

首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討

謝世維*

國立政治大學宗教研究所

摘 要

本文探討中國中世紀時期的罪感觀念，並從各種宗教傳統對罪的界定，以及首過、懺悔方法的文本與儀式當中，討論當時從文人乃至百姓如何透過各種宗教手段，去認知罪感以及解消罪感。藉由這些分析，本文將探討罪感的內涵，並說明在此時期個人性的罪感其實是很薄弱的，而罪感通常是家族性的、祖先承負式的或累世承積式的。換言之，罪感是網絡性的，與其他以及過去、未來息息相關。同時，解消罪感的方式也不是單一的，在不同的情境與場合之下，人們可以選擇不同的悔過、懺罪方式，以因應不同的狀況。因此，中世紀中國的罪感不是西方式的個人罪業的懺悔，而是網絡性與流動性的。中世紀的中國人處在多元宗教生活的氛圍，彼此交會在生命的各層面中，而個人可以依不同的場合、身分、對象而選擇相應的宗教資源。這種現象也表現在對罪感的認知與罪的懺悔上，不同的宗教傳統都能在生命的某個層面上給予救贖，因此會運用不同宗教傳統來紓解內在的罪感。在中古時期已經有不同而多元的罪感意識，並有著不同的首過懺罪方式，處在這種多元宗教氛圍的人，很可能同時採取或因情境而選擇採用特定的罪感模式與懺悔方法。另一方面，罪感具有層累的特質，因而除了一己之身的罪以外，還承擔了祖先所承負之罪，乃至前世宿罪。在古靈寶經典當中儀式的實踐，整合這些多樣而複雜的罪業來源，經過長時間的積累而集中於己身，並透過齋直懺謝，以此功德加以解消罪業。

關鍵字：罪感，首過，懺悔，道教，靈寶

* 本文作者電子郵件信箱：hsiehben@hotmail.com。

一、前言

自從佛洛伊德(Sigmund Freud)提出「罪感」在西方文明的重要性之後，^(註1) 二十世紀有不少的學者進一步把不同的文化分爲「恥感文化」(shame culture)和「罪感文化」(guilt culture)，並將中國、日本等東方文化歸類爲前者。^(註2) 然而這種文化二分的觀點引起不少討論，其中艾伯華(Wolfram Eberhard)在其名著 *Guilt and Sin in Traditional China* 當中開始提出並考察中國文化中「罪感」的概念。^(註3) 此後學術界即意識到此議題，並在近年出版不少相關研究，探討中國文化當中的罪感文化。^(註4) 其中鐘鳴旦(Nicholas Standaert)回顧了學界在這方面的討論，並進一步從《孟子》、《尚書》、《荀子》等文獻探討「罪」的意義，並認爲中國文化在儒家「禮」的傳統下確實是屬於「恥感」的文化，但並不代表中國文化沒有「罪感」意識，只是這種「罪感」並不是西方意義下「罪」的觀念。鐘鳴旦並認爲中國在佛教的末世與地獄觀念傳入後才開始有罪感，主要是因爲人們開始認知到個人的惡行在末世與死後會遭到处罰，並由此確立道德價值和行爲規範，這種宗教性的道德規範有別於現世法律規範。鐘鳴旦因而認爲，雖然中國也有宗教性的罪感與懺悔，主要是佛教傳統，但是中國文化的罪主要還是現世處罰而沒有後世的拯救，所以人不容易認罪、懺悔。這也是爲什麼中國懺悔傳統比較弱的一個重要原因。^(註5)

1. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton & Company, 1930), p. 123.
2. Francis L. K. Hsu (許煥光), *Americans and Chinese: Purpose and Fulfillment in Great Civilizations* (New York: Natural History Press, 1970). Erik Erikson, *Childhood and Society, Identity, Youth, and Crisis* (New York: W. W. Norton & Company, 1968). Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Mariner Books, 1946), pp. 222-227. 潘乃德著，黃道琳譯，《菊花與劍：日本民族的文化模式》(臺北：桂冠圖書公司，1992)，頁 202-207。
3. Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1967).
4. 見李豐楙，〈罪罰與解救——謫仙神話與鏡花緣的結構〉，《中國文哲研究集刊》，7 (臺北：1995)，頁 107-156。齊墨，〈樂感文化與罪感文化——論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》，3 (臺北：1993)，頁 130-140。蔡榮凱，〈漢魏六朝道教的罪罰觀及其解罪方式〉(臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993)。王天麟，〈天師道教團的罪觀及其仙德思想〉，收於李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996)，頁 525-526。
5. 鍾鳴旦，〈罪、罪感與中國文化〉，《神學論集》，97 (臺北：1993)，頁 335-362。

鐘鳴旦的研究相當具有啟發性，但是在罪感觀念的討論上仍過於單一，偏重在先秦儒家思想與佛教觀念，忽略了漢末到魏晉南北朝時期複雜的宗教觀念發展與互動。中國文化脈絡下罪感的本質與內涵，以及古代中國的人們如何去認知罪感，乃至於懺悔、首過的對象與內涵，仍有許多探討的空間。本文欲從中世紀首過懺悔儀式的角度，來探討罪感的多樣性內涵，其中關注重點在於宗教性的首過與懺悔儀式，透過相關儀式的分析，從中探討古代中國對罪的理解與解消罪感的宗教性手段。

二、罪與解罪

探討宗教性的罪與解罪必須從東漢以來鬼注與解謫的觀念開始，從東漢出土的解注文物可以發現一種為亡者解除殃咎、拘校的法術，這是一種解除亡者注連於生人的方法，使生死異路，確保生人安全的信仰。學者認為當時的人相信一般人生前所作惡事，或與人結怨，或觸犯鬼神，會導致冥司爭訟，謫罰受罪，受種種刑罰以致魂魄不安，因而為害生人，使生人代受謫罰，此即稱為「鬼注」、「咎注」或「死注」。而鬼注又是由冥司官吏基於律法將其罪過予以考察判罰，形成罪謫，因此也稱「考注」或「訟注」。^(註6)基本上，這是一套經由地下律法而審判人生前行為善惡的司法審判系統，經由這套官僚體系而判定死者之「罪」，並給予謫罰。當魂魄不堪刑罰之苦，甚至受到鬼官驅迫而崇害生人時，其對象多為親屬，而生者為免受鬼注，於是採用解除鬼注的「解注」之術。張勛燎與索安(Anna Seidel)等學者皆對西元一至二世紀中國北方的解注器等考古文物進行分析，索安認為「解」是「赦免罪行」，而鎮墓文、解注器都是要赦免死者，使死者從罪刑懲罰、罰緩中解脫出來，最終解除土地神對死者的囚禁。索安進一步指出，《赤松子章曆》當中「為亡人首悔贖罪解謫章」之類的上章儀式，與東漢的解注觀念是有關連的。^(註7)而張勳燎則認為解注術大體呈現兩重意義，其一是斷絕鬼注之源，使鬼魂免受苦難，令「注訟消沉」；其二，即鬼注形成後予以斷

6. 相關研究可參考張勳燎、白彬，《中國道教考古》(北京：線裝書局，2006)，頁107-116。

7. Anna Seidel, "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs," 收於秋月觀瑛編，《道教と宗教文化》(東京：平河出版社，1987)，頁21-57。

絕其注，亦即「厭絕注鬼爲人精祟」。而張勛燎進一步指出，此二者皆須由道士行符上章爲亡人贖罪解謫，以神藥厭鎮，以隔絕死者與生人之接觸。(註8)

兩位學者皆認爲六朝道教爲亡者贖罪解謫與東漢解注有關，後者並認爲東漢時期也由道士來作贖罪解謫的上章儀式。客觀來看，從東漢解注器當中，似乎已經認爲死者會因生前作爲而形成「罪」，並在他界接受謫罰，但並看不出有爲亡者首過贖罪的具體證據，多半是透過解注器傳達天帝的命令爲死者解謫，或奉金銀並透過鉛人來爲亡者解適。然而六朝道教的上章儀式當中即有「爲亡人首悔贖罪解謫章」之類の上章儀式，這可以視爲道教爲既有的觀念與焦慮而發展出來的儀式。(註9)

罪的來源和認定與道德、律法及戒律有關。從出土文獻來看，死者之罪是經由地下律法來審判人的生前行爲，經由這套司法體系而判定死者之「罪」，並給予謫罰。在宗教世界中，則是與教團戒律有關連，早期天師道就是透過戒律來規範道民。如《老君說一百八十戒》云：「世人不持戒律，死有重罪，無益魂神。」(註10) 這種「戒律」並非如同佛教的戒律具有清晰的條律，而是包含了禁忌與儒家的道德規範。《女青鬼律》的第三卷名就是「道律禁忌」，當中條列了許多生活禁忌，而天師聲稱受教戒於太上並將之宣示給「天民」，讓信衆「令知禁忌，不犯鬼神靈書，女青玄都鬼律令。」(註11) 而另外，這些規戒也在很大程度上是建立在儒家道德規範之上，這一點從三世紀成書的《大道家令戒》當中對種民的約束內容中可以看出來。(註12) 早期天師道對道之「禁戒」的重視與恪守，可以在

8. 張勳燎，〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉，《道家文化研究》，9（北京：1996），頁118-148。
9. 學者對漢晉鎮墓文與早期道教之關係有許多相關研究。見吳榮曾，〈鎮墓文中所見東漢道巫關係〉，收於《先秦兩漢史研究》（北京：中華書局，1995），頁362-378。劉昭瑞，〈談考古發現的道教解注文〉，《敦煌研究》，4（蘭州：1991），頁51-57。江達智，〈由東漢時期的喪葬制度看道巫關係〉，《道教學探索》，5（臺南：1991），頁67-89。王育成，〈東漢天帝使者類道人與道教起源〉，《道家文化研究》，16（北京：1999），頁183-184。鈴木雅隆，〈鎮墓文の系譜と天師道との關係〉，《史滴》，25（東京：2003），頁2-20。
10. 見《老君說一百八十戒》，收入《正統道藏》，第30冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁4a。
11. 有關《女青鬼律》當中律令的研究可以參考 Terry Kleeman, "Daoism in the Third Century," Florian Reiter ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), pp. 11-28.
12. 《大道家令戒》，收於《正一法文天師教戒科經》，《正統道藏》，第30冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁12a-19a。相關研究可見 Jack Dull 著，福井重雅譯，〈新道教における儒教的諸要素〉，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》（東京：國書刊行會，1997），頁7-56。

