

從內律到王法：唐代僧人的法律規範*

陳 登 武**

要 目

- | | |
|---------------------|----------------|
| 壹、緒 論 | 四、僧人侵害社會與個人法益罪 |
| 一、內律與王法 | 貳、結 論 |
| 二、戒律、破戒與寺院糾紛 | |
| 三、僧人涉及「妖言」與「謀反」以上重罪 | |

* 筆者有幸於2006年度獲得到中央研究院歷史語言研究所擔任訪問學人的機會，並參與由柳立言先生所主持的「惡僧：僧人的犯罪與刑罰」的研究團隊，拙文即此次研究成果之一。筆者於中研院史語所短期訪問期間，獲得柳先生及史語所諸多師長關照，謹在此表示誠摯謝意！又拙文得到兩位匿名審查人提供寶貴意見，使筆者獲益良多，謹申謝忱。惟文責自然仍應由筆者自負。

** 台灣師範大學歷史學系副教授，台灣師範大學歷史學博士。

投稿日期：九十七年十一月十七日；接受刊登日期：九十八年三月十一日

責任校對：吳美慧

摘 要

唐代僧人的法律課題，包括從國家律法對僧人管理的層次，到實務上僧人的刑事犯罪與民事訴訟，以及唐代僧人的集體社會形象等等問題。

唐代國家律法對僧人有縝密的管理規範，其中包括內律與俗律等來自俗世政權與佛教戒律的規範。初唐統治者對佛教充滿敵意與戒心，甚至曾經利用地獄審判，訴求國家管理佛教政策的落實。玄宗朝發生多起佛教徒謀反案件，加深政府對佛教界的不信任，也促使玄宗大力整頓佛教。唐代僧人活動領域極為廣闊，其中多有與王公貴族往來者，甚至因而捲入政爭者，涉及侵害國家法益者，不乏其人。或有寺院內偶有因爭奪寺財產或寺院主持而引發的刑事犯罪或訴訟糾紛；或因擅長幻術、掌握醫藥知識、或消災解厄，而與庶民階層往來密切，甚至因而造成對社會秩序危害者。

無論是從司法案件或其他文人隨筆雜著，均可進一步討論唐代僧人的集體社會形象與法律問題。本文即就唐代僧人侵害國家、社會個人法益的犯罪以及圍繞著寺院財產所產生的訴訟糾紛等問題展開討論。

關鍵詞：唐代、僧人、地獄、訴訟、寺院財產

壹、緒論

唐代僧人的法律課題，包括從國家僧人管理政策的宣示，法律對僧人的約束與懲罰、到實務上僧人的犯罪課題，以及唐代僧人的集體社會形象等等問題。

關於唐代國家律法對僧人管理的相關規定，大致記載於《唐律疏議》和已經亡佚的《道僧格》，以及唐代君王不斷根據現實情況所頒布各種制敕詔書。日本學者對於道僧格研究，有相當豐碩成果。諸戶立雄先後發表多篇論文，是其中最具成果者¹。二葉憲香〈僧尼令の先行法としての道僧格〉，和中井真孝〈僧尼令の法源——特に任僧綱條を中心にして〉，均涉及討論道僧格對日本律令的影響²。鄭顯文〈律令制下的唐代佛教〉³和〈唐代《道僧格》研究〉⁴二文，討論唐代佛教政策，並嘗試對《僧道格》進行部分復原，甚具參考價值。鄭氏固然對於唐代律令制下的佛教政策有深入討論，但大抵仍側重於律令之制訂與發展；較少觸及實際犯罪個案之研究。王立民〈中國古代的刑法與佛道教〉⁵，泛論古代中國佛道教的法律課題，其中亦略述及唐代部分。

關於唐代僧人法律課題，除了以上幾篇從律法和制度面討論佛

1 諸戶立雄，道僧格の研究，載：中國佛教制度史の研究，頁7-213，1990年。
諸戶立雄，道僧格に関する二三の問題——制定年代と先行の「教団制規」について，秋田史学，33期，頁1-24，1987年3月。

2 二葉憲香，僧尼令の先行法としての道僧格，載：律令國家と仏教，頁65-81，1994年；中井真孝，僧尼令の法源——特に任僧綱條を中心にして，載：律令國家と仏教，頁83-102，1994年。

3 鄭顯文，律令制下的唐代佛教，載：唐代律令制研究，頁250-309，2004年。

4 鄭顯文，唐代《道僧格》研究，歷史研究，4期，頁38-54，2004年。

5 王立民，中國古代的刑法與佛道教，載：法律思想與法律制度，頁115-135，2002年。

教之外，學界似較少關注。道端良秀《唐代佛教史の研究》觸及層面甚廣，從佛教政策、社會教化、實踐倫理、社會事業到寺院經濟，均有深入討論。其中第一章更是側重佛教政策討論⁶；Stanley Weinstein的*Buddhism Under The T'ang*，主要以唐代各朝佛教發展為線索，逐章鋪陳，大致通論唐代佛教發展⁷。這些研究成果，或可提供瞭解唐代律法與國家政策之關係。

從另一個面向說，佛教內部的「內律」與國家制度面的「國法」之間的關係如何？尤值得深究。

台大「法社會學」教授林端先生指出，對韋伯（M. Weber, 1864-1920）而言，凡設有強制機構的社會團體皆有其法律。家家有法，幫有幫歸，黨有黨章，家族、行會、幫會、公會、教會、政黨……皆有其自己的規矩（法律）。國家只是諸法的一種，這是另一種對法律多元的闡釋。因此，林端先生認為研究法律，不能單從國家制訂的成文法典著手，而也需從法律實際的體現來考察。後者除了官方法庭實際處理的訴訟案件作個案研究之外，尤須注意到任何社會皆可能存在的法律多元主義（legal pluralism）的情形⁸。

梁治平先生對此有進一步疏解，他認為那些在民間社會組織或社會亞團體所產生的「這些法律不同於朝廷的律例，它們甚至不是通過『國家』正式或非正式『授權』產生的，在這種意義上，我們可以統稱之為『民間法』。」這些社會組織，包括「從宗族、行幫、宗教組織、秘密會社，到因為各種不同目的暫時或長期結成的大、小會社」。其中，佛教內部的「戒律和儀規」與「寺院管理的

⁶ 道端良秀的著作與本文較有關係的部分，特別是第一章。參看道端良秀，*唐代佛教史の研究*，頁13-177，1957年。

⁷ STANLEY WEINSTEIN, *BUDDHISM UNDER THE T'ANG* (1987).

⁸ 林端，*儒家倫理與傳統法律——一個社會學的試探*，載：*儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索*，頁81，1994年。

各項制度」的發展，格外值得重視⁹。

拙文則試圖圍繞著內律與王法之關係，討論唐代僧人的訴訟與犯罪問題。前者自然是指民事訴訟或寺院紛爭；後者指僧人的犯罪問題。此外，在討論國家佛教政策時，希望結合地獄審判資料，呈現初唐國家面對的佛教問題；並且從具體個案，瞭解以皇權為中心的國家律令體制，如何回應僧人犯罪社會問題。在前輩豐碩成果下，希望盡可能地能詳人所略、略人所詳，以期能彰顯唐代對於佛教的國家政策以及僧人所面臨的法律課題。

一、內律與王法

宋釋道誠《釋氏要覽》討論「盜三寶物結罪處」一節，頗耐人尋味。該書引述《大毘婆沙論》謂：

問云：「若盜佛塔物，於誰處得根本業道。答：於國王施主及守護人天處結罪；有說，於佛邊結罪，此物為佛攝受故。¹⁰」

佛教以三寶為重，若有人偷盜三寶，當在何處結罪？上文說由俗世政權處理；但也有人主張三寶既歸屬佛門要物，理應由佛教界論罪處置。這段經文顯然透露了佛教界所面臨的兩難。佛教界希望對於教務能擁有一定程度的自治，但卻又不可能自外於俗世政權之外。《唐律疏議·賊盜律》：「盜毀天尊佛像」條（總二七六條）：「諸盜毀天尊像、佛像者，徒三年。即道士、女官盜毀天尊像，僧、尼盜毀佛像者，加役流。真人、菩薩各減一等。盜而供養

⁹ 梁治平，中國法律史上的民間法——兼論中國古代法律的多元格局，中國文化，15、16期，頁87-97，1997年。

¹⁰ 釋道誠，釋氏要覽，載：大正新脩大藏經，54冊，卷中，頁289b，1988年影印版。

者，杖一百。」律法本意看似在於保護道、佛尊像，實則將佛道事務納入王法統治之中，其實就是《大毘婆沙論》所言，在王法上的具體實踐。

隋文帝開皇二十年（600）詔曰：「敢有毀壞、偷盜佛及天尊像、嶽鎮海瀆神形者，以不道論。沙門壞佛像，道士壞天尊者，以惡逆論」¹¹。唐律「盜毀天尊佛像」條，顯然是源自文帝詔書。惟天尊與佛像次序有別，當然與隋朝崇佛、唐朝尊道有關，姑不論。要之，楊隋崇佛甚深，將毀、盜、壞佛像，列入不道、惡逆，屬「十惡」之罪，似是以佛弟子護教心態出發，未必就是干涉佛教教務。但同樣崇佛的煬帝一度下令沙門向王者致敬，那就與一般王者心態無二致。所以引起沙門明瞻等抗詔，明瞻說：「法服之下，僧無敬俗之典」，煬帝才「默然而止」¹²。

早在北魏時期就曾經為「內律」與「王法」的區隔，畫出具體的界線。北魏宣武帝永平元年（508）所頒詔令說「自今以後，眾僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷；餘犯悉付昭玄，以內律僧制治之」¹³。於是，內律治僧、王法治俗，成為佛教徒的期待，但卻未必得到王法認可。畢竟殺人以上「重罪」，「仍依俗斷」。

隋朝建國者楊堅和繼位者楊廣，都曾利用佛教厚植國家統治基礎¹⁴。因而對佛教採取寬容和接受的態度，自可理解。但即便如

¹¹ 魏徵等撰，隋書，卷2，高祖本紀，頁46，1973年。

¹² 事見釋志磐，佛祖統紀，載：大正新脩大藏經，49冊，卷40，頁361c，1988年。

¹³ 魏收，魏書，卷114，釋老志，頁3040，1974年。

¹⁴ 楊堅利用佛教，可參看Arthur F. Wright著、段昌國譯，隋代思想意識的形成，載：中國思想與制度論集，頁1-42，1976年。楊廣在揚州十年，成立四大道場，網羅天下名僧，為日後角逐太子之位而奠定其民間威望與勢力。楊廣與佛教的關係，可參看藍吉富，隋代佛教史述論，頁27-50，1993年；另參袁剛，隋煬帝傳，頁127-151，2001年。

此，隋文帝和煬帝仍均曾顯露出控制佛教的意圖，試圖以「王法」駕馭「佛法」¹⁵。那麼，對於佛教相對採取敵意的唐初二帝（高祖、太宗）而言，以壓制與控制的態度面對佛教，似亦可以理解。

現藏於「北京大學圖書館善本部」的貞觀十三年（639）正月初一〈齊士員造像銘〉，其碑陰刻有「閻羅王審斷圖」和冥律數條，透露唐代初期國家對佛教的態度，且頗涉及內律與王法之聯繫，值得分疏：

王教遣左右童子，錄破戒虧律道俗，送付長史，令子細勘。當得罪者，將過奉閻羅王處分。比丘大有雜人，知而故犯。違律破戒，及禽獸等，造罪極多。煞害無數，飲酒食肉，貪淫嗜慾，劇於凡人。妄說罪福，誑惑百姓。如此輩流，地獄內何因不見此等之人？

閻羅王教遣長史，子細刮訪，五五自（相）保¹⁶，使得罪人，如有隱藏，亦與同罪。仰長史刮獲，並枷送入十八地獄，受罪迄，然後更付阿鼻大地獄。

¹⁵ 隋文帝雖然對佛教相當虔誠，但平陳統一之後，對南方佛教仍採取嚴格控制手段，乃至於「隋朝剋定江表，憲令維新。一州之內，止置佛寺二所。數外伽藍，皆從屏廢。」（《續高僧傳·隋江都慧日道場釋慧覺傳》）即每州只允許兩間佛教存在。連受晉王楊廣推崇為師的天台宗智顛大師，都似曾受到政治迫害。在他死前寫給楊廣的遺書中，提到生平有「六恨」，其中一恨就是「集眾一千，學禪三百，州司惶慮，謂乖國式。豈可聚眾，用惱官人。故朝同雲合，暮如雨散。設有善萌，不獲增長。此五恨也」（《佛祖統紀》，卷10，〈諸祖旁出世家寶雲旁出世家〉）。因為法會聚眾而遭控違反國法，受到地方官騷擾。其處境之艱難，可見一斑。隋煬帝即位後，對佛教同樣試圖進一步掌控，甚而要求沙門要「敬王者」，已見上文所述。另外，煬帝亦曾沙汰僧眾，裁併佛寺，事見藍吉富，同前註，頁38-39。

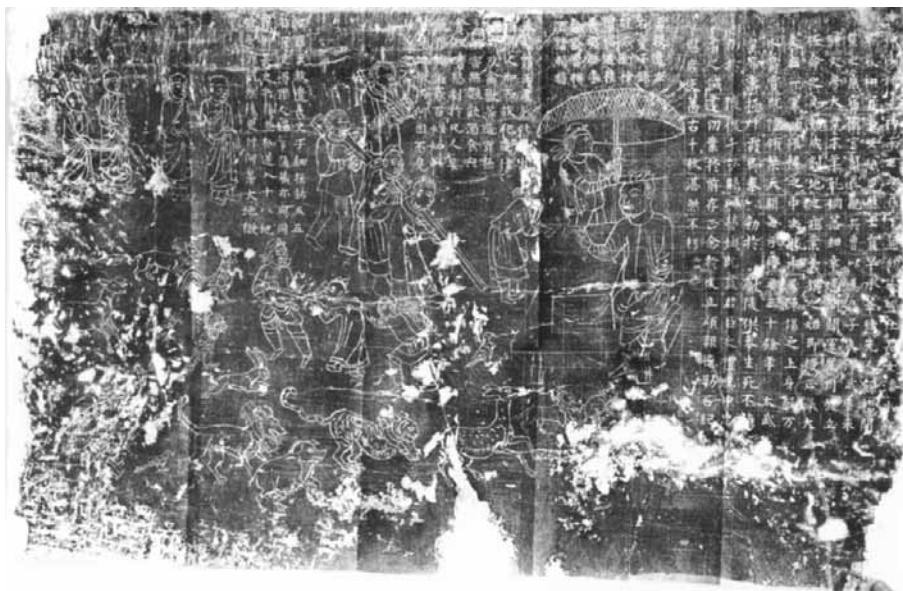
¹⁶ 「自保」疑是「相保」之誤。

王教語長史，但有尊崇三教，忠孝竭誠，及精進練行，
□□□□，□庶苦勤。只承課役，如此之徒，不在刮限¹⁷。

下圖即〈齊士員造像銘〉「閻羅王斷獄圖」。畫面主體刻閻羅王身體略側之像，閻羅王頭頂束髮，面容滿是髯鬚，右手伸出，似正斷案之狀。王前置雙層桌案，案前有一吏曲身遞呈文書，當即冥律所稱「長史」，似正在稟報案情。案旁另有一吏雙手為大王執網紋華蓋。王案前有二組被枷帶鎖的罪犯，由獄吏押扭。一組獄吏押著戴長枷的罪囚，其枷為繞頸圓形而窄小，前後有榫，有一枷棍伸出特長；獄吏身後另有兩囚，頭頸都帶著短枷，面容與頭髮均略顯奇異。這一組人都面向閻羅大王。另一組是兩吏押一囚，背向閻羅，似已審斷完畢，正欲離開。畫面側上方，還刻出四位僧人，皆身披迦裟，相依而立（這是另外一組）。畫面下方遍布禽獸。有些脖項上還戴著枷鎖，所有的禽獸都由畫面的後側向著閻王方向奔跑，似正要接受審判。從「冥律」所載，要將違法僧侶送入十八地獄；而後再送阿鼻大地獄¹⁸。

¹⁷ 關於此拓碑與造像銘文，過去金石家曾多次著錄，但大多缺漏或有誤失，學者張總於2000年至陝西獻陵現址勘查，並撰寫完整報告。參張總，初唐閻羅圖像及刻經——以《齊士員獻陵造像碑》拓本為中心，唐研究，卷6，頁1-17，2000年12月；「齊士員造像銘」參毛鳳枝輯、顧燮光校印，關中石刻文字新編，載：石刻史料新編，1輯22冊，頁16849-17116，1978年。

¹⁸ 參看張總，同前註，頁7。



閻羅王審斷圖

圖版來源：轉引自張總〈初唐閻羅圖像及刻經——以《齊士員獻陵造像碑》拓本為中心〉。

冥律所指控僧侶「違律破戒」的犯行，包括「煞害無數」、「飲酒食肉」、「貪淫嗜慾」、「妄說罪福，誑惑百姓」等等。閻羅王下令派遣長史，仔細刮訪，將此色罪人糾送查辦，並要求五五相保，相互督察，不得有所隱藏，藏匿者同罪。冥律所說閻羅王下令查辦違法僧侶，及所附條文，都是針對僧道管理問題，完全如實地反應高祖、太宗時代所關注的課題。

唐高祖從建國之初開始，對於佛教就採取保守嚴苛的態度。在唐初李世民占領洛陽，處死王世充後，因為擔心反對勢力會潛藏到寺院，所以就大力整頓洛陽佛寺。史載：「有敕，偽亂地僧，是非

難識，州別一寺，留三十僧，餘者從俗。¹⁹」武德年間，因傅奕不斷上奏反佛，高祖不只一次想沙汰僧尼，甚至一度下令毀佛²⁰。武德九年（627），下令「沙汰佛道」，其中對於「偽濫」僧尼的指控包括：非法剃度以逃避徭役賦稅、積蓄財物貪得無厭、穿梭市集從商營利、甚至打家劫舍偷竊犯案（親行劫掠，躬自穿窬），交結豪強、造作妖言等等²¹。總之，這些問題都顯現佛寺內藏匿著不法之徒。其中，擔心佛寺潛藏不法之徒，可能是初唐二帝最感到不安的問題。

唐太宗對於僧尼的管理，同樣相當重視²²。早在貞觀元年（627），就曾經頒令對私度僧侶處以死刑²³，又命令監察御史杜正倫清查並淘汰不良僧尼²⁴；貞觀三年（629）再度頒令處斬未向政府登記的私度僧²⁵。貞觀九年（635）高祖李淵駕崩，太宗下令度僧三千人，但卻同時頒布更加高度批判僧尼腐化現象的詔書：

多有僧徒，溺於流俗，或假託神通、妄傳妖怪；或謬稱醫筮、左道求財；或造詣官曹、囑致贓賄；或鑽膚焚指、駭俗驚愚；並自貽伊戚，動推刑網，有一於此，大虧聖教。朕情深

19 （唐）釋道宣，續高僧傳，載：大正新脩大正藏，50冊，卷24，頁633上，1988年；另參Arthur F. Wright, *T'ang T'ai-tsung and Buddhism, in PERSPECTIVES ON THE T'ANG 239-63* (Arthur F. Wright & Denis Twitchett eds., 1973).

