

2008/5.5-7,由東晉靈寶齋儀看佛道之相交流—兼論《梁皇寶懺》的撰作年代,香港中文大學主辦「地方社會儀式比較研究」國際學術研討會.香港.論文見該會論文集.

由東晉靈寶齋儀看佛道之相交流—兼論《梁皇寶懺》 的撰作年代

國立台中技術學院應用中文系教授蕭登福

摘要

周秦兩漢以來的郊天、祀地壇，尤其是漢武帝所立的三垓（層）八通鬼道泰一壇，至東晉演變成靈寶派金籙、黃籙齋三重壇、開立十門的大型壇場；而東漢張陵所制定靜、治法，則成了東晉戶內平日行道的壇儀。東晉壇場法會時，有建壇護淨、齋戒沐浴、稱名啟請、請神護壇、發爐、說明法會緣由、禮敬十方、安置五方真文、唱經讚、旋行遶壇、復爐、回向、投龍等等儀軌程序。這些壇儀對當時及後世的佛教均有所影響。上述的儀軌及壇場形製，見載於東晉葛巢甫所傳靈寶經及劉宋陸修靜據靈寶經及親身所見而撰集的《古法宿啟建齋儀》、《洞玄靈寶五感文·眾齋法》、《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》等書中。

原始佛教及大乘佛教經籍中，原無壇場形製及科儀，東晉道安仿中土道教儀法而制定講經、行道、懺罪等儀法，而興起於西元八世紀的密教，其壇儀受道教影響更多。道教的壇儀，影響於佛教者，如在齋期上，自東漢張陵指教齋¹，經三國葛玄至東晉靈寶派，一直倡行歲六月長齋，月十日齋；這些齋月齋日都以中土曆法為依據，也都和陰陽氣及月亮盈縮（朔、望、弦、晦）有關，佛教則沿襲道經說而減為歲三月齋、月六日齋（或半月三日齋），其所用齋月齋日同於道教。而道壇稱名啟請、發爐、復爐、唱經儀法等，以及道壇執事有法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等職司，其後也常被佛教科儀所斟酌取用。

關鍵字：佛道壇儀、六齋十直、靈寶、金籙齋

壹、東晉靈寶齋期及齋壇儀軌對佛教壇儀的影響

東晉壇儀，承襲周秦兩漢的郊天祀地壇，其中漢武帝泰一壇三垓（三層）八通鬼道，以及周世以樂曲祀神，列田燭、火炬，對東晉靈寶道壇影響頗大。靈寶派的外壇、中壇、內壇，以繩索於壇外護淨，仿自漢武帝的泰一壇。而靈寶壇的十門，則是由周漢以來傳統的八門：西北天門乾、西南人門坤、東南地戶巽、東北鬼門艮、正北月門坎、正南日門離、正東日月出入門震、正西日月往來門兌；更加入西北角上門、東南角下門而組成。靈寶的吟唱經讚，源自周世的樂曲祀神，壇場內外的香燈出自周秦以來祠壇及道旁的燭火佈置。我們將陸修靜²、杜光庭³所

¹見北宋·賈善翔《猶龍傳·卷五·度漢天師》第三、四五頁，引張陵《旨要妙經》。：

²見下引陸修靜撰《古法宿啟建齋儀》等書。

³杜光庭編修的《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·壇堂第一》（《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》），載錄有道壇圖形。而《太上洞神太元河圖三元仰謝儀·神位第二》則詳細的記載了壇位

談到的東晉靈寶壇場形製及神祇佈置方式，拿來和《史記·封禪書》漢武帝泰一壇、《後漢書·祭祀志上》建武元年「采用元始中郊祭故事」下注引《黃圖》載述漢平帝元始壇儀相校，不難自出東晉大型道壇是出自漢世的郊天祀地壇。

東晉重大道派，雖分上清與靈寶，但上清重修鍊內神，無壇儀可述。靈寶道派，重視壇場科儀，大至戶外立三重壇開立十門的金籙齋、黃籙齋，小至戶內齋壇的法會儀軌，都有詳細的規範。整個典禮，據陸修靜撰《古法宿啟建齋儀》⁴、陸修靜集《洞玄靈寶五感文·眾齋法》、陸修靜撰《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》等綜匯靈寶經由所述壇儀，東晉靈寶派的壇法，其程序大抵為：建壇護淨（三重壇開十門，壇外圍繩結界）、齋戒沐浴、燃香懸燈，迎請法師入壇，上香誦咒，請神護壇，拈香祝禱，發爐，稱名啟請，說明法會緣由（齋主修齋目的）、禮敬十方、懺悔罪業、歸依太上三尊及十方眾聖，唱禮經讚，安置五方真文，誦讀十方靈官疏文，旋行繞壇，禮拜十方，唱讚，旋行遶壇、復爐，回向，投龍。齋壇執事，則有：高功法師（簡稱法師）、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等六職。法師為法會溝通人神之主事者，都講類似司儀貫穿全場。監齋維持法會秩序，侍經、侍香、侍燈，各依其名整理經案、維持香燈不滅。

陸修靜的壇儀，是據其親身所見及所收集的靈寶經而訂定的，和現存靈寶經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》、《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》等所見壇儀相合。

東晉靈寶派壇法影響於當時的佛教，其中較大的影響，約有三處：一、稱名啟請、發爐、復爐、唱讚、旋行繞壇等壇法。二、唱詠經文儀法。三、懺罪科儀。四、講經壇儀。另外，道教守庚申防三尸上天的做法對佛教也有所影響。

梁·慧皎《高僧傳·卷五·道安傳》所載云：

「安既德為物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範佛法憲章，條為三例：一曰行香定座上經上講之法。二曰常日六時行道飲食唱時法。三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍遂則而從之。」（《大正新修大藏經》第五十冊三五三頁中）

道安所制定的儀軌，實仿自當時中土道教三時講經、六時行道及三張所傳懺罪悔過之法。講經儀軌，道經有明載，佛經中並無明文載記；自道安為佛教定下齋堂講經、行道、悔過法之後，至唐世興起於西元八世紀的密教，開始重視壇儀，佛教壇儀始大備。不僅壇儀多有仿襲道教者，如以發爐始，復爐終，稱名啟請、遶堂等；甚至連唱經聲，也是取自中土。

梁·慧皎《高僧傳·卷十三·經師第九》文末論曰：

「自大教東流，乃譯文者眾，而傳聲蓋寡，良由梵音重複，漢語單奇，若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長，是故金言有譯，梵響無授。始有魏陳思王曹植深愛聲律，屬意經音，既通般遮之瑞響，又感魚山之神製，於是刪治《瑞應本起》，以為學者之宗，傳聲則三千有餘，在契則四十有二。」（《大正新修大藏經》第五十冊四一五頁上）

