

北齊標異鄉義慈惠石柱—— 中古佛教社會救濟的個案研究

劉淑芬*

一、前言

「標異鄉義慈惠石柱」是北齊時，在今河北定興縣石柱村所建立的一座高約七米的石柱(見文末附圖)，它是遺存至今少數南北朝的建築之一，在中國建築史的研究上具有相當的重要性。在此石柱上刊刻有題為「標異鄉義慈惠石柱頌」，長達三千餘言的頌文。從頌文可知，此石柱的樹立，是爲了表彰一群佛教徒所組織的社會救濟團體——「義」的成員之義行美風；並且據以作爲此縣「邑義」例置二百餘人豁免力役的一個證明。因此，它可以說是研究北朝宗教史、社會史、經濟史、政治史，乃至於其時范陽的地方史，極爲珍貴的第一手資料。

*中央研究院歷史語言研究所

對於此一珍貴的歷史建築實物，以及據其頌文所做相關的歷史研究，迄今仍是寥然可數。建築學者劉敦楨在一九三〇年代曾對此石柱作過測繪與研究¹，其後羅哲文亦曾為文對此石柱作簡要的介紹²。至於歷史學方面，則僅有唐長孺根據頌文中佛教徒捨課田、莊田的題記，以研究北齊時代的田制³。

本文主要根據此石柱頌文，探究北朝佛教徒的社會救濟事業，兼論佛教對北朝社會的影響。首先，就佛教經典——特別是當時所流行的經典，探討其對佛教徒社會福利事業的影響。再則，討論北魏末年以迄北齊時代范陽地區的兵災人禍，以了解此地佛教徒興辦社會救濟事業的背景。第三，敘述此一佛教社會救濟組織「義」的緣起與歷史，以及其所從事救濟事業的內容。第四，探討此一佛教社會救濟組織的成員、組織及其經濟來源。第五，從歷史的觀點，探討此石柱的性質及其形制。最後，從本文論述所及之處，探討佛教對中古社會的影響。

由於本文主要根據石柱頌文，因此有必要對此材料做一個簡單的說明。雖然此一石柱建立於北齊時代，而且迄今猶存，但在清末以前，未為金石家所著錄。清光緒十三年，碑工李雲從首先發現此一石柱之珍貴，鹿喬笙得知此事，募工親自前往摹拓，並且錄其文贈與沈曾植。光緒年間所修的《定興縣志》卷十六〈金石〉，便收

¹劉敦楨，〈定興北齊石柱〉，收入：《劉敦楨文集》第二集（北京：中國建築工業出版社，198？）

²羅哲文，〈義慈惠石柱〉，《文物》，1958年第9期。柘文，〈義慈惠石柱〉，《文物》，1977年12期。

³唐長孺，〈北齊標異鄉義慈惠石柱頌所見的課田與莊田〉，氏著《山居存稿》（北京：中華書局，1989）。

錄有此石柱頌文，其後即附以沈曾植考訂頌文的長跋⁴。不過，《定興縣志》中缺少了施地的題記和此「義」之中二百餘人的題名，這可能是最初甄拓者、錄文者不重視這一部分的緣故。然而，就社會史和經濟史的角度而言，施地題記和題名卻是極為珍貴的史料。今除了頌文之外，並收錄此二部分者有：（一）《北京圖書館所藏歷代拓本匯編》第七冊，但題名部分不盡清晰。（二）《魯迅輯校石刻手稿》第一函第六冊中，並錄有施地題記和題名。本文徵引此一資料時，頌文部分係以《定興縣志》為主，施地題記和題名部分則以兼引上述兩者的資料。

二、佛教的福田思想與中古時期的社會福利事業

中古時代佛教徒熱心從事社會福利事業——包括社會救濟和地方公共建設，乃是受到佛教福田思想的影響，六世紀中兩部流行的經典尤其具有重大的影響。

自西晉以降，有一些漢譯的佛典中提到了福田這個觀念，其中尤其以西晉時法炬所譯的《佛說諸德福田經》（《大正新修大藏經》（以下簡稱《大》）· 683）是專講福田的經典，此經中提到七種福田，行者得福，即生梵天。此七法是：一者興立佛圖僧房堂閣。二者園果浴池樹木清涼。三者常施醫藥療救眾病。四者作牢堅船濟度人民。五者安設橋梁過度羸弱。六者近道作井，渴乏得飲。七者造作團廁施便利處⁵。此外，《摩訶僧祇律》、《四分律》、《雜阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》諸經典中，也都提及施濟增功德之法，

⁴ 《定興金石志》（即《定興縣志》卷十六〈金石〉，收入：《石刻史料新編》第三輯第二十三冊，台北：新文豐出版社，1986）。

⁵ 《大正新修大藏經》，第十六卷，頁777中。

常盤大定將以上經典所提的福田歸納為十類：園果、林樹、橋樑、舟船、房舍、穿井、園廁、醫藥、福德舍、起塔精舍堂閣⁶。

從敦煌莫高窟中的兩幅完成於六世紀下半葉的「福田經變」，可知《佛說諸德福田經》在北朝末年是非常流行的經典之一。從「福田經變」所呈現的場景，可知它完全是根據《佛說諸德福田經》的內容而繪製的。敦煌莫高窟二六九窟北周壁畫，從此窟北頂東段開始，由西到東共畫有六個場景：一、立佛圖、畫堂閣，二、種植園果以施清涼，三、施給醫藥，四、曠路作井，五、架設橋樑，六、道旁立小精舍⁷。前五個場景顯然是描繪《佛說諸德福田經》中所述七個福田的項目，至於第六個道旁立小精舍的場景，也是《佛說諸德福田經》中所述的福田之一；經中述說有一個名為聽聰的比丘，因前世曾在大道旁作小精舍，備有臥具與糧食，供給眾僧，兼提供行旅之人止歇；而他因行此功德，命終之後得以生天、為天帝釋，其後又下生為轉輪聖王九十一劫，今世又得以值逢釋迦牟尼佛等諸多福報⁸。另外一幅「福田經變」在三〇二窟，此窟係建造於隋開皇四年(584)，在此窟人字西披下端，從北到南，繪有伐木、建塔、築堂閣建造佛圖的情景，以及設園池、施醫藥、置船橋、作井、建小精舍等場景⁹。

六世紀時另外一部流行的經典—《像法決疑經》(《大》·2870)，對福田思想有更進一步的闡釋。此經並非譯自梵文的經典，而係北

⁶常盤大定，〈佛教の福田思想〉，收入：氏著《續支那佛教の研究》（東京：春秋社，1941），頁477-478。

⁷史葦湘，〈敦煌莫高窟中的《福田經變》壁畫〉，《文物》，1980年9期，頁44。

⁸同註5。

⁹同註7，頁45。

朝僧人所撰寫的，然而此經在當時不但相當流行，而且是對佛教界有很大影響的一部經典；六世紀時著名僧人的著作中曾徵引此經，而且特別值得注意的是，此經對三階教尤其有重大的影響。天台的智顛(583-597)在其著作《法華玄義》中曾引此經的文句以作為經證，嘉祥寺吉藏(549-633)著《中觀論疏》、《法華玄論》中徵引了此經。此經對於六世紀下半葉開始興起的末法思想，似乎也有相當的影響¹⁰。在末法思想逐漸流行中，有三階教的興起，其創始人信行(541-594)在其著作中《瑜珈法鏡經》曾大量引用此經¹¹。《像法決疑經》不僅對六世紀佛教界和僧侶有很大的影響，它所宣揚的悲田思想在民間也引起了相當大的反響，如本文主要討論的河北范陽佛教徒社會救濟組織最初就是由一群平民佛教徒發起的。

《像法決疑經》的內容是常施菩薩在釋迦牟尼佛涅槃之前，向佛請教：在佛入滅之後所謂的「像法時期」，應該做何種福德最為殊勝？佛為決其疑所說的種種福德中，一再強調布施貧窮孤老的重要性，最後甚至直說：「此經名為《像法決疑》，亦名《濟孤獨》，如是受持¹²。」

善男子，我今成佛，皆因曠劫行檀布施、救濟貧窮困厄眾生。十方諸佛亦從布施而得成佛。是故，我於處處經中，說

¹⁰ 牧田諦亮，〈佛說像法決疑經について〉，《結城教授頌壽記念佛教思想史論集》（東京：大藏出版株式會社，1964），頁601-603。

¹¹ 矢吹慶輝，《三階教之研究》（東京：岩波書店，1973），頁670。並參見：牧田諦亮〈佛說像法決疑經について〉一文之末附〈像法決疑經本文と校注〉。

¹² 《佛說像法決疑經》，收入《大正新修大藏經》第八十五冊，頁1338下。

六波羅蜜皆從布施以為初首。……善男子，此布施法門，三世諸佛所共敬重。是故四攝法中，財攝最勝。

善男子，未來世中諸惡起時，……當爾之時，悲心布施貧窮孤老一切苦厄、乃至蟻子，其福最勝。善男子，我若廣說布施孤窮病苦功德，窮劫不盡，涅槃時至，為汝略說¹³。

此經中更特別強調布施貧窮孤老的「悲田」，遠勝於施予佛法僧的「敬田」：

善男子，我於處處經中，說布施者，欲令出家人、在家人修慈悲心，布施貧窮孤老乃至餓狗。我諸弟子不解我意，專施敬田，不施悲田。敬田者即是佛法僧寶，悲田者貧窮孤老乃至蟻子。此二種田，悲田最勝¹⁴。

牧田諦亮認為悲田勝於敬田這種說法，是自五世紀時北涼時曇無讖所譯的《優婆塞戒經》（《大》·1488）中，提及「福田」和「貧窮田」兩種田的解釋發展而來的¹⁵。在此經中貧窮田是指施予貧苦的人，是爲了增福德、爲生憐憫、爲成功德、爲捨一切苦因緣，故施於貧窮¹⁶。《像法決疑經》中的布施和救濟貧窮孤老的悲田思想，幾乎全部爲後來三階教主要的經典《瑜珈法鏡經》所吸收¹⁷，進一步地影響了三階教所展開大規模的社會福利事業。

就是這種濟助貧苦孤獨的悲田思想中，基於對於困頓窮愁者的悲憫情懷，不僅對於貧窮孤老的濟助，甚至對於受困的餓狗螞蟻，

¹³同前註，頁1336中，1338上。

¹⁴同前註，頁1336上、中。

¹⁵同註10，頁599。

¹⁶《大正新修大藏經》第二十四冊，頁1024。

¹⁷前引牧田諦亮文，文末所附〈像法決疑經本文と校注〉，將《瑜珈法鏡經》和《像法決疑經》雷同之處，一一列出。

亦存衿恤之心；因此，在面對北魏末年戰亂連年所衍生屍骸橫地、餓殍遍野的淒慘景況，佛教徒的福田中遂衍生了新的項目—義塚與義食。原來佛典中所述的福田之中，並未有義塚這一項，不過，《像法決疑經》中亦曾說到布施時不該算計是否為福田的項目，只需要濟助時，便當去做：「善男子，菩薩布施時，不觀福田及非福田。若見貧苦眾生，悉皆施與。」¹⁸因有經典這樣的提示，北朝末年的佛教徒面對北魏末年戰亂所造成河北地區幾近人間地獄的情況：「形骸曝露，相看聚作北山；血流成河，遠近翻為丹地。」¹⁹基於掩埋屍骨現實的需要，於是有義塚福田的新創。本文所討論的這個社會救濟組織，就是從掩埋無主枯骨，踏出其社會救濟工作的第一步。

