

紅塵浪裡難修行——宋僧犯罪原因初探

柳立言*

本文嘗試從佛教在宋代的發展來探討僧人觸犯國法的原因，指出 (1) 政府度僧制度的破壞，使僧眾的數目增加而素質下降；(2) 寺院管教條件（師資、教材、教育環境等）的惡化，無法改善僧眾的素質；(3) 大寺院的市場化和營利化，使僧眾暴露於物質的誘惑中，追名逐利；(4) 中小寺院經濟基礎的不穩，使僧眾不得不迎合大眾文化怪力亂神的要求，易觸法紀；(5) 密宗的咒術法事，跡近旁門左道，使僧人恆成嫌犯；(6) 禪宗提倡在欲修禪，替犯戒開了方便之門；(7) 戒律的鬆懈和矛盾，使犯者容易脫身；(8) 佛教若干基本教義（如酒戒、色戒，和因果報應六道輪迴）被士大夫同化改造，例如醉僧罪該還俗，卻被文人形諸筆墨，傳為佳話，進入士大夫控制的地獄亦能減罪。部分僧人接受這些士大夫文化價值觀，酒色財氣一樣不缺，所謂「文化僧」，不過是「士大夫文化僧」甚至「官僚文化僧」而已。

關鍵詞：宋代 僧人 犯罪 佛教

* 中央研究院歷史語言研究所

前言

犯罪既是社會史的重要課題，也是法律史不可或缺的部分，甚至可以說，司法史就是罪與罰的歷史。犯罪出自人爲，研究犯罪自應以人作爲對象，但人有各種身分，如貴族、官員、士人、農人、工人、商人、軍人，和僧人等。他們的犯罪既有相同，亦有差異，理應分別研究，以顯示其特點。

與一般人比較，僧人犯罪有幾點值得注意。第一，理論上僧人較一般人更不應犯罪，因爲他們每天的修行，都在訓練自己做個好人，特別是大乘佛教，不但要解脫自己，還要救贖世人。所以，僧人犯罪，是否因爲當時的修行方法出了問題？第二，僧人與一般人最大的不同，在於他們的信仰（由此產生與眾不同的行爲如不殺生和禁欲等），論者甚至認爲地獄輪迴及因果報應等信仰，正好作爲法律之輔助，從思想上阻卻犯罪。所以，僧人犯罪，是否因爲當時的佛教信仰出了問題？第三，僧人與一般人不同，是屬於一個特殊的團體（佛教組織），而該團體有著特殊的行爲規範（如戒律和清規）。所以，僧人犯罪，是否因爲當時的佛教管理出了問題？由上述可知，僧人犯罪較一般人犯罪更爲複雜：既要研究個人，也要研究個人所屬的團體；既要針對大環境（一般社會），¹ 也要兼顧小環境（佛教社會）與犯罪的關係。正如十六世紀歐洲基督教在改革前的墮落，不單是個別教士的問題，也是整個教會的問題，宋代僧人犯罪，是否也跟佛教本身的發展有關？有鑑於此，本文不將重點放在僧人個人，而放在佛教，從佛教在宋代的發展來看僧人犯罪，強調佛教在宋代的入世，例如寺院進一步市場化和商業化、中小寺院爲求生存不得不迎合民眾怪力亂神的要求、禪宗提倡在欲行禪和色

¹ 大環境對佛教的影響是值得進一步研究的問題，甚至反映在禪門清規裡，例如宋代都市發展使酒館、妓寮與寺院比鄰而立，清規說：「常念早歸辦道，不宜在外因循，財色之間，甚宜照顧。」宋代私產觀念大盛，家庭成員侵占共產作爲私財，清規說：「檀門信施，本爲福田；造業愚夫，便同己物，或蕩於酒色之費，或畜爲衣鉢之資，……天堂未就，地獄先成。」釋宗蹟編，蘇軍點校，《禪苑清規》（鄭州：中州古籍出版社，2001），卷五，頁56-57，分析介紹見頁175-211。中飽寺廟公款的例子，見何遜撰，張明華點校，《春渚紀聞》（北京：中華書局，1983），卷四，頁60-61。最近有 Mario Poceski, "Xuefeng's Code and the Chan School's Participation in the Development of Monastic Regulations," *Asia Major*, 3rd series, 16.2 (2003): 33-56；令人奇怪的是，該文對禪宗已產生的各種流弊幾無著墨，自然難以充分解釋《師規制》的條文究竟是針對甚麼問題而發，就好像研究立法而不知道立法的原因和背景，所論不免隔靴搔癢難有寄託了。

中悟空、文字禪誤入歧途不足以提升僧眾水平，及佛教的信仰和行為都被士大夫和大眾文化所同化而世俗化和低俗化等，乃與滾滾俗世的罪惡結下不解之緣，這也是本文取名「紅塵浪裡」的原因。佛家將色、聲、香、味、觸、法等稱為六塵（外境），與眼、耳、鼻、舌、身、意等六根（內境）相對，指我們身心所處生活環境中的一切事物。未能徹悟六塵世界的虛幻，反受其困擾和誘惑，六根不淨，也許就容易犯罪了。

提到犯罪的原因，很多人的第一個反應就是個人欲望。俗人在成為聖賢之前，都有欲望，如好名、好利、好色，有些人以合法的手段取得，有些人以不法的手段取得，後者才謂之犯罪。同理，僧眾在成為聖僧之前，難免有欲望，例如較好的生活條件，為何有些僧人敢以非法手段取得？今日佛界犯罪時有所聞，個人感受最深的，不是犯者個人的毛病，而是誘使其一再犯罪的外在因素，例如信徒的無知、法律的無能、佛界的無言，和受害者的無助（甚至受同門和社會的非難）等，都使犯者敢於一犯再犯。換言之，當佛界的「自律」出了問題，而法律和社會不能發揮「他律」的功能，便不容易阻止僧人一再犯罪。佛教所說「共業」，指眾生所造業力的結果，何嘗不是指集體因素。

為了限定研究範圍，下文所謂犯罪，不是指違反佛門私法（如戒、律和清規等教義，以下簡稱佛法），而是指違反了適用於全體百姓的國家法律（國法），及違反了專門針對僧人而設的國法，但由於三者有重疊之處，故有時觸犯佛法亦同時觸犯了國法，必須簡單說明。首先，宋代的國法大部分適用於全體臣民，僧人違反它們，例如賭博犯夜，不管與佛法有無關係，都是違反國法。國法若干條文，如禁止殺人、偷盜和姦淫等，與佛法不謀而合（如對應五戒中的不殺生、不偷盜、不邪淫），犯僧便同時違反了佛法和國法，也應同時受到佛法和國法的制裁，不能說僅是違反佛法。國家專門針對僧人而設的法令，與佛法重疊的更多，例如兩者都禁止僧人娶妻、飲酒、殺生，犯僧也是同時違反佛法和國法，不能說僅是違反佛法。較特別的是唐宋律都有「不應得為而為」之條，對付法無明文的輕罪，刑罰從笞四十至杖八十，執法者可用來支持未與國法重疊的佛法，例如處罰違反十善中離兩舌、離惡口、離貪欲、離綺語，和離瞋恚的僧人，這當然應視為個案，罰與不罰因執法者而異，未可籠統視為觸犯國法。

其次，佛法與國法的關係大致有四：第一，有些佛法取得「類國法」(quasi state law) 的地位和效力。眾所周知，佛法《百丈清規》在宋初因楊億的奏請，被政府承認合法，故其叢林制度風行全國，其清規也具有類國法的地位，犯僧可

交由官府以公權力依照清規強制處罰，這是與私法很大的差別。這並非特例，范仲淹後人把義莊規矩具報朝廷，也獲得類國法的地位。十分可惜，今日已難睹《百丈清規》的真面目，故利用其後繼者《禪苑清規》(1103) 時，就不能說具有類國法的地位。較安全的做法，是只說違反了《禪苑清規》，不要說違反了國法。

第二，正如前述，有些佛法與國法重疊相合，違反它們就是同時違反佛法和國法。重疊的原因，有時是不謀而合，有時是國法吸納佛法，有時是佛法吸納國法（即以國法為母法）。《禪苑清規》有些條文就很明顯是來自國法，如規定僧眾請假游山，只可半月，超過者要事先向尚書省祠部申請。所以，犯此清規者，不但違反佛法，也違反國法，不能說僅是違反佛法。然而，儘管罪名相同，佛法和國法施加的刑罰有同亦有異，大致有兩種情況：一是各施各法，例如佛法把殺人、姦淫和偷盜的僧人逐出教團，而國法處以死刑、流刑、徒刑等。二是重疊，即兩者處以大致相同的刑罰，例如還俗。重疊的原因亦大致同上，有時是佛法吸收國法的處罰方式，有時是國法接受佛法的處罰方式。所以，當法官判處之刑罰是與佛法相同時，學人的著眼點不應是刑罰之內容，而是法官判處此刑罰之根據（法源），如根據是國家法典，則屬國法之執行。也就是說，縱使法典上明白規定，犯此法之僧人交由寺院按戒律處分，亦應視為政府「授權」甚至「命令」寺院處分，仍屬國法之執行。

第三，有些佛法卻與國法矛盾相衝，例如佛教以化惡為善為宗旨，本應接納罪犯為徒，但國法禁止；佛教對眾生一視同仁，沒有理由不向軍隊傳教，但國法禁止；僧人本應跟常人一樣可以習武，但國法禁止；僧人偷渡出境尋究佛學或宏揚佛說，雖是佛教之偉人，卻是國法之罪人。也就是說，國家利益的考慮，與佛教發展的需要，有時會有衝突，有些僧人為了貫徹佛法而觸犯國法。究竟哪些國法是有礙佛法的，值得專題研究。

第四，有些佛法既不與國法重疊相合，也不矛盾相衝，例如《禪苑清規》連僧人大小二便都有規定，犯僧只能說違反佛法，不能說違反國法。

本文僅是研究的第一步，希望在有限的篇幅內，提出初步的發現和大膽的假設。更重要的，是指出值得注意的問題，準備撰寫一系列論文。本文也作為回顧與介紹，故大量引用二手資料，一則說明靈感的來源，不敢掠美，二則指出其論點可疑之處，避免傳訛。除了佛教，宋代還有道教、摩尼、伊斯蘭，和難以盡數的民間宗教，除了僧人，還有尼姑，但因史料和個人能力所限，不擬一一研

究。又限於史料，目前無法細分地域和時段，只能綜合而論。²

必須先行強調，下文所說的種種，如佛教信仰和佛徒生活愈來愈從俗和媚俗，使佛教淪為一種修身調心的技術和趨吉避凶的工具，而缺少宗教的道德價值和救世精神等，只是宋代佛教的一部分，不是全部，所說的各種人物（高僧、僧眾、士大夫、婦女、民眾等），也是部分而非全體，下文不再一一注明。

壹・僧團管理

仁宗時，大臣奏說：「天下僧徒數十萬，多遊惰兇頑，隱跡為僧，結為盜賊，汙辱教門。欲望今後除額定數剃度外，非時更不放度。及常年聚試之際，先委僧司看驗保識，如行止不明、身有雕刻，及犯刑憲者，並不得經試。……從之。」³ 短短幾句話，說明了僧人來源的蕪雜、度僧制度的破壞，和寺院管理的鬆弛，分述如下：

一・僧人來源的蕪雜

宋代僧人的主要來源有六：一是逃避賦役者（事實上是將賦役負擔從本人

² 已有學人分析過佛教各宗派的地域分布，早期有李潔華，〈唐宋禪宗之地理分佈〉，《新亞學報》13（1979）：211-359。作者主要利用《五燈會元》內一千七百多名禪師，分析禪宗各派的地理分佈及多寡，由於取樣有限，乃發現京東西路及夔州路沒有禪僧駐錫，這當然是有偏差的。較近期的有程民生，〈論宋代佛教地域分佈〉和〈論宋代佛教的地域差異〉，前者收入漆俠、李埏主編，《宋史研究論文集》（昆明：雲南民族出版社，1997），頁248-264，後者收入程民生、龔留柱編，《歷史文化論叢》（開封：河南大學出版社，2000），頁512-527；原刊《世界宗教研究》1997.1；游彪，〈寺院、僧尼分布的地域差異及其原因〉，氏著，《宋代寺院經濟史稿》（保定：河北大學出版社，2003），頁210-223。佛教發展與地理的關係，可參見李映輝，〈影響佛教地理分布的因素〉，氏著，《唐代佛教地理研究》（長沙：湖南大學出版社，2004），頁290-310。筆者感到最困難的，仍是犯罪的行為與原因，能否對應佛教宗派及其所處的地域。例如在江南十分流行的密教，隱含觸犯當代法律的信仰（如男女雙修容易構成姦罪），故在執法者眼中的犯罪行為，其實是密教的信仰行為，跟一般的犯罪原因（如貪財好色）並不相同，但宋代的執法者大都沒有指出犯僧的派別。

³ 徐松輯，《宋會要輯稿》（臺北：新文豐出版公司影印北平圖書館一九三六年縮影本，1976），道釋一，頁26；又見徐松輯，陳智超整理，《宋會要輯稿補編》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1988），頁325。

的家庭轉嫁至寺院），二是貧苦無以為生者，三是懶於稼穡者，四是不良分子，五是父母棄養者，六是構成僧侶上層的失意士人，⁴ 還有真心修行的各種人士。隨著科舉教育的普及，士人倍增，失意者也倍增，不少成為僧人，故出現儒僧（尤多詩僧），學人亦每將宋代視為農民禪轉為文人禪，或農樵僧轉為文化僧的時代。⁵ 但是，文化僧在二十多萬的僧人中乃屬少數，大部分的僧人良莠不齊，文化水平甚至道德修養可能跟他們成為僧人之前並無兩樣，這不能不歸咎於度僧制度的破壞和寺院管教的不足。

二・度僧制度的破壞

宋代是一個講究以制度來達到管理的朝代，為了控制佛徒的數量和素質，政府以史為鑑，繼承和完善了「出家一經試一度牒一戒牒」的度僧制度，必須通過這四重關卡，才能成為合法的僧人。簡單說，「出家」是有意成為僧尼的男女，符合政府規定的條件（如年齡限制、家長同意、父母須有其他子息侍奉，和不能是逃犯逃兵等），離開家庭，到寺院拜師受訓，男稱童行，女稱長髮，如違反規定，便要還俗和受罰。⁶「經試」是出家者在寺院學習達到一定年資後（至少兩年），參加政府舉辦的考試，背誦或朗讀佛經（如《法華》、《心地觀》、《金光明》、《報恩》和《華嚴》），通過才能取得成為僧人的資格，故經試的主要作用是保證僧人有一定的文化水平，屢試不中的大有人在。「度牒」可說是僧人的身分證明，不是每個經試合格者都可得到，它有一定的數量限制，通常是每百人發放一牒，得牒後始能披剃，否則要杖一百，故度牒的重要作用是限制僧人的數量。「戒牒」是由政府開設戒壇或授權寺院尼院開設，持有度牒者經地方官員驗明資格、身分、法定年齡和度牒無誤後，剃頭受戒，成為正式的僧人。戒

⁴ 程民生，〈略論宋代的僧侶與佛教政策〉，《世界宗教研究》1986.4：49-59；顧吉辰，〈僧侶的社會出身和技能〉，氏著，《宋代佛教史稿》（鄭州：中州古籍出版社，1993），頁68-78。

⁵ 任繼愈，《任繼愈禪學論集》（北京：商務印書館，2005），頁69-77。根據顧吉辰《宋代佛教史稿》頁76，單是《宋詩紀事》卷九一至九三「釋子」，就有二百六十一位詩僧。

⁶ 通過試經之前的童行和長髮等門徒，可泛稱出家。謝深甫編撰，戴建國點校，《慶元條法事類》（收入楊一凡、田濤主編，《中國珍稀法律典籍續編》〔哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002〕，第1冊），卷五〇，頁692：「諸試經，……通數同，取先係帳者；帳同，取先出家者；又同，以齒。」又卷五一，頁714：「諸童行並留髮。」

牒也有數量限制，從現有僧人數目的百分之一至幾百分之一不等，故它的作用也是限制僧人的數量。剃度受戒之後，便有資格帶著度牒、戒牒和游方證明等文件，雲遊四海，培養名氣，有機會當名山大剎的主持了。⁷

四道關卡中，保證僧人素質的是經試，限制僧人數量的度牒和戒牒，而足以破壞這制度的，是恩度（撥放）和進納，前者是特恩，並非常制，後者是出售空名度牒，卻是常制，開始時賣量有限，到了北宋中葉（英宗或神宗），⁸ 國家財政困難，濫售度牒，於是出現雙軌制：無錢的寺院，門徒繼續憑經試爭取有限的正式（記名）度牒；有錢的寺院，門徒不必通過經試，直接購買空名度牒。黃敏枝說：「既然可以用錢買度牒，那麼就無需再研習經文講求戒律，偽濫滋生，不言而喻。用錢買度牒最盛行時，試經、撥放無形中減少或中止，如紹興六年試經的不過三四十人，而且經業又不精熟。」⁹ 所以，導致僧人素質下降的始作俑者是政府濫售度牒，其次是濫發戒牒，甚至省略，即得到度牒便可成為僧人。¹⁰

不用經試不必受戒便可成為僧人，「遂致游手慵隨之輩，或姦惡不逞之徒，皆得投跡於其間，故冒法以干有司者，曾無虛實〔歲〕」。¹¹ 僧人的身分和僧寺的名堂反成為犯罪的掩飾，例如不良分子成為僧人後，呼朋引伴，寺院成為聚賭之地，結果鬧出命案。¹² 更嚴重的，是劣幣驅逐良幣，不良分子僭位成為一

⁷ 詳見黃敏枝，〈宋代對佛教教團的管理政策〉，氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁349-411；Brian McKnight, "Preliminary Comments on Sung Government Control over the Clergy," 中央研究院歷史語言研究所出版品編輯委員會編，《中國近世社會文化史論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992），頁587-612。有關度牒的論文相當多，黃氏有很好的綜合，本文不必重覆徵引。資料最詳盡的，是袁震，〈兩宋度牒考〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊·宋遼金元篇上》（臺北：大乘文化出版社，1977），頁141-372；原刊《社會經濟史集刊》7.1&2 (1944)。唐宋的差異，見白文固，〈唐宋試經剃度制度研究〉，《史學月刊》2005.8：31-36。

⁸ 顧吉辰，《宋代佛教史稿》，頁22-26。

⁹ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁363。

¹⁰ 白文固，〈唐宋時期戒牒和六念牒管理制度〉，《青海社會科學》2005.2：98-102。目前對戒牒的研究還不充分，但必須把出家戒（沙彌及沙彌尼戒、式叉摩尼戒、比丘尼戒、比丘戒、菩薩戒）與在家戒（三皈戒、五戒、八關戒齋、菩薩戒）分開，不能混為一談，如王書慶，〈敦煌文獻中五代宋初戒牒研究〉，《敦煌研究》1997.3：33-42。

¹¹ 《宋會要輯稿》職官一三，頁23。

¹² 鄭克編撰，劉俊文譯注點校，《折獄龜鑑譯注》（上海：上海古籍出版社，1988），卷一，頁10-11。

寺之主，掏空寺產，佛教本身成為受害者，例如南宋寧宗初年，「聞二廣州軍，凡為僧者，豈真出家之人？蓋游手之徒，遍走二廣，資緣州郡，求售為〔偽〕帖，號曰沙彌，即擅自披剃為僧，或即營求住持寺院，不數年間，常住財物，掩為己有，席捲而去」。¹³ 非常諷刺的是，租客侵占業主的房屋，跟僧人完全無關，但判詞說：「君子固難勝小人，客僧反欲為寺主，……此何風俗，盍正罪名。」可見爭做主持和謀占寺產時常發生，竟成為口頭禪。¹⁴ 總之，宋代社會有不少披著伽裟的人，是合法的僧人，甚至是寺院的主持，但他們的靈魂和作為，實與俗人無異。

三・寺院管教的鬆弛

佛門普渡眾生，本應接納不良分子，使他們棄惡從善，但政府一再限制，先是禁止佛門接納逃犯或逃兵，尚可以理解為佛法不能超越國法（不能窩藏罪犯），但政府進一步規定曾經還俗、或身有文刺、或犯笞刑的門徒不得參加經試，後來索性不准他們當門徒，¹⁵ 卻明顯是干預佛法的布施。干預的原因之一，

¹³ 《宋會要輯稿》刑法二，頁130。

¹⁴ 不著人編，中國社會科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校，《名公書判清明集》（北京：中華書局，1987），卷六，頁196。寺院住持選任制度的破壞，見黃敏枝，〈宋代佛教寺院的體制並兼論政府的管理政策〉及〈宋代的紫衣師號〉，氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁301-348, 443-460；劉長東，〈宋代的甲乙制與十方寺院〉及〈宋代寺院的敕差住持制〉，氏著，《宋代佛教政策論稿》（成都：巴蜀書社，2005），頁176-274, 275-348。

