的清规中，也提到寺院重要僧人亡故后的葬仪中，都有乳药作为供品，《禅苑清规》卷七《尊宿迁化》：

其入龕、举龕、下火、下龕、撒土、挂真，并有乳药。丧主重有酬谢，院门稍似定叠，如上尊宿诸人，须当特为陈谢。〔2〕

〔1〕 宋·陆游，《入蜀记》（收入《景印文渊阁四库全书》第460册），卷一，页19，总页885。

〔2〕 《译注禅苑清规》，卷七，页263。

由上可见,乳药在寺院中确是存在的。从唐代僧人怀信《释门自镜录》(大·2083)所收录一则隋代僧人的故事,亦可证明某些僧人是服用钟乳的。开皇十六年(596),有一名叫道相的僧人来到山东灵岩寺,突然暴亡,在地狱中见到大势至菩萨化身为灵岩寺主昙祥,带他去看堕入地狱中的僧人,其中有一名灵岩寺僧人法回落在“方梁压地狱”,旁边有一个牌子写着他堕地狱的罪由是:“此人私用僧三十匹绢。”昙祥要他回去告诉还在阳世的法回,赶快将他滥用寺院财物三十匹绢归还,将来死后才得免堕地狱之苦。法回起初还不肯承认,后来道相叙述他在地狱所见法回盗用寺院财物具体事由:原来在开皇五年时,灵岩寺教法回上京奏请皇帝赐给寺额,给了他绢百匹,作为打点之用,恰好朝廷有一位通事舍人是其寺的檀越,就上奏皇帝颁给寺额,不费一文钱,法回觉得自己于寺院有功,就用了其中三十匹绢,买了一些物品,以“六匹市钟乳及石斛”。十余年之后,钟乳、石斛都用尽,可知法回确实服用了钟乳。^{〔1〕}

除了钟乳之外,皇帝也赐给僧人其他的石药,如隋文帝仁寿二年(602),就曾赐给天台山僧人智越等人一些药物,其中有光明砂。智越在谢启中称:“猫酥五瓶,充身去患;光明一斛,药食兼浓。”^{〔2〕}猫酥殆酥的一种,《太平御览》引《傅咸集》中《杨济与咸书》曰:“酥治疮上急。”^{〔3〕}故云“充身去患”。“光明一斛,药食兼浓”,可知此光明砂是用来服食的。光明砂在医药上的用途很广,《本草纲目》称“石砂有十数品,最上者为光明砂”。^{〔4〕}它同时也是服饵重要的成分,如唐·吕颂在皇帝生日进贡光明砂的奏状,就明说是它是“服饵所尚”,“有验于仙方”:

〔1〕《释门自镜录》(大·2083,收入《大正新修大藏经》第五十一册),卷下,《怪损僧物录十·隋冀州僧道相见灵岩寺诸僧受罪苦事(灵岩寺记)》,页819下,法回自述他盗用百匹绢的用途:“十匹买金,五匹博丝布,六匹市钟乳及石斛,六匹买沉香。三匹买鎗石簧锁三十具,其二十五具卖,五具仍在匱中。其香并现在,钟乳、石斛用讫,丝布现两匹在匱,金一两亦未用。”

〔2〕《国清百录》(大·1934,收入《大正新修大藏经》第四十六册),卷三,《天台众谢启第八十》,页814下。

〔3〕宋·李昉等编,孙雍长、李长庚、王珏校点,《太平御览》,石家庄:河北教育出版社,1994年,第7册,卷八五八,《饮食部十六·酪酥附醍醐》,页853。

〔4〕明·李时珍,《本草纲目》(北京:人民卫生出版社,1975年),卷九,《金石部二·金石之三·石类上·丹砂》,页517。

前件光明砂丹等，管内所出，服饵所尚，生依仙谷，诚有验于仙方。^{〔1〕}

僧人也有炼食丹药者。宋代新旧党争时，被打为“元祐党人”而被贬谪到福建临汀的孙升撰有《孙公谈圃》，其中叙述苏轼曾告诉他有僧人送烧炼药之事。后来为孙升整理此书的刘延世以为：苏轼虽然被贬谪到海南岛，但没有水土不服，终无病恙，可能系拜此药之赐：

子瞻在黄州，术士多从之游。有僧相见，数日不交一言，将去，怀中取药两贴，如莲蕊而黑色，曰：“此烧炼药也，有缓急服之。”子瞻在京师为公言，至今收之。后谪海岛无恙，疑得此药之力。^{〔2〕}

由上文看来，丹药也有助于调剂卫生。

四、寺院中的药酒

关于佛教与酒，日本学者道端良秀已做了详细的讨论，^{〔3〕}不过，他的文章中并未引用成寻亲访北宋佛寺的《参天台五台山记》，本节主要利用此书的资料及唐、宋诗文，对僧人饮药酒和饮酒的情形作一具体的描述。唐、宋时期禅宗寺院严格禁酒，但其他寺院则有一部分僧人不仅喝药酒，还喝一般的酒。《参天台五台山记》一书里，有不少成寻在北宋寺院中和僧人一起饮酒的记载，从杭州到汴京，从天台山到五台山的寺院，都有僧人饮酒者。本文认为：唐、宋时期从“圣僧”信仰衍化而来的酒供养，和部分密教仪轨中以酒作为供祭品，使得僧人饮酒具有某种程度的正当性。不过，僧人饮酒或药酒是不合乎戒律的，在诸《高僧传》中，仍是以严

〔1〕《全唐文》卷四八〇，吕頌《降诞日进光明砂丹等状》，页4910上一下。

〔2〕宋·孙升，《孙公谈圃》（据《百川学海》宋咸淳九年左圭辑刊本影印，收入《丛书集成新编》，第83册，台北：新文丰出版公司，1985年），卷中，总页709上。

〔3〕道端良秀，《佛教の酒——毒酒と薬酒》，收入氏著，《中国佛教史全集》（东京：书苑，1985年），第7卷；守屋东编辑，《佛教と酒：不飲酒戒史の變遷に就いて》（东京：少年禁酒会，1933年）。

守酒戒的僧人占绝对多数。

(一) 药酒

从唐诗中的描述,可知当时世俗社会中有以药酒待客的习俗,僧院中也有类似的情况。张籍(约767—830)《题韦郎中新亭》诗云:“药酒欲开期好客,朝衣暂脱见闲身。”〔1〕姚合(约779—846)《喜马戴冬夜见过期无可上人不至》诗云:“客来初夜里,药酒自开封。”〔2〕另,《喜胡遇至》诗云:“病少闲人问,贫唯密友来。茅斋从扫破,药酒遣生开。”〔3〕这都是俗人以药酒招待客人的例子,从姚合《题李频新居》诗中,则可知有些僧人是喝药酒的:“劝僧尝药酒,教仆辨书签。”〔4〕《太平广记》中有一则出自《逸史》的记载,提到淮南一位能预知吉凶的僧人常监喫药酒,由于他所饮药酒中地黄的含量太多,使得他泻肚子。〔5〕