此外，《像法決疑經》中也宣稱：眾人共同布施更勝於個人獨力的布施²⁰，這對於社會救濟團體的成立，也有相當的鼓勵作用。

三、標異鄉義慈惠石柱頌——北朝末年一個佛教救濟組織的記功碑

「標異鄉義慈惠石柱頌」中，記述一個河北范陽附近佛教徒所從事包括義葬、義食、醫藥等社會救濟事業，除了從佛教的思想來理解之外，也有其特殊的時代背景。此處擬就其社會背景探討其所濟助的對象，並且詳述此一佛教徒的組織——包括其成立的經過和變遷。

¹⁸ 《像法決疑經》，頁1338中。

¹⁹ 〈北齊石柱頌〉，《定興縣志》卷十六，頁3。以下徵引此文時，皆在引文之後註明，如此例作（《定興縣志》，16：3），餘類推。

²⁰ 《像法決疑經》，頁1336中。

(一)背景：

北魏末年長期的戰亂，是范陽地區的佛教徒展開社會救濟工作的大背景；特別是自孝明帝孝昌元年(525)以後，柔玄鎮民杜洛周的變亂，以及其後葛榮餘黨韓樓之亂，對河北地區造成的極大破壞。杜洛周、葛榮的變亂其實是六鎮之變的延續，因此，若談杜洛周之亂，不得不回溯六鎮之變。

北魏孝明帝正光五年(524)，戍守邊關沃野、懷朔、武川、撫冥、柔玄(以上五鎮皆在今內蒙古境內)，以及懷荒(今河北張北縣北)六鎮的鎮兵，由於中央和地方的疏隔所導致不平等的待遇之遠因，以及六鎮的飢饉未獲適時救助的近因，因而爆發群體叛變，史稱「六鎮之變」。北魏政府引柔然主阿那瓌之援，於孝昌元年(525)六月敕平了六鎮的變亂。在戰亂中，六鎮生產組織遭受嚴重的破壞，亂平之後，北魏政府便把六鎮降戶二十餘萬人散置在定州(治盧奴，今河北定縣)、冀州(治信都，今河北冀縣)、瀛州(治趙軍都城，今河北河間)，就食於此三州。這就種下了柔玄鎮民杜洛周在河北引起的動亂的原因。就食於三州的六鎮鎮民在遷徙至河北的途中，已飽受旅途上的飢餓困苦，而當他們抵達河北時，又正值河北頻遭水旱，飢饉積年，也無處可以就食，而導致了以杜洛周為首起兵的河北之亂。

孝明帝孝昌元年八月，以柔玄鎮民杜洛周為首的六鎮降戶，在上谷(治沮陽，今河北懷來縣東南)起兵，南圍燕州(治廣寧，今河北涿鹿縣)。四個月之後(孝昌二年二月)，以懷朔鎮兵鮮于修禮為首的六鎮降戶，在定州的左人城(今河北唐縣西)起兵，聚眾至十萬餘人。這一年的八月，鮮于修禮為其別帥元洪業所殺，元洪業旋即為修禮部將葛榮所殺，葛榮於是成為這一支叛軍的領導人物。葛榮的軍隊所向皆捷，屢次

擊敗北魏政府軍，銳不可擋，而於孝昌三年(527)先後攻陷殷州(治廣阿，今河北隆堯縣東)、冀州。武泰元年(528)正月，又攻下了河北大鎮定州，至是，便與杜洛周的勢力相銜接。二月，葛榮遂併杜洛周，挾勢繼攻佔冀、定、滄、瀛、殷五州，眾至數十萬人之多。同年，葛榮揮軍指向北魏首都洛陽，卻在滏口(河北磁縣西北石鼓山)為爾朱榮所擊敗，葛榮被俘，送至京師處死。不過，葛榮之變並未就此結束；這一年年底，葛榮的餘部韓樓、郝長繼續起兵，佔領幽州，有眾數萬人。直到第二年(孝莊帝永安二年)九月，北魏大都督侯淵才將韓樓討平。

上述兵亂對范陽地區有直接的影響，見諸於記載者有三：(一)孝昌二年七月的粟園之戰及(二)虎眼泉之戰。(三)永安中韓樓之亂。

粟園之戰：范陽附近是重要的糧產區，尤其以粟園(今河北易縣東南西固安)最是豐盛，所謂的「固安之粟，天下稱之」²¹，因此范陽一帶自然成為杜洛周及其軍隊抄掠的主要目標。孝昌二年四月，杜洛周自上谷南下，抄掠薊城(今北平西南)，與魏政府軍數度交戰，各有勝負，杜洛周復引兵返回其根據地的上谷²²。這是杜洛周軍隊首度抄掠幽州之始，其後他更屢屢南下侵擾幽州，而及於范陽郡。同年六月，杜洛周的部將曹紇真、馬叱斤等將兵薊南，北魏幽州行臺常景、都督于榮、刺史王延年在粟園部署軍隊，以邀擊曹紇真的人馬。由於連天雨霾，曹紇真軍隊遠來勞頓，所以常景等得以逸待勞，大破曹紇真軍，並且「斬曹紇真及將卒三千餘人」²³。這些在戰

²¹ 《資治通鑑》點校本(北京：古籍出版社，1956)，卷一五一，頁4714。

²² 同前書，頁2712。

²³ 同註21。

亂中死難兵士的骸骨曝露無人收理，激發了日後范陽地區佛教徒踏出其社會福利事業第一步「鄉葬」。

虎眼泉之戰：在粟園之戰後，杜洛周率眾南趨范陽，又為常景和王延年所擊敗；同時，常景又派遣別將在虎眼泉，再度擊破杜洛周的軍隊，《魏書·常景傳》云其：「又遣別將重破之州西虎眼泉，擒斬及溺死者甚眾。」虎眼泉距今石柱所在的定興不遠，《水經注》云：「濡水又東，得白楊水口，水出遼縣西山白楊嶺下，東南流入濡水，時人謂之虎眼泉也。」²⁴遼縣位於范陽縣之西北，濡水出遼縣西山白楊嶺下，向東南流入濡水，即虎眼泉；考之今地，虎眼泉正是易水流入拒馬河之地，其地適在石柱村所在的定興附近。虎眼泉之戰是常景的部將在杜洛周敗軍北返途中邀擊之，故能大破其軍，杜洛周的軍隊死於兵刃或溺死者人數甚多。

韓樓之亂：從五二八年十二月，葛榮餘部韓樓據幽州反，迄五二九年九月，魏爾朱榮派遣大都督侯淵討平韓樓為止，總計幽州地區前後又經歷了十個月的戰火兵亂²⁵。日後成為「義」的重要成員之一——范陽大族盧文翼及其族人盧文偉，曾率鄉人守范陽城，以拒韓樓。《魏書》卷四十七，〈盧玄附盧文翼傳〉：「永安中為都督，守范陽三城，拒賊帥韓婁有功，賜爵范陽子。」又，盧文偉以白衣率鄉閭守范陽，後以功除范陽太守²⁶。

在這一地區戰亂造成的兵災人禍中，有的居民在戰爭中無辜地喪失了性命，更由於戰亂破壞了正常的生產，而引發了地區性的飢

²⁴段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（江蘇古籍出版社，1989），卷十一，〈易水〉，頁1030-1031。

²⁵《資治通鑑》卷一五二，頁4754。

²⁶《北齊書》，卷二十二，〈盧文偉傳〉。

饑和疾疫。石柱頌文對此地所遭受的破壞與災難，有簡短沈痛的陳述：

值魏孝昌之季，塵驚塞表，杜葛猖狂，乘風閒發，蟻集蜂聚，毒掠中原。桑乾為虜馬之池，燕趙成亂兵之地。士不芸鋤，女無機杼，行路阻絕，音信虛懸。殘害村薄，鄰伍哀不相及；屠戮城社，所在皆如亂麻。形骸曝露，相看聚作北山；血流成河，遠近翻為丹地。仍有韓婁豹勃鳥集，驚危趣走，薊城鷓視，藏戶遂復。王道重艱，原墅再絕。（《定興縣志》，16：3）

就是在此一兵荒戰亂中，遍地散落著無人收掩的屍骨，餓殍滿道，在范陽地區一批平民佛教徒懷著悲憫之心，展開了社會救濟工作。

（二）「義」的簡史

東魏北齊時，在今定興石柱村佛教徒稱其所成立的社會救濟組織為「義」；它原先是少數平民佛教徒出自宗教悲憫的情懷，在戰亂之後發起掩埋屍骨、救濟飢民的社會救濟工作，後來也提供醫療服務。值得注意的是：此「義」之所以得以茁壯擴展，則和請來著名僧人曇遵來此弘揚佛法，有很大的關係。其施給救濟的場所——「義坊」也曾一度遷移，而其經濟來源始終則是一群熱心的佛教徒所捐贈的田園宅地。

1、緣起

此「義」成立的時間約在東魏初年，葛榮餘黨韓樓之亂平定之後，以王興國為首的一些平民佛教徒，在魏末兵火之後，哀憫無人

收埋的枯骨，首先開始「鄉葬」的工作，這是此「義」所展開的第一項社會救濟工作。他們駕車緣著涿水兩岸，收拾無主的屍骨，集在一處，共做一墳，稱為「鄉葬」。在頌文中敘述：「王興國等七人，.....乃罄心相率，駢車歷境，緣涿東西，拾諸離骨，既不能辯其男女，誰復究其姓名，乃合作壹墳，稱為鄉葬。」（《定興縣志》，16：3）不過，在石柱額題「標異鄉異慈惠石柱頌」大字下，有「元造義王興國、義主路和仁」，以及「元鄉葬十人等如左：田市貴、滑榮祖、梁令奴、田寶護、陳顯仁、鮮于法珍、田顯和、鄭映世、田勳順、史靈寶。」的題名²⁷，究竟最初從事鄉葬者是七人或十人？最先倡議鄉葬者是王興國，這是沒有疑問的，所以稱他為「元造義」，頌文中稱「王興國等七人」，大概最初響應鄉葬者為七人，後來繼有參加者，除王興國之外，另有「元鄉葬十人」，共計十一名。

王興國等人隨即又在鄉葬墓所，提供「義食」，主要是接濟那些路經此地的返鄉流民。自北魏末年以來，有許多瀛、冀、幽等州人民為逃避戰亂而南向避難，《北史》卷十五，〈魏諸宗室傳·高涼王孤傳附上黨王天穆傳〉：「初，杜洛周、鮮于修禮為寇，瀛、冀諸州人多避亂南向。.....靈太后詔流人所在皆置，命屬郡縣，選豪右為守令以撫鎮之。」迄亂平之後，這些流民又陸續北還，迤邐於漫長的返鄉路途，其中有一部分流民的歸途經過范陽，「義」所在地恰在官道之旁（見下文），是這些流民必經之地。如孝莊帝永安二年（529），朝廷派遣征東將軍劉靈助兼尚書左僕射，慰勞幽州流民於濮陽頓丘（今河南濬縣北），因帥流民北還，而與侯淵共滅韓樓²⁸。劉靈助

