

從衝突到兼容

——中古時期傳統社邑與佛教的關係

郝春文

上海師範大學教授

提要：本文對兩晉南北朝隋唐五代間傳統私社與佛教的關係進行了初步考察，揭示出在兩晉南北朝隋代二者關係的主線是殺生和禁止殺生，即佛教文化與傳統文化在觀念和行爲方式上的對立與衝突；唐五代時期二者關係的主線是兩種文化的相互寬容和融和。在這一演變過程中，寺院與僧人在態度和策略方面的改變也是很明顯的。前一階段寺院和僧人對中國的傳統文化採取對立的態度，使用各種手段要求或者迫使社邑放棄傳統的觀念和行爲方式，接受外來的觀念和行爲方式。後一階段寺院和僧人轉而對傳統文化採取寬容、支持和參與的態度，所考慮的是能參與些什麼傳統活動或能幫助傳統私社做些什麼？即以接受部分中國傳統觀念和行爲方式爲媒介，將外來的觀念和行爲方式與傳統的觀念和行爲方式最大限度地糅合在一起。這種平等相待的態度和求同存異的策略所取得的效果是顯著的。佛教文化與中國傳統在私社思想與活動中的融和，原因是多方面的，但寺院與僧人之態度和策略的轉變，應是其中的重要因素之一。

關鍵詞：中古時期 傳統社邑 佛教

本文之「中古時期」，係指中國古代的魏晉南北朝至隋唐五代時期。

社邑（社）是中國古代的一種基層社會組織，自先秦至明代在社會生活中始終起著相當重要的作用。社的名稱、性質、類型、活動內容及在社會生活中的作用，也隨著社會的發展而不斷變化。對官府而言，從秦漢時期至明清，社主要是祈年報穫的祀典與組織。每年的春二月和秋八月，各級官府按制度都要舉行祭社活動。在民間，漢代的里普遍立社，里名即爲社名，里的全體居民不論貧富都參加，其主要活動是每年春二月和秋八月上旬的戊日祭社神，並舉行聚會飲宴活動。此外，自漢代以來，還出現了由某一地區部分居民自願結成的私社。魏晉南北朝時期，私社得到了很大的發展^[註 1]。這些由民眾自發組成的社邑均深受傳統文化的影響，大多保持著傳統的春秋二社的祭社和聚會飲宴活動。在舉行祭社活動時要殺豬宰羊以爲「血祠之祈」。

本文所討論的社邑，在魏晉南北朝隋唐代是指從事春秋二社祭祀活動的民間社邑（或稱邑社）；在唐五代主要是指保存著春秋二社祭社風俗的私社，也包括主要從事經濟互助活動的私社，統稱為傳統私社。之所以稱其為「傳統社邑」，一是因為這種社邑源於中華民族的古老傳統；二是因為自東晉以來，我國還流行一種由佛教信徒組成的民間團體，這種團體在唐五代時期也時常自稱或被稱為「社」。

魏晉南北朝隋唐五代時期，是佛教在中國得到較大發展和興盛的時期；而傳統社邑作為一種源遠流長的古代基層社會組織，在民間也仍然具有十分重要的影響。佛教是外來的文化，社邑的組織與活動則是本土傳統文化的結晶。二者在觀念、行為等方面都存在著明顯的差異，所以，隨著佛教勢力在民間影響的逐步擴大，寺院、僧人與在民間有著長期而廣泛影響的社邑發生碰撞和相互影響是很自然的事情。探討這兩種文化碰撞與交融的歷史過程及其經驗教訓，不僅對瞭解我國傳統文化的形成過程具有積極意義，對於我們確定當今對外來文化所應採取的態度，也可提供有益的借鑑。

但傳統史籍有關這方面的記載甚少，所幸佛教典籍和出土的石刻資料、敦煌文獻中保存了一些相關資料，本文主要依據這些資料，對上述問題試作探討。

壹·魏晉南北朝隋唐代傳統社邑與佛教的關係

如所周知，佛教以殺生為第一大戒，這與社邑在傳統社日活動中的血祠行為存在明顯的矛盾。就筆者目前所見到的材料而言，寺院與僧人對社邑施加影響，是從勸止春秋二社社日活動時「殺生」開始的，北齊〈邑社曹思等石像之碑〉就是具體的例證。

一、〈天保三年（五五二）四月八日邑社曹思等石像之碑〉研究

（一）〈邑社曹思等石像之碑〉釋文[註 2]

（以下為碑陽）

1. 夫靈智沖廓，應化之理不測；玄言微妙，悟津之徑難究。是以迷途失馭（後缺）
2. 劫。心若轉蓬，逐秋風而漂質；隨緣取愛，任著寓化。如浮泡之游水，等烈（後缺）
3. 叟。力鈞巨鼉，能陷五山，會與陽雪同消，落花俱往，生滅相資，解脫無期。（後缺）
4. 逆，圓光普照。品眾生如赤字，等萬類於胸中；吐法水以蕩昏心，舉惠燈（後缺）
5. □□是群盲啟目，終或僉曉。然則五駒證道於鹿苑之始，須跋獲果於（後缺）

6. 渡之宜既周，現滅之跡斯顯。於是鷲嶺潛（後缺）
7. 寶相凝然，曾無去來。但以應現無方，所（後缺）
8. 現於前周，金色降於後漢，是以像法日（後缺）
9. 邑社宋顯伯等卅餘人，皆體識苦空，洞（後缺）
10. 毗救鴿之念，下愍羊噉屠雕之痛（後缺）
11. 二八血祠之祈，專崇法社減膳之（後缺）
12. 菩提之路，禽獸之命，盡修短之壽。（後缺）
13. 用。今在野王越內廣福寺建磚（後缺）
14. 罕華麗，奇狀罕辟，雕容見相（後缺）
15. 金儀重見爾。其寺也，房堂（後缺）
16. 雜樹蔚茂，人居四面，星羅若（後缺）
17. 響，風馳遐邇。雲會信是元（後缺）
18. 殺啟善，通養性之途；詮文表況，伸慈心之美瑩。茲（後缺）
19. 大覺沖虛，靈智難測；神變無方，周流百億。一意演說，隨（後缺）
20. 育王起塔，傳軌中國；歷葉繼蹤，虔誠不惑；息緣去愛，貪（後缺）
21. 顯顯靈寺，勢置西閭；靜行練僧，像教日隆。朝尋聖旨，夕（後缺）
22. 群迷聚會，悟心同發，止殺存生，減饌自罰。潔己檄俗，（後缺）

（以下為碑陰）

1. 邑社曹思等石像之碑（碑陰之橫額篆書）
2. 邑師父法略 邑主野王縣功曹吉貴 邑子（後缺）
3. 邑子河內郡五官□和 邑子民（後缺）
4. 廣福寺主僧寶 邑子太原貴叔□憐 邑子犬（後缺）
5. 上坐比丘尼惠藏 寧朔將軍左廂菩薩光明主馬周 邑子（後缺）
6. 上坐比丘尼僧津 邑子開右廂菩薩光明主衛業 邑子南陽（後缺）
7. 比丘尼惠姜 使持節高陽戍主開佛光明主梁永 邑子南陽（後缺）
8. 比丘尼僧讚 邑老河內郡前功曹王甕 邑子宋□（後缺）
9. 比丘尼僧敬 邑老 旨授洛陽令蓋僧堅 邑子嚴□（後缺）

- 10.比丘尼僧勝 襄威將軍南面都督石碑主曹思 邑子武威孟市 (後缺)
- 11.比丘尼僧好 邑子右廂菩薩主王萬儁 邑子嚴洪□ (後缺)
12. 南面像主前郡功曹西面都督宋顯伯 邑子趙郡李 (後缺)
- 13.比丘尼僧要 蕩寇將軍西面都督左廂菩薩主田思祖 邑子北平田祖悅 (後缺)
- 14.比丘尼僧暉 邑子大齋主胡小買 邑子馮翊吉邕 (後缺)
- 15.比丘尼僧相 寧遠將軍帳內都督齋場主孟璨 邑子梁國喬貴 (後缺)
- 16.比丘尼僧援 邑老 旨授野王令張暎族 邑子帳內都督也蛭阿醜 (後缺)
- 17.比丘尼薩花 河內郡光初主簿祭酒從事宋顯 邑子襄陵賈樹仁 (後缺)
- 18.清信女賈同姬 邑老前□□從事曹忻 邑子河陽鎮司馬樂勒字長恭 邑 (後缺)
- 19.比丘尼阿勝洛妃 邑子州□代錄事樂榮 河陽田曹參軍樂修禮 (後缺)
- 20.開佛光明主斛斯妃仁 都維那伏波將軍防城司馬程洛文並書 (後缺)
- 21.□□女田容仁 大齊天保三年歲次壬申四月八日建 (後缺)

(以下為碑左側)

- 1.像主征東將軍府主簿督軹、沁二縣事楊榮
2. 開佛光明主妻李和姬

(以下為碑右側)

- 1.像主征西將軍長流參軍督溫縣、野王、懷縣、河陽四縣事袁略
2. 開佛光明主妻張阿容

(二)〈邑社曹思等石像之碑〉的有關情況及所說明的問題

〈邑社曹思等石像之碑〉是北齊天保三年四月八日邑社曹思等在懷州河內郡野王縣廣福寺所建造之石像碑，碑文刻於石像碑之上。據記載，此碑在河南沁陽。原碑下半截已殘，所保存的各行文字每有殘缺。上錄碑文雖不完整，仍可向我們提供一些重要的信息。

其一，碑陽第十一行有「□□二、八血祠之祈」，這裡的「二、八」指的是春二月和秋八月的祭社活動，應無疑問，說明建造石像碑的邑社是一個從事春秋二社祭祀的傳統社邑，而且至少在以往進行的祭社活動時有「血祠」行爲。

其二，這個邑社只是某一區域部分居民的結合。從碑陰及碑側所載邑社成員的身分來看，這個社邑由高、中、下層文武官吏和平民混合組成。其中屬於武職的有征東將軍一人，正二品；[註 3] 征西將軍一人，正二品；寧朔將軍一人，從四品；寧遠將軍一人，正五品；伏波將軍一人，從五品；襄威將軍一人，從六品；蕩寇將軍一人，從七品；高陽戍主一人，河陽鎮司馬一人，河陽田曹參軍一人，以上三人爲流外。屬於文職的有洛陽令一人，從五品；河內郡五官一人，從九品；野王令一人，從九品；[註 4] 河內郡前功曹一人，前郡功曹一人，河內郡光初主簿、祭酒從事一人，野王縣功曹一人，州□代錄事一人，前□□從事一人，以上六人均爲流外。無官職的平民十六人，因碑文殘缺而身分不明者七人。題名最上一列爲僧尼與清信女，計十八人，似不在邑社成員之數。因碑陽造像記云：「邑社宋顯伯等卅餘人」，而現存題名除去最上一列已達四十二人。碑下截還可能殘去數人。如再把僧尼、清信女等計入邑社成員之內，就大大超過了碑陽造像記所載的人數。題名中的官員有三位已不在職。在職者爲官之地以懷州管內居多，但均不在野王，也有的在他州爲官。如洛陽令與高陽戍主就不屬懷州。從保存了籍貫的幾個題名來看，邑社成員的籍貫也分屬不同地區。這樣一些官品有高下，且有的已不在職，爲官之地不同，身分相差懸殊，籍貫不一的人結爲一社，唯一的共同點只能是他們同住在野王縣的某一里（邑）內。由於碑文殘缺，現已無法確知這個邑社所在之里。從碑文所記，這個邑社只有四十餘人。而野王縣是河內郡的郡治所在，一里之居民當不止四十人，則這個邑社可能沒有包括全里居民，只是該里部分居民的自願結合。

其三，這個邑社要改變以往在春二月和秋八月祭社時進行「血祠之祈」的傳統，轉而崇奉「止殺存生」的新觀念。上錄碑陽文字第十行有「下愍羊噉屠雕之痛」，這是說邑社成員可憐作爲祭品的羊被殺的痛苦。第十一行有「□□二、八血祈之祠」，前面所缺的兩個字，結合上文和下文第十二行之「菩提之路，禽獸之命，盡修短之壽」，應是「禁止」之類的否定文字。既然同情被殺之羊，並希望禽獸能夠盡其「修短之壽」，自然應該是不再舉行「二、八血祠之祈」。此外，碑陽第十九至二十二行，均爲四字一句，是願文「讚」的部分。「讚」常常是對前面文字的概括，此篇也是如此。第二十二行稱：「群迷聚會，悟心同發，止殺存生，減饜自罰。」這裡所表達的意思和前面的願文是一致的，「止殺存生」也就是不再舉行「血祠之祈」。

那麼，這個邑社爲什麼要改變「二、八血祠之祈」的傳統呢？碑文中說是因爲該邑社成員「皆體識苦空」，也就是接受了佛教的思想。上錄碑陽文字第十行的「毘救鴿之念」，當指佛經《尸毘王本生》所記載的尸毘王捨身救鴿的故事。至於邑社成員是通過什麼途徑接受的「苦、空」思想？是什麼人爲他們講授有關尸毘王感人的故事？碑文雖無直接記載，但也透露了一些蛛絲馬跡。上錄碑陽文字第十三行有「今在野王越內廣福寺建磚」等文字一行，

由於碑文殘缺，所建為何物已不得而知，推測應是與該邑社所造石像碑屬於同類的佛教建築，或者石像碑也是立於廣福寺內。不論如何，這個邑社曾在廣福寺內進行建造活動是確定無疑的。此外，在碑陰的題名中，有廣福寺主僧寶。這說明這個邑社與廣福寺有比較密切的聯繫。與僧寶同列題名的還有十三位比丘尼，這十三位比丘尼都沒有註明所屬寺院，可能都屬於廣福寺，如是，廣福寺就是一座尼寺。這些比丘尼等的名字都題在最上一列，按照當時題名的慣例，最上一列的都是地位比較尊崇的人。則在此邑社成員眼中，僧人的地位是高於征西將軍、征東將軍等朝廷正二品大員的。在寺主僧寶的前面，還有一位邑師父法略。不少學者都認為南北朝時期佛教團體的興起和發展是邑師指導和勸化的結果[註 5]。但實際情況比較複雜，邑師在不同的佛教團體中所起的作用並不一樣[註 6]。這裡只需說明，邑師也都是出家的僧人，他們大致相當佛教典籍中的化俗法師。這個法略的特殊之處是，他不但是邑師，還是父親，推測應該是碑主曹思的父親。雖然沒有直接證據，但推斷曹思等是在邑師父法略和寺主僧寶等僧人勸化下，逐漸接受了佛教的觀念，改變了在祭社活動中殺生的傳統習俗，應該是符合實際的。

