

# 紅塵浪裡難修行－宋僧犯罪原因初探

柳立言

2006.4.24 初稿

2007.7.12 二稿

## 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？...

## 一、僧團管理

1. 僧人來源的蕪雜
2. 度僧制度的破壞
3. 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，尙可以理解爲佛法不能超越國法（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，卻明顯是干預佛法的布施。干預的原因之一，是僧人故意接納不良分子來爲非作歹，如「斷臂僧智悟，集鄉里兇黠者爲童行，總千餘人，凌毆平民，恣爲不道。」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。」原因之二，是政府對經試的功用失去信心，也反映「爲師者務收徒弟，」卻無心或無力管教，不能化惡爲善，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？

### 3.1 師資、教材、教育環境

### 3.2 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。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。

勞政武指出，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。」<sup>1</sup> 可說相當僵化。簡單說，戒律分為性戒和遮戒：性戒是最嚴重的罪行，但只有淫、殺、盜，和妄語四種（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、拘守律議視為白費功夫，「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為，以各種名義「輕罪化」甚至「除罪化」，例如對來路不明的布施，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。<sup>2</sup>

除了佛戒外，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（如殺父殺母殺阿羅修使佛身出血破壞僧團等）都可消除，更不用說五戒了。<sup>3</sup> 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。<sup>4</sup> 果真如此，僧人時常唸經，犯罪都不用進地獄了。

<sup>1</sup> 勞政武，《佛教戒律學》，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。

<sup>2</sup> 何柏生，〈佛教與中國傳統法律文化〉，《法商研究》1999.4，頁 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，頁 100 - 108。王立民，〈中國古代刑法與佛道教〉，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。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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 《宋高僧傳》24，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。

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。<sup>5</sup>

研究佛教多年的學人最近提出新奇的論點，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。」所述兩點，聖僧信仰之說語焉不詳，目前不宜評論，密教供祭之說則有漏洞：

- a. 密教律本身也視飲酒食肉啖五辛為破戒，雖可用唸咒消解罪業，但明顯不具正當性。<sup>6</sup> 學人可將密宗戒律、儀軌，與行為並列比對，讓讀者知道何者是常規，何者是權宜。
- b. 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，<sup>7</sup> 是否也具有某種程度的正當性？
- c. 假如部分密教容許以酒獻祭，便可認為飲酒具有某種程度的正當性，那麼部分密教也容許血牲，是否也具有正當性可以遵從？究竟何謂正當性？
- d. 不同教派的僧人，是否可以援引另一教派的儀軌作為個人行為的正當性？例如禪宗不准飲酒，《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。」<sup>8</sup> 那麼禪師是否可以援引密教的儀軌，把飲酒視為正當？
- e. 禪規不准飲酒，自然是一種正當性，而禪師違戒飲酒，根據這位學人的說法，也是一種正當性，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。」<sup>9</sup> 當然，還有異族統治、諸族混居風俗不同，和偽濫僧人就地合法化

<sup>5</sup> 李正宇，〈唐宋時期的敦煌佛教〉，《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》（鄭炳林主編；蘭州：蘭州大學出版社，2002），頁 367 - 386。張國剛，〈佛學與隋唐社會〉，頁 184 - 191，214 - 242。

<sup>6</sup> 參見嚴耀中，〈漢傳密教〉，頁 140。

<sup>7</sup> 《續資治通鑑長編》176，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，與婦人同起居而不知恥，...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〉，陶宗儀等編，《說郭三種》（上海：上海古籍出版社，1988）冊 2，972。又見百部叢書本頁 6b，較差。

<sup>8</sup> 《禪苑清規》1，頁 2：4，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。

<sup>9</sup> 李正宇，〈晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒〉，《敦煌研究》2005.3，頁 68 - 79，引文見頁 78 - 79。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」，氏著〈酒肉和尚現象試

等複雜因素。

f. 這位學人說：「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。」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？今天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？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。<sup>10</sup> 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。」<sup>11</sup> 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。」<sup>12</sup> 宋承唐制，如《慶元條法事類》說：「諸僧、道飲酒至醉者，還俗。」<sup>13</sup> 學人提出「正當性」、「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，高啓安說：「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』。」<sup>14</sup> 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，必須看國法和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」

---

釋》，《唐宋變革論》（盧向前，合肥：黃山書社，2006），頁 562 - 573。

<sup>10</sup> 游彪，《宋代寺院經濟史研究》，頁 185，191。

<sup>11</sup> 李林甫等撰，《唐六典》（陳仲夫點校；北京：中華書局，1992）卷 4，頁 126。

<sup>12</sup> 鄭顯文，《唐代律令制度研究》，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。

<sup>13</sup> 謝深甫等撰，《慶元條法事類》（戴建國點校；哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002）51，頁 725。

