

首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討

謝世維*

國立政治大學宗教研究所

摘 要

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

關鍵字：罪感，首過，懺悔，道教，靈寶

* 本文作者電子郵件信箱：hsiehben@hotmail.com。

一、前言

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

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

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

二、罪與解罪

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17. 見《玄都律文》，收入《正統道藏》，第 5 冊，頁 8a。

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