就這個個案而言，可以說是外來文化戰勝了傳統的習俗。

上錄碑文表明，邑師父法略等人的成績並不僅僅是促使曹思等「止殺存生」。這個邑社還開始從事一些佛教活動，可以確知的一是造石像碑，還有在廣福寺內的不知名目的修造活動。二是所謂「減饌自罰」，這或者是在一定時間內修持佛教信徒的「過中不食」，或者是在提倡儉約樸素的生活。另外，上錄碑陰題名第十四行還有「邑子大齋主胡小買」，則這個邑社還可能舉行了設齋活動。這樣，這個傳統的邑社就變成了寺院的外圍組織，這對周邊民眾的輻射作用無疑是巨大的。

還應該指出，這個石像碑建成的日期也是精心安排的。四月八日是佛誕日[註 7]，僧團一般會在此日舉行規模宏大的法會或行像活動，從現存造像記和寫經題記來看，許多佛教徒從事造像、寫經等功德活動也都選在此日。曹思等邑社將石像碑落成的日子選在四月八日，當然有為廣福寺造聲勢，增加佛教節日喜慶氣氛的因素。對於廣福寺來說，其宣傳意義已遠遠大於建造一尊石佛像。

以上討論說明，邑師父法略和廣福寺主僧寶等人成功地使曹思等所在的邑社接受了佛教的觀念，改變了傳統的習俗。現在需要進一步追問的是：這個具體事例在當時到底具有多大意義？是個別的孤立的事例，還是具有普遍意義？

可以肯定，〈邑社曹思等石像之碑〉並非孤立事例和個別現象。據《續高僧傳》記載，北齊僧人釋道紀，「勸人奉持八戒，行法社齋，不許屠殺」[註 8]。這裡的「法社齋」和不許屠殺聯繫在一起，所勸化也應當是舉行春秋二社祭社活動的傳統社邑。

另外，晚些時候的隋代僧人釋普安，看到「年常二社，血祀者多」，於是就「周行救贖，勸修法義，不殺生邑，其數不少。嘗於龕側村中，縛豬三頭，將加烹宰。安聞往贖，社人恐不得殺，增長索錢十千。安曰：『貧道見有三千，已加本價十倍，可以相與。』眾各不同，爭相忿競」。「安即引刀自割髀肉曰：『此俱肉爾，豬食糞穢，爾尚噉之，況人食米，理是貴也。』社人聞見，一時同放」[註 9]。

與邑師父法略和釋道紀相比，普安的運氣要差一些。社人用「增長索錢」的辦法來對付普安，致使兩種文化的碰撞採取了激烈衝突的形式。至少在這一事例中，普安的勸化形式稍嫌簡單。他沒有像邑師父法略和釋道紀那樣先使邑社成員接受佛教的觀念，然後再勸導他們不要殺生，而是想用金錢贖買的辦法解決問題，遭到「社人」的變相拒絕。普安無奈，只得採用極端的辦法，捨身救豬。製造了尸毘王捨身救鴿的新版本。這種極端的辦法使社人受到震撼而被迫放棄殺生，也使普安的名聲遠揚，「使郊之南西，五十里內，雞豬絕嗣，乃至於今」[註 10]。

儘管例證不多，而且上引《續高僧傳》關於普安使五十里內雞豬絕嗣的記載還有誇大其詞的嫌疑，我們還是得承認，在南北朝和隋代，寺院和僧人試圖改變邑社成員在社日祭祀時殺生的習俗並非個別現象，而是佛教向民間傳播的一個重要切入點。

二、關於兩晉南北朝隋代法社的推論

細心的讀者可能已經注意到，在前引〈邑社曹思等石像之碑〉的碑文和《續高僧傳》有關釋道紀的記載中，都曾出現「法社」一詞。關於「法社」，南朝方面也有一些零星記載。梁·僧祐《出三藏記集》卷四〈新集續撰失譯雜經錄第一〉中有「《法社經》一卷」[註 11]。據研究，《出三藏記集》主體部分撰於南齊建武年間（四九四—四九七）[註 12]，則南朝出現法社的記載大大早於北朝。《法社經》應該是法社的典籍依據。此經在僧祐時尚存，但僧祐並未註明此經為何人所譯。隋·費長房在《歷代三寶記》卷六中註明此經是在西晉時由竺法護譯出[註 13]。在唐代編撰《開元釋教錄》時，以疑偽為由將《法社經》從「入藏錄」中刪除[註 14]，以後失傳。在《出三藏記集》卷十二〈宋明帝敕中書侍郎陸澄撰法論目錄〉中尚有「〈法社節度序〉，釋慧遠」和「〈法社建功德邑記〉，出《法社經》」[註 15]可惜的是《法社節度》、〈法社節度序〉和出自《法社經》的〈法社建功德邑記〉亦均失傳，因而只能依據〈邑社曹思等石像之碑〉和《續高僧傳·釋道紀傳》中的記載來探討法社的性質和活動內容。

在〈邑社曹思等石像之碑〉中，有關法社的兩句是「□□二、八血祠之祈，專崇法社減膳之□」。上文已經說明，「二、八」之前缺失的文字，應是「禁止」之類的辭彙；而下一句所缺失的文字應該是「罰」字。這兩句話的含義也就是後面的文第二十二行讚中的「止殺存生，減膳自罰」。《續高僧傳·釋道紀傳》關於法社的記載則是「行法社齋，不許屠殺」。從這兩個具體例證來看，法社是與春秋二社祭祀時的殺生聯繫在一起的，其主要宗旨應該是

禁止「二、八血祠之祈」。法社在禁止殺生的同時，也從事一定的佛教活動。現在知道的有「減膳自罰」及設齋（〈邑社曹思等石像之碑〉題名中有齋主，道紀的記載中則有「行法社齋」）。此外就是建功德邑。〈邑社曹思等石像之碑〉就是邑社建功德邑的實例。碑陰的題名不像〈晉當利里社碑〉那樣書社民某某，而是書邑主某某，邑子某某，說明他們參加此項活動不是作為邑社的成員，而是作為造像邑的成員。邑（造像邑）、邑義和法義等是東晉南北朝時期十分流行的由僧尼與在家佛教信徒混合組成或僅由在家佛教信徒組成，多數以造像活動為中心的佛教團體。有關情況作者已有專文討論[註 16]。上引《出三藏記集》中之〈法社建功德邑記〉，其文雖已不存，推測其內容當亦為〈邑社曹思等石像之碑〉之類。

另前引關於釋普安的材料，記載普安在制止春秋二社殺生的同時，也「勸修法義」。以上材料和分析說明，所謂法社，指的是崇信佛教的傳統里（邑）社，法為佛法，社為春秋二社。而已經亡佚《法社經》很可能是一部面向在家佛教信徒的經典。上引《出三藏記集》中〈法社建功德邑記〉下題云：「出《法社經》」，已經透露出《法社經》的性質。另《開元釋教錄》卷十八中，在《法社經》後有兩行按語云：「內題云業報輪轉償債引導地獄慈悲莊嚴《法社經》。」[註 17]這個按語也表明《法社經》所包含的內容只是佛教對未出家者所宣傳的內容。

中國的僧人在傳播佛教的過程中早就認識到對不同的對象所宣傳的內容應該有所不同。《高僧傳》卷十三〈唱導篇·總論〉中云：「如為出家五眾，則須切語無常，苦陳懺悔；若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成辭；若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見；若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。」[註 18]另，《出三藏記集》卷十三〈康僧會傳〉略云：「康僧會，以（孫）皓性凶粗，不及妙義，唯敘報應近驗，以開諷其心焉。」[註 19]窺基《妙法蓮華經玄贊》卷一云：「佛初成道，為提謂等五百賈人，但說三歸五戒十善世間因果教。」[註 20]這些材料所記載的對在家佛教信徒宣傳的內容與《開元釋教錄》關於《法社經》的按語所提示的內容大致相同。所以，《法社經》可能不是依據那部佛經譯出的，而是僧人根據需要依據佛經編撰或選抄而成，故後來被列為疑經。唐開元以後，因被從「入藏錄」中刪除而失傳。

以上考察表明，法社是佛教傳入我國的過程中，寺院和僧尼試圖改良里（邑）社傳統習俗的產物。禁止殺生是佛教的重戒，而傳統里（邑）社在舉行春秋二社的祭祀活動時卻奉行「血祠之祈」，二者形成尖銳的對立。春秋二社之祭是中國古老的文化傳統，在民間影響甚大。這種「血祠」的風氣無疑對佛教的傳播不利，最重要的是，它與佛教慈悲護生的根本精神大相違背。為欲加以善導而又能兼顧保持漢地文化中敬天祭祖、慎終追遠的良好傳統，於是，西晉譯經名僧竺法護依據佛經編撰或選抄而成《法社經》，其內容是比較淺顯的，包括殺生在來世會遭報應等的事例和說教，為寺院和僧人將傳統的里（邑）社勸化為法社提供了理論依據。東晉時，又有人撰寫了《法社節度》，可能是關於法社的指導思想、活動內容等方面的具體規定，名僧釋慧遠為之作序。這些都表明，《法社經》和法社在西晉和東晉時期

頗受當時的高僧關注。與此同時，一些寺院和僧人依據《法社經》和《法社節度》等為將傳統的里（邑）社勸化為法社作出了種種努力。雖然筆者現在能找到的例證僅限於北齊和隋代，但寺院和僧人對傳統里（邑）社的勸化活動相信曾貫穿於兩晉南北朝時期。

由於以往學界未能利用〈邑社曹思等石像之碑〉和《續高僧傳·釋道紀傳》等實證材料，故有關法社的推測頗多誤解。

例如：日本學者山崎宏把由佛教信徒組成的以「社」為名的佛教團體稱為法社，並認為法社與南北朝時期廣為流行的邑、邑義、邑會等佛教團體性質相同[註 21]。首先，在兩晉南北朝時期的文獻和石刻銘文中，「社」與「邑」是有區別的。傳統的里（邑）社被稱為社或邑社連稱，尊崇佛教的里（邑）社被稱為法社；而由僧尼和在家佛教信徒混合組成或僅由在家佛教信徒組成的以造像活動為中心的佛教團體則稱為邑、邑義、法義等，並不以「社」為名。也就是說，至少是在兩晉南北朝時期，並無任何實證材料支持山崎宏先生所規定的「法社」，只有中唐以後人們附會的慧遠建白蓮社故事與之契合，而這個故事的真實性也已為湯用彤先生的考證所否定[註 22]。與此相關，一些日本學者根據有關慧遠建白蓮社的記載認為南朝的法社是由知識階級、貴族社會組成的看法也不攻自破了[註 23]。隋唐以降，在文獻與石刻銘文中，「邑（義）」與「（邑）社」逐漸合流，其含義也逐漸趨同。傳統的社邑以「邑（義）」為名者並不少見，而由佛教信徒結成的佛教團體也常稱為「社」，「邑」、「社」可以互相指稱[註 24]。在「社」、「邑」可以互相指稱的歷史背景下，如果再人為地把由佛教信徒組成的以「社」為名團體與以「邑」為名的團體加以嚴格區分，已無實際意義。此外，山崎宏先生關於法社與邑、邑義、法義等佛教團體性質相同的說法也不確切。就相同處而言，這兩類團體均屬民間團體，都從事佛教活動。其不同處：

一是來源不同，前者源於傳統的民間組織，曾從事與佛教觀念衝突的「血祠」活動；後者由信仰佛教的人們結成的新的宗教團體。

二是活動不完全相同，前者仍然從事春秋二社的祭祀活動，只不過在活動中不再殺生而已；後者則不組織春秋二社的祭祀活動。

而國內有的學者則把法社當作社寺，即由出家的佛教信徒組成的宗教組織，亦屬誤解。[註 25]

貳·唐五代時期傳統私社與佛教的關係

讀者可能已經注意到，依據上文對傳統社邑的規定，唐五代時期傳統社邑的概念比兩晉南北朝隋代有所擴展，名稱亦與上節不完全相同。以上調整是為了適應唐五代時期傳統社邑的發展和變化。唐五代時期，傳世典籍中有關社邑的記載較前代為多，石刻資料中的相關材料也仍有不少，特別是敦煌文獻中發現了一大批有關社邑的第一手資料。從這些豐富的記載

中，我們獲知私社在唐五代時期有了很大的發展，在各類私社中，人們談論最多的，相關記載也最多的就是從事喪葬互助活動的私社（也稱社、社邑、邑社）[註 26]，而這類私社有相當一部分還保持著春秋二社的祭社習俗（下文將要引用的材料可以證明這一點）。從下文將要引證的類似這類私社的章程的社條來看，這類私社大多深受以儒家為代表的傳統文化的影響；而且這類私社中，有的社條將春秋二社活動當作「舊規」（見下引 S.6537 背中之〈社條〉），則至少有一部分這類私社是由從事春秋二社祭祀活動的傳統社邑演變而來或有淵源關係。所以，將唐五代時期從事喪葬互助的私社當作傳統私社的一部分，應該是符合歷史實際的。隨著私社的盛行，私社的概念在唐五代時期也開始流行。在當時統治者的眼中，無論從事傳統春秋二社活動的社邑，還是從事喪葬互助的社邑，抑或從事佛教活動的社邑，都屬於私社的範疇[註 27]，以與國家祭祀的「社」相區別。筆者將唐五代時期的傳統社邑稱為私社，既是為了彰顯其本為私社的本質，也是為了突顯其時代特點。之所以稱其為傳統私社，是為了與其同時存在的專門從事佛教活動的私社相區別。

應該指出，「私社」這一名稱雖然準確地反映了它的本質和特點，也為當時的統治者所使用，但卻不是其自稱，唐五代時期私社多自稱為「社司」，亦每稱「社」、「社邑」、「邑義」等（具體材料見下文引證的私社文書）。前文已經提到過，與東晉南北朝時期不同，這一時期專門從事佛教活動的私社和傳統私社在自稱上已經沒有區別，這無疑為我們區別和分辨這兩類私社的材料帶來了困難。由於在唐五代時期專門從事佛教活動的私社也往往自稱為「社」，而傳統私社也往往自稱為「邑義」，所以我們不能依據其名稱確定其性質，只能從材料所記載的該社的活動內容來判斷其性質。

