

作為承載宗教行為的有形實體，寺院在東亞歷史上所扮演的具體角色為何，時至今日依然是學界關注的重要問題。學界既有研究表明，宗教寺院通常可被理解為世俗、凡塵世界與神聖、純粹世界的分界標誌，并在許多情況下成為了擺脫日常生活染污的場域和進行宗教活動的道場。然而，大量的證據表明，儘管都認為超然物外，東亞地區的宗教實踐的場域（和世界各地的宗教場域一樣）仍然在不同程度上與凡世發生互動，并因此促成了不同類型的紐帶的形成。在構建東亞的社會、政治、經濟、商業、教育，乃至外交關係和網絡上，寺院與神社都起到了重大的作用。

正是為了對此諸領域之中神聖與世俗、淑世與出世之間的紐帶作出更深入廣泛的研究，並最大限度地將東西方相關領域的學者聚集一堂，由北京大學佛教典籍與藝術研究中心、加拿大英屬哥倫比亞大學佛學論壇主辦，上海玉佛禪寺承辦了「淑世超邁出世、紐帶多過界分：佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能」為主題的國際研討會。這次會議吸引了東亞、歐、美共二十八位一線佛教學者參會并提交了論文，本論文集收錄了其中的十八篇重要研究。

英屬哥倫比亞大學（UBC）教授
拔地入雲國際佛教與東亞宗教研究項目（Frogbear）總監
陳金華

淑世超邁出世、紐帶多過界分：佛教與東亞宗教寺院
的多重社會作用與功能 國際研討會論文集

湛如 ◎ 主編
陳金華 紀贊 王麗娜 ◎ 副主編

新文堂

名山大寺書系Ⅲ

淑世超邁出世、紐帶多過界分： 佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能

國際研討會論文集

湛如 ◎ 主編 陳金華 紀贊 王麗娜 ◎ 副主編



新文堂出版公司



新文堂出版公司



英屬哥倫比亞大學佛學論壇



北京大學佛教典籍與藝術研究中心

名山大寺書系Ⅲ

淑世超邁出世、紐帶多過界分： 佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能

國際研討會論文集

湛如 ◎ 主 編 陳金華 紀 寶 王麗娜 ◎ 副主編



新文豐出版公司

《名山大寺書系》

共同主編：湛 如 聖 凱 陳金華 孫英剛

學術指導委員會 Advisory Board (以姓氏羅馬字母的前後為序)

T. H. Barrett 巴瑞特 (英國倫敦大學亞非學院)、Duan Yuming 段玉明 (四川大學)、Fang Guangchang 方廣鋁 (上海師範大學)、Michael Friedrich 傅敏怡 (德國漢堡大學)、Funayama Toru 船山徹 (日本京都大學)、Hong Xiuping 洪修平 (南京大學)、Huimin 惠敏 (臺灣法鼓文理學院)、Kegasawa Yosunori 氣賀澤保規 (日本明治大學)、Kuo Li-ying 郭麗英 (法國遠東學院)、Lai Yonghai 賴永海 (南京大學)、Lou Yulie 樓宇烈 (北京大學)、Miaojiang 妙江 (五臺山佛教與東亞文化國際研究院)、Robert Sharf 夏復 (柏克萊加州大學)、Koichi Shinohara 篠原亨一 (美國耶魯大學)、Stephen Teiser 太史文 (美國普林斯頓大學)、Barend ter Haar 田海 (英國牛津大學)、Wan Junren 萬俊人 (清華大學)、Wang Bangwei 王邦維 (北京大學)、Wang Yong 王勇 (浙江大學)、Yixue 怡學 (北京佛教文化研究所)、Zhanru 湛如 (北京大學)、Zongxing 宗性 (中國佛教協會)

編輯委員會 Editorial Board (以姓氏羅馬字母的前後為序)

Susan Andrews 安素桑 (加拿大阿裡森山大學)、Ester Bianchi 黃曉星 (意大利佩魯賈大學)、Marcus Bingenheimer 馬德偉 (美國天普大學)、Benjamin Brose 本博澤 (美國密西根大學)、Isabelle Charleux 沙怡然 (法國國家科學研究中心)、Chen Huaiyu 陳懷宇 (美國亞尼桑那州立大學)、Chen Zhiyuan 陳志遠 (中國社會科學院歷史所)、Paul Copp 柏崗 (美國芝加哥大學)、Gong Jun 龔雋 (中山大學)、Imre Hamar 郝清新 (匈牙利羅蘭大學)、He Jianming 何建明 (中國人民大學)、He Shanmeng 何善蒙 (浙江大學)、Ji Yun 紀贇 (新加坡佛學院)、George Keyworth 紀強 (加拿大薩斯喀徹溫省大學)、Kim Youn-mi 金延美 (韓國梨花女子大學)、Kuan Guang 寬廣 (英國倫敦大學國王學院)、Li Jingjie 李靜傑 (清華大學)、Li Silong 李四龍 (北京大學)、Lin Wei-cheng 林偉正 (美國芝加哥大學)、Nie Shunxin 聶順新 (陝西師範大學)、Jason Protass 宋力鯤 (美國布朗大學)、Tansen Sen 沈丹森 (紐約州立大學)、Gary Tuttle 滕華睿 (美國哥倫比亞大學)、Wang Song 王頌 (北京大學)、Wei Bin 魏斌 (武漢大學)、Wu Jiang 吳疆 (美國亞利桑那大學)、Zhang Dewei 張德偉 (中山大學)、Zhang Wenliang 張文良 (中國人民大學)

目 錄

第一章	淑世情懷，多重視野：玉佛禪寺百年滄桑	
	■ 紀 贇	1
第二章	「佛教社會」及其社會理論建構芻議	
	■ 李向平	15
第三章	早期佛教對「婆羅門法」的態度及其在中國的影響	
	■ 嚴耀中	34
第四章	佛陀最後的午餐： 古典佛教中的僧俗互動模式及其對東亞佛教的影響	
	■ 紀 贇	46
第五章	六朝時代居士家庭中的「齋堂」初論	
	■ 康若柏	73
第六章	定林上寺經藏攷	
	■ 陳志遠	98
第七章	地論學派南北二道觀念與隋初政教關係的「對峙」	
	■ 聖 凱	111
第八章	隋唐長安寺院長生畜禽考	
	■ 孫英剛	121
第九章	隋唐長安東西禪定寺的多重角色	
	■ 陳金華	154

第一章 淑世情懷，多重視野： 玉佛禪寺百年滄桑

紀 贊

一、引言

20世紀初，太虛大師（1890-1947）以其身體力行，掀起了佛教革命的浪潮，以求革除漢傳佛教的舊有積弊，¹以因應風起雲湧的時代變幻，而讓佛教獲得新生。因此太虛大師提出了以教理、教制、教產三大革命為核心，來整頓僧伽并振興佛教。²這種變革與保守之間的衝撞，以及由此帶來的危機與重生，幾乎就成為了二十世紀二十至四十年代中國大陸佛教發展的主線。太虛大師所提倡的運動，是以改革佛教制度為核心，即以革新僧伽制度，革除法派與剃派的舊格局，并從僧格的養成著手，來達到全面整頓僧伽的目的。³在此基礎之上，同時進行教產與教理改革為輔助，以達到正本清源，并使暮氣重重的

¹ 當時的僧人生活還主要是離群索居的，主要即為吃齋、念佛、坐禪、誦經。也即所謂「山林佛教」、「經懺佛教」與「死人佛教」。見冉雲華，1990，〈太虛大師與中國佛教現代化〉，收於《中國佛教文化研論集》（臺北：東初出版社，1990），頁223。

² 洪金蓮，〈太虛大師佛教現代化之研究〉（臺北：法鼓文化，1999）；陳永革，2015，〈論太虛大師人間佛教思想的反思性特質〉，收於《漢傳佛教研究的過去現在未來會議論文集》（高雄：佛光大學佛教研究中心，2015），頁611-664。

³ 李廣良，2002，〈佛法與革命——太虛大師的革命思想〉，《世界宗教研究》，（3），頁57-64；尹松青，2012，〈論太虛佛教改革〉，西南大學碩士論文。

第十章	宗風西來：西明寺與徑山寺法系	
■ 湛如		165
第十一章	國家大寺的創立：以658年西明寺的誕生為例	
■ 王翔		175
第十二章	元和元年長安國忌行香制度研究 ——以新發現的《續通典》佚文為中心	
■ 聶順新		196
第十三章	也論敦煌文獻中的「恩子」	
■ 蒲成中		219
第十四章	普光王寺跨時空的交流網絡	
■ 巴瑞特		240
第十五章	寺院之中的鑑賞：聖域之中金代精英的身份識別	
■ 羅志心		261
第十六章	明末清初遺民・移民的寺廟記憶	
■ 陳玉女		283
第十七章	教育與教化——佛教文化研究機構發揮社會功能的新趨勢	
■ 釋定明 沈垚		322
第十八章	佛寺：活態博物館的藝術精神與文化傳承功能 ——以青海年都乎寺清代壁畫和唐卡的傳承與保護為例	
■ 鄧啟耀		342
論文集撰寫者	CONTRIBUTORS	356

