臺大文史哲學報　第七十六期
2012年5月　　頁67~105
臺　灣　大　學　文　學　院

南朝「踞食論議」所反映儒、佛交涉的理論思維與文化意涵*

紀　志　昌**

摘　要

所謂「踞食」，為僧伽坐儀之一，亦即踞坐（伸腳坐）而食，是中國在魏晉南北朝以來僧人進食時所採取的一種坐姿。本文要在從南朝士人鄭道子與范泰對僧伽「踞食」現象的批判中，疏理其中歷程原委，並從儒、佛交涉的角度，觀察二家論辯往覆的理論思維、詮釋觀點及所反映之文化意涵。

踞式向來即為違禮不敬之姿，僧人踞食即衝擊到中土士人對傳統儀法之接受慣性、觀感與禮教觀念，遂引發質疑與批評。名教論者往往藉由玄學思維模式，如：「崇本」、「理一」、「得意」之說的運用，作為闡釋聖人「因方弘教」、「隨俗制法」觀念的理論工具，其間僧人的應對則自有維護戒律法理與僧伽自主之考量。研究發現，名教論者基於傳統之文化情境，對僧伽踞食之法理多所誤解；唯相關論議的目的，究非以「儒」統「佛」，而是引導出雙方共同都能接受的作法，即以「結跏趺坐」作為二方於坐儀上的調和折衷之道。

關鍵詞：南朝　儒佛交涉　名教　踞食　玄學　結跏趺坐

100.8.12 收稿，101.3.7 通過刊登。

*　本文為國科會專題研究計劃（NSC -2410-H-110-072-MY2）之部分研究成果，承蒙兩位審查人賜正，謹此致謝。

**　國立中山大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前論：踞食論議之原委始末

（一）議論過程概述

相關文獻，最早著錄於劉宋‧陸澄《法論目錄》，集中在第七帙，分別是：

> 與禪師書論踞食 鄭道子。
>
> 與王司徒諸人書論據(踞)食 范伯倫。釋慧義答，范重答。
>
> 與道生慧觀二法師書 范伯倫。
>
> 論據食表并詔四首 范伯倫。[1]

與目錄對應之實際內文並見《弘明集》，雖然文獻資料有限，卻仍可鉤稽當時論爭之原委。此中反僧人踞食的主要士人代表是鄭鮮之（字道子，364-427）與范泰（字伯倫，355-428），他們與佛教的淵源值得注意，范泰無疑是大法的檀越，與他論爭的對象即是他素來所供養的僧人釋慧義，《高僧傳》：

> 宋永初元年，車騎范泰立祇洹寺，以義德為物宗，固請經始。義以泰清信之至，因為指授儀則，時人以義方身子，泰比須達。故祇洹之稱，厥號存焉。後西域名僧多投止此寺，或傳譯經典，或訓授禪法。[2]

祇洹寺之立，在劉宋武帝永初元年（420），由范泰施以成寺，並請慧義住持。在時人眼中，多把慧義比作釋迦弟子中的第一智者——舍利弗多羅（身子），則將范泰比作施捨祇洹精舍的大施主——須達多，此即為「祇洹」寺名之由，慧義亦因此而常為其「指授儀則」、講經弘法。不過從某個角度來看，范泰檀越建寺，並供養慧義，卻也成了他干涉僧團事務的潛在因素；[3] 而另一位反僧

---

1 引自梁‧釋僧佑，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年 11 月。蘇晉仁、蕭練子點校本），卷第 12，頁 438。

2 梁‧釋慧皎，《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年 10 月，湯用彤校注本），卷第 7，義解四〈宋京師祇洹寺釋慧義〉，頁 266。

3 中古氏族多有以族產施以成寺之習，此雖亦為檀越，卻儼然為家族營寺，藉由「移產入釋」以「借寺蔭產」，即以營寺作為保護家產的權宜手法，相關論述參張弓，《漢唐佛寺文化史（上）》（北京：中國社會科學出版社，1997 年 12 月），〈造設篇〉之一「營造：檀主層群」，頁 191、210。按：筆者亦發現此種「家寺」雖改變為宗教用途，但基於是其相關活動之襄贊者，亦儼然仍擁有在某些方面對寺院的主導權，如范泰之子范晏後收回祇洹寺園地即為一例。

臺灣人學學術期刊資料庫

伽踞食者鄭道子，似亦素為護法角色，[4]同樣在沙門食坐之儀上表達質疑、干涉的立場。

就《法論目錄》著錄之篇名來看，首先是鄭道子寫了一封信給當時的「禪師」討論踞食的事，信中大意乃認為踞食有輕慢之形，與僧人威儀不符，即質疑踞式在禮法上的正當性。就現有文獻看來，鄭道子這一封書信，顯然並沒有得到對方的回應。類似的情況也發生在范泰身上，范泰去信釋慧義，亦久未見答。其後書予王弘，於信末便有「更諮義公，了不見酬，是以敬白同意」之語，[5] 可證范已曾先向慧義論議「踞食」之不妥，在未獲回應後，方再將同樣意見書予以王弘等為首的權臣等人。[6]

這裡要先岔開來說踞食論議的時間，令人好奇的是，到底范泰永初元年施立祇洹寺，直到相關爭議爆發，究竟時隔多久？也就是說慧義駐錫的期間，是否已經開始實施此種域外僧法？乃至後來導致范泰之不悅。就保守一點來看，「踞食」論爭的下限，當不晚於鄭、范等人的卒年，鄭鮮之卒於元嘉四年（427）

4 正史中並無鄭鮮之奉法之記錄，但他卻在相關文獻中留下一篇護法文字，即〈神不滅論〉：「生在本則知存，生在末則知滅，一形之用，猶以本末為興廢，況神為生本，其源至妙，豈得與七尺同枯，戶牖俱盡者哉。推此理也，則神之不滅，居可知矣。」參梁・僧佑，《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001 年 7 月，金陵刻經處版），卷 5，頁 208。言「神」為「生本」，即以玄學之「本／末」關係以言「神貴於形」，以突顯出神不滅的重要性。除此之外，在當時流行的小說中，我們也可以看到鄭鮮之作為在家信徒的角色，如《宣驗記》：「鄭鮮，字道子，善相法。自知命短，念無可以延。夢見沙門問之：『須延命也，可六齋日放生念善，持齋奉戒，可以延齡得福也。』因爾奉法，遂獲長年。」《冥祥記》：「宋尚書僕射滎陽鄭鮮之，元嘉四年，從大駕巡京至都，夕暴亡，乃靈語著人曰：『吾壽命久盡，早應過世，賴比歲來敬信佛法，放生布施，以此功德，延馳數年耳。夫幽顯報應，有若影響，宜放落俗務，崇心大教。』于時勝貴多皆聞云。」這兩則都是關於鄭氏因放生而得渡脫的傳聞。以上原文引用之版本分別參魯迅，《古小說鉤沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》第 1 卷（北京：人民文學出版社，1999 年），頁 279、374。

5 參《弘明集》，卷 12，頁 572。 按：本文所引相關論議之書信篇題，一皆準以此一版本。又為清眼目，以下凡正文所獨立引及之相關論辯文字，皆逕於其後統一註明書信標題及頁碼，不再一一附註。

6 王弘，王珣之子，王導之孫，亦為累世奉法之大族，除了鄭道子與宋文帝劉義隆，王弘是現有資料可知與此事件有關的檀越。關於王氏累世奉佛的相關探討，詳參拙著〈魏晉時期瑯琊王氏奉佛考〉，《中正大學中文學術年刊》第 9 期（2007 年 6 月），頁 123-150。

臺灣人學學術期刊資料庫

[7]、范泰卒於元嘉五年（428）。[8] 配合另一線索，即范泰曾將論議書予王弘（379-432），當時書信名稱為：〈與王司徒諸人書論道人踞食〉，另在上表文帝（407-453）時亦提及：「司徒弘達，悟有理中」，[9]可見書寫的當時，王弘已進位為司徒，相關時間點，可參《宋書・文帝紀》：

> 前日三年春正月丙寅，司徒、錄尚書事、揚州刺史徐羨之，尚書令、護軍將軍、左光祿大夫傅亮，有罪伏誅。……丁卯，以車騎大將軍、江州刺史王弘為司徒、錄尚書事、揚州刺史，……。[10]

即元嘉三年（426）春正月之丁卯日，王弘進位司徒，以故范泰撰文，應該更在此之後。另復觀其中內容：

> 臣事久謝，生塗已盡，區區在心，唯來世而已，臣受恩深重，祿賜有餘，自度終無報於聖世已矣。蓋首並結草之誠，願陛下哀而弗責。（〈論沙門踞食表〉，頁580）

這是范泰上書文帝論踞食的第二次奏表，文中已自陳暮年多病，證以《宋書》本傳：

> （元嘉）三年，羨之等伏誅，進位侍中，……上以泰先朝舊臣，恩禮甚重，以有腳疾，起居艱難，宴見之日，特聽乘輦到坐。[11]

可見奏表之中所謂「生塗已盡」，殆其晚年為腳疾所纏之故，這時也是元嘉三年，與王弘進位司徒恰為同一年，配合這些線索，我們可以確定范泰踞食論議的時間差不多在元嘉三年以後至四年（426-427）之間，此距祇洹之立亦已有六、七年。

至於慧義是否一開始即施行踞食之僧法，就其自陳：

> 此寺受持僧祇律，為日已久，且律有明文，說偏食法凡八議，若無偏食之制，則無二百五十矣。（〈答范伯倫諸檀越書〉，頁574）

祇洹寺正因受持《僧祇律》而有踞食之制，至於《僧祇律》之譯，《出三藏記集》〈新集律分為五部記錄〉：

> 摩訶僧祇者，言大眾也。……以晉義熙十二年，歲次壽星，十一月，

7 梁・沈約，《宋書》（北京：中華書局，2003 年 10 月），卷 64，列傳第 24，〈鄭鮮之〉，頁 1698。

8 《宋書》，卷 60，列傳第 20，〈范泰〉，頁 1623。

9 參〈論沙門踞食表〉，《弘明集》卷 12，頁 578。

10 《宋書》，卷 5，本紀第 5，〈文帝〉，頁 74。

11 《宋書》，卷 60，列傳第 20，〈范泰〉，頁 1621。

臺灣大學學術期刊資料庫

共天竺禪師佛馱跋陀於道場寺譯出，至十四年二月末乃訖。[12]

可知《僧祇律》翻譯完成，為義熙十四年（418），正好距祇洹寺之立早兩年，譯出之後，方有祇洹寺僧之依律行事。就慧義自陳「為日已久」來看，猜測大概祇洹立寺之初即已受持此法。加以此寺立後，「西域名僧多投止此寺」，即或一開始不採踞式，以日後域外僧人陸續投止的情況來看，坐式之方、偏混雜，想必十分明顯：

祇洹自有眾已來，至於法集，未嘗不有方偏二眾。(〈答范伯倫諸檀越書〉，頁574）

這看在范泰的眼中，想當然不是滋味，畢竟祇洹寺原乃其家產的一部分，《宋書》本傳：

（泰）暮年事佛甚精，於宅西立祇洹精舍。[13]

再者，范泰身為經學家范寧之子，本應有相當濃厚的禮法觀念，若考慮其門第家風的因素，自不能忍受在自家範圍裡出現不合禮法之事。[14]這樣看來，范泰到底在這過程中，與慧義的磨合，至少還經歷了六、七年的時間。猜測他這當中或因涉入政爭，時見惶疑憂恐，故仍需要慧義之「指授儀則」，《高僧傳》：

宋元嘉初，徐羨之、檀道濟等，專權朝政，泰有不平之色，嘗肆言罵之。羨等深憾。聞者皆憂泰在不測，泰亦慮及於禍，迺問義安身之術，義曰：「忠順不失，以事其上，故上下能相親也，何慮之足憂。」因勸泰以果竹園六十畝施寺。[15]

12 《出三藏記集》，卷第3，頁119。

13 參《宋書》，卷60，列傳第20，頁1623。

14 唐・房玄齡等，《晉書》（臺北：鼎文書局，1987年），卷75，列傳第45，〈范寧〉傳曾謂：「在縣興學校，養生徒，潔己修禮，志行之士莫不宗之。期年之後，風化大行。自中興已來，崇學敦教，未有如甯者也。」頁1984-1985。泰亦承乃父之風，頗有敦化興學之願。初為太學博士，曾經建議高祖建國學，自領國子祭酒，可見泰、甯父子志業相仿。從學術角度來看，如吉川忠夫氏認為范寧《穀梁傳集解》的撰作，乃基於家族學術討論的歸納集結，並舉出范泰的意見出現在裡面為例說明。參氏著《六朝精神史研究》（京都：同朋社，1984年2月），該書之第二部「范氏研究」之第三章〈范寧の的學問〉，頁130。筆者則發現范氏的家學傳承，亦可以從很多小細節看得出來，從文獻來看，正史中范泰上書之文，屢引及春秋大義，這也未嘗不是家學的影響。就其對教化的重視來看，域外踞食之法，對其所造成觀感與觀念上的衝擊，恐怕是大的。