筆者採用的判斷標準是：如果該社從事春秋二社活動，不論其是否從事喪葬互助或佛教活動，都將其判定為傳統私社；如果該社以從事喪葬互助活動為主，即使同時也從事佛事活動，亦將其視為傳統私社；如果該社只從事佛教活動，不從事春秋二社與喪葬互助活動，當然應該將其排除在傳統私社之外；該社雖從事喪葬互助活動，但如果是將佛教活動置於主要地位，或有跡象顯示該社是由僅從事佛教活動進而擴展到亦從事喪葬互助活動，亦將其排除在傳統私社之外。最後一條主要是為了避免將那些原來只從事佛教活動，後來又增加了喪葬互助活動的私社也當作傳統私社。自隋代以來，在傳統私社與從事佛教活動的私社合流的過程中，上述現象是確實存在的。唐五代時期，那些由僅從事佛教活動進而發展到亦從事喪葬互助活動的私社，和那些由僅從事喪葬互助活動進而發展到亦從事佛教活動的私社相比，雖然其名稱和活動內容都已無甚區別，但其淵源終究是不同的。對本論題來說，兩者的意義和所應作出的解釋也不同，故應儘量避免將二者混同。

與前一時期相比，唐五代時期傳統社私與佛教的關係發生了很大變化。

一、佛教文化與傳統祭社「血祈」習俗發生衝突記載的消失及其原因的分析

在唐五代時期的傳世文獻、石刻資料和敦煌文書中，關於寺院與僧人制止傳統社邑在舉行春秋二社祭祀時殺生的事例消失了。甚至連《法社經》也在唐代失傳了[註 28]。這似乎與唐五代時期舉行春秋二社祭祀活動的私社廣為流行的狀況頗不相稱。是寺院和僧人經過兩晉南北朝隋代數百年的薰染，對春秋二社祭祀時的「血祈」風俗已經習以為常，採取了寬容的態度？還是舉行春秋二社祭祀活動的團體經過佛教勢力數百年的勸化，已經不再舉行「血祈」？

從相關材料推測，以上兩方面因素似乎都存在。祭社殺生，是國家禮儀，自古而然，唐代也仍然在施行。《全唐文》卷三十，唐玄宗〈祭社復用牲牢詔〉稱：

春秋祈報，郡縣常禮。比不用牲，豈云血祭。陰祀貴臭，神何以歆？自今已後，州縣祭社，特以牲牢，宜依常式。[註 29]

也就是說，至少是州縣以上的官府祭社，按規定是要進行「血祭」的。至於私社的祭祀，《全唐文》卷三十九，唐玄宗〈加應道尊號大赦文〉（天寶七載）略云：

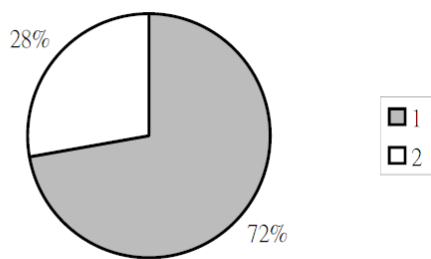
況於宰殺，尤加惻隱。自今已後，每月十齋日，不得輒有宰殺。又閭閻之間，例有私社，皆殺生命，以資宴集。仁者之心，有所不忍，永宜禁斷。[註 30]

可見，在唐玄宗時，曾經一方面要求州縣以上祭社必須「血祭」，另一方面卻禁止私社在「宴集」時殺生。這裡的「宴集」，似應指春秋二社時的飲宴。如果指的是平時的飲宴，春秋二社時的飲宴當然更要殺生了。唐玄宗的禁令從反面證明在唐天寶七載以前私社「血祈」的現象是存在的。

唐玄宗對私社殺生的禁止，與佛教在中國的發展密切相關。隋唐時期，佛教最終完成了其中國化的過程，其社會勢力、經濟勢力都有了更大的發展，在政治上也取得了與儒道並立的地位。對殺生的限制，實際上是最高統治者對傳統文化和外來文化的調和。對私社而言，以往的「血祈」實際是仿效官府的「血祭」。所以，雖有寺院、僧人不斷進行勸化和干預，但還是屢勸不絕。到了唐中葉，官府站到了寺院和僧人一邊，私社的「血祈」的習俗也就只好放棄了。既然私社的殺生問題在唐中葉以後已不再是引人注目的問題，那麼，與之相關的法社和《法社經》也就自然逐漸退出了歷史的舞台。

在寺院和僧人方面，對國家祭祀的「血祭」自然不敢干預。對民間春秋二社祭祀的殺生則不斷有人反對。唐五代時期，一方面是制止私社殺生的事例不再見於記載。另一方面是出現了寺院、僧人對私社的傳統活動持參與、支援態度的相關記載。如對春秋二社的祭祀與飲宴活動，寺院和僧人就改而採取支持和參與的態度。在敦煌文獻中[註 31]，保存了一批唐五代宋初通知私社成員參加春秋二社飲宴活動的社司轉帖（時稱春座局席或秋座局席轉帖）[註 32]，其中三十六件既具有實用性質[註 33]，又標明了聚會的地點。在這三十六社司轉帖中，指明聚會地點在寺院、蘭若和佛堂的有十件（見表一）。也就是說，在唐五代宋初的敦煌，傳統私社的春秋二社活動有約百分之二十八是在寺院舉行的（見示意圖一）。

圖一[註 34]



表一：以寺院為聚會地點的春秋座局席轉帖

材料來源	聚會地點	事由	時間（西元）
P.3764 ₁	報恩寺	秋座局席	855（？）
S.1453 背	節如蘭若	座社局席	886
S.329 背	靈圖寺	秋座局席	9 世紀末
P.3391 背	靈圖寺	秋座局席	937
P.2738 背	官樓蘭若	秋座局席	十世紀上半葉
P.2738 背	淨土寺	常年局席	十世紀上半葉
P.3875A	普光寺	秋座局席	十世紀
P.3764 背	佛堂	秋座局席	十世紀
P.2880	永安寺	春座局席	不明
S.6008	龍興寺	春座局席	不明

從表一可知，為私社的春秋二社活動提供場所的寺院有報恩寺、靈圖寺、淨土寺、普光寺、永安寺和龍興寺等六所寺院和兩個蘭若、一個佛堂。唐後期五代宋初，敦煌計有寺院十七所[註 35]，則有三分之一以上的敦煌寺院為私社的春秋二社活動提供場地。以上是僅就見於記載的寺院而言，實際情況遠不止此，關於這一點，將留待下文再做說明。寺院既然為周邊私社的春秋二社活動提供聚會場所，表明它們對這項活動是支持的。從傳統私社的社人名單來看，不少私社有僧人參加。這些加入私社的僧人作為社邑成員，自然要參加社邑舉行的各種活動，包括春秋二社祭祀和飲宴活動。如表一中所列 P.37641〈乙亥年（八五五？）九月

六日秋座局席轉帖〉，在被通知參加秋座局席的私社成員中，就有「社官張闍梨、周闍梨、孫闍梨」。再如 P.3391 背〈丁酉年（九三七）正月春秋局席轉帖〉，在被通知參加春秋局席的私社成員中，也有「陰僧政、馮老宿、曹老宿、汜上座、法詮、福證、雲被、法瓊、喜端、善住、惠朗、幅（福）會、福善、應願、潤成、智力、定安、智行、智德、願行、沙彌法瑞、保盈、法俊、法圓、義弘、慶達」等二十多個僧人。類似材料還有一些，不具引。

不僅如此，敦煌的寺院在春秋二社的社日時也組織僧人舉行飲宴活動。如 P.2049 背〈同光三年（九二五）正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破曆算會牒〉第二七八至二七九行有「粟柒斗臥酒，眾僧造春坐局席用」；第三五〇至三五一行有「油三勝，春造局席眾僧食用」；第三七四至三七五行「麵壹碩貳斗伍勝，眾僧造春坐局席及貼佛食用」。又，P.2049 背〈長興二年（九三一）正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色入破曆算會牒〉第三十五至三十六行有「粟七斗臥酒，眾僧秋座局席用」；第二九九行有「油肆勝，眾僧造秋坐局席用」；第三六八至三六九行有「麵壹碩壹斗，眾僧造秋坐局席用」。S.5139 則是一件通知僧人參加春座

局席的社司轉帖，其文云：

- 1.社司轉帖 右緣常年春座局席，人
- 2.各麵壹斤半，油一合，靜（淨）粟伍升。帖至，並限今月
- 3.十四日辰時于主人靈進保會家送納足。如有於
- 4.時不納者，罰麥三斗；全不納者，罰麥伍斗。其帖速
- 5.遞相分付，不得停滯；如滯帖者，準條科
- 6.罰。帖周卻付本司，用憑告罰。 四月十三日上座
- 7.惠貞帖咨。僧政、樂法律、都司法律、
- 8.張法律、劉法律、郭老宿、龍法律、索
- 9.法律、闍上座、吳闍梨、張寺主、田禪師、信成、
- 10.靈進、善淨、寺主法政、保會、海住、願侔、寶達、
- 11.沙彌善侔、永保、海清、智恩慶之記。

從題名看，這個私社的成員均為僧人，而且有好幾位是僧政、法律等僧官，並有兩個上座、兩個寺主，很可能不是一所寺院的僧人。這個全由僧人組成的團體，從事的卻是中國傳統的活動。

寺院和僧人支持、參與、組織春秋二社的飲宴之類的傳統活動[註 36]，無疑拉近了這些傳統組織與佛教的距離，使其產生親近的感覺。這和南北朝隋代的僧人採用說教或強制其改變習俗的辦法大不一樣。而春秋二社活動一旦在寺院舉行，或者有僧人參加，自然就不便於再殺生了。這可以說是以參與和支持的方式使私社作出某些改變。與前一時期相比，這種方式不僅更容易令人接受，效果也會更好。

從敦煌文獻中保存的大量社司轉帖來看，敦煌的寺院不僅為私社的春秋二社活動提供活動場所，私社的其他活動也往往在寺院舉行。依據本文表一至表五和示意圖一至五，可以製成私社以寺院為聚會地點和以其他地方為聚會地點的比率表：

地 點 事 由	寺 院	其 他 地 點	總 計
春 秋 二 社	十	二十六	三十六
營 葬	二十一	十二	三十三
設 齋 等	九	六	十五
少 事 商 量	十	一	十一
其 他	十二	六	十八
總 計	六十二	五十一	一一三

雖然從總數字來看，傳統私社以寺院為聚會地點的比率只佔一半略多。但如果除去春秋二社活動，則其他活動都是以在寺院聚會為多，最多的「少事商量」超過了百分之九十。由此可知，在唐五代宋初，敦煌傳統私社的多數活動都是以寺院作為主要聚會場所。因為以上統計數字並非基於敦煌傳統私社活動的全部檔案，所以以上統計數字並不精確，只具有參考意義。但用這些數字來說明一種趨向，應該是可行的。

從表一至表五還可以看出，曾為私社提供過聚會場所的寺院達到十四所，幾乎涵蓋了敦煌的大部分寺院和有名的蘭若。很清楚，無論對寺院還是對私社來說，以上統計都不僅僅是單純的聚會場地問題。這是瞭解私社與寺院的關係具有重大意義的現象。對寺院而言，提供聚會場所意味著他們對這個組織及其活動的認可和支持，同時也是對這個組織進行影響的一種特殊手段或方式，因為私社成員到寺院來，不管從事什麼活動，都會受到佛教文化潛移默化的影響。對私社來說，把寺院作為自己的主要聚會場所，也是對佛教勢力和文化的一種認同，或是接受其信仰的開始。

所以，以上關於私社聚會場地的統計有力地證明，就總的趨勢而言，經過兩晉南北朝隋代的長期磨合，到唐五代宋初，佛教寺院、僧人與傳統私社已經從文化衝突走向和平共處，互相兼容了。以下的討論將進一步證明，這兩種文化在唐五代時期已經不僅僅是和平共處的問題，它們實際上已經開始融和為一體了。

二、佛教文化與中國傳統在私社思想與活動中的融和

從唐後期五代宋初敦煌文獻中保存的類似章程的社條來看，這些傳統私社敘述結社之因時，既強調忠孝禮義及長幼尊卑之序等儒家文化的因素，也在不同程度上受到佛教文化的影響或有明顯的崇佛色彩；社條規定私社所從事的活動，既有春秋二社等傳統活動和互助活動，也往往有佛教活動。請看以下記載：P.3544〈大中九年（八五五）九月二十九日社長王武等再立條件〉略云：

敦煌一郡（郡），禮義之鄉，一為聖主皇帝，二為建窟之因，三為先亡父母追凶就吉，共結量（良）緣，用為後儉（驗）。一、社內每年三齋二社，每齋人各助麥一斗，每社各麥壹斗，粟壹斗。其齋正月、五月、九月；其社二月、八月。一、社內三大（馱）者，有死亡，贈肆尺祭盤一，布貳丈，借色布兩匹半。

此社從事春二月和秋八月的祭社活動，為傳統私社無疑。在敘述立社的緣由時，首先強調的是儒家的「禮義」，然後具體列出三個理由。一是為「聖主皇帝」，這個理由雖然有點虛，但反映的卻是儒家的忠君思想。二是為「建窟之因」，這裡的建窟，指的是建造佛教的洞窟，也就是從事崇佛活動。三是為「先亡父母追凶就吉」，這反映的是儒家的孝道思想。可見這個私社的結社緣由是既保持了儒家的忠孝禮義，又不乏對佛教的尊崇；而其活動內容也是包括傳統的春秋二社祭祀、每年設三次佛教的齋會和喪葬互助。

又，S.6537 背〈某甲等謹立社條〉略云：

竊以敦煌勝境，地傑人奇，每習儒風，皆存禮教。先且欽崇禮典，後乃逐吉追凶，春秋二社舊規，建福三齋本分。逐年正月，印沙佛一日，香花佛食，齋主供備。

此件雖主要強調的是儒家的禮教，其活動最重視的是喪葬互助，但也還保持著春秋二社的「舊規」，並把每年的三大齋作為「本分」，在正月還要舉行印沙佛活動。又，S.6537 背〈拾伍人結社文〉略云：

