

中國古代佛教寺院的順俗政策

曹仕邦

中華佛學研究所研究員

中華佛學學報第一期

頁 153-180

153 頁

提要

古代印度寺院遵從戒律而採閉關政策，除了服役於伽藍的淨人而外，俗人是不許在寺院中居住甚或留連，亦不許使用寺舍中的設備，婦女不為僧寺所歡迎，反之亦然。此外，寺院不許裝飾豪華。

然而在中國，寺院卻採取順俗政策，例如：(1) 僧俗所建伽藍，皆以崇高華麗是尚。(2) 寺院開放其園林作公共遊憩之外，並提供歌舞或雜技供觀賞。(3) 僧寺容許窮書生借住，並供應免費膳宿。(4) 僧寺允許婦女來寺留連，反之亦然。(5) 寺院容許俗人使用僧坊中的浴堂。(6) 寺院容許俗人在寺院開喪甚或埋骸寺院隙地。

以上所為，全都乖離於戒規，故唐代律宗九祖道宣律師在南山鈔中對此批評甚力。而本文，則從戒律與中國文化傳統兩方面探討上述六事何以在中土發生，寺院受了社會上何等壓力而不得不採用這一沿襲至今的順俗政策。

曩讀陳觀勝先生 *Buddhism in China--A Historical Survey* (以下簡稱「Survey」) 一書 ([註1](#))，其第十章論及唐玄宗開元一朝的佛教寺院分佈有云：

During the K'ai-yuan period a count of

Buddhist temples in the empire showed 3,245 for monks and 2,113 for nuns, making a total of 5,358 . Within the city of Ch'ang-an itself there were 64 monasteries and 27 nunneries (頁二五九)。

讀上引文字，當提到這時代全國有多少寺院之時使用「Temples」一字，而言及長安一城之內的僧寺與尼菴則分別

154 頁

用「Monasteries」與「Nunneries」標示。上述安排當然爲了避免遣字重複，而觀勝先生何以使用「Temple」一字而不採「Establishment」？大抵外國的修道院不論男性或女性教士所聚居，都屬於閉門靜修，不輕易開門迎接俗家訪客(註2)，跟中國僧寺尼菴之日間開門讓男女善信前來燒香參拜，禮佛訪僧，留連寺舍者不同，故他老人家覺得華夏伽藍暨帶廟宇性質，故以 Temple 一字表之。

事實上，中國寺院這種開放門戶，任俗人遊觀的作風亦非印度佛教所有，今引古時求法高僧所親見的情況以見：

釋法顯(卒於四二三以前)佛國記(大正藏編號二〇八五)自述在于闐國(今新疆省和闐縣)所居的瞿摩帝寺的情況有云：

三千僧共鍵槌食，入食堂時，威儀齊肅，次第入座，一切寂然，器鉢無聲。淨人(寺中供役的俗家男子)益食，不得相喚，但以手指麾(頁八五七中)。

像這樣嚴肅靜寂的集體生活，自不容俗人經常出入寺院相擾。以唐釋慧立據玄奘三藏(六〇二一六六四)口述域外經歷而寫成的大唐大慈恩寺三藏法師傳(以下簡稱「慈恩傳」大正藏編號二〇三五)，其卷三述奘公所見那爛陀(Nalanda)寺的情況略云：

僧徒主客常有萬人，並學大乘兼十八部，爰至俗典、吠陀等書，因明、聲明、醫方、術數亦俱研集。寺內講座日百餘所，學徒修習，無棄寸陰，德眾所居，自然嚴肅，建立以來七百餘載，未有一人犯譏過者(頁二三七中一下)。

像這樣每日舉行百餘講座，寺僧無棄寸陰地勤於修習的純學術性嚴肅生活，亦不容別人時來參謁騷擾。而慈恩傳全書所述，也未見俗人經常進入那爛陀寺禮佛的痕跡。義淨三藏(六三五一七一三)亦曾居那爛陀學佛十年(註3)，他在所著大唐西域求法高僧傳(大正藏編號二〇六六)卷下慧輪傳中述及那爛陀寺的情況略云：

