

試由民俗異變及儒者之排拒 重勘漢地佛教「七七」

彭美玲*

提 要

佛教倡言新死者處於「中陰」狀態，四十九日內各依願力或業力轉世超生，「做七」則有助亡者滅罪增福，往生淨土。南北朝時，中土已採行「七七」、「百日」，在廣大民間日益替代儒家古禮「虞祭」、「卒哭」，為世俗家人之禮注入出世宗教儀文，改易三年之喪的變除時程與禮俗面貌。尤有甚者，佛教七七蘊含十方法界、輪迴轉世、因果業報及地獄罪罰諸說，展現死後救贖的精神淘洗過程，適足以安頓、處理儒家存而不論的死亡課題，促使中國喪禮文化產生根本性的變革。

唐宋以來，民家「治喪用浮屠」，儒者反之，兩者形成鮮明對比。民俗做七往往因人情世故衍生流弊，諸如破財侈費、多焚楮幣明器、濫用歌樂酒肉、人事雜沓、男女混處等；相對則是儒者批判地獄救贖說，反對做七、火葬等「夷狄之法」。而實質上，佛教七七堪為因應死亡事件的重要危機處理，透過宗教儀軌，借助神佛加持，期於死生課題上獲致轉化、超越、提昇。

本文於 107.07.17 收稿，108.03.06 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系教授。

DOI:10.6281/NTUCL.201903_(64).0001

本文分節探討：一、儒禮「虞祭」日益為佛教「七七」替代；二、民家「治喪用浮屠」衍生「七七」異變；三、儒者「治喪不用浮屠」對「七七」有所依違論難；四、就今見佛門儀軌重勘「七七」禮意，期望為傳統喪禮尋求適當的折衷平衡之道。

關鍵詞：佛教、喪禮、做七、儒者、民俗

“Seven Sevenths” in Han Buddhist Funeral: Analyzing the Variations in Common Funeral Practices and the Resistances from the Confucians

Peng, Mei-Ling*

Abstract

"Seven Sevenths" in Han Buddhism is to benefit and bless those who newly passed on and are stuck in limbo. It is believed that they go through a transition every seven days, and reincarnate within 49 days to other worlds suitable for their karma or level of consciousness. With the offering and effort of "doing the Sevenths," the dead will go to a better place.

In the Northern and Southern Dynasties, "Seven Sevenths" and "Hundredth Day" turned into common practices, increasingly replacing ancient Confucian rites Yu Ji (虞祭, a funeral ritual of requiescat) and Zu Ku (卒哭, a funeral ritual that abolishes untimed crying). As the result, these new rites greatly changed the Chinese ancient funeral that usually lasted three years and thus brought spiritual and religious ceremonies into ordinary family rituals. Most importantly, through "Seven Sevenths," the Buddhist theories such as "ten dharma-worlds," reincarnation, cause and effect, retribution, and punishment in hell, teach the process of soul purifying through postmortem redemption. This is vastly different from Confucian's silence on the topics of death. In this way, Buddhism fundamentally changed ancient Chinese funeral practice.

Since the Tang and the Song Dynasties, there is apparent contrast between

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

traditional Confucians and commoners in their funeral practice. Most of ordinary families do the Sevens in funeral but lose the seriousness of religious ceremony. On the contrary, traditional Confucians regard Buddhist funeral and cremation as foreign and barbaric. Secularization, socialization and entertainment are integrated into the common rites, while traditional Confucians insist and preserve the old rites. In fact, "Seven Sevens" are similar to the daily recitation rituals routine in Buddhist temple, especially the evening ritual. By means of "doing the Sevens," the soul can be saved and purified in order to reach peaceful and immense Buddha land. For the living, the series of rituals also serve to heal the pain and shock of great loss during the very difficult time.

To sum up, this article discusses about the following topics: 1. Confucius ancient funeral Yu Ji is increasingly replaced by Buddhist "Seven Sevens" as common practice. 2. Over time, "Seven Sevens" diverts from a serious religious ritual, turning into events with social and entertaining functions. 3. Some Confucians resist the new rites, while some are more tolerant towards them. 4. Elements of "Seven Sevens" are similar to the daily recitation rituals routine in Buddhist temple. With the above discussion, this article aims to shed some light on the evolution of Chinese traditional funeral rites, especially concerning about Confucianism, Buddhism, and folklore. It would provide implications for ritual practice and further studies.

***Keywords:* Buddhism, funeral, doing the Sevens, Confucian, folklore**

試由民俗異變及儒者之排拒 重勘漢地佛教「七七」*

彭美玲

一、引言

回顧中國兩千年傳統禮俗，迭經歷朝發展變化，整體呈現儒、釋、道「分立→爭攘→混融」的趨勢。在喪葬禮俗部分，初始以先秦儒禮為基本範型，不脫「親親」、「尊尊」的宗法封建色彩。然而孔門一味專注人生論、修養論，「未知生，焉知死」，面對死亡議題始終態度淡漠，存而不論。一旦死亡事件帶來重大衝擊，儒家不過以「喪事即遠」、¹「節哀順變」的原則漸進式地調適處理。於是死者漸行漸遠，長眠地下；生者則歷經二十七（或說二十五）月的階段性變除，次第舉行喪奠和虞祭、卒哭祭、祔祭、小祥祭、大祥祭、禫祭。表面上死生兩造似各有以安頓，實際上，儒式喪禮既未曾究詰新死者可能的身心靈變化和依歸去向，亦未見引介任何超現實的力量或信仰對象來點化死生大謎，實難以深入療治當事人的驚怖悲憂苦痛，誠然需要一種門庭廣大的宗教提供解決方案。就此觀之，儒家面對佛、道勢力之崛興，在冠婚喪祭四禮當中特以喪禮顯得不敵，乃勢所必然。致使外來的佛教和本土的道教得以趁虛而入，以各自

* 2017年11月10日初稿宣講於「『東亞死亡與喪禮』國際學術研討會」，韓國城南市：韓國學中央研究院藏書閣主辦。

¹ 「飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也，故喪事有進而無退。」見漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1960年，《十三經注疏》本），卷7，頁134，〈檀弓上〉。（以下群經注疏悉據此本）

的宗教思想及科儀實踐填補儒家體系中的明顯空缺。

世尊滅度後，佛教經部派之爭，因北傳、南傳路線分化出大乘佛教（Mahayana Buddhism）²及小乘佛教（Hinayana Buddhism），兩派以「度他／自度」為基本分野，生死觀則出現「有／無中陰」的論爭焦點。³兩漢之際佛教東傳，日益建構出廣博精深的宗教論、解脫門，隨著漢末佛典《中陰經》、《瑜伽師地論》引進「中陰」理論，南北朝已屢見救度中陰的「七七」、「百日」齋，⁴學者多從清趙翼（1727-1814）《陔餘叢考》〈七七〉出發，論斷中國受佛教影響而有七七和百日，其俗始自北朝，為中國喪禮帶來相當程度的改變。⁵唐代頗不乏「齋七」、「累七」；⁶歷唐入宋，更因「地藏信仰」和「十

² 有關大乘佛教之興，學界提出以下解釋：部派起源說、教團起源說、異文化起源說、永恆懷念說、集體意識說。參楊琇惠：〈試論學界對大乘佛教興起之看法〉，《彰化師大國文學誌》第29期（2014年12月），頁31-58。

³ 羅因（羅鈴沛）考察佛典，指出「中陰身」說法主要見於（源自上座部的）說一切有部和犢子系經典；反之，大眾部和南方上座部則認為「無中陰」。參羅因：〈漢魏六朝中陰身思想研究〉，《臺大中文學報》第23期（2005年12月），頁143-145。

⁴ 如《魏書·胡國珍傳》：「詔自始薨至七七，皆為設千僧齋，令七人出家；百日設萬人齋，二七人出家。」見北齊·魏收：《魏書》（北京：中華書局，2003年），卷83下，頁1834-1835。又《北齊書·儒林傳》：南陽王高綽死，「每至七日及百日終，靈暉恆為綽請僧設齋，轉經行道。」見唐·李百藥：《北齊書》（臺北：鼎文書局，1975年），卷44，頁596。

⁵ 分參葉國良：《中國傳統生命禮俗》（臺北：五南出版公司，2014年），頁223-232，〈漢族喪葬禮俗的演變〉。劉淑芬：〈六朝家訓、遺令中的佛教成分——喪葬的新元素〉，見陳珏主編：《漢學典範大轉移——杜希德與「金萱會」》（臺北：聯經出版公司，2014年），頁91-128。惟劉文引據南朝齊王琰《冥祥記》：晉史世光死，「七日，沙門支法山轉小品（按：指篇幅短小的佛經節本）」。然而《冥祥記》畢竟屬志怪小說，竊認為只宜用為次要書證。又，承蒙匿名審查委員之一提點——蕭登福指出佛教進入中國後，多受道教儀軌、哲理、習俗禁忌、鍊養術法之影響。見氏著：《道教與佛教》（臺北：東大圖書公司，1995年），〈自序〉頁7。一般公認做七度亡源自佛門，蕭氏則主張出自六朝道教「太乙救苦天尊」信仰，詳氏著：《道教地獄救主：太乙救苦天尊》（臺北：新文豐出版公司，2006年）。竊以為佛道交涉問題龐雜，單單佛道典籍辨偽考證的難點即有待克服。本文聚焦處理佛教七七，自有議題設定，又因篇幅所限，無法細談佛道之間的交涉情形。七七究竟起於佛教或道教，筆者傾向採取通說，但也尊重蕭氏一家之言。

王信仰」的普及助長其勢，滲透廣大民間。相對的發展脈絡則是，延續東晉南北朝「神滅／不滅」的爭論，宋以來儒者不只深究性理，締建新儒學以對抗佛、老，並在禮俗實踐上捍衛儒家古禮，強烈抵制七七喪儀，於焉形成民家「治喪多用浮屠」而儒者「治喪不用浮屠」的二分態勢，成為「儒／佛」、「禮／俗」之爭的重大關目。⁷

另一方面，史志、政書、禮典對七七、百日的反映堪稱保守，中唐杜佑（735-812）《通典》猶未見跡象，「《開元》、《政和禮》諸書，陰用其實而陽諱其名」。⁸ 吳麗娛進一步指出，宋代皇帝喪制明確融入七七齋和行香等佛道儀式，三年祥、禫尤以此類法事為主，據此可分判宋帝「以日易月」的二十七日喪禮權制主採儒家，而三年終制卻頗以寺觀宗教儀式為主，其間顯示皇帝（於公）國禮和（於私）家禮分途的二重性。⁹ 下及《元史》「國俗舊禮」：帝后「葬後，每日用羊二次燒飯以為祭，¹⁰ 至四十九日而後已」，¹¹ 顯與七七

⁶ 「人亡，每至七日必營齋追薦，謂之『累七』，又云『齋七』。」見宋·釋道誠：《釋氏要覽》（北京：商務印書館，桂林：廣西師範大學出版社，2003年），卷下，頁227，〈累七齋〉。

⁷ 明·申時行：《明會典》（北京：中華書局，1989年），卷98，頁550-551，〈喪禮三〉。又明·張萱云：「今國朝大臣諭祭，亦有七七。」見《疑耀》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年〔以下簡稱「文淵《四庫》本」〕），冊856，卷3，頁226，〈七七〉。按諭祭是皇帝下旨備辦的隆重喪祭，張說顯示官方禮典採納「七七」，事例參明·張四維：《條麓堂集》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995或2002年〔以下簡稱《續修四庫》本〕），冊1351，卷33，頁807-808。

⁸ 清·萬斯同：《群書疑辨》（臺北：廣文書局，1972年），卷4，頁8，〈受服〉。

⁹ 參吳麗娛：《終極之典：中古喪葬制度研究》（北京：中華書局，2012年），頁194-225。

¹⁰ 「元朝人死致祭曰『燒飯』，其大祭則燒馬。」見明·葉子奇：《草木子》（臺北：廣文書局，1975年），卷3，頁136。「又契丹俗既死，設大穹廬，鑄金為像，朔望、節辰、忌日輒致祭，築臺高丈餘，以盆焚食，謂之『燒飯』。又女真，凡祭祀，飲食之物盡焚之，亦曰『燒飯』。」見明·張自烈：《正字通》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年〔以下簡稱《四庫存目》本〕），經部冊198，戌集下集，頁630，「飯」字下。可知「燒飯」殆即火供。

有關。明初《明集禮》所訂品官、庶人喪儀十三道節目，自初終至葬、虞、卒哭、祔、小祥、大祥、禫等，書面上仍純依儒禮古制。¹² 爾後《明會典》始確實將「七七」納為官方禮制，如皇妃、親王、公主、郡王之喪，均設有七七、百日、周年、二周年等祭壇。續觀清徐乾學（1631-1694）《讀禮通考》屢次連言「七七」、「百日」，雖是客觀記錄明代制度，徐氏本人直斥其為喪禮之失。¹³ 至於秦蕙田（1702-1764）《五禮通考》喪禮各卷，於七七、百日則根本避而不談。¹⁴ 以上種種足以說明，七七固然廣為流行，長期卻被排除於儒典正禮之外，不符合主流價值。

時至當代，七七喪儀在佛教傳佈的東亞文化圈猶見蹤影。今日臺灣與中原傳統文化淵源甚深，一般民家遭喪仍重視做七，延僧、道行禮如儀。¹⁵ 鄰邦韓國、日本同樣具有「七七」的傳統。自朝鮮王朝（1392-1897）以來，韓國久蒙中國儒教和朱子（1130-1200）《家禮》濡染，兩國的傳統喪禮非常近似。¹⁶ 韓國傳統喪禮同時保留了「三虞」和「七七」（或稱「四十九齋」）；¹⁷ 現今簡化後的三虞，乃葬日三天內每日舉行一回。日本農村傳統習俗則是：「在死

¹¹ 明·宋濂：《元史》（北京：中華書局，1976年），卷77，頁1925，〈祭祀志六〉。

¹² 明·徐一夔：《明集禮》，文淵《四庫》本，冊650，卷37，頁141-169，〈凶禮二〉。

¹³ 清·徐乾學：《讀禮通考》，文淵《四庫》本，冊113，卷38，頁2。

¹⁴ 清·秦蕙田：《五禮通考》（桃園：聖環圖書公司，1994年），冊8，卷252-262。

¹⁵ 以臺北承天禪寺為例，寺方長年開放晚課讓喪家做七，為新死者書立牌位，家屬每七到場參加課誦以超薦追福。

¹⁶ 參（韓）盧仁淑：《朱子家禮與韓國之禮學》（北京：人民文學出版社，2000年），頁102-128，〈《文公家禮》東傳始末〉。

¹⁷ 參（韓）扈貞煥：《韓國的民俗與文化》（臺北：臺灣商務印書館，2006年），頁122-128。舉例而言，高麗朝睿宗十七年（1122）七月大臣李軌卒，新君仁宗為其（二七前日）庚午親設《金光經》道場，三（按：當為二）七日辛未醮，（三七翌日）己卯親行虞祭，「七七」與「虞祭」並行。又恭愍王（1351-1374在位）為魯國大長公主薨，「大張佛事，每七日令群僧梵唄，隨魂輿自殯殿至寺門，幡幢蔽路，鑼鼓喧天。」分參朝鮮·鄭麟趾：《高麗史》（漢城：延世大學校出版部，1961年），卷15，頁299，〈喪禮〉；卷89，頁33，〈后妃傳二〉

後七天、四十九天、一百天、一周年祭、三周年祭、七周年祭等要做法事超度死者，根據情況有時也在寺院舉行。」¹⁸ 其中「七周年」（又有「十三周年」、「三十三周年」）的時間點別具特色，餘多與中國傳統喪俗雷同。

基於上述禮俗背景，本文探討佛家「七七」喪制，¹⁹ 擬透過佛門儀軌、民俗異變及儒者論難等面向，釐清其間的錯綜糾葛，希藉此還原佛家七七的本質原貌，則知「治喪用浮屠（佛事）」並無淪為惡質的可能。行文分四節處理：一、儒禮「虞祭」日益為佛教「七七」替代；二、民家「治喪用浮屠」衍生「七七」異變；三、儒者「治喪不用浮屠」對「七七」有所依違論難；四、就今見佛門儀軌重勘「七七」禮意。期能比對「儒／佛」、「士／庶」（大傳統／小傳統）不同的價值觀和處死態度，為傳統喪禮尋求適當的折衷融合之道。