竊聞敦煌勝境，憑三寶以為基；風化人倫，藉明賢而共佐。家家不失於尊卑，坊巷禮傳於孝宜（義）。一、況沙州是神鄉勝境，先以崇善為基。初若不歸福門，憑何得為堅久。三長之日，合意同歡，稅聚頭面淨油，供養僧佛，後乃眾社請齋。一日果中，得百年餘糧。一、春秋二社舊規，逐根原亦須飲宴，所要食味多少，計飯料各自稅之。五音八樂進行，切須不失禮度。一、且稟四大，生死常流，若不逐吉追凶，社更何處助佐？諸家若有凶禍，皆須匍匐向之，要車齊心成車，要輿亦須遞輿。

此件將佛法僧等佛教的「三寶」與儒家「明賢」、尊卑之序、孝義等糅合在一起，作為結社的思想和文化背景，其活動也是將傳統活動與佛教活動並舉。其中之「三長之日」，即指三長齋日，也就是前引社條中的正月、五月、九月三大齋的齋日。

又，S.6537 背〈上祖社條〉（文樣）略云：

夫邑義者，父母生其身，朋友長其值（志），危則相扶，難則相久（救）。與朋友交，言如（而）信。結交朋友，世語相續，大者如兄，小者若弟，讓議（義）先燈（登）。一、社內有當家凶禍，追胸（凶）逐吉，便事親痛之名，人各贈例麥粟等。如本身死者，仰眾蓋白耽拽，便送贈例，同前一般。一、凡有七月十五日造孟蘭盤兼及春秋二局，各納油麵。

此件中之「春秋二局」，即春秋二社之飲宴活動，也就是下引 S.5629〈敦煌郡某乙等社條壹道〉（文樣）中的「春秋二社，每件局席」。而孟蘭盤（盆）會則為追度歷代宗親的佛事活動。所以，此件雖強調傳統的「信」和「義」，具有明顯的結義性質。但其具體活動仍顧及了喪葬互助、春秋二社和佛事活動三個方面。又，S.5629〈敦煌郡某乙等社條壹道〉（文樣）略云：

竊以人居在世，須憑朋友立身，貴賤壹般，亦資社邑訓誨。某乙等宿因業寡，方乃不得自由，眾意商量，然可書條。況一家之內，各各總是弟兄，便合識大敬少，互相潛（慙）重。今結此勝社，逐吉追凶。應有所勒條格，同心一齊稟奉。一、春秋二社，每件局席，人各油麵麥粟，主人逐次流行。一、若社人本身及妻二人身亡者，贈例人麥粟及色物，准數近（盡）要使用。

此件傳統色彩較為濃厚，亦帶有明顯的結義性質，所謂「憑朋友立身」和「識大敬少」等，當然都屬於傳統文化。其活動內容也只有春秋二社和喪葬互助，並未規定佛教活動。但其結社的緣由之一卻是「宿因業寡，方乃不得自由」，表明這個社條也受到了佛教的影響。

又，S.527〈顯德六年（九五九）正月三日女人社社條〉略云：

夫邑儀（義）者，父母生其身，朋友長其值（志），遇危則相扶，難則相救。與朋友交，言如（而）信。結交朋友，世語相續，大者若姊，小者若妹，讓語（義）先登。一、社內榮（營）凶逐吉，親痛之名，便於社格。人各油壹合，白麵壹斤，粟壹斗。便須驅驅，濟造食飯及酒者。若本身死亡，仰眾社蓋白耽拽，便送贈例，同前一般。一、社內正月建福一日，人各稅粟壹斗，燈油壹盞，脫塔印沙。一則報君王恩泰，二乃以（與）父母作福。

此社是由婦女結成的民間團體，以儒家與朋友相交的「義」字為立社依據。其活動是以喪葬互助為主，是以營葬活動為主的傳統私社，但也從事「建福」、「脫塔印沙（即印沙佛活動）」等佛教活動。可能是因為其成員均為女性，所以此社沒有規定從事春秋二社活動。又，S.5520〈社條〉（文樣）略云：

社子並是異性（姓）宗枝，捨俗枝縕，以為法乳。今乃時登末代，值遇危難，准章呈（程）須更改易。佛法儀誠，誓無有虧，世上人情，隨心機變，若不結義為因，焉能存其禮樂？所以孝從下起，恩乃上流，眾意商儀（議），遞相追凶逐吉。

此件是以佛教的「末世」思想作為結社的緣由，而結社（即文中的「結義」）的目的又是為了儒家的「禮樂」，其活動內容主要是喪葬互助。

對上引的一組社條，有必要略作說明：

其一，上引社條中，有幾件並非實用文書，而是社條的文樣。這些文樣能否反映當時的情況？

從敦煌文獻中保存的社條文樣和實用社條來看，前者是後者的藍本。私社在立社之初，一般要依據社條文樣制定該社所尊奉的社條。如上引 S.527〈顯德六年（九五九）正月三日

女人社社條〉的起首總則部分與上引 S.6537 背〈上祖社條〉(文樣)基本相同,後面的具體規定也有不少相同之處,前者顯然是依據後者草成。所以,社條文樣雖不是實用文書,但對瞭解社邑的情況應與實用社條具有同樣的價值。而且,因為文樣是應現實生活需要而產生的,是對現實生活的概括和總結,故對瞭解當時的情況比實用社條更具有普遍意義。

其二,社條的記載能否真實地反映私社的思想和活動情況?

在敦煌文獻中,保存了大量記錄私社活動的文書,如上文已經提到過的通知社人參加活動的社司轉帖,此外還有記載私社收支情況的社曆,在私社活動中宣讀的社文和處理私社事務的社狀、牒等[註 37]。從這些材料來看,社條的規定在私社的活動中確實被認真執行了。如本文表一至表五所列的各類社司轉帖,就是通知社人參加社條所規定的各種活動。在私社通知社人參加助葬的社司轉帖中,往往申明是「準條」行事。如 P.5003 〈某年九月四日社戶王張六身亡轉帖〉略云:「右緣社戶王張六身亡,準條合有弔贈。」又 S.5139 〈西元九二五年前後張員通妻亡轉帖抄〉略云:「右緣張員通妻亡,準條合有弔酒一甕。」類似例證還有一些,不備舉。另,幾乎所有社司轉帖中,都有「如滯帖者,準條科罰」的規定。這些都說明社條是私社組織活動、處罰社人的準則,它所記載的內容真實地反映了私社的思想和活動情況。

從前引社條所記載的內容來看,敦煌的傳統私社受儒佛文化的影響雖不盡相同,但這兩種文化確實是已被私社有機地糅合在它的思想和活動之中了。從整體上看,以儒家為代表的傳統文化的影響還是更大一些,更基本一些。

傳統私社對傳統文化和佛教文化的糅合,在追悼亡者的方式上也有所體現。在敦煌文獻中,既保存了傳統私社用「臨歧設祀」的傳統方式寄託哀思,祭祀去世社人的〈祭社文〉,也保存了它們用設佛教齋會的方式為亡者追福的〈亡齋文〉。如 P.2614 背〈甲辰年(八二四)四月二十九日社官翟英玉等祭蘇氏文〉云:

- 1.維歲次甲辰四月庚辰朔廿九日戊申社
- 2.官翟英玉等以清酌之奠,敬祭於
- 3.□□子蘇氏之靈。惟靈柔以懷恩,
- 4.□能守節,九族來依,六親歸悅。
- 5.□以全諸母德,義達和人,長居
- 6.□表,永播慈仁。何圖光移一夕,斂
- 7.神於春。庭前匪有,地下及塵。

8. 英玉等久當陪社，久處親鄰。□
9. 以傷歎之痛憤心魂，奠斯郊外□
10. 重茵。 尚饗！

類似祭文在《全唐文》中也保存了不少，可知這種弔唁方式是完全是我國傳統的方式。祭文中使用的語言也滲透著傳統文化的影響。敦煌文獻中保存的類似私社祭文有六件，說明唐五代時這種祭祀亡者的方式在敦煌的私社是比較流行的。

另一方面，唐五代時期，請僧人設齋為亡者祈福也已成爲時人的習俗。就連素不信佛的姚崇，在給子孫的遺令中，雖然教訓他們：「釋迦之本法，爲蒼生之大弊。」「吾亡後必不得爲此弊法。」但考慮子孫們不敢違背當時習俗，只得又說：「若未能全依正道，須順俗情，從初七至終七，任設七僧齋。」[註 38]私社在組織營葬活動時，當然也得延請僧人爲亡者做法事。從敦煌文獻中保存的大量齋文來看，唐五代舉行營葬活動，要設亡齋和臨壙齋，初七至終七當然也要設齋，甚至忌辰也要設齋追福[註 39]。敦煌文獻中保存了傳統私社爲其成員亡考忌辰所設齋會上念誦的齋文一件和起草該類文書的文樣兩件，此引上圖 060 (812479) 〈亡考並社邑〉(文樣)如下[註 40]：

1. 亡考並社邑 然今齋主 公虔跪捧爐所申^意
2. 者。一則奉為先考忌辰追薦，二為鄉閭邑義之所薰修。有斯二端。□□□
3. 會。惟亡考可謂雅量宏遠，清風稟(凜)然，懷溫良恭儉之規，負仁義
4. 禮智之節，理應常居人表，永陰(蔭)子孫。何圖大夜俄侵，奄辭白日，居
5. 諸窀謝(窆)，遠諱俄臨。至孝等公，以思親義切，罔極情深，思訓育而摧
6. 心，想幽明而兩淚。爰於是日，建此清齋。 然邑義等並是三危
7. 秀傑，八族名家，追朋十室之間，佹(結)交四海之內。況知身若幻，慕善如流。
8. 捨難捨之資財，為有為之勝福。欲使禎祥不絕，家國人寧，地久天長，保宜休
9. 吉。是日也，飾庭宇，儼尊容，金爐焚海岸之香，玉饌下天廚之味。惣斯多
10. 善，無疆勝因，先用莊嚴亡考所生魂路，惟願度一切苦厄，遊十方淨刹，觀
11. 百千諸佛，聞十二部經，逍遙常樂之階，偃禦生死之境。又持是福，即用
12. 莊嚴合邑諸公等，惟願災殃解散，若高雲之卷白雲；業障遣(消)除，等
13. 炎陽而鑠輕雪。又用功德，莊嚴齋主公云云。

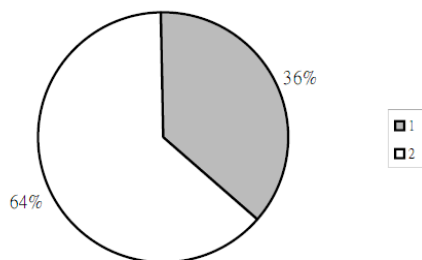
筆者在〈敦煌寫本齋文及其樣式的分類與定名〉（《北京師範學院學報》，一九九〇年第三期）指出，敦煌寫本齋文（包括社齋文）實際分為供起草齋文參考的齋儀和供實用的齋文文本。筆者在〈關於敦煌寫本齋儀的幾個問題〉（《首都師範大學學報》，一九九六年第二期）一文中進一步指出，一篇完整的齋文文本應分為號頭（頌揚佛的功德法力）、歎德（說明齋會事由，讚歎被追福、祈福者或齋主、施主的美德）、齋意（敘述設齋的緣由與目的）、道場（描繪齋會的盛況）和莊嚴（表達對佛的種種祈求）。以上〈亡考並社邑〉無號頭，莊嚴部分亦不完整，應為《齋儀》中〈亡考並社邑〉文樣。

敦煌文獻中保存了兩件起草〈亡考並社邑文〉的文樣，說明當時對這類齋文是有一定需求的。我們雖未能從敦煌文獻中找到傳統私社在營葬過程中為其成員及其家屬設亡齋和臨壙齋的齋文，但既然社邑成員亡考忌辰都要設齋，私社在舉行營葬過程中自然更要設齋了。

傳統私社在營葬過程中設齋，必然要請僧人念誦經文，焚香作法。齋文也是由僧人來宣讀的。如 S.6417 號中保存有〈亡考文〉、〈臨壙文〉、〈社齋文〉等一組齋文，在各篇齋文後往往題有「戒榮文一本」、「戒榮文本」等。在其中的〈社邑文〉後題有：「貞明陸年（九二〇）庚辰歲二月十、二十日金光明寺僧戒榮裹白轉念」。說明 S.6417 中保存的這組齋文都屬於金光明寺的戒榮，他拿著這些齋文到各種齋會上去宣讀。

在寺院和僧人方面，他們不但積極為傳統私社的營葬活動提供場地，還盡量在設齋活動中迎合傳統文化的需要。在敦煌文獻中保存的通知傳統私社成員參加助葬活動的社司轉帖中，具有實用性質的有三十三件，其中有二十一件指明活動場所在寺院、蘭若或佛堂（見表二），也就是說，約六三·六%傳統私社的營葬活動是在寺院舉行的（見示意圖二）。

圖二[註 41]



表二：以寺院為聚會地點的喪葬互助轉帖

材料來源	聚會地點	事由	時間（西元）
P.5003	官樓蘭若	殯送	吐蕃時期
P.3070 背	蘭若	助葬	897
S.6981	普光寺	助葬	903（？）
P.3164	淨土寺	助葬	925（？）
S.5139 背	玄寶蘭若	助葬	925 前後
DX.2162	蓮台寺	助葬	940（？）
S.5486	辛蘭若	助葬	942（？）
國圖殷 41	佛堂	助葬	十世紀上半葉
P.3707	蘭若	助葬	958（？）
P.5032	新蘭若	助葬	958（？）
P.3889	蘭若	助葬	十世紀中
國圖周 66	顯德寺	助葬	961
S.5632	顯德寺	助葬	967
P.4991	蘭若	助葬	972
DX.1439A	報恩寺	助葬	丙戌年
S.4660	蘭若	助葬	988
S.7931	普光寺	助葬	未年
國圖 L2433	報恩寺	助葬	丁卯年
P.2817 背	長太蘭若	助葬	不明
國圖能 34	普光寺	助葬	不明
DX.1346	顯德寺	助葬	不明

