中央研究院歷史語言研究所集刊
第六十三本，第三分
出版日期：民國八十二年七月

五至六世紀華北鄉村的佛教信仰

劉 淑 芬

本文係以五至六世紀華北村落的佛教造像記爲主要資料，探討其時鄉村居民的宗教活動與儀式，以及佛教在鄉村社會所發揮的功能。

五、六世紀時佛教在華北鄉村地區非常盛行，遊化村落的僧人是促使佛教深透華北鄉村的主要原因。由於佛教經典的鼓勵造像，以及佛教修行方法和儀式上的需要，所以歸心佛教的村落居民便傾力造像。有證據顯示：僧人也利用佛碑像上的圖相——包括佛本行、佛本生故事的片斷場景，以及經變的圖相，作爲他們傳道佈教的輔助說明，這種作法可能影響了唐代變文的講述方式。鄉村居民基於宗教上的虔敬，而組織了叫做「義邑」或「法義」的信仰團體，由僧人做爲其指導者，稱之爲「邑師」，領導他們從事建造佛像、寺院，興辦公共建設和慈善事業，並且共同修習佛法，舉辦及參與齋會和若干儀式。在佛像建造完工的前後，鄉村居民會舉行齋會、八關齋會，以及行道等儀式；而在佛像落成之日，還要舉行佛像的開光儀式。出現在六世紀的造像記中的「開光明主」、「光明主」這樣的頭銜，是迄今包括佛教與道教有關開光儀式最早的記錄。

由於佛教在華北鄉村的深透流行，它深深地影響著鄉村信徒的日常生活，乃至於其價值標準；人們常透過佛教的行事來表達其孝思忠忱，而致力宏揚佛教、捨田立寺、從事救濟飢寒等社會事業的行逕，也成爲鄉村社會重視的美德之一。又，鄉村佛教徒組織信仰團體，以從事造像和公共建設事業，並共同修習佛法，無形中縮小了社會階層之間的差距，促進了社會的整合。

一、前　言

中國中古時代（三至九世紀），是佛教信仰從廣爲傳播流行到極爲興盛的時期，從帝王公卿、貴族百官、到庶民奴婢,都沈浸在虔敬的宗教信仰裡；佛教的教義、儀式深深地影響人們，並且溶入其日常生活。然而，迄今關於中國佛教史的研究多偏重於上層階級的討論，貴族、官員和高僧所熱中的教義禪觀、朝廷對佛教的政策等方面。何以造成這種偏差？這大半要歸因於其所使用資料的緣故。關於此一時期正史中，〈魏書・釋老志〉雖然對佛教傳入中國以迄於六世紀末

的發展有簡略的敘述，不過，其中並沒有關於平民佛教信仰方面的記載；至於集佛教資料之大成的《大藏經》也很少有相關的材料。許理和（Zürcher）認爲：《大藏經》係數個世紀佛教僧侶審查(censorship)下的產物，因此不能顯現中國佛教的全貌。他舉兩點爲例：一、無論就翻譯的經典，或佛典的譯注而言，只有一小部分是出自私人之手，而絶大多數係帝王贊助的。二、以高僧傳來說，僅以少數高僧的傳記，實不足以反映實際上數百萬僧尼的事蹟，而只能視爲冰山之一角；同時，那些高僧多爲僧尼中的知識份子，也是宗教宣傳家，因此不能反映多數出身平民階層、識字不多僧尼的活動[1]。除了Zürcher所舉的例子之外，我覺得佛藏也多偏重於城市寺院及在其間活動僧尼的記載，如《洛陽伽藍記》、《梁京寺記》，而很少有鄉村方面佛教的記錄。幸而，有一類沒有收錄在《大藏經》裡的佛教信徒造像、造經的資料——特別是造像記，卻蘊含著不少鄉村佛教和平民信徒的資料。

所謂的造像記，是鐫刻在佛像的臺座、光背、或石窟裡靠近佛像石壁上的銘文。自佛教於漢代傳到中國來以後，便有佛像、佛畫的造作，近年來，考古發掘出土漢代的器物和孔望山摩崖造像，就是明証[2]。佛教徒除了以彩繪、刺繡佛像之外，又以金、銅、石、木、泥、磚、象牙等塑像，以及夾紵造像，其中只有金、銅像和石佛像是刻有造像銘記的。造像記的內容繁簡不一，有的只簡略地記錄造像的年代日期，和出資造像者的姓名；有的則較詳細，包括佛教義理、造像的緣起、造像者的祈願、造像者所屬的宗教信仰團體，參與造像的人數，以及所有捐資造像者的姓名。金銅像一般形制都較小，銘文也多很簡短；至於石像的規模則較大，有的石碑像甚至超過兩公尺，其銘記有長有短，有的長達數百或數千字，還附有一個很長造像者的名單。迄今所知最早的造像記是鐫於西晉太康二年（二八五）金銅像上的銘文[3]，五胡十六國時代也有少量造像記遺存；不過，仍

1　Erik Zürcher, "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1982), pp.161-167.

2　楊泓，〈國內現存最古的幾尊佛教造像實物〉，《現代佛學》，一九五二年第四期。

3　《十二齋金石過眼錄》，卷四，〈張揚刺造像記〉，但此件佛像下落不明；現存最早有銘記的佛像是後趙建武四年（三三八）的金銅像，藏於舊金山The Asian Art Museum of San Francisco .

以北朝時期佔絕對的多數，特別是自五世紀後半以降爲多[4]。

魏晉南北朝時期，佛教無論在城市或鄉村都極爲興盛流行。關於此一時期城市裡的佛教的狀況，可從《洛陽伽藍記》一書見其梗概，作者楊衒之曾以華美生動的文筆，描繪五世紀末至六世紀中葉洛陽的寺院、佛教的行事與活動。至於鄉村地區的佛教，則沒有這類專書或有系統編纂的記述；在此情況下，鄉村居民捐資造像的造像銘記，便成爲了解鄉村佛教最直接而珍貴的資料。

本文係以五至六世紀華北村落——出自於今日陝西、山西、河北、河南、山東省鄉村地區的佛教造像記爲主，探討其時鄉村居民的宗教活動與儀式，以及佛教在鄉村社會所發揮的功能。由於本文以造像記爲主要資料，因而有必要首先就其時造像風氣之盛行作一番敘述，並且探討其蓬勃開展的原因。其次，再就北朝鄉村佛教的信仰狀況、佛教對鄉村居民生活的影響、以及佛教在鄉村社會的作用，逐一討論。

二、北朝的造像風氣及其興盛的原因

㈠北朝的造像活動

自五世紀迄六世紀，中國建造佛像的風氣大盛，唐代的僧人法琳對其時造像數目，曾提出驚人的數據：在隋文帝統治時代（五八一—六〇五），曾建造金、銅、檀香、夾紵、牙、石像等大小像一十萬六千五百八十軀，修治故像一百五十萬八千九百四十餘軀[5]。也就是說，在隋文帝以前，至少已經建造了一百五十餘萬尊佛像，這的確是一個龐大的數字，有些學者甚至認爲它過於龐大而不可信的[6]。不過，根據下列兩個理由，我認爲這個數字至少可反映其時造像數量的衆多。

首先，我們必須先了解中古時期人們計算造像數目的方法。從造像銘記看

4 佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》，第八十六編第十卷。作者將他所收集到南北朝以前二千五百餘造像記，作一統計，其中北朝造像佔了一千三百六十件。

5 《辯正論》，卷三，〈十代奉佛篇〉，收入《大正新修大藏經》，第五十二冊，頁五〇九中。

6 〈北朝造像銘考〉，頁二。

來，當時人係以鐫刻在金銅佛、石碑像、摩崖上、石窟裡大小佛、菩薩的總數而計。他們經常不只造一尊佛像，其造像常以一佛二菩薩、一佛二菩薩二弟子等形式出現；如〈羅江海造一佛二菩薩象〉記稱：「開皇八年（五八八）七月廿日羅江海敬造一佛二菩薩。」[7]又基於過去七佛和賢劫千佛的信仰，在主尊佛像之外，也常雕有七佛，或以許多小的佛像代表千佛，凡此都可使造像的數目變得十分驚人。如在山西盂縣千佛山摩崖佛岩壁上，除了佛龕的主像外，雕有許多小佛，即所謂的「千佛」；在右方佛龕下有這樣的題記：「千像主趙郡太守嘉殷州刺史河間邢生，興和三年（五四一）六月八日。」此「千像主」係指建造千佛的施主[8]。惟其如此，所以個人或團體可能造像達數千，甚至數萬，如北齊唐邕個人就曾造佛像二萬二千軀[9]。六世紀末，鄭元伯發願建造八萬四千佛像，功未成而身先辭世，由其女道貴及其弟子等承繼此願，終於在開皇四年（五八四）完成[10]。若不是以大、小佛像的總數計算，以個人微薄的力量是難以完成建造八萬四千軀佛像的心願。

第二，以模型鑄造泥質佛像的方法，便於複製大量的佛像，也是促成其時佛像數量龐大的一個原因。今人談北朝造多指金銅或石造佛像，而很少注意到泥製佛像；事實上，北魏已有泥製佛像，只是因其易於破損，以致傳世者甚少。《尊古齋陶佛留眞》卷上就著錄有紀年北魏孝昌元年（五二五）、西魏大統八年（五四二）兩件泥佛像；西安單灘亦曾出土北魏泥佛百餘件[11]。

由以上的論証，可知隋文帝修治故像一百五十餘萬這個數字不是誇大，也非衍誤。雖然這個數字不是指一百五十餘萬個單立的佛像，而是指大小佛像之總和；不過，它仍可反映北朝造像活動的興隆，以及其時佛像數量之龐大。

關於北朝造像的數目，確實難以估算。上述一百五十餘萬這數字係指其時修

7　北京魯迅博物館、上海魯迅紀念館，《魯迅輯校石刻手稿》（上海書畫出版社，一九八七），二函五冊，頁一〇七七。

8　道端良秀，〈山西於に於ける新出の六朝摩崖佛調查記〉，《支那佛教史學》，六卷三號，頁三六。

9　大村西崖，《支那美術史雕塑篇》（東京，佛書刊行會圖像部，一九一五），頁三五三。

10　《魯迅輯校石刻手稿》，二函五冊，頁一〇五。

11　陳直，〈西安出土隋唐泥佛像通考〉，《現代佛學》，一九六三年第三期，頁四二。

復破損的佛像的數目，並沒有包括當時完好無缺的像。年代久遠，造像實物歷經歲月湮埋，加以人爲的破壞，所存者已不知僅是當時的若干分之一而已。今日我們所知的北朝造像，除了部分有銘記的佛像可見諸於金石著錄、或方志的記載之外，從清末迄今，各地仍陸續有佛像的出土與發現。如一九五三至一九五四年，河北曲陽修德寺出土北魏迄唐佛像計二千二百餘件，其中有年款者有二百四十七件，屬於北朝者計一百五十八件[12]。至於那些沒有銘記的造像，或是其銘記文字不夠雅致而爲金石家割捨者，則湮沒難尋。關於這一點，《陝西金石志》描述得最爲清楚：

> 按元魏以來，造像滋多，……然迄今千數百年，渭北各縣荒村廢寺，此種古物猶累百盈千，惟文字欠雅馴，且漫漶過甚，不堪著錄[13]。

文字欠雅馴，正是多數鄉村造像的特色之一；本文主要依據村落的造像銘記，探討鄉村地區的佛教信仰。

㈡造像風氣興盛的原因

五、六世紀之際，何以造像風氣會如此地熾烈興盛？

王昶首先在〈北朝造像總論〉文中認爲：此係由於自西晉永嘉以後戰亂連連，人民苦於干戈亂離，從而歸心佛教，傾力造像。湯用彤亦引其說以解釋北朝造像的盛行[14]。此說固然不錯，不過，僅從政治社會的角度觀察，似乎不足以完全理解其時如火如荼般開展的造像活動。除此之外，另有學者從佛教經典鼓勵造像這方面來解釋。就造像風氣的蓬勃興盛而言，政治社會的動盪不安顯係外在因素，而佛教的教義、儀式方爲促成此風氣的內部因素。以下擬就此一內部因素，作更進一步地討論。

---

12 楊伯達，〈曲陽修德寺出土紀年造像的藝術風格與特徵〉，《故宮博物院院刊》，第二期，頁四三至四九。

13 《陝西金石志》（石刻史料新編第一輯第二十二冊，台北，新文豐出版公司，一九七七），卷六，頁十八。

14 王昶，《金石萃編》（石刻史料新編第一輯第一冊），卷三十九，頁十六至十七，〈北朝造像總論〉。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海，一九三八），頁五〇九至五一〇。

1. 佛教經典的鼓勵造像。

建造佛像風氣之大盛與大乘佛教的隆興有關，中、日學者的研究早已指出這一點[15]。一些大乘經典中提及造像可獲得許多功德和福報，從東漢以來陸續譯出的大乘經典，如東漢月氏沙門支婁迦讖於靈帝光和二年（一七九）譯出的《道行般若經》（大・224）、《般舟三昧經》（大・418）中，就已宣揚造像的功德。《般舟三昧經》卷上四事品：「菩薩復有四事能疾得是（般舟）三昧，何等爲四，一者作佛形像若作畫，……[16]。」西晉時竺法護譯的《賢劫經》（大・425）第一四事品，亦有相同的說法[17]。《道行般若經》第十曇無竭菩薩品裡提及：佛涅槃後，使人作佛像的目的在於透過人們對佛像的供養，使之得到福德。

> 譬如佛般泥洹後，有人作佛形像，人見佛形像，無不跪拜供養者，其像端正姝好，如佛無有異，人見莫不稱歎，莫不持華香繒綵供養者。賢者呼佛，神在像中耶？薩陀波倫菩薩報言：不在中，所以作佛像者，但欲使人得其福耳。……佛般泥洹後，念佛故作佛像，欲使世間人供養得其福[18]。

姚秦時，鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》（大・262）中，備述各種發心起造佛像的功德，對人們極具鼓勵之作用。

> 若人爲佛故，建立諸形像，刻彫成衆相，皆已成佛道。或以七寶成，鍮石赤白銅，白鑞及鉛錫，鐵木及與泥，或以膠漆布，嚴飾作佛像，如是諸人等，皆已成佛道。彩畫作佛像，百福莊嚴相，自作若使人，皆已成佛道。乃至童子戲，若草木及筆，或以指爪甲，而畫作佛像，如是諸人等，漸漸積功德，具足大悲心，皆已成佛道[19]。

除此之外，另有專爲宣揚造像功德的經典。在唐代以前，有兩本特別倡導造像功德的經典，皆失譯者姓名，一爲《佛說作佛形像經》（大・692），傳爲後漢時

15　望月信亨，〈佛像造立の起原と大乘佛教〉，氏著：《佛教史諸研究》（東京佛教研究所，一九二七），頁五三至五九。谷響，〈談造像〉，《現代佛學》，一九五六年第八期，頁十四。

16　《大正新修大藏經》，冊十三，頁九〇六上。

17　同前書，冊十四，頁六下至七上。

18　同前書，冊八，頁四七六中。

19　同前書，冊九，頁八下至頁九上。

譯出；一爲《佛說造立形像福報經》（大・693），傳係東晉時所譯。此二經爲同本異譯，內容大抵相同，只有後者多了偈讚。這兩部經的內容是敘述佛至佛拘鹽惟國時，回答其國王優塡王所問造作佛像的福佑好處，盛稱造作佛像者死後不墮惡道，後世可生富貴豪家，其後無數劫會當得涅槃。

以上經典對北朝時人們造立佛像的影響有多大呢？這從其時造像的題材和經典的關連，可見一斑。前面提及《法華經》亟稱造作佛像的功德，它同時也是北魏時最爲流行的經典之一；從敦煌到雲岡石窟，乃至於金銅佛、單立石像中，有許多釋迦、多寶佛並坐的形像，此係表現《法華經》中〈見寶塔品〉之一景，由此可見經典和造像有相輔相成的關係[20]。