各種文獻當中看見其一致性。(註 13)《玄都律文》也提到道民不得「違背道德，悔道還俗，此罪不輕，禍致滅門。」(註 14) 如此看來，這個「罪」就包含從特定宗教式戒條到民俗禁忌，再到儒家道德規範層面，從特定科戒到模糊抽象的道德層次。這種「罪感」因而不是像佛教針對身、口、意或針對特定戒律所犯的「罪」，而是一種廣泛而模糊的「罪感」。另一個原因也是因為此「罪」並非個體性的，它牽涉的是家族團體，也因此無法從個人記憶當中去一一對應其行為與過錯。

對早期道教的罪咎意識已經有許多相關研究。大淵忍爾在討論早期張角教法的「治病法」提出幾個層次：疾病的原因在於過去的為過，天神會監察人們的行為與過犯，信眾可以透過叩頭與首過等行為請求寬恕，藉由這種方式可以治療疾病並解除心理罪感。不過大淵忍爾也強調這種觀念並非建立在深層罪感上，而更傾向於現世的功利性。(註 15) 黎志添則指出早期天師道即有深刻的罪咎意識，並有相對應的教戒禁忌與解罪儀式，以「過」、「惡」或「罪」來指涉這種過失。(註 16) 這種「罪」有兩個層面，首先是會導致個人與家庭的疾病與災禍，其次是罪有擴展性，會殃及後代子孫，這背後有一套完整的天曹考校懲罰的宗教倫理系統。從災禍疾病與罪的關係來看，就是透過首過來解除這種聯繫。一般學者將首過追溯自五斗米道三官手書，以及張角黃老道的「跪拜首過」「以療病」。而天師道的儀式當中，首過是重要的程序，其中與疾病醫療有重要的關聯性。《玄都律文》即清楚指出：「夫人有疾病者，坐過於惡，陰掩不見，故應以病。因緣非飲食風寒而起也。由其人犯法違戒，神魂拘謫。」(註 17) 病痛的療癒與首過及赦免有直接關係，而祭酒則是扮演療癒儀式的中介角色，透過編撰首過之辭並代為信徒傳遞正式章文。(註 18) 黎志添清楚指出其中「疾病災禍——罪過——懲罰」構成天師道罪感意識的解釋面，而「消解疾病——首過——祈請赦罪、解除考謫」

13. 見黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，收入黎志添編著，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁 19。並參照 Chi-tim Lai, "The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults During Six Dynasties," *Asian Major*, 3rd Series, 51 (1998), pp. 1-20.

14. 《玄都律文》，收入《正統道藏》，第 5 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 16b。

15. 大淵忍爾，《初期之道教——道教史の研究》（東京：創文社，1991），頁 87-93。

16. 黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》，2.1（臺北：2002），頁 3-4。

17. 見《玄都律文》，收入《正統道藏》，第 5 冊，頁 8a。

18. 參見 Franciscus Verellen（傅飛嵐）著，呂鵬志譯，〈二十四治和早期天師道的空間與科儀結構〉，《法國漢學》，7（北京：2002），頁 231，此類章文的範本可以在《赤松子章曆》當中得見。而相關的儀式程序則可以在陶弘景（456-536）所編寫《登真隱訣》當中收集的「漢中入治朝靜法」窺見大略。

構成天師道罪感意識的救贖面。(註¹⁹) 土屋昌明則指出首過的幾個層次，首先是將疾病原因認定為罪過；其次是有自我懲罰行爲；其三是將自己認定為悔過者。(註²⁰) 從此來看，罪與疾病的聯繫性使信仰者能透過身體而意識到自己的罪感，透過罪感的認知再從事宗教式的首過與自我懲罰，因此首過除了上章與自搏，有時加上散髮叩頭，謝寫僭違罪過，最後達到祈請解罪的救贖目的。(註²¹)

罪的家族性與承負有關，《太平經》即宣稱其教導的目的，即是要為天下百姓解除由先世罪謫殃流下來的種種疾病災禍。(註²²) 在天師道的罪感意識中，罪是累積性的，不僅限於個體自己的罪與謫罰，而是從先世到現世，上溯自七世祖先，下可殃流子孫，因此是直系血緣性的擴展與流布。這種罪感意識因此是集體性的，而非個人性的。相對的，對罪的考校與懲罰亦是集體性的，其懲罰也是累進的，且會流布傳衍，因而個體必須承擔集體的罪與相對應的懲罰。這種宗教倫理觀念與現世社群對自身社會道德秩序的整合與維護，以及國家法律將犯罪者之親屬連帶處罰有關。(註²³)《赤松子章曆》當中的章文顯示，當個體在面對「罪」時，他對應的是「七世」以來層累的罪過，因此說「臣等七世以來，所行陰罪陽

19. 見黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》，頁 11。

20. 見土屋昌明，〈後漢における思過と首過について——自傳文學との關連を考えるために〉，《道教文化展望》（東京：平河出版社，1994），頁 271–293。但是土屋昌明雖討論到承負問題，卻並未清楚分析罪的本質，在討論首過時往往是限於首過者自身。

21. 《老君音誦誡經》，收入《正統道藏》，第 30 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 11a。有關早期道教對疾病的觀念，學者指出此與東漢時期以來疾疫頻仍的歷史背景仍有關，而道教也從疾病與倫理建構其儀式與宗教意義。相關研究可參考陳昊，〈漢唐間墓葬文書中的注病書寫〉，《唐研究》，12（北京：2006），頁 281；〈儀式、身體、罪謫——漢唐間天師道的上章儀式與疾病〉，《天問》，丁亥卷，（北京：2008），頁 241–268。李豐楙，〈道藏所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中央研究院中國文哲研究所集刊》，3（臺北：1993），頁 417–454。林富士，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73.1（臺北：2002），頁 43–118。林富士，〈疾病與「修道」：中國早期道士「修道」因緣考釋之一〉，《漢學研究》，19.1（臺北：2001），頁 137–165。林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70.1（臺北：1999），頁 1–48。林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，66.3（臺北：1995），頁 695–745。林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》，16（臺北：1987），頁 29–53。林富士，〈中國中古時期的宗教與醫療〉（臺北：聯經出版社，2008），頁 3–84、163–331。

22. 見王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），頁 57。林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，62.2（臺北：1993），頁 225–263。林富士，〈中國中古時期的宗教與醫療〉（臺北：聯經出版社，2008），頁 87–203。Tsuchiya Masaaki, "Confession of Sins and Awareness of Self in the *Taiping Jing*," in Livia Kohn and Harold Roth eds., *Daoist Identity—History, Lineage, and Ritual* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 39–57.

23. 陳昊，〈儀式、身體、罪謫——漢唐間天師道的上章儀式與疾病〉，頁 247–255。

過」，(註24)「臣等有之以來，所行千罪萬過，上及七祖陰惡之罪。」(註25)「上請天曹，削除某前世今生所犯罪源。」(註26)另一種模式是使先祖脫離苦難，到達安樂之處。(註27)這種模式後來成爲解救死者魂魄，使之與屍骨形體結合，進而免離囚徒之苦，上升天界的救度之法。這種模式在南方天師道流行，(註28)並也可以在古靈寶經中看見，其中《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》就是一個救度死者的重要經典。倪輔乾(Peter Nickerson)認爲這種罪謫倫理的轉變約發生於五世紀，隨著佛教觀念的深化，道教儀式的重心從首謝轉向亡祖的解救。(註29)

因此，上章當中的懺悔解罪也不全然是個體自身的，有時固然是以自身特定的罪加以首謝，但有時也必須爲先亡解罪。《赤松子章曆》當中就有〈爲亡人首悔贖罪解謫章〉。(註30)該文中提到：

伏自考思，精崇所由，恐亡人某生時犯罪，不忠不孝，不仁不慈，姪情嫉妒，罵詈咒詛，牽天引地，叫喚神靈，或貪財盜竊，枉剋非理，改動所作，凡百無善，致收大考，繫身后土，恐亡歿之後，被受重謫，魂魄考對，結在三官，徒刑作役，楚毒備至，不堪困苦，逮累生人，致令某家基考復注，殃禍不絕，生死困辱，不自解免，元元之情，憑恃道氣，某今備條某生時罪狀，首列詣治，贈某物以立心信，拔贖某生時所犯百萬之罪，臣以頑闇，不明鬼氣，謹承某辭伏地拜章。

24. 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，第18冊(臺北：新文豐出版公司，1995)，頁3.14b。有關《赤松子章曆》的年代，倪輔乾認爲其內容所涵蓋的大約是六世紀到晚唐之間的文獻，Peter Nickerson, "The Great Petition for Sepulchral Plaints," in *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 238. 施舟人也認爲《赤松子章曆》包含了早期天師道到晚唐的章文，並被歷代道士所增刪使用。見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004), pp. 134–135.

25. 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，第18冊，頁3.15a。

26. 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，第18冊，頁3.21b。

27. 《老君音誦誡經》，收入《正統道藏》，第30冊，頁16a。

28. 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，第18冊，頁6.14a、20a。

29. 參見《老君說一百八十戒》，收入《正統道藏》，第30冊(臺北：新文豐出版公司，1995)，頁3a、3b、4a、4b、7b、8a等。亦見黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，頁22–24。Peter Nickerson, "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China," Ph.D. Dissertation (Berkeley: University of California, 1996), pp. 198–220. Patrick Sigwalt, "Le Rite Funéraire Lingbao à travers le Wulian Shengshijing," *Toung Pao*, 92.4/92.5 (2006), pp. 373–410. 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》，20(臺北：2010)，頁27–660

30. 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，第18冊，頁6.10b。

這是設計為亡故家屬首悔的章辭，其中也是羅列了各種道德性的規範以及禁忌，其原因除了顯示這是一個上章範本，因而採用一種涵蓋性的說法，以適用不同狀況外，而且盡可能的羅列各種過犯也能防範遺漏；^(註 31)而這也顯示亡人的罪未必是生人可以一一加以指認，只能用廣泛的備條其生時的罪狀加以涵蓋。這種涵蓋性的列舉方式正是規範文類的特色。

