

## 敦煌寫卷「亡文」的生命教育

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

**提要：**「七七齋」是佛教儀式與傳統社會喪葬禮儀結合的產物，發展出民間七七追薦的宗教科儀習俗，通稱為「做七」，已是佛教、道教參與喪葬禮儀的主要宗教活動。有關「七七齋」的緣起不易詳作考證，最遲在南北朝時已開始流行這種追薦儀式。佛教從「七七齋」開始的各種喪葬科儀，不僅傳遞了佛教的信仰觀念，更重視生命存有的終極安頓，結合了儒家孝道的家庭倫理思想，經由儀式來表達孝親的強烈情感，這是佛教與中土倫理傳統契合的「人間化」的走向，顯示佛教在中國的發展不僅重視出家的修行，更重視在家的倫常教化，其喪葬儀式與運用文書，可以視為是一種佛教在民間宣揚的生命教育，從追念先人的心誠孝思中，意識與領悟到生命存有的價值與意義。佛教這種與孝親結合的生命教育，可以在中土站穩了腳根，也開啓了佛教中國化的道路。佛教能在中國普遍流傳，除了教法與理法外，行法與果法是相當重要的，能經由儀軌的實踐與證悟，解除身口意所作的惡業，化掉一切痛苦與煩惱。繁複的喪葬齋會可以視為一種作業療法，在儀式行爲的操作過程中，除了讓亡者往生極樂外，也能讓生者消除死亡的心理障礙，恢復日常生活的活動能力。佛教與傳統社會結合的禮儀文化，可算是一套教導人們如何養生送死的生命教育，使民眾在面對生死的緊要關頭時，能具有調節或緩和身心的作用，在儀式的導引下能養心安身，逐步建立起適應外界環境的能力。

**關鍵詞：**敦煌寫卷 亡文 七七齋 生命教育 喪葬科儀

### 一、前言

佛教自兩漢之際傳入中國後，與本土風俗文化相互滲透與融和，擴大了傳統的信仰民俗與生活儀式，佛教不再是外來的宗教，反而成爲民眾養生送死所依據的禮儀活動，累積出現實日常生活中龐大修職祈福的儀軌實踐。佛教能在民間普及流傳，就在於深入於社會風俗的文化傳統之中，將自己的教義與思想融入到具體的禮儀操作系統中，發展出民眾共有的情感體驗與信仰精神，有著與現實生活合流的歲時禮儀與生命禮儀，其中又以與喪俗結合的佛教禮儀，豐富了民眾喪葬文化的信仰內涵，[註 1]成爲傳統社會一種重要的生命教育體系。

生老病死是人生必經的歷程，佛教傳入中國後，不僅影響了傳統社會原有的生死觀念，對於臨命終者的終極關懷也有著對應的儀式操作活動，發展出一系列的莊嚴佛事與應用文書。[註 2]佛教能在中國社會快速傳播，與這種生死禮儀的齋法有密切的關係，傳達了佛教簡易的因果輪迴、善惡報應與功德迴向等思想體系，顯示佛教的傳播是多元形態的，一方面吸引了知識分子熱衷於教義與佛理的研究與討論，傳播佛教豐富的經典文化與修行法門。另一方面則是流行於基層社會的民俗佛教，是以民俗的禮儀活動將佛教義理簡約化與世俗化，偏重於現實的幸福與安寧，追求的是延年益壽、有福有運、消災避難、死後生西等具體的生存利益。在中古時期佛教的出家僧侶除了少數有較高的素養外，大多出身較為貧困低下，往往以一系列的禮儀行為來鞏固信仰。[註 3]

在本世紀初發現的敦煌文獻中，保存了大量中古時期敦煌地區寺院儀式的應用文書，展現出當時民俗佛教的文化景觀，可以彌補後代傳承資料的不足，幫助理解中古時期佛教如何以禮儀的方式來對民眾進行生命的終極關懷。黃徵與吳偉注意到敦煌這一類的應用文書，統稱為「願文」，進行全面的搜尋與校錄，出版了《敦煌願文集》一書。[註 4]「願文」一詞，是指僧侶在法事時為人祈願的表白文，其法事的內容主要可以分成兩大類，一類是與「養生」有關的禳災祈願等文書，一類是與「送死」有關的超度往生文書。筆者曾對敦煌養生文書「患文」進行醫療觀念的研究，探討養生儀式所傳達心靈淨化的解厄歷程。[註 5]第二類送死文書可以統稱為「亡文」，是針對亡者齋戒儀式下的祈禱文書，主要的活動有七七齋、百日齋、周年齋、三周齋等，經由儀式來協助民眾渡過死亡關卡的生存挑戰。

有關佛教的喪葬儀式與應用文書等研究不多，高國藩的〈七七齋喪俗〉一文即是依據敦煌出土文獻追查民間佛教化的喪葬禮俗，主要是以「七七齋」為核心建構出為亡者追福的宗教儀式。[註 6]在先秦的封建制度裡已有三年之喪的喪期文化，到了漢代經由官方的提倡，普遍地流行於民間，有著一整套完整的喪葬禮儀。[註 7]這一套喪葬禮儀的程序相當繁瑣，大約可以分成初喪禮儀、治喪禮儀、出喪禮儀與終喪禮儀等四個階段，通過喪葬中不同的時序或進程的安排，來調適亡者與生者間的角色轉變，以及情感在禮儀過程中自我更替。[註 8]佛教在東晉南北朝流行之時，未強力推動佛教的火葬禮儀，反而直接參與民間原有喪葬活動，在固有的禮儀活動中，增添了佛教誦經念佛、懺罪祈禱、設壇作齋、超度亡魂等儀式，擴充了喪葬文化的宗教內涵。

「七七齋」是佛教儀式與傳統社會喪葬禮儀結合的產物，發展出民間七七追薦的宗教科儀習俗，通稱為「做七」，已是佛教、道教參與喪葬禮儀的主要宗教活動。有關「七七齋」的緣起不易詳作考證，最遲在南北朝時已開始流行這種追薦儀式[註 9]。佛教從「七七齋」開始的各種喪葬科儀，不僅傳遞了佛教的信仰觀念，更重視生命存有的終極安頓，結合了儒家孝道的家庭倫理思想，經由儀式來表達孝親的強烈情感，這是佛教與中土倫理傳統契合的人間化的走向，顯示佛教在中國的發展不僅重視出家的修行，更重視在家的倫常教化，其喪葬儀式與運用文書，可以視為是一種佛教在民間宣揚的生命教育，從追念先人的心誠孝思中，

意識與領悟到生命存有的價值與意義。佛教這種與孝親結合的生命教育，可以在中土站穩了腳根，也開啓了佛教中國化的道路。[註 10]

## 二、亡文的倫常教化

「亡文」是僧侶主持七七齋時，為亡者祝禱與生者祈福的應用文書，從初七齋到收七齋多有追念亡者的悼文與疏文，是佛教喪葬科儀過程中的主要文書。所謂七七齋是指人死亡後，每隔七天為一祭日，須要舉行祭拜與超度的儀式，直到七七四十九天前滿為止。佛教的喪葬儀式前後有十個齋期，稱為「十齋」，包含七七等七齋外，還有百日、一年、三年等三齋，建構出佛教整個喪葬的禮儀程序與活動。此一程序是配合民間地獄十殿閻王信仰而來，敦煌出土有《佛說十王經》共有二十多個編號，數量不少，被視為亡佚已久的「偽經」，雖然是中土自編的經典，卻是民間佛教喪葬儀式的主要依據，將「十齋」又稱為「十王齋」。

