

初唐“武僧”法雅(?-629)考論： 隋唐時期僧侶的軍事活動與政教關係發端¹

陳金華
英屬哥倫比亞大學

摘要：法雅(?-629)為唐初少為人知之僧侶，在唐初與突厥邊患之爭中極受唐高祖器重，此文即以此為切入點來研究初唐之際政教關係的若干新興特點與模式。除此之外，此文還將探討一對顯而易見的張力，即一方面僧律中有慈悲止殺之戒，另一方面在現實中僧侶又經常深涉戰事之中，或為營護僧團之寺產，或為追求或強化世俗對其之庇佑。最後，法雅的命運浮沉，也正好昭示了中古時期漢傳佛教僧人中“異僧”背後豐富的文化意味。

關鍵詞：法雅、唐高祖、唐太宗、僧兵、政教關係

正如標題所示，本文探討兩個對象：一為“暴僧”(villain monk)，一為“奴將”(villein general) (指曾先為奴，後榮升將軍之列的人)。正如我們在下文中即將看到的，這位僧人並未同這位將軍在戰場上正面交鋒過；正相反，他們可能在數次的軍事挺進中合作，贏得了聲望與人主的賞識。他們最終因政局的逐漸演變(或者更準確地說：是站在其身後的政治勢力)而產生齟齬。這位將軍不得不把自己投入反對這位僧人的陣營，並最終將其犧牲。因此，本文有兩個核心問題。一個是中古中國僧伽表現出來的對暴力事件的不一致——一方面，佛教戒律禁絕暴力；另一方面，僧伽又不可避免地捲入戰事。另一個中心是世俗權力(國家)與神聖世界(僧伽)在初唐時期的勾連與衝突。

隨著國家重新統一，僧伽捲入了為獲得主導權而相互爭奪的各派政治勢力之間。這使得初唐的政教關係表現出一些新的特點和模式。

¹ 筆者寫這篇文章，是為了回應業師篠原亨一教授多年前向我提出的一個問題。作為沼田客座教授，篠原教授2007年春在加州大學伯克利分校主持了一個《法苑珠林》的研討班。2007年2月8日，先生電郵垂詢：

我研討班的一個主題，便是佛教戒律與世俗法司之間的關係。我們正在閱讀《法苑珠林》的一部分；在與戒律注釋相關的一個段落中，一位受具足戒的僧人向俗人控訴了其他僧侶的嚴重違法行為。我們不知道這個所謂的“俗人”是否指世俗官僚，也不知道其是否成為了有唐代一個尤為敏感的問題。

筆者對此一問題深感好奇。這提醒了我，對所謂的“法雅之變”可能有些文章可做。這正是筆者在本文中所要討論的一個問題。當時，我將一些初步的想法報告給了篠原教授，並承諾將會寫一篇關於“法雅之變”的論文。當時，我沒想到自己會用這麼長的時間來兌現這個承諾。現在，本文的初稿已告完成，預計在不久的將來將完善為更充實的版本。我要感謝篠原師，正是他，為我以一種正式的方式來探討這一問題提供了最初的動力。

本文的英文版為：Chen, Jinhua. “A ‘Villain-Monk’ Brought Down by a Villein-General: A Forgotten Page in Tang Monastic Warfare and State-Saṃgha Relations.” In N. Harry Rothschild and Leslie V. Wallace, eds., *Behaving Badly in Early and Medieval China*, 208-230. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2017. 中文版多有增益。

這些有著不同背景和目的的政治力量，彼此傾軋，搏取上位，以太子李建成（589–626）與其野心勃勃的次弟李世民（598–649；即太宗[630–649年在位]）為中心，集合為兩大陣營。後者在629年的政變中弑兄，並迫使其父唐高祖（618–626年在位）李淵（566–635）退位。通過對僧人法雅（?-629）的個案研究——這一高祖寵僧雖鮮為人知，卻曾積極協助唐軍抵抗突厥侵略，本文試圖分析初唐時期國家與僧伽關係的新特點和新模式。

此外，本文還旨在對一個明顯的矛盾提供新的解釋：一方面，佛教戒律禁止暴力；而另一方面，僧侶們又為保護寺產而求取外護，或提升世俗權力支持等而頻頻深入戰事²。眾所周知，佛陀畢其一生奉非暴力為至上準則。佛教徒不光被禁止使用暴力，還應躲避戰端、回避兵禍、甚至不許觀覽武備。作為佛教制度的一個主要傳統，《四分

² 在此問題上有突出貢獻的學者是 Paul Demiéville 戴密微；參 Demiéville, “Le bouddhisme et la guerre: post-scriptum à l’Histoire des moines-guerriers du Japon de G. Renondeau,” *Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Études Chinoises* 1 (1957): 347–85. 在 Demiéville 工作的基礎之上，Lambert Schmithausen 提出了與佛教戰爭的合法化相對應的四種類別，參 Schmithausen, “Buddhismus und Glaubenskriege,” in *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart: Referate, gehalten auf dem Symposium der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, am 28. und 29. Oktober 1994*, ed. Peter Herrmann, 63–92 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996). 從 Michael Zimmermann 編輯出版 *Buddhism and violence* (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006) 以來，學界已經見證了一股從佛教不同的傳統來研究佛教戰爭的熱潮。參見 Mikael S. Adolphson, *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2007); Michael Jerryson and Mark Juergensmeyer (eds.), *Buddhist warfare* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010); Michael K. Jerryson (ed.), *Buddhist Fury: Religion and Violence in Southern Thailand* (New York: Oxford University Press, 2011); 以及最近的著作，Vladimir Tikhonov and Torkel Brekke (eds.), *Violent Buddhism: Militarism and Buddhism in Modern Asia* (New York: Routledge, 2012).

律》援引了佛陀對弟子的告誡：若有比丘宿於軍營一至三夜，或有比丘觀摩兩軍作戰，或者觀賞戰馬、戰象，高揚軍武，則犯“單墮罪”，須懺悔除罪。³

儘管如此，據說佛陀也承認武力對保護僧伽的必要性，並准許比丘結交有志護衛僧伽的武人。換言之，佛陀認為特定條件下的武力是可以被容許的，只要不是僧尼所為。《大般涅槃經》，這部廣為人們所稱道的佛陀遺訓，以佛陀口諭的方式記述道：

善男子！是故，我今聽持戒人，依諸白衣持刀杖者，以為伴侶。若諸國王、大臣、長者、優婆塞等，為護法故，雖持刀杖，我說是等，名為持戒。雖持刀杖，不應斷命。若能如是，即得名為第一持戒。⁴

因此，雖然佛陀表面認可護法居士的正義性暴力，但仍然不准許僧尼直接使用暴力。法雅，這個七世紀的比丘，不僅自己大開殺戒，且逼迫道友同為殺伐。依照佛陀對暴力的明確態度，他必遭深譴。

1. 一位迫僧殺戮的僧人：一個故事，兩個版本

下文中，我們將首先看到法雅及其為世俗政權服務的努力，在佛教文獻中是如何被描繪的。這些材料來自與法雅同時代的高僧道宣

³ 《四分律》卷十六，《大正新修大藏經》（高楠順次郎、渡邊海旭等編，百卷本，東京：大正一切經刊行會，1924-1932；此後簡稱“《大正藏》”），編號1428，第22冊，第671頁中欄第2-3行：“若比丘二宿三宿軍中住，或時觀軍陣鬪戰，若觀游軍象馬力勢者，波逸提。”參照《四分律戒本》卷一，《大正藏》編號1430，第22冊，第1027頁上欄第21-25行。

⁴ 《大般涅槃經》卷三，《大正藏》編號374，第12冊，第384頁中欄第7-11行。參《大正藏》編號375，第12冊，第624頁上欄第11行至中欄第3行。

(596–667)，一位廣為尊崇的佛教史學家、目錄學家和傳記作家。與我們目前的關注點更密切的一點是，他還是一位律師，後來甚至被尊為中古東亞律宗的創始人。⁵

1.1 法雅、薛舉和智實

在《集古今佛道論衡》(一部有關古今佛、道論爭信息與文獻的彙編)中，道宣的記載展現出當代護法僧與“暴僧”間有趣的衝突：

屬武德(618–626)初，薛舉東逼。乃選翹勇⁶僧千人，入於戎幕。有僧法雅，躬為募頭。京師鼎沸，僧徒無計。[智]實(604–638)於眾中太哭云：“[法]雅是魔賊！”撮而驅之。以事達太上，乃令還俗。[智實]因周行講肆，不染俗風。貞觀(627–649)初元雅有事。故下敕，令[智]實出家，住於本寺。⁷

薛舉(?–618)是一位隋代(581–618)末年出現的勇士，也是最高權力的逐鹿者之一。他在今天的蘭州建立了一個地方政權，並自稱“西秦霸王”。618年，他在擊敗劉文靜(568–619)和殷開山(?–622)率領的唐軍之後，突然神秘死亡。隨後，其子薛仁杲(?–618)繼承他的位置，繼續與唐朝對抗。經過數月激戰，李世民徹底擊敗薛軍，活捉並處死了薛仁杲。

⁵ 東亞的《四分律》傳統被普遍認為是南亞與中亞的法藏部廣律(Dharmaguptaka vinaya)的延伸。

⁶ “翹勇”。有學者論證“驍勇”和“翹勇”之間微妙的區別(後者主要出現在佛經的譯本中)，認為二者分別強調了身體和精神的力。參見朱惠仙、蓋瑞雪《“驍勇”與“翹勇”辨析》，《湖州師範學院學報》2006年第5期，第1–3頁。

⁷ 《集古今佛道論衡》卷三，《大正藏》編號2104，第52冊，第383頁上欄第14–19行。

如果我們接受道宣所述歷史的真實性，則法雅是一位試圖通過組織一支超過千人的僧軍，將唐朝的統治者從薛舉的威脅中解救出來的僧人。法雅的努力受到了另一位僧侶智實的強烈反對。雖然智實的努力最終以其被驅逐出僧伽而告終，他還是成功地挫敗了法雅的計畫，並使得許多僧侶免於兵役（這會逼使他們違背佛教勿暴勿殺的戒律而從事殺戮）。

1.2 法雅、突厥人和智實：版本二

在另一場合，當他撰寫《續高僧傳》中的《智實傳》時，道宣提供了一個更為詳細、卻大相徑庭的故事版本：

武德七年（624），獫狁孔熾⁸。屢舉烽燧，前屆北地，官軍相拒。有僧法雅，夙昔見知。武皇通重，給其妻媵，任其愆溢。僧眾惘然，無敢陳者。奏請京寺驍捍千僧，用充軍伍。有敕可之。雅即通聚簡練，別立團隊。既迫王威，寂無抗拒。實⁹時年二十有一，深究雅懷，恐興異度，事

⁸ 該行借用了《詩經·六月》中的句子：

六月棲棲，戎車既飭。四牡騤騤，載是常服。

獫狁孔熾，我是用急。王于出征，以匡王國。（《斷句十三經經文》，第46頁；臺北：臺灣開明書店，1991年）

“獫狁”同“獫狁”，都是指的“北狄”。“獫狁”此處指代突厥，此為元代僧人曇噩（1285–1373）為智實所寫的另一傳記所驗證。其中明確記載突厥的入侵者給京畿地區帶來了恐慌。參見《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1968–1970），編號1522，第77冊，第206頁下欄第11–15行：“七年，突厥犯幽州，京師戒嚴。”該句所在的整個段落，已在下文中被引用和翻譯，參注10。又載《釋氏稽古略》卷一，“在隋唐曰突厥（音），周曰‘獫狁’”（《大正藏》編號2037，第49冊，第746頁下欄第2–3行）。

⁹ 道宣為智實所寫的傳中，記載其卒於638年，時年三十八歲，則其生卒年當是604年和638年。筆者在內證的基礎上，重新考訂了其生卒年，參見2.3。

或彰陳，必累大法。乃致書於雅。¹⁰

在記述法雅由於迫僧從戎在京城僧伽中所引發的動盪後，道宣全文引述了智實的信。鑒於此信在附錄 A 中有全譯，此處僅提供簡要概述。這封信首先指責法雅有負聖恩，儘管其得到高祖的極大尊崇。他並沒有利用與皇帝的頻密接觸以佛法影響皇帝（並通過他，進而惠及人民）；相反地，他卻犯下了令人髮指的罪行，一如善星 (Sunakssatra) 和調達 (Devadatta) 所犯的大罪。智實嚴厲敦促法雅脫離僧團，以使僧團純潔、和諧、誠信的精神得以重光。

智實的信激怒了法雅，促使他更加賣力地組織僧軍：

雅得書逾怒，科督轉切。備辦軍器，克日將發。實騰入其眾，大哭。述斯乖逆，壞大法輪，即是魔事。預是，千僧同時號叫，聽者寒心下淚。[智]實遂擒撮法雅，毆擊數拳告云：“我今降魔，使邪正有據！”[法]雅以事聞，帝云：“此道人大麤，付法推刻。”即被枷禁，初無怖色。將欲加罪，僕射蕭瑀 (575-648) 等奏稱精進有聞，敕乃罷令還俗。所選千人，並停複寺。[智]實雖處俗壤，而兵役得停。欣泰其心，曾無憾結。¹¹

¹⁰ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 634 頁下欄第 26 行至第 635 頁上欄第 3 行。參照《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 206 頁下欄第 11-15 行，其中包含了這一事件一個更為簡明的版本：

七年，突厥犯幽州，京師戒嚴。僧法雅者，蚤以佞媚，幸於高祖。高祖予之妻妾，而奴畜之。至是，請擇京寺之僧驍悍者千人，別為一軍；使已將之以禦敵。實年二十一。雅之舉事，誠懷異圖，禍敗之來，為大法累。乃致書於雅。

曇噩的《智實傳》似乎主要是在道宣所寫傳記的基礎上寫成的，但也偶有顯著的差異。

¹¹ 《續高僧傳》，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 635 頁上欄第 14-23 行。參照《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 206 頁下欄第

智實和法雅的個人衝突以前者的個人失敗而告終。他受到皇帝痛責。蒙數位同情佛教的朝臣（其中有著名的“佞佛皇帝”梁武帝 [502-549 年在位] 的後裔蕭瑀）的蔭護，才倖免一死。儘管如此，智實還是受到了被逐出僧團的懲罰。他的英雄主義行為使僧團獲得了重大的勝利：徵僧從戎的詔令被取消，千僧放歸，併送回本寺。據稱，雖然被剝去袈裟為居士，智實沒有遺憾和抱怨，却為自己犧牲僧職效勞僧伽而感到自豪。

然而，智實並不為反擊法雅等待太久，雖然這次他僅能對法雅盤敲側擊：

貞觀元年(627)，治書侍御史¹²杜正倫(575? -658?)¹³，

23 行至第 207 頁上欄第 3 行：

[法]雅得書逾怒，科督餼糧器械益急，克日將發，[智]實宣言於眾曰，“雅將構逆，壞大法輪，誠為魔事！”因大哭。千僧同時俱哭，聲震原野，聞者悲之。[智]實遂前擊[法]雅數拳。雅走匿。遽以事聞。詔付法推劾，[智]實無懼色。後以僕射蕭瑀奏釋其罪，放令還俗。其千僧亦停罷，各復所住寺。

¹² 負責法律條文的（解釋？）審查之責。參見 Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1985), 162-163。

¹³ 杜正倫的角色也為道宣為另一位高僧所寫的傳記所驗證。參見《續高僧傳》卷一三，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 77 冊，第 526 頁下欄第 9-11 行：

貞觀中年，釋門重闢。青田有穢，白首斯興。非夫領括，無由弘護。中書舍人杜正倫，下敕監掌，統詳管轄。

杜正倫與唐代佛教之間保持著持續的關係，他為禪宗四祖道信（580-651）所撰寫的墓誌銘是其中最為值得注意的。參見《歷代法寶記》（774-781 年間一位佚名人士編寫的），《大正藏》編號 2075，第 51 冊，第 182 頁上欄第 10 行：《中書令杜正倫撰碑文》。雖然這份墓誌銘已湮沒無聞，但圓珍（814-891）九世紀中期抵達中國時，它還在：圓珍抄寫了一份，並帶回日本。參見《智證大師請來目錄》，其中列出了兩份似為這封墓誌的兩個版本的文本：《信禪師碑文》和《杜正倫送雙峰山信禪師碑文》，參照《日本比丘圓珍入唐求法目錄》，《大正藏》編號 2172，第 55 冊，第 1101 頁上欄第 19 行，該書中只涉及了第二個版本（或副本）。對杜正倫與其時代佛教界的連結，山崎宏的舊作，雖然有些過時，卻仍然是值得參考的。參見山崎宏《初唐の名臣杜正倫と仏教》，《国学院雜誌》第 77 號第 3 期，1976 年，第 87-100 頁。

檢校佛法，清肅非濫。[智]實恐法雅猶乘先計，濫及清徒。
乃致書於使。¹⁴

就像給法雅的信一樣，智實給杜正倫的信也被完整地保留在道宣為他寫的傳記中。對該信的翻譯和注釋在另一附錄中，此處僅作簡要總結。智實的信，大約是他給法雅信長度的兩倍，由三部分組成。智實首先簡要地回顧了其宗教背景，其自孩提時代便一心向佛。隨後，他轉而譴責法雅的罪行，他的所作所為辜負了唐統治者給予他的尊崇和信任；相反，法雅將神聖而崇高的佛教修行場所變成恣肆之所與屠戮之場。他試圖武裝千僧，並將他們投入戰場；他還詆毀佛經，置世間眾生於極大的悲傷和憤慨之中。在給僧伽帶來的可怕災難和恥辱上，史上罕有其匹。智實隨後向杜正倫懇求道，一個為明君所信賴、賢能而正直的官員應該呼籲將法雅從佛教團體驅逐出去，以保護佛法。

杜正倫立刻回應這一指控法雅的請求了嗎？從道宣對法雅敗亡和智實恢復名譽的敘述來看，答案可能是否定的：

後法雅竟以狂狷被誅，以事聞，乃下敕，云：“智實往經論告法雅，預知麤勃。自還俗已來，又不虧戒行。宜依舊出家！”因返寺房，綜括前業。摺討幽致，有譽京室。¹⁵

因此，根據道宣的記載，直至法雅身敗被誅，杜正倫才把智實的案子稟呈御前。換言之，他最初並未對智實措辭強烈的申訴和控告有

¹⁴ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 635 頁上欄第 23–25 行。參照《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 206 頁上欄第 4-5 行：“貞觀元年，詔遣治書侍御史杜正倫，檢校佛法。實懼雅猶濫清眾，致書于杜公。”

¹⁵ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 77 冊，第 635 頁中欄第 14–18 行。

所動作。¹⁶

1.3 當神聖空間成為軍火庫：作為軍營的佛教寺廟

智實指控法雅將寺院變成了殺戮與肆欲之所¹⁷，可能是根据以下历史事實：法雅接受了高祖御賜的女子，並利用其寺廟（化度寺）以訓練新徵的僧兵。智實的這一指控可能會給人這樣的印象：即將一座佛教寺院用於軍事，是一種罕見的行為。這被證明是一種誤導。法雅在此方面的所作所為並非沒有先例。舉例言之，道宣自己便告訴我們，楊諒（575–605）在起兵反對其兄隋煬帝時，就用興國寺作為其“甲坊”，而以另一座寺廟——武德寺¹⁸——作為其“食坊”。佛教寺廟，通常被描述為一個“用於實踐的場所”（或者也可能是“證覺之地”¹⁹），或者說道場，即梵語 *bodhimāṇḍa* 的中文翻譯，最初指佛祖釋迦牟尼在菩提樹下的開悟之所。因此，將一所佛教寺廟用於軍事目的，的確是把一個尋求開悟的神聖場所，變成了塗炭生靈的軍火庫。