那些原本是指向肉食的記載又再一次面臨社會大環境的挑戰，因此而受到直接或間接的影響。

尤其是由於大乘佛教與小乘佛教的經典基本是同時傳入中土，而前者作為思想流派在漢傳佛教中又日益占據絕對優勢。佛陀其神格化的特點就相對極為突出，而非如部派佛教之中那樣其「人格」與「神格」并存，在部派佛教之中作為「人格」的佛陀，記錄其食肉，生病因此就是一件非常自然之事。而反之，作為神性突出的、超世的佛陀，其肉身的飲食、疾病¹⁰²等，即使不是刻意去回避，起碼一直到現在都從來不是漢傳佛教神學、教義所喜歡探討的問題。

從以上的討論我們看到，佛教的歷史從來都不是一個簡單的對其實際時間延展上所發生事件與人物的直觀忠實描述，它從來都受到了生成這種歷史的社會大環境的影響，從而會對本有的記載作有利於其宗教與文化理想的修正。所以即使是如佛教的創世教主，其最後一餐這一本來應該純為歷史學或語言學的技術性討論，也會在不同社會文化背景的折射之中發生多重扭曲。從原來最有可能的菌類，到肉類，再回歸到菌類，直到完全被淡化、省略并刪除，比如漢傳佛教的文化圈之中，無論是過去還是現在對此一問題的關注則往往付之闕如。這個發展過程實在是饒有宗教學與宗教歷史學上的趣味，並且具有某種宗教敘事學上的典范意義。

¹⁰² 部派佛教之中討論佛陀肉身疾病之事尚多，如《大毘婆沙論》卷76中提到「佛有頭痛、背痛、腹痛，及有傷足出血等事。」(T27, p. 392, b6-8) 而大乘佛經則已然將之神聖化了，如《大般涅槃經》卷4〈4 如來性品〉中對這些疾病的解釋為「頭痛、腹痛、背痛、木槍、洗足、洗手，洗面、漱口嚼楊枝等，眾皆謂我有如是事；然我此身都無此事。」(T12,p. 389, a24-26) 這都很明顯是將佛陀完全神格化了。

第五章 六朝時代居士家庭中的「齋堂」初論

康若柏 Robert Ford Campany

我們對於六朝時期的宗教，就關乎（並且似乎總是關乎）宗教名家，也即精神與智力上的精英階層。但經常會有的情況卻是，在那些關注這些精英的經典之中，我們留意到若干在這些精英周圍的居士們的活動，這些居士對於

*藏內資料引用凡例

每一個經題之後的第一個數字是其經號，經號前無字母者乃是來自《大正新脩大藏經》（由高楠順次郎、渡邊海旭、小野玄妙等編輯，共100冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935；重印，臺北：新文豐，1983）。第一個數字前有字母Z的，乃是來自《大日本續藏經》（前田慧雲、中野達慧等編輯，共 750卷，收於 150函。京都：藏經書院，1905-1912）。第二個數字是此經在《大正藏》或《續藏經》之中的卷數。在這些著作之中的章節，通常是被引以卷數、頁數、欄數，有時還會加上行數。因此「5.2a6-7」 就是指第5卷之中第二頁之中（一頁三欄之中的）上欄中的第6-7行。

經名	經號	卷數
辯正論	2110	52
比丘尼傳	2063	50
長阿含經	1	1
出三藏記集	2145	55
大方便佛報恩經	156	3
大樓炭經	23	1
道行般若經	224	8
放光般若經	221	8

精英的應對，往往就是我們最初獲得這些經典的原因。¹我們有著各種各樣的規範化文本，來限定居士們到底應該如何來從事宗教活動。而他們到底是如何真正「從事」這些宗教活動的資料，卻總是蹤跡難尋。

拙文也試圖對此學術空白稍作填補。在拙文之中，我將要論證，至少從公元三世紀晚期開始，若干中國的家庭就已經有了為持齋戒而特別準備的齋堂，這種齋堂事實上就是一種家中的神龕。我將要考證這些齋堂到底有何功用，並且人們認為這些齋堂究竟有何意義。

梵網經	1484	24
法苑珠林	2122	53
佛本行集經	190	4
佛說舍衛國王十夢經	147	2
佛說月明菩薩經	169	3
高僧傳	2059	50
廣弘明集	2103	52
灌頂經	1331	21
弘明集	2102	52
集神州三寶感通錄	2106	52
舊雜譬喻經	206	4
六道集	21645	88
六度集經	152	3
妙法蓮華經	262	9
譬喻經	217	7
請賓頭盧法	1689	32
仁王般若波羅蜜經	245	8
神僧傳	2064	50
舍衛國王夢見十事經	146	2
四天王經	590	15
往生集	2072	51
增壹阿含經	125	2
正法華經	263	9

背景：齋儀

佛教史的現代學術研究，其先導是對重要經典、註疏以及思想系統的研究，以至於幾乎完全忽略了普通佛教徒真實的想法與行為。因此司馬虛（Michel Strickmann）在1990年就已經完全正確地指出：「漢傳佛教就總體而言還是一片未開墾的處女地。」²自從那個時候開始，情況有了很大的改觀。但是早期中古時期佛教崇拜之中的一個領域，我們還是對之所知甚少，雖然此一領域對於居士與僧尼的修行而言極其重要，此一領域就是「齋」。實在需要翻譯時，我就姑且相當笨拙地將之譯為「齋戒的儀式」（abstinence ceremony）。本文研究的重點，就是要理解在居士家居之中單獨設置齋堂的重要意義，我們首先要理解齋儀到底是什麼，並且理解它在佛教生活日常節奏以及佛教想像之中的重要性。

對於齋有過很多研究的學者何玉惟（Sylvie Hureau），在最近的討論之中將之定義為「是在[佛教]僧俗信眾群體生活之中都扮演最為重要角色的一種儀式」。³

郗超（336-377）認為齋法非常重要，以至於將之放在其所著《奉法要》之中的第三項，在齋法之前的就只有三皈依與五戒。⁴但是齋法在六朝佛教之中

¹ Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009)一書之中就試圖在更大的社會背景之中來閱讀列仙傳。

² Michel Strickmann, “The *Consecration Sūtra*: A Buddhist Book of Spells.” In *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), ed. Robert E. Buswell, Jr., p.75 (全文：75-118)。

³ Sylvie Hureau, “Buddhist Rituals.” In *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)* (Leiden: EJ Brill, 2010), ed. John Lagerwey and Lü Pengzhi, p.1213(全文：1207-1244)。

⁴ 見《弘明集》13.86與Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: E.J. Brill, 1959), pp.164-165。

的這種重要性，與現代學術研究之中其所受到的極少研究之間形成了鮮明的反差。⁵

「齋」（有時也寫作「齊」）這個詞本身在戰國晚期的文獻之中，是指在從事犧牲祭儀之前先淨化自己的全套行為，並需要戒除若干食物與酒類。⁶同樣，在吠陀背景之中的印度，poṣadha、poṣatha與upoṣadha（譯者：這些皆為「布薩」一詞的原語）是指在滿月與新月時所行的祭祀活動，在此活動之前祭祀者要以儀式來淨化自己。印度的佛教徒藉用了這些詞彙，來指代由出家與在家人所實施的週期性自我淨化行為，當然並不需要同時來殺牲獻祭。當早期佛典的翻譯者需要一個漢語詞彙來指代這些之時，就很自然地選擇了「齋」。

⁵ 見Hureau, “Buddhist Rituals”(前揭), pp.1213-1230, 此篇乃是我在撰寫此文之時所知道的對齋法的最為詳細的綜合討論。同前, 「在家人布薩法」是關於齋法最為詳細深入的修行手冊(有一個公元519年由宮廷供養的手卷, 現存於一位日本私人收藏家手中, 並與敦煌蒐集品中的伯希和蒐集品P.2196本非常接近, 其內容是關於在家人所受的菩薩戒儀); Sylvie Hureau, “Preaching and Translating on Poṣadha Days: Kumārajīva’s Role in Adapting an Indian Ceremony to China.” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 10 (2006): 102(全文: 86-118); Sylvie Hureau. “Bouddhisme chinois.” *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses* 115 (2006-07):47-52; François Martin, “Les Bouddhistes laïcs, leurs idéaux et leurs pratiques.” In *Religion et société en Chine ancienne et médiévale* (Paris: Éditions du CERF/Institut Ricci, 2009), ed. John Lagerwey, pp. 537-553(全文: 531-563); Jacques Gernet, *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries* (New York: Columbia University Press, 1995), Tr. Franciscus Verellen, pp.257-259; Michel Soymié, “Un calendrier de douze jours par an dans les manuscrits de Touen-houang.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 69 (1981):209-228; Michel Soymié, “Les dix jours de jeûne de Kṣitigarbha.” In *Contributions aux études sur Touen-houang, volume I* (Genève: Librairie Droz, 1979), ed. Michel Soymié, 135-159; 紀志昌, 〈東晉居士謝敷考〉, 《漢學研究》20 (2002): 69-72 (全文: 55-83)。關於居士請僧尼至其家中的宗教習慣, 有一個有用的研究, 即Koichi Shinohara, “Taking a Meal at a Lay Supporter’s Residence: The Evolution of the Practice in Chinese Vinaya Commentaries.” In *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice* (New York: Routledge, 2010), ed. James A. Benn, Lori Meeks, and James Robson, 18-42。關於「長齋」, 見Antonino Forte and Jacques May, “Chōsai.”