2.「觀佛」修行方法

佛經上說：「觀佛」是一種消除滅滅人們罪業、獲得功德的修行方法。所謂「觀佛」—即觀像念佛，或觀想念佛，係佛指示人們於佛涅槃之後，目觀佛像，繫心思惟、憶念佛之形容相好，乃至於體念佛心，進入三昧，定中見佛，可以獲致滅滅罪業及他種福報。觀佛的對象除了釋迦牟尼佛之外，也可以包括過去七佛及三世十方一切諸佛。從四世紀後半葉至五世紀中葉，中國譯出一些冠以「觀」字的經典，今尚存六種，其中有些經典講到觀佛的好處以及觀佛的方法[21]。如《觀無量壽佛經》（大・365）、《觀佛三昧海經》（大・643），對於如何觀想念佛，有詳細的描述。

就此修行方法而言，佛像是十分必要的；由於繫心思惟佛的相好及諸佛的境界，須透過對佛像的觀想，因此《觀佛三昧海經》中也兼敘及造立佛像的福報：

> 佛告阿難：汝從今日持如來語遍告弟子，佛滅度後，造好形像令身相足，亦作無量化佛色像，及通身光及畫佛跡，以微妙彩及頗梨珠安白毫處，令諸衆生得見是相，但見此相心生歡喜，此人除卻百億那由他恆河沙劫生死之罪。
>
> 時優塡王，戀慕世尊鑄金爲像，聞佛當下，象載金像來迎世尊，……爾時

20 塚本善隆，《塚本善隆著作集第二卷・北朝佛教史研究》（東京，大東出版社，一九七四），第七〈龍門石窟に現れたる北魏佛教〉，頁三八四。

21 小丸眞司，〈般舟三昧經と觀佛三昧〉，《印度學佛教學研究》，三十二卷二期。

世尊而語像言：汝於來世大作佛事，我滅度後，我諸弟子以付囑汝，……若有衆生於佛滅後造立形像，幡花衆香持用供養，是人來世必得念佛清淨三昧[22]。

從下列三點，可以看出觀佛的經典影響及佛像的造立。一、石窟造像。印度早在紀元前二世紀就開始開鑿佛教石窟，爾後，隨著佛教向東傳佈，從中亞到中國都有石窟的開鑿。由東晉僧人慧遠在廬山營築淡彩繪形佛影的龕室，並撰〈佛影銘〉一文之事，充分反映了經典的影響[23]。《觀佛三昧海經》卷七〈四威儀品第六之餘〉中，提及觀佛的方法之一「觀佛影」，即佛滅度後若欲知佛坐相，當觀佛影。此緣於佛至那乾訶羅國降伏毒龍和羅剎女之後，龍王以羅剎石窟奉佛，佛在二度入龍王石窟中坐時，踊身入石；佛趺坐在石壁之內，而其影映現於外，時衆生及諸天皆供養佛影。佛指示欲觀佛影者須先觀佛像，然後想像作一石窟，想像佛在石窟中趺坐，乃至於佛影的顯現。同卷經文中，也提及羅剎女和龍王爲佛之四大弟子尊者阿難，造五石窟[24]。由此可知，慧遠築佛影龕室和上述經典的密切關連。

二、石窟之內除了佛像之外，有許多佛陀一生的事蹟—即佛傳，和佛陀前世事蹟—即佛本生故事的雕刻和繪畫，這些也是觀想念佛的一部分。《觀佛三昧海經》卷一〈序觀地品第二〉中，敘述佛的前世種種事蹟和佛陀的傳記，都可以是佛教徒繫念觀想的對象：

佛告父王：佛涅槃後，若四部衆及諸天龍夜叉等，欲繫念者、欲思惟者、欲行禪者、欲得三昧正受者，佛告父王：云何名繫念，自有衆生樂觀如來具足身相，……自有衆生樂觀如來初生者，自有衆生樂觀如來納妃時者，自有衆生樂觀如來出家時者，自有衆生樂觀如來苦行時者，自有衆生樂觀如來降魔時者，自有衆生樂觀如來成佛時者，……如是父王，我涅槃後諸衆生等，業行若干，意想若干，所識不同，隨彼衆生心想所見，應當次第教其繫念[25]。

22　《觀佛三昧海經》（大正新修大藏經，第十五冊），卷六，頁六七五下、六七八下。
23　《高僧傳》（大正新修大藏經，第五十冊），卷六，頁三五八中。
24　《觀佛三昧海經》，卷六，頁六七九中至六八一中。
25　同前書，卷一，頁六四七中、下。

有些石碑像上便雕有佛本生或佛本行故事的場景，它們當然也可以是觀佛的對象。如東魏僧人道穎於武定四年（546）所造的石碑像上，就鐫有釋迦牟尼出生的數個場景。（見圖一）

三、在佛像光背裡常出現七佛的圖形或雕刻，此亦典出《觀佛三昧海經》中觀菩薩降魔白毫相之一景：「諸菩薩頂有妙蓮華其華金色，過去七佛在其華上。」又，卷十中說：「佛告阿難，若有衆生觀像心成，次當復觀過去七佛像[26]。」

關於造像和觀佛之間的關連，最直接而具體的證據是造像銘文。北朝時〈常岳等造石碑象記〉文中，就明白地提到觀佛。

> 今佛弟子常岳等謂知四毒之分殷，五陰之晝厌，遂率邑義一百余人，寄財於三寶，託果於娑婆，磬竭家珍，敬造石碑像一區。其石像也，乃運玉石於他山，採浮磬於今浦；既如天上降來，又似地中湧出，致史跛看之徒樂善忘歸，矚目之莫，不覺日落。觀拔難周，尋形叵遍[27]。

3. 以佛像爲中心佈置爲「道場」，形同寺院，可在此舉行儀式和法會。

北朝人建造單立石碑像、金銅佛像其功用有三：一是置於家中，供家人常時禮拜供養。二是放在寺院中，供僧侶信徒致敬供養。三是置於大道通衢之中，供來往信徒禮敬，兼以感化過路行人。四是以佛像作成一個「道場」，代替寺院，在此舉行宗教活動。後者對於鄉村地區尤其重要，特別是在偏遠的地區，居民住家分佈零散，尚未建有寺院；或者即使有寺院而寺域狹小，不敷舉行儀式法會時，以佛像佈置道場，應當是很普遍的。敦煌發現的《敦煌寫本某地方佛教教團制規》，據學者推測可能係從北魏至隋唐時實行於華北的僧團制規，其中就提到四月八日佛像出行，至偏遠鄉村，可以佛像佈置道場，以便舉行「行道」的儀式。

> 然則嚴飾尊像，無量利益，奉載四出，亦膺同見，爾時四衆，皆願供養，但寺舍隘狹，或復僻遠，行者供養，必不周普。自今已後，諸佛弟子、道俗衆等，宜預擇寬平清潔之地，脩爲道場，於先一日，各送象集此，種種

26 同前書，卷二，頁六五三中；頁六九三上。

27 《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁二二九。並見《八瓊室金石補正》，第十六卷，頁十八。

伎樂、香花供養，令一切人物，得同會行道[28]。

北齊時，田市仁等人在河陽（今河南省孟縣）南田元每村所建的石碑像記，也透露了石碑像可佈置爲道場：

> 邑主田市仁口人等性辯三乘，獨閑正覺，遂求荆山琬琰，訪達聖奇工，建方石一區，作妙像八龕，鐫彫鏤琢，狀雲霓秀口，妝嚴麗美，似寶塔空懸。乃於河陽南田元每村，故使鄉閭合掌，正幕道場，邑俗投心，騫裳驟仰[29]。……

此石碑像甚爲高大，殘高二尺九寸，若以此爲中心佈置一個道場，想是十分莊嚴的，因此碑記上稱「故使鄉閭合掌，正幕道場，邑俗投心，騫裳驟仰」。六世紀華北鄉村的造像銘記裡，在捐資者的題名中也有「道場主」這樣的頭銜。由此可見，佛碑像是可作爲一個簡單的道場來使用的。

4.浴佛、行像、行道等佛教儀式的需要

在釋迦牟尼的生辰，佛教徒舉行浴洗佛像「浴佛」，以及佛像出行的儀式「行像」；此外，於法會中常舉行「行道」的儀式，在這些儀式裡，佛像是不可或缺的。漢末，中國佛教徒已於佛誕日舉行浴佛的儀典；三國時，康僧會開始在吳都建業「設像行道」；北魏洛陽在四月八日前後，都有大規模的行像活動[30]。

三、北朝鄉村佛教信仰的情況

由於本文主要討論華北鄉村的佛教信仰，所以必得先了解當時鄉村概況。關於六朝時的村，多位學者已有專文討論，如宮崎市定、宮川尚志、福島繁次郎、越智重明等；不過，他們的研究多著重六朝村制的起源和形成方面[31]。此處

28　塚本善隆，《塚本善隆著作集第三卷・中國中世佛教史論考》（東京，大東出版社，一九七五），第十、〈敦煌本・中國佛教教團制規〉，頁二八八。

29　《陶齋藏石記》（石刻史料新編第一輯第十一冊），卷十三，頁十六至十七。

30　《吳志》，卷四，〈劉繇傳〉云笮融奉佛事。《高僧傳》，卷一，〈康僧會傳〉，頁三二五中。范祥雍校注，《洛陽伽藍記校注》（上海，古典文學出版社，一九五八），頁一三二至一三三。

31　宮崎市定，〈中國における村制の成立〉，《アジア史論考》中卷（東京，朝日新聞社，一九七六）。宮川尚志，《六朝史研究》（京都，平樂寺書店，一九七七年複製一刷），

僅擬描繪北朝鄉村的約略面貌，特別是牽涉到理解鄉村造像有關的問題，如村落的規模、範圍以及村落的居民等方面。

㈠北朝鄉村的狀況

北朝村落的規模如何？村落自然是有大有小，北朝大的村落戶口數甚爲可觀，有達千戶或百戶以上者；小的村落則有小至幾十家者。《續高僧傳》卷二十四〈釋明瞻傳〉裡提到：北朝末年時，恆州石邑（今河北）龍貴村住有二千餘家。從現存造像銘記看來，這個數目也不是太誇張，在山西介休縣荒榛草莽中發現北齊天保十年（五五九）所造的「禪慧寺佛幢」，係由比丘法悅及信徒一千餘人捐建的[32]。又，如北魏孝莊帝永安三年（五三〇），位於今日山西省稷山縣的三交村居民薛鳳規等人造的佛像碑上，可辨識信徒的姓名有四百九十人以上[33]。村落裡有能力捐資造像的人數達數百人之多，則其居民戶口數有可能在能在千人以上。不過，如《北史》卷八十六〈公孫景茂傳〉稱其時「大村或數百戶」這樣的村落，應該是較爲普遍的。如北魏景明四年（五〇三），幽州范陽郡涿縣（今河北涿縣）當陌村的居民有兩個造像活動，分別由劉雄頭領銜的四百人，以及高伏德領銜的三百人兩個集團捐資造像；前者由於碑文字跡漶散，難以統計捐資者確實的數目，而後者可辨識的人名有二百六十五人[34]。雖然在以上兩個碑記裡，可辨識出有一些人同時參加了兩個造像活動動，即使如此，一個村落有三、四百人有能力捐資，那麼這個村落的居民人數至少應有五、六百人，甚或更多。至於小的村落，則僅有數十家；如當時陳留郡襄邑縣（今河南睢縣附近）謀等村只有

第七章〈六朝時代の村について〉。福島繁次郎，《魏晉南北朝史研究》（東京，名著出版社，一九七九）。

32 《山右石刻叢編》，卷二，頁八至九，〈禪慧寺佛幢〉。

33 〈薛鳳規等造像碑〉，見《支那美術史彫塑篇》，頁二四一至二四二；並見《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁一七九至二〇〇，此書題作〈薩鳳顏造象碑〉。然周錚據此一造像碑之實物考證（今在北京中國歷史博物館），「薩鳳顏」作「薛鳳規」，見〈北魏薛鳳規造像碑考〉，《文物》，一九九〇年第八期，今依此。

34 〈劉雄頭等四百人造像記〉，見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（中州古籍出版社，一九八九），冊三，頁六十一。〈高伏德三百人等造象記〉，《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁六十二至六十三。

「三十家，男丁一百三十七人，女弱一百六十二口」[35]。

村的範圍：如上所述，從幾十家的小村，乃至於數百家、甚或千家的大村，大皆有一定的範圍；其所在位置或是倚山傍水，有自然形勢作爲屏障；或是位於平野，而有人工樊籬作爲界線。村民耕種的田地多在村外，出入村落須經過村門[36]。從第三世紀以後，由於華北多戰亂，村落多設有塢壁以自保，村落也常稱之爲「村塢」。如《晉書》卷八十九云麴允爲人仁厚，無威斷，常賜屬下以厚爵「村塢主帥小者，猶假以銀青、將軍之號」；《魏書》卷八十七〈孫道登傳〉說他於北魏和梁朝交戰中被俘，梁軍將他「面縛臨刃，巡遠村塢，令其招降鄉曲」，孫道登是彭城呂縣人，可知其時在蘇北一帶有武裝自保的村落。北魏時河南、山西等地的村落也多是村塢，《魏書》卷七十四〈爾朱榮傳〉敘述葛榮之亂時，其軍過汲郡（今河南省新鄉）「所在村塢悉被殘略」。同書，卷十四〈元天穆傳〉說邢杲謀反「旬朔之間，衆踰十萬，劫掠村塢，毒害民人，齊人號之爲『豬榆賊』。先是，河南人常笑河北人好食榆葉，故因以號之。」又，《北史》卷七十六，〈樊子蓋傳〉敘述他討絳郡賊敬槃陀時，不加分別善惡，將「汾水北村塢盡焚之」。不過，也有一些村落是不設防的，如隴西地區的村落[37]。

至於其時華北村落的居民，則不全盡是漢人；有的係漢人村落，有的是非漢族所住的「胡村」，有的村落則是胡、漢雜居[38]。由於東漢以來便有北方遊牧及半遊牧部族陸續南遷，加上五胡十六國時期各政權的紛競爭奪，北朝時代的華北其實是一個多民族共居的世界；當然，仍以漢人爲多數。胡、漢混居的情況，視地域而有程度上的差別；如陝西一帶就是胡、漢混居相當普遍的地區，西晉初年，關中的居民已是「戎狄居半」[39]，這個情形一直延續到六世紀末，馬長壽根

35　《宋書》，卷四十五，〈劉粹傳〉。

36　《冥報記》下：「隋開皇初，冀州外邑中，有小兒年十三，常盜鄰家雞卵，燒而食之。後早朝村人未起，……使者曰不須也。因引兒出村門。村南舊是桑田，耕訖未下種，……」。

37　《隋書》卷五十三，〈賀婁子幹傳〉：「高祖以隴西頻被寇掠，甚患之。彼俗不設村塢，敕子幹勒民爲堡，營田積穀，以備不虞。」

38　《北史》卷六十，〈侯莫陳悅傳〉：「周武帝時，從滕王擊龍泉叛胡，……先是稽胡叛亂，輒路邀邊人爲奴婢。至是詔，胡有厭匿良人者誅，籍沒其妻子，有人言爲胡村所隱匿者，勣將誅之。」

39　《晉書》，卷五十六，〈江統傳〉。

據二十五個前秦到隋初的佛教造像銘記，研究鮮卑雜胡入關後的聚居狀況以及陝西各州胡人的漢化過程，將其地胡漢雜居的情形描述得很透徹[40]。從現存造像記看來，山東、山西、河南、河北地區鄉村的造像碑記上造像者的題名，顯示其地多是漢人村落，而陝西則多胡、漢混居的村落，或是胡人村落。