二、儒禮「虞祭」日益為佛教「七七」替代

自西周制禮作樂、發皇人文以來，中國人即抱有濃厚的家族觀念、孝道思想，對喪葬之禮特別看重，有關喪期、喪服、喪儀、葬式、墳塋、居喪守孝等課題，歷久積澱為傳統文化的重要成分。以《儀禮》為準的「三年之喪」，期間劃分各重點節目，意味新死者經歷不同的演化階段：

¹⁸ 江新興：〈日本農村傳統家庭中的宗教信仰〉，鐵軍等：《中日鄉土文化研究》（北京：中國傳媒大學出版社，2006年），頁54。此外，「（當代）日本的所謂『佛教』，已經成為一個市場行業。發送死者、四九天祭、周年祭、七周年祭、十三周年祭，……但凡經濟上有點富裕的人家，樂於付重金請和尚前來效力。」見桃子：《東瀛無夢——一個中國女兵的十八年島國生活》（香港：三聯書店，2008年），頁103。

¹⁹ 中國傳統七七往往佛道兼用，如《紅樓夢》秦可卿死後停靈，「一百零八衆僧人在大廳上拜『大悲懺』」，「九十九位全真道士打四十九日『解冤洗業醮』」，「另外五十衆高僧、五十位高道對壇按七作好事」，參清·曹雪芹：《紅樓夢》（臺北：桂冠圖書公司，1983年），第13回，頁227。本文雖意在討論佛教七七，所引資料或難免佛道並呈，尚祈讀者諒察。

初終→復（招魂）→襲（輜屍）→小斂（斂屍）→大斂（藏柩）→殯（停棺）→葬→虞（迎靈返家，立喪主以安魂）→卒哭（停止哀至無時之哭，保留朝夕哭）→祔（喪主暫時依附祖靈）→小祥（十三月改穿練服，改立吉主）→大祥（廿五月除服返吉）→禫（廿七月恢復吉祭）

儒家喪禮安葬後迎靈返家，隨即舉行「虞祭」安魂。此時天子、諸侯立桑主以供靈魂棲止，大夫、士則採束帛結茅的方式，此外並立「尸」為祭²⁰——事先謀選死者無父之孫擔任尸以象神，儀式間假扮死者接受孝子饋獻，透過三獻、九飯等，模擬重演平日家居事親奉養的情景，以達死生感通、親子連結。

至於七七行於新死四十九日內，乃為救度「中陰」²¹而設，是佛教深具代表性的度亡儀式。²²前已述及，漢末中陰說由漢譯佛典引入。南北朝時佛教日

²⁰ 參彭美玲：〈立主與懸影——中國傳統家祭祀先象神樣式之源流抉探〉，《臺大中文學報》第51期（2015年12月），頁54、61。

²¹ 「中陰」（梵文 antarā-bhava、藏文 bardo, intermediate existence）又稱「中蘊」、「中有」、「中陰有」、「中間有」等，佛教用以指涉眾生自「生有」至「死有」的中介過渡狀態，意味死後有物，或許攙和印度外道「微細身」出離肉體的觀念。

²² 前人於七七緣起頗有歧說，如：一、古禮七虞說：清·潘德輿據「禮：士三虞，大夫五，諸侯七」，以為世俗七七蓋為「古禮七虞之遺」，參《養一齋集》，《續修四庫》本，冊1511，卷26，頁171，〈喪七七而卒哭〉。實則古禮諸侯虞雖七舉，但前後只經十二日，與七七歷時四十九日相去甚遠，何況諸侯位尊禮隆，七七卻適用一切人等，應無單單仿照諸侯的理由，可知潘說附會。二、七魄生化說：明·田藝蘅云：「人之初生，以七日為臘；人之初死，以七日為忌。一臘而一魄成，故七七四十九日而七魄具矣；一忌而一魄散，故七七四十九日而七魄泯矣。」見《留青日札》，《續修四庫》本，冊1129，卷7，頁69。佛經亦言人投胎後每七日一變，四十九日六根開張，有六塵之用；其死當可類推。參釋智海：《般若心經集解》（臺北：佛陀教育基金會，2013年），頁82。三、《易》數變化說：清·屈大均云：「或謂七者火之數，火主化，故小兒生而七日一變。逢七而祭，所以合變化之數也。予謂人生四十九日而魄全，其死四十九日而魄散。始死之七日，冀其一陽來復也。祭於來復之期，以生者之精誠，召死者之神爽，七七四十九日不復，則不復矣。」見《廣東新語》（北京：中華書局，1985年），卷9，頁292，〈作七〉。按此承前說並攙雜《易》數觀念張大之。四、干支沖剋禳解說：清·汪師韓云：「俗謂天干至七則剋，地支至七則衝，（七七）以其衝剋，為之禳解。」見清·梁章鉅：《退庵隨筆》（臺北：廣文書局，1967年），卷9，頁6。此說夾雜陰陽術數思維，不盡可取。

臻鼎盛，南方佛教沿承魏晉風習，偏好義理玄談；北方佛教則注重實踐，崇尚宗教儀式。²³七七、百日大抵源於佛教、起於北朝，更逐漸替代儒家古禮「虞」和「卒哭」。其理論基礎牽涉大乘佛教十方法界、輪迴轉世、因果業報²⁴及地獄罪罰諸說，外顯形式則採取禮佛拜懺、誦經持咒等宗教儀軌，展現死後救贖的精神淘洗過程。唐宋以來，民家七七盛行已逾千年，菁英高層則相對恪遵古禮、奉行虞祭，甚而表現民家、儒者「治喪用/不用浮屠」的強烈對比。

今翻查唐以下禮典，可考者如：

- 《大唐開元禮》：三品以上虞祭有虞主、靈座，舉三虞。四品至六品以下虞祭略同，惟四品以下無「主」。²⁵
- 宋《政和五禮新儀》：三品以上七虞，五品以上五虞，九品以上三（或作再，疑誤）虞，庶人一虞。²⁶
- 《明集禮》：品官、庶人三虞。²⁷
- 《清通禮》：官員喪禮虞祭有木主、靈座，舉三虞；士庶似只一虞。又三度明言「百日卒哭，儀同虞祭」。²⁸

據此可初步判斷，虞祭在官方、儒書系統庶幾保留梗概，相對則是廣大民間頗

²³ 如北魏盛行「邑義（或作「法義）」，是以一族一村為單位的佛教組織，由僧尼和在家信徒組成，以合力開窟建寺，造塔造像，舉行齋會、誦經等活動。參劉鳳君：《考古學與雕塑藝術史研究》（濟南：山東美術出版社，1991年），頁127。

²⁴ 漢末安世高來華，所譯佛經宣傳因果報應。佛家三世業報說日漸與中土善惡報應說相交涉，於東晉、劉宋時期掀起思想論爭。參劉立夫：《佛教與中國倫理文化的衝突與融合》（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁1-16，〈晉宋之際的因果報應之爭〉。

²⁵ 分參唐·蕭嵩：《大唐開元禮》，文淵《四庫》本，冊646，卷139頁829，卷141頁838-839，卷143頁857，卷145頁867，卷147頁882，卷149頁891。

²⁶ 宋·鄭居中：《政和五禮新儀》，文淵《四庫》本，冊647，卷24頁230，卷217頁888。

²⁷ 《明集禮》，文淵《四庫》本，冊650，卷37，頁156、167。

²⁸ 清·來保等：《大清通禮》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷50，頁18-20、29、34。

以七七、百日為重。清萬斯同（1638-1702）云：

（七七、百日）降及後世，自天家以迄民俗，靡不用之。²⁹

王棠（1705-1748）則云：

虞禮今人多不行。³⁰……今日逢七日必祭，七七凡四十九日得七祭。³¹

梁章鉅（1775-1849）亦云：

古人既葬，有反哭之禮，今人不講久矣。……又古必三虞成事，始以吉祭易喪祭，此禮亦久廢不行。³²

諸說各從正反面突顯出重要的禮俗變遷——近世虞祭趨於衰歇，相對則由七七取而代之。中國人安魂、處死的思維及手段於焉大有轉變，構成中國傳統喪禮顯著的改變之一。

有關「虞」和「七七」二者之相代，一般只見其然而未見所以然。本文以為，儘管兩者主要用意均在安魂，後世民間卻發生彼此替代，這項禮俗變化可從內外兩方面考察因由：

（一）七七替代虞祭的外部因由

七七代虞的第一個可能動因，應是周代封建制轉變為秦漢以下郡縣制，社會身分等級亦隨之變改。過去「天子／諸侯／大夫／士」的金字塔式結構與禮文差等對應分明，秦漢之際社會結構變遷，依附其上的古禮遂多消散，即令有心恢復古禮，亦多扞格難辦。如周禮虞而立尸，然而秦漢以降「尸廢像興」，既改生人扮演為塑繪像設，相關儀節必不能不有所削減，內容已起變化；又虞祭行禮次數、日數原有階級之分，此下不能不轉換對應後出分化的官爵品第。

²⁹ 《群書疑辨》，卷4，頁16，〈七七百日〉。

³⁰ 後世喪、祭記述或以「安神」一詞代「虞」，這表示凡喪、祭立神主務須「安」之，這個動作應是絕不可少，但後人仍判定「虞祭不行」，自是緣於符合古禮概念的虞祭已然淡化不存，大眾行禮的重心早已轉移到七七一類的佛道儀式上。

³¹ 清·王棠：《燕在閣知新錄》，《續修四庫》本，冊1147，卷18，頁28，〈七七誤用虞禮〉。

³² 《退庵隨筆》，卷10，頁3-4。

而七七、百日卻是人人平等，通體適用，頗能免除鑿枘不入的困擾（詳後文）。

其次，漢晉方術之士已講求堪輿相墓，³³ 導致古人葬期遷延，促使「七七」、「百日」替代「虞祭」、「卒哭」。原先士禮與葬同日舉行初虞，其後因講究風水常使葬日大為展延，如此喪期必然拖長，也就無法如禮順利除服。為解決葬日、喪期兩不相應的歧誤，於是捨虞祭、卒哭而改採七七、百日——後者剋期行事，不致耽擱喪期進度，³⁴ 更便於搭配「周年」、「三年」以宣告喪期圓滿。

（二）七七替代虞祭的內部因由

1. 時程安排之異——儒禮葬日返虞，安魂實嫌遷延；七七剋期行事，危機處理及時

周禮規定葬畢日中返虞，初虞、再虞隔日（柔日）舉行，終虞則用剛日，³⁵ 既而舉行卒哭祭和祔祭。虞祭嚴格配合當事人生前的身分位階，天子、諸侯、大夫、士各有「九／七／五／三」的次數差，並形成前後「十六／十二／八／四」的日數差，³⁶ 搭配「士三月而葬，是月也卒哭；大夫三月而葬，五月而卒

³³ 漢武帝時聚會占驗，有所謂堪輿家；《漢書·藝文志》五行家有《堪輿金匱》，形法家有《宮宅地形》；張衡〈冢賦〉敘述近於尋龍捉脈。「至東晉郭璞專攻其術，世乃依託為青囊之書。」參《讀禮通考》，文淵《四庫》本，冊114，卷82，頁2-3。據此堪輿學兩漢已發端。

³⁴ 唐《開元禮》明載：「周人祔在卒哭，今之百日也。」見《大唐開元禮》，卷138，頁816，「成服」原注。朱子云：「百日卒哭，乃《開元禮》以今人葬或不能如期，故為此權制，王公以下皆以百日為斷，殊失禮意。」見宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），冊6，卷60，頁2961，〈答曾擇之二〉。徐乾學留意到宋《政和禮》亦以百日為卒哭，「蓋緣宋時葬無定期，多在三月之外，故於百日先行卒哭之祭，葬則隨其或遲或速，而不為之限也。」見《讀禮通考》，文淵《四庫》本，冊113，卷44，頁118。

³⁵ 此依鄭玄說，參葉國良：《禮學研究的諸面向續集》（新竹：清華大學出版社，2017年），頁85-88，〈《儀禮》卜筮與求日擇人的幾個問題〉。

³⁶ 據《春秋左氏》說，見《禮記注疏》，卷4，頁80，〈曲禮下〉孔《疏》引漢·許慎《五經異義》。

哭；諸侯五月而葬，七月而卒哭」的時限，³⁷ 明顯反映人倫世界的階級秩序，背後或亦寓含各色人等魂魄（氣）強弱之異的能量思維。³⁸

然而，若考慮初死安魂的緊急性、重要性，位卑禮輕的士人尚且三月（或說踰月）而葬，³⁹ 亦即士停殯踰卅日入土為安，身分愈高者葬日愈遲，待完葬始得進行虞祭以「安魂」，洵可謂緩不濟急。反之，七七以死日為準，每七行事而周遍四十九日，不問死者身分均重覆七回，針對死亡這等重大的創痛打擊，堪為及時且充分的危機處理。附帶言之，自死日到「頭七」相隔六天，亦足以兼容佛家強調的「八至七十二小時」切勿擾動遺體的初死禁忌，繼而操辦必要的斂殯。要之，比較行禮次數和時日分佈長短，士人自死迄葬須遷延相當時日，方舉行為數不多的三虞，其安魂效力遠遜七七。

值此當可反思，中國處辦喪禮何以日漸形成兩道源流——上層階級因仍古禮、採行虞祭，蓋因虞祭相關期程本為階級差等而設；而一般大眾並無禮多事繁的顧慮，可以集中於新喪初期改採宗教意味濃厚的七七，獲致符合俗信且更深層的儀式療癒。況且佛制「七七」到「百日」再到「周年」，喪期變除的時日分佈大致呈均勻的倍數關係（49：100 \doteq 1：2，100：360 \doteq 1：3.6），其長短疏數頗合乎人心節哀漸殺的調適之需，無怪千年來民家日益接受此一定制。

³⁷ 同前註，卷 43，頁 749，〈雜記下〉。

³⁸ 美拉尼西亞人所謂「瑪納」，是指一種未擬人化的超自然神祕力量。波利尼西亞人崇信的瑪納具有明顯的階級性，屬於首領、祭司、武士、工匠的瑪納，力量高低強弱各自不同。參呂大吉：〈原始社會氏族——部落宗教的形成和演變〉，孟慧英主編：《原始宗教與薩滿教卷》（北京：民族出版社，2007 年），頁 39。

³⁹ 「（鄭）玄箴之曰：禮：人君之喪，殯、葬皆數來月來日；士殯、葬皆數往月往日。……故大夫、士俱三月，其實不同，士之三月及（按：校作乃）大夫之踰月也。」見《禮記注疏》，卷 12，頁 240，〈王制〉孔《疏》引《五經異義》。清·劉沅表示異議：「《左傳》所云：『大夫三月同位至，士踰月外姻至。』言赴弔者之人耳，非謂士祇踰月而葬也。先儒多誤會。」見《禮記恆解》，《續修四庫》本，冊 105，卷 5，頁 91，〈王制〉。

2. 儀節性質之異——儒禮虞祭乃以饋食奉養為主的家人之禮，旨在追養繼孝，表達孝道親情；佛教七七則屬誦經拜懺為主的宗教儀式，旨在超薦救度，冀望神佛加持

虞祭、七七雖同為死生轉換的過渡安魂禮，兩相比較可發現，虞祭僅停留在家人之禮的層面，其饋獻輕重介於喪奠和吉祭之間，均不外藉由飲食之道「追養繼孝」。且虞祭傳達的靈魂觀念較為稀薄，來格現場的似只有尸所扮演的新死亡靈。孝子透過三獻、九飯期使「皇尸醉飽」，實即平日家居饋食奉養的模擬再現，足見儒家「事死」、「安魂」的思維頗為單純，猶如清陸世儀（1611-1672）所言：

世俗之所謂祖宗，則如二氏之所謂追薦超度與夫孟蘭盆會，⁴⁰ 謂必有輪迴、必有地獄；聖人則以為祖考精神之所存，子孫孝思之所寄，致吾孝敬、致吾思念而已。⁴¹

儒家認為死後世界無非生前的翻版複製，故透過短期喪奠和長年吉祭，達成死生兩造的必要連結，情感上有所安撫慰藉，並確認親子血氣相連，世系關係綿延。要言之，儒家「事死如事生、事亡如事存」的一貫原則欠缺宗教意趣，關於死後並未產生具深度的想像與詮釋。