²⁷北京魯迅博物館、上海魯迅紀念館，《魯迅輯校石刻手稿》（上海書畫出版社，1987），第一函第六冊，〈慈惠石柱頌〉，頁1051。

²⁸《魏書》，卷九十一，〈術藝傳·劉靈助〉。

所率領這批北返的幽州流民，一定要到達薊城附近，才有可能與侯淵共滅韓樓於薊。而自頓丘到薊，須經過范陽。流民在漫長的歸鄉途中，難免飢渴疲乏，在范陽附近的「義」所接待的飢民，當有部分路經此地的流民。石柱頌文云：

宇宙壹清，塵消萬里，城邑猶簡，村薄未幾。去來女婦，往還公子，駱驛長途，靡所厥止。仍茲四輩，心懷十力，念此浮魂，嗟於遊息。近減家資，遠憑此識，於此塚傍，遂為義食。（《定興縣志》，16：3）

此「義」剛開始供應義食時，一切都很簡陋，僅是在鄉葬墓所旁作臨時性的供食；後來才建立「義堂」，作為供應義食的場所。頌文形容義食供應之初的情景是：

遂興誓願，賙給方有，各勸妻孥，抽割衣食，負釜提壺，就茲墓左，共設義食，以拯飢虛。於後荏苒，遂構義堂。（《定興縣志》，16：3、4）

對提供「義食」和構築「義堂」有較多貢獻者，除了王興國等十一人之外，另有田鸞磻、鄭貴和、陳靈奴、賈魏珍四人，他們的名字繫以「元貢義」的頭銜，出現在石柱額下「元鄉葬」的題名之後²⁹。

從構築義堂時開始，此「義」便不再是一個救助戰爭中災民暫時性社會救濟團體，而衍變成一個長期性的社會救濟組織。

²⁹同註27。

2. 曇遵法師與「義」的茁壯發展

東魏孝靜帝武定二年(544)，是此「義」發展的一個重要契機。范陽的大族盧文翼請名僧曇遵到此地弘揚佛法，曇遵吸引了眾多的信徒，他們成爲此「義」的贊助者，使得此「義」獲得更多的經濟來源。另外，由於曇遵在來到此地之前，已遍歷華北各地傳教，而名聲大噪；他來到此地以後，也吸引了一些上層階級的信徒，使得此一原來只是少數平民佛教徒發起的社會救濟組織，加入了不少地方大族、朝廷和地方的官員的成員。

武定二年，有國統光師弟子沙門三藏法師曇遵，稟資大德，歷承沖旨；體具五通，心懷十力。常以智慧，救諸煩惱；名盛南州，邀致無因。有摩訶檀越大都督盧文翼，……洞解十口之方，深達具足之海，既承芳實，朝夕敬慕，久而通請，方致神座。仍及居士馮叔平、居士路和仁等道俗弟子五十餘人，別立清館，四事供養，敷揚祕教，流通大乘。五冬六夏，首尾相繼，鱗羽感其德音，緇素服其惠了；貴賤往來，於是乎盛，便於此義，深助功德。（《定興縣志》，16：4）

曇遵是北朝末年名僧慧光的弟子，慧光在北魏末年駐錫洛陽，擔任國僧都，北齊時被召至鄴都，任爲國統。慧光在僧侶戒律方面有很多的貢獻，造四分律疏，刪定羯磨戒本、僧制十八條等，造就不少弟子，影響很大³⁰。曇遵俗姓程，魏時曾仕爲員外郎，後來出家，從慧光學，前後達十年之久。他的長處在於講析義理，因此以

³⁰ 《續高僧傳》（《大正新修大藏經》，卷五十），卷二十一，〈釋慧光傳〉，頁608上。

四處傳教而聞名。〈續高僧傳·釋曇遵傳〉云：「大乘頓教，法界心原，並披析義理，挺超時匠。手無異筆而變他成己，故談述有續，而章疏闕焉。」³¹他從洛陽開始其傳教事業，足跡遍歷齊、楚、魏、晉、燕、趙，名聞朝廷，後來齊帝徵召他至鄴都，以爲國都，後轉爲國統。北齊時曇遵名聲很高，他以義理析辯，清高的風格，四處傳道，而清譽遠揚，所以盧文翼不辭費盡心思，把他請到范陽來。

盧文翼爲了曇遵的來到，建立「清館」；此清館是爲供養法師，及作爲他在此傳教的道場之用，原不是和「義」混合爲一的。因此，清館有別於「義」所的「義堂」，頌文中也說是「別立清館」。至於清館的地點，當在距離「義堂」不遠之處，因此「義」才得以近水樓臺之便，得到曇遵的信徒大力的支持。此一清館僅是宅第，而不是真正的寺院建築；這大概是因爲盧文翼請曇遵至此時，並未做曇遵等人可以長期在此停留的打算，頌文中也說「時有敕請法師，始復乖阻。」（《定興縣志》，16：4）可見曇遵在此停留期間有敕召請，而不克前往，故得以在范陽停留「五冬六夏」。其後，曇遵還是爲皇帝所徵召，長駐於鄴都。

雖然曇遵駐錫的清館原來是和「義」所分開的，但自從曇遵至此之後，曇遵和其弟子便成爲此「義」經濟和實務運作上重要的支柱。「義」一方面在經濟來源上得到曇遵信徒的贊助；另一方面，追隨曇遵至此的俗家弟子馮叔平、路和仁，全力投入此一社會救濟組織。日後曇遵雖爲齊帝徵召至鄴都，但並未就此斷絕和此「義」的關係，其弟子馮叔平、路和仁等人，始終留在范陽，爲此「義」的主持人。〈續高僧傳·曇遵傳〉記載他四處傳教的情形：「初出

³¹同前書，卷二十，〈釋曇遵傳〉，頁484上。

化行洛下，流演齊楚晉魏，乃至燕趙，通傳道務，攝治相襲。」曇遵被召回鄴都之後，路和仁在范陽「獨主義徒」（詳下文），似乎可以作為是曇遵在其傳教過程中「通傳道務，攝治相襲」的一個註腳。

其後，此「義」的社會救濟項目中增添了醫療一項，和曇遵及其弟子的加入應有相當的關係。佛教僧侶在中古醫療中扮演一個重要的角色，這可以從當時人對僧人的批評中見其端倪，五世紀中在陝西活動的僧人道恆在其所著的《釋駁論》中，引述時人對僧人的攻詰，並予以反駁；不論當時人對僧人的批評是否允當，但其所描述僧人的活動，正是其時僧人生活最好的寫照，其中有條目是：「或矜恃醫道，輕作寒暑。」³²又，北朝僧人所撰的《像法決疑經》中說：「何故未來世中一切俗人輕賤三寶，正以比丘、比丘尼不如法故，.....或誦咒術以治他病，.....或行針灸種種湯藥以求衣食，.....」³³由此可見，中古時有許多僧人從事醫療行爲。此「義」最初僅是十數個平民百姓發起，為掩埋枯骨、救濟飢民小型的社會救濟組織，若無曇遵門人僧徒的參與，大概也就沒法進一步拓展醫療這一項服務了。

由少數平民佛教發起的「義」，後來由於得到曇遵信徒的大力支持，而逐漸茁長擴大；雖然曇遵吸引了不少上層階級，「貴賤往來，於是乎盛」，不過，其主要的支持者還是平民佛教徒居多。武定四年，「義堂」遷移新址，其土地田園即是來自一批平民所捐獻的。

³² 《廣弘明集》（《大正新修大藏經》，卷五十二），卷六，頁35。

³³ 《像法決疑經》，頁1337中、下。

3. 「義」址的遷移

義堂原先是位於官道之旁，武定四年(546)因為官道西移，路經此地的人漸稀，服務的對象亦隨之減少，義所於是隨著官道西移。

頌文記：

武定四年，神武北狩，勅道西移，舊堂寥廓，行人稍簡，乃復依隨官路，改卜今營。(《定興縣志》，16：5)

然而，據光緒《定興縣志》中沈曾植跋文的考訂，「神武北狩」應當是指武定三年(545)事，高歡上言：幽、安、定三州北接奚蠕，請於險要修立城戍以防之；高歡本人亦曾躬自臨履此築城之役。因此，沈氏認為可能是撰文人誤以三年作四年，但他也不排除另一可能性：即高歡北狩事從武定三年冬，延續到四年春。(《定興縣志》，16：17)本文以為如就第二個可能性而言，則頌文所記「武定四年，神武北狩，勅道西移」，也沒有錯。唐長孺即以爲高歡巡視北邊城戍是在四年，這個看法是很正確的³⁴。因為就此築城之役而言，高歡不必從頭至尾督導，他也極可能是在四年春才赴北方巡視工事，其時才下令官道西移。又，官道西移事關「義」址的遷移，對於此「義」而言，是一件大事，頌文作者應該不致於弄錯才是。由上所述，官道遷移的時間宜以頌文所述的武定四年爲是。

「義」的新址和其田園，主要是由范陽一個以嚴僧安爲首的嚴氏宗族所施捨的土地田園。由於嚴氏宗人所施捨的田土園地佔了日後此「義」址之絕大部分，因此別有題記將各人所施捨田園的數

³⁴唐長孺，前引文，頁119。

目，刻在石柱南面上層下截和西南隅上層下截³⁵。以嚴僧安爲首的嚴氏宗族七人，是首先捨地入「義」者，他們都是慈悲虔信的佛教信徒；其中嚴僧安的貢獻尤多，不僅捨地入「義」，還親自參與義址的建築規劃，故題記中稱他是「起義檀越」：

初施義園宅地主篤信弟子嚴僧安、故人嚴承、嚴法胤、嚴僧芝、嚴道業、嚴惠仙、嚴市仁等，併解苦空，仰慕祇陁之惠，設供招納，捨地置坊。僧安手自穿井，定基立宅，實是起義檀越³⁶。

上文中稱嚴氏七人「捨地置坊」，頌文中稱「義」的新址，或即稱爲「義坊」，或稱爲「義所」，或仍如舊址稱爲「義堂」。此七人所施捨的土地就成爲義坊的基礎，在武定四年以後十數年期間，嚴氏宗族陸續施地予「義」，其中多有同一家族中父子前後陸續捐獻土地的情形，如嚴僧安父子、嚴承父子、嚴光燦父子孫三代，嚴光燦之弟嚴市顯父子、嚴道業父子、嚴惠仙父子、嚴市念父子皆然，所以頌文中說嚴僧安合宗捨地的情形是：「若父若子，乃識乃親，或前或後，非貧非富，正向十方，壹心大道。」（《定興縣志》，16：5）

由於其時北方人多聚族而居，因此政府所配給他們的課田也都毗鄰相連，以嚴氏宗族所施課田爲主的義坊及其田園，應是相當完整的一片土地。如嚴僧安的四個兒子「長子懷秀、次息奉悅、第三息懷達、第四要欣，性併恭孝，敬從父命，立義十載有餘，重施義南課田八十畝，東至城門，西至舊官道中」。又，嚴承的兩個兒子