¹⁵ 《慶元條法事類》卷五〇，頁701；已當童行者，雖身有文刺，但不曾犯徒刑及經決私罪杖情重者，仍聽度，成為僧人後如犯逾濫，要杖一百；見卷五〇，頁698, 725。換言之，雖然已當上童行，之前曾犯較重之罪，仍不得度，明顯是不信任。後周世宗整頓佛教亦禁止寺院收留有刺字之逃兵；見牧田諦亮，〈後周世宗の佛教政策〉，氏著，《中國近世佛教史研究》（京都：平樂寺書店，1957），頁64-95；原刊《東洋史研究》11.3 (1941)；中譯見釋如真，〈後周世宗的佛教政策〉，張曼濤主編，《中國佛教史專集之二・隋唐五代篇》（臺北：大乘文化出版社，1977），頁319-345；索文林譯，〈後周世宗的佛教政策〉，《中國近世佛教史研究》（臺北：華宇出版社，1985），頁89-130。宋初似乎不曾禁止不良分子出家，只要求嚴加經試；見《宋會要輯稿》道釋一，頁22。對學佛，佛教是來者不拒，對出家，則有十三重難與十六輕遮的條件，若有任何一種重難，今生均不得出家，若有任何一種輕遮，只要消除，仍可隨時出家；詳見釋聖嚴，《律制生活》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2003修訂版，1963初版），頁24-26。

是僧人故意接納不良分子來為非作歹，如「斷臂僧智悟，集鄉里兇黠者為童行，總千餘人，凌毆平民，恣為不道」。¹⁶ 南宋漳州僧人更離譜，「諸寺類皆招集無圖浮浪人充行者，結束作士人衣冠，凶悍如大兵氣勢，專以打人示威，名曰爪牙，外護其出入，踐履公庭，尤甚於民間健訟之夫」。¹⁷ 原因之二，是政府對經試的功用失去信心，也反映「為師者務收徒弟」，¹⁸ 卻無心或無力管教，不能化惡為善，以致政府不得不防範於未然，把可疑分子摒諸佛門之外。究竟當時的寺院管教出了甚麼問題？

（一）師資、教材、教育環境

羅列寺院教育和管理的「制度」並不困難，大量利用佛門規則便可，已有詳細的論著，但所呈現的可能只是表象。¹⁹ 正如曹剛華說，「宋代佛教史籍則並沒有太多關於僧人醜事惡行的記載。這些都是當時佛教史家掩蓋佛教醜事、維護佛教利益，曲筆撰述的一種表現」。²⁰ 要找出「實態」或真相卻十分不易，縱使是相國寺，其內部管理幾乎沒有留下任何有系統的材料。²¹ 無論如何，提高僧眾的素質要靠師資（高僧）、教材（經典和文字禪等）和教育環境（校風、寺風），以下略述當時的流弊。

¹⁶ 李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979-1995），卷九一，頁2101；卷一八九，頁4558。

¹⁷ 陳淳，《北溪大全集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷四七，頁1-9。

¹⁸ 《宋會要輯稿》道釋一，頁26。

¹⁹ 佐藤達玄，《中國佛教における戒律の研究》（東京：木耳社，1986）；中譯見釋見慈等，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：春光書鄉，1997）；蘇軍，〈宗蹟及《禪苑清規》的內容與價值〉，《禪苑清規》，頁175-211；王永會，《中國佛教僧團發展及其管理研究》（成都：巴蜀書社，2003）。羅列史料不但流於史匠，而且容易虛實不分，李正宇說：「只根據佛教經典來描述唐宋時期的敦煌佛教，結果架構出了一個實際上並不存在、只存在於佛學家頭腦中的所謂的『唐宋敦煌佛教』」；〈唐宋時期的敦煌佛教〉，鄭炳林主編，《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》（蘭州：蘭州大學出版社，2002），頁367-386，引文見頁384。同樣，過於偏重佛教文獻，亦只能看到佛教正常而非反常的一面，正如在墓誌銘裡不會看到惡妻。

²⁰ 曹剛華，《宋代佛教史籍研究》（上海：華東師範大學出版社，2006），頁84。

²¹ 段玉明，《相國寺——在唐宋帝國的神聖與凡俗之間》（成都：巴蜀書社，2004），頁250, 278-282。

1. 師資與教材：高僧與文字禪

佛教在唐代完成中國化和開始世俗化，張國剛和楊寶玉有十分精要的綜述，²² 宋代更為嚴重，特徵之一，是無論僧人的行為或信念，兩者均非常迎合世俗的要求，結果失去自主性或特性。李正宇說：「唐宋時期敦煌某些僧人學有所宗（如唯識宗、律宗、禪宗、密宗），但他們之所行所用，卻是無宗無派的世俗佛教。」²³ 這情況其實遍及全國。首先，就行為來說，《宋高僧傳》所提倡的，不是高蹈（此是「高」僧之原意），而是媚世，「其書頗主張隨俗浮沉，與時俯仰」。²⁴ 其次，就信念來說，北宋中葉，「北方之為佛者，皆留於名相，囿於因果，以故士之聰明超軼者皆鄙其言，詆為蠻夷下俚之說。〔懷〕璉獨指其妙與孔、老合者，其言文而真，其行峻而通，故一時士大夫喜從之遊」。²⁵ 士大夫喜歡的，不是名相因果，而是能夠與儒學和道教相合的佛說（例如以儒為主佛道為副的三教合一，不一定是以佛為主儒道為副的三教合一，有些學人不分清楚），僧懷璉投其所好，將真意加以文飾，行事又通融不堅執，乃大受歡迎，並出任高級僧官。三教合一本應是學說上而非信仰上的合一，但蔡州開元寺內建了「三教圓通堂」，同時供奉佛祖、孔子和老子，士大夫題記說：「師本佛之徒，潛心老與儒，一堂何所像，三教此焉俱。」²⁶ 蘇洵亦說：「自唐以來，天下士大夫爭以排釋老為言，故其徒之欲求知於吾士大夫之間者，往往自叛其師以求容於吾，而吾士大夫亦喜其來而接之以禮。靈師、文暢之徒〔二人均唐僧〕，飲酒食肉以自絕於其教。嗚呼！」²⁷ 無論是信念還是行為，都向士大夫靠攏了。

²² 張國剛，《佛學與隋唐社會》（石家莊：河北人民出版社，2002），頁169-247；楊寶玉，〈中晚唐時期的世俗佛教信仰〉，黃正建主編，《中晚唐社會與政治研究》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁571-657。

²³ 李正宇，〈唐宋時期的敦煌佛教〉，頁375。

²⁴ 陳垣，《中國佛教史籍概論》（北京：中華書局重印一九五五年科學出版社版，1962），頁42-43；釋贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987）。該書雖以唐和五代的高僧為主，但撰者對他們的評論可以反映宋代的價值觀，一如歐陽修之《新五代史》可反映宋人對五代士風的評價。

²⁵ 蘇軾撰，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷一七，頁501。名相原是小乘佛教的特點，但小乘在宋代根本不流行，這裡應是泛指當時的佛教。

²⁶ 祖無擇，《龍學文集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷三，頁1。

²⁷ 蘇洵撰，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋注》（上海：上海古籍出版社，1993），卷一五，頁399。

事實上，佛界在北宋中葉已發出「末法」（末世）之歎：一是僧人講道棄本逐末，文字禪轉彎抹角，以文飾為能，難通修行之道；二是信徒缺少向道之心；三是僧人缺少基本的佛教信念，假名服以竊世緣，以鬥囂為作佛事，對權貴奉迎巴結，好吃懶做。情況繼續惡化，從北宋末到南宋初，「比見叢林凋喪，學者不顧道德、少節義、無廉恥，譏淳素為鄙朴，獎囂浮為俊敏。是故晚輩識見不明，涉獵抄寫，用資口舌之辯。日滋月浸，遂成澆漓之風。逮語于聖人之道，瞽若面牆。此殆不可揅也」。²⁸ 更離譜的，是主持拋下門徒不管，去享齊人之福，飲酒吃肉自不在話下，時人批評說：「已為僧而又隳敗其業，甚則破戒律，私妻子，近屠沽市販，或至棄寺而居，風雨敗佛像，經卷為簞藪，亦不顧恤，如是者衆矣。」²⁹ 名為高僧住持，學問和行為卻低俗，以致荒廢門徒的學業，誤導他們的行為，原因包括：

(1) 高僧服膺官僚習氣

他們既要防範官員排佛，也要爭取官員的支持，例如推薦他們出任寺院住持和各級僧官、挪撥公費資助寺院，和施捨私產予寺院等，不得不投其所好，一則故事記載：³⁰

有數貴人遇休沐，攜歌舞燕僧舍者。酒酣，誦前人詩：因過竹寺〔院〕逢僧話，又得浮生半日閑。僧聞而笑之，貴人問師何笑，僧曰：尊官得半日閑，老僧却忙了三日。謂一日供帳、一日燕集，一日掃除也。

僧人不但要容忍貴人在寺院裡徵歌逐色，而且花掉不少應酬時間，如何能專心修行？後人評論說：「以僧舍為郵亭，貴人俗甚，然亦僧自取耳。」³¹ 可謂一語道破僧人的奉迎。時人譏諷士子迎合得官是「有甚意頭求富貴，沒些巴鼻便姦邪。而後禪林釋子趨利諛佞，又有甚焉」。乃作下聯：「當時選調出常調，今日僧家勝俗家。」³² 有些高僧成為僧官後，不能抵抗官場的污染，交結權貴，賄賂公

²⁸ 釋宗杲，《禪林寶訓》（收入河北禪學研究所編，《禪宗寶典·續編》〔北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1995〕），卷三，頁167；詳見閻孟祥，《宋代臨濟禪發展演變》（北京：宗教文化出版社，2006），頁153-154, 292-293。

²⁹ 胡寅撰，容肇祖點校，《斐然集》（北京：中華書局，1993），卷二〇，頁406-407。

³⁰ 周紫芝，《竹坡詩話》（收入《文淵閣四庫全書》），頁16。

³¹ 吳景旭，《歷代詩話》（收入《文淵閣四庫全書》），卷五一，頁24-25。

³² 莊綽撰，蕭魯陽點校，《雞肋編》（北京：中華書局，1983），卷下，頁108。

行，跟貪官污吏並無兩樣。³³ 可說是僧人官僚化的後遺症，跟今天的學者官僚化如出一轍。

(2) 高僧被俗務所困

寺院普遍失去免稅免役等特權，又承擔各種苛捐雜稅，住持必須大力投入寺院的經濟和財務，否則有破產之虞，³⁴ 結果滿身俗務，減少了自我修行和教育寺眾的時間和精神。《禪苑清規》說：「若乃竊議朝廷政事，……以至工商細務，……衣食財貨，……既乖福業，無益道心。」³⁵ 下面兩則禪林故事卻充分說明當時的高僧對工商細務和衣食財貨是如何念茲在茲。

臨濟宗楊歧派的宗師五祖山法演有三大弟子：佛鑒慧懃、佛眼清遠、佛果克勤，稱為三佛，各據山頭。法演來到東山，佛鑒和佛眼分別從太平和龍門去聽訓。法演先問佛鑒，舒州的稻熟了沒有？佛鑒說熟了。又問太平的稻熟了沒有？佛鑒說也熟了。接著問分布各處的田莊一共收稻多少？佛鑒一時答不上，法演立即不滿，「正色厲聲曰：汝濫為一寺之主，事無巨細悉要究心。常住歲計，一眾所係，汝猶罔知，其他細務不言可見」。³⁶ 師徒難得聚會，一見所談的，不是義理而是財務。到了後來，日常事務也可用來參禪，禪師乾脆用物價貴賤來訓示門徒。永州太平安禪師上堂說法：「有利無利，莫離行市。鎮州蘿蔔極貴，廬陵米價甚賤。爭似太平這裡，時豐道泰，商賈駢闐。白米四文一升，蘿蔔一文一束。不用北頭買賤，西頭賣貴。自然物及四生，自然利資王化。又怎生說箇佛法道理。」隔了一陣子，又說：「勸君不用鑄頑石，路上行人口似碑。」³⁷ 可見除了佛法道理外，安禪師十分在意寺院的大小開銷，自然花去不少精神和時間。按照清規，唐代的住持是每天說法，宋代一個月只有六次，而且因俗務纏身，不得不

³³ 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁12-13有很好的例子；又見王曾瑜，〈僧道戶〉，氏著，《宋朝階級結構》（石家莊：河北教育出版社，1996），頁364-398。王和游是師徒，王氏開闢，游氏擴充，資料較詳，本文多引游書，但王書不失為游書之先導，游氏亦不時對王氏和黃敏枝的《宋代佛教社會經濟史論集》提出不同看法，見其引用兩書之註文。有關宋代的僧官制度，參考謝重光、白文固，《中國僧官制度史》（西寧：青海人民出版社，1990），頁155-195；劉長東，《宋代佛教政策論稿》，頁79-130。

³⁴ 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁153-180, 226-228, 233，尤其頁157, 165, 179, 228。

³⁵ 《禪苑清規》卷八，頁103。

³⁶ 《禪林寶訓》卷一，頁142。

³⁷ 釋普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》（北京：中華書局，1984），卷一七，頁1156-1157。

提早結束，結果「鬆弛了修行者精進的道念，動搖了叢林原本重視修行的立場，而徐徐後退」。³⁸

不少住持一面營公一面謀私，私蓄甚厚。有一位將產業寄於他人名下，後被乾沒，只得告官，實與俗人匿名寄產以隱藏非法私財或逃避稅役沒有兩樣。³⁹另一位亦積蓄甚豐，來不及隱藏便被門徒謀財害命。⁴⁰政府下令：「諸僧、道及童行，盜本師財物而亡者，以凡盜論。」⁴¹可見很多都是偷了就跑，跟一般盜賊無異，把寺院當作傳舍。

住持控制寺院經濟，可以漁利，門徒爲了繼承，時常重賄官員，及採取各種不法手段，時人甚至說「好僧皆不肯住院，惟有衣鉢無廉恥者方投名求售」。重金行賄之後，當然要回收，乃掏空寺產。⁴²

(3) 文字禪走入歧路

禪院已很少研習佛經，流行的是公案、語錄、頌古和評唱等文字禪，但已陷入教者自說、學者自聽的地步，這跟高僧的不學無術有關。僧惠洪說：「叢林法道之壞，無如今日之甚。非特學者之罪，實爲師者之罪也。」⁴³他記錄了一段答問：

〔學者〕問如何是火性？〔爲師者〕答曰熱是火性。問如何是水性？答曰濕是水性。……又問何以謂之恕？答曰如我之心以待人則恕矣〔即將恕字拆開〕。又問何以謂之慎？答曰心之一具，德見於慎耳〔亦將慎字拆開〕。

惠洪批評爲師者的答案根本不是佛門道理：「此世間義理之論也！義理者，心之塵垢也，其去佛道不啻如百億天淵。」⁴⁴雖是俗理，還算有點東西可學，有些高僧連世俗義理也不講，「學者方蒙然無知，而反誡之曰：『安用多知，但飽食默

³⁸ 佐藤達玄，《中國佛教における戒律の研究》，頁504；釋見愁等譯，《戒律在中國佛教的發展》，頁702-703。

³⁹ 郭象，《睽車志》（收入《文淵閣四庫全書》），卷五，頁9。

⁴⁰ 脫脫等撰，中華書局點校，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷三〇〇，頁7776。

⁴¹ 《慶元條法事類》卷五一，頁725。同卷同頁另一條說：「諸僧、道及童行私用本師財物者，論如卑幼私輒用財律。」與前者的分別，在是否逃亡。

⁴² 劉克莊，《後村先生大全》（收入《四部叢刊·初編》），卷一三四，頁1180；釋志磐，《佛祖統紀》（收入《續修四庫全書》），卷四八，頁666-667。詳見游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁21-22, 25, 237-239。

⁴³ 釋惠洪，《石門文字禪》（收入《四部叢刊·初編》），卷二五，頁277。

⁴⁴ 同前書，卷二六，頁288-289。

坐。』雖若甚要，然亦去愚俗何遠？」⁴⁵ 與不學相反的，是禪機愈講愈玄，糾纏不清，不但一般的修行者難窺堂奧，「即在晚明的禪學專家，也有理解無門之歎」。江燦騰指出，宋代參禪執著公案不用經典的流弊有三：第一，憑著幾則話頭去修禪，開悟則已，不開悟則修行無成，變成無所事事之徒。第二，只憑公案修禪，佛經便可束之高閣，以致研究義理的人才大減。第三，為補救這種修行的困難，禪師提出禪淨雙修、三教融合，或借詞堵塞學生問難等，結果產生無師自悟和僧徒無知等後遺症，自然無法提高一般門徒的修養。⁴⁶ 聖嚴法師稱之為「愚昧佛教」，他說：「佛教的僧徒與寺院雖多，但已沒有了靈魂，只是徒有其表的空殼而已！不重教育，只顧依樣畫葫蘆地上殿過堂盲修瞎參，不唯很少傑出的高僧，一般的僧徒，也多沒有知識，自行且不知，那還能化人？」⁴⁷

為師者的道德也不好，有些色心未泯，以綺語參禪，被郭朋批評「禪師們的『心猿意馬』，是很不容易『收拾』住的呀！」⁴⁸ 縱使真有禪機可悟，但法走偏鋒，不是人人可學，更容易貽誤後學。有些高僧追逐名利：「今之學者，既下視天下之士，而又工於怪奇詭異之事，銜名逐世，不顧義理。……名為走道，其實走名。」⁴⁹ 有些則隨俗入世。一位名僧要出任主持，師父傳授法衣，也提示「應世」須知，並且聲明在先，「雖世俗常談，在力行何如耳」；一共四點：「一，福不可受盡，福盡則必致禍殃；二，勢不可使盡，勢盡則定遭欺侮；三，語不可說盡，說盡則機不密；四，規矩不可行盡，行盡則眾難住。」⁵⁰ 不但是世

⁴⁵ 《石門文字禪》卷二六，頁291。宗杲和延壽也有同樣的看法；見郭朋，《宋元佛教》（福州：福建人民出版社，1981），頁59, 142-143。

⁴⁶ 江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（臺北：新文豐出版公司，1990），頁52-58；修訂為《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁54-61。也有替文字禪辯護及試圖解讀其中禪機的；見閻孟祥，《宋代臨濟禪發展演變》，頁172-205。筆者不敏，讀來未能悟道。閻氏說：「一個公案有幾種『解釋』，集多個公案的『解釋』就有了方向性的意義。」（頁213）假如有東南西北四種解釋，集合起來不仍是東南西北四個方向嗎，不知「方向性」的意義何在？

⁴⁷ 釋聖嚴，《正信的佛教》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006修訂版，1965初版），頁27-28。有趣的是，地獄特設「犁泥獄」，專門懲罰不讀經的僧人，「浸僧不知其數」，可見人數之多；洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》（北京：中華書局，1981），補，卷二五，頁1780。

⁴⁸ 郭朋，《宋元佛教》，頁45-46, 64。

⁴⁹ 《石門文字禪》卷二五，頁277。

⁵⁰ 釋曉瑩，《羅湖野錄》（收入周光培編，《歷代筆記小說集成·宋代筆記小說》〔石家莊：河北教育出版社，1995〕，第22冊），卷四，頁4；郭朋，《宋元佛教》，頁46。

俗常談，而且是勢利之談，第四點無疑教人不要嚴行清規戒律。

學問和道德俱不足取的「邪師」，因鑽營有術，「紛然某布名山稱嗣祖，沙門學者例無英氣，往往甘心屈伏」。⁵¹ 結果誤己誤人，「近歲學者各宗其師，務從簡便，得一句一偈，自謂了證，至使婦人孺子，抵掌嬉笑，爭談禪悅。高者爲名，下者爲利，餘波末流，無所不至，而佛法微矣」。⁵² 學人實應探討高僧的實際言論和行爲，找出當代認定高僧之標準爲何。⁵³

2. 教育環境：寺院瀰漫求財問田的風氣

今天許多學術成就卓越的大學都設有雄厚的基金，但多是委外投資，不像宋代寺院的內部經營。僧人涉足牟利事業太久太深，既影響個人修行，也影響寺院風氣。正如大學教授整天盯著房市股市，滿嘴行情匯價，不免影響學生的心態和行爲。物質主義當道，物欲和人欲自然橫流。宋代的情況是：

(1) 寺院變爲市場

修行最好與世隔絕，否則也要一塊靜地，但不少寺院鄰近商業區，經年接觸塵世的誘惑，例如有著數千甚至上萬僧眾的相國寺，幾乎被店鋪包圍，妓館較前代增多，寺院自身亦變成了瓦市，「以其吃、喝、玩、樂的連續方式，滿足了光臨其中的芸芸眾生的類似追逐。……以至於讓人懷疑相國寺是否還是一個宗教場所」。僧人把房廊出租爲邸店（包括沽酒之店）、經營質庫、承辦筵席，及舉行集市和伎樂等各種對外營業，把寺院與世俗經濟融爲一體。「如果前代的同類活動多少還有寺院的影子，那相國寺內的這些活動大抵已淡化了此一色彩。……寺院僅僅『退化』成爲一個節日的活動場地」。爲了迎合市場需要，相國寺不但讓商人在主區外擺賣漁產家禽，更傳聞有僧人替客人燒豬肉佐膳，亦有寺廟跟商人合作開設宰場。黃敏枝說：「僧道以戒殺爲律，而竟然以炙燒豬肉出名，甚而與俗人共逐酒肉，屠沽爲業，則僧道牟利之積極，斯可見矣。」⁵⁴ 較爲偏遠的寺