在印度佛教的背景之中, 布薩是由僧俗兩眾共同從事的行為。僧眾版的布薩是強制性的僧團成員半員會集, 這些成員清洗乾淨並仔細清點人數, 他們誦持波羅提木叉(prātimokṣa, 即戒條)並懺悔發露自己的任何過犯。他們會集的地點是寺院之中專門為了誦戒而添置之所, 在漢文材料之中就是所謂的布薩堂, 而「布薩」就是poṣadha一詞的幾種常見音譯之一。在家居士則在每半個月的第八、十四與十五日(理論上每個月六天)的傍晚舉行這一與僧團所舉行類似的儀式。除此之外, 在每年的第一、第五與第九個月中的前半月,

In *Hōbōgirin: Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaises* (Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 1979), vol. 5, pp.392-407, 此文強調了術語「齋」與「長齋」在中日佛教經典之中的多重意涵。這類週期性齋戒及其儀式的齋儀類文獻, 其中率多存有「齋」字, 這類文獻(齋文或者是願文, 對其術語的使用仍有不少爭議)之中大多數都要晚於《冥祥記》至少兩個來世紀, 對其研究包括: 郝春文, 〈關於敦煌寫本齋文的幾個問題〉, 《首都師範大學學報》(社會科學版), 1996, 第2期, 頁64-71; 郝春文, 〈敦煌寫本齋文及其演示的分類與定名〉, 《北京師範大學學報》(社會科學版), 1990, 第3期, 頁91-98; 太史文, 〈試論齋文的表演性〉, 《敦煌吐魯番研究》10 (2007): 295-308; 太史文, 〈為亡者願: 敦煌儀式文類定義初探〉, 謝惠英翻譯, 收於《聖傳與禪詩: 中國文學與宗教論集》(臺北: 中央研究院文哲研究所, 2007), 李豐楙與廖肇亨編輯, 頁284-307; Paul Magnin, “Donateurs et jouers en l’honneur du Buddha.” In *De Dunhuang au Japon: Etudes chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié* (Genève: Droz, 1996), ed. Jean-Pierre Drège, 103-140; 王三慶, 〈從敦煌齋願文獻看佛教與中國民俗的融合〉(臺北: 新文豐, 2009); 王三慶, 〈敦煌佛教齋願文本研究〉(臺北: 新文豐, 2009); 張廣達, 〈嘆佛與嘆齋: 關於敦煌文書中的齋琬文的幾個問題〉, 《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》(石家莊: 河北教育出版社, 1997), 頁60-73; Stephen Teiser, “Ornamenting the Departed: Notes on the Language of Chinese Buddhist Ritual Texts.” *Asia Major* 3rd ser. 22 (2009):201-237, 此文乃是關於懺悔, 此乃齋戒中之重要因素, 但也會在其他背景之中出現, 關於最大範圍的相關研究, 見Kuo Li-ying. *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au X^e siècle* (Paris: Publications de l’Ecole Française d’Extrême-Orient, 1994), 範圍稍小一些的研究, 則見汪娟, 《敦煌禮懺文研究》(臺北: 法鼓文化, 1998)與聖凱, 《中國佛教懺法研究》(北京: 宗教文化出版社, 2004)。

⁶ 在《莊子》第四品之中有一段著名的對話, 孔子對其弟子顏回說, 顏應該去「齋」; 顏就問不喝酒不茹葷是否就可被看作是「齋」? 孔子回答說: 「是祭祀之齋, 非心齋也。」

還有三次長齋。對於中國佛教的居士而言，舉行齋戒即需遵守八種禁戒（故而有時也會用「八關齋」這一術語）。這八種戒條之中就包括了另外一個標準的五戒。八戒具體為：非殺、非盜、非淫邪、非妄語、非飲酒、非塗抹香脂佩帶花朵、不睡高廣大床并不在午後吃飯。其中特別是禁止淫邪與過午不食，就暫時在效果上將居士戒與僧戒拉近了關係。但是，居士打齋就非僅為遵守一系列戒條，它還需要拜懺發露；參加夜間的誦經活動；以及在此場合請來資深的僧尼前來講經說法；齋主還會向僧俗施齋供養，此頓齋飯之前或之後就有可能會有保佑、持誦咒願等。⁷要注意供養這一頓齋飯當然是齋儀的核心要素之一，並且據信可以為齋主賺取功德，但「齋」卻是指代這一週期性活動的整體而言，而並非是特指這一餐午前的齋供。這也就是為什麼我沒有像通常那樣，將「齋」翻譯成為「素食」的原因。⁸另一方面，還有人將「齋」翻譯成為「禁食」（fast），此一翻譯至少有利於讓我們理解齋儀之中的一個重要因素，也就是在午後要禁絕食物。⁹

所以從在家居士的角度來看，「齋」可以被視作是一種暫時性的，但同時也具有週期性的，對日常宗教崇拜活動的強化措施。但是在當時同時代人的眼中，持守齋戒的意義，就部份歸因於齋法的神學與宇宙學背景。佛經之中提到這樣一個系統，即有四天王或者其使節會在（以陰曆週期為定的）齋戒日降臨人間，以巡行天下，并記錄芸芸眾生的善行或者惡行。¹⁰它們還會提到「善神」——確實，中國本土創作的《灌頂經》中提到了三十九次「善神」。通常人們認為這些神靈會從天而降，去保護那些做好事者，并放逐那些做惡事者。他們還特別會周遊天下，并保護那些持守齋戒者，或者那些睡夢之中都不忘

齋戒者。另一部本土所撰寫的《四天王經》則描給了每一戒皆有五神巡遊并保護那些持戒居士。

正是這樣一種齋儀的宇宙與神聖的背景——在普通人眼界一隔之外懸浮在空中的神聖存在，這些神靈又因年曆時間與人們的善惡行為及意願而異——才真正構成了在六朝敘事之中這些齋戒是如何呈現出來的最令人驚異的一面：它作為一個已見與未見世界之間的門戶，即所謂感應。¹¹在這些六朝感應記與應驗記之中，下面這一情境屢次重現：在一位居士家中正在舉行齋會，這時一位異僧出人意料地出現了。通常他都是非常骯髒，穿粗弊的僧袍，打破座次的排行，這似乎看起來有點打破常規。然後就有如下一些不同的發展：或者是齋主認出來或懷疑這位不速之客是一位「神僧」，并向其恭敬施禮，有時還會因此而受到獎勵；或者沒有通過這種考驗，而惱怒地發現這位異僧以神異的方式離開，通常是躍入空中。¹²我們不必將所有這些神秘的人物都當成是阿羅漢賓頭盧（Piṇḍola），關於此人，我在下面會繼續討論。¹³但是，當在一部故事集之中，如果有同樣的敘事模式反覆出現，我們就知道其中所提到

¹⁰ 見比如《世記經》（《長阿含經》第三十部小經，20.134b-135a）；《大樓炭經》，4.298b；《方廣般若經》，7.46a與《道行般若經》，2.431b-c（不過在此只提到他們會保護持此經者，而未提四天王會巡查善行惡行）；以及特別是《四天王經》，這是一部本土撰寫的經典，對此見Henrik Sørensen, “Divine Scrutiny of Human Morals in an Early Chinese Buddhist Sutra: A Study of the *Si tianwang jing* (T. 590).” *Studies in Central and East Asian Religions* 8 (1995): 44-83，對於天王按時來巡行天下的母題，它到底是出現在譯經之中或者只是在中國所產生的經典之中，則需要作更多的研究。

¹¹ 關於「感應」這一重要概念，見Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, 77-133，與Campany, *Signs from the Unseen Realm*（前揭），31-32, 48-49與其他各處。

¹² 公元490年左右創作的《冥祥記》之中，這類故事出現在第11、16、19、20、27（單獨出現）、29（參考）、43、76、108、109、113之中，此書英譯本見Campany, *Signs from the Unseen Realm*（前揭）。另外兩則故事（第18、19號）中則記載了齋會之中出現的其他異相。

¹³ 比如，在《高僧傳》之中，記錄了一位異僧杯度（之所以得此名號，是因為他習慣神奇地以杯來度河），他闖進一位正在舉行八關齋的李家，而杯度此前與李家并不相識，也沒被李家所邀請。杯度將自己的蘆圖置於八關齋的中庭。主人見蘆圖擋路，就想要將之移置牆邊，但根本拿不動。杯度吃完之後，他很輕易地拿起了蘆圖出了門。才揭示在蘆圖之中排列著四個小尺寸的四大天王。見《高僧傳》，390b，并比較《神僧傳》，961c。

⁷ 關於過程之中咒願的場所，見Koichi Shinohara, “Taking a Meal at a Lay Supporter’s Residence”（前揭），25, 30-31。

⁸ 對此更多的討論見Robert F. Campany, *Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2012), p. 52。

⁹ 比如，在《大方便佛報恩經》6.159c之中提到：「齋法，過中不食為體」，多謝何玉惟提醒我注意此一節。

的就會非常重要。這些故事所清楚表達的，就是如果恰當、虔誠地舉行齋會，就會足以激發來自未知世界的這種神異反應。其他的故事模式也同樣表明，在已知與未知世界之間的溝通孔道，會在齋日之時最大限度地獲得擴大。比如，有若干故事中記載在齋日有故去的家庭成員會暫時回訪其親眷，並警告他們因果報應，還敦促他們更嚴格地修行。何玉惟指出佛教經典的若干早期譯經師，也同樣大多是在齋日開始譯經，並且在六朝漢文資料之中提到佛教講經說法之時，也往往是在布薩日。¹⁴