³⁵ 《魯迅輯校石刻手稿》，頁1057-1060。

³⁶ 同前書，頁1057-1058。

侍伯、阿繼「爲父重施義東城壕、城南兩段廿畝地。」³⁷可見其新施土地和嚴氏宗族先前所施的土地是相鄰毗連的。

前述嚴氏宗族中施地之地主如嚴僧安等人的名字，被冠以「施主」的頭銜，重覆出現在石柱南面上層上截的題記中³⁸，因此，被冠以「施主」的題名者，可能都是施捨課田土地入義的人。如：西南隅上層上截中四名「施主」中，有嚴僧芝者，即是前述施地的地主之一，故其他三名施主也有可能是施捨土地田園入義者。另外，在石柱西面上層上截有七名嚴姓施主，以及西北隅上層上截的四名嚴姓施主³⁹，也可能是施地的嚴氏宗人。又，在石柱東南隅上層上截的題記中的四名李姓的「施主」，也應是施地的地主⁴⁰。除了嚴氏宗族之外，也還有其他的人施捨其土地，如題記中「定州軍士呂貴觀爲亡父母施地入義。」⁴¹

遷移以後的義坊，規模遠較舊的義堂爲大，而且不斷地在擴充中；如上所述，在遷址後十餘年仍陸續有人施捨土地田園。義坊中除了有作爲其經濟基礎的田園之外，還有作爲供應義食處所的「義堂」。此義堂後來經路和仁整修改建，採取仿寺院的建築，規模頗爲宏整，因此頌文稱其「雖曰義坊，無異茹藍」。（《定興縣志》，16：6）

³⁷同前書，頁1058。

³⁸同前書，頁1053。

³⁹同前書，頁1054。

⁴⁰同前書，頁1053。

⁴¹同前書，頁1057。

4. 「義」大規模的賑濟活動

「義」址遷移後，因為得到一批捐贈的土地，在經濟的來源上似乎比以前充裕，除了平日的義食供應之外，它曾作過兩次大規模的賑濟活動，即天保八年救助築長城之役的民夫，以及河清三年救助水災的飢民。

文宣帝天保八年(557)時，義坊曾接濟救助築長城之役的民夫。其實，早在天保六年(555)文宣帝即下令於北境築長城，築長城之役一直延續到天保八年以後。被徵召前往北境築長城的民夫，在服完其築城工役期滿之後須各自返鄉，政府不與任何照料，甚至可能連糧食亦不供應，因此許多老弱民夫不耐飢病的侵襲，而僵仆死在返鄉的途中。從天保六年迄八年間，奉詔領山東兵監築長城的定州刺史趙郡王高叡目睹此一慘狀，便率領他的軍隊，部伍民夫，護送他們返鄉，有部分的役民因此而得以安全返回家鄉。《北齊書》卷十三，〈趙郡王琛附子叡傳〉云：

六年，詔叡領山東兵數萬監築長城。……先是，役徒罷作，任其自返，丁壯之輩，各自先歸；老弱之徒，棄在山北，加以饑病，多致僵損。叡於是親帥所部，與之俱還，配合州鄉，部分營伍，督帥監領，強弱相持，遇善水草，即為停頓，分有餘，贍不足，賴以全者十三、四焉。

如高叡這樣安排，返鄉的民夫中也僅有十分之三、四得以平安返回家鄉，由此可知，若任民夫自行返鄉，大多數的人是會抱恨死在途中的。

天保八年，善於體恤民夫行役之苦的高叡被徵召至鄴都⁴²，至北境築長城的民夫再度自行面對困危重重迢迢的歸鄉路；此時位於范陽的義坊便對於路經此地返鄉的民夫伸出援手，供給他們糧食和醫藥；另外，也埋葬那些死於此地民夫，頌文中有簡短的敘述：

天保蚤蟲之歲，長圍作起之春，公私往還，南北滿路，若軍若漢，或文或武，旦發者千群，暮來者萬隊，猶若純隄之口口口口，窮舍利香積，曾何云媿？兼復病者給藥，死者塋埋，齋送追悼，皆如親戚。（《定興縣志》，16：6）

據《隋書》的記載，可以很清楚地看出，「天保蚤蟲之歲，長圍作起之春」即是指天保八年。〈隋書·五行志下〉：「後齊天保八年，河北六州、河南十二州蝗。畿人皆祭之。帝問魏尹丞崔叔瓚曰：『何故蟲？』叔瓚對曰：『五行志云：『土功不時，則蝗蟲為災。』今外築長城，內修三臺，故致災也。」可知天保八年河北有蟲災，義坊所救濟的正是此一「長圍作起」之時築長城的役民。其時義坊所接濟的人數相當大，路經范陽的築長城之民夫，以及監修長城工役的官兵「旦發者千群，暮來者萬隊」，其中官兵當有公家糧食的供應，因此，義坊的救濟對象是以役民為主。又，上文云「窮舍利香積，何曾云媿？」香積典出《維摩結經》，後來指供給僧人之物（僧家供料）⁴³，對於路過此地的疲憊飢渴的役民而言，餐飲的供應無疑是最迫切的需要；更何況義食本來就是義坊社會救濟事業中最主要的項目。另外，「病者給藥」，義坊對役民也提供醫療服務。前面已經提過：由於曇遵的僧俗弟子參與此「義」，對於醫

⁴² 《北齊書》，卷十三，〈趙郡王琛附子叡傳〉。

⁴³ 《釋氏六帖》（浙江古籍出版社，1990），卷二十一，〈寺舍塔殿部·廚〉，頁450。

療工作的推展應有相當的助力。又，對於不幸病歿的役民，也給予埋葬，並且為他們作佛教的追薦儀式。埋葬無主的枯骨原是此「義」最先展開的社會救濟工作，由此看來，義坊似乎不曾中斷其「鄉葬」的工作。

武成帝河清三年(564)，山東有大規模的水災，與之而來的是災後的飢饉，而其時政府並未給予飢民任何的救助。《北齊書》卷七〈武成紀〉記河清三年「山東大水，饑死者不可勝計，詔發賑給，事竟不行。」當時，范陽也是災區之一，然而在此情形下，義坊也未中止其義食的供給。頌文云：「仍以河清遭滂，人多飢斃，父子分張，不相存救，於此義食，終不暫捨。」(《定興縣志》，16:6)其義食所濟助者中當多有水災的災民。在荒歲時，義坊仍然可以維持義食的供應，這當是由於義坊有一大片田園作為其經濟基礎，平時糧作收穫在扣除開支之外，或有盈餘，所以在荒歲仍可以維持其一貫義食的供應。

義坊似乎也具有『佛說諸德福田經』中所述「小精舍」的性質，又因其聲名遠播，上自皇帝、王公貴臣，下至地方守宰，路經此地，都曾到義坊停留。前面已經提過：小精舍除提供過往僧侶食宿之外，也供給一般俗人憩息和餐飲的場所。北齊文宣帝曾在此義坊停留用餐：「天保三季，景烈皇帝駕指湯谷離宮，義所時薦壹滷，深蒙優贖。」(《定興縣志》，16:5)沈曾植據史文考訂，認為這當係天保四年(553)秋，文宣帝「北巡冀、定、幽、安，仍北討契丹」，從平州至陽師水歸至營州，登碣石，以臨滄海，這一趟的路途中，經過此地所作的停留。(《定興縣志》，16:17)當時，義坊曾薦供皇帝及其隨從一餐。另外，從武成帝河清三年(564)，至後主天統四年(568)，幽州刺史斛律羨和他的家人，都屢屢在此停留、用餐。

路經此地的王公貴臣、地方守宰氏家族，也經常成爲此「義」的贊助人，如北齊斛律羨家族、范陽太守劉仙、范陽縣令劉徹等。

四、義坊的成員、組織與經濟基礎

(一)釋「義」

在頌文中，稱此一佛教的社會救濟組織爲「義」，從其所做的善行到其成員，也都冠以「義」字。如救濟飢民的食物叫「義食」，提供義食的場所叫「義堂」，其間建築物稱「義坊」；其成員或稱爲「義夫」、「義士」、「義徒」，其創首者稱「義首」，主其事者稱「義主」。由於此字牽涉到此一社會組織的命名與精神，也是理解中古佛教徒行事的關鍵之一，故有必要提出來討論。究竟中古佛教徒所稱的「義」字是什麼涵意？

北朝時，和佛教有關的組織皆可以「義」字稱，如佛教徒的信仰組織稱「義邑」、「法義」，其成員分別叫「邑義」、「法義」⁴⁴；中古佛教徒從事地方建設，其所開挖的井叫「義井」，所建造的橋稱「義橋」。佛教徒的捨田立寺、敬營僧齋、救濟飢寒等社會工作，也成爲義行美德之一，有此行爲者也成爲當時人表揚孝義的對

⁴⁴關於中古佛教信仰團體，已有多位學者做過研究，如小笠原宣秀，《中國淨土教家の研究》（京都：平樂寺書店，1951），一、〈廬山慧遠の結社事情〉。高雄義堅，《中國佛教史論》（京都：平樂寺書店，1952），頁25至36，〈北魏佛教教團の發達〉。塚本善隆，〈龍門石窟に現れたる北魏佛教〉。山崎宏，《支那中世佛教の展開》（東京：清水書房，1974年再版），第四章〈隋唐時代に於ける義邑及び法社〉。

象⁴⁵。六世紀佛教徒使用「義」字的涵意，可在其時流行的經典中找到其依據。

六世紀時所撰的《像法決疑經》中，有勸佛教徒視一切眾生為自己的眷屬——父母、妻子、兄弟、姐妹，「以是義故」而加以濟助的觀念：

未來世中諸惡起時，一切道俗應當修學大慈大悲，忍受他惱，應作是念：一切眾生無始以來是我父母，一切眾生無始以來皆是我之兄弟姊妹妻子眷屬，以是義故，於一切眾生慈悲愍念隨力救濟⁴⁶。

這種視眾生為自家親人眷屬的觀念，確曾為六世紀時的佛教徒的信仰組織所奉行。北魏孝明帝正光五年(524)，以道充為首的法義造像活動中，稱「道俗法義兄弟姐妹一百人」共造此像⁴⁷；又，孝莊帝永安三年(530)，青州齊郡臨淄縣高柳村以比丘惠輔為首的一個法義團體，在其造像銘記中稱「法義兄弟姐妹一百午(五)十人等敬造彌勒尊像二軀。」⁴⁸又，北齊天保八年(557)，在今山東一個法儀(義)造塔記中也稱「法儀兄弟八十人等」建妙塔一軀⁴⁹。山崎宏解釋「法義」這個名稱的意思，認為：法義是以同樣信仰佛法的道義而組合之意，如同義兄係指血緣以外結合而成之兄的意思，是以佛法結合的成

⁴⁵劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十三本第三分，頁540-543。

⁴⁶《像法決疑經》，頁1338上。

⁴⁷《北京圖書館所藏歷代石刻拓本匯編》，第四冊，頁171，〈道充等一百人造像記〉。

⁴⁸同前書，第五冊，頁194，〈法儀兄弟三百人造像記〉。按：此當作〈法儀兄弟一百五十人造像記〉。

⁴⁹同前書，第七冊，頁57，〈法儀兄弟八十人等造像記〉。

員；而所謂的「義邑」是邑的法義⁵⁰。如此看來，隋〈寶泰寺碑〉云：「尚書省使儀同三司潞州司馬東原郡開國公薛邈、因檢郭建欽、王神通等立義門，恭敬事佛。」⁵¹所以稱「立義門」，當係指以恭敬事佛而結合、有類一門親人的團體。