李淵讓一支由劉文靜（568–619）轄制的起義部隊駐守於同一個興國寺。有趣而值得注意的是，李淵決定這樣做，至少部分地緣於這

¹⁶ 曇暉的記載形成了鮮明的對比，他讓讀者確信，杜正倫先於智實向皇帝作了彙報。在此版本中，智實的僧人地位得以恢復，是在法雅被處死之前。參見《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 207 頁上欄第 19–21 行：“倫以聞。詔曰，‘智實曩以暴悖，得罪先帝。自還俗以來，而戒行弗虧，守道愈篤。其令出家如故。’”雅後竟以狂捐誅。

¹⁷ 參見智實給杜正倫的信，載《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 635 頁中欄第 2–3 行；又載《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 207 頁上欄第 10–11 行：“願以支提靜院，恒為宰殺之坊；精舍禪林，鎮作妻孥之室。”參見附錄 B。

¹⁸ 參見《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 641 頁上欄第 24–25 行。

¹⁹ Stuart Young 楊啟聖（2013 年 3 月 19 日的私人交流）向我建議，這裡的“道”或指“覺”，而非“法”。

座寺廟的名字，因為它預示著“一邦之崛起”(興國)：

帝指興國寺曰：“勤王之師，不謀而至，此其興國者焉。宜於此寺安處。”……私謂秦王等曰，“紀綱三千，足成霸業。²⁰處之興國，可謂嘉名。”²¹

晚唐的一位將軍——李罕之(842-899)，便將其總部設在聖善寺，一座位於洛陽的宏大寺院。該寺自八世紀初建立以來，不僅是東亞世界的佛教中心，更是唐王朝的藝術和文化中心。²² 值得注意的是，李罕之在其背誓從軍之前，竟是一僧人。他為我們所知的名字，罕之，正是他的法名。²³

在佛寺派駐士兵的做法，似乎並不局限于興國寺和聖善寺這樣的都會大寺，而是擴展到了偏遠地區的寺廟。舉例言之，交河故城(吐魯番以西十三公里)佛寺出土的一件破損嚴重的手稿中，便包含了對統領十六衛的將軍們的任命和佛陀的圖像。²⁴ 看來，這種紙張最初是

²⁰ 此指重耳(前697-628年)的故事，這位被放逐的晉國公子最終返回了祖國，並成為了晉文公(前636-628年在位)。在秦穆公(前659-621年在位)前636年作為禮物送給他的三千名能幹的奴隸的幫助下，他最終功成名就，躍居“春秋五霸”之列。參見《左傳·僖公二十四年》：

晉侯逆夫人嬴氏以歸，秦伯送衛于晉三千人，實紀綱之僕。(《斷句十三經經文》，第47頁；臺北：臺灣開明書店，1991年)

²¹ 《大唐創業起居注》(《叢書集成初編》本；上海：商務印書館，1936年)，卷一，第5頁。

²² 《梁書》(北京：中華書局，1973年)卷十五，第206頁。有關聖善寺，參見Jinhua Chen, “The Statues and Monks of Shengshan Monastery: Money and Maitreya Buddhism in Tang China,” *Asia Major* 19.1-2 (2006): 111-160。

²³ 參見孫光憲《北夢瑣言》，《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983-1986)第1036冊，第100頁上欄第3-5行，也為《梁書》(卷十五，第206頁)所引用。

²⁴ 參見榮新江、李肖、孟憲實《新獲吐魯番出土文獻概說》，載榮新江、李肖、孟憲實編：《新獲吐魯番出土文獻》(北京：中華書局，2008年)，第41頁。對此寫本一個有用的研究是雷聞，《吐魯番新出土唐開元〈禮部式〉殘卷考釋》，《文物》2007年第2期，第56-61頁。

為一名駐紮在寺院的士兵所使用的，在其隨著這名士兵遷走而被棄置之後，便被常駐的僧侶們派作他用（為表尊崇而繪製佛像）。

1.4 護法僧智實

至此，我們對道宣所提供的兩個關於智實、法雅之爭的版本進行了回顧。接下來應對其進行比較，找出主要差異，思考在分析其它證據時，哪個版本更能自圓其說。但是，為了便於比較工作，我首先要對我們經由道宣所知道的智實生活的其他方面，進行一個簡要的考察。

智實，俗姓邵，雍州萬年人。十三歲於大總持寺²⁵出家。兩年後（621）²⁶，在當時被稱為秦王的李世民所召集的，有吉藏（549–623）、慧乘（555–630）、道宗（554–638）、辯相（557–627）²⁷等高僧參與的法會上，據稱智實以其對佛法的精深理解和優雅風度，給所有與會者留下了深刻印象。尤其是他早熟的心智，更是贏得了哲僧吉藏的青睞。據稱，吉藏撫著他的頭和眉宇之間捲曲的毛髮，預言其將“躡跡能仁”²⁸。

除了與法雅的對抗，道宣還描述了智實在首都僧團反對太宗於637年頒佈的道教位於佛教之上的法令的行動中所扮演的角色。智實陪同十位“大德”——包括法常（566–645）²⁹、慧淨（578–645）和法琳（527–640）——前往洛陽，太宗當時的駐蹕之地。他們一同

²⁵ 即先前之大禪定寺，因隋煬帝為其父文帝追福所建。關於此寺，參見拙著，*Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics* (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002), 第五章。

²⁶ 參見下文中佛教法會的日期。

²⁷ 對於辯湘的研究，參見Chen, *Tanqian* (前揭), 43–44。

²⁸ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號2060，第50冊，第634頁下欄第26行。

²⁹ 對法常的研究，參見Chen, *Tanqian* (前揭), 199–200。

舉行了抗議活動，無果。政府下令將其遣返。智實對此置之不理，續爭。氣急之下，官員們杖責了他。生理和心理上的傷害導致其數月後圓寂。³⁰

道宣記述道，智實卒於 638 年（貞觀十二年），年三十八歲。這意味著他應出生於 601 年。然而，這個日期與道宣所撰《智實傳》中的內證是相矛盾的。智實的出生日期，為我們確定關於實、雅之爭的兩個版本中哪個更為合理提供了一個起點。因此有必要對智實生年的推定，聊致數語。首先，我們應該注意到：由道宣所提供的有關其享年 and 卒年推出的智實生年，同道宣所載智實一生中的兩個重要轉捩點是有抵牾的。第一，智實被認為曾參與過在新建立的大唐王朝的皇宮中所舉行的法會。正如前文中所指出的，在法會的過程中，他的卓越表現引起了吉藏的关注。吉藏表示，其對智實的鍾愛，及其二人間親密而隨意的行為——即撫著他的頭和眉宇之間捲曲毛髮的舉動——只會發生在一個成年人和一個少年之間，而不太可能會發生在兩個成年人之間。除了告訴我們智實當時是一位少年（十三歲）以外，道宣還進一步描述了這一情節所發生的時機，正是初平鄭國³¹的武德四年（621）³²。如果智實是 601 年出生的，他此時應已二十一歲，而非十三歲。顯然，如其已二十一歲，吉藏是不會像對待一個孩子一樣

³⁰ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 77 冊，第 634 頁下欄第 11 行至第 636 頁上欄第 24 行；參照《集古今佛道論衡》卷三，《大正藏》編號 2104，第 52 冊，第 382 頁下欄 17 行至第 383 頁上欄第 27 行；《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 206 頁下欄第 2 行至第 207 頁中欄第 10 行。

³¹ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 634 頁下欄第 16 行：“武德之歲，初平鄭國。”

³² 這一時間為曇曇所確認，他將法會系於此時：“武德四年，初平王世充”。參見《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號 1522，第 77 冊，第 206 頁下欄第 5 行。

來對待他的，尤其是在公共場合。

至於智實一生中的第二個轉捩點，即其與法雅之間的衝突，比之前所論的第一個轉捩點更形尖銳。道宣將其系於武德七年(624)，智實時歲二十一。然而，如果智實生於601年的話，至624年，他已二十四歲，而非二十一歲。因此，由道宣傳記所推算出來的智實生年是不能成立的。假設道宣所述智實與法雅之爭中他的年齡是準確的話(換言之，即他在624年的確是二十一歲)，則其必出生於604年；638年圓寂時，已三十四歲。此外，如果我們假設智實獲得吉藏青睞時年十三(在621年)此記載無誤，則其必然出生於609年；這也就意味著他與法雅發生衝突時(624年)年僅十六。在此情況下，他應出生於609年，638年卒時，年僅三十。因為智實其時已受具足戒(否則，政府沒有理由令其還俗)，有關智實生卒年(609-638)的第二種推論可以排除。鑒於第三種生卒年(601-638)在道宣所載智實與吉藏互動和與法雅衝突的時間上產生衝突，則其生於604年而卒於638年的推論，看來必將成為可接受之唯一可能。因此，除非有明顯的反證，如果我們假定道宣關於其卒年(638)的記載是正確的話，智實的出生日期必須修正為604年。這一新的系年，對確定兩個版本的是非極具價值。我們可以借此來確定法雅所希望達到的目的，並瞭解在其與以智實為代表的僧伽的另一翼之間究竟發生了什麼。

1.5 兩個版本的比較：何者更近真？

在此故事兩個版本中，道宣對法雅智實之爭的時間有不同的記述：第一個版本記載為618年，第二個版本則認為其發生在624年。這兩個版本也為法雅僧軍的對手作了不同界定：第一版中是薛舉，第二版裡則是突厥人。哪個版本更合理些呢？

根據第一個版本，若假設智實生於 604 年，618 年他與法雅發生衝突時，不過十五歲。然而，智實不可能以如此稚齒參與此事；若與法雅對抗，他不僅需要更成熟的心智，且必須已受具足戒。³³ 即使認同道宣的主張，即：其 638 年圓寂時三十八歲，出生於 601 年，按照這一推理，智實到 618 年時才剛夠十八歲（這對一位受具足戒的僧人來說仍然太年輕了）。因此，如果必須在這兩個版本中做選擇，就不得不作出這樣的結論：第二個版本似乎更為合理。換言之，法雅和智實之間的對抗更有可能發生在 624 年（而不是 618 年），導因於法雅試圖召集僧人抗擊嚴重威脅唐王朝的突厥人，而非緣於六年前就已經被擊敗的薛舉。³⁴

這兩個版本還有一個值得討論的重要差異。在第一個版本中，高祖批准了法雅的計畫，選擇千名壯僧於首都建立一支特殊的軍隊，法雅以異乎尋常的熱忱投入其中。道宣明確指出，法雅不僅是這一想法的發起者，也是實踐者。與此相反，道宣在第二個版本中只是確認法雅執行了政府關於創建一支僧軍的法令。³⁵ 這兩條記錄都認可法雅在京都召集僧軍過程中作為一個主要執行者的角色。然而，二者之間有一重要的歧異：後者似乎將這一計劃歸源於唐政府，而前者則確認法雅也是這一計畫的設計者。那一條記錄更近真呢？

³³ 我們知道這一點，是因作為向法雅提出挑戰的結果，智實被迫放棄了僧職。

³⁴ 有趣的是，尚需注意《全唐文》（《欽定全唐文》）中的說法，即薛舉在武德七年入侵唐王朝的東部邊境時，法雅向朝廷提出要在都城募集千僧入伍。看來，這似乎是把兩個版本中事件發生的時間和法雅軍事行動的對手方混搭在了一起。參見《全唐文》（北京：中華書局，1987 年）卷 903，第 9428 上欄：“武德七年，薛舉東逼，僧法雅奏請京師翹勇僧千人充軍伍。”

³⁵ 《集古今佛道論衡》卷三，《大正藏》編號 2104，第 52 冊，第 383 頁上欄第 15-16 行：“乃選翹勇僧千人，入於戎幕。有僧法雅，躬為募頭。”

一條有效的線索來自於道宣為智滿（551–628）所作的傳記。智滿是慧瓚（536–607）的大弟子，當時六大禪定門派的領袖之一。³⁶ 他與一位朝廷重臣與高祖的心腹私交甚篤，而這位權臣牽涉到了一起針對法雅的案子中：³⁷

武德五年（622），獫狁孔熾，戎車載飾³⁸。以馬邑（今山西朔縣東北）沙門雄情果敢，烽耀屢舉，罔弗因之。太原地接武鄉，兵戎是習。乃敕選二千餘僧，充兵兩府。³⁹

這一記錄清晰表明：在中央政府的命令下，兩千餘名僧人加入了駐守馬邑和太原的唐朝軍隊。這一特殊的徵召發生在長安以外，且比法雅強制在京的僧侶們充軍要早上兩年，法雅似乎只是遵行這一先前所頒佈的全國性措施。

2. 一位“暴僧”的隕落：見諸官方文獻之“法雅之變”

在智實的傳記中，道宣曾描述了這樣一則耐人尋味的故事：一位僧人公然背棄佛教反對暴力和殺戮的戒律，試圖為新建立的政府提供軍事上的奧援，而他的努力又是如何被另一位僧人所挫敗。但是，這則故事也留下了太多未曾透露的細節。法雅是誰？他為何而又怎樣受到高祖的尊崇？為何其會身敗名裂，被人控告，並最終被處死？“法雅之變”的後果又是如何？除了僧人勿殺這一顯而易見的因素外，

³⁶ 有關作為六世紀六大主流禪定傳統的領袖之一的慧瓚，及其門人志滿的研究，參見 Chen, *Tanqian* (前揭), Chapter 4.4.

³⁷ 即裴寂；詳下文，2.3。

³⁸ 這兩行出自《詩經》，如註 8。

³⁹ 《續高僧傳》卷一九，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 583 頁中欄第 16–19 行。道宣繼續記載道，由於志滿的威望，他寺廟免於被朝廷的聖旨所裁汰。

是否還有其他原因促使智實反對法雅逼迫僧人充軍的行徑呢？為了回答這些問題，我們必須逸出目前為止一直在考察的內典範疇。

2.1 官方文獻中的法雅

官方文獻並未將法雅的身敗名裂歸結於其所扮演的迫僧從軍的角色，而是將其歸結於其在失去帝王的恩寵之後對朝廷所懷的深深怨恨。這一事件發生在高祖退位之後的太宗朝：

[貞觀]三年(629)，有沙門法雅初以恩幸，出入兩宮，至是禁絕之。法雅怨望，出妖言，伏法。兵部尚書杜如晦(585–630)鞠其獄，法雅乃稱[裴]寂(573–632)知其言，[裴]寂對曰：“法雅惟云時候方行疾疫，初不聞妖言。”法雅證之，坐是免官，削食邑之半，放歸本邑。寂請住京師，太宗數之曰：“計公勳庸，不至於此。徒以恩澤，特居第一。武德(618–626)之時，政刑紕繆，官方弛紊，職公之由。但以舊情，不能極法，歸掃墳墓，何得複辭？”[裴]寂遂歸蒲州。⁴⁰

司馬光(1019–1086)，以其典型的對歷史事件的精確繫年，提供了控告裴寂的具體日期：629年2月27日。⁴¹然而，編纂《冊府元龜》的王欽若(962–1025)，卻將此事提前一年，繫於628年3月4日⁴²。此

⁴⁰ 《舊唐書》(北京：中華書局，1975年)卷五七，第2289頁。參照《冊府元龜》(北京：中華書局，1994年)卷三三三，第3928頁中欄；卷三三四，第3949頁上欄；《新唐書》(北京：中華書局，1975年)卷八八，第3739頁；《資治通鑑》(北京：中華書局，1976年)，卷一九三，第6062頁。

⁴¹ 《資治通鑑》卷一九三，第6062頁：“貞觀三年一月二十九(辛未)。”

⁴² 《冊府元龜》卷三三三，第3928頁中欄：“貞觀二年一月二十三(辛未)。”在另一處，王欽若未署明日期。參見《冊府元龜》卷三三四，第3949頁上欄。《新唐書》中也未署明這一事件發生的日期。

外,王欽若補充了兩《唐書》和《資治通鑑》未曾述及的一個重要細節:在其被流放後不久,裴寂便被召回了京城⁴³。如果此事屬實,則裴寂在其最初被流放之後,很快便被赦免了。這樣一來,裴寂捲入到與圍繞蒲州的另一位僧人的預言所引發的麻煩時,是身在首都,而非其家鄉蒲州:

未幾,有狂人自稱信行,寓居汾陰,言多妖妄,常謂[裴]寂家僮曰:“裴公有天分。”於時信行已死,[裴]寂監奴恭命以其言白[裴]寂,[裴]寂惶懼不敢聞奏,陰呼恭命殺所言者。⁴⁴恭命縱令亡匿,[裴]寂不知之。[裴]寂遣恭命收納封邑,得錢百餘萬,因用而盡。[裴]寂怒,將遣人捕之,恭命懼而上變。太宗大怒,謂侍臣曰:“[裴]寂有死罪者四:位為三公,⁴⁵而與妖人法雅親密,罪一也;事發之後,乃負氣憤怒,稱國家有天下是我所謀,罪二也;妖人言其有天分,匿而不奏,罪三也;陰行殺戮以滅口,罪四也。我殺之非無辭矣。議者多言流配,朕其從徙交州。”竟流靜州。⁴⁶

具有諷刺意味的是,僅在裴寂因法雅的案子獲罪之前一年,太宗還譴責這種家僕指控其主人的行為為“反叛”,理由是這種有預謀的反叛必然會與他人相串通(也因此會被其他人所揭露)。太宗曾下旨說:

⁴³ 《冊府元龜》卷三三三,第3928頁中欄/卷三三四,第3949頁上欄:“俄迫入闕”。

⁴⁴ 鑒於信行已死,這裡向恭命陳說寓言的“所言者”便不得而知了。看起來,似乎有可能是信行的弟子。

⁴⁵ 指太師、太傅、太保,或者大司馬、大司徒和大司空。

⁴⁶ 《舊唐書》卷五七,第2288-2289頁。參照《冊府元龜》卷三三三,第3928頁中欄/卷三三四,第3949頁上欄;《新唐書》卷八八,第3738-3739頁;《資治通鑑》卷一九三,第6062頁。

不應受理此類指控，而應立即卻下，立即處決僕從⁴⁷。據此，恭命（裴寂的僕從總管）對其提出的指控應該被駁回。然而，太宗自食其言，仍舊在可以據此給裴寂定罪的關鍵證人（信行，他此時已經死亡）缺席的情況下，接受了這一指控。

純粹緣於一名特殊“僕從控告者”的指控，太宗便決定法辦裴寂。這與他對待“僕從控告者”的態度有顯著的矛盾。這一矛盾使得我們對裴寂究竟是何許人也，以及其為何如此為太宗所憎惡而頗感好奇。要知道，太宗可是以其對對手的寬容而為時人和後代史家所稱道的。⁴⁸