㈡遊化鄉村的僧人

巡遊四處佈教的僧尼，是佛教在鄉村地區興盛流行的功臣，此和北魏自明元帝（四〇九—四二三）開始以僧尼敷導民俗的政策有關；此外，在武帝毀滅佛法時，許多僧尼匿居潛藏鄉間，則可能是促使佛教在鄉村地區更廣爲流佈的因素之一。

由於自第四世紀開始，先後割據部分華北土地建國的幾個政權的提倡，華北佛教甚爲流行；因此，四世紀初北魏在太武帝拓跋珪建國時，便不得不認清此一事實，而尊崇佛教。至太宗明元帝拓跋嗣之世（四〇九—四二三），更以佛教的僧尼來綏集被征服地區的民衆。塚本善隆〈北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教〉一文，對此一過程有詳細的論述。茲略述其大要：其時華北地區佛教特別興盛之地，首數河北和關中，這是因爲後趙、前秦的君主受佛圖澄、道安等高僧的影響，篤信佛教，上尤下效，佛教因而日益昌盛；尤以後趙都城所在的河北地區，和前秦苻氏初基的長安，佛教尤爲興隆。拓跋珪在建國以前，曾以質子的身分，到後趙都城襄國，也曾至前秦都城長安，目睹此二地佛教興盛的情況，也體認到河北、山西地區佛教的流行；及他起自山西，東向河北拓地時，便令其軍隊對所經之處的寺院、所遇見的僧人，皆不能侵犯，並加禮敬。明元帝時，北魏領土更向南擴展至河南，他仍沿用前此尊崇佛教的政策，以期收服民心，〈魏書・釋老志〉稱：「太宗踐位，遵太祖之業，亦好黃老，又崇佛法，京邑四方，建立圖像，仍令沙門敷導民俗[41]。」

在明元帝之後，北魏仍繼續實施以沙門敷導民俗的政策，而其範圍應不限於

---

40 馬長壽，《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》（北京，中華書局，一九八五）。

41 塚本善隆，《塚本善隆著作集第二卷・北朝佛教史》，第一、〈北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教〉，頁一至二十六。

京邑附近，在北魏領地的城市與鄉村，都有僧尼駐寺或遊走傳道。然而，北魏太武帝拓跋燾於太平眞君七年（四四六），下令廢佛毀釋，此一禁令使得僧徒潛匿鄉村，深入荒僻，對於佛教在廣大鄉村地區的傳佈，具有重大的影響。太武帝毀廢佛教的詔令極爲嚴刻，其內容包括：禁止人民建造佛像、信奉佛教，焚燒佛經，毀壞寺院及佛像，誅殺僧人。

> ……其一切盪除胡神，滅其蹤迹，庶無謝於風氏矣。自今以後，敢有事胡神及造形像泥人、銅人者，門誅。……有司宣告征鎭諸軍、刺史，諸有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚燒，沙門無少長悉坑之[42]。

據〈魏書・釋老志〉，此廢佛令在都城平城一帶的確曾徹底實行；不過，在都城及其他較大的城市如長安等地以外的區域，此一禁令並未嚴格實施，佛教仍然有生存的空間。這是由於當時擔任監國、總理萬機的人，係爲篤信佛教的太子拓跋晃的緣故；他預先示警，緩下詔書，四處僧徒多得藏匿走避，至於佛像和經典，則爲信徒所隱藏匿跡，也多獲得保全。僅有佛教的寺院寶塔因無從遁形，而遭到全面性的破壞。

> 時恭宗爲太子監國，素敬佛道。頻上表，陳刑殺沙門之濫，又非圖像之罪。今罷其道，杜諸寺門，世不修奉，土木丹青，自然毀滅。如是再三，不許。……恭宗言雖不用，然猶緩宣詔書，遠近皆豫聞知，得各爲計。四方沙門，多亡匿獲免，在京邑者，亦蒙全濟。金銀寶像及諸經論，大得秘藏。而土木宮塔，聲教所及，莫不畢毀矣[43]。

在此禁令下，大多數僧人都還俗，以避免受到迫害；雖然他們外形上不再是緇衣剃髮的出家人形像，但是，亡匿鄉野村落的僧人們，卻仍然指導信徒與舉行佛教儀式。〈釋老志〉稱：「佛淪廢終帝（太武帝）世，積七、八年。然禁稍寬弛，篤信之家，得密奉事，沙門專至者，猶竊法服誦習焉。唯不得顯行於京都矣[44]。」

42　《魏書》，卷一一四，〈釋老志〉。

43　同前註。

44　此處說佛法淪廢七、八年，按太武帝於紀元四四六年正式下令毀禁佛法，不過，在此之前二年，他已先有壓抑佛教的詔令，太平眞君五年（四四四），下令禁止私養沙門。迄北魏於四五二年興復佛法，前後八年。〈魏書・釋老志〉：「先，沙門曇曜有操尚，又爲恭宗

及太武帝去世，文成帝即位，於興安元年（四五二）下詔復興佛法；潛藏的佛教在很短的時間裡，便重新恢復昔日的盛況：「天下承風，朝不及夕，往時所毀圖寺，仍還修矣。佛像經論，皆得復顯[45]。」而在毀法時期還俗的僧人，也多重新落髮，復爲僧人。

可能由於滅佛時期很多僧人匿居鄉村，在北魏興復佛教之後，在鄉村遊化度衆的僧尼人數便大增。這從孝文帝於延興二年（四七二）下的詔書，可知在鄉村遊化的僧人已成爲朝廷關切的問題。

> 比丘不在寺舍，遊涉村落，交通姦滑，經歷年歲。令民間五五相保，不得容止。無籍之僧，精加隱括，有者送付州鎮，其在畿郡，送付本曹。若爲三寶巡民教化者，在外齎州鎮維那文移，在臺者齎都維那等印牒，然後聽行。違者加罪[46]。

由此可知，在鄉野村落遊化的僧尼人數相當多，其中包括一些自行剃度的無籍之僧。北魏早自道武帝拓跋珪皇始中（三九六—三九七），就已設立僧官以管理僧人；其後在各州、鎮、郡都設有僧官以統攝僧徒，維那即僧官之首[47]。不過，僧官僅設在州、鎮、郡的層級，對於鄉村地區的管理難免鞭長莫及。又，無籍之僧原已是僧官難以掌握、管理者，在鄉村遊化的無籍之僧更成爲北魏政權不容易控制的對象。原先，北魏建國初年採取以「沙門敷導民俗」的政策，係藉僧人對鄉村社會的影響力，以達到使衆多鄉村人民歸心的目的；而迄孝文帝之時，許多遊化於地域遼闊鄉野之地的僧人反倒成爲朝廷棘手的問題。因此，孝文帝這道詔令主要透過民間伍保制度相互監察，不允許村落居民收容止宿遊化的僧人，並藉此檢括出無籍之僧，交付州、鎮或京畿的僧官處置；同時，明令規定欲至鄉村巡行遊化的僧徒必須有其所屬地僧官發給的印牒或文件，做爲他們在鄉村佈教的通行證。

孝文帝這道詔令是否確實付諸執行？其成效如何？由於文獻不足，無法得知

所知禮。佛法之滅，沙門多以餘能自效，還俗求見。曜誓欲守死，恭宗親加勸喻，至於再三，不得已，乃止。密持法服器物，不暫離身，聞者歎重之。」

45 同註42。

46 同前註。

47 同前註。

其詳情。不過，太和十年（四八六）官員奏稱：循前所發佈的詔令，諸州還俗僧尼共計一千三百二十七人[48]。這個數字偏底，就檢括無籍之僧這一點而言，似乎並未徹底執行。又，以僧人遊化村落的問題來說，亦復相同。宣武帝永平二年（五一〇），擔任僧官之首沙門統的僧人惠深奏言中，就將其時有些僧人遊止民間列爲不遵守禁典的僧人，宜加管理：「或有不安寺舍，遊止民間，亂道生過，皆由此等。若有犯者，脫服還民[49]。」

一些鄉村造像記顯示：六世紀華北鄉村有許多僧人遊走四方，傳佈佛教。在若干單一個村落的造像者題名裡，甚至出現了數十位僧人的名字，如北魏孝莊帝永安三年（五三〇），三交村〈薛鳳規等造像碑〉中，題名可識者四百九十四人，其中五十九名是僧尼[50]。又，新王村（位於今山東濰坊市西北、臨朐東北）村民王貳郎等二百人於東魏孝靜帝武定二年（五四四）所造佛像碑上，造像者題名可識者一百九十一人，比丘僧、比丘尼題名者計四十五人，約佔總數近四分之一[51]。北齊後主武平三年（五七二），雹水村（不詳所在）僧人暈禪師等五十人造阿彌陀像的碑記上，題名者共五十人，其中比丘十三人、比丘尼十三名，居造像者之半[52]。〈魏書・釋老志〉記載北魏孝明帝正光（五二〇—五二五）以後，天下多事，賦役增加，許多人民爲逃避調役而爲僧人，其時僧尼人數約有二百萬人。這是一個驚人的數字，有點令人難以置信，不過，從出現在造像記題裡的衆多僧尼這點看來，當時華北村落中確有許多僧人，上述數目也是可能的。

事實上，僧人遊化村落本來就是佛教在鄉村地區傳佈最主要的方式，要完全禁絕僧人遊化村落其實是未體查村落的實際情況與需要；同時，因爲有些僧人志願在山居林野清修，他們也常就近感化附近村落的居民。由於在許多貧窮或荒僻的村落中，居民無力興建寺院，以供僧人駐寺弘法；因此，在鄉村地區傳教佈道

48　同前註。

49　同前註。

50　同註33。

51　《陶齋藏石記》，卷九，頁一至四，〈王貳郎等造佛菩薩記〉。

52　〈暈禪師等造阿彌陀像記〉，拓本見《北京圖書館所藏歷代石刻拓本匯編》，第八冊，頁四三至四四。錄文見：《支那美術史雕塑編》，頁三四八至三四九；《魯迅輯校石刻手稿》，第二函第四冊，頁八四七至八四九。

的僧人也多係從一個村落，遊走至另一個村落的遊化僧。這些遊化僧可能由於鄉村居民的邀請而暫時在某一村落居住，爲村民講經說法，或者爲他們主持宗教儀式，甚至領導村民建造佛像，指導村人修習佛法。如六世紀下半葉僧人釋普安「依本山居，守素林壑，時行村聚，惠益生靈」，後來他居於子午、虎林兩谷合澗的龕庵，時常遊化附近四、五個的村落，包括在其所居龕之西的魏村及其龕南的村落、程郭村、大萬村[53]。又，也有僧人以遊化鄉村爲其目標，如釋道紀「又復勸人，奉持八戒，行法社齋。不許屠殺，所期既了，又轉至前，還依上事，周歷行化。數年之間，遶鄰林郊，奉其教者，十室而九[54]。」

何以僧人在鄉村地區傳教如此普遍，而佛教亦披靡華北的郊野村落？這和僧人在傳教之時，同時也肩負社會救濟或醫療工作有關。首先，在北魏末年的戰亂流離中，村落也常遭戰火波及，村民喪亂窮乏，僧人常在此時伸出援手[55]。《續高僧傳》記隋末唐初釋神照對鄉村的救濟工作：「宇內初定，糇粒未充，照巡村邑，負糧周給，年經六祀，勞而無倦。供衆之暇，夜講法華、勝鬘經[56]。」同書也敘述隋初長安的僧人釋德美的樂善好施：「故悲、敬兩田，年常一施，或給衣服，或濟糇糧，及諸造福處，多有匱竭，皆來祈造，通皆賑給[57]。」第二，僧人在當時鄉村的醫療方面扮演一個重要的角色。五世紀中，在陝西活動的僧人道恒（？—四一七）在他所著的《釋駁論》中，引述時人對於僧人行事的批評攻詰，並且一一予以反駁；不論當時人批評僧人所做所爲是否允當，其描述僧人的活動，正是其時僧人生活最好的寫照。就當時人攻擊僧人的條目裡列有：「或矜恃醫道，輕作寒暑；或機巧異端，以濟生業；或占相孤虛，妄論吉凶[58]。」由此可知其時有些僧人從事醫療行爲。受到印度醫學和佛經中（特別是律藏）對醫療方法的影響，許多僧人熟諳醫道，可以爲人治病[59]。如〈釋老志〉裡記載太武帝滅

53 《續高僧傳》，卷二十七，〈釋普安傳〉，頁六八一中、下。
54 同前書，卷三十，〈釋道紀傳〉，頁七〇一中。
55 關於村落屢經兵火，見宮川尚志〈六朝時代の村について〉。
56 《續高僧傳》，卷十三，〈釋神照傳〉，總頁五二八下至五二九上。
57 同前書，卷二十九，〈釋德美傳〉，總頁六九七上。
58 《廣弘明集》（大正新修大藏經，第五十二冊），卷六，頁三十五。
59 山崎宏，《中國佛教・文化史の研究》（京都，法藏館，一九八一），第二章〈中國醫學的特質〉。林子青，〈印度醫學對中國醫學的影響〉，《現代佛學》，一九五六年第六

佛時期，僧人師賢「假爲醫術還俗，而守道不改」。另外，在醫療條件不足的僻遠鄉村，五世紀時譯出的一些經咒，如《佛說咒齒經》（大・1327）、《囉縛拏說救療小兒疾病經》（大・1330）等[60]，或可成爲無處投醫的村民的一個寄託；能不能治好病，那是另外一回事。凡此都有助於佛教在村落地區的傳播。

㈢佛教在鄉村的傳佈

對於大多數不識字的鄉村居民，僧人如何向他們傳述佛教的教義和佛經的內容？要回答這個問題，我們必須先了解：見諸於《高僧傳》、《續高僧傳》的高僧或名僧，大多是在城市裡活動，和帝王、貴族論說講道；而活躍在都市的平民階層和鄉村地區者，則多爲一些比較講求坐禪修行的僧人[61]。這些務實修行的僧人對鄉村社會的佈教除了講說基本的佛理之外，又時常帶領村民組織以俗人爲主要成員的宗教組織，成爲此宗教組織的指導者，而被稱爲「邑師」。邑師及其他僧人除了領導村民舉辦共同修習的齋會、法會之外，有時並帶領村民建造佛像，或做一些修橋、鋪路、造井等社會公益事業。這些活動將在下一節討論，此處僅就僧人的傳教，以及村民所建造的佛石碑像上的圖像，爲僧人用以輔助其傳道的教材這兩點而論。