反觀佛教七七屬於典型的宗教儀式，自始死配合各七為亡者舉行法事。現場必啟請神佛，達成「結界」——營造神聖空間，繼而禮讚供養，誦經持咒，並有懺悔、發願、皈依、迴向等儀節。選誦的經書具有開導勸化的用意，儀文形式則非常接近寺院例行的早晚課誦（詳後文）。如斯奉佛行禮，乃針對死亡這等重創施以深度療癒，冀能仰仗宇宙神聖大能的加持，幫助亡者超脫，創造死後救贖的可能性，同時讓生者克盡其視為必要的「情感義務」。

⁴⁰ 據《目連緣起》（伯 2193）記載，目連為救拔其母出阿鼻地獄，遵佛囑咐：「請僧四十九人，七日鋪設道場，日夜六時禮懺，懸幡點燈，行道放生，轉念大乘，請諸佛以虔成（誠）。」此即佛教孟蘭盆節的由來，在中國發展成中元節，「主要內容是供盆設齋，眾僧尼念佛誦經，為亡靈超度追福。」參譚蟬雪：《敦煌歲時文化導論》（臺北：新文豐出版公司，1998年），頁 258。

⁴¹ 清·陸世儀：《思辨錄輯要》，文淵《四庫》本，冊 724，卷 25，頁 229。

三、民家「治喪用浮屠」衍生「七七」異變

自七七、百日躋身中國喪禮，一般民家治喪多用浮屠，⁴² 普遍在儒禮框架下兼採或改採七七，為「家人之禮」（ordinary family rite）注入宗教儀軌（religious ceremony）。不但如此，做七度亡又繼續套用在周年、三年、俗節、忌日，乃至地方上兵禍災變死難群，曼衍為民間龐大的度亡文化叢。中古敦煌習俗可為明證，⁴³ 敦煌文書所見「亡文」類似祭文，吟誦於七七齋、百日齋、周年齋、三周齋等，寓含生命教育的深刻意蘊。⁴⁴ 唐宋以降，治喪做法事、舉七七，蔚為民家慣習。⁴⁵ 情況一如所云：

初喪之日，自公卿大夫以及庶民、倡優、下賤，莫不三日或五日，輒召僧、道作佛事，名曰「度亡」。至於七七、百日、期年、再期、服除，及七月十五，以及十周、二十周年，亦莫不然，名曰「追薦」（原注：禮制無此名目，俱桑門造之）。⁴⁶

⁴² 所謂民家「治喪用浮屠」，除齋醮法事外，尚可包括火葬。馮賢亮指出宋代江南已流行火葬，明代更盛。清代江南火葬，以松江、蘇州、湖州、嘉興各府最突出。參黃敬斌：《民生與家計：清初至民國時期江南居民的消費》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁203。一般而言，火葬簡便省費，蘇杭一帶繁華富庶，民家居然捨土葬而就火葬，應是迫於人口麋集，且看重植桑栽棉之利，土地資源相對短缺之故。

⁴³ 參高國藩：《敦煌民俗資料導論》（臺北：新文豐出版公司，1993年），頁113-127，〈民間七七齋喪俗〉。敦煌「七七」續加百日、一年、三年齋，又稱「十王齋」。

⁴⁴ 常見的有亡父母（考妣）文、亡夫妻文、亡子女文、亡兄弟文、亡僧尼文。詳鄭志明：《佛教生死學》（臺北：文津出版社，2006年），頁346-373，〈敦煌寫卷「亡文」的生命教育〉。

⁴⁵ 「唐世治喪之家，咸用釋氏七七之說。」見《讀禮通考》，卷22，頁502。唐人追薦包括七七、卒哭、小祥、大祥、忌日及中元等。詳鄭雅如：《親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年），頁304-332，〈追薦：救拔先人〉。

⁴⁶ 清·張履祥：《楊園先生全集》（北京：中華書局，2002年），卷18，頁525，〈喪祭雜說〉。

顯見以七七為要的超薦活動大行於世，人家每為新亡親眷或家堂祖先勤做功德，冀求神佛加持，冥陽兩利。⁴⁷ 尤有甚者，「自浮屠『十王』之說興，⁴⁸ 而天下無無罪之親；自『七七』之教行，而天下廢斬衰、齊衰之服。」⁴⁹ 斯言點出七七喪制和地藏信仰、十王信仰⁵⁰ 交相唱和，促使因果、輪迴、地獄罪報等觀念益發增強。

論及佛教七七正規儀式，理應訴諸壇場陳設之清淨莊嚴、鐘鼓梵唄之祥和悅耳、行事儀文之肅穆如法，乃至延請清修有道的高僧大德，孝家親眷尤應誠敬專注，庶幾與神佛、與亡親深切感應。然而現實問題是，民家做七未必具有正知正見，一時趨附流俗而已。況且此類宗教儀軌宗尚實踐，鮮少對參與者有所教育解說，儘管行禮如儀，卻難免變相變質。是以民間做七常受制以下情由，日趨異變：

⁴⁷ 除各種度亡法事外，又有「預修齋」：「若善男女未終之時，逆修生七，然燈、懸旛、請僧（原注：即僧次請供也）、轉經」，得福無量。見宋·釋志磐：《佛祖統紀》，《續修四庫》本，冊 1287，卷 33，頁 439 引《隨願往生經》。

⁴⁸ 唐人《地獄變相卷》「長五丈，紙二十餘幅，每幅二尺許」，「經贊後畫十殿冥王，寫人死初七見第一殿，七七見第七殿，百日見第八殿，周年見第九殿，脫生時見第十殿轉輪冥王。冥王前鬼卒持袋，袋分五路而出，有貴賤男女、禽獸從五路氣中分去，此轉輪托生之意。」見清·顧復：《平生壯觀》（上海：上海古籍出版社，2011 年），卷 6，頁 233-234。現存地藏十王像最早可追溯唐末，而多集中五代、北宋初年，件數較多保存較好的是敦煌和四川地區。見王鍾承：《地藏十王圖像之研究》（臺北：國立藝術學院美術系碩士論文，1999 年，林保堯先生指導），摘要。近世喪俗過十王殿，又分「做七」、「做旬」兩種：「初喪七日一奠，至四十九日乃止，名曰『應七』；或十日一奠，至百日乃止，曰『應旬』。」見清·章壽彭修、陸飛纂：乾隆廣東省《歸善縣志》（臺北：成文出版社，1967 年），卷 15，頁 201。簡言之，過十王殿在「做七」系統裏，續接百日、周年、三年以畢事；「做旬」系統周遍百日即成。

⁴⁹ 元·唐元、明·唐桂芳、唐文鳳：《唐氏三先生集》（北京：書目文獻出版社，2000 年），〈筠軒文稿〉卷 13，頁 583，〈論近世喪禮〉。

⁵⁰ 分參莊明興：《中國中古的地藏信仰》（臺北：臺灣大學出版委員會，1999 年）；尹富：《中國地藏信仰研究》（成都：巴蜀書社，2009 年）；蕭登福：《道佛十王地獄說》（臺北：新文豐出版公司，1996 年）。

1. 徒慕虛榮，誇飾浮文

宋陸游（1125-1210）以為：「吾見平時喪家百費方興，而愚俗又侈於道場齋施之事。彼初不知佛為何人，佛法為何事，但欲誇鄰里、為美觀爾。」⁵¹清林茂熙亦云：「世之用僧道者，未必真心為親，不過爭艷鬥麗、悅人耳目而已。」⁵²這樣的觀感評價，緣於僧道法事增添各形各色的佈置陳設，乃至諸多觀聽表演元素，整體氛圍予人浮誇不實的印象。只不過，「儀式」做為「非日常」的展演節目，往往借重視聽傳達，賦予人為象徵，期與日常生活明顯區隔，以上所見或亦無可厚非。

2. 汨沒俗情，畏人訕笑

明方孝孺（1357-1402）指陳時俗：「親沒於床，不于禮而于浮屠；不哭泣擗踊而于鍾磬鐃鈸。非是之務，則人交笑以為簡。」⁵³丘濬（1421-1495）復揣摩道：「念其祖父以來世襲為此，而凡其親族、姻戚、鄉鄰之家無不如此者，而我何人，一旦乃敢不為，既恐他人議己之不孝其親，又恐其譏己之吝財費也。」⁵⁴清方志所述鮮活：

間有一二守禮（按：指不做佛事）之家，眾必呵之為不祥，曰：「生子何為？尚不能以一卷經報答親恩！」⁵⁵

清吳文暉〈憫俗〉詩更生動描述：「世人執喪用浮屠，吹螺擊鼓聲謹如。親朋嘖嘖交歎息，有子如此死亦愉。……」⁵⁶要之，在一傳眾咻的俗論壓力下，人性不由自主地競逐攀援，因循比附，情況可見一斑。

⁵¹ 宋·陸游：《放翁家訓》（北京：中華書局，1999年，《知不足齋叢書》本），頁420。

⁵² 清·任承吉修、王士鈞纂：同治浙江省《雲和縣志》（臺北：成文出版社，1970年），卷15，頁846，林茂熙：〈居喪戒用僧道論〉。

⁵³ 明·方孝孺：《遜志齋集》，文淵《四庫》本，冊1235，卷1，頁80，〈奉終〉。

⁵⁴ 明·丘濬：《大學衍義補》（臺北：丘文莊公叢書輯印委員會，1972年），卷51，頁532。

⁵⁵ 《雲和縣志》，卷15，頁845，林茂熙：〈居喪戒用僧道論〉。

⁵⁶ 清·張應昌：《詩鐸》，《續修四庫》本，冊1628，卷23，頁194。

3. 禮教不彰，風習墮壞

面對傳統喪禮儒佛相代，南宋理學家真德秀（1178-1235）並不一味揚儒黜佛，其云：「彼之教得行，由吾之禮先廢。」認為是現實缺憾造成需求問題，「不復祭禮，而徒曰『勿用浮屠』，使居喪者俛俛然無以報其親，未見其可也。」⁵⁷真氏不直接批判喪用佛事為非，而是反向責難古禮墮頹，有待興復，態度可謂持平。

明丘濬同樣認為：「蓋以禮教不明於天下，士庶之家一有喪事，無所根據，因襲而為之。」他進一步主張在位者積極恢復古禮：

令每鄉選子弟之謹敏者一人，遣赴學校，依禮演習，散歸鄉社，俾其自擇社學子弟以為禮生。凡遇人家有喪祭事，使掌其禮。

此係提議甄選地方子弟入學習禮，返鄉則負責培訓禮生，以輔佐民家喪祭之進行。他並看好朱子《家禮》簡易可行，故又「乞敕有司，凡民間有冠昏喪祭，一依此禮以行」。⁵⁸按明代社會在朱子《家禮》的頒行引領下，眾多私修家禮書一時湧現，不只大量修書刻圖，同時注重演禮觀習，甚而開啟童子習禮於家、於學的風氣。⁵⁹丘氏此番建議適為明證，堪稱具體，可惜「禮教不明」的說詞終嫌空泛，既未指明癥結所在，而積極採取手段介入，方案的有效性仍當存疑。

於今觀之，民間做七的禮俗意義大過於宗教意義，既倉皇舉於凶喪之際，復受人情世故牽絆，衍生種種流弊，⁶⁰以下分述之：

（一）民俗七七破財侈費

元柳貫（1270-1342）云：「杭故俗家有喪，用浮屠、老氏之法，建壇場、設齋祠，歌唄作樂，越月踰時；舉匱畀之炎火，拾燼骨投之深淵，燕娛娛賓，

⁵⁷ 宋·真德秀：《西山讀書記》，文淵《四庫》本，冊 705，卷 11，頁 348。

⁵⁸ 以上分參《大學衍義補》，卷 51，頁 531-532；卷 82，頁 800。

⁵⁹ 參趙克生：《明代地方社會禮教史論叢——以私修禮教書為中心》（北京：中國社會科學出版社，2011 年），第一章、第四章。

⁶⁰ 徐乾學臚列喪制違禮，有「居喪釋服」、「喪中用樂」、「喪中宴客」、「佛事」等項，多與七七相關，分見《讀禮通考》，卷 115、116。

費數鉅萬，以此相高。」⁶¹所敘民家喪禮，泛及法事、葬埋和場面應酬等開銷，「七七」固為其中要項。清方志又載：

（喪家）于三年之內，自七七、百日、期年、再期、七月十五以至除服，類延僧尼道士，其費不貲，俗謂之「超度」。⁶²

今人治喪，其費甚侈。緇黃之懺度，不敢廢也；侍從之偶備，不敢缺也；夾道之幡幔、鑼吹，不敢不盛也；賓客之酒食、布帛，不敢不豐也。⁶³

凡此可見喪葬品項繁多，包括做七在內用度驚人。職是之故，南宋張浚（？-1164）批評道：「佛事徒為觀看之美，誠何益？不若節浮費，而依古禮施惠宗族之貧者。」⁶⁴朱熹亦云：「渠把奉佛為善。如修橋道造路，猶有益於人；以齋僧立寺為善，善安在？」⁶⁵乃從宗族救濟、社會福利的觀點主張節省費用，挹注公益。而當代學者則另由民俗學、社會學角度提出不同詮釋，如費孝通指出，世人遇婚喪場合往往不思節儉、不計成本，原因是多數人認為「婚喪禮儀中的開支並不是個人的消費，而是履行社會義務」，⁶⁶換言之，乃基於群眾的、文化的驅力，促使百姓俗行逾越理性而趨於狂熱。

有關做七財費，甚且損及僧道緇黃的形象，這是因為塵俗中宗教活動終究離不開「生產」與「消費」的依存關係。古印度傳統尊重出家修行，僧徒不事勞動生產，只靠托鉢乞食維生；而中國僧徒雖面臨帝制王法干涉，寺院、僧籍卻往往優免徭役賦稅。在治喪多用浮屠的風潮中，喪家財費不貲深感壓力，本

⁶¹ 元·柳貫：《待制集》，文淵《四庫》本，冊1210，卷11，頁363，〈盧氏母碣銘〉。

⁶² 清·羅憐：乾隆浙江省《烏程縣志》（臺北：成文出版社，1983年），卷13，頁859。

⁶³ 清·瑞麟、史澄纂：光緒廣東省《廣州府志》（臺北：成文出版社，1966年），卷4，頁81，〈訓典四〉。

⁶⁴ 宋·劉清之：《戒子通錄》，文淵《四庫》本，冊703，卷5，頁56-57，〈張忠獻遺令〉。

⁶⁵ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1999年），卷126，頁3033。

⁶⁶ 費孝通：《江村經濟》（香港：中華書局，1987年），頁108。

該恪守清規、不蓄財物的僧道人士，一旦因主持法事收受酬勞，⁶⁷ 輒引人猜疑甚至心生嫌惡，無怪屢受譏評：

佛氏之害為最甚，神虛無寂滅之術，售生死輪迴之說，流而為懺、為齋、為醮、為青詞、為道場、為法事，其徒漫以糊口者，非二氏本旨也。⁶⁸

「作七」之名不見經傳，浮屠家貪得錢耳。自七七至百日、大小祥，禮懺唸經，演瑜伽法，甚者水陸道場，擊鉦鳴鼓，雜陳佛戲。道家倣是。⁶⁹

這類抨擊，透露僧、道因提供法事服務而向喪家收費，難免使清謹的宗教事務因金錢交易蒙上商業色彩，如實說明了宗教與世俗之間或難調和之處。⁷⁰

（二）民俗七七多焚楮幣明器

中國民間喪祭燒紙錢、紙紮由來已久。原夫古禮有燎祭，焚玉帛以事鬼神，漢時則已有瘞錢送死。東漢蔡倫造紙，製紙技術日益改良，成本當亦隨之降低，世俗遂於奠、祭間發展出焚楮幣、紙紮等活動。唐封演論其源流：

今代送葬為鑿紙錢，積錢為山，盛加雕飾，舁以引柩。按：古者享祀鬼神，有圭璧幣帛，事畢則埋之。……其紙錢，魏晉以來始有其事，今自

⁶⁷ 近代方志記有襯錢打八折的例子：「喪家延僧眾、作佛事以薦亡者，道場或三日或五、七日畢。送僧襯錢，僧必以十分之二送還主家；凡土木工匠，日久亦然。至今如此，亦醇風之一端也。」見清·李鴻章修、張之洞纂：光緒河北省《順天府志》（臺北：文海出版社，1965年），卷31，頁1955。