2.2 裴寂：高祖的頭號心腹

裴寂可以說是李淵最為信賴的心腹重臣。他因幫助李淵登上至高無上的權力寶座，並在李淵建立自己的王朝之後鞏固其地位，贏得了李淵的持續青睞。裴寂與李淵的交情，可以上溯至李淵留守太原時期。其時，裴寂是以太原行宮副監的身份出現的。獲悉裴寂和李淵的親密關係後，李世民及其首要謀臣劉文靜（後曾密謀反隋）便慫恿裴寂煽動李淵起兵造反。李淵被說服後，裴寂為其提供大量財力與人力支持，包括 900 萬斛米、五萬匹雜彩和四萬套盔甲。隨後，李淵自稱大將軍，並建立了自己的大將軍府。裴寂成為長史，並被授予聞喜縣公之爵。很快，李淵攻入長安，建立了以隋煬帝之子為傀儡皇帝的政權，自任大丞相。裴寂，這一軍事事務的負責人，則成為大丞相府的管理者。他隨即被授予一個更加尊貴的爵位——魏國公，食邑三千戶。

⁴⁷ 《貞觀政要》（臺北：黎明文化，1990年）卷八，第207頁。

⁴⁸ 例如太宗對魏徵（580–643）的態度。魏徵原為李建成的重要顧問。後得太宗寬恕，而成為其重臣。

當隋煬帝在江都被宇文化及(?-619)謀殺後，裴寂力薦李淵接受隋恭帝(617-618年在位)的禪位，宣佈自己為新王朝的開國君主。李淵認可了李世民、裴寂和劉文靜對唐朝開國的特殊貢獻，此三人被稱為“開國三元勳”，按令可免死兩次(即其在被判處死刑時有兩次免死特權)。當李淵成為實至名歸的皇帝時，裴寂被任命為了尚書右僕射。

裴寂以行政練達而聞名。相較於其管理天賦，他的軍事能力有些乏善可陳。他在619年與劉武周(?-622)對陣中敗下陣來，結果被判入獄；但很快就輕易被李淵赦免。雖然繼續為高祖所尊重和激賞，裴寂卻發現自己越來越捲入太子建成和雄心勃勃的秦王李世民之間日趨激烈的傾軋之中。這一競爭的一個結果是，李世民的親信劉文靜在619年被處死。由於劉文靜公開敵視裴寂，裴寂被廣泛地認為是對其進行逮捕、迫害的罪魁禍首。雖然高祖試圖在其二子所領頭的對立集團中謀求平衡，裴寂還是感覺到了雙方衝突的逐步升級。623年，他請求致仕。這一行為讓高祖頗為傷感。他勸說裴寂留下，使他們能夠“相與老爾”，享受他們應得的榮華富貴，這表現出高祖對裴寂非同尋常的個人恩寵。他們之間特殊的親近關係，也在其後代的婚事上有所體現：李元景(?-653; 趙王)與裴寂的女兒結婚；李淵的女兒臨海公主，則與裴寂的大兒子裴律師結為連理。

627年李世民發動宮廷政變前後，裴寂的角色和態度是不明確的。在這場政變中，建成被殺，高祖退位，世民榮登大寶。至少從李世世上臺幾年之內的情形來判斷，裴寂似乎曾經巧妙地與建成集團保持了一定的安全距離。李世民顯然對裴寂表現出了相當的尊重。據載，628年，太宗曾邀請裴寂和他自己的親信長孫無忌(597?-659)與其同乘金碧輝煌的皇輿。然而好景不長；一年之後，裴寂便被牽連到法雅

的事件中，一如前文所述。

2.3 僧信行：另一隻替罪羊

裴寂的傳記明確指出，是兩位僧人給他帶來了晦運。一是法雅，另一則是信行。此信行極有可能是《慧瓚傳》中提到的那位同名僧人；他在慧瓚拒絕為他剃度之後，又轉投其弟子明胤(?-590年以後)門下。⁴⁹ 學者們確定此信行與同名的著名三階教的創始人為同一人⁵⁰。我對這一考證頗有疑問。《續高僧傳》的《慧瓚傳》提到，他與信行的關係與兩件事情相關：楊俊於590年後建立開化寺和慧瓚在603年被召往禪定寺。另一方面，三階教的信行卒於594年，時年五十四歲。顯然，沙彌信行在590年到603年間仍在某種程度上是一個剛剛受戒的僧人，而不可能是三階教的創始人信行。他在590年已五十歲，並於四年後去世。進而言之，根據其傳記，三階教的信行在留居相州(指鄴下)⁵¹的法藏寺期間宣佈放棄其具足戒，這必然發生在其589年被召往長安之前⁵²。因此，三階教的信行必然於589年前便已受戒。

如果斷言裴寂“天分”的信行，能夠被考訂為由慧瓚一位弟子剃度的同名僧人的話，信行仍可被認為是慧瓚的追隨者。這將使其對

⁴⁹ 《續高僧傳》卷一八，《大正藏》編號2060，第50冊，第575頁中欄第8-10行：“沙彌信行，重斯正業，從受十戒，瓚不許之。乃歸瓚之弟子明胤禪師，遵崇行法。”

⁵⁰ 例如，可參見道端良秀《中國佛教思想史の研究》(東京：書苑，1985年)，第六卷，第159-164頁；David Wellington Chappell, “Tao-ch’o (562-645): A Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism” (Unpublished Ph. D Dissertation, Yale, 1976), pp. 68-70; 徐文明《慧瓚禪師的宗系和思想》，《五臺山研究》2001年第一卷，第19頁。

⁵¹ 《續高僧傳》卷一七，《大正藏》編號2060，第50冊，第560頁上欄第9-10行。

⁵² 這一日期記載在《續高僧傳》卷一九的《僧邕傳》；見《大正藏》編號2060，第50冊，第584頁上欄第13行。

裴寂“自有天分”的預言更具合理性，因為裴寂曾是佛教的強力推動者，且尤其支持慧瓚集團。當高祖于 626 年在傅弈 / 奕 (555–639) 的建議下排佛時，裴寂曾極力勸諫高祖，說他是在佛陀的保佑下才攀升至世俗權力之巔。對於裴寂在此風雨飄搖之際對佛教的竭力保護，當時的僧團相當感激。裴寂勸諫皇帝一事，與皇儲李建成的勸諫，在《法琳別傳》裡都有記載，而法琳是當時最有名的護法者之一。⁵³ 此外，據稱裴寂於“第中別院，置僧住所。邀延一眾，用以居焉。”⁵⁴ 他熱衷佛教的另一項表徵，也許更私人，但也因此更能說明問題。他兩個兒子的名字，分別是“律師”和“法師”，即佛教大師中的兩種類型——律師和法師。⁵⁵

尤其值得注意的是：裴寂與慧瓚領導的僧侶們關係甚密。慧瓚的接任者，志超 (571–641)，是其家族道場中的常駐僧侶。⁵⁶ 其時裴寂尚在李淵帳下，李淵會見了志滿，即慧瓚的另一位主要弟子。道宣對這一晤面的敘述表明：裴寂是志滿的一位老友，這次會面可能就是 he 安排的。⁵⁷ 因此，儘管人們認為裴寂捲入信行傳播謠言一事可能由他人捏造或被誇大，他與慧瓚僧團的關係卻定然可被用來支持其在信行預言中所扮角色的指控。

⁵³ 參見《唐護法沙門法琳別傳》卷一，《大正藏》編號 2051，第 50 冊，第 201 頁上欄第 16–29 行。有關法琳及其護法僧的角色，現可參考 Thomas Jülch 最新的研究和其他研究文獻：《Die apologetischen Schriften des buddhistischen Tang-Mönchs Falin》，München: Herbert Utz Verlag, 2011 (Sprach und Literaturwissenschaften Band 37)。

⁵⁴ 《續高僧傳》卷二十，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 592 頁中欄第 9–10 行。

⁵⁵ 《舊唐書》卷五七，第 2289 頁；《新唐書》卷七一上，第 2181 頁。

⁵⁶ 志超對裴寂家庭道場的參與，記載在《續高僧傳》的本傳。這是我們對這一獨特機構唯一可知的文獻。

⁵⁷ 《續高僧傳》卷一九，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 583 頁中欄第 7–8 行：

[武皇]躬往禮問，睹而懼之。顧語裴寂曰，“孤見此禪師，衣毛驚起，何耶？”答曰，“計無餘相。應是戒神所護耳。”

3. 馬三寶 (?-629)⁵⁸ 與法雅的失勢

官方文獻分析表明：法雅的失敗牽連到了一位顯赫的朝官。與法雅不無相同，高祖對此朝官非常信任。頗具諷刺意義的是，根據另一些世俗材料，法雅的“叛逆言行”是被另一位與高祖關係密切的人揭露的。現在，我們應對這些世俗材料進行解讀。

3.1 馬三寶：重構由奴隸到將軍的一生

首先，讓我們從與一位被認為直接使法雅失勢的人的相關材料開始談起：

馬三寶為太子監門率，領平道軍將。帝嗣位，有沙門法雅，謀為妖逆。[馬]三寶知而奏之。法雅竟坐誅。於是拜大將軍，賜帛五百匹。進爵為公。⁵⁹

⁵⁸ 這位將軍與明朝著名的鄭和 (1371-1433) 同名，他也曾以“馬三寶”名。

⁵⁹ 《冊府元龜》卷一二八，第 1531 頁中欄（以下簡稱段落 a）。除段落 a 中所述馬三寶因揭露法雅“陰謀”而受到獎勵，作為《帝王部》中“名商明賞”的例子外，《冊府元龜》還多達五次提到馬三寶。一次也是在《帝王部》，但是作為“褒功”的例子之一：

(b) “馬三寶本柴紹家僮，奉平陽公主遁於司竹，及義兵濟河，三寶以眾數萬詣軍。後領平道軍將。嘗從幸司竹，帝顧謂三寶曰，‘是汝建英雄處邪？衛青大不惡！’”

另外四處是在《將帥部》所發見的，分列如下：

(c) “佐命”：“馬三寶本柴紹之家僮，性狡猾，善調鷹犬。及紹尚平陽公主，三寶給使于皇家。義兵之起也，三寶奉平陽公主遁于司竹，投賊帥何潘仁。潘仁謁公主，以百兵為主衛，三寶自稱摠管。以主之命，綏輯羣盜，多來歸欵。略地鄠杜，有近兵一萬，號為‘娘子軍。’及義兵濟河，授左光祿大夫。太宗至竹林宮，三寶以眾數萬詣軍門進謁，從平京師，拜大監門率。”（《冊府元龜》卷三四五，第 4090 頁中欄）；

(d) “立功”：“馬三寶，武德初，以別擊叛胡劉拔真於北山，破之；又從平薛舉，遷左驍衛大將軍。復從柴紹，擊吐谷渾於岷州，先鋒陷陣，斬其名王，前後虜男女數千口，以功封新興縣侯。”（《冊府元龜》卷三五七，第 4234 頁中欄）；

馬三寶原本是平陽公主(?-623)(高祖第三女,下嫁柴紹[588-638])門下一家僮。除《冊府元龜》所包含的馬三寶的一些信息外,《舊唐書》平陽公主本傳也對馬三寶有簡要介紹。這一事實進一步強調了他與公主的密切關係。⁶⁰

兩份傳記材料都將馬三寶描繪為一位“性敏獯”⁶¹之人。當公主試圖在鄠縣(今陝西戶縣)募集軍力,以支持其父從隋朝統治者手中奪取最高權力之時,她命令馬三寶去尋求“胡賊”⁶²何潘仁的支持。他在司竹園(今陝西周至)控制著一支獨立的武裝力量,並自稱“總管”⁶³。馬三寶成功說服何潘仁向公主輸誠。何潘仁隨即進入戶縣,

(e)“褒異”：“馬三寶為太子監門率，別擊叛胡劉拔真於北山，破之。又從平薛仁果，遷驍衛將軍。後從柴紹，擊吐谷渾於岷州，前後虜男女數千口，累封新興縣公。”（《冊府元龜》卷三八四，第4566頁中欄）；

(f)“以少擊多”：“馬三寶為太子監門率，領平道將軍。突厥之寇渭川也，三寶以數百騎卒，與虜遇，接戰虜寇，敗之。”（《冊府元龜》卷四一九，第4996頁中欄）；

⁶⁰ 在《舊唐書》(卷五八,第2316頁)平陽公主的本傳,可以發現有關馬三寶的一些信息。他的小傳見於《舊唐書》卷五八,第2316頁。有關其生平的評述主要基於《舊唐書》中的兩處記載,及《新唐書》中馬三寶(《新唐書》卷八八,第3747頁)的傳記、平陽公主傳(《新唐書》卷八三,第3642頁)和成書更晚的《續通志》《欽定續通志》(直到1785年,在嵇璜1711-1794和劉墉1719-1805的主持下才告完成,看來是本諸《新唐書·馬三寶傳》。筆者也查閱了《冊府元龜》(全文引在註59)和《資治通鑑》(卷一八四,第5757-5758頁)。

⁶¹ 這一特徵在《舊唐書》的本傳中找不到,卻出現在《新唐書》的本傳中。此條也被《冊府元龜》(參見註釋57中的段落c),並增飾為:“性狡猾,善調鷹犬。”

⁶² 《新唐書》將其定名為“名賊”(《新唐書·平陽公主傳》,卷八三,第8049頁)或簡稱曰“賊”(《新唐書》卷八十八,《平陽公主傳》,第3747頁),並為《續通志》卷二〇三(臺北:臺灣商務印書館,1987年,第4486頁上欄)所沿用。《冊府元龜》(註釋57中的c段)也將何潘仁稱為“賊帥”,與《新唐書》的提法相似;而在另一方面,則似乎更接近《新唐書》中對其的界定,即所謂“西域商胡”。

⁶³ 這一何潘仁的自稱見於《新唐書》(卷八三,第3642頁,載於《平陽公主傳》)。然而,在馬三寶名號的另一處記載(《新唐書》卷八八,第3747頁,《馬三寶傳》)中,則載“三寶自稱總管”。參照《續通志》卷二〇三,第4486頁上欄;《冊府元龜》(註59,段落c)。

將其佔領。此外，馬三寶進而為公主贏取了更多地方軍閥（包括李仲文 [?-621]、向善志 [生卒不詳]、丘師利 [丘師；579-640]）的效忠，他們各領數千兵馬加入公主的陣營⁶⁴。此時，長安⁶⁵留守雖曾屢次攻擊公主，卻為馬三寶和何潘仁 (?-619) 所擊敗。

由於其平息首都地區的局勢有功，馬三寶官拜（左或右）監門率。《舊唐書》對馬三寶這一時期軍事方面作為的細節，以及其如何獲得各種獎勵緘口莫言。幸運的是，其他材料中提供了這些信息。據載，在李淵渡過黃河、直取長安，成為其所擁立和操控的傀儡皇帝之下實權人物後，馬三寶被授予左光祿大夫的散官頭銜。我們還知道，馬三寶曾在竹林宮與其所招募的士兵一起向李世民致意。隨後，他跟隨年輕的皇子一道鎮守京畿，從而為他贏得了上文所述（左或右）監門率的位置。⁶⁶

馬三寶在北山攻潰“胡人”劉拔真（生卒不詳）的叛軍。此外，他還隨太宗擊敗了薛仁杲的部隊，後官拜驍衛將軍⁶⁷。隨後，他又跟

⁶⁴ 《資治通鑑》（卷一八四，第 5757 頁），將李仲文確定為李密（582-619）之叔，而將丘師利確定為丘和（552-637；一位隋朝任職於交趾郡即今越南一帶的著名官員）之子（邱和隨後轉而與唐朝結盟）。

⁶⁵ 這裡指衛文昇 (?-617)，其 613 年奉命輔佐楊侑（605-619），這位隋煬帝的兒子和未來被李淵所擁立的傀儡皇帝擔任長安留守。參見《資治通鑑》卷一八二，第 5668 頁。鑒於楊侑其時年齒尚稚（僅九歲），長安留守之職實際上是由衛文昇來具體執行的。事實上，衛文昇隨後便實至名歸了。參見《舊唐書》卷一，第 2-3 頁。其中記載，衛文昇任京師留守。參照《新唐書》卷一，第 5 頁；《冊府元龜》卷一九，第 206 頁上欄；《資治通鑑》卷一八四，第 5762 頁。

⁶⁶ 《新唐書》卷八八，第 3747 頁。參照《冊府元龜》段落 c（註 59），記為“大監門率”，是“太子監門率”的一個明顯誤記。

⁶⁷ 雖見載於《舊唐書》，但未見於《新唐書》，又為《冊府元龜》（參註 59，段落 e）所確認。但在同一文本中的另一處中（註 59，段落 c），則將其修正為左驍衛大將軍。左驍衛大將軍不可能因其平定薛仁杲有功而被冠之於馬三寶的頭上，直到貞觀（627-649）之初，他還尚未獲得大將軍的頭銜。

隨其先前的主人柴紹於岷州（今甘肅岷縣和宕昌）攻打吐谷渾。此役中，他作為先鋒，衝入敵陣，殺死了吐谷渾一位顯赫的王子，還成功俘虜了數以千計的男女。這些戰功使其獲得了新興縣公的封號，這可能是“新興縣侯”或“新興縣男”之訛。⁶⁸

一則史料告訴我們，馬三寶在擔任（左或右）監門率和天策軍將領時，曾一度在渭川（似是渭州之訛，今甘肅省）擊敗了突厥人⁶⁹。突厥的軍隊曾兩次進犯渭州：一次在623年9月27日，另一次在626年7月13日。作為回應，高祖命李世民和柴紹分別予以反擊。⁷⁰我們無法確定馬三寶究竟參與了哪一次對突厥的回擊，雖然前一次（即李世民率領的那一次）看起來更具可能性，因為至626年第二次反擊突厥時，馬三寶已經獲得了一個更高的頭銜——驍衛將軍。

高祖造訪司竹（即上文所提“司竹園”）時，馬三寶列其帳下。高祖顧而贊之，“是汝建英雄之處，衛青大不惡！”⁷¹經屢次提拔，馬三

⁶⁸ 《新唐書》他的本傳稱其為新興縣男，較新興縣公低三等。《冊府元龜》則對此有自相矛盾的記載。在其中一處，他被冠之以新興縣侯；而在另一處，他則被冠之以新興縣公。參註59，段落d和e。鑒於馬三寶直到貞觀（627–649）初年尚未被授予公爵，其擊敗吐谷渾之後所獲得的頭銜不可能是公，而只可能是侯或男。

⁶⁹ 參註59中所引《冊府元龜》f段。這一勝利僅見載於《冊府元龜》，而未見於其他材料。

⁷⁰ 武德六年八月二十八（辛未）和武德九年六月十五（辛未），參見《資治通鑑》卷一九〇，第5971頁；卷一九一，第6014頁。

⁷¹ 對高祖為何用漢代著名的“奴隸將軍”衛青（?-106BC）來與馬三寶作比的推測，是耐人尋味的。一個顯而易見的原因是，像衛青這位公主的家奴一樣，馬三寶在其成為將軍之前，也曾在平陽公主家中服務。另一同等重要的原因則可能是基於如下的事實，漢代公主（漢景帝的女兒，也是漢武帝的姐姐，前者於公元前157–141年在位，後者則於公元前141–87年在位）和唐代公主（高祖的女兒，太宗的姐妹），也就是衛青和馬三寶先前的事主，都是“平陽”公主。然而，其實質性的差別還是不容忽視的。衛青的姐姐衛子夫（?-90BC）曾嫁給漢武帝，他也最終同先前的事主，漢朝公主、武帝之姊結婚。這使皇帝同其先前的奴僕成為了雙重小舅子：他們各自娶了對方之姊（這使得這對君臣既是對方的姐夫，也是各自的小舅子）。而從另一方面來看，馬三寶則從未與唐公主，其先前的女主成婚。

