

六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述

紀志昌

(高雄) 中山大學中文系副教授

一、前論：本文的研究取向

(一) 從原始佛教的「殺生戒」談起

「戒殺」信仰，源出於佛教修行者的最根本戒律——「五戒」——之「殺生戒」，隨著漢末魏晉大法東傳，信眾益趨普及，佛法「五戒」漸對中土士人的生活與觀念產生影響。「殺生戒」作為「五戒」之一，所涉層面最廣，故在進入正題前，擬先從原始佛教的相關方面談起，以明所涉問題之根源。

關於佛陀與弟子結戒，乃先說戒淫、戒盜，而後方言戒殺¹，《四分律》：

若比丘故自手斷人命，持刀與人，歎譽死，快勸死，咄！男子，用此惡活為，寧死不生。作如是心，思惟種種方便，歎譽死，快勸死，是比丘波羅

本文為一〇二年度科技部專題研究計劃(102-2410-H-110-048-MY2)之部分研究成果，承蒙多位匿名審查人與編委會多方賜正，謹此致謝。

¹ 一般「五戒」之順序(不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒)與諸律中「淫、盜、殺、妄」次第之不同，這一方面，可參考法藏(643-712)的說法：「何故最初辨茲殺戒？一、謂菩薩萬行，無不以大悲為本，為存行本，故先制也；二、有情所重，莫不以形命為先，為救物命，故先辨也。若爾何故聲聞戒初不同此耶？謂：此以救生行為先，彼以自行為首。又釋：彼要待犯已方制，姪戒初犯，故殺不先。《僧祇律》云成道五年制姪，第六年制盜及殺。菩薩不爾，約十業道，此為初故。」（〔唐〕法藏：《梵網經菩薩戒本疏》，收入《大正新脩大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1983年〕，第40冊，頁610a。以下凡《大正新脩大藏經》皆略稱《大正藏》。）認為聲聞戒為隨犯隨結之戒，淫戒先犯，故為先；相較之下，菩薩以大悲為本，以「救生行」為先，故殺戒為首。今所言的「五戒」順序，概已是大乘佛教流行之後的普遍說法。

夷不共住。²

這是說到佛陀弟子修不淨觀時，因厭惡自己的色身，一念之差，而有欲求死者，適時一位弟子勿力伽難提，因呼應同伴的請求，舉刀助其斷絕生命，隨後諸多比丘紛紛仿倣求死。一時之間，園中屍體狼籍，遂為世人所惡怖譏嫌。勿力伽難提卻自認是助人離欲。佛陀聽聞，訶斥導正之，遂制此戒。由此可知殺生戒成立的關鍵，乃故殺之動機，包括或讚歎死，或勸人有「寧死不生」的離世之想，或持刀與人，勸人自殺，種種致人於死的方法，皆將導致波羅夷（戒律中的極重罪）。就戒相來看《摩訶僧祇律》：

有五事具足殺人，犯波羅夷。何等五？一者人，二者人想，三者興方便，四者殺心，五者斷命，是名五事。³

此言被殺對象是人（是人），行為主體亦知道是人（人想），且其殺人動機是有意的（起殺心），而以各種方式（興方便），達成所殺對象死亡（斷命）的結果，就可斷定犯殺人戒，可見故殺之動機與清楚的意念仍是斷定犯戒的標準。關於殺人的方式、所殺對象之等位高下、品級，攸關罪業輕重，在律典中皆有極為細微詳盡的闡釋⁴。

除此之外，尚有殺畜牲戒。相較於殺人所犯者是大殺生戒，為四「波羅夷」罪之一，律典言殺畜生則犯「波逸提」罪，為小殺生戒，《四分律》：

若比丘故殺畜生命者波逸提。⁵

波逸提罪（墮地獄罪）只需對另一比丘發露即可懺除；相較之下，波羅夷罪則無法懺除，此間之差異顯然可見。唯原始佛教於殺人、殺畜之罪雖有重輕之別，通盤觀之則已頗有「徹底不殺生」的傾向，如《十誦律》：

若比丘知水有蟲，用者，波逸提；知者，若自知，若從他聞；蟲者，若眼所見，若漉水囊所得；波逸提者，煮、燒；覆障，若不悔過，能障礙道。⁶

² [後秦] 佛陀耶舍、竺佛念等譯：《四分律》，卷 2，收入同前註，第 22 冊，頁 576b-c。

³ [晉] 佛陀跋陀羅、法顯譯：《摩訶僧祇律》，卷 4，收入同前註，頁 257c。

⁴ 聖嚴：「殺人戒：凡是故意殺人，明知是人，殺死即犯波羅夷罪。殺人的方式則分有親自殺、教人殺、現相（比如點頭、揮手、示眼色等）殺、讚歎殺、遺書殺、以殺具（如設坑阱、暗器等）殺、咒殺等。殺人波羅夷，但其業報也有輕重。由於所殺之人的等位高下，能殺之心的品級強弱，及所用殺法（身、口、意業）的程度不同，業報也有輕重不同了。」聖嚴：《戒律學綱要》（臺北：法鼓文化，1999 年），頁 279-280。

⁵ 佛陀耶舍、竺佛念等譯：《四分律》，卷 16，頁 677a。

⁶ [後秦] 弗若多羅、鳩摩羅什譯：《十誦律》，卷 14，收入同前註，第 23 冊，頁 97b。

可見連飲水亦儘量避免因誤食「水中小蟲」而殺害之，若明知、自見或經告知水中有蟲，卻仍故飲，則犯波逸提罪，此戒律背後所反映者，乃基於對眾生的憐憫心。

總的說來，諸律中言戒之次第，為淫、盜、殺、妄，此與大乘佛教因強調利生行的菩薩大悲，故以不殺為先有所不同，而今所言的「五戒」順序，概已是大乘佛教流行之後的普遍說法。至於原始佛教論及殺生戒，探討的對象乃人類優先，次及牲畜，且此中儼然已涵有爾後大乘佛教徹底不殺生的觀念。唯六朝時期對「戒殺」的討論，似乎以戒殺畜牲為多，對原始佛教論及殺人戒的部分相對之下卻著墨較少，對所犯對象之人、畜輕重亦有顛倒之勢，此或許面對爭戰篡弑頻仍的亂世景象，士人對如何避免殺人，亦有其無可奈何處。又或許他們所認為的理由可能是：殺牲畜尚且不可，遑論殺人。在這種情況下，禁殺傷人不過是無庸再談論的常識，倒是禁殺牲畜一事多造成俗家人各方面之困擾，故需特加推廣、圓說或闡釋，這即形成本文寫作的問題意識——即佛教「戒殺」觀念與當世「世教」交涉情況的觀察。

六朝時代的護法者對殺畜生戒的強調與護生思想的推廣，與世教衝突較大者即是肉食的禁斷，這使得「戒殺」幾乎與「禁肉食」劃上等號，相關爭議其實不只是發生在世教的場合，即或僧伽，也不全都是「斷肉」的，因此這成為當時「戒殺」爭議的一個重點。其實在原始佛教，律典中並無任何一條禁斷肉食的規定⁷。佛陀制戒，尚許食「三淨肉」，《十誦律》：

我不聽噉三種不淨肉，若見，若聞，若疑。見者，自眼見是畜生為我故殺；聞者，從可信人聞為汝故殺是畜生；疑者，是中無屠賣家，又無自死者，是人凶惡，能故奪畜生命。癡人！如是三種肉我不聽噉。癡人！我聽噉三種淨肉，何等三？不見，不聞，不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生；不疑者，是中有屠兒；是人慈心，不能奪畜生命，我聽噉如是三種淨肉。⁸

這個道理與前面所引取水飲食之例相當，就動機來說，無論是經由親見、聽聞，若知是為我故殺者，則為不淨，連有疑者亦需提高警覺。值得玩味的是，《十誦律》中在認定「疑者」時，刻意將「屠賣家」與有殺害牲畜能力的人作出切割。

⁷ 這個論斷請參康樂：〈潔淨、身分與素食〉，《大陸雜誌》第102卷第1期（2001年1月），頁24。

⁸ 弗若多羅、鳩摩羅什譯：《十誦律》，頁264c-265a。

關於律典「三淨肉」存在的事實，六朝知識分子自有一套圓說方式，梁武帝時期，還因此而舉行了「斷酒肉法會」，與當時名僧就此有相當精采的論辯，雖然這看似是屬於佛教僧伽內部的教義之爭而與世教無關，但當政者卻運用已廣為世教所認可之典範（如去宗廟犧牲，禁民間淫祀等）與義解論述，來作為推動究竟禁斷的有力理由。從這一方面來說，「斷酒肉法會」雖然是僧伽之會，卻隱涵著「世教」作用、參與其間的因素，這一方面，「佛教」與「世教」的交涉關係，正是這個議題值得深思且有意思的地方。

（二）學界研究動向的啓發

目前學界對相關論題的處理，大致尋著宗教文化史的徑路，這些研究為吾人提揭了歷史發展的由來梗概：如有的學者研究中古斷屠月日的文化，如何從民俗信仰影響及於政令推行的層面⁹，亦有學者偏從佛教戒律學發展的立場來看護生思想在中土的影響，不僅僅是蔬食、斷肉，更有服著上禁絹、禁革的考量¹⁰。無論是齋戒、護生、素食，在這些歷史現象背後，若要說士人心態折衝游移於當代與傳統、固有與外來之間的心路歷程，發而為一種說服自己遵守、歸依、信受的理由，其間是否有一種基於傳統概念的「格義」或「論述」？此似仍可再有研究的餘地。如諏訪義純已經點到了中古僧人菜食的某一部分理由所受到儒家仁、恕之教與傳統服喪禁肉真摯精神體現的影響，但未進入相關文獻議論之「論述」部分來作實質的探討¹¹，康樂則認為大乘佛教禁肉，原因乃在有傷慈悲與不殺生的倫理要求，除此之外，更突破性地引入了輪迴觀念，進而將食肉納入「不淨」的範疇，唯雖間引大乘經典，卻缺乏中土士人對應、反饋相關觀念的進一步探

⁹ 關於中古時期齋日之內容及其演變等相關研究，可參劉淑芬：〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒（上）、（下）〉，《大陸雜誌》第104卷第1期（2002年1月），頁15-33；第2期（2002年2月），頁16-30。另參藤田琢司：〈古代における六齋日に殺生禁斷について〉，《鷹陵史學》第23號（京都：鷹陵史學會，1997年9月），頁1-26，該文對作為民俗之齋日如何轉變成政治化律令之禁斷亦有所探討。

¹⁰ 參諏訪義純〈中國佛教における絹衣禁絶の思想の展開と挫折〉中之討論，該文主要探討僧人絹衣（襦袢耶衣）禁絶於大、小乘律的不同觀點，見諏訪義純：《中國中世佛教史研究》（東京：大東出版社，1988年），頁92-128。

¹¹ 參諏訪義純：〈中國佛教における菜食主義思想の形成に関する管見——周顒・沈約・梁武帝〉，《愛知學院大學文學部紀要》第12號（名古屋：愛知學院大學文學會，1982年3月），頁104-120。

討¹²；即或有進入議論主體中作闡述，多僅流於單一性的議題文本，或只是將個中所呈現「儒、佛交涉」的視域或觀念，視為綜合性、複合性的主題，而未能單獨標舉「戒殺」作為一顯題化的統合議題設定¹³。誠然，面對學界在相關問題意識多集中在齋事斷屠、菜食等文化影響的探討，筆者認為「戒殺」在命題上，更有議題上普遍而抽象的性質，如《高僧傳·晉鄴中竺佛圖澄》：

虎常問澄：「佛法云何？」澄曰：「佛法不殺。」「朕為天下之主，非刑殺無以肅清海內。既違戒殺生，雖復事佛，詎獲福耶？」澄曰：「帝王之事佛，當在體恭心順，顯暢三寶，不為暴虐，不害無辜。」¹⁴

佛圖澄(232-348)回答後趙石虎(295-349)的話頗堪玩味。佛法修行，本應包羅多方，但佛圖澄卻單稱「佛法不殺」。這一個例子給我們的啓示，不單單是「戒殺」在當時戰亂、殺戮、篡弑頻仍的時代，已經被顯題化的軌跡，或是歷史上較早將「戒殺」觀念援引到政治措施上的例子，從佛圖澄將「佛法」與「戒殺」等同來看，此更喻示了「戒殺」之觀念是「佛法」的概括性象徵。這樣說來，「戒殺」在當時已視為佛法五戒之首，為修行基本，在研究的命題上較由形式上說守齋斷屠、菜食¹⁵、護生……等層面更能彰顯戒律上的根本意義，更重要的恐怕是我們不能脫離士大夫在教義上自覺與內化的信仰層次，來對這些歷史經驗或行為結果作出解讀。故本文的宗旨，乃在嘗試發現士大夫在面對此一宗教上之根本禁忌時，其省覺、反饋的面向與理由如何？

(三) 世教的應對與戒殺論述

佛教東傳之前，士人習於世教之律儀軌範而不自覺，一旦接受佛教的洗禮，

¹² 參康樂：〈潔淨、身分與素食〉，頁 24-26。

¹³ 如小林正美的〈顏延之の儒佛一致論について(1)-(3)〉，該文只限定於顏延之與何承天之書信往來作探討，從「儒佛一致」觀點歸結顏氏的會通之論有「人性論」（第一型）與「報應說」（第二型）之二種型態。此中之第二型即略述儒、佛之間針對「不殺生戒」與愛護生類思想理解的異同，但在操作上，該文仍以人性論與輪迴思想關涉面向的探討為主軸。小林正美：〈顏延之の儒佛一致論について(1)-(3)〉，《中國古典研究》第 19 期（東京：中國古典研究會，1973 年 6 月），頁 108-118；第 21 期（1976 年 3 月），頁 32-54；第 23 期（1978 年 6 月），頁 1-19。

¹⁴ 〔梁〕慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年），卷 9 〈神異上·晉鄴中竺佛圖澄〉，頁 351。

¹⁵ 更何況古人茹素的原因很多，若傳統的居喪守禮、祭祀前的齋戒皆屬之，這些在佛教東傳之前即已存在。

頓時即需面臨新、舊價值系統的重新定位。此時，教義的「詮釋權」即成了價值體系的主導力量¹⁶，只不過，本文要觀察的並非某個特定的代表性個案，此即因南朝時期特殊的文化特徵，致使話語的位置其實是長期處於一個不固定的變置情況。更何況教義解釋權的行使可以有很多對象，並不僅僅是禁斷酒肉，這當中也牽涉到佛法對世教所帶來之各種複雜而不同的衝擊層面。就這一方面而言，或許應當先清楚地定位何為「世教」？若說「世教」是「名教」，則偏向君臣、父子之間的價值規範與禮法信念¹⁷；若說「世教」是一種固定模式下的生活型態，則「世教」可以視為是一種約定俗成的禮節儀俗；當然我們也可以視「世教」為一種維繫族譜世系的精神信仰，宗廟祭祀某種程度就象徵了此一功能。最普泛的說法，「世教」即是一切佛教東傳以前傳統的思維模式（如儒、道思想），與當世政治、社會、生活、信仰攸關之文化模式。

若從佛法「戒殺」的角度來說，「世教」傳統對於「殺」行的容許，就殺生對象為人而言，自然是有條件的，如君臣、父子關係下的報讎、國典刑殺者是；對於「眾生」而言，除了特殊場合的考慮（如守喪、齋戒）外，則似乎視為理所當然，因為就生活型態來說，人不能脫離肉食習慣與畋漁射獵等治生理物之技能的講究，更遑論是作為維繫倫彝象徵的祭祀信仰了。但這一切長久以來已被傳統視為理所當然，且被進一步化約、收編為《禮》學的教化中，在面臨佛法時，其於依違之間都將面臨相當的挑戰。

當時佛教的戒殺思想，對應於諸多不同之「世教」面向，將呈展出何種不同之話語位置的論述？面對這些戒律上的問題，士大夫如何歷經一番消化與容受？這將是本文所關心的。可以確定的是，這些散見於當時諸書信、奏章、詔令之往覆論議極夥，就筆者統整，東晉以來即有孫綽(314-371)的〈喻道論〉、桓玄(369-404)的〈殺生問〉與慧遠(334-416)的〈明報應論〉；晉、宋以還，猶有何承天(370-447)的〈達性論〉與顏延之(384-456)的〈釋達性論〉；慧琳的〈白黑論〉、宗炳(375-443)的〈明佛論〉；何承天的〈報應問〉與劉少府的〈答何衡陽書〉；乃至齊、梁時期周顒〈與何胤論止殺書〉、沈約(441-513)的〈究竟慈

¹⁶ 相關方面，顏尚文即曾以梁武帝為例觀察其如何以皇帝菩薩的身分，取得禁斷酒肉教義解釋權的過程，參顏尚文：《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁126-131。

¹⁷ 余英時先生認為東晉以降，「名教」問題轉到家族倫理的禮法層面，其間所隱涵「情/禮」衝突的問題，經歷了中朝以還名士的反省、調適，並「緣情制禮」的重建，終於漸成名士眼中具正面意義的觀念。參余英時：〈名教危機與魏晉士風的轉變〉，《中國知識分子階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1993年），頁330-350。

悲論》、〈均聖論〉、陶弘景(456-536)的〈難均聖論〉、顏之推(531-591)〈誠殺訓〉、梁武帝蕭衍(464-549)的〈斷酒肉文〉……等。此中對「戒殺」信仰，或有質疑，或有反省，也不乏會通與發明的見地，諸如此類「紙上清談」，既是當世社會思潮的表徵，亦與歷史發展的現實相表裏。歷來的研究，在陳述歷史性的現象之餘，往往忽略了這些議論文書，這當中蘊涵士人容受相關信念時而有的一種既對應於傳統而又程度不等的接受觀點，也就是筆者所謂的「戒殺論述」，它很可能是許多行為建構背後的思想動因與心理基礎¹⁸，此不單單是佛教義理趨向大乘化解釋的開展，毋寧亦需為連帶受影響之世教提出一套改絃更張之說辭，進一步而論，二教之間在歷史進程中所形成的交互反饋關係，亦是相當值得觀察的，這當中有從消極的禁戒到積極的慈護觀之發展線索。在此情況下，本文權將當時相關論議中所反映「世教」接受「佛教」影響而與之相互交涉的歷程，權分為三：（一）世教接受戒殺觀念的基礎—殺生致報；（二）慈護實踐與世教「仁道」思想的交涉；（三）「究竟慈悲」論反饋於二教的最終上綱。經過這三個面向的討論，吾人始可明瞭佛教如何從一開始藉由果報立場以論消極禁限的「戒殺」之道，啟動對「世教」的影響，從而進深至其慈護眾生的積極面與世教傳統的交涉會通，此中所產生的「究竟慈悲」論，復反饋於原先儒、佛的權漸之教——包括世教祠祀信仰之變革與佛教僧伽禁斷之管理。當然，此中固然亦包括三面向自身所經歷正反離合之多方辯證與反省的過程。