唐代的僧人不仅饮药酒,也有以药酒待客者。何延之《兰亭始末记》一文,记叙唐太宗派遣监察御史萧翼去找僧人辨才,套出他深藏的“王羲之兰亭序”帖的处所。萧翼假扮为一个书生,前往越州山阴嘉祥寺参访辨才,两人谈诗叙艺,相见恨晚,辨才留他住在寺里,当晚还请他喫药酒。两人所做的诗作中,也都有对此酒的形容:

设缸面药酒、茶、果等,江东云缸面,犹河北称瓮头,谓初熟酒也。酣乐之后,请宾赋诗。辨才探得来字韵,其诗曰:“初酝一缸开,新知万里来。披云同落寞,步月共徘徊。夜久孤琴思,风长旅雁哀。非君有秘术,谁照不然灰。”萧翼探得招字韵,诗曰:“邂逅款良宵,殷勤荷胜招。弥天俄若旧,初地岂成遥。酒蚁倾还泛,心猿躁自调。谁怜失群翼,长苦菜空飘。”〔6〕

在成寻的记叙里。他有四次在寺院中喫药酒的经历。熙宁五年六月

〔1〕《全唐诗》(北京:中华书局,1960年),第12册,卷三八五,页4333。

〔2〕同前书,第15册,卷五〇一,页5702。

〔3〕同前书,第15册,卷五〇一,页5701。

〔4〕同前书,第15册,卷五〇一,页5701。

〔5〕宋·李昉等编,《太平广记》(台北:文史哲出版社,1987年),卷八四,《异人四·宋师儒》,页546:“常监饮药酒,服地黄太多,因腹疾,夜起如厕。”

〔6〕《全唐文》,卷三〇一,何延之《兰亭始末记》,页3059下—3060上。

十日,成寻在天台山国清寺访学。这一天他去参访天台第十三代祖师惠光大师看经之院后,到其院僧人如日、文章两人的宿房点茶,在回到寄宿的房间之前,他去拜访国清寺的寺主,蒙寺主殷勤招待,有寺院待客的茶和果子,并且请他喫药酒:

十日戊午,天晴。午时参惠光大师看经之院,……还房之次,参寺主院,令见忏法私记并我心自空图,感喜不少,为写本借留已了。切切相留,点茶、菓子、药酒,望晚归了。〔1〕

第二次同样也是到国清寺主的房里,寺主以果子、茶和药酒招待他。熙宁五年七月十日,成寻为了要去五台山巡礼事拜访天台县知县,回到国清寺之后:

十日,……晚还寺,从寺主许有请,一行皆参,有菓、茶、药酒等。〔2〕

同年八月五日,成寻从天台县回到国清寺,“酉时,寺主院有菓、药酒等”。〔3〕熙宁五年十二月二十六日,成寻从五台山巡礼毕,返回汴京的太平兴国寺传法院,熙宁六年一月六日,他受邀到此寺慈照大师的房里喫药酒。〔4〕

僧人饮药酒,可能和自古以来人们相信酒有养生的功效有关,汉·王莽在诏书中曾说“酒,百药之长,嘉会之好”。〔5〕宋代僧人法云编《翻译名义集》(大·2131)卷三,《什物篇第三十七》叙述酒有谷酒、果酒、药酒三种,其后云:“《汉书》:酒者天之美禄,所以颐养天下,享祀祈福,扶衰养疾。”〔6〕不过,佛教戒律是禁酒的,何以唐、宋以后出现了一些僧人饮酒的情形?除了受社会上酒和养生的关联的影响之外,应从佛教本身的一些变化而论。

〔1〕《参天台五台山记》,卷二,页49—50,延久四年六月十日条。

〔2〕同前书,卷二,页67,延久四年闰七月十日条。

〔3〕同前书,卷三,页79,延久四年八月五日条。

〔4〕同前书,卷六,页188—189,延久五年一月六日条。

〔5〕《汉书》(北京:中华书局,1962年),卷二四,《食货志下》,页1183。

〔6〕《翻译名义集》(大·2131,收入《大正新修大藏经》第五十四册),页1107下。

(二) 唐、宋僧人饮酒的背景

六朝以降,迄于明清,佛教教团饮酒之事时见诸记载,道端良秀认为这是因为饮酒在中国有长远历史,故佛教的禁酒运动难以彻底推行的缘故。^{〔1〕}实则部分僧人饮酒的问题很难用单一的原因来解释,本文试图从盛唐以后佛教信仰的两项变化来理解:一是基于南北朝以来逐渐流行的“圣僧”信仰,衍生出以酒供养僧人的习俗;二是受到盛唐以后部分密教仪轨中,有以酒供祭的影响所致。

1. “圣僧信仰”的影响

南北朝以来逐渐流行的“圣僧”信仰,到了唐代衍生出以酒供养僧人的习俗。所谓的“圣僧”,是指诸佛菩萨、罗汉、圣人以不同的面貌和形式应化人间,唐代以后寺院中的食堂有“圣僧龕”,僧人入浴之前,也要替圣僧准备一份用品。^{〔2〕}他们的化身常是出人意表的,圣僧显化时,经常以奇异的行径出现,如饮酒的僧人就是其中的一种。《宋高僧传》叙述:唐代宗时晋州僧人代病显示饮酒的神迹,开启了佛教信徒以酒供养僧人之始:

释代病者,台州天台人也。……大历元年,登太行,游霍山,……太守感之,躬就迎请,移置大梵寺,……由是檀信骈肩蹶踵,有真毒于酒者,贿贫女往施之。代病已知,贫女给之曰:“妾家酝觉美,酌施和尚求福,况以佛不逆众生愿。”代病曰:“汝亦是佛。”然贫女惧,反饮,具以情告。代病执杯啜之,俄尔酒气及两胫,足地为之坟裂,闻者惊怪。以酒供养,自兹始也。^{〔3〕}

另如北宋苏州东禅寺的遇贤和尚有很多异事,又好饮酒,人们称之为“圣僧”,又号为“酒仙”。^{〔4〕}遇贤常去酒家饮酒,都不给钱,一日呕吐成

〔1〕 道端良秀,《佛教の酒》,页509。

〔2〕 拙文,《唐宋寺院中的圣僧龕与仪式空间》,未刊稿。

〔3〕 《宋高僧传》(大·2061,收入《大正新修大藏经》第五十册),《唐晋州大梵寺代病师传》,页877下—878上;宋·赞宁撰,范祥雍点校,《宋高僧传》(北京:中华书局,1987年),下册,卷二六,《唐晋大梵寺代病师传》,页669—670。