十齋與十王的配置方式為：第一七日過秦廣王，第二七日過初江王，第三七日過宋帝王，第四七日過五官王，第五七日過閻羅王，第六七日過變成王，第七七日過太山王，第八百日過平正王，第九一年過都市王，第十三年過五道輪轉王。按照《佛說十王經》的說法，人死後要經過冥間十王的審察，經過七七、百日、一周年、三周年，才能來到五道輪轉王前，根據前生的善惡因果來轉生。[註 11]十齋是為亡者救拔苦難的做功德儀式，以免遭地獄之苦，進而可以轉生淨土。這種修七薦亡的宗教儀式，是佛教本土化後的產物，在六朝時期已有為死者作七的薦拔亡魂的佛事，認為人死後的中陰身最久僅有七七日，這段時間如有人齋僧轉經，加以救拔，可免地獄之苦，故人新死時須在七七日內舉行齋會。《佛說十王經》大約成書於唐初，是延續了六朝佛教的天堂地獄觀，並糅合了道教與民間信仰，加以系統化、制度化，以人間的倫理來規劃冥界，詳細記載了如何追救薦拔亡魂等行為，進一步擴充度亡的宗教活動。[註 12]

敦煌的七七齋雖然受到《佛說十王經》的影響，寺院的修齋仍維持自成系統的佛教科儀，在儀式中有著宣揚佛法的疏文，傳達了典雅莊重的追悼氣氛。七七齋的疏文一般稱之為「亡文」，類似於祭文，但是內容上又與祭文有所出入，較偏重在祈福禳災的宗教心願上，可歸類在佛教的願文系統，是一種在七七忌辰中設齋追福時誦讀的文章。這一類在齋會儀式中唸誦的應用文書，大多有其基本的範文格式，在形式與內容上經常地被傳鈔與襲用，是一種類似諷誦的禱詞，將佛教的倫理教化與終極關懷，融入到壇場儀軌中，經由儀式的神聖性來安頓民眾世俗性的存有。亡文類的應用文書，雖然雷同性或重複性甚高，卻是佛教深入中國社會的主要生命教育。

「生命教育」或英文的「life education」，在學術界裡可以說是相當新穎的概念，[註 13]但是在古今中外的各個社會中，早已有著各式各樣生命教育的實踐與推動。如何教育社會群眾建立起生命主體的價值自覺，一直是各種文化系統致力耕耘與奮鬥的目標。中國社會長期

以來延續了周文明的人文教化，有其自成系統的生命禮儀，在儒家的傳承與推動下，不斷地教育民眾如何建立起對治生死的安身立命之道。與死亡有關的喪葬禮俗，原本就是傳統社會生命教育的主要推動管道，從生命的終結與歸宿中領悟到存有的精神內涵。佛教能進入中國社會，建立在對傳統生命禮儀的尊重與肯定上，將家庭的孝道思想與佛教生命思想結合起來，從傳統社會的倫常結構中進行新的精神滿足的價值安頓，順著親情間的倫常運作的關係，經由追薦的儀式操作來領悟超越生死的終極實現。

「亡文」是根據設齋者的身分所撰寫的哀悼文章，是在七七齋儀式過程中加以宣讀，是生者與亡者間的感情交流，經由法會的神聖感染力量，讓亡者可以得到終極的超度，也讓生者得到佛法的普照與滋潤。死亡造成家庭倫常間的感情破碎，亡文則是經由信仰力量，重新維持或建構新的生存秩序，顯示佛教肯定家庭倫常的重要性，適時灌輸佛教特有的生命觀念，教導民眾從生死的哀痛中超拔出來，切掉輪迴轉世之苦，追求無生無死的涅槃境界。佛教這種生命的價值觀念，是經由家庭的倫常法則來加以實踐，比如亡文根據設齋者與亡者的身分關係，可以區分成五大類，即亡父母文、亡子女文、亡夫妻文、亡僧尼文等，因關係不同，感情的表達方式互異，對生命解脫的期待也不一致，各有其生命教育的文化功能。

### (一) 亡父母文

傳統的喪葬儀式的功能，主要就是建立在對父母的追悼與哀思上，「亡父母文」或稱「亡考妣文」，分成「亡考文」與「亡妣文」，經由亡文的宣讀，傳達子女對父母的濃郁感情。如斯五九五七的〈亡考文〉云：

時即有持爐至孝等，奉為亡考□七追念諸福也。惟亡考乃堂堂美德，六郡英酋，播武藝以先鳴，應良家而入選，地靈天骨，雅量重依。當時衛救命則不顧其軀，事家眷乃存忠盡孝。將謂長居人代，永掩宗枝。何圖否泰有期，風燈運從。但以藏舟易遠，蟾影難留，風燭一朝，慈顏萬古。居之遑謝，時運不亨，晷剋相摧，□七俄屆。至孝等自云：攀號荼毒，痛結五情，念泣凡延，悲纏六府，無處控告，惟福是憑，將拔幽靈，無過白業。故於是日，延請聖凡，就此家庭，奉資靈識。於是施羅百味，遠曉影於天廚，爐焚海岸之香，供列天廚之味。惟願以斯，設齋功德，一一念誦勝因，總用資薰亡考所生魂路。惟願坐蓮花而居上品，乘般若而往西方，餐法味而會無生，超一乘而登彼岸。[註 14]

這是子女為父親舉行七七齋會的追悼亡文，表達了對父親的報恩與盡哀之情。佛教相當支持喪禮中節哀順變的感情調適，首先肯定子女喪親的痛感，允許民眾在喪禮中的號啕大哭，這是不必節制，如《禮記·問喪篇》云：「親始死，雞斯徒跣，扱上衽，交手哭。」是感念

親情的自然流露，悲從中來就會哽咽哭泣。[註 15]喪禮的目的就是要調適這種哀痛的情感，佛教企圖經由七七齋會來逐漸地緩和悲痛的情緒，每七日的齋會可以逐漸地節制悲傷，不至於哀毀過度。僧侶在儀式中面對的是「攀號荼毒，痛結五情，念泣凡延，悲纏六府」的喪家子女，企圖經由儀式協助他們從哀痛中走出。在亡文中大約採用三種降低哀痛的教育方式：

**第一、承認生命的有限性。**有生就必然會死，這是人無法避免的存在限制，宗教也只能在精神上擴大生命存有的價值意義，擴充生命相應於宇宙運行法則的超越本質，但是對肉體的死亡依舊有著難以割捨的情感，希望親人能「長居人代」與「永掩宗枝」，此種願望是不切實際的，人類始終逃離不了死亡的來臨與威脅，即「否泰有期」與「風燈運從」，在時間流逝的洪流中，生命永遠是短暫的，一別就是千古，死亡是難以逃避的。當人勇於承擔生命的有限時，就必須面對死亡的挑戰，看破別離的哀情，體悟到再濃的親情隨時都有消失的可能，及時掌握活時的孝養，坦然面對死亡的時限壓迫。

**第二、追思亡者生前的德行。**佛教不反對儒家立德、立功、立言等不朽思想，追念亡者可以傳誦千秋萬代的人格與事蹟，如「堂堂美德，六郡英酋」是就人格來說，肯定其道德的自我修持。「播武藝以先鳴，應良家而入選」是就事蹟來說，強調在世的豐功偉業。有時也將人格與事蹟合起來，肯定亡者可以死而無愧的存在價值，如「衛救命則不顧其軀，事家眷乃存忠盡孝」等，以道德的實踐來完成生命的意義，如此，死亡就不必有所遺憾。這種生前的道德人格與事蹟，提供給子孫永遠相應的懷念，也是生者行為上可以效法的典範，音容宛在不是追思外在的聲貌，而是生命德性的價值傳承。