寶最終成為左驍衛大將軍。《新唐書》也記載其被擢升為公。被授予新興縣公的爵位，也昭示了其之前確曾被授予新興縣侯和新興縣男的爵位。⁷² 618年11月12日（癸酉年，武德九年十月十八），在其接受其父退位不久，太宗為功臣加封了采邑，馬三寶也列名其中，食邑三百戶。⁷³

此外，尤其值得注意的是，在德宗（779–805年在位）於781年1月6日（丁酉年，建中元年十二月初七）命名的一百八十七功臣中，馬三寶名列第147位，並冠以新興公和左領軍大將軍的頭銜⁷⁴。因此，無論追授抑或生前授予，這似乎是馬三寶所獲得的最高榮譽。

《舊唐書·馬三寶傳》指出其於貞觀三年（629）去世。太宗為之廢朝，諡曰“忠”。與《冊府元龜》記載聯繫，馬三寶的晉升與其在逮捕法雅事件中的角色密切相關。人們認為，他榮登大將軍之列（無論是左驍衛大將軍還是左都衛大將軍），甚至晉升公爵，都是以新興為名，且維持在縣公一級。

3.2 法雅之變其政治本質之進一步線索

所有關於馬三寶的傳記材料，都證明他與李唐皇族中的一些成員甚為親近。首先，馬三寶成為了高祖之女平陽公主的主要助手，後

⁷² 《新唐書》卷八八，第3747頁：“進爵為公。”

⁷³ 《舊唐書》卷五七，第2295頁；參照《新唐書》卷八八，第3740頁。

⁷⁴ 原文為“左領軍大將軍”，可能指左領軍衛大將軍。參見《新唐書》卷一九一，第5512–5525頁，此處有這些功臣的完整名錄（馬三寶之名見於《新唐書》卷一九一，第5523頁），但未署明其在《舊唐書》卷十二（第327頁）中被授予這一稱號的日期。參照《冊府元龜》卷一三三，第1608頁中欄至第1609頁上欄，此處也有功臣的部分列表，並署明了其被授予這一稱號的日期；又《唐會要》（北京：中華書局，1955年）卷四五，第807頁中欄，也有一個不完整的簡明列表，並標註了少數特定的日期（只註年月，未署日期）。

者其時正處她一生中最關鍵的時期。與公主相關的當然還有她的丈夫——柴紹，在他統領的至少一次遠征中，馬三寶表現不俗。公主的父親（高祖）對馬三寶也是青睞有加，深情地將其同漢代奴隸出身的將軍衛青相較。最後（但肯定不是最不重要的），與馬三寶密切相關的還有公主最有能力的兄弟——太宗；在其到達長安之際，馬三寶的加入為其羽翼豐滿的部隊注入更多血液。為鞏固京畿，他帶著馬三寶清除了大批覬覦皇權的人，尤其是薛舉和薛仁杲。雖然沒有任何歷史資料對馬三寶如何獲悉法雅的“叛逆言行”有所提示，但看起來，馬三寶，這樣一位與皇室家族過從甚密之人，最初與法雅以友相稱。雖然貞觀初年，當他敏銳地感覺到政治氣氛已經轉而反對卸任的皇帝（高祖）（因為與高祖過從甚密，這位不幸的僧人馬上就要被當作攻擊太上皇的一件武器），他仍未破壞其與法雅的聯繫。像馬三寶這樣的將軍給法雅以致命一擊這一事實暗示，他曾與法雅在一次或數次的軍事行動中合作過。

法雅被用作反對太上皇的武器，可從以下兩個事實得到證明。其一，法雅一案已知的唯一的直接受害者是裴寂，高祖最重要和最堅定的支持者之一。儘管太宗讓裴寂充當這一時期弊政的替罪羊，太宗對高祖一朝政治所展開的批評，其嚴厲程度則不啻於是對高祖本人的痛責。其二，在裴寂被降職和流放之後，高祖搬出太極殿，將之讓與太宗。雖然已經是名至實歸的皇帝，太宗先前卻仍居住於其兄長留下的皇嗣居所：

[貞觀三年]夏，四月，乙亥（629年5月2日），上皇徙居弘義宮，更名大安宮。上始禦太極殿。⁷⁵

⁷⁵ 《資治通鑑》卷一九三，第6064頁。

弘義宮，坐落於都城的西面，起初是 623 年為表彰李世民幫助皇帝打下江山的功績而興建的。⁷⁶ 太宗 626 年 9 月 4 日（甲子，武德九年八月初九）登基大典，是在東宮（太子的居所）的顯德殿——而非皇帝的宮殿——進行的。⁷⁷ 因此，自他即位以來，直到 629 年 5 月 2 日，即其登基之後兩年零八個月，太宗才被安置於整個宮殿區（也是整個帝國）的中心。

重要的是，正在同一年，即貞觀三年（629）（雖然史料並未告知我們事件發生的精確日期，這使得我們並不能判明其是否發生在法雅和裴寂的事件之前），劉文靜，這位裴寂昔日的對手和李世民的知己近臣得以平反，恢復了其魯國公的封號，並由其子劉樹義襲爵⁷⁸。

這四件事情發生的次序如下：1) 為劉文靜平反；2) 逮捕法雅；3) 控告裴寂（629 年 2 月 27 日）；4) 高祖將太極殿讓於太宗（629 年 5 月 2 日）。至少發生於 629 年的上半年的三件事情（尤其需要注意的是：最後兩件事間隔不超過 60 天）強烈地表明：法雅一案實際上是用來削弱高祖，並將其軟禁在宮的一個權謀。直到其住進太極殿，太宗才可確保自己至高無上的權力地位。

4. 勿“說僧過惡”：官方佛教削弱“法雅之變”影響的努力

智實發起指控法雅的的社會政治背景，及法雅之變對僧伽的影響，是值得特別關注的。道宣說得很清楚，正是在杜正倫奉旨清肅僧伽

⁷⁶ 《冊府元龜》卷一四，第 154 頁上欄。

⁷⁷ 《資治通鑑》卷一九一，第 6017 頁。

⁷⁸ 《舊唐書》卷五七，第 2294 頁；《新唐書》卷八八，第 3736 頁。

的過程中智實向杜正倫秘密指控了法雅。⁷⁹ 從智實的指控可以看出這些政策給僧伽所帶來的日益增加的壓力；並且，他一定不是此時與世俗統治者勾連的唯一線人。當時一定還出現不少類似的秘密指控，引起了僧伽的廣泛恐慌。來自世俗政府的懷疑產生了越來越多來自僧伽的“深喉嚨”，他們讓越來越多不利於寺院的傳聞公諸於眾，從而擴大了對僧伽的不信任和蔑視，而這些不信任和蔑視又反過來招致世俗政權更嚴厲的整肅。

道世(596?–683)，道宣的同門與同事，強調一位沙門不可訴說(尤其是向俗人和世俗政權)另一沙門的過錯的戒律。他作此強調，其顧慮可能正是來自以上所講的那種惡性循環。在其巨著中，道世講述了一個故事：一位名叫高法眼(隋朝著名宰相高顗 [= 高穎(555?–607)的玄孫])的居士，雖自認為虔誠的佛教徒，卻最終投身阿鼻地獄，就是由於他“說僧過惡”的罪報。⁸⁰

法雅之變在當時聳動天下，世人盡知。有證據表明，道世對智實致法雅的信非常熟悉。道世在《法苑珠林》(前文提及)中就引用了智實信中的一組駢句，該書完成於668年，即智實去信法雅四十六年後，智實圓寂三十年後。

是故大聖殷勤制諸道俗：深⁸¹慚應供，橫受福田之名；
仰愧沙門，虛當乞士之號。進無菩薩兼濟之能，退乏聲聞

⁷⁹ 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號2060，第50冊，第635頁上欄第24–25行：“實恐法雅猶乘先計，濫及清徒，乃致書於使。”參照《新修科分六學僧傳》卷一六，《卍續藏經》，編號1522，第77冊，第207頁上欄第5行：“實懼雅猶濫清眾，致書於杜公。”

⁸⁰ 《法苑珠林》卷五三，《大正藏》編號2122，第53冊，第640頁中欄第28行至第641頁上欄第10行，此處“高顗”當為“高穎”之誤。

⁸¹ “深”應作“俯”，以與駢句另一句中的“仰”相對。

自調之德。玷辱師僧，辜負檀越。不堪行國王之地，無以報父母之恩。事等破瓶，義同焦種。亦如多羅既斷，寧可重生？析石已離，終無還合。⁸²

道世突出這一戒律是有根據的。《薩婆多毘尼毘婆沙》，《十誦律》第九卷的作者大力辯言道：任何情況下居士談及一位沙門的違戒行為，都會削弱這位居士對佛法的信仰，這是比摧毀佛像和佛塔更令人髮指的行為：

若向白衣說比丘罪惡，則前人於佛法中無信敬心。寧破塔壞像，不向未受具戒人說比丘過惡。若說過罪，則破法身故。⁸³

正如篠原亨一先生所指，《薩婆多毘尼毘婆沙》的作者这里是在評論《十誦律》中的這段話：

若比丘知他比丘麤罪，向未受具戒人說，波夜提。除僧羯磨。⁸⁴

《大方等陀羅尼經》(Pratyutpannabuddhasammukhāvasthitasamā

⁸² 《法苑珠林》卷五三，《大正藏》編號 2122，第 53 冊，第 453 頁下欄第 17-21 行。

⁸³ 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷六，《大正藏》編號 1440，第 23 冊，第 542 頁上欄第 26-28 行。這一段話還在《法苑珠林》卷五三（《大正藏》編號 2122，第 53 冊，第 655 頁上欄第 19-20 行）中被意譯過來：“又薩婆多論云，‘寧破塔壞像，不說他麤罪。若說，則破法身。’”

⁸⁴ 《十誦律》卷一，《大正藏》編號 1436，第 23 冊，第 474 頁上欄第 28-29 行。篠原先生還成功比定了其在《四分律》和《五分律》中的類似段落。前者見《大正藏》編號 1429，第 22 冊，第 1018 頁中欄第 16-17 行；後者見《大正藏》編號 1422a，第 22 冊，第 197 頁上欄第 16-18 行和第 203 頁上欄第 3-4 行。見篠原先生 2007 年 2 月 9 日與我的私信。事實上，還可在《摩訶僧祇律》中找到一個類似的段落（《大正藏》編號 1425，第 22 冊，第 338 頁上欄第 8-10 行）。因此，這條戒律似乎在四大戒律傳統 (Sarvāstivādā, Daśabhāṇavāra, Dharmaguptaka, and Mahāsāṃghika) 中都有體現。

dhi sūtra)⁸⁵ 甚至斷言，看到一位沙門娶妻生子，而故意言說其罪，是“犯第三重戒”⁸⁶。換言之，即使一位沙門被懷疑甚至被發現犯色戒，菩薩仍需避免將之公之於眾。假如智實已經意識到，或者他有意遵行這一信條，他不會在法雅的“放浪形骸”大做文章——根據道宣的記載，法雅的“放浪形骸”體現了大唐皇帝對他的例外開恩（可能是作為其為新政權服務的一項獎勵吧）。

最後，與此相關的，道宣晚年自承秘接諸天，於其平生困惑，多有開示。其中，與韋將軍（韋馱）有一重要對談，就佛教與暴力問題，每有觸及，繞有興味。茲全文抄錄如次：

最後一朝，韋將軍至，致敬相問，不殊恒禮。云，“弟子常見師在安豐坊，初述《廣弘明集》，割斷邪正，開釋明顯，異於前者，甚適幽心，常欲相尋。但為三天下中，佛僧事大。鬪訟興兵，攻伐不已。弟子職當守護，慰喻和解，無暫時停。所以令前諸使者，共師言議。今暫得來，不得久住。師今須解：佛法衰昧，天竺諸國，不及此方。此雖犯戒，太途慚愧。內雖陵犯，外猶慎護故。使諸天見其一善，忘其百非。若見造過，咸皆流涕，悉加守護。不令魔子，所見侵惱。”

余問：“欲界主者，豈非魔耶？以下諸天，皆非魔屬耶？”

⁸⁵ 梵文名稱由 Lewis Lancaster & Sung-bae Park, *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue* (Berkeley: University of California Press, 1979) 提供。http://www.acmuller.net/descriptive_catalogue/files/k0397.html (2020年9月19日登陸)。另一方面，陳朗則建議正確的題目應作 *Mahāvaiṣṭya-dhāraṇī-sūtra*。有關這一文本的討論，可參 Kuo Li-ying 郭麗英, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle* (Paris: Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1994), 101-104.

⁸⁶ 《大方等陀羅尼經》卷一，《大正藏》編號 1339，第 21 冊，第 645 頁下欄第 11-13 行。

答曰：“魔若行惡，四天帝釋，皆所不從。若下二天，行諸善法，魔及魔子，無如之何。此方僧勝，於大小乘，曾無二見，悉皆奉之。西土不爾。諸小乘人獲大乘經，則投火中。小僧皆賣於北狄，耆耆奪其命根。不可言述。今菩提大寺主威猛，象有八萬，僧戶數十萬。王征不得。遶塔之下，日有金帛，收已自納。厨内生魚，積成大聚；羊腔懸之，劇屠宰肆。然亦守護，不令惡鬼害之。”

余問曰，“可無善神龍王？何因縱其造罪？”

答曰，“血食之神，咸來嚮衛諸受佛語者，守護大乘寺僧。”

余曰，“常見此國以殺戮為功，每願：若死生龍鬼中，有大勢力，令其不殺。如何此神還縱其殺者？”

答曰：“並是眾生惡業所致。魚羊還債，是其常理。”

余問：“還債之業，誠是可嘉。然彼殺噉，無不由惑；惑是貪嗔癡；貪癡之惑，結在惡道。如何諸神故縱造耶？”

答曰：“亦是業定，諸佛不能除，況諸神者？生此國中，正念既失，便縱其殺。”

余曰：“先有此願，脫生失念墮彼，如何？”

答曰：“自非觀行明白，在涅而不緇，方可得行此也。”

韋將軍所言既終，作禮而退。⁸⁷

道宣這裡借韋將軍之口，對菩提大寺寺主以及他所住持下的菩提大寺違律犯戒情形的描寫，讓人油然想起智實對法雅種種不法行徑的指控。然而，相當令人錯愕的是，道宣這裡（還是借韋將軍之口）

⁸⁷ 《律相感通傳》卷一，《大正藏》編號 1898，第 45 冊，第 881 頁下欄第 15 行至第 882 頁上欄第 17 行；參見《道宣律師感通錄》卷一，《大正藏》編號 2107，第 52 冊，第 442 頁上欄第 6 行至中欄第 9 行。感謝上海師範大學的曹凌博士提醒我注意到這條重要的材料。

儘量為菩提大寺主開脫，認為只要是念佛之人，哪怕犯下種種罪行，依然可以得到諸天神如韋馱的護佑。道宣這裡將暴力殺戮合理化為業力使然的理論，尤其值得注意。這些立場同他在《智實傳》所表現出來的大相徑庭。看來，“法雅之變”的社會效應使得道宣對於暴力問題，以及特別地，法雅對軍事的介入問題，不得不有所調適。

5. 佛教與中國中古時代的戰爭：“法雅之變”更廣闊的背景

道宣對法雅一案的記載使其給人以這樣的印象，法雅將道眾領向戰場，是一種需要公開譴責的惡行。他也暗示將中國中古時期的佛教僧侶捲入戰爭，是違背其意願的。然而，這種印象卻不被其他的材料——包括道宣自己所提供的一些材料——所支持。

5.1 作為軍事顧問的僧侶

在中古時期的中國史上，已為人知的佛教僧侶參與戰事的例子可謂不勝枚舉。他們中的一些人擔當了軍事顧問的角色，另一些人則直接參與戰鬥，或為不同的目的而充當情報人員。作為軍事顧問的僧侶中，最早為人們所知的例子是佛圖澄（232–348）⁸⁸。華嚴宗大師法藏（643–712）也被認為念咒召喚出觀音像，嚇走了契丹士兵，從而幫助大周政權平息了契丹軍隊的叛亂。⁸⁹ 不過，最為知名（也許也是最有成就的）的“黑衣軍師”無疑是姚廣孝（法名道衍，1335–1418），他被

⁸⁸ Arthur F. Wright, “Fo Tu-cheng: A Biography,” *Harvard journal of Asiatic Studies* 2.3-4 (1948): 312–371.

⁸⁹ 拙著 *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)* (*Series Sinica Leidensia* 75, Leiden: Brill Academic Publisher, 2007), Chapter 12.3.