20 罷廢佛道詔書，參看（宋）王溥撰，唐會要，卷47，議釋教上，頁836，1982年；另參湯用彤，隋唐佛教史稿，頁11，1983年。

21 劉昫等撰，舊唐書，卷1，高祖本紀，頁16，1975年。

22 關於太宗的佛教政策，可參見Wright, *supra* note 19, at 239-63；湯用彤，唐太宗與佛教，學衡，75期，頁1-7，1931年5月；又載：中國佛教史論集(二)隋唐五代篇，頁91-97，1977年。

23 釋道宣，同註19，頁666上。

24 釋道宣，同註19，頁635上。

25 釋道宣，同註19，頁606上。

護持，必無寬捨。已令依附內律，參以金科，具為條制，務使法門，清楚所在，官司宜加檢察，其部內有違法僧不舉發者，所司錄狀聞奏²⁶。

太宗這道表面上是為高祖祈福而度僧的詔書，實際上卻對違法僧尼做更徹底的指控，包括：僧徒溺於流俗、假託神通妄傳妖怪、謬稱醫筮左道求財、造詣官曹囑致賄賂、或鑽膚焚指駭俗驚愚等等罪狀，詔書說僧道這些行為「大虧聖教」，最後下令官司檢查，整頓不法。

對照武德九年和貞觀九年兩次關於沙汰僧道的詔書，再回頭看貞觀十三年（639）〈齊士員造像銘〉冥律條文，應該會驚訝的發現，閻羅王委辦的案件，原來正是高祖、太宗時代不斷宣示的佛教政令，閻王辦案就是俗世的投影。

再一次的檢視「閻羅王斷獄圖」，左上角站著四個僧侶，顯然他們正在等待審判。相對於圖中另外兩組受審罪犯，四位僧眾顯然受到特別待遇，並沒有帶上任何枷杻。筆者以為這是因為僧侶犯法，基本上是以「內律」處置（就是前引貞觀九年詔書中，太宗所說的「內律」），而不是世俗法律。

上文說過，以內律處理僧侶犯罪，開始於北魏宣武帝永平元年（508）所頒詔令。從北魏開始僧侶犯輕罪就以內律處置；但殺人以上重罪，「仍依俗斷」，自然也是「先令還俗」，再依俗斷的程序。太宗貞觀十一年（637）頒布〈道僧格〉作為掌控僧道的律令，今存日本《養老律令》中的〈僧尼令〉保留其中部分條文。〈僧尼令〉對於僧尼犯重罪的律法規定：

²⁶ 釋道宣編撰，廣弘明集，卷28，唐太宗度僧於天下詔，頁339-340，1991年。

凡僧尼，上觀玄象，假說災祥；語及國家，妖惑百姓；並習兵書，殺人姦盜；及詐稱得聖道；並依法律，付官司科罪²⁷。

本條令文所舉罪行，並為僧侶重罪，高度反應太宗僧尼政策的精神²⁸。「並依法律」，就是依「國法」處置。《令集解》注云：

謂：不論罪之輕重，皆先還俗。何者？案：〈道僧格〉犯詐稱得聖道等罪，獄成者，雖會赦猶還俗。……釋云：並依法律，謂與俗人同也。檢格，雖會赦猶還俗者，故知，還俗科罪也。（同上）

可見僧尼犯重罪，依律還俗後，再依常人科罪。

「閻羅王斷獄圖」所附冥律，對僧侶所指控的罪名中，「飲酒食肉」，雖觸犯佛教「五戒」，但與社會秩序無涉，所以應是以「內律」處置。但「煞害無數」、「貪淫嗜慾」、「妄說罪福，誑惑百姓」，都屬於重罪，《唐律》自有科條，以犯淫為例，比凡人重二等²⁹。

此外，關於冥律所提到「五五自（相）保」，糾察不法藏匿的僧尼。《北魏·釋老志》載北魏孝文帝延興二年（472）下詔：

比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸滑，經歷年歲。令五五相保，不得容止³⁰。

²⁷ 黑板勝美編，令集解，第七，僧尼令，頁207-211，1974年。

²⁸ 關於日本〈僧尼令〉與〈道僧格〉的關係，參見道端良秀，同註6，頁114-137。

²⁹ 對於僧尼犯罪處置，參唐律疏議·名例律，稱道士女官條（總57），頁143-145；《唐律疏議·雜律》「監主於監守內姦」條（總416），頁496-497。（本文引用《唐律疏議》，均為劉俊文點校，1983年出版。以下不另註明）

³⁰ 魏收，同註13，頁3038。

所謂「五五相保」，據《唐令拾遺·戶令》「鄉里鄰保村坊」條：

百戶為里，五里為鄉，四家為鄰，五家為保。在邑居者為坊，在田野者為村。村坊鄰里遞相督察³¹。

「五五相保」是鄰保制，也是連帶責任制，或者說就是「連坐法」。《唐律》對於五五相保的法律責任，有清楚規範³²。

北魏孝文帝延興二年（472）對於不居寺內而可能潛藏在村落中的遊化僧尼，透過五保相互監察，不允許村落居民收容止宿遊化的僧人。這項詔令的背景，很可能是因為北魏太武帝下令毀佛後，僧徒潛匿鄉村，深入荒僻。太武帝去世，文成帝即位，雖下詔興復佛教，但遊化僧尼可能已經大量增加，至孝文帝成為朝廷高度關注的問題，遂有此詔³³。

〈齊士員造像銘〉所見冥律再度重申「五五相保」，不許藏匿，顯示唐朝政府對於隱藏在鄉村聚落的不法僧尼，仍高度謹慎地進行查察和監控。

最後，應該再討論這次的「造像」活動的法制意義。

根據〈齊士員造像記并香爐菩薩圖〉所載，齊士員在隋代擔任過宿衛宮闈的工作，李唐建國後，得高祖重賞任用；他的家族和李唐皇室關係良好，他的長子還曾經在貞觀十年（636）擔任長孫皇后喪禮的「挽郎」；高祖死後，奉旨終身供奉「獻陵」（即高祖陵

31 仁井田陞著，栗勁等譯，唐令拾遺·戶令，「鄉里鄰保村坊」條，頁123，1989年。

32 唐律疏議·鬥訟律，「監臨知犯法不舉劾」條（總361），頁449-450；唐律疏議·賊盜律，「有所規避執人質」條（總258），頁331。

33 參看劉淑芬，五至六世紀華北鄉村的佛教信仰，中央研究院歷史語言研究所集刊，六十三本三分，頁510-511，1993年。

寢），擔任守陵官，生死不離，並在貞觀十三年（639）正月一日，會同十位官員與當地九村宿老，共同造殿像刻經³⁴。以他和李唐兩代君王的關係，相信他對於唐初佛教政策相當熟悉。

「閻羅王斷獄圖」及所附冥律，可以視為高祖、太宗佛教政策的貫徹與成功。因為，儘管高祖、太宗都非常想全面性排佛，但他們的每個動作都非常小心謹慎，甚至刻意的在每一次的宣示中，區別僧尼中的良善、好壞³⁵。「冥律」的最後一段說：「但有尊崇三教，忠孝竭誠，及精進練行，……如此之徒，不在刮限」，和高祖「沙汰佛道」詔書最後說：「有精勤練行、守戒律者，並令大寺觀居住，給衣食，勿令乏短」，兩者也明顯是一致的。所以即使是在一個象徵佛教地獄審判的閻羅王審斷圖裡，虔誠的佛教徒也必須面對確實「違律」的僧侶，接受嚴厲處罰的事實³⁶。

釋志磐《佛祖統紀》載唐太宗詔：「僧徒有過，準內律明為條制」³⁷，其實就是前引貞觀九年沙汰僧道詔書中的「令依附內律，參以金科，具為條制」；同時太宗還曾下詔：「頒《遺教經》，付京官刺史。僧尼業行與經不同者，公私勸勉」³⁸，許敬宗編《文館詞林》收錄〈唐太宗文皇帝施行遺教經敕一首〉，可證確有此事。該詔敕牽涉內律與王法關係至深，今具引如下：

³⁴ 參毛鳳枝輯，顧燮光校印，同註17，頁16872。

³⁵ Stanley Weinstein不只一次的在他的著作中強調高祖、太宗對佛教都無好感，甚至充滿虛假偽善的態度。Stanley Weinstein同時指出，儘管高祖、太宗每次頒布僧道管理措施，都是僧道同時發布，但他準確的指出這只是他們要掩飾自己想排佛的意圖。事實上，高祖、太宗在對佛教和道教的用語和態度上，是完全不同的。以上參看WEINSTEIN, *supra* note 7, at 10-30.

³⁶ 關於地獄審判與俗世政權的關係，參看拙作，從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家，頁285-336，2006年。

³⁷ 釋志磐，同註12，卷54，頁472b。

³⁸ 同前註，頁472c。

法者如來滅後，以末代澆浮，付囑國王大臣，護持佛法。然僧尼出家，戒行須備，若縱情淫佚，觸塗煩惱，關涉人閒，動違經律。既失如來元妙之旨，又虧國王受付之義。《遺教經》，是佛臨涅槃所說，戒勒弟子，甚為詳要。末俗縉素，並不崇奉。大道將隱，微言具絕。永懷聖教，用思宏闡。宜令所司，差書手十人，多寫經本，務在施行。所須紙筆墨等，有司準給。其官宦五品已上，及諸州刺史，各付一卷。若見僧尼行業，與經文不同，宜公私勸勉。必使遵行³⁹。

《遺教經》是佛教重要戒律典籍，可視為內律之一。詔書希望「令官吏首長各依《遺教經》為本，以監督、管理僧尼」⁴⁰。而太宗此詔書最大意義，當在於將自己轉化成為佛祖代言人，所謂「國王大臣」受如來咐囑，代為管教「縱情淫佚」、「動違經律」的違戒僧尼。是知太宗除王法之外，確實曾充分利用佛門戒律寶典，以制僧人。

儘管王者宣示僧尼以內律處置，但唐代統治者似曾多次以俗法治僧人。唐高宗永徽六年（655）五月玄奘法師上奏謂：「永徽初，敕僧有過，情難知者，可同俗法相勘，邊遠官司，動行枷杖，虧辱法師」⁴¹，則永徽初年曾下敕以俗法治僧人⁴²；經玄奘上奏建議，高宗才下令「僧用俗法，即遣停罷」⁴³，又玄宗詔：「僧尼有

³⁹（唐）許敬宗編、羅國威整理，日藏弘仁本文館詞林校證，頁213-214，2001年。

⁴⁰王永會，中國佛教僧團發展及其管理研究，頁88，2003年。

⁴¹釋志磐，同註12，卷39，頁367a。

⁴²又高宗〈停敕僧道犯罪同俗法推勘敕〉：「前令道士、女道士、僧尼，有犯依俗法者，宜停」。（清）董誥等纂修，全唐文，卷14，停敕僧道犯罪同俗法推勘敕，頁67，1987年。

⁴³釋志磐，同註12，卷54，頁472b。

過，一依佛律處分，州縣不得擅行決罰」；代宗詔：「天下官司毋得捶辱僧尼」⁴⁴。這類詔書既可以視為是重申國家的態度；也可以說是對已發生的事實的制止。

無論如何，唐朝統治者對於佛教，採取相當嚴密的控管，是可以確定的。

內律處理僧人事務以及犯殺人以下輕罪；王法則代表俗世律典和皇權的意志。但內律果真能獨立運作於王法之外嗎？敦煌出土文書P.6005「釋門帖諸寺綱管」略云：

- 12 諸寺僧尼，夏中各須進業，三時禮懺，不得間斷。
- 13 如有故違，重招科罰。綱管仍須鉗鎔散眾，如
- 14 慢公者、綱管罰五十人一席⁴⁵。

本文件或作「釋門帖諸寺綱管今夏安居帖」。所謂「夏安居」，其實是佛教內律的重要修行之一，要求佛教徒在夏三月期間應修習「安居法」，禁止外出，並致力念佛修行。闡述佛門戒律的重要寶典如《十誦律》、《四分律》、《五分律》等律書均有詳實記載。另一出土文書：S. 1604「天復二年（902）四月廿八日都僧統賢照帖諸僧尼寺綱管徒眾等」略云：

- 1 都僧統 帖諸僧尼寺綱管徒眾等。
 - 2 奉
 - 3 尚書處分，令諸寺禮懺不絕，每
 - 4 夜禮大佛名經壹卷，僧尼夏中則
 - 5 令勤加事業。懈怠慢爛，故令
- （中略）

⁴⁴ 同前註，頁472b。

⁴⁵ 唐耕耦、陸宏基編，敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄，第四輯，頁121，1990年。

- 8 若有故違，先罰綱管，後科
 9 本身。一一點檢，每夜燃燈一盞，
 10 准式，僧尼每夜不得欠少一人。
 11 仰判官每夜巡檢，判官若有怠
 12 慢公事，亦招科罰。其帖，仰諸寺
 13 畫時分付，不得違時者。天復
 14 二年四月廿八日帖。
 15 都僧統賢照⁴⁶。

本件文書可知，「夏安居」期間，佛門確實有相當嚴密的規範與要求，違者並被佛門負責人嚴以科罰。惟值得深究的是，負責督促此一佛門內律修行的主管，不論是綱管或是都僧統，均來自世俗政權的安排與任命⁴⁷，因此亦可見王法早已滲入佛律之中。此亦可知，王者之域，豈容有化外之民？內律本是王法一環，太宗將自己等同佛祖代言人，可說是最明確的將王法與內律連結的聲明。因此，敦煌地區的僧人，對於違反戒律修行的人予以科罰，可視為內律的落實；但科罰係透過僧官體制進行，仍是王法實踐的象徵。

又如僧人遊方尋師以精進佛法；或四處雲遊以宣化佛法，本是佛弟子重要修行作為之一⁴⁸，但是這樣的行為卻極可能與國法牴觸；或受到國家嚴格限制。

僧人出入國境或越州行遊，同樣比照凡人，需要取得政府許可通行證，才能通過關津渡口。玄奘西遊的經歷，提供一個絕好的範例。史載貞觀元年（627）玄奘到涼州，準備西行前往印度。但他

⁴⁶ 同前註，頁126-127。

⁴⁷ 看敦煌出土文書中，不乏佛門主管如都僧統等人告身，即可了然。

⁴⁸ 僧人遊方的主要目的與作用，可以參看侯旭東，十六國北朝時期僧人游方及其作用述略，佳木斯師專學報，4期，頁28-34，1997年。

並未取得政府出蕃許可，而新任都督李大亮還特別下令嚴防偷渡出關者。其間有人密告李大亮玄奘準備西行求法一事，因而傳問他，玄奘答以：「欲西求法」，李大亮逼迫他必須回長安。後來玄奘得到涼州當地的慧威法師暗助，密遣兩名弟子「竊送向西，自是不敢公出，乃晝伏夜行，遂至瓜州」。接著，他還必須經歷五個烽候，才能完全脫離唐境。此時，「涼州訪牒又至」，也就是說：通緝他的公文書又隨之而來。公文書上寫著：「有僧字玄奘，欲入西蕃。所在州縣，宜嚴候捉」，可知唐代邊防的確嚴密。正當愁苦之際，又得到胡人石槃陀相助⁴⁹。石槃陀拜玄奘為師，並為之嚮導，願協助過五烽。之後經五烽到高昌國，玄奘受到高昌國王麴文泰熱烈款待云云⁵⁰。

根據《唐律疏議·衛禁律》「私度關」條（總八十二條）：「諸私度關者，徒一年。越度者，加一等；不由門為越」⁵¹。所謂「私度」與「越度」，《唐律疏議·名例律》「共犯罪本犯罪」條（總四十三條），【疏】議曰：「私度者，謂無過所，從關門私過。越度者，謂不由門為越。」⁵²「過所」也就是唐代出入關津渡口所需的通行證。玄奘顯然沒有取得政府許可的過所，「不敢公出」，所以才「晝伏夜行」，也就是「偷渡」，實際上已經觸犯唐代國家法律。更重要的是玄奘不是「私度」一般的關塞，而是「緣

⁴⁹ 有學者認為胡僧與「獼猴」音近，而胡僧石槃陀相助，就是後來孫悟空的原型。參看張錦池，論孫悟空的血統問題，北方論叢，5期，頁5-23，1987年。

⁵⁰ 以上玄奘事蹟，主要參看慧立撰、彥棕箋，大慈恩寺三藏法師傳，載：大正新脩，50冊，1988年；道宣，續高僧傳·玄奘傳，載：大藏經，50冊、冥祥，大唐故三藏玄奘法師行狀及劉軻，三藏大遍覺法師塔銘（分見王昶，金石萃編，卷123）。又玄奘西行時間，有貞觀元年、二年、三年諸說。拙文以楊廷福考證元年說為準。參看楊廷福，玄奘年譜，頁89-105，1988年。

⁵¹ 唐律疏議·衛禁律，「私度關」條（總82條），頁172。

⁵² 唐律疏議·名例律，「共犯罪本犯罪」條（總43條），頁117。

邊關塞」，依律已觸犯《唐律疏議·衛禁律》「越度緣邊關塞」條（總八十八條）⁵³，可處兩年徒刑。

唐代邊防嚴密，玄奘如何能順利通過五個烽候？據《三藏法師傳》所載玄奘偷渡過程的確相當不容易。即使他已經小心翼翼，隱伏在沙溝中，甚至選擇夜行，還是被斥候發現。邊區校尉王祥經盤查並證實玄奘身分後，因尊重法師而不予罪責。王祥獲悉玄奘堅決西行求法意志後，與鎮守第四烽的兒子王伯隴，共同協助玄奘出國境⁵⁴。

玄奘偷渡西遊的事蹟，可以看出唐朝政府對僧人控管確實很嚴密，而倘若不是他倚賴著某些地方守衛的相助，恐不易出關。僧人出入國境需要「過所」，而出遊尋師的客僧更需要持有「公驗」，才能順利通行⁵⁵。《通鑑》載：

中書門下奏：「……嚴禁私度僧、尼；若官度僧、尼有闕，則擇人補之，仍申祠部給牒。其欲遠遊尋師者，須有本州公驗。」從之⁵⁶。

⁵³ 唐律疏議·衛禁律，「越度緣邊關塞」條（總88條），頁177。

⁵⁴ 參看慧立撰、彥悰箋，大慈恩寺三藏法師傳，同註50。

⁵⁵ 程喜霖認為廣義的「公驗」泛指由政府發給、有官吏簽署和官府印鑑的公文書。因此，「過所」也是公驗的一種。參看程喜霖，唐代過所研究，頁182-186，2000年。

⁵⁶ 通鑑·唐紀，卷249，「宣宗大中六年（852）十二月」條，頁8052。（本文所用《資治通鑑》，均為胡三省注，「標點資治通鑑小組」校點，北京：中華書局，1956年出版，以下不另註明）又南宋吳曾《能改齋漫錄》載：「唐宣宗時，中書門下奏：「若官度僧尼有闕，則擇人補之，仍申祠部給牒。其欲遠遊尋師者，須有本州公驗」。乃知本朝僧尼出遊給公驗，自唐已然矣！」可知宋代僧尼出遊亦需有公驗。吳曾，能改齋漫錄，卷2，〈事始·給公驗〉，頁18，1985年。

所謂「公驗」，胡三省注云：「公驗者，自本州給公文，所至以為照驗」。日本僧人圓仁《入唐求法巡禮行記》記載一則「祠部牒上都章敬寺新羅僧法清」的公文書。內文述及寄住在章敬寺⁵⁷的「隨緣頭陀」（也就是四處雲遊尋師的客僧）新羅僧人法清，基於「欲往諸山巡禮及尋醫療疾」的兩個理由而向政府申請「公驗」，因為，如果沒有取得政府「公驗」的客僧，勢必會遭到關戍、城門、街鋪、村坊佛堂、山林蘭若、州縣寺舍的盤查和拒絕⁵⁸。從而可知唐代對於僧人出遊，進行相當嚴密的控管。圓仁還詳實記載他為了到五台山求法而申請「公驗」的曲折過程。