**第三、儀式的超度與解脫。**僧侶的齋會儀式主要還是建立在宗教的神聖作用上，偏重於「設齋功德」，讓亡者能夠超越六道輪迴之苦，目的在於「總用資薰亡考所生魂路」，即為亡者開出一條往生的大道，所謂「坐蓮台而居上品」與「乘般若而往西方」，或者是「餐法味而會無生」與「超一乘而登彼岸」，儀式的功能在於協助亡者超越生死輪迴，進入佛界與證悟涅槃。七七齋會是用「念誦勝因」來協助亡者突破生命的限制，增添修行的功德境界，斷絕一切生死苦難與淨盡塵世業障，可以超升入涅槃，成就佛果。這是來自於信仰的力量，不再畏苦懼死，反而渴望了斷輪迴獲得解脫。[註 16]

「亡妣文」著重在對母親婦德的稱頌上，表達感恩的孝思，期待經由儀式的操作，可以避免在生死輪迴中打轉，後代子孫也可以在儀式中獲得神聖佛力的護持，能化解有限存在的困境，如伯二三四一的〈亡妣文〉云：

今至孝即席捧爐虔跪所為意者，奉為亡妣初七功德之所設也。惟亡妣斯乃母儀外則，女範中惟，六行自天，四德成性。何期樹欲靜而風不停，子欲養而親不待。陰陽歷選，氣序環同，風燭一時，光馳千日，孝等懷恩罔極，痛結情深。既而禮節有期，德帷將

卷，想尊顏而益遠，慨幽壤之逾深。庶答鴻恩，敬崇嘉祉。是日也，香煙郁烈，上潔雲臺，珍饌芬芳，下凝甘露。以茲積善，仰用資薰亡妣魂路。惟願八大菩薩，遙降日宮，三代如來，遠垂蓮座。於是天神執蓋，下接幽魂，地祇捧花，上承其足。破無明之固殼，卷生死之昏雲。入智慧門，向菩提路。又用功德，莊嚴至孝合門居眷等，命逾仙壽，貴極人天，勝果圓明，道牙芳秀。[註 17]

佛教在喪葬儀式上是繼承了傳統社會的孝親文化，所謂「樹欲靜而風不停，子欲養而親不待」，是指死亡阻斷了子女欲養的孝心，只能靠齋會的儀式法力，來安撫子女們的「懷恩罔極」與「痛結情深」。顯示僧侶企圖經由儀式的操作，將佛教義理融入到家庭的倫理結構之中，在法會的膜拜、祈禱與禮懺的過程中，協助人們進行心理的調適與轉化，導向於終極生命的安頓，從喪親的悲情中領悟佛法的神聖作用。佛教齋會也被視為民眾的一種生命禮儀，在「禮節有期」的儀式操作中，表達了對父母恩情的「庶答鴻恩」與「崇敬嘉祉」。

佛教在齋會中的祈福消災儀式，是深植於中土社會的文化土壤之中，不僅與家庭的親情倫理結合，也強化佛教神聖性的世俗關懷，滿足民眾功德性的禮儀需求，以人神溝通的儀式操作來解決現實人事禍福的種種問題，用來排除人生困惑與生存困境。在亡文中有強烈的功德取向，比如「以茲積善，仰用資薰亡妣魂路」等句，將「積善」的功德來開啓亡者的「魂路」，讓亡者能夠「入智慧門」與「向菩提路」，也祈求將齋會的焚香、轉經等功德，迴向給亡者的「合門居眷」，讓後代子孫等生者都能「命逾仙壽」與「貴極人天」。從亡文中得知佛教齋會有著濃厚世俗化的色彩，偏重在對佛菩薩的崇拜上，渴望佛力背後的神祕救護力量，類化在民眾神道設教的信仰心理上。

## (二) 亡子女文

就生命的傳承關係來說，子女為父母送喪，是正常的生命禮儀，父母為子女送喪，則是反常的生命禮儀。古代醫學不發達，子女先於父母而逝者相當常見，有著白髮人送黑髮人的遺憾，帶來不少不捨的悲痛。英才早逝，是家庭的損失，也是國家的損失，佛教經由齋會的儀禮程式，以宗教的超度力量化解這種失序的倫常，如伯二三四一的〈亡男文〉云：

厥此檀那焚香意者，為其亡男初七功德之所施設也。斯乃岐嶷天挺，穎拔自然，玉譽早聞，金聲夙振。豈謂天無悔禍，殲我良賢。譬迴樹之花凋，類高花之早墜。琴臺風散，廣陵之韻莫傳；畫帳螢飛，大雅之音斯滅。誰謂庭蘭早折，簷桂先凋，膝下亡珠，掌中碎寶。悲纏發鳳，痛刮摧駝，兩曜循環，已經某七。是時也，請屍園之聖眾，豎千福之芳緣。供陳百味，香散六銖，謹設清齋，用資魂路。惟願識託西方，魂遊淨國，

永辭生滅，長啟無偈。又願功德莊嚴孝等，惟願常修八正，崇信法門，般若為心，慈悲作量。[註 18]

生命的遺憾無法怨天尤人，這是人類亙古的悲歌，佛教不排斥中國古老的天命觀念，肯定民間神道設教的教化功能，「天無悔禍，殲我良賢」是建立在天命觀念下的悲痛上，人事與天命是存在著無法相互主宰的關係，不幸的災難與憂患時有所聞，佛教以其儀式的操作重新作為天人交通的橋樑，展現出務實求生的文化性格，配合廣大民眾的需求，按照社會原有的生命哲學與生活理想安置佛教義理的實踐之路。[註 19]齋會莊嚴儀式的安排是順著民眾的生活願望與生存欲求來進行，從傳統信仰勸善懲惡的觀念中，注入佛教超越生死的果報思想，強化法會的超拔作用，以「謹備清齋」來「用資魂路」，讓早逝的英靈也能得到永生的庇護，化解死亡所帶來的痛苦與哀傷，導向「識託西方」與「魂遊淨國」的追求，相信亡者能「永辭生滅」，也期待生者能精進修行，擴充生命解脫的境界，時時能以「般若為心」與「慈悲作量」。

雖然傳統家族社會重視父系的傳承體系，重視男子，忽略女子，但是從亡文可以看出，父母對女兒亡逝的悲情是相當哀痛的，也希望經由齋會的功德來超度其往生，如斯一四四一的〈亡女〉云：

亡女乃芳年艷質，綺歲妖妍，臉奪紅蓮，顏分柳葉。始欲桂枝茂盛，皎皎於晨昏，瞻影方輝，澄澄於水面。將謂夕流世塵，侍母恭尊，□圖業運奔臨，奄歸大夜。所以母思玉質，父憶花容，五內哀悲，肝腸寸絕，無門再感，唯仗福因。故於某七造福念誦，希求少福。是日也，宏敷第宅，僧會十方，饌列七珍，爐焚百味。以斯設齋功德，迴向福因，先用奉資亡靈去識。惟願金神八解，迴證三空，授記於彌勒之前，傳心於釋迦補處。又持是福，次用莊嚴坐前施主即體。惟願千祥永應，萬福來臻，災障不侵，功德圓滿。[註 20]