〔4〕 明·吴宽,《家藏集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1255册),卷五三,《跋林酒仙诗》:“酒仙名遇贤,俗姓林,在宋为苏城东禅寺僧。人传其事甚异,至号‘圣僧’;以其嗜酒故,又号‘酒仙’。”

酒黄,称此可以抵偿酒价。当年瘟疫盛行时,店家将酒黄泡酒,让病者服用,竟然都痊愈了。《嘉泰普灯录》(X·1559)将他列于“应化圣贤”类。^{〔1〕}柯嘉豪研究《宋高僧传》中关于喫肉喝酒僧人记载,他们都被重新界定为具有神力者,这是因为僧传作者欲将此不合戒律之事合理化的缘故。^{〔2〕}其实,这种神力正是“圣僧”显化的特质。上述《宋高僧传》有关僧人代病的记载应是可信的。唐、宋时期,在家信徒确有以酒供养僧人者,如成寻《参天台五台山记》书中,有很多官员或俗家信徒送酒给他及其他僧人的记载。郑炳林和魏迎春的研究指出:晚唐五代时期敦煌佛教教团并不限制僧尼饮酒,各寺院中的僧尼普遍拥有酒;又,当时佛教教团对于各种活动里不合规定者的科罚之中,最常见的是罚纳酒若干。^{〔3〕}五代时敦煌归义军节度使曾送给僧人龙辩等“麦酒壹瓮”。^{〔4〕}

正是因为有信徒以酒供养僧人,所以僧团中开始讨论僧人可否饮此供养的酒?道世撰集的《诸经要集》(大·2123)中,便引《十住毗婆沙论》(大·1521)讨论在家俗人以酒供养僧人是否有罪的问题,其答案是俗人虽然无罪,但僧人仍然不可饮此酒:

又《十住毗婆沙论》问曰:“若有人舍施酒,未知得罪以不?”答曰:“施者得福,受者不得饮,故论云:是菩萨或时乐舍一切,须食与食,须饮与饮。若以酒施,应生是念:今是行檀时,随所须与,后当方便,教使离酒,得念智慧,令不放逸。何以故?檀波罗蜜法,悉满人愿,在家菩萨以酒施者,是则无罪。”^{〔5〕}

〔1〕《嘉泰普灯录》(收入《卍续藏经》第七十九册),卷二四,《应化圣贤·酒仙遇贤和尚》,页434下。

〔2〕John Kieschnick, *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997).

〔3〕郑炳林、魏迎春,《晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度研究》,《敦煌研究》2004年第2期,页51—52。唐五代敦煌僧人普遍饮酒,学界已有一些讨论,如李正宇,《晚唐至北宋敦煌僧尼普听饮酒——敦煌世俗佛教系列研究之二》,《敦煌研究》2005年第3期;潘春辉,《晚唐五代敦煌僧尼饮酒原因考》,《青海社会科学》2003年第4期。

〔4〕周绍良主编,《全唐文新编》(长春:吉林文史出版社,2000年),第18册,卷九二一,《龙辩等谢司空赐物状》(伯·4638),页12663:“应管内麦外释门都僧统、赐紫沙门龙辩、都僧录惠云、都僧政绍忠,草鼓壹升,麦酒壹瓮,谨因来旨,跪捧领讫。”

〔5〕《诸经要集》(大·2123,收入《大正新修大藏经》第五十四册),卷一七,《酒肉部第二十六》,页157中。

查龙树菩萨的《十住毗婆沙论》中并没有提及“受者不得饮”之句，〔1〕可见在俗家信徒以酒供养僧人的情况下，道世想借用龙树菩萨来警示僧人不得饮酒。

事实上，还是有僧人饮了俗人所供养的酒，也有一些人对此提出批评，如苏东坡认为有些僧人称酒为“般若汤”，乃文饰其名，是“不义”的：

僧谓酒为“般若汤”，谓鱼为“水梭花”，鸡为“钻篱菜”，竟无所益，但自欺而已，世常笑之。人有为不义而文之以美名者，与此何异哉！〔2〕

宋·窦革(子野)撰《酒谱》“般若汤”条，也说：“北僧谓为‘般若汤’，盖度辞以避法禁。”〔3〕值得注意的是，此处说“北僧”称酒为“般若汤”，似乎意味着南方僧人不用此称。梁武帝禁断僧人食用酒肉，当时他的权力所及只限于南方，隋唐帝国统一南北，是否仍然贯彻梁武帝以政治力干预僧团内部生活的政策？这是一个值得思考的问题。

2. 部分密教仪轨的影响

虽然绝大多数的密教经典都禁止饮酒，〔4〕但盛唐以后一些密教仪轨仍有以酒肉为祀者，如“又毗那夜迦咒法”：

……如是作法乃至七日，随心所愿，即得称意。正灌油时，数数发愿，复用苏蜜和麩作团，及萝卜根，并一盏酒，如是日别新新供养，一切善事随意成就，一切灾祸悉皆消灭。其所献食必须自食，始得气力。〔5〕

不仅以酒奉祀，还必须饮下所供养的酒，这可能为某些僧人饮酒提供了合

〔1〕《十住毗婆沙论》(大·1521,收入《大正新修大藏经》第二十六册),卷七,页56中。

〔2〕宋·苏轼撰,王松龄点校,《东坡志林》(北京:中华书局,1981年),卷二,《道释·僧文辈食名》,页39。

〔3〕宋·窦革撰,《酒谱》(石家庄:河北教育出版社,1995年),页335。

〔4〕《大日经持诵次第仪轨》(大·860,收入《大正新修大藏经》第十八册),页187云:“诸酒木菓等浆可以醉人者。皆不应饮噉。”

〔5〕《陀罗尼集经》(大·901,收入《大正新修大藏经》第十八册),《又毗那夜迦咒法第五十》,页884下。

法性。密教对于僧人饮酒的影响,可以从宋真宗的两道诏令中反映出来。宋真宗景德四年(1007)曾经一度下令:在寺观百步之内不许卖酒肉,若卖酒肉、五辛等物给僧尼、道士,要处以重罪:

(景德)四年,诏京城鬻酒肉者,并去寺观百步之外;有以酒肉五辛酤市于僧道者,许人纠告,重论其罪。^{〔1〕}

天禧元年(1017)四月,因为新译的《频那夜迦经》中,有以荤血为祀的叙述,真宗下令此经不得入藏,并且谕令不得再翻译含有此类内容的经典:

天禧元年四月,诏曰:金仙垂教,实利含生;贝叶誊文,当资传译。苟师承之或异,必邪正以相参,既失精详,寔成讹谬。而况荤血之祀,甚渎于真乘;厌诅之辞,尤乖于妙理。其新译《频那夜迦经》四卷,不许入藏。自今后,似此经文,不得翻译。^{〔2〕}

除了《频那夜迦经》不许入藏之外,此一诏令中还提到了“况荤血之祀,甚渎于真乘;厌诅之辞,尤乖于妙理”,此二者都暗暗指涉部分的密教经典。真宗这些举动,被《佛祖统纪》重新登录在卷五一《圣君护法》,^{〔3〕}因为真宗所维护的是佛教最基本戒律之中的两项:酒戒和不杀生戒。

可能由于以上原因,出现了部分僧人饮酒的情况;不过,佛教首重戒律,僧团中还是有很多僧人坚持遵守酒戒。如律典允许以酒治病,但有的僧人宁死也不愿破戒。如北宋温州灵岩德宗禅师宁死也不肯以酒入药,认为不可破戒而逃死,^{〔4〕}有的僧人在生病时饮酒治病,但是病愈之后始终耿耿于怀。

〔1〕《佛祖统纪》(大·2035,收入《大正新修大藏经》第四十九册),卷四四,《法运通塞志第十七之十一》,页403上。

〔2〕同前书,卷四四,《法运通塞志第十七之十一》,页405下—406上。

〔3〕同前书,卷五一,《历代会要志第十九之一·圣君护法》,页452中。

〔4〕《嘉泰普灯录》卷一二,页366中:“宣和辛丑六月二十三日应供次,偶中油毒病革,门人请以酒进药,师叱曰:‘有生则有死,可破戒而逃死乎?’乃挥偈曰:‘一住二十四年,随宜建立因缘,如今去也何时节,风在青松月在天。’饮目而化。”

虽然有些僧人饮酒或药酒,但佛教的戒律还是在他们的心中,如成寻虽然常常喝酒,但他有时候想到戒律以及喝酒犯戒的罪报时,也会有所退缩。以下是出自《参天台五台山记》中一段很生动的描述:熙宁五年十二月九日,成寻到太原府平晋驿过夜。当日太原府知府龙图送果子、菜肴和各种食物,以及“酒大九瓶”,成寻留下两瓶:给通事一瓶,小师(受戒未满十年者)等人一瓶,其余七瓶就退回去了。值得注意的是,他还是留下一瓶给小师等僧人,而且后来成寻和大家一起用饭时,似乎也喝了酒:

九日癸未,天晴。……过十五里至太原府平晋驿宿,未二点止了。龙图送菓饭种种食、酒大九瓶,而通事一瓶,小师等一瓶留下,七瓶返纳了。食次有酒,珍菓十许种,中两三种分留已了。〔1〕

第二天(十日),知府龙图请他到知府邸用斋,斋后命人送他回驿馆,又送来十五瓶酒:指定要给成寻四瓶,老小师两人、通事每人各两瓶,五位小师各一瓶。此时,成寻念及戒律和破戒所招致的罪报,仅留下给通事的两瓶酒,而将其余给包括自己和其他僧人的十三瓶酒全都退回去,他自述这种做法是“依思罪报”的缘故:

十日甲申,天晴。卯时,龙图送粥。……未时,酒十五瓶送之,予四、老小师二人、通事各二,五小师各一瓶,如前每瓶一斗。即通事二瓶留下,十三瓶返上已了,依思罪报也。〔2〕

社会上有俗人以酒供养僧人,或是在一些密教仪轨中有酒的供献,因此,在法令上僧人饮酒不被认为是非法的,如宋真宗并没有下令不许僧人饮酒,而是下令商家不准卖酒肉给僧人和道人。在此情况下,僧人饮药酒就更不成问题了,在《太平御览》中有一则故事,叙述唐代会稽尉李师旦称“饮酒法所不禁,况乃饮药酒耶”?〔3〕可以借用来说明药酒在某些寺院中存在的合法性。

〔1〕《参天台五台山记》,卷五,页170—171,延久四年十二月九日条。

〔2〕同前书,卷五,页171,延久四年十二月十日条。

〔3〕《太平广记》,卷二五九,《嗤鄙二·李师旦》,页2018。

不过,有些捍卫戒律的僧人则在戒律的注疏中,指出“不得言有疾,欺饮药酒”,〔1〕似乎指责僧人饮药酒的行为是假称有疾而行犯戒之实。宋·元照《四分律行事抄资持记》(大·1805)卷上《释标宗篇》,对某些僧人这种不遵守戒律的行为,提出了更严厉的批评:

即世学者,说律训人,自贸椹衣,言遵王制,夜粥晏斋,谓是随方。非时啖饭,妄言未必长恶;贪饮药酒,便言有病疗治。不学愚僧,传为口实,诬圣乱法,岂复过是。来者有识,慎勿随邪。〔2〕

虽然佛教戒律中有酒禁,但戒律中也有开缘,僧人饮酒其实是一个很复杂的问题,值得做更深入的研究。

五、寺院养生药物的背景——唐、宋 世俗社会中的养生风气

前述寺院僧人食用各种养生药品的情形,并不是寺院独有,事实上,僧人所食用的药品是唐宋社会养生文化的一部分。唐宋时期,上自皇帝、下至庶人都很重视养生的汤药和丸药。皇帝有时赐给大臣茶和汤药,或者药酒;而在特定的季节里,也有不同的赏赐:夏日赐给“夏药”,冬天赐给“腊药”。另外,有时也赐给大臣和少数僧人珍贵的乳药和金石之药。

唐宋时期养生的观念可以追溯到《神农四经》“上药延命,中药养性,下药去疾”之说,到东晋葛洪撰《抱朴子》一书时,已经形成一完整的体系:

抱朴子曰:《神农四经》曰,上药令人身安命延,升为天神,遨游上下,使役万灵,体生毛羽,行厨立至。又曰,五芝及饵丹砂、玉札、曾青、雄黄、雌黄、云母、太乙禹余粮,各可单服之,皆令人飞行长生。又

〔1〕《梵网经菩萨戒本疏》卷四,《轻垢罪篇第二·饮酒戒第二》,页636中。

〔2〕《四分律行事抄资持记》(收入《大正新修大藏经》第四十册),页179下。

曰：中药养性，下药除病，能令毒虫不加，猛兽不犯，恶气不行，众妖并辟。〔1〕

这种看法发展到唐宋时期，就逐渐发展出“善服药者，不如善保养者”、“病后能服药，不如病前能自防”。〔2〕同时，也衍生出依季节调养服食之法。

在《抱朴子》卷一一《仙药》中，列举了许多延命的药物，可分为两类，一是矿石之药，一是植物性的药草，而以矿石之药较为高等：

仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子，次则石桂，次则石英，次则石脑，次则石硫黄，次则石粉，次则曾青，次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴。〔3〕