155 頁

寺門西向，其門雖非過大，實乃裝架彌堅(註4)。每至食時，重關返閉。既是聖教，意在防私(頁五下)。此寺制理極嚴峻，每半月令典事佐史巡房讀制(即戒條)，其有犯者眾自治罰，爲此僧徒咸相敬懼(頁六上)。

慧輪傳除了跟慈恩傳一樣稱寺規嚴肅外，更述及寺門堅固，

僧徒進食時關閉重門，這種規矩也非中土寺刹所有，亦見那爛陀在許多方面儘量不跟外界接觸。

中國古代三位最著名的求法高僧親述所見域外寺院情況如此，則西域天竺佛刹的作風，頗近於歐美天主教的修道院。至於中國寺院所以採開放政策；任由善信出入出門留連，據仕邦的探討，其實這是華夏環境不同於印度，此土沙門不得不隨順俗世要求而作出的一些遷就。有關寺院的順俗政策，今謹據所得資料逐一論次如下：

一、建筑華美崇高的寺院

釋道宣(五九六一—六六七)撰四分律刪繁補闕行事鈔(以下簡稱「南山鈔」，大正藏編號一八〇四)卷三下計請設則篇第二十三略云：

造寺方法，有盛德法師造寺十篇，具明造寺方法，祇桓圖樣，隨有所造，必準正教。略引宗科造寺一法，謂處所須避譏涉，當離尼寺及市傍、府側等，佛殿經坊，極令清素。但歷代綿積，秉教陵遲，俗人既不曉法，眾僧未解示導，但相倣□，虛費財物，競心精妙，立志勝他，房廊臺觀，務令高顯，都不存法(頁一三四下—一三五上)。

道宣律師是中國四分律宗的九祖，由於他所熟讀的四分律(大正藏編號一四二八)有描述祇園結構的概略(註5)，故宣律師不滿華夏僧俗建筑寺院時一意追求精妙高顯，浪費資財以求爭勝。

宣公既有憾於僧、俗兩方面的建寺作風，我們也不妨分別看看這兩方面的情況，今先言僧徒方面。高僧傳(大

正藏編號二〇五九)卷十三晉京師安樂寺慧受傳略云：

釋慧受，晉興寧中(約三六四)來遊京師(南京)，常行遇王坦之園，夜輒夢於園中立寺，如是數遇。(慧)受欲就王(坦之)乞立一間屋處，即詣王陳之，王(坦之)大喜，捨園爲寺。後有沙門道靖、道敬等更加修飾，於今崇麗焉(頁四一〇中)。

續高僧傳(大正藏編號二〇六〇)卷二九隋天台山瀑布寺釋慧達傳略云：

釋慧達(五二四一六一〇)，幼年在道，繕修成務，但據形勝之所，皆厝心寺宇，或補緝殘廢，爲釋門之所宅也。有陳(陳朝)之日，金陵諸寺數過七百，年月逾邁，朽壞略盡，(慧)達修補三百餘所，皆瑩飾華敞，有移恒度(頁六九四上)。

同書同卷唐揚州長樂寺釋住力傳略云：

釋住力(五四四一六二三)，乃於長樂寺而止心焉。殿宇褊狹，未盡莊嚴，遂宣導四部王公黎庶，共修高閣並夾二樓。寺眾大小三百餘僧，咸同喜捨，畢願締構。(住)力乃勵率同侶二百餘僧，共往豫章，刊山伐木。人力既壯，規模所指，妙盡物情，即年成立，

制置華絕，宏壯高顯，挺冠區宇。大業四年(六〇八)又起四周僧房，廊廡齋廚，倉庫備足(頁六九五上)。

同書同卷唐京師會昌寺釋德美傳略云：

釋德美(五七五一六三七)，武德之始(約六一八一六二一)，創立會昌(寺)，又延(德美)而住，美乃於西院創懺悔堂，像設嚴華，堂宇宏麗，周廊四注，複殿重敞(頁六九七中)。