父母對子女的愛是不分男女的，同樣是「五內哀悲」與「肝腸寸斷」。佛教的齋會是一種安撫父母感情的妙方，以「福因」來化解「無門再感」的痛苦，以宗教儀式的「造福念誦」與「迴向福因」，來擴充生命存在的超越形態，化解因死亡而帶來的悲劇感與危機感。佛教儀式的福因是具有無邊的功德，可以讓亡靈跳出六道輪迴，進入佛國境界，能「授記於彌勒之前」與「傳心於釋迦補處」。這種福因也可以經由莊嚴儀式轉移到生者的身上，在現實生活中獲得「千祥永應」與「萬福來臻」的生存利益，也能展現出「災障不侵」與「功德圓滿」的生命境界。

### (三)亡夫妻文

恩愛夫妻的生死別離，更是人間情愛的毀滅，有情者彼此希望常相聚合永不分離，可是事與願違，無情的死亡經常切割了有情眾生，帶來了無窮的感傷與悲憤。夫妻的這種情愛也需要齋會儀式的安撫，消解掉依依不捨的戀情，如斯二八三二的〈亡妻〉云：

性和氣溫，淑質恭穆，秉懷誠以修緝，理婦儀以成家。豈期風燭忽臨，奄歸垆野，喪我良偶，哀叫酸聲。想容顏以生悲，念□□而增哭。閨闈闈淑，羅晷無光。粧台長閉於□泉，綺服沈埋於深壙。忽思痛切，心骨俱摧，目淚將收，焚香啟福。日於過移，□經初七，嚴庭院，申□花，聖賢降臨，緇索務集。[註 21]

「哀叫酸聲」是喪偶的悲哭，「心骨俱摧」是由衷的哀悼，這種情愛是很難作理性的疏導，最後還是要靠齋會的「焚香啟福」，讓丈夫先勉強把「目淚將收」，協助亡妻能超度而永生。這是經由宗教信仰的理念與儀式來撫慰丈夫的情感，不是訴諸於理智，而是新情感的交接，在佛光的普照中，領悟到生命存有的新內涵，化解掉生死的遺憾。

在傳統社會的經濟形態中，妻子的亡夫之痛更為強烈，尤其是孤兒寡母失去了生活的支柱，更需要新的精神寄託，七七齋會可以協助孤兒寡母渡過最艱難的時間，如斯二八三二的〈夫亡〉云：

昔者素王所歎苗而者於不秀，只有項茲早亡，秀而者於不實，只歎顏回之少夭。已祐方今，然不殊意者，孩子乃肌明片玉，目淨瓊珠，頰桃李之花開，眉彎彎海月初曲。能行三步五步，起坐未分，學語一言兩語，尊妣未辯。豈謂鳳雛無託，先凋五色之花，龍駒未便，先摧千里之足。慈母日悲，沈掌上之珍，嚴霜□□，失帳中之玉。飾展薰修，用薦孩子冥路。[註 22]

丈夫早亡與少夭，對少婦幾乎是嚴重的打擊，加上小孩只是「能行三步五步」與「學語一言兩語」的幼稚階段，如何面對新的人生挑戰呢？喪禮的功德儀式，除了超薦亡者，期待能指引孩子未來發展的坦途，也能幫助少婦從死亡的失衡與混亂之中，經由宗教信仰的力量，在七七齋禮的儀式過程中，能逐漸跳脫出死亡的刺激，重新確認與鞏固新的生存法則，使自己能帶領孩子順利的成長與發展。

#### (四) 亡兄弟文

齋會也可以由兄弟具名來施設，表現出家庭長幼的人倫關係，反映出手足之間深厚的情誼。敦煌寫卷裡有一些「亡兄弟文」，顯示為兄弟舉行齋會的現象也是相當常見，協助生者解除喪手足之哀痛，如斯三四三的〈亡兄弟文〉云：

厥今坐前齋主所申意者，奉為兄弟某七追念之加會也。惟亡靈乃風樹勇捍，早擅驍雄，七德在心，六奇居念。更能彎弓射月，鷹泣長空，舉矢接飛，猿蹄繞樹。故得位顯戎班，榮參武列，將欲騰威四海，啟四弘以馳誠，嚴誡六兵，憑六通而稽首。何圖逝水洪波，漂蓬逐浪。福分金藥，哀傷四鳥之悲，妖折玉芳，哽噎三荆之痛。每恨盈盈同氣，一去九泉，穆穆孔懷，忽焉萬古。意擬千年永別，首目頓虧，稀萬難逢，股肱俄斷。趨庭絕訓，瞻機案而纏哀，生路無蹤，望空床而灑淚。無門控告，惟福是憑。故於此晨，設齋追福。[註 23]

兄弟情誼或許不如父母、夫妻等倫常關係，但是悲痛還是有的，如「哀傷四鳥之悲」與「哽噎三荆之痛」，面對兄弟死亡的別離，仍有著依依不捨的思念，這種時空的對立是人類永恆的遺憾，如「一去九泉」與「忽焉萬古」，造成生與死的「千年永別」，留下了「瞻機案而纏哀」與「望空床而灑淚」等情境的悲痛。在佛教的通俗教化下，化解這種悲痛就需要「設齋造福」。佛教齋會與喪葬儀式的結合，在於面對陰陽隔離的生命教育，從死亡的困境中追求精神上的永恆存有，儀式的作用，是要跳脫出生與死的界限，從一種生命存有形式向另一種生命形態的提昇與轉化，領悟到生命的造福意義。

#### (五) 亡僧尼文

中古時期在敦煌地區隨著佛教的盛行，寺院的僧尼與社會群眾的互動關係相當密切，僧尼群體生活也是一種的社會組織，僧尼的死亡也有類同於俗世家庭的喪葬儀式，不同的是僧尼本身就是修行者，生時就已有不少造福的功德，不能割捨的是師生間的情誼，如斯三四三的〈亡僧號〉云：

然今所申意者，奉為亡師某七功德之所崇也。禪師四神凝慮，六度冥懷，玄法鏡於心台，浪戒珠於性海。慈林定秀，將覺樹而蘭芳，惠炬楊暉，澄桂輪而含影。渾金璞玉，諒屬其人，成梵宇之棟梁，是法門之龍象。亦合久居住世，表慈緇徒，何圖敢化有終，是乎生滅。門人荼毒，同傷悲之憂，俗眷攀號，共切鶴林之痛。悲風樹之易慟，追誓

水之難留。九隔尊顏，凡筵希設。於是爐焚海岸，梵轉魚山，邀眾等於王城，進香飯於方室。即願生涅槃之境界，佛日重明，定覺海之波瀾，法船長駕。[註 24]

敦煌的出家人大多與其俗世家庭仍保有著感情的連繫關係，其死亡不只是「門人荼毒，同傷悲之憂」，同時也有「俗眷攀號，共切鶴林之痛」，有時也由世俗家庭成員來營辦喪事。[註 25]為僧人舉行齋會，一方面排解生者的哀痛，一方面助長亡者修行的功德，達到「願生涅槃之境界」的目的。修行者或許不需要利用「追福」的儀式法力來超度往生，但是齋會的作用不只是針對亡者的解脫利益，也用來成就門人與俗眷的圓滿悟道。