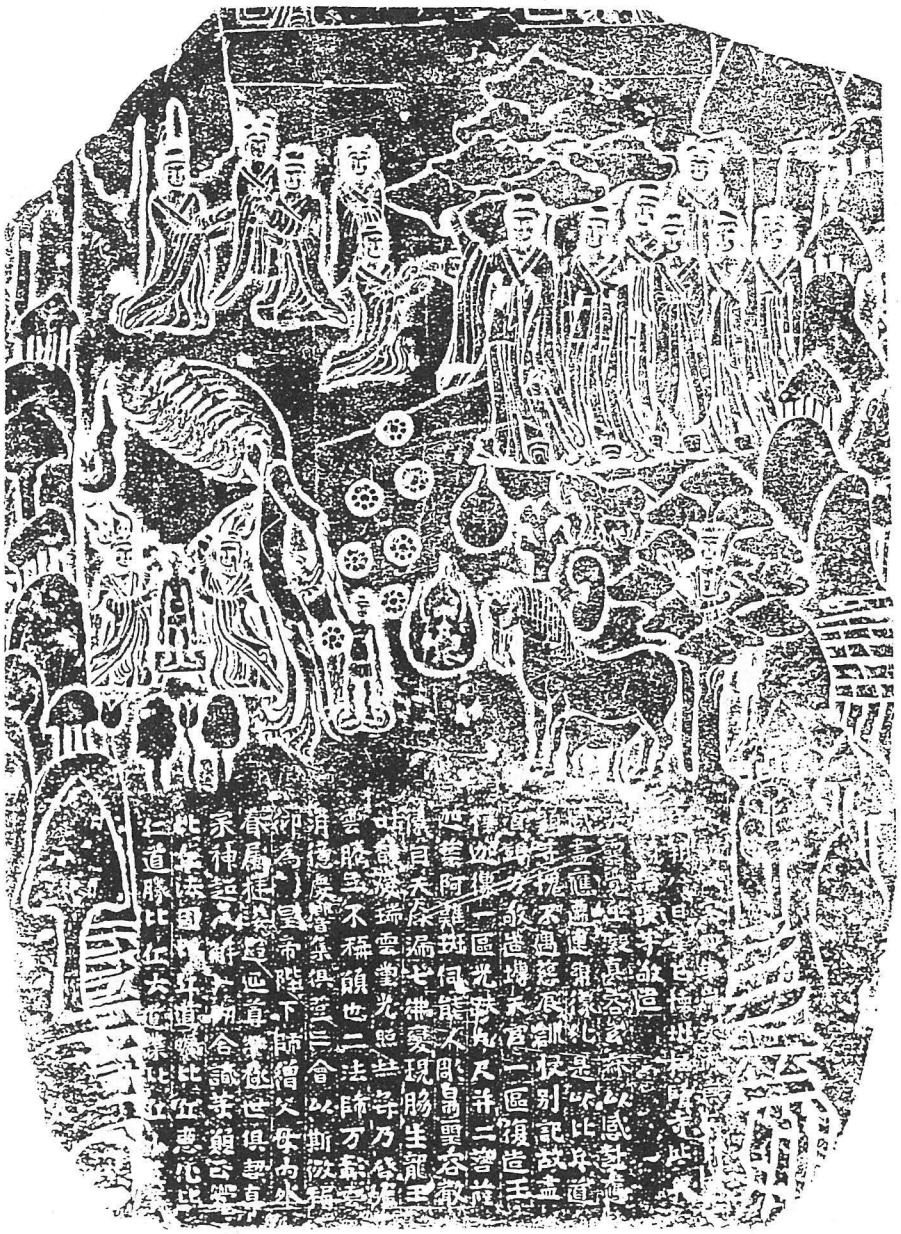
每年四月十五至七月十五日是僧人「安居」時期，也是他們傳教講經的時期。雖然前面提及孝文帝延興二年的詔令，規定僧人不得隨意遊涉村落，如僧人欲往鄉村傳道者，須有州、鎮、都維那的文件；但仍然有不少的僧人在鄉村遊走勸化。不過，孝文帝曾一度下令僧人可在安居時期「數處講說」，〈帝令諸州衆僧安居講說詔〉：「可勅諸州令此夏安居清衆，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其數處講說，皆僧祇粟供備，若粟尠、徒寡不充此數者，可令昭玄量減還聞[62]。」由此可知，在某些時期政府允許僧人四處講經。此詔令發佈的年代

期。道端良秀著，關世謙譯，《中國佛教與社會福利事業》（高雄，佛光出版社，一九八六年再版），頁九二至九八。

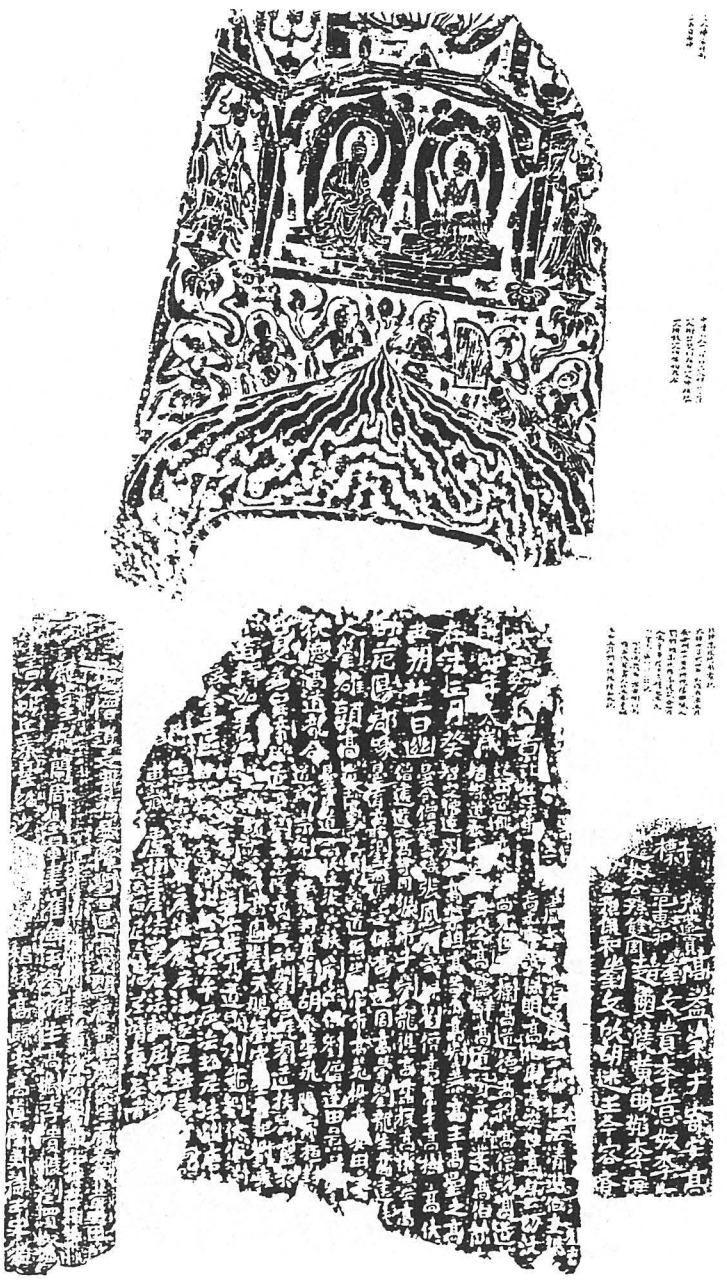
60　見大藏經第二十一冊。又，另有《佛說咒目經》（大・1328）、《佛說咒小兒經》（大・1329）。

61　服部克彥，《續北魏洛陽の社會と文化》（京都，ミネルヴ書房，一九六五），頁一〇〇至一〇五。

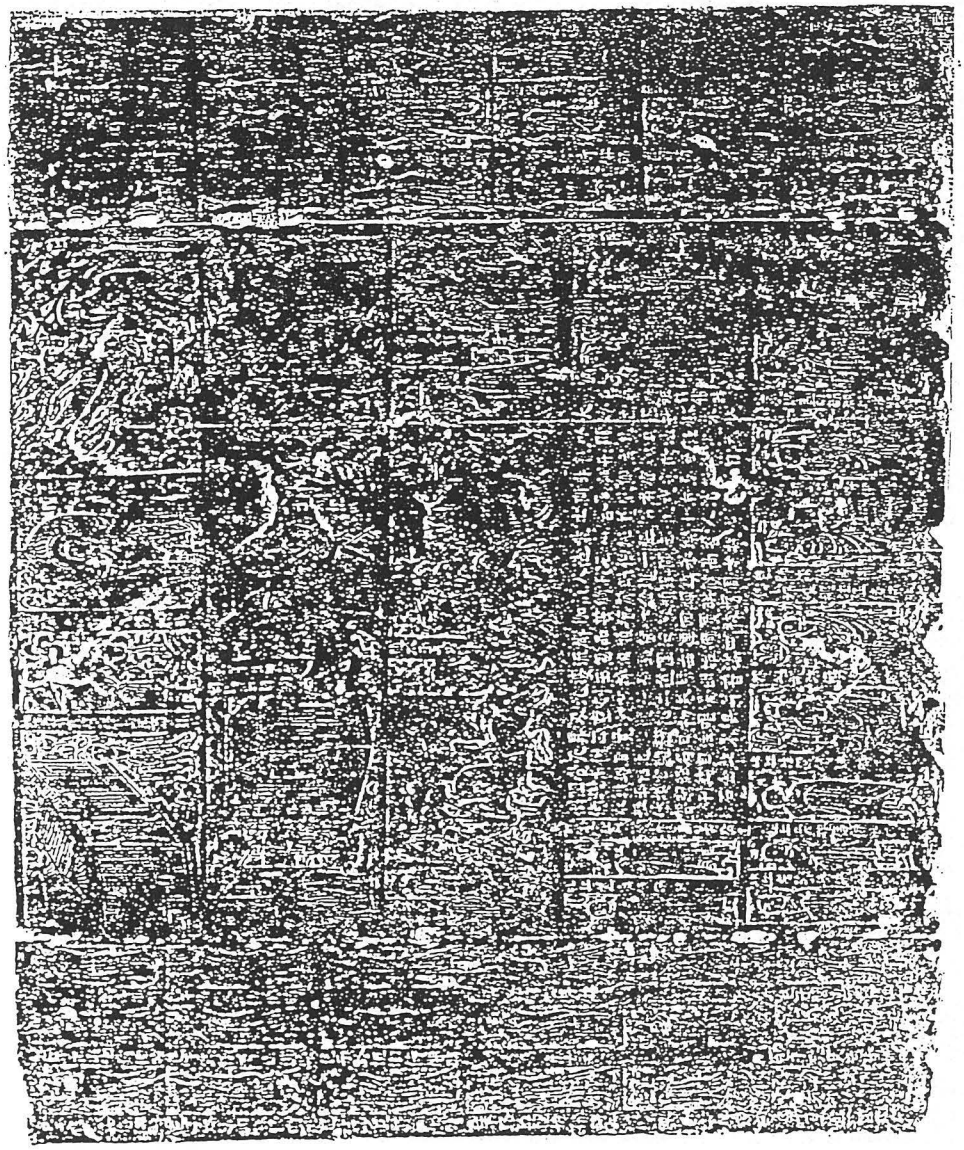
62　《廣弘明集》，卷二十四卷，頁二七二下。



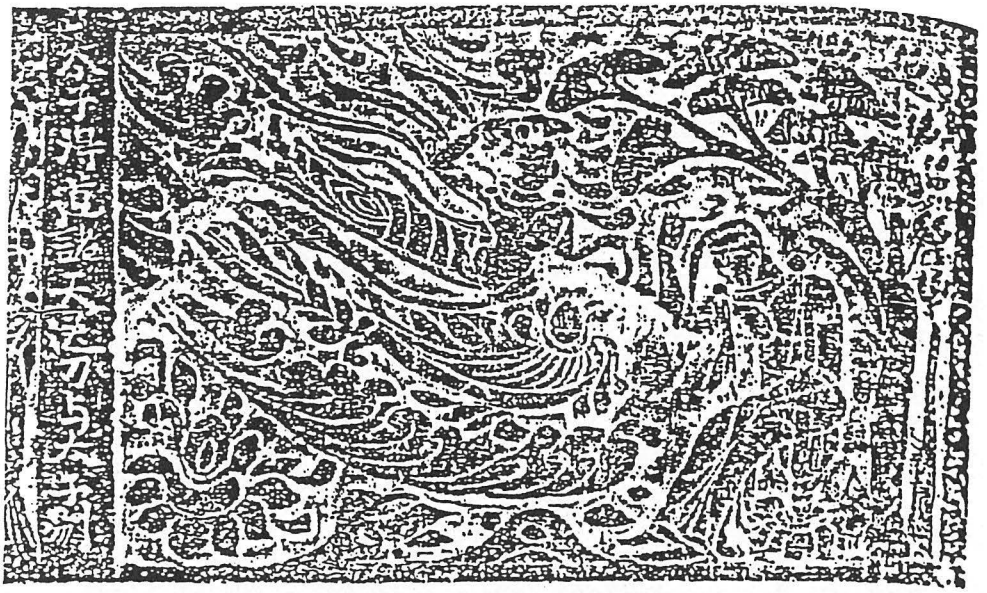
圖一：〈道穎等造像記〉，東魏孝靜帝武定四年（五四六），河南沁陽。
此石碑像有釋迦牟尼出生的幾個場景。（《北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編》第六冊，頁一三三。）

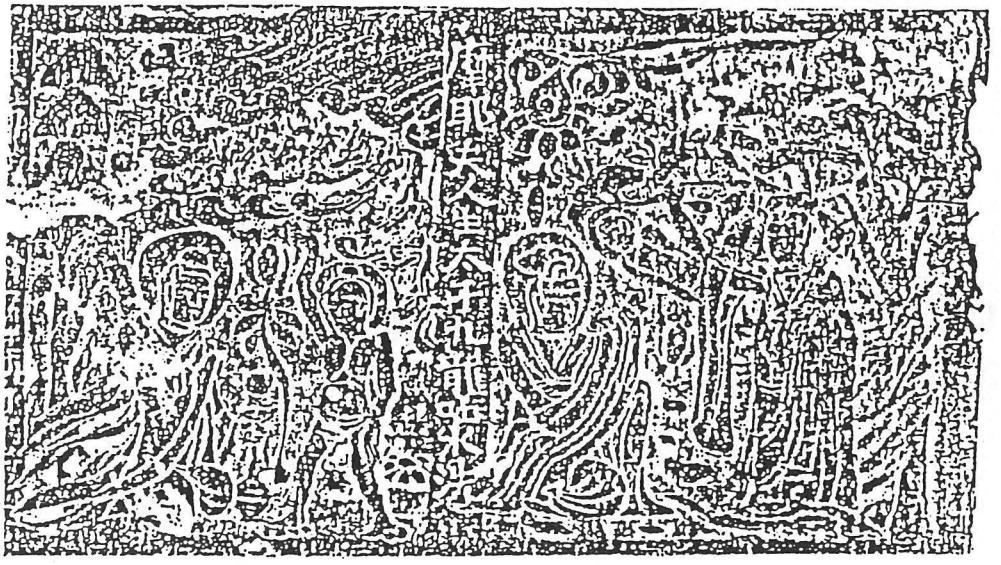


圖二：〈劉雄頭四百人造像記〉，北魏宣武帝景明四年（五〇三），河北。
此石碑像有《法華經》中釋迦、多寶佛並坐之一場景。（《北京圖書館藏歷代刻拓本匯編》，第三冊，頁六十一。）



圖三：〈道俗九十人等造像碑〉東魏孝靜帝武定元年（五四三），河南。
（《北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編》，第六冊，頁九十五。）





圖四：圖三之細部。（長廣敏雄《六朝時代美術の研究》，頁七三、七六）

不詳，是否此後年年如此，不得而知。

村落居民所建的石碑像上，時有佛本生故事、佛本行故事，以及經變的圖像，這些除了裝飾的功能之外，也可提供僧人作爲輔助其傳教、講經之用。（見圖一、二）這從在鄉村所造的石碑像上圖像之旁的題記，可窺其梗概。如東魏孝靜帝武定元年（五四三）河南省河內縣北孔村道俗九十人的造像碑的碑陰上，有三層計十一幅畫面的線刻畫，描繪佛傳故事和須達拏本生故事，在每一畫面之左側有敘述此畫面的題記。（見圖三、圖四）第一層三個畫面之旁的題記分別爲：「太子得道，諸天送刀與太子剔」、「定光佛入國，童菩薩花時」、「如童菩薩賚銀錢與王女買花」，可知所繪的是《修行本起經》和《過去現在因果經》裡的佛本生故事。中層四幅所繪的是釋迦牟尼佛出生的情景，其題記分別作：「摩耶夫人生太子，九龍吐水洗」、「想師瞻太子得想時」、「黃羊生黃羔，白馬生白駒」。下層四幅的題記：「五百夫人皆送太子向檀毒山辭去時」、「隨太子乞馬時」、「婆羅門乞得馬時」、「太子值大水得度時」，可知其所繪的是須達拏本生故事[63]。長廣敏雄的研究指出，此一故事畫的線刻畫係以六朝時代佛傳及本生故事的長軸畫卷作爲粉本；漢魏六朝時爲了能使漢譯佛經能夠普及流傳，在僧人的指導下展開了寫經事業，而此種畫卷即是伴隨著寫經，描繪經典故事，使傳教更爲生動容易[64]。本文認爲在石碑像上的故事畫，一則可作爲信徒觀想之對象，二則可作爲僧人傳教說法的的輔助。信徒可據石碑像上的場景，觀想佛前生或佛傳故事中的某些片斷；僧人在敘述佛傳或佛本生故事時，可以將石碑像上的畫面串連成完整的故事。以下再舉數例，就此觀點做進一步的說明。