⁵¹ 《石門文字禪》卷二六，頁288-289。

⁵² 《蘇軾文集》卷六六，頁2085。

⁵³ 以唐五代僧人爲主的研究，見 John Kieschnick, *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997)。

⁵⁴ 段玉明，《相國寺》，頁251-252, 270-278, 296-297。國忌設齋似乎也是葷腥素食並陳；見頁228，待考；黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁222。兩位學人對炙豬肉可信性的看法略有不同，類似的事例，見〈豬羊三昧〉，陶穀撰，鄭村聲、俞綱整理，《清異錄》（收入上海師範大學古籍整理研究所編，《全宋筆記·第一編》〔鄭州：大象出版社，2003〕，第2冊），頁30；周密撰，張茂鵬點校，《齊東野語》（北京：中華書局，1983），卷七，頁128-129。

院，住持也千方百計開闢市場，連行醫也以贏利致富為主要目的。⁵⁵ 王安石要富國，竟下令所有祠廟依照坊場、河渡之例，募人投標，把一定數額的課利上繳政府。得標者為了增加課利，實行招商，把祠廟市場化。神宗認為此舉慢神辱國，下令禁止，但收效不大。⁵⁶

(2) 寺院致力求財

唐代寺院經濟的商業化在宋代繼續加劇，福業的性質轉弱，營利的色彩更濃，甚至發行彩券，⁵⁷ 視殖貨為「宿業」，⁵⁸ 均使僧人容易陷入塵世是非和市場經濟的惡習。經營質庫和發放高利貸等，都容易引起貪念和訴訟。一位富商以白金四百兩購得南唐的十六羅漢圖，典押給相國寺，僧人見獵心喜，把畫藏起來不讓富商收贖，引起訴訟。⁵⁹ 高利貸取息過高（達30-100%以上），和冒禁偷販政府專賣的茶和鹽等，也引來官司。游彪指出寺院田產的來源有三，其中之一是「購置田產與巧取豪奪」，包括非法買田、侵奪民田、先佃後佔官田學田，和霸佔水利等，都屬犯罪。因各種原因，有時的確為了基本生存，有時為了購買昂貴的度牒使童行早日成僧，有時卻是富中求富，寺院求財會不擇手段，連一代名僧大慧宗杲及其門徒亦不能免，所侵奪的還是孤兒之田。一如很多商人，僧商也百般逃稅漏稅，觸犯法網。⁶⁰

打個比喻，當時許多寺院有如今日的學店，一面教育一面營利，學生龍蛇混雜，水準普遍低落，老師程度亦不高，加上放牛吃草，自難教育有成，要將其中的不良分子改過向善，可謂難上加難。一出校門便是繁華商圈，燈紅酒綠，無疑助長金錢與物質的追求。

⁵⁵ 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁190-198；黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁220-221。

⁵⁶ 裴汝誠，〈宋代買撲制度略論〉，氏著，《半粟集》（保定：河北大學出版社，2000），頁253；原刊《中華文史論叢》1984.1。

⁵⁷ 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁227-228，詳見頁201-240。

⁵⁸ 《夷堅志·甲志》卷九，頁77-78。

⁵⁹ 劉道醇，《宋朝名畫評》（收入《文淵閣四庫全書》），卷一，頁7。一說白金二百兩及超過回贖之期；見郭若虛撰，鄧白注，《圖畫見聞志》（成都：四川美術出版社，1986），卷三，頁194。

⁶⁰ 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁90，95-106，190-199，204-207；黃敏枝，〈宋代寺田的來源與成立〉，氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁46以為寺院「規占的對象都是屬於官田或戶絕田」，似過於樂觀。《名公書判清明集》卷四，頁127-128有一案，是寺院的違法田產被官府充公賣出，寺院在九十三年後偽造文書，誣告業主強佔，意圖奪回。

（二）戒律鬆懈

宋代政府扶助佛教的一個重要原因，是它不但教人爲善，而且輔以三世因果、六道輪迴和八大地獄之說，效果更勝世俗法律。⁶¹ 那麼，教人減輕罪業早日轉世的人，反去犯罪，難道不怕地獄之苦？僧人如何面對所犯之罪，如何解釋，如何解脫？這些題目尚待研究，牽涉僧人對「善惡」和「除罪」等觀念的重新詮釋，和對自己在人間和地獄應扮演何種角色的重新界定。目前僅提出一種情況，就是舊有戒律的僵化，在面對不斷變化的社會時，有賴新的詮釋，而新的詮釋卻時出狀況，有難以實踐的，有互相矛盾的，有遷就現實的，以致僧人犯戒之後，不難得到解脫。對這些新的詮釋，有些士大夫反對，有些容忍，甚至推波助瀾，助長僧人犯戒。

學人指出，佛教的戒律不是成文法，而是事例，即隨犯隨制，類似明清之則例，但卻缺乏則例隨時隨地隨事而增益的可擴充性，因為佛教有一個古老的原則：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。」可說相當僵化。⁶² 簡單說，戒律分爲性戒和遮戒：性戒是最嚴重的罪行，但只有淫、殺、盜，和大妄語等四種已遂罪（四波羅夷），明知故犯者，不得懺悔，必須逐出教團。遮戒就是其他的罪行，違者若是善心犯戒，懺悔後便可除罪，且免果報；違者若是不善心犯戒，懺悔後雖可出罪，但仍受果報。這本就相當寬鬆，強調內心的改過向善，到了禪宗，儘管清規林立，但強調內心的原則絲毫不變，反愈發加強，提出了「無相戒法」，把外在的坐禪持戒、拘守律議視爲白費功夫，「越往後發展，以往戒律對於南宗門人就越喪失拘束作用」。無相戒所強調的，是「重戒於內心，不重律於外在的自在解脫」。它的後遺症明顯可見，就是成了縱容違戒的方便法門。此外，印度佛戒進入中國後，改頭換面以遷就中土世情（如容許私有財產和從事買賣），本來就是中國佛教的特色，到宋代更是變本加厲，把過去一些不被容許的行爲，以各種名義「輕罪化」甚至「除罪化」，例如對來路不明的布施，

⁶¹ Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Cults* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 2004), pp. 130-180有圖文並茂的描寫。

⁶² 釋聖嚴，〈戒律學綱要〉（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1999修訂版，1965初版），頁51-56, 251-255, 278-281；《律制生活》，頁69-74, 118-119, 141, 146-152；勞政武，〈佛教戒律學〉（北京：宗教文化出版社，1999），頁157。說法稍有不同的，見王月清，〈中國佛教倫理研究〉（南京：南京大學出版社，1999），頁71-123，但有些地方不無牽強難信之處。

現在藉著「說淨法」便可受之無愧；酒戒是五戒之一（不偷盜、不殺生、不淫亂、不飲酒、不妄語），現在卻以飲用熟酒和藥酒的名義進行。⁶³

某些信仰也大力宣揚其減罪和除罪的功能以吸引信徒。在壁畫和文學作品（包括僧人著作的應驗小說）一再出現的，是罪人唸誦觀音名號，枷鎖自脫，臨刑時刀杖寸斷，斬頭不落。淨土宗亦謂勤唸佛號，連五逆重罪（如殺父殺母殺阿修羅使佛身出血破壞僧團等）都可消除，更不用說五戒了。⁶⁴ 罪僧暴亡入冥，面對閻羅王的指責，抗說自己勤唸佛號，假如仍要受罰，那表示佛經無用，閻王只好把他送上西天。⁶⁵ 果真如此，僧人時常唸經，犯罪都不用進地獄了。懺悔、回向和各種功德的易行和流行，也讓信徒一面犯罪一面脫罪，李正宇說：「本是為信徒改惡從善設置的方便之門，但在唐宋時期的敦煌，客觀上卻成了縱容違戒的方便法門。」這種情況其實遍及中土。⁶⁶

最近有一篇論文提出新奇的觀點，認為僧人飲酒具有一定的「正當性」、「合理性」和「合法性」，例如說：「唐、宋時期從『聖僧』信仰衍化而來的酒供養，和部分密教儀軌中以酒做為供祭品，使得僧人飲酒具有某種程度的正當性。不過，僧人飲酒或藥酒是不合乎戒律的，在諸《高僧傳》中，仍是以嚴守酒戒的僧人佔絕對多數。」⁶⁷ 所述兩點，聖僧信仰之說語焉不詳，目前不宜評論，密教供祭之說則有六點可待商榷：

⁶³ 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁196-201；潘春輝，〈晚唐五代敦煌僧尼飲酒原因考〉，《青海社會科學》2003.4：81-83；何柏生，〈佛教與中國傳統法律文化〉，《法商研究》1999.4：120-128；王月清，〈禪宗戒律思想初探——以「無相戒法」和「百丈清規」為中心〉，《南京大學學報》2000.5：100-108；王立民，〈中國古代刑法與佛道教——以唐宋明清律典為例〉，氏著，《法律思想與法律制度》（北京：中國政法大學出版社，2002），頁115-135；原刊《法學研究》2000.3；王建光，〈禪、律的背離〉，氏著，《中國律宗思想研究》（成都：巴蜀書社，2004），頁264-271。

⁶⁴ 夏廣興，《佛教與隋唐五代小說》（西安：陝西人民出版社，2004），頁44-59；楊寶玉，〈中晚唐時期的世俗佛教信仰〉，頁642-643；劉亞丁，《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006），上篇，第四、六、七、八章，其中有宋代故事。

⁶⁵ 《宋高僧傳》卷二四，頁624。讀經轉藏的一個重要功能，即修功德和除罪孽，例如食肉後讀經便能免罪；見方廣錫，《中國寫本大藏經研究》（上海：上海古籍出版社，2006），頁211-212。

⁶⁶ 李正宇，〈唐宋時期的敦煌佛教〉，頁367-386；張國剛，《佛學與隋唐社會》，頁184-191, 214-242。

⁶⁷ 劉淑芬，〈戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒〉，《中央研究院歷史

第一，信徒敬畏僧人，拿最好的東西供奉供養，除酒肉財富外，還讓妻女獻身，⁶⁸ 是否也產生某種程度的正當性或合法性？

第二，部分密教容許以酒獻祭，便推論僧人飲酒具有某種程度的正當性或合法性，那麼部分密教也容許血牲，是否也產生某種程度的正當性或合法性可以遵從？究竟何謂正當性或合法性？

第三，該文一方面認為密教儀軌容許飲酒，另方面指出「絕大多數的密教經典都禁止飲酒」，這立即引起疑問：究竟是儀軌還是經典比較重要或更具正當性？兩者的矛盾如何解決？該文沒有交待。事實上，密教律一方面視飲酒食肉啖五辛為破戒，另方面容許以唸咒消解罪業，⁶⁹ 這不禁讓人懷疑，儀軌容許飲酒是否也不具有甚麼正當性，不過是在飲酒後同樣以唸咒或其他方法消罪？

第四，該文「唐宋僧人飲酒的背景」的第二節標題是「部分密教儀軌的影響」，究竟影響的對象是誰？是部分密教的儀軌影響密教自身各派嗎，還是也影

語言研究所集刊》77.3 (2006): 357-400, 引文見頁375。僧人飲酒有「合理性」、「正當性」或「合法性」的論說一再出現，見頁357, 358-359, 375-382。佛教以離苦超生為目的，生豈可養？養生豈非養苦？戒律與養生有沒有「之間」可言？聖嚴法師說得好：「戒律的條文，可能有其時代性和地域性，但其戒律的根本精神是永遠沒有新舊之分的。」又說：「戒律的條文固然是戒，凡不在條文中而仍違反了佛法原則的，也都算是犯戒。」佛教將飲食稱為「藥石」，共分四種：一是時藥（主要的飲食）；二是非時藥（次要的飲食，如菓漿、砂糖、米粉和麥粉等，因病或特殊理由才准服用）；三是七日藥（十種營養品，准許病人、體力勞動者和營養不良者服用）；四是盡形壽藥（治病的藥物）。在服用七日藥和盡形壽藥之時，都要作法受，例如受持盡形壽藥，要唸「……有某病緣故，此某盡形壽藥，……」，若無病而受之，便是小妄言。把飲食稱為藥石的一個用意，是提醒修道者不要追求口腹之欲，飲食是為了醫治「飢病」，把飲食當作吃藥觀想，就不會貪多貪好了。所以，僧人補充營養不算犯戒，但假如出現了「養生」的觀念，即把飲食從治病的觀想，局部改變為養生的觀想，是否違反了戒律的根本精神？是否違反了佛制的原則？所謂「開緣」，亦有一定的規範，不能當作方便之門；參釋聖嚴，《律制生活》，頁146-152, 153-193，尤其頁164-166, 174-175；《戒律學綱要》，頁51-55；《學佛群疑》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006修訂版，1988初版），頁28-32。又見註72。

⁶⁸ 《續資治通鑑長編》卷一七六，頁4254：「浙俗貴僧，或縱婦女與交，〔孫〕沔嚴察之，杖配者甚眾。」時人亦說：「予竊見世之士大夫、富家，常令僧道入宅院，與婦人同居而不知恥，……未有不為彼淫污者。其間無知之輩，至於事露醜出而亦不恥不禁，悲夫！世間如此等人，何異於禽獸。」黃光大，《積善錄》（收入陶宗儀等編，《說郛三種》〔上海：上海古籍出版社，1988〕，《說郛》百卷本，第2冊），頁972。又見百部叢書本，頁6b，較差。

⁶⁹ 參見嚴耀中，《漢傳密教》（上海：學林出版社，1999），頁140。

響其他教派？該文說：「可能由於以上原因，出現了部分僧人飲酒的情況。不過，……如北宋溫州靈巖德宗禪師寧死也不肯以酒入藥。」⁷⁰ 這位僧人是禪師，他雖不飲酒，但飲酒的禪僧大有人在，而且禪宗是宋代數一數二的大宗，他們飲酒是否受密教儀軌的影響？不同教派的僧人，是否可以援引另一教派的宗教儀式和規範作為個人行為的正當性？《禪苑清規》說：「受戒之後，常應守護。寧有法死，不無法生。……如遇病緣，寧捨身命，終不以酒肉俗味毀禁戒。」⁷¹ 那麼禪僧是否可以援引密教的儀軌，把飲酒視為正當？部分密教儀軌的影響究竟有多大？

第五，禪規不准飲酒，自然是一種正當性，而禪師違戒飲酒，無論出於甚麼影響，根據該文的推理，也可視為一種正當性，兩種正當性卻是矛盾的，究竟哪一種更為正當？判斷的標準何在？事實上，學界早就留意密宗准許飲酒吃肉對敦煌佛教的影響，但不會牽扯到「正當性」。李正宇更指出，佛教經典雖禁止飲酒，但《佛說未曾有因緣經》也有「若人飲酒不起惡業，……飲酒念戒，益增其福」的說法，「表明佛教在禁酒問題上存在著不定與兩可的矛盾」。李氏認為，敦煌僧人偏向《佛說未曾有因緣經》的容許飲酒，「根本的原因不在於某種經典主張的異同，而在於世俗欲望的傾向性選擇」。⁷² 聖嚴法師說：「離欲一定先要持戒，持戒才能離欲，……心不動身體還在動，有沒有這樣的事情？」可謂一語道破欲望與戒律的關係。⁷³ 當然，敦煌僧人飲酒還有異族統治、諸族混居風俗不

⁷⁰ 劉淑芬，〈戒律與養生之間〉，頁377, 380-381。

⁷¹ 《禪苑清規》卷一，頁2；卷四，頁48：「酒肉葱薤，無使入門」；頁49更提到必須防範以吃藥為名飲酒食肉。

⁷² 李正宇，〈晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒〉，《敦煌研究》2005.3：68-79，引文見頁78-79。事實上這樁公案的主角祇陀太子是俗人不是僧人，可參見聖嚴法師的解說，《菩薩戒指要》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2006二版，1996初版），頁28-29；潘春輝，〈晚唐五代敦煌僧尼飲酒原因考〉，頁81-83。嚴耀中亦說，「實質上也是為少數以飲食酒肉犯戒的僧尼作辯解掩護」；〈酒肉和尚現象試釋〉，盧向前主編，《唐宋變革論》（合肥：黃山書社，2006），頁562-573。

⁷³ 釋聖嚴，《佛教入門》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2005修訂版，1979初版），頁162-169；又見頁77-79, 194-199等，均與持戒有關。聖嚴法師極力主張連一般信徒也不應飲酒，他說：「他們以為飲酒可以養生，他們抱著『飲不及亂』的觀念，貪戀杯中之物，其實這是犯戒的行為。」詳見《戒律學綱要》，頁116-118, 121, 123；例外的情況，即所謂「方便開飲」；見《律制生活》，頁174-175。對密教真吃肉假修道的批評，見其《學佛群疑》，頁164-165；可吃肉的三個條件（三淨肉）是不見為己殺、不聞為己殺、不疑為己殺；見其《律制生活》，頁167。

同，和偽濫僧人就地合法化等複雜因素，在今日已是常談了。

第六，該文說：「社會上有俗人以酒供養僧人，或是在一些密教儀軌中有酒的供獻，因此，在法令上僧人飲酒不被認為是非法的，如宋真宗並沒有下令不許僧人飲酒，而是下令商家不准賣酒肉給僧人和道人。」⁷⁴ 個人不能明白，「因此」兩字之前所說的供養和儀軌，跟之後所說的法令，究竟有何因果關係？難道是供養和儀軌改變了禁酒的法令嗎？顯然不是。假如不是禁止僧人飲酒，真宗何必禁止賣酒給僧人？難道是僧人可以飲用自行釀製的酒或免費的酒，僅是不能飲用買來的酒嗎？現今政府下令商家不准賣酒給十八歲以下者，前提不就是禁止他們飲酒嗎？⁷⁵ 事實上也不能因為寺院裡有酒而推論僧人飲酒，因為僧人會釀酒來接待客人，寺院的房廊亦出租給商人沽酒。⁷⁶ 唐宋兩朝的法令（事實上更早）都明白禁止僧人飲酒。《唐六典》說：僧道「若服俗衣及綾羅、乘大馬、酒醉、與人鬥打、……皆還俗。……飲酒、食肉、設食五辛、……皆苦役也」。⁷⁷ 鄭顯文復原的唐太宗《道僧格》說：「僧尼飲酒、食肉、設五辛者，皆苦役也；若為疾病藥分所須，給其日限。酒醉〔、〕與人鬥打，皆還俗。」他所根據的《令集解》說：「凡僧尼，飲酒、食肉、服五辛者，三十日苦役。若為疾病藥分所須，三綱給其日限。若飲酒醉亂，及與人鬥打者，各還俗。」⁷⁸ 宋承唐制，如《慶元

⁷⁴ 劉淑芬，〈戒律與養生之間〉，頁381。

⁷⁵ 十八歲以下不得抽煙飲酒嚼檳榔的規定，明白載於內政部民國九十三年五月二十八日頒布之〈兒童及少年福利法〉第二及二六等條。所以，十八歲以下者即使不是飲買來的酒，而是飲自己釀製或朋友送來的酒，仍是犯法。同理，宋代僧人即使不是飲買來的酒，而是飲自己釀製或朋友送來的酒，也是犯法。宋真宗對賣酒之商家「許人糾告，重論其罪」（劉淑芬，〈戒律與養生之間〉，頁380引文），即是准人檢舉，施以重罰。也許有人認為，政府不准商家賣酒給僧人，或不准僧人買酒來喝，只是政府的「期望」，不是「禁止」。個人則認為，刑罰的作用就是「禁止」，不能說只是政府「期望」商家不賣酒給僧人；違反者就是觸犯國法，要受懲罰，不能說只是讓政府失望。政府不准商家賣酒給僧人，所反映的，應是禁止僧人飲酒，若是准許僧人飲酒，又何必以重罰來嚴禁商家賣酒給僧人？若只是重罰賣酒的人而完全不罰買酒來飲的僧人，是否合理？

⁷⁶ 游彪，〈宋代寺院經濟史稿〉，頁185, 191。

⁷⁷ 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷四，頁126。

⁷⁸ 鄭顯文，《唐代律令制研究》（北京：北京大學出版社，2004），頁301；《令集解》的性質見頁292-293。有關《道僧格》對飲酒的執行情況，見諸戶立雄，《中國佛教制度史の研究》（東京：平河出版社，1990），頁205-206，尚可深入探索。也許有人認為，苦役三十天是僧律之內的處分，不是以國家之法定刑處分。其實，國法的一個重要來源就是社會習俗和民間私法，故國法採納佛門私法對犯僧的處罰方式是十分正常的，但當法官是依照國法將飲酒的僧人處以苦役時，無論苦役的場所是寺院還是邊疆，也無論苦役

條法事類》說：「諸僧、道飲酒至醉者，還俗。免科罪。」⁷⁹ 學人提出「正當

的內容是抄寫佛經還是修築城牆，都屬於國法的執行，不是佛法的執行。宋代法官把不孝子押返父母家中抄寫孝經和日夜跪拜父母，現代法官判處撞球國手在網站上連載不應賭博之文章，雖是別出心裁，但仍是執行國法而非私法。學人的著眼點不應是刑罰之內容，而是法官判處此刑罰之根據（法源），如根據是國家法典（如飲酒可判苦役三十天之法條），則屬國法之執行。也就是說，縱使法典上明白規定，犯此法之僧人交由寺院按戒律處分，亦即政府「授權」甚至「命令」寺院處分，仍屬國法之執行。