二、世教接受戒殺觀念的基礎—殺生致報

善惡報應論向為思想史上關注的一大課題，《易·坤·文言》所云：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」¹⁹，此屬世教傳統下之一種普遍信念，類此善惡有報的「道德定命論」(moral determinism)，在秦漢以來更進而發展出天人應感的宇宙論模式。唯無論是傳統儒家之「餘慶」、「餘殃」或道教「承負

¹⁸ 本文的「論述」，乃基於一般性「論說、敘述、闡述」的基本義出發，隨著通篇脈絡的發展，此一基本義的「論述」，背後更蘊涵著觀點的詮釋、理解與接受，乃至某種程度亦是信仰意識與社會思潮相互辯證或輝映的產物，論述的建構甚至包含著實踐的意圖，此由「戒殺」信仰發展到後來，成為梁武帝執行其皇帝菩薩理念的「戒殺論述」即可見一般。故本文之「論述」即不只是單純而表淺地語言論說與表述而已。

¹⁹ 參〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1955年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷1，頁20。

式」的「家族性」報應觀念，嚴格說來與「戒殺」之道德原則並不相違，因殺人即是「不善」，只不過佛教特將殺生與三世輪迴之說相聯結，並強調行為主體「自作自受」為主的報應型態。加以佛教與世教對犯殺範疇的義界不同，佛教將戒殺對象拓及於一切「衆生」，世教卻仍容許「國典刑殺」，甚至有「五倫復仇觀」²⁰，視之為「報」，有其本身執行世間法理正義的正當性。

世教傳統中更有一種「報施多爽」的討論²¹，尤其道家命定論的提出，認為「賢愚善惡，脩短窮達，各有分命，非積行之所致也」²²，顯然已割裂行為與遭遇的因果關係，從而將吉凶禍福歸諸於「分命」之偶然，類此思想亦成為佛教東傳中土時士大夫持以抵制果報論的利器。

相對於單獨就因果以言因果，當時的佛教徒往往普遍從「戒殺」角度切入對果報思想的理解，即結合「戒殺」以言「因果」的應用，此一「殺生致報」說的形成，較早在郗超(336-378)〈奉法要〉中即對佛法戒殺範疇有所界義，並針對「陰謀」殺人之事進行了其個人特殊之果報詮解。此後陸續有桓玄與慧遠之辨、何承天與劉少府之辯：桓曾著〈殺生問〉質疑殺生致報，慧遠則撰作〈明報應論〉，提出犯者是「有心」抑「無心」、所犯者是「有情」或「無情」的思考來為報應釋疑；類似的論辯，何承天則基於經驗事實以否定報應，劉少府則明之以「業有遲疾」之理。此外，「殺生致報」說，在當時進而發展出肉食不淨的因果律理解。

²⁰ 「五倫復仇觀」乃李隆獻先生所提出，相關論點見李隆獻：〈五倫復仇觀的源起與嬗變〉，《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁25-26。

²¹ 相關問題的討論，可參陳寧：〈漢魏六朝思想界對「報施多爽」問題的討論〉，《中國文哲研究集刊》第13期（1998年9月），頁293-356。本文以韋伯所提出「理性化」(rationalization)與「神義論」(the problem of theodicy)問題的對應出發，將中國中古時期的相關問題分作「從維護道德定命論立場對報施多爽的釋釋」與「從否定道德定命論立場對報施多爽的解釋」，前者細分有「偶有論」、「計畫論」、「後代論」、「未盡善論」、「承負論」、「三報論」、「有限的現報論」、「行善貪報論」、「關於『善不受報』之說」；後者則有「留名論」、「勸教論」、「命運論」、「陽九百六論」，該文並對各學說之間的對應與論辯有詳細的剖析。

²² 此載遠〈釋疑論〉語，見〔唐〕道宣：《廣弘明集》，卷18，收入《大正藏》，第52冊，頁222a。

（一）〈奉法要〉中的戒殺觀點

東晉郗超撰寫〈奉法要〉，反映了士大夫在歷史上對「五戒」信受的普遍趨勢：

五戒，一者不殺，不得教人殺，常當堅持盡形壽。²³

〈奉法要〉乃六朝最早一篇指導在家修習者的入門指南，其首言三歸、五戒、十善，其中「殺生戒」於此不僅已為「五戒」之首，且有詳盡之定義：

何謂不殺？常當矜愍一切蠕動之類，雖在困急，終不害彼。凡眾生厄難，皆當盡心營救，隨其水陸，各令得所。疑有為己殺者，皆不當受。²⁴

就形式來說，〈奉法要〉以「月六齋」、「歲三齋」作為守戒之定期規範；就內涵來看，則不僅是消極地「禁屠」，更是積極地宣揚矜愍救困的「護生」思想；從動機而論，直接與間接的殺（教人殺、為己殺）皆受到規範。值得一提的，在戒殺對象的論述次序上，此乃以畜牲為先而後方論及人類：

生死因緣，癡為本，一切諸著皆始於癡，地獄苦酷多由於恚。《經》云：卒鬪殺人，其罪尚輕；懷毒陰謀，則累劫彌結，無解脫之期。²⁵

此言禁戒殺人，特偏就人事政治之糾紛而論，並賦予其獨到解釋，其中所引《經》文出自三國吳支謙譯《李經抄》：

經曰：卒鬪殺人，尚有可原，懷毒陰謀，是意難親。²⁶

「卒鬪」，意為彼此於倉促鬥毆之際殺了人，未及考慮或選擇尚屬情有可原；相較之下，早已蓄有毒害對方之陰謀，這一類的人就《李經抄》而言是難以親近並信任的。然而郗超卻將經說改易成「則累劫彌結，無解脫之期」。此在《李經

²³ [梁]僧祐：《弘明集》，卷13，收入同前註，頁86a。

²⁴ 同前註，頁86b。

²⁵ 同前註，頁87a。

²⁶ [吳]支謙譯：《李經抄》，卷1，收入同前註，第17冊，頁731c。郗超援引此《李經抄》，不過是符應了此一本生故事普遍流傳於江南的事實。大抵說來，這部經書應該是早期經書的簡要版，如Jan Nattier則據僧祐經錄認為此經或許是支婁迦讖早期翻譯作品的修訂版，即是將傳統的經文濃縮成簡短且更容易理解的版本（或四字偈格式），而非改寫經書的意義以符合作者之意。雖然尚未有這部經書在其他地區的影響或存在被提出來討論，它在中國的正面接受度是無庸置疑的。參Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008), p. 133. 唯經由本文的討論，其實我們發現，本經在故事精華部分之傳抄雖大致未被改動，但在典故應用上，卻仍然有被引為主觀詮釋的可能，這是兩個文獻流傳上不同的層次。

抄》所言政治與人事奸邪之基礎上²⁷，更復易以加重果報之個人詮釋，猜測郗超引此，頗有其於當時世局背景之切身體認²⁸。此無疑即彰顯「戒殺」議題與「果報」原理的密切性。

(二) 所殺對象之「無情 / 有情」

郗超之後，桓玄曾撰〈殺生問〉質疑殺生致報。追究其提問動機，結合相關背景，難免易與其欲移鼎晉室所行篡弑、衝擊君臣關係等事產生聯想²⁹，除此之外，桓玄亦素以好獵聞名³⁰，凡此若就佛教信仰來看皆屬犯殺之事，這些議題其實符合桓玄素好以當政者的立場規範佛法教理的慣性³¹。如今該論雖已不存，卻仍保留在慧遠〈明報應論〉的文本中：

問曰：佛經以殺生罪重，地獄斯罰，冥科幽司，應若影響。余有疑焉，何者？夫四大之體，即地水火風耳，結而成身，以為神宅。寄生栖照，津暢明識。雖託之以存，而其理天絕，豈唯精麤之間，固亦無受傷之地，滅之既無害於神，亦由滅天地間水火耳。³²

《大正藏》目錄本題名為〈答桓玄明報應論〉，可知問者當為桓玄，他以為人的

²⁷ 故事大約是說出生於蒲隣柰國的修行者，名「李」，在出家以後，行腳至另一個國家，偶然遇見某大國的國王，名叫「藍達」，藍達王攝於其威儀舉止，對他極為欽佩，請他接受供養，並助理國政，卻因執政而遭到妬忌，在這之前藍達王早已為「四奸」所困，四奸見李之政績施化，為君民依附，故合謀行賄行讒，藍達與王后皆中其計謀而設法遣李，李從而辭謝政權。這部經的內容，就是在李將去的時候，所留下來的嘉言懿行。

²⁸ 類此最著者，乃郗超參與當時桓溫篡弑廢立之謀，其周旋應對於當時之王、謝等事皆屬之，茲不贅述。

²⁹ 《高僧傳·晉廬山釋慧遠》：「後桓玄征殷仲堪，軍經廬山，要遠出虎溪，遠稱疾不堪，玄自入山。左右謂玄曰：『昔殷仲堪入山禮遠，願公勿敬之。』玄答：『何有此理，仲堪本死人耳。』及至見遠，不覺致敬。……所懷問難，不敢復言，乃說征討之意，遠不答。」（慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，頁219）。此應為隆安三年（399）之事，桓玄征殷仲堪，實為其移鼎晉室之序曲，「仲堪本死人耳」乃謂其必死。筆者懷疑其殺生問之撰述或應在此先後。

³⁰ 《世說·規箴》第二十五條：「桓南郡好獵，每田狩，車騎甚盛。五、六十里中，旌旗蔽隰。騁良馬，馳擊若飛，雙甄所指，不避陵壑。或行陳不整，麋兔騰逸，參佐無不被繫束。」參余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年），頁574。

³¹ 就此來說，桓玄身為執政，其發言立議不妨可作為「名教」立場的代表，其中最著者，莫過於元興元年（402）下令沙門致敬王者，由此引發了一連串「名教」與「佛教」之間的論議，又曾令慧遠罷道還俗，其立場與作用皆類似。

³² 僧祐：《弘明集》，頁33b。

生命是四大結成，不過為神明寄居之載體，殺生則如同滅天地水火，何況神明「其理天絕」，獨立於形體之外，即或形體死亡亦不隨之消散，神既無損，何來罪報？此一設論的取巧之處乃基於「神不滅」論來質疑「報應論」。桓玄向精玄理，提出此疑，一方面欲為其殺生之慣行解套，另一方面順便質疑佛法教理的權威性。慧遠則進一步就此援推，〈明報應論〉：

推夫四大之性，以明受形之本，則假於異物，託為同體，生若遺塵，起滅一化。此則慧觀之所入，智刃之所遊也。於是乘去來之自運，雖聚散而非我，寓群形於大夢，實處有而同無，豈復有封於所受，有係於所戀哉！³³

針對桓玄認為殺生只涉及形體的消滅而與「神明」無干，慧遠則認為除非神明是在「無我」、「無執」的境界（慧觀之所入，智刃之所遊也），未有我執之封限，方能處實若虛而自行來去，否則殺生不會是只有四大所結之形體受殘害而已。質言之，所殺者若為有情，於神亦將有傷，業感亦將隨之，除非無生可殺，自無罪業可言，此即慧遠所謂「乘去來之自運，雖聚散而非我，寓群形於大夢，實處有而同無」的境界，湯用彤釋此謂：「此言體極者，超乎報應。」³⁴所謂的「體極」，即是「無我」（非我），「無我」是即「無生」。

可見這裏涉及兩種對「神」層次的理解：殺生致報觀念中所殺之「神」，是放在有情眾生解脫前的因果輪迴範圍裏談的，此「神」可視為「輪迴主體」或「受報主體」，而「體極」之「神」，則為體證涅槃境界之後的「法身」，如宗炳〈明佛論〉：

唯神獨照，則無當於生矣。無生則無身，無身而有神，法身之謂也。³⁵

此一法身，已脫離情識主體與身體的封限而冥神絕境，既無生之封限，故「唯神獨照」，此亦可視為「悟理之體」，為解脫之神。唯在慧遠的論述脈絡中，似乎又認為在此超越而無限的「無我」、「無生」之境中，復能自由地聚散形體而隨緣出入，彰顯其應機示現眾生的「化身」之用，故曰「處有而同無」，似乎認為桓玄的「其理天絕」應當置此脈絡而論才是準確。總之，此一解脫之神既能在「處有而同無」中體化合變³⁶，自然沒有什麼實質的「身」或「生」可殺，也沒

³³ 同前註。

³⁴ 參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年），下冊，頁166。

³⁵ 僧祐：《弘明集》，頁10c。

³⁶ 法身所體證的終極境界則為「法性」，勞悅強認為「法性」和「神」的關係與王弼「有/無」的二元論極為相似，即「法性」與「無」都是超越的，乃做為存在的根本與萬物各

有報應可言。

由此可見慧遠與桓玄對「神」觀念的理解實存在著異、同：就桓玄而言，「神」應是傳統儒家或玄學在佛教觀念影響下的「鬼神」、「魂神」或「靈魂」理解，此「神」既託「四大」所結之形軀以存，為生時的意識或精神（寄生栖照，津暢明識），在形軀死亡後則獨立為「鬼神」或靈魂（滅之既無害於神）³⁷。且他認為「形」與「神」之間存在著精、粗之別，關鍵在於「神」具有「其理天絕」的特質，故有可離「形」獨存的超越性，這可能是桓玄思想受到佛教影響的部分，由此亦取得與慧遠對話的基礎。另一方面，這卻也是慧遠對「神」一辭使用的目的，即為了應對世教既有概念而有的施設。也就是說，慧遠

種表現的內在，一如萬物命運有限，「無」做為根源則是無盡的，同樣的「神」雖然會在不同形體間轉換，「法性」卻是不變的。在慧遠看來，人是有情的存在並有潛在地神智，當人實現了智識，神將會返回神境，故神與萬物的關係亦可以理解為「體/用」，此為王弼形上學的創發。酌參 Yuet Keung Lo, "The Destiny of the 'Shen' (soul) and the Genesis of Early Medieval Confucian Metaphysics (221-587 A.D.)" (Ph.D. diss., University of Michigan, 1991), pp.163-167。就此，我們可以從「神」體證「法性」的一面來觀其「無」，又從其化身應現的一面來觀其「有」，由是「神」在慧遠的理論中，實具有在剎那間體化合變、生滅相續的特質，某種程度仍可不違原始佛教「無我」說的真理，唯其所體證之「法性」觀念則未然，如區結成則認為「法性」在慧遠的理論中被理解為最終極的真實，亦即具有恆存的本體意義，此僅屬於佛教四種邏輯中的「亦有亦非有」的第三種認識，而與最高真理乃脫離言語亦離一切相對性、分析性概念的對待（非有非非有）是不契的。說參區結成：《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987年），頁84-86。

³⁷ 關於「神」之字義在傳統的用法，可參林麗真的說法，其總結傳統「神」之概念有四義：一、超自然的神秘主宰；二、人死後的靈魂；三、人於生命狀態下的精神與意識（魂魄、神）；四、事理玄妙難測的作用。此四種涵意雖不同，卻彼此牽連。如第二義的神，專指人死後的存在而言，若其有彰顯超奇的創生與刑賞的大能，則其義已近同第一義之神明；又第三義的神，指內在於人生形骸之內的心知、靈覺、意識、思慮，甚至夢想等精神性的現象與活動，其謂：「如果僅是形體的發用現象，死後便隨形俱滅，它就不會再轉成第二義中的鬼神；如果它是一種既超越又內在於形體中靈魂主體，死後便可能離形不滅，而轉成第二義中的鬼神，甚至具有第一義的神性。」參林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入成功大學中文系主編：《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（第一輯）（臺北：文史哲出版社，1991年），頁93-94。又有學者從格義的功能，來看早期的中國佛教徒是通過傳統「祖先崇拜」觀念相信死後有靈（魂神）的觀念，來了解輪迴、業的影響，此已與早期印度佛教教義的基於因緣和合論而持「無我」的立場有所不同，印度佛教的「無我」立場本應更接近「神滅論」，說參 W. Pachow, "The Controversy over the Immortality of the Soul in Chinese Buddhism," *Journal of Oriental Studies* 16.1-2 (1978): 21, 25-30。該文特舉牟子為例，牟子於中國傳統對魂神的信仰以及呼喚往生者的儀式相當清楚，他也相當清楚業的果報及其影響，但他以魂神為再生的媒介卻是對佛教「無我」教義的錯誤詮釋，筆者認為桓玄的看法近似之。

基於佛教與世教皆對「神」賦予超越性意義的共同語境中，進一步標舉出「無我」的境界，指出若與佛教體極的法身之神相較，世教之「神」不過仍是「俗諦」，乃是「受報主體」，這在世教未受佛教修行指導的情況下而受到「判教式」的區異是相當合理的，在此前提下，〈明報應論〉乃進一步針對「神」之居宅究係「有情／無情」來探討殺業成立的關鍵：

難旨全許地水火風結而成身，以爲神宅，此則宅有主矣。問主之居宅，有情耶？無情耶？若云無情，則四大之結，非主宅之所感；若以感不由主，故處不以情，則神之居宅無情，無痛痒之知。神既無知，宅又無痛痒以接物，則是伐卉剪林之喻，無明於義。若果有情，四大之結，是主之所感也，若以感由於主，故處必以情，則神之居宅，不得無痛痒之知，神既有知，宅又受痛痒以接物，固不得同天地間水火風明矣。³⁸

所殺者若「無情」，則如剪伐草木，自無痛癢之知覺（無明於義）；若有情則有知覺，因其生命乃由無明所染之情識召感四大所至：

形結則彼我有封，情滯則善惡有主，有封於彼我，則私其身而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。³⁹

四大結而成形乃由情識感聚，正是慧遠對桓玄「結而成身，以爲神宅」補上了一個理論前提，也正是在此提醒對方其所殺者適爲有情衆生，在彼我有封的情形下，道道地地不空人、我，復因情識之滯而有善惡之起，進而由此觸動吉凶悔吝之因緣，從而得失相推、禍福相襲，終致業報引現。故殺生一事，若就動機來看乃情識妄作，若就業力相感相推而論，則無寧構成冤冤相報之惡因怨結：

因茲以談，夫神形雖殊，相與而化，內外誠異，渾爲一體，自非達觀，孰得其際耶？苟未之得，則愈久愈迷耳。凡稟形受命，莫不盡然也。受之既然，各以私戀爲滯，滯根不拔，則生理彌固。愛源不除，則保之亦深。設一理逆情，使方寸迷亂，而況舉體都亡乎？是故同逆相乘，共生齟齬，禍心未冥則構怨不息。縱復悅畢受惱，情無遺憾，形聲既著，則影響自彰。理無先期，數合使然也，雖欲逃之，其可得乎？此則因情致報，乘惑生應，但立言之旨本異，故其會不同耳。⁴⁰