如西魏文帝大統六年（五四〇），山西省稷山縣巨始光等人所造的四面碑上同時刻有取材自三本經典的圖像，是顯示造像碑上之圖像和經典關係密切最好的一個例子；其圖像旁邊的題記可看做是僧人說法之輔助。正面之佛龕內雕刻釋迦佛與多寶佛並坐說法相，兩像左右各有一脇侍菩薩，兩旁龕柱上的題記分別爲：

63 《八瓊室金石補正》（石刻史料新編第一輯第七冊），卷十九，〈道俗九十人造像讚碑并兩側〉，頁十九至二十二。

64 長廣敏雄，《六朝時代美術の研究》（東京，美術出版社，一九六九），第三章〈搖籃期の佛教說話畫卷——東魏武定元年造像碑の線刻畫〉，頁八十四至八十八。

「左相多保佛塔，證有法華經」、「右相釋迦佛說法華經」[65]。此釋迦、多寶佛並坐之場景爲《妙法蓮華經》中之一景，習稱「法華變」，典出《妙法蓮華經》〈見寶塔品〉：

> 爾時佛前有七寶塔，高五百由旬，縱二百五十由旬，從地踊出，住在空中，種種寶物而莊校之……爾時佛告大樂說菩薩：「此寶塔中有如來全身，乃往過去東方無量千萬億阿僧祇世界，國名寶淨，彼中有佛號曰多寶。其佛行菩薩道時，作大誓願：『若我成佛，滅度之後，於十方國土有說法華經處，我之塔廟，爲聽是經故，踊現其前，爲作證明，讚言善哉。』彼佛成道已，臨滅度時，於天人大衆中，告諸比丘：『我滅度後，欲供養我全身者，應起一大塔，其佛以神通願力，十方世界在在處處，若有說法華經者，彼之寶塔皆踊出其前，全身在於塔中，讚言善哉。』善哉大樂說，今多寶如來塔，聞說法華經故，從地踊出[66]。」

由於這圖像和題記與經典的關係是如此地貼切，僧人在說法時正可以此作爲輔助說明。此一石碑像的背面也有一龕，龕內爲文殊菩薩與維摩詰居士並坐的圖像，像的左右各有一脇侍菩薩，兩旁龕柱上的題記分別是：「文殊師利說法時」、「維摩吉口大口利時」。這是表現《維摩詰經》（大・754）中的〈問疾品〉，文殊菩薩前去探視維摩詰居士之疾，兩人展開一段精彩哲理的辯論。又，此碑背面中央亦有一帷幕龕，中有立佛一尊，其左有三小兒作欲攀登狀，其右有一跪著的小兒，龕左的題記爲：「此是定光佛教化三小兒補施，皆得須陀洹道」，這是本於《賢愚經》中描繪阿育王施土因緣的故事[67]。另外，在今山西芮城附近村落居民於北周武帝天和六年（五六六）建造的石碑像，其碑陰下半截雕有佛涅槃像，亦有題字，可惜今已漫滅不可識[68]。

65　周錚，〈西魏巨始光造像碑考釋〉，《中國歷史博物館館刊》，第七期。

66　《妙法蓮華經》（大正新修大藏經第九冊），頁三十二中、下。

67　同註65。又，《賢愚經》（大・202）卷三，阿輸迦施土品第十：「爾時世尊晨與阿難入城乞食，見群小兒於道中戲，各聚地土，用作宮舍及作倉，藏財寶、五穀。有一小兒遙見佛來，見佛光相，敬心內發，歡喜踊躍，生布施心，即取倉中名爲穀者，即以手掬，欲用施佛，身小不逮，語一小兒：我登汝上，以穀布施。小兒歡喜，報言可爾，即聳肩上以土奉佛。佛即下鉢，低頭受土。」

68　《魯迅輯校石刻手稿》，二函五冊，頁九六九至九七三，〈合村長幼造像記〉。

北魏孝武帝太昌元年（五三二），北地郡高口縣東嚮魯川（今陝西省）樊奴子造像碑的碑陰上，刻有地獄變相，旁有題記。今此碑下落不明，然而《關中石刻文字新編》對此變相及題記有詳細的記錄：

> 第三列畫像一屋無四壁，古所謂堂無四壁曰「皇」是也，室中榻上坐一神人，作鞫獄狀，其右題云：「此是閻羅王治口」；神座之前，畫二羊作跪訴狀，又畫一人縛于架上，一人持刀屠割之，題字云：「此是屠仁今常羊命」（碑中屠人之「仁」，當作「人」；常羊命之「常」，當作「償」）。又畫一人縛于柱上，題字云：「此是口道大神口罪人」。又畫二人裸身荷長枷，題字云：「此人是盜今口此人加頭部」。又畫一神人坐胡床上，手執長戈，前畫六道輪迴像[69]。

陝西耀州吳標兄弟父叔所造的碑像上，也刻有地獄變相[70]。

以此類圖像來作爲傳教、講經之輔佐教材，似乎可收到很好的效果。《續高僧傳》卷二十三〈釋靜藹傳〉記載靜藹從一介儒生轉而投入僧人行列的關鍵，繫於他遊觀寺院的地獄變相壁畫：「釋靜藹，姓鄭氏，滎陽人也。……甫爲書生，博志經史。諸鄭魁岸者咸皆異之，謂興吾宗黨其此兒矣。與同伍遊寺，觀地獄圖變，顧諸生曰：『異哉！審業理之必然，誰有免於斯酷者？』便強違切諫，二親不能奪志，鄭宗固留，藹決烈愛縛，情分若石，遂獨住百官寺，依和禪師而出家。」寺院裡的變相壁畫可感動一個出自名門大族的儒生，從而出家爲僧，投入釋氏佛門，由此可知以圖像佈教可獲致良好的成效。我們也可想像當僧人在鄉間對那些大皆不識字、或識字不多的鄉村居民傳道佈教時，若伴以生動的圖像作爲說明，必能收到宏大的效果。

在六世紀以後，此一以圖像作爲講經傳道之輔助說明的作法，可能爲變文的講說者所取則。Victor Mair研究唐代變文，指出其時敘述變文者通常使用一幅畫卷，作爲輔助說明[71]。又，他在另一篇關於變相研究的論文中也認爲：寺院壁

---

69 毛子林輯，顧燮光校印，《關中石刻文字新編》（石刻史料新編第一輯第二十二冊），卷一，頁十至十一。〈都督樊奴子造像記〉。亦見於《關中文字存逸考》，卷七。

70 《魯迅輯校石刻手稿》，二函五冊，頁一〇一五。

71 Victor Mair, *T'ang Transformation Texts* (Harvard, 1989), pp. 71-72 ,152-170.

畫的經變可能常爲僧人或在家的佛教徒引用，以幫助其傳道[72]。無論是變相或變文，此一利用取材自佛教經典、佛傳故事某些場景的圖像，以輔助其講經傳道的作法，可上溯自六世紀僧人使用造像碑上的圖像佈道講說，以宣揚佛理。

四、佛教與鄉村居民的生活

五、六世紀時，佛教深深地浸透華北鄉村社會，它對鄉村居民的生活造成何等的影響？這不但是一個饒有興味的課題，同時也是極少數可藉以了解其時平民生活的視角之一。

從鄉村造像記看來，佛教對鄉村生活影響之深，顯現在以下幾方面：一、鄉村居民因信仰佛教而組織一種叫做「義邑」或「法義」的宗教信仰團體，以便共同修習佛教的儀式，或從事和佛教有關的社會活動。二、在農業生活之外，佛教的儀式和法會等宗教生活是鄉村人民主要的活動。三、佛教的幾個節慶是村落居民一年生活中的大事。

㈠佛教信仰的團體：義邑、法義

關於中國中古時期佛教徒所組織的信仰團體，數位學者已有專文討論，並且獲得很好的成績，其中，以小笠原宣秀、高雄義堅、塚本善隆、山崎宏、那波利貞的論文之討論較爲深入[73]。不過，他們並未針對鄉村的信仰團體進行討論。本文僅就鄉村造像記中所見的信仰團體而言。

首先，就此等團體的組成份子而言，有僧人、也有俗衆。其組成的過程或是由一位乃至於數位僧人發起，領導俗人信徒組織而成的；或是由在家信徒主動組

72　Victor Mair, "Records of Transformation Tableaux (*pien-hsiang*)", *T'oung pao* 72 (1986), pp. 3-43.

73　小笠原宣秀，《中國淨土教家の研究》（京都，平樂寺書店，一九五一年），一、〈盧山慧遠の結社事情〉，頁一至二十一。高雄義堅，《中國佛教史論》（京都，平樂寺書店，一九五二），〈北魏佛教教團の發達〉，頁二十五至三十六。塚本善隆，〈龍門石窟に現れたる北魏佛教〉。山崎宏，《支那中世佛教の展開》（東京，清水書房，一九四七年再版），第四章〈隋唐時代に於ける義邑及法社〉，頁六七五至八三一。那波利貞，〈佛教信仰に基きて組織せられたる中晚期唐五代の社邑に就きて〉（上、下），《史林》，第二十四卷第三、四號。

織信衆，再邀請僧人做爲其組織之指導者。前者如北齊文宣帝天保元年（五五〇），洛音村的造像記稱：「大魏天保元年五月卅日，洛音村口信邑義長幼僧哲等卅人，自口生長閻浮，長在三界，……」，係由僧人主導者[74]。這是一個很典型的鄉村造像的例子，按五五〇年即東魏孝靜帝武定八年，這一年五月，高洋代魏，改元天保；不過，此一碑記仍稱大魏，另一方面，又用北齊的年號，顯示出鄉村造像記在記述方面時常不夠嚴謹的特性。又，從北齊後主武平三年（五七二），雹水村由比丘暈禪師領導的造像活動的碑記中可看得更清楚：「其淨行比丘暈禪師率領邑義四部五十人等，乃殖良緣，廣脩寶業，敬造阿彌陀玉像一區，……」[75]。至於以俗衆主導者，如隋李阿昌等二十家先自行組織義邑，再請僧人作爲指導者：

> 維開皇元年，歲口丑四月庚寅朔廿三日壬寅，佛弟子李阿昌等廿家，去歲之秋，合爲仲契，每月設齋，吉凶相逮，今蒙皇家之明德，開興二教，然諸人等謹請比邱僧欽爲師，徒名曰大邑[76]。……

第二，就此類佛教信仰團體的名稱而言，有的稱爲「義邑」，有的叫做「法義」（或作「法儀」）。此信仰團體因爲需要宗教上的實踐，所以每每敦請一位或一位以上的僧人、尼師，做爲其指導者，尊稱爲「邑師」，其中義邑中俗人成員皆稱爲「邑子」或「邑義」，法義中俗人成員皆稱爲「法義」[77]。

如北齊山西安鹿交村的一個造像記有：

> 唯大齊皇建二年，歲次辛巳，五月丙午朔，廿五日庚午，并州樂平郡石艾縣安鹿交村邑義陳神忻合率邑子七十二人等，敬造石像一區[78]，……

又，如山東高柳村法義造像記稱：

> 大魏永安三年歲次庚戌，八月甲辰朔，九日壬子，青州齊郡臨淄縣高柳村

74 《北京圖書館所藏歷代石刻拓本匯編》，第七冊，頁一。

75 同前書，冊八，頁四三至四四。並見：《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁八四七至八四九。

76 《隴右金石錄》（石刻史料新編第一輯第二十一冊），卷一，頁五十四，〈隋李阿昌造像碑〉。原件今藏於甘肅省博物館。

77 山崎宏，〈隋唐時代に於ける義邑及法社〉。黃懺華〈北朝佛教〉，收入中國佛教協會編：《中國佛教》（北京，知識出版社，一九八〇），頁五一。

78 《山右石刻叢編》，卷二，頁九至十一，〈陳神忻七十人等造像記〉。

比丘惠輔、比丘僧口、比丘僧詳、比丘惠彌、維那李槃、維那李元伯法義兄弟姊妹一百五十人等敬造彌勒尊像二軀[79]，……

第三，在造像記題名中出現一些不同的頭銜，其種類達數十種：有的是和管理此團體有關的職稱，有的則是和造像活動有關的名稱，有的是和舉行法會、儀式有關的稱謂，有的名稱則迄今尚不明是何意[80]。茲分述如下：

和管理此團體有關者，如邑主、都邑主、維那、都維那、典坐、典錄；這些稱謂有的係模仿政府僧官或職官之名，有的則借用寺院僧人職事之名。邑主之銜是易於了解的，爲此一團體之首，極可能是發起者；也有可能是在鄉里之中較孚衆望或較爲富有的人。有時候邑主不只一人，都邑主則顯然是諸邑主之首。「維那」係梵文「磨羯陀那」（karma-dana）的簡稱，又稱爲「悅衆」，本來是早期佛教制度裡掌管僧衆之雜事的人。中國自姚秦時便以悅衆爲僧官之名，北魏以維那爲僧官的名稱之一，從北魏宣武帝永平二年（五〇九）沙門統惠深上書中，可知在各州、鎮、郡設有維那、上坐、寺主的僧官；另外，在都城則設有都維那[81]。在義邑、法義裡的維那應是負責管理此團體一般性的事務，都維那則是總理其事者。

典坐原意是典床坐之意，係掌理衆僧禮拜的九件事：床坐、房舍、衣物、香花、瓜果、飲水的序分，以及請會的差次，也就是管理一切雜事；在隋代以後，上座、維那和典坐成爲寺院的三綱[82]。因此，邑義裡的典坐可能借用寺院職事的名稱，其職掌殆係管理此一團體中在舉行法會時有關上述雜事。

和勸化村民助緣有關者，如化主、勸化主。從字面上來看，化主、勸化主可能是勸募人們加入義邑團體，或者勸募信徒襄助造像或舉辦齋會、法會者。

在此造像活動中出資較多者，如像主、釋迦主、菩薩主、金剛主、當陽像

79　《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁一七五。

80　高雄義堅〈北魏佛教教團の發達〉一文中將一些頭銜分類，惟有些並不恰當，如將光明主認爲是供養主等。山崎宏〈隋唐時代に於ける義邑及法社〉文中則的分類則較清楚正確。載禾〈義邑制度述略〉（《世界宗教史研究》，一九八二年第二期）的分類亦不盡正確，如將齋主、光明主均視爲出資造像者。

81　同註42。

82　《大宋僧史略》，卷中：「典坐，謂床坐之典主，……。」

主、堪主、塔主等。冠有上述頭銜者可能認捐建造一尊像或一個佛堪的費用。

和儀式、齋會有關者，如光明主、開光明主、行道主、清淨主、道場主、齋主、八關齋主。其中光明主、開光明主係和開光儀式有關，行道主是和行道的儀式有關，齋主、八關齋主、清淨主係和齋會有關，道場主則和提供舉行齋會、儀式的場所有關。另外，和供養此造像有關者，如香火主、燈明主。

由於造像上提供材料的限制，有少數的頭銜迄今仍不明其何所指，如邑正（或作邑中正）便是一例。山崎宏認爲係此係借用魏晉南北朝時九品官人法中的中正官之名，邑正乃邑中正、都邑中正之略稱，史書中雖然沒有邑里中正之記載，但造像銘記所見的邑正大概原是村里小職役的名稱[83]。不過，由於沒有其他線索可資追尋，邑正在義邑中扮演的角色不詳。