開成五年（840）二月廿三日，圓仁和弟子僧惟正、惟曉，行者丁雄萬等一行人來到登州都督府所屬的文登縣，並向地方政府提出申請「公驗」的手續，地方政府基於沒有前例可循，不敢貿然同意；圓仁拿著縣政府開具的牒文，繼續向登州州政府提出申請，同樣未獲許可；最後到淄青節度使治所青州，才終於獲得前往五台山的「公驗」⁵⁹。

宣化佛教、雲遊尋師，都可視為佛教修行的一部分；但國家對於隨意居止而沒有公驗的遊化僧人，卻又採取高度嚴密的監控措施，亦可視為內律與王法緊張之一例。

圓仁《入唐求法巡禮行記》同時還記載唐武宗滅佛前後之發展，向為學界所重視。以下僅就武宗滅佛前加強對僧人管理的部分說明。

會昌二年（842）三月三日，「李宰相聞奏僧尼條流，敕下發

⁵⁷ 章敬寺代宗大歷二年（767）宦官魚朝恩請為章敬皇后所立之佛寺，寺址在長安通化門外。參看李芳民，唐五代佛寺輯考，頁43，2006年。

⁵⁸ 圓仁撰，白化文等校註，入唐求法巡禮行記，卷2，頁184，1992年。

⁵⁹ 同前註，頁217-248。

遣保外無名僧不許置童子、沙彌」⁶⁰，五月二十五日下令加強對外國僧人的調查與管理，命地方政府勘查外國僧人「從何國來，及到城年月，兼住寺並年幾，解何藝業，具名申上」⁶¹。五月二十六日，圓仁隨即接受調查，並呈上牒文詳細回覆：

資聖寺日本國僧圓仁年五十，解講法花經。弟子僧惟正年三十僧惟曉年卅一，並解法花經。奉帖勘「從何國來，及到城年月，兼住寺，并年幾，解何藝業等」。

右圓仁等，為抄寫闕本經論流傳本國，去開成三年七月，隨日本國朝朝貢使來到揚州。去開成五年八月廿三日到城。奉使牒權寄住資聖寺聽學。謹具如前。謹牒。牒件狀如前。謹帖。

會昌二年五月廿六日

日本國僧圓仁等謹牒⁶²

會昌三年（843）七月，圓仁接獲官文書，奉命不得收留保外無名僧或沙彌俗客。這項命令應該是前文所提到會昌二年三月三日的敕文。圓仁擔心遭到密告有違法情事，特呈牒文回覆：

日本國僧圓仁、弟子僧惟正、惟曉、行者丁雄萬房內，除四人外，更無客僧及沙彌、俗客等。右奉寺家牒稱，奉使司文帖：切不得停止保外及沙彌俗客等。如後有人糾告房裏隱藏，情求重罪，伏請處分。牒件狀如前。謹牒

會昌三年七月二日

日本國僧圓仁牒⁶³

和圓仁同行的弟子惟曉後來病故身亡，圓仁處理弟子後事，同

⁶⁰ 圓仁撰，白化文等校註，同註58，卷3，頁397。

⁶¹ 圓仁撰，白化文等校註，同註58，頁404。

⁶² 圓仁撰，白化文等校註，同註58，頁406。

⁶³ 圓仁撰，白化文等校註，同註58，頁427。

樣小心翼翼，唯恐遭人密告違法。會昌三年七月廿五日，他上呈牒文，說明身故弟子除「緣身衣物」外，「更無錢物疋段斛斗等」，「如後有人糾告，稱前件亡僧房內別有錢物等，師主僧圓仁及同學僧惟正，請蒙科罪」⁶⁴。

為什麼圓仁那麼擔心有人密告他身故弟子別有財物？據《宋高僧傳·唐京兆安國寺乘如傳》所載：「先是五眾身亡，衣資什具悉入官庫」。釋乘如援引諸律，主張「出家比丘，生隨得利，死利歸僧」。釋乘如是大約活躍於代宗朝的高僧，換言之，至少在代宗朝以前，僧人遺產已以繳入官庫方式處理。釋乘如反對此項作法，還援引代宗大曆二年（767）十一月二十七日敕文：「今後僧亡物隨入僧，仍班告中書門牒，天下宜依」⁶⁵，支持他的見解。而代宗的敕文亦可見他曾試圖改變亡僧財物入官的作法，而改僧人遺產隨僧處置。但這道敕文的有效性似乎很有限。《佛祖統紀》引唐德宗敕文：「亡僧資財，舊例送終之餘，分及一眾。比來因事官收，並緣擾害，令仰依舊，一準律文分財法。官司仍前拘收者，以違制論」⁶⁶。可見僧人遺產「因事收官」的現象還是存在，所以德宗有此詔敕。筆者頗疑武宗朝僧人遺產復由官方處置，因而圓仁擔心有人糾告。官方介入處置僧人遺產，恐怕也與唐宋寺院經濟的發達有密切關聯。

「僧人」是「三寶」之一，而對於亡僧遺產處置的介入，最能顯現國家對佛教的態度。由此可再度證明，王法之下實在很難容許佛門內律的自主性存在。

⁶⁴ 圓仁撰，白化文等校註，同註58，頁429。

⁶⁵ （宋）贊寧撰、范祥雍點校，宋高僧傳，卷15，唐京兆安國寺乘如傳，頁367-368，1987年。

⁶⁶ 釋志磐，同註12，卷54，頁472b。

換言之，從唐初對偽濫僧尼的查察與監控、透過僧官對僧人的全面控制、再到對僧人外出或雲遊的各種限制，甚至介入對僧人私人財物的身後處置，在在顯示王法對於內律的高度掌控。

附帶一提：圓仁的《入唐求法巡禮行記》記錄了一個因公事入殿庭而當下上表訴事的「越訴」案例，說會昌元年（841）六月十一日有一位南天竺的僧人三藏寶月「入內對君王，從自懷中拔出表進，請歸本國」。寶月的這個舉動，讓當時的功德使仇士良非常憤怒；六月十五日「軍內收禁犯越官罪故：寶月弟子三人各決七棒，通事僧決十棒。不打三藏，不放歸國。⁶⁷」圓仁所說的「越官罪」，就是唐律的「越訴罪」。「軍內收禁」當是指由神策軍所控制的「內侍獄」（或稱「北軍獄」）⁶⁸收押問罪，功德使仇士良當時也是神策軍中尉，控制神策軍，因此將寶月弟子收付北軍獄處以越訴罪。事發幾天之後，仇士良宴請寶月等外國僧人，並試圖安撫其情緒。但此事亦可見武宗毀佛前夕，對僧人之態度，以及行政體系對於僧人事務的管理措施。

二、戒律、破戒與寺院糾紛

佛門戒律有五戒、八戒、十戒或菩薩十重戒。無論如何，大抵以五戒為基礎⁶⁹。五戒包括：不殺生、不偷盜、不淫邪、不妄語、不飲酒，這也是佛門最基本的戒律。除此之外，佛教也將追求財富視為違反戒律的行為。唐釋道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中二〈淨殘篇·畜寶戒〉：

⁶⁷ 圓仁撰，白化文等校註，同註58，頁391-392。

⁶⁸ 中晚唐「內侍獄」在司法審判上的地位與意義，參看拙作，唐代司法制度研究——以大理寺為中心，頁56-58，1991年。

⁶⁹ 參看勞政武，佛教戒律學，頁194-209，1999年。值得注意的是，勞著是少數以現代法學觀念，釐清佛教戒律的罪與罰的著作。

寶是八不淨財……一田宅園林。二種植生種。三貯積穀帛。四畜養人僕。五養繫禽獸。六錢寶貴物。七氎褥釜鑊。八象金飾床及諸重物。此之八名。經論及律盛列通數。顯過不應⁷⁰。

或謂構成佛門戒律有三大「法源」，包括律藏所收集各部「廣律」、各種大乘戒典籍和禪門清規⁷¹。事實上，所有戒律是相當繁複的修行細則，難以計數。但倘若僅以以上數則檢驗唐代佛教，即可發現隨著佛教的興盛與寺院經濟的發達，破戒之事，時而可見；訴訟糾紛亦從而產生。

除了來自傳統佛教經典教義的戒律之外，隋唐僧伽制度已經逐漸成熟，佛教界也出現各種清規戒律。如隋代天台宗智顛大師製作《寺制十條》；唐代道宣《比丘行護律儀》，或者稍晚慧能南宗禪倡導的「無相戒法」及南宗傳人之一懷海創制的《百丈清規》⁷²，都可以視為佛教「內律」規章。

喝酒吃肉，理應是佛門大戒⁷³。這倒不是說喝酒吃肉比殺人強盜嚴重；而是說如果連最基本的修行都做不到，就很難圓滿求法。

敦煌出土文獻顯示，敦煌僧人非常世俗化的生活型態，超越常人對僧人的理解。這裡的僧人喝酒、食肉、娶妻、生子、畜奴、參軍、私畜財產等等作為，幾乎樣樣都違反戒律。甚至有學者研究指

⁷⁰ 釋道宣，四分律刪繁補闕行事鈔，載：大正新脩大藏經，40冊，卷中二，〈淨殘篇·畜寶戒〉，頁69c，1988年。

⁷¹ 參看勞政武，同註69，頁129。

⁷² 參看張國剛，佛學與隋唐社會，頁104-105，2002年。

⁷³ 即使是因為「聖僧」信仰或密教儀軌而使飲酒行為具有正當性，但「飲酒」基本上仍是不和戒律規定的。參看劉淑芬，戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒，中央研究院歷史語言研究所集刊，七十七本三分，頁357-400，2006年；該文另載：中古的佛教與社會，頁398-435，2008年。

出，敦煌僧人中的僧官，包括都僧統、都僧錄、都教授、都僧政、都法師、都法律、都判官、教授、僧政、法師、法律、上座、寺主、判官，甚至一般僧尼，都有飲酒習慣⁷⁴。

對於敦煌地區僧人違戒飲酒現象，論述者甚多。李正宇和潘春輝都注意到佛教戒律本身的複雜與矛盾，包括嗜酒者也可以在某些佛經找到合法根據，論述違戒的不可避免⁷⁵；法國學者童丕（Éric Trombert）〈酒與佛教——八至十世紀敦煌寺院的酒類消費〉，也注意到敦煌僧人普遍的飲酒現象，並認為由於敦煌寺院和世俗生活處於共生互利的狀態，因而僧尼們普遍接受這些違背佛教準則的活動⁷⁶。尤其值得注意的是郝春文認為敦煌地區存在著許多「不出家」而與「家人」生活在一起的僧人⁷⁷。因此，他們生活往往與常人無異。他們既娶妻、又生子；連「淫戒」都沒遵守，更不用說飲酒食肉。但這些解釋卻都未必能說明敦煌僧人既守紀律、又違背戒律的現象。

除了敦煌地區之外，成書於晚唐的范攄《雲溪友議》記「興元縣西墅，有蘭若上座僧，常飲酒食肉，群輩效焉」；又記婺州陸郎中長源，「判僧常滿、智真等，於倡家飲酒、烹宰雞鵝等事」，云：

⁷⁴ 鄭炳林，唐五代敦煌釀酒業研究，載：敦煌吐魯番文獻研究，頁575-594，1995年。

⁷⁵ 李正宇，晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒——敦煌世俗佛教系列研究之二，敦煌研究，3期（總91期），頁68-79，2005年；潘春輝，唐宋敦煌僧人違戒原因論述，西北師大學報（社會科學版），42卷5期，頁74-79，2005年9月；潘春輝，從戒律自身原因看唐宋敦煌僧人之違戒，新疆社會科學，4期，頁106-110，2006年。

⁷⁶ 關於童丕的見解，參看余欣，法國敦煌學的新進展——《遠東亞洲叢刊》「敦煌學新研」專號評介，敦煌學輯刊，1期（總39期），頁103-111，2001年。

⁷⁷ 郝春文，唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活，頁74-96，1998年。

且口說如來之教，在處貪財；身著無價之衣，終朝食肉。苦行未同迦葉，自謂頭陀；神通何有淨名，入諸淫舍。犯爾嚴戒，黷我明刑。仍集遠近僧，痛杖三十處 死⁷⁸。

陸長源大約是德宗朝人。惟唐代「判」文，常在虛實之間，很難確定是否屬實⁷⁹。尤其是判詞說：「仍集遠近僧，痛杖三十處死」，當然不可視為最後判決，而只能是陸氏的主張，然亦可見他對於這種同時觸犯淫戒和酒戒的僧人的痛恨。

范 所記屬零星個案，未必是僧人集體現象。每個群體都有所謂害群之馬，僧人亦不例外；而這些僧人，用唐代官方語言說，就是「偽濫僧人」。但敦煌僧人的「違戒」現象，仍值得進一步考究。

從另一個角度說，敦煌地區的僧人其實相當落實佛門紀律。譬如前引關於「夏安居」文獻，可知佛門僧官對於違反禮懺或怠慢者，都予以科罰。又如S. 4664「團僧等於白露道場認真課念帖」略云：

- 7 上件團僧等，今緣白露道場，各須一日一
- 8 夜課念精專，不得怠慢。二時巡遶而
- 9 莫停，朝夕經行而謹慎。若有不憑條
- 10 式，隨意施行，上座各罰麥柒斗，的無容免，
- 11 新戒決丈（杖）十一，莫言不告。更若

⁷⁸ 以上均參看范攄，雲溪友議，載：唐五代筆記小說大觀，卷下，〈金仙指〉條，頁1314-1315，2000年。

⁷⁹ 例如白居易百道判，就完全是虛擬的判文。參看拙文，白居易《百道判》試析——兼論「經義折獄」的影響，載：傳統中國法律的理念與實踐，頁343-411，2008年。

12 官巡□祈之時，一仰當團僧祇當者。（後缺）⁸⁰

對於夜課怠慢或隨意者，都予以科罰，包括罰麥甚或處以決杖。又S. 3879「乾佑四年（951）四月四日應管內外都僧統為常例轉念限應有僧尼準時雲集帖」略云：

- 1 應管內外都僧統 帖
- 2 諸僧尼寺綱管所由等。
- 3 右奉 處分，今者四月大會，
- 4 □（准）常例轉念三日，應有僧尼
- 5 □□除枕疾在床，於者總須
- 6 齊來。一則功德圓滿，共報
- 7 佛恩，二乃□（薦）國資君，廓
（中略）
- 12 於庭□□告報。如有故犯，前
- 13 □□□□責罰取此不輕。 禱（下略）⁸¹

S. 3879「為釋迦降誕大會念經僧尼於報恩寺雲集帖」略云：

- 1 右奉 處分，今者四月八日是釋迦降誕
- 2 之晨大會，轉經僧尼切須齊整，除卻染疾
- 3 患臥，餘者老小不容於時赴會齊來。一則是
- 4 為報佛恩報、二乃薦國資君。個個念誦
（中略）
- 7 齊整威儀，雍雍而來。不許一前一後，
- 8 失於軌範。若有不稟條流，
- 9 面掃裝眉，納鞋赴眾，髮長逐伴者，施罰

⁸⁰ 唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁147。

⁸¹ 唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁151-152。

10 不輕。今遣倉司遞帖先報。

12 伏蒙 處分□□□□⁸²。

以上兩文件，當指同一件事，亦即都是為了四月八日佛誕日而舉行的法會所發的通知⁸³。帖文的內容在通知所有僧人必須參加，除非有染疾臥床的僧人之外；同時，與會僧人都要服裝整齊、儀容端莊。所有違背規定者，都要受到科罰，甚至強調罰責不輕，以示警告，足以彰顯那是一次所有僧人都必須參加的重要法會。此外，還可以再看P. 3491「某寺因佛事分配勾當帖」：

- 1 帳社：惠溢 惠朗 法輪 惠□ 煮油：紹隆靈修福潛大乘
- 2 □□□□□□□□□ (中缺) 靈修 大乘
- 3 食布淨草：寶藏 瓜：惠顯
- 4 子：靈行 乳酪：道暉 廣真 智深
- 5 羹：法良靈修 智英 英達普光 餠飴：惠歸 道光 法通玄通
- 6 器皿：法濟神誓 知食：法建律師
- 7 吹飯：神威當寺 齋酢：弘覺 義超 醬醋：連海普光
- 8 右各依配勾當，不得臨事闕□，
- 9 如違，必招科罰。五日。(後缺)⁸⁴

此一不起眼的文件，透露不少值得注意的訊息。據唐耕耦、陸

⁸² 唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁153。

⁸³ 塚本善隆注意到敦煌地區有其佛教教團制規，特別是在4月8日和2月8日這兩個佛教特別節日理得「行像」祭典。參看塚本善隆，敦煌本·中國佛教教團の制規——特に「行像」の祭典について，載：中國中世傳教史論敘，頁285-315，1975年。

⁸⁴ 唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁154。

宏基考證，引文中小字表示「寺名」，可見這是一個跨寺的聯合分工，被分配的工作都與伙食有關，可知他們是為了某次活動的「廚事」而集結；其次，這項活動很可能是為了某個法會或其他佛事而舉行；再者，這是一次有計畫的工作分配活動，而且顯然是事前的通告，所以特別聲明不得臨事缺席；最後，對於違反分配工作的人，仍予以警告將受到科罰。

總結以上幾個文件可知，敦煌僧團有相當高的自律性⁸⁵，並且對於諸多違反紀律的現象，都予以科罰。同時，他們顯然有很高的自覺性，瞭解哪些行為可能違背集體秩序或違反法事的莊嚴進行，因而進行約束。從此一現象再回頭思考「飲酒」問題，就更顯得有趣。

在許多敦煌出土文獻中，具有高度自覺和自律的僧團，他們對於許多違背集體約束的規定或原則，都科以罰則，而其中一個常見的處罰就是「罰酒」⁸⁶。相關出土文獻甚多，如P. 3037「庚寅年正月三日社司轉帖」⁸⁷、S. 5632「丁卯年二月八日親情社轉帖」⁸⁸、S. 5406「僧正法律徒眾轉帖」、P. 3037「庚寅年正月三日社司轉帖」⁸⁹，均有類似「罰酒一瓮」語句，且大多是僧人。

「不飲酒」是佛法戒律之一，但違反僧團紀律卻被「罰酒」，這種自覺的「不法之罰」，可能的解釋是，敦煌的僧人恐怕有許多

85 鄭炳林、魏迎春指出敦煌僧人實際上還實踐著一種屬於他們自己的清規戒律，可以佐證筆者所言自律性與自覺性。鄭炳林、魏迎春，晚唐五代敦煌佛教教團的戒律和清規，敦煌學輯刊，2期，頁26-40，2004年。

86 參看鄭炳林、魏迎春，晚唐五代敦煌佛教教團的科罰制度研究，敦煌研究，2期，48-57頁，2004年。

87 唐耕耦、陸宏基編，敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄，第一輯，頁327，1986年。

88 同前註，頁354。

89 唐耕耦、陸宏基編，同註87，頁358。

都是粟特人⁹⁰，而佛教不是他們唯一的信仰，《新唐書·西域傳》載：「嗜酒……尚浮圖法，祠祆神」，是他們最重要的嗜好和信仰⁹¹。他們很可能在家拜祆神⁹²，而在一定的重要佛教節日或慶典，才到佛寺參加法會，而「罰酒」正與粟特人善釀酒、愛飲酒的特殊風氣有關⁹³。