佈置、供儀及諸神置列之法。

⁴ 《無上黃籙大齋立成儀·卷十六·科儀門一》第一頁至二十九頁引錄。

上引梁·慧皎說：「自大教東流，乃譯文者眾，而傳聲蓋寡，良由梵音重複，漢語單奇，若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長，是故金言有譯，梵響無授。」這一段話說明了中土佛徒的唱經聲，所用的不是印度的唱腔，而是中土的詠唱法。而此唱腔，佛徒雖遠攀三國時曹植所作的魚山唱法。但三國時佛教未盛，曹氏父子並無與佛徒往來之記錄，所以佛教的唱腔，極有可能出自道教唱經或儒家誦經聲。

再者，道教講經，有一定的科儀，除主講的法師（高功）之外，另有都講一人、監齋一人、侍經一人、侍香一人、侍燈一人等，各有各的職司。《正一指教齋儀》〈補職〉⁵敘述三張正一派的指教齋中已有高功、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等職。其職司分別為：高功：「關啟祝頌，通真召靈，解釋疑滯，導達眾賢。」都講：「其職也閑習儀範，綜括憲章，宣暢誠理，引導疑昧，必令俯仰合度，規矩從式，勿漏越唱，違忤禮儀。」監齋其職：「糾察邪違，繩正規軌。」侍經其職為：「敬肅堂筵，必令中帳嚴整，几案齊列。」侍香其職：「所資在香，必令煙炷氛氳，飛馨散馥。」侍燈：「其職也，洞幽朗夜，實寄燈燭，必令列燄齊明，通光月路。」齋壇六人，各有職司。

《上元金籙簡文真仙品》云：

「登齋威儀，當宿昔舉高功法師、都講法師、監齋一人、侍經一人、侍香一人、侍燈一人。」（《無上黃籙大齋立成儀》卷三十三第六〈釋補職〉引，見《正統道藏·洞玄部·威儀類·白字號》）

由以上所見，在漢晉六朝時，道教齋壇上的執事人員，最基礎的有以上六名。在齋壇法會時如此，在講經說法時，也是如此。在講堂諸執事人員中，其中最主要的是法師的解經及都講的誦讀經文、唱讚與發問。同時在講堂上正式說經時，也有一定的步驟與科儀；如燃燈、燒香、迎請法師講經、存思、發爐，昇座、入座、下座時有讚詠，復爐、送法師回房；整個儀式以發爐象徵儀式開始，以復爐象徵終結。這些儀軌制度，在六朝的道書中已極完備，記載講經儀法的，如《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣·轉經法》、《上清太極隱注玉經寶訣》、《上元金籙簡文真仙品》、《洞真太上八素真經修習功業妙訣》、《玄都上宮明科》，劉宋·陸修靜撰《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》及金明七真撰《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·卷四·講經儀》曾根據上述道經所述儀法，加以綜匯整理。以上是六朝道經道典。另外，唐·朱法滿《要修科儀戒律儀·卷二·講說鈔》也是根據唐前道經而敘述講經儀。

上述諸道典中，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》應是三國葛玄所撰，東晉葛巢甫所傳，本書有細論；其餘《上清太極隱注玉經寶訣》、《上元金籙簡文真仙品》、《洞真太上八素真經修習功業妙訣》、《玄都上宮明科》等，亦應在晉世已存在。劉宋陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》綜匯東晉及以前道經所見講經儀，詳細記載講堂執事各自職司、說經儀軌、講堂禁制等。其中在職司方面，講解者為高功法師；誦讀經文、讚頌及發問者為都講。維持全場秩序的為「監

⁵收錄於《正統道藏·洞神部·威儀類·忠字號》。

齋」，整理講堂經函几褥的為「侍經」；掌管講堂燒香，料理爐器的為「侍香」；掌管燈燭照明的為「侍燈」；在執事人員上，大致是沿襲三張指教齋壇的職司而來。

相對於道教講經，佛教的講經科儀，在佛經中並沒有完整的記載，梁·慧皎《高僧傳·卷五·道安傳》記載東晉的釋道安為佛教制定了「行香定座上經上講之法」，佛教的講經制度至此才建立起來。但所可惜的是道安所制定的佛教講經制度，不見於佛教典籍中。今所見記載佛教講經制度較完備的，為唐宋人的載記。一為唐時日本僧人圓仁《入唐求法巡禮行記》，一為宋·元照《四分律行事鈔資持記》，我們只能從這些現存較晚期的記載中，來推測道安所建立的佛教講經制度。

我們把上述二書所講佛教的講經儀軌和道教講經儀軌相比，不難看出兩者極為相似。除同樣有都講讀經，法師講經，儀式中有讚唄、迴向外；法師所執手爐及塵尾等物，乃是沿承中土講堂風習⁶。又，佛教講經前有《押座文》，今敦煌寫卷即發現數篇《押座文》；而法師下座時有《解座梵》，《續高僧傳卷三十八釋慧恭傳》：「經訖下座，自為解座梵。」。佛教的《押座文》、《解座梵》，即是道經所載的《定座詠》和《下座詠》。

佛經中並無明文制定講經科儀；對於講堂中各執事者的職司，佛教經典中，更無具體明文記載，筆者綜匯唐人所記，佛家講堂約有：法師、都講、維那、香火、梵唄等職，這些職司散見於載記，非有現成經文可據。而由佛徒散記得知。唐·道宣《續高僧傳·卷一·北魏菩提流支傳附寶意傳》云：

「初，寶意沙門，神理標異，領牒魏詞，偏盡隅奧。帝每令講《華嚴經》，披釋開悟，精義每發。一日，正處高座，忽有持笏執名者，形如天官，云：『奉天帝命，來請法師講《華嚴經》。』意曰：『今此法席尚未停止，待訖經文，當從來命。雖然，法事所資，獨不能建，都講、香火、維那、梵唄，咸亦須之，可請令定。』使者即如所請，見講諸僧。既而法事將了，又見前使，云：『奉天帝命，故來下迎。』意乃含笑熙怡，告眾辭訣，奄然卒於法座。都講等僧，亦同時殞。」

由上所述，知講堂之設，除法師解經、都講讀經外，另有香火、維那、梵唄等職。維那之職，又見於梁簡文帝〈八關齋制序〉云：「白、黑維那，更相糾察。」⁷敦煌寫卷斯二〇七三號《廬山遠公話》云：「維那檢校，莫遣喧囂。」可以得知維那職在維持全場秩序。梵唄，也稱為讚唄；香火、梵唄的職司，佛經也無明文交待，依文義看，當是梵唄主司讚唱，香火整治爐香、燈火。佛教講經有法師、都講、維那、梵唄、香火等五職，和道教的法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等；兩者雖員額名稱有別，而所司者則相近。這些講堂職司，道經中有明文交

⁶ 香爐、手爐（手拿的長柄小香爐）出自中土，馬王堆一號漢墓中已發現香爐；而塵尾、拂塵，亦疑出自中土，商承祚《長沙出土楚漆器圖錄》載有長沙出土戰國時拂塵柄。詳細論述，請見筆者《敦煌俗文學論叢》一書第一篇二七頁至三八頁，台灣商務印書館一九八八年七月初版。