宋高僧傳(大正藏編號二〇六一)卷二六唐太原府崇福寺懷玉傳略云：

釋懷玉，志在修葺，無間彼此，夏墟寺宇，經有闕而必補，像有凋而遍修。增飾淨土院，興事任力，轉加殊

157 頁

麗，代宗(七六二—七七九在位)嘉之(頁八七七下)。

上述是僧徒努力於建設宏麗華美寺院的例子。雖然道宣在南山鈔中對此一作風有所微言，但他在另一著作續高僧傳卷二九興福篇論中卻有這樣的一番話：

自摩騰入洛，列寺將千，繕塔數百，前修標其華望，後進重其高奇，遂得金刹干雲，四遠瞻而懷敬，寶臺架迴，七眾望以知歸，並弘道之初津，攝度之權術也(頁六九九下)。

在這裏，宣律師也不得不承認崇高壯麗的寺宇使俗世之人對佛門產生敬意；有助於吸引善信歸依。律學屬小乘佛教範圍，道宣在南山鈔中的立論，不過站在本宗立場而作，中華佛教屬大乘系統，而印度的大乘寺院，其僧樓梵宇亦不見得不華美，慈恩傳卷三述及那爛陀寺有如下的描述：

都建一門，庭序別開，中分八院。寶臺星列，瓊樓岳峙，觀竦煙中，殿飛霞上，風雲生於戶牖，交日月於軒簷。加以淥水逶迤，青蓮菡萏，羯尼花樹，暉煥其間，菴沒羅林，森竦其外。諸院僧室皆有四重重閣，虬棟虹梁，繡櫺朱柱，雕楹檻，玉礎文□，薨接瑤暉，檠連繩彩。印度伽藍，數乃千萬，壯麗崇高，此爲其極(頁二三七中)。

大唐西域求法高僧傳卷上慧輪傳中對於那爛陀寺敘述，亦作：

寺門西向，飛閣凌虛，雕刻奇形，妙盡工飾(頁五下)。

足見這家天竺的大乘佛教名寺，也是崇高壯麗的宗教建築。何況，中華寺院自從放棄印度的行乞傳統。另創供膳制度之後，善信的金錢布施成了佛門重要入息 [\(註6\)](#)，然則寺院崇

高壯麗吸引世人入山門參拜，更是需要的了。

佛家認為建寺造像是一種功德，三僧傳「興福篇」中立傳諸沙門，即是對這方面作出貢獻的宗教家。既然是一種功德，世俗中人亦不免參加此一活動以求積聚福田，今更引有關史料以見：洛陽伽藍記(大正藏編號二〇二九)

158 頁

卷一城內略云：

永寧寺，熙平元年(五二一)靈太后胡氏(卒於五二八)所立也。中有九層浮圖一所，架木爲之，舉高九十丈，有刹復高十丈，合去地一千尺，去京師(洛陽)百里已遙見之。僧房樓觀一千餘間，雕深粉壁，青瑣綺疏，栝柏松椿，扶疏拂檐，菴竹香草，布護階墀。寺院檣皆施短椽，以瓦覆之。四面各開一門，南門樓三重，通三道，去地二十丈，圖以雲氣，畫彩仙靈綺，拱門有四力士、四獅子，飾以金銀，加之珠玉，莊嚴煥炳，世所未聞，東西兩門皆亦如是，惟樓二重，北門一道不施屋(頁九九九下一一〇〇〇下)。

同書同卷略云：

瑤光寺，世宗宣武皇帝(五〇六一—五二〇在位)所立。有五層浮圖一所，去地五十丈，仙掌凌虛，鐸垂雲表，作工之妙，美埒永寧(寺)。講堂尼房五百餘間，綺疏連瓦，戶牖相通，珍木香草，不可勝言(頁一〇〇三上)。