第四、義邑、法義信仰團體組織的目的和緣起關係到其活動的內容，山崎宏認爲此係北魏初期華北在家佛教徒爲主而組成的信仰團體，他們營造佛像、窟院，或舉行齋會、寫經、誦經等行事，特別是爲造像、設齋等出資的組合[84]。除此之外，也有是爲了修橋鋪路、造井種樹、捐造義塚、施食予貧人等興福積德之事而組成的。

第五，此處要特別指出的是：鄉村婦女在這類的信仰團體裡非常地活躍，有些義邑甚至除了僧人之外，清一色地由婦女組成。我至少收集到自六世紀以後七個全由婦女組成的信仰團體及其造像活動的造像記，其中有兩個註有鄉村的名稱：公孫村和大交村（不詳所在）。

> 大齊天保四年二月廿日，公孫村母人合卅一人等，敬造白玉象一區，生者願在佛左右，往過者妙樂口，各得成佛[85]。

天保四年即公元五五三年，在此碑記之後有三十餘造像者的題名，其中有七人名字上冠有維那的頭銜，可知這是一個由婦女組合而成的信仰團體所造的像。又，北齊廢帝乾明元年（五六〇）大交村的造像記，也顯示此係一個純粹婦女義邑的造像活動。

---

83 山崎宏，〈隋唐時代に於ける義邑及法社〉。

84 同前註，頁七六七至七六八。

85 《陶齋藏石記》，卷十一，頁三至四，〈公孫村母卅一人造象記〉。《支那美術史雕塑篇》，頁三一六至三一七，「各得成佛」作「居時成佛」。

乾明元年四月十五日，大交村邑義母人七十五人等，敬造雙觀世音像一軀，上爲皇帝陛下，師僧父母，法界衆生，俱共成佛[86]。

以下造像者題名計七十四人，有兩位比丘尼，其餘皆是婦女，有三人係擔任維那之職。

婦女信仰團體的人數有數十位，也有多達一百餘人者，如東魏孝靜帝元象元年在山西有合邑諸母一百人造佛像碑[87]。對於婦女信仰團體最具體的描繪是東魏孝靜帝武定三年（五四五）鄭清等六十人這個婦女義邑造像記的銘頌：

奇哉邑母，識知无常，緣鄉勸化，造石金罰，捨此穢形，杲登天堂。

合邑諸母，善根宿殖，晝夜憂惶，造像永訖，釋迦已過，彌勒願殖[88]。

六世紀中，顏之推撰《顏氏家訓》一書，其中描述北齊都城鄴城婦女的地位較當時南方城市婦女爲高，她們在家中地位較高，不但掌管人事外務，且常爲家庭的利益在外奔走營求[89]。從華北婦女集結自身的信仰團體，捐資造像，以及時常參加佛教徒共修的法會、齋會，也顯示北方婦女在經濟方面也有較大的自主性。《顏氏家訓》卷一治家第五：「河北婦人，織紝組紃之事，黼黻錦繡羅綺之工，大優於江東也。」華北婦女在紡織方面的才幹，也意謂著她們在家庭手工業方面以及對家庭經濟方面的貢獻，這可能是婦女有能力以婦女義邑捐資造像的重要因素。

此外，華北婦女在社會上也較活躍，使得她們有能力組織婦女的義邑。顏之推說：「河北人事，多由內政[90]。」雖然他形容的是城市的婦女，但從鄉村婦女組成屬於自己的信仰團體這一點看來，似乎一般北方婦女——無論是城市或鄉村的婦女，在社會上都較活躍。如北齊天保十年，周雙仁爲了替其亡夫造像一區，

86　《支那美術史雕塑篇》，頁三二七至三二八。

87　同前書，頁二五七。

88　同前書，頁二六七。

89　顏之推撰、王利器集解，《顏氏家訓集解》，卷一治家第五：「江東婦女，略無交遊，其婚姻之家，或十數年間，未相識者，惟以信命贈遺，致殷勤焉。鄴下風俗，專以婦持門戶，爭訟曲直，造請逢迎，車乘塡街衢，綺羅盈府寺，代子求官，爲夫訴屈。此乃恆、代之遺風乎?」

90　同前註。

然因財力不足，於是勸化七十一人，組成義邑，而得償所願[91]。

㈡和造像有關的儀式、齋會與法會

今日我們如欲了解五、六世紀鄉村佛教徒的宗教生活，唯一的線索是造像記上有關造像前後佛教徒的活動。從多數造像銘記中簡短的記錄，可知在造像活動完成前後，信徒會舉行齋會、八關齋會，以及行道等儀式；在佛像落成之日，還要舉行佛像開光的儀式。

1. 佛像的開光

六世紀的造像銘記中出現了「開光明主」或「開佛光明主」這樣的名詞，顯示了在佛像落成之日有開光的儀式；而值得注意的是，不論在佛教或道教的資料裡，此是開光儀式最早見諸於記載者。

開光這個儀式的作用是爲了把佛、菩薩等像的神靈引進所建造的佛像裡，正如北魏孝明帝正光五年（五二四）杜文慶等造像記的銘贊稱：「妙像開光，誰云不善？孰云不靈[92]？」由於要透過開光儀式方能使佛像有靈，因此在造像碑上每一尊佛、菩薩、佛弟子，乃至於金剛、力士等像都要一一開光，如北魏孝莊帝永安三年（五三〇），山西三交村薛鳳規等人所造的石碑像上，便記有「釋迦佛開明主張羊」、「第四拘樓秦佛開明主楊口口」、「第六迦葉佛開明主沈通」、「第七釋迦牟尼佛開明化主楊洪戍」、「第一唯越佛開明主三口壁音張男」等各佛開光的資料[93]。又，北周武帝天和二年（五六七）山西芮城附近村落居民造的石碑像上分別鐫有「開思維像光明主陳口邕」、「開思維像主口北令陳高貴」「開口口佛光明主口寇將軍」、「開加葉光明主口道桂」、「開阿難光明主口口口」、「開金剛光明主口口口」、「開金剛像主陳元嚮」[94]，可見每一尊像都須分別開光。

有的造像碑是僅在正面造像，有的在正面和背面造像，有的則是四面皆造像，開光儀式也要各面各像舉行，這一點在造像銘文中也可看出來。如北齊後主

91 《魯迅輯校石刻手稿》，二函四冊，頁七一七，〈周雙仁等造像碑〉。並見《支那美術史雕塑篇》，頁三二六至三二七。

92 《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁一三一，〈杜文慶等造天宮記〉。

93 同前書，二函一冊，頁一八八，〈薩鳳顏等造象碑〉。

94 同前書，二函五冊，頁九六九至九七三，〈合村長幼造像記〉。

天統三年（五六七），宋買廿二人等造的石碑像上就刻有「開東面光明主李妙勝」、「開西面像光明主馬王容」等字[95]，可知各面各像皆要開光。

前面提及出現在六世紀佛教造像碑上的開光儀式，是迄今所知這個儀式最早舉行的時期，而諸多造像碑記這類的記載顯示其時這個儀式已經普遍施行了。不過，造像記上只告訴我們當時舉行了佛像開光的儀式，但此一儀式是如何做的？則不得而知。上面所舉的例子裡，「開光明主」都非出家人，而是俗衆；他們在開光儀式中扮演什麼角色？眞正給佛像點眼開光者是何許人？要回答這些問題並不是很容易，幸而八世紀時日本奈良東大寺盧舍那佛「大佛開眼」儀典若干細節的記錄，猶可提供一些比對的資料。此一則因東大寺是日本華嚴宗最重要的寺院，它和唐朝華嚴宗有很密切的關係。華嚴宗重要的經典及註本曾經由高麗僧人審祥傳至東大寺；審祥早先曾至中國留學，爲唐代華嚴宗之宗師法藏的弟子，他後來到了日本，於西元七三六年在東大寺講華嚴經。從那時起，東大寺便成爲日本華嚴宗主要的寺院[96]。二則八世紀東大寺大佛開眼的儀式可能和其時唐代佛像的開光儀式相類。因東大寺的開光儀典中有來自中國的僧人道璿參與，道璿在那個儀式中擔任咒願師，和任開眼師的印度僧人菩提僊那，講華嚴經的講師隆律尊師，以及「讀師」延福法師，同爲此一儀式中重要的四個宗教專家[97]。以此之故，可以推斷東大寺的大佛開眼儀式和八世紀唐代佛像的開光儀式必定有某種程度相似之處。

如依東大寺開眼的儀典看來，給佛像點眼開光者是僧人；因此，六世紀中國佛像開光者也應當是僧人，而非那些出現在造像碑上冠以「開光明主」的俗家信徒。根據《東大寺要錄》的記載，日本孝謙天皇天平勝寶四年（七五二）四月九日，奈良東大寺盧舍那佛大像舉行的開光儀式，實際上係由僧人點佛眼開光。當日，聖武太上天皇、孝謙天皇、以及文武百官皆蒞臨參加，另外有一千餘名僧侶也在場，開光的儀式是由印度僧人「開眼師」菩提僊那執筆點佛眼，而自開眼師

95　同前書，二函四冊，頁七七七至七八〇，〈宋買廿二人等造天宮石象記〉。

96　《本朝高僧傳》（收入：《大日本佛教全書》第一〇二冊，東京，一九三二），卷一之一，頁九。

97　《東大寺要錄》（大阪，全國書房，一九三四），卷三，頁四六至四八。

的筆有絲線連接，在絲線上又綁了許多筆，使參加者各執一筆，作象徵性的開眼[98]。在中國六世紀的開光儀式中，那些做爲開光明主的俗家信徒也有可能作此象徵性的開光，而非實際上給佛像點眼。不過，在造像碑上有的冠以開光明主頭銜者是亡過者的姓名，如東魏孝靜帝天平四年（五三七）唯那卅人等所造的佛碑像上，便鐫著「光明主命過王口僧」、「菩薩光明主命過張承伯」，這又該如何解釋呢[99]？

本文認爲：光明主或開光明主可能是因其負責給予主持開光儀典的僧人的嘬施，而被賦予這個頭銜。據《東大寺要錄》的記載，公元七五二年東大寺大佛開眼儀典中，天皇對於參加此一儀式的僧人皆各有佈施，其中給予上述四位僧人的物品特別多，各給開眼師、咒願師、讀師絁十疋，綿十屯，布十端；而施予講師絁三百疋，綿三百屯，布三百端[100]。因此，我們可以推斷：出現在造像銘記上冠以「開光明主」或「開明主」那些人，也應是出資供給此一儀式僧人嘬施的施主。唯其如此，所以透過亡者的親屬之捐資佈施，那些命過壽終之人才有可能成爲光明主或開光明主，由此而獲得功德。

2.齋會、八關齋會

從出現在造像記上冠以「齋主」、「八關齋主」施主的題名，可知佛像開光落成典禮的前後，還舉行齋會和八關齋會。山崎宏〈隋唐時代の佛徒の齋會〉一文，對於隋唐時期各種齋會有詳細的討論，他依據齋會舉辦的性質將僧、俗人舉行的齋會分爲：一、爲修道目的而舉行的齋會，這是以在家人爲主體的義邑、法社信仰團體的活動，其中亦有僧人參加；他們或是定期或是不定期舉行讀經、寫經、建齋、造像。二、係在諸種佛教儀式結束之時，抑或申致感謝祝賀的情況下舉行的齋會；其中儀式方面如建寺塔碑、造畫佛像、寫經、譯經、授戒等；表達謝忱如病癒等。在以上所舉的各種情況中，以佛像、佛畫完成的例子甚多[101]。在

98 川村知行，《東大寺》I古代（保育社，一九八六），〈序、大佛開眼〉，頁三至六。

99 《支那美術史雕塑篇》，頁二五五。按命過即亡過之人，《陶齋藏石記》卷十三，〈高僑爲妻王江妃造木版：「齊武平四年歲次癸巳，七月乙丑朔，六日庚午，……高僑元出冀州勃海郡，因宦仍居青州齊郡益都縣澠口里，其妻江妃年七十七，遇患積稔，醫療每損，忽以今月六日命過壽終，上辭三光，下口蒿里。……」。

100 《東大寺要錄》，卷二，供養章第三，頁四九至五〇。

101 山崎宏，《支那中世佛教の展開》，第三章〈隋唐時代の佛徒の齋會〉，頁七三七至七四

造像記上所見的齋會，顯然是因造像完成而舉行的齋會；不過，以造像而結合的義邑在此像落成之後，仍然會以此佛像爲中心定期或不定期舉行法會、儀式和齋會。

「齋主」當是指供參加齋會者飲食的施主，他們可能同時也須負責在齋會後給予僧侶嘬施；另外，如果齋會不是在一個公共場合舉行，則是在齋主家裡舉行[102]。齋會原來係指供養僧侶飲食之意，後來有時也包括對一般俗人飲食的供養。此處的齋會因係和佛像落成有關，所有出資造像者應當都會參與，所以此一齋會供養飲食的對象可能包括僧人及俗衆。山崎宏研究唐代的齋會，發現齋會的施主以俗人居多，但亦有寺院、僧尼爲施主的情形[103]。然而，在五、六世紀造像碑上出現的齋主題名者全是俗人。

由造像題記上的「八關齋主」這個頭銜，可知參與造像義邑的成員在造像前後也舉行了「八關齋會」。所謂的八關齋會是指俗衆信徒於一日一夜間遵守佛教的八個戒律，此八戒是：不殺生、不貪、不淫、不妄語、不飲酒、不爲歌舞倡樂、不坐高廣之床、以及過午不食[104]。佛經裡說持八戒齋的功德很大，《優陂夷墮舍迦經》裡佛告知優陂夷墮舍迦持八戒齋的功德是：「持八戒齋一日一夜不失者，勝持金銀珠璣施與比丘僧也。」又說：「佛正齋法有八戒，使人得度世道，不復墮三惡處，所生常有福祐，亦從八戒本因緣致成佛。[105]」而《齋經》也稱八戒齋之功德：「奉持八戒習五思念，爲佛法齋，與天參德，滅惡興善，後生天上，終得泥洹。」[106]至於八關齋主的角色和齋主相似，爲提供飲食、修習場所，以及施與參加八關齋會之僧人的嘬施[107]。

小笠原宣秀研究中國中世人民的佛教生活，認爲六朝時代八關齋會非常盛

七。

102　同前註，頁七五七，引法國國立圖書館藏敦煌文書第五六二號紙背齋琬文，記在家的齋法。

103　同前註，頁七五二。

104　《佛說齋經》（大・87），大正新修大藏經第一冊，頁九一一。

105　《優陂夷墮舍迦經》（大・88），大正新修大藏經第一冊，頁九一二。

106　同註104。

107　八關齋會有僧人參加，如東晉支遁在吳縣營八關齋會，便有「道士白衣凡二十四人」參

行，一般是在個人家中舉行；在南朝從皇室到貴族階級時常舉行此種齋會[108]。誠然，東晉時支遁覓得同道二十四人在吳縣土山墓下，舉行一日一夜的八關齋會，而且寫了記敘其時其景的〈八關齋詩序〉，令人自然會認爲八關齋會在南朝上層社會非常地流行[109]。不過，如果參照華北造像銘記，便可發現六朝華北八關齋會相當盛行，甚至有特爲定期舉辦此種齋會而組織的義邑。北周武帝保定二年（五六二）張操等人的造像記上，便清楚地交代他們是先組織一個「八關邑」，而後才建造佛像：

> 昔有像主張道元口口及四部大衆一百人等，體別心同，建八關邑。半月懺悔，行籌布薩，夙宵不眠，慚愧自愼，禁列五情，心居口念，改往脩來，志超彼岸，故能各捨己珍，慕崇眞趣，於周武成二季歲次庚辰，仰爲皇帝陛下、晉國公、群僚百辟、及法界有形，造無量壽像一區，……至保定二季歲次壬午，像主張操口復陁合造釋迦像一區[110]，……