⁷ 見唐·道宣《廣弘明集·卷二十八·啟福篇》引，收入於《大正新修大藏經》第五十二卷三二四頁下。

待，而佛教則僅能綜匯散記而知。由這些雷同，可以看出佛教講經儀軌是受道教影響而來。

貳、東晉靈寶道派懺罪科儀對佛教懺悔文及《梁皇寶懺》的影響

懺罪法出自東漢張道陵，其儀法，據劉宋·裴松之《三國志·魏書·張魯傳》注引《典略》說：

「請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沈之水；謂之三官手書。」

懺罪科儀，除上章三官以首過外，科儀進行中向諸方神祇禮謝，並常加上叩頭自搏，以虐苦肉體的方式來潔淨心靈，於是至張魯而演變成最勤苦的塗炭齋懺罪法，散髮懸格，雙手反縛，叩頭請禱。東晉及六朝靈寶道經中，也以叩頭自搏來為自己前世今生及歷代祖先所犯罪行來行懺謝。如《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科·九幽玉匱罪福緣對拔度上品》第十七頁敘述擇六月長齋及月十直齋，以及八節、甲子、庚申等日，在家中庭設九尺長燈，上安九小燈；在燈下，繞燈行道。先上香啟請，再依次向十方拜祝，畢後叩頭、自搏，以解釋自己及先祖、師友等宿罪惡根。又如《太上洞玄靈寶真文要解上經》所述，其儀法是齋日燒香，向十方祝禱，畢，每方皆「九叩頭，九搏頰」。其科儀以叩頭、搏頰，為自己及先祖「積行所犯」諸罪，求乞「宿縛解散」。再如《元始天尊說變化空洞妙經》第五頁云：

「為學之士，其日當清齋，日中入室，夜半露身，燒香誦經，北向再拜，叩頭搏頰九過，自陳首謝己身學法以來，所犯禁戒，違負經科，漏慢天文輕泄之罪，乞丐原除。又乞解救罪咎，延累七祖考罰，拔出幽魂，離三塗五苦之中，窮魂上昇，我身獲仙。」（《正統道藏·洞真部·本文類·辰字號》，新文豐刊本第二冊四五九頁上）

叩頭、搏頰，以東晉南朝的道經來看，應是當時常見的懺罪儀法。借由此來為自己宿昔積行罪咎及先祖地獄苦做薦拔，有度生度死的作用。懺罪同時也是登仙之首務要事。

《洞真太上八素真經三五行化妙訣·存青童君法》：

「凡學道未成，皆由罪障，當清齋燒香，謝罪請福。以丁卯日時，出於露地，兩則住堂，注心東向，叩齒三通，閉目存見三宮，念上相青童君，在方諸青宮之內，金殿瓊房之裏，眾真侍女三千人，直衛左右，玄輝自映，神灼自明，青霞蔭其上，紫霄繞其間。宮北殿上有玉格，格上有學仙簿，錄玄名年月，金簡玉札有十萬篇，領仙郎典之。想我名存中，諦存良久，然後見青童君姿貌光彩，煥爛煒燁，堅心斂手，稱位姓名，『今至心歸命上相青童君』，仍禮三拜。拜畢，仍伏密叩搏各三，密言：『乞赦小生某，先後深愆重罪，開心悟意，使解了玄經，自識宿命，速成神仙，家門興隆，道德流布』。畢，又禮三拜，三叩搏止。亦可向北，六十日一行禮，至於存思，恒在心也。若不能得丁卯日，餘卯皆可用。又不能六十日一行，亦可四時為之。為之疏者，罪積難積，不精不改，徒勞增尤。必能至到年一行之，

疏而慊實，勝於數而浮虛。自非六十日一修，皆一禮三百六十拜，至三千六百拜止。若體不甚疲，可一日一夜十二時行之，一時禮三百拜，合三千六百也。禮後思過改之，勿復重犯，存善行之，不得暫休，如此三年，三尊降現矣。」（《正統道藏·正乙部·通字號》《中華道藏》第一冊二〇一頁上二〇二頁上）

懺罪不僅能度生度死，也是修仙必備之方。上引為存思青童君之法。東海中之方諸山，為青童君所治，主要三宮，分別為：青童君、高晨師、東海青華小童等三人所轄，存思方諸宮三尊神，並向之懺罪，可以名登仙籍。

懺罪是道教的重要科儀，劉宋·陸修靜集《洞玄靈寶五感文·眾齋法》將東晉靈寶齋法，區分為：金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇齋、太一齋、指教齋、三元塗炭齋等。上述這十種齋法中，黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、塗炭齋等等，雖然目的各有不同，但都是夾雜懺罪已過，禮謝十方，也都和懺罪有關，而塗炭齋更是最勤苦的懺罪法門。金籙齋雖旨在消天災、救國政，但有時也夾雜塗炭齋儀。詳本書第三章壇儀所述。

與道教懺罪相近的，則為佛教的布薩法，是借由懺悔來達到赦罪的目的；布薩之說，實與佛教自業自受說相違；以佛理而言，既有過因，則必有禍果，實不能因懺悔而得赦除；據東晉·佛陀跋陀羅《摩訶僧祇律·卷二十七》所言，佛教原無布薩法，但當時的「九十六種出家人皆作布薩，時比丘不作布薩，為世人所嫌」⁸，所以釋迦同意僧徒作布薩法。佛教的布薩原法，有類於道教三張借懺過除罪；佛教後雖有布薩，但並無懺罪科儀，布薩只是讓那些做錯事的僧人，有悔改的機會，可以繼續留在僧伽集團一起生活。布薩悔過，並無科儀，也不是修道法門的一種，和道教有極大差別。佛教布薩科儀之設，乃出自中土東晉釋道安，梁·慧皎《高僧傳·卷五·道安傳》說釋道安制定僧尼軌範三條，其中第三為：「三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍遂則而從之。」⁹道安之儀法，應是取自中土道教之懺罪儀而來。

布薩法在佛教律藏中，如《彌沙塞部和醯五分律》、《摩訶僧祇律》等書中都有述及，但並無成套的科儀，到了唐時，印度還有此習；唐·義淨《南海寄歸內法傳·卷二·隨意成規》，敘述在印度所見的布薩法為：

「言說罪者，意欲陳罪，說已先愆，改往修來，至誠懇責，半月半月，為褒灑陀（布薩）；朝暮朝暮憶所犯罪。初篇若犯，事不可治；第二有違，人須二十；若作輕過，對不同者，而除悔之。……說己之非，冀令清淨，自須各依局分，則罪滅可期。」（《大正新修大藏經》五四冊，頁二一七下）

唐時印度的布薩是每半月舉行一次，一月二次，犯初篇重罪者逐出僧團，小過者可以除悔，依然可以在教團中生活。由上引看來，原始佛教的布薩，是在悔改自己所做的錯事，讓犯小過的人能繼續和大家一起修行。悔過，強調自己改過，不是光陳述過錯而已，也不是把悔過當做修行法門之一，更沒有宗教儀軌可言。