15 《高僧傳》，卷第7，義解四〈宋京師祇洹寺釋慧義〉，頁266-267。

臺灣人學學術期刊資料庫

《南史》亦謂：

> 徐羨之、傅亮等與泰素不平，……三年，羨之伏誅，……。[16]

考徐羨之（364-426）專權之事，約自永初三年（422）起，逮元嘉三年（424），文帝以廢君弒君等罪名下詔將其治罪止，[17]可見關鍵的時間點同樣是在元嘉三年。此前，范泰常憂在不測，為求避禍，乃在祇洹立寺之後，甚至還聽從慧義的建議，復施予果竹園，欲祈福報；此後，羨之既伏誅，范泰似已無政治上的顧慮，是否因為這樣，即將注意力轉到整治自家僧伽踞食的事上。可以確定的是，范泰反踞食，是其與慧義關係的一個轉變點，泰卒，其子范晏把果竹園收回，慧義也因此離開了祇洹寺。[18]

范泰去信王弘，大約在表明夷夏習俗之異，故僧伽至中土應「隨俗制法」，並提出了存同去異的原則，要僧眾統一飲食坐式，改「偏」從「方」。不久，祇洹寺慧義終於打破了沉默，勉強代表祇洹寺五十僧回了一封信給他，大意謂「踞食」之法，關乎經律之持守，律有明文，即將其「踞食」之由來，提昇到守戒的層次：

> 俗儒猶尚謹守夏五，莫敢益其月者，將欲深防穿鑿之徒，杜絕好新樂異之客，而況三達制戒，豈敢妄有通塞。范檀越欲令此眾改偏從方，求不異之和，雖貪和之為美，然和不以道，則是求同非求和也。（〈答范伯倫諸檀越書〉，頁573-574）

慧義認為俗儒對典籍闕文，尚不敢妄自附會，何況是經由「三達」所嚴謹結集出的經律法典，[19]若不遵從，則雖具外在形式上的和同，僅是「同」而不「和」，

16 唐．李延壽，《南史》（北京：中華書局，2003年），卷33，列傳第23，〈范泰〉，頁847-848。

17 宋武帝逝世後，傳位長子少帝劉義符，遺詔徐羨之等為顧命大臣，後少帝因遊戲無度，不事政務。景平二年（424）司空徐羨之、中書令傅亮、領軍將軍謝晦以太后的名義廢黜為營陽王，不久加害之，又殺先帝次子劉義真於新安，另立劉義隆為帝。元嘉三年（424），宋文帝穩固了權力後，以廢君弒君等罪名下詔將徐羨之、傅亮、謝晦等治罪，徐羨之遂自殺。相關事跡參《宋書》，卷4，本紀第4，〈少帝〉，頁65-66並卷43，列傳第3，〈徐羨之〉，頁1331-1334。

18 《高僧傳》：「及泰薨，第三子晏謂義昔承厥父之險，說求園地，追以為憾，遂奪而不與。義秉泰遺疏，紛糺紜紜，彰於視聽，義迺移止烏衣，與慧叡同住。」參卷第7，義解四〈宋京師祇洹寺釋慧義〉，頁267。

19 此或為佛陀入滅後，第一次結集經律的三位主事者：主導集結之摩訶迦葉、持戒聞名並背誦戒律內容的優波離，與多聞第一且侍奉佛陀長達二十五年而背誦出教義的阿難。

臺灣大學學術期刊資料庫

因「和不以道」之故。從而並表明范泰的論點並無經律為證，忽欲改易，非同小可。慧義甚至甘冒「宣戒」之罪來為事情的嚴重性作出說明：

> 戒律是沙門之祕法，自非國主，不得預聞。今者檀越疑惑方偏，欲生興廢，貧道不得不權其輕重，略舉數條，示其有本，甘受宣戒之罪。佛法通塞，繼諸檀越，通則共獲護法之功，塞必相與有滅法之罪，幸願三思，令幽顯無恨。(〈答范伯倫諸檀越書〉，頁574)

此言僧團戒律在當時被視為「秘法」，非外人所能與聞，慧義略舉數例以明「踞食」本之戒律，要在家眾不要對僧伽儀法妄生興廢，以免有「滅法」之罪。此不啻是對欲改「偏」從「方」者的嚴正申明，針對意氣強猛的慧義，范泰爾後的回覆，也跟著措辭強烈起來，他認為戒律當隨俗施宜，並非一成不變，所以「固守不為全得」，唯再也無法獲得慧義任何的理會。正如范泰在上表文帝中所形容的：

> 慧義弘陣已崩，走伏路絕。恃此為救，難乎自免，況復司契在上，道辭知窮。(〈論沙門踞食表〉，頁582)

對於慧義杳無回應，范泰猜測恐是「道辭知窮」，自知理屈，故以不辯來維護自己。這同時也說出范泰所代表之禮法傳統勢在必得的態度。二人在撕破臉後，范泰亟力尋求僧界的附和，故隨後將相關問題致書予竺道生(355-434)與慧觀：

> 慧義之徒，知而不改，至於偏坐，永為不慚，同自為矛盾，其誰能解？弟子意常謂，與人同失，賢於自伐其是。推心樂同，非敢許以求直，今之奉法白衣，決不可作外國被服，沙門何必苦守偏俗？(〈與生觀二法師書〉，頁577)

信中再次強調儀法統一的重要，唯措辭更顯偏激，范泰向道生與慧觀批評慧義「知而不改」、「永為不慚」，我們讀了很難相信這是針對他曾經所禮敬的「舍利弗多羅」。范泰認為寧願眾人都錯得一樣，也不願單獨一人因得理而傲群，這正是其對慧義「和不以道」的反駁。末句則進一步以在家居士「決不可」出家袒服來作比方，強調沙門何必執守異俗？即以出家、在家之別為譬，來肯定夷、夏立場上的先在差異，作為在中土決不可恪守外俗的表明。至此，范泰的論述，似已辭堅意決，不難想見其書予道生、慧觀，頗有邀二者與其一同撻伐的意謂。至於道生與慧觀的立場與態度如何？現有文獻中並無更多的資料可以查考，唯一可以得知的是范泰在不久後上書文帝的內容：

> 慧嚴、道生，本自不企，慧觀似悔其始位，伏度聖心，已當有在。今不望明詔孤發，但令聖旨麤達宰相，則下觀而化，執曰不允，皇風方當遠暢，文軌將就大同，小異雖微，漸不可長；青青不伐，將

臺灣大學學術期刊資料庫

尋斧柯，故宜自邇及遠，令無思不服。(〈論沙門踞食表〉，頁579)

是表乃范泰在了解各家「方」、「偏」立場後向文帝作出的報告：慧嚴與道生本不守偏法，慧觀則在范致書後，「似悔其始位」，改「偏」從「方」。更重要的是，奏中甚至建請當政介入僧伽管理，即制止僧伽踞食，用以防微杜漸，令此風不長；另一方面則廣敦教化，統一全國坐式儀法。「青青不伐，將尋斧柯」之語，很容易令我們想到他與慧義磨合六、七年之間蟄伏的心情，唯當時文帝對此似無主見，〈答范泰詔〉：

知與慧義論踞食，近亦麤聞，率意不異來旨，但不看佛經，無經(緣)制以所見耳。不知慧嚴云何。道生便是懸同，慧觀似未肯悔其始位也。比自可與諸道人更求其中耶。[20]

顯然文帝並不想介入裁決，故復請范泰與諸僧再議，一方面固然是以不精佛法作由，另則可能尚未全面性地掌握僧伽的相關訊息與動向：此中慧義很可能已另有管道向文帝表達持守踞食的立場，故有「麤聞率意，不異來旨」之語；道生本不守偏法（懸同）；至於慧嚴，文帝對其立場未有聽聞；至於慧觀，則認為其「未肯悔其始位」，此與范泰上表所陳述的「似悔其始位」有所不同，這只能說出慧觀仍處於游移不定的狀態，故有必要再令范泰與諸人協調其中。不日，范泰再上表：

慧觀答臣都無理據，唯褒臣以過言，貶臣以于非。推此疑其必悔，未便有反善怗辭。(〈論沙門踞食表〉，頁582)

提到慧觀後來的書覆，從其言辭「都無理據」與褒貶過當的態度，懷疑其恐已悔改，卻又不便在檯台面上有從善(反善)如流的順服之辭（怗辭）。

從整個論爭的發展來看，范泰在三次上表後，相關事件在文獻資料中即不見有後續發展之記錄。就僧家而言，除了〈釋慧義答范伯倫書〉以外，其他僧人的議論幾乎不得而見，即或是「本自不企」的慧嚴、道生，亦不見有所表態，慧觀的回覆今天並沒有保留下來，但據范泰所述，其論議「都無理據」，可見他不能像慧義一樣，正面而明確地陳述僧伽戒律之法理。這樣看來，慧義對范泰這位素來供養他的檀越倒還坦然許多。站在佛教的立場，此亦不難理解，即僧伽事務本不許外力干預，即便是在家眾，亦不宜妄生議論。慧義自覺其破例回應，已唯恐觸宣戒之罪，何況將僧伽儀軌公開拿來討論，以故就整件事情之

20 金陵刻經處版之此段文字顯然整段接續在范泰〈論沙門踞食表〉後，未另起段，實本段乃宋文帝詔書，非范泰之表文，筆者此處之題名乃依據清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》(石家莊：河北教育出版社，1997年)，參第6冊《全宋文》部分，頁26。

臺灣大學學術期刊資料庫

原委始末來看，僧伽自始至終應是視「踞食」與否為其內部事務，俗家之干涉與論議終無能有所損益。

至於俗家對「踞食」的批判，雖由鄭、范二人發起，尤以范為處心積慮，甚至要求政治干預，然其他士人之立場則顯得較為不置可否，又似是不知所措，誠如范泰陳言：

> 今之令望，信道未篤，意無前定，以兩順為美，不斷為大，俟此而制，河可清矣。(〈論沙門踞食表〉，頁578-579)

說到當時士人大多對踞食並無任何定見，而多各任其方、偏（兩順為美），不作斷案、亦不遏抑干預（不斷為大）。范泰感慨以此態度欲統一禮度，猶如「俟河之清」，將遙無可期。[21] 即便是同為奉法朝臣的宰相王弘亦僅表達消極而不反對的立場，[22] 其後又陳：

> 侍衛之臣，實時之望，既不能矜臣此意，又不能誨臣不逮，此皆臣自招之自咎而已。伏願陛下錄其一往之至，不以知拙為罪。(〈論沙門踞食表〉，頁582-583)

「侍衛之臣」所指何人不詳，殆當時之佐史國臣，[23] 這裡說出范泰似未能得到

21 筆者認為此句之語意當為：「依此而制，俟河之清矣。」典出《左傳・襄八年》：「俟河之清，人壽幾何？」參晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《左傳正義》(臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本)，卷第 30，頁 520。注文謂：「逸詩也，言人壽促而河清遲。」頁 520。范泰之意，認為若要兩順為美，放任其自然發展，踞食一事的解決恐將遙遙無期。

22 王弘在這次踞食論爭涉入的程度多深，其態度與立場如何，實無更多資料可參。我們只能從范泰書信中所附帶提及的線索描述，來猜想一、二，如〈論沙門踞食表〉：「司徒弘達，悟有理中，不以臣言為非。」顯而易見，此亦非極度肯定，也許只是不置可否。另一處范泰在奏表中提及的，是對於慧觀「似悔其始位」的觀察，范謂：「臣弘亦以為然」，但這裡只是王弘對慧觀態度的領會，並不涉及對整件事情的價值判斷。許多證據顯示瑯琊王氏對胡俗向來並不排斥，相較之下，接受度還頗高，相關論點筆者於〈魏晉時期瑯琊王氏奉佛考〉的「王練」事跡中曾有所述，參前揭文，頁 134-136。

23 范於前〈表〉中，另有「左史侍衛之臣，寧無自效之心」之語。查《宋書・武帝紀》：「將拜，值四廢日，佐史鄭鮮之、褚叔度、王弘、傅亮白遷日，不許。」頁 35。「佐史」，係晉宋之際，諸軍府中參謀議、備顧問的官員，而《宋書》所記鄭、褚人等，乃劉裕任東晉太尉時之佐史，其中鄭、王二人皆與踞食論議有關，至於褚叔度、傅亮亦為當時有名之奉法居士，是以筆者推測范泰此處所謂身為「實時之望」的「侍衛之臣」，很有可能是鄭、褚等人。