形、神雖然異源，但在情識作用下二者相與而化所構成的有情生命，其本質又以

³⁸ 僧祐：《弘明集》，頁 33c-34a。

³⁹ 同前註，頁 33c。

⁴⁰ 同前註，頁 34a。

戀生爲前提，除非是洞達實際的解脫者，否則若因情識偏愛而我執糾結的根源未除，只有使此戀生之情更加深固。在此前提下，若使對方喪失生命，將共生仇隙，致使彼此相互敵怨而害心交復不止。慧遠此番申述，要在強調因果律的感應是以情識善惡之造作爲根源的（因情致報，乘惑生應），此皆自然之數而無以遁逃，即「神不滅」正與「報應論」互相證成，互爲表裏，殺生致報之論在此義理脈絡下益發彰明矣。

在慧遠的理論體系中，滯於情識的「神」既是「受報主體」，衆生之情識造作既念念相因、業業相感，即表示它乃是在業感緣起中刹那變化、且於「等無間緣」中相續不斷的存在，此中實反映了佛教「無我」(anatta) 論否定有一恆常不變之精神實體的理論界義⁴¹；相對之下，桓玄的說法，只不過是一種無業感成分的「神不滅論」，且某種程度將「神」看成恆常不變的實體(soul)，故殺生只能傷「形」而不能傷「神」，此與慧遠言無「生」可殺的「勝義諦」終究有隔，乃二者在〈明報應論〉中對「神」理解最大的相異之處。總而言之，就「俗諦」而論，慧遠認爲業感成爲神明結聚四大成體的關鍵，也是有情生命的緣起與根由，故殺生有害於神。在這樣理論構設的前提下，佛教的「勝義諦」則是「心無兩對」之境，〈明報應論〉：

若斯理自得於心，而外物未悟，則悲獨善之無功，感先覺而興懷，於是思弘道以明訓，故仁恕之德存焉。若彼我同得，心無兩對，遊刃則泯一玄觀，交兵則莫逆相遇，傷之豈唯無害於神，固亦無生可殺，此則文殊案劍，迹逆而道順，雖復終日揮戈，措刃無地矣！若然者，方將託鼓舞以盡神，運干鍼而成化，雖功被猶無賞，何罪罰之有耶？⁴²

「心無兩對」即「彼我同得」，在此境中既無生可殺，嚴格說來亦不會有殺心之念，世教所謂殺生無害於神理應指此。「弘道以明訓」一段，實指稱佛雖取證解脫之道，唯因要拯渡未悟之衆生而拒入涅槃，故依其慈悲發心而自願受生，故仁恕之德存焉。佛以其化身拯渡世人，若彼此皆無情識之攀緣滯著，即或是干戈交兵亦無所對揚，甚至將如莫逆交會而彼此玄同，故不致構成傷害，即無生可

⁴¹ 就慧遠的佛學思想中的系統而言，其受報主體之「神」，質言之應是「非即蘊非離蘊補特伽羅」（不可說我），這是他從犢子部《三法度論》所汲引出的主張，慧遠曾爲提婆所譯之此論作序。此參李幸玲之說，李幸玲：《廬山慧遠研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007年），頁136-137、148-149。

⁴² 僧祐：《弘明集》，頁33b-c。

殺。慧遠此處援引文殊殺佛之典，在當時應是出於西晉·竺法護所譯《如幻三昧經》：

於時世尊，欲得開化五百菩薩，則以威神現示文殊。文殊師利即從坐起，偏出右肩，右手捉劍，走到佛所。佛告文殊：「且止，且止！勿得造逆，當以善害。所以者何？皆從心發，因心生害。心已起頃，便成爲殺。」時無央數諸菩薩眾各心念言：「斯一切法悉如幻耳！彼無吾我及人壽命，其意所念察其本末，無有父母、無佛、法、眾，亦無作者亦無受者，無行、不行，亦無果報，意自貪身而墮顛倒，愚戇凡夫悉不能解，心反處顛倒，計我父母。……其受虛無則無歸趣，亦無報應。設一切法虛無不實，所受諸法亦復虛妄，幻譬如空，亦如芭蕉、夢、影、野馬，離欲虛妄而無堅固，以是之故，彼無有罪亦無害者。誰有殺者？何謂受殃？如是觀察，惟念本末，則能了知一切諸法，本悉清淨，皆無所生。」⁴³

文殊殺佛之舉措，其實是佛陀爲了開導弟子而感動文殊的一種應機作教之所爲。時因弟子們以「宿命通」看到自己累世所犯的惡業：殺死父母、阿羅漢，面對種種化境，深感怖畏憂悔，故無法再證更深法門，於是佛陀感動文殊有殺佛之舉，藉機予以點醒化導：即可以殺佛，然須符合善法——除非已空人、我，否則若心起妄執而訴諸行動即犯殺業，從而喻示世間一切諸法皆如空似幻，我、人之性乃至眾生性命皆不可得；既如此，欲殺者誰？所殺者何？即或罪性亦是本空。換句話說，殺害之業正是在妄執人、我的前提下所構成。總說慧遠援引文殊殺佛之典，所明者正乃佛陀無生可殺，因其當下已「心無兩對」，無生復無我，故即是終日揮戈，舞動斤斧，亦無罪罰之有。

（三）三世因果之「契 / 不契」

以上是就報施的主體來看，若從報施的範限來看，戒殺之議題並非僅只於「人道」，更多乃與廣大之「眾生」有關，且報應的理解更拓及「三世」。此處所說的「三世因果」，乃包涵了「三世輪迴」與「因果業報」：「三世輪迴」涉及主體之受報範限跨及來世、多生的問題；「因果業報」則涉及業行善惡所引發的果報問題。合同起來說，因果業報之理需放在多生輪迴的範限中來衡量。唯佛教初傳東土，「三世因果」論似乎未能解決當時士大夫從「現報」角度來看報施

⁴³ [晉] 竺法護譯：《如幻三昧經》，收入《大正藏》，第 12 冊，頁 150c-151a。

多爽的問題。當時最典型的論辯，如東晉戴逵曾作〈釋疑論〉，認為「性有脩短之期」、「氣有精麤之異」，「此自然之定理，不可移者也」⁴⁴，故現世的賢愚善惡與脩短窮達，皆因「分命」所致而與積行無關，從而認為傳統積善餘慶，積惡餘殃之言乃至佛教的因果報應理論不過都為勸教之言。正面一點來看，此毋寧是以「分命」的自然觀來格義儒家、佛教的因果論⁴⁵；若從負面來看，這也說出當時佛教的業報觀頗受到世教分命說的挑戰，關於這一方面，慧遠曾撰〈三報論〉來釋其之疑：

世或有積善而殃集，或有凶邪而致慶，此皆現業未就而前行始應。故曰貞祥遇禍，妖孽見福，疑似之嫌，於是乎在，……或有棲遲衡門，無悶於世，以安步為輿，優遊卒歲，而時來無妄，運非所遇。……大義既明，宜尋其對；對各有本，待感而發，逆順雖殊，其揆一耳。何者？倚伏之勢，定於在昔，冥符告命，潛相迴換，故令禍福之氣，交謝於六道，善惡之報，殊錯而兩行。⁴⁶

慧遠在此嘗試將世教報施多爽的時運問題納入果報的系統，即其〈三報論〉所指稱之「現報」（此身受）、「生報」（來生受）與「後報」（多生受），對於現世中善人無善報，認為其原因乃在「現業未就而前行始應」，即須從跨越「三世」範限的角度來作解。這當中曾引及「時來無妄」之語，此頗值得注意，此係取自《易·無妄》卦，整個〈无妄〉卦看似充滿著不可預知的因素，如六三爻辭：「无妄之災」、九五爻辭：「无妄之疾」、上九爻辭：「无妄，行有眚，無攸利。」「无妄」者，乃恐懼修省，不敢妄為也。意謂雖不敢妄為，在慎重自持的情況下尚且有災，何況妄乎？這裏慧遠隱約指涉的是戴逵在致其書信中所自陳的：「是以自少束脩，至于白首，行不負於所知，言不傷於物類，而一生艱楚，荼毒備經，顧景塊然，不盡唯已。」⁴⁷顯是以「无妄」（而有災）為戴逵的經歷

⁴⁴ 道宣：《廣弘明集》，頁 222a。

⁴⁵ 六朝時期道家自然觀與佛教因果論常有相互格義交涉的情況，相關論點詳參周大興〈自然或因果：東晉玄佛的交涉〉，該文從「義兼雙域」的角度來論證，認為道家思想在六朝的發展往往亦有「因果」義之援引、吸收與理論改造，佛教則亦有「自然」觀念的格義、批判與吸收現象，此中所呈現出的是當時「因果」與「自然」在體用觀點上的多義性。見周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁 289-295，關於戴逵與慧遠部分的論述。

⁴⁶ 僧祐：《弘明集》，頁 34b-c。

⁴⁷ 道宣：《廣弘明集》，頁 222b。

作了註腳。此中用意，乃在說出人們的吉凶禍福雖有冥冥不測的偶然因素，但這些偶然因素作為客觀存在，並非完全沒有來由可推，僅就時、位來看，「無妄」卦的「上九」因陽爻處柔位而失正，時境已至困窮，自然動則遇禍，可見「偶然」之中亦有「必然」，故我們實不宜因身處「無妄」而有災之境遽以否定事物之間仍有彼此聯繫的客觀真理。面對戴逵用道家的「分命」自然說以否定佛教的因果報應，慧遠此處的應對策略乃是援「儒」以通「佛」，用世教另一種權威來反駁之（如果我們肯定儒、道各是傳統士人立身行事所奉行之兩種世教權威代表的話），當然其巧妙之處，更在欲藉此卦的隱喻導向業感緣起論的思考中，也就是將世教所認為「時運」本身甚或「時運」之外所不能解釋的神秘因素，通通納入了「三報」的解釋範圍中，故言「對各有本，待感而發」、「倚伏之勢，定於在昔」，認為禍福之因素其實已在冥冥之中的前世互相倚伏、潛相轉化了，在文中他還用了「禍福之氣」，以中國人容易理解的「氣」論來作比方，言此中運作、交謝於六道的結果，就是我們在現實所看到各種報應的現象，其中當然也包括「舛互而兩行」的情況，以此來作為報施多爽的解答。

從以上論述中，我們可以窺見六朝佛教報應觀與世教分命論、時運論或者可以括約為傳統「天命」思想交涉的軌跡⁴⁸，其中分命論較有道家自然觀的影子，強調個人材質之性與連帶之智愚、禍福、壽夭乃來自先天偶然之決定而不可移易，至於時運論則是儒家所強調，此二者雖同屬世教傳統，但相對於儒家某些積極性的道德使命觀點，世教論者往往更好用道家分命論的自然觀立場來反對佛教。慧遠釋戴逵之疑則取徑於世教中儒家時運觀的角度，先闢清道家自然觀中宿命論的成分，再藉以暢達佛教的果報論作為開導的原理。

除了戴逵的〈釋疑論〉以人道角度發出質疑，當時學界亦有從自然界現象中不可移易之物類通性以質疑殺生致報者，如何承天〈報應問〉：

夫鵝之為禽，浮清池，咀春草，眾生蠢動，弗之犯也。而庖人執焉，豈有得免刀俎者。燕翻翔求食，唯飛蟲是甘，而人皆愛之，……是知殺生者無

⁴⁸ 如田中文雄曾從「中國人如何接受與理解外來宗教思想」的角度作為檢討六朝報應論爭研究的出發點，認為當時的「天命」思想被視為權衡及容受佛教「報應」思想的中介。在諸例中，他特別針對六朝時期極力反對報應說的何承天，認為何氏取用天命觀中的宿命論思想成分，藉以主張人的行為由天所定；至於護法論者如顏延之則反而取用了天命觀中非宿命論思想的成分，反對把殺生與報應分開評議，他視佛教的報應觀為真理，也視傳統的天命觀為真理，故兩相結合以論。田中文雄：〈六朝應報論爭の一考察〉，《大正大學大學院研究論集》第8期（東京：大正大學出版部，1984年2月），頁135-145。

惡報，爲福者無善應，所以爲訓者如彼，所以示世者如此，余甚惑之。若謂燕非蟲不甘，故罪所不及；民食芻豢，奚獨嬰辜？若謂禽豕無知，而人識經教，斯則未有經教之時，畋漁網罟亦無罪也。無故以科法入中國，乃所以爲民陷穽也，彼仁人者，豈其然哉？⁴⁹

這裏說到鵝只吃草、不食肉，以不殺生爲天性，卻遭遇人類宰殺的「報應」；燕子吃蟲卻得到人類的喜愛與呵護，爲何燕子殺生卻無惡報？鵝不殺生卻無善應？同理可證，人類食肉會遭報的理論就值得懷疑了。如果說果報不契是因畜牲無知經教，人類接受經教故能應會斯理，以此而論上古未有經教之時，捕漁畋獵是否即無罪？可見報應之說是佛教用來勸人爲善而刻意制定的「科法」，並非實理。至於行仁本即爲君子所務，不必以報應與否作爲條件考量。這正如同戴逵〈釋疑論〉，皆基於現世中的經驗事實以提出對佛教因果報應說的質疑，唯此處是從畜牲道的角度著眼。面對何氏質難，時有護法者劉少府提出答辯：

若許因果不謬，猶形之與影，徵要之効，如合符也。若日月之行，幽明之信，水火之降，風雲之作，皆先因而後果，不出感召之道。故緣起，鑑能致水；緣滅，燧不招火。一切諸法，從緣起滅耳。⁵⁰

自然界之日月、水火、風雲乃至一切諸法等莫不因感召而相應，這當中即是緣起法的作用，若能肯定自然界物類相感的物理現象，亦當肯定緣起的原理，這是在說緣起法則是理性的；若肯定緣起，則因果報應，生死流轉皆爲理所當然之事：

若鵝之就斃，味登俎鼎；燕之獲免，無取鹽梅。故鵝殺於人，猶虫死於燕。鵝虫見世受，人燕未來報。報由三業，業有遲疾。若人入孝出悌，揚于王庭，君親無將，將而必誅，此見報之疾，著乎視聽者也。……善惡之業，業無不報，但過去、未來非耳目所得，故信之者寡，而非之者眾耳。⁵¹

報應有遲速，鵝殺於人猶虫死於燕，皆是前世惡業於現世報應的結果，至於人、燕犯殺，其報亦必應在未來，這即是慧遠「現業未就而前行始應」的思考，此乃對緣起而感召之道的進一步詮釋。「君親無將，將而必誅」之典，係引自《公羊》⁵²，意謂即或貴如君、親，若其爲惡亦恐見誅，即報應之無差猶如世教執法

⁴⁹ 道宣：《廣弘明集》，頁 224a-b。

⁵⁰ 同前註，頁 224b-c。

⁵¹ 同前註，頁 224c。

⁵² 《公羊傳》作「君親無將，將而誅焉。」參〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公

之「大義滅親」，本有其超越人間倫常中親疏遠近的公平性。至於燕雖於現世爲人所愛，但不代表後生亦當如此，故對報應的理解也宜超乎個人現實的主觀情感與耳目經驗之外。不過在當時以博學著稱的何承天引畜牲道之例，恐怕所想要強調的有比這一方面更值得深思想，這一點劉少府並沒有徹底解決，此即「禽豕無知，而人識經教」的不同所引發出的問題。若說人類碰到「時來無妄」的情況，仍然可以貞定自身的道德意志，而天命說中的宿命問題，雖然是「偶然」之決定，即此生禍福受胎已然，無法經由後天努力移轉或改變，但經由佛教業報說精神的統攝與貫注，在嘗試以業感緣起之因果原理作出「必然」性意義的解讀下，仍可以三世的角度將今世修德積行的希望寄託在來生報應的定命上，以故於此世終能「求仁而得仁」。所以慧遠對世教的應對，顯然是汲取傳統天命說中道德使命感的積極面，而捨棄其中宿命說所偏向不可知論、虛無主義的消極面，從而轉向對三世因果的肯定。故劉少府言「鵝虫見世受」正如慧遠〈三報論〉中所謂「時來必受」、「非祈禱之所移，智力之所免」⁵³，有著某種強調業果之至乃無所逃遁的「決定的果報論」(deterministic karma)的意味。但質實說來，在佛教業感緣起的因果論中，業力與業力之間或相結合，或相抵消之相互交雜之作用可能複雜得難以想像，恐非單線、僵化而固定的模式可以解說，究實說來，仍是一種有相當彈性與可塑性的「有條件的果報論」(conditional karma)⁵⁴。也就是說，

羊注疏》(影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本)，卷9，頁112。「將」字即「逆亂」，含有凶妄之意。

⁵³ 僧祐：《弘明集》，頁34b。

⁵⁴ 關於這一方面，慧遠的相關理論並無太多著墨，但當時類似的理論已經出現，如鳩摩羅什譯《成實論》卷八：「是三種業爲報定耶？世定耶？答曰：有人言報定，現報業必現受報；餘二亦爾。雖有此言，是義不然，……有業應受地獄果報，是人修身、戒、心、慧故，能現受報，是故此三種業應當世定。」（《大正藏》，第32冊，頁297c）「報定」其實是一切業定得現果，可視爲「決定的果報論」，「世定」即一切業尚須計入此世之業方定，乃「有條件的果報論」，從經文看來，《成實論》主張三種「定報業」在其規定的時段內「不一定受報」，可以透過修持來轉變類型，使重罪輕受。相關論點，詳參加魯帕赫那(D. J. Kalupahana)著，陳鈞鴻譯：《佛教哲學——一個歷史的分析》，收入《世界佛學名著譯叢》（臺北：華宇出版社，1985年），第71冊。論者認爲嚴格的決定論，其實正是佛教所反對的觀點，針對此段經文的解釋是：「這一講話可澄清把佛教業力思想視爲決定論的誤會。因爲它強調行爲的後果，不單依行爲本身而定，而且決定於許多因素，例如作業者的本性和環境，這一講法是與佛陀的緣起論相通的。……佛陀對緣起的觀念，是著重條件性而非決定性的。業或行爲亦屬於緣起法的一種，故亦不能例外。……這種人格的可改變性，使道德與宗教行爲產生意義。此與決定論者所以爲的今生所受的一切，全出於宿業的安排不同。」（頁38-40）

護法論者強調信守戒殺、護生之道，所看重的不只是藉由此生之積善以決定自己未來的命運，遑論此中或許還包涵可以減緩、延後甚至抵銷前業之咎的情況，諸如這些理解與實踐，「經教之修」誠為關鍵⁵⁵。在這樣的情況下，何承天在辯論上相當取巧的地方，乃是藉由人、畜之別突顯出畜牲在相對之下因「無經教」的修為，致使即或有報亦只能從已定於前理之現實物類通性作解，這就如同戴逵之肯定「分命」一樣，在此世所具的現實生物慣性之外，並不存有可以扭轉影響今生、來世遭遇之積極而能動的條件，進一步以歷史上未有經教所造成今、昔差異對比的事實，更從宗致一統性如何落實的方面作出質疑，故認為因果報應論不過是徒具形式意義的科法設教，無論是佛教所宣稱哪一種的果報型態，皆是在因應勸教之需的前提下，針對自然或人事現象所作的一種在理論詮釋上的後設思考。