公認為篡權者朱棣(1360–1424)⁹⁰一系列陰謀、謀殺和戰爭最大的幕後主謀。事實上，朱元璋在加入郭子興(1302–1355)率領的起義軍之前，也一直是僧人。⁹¹

佛教僧侶在軍事事務的專門知識，並非只為官修歷史、故事和傳說中所驗證，也為僧人自己所撰寫的文獻所證明。舉例而言，一部這樣的兵書便被歸到了一個從燕地來的名叫利正(其他信息不明，可能活躍於9世紀20年代)的僧人頭上。燕地靠近邊界，這使得它成為漢人與非漢人間的兵家必爭之地。這三卷本的著作並未流傳至今；但其《長慶人事軍律》(長慶，唐穆宗年號，其820–824年在位)的標題卻表明其對軍務的關注。⁹²

宋代還有一位僧人，以善造軍械而見重於當權：

⁹⁰ 諡號明成祖；最終成功地從其侄子，明朝的開國皇帝朱元璋(1328–1398)的孫子手中奪取了至高無上的權力。

⁹¹ 牧田諦亮《道衍伝小稿—姚広孝の生涯》，《東洋史研究》第18號第2期，1959年，第57–79頁；江燦騰《道衍禪師的生平與佛教思想》，《諦觀》第57期，1989年，第1–54頁；石橋戎康《姚広孝に見られる明初の儒仏關係》，《仏教大學仏教文化研究所所報》第九期，1991年，第6–9頁；闕正宗《“黑衣宰相”姚廣孝：佛教史料所見的道衍禪師，兼論其周邊人物》，見氏著《臺灣佛教史論》，北京：宗教文化出版社，2008年，第426–451頁。

⁹² 這一關注見載於《新唐書·藝文志》(卷五十九，第1552頁)，復見於鄭樵(1104–1162)《通志》(1161年編纂)，臺北：臺灣商務印書館，1987年，卷六八，第798頁下欄。除了署名為利正的這段文字之外，元代目錄學家馬端臨(1254–1323)則將其命名為《人事軍律》，並繫之於北宋將軍符彥卿(898–975)的名下。他對這一文獻的考訂，得益於晁氏，顯然就是晁公武(1105?–1180)。他是《郡齋讀書志》的作者。這部書最初編成於1151年，但直到其1180年去世之前，還一直在修改。參見《文獻通考》(1307年完成)(臺北：臺灣商務印書館，1987年)，卷二二一，第1791頁上-中欄。也許是不知道哪一種說法更為準確，《宋史》(1343年在脫脫[1314–1355]的領導下修成)的編纂者將《長慶人事軍律》和《人事軍律》分列為兩個文本，分別系於利正和符彥卿名下。見《宋史》(臺北：鼎文書局，1980年)卷二〇七，第5283頁、5286頁。

先是，相國寺僧法山，本洺州人。其族百口，悉為戎人所掠。至是，愿還俗，隸軍伍以效死力。且獻鐵輪撥，渾重三十三斤，首尾有刃，為馬上格戰具。⁹³

5.2 武僧

至於軍功卓著的佛教僧侶，當然首推少林僧兵。據說他們服務於李世民，抗擊王世充 (?-621) 及其侄王仁則 (?-621) 所領導的軍隊。李世民對他們的效力頗為看重，賦予這些少林僧兵（據稱有十三人）的領袖——曇宗 (?-621 年後)——以大將軍的頭銜。⁹⁴

如果曇宗只是接受了名位而未獲得實權的話，懷義（薛懷義；?-694）則在其 693 年被任命為代北道行軍大總管期間，獲得了軍事上的實權。其時，默啜 (?-716) 所領導的東突厥政權，再次侵擾大周邊境。看來懷義並沒有機會通過這項任命來證明其軍事能力，因為突厥人在他出征前便已先行退去了。⁹⁵ 儘管如此，懷義在此方面的才幹在當時定然備受推崇：武后（690-705 年在位）是一位精明而富有政治頭腦的女人，她不會將一個軍事無能之輩置於如此一個關鍵位置。

此外，還有一名僧人不僅獲得了崇高地位，且證明他位無虛受。這名僧人名叫道平（卒於 758 年之後），據稱他在唐王朝面臨毀滅性叛亂之際，挺身勤王。安史之亂爆發之後，肅宗（756-762 年在位）路

⁹³ 《續資治通鑑長編》卷四七“咸平三年九月辛丑”條與《宋史》卷 197《兵志》。筆者感謝四川大學的段玉明教授提供此條饒有趣味的史料。

⁹⁴ 參見 Meir Shahar, “Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks: The Case of The Shaolin Monastery,” *Asia Major*, Third Series, 13.2 (2000): 15-36, 其更為新近和完整的研究，見氏著 *The Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

⁹⁵ 《舊唐書》卷一八三，第 4742 頁。

過金城（在今甘肅）的一座寺廟。內有一僧，名“道平”，敦促其在靈武用兵，以期從叛軍手中一舉收復都城長安。肅宗任命了一支由道平率領的軍隊，授其左金吾衛將軍之銜。在臨皋，道平與叛軍展開激戰。雖戰功赫赫，但在叛亂平定、和平重現之後，他仍然請求回歸僧職。他受詔居住於崇福寺和興慶寺，被賜紫袍，並可定期入內面聖。其他文獻——無論內典還是外典——均未提及道平。如果他的確參與了平叛過程，在唐帝國傾覆之際施以援手，文獻的缺乏使我們很難衡量他在其中究竟扮演了什麼角色。

此外，道宣還為兩名當時擁有軍事專業知識的僧人作過傳，他們被認為分別在僧、俗兩界都貢獻甚鉅。其中的一位是慧璫（584?-634），道宣的同門⁹⁶。由於“善能禦敵”，慧璫獲禪定寺的道友們一致推舉，大業（605-618）末年，為保護寺院免受盜匪襲擊，他率領僧眾建立了一套防禦體系。其時，中央政權土崩瓦解，全國各地匪患橫行。根據道宣的記載，在慧璫的安排下，來自不同地方的人畜被聚集於“昆池一莊”（可能指的是長安城西南部昆明池旁邊的一座村莊），即禪定寺所在地。許多軍事塔哨在慧璫的指揮下建立起來，他獨自肩負起指揮村莊駐軍的重任，無人敢攔其鋒。道宣隨後還細緻描繪了慧璫是如何運用其勇武與智慧成功地避免了匪徒對禪定寺一帶的劫掠（甚至是殺戮）。有意思的是，那些匪徒是來自司竹；馬三寶招募的一批人馬亦來自此處。⁹⁷

⁹⁶ 有關道宣同門慧璫（其共同的尊師是智首 [567-635]）的研究，參見拙著 *Tanqian*（前揭），194。

⁹⁷ 上述對慧璫的軍事才能及其功勳的描述，基於《續高僧傳》卷二二中他的傳記，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 615 頁中欄第 8-21 行。

另一位同時代的僧人慧休(548–646)⁹⁸，雖然其主要是作為一個學問僧而名世，但如果道宣沒有誇張的話，他也一定具有十分卓越的軍事才能。據道宣的描述，慧休帶領一群居民來到一座廢城，並在叛軍的屢次進攻下，確保其安然無恙：

暨武德年內，劉闡賊興。魏相諸州，並遭殘戮。忽一日警急，官民小大，棄城逃隱。休在雲門，聞有斯事，乃率學士二十余人，東赴相州，了無人物。便牢城自固，四遠道俗，承休城內，方來歸附。當斯時也，人各藏身，而休挺節存國，守城引眾，可謂亂世知人者矣！⁹⁹

5.3 僧諜

僧侶參與間諜活動(或曰“情報交易”),或使用僧侶作為情報交易的做法,在中古中國由來有自。根據藤善真澄的研究,這可追溯至六朝時期(220–589)¹⁰⁰。中古中國的僧侶們在不同層面捲入情報交易活動:首先,在兩個或多個相互競爭的僧團之間;其次,在同一政府的兩大政治派系之間;第三,在帝國裂變時期兩個或多個政治、

⁹⁸ 對於慧休,目前可參考張固也的精彩研究,《唐初高僧慧休紀德文考釋》,《文獻》2008年第4期,第35–44頁;間接的研究則有大內文雄《宝山靈泉寺石窟塔銘の研究—隋唐時代の宝山靈泉寺》,《東方學報》第69期,1997年,第355–287頁。對其一個簡單的討論(主要是其法脈),則可參考拙著 *Tanqian* (前揭), 41–42。

⁹⁹ 《續高僧傳》卷一六,《大正藏》編號2060,第50冊,第544頁下欄第19–25行;參《北山錄》卷三,《大正藏》編號2113,第52冊,第594頁上欄第10–15行。

¹⁰⁰ 參藤善真澄《六朝佛教教團の一側面:間諜,家僧門師,講經齋會》,載川勝義雄、砺波護編《中國貴族制社會の研究》(京都:京都大學人文科學研究所,1987年),第475–506頁;Klaus Flesel, “The State-run Espionage System of the Northern Song Dynasty and the Zouma Official or Fast Messenger,” in Lutz Bieg, et al., *Ad Seres et Tungusos: Festschrift für Martin Gimm*, 115–116 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000; Opera sinologica 11)。

軍事割據勢力之間；最後，是在中國和一個或多個外國勢力之間。

對於第一種形式的情報交易，以下這個展現慧能(638–713)和比他年長的同門神秀(606?–706)間微妙關係的故事，最廣為人知，也最具說服力。一次，神秀聽聞慧能在曹溪(今廣東曲江)說法時講授了一種獨特的教義，便命其弟子志誠前往慧能的住所窺探情報：

志誠奉使歡喜，遂半月中間，即至曹溪山。見慧能和當[尚]，禮拜入即聽，不言來處。志誠[誠]聞法，言下便悟，即契本心。起立即禮拜，自[白]言：“和尚！弟子從玉泉寺來。秀師處不德[得]契悟；聞和尚說，便契本心。和尚慈悲，願當散[教]示！”

慧能大師曰：“汝從被[彼]來，應是細作。”

志誠曰：“未說時即是，說了即不是。”¹⁰¹

六祖言：“煩惱即是菩提，亦復如是。”¹⁰²

據說，志誠最初是神秀的弟子，後被其派往慧能的陣營中充當細作——頗具諷刺意味的是，雖是一詭詐行為，這一間諜活動卻導致了他的頓悟，隨之改宗慧能。究竟是否確有這樣一個名叫志誠的禪僧，現已不可考。然而，慧能在這段記載中所說的話——“汝從彼來，應是細作”——卻展現出禪宗兩派之間的競爭和互派細作的行為，如果不是從神秀和慧能的時代開始的話，至少也在這一故事被講述之前便已經發生了。

¹⁰¹ 對“未說時即是，說了即不是”另一個可能的解釋則是：當我尚未承認我是間諜之時我是；現在我承認了，便不再是間諜了。

¹⁰² Philip B. Yamposky (trans.), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript* (New York: Columbia University Press, 1967), pp. 163–64。

至於第二種類型的間諜，有法藏和慧範(?-713)這兩位從中亞或南亞來的僧人為例。704年末至705年初，當兩大政治勢力¹⁰³之間的衝突達到白熱化之際，法藏和慧範據稱將擁周派的信息洩露給了擁唐派，最終導致武則天讓位於其子中宗¹⁰⁴。數年之後，作為其父李旦(睿宗)代理人的李隆基(玄宗)與中宗的皇后韋氏(?-710)及其勢力發生了衝突。普潤(655?-710後)便充當了玄宗及其朝廷內外擁護者之間的聯絡人。¹⁰⁵

至於中國陷入內戰時期僧人從事情報工作的情形，我們所知最早的例子可以追溯到進入梁武帝內廷的曇鸞(476-542)。他因為涉嫌充任北朝的細作而被扣押，後由於證據不足被釋。¹⁰⁶儘管如此，他涉嫌參與間諜活動的事實，證明了當時確有僧人從事此類活動。稍晚些時候，另一位遭致這一懷疑的人是慧思(515-577)。一位與其共居南嶽的道士，指控其通過“掘破南嶽”來破壞陳朝(557-589)國運——這

¹⁰³ 一支由二張兄弟領導(張易之和他的弟弟張昌宗，兩人都是武則天的面首)，圍繞在武則天周圍；另一支由張柬之(625-706)領導，致力於使武則天下臺，復辟李唐王朝。

¹⁰⁴ 有關這兩位僧人在705年時的宮廷中的角色，參見《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》編號2054，第50冊，第283頁中欄第19-20行：“屬神龍初張柬[易之誤]之叛逆，藏乃內弘法力，外贊皇猷”(有關法藏)；《資治通鑑》卷二〇八，第6585頁：“先是，胡僧慧範以妖妄遊權貴之門。與張易之兄弟善。韋后亦重之。及易之誅，復稱慧範預其謀。”(有關惠/慧範)對其分別的討論，見於拙著，Fazang, Chapter 10.3, Appendix K; 以及拙文，“The Career of a ‘Villain Monk’ from Central Asia in the Court of the Central Kingdom,”《漢語佛學評論》第三卷，2012年，第329-430頁。

¹⁰⁵ 《文苑英華》(北京：中華書局，1966年)，卷二七八，第2984頁中欄至第2985頁上欄；《全唐文》卷二二三，第2248頁中欄；《舊唐書》卷八，第166頁；卷九九，第3087-3088頁；卷一〇六，第3248-3249頁；《資治通鑑》卷二〇九，第6644頁。

¹⁰⁶ 《續高僧傳》卷六，《大正藏》編號2060，第50冊，第470頁上欄第26-29行：既達梁朝，時大通中也。乃通名云，“北國虜僧曇鸞故來奉謁。”時所司疑為細作。推勘無有異詞，以事奏聞。帝曰，“斯非覘國者，可引入重雲殿。”

顯然是認為南嶽這一名山同陳朝的國運息息相關。¹⁰⁷

雖然曇鸞和慧思都被指控為間諜，但其真實性並不能被證明。相反，另一位同樣有名的僧人——不空(705-774)，則可視為是最有名的僧諜。雖然居住在叛軍佔領的地區，不空通過秘密信使，將有關叛軍的有用情報，傳遞給唐朝的統治者。¹⁰⁸

最富傳奇色彩的僧諜，可能是幫助北宋吞併南唐(937-975)政權的兩位僧人。其中一位見寵於南唐的詩人皇帝李煜(937-978)，並以“小長老”之名而廣為人知。李煜耗盡國庫，努力兌現“小長老”興建佛寺、佛塔，描繪佛像的建議，以贏得佛陀對其困境中國家的佑護：

北朝聞李後主崇奉釋氏，陰選少年有經業口辯者往化之，謂之“一佛出世”，號為“小長老”。朝夕與論六根四諦、天堂地獄、循環果報，又說令廣施梵刹，營造塔像，身被紅羅銷金三事。後主因讓其太奢，乃曰：“陛下不讀《華嚴經》，爭知佛富貴？”自是襟懷縱恣，兵機守禦之謀，慌然而弛；帑廩漸虛，財用且竭。

又使後主於牛頭山大起蘭若千間，聚徒千眾，旦暮設齋食，無非異方珍饈。一日食之不盡，明旦再具，謂之折

¹⁰⁷ 《續高僧傳》卷一六，《大正藏》編號2060，第50冊，第563頁中欄第26-29行：
致有異道懷嫉，密告陳主，誣思北僧，受齊國募，掘破南岳。

¹⁰⁸ 在其給肅宗的信中，不空寫到：

不空雖身陷胡境，常心奉闕庭，頻承密詔，進奉咸達。（《不空表制集》卷一，《大正藏》編號2120，第52冊，第828頁上欄第7-8行）

在其居士弟子趙遷(?-775年后)為其所寫的傳記中，則提供了更多的細節：

至德中，鑾駕在靈武風翔。大師常密使人問道，奉表起居。又頻論剋復之策。肅宗皇帝亦頻密謀使者，到大師處，求祕密法，并定收京之日，果如所料。（《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》，《大正藏》編號2056，第50冊，第293頁中欄第8-10行；參照《宋高僧傳》卷一，《大正藏》編號2061，第50冊，第712頁下欄第29行至713頁下欄第1行）

倒。時議謂“折倒”為煜之讖。及大兵至，獲為營署。

北朝又俾僧於采石磯下卓庵，自云少而，草衣木食。後主遣使賫供獻以往，佯為不受，乃陰作通穴，及累石為塔，闊數圍，高迫數丈，而夜量水面。及王師尅池州，而浮梁遂至，繫於塔穴，以渡南北，不差毫釐。

師徒合圍，召“小長老”議其拒守，對曰：“臣僧當揖退之。”於是登城大呼，而旨（=周）麾兵乃小却。後主喜，令僧俗兵士誦救苦觀音菩薩，滿城沸湧。未幾，四面矢石雨下，士民傷死者眾。後主復使呼之，託疾不起。及誅皇甫繼勳之後，方疑無驗，乃鳩而殺之。¹⁰⁹

另一位幫助顛覆南唐政權的僧人則是樊若水（又名樊知古，943–994）。他通過建造一座通往長江河岸石塔的浮橋，為北宋軍隊渡過水深流急的長江天塹，掃清了難以逾越的障礙：

李煜有國日，樊若水與江氏子共謀。江年少而黠。時李主重佛法，即削髮投法眼禪師為弟子，隨逐出入禁苑，因遂得幸。佛眼示寂，代其住持建康清涼寺，號曰“小長老”，眷渥無間。凡國中虛實盡得之，先令若水走闕下，獻下江南之策，江為內應。其後李主既俘，各命以官。江後累典名州，家於安陸，子孫亦無聞。¹¹⁰

¹⁰⁹（宋）王清明《揮塵錄》後錄/卷五，引龍衮《江南野史》。陳葆真《南唐三主與佛教信仰》，載李志夫編《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部份）》（臺北：法鼓文化，1998年），第260–261頁。還可參考 Benjamin Brose, “Credulous Kings and Immoral Monks: Song Literati Critiques of Buddhism during the Five Dynasties and Ten Kingdoms,” *Asia Major* 27 (2014): 73–98.

¹¹⁰（宋）王清明《揮塵錄》後錄卷五引宋咸《笑談錄》。徐欣薰《南唐三帝與佛教信仰——以李後主為主》，《法光》140期，2001年。還可從網上獲得：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag122205.pdf>（2020年10月19日登錄）。

最後，在國際情報活動的層面上，對於義湘（625–702）是否急切地趕回新羅，提醒新羅國主注意唐王朝迫在眉睫的進攻，並通過神奇的儀軌幫助新羅人化解了這一進攻，是頗為令人懷疑的。¹¹¹然而，確實有一位從印度來的學問僧想要偷跑回印度，向印度官方報告唐朝宮廷之中的各項情報：

先是，唐咸通中，有天竺三藏¹¹²僧，經過成都。曉五天胡語，通大小乘經、律、論。以北天竺與雲南接境，欲假途而還，為蜀察事者識之，繫于成都府。具得所記朝廷次第文字，蓋曾入內道場也。是知外國來廷者，安知非奸細乎？¹¹³

對我們而言，遺憾的是，材料中印度僧諜之名不得而知。儘管如此，無論是從其被稱為“三藏僧”（深通佛理之人），還是從其頻繁出入唐朝的內道場，能夠收集有關唐朝宮廷之中豐富而細緻的消息的事實來看，他都是一位非常重要的僧人。

儘管如此，唐帝國絕不是這種國際間諜活動的無辜受害者。此處舉一例為證。偉大的佛教旅行家和翻譯家，玄奘（602–664），實際上成為了太宗在中亞和南亞的線人，致力於將唐帝國的影響投射到這兩個地區。《大唐西域記》，這部由玄奘及其弟子辯機（？–649）所撰寫的遊記，就成為了唐朝政府在制定“西域”政策時的重要材料來源。

¹¹¹ 《三國遺事》卷四，《大正藏》編號 2039，第 49 冊，第 1006 頁下欄第 15–18 行：既而本國丞相金欽純（一作仁問）良圖等，往囚於唐。高宗將大舉東征，欽純等密遣湘誘而先之。以咸亨元年庚午還國，聞事於朝。命神印大德明朗，假設密壇法穰之。國乃免。

¹¹² 三藏（梵語：tripiṭaka）意為佛藏的三個部分，同時也指通曉三藏之大師。

¹¹³ 《太平廣記》（北京：中華書局，1961 年）卷一九〇，第 1424–1425 頁，其材料引自《北夢瑣言》，雖然該內容不見於今本《北夢瑣言》。

5.4 中國中古時期寺院的武術傳統

有證據表明，佛教寺廟，尤其是中國北方的佛教寺廟，有著很悠久的習武傳統。如果少林寺和達摩（活躍於 5 世紀）的關係或多或少的有些傳奇性質的話，其尚武傳統可以追溯到禪師僧稠（480–560），一位在聲譽上足堪比肩達摩的僧人。根據張鷟（660?–740?）的記載，在僧稠年少成為沙彌之時，寺中眾僧閒時以角力騰越為戲¹¹⁴。僧稠由於年輕體弱，常受到同齡人的欺負和羞辱。他向大力菩薩請求，將其肖像供奉於寺院之中。連禱七天之後，他終於被菩薩所加持，成為了一個大力士：

因入殿中，橫塌壁行，自西至東，凡數百步。又躍首
至於梁數四。乃引重千鈞，其拳捷驍武勁。¹¹⁵

像許多同類文本中的記錄一樣，張鷟有關僧稠故事的講述，不時還是會有些傳奇或至少半傳奇的色彩。因此，不能完全信以為真。¹¹⁶然而，這則故事確實顯示出一些僧人習武的情形。這表明：僧稠作為一位佛門龍象的成功，可能並不能完全歸功於其在禪學方面的天賦異稟，也要部分地歸功於其作為一位武林高手的威望。