這種對先人或祖先的罪愆加以首悔普遍出現在後來的家族儀式之中。柏夷 (Stephen Bokenkamp) 在探討塗炭齋的儀式時，也發現其中的首過謝罪多半是指先人的罪過。^(註 32)他分析了陸修靜的〈洞玄靈寶五感文〉，指出其中未涉及儀式進行者自己的罪過，而只提到父母祖先的過犯。而父母的過犯往往也是因為自己而犯下，因此父母的罪行與自身有某種聯繫，而儀式過程也呈現種種對父母落於三塗而引發對父母受難的憂慮。塗炭齋的儀式文獻往往明列祖先之罪，籠統地說「億曾萬祖，無數劫來，宗親門族及己身家門」所犯的「無鞅數罪」，^(註 33)最後才提到參與者。^(註 34)同樣的，儀式中並未清楚的羅列罪狀，而是一種概括性的儀式節次。^(註 35)由此觀察，塗炭齋似乎是為亡人首悔贖罪的概念儀式化，並透過種種儀式行為，將祖先家族的集體罪愆集於己身加以首悔而得以贖罪。

首悔常成為儀式的環節，也是修齋的一個重要部分，據認是陸修靜所撰的《燈祝願儀》當中有十行道，其中第八項即是「懺謝罪咎，請乞求願，心丹至誠，謙苦懇惻。」而《隋書·經籍志》敘述各種齋法時，也提到其中的一個部分是登壇陳說愆咎，告白神祇。施舟人 (Kristofer Schipper) 也認為古代儀式常包含了罪愆和首過的儀次，而儀式中常是透過固定的格式表達，其中也籠統地涵蓋普遍

31. 丸山宏在討論冢訟章時也提到冢訟章的特色在於盡可能羅列祖先的申訴，以防止有遺漏的現象。見丸山宏，〈正一道教の上章儀禮について——冢訟章を中心として〉，《東方宗教》，68（東京：1986），頁 54。

32. 塗炭齋相關研究可見汪桂平，〈道教塗炭齋法初探〉，《宗教研究四十年》（北京：宗教文化出版社，2005），頁 807-818。

33. 《無上祕要》，收入《正統道藏》，第 42 冊（臺北：新文豐出版公司，1995 年），頁 12a4-9、18a9-18b4。亦見〈五感文〉，頁 7b1-3。

34. 《無上祕要》，收入《正統道藏》，第 42 冊，頁 1b-2a。

35. 見 Stephen Bokenkamp, "Sackcloth and Ashes—Self and Family in the Tutan Zhai," in Poul Andersen & Florian Reiter eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism—A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), pp. 33-48. 山田明廣，〈塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として〉，《東方宗教》，100（東京：2000），頁 47-67。

的罪愆，顯示這是一個可以運用在所有個人的規範性文本。(註 36)

三、承擔與懺悔：從自身、家族到國家

在早期的天命政治思想當中，宇宙的運行與天子有著關連性，天子的不德會導致陰陽失調，這種災異觀在董仲舒以後更加系統化。《論衡·譴告篇》已將這種觀念作類比，天出現災異就好比人身體出現疾病，而災異是天對國政的譴告；疾病則是天對個人的譴告。(註 37) 在這裡明確將身體與國家類比，而將疾病與災異類比，這種類比也成為首過的基礎。從國家層面來看，天子的道德與天下的福禍有著密切關連性。《墨子·天志篇》也論道：「若己不為天之所欲，而為天之所不欲，是率天下之萬民，以從是乎禍崇之中也。」(註 38) 而談到除災之法說：「天子為暴，天能罰之，天子有疾病禍崇，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。」(註 39)

在這種災異觀念與感應論的背景下，天子個人道德關係到天下的禍福，反過來看，天象成為天子道德之依據，天災或異象成了天子有罪的象徵。《史記》記載了漢文帝因日蝕而下詔罪己。在西元前 178 年發生兩次日蝕，當年並無其他災，但依照天人感應的原則，這是「人主不德，布政不均，則天示之以蓄，以誠不治。」(註 40) 這是上天透過自然異象給天子的一種警戒，因此漢文帝透過文書向天與臣民公開宣告悔過。

《後漢書》則記載了順帝時期（126–144），由於災異頻現，於是郎顛在陽嘉

36. Kristofer Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *Journal of Asian Studies*, 45.1 (1985), p. 34.

37. 《論衡·譴告篇》云：「災異為譴告，故（莊）王懼而思之也。曰：此疑也。夫國之有災異也，猶家人之有變怪也。有災異，謂天譴人君；有變怪，天復譴告家人乎？家人既明，人之身中亦將可以喻。身中病，猶天有災異也。血脈不調，人生疾病；風氣不和，歲生災異。災異謂天譴告國政，疾病天復譴告人乎？釀酒於罌，烹肉於鼎，皆欲其氣味調得也。時或鹹苦酸淡不應口者，猶人苟約失其和也。」見黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），頁 635。相關研究見土屋昌明，〈後漢における思過と首過について——自傳文學との關連を考えるために〉，頁 287–288。大淵忍爾則從《書經》、《墨子》、《漢書》等討論了疾病災禍與天神鬼神懲罰之關係。大淵忍爾，《初期の道教：道教史の研究》，頁 79–93、頁 159–163。山田利明則從齋戒的角度來看，見山田利明，〈靈寶齋における齋戒の意義——懺悔と功德〉，收於酒井忠夫編，《台灣の宗教と中國文化》（東京：風響社，1992），頁 183–300。

38. 見李生龍注譯，《新譯墨子讀本》（臺北：三民書局，2000），頁 160–161。

39. 李生龍注譯，《新譯墨子讀本》，頁 167–168。

40. 《史記·孝文本紀》，頁 422。

二年（133）時上章云：「臣聞天垂妖象，地見災符，所以謹告人主，責躬脩德，使正機平衡，流化興政也。《易內傳》曰：『凡災異所生，各以其政，變之則除，消之亦除。』伏惟陛下躬日昃之聽，溫三省之勤，思過念咎，務消祇悔。」（註41）這是另一個帝王因天現異象而公開私過悔謝的案例。類似的模式也呈現在君王解除乾旱的儀式，相關記載文獻諸如《尚書·湯誥》、《毛詩·雲漢》，顯示君王透過曝曬儀式來代替全民受苦，以一己之身承擔苦難與罪過。（註42）這種由天所降災異，意味著天在謹告君王，因而這個災難須由君王加以承擔，君王透過特定的儀式性齋戒、首過與奉獻這種公開的展演，象徵性地祈求罪過的赦免，而使災難平息。

從《論衡·謹告篇》中已經可以見到將身體與國家類比、將疾病與災異類比的相應系統觀念。君王承擔的是國家的整體責任，自身承擔的是一己與先祖的過犯，而家長承擔的則是家族的罪過。有過犯的徵兆，在個人是顯示於個人的疾病與災禍，家族方面是家族成員的疾病與整個家族的災難，而國家方面則呈現於水災、旱災或天所降的異象。（註43）因此，罪的效應，也就是「報」，會依著個人的身分與位階而有不同，個人承擔自身與祖先的罪愆，家長一人過失攸關家族成員的吉凶，君王個人的德性則關係到邦國的命運，乃至天所降的災慶。

王羲之的〈玉潤帖〉，俗稱〈官奴帖〉，所呈現的即是家長承擔家族成員疾厄的例證。此帖所陳述的是王羲之的孫女玉潤，在生平三至五年間（359–361）因重病，使王羲之寫下這近百字富含豐富情感與罪感意識的珍貴文字：

官奴小女玉潤病來十餘日，了不令民知。昨來忽發痼，至今轉篤，又苦頭癰，頭癰以潰，尚不足憂，痼疾少有差者，憂之焦心，良不可言。頃者艱疾未之有，良由民為家長，不能克己勤修，訓化上下，多犯科誡，

41. 范曄，《後漢書·郎顛襄楷列傳》（北京：中華書局，1993），頁1054。

42. 見楊永駱編次，〈尚書·湯誥〉，《尚書注疏及補正》（臺北：世界書局，1985），頁15–16。程俊英、蔣見元，《詩經注析》（臺北：中華書局，1991），頁880–888。相關研究可見於Sarah Allan, "Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the Shangshu," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47.3 (1984), pp. 523–539. Stephen Bokenkamp, "The Ledger on the Rhapsody: Studies in the Art of the T'ang fu," Ph.D. Dissertation (Berkeley: University of California, 1986), pp. 200–234.

43. 見土屋昌明，〈後漢における思過と首過について——自傳文學との關連を考えるために〉，頁286–288。

以至于此。民唯歸誠待罪而已。此非復常言常辭。想官奴辭以具，不復多白。上負道德，下愧先生，夫復何言。(註44)

從後文可以推斷這是一封寫給許邁的信，並很可能依此陳述而請道士上章首過。這段文字蘊含了珍貴的訊息。首先，王羲之自稱為「民」，顯示他是從屬於天師道「治」的「道民」。《要修科儀戒律鈔》引《玄都律文》云：「律曰：道民與師主共言語，稱道民，不得稱名。違律考十一。」(註45)其次，王羲之認為孫女的疾病與自身的罪有關，而罪的來源就是自己「不能克己勤修，訓化上下，多犯科誡」，「上負道德，下愧先生」。這裡所稱的「科誡」與天師道戒律有關，而「道德」指的則是天師教團奉為最高的《老子道德經》中的「道」、「德」，也就是符合道的原則。換言之，罪感來自於道民自己違犯戒律，不能遵守「道」的教導，並將之教化於家族成員。其三，王羲之自身的「罪」與孫女疾病的因果關係繫於王羲之作為「家長」的角色。在天師道的制度中，「家長」為一戶的代表，於一年中定時參與三會日集會，返家後須教勅家人，使奉行教戒。同樣的，「家長」亦具有擔負家族成員罪報的責任。依天師道的《玄都律文》〈制度律〉，道民違反戒律，其罪「上延七祖，下流後代」，同時「家長罰筭二百日，戶口皆罰二紀」。(註46)總的來看，在天師道的制度中，家長的罪會上延祖先，下流子孫，這是直系血親的罪業承負觀念。但是同時，家長也承擔了家族的罪與報，家族成員的疾厄與家長亦息息相關，因而家族成員的疾病可經由家長的首過而得以救贖。王羲之即是基於家長的自覺，承擔了家族成員的疾厄罪報，將孫女的痼疾頭癱視為身為家長犯戒負德的結果，並為此結果承擔全部責任，而經由自身對罪的揭露與首過，企求得到救贖。