⁸見《大正藏》第二二冊四四六頁下。

⁹《大正新修大藏經》第五十冊三五三頁中。

唐時·義淨在印度所看到的布薩法，如上述，重在悔過而無科儀，和道安所述者繁簡有別，道安的科儀係參酌自中土習俗及道教科儀而訂。《高僧傳》說東晉·道安創立了「布薩差使悔過等法」，其儀軌今已不見，但敦煌寫卷中斯 2146《布薩文》、斯 6172《布薩文》、斯 2580《入布薩堂說偈文等》及法國巴黎、蘇聯列寧格勒所藏敦煌寫卷，亦有與布薩相關的卷子。斯 2146《布薩文》云：

「夫法王應現，威振大千；法教興崇，弘通是務。況宣傳戒藏，每月二時，精守不逾，福資家國。於是撞鐘召眾，奏梵延僧，香騰五雲，幡暉眾綵。總斯多善，無限良緣，即用莊嚴。上界天仙，龍神八部，惟願威靈潛衛，聖德冥加。使日月貞明，陰陽克序，和風應節，甘雨順時，四人有樂於安邊，萬里無虞於永歲，即願法永扇，釋教弘敷，一切含靈俱登覺道。」

由上文言，布薩時是撞鐘召眾，然後奏梵唄請僧入坐，有爐香、幡旌等莊嚴道場，並請天仙、龍神衛護；有祈願迴向等法。在今存布薩文中，所列儀軌最為周全者，當屬列寧格勒所藏敦煌寫卷編號 F.269《雜法事一卷·大乘布薩文·羅仲法師集》云：

「凡行法事，先眾中推舉一人明了者作唯那，一一問受戒年騰大小，教先受戒者在前坐，後戒者在後坐，莫如外道，坐無次第。眾坐定，以次行事。法事有五：一者行香水以洗手；二者行香供養三寶；三者行籌知人頭數；四者誦戒識是非；五者說戒竟，梵音唱詠，大眾歡喜。作三禮而去。

法須人行，是故預先推舉能音聲善偈誦者，多則七人，少則三人。初行香水爐，有三人擎盆持巾隨行。第二行香擊香爐。第三人籌，一人收籌；若三人行訖，卻取二人行香行籌，一人擎香爐，一人收籌。置行法人竟，唯那禮佛，三拜，打靜，作如是言：『大德菩薩，僧眾中誰樂為大眾作供給驅使人？』如是三說，行水三人當坐起立，作是言……」

上文所言科儀中，行水有謁誦，捧盆、持巾、行籌、收籌、行香、擊香爐、說戒、散花、打靜、出戶等均有偈誦；並有啟請諸神佛護會，及祈願等；儀軌煩瑣。再據斯 2580《入布薩堂說偈文等》洗手、受水、浴籌、受香湯、行香、受籌、還籌、布薩竟等均有詠唱偈文；唯偈文與列寧格勒所藏者不同。大抵儀式相近，而布薩啟請文、偈文等則各憑才力而撰。

佛教布薩科儀的制度化，應是出自道安。而講經科儀、行道飲食法的建立，也都是始自道安。道安可以說是中國佛教科儀的奠立者。

中土佛教的佈薩悔過法，是東晉道安所制訂。其儀法亦是採中土之法而損益，至梁世而增入懺罪的文啟，造成懺文的流行，這個風氣是由當時的皇帝梁武帝所帶動，梁武帝及時人撰造了不少短篇懺文。其後《慈悲道場懺法》十卷，更將佛教懺儀發揮到最極致，把懺法變成度生度死的法門之一，和東晉靈寶派的作法不別。

道教的懺法除見諸東晉靈寶派葛巢甫所傳經及黃籙齋、明真齋等壇法外，道經中以經懺為名，自三國、東晉而下的道經有：《太上慈悲道場消災九幽懺》、《太上玉清謝罪登真寶懺》、《太上上清禳災延壽寶懺》、《太上泰清拔罪昇天寶懺》、《太

上靈寶朝天謝罪大懺》、《太上靈寶十方應號天尊懺》、《太上慈悲九幽拔罪懺》、《太上慈悲道場滅罪水懺》、《太上玄司滅罪紫府消災法懺》、《太上瑤臺益算寶籍延年懺》、《青玄救苦寶懺》、《慈尊昇度寶懺》、《太上消滅地獄昇天堂懺》、《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》、《太上靈寶三元三官消愆滅罪懺》、《王皇宥罪錫福寶懺》、《高上玉皇滿寶懺》、《中天紫微星真寶懺》、《真武靈應護世消災滅罪寶懺》、《北極真武普慈度世法懺》、《東嶽大生寶懺》、《太上正一朝天三八謝罪法懺》、《朝真發願懺悔文》等等¹⁰；上述諸經懺，其中《太上慈悲道場消災九幽懺》託名三國吳·葛玄撰集，其餘撰作年代從晉至宋皆有；以上是收入於明世編修《正統道藏》內的懺書，另外近人編的《藏外道書》、《莊林續道藏》所收的明清懺書，如《懺法大觀》、《太上慈悲九幽拔罪懺法》、《靈寶拔度藥師寶懺》、《太上金籙清醮朝天寶懺》等等，種類及卷數也不少。懺法在道教法事中甚為常見，自東漢、三國至明、清皆有懺法。與道教的經懺相比，佛教的經懺僅有《慈悲道場懺法》（俗稱《梁皇寶懺》）、《慈悲水懺法》¹¹，其撰作年代大抵在唐世，說詳下。道懺在先，佛懺在後。從數量上及儀法上，都可以看出佛教經懺，仿自道教，不出於印度。今再將佛教懺法，由短小懺文，發展至大型經懺的經過，敘述於下。

一、六朝懺文所見佛教懺罪儀式

在《廣弘明集·卷二十八·啟福篇第八》裡，載述了許多篇梁、陳帝王親自撰寫，及當時王公大臣所寫的懺悔文，如：梁簡文帝《六根懺文》、梁簡文帝《悔高慢文》、沈約《懺悔文》、梁高祖（武帝）《摩訶波若懺文》、梁武帝《金剛波若懺文》、陳宣帝《勝天王般若懺文》、陳文帝《妙法蓮華經懺文》、陳文帝《藥師齋懺文》、陳文帝《無礙會捨身懺文》等懺文，今以現存懺文看，佛教懺文之製，以梁武帝為最早，似乎興起於梁世武帝。彼時之懺，於齋壇中舉行，懺文形製短小。梁高祖（梁武帝蕭衍）《摩訶波若懺文》：

「菩薩戒弟子皇帝，稽首和南十方諸佛及無量尊法、一切賢聖。觀夫常樂我淨，蓋真常之妙本；無常苦空，乃世相之累法。……常願以智慧燈，照朗世間；波若舟航，濟渡凡識。今謹於某處建如干僧如干日大品懺，現前大眾至心敬禮惠命須菩提。願諸眾生離染著相，迴向法喜，安住禪悅，同到香城，共見寶臺。般若識諸法之無相，見自性之恆空。無生法忍，自然具足。稽首敬禮常住三寶。」（《廣弘明集》卷二十八引，《大正新修大藏經》第五十二卷三三二頁中）