在齋會之中出現的神秘又行為乖張的僧人不速之客，還是有可能不是他人，就是賓頭盧自己。賓頭盧是喬達摩佛陀最初的親隨上首弟子之一，他或者被認為是「主動留在世間來保護 [佛法]，直到彌勒下生之時的諸阿羅漢之一」，¹⁵或者是「據說因為非法地表現出自己的超自然能力……因為這個原因……而不得入於涅槃。」¹⁶無論是哪一種情況，在佛教想像之中附著在賓頭盧身上的力量，就來自他依然活躍在世間這一事實。賓頭盧出現在齋會之中，就意味著與過去喬答摩佛陀之時的現實存在，有著直接而且個人的聯繫，在其功能上就與佛陀的肉身舍利或物品舍利以及偶像崇拜等類似，這些偶像崇拜據說是佛陀自身或者佛經的真實描繪，並保存了佛陀在若干場合之中的真實語言。賓頭盧也是浴僧儀的重點，並且在供齋之時還會將最上位空出來，以備這位阿羅漢會出現。在這些供齋之時，有時也會以賓頭盧的形象代替。這些

習慣在一部簡短的五世紀中後期的儀式文本《請賓頭盧法》之中都有規定。¹⁷有不少傳說因茲而生，即賓頭盧接受供齋時人會不見其所在，但此後他會留下一些痕跡以供檢視。¹⁸

所有這些敘事母題的整體效果，就是反映並且強化一種觀點，即齋會突出的崇拜信仰背景可以（並不總是會，但在特定罕見的情況下就會）洞穿未知世界的帷幕，並引導出驚人的反應來。這種專門抽出來的時間與單獨劃定出來的家庭持戒儀式空間，就有可能打開一扇門戶，通過這一門戶通常不可見但又一直存在之物，就會暫時顯現，並以在這些故事之中所記錄的方式來對目擊者產生衝擊。

Journal asiatique 8 (1916):205-275; John S. Strong, “The Legend of the Lion-Roarer.” *Numen* 26 (1979):50-88; Valentina Georgieva, “Buddhist Nuns in China from the Six Dynasties to the Tang.” Proefschrift, Universiteit Leiden, 2000. pp.148-149, 167; Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*. Tr. Sara Webb-Boin. Louvain: Institut Orientaliste, 1988, pp.243-244; Shinohara, “Taking a Meal at a Lay Supporter’s Residence” (前揭), 28-35; Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (前揭), 194; Arthur Link, “The Biography of Shih Tao-an.” *T’oung Pao* 46 (1958): 34-35(全文: 1-48); 望月信亨,《佛教大辭典》(東京:世界聖典刊行協會),第4333-4335頁; Ryan Bongseok Joo, “The Ritual of Arhat Invitation during the Song Dynasty.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30 (2009): 85-86(全文: 81-116), 以及Kenneth K.S Ch’en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp.100-101。關於存於公元五世紀末的《請賓頭盧法》(見《出三藏記集》, 4.23b24) 是否真是慧簡所翻譯的(據說他還「譯」有《灌頂經》), 見 Lévi and Chavannes, (本註前揭), 216ff.; Strong, (本註前揭), 76, 79-81; 與 Shinohara, (本註前揭), 29。

¹⁸ 見《高僧傳》(12.409a3) 中道琳(448-519)的傳記, 此事亦收於《神僧傳》(971a22) 與《法苑珠林》(42.617a8)。此故事在 Shinohara, “Taking a Meal at a Lay Supporter’s Residence” (前揭), 33之中有總結與討論, 另外還可見《比丘尼傳》(4.945a) 之中所收錄的淨秀的傳記。

¹⁴ 見Hureau, “Preaching and Translating on *Poṣadha* Days” (前揭), 特別是頁103-113。

¹⁵ Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (前揭), 391 n73。

¹⁶ Shinohara, “Taking a Meal at a Lay Supporter’s Residence” (前揭), 29。

¹⁷ 這些同樣的習慣在僧祐的目錄之中所收的經典裡面也有記載, 其中包括他所編纂現已失傳的佛教儀式集抄(見比如《出三藏記集》, 4.23b24, 列有〈請賓頭盧法〉; 4.33a24, 列有《賓頭盧取鉢經》一卷; 4.4.35c28, 列有《浴僧功德經》一卷; 在此書卷十二之中所保存的他所編纂現已失傳的《法苑雜緣原始集》的目錄之中, 還羅列有其他相關文本, 這些文本乃是僧祐從最初來源之中的節抄, 諸如從《溫室經》中抄出的《浴僧緣記》[12.92a6]; 從《賓頭盧經》中抄出的《供養聖僧緣記》[12.92a8]。亦見Sylvain Lévi and Edouard Chavannes. “Les seize arhat protecteurs de la loi.”

齋堂與居士家庭之中空間的其他術語：

靈驗記之中的資料

在唐代以前，以及唐代初年的故事之中有不少都提到了在居士家庭之中，有用來專門從事齋會的房間或空間。在羅列出這些敘事的節選之前，我們先要簡要討論若干方法論的問題。

在將這些敘事來作為文本之外的儀式修行的資料之時，很重要的就是要在心中存有兩個詮釋學的原則。首先，這種故事雖然被文學史家當成是現代小說的雛形，但事實上它們卻是社會記憶的結晶。這些事件也許并非與所記載的完全一致，但是這些聽聞者、讀者、故事蒐集者與抄寫者都相信它們是那樣真實發生過的。更為重要的是，在這些故事之中所描繪的社會與空間背景對其同時代人而言是耳熟能詳，而並非是出自某個孤獨的作者內心的臆造。¹⁹其次，那體慧 (Jan Nattier) 所總結出來的「非相關律」(the principle of irrelevance) 在此正好適用，也就是說這些情境「當附帶提到之中的要素，是與作者的主要敘事動機無關 (譯者：即敘事之中與作者主要敘事動機無關的細節或要素，往往就沒有被扭曲的必要，也就比較可靠)」，²⁰因為對這些敘事元素作者并無解釋，故而對於當時的讀者應該就是非常熟悉的。換而言之，這些故事並非是要證明居士家居之中「應該」有一個用於持齋的空間房間，對於不少出類拔萃的家庭之中確實有齋堂也沒有表現出驚訝與豔羨之情。而只是在附帶之中提到齋堂，并視之為理所當然，這些故事就清楚地表明齋堂是非常常見的，或者至少在這類故事之中經常提到的那些官僚信佛家庭之中，就是如此。

¹⁹ 關於此點，更多闡述見Robert F. Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996); Campany, *Making Transcendents* (前揭), 8-22; Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 17-30; 與Robert F. Campany, *A Garden of Marvels: Tales of Wonder from Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), xix-xli。

²⁰ Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛccha)* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), p.66。

《冥祥記》中的故事

比如，我們先來看看由士紳居士王琰在公元490年左右編纂的《冥祥記》之中的一則故事：²¹

晉司空廬江何充，字次道。弱而信法，心業甚精。常於齋堂置一空座，筵帳精華，²²絡以珠寶。設之積年，庶降神異。

後[在此齋堂之中]大會，道俗甚盛。坐次一僧，容服麤垢，神情低陋。出自眾中，徑昇其坐。拱默而已，無所言說，一堂怪駭，謂其謬僻。[何]充亦不悅，嫌於顏色。及行中食，此僧飯於高座。²³飯畢，提鉢出堂。顧謂[何]充曰：何俟勞精進？²⁴因擲鉢空中，陵虛而去。[何]充及道俗，馳遽觀之。光儀偉麗，極目乃沒。追共惋恨，稽懺累日。

²¹ Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 102-104之中的第16條中有翻譯并討論；文獻來源於《法苑珠林》42.616a-b [(僧人) 受請—《大正藏》中作「愛請」，但是「愛」很明顯應該是「受」字之誤，另可參考其平行本，見《諸經要集》(也是道世編纂) 1.1b1]; 魯迅，《古小說鈎沈》(北京：人民文學出版社，1954)，387；王國良，《冥祥記研究》(臺北：文史哲出版社，1999)，16；若槻俊秀、長谷川慎、稻垣淳央編輯，〈法苑珠林の總合的研究：主として 法苑珠林 所錄 冥祥記 の本文校訂並びに選注選譯〉，《真宗総合研究所研究紀要》25 (2007)：211-212 (全文：1-224)。另外見《法苑珠林》引用的《高僧傳》19.428b；《集神州三寶感通錄》，3.433a。

²² 在此，我用「canopy」來翻譯「帳」，這個詞有時意思是「簾幕」；在此文與同類文獻之中還有類似的術語「蓋」。此二詞皆指代像是帳篷一樣的在椅子或者長椅上的懸掛絲織物，以使此座位特具榮譽之性質 (同樣具有實用功能，以防蠅蟲并使之更為涼爽)。見Albert E. Dien, *Six Dynasties Civilization* (New Haven: Yale University Press, 2007) . 301-303, 與Angela Sheng, “From Stone to Silk: Intercultural Transformation of Funerary Furnishings among Eastern Asian Peoples around 475-650 C.E.” In *Les Sogdiens en Chine* (Paris: École française d’Extrême-Orient, 2005), ed. Étienne de la Vaissière and Éric Trombert, 141-180。