⁶⁸ 明·張萱：《西園聞見錄》（臺北：文海出版社，1985年），卷105，頁7534-7535，明嘉靖二年安磐疏。

⁶⁹ 清·蔡顯：《閑漁閑錄》（臺北：中央圖書館，1989年微捲），卷7，頁10。

⁷⁰ 明洪武年間，太祖明訂瑜伽教僧入俗從事經懺合法化，此舉模糊僧俗分際，破壞男女之防，引發世俗對僧人的睥睨與醜化，詳陳玉女：〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》第3卷第1期（2004年9月），頁37-88。民初太虛大師曾嚴斥佛教界「懺焰流」：學習歌唱，拍擊鼓鉦，代人拜懺誦經，放焰設齋，創種種名色，裨販佛教，效同俳優，貪圖利養。印光大師故主張以念佛法門代替一切經懺，虛雲和尚則訂立經懺不出寺院的規範。參聖凱法師：《中國佛教懺法研究》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁369、384。今時臺灣做七，專案包場費用不低；倘報名參加團體集會，輒隨喜奉獻，額度由人。

王公逮於匹庶，通行之矣。⁷¹

自魏晉以迄唐宋，其俗益發熾盛，乃至將做佛事與燒紙錢結合，往往「具酒殽，列明器，鑿楮象錢、印繪車馬而焚之」。⁷² 宋孫偉指斥：「近世焚楮帛及下里偽物，……皆浮屠、老子之徒欺惑愚衆。」⁷³ 侯可遺命曰：「吾死，慎勿為浮屠事、焚楮貨，徼福覬利，非吾志也。」⁷⁴ 另據所云：「今天下文廟祀孔子，不敢用紙錢褻瀆，只用幣，可見尊崇之意。」⁷⁵ 可知燒紙錢被視為後起之俗，不合體統，然而一般民眾卻採取類比思維，多焚紙錢芻靈，以供冥界亡者使用。如清方志記載：

始死七日一奠，為燒七，至七七畢。中或親友來奠，皆焚楮錢，用僧道行事。過是，則百期、周年，有力家或作道場，否，焚楮而已。⁷⁶

諸如此類，佛家法事與燒紙錢、焚明器並舉，其實是中土民俗的混淆訛變。惟清梁章鉅另持異見：「至說部載冥間用紙錢事甚多，大抵生人精神所聚，鬼神亦即向之，相沿已久，深有合於『塗車芻靈』之義，不可以其類於巫覡祈禱而生疑，遂至不誠無物也。」⁷⁷ 梁說頗能切中常民俗信心理，殆即所謂「備物而不可用，明器之道」，⁷⁸ 甚且隱約認為此間不無精神感通的意趣。

（三）民俗七七濫用歌樂酒肉

北宋司馬光（1019-1086）敘及古今喪俗訛變，云：「古人居喪，無敢公然飲酒食肉者。五代之時，居喪飲酒食肉者，人猶以為異事。是流俗之弊，其

⁷¹ 唐·封演：《封氏聞見記》（北京：中華書局，1985年），卷6，頁84-85，〈紙錢〉。

⁷² 宋·李季可：《松窗百說》，《續修四庫》本，冊1122，頁84，〈妄〉。

⁷³ 元·孔齊：《靜齋至正直記》，《續修四庫》本，冊1166，卷2，頁321，〈楮帛偽物〉。

⁷⁴ 宋·程顥、程頤：《二程集·河南程氏文集》（臺北：漢京文化公司，1983年），卷4，頁507，〈華陰侯先生墓志銘〉。

⁷⁵ 明·章潢：《圖書編》（臺北：成文出版社，1971年），卷111，頁11671，〈焚祝文〉。

⁷⁶ 清·黃樂之等修、鄭珍纂：道光貴州省《遵義府志》（臺北：成文出版社，1968年），卷20，頁420。

⁷⁷ 《退庵隨筆》，卷10，頁11。

⁷⁸ 《禮記注疏》，卷9，頁172，〈檀弓下〉。

來甚近也。今之士大夫居喪飲酒食肉，無異平日；又相從宴樂，覩然無愧，亦恬不為怪。」⁷⁹ 當時喪俗已然敗壞。近代方俗亦屢反映：

煖伴之俗猶不能免，樂工優人鳴金擊鼓，肆為劇戲，即于喪側置酒歡飲，較之作佛事，厥戾均焉。⁸⁰

凡居喪之家，除延請僧道修齋設醮外，每逢七日糾集親朋，演戲開宴，男女雜遝，自昏達旦，名曰「鬧喪」。⁸¹

類此均可說明，民家「暖伴」、「鬧喪」與做七並行，經常濫用歌樂酒肉，破壞喪禮應有的哀戚肅穆。⁸²

在喪用酒肉方面，由於人情多慕虛榮，對賓客不只不敢怠慢，甚且厚意奉承，這就促使民間喪俗多用酒肉，以饜足來者口腹，甚至孝家也隨同飲酒食肉，不加避忌，大失「喪以哀為主」之意。

至於喪禮用樂一事，華琛（James L. Watson）探討中華帝國晚期喪儀，注意到出殯隊伍中，嗩吶聲和嘈雜的敲鑼打鼓聲特別尖銳突顯⁸³——這應是近代民間送喪常用的北管音樂。若按民俗心理推敲，死亡事件同頻吸引異界的幽靈鬼怪，不免陰氣森森，而音樂發揚，屬於陽性，具有驅妖除邪的效果。喧鬧的歌樂戲曲之所以用於喪禮，正因為它們足以鎮壓凶邪煞氣。在此俗信心理的

⁷⁹ 清·張文嘉：《重定齊家寶要》，《四庫存目》本，經部冊 115，卷下，頁 721，〈喪禮·附論〉。

⁸⁰ 明·陳棊：嘉靖《廣平府志》（北京：北京愛如生數字化中心，《中國方志庫》電子版），卷 16，頁 5。

⁸¹ 清·呂肅高：乾隆湖南省《長沙府志》（長沙：岳麓書社，2008 年），卷 22，頁 531，周人驥：〈請禁婚喪陋習疏〉。

⁸² 詳韓碧琴：〈暖喪禮俗研究〉，《興大中文學報》第 35 期（2014 年 6 月），頁 127-169。

⁸³ （美）華琛（James L. Watson）：〈中國喪葬儀式的結構基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，香港科技大學《歷史人類學學刊》第 1 卷第 2 期（2003 年 10 月），頁 109。原文見“The Structure of Chinese Funerary Rites Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, James L. Watson, Evelyn S. Rawski: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. (Berkeley: University of California Press, 1988)。

作用下，民家舉喪自然捨儒禮靜肅（哭儀除外）致哀的原則，而多用歌樂演劇，即令官方屢申禁令，收效亦微。

（四）民俗七七人事雜沓、男女混處

清朱軾（1665-1736）條陳佛事九害，其中涉及：「僧道喧嘩於殯居几筵，而鄉里孺婦擁觀嘈雜。」「俗、僧混淆，男女雜遝。」「僮僕之奔走執役，鄰里之贈餽，五服親黨之襄事，耗力耗財，曠時失業，一家遭喪，百家不寧。」⁸⁴足見相關場面之混亂。清方志亦載：「又計死者之日，每七日五鼓焚楮錠，旦夕哭臨，謂之『燒七日紙』，七七乃罷。親識或牲醴奠，大祭則羊豕攢盤，主人出次謝于別室，奉茶送腰帛，俱有常儀。是後百日、周年，俱五鼓焚楮錠，旦夕哭臨，親識奠祭，如七日禮，多作佛事以懺亡。」⁸⁵親友弔唁賻贈，孝家還禮答謝，頻相往來，不但費時費事費財，人際往來也顯得騷動而複雜。近世民家舉喪做七，傾向世俗化、應酬化甚且娛樂化，例如：

至出殯之夕，則美少年、長指爪之僧，出弄花鈸、花鼓鏈，專為悅婦人、掠錢物之計，見者常恨不能揮碎其首。⁸⁶

杭州有喪之家，命僧為佛事，必請親戚婦人觀看，主母則帶養娘（又稱針線娘）隨從。……花棒鼓者，一僧三四棒鼓，輪轉拋弄，諸婦女競觀之以為樂。⁸⁷

又如清林茂熙描述世俗情狀：

親死，逢七日或大小祥或冥壽，必延僧、道薦拔，作功德，還陰府庫錢，祀十殿閻王，諷經禮懺。日則隨僧、道沿街行香，夜則招魂、破獄、照

⁸⁴ 清·李祖陶：《國朝文錄·朱文端公文集》，《續修四庫》本，冊1670，卷2，頁155，〈作佛事〉。

⁸⁵ 清·張作礪：順治山東省《招遠縣志》，臺灣大學圖書館藏清道光刊本，卷4，頁3。

⁸⁶ 宋·俞文豹：《吹劍錄外集》，文淵《四庫》本，冊865，頁499。

⁸⁷ 清·王初桐：《奮史》，《續修四庫》本，冊1252，卷61，頁126-127，引《古杭雜記》。

星，使合室黑夜迎靈於道旁，以致男女混雜。⁸⁸

前後合觀，可知相關節目紛繁，或通宵達旦，聚眾行禮；甚或攬入雜耍技藝，淪為餘興表演，藉此博取觀眾，乃至提供民家婦女額外消遣。隨之而來的便是僧俗、男女混淆分際，吉凶哀樂莫辨，大有違禮失序之虞。

總結看來，民間舉喪做七弊端叢生，站在儒者化民成俗的禮教立場，是可忍孰不可忍，恰恰突顯「正禮/別俗」的性格差異。如巫鴻所言：「宋元時期的民間祭祀活動，更加大眾化、生活化、社會化。在這種風習的影響之下，許多的民間喪葬儀式，大有演變為娛樂活動的趨勢。」⁸⁹ 懋樹志亦云：「民間信仰的特點就在於，不僅關心其內容，更關心其形式。民眾常常藉此做為共同體的公共空間與社會生活，做為相互交往的場合與宣泄感情的渠道。」⁹⁰ 要言之，原本立意深遠的佛教七七，在社會實踐中異化為變調的民俗七七，儒者所見光怪陸離，遂在言行上刻意標舉「治喪不用浮屠」，排拒做七諸儀，嚴正表達抗議。

四、儒者「治喪不用浮屠」對「七七」有所依違論難

縱覽中國歷代喪禮，王明珂將儒家喪禮列為「大傳統」，而將蒙受佛、道影響的民間喪禮列為「小傳統」。自民間接納最具代表性的佛教喪儀「七七齋」，儒釋道三教長期混融，宋代大致已呈現喪禮大小傳統的融合現象，此下民間喪禮日趨三教合流，卻不能不引發衛道者的諍論。⁹¹ 迥異於百姓民家「治喪用浮屠」，士夫儒者則傾向「治喪不用浮屠」，只有少數人略予隨俗通融。

⁸⁸ 《雲和縣志》，卷 15，頁 844-845，林茂熙：〈居喪戒用僧道論〉。

⁸⁹ 巫鴻、鄭岩主編：《古代墓葬美術研究（第一輯）》（北京：文物出版社，2011 年），頁 306。

⁹⁰ 參黃敬斌：《民生與家計：清初至民國時期江南居民的消費》，頁 228。

⁹¹ 王明珂：〈慎終追遠：歷代的喪禮〉，見藍吉富、劉增貴主編：《敬天與親人》（臺北：聯經出版公司，1993 年），頁 309-357。

(一) 儒者對佛事、七七各有依違

1. 堅確排佛者

自中唐李翱(772-841)崇儒排佛,視七七為「傷禮」,⁹²近世儒者尤慨歎「(泉俗)冠、婚之禮率弊於侈靡,喪葬之禮多壞於浮屠」,⁹³其間仁智互見。如北宋程頤(1033-1107)言道:「某家治喪不用浮圖。在洛亦有一二人家化之,自不用(釋氏)。」⁹⁴向滉丁父憂,因向父喪祭不事浮屠法,滉謂「先志不可違」,乃悉遵司馬光《書儀》執喪⁹⁵——按溫公《書儀》雖有一定程度的通俗簡易化,整體仍取儒禮為藍本。南宋朱熹明訂喪禮「不作佛事」,⁹⁶嘗言死事用僧道「須子細思量」,而火化「只得不從」。⁹⁷又於孝宗乾道四年(1168)修書云:

近乃得(林公)其臨終手筆數十百言,戒其家治喪無用浮屠法者,讀之,然後知先生所學之純、所養之固,見於死生之際者又如此。⁹⁸

信中稱許林公堅持「治喪無用浮屠」,謹於死生分際,堪為醇儒風操,朱子本身的理念亦昭然可見。唐堯章為妻治喪不用浮屠,「(福州閩縣)鄉人皆異之,君不為少變。為文以示諸子,大略以古人治喪自有常典,羌胡之教不足為法。」

⁹² 李翱肯定楊垂《喪儀》「皆有所出,多可行者」,惟楊氏敘及:「以(七七)其日送卒者衣服於佛寺,以申追福。」李翱論而去之。參《李文公集》,文淵《四庫》本,冊1078,卷4,頁117,〈去佛齋并序〉。

⁹³ 明·陳道修、黃仲昭纂:弘治《八閩通志》修訂本(福州:福建人民出版社,2006年),卷68,頁848,〈人物〉,「趙復」條。

⁹⁴ 《二程集·河南程氏遺書》,卷10,頁114。

⁹⁵ 宋·楊萬里:《誠齋集》,文淵《四庫》本,冊1161,卷130,頁664,〈通判吉州向侯墓誌銘〉。

⁹⁶ 宋·朱熹:《家禮》,文淵《四庫》本,冊142,卷4,頁549。

⁹⁷ 《朱子語類》,卷89,頁2281。

⁹⁸ 宋·朱熹著、陳俊民校編:《朱子文集》,冊10,別集卷7,頁5262,〈芸齋遺文跋〉。

迨其歿，諸子不敢徇俗。⁹⁹

元明以下，朱子《家禮》洵為民家四禮的指導手冊，等同儒學界對抗佛道勢力的代表。舉凡史傳、方志、家譜，每見時人冠昏喪祭「悉遵朱子（文公）《家禮》」，明清儒者「治喪不用浮屠」的事例亦夥，¹⁰⁰茲不贅述。

2. 開明容佛者

儒者容佛的意見相對雖為少數，尚不乏人。唐姚崇（651-721）撰有〈遺令〉以誡子孫。基本上，他信從佛教勸善去惡之旨，而不喜其功德福報論調。他反對「抄經寫像，破業傾家」，卻又別開但書：「若未能全依正道，須順俗情，從初七至終七，任設七僧齋。」¹⁰¹姚氏以破財為虞反對大做功德，卻同意在一定開銷內隨俗做七，可見他對佛教開明接納的態度。

其次，南宋陸游信佛持素，所撰《家訓》垂誡子孫：

吾死之後，汝等必不能都不從俗，遇當齋日，但請一二有行業僧，誦《金剛》、《法華》數卷或《華嚴》一卷，不啻足矣。¹⁰²

陸氏樂於採行佛事，仍不忘批評民俗「七七」失當：「每見喪家張設器具，吹擊螺鼓，家人往往設靈位，輟哭泣而觀之，僧徒銜技，幾類俳優，吾常深疾其非禮。」¹⁰³可見陸氏一方面信納佛教，另一方面則鄙棄時俗轉事觀聽、薄情忘哀，

⁹⁹ 宋·黃榦：《勉齋集》，文淵《四庫》本，冊 1168，卷 37，頁 437-438，〈處士唐君煥文行狀〉。下文又寫道：「王氏（安石）入閩，崇奉釋氏尤甚，故閩中塔廟之盛甲于天下，家設木偶繪像，堂殿之屬列之正寢，朝夕事之惟謹，髡其首而散于他州者，閩居十九焉。」其附記王安石晚年奉佛，影響深及閩地，適反襯唐氏「勇于義而篤于自信」。

¹⁰⁰ 如清黃宗羲諭家人曰：「我死後……不用棺槨，不作佛事，不做七七，凡鼓吹、巫覡、銘旌、紙旛、紙錢，一概不用。」見清·黃炳堃：《黃宗羲年譜》（北京：中華書局，1993年），卷下，頁 49。

¹⁰¹ 五代·劉昫：《舊唐書》（北京：中華書局，2002年），卷 96，頁 3028-3029，〈姚崇列傳〉。

¹⁰² 《放翁家訓》，頁 420。清·徐乾學為此批評他「信道不篤，尚有流俗之見」，參《讀禮通考》，卷 116，頁 669。

¹⁰³ 《放翁家訓》，頁 420。

實不可為訓。

明呂坤（1536-1618）羅列喪家十二禁，首條便是「作佛事」，¹⁰⁴然而他對佛家之言差堪容受，云：「地獄受苦、他生之說，自佛氏入中國始聞，往往有徵驗者。姑無論有無，即有之，陰陽一理耳。」或因為如此，呂氏亦考量人情略開方便之門：「若死者必欲作佛事、有遺言，稍聽之可也。」¹⁰⁵