臺灣大學學術期刊資料庫

時望的積極支持，故有「自招」、「自咎」之語。可見朝中大臣對僧人踞食一事恐怕多持游移觀望態度，在此情形下，時君亦不嚴加干涉，故當范泰建議「今不望明詔孤發，但令聖旨麤達宰相」時，文帝卻只詔令其「與諸道人更求其中」，等於是把問題再丟給他自己去處理。可見踞食問題，可小可大，既模稜兩可，也有難解的一面，如何有可能「兩順其美」——禮法不能不顧，僧法亦須尊重？若因尊重僧法而破壞禮法，問題其實還是沒有徹底解決，正因如此，才顯示出食坐之儀在議題上的思辨性。再者，范、鄭二人統一僧法的論議，適反映出當時坐式複雜的情況；即對統一的強調，正是因為不夠統一故，[24]因此踞食論議不過是文化史長久以來相關問題浮現出來的癥結點。

（二）論議中持守踞食的「禪師」與相關僧人關係

此外，尚有一問題需要考證，即相關論爭所涉及的僧者，除了慧義、慧觀、道生與慧嚴等人外，是否尚有其他？尤另人感到好奇的是，名教論者口中的「禪師」所指為誰？此亦即《法論目錄》中，鄭道子所書予討論的對象，范泰也曾經在寫給王弘等人的書信中提及，如：

> 近禪師道場天會，亦方其坐。（〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，頁572）

另如其上文帝書：

> 禪師初至，詣闕求通，欲以故牀入踞，理不可開，故不許其進。後東安眾集，果不偏食，此即先朝舊事，臣所親見者也。（〈論沙門踞食表〉，頁579）

可見鄭、范皆提及「禪師」，是否特有所指？若是，這位「禪師」與其他僧者的關係為何？抑或「禪師」只是當時出家人的泛稱？就後者而言，恐不太可能，畢竟據筆者觀察，當時對一般出家人多稱「道人」、「沙門」、「僧人」、「法師」，幾無以「禪師」作泛稱者。如果肯認「禪師」是特有所指，則綜合信中幾點線索，我們大概可初步作一整理：范泰信中既提及「初至」，即此一「禪師」應為外來，並非本籍；「詣闕求通」，則指其初至建康城而欲有所朝見；然而卻因「以故牀入踞」，即持其本有的坐具以踞坐，[25]因不符禮節，而被拒

---

24 這種複雜、多元並進的情況，正如同朱大渭研究所發現的，其謂：「東晉南北朝既是人們由床、榻跪坐，向小床垂腳坐的轉變期，那麼小床形制的高低可能是多樣的，人們在小床上的坐法，必然是垂腳坐、盤腿坐和跪坐並存，不可能是單一坐法。」參〈中古漢人由跪坐到垂腳高坐〉，《中國史研究》，1994年第4期，頁109。

25 牀，即「交牀」又名「胡牀」，是一種小型可以折疊、合攏的凳子，也稱「馬扎兒」。相關論述見第三節。

臺灣大學學術期刊資料庫

見；「此即先朝舊事」，即東晉之事。以故時間、地點、事情、人物等線索都嵌在這些隻字片語中。

那麼符合上述條件的這一為「禪師」究竟是誰？若互證以《高僧傳》〈晉京師道場寺佛馱跋陀羅〉即見分曉：

> 京師法師僧弼與沙門寶林書曰：「鬪場禪師，甚有大心，便是天竺王、何風流人也。」其見稱如此。[26]

足見此一「鬪場禪師」很可能正是〈與王司徒諸人書論道人踞食〉所引「道（鬪）場天會」中之「禪師」，即佛馱跋陀羅（覺賢，？-429）也。他在當時因稱譽士林而被稱為天竺之「何、王」。也就是說，「佛馱跋陀羅」幾乎符合上述條件，其與踞食論議提及的相關人物如慧觀、慧義等人亦皆有深刻因緣。最重要的是，在當時中國的南、北佛教界，亦皆以此名稱呼之，如僧肇在〈致劉遺民書〉時介紹當時關中僧團，亦提及覺賢「禪師」於瓦官寺教習「禪道」，[27]皆是此一證明。至於其「詣闕求通」之事，僧傳中雖無相關記載，[28]然對其行事亦有「（賢）儀範率素，不同華俗」的形容，顯見其禮儀法式迥異中土，此適能作為「以故牀入踞」的可能說明。

另一明證，是范泰在踞食論議中所提及的幾位主要駐錫於京師的名德高僧，如當時慧觀、慧嚴、慧義等，幾乎都同時與覺賢關係密切。其中被范泰疑為「悔其始位」的慧觀，本師事羅什，什去世後，覺賢被擯，即轉而師從之，並追隨他一同南下，後即止於道場寺，慧觀游移之性格，亦可由此得見。[29]而范泰「近禪師道場天會，亦方其坐」之語，正見覺賢等之坐儀

---

26 《高僧傳》，卷第 2，譯經中〈晉京師道場寺佛馱跋陀羅〉，頁 72-73。

27 另僧肇在〈致劉遺民書〉：「什師於大寺出新至諸經，法藏淵曠，日有異聞。禪師於瓦官寺教習禪道，門徒數百，夙夜匪懈，邕邕肅肅，致自欣樂。……」參《高僧傳》，卷第 6，義解三〈晉長安釋僧肇〉，頁 250。此處所說的「禪師」就是佛馱跋陀羅——覺賢。由於當時覺賢仍在關中僧團，從羅什門下第一大弟子這短短幾句話中可看出，當時羅什主工譯經，故「法藏淵曠」而而賢特善「禪道」，僧肇是將二者相提并論。

28 覺賢曾與劉裕見面，《高僧傳》本傳：「（袁）豹深歎異，以啟太尉。太尉請與相見，甚崇敬之，資供備至。俄而，太尉還都，便請俱歸，安止道場寺。賢儀範率素，不同華俗，而志韻清遠，雅有淵致。」頁 72。此為入京之前於江陵之事，入京之後，除了范泰的〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，即在文獻上未有朝見當時帝王的記錄。

29 慧觀曾受學於慧遠，後負笈關中師事羅什，事見《高僧傳》，卷第 7，義解七〈宋京師道場寺釋慧觀〉：「弱年出家，遊方受業，晚適廬山又諮稟慧遠。聞什公入關，乃自南徂北，訪覈異同，詳辯新舊，風神秀雅，思入玄微。……什亡後，迺南適荊州。……

臺灣人學學術期刊資料庫

本有飲食、修道（天會）場合上的「方」「偏」之別，在法會或禪修時是不踞坐的。

另慧嚴與慧義則曾於道場寺助覺賢譯出《華嚴經》，事參《出三藏記集》〈佛馱跋陀傳〉：

> 先是支法領於于闐國所得《華嚴經》胡本三萬六千偈，未有宣譯。到義熙十四年，吳郡內史孟顗、右衛將軍褚叔度，即請佛賢為譯匠。乃手執梵文，共沙門慧嚴、慧義等百有餘人，於道場寺譯，……。[30]

《出三藏記集》〈法顯法師傳〉：

> （法顯）遂南造京師，就外國禪師佛馱跋陀羅，於道場寺譯出六卷《泥洹》、《摩訶僧祇律》，……。[31]

義、嚴即或非覺賢之門徒，在法事上卻有彼此密切合作的事實。此外，慧義在「踞食」的事上，始終不屈，疑其當受到覺賢「儀範率素，不同華俗」風軌的影響，當然更重要的原因，前面已經討論過，慧義自陳這一切都是根據《僧祇律》，而《僧祇律》正是由覺賢翻譯出來的，這當是慧義法儀觀受覺賢影響的另一證據。合理推測，慧義甚至有從游、從學於覺賢的可能。此外，為何前引范泰上書文帝謂覺賢因踞坐「理不可開，故不許其進」後，便接著講「後東安眾集，果不偏食」？若不明此初至建康的禪師是誰，即無以解其與東安寺眾的關聯。今既知此因踞坐而被摒除晉見的禪師是覺賢，則東安寺又復為慧嚴住持之處，故此處行文語脈則適透露出范泰對慧嚴動向的關注，其認為慧嚴等「果不偏食」，或許是基於覺賢「不許其進」的鑒戒，此亦說出覺賢風範在當時僧界的廣泛影響。

俄而還京，止道場寺。」頁 264。值得注意的是，慧皎在慧觀本傳中似乎刻意忽略了其與覺賢有關的事實，然《高僧傳》卷第 2，譯經中〈晉京師道場寺佛馱跋陀羅〉：「於是與弟子慧觀等四十餘人俱發，神志從容，初無異色，識真之眾，咸共歎惜，白黑送者千有餘人。」頁 72。覺賢為關中舊僧所擯，唯以慧觀為代表等四十餘人相隨南下，若對其學問、理念、志業未為服膺，則不可能如此。然而慧皎在其傳中迴避此事，猜測很可能是顧及到畢竟慧觀曾為「什門十哲」之一，也是羅什的得意弟子，但如今卻在羅什與覺賢學問路數的紛爭中，轉從覺賢，這難免會讓人從師道的角度，對其操守產生質疑，其後在踞食一事上，慧觀態度與立場之游移不定，也是一個例子。

30 《出三藏記集》，卷第 14，頁 542-543。

31 同前註，卷第 15，頁 576。

臺灣大學學術期刊資料庫

不過值得注意的是，踞法之施行與否似乎不是當時《僧祇律》、《十誦律》乃至相關佛典律文的差異所能解釋，它只是當時僧人如釋慧義等應付名教論者所提出之理由，否則覺賢禪師其弟子慧嚴等東安寺眾後來何需改偏從方？即或「禪師道場天會，亦方其坐」，這是否亦說出「踞法」之於僧人修持似乎沒有慧義說得那麼嚴重？但它在禮法之士眼中卻是個嚴重的問題，故慧義後來面對質疑即由其自身挺身而出，其於〈答范伯倫諸檀越書〉中所云「祇洹寺釋慧義等五十人」，就標目與內文來看，似皆不以德高望重的「禪師」為標舉。

二、踞食論議中的儒、佛交涉思維

「踞食論議」的焦點，乃在儒、佛二家對「踞」式法理認知的爭議上，亦關乎對坐式儀節詮釋的分判與取捨。上一小節已先還原議論外延之過程原委，本節續觀察其內涵與思維特質。名教論者如鄭、范的反踞式，出於對固有禮法的維護，唯一就此事發論的僧人慧義，則將「踞食」上綱至戒律的高度。首先，二家皆稟持以「崇本」立和同之道，尤其名教論者往往藉由玄學思維模式，如：「本／末」、「體／用」關係，作為闡釋聖人「因方弘教」、「隨俗制法」觀念的理論工具；且在此基礎上，復援引「得意」思維論證「名教」（禮法）本於「自然」（隨俗），乃有「即自然即名教」、「即名教即自然」的意味。

（一）以「崇本」立和同之道

論者對於沙門踞食之習，幾皆以違禮視之，除了指陳事實，更需以理服人，而此中玄學「崇本息末」之道，似乎就成了論議中的輔助思維。如鄭道子所議〈與沙門論踞食〉：

> 夫聖人之訓，修本祛末，即心為教，因事成用，未有反性違形而篤大化者也。雖復形與俗乖，事高世表，至於拜敬之節，揖讓之禮，由中所至，道俗不殊也。（〈與沙門論踞食書〉，頁568-569）

聖人對教化的制定，其價值稟受皆有所自，故需修本以治之，期使末弊不滋。此即所謂「修本祛末」，若依鄭意，似乎他認為食姿之「末」，乃為情敬之心「本」的投射與反應，言「因事成用」者，頗有以「心」為「本」，以「教」、「事」為「用」，即「體無用有」之意謂。進一步說，逐「末」必失「本」，即未有違禮而能篤於大化者也。此處之「本」「末」，既是相對關係，也是體用關係。

鄭氏進一步認為「即心為教」之「體無用有」不單是方內俗家之訓，亦為

臺灣大學學術期刊資料庫

僧伽所稟原理：

> 故齋講肆業，則備其法服，禮拜有序，先後有倫。敬心內充，而形肅乎外。稽首至地，不容企踞之禮；斂衽于拜，事非偏坐所預，而以踞食為心用，遺儀為斂麤，事理相違，未見其通者也。(〈與沙門論踞食書〉，頁569)

敬心所生乃禮拜揖讓，諸如僧伽齋講之法服、肅穆之禮拜儀文皆由其「本」而來，在此原則下，企（跂）踞之行，看似事高世表，卻與一般「稽首」、「斂衽」等端正之行格格不入，而顯得乖俗違形，與敬心有違。此仍為鄭氏「修本」、「崇本」之思維，表現在究尋儀節法式本源的精神與價值上。值此之故，「企踞」既無「禮」，亦無「理」可言，僧人若欲以踞食之遺儀作為「心用」的形式，或作為檢治末跡（斂麤）的反動表示，是沒有根據的。鄭氏運用「體無用有」的思維論踞食之「事」「理」相違，即從行為之型態與價值根源來反對踞式的合理性。