同書同卷略云：

景樂寺，太傅清河文獻王(元)懌所立也。有佛殿一所，象輦在焉，雕刻巧妙，冠絕一時。堂廡周環，曲房連接。輕條拂戶，花蕊被庭(頁一〇〇三上一中)。

同書同卷略云：

胡統寺，(靈)太后(胡氏)從姑所立也。寶塔五重，金刹高聳，朱柱素壁，甚爲佳麗(頁一〇〇四上)。

同書卷四城西略云：

永明寺，宣武皇帝所立也。房廡連亙一千餘間，庭列修竹，檐拂高松，奇花異草，駢闐階砌(頁一〇一七中一下)。

同書卷五城北略云：

159 頁

凝圓寺，闕官濟州刺史賈璨(約四八七一五二五

時人)所立也。地形高顯，下臨城闕，房廡精麗，竹柏成林(頁一〇一八中)。

洛陽伽藍記僅述北魏洛陽一地寺刹，而其崇高華麗之狀乃有如此，而建設者都是皇室官貴中人，這是俗人建寺的例子。直至今日，僧俗所建的寺院仍大部份追求壯麗華美的作風，而成爲旅遊的勝地者不知凡幾。

二、開放寺院使成女士遊憩之地

據洛陽伽藍記所述，在六鎮之亂洛陽丘墟之前，其他寺院往往成爲人們遊憩之所，其書卷四城西略云：

寶光寺，園池平衍，果菜蔥青。園中有一海號咸池，葭菼被岸，菱荷覆水，青松翠竹，羅生其旁。京邑士子至於良辰美日，徵友命朋，來遊此寺，雷車接輪，羽蓋成陰。或置酒林泉，題詩花圃，折藕浮瓜，以爲興適(頁一〇一五上)。

同書卷一城內略云：

景樂寺，至於大齋，常設女樂。歌聲繞梁，舞袖徐轉，絲管寥音，諧妙入神。以是尼寺，丈夫不得入，(男子)得往觀者，以爲至天堂。及文獻王(本尼寺的施主)薨，寺禁稍寬，百姓出入，無復阻礙。寺內奇禽怪獸，舞抃殿庭，飛空幻惑，世所未睹，異端奇術，總萃其中。剝驢投井，植棗種瓜，須臾之間皆得食。士女觀者，目亂睛迷(頁一〇〇三中)。

同書同卷略云：

長秋寺，內作六牙白象負釋迦在虛空中，莊嚴佛事，悉用金玉。四月四日，此象常出辟邪，師子導引其前，。吞刀、吐火、騰驤、一面綵幢上索，詭譎不常，象停之處，觀者如堵，迭相踐躍，常有死人(頁一〇〇二中一下)。

160 頁

同書卷二城東略云：

宗聖寺有象一驅，舉高三丈八尺，此象一出，市井皆空，妙伎雜樂，亞於劉騰(所立長秋寺)，城東士女，多來此寺觀看也(頁一〇〇五中)。

同書卷四城西略云：

王典御寺，闡官楊王桃湯所立也。時闡官伽藍皆爲尼寺，惟桃湯所建僧寺。至於大齋，常擊鼓歌舞也(頁一〇一四中)。

據上引，僅北魏時洛陽一地，寺院成爲士庶遊宴欣賞歌舞雜耍的情況已如此。關於寺院演出文娛節目的情況，亦見於其

他記載，續高僧傳八齊大統合水寺釋法上傳略云：

釋法上(四九五—五八〇)，朝歌人也。六歲隨叔
寺中觀戲，情無鼓舞，但禮佛讀經(頁四八五上)。

同書卷二九唐京時清禪寺釋慧胄傳略云：

釋慧胄(約卒於六二七—六二八)，住京邑清禪寺
，寺足淨人，無可使者，乃選取二十頭，令學鼓舞。
每至節日，設樂(佛)象前，四遠同觀，以為欣慶(頁
六九七下)。

都是例子，至於寺中飲酒，則見於唐段成式(約八六一—八
六二時人)撰酉陽雜俎 [\(註 8\)](#)前集卷四境異，略云：

姜楚公皎(卒於七二二)，常遊禪定寺，京兆(長
安)辦局甚盛。及飲酒，座上一妓絕色，獻杯整鬢，
未嘗見手。眾怪之，有客被酒戲曰：勿六指乎？乃強
牽視妓，隨牽而倒，乃枯骸也。姜(皎)竟及禍焉(頁
三三)。