²³ 在此，我用「High seat」來翻譯「高座」。此術語用來表示一系列的儀式結構，從一只提高了的「座位」或平臺一直到用來放置佛菩薩像與佛經的祭壇 (見望月信亨，《佛教大辭典》(前揭)，頁1043b-c)。以據說是佛陀講授很多經典時所坐的寶座為藍本，在佛教僧俗大會之時，這一高座常常是留給講經說法、誦戒或者向大眾開示的僧人。這個大眾有時是僧眾，有時也可以是僧、尼與俗眾的任何人。關於高座比較重要的經典可以見於 (姑引數例)：《仁王般若波羅蜜經》，825b, 829c-830a；《梵網經》，1008a；《高僧傳》，353b24。如果對漢語佛教文獻以及儀軌之中的高座做一個好好的研究，將會對學界頗有益處。

在此齋堂只是草草一提，——除了主人對其有著精心維護并裝飾華麗之外，本文中提到齋堂的方式顯示它不過就是尋常之物——，它不過是何充住家之中的一個永久要素。這一背景就清楚地表明，顧名思義，它就是一個用來時常實施齋供的空間。²⁵

我們已經有了一個例子，體現了一位異僧出現在齋會之上的母題。正如在上面引用的最後幾行中所提到的，打齋之人的反應表明他們意識到了他們自己沒能認出這位賓頭盧或者其他身份的神異僧，并給他們應有的敬意。另一方面，此一故事就清楚地表彰了何充的虔誠，而正是這一虔敬才使神異僧前來示現。在此一例子之中，我們還需增加一個次母題（submotif），即那位前來的僧人擲鉢空中，然後陵虛而去。這種將鉢具與超常飛行聯繫在一起的現象，也可以在不少敦煌變文之中找到，其中目蓮（Maudgalyāyana）也是先擲鉢空中，再飛騰而去。²⁶

²⁴ 換而言之，就是說，雖然你的修行是「按書本上來的」，但你已經沒有認出來一位喬裝的聖僧。你依規矩而行，但并無洞察之力。

²⁵ 可將此節與《比丘尼傳》中法辯的傳記（940b-c）加以比較，此傳之中記載一次在齋堂之中，她完全入定，形如木石，在齋會結束後還是如此，花了不少時間才逐漸從深定之中出定（不過，并不清楚這一齋堂是在居士家中或者是在她的寺院之中）。在公元世紀初士大夫階層佛教居士的網絡之中，何充（292-346）是一個重要角色，在此階段的文獻之中，何充經常會出現。在此一時期，人們對於佛教經、戒的服膺與其政治、社會與家族關係是密不可分的。據記載，何充曾參加了公元340年關於僧尼是否應該拜俗的大辯論之中。他曾捐贈了一所住宅給僧團，此一建築就成了存於記載之中的中國首座尼寺。著名的僧人支遁（314-366），在他齋會詩集的序中，就提到何充經常會參加打齋活動。見潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁87-88；Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*（前揭），106-110, 116-117, 160-163; Hureau, “Réseaux de bouddhistes des Six Dynasties”（前揭），48-49, 51-52。關於支遁更為綜合的討論，見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海：商務印書館，1938；重印，北京：北京大學出版社，1997），頁125-128；Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*（前揭），116-130；以及Tsukamoto Zenryū 塚本善隆, *A History of Early Chinese Buddhism* (Tokyo: Kodansha, 1985), Tr. Leon Hurvitz. 2 vols, pp.338-361。

²⁶ 見Victor H. Mair, *Tun-huang Popular Narratives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp.90-91, 104, 112, 114, 以及Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 160。

乞食用的鉢具自身也是一個有力的象徵，這在我們要看的第二個故事之中就有體現，²⁷這也是來自王琰的《冥祥記》：²⁸

晉關公則，趙人也。²⁹恬放蕭然，唯勤法事。晉武之世，死于雒陽。道俗同志為設會於白馬寺中。其夕轉經，宵分開空中有唱讚聲。³⁰仰見一人，形器壯偉，儀服整麗。乃言曰：「我是關公則。今生西方安樂世界。」³¹與諸菩薩共來聽經。」合堂驚躍，皆得覩見。

時復有汲郡³²衛士度，亦苦行居士也，師於則公。其母又甚信向，誦

²⁷ 關於鉢具及其神力更多的研究，見Campany, *Signs from the Unseen Realm*（前揭），104。

²⁸ 翻譯見Campany, *Signs from the Unseen Realm*（前揭），106-108，第18則；文獻來源於《法苑珠林》，42.616b-c [（僧人）受請]；《集古今三寶感通錄》3.432a；魯迅，《古小說鈎沈》（前揭），頁388；王國良，《冥祥記研究》（前揭），頁18；若槻俊秀、長谷川慎、稻垣淳央編輯，〈法苑珠林の總合的研究：主として 法苑珠林 所錄 冥祥記 の本文校訂並びに選注選譯〉（前揭），第215-218頁。額外材料可見：《異苑》（《百部叢書集成》版，嚴一萍編輯，臺北：藝文印書館，1965），卷5，第36則；《往生集》，頁2.142c；《弘明集》，頁3.19a。節譯有Antonello Palumbo, “Dharmarakṣa and Kaṇṭhaka: White Horse Monasteries in Early Medieval China.” In *Buddhist Asia 1: Papers from the First Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001* (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2003), ed. Giovanni Verardi and Silvio Vita, p.176（全文：167-216）；我在自己翻譯前沒注意到此一譯。在潘桂明，《中國居士佛教史》（前揭），頁77之中有討論，潘氏用此一故事來論證早期淨土佛教在中國的興起以及其對居士的吸引力。Cuong T Mai, “Visualization Apocrypha and the Making of Buddhist Deity Cults in Early Medieval China: With Special Reference to the Cults of Amitābha, Maitreya, and Samantabhadra.” Ph.D. dissertation, Indiana University, 2009. pp.30-31；以及Robert F. Campany, “Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14 (1991): 62, n.35（全文：28-72）。

²⁹ 趙郡在今天河北省的高邑地區。

³⁰ 本文用「sing hymns」來翻譯「唱讚」。唱讚是漢傳佛教崇拜活動之中重要的一個方面，並且目前研究不多。見比如林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》（高雄：佛光山文教基金會，2004）。

³¹ 我用「the realm of peace and bliss in the West」來翻譯「西方安樂世界」，通常即是指西方淨土世界。

³² 現河南汲縣。

經長齋³³，常飯僧。時日將中，母出齋堂，與諸尼僧逍遙眺望。忽見空中有一物下，正落母前。乃則鉢也，有飯盈焉，馨氣充勃。闔堂蕭然，一時禮敬。母自分行，齋人食之，皆七日不飢。³⁴此鉢猶云尚存北土。

度善有文辭，作八關懺文，³⁵晉末齋者尚用之。晉永昌中死，亦見靈異。有浩像者，作《聖賢傳》，³⁶具載其事。云度亦生西方。

吳興王該曰《日燭》：³⁷

闕叟登宵；

衛度繼軌。

咸恬泊於無生；

俱蛻骸以不死者也。

在此，我們再次看到人們在不經意間附帶提到了在家庭之中有一處永久的齋堂。魏叔度母親在供齋給其僧尼客人之時先離開了齋堂，表明在此例之中，也可能就一般情況之下，齋堂並非是供齋之所，而是為其他儀式而保留。在唱讚與鉢具事件這兩個故事之中（在若干大乘佛經之中同樣如此），我們都清楚地看到了其中充滿了六朝佛教徒對天庭、宇宙見證者的想像，即在六朝佛教徒進行崇拜活動之時，這些天人會浮在空中，並圍繞著他們，有時甚至會

加入他們的崇拜活動之中。對於此一時期之中佛教修行與想像的這個方面，也需要我們作更多的關注。³⁸

在同一書之中，我們還可以發現有王懿³⁹的故事，他是太原人，並且可能是王琰的先祖之一，不過，在書中并未指明此點。⁴⁰在講了幾個王懿早年的神異故事之後，接下來故事如下：⁴¹

後自王兵尚書為徐州刺史。嘗欲設齋。宿昔灑掃，敷陳香華，盛列經像。忽聞法堂有經唄聲，清婉流暢。[王]懿遽往觀，見有五沙門在佛坐前。威容偉異，神儀秀出。[王]懿知非凡僧，心甚歡敬。沙門迴相瞻眄，意若依然。音旨未交，忽而竦身，飛空而去。親表賓僚，見者甚眾。咸悉欣踊，倍增信悟。

在此我們所看到的還是同類的家庭齋堂空間，專門是為了打齋而用，現在卻被稱為法堂。我們注意到了時間是在晚上以及主人非常仔細地準備儀式空間——他在房間里敷陳香華，盛列經像等等。在此次齋會之中出現了神僧，就還是表明虔誠的戒儀表演可以是一種「刺激物」（感），它可以引發出聖靈的「反應」（應）來。

³⁸ 我打算寫一篇文章或者在下一本書中的一章中專門討論此一主題。

³⁹ 王懿的正史本傳見《宋書》46.1390-93與《南史》25.671-74。

⁴⁰ 太原郡即座落在今天中國西北山西省的太原市。太原王姓是六朝時期的勳貴士家，而王琰本人也可能是太原王氏的後裔。

⁴¹ 翻譯見Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 144-145, 第43則。文獻來源自《法苑珠林》，65.785b-c [救厄]；魯迅，《古小說鈎沈》（前揭），頁404；王國良，《冥祥記研究》（前揭），頁44；額外材料可見《太平廣記》（上海：上海古籍出版社，1990），第113卷，第4段之中援引《法苑珠林》。舊曾節譯，見Robert F. Campany, “Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14 (1991): 36 (全文: 28-72)。