同樣的思維模式，鄭氏亦較之於其它僧伽修行：

> 夫有為之教，義各有之。至若般舟苦形以存道，道親而形疎，行之有理，用之有本；踞食之教，義無所弘，進非苦形，退貽慢易，見形而不及道者，失其恭肅之情，而啟駭慢之言。(〈與沙門論踞食書〉，頁569)

就僧伽其它教法而言，他認為般舟禪法之苦形則有「理」據，因其形疏之狀正是體道的表現，僧人因般舟苦行而有遺俗之貌。相較之下，「踞食」之忽禮顯然並無任何宗致內的本理與其相符應，故「義無所弘」：就正面看，既非因修道而有之苦行行跡；就負面來看，徒遺輕慢姿態，終歸於「見形不及道」，即有失其「本」（失其恭肅之情）。〈與禪師書論踞食〉更進一步謂：

> 今禪念化心，而守跡不變，在理既未，於用又麤。(〈與沙門論踞食書〉，頁570)

亦如禪念之修行，本心已化，則外在之形跡亦應隨心念而變，故「體無」則必「用有」，若執意「守跡不變」（踞食），顯然仍未能達理（在理既未），則「理」、「用」俱失。

總上，鄭道子運用「本／末」、「體／用」之範疇以辨證踞食並未得理之實：先是運用「體無用有」，由「本」以推「末」，歸結出若從恭肅之心出發，必不得踞食之體貌；復由「即用顯體」，由「末」以證「本」，檢證以踞食之形貌，必為本體之失，即失其恭肅之心，因此他對沙門踞食於玄理模式的理解，是既失其「本」，復流於「末」弊的，「事」「理」相違，即同時從行為之型

臺灣大學學術期刊資料庫

態與價值根源來反對踞式的合理性。

「崇本」的進一步，即涉及宗致對禮教的統一性：

> 夫形教相稱，事義有倫，既其制三服，行其禮拜，節以法鼓，列以次序，安得企踞其間，整慢相背者哉。(〈與沙門論踞食書〉，頁570)

「本」既已一，則不容許有二套不同的儀軌法度同時並存，反踞食論者如鄭、范等皆認為當時僧伽修行存在著「整」、「慢」並存的儀軌，即既有虔敬的禮拜，卻又有踞坐不敬的姿態，此無疑破壞了禮儀的統一性與和諧性。關於這一點，范泰承鄭道子之論，進一步就「理一」的和同面來發揮「崇本」之道：

> 但一國不宜有二，一堂寧可不同？而今各信偏見，自是非彼，不尋制作之意，唯此雷同為美，鎮之無主，遂至於此。(〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，頁571)

無論是一國之禮儀或一堂之法度皆應統一，為免各執偏見，則應尋聖人制作之意，此則需舉出統一標準，而此標準顯然能統攝各宗致，為一終極的準則，否則「儒」與「佛」各準其是，各以其「本」非彼所「本」，欲人同己，如此則「鎮之無主」，仍不能和同。范泰面對當時僧、俗於坐式「鎮之無主」的情況，提出「尋制作之意」，顯然是要打破各守其本的紛歧，故此處的「崇本」，勢必導出「理一」、「理極」的聖人制作之意，這將直接碰觸到儒、佛宗致之辨的問題，也就是說，即或一堂之法統一，亦不能與一國之禮有違，這才是真正關鍵所在。

以故「修本祛末」的進一步引申即是「存大略小」、「禮以和貴」，以少就多的「尚同」法則。足見動作儀法上的存同去異，往往是佛教在中國化過程中的潛在趨勢，正如：

> 正望今集一食之同，過此已往，未之或知。禮以和貴，僧法尚同。今升齋堂，對聖像堂如神在像中，四雙八輩，義無云異。……豈非存大略小，理不兼舉故耶。方坐無時，而偏踞有時，自方以恒適異為難，嘗變取同為易。(〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，頁571)

統一坐式，是為了要達到和同的境界，正如僧法禮拜，無分「四雙八輩」，[32]在作法上是「義無云異」的，此即是有稟於「理不兼舉」原理，故云禮無二本。換句話說，此「本」常一，本無二致而不可分，故能統眾（末），此適彰顯出

32 即四向四果，聲聞依其修行深淺而有其相應之四階果位與其四向階位。四雙是須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢。四雙的向與果合起來，即成八輩。即向與果成一雙，四種一雙，則成八輩。

臺灣大學學術期刊資料庫

「本」「末」的統合關係。[33] 所謂「方坐無時」，即方坐並無時限，非暫時，乃慣常之坐式；另一解為：若「偏」法未來，則無以對，「方」即無所謂「方」可言。偏坐既只為偶然，則不能令恆常的法度去適應偶然的法度，故謂「以恆適異為難」，而應「以異適恆」較為合理。總言之，踞式在當時仍被視為偶見、少見之偏法，所以它的存在頗牴觸中土士人固有的儀文法度觀感，故終需被以「存大略小」來對待。此外，此處頗有以「禮法」格義「僧法」的意味，認為齋堂法會理當肅穆，此即以中土祭神如神在之恭敬等視之，言下之意，異於此者，即喪失法理的基礎，這也可以說是「禮以和貴」內涵的主要體現。

總上而論，鄭、范等人之反踞食論議，當中「本／末」、「體／用」、「理一」思維的應用，對該論議思理之推論，應有一定的效力與影響，此一方面導出「禮以和貴」之和同之道的重要性，另一方面亦透露了「即名教即自然」的思維。在當時不方便直接訴諸刻板之意識型態權威的情況下，名教論者在論述上曲盡玄學之說法，其用意在以玄理精神充實「名教」之內涵，並賦予其較堅實之學理支撐與合理性之基礎，在筆者看來，恐不完全是信手拈來之自然表現，故其論據之特色與所反映之時代特徵當是不容完全抹煞的。

鄭、范由崇本、理一所帶來的和同之意，實質說來，已涉及以俗家禮法干涉僧法的觀念與眼光，這可以從慧義對此的反駁看得出來：

> 夫沙門之法，正應謹守經律，以信順為本。若欲違經反律，師心自是，此則大法之深患，穢道之首也。……范檀越欲令此眾改偏從方，求不異之和，雖貪和之為美，然和不以道，則是求同非求和也。(〈答范伯倫諸檀越書〉，頁572-573）

僧法似乎亦有「崇本」原理，慧義謂「以信順為本」，也就是對佛法戒律的服膺、遵從與信守，在此前提下，范氏等的「崇本」論述相對地即成「師心」自是，反有穢道滅法之虞。慧義更進一步謂其禮儀法式之和同，徒為形貌之同，因為並不建立在「道」——佛法戒律的根基上，所以說是求「同」非求「和」。「和不以道」，一語否定了鄭、范等人「即用顯體」、「因俗成教」的崇本之道，而以其所信守佛陀戒律之道取而代之：

> 既無經律為證，而忽欲改易佛法，此非小事，實未敢高同。此寺受持《僧祇律》為日已久，且律有明文，說偏食法凡八議，若無偏食

33 玄學對理一原則的注重較早可溯及王弼，其《周易略例・明彖》:「夫眾不能治眾，治眾者至寡者也；夫動不能制動，制天下之動，貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必無二也。物无妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。」參樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 591。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 之制，則無二百五十矣。云食不得置於床上，所棄之食置於右足邊；又云不得懸足累脛，此豈非偏食之明證哉。……今諸檀越疑惑方偏，欲生興廢，貧道不得不權其輕重，略舉數條，示其有本。(〈答范伯倫諸檀越書〉，頁574)

此處已很明顯地說出佛法經律才是僧伽儀文法式之「本」，除此之外，別無所據。釋慧義進一步表明「踞食」之法更是出家眾二百五十條戒律的根本，或者亦可理解為即或是飲食等小事，亦不可偏廢，稍欠一法，則未為具足，其重要性可以想見。[34]這顯然是欲翻轉鄭、范等以「踞食」為「末用」、流於「末」弊，從而「事理相違」的定義與觀念，而要人注重踞食法在僧伽生活中的基礎性與重要性，慧義在文中透露了他所謂「八議」的部分細節，即在說明踞食是僧伽生活儀文的常態，茲查索《摩訶僧祇律》，發現律文中並無明言「八議」，唯其所謂「食不得置於牀上」、「所棄之食置於右足邊」、「不得懸足累脛」亦有相當概念的類似條文，茲稍疏解如下：

1. 「食不得置於牀上」，相類似條規見《摩訶僧祇律》：

> 端心觀鉢食，應當學。端心觀鉢者不得放鉢在前，共比坐語，若有因緣須共左右語者，左手撫鉢上。[35]

「不得放鉢」足見食時是以手持鉢，此是為避免因放鉢復尋鉢而汙手，印度手食，汙手自亦汙食；但這顯然不是重點，重點是慧義將「不得放鉢」，解釋成「不得置於牀上」，欲藉由坐具——「牀」之突顯，來證明當有之坐式。

2. 「所棄之食置於右足邊」，《摩訶僧祇律》：

> 若噉魚肉菓菰苷蔗時，皮核滓骨不得縱橫棄地，當聚足邊。[36]

此是為集中吃剩的皮核滓骨而考量，卻不云「右足」，不過至少也說出若是傳統跪式則不露足，唯踞式方有露出足部的機會。

---

34 經翻查整部《摩訶僧祇律》戒本，並未發現有任何跟「偏食法凡八議」直接有關的條文，慧義為何要如此詮解與強調？筆者猜測也許是因二家彼此在所崇應何「本」，即踞食之法理爭衡情勢下所刻意做出的強調。除此以外，固然亦與佛陀制戒強調每個生活儀文之小細節有關，因飲食雖瑣事，卻是日常動作中最基本之事，故若就「部分」作為「整體」之基礎而言，戒法二百五十條，缺一仍為不可，即或是最小之事，亦攸關戒法是否信受具足與完全，這也許會是慧義堅持「無偏食之制，則無二百五十」的可能觀念。

35 《大正藏》，第22冊，N.1425，東晉・佛陀跋陀羅、法顯等譯：《摩訶僧祇律》，卷第22，頁407a。

36 同前註，頁406b。

臺灣大學學術期刊資料庫

3.「不得懸足累脛」。既露足，則亦能「懸足」。關於「懸足」，《摩訶僧祇律》：

> 至檀越家坐，若床脚高者不得懸脚坐。[37]

「懸腳」，即坐時雙足下垂空懸，或腳跟不著地面，唯有坐較高的牀才可能至於懸腳。由是可知，僧人有「踞」而無「企」，「企」或「跂」皆屬「懸腳」姿勢，以故名教論者在檢討「踞食」一法時，使用「企踞」一詞，其義似乎未為精確。因為連戒律在細微的講究處，都不許僧人懸腳坐姿，只不過律法所言不得懸足，並非專門在進食的場合。「累脛」亦同，《摩訶僧祇律》：

> 交脚者，髀著髀上，膝著膝上，膊腸（疑有誤）著脚脛上，脚著脚趺上。不得交脚坐家內，應正兩足。[38]

累脛，實為將雙腳外伸的交腳姿勢，使得小腿得以交附小腿，意指正確的踞姿兩足維持平行而踏地，不得交、累。此雖是在一般白衣家當守之戒，非專為進食而設，慧義或認為既然居家如此，進食想必亦然。重點在藉由「不由交腳」強調構成此形狀的前提——踞式。

以故慧義之「八議」雖不明朗，但是這些細節皆有一共通點，即說出踞姿是僧伽生活儀文之常態，否則不會規定踞姿之中，不復得「懸腳」、「累脛」。總此皆指出踞坐非所謂「偏」法，或只適行於「方外」的殊法，而是「示其有本」，即將踞食存在的正當性，推原於戒律之法理，故當信順謹守而不違，這是站在佛教觀點所作出的坐式詮釋。

在以戒律作為信順之本的前提下，當然也從其作為和合之道的原理來申述：

> 如來立戒，是畫一之制，正可謹守而行，豈容以意專輒改作？（〈答范伯倫諸檀越書〉，頁573）

「畫一」之制，即不容有二，意謂戒律的法理，才是僧法和同的根本原理。從學理來看，頗有同范泰「理不兼舉」之儒禮名教立場抗衡的意謂。值得注意的是，在這方面二家論爭皆有其可同情處：就名教論者而論，其平日並無機會與聞戒法，更不一定明白佛陀制戒的法理，他們禁止踞坐只是出於維護此方禮法習俗的傳統，未必真有禁絕、衝突戒律的本意，若鄭道子與范泰援「本/末」、「敬/禮」相應以言改「偏」從「方」，不過是為二家提出一個普遍性的原則，認為「名教」是如此，「佛教」亦該當如是，似乎不太能以「儒本佛末」來作出解釋。慧義在此，倒是將論爭上綱到佛陀制戒的高度，殆亦欲使此輩奉法者