八關齋會在鄉村地區亦甚爲盛行，這從造像銘記上「八關齋主」的題記可以得到清晰的印象。如東魏孝靜帝興和四年（五四二）建於鄉村的〈李氏合邑造象碑〉中，就列有「八關齋主李市買」、「八關齋主李龍雲」、「大八關齋主殿中將軍李醜胡」等五個八關齋主的姓名[111]。數個齋主或八關齋主可能共同分擔一個齋會或八關齋會的費用，或者是個別地負責舉辦一個齋會或八關齋會。

另外，和齋會相關的一個儀式是「行道」。行道係指以人之右肩向著佛塔或佛像，旋繞塔、像，以表達尊敬之意的儀式。行道有時和齋會一同舉行，稱之爲「設齋行道」[112]。六世紀造像記上有「行道主」或「行道四面像主」的題名，可知所造之像也是用以舉行「行道」之用的[113]。而從《續高僧傳》的一則記載，得知若有僧人參與行道，在此儀式之後須給各個僧人嚫施：

與。見《廣弘明集》，卷三十，支遁〈八關齋詩序〉，頁三五〇上。

108 小笠原宣秀，〈中國中世佛教生活〉，《印度學佛教學研究》，第二卷第一號，頁六八。

109 同註103。

110 《魯迅輯校石刻手稿》，二函五冊，頁九三九，〈張操造像記〉。

111 同前書，二函二冊，頁三一三至三二四，〈李氏合邑造象碑〉。

112 《續高僧傳》，卷二十六，〈釋慧藏傳〉：「仁壽中年，勅召置塔于歙州，初至塔寺，行道設齋。」

113 同註111，「行道主李瑛族」、「行道四面像主李仲賢」。

釋德美，……後還京輦住慧雲寺，值默禪師，又從請業。……常於興善（寺）千僧行道，期滿嚫奉，人別十縑[114]。……

由上可知，出現在造像記上冠以和儀式有關的頭銜，如「開光明主」或「開光主」、「齋主」、「八關齋主」、「行道主」、「行道四面像主」的施主們，其對此儀式主要之貢獻是財物上的佈施；當然，他們也有可能因此而在此義邑中取得較高的地位。

3. 佛教的節慶

一年之中，二月八日、四月八日、七月十五日這三個佛教的節日是佛教徒舉行不同儀式和慶典的日子。《洛陽伽藍記》一書主要是記敘六世紀時洛陽的寺院及其活動，關於其時佛教的節慶和活動，它僅描述四月八日盛大的行像活動，甚至沒有提到當日浴佛的儀式，至於其他的佛教節日則隻字未提。幸而從同一時代成書的《荊楚歲時記》裡關於節慶的記載，我們猶可覓得當時人們在佛教節日裡從事的活動和慶典之蹤跡。此書雖然是以荊楚之地的風俗歲時爲主，不過，由於其時中國南、北方都沈浸在虔誠的佛教信仰裡，在慶祝佛教節日的儀式和習俗方面應沒有明顯的差異。本文除了引用此書的記敘之外，並且參照造像記的資料，以了解五、六世紀華北佛教節日的活動。

從鄉村造像記上所列的日期，可以得知有些造像是在前述三個節日完成的。

二月八日：關於釋迦牟尼的生日有二月八日及四月八日兩種不同的說法，從歷史的記載看來，北朝多以四月八日爲佛陀的生辰[115]。根據《荊楚歲時記》，六世紀的人是在四月八日這一天舉行慶祝佛陀誕辰的活動，而以二月八日爲釋迦牟尼成道紀念日，也有慶賀的儀式。

二月八日，釋氏下生之日，迦文成道之時，信捨之家，建八關齋戒；車輪寶蓋，七變八會之燈，平旦執香花遶城一匝，謂之「行城」[116]。

114　《續高僧傳》，卷二十九，〈釋德美傳〉，頁六九七上。

115　這是由於在印度南、北傳的佛傳裡記載佛陀誕生、出家、成道、涅槃日期不一致的緣故。見中國佛教協會編，《中國佛教》第二輯（北京，知識出版社，一九八二），九、〈浴佛〉，頁三七一至三七二。

116　守屋美都雄，《中國古歲時記の研究》（東京，帝國書院，一九六三），第二篇，四、第二部〈荊楚歲時記・寶顏堂秘笈本校注〉，頁三四〇。

信徒執香花、伴以車輪寶蓋及變幻奇異的燈飾，繞城一匝這種行城的儀式，當係城市居民慶祝釋迦成道紀念日的活動。至於鄉村信徒可能只舉行八關齋會，或者使其建造的佛像在這一天落成，舉行開光儀式和齋會。

鄉村信徒慶祝四月八日佛誕日的主要活動是「浴佛」。根據東晉僧人法顯西行求法的經歷《佛國記》一書的記載，在于闐慶祝四月八日佛誕日所舉行各寺院佛像出巡的遊行，稱之爲「行像」；這個活動係自四月一日延續至十四日，歷時近半個月之久[117]。而依《洛陽伽藍記》的敘述，在四月八日的前幾日就有慶典活動：每年四月四日，長秋寺的釋迦像外出行像，隨行者還有各種雜技百戲；四月七日，洛陽各寺院的佛像都齊集景明寺，以便四月八日當天大規模的行像[118]。雖然這一天在洛陽城內有盛大的行像，但此種活動在鄉間不易施行，一則因鄉村原野範圍遼闊、居民分散，故佛像不可能遶境遊行；二則洛陽的行像伴隨著百戲雜技，這也非鄉村居民負擔得起的。六世紀時荆、楚地區的人係在寺院設齋，並且舉行浴佛的儀典：

四月八日，諸寺設齋，以五色香水浴佛，共作龍華會[119]。

我們有理由相信其時不只荆楚之人有浴佛的習俗，在華北很多地區也在四月八日這一天作浴佛的儀式。早在十六國時代，石勒就曾作浴佛的儀式，爲其子祈福[120]。又造像記更提供第一手的材料，顯示六世紀華北的信徒不只在寺院爲寺裡的佛像舉行浴佛典禮，也爲其所造的佛碑像作浴佛的儀式，如北魏孝明帝孝昌三年（五二七）劉平周等人所造的石碑像記，便說明其浴佛時用了若干絹布：「……天宮洗口口口，合用絹一伯（佰）午拾疋，市綵雇……」[121]，此處說「天宮」，係因北魏後期盛行造石碑像，有時是造多面像或塔像，其銘文記作

117 足立喜六著，何健民、張小柳譯，《法顯傳考證》（國立編譯館，一九三七），頁四一至四三。

118 楊衒之撰，范祥雍校注，《洛陽伽藍記校注》（上海，商務印書館，一九五八），卷一，長秋寺條，頁四三；卷三，景明寺條，頁一三二至一三三。

119 《中國古歲時記の研究》，頁三四九。

120 《高僧傳》，卷九，〈竺佛圖澄傳〉：「每至四月八日，（石）勒躬自詣寺灌佛，爲兒發願。」

121 《魯迅輯校石刻手稿》，二函一冊，頁一五〇，〈劉平周等造象記〉。

「塔」、「浮圖」、或「天宮」[122]。根據佛經的說法，須以五色香水浴佛像，再用絹布擦拭。西秦沙門釋聖堅譯的《佛說摩訶剎頭經》（又名：《灌佛形像經》，大・696）裡提到四月八日浴佛法：

> 四月八日浴佛法：都梁、藿香、艾納，合三種草香挼而漬之，此則青色水；若香少可以紺黛秦皮代之矣。鬱金香手挼而漬之於水中，挼之以作赤水；若香少乏無者，可以面色權代之。丘隆香擣而後漬之，以作白色水；香少可以胡粉足之，若乏無者，可以白粉權代之。白附子擣而後漬之，以作黃色水；若乏無白附子者，可以梔子權代之。玄水爲黑色，最後爲清淨，今見井華水名玄水耳。
>
> 右五色水灌如上疏。
>
> 以水清淨灌像訖，以白練若白綿拭之矣。斷後自占更灌，名曰清淨灌，其福與第一福無異也[123]。

而依《荊楚歲時記》的記載，當時的人確實遵造佛經所記的浴佛法，以五色香水浴佛，四月八日條：

> 按高僧傳，四月八日浴佛，以都梁香爲青色水，鬱金香爲赤色水，丘隆香爲白色水，附子香爲黃色水，安息香爲黑色水，以灌佛頂[124]。

此處雖然沒有提及在以五色香水浴洗佛像後，再以白練或白綿擦拭像身，不過，若和上述劉平周等人所造像之銘記：「用天宮洗，合用絹一伯午拾疋。」兩相對照，便可得到一個和佛經所記完全相同完整的圖像。

七月十五日是舉行盂蘭盆會的日子，此乃爲追薦祖先，使其得脫死後之苦難。根據西晉月氏國沙門竺法護譯的《般泥洹後灌臘經》（大・391），在四月八日及七月十五日兩個日子都須行浴佛（又稱「灌臘」）的儀式，而在七月十五日舉行盂蘭盆會所依據的《佛說盂蘭盆經》（大・685），卻是較晚譯出的經典，它約在五世紀才被譯成漢文[125]。然而，《荊楚歲時記》關於七月十五日活動

122　〈北朝造像銘考〉，頁三。

123　《佛說摩訶剎頭經》，大正新修大藏經第十六冊，頁七九八中。

124　同註116。

125　Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, (Princeton, 1988),

的記載僅提到盂蘭盆會，而沒有談到浴佛。不論在《盂蘭盆經》譯出之前七月十五日有無浴佛的儀式，至少在此經出現之後，它對這個節日的儀式有全面的影響力。

> 七月十五日，僧尼道俗，悉營盆供諸仙（寺）。
>
> 按盂蘭盆經云：有七葉功德，並幡花歌鼓果食送之，蓋由此也。經又云：目連見其亡母生餓鬼中，即以鉢盛飯，往餉其母，食未入口，化成火炭，遂不得食。目連大叫，馳還白佛，佛言汝母罪重，非汝一人所奈何，當須十方衆僧威神之力，至七月十五日，當爲七代父母厄難中者，具百味五菓，以著盆中，供養十方大德，佛勅衆僧，皆爲施主，祝願七代父母，行禪定意，然後受食。是時目連母，得脫一切餓鬼之苦。目連白佛，未來世佛弟子，行孝順者，亦應奉盂蘭盆供養。佛言大善。故後人因此廣爲華飾，乃至刻木割竹，飴蠟剪綵，模花葉之形，極工妙之巧[126]。

無論是佛教的那一種儀式，僧侶都扮演了一個重要的角色，他們都可得到信徒給予的嚫施，這些收入使僧侶有能力捐資、參與造像的活動。《佛說摩訶剎頭經》裡就明白規定：僧人必須以從浴佛儀式中得到的部分嚫施，用以建造佛像和修建塔寺。

> 灌佛形像所得多少，當作三分分之。一者爲佛錢，二者爲法錢，三者爲比丘僧錢。佛錢繕作佛形像，若金若銅若木若泥若塼若畫，以佛錢修治之。法錢者，架立樓塔精舍籬落牆壁內外屋，是爲法錢。比丘僧有萬錢，千比丘當共分之。若無衆比丘但一分作有，以一分給與法錢，數人亦三分分之，出以一分，持後法錢僧錢[127]。

由此我們亦可以理解：在鄉村的造像活動中，何以有許多僧侶參與其間，以及其費用的來源。

---

pp.48-49.

126 《中國古歲時記の研究》，第二篇，四、〈荊楚歲時記．寶顏堂秘笈本校注〉，頁三五九至三六一。

127 《佛說摩訶剎頭經》，頁七九八上。

五、佛教在鄉村社會的作用

五、六世紀時期，佛教無論在城市或鄉村都極爲興盛流行，在社會上造成很大的影響。就鄉村地區而言，信徒透過造像、組織義邑或法義這樣的宗教信仰團體，以及因宗教動機而興造的公共建設、慈善事業，無形中對社會整合有相當的助益，也促進了鄉村地方的公共建設，解決一些社會問題。同時，由於佛教深入浸透人民的日常生活，也影響及其價值標準。

㈠社會整合的功能

佛教有促進鄉村社會整合的作用，顯現在村落之內不同姓族的連結、村落與村落之間的聯繫、以及縮小社會差距三個方面。

五、六世紀時華北有一些村落是以一個姓氏的同姓聚落爲主的村落，有的村落則是由幾個姓氏爲主要居民的聚落；有的村落裡居民全是漢人，有的則是胡、漢人混雜交錯居住的。同姓的村民很容易經由血緣、宗親的關係結合在一起，組織義邑，從事造像等宗教活動、公共建設、或社會福利事業。如東魏孝靜帝時以李次、李顯族等一百餘李姓族人組成的義邑，他們基於宗教的情懷，首先在村中建造一座寺院，次則在其村對外交通要道上，掘一口井，並且在井旁種樹，以供疲倦乾渴的行人止渴休歇；三則在井旁樹立佛碑像[128]。現存的一些鄉村造像銘記顯示：在以一個或數個姓氏居民爲主的村落，上述的宗教活動是將不同姓氏的村民凝聚在一起的因素。這裡我們以兩個村落爲例，一是河北涿縣當陌村，一是山西平定安（阿）鹿交村；這兩個村落都各造有三個佛碑像，留下了可供比對寶貴的資料。

在北魏宣武帝景明四年（五〇三）至正始元年（五〇四）前後約一年裡，當陌村的居民建造三個佛碑像。從可辨識的造像題名之中，一則可發現此村的居民係以高姓爲主，另外雜有張、劉、王等姓的少數居民；藉著造像活動以及相關的儀式、齋會，讓那些少數姓氏的村民可以參與村裡主要姓氏、同時也是多數居民

128　《魯迅輯校石刻手稿》，二函二冊，頁三一三至三二四。

的活動。這三個造像分別由三組人捐建：一、在五〇三年三月廿一日完成者，係由劉雄頭這個少數姓氏者和高伏德、高道隆等四百人所造的；可辨識的造像者題名僅有十餘個僧尼的名字[129]。（見圖二）二、在五〇三年四月二日落成者，是由高伏德、劉雄（頭）等三百人所組成團體捐建的；造像題名可識者二百六十五人，其中七人係僧尼[130]。三、在五〇四年三月九日完工者，是由高洛周等七十人所組成叫做法義的宗教團體出資的；題名可識者計一百二十一人，比碑額上所記的七十人多出了五十一人[131]。前兩個造像日期相差不到半個月，本來是比對此二宗教團體成員很好的機會，可惜題名者資料不夠完整；不過，從可識的第二、三兩組造像者題名中，仍可看出兩個現象：一則由於村民對佛教的虔敬信仰，不同社群的人可藉宗教活動而結合在一起；二則少數姓氏如劉氏的劉雄頭甚至可能因爲和多數姓高氏同爲造像活動的發起人，或者因爲在此造像活動出資較多，而得以和高姓之首的高伏德、高道隆並列爲造像者的代表，此事除了使劉姓在此二造像活動及相關宗教儀式中扮演較重要的角色之外，可能也有助於提高劉姓在村中的地位。

從安鹿交村的三件造像題名裡，顯示一個有趣的現象：即其姓氏爲較少居民者似乎有意藉比其他居民出錢出力較多、領導一個造像活動的方式，以提高其姓在村內的重要性。安鹿交村三個造像活動爲：一、東魏孝靜帝武定五年（五四七），由王法現等廿四人的造像；題名者計三十一人，以衛、張、王三姓者居多數，衛、張二姓各佔了九人，而領銜者王法現所屬的王姓只有六人[132]。二、北齊孝昭帝皇建二年（五六一），陳神忻率邑子七十二人造石室佛像；題名者七十四人之中，仍以衛、張、王姓爲多，衛姓者佔了二十六人，張姓十六人，王姓十人，至於陳姓者僅領銜者陳神忻一人而已[133]。三、北齊武成帝河清二年（五六三），安鹿交村義邑成員七十位邑子共同出資造像，沒有領銜者的姓名，但出資