有些出家人年紀輕輕尚未悟道，就已逝世，其喪禮仍由俗家父母親來主持，以齋會來超度亡者，得以追福生西，如斯三四三的〈亡尼文〉云：

然今所申意者，為亡尼某七功德之所崇也。惟女尼乃內行八敬，外修四德，業通三藏，心悟一乘。得愛道之先宗，習蓮花之後果，形同女質，志操丈夫，節世希之有也。可謂含花始發，忽被秋霜，春葉初榮，偏逢下雪。何期玉樹先凋，金枝早落。父心切切，母意惶惶，睹喜處以增悲，對嬌車而灑淚。冥冥去識，知詣何方，寂寂幽魂，聚生何路。欲祈資助，惟福是憑。於是幡花布地，梵向陵天，爐焚六銖，餐茨百味。以斯功德，并用莊嚴亡尼所生魂路。惟願神超火宅，生淨土之蓮台，識越三塗，入花林之佛果。[註 26]

「父心切切」與「母意惶惶」，說明女兒雖然出家為尼，但是親情間的感情仍然是緊密相繫。雖然修行的意志堅定，如「內行八敬」與「外修四德」，確實苦下工夫，有著「業通三藏」與「心悟一乘」的體驗，可惜壯志未酬身先亡，依舊有著「寂寂幽魂，聚生何路」的輪迴之苦。顯示境界尚未相應於天界，還必須「惟福是憑」，經由造福的儀式，來擴充其修行的功德，以便能「生淨土之蓮台」與「入花林之佛果」，以齋會的願力與智慧來引領亡尼邁向成佛之路，了斷生死輪迴，達到真實相應的佛果之行。

### 三、亡文的生命關懷

佛教的生命教育是要人勇於面對「無常」的存有，意識到肉體的生死都是短暫的，有生就有死，這是人類難以化解的生存之苦，永遠在三界六道的生死苦海中，不斷地面對「無常」的打擊與摧殘，如伯二五八八〈亡文〉云：

夫無常者，天地之常期，存亡者，始終之大分。假使迴轉日月，誰免溺喪之津，覆海移山，莫能離無常之境。[註 27]

現象界一切對待的存有是有為法，都會產生一切如夢幻泡影般的無常，如色法的成住壞空，心法的生住異滅，從動態的發展現象來說，也是無常的。[註 28]亡文中的佛教義理不是很高深，但是能簡單扼要地點出某些核心的觀念，如緊扣著「諸行無常」等三法印說，強調一切因緣和合的有為法與生滅法，都是剎那不停地造作遷流。「無常」其實的宇宙萬物存有的正常現象，即是「天地之常期」，人類生命的「存亡」，正是「始終之大分」，佛教要教導民眾真切地領悟到「無常」的道理，不要產生對「常」的錯誤妄執，任何生命存在的形式都是有限的，如果有人能夠「迴轉日月」與「覆海移山」，也是無法「誰免溺喪之津」與「莫能離無常之境」。

佛教的生命教育在於教導民眾不要貪求人間的各種外境與實相，認為個體的生老病死都是造業的流轉，都是眾生的妄情計執，無法理解到無常背後的自我解脫與向上之道，如伯二八五四〈亡文〉云：

夫三界並是虛幻，四大假合成身，五蘊念念相催，六識剎那不住。縱使聲聞緣覺，上有死事無常，況乎凡夫，豈得長生之路？故以緣會即聚，緣散即除者歟！[註 29]

又如斯五九五七〈亡僧尼捨施文〉云：

夫三界並是虛幻，四大假合成軀，五陰念念相催，六識剎那不住。縱使聖位小乘之眾，尚有託患無常，況乎識漏凡夫，孰免長生之路。故知緣會即聚，緣散即離，追奔波葉，水運四生之舶者矣。[註 30]

這兩段引文應該是根據同一個範本發展而成，從無常的認知中，強調「三界並是虛幻」，認為人體也是「四大假和成身」，原本也不是真實的，不要執著於生死，有限的身軀是隨著外在現象的剎那變動，即「五蘊念念相催」與「六識剎那不住」等時空的流轉。五蘊是指色受想行識等有為法，都是因緣和合的積聚，一直是處在不斷的變動之中，六識是指眼、耳、

鼻、舌、身、意等識，是人體的感官意識與知覺，容易被外物引誘而控制不住。佛教要教導民眾超越我執與法執，從知苦、斷集、證滅與修道中究竟解脫生死流轉的痛苦。[註 31]這種境界不是容易可以證成的，雖然已修到「聲聞緣覺」或「聖位小乘」，依舊要面對「死事無常」，一般的「凡夫」或「識漏凡夫」，只能不斷地面對「緣會即聚」與「緣散即離」的生死情境。

這是人類生命存在的悲歌，脫離不了有情世界的稟氣煩惱，佛教以修行境界的追求，來協助民眾獲得永恆安樂的歸宿之地，這種追求的真正目的在於究竟地解脫生死，若無法解脫生死，依舊要面對生滅無常的挑戰，如伯二〇五八〈亡齋文〉云：

夫無常苦海，六道同居，生死河深，四生共受。縱使高登十地，未先去留，受徹空禪，亦隨生滅。是之有識者，莫不無常，受稟氣者，會歸終滅。[註 32]

修行是自我不斷增進的工夫，達到「高登十地」的境界，如果「未先去留」與「受徹空禪」，還是尚未證得涅槃，有著「亦隨生滅」的生存危機，面對「稟氣」生命的「莫不無常」與「會歸終滅」。要脫離人間沈淪的困境，要有超出三界內外一切生死的「正覺」，如斯三四三〈亡妣文〉云：

夫苦海波濤，四生以之漂沒，愛河奔朗，三有由是沈淪。假使自在諸王，未能保歡娛之劫，神通眾聖，亦隨方造示滅之期。則禍福更蒙，興衰相奄。其惟我希夷正覺，十力雄尊，不死不生，獨培難思者也。[註 33]

所謂「十力」是指成佛的十種智慧力，能化解一切煩惱習氣，超越出「福禍更蒙」與「興衰相奄」的生死對待情境，達到「不死不生」的正覺境界。這種境界將人從生死迷夢中覺醒，圓滿了等同於佛的生命形態。

亡文認為這種證悟成佛的功德，如果只靠自力的修行積德，是屬於難行道，還必須乘佛願力來終成正覺者，才是易行道，[註 34]重視神道追薦的修齋功德，如伯二二二六〈亡考文〉云：

常聞細尋大教，皆崇孝理之因，力考前修，並是寶光之禮。非神道不可以追薦，非法力不可以清昇。故使騰願海以宣揚，雍福山而讚冀。至妙之道，難可名言者歟！[註 35]

佛教有八萬四千法門，展現出佛教修行的多種面貌，敦煌亡文以造福的宗教儀式來協助個體修因得果，認為只靠自己的力量是難以證道成佛，還必須憑藉佛力的儀式護持，在起信發願中頓超三界。這種簡便易行的法門，對眾生有較大的吸引力，能直接獲得生命的安頓。對眾生來說，自力與他力是同等重要，「力考前修」是自力，「寶光之禮」是他力，是乘佛願力，仰仗佛光的慈悲救度，所謂「非神道不可以追薦」與「非法力不可以清昇」，以宗教的神聖力量助人們得到精神上對生死的解脫，這也是一種生命教育的方式。

敦煌亡文大致上偏向於佛教的淨土法門，以種下淨因來往生淨土，以莊嚴儀式的功德，來助益眾生自性的體悟，在佛力的普度下，以他界的往生，走向解脫之路，如伯二〇五八〈亡尼文〉云：