北朝末年，范陽地區的社會救濟組織不只以佛法結合成員，更如上述經典所稱「視眾生如眷屬」的信念，濟助危難之人。石柱頌文中數度提到義坊濟助他人時，皆將之視為親人，從其最初開始拾枯骨的鄉葬「乃合作壹墳，稱為鄉葬，設供集僧，情同親里，於是乎人倫哀酸，禽鳥悲咽」。（《定興縣志》，16：3）文末頌詞中更說此舉之恩義有如父母妻子：「有茲善信，仁沾枯朽，義等妻孥，恩同父母，拾口飢骸，共成壹有。」（《定興縣志》，16：9）而敘述天保八年義坊救助築長城之役的民夫，也是將那些人視為自家的親人「兼復病者給藥，死者塋埋，齋送追悼，皆如親戚。」又，頌詞形容供應義食「營造供賓，無避寒暑；愍育路人，如母茲父。」（《定興縣志》，16：10）

由上可見，六世紀的佛教徒以悲憫的情懷，視眾生為自己的親人——父母兄弟姐妹妻子這樣一個理念，去濟助急難困厄之人，正如同《像法決疑經》中所云「以是義故」，所以范陽這個社會救濟組織自稱為「義」，是很可以理解的。又，為何他們不像同時代的佛教信仰團體稱為「義邑」或「法邑」？這可能是因為義邑、法義係以造像、寫經、共同修習佛法等和宗教有關活動的目的而組合的團

⁵⁰山崎宏，〈隋唐時代に於ける義邑及び法社〉，頁768。

⁵¹《山右石刻叢編》（石刻史料新編第一輯第二十冊），卷三，頁6。

體⁵²，但此社會救濟組織則從一開始就是以實踐佛教福田思想的社會救濟事業為主，故自稱為「義」。

另外，關於中世紀佛教徒將其所做的社會福利和救濟事業，皆冠以義字這一點，或有人會認為是和漢末五斗米道的「義舍」、「義米肉」有關。如《光緒定興縣志》就認為「義」的來源在此：「其稱鄉義者，殆仿義民義舍之名耳。」（《定興縣志》，16：11）不過，本文認為，此二者的性質並不相同，而且佛教的「義」有其思想的根源，兩者未必有關連。五斗米道之所以置義舍、義米肉，是做為其傳教中的一個手段，《魏志》卷八〈張魯傳〉云：「魯遂據漢中，以鬼道教民，自號『師君』。其來學道者，初皆名『鬼卒』。受本道已信，號『祭酒』。……諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道則病之。」作義舍、置義米肉者是其教中的「祭酒」，雖用以供行路之人取用，但亦以鬼道懲治取用過量者，顯係一種傳教方式。又，漢末以後道教徒似乎不見有以置義舍、義米肉的傳教活動，中世紀道教徒也沒有救濟式的義食的供應。基本上，佛教徒的社會救濟是修行的方法之一，因此它和漢末五斗米道的義米肉似乎沒有直接的關連，而和先前存在於中國社會中的社會救濟有關，如《搜神記》記載，漢河南尹周暢「收葬洛陽城旁客死骸骨萬餘，為立『義冢』。」又如，楊伯雍在無終山上，「作『義漿』於口頭，行者皆飲之。」⁵³可惜的是，關於這方面的資料極為缺乏，無法作更進一步的討論。

⁵²同註50，頁767-768。

⁵³另外，《越絕書》外傳，記地傳第十：「富中大塘者，句踐治以為義田。」此義田用途不詳。

(二)義坊的成員

參與此「義」社會救濟事業—或是施給土地、資財，或是主持、加入社會救濟工作的運作者，都是此「義」的成員，他們涵括了上、下階層，分述如下：

1.當地的平民百姓

從石柱上題名所見，參與此「義」者絕大多數都是當地的平民百姓，計有：

發起人「元造義」王興國

主持義坊工作的「義主」路和仁

最初從事鄉葬工作的「元鄉葬」十人

最初對義食有較多貢獻的「元貢義」四人

執事人員「老上座」一人，「上座」二十人

執事人員「都寺田主」一人，寺主十五人

「大居士」一人，「居士」八人，「經生」一人

「施主」二十七人⁵⁴

另外，還有沒有頭銜者一百五十四人的題名。以上二百餘人全部都是沒有官銜的平民。值得注意的是，其中有十三名姓鮮于氏的非漢民族。此一事實則顯示北朝末年范陽一帶是胡、漢民族混居的地區。二則，可知在漢胡雜居的村落中，佛教是消泯民族界線，促進民族融合的動力之一。胡、漢民族基於同樣的信仰，不僅共同捐資

⁵⁴ 《魯迅輯校石刻手稿》，一函六冊，頁1051-1052。

建造佛像⁵⁵，也攜手並肩從事社會救濟工作，如此「義」中最先發起鄉葬者稱「元鄉葬」的十人中，就有一非漢人的鮮于法珍。

2. 當地大族盧氏家族

自北魏以降，范陽盧氏便是山東巨族；以迄於唐，仍然世代簪纓不替。范陽盧氏在此「義」中扮演十分重要的角色。自盧文翼開始，以及其子士朗、孫釋壽三代對此「義」有很大的貢獻。武定二年，盧文翼首先敦請名僧曇遵至此傳道，對於此「義」的茁長壯大，有很大的影響。盧文翼的第三子—盧士朗又爲此「義」的檀越，據〈新唐書·宰相世系表〉，士朗曾仕至殿中郎，故頌文說他「寧將榮祿革意直置，逍遙正道，坐臥清虛，仍憂此義，便爲檀越」。(《定興縣志》，16：4)所謂的檀越，梵文作 *dana-pati*，漢譯爲施主，或稱檀越施主，係指施給僧眾衣食的信男信女。由此可知：盧士朗是此「義」的重要施主之一，爲此「義」經濟方面主要的來源之一。

盧文翼的第三代，士朗的長子盧釋壽，曾任范陽郡功曹，他仍然繼續其父祖之志，爲此「義」的檀越。頌文說他「還爲義檀越，志存世業，財力匡究。」(《定興縣志》，16：8)可知盧氏家族三代以其家族聲望與財力，作爲此「義」重要的贊助人。

⁵⁵劉淑芬，前引文，頁538。

3.高僧曇遵的信徒們——包括了追隨曇遵到范陽來的道俗弟子五十餘人，其中以瀛州高陽的居士馮昆、以及相州陽平清淵的居士路和仁對此「義」的貢獻最為突出。

〈續高僧傳·釋曇遵傳〉說他本姓程，河北人⁵⁶。頌文則稱馮昆其人：「馮居士昆者，字叔平，瀛州高陽人。本與法師(曇遵)同味相親，造次不捨，因請至此。」(《定興縣志》，16：4)至於路和仁為河南人，頌文云：「有路和仁者，字思穆，陽平清淵人也。與馮生(馮昆)綢繆往日，依隨法師，聯翩積歲。」(《定興縣志》，16：5)他有可能從曇遵至河南弘法時，開始其追隨曇遵的生涯。由於他們兩人和曇遵有此因緣，所以當盧文翼請曇遵法師至范陽駐錫時，為了使法師能夠久駐在此地弘法，就連平常跟隨曇遵的道俗弟子五十餘人一併請來；他們日後便成為法師的得力助手，對於此「義」有很大的助力。馮昆對於此「義」的奉獻，可以說是「鞠躬盡粹，死而後已」。他從武定二年追隨曇遵至此，至北齊天保八年(557)客死於范陽為止，十三年之中，盡心盡力奉獻於此「義」的社會救濟工作；他死後更埋葬於此「義」之側。他為此義奉獻、捨己捨家的情操，換來的是此義社會事業的壯大，故頌文中對他極為頌揚：「常於此義，專人扶獎，壹愜既迴，眾情頓慕，功業久存，良實是歸。」(《定興縣志》，16：4)

至於路和仁則在曇遵離開范陽之後，成為「義」的主持人。路和仁從武定二年隨曇遵到范陽之後，即致力於「義」的社會救濟工作，然而曇遵在此停留「五冬六夏」，約在天保元年(550)為北齊皇

⁵⁶ 《續高僧傳》，頁484上。

帝徵召至鄴都，路和仁亦隨行，在鄴都停留一年之後，懇請皇帝允許，路和仁一人回到范陽，獨力主持「義」的社會工作。

(路和仁)即於此義，專口口口，而法師向并仁從衣，屣蒙預內齋，時經壹歲。每以此義慇懃告請，賴有勅許，始得言歸。於是獨主義徒，晨夜吐握，寤寐驚拊，巨細不違。(《定興縣志》，16:6)

從路和仁回到范陽之後「獨主義徒」，可知自武定二年曇遵到范陽之後，義坊的主持者事實上是曇遵的俗家弟子，前有馮昆，後則是路和仁。從石柱額題下「義主路和仁」的題字，以及石柱頌稱：「興國元首，和仁爲主」，(《定興縣志》，16:10)即可知他在此「義」中所佔的重要地位。他對此「義」另一項大的功蹟，是增修改建「義坊」。

4.名將斛律氏的家族

自北齊建國，以迄武平二年(578)斛律光因讒被誅、更盡滅其族之前，斛律氏一門多名將，更因此致貴顯，總計一門有一皇后、二太子妃、三公主，尊寵之盛，當時無人可予以比擬⁵⁷。斛律氏家族中，斛律金之子，亦即名將斛律光之弟的斛律羨之家族，和「義」有密切的關係，石柱之建立就是出自斛律羨的指示。

斛律氏家族和此「義」的關連，是因斛律羨自河清三年迄武平二年間，長期擔任都督幽、安、平、南、北營、東燕六州諸軍事，幽州刺史緣故。當時幽州刺史的治所在薊城，而范陽恰在薊城和都城鄴城的交通線上，因此，斛律羨及其家人多年往來駐所和都城

⁵⁷ 《北齊書》，卷十七，〈斛律金傳〉。

之間，便有很多機會經過在官道之旁的「義」所。斛律氏一族原來可能就是佛教信徒，所以斛律羨每往還治所和京城之時，必在此地停留；不僅建造佛像置於此「義」，也捐獻資財以供「義餐」，頌文說他：「駟馬入觀，屢過於此，向寺若歸如父；他還百里停滄，屆義方食，慰同慈母。資殊僧俗，脫驂解駕，敬造尊像；抽捨珍物，共造義滄。」（《定興縣志》，16：7；8）