懺文標榜某經、某菩薩或某法會懺，先述該經或該菩薩功德，或法會緣起；會中以禮經禮佛為主。而所舉行的法會是「如干僧」「如干日」，顯見人數眾多，法會日數也不只一日而已。《廣弘明集·卷二十八·啟福篇第八》所見諸懺文，格式大抵和上舉者相同。都是先說明法會因緣，建齋僧數、日數及祈求大眾得道，並常以「稽首敬禮常住三寶」作結。這種執事人員多、參加人數眾多、舉行的日數多的大型法會，原是東晉靈寶派常見之壇法。東晉靈寶道壇，道經中規定行道

¹⁰ 以上經懺，見張繼禹主編《中華道藏》第四四冊。

¹¹ 佛教二懺，見《大正新修大藏經》第四十五卷。

日數，春九日，夏三日，秋七日，冬五日，季夏之月十二日。在執事人員上有法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等名稱，各有職司，法師升堂上座及下座退堂，均有一定的程序次第，聽經出入也有戒條可守。法會中的壇場形製、科儀程序，在東晉道經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》、《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》等，及陸修靜撰《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》、陸修靜撰《古法宿啟建齋儀》（《無上黃籙大齋立成儀·卷十六·科儀門一》第一頁至二十九頁引錄）、陸修靜集《洞玄靈寶五感文·眾齋法》等道書中，都有明文規定。相對於佛教，六朝大小乘佛經中並無法會壇製及科儀的規定，在東晉前我們看不到佛教徒有舉行大法會的記錄。

二、受道教懺罪而撰成的《慈悲道場懺法》（《梁皇寶懺》）十卷

劉宋·陸修靜曾親行懺罪法，為宋帝去病。懺罪法，在靈寶齋儀中甚受重視，據陸修靜所述，幾乎黃籙齋、明真齋等等，都是以懺罪法為主或為輔，

佛教《慈悲道場懺法》（《梁皇寶懺》）的懺儀，仿道教的稱名啟請、叩頭歸依諸神、懺罪、祝願等法。《慈悲道場懺法》卷一云：

「仰願幽顯凡聖大眾，同加覆護，同加攝受，令某甲等某甲字請各自稱名，後皆例此。所悔清淨，所願成就，等諸佛心，同諸佛願。」（《大正新修大藏經》第四十五卷九二三頁上）

《慈悲道場懺法·卷二·發願第五》：

「某甲等從今日去，願生生世世在在處處，常得憶念發菩提心，令菩提心相續不斷。某甲等從今日去，願生生世世在在處處，常得奉值無量無邊一切諸佛，常得供養，供養眾具，皆悉滿足。……某甲等從今日去，願生生世世在在處處，常得奉報覆慈恩，有所奉給，隨心滿足。某甲等從今日去，願生生世世在在處處，常得奉值和尚阿闍梨，所應供養，隨念滿足。某甲等從今日去，願生生世世在在處處，常得奉值大力國王，共興三寶使不斷絕。」（《大正新修大藏經》第四十五卷九三〇頁上）

法會中的科儀次第，依次為：稱名啟請、五體投地、志心歸依佛菩薩、懺罪祝願等；《慈悲道場懺法》十卷，幾乎都是以如此形式寫成。而這些懺法和東晉靈寶道經也差不了多少，只是把道教的天尊神祇改成佛菩薩，把道教名相改成佛名相。

《慈悲道場懺法》十卷，又稱《梁皇寶懺》，號稱佛教經懺中的懺王，此書收錄於日本·高楠順次郎編修《大正新修大藏經》第四十五卷九二二頁中至九六七頁下。在經題前有序傳；在經題後，元延祐三年刊本有「梁朝諸大法師集撰」八字，高麗本、明刊本無此八字¹²。《慈悲道場懺法》十卷之前的序傳〈慈悲道場懺法傳〉載述關於此經懺撰成因緣云：

「此懺者，梁武帝為皇后郗氏所集也。郗氏崩後，數月帝常追悼之，晝則忽忽不樂，宵乃耿耿不寐，居寢殿，聞外有騷窣之聲，視之，乃見一蟒盤踞上殿，睽睛呀口以向於帝，帝大驚駭，無所逃遁，不得已蹶然而起，謂蛇

¹² 見《大正新修大藏經》四十五卷九二二頁《慈悲道場懺法》下註。

曰：『朕宮殿嚴警，非爾蛇類所生之處，必其妖孽，欲崇朕耶？』蛇為人語，啟帝曰：『鱗則昔之郗氏也。妾以生存嫉妬六宮，其性慘毒，怒一發則火熾矢射，損物害人，死以是罪，謫為鱗耳。無飲食可實口，無窟穴可庇身，飢窘困迫，力不自勝。又一鱗甲則有多虫啣嚙，肌肉痛苦，其劇若加錐刀。為鱗非常蛇，亦復變化而至，不以皇居深重為阻耳。感帝平昔眷妾之厚，故託醜形骸，陳露於帝，祈一功德以見拯拔也。』帝聞之，嗚呼感激，既而求鱗，遂不復見。帝明日大集沙門於殿庭，宣其由，問善之最，以贖其苦。志公對曰：『非禮佛，懺滌悃欵，方可。』帝乃然其言，搜索佛經，錄其名號，兼親杼眷思，灑聖翰，撰悔文，共成十卷，皆採摭佛語，削去閑詞，為其懺禮。又一日，聞宮室內異香馥郁，良久轉羔；初不知所來，帝因仰視，乃見一天人，容儀端麗，謂帝曰：『此則鱗後身也。蒙帝功德，已得生忉利天。今呈本身，以為明驗也。』慙懃致謝，言訖不見。自梁迄今已數百年，得此經本，虔敬禮懺，所為所祈者，皆有陰隲感應，猶恐厥事闇然未彰，輒以粗記，用達諸耳目矣。』（《大正新修大藏經》第四十五卷九二二頁中、下）

上述文字，說明《慈悲道場懺法》是梁武帝為薦拔皇后而撰作，但這樣的說法，有許多爭議的地方。唐·姚思廉《梁書·卷七·高祖郗皇后列傳第一》云：「高祖德皇后郗氏諱徽，高平金鄉人也。……后幼而明慧，善隸書，讀史傳，女工之事，無不閑習。宋後廢帝將納為后，齊初，安陸王緬又欲婚，郗氏並辭以女疾，乃止。建元末，高祖始娉焉。生永興公主玉姚，永世公主玉婉，永康公主玉嬈。建武五年（498年），高祖為雍州刺史，先之鎮，後乃迎后。至州未幾，永元元年（499年）八月殂于襄陽官舍，時年三十二。其年歸葬南徐州南東海武進縣東城里山。中興二年（502年），齋朝進高祖位相國，封十郡，梁公，詔贈后為梁公妃。高祖踐阼，追崇為皇后。有司議謚，吏部尚書兼右僕射臣約議曰：『表號垂名，義昭不朽。先皇后應祥月德，比載坤靈，柔範陰化，儀形自遠。倪天作合，義先造舟，而神猷夙掩，所隔升運，宜式遵景行。用昭大典。謹按《諡法》：忠和純備曰德。貴而好禮曰德。宜崇曰德皇后。』詔從之。陵曰脩陵。」