37 同前註，卷第 20，頁 392a。

38 同前註，卷第 22，頁 403b。

臺灣大學學術期刊資料庫

因知有所本而心存敬意，唯其強調畫一之旨亦純就僧伽內部的儀軌法制著眼，即使為當代人帶來不適的觀感，究非如鄭道子所謂「以踞食為心用，遺儀為斂衽」，而無刻意主觀而反動的「越名教」因素。總而言之，慧義在宗言宗，欲還其信仰之本然，強調僧伽之儀軌當由僧人自己來解釋。這恐怕也是儒、佛二家，面對踞食偏法在「崇本」思維的詮釋上所會碰到的問題。

（二）從「得意」論證「名教」本於「自然」

「本」的重要性，在於它作為構成禮法統一的基礎，亦即「和同」的最高原理。「佛教」之本為戒律，「名教」之本則為禮法。名教論者除了因「崇本」原則以明之，復援「得意」說來進一步闡釋個中所蘊涵的立法精神（意）。

論及玄學的「得意」說，本即與自然之道、精神境界的涉入悟解有關，而鄭、范二人所得之「意」，則偏轉為聖人制作之「意」，即習俗之自然；因順而通之，即為「得意」。范泰在這方面的思維較為清晰：

> 據今外國，言語不同，用舍亦異。聖人隨俗制法，因方弘教，尚不變其言，何必苦同其制。……而今各信偏見，自是非彼，不尋制作之意，唯以雷同為美，鎮之無主，遂至於此。無虛於受人，有用於必執，不求魚兔之實，競攻筌蹄之末，此風不革，難乎取道。（〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，頁570-571）

此言「方」「偏」二家，都執己所習而欲人同己，反造成多種式法並存的混亂局面。范泰提出問題解決的關鍵，乃在「尋聖人制作之意」，其原則在「隨俗制法」、「因方弘教」，即儀文法度的用捨重在因順為通，隨俗而適俗，因俗之自然，以求其「魚兔之實」。在此前提之下，范泰認為聖人「尚不變其言，何必苦同其制」，即若尋其制作之意，聖人不會易「方」為「偏」，以牽就外來之法而革變本俗。由是可知，范泰所謂「魚兔之實」，乃基於對「方」「偏」之別的體認。其進一步謂：

> （踞食）此皆一國偏法，非天下通制。亦由寒鄉無絺綌之禮，日南絕氈裘之律，不可見大禹解裳之初，便謂無復章甫。（〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，頁571）

正如北方並不存在要穿葛布製衣之禮，南方亦無須著皮裘毛衣的規定，不能看見大禹解衣進裸俗之國，就否定中土的衣冠章甫。「方」「偏」之別，既是相對，亦隨方所適而定，儀節法式既為固有，且行之有自，即應早已融入該地國土民情的自然之常中，此即「魚兔之實」、「意」之所本。這樣看來，這種「意」雖是相對地，卻又是既本位而主觀的，且是建立在「習慣成自然」的人情之常、

臺灣大學學術期刊資料庫

習俗之常上。

當然就僧伽的立場，面對鄭、范等人的說辭，其得「意」顯然無方、偏之別，僧法亦有「得意」：

> 如來制戒，有開有閉。開則行之無疑，閉則莫之敢犯。戒防沙門不得身手觸近女人，凡持戒之徒，見所親漂溺深水，視其死亡，無敢救者，於是世人謂沙門無慈，此何道之有？是以如來為世譏嫌，開此一戒，有難聽救。如來立戒，是畫一之制。正可謹守而行，豈容以意專輒改作？（〈答范伯倫諸檀越書〉，頁573）

開戒，此為依某種情況而特以權宜行之，在兼顧適情原則下而允開其特例，戒律中本規定沙門不得手觸女人，[39]但卻曾有人因守此戒而眼見所親家人溺亡，佛陀為免世譏，則開戒令能施救難。[40]這意謂佛教戒律同樣適情而合理，本即已有「得意」的基礎，故修習者只需專一信順，「豈輒以意專輒改作」，似在反駁名教論者雖講求得「意」，但並不代表得以擅自妄作。基於慧義的回覆，范泰的反駁是：

> 戒以防非，無非何戒？故愚惑之夫，其戒隨俗變律。華夏本不偏企，則聚骨交脛之律，故可得而略。(〈重答法師慧義等書〉，頁575)

戒律的出現，是為了遏止過犯與行為節度的不當，若無犯心，則戒律存在的意義與必然性則頓時解消，此「得意」而「忘言」也。故戒律的制定，只是針對悟性上遲鈍的愚者，唯即便制戒，仍應因權為通，隨俗制法。

「偏企」，前述已言及，乃在踞姿的基礎上復腳跟離地而「懸腳」，此並非沙門坐式所許，「聚骨交脛」則為累脛、交腳，這也是基於「踞」式而有的變化動作，同樣不符沙門威儀規定（此詳後論）。故范泰言踞式乃「聚骨交脛之律」，恐怕是有誤解的。

無論范氏有無誤解，都認為戒律是可以融通淘汰的，其續以申述：

---

39 《摩訶僧祇律》，卷 5：「與女人身相摩觸，若捉手、若捉髮編，及餘身分摩觸，受細滑者，僧伽婆尸沙。……女人者，母、姊妹、親里、非親里、若大若小、在家出家。」《大正藏》，第 22 冊，N.1425，頁 265c。即使自己的女性親人也算在不得碰觸的範圍內。

40 《摩訶僧祇律》，卷 5：「若船沒時，女人水漂向比丘，比丘作地想持出水不犯，若有欲心，得僧伽婆尸沙。若比丘河邊經行，有女人落水中，作哀苦聲，求比丘救者，比丘作地想捉出不犯，若授竹木繩牽出不犯。若比丘言知汝雖苦當任宿命者無罪。若女人急捉比丘者，比丘當正念住，若心有異，合麁厚衣捉者，得偷蘭罪。若軟薄衣合捉者，得僧伽婆尸沙。」同上註，頁 267b。此或為開戒後之內容，可參。

臺灣人學學術期刊資料庫

> 律不得手近女人，尋復許親溺可援，是為凡夫之疑，果足以改聖人之律。益知二百五十非自然定法，如此則固守不為全得，師心未足多怪。夏五闕文，固守不為疑，明慎所見苟了，何得顧眾而動。(〈重答法師慧義等書〉，頁575)

范泰舉戒律中規定沙門不得手觸女人，卻允許援救溺水的親人為例，指出即或連凡夫之疑，皆可以作為聖人制戒權衡之考量，這曾是慧義用以明戒律亦緣於「得意」的一番解釋，倒讓范泰找到了援推的口實；這麼一說，即佛教戒律自身也不排除因事而權變的可能，所以也就沒有什麼不可改變的了。若不知變通，戒律亦不過為僵固死守的「非自然定法」，即不合於「自然」的硬性定規。「非自然」者，即無慮於時隔事異，中西殊俗，而泥頑不化，不合隨俗之宜，若固守之，必「不為全得」，而導致魚兔、筌蹄之本末輕重不分了。

故針對慧義批評名教論者「違經反律」、「師心自是」的說詞，范泰則認為合理的典律儀文，固然要謹守，然若是基於明慎所見，則「師心未足多怪」，而無需盲目地守舊不化，此並非為求和同而和同，而是有契於對制戒之法理的洞見，亦即徒文之守不為得意，不執法式的忘形方為真得，「得意」即能「自然」、「自然」亦即「得意」。

除此之外，范泰進一步發現慧義之徒在「得意」原則上的自相矛盾，他指出慧義等既固守「偏坐」之教，卻仍習於中土飲食匙箸之法的「自然」：

> 手食之戒，無用匙筯之文，何重偏坐而輕乎手食？(〈重答法師慧義等書〉，頁575)

另：

> 外國食多用手，戒無匙箸，慧義之徒，知而不改，至為偏坐，永為不慚，同自為矛盾。(〈與生觀二法師書〉，頁577)

所謂「知而不改」者，係指責慧義等人明明知道西方梵俗多用手食，且戒律中沒有用匙箸的規定，何以他們在這事上不改為用手？既然堅持僧伽戒律，則同樣是戒，為何單重「偏坐」，而忽「手食」，豈不矛盾？此是以同理援推。可見在許多生活儀節中，僧伽仍不能完全避免「隨俗變律」、因方弘教的情況，並非全然將戒律一體適用，此豈不正投合范泰隨俗施宜之論？

總而言之，「得意」說頗與「隨俗變法」之理論相互扣合，相關理論亦見：

> 言以宣意，意達言忘，儀以存敬，敬立形廢，是以聖人因事制戒，隨俗變法，達道乃可無律。(〈論沙門踞食表〉，頁578)

「言以宣意」、「儀以存敬」，說明儀文作為情敬的載體；「意達言忘」、「敬立形廢」則強調在體得情敬的前提下，能不拘執於外在的儀文軌度，此即與「無

臺灣大學學術期刊資料庫

非何戒」之意相同。說出范泰以「得意忘形」之思維來看待佛法戒律，唯經過前面的探討，我們發現，若單以此作為建議僧伽「無非何戒」而不必固守戒律的原理，可能仍不夠究竟，因「得意」之論，恐亦適用於論敵基於其立場用來作為不守方內之法的理由，佛陀制戒豈不同樣亦有因事通權的成分？名教論者在這方面或許當亦有所悉，職是之故，范泰的「得意」之論，須在「忘形」的同時，復闡基於中土本位的「因事制戒」、「隨俗變法」之義，而與「得意」同為表裡，也就是說「得意」說的發言權與正當性須以本位主義為前提。

承上，「隨俗」因變之義，正是范泰「得意」說的一重要內涵，而「隨俗」又是建立在「隨時」的原則上，統合以言之，「得意」即成了觀察古今中外之俗游移變化的主觀順應之道，如：

> 外國風俗，還自不同，提婆始來，義、觀之徒，莫不沐浴鑽仰，此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂無生、方等之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座。法顯後至，泥洹始唱。便謂常住之言，眾理之最，般若宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。譬之於射，後破奪先，則知外國之律非定法也。(〈與生觀二法師書〉，頁576)

范泰就東晉以來佛教史由小乘毗曇學、般若學乃至泥洹(涅槃學)演進的觀察，作出「後破奪先」、「無主於內」的結論，即事物以新代故，變動無常，焉知今日所持之戒，明日另出新本不會再變？所以他得出「外國之律非定法」的結論，即或方內名教亦同：

> 臣謂理之所在，幸可不以文害意，五帝不相襲禮，三王不沿其樂。革命隨時，其義並大。莊周以今古譬舟車，孟軻以專信書不如無書，是故證羊非直，聞斯兩用，大道之行，天下為家。(〈論沙門踞食表〉，頁581-582)

范泰舉《莊子》「古今舟車」之典，以明古今、中外、偏方之俗的不一體適用性，[41]另引《孟子》「盡信書，不如無書」[42]以明不當泥於舊文，這些無不表明不唯傳統禮法，即或是對經典的認知、詮釋亦當有所權變，至於《論語》中針

41 《莊子・天運》:「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也，勞而無功，身必有殃。彼未知夫無方之傳，應物而不窮者也。」參清・郭慶藩，《莊子集釋》(臺北：天工書局，1989年9月)，頁513。

42 此見〈盡心下〉，參宋・朱熹《四書章句集注》(北京：中華書局，2010年10月)，卷14，頁366。

臺灣大學學術期刊資料庫

對「其父攘羊」的兩種「直躬」說法，[43] 更說出連道德價值都沒有唯一標準，以故「聞斯兩用」，范泰說這才是真「大道之行」的表現。

至於鄭道子亦從適「時」、適「事」的角度申論：

> 原其所起，或出於殊方之性，或於矯枉之中，指有所救，如病急則藥速，非服御長久之法也。……在昔宜然，則適事所至，一日之用，不可為永年之訓，理可知也。(〈與沙門論踞食書〉，頁569-570)

適「時」者，言沙門踞食之法乃「一日之用」，不過是為了矯枉所作出的短暫之權，「不能為永年之訓」。實則適「事」者亦必適「時」也，不外乎仍是一種出乎權變的「得意」。此處所適之「事」，若從脈絡上看，當與其前「遺儀為斂衽」的理解相呼應，認為踞式是一種「越名教」的「作達」。此中雖無明言，卻影射沙門以任性不羈之姿態來解放禮法僵化之弊，不過是針對一時「病急」的救藥作法。這樣的詮釋似乎是將沙門與名士任達之派頭等同，當然不是確當的領會，而頗有「名教」與「自然」之辨的意味。