在營葬過程中舉行追度亡者的佛事活動，本身就是為了傳統文化的「盡孝」服務的。但唐五代時的寺院和僧人並不滿足於此，他們還要在盡孝的佛事活動中糅進一些傳統文化的因素，以博得傳統私社成員在文化上的認同。在上引上圖 060（812479）〈亡考並社邑〉（文樣）中，有一段對亡者的讚美之詞，稱這位亡者是「雅量宏遠，清風稟（凜）然，懷溫良恭儉之規，負仁義禮智之節」。很明顯，這是以儒家為代表的傳統文化的眼光和價值尺度來對亡者進行讚美的。而在提到私社成員時，也是說「邑義等並是三危秀傑，八族名家，追朋十室之間，倂（結）交四海之內」。這也是用傳統文化的眼光和價值尺度對設齋者進行讚美，這樣一些讚美會使參加活動的傳統私社成員感到親近和親切，也就更容易接受和更容易參加這類活動。但在上文我們曾經討論過的〈邑社曹思等石像之碑〉的碑文中，卻只渲染佛法的廣大，強調造像者對佛教尊崇，沒有用傳統文化的觀點對造像者進行讚揚。這樣一種差異並非個別現象。在唐以前保存的大量造像記中，一般都和〈邑社曹思等石像之碑〉一樣，只強調施主對佛教的信仰和尊崇，不對施主的出身和是否具有「出忠於國，入孝於家」的世俗品德進行渲染。而唐五代時期在佛教齋會上宣讀的齋文與在其他佛事活動中宣讀文字則大都和前引〈亡考並社邑〉一樣。下面再來看看〈社齋文〉、〈社邑印沙佛文〉和〈社邑燃燈文〉中的例證。

〈社齋文〉是在傳統私社所設齋會上宣讀的文字，〈社邑印沙佛文〉和〈社邑燃燈文〉則是傳統私社在舉行印沙佛活動和燃燈活動時宣讀的文字。從上引相關〈社條〉可知，不少

傳統私社在正月、五月和九月即所謂三長齋月從事設齋活動，這是唐五代時期私社所舉行的一項重要的佛事活動。從上引社條可知，印沙佛和燃燈也是一些傳統私社所從事的佛事活動。在敦煌文獻中，保存了一大批〈社齋文〉、〈社邑印沙佛文〉和〈社邑燃燈文〉以及供起草這些文書參考的文樣。這類文書大多被糅進了一些傳統文化的因素。如 P.3545 〈社齋文〉略云：

惟諸社眾乃並是高門勝族，百郡名家，玉葉瓊枝，蘭芬桂馥。出忠於國，入孝於家。靈（令）譽播於寰中，秀雅文（聞）於手（宇）內。加以傾心三寶，攝念無生；越憂（愛）染于稠林，悟真如之境界；替（體）榮華之非實，攬（覽）人事之虛無；志在歸依，情存彼岸。

上引文字可分為 A、B 兩個部分，「加以傾心三寶」以前，可稱為 A 部分，該句以下可稱為 B 部分。A 部分實際上站在傳統文化的立場上，用以儒家為代表的傳統文化的價值觀對施主之高貴出身（高門、名家等）和高尚品德（忠、孝、令譽、秀雅等）進行讚揚。B 部分才是站在佛教文化的立場上，用佛教的價值觀讚揚施主對佛教的尊崇和信奉。在唐以前，記述傳統社邑和其他團體從事佛事活動的造像記等一般只有 B 部分，沒有上引齋文中的 A 部分。反觀前引上圖 060（812479）〈亡考並社邑〉（文樣），很明顯，該件採用的也是這樣一種 A + B 的讚揚模式。而 P.3765 〈社文〉、S.6923 背〈社文〉、S.5953 背〈社齋文〉、P.4536 背〈社齋文〉（文樣）、和 S.5593 〈義社印沙佛文〉中亦均有與上引齋文相同的文字。

另，P.2226 背〈社文〉略云：

惟合邑人等，氣稟山河，量懷海嶽，璞玉藏得（德），金右（石）固心；秉禮義以立身，首（守）忠孝以成性。故能結以（異）宗兄弟，為出世親鄰，憑淨戒而洗滌眾愆，歸法門而日新之（諸）善業；冀福資於家國，永息災殃。

顯然，此件也有 A、B 兩個部分，首先強調的是從事設齋活動的人是「秉禮義，守忠孝」的人。

又，S.5573 〈社齋文〉略云：

伏惟三官諸社眾等，高門君子，塞下賢禮資身，寬弘絕代，兩金(全)忠孝，文武兼明；
曉知 幻，飛電不緊(堅)。

又，S.6417〈貞明六年(九二〇)二月社子某公爲三長邑義設齋文〉略云：

為(惟)合邑人等，並是鄉閭貴勝，四海豪族，衣纓子孫，孝弟(悌)承家，宣陽(揚)
令得(德)，博達古今，識亮(量)遠明。有知身是幻化，達命為空。若不崇斯福因，
空剎那將至。

(同號內之〈貞明六年或稍後社邑文〉中有相同文字)

又，S.8178〈社齋文〉略云：

惟諸公等，盛德標奇，有負佐時之才，有懷濟代之量。雖居世網之內，而慮出形體之
外。

又，P.3276 背〈西元九二八至九三一年社邑印沙佛文〉略云：

惟社眾乃天生異質，地傑高才。於家懷存道之心，匡國抱忠佐之意，早智(知)色身不
實，夙曉四大非賢(堅)。悅樂真定，敬崇三寶。

又，S.4458〈社邑印沙佛文〉略云：

伏惟諸社眾乃英靈俊傑，應間超輪（倫）；忠孝兩全，文武雙具。曉知五經，悠忽不停。

類似材料還有一些[註 42]，但似乎已經用不著一一引證了。上引材料已經足以證明，在唐五代宋初，敦煌的傳統私社的許多佛教活動都已被寺院和僧人糅進了儒家文化的影響，寺院和僧人在佛事活動中對傳統私社成員進行讚揚時，大多使用的是前述 A+B 模式。這些讚揚的語言雖然往往不能當真，但即使不是高門勝族出身的私社成員，也並非忠孝兩全，文武兼備，但聽了這樣的讚頌依然會很高興，會更加樂於組織、參與這類活動。所以，寺院和僧人在佛事活動中糅進傳統文化因素的做法對於佛教在民間的傳播應該是很有效果的。其中有的佛事活動如盂蘭盆會，是依據《佛說盂蘭盆經》而於每年七月十五日舉行的超度歷代宗親的佛事活動，這項活動和為亡者舉行的追福齋會一樣，雖在形式上是佛事活動，實則是借佛的法力來向先人盡孝道。在這類活動中，儒佛兩種文化已經完全融和在一起了。

佛教文化和中國傳統的融和還體現在僧人加入傳統私社的問題上。關於唐五代時期敦煌的一些傳統私社有僧人參加的現象，上文已經提及，並列舉了兩條社內有僧人的材料，旨在說明作為私社成員的僧人，也要參加私社的春秋二社活動。這裡再對這一問題做進一步討論。在敦煌寫本社邑文書中，實用的社條、實用的社司轉帖和社曆都保存了傳統私社成員姓名，一些具有特殊身分的人則標明了身分，這無疑為我們瞭解私社成員的成份提供了方便。筆者依據保存有傳統私社成員題名的文書編制成「表六」，即「有僧人參加的傳統私社一覽表」。「表六」列出有僧人參加的傳統私社資料二十九件，另有五十一件保存了全部傳統私社成員題名的材料沒有僧人題名。依據這兩個數字推算，有僧人參加的傳統私社約佔三六·二%，沒有僧人參加的約佔六三·七%（見示意圖六）。以上統計當然也是不完全的和精確的，但用來說明當時僧人參加傳統私社的大致情況仍然具有一定參考價值。

雖然敦煌的傳統私社中有三分之一以上有僧人參加，但僧人成員在私社中所佔的比例並不大，從「表六」可知，多數有僧人參加的傳統私社僅有僧人一到三人，只有少數傳統私社中的僧人所佔比例較大。還有極少社司轉帖所列題名均為僧人，因無法判定該團體的性質，故未將其計入以上統計數字和相關表、圖。僧人成員在傳統私社中的地位一般比較高。如 S.527〈顯德六年（九五九）正月三日女人社社條〉中的社官為「尼功德進」；P.3489〈戊辰年（九六八？）正月二十四日女人社社條〉中的錄事為「孔闍梨」，虞候為「安闍梨」；P.4991〈壬申年（九七二）六月二十四日李達兄弟身亡轉帖〉中之社官為「李僧正」；Dx.1349A〈丙寅年九月十九日劉員定妻身故轉帖〉中的社官為「劉闍梨」，社長為「鄧闍梨」；P.37641〈乙亥年（八五五？）九月十六日秋座局席轉帖〉中的社官亦為「張闍梨」。而在 S.2041〈大中年間（八四七至八六〇）儒風坊西巷社社條〉、P.3707〈戊午年（九五八？）四月廿四日傅郎母亡轉帖〉、P.3391 背〈丁酉年（九三七）正月春秋局席轉帖稿〉、S.11353〈某年八月十六日社司轉帖〉和 Dx.6016〈兄弟社轉帖〉等文書中，僧人雖非首領，但列名均在最前面，亦顯示了他們在私社中具有較高的地位。

但是，唐五代的僧人不是以其宗教身分加入傳統私社的。與上一節引用的〈邑社曹思等石像之碑〉相比，在該碑上題名的僧人和唐五代時期加入傳統私社的僧人雖然地位都較高，受到社邑成員的尊重。但二者在社內的身分卻有根本區別。在〈邑社曹思等石像之碑〉上題名的邑師父法略和其他僧人是以「化俗法師」的宗教身分出現的；而唐五代時期的僧人卻不是以其宗教身分加入傳統私社的。首先，這些加入傳統私社的僧人要 and 社中的世俗成員一樣遵守深受儒家文化影響的社條，從「表六」可知，僧人在社條上簽名的材料有五件，而前引相關社條的內容表明，這些社多是以儒家的思想為主調的。其次，這些在傳統私社內的僧人，自身或家人死亡，也和其他成員一樣，向社司請求幫助。如 S.6005〈敦煌某社偏案〉記載了社人遇到喪葬向社司請求納贈物品的情況，其中有「光善侄女一贈；寶護父請一贈；紹法母請一贈」。上引光善、寶護、紹法從名字看應均為僧人，其後的所謂「一贈」，是指傳統私社的一次助葬活動。最後，其他人遇到喪事，他們也要以私社一員的身分助葬。「表六」有七件通知社人參加助葬活動，僧人作為成員名列其中，自然要和其他成員一樣參加活動。

在記錄傳統私社成員交納助葬物品的〈社司納贈曆〉中，我們也確實發現了僧人與其他成員一樣交納物的記錄。如 S.4472 背〈辛酉年（九六一）十一月二十日張友子新婦身故聚贈曆〉中有：「李僧正：粟油柴併（餅）；趙法律：粟併（餅）柴，白鹿褐二丈；李法律：柴粟麵油，白鹿褐二丈；李闍梨：油粟麵柴，白細褐二丈五尺。」按照〈社司納贈曆〉記載物品的慣例，社人按社條或社司轉帖規定的數量繳納粟（一般是一斗）、油（一般是一合）、柴（一般是一束）、餅（廿枚）等物品，記載時一般不再書寫物品的具體數量。所以，以上的「粟」，表示「粟一斗」；「油」，表示「油一合」；「柴」表示「柴一束」；「餅」，表示「餅廿」。又，S.1845〈丙子年（九七六）四月十七日祝定德阿婆身故納贈曆〉中有「程闍梨：并（餅）粟；張闍梨：并（餅）粟，白斜褐一丈二尺，白斜二褐一丈一尺；竹闍梨：并（餅）粟」。又，P.4887〈己卯年八月廿四日袁僧定弟亡納贈曆〉中有「吳法律：白斜褐貳丈八尺；僧住千：談（淡）青褐壹丈九尺，淘（桃）花斜二褐壹丈三尺」。又，S.2472 背〈辛巳年（九八一）十月廿八日榮指揮使葬巷社納贈曆〉中有「僧高繼長：粟并（餅）油柴，生絹緋綿綾一丈五尺，當處分付主人」……等等。以上各方面記載充分表明，唐五代宋初敦煌地區的僧人加入傳統私社，並非因為宗教原因，他們在傳統私社內的身分也是非宗教身分，這類僧俗混合的團體是因為世俗的、傳統的因素使他們結合在一起的。當然，這絕不意味著僧人在傳統私社內對佛教沒有任何意義。僧人並非以「勸化者」的身分，而是以世俗緣由加入私社，拉近了僧人與世俗成員的心理距離。對於僧人來說，因為都是一個團體內的自己人，所以對社內世俗成員施加影響也就更加容易，不至於像隋代的普安那樣採用動刀子自戕的手段；在世俗成員一方，大家既然在一個團體內，自然也得考慮尊重各自的信仰和習慣，所以在祭祀、聚會時也就會盡量避免出現讓僧人成員感到不便、尷尬的場面。

唐五代宋初敦煌僧人以非宗教目的和非宗教身分加入傳統私社，既可以看作是這一時期僧人的人間化，也可以看作是佛教在這一時期更深地涉入到傳統文化和傳統習俗中。在敦煌文獻中，還保存著僧人抄寫的傳統私社的社條。如 S.6537 背〈某甲等謹立社條〉後即題有「正

月二十五日淨土寺僧惠信書耳」。而有關傳統私社的四百多件敦煌寫本社邑文書，也是在佛教寺院的洞窟中發現的，這都是耐人尋味的事情。

以上所列大量材料表明，在唐五代宋初，傳統私社的傳統活動中，有佛教寺院和僧人的支持和參與，而在傳統私社舉行的佛事活動中，寺院和僧人也儘量體現中國的傳統。真可以說是你中有我，我中有你，水乳交融了。

三、傳統私社所從事的佛教活動及其影響

隨著佛教文化與傳統文化在傳統私社的思想與活動中的融和，許多傳統私社逐漸受到佛教的影響，開始從事一些佛教活動。從上文引用的傳統私社的社條可以看出，每個傳統私社所從事的佛教活動雖然各不相同，但大多都要從事這類活動。依據上引社條結合其他相關資料，傳統私社所從事的佛教活動大體包括以下內容：

(一)建齋

建齋是許多傳統私社都要從事的活動。據前引社條，應該是正、五、九月的三長齋最為流行。敦煌文獻中還保存了十多件通知私社成員參加建齋活動的社司轉帖，有十件保存了建齋的月份，其中在正月的四件，四月的一件，十二月的五件。與社條的記載既有一致之處，如在正月的較多；也有不一致之處，如沒有在五月和九月的。在十二月的五件中有四件均保存在 S.2894 背，且均為抄件。從「表三」和「示意圖三」可知，多數私社建齋的地點是在寺院。建齋的地點選擇在寺院，既有可能是由傳統私社獨立組織，也有可能是參加寺院組織的齋會。有的私社將建齋的地點選擇在酒店，如 S.2894 背的四件建齋社司轉帖，通知的聚會地點就都是酒店。S.4663 背之設齋社司轉帖通知的聚會地點則是在社人家。在寺院以外從事建齋活動的傳統私社也要從寺院人請僧人主持儀式、念誦經文等。S.6417 號中就保存一件傳統私社建三長齋的齋文，其中就提到建齋時要「延僧盡於凡聖」。