⁷⁹《慶元條法事類》卷五一，頁725。唐律包含飲酒處以苦役和酒醉勒令還俗兩部分，而宋律只有後者沒有前者，是否表示，宋律是醉了才罰，不醉不罰，故僧人飲酒不醉便沒有觸犯國法？暫且不論今天看到的宋律乃是殘缺不全，就只看現存的律文，我們可從兩方面討論。首先是立法的基本原則和目的為何？請先看《慶元條法事類》的另一條文：「諸寺觀內不得宰殺，採捕之具亦不得入。」立法之基本原則自是五戒中的不殺生，立法之目的自是禁止僧人殺生。在此前提下，學人可以大膽推論，僧人不但在寺「內」不得宰殺，連寺「外」也不得宰殺，雖然律文只說了一半。那麼，宋律酒醉還俗的立法基本原則和目的是甚麼？常人飲酒至醉不會被罰，故「醉」本身不是一種罪行，那為何僧人酒醉便要罰？明顯可見，立法之基本原則，自是五戒中的不飲酒，立法之目的，自是禁止僧人飲酒；既要禁止僧人飲酒，又怎會醉了才罰，不醉不罰呢？我們可以大膽推論，宋律禁止僧人結婚，雖然沒有明言，但法理上自也禁止他們訂婚；同理，宋律禁止僧人酒醉，雖然沒有明言，但法理上自也禁止他們飲酒，飲了就是違法，違法就要接受懲罰，沒有不醉不罰這麼便宜的事。

其次，假如真的是醉了才罰，不醉不罰，會有甚麼後果？不言可知，這等於間接容許僧人飲酒，只要不醉便可。問題有三：一，上文才說，酒醉還俗的立法基本原則是五戒中的不飲酒，現在卻容許飲酒，豈非前後矛盾？二，我們必須承認，酒醉還俗是極重之懲罰，僧人多年的修行毀於一旦，繳回的度牒也所費不菲。那麼，一方面容許飲酒，不加懲罰，另一方面嚴懲酒醉，勒令還俗，落差是否太大？假如飲酒不罰，邏輯上酒醉便不應如此重罰；反過來說，假如酒醉如此重罰，邏輯上飲酒便不應不罰。三，政府對賣酒給僧人的商家「許人糾告，重論其罪」（見註74），亦是重罰，卻不罰買酒來飲的僧人，是否公平合理？較合理的做法，應是僧人飲酒至醉便要還俗，飲而未醉，仍要處罰，但輕於還俗，例如苦役。律文最後三個小字「免科罪」屬於附註，是說把醉僧勒令還俗便夠了（還俗本身就是一種科罪），不必再處以其他刑罰，例如僧人飲酒本處以苦役，現在醉了，乾脆勒令還俗，就不罰苦役了，因為還俗之後便是俗人，而俗人酒醉無罪可科。但假如僧人所犯之罪是俗人犯了也要受罰的，如犯姦，則還俗之後，仍要科以姦罪，即所謂先斷還俗，仍依法科罪。

總之，縱使有容許飲酒的特例，但不能用來推翻立法之基本原則和目的，即貫徹五戒中的不飲酒。執法者可以輕判或重判，但判刑必須有根據，根據就是律文，若無飲酒可罰之律文，恐怕無法執法，如此是否有違立法之基本原則和目的？所以，今日雖然看不到宋律處罰僧人飲酒（未至醉）的條文和刑罰，但其存在的可能性，遠大於其不存在的可能性。當然，如前註所述，縱使法典上明白規定，將飲酒之僧人交由寺院按戒律處分，亦即政府「授權」甚至「命令」寺院處分，仍屬國法之執行。

性」、「合理性」、「合法性」等概念時，宜先界定清楚，避免混用和濫用；討論「合法性」，亦應以國家法律為根據。

在考究寺院提供的膳並非肉湯而是菜羹，敦煌僧團並不食肉時，高啟安說：「我們所說的僧人『食肉』，指的是寺院或僧團組織不禁止僧人食肉，僧人在規定的時間裡不受佛教戒律的限制而公開食肉；而少數僧人違反戒律私下食肉，不能算作『僧人食肉』。」⁸⁰ 這就清楚分別，即使同一個人食肉，也有合法（寺院、僧團容許）與非法（寺院、僧團不容許）的情況。僧人是否違反佛戒和違反國法，亦應從這個角度釐清：違反舊的戒律，但僧團因各種原因加以容許的（如敦煌僧人的飲酒），可謂違反舊戒而符合新的需要（如李正宇所說的世俗慾望），但其結果是否違反國法，要看國法是否接納這個新的需要；而僧人有沒有受到處分，要看執行國法的士大夫是否認可這個新的需要。

士大夫的確幫忙僧人脫罪。《宋史》將僧人放入方技傳，其中一位的事蹟很能反映士大夫對僧人的需求和縱容。僧志言「語笑無度，多行市里，……時從屠酤遊，飲啗無所擇」。分明是酒肉和尚，但因為有未卜先知的能力，不但士大夫趨之若鶩，連仁宗選立繼承人都要垂詢。那麼士大夫如何將志言的犯戒「正當化」呢？很簡單，將之神化：「有具齋薦鱸者，並食之，臨流而吐，化為小鮮，群泳而去。」吃魚原來是為了活魚！志言也主動宣揚其神力：「海客遇風且沒，見僧操絙引舶而濟。客至都下遇言，忽謂之曰：『非我，汝奈何？』客記其貌，真引舟者也。」一位與志言友善的士人死後，盛夏而身不壞，難怪士大夫樂與之遊。志言死後法身不滅，後來額上出現舍利，可說是神僧。⁸¹ 無獨有偶，小說記載，一位嗜食雞的婦人殺雞以千數，死後，家人為作功德，僧人常羅漢自薦，命買雌雞一只，殺以具饌，家人不願，僧人堅持，並親自吃肉。是夕，婦人報夢家人，謂「坐生時罪業，見責為雞，賴常羅漢悔謝之賜，今解脫矣」。吃肉原來是為了渡人！常羅漢在南宋初年去世，肉身不滅，也是一位神僧。⁸²

不是每個人都相信怪力亂神，士大夫又借用儒學權威來將僧人的犯行「合理化」。收入《宋史》的智緣不但善醫，而且「每察脈，知人貴賤、禍福、休

⁸⁰ 高啟安，《唐五代敦煌飲食文化研究》（北京：民族出版社，2004），頁362；〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」為中心〉，鄭炳林主編，《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》，頁387-399。

⁸¹ 《宋史》卷四六二，頁13518-13519。另一位僧人不但能醫，且能預言人之生死；見卷四六一，頁13510。

⁸² 《夷堅志·丙志》卷三，頁385-386。

咎，診父之脈而能道其子吉凶，所言若神，士大夫爭造之」。分明違反了唐宋律〈造妖書妖言〉條所說的「妄說他人及己身有休徵」，⁸³ 於是借用王安石來脫罪；「安石曰：『昔醫和診晉侯，而知其良臣將死。夫良臣之命乃見於其君之脈，則視父知子，亦何足怪哉！』」⁸⁴ 有大儒兼名臣背書，諸罪或可朦混不深究了。

對當時禪宗提倡不捨聲色亦可修道的信念和行為（詳下文），有些士大夫也能包容。蘇轍和葉夢得都認為和尚吃肉有時不算破戒：⁸⁵

佛氏論持律，以隔牆聞釵釧聲為破戒，人疑之久矣。蘇子由為之說曰：聞而心不動，非破戒，心動為破戒。子由蓋自謂深於佛者，而言之陋如此，何也？夫淫坊酒肆，皆是道場，內外牆壁，初誰限隔此耳？本何所在？今見有牆為隔，是一重公案，知聲為釵釧，是一重公案，尚問心動不動乎？吳僧淨端者，行解通脫，人以為散聖，章丞相子厚聞，召之飯，而子厚自食葷，執事者誤以饅頭為餛飩置端前，端得之，食自如，子厚得餛飩，知其誤，斥執事者而顧端曰：公何為食饅頭？端徐取視曰：乃饅頭耶？怪餛飩乃許甜。吾謂此僧真持戒者也。

葉氏之意，是隔壁與釵聲所在之場所，一如淫坊酒肆，皆是道場，故牆壁與釵聲均是修道之物，牆壁乃不是牆壁，釵聲也不是釵聲，一如僧人吃肉饅頭，是不是饅頭，是素是肉，根本不必分辨，自然談不上動不動心，又何來破戒可言？蘇轍把釵聲視為釵聲，葉夢得乃譏其陋。說到最後，無論基於何種境界，兩人都不會追究僧人吃肉的不當。蘇軾的態度在兩人之間，他不反對「即心是佛，不在斷肉」，但認為「即心是佛」很難，「不在斷肉」卻容易成為流弊，並諷刺僧人把飲酒吃肉加以美名化是自欺而不能欺人，他自己則一邊誦經一邊吃肉。⁸⁶ 無論如何，要了解一位士大夫（如蘇軾）對僧人飲酒吃肉的態度，不能斷章取義，需要全盤觀察。

⁸³ 竇儀等撰，薛梅卿點校，《宋刑統》（北京：法律出版社，1998），卷一八，頁329-330；《慶元條法事類》卷五一，頁726：「諸僧徒輒習武藝，及誑說劫運以惑眾者，徒二年，配五百里。」

⁸⁴ 《宋史》卷四六二，頁1324。

⁸⁵ 葉夢得，《避暑錄話》（收入《文淵閣四庫全書》），卷下，頁14。詳見張培鋒，《宋代士大夫佛學與文學》（北京：宗教文化出版社，2007），頁103-105，可能是章惇故意試探或作弄淨端，而淨端根本不相信吃素與成佛有何關係，故吃肉饅頭就不是動不動心的問題，而是毫無顧忌了。

⁸⁶ 蘇軾撰，王松齡點校，《東坡志林》（北京：中華書局，1981），卷二，頁34, 37, 39。

總之，佛戒在宋代的發展出現兩種容易觸法的情況：一是佛戒本身的相衝，二是佛戒與俗法的相衝。就佛戒本身相衝來說，佛戒本身出現鬆動和漏洞，無力約束僧徒，甚至賦予口實。潘春輝說：「佛教在長久的中國化進程中，不斷通融世情，戒律自身的收縮性加強，佛戒尺度逐漸放寬。但為自圓其說，佛戒卻陷入了規定前後矛盾、說法不一的境地。由於戒律自身規定上的紕漏，為某些僧人違戒提供了理論依據。」⁸⁷ 嚴耀中亦嘗試從「要求對以往的戒律有新的理解」這角度解釋酒肉和尚現象的轉變。⁸⁸ 聖嚴法師指出，「律文刻板，時代變更」確是戒律不弘的一個原因，但要靈活圓融地應用，首先要熟習戒律，方可不違律制的原則，但「南宋以來，根本喪失了崇尚律制的習慣」。⁸⁹ 既然如此，戒律新解出現紕漏便不足為奇了，而且恐怕北宋就是如此。

就佛戒與俗法相衝來說，必須分清立法和司法兩個層次。就立法言，佛戒的解釋不斷翻新來迎合世情，但世俗法律固守傳統佛教規範，沒有修法來追上新戒的發展，或是修法後更趨嚴峻，造成兩種法規的衝突。以守舊的世俗法律來規範新的宗教信念和行為，是否令僧人易陷法網，是值得進一步研究的。就司法言，假如新的宗教信念和行為得到若干國法執行者的認同，僧人便可能在審判時減罪或脫罪，但這是執法者的個別行為，不能視為通案，不能認定僧人沒有觸法，不能推論他們的行為是合法。

⁸⁷ 潘春輝，〈唐宋敦煌僧人違戒原因述論〉，《西北師大學報》42.5 (2005)：74-79；〈從戒律自身原因看唐宋敦煌僧人之違戒〉，《新疆社會科學》2006.4：106-110。可能由於篇幅所限，潘氏所說有時過於簡化。

⁸⁸ 嚴耀中，〈酒肉和尚現象試釋〉，頁565：「要求對以往的戒律有新的理解，於是在有關佛教的史料中出現了新的吃酒肉和尚形象。」但頁562認為：「唐宋之間則又有一個轉折，即文字中的酒肉和尚形象日益被全面否定」，恐怕言之過早，就本節所舉《宋史》之例，及下節「民眾要求怪力亂神」所述之民眾並不計較和尚犯戒等，均可看到宋代士大夫和民眾對酒肉和尚並未全面否定。民眾的評價，應以和尚是否為民服務（治病趕鬼等）和是否靈驗為準：既服務又靈驗的，飲酒吃肉反被視為靈驗的前提，而且愈怪愈靈；既不服務或不靈驗的，破戒就可能被全面否定了。士大夫的評價似乎跟民眾沒有很大分別，有貶亦有褒，否則就不會有《潑墨仙人圖》，把醉僧形諸筆墨來欣賞了（見下文）。

⁸⁹ 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁54, 56。佛教不重戒律的情況一直很難改善；《菩薩戒指要》，頁134-152。

貳・佛教信仰的犯罪因子

一・某些宗派的某些信仰隱含觸犯當代法律和道德的因子

今日僧侶之犯法時有所聞，媒體時常以「絕愛忘情」、「佛門清淨」或「苦行清修」等標準加以譴責，但這些似乎不一定是佛教的信仰。郭朋指出，唐代大乘佛教的密教「具有縱慾、好色的特點，……在宣揚荒淫象徵的『歡喜金剛』的同時，還宣揚殘暴象徵的『憤怒金剛』，……都已明顯地走向了傳統佛教的反面」。⁹⁰到了宋代，密教仍然從印度經過各種途徑輸入中國，而且多是所謂左道密教，並進入政府的譯經院，經文譯出後，負責審查的士大夫便覺察「詞意與經教戾」，例如真宗天禧元年四月詔令說：「苟師承之或異，必邪正以相參；既失精詳，寢成訛謬。而況葷血之祀，頗瀆于真乘；厭詛之詞，尤乖于妙理。……其新譯《頻那夜迦經》四卷，不得編入藏目。今傳法院似此經文，無得翻譯。」⁹¹呂建福就說該經「與黑巫術極其相似。這類經典幾乎與佛教的基本精神背道而馳，實際上有些譯典……通篇找不出一點佛教的東西」。⁹²但是，由於各種原因，密教在全國各地依然流行，在江南尤甚：第一，密教一些近似巫術的功能頗能滿足人們的需要，例如唸誦〈大悲咒〉（即〈千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經〉，當時已將原意為總持的「陀羅尼」理解為咒言）、〈佛頂心陀羅尼〉、〈楞嚴經〉、〈佛母咒〉，和〈穢跡金剛法〉等經文及利用咒水，便可驅魔趕鬼、除疾去疫、趨吉免禍，和得福超生；第二，密教依附其他

⁹⁰ 郭朋，《隋唐佛教》（濟南：齊魯書社，1980），頁600-611。郭先生曾說密教在唐代開元以後消聲匿跡（頁611），有些學人不以為然，郭氏後來說：「〔開元〕以後，則以『東密』的面貌，流行於日本；以『藏密』的面貌，流行於我國的藏、蒙地區。」見其《中國佛教思想史》（福州：福建人民出版社，1994-1995），中卷，頁505-506。這也不大正確，近來較流行的說法是把最早在中國流行的密教稱為雜密，中唐的稱為純密，宋代的稱為左道密教（或印度晚期密教），以後還有藏密和滇密；參見黃心川，〈密教的中國化〉，《世界宗教研究》1990.2：39-43；呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995）；李小榮，〈隋唐五代至宋初的密教信仰〉（浙江大學博士後學位論文，2002）。著名的大足石窟即由密教信徒發起興建，呂建福認為不能體現密教教法的內容（《中國密教史》，頁439-441），但是否正可反映密教與其他教派的混合？

⁹¹ 《宋會要輯稿》道釋二，頁8。

⁹² 有關密教典籍的翻譯，見呂建福，《中國密教史》，頁444-455，引文見頁450。

佛教宗派，如天台宗、禪宗和淨土宗，以「寓宗」的形式繼續傳播；第三，乘著儒佛道三教合一的趨勢，密教依附儒學和道教繼續傳播，有些教義的文字和內容跟兩教難分彼此；第四，跟其他教派如禪宗和天台宗一樣，密教也吸收瑜伽養身調心所謂觀想之法來吸引民眾，而且相當成功，南宋的密教通常就被稱為瑜伽密教；第五，一般民眾只重視佛教的現實功效而不大理會教義精神，分不清也不必分清何宗何派，只要有功用就去信奉，自然包括密教，信者包括士大夫的妻子。⁹³ 但是，正如天禧詔令所提到的「厭詛之詞」和「葷血之祀」，左道密教在士大夫心目中，也教人如何去害人，例如當時由印度僧人譯出的《佛說金剛香菩薩大明成就儀軌經》卷上說：「欲令冤家失心狂亂者，用人骨作金剛槨，長八指，以安息香及牛肉同燒熏槨，埋冤家門前，彼即三日內失心離家狂走。……若欲破壞冤家至死者，行者先誦《大明》八百遍，然後以人骨作金剛槨，長二指，作忿怒心，晝夜不輟，誦《大明》八千遍，加持槨已，用牛肉為泥，作冤家形像，長八指，用前槨釘其頂或口、肋、耳、臍，或陰及膝、足等處，經一七日，彼冤家身決定破壞。」⁹⁴ 故事記載，唸誦《觀音經》可將所受之詛咒還擊下咒者，蘇軾認為以毒攻毒非觀音本心，乃將經文從「念彼觀音力，還著於本人」改為「念彼觀音力，兩家總無事」。⁹⁵ 也許漢文用語與原文的意義有別，也許行為的背後別有深意，但行為本身已觸犯法律，例如利用死人骨頭，易犯壞屍之罪，更嚴重的，是一些法事還要新鮮的人肉和人血，故劉黎明合理地懷疑，一些所謂「殺人祭鬼（神）」的記載，可能就是密教的法事。例如南宋一個判詞說：「訪聞本路〔荆湖南路〕所在鄉村，多有殺人祭鬼之家，平時分遣徒黨，販賣生口，誘略平民，或無所得，則用奴僕，或不得已，則用親生男女充代，斃割烹炮煑，備極慘酷。……應有淫祠去處，並行拆毀，奉事邪鬼之家，並行籍記。」所說的「斃割烹炮煑」，已非一般的血牲，而是密教的屍身法術，例如經文記載，求雨時，作龍王像，「燒人肉熏，剎那中間即降大雨」。作法殺人，亦由「持明者用

⁹³ 參考嚴耀中，〈五代北宋的密教高潮〉，氏著，《漢傳密教》，頁37-51；〈密教的流入和演變〉，氏著，《中國東南佛教史》（上海：上海人民出版社，2005；前身是《江南佛教史》〔2000〕），頁164-183；劉黎明，〈宋代民間密教信仰——以《夷堅志》為中心的初步考察〉，《江西社會科學》2004.2：53-58。筆者並不完全贊同嚴氏有關密教流行的說法，日後再議。

⁹⁴ 轉引自劉黎明，〈宋代民間「人祭」之風與密教的屍身法術〉，《四川大學學報》2005.3：92-97。

⁹⁵ 《東坡志林》卷二，頁34。

人肉，作頻那夜迦天像，如鷲鳥形，用芥子油煎已，持明者先食像右手，……次食像頭腹臍輪等，彼人速得命終」。⁹⁶ 此外，佛教講究止觀雙修和定慧兼備，而某些密教派別以「女是禪定，男是智慧」或「以欲制欲」，實行男女雙身結合，甚至雜交等，都容易違反當時的道德和法律。⁹⁷

二・禪宗提倡「在欲行禪」的後遺症

佛學「義理」自宋代開始式微，這是多數學人的共識，甚至已是常識，但是佛教「信仰」卻是日盛一日，這應如何解釋？呂鳳棠說：「有宋一代，佛教作為一種宗教形態，不僅在理論上成就不多，組織上也日見潰散，可以說是已漸趨衰落。」另一方面，佛教「用不講理論、更便於修行的禪宗和淨土宗作為諸宗的主流，……採用更加世俗化的拜佛、念經、祈禱和超度亡靈等神學迷信形式，因而得到了更多宋人特別是平民百姓的信仰，也就是說更加普及了」。⁹⁸ 的確，宋代佛學的兩大主流，禪宗的「在欲行禪」和淨土宗的「人間淨土」思想，出現了從俗甚至媚俗的後遺症，失去了所謂「專業」（即作為一種專門學問），而淪落為一種易懂易學的得道速成術，甚至僅是修身調心的技巧，結果更能迎合大眾的口

⁹⁶ 劉黎明，〈宋代民間「人祭」之風與密教的屍身法術〉，頁92-97；《名公書判清明集》卷一四，頁545-546。雖然文獻多說「殺人」及「屍身」，但是否真的殺人（尤其是親生子女）或僅是割取部分人肉，尚待分辨。撇開其動機與目的不談，密教以人肉人血作法，與孝子賢孫割肉療親有異曲同工之處，即由執行者憑其意志或潛能等，去「感召」或「役使」超自然之力量，使人肉人血發生神奇之功效。若出於「感召」，便較接近孝子賢孫之所為，若出於「役使」，便較接近巫師之所為；參考金家瑞，〈南朝的寺院和僧侶〉，何茲全主編，《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》（北京：北京師範大學出版社，1986），頁100-107；嚴耀中，〈自殘和供養〉，氏著，《漢傳密教》，頁147-159。臺靜農提到殺人祭鬼是地方野蠻風習，但並未對照它與密宗信仰的關係；見其〈南宋人體犧牲祭〉，《宋史研究集》2（1964）：327-342；原刊《國立女子師範學院學術集刊》1（1945）。