無論「隨時」或「隨事」，皆能括約為「隨俗」，即因時、事而變之人情自然之俗，此經由聖人制作，變成百姓日用熟習的儀文故常，進一步賦予其應有之價值判斷與固定範式，對它們的遵守無形中培養成一種行為慣性，從而有所判斷與認知，故人情之適俗往往亦成「自然」也。名教論者以隨俗之「自然」，作為詮定方內「名教」存在價值的用意，儼然已有「名教即自然」之意。故所謂「達道乃無律」，所「無」者似指一切不合「時」、「俗」之法度。此「道」，即隨俗「自然」之道，聖人既因順為通，則順俗所適即是「達道」，無疑使得蹈習俗（名教）之常，成為隨順「自然」；換句話說，這當中隱涵一種「即自然即名教」、「即名教即自然」的思維。以范泰作為一個出身經學世家、復處於大時代玄學風氣影響之下的守禮之士，[44]這樣的思維傾向，應該是合理的。

---

43 《論語・子路》:「公語孔子曰:『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者，異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」同前註，頁146。

44 綜合范泰反僧伽踞食的思維，筆者認為可從其「反玄」以敦禮的家學背景來作出理解，雖如此，從其論證中有意無意運用玄學思維來看，范氏實仍不脫整個大時代的學術氛圍的影響。相關方面，可參拙著〈南朝世族奉法的「儒／佛」交涉特質研究——以晉宋時期范寧家族為例〉，收入於江建俊主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第六輯）》（臺北：里仁書局，2010年），頁1035-1072。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、踞食論議所反映的文化意涵

(一)「踞」式之文化情境的詮解

華夏自上古以來，即以跪坐為主，「踞」式往往被視為無禮。相較於傳統席地而坐之跪姿，「踞」式乃兩腿伸出而坐，不復雙膝著地，在此前提下，又有「箕踞」、「企踞」以及「蹲踞」。據李濟研究：

> 蹲與箕踞最主要的分別，為脾是否著地。著地即是箕踞。[45]

這一段話可以作為「箕踞」與「蹲踞」分別的原理，意即以臀部作為身體坐式的支點，即為「箕踞」，不著地則是「蹲（踞）」。「蹲」者實亦屬「踞」，因為二者皆同樣不再以雙膝作為支撐，而是將兩腿伸出，唯「蹲」者既不以臀部（脾）為支撐，則是兩腳腳板貼地；相較之下，「箕踞」則因以臀支撐，雙腳對張猶如簸箕，只是足板外緣貼地。至於「企踞」，則顯然需配合較高於地面或「席」之坐具，如魏晉以來即已出現類似小板凳的「牀」。[46]所謂「企」者，乃雙足下垂空懸，或腳跟不著地面，[47]唯有較高的牀才可能至於懸腳，若是「小牀」則仍是雙腳踏地，但與「箕踞」相比，「企踞」時雙足似較平行，即對張的幅度較少。諸如此類五花八門的「踞」式，皆不為傳統禮法所許，以為不敬，自古已然，若《論語‧憲問》：

> 原壤夷俟。子曰：「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊！」以杖叩其脛。

朱子《四書章句集註》：

---

45 參前揭文，頁 294。

46 牀，即「交牀」又名「胡牀」，是一種小型可以折疊、合攏的凳子，也稱「馬扎兒」。此由西域傳入，魏晉時期已見。初唐‧義淨在《南海寄歸內法傳‧食坐小牀》（北京：中華書局，2009 年 9 月，王邦維校注本）：「西方僧眾，將食之時，必須人人淨洗手足，各各別踞小床。高可七寸，方纔一尺。藤繩織內，脚圓且輕。」頁 31。推測此處之「小牀」，亦當即為「胡牀」、「馬札兒」，以其坐面為藤繩所織，形制矮小，較適合踞食時使用。以上論點統綜自柯嘉豪：〈椅子與佛教流傳的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 69 卷第 4 期（1998 年 12 月），頁 735-737；並朱大謂前揭文，頁 105-108。

47 當然若是不坐，站著墊腳，提起腳根，也是「企」（跂），但此處是以坐式為前提。

臺灣人學學術期刊資料庫

夷，蹲踞也；俟，待也。言見孔子來而蹲踞以待之也。[48]

從孔子責原壤之嚴厲，可知「蹲踞」似非禮已極。據柯嘉豪研究，當時只有不知禮或故意想得罪對方的人才會箕踞。[49]洎乎魏晉，名士往往以此作為彰顯其任誕狂傲的姿態，竹林七賢之中的阮籍尤好「箕踞」，如《世說・簡傲》第1條：

晉文王功德盛大，坐席嚴敬，擬於王者。唯阮籍在坐，箕踞嘯歌，酣放自若。[50]

甚至在居喪場合亦然，《世說・任誕》第11條：

阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐牀，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔唅畢，便去。或問裴：「凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？」裴曰：「阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。」時人歎為兩得其中。[51]

阮籍居母喪而飲酒，已頗為時論所非議，弔客至時，復又「箕踞」，益顯不敬。值得注意的是，〈任誕〉此則在阮、裴動態的描寫形容上，突顯出的是二者於坐式上的對比：一者「箕踞」，一者「下席於地」，即下於席上行跪拜禮。[52]裴楷以儀軌自居，其對阮籍之「箕踞」則視為「方外」所行，故「踞」式儼然已為當代名士以此來展現其傲視禮法，或是通脫不羈的姿態，道道地地是一種任情「自然」的玄風展現。[53]在特殊情境的經營下，「踞」式亦與風流通脫的情

48 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 160。

49 柯嘉豪曾謂：「古人非常重視席上的姿態、舉止、以及座席的位置。一般來說，在上古時期，跪坐是士大夫的標準坐法。……但『踞』、『箕踞』以及『蹲』卻被認為是不禮貌的坐姿。……然而，最不禮貌的坐法是『箕踞』。可見當時只有不知禮或故意想得罪對方的人才會箕踞。更有趣的是，據睡虎地秦簡，『箕踞』是驅鬼最靈的方法之一。也就是說，連鬼也無法接受如此非禮的姿態。」前揭文，頁 728-730。

50 余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年 3 月），頁 766。

51 同前註，頁 734。

52 如《儀禮•士相見禮》：「若君賜之爵，則下席再拜稽首。」此意指君王賜酒，臣子須走下坐席，對君再拜，叩頭至地的姿態，可謂慎重禮敬之至。參漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷第 7，頁 75。

53 餘如同書〈棲逸〉第 11 條：「阮步兵嘯，聞數百步。蘇門山中，忽有真人，樵伐者咸共傳說。阮籍往觀，見其人擁鼻巖側。籍登嶺就之，箕踞相對。」《世說新語箋疏》，頁 648。〈任誕〉第 29 條，另有衛永之例：「衛君長為溫公長史，溫公甚善之。每率

臺灣人學學術期刊資料庫

調相呼應，如《世說・任誕》第49條：

> 王子猷出都，尚在渚下。舊聞桓子野善吹笛，而不相識。遇桓於岸上過，王在船中，客有識之者云：「是桓子野。」王便令人與相聞云：「聞君善吹笛，試為我一奏。」桓時已貴顯，素聞王名，即便回下車，踞胡床，為作三調。弄畢，便上車去。客主不交一言。[54]

王、桓二人之交集，完全不落俗套，一無任何外在形式上之相見作揖、周旋進退之行，亦無任何禮讓謙虛、恭敬矜持之舉；一者想聽即聽，一者願吹即吹，不刻意迎拒，純任情境之自然發展，就在這樣的氛圍下，桓伊即是以「踞胡牀」之姿態呈現在觀者眼前。「胡牀」，據前所論，此適踞坐所用。桓伊之「踞胡牀」顯非「箕踞」，而較偏向一般的踞式，此畫面正顯示其簡率、隨興而又一無顧忌的作風。

由以上諸例，皆見「踞」所體現的文化情境某種程度亦為名士風流所許，唯阮籍在〈任誕〉篇中的行事，在傳統名教之士眼中，仍屬驚世駭俗之舉，尤其表現在最需要行禮如儀的居喪場合，其箕踞已非單純的不雅所能形容，這當中很明顯所體現出的是一種「越名教而任自然」的精神；至於桓伊之「踞」，雖較合於任情適性之自然，唯亦不脫任誕的格局。

迄乎晉、宋，名教之士對踞式的理解觀點猶仍未變，不但被視為一種域外偏俗，甚至在稍後的夷夏論爭中，還極度被貶視輕篾。[55]倒是鄭、范二人雖反踞式，但在某些方面尚未完全抹煞此一偏俗的殊方之用，如：

> 踞食之美，在乎食不求飽。此皆一國偏法，非天下通制。（〈與王司徒諸公書論沙門踞食書〉，頁571）

另：

> 企之為義，意在宜進，欲速則事不得行，端坐則不安其居。(〈重答法師慧義等書〉，頁575-576）

認為企（跂）是介於欲起行而未得時宜，即暫坐而隨時待行的姿態；並認為踞食的好處，即在「食不求飽」，即認定踞式並非為正式進食目的而坐，說穿了即不安其坐的特殊坐式，此由輕浮、簡率的傳統印象而來。不過從另一方面來說，「宜進」之義，相較於傳統嚴謹的跪姿，也許還涵有方便行動、靈活的優

爾提酒脯就衛，箕踞相對彌日。衛往溫許，亦爾。」參《世說新語箋疏》，頁 745。

54 《世說新語箋疏》，頁 761。

55 如南齊顧歡曾在〈夷夏論〉中醜化僧俗，其言：「擎跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肅。」參《南史》，卷 75，列傳 65，〈隱逸上•顧歡〉，頁 1876。

臺灣大學學術期刊資料庫

點。唯欲動而無動，非靜亦非禮，故於法有偏。大抵說來，尤其禮法之士對踞式仍有先入為主的排斥心理，故視踞食為異域偏俗，非飲食之禮的常態，這只能說是文化情境上的心理因素所致。事實上，從前例所引看來，「踞」姿之所以體現任情適性之格調，且較之跪姿之嚴肅，更為舒適愜意，從「身體觀」的角度，適反映出其較合於人體工學的原理，[56]這是一種從身體的舒放，直接牽動到情意的解放的過程，從而對治了長久以來跪姿之保守與壓抑，鄭道子對此種偏法所作出之詮解，似已透露出端倪：

> 原其所起，或出於殊方之性，或於矯枉之中，指有所救。如病急則藥速，非服御長久之法也。……在昔宜然，則適事所至，一日之用，不可為永年之訓，理可知也。(〈與沙門論踞食書〉，頁569-571)

「矯枉之中，指有所救」、「病急則藥速」，言踞式之遺儀能夠作為病急之藥，似乎又有由「越名教」的同情觀點來為其開脫之意謂；所以為「病急」者，乃名教之僵固也，若是如此，這種詮釋觀點背後，除了明言踞姿之非禮，是否相對亦隱涵了傳統跪坐在體合矩度的模擬與範習中，或有流於壓抑之虞？至於就僧伽立場來說，其所以「踞」並不一定就像名教論者所想的那樣，非但不為解放故，反而是僧人威儀當有之事，慧義〈答范伯倫諸檀越書〉：

> 本寺受持僧祇律，為日已久，且律有明文，說偏食法凡八議。若無偏食之制，則無二百五十矣。(〈答范伯倫諸檀越書〉，頁574)

今查《摩訶僧祇律》並無「八議」條文，唯較能說明慧義脈絡者，可舉後漢・安世高所譯《大比丘三千威儀》為例：

> 所以淨衣者踞坐食者，佛始成道，食糜家女糜竟，自念若有出家弟子者，云何坐，云何食？觀諸佛法，皆著淨衣。偏踞坐食一坐食，我弟子法亦如是。所以著淨衣者，欲作限礙，能防眾戒故。所以踞坐，為淨衣故，亦反俗法，亦為草坐食易故。因踞坐不如法，得九突吉羅罪：一者腳前卻、二者闊腳、三者搖動、四者豎立、五者交、

56 關於這一方面，李濟曾從人類學角度，提及坐式的生理：「跪坐顯然是有文化的人類所發明；猴子與猩猩都沒有（除了神話故事外）跪，或跪坐的習慣；就是原始的人類，最自然的休息狀態，以蹲居及坐地為最普遍，不是以跪為主的任何體相。」又「事實上人的身體皆好逸而惡勞：坐具發明以前，就人的身體構造說，蹲居比箕踞吃力，跪坐比蹲居吃力。在比較素朴的文化中，箕踞與蹲居都是極普遍的，……。」參〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第24本（1953年6月），頁284、294。

臺灣大學學術期刊資料庫

六者垂三衣覆足、七翹、八累腳、九累髀，盡皆犯突吉羅。[57]