夫法身無像，流出報形，廬舍圓明，垂分化質。人悲八塔，鶴變雙林，此界圓終，他方感應。掬多敬壽而影滅，僧伽攀樹已亡枝。一切江河，會有枯竭，凡慈恩愛，必有離別。[註 36]

淨土法門是從「此界圓終」來追求「他方感應」，不在意死亡所帶來的悲苦，生離死別是無法避免的，人們想要追求的是往生淨土的功德，嚮往淨土的終極超越，渴望淨土種種殊勝的美景，如斯四〇八一〈亡〉云：

惟願遨遊淨土，舞身業於七池，消散蓮台，戲心花於八水。承斯勝福，淨域神遊，甘露入心，醍醐灌頂。觀音救護，勢至來迎，朝聞法音，夕登聖位。菩提樹下，摘四果於禪枝，涅槃山中，採□花於覺路。拂衣淨國，總駕天衢，冠惠日而蔭法雲，撥煩籠而歸常樂。馳神五淨，高謝六塵，驅駕白牛，長辭火宅。身證八解，遊□□之玄津，心結七花，會五乘之因果。入總持之惠苑，遊無漏之法林，證解脫之空門，到菩提之彼岸。[註 37]

在淨土法門的教化下，人們渴望能出離生死苦海，往生極樂彼岸，深信齋會的莊嚴功德，能獲得「觀音救護」與「勢至來迎」，歡喜地「遨遊淨土」與「消散蓮台」。這種法門比較容易被中土民眾所接受，以佛力來化解眾生的累世造業，在佛濟度眾生的願力下，人們可以「會五乘之因果」，出離穢土與往生淨土，這是一種「證解脫之空門」與「到菩提之彼岸」的簡易法門，彌補自力修行的不足，以殊勝佛力來快速地頓超三界。

儀式中的發願，即是發菩提心，以齋會勝福功德來解消掉無量億劫的生死重罪，是在佛力加持下能早成佛道。這種發願往生之心，能在心的完全清淨下，罪障悉皆消除，當下能承蒙著諸佛的加被護念，往生安樂淨土，如斯五六三九〈亡莊嚴〉云：

伏願琉璃殿內，踏香砌以經行，寶樹林間，摘仙花而奉佛。伏願甘露台側，生生聞般若之音，解脫林中，處處見龍花之會。伏願五雲捧足，逍遙歸解脫之宮，百福資靈，放曠出愛纏之苦。[註 38]

這種發願的心聲，反映了民眾遠離大悲往生淨土的生存需求，在有限的生命情境下，以菩提的心念來共願往生。這樣的信仰讓民眾保有著離苦得樂的願望，從「放曠出愛纏之苦」進入到「逍遙歸解脫之宮」，是一種精神上的生命教育，助眾生以宏觀的無限視野，來化解生死的有限壓迫。

#### 四、亡文的儀式功能

佛教與中國喪葬儀式的結合，認為佛法僧三寶具有著超度亡靈與利濟幽冥的巨大法力，生者能依三寶之力為亡者追福，以及救濟地獄惡鬼眾生。後來發展出為亡者造福的盛大法事，如盂蘭盆會與水陸法會等。盂蘭盆會是每年農曆七月十五日舉行超度歷代宗親的佛教儀式，是民間薦亡度鬼的宗教活動。水陸法會又稱水陸道場，是佛教一種大型的經懺法事，宋代以後成為民間經常舉行的超度法會，[註 39]主要的目的是要救濟六道眾生悉皆度化，通過佛法的巨大威力，以食施、法施等手段來救度一切眾生，特別是要救度陷於水陸之處，蒙受深重苦難的六道眾生，使令皆得解脫。[註 40]

七七齋會是一個小型的度亡法事，其壇場的佈置、念誦經典、參與人數等規模比較小些，但是也因人而異，官員出身的家庭重視排場，規模甚大，如伯一一〇四〈為亡兄太保追福文〉云：

我釋迦有可久可大之業，迴超言象之光。我國有翼善傳聖之勳，高步羲軒之首。由以鶴林示滅，萬佛同遷相之儀，鼎湖上仙，百王留變化之跡。求之今古，難可詳焉。厥今宏開月面，廣豎幢幡，笙響盈場，笙歌霧合。請如來於鷲嶺，命迦葉於雞峰。轉十二部經，邀千僧之座。香梵百味，供饌七珍，捨施設齋，陳其願者。為誰施作，時則有河西節度使太傅，奉為故兄太保遠忌追福之嘉會也。[註 41]

南北朝時統治階級七七齋的儀式，有「百人齋」、「千僧齋」、「萬人齋」等，請來念佛的僧侶愈多功德愈大，但局限於有錢的官宦人士。[註 42]引文中的「邀千僧之座」，即是「千僧齋」的規模。這種大型供養三寶的齋會，主要還是根據經典的記載而來，如《地藏菩薩本願經》中指出，人臨終時若能設大功養，轉讀尊經，念佛菩薩名號等，這些善緣能令亡者離諸惡道，諸魔鬼神皆悉退散，能生人天，受勝妙樂，一切罪障悉皆消滅[註 43]。「轉十二部經」即是轉經功德，以經典的智慧來解脫眾生惡趣之苦。「廣豎幢幡，笙響盈場」是指壇場的盛大規模場面，「香梵百味，供饌七珍」是傳遞了供佛的虔誠心意。

轉經、焚香、供饌、設齋等儀式，是七七齋會常見的儀軌，可以累積出神聖性的功德，來為亡者追福與生者造福，如伯二二二六〈亡考文〉云：

先用莊嚴亡考魂路，懼願陵涉室於薩雲若海，悟神照於般若身田，高昇解脫之津，永謝輪迴之苦。又持是福，莊嚴齋主合門居眷，表裡親因。惟願蕩千災，增萬福，善業長，道涯聞。同種智而圓明，等法身堅固，然後法界眾生，同出苦原，齊登覺道。[註 44]

從亡文中可以得知齋會的祈福祝願有一定的儀式程序，在請佛、歎佛與禮佛的過程中，經由對佛法僧等三寶的虔誠，信眾可以領受到佛光普照下不可思議的種種果報，在諸天神明的護持下可以獲得消災解厄的現世利益，以及脫離苦海與往生覺道的大智慧。齋會的莊嚴儀式的第一個功能，是用來引領「亡考魂路」，以般若的佛法境界，助亡者能「高昇解脫之津」與「永謝輪迴之苦」。莊嚴儀式的第二個功能，是用來保佑「合門居眷」與「表裡親因」，在佛事功德的庇護下，能夠「蕩千災」與「增萬福」，免除各種生存的災厄，進而利益信眾的生命證悟，進入到「同種智而圓明」的法身境界。莊嚴儀式的第三個功能，是將功德迴向一切「法界眾生」，家庭式的齋會儀式將亡者與家族的私自性利益，提昇到為一切眾生拔苦與樂的發願上，祈求能「同出苦原」與「齊登覺道」。

敦煌亡文大多屬於範本性質，但也有少數專為某人作的亡文，或某人為亡者所作的亡文。這些文章大多是屬於敦煌地區官宦人員所專有，顯示當時官方與佛教間的關係相當密切，世胄高門有著濃厚的崇佛活動，維持了佛教寺院的繁榮景觀。[註 45]崇佛的目的，主要還是在於禮佛懺謝上，如伯二四四九〈尊囉鹿捨施追薦亡妻文〉云：