44. 此帖摹刻本收於《寶晉齋法帖》，卷3。對於「官奴」所指為何，學界有相當的爭議，過去學界延承古說，認為「官奴」即王羲之的幼子王獻之，但是周本淳首先提出異說，認為官奴非王獻之，而是王羲之的女兒。任平與虞萬里透過考據，仍認為「官奴」為王獻之。祁小春仔細分析以上學者觀點，並透過王羲之所有法帖與相關史實資料內容考據，認為王羲之在世時王獻之尚未結婚，因此玉潤不是王獻之的女兒，而官奴也就不是王獻之。祁小春綜合各文獻，判斷官奴是王羲之六子當中的一個，是王獻之的兄長。相關文獻與研究參見祁小春，《邁世之風：有關王羲之資料與人物之綜合研究》(臺北：石頭出版社，2008)，頁464-504。

45. 《要修科儀戒律鈔》，收入《正統道藏》，第11冊(臺北：新文豐出版公司，1995)，頁3.3。

46. 《玄都律文》收入《正統道藏》，第5冊，頁11b。相關討論見吉川忠夫，《中國人の宗教意識》(東京：創文社，1998)，〈罪の懺悔〉，頁94。

另一個例子是許翮在其兄許聯病時，所寫下的一篇首過文章，希望透過自己的謝愆，使父兄的大小罪過都能得到原諒進而獲得救贖。這份呈給南嶽夫人魏華存的書信被收存在《真誥》卷七〈甄命授篇〉，其文云：「玉斧歸誠乞誓，以今日更始，當洗濯心誠，盟於天地，靜守形骸，軌承訓誨，乞原父穆，兄虎牙，小大罪考。玉斧不修，乞身自受責，原赦大小。若神母遂見哀愍，許玉斧思愆補過，舉家端等受恩，是永覩三光，受命更生。」^(註 47) 司馬虛 (Michel Strickmann) 認為這種「首過」是屬於普遍的一種，祈求的意義甚於首過，透過這種方式，使自己奉獻給那困擾他父兄的懲罰力量，獻上他自己來代替他們。^(註 48) 柏夷則認為這是古代自我犧牲儀式的模式，透過這種犧牲來解贖導致其父兄疾厄的罪愆。^(註 49) 雖然許翮的這項要求並未被接受，但從以上這段敘述我們可以看出，許翮是透過自己的思愆補過使家中成員能蒙受恩澤，透過自身受責，來祈求家中大小成員能得到赦免，進而使父兄的大小罪考得到原諒。

從這些例證可以看出，罪的應報與懺悔並非侷限於一身，這種抽象的罪可在家族成員之間流動與轉化，亦可集中歸於一人，因此其關係性是網絡性的繁複交錯，延伸於家族的縱向與橫向關係。^(註 50) 而首過也是基於這種原則，類似佛教功德迴向作用，透過自身的承擔與首過，祈求家族成員的罪報病厄能得到解救。

四、懺悔與罪的流動性

過去中國宗教史的論述往往將宗教傳統分別討論，並且在論說上是分開宗教傳統來論述宗教史。然而，近年來中國宗教中的宗派觀念已多次被學者質疑，甚至認為中國的宗教宗派只存在於經典或史料的文字建構之中。事實上，宗派的觀念與史觀以及系譜的建構有密不可分的關係，也就是各系譜建構成的「宗派傳承」組合而成就形成所謂的宗教史。因此，透過這些宗教「史料」，學者很容易將各

47. 《真誥》，收入《正統道藏》，第 35 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 7.12b-13a。

48. Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 47-48.

49. Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 145-148.

50. 王天麟也提到天師道對罪的通傳，是由個人而家族再到祖輩孫輩，是基於血脈延續，屬於家族的縱向與橫向關係。見王天麟，〈天師道教團的罪觀及其仙德思想〉，收於李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，頁 525-526。

宗各派，乃至不同宗教傳統視為獨立發展的「團體」。這種史觀讓我們將單一傳統視為一個統一體，有著獨特的教義與延續不斷的傳統，這種直線關係的同構化使我們進而忽略其傳承內部不同法流與發展的不同向度，以及與其他宗教傳統的複雜互動，乃至關係與經驗的複雜面貌。同樣的，將「佛教」和「道教」視為兩個互不滲透的實體，而談到彼此之間的關係則常使用「影響」，^(註 51) 這種研究框架證明了只會帶來許多誤解和侷限，實際上歷史的真實常常是一連串界線不分明過程，其中有滲透、借用、轉化、變型和交融，更重要的是人在種種宗教傳統並存的宗教氛圍中，往往未必會清楚界分各種宗教傳統與資源。我們可以合理推測，中世紀中國人的宗教世界未必是壁壘分明的互斥信仰，許多人也許同時包容不同的傳統，或者在家世背景的宗教傳統中，重疊地信仰另一個宗教傳統，並且在生活當中游走於各傳統的宗教實踐間。同樣，在罪的認知與首過懺悔的實踐上，信仰者可能依現實生命的需求與救贖，而運用不同傳統的儀式以解決內在深層的心理需求。

佛教經典傳譯至中土以後，佛教的懺悔觀念與懺悔儀式亦在中土流傳開來，中國人的罪觀與懺悔等概念也開始吸收轉化佛教的罪業觀。佛教的「懺悔」一詞，應與梵文 *kṣama* 與 *āpatti-prati-daśanā* 二字翻譯有關。「懺」源於梵文 *ksama*，音譯為「懺摩」或「叉磨」，本意是請他人容忍。懺、悔二字是音譯與意譯的結合，則成為請求他人寬恕自己的悔罪。^(註 52) 而 *āpatti-prati-daśanā* 有「向他人表白懺

51. 相關討論可見於 Robert Campney, "On the Very Idea of Religions—In the Modern West and Early Medieval China," *History of Religion*, 42.4 (2003), pp. 287–319. Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 18–22. Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, pp. 7–13.

52. 有關「懺」與「悔」的翻譯有許多相關的討論與研究。參見唐·玄應在《一切經音義》說：「懺悔，此言訛也。書無懺字，應言叉磨，此云忍，謂容恕我罪也。」慧琳，《一切經音義》，收入《大正新修大藏經》，第 55 冊（東京：大正一切經刊行會，1927），頁 T2128、700.c12–13。「懺」是配合翻譯佛典而造的「新形聲字」。在道宣《四分律戒疏》云：「悔是此土言，懺是西方略語，如梵本音懺摩也。懺字非倉雅所陳，近俗相傳故耳。」義淨在《南海寄歸內法傳》當中云：「舊云懺悔，非關說罪，何者？『懺摩』乃是西音，自當忍義。『悔』乃東夏之字，追悔為目。悔之與忍迥不相干。若的依梵本，諸除罪時，應云『至心說罪』，以斯詳察，翻『懺摩』為追悔，似罕由來。」見義淨，《南海寄歸內法傳》，收入《大正新修大藏經》，第 54 冊（東京：大正一切經刊行會，1927），頁 T2125、217c。釋惠敏與白金銑對「懺悔」的翻譯與語意有詳細的分析，見白金銑，《唐代禪宗懺悔思想研究》（臺北：文史哲出版社，2009），頁 34–44。釋惠敏，〈佛教懺悔法門之「逆轉」情節：以《大方等陀羅尼經》為例〉（中央研究院中國文哲研究所暨法鼓佛教學院主辦，「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫國際學術研討會」，臺北：2008 年 12 月 6 日）。

悔」之意。所以懺與悔之原意，就是請求寬恕原諒，以及說己罪過之意，原是指僧團之僧眾於半月誦戒、羯摩時，所行之懺罪儀式。原始佛法之懺悔，指比丘自知其罪、自見其過，而對釋迦牟尼佛或大眾發露懺悔。(註 53) 不過，「懺悔」一詞並非一開始就在佛教文獻中普遍使用，早期漢譯經典當中與懺悔有關的也多是以「悔過」為題。(註 54) 而從各種傳記與文獻來看，早期亦多用「悔」或「悔過」，到了梁朝時期「懺」字的運用才具有普遍性，並成為佛教的標誌字彙。(註 55) 值得注意的是，大乘懺悔經典中，並未像僧團羯摩般有具體祈求原諒及說罪的對象及祈求原諒的形式，其中只有部分經典提到陳說罪過，大部分都是籠統地懺一切重罪。(註 56) 這除了彰顯大乘經典中破除罪相執取的「無生懺」觀點外，亦符合中土本有的首過模式，亦即罪的普遍性與模糊性。

另外，這些懺文多半沒有相關儀式程序記載，但從懺文內容可推測是一種儀式中使用的範本，可通用於各處作為法會的疏文。從懺文所言修懺之目的可知，

-
53. 釋大睿，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》，2（臺北：1998），頁 325。
54. 見僧祐（445-518）之《出三藏記集》，其中載有三國時支謙譯有《悔過經》一卷。其前後時期亦有其它經典以「悔過」為名，如晉武帝（236-290）時竺法護（228?-306?）譯出的《舍利弗悔過經》、《文殊悔過經》、《菩薩悔過經》等。關於東漢至南北朝之佛教相關經典，參見釋大睿，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，頁 320-326，其中有詳細的整理。
55. 傳記類的《比丘尼傳》和《高僧傳》方面，早出之《比丘尼傳》中懺字出現 12 次。後出之《高僧傳》計 40 次。另外，文集類的《弘明集》與《廣弘明集》裡，《弘明集》屬南齊至梁初的集結文獻，其中懺字出現 4 次，而《廣弘明集》多了將近二十倍，共 81 次。早出之傳記和文獻的懺字運用皆少於後出之文獻，這說明漢傳佛教的懺儀相關實踐和概念，在梁朝時期有相當的成長和發展，甚至有其轉折變化。梁初作品中悔過和懺字仍平均使用，到後期「懺」幾乎已經成為佛教的專用語和重要識別。在梁朝階段，懺的運用已經能夠取代悔過，並視為佛教本身的重要字彙。參見李建弘，〈梁朝懺儀的宗教與社會意義：公／私領域的考察〉（高雄道德院、中山大學主辦「2008 年宗教與心靈改革研討會」，高雄：2008 年 11 月 1-2 日）。
56. 釋大睿之〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，頁 329。有關大乘經典當中的懺悔觀念，其研究多集中在天台懺法的形成與其後的懺法，參見釋大拙，〈從「天臺教觀」論「代眾生懺悔」之思想與實踐——以遵式大師為主〉，《中華佛學研究》，10（臺北：2006），頁 151-174。林妙貞，〈試略「摩訶止觀·十乘觀法」中之「四誓願」與「六祖壇經·懺悔品」中「四弘誓願」之比較〉，《海潮音》，83.2（臺北：2002），頁 8-13。空寂，〈略探智者大師之「釋禪波羅蜜」的懺悔思想——並與道宣律師之「四分律行事鈔」的懺悔法略做比較〉，《海潮音》，81.7（臺北：2000），頁 3-9。游祥洲，〈中國佛教懺悔倫理的蘊涵及其現代意義〉，《菩提樹》，447（臺北：1990），頁 18。蕭麗芬，〈天台懺法之研究〉（臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，2000）。汪娟，〈敦煌禮懺文研究〉（臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，1995）。陳玉美，〈天台智顛《法華三昧懺儀》之研究〉（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001）。趙海涵，〈天臺宗智者大師懺儀研究〉（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1999）。汪娟，〈唐宋古逸佛教懺儀研究〉（臺北：文津出版社，2008）。釋法藏，〈天臺禪法的特質：兼論《法華三昧懺儀》之修持〉（南投：僧伽林文化事業出版社，2004）。釋慧廣，〈懺悔的理論與方法〉（高雄：法喜出版社，1989）。白金銑，〈唐代禪宗懺悔思想研究〉（臺北：文史哲出版社，2009）。這些研究皆略論及早期的懺法，但未對早期懺法有深入的分析。