此處則明顯地交待佛陀制踞食之法的理由，顯然較偏向僧伽生活規範的管理。其中明白顯示「踞食」是一種「威儀」，也有許多講究，主要是為了「淨衣」緣故，從踞坐禁止「垂三衣覆足」來看，當是避免弄髒了衣服；至於著淨衣者，自能謹飾言行，動靜皆如法，而能提防自己，以避眾非。無怪慧義認為踞食牽動著整部具足戒法，這只能說出佛陀制戒，從小細節處無不加以留意，即或是踞坐，亦須「端莊」，如不能一腳前一腳後（腳前卻）、兩腿不能張開（闊腳）、不得晃動、不得伸直腳（豎立）、不得交腳、翹腳、累腳……，細節堪稱繁瑣，這無寧是一種從外在來作整飭，使僧伽之言行舉止不隨便，得以有模有樣，而與世俗有別，故云「反俗法」。這樣看來，這倒與名教論者對踞食的詮釋觀點完全相反，畢竟在這裡，淨衣、踞食，皆是僧伽威儀的基礎，自小而能關乎其大。當然，踞食的目的，也顧及到了飲食上的方便，故云「草坐食易故」。「草坐」者，即以草稭、草葉鋪為坐墊，印度僧尼多亦有用者。[58]顯然「食易」之說，意謂踞食較符合易於進食之行動與生理，此與范泰「食不求飽」、「意在宜進」的觀點亦不相侔。

總而言之，在華夏的文化脈絡底下，作為士人眼中的「殊方之性」，只能說僧伽踞食似已被徹底誤解，至少到了晉、宋時期，以踞式為非禮之文化情境上的心理因素仍牢不可破，好一點的，姑且把踞姿當作一種適性的解放。以是若范泰仍視其背後所體現的戒律法理乃「非自然定法」，意即唯有回歸本土儀法，因順為通，方為「得意」之途。此一方面定義「自然」為順俗，一方面因禮法由俗，故頗有「名教本於自然」、「名教即自然」之意味。在這個詮釋脈絡下，僧伽踞食，倒是像違反了自然習俗般，足見中土的「得意」說是與文化本位主義相表裡的，否則印度僧人踞食，自亦有得其「得意」處，何以即不適用？在這種情況下，追根究柢，名教論者的「反踞食」，重點其實還不在踞式法理追本溯源的探討上，更重要的乃是現實和同之道的講究，即理想的文化統一論，然而矛盾的是，以偏從方，終不能以「儒本佛末」的型態為之，畢竟鄭、

57 《大正藏》，第 24 冊，N.1470，頁 914a-b。

58 唐•玄奘譯，《瑜伽師地論》，卷第 25：「云何名為常期端坐？謂於大床或小繩床或草葉座，端身而坐，推度時日，終不以背或以其脅，依倚大床或小繩床，或壁或樹草葉座等，如是名為常期端坐。云何名為處如常座？謂所坐卧，或諸草座，或諸葉座，如舊敷設草座、葉座，而常坐卧，一敷設後，終不數數翻舉修理，如是名為處如常座。」收入於《大正藏》，第 30 冊，N.1579，頁 422b。可見除了大、小「繩牀」，印度僧伽端坐之坐具還有所謂的「草葉座」，唯草葉常因鋪設不均，故會有「翻舉修理」的情況。

臺灣人學學術期刊資料庫

范等人尚且仍為大法檀越，這逼使這一批奉法之士，在不衝決「名教」的正當性並對「佛教」戒法的充分尊重下，[59]亟需集思廣議，而思索融會解決之道。

（二）僧人踞式的折衷、調和之道——結跏趺坐

「踞食論爭」出現的意義，除了從儒、佛交涉的一面來看其理論思維的應用，某種程度亦可視為對當時僧伽坐式演變之歷史觀察的縮影，畢竟當時坐式「方」「偏」不一是事實，故基於「禮以和貴」的理想，論者在提出對當前食坐之儀檢討的同時，相關論議的辨證性要如何落實？往往亦涉及兩得其中、異域雙兼是否可能的問題。

從相關論議的陳述觀察，當時僧伽坐式的情況較為複雜，不僅「方」、「偏」不一，甚至連運用之場合、條件之原則亦不一致。以鄭、范論中所提及的首都建康城為例：

> 慧嚴、道生，本自不企，慧觀似悔其始位，……。禪師初至，詣闕求通，欲以故牀入踞，理不可開，故不許其進。(〈論沙門踞食表〉，頁579）

又：

> 慧義之徒，知而不改，至於偏坐，永為不慚，同自為矛盾，其誰能解？(〈與生觀二法師書〉，頁577）

其中採取「偏法」者以禪師佛馱跋陀羅與祇洹寺慧義為主，龍光寺道生、東安寺慧嚴皆為「方法」，至於禪師之弟子慧觀則游移於二法之間。可見僧伽之坐儀在當時已各有方、偏，並不統一，駐錫之僧尚且無所適從，無怪乎范泰謂：「今之沙門，坐有二法」，故箴之以「一國不宜有二」的理念。尤甚者，同一教團內的「方」、「偏」亦另有場合之別，如：

> 近禪師道場天會，亦方其坐，豈非存大略小，理不兼舉故耶？(〈與王司徒諸公書論沙門踞食書〉，頁572）

此應是佛馱跋陀羅在道場寺法會的情況，顯然又不採踞式，此一舉措，范泰認為是「存大略小」，即由「大」處立場看，法會之方坐無疑朝著和同的理想又邁向了一步。雖然如此，卻也證明當時僧伽於飲食是一回事，在道場修習又是

59 《高僧傳》，卷第7，義解四〈宋京師東安寺釋慧嚴〉:「（帝）謂尚之曰：……范泰、謝靈運常言：六經典文，本在濟俗為治，必求靈性真奧，豈得不以佛經為指南耶！」頁261。這一則資料足見范泰對佛法之推崇，認為帝王施政當以之與六經典文並重，即「六經」與「佛經」、「名教」與「佛教」可並行不悖，這彷彿已成當世士大夫立身行道的準則。

臺灣大學學術期刊資料庫

一回事。如鄭道子亦提及：

> 既制其三服，行其禮拜，節以法鼓，列以次序，安得企踞其間，整慢相背者哉？（〈與沙門論踞食書〉，頁570）

這可能反映了存在於當時某些僧伽中的觀念或事實，即踞式只是進食時之坐式，不被正式禮拜中儀軌嚴謹的場合所容許，而成為名教論者在議論攻防時可以切入的重點。唯慧義所住持的祇洹寺卻又不是如此，〈答范伯倫諸檀越書〉：

> 祇洹自有眾已來，至於法集，未嘗不有方偏二眾。(〈答范伯倫諸檀越書〉，頁574）

法會禮拜的場合，有方、有偏，這即是鄭道子「安得企踞其間，整慢相背者」所質疑的，更甚者如：

> 偏坐之家，無時而正，高座說法，亦復企踞。(〈與生觀二法師書〉，頁576-577）

范泰指出有某些僧者，無時無刻皆用踞式，連法會的說法講經，亦以踞式行之，看來這是名教論者眼中最嚴重的情況，似乎即是指向慧義而言。相較之下，完全不用偏法者，即被范泰視為典範，從而藉此以作為攻擊偏家的力證，如：

> 江左中興，高座來遊，愛樂華夏，不言此制。釋公信道最篤，不苦其節，思而不改，容有其旨。羅什卓犖不羈，不可測，落髮而不偏踞，如復可尋。(〈論沙門踞食表〉，頁579）

列舉東晉以來沒有遵行踞食的名德高僧：尸黎蜜、釋公、鳩摩羅什（334-413；350-409）。考此「釋公」當是道安（312-385），范泰亦曾提及：

> 釋公往在襄陽，偏法已來，思而不變，當有其旨。(〈與王司徒諸公書論沙門踞食書〉，頁572）

此處「思而不變」之釋公，當同於奏表中「思而不改」之釋公，若考量信道最篤又曾在襄陽弘法等背景，[60]道安當之無愧。當然另一方面道安是中國佛教史上首位統一沙門姓氏為「釋」者，故范泰以「釋公」謂之，頗為恰當。除此之外，道安亦為較早制定僧尼軌範者，[61]故范泰以其「思而不改」為例，認為其

60 《高僧傳》，卷第5，義解二〈晉長安五級寺釋道安〉:「既達襄陽，復宣佛法。……時苻堅素聞安名，每云:『襄陽有釋道安，是神器，方欲致之，以輔朕躬。』後遣苻丕南攻襄陽，安與朱序俱獲於堅，堅謂僕射權翼曰:『朕以十萬之師取襄陽，唯得一人半。』翼曰:『誰耶？』堅曰:『安公一人，習鑿齒半人也。』」頁179-181。

61 道安曾制定僧尼軌範，當時戒本未全，幾部重要為後世引用的戒本，如《摩訶僧祇律》、《十誦律》在當時皆未譯出。《高僧傳》:「安既德為物宗，學兼三藏，所制《僧

臺灣大學學術期刊資料庫

並不因牽就域外「偏」法而有對此方坐式加以改變的考量，[62]此宜為偏家所取法。

既然名教論者在僧伽食坐之儀的事上基於禮法的顧慮而提出「崇本」、「理一」的原則，同時以隨順自然之「方」俗為法理所自，故應「因方弘教」、「隨俗制法」，方能「得意」。這些論理不過是為文化「和同」的理想作基礎。職是，為解決「名教」與「佛教」之間的矛盾，相關論議並非單單消極性地抒發反對之由，同時亦需提出可能的解決之道，范泰提出「折衷」之說即是一例，此無疑可視為調適僧伽踞式的一種觀點：

> 請各兩捨，以付折衷君子。……是以敬白同意，以求厥中。(〈與王司徒諸公書論沙門踞食書〉，頁571-572)

「兩捨」以求「中」，正是為了求「同」之「意」，這隱涵了在改易「偏」俗的同時，「方」俗亦當有所取捨。類此想法，似乎漸成一種趨勢，也得到了其他士人的認同：

> 司徒弘達，悟有理中。(〈論沙門踞食表〉，頁578)

當時的司徒王弘，對於折中之理，亦有相當通達的領會，乃至宋文帝〈答范泰詔〉：

> 比自可與諸道人更求其中。[63]

無論是「悟有理中」、「更求其中」，皆透露了對於僧伽坐式的改進，當摒除強制規範，而以權衡、協調的方向與原則，就箇中所隱涵「權」、「通」的精神來看，其「制作之意」實亦頗有「得意」之意味。既是如此，如何將理論中的所得之「意」，付諸於現實坐式調適上而能兩得其「中」？若通觀范泰的議論：

> 無虛於受人，有用於必執，不求魚兔之實，競攻筌罟之末，此風不

尼軌範》、《佛法憲章》，條為三例：一曰行香定座上講經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍遂則而從之。」同前註，頁183。

62 就行事風格來說，筆者認為道安弘法確實亦有「不依國主，則法事難立」的傾向，而其曾制定僧尼儀軌，亦當不免有牽就「方」法的考量，這可以從襄陽名士習鑿齒向謝安推薦道安的書信看得出來：「來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化伎術，可以惑常人之耳目，無重威大勢，可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。」同前註，頁180。此提及道安僧團嚴謹精進的情況，「肅肅」、「自相尊敬」之辭，皆足表明牴觸當時士人觀感的踞式不太可能出現在道安僧團中。

63 清•嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，第6冊《全宋文》部分，頁26。

臺灣人學學術期刊資料庫

> 革，難乎取道。樹王六年，以致正覺，始明玄宗，自敷高座，皆結跏趺坐，不偏踞也。坐禪取定，義不夷俟。……。請各兩捨，以付折衷君子。(〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，頁571)

書信中的「請各兩捨」、「以求厥中」之義，在脈絡中隱然指向佛陀「結跏趺坐」之典範，這是自其以來僧人坐禪修行的普遍坐式，即佛陀於菩提樹下六年修道，皆從此法，范泰視此為「不偏踞」。換句話說，坐式上「折衷」成「結跏趺坐」，即將「踞坐」體式作出調整：趺，指腳背；結跏趺即兩足交叉置於左右股上，足掌心向上，俗稱「雙盤坐」；此種坐式，之所以有「折衷」之理，乃在一伸足，即為「踞」；而「踞」坐稍一上盤，斂回腳脛，則又回到「跏」坐式。與傳統跪坐相較，不復以膝支撐，腳脛亦不復緊墊臀部，此乃「跏」、「踞」的共通點。[64]

至於「跏」坐與傳統的「跪」式又有何折中或交集？約略於當時代譯出之《大智度論》：

> 問曰：「多有坐法，佛何以故唯用結跏趺坐？」答曰：「諸坐法中，結跏趺坐，最安穩不疲極，此是坐禪人坐法，攝此手足，心亦不散。又於一切四種身儀中最安穩，此是禪坐取道法坐，魔王見之，其心憂怖。如是坐者，出家人法，在林樹下結跏趺坐，眾人見之，皆大歡喜，知此道人，必當取道。」[65]