今因齋次，僧眾齊心，普為申陳，待其懺謝。唯願諸佛，一切聖賢，為作救護，為其拔濟，願罪消滅。唯願以茲啟請懺悔設齋勝益，一一良因，並用莊嚴亡者魂路。即願昇神上界，放曠天宮，侍奉慈尊，得聞法要。質多樹下，快樂終拂石之期，歡喜苑中，果報盡空城之劫。於當來世界，為菩提眷屬。亦願施主羅鹿厚祿，班位轉新，椿鶴比齡，福齊山岳。男女忠孝，剋貴招榮，眷屬詵詵，歡娛百代。[註 46]

七七齋應是一種「懺謝」或「懺悔」儀式，「亡文」可以視為一種「禮懺文」，經由懺悔的法會來消除人們的罪障，可以透過禮拜、懺悔、讚歎等修行方式，以獲得無量的功德，達到現世安穩、往生淨土與速得成佛等目的。[註 47]這是一種簡單易行的修行方式，也是一種以聲情為主的儀式文學，在身體的禮佛崇拜上配合著口頭的諷誦，產生出神聖的感染力量，這種諷誦的法門有時比思想上的了解或戒行上的圓滿，具有更大的力量，[註 48]如「為作救護」與「為其拔濟」，達到「願罪消滅」的作用。諷誦的意義是要行者將教法憶持於心，然後依願加以奉行，其作用不遜於持戒與坐禪，也是大乘佛法的進一步發展。[註 49]這種懺罪的「一一良因」，乘願將亡者「昇神上界」與「放曠天宮」，也乘願讓生者「班位轉新」與「福齊山岳」。

佛教在喪葬儀式中，除了七七齋外，還有將棺木埋藏土中時，舉行的臨壙儀式，或稱歎壙儀式，是為亡靈臨壙時的追福活動，是一種天人永別的送終儀式。此時的哀痛甚於七七齋會，象徵著生死間最後一次的直接交接，臨壙文除了用來安撫生者的感情外，也祝願亡者能得涅槃之境，如斯五九五七〈臨壙文〉云：

然今亡者壽盡今生，形隨物化，捨資白日，掩就黃泉，體隨幽壤。遂乃攀號擗踊，五內分崩，戀慕慈顏，痛摧心髓。於是龍儒軒駕，送靈識於荒郊，素蓋緋紅，列凶儀於恒道。存亡永隔，追念何依，悲叫號咷，哀聲消路。遂以卜勝地以安墳，擇吉辰而置墓。謹請清眾，就此荒郊，奉為亡靈臨壙造福。惟願以斯捨施功德，迴向念茲勝因，盡用莊嚴亡靈所生魂路。[註 50]

佛教深入於民間繁瑣的葬禮儀式之中，主持奠禮與下棺安葬儀式，常見的是由口誦超度經文的僧侶帶領著亡者親屬繞棺三周，以示最後的告別。[註 51]在最後的送別儀式中，親人們號啕大哭，盡哀而止，即「悲叫號咷」與「哀聲消路」，此時可以儘情地哭。佛教不反對傳統的土葬，火葬還不太流行，民眾在葬禮上是相當講究的，要先「卜勝地以安墳」與「擇吉辰而置墓」，最後送喪後就在荒郊的墓地，舉行爲「亡靈臨壙造福」的儀式，以「念茲勝因」來修功補過，開啓超越生死的魂路。

佛教也認同民眾守喪三年的生活習俗，除了七七齋會外，也發展出百日祭典的齋會，周年祭典的齋會與三周年祭典的齋會。三周年齋會可以說是最後一次的喪葬儀式，整個因死亡而來的喪事真正的結束。佛教在終喪儀式中也擔任著重要的角色，如斯五六三七〈亡考妣三周〉云：

至孝等攀號靡及，雖叩地而無追，欲報何階，縱昊天而罔極。但以四時遷易，俄屆大祥，律度星還，三周斯畢。泣除喪而灑血，哽噎何依，撫終制以崩心，哀傷五內。意以盡身終畢，永慕劬勞，禮制有期，時不可越。今者空床頓遣，以止哭泣之聲，堂宇寂察，永絕號咷之響。營齋宅內，脫凶服卻掛吉服，建福家庭，昊天之恩無忘。[註 52]

守喪制度也不宜太長，三年的期間在情感上可以作適度的調節，最後的除喪儀式是用來協助生者走出喪事的哀痛，面對新人生的挑戰。守喪又稱居喪或丁憂，在心態上表達著對亡者的哀悼之情，但是「禮制有期」，不贊同毫無止境的哀痛，三周年的齋會是最後一次哀痛的儀式，即「泣除喪而灑血」與「撫終制以崩心」，傳統社會是需要有除喪的終制，以進行儀式性的生活轉變，從此要「止哭泣之聲」與「永絕號咷之響」，正式脫掉了喪服，即「脫凶服卻掛吉服」。

「三周文」又稱「脫服文」，見伯二二三七〈脫服文〉云：

夫日月亦流，奄經三載。哀哀父母，生我劬勞，泣血終身，莫能上報。慈顏一去，再睹無期，堂宅寂察，唯增摧絕。禮制有限，俗典難違，服制再終，除凶就吉。可謂靈床頓遣，慕戀難窮，靈凡已除，昊天罔極。故於是日，就次家停，屈請聖凡，設齋追福。[註 53]

中國古代服飾可以分成兩大類，即吉服與凶服，凶服只限於生者為亡者守喪期間所穿著。[註 54]脫掉喪服代表著走出死亡的悲痛，是以制度來規範生活的法則，所謂「禮制有限」與「俗典難違」，不允許人們「泣血終身」，要受喪期的限制與調適，面對著「服制再終」與「除凶就吉」的自我轉化。三周年的祭典，除了脫服的象徵儀式外，也著重在「設齋追福」的宗教目的，來化解各種累世愆尤的業障，讓亡者與生者都能兩相安，是經由喪葬儀式而來的生命教育，在齋會的福因迴向下，得到身心淨化與自性解脫。

## 五、結論

生命教育應該是人類最基本的教育形態，在養生送死的過程中必然脫離不了生命主體的自覺教育。宗教是人類精神文明形態下最初的生命教育，經由信仰對人的生命進行價值意涵的啟發與開展。佛教傳入中國，將宗教情操融入於傳統的倫常結構之中，從生死的關懷與終極的超度中，教導民眾領悟生命存有的意義世界，開顯出人類主體意識的人格尊嚴。「亡文」雖然只是一種應用文書，在儀式中卻具有著諷誦的力量，強化了生命境界的感通與領悟。

佛教能在中國普遍流傳，除了教法與理法外，行法與果法是相當重要的，能經由儀軌的實踐與體悟，懺除身口意所作的惡業，化解一切痛苦與煩惱。繁複的喪葬齋會可以視為一種作業療法，在儀式行為的操作過程中，除了助亡者往生極樂外，也能讓生者消除死亡的心理障礙，恢復日常生活的活動能力。[註 55]佛教與傳統社會結合的禮儀文化，可算是一套教導人們如何養生送死生命教育，使民眾在面對生死的緊要關頭時，能具有調節或緩和身心的作用，在儀式的導引下能養心安身，逐步建立起適應外界環境的能力。