此外，少數儒者認同佛家喪制同樣出於愛親之心，故而表示包容。如北宋劉攽（1023-1089）為亡弟祥祭祭文：「招延淨寺，廣作佛事。益乎無益，自盡人意。」¹⁰⁶可看出他採用佛事，以為這是家人表達心意的方式，無可厚非。南宋車若水（1210-1275）曾痛斥佛教造成中國的文化危機：「自先王之禮不行，人心放恣，被釋氏乘虛而入，而冠禮、喪禮、葬禮、祭禮，皆被他將蠻夷之法來奪了。」又詆議七七、百日、三年等喪俗「欺罔」，態度卻不免搖擺兩端：

遇此時，亦能記得父母，請僧追薦，謂之「做功德」；做功德了，便做羹飯，謂之「七次羹飯」。

所謂「記得父母」意味深長，無怪其下話鋒一轉，意有所指地批評：「今讀書人既關佛老，不用其說，而于吾禮之中自不曾盡，朝夕奠無奠，朔望無朔望，飲酒食肉，若罔聞知，是夷狄之不若也。」正因為車氏依違兩可，雖自稱「素不信佛老」，然其先室死，亦曾施斛祭之。¹⁰⁷

¹⁰⁴ 呂坤條列喪家十二禁：一、作佛事；二、用殃狀；三、信風水；四、請客行祭，設席太豐；五、避殃祓除；六、作樂鬧喪；七、沿村謝客；八、遠送孝帛作謝；九、請客點主；十、除明器外，無用紙筭太多；十一、棺槨外，斂身入棺太美；十二、門戶朝夕不謹，男女混雜不防。參《四禮疑》，《四庫存目》本，經部冊 115，頁 76，〈喪禮餘言〉。

¹⁰⁵ 《讀禮通考》，卷 116，頁 671。

¹⁰⁶ 宋·劉攽：《彭城集》，文淵《四庫》本，冊 1096，卷 40，頁 387-388，〈祭亡弟縣丞文〉。

¹⁰⁷ 以上參宋·車若水：《腳氣集》，文淵《四庫》本，冊 865，頁 527。另據「乃遂延泗州寺僧定空禮懺，懺畢索齋，為施斛食一壇」，「施斛」蓋指施食度眾的齋法。見明·趙維寰：《雪廬焚餘稿》，《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年〔以下簡稱《四庫禁燬》本〕），集部冊 88，焚餘續草卷 2，頁 651，〈梁皇懺〉。

類似的看法尚有：清陳祖范（1676-1754）認為釋、道薦亡超度，乃「緣於仁人孝子不忍死其親之極思」；¹⁰⁸ 陳琮亦云：「常邑風俗，喪家每七必作佛事，或至三晝夜。人子愛親之心無所不至，猶可說也。」¹⁰⁹ 又如：

「冥器、楮錢、禮懺、拜七，不知果有益否，而意在厚吾親，亦宜竭力盡情，以求無憾。」……鬼神之理、幽明之說，不敢斷其無也。¹¹⁰

這番說詞，為排佛論揭示了對立面的看法，寧可信其有，但求盡人事，期以最大程度為亡親送終善後。¹¹¹

（二）佛制、儒禮治喪之客觀差異

綜上可知，近世儒者面對佛教喪制等異質文化，多數排拒，少數容受，互

¹⁰⁸ 清·賀長齡：《清經世文編》（北京：中華書局，1992年），卷62，頁1564，清·陳祖范：〈厚終論〉。

¹⁰⁹ 清·李瑞鍾：光緒浙江省《常山縣志》（臺北：成文出版社，1975年），卷39，頁942，陳琮：〈勸諭八條〉。

¹¹⁰ 清·顧景星：《白茅堂集》，《四庫存目》本，集部冊206，卷42，頁390，〈示友〉，引陳士業說。

¹¹¹ 如明·祝開美遇其父忌日，以數十金乞雲棲僧設水陸懺。自稱非不審「佛事之妄」，然以為「苟可縻吾財、疲吾形以酬吾父母，雖知無益，恆無辭為之」。參清·陳確：《乾初先生遺集》，《續修四庫》本，冊1395，文集卷12，頁87，〈祝子開美傳〉。附帶可參考母、妻之喪的事例。其一：張淑人之歿，李棟治喪皆如禮，然用浮屠法，曰：「吾母素好佛也。」參明·趙南星：《趙忠毅公詩文集》，《四庫禁燬》本，集部冊68，卷13，頁350，〈李太公傳〉。其顯然以母為尊，故順從亡者意願，折衷而為。其二：陳確妻病中謂之曰：「吾平時為子作家，不暇脩行；吾死，子宜為我多作好事。」故囑其「請女姑於榻前念佛」，「於死後入木，作道場，五七拜懺，七斷誦經」，陳氏竟以「禮所不許」，不從其請。分參清·陳確：《乾初先生遺集》，文集卷16，頁169，〈婦喪中示翼兒〉；卷13，頁115，〈祭嬪文〉。按清時閩俗：「婦人年近五十，必謁廟燒香念經，以祈來生之福。有一不往者，眾皆笑之，謂：『爾年已老，尚不求來生，在家辛苦作老貨耶？』其經為何？曰《金剛經》、《觀音經》，皆師氏口授。」見清·陳盛韶：《問俗錄》，《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000年），第10輯冊3，卷1，頁233，〈彌陀筐〉。據上可知陳婦有心向佛，礙於俗務牽纏難以清修，臨終所望亦徒留遺憾。前後對比，可了解傳統社會母、妻所獲待遇高下有別。

有依違，各持立場。進入「主觀論難」的討論前，容先插敘一段，就現象面鑑別佛門法事與儒式喪禮的客觀差異，因為兩造從來便存在明顯衝突：

1. 忌哭忘情¹¹² ←→ 重哭致哀

古印度思想對現實人世傾向厭棄捨離，佛教以之為生發土壤，自然發展為出世哲學，佛教喪禮因此對生命情愛絕無痛惜眷戀，主張放下一切，了脫生死。其視愛欲為塵染，故不講悲哀，又為避免干擾新死者的神魂意識，使其心有罣礙，無法順利解脫，故治喪最忌哭泣。反之，儒家以質實無飾的「哭泣擗踊」表達孝子喪親之慟，中國傳統喪禮格外強調哭泣的義務，哭喪舉哀甚至形成一套儀文規矩，人人均當依禮奉行。¹¹³

2. 用樂交響 ←→ 廢樂示憂

佛教做七諸法事必使用音聲梵唄，佐以鐘鼓魚磬等法器伴奏，過程中充滿大量的聽覺體驗，時時交織著旋律聲腔、節奏板眼之美。然而儒家喪禮主哀，「居喪不言樂」，明以用樂為禁忌，¹¹⁴ 凶喪屬陰，音樂屬陽，兩者格格不入。何況民家喪禮或淪為社交應酬的場面，多用歌樂酒食，吉凶莫辨，必然使守禮之士印象大惡，並將此負面評價轉嫁於佛教七七。

檢視儒者相關議論，無論是反對七七本身，抑或反對做七衍生的喪俗惡習，其訴求不外乎「是否盡孝致哀」、「是否如禮」。基於音樂觀的重大歧異，儒者認定佛教治喪用樂「忘哀」、「非禮」，此類音樂常因論者的主觀印象而被貶為聒耳噪音。宋人或因時代背景問題，對異族文化事物尤為敏感，因而排

¹¹² 道教（如天師道）「玄都立身行道律」規定：「身荷仙官靈籙，不得妄拜，哀不得妄哭」，乃因為「哀戚犯穢罪，不敢觸神明」。參唐·王懸河：《三洞珠囊》（成都：四川人民出版社，1998年），頁51。

¹¹³ 詳彭美玲：〈凶事禮哭——中國古代儒式喪禮中的哭泣儀式及後世的傳承演變〉，《成大中文學報》第39期（2012年12月），頁1-48。

¹¹⁴ 《禮記注疏》，卷4，頁74，〈曲禮下〉。三《禮》所見喪禮俱不用樂，後世輒有演變。清·陳宗起據《史記·絳侯周勃世家》「常為人吹簫給喪事」，云：「喪家用樂起於戰國之末，乃亂世薄俗，至今沿之不能改。」見《丁戌筆記》，《續修四庫》本，冊1161，卷下，頁27，〈喪樂〉。

斥「胡樂」。程頤嘗云：「釋氏道場之用螺鈸，蓋胡人之樂也，今用之死者之側，是以此樂臨死者也。天竺之人重僧，見僧必飯之，因使作樂於前，今乃以為之於死者之前，至如慶禱亦雜用之，是甚義理！」¹¹⁵ 何況佛事音聲還可能為取悅俗眾變本加厲。¹¹⁶ 綜上言之，佛事「有樂無哭」，儒禮「重哭廢樂」，形成有趣的懸殊對比。¹¹⁷

3. 供設蔬素←→酒肉祭奠（乃至待客）

古印度出家人不事世俗生產，必須沿門托鉢乞食，原始佛教時期，佛陀起初尚容許「三淨肉」（眼不見殺、耳不聞殺、非為我殺），臨將圓寂前明白教誨：「夫食肉者，斷大慈種。……食者得罪，我今唱是斷肉之制。」¹¹⁸ 漢傳佛教經由梁武帝撰文提倡斷酒肉，遂強化中原佛教嚴格的素食傳統。¹¹⁹

反觀儒家之禮並不忌諱血肉葷腥，基於「事死如事生」，祭奠死者以日常飲食，故用酒肉，惟居喪者去酒肉以示哀素之心。清朱軾枚舉佛事九害，第一條便據古禮批駁：「酒醴、脯醢、牲牢之陳設，佛事所禁，……是使其親不血食也。」¹²⁰ 只不過，基於中國人的思維與性格，面對不同宗教往往兼容並包、各自取用，就算非正式皈依的信徒，臨事依然隨俗做七，故其是否遵照佛制祭

¹¹⁵ 《二程集·河南程氏遺書》，卷 10，頁 114。

¹¹⁶ 南宋相類的意見尚有：「喪家命僧道誦經設齋、作醮作佛事，曰資冥福也，出葬用以導引，此何義耶！至於鑊鈸乃胡樂也，胡俗燕樂則擊之，而可用於喪柩乎？」見宋·王掇：《燕翼貽謀錄》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），明刊本《歷代小史》卷 32，頁 19。「外方道場惟啓散時用鑊鈸，終夕諷唄講說，猶有懇切懺悔之意。今京城用瑜伽法事，惟只從事鼓鈸，震動驚撼，生人尚為之頭疼腦裂，況亡靈乎！」見宋·俞文豹：《吹劍錄外集》，頁 499。

¹¹⁷ 徐乾學論世俗舉喪之弊，批駁「用樂而止哭」，適可含括所揭兩點，其云：「古者喪禮不舉樂，誠謂哀樂不同時，亦欲致其嚴靜也；今則盛奏軍樂，震盪魂魄，其失一矣。古者喪次哭泣擗踊之外，無他焉；今多用浮屠、老子之法，謬稱資福於冥路，實取喧雜為飾觀，其失二矣。」見《讀禮通考》，冊 113，卷 38，頁 2。

¹¹⁸ 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》（臺北：新文豐出版社，1983年），冊 374，卷 4，頁 386a、c。

¹¹⁹ 詳康樂：《佛教與素食》（臺北：三民書局，2003年）。

¹²⁰ 清·李祖陶：《國朝文錄·朱文端公文集》，卷 2，頁 155，〈作佛事〉。

奠蔬素，實未可必。遑論後世著重人情應酬，刻意招待前來弔唁的賓客，飲食遂變成葷素兩可，甚至大設筵宴，酒肉滿席。¹²¹

清陳確（1604-1677）強烈排佛，曾為婦喪明訂「不用僧尼、道士演作非法；不立七七名色」。有關喪事飲食的供應，倒是提出近於情理的規約：送殮宗親留酒飯，三腥兩素；弔客遠者宜皆留酒飯；相知素飯，不用酒；親屬子姪有期功之服者，俱不得用酒肉。¹²² 可知其於與喪諸人飲膳頗為究心，雖比不上佛家素食戒殺護生的慈悲情懷，猶能衡量情理輕重，別其葷素。¹²³

（三）儒者對佛教與七七的論難

以上列舉的是佛制、儒禮自始對立的基本差異，故不待儒者發言表態。下文續及儒者論難，則有相當的歷史淵源。知者，南北朝佛教大盛中土，南方人士藉學理諍論抵制佛教，所恃學說主要有二：一為「神滅」，一為「夷夏」，¹²⁴ 正與下文前兩項扣合對應：

1. 思想立場：反對靈魂、地獄、懺悔救贖諸說

唐宋以降，對佛教喪制發出猛烈批判者，當以司馬光為代表，其云：

¹²¹ 「按七七享薦，惟舊時喪事不用腥。近今富厚家，多於開喪之隔晚請客，乃用半腥，甚有盛設精饌，遠勝於貧家嫁娶者。」見方鴻鑑修、黃炎培纂：民國江蘇省《川沙縣志》（臺北：成文出版社，1974年），卷14，頁972，〈川沙風俗漫談〉。

¹²² 《乾初先生遺集》，文集卷12，頁91，〈婦喪約〉。

¹²³ 《孟子·梁惠王上》談到君子心存不忍，故遠庖廚，參漢·趙岐注、宋·孫奭疏：《孟子注疏》，卷1下，頁22。然而一般儒者並不以肉食為忤。如明·方鳳云：「夫天生百物，所以供人之日用，大而饗帝，次而事神，次而宴客、奉親，皆不可少者。若天下之人皆素食，則凡飛走生畜將安用之？其多必至於無所容，而獸蹄鳥跡為吾民之害大矣。」見《改亭存稿》，《續修四庫》本，冊1338，卷5，頁354，〈雜著〉。又明·陳際泰云：「民之初生，不能茹草，而又不可以得穀，於是不得已而戰禽獸之命，聖人不能遽奪也，為之節焉。」見《已吾集》（臺北：偉文出版社，1977年），卷4，頁185，〈放生大會序〉。方、陳大抵認為動物是天地間可欲的資源，人類為生存、生活取用有理。

¹²⁴ 參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：佛光文化公司，2001年），下冊，頁43。

世俗信浮屠誑誘，於始死及七七日、百日、期年、再期、除喪，飯僧設道場，或作水陸大會，寫經造像，修建塔廟。云為此者滅彌天罪惡，必生天堂，受種種快樂；不為者，必入地獄，剉燒舂磨，受無邊波吒之苦。殊不知……死者形神相離，形則入於黃壤，腐朽消滅，與木石等，神則飄若風火，不知何之。¹²⁵

司馬光不信靈魂說，主張形滅則神滅，如此一來，佛家天堂地獄、因果報應之說自無所依傍。此番立論，其實正是東晉南北朝以來思想界反覆爭議的一大母題。

由於儒家看重現實人生，儒者不只反對靈魂說渺茫無稽，反對地獄說恫嚇人心，更從不同角度反對懺悔救贖說，斥其羅織至親以罪名，違背道德法理，蠹壞綱常王法。如明初劉基（1311-1375）即從高層統治觀點出發，云：

至論佛之所為，啍啍嫗嫗，若老婦然。有呼而求救，不論是非，雖窮凶極惡，無不引手援之，使有罪者恆勿刑，是以情破法也。夫法出於帝而佛破之，是自獲罪于天也。¹²⁶

劉說無疑彰顯了帝制中國社會的特殊性，所謂「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」，中國的天下只容有世俗界的人王，而不當有神聖界的法王。明馮時可自稱「余最信佛」，卻對浮屠治喪法不能苟同，對做佛事得以減罪增福不以為然，而從法理報償議其是非：

余居鄉日，見有建水陸齋、供浮屠治喪者，心竊非之。謂人生罪過，寧可以鳴梵誦偈釋？……為惡一世，而取脫於一二日之齋，人亦何憚而不為惡？是釋教為人開惡門，非為人導善路也，此豈瞿曇旨耶？¹²⁷

¹²⁵ 宋·司馬光：《書儀》，文淵《四庫》本，冊142，卷5，頁487-488，〈魂帛〉條原注。有趣的是，儘管司馬光排佛立場鮮明，當其薨，「四方來會葬者蓋數萬人，而嶺南封州父老相率致祭，且作佛事以薦公者，其詞尤哀，炷香于首頂以送公葬者九百餘人。」見宋·張淏：《雲谷雜紀》，文淵《四庫》本，冊850，卷3，頁887。