梁簡文帝與陳文帝的修懺仍在於對除障、去病、祈求護念國土、廣增福田等現世利益上。(註 57) 而從高僧傳記當中也可以看出，僧人往往需要為國家作懺消災。如在晉太元中時因為出現妖星，皇帝下令諸國沙門齋懺攘災。這也顯示部分懺悔儀式在皇室層級是一種祈福消災的儀式展演，透過帝王個人的儀式性懺悔，以及佛教教理的闡釋，而使災厄消除，衆生獲得法喜。

同時，佛教的業報觀念構成了不同向度的罪感意識，這種罪感依循著業力果報的原理，只及於己身以及自己的宿世與來世，並不涉及先祖子孫。(註 58) 這種罪感的流布累積向度與承負的罪感向度迥異，兩種宇宙觀與罪的觀念具有矛盾性與不容性。郗超〈奉法要〉當中即引用《泥洹經》云：「父作不善子不代受，子作不善父亦不受，善自獲福惡自受殃。」(註 59) 這顯示了佛教對罪的觀點是限於己身，而罪的根源是推至前世而非先祖。這種觀點除了反映當時佛教對罪的理解外，也顯示了郗超對於罪業觀點的抉擇。從《真誥》當中可以得知，郗超的父親郗愔當時正受先祖塚訟之害，對其求仙之路造成障礙，而其先祖的罪正威脅郗家。(註 60) 郗超選擇佛教「善自獲福惡自受殃」的說法，顯示他個人面對家族罪過的主動選擇，也間接回應了郗家先祖的承負之罪，而這也說明當時的家族成員的宗教並非單一性的，個人可以從當時的宗教資源當中選取對自己有利、契合自己的宗教元素。

在這裡我們可以將沈約當作另一個例子。一般史料將沈約描述為是一位佛教居士，(註 61) 在懺儀流行的梁朝（502–555），其運用文采撰寫了不少懺文，其中有許多篇懺文都被收在《廣弘明集》當中，其中以〈懺悔文〉最具代表性，該文瑣碎而鉅細靡遺的提到沈約本人自小到年輕時期所犯的種種罪過，分別針對殺

57. 釋大睿，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，頁 335。

58. 相關討論見中嶋隆藏，〈中國中世における懺悔思想の展開——郗超・蕭子良・智顛を中心に〉，收於牧尾良海博士壽喜紀念論集刊會編，《牧尾良海博士壽喜紀念：儒・佛・道三教思想論攷》（東京：山喜房佛書林，1991），頁 493–506。

59. 見《弘明集》，收入《大正新修大藏經》，第 52 冊（東京：大正一切經刊行會，1927），頁 87b。

60. 見《真誥》，收入《正統道藏》，第 35 冊，頁 8.7b–8a。相關討論可參考 Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, p. 170.

61. 沈約在文學上有相當成就，而在政治上，也為皇室進行諸多文化建設事業，參與制定梁朝刑律、宮廷禮儀和音樂等，並積極推廣佛教。《梁書》〈沈約傳〉中記載，高祖蕭衍曰：「我起兵於今三年矣，功臣諸將，實有其勞，然成帝業者，乃卿二人（沈約、范雲）」。亦參見 Richard B. Mather, "Shen Yueh's Poems of Reclusion: From Total Withdrawal to Living in the Suburbs," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 5.1/5.2 (1983), pp. 53–66.

生、偷盜、綺語、邪淫、瞋恚等五個項目，一一加以發露懺悔。分別羅列五項目中的種種過失後，該懺文提到「今於十方三世諸佛前見在衆僧大衆前，誓心剋己追自悔責，收遜前愆洗濯念慮，校身諸失歸命天尊。」^(註 62)顯示這是一場公開的儀式，必須在諸佛、僧衆與在家衆面前，追悔前愆，徹底改過。

從形式上看，沈約〈懺悔文〉所反映的儀式還是佛教僧團大衆於半月誦戒、羯磨時所行之懺罪悔過的儀式。也即是《阿含經》中提到比丘自知罪、自見過，而對佛陀或大衆發露懺悔的「對首懺」，而在大乘經典中懺悔對象擴及十方佛、三十五佛、乃至三世千佛。沈約的懺悔儀式保留了僧團在佛與大衆前發露懺悔的形式，但是卻將原本出家僧人的儀式轉化爲在家居士的懺悔，而且懺悔的內容不是僅僅是短時間內所犯戒律的過失，而是擴及自己一生，乃至無數前世所造罪業。因此，該文云：「約自今生以前，至於無始，罪業參差，固非詞象所算，識昧往緣，莫由證舉。」

這一種在公衆的場合發露自己一生種種私密的過失，在中國文人的文本脈絡當中實屬少見，也因此諸如沈約〈懺悔文〉之類的文本相當稀少，大部分的懺文都是一種適用於各種懺悔儀式的形式化範本，鮮少深度涉及個人性的違反社會道德與佛教戒律。不過，也正因爲此懺悔儀式是在公開性的場合，因此沈約所陳列的個人性過失具是針對殺生、偷盜、綺語、邪淫、瞋恚等五個項目的一般性與次要性罪過，卻可能規避了對個人而言更重大、更深層，或更具政治敏感性的內在罪感。

《梁書》記載 513 年沈約和梁武帝蕭衍（464–549）間所存在的矛盾，顯示沈約內在存在著更深層的罪感：

初，高祖有憾於張稷，及稷卒，因與約言之。約曰：「尚書左僕射出作邊州刺史，已往之事，何足復論。」帝以爲婚家相爲，大怒曰：「卿言如此，是忠臣邪！」乃輦歸內殿。約懼，不覺高祖起，猶坐如初。及還，未至禱，而憑空頓於戶下，因病，夢齊和帝以劍斷其舌。召巫視之，巫言如夢。乃呼道士奏赤章於天，稱禪代之事，不由己出。高祖遣

62. 道宣，《廣弘明集》，收入《大正新修大藏經》，第 52 冊，頁 331b-c。

上省醫徐奘視約疾，還具以狀聞。先此，約嘗侍讌，值豫州獻粟，徑寸半。帝奇之，問曰：「粟事多少？」與約各疏所憶，少帝三事。出謂人曰：「此公護前，不讓即羞死。」帝以其言不遜，欲抵其罪，徐勉固諫乃止，及聞赤章事，大怒，中使譴責者數焉。約懼，遂卒。有司諡曰文，帝曰：「懷情不盡曰隱。」故改爲隱云。（註 63）

這段文字的背景是關於沈約在南齊中興二年（502）三月參與蕭衍推翻齊和帝（488–502）的政變，其時年約 62 歲。沈約對齊和帝存在著愧罪之感，因而晚年感夢齊和帝以劍斷其舌，這個夢境對沈約的心理而言無疑是罪感的具體化，他不但召靈媒來驗證其夢境，還請道士代爲上奏章，以解除心中的愧罪感。

沈約作〈懺悔文〉的年代可能在天監八年左右（509），（註 64）而上章之事則可能在其晚年臨終前，約西元 513 年左右，而其臨終之前又有〈臨終表〉，文中表明不改其佛教信仰。短短幾年間，沈約似乎借用了不同的宗教方法，對內心的愧罪之感尋求救贖，而其中齊和帝的夢境，更揭示他因政治環境無法公開的內在愧罪，因而求助巫者來驗證，並請道士透過上章儀式，向傳統的宗教權威告解，一方面對此罪感尋求悔謝，另一方面則解釋此過非由己出。可以想像這種涉及政治敏感的儀式可能在具私密性的靜室中進行，並不公開。但是這種政治立場的不夠忠誠畢竟還是被梁武帝得知，因而觸怒武帝，並數度加以譴責。（註 65）

從沈約晚年的道教上章儀式與其寫懺悔文、〈臨終表〉等行爲來看，顯示沈約生活在一個多元的宗教傳統之間。陳寅恪與唐長孺早已指出沈約家族與天師道的密切關係，（註 66）而佛教更是當時知識份子乃至皇室間流行的宗教。對沈約而言，佛教像是他在政治上以及知識追求上的一個身分表徵，道教則是表現在他審

63. 姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1997），卷 13，〈沈約傳〉，第 1 冊，頁 242–243。

64. 吉川忠夫認爲該文可能作於天監八年（509）。這是根據〈懺悔文〉中肉體與實體之間的論證基調，以及懺悔的內容等，都與〈捨身願疏〉類似。參見吉川忠夫，〈罪の懺悔〉，頁 120–122。

65. 〈沈隱侯臨終表〉，參見《廣弘明集》，收入《大正新修大藏經》第 52 冊，頁 356a–b。

66. 陳寅恪，《陳寅恪史學論文集》，〈天師道與濱海地域之關係〉，頁 181–183。陳寅恪認爲沈約晚歲用道教上章之法顯示其家世信仰之至深且固。唐長孺，〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉，收於唐長孺主編，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第 12 冊（武漢：武漢大學出版社，1993），頁 1–4。孫昌武，〈懺悔與憂懼——沈約的宗教世界〉，《華林》，1（北京：2001），頁 227–230。