僧人追求財富，以及隨之而來的訴訟課題，可能涉及更大的破戒問題，尤其值得深論。

唐代寺院經濟發達，學界研究甚多⁹⁴，可不贅論。雖然唐朝政

⁹⁰ 鄭炳林考證敦煌地區非常多的僧官或僧尼姓康、安、曹、石、史、米等，他們都是粟特人。參看鄭炳林，唐五代敦煌的粟特人與佛教，敦煌研究，2期，頁151-166，1997年。

⁹¹ 歐陽修等撰，新唐書，卷221下，西域傳，頁6243-6244，1975年。

⁹² 關於粟特人的許多研究指出，粟特人聚落有祆祠；而在家也有拜祆的儀式。《魏書·西域傳》：「俗事天神，兼信佛法」。王素、姜伯勤、榮新江等學者都認為「天神」也就是「祆神」。參看王素，高昌火祆教論稿，歷史研究，3期，頁168-177，1986年；王素，也論高昌「俗事天神」，歷史研究，3期，頁110-118，1988年；姜伯勤，論高昌胡天與敦煌祆寺，世界宗教研究，1期，頁1-18，1993年；經修訂作〈高昌胡天祭祀與敦煌祆祀〉，載：敦煌藝術宗教與禮樂文明，頁477-505，1996年；榮新江，安祿山的種族與宗教信仰，載：中國中古與外來文明，頁222-237，2001年。

⁹³ 關於粟特人研究，近幾年來學術界取得相當豐碩成果。特別是隨著虞弘墓和安伽墓等粟特官僚墓葬的出土，讓學界對粟特人的生活與信仰有更深入而全面的瞭解。相關研究可以參看姜伯勤，敦煌吐魯番與絲綢之路上的粟特人，載：敦煌吐魯番文書與絲綢之路，頁150-263，1994年；榮新江，同前註；榮新江、張志清主編，從撒馬爾干到長安：粟特人在中國的文化遺跡，2004年；榮新江、華瀾、張志清主編，粟特人在中國：歷史、考古、語言的新探索，2005年。又陸慶夫指出粟特人不但嗜酒，而且敦煌地區粟特人都經營酒店。參看陸慶夫，唐宋間敦煌粟特人之漢化，歷史研究，6期，頁25-34，1996年。

⁹⁴ 相關研究可參看何茲全，中古時代之中國佛教寺院，載：中國經濟，2卷9期，頁1-34，1934年9月。何茲全主編，五十年來漢唐佛教寺院經濟研究，頁1-54，1985年；謝重光，漢唐佛教社會史論，1990年；（法）謝和耐著、耿昇譯，中

府頒布諸多法令，限制寺院經濟的擴展⁹⁵，例如玄宗曾頒布〈分散化度寺無盡藏財物詔〉、〈禁士女施錢佛寺詔〉、〈禁僧徒斂財詔〉⁹⁶，其中，〈禁僧徒斂財詔〉甚且強調如有違法斂財僧人，「先斷還俗，仍依法科罪」，可謂嚴重警告。但仍無法遏阻寺院經濟的發達。寺院經濟造就僧人追求財富的事實，同時也引起諸多法律糾紛。

《舊唐書·裴懷古傳》載武則天時代一樁寺院僧徒糾紛事件。恆州鹿泉寺僧遭弟子陷害。弟子們先圖繪一女人於高樓，而淨滿引弓射之；之後詣闕密告淨滿「咒詛」，「大逆不道」，誣指淨滿以「圖畫形象」作厭魅之法欲殺武后⁹⁷。類似案件，必然涉及寺院糾紛，而諸僧徒竟以最強烈手段誣陷淨滿「大不敬」，甚至有「不道」意圖，下手相當重，全然像政治鬥爭欲置政敵於死地的手法，可推知雙方恩怨積累甚深。《新唐書·裴懷古傳》說：「恆州浮屠為其徒誣告祝詛不道」，可見這是寺院師弟子之間的恩怨糾紛，致使僧人被檢舉觸及侵害國家法益的謀反不道罪。武則天擬以謀反罪定讞，並誅殺淨滿，但奉命審理本案的裴懷古竟釋放淨滿而反將告發者以誣告罪結案，並說服武則天接受他的審判結果⁹⁸。

禪宗六祖慧能（632-713）得五祖傳法授衣的故事，是非常廣為人知的一段佛教歷史。當五祖將衣鉢傳予六祖後，隨即交代：「若住此間，有人害汝，汝即須速去」⁹⁹。大約成書於德宗建中元

國五～十世紀的寺院經濟，1993年。

⁹⁵ 參看鄭顯文，同註3，頁250-309。

⁹⁶ （清）董誥等纂修著，同註42，卷28，〈禁士女施錢佛寺詔〉、〈分散化度寺無盡藏財物詔〉；卷30，〈禁僧徒斂財詔〉，頁137、138、145。

⁹⁷ 劉昫等撰，同註21，卷185下，裴懷古傳，頁4807-4808。

⁹⁸ 劉肅，大唐新語，卷4，持法第七，頁58-59，1985年。

⁹⁹ 郭朋校釋，壇經校釋，頁19，1995年。

年（780）左右的《歷代法寶記》，其中記載南北朝時期來華的菩提達摩事蹟，略述及達摩曾先後被六次下毒的經過，達摩最後對弟子惠可說：「我緣此毒，汝亦不免此難。至第六代傳法者，命如懸絲」，說完之後就「因毒而終」¹⁰⁰。所謂第六代傳法者，就是指慧能。學者相信這段記載其實是唐朝南禪和北宗激烈對抗後的產物¹⁰¹。「命如懸絲」和五祖「有人害汝」的疑慮相呼應。如果《壇經》和《歷代法寶記》所載是實，那麼，這段史事所反應的也是唐代寺院競爭嚴重的一個側面。

德宗朝京兆地區發生一起寺院糾紛，過程略顯離奇，僅存的幾條史料，又或有語焉不詳之處，值得分疏。其中對整個案情敘述最完整的資料，當屬《冊府元龜·刑法部·案鞫》所載，今先援引如下：

宇文邈，德宗時為御史中丞，前萬年尉盧伯達上表云：玄法寺僧法湊與寺眾爭競無理，臣已斷還俗，法湊又披法服，詣台訴臣，御史崔芄，敬騫曲受法湊狀，欲陷害臣。是日，令邈與刑部侍郎張彧、大理卿鄭雲遠為三司使，及功德使判官衢州司馬諸葛述，同於尚書省刑部推案，既而彧疾甚，兩吏扶入中書，邈以疾請假，並特召至延英，令依前推事，未幾，貶騫高州電白尉，騫與雲遠忿言，爭語過深，又令子弟假別人姓名進狀訴，故獄未竟先貶，僧法湊，決四十，流崖州¹⁰²。

本案原是德宗貞元十三年（797），萬年縣玄法寺，寺僧法湊與寺內和尚發生爭執，因而到萬年縣官府告發興訟。所謂「爭

¹⁰⁰ 以上參看：歷代法寶記，大正新脩大藏經，51冊，卷1，頁180下—181上。

¹⁰¹ 楊惠南，中國禪的成立，載：禪史與禪思，頁69，1995年。

¹⁰² 王欽若等奉敕編撰，冊府元龜，卷619，〈刑法部·案鞫〉，頁3278，1984年。

競」，筆者判斷極有可能就是關於爭取主持或為寺院財物而起紛爭，但可以肯定不是刑事上的犯罪。

玄法寺在安邑坊¹⁰³，屬萬年縣。萬年縣尉盧伯達裁決法湊還俗，這是本案初審結果。正因為屬於民事訴訟，所以縣尉擁有最終裁斷權。法湊對此結果不服，仍穿著和尚法服，《舊唐書·鄭餘慶傳》稱：「又復為僧」，並且直接到御史台上訴，準備進行第二審，御史台的御史崔、敬騫二人也接受了法湊的訴訟狀；原初審的萬年縣尉盧伯達恐遭人陷害，於是上表陳訴，因此詔下三司使推按。

值得注意的是：(一)萬年縣屬於京兆府。僧法湊對於萬年縣尉盧伯達初審裁決不服，應循正常司法程序上訴，依序向京兆府、尚書左右丞申訴。但他卻直接到御史台上訴，採取的是「上表」直訴模式，首先就觸犯「越訴」規定¹⁰⁴，但竟沒有因而被追究法律責任。盧伯達說御史崔、敬騫曲法受理法湊訴狀，確實有理。然御史台不但受理，德宗還「詔三司使推案」，可見法湊勢力龐大，想必具有與中央相通的本領。難怪縣尉盧伯達會害怕遭人陷害；(二)本案原被告只是僧人，「三司使」的成員卻是刑部、御史台與大理寺的一級長官，屬於「三司」系統中的「大三司」，可見本案案情絕不單純。筆者曾整理唐代「三司」個案，本案是唯一屬於民事訴訟糾紛而以「三司」模式審判的個案，益可見本案之不尋常¹⁰⁵；(三)據《冊府元龜》卷四八一〈台省部·譴責〉載，參與本案審理工作的刑部侍郎張彧，以「疾病」為由「請歸休」，而德宗「意以為假

¹⁰³ 玄法寺在長安安邑坊十字街之北。宋敏求，《長安志》載：「玄法寺：本隋禮部尚書張穎宅。開皇六年立為寺」。徐松，兩京城坊考，卷3並載。另參看李芳民，同註57，頁38；楊鴻年，隋唐兩京城坊里譜，頁82，1999年。

¹⁰⁴ 關於「越訴」與「直訴」，參拙作，同註36，頁9-47。

¹⁰⁵ 參看拙文，同註68，頁66-77。

托事故，或改官」為「衛尉卿」¹⁰⁶。而前引文也說御史中丞宇文邈請病假，《冊府元龜》卷四八一則說他「上表辭官」，看起來也是不敢受理本案；(四)本案除三司使外，還有「功德使判官」參與審理。《舊唐書·鄭餘慶傳》載工部侍郎知吏部選事鄭餘慶，認為功德使判官諸葛述是胥吏，「不合與憲臣等同入省按事」，而鄭餘慶的看法，史載「當時翕然稱重」¹⁰⁷。「功德使」本職就是負責中央僧道業務，由宦官負責¹⁰⁸。但功德使本人並未列席，反而派判官幕僚參與，顯然「宦官」的角色格外需要注意。

御史台和刑部官員都以疾病或告假方式迴避審理本案。究竟是什麼龐大力量，足以讓御史台不敢不曲法受理訴狀，甚至讓南衙司法官員紛紛走避？筆者推論當時大概只有北司宦官集團有此勢力¹⁰⁹。本案「功德使判官」出席就是代表宦官的意志。可以推想法湊背後的力量，就是來自宦官集團。鄭餘慶的批評，時論之所以「翕然稱重」，應該也就是稱許他敢於挑戰宦官的發言。倘若筆者推論無誤，那麼，唐代宦官與寺院的關係¹¹⁰，就更值得注意；而

¹⁰⁶ 王欽若等奉敕編撰，同註102，卷481，〈台省部·譴責〉，頁2528-2529。

¹⁰⁷ 劉昫等撰，同註21，卷158，鄭餘慶傳，頁4163。

¹⁰⁸ 功德使全銜是「勾當京城諸寺觀修功德使」。周一良認為功德使在774年首見於文獻，「顯然只是京城僧尼的總管，但和地方上的宗教事務沒有關係」。參周一良著、錢文忠譯，唐代密宗，頁111，1996年。又塚本善隆，唐中期以來的長安の功德使，載：中國中世傳教史論敘，頁251-284，1975年。另參張槩弓，漢傳佛教與中古社會，頁172-173，2005年。

¹⁰⁹ 南衙朝官和北司宦官集團在司法上的較勁，參看拙文，同註68，頁56-60。

¹¹⁰ 又值得注意的是，周一良說：「唐代絕大多數宦官崇信佛教。密宗僧人為了普及其教派，自然努力與宦官相處」，則可以推知其他佛教教派也都會與宦官建立關係。參周一良著、錢文忠譯，同註108，頁112-113。關於中國中古時期宦官與佛教的關係，另參劉淑芬，中古的宦官與佛教，載：中古的佛教與社會，頁46-71，2008年。

這起隱晦不明的訴訟案件，多半牽涉到寺院住持或財物之類紛爭。

唐宣宗大中年間，江西廬山東林寺也發生過寺院紛爭。東林寺是著名佛寺，東晉名僧慧遠在東晉孝武帝太元十一年（386）建立。武宗會昌滅佛受到波及，一度殘破。大中六年（852），負責地方寺院事務的「舊僧正」與任職江州刺史的崔黯商量復寺¹¹¹，崔黯並出面募款，隨即重新隆重開張，事見崔黯〈復東林寺碑〉¹¹²。

重啓山門的東林寺，很快就因為佛寺財物問題而產生糾紛，主持透過崔黯出面協調，甚至上奏請求處分。整起糾紛事件的經過，據崔黯〈乞降敕東林寺處分住持牒〉載：

江西觀察史崔黯奏：東林寺，山香地靈，實為勝境，而寺中田莊錢物，各自主持，率多欺隱。物力稍充者，常無凍餒；資用不足者，盡見饑寒。本立常住，全為眾僧，只合同奉伽藍，甯容別開戶牖，供膳但資于私家，施利不及於大眾，今與各立條令，刻石題記，伏慮歲月稍深，依前紊亂，山深地

¹¹¹ 唐朝中央設有僧錄、地方設有僧正、各寺則有「三綱」：上座、寺主、都維納。參看謝重光、白文固，中國僧官制度史，頁121，1990年。崔黯任職江州刺史，大約自大中三年開始。大中六年仍在任上。參看郁賢皓，唐刺史考四，頁2017，1987年。事實上，宣宗即位後，很快就宣示恢復佛教寺院。大中元年（847）敕文說：「會昌五年四月所廢寺宇，有宿舊名僧，復能修創，一任住持，所司不得禁止。」參看唐會要，卷48，〈寺〉，頁854，1982年。顯見崔黯也不可能拒絕地方僧官提出復寺的要求。又《通鑑》稱恢復寺院一事說：「是時君相務反會昌之政，故僧尼之弊，皆復其舊。」參看：通鑑·唐紀，卷248，「宣宗大中元年（847）閏三月」條，頁8029-8030。

¹¹² （清）董誥等纂修著，同註42，卷757，崔黯，復東林寺碑，頁3524-3525。按：該碑文還說：「得舊僧正言，問能復東林乎？曰：『能』。即斷其髮，佳而勉之」。可見當日會昌滅佛，確實相當徹底。連江西名寺僧正都被迫蓄髮還俗，即可見一斑。

辟，人少公心，住持乞降敕處分，奉敕依。¹¹³」

原來寺中僧人財物分配不均，因而造成糾紛。寺院主持請崔黯出面協調，並立條刻石為記，但寺院住持仍擔心時間久遠之後，寺眾仍不遵守約定，特要求宣宗帝降敕處分。這起寺院糾紛，並未造成衝突或司法訴訟；但卻需要驚動刺史調停，甚至勞駕聖上奏裁處分，可以想見寺院紛爭之難解。至於崔黯所說「人少公心」，似乎更是用「俗人」角度看待僧人寺務糾紛。

敦煌出土文獻，有更多關於僧人訴訟糾紛的資料，值得討論。P. 2187《保護寺院常住物常住戶不受侵犯帖》略云：

- 7 (前略)在寺所管資莊、水磴、油梁便同往日執掌住持。自
- 8 今以後，凡是常住之物，上至一針，下至一草，兼及人戶老小至己小，不許
- 7 倚形恃勢，妄生侵奪及知典賣，有不依此式，仍仰所由具
- 8 狀申官，其人重加刑責，常住之物，卻入寺中，所出價值，任主自折。(下略)¹¹⁴

本條資料時間無法確定。資料顯示寺院內因容易發生倚形恃勢，妄生侵奪及典賣寺產的事情，故具狀申官，要求對類似行為科以刑責，以彰顯寺院保護寺產的法律作為。從而可知類似東林寺住持要求官方介入協助處理寺院財物紛爭的情形，不是特殊的個案。

P. 3854「唐大曆七年(772)客尼三空請追徵負麥牒」云：

- 1 百姓李朝進、麴惠忠共負麥兩石九斗。

¹¹³ 同前註，卷757，崔黯，乞降敕東林寺處分住持牒，頁3524。

¹¹⁴ 唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁158。

- 2 右件人，先附上件麥，頻索付，被推延。去前日
- 3 經□□狀，蒙判追還。至今仍未處分。三
- 4 空貧客，衣鉢懸絕，伏乞追徵，請處分。
- 5 牒件狀如前，謹牒。
- 6 大曆七年九月 日客尼三空牒。
- 7 先狀徵還，至今延引，公私俱
- 8 慢，終是頑狼，追過對問。九日繼（？）¹¹⁵。

本案涉及兩位百姓李朝進、麴惠忠積欠僧尼三空麥兩石九斗，遲遲未還。雖經訴訟成功，獲判追徵積欠財物，但債務人仍未歸還；因此比丘尼三空再度呈牒，要求對質訊問。由於資料殘缺，因此，本案經由何單位進行初步裁決？為何裁決後債務人無視於判決結果？判決的法律效力何在？無法確實釐清。P. 2222B「唐咸通六年（865）前後僧張智燈狀（稿）」載僧人張智燈叔侄與玉關鄉趙黑子之間的土地糾紛¹¹⁶。P. 3774「吐番丑年（821）沙州僧龍藏牒」，記僧龍藏（齊周）出家後，財物遭大哥侵奪，引起糾紛，因而訴請裁奪處分¹¹⁷。以上均屬僧俗之間的財物糾紛。可見僧人與百姓也會發生財物（或債務）紛爭。

S. 5422V「堅意請處分普光寺尼光顯狀」云：

- 1 普光寺尼光顯
- 2 右前件尼光顯，近日出家捨俗，得入釋門。在寺律儀不存長幼，但行
- 3 粗率，觸突所由。堅意雖無所識，攬處紀剛，在寺事

¹¹⁵ 唐耕耦、陸宏基編，敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄，第二輯，頁280，1990年。

¹¹⁶ 同前註，頁289。

¹¹⁷ 唐耕耦、陸宏基編，同註115，頁286。

- 宜，須存公道。昨
- 4 因尼光顯修舍，於寺院內開水道修治，因茲餘尼取水，光顯便即相
 - 5 諍。堅意忝為所由，不可不斷。遂即語光顯，一種水渠，餘人亦得合用。
 - 6 因茲便即羅職（織）所由，種種輕毀，三言無損。既於所由，不依條式，徒眾
 - 7 數廣，難已伏從，請依條式科斷。梵宇紀剛無亂，徒眾清肅僧儀。伏望
 - 8 詳察，免有欺負，請處分。（後缺）¹¹⁸

本案比丘尼光顯，因行為粗率，不存長幼，並且在寺院內因用水問題，與人發生爭執。主事者堅意裁斷讓光顯不伏，甚至對他進行輕毀譏謗，因此堅意要求「依條式科斷」處分光顯。那麼，「條式」所指為何？當不至於是國家法令。此事涉及寺院生活上的細微爭執，即便要處分，也是以《內律》處分。鄭炳林、魏迎春認為這裡的「條式」，應該是一種佛寺內的清規戒律。¹¹⁹