¹²⁶ 明·劉基：《誠意伯文集》，文淵《四庫》本，冊1225，卷7，頁190，〈書劉禹疇行孝傳後〉。

¹²⁷ 明·馮時可：《兩航雜錄》，文淵《四庫》本，冊867，卷下，頁345。

又如明清之際金孝章（名俊明，1602-1675）力詆喪禮採用佛事，主要理由雖是「以彼所費不貲，了無益于死者」，亦同樣反對「經懺所以消罪業」，他指出了問題的不同面向：

使親賢而為之，是誣其生前而陷之于惡也；使親果不賢而為之，……徒以誦經修齋塞責。

若曰罪孽憑經懺可釋，……早上屠人肝，晚間卻修誦，不害其令名考終也，有是理乎？則天道何為福善禍淫，而朝廷又何必賞善罰惡乎！¹²⁸

他如清林茂熙論居喪戒用僧道，主要論點包括靈魂不可信、王法不可輕、亡親不可誣，地獄必烏有，¹²⁹排佛論調與上列諸家時有交集。綜上可見儒者特有的人生觀、道義觀，實與佛門悔罪救贖論嚴重異趣。

2. 文化立場：反對佛教異端、夷狄之法

北宋鄭獬（1022-1072）〈禮法論〉一文，對於佛制取代儒禮的文化變遷剖陳備至，諸如天下佛寺「變吾之辟雍、太學之禮而為夷」，有宋原廟「變吾之宗廟之禮而為夷」，¹³⁰今之災異「變吾祈禳之禮而為夷」，乃至於：

凡為喪葬一歸之浮屠氏，不飯其徒、不誦其書，舉天下詬笑之，以為不孝。……此則變吾之喪葬之禮而為夷矣。¹³¹

鄭氏以敏銳的眼光分判「儒／佛」、「華／夷」間的文化差異，這類比較帶有我族中心主義，必然深感不韙而強烈排外。

再看南宋陳淳（1153-1217）修書與友人，懇切商討其家治喪法度，云：

郎中道義家，平生素持正論，不與世俗浮沉，其身後舉動，正鄉人觀禮者之所屬，最不可以不謹。始者自荒帷（按：指棺罩）未至之前，七七日盛為緇黃之會，存歿殆若相反，何謂邪！或者猶可諉曰：「此家人隨

¹²⁸ 明·潘游龍：《康濟譜》，《四庫禁燬》本，史部冊7，卷14，頁478，〈正俗〉。

¹²⁹ 《雲和縣志》，卷15，頁845-846，林茂熙：〈居喪戒用僧道論〉。

¹³⁰ 詳彭美玲：〈兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探〉，《成大中文學報》第52期（2016年3月），頁67-114。

¹³¹ 宋·鄭獬：《鄆溪集》，文淵《四庫》本，冊1097，卷16，頁260-261，〈禮法論〉。

俗之禮。」而賢者不之與也。

其高度以士儒身分修為自許許人，故以為治喪亦應遵守儒門軌範，不應隨波逐流採行家人之禮。陳氏更激切質問：「若是為鄉儀以答弔客，則已為濡滯流俗而立腳不住，然猶庶幾其有說也；若是靠緇黃薦拔，則無乃隨頹波流轉，全然放倒門戶者。」¹³² 由此觀之，陳淳對於喪家答弔客、供飲食尚能以人情寬貸，至於七七薦拔則嚴斥為「全然放倒門戶」，可見其恪守儒學，絲毫不苟。要之，近世言及「治喪用/不用浮屠」，幾已形成概念式表述，「用浮屠」即屬異端非禮，「不用浮屠」則代表正道典範，¹³³ 其心目中執持儒家古禮的尺度標準，故視「他者」為異類而不可取。

3. 制度立場：反對世俗縮短喪期，減省變除，實因「七七」作俑

儒家設計的喪服制度，是反映傳統家族結構、親屬關係的重要符號系統，在喪禮實踐中備受重視。然而，千年來喪期呈現「長喪→短喪」的趨向，¹³⁴

¹³² 以上參宋·陳淳：《北溪大全集》，文淵《四庫》本，冊 1168，卷 34，頁 774-775，〈與王仁甫〉。

¹³³ 如《浙江通志》「禁異端、正禮俗」之禁約：「本縣俗尚鬼巫，崇信佛、老，比有喪葬，藐棄《家禮》，率用浮屠，雜以黃冠，鐘磬之聲達於旦夕。」故批評「甚乖舊稱鄒魯之意」，見清·周召：《雙橋隨筆》，文淵《四庫》本，冊 724，卷 5，頁 439。反之，明人討論宋穆修入史條件：「夫穆修應詔經行之士，居母憂，日誦《孝經》、喪記，不飯浮屠、為佛事，蓋近於儒。」只因其古文成就斐然，故派入〈文苑〉，見明·鄧球：《閒適劇談》，《續修四庫》本，冊 1127，卷 4，頁 671。據此，治喪取向足以甄別儒者類型。此外，科大衛等從社會史的角度，注意到明清華南地區士夫家禮風潮，其利用文字推行地方教化，主要途徑即「推行種種儒家的『禮儀』，並同時打擊僧、道、巫覡的法術」，且近儒之推行家禮、排拒佛老，其振興儒學不只為凝聚宗族力量，亦同時建構國家認同（national identity）。參科大衛、劉志偉：〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，劉永華主編：《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011年），頁 32。

¹³⁴ 與此相反的是部分方俗力行「三十六月」喪期，亦即實際滿三整年始除喪。詳彭美玲：〈近代方俗三十六月除喪考——傳統禮俗學理與現實的對勘〉，《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2009年12月），頁 35-70。

喪服亦隨之減省簡化。七七、百日既成為喪禮要目，加上堪輿術造成葬期遷延，竟出現「未葬除服」的不合邏輯怪現象，問題來自近世民間的「停喪緩葬」：

古者士踰月而葬，是未及今之「七七」也；大夫三月而葬，是未及今之「百日」也。葬期近，故衰麻不脫於身，哭泣不絕於口。今鄉俗之葬，斷無在三月、五月之內，遲或數十年、或數年，近亦三年或期年。¹³⁵

照理必先安葬而後除喪，而今葬日與喪期不能呼應，民家復因現實生計不耐久喪，遂將喪禮重頭戲繫於七七、百日，取其剋期行事、日程明確一律之便，不只改易原來的喪期結構，並且波及喪服實踐，淡化後續變除。如清萬斯同云：

唐世以降，士大夫惑于地理，既不克三月而葬，則無所憑依以為變除之節；而又篤信釋氏七七、百日之邪說。……大抵當七七之期或百日之期，則釋去衰麻，而易以平常之素服。¹³⁶

此處指陳中國傳統喪禮又一項重大變革，即藉七七、百日泯除原有的喪服變除，¹³⁷以致周年小祥、三年大祥的象徵意義大過實質意義。據此可知，七七、百日抵銷世俗停棺不葬帶來的困擾，「葬/不葬」已不足影響喪期進度，因而導演出「未葬除服，日趨短喪」。¹³⁸變本加厲之餘，清張文嘉（1611-1678）比較明季與近世風會不同，慨歎道：「奈何今之居喪者，無日不釋服，無日不

¹³⁵ 《退庵隨筆》，卷 10，頁 3，引孟瓶菴師之說。

¹³⁶ 清·萬斯同：《群書疑辨》，卷 4，頁 8，〈受服〉。明·方鳳已云：「今人居喪，未及半年輒出，遍拜姻友，謂之『謝吊』。此後赴宴歡笑，無異平生，或以衰麻謁公府，或聲樂不禁，於禮可乎！」見《改亭存稿》，卷 5，頁 351，〈雜著〉。「未及半年」大抵暗指七七、百日。

¹³⁷ 晚清郭嵩燾認同七七為治喪至要的期程標界，云：「除照常例斂殯，一依湘俗，每七日一祭奠、焚楮鏹，滿七營葬，或就期安葬，先後定日一隨所宜。」其謂「依七祭奠」係「情所宜盡，義所應為」，然而排斥「延僧誦經，謂之『超薦』，實無所取義」耳。參《玉池老人自叙》（北京：線裝書局，2003 年），頁 507。

¹³⁸ 清·潘德輿云：「今也葬畢而不虞，且無論葬不葬，皆定為七七之祭，故七七畢而殯宮無祭矣，是居然古之卒哭也。」世俗遂淪為「一逮四十九日之期，而恩忽然徹殯宮之祭，且爪翦沐浴、易衰為衣，居然平素也」。見《養一齋集》，卷 26，頁 171，〈喪七七而卒哭〉。

從吉，而且無筵宴不參預耶！」¹³⁹ 徐乾學亦附和其議：「夫今人之居喪，其於古人居處、飲食、言語之節，所謂居喪之實者一切無之，獨其外之素服存耳。今且并其素服而易之，則是竟未嘗有居喪之文也。」¹⁴⁰

如上所述，近世人情澆薄，風俗頹敗，到後來，就連正規做七亦出現變格處理。其初，民家猶視七七為重孝階段，無論往生者安葬與否，七七之內仍維持早晚供奉飯菜不輟，這顯然需要付出相當的人事成本。普通人家或為生計所迫，於是又設法減省七七，以單數（一三五七）之七為「大七」，雙數（二四六）之七為「小七」。各七的重要程度是：頭七>滿七>五七>三七>小七。大七視輕重發派給不同親眷主其事，依次是兒子、嫁女、出嫁的姪女孫女等，以分攤人事負擔；小七容或簡略其事。最後還發展出「偷七」，壓縮應有的七日間隔，改以隔日的密集方式完成做七，根本拋棄「人死四十九日七變」說於不顧。一言以蔽之，種種行徑只圖省事就便。¹⁴¹

五、以今見佛門儀軌重勘「七七」禮意

相對於上揭儒者的負面議論，本節擬進入實際情境客觀體察，究竟佛家做七的行事和內容如何，以期做出較公允的評斷。在此姑舉臺灣現行佛式喪儀和超薦法會為例，¹⁴² 試從儀軌行事及受眾心理角度切入，了解佛家做七的儀式用意所在。

¹³⁹ 清·張文嘉：《重定齊家寶要》，《四庫存目》本，經部冊 115，卷下，頁 726，〈喪禮·附論〉。

¹⁴⁰ 《讀禮通考》，冊 114，卷 115，頁 638。

¹⁴¹ 現今臺灣人家十天半月內出殯完葬頗為常態，七七亦可能殺減，集中在葬前畢事。一旦安葬，名義上的「四十九日」守孝期已然圓滿，一來省卻牌位（喪主）前朝夕上食，二來居喪禁忌亦隨之汰除，藉此將喪禮對日常生活的干擾降到最低。

¹⁴² 「中國佛教梵唄相關的著述大都失傳，因此我們只能由現存的梵唄逆推過往。」見釋大田：〈中國佛教早晚課的形成〉，《法光》雜誌 296 期（2014 年 5 月），臺灣大學文學院佛學數位圖書館重排版頁 2。

通觀佛教做七、超薦，採用的經文儀軌可說大同小異，與佛門課誦（尤其晚課）亦時有雷同。¹⁴³ 此類科儀，總不外啟請、禮讚、誦經、持咒、發願、懺悔、迴向、皈依等，旨在勸化當事人懺除累劫業障、發願求生淨土，過程中殷切說法宣教，以助其放下我執，轉念洗心。經由法事的薰陶濡染，不只有機會讓死者早日轉生善趣乃至往生淨土，也能幫助在世親眷紓解悲憂，獲得精神上的安慰與支持。

今日做七度亡選用的經懺，多為前代帝王、高僧、祖師所撰集。¹⁴⁴ 茲舉元中峰國師（1263-1323）制訂的《三時繫念》¹⁴⁵ 扼要說明，其主採《阿彌陀經》為核心經典，搭配〈往生咒〉、〈讚佛偈〉、〈三寶讚〉，及旋繞念佛、懺悔、發願等儀節。第三時於〈讚佛偈〉後或附加施食，末了並恭讀疏文、迴向、皈依。整體而言，唱誦迭用，拜起有節，全場儀式貫串鮮明的節奏感，是相當精緻完密的一套莊嚴儀軌。當中多達十二次的「主法說法」，特見精采，可說是佛教唱導文學的極致展現。略考以上諸經，從中自可抉取豐富的佛理教義。¹⁴⁶ 若躬身參與相關法會，尤能體會臨場各種經驗感受匯集，至其儀軌，

¹⁴³ 古今漢地法事念誦，大致過程是：「讚（《香讚》或《讚偈》）→文（經咒本文及相關儀文）→回向發願（或偈或文，或偈文兼舉）」。參佛教編譯館主編：《佛教的儀軌制度》（臺北：佛教出版社，1986年），頁49。東晉釋道安創立「六時行道」，應即寺院早晚課誦的起源。晚明蓮池大師改編、蕩益大師重刊《諸經日誦集要》，為今日常用《佛門必備課誦本》的藍本。早課主誦《楞嚴咒》、《大悲咒》、《十小咒》、《心經》等，晚課主體則包括《阿彌陀經》、《大懺悔文》、《蒙山施食》。參〈中國佛教早晚課的形成〉，頁2-3、5。

¹⁴⁴ 一般習用者如：姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》、《阿彌陀經》、《法華經·觀世音菩薩普門品》，唐·玄奘譯《摩訶般若波羅蜜多心經》、《藥師琉璃光如來本願功德經》，唐·闍賓國般若譯《華嚴經·普賢行願品》，唐·于闐國實叉難陀（？）譯《地藏菩薩本願經》，宋·不動上師《大甘露蒙山施食》，元·中峰國師《三時繫念》，清·道需法師《八十八佛洪名寶懺》（即簡版《八十八佛大懺悔文》）等。

¹⁴⁵ 「三時繫念」意指日夜勤修，繫心彌陀；法事分三場進行，故名「三時」。

¹⁴⁶ 清劉惠恆病革，手囑明言治喪禁用浮屠，卻道：「吾閱釋氏懺文，皆悔過遷善之言，非謂拜誦便有益也。佛非愚人，人奈何自愚耶！」參清·汪琬：《堯峰文鈔》（上海：上海商務印書館，1991年），卷16，頁173，〈敕授文林郎閩縣知縣劉君墓誌銘〉。儘管劉氏反對佛事，貴能洞察佛門經典和儀軌的主旨意涵。

亦值得以宗教、心理觀點加以推敲。

為何須禮佛稱名？七七蘊含的宇宙觀、生死觀、救贖觀，必以大悲大能的佛菩薩為津渡，信眾禮佛持名，以膜拜觀想、¹⁴⁷口誦心惟¹⁴⁸等方式加強憶念，藉此息卻五蘊三毒妄念，對所崇仰的宗教對象生發堅定的信心，故謂「聞名及見身，心念不空過，能滅諸有苦。」¹⁴⁹知者，西元一世紀左右，佛教由「無相之教」發展成大乘「像教」，¹⁵⁰漢傳佛教寺院因而形成偶像崇拜，表現佛教中國化的特色之一，法事活動亦不例外。佛經稱揚佛菩薩應化身有三十二相、八十種好，形貌清淨圓滿；菩薩雖多示現在家相，其瓔珞嚴飾，慈悲莊嚴，亦足使瞻仰者歡喜讚歎，心生嚮慕。

為何須供養佛僧並及眾生？供養可分有形的財供養、無形的法供養。財供養品項眾多：「我今當以十方所有一切種種香華、瓔珞、幢幡、寶蓋諸珍妙飾，種種音樂、燈明、燭火、飲食、衣服、臥具、湯藥，乃至十方所有一切種種莊嚴供養之具，憶想遙擬，普共眾生奉獻供養。」¹⁵¹諸物既可具體呈奉，尚可佐以觀想佈達。法供養則泛指一切修道行善相關心法。虔事供養，能對治驕慢

¹⁴⁷ 「『觀佛』的『觀』字，梵文作 *Vipaśyanā*，與一般的『觀看』不同，它包含有思維、觀察等多種意義，從本質上說是一種心理思維活動。觀佛之時，並不僅僅要求觀看，還要思想，通過觀看佛的相好而想像佛的崇高。……所謂『觀佛』就是『觀想如來一切圓滿之相』。」見吳焯：《佛教東傳與中國佛教藝術》（臺北：淑馨出版社，1994年），頁35。