唐五代時期的傳統私社，與前代相比，組織比較嚴密，紀律也比較嚴明。它們一般以社長、社官、錄事為首領，稱「三官」。三官由社眾推選。社人入社、退社都有一定手續。社人不參加活動，不按時按數繳納社司規定的物品，都要受到處罰[註 43]。社人如果不參加建齋活動，當然也要按社條的規定進行處罰。S.1475〈申年五月社司請處分狀〉就是一例，其文云：

1.社司

狀上

2. 五月李子榮齋[註 44]，不到人，何社長、劉元振，並齋麥不送納；

3. 不送麥，成千榮；行香不到，羅光進。
4. 右前件人，齋及麥、行香不到，準條合
5. 罰，請處分。
6. 牒，件狀如前，謹牒。
7. 申年五月 日趙庭琳牒
8. 附案準條處分。庭璘。
9. 廿一日。

此件最後兩行字體較大，筆跡亦不同，是對該件的批語（時稱判文），要求按照社條的規定對違紀成員進行處罰。

(二)印沙佛

印沙佛就是在河岸沙灘上以印印沙，為塔形象[註 45]。佛教認為舉行這種活動具有與念誦經文一樣的功德。從現有材料看，敦煌的印沙佛活動一般在正月舉行。前引傳統私社的社條中，有兩件規定要在正月舉行印沙佛活動。在敦煌文獻中，保存了八社邑在舉行印沙佛活動時延請僧人宣讀的〈印沙佛文〉[註 46]，可見此項佛教活動在敦煌比較流行。S.663 等〈社邑印沙佛文〉中有「請僧徒於福事之前」，則印沙佛活動也要請僧人主持。P.4907〈寺院入破曆〉四至五行「辛卯年正月九日，孔庫官社印沙佛，粟一斗」，此寺院既為社邑印沙佛支出糧食，說明有的寺院也幫助寺院從事該項活動。

(三)參與寺院的盂蘭盆會

上文曾經提到，盂蘭盆會是根據《佛說盂蘭盆經》而於每年七月十五日舉行的超度歷代宗親的佛教儀式，這是唐五代宋初寺院的一項重要活動。《法苑珠林》卷六十二〈祭祠篇〉略云：「國家大寺，如似長安西明、慈恩等寺，……每年送盆獻供種種雜物及輿盆音樂人等，並有送盆官人，來者非一。」又云：「外有施主獻盆獻供種種雜事。」[註 47] P.2049 背〈後唐同光三年（九二五）正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破曆算會牒〉第三三五至三三六行：「油貳斗三勝，七月十五日煮佛盆用。油壹勝，造破盆用。」P.2049 背〈後唐長興二年（九三一）正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色入破曆算會牒〉第二三四至二三五行：「粟兩碩壹斗，七月十五日破盆、納官、上窟等用。」敦煌寺院入破曆中有關七月十五日盂蘭盆會的支出還有一些，不備引。這些相關支出表明敦煌的寺院每年也要建盂蘭盆會，有的傳統私社也參加此項活動。如前引 S.6537 背〈上祖社條〉就提到：「凡有七月十五日造盂蘭盤（盆）。」

(四)燃燈供佛

燃燈供佛也是佛教信徒在每年正月、十月、十二月舉行的佛事活動。在敦煌，有以燃燈活動為主要活動內容的燃燈社，有關情況將在下一章介紹。有的傳統私社也從事此項活動。如 S.5828〈社司不承修功德狀〉曾透露該社原來規定：「每年正月十四日，各令納油半升，於普光寺上燈。」

(五)從事造窟、修窟、繪畫、塑像、建蘭若、建佛塔等活動

在敦煌文獻和莫高窟供養人題記中，保存了一批唐五代宋初私社從事造窟、修窟、繪畫、塑像或建蘭若、建佛塔、修蘭若的資料。由於材料自身的限制，我們無法區分這些材料哪些屬於傳統私社，哪些屬於專門從事佛教活動的私社。但其中有一部分屬於傳統私社是可以肯定的。

上述這些受到佛教文化影響、從事佛教活動的傳統私社實際上已經成為佛教的外圍組織，在從事佛教活動過程中，不僅使傳統私社成員自身進一步受到佛教的薰染，同時也擴大了佛教在民間的影響。由於傳統私社組織相對比較嚴密，紀律嚴明，存在時間也比較長[註 48]。所以它們對佛教在民間的流行和傳播所起的作用要遠遠大於專門從事佛教活動的私社。

傳統私社在唐五代時期由於逐漸受到佛教的影響，並進而從事一些佛事活動，在多數情況應該是自覺自願的行為。這只是就整體而言，若就個體來說，情況可能就會複雜一些。因為傳統私社最初成立的目的和主要從事的活動並非佛教活動，在增加了佛教活動以後，由於每個成員受佛教的影響不同，對從事佛教活動的態度也就自然會不同。但傳統私社有嚴明的紀律，其成員必須參加私社所組織的活動，否則就會受到處罰。所以，傳統私社從事佛教活動，對其成員來說，是有強制性的組織活動。在這一點上，傳統私社的成員和專門從事佛教活動的私社的成員有很大的不同。對於專門從事佛教活動的私社的成員而言，如果他受佛教的影響較小，對佛教的信仰不深，他在開始時就不會參加這樣的私社。但傳統私社的成員就沒有這樣的選擇餘地，一是他不可能因為增加一項佛教活動就退出，那樣也就意味他被迫放棄了自己的其他權利；二是傳統私社強調的是世代相承，不希望其成員中途退社[註 49]。在這樣的背景下，傳統私社在從事佛教活動時遭到一些成員的反對和抵制就是不可避免的了。S.5828〈社司不承修功德狀〉稱：

- 1.在城有破壞蘭若及故破佛堂等。
- 2.社內先來無上件功德，修理條教。忽然放帖，
- 3.集點眾人，斂索修理蘭若及佛堂。於他眾
- 4.人等情裏（理）不喜歡修理

5.何不相時，只如本社條件，每年正月十四日各令

6.納油半升，於普光寺上燈，猶自有言語，遂

7.即便停。已經五六年來，一無榮益。近日卻置

8.依前上燈，亦有前卻不到。何況條外抑

9.他布施？從今以後，社人欲得修功德及布

10.施財物，並施力修營功德者，任自商量，

11.隨力所造，不關社

12.若有社司所由匠（？）

13.理塔所，並不在集

14.壹碩，將充社內

（後缺）

這個私社已有五、六年不從事任何佛教活動，而社司依然正常運營，透露出它原是從事非佛教活動的傳統私社。在此社的社條中，原只規定了一項佛教活動（即每年正月的燃燈供佛），也因有人反對而停了五、六年，再度恢復也是有人「前卻後到」。此次又要「集點社人斂索修理蘭若及佛堂」，社人又以社條無此規定為由表示反對。社司無奈，宣佈以後不再組織任何佛教活動，如有人願意施財修營功德，屬於個人行為，與社司無關。以上的現象恐怕只有在傳統私社之內才會發生，如上所述，專門從事佛教活動的私社原本是基於對佛教的信仰而想要做功德的人自願組織起來的團體，其成員應對從事佛事活動表現出積極性和熱心才對，不應該出現反對或抵制的現象。

傳統私社的成員對社司所組織的佛教活動之所以會有不同的態度，除了受佛教文化影響的程度不同以外，可能還有經濟方面的考慮。依據前引社條，每次參加建齋或其他佛教活動，至少要繳納粟一斗。參照敦煌文獻中保存的通知社人參加建齋等佛教活動的社司轉帖，每次繳納粟或麥一斗是最低的標準，不少轉帖都要求參加者繳納粟或麥一斗，再加（食廬）餅一雙[註 50]，多者如 P.2716 背〈年支社齋轉帖抄〉要求「人各麥壹斗、粟壹斗，油半升、麵壹斤」。僅以最低標準每齋每人粟一斗計，從事三大齋活動的傳統私社每人每年就需要支出粟三斗。糧食之外，有時恐怕還需要出人工。如上引材料中要求傳統私社幫助修理蘭若和佛堂，可能就包括人力的支援。與專門從事佛教活動的私社成員相比，傳統私社的成員還有其他方面的負擔。春秋二社的祭祀和飲宴活動，據前引社條，每人每次要繳納麥一斗，粟一斗。依據通知社人參加春秋二社活動的社司轉帖，每人每次繳納二斗糧食的社為數不少，至少每次也要繳納粟一斗[註 51]。則每年兩次社日活動，每個社人至少要支付二至四斗糧食。每次助葬所需，各社規定不一，但每次至少亦要繳納粟一斗[註 52]。有的社還規定繳納一定數量的柴、

餅、油及織物等[註 53]。如果每年一社發生兩次喪亡，所需糧食又得兩斗以上。以上各項支出加在一起，對普通民戶來說，應該是一筆不輕的經濟負擔。有的傳統私社的成員因為供應不起上述種種需求而不得不提出退社。S.5698〈癸酉年（八五三？）三月十九日社司准社戶羅神奴請除名狀〉載：

1. 癸酉年三月十九日，社戶羅神奴及男文英、義子三人，為
2. 緣家貧闕乏，種種不員。神奴等三人，數件追逐不得。
3. 伏訖（乞）三官眾社賜以條內除名，放免寬閑。其三
4. 官知眾社商量，緣是貧窮不濟，放卻神奴。寬
5. 免後，若神奴及男三人家內所有死生，不關眾社。

所謂「神奴及男三人家內所有死生，不關眾社」，意為以後神奴家中若有喪亡，社司不再組織助葬活動，表明這是一個以從事喪葬互助活動為主的傳統私社。神奴等三人申請退社的原因是「家貧闕乏」，對於神奴等的申請，三官與眾社人經過討論，認為他們確實是「貧窮不濟」，才批准了他們退社的請求。由此亦可看出傳統私社對社人的退社是十分慎重的。神奴等三人稱「數件追逐不得」，這「數件」雖未明言其內容，但喪葬互助的支出肯定是其中之一「件」。

站在寺院的角度，一旦遇到難處，向關係密切的傳統私社（或者經常以本寺為聚會地點、或者該社中有本寺的僧人等）求助，應該是情理之中的事。站在傳統私社成員的角度，情況卻有所不同，關於春秋二社的支出是「舊規」，沒有理由不繳納；繳納喪葬互助的糧食和物品則是最終可以獲得回報的，也是應盡的義務和本分；只有從事佛教活動的支出完全屬於額外的負擔。這也就難怪部分社人不講情理，在參加佛教活動時「前卻不到」了。

或者就是因為以上原因，我們看到，並非所有傳統私社都從事佛教活動。有的雖然受到了佛教的影響，但也不從事佛教活動。如前引 S.5629〈敦煌郡某乙等社條壹道〉（文樣）和 S.5520〈社條〉（文樣）雖都受到了佛教文化的影響，但在社條中並沒有規定所從事的佛教活動。也有一些傳統私社是既不從事佛教活動，其社條也未受佛教文化的影響。P.3989〈景福三年（八九四）五月十日敦煌某社偏條〉就是一例，茲具引如下：

1. 景福三年甲寅歲五月十日，敦煌義族後代兒郎，

2. 雖 (須) 擇良賢, 人以類聚, 結交朋友, 追凶逐吉。未
3. 及政 (正) 條, 今且執 (制) 編 (偏) 條。已後街懼 (衢) 相見, 恐失
4. 禮度, 或則各自家內有其衰禍, 義濟急
5. 難。若有凶禍之時, 便取主人指搗, 不問 (問) 車輦,
6. 便雖 (須) 營辦, 色物臨事商量。立條後, 各自識
7. 大敬小, 切雖 (須) 存禮, 不得緩慢。如有醉亂拔
8. 拳充 (沖) 突, 三官及眾社, 臨事重有決罰。立
9. 此條後, 於城鄉恪 (格) 令, 便雖 (須) 追逐行下。恐眾
10. 不知。故立此條, 用為憑記。
11. 眾請社長翟文慶 (簽押) 眾請社官梁海潤
12. 請錄事汜彥宗 (簽押) 梁加進 (押)
13. 索康三 (押) 陳江慶 (押)
14. 高什德 (簽押) 張善緣 (簽押)
15. 梁義深 (簽押) 梁海俊 (簽押)
16. 索澤子 (押) 渾盈子 (押)
17. 盧忠達 (押)

另, S.8160〈公元九四〇年前後親情社社條〉、P.3536 背〈社條〉(文樣)、Дх.11038〈索望社案一道抄〉等社條也與上引社條相同。而 S.2041〈大中年間(八四七至八六〇)儒風坊西巷社社條〉和 P.3489〈戊辰年(九六八?)正月二十四日女人社社條〉雖均有僧人為私社成員, 但亦均不從事佛教活動, 社條也未受到佛教文化的影響。

有跡象表明, 個別傳統私社在從事春秋二社活動時可能仍在殺生。P.3272〈丙寅年(九六六)二月牧羊人元寧狀〉載:

1. 牧羊人元寧
2. 伏以今月十六日李家立社用白羊羯壹口, 未蒙
3. 判憑, 伏請 處分。
4. 丙寅年二月 日牧羊人元寧。

5. 為憑。十八日（鳥印）。

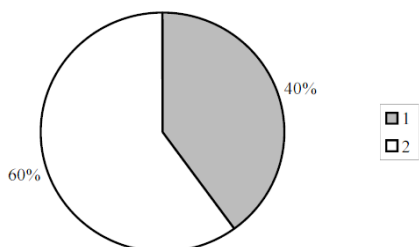
這裡的李家在立社時用掉了一隻羊，時間又在春二月，不能排除在立社的同時從事祭社活動，而被用掉的白羊既是祭祀時的祭品，又是祭祀後飲宴時餐桌上的美餐。