⁹⁷ 釋聖嚴，《正信的佛教》，頁28-29, 146；《學佛群疑》，頁160-161；呂建福，《中國密教史》，頁76-77, 92-94。僧人犯色戒，見柳立言，〈色戒——宋僧與姦罪〉，《法制史研究》12（2007）：41-80。

⁹⁸ 呂鳳棠，〈佛教風俗〉，徐吉軍等編著，《中國風俗通史》（上海：上海文藝出版社，2001），《宋代卷》，頁566-586。也許就是這種組織上的潰散，亦即管理上的鬆弛，增加了僧人犯罪的機會。其實，不但平民百姓，士大夫也喜歡這種易學甚至速成的佛法，而高僧大德也在世俗化的行列；曹家齊，〈宋代佛教的俗化〉，氏著，《宋史研究叢稿》（臺北：新文豐出版公司，2006），頁307-316；原刊《杭州研究》1996.2。

味和需要，乃大為盛行。然而，從俗的流弊，就是逐漸失去對世俗誘惑的批判和防範能力，甚至同流合污，犯上俗罪。以下僅介紹禪宗的情況，現存的宋代佛教私撰史籍有五分之四出自其手。⁹⁹

禪宗在唐宋之際發生了一個很大的變化，杜繼文、魏道儒和葛兆光先後稱之為禪思想史的「巨變」和「大變局」，主要是指南宗禪「非心非佛」學說的提出和盛行，最後勝過北宗，成為宋禪的主流。它有幾個主要的觀念：¹⁰⁰

第一，直指人心，見性成佛：每個人與生俱來就有佛性或佛心，每個人都可以即身成佛，不假外求。

第二，不立文字，教外別傳：成佛的方法，主要不是靠修行守戒，也不靠文字經教，故既不立戒，也不傳經。

第三，平常心即道：成佛的方法，在參不在修，重要的是反觀內心，直指本心，在意念上成佛。所指的心，是不問是非，不思善惡，無煩無惱，無追無求的無念心以至平常心，亦即自然之心，所謂「佛法無用功處，只是平常無事」。

第四，非心非佛：無論心或佛，都不能執著。有「心」即被「心」所縛，有「佛」即被「佛」所纏，故要排除那追求清淨的心思，去除那成佛的念頭，達到空的境界，故有所謂逢佛殺（棄）佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。

第五，人間禪境：強調在日常生活中成佛，要順其自然地體會無處不在的禪意，即使在飲食起居喜怒哀樂之中，亦可得道，一旦頓悟，放下屠刀，立地成佛。

這些信念，固然有特殊的背景，亦有一定的哲理，但也產生各種後遺症，跟本文有關的有三種：

⁹⁹ 曹剛華，《宋代佛教史籍研究》，頁23。

¹⁰⁰ 研究禪宗的著作如恆河之沙，重覆者不少，此處主要根據下列諸書：郭朋，《隋唐佛教》（1980）；《宋元佛教》（1981）及《中國佛教思想史·下卷》；杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1993）；魏道儒，《宋代禪宗文化》（鄭州：中州古籍出版社，1993）；葛兆光，《中國禪思想史》（北京：北京大學出版社，1995）；楊曾文，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999）；陳自力，《釋惠洪研究》（北京：中華書局，2005）。他們的論點不一定相同，例如葛兆光以為禪宗思想的大變化發生在中唐以後，而杜繼文和魏道儒以為發生在宋代。要判斷誰是誰非無疑超出筆者的能力，故本文所陳述的，只能說是筆者閱讀諸書後的個人判斷，不表示均是上述學人的意見。如判斷錯誤，當然由筆者個人負責。

一是忽視經籍義理的鑽研，僧人的文化水平下降，口舌逞能，游談無根。

二是既不立文字，乃強調特殊的言談和動作方式，如暗示、隱喻、反詰、喝、打等；楊曾文說：「〔這些〕方法本來是取自現實的日常生活，……從而使禪宗叢林生活帶有一種吸引世人注意的粗獷氣息和朝氣。然而，後來由於一些禪僧離開禪宗的本來宗旨，片面強調不用語言文字，盛行模仿乃至效顰的形式主義，動輒棒喝交馳，拳腳相加，致使禪風日漸庸俗和敗落。」¹⁰¹

三是放縱七情六慾。南禪觸類是道而任心，「於是，世俗世界就是佛國淨土，尋常意思就是佛法大意；人在隨順自然時的揮手舉足揚眉瞬目之間便顯示了生活的真諦，在心識流轉意馬心猿中也可以有心靈的自由；人生的頓悟不再是『知』的追蹤尋繹而只是『心』的自然流露。……本來被視為污濁的世俗生活和世俗慾望，本來被視為清淨的僧伽生活和空寂心靈，……就沒有了差別。……那麼人心就自然放鬆了對行為的約束，一切也就都無所顧忌了」。¹⁰² 薛志清甚至說，禪宗「主張在日常生活中頓悟成佛，……使已成為信徒的人，以少有的羞恥感，不顧原始教義的規定與約束，出入於『凡界』，從事凡人從事的一切活動」。¹⁰³ 武宗滅佛，王令所及之地，大量佛經付之一炬，使依賴文字經乘的宗派（如天台、華嚴）一蹶不振，間接造就了禪宗在五代和兩宋的繁榮。¹⁰⁴

針對禪宗的流弊，宋代有三種回應：第一種是繼續百丈懷海的努力，建立禪門清規，重申戒法，以矯正隨緣放曠任性逍遙的偏差，但並不成功。大慧宗杲批評當時的叢林未能繼承《百丈清規》的精神說：「《百丈清規》大概標正檢邪，軌物齊眾。……先聖建立雖殊，歸源無異。近代叢林，有力役規矩者，有死守規矩者，有蔑視規矩者，斯皆背道失理、縱情逐惡而致然。曾不念先聖救末法之弊，禁放逸之情，塞嗜慾之端，絕邪僻之路，故所以建立也。」¹⁰⁵ 第二種是

¹⁰¹ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁320。

¹⁰² 葛兆光，《中國禪思想史》，頁328-339。

¹⁰³ 薛志清，〈禪宗的「頓悟成佛」對唐宋之際寺僧經商的影響〉，《河北北方學院學報》21.2 (2005)：39-42；〈論宋代僧尼的經商活動〉，《雲南師範大學學報》32.3 (2000)：30-36。

¹⁰⁴ 羅時憲，〈唐五代之法難與中國佛教〉，張曼濤主編，《中國佛教史專集二·隋唐五代篇》，頁177-190。

¹⁰⁵ 《禪林寶訓》卷二，頁155。各種流弊，見佐藤達玄，《中國佛教における戒律の研究》，頁495, 503-504, 518-519, 543-546；釋見愁等譯，《戒律在中國佛教的發展》，頁693, 703, 722, 750-755。聖嚴法師對戒律的由簡而繁有扼要的分析，尤其指出《禪苑

創立文字禪，試圖扭轉不立文字的歪風，但同樣不大成功，只能說「是具有超時代之意義的」。¹⁰⁶ 僧惠洪對當時禪僧的思想、行為和生活提出嚴厲的批評，以為簡直是一群欺世盜名、心計卑污之徒：

禪宗學者，自元豐以來，師法大壞；諸方以撥去文字為禪，以口耳受授為妙。耆年凋喪，晚輩蠅毛而起，服紈綺，飯精妙，施施然以處華屋為榮，〔以〕高尻罄折王臣為能，以狙詐羈縻學者之貌而腹非之，上下交相欺誑。視其設心，雖僧牛履豨之徒所恥為，而其人以為得計。於是佛祖之微言，宗師之規範，掃地而盡也。¹⁰⁷

第三種回應，也是惠洪自己實踐的「在欲行禪」和「色中悟空」，效果更差。它本是大乘佛教的一種信仰，此時重新提出，是力圖調和禪門清規和世俗生活的矛盾。所謂在欲行禪和色中悟空，就是「不離紅塵俗世，不除貪痴嗔三毒，甚至毀禁犯戒，也可以證入菩提，達到涅槃境界。……〔即〕有條件地承認『欲』的合理性，為僧侶日常生活行為的世俗化尋找理論根據」。¹⁰⁸ 這就不但是從俗，而且是媚俗了。惠洪本人對酒色不以為戒，出入青樓酒肆，與婦女同居共寢，對男性也有興趣，有人問他：「道人何故，淫坊酒肆？」他回答：「我自調心，非干汝事。」¹⁰⁹ 這種不捨聲色而證真空的修道方式，只得其皮相者，不但容易違反佛教戒律，更會觸犯傳統國法，佛教內部也提出批評說：「深嗟末世誑說一禪，只學虛頭，全無實解。……便說飲酒食肉不礙菩提，行盜行淫無妨般若。生遭王法，死墮阿鼻。」¹¹⁰ 陳自力指出：「在這種禪學主張的影響下，不僅一般禪徒

清規》產生的一個重要原因，乃叢林的敗壞；見其《菩薩戒指要》，頁33-39；《戒律學綱要》，頁45-50。

¹⁰⁶ 黃啟江，〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，氏著，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁312-358。

¹⁰⁷ 釋惠洪，〈題隆道人僧寶傳〉，收入《石門文字禪》卷二六，頁289-290；其他的批評，見黃啟江，《北宋佛教史論稿》，頁329-332。

¹⁰⁸ 陳自力，《釋惠洪研究》，頁180-192，引文見頁186, 190。對在欲行禪更詳細的說明，見其〈要知在欲是行禪，火聚荷花顏色鮮——宋代僧侶狎妓納室風氣及其原因剖析〉，《新國學》5（2005）：289-309。

¹⁰⁹ 釋惠洪，〈政和二余年謫海外〉，收入《石門文字禪》卷一七，頁182；其出典及其他風流韻事，見陳自力，《釋惠洪研究》，頁45, 52-53, 301-304, 307。

¹¹⁰ 釋延壽，〈永明壽禪師垂誡〉，見《萬善同歸集》（收入《大正藏》），後附卷四八，頁993；詳見陳自力，《釋惠洪研究》，頁190。

走上縱酒狎妓、娶妻納室的狂禪之路，就連一些堪稱一代宗師的禪師也有『不風流處也風流』的軼事。」¹¹¹

葛兆光將南宗禪的發展稱為「非宗教化」，認為「它突顯了所有的世俗現象與日常生活，使信仰擴展泛化，彷彿把原來的一個軸心變成了處處是軸心，其結果就是無所謂軸心，這樣就會導致終極意義的消失，信仰對象的消失，宗教規範的消失，甚至是真理的消失。……一旦『非心非佛』到了無所顧忌的程度，連『心』也不須維繫的地步，那麼，『信』也隨之而去，……在『自然』、『適意』的旗號下給七情六慾的放縱開一個方便之門」。¹¹² 宋代禪宗沒有把這方便之門關起來，反而發揚大乘佛教的「在欲行禪」和「色中悟空」，為當代僧人生活的世俗化尋到理論上的支持。有一僧作偈說：「事事無礙，如意自在。手把豬頭，口誦淨戒。趁出淫坊，未還酒債。十字街頭，解開布袋。」¹¹³ 醉僧溺死，火化時僧人誦曰：「生平波波劫劫，只愛甕頭春雪。今朝忽過趙州橋，卻去石根上踐滑。雖然隨波逐流，難免灰飛火滅。大眾還識這沙彌下落處麼？明朝酒醒何處，楊柳岸曉風殘月。」¹¹⁴ 竟然一點都不隱諱其酒醉，還援用風流浪子柳永的詞句。放縱七情六慾，俗人尚會半遮半掩，僧人反是心安理得。

叁・佛教文化被士大夫同化

本文所謂同化，是指士大夫有意或無意改變或改造了佛教的信念和行為，而僧人主動或被動接受，即以士大夫的信念作為信念，以士大夫的行為作為行為，從而改變甚至違反了佛教的信念和行為。當然，正如學人說外族「漢化」，漢族「胡化」或「西化」，法律「儒家化」，佛教「中國化」、「非宗教化」和「異化」，及學佛是為了「佛化」人間等，均指局部漢化而非全部；同樣道理，同化亦是局部而非全部，也因如此，同化可以是雙向而非單向，即佛教的部分信念和行為被士大夫同化，士大夫的部分信念和行為也被佛教同化，後者（如理學

¹¹¹ 陳自力，《釋惠洪研究》，頁305-306；〈論宋釋惠洪的「好為綺語」〉，《文學遺產》2005.2：103-115。

¹¹² 葛兆光，《中國禪思想史》，頁349-352。

¹¹³ 《羅湖野錄》卷一，頁358。

¹¹⁴ 金盈之，《醉翁談錄》（收入周光培編，《歷代筆記小說集成・宋代筆記小說》第7冊），卷六，頁76。參見註137。

之吸收佛理)幾乎無人不知,但跟僧人犯罪無關,本文不論。目前只探討佛教三個基本信仰和行為如何受士大夫影響:酒戒、色戒,和因果報應六道輪迴,初步指出士大夫文化跟僧人犯罪的關係,日後再深入研究。

一・士大夫對僧人形像的界定

佛教中國化後,既吸收士人文化,也被士人文化所改造。宋代士大夫積極和廣泛參與各種佛教活動,成為宋代佛教發展的一個特點,已是學界共識。士人的行為和價值觀,往往影響著交往的大德高僧。繼文人畫家李公麟相傳作《醉僧圖》之後,¹¹⁵喜與禪師交往的梁楷亦相傳作《潑墨仙人圖》,以墨勝筆,是無人不知的國寶級藝術傑作,但圖中飄逸脫落的僧人,五官已迷迷糊糊,步履也搖搖擺擺,實在是醉態可掬,甚至令人懷疑,畫家是否也在醉中作畫?¹¹⁶北宋僧人居寧擅畫草蟲,愈醉下筆愈妙,梅堯臣有〈觀居寧畫草蟲〉詩,其中四句謂「寧公實神授,坐使群輩服。草根有纖意,醉墨得已熟。」毫不諱言居寧是乘醉作畫,居寧也的確在畫上自題「居寧醉筆」。¹¹⁷但如前所述,宋律規定僧人飲酒至醉必須還俗,而士人把醉僧公然形諸紙上,或盛讚他們的醉筆使群輩稱服,反映士人不以僧人飲酒為非,甚至替僧人定調:能飲酒的才是他們樂於交往的名士僧或文化僧。相傳梁楷還有高僧食肉圖,是很有可能。不過,把《潑墨仙人圖》裡的醉僧跟筆記小說裡的酒肉僧人相比,又不算甚麼了。

一則出自蘇軾之手,在當代廣為流傳的故事說,節度使走進村寺,遇到不守禮節的醉僧,本想斬殺,僧人並不畏懼,引起節度使的好奇,並索取蔬食。僧人說有肉無蔬,奉上蒸豬頭一盤,美味無比。節度使詢問僧人,除了飲酒食肉

¹¹⁵ 薄松年,〈宋人《醉僧圖》考〉,《美術觀察》1997.5:74-75。

¹¹⁶ 嚴雅美認為極可能是根據梁楷真蹟所繪成的摹本,見其《〈潑墨仙人圖〉研究——兼論宋元禪宗繪畫》(臺北:法鼓文化事業股份有限公司,2000),第二章第二節之〈《潑墨仙人圖》為梁楷作品的模本〉。如是,則嚴氏指出的各種問題,如崩潰的形體與疏鬆的筆觸等,究竟是摹者所為還是梁楷真蹟原有?何以摹本的某些地方相當成功,某些地方卻相當失敗?有沒有可能是原作者乘醉作畫,顧不得那麼多了,而摹者依樣畫葫蘆,並非完全是敗筆?

¹¹⁷ 《圖畫見聞志》卷四,頁253-254。另一例是擅畫山水的僧擇仁,下筆時也是愈醉愈神妙,見同書卷四,頁231-232。相傳梁代張僧繇亦畫有〈醉僧圖〉,「道士每以此嘲僧,群僧於是聚錢數十萬,求〔閻〕立本作〈醉道圖〉,並傳於世」;同前書卷五,頁279-280。

外，有沒有其他技能，僧人說可以賦詩，節度使以「食蒸豚」為題，僧人片刻立就：「嘴長毛短淺含臙，久向山中食藥苗。蒸處已將蕉葉裹，熟時兼用杏漿澆。紅鮮雅稱金盤薦，軟熟真堪玉筍挑。共把羶根（羊）來比並，羶根只合喫藤條。」節度使大為欣賞，授以紫衣、師號。¹¹⁸除了得知烹調野放山豬的秘方外，可看到士大夫對僧人的要求，是能作詩、能飲酒、能享佳肴，葷素不拘，禮節亦不必太講究，這樣才能當上紫衣高僧，成為士大夫津津樂道的傳奇人物。我們要考究的不是故事的真實性，而是士大夫為何這樣寫。故事裡的酒肉和尚也許子虛烏有，士大夫的態度卻躍然紙上。東坡肉的取材，可能就是蒸豚詩，應正名為山僧肉。當然，僧人飲酒吃肉的形象，在某些人眼中是負面，但在某些宋代士大夫眼中卻是正面，認為美酒佳餚是文化活動的重要成分，某些僧人接受士大夫這種文化價值觀，乃飲酒吃肉去也，故謂之被士大夫文化所同化。

宋代的宗教畫、民俗畫和文學作品（明清還有插圖和版畫）有不少對僧人的描繪，研究者可從文化史的角度加以分析，觀察士大夫如何塑造合乎他們標準的文化僧人形像，並分析這些形像是否違背了佛教信仰。

令人好奇的，是僧人對酒肉和尚如何自圓其說？John Kieschnick 指出三點：一是作為反面教材，教人不要飲酒吃肉，但例子絕無僅有。二是證明佛經的靈驗，即使飲酒吃肉，也可藉勤唸佛經而脫罪。三是指出唯有修成正果者才能以飲酒吃肉的非常方式渡人，企圖說服當政者，排佛人士對酒肉和尚的批評其實是誤解。他認為《宋高僧傳》裡飲酒吃肉的故事並不真實 (for rhetorical, polemical purposes and have only limited value when we attempt to reconstruct actual practice)，較真實的，可能是僧人在寺院裡不吃酒肉，但與士人應酬時不忌諱飲酒吃肉。¹¹⁹可惜他沒有進一步說明，僧人如何解釋跟士人應酬時的犯戒。《宋高僧傳》有建立僧人楷模的目的，宋代僧人如何利用其中的酒肉和尚（以唐及五代為主）來開釋自己的犯戒，士大夫和民眾又如何看待，十分值得追究。

¹¹⁸ 蘇軾撰，華東師範大學古籍研究所點校注釋，《仇志筆記》（上海：華東師範大學出版社，1983），卷下，頁257；釋惠洪撰，陳新點校，《冷齋夜話》（北京：中華書局，1988），卷二，頁24。今日的讀者只需利用電腦檢索，便可看到此則故事之流傳情況，不必一一列舉以省篇幅。

¹¹⁹ Kieschnick, *The eminent monk*, pp. 55-64.