唯對佛教徒而言，針對理前已定，本不以無以移易的「分命」視之；至於科法設教，對他們來說則是可體證的信行；而面對「經教」之或有或無，則益發使其珍惜任何能扭轉果報的修行條件，尤其正視護生之道能引發眾生善行相因的良性循環；換句話說，畜牲道的問題某種程度正賴人道的濟度。在此情況下，不但針對現實中報施多爽的問題，佛教「戒殺」教義往往介入討論，甚至成為解釋果報來由的普遍因素，何以如此？這當中不難明白，人間世之惡業雖有大小，其事亦殊異，但最能訴諸普遍性的惡業即是犯殺，重點在於佛教徒將犯殺的界義由殺人擴及至殺生；由直接的殺害延伸至間接的殺害——肉食，這也是當時相關討論最熱烈的。世人之所以經常犯殺，乃在即或不直接殺害，間接殺害亦常發生，如從屠戶買肉來吃雖非己殺，但此肉卻是為買者所殺，前引〈奉法要〉所謂「疑有為己殺者，皆不當受」即是此意。佛教徒在這個議題上的堅持，即是將戒殺、護

⁵⁵ 慧遠「現業未就而前行始應」的說法，在當時有進一步的發展，除了《成實論》的世定說，又如鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》：「受持、讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業，則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》，第8冊，頁750c）此言人前世造了惡業，本來應墮三惡道受苦，唯其因業力未熟而未引現，且其前世也造過善業，故先轉生為人，其間適讀到《金剛經》，因受持讀誦此經起了不可思議的功德，所以本來應於其惡業成熟後轉生三惡道的，卻只是在現世受人「輕賤」而已，至於其「先世罪惡，即為消滅」。愚者對此乃就現象上看，認為有善行（誦經）卻不得善報（受人輕賤），但是智者深觀三世緣起，卻發現個中有此一轉折，即「經教之修」的功德，故此世雖持經而受人「輕賤」，但卻是對將來要受到更重的三惡途之苦的抵銷，故此「輕賤」倒成了奉持《金剛經》功德之「善報」。這樣的說法，較之慧遠對果報的解釋，顯然將果報說得更為彈性與可塑性，且無寧擴充了慧遠理論中針對今世行持之意義所在，不是只為來世預備，更有能扭轉前世惡業而成就現世「重罪輕報」之轉機。

生之道放入三世因果的詮釋脈絡中，作為已定之前理（或世教所說「分命」）探討的重要部分，被當世視為「名理」的宗炳〈明佛論〉對此亦有說明：

或問曰：若諸佛見存，一切洞徹，而威神之力，諸法自在，何為不曜光儀於當今，使精麤同其信悟，灑神功於窮迫，以拔冤枉之命，而令君子之流，於佛無覩，故同其不信，俱陷闡提之苦？秦趙之眾，一日之中，白起、項藉坑六十萬夫，古今彝倫及諸受坑者，誠不悉有宿緣大善，盡不覩無一緣，而悉積大惡，而不覩佛之悲，一日俱坑之痛，慙然畢同。坐視窮酷而不應，何以為慈乎？緣不傾天，德不邈世，則不能濟，何以為神力自在，不可思議乎？⁵⁶

此先自設問答。問者的疑惑在於若佛有威神之力，為何不能濟度冤枉之命？如歷史上殺戮甚為殘酷的長平之役，乃至項籍坑殺秦降將士卒總計不下六十萬人性命，為何不見佛顯靈應？或感化殘暴的加害者，或救拔眾生於不幸？此適如同戴逵之言「分命」、何尚之之言善惡果報不契。宗炳對此質疑的回答是：

夫天地有靈，精神不滅，明矣！今秦趙之眾，其神與宇宙俱來，成敗天地而不滅，起、籍二將，豈得頓滅六十萬神哉，神不可滅，則所滅者身也，豈不皆如佛言常滅群生之身，故其身受滅，而數會於起、籍乎？何以明之，夫乾道變化，各正性命，至於鷄彘犬羊之命，皆乾坤六子之所一也，民之咀命充身，暴同蛛蠅為網矣，鷹虎非搏噬不生，人可飯蔬而存，則虐已甚矣。天道至公，所希者命，寧當許其虐命，而抑其冥應哉？今六十萬人，雖當美惡殊品，至於忍咀群生，恐不異也。美惡殊矣，故其生之所享，固可實殊，害生同矣，故受害之日，固亦可同。⁵⁷

他認為這些無辜受戮者因「常滅群生之身」故「其身受滅」，其現世的遭遇正是承擔自前世肉食（咀命充身）的苦果。畢竟較之禽獸出於維生自然之本能，人類實可不食肉而活，唯無人不貪享口腹之欲，故此六十萬人即或美惡殊品，然於「忍咀群生」之事卻為不異，從而遭報的情況亦相同。此一理論的取巧處，乃在以人類肉食的普遍習性作為慧遠「前行始應」之理的說明，如此彌縫自將所有不可追究的報施多爽之機率降到了最低。且值得注意的是宗炳論述殺生致報的原理有了個人獨特的詮釋，較之慧遠認為乃肇因於有情生命「同逆相乘，共生齟齬」之怨懟不息，他嘗試從眾生乃「生命共同體」的一面作解，即以《易》之生生

⁵⁶ 僧祐：《弘明集》，頁 12c-13a。

⁵⁷ 同前註，頁 13b-c。

義，言萬物皆在「乾道變化」中成其性命，而衆生（如鷄彘犬羊等）復與我皆「乾坤六子」所生⁵⁸，彼此相與平等，互爲因緣，故若害他實亦於己有虧。類此詮釋雖應用自儒家《易》學思想，卻頗符合佛學從緣起法的相關性與平等性來觀照護生的原理。

（四）肉食不淨的因果律理解

倘若從因果律的角度進探戒殺理論或護生信行在文化史上的影響，可以發現當時尚由此而發展出一種「肉食不淨」的觀點，《南齊書·周顒》：

丈人之所以未極遐蹈，或在近全菜邪？……衆生之稟此形質，以畜肌骨，皆由其積壅癡迷，沈流莫反，報受穢濁，歷苦酸長，此甘與肥，皆無明之報聚也。何至復引此滋腴，自汙腸胃。丈人得此有素，聊復寸言發起耳。⁵⁹

居士周顒對何點之肉食提出針砭，認爲因衆生（包括禽畜）不淨，故食之不啻「自汙腸胃」。何以不淨？若就其爲衆生之因緣來看，其所以爲甘肥形質而任人宰割，乃因久受無明的蒙蔽，在惡業累蓄下受此穢濁之報，故其甘肥、血膏（脂膏）實乃「無明之報聚」，食之恐亦自受穢濁。此點出何點體中未能清虛（未極遐蹈）的原因。總之，食肉不但害生，更有傷身之虞。

同樣的道理，梁武帝蕭衍亦曾由營養學角度，結合因果觀論述肉食對健康的妨礙，〈斷酒肉文〉：

凡不能離魚肉者，皆云菜蔬冷，令人虛乏。魚肉溫，於人補益。作如是說，皆是倒見。今試復粗言其事不爾。若久食菜人，榮衛流通，凡如此人，法多患熱。榮衛流通，則能飲食，以飲食故，氣力充滿，是則菜蔬不冷，能有補益。諸苦行人亦皆菜蔬，多悉患熱，類皆堅強，神明清爽，少於昏疲。凡魚爲生類，皆多冷，血腥爲法，增長百疾。所以食魚肉者，神

⁵⁸ 《周易·說卦》：「〈乾〉，天也，故稱乎父；〈坤〉，地也，故稱乎母。〈震〉一索而得男，故謂之長男；〈巽〉一索而得女，故謂之長女；〈坎〉再索而得男，故謂之中男；〈離〉再索而得女，故謂之中女；〈艮〉三索而得男，故謂之少男；〈兌〉三索而得女，故謂之少女。」孔穎達《正義》曰：「此一節說乾坤六子，明父子之道。」此是人類的倫常關係作爲自然界天地萬物乃一相須相成之共同體的隱喻。參王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷9，頁185。

⁵⁹ [梁]蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，2003年），第3冊，卷41〈周顒〉，頁733-734。

明理當昏濁，四體法皆沈重。無論方招後報，有三途苦；即時四大，交有不及。此豈非惑者因心，各有所執？甘魚肉者，便謂為溫、為補，此是倒見，事不可信。復有一種人，食菜以為冷，便復解素，此是行者未得菜意。菜與魚肉，如水與火。食菜裁欲得力，復噉魚肉，魚肉腥臊，能減菜力。所以惑者云「菜為性冷」。凡數解素人，進不得菜蔬之力，退不得魚肉邪益，法多羸冷，少有堪能。⁶⁰

此是針對當時蔬食不符養生說的反駁，認為蔬食對身體健康有良性循環的效果，長期下來反能讓自體調節成溫熱的體質，無形中提升血氣流通的能量，更易令營養吸收而神明清爽，氣力堅強；相較之下，魚類反而性冷，且多食血腥將增長百疾，反易造成自體虛冷的慣性，從而一味需食肉以溫補，長此以往不但四大不調，亦將導致神明昏濁，四肢沉重，甚至招致三途之惡報。蕭衍復針對一種意志不堅的蔬食者，認為通常這種人誤以為菜冷，方進菜食就欲破戒開肉，如此菜食之效力未至，其補益之質性復被肉食之腥臊破壞，兩皆不得其益。此一理論與前引周顒的「肉食不淨」說適可互相呼應，不僅在期望藉由戒斷肉食以獲得健康或身、心的潔淨，更在於導向淡薄滋味以節嗜寡欲的修行，進而以去昏惑、斷惡業為目的。

就積極來看是養生，就消極來看即是「除病因」，〈斷酒肉文〉：

噉食眾生是跛因，噉食眾生是蹇因，噉食眾生是瘡因，噉食眾生是瘍因……噉食眾生是病瘦因，……噉食眾生是心痛因，噉食眾生是腹痛因，……噉食眾生是四大不調適因，噉食眾生是五臟不調適因，噉食眾生是六腑不調適因，噉食眾生是顛因，噉食眾生是狂因，噉食眾生乃至是四百四病一切眾苦因。⁶¹

啖食眾生既是諸病之因（從皮膚科到內、外科），則諸病之現生，乃前時啖食眾生之果報；而除病因的其中一種重要方式即是除業障，肉食本身正是無明報聚之所。此一方面以因果律來說明肉食與否對養生所造成的影響，另一方面無寧也是時人從「戒殺」角度切入「果報」理解的進一步發展。佛教視肉食為不淨，故為百病之源的觀念，從而影響了當時養生論與病理學的相關思考⁶²。

⁶⁰ 道宣：《廣弘明集》，頁 298b-c。

⁶¹ 同前註，頁 296b-c。

⁶² 范家偉認為印度佛教東傳，其醫學觀念對中土所引起廣泛的影響：「尤其以四大不調論及佛教果報之說來解釋病因較為明顯。」參范家偉：〈晉隋佛教疾疫觀〉，《佛學研究》

三、慈護實踐與世教「仁道」思想的交涉

六朝戒殺之道除了建構殺生致報的基本認知，引入業報因果的觀念，亦從消極的禁戒進一步朝向積極的慈護觀念發展，此頗易與傳統思想相涉，如世教固有的「仁」、「恕」之道既為佛教護生觀提供了良好的發展氛圍，其推己及彼而等一物我的惻憫之情，某種程度亦成為培養自利利他之菩薩戒行的方便引介。唯並不是世教經典中的相關概念都有利於佛教，這一部分亦取決於論述者在應對時於傳統詮釋操作的取徑選擇。

論議的策略其實取決於論者價值信念與立身行事的基本思考，就此而論佛教自身的發展也足具某種程度的主導作用，如當時菩薩戒思想在中土的流行即是其中較具體者，其與世教的互涉進一步發展出「究竟慈悲」的論述，唯如此一來世教觀念反而只成了究竟禁斷理想的格義與引介方便，無形中使其原先義界亦有重新被擴大詮釋的跡象，如除了守齋、斷屠，禁獵、去繒、戒革等於是亦成為「仁道」治生理物的新內容。值得注意的，此間「權／實」的判教觀念在論述過程中的運用，也成為處理二教交涉或統合佛教自身經律之辨的有效思維模式。

(一) 以「仁道」釋護生——實踐對象之拓展

佛教的「慈護」、「慈悲」之理與傳統「仁道」思想相結合的論述，較早如東晉郗超之〈奉法要〉：

《賢者德經》云：「心所不安，未常加物。」即近而言，則忠恕之道，推而極之，四等之義。四等者何，慈悲喜護也。何謂為慈？慈傷眾生，等一物我，推己恕彼，願令普安，愛及昆蟲，情無同異。⁶³

〈奉法要〉已由「忠恕之道」來釋佛法之「慈悲」，尤其特就「恕」道來格義佛教「等一物我」的平等觀。以仁道將心比心之理拓展至萬物者，又如謝靈運(385-433)〈山居賦〉：

法音晨聽，放生夕歸。……好生之篤，以我而觀，懼命之盡，吝景之歡。分一往之仁心，拔萬族之險難，招驚魂於殆化，收危形於將闌。

其下自注曰：

第6期（1997年1月），頁263。

⁶³ 僧祐：《弘明集》，頁88a。

云物皆好生，但以我而觀，便可知彼之情。吝景懼命，是好生事也。能放生者，但有一往之仁心，便可拔萬族之險難。⁶⁴

萬物之「好生」，類似慧遠所說情識主體保之亦深的戀生之滯，若以我情觀之亦然，即以體物有「好生之理」為「仁」，並結合放生來作為懺悔前業、濟度發願的一種具體實踐⁶⁵。《南齊書·周顒》：

善為士者，豈不以恕己為懷？是各靜封疆，罔相陵軼。況乃變之大者，莫過死生；生之所重，無踰性命。性命之於彼極切，滋味之在我可賒，而終身朝晡，資之以永〔歲〕，彼就寃殘，莫能自列，我業久長，吁哉可畏！⁶⁶

「恕己」者，謂擴充自己的仁愛之心，此處護生的具體實踐即不食肉。以人道立場來說，口味飲食可以變換，非必肉食才可得活，卻可顧及眾生迫切的保命之情。總之，物既皆好生而戀生，若體其情，殺生則非合恕道，故「仁恕」中復隱涵「等一物我」的立場與體物之情，說穿了這一樣是生命共同體的觀念。而「仁心」、「忠恕」雖皆為傳統標目，在當時卻儼然已成為佛法慈悲、護生價值之稱代詞，從而成為「戒殺」觀念的積極面表述；經由此一介遞，倒也增益了傳統「仁道」實踐對象拓展至「眾生」的內涵。

在這樣的文化趨勢中，或亦有將「仁」、「義」結合以論者，如劉宋沙門慧琳〈白黑論〉：

愛物去殺，尚施周人，息心遺榮華之願，大士布兼濟之念，仁義玄一者，何以尚之？⁶⁷

慧琳以為儒、佛所以均聖之旨，乃在「仁義玄一」之道，此先將「仁」與「義」的傳統道德標目混合玄同起來，復縮合至「愛物去殺」的面向，認為此是周、孔所行，士、僧兼濟之所務。在此前提下更有倡儒、佛「均聖」者，如沈約：

⁶⁴ 參顧紹柏校注：《謝靈運集校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁463-464。

⁶⁵ [唐]法琳《辯正論》卷七〈信毀交報篇〉：「吏部孔瓊，由放生而脫苦。」陳子良注：「吏部尚書孔瓊，字彥寶，素不信佛。因與范泰四月八日至瓦官寺共放生懺悔。死後數旬，託夢與兒子云：『吾本不信佛，因與范泰放生，乘一善力，今得脫苦。罪福報應，決定不差。汝當勵心為福，助吾興善，可以脫苦也。』出〈瓊別傳〉也。」（《大正藏》，第52冊，頁539c）此乃與謝靈運同時期之范泰引領孔瓊放生之事，主要在提倡放生可懺悔前業，而有得脫來世苦果之力。

⁶⁶ 蕭子顯：《南齊書》，第3冊，卷41〈周顒〉，頁733。

⁶⁷ [宋]沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年），第8冊，卷97〈夷蠻·慧琳〉，頁2391。

周、孔二聖，宗條稍廣，見其生不忍其死，聞其聲不食其肉，……此則戒有五支，又開其一也。逮乎酣營于酒、婬迷乎色、詭妄於人、攘濫自己，外典所禁，無待釋教。四者犯人，人為含靈之首；一者害獸，獸為生品之末。上聖開宗，宜有次第，亦由佛戒殺人為業最重也。內聖外聖，義均理一。⁶⁸

「犯人」者，乃盜、淫、欺、醉；「犯獸」則是殺生，此禁戒世教已有，故仁惻之事乃儒、釋皆然，從而得出「內聖外聖，義均理一」的結論。唯由於當時戒殺之教多著力於「眾生」，致使部分士人亦有所疑，如陶弘景〈難均聖論〉云：

兼四戒犯人，為報乍輕，一殺害獸，受對更重，首輕末重，亦為未達。夫立人之道。曰仁與義。周孔所云，聞聲不食，斬伐有時者，蓋欲大明仁義之道，於鳥獸草木，尚曰其然，況在乎人而可悖虐？⁶⁹

陶氏質疑佛教殺獸之報重於犯人，與世教重「人本」不同，這當中隱涵了戒殺之教專偏於動物卻輕忽人世間殺戮的矛盾，固有本末顛倒之疑，陶宏景對佛法戒殺的理解不一定確當，但這著實也反映出六朝時代特殊的問題。又〈答陶華陽〉：

五支之戒，各有輕重，非殺戒偏重，四支並輕。且五業雖異，而互相發起。犯人之戒，人重故先出；犯獸之戒，獸輕故後被。訓戒之道，次第宜然。⁷⁰

從沈約對佛教「五戒」的理解看來，他雖權分為「犯人」與「犯獸」兩者，卻也認為「五業雖異，而互相發起」，即彼此亦有涵攝關係，在此原則下「犯人」尚且為戒，何況「殺人」？可見犯人「四戒」中本自涵有「戒殺」，故有「佛戒殺人為業最重」之言，理論上並不違反人重、獸輕的次第。只是沈約〈均聖論〉通篇所論，一來多集中於護生面向，二來以「犯獸」歸屬於「戒殺」範疇，自仍易令人有輕重不一之感，這當中所反映者自是當世護生之實踐對象拓展的趨勢。