129 〈劉雄頭等四百人造像記〉。
130 〈高伏德三百人等造像記〉。
131 〈高洛周七十人等造像記〉，《陶齋藏石記》，卷六，頁八至十。
132 《山右石刻叢編》，卷一，頁十九至二十，〈安鹿交村二十四人造像記〉。
133 同前書，卷二，頁九至十，〈陳神忻七十人等造像記〉。

造正面龕主像的「當陽像主」是韓知悅[134]。韓姓在此村中並非居民佔多數的姓氏，而更值得注意的是：韓知悅參加了上述三個造像活動。由這些現象，可以看出少數姓的居民似乎熱中於在造像活動裡，扮演主要的角色。

在漢、胡人民，或是不同種姓的胡人雜居共處的村落裡，佛教也是消泯民族界線、促進民族融合的功臣。馬長壽在《碑銘所見秦至隋初的關中部族》一書中指出：居住在關內的北方諸族隨所在村邑的漢族或羌族建立佛像。如在咸陽發現的〈王妙暉等五十人造像銘〉裡，便可見到鮮卑和漢人的名字並列，邑主呼延蠻獠，呼延氏在漢代爲匈奴大姓，後屬鮮卑；又如邑子慕容妃，慕容氏爲鮮卑族。另外，從〈昨和拔祖等一百廿八人造像記〉裡，也顯示此是胡、漢人民共同捐資所建的[135]。胡、漢人民協力共造佛像這個事實，在隋開皇五年（五八五）八月十五日七帝寺所造的佛像銘文裡說得最爲清楚：「胡漢士女邑義一千五百人，三邑併心，四方並助[136]。」

在那個上自帝王、下達庶民幾乎全都篤信佛教的時代，佛教成爲不同階層的人們之間思想和文化的公分母；透過造像這樣的活動，也縮小了社會階層的差距。雖然鄉村居民絕大多數都是平民，但在鄉村的造像裡也有少數官員參加；他們有的原來是村落的居民，而有的則是官員領導村民造像。如北齊武成帝河清三年（五六三）五月，陽阿故縣村的造像題名可識者計一百八十九人，其中四位是僧尼，十七人有官銜[137]。又，北周武帝天和元年山西一個村落的造像銘記裡，題名可識者共九十五人，其中八人是官員[138]。至於官員領導村民造像的情況，如前面提到的薛鳳規等人的造像，薛鳳規其人便是個武官，其銘文云：「大魏永安三年……是以佛弟子比丘僧智、比丘道翫、比丘道行、比丘曇演、直後羽林鑒安陽男薛鳳規、鄉原道俗等……各竭家珍，建造石像一區，……」[139]。

134　同前書，卷二，頁十六至十八，〈阿鹿交村七十人等造像記〉。

135　馬長壽，《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》，頁五十四至五十五。

136　《魯迅輯校石刻手稿》，二函五冊，〈七帝寺造象記〉，頁一〇四五。

137　《山右石刻叢編》，卷二，〈陽阿故縣造像記〉，頁十一至十六。

138　《魯迅輯校石刻手稿》，二函五冊，〈合村長幼造象記〉，頁九六九至九七三。

139　同註50。

由於造像活動不僅止於建造佛像而已，還包括若干儀式和法會，如開光、行道、齋會、八關齋會等；因此官員和平民共同參與一項造像活動的涵意就不只是聯合出資造像而已，也意謂著不同階層的人共同參與一些宗教活動。如衆所熟知，正史記載下的中國南北朝時期是一個階層區分嚴明的社會；不過，若仔細審視那些資料，便可發現嚴格界劃家族地位差異的恐怕只限於貴族之間，因爲那牽涉到仕宦機會的優劣，所以不得不努力界分清楚。至於不同階層之間原已有明顯的劃分，一則沒有上述的顧慮，二則佛教作爲不同階層之間共同信仰的基礎，兩者得以協力從事宗教活動。三則藉著共同參與活動，官員也易於得到人民的愛戴與合作，這和北魏建國初年「仍令沙門敷導民俗」政策所收的效果是一樣的。

村落之際的聯合：村落之間以佛教信仰作爲彼此聯繫的基礎，組織宗教團體義邑或法義，從事造像和一些公共建設如造橋、修路等；藉著這些活動，村落與村落之間有較爲密切的往來。如東魏孝靜帝武定七年（五四九），山西孟縣附近高嶺以東數個村落居民便共同建立法儀，修路並造像。

> 唯大魏武定七年歲在己巳，四月丙戌朔，八日癸巳，肆州永安郡定襄縣高嶺以東諸村邑儀道俗等，敬白十方諸佛、一切賢聖、過口口善，生遭季運，前不值釋加初興，後未遭彌勒三會，二聖中間，日有口歎。先有願共相契約，建立法儀，造像一區，平治道路，刊石立碑。以此之功，上爲皇帝陛下、渤海大王延祚無窮，三寶永隆，累級師僧口世父母，現存眷屬，復願生生之處，遭賢遇聖，值佛聞法，常修善業，口至菩提，誓不退轉，願法界啥生，同獲此願，一時成道[140]。

在造像者題名中，有「州沙門都僧觀」州級僧官列名其間，可知僧官在此一村落之間的聯合中扮演一個重要的角色。又例，隋文帝開皇九年（五八九），山東兩個村落的義邑成員廿一人造橋一座，並建交龍石碑像一區；由於此一碑係殘碑，造像者之題名已不存[141]。

對村落居民而言，造橋修路以便村落之間的交通往來，是一種實際上的需

140 《金石續編》，卷二，頁十九，〈興化寺高嶺諸村造像記〉。並見《魯迅輯校石刻手稿》，二函二冊，頁四六五至四六六，〈高嶺以東諸村邑儀道俗造象記〉。

141 《魯迅輯校石刻手稿》，一函七冊，頁一一九九至一二〇一，〈兩村法義廿一人造橋碑〉。

要，佛教在此間便成爲促進兩個或更多村落併肩合作、修橋造路一個串連的因子。

㈡日常生活和價值標準

由於鄉村居民篤信佛教，佛教的戒律也影響了他們的日常生活；有些村民受了戒，佛教的戒律便成爲其日常生活中的制約。佛教的戒律中有五戒、六戒、八戒、十戒、具足戒等，對於在家的佛教徒而言，最常受的戒律是五戒和八戒。五戒是指不殺生、不貪、不淫、不妄語、不飲酒，八戒前面已提過，即五戒再加上不爲歌舞倡樂、不坐高廣之床和過午不食。五戒及八戒是佛教爲在家俗人所設的戒律。不過，在北齊武成帝河清二年（五六三）陽阿故縣村（今山西晉城附近）長幼居民所建的石碑像上，卻顯示了在此村落的居民修習更多的戒法，其造像者題名中便有下列的記載：「二脩五戒法像主口苗玉、口楊口道明」、「三脩八戒法像主胡口縣令劉天哥」、「四脩六戒法像主張何勝、息張口」、「五脩施戒法像主高都太守王法口、妻張」、「六脩持戒法像主賈要、劉口法口」、「七脩忍戒法像主劉僧敬、妻口口、女僧口」、「八脩精進戒法像主王文標、息洪建」、「九脩禪定戒法像主口要女、女淨唯」、「十脩般若戒法像主衛定祖、妻口口、女僧口」[142]。

佛教成爲鄉村居民生活的一個重要成份，這從有些被朝廷表揚爲節義或孝義者，其行事雖然是儒家的忠孝，不過卻透過佛教的方式來表達其忠孝之心者,可見一斑。如〈魏書・節義傳〉中記載王玄威的節義事蹟，是因他在獻文帝駕崩之後哀傷不已，又「及至百日，乃自竭家財，設四百人齋會，忌日，又設百僧供。」因此而得到朝廷的表彰。

朝廷下令民間舉孝義，始於北魏孝文帝太和十八年：「十有一月辛未朔，詔冀、定二州民：……孝義廉貞、文武應求者，具以名聞[143]。」舉孝義一直延續至北朝末年，北魏時汲郡山陽人門文愛事其伯父母至孝，鄉人魏中賢等相與標其孝義[144]。〈周書・孝義傳〉中所列舉的人物事蹟之中，張元、皇甫遐二人之所以受

142　同註137，頁十四。

143　《魏書》，卷七下，〈高祖紀下〉。

144　同前書，卷八十七，〈節義傳・門文慶〉。

到褒揚，也都以佛教的行事來申致其孝思。

> 張元字孝始，河北芮城人也。……及元年十六，其祖喪明三年，元恆憂泣，晝夜讀佛經，禮拜以祈福祐。後讀藥師經，見盲者得視之言，遂請七僧，燃七燈，七日七夜，轉藥師經行道。……居三日，祖果自明。
>
> 皇甫遐字永覽，河東汾陰人也。……保定末，又遭母喪，乃廬於墓側，負土爲墳。後於墓南作一禪窟，陰雨則穿窟，晴霽則營墓，曉夕勤力，未嘗暫停。積以歲年，墳高數丈，周回五十餘步。禪窟重臺兩匝，總成十有二室，中間行道，可容百人。……遠近聞其至孝，競以米麵遺之。遐皆受而不食，悉以營佛齋焉。郡縣表上其狀，有詔旌異之[145]。

由於佛教在其時人們生活中佔有重要地位，而影響及其價值標準；致力於弘揚佛教、特別是捐財獻力以從事社會福利，成爲鄉村社會美德的重要標準之一。佛教的價值標準和孝義之間的關連，在〈大齊鄉老舉孝義隽脩羅之碑〉的銘記中顯現得最爲清楚。（見圖五）此碑刻於北齊孝昭帝皇建元年（五六〇），清乾隆年間在山東泗水縣城東五十里的韓家村天明寺出土，據《光緒泗水縣志》卷十三〈舊跡志〉形容此碑的形制爲：「碑首鐫石龕，中嵌佛象，下勒維摩詰經，碑陰書雋脩羅孝義事。」由此可知，此碑係一個佛像碑，碑的正面彫有佛像，並刻了部分《維摩詰經》的經文；在碑陰才鐫刻〈大齊鄉老舉孝義隽脩羅之碑〉的銘文。此碑文額題即：「大齊鄉老舉孝義隽脩羅之碑」，至於其內容除了褒揚雋敬（脩羅）的孝行之外，也敘及他營造佛寺和從事社會救濟工作。

> 唯皇肇祚，大齊受命，引軒轅之高口，紹唐虞之遐統，應孝義以改物，楊人風以布則。於是口熙前緒，照顯上世。隽敬，字脩羅，鑽土長安，食菜勃海，前漢帝臣雋不疑公之遺孫，九世祖朗遷官於魯，遂住洙源。幼傾乾蔭，唯母偏居，易色承顏，董生未必過其行，守信志忠，投杼豈能著其心？捨田立寺，願在菩提；酸味養僧，纓絡匪惙；救濟飢寒，傾壺等意。少行忠孝，長在仁倫，可欽可美，莫復是過。蓋聞詮賢舉德，古今通尚，慝秀蔽才，雖褱自現。余等鄉老壹伯餘人，目睹其事，寧容嘿焉？敢刊石

145 《周書》，卷四十六，〈孝義傳〉。



圖五：〈雋敬碑〉，北齊孝昭帝皇建元年（五六〇），山東。

（《北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編》，第七冊，頁一〇三。）

立摟，以彰孝義，非但樹名今世，亦勸後生義夫節婦。詔令所行。其辭曰……[146]

此碑文一方面可看做是佛教徒藉著表彰雋敬的行爲，用以宣揚建造寺院、供養僧侶、救濟飢寒爲良好的德行；另一方面，則恰適反映了鄉村居民的價值標準。其文中敘述雋敬的孝行是「孝」，而有關他營造佛寺以及從事社會福利工作則是「義」，因此文末說「敢刊石立摟，以彰孝義，非但樹名今世，亦勸後生義夫節婦」。

從「義」字在北朝鄉村社會的涵意，可以看出佛教對其時鄉村的影響力之大。漢朝時的「行義」係指忠孝仁篤之類的義行美德，顯爲儒家的道德標準[147]。然而，至北魏時期由於佛教的盛行，雖然標舉孝義者有些仍依儒家的標準，而佛教的捨田建寺、敬僧營齋、救濟飢寒等社會工作，也成爲義行美德之一，有此行爲者也成爲鄉人標舉孝義的對象[148]。由此可見，佛教之浸透深入人心。

六、結　語

五、六世紀時佛教在華北鄉村地區非常興盛流行，由於佛教經典的鼓勵造像，以及佛教的修行方法和儀式上的需要，所以歸心佛教的村落居民便傾力造像。千餘年之後，爲數衆多的鄉村造像碑記提供我們了解其時鄉村社會及其佛教信仰寶貴的資料。

五、六世紀，四處巡走、遊化村落的僧人是促使佛教深透華北鄉村地區的主要原因。此一則和北魏建國以來的尊崇佛教、特別是明元帝下令以僧尼敷導民俗的政策有關，二則和五世紀中葉太武帝毀滅佛教期間，許多僧人爲逃避迫害而匿居鄉間有關；在北魏復興佛教之後，那些避居村野的僧人多又落髮爲僧，巡化村落，使得在鄉村地區遊化佈教的僧尼人數大爲增加，對於佛教的深入荒僻、廣

146　《魯迅輯校石刻手稿》，一函六冊，〈雋敬碑〉，頁九九五至九九六。

147　邢義田，〈論漢代的以貌舉人---從「行義」舊注說起〉，收入：《慶祝高去尋先生八十大壽論文集》（台北，正中書局，一九九一）。

148　《魏書》，卷八十七，《節義傳〉；《周書》，卷四十六，〈孝義傳〉。

爲流佈傳播，有很大的影響。

對於絶大多數不識字或識字不多的村落居民，僧人如何向他們傳述佛教的教義和佛經的內容？有證據顯示：佛碑像上的圖像中有佛本行（佛傳故事）、佛本生故事的片斷場景，以及經變的圖像，是僧人作爲其傳教講經的輔助教材。五、六世紀中僧人用圖像作爲傳道佈教之輔助說明的作法，可能影響了唐代變文的講述，唐代變文講述者通常使用一幅畫卷作爲其輔助說明。

鄉村居民基於宗教上的虔敬，他們組織了叫做「義邑」或「法義」的信仰團體，敦請僧人做爲指導者，以從事建造佛像、寺院，興辦公共建設和慈善活動，並且共同修習佛法、舉辦及參與齋會和若干儀式。

從造像記上「齋主」、「八關齋主」、「行道主」的銘記，可知在佛像建造完工的前後，鄉村居民會舉行齋會、八關齋會，以及行道等儀式。另外，在佛像落成之日，還要舉行佛像開光的儀式。值得注意的是：六世紀的造像記上出現「光明主」、「開光明主」這樣的頭銜，是迄今——包括佛教與道教開光儀式最早的記錄。

由於佛教在華北村落的深透流行，因此對鄉村社會造成很大的影響。鄉村的佛教徒組織義邑、法義這樣的信仰團體，造像、從事公共建設和共同修習佛法，無形中促進了社會的整合，縮小了社會階層之間的差距。又，佛教不但深深地影響著鄉村信徒的日常生活，也及於其價值標準：人們常透過佛教的行事來表達其孝思忠忱，同時，致力宏揚佛教、捨田立寺、從事救濟飢寒等社會福利事業的行逕，也成爲鄉村社會重視的美德之一，有此等行爲者甚且成爲鄉人標舉孝義的對象。

五、六世紀華北鄉村佛教徒還經常從事一些造橋、修路等公共建設，以及建造義塚、供應義餐等社會福利事業，這也是佛教對其時鄉村社會所發揮的作用和影響的又一例證，關於這一點，筆者將另以專文討論。

（本文於民國八十一年五月七日通過刊登）