建元是齊明帝年號，共四年（494-497），梁武帝蕭衍在建元末娉郗氏，至永元元年（499）死亡，前後可能僅有三年左右的夫妻生活，永元是齊東昏侯年號，當時梁武帝尚未即位，武帝即位在天監元年（502年四月以後），事實上自郗氏結婚至死亡，都未當上皇后，皇后是後來蕭衍稱帝以後追封的。而郗氏也並非善妬易怒之人，梁武帝蕭衍給她的謚號為「德皇后」，是據《諡法》：「忠和純備曰德，貴而好禮曰德。」而來，可見她具有忠和純備、貴而好禮的美德，而當時蕭衍尚在齊朝為官，未稱帝，也沒有後宮六宮可嫉妬。郗氏早死，生三女，未為武帝生子，梁武帝即位後並未另立皇后，可以看出梁武帝對她懷有深情。因而郗氏是否為嫉妒之人，實有可議；再者傳文說郗氏死後數月現鱗身見武帝，武帝「大集沙門於殿庭」為撰懺禮，乘此功德，郗氏乃脫去鱗身；郗氏在蕭衍即位前三年

死去，當時蕭衍尚為人臣，何來「大集沙門於殿庭」？這些都說明這篇傳文和事實不合。佛教為了傳教，常捏造神異事跡，以自誇飾，《高僧傳》中所見制伏虎蛇、山神來聽經、天神來護衛等自誇之語甚多。《慈悲道場懺法》的捏造神蹟，也不外是借以吸引信眾來以此度死度生。

關於《慈悲道場懺法》的作者方面，雖不是為郗氏撰，也還有可能是梁武帝召僧人撰集，但更有可能是不出於梁世，而是撰成於中唐時。梁武帝寫過不少短篇懺文¹³，佛徒寫的懺文，以現存文獻看，應以梁武帝為最早。武帝曾下詔斷絕殺犧牲，改以麵為牲以祀宗廟¹⁴，三次捨身同泰寺等等，歷代帝王信佛者無出其右，從這些事蹟看來，《慈悲道場懺法》一書有可能是梁武帝所撰集，其動機也許是為懷念愛妻而作，但如說郗氏因妬為蟒而求功德，則顯是後來佛徒誇示經懺功德而杜撰的誣罔之詞。不過從內容來看，此書為梁武帝所撰的可能性並不高。〈慈悲道場懺法傳〉文中有「自梁迄今已數百年，得此經本，虔敬禮懺」，顯然經本的出世在梁武帝數百年後，其來源不無問題，且卷十〈囑累第五〉中所提到的菩薩有金剛慧菩薩、虛空藏菩薩、金剛藏菩薩、寶月菩薩等¹⁵，乃密教常出現的菩薩，而卷二〈發願第五〉「和尚阿闍梨」¹⁶係唐代密教常用語，經中卷四所述阿鼻地獄「縱廣正等三十二萬里，七重鐵城七層鐵網，下十八鬲；周匝七重皆有刀林，七重城內復有劍林。下十八鬲，鬲八萬四千重。於其四角有四大銅狗，其身長大萬六千里，眼如掣電，牙如劍樹。」¹⁷等大小地獄情形，也與梁前者略有區別¹⁸。據此，不僅序傳本身是唐世撰成，由其在梁數百年後，始「得此經本」，疑經懺亦在此時所撰成。懺在梁朝僅有短篇懺文（見《廣弘明集》）及懺禮，至唐而演變成大型科儀。唐時這類大型懺悔儀不少，較具代表性者，如唐·佚名纂編《佛說佛名經》三十卷¹⁹。

¹³梁高祖（武帝）《摩訶波若懺文》、梁武帝《金剛波若懺文》，見《廣弘明集》卷二十八；《大正新修大藏經》第五十二卷三三二頁。

¹⁴見《廣弘明集》卷二十六梁武帝〈斷殺絕宗廟犧牲詔〉，《大正新修大藏經》第五十二卷三九三頁下至三九四頁上。

¹⁵ 見《大正新修大藏經》四十五卷九六七頁中。

¹⁶ 見《大正新修大藏經》四十五卷九三〇頁上。

¹⁷見《大正新修大藏經》四十五卷九三九頁中。

¹⁸ 詳見筆者《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》上編第三章〈佛家諸經論所言地獄異說表〉，一九八九年十一月台灣學生書局出版。

¹⁹ 《大正新修大藏經》第十四冊，一八五頁上至三〇二頁下。《佛名經》的撰者未明，《開元釋教錄·卷十八·別錄中偽妄亂真錄第七》云：「《佛名經》十六卷（或三十二卷本）。右一經，時俗號為《馬頭羅刹佛名》，似是近代所集，乃取流支所譯十二卷者，錯綜而成。於中取諸經名目，取後辟支佛名、及菩薩名、諸經阿羅漢名，以為三寶次第；總有三十二件。禮三寶後皆有懺悔。懺悔之下仍引《馬頭羅刹》偽經置之於後，乃以凡俗鄙語雜於聖言。」（《大正藏》五五冊六七二頁上）唐·智昇撰《開元釋教錄》以為三十卷本《佛說佛名經》是唐代人所編集，其說大概可信。智昇該書所收佛經自漢至唐開元十八年，如此則三十卷本《佛說佛名經》當撰成於開元年間，或其後。

我們將《慈悲道場懺法》和唐·佚名纂編《佛說佛名經》相比較，二者在科儀上頗相似。《慈悲道場懺法》儀法，先敘述懺罪緣由（或說無常，或說果報，或說地獄苦況）；再稱名啟請皈依諸佛菩薩（列述數十位佛菩薩名）；接著為祝願文；接著為皈依佛菩薩，接著為祝願，迴向。唐·佚名纂編《佛說佛名經》則是先述佛名、經名、菩薩名、懺罪及祝願，並敘述目蓮故事、地獄情景等；二者相似處頗多。

唐·佚名纂編《佛說佛名經》三十卷係據元魏·菩提流支譯《佛說佛名經》十二卷²⁰衍增而來。此三十卷本的唐譯《佛說佛名經》，是以元魏譯十二卷本為主，將一卷拆分為數卷，在原卷諸佛名之後，另外增入〈次禮十二部尊經大藏法輪〉、〈敬禮十方大菩薩摩訶薩〉、〈敬禮聲聞緣覺一切賢聖〉、〈禮三寶已次復懺悔〉、〈大乘蓮華寶達問答報應沙門經〉。於是全書成為〈佛名〉、〈經名〉、〈菩薩名〉、〈聲聞緣覺名〉、〈懺悔及祝願〉、〈寶達問答經〉等項目及次第。有關唐·佚名纂編《佛說佛名經》的詳細論述，請見筆者《道家道教影響下的佛教經籍》第六章第壹佰陸陸條該經下的討論，台灣新文豐出版公司二〇〇五年三月出版。