就目前所能見到的材料而言，唐五代宋初既未受到佛教文化影響、也不從事佛教活動的傳統私社只是少數，至於可能存在殺生現象，也只見到以上引用的一條材料，當屬個別事例。

以上對兩晉南北朝隋唐五代間傳統私社與佛教的關係進行了初步考察，雖然兩晉南北朝隋代的材料較少，但與唐五代比較，區別還是很明顯的。前一階段的主線是殺生和禁止殺生，即佛教文化與傳統文化在觀念和行爲方式上的對立與衝突；後一階段的主線是兩種文化的相互寬容和融和。在這一演變過程中，寺院與僧人在態度和策略方面的改變也是很明顯的。前一階段寺院和僧人對中國的傳統文化採取的對立的態度，使用各種手段要求或者迫使社邑放棄傳統的觀念和行爲方式，接受外來的觀念和行爲方式。實踐證明，採用這樣一種我優你劣高高在上的態度和求異除異的策略，雖然有效，然而有限。所以，從整體上看，在兩晉南北朝隋代，佛教文化對傳統社邑的影響不是很大，目前所見到的只有幾例。後一階段寺院和僧人轉而對傳統文化採取寬容、支持和參與的態度，所考慮的是能參與些什麼傳統活動或能幫助傳統私社做些什麼？即以接受部分中國傳統觀念和行爲方式為媒介，將外來的觀念和行爲方式與傳統的觀念和行爲方式最大限度地糅合在一起。這種平等相待的態度和求同存異的策略所取得的效果是顯著的。佛教文化與中國傳統在私社思想與活動中的融和，原因是多方面的，但寺院與僧人之態度和策略的轉變，應是其中的重要因素之一。寺院和僧人的上述改變也許是無意識的，但他們的教訓和經驗提示我們，在兩種文化、兩種觀念或行爲方式發生碰撞時，雙方都應該採取互相尊重、平等相待的態度，採用求同存異的策略，只有這樣，二者才有可能和平相處，並進而達到融和的目標。

從衝突到融和的現象是從兩晉到唐五代時期傳統社邑和佛教的關係這樣一個具體的事例中提煉出來的，但這樣一個具體事例卻不是個別的、孤立的現象。類似的演變過程在中古時期的諸多領域和諸多方面都有所體現。外來的佛教文化正是在與儒家和道教的思想觀念、行爲方式等方面從衝突到共存、融和的過程中逐漸轉化為中國傳統文化的一部分。全面探討這一過程是一個很大的課題，還需要大量艱苦細緻的工作。

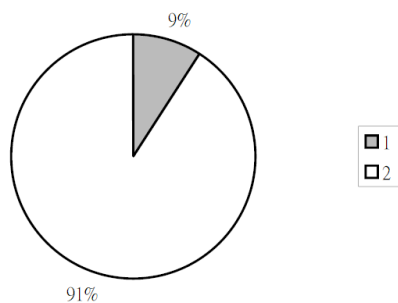
圖三[註 54]



表三：以寺院為聚會地點的設齋、設供轉帖

材料來源	聚會地點	事由	時間（西元）
S.329 背	普光寺	設齋	858-94（？）
P.3037	大悲寺	設齋	930（？）
DX.1410	佛堂	壘園牆	950
P.2716 背	永安寺	社齋	十世紀中
P.3372 背	端嚴寺	設齋	973
P.2825 背	淨土寺	設齋	十世紀後半葉
S.6583 背	蘭若	設供	不明
DX.11073	龍興寺	設齋	不明
DX.11082	普光寺	設供	不明

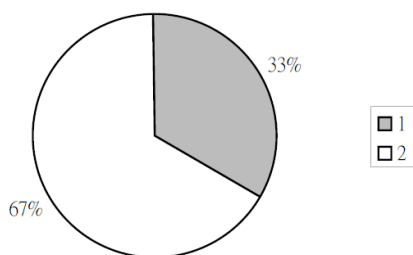
圖四[註 55]



表四：以寺院為聚會地點的少事商量轉帖

材料來源	聚會地點	事由	時間（西元）
P.3192 背	大乘寺	少事商量	858
P.3305 背	靈圖寺	少事商量	869
S.4444 背	永安寺	少事商量	9 世紀後半葉
S.6614 背	多寶蘭若	少事商量	920（？）
P.3692 背	靈圖寺	少事商量	922
S.214 背	普光寺	少事商量	924（？）
S.5631	普光寺	少事商量	980
P.3616 背	金光明寺	少事商量	987（？）
P.6024	靈圖寺	少事商量	不明
DX.6016	蘭若	少事商量	不明

圖五[註 56]



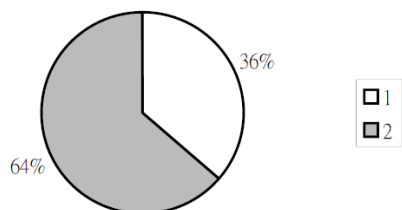
表五：以寺院為聚會地點的送物、筵設、局席及事由不明轉帖

材料來源	聚會地點	事由	時間（西元）
S.5788	蓮台寺	送物	吐蕃時期
P.4821	乾元寺	不明	吐蕃時期
P3666 背	淨土寺	不明	890 前後
S.705	多寶蘭若	不明	九世紀後半
S.1973 背	永安寺	筵設	十世紀初葉
P.2680 背	多寶蘭若	不明	十世紀中葉
S.6066	乾明寺	局席	992
CH.BM519 背	官樓蘭若	不明	不明
S.9814B	大雲寺	不明	不明
DX.11077	金光明寺	不明	不明
DX.5475	蘭若	不明	不明
DX.2449 + DX.5176B	官樓蘭若	不明	不明

表六：有僧人參加的傳統私社一覽表

材料來源	文書性質	年代 (西元)	社內僧人數	社內世俗人數
S.2041	社條	847 至 860	3	31
S.6005	偏案	十世紀上半	6 (不全)	3 (不全)
S.527	社條	959	2	13
P.3489	社條	968 (?)	2	10
DX.3128	社條	不明	1 (不全)	6 (不全)
P.5032	身亡轉帖	十世紀上半	2	39
P.3707	身亡轉帖	958 (?)	3	17
P.3889	身亡轉帖	十世紀中葉	1	51
P.4991	身亡轉帖	972	2	35
S.6003	身亡轉帖	972	1 (不全)	39 (不全)
DX.1439A	身亡轉帖	丙戌年	2	16
P.4987	身亡轉帖	988	1	18
S.6981	榮親轉帖	壬戌年	2 (不全)	9 (不全)
P.3764 ₁	局席轉帖	855 (?)	3	11
P. 3391 背	局席轉帖	937	27	30
P.3037	設齋轉帖	930 (?)	12	10
DX.11073	設齋轉帖	不明	1 (不全)	15 (不全)
DX.6016	小事轉帖	不明	1	6
S.6066	局席轉帖	992	3	11
S.11353	轉帖	不明	1	2
DX.11084	轉帖	不明	13	42 (不全)
DX.1286 + DX.3424	轉帖 (?)	不明	1 (不全)	6 (不全)
P.2708	社人名單	十世紀後半	9 (不全)	10 (不全)
P.4716	社人名單	十世紀後半	1	12
S.4472 背	納贈曆	961	4	47
S.1845	納贈曆	976	3 (不全)	60 (不全)
P.4887	納贈曆	己卯年	2 (不全)	7 (不全)
S.2472 背	納贈曆	981	1	32
P.2869 _{3,4}	納贈曆	不明	4 (不全)	3 (不全)
總計			114	591

圖六[註 57]



【註釋】

- [註 1] 見寧可師,〈述社邑〉,《北京師院學報》一九八五年第一期;〈記「晉當利里社碑」〉,《文物》一九七九年第十二期。
- [註 2] 釋文據北京圖書館金石組,《北京圖書館藏中國曆代石刻拓本彙編》(鄭州:中州古籍出版社,一九八九年)第七冊,第十六—十八頁所收拓片及陸耀遙纂、陸增祥校訂,《金石萃編續編補正》卷二,第六至七頁(台北:國風出版社,一九六五年)所載釋文釋錄,對《金石萃編續編補正》中的錯誤,依據拓片做了訂正。
- [註 3] 文武官員的秩品據杜佑,《通典》(北京:中華書局,一九八八年)卷三十八〈職官〉二十「北齊職品」;《通典》所缺者,據魏收等《魏書》(北京:中華書局,一九七四年)卷一一三,〈官氏志〉。《隋書》卷二十七,〈百官〉中略云:「後齊制官,多循後魏。」(北京:中華書局,一九七三年,第三冊)第七五一頁,則《魏書》所載當與北齊相去不遠。
- [註 4] 上、中、下縣令秩品不同,因未查到野王縣的等級,姑從諸縣令秩品。
- [註 5] 參看山崎宏,〈作為在家佛教團體的一種形式的「邑義」〉,《佛教》第三卷第四號;小笠原宣秀,〈支那南北佛教和社會教化〉,《龍谷史壇》第十號;塚本善隆,《龍門石窟に現れたる北魏佛教》,載水野清一、長廣敏雄,《河南洛陽龍門石窟の研究》(東京:座佑寶刊行會,一九四一年)第二二一頁;張英莉、戴禾,〈義邑制度述略〉,《世界宗教研究》一九八二年第四期。
- [註 6] 參看作者,〈東晉南北朝佛社首領考略〉,《北京師範學院學報》一九九一年第三期,第五十二—五十四頁。
- [註 7] 關於佛誕日,還有二月八日的說法。
- [註 8] 釋道宣,《續高僧傳》卷三十〈釋道紀傳〉,載《歷代高僧傳》(上海:上海書店,一九八九年)卷五十,第七〇一頁。
- [註 9] 釋道宣,《續高僧傳》卷二十七,〈釋普安傳〉,載《歷代高僧傳》(上海:上海書店,一九八九年)卷五十第六八二頁。
- [註 10] 同 [註 9]。
- [註 11] 釋僧祐,《出三藏記集》卷四(北京:中華書局,一九九五年)第一六一頁。
- [註 12] 見《出三藏記集·序言》(北京:中華書局,一九九五年)第九—十一頁。
- [註 13] 費長房,《歷代三寶紀》卷六,載《續修四庫全書·子部宗教類》(上海:上海古籍出版社,一九九五年)卷一二八八,第四八四—四八六頁。
- [註 14] 見智昇,《開元釋教錄》卷十九、二十(台北:中華佛教文化館大藏經委員會,一九五七年影印《大藏經》)第一一〇冊,第六八〇—七〇〇頁。
- [註 15] 釋僧祐,《出三藏記集》卷十二(北京:中華書局一九九五年)第四三七、四七九頁。
- [註 16] 參看作者,〈東晉南北朝時期的佛教結社〉,《歷史研究》一九九二年第一期,第九十一—一〇五頁。

- [註 17] 智昇,《開元釋教錄》卷十八(台北:中華佛教文化館大藏經委員會,一九五七年影印《大藏經》)第一一〇冊,第六七一頁。
- [註 18] 釋慧皎,《高僧傳》(北京:中華書局,一九九二年)第五二一頁。
- [註 19] 《出三藏記集》卷十三(北京:中華書局,一九九五年)第五一二—五一五頁。
- [註 20] 窺基,《妙法蓮華經玄贊》卷一(東京:大正一切經刊行會,一九二九—一九三四年《大正新修大藏經》)第三十四冊,第六五五頁。
- [註 21] 山崎宏,〈關於隋唐時期的義邑與法社〉,載《史潮》第三卷第二期。
- [註 22] 見湯用彤,《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京:中華書局,一九八三年)第二六一—二六四頁。遺憾的是,直到現在,湯用彤先生對慧遠建白蓮社之說的否定仍未能引起佛教史研究者的注意。參看龍泉,〈漢地教團的建立及早期形態〉,《法音》一九九六年第八期(總一四四期);《中國佛教教史大略·北朝佛教》,載「金剛禪國際總會資訊網」。
- [註 23] 見小笠原宣秀,〈支那南北佛教和社會教化〉(《龍谷史壇》第十號)及上舉山崎宏,《關於隋唐時期的義邑與法社》、塚本善隆,《龍門石窟に現れたる北魏佛教》等。直到最近發表的有關中古佛教史的論述,在介紹邑義和法社情況時,仍然沿襲了上舉日本學者的說法。參看龍泉,〈漢地教團的建立及早期形態〉,《法音》一九九六年第八期(總一四四期);《中國佛教教史大略·北朝佛教》,載「金剛禪國際總會資訊網」。
- [註 24] 同 [註 16], 第一〇一—一〇三頁。
- [註 25] 任繼愈主編,《中國佛教史》(北京:中國社會科學出版社,一九八五年)第二卷,第一七七頁云釋慧遠著有《社寺節度》,其依據是《出三藏記集》和《大宋僧史略》。查以上二書,《出三藏記集》卷十二中有「〈法社節度序〉,釋慧遠」(北京:中華書局,一九九五年)第四三七頁,《大宋僧史略》卷中有「慧遠立法社節度」(見《大宋僧史略》卷中〈道俗立制〉條〔台北:中華佛教文化館大藏經委員會,一九五七年影印《大藏經》第一〇七冊〕第二四一頁)。二書均云「法社節度」,而無「社寺節度」。《中國佛教史》作者把「法社」改為「社寺」,說明他們把二者當作一個概念。其實,這種看法不始今。宋代名僧釋贊寧在《大宋僧史略》,雖未把「法社節度」改為「社寺節度」,但從其相關具體敘述來看,他也把「法社節度」看作「社寺節度」。另外,依據上引《出三藏記集》中的材料,只能說明釋慧遠著有〈法社節度序〉,不能證明《法社節度》也是慧遠所為。《大宋僧史略》雖明言「慧遠立法社節度」,但從贊寧對法社的認識程度來看,他也只是推測,沒有更多的證據。
- [註 26] 韋挺在唐太宗時所上的〈論風俗失禮表〉中說:「又閭里細人,每有重喪,不即發問,先造邑社,待營辦具,乃始發哀。」(《全唐文》卷一五四〔韋挺〕〔上海:上海古籍出版社,一九九五年《續修四庫全書·集部總集類》卷一六三六〕第四六四頁)。又,唐高宗〈禁僭服色立私社詔〉略云:「又春秋二社,本以祈農。如聞除此之外,別立當宗及邑義諸色等社,遠集人眾,別有聚斂,遞相繩糾,浪有徵求。雖於吉凶之家,小有裨助,在於百姓,非無勞擾。自今已後,宜令官司,嚴加禁斷。」(《全唐文》卷十三,〈高宗〉三〔上海:上海古籍出版社,一九九五年《續修四庫全書·集部總集類》卷一六三四〕第二五三—二五四頁)高宗所說的私社,雖然包括「當宗及邑義諸色等」所有私社,但強調的仍是「雖於吉凶之家,小有裨助」的私社。又,唐穆宗長慶三年(八二三)李德裕奏略云:「閭里編氓,罕知報義,