<sup>14</sup> 高啓安，《唐五代敦煌飲食文化研究》（北京：民族出版社，2004），頁 362；又見其〈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》（蘭州：蘭州大學出版社，2002），頁 387 - 399。

呢？很簡單，將之神化：「有具齋薦鱸者，並食之，臨流而吐，化爲小鮮，群泳而去。」吃魚原來是爲了活魚！志言也主動宣揚其神力：「海客遇風且沒，見僧操纜引舶而濟。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。<sup>15</sup> 無獨有偶，小說記載，一位嗜食雞的婦人殺雞以千數，死後，家人爲作功德，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，見責爲雞，賴常羅漢悔謝之賜，今解脫矣。」吃肉原來是爲了渡人！常羅漢在南宋初年去世，肉身不滅，也是一位神僧。<sup>16</sup>

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」，<sup>17</sup> 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！』」<sup>18</sup> 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爲（詳下），有些士大夫也能包容。葉夢得認爲和尚吃肉有時不算破戒：<sup>19</sup>

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，是隔壁與釵釧聲所在之場所，一如淫坊酒肆，皆是道場，故牆壁與釵釧聲均是修道之物，牆壁乃不是牆壁，釵釧聲也不是釵釧聲，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？蘇轍把釵釧聲視爲釵釧聲，葉夢得乃譏其陋，當然亦不會追究僧人食肉的行爲了。

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

<sup>15</sup> 《宋史》462，頁13518-13519。另一位不但能醫，且能預言人之生死，見461，頁13510。

<sup>16</sup> 《夷堅志》丙志卷第三，頁385-386。

<sup>17</sup> 竇儀，《宋刑統》（北京：法律出版社，1998 薛梅卿點校本）18，頁329-330。《慶元條法事類》51，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。」

<sup>18</sup> 《宋史》462，頁1324。

<sup>19</sup> 葉夢得《避暑錄話》（文淵閣四庫全書）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。

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。」<sup>20</sup> 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。<sup>21</sup> 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「合理」、「合法」或「正當」。

## 二、佛教信仰的犯罪因子

1. 某些宗派的某些信仰隱含觸犯當代法律和道德的因子
2. 禪宗提倡「在欲行禪」的後遺症

## 三、佛教文化被士大夫同化

1. 士大夫對僧人形像的界定

請從下面的圖畫和文字探討士大夫心目中的文化僧。

南宋梁楷〈潑墨仙人圖〉

---

<sup>20</sup> 潘春輝，〈唐宋敦煌僧人違戒原因述論〉，《西北師大學報》42.5（2005），頁74-79。

<sup>21</sup> 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「民眾要求的怪亂」所述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》，把醉僧視為仙人了（見下文）。



蘇軾《東坡志林》（文淵閣四庫全書）7，頁4

「王中令〔全斌〕既平蜀，捕逐餘寇，與步隊相遠，飢甚，入一村寺中。一〔主〕僧醉甚箕踞，公怒欲斬之，僧應對不懼，公奇而赦之，問求蔬食，僧云：有肉無蔬。公益奇之。餽以一蒸豬頭，食之甚美，公喜問僧：止能飲酒食肉耶，抑有他技也？僧自言能詩，公令賦蒸豚，援筆立成，詩云：嘴長毛短淺含臙，久向山中食藥苗，蒸處已將蕉葉裹，熟時更用杏漿澆，紅鮮雅稱金盤釘，軟熟真堪玉筋挑，若把羶根來比並，羶根只合喫藤條。公大喜，與紫衣〔師號〕。」

## 2. 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。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。

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，達到平等和公正。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。<sup>22</sup> 二是地府愈來愈像陽間的官府，士大夫照樣享有特殊待遇，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，按照每人前業的善惡，進入六道輪迴（天上、人間、地獄、阿修羅、餓鬼、畜牲），無可逃避，但士大夫學佛的一個目的，正是要「免輪回、求福田。」<sup>23</sup> 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？<sup>24</sup> 沈十九以煮蟹為生，

<sup>22</sup> 沈宗憲，〈地獄審判意義的轉向〉，《宋代民間的幽冥世界觀》（台北：商鼎文化，1993），頁150-160。這在唐末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〉，《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探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、葬禮，和商業等，參見 Stephen F. Teiser, "The Growth of Purgatory," Patricia Ebrey & Peter N. Gregory, eds. *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 115-145.

<sup>23</sup> 朱光庭，〈上哲宗乞戒約士大夫傳異端之學〉，《宋朝諸臣奏議》84，頁907-908。

<sup>24</sup> 侯旭東，〈天堂地獄觀念的傳播與影響〉，《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），頁95-121。作者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》（西安：陝西人民出版社，2004），頁290-320，亦見劉亞丁，〈地獄〉，《佛教靈驗記研究》（成都：巴蜀書社，2006），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〉，《歷史語言研究所集刊》17（1948），頁177-194；陳登武，〈從人間世到幽冥界—唐代的法制、社會與國家〉（台北：五南圖書，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

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，已獨無苦趣，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？<sup>25</sup> ...