頌文以「屢過於此，向寺若歸如父」，來形容斛律羨對「義」關眷，然則此「義」是否建有佛寺？又，斛律羨所建的佛像置於何處？就頌文數處的敘述，顯示其時義坊並未建有佛寺：第一，頌文形容路和仁改建之後的義坊，係仿寺院建築，故云「雖曰義坊，無異茄藍」，可見原是沒有寺院的。第二，在石柱的題名中，未見有僧人；若此「義」有佛寺，必有僧人，而其僧人也必會參與此「義」。第三，石柱上題記稱斛律羨之子斛律世達「奉敕觀省，假滿還都，過義致敬王像，納供忻喜。」（《定興縣志》，16：10）僅說是致敬斛律羨所建之佛像。又，題記中敘及另外斛律羨的另一個兒子斛律世遷路經此地，也只說是過「義」禮拜其父斛律羨所建之佛像，並未提及有佛寺：「過義禮拜，因見徘徊。並有大祖賢陽王像，令公爾朱郡君二菩薩立侍像側，致敬无量，公與銘名為徘徊主，方許財力，營構義福。」（《定興縣志》，16：10）由上可知，此「義」的建築雖仿寺院建築，但事實上此「義」並非佛寺，可能在其義坊中規劃有佛堂，其中便安置了解律羨所建造的佛像。至於上文中說斛律羨「屢過於此，向寺若歸如父」，當係形容之詞。不過，在此須提出來說明的是，北齊時此地並未建有佛寺，其後自何時開始在此地建立寺院，不得而知；但至遲在晚明代迄清末時，此

地確有一「沙丘寺」。從明代〈重修沙丘禪寺山門記〉所記，其時沙丘寺正殿爲五架三間，規模並不大⁵⁸。

由以上的引文，可知斛律羨的兒子之中，斛律世達和斛律世遷也對此「義」有所佈施，用以「營構義福」。

5. 范陽太守

范陽太守劉仙(字士逸)，他在甫任爲范陽太守時，路過此「義」，便對此一地方的社會救濟事業亟爲讚賞，因此便以私人財力，加入此一社會救濟的行列：「獎厲妻子，減徹行資，中外忻悅，共拯饑饉。」(《定興縣志》，16：8)

由上可見，不同社會階層的人可以匯集在一處，以從事社會救濟事業，這也和當時流行的經典有關。《像法決疑經》中鼓勵眾人打破貧富貴賤的差異，共同布施：

善男子，若復有人，多饒財物獨行布施，從生至老；不如復有眾多人眾，不同貧富貴賤，若道若俗，共相勸他各出少財聚集一處，隨宜布施貧窮孤老惡疾重病困厄之人，其福甚大。假使不施，念念之中施功常生無有窮盡。獨行布施，其福甚少⁵⁹。

這可以解釋位居政治高位北齊的名將、幽州刺史，和地方官的范陽太守、縣令及其屬吏，以及社會上有力的家族范陽盧氏，何以參與由一群平民佛教徒所發起的社會救濟工作的緣由了。其實，不同階層的人不僅共同佈施，也集資以共同造像，就此看來，在那個上、

⁵⁸ 劉敦楨，〈定興北齊石柱〉，頁57-58。

⁵⁹ 《像法決疑經》，頁1336中。

下階層都篤信佛教的時代，佛教可以說是不同階層的人之間的公分母，有助於縮短社會階層的差距⁶⁰。

(三)「義」的組織

唐長孺認為「義」完全仿寺院的組織⁶¹，然而，從石柱題名看來，「義」的組織頗為簡單，僅有兩個執事借用了寺院「三綱」中上座、寺主的名號。因此，不宜認為它是完全仿寺院組織。

在題名中出現了「老上座」、「上座」、「都寺主」、「寺主」、「大居士」、「居士」的頭銜，這些人應是「義」的執事的人員。就中老上座二人，上座十八人；都寺一人，寺主十五人；大居士一人，居士八人⁶²。都寺一名，其題名作「都寺田鸞峰主」，此處可能是刻寫筆誤，原應作「都寺田主田鸞峰」。又，此石柱上的刻文中，頌文提及天保十年時獨孤使君以此義坊七十九人奏聞朝廷，就中有「義夫田鸞磻」（《定興縣志》，16：6），魯迅錄文作「田鸞磻」，和「元貢義」的「田鸞磻」相同，按此三處當是指同一人，有些微的差異，當是抄錄拓本的差誤。居士在後世多指在家的佛教徒，但究其原始它原是譯自梵語，梵語作 *grha-pati*，為家長、長者之意；又指富有之人，或居家之士⁶³。從「大居士馮昆」的題名看來，此「義」中的居士不是在家佛教徒的泛稱，而當是家長之意。如前面所述，從武定二年以迄天保八年，前後十三年間，馮昆「常於此義，專心扶獎」，是掌理「義」的重要人物；又，從題名的排

⁶⁰ 劉淑芬，前引文，頁536-539。

⁶¹ 唐長孺，前引文，頁128。

⁶² 《魯迅輯校石刻手稿》，頁1052-1053。

⁶³ 《望月佛教大辭典》，冊二，頁1187。

序「老上座—上座」、「都寺主—寺主」、「大居士—居士」的格式看來，居士當是「義」執事的職銜之一。

中國佛寺的首長，有所謂的「三綱」的名目，吐魯番文書資料顯示：它大約出現於東晉十六國時期，當時的三綱指的是祠主、維那、高座；至南北朝時期，則係指上座、寺主和維那。至唐代，則明令規定上座、寺主、都維那是寺院的三綱⁶⁴。五、六世紀時佛教的信仰團體——「義邑」或「法義」也多仿寺院組織，而很多種職稱⁶⁵，就中也包括了寺主、上座、維那。不過，此「義」僅有上座、寺主、居士三個的職稱，這可能是因為此係一社會救濟團體，在性質上不同於義邑、法義的緣故。義邑、法義以修習佛法、建造寺院或造像等為主，有較多的活動，分工較細，需要比較多的執事人員，故有許多不同的頭銜。

此外，題名中另有「義眾壹切經生姜子察」，由此推斷此「義」似乎也從事寫經流傳的工作。

(四)「義」的經濟來源

在武定四年「義」尚未遷移以前，其經濟來源是來自施主們的捐贈，就中是否有人捐贈田園以供拓植生產，則不詳。

武定四年「義」所隨著官道西移以後，陸續得到許多佛教徒捐贈的土地，田園就成為「義」主要的經濟來源；當然，另外也應有信徒零星的捐款或捐贈物品。義坊田園主要來自嚴氏家族的捐贈，其所佔的土地似乎頗為廣大，如嚴氏家族第一批捐贈的土地包括

⁶⁴王素，〈高昌至西州寺院三綱制度的演變〉，《敦煌學輯刊》，1985年2期。

⁶⁵山崎宏，前引文，頁775-780。

「今義坊園地西至舊官道中，東盡明武城墻，悉是嚴氏世業課田」，其後，嚴氏子孫又陸續施地予「義」，在題記所列出者計有：一、嚴僧安的四個兒子懷秀、奉悅、懷達、要欣「重施義南課田八十畝」。二、嚴承的兒子侍伯、阿繼為父重施義東城濠、城南兩段廿畝地」。三、嚴市顯的三個兒子士林、惠房、定興，及孫兒洪略「共施武郭莊田四頃」。四、嚴惠仙之子阿懷、蘭懷、天保等「各施地廿畝」。五、嚴市念之子口口、阿禮、阿灰「仰慕亡考，捨地卅畝。」⁶⁶

這些土地田園除了建築物所佔地之外，大都是用以種植糧食蔬果，一則供應義食所需，二則也販售求利，作為「義」的收入。如嚴承的兩個兒子所施的廿畝地「任義拓園殖供賓⁶⁷」，是種植糧食抑或蔬果的田園，以供義食所需。又例，嚴惠仙的三個兒子各施地廿畝「任眾造園，種收濟義」⁶⁸，以及嚴市念的三個兒子所捨的四十畝地是「與義作園，利供一切」⁶⁹，則或以其收穫供應義食，或以其收穫變賣求利，轉而用到「義」所從事社會救濟其他的項目醫療、義塚的支出上。而嚴市顯的三個兒子所施的莊田四頃，更言明了如無人耕種，可以出售土地，作為「義」的經費之用：「眾雖廢莊，任眾迴便，賣買墪田，收利福用。」⁷⁰

另外，值得一提的是：嚴僧安之子所施的八十畝課田是指定作為果園，其收成是用以讓來此領受義食的人享用：「任義食眾領時

⁶⁶《魯迅輯校石刻手稿》，頁1058-1060。

⁶⁷同前書，頁1058-1059。

⁶⁸同前書，頁1059。

⁶⁹同前書，頁1060。

⁷⁰同註68。

果，普天共味，隨時禮念。」⁷¹這顯然是《佛說諸德福田經》中所述七福田之一的「種植園果以施清涼」具體的實踐。

至於這些土地、果園由誰耕種，從頌文和題名中並無線索可尋。不過，我們似可做一種推測：即可能有一批佛教徒可能奉獻其部分的時間，以為「義」的田園耕種的方式，播種善因。前述題名的二百餘人中，當有一部分人是以這種方式參與「義」的工作，並且因此而得到獎勵。

五、關於「標異鄉義慈惠石柱」

由於此「義」的善行傳聞遠近，地方官於是上書朝廷，旌揚其成員的善行義舉。不過，從朝廷下令表揚此「義」，到石柱的建立，其間還有一番波折。

(一)石柱建立的經過

北齊文宣帝天保十年(559)，由獨孤使君將此「義」創始者、主事者，以及贊助者七十九人的義行上奏朝廷。武成帝太寧二年(562)下令標異，以表彰其義行。然而，由於其時正值北齊建國之初，可能在物力、財力方面都比較吃緊一些，並未立即建立標柱；而即使延至次年(河清二年，563)由范陽太守命人所建的也是木柱而已：

天保十年，獨孤使君寬仁愛厚，慈流廣被，不限細微，有效必申，便遣州都兼別駕李士，合范陽郡功曹皇甫遵，口口口口口首王興國，義主路和仁，義夫田鸞磻、劉子賢、……七十

⁷¹ 《魯迅輯校石刻手稿》，頁1058。

九人等，具狀奏聞，時蒙優旨，依式標口(異)，口口口口(太寧二年)，尋有符下，于時草創，未及旌建。河清二年，故范陽太守郭府君智見此至誠，感降天旨，喜於早舉，明發不忘，遂遣海懿鄉重郡功曹盧宣儒、口口典從，來至義堂，令權立木柱，以廣遠聞。(《定興縣志》，16:6;7)

頌文中沒有說明獨孤使君的名字和官銜，史料中亦無從查考，當係其時的地方官，很可能是幽州刺史。此石柱「標異鄉義慈惠石柱頌」的額題之右，有一行小字「標義門使范陽郡功曹盧宣儒、典西曹掾解寶憐、范陽縣使丞李承柎、典西曹龍仲裕⁷²」，此三人是負責建立木柱時主事的官吏。

在樹立木柱後八年，即北齊後主天統三年(567)，幽州刺史斛律羨下令郡縣，將木柱改建為石柱。雖然幽州刺史有改立石柱的命令，但實際上無論是州府或郡縣皆未給予財政上的資助；此石柱之所以得以建立，主要是由「義」的成員出資興造，另外，范陽縣令劉徹亦有所捐助。

(斛律羨)天統三年十月八日，教下郡縣以石代焉。義士等咸敬竭愚誠，不憚財力，遠訪名山，窮尋異谷，遂得石柱一枚，……有建忠將軍、范陽縣令劉明府君名徹，字康買，……以石柱高偉，起功難立，遂捨家資，共相扶佐。(《定興縣志》，16:8)