美上、情感交流上，甚至是內在罪感救贖上的管道。^(註 67) 這些宗教傳統似乎在他生命中交互運行，而他可以依不同的場合、身分、對象來選擇相應的宗教資源。這種現象也表現在對罪感的認知與罪的懺悔上，沈約晚年所諮詢的宗教專家包含了佛教僧侶、巫者及道士，這也顯示在梁朝以前中國人即處在多元宗教生活的氛圍，彼此交會在生命的各層面中。對沈約而言，不同的宗教傳統都能在生命的某個層面上給予救贖，因此會運用不同宗教傳統來紓解內在的罪感。

從這些案例來看，在中古時期已經有不同而多元的罪感意識，並有著不同的首過懺罪方式，而處在這種多元宗教氛圍的人，很可能同時採取或因情境採用特定的罪感模式與懺悔方法。司馬虛早就已經注意到這種先前世代罪愆的移轉。他認為在《太平經》、《奉法要》的體系中，過犯不在於現存的個人，而是在過去，對前者來說是一個人的祖先，對後者來說則是一個人的前世，早期道教上清派顯然同時訴諸這兩種解釋。^(註 68) 我們也可以合理的認為，西元三、四世紀以後人們的罪感意識呈現多元而複雜的情況，這種罪感可能是承負式的、可能是集體式的、也可能是輪迴式的，可能是這三者的交會，或遊走在這三者之中，並適時地選取能因應其處境的模式。

五、真文與轉經：首謝與禳災、救度儀式

從上文的討論當中，本文希望探討西元四世紀末陸續出現的靈寶經，如何呈現這種罪感意識與悔過儀式，並如何轉化原有的儀式。從現存的古靈寶經當中可以發現，這批經典的作者已經充分意識到，各種宗教傳統當中所體現出來的宇宙觀與罪感意識，並試圖將各種系統加以整合與合理化。其中《太上洞玄靈寶三元

67. 李建弘提到佛教是當時官員公共生活中非常重要的一環，道教生活卻又是大眾的另一種層面。透過鈴木武雄及孫昌武之研究，他認為沈約之佛教相關著述多為寺院所著的銘記，或記述當時皇室貴族之佛教活動，或是為宗教間的辯論予以回應，此多是基於文化政策的宣導。而沈約與道教相關之著述則多為私人書信往來，或記載山水生活旅遊的感想。李建弘因而推測，佛道的宗教生活分別交涉在沈約生命中的公私兩個層面，而且始終伴隨構成他宗教生活中重要的部分。然而梁武帝的推動佛教作為，使得道教在梁朝的公共領域中受到壓抑。李建弘，〈梁朝懺儀的宗教與社會意義：公／私領域的考察〉，頁 5-7。亦參見鈴木武雄，〈沈約年譜〉，收於張愛芳輯，〈中國古代史學家年譜〉，2（北京：北京圖書館，2005），頁 1-66。孫昌武，〈懺悔與憂懼——沈約的宗教世界〉，《華林》，1，頁 225-238。

68. Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, pp. 39-50.

品戒功德輕重經》即提出一套宇宙論來說明罪的演化，並從中整合各種對罪的觀點。(註 69) 不過，從古靈寶經當中相關的首過儀式記載，我們可以發現靈寶經典的作者仍關注到罪與謝愆的不同層面。

在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》中有〈元始五老禳星宿客災明天分度真文玉訣〉，其中記載了一段儀式。此儀式是針對宇宙運行失度，導致天災患難，危及國家與人民，因而透過真文配合謝罪，而達到禳天災、安國寧民的效果。該經云：「諸天星宿，各有分度，至於徑道錯越，更相侵犯，或有異見於四方境域，皆由天氣運度，否激之災，有所防出其分國，故以天光轉照，玄告不祥。故元始垂文，和天安地，解災卻患，安國寧民。」(註 70) 這顯然是超過個人層級的禳災謝愆儀式，關照的是宇宙運行與國家人民整體的安危，因此是國家層級的官員、皇族或君王所關懷的核心。其儀式可能由道士或官方成員執行，在災見之日書寫真文置露於中庭，朝向災難發生的方向，散髮仰頭，並念誦祝文：

元始上天，三光高明。迴景照耀，四方朗清。運度所衝，激揚流星。五界錯越，三統失寧。五斗總辰，七宿明靈。真君大魁，厥諱玉精。夫人皇妃，字曰育嬰。總御玄關，迴轉諸天。今有客災，玄告不祥。請以真文，赤書上呈。散髮謝愆，披露丹誠。惟垂玄監，迴復天經。炁不橫越，災不橫生。焚燒靈文，散煙玉庭。上景監度，普告萬靈。氣清三關，災滅九冥。陰陽調和，國土太平。請以金龍，風馬驛呈。(註 71)

念誦完畢後，將真文置露於中庭，用金龍鎮之，依照天災發生的方位，置放相對應的天數，隨後焚燒真文，並散灰於青煙之中。儀式同時必須配合燃燈，其目的是用來照諸天光，而燃燈的數目也需與相應的方位一致。如天災發生於東方，東方的相應數為九，因此需燃九燈，或是其倍數九十燈或九百燈，並配合相應的色繒即青繒九十尺，如此燃燈九日九夜，其他方位也依此類推。(註 72)

69. 《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，收入《正統道藏》，第 11 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 32-36。詳細的分析與討論見 Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, pp. 171-183.

70. 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入《正統道藏》，第 10 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 1.17-18。

71. 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，頁 1.18。

72. 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，頁 1.18-19。

此儀式承繼了古代君王的請罪儀式以及天師道塗炭齋的首過儀式，執行儀式者需要散髮謝愆，以誠心將罪過披露，並祈求宇宙運度回歸正軌，使災難消弭。其中最特殊的是透過靈寶經中象徵最高的神聖文字——真文赤書，來使其謝罪祈福之願得以達成。在此脈絡中，赤書真文是元始所垂之真文，能夠和天安地，解災卻患，安國寧民。因而此儀式是真文崇拜與帝王悔過儀式的結合，二者的核心關懷都是宇宙運度的校正與災厄的消弭。

這段儀式的模式也呈現在《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，但是整個儀式的關懷從國家層級對天災的禳除，轉化為對地獄受苦毒的衆生之救度。

欲得開度，斷絕惡緣，當依明真玉匱女青上宮科品，以青紋之繒九十尺，亦可九尺，金龍一枚，詣東方九炁天君、東鄉諸靈官，九幽之中，拔贖苦魂，絕諸罪根，九日九夜，明燈燒香，首謝天君，九幽之下，得見光明，可得解脫，還入善緣。九年皆得還生人中，世世歡樂，福慶無窮。(註73)

從儀式結構來看，兩者模式類似，但是關懷與目的卻截然不同。這顯示靈寶經的關懷已經有所轉變。其中首過已經不只是為亡者贖罪解謫，以防死者來崇害生人而已，而是進一步要拯救先祖。因此，首過就成為整個祖先救度的環節之一。以上的儀式即是透過首謝天君來使苦魂超出九幽，得以救度。在靈寶經典的脈絡來看，這是一種大乘救度之道，其最終目的仍是救度自己的七祖。在宗教的發展上，這是極大的一個變化，靈寶經的作者顯然擷取佛教的功德迴向觀念，直接透過功德將七祖一舉全部救度，不再需要透過亡者贖罪解謫或解除塚訟等方法，(註74)這也使首過謝愆的儀式被取代，而逐漸成為整個救度儀式的一部分。

與以上這個方法類似的，是在《太上洞玄靈寶真文要解上經》當中所提到的「靈寶自然五篇八齋悔罪」，此種方法是修習五篇真文的基礎，太上大道君清楚說到：「此治行之本、求道之源。學無此法，徒勞心神，宿根不解，望道泯泯。」這種悔罪法是在齋日燒香來懺謝十方，透過誠心懺悔，可以「上解宿世重過，拔

73. 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，收入《正統道藏》，第10冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁2.2。

74. Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, pp. 158–192.

度惡緣，下解己身積行以來所犯罪愆。」經由這種齋直，可以進一步救度一切，並使神真玄降，坐致飛仙。(註 75) 其悔罪內容如下：

乞丐原臣宿世以來，七祖父母下及臣身，積行所犯，殺害賢良，元逆醜惡，非人所行，淫色盜竊，敗人成功，離人骨肉，奪人所崇，為子不孝，為臣不忠，反上逆主，攻伐師宗，上不敬天地，下不畏鬼神，訾毀大道，泄露靈文，口是心非，勝己嫉能，輕慢四大，污穢三光，惡口兩舌，讒擊善人，諸如此罪，歷世纏綿，結固不解，積成丘山，乞今燒香行道，懺謝玄真，宿縛解散，七祖同懺，去離五道，拔度八難，窮魂解脫，上昇福堂，舉家無他，天下受恩，國土太平，四海興隆，帝王懽悅，國富發豐，惠加衆生，咸蒙道恩。(註 76)

此悔罪儀式即是以此為基本模式，重複儀節於十個方位，每懺謝完必須九叩頭搏頰，然後轉向下一個方位。這種悔罪結合了數種罪的來源，第一是宿世所積累的過犯，其次是七祖父母的罪，最後是自己積行所犯之罪，由於罪的來源衆多，只能將可能所犯的罪行以羅列式地加以概括。最後說「諸如此罪，歷世纏綿，結固不解，積成丘山」，顯示這些罪是由不同的來源經過長時間的積累而集中於己身，而透過齋直懺謝，以此功德加以解消罪業。這種功德更可以解救七祖，使之上昇於福堂，並可使國家太平，甚至加惠於一切衆生，也就是從自身到先祖再到一切衆生的「大乘」式救度之道。

另外，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中有〈轉經法〉，這是一個透過轉經而救度七世父母，乃至一切衆生的儀式。這段儀式分為幾個節次，首先安設儀式空間，包括轉經床與齋堂的布置，其次即是作禮拜歸命太上三尊。緊接著即是首過謝愆儀節，經云：

今燒香轉經，希仰太上濟度之恩，乞七世父母，以及帝王民人一切衆生，臣等身及家門大小，願得赦除前世今生生死重罪惡過。或弑君父，或不孝二親，或背師欺友，或廢真就偽，或為劫賊、攻伐家國，或伐他

75. 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，收入《正統道藏》，第 10 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 7-8。