⁴² 翻譯與討論見 Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 207-208, 第86則；文獻來源自《法苑珠林》，62.760c [占相]；魯迅，《古小說鈎沈》（前揭），頁431；王國良，《冥祥記研究》（前揭），頁87。亦見《太平廣記》（前揭）中所引《法苑珠林》，第113卷，第8段。以前的討論見 Campany, “Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts” (前揭), 42。

³³ 我用「Long periods of abstinence」來翻譯長齋；雖然此一術語通常是用來指代一系列具體的儀軌（見Forte and May, “Chōsai”（前揭）），在此有可能就是指衛叔度的母親遵守每年三次的居士長齋（每年的正月、五月與九月的第一個半月），這似乎是指非比尋常的虔誠行為。更多研究見Hureau, “Buddhist Rituals”（前揭），1215-1216。

³⁴ 在《法苑珠林》，頁572c之中，這個故事中所套的故事是引自（措辭稍有更動）五世紀初的志怪小說集，由劉敬叔所編纂的《異苑》（前揭）。

³⁵ 《廣弘明集》卷30之中收錄了一些這種懺文，其中有些即是晉代的懺文。正如上面所提到的，「八關齋」是居士齋集的另外一個表達方式。關於六朝志怪小說之中八關齋的綜合研究，見陳洪，〈佛教八關齋與中古小說〉，《江海學刊》1995，第5期，頁159-163；王三慶（《從敦煌齋願文獻看佛教與中國民俗的融合》（臺北：新文豐，2009），頁8-9）指出這則故事是目前存世最早的證據之一，證明當時中國的八關齋中會使用書面文獻。

³⁶ 這部《聖賢傳》不僅今已不存，在其他地方也從未有人提過它及其作者。

³⁷ 在其他地方都沒有發現這位作者，以及他的這部似乎已然失傳了的作品《日燭》。在晉代還有另外一位王該，在《晉書》之中還有另外一位被提到過多次的王該，但他是新都人。

《冥祥記》之中另有一則故事：⁴²

宋劉齡者，不知何許人也。居晉陵東路城村。⁴³頗奉法。於宅中立精舍一間，時設齋集。元嘉九年三月二十七日[公元432年5月15日]，父暴病亡。巫祝⁴⁴並云：家當更有三人喪亡。

隣家有事道祭酒，姓魏名叵。常為章符，詭化村里。語齡曰：「君家衰禍未已，由奉明神故也。若事大道，必蒙福祐。不改意者，將來滅門。」[劉]齡遂亟延祭酒，罷不奉法。[魏]叵云：「宜焚去經像，災乃當除耳。[劉]齡遂閉精舍戶，放火焚燒。炎熾移日，而所燒者唯屋而已。經像幡坐，儼然如故。像於中夜，又放光赫然。

⁴³ 晉陵是目前江蘇省的武進市。

⁴⁴ 我用「a spirit-medium and an invocator」來翻譯「巫祝」。雖然可能性不算大，但仍有可能「巫祝」是一個複合詞，有點啰嗦地指代一個人，而非一個巫，一個祝。巫與祝二者的功能完全不同，祝是某種儀軌這主祭者，而巫是與神靈溝通的靈媒——正如今日（雖然命名各有不同）在不少儀式呈現之中所見。見Lothar von Falkenhausen, “Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The *Wu Officials in the Zhou li*.” *Early China* 20 (1995): 293 (全文: 279-300) 與Donald Harper, “Contracts with the Spirit World in Han Common Religion: The Xuning Prayer and Sacrifice Documents of A.D. 79.” *Cahiers d’Extrême-Asie* 14 (2004): 243 (全文: 227-267)。

⁴⁵ 所謂「禹步」是一種驅魔的舞蹈，據傳乃是古代治服大洪水的神明大禹所創（對此一傳說見最近的研究Mark Edward Lewis, *The Flood Myths of Early China*, Albany: State University of New York Press, 2006）。禹步在過去（現在依然如此）一直與天師及其他道教儀軌相聯繫，可能是起源自戰國時期的薩滿教。見Donald Harper, “Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult.” In *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, ed. Edward L. Shaughnessy, 240-243 (全文: 223-252). Berkeley: Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, 1997; Donald Harper, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought.” In *The Cambridge History of Ancient China*. Vol. 1, *From the Origins of Civilization to 221 B.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), eds. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, 872-873 (全文: 813-884); 與Robert F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong’s Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002), p.250。

時諸祭酒有二十許人，亦有懼畏靈驗，密委去者。[魏]叵等師徒，猶盛意不止。被髮禹步，⁴⁵執持刀索，云斥佛還胡國，不得留中夏，為民害也。[劉]齡於其夕，如有人毆打之者，頓仆于地，家人扶起，示餘氣息，遂委□臂不能行動。道士魏叵，其時體內發疽，日出二升。不過一月，受苦便死。自外同伴，並皆著癩。

其隣人東安⁴⁶太守水丘和，傳於東陽無疑⁴⁷，時亦多有見者。

在這樣一個與天師道相衝突的戲劇性很強的故事中，我們也看到了同類型的齋房，其功能相同並且存有儀式性用具。在此例之中，此一房間被叫做精舍，對此術語，我姑且將之翻譯成為「oratory」。在六朝時期，「精舍」一詞當然可以用來指代「寺」，或者寺院之中的小房小室，但在正如此處所示，它有時也會指一位居士家中用來從事宗教崇拜活動的空間。⁴⁸

另外一則《冥祥記》之中與我們主題相關的故事，是以一位法號名叫道罔的僧人為核心。在提到他因呼觀世音菩薩名號而得救之後，故事繼續寫道：⁴⁹

元嘉十九年[442-443]，臨川康王[劉義慶⁵⁰]作鎮廣陵，請[道]罔供養⁵¹。其年九月，[道罔]於[劉義慶之]西齋中，作十日觀世音齋已。得九日夜

⁴⁶ 今山東省沂水。

⁴⁷ 東陽無疑乃志怪小說《齊諧記》的編纂者，對此書見王國良，《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984），第323頁；李劍國，《唐前志怪小說史》（天津：南開大學出版社，1984），第387-389頁；Campany, *Strange Writing* (前揭), pp.80-81; 與Campany, *A Garden of Marvels* (前揭), pp.24-28。

⁴⁸ 在唐代早期的《冥報記》(T 2082, 51.790b) 之中，我們還可以看到另外一例，在此處記載了一對父子，他們建起一座精舍，專用來抄寫《法華經》。還有一個相關的術語，即「布薩堂」。就布薩堂而言，我所見皆為僧團所用。除了在若干律藏文獻之外，另有一位慧安的故事(《高僧傳》，10.393a；《法苑珠林》，31.518c) 其中都包含有布薩堂，這些布薩堂都是指寺院之中一間用來行布薩禮的堂室。

⁴⁹ 翻譯見Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 222-223, 第98則。文獻來源於《法苑珠林》，65.784c-785a [救厄]；魯迅，《古小說鉤沈》(前揭)，頁437；王國良，《冥祥記研究》(前揭)，頁99。亦見《系觀音應驗記》，60 (牧田諦亮，《六朝古逸觀世音應驗記の研究》(京都：平樂寺書店，1970)，頁52)；《太平廣記》(前揭)引《法苑珠林》，第111卷，第5段。

四更盡，眾僧皆眠。[道]罔起禮拜，⁵²還欲坐禪，忽見四壁，有無數沙門，悉半身出。見一佛蠡髻⁵³，分明了了。有一長人，著平上幘，箋布袴褶，⁵⁴毛把長刀，貌極雄異。捻香授道罔，時不肯受。壁中沙門語云：「罔公可為受香，以覆護主人。」俄而霍然，無所復見。當爾之時，都不見眾會諸僧，唯覩所置釋迦文行像而已。

在此我們看到了另外一個由於虔誠地供齋從而引發神靈迴應之事。通常藏在雲山霧罩之中參與齋會的各色神明在此就偶然地現身了，就像林中的空曠之地突然被閃電所照亮。在此例之中，這個儀式共持續十天，並且是為了供養觀世音菩薩；齋會通常是為了供養某一位特定的菩薩，在此期間特別流行的是觀世音與普賢菩薩。正如意料之中所及，在儀式空間之中置有一幅佛像。在此，我們看到與偶然其他地方所見一樣，這個儀式之名被簡稱為「齋」，它是一個分隔開來的，有四堵牆的房間。從其稱呼「西齋」，我們知道劉義慶的家中至少有兩間這種齋房。下面還有另外一個用例（第124則故事），在此例之中則是一間「東齋」。

為省文計，在此我只是大略簡述《冥祥記》中其他幾則其他相關的段落。

⁵⁰ 劉義慶 (403-444) 是劉宋皇帝之子，最出名者為使人編纂出了《世說新語》，關於此書見Richard B. Mather, Shih-shuo Hsin-yü: *A New Account of Tales of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976)。我對此一題目的翻譯借自Jack Chen。《冥祥記》之中多次提到過劉義慶，有時是對話者，有時則其中提到事件的見證人。對此人生平的大致勾勒，近者見David R. Knechtges and Taiping Chang, eds. *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide, Part One* (Leiden: E.J. Brill, 2010), pp.588-590。