《慈悲道場懺法》一書，不是梁武帝所撰集的另一個證據是：唐·智昇撰《開元釋教教錄》二十卷、唐·圓照《貞元新定釋教目錄》三十卷，廣收唐代開元及貞元前佛教眾經，不僅在梁譯部分找不到《慈悲道場懺法》十卷，甚至開元、貞元兩本經錄都不記載此經。因而《慈悲道場懺法》一書，筆者疑其撰成年代在唐貞元之後，亦即是中唐或晚唐的佛徒所撰；自梁武帝天監元年即位（502）至唐德宗貞元元年（785年），二百八十三年，將近三百年，和〈慈悲道場懺法傳〉所說的「自梁迄今已數百年，得此經本」，年代相吻合。

綜歸來說，道教自東漢三張首過開啟了懺罪法門，經張魯而發展成塗炭齋，至東晉靈寶派、黃籙齋、明真齋等，皆以懺罪為度生度死法門；道教經懺書甚多，自三國至明清皆有道教經懺存在。佛教雖有布薩悔過法，其目的重在改過，以求容於僧伽集團，並不是以此為救贖亡魂及自度。但東晉的佛教受道教的影響，釋道安開始制定布薩悔過法，至梁武帝製短篇懺文，至唐代《慈悲道場懺法》而演變成大型經懺，佛徒也以此來度生度死；自此而後，佛教在懺罪上，和道教科儀作用相同，懺罪成為修道法門之一，可以度生，可以度死。

參、結語

在壇場儀制上：東晉靈寶道壇上，有幡、燈、劍、鏡、几案等佈置，入靜室燒香、稱名啟請、誦咒存思、敬禮神祇、唱誦經讚、旋繞壇、回向給國王齋主；整個法會以發爐始，以復爐終。東晉靈寶齋壇，金籙、黃籙等大型法會上，有時也常配合著講經說戒，而講經上的法師、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等執事，也即是齋壇法會的執事人員。這些靈寶法會的壇儀大綱，都被當時及後來的佛教法會所承襲。今日我們從台灣佛教徒的法會及早晚課誦所用的《佛門必備課誦本》中仍可看見一斑。《佛門必備課誦本》所載佛教早課儀式次第，有：〈香讚〉、〈楞嚴呪〉、〈大悲呪〉、〈十小呪〉、〈心經〉、〈回向偈〉、〈發願文〉、〈三皈依〉等等；

²⁰ 《大正藏》第十四冊一一四頁上至一八四頁上。

晚課儀式次第有：〈阿彌陀經〉、〈往生咒〉、〈大懺悔文〉、〈蒙山施食〉、〈讚佛偈〉、〈發願文〉、〈警眾偈〉、〈三皈依〉等等。以「爐香乍爇，法界蒙薰」來開啟法會，法師也手拿長柄香爐，依然有道教的發爐、復爐形式；而誦咒、發願、誦經、回向等等程序，也和道教一致。將今日佛教法會所見的科儀，拿來和小乘國家，如斯里蘭卡、泰國等佛教徒的修行方式相比，可以明白看出兩者有極大不同。中土的佛徒，其法會科儀是出自東晉靈寶派，而不是承襲印度。

在懺罪法門上：佛教雖有布薩法，但它只是讓做錯事者，有悔改機會，可以繼續留在僧團中，並未演變成儀軌，或變成修行法門之一。道教自東漢三張起，借由稱名啟請、向四方神祇懺罪悔過，以此來度死及度生；可以赦免九玄七祖的罪根及自己往昔所造諸惡；借由懺罪而消罪，使亡魂去離地獄，使生者刊死定生，得入仙籍。道教的懺罪，不僅僅在為罪惡懺悔，而是借由此來薦拔亡魂、來度世長生。東晉靈寶派的懺罪中常伴隨著叩頭、自搏；這些都影響了當時及後來的佛教科儀，東晉道安制立了布薩悔過科儀，至梁後懺罪文轉多，其後而有以懺罪為主的經懺《慈悲道場懺法》（《梁皇寶懺》）出現。而叩頭、搏頰，也出現在佛經中。搏頰求福，為六朝時道教常用儀法，《太平經》卷一百一十一、百十二及卷一百一十四亦有自搏之語，而佛教也用之。詳見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷上〈第一分·第五章·太平經與佛教〉，及楊聯陞《道教之自搏與佛教之自撲補論》²¹，可以看出叩頭自搏在當時曾影響了佛教譯經。

以上是靈寶派對當時佛教譯經及法會科儀的影響。不僅如此，擴而充之，漢代至六朝的道教，對當時的佛教譯經影響更多，除上所述的老莊道體論、天神檢校、五行生剋、安宅謝土、星象擇日以外；道教的符籙咒印、三尸守庚申，甚至中土習俗等等，也對佛教有深遠影響。略舉數例言之，在符籙咒印的影響上，如梁·佚名譯《阿吒婆*鬼神大將上佛陀羅尼經》經中言及符籙咒印，打鬼治病，句召魂神，求財解怨，同於道教。東晉·帛尸梨蜜多羅譯《佛說大灌頂神咒經》卷三：「當書神王名字，帶在身上，行來出入無所畏也。辟除邪惡，消滅不善。」卷四：「以好素帛書持弓神王名字，帶持而行。」「若著頂上，若著胸前，若惡魔相魔，無不除卻。」「帶神名者，身中有鬼神在其身中不去者，四天王當遣使者，持金剛杵碎頭作七分。」這些方式，仿道教佩繫符籙。東晉·佚名譯《七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經》卷四：「調語鬼名車多羅，『波波浮，波波浮，烏摩勒波波浮，莎呵。』呪水七遍，洗面洗左耳，嗽口澀之，各三過。」「蔽人目鬼名……呪水七遍，澀目。」「不得下食鬼……呪水七遍，與病人飲之。」「淋鬼……五七遍呪水，以葦桶柱陰上，以水從桶中七遍呪水，一唾之，末後以一掬水，望而灑之。」「嗜酒鬼……呪竟，以此水四方洒之，三嚥面，三過飲。」「厭蠱鬼……三升水銅瓮盛，以白練副上，以七枚楊枝縱橫安上，呪三七遍，用竟，棄之廁中。」等等，以上言及以噴嚥來治鬼病，依道教術法。又楊枝和銅瓮水治病，在佛經中似以此《七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經》為始見，此說疑和晉世太一救苦天尊信仰有關。印度以嚼楊枝來潔齒，無以楊枝治病。隋前之觀音造型亦無楊柳觀音，