可以說，陰間司法已由陽世士大夫包辦了。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，是名副其實的畫判陽世事，夜決陰間案。<sup>26</sup>

請詳讀下面史料，足夠寫一篇碩士論文，尤其注意冥判犯僧。

周密，《齊東野語》（北京：中華書局，1983）7，頁126-129

洪燾仲魯，忠文公咨夔次子也。…村僕駱老者，專任搜抉之役。會族叔璞假畚耜鋤斧，將為築室用，駱掌其事，擇刑鈍數事付之。璞怒其輕己，率其子樛共毆之，至斃，是歲中元日也。洪公力與維持，泯其事。璞素豪獷，持一邑短長。邑令王衍，婺安人，惡其所為，廉得之，遂收璞父子及血屬於獄。洪公亦以曾任調停，例追逮，良窘。時王實齋遂守吳，契家亟往求援，王為宛轉趙憲崇揮，改送餘杭縣獄，具以主僕名分，因鬥而死，璞止從夏楚，樛僅編置贖銅而已。明年戊戌中元，洪公…到此，足方履地。既前，復有一河，污濁特甚，僧尼道俗汨沒其間，至此，方悟為入冥，心甚悲恐。…有綠衣者出，坐東向，緋衣者坐西向，最後金紫人居中。庭下綠衣吏抱文書而上，高唱云：「洪某枉法行財，罪當死。」洪懼甚，不覺身已立庭下。漫答云：「為叔解紛，初非枉法。」金紫人怒曰：「此人間諱詞，安得至此。」

---

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，頁37-43。宋代士大夫亦知道，地獄報應之說吸引百姓的原因，正在其公平公正，例如華鎮說：「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。」《雲溪居士文集》（文淵閣四庫全書）16，頁8。

<sup>25</sup> 《夷堅志》乙志17，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。

<sup>26</sup> 《夷堅志》三志己卷第五，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,”《漢學研究》20.1(2002)，頁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。

洪曰：「死不辭。然有三說；璞，叔也，駱，僕也。不忍以僕故置叔於辟，一也；駱無子，妻貧老無以養，使璞資之終其身，二也；且駱妻自謂一經檢驗，永失人身，意自不欲，非強之和，三也。」金紫人始首肯云：「爲叔解紛，初非枉法，此說有理，可供狀來。」便有紙筆在前，直書其說以呈。金紫人怒方霽曰：「可與駱氏立後」，且命綠衣導之以回。…因扣綠衣云：「人間何事最善？」綠衣舉手加額曰：「善哉問！忠孝爲先，繼絕次之，戒殺又次之。」又問何罪最重？曰：「開邊好殺罪重，豪奪次之，因問金紫者何人？拱手對曰：「商公飛卿字翬仲，乾淳間從官，復扣平生食祿，遂於袖中出大帙示之，已姓名下，其字如蟻，不能盡閱。後註云：「合參知政事。以某年、月、日姦室女某人，某日爲某事，降祕閣修撰轉運副使。」洪悚然淚下曰：「奈何？」綠衣曰：「但力行好事。」且言：「某亦人間人，任知池州司戶，溺死。陰間錄其正直，得職於此。」…

後一歲，璞亦入冥，覺身墮鐵網中。見鄰院僧行昭立庭下，主者詰責曰：「汝爲僧，乃專以殺生爲事，何邪？」昭曰：「殺生乃屠者黃四，某不過與之庖饌耳。」亟問黃四，無異辭，乃訊二十而去。方窘懼間，忽傳呼都天判官決獄，視之，則忠文公也。璞號泣求救，公曰：「汝殺人，何所逃罪，然未應爾也。」恍然身已出網外而甦。

後行昭以營橋立積木上敗足，呻吟痛楚者三歲而殂，璞亦未幾死。後洪公於庚申歲首，以祕撰兩浙漕召。憶向所見，心甚恐，後亦無他，官至文昌端明殿學士。晚雖齟齬，然竟享上壽而終，豈非力行好事所致乎？

### 3. 士大夫對僧人行爲的影響

#### 四、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，下文所述只是爲了突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？

周所眾知，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爲名，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，<sup>27</sup> 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〔尙書省〕祠部。」<sup>28</sup> 《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

<sup>27</sup> 劉浦江，〈宋代宗教的世俗化與平民化〉，《中國史研究》2003.2，頁117-128。

<sup>28</sup> 《禪苑清規》10，頁116、127

方官司覺察申舉。」<sup>29</sup> 可以相信，宋代僧人住在寺外只是特例，如「廣南風俗，市井坐估，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。」<sup>30</sup> 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。<sup>31</sup>