⁵¹ 此處可能是指劉義慶「經常性」地請道罔來受齋供。

⁵² 大概是對著齋儀神龕上的，在此例之中是觀世音像行禮。

⁵³ 螺髻，就是在他的頭上有一個螺旋形狀的髮髻，將頭髮結到了一起，就像海螺殼一樣，這是南亞皇室的髮型。此節很好地描繪了六朝中國佛教善信僱傭了工匠在山巖與河畔開鑿出來的石窟寺。

⁵⁴ 我用「Sheer cloth」來譯箋布；用「Jacket and trousers ensemble」來譯褲褶，這是此時期所流行的衣服，可能最初是來自此時期中大多數時候統治北方的鮮卑人之習俗，但很快在南方的平民與軍界都流行起來了；見Dien, *Six Dynasties Civilization* (前揭), 319-320。

第113則故事：⁵⁵

一位精進的修行人費崇先，他受了菩薩戒。文中提到他在另外一位居士家中寄齋，此時若干神靈僧人出現了。「二十四日，⁵⁶晝夜不懈。每聽經，常以鵲尾香鑪置膝前。初齋三夕，見一人容服不凡，徑來舉鑪將去。」在同一故事的後面，還提到了他在另外一個場合，又去其他人家中寄齋。

第124則故事講的是，⁵⁷有一位年輕人，叫做董青建，他在一個佛教徒家中去世了。「將殯喪 [殯其遺體] 齋前，其夜靈語云：」「⁵⁸「生死道乖，勿安齋前。自當有造像道人來迎喪者。」後來果然有僧人來了，就將董青建埋在了一座寺院之旁。此後這一家人舉家菜食長齋。（雖然沒有明說），卻明顯是為了將功德回向給這位年輕人。董青建的父親董賢明夢見董青建說：「願父暫出東齋。」這可能是因為董青建只想與其父在這座儀式清淨之處相見。此故事繼續如下：

賢明便香湯自浴，齋戒出東齋。至十四夜，⁵⁹於眠中，聞建喚聲。驚起

⁵⁵ 翻譯見Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 239-240。文獻來源：《法苑珠林》24.467a-b [說聽]；《初學記》，25.606（此處只有一個很短的故事節略）；魯迅，《古小說鈎沈》（前揭），頁445；王國良，《冥祥記研究》（前揭），頁114；若槻俊秀、長谷川慎、稻垣淳央編輯，〈法苑珠林の總合的研究：主として 法苑珠林 所錄 冥祥記 の本文校訂並びに選注選譯〉（前揭），第160-162頁。亦見《太平廣記》（前揭）中所引《法苑珠林》，第114卷，第1段。

⁵⁶ 這可能是一年三次的「長齋」？這種長齋一般是十五天，但是Forte and May（“Chōsai”）（前揭）指出這種長齋的時間長短有很多變化。

⁵⁷ 翻譯見*Signs from the Unseen Realm*（前揭），253-256。文獻來源：《法苑珠林》52.677b-c [眷屬]；魯迅，《古小說鈎沈》（前揭），頁454；王國良，《冥祥記研究》（前揭），頁126亦見《太平廣記》（前揭）中所引《法苑珠林》，第114卷，第6段；《六道集》，頁1.112c。翻譯見Mai, “Visualization Apocrypha and the Making of Buddhist Deity Cults in Early Medieval China”（前揭），pp.356-360；我的翻譯中有若干藉自Mai的前譯，但在術語翻譯之中有較多差異。

⁵⁸ 「靈語云」這個短語可能並非是指（不過我對此有所懷疑）一個靈媒所語，而是以某種方式，比如神諭，由幽靈世界傳來。所說話之人應被理解就是董青建本人，或者是靈媒在傳導他的信息。因此後面的話就或者是第一人稱或者是第三人稱。在第78則故事之中也有同樣的措辭，見Campany, *Signs from the Unseen Realm*（前揭），196-197。

見建，在齋前如生。時父問：「汝往在何處？」[董青]建云：「從亡來，住在練神宮⁶⁰中。滿百日，當得生忉利天 (*trāyastriṃśa heaven*)」⁶¹。[董青]建不忍見父母兄弟哭泣傷慟，三七日禮諸佛菩薩請四天王⁶²，故得暫還。願父母從今以後，勿復啼哭祭祠。

⁵⁹ 注意這是託夢之後的第三天。轉世以及在生死之間據說一般為三日。更要注意每月第十四天為行齋之日。正如上面所言，這些時間段中據稱特別適合此世與未知他世之間的溝通。

⁶⁰ 在此我用「the palace for the refinement of spirits」來譯「練神宮」。此一術語在此故事之外遍尋無著，在本故事之中，此一術語難以本土與佛教的主題，此點頗為有趣。在老子《道德經》想爾註之中，則有不少提到「練神」者，具體見Stephen R Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), with a contribution by Peter S. Nickerson. pp.46-48, 102, 135, 以及饒宗頤，《老子想爾註校正》（上海：上海古籍出版社，1991），頁21（在此處作「練神之宮」）。

⁶¹ 忉利天，漢譯音譯或有不同，乃指三十三天所居，由須彌山頂的因陀羅所統治；乃是諸種欲界天之一。此一術語也可以指代居於忉利天之忉利天神。在關於喬達摩佛陀的轉世故事之中，據說他即是上至此天來向其母摩耶夫人 (Māyā) 說法。他從一天梯下降此世，就經常出現在佛教藝術之中。見Randy Kloetzli, *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), p.29; Lamotte, *History of Indian Buddhism* (前揭), pp.20, 32, 182, 686; Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp.297-304, 311-316; Eugene Wang, *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2005), pp. 318-320; Eugene Wang, "Pictorial Program in the Making of Monastic Space: From Jing'aisi of Luoyang to Cave 217 at Dunhuang." In *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice* (New York: Routledge, 2010), ed. James A. Benn, Lori Meeks, and James Robson, p.89 and fig. 3.11 (全文: 65-106); John S. Strong, *Relics of the Buddha* (Princeton: Princeton University Press, 2004), pp.139-141。

⁶² 正如上面所言，在中國，人們認為是「四天王」自己或者委託信使來在齋日巡視天下人的功德與罪業。因此就有理由要在這些特定的齋日來遵守齋戒。四天王在功能上類似於中國本土神靈中掌管人類壽命長短的「司命」，以及在他之前的「天」自身：所有這些都可以依照所記錄下來的個人罪惡，並依照一套程序而向上彙報，並調整人類的壽算（而在佛教之中，還會賞善罰惡）。四天王的活動具體見《大樓炭經》與五世紀的一部本土經典——《四天王經》。關於此經之研究與翻譯，見Henrik Sørensen, "Divine Scrutiny of Human Morals in an Early Chinese Buddhist Sutra: A Study of the *Si tianwang jing* (T. 590)." *Studies in Central and East Asian Religions* 8 (1995):44-83。

第84則故事：⁶³兩個姐妹一個九歲，一個八歲，都對佛教無知，突然在二月初八（一般認為是佛誕日）消失了。三天以後她們回來了，說自己見過了佛陀。在九月十五，她們再次消失了，十天後回來，她們會誦經並且懂得了梵書。第二年正月十五，她們再次失蹤，這次她們消失了一個月，回來後已經剃頭成為了尼姑，穿上了尼姑的僧袍。她們說她們見過了佛陀，並且一位長老尼為其剃度，「女既歸家，即毀除鬼座⁶⁴，繕立精舍⁶⁵，夜⁶⁶齋誦經。⁶⁷夕中每有五色光明，流泛峯嶺，若燈燭云。」注意在此處所提到的三處日子之中的每一日都是通常的齋日。因此就是暗示這兩個姐妹是被神秘地帶到了天庭或者是淨土世界中的齋會之中（或者我們應該理解她們是被迅速帶到了印度，然後又被帶了回來）。還要注意在此例之中，她們家中原來的神龕（鬼座）被換成了是佛教供齋專用的精舍。此故事之中這一重要元素表明，至少有些時候，在一個人的家中存有齋堂，是與同時保有家居神龕來供養非佛教的神靈水火不容的。

還有一則關於王奂⁶⁸的故事，我認為是被錯誤地歸入了《冥祥記》之中。⁶⁹此故事之背景是在蕭齊時期，故事中所描繪的主人公是一位虔誠的佛教徒，

⁶³ 翻譯見Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 203-205。文獻來源：《法苑珠林》，5.304a-b [六道]；《法苑珠林》，頁22.453b [入道]；魯迅，《古小說鈎沈》（前揭），頁430；王國良，《冥祥記研究》（前揭），頁85；若槻俊秀、長谷川慎、稻垣淳央編輯，〈法苑珠林的總合的研究：主として 法苑珠林 所錄 冥祥記 の本文校訂並びに選注選譯〉（前揭），第42-45頁；亦見《比丘尼傳》，頁3.941c-942a（翻譯見Katherine Tsai, *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), pp.67-68)；《集神州三寶感通錄》，3.433c。對其討論見Campany, "Buddhist Revelation and Taoist Translation" (前揭), pp.3-4。

⁶⁴ 《法苑珠林》，5，《法苑珠林》，22，以及《集神州三寶感通錄》都將這一結構叫做「鬼座」。

⁶⁵ 《法苑珠林》，5，在此處精廬；《法苑珠林》，22 作「精舍」。

⁶⁶ 《法苑珠林》，22 作「日夜」。

⁶⁷ 她們的行為就是在重複齋會之中的核心活動。

⁶⁸ 關於王奂，見Andrew Chittick, *Patronage and Community in Medieval China: The Xiangyang Garrison, 400-600 CE* (Albany: State University of New York Press, 2009), pp.74-75。