據載，還有一位武功高強的僧人，當強勁的異域挑戰者來到隋朝時，他奮起反擊，以捍衛國威。跟僧稠一樣，這位名叫法通（562?–618?）的和尚，直到其受到觀音菩薩的加持前，一直身體羸弱。相當背離婆羅門教對奶牛的尊崇和佛教禁止食肉的戒律，他餵養了三頭奶牛！法通從此獲得了幾乎取之不盡的力量源泉，他將其派

¹¹⁴ 《朝野僉載》（北京：中華書局，1979年）卷二，第39頁；參照《太平廣記》卷九十一，第601頁。

¹¹⁵ 同上。

作善用，以服役於其道友。一次，他曾背著 500 斤重的石臼，從終南山運到了他所在的法海寺。當西番（西亞或南亞）的“大壯”用其強力和相撲技藝向中國人發起挑戰時，法通的天賦獲得了更大的用武之地。在文帝決定召來法通之前，這個西蕃來的外國人可謂是所向披靡，無人可敵。法通沒有讓皇帝失望。他不只在體能上擊敗了這個外國挑戰者，還以高尚的德行感化了他。據說，他慈悲為懷，免此異域人士於不死。¹¹⁷

還有一位僧人，生活於梁武帝治下，也以膂力出眾而聞名，並因此而被朝廷徵召，以服務國家。只是他不是角力於競技場，而是浴血沙場，為國捐軀：

釋僧歡，未詳其姓氏。出家住金陵冶城寺。本羸病，乏氣力。乃至心於寺塔下懺悔，祈請懇到，誦《法華經》不輟。於少時間，鬻然膂力。寺塔前有兩石師子，形甚重

¹¹⁶ 對其真實性最新的考證，參見申懷松《少林武術起源考辨——僧稠創拳說》，《河北體育學院學報》，2007年第1期，第88-90頁。接受僧稠在武術上的成就機器在少林武術傳統中的角色的學者則更多。參見馬愛民《論我國武術史上的稠禪師與嵩山少林寺——兼論北朝時期鄴下寺院的武術活動》，《北京體育學院學報》第22卷第1期，1999年，第90-94頁；《從稠禪師及鄴下定晉禪院考察看少林寺武術發端》，《體育學刊》2002年第5期，第62-64頁；《鄴下高僧對少林寺和少林寺武術的貢獻與影響》，《體育學刊》第10卷第3期，2003年，第52-55頁；《捷拳的文化內涵及文獻考辨》，《體育文化導刊》2004年第5期，第69-71頁；《少林武術的緣起及著名武僧僧稠禪師幼年習武辨惑》，《安陽師範學院學報》2008年第5期，第120-124頁；《北朝稠禪師的武功和鄴下寺院武僧的習武活動》，《山東體育學院學報》2009年第3期，第49-52頁；《鄴下佛學之盛和北朝隋唐的安陽佛寺武僧武藝》，《安陽師範學院學報》2009年第5期，第22-29頁。馬愛民主要觀點的大部分，收在其論文集——《傳統武術文化新探》（北京：人民體育出版社，2003年），另一本則是他與其他人合編的《中國體育通史》（北京：人民體育出版社，2008年）。

¹¹⁷ 《續高僧傳》卷三五，《大正藏》編號2060，第50冊，第663頁上欄第28行至中欄第20行。

大。歡忽以兩臂，各貫師子腹下，擊之而走。行十許里，都不覺倦。梁高祖聞而駭之，乃勅罷道，隸裴邃，北征而殞。¹¹⁸

這段記載看來有一些史實根據。裴邃(?-525)確是當時名將，與韋睿(442-520)齊名。

高強的武功並非總是有助於僧人的修行生涯，或為整個僧伽帶來福祉。根據一個傳統的說法，北魏太武帝(423-453年在位)一朝的滅佛運動肇端於在長安的佛寺中發現的大量弓矢。這表明：住寺的僧侶們有規律地進行武術訓練，並在其生命財產受到威脅時訴諸武力。¹¹⁹還有一條記載稱，北魏的一位將軍被一名僧人殺死；據說這是太武帝滅佛的導火索。¹²⁰

雖然熱衷武術對他們自己或僧伽而言，最終可能是致命的，但對僧侶而言，這一特殊技藝的誘惑似乎又不可抗拒。根據道宣的記載，馬邑的僧人們雄情果敢，這暗示其對武術的熱愛。¹²¹再舉一例，據稱唐玄宗(712-756年在位)對北人有一刻板印象。根據這一觀點，北方人在本質上充滿陽剛之氣，而又流於所謂的“訛風”。由此推論，北部中國的僧侶們，在其業餘時間也熱衷於練習騎射，而又有教無類。¹²²

正如學者們所指出的，中古時期佛教僧侶們在武術方面所投注的

¹¹⁸ 《弘贊法華傳》卷六，《大正藏》編號2067，第51冊，第30頁上欄第6-12行。

¹¹⁹ 《魏書》(臺北：鼎文書局，1980年)卷一一四，第3033-3034頁。

¹²⁰ 《建康實錄》(北京：中華書局，1986年)卷十六，第649頁。該書記載這位北魏的將軍被一個名叫斛浴真的“道人”(通常泛指教界中人，但此處明顯指佛教僧侶)所殺死。

¹²¹ 《續高僧傳》卷一九，《大正藏》編號2060，第50冊，第583頁中欄第17-18行。

¹²² 《宋高僧傳》卷一六，《大正藏》編號2061，第50冊，第806頁上欄第17-19行：“天寶十四載，玄宗以北方人也稟剛氣，多訛風，列刹之中，餘習騎射，有教無類。”

激情和能量，部分是出於保護龐大寺產的需要。¹²³ 道宣所載的下面一則故事，即是對這一聯繫最有力的說明：

厭俗出家，住會善寺。其力若神，不可當者。曾與超化寺爭地，彼多召無賴者百餘人，來奪會善秋苗。眾咸憂惱。恭曰，“勿愁！”獨詣超化，脫其大鐘，塞孔以乾飯，六升投中，水和可噉。一手承底，一手取噉，須臾並盡。仍取大石，可三十人轉者，恭獨拈之，如小土塊，遠擲於地。超化既見，一時驚走。¹²⁴

6. 結論

作為最後總結，筆者將在此強調法雅研究中的幾點主要發現。我所採用的材料，包括由法雅同時代僧人道宣所提供的佛教文獻，《新唐書》、《舊唐書》、《資治通鑑》及《冊府元龜》等官方材料，一致認為法雅與唐高祖關係切密切。儘管現有材料不足以說明法雅與高祖之間關係的性質，但目前看來，法雅多半是（如果不是完全是）以軍事長才而聖眷優渥。

道宣的記述，尤其是其引用的智實的信件，企圖讓人相信法雅是僧中邪惡的異類：他不僅親預戰事、訴諸暴力、擅行殺伐，而且通過武裝其他僧人，激勵其行兇而迫其犯戒。但是，另一些材料（包括由道宣本人所提供的）給我們的印象，卻與上述道宣與智實試圖留給讀者的印象正好相反。有證據表明，儘管佛陀禁止僧伽捲入戰事，但在中古中國，僧侶（尤其是北方僧人），或出於自願，或多少受到脅迫，

¹²³ 曹仕邦《中國沙門外學的研究：漢末至五代》（臺北：東初出版社，1994年），第418-420頁。

¹²⁴ 《續高僧傳》卷三五，《大正藏》編號2060，第50冊，第659頁下欄第23-28行。

曾廣泛而持續地參預戎務、格鬥及其他形式的暴力衝突。僧伽以不同的形式，捲入了這些被戒律明令禁止的行為。

僧人們不僅扮演著精神導師的角色，也能在軍事方面提供建議。他們中有人領兵打仗，甚至身先士卒。更甚，有的僧人因其在武術上的造詣而為人稱道。僧人參與戰爭及其不時訴諸暴力的行為，揭示了一種長期的張力。僧人一直試圖克服這一張力，卻收效甚微：佛經禁止暴力，但在僧伽抵禦外來攻擊及解決內部衝突時，動用武力又有其必要性。這一事實再次提醒現代學者，不能通過研究各種律典裡的大量戒律，以探討佛教（尤其是東亞各種佛教傳統）的真實情形。這些戒律只是試圖規範（prescribe），而非如實描述（describe）影響僧伽成長演變的環境因素。

中古僧伽無時無刻不為之掙扎的另一張力，則來自其與俗世政權間的複雜關係。這種張力看起來比參與戰爭與禁止暴力的戒律間的衝突更為深刻而具有本質性。僧伽與政權之間關係的微妙性質，決定了僧界領袖不得不通過某種看似悖謬的方式來“購買”僧伽的自主與獨立：即滿足世俗君主及其王朝利益——他們除了能為君主提供儀式、精神、學術及賦予政權合法性方面的專業技能，有時也包括他們本不該觸及的戎策與武術。僧伽無法從佛經中找到對其參與兵事的支持，這種合法性主要來自於國家及其利益。佛教界參與戰爭的一些例子，如馬邑及少林寺的僧人，被人們所稱頌，這也證明了僧伽的聲譽能夠因此而獲益。矛盾的是，正如夏維明（Meir Shahar）曾精闢地指出的那樣¹²⁵，正是這些僧人對佛教反暴力戒律的侵犯，為其帶來了所屬寺廟在唐代的勃興。因此，一些性質類似卻被人譴責的例子同樣值

¹²⁵ Shahar, “The Shaolin Monastery,” 35。

得注意，如法雅和另一位所謂的“異僧”懷義。更值得玩味的事實是：作為唐朝開國皇帝的心腹，在那場導致他下臺並成為替罪羊的政治內訌之前，法雅的軍事行動肯定得到了其世俗支持者（尤其是高祖）的讚賞。我們發現，法雅的這一例子很有啟發性，它揭示了政界的動盪和世俗世界中行為評價標準的反復，使其對同類行為是非優劣的裁決或臧否，是如何的隨意與武斷：這一類行為為佛法所禁止，但在中古中國的“叢林法則”下，又有其存在的必要性。

法雅驅使僧人進入殺戮場，為世俗政權而戰，激起了智實及其傳記作者道宣（律宗大師）等佛教內部“原教旨主義者”的強烈抨擊和反對。佛教戒律禁止殺生以及任何形式的暴力，這顯然是他們反對法雅的一項理由。但在他們的反對背後，還可能隱藏著一種持續的恐懼，如果把僧伽的命運毫無保留地與世俗權力的命運捆綁在一起，僧伽將面臨著國家政權的完全控制、從而進一步失去其獨立和自治。

在中古中國，各種不利因素持續威脅著僧團，其中包括來自不信教的地方官僚的干預、叛賊和強盜的破壞、及其他宗教派別的攻擊等。這些因素都決定了僧人不得不建立並維持其與世俗政權一定程度上的合作（有時甚至是仰賴於國家政權）。這種關係曾被道安（312–385）簡要地歸納為“不依國主，則法事難立。”但是，僧團內部也有更為“原教旨主義”的一方，他們強烈認為這種合作應在不破壞僧團獨立性的方式下推進。道安的弟子慧遠（334–416）即是其代表之一，他曾經激烈地主張僧人不拜君主，甚至是生身父母。

法雅在隋唐之際與唐代初興的頭十年所遭遇的幸與不幸，給我們提供了一個絕好研究案例，即應思考中古中國的某些僧尼何以被扣以“妖孽”、“暴逆”或“妖妄”之名。在致法雅的信中，智實將他與兩名惡名昭彰的印度暴僧（善星和調達）相提並論。這兩名印度比丘在南

亞與中亞的佛教典籍中被描繪為僧伽的“內賊”，他們的野心與罪行陷僧團於分崩離析的險境；與之相比，中古中國的“異僧”（如法雅、懷義和慧範等等），往往是那些謀求和維繫與俗世聯繫的僧侶。他們在僧俗兩界的成敗毀贊，已大體為其介入俗世的本質與結果所決定，可謂各具因緣，難於預斷。法雅的個案，提醒治中國佛教史（也包括其他東亞國家的佛教史）的學者在考察政教關係時，不應局限在統治者與“高僧”的關係上，也應注意到那些被認定為“異僧”的佛教人物。因其與俗世的瓜葛，他們在正史—俗史中有十分豐富的記載；如果細心挖掘、甄別其留在史料裡的行跡，這些史料或許會給人們出人意表的啟發。

這些“異僧”大多都是政治上的失勢者。他們被正史嚴重醜化，其形象讓人以為他們只是代表著一小撮非主流的頑劣乖張之徒；以不道的行徑違背律典規定的根本教法和價值取向。如此以來，這些觸犯禁戒的行為則是背後所為，或者根本就同主流僧伽的意志背道而馳。但這種臆會遠非事實。首先，假定主流僧眾應當或致力超絕於世俗權力之外的想法是幼稚的。與世俗權力的聯合永遠是僧伽的當務之急，因為與世俗政權維持微妙的平衡，是保證僧伽福祉的不二法門。

其次，這些所謂的“異僧”之所以為人所詬病，主要是因為他們與政權的關係以災難性的方式土崩瓦解。在此之前，他們大多數一直是主流僧眾之中的主幹人物，代表僧伽與政權進行交涉。福安敦有力地證明以“異僧”懷義為首的十大德集團其主要成員，均是主流僧眾中重要而學識淵博的學問僧¹²⁶；在懷義的領導下，該集團編修和推

¹²⁶ Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Author, and Function of the*

廣的《大雲經疏》，為武后的女性統治奠定了意識形態的基礎。筆者也曾探討過懷義的同時代人——慧範。他主要輔佐武后那同樣壯懷激烈的公主太平 (?-713)，直到 713 年，公主被其對手和侄子玄宗賜死。證據表明，慧範在政界和教界也擁有著強大的人脈。¹²⁷ 與懷義或慧範的情況相比，我們對法雅的確定行為知之甚少，這使得我們很難把握其真實人格，及其與當時僧團的真實關係等。但是，僅憑智實和道宣明顯有失偏頗的描述，仍然可窺見法雅在當時的政教兩界所擁握的權勢。若非後來失寵，很難想像這樣一位頗具權勢的僧人，會被主流僧伽避之若“叛逆”。

最後，令所謂的“異僧”聲名狼藉的那些所作所為，如法雅對軍事的介入，雖然明顯“觸犯”了某些根本戒律，但絕不是什麼需要主流僧人矯正革除的罕見例外。正如我們所強調的那樣，在僧侶的實際作為與戒律中“倡行”(所謂的“作持戒”)和“禁止”(所謂的“止持戒”)之間，常常有著一條巨大的鴻溝。¹²⁸

附錄

(1) X^興 = 興聖寺本；

(2) X^麗 = 《高麗藏》：最初完成於 1025 年，經過數次（在 1090 年、

Tunhuang Document S. 6502. Followed by an Annotated Translation (Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976), 該書重要的修訂和擴展本，則是在 2005 年出版的同名著作（由京都的 Italian School of East Asian Studies 出版）。

¹²⁷ 拙文，“Shengshan Monastery.” 慧範是我新近完成的一本專著的研究對象。

¹²⁸ 郝春文認為：敦煌的僧侶在很多情況下並非居住在寺院之中。參郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

1236-1251 年間，以及其它時段中) 擴充完善；

(3) X^思 = 《思溪藏》(又稱“圓覺藏”) : 完成於南宋 1132 年；

(4) X^資 = 《資福藏》: 完成於南宋 1175 年，一般認為是思溪藏的重印版本(儘管質量有所降低)；

(5) X^趙 = 《趙城藏》(又稱“趙城金藏”) 完成於金朝 1173 年；

(6) X^磧 = 《磧砂藏》: 開刻於大約 1225 到 1233 年間，始印於南宋 1234 年；中途因宋元更迭期間的戰亂而長期擱置，最終在 1322 年完成；

(7) X^普 = 《普寧藏》: 完成於元朝 1290 年；

(8) X^南 = 《南藏》(又稱“洪武南藏”) : 完成於明朝 1398 年(在永樂年間 [1403-1424] 重印，質量有所降低，稱為“永樂南藏”或“再刻南藏”)；

(9) X^徑 = 《徑山藏》(又稱“嘉興藏”或“方冊藏”) : 明朝 1589 年開刻於山西五台山，隨後在 1592 年遷至徑山，最終完成於清朝 1676 年；

(10) X^清 = 《清藏》(又稱“龍藏”) : 開刻於 1735 年(乾隆在位 [1736-1795] 的前一年)，三年後完成。

(11) X^曇 = 《新修科分六學僧傳》(曇噩於 1366 年撰成)；

(12) X^唐 = 《全唐文》(完成於 1814 年)。

附錄 A 智實致法雅書

原文：

與子同生像季，共屬陵遲。悲六道之紛然，愍¹²⁹ 四生之未悟。

子每遊鳳闕，恒遇龍顏。理應洒甘露於帝心，靡慈雲於含識。何乃¹³⁰起善星之勃見¹³¹，鼓調達之惡心¹³²？善響¹³³沒於當時，醜跡¹³⁴揚¹³⁵於後代¹³⁶。豈不以朝含安忍，省納芻蕘？恣此愚¹³⁷，述斯頑見。¹³⁸

嗟乎¹³⁹可悲，寔¹⁴⁰傷其類。¹⁴¹且自多羅既斷，終不更生；折石¹⁴²已分，義無還合。急持衣盞¹⁴³，早出伽藍！使清濁異流，蘭艾

¹²⁹ 興本作“愍”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清本）及唐本均同；曇本作“憫”。

¹³⁰ 興本作“何乃”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清本）及唐本均同；曇本作“乃”。

¹³¹ 興本作“勃見”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）同；唐本作“惡見”，曇本作“悖見”。“勃見”當是“悖見”之誤，但“惡見”看起來不像。但是在對偶句中出現兩個惡字應該不太可能，對於像智實這樣有文采的作家來說未免粗劣。

¹³² 興本作“惡心”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本均同；曇本作“惡風”。“惡風”（連同“鼓”）義勝。

¹³³ 興本作“令響”；諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐、曇兩本作“令善響”。

¹³⁴ 興本作“醜跡”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“醜聲”。

¹³⁵ 興、趙兩本作“揚”，麗本作“揚”；其他諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐、曇兩本皆作“播揚”。“揚”字與上文“沒”字對應，“揚”字義勝。

¹³⁶ 興本作“後代”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本均同；曇本作“後世”。

¹³⁷ 諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐、曇兩本皆作“愚情”而非“愚”。“愚情”義勝。很顯然，興本脫“情”字。

¹³⁸ 《續高僧傳》，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 635 頁上欄第 4-9 行。

¹³⁹ 興本作“嗟乎”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）同；唐本作“嗟子”。“嗟子”義勝。

¹⁴⁰ 興本作“寔”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）同；唐本作“實”。

¹⁴¹ 曇本闕“嗟乎可悲，寔傷其類”二句。

¹⁴² 興本作“折石”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）同；唐、曇兩本作“析石”。可能是其來源的一部佛經亦作“析石”，所以更為合適（見註 151）。

¹⁴³ 興、曇兩本作“盞”；諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本作“鉢”。“盞”是“鉢”的異體字。

殊別¹⁴⁴，使¹⁴⁵群臣¹⁴⁶息於譏論，梵志寂於謗聲。定水噫而更通，慧燈晦而還照。此言至矣，想見如流¹⁴⁷。

英文翻譯：

Together, you, master, and I live in the age of the Semblance Dharma, belonging to the time of decline. Deploring the fragmentation of the “six paths” [of rebirth],¹⁴⁸ we all take pity on the unenlightened state of the “four kinds of sentient beings.”¹⁴⁹ You, master, often tour the “phoenix palaces” (where the emperor lives), constantly meeting with the dragon’s face. You ought to have spread the sweet dew in the heart of the emperor, sheltering sentient beings with the clouds of