76. 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，頁 8-9。

國，或殺害衆生，以爲快樂，或淫犯他妻，門族交通，或離母子，奪人所愛，或殺賢人道士，或爲君無道，或爲臣不忠，調上威下，酷虐百姓，已取榮名，或六親相殘，或敗靖舍靈壇，或竊經書，或燒敗經書，或汗穢聖文，或評論道德以爲虛誕，或笑人作善，自主口我是，或嫉賢姑能，不欲勝己，或不一亦有道，不敬老人，不念六疾，或呵風罵雨，及天地日月星辰、帝王國主、師父道士，輕慢四大，或罵鬼神，呼謂無知，或口是心非，自欺形影。諸如此等，莫大之罪，不可憶識，積世結固，纏綿不解，冤對不已。乞今燒香行道，以自度脫，於是改悔，伏從禁戒，不敢又犯。亦任意所首謝，皆一時頭腦頓地，心中欣欣。如是聖人必得解脫諸苦人難，成就無爲道場矣。(註77)

這是一個以轉經而救度的儀式，其中配合悔過以及燃燈。此儀式結合教說與齋法，要求信徒「日夕各三時燒香悔過，唯一心聽受經法妙蹟之義。」並且「以此法橋，普度一切人也」，使「七祖致去地獄，昇天堂也」。而這種功德「上可昇仙得道，中可安居寧國，延年益壽，保於福祿，得無爲之道；下除宿罪，赦見世過，救危難，消爽治病，解脫死人憂苦，度一切物，亦莫有不宣矣。」

值得注意的是，前段悔過儀式當中說到：「希仰太上濟度之恩，乞七世父母，以及帝王民人，一切衆生，臣等身及家門大小，願得赦除前世今生生死重罪惡過。」這顯然融合了幾重罪的形式。其一是七世父母之罪，也就是承負而來的罪；其次是從自身擴及到家族大小成員，從帝王到人民的當世之罪，再到這些成員的前世與今生以及生者與死者們所犯下的重罪與惡過。這些罪的面向包含了承負式的、集體式的以及佛教輪迴式的罪，而由於這三種集合式的罪是無法被特定化的，因此採用列舉式的模式，故經中說「諸如此等，莫大之罪，不可憶識，積世結固，纏綿不解，冤對不已。」這顯示這些不但是這些集合成員可能會犯的罪，也隱含了這些是道民們所應遵守的戒。柏夷即認爲這種列舉罪目的形式是早期靈寶經的「定型懺悔文」(Confession Formulas)，這種模式與早期靈寶經的禁戒

77. 見《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，收入《正統道藏》，第16冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁8a-9a。

罪目有密切關係。(註 78) 因此儀式是經由首過改悔，進而重新遵守禁戒，不再犯戒。經中說：「乞今燒香行道，以自度脫，於是改悔，伏從禁戒，不敢又犯。亦任意所首謝，皆一時頭腦頓地，心中欣欣。」

從以上古靈寶經當中的例子可以看出，古靈寶經的作者有意識地整合不同系統的罪源，這也具體的反應了《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》當中所提出來的理論，並且將這種罪意識結合到儀式當中，以悔罪儀式來解消這些罪源。這些罪的來源包括宿世所積累的過犯、七祖父母的罪、家族成員之罪以及自己積行所犯之罪，將承負式的、集體式的以及佛教輪迴式的罪整合而集中於一身，由於罪的來源衆多，只能將可能所犯的罪行以羅列式地加以概括。而這些罪是由不同的來源經過長時間的積累而集中於己身，透過齋直懺謝，以此功德加以解消罪業。此外，悔過的儀式在古靈寶經當中已被整合為齋戒儀式的一環，或是最高修法的基礎齋行，這一點也可以由據認是陸修靜所撰的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》當中看出。(註 79)

六、結論

從本文的分析可以得知，中古時期的罪感文化呈現相當的複雜性與多元性。首先，對罪的認知與界定雖然有時是有特定的項目，但常常是廣泛的道德性。這與佛教僧團的布薩針對戒律與犯戒來懺悔有相當的差異。其次，罪感的涵蓋面有時雖僅限於自身，但常常是超出自身的，可以擴及祖先、家族甚至前世，這與西方的懺悔範圍僅限於自身的觀念亦有相當的差異。因此，重新審視中古時期的罪感文化，可以使我們認知到罪感的多元性與網絡性。我們也可以看到，罪具有一種相當於功德的概念，可以累積並轉化，在儀式中參與者可以促使自己成為宗親家族的代表，將他們的集體罪愆引為己任。從一方面來看，中世紀的中國人即處

78. 柏夷比對《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》當中的罪目與《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》、《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》、《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》當中的戒目，並發現其中的重疊與相當之處。見 Stephen Bokenkamp, "Confession Formulas in the Early Lingbao Scriptures," (中央研究院中國文哲研究所暨法鼓佛教學院主辦，「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫國際學術研討會」，臺北：2008 年 12 月 4 日)。

79. 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，收入《正統道藏》，第 16 冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁 2a-b。

在多元宗教生活的氛圍，彼此交會在生命的各層面中，而個人可以依不同的場合、身分、對象而選擇相應的宗教資源。這種現象也表現在對罪感的認知與罪的懺悔上，不同的宗教傳統都能在生命的某個層面上給予救贖，因此會運用不同宗教傳統來紓解內在的罪感。中古時期已經有不同而多元的罪感意識，並有不同的首過懺罪方式，而處在這種多元宗教氛圍的人，很可能同時採取或因情境而採用特定的罪感模式與懺悔方法。另一方面，罪感具有層累的特質，因而除了一己之身的罪以外，還承擔了祖先所承負之罪，乃至前世宿罪，而在儀式的實踐當中，這些多樣而複雜的來源經過長時間的積累而集中於己身，並透過齋直懺謝，以此功德加以解消罪業。

在四世紀末五世紀初出現的古靈寶經具體呈現多重罪感的特質，在經文中並列各種罪目，且發展出各種首謝儀式。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》中的〈元始五老禳星宿客災明天分度真文玉訣〉當中針對宇宙運行失度，導致天災患難，危及國家與人民，因而透過真文配合謝罪，達到禳天災、安國寧民的效果。此儀式也是古靈寶經中首謝儀式的原型與基礎。《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》的首謝儀式以同樣的儀式模式，但是整個儀式的關懷從國家層級對天災的禳除，轉化為對地獄受苦荼的衆生之救度。而同樣以十方禮謝為模式的《太上洞玄靈寶真文要解上經》當中的「靈寶自然五篇八齋悔罪」則是在齋日燒香來懺謝十方，透過誠心懺悔，來上解宿世重過，下解己身積行以來所犯罪愆。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中〈轉經法〉，是以首過謝愆結合轉經而救度七世父母，乃至一切衆生的儀式。從靈寶經當中的種種首謝儀式，可以看出從為國家禳災而謝罪的儀式型態，到為地獄衆生救度之首謝，再到懺悔己身宿世之罪等模式。其中巧妙融合了國家、家族、承負、前世、個人等不同層次的罪，不但涵蓋遊走於罪文化的多重光譜，同時也發展出豐富的首謝儀式。這些經典所描述的首謝儀式不但呈現了各種不同的罪感觀念，同時也可以看出首謝儀式的發展軌跡，並看出首謝儀式如何與其他儀節結合而成為完整的齋儀，這些儀式模式則成為日後道教大型齋儀的基礎。

引用書目

一、傳統文獻

- 《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，收入《正統道藏》，第 11 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》，收入《正統道藏》，第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，收入《正統道藏》，第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《玄都律文》，收入《正統道藏》，第 5 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《正一法文天師教戒科經》，收入《正統道藏》，第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《老君音誦誡經》，收入《正統道藏》，第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《老君說一百八十戒》，收入《正統道藏》，第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，收入《正統道藏》，第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，第 18 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《要修科儀戒律鈔》，收入《正統道藏》，第 11 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《真誥》，收入《正統道藏》，第 35 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《無上祕要》，收入《正統道藏》，第 42 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《登真隱訣》，收入《正統道藏》，第 11 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 司馬遷，《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1981。
- 范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1993。
- 姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1997。
- 道宣，《廣弘明集》，收入《大正新修大藏經》，第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1927。
- 僧祐，《弘明集》，收入《大正新修大藏經》，第 52 冊，東京：大正一切經刊行會，1927。
- ，《出三藏記集》，收入《大正新修大藏經》，第 55 冊，東京：大正一切經刊行會，1927。
- 義淨，《南海寄歸內法傳》，收入《大正新修大藏經》，第 54 冊，東京：大正一切經刊行會，1927。
- 慧琳，《一切經音義》，收入《大正新修大藏經》，第 55 冊，東京：大正一切經刊行會，1927。

二、近人論著

- 王天麟，〈天師道教團的罪觀及其仙德思想〉，收於李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996，頁 511-545。
- 王育成，〈東漢天帝使者類道人與道教起源〉，《道家文化研究》，16，北京：1999，頁 183-184。
- 王明，《太平經合校》，北京：中華書局，1960。
- * 白金銑，《唐代禪宗懺悔思想研究》，臺北：文史哲出版社，2009。