¹⁴⁸ 法國學者庫耶（*Émile Coué de la Châtaigneraie*）與所見略同的心理學家認為，「反覆大聲朗誦或默念鼓勵的字眼，的確會對人產生影響，祕訣就在心靈震動的頻率。」參（印）尤迦南達（*Paramahansa Yogananda*）著、劉粹倫譯：《一個瑜伽行者的自傳》（*Autobiography of a Yogi*，臺北：紅桌文化，2014年），頁30。

¹⁴⁹ 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·觀世音普門品》，《大正藏》，冊262，卷7，頁57c。

¹⁵⁰ 早先印度只禮拜佛塔（窣堵波）。西元一世紀時印度西北部的犍陀羅（*Gandhāra*）地區，受希臘造像影響發展出裝飾佛塔的佛像藝術；再到阿富汗中部的巴米揚（*Bāmiyan*）地區，則將西方的建造巨像和印度的禮拜佛像結合為一，發展成印度佛教的偶像崇拜。參《佛教東傳與中國佛教藝術》，頁67。

¹⁵¹ 隋·菩提燈譯：《占察善惡業報經》，《大正藏》，冊839，卷上，頁902c。

慳貪的習氣，表達禮敬奉獻的情懷，佛經亦極力宣揚供養所獲種種福報。

為何須誦經持咒？佛說受持經書有十種法：「一者書寫，二者供養，三者流傳，四者諦聽，五者自讀，六者憶持，七者廣說，八者口誦，九者思惟，十者修行。」維摩詰亦云：「有以音聲、語言、文字而作佛事。」¹⁵² 其間口誦與諦聽、憶持、思惟實可交互為用。經文記載佛陀宣說的佛教義理，足以發蒙啟智；咒語則是佛菩薩傳授深具力量的神祕真言，效應往往不可思議。¹⁵³ 持誦經咒帶來生理的和諧波頻共振，特殊的聲籟場也可能產生效益。¹⁵⁴

為何須懺悔、發願、迴向？「懺悔」是佛家重要的修行法門之一，佛說偈云：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本業。」¹⁵⁵ 東晉道安（312-385）為僧尼制訂規範，即參照原始佛教「布薩」（梵文 *Upavasatha*）儀式發展成懺除悔過之法。¹⁵⁶ 唐開元年間智昇《集諸經禮懺儀》二卷，是各種懺法最早的集結本；宋時懺法益臻鼎盛。真誠懺悔可滌除負能量，使人清淨

¹⁵² 陳·月婆首那譯：《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 231，卷 7，頁 725a；姚秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，冊 475，卷下，頁 553c。

¹⁵³ 義大利陸芝亞諾·波納迪（Luciano Bernardi）醫師研究證實，成人受試者以拉丁文重複而有韻律地持誦天主教《聖母頌》、《玫瑰經》，及佛教六字真言「唵嘛呢貝吽吽」，可使人體呈現「梅爾頻率」（Mayer's rhythm），即呼吸、血壓波動每分鐘 6 次，處於輕鬆自然的狀態。此研究成果 2001 年發表於《英國醫學期刊》，“Effect of rosary prayer and yoga mantras on autonomic cardiovascular rhythms: comparative study”, *British Medical Journal*, 323。參楊定一、楊元寧：《靜坐的科學、醫學與心靈之旅》（臺北：天下生活出版公司，2016 年），頁 184-185。

¹⁵⁴ 已知神聖音聲能作用於身心，具有療癒性。專家故謂所有的宗教活動幾乎都包含音樂在內，目的是提升參與者的波動頻率，透過一系列的泛音將之提升到靈性領域。這是因為團體發音可透過一致的意識創造出「形態音場共鳴」（morphic field resonance），基於共鳴與耦合原則，進而與其他波動層次產生連結。參（美）強納森·高曼（Jonathan Goldman）：《療癒之聲》（*Healing Sounds: The Power of Harmonics*，臺北：生命潛能出版社，2010 年），頁 14。

¹⁵⁵ 隋·瞿曇法智譯：《佛為首迦長者說業報差別經》，《大正藏》，冊 80，頁 893c。

¹⁵⁶ 如「布薩」是指佛教僧徒每月兩次的說戒懺悔活動；「發露」是在佛像前當眾表白自己所犯的過錯。分參郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），頁 196、42。

身語意三業，做為進一步受戒修道的準備。再說到至心發願，乃因「信願行」三者相輔相成，願力愈大，成效愈弘。而迴向，則是將修行產生的功德轉贈予人，具有樂於分享、與人為善的概念，且佛經且云：「命終之後，眷屬小大為造福利一切聖事，七分之中，而乃獲一，六分功德，生者自利。」¹⁵⁷亦即迴向所獲效益人一我六，自身可獲得 85% 的回饋。

就佛教七七的儀式功能言之，元謝應芳（1295-1392）先是感歎：「比年以來，或者吝於財而薄于親者，泛然以《文公家禮》藉口，喪禮不行，佛事不作。」進而指認七七等佛事與儒禮不無共通點，云：

嘗觀佛事之作雖非正道，亦彷彿古今祭祀之儀。然香、點燭，猶鬱鬯、庭燎之用也；疏文陳白，猶祝辭也；齋廚供饌，猶籩豆、簠簋也；楮錢、楮幣，猶玄纁、圭璧也。葬之日，以幡幢¹⁵⁸代銘旌，以鼓鈸導輶車，亦皆敬吾親而送之也。

謝氏肯定佛事略同儒禮，故足以盡孝致哀。¹⁵⁹ 相關陳設、道具、展演運用了諸多元素，啟動視覺（像設、幡幢、燈燭）、聽覺（梵唄、咒語、鐘鼓魚磬）、嗅覺（香、¹⁶⁰油、花、果）乃至身體感（合十、跪拜、旋繞、經行）。儀式流程嚴密緊湊，一旦按部就班行禮如儀，或眾口一詞快節奏轉讀經文，或配合法器伴奏依旋律唱誦歌詠，¹⁶¹ 其間穿插合十靜心、匍匐跪拜，並由法師開講

¹⁵⁷ 唐·實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，《大正藏》，冊 412，頁 784b。

¹⁵⁸ 「幡幢」為佛教法物之一，並非徒事觀美。宋·曹勛云：「有湛然居士表率眾志，建幢五所，刻佛經呪，廣薦亡歿。雖非唇吻聲音之所出，既標於幢，則日月照明，皆乘佛光也，風雨所及，皆聞佛音也。」見《松隱集》，文淵《四庫》本，冊 1129，卷 31，頁 516，〈戰場立經幢記〉。

¹⁵⁹ 以上參元·謝應芳：《龜巢稿》，文淵《四庫》本，冊 1218，卷 14，頁 327-328，〈揀弊〉。

¹⁶⁰ 考古發現漢代畫像石刻有一鼎，鼎內插三枝香，可見中國焚香禮俗的出現不晚於漢。參趙慧珠：《晨鐘暮鼓：清規戒律·節日風俗·法器僧服》，頁 181。

¹⁶¹ 寺院課誦常用的法器有：大磬、引磬、鐺子、鈴子、大魚、小魚、鈴鼓（鐘鼓）等，均屬打擊樂器，不涉管絃，主要以點板方式調控節拍的進行。惟北方道場或使用笙、管、笛之類管樂器。參〈中國佛教早晚課的形成〉，頁 6。

佛理，教示死生善惡之道，有助行禮者收攝心神，滌除習氣妄想，真誠向佛菩薩禮敬臣服。

再就佛教七七的宗教功能言之，基於「救度中陰」的理論基礎，大善大惡、不經中陰者除外，若能掌握四十九日關鍵期為初死者做七，愈早度脫愈得善處。¹⁶² 參與此番啟請祈祝，無疑為當事人帶來一線希望的曙光——死亡並非無可彌補的斷裂崩毀、無可徵知的空虛渺茫，靈魂實蟬蛻而不死。只要一時救度得法，因緣具足，在類似做七的法事過程中，接聞、唱誦經文，能獲得佛法義理的開示薰習，對於死生哲學產生較深刻的領悟；而集合諸多元素的儀式氛圍，則營造種種身心體驗，亦能緩解悲憂，安定情緒，轉消極沮喪為心懷冀望。據此，七七儀式不但能度化亡靈，並足以為生者療傷減痛，帶來正面的心理效應。

六、結語

本文縱觀中國傳統喪禮，佛教七七南北朝時已傳佈中土，世人在親眷新亡

¹⁶² 佛家七七與「中有」（中陰身）理論密切依隨。早期漢譯佛典已初步闡述中陰，大乘經論並主張中有形類可以轉變，題唐僧所譯《地藏菩薩本願經》宣說四十九日內當為新死者設福超薦。二十世紀初復有藏傳佛教（Tibetan Buddhism）寧瑪派傳佈《中陰聞教救度法》，據稱得自中唐蓮花生大士祕藏的「伏藏」。其謂新亡者的過渡型態，分為初死四天內的「死位中有」，第五至十八日（近於頭七到三七）的「法性中有」，及第十九到五十三日的「輪迴中有」。「中陰」之所以能「聞教救度」，乃因其擺脫肉身羈絆，變得行動迅疾，耳根明敏，訊息接收、理解感受力也大優於生前。值此緊要的轉換時刻——通說四十九日，新說五十三日，觀想本尊、聽取上師道友的引領，令其心生正念，意不顛倒，便有機會認取本性光明，與宇宙神性合一，靈魂即獲得超越提昇。要之，藏密中陰救度法後出轉精，它以深弘的法界觀、複雜的神佛系譜為背景，揭示一整套特殊的生死變化觀，提供切要的度亡處死法門。以上參釋常延：《佛教中陰身思想之源流與發展》（臺北：法鼓文化，2016年）；元音老人（李鍾鼎）：《中有成就秘笈》（臺南：和裕出版社，2015年）；張宏實：《圖解西藏生死書：認識中陰聞教救度大法》（臺北：橡樹林文化，2017年）。

四十九日內，每七天為之延僧道做法事，以求滅罪修福，冥陽兩利。在廣大民間，「七七」日益有替代儒禮「虞祭」之勢，致使葬後安魂的方式，由祭奠饋食以表孝親，轉為禮佛飯僧、誦經拜懺以祈護佑。其又連同「百日」替代「卒哭」，後續的周年小祥、三年大祥亦均受影響，相當程度改易了儒家三年之喪的面貌。唐宋以來，由於地藏信仰、十王信仰的推波助瀾，更使得以做七為首的佛門度亡儀式日趨風行，形成民家與儒者「治喪多用／不用浮屠」的鮮明對照。由於一般人家未必為正信教徒，世俗做七不免夾雜現實功利的考量，無法保證不流於表面形式，甚且縮減喪期變除乃至縮減七七。再加上俗情習染之故，徒慕虛榮，講求排場，衍生耗費資財、多焚楮幣明器、濫用歌樂酒肉、人事雜沓、男女混處等流弊，不但失卻宗教儀式應有的清淨莊嚴，更悖離喪禮哀素思親的本質。

相對觀之，當佛教勢力因喪用七七進入傳統喪禮，引起儒者高度的危機意識，認定此乃「夷狄／華夏」、「異端／正統」之爭，故嚴正予以抵制。畢竟儒者服膺的聖賢之道，乃將生命的意義與價值安頓人倫場域，此與佛家倡言的「十法界」、「般涅槃」相去懸隔。儒家標榜的士君子修養論庶幾歸屬「自力教」，然而漢地大乘佛教卻崇仰十方諸佛菩薩，並強調各種供養、儀軌祈求佛祐，這固然是制度化宗教必要的手法，儒家人士則難免斥其淪於功利，甚或變相愚民。進而言之，在思想立場上，多數儒者固能接受善惡有報的因果論，卻認為「地獄罪苦」不過是恫嚇之詞，「誦經懺以救亡親」乃無端陷自家父母於不義罪名，堪稱大不孝；更認為「修功德以滅罪愆」的救贖論別開僥倖遁脫之門，隳毀綱常王法，與因果報償論深相矛盾。況且七七陵替古禮，別採梵唄鐘鼓、誦經拜懺，令孝子不事哭泣擗踊，無以發露哀情。冥冥中的消業障、增福報既無從徵驗，現實中延僧道、做功果，外加開弔、謝孝等社交應酬，衍生鉅額開銷，足以破產敗家。只有少數士大夫以「從俗取便」為由，認為只要知所節制，做七其實無可厚非，還有人認為佛門法事出於一片孝心與哀情，同樣值得肯定。

面對禮俗史上風貌如此混雜的「七七」，不妨旁顧鍾鳴旦（Nicolas

Standaert) 的研究，以取得更周延的參照視角。他考察明末清初天主教與中國喪葬禮的文化碰撞，發現天主教的若干教義教法，與佛教竟不無類似——兩者都倡言有一個懲罰性的地下世界，都有行善和救贖的觀念；在天主教葬禮中，「誦經」同樣佔有非常重要的地位，並有神父擔任禮儀專家，同樣以「做功德」的方式干預世俗。有趣而弔詭的是，明末清初天主教在中國將葬禮折衷改版，採取朱子《家禮》為基本範型，而抵制和尚、道士，改由神父主持儀式、唸誦經文。¹⁶³

值此回顧清陳光緒〈閒居雜詩〉：

越人多信鬼，此風盛今日。居喪延屠屠，因鬼乃及佛。釋氏有何能？云有懺悔術。置親於有罪，子罪先可殺。近來取悅耳，簫管雜鐃鈸。黃冠更狂誕，上表達天闕。吾徒讀儒書，觀此憤難遏。伊川程夫子，遺言當載筆。¹⁶⁴

其詩正是由儒者心目，尖銳鉤勒佛、道度亡文化的重重魅影。然而若能認清、尊重佛儀的宗教本質情懷，其與西方天主教足以互通款曲，則諸佛、上帝誠然濟渡世人以津筏，非洪水猛獸之比。何況當代科學研究發現：長時間進行富節奏感的緩慢儀式，諸如詠唱神聖詩歌或深度祈禱，能刺激人類的下視丘、自律神經系統和大腦其他部位，激發沈靜系統，引起海馬體產生抑制作用，並使區辨物我的「辨向聯合區」(orientation association area, OAA)——位於大腦後頂葉的特定神經束電流降低，因而體驗與萬物融合為一的和諧感，而這正是宗教儀式的主要目標。¹⁶⁵ 然則喪家做七，只要能回歸清淨虔誠的法事本質，應不難在宗教體驗中達致精神層面的蛻變與重生。

¹⁶³ 參(比)鍾鳴旦著、張佳譯：《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》(上海：上海古籍出版社，2009年)，頁30-31、96、125。

¹⁶⁴ 清·張應昌：《詩鐸》，卷24，頁227。

¹⁶⁵ (美)安德魯·紐柏格、尤金·達基里、文斯·勞斯(Andrew Newberg、Eugene d'Aquili、Vince Rause)著，鄭清榮譯：《超覺玄祕體驗》(Why God won't go away)，臺北：時報出版公司，2003年)，頁111-113。

綜上所述，本文試從佛制、民俗與儒論三面向切入，考察佛教「七七」於中土的播化與異變，釐清民間流俗所誤導，以及儒者論難的箇中曲直，以還原七七的宗教儀式本色。中國儒家既未曾發展為宗教，自然無力處理「臨終關懷」甚或「如何通過、超越死亡」的艱難課題。由此反襯佛教七七齋法之殊勝，就在於它把握初喪四十九日黃金期做必要的緊急處理，幫助死者、生者療傷減痛，為無可逆轉的死亡變故帶來解救的可能。竊以為中國喪禮中因「七七」而釀成的儒佛、雅俗之爭，實為千百年來一大誤解，儒、佛應該相互了解，取彼之長補己之短，以便在處理重大的死亡課題時，無論認知或實踐層面，均能泯除非必要的質疑糾葛，而達成充分的理解與調諧。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1960年。