²¹ 楊文刊於台灣《歷史語言研究所集刊》第三十四本上冊。

入唐後觀音治病經典始大盛。其造型受中土晉世流行的太乙救苦天尊楊枝淨瓶、符水呪說影響，詳見筆者《道教地獄教主—太乙救苦天尊》²²。

又，道教說三尸與人俱生，寄寓在人體中，既誘人行惡，又上告人行惡。《太上靈寶五符序》卷中云：「此三尸與人俱生。」《太上三尸中經》更加以說明，乃是因為人在父母胞胎中，即已感受到父母所食的五穀氣，所以與生俱來的，便有三尸穀蟲的存在。《太上三尸中經》說：「人之生也，皆寄形於父母胞胎，飽味於五穀精氣，是以人之腹中各有三尸九蟲，為人大害。」²³三尸既與人俱生，卻是欲人早死的鬼類，牠們在人身中一方面引誘人行惡，另一方面則在庚申夜向上天稟告人所行惡事，奪人算紀，使人早死；可以自縱遊行，享人祭祀。三尸的這種特性，也影響了佛經。佛經中首先受三尸影響，而出現同生神；這類經典如東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經·卷四十四·入法界品第三十四之一》、敦煌寫卷北八二二二號《佛說淨度三昧經》卷上等等。至唐論述者尤多，不僅道教徒守庚申，佛徒也守庚申；詳見筆者《道教與民俗》第七章，台灣文津出版社二〇〇二年十二月出版。

另外在中土習俗影響到佛教譯經上，如東漢·安世高譯《道地經·五種成敗章第五》云：

「諱日來呼，若四、若六、若九、若十二、若十四來至，到復觸忌諱日，人所不喜，醫復何血忌、上相、四激、反支來喚，是亦不必日時漏刻，星宿須與。疑人取相，何以故？或時是惡日時漏刻，有是人行方便，能治病痛，病痛有時不能得治；是故不必在時日漏刻，故慧人不亦喜用歷日。」（《大正藏》第十五冊，二三二頁下）

安世高譯文中「血忌」、「上相」、「四激」、「反支」等，皆是中土擇日之說。「反支」，據《後漢書·王符傳》注說：「凡反支日，用月朔為正，戌亥朔一日反支、申酉朔二日反支、午未朔三日反支、辰巳朔四日反支、寅卯朔五日反支、子丑朔六日反支。見《陰陽書》也。」在六十干支中有六日為反支，每月有三日反支。反支之說，在戰國時已存在，睡虎地秦墓竹簡《日書》甲種云：「反枳（支）：子丑朔，六日反枳；寅卯朔，五日反枳；辰巳朔，四日反枳；午未朔，三日反枳；申酉朔，二日反枳；戌亥朔，一日反枳。復卒其日，子有（又）復反枳。一月當有三反枳。毋以子、丑傳戶；墨（晦）日，利壞垣、徹屋、出寄者，毋歌。朔日，利入室，毋哭。望，利為困倉。」文中「反枳」即「反支」。東漢·王符《潛夫論·愛日》載漢世有反支日不受章奏的習俗。而「血忌」，是指不宜殺牲見血的日子，東漢·王充《論衡·譏日篇》說：「假令血忌、月殺之日固凶，以殺牲設祭，必有患禍。」又，「四激」，疑是「四徼」之訛，睡虎地秦墓竹簡《日書》甲種云：「門：八月七日及冬未、春戌、秋辰，是謂四徼，不可初穿門、為戶牖、伐木、壞垣、起垣、徹屋及殺，大凶。」又，「上相」其說未詳，亦應是與擇日

²² 台灣新文豐二〇〇六年十一月出版。

²³ 見《雲笈七籤·卷八十一·庚申部》引；《正統道藏·太玄部·存字號》）碧巖先生撰《中山玉櫃服氣經》也說：「既食百穀，則邪魔生，三蟲聚，貫穿五藏，環鑿六府。」（《雲笈七籤·卷六十》引；《正統道藏·太玄部·職字號》）。

有關。上述諸擇日說，皆出自中土，盛於漢世，而被安世高取時人之習俗以入佛經中。

再者，北涼天竺三藏曇無讖譯《大方等大集經》卷二十三〈虛空目分·淨目品〉，談到了在閻浮提四周海中的十二獸，並將十二獸分屬四方。依次為：南方：蛇、馬、羊。西方：猴、雞、犬。北方：豬、鼠、牛。東方：獅、兔、龍。文中所言十二獸為鼠、牛、獅、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、犬、豬。除了虎換成獅外，其餘不變；經中並且將十二獸和東西南北四方相配，其配屬法和中國五行生剋的配屬是相同的。南方屬火，西方金，北方水，東方木。巳蛇、午馬、未羊、申猴、酉雞、戌犬、亥豬、子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龍。如以方位來說：子，北；丑、寅，東北；卯，東；辰、巳，東南；午，南；未、申，西南；酉，西；戌、亥，西北。蛇、馬、羊，是東南、南、西南等方位，所以說是南方；猴、雞、犬，是西南、西、西北方位，所以說是西方；豬、鼠、牛，是西北、北、東北等方位，所以說是北方；獅、兔、龍是在東北、東、東南，所以說是在東方。

以方位來看，全沿襲中土五行生剋方位之說；以十二獸獸名來看，除虎被換成獅外，其餘的全同於中國。這種中印十二個獸名幾乎全同，又加上採用中土五行五方配屬法；可證是抄襲，而不是偶然的雷同。且十二獸之名，在中國周代已存在，湖南雲夢縣睡虎地十一號戰國秦墓出土的甲種日書中也有十二獸²⁴。而佛經的十二獸，則在北涼時才出現；《大方等大集經》由曇無讖在北涼玄始九年，西元四二〇年譯出；該年也是南北朝劉宋武帝永初元年；在年代上，和中國周代已有十二獸，落後了一千年以上，因而我們可以斷定是佛教抄襲中國舊說，把它加以神話的描述。不過佛經說十二獸能修持聲聞法，能教化同類眾生；以寓言為實事，傳教的手法，實在也太過於拙劣可笑。

綜結來說，佛教傳入中國，為了生存及方便傳教，自漢以下，一直在吸接中國文化、習俗、宗教，將之轉換成自己的宗教內容，這是佛教的中國化，正因為如此，才能使佛教壯大，綿延不絕；但也因此而使它和印度佛教有了極大差異。筆者在《道家道教影響下的佛教經籍》、《道家道教與中土佛教初期經義發展》、《道教與密宗》、《道教星斗符印與佛教密宗》、《道教術儀與密教典籍》、《道教與佛教》等數書中，一再舉證論述佛經受中土名相、習俗及道教影響而逐漸中土化、漢化的情形。

相對於佛教的漢化，中土的道教也受到了佛教不少的影響。尤其在天堂地獄說、生死輪迴、因果業報說上，自東晉靈寶派而下，幾乎全部抄襲佛教說。中國早期道教中所承襲漢代冥界仙界的概念，以及周秦至漢世流行的三命說（正命、遭命、隨命）、承負說等逐漸自道經中淡出。

以佛教的漢化和道教的佛化相比論，佛教從中國哲學中所得者為道體論，而道教自佛教所得者反而是更狹隘的因果說、地獄說。道教不能從道體論中多加闡發，到後來造成了僅能依重於術法。在「學（哲理）」與「術（修鍊法及科儀）」上不能平衡發展，給人重術而輕學的觀感。

²⁴ 詳細討論，請見筆者《道教與佛教》第五章，一九九五年十月台灣東大書局出版。