其中矿物性的药，就是魏晋迄唐、宋时期，不少上层人士所服用的石药，称为“寒食散”，或称为“五石散”。余嘉锡《寒食散考》首先对此有详细的考证，近年来蒋力生《〈外台秘要方〉服石文献研究》，对于从魏晋迄唐代的服石内容有更详细的研究。〔4〕然而，关于植物方面的服食，则少有人讨论，而这一部分正是影响及唐宋时期人们所饮的汤药。唐人常饮用的是茯苓汤、赤箭汤、黄耆汤、云母汤、人参汤、橘皮汤、甘豆汤；宋人所饮的汤药有：豆蔻汤、木香汤、桂花汤、破气汤、玉真汤、薄荷汤、紫苏汤、枣汤、二宜汤、厚朴汤、五味汤、仙术汤、杏霜汤、生姜汤、益智汤、茴香汤、橙麴莲子汤、蜜汤、橘红汤。〔5〕

〔1〕 晋·葛洪撰，王明校释，《抱朴子内篇校释》（北京：中华书局，1985年），卷一一，《仙药》，页177。

〔2〕 宋·陈直撰，元·邹铉编次，黄应紫点校，《寿亲养老新书》（北京：团结出版社，1994年），卷四，《保养》。按：本书卷一为宋代医学家陈直撰，本名《养老奉亲书》（成书不晚于1085年）。卷二以后，由元大德中泰宁邹铉续增为《寿亲养老新书》（见《四库全书总目提要》〔上海：商务印书馆，1933年〕，卷一〇三，子部十三，医家类，《寿亲养老新书四卷》，页2096）

〔3〕 《抱朴子内篇校释》卷一一，《仙药》，页177—178。

〔4〕 余嘉锡，《寒食散考》，收入《余嘉锡论学杂著》（北京：中华书局，1963年）；蒋力生，《〈外台秘要方〉服石文献研究》，收入唐·王焘撰，高文铸等校注研究，《外台秘要方》，（北京：华夏出版社，1993年），页1166—1183。

〔5〕 见本书，《唐、宋时期世俗社会生活中的茶与汤药》。

唐代社会的养生风气,可说是以皇帝领军注重延命养生。唐玄宗本人曾经读了仙经,找到一个神方,做成仙药,分给他的兄弟,要和他们一起长生不死“同保长龄,永无限极”。〔1〕当他的弟弟李宪去世时,尚食局为他预备置放在坟墓里的“千色味”食品之中,就包括了药酒三十余种。〔2〕另外,《旧唐书》也记载唐穆宗“饵金石之药”。〔3〕唐朝皇帝还将这种观念和方法透过赐药的形式,推广及于大臣、将帅。当时社会上注重依季节摄养的观念,有所谓“夏药”和“腊药”,皇帝经常赐大臣和在外将帅这两类药物。至于夏药、腊药是哪些内容呢?由于茶也有益健康,宋代日本来华僧人荣西(1141—1215)著有《喫茶养生记》,卷首就说:“茶也,养生之仙药也,延龄之妙术也。”〔4〕因此皇帝的恩惠经常是“茶、药”并赐。〔5〕唐代腊日赐药似乎是常例,玄宗《答张九龄谢赐药》批云:“腊日所惠,固其常耳。”〔6〕关于腊药,唐代以来皇帝在腊日赐给大臣冬季护肤和护唇的药品——即“面膏”和“口脂”,〔7〕用现代的话来说,就是面霜和护唇膏。这些护肤的面霜和护唇的唇膏,其作用是保护脸上的肌肤免受寒霜凜风的侵害,其中唇膏以红雪口脂和紫雪口脂最为珍贵,如唐德宗贞元十七年(729),赐杜佑“腊日面脂、口脂红雪紫雪,并金花银合二、金棱合二”,刘禹锡代撰的谢表中就称“雕奁既开,珍药斯见,膏凝雪莹,含液腾芳。顿光蒲柳之容,永去疠疵之患”。〔8〕一直到宋代,腊日仍以口脂面膏

〔1〕《旧唐书》(北京:中华书局,1975年),卷九五,《睿宗诸子·让皇帝宪传》,页3011:“玄宗既笃于昆季,虽有谗言交构其间,而友爱如初。宪尤恭谨畏慎,未曾干议时政及与人交结,玄宗尤加信重之。尝与宪及岐王范等书曰:‘……顷因余暇,妙选仙经,得此神方,古老云“服之必验”。今分此药,愿与兄弟等同保长龄,永无限极。’”

〔2〕《旧唐书》,卷九五,《睿宗诸子·让皇帝宪传》,页3013—3014:“及将葬,上遣中使敕璠等务令俭约,送终之物,皆令众见。所司请依诸陵旧例,圻内置千味食,监护使、左仆射裴耀卿奏曰:‘尚食所料水陆等味一千余种,每色瓶盛,安于藏内,皆是非时瓜及马牛驴犍麋鹿等肉,并诸药酒三十余色。仪注礼料,皆无所凭。’”

〔3〕《旧唐书》,卷一六,《穆宗纪·长庆四年》,页504。

〔4〕荣西,《喫茶养生记》(收入《大日本佛教全书》,东京:佛书刊行会,1913年—1918年,第27册),页419。

〔5〕关于唐宋皇帝赐茶、药,请参见本书,《唐、宋时期世俗社会生活中的茶与汤药》。

〔6〕《全唐文》,卷三七,玄宗《答张九龄谢赐药批》,页406上:“腊日所惠,固其常耳,信则微物亦有嘉名,与卿共之,何足为谢。”

〔7〕同前书,卷四八五,权德舆《为赵相公谢赐金石凌表》,页4958上。

〔8〕唐·刘禹锡著,瞿蜕园校点,《刘禹锡全集》(上海:上海古籍出版社,1999年),卷一二,《为淮南杜相公谢赐历日面脂口脂表》,页86。

赐大臣和守边的将帅,宋·周密(1232—1298)《癸辛杂识·别集》云:

和剂惠民药局,当时制药有官,监造有官,监门又有官。……独暑药、腊药分赐大臣及边帅者,虽隶御药,其实剂局为之。稍精致若至宝丹、紫雪膏之类,固非人间所可办也。〔1〕

唐代夏药的内容是什么,不得而知,可能是一些做汤药的药材;此外,还包括金石凌、红雪等,如唐宪宗曾在夏日赐令狐楚金石凌、红雪各一两,〔2〕据《本草纲目》,金石凌和红雪都是解热结的药。〔3〕至于宋代的夏腊药,陈騤《南宋馆阁录》卷六“夏腊药”条有具体的说明,夏药包括大顺、五苓、香薷、三倍、驻车、桂苓;腊药则是苏合、鹿茸两种。这些药物或是煎汤,或是做成药丸:

自提举官以下,等第分送秘书省日历所、国史院,皆依例,夏:大顺、五苓、香薷、三倍、驻车、桂苓。香薷养脾,理中消暑水瓢。冬:苏合、鹿茸,养脾理中,嘉禾匀气,润补橘皮,煎其品数,改丸修合,日稟议焉。〔4〕

至于暑药,除了前面提到的药材之外,另有“冰壶散”。《朱子语类》叙述名将刘锜(1098—1162)作战之前,都先备暑药,〔5〕此暑药的内容是“暑药以姜面为之,与今冰壶散方大概相似”。〔6〕冰壶散的作用是“治中喝,解暑毒烦躁”。〔7〕除此之外,暑药也有制成汤药者,如紫苏熟水,〔8〕宋人黄天麟常行善事,“居当通衢,夏月每虔制暑药,以饮行者”。〔9〕

〔1〕 宋·周密撰,吴企明点校,《癸辛杂识》(北京:中华书局,1997年),《别集上·和剂药局》,页225。

〔2〕 唐·元稹撰,冀勤点校,《元稹集》(北京:中华书局,1982年),卷三六,《为令狐相国谢赐金石凌红雪状》,页411:“右:中使窦千乘至,奉宣进止,以臣将赴山陵,时属炎暑,赐前件红雪等。”

〔3〕 《本草纲目》卷三,《百病主治药·火热》,页152:“朴消胃中结热。紫雪、碧雪、红雪、金石凌,皆解热结药也。”

〔4〕 宋·陈騤撰,张富祥点校,《南宋馆阁录》(北京:中华书局,1998年),卷六,页72。

〔5〕 宋·黎靖德,王星贤点校,《朱子语类》(台北:华世出版社,1987年),卷一三二,《本朝六·中兴至今日人物下》,页3166。

〔6〕 《朱子语类》卷一三六,《历代三》,页3240。

〔7〕 《医方类聚》第1册,卷二六,《诸暑门二·圣济总录·中热喝·冰壶散》,页705。

〔8〕 顾嗣立编,《元诗选》(北京:中华书局,1987,初集,甲集,《桐江集·次韵志归》十首),页197:“未妨无暑药,熟水紫苏香。”

〔9〕 元·吴澄,《吴文正集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1197册),卷八五,《黄愚泉墓志铭》,页7。

腊药中还包括一些丹丸,如上述的“至宝丹”,其用途不详,但从人们以“至宝丹”来形容好言富贵的诗,可知它是很珍贵的丹药。〔1〕除此之外,如唐玄宗曾赐张九龄(678—740)鹿角胶丸、〔2〕赐李林甫(?—752)吃力伽丸等。〔3〕另外还有“虎头丹”,如《武林旧事》卷三《岁晚节物》:

腊月赐宰执、亲王、三衙从官、内侍省官,并外阍、前宰执等腊药,系和剂局方造进,及御药院特旨制造,银合各一百两,以至五十两、三十两各有差。伏日赐暑药亦同。……八日,……医家亦多合药剂,侑以虎头丹、八神、屠苏,贮以绛囊,馈遗大家,谓之“腊药”。〔4〕

风药是腊药中很重要的一个项目,宋·陈元靓(1137—1181)编《岁时广记》一书中“送风药”,引《岁时杂记》:

医工以腊月献药,以风药为主,亦有献口脂、面药及屠苏者。〔5〕

皇帝赐给大臣的腊药中也有这一项,《初寮集》卷四《谢赐腊药表》云:“臣某言:伏蒙圣恩,赐臣御笔金花笺诏书、腊晨风药一银合者。”〔6〕此外,腊药还包括制作汤药的药材,汪应辰(1119—1176)《四川安抚制置使兼知成都府晁公武银合腊药敕书》里,就提及所赐的腊药是供制作汤药的药材:“卿绥拊西南,勤劳夙夜,岁华云晏,寒气方凝,特颁汤液之良,往助节宣之用。”〔7〕

〔1〕 丁傅靖辑,《宋人轶事汇编》(北京:中华书局,1981年),卷一一,《王珪》,页527:“王岐公诗,喜用金玉珠璧字,以为富贵。其兄谓之‘至宝丹。’”《后山诗话·王直方诗话》云:“王禹玉诗,世号‘至宝丹’。有人云:‘诗能穷人,且试作些富贵语,看如何。’思索数日,得一联云:‘胫脰化为红玳瑁,眼睛变作碧琉璃。’”

〔2〕 《全唐文》,卷二八九,张九龄《谢赐药状》,页2937上:“右:高力士宣奉恩旨,赐臣等鹿角胶丸及驻年面脂。”鹿角胶丸的功用据宋·王怀隐编,《太平圣惠方》(台北:新文丰出版公司,1980年),卷三〇,《治虚劳腰脚疼痛诸方》,页2607:“治虚劳腰脚疼痛不可行步,宜服鹿角胶圆方。”

〔3〕 《全唐文》,卷三三三,苑咸《为李林甫谢腊日赐药等状》,页3372上:“右。昨晚内使曹侍仙至,奉宣圣旨,赐臣腊日所合通中散驻颜面脂及钿合,并吃力伽丸白黑葵藜煎揩齿药等。”

〔4〕 宋·周密,《武林旧事》(收入《东京梦华录(外四种)》),卷三,《岁晚节物》,页383—384。

〔5〕 宋·陈元靓撰,《岁时广记》(收入《岁时习俗资料汇编》,台北:艺文印书馆,1970年),第7册,卷三九,《腊日·送风药》,页1196。

〔6〕 《初寮集》,卷四,页45至46。

〔7〕 宋·汪应辰,《文定集》(收入《武英殿聚珍板书》,清光绪二十五年广雅书局刊本,台北:中研院史语所傅斯年图书馆藏,集部第533—536册),卷八,页二十。

又,皇帝在赐给臣下药物时,通常是将它置于金、银制造的盒子里,称为“金合”或“银合”,连同金、银合一并赐予。以金、银器装盛药物,主要是因为金、银器和养生也有关联,〔1〕《史记》记载方士李少君对汉武帝说,丹砂可以化成黄金,用它做成饮食器,则可以益寿延年。唐、宋时期,茶不但是日常生活重要的饮料,同时被视为一种养生的药物,〔2〕饮茶器用则“以金银为上”,〔3〕这也可以说明为什么出土的唐代金银器大都是饮食器皿;陕西西安近郊何家村出窖藏金银器里,所装盛的大多是养生的药品。〔4〕从唐、宋时期受赐暑药、腊药的大臣谢状中,可知这两类药的作用主要是调养。如王安石(1021—1086)《抚问河北西路臣寮兼赐夏药口宣》称:“有勅:卿等,时方郁蒸,气或疵疠,永惟黎献,方寄外忧,当有分颁,以助调养。”〔5〕又如刘才邵(1109—1180)《抚问统制田师中、岳超、王权、刘表赐银合腊药口宣》云:“有勅:卿任属总戎,实膺重寄,时当凝沍,宜慎保调,珍剂分颁,式昭眷意。”〔6〕