⁶⁹ 見《法苑珠林》，75.852a5-22。

但同時卻深懷妬忌，而無弘恕之情。此故事提到他的小妾在他的齋堂之中替他梳鬚子！後來他卻極不公平地因故將這位小妾處死了。他的小妾就在陰間設訴，結果王奂後來終於受到了報應。此則故事更類似於傳統的陰間報應故事，而與《冥祥記》之中的其他類故事類型有異。無論此故事之來源為何，令人奇怪的讓愛妾幫他梳鬚子之事，就彰顯了王奂行為的不合時宜：齋堂絕對不是為了此類行為而設。

佛經中的片斷

在六朝，佛經，無論是翻譯作品還是本土所編纂的經典之中，都可以發現不少「齋堂」或者類似的字眼。從其中的背景來看，在這類段落之中的這一術語同樣表明，它是在居士家居之中的一處用來崇拜的儀式空間。在此文的撰寫之中，我只找到了極少一些齋堂用於指代「寺院」之中堂室的用例。⁷⁰

在佛經文獻之中此一術語的用例表明，無論其最初梵語的原語為何，翻譯者與本土佛經的編纂者都清楚一位虔誠的居士在他們的家居之中經常會有這樣一間堂室。甚至更為重要的一點就是，他們認為其讀者知道此一術語的意思，並且對此無需更多解釋。在此，我給出若干相對早期的經典之中的若干例證：

《佛本行集經》，3.739a：

爾時，馬王乾陟鳴喚，城內所有一切人民，悉在自家，各聞其聲聞已，一切所有人民，及兩宮內諸姝女等，作如是心，謂言太子迴還入城。是時人民及以宮內所有姝女，或開窓牖，或撥門簾，以歡喜心，遙望太子。時彼人民及宮姝女，唯見馬王及以車匿離別太子獨自而來，見已各還閉窓門

⁷⁰ 在《冥祥記》第109則故事之中存有一例，其中提到了一處皇家供養的寺院以及齋儀；見Campany, *Signs from the Unseen Realm* (前揭), 235。另外一例見於《往生集》，149b-c，此處有人據說生活在寺院旁邊的「舊齋堂」之中，但這是一則明代的故事。

戶，退入家內，稱冤大哭。時，淨飯王以愛苦惱逼切身故，思惟欲見悉達太子，即入齋堂，潔戒淨心，修持苦行，憂愁悵悵，內心日夜求守一切諸天諸神，復作種種方便因緣，欲求見子以慰心故。

《正法華經》9.124b：

設使有人，齋此經行講讀書寫，思惟奉宣著於竹帛，若在精舍齋堂室宅，大林樹下若在水邊，當起塔廟。所以者何？則為如來所處之地，觀是道場佛所坐樹，則當察之，一切如來正覺所遊，群聖世雄轉法輪處，十方諸佛在中滅度，等無差特。

《增一阿含經》，2.829b：

王聞婆羅門言，大用愁憂不樂，却入齋室，思念此事。王有夫人名曰摩利，就到王所，問王：「意故何以愁憂不樂，妾身將有過於王耶？」

《舍衛國王夢見十事經》，2.871a：

王聞婆羅門解夢如是，王即大愁憂，却入齋室思念。是王有一夫人名摩利，就到王所齋室問：「王何為入齋室愁憂，我身將有過失？」王即言：「若莫問，儻聞者令若愁。……」

《佛說舍衛國王十夢經》，2.872b：

王聞道人語，愁怪驚愕憂亦不樂，却入齋室思惟是事。王有夫人名曰摩利，就到齋室中問：「王何以晝入齋室，顏色不和憂乃爾，誰有過於王？」王對曰：「汝莫問是事，但汝怖怯耳，非汝所知。」……

《六度集經》，3.3b：

王曰：『誠哉斯言也。』即遣之去。退入齋房，靖心精思，即醒寤曰：『身尚不保，豈況國土妻子眾諸，可得久長乎？』即撰錄佛經誦文釋義，心垢照除，進貞臣納忠諫大赦其國，還民寶，序群僚，議寬正。謂群臣曰：『夫不親佛經妙義重戒者，其為聾盲矣！彼理家富，唯我貧矣！』即勅國界散出財寶，賑給貧困恣民所欲，立佛廟寺懸繒燒香，飯諸沙門，身自六齋。如斯三年，四境寧靖，盜賊都息，五穀熟成，民無飢寒。王後壽終，即上生第二天。

《佛說月明菩薩經》3.411c：

時，王第一太子，字若羅衛(漢言智止)。智止白王：『王莫悲、莫愁、莫憂，人之血肉，最為賤微，世人所重，道無所違。』王答太子：『善哉，善哉！』太子默然，還入齋室，持刀割脾，取肉及血，持送與比丘。比丘得服之，瘡即除愈，身得安隱。

《佛本行集經》3.738c：

時彼人民及宮嫪女，唯見馬王及以車匿離別太子獨自而來，見已各還閉窓門戶，退入家內，稱冤大哭。時，淨飯王以愛苦惱逼切身故，思惟欲見悉達太子，即入齋堂，潔戒淨心，修持苦行，憂愁悵快，內心日夜求守一切諸天諸神，復作種種方便因緣，欲求見子以慰心故。……

《舊雜譬喻經》4.515a：

昔有四姓，藏婦不使人見。婦值青衣作地窟，與琢銀兒相通。夫後覺，婦言：「我生不行，卿莫妄語。」夫言：「當將汝至神樹所。」婦言：「佳。」持齋七日入齋室，婦密語琢銀兒：「汝當云何？汝詐作狂亂頭，於市逢人，抱持牽引之。」夫齋竟便將婦出，婦言：「我生不見市，卿將我過市。」琢銀兒便抱持臥地在所為，婦便哮呼其夫：「何為使人抱持我？」夫言：「此狂人耳。」夫婦俱到神所叩頭言：「生來不作惡，但為此狂所抱耳。……」（此一節在《法苑珠林》頁849b之中有引用，稍有字句不同）

在上面所提到的若干例子之中，我們需要處理這樣一種情況，即在此一情況之中，還有些所提到的齋室並非是為了特定的佛教齋戒，而是在皇宮之中的一處清幽之所，而皇帝或皇子即在此退居靜思。但是，在這些譯著之中使用「齋堂」，還是表明這些經典的讀者已經對這種在居士家居之中的堂室，以及「齋堂」的名稱耳熟能詳。換而言之，雖然在這些章節之中所描繪的皇室成員，并未顯示他們是虔誠的佛教徒，並且會在特定的堂室之中行「齋」儀，「齋堂」的名稱或者這一系列術語就可能表明，對於中國的這些佛教文獻的閱讀者，這類儀式空間是他們非常熟悉的，在翻譯之中之所以使用「齋堂」這一術語，其原因即是在此。

結論

我們有充足的證據來認為，在六朝時期，中國的佛教居士，至少對那些有條件者而言，在其家居之中會特意保留一個堂室，以便從事各種齋儀活動。若干富裕的家庭還會有不止一個齋堂，但是會有其他一些術語名稱。在這些齋堂之中會有一個神龕，或者座位，來放置一尊小的佛像，而以香爐、燈飾與幡蓋來加以莊嚴，並且至少還會有一只高座，以供上座比丘，以及一只放置佛經的書架（其他客人則會坐在席子上）。在每次齋供之前，這些器具都會清洗乾淨。在家中設置此類器具，有時就可以理解為是與同一家中的供神神龕相衝突，或者是為了替代後者。

在齋會期間，這些堂室承載了很多期望，并受到了那些不能見到的懸浮空中的神靈的鼓舞。齋堂是存於家庭之中的空間，在此空間之中齋主們希望他們的儀式表演能夠獲得神聖的迴應。在理論上，如果家庭成員足夠虔誠的話，就可能感召那些曾親身跟隨過佛陀的阿羅漢的降臨，或者招致若干通常見不到的，在齋堂之中對整個齋會進行過程默默俯視的神靈。在此處所考察的那些故事，就不但反映了關於齋堂的那些思想，並且也促使那些思想逐漸成型。（紀寶 譯）

名山大寺書系Ⅲ

淑世超邁出世、紐帶多過界分：
佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能
國際研討會論文集

主 編 湛 如

副 主 編 陳金華 紀 贇 王麗娜

裝幀設計 高玲英

發 行 人 高道鵬

出 版 者 新文豐出版股份有限公司

10074 臺北市羅斯福路一段 20 號 8 樓

Tel: (02) 2341-5293 Fax: (02) 2356-8076

<http://www.swfc.com.tw>

E-mail: swfc@swfc.com.tw

出版日期 2019 (民 108) 年 2 月 初版

基 價 平裝 9 元

ISBN 978-957-17-2297-9

22934033 (平)

版權所有·翻印必究 (Printed in Taiwan)

凡有缺頁或破損者，請寄回更換

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

淑世超邁出世、紐帶多過界分：佛教與東亞宗教寺院的多
重社會作用與功能國際研討會論文集／湛如主編。

-- 初版.-- 臺北市：新文豐，民 108.02

面；公分.--（名山大寺書系；3）

ISBN 978-957-17-2297-9（平裝）

1. 佛教 2. 文集

220.7

108002020