足見此乃禪修坐式，亦是最安穩之坐法，且為佛家取道之方。「安穩」者，即予人有威儀、靜定、穩重之感，亦能顧及不易疲勞的坐式生理，故能攝持心念而不散。若從傳統禮法立場出發，此一坐式殆亦合乎士大夫之威儀觀。值得注意的是，「結跏趺坐」雖是中土士大夫較能接受的僧人坐式，卻恐非中國傳統原有的普遍坐式。[66]唯此雖非本土之「方」坐，卻可革去踞式之弊，故范泰以

64 甚至有所謂的「半跏」式，即只盤一腿，另一足伸出垂放而下，質言之，即看似半「跏」、半「踞」，就坐式的結構、動作來看，這都說出「跏」式頗有游移於二邊的彈性。

65 參龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷第7〈佛土願釋論〉，收入於《大正藏》，第25冊，No. 1509，頁111b。

66 與之類似的是盤膝而坐，柯嘉豪曾從文獻、圖像以及考古資料對中國古代的坐禮有如下說法：「從當時的圖像來看，在非正式的場合中，男性也可盤膝而坐。」前揭文，頁729。筆者以為此處所謂「盤膝」，已類似「結跏趺坐」。不過柯氏說法籠統，我們仍無法細分出二者有何不同，除了「結跏趺坐」有修習的用途外，「盤膝」若在「非正式場合」出現，則想當然相關情境是不會有太大的嚴肅性存在，不過至少可以確

臺灣大學學術期刊資料庫

「結跏趺坐」為「不偏」的詮釋，似乎正有儒、佛調和的意味，此或為其「更求其中」之意。

更有進者，這是在顧及禮教觀瞻前提下對僧法作出統一，就宗致的角度而言，此即是用佛教固有的另一種嚴謹坐式，來牽合於禮法觀瞻的儀文慣性與傳統，或者說是希望在不牴觸中土士人對不敬坐儀的觀感的前提下，來接受佛教的儀法。其實兩種坐式都是佛教固有的，但只有「跏坐」兼顧了僧人修行之坐式傳統與中土坐儀之觀感。就名教論者的立場來看，這無寧是將因順俗情之從性自然調適上遂於安穩身心，乃至心直身正而攝心入道的威儀中，無怪范泰仍以「不偏」視之。故整個事件說穿了，乃為了對治前述僧伽「方」、「偏」混亂的情形，而欲將僧人既不分僧團、亦無分場合一律統一為「結跏趺坐」，既然如此，「踞食」即成為「跏食」，是再合理不過的了。就儒、佛交涉於教儀法式上的轉化來觀察，僧法的和同趨勢某種程度也不妨可視為一種「佛教中國化」的表現。如果「踞食論爭」的結局，在文化史上是導致於僧伽「跏食」的習俗，倒是有一則資料可以互證之，唐‧義淨（635-713）在《南海寄歸內法傳》〈食坐小床〉：

> 聞夫佛法初來，僧食悉皆踞坐，至乎（于）晉代，此事方訛。自茲已後，跏坐而食。然聖教東流，年垂七百，時經十代，代有其人。梵僧既繼踵來儀，漢德乃排肩受業。亦有親行西國，目擊是非，雖還告言，誰能見用？[67]

義淨是初唐時人，以他曾西遊至印度與南海多年的豐富見聞，對於觀照中古時期中、梵僧伽儀法的異同、演變，當有一定的可信度。就其描述，踞食之習，遠在佛法初來已隨外僧傳至，這正呼應鄭道子「在昔宜然，則適事所至」的說法。到了晉代，「此事方訛」，正說出梵僧「踞食」在中土被「跏坐而食」取而代之的情況。這樣說來，范泰、道子的論議，所反映的正是這段文化史上演變的縮影：即對踞式的反對，正意味著它的流行；從另一方面來看，名教論者反對踞式的觀念，爾後在夷夏論爭中甚至一度出現了「狐蹲狗踞」[68]的醜化與諷刺，此亦於無形中由另一面強化了「跏趺坐」（或盤腿坐）在中土存在於法

定的是，傳統坐式仍多以跪坐為主，偶然的「盤膝」也許儘是少數。另關於漢人坐式從跪坐到踞式、跏趺式的演變，朱大渭的文章可謂舉證詳盡，似亦少見關於佛教東傳以前之本土盤膝坐之討論，參氏著〈中古漢人由跪坐到垂腳高坐〉，《中國史研究》1994 年第 4 期，頁 102-111。

67 《南海寄歸內法傳校註》，卷第 1，頁 32。

68 此參南齊顧歡所撰之〈夷夏論〉，引自《南史》本傳，同前註，頁 1876。

臺灣大學學術期刊資料庫

理上的正當性與普遍性。義淨慨歎這種趨勢延續到唐初，即或在中印交流愈發頻繁的情況下，僅管域外僧人接踵東來，或西方求法者以其耳聞目見，發現梵僧踞食的實情皆不可掩，然而卻仍有「誰能見用」之歎！這說出了梵俗儀度在中土一旦成隨方毘尼，則於一時間較難動搖，即或小至飲食日用亦然。可見中土士人異域雙兼的「折衷」理念與「禮以和貴」的文化理想在歷史上確曾產生廣泛的作用。當然文化史上的相互交涉、融會、影響總是雙方的，中土之坐式，亦終在佛教文化的推波助瀾下，在歷史的長流中漸向伸足而坐衍進，這恐怕也是名教論者在當初所始料未及的。[69]

四、結論

本文之處理方式，先是疏理文獻中之相關記載，還原議論外延之過程原委，以作為後論之基礎，其次分析議論之內涵與思維，以明其發生、往覆、演變所由之內在因素，[70]最後綜結於文化意涵之闡釋，以賦予其文化史視域所呈顯問題意識之價值歸趨所在。雖然這些論辯文章歷來較為人所忽視，然見微知著，筆者深信許多文化史上較大的變革，何嘗又不是從細小螺絲釘的鬆動開始？或者沉埋在歷史與文化紛繁的變動交織與因緣際會中，偶然顯題出矛盾的癥結點，則由此一小點續向四圍拓展、探索，也許更多相涉相關的其它小點亦將一一浮現。

經由此一個案研究，可以攫發魏晉南北朝時代，僧伽坐式在當世被反省、討論的情況與箇中演變的關鍵。研究發現，范泰、道子的論議，正是僧伽食坐之儀面臨「名教」與「佛教」衝突過程中的一個縮影，此中思維激蕩的情況，不唯非此即彼之用捨、去取的問題，亦非簡單的文化異同論述，更有論家尋契

69 相關論述，參柯嘉豪、朱大謂之研究，如柯氏利用佛教的文獻與圖像資料來說明佛教在中國人接受椅子的過程中所扮演的角色，即由坐具的演變來看中土士人坐姿由低至高的發展趨勢；朱氏則藉由豐富史料文獻之徵引，說明胡牀坐具的流行及佛教徒跏趺坐、垂腳坐式東傳的情況，以此來觀察中古漢人如何由跪坐衍變到垂腳高坐的歷程。二氏之研究俱參前引文。筆者之研究，則可以從跏趺坐流傳的文化心理與思維因素作出補充。

70 就這一方面來說，吉川忠夫對「踞食論爭」的闡述，無疑在整部「范氏研究」中都是最弱的部分，參前揭書，第四章〈踞食論爭おめぐって〉，頁 147-164。吉川氏在此處僅大段落地引用原文帶過，而幾乎不作任何思想上的疏理，這與前章對范寧之學問與解經特質所作出細微的推闡頗令人有極不對稱之感，這也讓筆者覺得有必要再仔細地審視這一部分。

臺灣大學學術期刊資料庫

二域雙兼、更求理中的苦心，故藉由玄學「崇本」、「理一」、「得意忘言」之思維模式，援引當世「名教即自然」之禮法觀念之勝義，復與「因方」、「隨俗」的制作之意相結合，在往覆思辨中試圖建立符合「禮以和貴」理想的「名教論述」。在理論推衍過程中，名教論者之「隨俗」更有適時、適事、適地之權衡考量，故將「得意」之方法，演繹成觀察古今中外之俗游移變化的主觀順應之道，此一「得意」的主觀意識即與本土立場互為表裡，以為權衡禮（戒）法的原則。

值得注意的是，經由本研究觀察，名教論者的反僧伽踞食論述，乃建立在認定「踞」式非禮之文化情境的詮釋上，其對僧伽「踞」式法理的理解，自然是不契的，甚至有許多錯謬與誤解之處，此以「禮法」格義「僧法」會有之必然現象[71]。唯其議論，並無意在宗致之辨上作出爭衡，倒是就「教化」之「事用」層次，為二家禮法之制作、變革，提出一個雙向適用的普遍性原則，固然僧伽的代表慧義將相關議論上綱至佛陀制戒的問題，但名教論者的回應，顯然無意動搖「聖人」（佛陀）作為禮（戒）法之宗本的意味。最明顯的例子，是范泰提出所謂「樹王六年，以致正覺，始明玄宗，自敷高座，皆結跏趺坐，不偏踞也」，仍是在顧及佛教宗本的大前提下提出調和、折衷之道，即用佛教本有的禪坐方式，來牽就中土禮法固有之文化情境慣性與價值判斷，故與其謂「以儒統佛」，不若謂「二域雙兼」，雖其論議在某方面較為激烈，但就議論的結果來看，卻仍不失大法檀越的立場。是以其和同論述即或準以本土之方俗，所用之「跏趺坐」卻仍是佛教方法，此亦乃其「禮法」格義「僧法」的必然結果。職是，相關論議終可為當時僧伽由「踞食」到「跏坐而食」的演變，乃至為「跏趺坐」形象在當時中土的盛行，提供一個合理的解釋。

71 如其云：「禮以和貴，僧法尚同，今升齋堂，對聖像堂如神在像中，四雙八輩，義無云異。」參〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，《弘明集》，卷 12，頁 572。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《左傳正義》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

宋・朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2010 年 10 月。

梁・釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年。

梁・釋僧祐，《弘明集》，影印金陵刻經處刊本，臺北：新文豐出版公司，2001 年。

龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，收入於《大正藏》， 第 25 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

東晉・佛陀跋陀羅、法顯等譯，《摩訶僧祇律》，收入於《大正藏》，第 22 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

唐・玄奘譯，《瑜伽師地論》，收入於《大正藏》，第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

梁・沈約，《宋書》，北京：中華書局，2003 年 10 月。

唐・房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1987 年。

唐・李延壽，《南史》，北京：中華書局，2003 年 6 月。

清・郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989 年 9 月。

清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，石家莊：河北教育出版社，1997 年。

二、近人論著

王邦維校注，《南海寄歸內法傳》，北京：中華書局，2009年9月。

吉川忠夫，《六朝精神史研究》，京都：同朋社，1984年2月。

朱大渭，〈中古漢人由跪坐到垂腳高坐〉，《中國史研究》，1994年第4期。

余嘉錫，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年3月。

李　濟，〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第24本，1953年6月。

柯嘉豪，〈椅子與佛教流傳的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，

臺灣大學學術期刊資料庫

第69卷第4期，1998年12月。

魯　迅，《古小說鉤沉》，收入《魯迅輯錄古籍叢編》第1卷，北京：人民文學出版社，1999年。

臺灣大學學術期刊資料庫

Differences in Confucian and Buddhist Thought and Cultural Implications Reflected in the "Debate over Eating while Squatting" in the Southern Dynasties

Chi, Chih-chang*

Abstract

"Eating while squatting" was a type of sitting ritual by monks, where they would squat (sit with legs out) while eating. It began in the Wei-Jin Southern and Northern Dynasties in China. This paper considers the criticism of "eating while squatting" by Southern Dynasties scholars Zheng Daozi and Fan Tai, to clarify the processes and reasons for it. The perspective of interplay between Confucianism and Buddhism is used to observe the theoretical concepts in the debate between them, to interpret the perspectives and the related cultural implications.

Squatting was traditionally seen as an improper and disrespectful posture, and for monks to eating while squatting certainly challenged the acceptance customs, views, and ritual concepts of the Chinese, which elicited doubt and criticism. Ritualists tended to use the thought models in mysticism, such as: "essence/triviality," "essence/function," and "when meaning is understood, words can be forgotten" as theoretical tools to explicate the concept of sages "creating ceremony based on local customs." In comparison, a monk considered the maintenance of principles of laws and monk organizational autonomy when using the "squatting" position while eating.

This paper finds that based on traditional cultural contexts, ritualists had many misunderstandings about the monk practice of eating while squatting.

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Sun Yat-sen University.

臺灣大學學術期刊資料庫

However, the purpose of the related debate was not to use Confucianism to govern Buddhism, but rather to introduce methods that both Confucians and Buddhists could accept—that is to use a cross-legged position as a compromise in sitting etiquette.

Keywords: Southern Dynasties, interplay between Confucian and Buddhism, Confucian ethical codes, eating while squatting, Neo-Taoism, sitting cross-legged

臺灣大學學術期刊資料庫