¹⁴⁴ 興本作“殊別”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）同；唐本作“殊列”；曇本作“殊臭”。

¹⁴⁵ 興本作“使”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及曇本同；唐本作“則使”。

¹⁴⁶ 興本作“群臣”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“朝廷”。與“朝廷”相較，“群臣”與下文的“梵志”更為搭配。

¹⁴⁷ 諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本作“此言至矣，想見如流”，然而殊難索解。曇本作“毋終自蔽，幸悉此言”，其義易明。

¹⁴⁸ 此處指眾生輪迴的六道：(1) 地獄道 (Skt. *Narakagati*)、(2) 餓鬼道 (Skt. *Pretagati*)、(3) 畜生道 (Skt. *Tiryagyonigati*)、(4) 阿修羅道 (Skt. *asura-gati*)、(5) 人間道 (Skt. *manuṣya-gati*)、(6) 天道 (Skt. *deva-gati*)。

¹⁴⁹ 佛教文獻中的“四生”是指：

- (1) 卵生 (Skt. *aṇḍaja-yoni*)：由破卵而生者，如鳥龜魚蟻；
- (2) 胎生 (Skt. *jarāyujā-yoni*; Pāli. *jalābu-ja*)：從胞胎而生，如所有的哺乳動物；
- (3) 濕生 (Skt. *samśvedajā-yoni*; Pāli. *samseda-ja*)：又作因緣生、寒熱和合生，包括了所有卵微小難見的昆蟲及其他小生命；
- (4) 化生 (Skt. *upapādukā-yoni*; Pāli. *opapātika*)：變化而生，如諸天、地獄等，皆由其過去之業力而生。

參見 Muller, DDB, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=四生>。

compassion. How could you have promoted perverse views like those held by the Bhikṣu Sunakssatra, and have stirred up the evil winds of Devadatta, causing good voices to die in the current world, and ugly traces to be left to later generations? Should you not embrace the mind of bearing adversity with calmness, [and] examine and accept my rustic words? I have thus given rein to my stupid feelings and become so bold as to express my stubborn opinions [as below]. 與子同生像季，共屬陵遲。悲六道之紛然，愍四生之未悟。子每遊鳳闕，恒遇龍顏。理應洒甘露於帝心，廕慈雲於含識。何乃起善星之悖見，鼓調達之惡風？令善響沒於當時，醜聲揚於後代 / 世。豈不以朝含安忍，省納芻蕘？恣此愚情，述斯頑見。

Alas, you master are truly deplorable, harming as you do your peers. Moreover, after a tara tree is severed [from its root], it can never grow out [its branches];¹⁵⁰ while a stone slab, when broken, cannot be

¹⁵⁰ 此處指漢譯《阿毘達磨俱舍釋論》(公元 4 世紀 Vasubandhu 所著，在東亞以“世親”名)，在公元 563 至 567 年由真諦 (Paramārtha ;499–569) 譯成漢文。在此處，世親根據一部毘奈耶定義了四種比丘：1. 名比丘 (此為假比丘)、2. 自稱比丘、3. 乞者比丘、4. 破煩惱比丘。這不毗奈耶可能就是《十誦律》，梵文原典為 *Sarvāstivādin Daśabhānavāra vinaya*，由弗若多羅 (Puṇyatara) 和鳩摩羅什 (Kumārajīva; 344–413) 所傳譯。相關段落見卷第一，《大正藏》編號 1435，第 23 冊，第 2 頁上欄第 27 行至中欄第 8 行。對於假比丘，世親作如下描述。假比丘先曾經白四羯磨受戒後而為真實比丘，後來因為犯根本罪壞比丘行成為了非比丘。；好比多羅樹被砍掉頂部，再無法發芽抽枝：

譬如多羅樹，於頭被斫，更不生莖，不應成老，不應成長，不應成大。世尊作如此譬，欲顯何義？如此由破一分根本故，所餘護無更生起義。若人犯根本罪最重，能破一切比丘行。與最重無慚羞相應故，此人即斷一切護根本，是故捨一切護。此義應然。何以故？於大眾食及住處，佛不許此人噉一段食，踐一腳跟地。此人大師所擯出一切大眾事用外。 (《阿毘達磨俱舍釋論》卷十一，《大正藏》編號 1559，第 29 冊，第 236 頁上欄第 5–13 行)

restored as whole.¹⁵¹ Immediately take your robe and bowl and leave the saṃgha as soon as possible, so that the clean and dirty flows may go their separate ways,¹⁵² and the orchid and Artemisia (i.e. the virtuous and the ignoble) may emit different smells; the court officials may stop criticizing [Buddhism] and Buddhist monks may be free of malicious rumors; the stream of meditation, after being blocked, may flow freely again; while the lamp of compassion, after being obscured, may resume its brilliance. Please do not be confused [by your own desires], and hopefully you will heed these words [of mine]! 嗟子可悲，寔傷其類。且自多羅既斷，終不更生；析石已分，義無還合。急持衣盞，早出伽藍！使清濁異流，蘭艾殊臭。使群臣息於譏論，梵志寂於謗聲。定水噎而更通，慧燈晦而還照。毋終自蔽，幸悉此言。

¹⁵¹ “析石已分，義無還合”二句出自漢譯《大般涅槃經》：

復有人言，或有比丘實不毀犯波羅夷罪，衆人皆謂犯波羅夷，如斷多羅樹。而是比丘實無所犯。何以故？我常說言，四波羅夷，若犯一者，猶如析石，不可還合。（《大般涅槃經》卷七，《大正藏》編號 374，第 12 冊，第 404 頁中欄第 8–11 行；另見《大般涅槃經》卷七，《大正藏》編號 375，第 12 冊，第 645 頁上欄第 13–16 行）。

¹⁵² “清濁異流”一語常見諸唐代以及之前的文章。例如：

(1) 諸葛亮 (181–234) 《坐上與杜微書》：“服聞德行，飢渴歷時。清濁異流，無緣咨觀。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》[北京：中華書局，1991 年]，《全三國文》卷五九，第 1373 頁中欄）；

(2) 司馬昱 (320–372)（即晉簡文帝 [371–372 年在位]）《詔百官》：“使清濁異流，能否殊貫”（《全上古三代秦漢三國六朝文》（上揭版），《全晉文》卷十一，第 1523 頁中欄）；

(3) 真觀 (?–611)《夢賦》：“夫邪不干正，惡無亂善。清濁異流，升沈各踐。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》[上揭版]，《全隋文》卷三四，第 4225 頁上欄）

附錄 B 智實致杜正倫書

原文：

沉¹⁵³ 俗僧智實白：實懷橘之歲，陟¹⁵⁴ 清信之名；採李之年，染¹⁵⁵ 息慈之位。雖淺智褊能，然感¹⁵⁶ 希先達。¹⁵⁷

竊見化度寺僧法雅，善因曩世，受果今生。¹⁵⁸ 如安上之遊秦，似遠公之人¹⁵⁹ 晉。理應守護鵝¹⁶⁰ 之行，持結草之心；思報皇王之恩，奉酬覆載之德。乃於¹⁶¹ 支提靜院，恒¹⁶² 為宰煞¹⁶³ 之坊；精舍林中¹⁶⁴，鎮作妻孥之室。脫千僧之服，四海¹⁶⁵ 愴¹⁶⁶ 動地之悲；謗七佛

¹⁵³ 興、麗、趙三本作“沉”；而《大正藏》版本雖然以麗本為底本，另取字義相近的“沈”字，但顯然未予注出。

¹⁵⁴ 興本作“陟”，麗、趙兩本同；其他諸本（思、資、磧、普、南、徑、清）及唐、曇兩本作“涉”。“陟”義勝。

¹⁵⁵ 興本作“染”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本均同；曇1本作“叨”。相較於“染”，與“位”連用時“叨”更合適。

¹⁵⁶ 興本作“感”，麗、趙兩本同；諸刊本（思、資、磧、普、南、徑、清）及唐、曇兩本作“敢”。“敢”義勝。

¹⁵⁷ 《續高僧傳》，《大正藏》編號2060，第50冊，第635上欄第26–28行。

¹⁵⁸ 興本作“善因曩世，受果今生”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本均同；曇本作“積善因於曩世，受福果於今生”，於義更加完備。

¹⁵⁹ 諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐、曇兩本作“入”。顯然此處當為“入”，形近誤作“人”。

¹⁶⁰ 興本作“鵝”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“鶩”，為“鵝”的異體字。

¹⁶¹ 興本作“乃於”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；唯曇本作“願以”。“願以”義勝。

¹⁶² 興本作“恒”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及曇本同；唐本作“但”。

¹⁶³ 興本作“煞”，麗、趙兩本同；曇本及大正藏版本作“殺”。《大正藏》的較訂者們再次不加註明地把麗本中的“煞”字替換成了相近意義的“殺”。

¹⁶⁴ 興本作“林中”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“禪林”。

之經，萬國嗟¹⁶⁷ 訴天之怨。自漢明感夢，摩騰入洛已¹⁶⁸ 來，無所¹⁶⁹ 名人，頗曾聞也¹⁷⁰。¹⁷¹

皇帝受禪，撫育萬方，欲¹⁷² 使王道惟清，法海¹⁷³ 無穢。公策名奉節，許道亡身。除甘蔗之災¹⁷⁴，拔空腹之樹，使禪林鬱暎¹⁷⁵，慧苑¹⁷⁶ 扶疏。慕¹⁷⁷ 實嘉¹⁷⁸ 聲，振¹⁷⁹ 于邦國。寧可¹⁸⁰ 忍斯邪佞，

¹⁶⁵ 興本作“四海”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本均同；曇本作“四悔”。“四海”義勝。

¹⁶⁶ 興本作“愴”，麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清及唐本同；曇本作“興”。

¹⁶⁷ 興本作“嗟”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“懷”。

¹⁶⁸ 興本作“已”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“以”。

¹⁶⁹ 興本作“所”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐、曇本作“數”。

¹⁷⁰ 思、資、磧、普、南、徑、清諸本作“無所名人，頗曾聞也”；麗本作“無數名人；頗曾聞也”；曇本相去甚遠：“如是之僧，未之聞也。”相較於《續高僧傳》的其他版本，曇本義勝。

¹⁷¹ 《續高僧傳》，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 635 頁上欄第 28 行至中欄第 6 行。

¹⁷² 興本作“欲”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“歎”。“欲”字義勝。

¹⁷³ 興本作“法海”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及唐本同；曇本作“法界”。

¹⁷⁴ 由“除甘蔗之災”的典據可知，“災”乃“栽”之誤。見下註 200。

¹⁷⁵ 興本作“暎”，麗、趙同；大正藏版本作“映”，而“暎”是“映”的異體字。《大正藏》的較訂者們又一次不加註明地把麗本中的“暎”字替換成了其更為常見的一種寫法，即“映”。

¹⁷⁶ 興本作“苑”，麗、趙，同；思、資、磧、普、南、徑、清及唐本作“苑”；曇本作“華”。“慧苑”義勝。

¹⁷⁷ 興本作“慕”，麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清本同；曇本作“茂”。“茂”字義勝。

¹⁷⁸ 興本作“嘉”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）及曇本同；唐本作“家”。“嘉”字義勝，智實在這裡襲用成語“英聲茂實”。“英聲茂實”在唐代及之前時期的文章中非常普遍。例如：

(1) (劉宋) 宗炳 (375-443): “英聲茂實，不可稱數”(《全上古三代秦漢三國六朝文》[上揭版] 卷二一，第 2552 頁中欄)；

(2) (梁) 沈約 (441-513): “英聲茂實，於是乎在”(《全上古三代秦漢三國

仍¹⁸¹捧盃¹⁸²於祇桓¹⁸³；棄我貞廉，絕經行¹⁸⁴於靈塔¹⁸⁵！龍門深濬，奉見無由；天意¹⁸⁶高懸，流問¹⁸⁷何日？惟公鑒¹⁸⁸同水鏡，智察幽微。仰願拯驚翼於華箱¹⁸⁹，濟涸鱗於窮轍。輕以¹⁹⁰忤

六朝文》[上揭版]卷二八，第3113頁中欄)；

(3) (隋)于宣敏(生卒年不詳)：“盛業洪基，同天地之長久；英聲茂實，齊日月之照臨”(《全上古三代秦漢三國六朝文》[上揭版]卷二六，第4172頁中欄)；

(4) (唐)太宗(626-649年在位)：“英聲茂實，志深褒尚”(《全唐文》[北京：中華書局，1987年]卷五，第61頁上欄)。

¹⁷⁹ 興本作“振”，諸刊本(麗、趙、同；思、資、磧、普、南、徑、清)作“震”，唐、曇兩本同。“振”與“震”顯然是可以互換的。

¹⁸⁰ 興本作“寧可”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“寧能”。

¹⁸¹ 興本作“仍”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及曇本同；唐本作“乃”。儘管“乃”可以被視為“仍”，“仍”義勝。

¹⁸² 見上文註142。

¹⁸³ 興本作“祇桓”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及曇本同；唐本作“祇洹”。“祇桓”和“祇洹”發音同為“Qihuan”，是梵文Jetavana的音譯，這是佛陀最為喜歡的精舍，孤獨長者從祇陀太子買下一篇園地，園中樹木仍為祇陀太子所有，於是兩人共同名義贈給佛陀，并依府第為基礎建立了一座精舍。在東亞佛教界也稱祇園，給孤獨園等。

¹⁸⁴ 興本作“經行”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“遊蹤”。“經行”義勝。

¹⁸⁵ 興本作“靈塔”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“塔廟”。

¹⁸⁶ 興本作“天意”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“天陞”。“天陞”義勝。

¹⁸⁷ 興本作“流問”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“登對”。“登對”義勝。

¹⁸⁸ 興本作“鑒”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“監”。“鑒”義勝。

¹⁸⁹ 興本作“華箱”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“深籠”。“深籠”更具可讀性。

¹⁹⁰ 興本作“以”，諸刊本(麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清)及唐本同；曇本作“爾”。

陳¹⁹¹，但增悚懼。¹⁹²

校勘本及英文翻譯：

Zhishi, a monk who has sunk into the secular world, reports [as follows]. At the age when I knew to “carry oranges in the bosom” (that is, at the age of six sui),¹⁹³ I, Zhishi, acquired the reputation of pure faith; since the age of [not] “plucking [roadside] plums” (that is, at the age of seven sui),¹⁹⁴ I have unworthily occupied the seat of a śrāmaṇera. Though shallow in wisdom and narrow in capacity, I dare to emulate the previous accomplished [masters]. 沈俗僧智實白：實懷橘之歲，陟清信之名；採李之年，叨息慈之位。雖淺智褊能，然敢希先達。

I have privately observed that the monk Faya of Huadusi, due to the good causes accumulated in his past lives, has received some [good] fruitions in this life. [He has been respected by the emperor] as much as Daoan 道生 (355–434) the Superior who visited the Former Qin, and Master Huiyuan 慧遠 (334–416) who entered the Jin state. He is supposed to maintain the [virtuous] deed of preserving the geese [like

¹⁹¹ 興本作“忤陳”，諸刊本（麗、思、資、趙、磧、普、南、徑、清）同；唐本作“干陳”；曇本作“于陳”。“忤陳”正確。

¹⁹² 《續高僧傳》卷二四，《大正藏》編號2060，第50冊，第635頁中欄第6–14行。

¹⁹³ 此處指陸績（187–219）的故事。陸績儘管只有六歲，卻已經知道孝敬母親。陸績跟隨父親受袁紹（？–202）之邀，前去赴宴，陸績偷偷在懷裡藏了三個橘子，想要回去送給母親。當陸績起身拜辭時，橘子從袖中滾落在地，袁紹非常好奇，就問陸績為什麼要偷走這些橘子，陸績就告以實情。袁紹深受感動。見《三國志》（臺北：鼎文書局，1980年）卷五七，第1328頁。

¹⁹⁴ 此處暗指王戎（234–305）的故事。王戎聰明過人，在七歲時就知道路邊樹上的李子一定是苦的；否則，早已被行人摘光了。見余嘉錫《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1996年）卷二上，第350頁。

the Indian bhikṣu],¹⁹⁵ and to maintain the mind of the monks tied by the grass (or the intention of repaying one's favor by tying grass);¹⁹⁶ to consider how to repay the kindness extended to him from the grand emperor, and pay back the virtue as great as the heaven which covers [all sentient beings] and the earth which bears [all existences].¹⁹⁷ On the contrary, he has turned the tranquil cloister of the caitya (the place where the Buddha's relics were collected) into a location for constant butchering, and the vihara (temple) and the forest of meditation have become the chambers for his wives and children. He once laicized one

¹⁹⁵ 此處指一位比丘捨身救鵝的故事。據說，有一隻鵝趁珠師不注意吞下了一顆珍珠，珠師懷疑是那個比丘偷的。為了讓比丘交出珍珠，珠師最終將其打殺。後來，當珠師明白是他自己冤枉了比丘時，他開始懺悔自己的罪行。這則故事後來被譽為是為捨身護戒的（例如，慈悲）的典範。所據經典為《大莊嚴論經》（馬鳴 [Aśvaghosa] 著），於公元 402-412 年間被鳩摩羅什譯為漢文。參見《大莊嚴論經》卷十一，《大正藏》編號 201，第 4 冊，第 319 頁上欄第 20 行至第 321 頁上欄第 18 行。

¹⁹⁶ 公元 402 至 412 年間由鳩摩羅什譯。此處典出《大莊嚴論經》中講述的另一則故事。一些僧人被一個賊寇綁在高草上，由於擔心傷害到草而犯戒，這些僧人寧願一直被綁在上面。參見《大莊嚴論經》卷三，《大正藏》編號 201，第 4 冊，第 268 頁下欄第 5 行至第 269 頁下欄第 24 行。此處也可能典出《左傳》（“宣公十五年”）中報恩的故事。一位老人為了報答魏顆救其女的恩德，結繩絆倒戰場上正在追殺魏顆敵人：“輔氏之役，顆見老人結草以亢杜回，杜回躓而顛，故獲之。”（《斷句十三經文》[臺北：臺灣開明書局，1991 年]，第 87 頁）

除此之外還有一則故事與上述兩則相似，即義淨（635-713）為少林寺戒壇所寫的序文：

於是護鵝珍之嘉士，無召自來；存草結之英賢，不期而會。（《少林寺戒壇銘並序》，《全唐文》卷九一四，第 9520 頁上欄）

倘若義淨的靈感得自智實，則耐人尋味，這可以證明智實的兩封書信在唐代的學問僧中甚為流行。

¹⁹⁷ “覆載”一詞說的是一個聖王的仁愛所及，典出《禮記·中庸》：

是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜；凡有血氣者，莫不尊親。故曰“配天”。（《斷句十三經文》[臺北：臺灣開明書局，1991 年]，第 111 頁）

thousand monks, generating in the “Four Seas” sadness that shook the earth; he disparaged the scriptures of the Seven Buddhas,¹⁹⁸ making ten thousand states issue complains that were appealed to the heavens. Since the time when Emperor Ming of the Han (i.e. Liu Zhuang 劉莊 [28–75]; r. 57–75) dreamed [of the Buddha], and Moteng 摩騰 (=Jiaye Moteng 攝摩騰 [Skt. Kāśyapa Mātāṅga]) entered Luoyang, such a monk has never been heard of! 竊見化度寺僧法雅，積善因於曩世，受福果於今生。如安上之遊秦，似遠公之入晉。理應守護鵝之行，持結草之心；思報皇王之恩，奉酬覆載之德。顧以支提靜院，恒為宰殺之坊；精舍禪林，鎮作妻孥之室。脫千僧之服，四海愴動地之悲；謗七佛之經，萬國嗟訴天之怨。自漢明感夢，摩騰入洛已來，如是之僧，未之聞也！