P. 4810「普光寺比丘尼常精進狀」云：

- 1 普光寺尼¹²⁰ 常精進 狀上。
- 2 病患尼堅忍。
- 3 右件患尼，久年未出，每虧福田，近歲已承置番第

¹¹⁸ 唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁116。

¹¹⁹ 鄭炳林、魏迎春，同註85，頁26-40。

¹²⁰ 「普光寺尼」四字，僅殘剩左邊一部分筆畫。唐耕耦、陸宏基據意推補。參唐耕耦、陸宏基編，同註45，頁117。

- 4 道場，敕目嚴令，當寺所由法律寺主令常精進替
- 5 堅忍轉經，許其人覲利。隨得多少與常精進。去載
- 6 於覲司支付堅忍本分。今有餘言，出沒不定，一年轉
- 7 讀，□乏不支，□歲長眠，擬請全分，伏望
- 8 和尚仁明□□□尼人免被欺屈，請處分。
- 9 牒件狀如前，謹牒。
- 10 □年三月 日比丘尼常精進狀¹²¹。

敦煌僧人參加法事活動，並從覲司領取覲利，是僧尼重要收入之一¹²²。因此，保護收入來源，是僧尼爭取自身權益的表現。本案因尼堅忍患病，無法參與法事活動，經由當寺法律寺主指定尼常精進代理，並從而領取原先堅忍的覲利。堅忍可能身體逐漸好轉，並放話「出沒不定」，意味隨時可能回來參加法事，造成常精進的緊張，於是申狀要求處分，以保障其權益。牒文說：「伏望和尚仁明」，當是請所由和尚主持公道，可知也是屬於寺院紛爭的處理。

寺院內的糾紛，大到可以驚動聖駕出面處理；小至細節瑣事，則由寺院內部僧官解決。凡此均顯示佛門未必清淨；「人少公心」的現象也存在於佛門。敦煌寺院紛爭處理的模式，提供人們對於寺院內部紛爭處理程序的瞭解。寺院作為一個特別的社會群體，雖然受到國家法律節制；但內部確實存在著對於細節糾紛的處理機制，顯示內律自有其功能與意義。無論如何，這些都還只是財物或寺務紛爭。如果涉及侵害國家、社會或個人法益，那就是犯罪的行為，法律另有嚴格規範。

¹²¹ 唐耕耦，陸宏基編，同註45，頁116。

¹²² 郝春文，同註77，頁283-368。

三、僧人涉及「妖言」與「謀反」以上重罪

「造祆書祆言」罪主要是針對宗教性的犯罪行為。《唐律疏議·賊盜律》「造祆書祆言」條（總二六八條），【疏】議說，凡是妄說自己或別人有吉兇徵兆以及妄言國家遭到惡運，詭稱鬼神言語，胡說災祥禍福等逆亂的內容都是屬於本罪。

所謂「妖言」，或作「祆言」，《唐律疏議·賊盜律》「造祆書祆言」條（總二六八條）：「諸造祆書及祆言者，絞」；注云：「造，謂自造休咎及鬼神之言，妄說吉凶，涉於不順者」。【疏】議曰：

「造祆書及祆言者」，謂構成怪力之書，詐為鬼神之語。「休」，謂妄說他人及己身有休徵。「咎」，謂妄言國家有咎惡。觀天畫地，詭說災祥，妄陳吉凶，並涉於不順者，絞¹²³。

【疏】議說「休」是指「妄說他人及己身有休徵」；而所謂「休徵」，《漢書·平帝紀》有「休徵嘉應，頌聲並作」¹²⁴；《漢書·王莽傳上》「休徵同時並至」¹²⁵，所說「休徵」均指「祥瑞」或「吉兆」。「他人與己身有休徵」，則顯然是就生理特徵而言，當是指若有人說出某人或自己有「應帝王」之異象或特徵，諸如漢高祖劉邦「左股有七十二黑子」¹²⁶之類生理特徵或妄言某人有「帝相」等等，均視為「妄說休徵」¹²⁷。至於「咎」，

¹²³ 唐律疏議·賊盜律，「造祆書祆言」條（總268），頁345。

¹²⁴ 班固，漢書，卷12，平帝紀，頁360，1962年。

¹²⁵ 同前註，卷99上，王莽傳上，頁4050。

¹²⁶ 司馬遷，史記，卷8，高祖紀，頁342，1959年。

¹²⁷ 試再舉例說明：《舊唐書·裴寂傳》載：「有狂人自稱信行，寓居汾陰，言多妖妄，常謂寂家僮曰：『裴公有天分』」，此即所謂「妄說他人及己身有

【疏】議說「妄言國家有咎惡」等均是。

從【疏】議可知，所謂「祆書」是指構成怪力之書；「祆言」是指詐為鬼神之語。而其內涵包括「妄說他人及己身有休徵」和「妄言國家有咎惡」等，甚至「觀天畫地，詭說災祥，妄陳吉凶」，而且「涉不順」者，都觸犯本罪，處絞刑。

如果沒有涉及「不順」，屬於「言理無害者」，則要「杖一百」。所謂「言理無害」，【疏】議說：「謂祆書、祆言，雖說變異，無損於時，謂若豫言水旱之類」，因為不涉及不順，所以處「杖一百」。

又《唐律疏議·賊盜律》「謀反大逆」條（總二四八條）：「即雖謀反，詞理不能動眾，威力不足率人者，亦皆斬」，注云：

謂結謀真實，而不能為害者。若自述休徵，假託靈異，妄稱兵馬，虛說反由，傳惑眾人而無真狀可驗者，自從祆法¹²⁸。

【疏】議曰：

注云「謂結謀真實，而不能為害者」。若自述休徵，言身有善應；或假託靈異，妄稱兵馬；或虛論反狀，妄說反由：如此傳惑眾人，而無真狀可驗者，「自從祆法」，謂一身合絞，妻子不合緣坐。（同上）

從本條可知，「祆言」罪的範圍，除了前面已說過「自述休徵，言身有善應」之外，還包括以「假託靈異，妄稱兵馬；或虛論

休徵」，說者即「妖人」。裴寂知道此事後，驚嚇不敢聞奏，命家奴殺之；家奴陰令信行亡匿。後來事發，裴寂獲死罪四，其中「妖人言其有天分，匿而不奏，罪三也；陰行殺戮以滅口，罪四也」。可見除了說者被稱為「妖人」外，聽者要奏裁。「匿而不奏」也有罪。劉昫等撰，同註21，卷57，裴寂傳，頁2289。

¹²⁸ 唐律疏議·賊盜律，「謀反大逆」條（總248），頁322。

反狀，妄說反由」等言語迷惑眾人，而無「真狀可驗」者，都是觸犯「祆言罪」。

以上都屬於「祆言」罪的具體內涵。

依據唐律所說「祆言罪」，哪些人最容易成為「祆言罪」的犯罪主體？從【疏】議規定和個案所見，大約僧尼、道士、江湖術士等與宗教信仰有關者，最容易觸犯本條。唐代文獻上幾乎只要是「妖人」、「妖逆」、「妖訛」、「妖賊」、「妖僧」、「妖妄」、「妖語」、「妖術」、「鬼道惑眾」、「左道」等，都是曾利用宗教、巫術、圖讖、民間信仰等方式，作為聚眾或傳播耳語的工具，都應視為觸犯本罪。至於如果以「祆言」為基礎，進一步組織群眾「謀反」，自是依「謀反」罪論處¹²⁹。拙稿因以僧人為主體，故暫不及其他。

問題是：如何認定「祆書祆言」？「預示禍福」，常常就是宗教徒被賦予的重要使命之一。謝和耐甚至認為僧人就是因為某些神通，擁有能夠「絕對毫無痛感的殘毀身體的技術」¹³⁰，才被人們認為具有特殊本領；也才能深深獲取人們的信仰。只要隨意瀏覽《宋高僧傳》的記載，就會發現唐代高僧具有特殊本領的人，所在多有。尤其是開篇（譯經篇）的幾位密宗高僧金剛智、不空、善無畏等，均具有不可思議的大神通。這些神通真假不論，至少時人是相信的。但如果從「祆書祆言」的法意而言，這些行為都可能成為構成觸犯本條罪行的要件。因此，「祆書祆言」罪很容易變成迫害宗教的正當性理由，此為討論本議題不可不知者。

以下先整理僧人涉及妖言與謀反案例如次，並進行分析討論。

¹²⁹ 參看拙作，同註36，頁103-131。

¹³⁰ （法）謝和耐著、耿昇譯，同註94，頁231。

表一：唐代僧人涉及妖言與謀反個案表

編號	西元	時間	犯行	結果	資料來源
1	618	武德元年	懷戎沙門高曇晟擁齋眾反，自稱大乘皇帝	襲殺曇晟	資186
2	621	武德四年	尼志覺言多妖妄，煽總管李仲文謀反	高祖以仲文自謂應識及應桃李之歌，罪之。仲文伏誅	新36、冊922
3	629	貞觀三年	僧法雅出妖言		舊57、資193
4	653	高宗永徽四年	睦州女子陳碩貞謀反，攻陷睦州屬縣	婺州刺史崔義玄等討平之，陳碩貞伏誅	舊4、新109、資199、冊694、寰104、續20
5	683	弘道元年	綏州白鐵余以左道惑眾謀反，自稱光明聖皇帝	將軍程務挺討斬之	舊3、舊83、新111、資203、朝3、廣238
6	711	睿宗景雲二年	有長髮賀玄景與妖者，幻惑愚人子女	敕決殺玄景，縣官左降	朝5
7	715	開元元年	王懷古言「李家欲沒，劉家欲興」	敕諸道按察使捕而戮之	冊922
8	715	開元三年	妖賊崔子岳等入相州作亂	州司討平之	舊8、華465、詔113、冊159

編號	西元	時間	犯行	結果	資料來源
9	715	開元三年	有白衣長髮，假彌勒下生，為妖言，妄說災祥	敕禁白衣長髮	新5、詔113
10	719	開元七年	或告蒲州僧人懷照妖言	敕懷照詛言信無憑據量其情狀終合徵懲宜遣播州安置	冊922、新130、全34
11	?	大曆末年	浙江僧惟曉以妖言熒惑愚民	韓滉平之	華973、全530
12	783	建中四年	僧人法堅與叛將朱泚配合攻打長安城	琿瑊擊叛軍，殺法堅	舊134、舊200下、資228~9、冊367
13	787	貞元三年	妖妄僧人李廣弘以妖言謀反，言為天子謀不軌	內侍省推按、三司覆驗，李腰斬，北軍坐死者八百餘	舊12、舊144、資223、冊922、新156
14	815	元和十年	僧圓淨與淄青節度使李師道相結謀反	兵敗被捕殺	舊15、舊124、舊154、資239、冊695
15	822	長慶二年	景公寺僧歡歡妖言惑眾	下伏內鞠之，無驗，竟杖殺之，坐死者數人	冊922
16	826	寶曆二年	妖僧誑惑，言亳州出聖水	請速令觀察使令狐楚決塞之	冊922、舊37、舊174、語1

編號	西元	時間	犯行	結果	資料來源
17	839	開成四年	藍田縣百姓賀蘭進興，聚百姓唸佛，妄有妖語	軍司逮捕推勘，於東市狗脊嶺斬決	冊547、全766
18	?	僖宗年間	青城縣有彌勒會妖人	擒斬之	北4
<p>備註：以上資料來源均採「書名／卷數」方式簡寫。例如：「冊91」，代表《冊府元龜》，91卷。詳細書目名稱對照表，請參見附表一。</p> <p>說明：以上某些案例主事者雖是庶民而不是僧人，但因事涉以佛教信仰為號召，聚眾謀反，並直接牽動國家對佛教政策的檢討，故一併列入討論。又事件中僧人是否參與？將於下文討論。</p>					

以上個案1、4、5、6、7、8、9、18，應該都是與彌勒信仰有關的教亂¹³¹。

彌勒在佛教中代表「未來佛」，象徵末世應運而生，以濟苦難眾生的佛菩薩。從魏晉南北朝以來，由於時局動盪、暴亂四起、民不聊生，彌勒佛應運而生的末世思想，格外受到庶民重視，因而廣泛流傳。相對地，就有人利用彌勒佛號召群眾，遂行政治抗爭或革命，形成教亂¹³²。從北朝至隋代，就發生過數起以彌勒佛為訴求的聚眾謀反，因此國家對於以彌勒為名的教派活動，勢必採取禁止

¹³¹ 汪娟指出唐代與彌勒信仰有關的教亂，史料只有二三條；黃敏枝認為唐代彌勒教亂有兩起，恐均不止。參汪娟，唐代彌勒信仰研究，頁189-191，1990年；黃敏枝，唐代民間的彌勒信仰及其活動，大陸雜誌，78卷6期，頁7-19，1989年6月。

¹³² 參看張繼吳，北魏的彌勒信仰與大乘之亂，食貨月刊，復刊16卷3、4期，頁59-79，1986年12月。

的政策¹³³。

唐代建國之初，就有彌勒教徒高曇晟借宗教活動舉兵反亂（個案1）¹³⁴。北朝以來的彌勒經典強調彌勒以「轉輪法王」姿態下世降生，創造人間淨土，以吸引信眾¹³⁵；而北朝以來彌勒教亂，就有自稱大乘先例¹³⁶。沙門高曇晟自稱「大乘皇帝」，又改元「法輪」，可知當為彌勒教徒之謀反。

北朝以來，彌勒教亂不少；隋代也發生數起規模不小的彌勒教亂；唐建國之初就有高曇晟為首的彌勒教亂。可見彌勒信仰始終有一定的支持信徒；而國家當然會採取法律動作。敦煌吐魯番出土的法制文書〈開元戶部格殘卷〉（S. 1344），就收有唐高宗咸亨五年（674）七月十九日的敕文：

敕：長髮等，宜令州縣嚴加禁斷。其女婦識文解書堪理務者，並預送比校內職¹³⁷。

北朝以來，「白衣」是彌勒教派的重要特徵，以區別一般出家著黑衣的僧人；唐代的彌勒教派則多了「長髮」的標誌¹³⁸。這裡的「長髮」，在個案6、9中都曾出現，從後面的討論，可以確定就是指彌勒教會的信徒。

¹³³ 北朝彌勒教亂，可以參看唐長孺，北朝的彌勒信仰及其衰落，載：魏晉南北朝史論拾遺，頁201-212，1983年；陳華，王政與佛法——北朝至隋代帝王統治與彌勒下生信仰，食貨月刊，復刊16卷11、12期，頁1-13，1988年3月；隋代部分可參看藍吉富，同註14，頁222-225。

¹³⁴ 通鑑，卷186，「高祖武德元年（618）十二月」條，頁5833-3834。

¹³⁵ 參看唐長孺，同註133，頁203。

¹³⁶ 《魏書·肅宗紀》載肅宗延昌四年（515）：「沙門法慶聚眾反於冀州，殺阜城令，自稱大乘」；另參看張繼昊，同註132，頁66。

¹³⁷ 參劉俊文，敦煌吐魯番唐代法制文書考釋，頁277，1989年。

¹³⁸ 唐長孺，同註133，頁208。

《舊唐書·天文志下》載：

永隆二（681）年九月一日，萬年縣女子劉凝靜，乘白馬，著白衣，男子從者八九十人，入太史局，升令廳床坐，勤問比有何災異。太史令姚玄辯執之以聞¹³⁹。

從隋代開始，三輔地區就是彌勒教派盛行之地，唐長孺認為這裡的女子劉凝靜騎白馬、著白衣，闖入太史局，和隋煬帝大業六年（610）著白練裙襦，闖入建國門的彌勒教徒，很可能是同一派¹⁴⁰。

高宗永徽四年（653）「睦州女子陳碩真謀反」案（個案4），很明顯是利用宗教信仰，凝聚群眾。《新唐書·崔義玄傳》說陳碩真「能役使鬼物，轉相熒惑，用是能幻眾」¹⁴¹，應是利用某種宗教或民間信仰，而能使群眾信服，所以「其徒爭言碩真有神靈」。《通鑑》說她起兵前還「撞鍾焚香」¹⁴²，顯是進行某種宗教儀式。因此，史料或稱她「挾持鬼道，撼動人心」；或說她以「邪術惑人，傍誤良善」¹⁴³。陳碩貞到底利用什麼宗教？

宋徽宗宣和二年（1120），方臘起兵於睦州。《宋史·童貫傳·方臘》和方勺《泊宅編》都說方臘的起兵受陳碩貞啟發¹⁴⁴；而方臘和陳碩貞又都是睦州人。那麼，相信方臘對陳碩貞的民間形象和傳說，一定相當瞭解；而方臘被認為是宋代東南地區「吃菜事

¹³⁹ 劉昫等撰，同註21，卷36，天文志下，頁1320。此事同時記載：新唐書·五行志三，卷36，頁954；（宋）王溥撰，同註20，卷43，〈彗孛〉，頁766。

¹⁴⁰ 唐長孺，同註133，頁209。

¹⁴¹ 歐陽修等撰，同註91，卷109，崔義玄傳，頁4095。

¹⁴² 通鑑，卷199，「高宗永徽四（653）年冬十月庚子」條，頁6282。

¹⁴³ （唐）釋道宣，同註19，卷20，〈唐潤州牛頭沙門釋法融傳〉。

¹⁴⁴ （元）脫脫等撰，宋史，卷468，方臘傳，頁13659，1977年；（宋）方勺，泊宅編，卷5，頁28-30，1997年。

魔」教；據莊綽《雞肋編》稱「睦州方臘之亂，其徒處處相煽而起」，直指方臘是「食菜事魔教」。學界普遍都認為「食菜事魔教」，就是「摩尼教」，也就是後來的「明教」，日人竺沙雅章提出不同意見，認為元明以後的「食菜事魔教」指「明教」，當無疑義；但不能因此把所有的「食菜事魔教」都視為「明教」；至少方臘的「食菜事魔教」顯然就不是。他認為方臘的食菜事魔教，是混和中國傳統道教、佛教、民間信仰等特色的宗教，反而西方摩尼教的用語都不曾出現在方臘的信仰系統中。竺沙雅章指出食菜事魔教有佛教的色彩；事實上，唐長孺也說過：吃菜事魔教「也與傳統的彌勒信仰」有關；而方勺《泊宅編》也說方臘「以沙門寶誌識記誘惑愚民」，恐也是關於彌勒信仰的經典¹⁴⁵。《宋史》既然說方臘憑藉陳碩貞而有自信，以宗教所具備的排他性格，他們當不會屬不同教門；可能都屬於和彌勒信仰有關的教門。那麼陳碩貞有可能也是利用彌勒信仰，凝聚群眾。

高宗弘道元年（683），綏州白鐵余謀反（個案5）。《通鑑》載：

綏州步落稽白鐵余，埋銅佛於地中，久之，草生其上，給其鄉人曰：「吾於此數見佛光。」擇日集眾掘地，果得之，因曰：「得見聖佛者，百疾皆愈。」遠近赴之。鐵余以雜色囊

¹⁴⁵ 相關資料參考唐長孺，同註133，頁201-213；竺沙雅章，喫菜事魔について，載：中國佛教社會史研究，頁199-228，1982年；牟潤孫，宋代之摩尼教，載：注史齋叢稿，頁94-115，1990年。退一步說，即使方臘或陳碩貞屬於和摩尼教或祆教系統有關的事件，他們會利用彌勒信仰號召群眾也不奇怪。彌勒信仰和祆教有密切關係。Alexander Soper就指出彌勒（Maitreya）與古代的祆教（Zoroastrianism）神祇——彌特拉（Mithra）有密切的關聯；而彌特拉則是太陽神之一。參見Alexander Soper, *Aspect of Light Symbolish in Gandharan Sculpture*, 12 ARTIBUS ASIAE 265-66 (1949).