漢·趙岐注、宋·孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1960年。

姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1983年，冊262。

姚秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1983年，冊475。

北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1983年，冊374。

北齊·魏收：《魏書》，北京：中華書局，2003年。

陳·月婆首那譯：《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1983年，冊231。

隋·菩提燈譯：《占察善惡業報經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，

- 1983年，冊839。
- 隋·瞿曇法智譯：《佛為首迦長者說業報差別經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1983年，冊80。
- 唐·實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1983年，冊412。
- 唐·李百藥：《北齊書》，臺北：鼎文書局，1975年。
- 唐·王懸河：《三洞珠囊》，成都：四川人民出版社，1998年。
- 唐·蕭嵩：《大唐開元禮》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，冊646。（以下簡稱文淵《四庫》本）
- 唐·封演：《封氏聞見記》，北京：中華書局，1985年。
- 唐·李翱：《李文公集》，文淵《四庫》本，冊1078。
- 五代·劉昫：《舊唐書》，北京：中華書局，2002年。
- 宋·釋道誠：《釋氏要覽》，北京：商務印書館，桂林：廣西師範大學出版社，2003年。
- * 宋·司馬光：《書儀》，文淵《四庫》本，冊142。
- 宋·鄭獬：《鄖溪集》，文淵《四庫》本，冊1097。
- 宋·劉攽：《彭城集》，文淵《四庫》本，冊1096。
- 宋·程顥、程頤：《二程集·河南程氏遺書》，臺北：漢京文化公司，1983年。
- 宋·鄭居中：《政和五禮新儀》，文淵《四庫》本，冊647。
- 宋·曹勛：《松隱集》，文淵《四庫》本，冊1129。
- 宋·王楙：《燕翼貽謀錄》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，明刊本《歷代小史》。
- 宋·李季可：《松窗百說》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊1122。（以下簡稱《續修四庫》本，集部之前係1995年出版）
- 宋·陸游：《放翁家訓》，北京：中華書局，1999年，《知不足齋叢書》本，冊8。

- 宋·徐夢莘：《三朝北盟會編》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 宋·楊萬里：《誠齋集》，文淵《四庫》本，冊1161。
- *宋·朱熹：《家禮》，文淵《四庫》本，冊142。
- 宋·朱熹著、陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 宋·劉清之：《戒子通錄》，文淵《四庫》本，冊703。
- 宋·黃榦：《勉齋集》，文淵《四庫》本，冊1168。
- 宋·陳淳：《北溪大全集》，文淵《四庫》本，冊1168。
- 宋·張淏：《雲谷雜紀》，文淵《四庫》本，冊850。
- 宋·真德秀：《西山讀書記》，文淵《四庫》本，冊705。
- 宋·俞文豹：《吹劍錄外集》，文淵《四庫》本，冊865。
- 宋·車若水：《腳氣集》，文淵《四庫》本，冊865。
- 宋·釋志磐：《佛祖統紀》，《續修四庫》本，冊1287。
- 宋·黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- 元·唐元、明·唐桂芳、唐文鳳：《唐氏三先生集》，北京：書目文獻出版社，2000年。
- 元·柳貫：《待制集》，文淵《四庫》本，冊1210。
- 元·孔齊：《靜齋至正直記》，《續修四庫》本，冊1166。
- 元·謝應芳：《龜巢稿》，文淵《四庫》本，冊1218。
- 明·宋濂：《元史》，北京：中華書局，1976年。
- 明·劉基：《誠意伯文集》，文淵《四庫》本，冊1225。
- 明·徐一夔：《明集禮》，文淵《四庫》本，冊650。
- 明·葉子奇：《草木子》，臺北：廣文書局，1975年。
- 明·方孝孺：《遜志齋集》，文淵《四庫》本，冊1235。
- 明·丘濬：《大學衍義補》，臺北：丘文莊公叢書輯印委員會，1972年。
- 明·陳道修、黃仲昭纂：《（弘治）八閩通志》修訂本，福州：福建人民出版社，2006年。
- 明·方鳳：《改亭存稿》，《續修四庫》本，冊1338。

- 明·陳棐：《（嘉靖）廣平府志》，北京：北京愛如生數字化中心，《中國方志庫》電子版。
- 明·鄧球：《閒適劇談》，《續修四庫》本，冊 1127。
- 明·田藝蘅：《留青日札》，《續修四庫》本，冊 1129。
- 明·張四維：《條麓堂集》，《續修四庫》本，冊 1351。
- 明·申時行：《明會典》，北京：中華書局，1989 年。
- 明·呂坤：《四禮疑》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997 年，經部冊 115。（以下簡稱「《四庫存目》本」）
- 明·馮時可：《兩航雜錄》，文淵《四庫》本，冊 867。
- 明·趙南星：《趙忠毅公詩文集》，《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000 年，集部冊 68。（以下簡稱《四庫禁燬》本）
- 明·張萱：《疑耀》，文淵《四庫》本，冊 856。
- 明·張萱：《西園聞見錄》，臺北：文海出版社，1985 年。
- 明·張自烈：《正字通》，《四庫存目》本，經部冊 198。
- 明·陳際泰：《已吾集》，臺北：偉文出版社，1977 年。
- 明·章潢：《圖書編》，臺北：成文出版社，1971 年。
- 明·潘游龍：《康濟譜》，《四庫禁燬》本，史部冊 7。
- 明·趙維寰：《雪廬焚餘稿》，《四庫禁燬》本，集部冊 88。
- 清·陳確：《乾初先生遺集》，《續修四庫》本，冊 1395。
- 清·陸世儀：《思辨錄輯要》，文淵《四庫》本，冊 724。
- 清·張履祥：《楊園先生全集》，北京：中華書局，2002 年。
- 清·張文嘉：《重定齊家寶要》，《四庫存目》本，經部冊 115。
- 清·顧景星：《白茅堂集》，《四庫存目》本，集部冊 206。
- 清·汪琬：《堯峰文鈔》，上海：上海商務印書館，1991 年。
- 清·周召：《雙橋隨筆》，文淵《四庫》本，冊 724。
- 清·屈大均：《廣東新語》，北京：中華書局，1985 年。
- * 清·徐乾學：《讀禮通考》，文淵《四庫》本，冊 112-114。

- * 清·萬斯同：《群書疑辨》，臺北：廣文書局，1972年。
- 清·顧復：《平生壯觀》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 清·曹雪芹：《紅樓夢》，臺北：桂冠圖書公司，1983年。
- 清·來保等：《大清通禮》，臺北：臺灣商務印書館，1978年，《四庫全書珍本》八集，冊130。
- 清·羅懋：浙江省《烏程縣志》，臺北：成文出版社，1983年，清乾隆十一年刊本。
- 清·呂肅高：湖南省《長沙府志》，長沙：岳麓書社，2008年，清乾隆十二年刊本。
- * 清·秦蕙田：《五禮通考》，桃園：聖環圖書公司，1994年。
- 清·王棠：《燕在閣知新錄》，《續修四庫》本，冊1147。
- 清·王初桐：《奩史》，《續修四庫》本，冊1252。
- 清·章壽彭修、陸飛纂：廣東省《歸善縣志》，臺北：成文出版社，1967年，清乾隆四十八年刊本。
- 清·蔡顯：《閑漁閑閑錄》，臺北：中央圖書館，1989年微捲。
- 清·劉沅：《禮記恆解》，《續修四庫》本，冊105。
- 清·梁章鉅：《退庵隨筆》，臺北：廣文書局，1967年。
- 清·李祖陶：《國朝文錄·朱文端公文集》，《續修四庫》本，冊1670。
- 清·潘德輿：《養一齋集》，《續修四庫》本，冊1511。
- 清·賀長齡：《清經世文編》，北京：中華書局，1992年。
- 清·黃樂之等修、鄭珍纂：貴州省《遵義府志》，臺北：成文出版社，1968年，清道光二十一年刊本。
- 清·張作礪：山東省《（順治）招遠縣志》，臺灣大學圖書館藏清道光二十六年刊本。
- 清·陳盛韶：《問俗錄》，北京：北京出版社，2000年，《四庫未收書輯刊》，第10輯冊3。
- 清·張應昌：《詩鐸》，《續修四庫》本，冊1628。

- 清·陳宗起：《丁戊筆記》，《續修四庫》本，冊 1161。
- 清·伍承吉修、王士鈞纂：浙江省《雲和縣志》，臺北：成文出版社，1970年，清同治三年刊本。
- 清·黃炳垕：《黃宗羲年譜》，北京：中華書局，1993年。
- 清·郭嵩燾：《玉池老人自叙》，北京：線裝書局，2003年。
- 清·瑞麟修、史澄纂：廣東省《廣州府志》，臺北：成文出版社，1966年，清光緒五年刊本。
- 清·李鴻章修、張之洞纂：河北省《順天府志》，臺北：文海出版社，1965年，清光緒十二年刊本。
- 清·李瑞鍾：浙江省《常山縣志》，臺北：成文出版社，1975年，清光緒十二年刊本。
- （朝鮮）鄭麟趾：《高麗史》，漢城：延世大學校出版部，1961年。

二、近人論著

- 元音老人（李鍾鼎）：《中有成就秘笈》，臺南：和裕出版社，2015年。
- 尹 富：《中國地藏信仰研究》，成都：巴蜀書社，2009年。
- 方鴻鎧修、黃炎培纂：江蘇省《川沙縣志》，臺北：成文出版社，1974年，民國二十五年刊本。
- 王鍾承：《地藏十王圖像之研究》，臺北：國立藝術學院美術系碩士論文，1999年，林保堯先生指導。
- * 佛教編譯館主編：《佛教的儀軌制度》，臺北：佛教出版社，1986年。
- 吳 焯：《佛教東傳與中國佛教藝術》，臺北：淑馨出版社，1994年。
- * 吳麗娛：《終極之典：中古喪葬制度研究》，北京：中華書局，2012年。
- 巫 鴻、鄭岩主編：《古代墓葬美術研究（第一輯）》，北京：文物出版社，2011年。
- 孟慧英主編：《原始宗教與薩滿教卷》，北京：民族出版社，2007年。
- 桃 子：《東瀛無夢——一個中國女兵的十八年島國生活》，香港：三聯書

- 店，2008年。
- 郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 高國藩：《敦煌民俗資料導論》，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- 康樂：《佛教與素食》，臺北：三民書局，2003年。
- 張宏實：《圖解西藏生死書：認識中陰聞教救度大法》，臺北：橡樹林文化，2017年。
- 莊明興：《中國中古的地藏信仰》，臺北：臺灣大學出版委員會，1999年。
DOI:10.6327/NTUPRS-9570246545
- 陳玉女：〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》第3卷第1期（2004年9月）。
- 陳珺主編：《漢學典範大轉移——杜希德與「金萱會」》，臺北：聯經出版公司，2014年。
- 彭美玲：〈近代方俗三十六月除喪考——傳統禮俗學理與現實的對勘〉，《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》，臺北：臺灣大學中文系，2009年12月。
- 彭美玲：〈凶事禮哭——中國古代儒式喪禮中的哭泣儀式及後世的傳承演變〉，《成大中文學報》第39期（2012年12月）。DOI:10.29907/JRTR.201212.0001
- 彭美玲：〈立主與懸影——中國傳統家祭祀先象神樣式之源流抉探〉，《臺大中文學報》第51期（2015年12月）。DOI:10.6281/NTUCL.2015.12.51.02
- 彭美玲：〈兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探〉，《成大中文學報》第52期（2016年3月）。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：佛光文化事業公司，2001年。
- 費孝通：《江村經濟》，香港：中華書局，1987年。
- 黃敬斌：《民生與家計：清初至民國時期江南居民的消費》，上海：復旦大學出版社，2009年。

- 楊定一、楊元寧：《靜坐的科學、醫學與心靈之旅》，臺北：天下生活出版公司，2016年。
- 楊琇惠：〈試論學界對大乘佛教興起之看法〉，《彰化師大國文學誌》第29期（2014年12月）。
- 葉國良：《中國傳統生命禮俗》，臺北：五南出版公司，2014年。
- 葉國良：《禮學研究的諸面向續集》，新竹：清華大學出版社，2017年。
- 趙克生：《明代地方社會禮教史論叢——以私修禮教書為中心》，北京：中國社會科學出版社，2011年。
- 趙慧珠：《晨鐘暮鼓：清規戒律·節日風俗·法器僧服》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 劉永華主編：《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 劉立夫：《佛教與中國倫理文化的衝突與融合》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
- 劉鳳君：《考古學與雕塑藝術史研究》，濟南：山東美術出版社，1991年。
- 鄭志明：《佛教生死學》，臺北：文津出版社，2006年。
- 鄭雅如：《親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化》，臺北：臺灣大學出版中心，2014年。
- 韓碧琴：〈暖喪禮俗研究〉，《興大中文學報》第35期（2014年6月）。
- 蕭登福：《道教與佛教》，臺北：東大圖書公司，1995年。
- 蕭登福：《道佛十王地獄說》，臺北：新文豐出版公司，1996年。
- 蕭登福：《道教地獄救主：太乙救苦天尊》，臺北：新文豐出版公司，2006年。
- 藍吉富、劉增貴主編：《敬天與親人》，臺北：聯經出版公司，1993年。
- 羅因：〈漢魏六朝中陰身思想研究〉，《臺大中文學報》第23期（2005年12月）。
- 譚蟬雪：《敦煌歲時文化導論》，臺北：新文豐出版公司，1998年。
- *釋大田：〈中國佛教早晚課的形成〉，《法光》雜誌296期（2014年5月）。
- *釋常延：《佛教中陰身思想之源流與發展》，臺北：法鼓文化，2016年。

- 釋智海：《般若心經集解》，臺北：佛陀教育基金會，2013年。
- （釋）聖凱法師：《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 鐵軍、周潔、江新興、侯越著：《中日鄉土文化研究》，北京：中國傳媒大學出版社，2006年。
- （美）安德魯·紐柏格、尤金·達基里、文斯·勞斯（Andrew Newberg、Eugene d'Aquili、Vince Rause）著，鄭清榮譯：《超覺玄祕體驗》（*Why God won't go away*），臺北：時報出版公司，2003年。
- （美）華琛（James L. Watson）：〈中國喪葬儀式的結構基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，香港科技大學《歷史人類學學刊》第1卷第2期（2003年10月）。“The Structure of Chinese Funerary Rites Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”，James L. Watson, Evelyn S. Rawski: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- （美）強納森·高曼（Jonathan Goldman）：《療癒之聲》（*Healing Sounds: The Power of Harmonics*），臺北：生命潛能出版社，2010年。
- *（比）鍾鳴旦（Nicolas Standaert）著、張佳譯：《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- （印）尤迦南達（Paramahansa Yogananda）著、劉粹倫譯：《一個瑜伽行者的自傳》（*Autobiography of a Yogi*），臺北：紅桌文化，2014年。
- （韓）扈貞煥：《韓國的民俗與文化》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
- （韓）盧仁淑：《朱子家禮與韓國之禮學》，北京：人民文學出版社，2000年。
- （說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Buddhist Compilation Institute. (1986). *Fojiao de yi gui zhidu* [Buddhist ritual systems]. Taipei: Buddhist Publishing House.
- Standaert, N. (2009). *Liyi de jiaozhi: mingmo qingchu zhongou wenhua jiaoliu zhong di sang zang li* [The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.
- Qin, H.-T. (1994). *Wuli tong kao* [General study on the five rites]. Taipei: Sheng huan Book Co. (Original work published in the Qing Dynasty).
- Shi, C.-Y. (2016). *Fojiao zhong jin shen sixiang zhi yuanliu yu fazhan* [Origin and development of the Buddhist idea of Antarā-bhava]. Taipei: Dharma Drum Publishing Co.
- Shi, D.-T. (2014). Zhongguo fojiao zaowanke de xingcheng [Formation of daily recitation rituals in Chinese Buddhism]. *Fa kuang*, 296, 2-4.
- Sima, G. (1983). *Shu yi* [Rites and examples of correspondence]. In J. Yun & Y. Rong (Eds.), *Si ku quan shu* (Wenyuan edition) (Vol.142). Taipei: The Commercial Press, Ltd. (Original work published in the Song Dynasty).
- Wan, S.-T. (1972). *Qun shu yi bian* [Distinguishing and questioning in ancient Chinese classics]. Taipei: Guangwen Book Co., Ltd. (Original work published in the Qing Dynasty)
- Wu, L.-Y. (2012). *Zhongji zhi ding: zhongguo sang zang zhi du yanjiu* [Ultimate ceremonies: study on funeral systems in Chinese medieval times]. Beijing: Zhonghua Book Co.
- Xu, Q.-X. (1983). *Duli tongkao* [General study on funeral rites]. In J. Yun & Y. Rong (Eds.), *Si ku quan shu* (Wenyuan edition) (Vols.113-115). Taipei: The Commercial Press, Ltd. (Original work published in the Qing Dynasty).
- Zhu, X. (1983). *Jia li* [Rites of family]. In J. Yun & Y. Rong (Eds.), *Si ku quan shu* (Wenyuan edition) (Vol.142). Taipei: The Commercial Press, Ltd. (Original work published in the Song Dynasty).