「義」的成員之所以不憚財力，樹立此一巨大石柱，一則是因此是朝廷下令旌表，對他們而言，是一種無比的榮耀；二則也因為援以北齊新令，此「義」有二百餘人得以免役，建立石柱刊刻頌文並題

⁷²同前書，頁1051-1052。

名，也有以此作為免役的一個證明之意，關於這一點將在下文討論。

(二)石柱的性質及其樣式

由於此一石柱是極少數北朝的建築遺存之一，所以建築學者很早曾就此石柱的樣式做過一些研究。建築學者劉敦楨認為此石柱的性質和古代丘墓前的墓表、帝王的陵標為同一類型⁷³，羅哲文則認為是一種紀念碑⁷⁴。本文認為：此石柱的性質是漢代「表其門閭」以褒揚孝行義事傳統的延伸，建築學者不曾從這個層面來考慮，因此其對此石柱樣式的來龍去脈的看法，也還有再商榷的餘地。

1. 石柱的性質

就石柱的性質而言，它是從後漢以來朝廷以「表其門閭」的方式，褒揚孝子、義夫、節婦這個傳統的延續。自漢安帝首度下詔以旌表門閭，彰顯個人的孝行義事之後⁷⁵，此一方法便為其後各個朝代所採行，旌揚孝行義事，以之獎勸風俗，而這種表其門閭的例子在史書上的記載，亦不絕如縷，通常見諸於〈孝義〉、或〈孝友〉、〈列女〉等傳。北朝各代對此相當重視，北魏胡太后、北周宣帝和隋煬帝都曾下詔申明此制。

⁷³ 劉敦楨〈定興北齊石柱〉，頁58-59。

⁷⁴ 羅哲文〈義慈惠石柱〉，頁67。

⁷⁵ 《後漢書》，卷五，〈孝安帝紀〉，記元初六年二月乙卯詔：「賜人尤貧困、孤弱、單獨穀，人三斛；貞婦、有節義十斛，甄表門閭，旌顯厥行。」

北魏宣武帝延昌四年(515)九月乙巳，胡太后特下詔書：「孝子、順孫、義夫、節婦，表其門閭，以彰厥美。」⁷⁶其後北魏政府一直很重視表彰孝子、義夫、節婦，故《魏書》對於這方面的記載特別豐富。從其中可見有孝行義跡的人，往往因鄉里稱美、而由州縣奏請朝廷旌表其義行美跡，其表揚方式仍延續著後漢以來「表其門閭」的傳統，在其住處所在的里閭或其所住房屋，豎立旌表文字的標記；稱之為「標其里閭」或「表其門閭」。〈魏書·孝感傳〉中記李顯達純孝，靈太后詔表其門閭；又，王崇有孝行「州以奏聞，標其門閭」。〈魏書·節義傳〉記天水白石縣人趙令安、孟蘭彊等「四世同居，行著州里，詔並標榜門閭。」又，邵洪哲有義行「詔下州郡，標其里閭。」由於受到表揚的事蹟畢竟是少數，而其孝行節義亦復非常人所能辦到的，所以此事又稱之為「標異」。如北魏東郡小黃縣人董吐渾、兄養，「事親至孝，三世同居，閨門有禮。景明初，畿內大使王凝奏請標異，詔從之。」⁷⁷此石柱額題作「標異鄉義慈惠石柱頌」，很明顯地是此一脈絡的相承。

另外，部分受到「標其門閭」者也可免復徭役、甚或租調兵役全免，以作為獎勵。如吳悉達事親至孝，又拯濟孤窮，經有司奏聞，「標閭復役，以彰孝義」。王續生有孝行，世宗「詔標旌門閭，甄其徭役」，閻元明事母至孝，州刺史上書表其孝行，「詔下州郡，表為孝門，復其租調兵役，令終母年。」⁷⁸

至於「標其門閭」是怎麼一個表法呢？從漢代以來的傳統便是高大其門閭，以示尊崇之意，同時在其門閭上書寫著旌表的文字。

⁷⁶《魏書》，卷九，〈肅宗紀〉。此年正月，宣武帝薨，孝明帝即位，胡太后臨朝聽政。

⁷⁷同前書，卷八十六，〈孝感傳〉，閻元明附董吐渾傳。

⁷⁸同前書，〈孝感傳〉。

如《後漢書》卷八十四〈列女傳〉，記載沛劉長卿妻有貞順節行：「沛相王吉上奏高行，顯其門閭，號曰『行義桓釐』。」是拓建其門閭，並以此四字書寫其上，以標顯之。這類的褒揚文字不僅書寫在里門上，也書之於其住所的門上，《魏書》卷九十〈逸士·李謐傳〉中就將這一點敘述得清楚，延昌四年朝廷下詔賜謐「貞靜處士」，並表其門閭：「遣謁者奉冊，於是表其門曰『文德』，里曰『孝義』云。」至於「高大門閭」里門又是怎麼個高顯法呢？史書中沒有相關的記載，但從《隋書》卷八十〈列女傳〉中所記，可知有些是採取建闕的方式。隋文帝下詔褒表節婦韓觀之妻，「表其門閭，長安中號爲『節婦闕』。」即建闕以突顯其里門的特異性。

2. 石柱的式樣

此石柱的性質既是漢代以降「表其門閭」的傳統，爲什麼出現標柱的形式？這就涉及到此次標異的對象不是個人，而是一個團體之故。在此之前，一般的「表其門閭」都是旌表個人或個別家族，所以可以標顯其家門和里門；然而此「義」的成員眾多，不止於一家之人，又非處於同里，因此不能再採取標其門閭的方式，而必須有所變通與創新。太寧二年時，武成帝下令「依式標口(異)」義眾的善行義舉，但對此一團體如何個標異法呢？據石柱頌云：「靈圖既作，降敕仍隆，標建堂宇，用表始終。」(《定興縣志》，16:9)可知原先可能欲以「標建堂宇」，標顯義坊建築物的方式以表彰義眾。不過，當河清二年范陽太守郭智依敕表揚義眾時，卻是以建立木柱的方式爲之，此一木柱因後來爲石柱所取代，故無法得知其形制。

劉文中對於木柱的記敘，有誤解頌文之意，今特以辨明。劉文認為河清二年時郭智建立木柱之時，同時並且判申義坊成員二百餘人一身免役⁷⁹。事實上，北齊每縣邑義二百餘人免役新令的頒布，是在木柱建立之後，關於這一點，頌文中說得很清楚：

河清二年，故范陽太守郭府君智見此至誠，……，令權立木柱，以廣遠聞。自尔於今，未曾刊頌。新令普班，舊文改削，諸為邑義，例聽縣置二百餘人，壹身免役，以彰厥美，仍復季常考列，定其進退，便蒙令公據狀判申，臺依下口，具如明案。（《定興縣志》，16：6；7）

據此，顯然是在木柱建立之後，才有「義」之成員二百餘人依令獲得免役之事；而且上文云建立木柱之後「自尔於今，未曾刊頌」，可見木柱上是沒有書寫任何記敘此「義」的歷史和義行的頌文，而可能僅有朝廷旌表的文字而已。在此木柱改建石柱時，才在其上刊刻頌文，並及依新令義坊中二百餘人蒙朝廷判定得以免役之事。

天統三年因斛律羨下令，「義」眾方將木柱改為石柱；此石柱雖係柱狀，但它在性質上既非陵標墓表，因此不宜以它和陵標墓表互相比對討論，而毋寧將它視為一種新創。這樣的理解並非沒有道理，據今已知者，除此石柱外，在文獻實物雙方，尚未發現同樣之例⁸⁰。正由於它是一種新創，無先前累積的美學經驗，這或許是為什麼劉敦楨覺得此柱有其缺點的緣故，劉文云：

顧自美術角度批評之，此柱亦自有其缺點。如上下二部，分別觀之，其下部蓮瓣與柱身比例，異常粗健，而上部石屋，

⁷⁹劉敦楨，前引文，頁42。

⁸⁰同前文，頁60。

則為比較繁密精細之建築，不與柱身相稱；且屋與柱之間，尤乏聯絡，極似強予拼合于一處者⁸¹。

劉文又認為：此石柱這種不協調是因為石柱上部的石屋和下部的柱身，「各具不同的意義與形體，宜其外觀未能融洽為一，發生前述的缺點也。」⁸²他以石柱下部的柱身在營建意義、稱謂與形制諸點，都是漢代以降傳統的墓表，而柱上的石屋為安置信仰對象的佛龕⁸³。這種看法頗有商榷的餘地：第一，石柱本身應視為一個整體來討論。第二，從營建的意義而言，石柱是「表其門閭」的傳統，它和墓表是兩種在性質上完全不同的建築物，不宜混為一談。

至於為什麼出現佛龕的石屋和石柱的結合這種形式？本文認為：它採用石柱和石屋佛龕相結合，正適足以顯示此「義」的精神所在。此「義」的成員是基於佛教福田思想，而開展其社會救濟工作，就設計的意匠而言，木柱上的佛龕石屋最能顯示出此「義」的精神；惟前無先例，所以在技法的表達上未臻於圓熟，而出現如劉文所指出石屋和柱身不夠融洽協和、渾為一體的結果。

就中國建築史而言，此石柱在八角柱上安以佛龕石屋，不惟是一種創新，它更重要的意義在於：它下開唐代興起的「佛頂尊勝陀羅尼經幢」形制上的先河⁸⁴。此石柱下部的柱身是採取唐代以前所流

⁸¹同前文，頁58。

⁸²同前文，頁60。

⁸³同前文，頁58-60。

⁸⁴楊廷寶敘述鄭州開元寺唐中和五年幢時，就指出其局部的作法和北齊石柱有相似之處。見楊廷寶，〈汴鄭古建築遊覽紀錄〉，《中國營造學社彙刊》，6卷3期，頁14。關於唐代佛頂尊勝陀羅尼經幢的形制，筆者將另文討論。

行的八角柱⁸⁵，不過，此石柱並非等邊的八角柱，其四隅的寬度約僅有四正面的二分之一，四個正面面寬40厘米，四隅面寬僅20厘米；而上、下的寬度又不完全一致，上部直徑略小，其收分比例，每高一米，約收2.5厘米⁸⁶。這種不等邊的八角柱也見於漢、北魏、北齊的遺物中，如肥城孝堂山郭巨祠、和雲崗、天龍山諸石窟中都有不等邊八角形柱子。據劉敦楨考訂，石屋在性質上是佛龕，其說甚是。北朝佛教極為興盛流行，石窟、佛龕、碑像製作之盛，至今遺存的瑰寶猶多。將其時建築上流行的八角柱和佛龕結合，是此一石柱設計上的新創。唐代開始製作的佛頂尊勝陀羅經幢絕大多數是八角柱，而在柱頂八面各有一龕佛像。

六、結語——兼論佛教對北齊社會的影響

中國中古時代，上、下階層皆風靡篤信佛教，因此，佛教對於政治、社會、經濟方面都有相當程度的影響。就本文討論所及，佛教的影響顯現在以下幾方面：一、佛教在縮短上、下社會階層的差距，和促進不同民族的融合方面，發揮了相當的作用。二、社會救濟工作一方面是佛教福田思想的實踐，另一方面它也是佛教傳佈、發揮其組織能力的方法之一。三、佛教的福田思想不僅影響了佛教徒從事社會福利工作，它同時也影響及國家的社會救濟事業。