盛之數十重，得厚施，乃去一囊。數年間，歸信者眾，遂謀作亂。據城平縣，自稱光明聖皇帝，置百官，進攻綏德、大斌二縣，殺官吏，焚民居。遣右武衛將軍程務挺與夏州都督王方翼討之，甲申，攻拔其城，擒鐵余，餘黨悉平¹⁴⁶。

白鐵余自稱「光明聖皇帝」，張鷟《朝野僉載》則說是「月光王」¹⁴⁷。北魏熙平年間（516-517）曾發生九歲兒童劉景暉假託「月光童子」的教亂，日人塚本善隆認為「月光童子」當源自佛經「月光菩薩」而來¹⁴⁸；月光菩薩後來和彌勒信仰結合，形成庶民追求救世主的新希望。砂山稔就認為「月光菩薩」在人們的心目中，是彌勒派遣而來的救世主¹⁴⁹。那麼白鐵余自稱「月光王」，當屬同一系統之彌勒信仰¹⁵⁰。

白鐵余事件後不久，武后稱制。如眾所周知，武則天運用佛教合理化其政權。其中最重要的經典是《大雲經》和《賽雨經》。《大雲經》安排彌勒以女身應運而生，愈是武則天時代的來臨；《賽雨經》則強調武后就是月光天子，也是巧妙將月光菩薩和彌勒

¹⁴⁶ 通鑑，卷203，「高宗弘道元（683）年夏四月」條，頁6413-6414。

¹⁴⁷ 今本《朝野僉載》說：「自號光王」；然司馬光《通鑑考異》則說是「自號月光王」，恐應做「月光王」。參張鷟，朝野僉載，卷3，頁73，1997年；司馬光說見《通鑑》，卷203，「高宗弘道元（683）年夏四月」條，頁6414。

¹⁴⁸ 塚本善隆，北魏の佛教匪，載：北朝佛教史研究，頁141-186，1974年。

¹⁴⁹ 砂山稔，月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經——月光童子讖を中心として，東方學，51號，頁55-71，1976年1月。彌勒信仰與月光童子之間有密切關係，另參看楊惠南，漢譯佛經中的彌勒信仰——以彌勒上、下經爲主的研究，文史哲學報，35期，頁119-181，1987年。

¹⁵⁰ 學者研究認爲白鐵余是綏州步落稽，很可能也就是粟特人。白鐵余稱「光明聖皇帝」和安祿山將自己裝扮成「光明之神」非常類似。參看榮新江，同註92，頁222-237。因此，白鐵余也有可能是信仰祆教。而祆教徒也可能尊崇彌勒信仰，參看註143。

信仰結合，論者或謂武則天也許就是受白鐵余事件啓發¹⁵¹。

白鐵余事件後，睿宗景雲二年（711）又發生「長髮」教亂（個案6），《朝野僉載》略載其事¹⁵²。「長髮賀玄景」案，很明顯是假借宗教之名而謀財害命。其中故弄玄虛之處甚多；而蓄長髮又假言「佛放光」，蓋亦假彌勒之名。本案賀玄景最後被處死，縣官也因而被左降。

玄宗開元元年（713），彌勒教徒王懷古傳播「祆言」（個案7）：

王懷古，玄宗開元初謂人曰：「釋迦牟尼佛末，更有新佛出。李家欲末，劉家欲興。今冬當有黑雪，下貝州，合出銀城。」敕下諸道按察使捕而戮之。

「新佛」，就是繼釋迦牟尼佛出現的彌勒佛。早在北魏肅宗熙平二年（516），河北地區就發生過以「新佛出世，除去舊魔」的大乘教亂¹⁵³，參與的人就是彌勒信徒，所奉「新佛」就是彌勒佛。貝州在今河北清河縣，北宋仁宗慶曆年間（1041-48）著名的彌勒教徒王則在此舉兵，可作為貝州可能是彌勒教徒重要聚集場所的旁證¹⁵⁴；也可進一步證明王懷古是彌勒教徒。「李家欲末，劉家欲興」則是讖語，更為統治者所厭惡。尤其李唐亦曾利用讖語建國¹⁵⁵，對於民間社會的讖語流傳，當更為敏感。所以面對彌勒教

¹⁵¹ 汪娟，同註131，頁200。

¹⁵² 張鷟，同註147，卷5，頁115。

¹⁵³ 張繼昊，同註132，頁60。

¹⁵⁴ 重松俊章，唐宋時代彌勒教匪——附更生佛教匪，史淵，3輯，頁81-82，1931年。

¹⁵⁵ 參看李豐楙，六朝隋唐仙道類小說研究，頁281-354，1986年。

徒以彌勒下世口號，配合民間社會的讖語宣傳，國家下達通緝令，全面逮捕王懷古，並處以重刑。

玄宗開元三年（715）崔子岳謀反（個案8），兩唐書書法略有不同，今並引如下，以作對照：

（開元三年）十一月己卯，至自鳳泉湯。乙酉，幸新豐之溫湯。丁亥，妖賊崔子岳等入相州作亂。戊子，州司討平之。甲午，至自溫湯¹⁵⁶。

（開元三年）十一月己卯，至自鳳泉湯。乙酉，幸溫湯。丁亥，相州人崔子岳反，伏誅。甲午，至自溫湯。乙未，禁白衣長髮會¹⁵⁷。

《舊唐書》說崔子岳是「妖賊」，又說他「入相州作亂」；《新唐書》則記載崔子岳是「相州人」。更值得注意的是《新唐書》所載崔子岳在十一月丁亥日（九日）謀反後，乙未日（十七日）玄宗就宣布「禁白衣長髮會」，前後只差八天，時間點相當接近，不應沒有關係。若然，則《舊唐書》說「妖賊」當是指宗教型謀反。

又不管崔子岳是相州人，或入相州作亂，都與「相州」有地緣關係。前引彌勒教徒王懷古聚眾的場所在「貝州」；更早的北魏年間，有沙門法慶聚眾反於「冀州」¹⁵⁸、前面說過的北魏熙平年間九歲兒童劉景暉假託「月光童子」的教亂也在冀州。相州、貝州、冀州都在河北道，而且距離不遠，這一帶恐是北朝以來彌勒教徒聚集的場所。若推論成立，「妖賊」崔子岳應該就是「白衣長髮會」

¹⁵⁶ 劉昫等撰，同註21，卷8，玄宗本紀，頁175。

¹⁵⁷ 歐陽修等撰，同註91，卷5，玄宗本紀，頁124。

¹⁵⁸ 參張繼昊，同註132。

的組織成員，就是彌勒教會的信徒，也就是開元三年（715）「禁白衣長髮會」所要查禁的對象。

有學者認為開元三年之所以「禁白衣長髮會」，是受到開元元年（713）王懷古案影響¹⁵⁹，那是因為沒有注意到開元三年的「崔子岳」案。當然，不能說王懷古案完全沒有影響。筆者以為玄宗朝正因為多次面對彌勒教亂最後才頒布禁令。不過，從時間點看，最直接的影響當是「崔子岳」案。

以上討論好幾起彌勒相關教亂，其中是否有僧人參與其中？玄宗開元三年（715）「禁白衣長髮會」的詔書說的很清楚，顯然是有的。據《唐大詔令集》載：

敕：釋氏汲引，本歸正法。仁王護持，先去邪道。失其宗旨，乃般若之罪人；成其詭怪，豈涅槃之信士。不存懲革，遂廢津梁。眷彼愚蒙，相陷坑井。比有白衣長髮，假託彌勒下生。因為妖訛，廣集徒侶。稱解禪觀，妄說災祥。或別作小經，詐云佛說。或輒畜弟子，號為和尚。多不婚娶，眩惑閭閻。觸類實繁，蠹政為甚。刺史縣令，職在親人。拙於撫馭，是生姦宄。自今以後，宜嚴加捉搦，仍令按察使採訪，如州縣不能覺察，所由長官，並量狀貶降¹⁶⁰。

詔書內容清楚指責白衣長髮信徒，「假託彌勒下生」，傳播妖訛、妄說災祥，甚至還「別做小經」。據成書於開元十八年（730）的《開元釋教錄》¹⁶¹登載以下四部經典：《彌勒下生遣觀

¹⁵⁹ 參周紹良，隋唐以前之彌勒信仰，載：中國宗教：過去與現在——北京國際宗教會議論文集，頁105-125，1992年。

¹⁶⁰ （宋）宋敏求，唐大詔令集，卷113，蘇頌，〈禁斷妖訛等敕〉，頁588，1978。

¹⁶¹ 《開元釋教錄》被認為是迄今為止最完善的佛家經錄，作者為玄宗開元年間

世音大勢至勸化眾生捨惡作善壽樂經一卷（亦直云壽樂經）》、《光愍菩薩問如來出世當用何時普告經一卷》、《隨身本官彌勒成佛經一卷（賢樹菩薩問佛品）》、《金剛密要論經一卷（亦名方明王緣起經或無論字兼說彌勒下生事）》，之後評論說：

右四經並是妖徒偽造，其中說彌勒如來即欲下生等事（謹按正經從釋迦滅後，人間經五十七俱胝，六十百千歲，瞻部洲人壽增八萬，彌勒如來方始出世，豈可壽年減百，而有彌勒下生耶？）以斯妖妄，誘惑凡愚。淺識之流，多從信受。因斯墜沒，可謂傷哉¹⁶²。

玄宗〈禁斷妖訛等敕〉所說「別作小經」，應該就是指這些彌勒教派信徒流傳的經典，釋智昇說這些都是「妖徒偽造」，用來「誘惑凡愚」的偽經。最重要的是，詔書內容指出彌勒教眾「廣集徒侶，稱解禪觀」，「輒畜弟子，號為和尚」，可見的確有許多僧人參與其中。武后利用彌勒信仰稱制，同樣也有一批僧人的身影。

玄宗曾多次針對佛教問題發布詔書，查察偽濫僧尼；加上多起彌勒教亂，使得玄宗更加強對佛教的控制。值得注意的是，戴孚《廣異記》〈秦時婦人〉條載：「唐開元中，代州都督以五台多客僧，恐妖偽事起，非有住持者，悉逐之。客僧懼逐，多權竄山谷」¹⁶³，接著敘述僧人法朗帶著乾糧進入深山，準備隱居，而遇到不知「佛」為何物的「秦時」婦人的經歷。本條資料顯示國家對

的釋智昇。關於該書，參看曹仕邦，中國佛教史學史，20章，〈《開元釋教錄》——一部迄今為止最完善的佛家經錄 附《續古今譯經圖記》、《續大唐內典錄》、和《開元釋教錄略出》〉。曹仕邦，中國佛教史學史，頁305-334，1999年。

¹⁶²（唐）釋智昇，開元釋教錄，載：大正大藏經藏，55冊，卷18，頁672下。

¹⁶³（唐）戴孚著，方詩銘輯校，廣異記，〈秦時婦人〉條，頁12，1992年。

寺院的嚴密控制。英國漢學家Glen Dudbridge，在這個條目上，看到了陶淵明「桃花源記」的影子；更重要的是，他注意到玄宗朝對佛敎控制的國家政策，竟能無遠弗屆的到達偏遠山區，從而推想國家統治政策的落實，顯然超越人們的想像¹⁶⁴。

僖宗年間青城縣有「彌勒會妖人」（個案18）¹⁶⁵，可見四川青城縣一帶也有彌勒會。

其他個案都是和僧尼直接有關，但無法判別是否屬於彌勒敎亂的祆言個案。

高祖武德四年（621），「尼志覺言多妖妄」（個案2），煽動總管李仲文謀反。《新唐書·五行志》：「武德四年，太原尼志覺死，十日而蘇」¹⁶⁶。死後而蘇，在魏晉以來的入冥筆記文學作品中，即時有記載，但正史少見。《新唐書》將此事記於〈五行志〉「人痾」下，視之為「妖人」。尼志覺向仲文說了哪些妖妄語？《冊府元龜·總錄部·妖妄二》載：

志覺，太原人，為沙門，死經十日而蘇，言多妖妄，謂總管李仲文曰：「公五色光，見有金狗自衛」。仲文答曰：「關中十五以上，並事洛陽。亢陽不雨，穀食騰涌，天意人事，表裡可知。若為計，今其時也」¹⁶⁷。

從這條史料可知，尼志覺對於隋末唐初所流行的讖語和陰陽五

¹⁶⁴ GLEN DUDBRIDGE, RELIGIOUS EXPERIENCE AND LAY SOCIETY IN T'ANG CHINA: A READING OF TAI FU'S KUANG-I CHI. 77-80 (1995). Glen Dudbridge是研究《廣異記》最具成就的學者之一。最重要的是，對他而言，每一則看似荒誕的故事，都代表著當時民間社會流傳的“oral history”，具有深刻地現實意義。

¹⁶⁵ （宋）孫光憲，北夢瑣言，卷4，〈妖人偽稱陳僕射〉條，頁75，2002年。

¹⁶⁶ 歐陽修等撰，同註91，卷36，五行志，頁954。

¹⁶⁷ 王欽若等奉敕編撰，同註102，卷922，頁4800。

行學說非常熟悉。唐儉說仲文「信惑妖邪」，就是指受尼志覺祇言所惑。所謂「妖言」則包括：她告訴仲文「有金狗自衛」，是想為仲文塑造「金德」理論，以承唐代土德；又告訴仲文「應桃李之歌」。唐代在建國過程中，也曾巧妙運用社會流傳的讖語和陰陽五行學說¹⁶⁸，合理化其政權。因此，唐廷對於同樣的理論，也格外敏感，仲文伏誅，可視為唐建國後試圖徹底消滅民間社會中繼續流傳的讖語。

太宗貞觀三年（629），僧法雅「出妖言，伏法」（個案3），因無任何進一步史料，無法得知「妖言」內容。玄宗開元七年（719），有人告蒲州僧人懷照「妖言」（個案10），原因是懷照「嘗建石碑，云：『我母夢日入懷而生，因名懷照』」，還有「詞客馮待徵為其文、張待聘勒其字」；因而被告。案經蒲州刺史李尚隱審理完畢，奏言：「老僧愚騫，誠不足教。夢日之狀，稍涉妖訛」。玄宗下詔曰：

懷照訛言，信無憑據；量其情狀，終合徵懲，宜遣播州安置。到彼勿許東西。馮待徵等事，已經恩赦，特從釋放¹⁶⁹。

懷照所犯，就是前文所引《唐律疏議·賊盜律》「造祇書祇言」條（總二六八條）：「妄說他人及己身有休徵」（頁345），就算觸犯本罪，依律當絞。但僅僅說「母夢日入懷」，就算「妖

¹⁶⁸ 參看李豐楙，同註155，頁281-354；高明士，劉邦的斬蛇起義與李淵的絳白旗——陰陽五行說與漢唐建國的關係，慶北史學，21輯，頁695-707，1988年。

¹⁶⁹ 本案記載最翔實者，為《冊府元龜·總錄部·妖妄二》，卷922，頁4801；玄宗詔書又見（清）董誥等纂修著，同註42，卷34，玄宗〈流僧人懷照敕〉；《新唐書·李尚隱傳》（卷130，頁4499），亦略載此事。

言」，似乎太重；所以李尚隱只說「稍涉妖訛」，意思是情節不是太嚴重，但玄宗仍敕令處「流刑」，流放至播州（原蒲州在河東道，播州在黔中道）。可見玄宗對於一切「妄說休徵」，的確相當敏感。

代宗大曆末，浙江僧惟曉「結連數郡，熒惑愚眈」（個案11），浙江東西觀察使韓滉平定。本案因缺史料，無法瞭解惟曉如何「熒惑愚眈」？德宗建中四年（783），爆發「涇原兵變」，叛將朱泚攻長安城，德宗倉皇出逃奉天。西門寺僧法堅（個案12）為朱泚造攻城器具、梯沖，後為瑄瑊擊退，法堅被殺。

德宗貞元三年（787）僧人李廣弘謀反案（個案13），牽連甚廣。《舊唐書·韓遊瑰傳》：

李廣弘者，或云宗室親王之胤。落髮為僧，自云見五岳、四瀆神，已當為人主。貞元三（787）年，自邠州至京師，有市人董昌者，通導廣弘，舍于資敬寺尼智因之室。智因本宮人。董昌以酒食結殿前射生將韓欽緒、李政諫、南珍霞，神策將魏修、李參，前越州參軍劉昉、陸緩、陸絳、陸充、徐綱等，同謀為逆。廣弘言岳瀆神言，可以十月十日舉事，必捷。自欽緒已下，皆有署置為宰相，以智因尼為后。謀於舉事日夜令欽緒擊鼓於凌霄門，焚飛龍殿舍草積；又令珍霞盜擊街鼓，集城中人；又令政諫、修、參等領射生、神策兵內應；事克，縱剽五日，朝官悉殺之。事未發，魏修、李參上變，令內官王希遷等捕其黨與斬之，德宗因禁止諸色人不得輒入寺觀¹⁷⁰。

¹⁷⁰ 劉昫等撰，同註21，卷144，韓遊瑰傳，頁3920。

本案僧尼均涉案。嵩山僧¹⁷¹李廣弘號稱擁有宗室親王身分，自言「已當為人主」，就是妖言；又與曾為宮人的比丘尼資敬寺智因交結。資敬寺是個尼寺，又稱資敬尼寺，在長安永樂坊坊內橫街之北¹⁷²。正因地處京畿，李廣弘有機會廣結朝廷低層官員和軍人，試圖舉兵謀反，事發被捕，送內侍獄推鞠。《通鑑》載李廣弘案送內侍獄審理，竟引起德宗朝名將李晟恐慌¹⁷³。李晟擔心他才剛遭忌毀謗¹⁷⁴，萬一家族中有一人牽連本案，恐遭滅族之殃，可見宦官所主持的內侍獄羅織驚人。李泌因請出付台獄，由御史台審理，最後本案交由「三司」會審覆驗¹⁷⁵。審判結果李廣弘等首謀八人被處「腰斬」，坐死者八百餘人。

本案事涉北軍，受牽連者八百餘人，勢必引起上下不安。宰相李泌奏「請大赦以安之」¹⁷⁶，德宗因此特頒〈釋放妖妄人李廣弘支屬敕〉¹⁷⁷，對於逃亡「共犯」要求地方州縣政府要「切加捕捉」；但其餘「支屬」則「更不推窮」，以免造成人心惶惑不安。然而本案更直接的影響，是造成德宗對佛教的戒心，而明令「禁止

¹⁷¹ 《冊府元龜·總錄部·妖妄二》載：「李廣弘，小字軟奴，自稱嵩山僧」。

¹⁷² 李芳民，同註37，頁41。又元載女兒在此出家，法號真一，後來元載獲罪伏誅，竟因而收入掖庭。事見：新唐書·元載傳，卷145，頁4714。可見即使「出家」，仍受法律緣坐，從國家角度看，出家也並沒有脫離紅塵。徐松，《兩京城坊考》：「（元）載得罪，其女資敬寺尼真一，收入掖庭。」

¹⁷³ 通鑑，卷233，「德宗貞元三年（787）冬十月丙戌」條：「上命捕送內侍省推之。李晟聞之，遽仆於地曰：『晟族滅矣！』李泌問其故。晟曰：『晟新罹謗毀，中外家人千餘，若有一人在其黨中，則兄亦不能救矣。』」頁7507。