（二）「仁道」治生的不同理解

「仁道」是否當拓及「眾生」，何謂「人道」、「仁道」？又何謂「眾生」？在當時儒佛交涉過程中，曾針對其間如何「辨名析理」而激起論辯，此即劉宋時期著名的「達性論爭」：何承天基於傳統世教立場設〈達性論〉，明「人

⁶⁸ 參道宣：《廣弘明集》，卷5〈均聖論〉，頁121c-122a。

⁶⁹ 同前註，頁122b。

⁷⁰ 同前註，頁123a。

道」乃「神明特達」而不與「飛沈蠃蠕」並為「衆生」者；顏延之則著〈釋達性論〉以反駁之。前面提到宗炳以「生命共同體」來看衆生彼此在因緣間性命攸關，唯何承天於〈達性論〉卻謂：

夫兩儀既位，帝王參之，宇中莫尊焉。天以陰陽分，地以剛柔用，人以仁義立。人非天地不生，天地非人不靈，三才同體，相須而成者也，故能稟氣清和，神明特達，情綜古今，智周萬物，妙思窮幽蹟，制作侔造化，歸仁與能，是為君長。撫養黎元，助天宣德，……安得與夫飛沈蠃蠕並為衆生哉。若夫衆生者，取之有時，用之有道。行火俟風暴，畋漁候豺獮，所以順天時也。大夫不麝卵，庶人不數罟。……所以明仁道也。⁷¹

相較於宗炳言「鷄彘犬羊之命，皆乾坤六子之所一」，何承天則謂「三才同體」，即「天、地、人」相須相成，至於「衆生」則被排除在「三才」之外，而成為「人道」宰治的對象，這使得畋漁、犧牲乃至肉食等治生之事變得合理，針對這種論點，則由護法者顏延之出面反駁，〈重釋何衡陽〉：

三才之論，故當本諸三畫，三畫既陳，中稱君德，所以神致太上，崇一元首。故前謂自非體合天地，無以元應斯弘。……猶以兼容罔棄，廣載不遺……恐理位雜越，疑陽遂眾。……。豫有其分，而未臻其極者，不得以配擬二儀耳。……夫不可謂之眾人，以茂人者，神明也。⁷²

其論述策略乃基於援推，從何承天以「人道」之「君長」為統攝全體人類的概念，進一步範限「人道」乃應有配擬二儀的條件，即須體其極並德合天、地，方得與之共為「三才」，故「人道」唯有「君德」為宜。這不啻是將何氏之三才「同體」義，進一步限以「合德」，即將三才之「共生」關係，再加上一個「等列」條件，在此辨名析理的釐定下，雖仍舊呼應何承天「人道」不與「衆生」等義的論述形式，唯關鍵之處乃其「人道」內涵已有所不同：即「人道」應是聖主，隱喻臻於解脫的佛格，此外未體至極、一間未達之人類，即與「飛沈蠃蠕」仍同為「衆生」，共淪於六道輪迴之途。

職是，此一論述倒較符應宗炳的「衆生共同體」論，故「達性論爭」的特色，乃「三才」中「人道」內涵與「天」、「地」對應關係的不同理解，此直接涉及「人道」範疇的釐訂是否與「衆生」在概念上相攝？當時儒、佛兩派雖同樣認為「人道」在位階上要顧及與天、地相應的關係，故大致皆傾向「人道」非

⁷¹ 僧祐：《弘明集》，卷4，頁21c-22a。

⁷² 同前註，頁23a。

「衆生」，唯基於此一前提，儒、佛二家在辨名析理時復各自規範了不同系統內之約定性。如何氏基於傳統儒學「立人之道，曰仁與義」之說來作為「人道」與「衆生」不同的普遍性界義，故其人道乃「圓首方足」、具普遍而先在之仁義善端的人類；顏氏則取資玄學聖人「神明茂」之義，來定義「人道」體極（崇一元首）的位階，二方於「人道」之後設基礎不同，自影響及於對「仁道」治物面向陳義之開展⁷³。

就顏延之〈釋達性論〉的脈絡來看，隱然有為「戒殺」作鋪陳的取向，怎麼說呢？唯有聖人之功化能迴向、濟度衆生，而使萬物得其沾溉，各得其時以生，此適作為其與天地合德之印證與說明，故顏氏一如宗炳，取《易》「天地之大德曰生」作解。相較之下，何承天對「人道」、「仁道」詮釋的理路，顯然較符合現實治生理物之需要，故其言「行火俟風暴，畋漁候豺獮，所以順天時也。大夫不麇卵，庶人不數罟」皆「所以明仁道」之意，顯然是一種符合現實利養、厚生的人道觀念。這都是向論敵說明，「人道」以「仁道」治物係於典有據⁷⁴，且出自聖王之制，言外之意即佛法所關切的「殺生」問題，亦屬合理治物內容之一，此儼然為「殺生合禮」論。

由以上論述可知，佛教東來，廣傳戒殺之德，即往往將釋氏之「慈悲」與傳統之「仁道」相比附，唯其詮解之偏重有差，若何承天乃以利養「人道」為「仁」，顏延之則以慈護「衆生」為「仁」，二者基於相關概念的詮釋見解不同從而引生出相異的系統約定性。

⁷³ 小林正美〈顏延之の儒佛一致論について〉，偏取達性論諍中的顏氏立場，定義其論為「儒佛一致論」，並權分其有「第一型」與「第二型」之型態，在論述上亦割裂了「三才合德」義與「衆生」義於論諍脈絡中與「戒殺」思想緊密的關聯。關於這方面，筆者嘗試合同二家之辯論往覆，就整體論議結構分析為：一、「人道」與「衆生」範疇的理解歧異；二、利養「人道」或慈護「衆生」的詮釋偏向；三、「形斃神散」與「受形致報」立場之對揚等三大面向，並從「辨名析理」角度來看相關命題在二家立論往覆上的交涉與辯證關係，較能看出整體理論建構上的系統性。詳參拙作：〈辨名析理與儒佛交涉——以南朝達性論諍為例〉，《文與哲》第16期（2010年6月），頁99-138。

⁷⁴ 如「行火俟風暴」，引自《禮記·王制》：「昆蟲未蟄，不以火田」；「畋漁候豺獮」亦出《禮記·王制》：「獮祭魚，然後虞人入澤梁；豺祭獸，然後田獵」；「大夫不麇卵」則引自《禮記·曲禮下》：「士不取麇卵」；「五犯是翼」亦由《禮記·王制》：「不麇，不卵，不殺胎，不斃夭，不覆巢」而來。以上分參〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷12，頁237、卷4，頁77、卷12，頁237。

(三) 「仁道」的權漸與究竟之辨

面對傳統已有的禮論，護法者以其服膺佛法戒殺的立場要如何圓通？針對傳統文明制作而有之殺生合禮論之立場，又將如何回應？〈釋達性論〉：

但眾品之中，愚慧群差：人則役物以爲養，物則見役以養人。雖始或因順，終至裁殘。庶端萌起，情嗜不禁。生害繁慘，天理鬱滅。皇聖哀其若此，而不能頓奪所滯，故設候物之教，謹順時之經。將以開仁育識，反漸息泰耳。與道爲心者，或不劑此而止。⁷⁵

顏延之認爲即或是役物利養，亦需留意聖人對衆生矜憐的本心，否則一開始雖只是從欲因順，卻可能一往而下，終至情嗜不禁而無可遏止，故設限於蒐捕有其必要性，以符合順時候物、調節保育的原則。可見畋漁之制，是一種聖王既矜憐衆生又不能頓奪人類所滯的權宜施設，由此更顯其兩得其中之仁，但若直體聖心之本，或能一無所殺更爲究竟。

關於聖心之實爲不殺，也曾被用在政治措施層面的討論上，如東晉孫綽〈喻道論〉：

或難曰：報應之事，誠皆有徵，則周孔之教，何不去殺？而少正卯刑，二叔伏誅耶？答曰：「客可謂達教聲而不體教情者也。」謂：「聖人有殺心乎？」曰：「無也。」答曰：「子誠知其無心於殺，殺故百姓之心耳，夫時移世異，物有薄淳，結繩之前，陶然大和，暨于唐虞，禮法始興，爰逮三代，刑罔滋彰，刀斧雖嚴而猶不懲，至于君臣相滅，父子相害，吞噬之甚，過於豺虎。聖人知人情之固於殺，不可一朝而息，故漸抑以求厥中，猶蝮蛇螫足，斬之以全身；癰疽附體，決之以救命，亡一以存十，亦輕重之所權。……生育之恩篤矣，仁愛之道盡矣。所謂爲而不恃，長而不宰，德被而功不在我，日用而萬物不知，舉茲以求，足以悟其歸矣。⁷⁶

聖人看似有刑殺之行，實際卻是「無心於殺」，只不過看在一般人眼中並不能理解個中本意，遂以爲聖人乃有心於殺（殺故百姓之心耳）。孫綽之論述其實是賦予國典刑殺存在的合理性，如此正爲遏抑世教因人心不古所造成君臣相滅、父子相害的情況，故有其「不得不殺」、「不得不刑」的必要⁷⁷。正因世間仍有罪

⁷⁵ 僧祐：《弘明集》，頁 22a-b。

⁷⁶ 同前註，頁 16c-17a。

⁷⁷ 當時高僧佛圖澄即有類似的主張，如《高僧傳·晉鄴中竺佛圖澄》：「澄曰：『帝王之事佛，當在體恭心順，顯暢三寶，不爲暴虐，不害無辜。至於凶愚無賴，非化所遷，有罪不

惡，非一時之間所能變，故不全然廢除刑殺乃折中的辦法，此「亡一以存十」之方無寧是「輕重之所權」。且從某種角度來看，這種權宜之法究實說來並不違佛法之因果律，如支遁亦曾謂：

國典刑殺則有司存焉，若生而非惠，則賞者自得；戮而非怒，則罰者自刑。⁷⁸

意指罰者受刑乃有罪自受，此無寧為有司刑殺之正當性，預留了合於佛法的理論基礎。考原始佛教針對相關之議題在律典中未見，倒是傳聞中佛陀曾有度化殺人凶犯指鬘出家，令其免受死刑之例⁷⁹，或許是因亂世中所不可遽免，六朝士人於此仍肯定死刑的作用倒是值得注意。

「權通」殺生說在當時似乎也不否認惡趣中的畜生道為其前業所宿命，這種理論的取巧之處在於它一方面將歷史上肉食的現象合理化，從而亦由以殺止殺的「護生」一面作解，當然這一方面亦符合如前面所說「鵝虫見世受」的三世因果律。就以殺止殺的護生觀而論，如論者常引的「釣而不網，弋不射宿」即是，此理以為夏天補殺害獸，正是為了保護那些正在孕胎哺乳的動物；至於狩獵過程中的網開一面亦是惻隱之心的體現，此與顏延之所謂「開仁育識」的論調頗為相類，皆有取於對物類調節保育的一面，故在權宜輕重之下，反更是一種「仁愛之道」。

權通之理，本不為世教論者所反對，顯然在此處亦為護法之士所容許，然而「究竟」意義之全斷，則被視為不可立，如何承天〈答顏永嘉〉：

至於情嗜不禁，害生慘物，所謂甚者泰者，聖人固已去之。又云「以道為心者，或不劑此而止」，請問不止者，將自己不殺耶？令受教咸同耶？若自己不殺，取足市廛，故是遠庖厨，意必欲推之於編戶，吾見雅論之不可立矣。⁸⁰

聖人利養「人道」乃建立在約制濫殺與護育「眾生」的前提下，此本亦為世教治

得不殺，有惡不得不刑。但當殺可殺，刑可刑耳。若暴虐恣意，殺害非罪，雖復傾財事法，無解殃禍。……』虎雖不能盡從，而為益不少。」（慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁351）。此言刑殺所針對者只要是當殺者、該殺者即可通融，但濫殺無辜，則不屬此限。

⁷⁸ 同前註，卷4〈晉剡沃洲山支遁〉，頁162。

⁷⁹ 相關典事，參竺法護譯：《鶡掘摩經》，收入《大正藏》，第2冊，頁508b-510b。文多不具引。

⁸⁰ 僧祐：《弘明集》，頁22c。

理之本意，故何氏並不反對，但若爲了「以道爲心」而體會聖人止殺之意的究竟，進一步發爲全面性的禁斷，則唯恐在施行上有其困難度，此乃因一人不殺猶可，但如何令全國不殺？國中豈不亦有屠戶？故即或「君子遠庖廚」，卻仍不免可取乎市場，在此情況下欲齊之編戶誠爲難題。不過六朝佛教發展到後來，若連皇帝或政府官員也信奉佛教，或領受五戒、菩薩戒，在此情況下將止殺的理念藉由某種政令或措施推而行之也不是沒有可能⁸¹，如梁武帝蕭衍即曾敕令禁獵：

上定林寺沙門僧祐、龍華邑正柏、超度等上啓云：京畿既是福地，而鮮食之族猶布筌網，並驅之客尚馳鷹犬，非所以仰稱皇朝優洽之旨。請丹陽、瑯琊二境，水陸並不得蒐捕，勅付尚書詳之。⁸²

此緣於僧祐(445-518)與柏超度上表建請建康城及丹陽、瑯琊二郡皆應禁獵，其理由乃是以爲京城既爲興福之地，則宜符合仁澤廣被的實際。後此事交由尚書擬議，唯作爲當時最高的中央政府機構，尚書省中之官員意見多不一致：

議郎江旼以爲，聖人之道，以百姓爲心，仁者之化，以躬行被物。皇德好生，協于上下，日就月將，自然愍俗，一朝抑絕，容恐愚民，……………空有防育之制，無益全生之術。兼都令史王述以爲，……今祁寒暑雨，人尚無怨，況去俗入真，所以可悅，謂斷之爲是。左承謝幾卿曰：……聖人爲教，亦與俗推移，即之事迹，恐不宜偏斷，若二郡獨有此禁，便似外道。謂不殺戒皆有界域，因時之宜，敬同議郎江旼議。……。帝使周舍難旼曰：《禮》云，君子遠庖廚，血氣不身剪，見生不忍其死，聞聲不食其肉。此皆即自興仁，非關及遠。三驅之禮，向我者舍，背我者射，於是依王述議遂斷。⁸³

這些議論多少與前引何承天對禁斷難行的疑惑有若干相似處，如江旼認爲，只要君王有心，仁德之教自然化俗，並不需刻意禁斷，因區域性的止殺並不能遏止獵人從他處蒐捕獵物；謝幾卿則以爲政令應隨俗施宜，不應捨此取彼，若獨二郡有禁，致使殺與不殺有地域之異，無形中即落入「偏斷」。只有王述認爲人民所忍有其可塑性，「祁寒暑雨」之苦尚能堪受，禁斷狩獵自亦無妨。至於議臣中大多

⁸¹ 據劉淑芬研究，南北朝時期，已有幾位皇帝實施程度不等的禁殺令，如北魏孝文帝、齊高帝、齊武帝，乃至梁武帝、北齊文宣帝等，參劉淑芬：《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁78-83。

⁸² 梁武帝：〈斷殺絕宗廟犧牲詔（并表請）〉，道宣：《廣弘明集》，卷26，頁293c。

⁸³ 同前註。

認同江旣之議。質言之，究竟止斷欲推編戶之難，從京畿附近皆未能全然掌握即可想見。唯蕭衍志在禁絕，故依王述之議。值得注意的是，蕭衍面對朝議所持之理道地地仍是世教傳統的思維，如其中有《孟子·梁惠王上》的一段典故：

君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。……今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？⁸⁴

又《禮記·玉藻》：

君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬、豕。君子遠庖廚，凡有血氣之類，弗身踐也。⁸⁵

孟子對梁惠王之間，言惠王既於禽獸生不忍之心，亦必有於人道之不忍，從而結穴於人既有此心，必可施行仁政的省覺上。蕭衍引此雖亦欲明王德去殺，唯在脈絡上反將焦點轉移至禽獸之仁上，此適與孟子由對牲畜之仁推擴至人文世界的仁政方向相反。至於若《禮記》中「無故不殺」亦非究竟禁斷，合於正當用途者（如祭祀）則不在此限。

或許是一種文化思想發展上的趨勢，六朝時期的信徒對究竟禁斷與否似頗為措懷，如《南齊書·周顒》：

後何胤言斷食生，猶欲食白魚、鮠脯、糖蟹，以為非見生物。疑食蚶蠣，使學生議之。學生鍾岏曰：「鮠之就脯，驟於屈伸，蟹之將糖，躁擾彌甚。仁人用意，深懷如怛。至於車螯蚶蠣，眉目內闕，慙渾沌之奇，礦殼外緘，非金人之慎。不悴不榮，曾草木之不若；無馨無臭，與瓦礫其何算。故宜長充庖廚，永為口實。」竟陵王子良見岏議，大怒。⁸⁶

何胤(446-531)實亦出自奉法世族⁸⁷，唯其於肉食之習慣並不主究竟禁斷，認為像白魚、鱠（鱧）魚乾、蟹類因已從外表看不出生命跡象（非見生物），故不能等同於一般牲畜；其弟子鍾岏則認為這些在料理的過程中因會屈伸不定，或死前掙扎不已，顯然若依「仁人用意」仍應深懷惻怛而不可食用。不過鍾岏認為像介殼類的「文蛤」、「蚶蠣」，卻是看不出有「生物」的形象，與草木、瓦礫差不

⁸⁴ [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2010年），頁208-209。

⁸⁵ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷29，頁546。

⁸⁶ 蕭子顯：《南齊書》，第3冊，卷41〈周顒〉，頁732-733。

⁸⁷ 廬江何氏自東晉何充(292-346)始，即有奉法、清言之傳統。何胤乃劉宋居士何尚之(382-460)之孫，曾於隱居處開講佛教經論，《南史》本傳謂：「至吳，居武丘山西寺講經論，學僧復隨之。」[唐]李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003年），第3冊，卷3，頁792。

了多少，故宜「長充庖食」以作為權宜之取代方案。此論一出，引起了蕭子良猛烈的批判，不過倒也看出當時即使是禁肉的權通認定，多少有程度的差別。

從蕭子良(460-494)大怒鍾岷之議來看，他大概是當時信仰虔誠的究竟禁斷主張者，僧祐〈法苑雜緣原始集目錄〉曾著錄當時齊室施行止殺措施的文獻：

- 〈齊高武二皇帝勅六齋斷殺記〉第一
- 〈齊武皇帝勅斷鍾山玄武湖漁獵記〉第二
- 〈齊武皇帝勅罷射雉斷賣鳥雀記〉第三
- 〈齊文皇帝文宣王焚毀罟網記〉第四⁸⁸

可見以行政命令止殺禁獵，並非從梁武始，自齊室已啓其端，且蕭子良在這當中大概扮演了關鍵的角色⁸⁹。從歷史的發展來看，究竟禁斷觀念在六朝的產生，並非無跡可循，此可從大乘佛教的義理與信行中得到啓發，義理如《涅槃經》佛性思想的流行⁹⁰，信行若「菩薩戒」的影響。《出三藏記集》〈法苑雜緣原始集目錄〉：