此「義」的社會救濟工作，從最初的「鄉葬」至此石柱建立時（武平元年），前後已綿延了四十年之久；其後可能還持續了一段時

⁸⁵梁思成，〈我們所知道的唐代佛寺與宮殿〉，《中國營造學社彙刊》，3卷1期，頁104。

⁸⁶劉敦楨，前引文，頁61；柘文，〈義慈惠石柱〉，《文物》，1977年12期，頁79。

間。此「義」從視陌路之人有如親眷這種情懷，而加以濟助；到涵括上、下階層這種打破富貴貧賤的組合，以共同施濟的行為，都是佛教經典的實踐。不過，值得注意的是，雖然此「義」有貴如王侯的荆山王斛律羨及其家人，和范陽的各級官員的參與，但對此「義」貢獻最大、參與最多者，還是一群名不見經傳的平民百姓。

此一社會救濟團體是少數平民佛教徒所發起的，不過，此「義」之所以得以擴展茁長，則有賴高僧曇遵及其信徒的力量；就中僧人及其追隨者強大的組織能力亦是不容忽視的。如曇遵的俗家弟子馮叔平、路和仁對此「義」的領導，不惟匯集了信徒的力量，使「義」的社會救濟工作得以茁長，同時也是佛教傳佈、壯大過程中的一種方式。從馮叔平、路和仁在此「義」中所扮演的角色，可知其時有一批儒生是追隨著高僧，他們對高僧的佈教工作有相當的助力。如魏末齊初的高僧慧光就有許多儒生追隨著他，《續高僧傳》中稱「時光諸學士翹穎如林，眾所推仰者十人，揀選行解入室惟九。」⁸⁷就中特別敘述儒生憑袞的事蹟，憑生通解經史，因聽慧光論講，服其清辯，而盡心歸依。他在慧光門下雖是行事謙敬，一如僧家弟子「低頭斂氣，常供廚隸，日營飯粥，奉僧既了，蕩滌凝澱，溫煮自資。」，不過，他同時也是慧光的得力助手，「隨其要務，莫不預焉」，對慧光的傳法事業也有相當的幫助：「每有名勝道俗，來資法藥，袞隨病立治，信者銜泣。」當時甚至有人將他的言論記下來，稱之為「捧心論。」⁸⁸由此例子，可以更為了解馮叔平、路和仁兩位儒生他們畢生奉獻於此「義」，是追隨曇遵弘法表

⁸⁷《續高僧傳》，卷二十一，〈釋慧光傳〉，頁608上、中。

⁸⁸同前註，頁608中。

現的方式之一，馮袞以其才辯答人問難，為人解惑；馮叔平、路和仁則以獻身社會救濟工作，協助曇遵「通傳道務，攝治相襲」。

由於經典的影響，有許多佛教徒從事社會福利事業，他們對社會的貢獻，以及其所發揮移風易俗的作用，使得朝廷將自漢末以來表彰個人美行義風之舉措，擴大到褒揚如此「義」這種從事社會救濟工作的佛教團體。從漢末以降，便以「表其門閭」褒揚個人的孝行義舉，其中部分受到朝廷表揚標其門里閭的個人或家族，還可得到免復徭役，甚至租調兵役全免，以作為獎掖。至北齊時代，更下令免復每縣邑義二百餘人的徭役，以資獎勵，即頌文中所稱：「新令普班，舊文改削，諸為邑義，例聽縣置二百餘人，壹身免役，以彰厥美，仍復季常考定，列其進退。」此處所說的「諸為邑義」，包括了如本文所述專以從事社會救濟事業為主的「義」這樣的團體，或者是兼營社會事業的佛教信仰團體「義邑」、「法義」；從造像記所見，義邑、法義多兼從事地方公共建設事業，如造橋、鋪路、開挖義井等⁸⁹。由於每縣僅有二百餘人免役的額數，不是每個這種團體的成員都有這等好處，所以必須時常考核那些人是此中最熱心公益者，作為免除其力役的標準，即所謂的「季常考定，列其進退」。

此新令頒佈的時間約在河清二年(563)之後，即在木柱建立之後，改建石柱之前。故改建石柱刻鑄頌文之時，亦敘及此「義」中張市寧、牛阿邕等二百人依令可免徭役之事。建立此石柱的目的主要是標異「義」的成員之義行，但也有以此石柱刊刻頌文題記，作為此「義」之中二百餘人免復徭役的證明，即頌詞所稱：「符賜標

⁸⁹明郁，〈慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業〉，《北縣文化》，第40期。

柱，眾情共立，遣建義所，旌題首領，眾免役苦。」（《定興縣志》，16：10）

佛教的福田思想不僅影響了中古時期民間的社會救濟工作，也影響及國家的社會救濟事業。從早先北魏時的「僧祇粟」，就是由僧人所主持的社會救濟工作。北魏文成帝時，僧人曇曜奏請：「平齊戶及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即為『僧祇戶』，粟為『僧祇粟』，至於儉歲，賑給飢民。」⁹⁰所謂的「平齊戶」是指原先居住在山東齊地的劉宋屬民，皇興二年（468），北魏從劉宋奪回此地，次年，將居住在此地的人民遷移至平城附近，從事耕墾，並加以監視，稱之為「平齊戶」。這種由平齊戶和能歲納穀六十斛入僧曹者而來的僧祇粟，雖說是由僧曹管理，但是它是作為國家的官物，以備荒年時，用以賑濟人民的；而在平日，僧祇粟可出貸生息。此一僧祇粟，直接由僧官管理，顯然是僧人以國家的資源所展開的社會救濟工作。可惜後來由於部分僧人的私利與貪欲，而導致不少弊病，並未充分發揮其功效⁹¹。到了北齊時，則在租稅中規定：人徵「義租五斗」，交送各郡，以備水旱荒年賑濟之用⁹²。到了隋代，出現了鳩集地方民間力量，設置為救濟飢荒的「義倉」，〈隋書·食貨志〉云：「（長孫平）於是奏令諸州百姓及軍人，勸課當社，共立義倉。收穫之日，隨其所得，勸課出粟及麥，於當社造倉窖貯之。即委社司，執賬檢校。每年收積，勿使損敗。若時或不熟，當社有饑饉者，以此穀賑給。」從義租到義倉，雖然不再是由僧人掌管，但它也多少也是佛教福田思想影響下的產物。前文提及佛教經

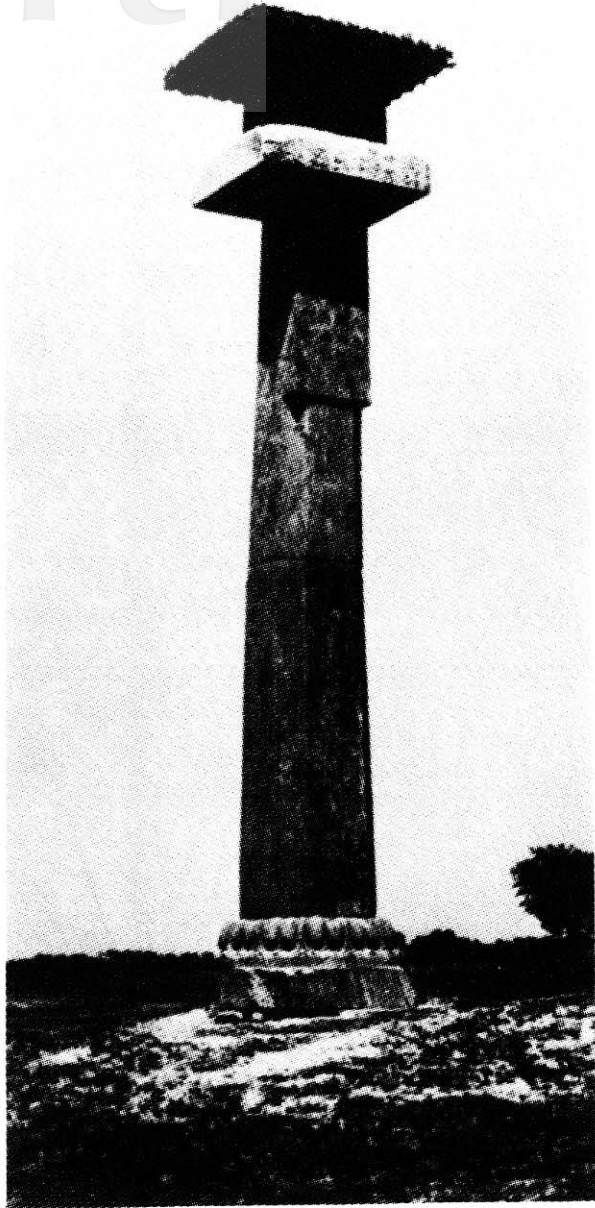
⁹⁰ 《魏書》卷一一四，〈釋老志〉。

⁹¹ 同前註。

⁹² 《隋書》，卷二十四，〈食貨志〉。

典中闡揚視眾生如親眷「以是義故」，而加以濟助的觀念，影響了中古佛教徒所組織的各種團體、社會福利事業等，皆以「義」為名，如本文所討論的社會救濟團體就叫做「義」。北齊的義租、隋代的義倉，透過國家的行政命令和地方的組織能力的社會救濟，仍冠以「義」字，也是基於相同的理念。

另外，值得一提的是：中古時期佛教徒的「義」係指對非親非故之人所做的施濟，但將其視之為自己的親人，故曰「義等妻孥」；不過，到了宋代以後，所謂的「義」的施濟則主要是針對自己的族人，如范仲淹設「義莊」以贍族人。中國歷史上宗教思潮的影響及其變遷、轉化，亦頗值得深思。



附圖：定興北齊石柱（中國建築學院編，〈中國古建築〉，
香港：三聯書店，1982，頁54）

A Stone Pillar Inscription of a Buddhist Benevolent Society—A Case Study of Buddhist Charitable Activities in Medieval China

Liu Shu-fen

This essay is a case study of a Buddhist benevolent society which operated in Hopeh Province during the sixth century, using as its main source an inscription on a huge stone pillar (seven meters in height) which documents the activities of this group. It opens with a discussion of the concept of “fields of merit” (fu-t'ien 福田), and its influence on charitable activities in medieval Chinese society. It then draws on the data concerning this particular benevolent society to conduct an in-depth examination of Buddhist charitable activities during the northern Dynasties, while also exploring the larger issue of Buddhism's influence on the society of that era.

The author also advances a new theory as to the nature of this stone pillar. Some scholars have maintained that stone pillars are essentially similar to the inscribed pillars erected before the graves of nobles or emperors (known as mu-piao 墓表 or ling-piao 陵標), while others maintain that they are a type of commemorative stele. This essay attempts to demonstrate that the stone pillar discussed above represents both a continuation and transformation of the Han Dynasty tradition of carving accounts of the deeds of moral exemplars (i.e. filial sons, chaste widows,

etc.) on ceremonial arches erected in villages or neighborhoods (known as piao ch'i men-lu表其門閭)