¹⁷⁴ 李晟遭忌毀謗，被奪兵權事，見劉昫等撰，同註21，卷133，李晟傳，頁3673。

¹⁷⁵ 王欽若等奉敕編撰，同註102，卷922，頁4801。

¹⁷⁶ 通鑑，卷233，「德宗貞元三年（787）冬十月丙戌」條，頁7509。

¹⁷⁷ （宋）宋敏求，同註160，卷122，頁650。

諸色人不得輒入寺觀」。

憲宗元和十年（815），嵩山中岳寺僧圓淨與淄青節度使李師道勾結謀反，事發被捕殺（個案14）。值得注意的是圓淨曾是史思明故將，史兵敗後圓淨潛逃入佛寺。此事正好坐實唐朝政府對於寺院可能潛藏異議份子的疑慮。

穆宗長慶二年（822）「景公寺僧歡歡妖言惑眾」（個案15），本案由內侍獄審理。景公寺在長安城長樂坊西南角，為隋獨孤皇后父趙景公所立，故又名「趙景公寺」。僧人歡歡與朝中宦官頗有往來，所以審理過程中，為了證明清白，他「多引中人」。最後雖查無任何謀反罪證，歡歡卻依然被處以杖殺，而「坐死者數人」。僧歡歡如何妖言惑眾，也因史料不足，無法詳知；但與宦官往來當是事實，被「杖殺」甚至有同坐死者，或與「阿黨」有關。

敬宗寶曆二年（826），有亳州妖僧言出聖水（個案16），時汴宋毫觀察使令狐楚亦上疏稱聖水可以癒疾。浙西觀察使李德裕上疏言其妄，《舊唐書·李德裕傳》載其事，李德裕認為是「妖僧誑惑，狡計丐錢」，認為是詐財事件¹⁷⁸，要求觀察使令狐楚，儘速填塞聖水水源，以絕妖訛¹⁷⁹。宰相裴度針對聖水事件，判曰：「妖由人興，水不自作」，命所在禁塞¹⁸⁰。

文宗開成四年（839），京兆府藍田縣人賀蘭進興與里內五十餘人相聚念佛被捕，案付北司審理，以謀反罪論處（個案17）。本案由宦官所控制的北司獄審理，其間頗多誣妄，甚至軍司索賄，牽連無辜；南衙朝官（御史中丞高元裕、起居舍人魏謩等）多次諫

¹⁷⁸ 《唐語林》更具體記載有人利用「聖水」而「獲利千萬，人轉相惑」。（宋）王讜撰，周勛初校證，唐語林校證，卷1〈政事上〉，頁71，1997年。

¹⁷⁹ 劉昫等撰，同註21，卷174，李德裕傳，頁4516。

¹⁸⁰ 歐陽修等撰，同註91，卷173，裴度傳，頁5216。

言，請出付台獄審理。南衙北司之間的角逐司法審判權，在本案中全然呈現；而北司內侍獄之囂張濫權，也在本案展露無遺。

全案經過，以《冊府元龜·諫諍部·直諫十四》所載最詳¹⁸¹，大致如下：藍田縣百姓賀蘭進興聚集鄉村百姓成立唵佛會，卻遭到百姓趙倫到宦官所主持的北司獄檢舉，以為事涉非法。經過北司將鎮追捕，將賀蘭進興并徒黨五十九人逮捕審訊。審理過程中，北司官員甚至向無辜者索賄，其中較貧窮者多至自誣認罪。經審理後，左神策軍護軍中尉仇士良上奏文宗，認為妖賊賀蘭進興并徒黨五十九人，妄說禍福，附會讖書，欲謀大逆，請求裁斷。文宗擔心其間會有冤濫，特別下詔於宣和殿親自鞫問，然後再付軍司，令於東市狗脊嶺集眾斬決。

一個地方上五十餘人所組成的唵佛會，竟然被羅織成足以對抗國家的謀反團體，自然不無冤獄的疑慮，所以朝官多表反對宦官主導的內侍獄進行審判。從宦官負責審理來看，筆者懷疑本案亦有僧人被羅織涉案。

總結以上所述，無論是「彌勒教徒」或一般佛教徒所引起的「妖言謀反」案件，都觸及僧人犯罪問題。其中，有些僧人以個別佛教信念而起兵謀反，試圖以佛教作為迎接新時代的指標；有些僧人易與官員互動往來，因而參與謀反；有些的確是潛藏的叛將（偽濫僧尼），意圖趁機造反；但也有些是羅織入罪，無辜受牽連。其中，亦可看出唐朝政府對於僧人集團的嚴密控制。

事實上，從唐初以來，唐中央對於佛教徒就相當不放心。唐玄

¹⁸¹ 王欽若等奉敕編撰，同註102，卷547，頁2892-2893。另可參看（清）董誥等纂修著，同註42，卷73，文宗，令台司覆勘賀蘭進興黨與詔，頁340；卷694，高元裕，請將賀蘭進興等重付台司覆勘疏，頁3197；卷766，魏謩，請將賀蘭進興等重付台司覆勘疏，頁3574；李商隱，樊南文集，卷2，為渤海公謝罰俸狀，頁116-117，1988年。

宗朝因為發生不只一次與佛教徒有關的宗教型謀反，所以曾多次下詔，嚴防僧人犯謀反或「妖言」等罪¹⁸²。代宗朝也曾多次頒布限制僧尼與世俗或官員往來的詔書¹⁸³。諸如此類的詔書，都顯示國家對於佛教團體的戒心與防範。

除此之外，唐代史料中，不管是正史文獻或文人隨筆雜著，都可以看到唐代社會的很多角落裡，存在著一種「胡僧」，他們顯然擁有具有各種幻術或神通，因而受到矚目。他們有時被視為妖僧，行為在法律邊緣，形象相當特別，值得討論。

《隋唐嘉話》記貞觀年間有胡僧擅長咒術，「能死生人」及與傅奕鬥法事；又記婆羅僧，「言得佛齒，所擊前無堅物」¹⁸⁴，這

¹⁸² 如〈禁左道詔〉說：「如聞道俗之間，妄有占筮，誑惑士庶，假說災祥，兼託符咒，遂行左道。」〈禁僧徒斂財詔〉說：「僧徒因緣講說，眩惑州閭，溪壑無厭，唯財是斂，……無益於人；有蠹於俗。或出入州縣，假託威權，或巡歷鄉村，恣行教化。因其聚會，便有宿宵，左道不常，異端斯起。」〈禁僧俗往還詔〉說僧人：「或寓跡幽間，潛行閭裡，陷於非關，有足傷礙。如聞遠就山林，別為蘭若，兼亦聚眾，公然往來。或妄託生緣，輒有俗家居止。」（清）董誥等纂修著，同註42，卷29，玄宗〈禁左道詔〉，頁142；卷30，玄宗，〈禁僧徒斂財詔〉，頁146；卷30，玄宗，〈禁僧俗往還詔〉，頁147。

¹⁸³ 代宗寶應元年（762）八月〈條貫僧尼勅〉：「如聞州縣公私，多借寺觀居止，因茲褻瀆，切宜禁斷，務令清肅。其寺觀，除三綱并老病不能支持者，餘並俾每日二時行道禮拜。如有弛慢，並量加科罰。又崇敬清靜，禮避嫌疑，其僧尼道士，非本師教主及齋會禮謁，不得妄託事故，輒有往來，非時聚會。並委所由長官勾當，所有犯者，准法處分，亦不得因茲攪擾。分明告示，咸使知悉。」後又頒〈禁天下寺觀停客制〉：「如聞天下寺觀，多被軍士及官吏諸客居止，狎而黷之，曾不畏忌。緇黃屏竄，堂居毀撤。……自今已後，切宜禁斷。其軍士委州縣長吏與本將商量，移於穩便處安置；其官吏、諸客等頻有處分，自合遵承。」以上參（宋）宋敏求，同註160，卷113，頁590。

¹⁸⁴ （唐）劉肅，隋唐嘉話，頁21-22，1997年。

些行為都極有可能觸犯《唐律》「造祆書祆言」罪。

唐太宗晚年臥病，似曾服用胡僧「長生藥」。高宗曾試圖服用胡僧盧伽阿逸所製長年藥，郝處俊勸諫時就提到：「婆羅門僧那羅邇娑寐，依其本國舊方，合長生藥」，提供給太宗服用，但「竟無異效」¹⁸⁵，當時就有官員主張誅殺胡僧¹⁸⁶。太宗服用胡僧藥而無效，似成唐人歷史記憶。郝處俊以此諫高宗；李藩則用以勸憲宗。李藩說：「文皇帝服胡僧長生藥，遂致暴疾不救」¹⁸⁷。那是直接將太宗的死與服用胡僧藥作邏輯的聯繫，以唐代律法而言，已觸犯《唐律疏議·職制律》「合和御藥有誤」罪¹⁸⁸。

《新唐書·太平公主傳》記載一位積財甚多、交結內外、權傾一時的胡僧慧範的事蹟，說他「長安浮屠慧範畜貲千萬，諧結權近」，御史魏傳弓「劾其姦賊四十萬，請論死」¹⁸⁹；《通鑑》說他「以妖妄遊權貴之門」¹⁹⁰；桓彥範形容他：「矯託佛教，詭惑后妃，故得出入禁闈，撓亂時政」¹⁹¹，後來他甚至捲入太平公主與玄宗之間的政爭。從政敵眼中看，慧範的每一項作為，在國法上都是足以致死的重罪。《舊唐書·五行志》記載唐玄宗就曾經「以僧惠範附太平亂政，謀汰僧尼」¹⁹²。

睿宗朝「胡僧婆陀請夜開門燃百千燈」¹⁹³，看來也是能出入

¹⁸⁵ 劉昫等撰，同註21，卷84，郝處俊傳，頁2799。

¹⁸⁶ (宋)王溥撰，同註20，卷52，〈官號〉，頁899。

¹⁸⁷ 劉昫等撰，同註21，卷14，憲宗本紀，頁432。

¹⁸⁸ 《唐律疏議·職制律》「合和御藥有誤」條(總102)，頁190。

¹⁸⁹ 歐陽修等撰，同註91，卷83，太平公主傳，頁3651。

¹⁹⁰ 通鑑，卷208，「中宗神龍元年(705)」條，頁6585。

¹⁹¹ 劉昫等撰，同註21，卷91，桓彥範傳，頁2929-2930。

¹⁹² 劉昫等撰，同註21，卷37，五行志，頁1374。

¹⁹³ 劉昫等撰，同註21，卷99，嚴挺之傳，頁3103。

禁中的僧人；景雲年間，京師大雨六十餘日不止，有胡僧寶嚴，自言有法術，能止雨，竟違反當時「禁屠宰令」，殺羊二十口、馬兩匹以祭祀，而「其雨更盛」，因而被斬殺¹⁹⁴。

玄宗天寶年間善無畏法師，是著名密宗大師。《舊唐書·五行志》記他以咒術殺死巨蛇，並謂乃安祿山陷洛之兆¹⁹⁵。代宗朝不空法師，也是著名密宗大師。他也與朝廷權貴有密切往來，宰相王縉、杜鴻漸等與他交情深厚。史書形容他：「官至卿監，封國公，通籍禁中，勢移公卿，爭權擅威，日相凌奪」¹⁹⁶。宋人洪邁對於僧人拜官試卿，有相當激烈批判¹⁹⁷。史書將代宗崇信佛教，歸因於透過王、杜等人而受不空影響所致，甚至以此認為朝政敗壞，「凡京畿之豐田美利，多歸於寺觀，吏不能制。僧之徒侶，雖有賊姦畜亂，敗戮相繼，而代宗信心不易，乃詔天下官吏不得筆曳僧尼」¹⁹⁸。

其他筆記小說中，如牛肅《紀聞》、戴孚《廣異記》、張讀《宣室志》等，都有著許多關於胡僧傳說的記載。其中，有的擅長幻術、能製造媚藥；有的具「預言」能力；有的能看穿夙世因果；有的在村落裡傳教，而能懂地氣。諸如此類，形象百千，不一而足。

基本上，這些形象都呈現遊走在法律邊緣的特性，包括善幻術或懂咒語，都很容易觸犯諸如「造祆書祆言」等罪。即使是與權貴交結，也極容易捲入政爭，遭致政敵以逆謀之類罪名指控。

¹⁹⁴ (唐)張鷟，同註147，卷5，頁116。

¹⁹⁵ 劉昫等撰，同註21，卷37，五行志，頁1371。

¹⁹⁶ 劉昫等撰，同註21，卷120，王縉傳，頁3417-3418。

¹⁹⁷ 洪邁，容齋隨筆，〈容齋三筆〉，卷7，「代宗崇尙釋氏」條；卷13，「僧官試卿」條，頁495-496；頁569，1996年。

¹⁹⁸ 劉昫等撰，同註21，卷118，王縉傳，頁3417-3418。

四、僧人侵害社會與個人法益罪

僧人侵害社會與個人法益的犯罪，諸如強盜、殺人等罪，據《唐律疏議》所載，量刑通常比凡人更重。如強姦罪，加凡人二等；強盜罪、殺人罪也都比凡人重¹⁹⁹。

不過，唐代關於僧人觸犯強盜、殺人等罪的個案，史料所見甚少。《新唐書·姚璿傳》，記載僧人意圖謀殺姚璿的案例。起因是姚璿擔任益州長史期間，整頓地方吏治，誅除貪暴吏員。其時新都丞朱待辟坐贓應死，和待辟交情深厚的僧人理中意圖謀殺姚璿，並占領四川。事跡敗露之後，姚璿從重審理，逮捕連者數千人。中央派遣洛州長史宋玄爽、御史中丞霍獻可覆審，同樣有五十餘族遭到牽連，道路喊冤。「意圖謀殺」，最多是侵害個人法益；但被羅織成為謀反，就成為侵害國家法益罪，無怪乎本案讓四川地方人士感到冤枉²⁰⁰。

貞觀年間，發生一起佛門喋血慘案。《太平廣記》卷一二七引竇維鏊《廣古今五行記》²⁰¹〈岐州寺主〉條載：

唐貞觀十三（639）年，岐州城內有寺主，共都維那為隙，遂殺都維那，解為十二段，置於廁中。寺僧不見都維那久，遂告別駕楊安共來驗檢，都無蹤迹。別駕欲出，諸僧送別駕，見寺主左臂上袈裟，忽有些鮮血。別駕勘問，云：「當殺之夜，不著袈裟，有其鮮血，是諸佛菩薩所為。」竟伏誅²⁰²。

¹⁹⁹ 參看鄭顯文，同註3，頁260-261。

²⁰⁰ 歐陽修等撰，同註91，卷102，姚璿傳，頁3981。

²⁰¹ 竇維鏊，唐高祖竇皇后後代，約玄宗朝人，張說、盧藏用等人與之親善。參李劍國，唐五代志怪傳奇敘錄，頁220，1993年。

²⁰² （宋）李昉等編撰，太平廣記，卷127，引竇維鏊，廣古今五行記〈岐州寺

岐州某佛寺，寺主和都維那有嫌隙，竟將都維那殺死，並支解分屍成十二段，置於廁所之中。由於寺僧發現都維那失蹤，遂告岐州府。岐州別駕楊安前來案驗，意外查出寺主是兇手，寺主伏誅。這是僧人觸及侵害個人法益的殺人罪。

《唐律疏議·名例律》「殺一家三人支解人」條（總二五九條），【疏】議曰：

「及支解人者」，注云「謂殺人而支解者」，或殺時即支解，或先支解而後殺之，皆同支解，並入「不道」²⁰³。

「支解人」因殺人手法殘酷，故列入「十惡」之「不道」罪名²⁰⁴。

《酉陽雜俎》載寧王為玄宗納莫才人經過。原來，寧王出遊狩獵，在樹林中發現一緊鎖的鐵櫃，裡面竟藏有一女。詢問之下，原來少女姓莫，父親曾在朝為官，暫住於叔伯莊園，「昨夜遇光火賊，賊中二人是僧，因劫某至此」²⁰⁵。寧王將少女表上玄宗，即納為才人。三日後，京兆府奏言「縣食店有僧二人，以一萬錢承包客棧作法事，二僧即該光火賊。「光火賊」是指夜間明火執杖的盜賊，其中竟然有僧人²⁰⁶，這是僧人觸及侵害社會之強盜罪。

《折獄龜鑑》「李德裕劾僧」條，記載李德裕出鎮浙西，偵辦甘露寺僧人集體侵吞寺產的過程；「崔黯搜孥」條，寫湖南觀察使崔黯查出地方惡少剃度出家，成偽濫僧人，在地方上斂財詐財的案

主）條，頁900，1961年。

²⁰³ 唐律疏議·名例律，「殺一家三人支解人」條（總259），頁332。

²⁰⁴ 唐律疏議·名例律，「十惡」條（總6），頁9。

²⁰⁵ （唐）段成式，酉陽雜俎，前集，卷12，〈語資〉，頁115，1983年。

²⁰⁶ 關於「光火賊」，參看拙作，同註36，頁173-178。

件²⁰⁷。

值得注意的是：會昌滅佛，對社會治安也造成不良影響。據圓仁《入唐求法巡禮行記》所載：

唐國僧尼本來貧，天下僧尼盡令還俗，乍作俗形，無衣可著，無物可喫，艱窮至甚，凍餓不徹，便入鄉村，劫奪人物，觸處甚多，州縣捉獲者，皆是還俗僧。因此，更條流已還俗僧尼，勘責更甚²⁰⁸。

「還俗僧」四處打家劫舍，自然成為社會治安的嚴重問題。宰相李德裕的說法，也證實圓仁的觀察。他說：「訪聞自有還僧以來，江西劫殺，比常年尤甚」²⁰⁹。可見滅佛一事，造成還俗僧人嚴重犯罪問題，確實衝擊到社會治安。惟「還俗僧」的情況，自不能完全歸屬於僧人犯罪課題。

僧人犯罪量刑，比凡人加重，律有明文。惟個案甚少，難見其落實情形。唐懿宗咸通九（868）年，長安城發生一件在士庶之間都相當轟動的殺人命案，就是著名的女道士魚玄機答殺女僮綠翹案。僧道在唐代律法的量刑，採相同標準，以下以此案嘗試說明之。

魚玄機答殺女僮案因曾轟動京師，甚至案發後還有許多朝士為魚玄機求情，可見其受到矚目。最完整的資料，是皇甫枚《三水小牘》的記載²¹⁰。宋人錢易《南部新書》²¹¹；計有功《唐詩記

²⁰⁷（宋）鄭克著，劉俊文譯註，折獄龜鑑，〈辨誣〉「李德裕劾僧」條，頁130；〈懲惡〉「崔黯搜孥」條，頁249，1992年。

²⁰⁸圓仁撰，白化文等校註，同註58，卷4，頁494。

²⁰⁹李德裕〈請淮南等五道置遊弈船狀〉，參看傅璇琮、周建國校箋，李德裕文集校箋，頁220，2000年。

²¹⁰（唐）皇甫枚，三水小牘，〈魚玄機答斃綠翹致戮〉，頁32-34，1982年。

事》²¹²均載。辛文房《唐才子傳》有魚玄機簡傳和事蹟。魚玄機與《三水小牘》作者皇甫枚為同時代人，據梁超然考證，皇甫枚，咸通十二年（871）居長安蘭陵里，與魚玄機所居親仁坊咸宜觀相去不遠，恐或兩人相識；魚玄機被殺之時，皇甫枚很可能也在長安²¹³。

本案是因女道士魚玄機懷疑女僮綠翹與友人有私，怒而笞殺致死，復埋屍後庭；最後為人告發，因而被判死刑。孫光憲《北夢瑣言》說魚玄機：「竟以殺侍婢為京兆尹溫璋殺之」²¹⁴。魚玄機被處死，在懿宗咸通九年（868），當時京兆尹正好是溫璋²¹⁵，時間相合；可知判處魚玄機死刑的京兆尹是溫璋。