這雖然是一個在寺院中飲酒污及佛門清淨而召來妖徵，終而
被禍 [\(註 9\)](#)的故事，但也反映了當時官貴好在佛寺中召妓飲
酒。

據佛家戒律，酒類及發酵的果菜汁都不許存儲在寺中
[\(註 10\)](#)，也不歡迎俗人經常進入寺院 [\(註 11\)](#)，如今

華夏寺院採此開放政策，無疑是一種順俗措施，以便吸引更多接近佛門所作出的一些讓步。

三、接納讀書人在寺院居住

書生蕭寺苦讀，是我國小說戲劇經常採用的素材，這風尚起於隋代以前而大盛於唐世，中央研究院院士嚴耕望教授有唐人習業山林寺院之風尚一文 (註 12) 作詳細考論。據嚴教授所考，士人入居寺院的原因計有(一)取其清靜安寧，可專心讀書以應科舉 (註 13)，故願付膳宿費 (註 14)；或替寺院作文書工作以償 (註 15)。(二)清貧士子可獲寺院同情而給予免費膳宿的優待 (註 16)。(三)寺院藏經閣中除了度藏佛經之外，更有儒家經史，可供士人借閱 (註 17)。

根據戒律，除了志願服侍僧眾的「淨人(俗家男子或婦女)」之外 (註 18)，寺院無其他俗人入居 (註 19)，雖然大唐西域求法高僧傳卷上略云：

復有二人在泥波羅(尼泊爾)國，是吐蕃公主姆母之息(即「兒子」)也。初並出家，後一歸俗，住天王寺，善梵語並梵書，年三十五矣(頁三中)。

是外國俗人可居寺院的例子，但這是還俗的佛教居士，而且在佛教史籍中僅此一見，恐怕是因他「善梵語梵書」而獲得特別通融。而在中土佛寺居住的儒生，卻並非都是佛教徒，而中國寺院不但對他們供應免費食宿，甚且有時資助他們上

京考試的路費 (註 20)，管見以為其原因有如下數點：

第一，寺院當局或認為士人長久居於伽藍，日夕與沙門交接；或暇時到藏經閣閱讀儒書之餘兼溜覽佛典，久之他們會傾向佛教而皈依。第二據嚴教授文中提及的文士有二十人終晉身宰輔 (註 21)，而這二十位宰相中有七人曾在微時讀書於佛寺(其他人則結廬山林或寄食道觀)(註 22)，然則寺僧對士人如此慷慨者，大抵他們認為

162 頁

當士人微時予以厚待，則其人一朝得志，當會感恩而成佛門護法；或作財物布施的大檀越。反過來說，士人在失意時受到苛遇可能在日後加以報復，如李紳(卒於八四六)寄食寺院時為寺僧所侮，後來發跡官拜郡守，雖然任所在另一地區，他為了對佛門報怨，對治下僧人犯法者均予最重判，雖然這一郡僧人並未得罪過他，也利用職權洩憤 (註 23)，這是寺院的住持們不能不加以注意的。第三，由於古代寺院對披剃的小沙彌是先教儒書，再習佛典的 (註 24)，雖然教授外學的老師仍是年長的沙門 (註 25)，但有士人在寺中讀書，則這讀書人也可成為小沙彌執卷問難的儒學導師啊！

士人寄居寺院的風氣，唐以後仍非常盛行，由於現在已明白優容書生是寺院當局的順俗措施，故無需再繼續論述了。而除了收容貧苦士子之外，寺院偶而也收容無依的其他俗人，如比丘尼傳(大正藏編號二〇六三)卷二吳縣南寺法勝尼傳略云：

法勝，住吳縣南寺。宋元嘉中(約三七七一—三七八)，河內司馬隆為毘陵丞，遇抄戰亡，妻山氏，二親早沒，復無兒女，入吳投(法)勝，勝接待如親。後百餘日，山氏遇病，病涉三年，甚經危篤，(法)勝本無蓄積，贍待醫藥，皆資乞告，不憚寒暑，山氏遂得

癒(頁九三九上)。

這是尼寺收容無依老婦並予照拂的例子。捨此之外，更有租賃房舍於一般家庭，如水滸傳 [\(註 26\)](#)第三十九回「潯(陽樓)宋(江)吟反詩，梁山泊戴宗傳假言」略云：