- 〈菩薩戒初至次第受法記〉第一
- 〈宋明帝受菩薩戒自誓文〉第二
- 〈竟陵文宣王受菩薩戒記〉第三
- 〈天保寺集優婆塞講記〉第四
- 〈文宣王集優婆塞布薩記〉第五

⁸⁸ 參僧祐：《出三藏記集》，收入《大正藏》，第55冊，頁93a。

⁸⁹ 如其曾於永明末上書諫齊武帝罷射雉，足見齊武實未能禁斷，多賴子良從旁勸諫，禁獵的政令，猜測或是由子良所主導。事參蕭子顯：《南齊書》，第3冊，卷40，頁699。

⁹⁰ 相關之經文與經義，在當時已常被援引，正如稍後梁武帝於斷酒肉法會所質問於諸僧尼者：「《涅槃》云：『夫食肉者斷大慈種』、『我從今日制諸弟子，不得復食一切肉』、『一切悉斷，及自死者。』如此制斷，是戒非戒？」道恩不復奉答。」參道宣：《廣弘明集》，卷26〈斷酒肉文〉，頁300b。又據康樂研究，大乘佛教可以無視佛陀容許食「三淨肉」的事實而強調禁斷肉食，從而發展出某些創意性的說法有幾個方面，筆者權為其統整出五點：一、理解佛陀畢竟仍有「階段式制律」，即「隨事漸制」的觀念；二、肉食則必殺生，有傷慈悲與不殺生的倫理要求；三、輪迴觀念的引入；四、矯正視肉為「美食」的傳統看法，將其那入「不淨」的範疇；五、佛陀時期的僧伽多賴托鉢為生，堅持素食不管是對自己或是施主多所不便，然而等到大乘佛教興起時，佛教於王公貴族的支持下已存在數百年，佛陀時期的顧慮已大幅減少，若還維持「淨肉」習慣，不免有「故殺」之嫌。以上參康樂：〈潔淨、身分與素食〉，頁24-26。筆者認為以上五點中，以前三點尤屬中土佛教的貢獻，「隨事漸制」的觀念亦頗與當時的判教思想有關。

〈宋齊勝士受菩薩戒名錄〉第六⁹¹

蕭子良大概是中國歷史上較早期接受「菩薩戒」信仰的士人。所謂菩薩戒，乃含攝菩薩道的戒法，是屬於七衆（優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼）以外的別解脫戒，七衆可在原先戒律之外「加受」之；此外，非屬七衆之衆生亦可「單受」，以故可謂涵蓋而又超勝了一切戒。菩薩戒的內容總體來說是三聚淨戒：第一攝律儀戒，第二攝善法戒，第三饒益有情戒。聖嚴法師：

所謂三聚淨戒，就是聚集了持律儀、修善法、度眾生的三大門類的一切佛法，作為禁戒來持守。在小乘七眾戒中，作惡是有罪的，不去積極地修善卻不會有罪；殺生是有罪的，不去積極地救生，卻不會有罪。所以小乘戒只能做到積極地去惡消極地修善，積極地戒殺消極地救生；菩薩戒則既要積極地去惡修善，也要積極地戒殺救生，把不修善與不救生，同樣列為禁戒的範圍。因此，菩薩戒是涵蓋了七眾戒，而又超勝了七眾戒。⁹²

這樣看來，受了菩薩戒者除了防非止惡的「攝律儀」外，若不積極勤修善法（攝善法）、救護衆生（饒益有情）便為有罪，此已非消極之禁戒，而是更需積極地以慈悲心策勵自勉。六朝知識分子信受菩薩戒，自宋、齊始盛，由當時名流受戒需要被整理成〈宋齊勝士受菩薩戒名錄〉看來，當時受戒風氣之普及是可確定的，猜測在家人單受菩薩戒在當時已成為宗教信仰上一種趨勢⁹³。重點是「世教」在這過程中其實也扮演了某種程度上推波助瀾的角色，如「竟陵八友」之一的沈約曾撰〈究竟慈悲論〉：

釋氏之教，義本慈悲，慈悲之要，全生為重，恕己因心，以身觀物，欲使抱識懷知之類，愛生忌死之群，各遂厥宜，得無遺夭。而俗迷日久，淪惑難變，革之一朝，則疑怪莫啓。設教立方，每由漸致。又以情嗜所染，甘腴為甚，嗜染於情，尤難頓革。是故開設三淨，用申權道，及《涅槃》後說，立言將謝，則大明隱惻，貽厥將來。⁹⁴

認為慈悲之道，也是一種以己觀物的平等之道，因愛生忌死乃人、畜之共性，若能推己恕彼而廣及生類，則能各得其宜，顯然此處亦以「恕」道發端。唯俗人因

⁹¹ 僧祐：《出三藏記集》，頁 92c-93a。

⁹² 參聖嚴：《戒律學綱要》，頁 337。

⁹³ 目前學界中對六朝時代菩薩戒受容較有系統而全面的研究，可參船山徹：〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に——〉，《東方學報》第 67 冊（京都：京都大學人文科學研究所，1995 年 3 月），頁 1-135。

⁹⁴ 道宣：《廣弘明集》，卷 26，頁 292c。

情嗜所染而沉淪日久，無法一日頓革，遂須「用申權道」，即先從漸進的方式開始實施⁹⁵。值得注意的是此處所申之「權道」，既可指開「三淨肉」而未臻究竟的佛教小乘教，也可指於「恕道」未充分擴充之「世教」，二者不過同為「涅槃後說」之「權」。如此「權／實」關係的運用，儼然已有某種程度的判教式思維。唯雖施教從權，然由於「權」道畢竟非「實」，故理論上世教（或小乘教）作為菩薩道思想實踐的直接場域，只能視為權漸之法而非究竟勝義，〈究竟慈悲論〉：

夫肉食蠶衣，為方未異，害命天生，事均理一。淪蘭爛域，非可忍之痛；懸庖登俎，豈偏重之業。而去取異情，開抑殊典，尋波討源，良有未達。漁人獻鮪，肉食同有其緣；桑妾登絲，蠶衣共頌其分。假手之義未殊，通閉之詳莫辯，訪理求宗，未知所適。⁹⁶

若從追溯行為本質的角度著眼，衣帛與肉食皆犯殺生，但一般人的觀念只偏重對肉食的忌諱，卻對衣帛之事較無警惕，故於無形中「去取異情」，重彼輕此，其實這樣的理解是不究竟的。事實上食肉、衣帛皆已犯殺，雖皆非已殺，卻一樣都有「為己殺」之嫌，故言「假手之義未殊」。沈約為此特復援引儒典以明：

外典云：「五畝之宅，樹之以桑，則六十者可以衣帛矣，鷄豚犬彘，勿失其時，則七十者可以食肉矣。」然則五十九年已前，所衣宜布矣；六十九年已前，所食宜蔬矣。⁹⁷

「五畝之宅」一語，乃孟子勾勒其理想中的王道政治，以為衣帛、食肉為符合老者養生之義⁹⁸，與此相對之下，世教傳統並無以斷肉或禁衣絲帛來作為仁政的主要陳義，故佛徒於此自亦需有一番圓通的說法，沈約於是配合孟子「六十者可以

⁹⁵ 沈約將小乘之開三淨肉之理由指向「俗迷日久」、「嗜染於情」的民心「未開化說」，恐非佛陀聽啖僧伽食三淨肉的真正理由，關於這一方面康樂的說法值得參考，其謂：「我們曉得，佛陀在世時，僧院領主制尚未開始發展，僧伽並不自行負責飲食問題，食物來源主要依賴『乞食』。僧侶既然必須依乞食為主，施主的家中卻又不一定剛好都備有素食，乞食者若要堅持素食，挨餓的機率就不免要大上許多。」參康樂：〈潔淨、身分與素食〉，頁16。

⁹⁶ 道宣：《廣弘明集》，卷26，頁292c。

⁹⁷ 同前註。

⁹⁸ 黃俊傑認為若將孟子所說此語，放在中國古代社會史與飲食史的脈絡中加以考察，則顯示「七十」之齡是中國古代人的生命歷程中從公務退休告老的階段，古代中國社會一般庶人生活資源有限，平日以蔬果佐食，只有在祭祀或慶典，才有機會得食肉，以故「七十者可以食肉」可以充分作為「王道」政治理想目標的象徵，參黃俊傑：〈《孟子》「七十者可以食肉」的社會史詮釋〉，《中山大學學報》（社會科學版）2007年第2期，頁61-64。

衣帛」、「七十者可以食肉」之語，據以表明「五十九年以前」、「六十九年以前」皆應禁帛或斷肉。唯就古人生理年齡普遍的情況來看，人生七十古來稀，自無幾人有衣帛食肉的機會，如此一來權通之機既少有，究竟之理則可明也。

並沒有充分的資料顯示沈約有領受過菩薩戒，唯他既身為竟陵王蕭子良的門下，對大乘菩薩道的精神頗有會心應是可確定的。而從沈約、梁武皆引儒典之例，說出了世教固有之思想儼然是培育慈護之道的有利土壤，如「仁道」恕己以因心的積極實踐及其等一物我的推擴性質，某種程度為醞釀菩薩道之養成提供了良好的容受氛圍，唯如此一來世教觀念亦反過來成為慈護觀的格義。究實說來，世教對佛教的影響，與其說是帶給佛教什麼嶄新的思考，不如說提供了佛教「究竟慈悲」論發展過程中的一種論證上的「善權方便」，就此以往，乃至連佛理自身亦有循此模式（權／實）以詮解的跡象：

夫聖道隆深，非思不洽，仁被群生，理無偏漏，拯麤去甚，教義斯急。繒衣肉食，非（已）〔己〕則通。及晚說大典，弘宣妙訓，禁肉之旨，載現于言，黜繒之義，斷可知矣。而禁淨之始，猶通蠶革，蓋是敷說之儀，各有次第，亦猶闡提二義，俱在一經。兩說參差，各隨教立。若執前迷後，則闡提無入善之塗；禁淨通蠶，則含生無有頓免之望。難者又以闡提入道，聞之後說；蠶革宜禁，曾無概理。大聖弘旨，義豈徒然？夫常住密奧，傳譯遐阻，《泥洹》始度，咸謂已窮，中出河西，方知未盡。關中晚說，厥義彌暢，仰尋條流，理非備足。……昔《涅槃》未啓，十數年間，廬阜名僧，已有蔬食者矣。豈非乘心闇踐，自與理合者哉？⁹⁹

此明歷史上先斷肉食而後斷繒衣之原因，乃基於「拯麤去甚，教義斯急」的需要，意謂權衡輕重之下，肉食之殺生是比較迫切須先整治的部分。斷肉之始猶能穿著絲綢、皮革不過是教化「隨事漸制」的權宜過渡歷程。沈約此處明顯是指小乘聲聞教而言的。唯聖道的宗本既是以菩薩行為主，其「仁」德自是無所不遍的。這顯然又是藉著「仁道」澤施普化的遍在性來為「聖道隆深」的究竟意義作論證，以此來看律典明言禁肉之後，進一步向「黜繒之義」的發展則是必然會有的結果。通就整個詮釋脈絡與果效來看，沈約之「聖道」所指涉者，其實亦可是「世教」與「佛教」二域雙兼的。

就佛教自身而論，沈約舉了「一闡提」有無佛性與《涅槃經》傳譯前、後不

⁹⁹ 道宣：《廣弘明集》，頁 292c-293a。

一之事來看其中因權以通實，各有次第的發展過程，認為此間並無矛盾，故不應執前迷後。若從「究竟」之旨來看，闡提入道方是實，何況在《涅槃經》全本未譯出之前已有「乘心闇踐」的力行蔬食者，可見真理常住而本在，不因一時傳譯未備或領受先後致有所隔。總而言之，沈約因此模式來解釋斷齋現象不見律典之疑，可說有一定的合理性，這從而也形成了他對當時經律之辨的理解，並影響了蕭衍於稍後的相關論述，如〈敘梁武帝與諸律師唱斷肉律〉：

律教是一，而人取文下之旨不同。法超所解，律雖許噉三種淨肉，而意實欲永斷。何以知之？先明斷十種不淨肉，次令食三種淨肉，未令食九種淨肉。如此漸制，便是意欲永斷。法超常日講，恒作如此說。……愚短所解，只是漸教，所以律文許噉三種淨肉。若《涅槃》究竟明於正理，不許食肉。若利根者，於三種淨肉教，即得悉不食解。若鈍根之人，方待後教。¹⁰⁰

此言佛陀設「三淨肉」可食之律，只是為鈍根之人應機作教的漸進之制，實其意乃欲永斷。從當時佛教判教思想的背景與趨勢來看，這正是相當合理的發展。職是，無論佛教或世教，此中之所以未遽斷者皆可以視為一時未竟之權便，只有作為歷史現象上暫時過渡的意義，標準應在「乘心」而順理，並以「恕己因心」的態度等而推之，策勉自勵，以喚起積極修善的慈悲本覺，終致通權而顯實。

四、「究竟慈悲」論反饋於二教的最終上綱

經由前節的探討，藉由世教「仁道」思想的湊泊、格義，佛法戒殺於慈護之道積極面的實踐得以在中土深耕而普及，復在利己利他的菩薩道思想的結合影響下，進而發展出「究竟慈悲」的理想。傳統聖人教跡等仁道治生之事，不免被視為體現菩薩道精神的權漸之道，就此以往，「究竟慈悲」論述之發展無論於「世教」或原先持聲聞戒之「佛教」仍有可再上綱者：「世教」方面，即象徵意義更為深遠的宗廟祠祀傳統的變革，此緣於人間世雖已禁斷，祖先神明若仍因犧牲致祭而血食，恐不利於宗致一統性的解讀，以故「戒殺論述」即有必要就此再做進一步的辯證與推展。有趣的是「佛法」與「世教」交涉下的「戒殺論述」，乃是隨著歷史漸進發展而有的雙迴向影響歷程：究竟禁斷影響世教祠祀信仰的變革，

¹⁰⁰ 同前註，頁 299a-b。

祠祀信仰的變革在當時亦倒反過來成爲執政者權用以導裁僧伽的其中之一論據。

(一) 世教祠祀信仰的變革

在梁武帝之前，戒殺、護生的意識雖然高張，然而六朝士大夫面對傳統祭祀之犧牲，基於《五經》中之記載確然有據，往往沒有充足否定的理由，反而是世教論者基於儒禮之祭祀傳統，倒能心安理得地無視於殺生之禁戒，如南朝時期稍早於蕭衍的何承天在其非佛論述中即曾謂：

夫禋廩粟，宗社三牲，……吾所憂不立者，非謂洪論難持，退嫌此事，不可頓去於世耳。¹⁰¹

「禋廩粟，宗社三牲」，典出《禮記·王制》：

天子社稷皆大牢……祭天地之牛，角廩、粟。¹⁰²

此言天子、諸侯祭祀時所用的牲畜規格；大抵古人祭祀用牲，主要乃藉血食以歆饗先祖，藉由祭祀過程中之氣味與其通感，進而得其福祐¹⁰³。而祭饗的講究亦反映了世教致祭者與受祭者親疏尊卑之倫理意涵¹⁰⁴，可見諸事既於典有據，亦寓有重要的政教倫理象徵，故有其「不可頓去於世」的道理。護法者既同有傳統教養即無能作充足之反對，只好從另一面作解，如顏延之曾謂：

神農定生，周人備教，既唱粒食，又言上藥；既用犧牢，又稱蘋蘩，祭膳之道，故無定方。前舉市廩之外，復有御養者，捐奪刳淪之滯，以明延

¹⁰¹ 僧祐：《弘明集》，頁 24a。

¹⁰² 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 12，頁 245。

¹⁰³ 關於「血食」的原理，可以推源至巫術的被讓作用，陳夢家：「卜辭被讓，尚注意及巫術中的巫術物，而以血（尤其犬豕羊家畜的血）爲最具有巫術能力的。祭祀與巫術在形式上無顯著之別，但從用牲一事上可以分別之：巫術之祭的用牲重其血，因血可以被讓一切，祭祀用牲重其肉，因爲先祖可以享用它；巫術之祭用牲重于清潔，祭祀用牲重于豐盛。」參陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第 20 期（1936 年 12 月），頁 573。又林素娟從「氣的通感」角度，觀察到周代以祭牲饗神，乃取其氣味（血氣）與祖先魂魄的交感作用，其謂：「血爲氣之所含，而內臟又是氣血的匯集之所（氣之宅），故而祭時先薦血，再獻內臟；內臟中又以氣之豐沛與否作爲敬獻的重要考量。此種尚血氣、內臟之氣，並以氣之豐沛與否作爲通神、獻神之考量，反映了春秋以降以「氣」參贊天地之化的特色。」參林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》新 43 卷第 3 期（2013 年 9 月），頁 390-391。

¹⁰⁴ 相關論點，詳參林素娟〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖爲核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》第 32 期（2008 年 3 月），頁 189-202，該文第二節：「祭祖食物所具有的文化象徵意涵」。

性不一，非謂經世之事，皆當取備草石。然芻豢之功，希至百齡；芝朮之懿，亟聞千（藏）〔歲〕。由是言之，七十之老，何必謝恩於肉食？但自封一域者，捨此無術耳。¹⁰⁵

顏氏顯然將治生與祭祀合論，故言「既唱粒食，又言上藥；既用犧牢，又稱蘋蘩」。五穀與上藥也是聖人教化的一部分，他提到古人延性之方不一，非僅是肉食而已，況且食肉而長壽者極少，服食芝朮藥草以至千歲者卻屢有所聞；同樣的道理，祭祀薦羞之物除了使用犧牢，亦可以使用蘋蘩等水草，故應葷、素並存而無定方。此背後隱涵了祭祀之要在致誠的思想，某種程度也反映了六朝時期在緣情制禮思潮下，對《禮》學讀解已有漸趨靈活開放的文化趨勢，類似的論見更早見於嵇康〈答難養生論〉：

蘋蘩蘊藻，非豐肴之匹；潢汙行潦，非重酎之對。薦之宗廟，感靈降祉。是知神饗德與信，不以所養爲生；猶九土述職，各貢方物，以效誠耳。¹⁰⁶

即或水藻非佳肴、塘水非醇酒，然而進獻宗廟照樣能薦享神明，此中關鍵不在祭品本身，而在祭者之致誠，猶如朝覲納貢於天子，雖各方貢品有異，但效誠之心則無不一。嵇康甚至認爲神明「不以所養爲生」，這背後所隱涵的鬼神觀如何與傳統不同有待進一步考察。只不過這樣的思惟頗有「得意」而「忘形（儀文）」的影子，確實可成爲破除傳統祭祀儀文非犧牲不可的觀念。其實相關概念本即已寓涵於傳統經典中，如《易·既濟·九五》：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」王弼《注》謂：