除了调养的暑药和腊药之外,唐、宋的上层阶级也服用矿石性的药物,皇帝经常以这类药物赐给大臣们,最常颁赐的矿石药是石钟乳。唐太宗因太子右庶子高季辅数度上言得失,赐他“钟乳一剂”,并且说“进药石之言,故以药石相报”。〔7〕又,唐朝皇帝似乎有在端午节颁赐大臣钟乳的惯例。〔8〕

另外,皇帝也赐臣下金石凌、药金(服食用的黄金)等。根据葛洪《抱

〔1〕 卢兆荫,《关于金银器的几个问题》,《文物天地》1985年第6期,页56。

〔2〕 《喫茶养生记》,卷上,页421云心脏好苦味,故吃茶有益于心脏:“以上末世养生之法如斯,……唐医云:若不吃茶人,失诸药効,不得治病,心脏弱故也。”

〔3〕 宋·蔡襄,《茶录》(收入《丛书集成新编》第47册),页四,总页732。

〔4〕 耿鉴庭,《西安南郊唐代窖藏里的医药文物》,《文物》1972年第6期,页56—58。

〔5〕 宋·王安石撰,《临川文集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1105册),卷四八,页16。

〔6〕 宋·刘才邵撰,《榭溪居士集》(收入《景印文渊阁四库全书》第1130册),卷七,页二十七至二十八。

〔7〕 《旧唐书》,卷七八,《高季辅传》,页2703。

〔8〕 唐·刘肃撰,许德楠、李鼎霞点校,《大唐新语》(北京:中华书局,1984年),卷七,《客怨第十五》,页109—110:“端午日,玄宗赐宰臣钟乳。宋璟既拜赐,而命医人炼之。医请将归家炼。子弟谏曰:‘此乳珍异,他者不如,今付之归,恐招欺换。’璟诫之曰:‘自隐尔心然,疑他心耶?仗信示诚,犹恐不至,矧有猜责,岂可得乎?’”

朴子》关于上药的叙述,黄金是仅次于丹砂的药:“仙药之上者丹砂,次则黄金,次则白银,次则诸芝,次则五玉,次则云母,次则明珠,次则雄黄。”因此,黄金也是服食的矿物性药物之一。权德舆(759—818)《为赵相公谢赐金石凌表》中,称皇帝赐赵憬金石凌,以及金石凌方和服食的方法。^{〔1〕}唐玄宗曾赐中书舍人苑咸药金,还令内侍辅朝俊教他服金之法。^{〔2〕}至于服食药金有什么好处呢?孔戣曾受皇帝赐药金,他在谢表中称“上药本于金精,足以蠲除疫疠”;^{〔3〕}苑咸在另一次受赐的谢状,称它除了对身体有所补益之外,还可以驻颜不老,长命延年:

右:内给事袁思艺至,奉宣圣旨,赐臣江东成金二挺。若服之后,深有补益,兼延驻者。伏以仙方所秘,灵药称珍,必候休明之辰,上益无疆之寿。不意复回天眷,念及微臣,赐九转之金,驻百年之命。^{〔4〕}

除了上述的养生药物之外,皇帝有时也颁赐药酒。如宋真宗赐太尉王旦(957—1017)“苏合香酒”,助他保养身体。由于此酒甚有效果,皇帝也赐给近臣,并且告以此药酒之方,从此士庶之家都仿效饮此药酒:

王文正太尉,气羸多病,真宗面赐药酒一瓶,令空腹饮之,可以和气血,辟外邪。文正饮之,大觉安健,因对称谢。上曰:“此苏合香酒也。每一斗酒,以苏合香丸一两同煮,极能调五脏,却腹中诸疾。每冒寒风兴,则饮一杯。”因各出数榼赐近臣。自此臣庶之家,皆傲为之,苏合香丸盛行于时。此方本出《广济方》,谓之“白术丸”,后人亦编入《千金》、《外台》,治疾有殊效,予于《良方》叙之甚详。然昔人未知用之。钱文僖公集《篋中方》,《苏合香丸》注云:“此药本出禁中,

〔1〕《全唐文》卷四八五,权德舆《为赵相公谢赐金石凌表》,页4958上:“臣憬言:伏奉恩敕赐臣金石凌并方及服法,并金花银合一。”

〔2〕同前书,卷三三三,苑咸《谢赐药金盏等状》,页3372上一下云:“右:内给事袁思艺奉宣圣旨,赐臣药金盏一匙,并参花蜜余甘煎及平脱合二;晚兼令中使辅朝俊亲授昨所赐金方法者。伏以圣泽无涯,已沐九天之施;真方不秘,更示八公之法。”

〔3〕同前书,卷六九三,孔戣《谢赐手诏兼神刀药金状》,页7109上。

〔4〕同前书,卷三三三,苑咸《谢赐药金状》,页3372下。此文作者一作孔戣,见卷六九三,页7110上。

祥符中尝赐近臣。”即谓此也。〔1〕

唐代上层阶级贵族文士服丹药和石散的事实,除了文献资料外,还有出土文物作为佐证,1970年陕西西安南郊何家村出土两瓮唐代窖藏文物,包括金银器皿二百七十一件,以及一些药物:丹砂(光明紫砂、光明砂、光明碎红砂、次光明砂、红光丹砂、朱砂、井砂)、石钟乳、白石英、珊瑚、金屑和金箔、蜜陀僧、琥珀〔2〕(图三、四)。另外还出土了炼丹的专用器具“石榴罐”,其中出土的药物中,钟乳石、紫石英、白石英可以配制“三石更生散”,其效果和五石散相仿。〔3〕



图三:何家村窖藏中盛光明砂的银合

以上所述唐、宋时期社会中流行的养生药物,也都见于同一时期的寺院里,可见僧人虽然逃离世俗生活,栖居寺院之中,但他们所服用的丸药、乳药、石药、药酒,和世俗社会的养生药品并无太大的差别。