Our emperor, in accepting the abdication, has been intent on mollifying and fostering people in the ten thousand locations in order to make the Kingly Way pure and the Dharma-sea free of dirt. You, Master, are appointed by the emperor and have been entrusted with the commission, devoted to the Way and to forgetting¹⁹⁹ your life. Remove the rampant cane plants, and pull out the empty-bellied trees.²⁰⁰By

¹⁹⁸ 釋迦摩尼與在他之成佛前出現的六位古佛：(1) 毗婆尸佛 (Vipaśyin)、(2) 尸弃佛 (Śikhin)、(3) 毗舍浮佛 (Viśvabhu)、(4) 拘留孫佛 (Krakucchanda)、(5) 拘那含牟尼佛 (Kanakamuni)、(6) 迦叶佛 (Kaśyapa)。

¹⁹⁹ 根據語境，原文“亡身”應作“忘身”。

²⁰⁰ 此二句說的是以下一段經文，值得注意的是，這段經文的上文就是智實在他給法雅的信中將法雅比做斷首的多羅樹時所根據的那一段：

約此人，佛復說言，“汝等應滅除甘蔗栽，拔棄空腹樹，簸却無實穀。汝今應遮斷非比丘自稱為比丘。”（《阿毘達磨俱舍釋論》卷十一，《大正藏》編號 1559，第 29 冊，第 236 頁上欄第 13–15 行）

your brilliant feats and excellent reputation, you have been exciting (lit. “shaking”) our country [and people]. How can Your Honorable tolerate such an evil and sycophantic person to continue holding a bowl in the Jetavana-vihāra; to abandon our faithful and honest [Buddhists], so that they will no longer be able to circumambulate the precious stūpas? The dragon gate is deep, leaving it no way to look up. The heavenly steps are hung high; when can we ascend there to face [the emperor]? Your Honorable has insights as penetrating as the “water mirror,”²⁰¹ and by [your] wisdom you are able to look into the obscure and intricate. It is our hope that you will be able to save the scared birds from a “deep cage,” and to rescue the desiccated fish from a dried carriage rut.²⁰²

²⁰¹ “水鏡”乃龐德公為司馬徽取的綽號。龐德公又稱諸葛亮為“臥龍”，稱其任龐統為“鳳雛”。見《襄陽記》（即《襄陽耆舊記》，習鑿齒 [?-383] 著）中裴松之（372-451）對《三國志》引文，《襄陽耆舊記》卷三七，第 953 頁：“諸葛孔明為臥龍，龐士元為鳳雛，司馬德操為水鏡，皆龐德公語也”。“水鏡”的意象可能取自《莊子·天道篇》：

水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。（王孝魚點校《莊子》，北京：中華書局，1999 年，第 457 頁）

²⁰² 《諸王善惡錄序》中有一句與“濟涸鱗於窮轍”酷似：“摧摩霄之逸翮，成窮轍之涸鱗”（《全唐文》[上揭版] 卷一四一，第 1430 頁中欄）。此序文為魏徵（580-643）所作。魏徵曾是李建成的諫臣，後改投李世民，成為其心腹和宰相。由於魏徵和智實是同時代的人物，很難確定智實是否讀過魏徵的這篇文章，更難說徵引。但可以肯定的是智實信中的表述是對《莊子·外物篇》的一則故事的改寫，這則故事後來被稱為“涸轍之鮒”：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰，“諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？”莊周忿然作色曰，“周昨來，有中道而呼者，周顧視車轍中，有鮒魚焉。周問之曰，‘鮒魚來！子何為者邪？’對曰，‘我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？’周曰，‘諾。我且南遊吳越之王，激西江之水而迎子，可乎？’鮒魚忿然作色曰，‘吾失我常與，我無所處。吾得斗升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！’”（王孝魚點校《莊子》，北京：中華書局，1999 年，第 924 頁）

By taking the liberty of offending you with these words, I have now become even more frightened!²⁰³ 皇帝受禪，撫育萬方，欲使王道惟清，法海無穢。公策名奉節，許道亡身。除甘蔗之栽，拔空腹之樹，使禪林鬱映，慧苑扶疏。茂實嘉聲，振於邦國。寧可忍斯邪佞，仍捧鉢於祇洹；棄我貞廉，絕經行於靈塔？！龍門深濬，奉見無由；天陛高懸，登對何日？惟公鑒同水鏡，智察幽微。仰願拯驚翼於深籠，濟涸鱗於窮轍。輕以忤陳，但增悚懼。

參考文獻

原始資料

- 《十誦律》六十一卷，弗若多羅(?-404)和鳩摩羅什(344-413)譯於404-405年，《大正藏》編號1435，第23冊。
- 《三國志》六十五卷，陳壽(233-297)編撰，臺北：鼎文書局，1980年。
- 《三國遺事》五卷，一然(1206-1289)撰於約1280年，《大正藏》編號2039，第49冊。
- 《大方等陀羅尼經》四卷，法眾(活躍於397-417年間)譯於約402-413年間，《大正藏》編號1339，第21冊。
- 《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》一卷，趙遷(722-771+)撰，《大正藏》編號2056，第50冊。

²⁰³ 前文智實讚揚杜正倫“智察幽微”，此處欲以“悚懼”一詞將杜正倫比做晉昭侯(公元前745-740年在位)。晉昭侯以“明察”聞名，屬下因懼怕而服從於他。見《韓非子·內儲說上》(北京：中華書局，1958)卷九，第565頁：

吏以昭侯為明察，皆悚懼其所而不敢為非。(引文下劃線為筆者所加)

- 《大唐創業起居注》三卷，溫大雅(約572-629)撰，叢書集成初編本，上海：商務印書館，1936年。
- 《大般涅槃經》四十卷，曇無讖(385-433)譯於約414-423年間，《大正藏》第0374號，第12冊。
- 《大莊嚴論經》十五卷，鳩摩羅什(344-413)譯於402-412年間，《大正藏》編號201，第4冊。
- 《不空表制集》六卷，圓照(727-809)撰，《大正藏》編號2120，第52冊。
- 《五分律》三十卷，佛陀什(活躍於423年前後)、竺道生(355-434)等譯於423-424年間，《大正藏》編號1421，第22冊。
- 《太平廣記》五百卷，李昉(925-996)編撰於977-978年間，北京：中華書局，1961年。
- 《文獻通考》三百四十八卷，馬端臨(1254?-1323)撰於1307年，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 《日本比丘圓珍入唐求法目錄》一卷，圓珍(814-891)撰於857年，《大正藏》編號2172，第55冊。
- 《世說新語》三卷，劉義慶(403-444)撰，見余嘉錫(1884-1955)《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 《冊府元龜》一千卷，王欽若(?-1013+)撰於1005-1013年間，北京：中華書局，1994年。
- 《北山錄》十卷，神清(721?-820)撰於806年，慧寶(生卒年不詳)注，《大正藏》編號2113，第52冊。
- 《北夢瑣言》二十卷，孫光憲(901-968)撰，《景印文淵閣四庫全書》第1036冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 《四分律》六十卷，佛陀耶舍(鼎盛於402-413)和竺佛念(鼎盛於

- 365–416) 譯於 410–412 年,《大正藏》編號 1428,第 22 冊。
- 《四分僧戒本》一卷,佛陀耶舍(活躍於 402–413 年)譯於 408–413 年間,《大正藏》編號 1430,第 22 冊。
- 《左傳》三十五卷,左丘明(生卒年不詳)撰,《斷句十三經經文》,臺北:臺灣開明書店,1991 年。
- 《弘贊法華傳》十卷,惠詳(?–706+)約撰於 706 年,《大正藏》編號 2067,第 51 冊。
- 《全上古三代秦漢三國六朝文》七百四十一卷,嚴可鈞(1762–1843)編纂於 1808–1843 年間,北京:中華書局,1965 年。
- 《全唐文》一千卷,董誥(1740–1818)等編於 1814 年,北京:中華書局,1987 年。
- 《宋高僧傳》三十卷,贊寧(919–1001)等撰於 988 年,《大正藏》第 2061 號,第 50 冊。
- 《法苑珠林》一百卷,道世(?–683)撰,完成於 668 年,《大正藏》第 2122 號,第 53 冊。
- 《建康實錄》二十卷,許嵩(活躍於約 8 世紀)編撰,北京:中華書局,1986 年。
- 《律相感通傳》一卷,道宣(596–667)撰於 667 年,《大正藏》編號 1898,第 45 冊。
- 《貞觀政要》十卷,吳兢(670–749)撰,臺北:黎明文化,1990 年。
- 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》一卷,崔致遠(857–904+)撰於 904 年,《大正藏》編號 2054,第 50 冊。
- 《唐會要》一百卷,王溥(922–982)編,北京:中華書局,1955 年。
- 《唐護法沙門法琳別傳》三卷,彥琮(活躍於 7 世紀)撰,《大正藏》編號 2051,第 50 冊。

- 《郡齋讀書志》二十卷，晁公武（1105?-1180）初編成於1151年，《景印文淵閣四庫全書》第674冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 《梁書》五十六卷，姚思廉（557-637）撰，完成於636年，北京：中華書局，1973年。
- 《莊子》三三篇，莊子（約公元前3世紀）著，成書年代不詳，新編諸子集成第一輯，王孝魚點校，北京：中華書局，1995年。
- 《通志》二百卷，鄭樵（1104-1162）纂於1161年，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 《揮塵錄》二十卷，王明清（1127?-1202?）約撰於1162-1194年間，宋代筆記史料叢刊，北京：中華書局，1961年。
- 《朝野僉載》六卷，張鷟（660-733）撰，北京：中華書局，1979年。
- 《欽定續通志》五百二十七卷，嵇璜（1711-1794）、劉墉（1719-1805）等編成於1785年，《景印文淵閣四庫全書》第392-401冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 《集古今佛道論衡》四卷，道宣（596-667）撰於661年，《大正藏》編號2104，第52冊。
- 《新修科分六學僧傳》三十一卷，曇噩（1285-1373）撰，《卍續藏經》編號1499，第133冊，臺北：新文豐出版公司，1968-1970年。
- 《新唐書》二百二十五卷，歐陽修（1007-1072），宋祁（998-1061）等編纂於1043-1060年間，北京：中華書局，1975年。
- 《詩經》三十一篇，《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明書店，1991年。
- 《資治通鑑》二百九十四卷，司馬光（1019-1086）等編著，胡三省（1230-1302）音注，北京：中華書局，1976年。
- 《道宣律師感通錄》一卷，道宣（596-667）撰於667年，《大正藏》編

號 2107, 第 52 冊。

《歷代法寶記》一卷, 作者不詳, 約撰於 774-781 年間, 《大正藏》編號 2075, 第 51 冊。

《襄陽耆舊記》五卷。(東晉) 習鑿齒 (?-383) 撰。黃惠賢校補《校補襄陽耆舊記》, 北京: 中華書局, 2018 年。

《韓非子》二十卷, 韓非(約公元前 280-233) 著, 成書年代不詳, 北京: 中華書局, 1958 年。

《禮記》四十九篇。成書於戰國時期。《斷句十三經文》, 臺北: 臺灣開明書局, 1991 年。

《舊唐書》二百卷, 劉昫(887-946) 等編纂完成於 945 年, 北京: 中華書局, 1975 年。

《薩婆多毘尼毘婆沙》九卷, 譯者不詳, 《大正藏》編號 1440, 第 23 冊。

《魏書》一百三十卷, 魏收(507-572) 著於 551-554 年間, 臺北: 鼎文書局, 1980 年。

《釋氏稽古略》四卷, 覺岸(1286-1355+) 撰, 《大正藏》編號 2037, 第 49 冊。

《續高僧傳》三十卷, 道宣(596-667) 撰於 645 年, 《大正藏》第 2060 號, 第 50 冊。

《續資治通鑑長編》五百二十卷, 李燾(1115-1184) 編纂於 1183 年, 北京: 中華書局, 2004 年。

東亞語研究

大內文雄《宝山靈泉寺石窟塔銘の研究—隋唐時代の宝山靈泉寺》, 《東方學報》第 69 期, 1997 年, 第 355-287 頁。

- 山崎宏《初唐の名臣杜正倫と仏教》，《国学院雑誌》第77號第3期，1976年，第87-100頁。
- 申懷松《少林武術起源考辨——僧稠創拳說》，《河北體育學院學報》，2007年第1期，第88-90頁。
- 石橋戎康《姚広孝に見られる明初の儒仏關係》，《仏教大學仏教文化研究所所報》第九期，1991年，第6-9頁。
- 朱惠仙、蓋瑞雪《“驍勇”與“翹勇”辨析》，《湖州師範學院學報》2006年第5期，第1-3頁。
- 江燦騰《道衍禪師的生平與佛教思想》，《諦觀》第57期，1989年，第1-54頁。
- 牧田諦亮《道衍伝小稿 — 姚広孝の生涯》，《東洋史研究》第18號第2期，1959年，第57-79頁。
- 徐文明《慧瓚禪師的宗系和思想》，《五臺山研究》2001年第一卷，第16-21頁。
- 徐欣薰《南唐三帝與佛教信仰——以李後主為主》，《法光》140期，2001年。<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag122205.pdf>(2020年10月19日登錄)。
- 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 馬愛民《少林武術的緣起及著名武僧僧稠禪師幼年習武辨惑》，《安陽師範學院學報》2008年第5期，第120-124頁。
- 馬愛民《北朝稠禪師的武功和鄴下寺院武僧的習武活動》，《山東體育學院學報》2009年第3期，第49-52頁。
- 馬愛民《從稠禪師及鄴下定晉禪院考察看少林寺武術發端》，《體育學刊》2002年第5期，第62-64頁。

馬愛民《捷拳的文化內涵及文獻考辨》，《體育文化導刊》2004年第5期，第69-71頁。

馬愛民《傳統武術文化新探》。北京：人民體育出版社，2003年。

馬愛民《論我國武術史上的稠禪師與嵩山少林寺——兼論北朝時期鄴下寺院的武術活動》，《北京體育學院學報》第22卷第1期，1999年，第90-94頁。

馬愛民《鄴下佛學之盛和北朝隋唐的安陽佛寺武僧武藝》，《安陽師範學院學報》2009年第5期，第22-29頁。

馬愛民《鄴下高僧對少林寺和少林寺武術的貢獻與影響》，《體育學刊》第10卷第3期，2003年，第52-55頁。

馬愛民等編《中國體育通史》。北京：人民體育出版社，2008年。

張固也《唐初高僧慧休紀德文考釋》，《文獻》2008年第4期，第35-44頁。

曹仕邦《中國沙門外學的研究：漢末至五代》。臺北：東初出版社，1994年。

陳葆真《南唐三主與佛教信仰》，載李志夫編《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部份）》（臺北：法鼓文化，1998年），第245-285頁。

《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。

道端良秀《中國佛教思想史の研究》，東京：書苑，1985年。

雷聞《吐魯番新出土唐開元〈禮部式〉殘卷考釋》，《文物》2007年第2期，第56-61頁。

榮新江、李肖、孟憲實《新獲吐魯番出土文獻概說》，《文物》2007年第2期，第41-49頁。收入榮新江、李肖、孟憲實編《新獲吐魯番出土文獻》，北京：中華書局，2008年。

藤善真澄《六朝佛教教團の一側面：間諜，家僧門師，講經齋會》，載川勝義雄、砺波護編《中國貴族制社會の研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1987年，第475–506頁。

闕正宗《“黑衣宰相”姚廣孝：佛教史料所見的道衍禪師，兼論其周邊人物》，見氏著《臺灣佛教史論》，北京：宗教文化出版社，2008年，第426–451頁。

西文研究

Adolphson, Mikael S. *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

Brose, Benjamin. “Credulous Kings and Immoral Monks: Song Literati Critiques of Buddhism during the Five Dynasties and Ten Kingdoms.” *Asia Major* 27 (2014): 73–98.

Chappell, David Wellington. *Tao-ch'o (562-645): A Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism*. Unpublished Ph. D Dissertation, Yale, 1976.

Chen Jinhua. *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002.

Chen, Jinhua. “The Career of a ‘Villain Monk’ from Central Asia in the Court of the Central Kingdom.”《漢語佛學評論》第三卷，2012年，第329–430頁。

Chen, Jinhua. “The Statues and Monks of Shengshan Monastery: Money and Maitreyan Buddhism in Tang China.” *Asia Major* 19.1-2 (2006): 111–160.

- Chen, Jinhua. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*. *Series Sinica Leidensia* 75. Leiden: Brill Academic Publisher, 2007.
- Demiéville, Paul. “Le bouddhisme et la guerre: post-scriptum à l’Histoire des moines-guerriers du Japon de G. Renondeau.” *Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Études Chinoises* 1 (1957): 347–385.
- Flesel, Klaus. “The State-run Espionage System of the Northern Song Dynasty and the Zouma Official or Fast Messenger.” In Lutz Bieg, et al., *Ad Seres et Tungusos: Festschrift für Martin Gimm*, 115–116. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000 (Opera sinologica 11).
- Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Author, and Function of the Tunhuang Document S. 6502. Followed by an Annotated Translation*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976.
- Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Author, and Function of the Tunhuang Document S. 6502. Followed by an Annotated Translation*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005.
- Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- Jerryson, Michael K. (ed.). *Buddhist Fury: Religion and Violence in Southern Thailand*. New York: Oxford University Press, 2011.

Jerryson, Michael, and Mark Juergensmeyer (eds.). *Buddhist warfare*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.

Jülch, Thomas. *Die apologetischen Schriften des buddhistischen Tang-Mönchs Falin*, München: Herbert Utz Verlag, 2011 (Sprach und Literaturwissenschaften Band 37).

Kuo Li-ying 郭麗英. *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*. Paris: Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1994.

Lancaster, Lewis & Sung-bae Park. *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Schmithausen, Lambert. “Buddhismus und Glaubenskriege.” In Peter Herrmann, ed., *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart: Referate, gehalten auf dem Symposium der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, am 28. und 29. Oktober 1994*, 63–92. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Shahar, Meir. “Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks: The Case of the Shaolin Monastery.” *Asia Major*, Third Series, 13.2 (2000): 15–36.

Shahar, Meir. *The Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Tikhonov, Vladimir and Torkel Brekke (eds.). *Violent Buddhism: Militarism and Buddhism in Modern Asia*. New York: Routledge, 2012.

Wright, Arthur F. “Fo Tu-cheng: A Biography.” *Harvard journal of*

Asiatic Studies 2.3-4 (1948): 312–71.

Yamposky, Philip B. (trans.). *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript*. New York: Columbia University Press, 1967.

Zimmermann, Michael (ed.). *Buddhism and violence*. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006.

(謝一峰 等譯、鄭佳佳校)