- 江達智，〈由東漢時期的喪葬制度看道巫關係〉，《道教學探索》，5，臺南：1991，頁 67-89。
- 吳榮曾，〈先秦兩漢史研究〉，〈鎮墓文中所見東漢道巫關係〉，北京：中華書局，1995，頁 362-378。
- 李建弘，〈梁朝懺儀的宗教與社會意義：公／私領域的考察〉，高雄道德院、中山大學主辦，「2008 年宗教與心靈改革研討會」，高雄：2008 年 11 月 1-2 日。
- 李豐楙，〈道藏所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中央研究院中國文哲研究所集刊》，3，臺北：1993，頁 417-454。
- * 汪 娟，〈唐宋古逸佛教懺儀研究〉，臺北：文津出版社，2008。
- ，〈敦煌禮懺文研究〉，臺北：文化大學中國文學研究所博士論文，1995。
- 汪桂平，〈道教涂炭齋法初探〉，收入中國社會科學院世界宗教研究所編，《宗教研究四十年》，北京：宗教文化出版社，2005，頁 807-818。
- 祁小春，〈邁世之風：有關王羲之資料與人物之綜合研究〉，臺北：石頭出版社，2008。
- 林妙貞，〈試略「摩訶止觀·十乘觀法」中之「四誓願」與「六祖壇經·懺悔品」中「四弘誓願」之比較〉，《海潮音》，83.2，臺北：2002，頁 8-13。
- 林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》，16，臺北：1987，頁 29-53。
- * ———，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，62.2，臺北：1993，頁 225-263。
- * ———，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，66.3，臺北：1995，頁 695-745。
- * ———，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70.1，臺北：1999，頁 1-48。
- ，〈疾病與「修道」：中國早期道士「修道」因緣考釋之一〉，《漢學研究》，19.1，臺北：2001，頁 137-165。
- ，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73.1，臺北：2002，頁 43-118。
- ，〈中國中古時期的宗教與醫療〉，臺北：聯經出版社，2008。
- 唐長孺，〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉，收入唐長孺主編，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第 12 冊，武漢：武漢大學出版社，1993，頁 1-4。
- 孫昌武，〈愧悔與憂懼——沈約的宗教世界〉，《華林》，1，北京：2001，頁 225-238。
- 張勛燎，〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉，《道家文化研究》，9，北京：1996，頁 118-148。
- * 張勳燎、白彬，〈中國道教考古〉，北京：線裝書局，2006。
- 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》，20，臺北：2010，頁 27-66。
- 陳玉美，〈天台智顓《法華三昧懺儀》之研究〉，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001。
- 陳 昊，〈漢唐間墓葬文書中的注病書寫〉，《唐研究》，12，北京：2006，頁 267-304。
- * ———，〈儀式、身體、罪謫——漢唐間天師道的上章儀式與疾病〉，《天問》，丁亥卷，北京：2008，頁 241-268。
- 陳寅恪，〈陳寅恪史學論文集〉，〈天師道與濱海地域之關係〉，上海：上海古籍出版社，1992，頁 181-183。
- 傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 著，呂鵬志譯，〈二十四治和早期天師道的空間與科儀結構〉，《法國漢學》，第七輯，北京：2002，頁 231。

- 游祥洲，〈中國佛教懺悔倫理的蘊涵及其現代意義〉，《菩提樹》，第 447 卷，臺北：1990，頁 18。
- 鈴木武雄，〈沈約年譜〉，收於張愛芳輯，《中國古代史學家年譜》，2，北京：北京圖書館出版社，2005，頁 1-66。
- 趙海涵，《天臺宗智者大師懺儀研究》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1999。
- 潘乃德 (Ruth Benedict) 著，黃道琳譯，《菊花與劍：日本民族的文化模式》，臺北：桂冠圖書公司，1992。
- 劉昭瑞，〈談考古發現的道教解注文〉，《敦煌研究》，4，甘肅：1991，頁 51-57。
- 蔡榮凱，《漢魏六朝道教的罪罰觀及其解罪方式》，臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993。
- 黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》，2.1，臺北：2002，頁 1-30。
- *———，《道教研究與中國宗教文化》，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，香港：中華書局，2003，頁 2-36。
- 蕭麗芬，《天台懺法之研究》，臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，2000。
- 鍾鳴旦，〈罪、罪感與中國文化〉，《神學論集》，97，臺北：1993，頁 335-362。
- 齊 墨，〈樂感文化與罪感文化——論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》，3，臺北：1993，頁 130-140。
- 釋大拙，〈從「天臺教觀」論「代衆生懺悔」之思想與實踐——以遵式大師爲主〉，《中華佛學研究》，10，臺北：2006，頁 151-174。
- 釋大睿，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》，2，臺北：1998，頁 325。
- 釋法藏，《天臺禪法的特質：兼論《法華三昧懺儀》之修持》，南投：僧伽林文化事業出版社，2004。
- 釋慧廣，《懺悔的理論與方法》，高雄：法喜出版社，1989。
- 丸山宏，〈正一道教の上章儀禮について——冢訟章を中心として〉，《東方宗教》，68，東京：1986，頁 44-64。
- 土屋昌明，〈後漢における思過と首過について——自傳文學との關連を考えるために〉，收入道教文化研究會編，《道教文化展望》，東京：平河出版社，1994，頁 271-293。
- 山田明廣，〈塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として〉，《東方宗教》，100，東京：2000，頁 47-67。
- *大淵忍爾，《初期の道教：道教史の研究》，東京：創文社，1991。
- 中嶋隆藏，〈中國中世における懺悔思想の展開——郗超・蕭子良・智顛を中心に〉，收於牧尾良海博士喜壽紀念論集刊行會編，《儒・佛・道三教思想論攷》，東京：山喜房佛書林，1991，頁 493-506。
- 吉川忠夫，《中國人の宗教意識》，東京：創文社，1998。
- 酒井忠夫編，《台灣の宗教と中國文化》，東京：風響社，1992。
- 鈴木雅隆，〈鎮墓文の系譜と天師道との關係〉，《史滴》，25，東京：2003，頁 2-20。
- Jack Dull 著，福井重雅譯，〈新道教における儒教的諸要素〉，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》，東京：國書刊行會，1997，頁 7-56。
- Allan, Sarah. "Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the *Shangshu*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47.3, 1984, pp. 523-539.
- Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Mariner Books, 1946.

- Bokenkamp, Stephen. "The Ledger on the Rhapsody in the Art of the T'ang fu," Ph.D. Dissertation, Berkeley: University of California, 1986, pp. 200–234
- . "Sackcloth and Ashes—Self and Family in the Tutan Zhai," in Poul Andersen & Florian Reiter eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism—A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 33–48.
- . *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- . "Confession Formulas in the Early Lingbao Scriptures," 中央研究院中國文哲研究所暨法鼓佛教學院主辦,「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫國際學術研討會」,臺北：2008年12月4日。
- Campany, Robert. "On the Very Idea of Religions—In the Modern West and Early Medieval China," *History of Religion*, 42.4, 2003, pp. 287–319.
- Eberhard, Wolfram. *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1967.
- Erikson, Erik. *Childhood and Society, Identity, Youth, and Crisis*. New York: Norton, 1968.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: Norton & Company, 1930.
- Hsu, Francis L. K. (許煥光). *Americans and Chinese: Purpose and Fulfillment in Great Civilizations*. New York: Natural History Press, 1970.
- Kleeman, Terry. "Daoism in the third Century," in Florian Reiter ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 11–28.
- Lai, Chi-tim. "The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults During Six Dynasties," *Asian Major*, 3rd Series, vol. 51, 1998, pp. 1–20.
- Masaaki, Tsuchiya. "Confession of Sins and Awareness of Self in the *Tai ping Jing*," in Livia Kohn and Harold Roth eds., *Daoist Identity—History, Lineage, and Ritual*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, pp. 39–57.
- Mather, Richard B. "Shen Yueh's Poems of Reclusion: From Total Withdrawal to Living in the Suburbs," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 5.1/5.2, 1983, pp. 53–66.
- Nickerson, Peter. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China," Ph. D. Dissertation, Berkeley: University of California, 1996.
- . "The Great Petition for Sepulchral Plaints," in Stephen Bokenkamp ed., *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 230–274.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004.
- Seidel, Anna. "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs," 收於秋月觀瑛編,《道教と宗教文化》,東京：平河出版社,1987,頁21–57。
- Sharf, Robert. *Coming to Terms with Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Sigwalt, Patrick. "Le Rite Funéraire Lingbao à travers le Wulian Shengshijing," *T'oung Pao*, 92.4/92.5, 2006, pp. 373–410.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Bai, Jingxian. *Tangdai Chanzong Chanhui Sixiang Yanjiu (A Study on the Idea of Confession in Tang Dynasty)*. Taipei: Wenshizhe Chubanshe, 2009.
- Chen, Hao. "Yishi Shenti Zuizhe Hantang jian Tianshidao de Shangzhang Yishi yu Jibin (Ritual, Body, Punishment: Shangzhang Ritual and Diseases of Celestial Master Daoism Between Han and Tang Dynasties)," *Tianwen (Query the Heaven)*, 2, 2008, pp. 241–270.
- Lai, Chi-tim. "Nuqing Gueilu yu Zaoqi Tianshidao Dixia Shijie de Guanliaohua Wenti (The Demon Statutes of *Nu-qing* and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism)," in Chi-tim Lai ed., *Daoism and Chinese Religious Culture*. Hongkong: Zhonghua Book Company, 2003, pp. 2–36.
- Lin, Fu-shih. "Donghan Wanqi de Jiyi yu Zongjiao (The Religion and Illness in Late Eastern Han Dynasty)," in *Zhongyang Yanjiu Yuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan (Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica)*, 66.3, 1995, pp. 695–745.
- . "Shilun Taipingjing de Jibin Guanian (The Idea of Illness in *Taiping Scriptures*)," in *Zhongyang Yanjiu Yuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan (Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica)*, 62.2, 1993, pp. 225–263.
- . "Zhonguo Liuchao Shiqi de Wuxi yu Yiliao (The Shamanism and Healing in Six Dynasties in China)," in *Zhongyang Yanjiu Yuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan (Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica)*, 70.1, 1999, pp. 1–48.
- Ofuchi, Ninji. *Early Religious Daoism: A Study on the History of Religious Daoism*. Tokyo: Sobunsha, 1991.
- Wang, Juan. *Tang Song Guyi Fojiao Chanyi Yanjiu (A Study of Buddhist Confession Ritual)*. Taipei: Wenjin Chubanshe, 2008.
- Zhang, Xunliao and Bin Bai. *Zhonguo Daojiao Kaogu (Chinese Daoist Archeology)*. Beijing: Xianzhuang Shuju, 2006.

Repentance and Confession: A Study of the Concept of Guilt in Medieval China

Hsieh, Shu-wei

Graduate Institute of Religious Studies
National Chengchi University

Abstract

Through the examination of the concept of guilt in medieval China and the different confession rituals in various religious traditions, this paper discusses how literati and common people identified their transgressions and released their guilt. In medieval China, guilt was not personal but related to family, ancestors, or previous lives. The sins of the dead were visited upon descendants by afflicting them with suffering and disease, in accordance with the records of misdeeds that were kept by heavenly officials. The religious systems of punishment and retribution for transgressions were either enacted by heavenly officials or the law of karma. People availed themselves of elements from multiple traditions, and they used contemporary religious culture in complex and varying ways on various occasions, shifting their cultural framing in order to gain prestigious or preferable allegiances. In the Lingbao scriptures in particular, confession acted as a link or a model to integrate into an organic whole all the medieval precepts and ideas of morality, judgment, illness, law, and salvation.

Key words: Guilt, Repentance, Confession, Daoism, Lingbao

(收稿日期：2009.3.23；修正稿日期：2009.9.10；通過刊登日期：2009.10.20)