〔1〕 宋·彭乘撰,孔凡礼点校,《墨客挥犀》(北京:中华书局,2002年),卷八,《苏合香酒》,页377。

〔2〕 耿鉴庭,《西安南郊唐代窖藏里的医药文物》,页56—58。

〔3〕 同前文,页60。



图四:何家村窖藏中盛内藏紫(石)英、白(石)英的银合

六、结 语

唐、宋时期,社会上普遍流行着养生的汤药和药物,这种养生文化也影响及当时寺院的生活。禅宗的清规将养生的汤药融入寺院生活的仪规里,同时在宗教仪式里,汤药也成为礼拜的供养品,并且用以祭祀亡僧。^{〔1〕}在日常生活中,僧人也喫各种丸药、乳药、石药和药酒,此外也使用养生的枕头,唐太宗之女合浦公主曾经送沙门辩机一个“金宝神枕”,^{〔2〕}北宋五台山十寺副僧正承镐曾赠送成寻两个“五课药枕”。^{〔3〕}《云笈七签》卷四八有《神枕法并叙》,称此方是“女帘以此方传玉青,玉青以传广成子,广成子以传黄帝”。^{〔4〕}宋·王尧臣(1001—1056)等人编的

〔1〕 本书,《唐、宋时期寺院中的茶与汤药》。

〔2〕 《新唐书》(北京:中华书局,1975年),卷八三,《诸帝公主·太宗二十一女合浦公主》,页3648。

〔3〕 《参天台五台山记》卷五,页166,延久四年十二月十一日条。

〔4〕 宋·张君房校辑,《云笈七签》(收入汤一介主编,《道学精华》,北京:北京出版社,1996年),卷四八,页2011。

《崇文总目》卷一〇《道书七》，列有《药枕方》一卷，〔1〕无论是神枕或药枕，都渊源自神仙道教，〔2〕而非来自佛教。

服食饵药这类养生思想是从神仙道家孕育出来的，这种思潮深深地浸透六朝以后的社会。寺院生活也是社会生活的一部分，僧人在出家之前，就是受社会文化影响的，因此寺院生活熏染世俗社会风尚习俗也是很自然的。再则，佛教初传之时，往往依附黄老和道术以传教，有一些僧人也娴习养生之术。如东晋名僧支遁（约314—366）“雅尚老庄”，〔3〕他曾和道俗二十四人在吴县土山墓下，共修一日一夜的八关斋，斋会结束后，大家纷纷散去，支遁便独自登山采药。〔4〕另如东晋僧人单道开服食各种植物和矿石的药物十余年：“绝谷饵柏实，柏实难得，复服松脂。后服细石子，一吞数枚，数日一服。或时多少啖姜、椒，如此七年后，不畏寒暑，冬温夏凉，昼夜不卧。”〔5〕一直到唐宋时期，像这样讲求养生服食的僧人不绝如缕。〔6〕

虽然佛教教团中有人觉得“服食非佛盛事”，〔7〕但道家各种养生之方，却一直流行在佛寺之中。寺院不仅吸收了世俗社会中属于道家渊源的养生药品，并且有所创新。《普济方》中有“甘露汤”，就是出自于京口甘露寺。〔8〕智顓的疾病观除了祖述一些佛典的观念之外，也有传统医学

〔1〕 宋·王尧臣，《崇文总目》（收入许逸民、常振国编，《中国历代书目丛刊·第一辑上》，北京：现代出版社，1987年），卷一〇，《道书类七》，页六十三，总页162上。

〔2〕 吉元昭治，《神枕（药枕）》，收入牧尾良海博士喜寿纪念论集刊行会编，《牧尾良海博士喜寿纪念·儒、佛、道三教思想论考》（东京：山喜房佛书林株式会社，1991年）。

〔3〕 《高僧传》（大·2059），卷四，《义解一·支道林传》，页349下；《高僧传》（1992年），卷四，《义解一·晋剡沃洲山支遁》，页163。

〔4〕 《广弘明集》，卷三〇，沙门支道林《八关斋诗序》，页350上：“余既乐野室之寂，又有掘药之怀，遂便独住，于是乃挥手送归，有望路之想，静拱虚房，悟外身之真，登山采药。”

〔5〕 《高僧传》（大·2059），卷九，《单道开传》，页387中；《高僧传》（1992年），卷九，《神异上·晋罗浮山单道开》，页361。

〔6〕 《宋高僧传》（大·2061），卷二〇，《唐洛京慧林寺圆观传》，页839下，圆观和他俗家好友李源一起到四川的青城峨眉等山洞求药；《宋高僧传》（1987），下册，卷二〇，《唐洛京慧林寺圆观传》，页518。

〔7〕 《比丘尼传》（大·2063，收入《大正新修大藏经》第五十册），卷二，《宋广陵中寺光静尼传》，页939中。刘宋时期比丘尼光静“绝谷饵松”，身体力行辟谷养生，后来一位比丘法成告诉她“服食非佛盛事”，光静才恢复食用米粮。

〔8〕 《普济方》，卷三六，《胃腑门·胃反附论》，页909。

和道教医学的影子；〔1〕这是因为受南北朝末年中国僧人昙靖撰述的《提谓波利经》影响之故，此书将佛教的五戒和儒家的五常、阴阳五行结合在一起，五戒神掌管人五脏六腑的机能，依此可以长寿不死。〔2〕到了宋代，佛教的养生法中更加入了密教的成分，〔3〕荣西所撰《喫茶养生记》一书中，叙及养生之法有饮茶、服桑，以及运用密教经典和仪轨，如《尊胜陀罗尼破地狱法秘抄》对五脏、五行和五味的关联，再配合《五藏曼荼罗仪轨抄》中的手印和真言加持，使五脏永无病患。另外，他也记载了五种因鬼魅而引起的疾病，都可以用桑治疗，称此方：“颇有于受口传于唐医矣，亦桑树是诸佛菩提树，携此木，天魔犹以不竞，况诸余鬼魅附近乎！”〔4〕这似乎是在当时流行的医方中，加上佛教的成分。由此可见，道家养生思想及其实践对佛教教团实有不浅的影响。

（本文发表于《中研院史语所集刊》第七十七本第三分。）

〔1〕 安藤俊雄，《治病方として天台止観》，《太谷大學研究年報》第二十三号，页1—58。

〔2〕 中嶋隆藏，《疑經に見える疾病・養生觀の一側面——〈提謂經〉とその周邊》，收入坂出祥伸编，《中國古代養生思想の綜合研究》（东京：平河出版社，1988年），页649—673。

〔3〕 田中文雄，《“五輪九字秘釋”と養生思想》，收入坂出祥伸编，《中國古代養生思想の綜合研究》，页674—698。

〔4〕 《喫茶养生记》卷下，页422下。