牛，祭之盛者也。禴，祭之薄者也。居既濟之時，而處尊位，物皆濟矣。將何爲焉？其所務者，祭祀而已。祭祀之盛，莫盛脩德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞於鬼神。故「黍稷非馨，明德惟馨」，是以「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」也。¹⁰⁷

周代夏祭爲「禴」，禴祭之祭品菲薄。「牛」、「禴」之祭雖有盛、薄之差，唯皆因心誠故能感神而受福。質言之，祭祀之所務莫如「修德」，並非專在於犧牲本身，另如《左傳》隱公三年：

苟有明信，澗、谿、沼、沚之毛，蘋、蘩、蘊藻之菜，筐、筥、錡、釜之

¹⁰⁵ [宋]顏延之：〈又（重）釋何衡陽〉，收入僧祐：《弘明集》，頁25c。

¹⁰⁶ 戴明揚校注：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），卷4，頁180-181。

¹⁰⁷ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁527。

器，潢、汙、行潦之水，可薦於鬼神，可羞於王公。¹⁰⁸

此同樣是以祭者「明信」的心態為重，若有「明信」，即或祭品菲薄亦可薦於鬼神，適乃「黍稷非馨，明德惟馨」之理，這種觀念從傳統世教乃至玄學家王弼、嵇康都稟持之，恐怕也是顏延之標舉「蘋蘩」¹⁰⁹以言「祭膳之道，故無定方」所隱涵者。從文化史的角度來看，皆說出祭饗之道已從氣味通感的滿足轉向內在明信修誠等道德情感上的體覺¹¹⁰。唯護法論者對傳統經典的運用，雖可入於其中復出乎其外，從而導向佛法戒殺之教所訴求的宗旨，但畢竟在邏輯上其理論效力僅能及於「牛」、「禴」兼存，並不構成對傳統犧牲必然排斥的立場。

洎自梁代，由於菩薩行對「究竟慈悲」實踐的講究，牲祭傳統有了革命性的變法，此乃梁武帝蕭衍全面性地禁絕傳統祠祀使用犧牲之事，〈斷殺絕宗廟犧牲詔〉：

梁高祖武皇帝臨天下十二年。下詔去宗廟犧牲，修行佛戒，蔬食斷欲。……又勅太醫不得以生類合藥，公家織官紋錦，並斷仙人鳥獸之形以為褻衣，裁剪有乖仁恕。至遂祈告天地宗廟，以去殺之理，被之含識，郊廟皆以麵為牲牲，其饗萬國，用菜蔬，去生類。¹¹¹

天監十六年(517)，蕭衍下詔去宗廟犧牲，一律以「麵牲」取代，此不再以任何世教之傳統思想作為論證的理由，一方面或許是因為在當時斷殺的思維與文化已有一定的社會基礎。唯很難想見梁武初登基時猶與臣下有「省牲議」的討論¹¹²，

¹⁰⁸ [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《左傳注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷3，頁51-52。

¹⁰⁹ 楊伯峻謂：「蘋，池塘淺水中小草本植物。蘩，白蒿，菊科多年生草本植物。藟，聚積也；藻，水中隱花植物；蘩藻，藻草之聚積者。」參楊伯峻：《春秋左傳注》修訂本（北京：中華書局，1995年），第1冊，頁28。

¹¹⁰ 林素娟認為這當中有祭禮儀式中由「氣」的體驗所進一步帶來身體感知、心理情境、精神向度上的轉化，而呈顯出一種如敬、誠、慤、愛、思等道德情感上的感通。其謂：「可以看出，由原始血氣為依歸之祭祀，逐漸開展出重視德行之氣的祭祀傳統，而此轉化於德行、教化上具有極重大的意義。」參林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，頁403、422-423。

¹¹¹ 道宣：《廣弘明集》，頁293b-c。

¹¹² 這是發生在天監四年(505)，由明山賓所議，事見[唐]魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，2003年）卷七〈禮儀志〉：「舊太社，廩犧吏牽牲、司農省牲，太祝吏讚牲。天監四年，明山賓議，以為：『案郊廟省牲日，則廩犧令牽牲，太祝令讚牲。祭之日，則太尉牽牲。〈郊特牲〉云「社者神地之道」，國主社稷，義實為重。今公卿貴臣，親執盛禮，而令微吏牽牲，頗為輕末。且司農省牲，又非其義，太常禮官，實當斯職。《禮》，祭社稷無親事牽之文。謂宜以太常省牲，廩犧令牽牲，太祝令讚牲。』帝唯以太祝讚牲為

一旦去宗廟犧牲，「省牲」的前提自然不復存在。爲了配合這項政策的推行，還附帶禁止建康城與丹陽、瑯琊二郡之狩獵；除此之外，甚至禁絕宮中太醫之用藥有「生類」（動物處方）的成分。比較荒謬的是連公家衣料之紋彩亦禁止有動物的形狀，這是爲了避免進一步裁製成內衣時，對其上所紋之鳥獸無形中因剪開而彷彿有「殺」生的象徵動作，認爲這樣穿在身上恐有虧仁恕之德。唯引起朝中比較大爭議的是宗廟祭祀不再用牲，即無論郊外祭祀天地或宗廟祖先，凡天子所親祀者皆廢除牲祭，而以麵製之牲牲替代。正史記載此項詔令一出，致朝野譁然，公卿大臣多認爲如此豈非宗廟不復血食¹¹³？另如當時的一些反對意見，或有從「以麵爲牲於義未達」來切入者：

夫神道茫昧，求諸不一，或尚血腥之祀，或歆蘊藻之誠，設教隨時，貴其爲善。其誠無忒，何往不通。若祭享理無，則四代之風爲爽。神明實有，三世之道爲弘，語其無不待牲牲之潔，據其有宜存去殺之仁。周文禴祭，由來尚矣。苟有明德，神其吐諸，而以麵爲牲於義未達，方之紋錦，將不矛盾乎。¹¹⁴

建議可因所祀或用犧牲、或用水草（蘊藻）而有隨時之宜，此即回到了先前「祭膳之道，兼而存之」的觀點，在「牛」、「禴」兩存的前提下，既皆充分表誠，亦可保有去殺之仁。當然此論的重點在指出蕭衍詔令中「以麵爲牲」於義未通的問題，若認定剪裁有鳥獸圖案的衣料是「有乖仁恕」，則食用麵牲卻爲合理，這當中恐有認知標準上的不同，若麵牲不犯，何以紋錦是犯，此豈不矛盾？

以上所舉，不過是殘留文獻中的質疑聲音之一，然而蕭衍畢竟不從，終仍執意禁斷宗廟犧牲，即自當年冬十月起，「宗廟薦羞，始用蔬果」。無論如何，在此似乎可以看得出戒殺觀念經由政治力之運作，即或關乎人倫彝序的宗廟祭祀亦已接受「佛教」觀念與戒法的統合了。

更進一步，這位皇帝菩薩亦欲針對民間祭祀作出整頓，唯宗廟之事猶能掌握，各地山川神明卻包羅至廣，加以民俗信仰駁雜，人民對佛教理念認知程度不

疑，又以司農省牲，於理似傷，犧吏執綯，即事成卑。議以太常丞牽牲，餘依明議。於是遂定。」（第1冊，頁142）

¹¹³ 李延壽：《南史》卷六〈梁本紀·武帝蕭衍〉：「（天監十六年）三月丙子，……於是祈告天地宗廟，以去殺之理，欲被之含識。郊廟牲牲，皆代以麩，其山川諸祀則否。時以宗廟去牲，則爲不復血食，雖公卿異議，朝野喧囂，竟不從。冬十月，宗廟薦羞，始用蔬果。」（第1冊，頁196）

¹¹⁴ 道宣：《廣弘明集》，頁294a。

一，對傳統血食祭祀之習亦已根深蒂固，要統一付諸政令施行頗有其困難度，誠如文獻中所錄：

乃敕有司曰：近以神實愛民，不責無識，所貴誠信，非尚血營。凡有水旱之患，使歸咎在上，不同牲牢，止告知而已。而萬姓祈求，諂黷爲事；山川小祇，難期正直，晴雨或乖，容市民怨；愚夫滯習，難用理移。自今祈請報答，可如俗法所用，以身塞咎，事自依前。¹¹⁵

是則敕諭內容大意謂：百姓不一定能知道祭牲改易之理，故只能儘量推廣而無法強求，唯官吏理應盡到告知責任；另一方面又唯恐人民因遵令改易而獲罪於這些山川鬼神，面對這種情況，蕭衍表明若因此而有所咎患，願意概括承受並以身爲萬民懺悔塞咎。這其實透露出信仰膜拜機制的根本問題：對人民來說，其祈求已習於諂黷；對鬼神而言，自然亦爲貪取，「難期正直」。從「歸咎在上」、「以身塞咎」來看，其實反映了蕭衍某種程度仍無法遽以否認現實中民間信仰有其運作的既定原理；但就邏輯上來說，「神實愛民，不責無識」、「所爲誠信，非尚血營」卻仍透露出信仰改革的理想性及其可行性。

說到佛教戒殺信仰對民間淫祀改革的可行性，在當時志怪小說「佛道（巫）爭勝」的書寫中即屢見民間信仰被「度化」的情節。如《幽明錄》中的巫師「舒禮」因佞神殺生而下地獄，過程中囿於地獄恐怖景象，後經由「泰山府君」之教育，告以殺生必受地獄熬煎刑罰，復活後遂不再作巫師¹¹⁶；另《高僧傳》亦提及嶠山「靳尚」本「血食世祀」，因遇釋法度之道德感化遂從之受五戒，後託夢廟巫「勿得殺戮」、「廟用薦止菜脯而已」¹¹⁷，此皆爲佛教對民間殺生淫祀的度化

¹¹⁵ 同前註，頁 293c-294a。

¹¹⁶ [劉宋]劉義慶：《幽明錄》：「巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。……太山府君問禮：『卿在世間，皆何所爲？』禮曰：『事三萬六千神，爲人解除祠祀，或殺牛犢猪羊雞鴨。』府君曰：『汝佞神殺生，其罪應上熬煎。』使吏牽著熬所，見一物，牛頭人身，捉鐵叉，又禮著熬上宛轉，身體焦爛，求死不得。已經一宿二日，備極冤楚。府君問主者：『禮壽命應盡？爲頓奪其命？』校祿籍，餘算八年。府君曰：『錄來。』牛首人復以鐵叉叉著熬邊。府君曰：『今遣卿歸，終畢餘算；勿復殺生淫祀。』禮忽還活，遂不復作巫師。」參魯迅：《古小說鈞沈》，《魯迅輯錄古籍叢編》第一卷（北京：人民文學出版社，1999年），頁 200-201。

¹¹⁷ 《高僧傳·齊琅琊嶠山釋法度》：「住經歲許，忽聞人馬鼓角之聲，俄見一人持名紙通度曰靳尚。度前之，尚形甚都雅，羽衛亦嚴，致敬已，乃言：『弟子王有此山七百餘年，神道有法，物不得干。前諸栖託，或非真正，故死病繼之，亦其命也。法師道德所歸，謹捨以奉給，并願受五戒，永結來緣。』度曰：『人神道殊，無容相屈。且檀越血食世祀，此最五戒所禁。』尚曰：『若備門徒，輒先去殺。』於是辭去。明旦，度見一人送錢一萬，

與矯正。

(二) 世教之究竟禁斷對導裁僧伽的影響

從前節的探討來看，「究竟慈悲」論的產生，一部分是在大乘菩薩道精神開展下，針對未竟權、漸之教的檢討，這對當時猶未全面性地禁斷肉食的僧尼更有對治的必要，誠如在斷酒肉法會時武帝與時僧的對話：

制問僧辯：「法師復食肉不？」

僧辯奉答：「昔恒不食肉，中年疾病，有時暫開。」

制問寶度：「法師復云何？」

奉答：「本住定林，未移光宅，二處不得進肉。若在餘處，為疾病亦不免開。」

問：「講律時噉肉不？」

奉答：「講時必有徒眾，於徒眾中不敢。」

問：「不敢有兩義，為不敢食，為不敢不食？」

制又問僧辯：「法師常日講律時，為當許徒眾食肉，為當不許？若不許噉肉，有食肉者，應驅遣去。若許者，作若為說？」

奉答：「若約教解，不全言不許。若論其意，未（常）〔嘗〕開許。」¹¹⁸

僧辯與寶度皆有因疾而暫開之例，他們對佛陀因時隨事所制之律（約教）的理解，一如前面提到「三淨肉」時所論，是不遮而容食的，故有「不全言不許」的論定，但在蕭衍咄咄逼人的追問下，論及終極精神則亦不得不承認其意乃「未嘗開許」。唯開者所重在「權」；遮者則明究竟之「實」，二者仍有所偏之不同，這也是梁武帝召開斷酒肉法會統一禁斷的緣由。他既以皇帝菩薩自居，先是以菩薩道全面規範了世教，使得世間之祠祀信仰亦幾皆禁斷犧牲。誠如前謂，世教在這過程中可謂提供了佛教「究竟慈悲」論證上的「善權方便」，此不只是仁道思維的援引，亦有相應而來的倫理觀念的考量，如〈斷酒肉文〉：

諸大德僧尼、諸義學僧尼、諸寺三官：又有一大事，當應信受。從無始以來，至于此生，經歷六道，備諸果報，一切親緣，遍一切處。直以經生

香燭刀子，疏云：『弟子新尚奉供。』至月十五日，度為設會，尚又來，同眾禮拜，行道受戒而去。嶠山廟巫夢神告曰：『吾已受戒於度法師，祠祀勿得殺戮。』由是廟用薦止菜脯而已。」見慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁331。

¹¹⁸ 道宣：《廣弘明集》，頁299b。

歷死，神明隔障，是諸眷屬不復相識。今日眾生，或經是父母，或經是師長，或經是兄弟，或經是姊妹，或經是兒孫，或經是朋友。而今日無有道眼，不能分別，還相噉食，不自覺知。噉食之時，此物有靈，即生忿恨，還成怨對。向者至親，還成至怨，如是之事，豈可不思？暫爭舌端一時少味，永與宿親長為怨對，可為痛心，難以言說！白衣居家，未可適道。出家學人，被如來衣，習菩薩行，宜應深思。¹¹⁹

食肉乃屬犯殺，除了致報，在識慮隔障而不知情下，更可能因而殺害、誤食自己前世的親友。此儼然是以業感因果論為前提，復結合世教倫理的考量因素作為斷肉的有利理由。換句話說，肉雖權亦可食，但親緣倫理卻不得不顧。當然，這是很巧妙地先利用世教牢不可破的倫理觀，將此一關係繫之於三世，從而將「眾生」納入此一「生命共同體」串繫的深觀中作解，藉以惕勵習學菩薩行的出家人的論述。蕭衍的用意乃在認為外道、世教皆已如此，佛門怎能不然？在此情況下，他對未菜食僧人的批判是相當嚴厲的：

北山蔣帝，猶且去殺，若以不殺祈願，輒得上教；若以殺祈願，輒不得教想。今日大眾，已應聞知，弟子已勒諸廟祀及以百姓凡諸群祀，若有祈報者，皆不得薦生類，各盡誠心，止修蔬供。蔣帝今日行菩薩道，諸出家人，云何反食眾生，行諸魔行。一日北山為蔣帝齋，所以皆請菜食僧者，正以幽靈，悉能鑒見，若不菜食僧，作菜食往，將恐蔣帝惡賤佛法，怪望弟子，是請法師當見此意。¹²⁰

這是另一則民間信仰受到度化之例。「蔣帝」，乃六朝時期之地域性人神，屬於巫覡信仰的一環¹²¹，其「行菩薩道」，意謂巫者不再以血食祭祀，似乎這位在當時民間信仰中最負盛名的地方神祇亦趕上斷肉的風氣。蕭衍個人或許曾信奉蔣神，但此處卻是以「菩薩道」來改變其禮拜方式，此即以「齋會」取代傳統「祠祀」。值得注意的是建齋活動卻只准許菜食僧前往，依文中說法，歸依菩薩道

¹¹⁹ 同前註，頁 297a-b。

¹²⁰ 同前註，頁 297b-c。

¹²¹ 此參林富士說法，氏著〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，就此信仰在六朝之歷時性發展，有相當完整的說明。關於其屬於巫覡信仰的特質，林氏曾舉沈約〈賽蔣山廟文〉作結謂：「根據這段描述，當時祭祀蔣子文的儀式似乎是由巫者掌握。可見，蔣子文信仰從一開始到持續發展的過程中，一直都有巫者介入，相反的，我們看不到任何道士牽涉在內。」參林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁 491。

的蔣神只應允菜食者的祈願；相反地，若有肉食者參與，不但不得所願，恐所祀者因此而「惡賤佛法」，此頗有己須自重而人重之的意謂。究實說來，此不過在利用當時盛極一時的蔣子文崇拜，以蔣帝斷殺、行菩薩道作為表達佛教「揚大抑小」的典範，實乃涵有欲藉此統一僧伽全面禁斷肉食管理的意圖¹²²。蕭衍或認為不但宗廟祖先、天地山川鬼神都已服膺於「菩薩道」，若連陰神厲鬼也都斷肉，僧尼再不禁斷，是否即連鬼都不如了！此乃道出當時一嚴重的事實，即當「世教」範域內之信仰都已走上究竟禁斷之途，「佛教」內部之部分僧人卻還是停留在「聲聞戒」的保守階段，在菩薩道的信行上畢竟相對是落後的。看到這裏，我們可以略加猜測梁武藉由官、民祠祀信仰改革的深層用心所在，其實並不僅只於針對「世教」的範疇，這位以皇帝菩薩自詡的統治者，最終仍想將改革的手伸進當時勢力龐大卻時常對王者有不敬之高姿態的僧伽內部管理。換句話說，當時最不好掌控的反倒不是自己的祖先，或地方上的神祇，而是這些出家人——全國最優秀之知識分子集中所在。梁武帝以其在家信徒、受菩薩戒帝王之身分，統理此事，其心跡無寧不外是先塑造連「世教」世界都已徹底服膺之榜樣，進而欲因以突顯佛教僧伽改革之必要性，「蔣帝」歸依「菩薩道」不過是對某些尚處於「聲聞戒」階段而仍暫開肉食之僧尼的諷刺。

總而言之，「蔣神」之歸依「菩薩道」，在文化史上是一個有趣的現象，適反映了當時在大乘佛教精神影響下究竟禁斷與菜食主義的強勢；更重要的，執政者以此作為佛教「抑小揚大」的說辭與典範，此一文化趨勢頗與世教祠祀信仰的改革相表裏；而「斷酒肉法會」雖是僧伽之會，卻隱涵著「世教」作用、參與其間的因素，二家於此中所呈現的交涉關係，正是這個議題值得深思且有意思的地方。