魚玄機笞殺女僮，陳振孫《直齋書錄解題》稱之為「妒殺女婢」²¹⁶。據皇甫枚《三水小牘》所載，魚玄機的確因懷疑綠翹而殺之，顯然行為上堪稱「故意」，是為「故殺」。

按《唐律疏議·鬥訟律》「主殺有罪奴婢」條（總三二一條）：

諸奴婢有罪，其主不請官司而殺者，杖一百。無罪而殺者，徒一年²¹⁷。

²¹¹（宋）錢易，南部新書（文淵閣四庫全書本），甲帙，頁4左-頁5右。

²¹²（宋）計有功撰，王仲鏞著，唐詩記事校箋，卷78，頁2022，1989年。

²¹³參傅璇琮主編，唐才子傳校箋，卷8，〈魚玄機〉條（本條為梁超然校箋），頁448-453，2000年。

²¹⁴孫光憲，同註165，卷9，〈魚玄機〉條，頁194。

²¹⁵溫璋自咸通六（865）年至咸通十一（870）年，任職京兆尹。參張榮芳，唐代京兆尹研究，頁205-206，1987年。

²¹⁶（宋）陳振孫，直齋書錄解題（文淵閣四庫全書），卷19，〈詩集上·魚玄機集〉，頁33右。

²¹⁷唐律疏議·鬥訟律，「主殺有罪奴婢」條（總321），頁406。

據本條，即使是主殺無罪奴婢，也止當「徒一年」，為什麼魚玄機會被判死刑？魚玄機是女道士，適用《唐律疏議·名例律》「稱道士女官」條（總五十七條）。該條【疏】議曰：

觀有上座、觀主、監齋，寺有上座、寺主、都維那，是為「三綱」。其當觀寺部曲、奴婢，於三綱有犯，與俗人期親部曲、奴婢同。依鬥訟律：「主毆殺部曲，徒一年。」又條：「奴婢有犯，其主不請官司而殺者，杖一百。²¹⁸」

據疏議所說，觀寺三綱毆殺「奴婢」，還是準前引《唐律疏議·鬥訟律》「主殺有罪奴婢」條（總三二一條），判處「徒一年」，並沒有加重罪責。那麼，魚玄機被判處死刑，實遠重於唐律的「徒一年」，主司是否觸犯《唐律疏議·斷獄律》「官司出入人罪」條（總四八七條）所說：「從輕入重」？

筆者以為從魚玄機的死刑，可以重新檢討「綠翹」的身分。

諸家都說綠翹是魚玄機婢女。前引孫光憲說她是「侍婢」；陳振孫說她是「女婢」；宋明以降更多承二說，直稱綠翹為婢女²¹⁹。然細考皇甫枚《三水小牘》所載，無一字稱綠翹為女奴或婢女，而但稱「女僮」；又綠翹在與魚玄機短短對話中，稱魚玄機為「鍊師」凡四次；且說：「自執巾盥數年，實自檢御，不令有似是之過，致忤尊意。」全然像弟子的談話。

如果魚玄機與綠翹是師弟子關係，據前引《唐律疏議·名例律》「稱道士女官」條（總五十七條），【疏】議曰：

²¹⁸ 唐律疏議·名例律，「稱道士女官」條（總57），頁144。

²¹⁹ 參看陳文華校注，唐女詩人集三種〈魚玄機詩·附錄資料集錄〉，頁139-145，1984年。

若師主因嗔競毆殺弟子，徒三年；如有規求故殺者，合當絞坐。

據此條律文推知，魚玄機對於弟子「規求故殺」，所以才被處死刑。可見二人應是師弟子關係，非主僕關係。孫光憲以下諸人，恐因傳統觀念影響，而不願直書其師弟子關係。

可見，僧道殺傷奴婢，比照凡人殺傷奴婢；但僧道殺傷弟子，就比凡人殺人罪加重。魚玄機案可提供旁證。

貳、結 論

佛教界固然希望能夠有一個不受世俗王權干預的淨土，對於教務能擁有一定程度的自治，但事實上卻顯然不可能自外於俗世政權之外。唐代對於僧尼的控制是非常全面的。即便是寺院內的細過紛爭，雖是透過寺內三綱可以得到解決，但「三綱」也是經由國家任命，同樣呈現皇權的力量，因為那正是唐代透過行政體系對於僧尼管理的一個環節。嚴格說來，幾乎可以說王權之下無淨土。

從出土的初唐閻羅王地獄審斷圖，竟可反應當時國家法律政策，以及對於僧尼嚴格查核措施的落實或宣導，從而可知唐代對僧尼管理的重視。

大致上佛教在訴訟和犯罪問題上，仍然是有明顯區分的。雖然某些重大的財物訴訟紛爭，需要皇權出面解決；但大致應仍可以在地方官協調和寺院三綱處理之下，獲得圓滿解決。至於，犯罪問題，不論是侵害國家、社會或個人，自然是依循國家法律途徑解決。且依據律法規定，通常必定是「先令還俗」，再治以凡人法。但是，僧道觸犯強姦、強盜或殺傷弟子，自不可能先還俗再論罪，因為這些罪的量刑都比凡人加重。

敦煌地區出土文獻，可以看出地域性的色彩。但敦煌僧團固然

具有高度自律性與自覺性，卻經常採用「罰酒」模式，懲治違反戒律的僧人，筆者稱之為「不法之罰」。這種現象的可能解釋，是敦煌地區存在著許多粟特僧人，他們雖然是僧人，卻沒有放棄原來的祆教；同時，也就沒有辦法放棄嗜酒的習慣。

透過僧人犯罪個案的討論，也可以發現皇權經由具有機動性調整律令意義的敕令，隨時針對新出現的僧人社會犯罪問題，進行訓誡、警惕或懲治。

附表一：表一引用書目簡明對照表

（本表就正文表一所徵引書目，列出簡明對照表；至於書目詳細資料，參看參考書目。）

舊：《舊唐書》	新：《新唐書》	冊：《冊府元龜》
資：《資治通鑑》	全：《全唐文》	詔：《唐大詔令集》
華：《文苑英華》	元：《元和郡縣圖志》	語：《唐語林》
朝：《朝野僉載》	寰：《太平寰宇記》	續：《續高僧傳》
廣：《太平廣記》	北：《北夢瑣言》	

參考文獻

一、中文

1. Arthur F. Wright著、段昌國譯，隋代思想意識的形成，載：中國思想與制度論集，頁1-42，1976。
2. 方勺，泊宅編，1997。
3. 毛鳳枝輯，顧燮光校印，關中石刻文字新編，載：石刻史料新編，1輯22冊，頁16849-17116，1978。
4. 王永會，中國佛教僧團發展及其管理研究，2003。
5. 王立民，中國古代的刑法與佛道教，載：法律思想與法律制度，頁115-135，2002。
6. 王素，高昌火祇教論稿，歷史研究，3期，頁168-177，1986。
7. 王素，也論高昌「俗事天神」，歷史研究，3期，頁110-118，1988。
8. 王欽若等編，冊府元龜，1984。
9. 王溥撰，唐會要，1982。
10. 王讜撰、周勛初校證，唐語林校證，1997。
11. 司馬遷，史記，1959。
12. 牟潤孫，宋代之摩尼教，載：注史齋叢稿，頁94-115，1990。
13. 何茲全，中古時代之中國佛教寺院，載：中國經濟，2卷9期，頁1-34，1934。
14. 何茲全主編，五十年來漢唐佛教寺院經濟研究，1985。
15. 余欣，法國敦煌學的新進展——《遠東亞洲叢刊》「敦煌學新研」專號評介，敦煌學輯刊，1期（總39期），頁103-111，2001。
16. 吳曾，能改齋漫錄，1985。
17. 宋敏求，唐大詔令集，1978。
18. 李正宇，晚唐至北宋敦煌僧尼普聽飲酒——敦煌世俗佛教系列研究之二，敦煌研究，3期（總91期），頁68-79，2005。
19. 李芳民，唐五代佛寺輯考，2006。
20. 李昉等編撰，太平廣記，1961。

21. 李商隱，樊南文集，1988。
22. 李劍國，唐五代志怪傳奇敘錄，1993。
23. 李豐楙，六朝隋唐仙道類小說研究，1986。
24. 汪娟，唐代彌勒信仰研究，1990。
25. 周一良著、錢文忠譯，唐代密宗，1996。
26. 周紹良，隋唐以前之彌勒信仰，載：中國宗教：過去與現在——北京國際宗教會議論文集，頁105-125，1992。
27. 林端，儒家倫理與傳統法律——一個社會學的試探，載：儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索，頁77-95，1994。
28. 胡三省注，「標點資治通鑑小組」校點，資治通鑑，1956。
29. 侯旭東，十六國北朝時期僧人游方及其作用述略，佳木斯師專學報，4期，頁28-34，1997。
30. 計有功撰，王仲鏞著，唐詩記事校箋，1989。
31. 皇甫枚，三水小牘，1982。
32. 姜伯勤，論高昌胡天與敦煌祇寺，世界宗教研究，1期，頁1-18，1993。
33. 姜伯勤，敦煌吐魯番與絲綢之路上的粟特人，載：敦煌吐魯番文書與絲綢之路，頁150-263，1994。
34. 姜伯勤，敦煌藝術宗教與禮樂文明，1996。
35. 段成式，酉陽雜俎，1983。
36. 洪邁，容齋隨筆，1996。
37. 范攄，雲溪友議，載：唐五代筆記小說大觀，頁1314-1315，2000。
38. 郁賢皓，唐刺史考(四)，1987。
39. 重松俊章，唐宋時代彌勒教匪——附更生佛教匪，史淵，3輯，頁81-82，1931。
40. 唐長孺，北朝的彌勒信仰及其衰落，載：魏晉南北朝史論拾遺，頁201-212，1983。
41. 唐耕耦、陸宏基編，敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄，第一～五輯，1986-1990。
42. 孫光憲，北夢瑣言，2002。
43. 班固，漢書，1962。

44. 袁剛，隋煬帝傳，2001。
45. 郝春文，唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活，1998。
46. 高明士，劉邦的斬蛇起義與李淵的絳白旗——陰陽五行說與漢唐建國的關係，慶北史學，21輯，頁695-707，1988。
47. 張曼濤主編，中國佛教史論集(二)隋唐五代篇，1977。
48. 張國剛，佛學與隋唐社會，2002。
49. 張榮芳，唐代京兆尹研究，1987。
50. 張錦池，論孫悟空的血統問題，北方論叢，5期，頁5-23，1987。
51. 張總，初唐閻羅圖像及刻經——以《齊士員獻陵造像碑》拓本為中心，唐研究，卷6，頁1-17，2000。
52. 張繼昊，北魏的彌勒信仰與大乘之亂，食貨月刊，復刊16卷3、4期，頁59-79，1986。
53. 張鷟，朝野僉載，1997。
54. 張槩弓，漢傳佛教與中古社會，2005。
55. 曹仕邦，中國佛教史學史，1999。
56. 梁治平，中國法律史上的民間法——兼論中國古代法律的多元格局，中國文化，15、16期，頁87-97，1997。
57. 脫脫等撰，宋史，1977。
58. 許敬宗編、羅國威整理，日藏弘仁本文館詞林校證，2001。
59. 郭朋校釋，壇經校釋，1995。
60. 陳文華校注，唐女詩人集三種，1984。
61. 陳登武，唐代司法制度研究——以大理寺為中心，1991。
62. 陳登武，從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家，2006。
63. 陳登武，白居易《百道判》試析——兼論「經義折獄」的影響，載：傳統中國法律的理念與實踐，頁343-411，2008。
64. 陳華，王政與佛法——北朝至隋代帝王統治與彌勒下生信仰，食貨月刊，復刊16卷11、12期，頁1-13，1988。
65. 陸慶夫，唐宋間敦煌粟特人之漢化，歷史研究，6期，頁25-34，1996。
66. 傅璇琮、周建國校箋，李德裕文集校箋，2000。
67. 傅璇琮主編，唐才子傳校箋，2000。

68. 勞政武，佛教戒律學，1999。
69. 湯用彤，唐太宗與佛教，學衡，75期，頁1-7，1931。
70. 湯用彤，隋唐佛教史稿，1983。
71. 程喜霖，唐代過所研究，2000。
72. 黃敏枝，唐代民間的彌勒信仰及其活動，大陸雜誌，78卷6期，頁7-19，1989。
73. 圓仁撰，白化文等校註，入唐求法巡禮行記，1992。
74. 楊廷福，玄奘年譜，1988。
75. 楊惠南，漢譯佛經中的彌勒信仰——以彌勒上、下經為主的的研究，文史哲學報，35期，頁119-181，1987。
76. 楊惠南，中國禪的成立，載：禪史與禪思，頁69，1995。
77. 楊鴻年，隋唐兩京坊里譜，1999。
78. 董誥等纂修，全唐文，1987。
79. 榮新江，安祿山的種族與宗教信仰，載：中國中古與外來文明，頁222-237，2001。
80. 榮新江、張志清主編，從撒馬爾干到長安：粟特人在中國的文化遺跡，2004。
81. 榮新江、華瀾、張志清主編，粟特人在中國：歷史、考古、語言的新探索，2005。
82. 劉俊文點校，唐律疏議，1983。
83. 劉俊文，敦煌吐魯番唐代法制文書考釋，1989。
84. 劉昫等撰，舊唐書，1975。
85. 劉淑芬，五至六世紀華北鄉村的佛教信仰，中央研究院歷史語言研究所集刊，六十三本三分，頁510-511，1993。
86. 劉淑芬，戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒，中央研究院歷史語言研究所集刊，七十七本三分，頁357-400，2006。
87. 劉淑芬，中古的宦官與佛教，載：中古的佛教與社會，頁46-71，2008。
88. 劉肅，大唐新語，1985。
89. 劉肅，隋唐嘉話，1997。

90. 慧立撰、彥棕箋，大慈恩寺三藏法師傳，載：大正新脩大藏經，50冊，1988。
91. 歐陽修等撰，新唐書，1975。
92. 潘春輝，唐宋敦煌僧人違戒原因論述，西北師大學報（社會科學版），42卷5期，頁74-79，2005。
93. 潘春輝，從戒律自身原因看唐宋敦煌僧人之違戒，新疆社會科學，4期，頁106-110，2006。
94. 鄭克著，劉俊文譯註，折獄龜鑑，1992。
95. 鄭炳林，唐五代敦煌釀酒業研究，載：敦煌吐魯番文獻研究，頁575-594，1995。
96. 鄭炳林，唐五代敦煌的粟特人與佛教，敦煌研究，2期，頁151-166，1997。
97. 鄭炳林、魏迎春，晚唐五代敦煌佛教教團的戒律和清規，敦煌學輯刊，2期，頁26-40，2004。
98. 鄭炳林、魏迎春，晚唐五代敦煌佛教教團的科罰制度研究，敦煌研究，2期，頁48-57，2004。
99. 鄭顯文，律令制下的唐代佛教，載：唐代律令制研究，頁250-309，2004。
100. 鄭顯文，唐代《道僧格》研究，歷史研究，4期，頁38-54，2004。
101. 戴孚著、方詩銘輯校，廣異記，1992。
102. 謝和耐著、耿昇譯，中國五～十世紀的寺院經濟，1993。
103. 謝重光，漢唐佛教社會史論，1990。
104. 謝重光、白文固，中國僧官制度史，1990。
105. 藍吉富，隋代佛教史述論，1993。
106. 魏收，魏書，1974。
107. 魏徵等撰，隋書，1973。
108. 贊寧撰、范祥雍點校，宋高僧傳，1987。
109. 釋志磐，佛祖統紀，載：大正新脩大藏經，49冊，卷40，1988。
110. 釋智昇，開元釋教錄，載：大正大藏經藏，55冊，卷18，1983。
111. 釋道宣，四分律刪繁補闕行事鈔，載：大正新脩大藏經，40冊，1988。
112. 釋道宣，續高僧傳，載：大正新脩大藏經，50冊，卷24，1988。
113. 釋道宣編撰，廣弘明集，1991。

114 釋道誠，釋氏要覽，載：大正新脩大藏經，54冊，卷中，1988。

二、日 文

1. 二葉憲香，僧尼令の先行法としての道僧格，載：律令國家と仏教，頁65-81，1994。
2. 中井真孝，僧尼令の法源——特に任僧綱條を中心にして，載：律令國家と仏教，頁83-102，1994。
3. 仁井田陞著，栗勁等譯，唐令拾遺・戸令，1989。
4. 竺沙雅章，喫菜事魔について，載：中國佛教社會史研究，頁199-228，1982。
5. 砂山稔，月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經——月光童子識を中心として，東方學，51號，頁55-71，1976。
6. 黑板勝美編，令集解，1974。
7. 塚本善隆，北朝の佛教匪，載：北朝佛教史研究，頁141-186，1974。
8. 塚本善隆，敦煌本・中國佛教教團の制規——特に「行像」の祭典について，載：中國中世傳教史論敘，1975。
9. 塚本善隆，唐中期以來の長安の功德使，載：中國中世傳教史論敘，頁251-284，1975。
10. 道端良秀，唐代佛教史の研究，1957。
11. 諸戸立雄，道僧格に関する二三の問題——制定年代と先行の「教團制規」について，秋田史学，33期，頁1-24，1987。
12. 諸戸立雄，道僧格の研究，載：中國佛教制度史の研究，頁1-213，1990。

三、外 文

1. DUDBRIDGE, GLEN, RELIGIOUS EXPERIENCE AND LAY SOCIETY IN T'ANG CHINA: A READING OF TAI FU'S KUANG—I CHI. (1995).
2. Soper, Alexander, *Aspect of Light Symbolish in Gandharan Sculpture*, 12 ARTIBUS ASIAE (1949).

3. WEINSTEIN, STANLEY, *BUDDHISM UNDER THE T'ANG* (1987).

4. Wright, Arthur F., *T'ang T'ai-tsung and Buddhism*, in *PERSPECTIVES ON THE T'ANG* (Arthur F. Wright & Denis Twitchett eds., 1973).

Discussing the Legal Issues of the Monk Community in the T'ang Dynasty

Den-Wu Chen^{*}

Abstract

The legal issues of monks during the T'ang Dynasty are concerned with the monks' management in accord with national regulations, their criminal offenses and common pleas, and the monks' social image. The T'ang Dynasty had very detailed management regulations in place to govern Buddhist priests, including standards from national laws and Buddhist disciplines.

In the early years of the T'ang Dynasty, rulers took a hostile view of Buddhism. They even took advantage of hell trials to impose their national management policy on Buddhist institutions. A number of Buddhist revolts erupted in the period of Xuanzong. These led to a feeling of distrust toward the Buddhism community and the reorganization of Buddhism itself. T'ang Dynasty monks were very politically active and associated with aristocrats, and becoming involved in political struggles, thereby hampering national interests. On occasion the monks perpetrated crimes and sought legal address to resolve ownership disputes over temple property and temple leadership. Some monks were

^{*} Associate Professor, Department of History, National Taiwan Normal University.
Received: November 17, 2008; accepted: March 11, 2009

skilled in imaginary techniques and medical knowledge. This led to the monks being identified as citizens, and, consequently, as offenders against social order.

Based on the judicial cases studied by other writers, one can discuss the social images of, and the enactments for, the monk community in the T'ang Dynasty. In particular, this article discusses two such issues, including the infringement of national and personal interests, and a lawsuit regarding the disputes over temple property.

Keywords: T'ang Dynasty, Monk, Hell Trial, Lawsuit, Temple Property