佛教有著滿足民眾生存利益的信仰體系與生命教育，佛法的義理系統是經由傳統社會喪葬儀式文化資源，開展出與民眾生活相互結合的禮儀活動，將深奧的佛學理論轉化成禮懺形式的社會實踐。這是佛教本土化的智慧展現，滿足民眾利益的生命安頓，同時也有助於佛法的傳播與弘揚。「亡文」等運用文書，保存了中古時代生命教育的文化形式，在啟請諸佛的建壇作法中，生者與亡者在知罪、懺悔與發願的儀軌下，能與佛法相接，開啓了通往神聖的方便法門。

### 【註釋】

[註 1] 方立天，《中國佛教與傳統文化》（台北：桂冠圖書公司，一九九〇年）第四〇一頁。

[註 2] 星雲，〈佛教叢林語言規範〉，《普門學報》第十五期（二〇〇三年五月）第二十頁。

[註 3] 王青，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》（北京：中國社會科學出版社，二〇〇一年）第二十四頁。

- [註 4] 黃徵、吳偉編校，《敦煌願文集》（湖南長沙：岳麓書社，一九九五年）。本文有關「亡文」的引文，也依據此一校錄本作適度的修正。
- [註 5] 鄭志明，〈敦煌寫卷「患文」的宗教醫療觀〉，《普門學報》第十五期（二〇〇三年五月）第六十三—九十四頁。
- [註 6] 高國藩，《敦煌古俗與民俗流變》（江蘇南京：河海大學出版社，一九八九年）第三一一—三二九頁。
- [註 7] 徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，一九九八年）第二七六頁。
- [註 8] 陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，一九九九年）第六十二—八十一頁。
- [註 9] 陸建松，《魂歸何處——中國古代喪葬文化》（四川成都：四川人民出版社，一九九九年）第八十三頁。
- [註 10] 王月清，《中國佛教倫理研究》（江蘇南京：南京大學出版社，一九九九年）第二〇〇頁。
- [註 11] 杜斗城，《敦煌本佛說十王經校錄研究》（甘肅蘭州：甘肅教育出版社，一九八九年）第二二六頁。
- [註 12] 蕭登福，〈敦煌寫卷佛說十王經之探討——兼談佛、道兩教地獄十殿閻王及獄中諸神〉，《敦煌俗文學論叢》（台北：台灣商務印書館，一九八八年）第二四七頁。
- [註 13] 孫效智，〈生命教育的內涵與哲學基礎〉，《生命教育的理論與實務》（台北：寰宇出版公司，二〇〇〇年）第三頁。
- [註 14] 此文有兩個寫本，見於斯五九五七與伯三七六五，標題原有，無殘缺。
- [註 15] 姚漢秋，《台灣喪葬古今談》（台北：台原出版社，一九九九年）第三十六頁。
- [註 16] 鄭曉江主編，《中國死亡文化大觀》（江西南昌：百花洲文藝出版社，一九九九年）第七十一頁。
- [註 17] 伯二三四一的第六篇，標題原有，內容標明為「初七功德之所設」。
- [註 18] 伯二三四一的第五篇，標題原有，也是為初七功德所設。
- [註 19] 郭于華，《死的困惑與生的執著》（台北：洪葉文化公司，一九九四年）第一七七頁。
- [註 20] 斯一四四一存文有二十一篇，《敦煌願文集》擬總題為〈二月八日文等範本〉。此文標題「亡女」，也作為起首二字。有缺字。
- [註 21] 斯二八三二有一些願文範本，《敦煌遺書總目索引》擬總題為〈時文軌範〉，〈願文等範本〉，並加篇號，此為第六篇，原文有殘缺。
- [註 22] 斯二八三二〈願文等範文〉第四十二篇，抄時有漏字。
- [註 23] 斯三四三存文有三十多篇，願文有二十三篇，《敦煌寶藏》擬名為〈應用文範〉，《敦煌願文集》擬名為〈願文範本等〉，此篇標題原有。
- [註 24] 斯三四三，標題原有。
- [註 25] 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，一九九八年）第三八二頁。
- [註 26] 斯三四三，失題，《敦煌願文集》根據文中「亡尼」的字眼，擬題為「亡尼文」。

- [註 27] 伯二五八八，標題原有，無殘缺。
- [註 28] 周中一，《佛學研究》（台北：東大圖書公司，一九七七年）第一七〇頁。
- [註 29] 伯二八五四存文十七篇，此為第三篇，標題原有，有殘缺。
- [註 30] 有兩個寫本斯五九五七與伯三七六五的第九篇。
- [註 31] 正果，《佛教基本知識》（高雄：淨心文教基金會，一九九六年）第一六四頁。
- [註 32] 有二個寫本伯二〇五八與伯三五六六的第六篇，標題原有。
- [註 33] 斯三四三，標題原有。
- [註 34] 賴永海，《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第四六四頁。
- [註 35] 伯二二二六，標題原有，無殘缺。
- [註 36] 有二個寫本伯二〇五八與伯三五六六，失題，《敦煌願文集》擬題為「亡尼文」。
- [註 37] 斯四〇八一《敦煌遺書總目索引》擬總標題為〈釋門應用文〉，《敦煌願文集》擬總題為〈迴向發願等範文〉，此為其中一篇，標題原有。
- [註 38] 斯五六三九《敦煌遺書總目索引》擬總標題為〈釋門應用文範〉，《敦煌願文集》擬總題為〈亡文範本等〉，此為其中一篇，標題原有。
- [註 39] 《中國佛教人物與制度》（台北：彌勒出版社，一九八四年）四五〇頁。
- [註 40] 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》（北京：宗教文化出版社，二〇〇一年）第六十五頁。
- [註 41] 伯一一〇四失題尾殘，《敦煌願文集》擬題為〈為亡兄太保追福文〉。
- [註 42] 同 [註 6]，第三一二頁。
- [註 43] 陳兵，《生與死——佛教輪迴說》（內蒙古呼和浩特：內蒙古人民出版社，一九九四年）第一八八頁。
- [註 44] 伯二二二六《敦煌遺書總目索引》擬總名為〈釋子文數篇〉，此篇標題原有，無殘缺。
- [註 45] 謝重光，《漢唐佛教社會史論》（台北：國際文化公司，一九九〇年）第一四三頁。
- [註 46] 伯二四四九有殘缺，《敦煌願文集》擬名為〈尊囉鹿捨施追薦亡妻文〉，應為當時的創作底稿。
- [註 47] 汪娟，《敦煌禮懺文》（台北：法鼓文化公司，一九九八年）第二十一頁。
- [註 48] 冉雲華，〈諷誦的力量〉（《中國佛教文化研究論集》（台北：東初出版社，一九九〇年）第十頁。
- [註 49] 藍吉富，〈諷誦在大乘佛教中的意義〉（《佛教思想的傳承與發展》（台北：東大圖書公司，一九九五年）第四五二頁。
- [註 50] 斯五九五七，標題原有，「曠」是「壙」的假借字。
- [註 51] 雷紹鋒、張俊超，《漢族喪葬祭儀舊俗譚》（湖北武漢：武漢出版社，一九九八年）第一五八頁。
- [註 52] 斯五六三七《敦煌遺書總目索引》擬總名為〈釋門應用文範〉，《敦煌願文集》擬總名為〈亡考妣文範本等〉，此篇標題原有。

[註 53] 伯二二三七標題原有，無殘缺。

[註 54] 丁凌華，《中國喪服制度史》（上海：上海人民出版社，二〇〇〇年）第九頁。

[註 55] 黃國勝，《佛教與心理治療》（北京：宗教文化出版社，二〇〇二年）第一三八頁。