二・士大夫對佛教信念的改造

士大夫改造佛教信念，有時是無心之失，例如誤讀誤解佛經而強以為真理，並產生一定的影響，如將佛教出世之學變為入世之學等。¹²⁰ 另一方面亦有故意的，將一己的價值觀強加於人，甚至損人利己，例如士大夫對地獄判的改造。很簡單說，佛教的地獄判一方面宣揚佛教的基本信仰如三世業報六道輪迴，另一方面作為陽世司法的延伸，補王化之不及或不足，例如在陽世作惡的士大夫，因享有法律特權，逃過司法裁判，但在地獄判裡不再享有法律特權，乃受懲罰，而在陽世受冤屈的庶民，在地獄判得到伸雪，達到了善有善報惡有惡報的平等和正義。一位宋代士大夫就指出，地獄報應之說能夠吸引百姓，正在其公平公正不可僥倖：「至謂小民不畏刑誅而畏報應之說，刑誅不足以懲惡，報應人懼而不敢犯，是為有補於王道，此亦未之思也。夫小民所以不畏刑誅而畏報應者，為刑誅僭濫而報應不可僥倖也，使世之刑誅如報應之說，無僭濫而不可僥倖，則小人知畏而無待於報應之說矣。」¹²¹

但是，從唐代開始，被士大夫改造後的地獄判，一是世俗取向愈濃，佛教信仰愈淡。沈宗憲指出，經改編後的宋代地獄判，固有神道設教的社會教化功能，但極易使人遠離宗教教義，例如勸人不食牛肉，誘因竟是人世的榮華富貴，而非超脫六道輪迴不墮苦海。¹²² 二是地府愈來愈像陽間的官府，士大夫照樣享

¹²⁰ 有學人認為宋代不乏通曉佛學的士大夫，如黃啟江主張，擔任譯經潤文官的士大夫大都認識佛教教義；見其〈北宋的譯經潤文官與佛教〉，氏著，《北宋佛教史論稿》，頁68-92。亦有學人認為很多學佛的士大夫每多誤解，如李承貴，〈認知與誤讀——宋代儒士佛教思想論略〉，《現代哲學》2003.3：84-92；〈宋代儒士對佛教的解讀及其方法上的困局〉，《江西社會科學》2004.7：65-70。劉亞丁亦說：「借雲來展示舍利祥瑞，此係中國化的讚美方式。在早期佛經中，雲往往不是正面的形像，……信徒們全然不顧雲在原始佛經中的負面意義。這可以看成是對東來的佛教文化的一種有意無意的誤讀」；《佛教靈驗記研究》，頁41-51；還有對天花的誤讀，頁172-178。

¹²¹ 華鎮，《雲溪居士文集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷一六，頁8。佛教藝術將羅漢表現為不修邊幅行為怪異，菩薩反是瓔珞披戴法相莊嚴，也未嘗不是一種誤解；見釋聖嚴，《正信的佛教》，頁194-195。

¹²² 沈宗憲，〈地獄審判意義的轉向〉，氏著，《宋代民間的幽冥世界觀》（臺北：商鼎文化出版社，1993），頁150-160。這應是儒釋混合的結果，在唐五代的小說裡已見端倪；見俞曉紅，〈唐五代白話小說的觀念世界〉，氏著，《佛教與唐五代白話小說研究》（北京：人民出版社，2006），頁338-390。可進一步研究的，是宋代士大夫如何藉著改編來影響甚至控制地獄審判以符合自身的利益。其他影響地獄發展的因素，如道教、葬

有特殊待遇，逃過審判，地獄已屈從於世俗的權力，有錢可使鬼推磨。佛教的一個基本信仰，是眾生平等，除了已經解脫生死和已經自主生死的聖者可以擺脫輪迴外，其他所有人都要按照個人前業的善惡，進入六道輪迴，作善業者生於天上、人間、阿修羅等上三道，作惡業者生於畜牲、餓鬼、地獄等下三道，無可逃避，而士大夫學佛的一個目的，卻是要「免輪迴、求福田」。¹²³ 縱不能免，至少也要進入上三道，那如何辦到呢？地獄判的作者安排地藏王入主冥府取代閻王，以救眾生出地獄為目的，但假如只有部分人受惠，甚至根本不入地獄，是否有違平等與因果報應？¹²⁴ 沈十九以煮蟹為生，夜夢入冥，即將入鑊被煮，一僧忽然出現，命令獄吏「但令此人入鑊淨洗，足矣」。十九「於沸鼎烈焰之中，眾囚冤呼不可聞，己獨無苦趣，清涼自如，正如澡浴，身意甚快」。僧人是誰？是地藏菩薩，因為十九曾裝裱祂的繪像，便加庇護，對眾囚是否公平？¹²⁵ 在一則宋代入冥故事裡，士大夫的族叔殺僕，士大夫憑其官位，以金錢補償了事，被拘

禮，和商業等；參見 Stephen F. Teiser, "The Growth of Purgatory," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, eds. Patricia Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 115-145.

¹²³ 朱光庭，〈上哲宗乞戒約士大夫傳異端之學〉，趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校整理，《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社，1999），卷八四，頁907-908。

¹²⁴ 聖嚴法師說：「至於代受果報、代消業障的觀念，……比如，相信藥師佛既號稱『消災延壽』，必能代眾生消業，或認為地藏菩薩入地獄度眾生，也就是為了代眾生消業；……這些觀念和作法雖出自一片好心，但和根本佛法的因果律卻不相應。」氏著，《學佛群疑》，頁76-77。對地獄的研究，參見侯旭東，〈天堂地獄觀念的傳播與影響〉，氏著，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁66-85；朴永哲，〈中世中国における地獄と獄訟——唐代地獄說話に見える法と正義〉，《史林》80.4（1997）：95-121。朴氏雖無明確指出改造地獄者是士大夫，但所舉例子大多跟士大夫有關。夏廣興對地獄判的來源和在小說裡的演變有非常詳細的論述，見其《佛教與隋唐五代小說》，頁290-320；亦見劉亞丁，〈地獄〉，氏著，《佛教靈驗記研究》，頁93-126。士大夫創造或改造的地獄發生「腐化」的例子，見岑仲勉，〈唐唐臨《冥報記》之復原〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》17（1948）：177-194；陳登武，〈從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家〉（臺北：五南圖書出版有限公司，2006），頁325-346。另一個借佛家之軀殼，灌以儒家觀念的例子是目連救母；見陳翹，〈援儒入佛、善惡別裁——從《目連救母勸善記》劉青提的罪與罰說起〉，《藝術百家》2002.2：37-43。

¹²⁵ 《夷堅志·乙志》卷一七，頁332-333。有趣的問題是，百姓一般不拜閻羅王，現在換成地藏菩薩，拜者得福，不拜者將如何？研究者用「地藏」為關鍵詞作全文檢索，便可知地藏菩薩在不同朝代的不同作為，可寫數篇論文。

到地府，竟以「爲叔解紛，初非枉法」開釋，在押返陽間時，還敢詢問冥吏自己的平生食祿，並得知審問者原來是一位前輩官員，而最後審問族叔的，竟是士大夫的父親，以族叔罪無可追，但時辰未到，放還陽間多活幾年，也許多做善事，便能減輕懲罰。可以說，陰間司法已由陽世士大夫包辦了。¹²⁶ 士大夫不但控制陽世法庭，也藉著地獄判的書寫，逐漸控制陰間法庭，把地府的立法權和司法權都從佛教手裡奪過來，變成由士大夫（作者）決定如何審判下地獄的罪人。他們不但利用陽世的職權來指使陰間的官僚，如「用尉司公牒，牒城隍、社廟、關津河渡主者，令不得阻截王上舍〔尉司之同學〕神魂」，甚至創造佛經所無的生人入冥，由他們到地府扮演判官，是名副其實的晝判陽世事，夜決陰間案。¹²⁷

陰間法庭如何審判罪僧？根據目前的研究，受罰的唐代僧人，罪名主要是五戒中的殺生、淫亂、飲酒和妄語，¹²⁸ 似乎還應有偷盜。受罰的宋代僧人因何罪名？受何懲罰？在《五戒禪師私紅蓮記》裡，五戒禪師姦淫紅蓮，受到的懲罰，不過是此生不能解脫，要受六道輪迴之苦，投胎做人（蘇軾），省悟前因，終成正果。這樣的懲罰實在輕微，很難達到宗教懲勸的功能，倒像是指責佛教禁欲主義對人性的摧殘，後人將之改編爲《玉通師翠玉鄉一夢》和《明悟禪師趕五

¹²⁶ 《齊東野語》卷七，頁126-129。

¹²⁷ 《夷堅志·三志己》卷五，頁1337-1338；詳見 Liao Hsien-huei（廖咸惠），“Visualizing the Afterlife: The Song Elite’s Obsession with Death, the Underworld, and Salvation”（存想冥界：宋代士人的死後世界觀），*Chinese Studies*《漢學研究》20.1（2002）：399-440。廖氏指出，平民大多擔任低層冥吏，士大夫則可成為閻羅王。廖氏好奇為何有些士大夫視冥職為苦差？其實他們對陽間的偏遠職位（如四川和兩廣）也視為畏途，故拒絕職位或討價還價可視為士大夫特權的表現，恐怕要從更多的角度分析。士大夫對地獄等宗教信仰有不同態度，同一位士大夫的態度也前後不同，不一定是矛盾或「儒、佛」對立，可從「宗教需要」的角度理解。有些士大夫沒有宗教需要，對各種宗教的態度，或容忍或排斥不等；有些士大夫有宗教需要，對各種宗教的理解和投入，也因其需要程度的高低和時間的長短而有深淺久暫之別；有些士大夫本來沒有宗教需要，後來有了，有些本來有，後來沒有了，也是常見之事。宗教可以提供心理安慰，有些人需要較多和較久，有些人需要較少和不定時，故一個人可以同時信佛和崇儒，只是比重會有變化，不是對立，亦非互相排斥。

¹²⁸ 陳登武，《從人間世到幽冥界》，頁311-312，318-319。注意頁311第一段引文最後兩句：「如此輩流，地獄內何因不見此等之人？」是說地獄裡不見到此等罪僧，閻王乃加緊緝拿，問題是這些罪僧為何不入地獄？頁318-319所列清代的十八層地獄，第四層是「儒釋道姦淫嫖賭」，不知何以只列兩項罪名，其餘重罪（偷盜、殺生、不飲、妄語）不知應入哪一層地獄？此外，犯僧入地獄受審也有部分是出自世俗的「創造」；參釋聖嚴，《學佛群疑》，頁222-226。

戒》，便是用來反對禁欲，與佛教宗旨適得其反。¹²⁹ 在一則士大夫親口轉述的入冥故事裡，兩位僧人被拘至地獄，其中一位被責問何以殺生，僧人謂並無殺生，僅是替殺生者庖饌，得到的懲罰，不過責打二十下放還，後來因為足疾，受苦三年而死。地府對「善事」的界定，竟是「忠孝為先、繼絕次之、戒殺又次之」。¹³⁰ 這是否反映士大夫對僧人犯罪已有不同的態度？是否依從俗法多於戒律？罪僧能否像士大夫一樣逃過地獄判？總之，可進一步研究佛教的地獄如何被士大夫改造和控制，並指出其損人利己和違反佛教信念之處。

三・士大夫對僧人行為的影響

宋代士大夫大作禪詩，積極參禪，成就高低不同，但往往只是吸取禪宗修身調心的功能而非信仰。即使真的相信，也多是選擇性而非全面。蘇軾跟多位禪師交往，寫信給一位學佛的朋友，坦白說自己學佛不過是要在人生的浮沉俯仰中，取其「靜與達」（食豬肉），不是要其「出生死、超三乘」（食龍肉）：

佛書舊亦嘗看，但闇塞不能通其妙，……若世之君子所謂超然玄悟者，僕不識也。往時陳述古好論禪，自以為至矣，而鄙僕所言為淺陋。僕嘗語述古，公之所談，譬之飲食龍肉也，而僕之所學，猪肉也；猪之與龍，則有間矣，然公終日說龍肉，不如僕之食猪肉，實美而真飽也。不知君所得於佛書者果何耶？為出生死、超三乘，遂作佛乎？抑尚與僕輩俯仰也？學佛老者，本期於靜而達；靜似懶，達似放，學者或未至其所期，而先得其所以，不為無害。僕常以此自疑，故亦以為獻。

朋友回信說：「處世得安穩無病、粗衣飽飯、不造冤業，乃為至足。」¹³¹ 境界更是等而下之。

問題在於，士大夫有很多調劑身心的方法，學禪只是其中之一，它與其他方法孰先孰後和如何配搭，完全由士大夫決定，而這決定會影響僧人。飲酒和治

¹²⁹ 王連儒，《志怪小說與人文宗教》（濟南：山東大學出版社，2002），頁303-304；張力，《宋遼金元小說史》（上海：復旦大學出版社，2001），頁223-224。

¹³⁰ 《齊東野語》卷七，頁126-129。

¹³¹ 《蘇軾文集》卷五六，頁1671。陳中浙認為，蘇軾對佛教的認識，基本上是對哲理性的認同多於宗教性；見其《蘇軾書畫藝術與佛教》（北京：商務印書館，2004），頁81-101；又見張再林，〈唐宋文人對佛道思想的「實用心態」及其對詞的影響〉，《溫州師範學院學報》26.3（2005）：24-28。

遊是士大夫的重要調劑，不會因為參禪而輕易放棄，甚至會邀請或強逼僧人參加，無視佛門的酒戒和色戒。蘇軾宴請名僧道潛，有藝妓作陪，舞罷求詩，可能有些挑逗，僧人寫道：「底事東山窈窕娘，不將幽夢囑襄王，禪心已作沾泥絮，肯逐春風上下狂。」據說「一座大驚，自是名聞海內」。¹³² 詩話記載，「一貴宗室攜妓游僧寺，酒闌劇〔終〕，諸妓皆散入僧房中，主人不怪也」。¹³³ 朱熹曾批評僧人「最無狀是見婦人便與之對談」。¹³⁴ 究竟誰是始作俑者？自北宋以來，士人婦女到寺院活動已成社會風氣，「元豐、元祐間，釋氏禪家盛東南，士女紛造席，往往空閨門。〔某士大夫〕夫人聞之，戒家人曰：苟盡婦道，即契佛心，安用從彼擾擾邪？」¹³⁵ 似乎是士人婦女主動到寺院，而且有不合婦道的行為，實際上士人難辭其咎。元祐元年，殿中侍御史孫升上奏，謂京城的僧人向他反映：「士大夫有朝夕游息于其間〔寺院〕，而又引其家婦人女子，出入無間，參禪入室，與其徒雜擾，昏暮而出，恬然不以爲怪。此於朝廷風化，不爲無損。伏望聖慈特降指揮，應婦人不得以參請爲名，輒入禪院，如違，止坐夫、子。仍令開封府於諸禪院門曉示，庶幾士大夫之家稍循禮法，不辱風化。」¹³⁶ 但即使是士大夫本人入寺，也不見得會稍循禮法或尊重佛門清淨。寄住寺院的士大夫，會把官妓帶來夜宿。¹³⁷ 南宋宗室長期寄住，不免有魚水之歡，更「使小婢遍走方丈，一不從所求，即以姦事誣脅」，逼得住持離寺避難。¹³⁸ 小說記載，「南昌章江門外，正臨川流，有小刹四五，聯處其下，水陸院最富。一僧跨江建水閣

¹³² 詩名「道潛〈子瞻席上令歌舞者求詩，戲以此贈〉」，釋正勉、釋性通，《古今禪藻集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷一二，頁60；事見釋惠洪，〈東坡稱賞道潛詩〉，收入《冷齋夜話》卷六，頁51，但詩稍異，作「寄語巫山窈窕娘，好將魂夢惱襄王，禪心已作沾泥絮，不逐春風上下狂」。

¹³³ 胡仔，《漁隱叢話前集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷四七，頁10；詳見陳自力，《釋惠洪研究》，頁306；另一例子見《竹坡詩話》，頁16。

¹³⁴ 朱熹述，黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷一二六，頁3037。

¹³⁵ 鄒浩，《道鄉集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷三七，頁16。

¹³⁶ 孫升，〈上哲宗乞禁士大夫參請〉，收入《宋朝諸臣奏議》卷八四，頁907；亦收入黃淮、楊士奇，《歷代名臣奏議》（臺北：臺灣學生書局影印永樂十四年刊本，1964），卷一一六，頁22a。同僚朱光庭更上奏主張「士大夫以至民庶之家，今後亦不得令婦女入寺門，明立之禁」；〈上哲宗乞戒約士大夫傳異端之學〉，收入《宋朝諸臣奏議》卷八四，頁907-909。

¹³⁷ 《夷堅志·乙志》卷一八，頁337。

¹³⁸ 《名公書判清明集》卷一一，頁405-406。

三數重，邦人士女遊遨無虛時，實為姦淫翔集之所」。¹³⁹ 頗像今日的高級風化會館，為人提供場地與服務，而紳士淑女樂於利用，根本不把它當佛寺。

由上述可知，有些士大夫偏好佛教的功用而非信仰，並不十分尊重僧人的忌諱或戒律，交往時完全以士大夫的生活方式強加於人，而僧人因各種原因，例如可以得到長官提名為寺院主持，或藉機「名聞海內」，也勉強或樂於參加，甚至主動提供場所與服務。僧道融批評南宋初年的高僧說：「後世不見先德楷模，專事諛媚，曲求進顯。凡以住持薦名為長老者，往往書刺以稱門僧，奉前人為恩府，取招提之物，苞苴獻佞，識者憫笑而恬不知恥。」¹⁴⁰ 以無恥之心處身聲色之中，久之難免動了凡念。陳自力從文學史的角度指出，僧人「喜與士大夫游，難免沾上士大夫的習氣，他把醉擁紅粉、吟詩作賦的生活方式，當成文人雅致來表達，正是宋代士風向禪宗滲透的曲折反映」。甚至直接說，「士大夫的狎妓行為，對僧侶淫風的盛行起了推波助瀾的作用」。¹⁴¹ 一位平日既嗜酒又好賭的僧人臨終作偈語，竟是「平生醉裏顛蹶，醉裏卻有分別。今宵酒醒何處？楊柳岸，曉風殘月」。念念不忘的，是風流浪子柳永，並將柳永跟紅粉知己話別的詞句，借來跟僧眾道別。這位平日「落魄不檢」，被人看不起的僧人，竟因為準確預言自己死亡的時間，寺僧「眾嘆異之，因以厚葬焉」。¹⁴² 所反映的，是一生的修行不如一刹那的異行，以及寺院的眼界和作風，實跟世俗無異。

¹³⁹ 潘永因編，劉卓英點校，《宋稗類鈔》（北京：書目文獻出版社，1985），卷二，頁163-164；《夷堅志·三志壬》卷六，頁1515。

¹⁴⁰ 釋道融，《叢林盛事》（收入趙曉梅、士登班瑪主編，《中國禪宗大典》〔北京：國際文化出版公司，1995〕，第19冊），卷上，頁353。自稱門僧亦是投士大夫之所好，例如一名僧人朗誦〈赤壁賦〉十分出色，蘇軾將之稱為「東坡之門僧也」；《東坡志林》卷二，頁38。

¹⁴¹ 陳自力，《釋惠洪研究》，頁307；〈論宋釋惠洪的「好為綺語」〉，頁103-115。

¹⁴² 《五燈會元》卷一六，頁1053；江少虞撰，上海古籍出版社點校，《宋朝事實類苑》（上海：上海古籍出版社，1981），卷四四，頁584。柳永與歌妓的交往及宋詞的色情傾向，見李劍亮，《唐宋詞與唐宋歌妓制度》（杭州：浙江大學出版社，1999），頁85-97, 213-217。曹大興有更詳細的論述，《柳永和他的詞》（廣州：中山大學出版社，1990），頁19-33, 48-63，尤見頁324-328對該詞〈雨霖鈴〉的分析。柳氏以此詞與所愛之女性話別，而該僧用來與僧眾話別，可謂一絕。全詞是：「寒蟬淒切。對長亭晚，驟雨初歇。都門帳飲無緒，留戀處、蘭舟催發。執手相看淚眼，竟無語凝噎。念去去、千里煙波，暮靄沈沈楚天闊。多情自古傷離別。更那堪、冷落清秋節。今宵酒醒何處，楊柳岸、曉風殘月。此去經年，應是良辰、好景虛設。便縱有、千種風情，更與何人說。」見柳永撰，薛瑞生校註，《樂章集校注》（北京：中華書局，1994），卷中，頁59-62。

肆・僧人迎合和利用大眾文化

僧人有不少機會到外間活動，並且觸法。理論上，離開寺院脫離了僧團的監督和制度的約束，較易受塵世誘惑。當然，若干寺外活動也常在寺內舉行，下文所述只是為了凸顯僧人在寺外與民眾互動時發生的問題。有一點必須先釐清，在寺外活動的僧人是誰？

眾所周知，唐代敦煌的僧人有部分住在寺院之外，例如繼續與家人同居，謂之散眾；中土也有僧人以盡孝為名，返家侍奉老母。宋代的情形如何？學人時常引用禪宗早期「若欲修行，在家亦得，不由在寺」的主張來強調其入世精神，¹⁴³但北宋末年的《禪苑清規》嚴禁無故外出或久留不返，例如童行「非常住差使，不得出門」，僧眾「請假游山，只可半月。或過限者，須呈〔尚書省〕祠部」。¹⁴⁴《慶元條法事類》亦說「諸僧、道……無故不於寺、觀止宿，經三十日，並還俗。……地方官司覺察申舉」。¹⁴⁵可以相信，宋代僧人住在寺外只是特例，如「廣南風俗，市井坐佔，多僧人為之，率皆致富，又例有室家，故其婦女多嫁於僧，欲落髮則行定，既薙度乃成禮」。不過記事者隨即說：「行盡人間四百州，只應此地最風流。」¹⁴⁶可見情況特殊，不能過於推論。正因為大部分僧人都住在寺裡，生活費用構成寺院莫大的負擔。¹⁴⁷

宋代僧人離寺主要有三種情況（不算僧官）：一是寺院派出的「化主」，四出化緣，所得甚至超過寺僧的工作，成為寺院的主要經濟來源，佐藤達玄因此批評，《古規》時代重視勞動的修行至上觀念已被輕視，重視化主的墮落傾向逐漸在佛教內部滋長。¹⁴⁸二是行游僧，離寺的時間較長，政府的管制也較嚴，《慶元條法事類》有「行游」一項。¹⁴⁹三是應百姓、士大夫或政府的各種需要，

¹⁴³ 劉浦江，〈宋代宗教的世俗化與平民化〉，《中國史研究》2003.2：117-128。

¹⁴⁴ 《禪苑清規》卷一〇，頁116, 127。

¹⁴⁵ 《慶元條法事類》卷五一，頁725, 726。

¹⁴⁶ 《雞肋編》卷中，頁65-66。

¹⁴⁷ 游彪，〈宋代寺院經濟史稿〉，頁46-56。

¹⁴⁸ 佐藤達玄，〈中國佛教における戒律の研究〉，頁518-519；釋見慈等譯，〈戒律在中國佛教的發展〉，頁722。

¹⁴⁹ 石川重雄，〈宋元時代における接待・施水庵の展開——僧侶の遊行と民衆教化活動〉，宋代史研究會編，〈宋代の知識人〉（東京：汲古書院，1993），頁137-192。資料頗多，但理所當然看不到不法行為。又見游彪，〈宋代寺院經濟史稿〉，頁151-152。