生無孝養可記，歿以厚葬相矜。……或結社相資，或息利自辦，生業儲蓄以之皆空。」（《唐會要》卷三十八〈葬〉〔北京：中華書局，一九五五年〕第六九七頁）李德裕的所謂「結社相資」，指的就是以喪葬互助為主要活動的私社。又，S.778〈王梵志詩〉卷一中有：「遙看世間人，村坊安社邑，一家有死生，合村相就泣。」此條材料也是將社邑與喪葬聯繫在了一起。在敦煌文獻中保存的有關私社的文書中，這方面的材料也最多。

[註 27] 上引唐高宗〈禁僭服色立私社詔〉中之所謂「春秋二社」，指的是官府在春二月、秋八月的祭祀活動，此外的「當宗及邑義諸色等社」，實際包括了正文所述的各類私社，而其關注的是從事喪葬互助活動的私社。又，唐玄宗〈飭敬祀社稷詔〉載：「社為九土之尊，稷乃五穀之長，春祈秋報，祀典是尊。而天下郡邑所置社稷等，如聞祭事或不備禮，苟崇敬有虧，豈靈祇所降，欲望和氣豐年，焉可致也。朕元惟典故，務在潔誠，俾官吏盡心，庶蒼生蒙福。自今已後，應祭官等庶事，宜倍加精潔，以副朕意，其社壇側近，仍禁樵牧。至如百姓私社，宜與官社同日致祭。」（《全唐文》卷三十二，〈玄宗〉十三〔上海：上海古籍出版社，一九九〇年，第一冊〕第一五〇頁）從此詔看，唐高宗關於禁止百姓立私社的詔書沒有並未落實，而此時就合法化了。此詔中之「私社」明顯是指從事春秋二社祭祀的私社。下文所引《全唐文》卷三十九，唐玄宗〈加應道尊號大赦文〉中的「私社」，應指傳統私社。

[註 28] 在傳世文獻和敦煌文獻中，唐代仍有「法社」一詞，但已沒有止殺的含義。如《宋高僧傳》卷十五，〈釋神皓傳〉記載神皓「末年工於圓宗，別置西方法社，誦《法華經》九千餘部」（載《歷代高僧傳》〔上海：上海書店，一九八九年，卷五十〕第八〇二—八〇三頁）。此法社之內容不詳，但推測應為西方淨土崇拜之類的佛教團體，與止殺無涉。另 S.6417〈貞明六年（九二〇）或稍後社邑印沙佛文〉中有「常聞三十三天崇法社，如（而）成勝報；五百王子承〔妙〕業，已得同胎」（S.5593〈義社印沙佛文〉和 P.3122〈三長邑義設齋文〉中相同內容）。此法社內容亦不詳，從文字上看似應為因果報應之類的信仰，也可以肯定與止殺無關。

[註 29] 《全唐文》卷三十（上海：上海古籍出版社，一九九五年《續修四庫全書·集部總集類》卷一六三四）第四六〇頁。此詔所以稱為〈復用牲牢詔〉，是因此前玄宗曾有〈春秋二祀及釋奠並停牲牢詔〉，該詔命「天下諸州府縣」之「春秋二祀及釋奠」，「並停牲牢，唯用酒脯」，見《全唐文》卷三十（上海：上海古籍出版社，一九九五年《續修四庫全書·集部總集類》卷一六三四）第四五五頁，此詔是恢復原來的制度。

[註 30] 《全唐文》卷三十九（上海：上海古籍出版社，一九九〇年）第一八四頁。

[註 31] 由於敦煌文獻中保存了四百多件有關私社的文書，為我們探討唐五代宋初傳統私社與佛教的關係提供了大量的第一手資料，所以以下的論證較多使用了敦煌文獻中的材料。因傳統私社在內地和敦煌都普遍存在，所以敦煌文獻中的相關資料對於認識當時全國的情況也應該具有重要參考價值。

[註 32] 關於敦煌文獻中的春座局席和秋座局席轉帖的性質，學術界有不同的認識，經筆者考證確定為通知社人參加春秋二社飲宴活動的轉帖，詳見下篇有關章節。

[註 33] 敦煌文獻中的社邑文書，可以分為實用文書和非使用文書兩大類。實用文書是社邑活動的記錄，非實用文書包括文樣、稿、抄和習字。「文樣」是起草社邑文書的藍本，或供學郎（學生）學習、瞭解文書的格式和式樣；「稿」是實用文書的草稿；「抄」的情況比較複雜，有是係學郎或其他人依據實用文書抄

錄,有的係各種身分的人(包括學郎)依據文樣或憑記憶隨手所寫;「習字」則是時人練習書法時所寫。在非實用文書中,只有稿和依據實用文書抄寫的「抄」與實用文書具有同等價值,可以當作實用文書使用,其他雖對瞭解社邑亦具有一定價值,但與社邑的實際活動無關。如果對其進行數量統計,並用這種統計數字作量化分析,就不具有任何價值。敦煌文獻中保存的社司轉帖,有相當數量的「文樣」、「稿」、「抄」和「習字」。本書所用社司轉帖編制的量化圖表,均只統計具有實用性質的社司轉帖。所謂具有實用性質的社司轉帖,首先是指實用社司轉帖。這類文書多單為一紙,且帖後附有社人姓名,不少實用社司轉帖在社人名旁還有「知」字或墨點等類標記。其次是稿,也比較容易區分,稿與實用文書格式內容相同,不過有塗抹修改痕跡。最後是具有實用性質的「抄」,即依據實用文書抄寫的社司轉帖。這類文書有的比較容易分辨,比如那些完整抄錄了社邑成員姓名者,不管該件抄於何處,抄寫質量如何,都可以肯定它是依據實用文書抄錄的。但也有不少社司轉帖「抄」省略了轉帖後面的人名,這樣我們就很難判斷該文書是抄自實用文書,還是依據記憶隨手所寫。對於這類文書,區分的原則是:如果轉帖中有事主的姓名(如某某身亡或次至某某家等),轉帖尾部有發帖者(多為錄事)的姓名,就按具有實用性質的社司轉帖對待,如無以上兩項,則一律視為不具有實用性質的社司轉帖。希望這樣一種區分能夠使本書的量化統計更接近當時的實際。

[註 34] 1.黑色部分表示以其他地方為活動場地的部分的比例;2.白色部分表示以寺院為活動場地的部分的比例。

[註 35] 唐五代時期敦煌境內有僧寺十一所,即龍興寺、永安寺、大雲寺、靈圖寺、開元寺、乾元寺、報恩寺、金光明寺、蓮台寺、淨土寺、三界寺,五代後晉時又增加一法門寺(此寺後周時又更名為顯德寺);尼寺五所,即大乘寺、普光寺、靈修寺、安國寺和聖光寺。參看李正宇,〈敦煌地區祠廟寺觀簡志〉,《敦煌學輯刊》一九八八年第一、二期,第七十一—八十五頁。

[註 36] 唐五代敦煌寺院和僧人支援、參與、組織的傳統活動,除春秋二社活動外,尚有寒食節、冬至節等,因與本論題無關,此不展開說明,可參看筆者〈唐後期五代宋初中印文化對敦煌寺院的影響〉,載項楚、鄭阿財主編《新世紀敦煌學論集》(成都:巴蜀書社,二〇〇三年三月)。另外,寺院和僧人受傳統文化影響,當然也不限於敦煌地區。圓仁就曾記載內地的寺院「臘下及沙彌對上座說,一依〈書儀〉之制」(《入唐求法巡禮行記校註》,石家莊:花山文藝出版社,一九九二年,第三六〇頁)。這裡的〈書儀〉,顯然是指儒家學者編纂禮儀範本,這類〈書儀〉在敦煌文獻中也保存不少。參看趙和平,《敦煌寫本書儀研究》(台北:新文豐出版公司,一九九三年)。

[註 37] 參看寧可、郝春文,《敦煌社邑文書輯校》(南京:江蘇古籍出版社,一九九七年)和本書下篇之《敦煌社邑文書輯校補遺》。

[註 38] 劉昫等,《舊唐書》卷九十六〈姚崇傳〉(北京:中華書局,一九七五年,第九冊)第三〇二八—三〇二九頁。

[註 39] 黃征、吳偉,《敦煌願文集》(長沙:嶽麓書社,一九九五年)收錄了一些在亡齋、臨壙齋、某七齋和忌辰等齋會上念誦的齋文,可以參看。

[註 40] 另外兩件分別保存於 P.2341 背和 P.3722 背。另 P.3491〈亡妣文〉是在為亡妣某七設齋時宣讀的文本,其中有為「合邑人等」祈福之語,說明此文本適用於私社成員或私社為其成員亡妣所設之追福齋會。

[註 41] 1.黑色部分表示以其他地方為活動場地的部分的比例;2.白色部分表示以寺院為活動場地的部分的比例。

- [註 42] 可參看上舉《敦煌社邑文書輯校》和本書下篇之《敦煌社邑文書輯校補遺》之相關部分。
- [註 43] S.6537 背〈拾伍人結社社條〉(文樣)略云:「義邑之中,切藉三官鈐。老者請為社長,須制不律之徒;次者充為社官,但是(使)事當其理;更揀英明後(厚)德,智有先誠(成),切齒嚴凝,請為錄事。凡為事理,一定至終,只取三官獲裁,不許眾社紊亂。」此社條對三官的條件和職責都做了明確的規定,基本反映了當時的實際情況。上引文的「請」,就是由眾人推舉。而 P.3989〈景福三年(八九四)五月十五日敦煌某社偏案〉(當時的社條,也稱社案,而社又有正條、偏條之分,偏案就是偏條)正文之後就記錄了社眾推舉三官的結果,「眾請社長翟文慶(本人簽押)、眾請社官梁海潤、眾請錄事汜彥宗(本人簽押)」。如有人要加入傳統私社,許先書寫〈投社狀〉,經三官同意後才能被「收名入案」(參看上舉《敦煌社邑文書輯校》第七〇〇—七〇七頁)。退社則也要書寫〈退社狀〉,並經三官與眾社人一起討論批准(參看《敦煌社邑文書輯校》第七〇八頁)。每個傳統私社的社條都有關於社人違紀的處罰規定。如 P.3544〈大中九年(八五五)九月廿九日社長王武等再立條件〉略云:「其物違時,罰酒一角;其齋社違月,罰麥壹碩,決杖卅;行香不到,罰麥一斗。」另,通知社人參加活動的社司轉帖中也都有「捉二人後到,罰酒一角;全不來者,罰酒半甕;如滯帖者,準條科罰」等的規定,例證甚多,不備舉。敦煌文獻中也保存了社人違紀後被處罰的文書。
- [註 44] 傳統私社在建齋時,由私社成員輪流做齋主,負責建齋的具體事宜。依據前文中所引社條,有的私社還要齋主供備「香花佛食」。此件五月齋的齋主是李子榮,故稱李子榮齋。
- [註 45] 參看《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》,《大正藏》第二十冊,第一七四頁。
- [註 46] 見上舉《敦煌社邑文書輯校》,第六一〇—六三六頁。
- [註 47] 見台北:中華佛教文化館大藏經委員會,一九五七年影印本《大藏經》第一〇六冊,第七五〇頁。
- [註 48] 因為以喪葬互助活動為主的傳統私社成員的權力和義務的實現需要一個較長的週期,假定一個私社成員入社時二十歲,完全有可能在入社後的二十年內家中不發生喪亡,那麼,在這二十年內,這個成員就只有為其他私社成員助葬的義務,而不能享受被助葬的權利。如果這類傳統私社存在時間很短,就會使有的成員只能盡義務,不能實現其權利。所以,這類私社一般存在時間較長,其成員去世後,其權利和義務由後代繼承。如 S.6537〈某甲等謹立社條〉(文樣)(P.3730 背有相同抄本)略云:「凡為立社,切要久居。本身若去亡,便須子孫丞(承)受,不得妄說辭理。格例合追遊,直至絕嗣無人。」另, S.6537〈拾伍人結社社條〉(文樣)也規定:「立其條案,世代不移。本身若也盡終,便須男女丞(承)受。一準先例,更不改彰(張)。」而 S.2041〈大中年間(八四七—八六〇)儒風坊西巷社社條〉則記載了這個社從吐蕃管轄敦煌時期到歸義軍時期數十年間多次修改、補充該社社條的情況。
- [註 49] 上註所引傳統私社社條強調其成員要「久居」和「世代不移」。另, S.527〈顯德六年(九五九)正月三日女人社社條〉略云:「若要出社之者,各人快(決)杖三棒」; Dx.11038〈社條抄〉亦載:「如言出社之者,責罰共鹿豪之人一般,更無別格。」此條中規定對「鹿豪之人」的責罰是「人各痛決七棒」。可見對要求退社的人的處罰是很重的。
- [註 50] 見上舉《敦煌社邑文書輯校》第二四三—二八〇頁。
- [註 51] 參看《敦煌社邑文書輯校》第一三二—二四二頁。

[註 52] 參看《敦煌社邑文書輯校》第六十七—一三一頁「身亡轉帖」部分。

[註 53] 參看《敦煌社邑文書輯校》第六十七—一三一頁「身亡轉帖」部分和第四〇四—四七五「身故納贈曆」部分。

[註 54] 具有實用性質且標明聚會場所的設齋、設供社司轉帖一共有十五件，其中九件標明聚會場所在寺院、蘭若或佛堂，約佔六〇%；六件標明在其他地方，約佔四〇%。此圖 1.黑色部分表示以其他地方為活動場地的部分的比例；2.白色部分表示以寺院為活動場地的部分的比例。

[註 55] 具有實用性質且標明聚會場所的少事商量社司轉帖一共有十一件，其中十件標明聚會場所在寺院或蘭若，約佔九〇·九%；一件標明在其他地方，約佔九·一%。此圖 1.黑色部分表示以其他地方為活動場地的部分的比例；2.白色部分表示以寺院為活動場地的部分的比例。

[註 56] 具有實用性質且標明聚會場所的其他類或事由不明的社司轉帖一共有十八件，其中十二件標明聚會場所在寺院或蘭若，約佔百分之六六·六%；六件標明在其他地方，約佔百分之三三·三%。此圖 1.黑色部分表示以其他地方為活動場地的部分的比例；2.白色部分表示以寺院為活動場地的部分的比例。

[註 57] 此圖 1.白色部分表示有僧人參加的傳統私社；2.黑色部分表示沒有僧人參加的傳統私社。