五、總結

如上，已將六朝時期世教接受佛教「戒殺」信仰影響而與之相互交涉的歷程作出疏理。相關問題在宗教文化史的發展上有其特殊之意義，尤其中國佛教素食

¹²² 關於斷酒肉法會的時間，顏尚文認為當在天監十八年(519)四月八日以後，康樂則認為應在普通四年(523)的五月二十三或二十九日。分別參見顏尚文：《梁武帝》，第6章〈斷酒肉法會、僧團改格與「佛教國家」的鞏固〉，頁230-231；康樂：《佛教與素食》（臺北：三民書局，2001年），頁8。可見均在天監十六年(517)斷絕宗廟犧牲事之後。

之統一制定，乃從梁武帝斷酒肉法會開始，如果我們把梁武帝時期之斷酒肉看作是一個里程碑的話¹²³，此前對「戒殺」問題之相關論議正是影響整個佛教史走向的關鍵。也就是說，本題之研究誠可為中國中古佛教相關議題之發展提供詮釋與觀察之另一面向。

從文化思想的發展來看，東晉南朝以降，禮法有復興趨勢，普及的佛教碰到復興的禮法世教，復因襲固有的論理談辯之習，其間相互碰觸所激發而起的火花是頗有可觀的。佛法與世教交涉，乃是隨著歷史發展而有的層遞漸進的過程。過程中如當時佛徒或居士有意無意援引儒家傳統的「仁道」思想，來與慈護之精神互證；或引儒禮中本有的齋戒蔬食傳統，來增加佛教持素的合理性，甚至因祭禮的實質功能性以證成神明不滅。當然矛盾也在其中產生，如儒家仁政傳統並不訴諸必然性地斷屠觀念，亦無業感緣起、自作自受的輪迴思想，甚至祠祀中之犧牲即與佛法戒殺之教相牴觸……，諸如此類的問題，儒、佛二家在論辯交涉的進退游移之間，皆可有其在議題上的操作空間。唯長此以往，在佛教勢力的擴張下，「戒殺」之教漸涉「權通」與「究竟」的選擇，於是不僅僅是「月六」、「歲三」有限期的守齋形式問題，當然更不單單是禁屠、斷肉、茹素的規矩，它還涉及更一步較為全面性的禁斷，與更多日常生活中的定規——如不衣繒帛、不履革皮、祠祀禁用犧牲……等。這中間觀點交相映射的思辨性與信仰容受的內在歷程，說出佛教與世教在當時有著彼此雙向的影響，總此亦皆反映在當時層出不窮的學術論辯之探討上。

就各子議題之面向來看，當時士人已視戒殺與因果律相表裏，殺生往往成為用來解釋三世因果的普遍因素，甚至已能從緣起法的相關性與平等性來觀照護生的原理，並細膩地思忖殺生行為乃「有心」抑「無心」，所殺者是「有情」或「無情」之辨，乃至其間頗對「神」之概念與報應型態、命定理論等相關理解多所交涉與推闡。這說出宣揚戒殺之教往往無法脫離與世教傳統的對話，甚至論者多援引傳統觀念，並適度作出概念上的格義與轉化，如宗炳藉《易》學「乾坤六子」以論衆生為命運共同體，顏延之則以「三才」「合德」義作為臻於佛位格的「人道」（聖人）不與「衆生」同輪迴的根據，此與何承天「三才」「同體」義所定義較為寬泛的「人道」自有不同。即因「人道」之後設基礎不同，對於「仁

¹²³ 斷酒肉法會之內容、由來、影響之相關研究，可參顏尚文：《梁武帝》，第6章〈斷酒肉法會、僧團改格與「佛教國家」的鞏固〉，頁227-261。

道」文明制作乃至治生理物的論述自亦有差，故當世對傳統名相概念之「辨名析理」往往亦牽動著對佛教、世教各自在教義上系統約定性的理解。又如明明同是儒《禮》，個中關於犧牲之事，即被世教論者拿來作為抗拒佛法戒殺的理由：護法論者自然又想從其中汲取祭膳之道兼而存之，甚至素祭感神說，從而強調蔬食更能致誠抑且較為養生、潔淨等論點。

足見從許多跡象看來，世教的某些觀念在與佛教的應對上，可以有詮釋上較大的游移空間，在六朝談辯盛行以致學術解放的風潮下，經典的詮釋乃至論議的策略，其實取決於論者價值信念與立身行事的基本思考，由此遂造就出世教與佛教彼此互涉的情況。此中固然有引世教以非佛者，但更多的是其中仍不乏成為論證佛教思想的「善權方便」。無疑地，中土固有的「仁、恕」之道，對戒殺的積極面——慈護思想的發展乃至菩薩戒行的培養都有著某種程度的影響。較具體者乃是從「仁」道以言慈悲救護，就「恕」道以論等一物我、體物好生之情，因此惻憫進而乘心順理，隨波而討源，遂易與慈悲本覺相發明。換句話說，世教「仁」、「恕」之道的傳統無疑提供了佛教護生觀良好的發展氛圍，這是否為促使大乘佛教自利利他的菩薩道信仰在中土得以順利而廣泛流行的原因，相當值得深思。可以確定的是，宋齊以降，名流貴勝皆措心於此道（受菩薩戒），此乃促使「究竟慈悲」的佛教文化思潮被帶動的主要原因之一，唯這一方面也使得傳統思想從佛教相關觀念的引介方便，進而擴大了其原先的釋義與詮釋取徑，此如論者運用《孟子》「王德去殺」說，卻把原先由牲畜出發，推擴至人道關懷的仁政方向倒反過來，復結穴至眾生身上，而傳統「仁道」觀念的理解，已從人文精神中對道德主體的挺立與自覺，拓展到對眾生「慈護」的關懷上，斷肉、去繒、禁革於是成為「仁道」治生理物的新內容。

就此來說，「究竟慈悲」論與其說是佛教戒律單方面影響了中土佛教的發展，不如說這是在儒佛交涉下所引起的一種文化思想發展上的必然趨勢。這也可以解釋「戒殺」作為一個歷史現象，為何未普遍出現在任一時地的佛教，卻能順勢地在中古時期的中土廣泛而普及人心的原因。可以確定的，大乘信仰即世普化、自利利他的特質，無論如何皆無可避免地須直接面對人間世的因果，而將世教作為實踐菩薩道信行的場域。

在此情況下，從消極地「戒殺」到積極地「護生」，無論世教或佛教，在論述上六朝士人儼然已發展出一套「權／實」觀念，並充分因之以運用作解。就「世教」方面，如何解釋國典刑殺的問題，即可就此由行「權」之跡視之，進而

謂聖人「無心於殺」（殺故百姓心）、「不得不殺」等，此不過為達致止殺治亂之「實」的善權方便；就「佛教」立場而論，其理論功效自容易從本質之「實」處，深觀個中緣起，於是一方面賦予現實刑殺以合理性，亦對被殺者之惡趣能由前業自作，惡果自受的方向作出解釋。

「權／實」觀念的應用，在當時佛教的經律之辨上亦顯然可見。如在家居士沈約是當時較早發明律典中對開肉乃「隨事漸制」（開設三淨，用申權道）者，即肯定律教之暫開不過是達致經教永斷理想的過渡階段。從文化發展的角度來看，大乘佛教可以無視律典許食「三淨肉」的事實而強調禁斷肉食，從而發展出某些創意性的說法，其中之一正乃認為佛陀戒法為「階段式制律」，而這種觀念在解決經律之辨上自然是具有統合之效力的，值得注意的這正是中土士大夫的發明。如就當時沈約來說，開權顯實的關鍵，即在把握「乘心」的原則，相較於小乘重在戒行，菩薩重在戒心，自然須以積極而策勵自勉的菩薩道作為得「實」的最高境界，如此思維模式顯然是受到當時判教思想的影響。

就某種意義下來看，佛法與世教交涉下的「戒殺論述」，乃是隨著歷史上漸進發展而有的雙迴向影響過程。在儒佛交涉的文化土壤上，「究竟慈悲」論得以順勢在中土發生，而此論述一旦漸漸被普遍認可，這說出它反饋於世教、佛教的文化作用將再次產生，相關論述也將再次被詮解與建構。就「世教」來看，從持素、斷屠到禁獵、去繒、戒革，已是一連串究竟禁斷的發展、實踐的過程，但畢竟「究竟慈悲」之論述動機尚未終止，結合前述單一行為的因素可作更進層的發展，如世教的親緣倫理在衆生與共的三世因果中，共同結合成勸導斷肉的充分理由；此外，世教精神信仰形式的變革，如傳統祠祀去牲決策的產生更是一個重點。試想，祭祀若繼續用犧牲，縱使祭者不食肉，亦將不免屠殺牲畜，而生人素食，被祭者血食，在教理上亦不一統，此儼然已是「究竟」精神在「世教」落實的最終一隅，究仍無可避免地接受菩薩道信仰徹底的省思、檢討與軌範。

「佛教」受「世教」影響，也在此時進一步發生，在梁武帝施行菩薩道，禁止宗廟祠祀、地方群祀使用犧牲後，進而以此為模範進行佛教史相當重要的「斷酒肉法會」，要求全國僧尼全面性地比照施行禁斷。從整個歷史事件的進程來看，「世教」的變革儼然成為執政者權用以導裁僧伽的其中之一依據。值得注意的是這種究竟禁斷的省覺，在六朝時代發而為信仰上的實踐與論述者，在家信徒某種程度上反而較出家僧侶更熱衷而積極，如齊梁之際，竟陵王蕭子良、周顒、沈約、梁武帝蕭衍等，他們除了推崇蔬食的典範，自身亦均有相當明確的論見，

此皆比僧伽全體之究竟禁斷更早了一步。也就是說，戒殺思想自有其於文化史發展上日趨精進的必然性趨勢，只不過此一趨勢，更得力於當時中土居士群體之自覺與醞釀，他們不但出入於內典、外書，於其間並取得了會通二者的詮釋主導權，由之以推波助瀾，遂成氣候。這種僧俗之間的微妙關係，適反映了聲聞戒與菩薩戒在信受上所造成理念思維與實踐特質方面的歧異，作為一種歷史現象，後世佛教亦有類似的問題¹²⁴，唯長此以往，在大乘佛教影響下的僧伽究竟禁斷（如素食）之流亦已成爲不可拂逆的宗教定規與性習，此或許正是相關議題在中國中世佛教史上具有關鍵性意義之處。

¹²⁴ 如諏訪義純曾針對中、印的絹衣觀點而論，認爲印度佛教僧團中，絹製袈裟的著用是被承認的，但對捨俗出家的中國佛教徒來說，絹衣在初傳來時就被當作是奢侈的東西，且有犯殺生戒之嫌。基於此進探絹衣禁戒在中國的歷史發展，尤其初唐道宣「南山律」之禁絕與義淨一切有部律「乃是聖開，何事強遮」的歧異，認爲這當中的關鍵乃在一者援引大乘經典，一者引用小乘律典所造成詮釋觀點上的不同。參諏訪義純：《中國中世佛教史研究》，頁 92-128。

六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述

紀志昌

六朝時期，世局紛亂，篡弑易鼎頻仍，爭戰殺伐所在多有，士人值此環境，往往怵惕生死，憂生傷逝。適逢佛法寢盛，信受「五戒」者漸趨普及，其中「戒殺」護生之教尤為時人所措懷，亦乃若名士、將相、執政者等信受者心中赫然醒目的重大議題。自東晉至齊、梁，相關論議與文獻記錄頗夥，諸議題亦廣涉哲學、宗教、政治、社會層面，而富涵濃厚的時代性意義。

「戒殺」在命題上，除了有普遍而抽象的議題性質，也能彰顯戒律的根本意義。本文從原始佛教的「殺生戒」談起，以突顯六朝時期相關觀點承轉的脈絡，結合當時之文書論議，疏理士、僧容受此一問題的義解立場。所謂的「戒殺論述」，除了教義內部的諍論，這當中所蘊涵更多的是時人對應於傳統而又程度不等的接受觀點，論述的建構亦包涵著實踐的意圖，一部分也是信仰意識與社會思潮相互辯證或輝映的產物。

就「世教」與「佛教」的交涉而論，本文從以下三大面向作出觀察：（一）世教接受戒殺觀念的基礎——殺生致報；（二）慈護實踐與世教「仁道」思想的交涉；（三）「究竟慈悲」論反饋於二教的最終上網。此中包括佛教如何從一開始藉由果報立場，以論消極禁限的「戒殺」之道，啟動對「世教」的影響，從而進深至積極面的菩薩道實踐與世教傳統交涉會通，所發展出的「究竟慈悲」論，復反饋於原先儒佛權漸之教的歷程。而六朝士人對二教之間所存在「權／實」判教關係的發明，也是整個戒殺論述中相當有創意而值得關注的地方。

關鍵詞：六朝 戒殺 居士 仁道 護生 儒佛交涉

“Discourse on Refraining from Killing”: Views from Buddhism and the Mundane Teachings during the Six Dynasties

CHI Chih-chang

The Six Dynasties were constantly plagued by assassinations and wars—a chaotic period of history. Naturally, scholars were sensitive to the matters of life and death. The “five precepts” became popular among Buddhists. Among the five precepts, the “precept forbidding killing” was widely discussed among intelligentsia. From the Eastern Jin to the Qi and Liang times, numerous discourses and writings were produced. These writings abound with philosophical, religious, political, and social perceptions of the time.

Notwithstanding its broad and abstract character, the topic of “refraining from killing” demonstrates the fundamental meaning of the precepts as well. In order to examine the development and contexts of this precept from the Six Dynasties, this paper begins with a discussion of the “precept forbidding killing” in Original Buddhism. Writings reflective of the discourse at the time represent the opinions of contemporary scholars and monks, indicating the differences among doctrines, meanwhile illustrating the variance among coeval scholars and monks. Their positions express practical intent and display the various degrees of belief and social acceptance.

This paper reveals the interaction between Buddhism and non-Buddhist teachings as follows. First of all, the “mundane teachings” accept the concept of “forbidding killing”—killing results in retribution. Secondly, the concept of compassion, underlying refusal to kill, expands the concept of “benevolence” in the mundane teachings. Thirdly, “ultimate compassion” is the crucial goal in both Buddhism and the mundane teachings. From a passive “precept forbidding killing” and developing into an active exercise with the goal of becoming a Bodhisattva, “ultimate compassion” is a creative practice, which is one of the results of the “two divisions: the provisional and the perfect” of the Six Dynasties.

Keywords: Six Dynasties refraining from killing lay Buddhists benevolence
protecting lives interaction between Buddhism and the mundane teachings

徵引書目

- 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 支謙譯：《字經抄》，收入《大正藏》第17冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 加魯帕赫那(D. J. Kalupahana)著，陳鈺鴻譯：《佛教哲學：一個歷史的分析》，臺北：華宇出版社，1985年。
- 弗若多羅、鳩摩羅什譯：《十誦律》，收入《大正藏》第23冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1989年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2010年。
- 何休解詁，徐彥疏：《春秋公羊注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 余英時：《中國知識分子階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1993年。
- 余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年。
- 佛陀耶舍、竺佛念等譯：《四分律》，收入《大正藏》第22冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 佛陀跋陀羅、法顯譯：《摩訶僧祇律》，收入《大正藏》第22冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003年。
- 李隆獻：《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》，臺北：臺大出版中心，2012年。
- 杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003年。
- 周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》新43卷第3期，2013年9月，頁385-430。
- _____：〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》第32期，2008年3月，頁171-216。
- 林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
- 林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入成功大學中文系主編：《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》第1輯，臺北：文史哲出版社，1991年。
- 法琳：《辯正論》，收入《大正藏》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。

- 法藏：《梵網經菩薩戒本疏》，收入《大正藏》第40冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，2003年。
- 紀志昌：〈辨名析理與儒佛交涉——以南朝達性論諍爲例〉，《文與哲》第16期，2010年6月，頁99-138。
- 范家偉：〈晉隋佛教疾疫觀〉，《佛學研究》第6期，1997年1月，頁263-268。
- 區結成：《慧遠》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 康樂：〈潔淨、身分與素食〉，《大陸雜誌》第102卷第1期，2001年1月，頁15-46。
- ：《佛教與素食》，臺北：三民書局，2001年。
- 陳寧：〈漢魏六朝思想界對「報施多爽」問題的討論〉，《中國文哲研究集刊》第13期，1998年9月，頁293-356。
- 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期，1963年12月，頁485-576。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1962年。
- 黃俊傑：〈《孟子》「七十者可以食肉」的社會史詮釋〉，《中山大學學報》（社會科學版）2007年第2期，頁61-64。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》修訂本，北京：中華書局，1995年。
- 聖巖：《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化，1999年。
- 道宣：《廣弘明集》，收入《大正藏》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 鳩摩羅什譯：《成實論》，收入《大正藏》第32冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 僧祐：《弘明集》，收入《大正藏》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ：《出三藏記集》，收入《大正藏》第55冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 劉淑芬：〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒（上）、（下）〉，《大陸雜誌》第104卷第1期，2002年1月，頁15-33；第104卷第2期，2002年2月，頁16-30。
- ：《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1997年。
- 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- ，賈公彥疏：《儀禮注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 魯迅：《古小說鈞沈》，《魯迅輯錄古籍叢編》第1卷，北京：人民文學出版社，1999年。
- 蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，2003年。
- 顏尚文：《梁武帝》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，2003年。
- 顧紹柏校注：《謝靈運集注》，臺北：里仁書局，2004年。
- 小林正美：〈顏延之の儒佛一致論について(1)-(3)〉，《中國古典研究》第19期，東京：中國古典研究會，1973年6月，頁108-118；第21期，1976年3月，頁32-54；第23期，1978年，頁1-19。

- 田中文雄：〈六朝應報論争の一考察〉，《大正大學大學院研究論集》第8期，東京：大正大學出版部，1984年2月，頁135-145。
- 船山徹：〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に——〉，《東方學報》第67冊，京都：京都大學人文科學研究所，1995年3月，頁1-135。
- 諏訪義純：《中國中世佛教史研究》，東京：大東出版社，1988年。
- _____：〈中國佛教における菜食主義思想の形成に関する管見——周顒・沈約・梁武帝〉，《愛知學院大學文學部紀要》第12號，名古屋：愛知學院大學文學會，1982年3月，頁104-120。
- 藤田琢司：〈古代における六齋日に殺生禁斷について〉，《鷹陵史學》第23號，京都：鷹陵史學會，1997年9月，頁1-26。
- Lo, Yuet-Keung. "The Destiny of the 'Shen' (soul) and the Genesis of Early Medieval Confucian Metaphysics (221-587 A.D.)." Ph.D. diss., University of Michigan, 1991.
- Nattier, Jan. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008.
- Pachow, W. "The Controversy over the Immortality of the Soul in Chinese Buddhism." *Journal of Oriental Studies* 16.1-2 (1978): 21-38.