到寺外活動的僧人，最為頻繁，人數也多，例如喪葬法事和驅魔去病等。從僧人與民眾的互動，可看到民眾導致或縱容僧人犯法，而僧人亦會玩弄民眾。

學人過去多注意寺院經濟的繁榮，¹⁵⁰ 但自從免稅和免役的特權逐漸減少以至消失後，不是每個寺院都能維持自給自足的經濟，特別是數目眾多的中小規模寺院，經濟壓力很大，維持日常生活已不容易，還要籌措買度牒的經費。大寺院可依賴上層社會，中小寺院則多靠平民捐獻（包括田地）和替他們工作，有些僧人實與雇工無異，例如北宋開封「早晨橋市街巷口，皆有木竹匠人，謂之雜貨工匠，以至雜作人夫、道士僧人，羅立會聚，候人請喚，謂之羅齋」。¹⁵¹ 僧人既藉此糊口，不得不迎合民眾的世俗要求，它們五花八門，很多不離怪力亂神。即使今日科學昌明，部分民眾仍相信神奇力量，宋代百姓亦常將疾病及不順之事附會鬼神，而僧人被視為有法力之人。佛經被銘刻作為辟邪驅惡的鎮懾物，佛像開始成為葬俗的組成部分，與明器、鎮墓獸和谷倉罐等放在一起鎮墓和祈福。¹⁵² 趙章超指出，佛經在宋代社會的功用「與前代相比，其關心的常常不再是個體生命的終極理想和精神超越，而是更加注重將其物化為解決生活困境社會問題的有效工具」。誦經的效果包括：(1) 避免賊殺；(2) 使牲畜托生為人；(3) 化解一生惡業，避免冤魂復仇；(4) 招財進寶；(5) 屍身不壞及來生天賦異秉；(6) 救病去疾；(7) 驅魔逐鬼；(8) 起死回生；(9) 壓制妖術邪法；(10) 使產婦順產；(11) 制服致病之妖怪；(12) 延長壽命；(13) 治恐懼之症；(14) 逃過兵災；(15) 制服邪神妖鬼；(16) 逃過火災；(17) 渡過飢渴；和 (18) 遏止殺生等。¹⁵³ 這些功用，有些是僧人主動提供，有些無疑是應民眾要求而配合進行，

¹⁵⁰ 胡素馨主編，《寺院財富與世俗供養》（上海：上海書畫出版社，2003）。

¹⁵¹ 孟元老撰，鄧之誠注，《東京夢華錄注》（北京：中華書局，1982），卷四，頁125。百姓之財力，可見伊原弘，〈宋代台州臨海縣における庶民の經濟力と社会——寺觀への寄付金一覽表から〉，《駒澤大學禪研究所年報》7（1996）：15-49；游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁81-85。

¹⁵² 周玫，〈宋瓷銘文中的佛教世俗化傾向〉，《文物研究》2000.11：106-109。周氏指出，過度大眾化或通俗化的佛教，喪失了佛教的本源價值品格，與民俗信仰和民間崇拜合為一體，幾與迷信、巫術無二。李正宇，〈唐宋敦煌世俗佛教的經典及其作用〉，《蘭州教育學院學報》1999.1：9-15, 36。李氏指出，經典已被信徒新賦與神通法力，用來求福求祿求壽以至趕鬼驅魔鎮邪，而且偽經和疑經使用的頻率還在正經之上。張先堂稱之為「神靈信仰」，是一種偶像崇拜；見其〈唐宋敦煌世俗佛教信仰的類型、特徵〉，胡素馨主編，《寺院財富與世俗供養》，頁297-318。

¹⁵³ 趙章超，《宋代言言小說研究》（重慶：重慶出版社，2004），頁120-126；郭東旭、牛杰，〈宋代民眾鬼神賞罰觀念透析〉，《河北大學學報》2003.3：5-10。

但無論何者，均接近法術，僧人可說是徘徊於正道與邪道之間，而往往被民眾引向邪道。官員批評地方風俗「休咎問僧，每多淫祀」，¹⁵⁴ 分明是民眾始作俑者，使僧人陷入法網。

對民眾來說，重要的是法力，不管何宗何派，甚至不管是佛是道是巫。為與道教競爭，就有僧人身兼佛、道之長。民眾好問前程，僧人「學術數於道士三十年」。¹⁵⁵ 南宋初年，有兩位異人以未卜先知聞名於士大夫，一名何蓑衣，一名獸道僧，兩人既相識，也競爭，巧合的是，何是先儒後道，獸是「似道似僧，故曰道僧。而言發奇中，與何頡頏」。宛似儒、道、釋三家競賽。兩人均嗜肉，但不飲酒。¹⁵⁶ 僧人作法事，請來的神明竟是南嶽帝君。¹⁵⁷ 在部分士大夫眼中，僧人與巫亦無兩樣。他們感歎「自先王之禮不行，人心放恣，被釋氏乘虛而入，而冠禮、喪禮、葬禮、祭禮皆被他將蠻夷之法來奪了」。同時亦承認，佛教的各種功德亦是儒家慎終追遠的表現，「寧可信其有，不失為長厚也。畢竟是一个祭祀，以僧代巫而求達於鬼神，請父母而又與請客致死致生之道，容或有是理也。……以僧代巫，却要擇僧」。¹⁵⁸ 朱熹亦認為：「《楞嚴經》本只是咒語，……故能禁伏鬼神，亦如巫者作法相似。」當巫者為崇時，僧人更可制之。¹⁵⁹ 江南有所謂「僧巫」，透露僧人「已是向巫的方向職業化了」。¹⁶⁰ 然而，有些統治者對佛教染上神怪色彩不以為然，真宗不滿釋道原編成的《景德傳燈錄》，下令楊億等人修訂，序中說：「若乃但述感應之徵符，專敘參游之轍跡，此已標於僧史，亦奚取於禪詮？」修訂的目的是「刪除一些神鬼感應事跡，……使之以資傳信」，表明僧人不應語怪力亂神。¹⁶¹ 何況宋代禁巫，僧人唸咒驅魔趕鬼和以符水治病等，跡近巫術，容易被官員扣上淫祀妖僧之名，加以取締。¹⁶²

¹⁵⁴ 《宋會要輯稿》刑法二，頁49。

¹⁵⁵ 王鈺撰，朱杰人點校，《默記》（北京：中華書局，1981），卷中，頁32。

¹⁵⁶ 岳珂撰，吳企明點校，《桎史》（北京：中華書局，1981），卷三，頁33-36；程民生，〈略論宋代的僧侶與佛教政策〉，頁49-59。

¹⁵⁷ 釋惠洪，《林間錄》（收入《文淵閣四庫全書》），卷上，頁50-51。

¹⁵⁸ 車若水，《聊氣集》（收入《文淵閣四庫全書》），頁41-42。

¹⁵⁹ 《朱子語類》卷一二六，頁3027-3028。

¹⁶⁰ 嚴耀中，《中國東南佛教史》，頁310。

¹⁶¹ 曹剛華，《宋代佛教史籍研究》，頁15。

¹⁶² 參考劉黎明，《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004），頁89-105，326-340；王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》（香港：中華書局，2005），頁49-52。

民眾只求有效，並不計較僧人的道德，甚至縱容破戒。有僧善醫而不守戒律，但求醫者無數，以是致富。¹⁶³ 民眾甚至認為愈是行為怪異，就愈有法力，筆記小說不乏這種描繪。僧官善醫而嗜酒無賴，夜半到酒家買酒，嫌店伙動作太慢，誤毆致死，逃至某寺院落身，行醫之前必大飲大醉，「方肯診視，然疾者輒癒」。病人也許不知道他曾經殺人，但明顯不計較他屢犯酒戒，反而認為大飲大醉是把病治好的前提，可謂愈怪愈靈。這位僧醫在小說裡活到八十餘歲，反映民眾對他的需要和滿意。¹⁶⁴ 「僧仁簡者，京師人，善梵語，於加持水陸最精，名出輩流遠甚。士大夫家有資薦法事，必得其來，乃為盡孝。所蓄衣盂萬計，然素不守戒律，飲酒食肉之外，靡所不為」。¹⁶⁵ 似乎也犯了色戒，但士大夫照樣請他造功德以表示自己孝敬亡者不落人後。也許對民眾來說，既然神佛可有子女（如毗沙門天王），則僧人未嘗不可交媾。時人說：「古時亦能有幾個好僧，不比今時，受戒方新，出壇便破也。」¹⁶⁶ 可見犯戒之普遍，跟中學士人召妓慶祝不謀而合，有些可能是一時放縱，有些可能是始終如一。民眾與僧人的互動既流於功利主義，僧人才盡，民眾棄之詆之，民眾財盡，僧人亦棄之不顧，故時人慨歎「世態炎涼，縉流尤甚」。¹⁶⁷ 那有半點佛教精神。

僧人與民眾互動中犯法也有咎由自取之處。為增加百姓的信賴，僧人裝神弄鬼，浴佛節時，「吹螺擊鼓，鐙〔燈〕燭相映，羅列香花，迎擁一佛子，外飾以金，……唯高二尺許，置於金盤中。眾僧舉揚佛事，其聲振地，士女瞻敬，以祈恩福。或見佛子於金盤中周行七步，見者愕然」。拆穿了不過是用火藥發動傀儡的伎倆，但把佛像當玩偶，何來敬重之心？¹⁶⁸ 得到民眾的信任後，僧人就騙財騙色，游彪就說他們「人為地故弄玄虛，製造神秘，從而達到騙取錢財的目的，……還有一些僧人通過巫術、陰陽術等純粹迷信的東西欺騙百姓，從中漁利」。¹⁶⁹ 最殘忍的，莫過鼓勵信眾捨身，「僧行利其資財衣物，愚

¹⁶³ 《睽車志》卷四，頁7-8。

¹⁶⁴ 《夷堅志·丁志》卷一四，頁656。

¹⁶⁵ 《夷堅志·支癸》卷二，頁1237。

¹⁶⁶ 《腳氣集》，頁41-42。

¹⁶⁷ 田汝成輯撰，中華書局上海編輯所點校，《西湖遊覽志餘》（北京：中華書局，1958），卷二五，頁451。

¹⁶⁸ 《醉翁談錄》卷四，頁48。藥發傀儡是利用火藥發動的玩偶；見伊永文，《宋代市民生活》（北京：中國社會出版社，1999），頁155-156；是書漏了市民的宗教生活。

¹⁶⁹ 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁44-46。

民無罪而就死地」，北宋政府用極刑防阻，「犯者以故殺論」。¹⁷⁰南宋的法令更周密：「諸僧、道教誘人捨身者，徒二年，傷重者，以故殺論，罪至死者，減一等，配千里。即建造捨身之具者，徒一年，以故致損折支體，加二等，致殺人者，又加二等。」¹⁷¹地方官公布的〈勸諭榜〉說：「約束城市鄉村，不得以禳災祈福爲名，斂掠錢物，裝弄傀儡。」¹⁷²看了浴佛的把戲，便明白「裝弄傀儡」的意思了。

僧人建功立業的手段亦會違反佛教宗旨、國家法律，和流於愚民。出家曾被批評爲不孝，僧人不但不避諱，反聳恿子孫把先人墓地的樹木捐贈，結果以「不應爲」之罪被杖六十。¹⁷³僧文用被士人指責「目不識字而有心術，……其所爲皆用權術，悅人以取，而人不悟也」。¹⁷⁴他究竟做了甚麼？

一，他來到平江府常熟縣，白手興建一座寺院，而且香火極盛。

二，他能夠白手建寺，是利用民眾對僧人的信任和對風水的迷信。他說：「城西北有山，而東南乃湖水，客勝於主，在術家爲不利，若於湖濱建爲梵宮，起塲其上，則百里之內，四民道釋當日隆於前矣。」巧妙地將建寺的私念掩蓋在爲百姓謀取公益的前提下。

三，建寺的工人，部分是志願者，部分是工匠，有百數之多，可謂創造工作機會，但如何付費？「先是酒務有漏瓶棄之，文用乞得數千枚，散於邑中編戶，每淘炊時，丐置一掬其中，旬日一掠，謂之旬頭米。工匠百數，賴此足食」。透露文用善於利用民眾小施捨多積福的心理，又與官吏打上交道，得到他們的支持，取得大量漏瓶。

四，香火極盛，是他「又作輪藏，殊極么麼。他寺每轉三匝，率用錢三百六十，而此一轉，亦可〔三匝〕，取金才十之一，日運不絕」。可說包裝精美，注重細節，低價促銷。

五，輪藏賺不夠，還鑄撞鐘，用銅三千斤，可見其壯觀，足以吸引顧客。問題是慧日和東靈二寺已有替亡人撞的無常鐘，再添一鐘，同質性太高，市場胃納可能不夠，而且與人爭利，並非雙贏之道。「文用乃特爲長生鐘，爲生者誕日

¹⁷⁰ 《宋會要輯稿》刑法二，頁66。

¹⁷¹ 《慶元條法事類》卷五一，頁725。

¹⁷² 朱熹，《朱文公文集》（收入《四部叢刊·初編》），卷一〇〇，頁1781。

¹⁷³ 《名公書判清明集》卷九，頁330。

¹⁷⁴ 《雞肋編》卷中，頁67-69。原標點作「而此一轉，亦可取金，才十之一。」今改。

而擊，隨所生時而叩，故同日者亦不相礙，獲施不貲」。可說巧立名目，跟政府的苛捐雜稅並無兩樣。

六，發財之後，便要搏取名聲，廣結善緣，最好跟官府搭上關係。剛巧慧日寺被屯兵殘毀，「縣宰欲請長老住持，患無以供給，文用首助錢五百千，由此上下樂之，施利日廣。自建炎戊申至紹興癸丑，六歲之間，化錢餘十五萬緡」。此事一舉三得：給足知縣面子，培養良好的互動；與慧日寺成為盟友；顯露自己膽敢登高一呼的實力，儼如一方領袖。

七，他「又請朱勔墳寺舊額，為崇教興福院，不數年，遂為大利矣」。新寺取得舊額，就地合法，顯示新寺已有相當規模，文用的社會地位日隆，跟官府和士紳的關係日密，可能也花了不少錢。朱勔花石綱的臭名就不必計較了。

一個文盲和尚無中生有，名利雙收，的確引人嫉妒。士人採取批判的態度記下此事，但我們沒有看到文用損人利己，反努力與兩寺達成三贏。但是，既有兩寺，似足以應付民眾宗教需要，再造新寺無非是創建個人事業，實屬私心，何況創造寺觀有違國法，應徒二年。¹⁷⁵ 為了創業，文用以風水打動人心，實違反佛陀根本教義。佛教主張緣生性空，萬事萬物存在而不實在，變化無常，何必談風水？神通雖有功用，但豈能改變因果的律則？故修行的八正道將占卜咒術等稱為邪命，即以邪法活命的職業。¹⁷⁶ 其他事情亦可看到他的心計和權術。他既迎合民眾需要，又巧立長生鐘的名目，替民眾創造一個新的需要，一如商人推出新產品，乃設法讓民眾覺得是必需品，因而購買。新瓶所裝的，不過是替生者祈福的舊酒。文盲僧竟得到士紳和官員的支持，取得舊寺額，可見雙方既有利益一致，亦有利益交換。文用利用佛教的吸引力致富，然後以金錢換取地位和名聲；士紳和官員認同佛教的功能，接受文用的捐獻來給予支持，使他從非法寺主變為合法。僧人、士大夫、金錢、包裝、心計、權術、地位、名聲與利害交織，構成佛教史的一章，實與世俗史無異。

趙章超指出，宋代文言小說中的僧人形象較前代有了很大的變化，其頭上的光環大為褪色，「讓讀者感受到的常常不是其超然物外、高蹈出塵的一面，而

¹⁷⁵ 《慶元條法事類》卷五一，頁720：「諸創造寺觀，及擅置戒壇，徒二年。」

¹⁷⁶ 釋聖嚴，《佛教入門》，頁65；他本人的態度，見〈佛教對於命相、風水的看法如何？〉、〈佛教對神通、異能看法如何？〉，及〈神道設教也是佛教嗎？〉，《學佛群疑》，頁90-93, 120-123, 149-153；〈佛教重視神蹟嗎？〉，《正信的佛教》，頁81-82。

是和現實生活中平民百姓並無兩樣，並且還有不少作品揭露其醜惡的一面」。¹⁷⁷讀者也應思考，是甚麼原因讓僧人的光環褪色？假如僧人是主犯，俗人是不是共犯，或至少是整個犯罪結構的重要組成分子？這需要進一步研究。

結論

正如其他人犯罪，僧人犯罪不始於宋代，但實際情況如何，不能單憑印象或想像，必須有系統地整理分析，才知道問題超乎想像的複雜，才能發現更多的問題，才能由淺入深，否則只會停留在一個大概，甚至誤解而自以為是。對其他朝代的僧人犯罪，態度也應如此，不能說宋代已經寫了，明清就不必再寫。限於史料，宋代不能回答的問題非常多。

宋代僧人犯案的比例超乎想像的高，但研究論著幾近於零，很多基本問題都沒有可供參考的答案。學人提及時，大多是間接碰到，不是有意探討，更談不上研究方法或方向。歷史和佛教文獻已大量電子化，研究的難處，不是張羅資料，而是提出有意義的問題去資料裡找答案，否則資料就在眼前，也會視如不見。有鑑於此，本文的目的，不是就某一專題作深入探討，而是指出連串的問題，建構綱領，以便進一步研究。

從司法的角度研究僧人犯罪，不外「審」與「判」。審是釐清案情，和確定所犯何罪。宋代有接近罪名法定的思想，但亦不容忍有罪無罰，既不要把好人冤枉，也不讓壞人漏網。判是決定刑罰，要求罪、刑相對和相稱。相對是指甲類的罪就判甲類的刑，例如竊盜的罪不能判強盜的刑；相稱是指重罪就重罰，輕罪就輕罰，不能輕罪重罰。然而，在輕重之間，需考慮法、理和情。法官對犯人因飢餓而偷盜一萬元，或為吸食毒品而偷盜一千元，心中自有不同尺度。也就是說，必須考慮犯罪之原因。

僧人因何犯罪？本文不否認犯者的個人因素，也接受二十世紀犯罪學的「環境理論」(environmental theories)，認為社會和經濟等外在條件會導致個人犯罪，須負相當責任，簡單說就是近朱者赤近墨者黑，但不至於決定一切(determinism)。¹⁷⁸以此作為研究角度，發現政府度僧制度的破壞，使僧眾的數目

¹⁷⁷ 趙章超，《宋代文言小說研究》，頁52, 57。

¹⁷⁸ 參考 Barbara A. Hudson, *Understand justice: An introduction to ideas, perspectives and controversies in modern penal theory* (Buckingham: Open University Press, 1996).