學人過去多注意寺院經濟的繁榮，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，不得不迎合他們的世俗要求。<sup>32</sup> 這些要求五花八門，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。<sup>33</sup> 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。<sup>34</sup> 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，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，每多淫寺，」<sup>35</sup> 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。... 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，

<sup>29</sup> 《慶元條法事類》51，頁 725、726。

<sup>30</sup> 莊綽，《雞肋編》（北京：中華書局，）卷中，頁 65 - 66。

<sup>31</sup> 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁 46 - 56。

<sup>32</sup> 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），頁 15 - 49。游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁 81 - 85。有些僧人實與雇工無異；北宋開封「早辰橋市街巷口，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。」孟元老（撰）、鄧之誠（注），《東京夢華錄注》（北京：中華書局，1982）4，頁 125。

<sup>33</sup> 周玫，〈宋盜銘文中的佛教世俗化傾向〉，《文物研究》2000.11，頁 106 - 109。周氏指出，過度大眾化或通俗化了的佛教，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，頁 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，〈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，2003），頁 297 - 318。

<sup>34</sup> 趙章超，《宋代言言小說研究》（重慶：重慶出版社，2004），頁 120 - 126。又見郭東旭、牛杰，〈宋代民眾鬼神賞罰觀念透析〉，《河北大學學報》2003.3，頁 5 - 10

<sup>35</sup> 《宋會要輯稿》刑法 2，頁 49。

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。畢竟是一個祭祀，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。」<sup>36</sup> 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。<sup>37</sup> 江南有所謂「僧巫」，透露僧人「已是向巫的方向職業化了。」<sup>38</sup> 然而，有些統治者對佛教染上神怪色彩不以為然，真宗不滿道原編成的《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。<sup>39</sup> 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，容易被官員扣上淫寺妖僧之名，加以取締。<sup>40</sup>

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。<sup>41</sup> 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。」<sup>42</sup> 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。

**請詳讀下面史料，指出僧人建寺的手段和交際的手腕。**

莊綽，《雞肋編》（北京：中華書局，1983）卷中，頁 67 - 69

韓退之送僧澄觀詩云：「火燒水轉掃地空，突兀便高三百尺。借問經營本何人？道人澄觀名籍籍。皆言澄觀雖僧徒，公才吏用當今無。」凡釋氏營建作大緣事，雖賴行業，然非有才智，亦不可也。平江府常熟縣有僧文用，目不識字，而有心術。始欲建寺，即倡云：「城西北有山，而東南乃湖水，客勝於主，在術家為不利。若於湖濱建為梵宮，起塏其上，則百里之內，四民道釋當日隆於前矣。」及規沮洳淺水之中，欲置寺基於是。邑人欣然從之，老幼負土，雖閨房婦女，亦以裙裾包裹瓦石填委其上，不旬月，遂為皋陸。乃並為壁塔，再級則止。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，遂鑄大鐘，用銅三千斤。時慧日、東靈二寺，已為亡人撞無常鐘，若又加一處，不特不多，且有爭奪之嫌。文用乃特為長生鐘，為生者誕日而擊。隨所生時而叩，

<sup>36</sup> 車若水，《腳氣集》（文淵閣四庫全書），頁 41 - 42。

<sup>37</sup> 朱熹，《朱子語類》（北京：中華書局，1986）126，頁 3027 - 28。

<sup>38</sup> 嚴耀中，《中國東南佛教史》，頁 310。

<sup>39</sup> 曹剛華，《宋代佛教史籍研究》（上海：華東師範大學出版社，2006），頁 15。

<sup>40</sup> 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。

<sup>41</sup> 郭彖，《睽車志》（文淵閣四庫全書）4，頁 7 - 8。

<sup>42</sup> 《夷堅志》支癸卷第二，頁 1237。

故同日者亦不相礙，獲施不貲。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。慧日禪寺爲屯兵殘毀，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。又請朱圻墳寺舊額，爲崇教興福院，不數年，遂爲大刹矣。其人故未可與澄觀擬，但其所爲，皆用權術，悅人以取，而人不悟也。

## 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，甚至誤解而自以爲是。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（參見拙作〈宋代僧人的罪與罰〉），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，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，或爲吸食毒品而偷盜一千元，自有不同心證。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)，認爲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)。<sup>43</sup> 以此作爲研究角度，發現政府度僧制度的破壞，使僧眾的數目增加而素質下降；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

---

<sup>43</sup> 參考 Barbara A. Hudson, *Understand justice: An introduction to ideas, perspectives and controversies in modern penal theory*, Buckingham: Open University Press, 1996.

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，卻被譽為仙人，進入士大夫控制的地獄亦能減罪，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。

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，另一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。<sup>44</sup>

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。

---

<sup>44</sup> 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），頁 263 - 293。