增加而素質下降；寺院管教條件（師資、教材、教育環境）的惡化，無法改善僧眾的素質；大寺院的市場化和營利化，使僧眾暴露於物質的誘惑中，追名逐利；中小寺院經濟基礎的不穩，使僧眾不得不迎合大眾文化怪力亂神的要求，易觸法紀；密宗的咒術法事，跡近旁門左道，使僧人恆成嫌犯；禪宗提倡在欲修禪，替犯戒開了方便之門；戒律的鬆懈和矛盾，使犯者容易脫身；佛教文化被士大夫同化改造，醉僧罪該還俗，卻被文人形諸筆墨，傳為佳話，進入士大夫控制的地獄亦能減罪；僧人酒色財氣一樣不缺，所謂「文化僧」，不過是「士大夫文化僧」甚至「官僚文化僧」而已。這些因素對僧人犯罪的影響不易量化評估，但不能否認其存在，構成了宋代僧人生活的環境，並影響他們的修行。

最值得注意的，是構成一個宗教的核心部分，即思想信仰和行為守則，竟不斷向世俗妥協，形成宗教的「非宗教化」或「異化」，亦即被其他文化所「同化」。士大夫積極參與宗教活動，一方面提高宗教的文化水平，另方面也將士大夫的價值觀和行為習慣（包括酒色財氣）滲入，改變了宗教的信念和行為。抽象來說，若干構成佛學和佛教的成分，失去了主體性（獨立性），淪為其他文化的一部分，例如淪為士大夫文化、大眾文化和城市文化的一部分，並在這些文化裡被改造。在改造的過程中，假如佛學或佛教失去主導性，例如在士大夫文化裡處於弱勢或從屬地位，在大眾文化裡為了擴大市場而迎合大眾口味，在城市文化裡被商品和市場觀念淹沒，那麼佛學和佛教就可能任人宰割，進一步失去主體性，以別人的價值為價值，以別人的道德為道德了。這跟法律史研究因為失去「專業」而被「邊緣化」可謂異曲同工。¹⁷⁹

宋代佛教的困境似乎延續至今，聖嚴法師說：「過去，出家的僧眾住於深山大澤的叢林之中，不易受到物質世界的誘惑。而今天較大的寺院，都成了觀光勝地，寺院的僧侶，不得不和來自各方善男信女，以及觀光的旅客有所接觸；為了經營寺院，弘揚佛法，也不得不深入民間。因此影響到出家人修道生活的寧靜和清淨，除僧相、茹素、不結婚和沒有個人財產之外，幾乎和在家人相似。所以一般根器的人，如果不遇到大善知識的提攜、勉勵，很難自動發心出家，出家之後，也很難至死不渝。」又因各種原因，佛門寧可姑息僧人犯戒（甚至大淫戒）也不願見他們還俗，僧界又何能清淨？¹⁸⁰

¹⁷⁹ 李力，〈危機、挑戰、出路：「邊緣化」困境下的中國法制史學〉，《法制史研究》8（2005）：263-293。

¹⁸⁰ 釋聖嚴，《學佛群疑》，頁244-245；《律制生活》，頁61-68。

法律史一向給人呆板枯燥的印象，希望本文能說服讀者，法律史跟社會史和文化史一樣有趣，不妨嘗試研究。它們也有同樣的困難，就是需要多角度甚至跨學科，才能得到比較全面的解釋。僧人犯罪背後的因素很多，有政府制度、僧團管理、寺院經濟、佛門戒律、佛教思想、世俗文化及士大夫文化的侵略等，絕非一人之力所能包辦，希望有興趣的學人分工合作，結合法律與其他學科，一齊研究。

（本文於民國九十六年十二月二十日通過刊登）

後記：

本文先後得王丹儒、黃偉廷及萬國平三位研究生，及《集刊》兩位審查人提出意見，一併致謝。意見不同是常見之事，已儘量在註文中交待，謹此說明。

引用書目

一・傳統文獻

不著人編，《名公書判清明集》，中國社會科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校，北京：中華書局，1987。

王銍，《默記》，朱杰人點校，北京：中華書局，1981。

田汝成輯撰，《西湖遊覽志餘》，中華書局上海編輯所點校，北京：中華書局，1958。

朱熹，《朱文公文集》，收入《四部叢刊·初編》。

朱熹述，《朱子語類》，黎靖德編，王星賢點校，北京：中華書局，1986。

江少虞，《宋朝事實類苑》，上海古籍出版社點校，上海：上海古籍出版社，1981。

何蘧，《春渚紀聞》，張明華點校，北京：中華書局，1983。

吳景旭，《歷代詩話》，收入《文淵閣四庫全書》。

李林甫等，《唐六典》，陳仲夫點校，北京：中華書局，1992。

李燾，《續資治通鑑長編》，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，北京：中華書局，1979-1995。

車若水，《腳氣集》，收入《文淵閣四庫全書》。

周密，《齊東野語》，張茂鵬點校，北京：中華書局，1983。

周紫芝，《竹坡詩話》，收入《文淵閣四庫全書》。

孟元老，《東京夢華錄注》，鄧之誠注，北京：中華書局，1982。

岳珂，《桯史》，吳企明點校，北京：中華書局，1981。

金盈之，《醉翁談錄》，收入周光培編，《歷代筆記小說集成·宋代筆記小說》，石家莊：河北教育出版社，1995，第7冊。

柳永，《樂章集校注》，薛瑞生校註，北京：中華書局，1994。

洪邁，《夷堅志》，何卓點校，北京：中華書局，1981。

胡子，《漁隱叢話前集》，收入《文淵閣四庫全書》。

胡寅，《斐然集》，容肇祖點校，北京：中華書局，1993。

徐松輯，《宋會要輯稿》，臺北：新文豐出版公司影印北平圖書館一九三六年縮影本，1976。

徐松輯，《宋會要輯稿補編》，陳智超整理，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1988。

- 祖無擇，《龍學文集》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 脫脫等，《宋史》，中華書局點校，北京：中華書局，1977。
- 莊綽，《雞肋編》，蕭魯陽點校，北京：中華書局，1983。
- 郭若虛，《圖畫見聞志》，鄧白注，成都：四川美術出版社，1986。
- 郭彖，《睽車志》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 陳淳，《北溪大全集》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 陶穀，《清異錄》，鄭村聲、俞綱整理，收入上海師範大學古籍整理研究所編，《全宋筆記·第一編》，鄭州：大象出版社，2003，第2冊。
- 華鎮，《雲溪居士文集》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 黃光大，《積善錄》，收入陶宗儀等編，《說郛三種》，上海：上海古籍出版社，1988，《說郛》百卷本，第2冊。
- 黃淮、楊士奇，《歷代名臣奏議》，臺北：臺灣學生書局影印永樂十四年刊本，1964。
- 葉夢得，《避暑錄話》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 鄒浩，《道鄉集》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 趙汝愚編，《宋朝諸臣奏議》，北京大學中國中古史研究中心點校整理，上海：上海古籍出版社，1999。
- 劉克莊，《後村先生大全》，收入《四部叢刊·初編》。
- 劉道醇，《宋朝名畫評》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 潘永因編，《宋稗類鈔》，劉卓英點校，北京：書目文獻出版社，1985。
- 鄭克編撰，《折獄龜鑑譯注》，劉俊文譯注點校，上海：上海古籍出版社，1988。
- 謝深甫編撰，《慶元條法事類》，戴建國點校，收入楊一凡、田濤主編，《中國珍稀法律典籍續編》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002，第1冊。
- 竇儀等，《宋刑統》，薛梅卿點校，北京：法律出版社，1998。
- 蘇洵，《嘉祐集箋注》，曾棗莊、金成禮箋註，上海：上海古籍出版社，1993。
- 蘇軾，《仇志筆記》，華東師範大學古籍研究所點校注釋，上海：華東師範大學出版社，1983。
- 蘇軾，《東坡志林》，王松齡點校，北京：中華書局，1981。
- 蘇軾，《蘇軾文集》，孔凡禮點校，北京：中華書局，1986。
- 釋正勉、釋性通，《古今禪藻集》，收入《文淵閣四庫全書》。
- 釋志磐，《佛祖統紀》，收入《續修四庫全書》。
- 釋宗杲，《禪林寶訓》，收入河北禪學研究所編，《禪宗寶典·續編》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1995。
- 釋宗賾編，《禪苑清規》，蘇軍點校，鄭州：中州古籍出版社，2001。

釋延壽，《萬善同歸集》，收入《大正藏》。

釋惠洪，《石門文字禪》，收入《四部叢刊·初編》。

釋惠洪，《冷齋夜話》，陳新點校，北京：中華書局，1988。

釋惠洪，《林間錄》，收入《文淵閣四庫全書》。

釋普濟，《五燈會元》，蘇淵雷點校，北京：中華書局，1984。

釋道融，《叢林盛事》，收入趙曉梅、土登班瑪主編，《中國禪宗大典》，北京：國際文化出版公司，1995，第19冊。

釋曉瑩，《羅湖野錄》，收入周光培編，《歷代筆記小說集成·宋代筆記小說》，第22冊。

釋贊寧，《宋高僧傳》，范祥雍點校，北京：中華書局，1987。

二·近人論著

方廣錫

2006 《中國寫本大藏經研究》，上海：上海古籍出版社。

王月清

1999 《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學出版社。

2000 〈禪宗戒律思想初探——以「無相戒法」和「百丈清規」為中心〉，《南京大學學報》2000.5：100-108。

王永會

2003 《中國佛教僧團發展及其管理研究》，成都：巴蜀書社。

王立民

2000 〈中國古代刑法與佛道教——以唐宋明清律典為例〉，氏著，《法律思想與法律制度》，北京：中國政法大學出版社，2002，頁115-135。原刊《法學研究》2000.3。

王建光

2004 《中國律宗思想研究》，成都：巴蜀書社。

王書慶

1997 〈敦煌文獻中五代宋初戒牒研究〉，《敦煌研究》1997.3：33-42。

王連儒

2002 《志怪小說與人文宗教》，濟南：山東大學出版社。

王章偉

2005 《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，香港：中華書局。

王曾瑜

1996 《宋朝階級結構》，石家莊：河北教育出版社。

白文固

2005a 〈唐宋時期戒牒和六念牒管理制度〉，《青海社會科學》2005.2：98-102。

2005b 〈唐宋試經剃度制度研究〉，《史學月刊》2005.8：31-36。

伊永文

1999 《宋代市民生活》，北京：中國社會出版社。

任繼愈

2005 《任繼愈禪學論集》，北京：商務印書館。

江燦騰

1990 《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯爲中心》，臺北：新文豐出版公司。

2006 《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社。氏著《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》修訂本。

何柏生

1999 〈佛教與中國傳統法律文化〉，《法商研究》1999.4：120-128。

呂建福

1995 《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社。

呂鳳棠

2001 〈佛教風俗〉，徐吉軍等編著，《中國風俗通史》，上海：上海文藝出版社，《宋代卷》，頁566-586。

岑仲勉

1948 〈唐唐臨《冥報記》之復原〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》17：177-194。

李力

2005 〈危機、挑戰、出路：「邊緣化」困境下的中國法制史學〉，《法制史研究》8：263-293。

李小榮

2002 〈隋唐五代至宋初的密教信仰〉，浙江大學博士後士學位論文。

李正宇

1999 〈唐宋敦煌世俗佛教的經典及其作用〉，《蘭州教育學院學報》1999.1：9-15, 36。

2002 〈唐宋時期的敦煌佛教〉，鄭炳林主編，《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》，蘭州：蘭州大學出版社，頁367-386。

2005 〈晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒〉，《敦煌研究》2005.3：68-79。

柳立言

李承貴

- 2003 〈認知與誤讀——宋代儒士佛教思想論略〉，《現代哲學》2003.3：84-92。
- 2004 〈宋代儒士對佛教的解讀及其方法上的困局〉，《江西社會科學》2004.7：65-70。

李映輝

- 2004 《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社。

李劍亮

- 1999 《唐宋詞與唐宋歌妓制度》，杭州：浙江大學出版社。

李潔華

- 1979 〈唐宋禪宗之地理分佈〉，《新亞學報》13：211-359。

杜繼文、魏道儒

- 1993 《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

沈宗憲

- 1993 《宋代民間的幽冥世界觀》，臺北：商鼎文化出版社。

周玫

- 2000 〈宋盜銘文中的佛教世俗化傾向〉，《文物研究》2000.11：106-109。

金家瑞

- 1986 〈南朝的寺院和僧侶〉，何茲全主編，《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》，北京：北京師範大學出版社，頁100-107。

侯旭東

- 1998 《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，北京：中國社會科學出版社。

俞曉紅

- 2006 《佛教與唐五代白話小說研究》，北京：人民出版社。

柳立言

- 2007 〈色戒——宋僧與姦罪〉，《法制史研究》12：41-80。

段玉明

- 2004 《相國寺——在唐宋帝國的神聖與凡俗之間》，成都：巴蜀書社。

胡素馨主編

- 2003 《寺院財富與世俗供養》，上海：上海書畫出版社。

夏廣興

- 2004 《佛教與隋唐五代小說》，西安：陝西人民出版社。

袁震

- 1977 〈兩宋度牒考〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊·宋遼金元篇上》，臺北：大乘文化出版社，頁141-372。原刊《社會經濟史集刊》7.1&2 (1944)。

高啓安

- 2002 〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，鄭炳林主編，《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》，頁387-399。
- 2004 《唐五代敦煌飲食文化研究》，北京：民族出版社。

張力

- 2001 《宋遼金元小說史》，上海：復旦大學出版社。

張先堂

- 2003 〈唐宋敦煌世俗佛教信仰的類型、特徵〉，胡素馨主編，《寺院財富與世俗供養》，上海：上海書畫出版社，頁297-318。

張再林

- 2005 〈唐宋文人對佛道思想的「實用心態」及其對詞的影響〉，《溫州師範學院學報》26.3：24-28。

張國剛

- 2002 《佛學與隋唐社會》，石家莊：河北人民出版社。

張培鋒

- 2007 《宋代士大夫佛學與文學》，北京：宗教文化出版社。

曹大興

- 1990 《柳永和他的詞》，廣州：中山大學出版社。

曹剛華

- 2006 《宋代佛教史籍研究》，上海：華東師範大學出版社。

曹家齊

- 2006 〈宋代佛教的俗化〉，氏著，《宋史研究叢稿》，臺北：新文豐出版公司，頁307-316。原刊《杭州研究》1996.2。

郭朋

- 1980 《隋唐佛教》，濟南：齊魯書社。
- 1981 《宋元佛教》，福州：福建人民出版社。
- 1994-1995 《中國佛教思想史》，福州：福建人民出版社。

郭東旭、牛杰

- 2003 〈宋代民眾鬼神賞罰觀念透析〉，《河北大學學報》2003.3：5-10。

柳立言

陳中浙

- 2004 《蘇軾書畫藝術與佛教》，北京：商務印書館。

陳自力

- 2005a 《釋惠洪研究》，北京：中華書局。
2005b 〈論宋釋惠洪的「好爲綺語」〉，《文學遺產》2005.2：103-115。
2005c 〈要知在欲是行禪，火聚荷花顏色鮮——宋代僧侶狎妓納室風氣及其原因剖析〉，《新國學》5：289-309。

陳垣

- 1962 《中國佛教史籍概論》，北京：中華書局重印一九五五年科學出版社版。

陳登武

- 2006 《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》，臺北：五南圖書出版有限公司。

陳翹

- 2002 〈援儒入佛、善惡別裁——從《目連救母勸善記》劉青提的罪與罰說起〉，《藝術百家》2002.2：37-43。

勞政武

- 1999 《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社。

游彪

- 2003 《宋代寺院經濟史稿》，保定：河北大學出版社。

程民生

- 1986 〈略論宋代的僧侶與佛教政策〉，《世界宗教研究》1986.4：49-59。
1997 〈論宋代佛教地域分佈〉，漆俠、李埏主編，《宋史研究論文集》，昆明：雲南民族出版社，1997，頁248-264。原刊《世界宗教研究》1997.1。
2000 〈論宋代佛教的地域差異〉，程民生、龔留柱編，《歷史文化論叢》，開封：河南大學出版社，頁512-527。原刊《世界宗教研究》1997.1。

黃心川

- 1990 〈密教的中國化〉，《世界宗教研究》1990.2：39-43。

黃啓江

- 1997 《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館。

黃敏枝

- 1989 《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局。

- 楊曾文
1999 《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社。
- 楊寶玉
2006 〈中晚唐時期的世俗佛教信仰〉，黃正建主編，《中晚唐社會與政治研究》，北京：中國社會科學出版社，頁571-657。
- 葛兆光
1995 《中國禪思想史》，北京：北京大學出版社。
- 臺靜農
1964 〈南宋人體犧牲祭〉，《宋史研究集》2：327-342。原刊《國立女子師範學院學術集刊》1 (1945)。
- 裴汝誠
2000 〈宋代買撲制度略論〉，氏著，《半粟集》，保定：河北大學出版社，頁247-266。原刊《中華文史論叢》1984.1。
- 趙章超
2004 《宋代文言小說研究》，重慶：重慶出版社。
- 劉亞丁
2006 《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社。
- 劉長東
2005 《宋代佛教政策論稿》，成都：巴蜀書社。
- 劉浦江
2003 〈宋代宗教的世俗化與平民化〉，《中國史研究》2003.2：117-128。
- 劉淑芬
2006 〈戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.3：357-400。
- 劉黎明
2004a 《宋代民間巫術研究》，成都：巴蜀書社。
2004b 〈宋代民間密教信仰——以《夷堅志》為中心的初步考察〉，《江西社會科學》2004.2：53-58。
2005 〈宋代民間「人祭」之風與密教的屍身法術〉，《四川大學學報》2005.3：92-97。
- 潘春輝
2003 〈晚唐五代敦煌僧尼飲酒原因考〉，《青海社會科學》2003.4：81-83。
2005 〈唐宋敦煌僧人違戒原因述論〉，《西北師大學報》42.5：74-79。

柳立言

- 2006 〈從戒律自身原因看唐宋敦煌僧人之違戒〉，《新疆社會科學》2006.4：106-110。

鄭顯文

- 2004 《唐代律令制研究》，北京：北京大學出版社。

閻孟祥

- 2006 《宋代臨濟禪發展演變》，北京：宗教文化出版社。

薄松年

- 1997 〈宋人《醉僧圖》考〉，《美術觀察》1997.5：74-75。

薛志清

- 2000 〈論宋代僧尼的經商活動〉，《雲南師範大學學報》32.3：30-36。

- 2005 〈禪宗的「頓悟成佛」對唐宋之際寺僧經商的影響〉，《河北北方學院學報》21.2：39-42。

謝重光、白文固

- 1990 《中國僧官制度史》，西寧：青海人民出版社。

魏道儒

- 1993 《宋代禪宗文化》，鄭州：中州古籍出版社。

羅時憲

- 1977 〈唐五代之法難與中國佛教〉，張曼濤主編，《中國佛教史專集二·隋唐五代篇》，臺北：大乘文化出版社，頁177-190。

嚴雅美

- 2000 《《潑墨仙人圖》研究——兼論宋元禪宗繪畫》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司。

嚴耀中

- 1999 《漢傳密教》，上海：學林出版社。

- 2005 《中國東南佛教史》，上海：上海人民出版社。前身是《江南佛教史》，2000。

- 2006 〈酒肉和尚現象試釋〉，盧向前主編，《唐宋變革論》，合肥：黃山書社，頁562-573。

蘇軍

- 2001 〈宗蹟及《禪苑清規》的內容與價值〉，釋宗蹟編，蘇軍點校，《禪苑清規》，鄭州：中州古籍出版社，頁175-211。

釋聖嚴

- 1999 《戒律學綱要》二版，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1965初版。

- 2003 《律制生活》修訂版，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1963初版。
- 2005 《佛教入門》修訂版，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1979初版。
- 2006a 《正信的佛教》修訂版，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1965初版。
- 2006b 《菩薩戒指要》二版，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1996初版。
- 2006c 《學佛群疑》修訂版，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1988初版。
- 顧吉辰
- 1993 《宋代佛教史稿》，鄭州：中州古籍出版社。
- 石川重雄
- 1993 〈宋元時代における接待・施水庵の展開——僧侶の遊行と民衆教化活動〉，宋代史研究會編，《宋代の知識人》，東京：汲古書院，頁137-192。
- 伊原弘
- 1996 〈宋代台州臨海縣における庶民の經濟力と社会——寺觀への寄付金一覽表から〉，《駒澤大學禪研究所年報》7：15-49。
- 佐藤達玄
- 1986 《中國佛教における戒律の研究》，東京：木耳社。中譯：釋見愍等，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：春光書鄉，1997。
- 牧田諦亮
- 1957 〈後周世宗の佛教政策〉，氏著，《中國近世佛教史研究》，京都：平樂寺書店，頁64-95。原刊《東洋史研究》11.3 (1941)。中譯：釋如真，〈後周世宗的佛教政策〉，張曼濤主編，《中國佛教史專集之二・隋唐五代篇》，頁319-345；索文林，〈後周世宗的佛教政策〉，《中國近世佛教史研究》，臺北：華宇出版社，1985，頁89-130。
- 諸戶立雄
- 1990 《中国仏教制度史の研究》，東京：平河出版社。
- 朴永哲
- 1997 〈中世中国における地獄と獄訟——唐代地獄說話に見える法と正義〉，《史林》80.4：95-121。

Hudson, Barbara A.

- 1996 *Understand justice: An introduction to ideas, perspectives and controversies in modern penal theory*. Buckingham: Open University Press.

Kieschnick, John

- 1997 *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Liao, Hsien-huei (廖咸惠)

- 2002 "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation" (存想冥界：宋代士人的死後世界觀), *Chinese Studies* 《漢學研究》 20.1: 399-440.

McKnight, Brian

- 1992 "Preliminary Comments on Sung Government Control over the Clergy," 中央研究院歷史語言研究所出版品編輯委員會編, 《中國近世社會文化史論文集》, 臺北：中央研究院歷史語言研究所, 頁587-612。

Poceski, Mario

- 2003 "Xuefeng's Code and the Chan School's Participation in the Development of Monastic Regulations." *Asia Major*, 3rd series, 16.2: 33-56.

Teiser, Stephen F.

- 1993 "The Growth of Purgatory." In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 115-145.

von Glahn, Richard

- 2004 *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Cults*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

Temptations from the Secular World: Why Did Sung Monks Commit Secular Crimes?

Nap-yin Lau

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This essay explores why Sung monks committed secular crimes from the perspective of the development of Buddhism in the Sung. It points out that (1) the deteriorating government control of the ordainment produced numerous under-qualified monks; (2) the decline of the monastic training (including teachers, teaching materials, and educational environments) failed to improve the moral qualities of monks; (3) the market and profit orientations of big monasteries exposed monks to the secular temptation of fame and wealth; (4) the unstable financial situation of medium and small monasteries forced the monks to accede to the superstitious demands of the population, which in turn made them susceptible to claims of conducting illegal witchcraft; (5) some sacrificial rituals and shamanistic practices of the Tantric School bordered on criminal acts; (6) the belief of the Ch'an School which held that enlightenment could be achieved by living a worldly life gave leeway to having sex, eating meat, and drinking wine; (7) the relaxation and contradictions of the Buddhist rules created structural loopholes that enabled criminal monks to escape due punishment; (8) some basic Buddhist principles (e.g. on sex, wine, causation and transmigration) were acculturated by Sung scholar-officials. Monks getting drunk, though punishable by relegation to lay status, were made legendary in literati paintings and writings. Criminal monks might be exonerated in hell, the interpretations of which were now controlled by scholar-officials with their secular values. Monks who accepted these values saw nothing wrong with indulging in wine, meat, and even sex with scholar-officials. These "cultured monks" were merely "scholar-official cultured monks" or even "bureaucratic cultured monks."

Keywords: Sung, monks, crimes, Buddhism