(宋江)去州衙前左邊問戴院長(宗)家，有人說道：他又無老小，只在城隍廟間壁觀音菴裏歇。宋江聽了直尋訪到那裏，已自鎖了門出去(頁四二八一四二九)。

這雖然是小說所言，但也反映了北宋時寺院 [\(註 27\)](#)租賃房舍給普通單身男子(因小說稱戴宗是獄吏，不入士人之列)居住。敕修百丈清規(大正藏編號二〇二五)所附唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘並序，其中言及懷海禪師(

163 頁

七二〇一八一四)圓寂後，百丈山徒眾訂立五條補充性的清規，其第二條為「地界內不得置尼臺尼墳塔，及容止俗人家居止」(頁一一五七上)，這條清規反映了唐時寺院不特招納單身士人，連俗人家庭(故清規用上「俗人家」三字)也容許居住寺門，不僅如宋時觀音庵租給單身俗家住客而已。至於俗人如何攜眷住寺，且留待下一節討論。

四、容許婦女留連寺舍甚或居住山門

根據印度傳說，寺院是不歡迎俗家女性進門留連的，四分律卷四一衣撻度之三略云：

眾僧應與瞻病人，若無比丘，比丘尼所可作應作，不應觸比丘。若無比丘尼，式叉摩那隨所可作應作，不應觸比丘。若無式叉摩那，沙彌應作。若無沙彌，沙彌尼隨所可作應作，不應觸比丘。若無沙彌尼，優婆塞應作。若無優婆塞，優婆私隨所可作應作，不應觸比丘(頁八六一下)。

律文稱寺院遇上找不到可作照顧病僧的護士底健康比丘之時，得依次序召喚如下後備人員入寺當護士：無比丘找比丘尼，無比丘尼找式叉摩那(十八歲左右將成年的沙彌尼)，無式叉摩那找沙彌，無沙彌找沙彌尼，無沙彌尼找優婆塞(男居士)，無優婆塞找優婆私(女居士)。女居士放在最後，是不得已纔召喚的人員。四分律還肯在非常情況下動員俗家女性進寺院當看護，而十誦律(大正藏編號一四三五)卷二八的七法中衣法第七之下述及如何照顧病僧的律文，僅提到比丘應如何照顧有病的同門(頁二〇五中一下)，根本無動員後備護士的指示，更不要說讓俗家女士入寺瞻病了。律文所示，不免意味著寺院不歡迎俗家女性進入。

更有進者，義淨三藏所撰南海寄歸內法傳(大正藏編號二一二五)是淨公記錄他自己在印度和南海諸島親見域外寺院如何依循戒律作生活原則而成的書，而其書卷二衣食所須略云：

又見婦人入寺，不進房中，(與比丘)廊下共語，暫時便去。又見寺內有一苾芻，名曷羅尸羅蜜咀羅(Ra-

hulamitra)，于時年可三十，操行不群，名稱高遠。自從受具，女人不曾面言，母姊設來出觀而已。(義淨)當時問曰：斯非聖教(所禁)，何爲然乎？答曰：我性多染，非此不杜其源(頁二一三下)。

據淨公親見，一者俗家女人入寺後跟沙門僅在走廊交談幾句，交代了要交代的事便馬上離開。另一者比丘受具以來未跟俗家女性見面和講話，即使母親與姊姊來寺院看他，他也僅走出來讓家人望到他，知他健康而已。這位比丘解釋說雖然佛戒不禁出家人跟異性家族見面，但他爲了免勾起邪念，故連母姊亦不親近云。上述兩故事，更顯出西方寺院男女之防極嚴。

中土佛教則不然，俗家女子經常入寺院遊覽，更訪僧問道。關於遊覽方面，本文第二節引洛陽伽藍記，已言及士女入寺觀看歌舞，而酉陽雜俎續集卷五寺塔記上略云：

(長安)常樂坊趙景公主寺，塔下有舍利三斗四升，移塔之時，僧守行建道場，出舍利俾士庶觀之。唄讚未畢，滿地現舍利，士女不敢踐之，悉出寺外(頁一四二上)。

同書卷六寺塔記下略云：

宜陽坊靜域寺，大寶初(約五五〇—五五二)，駙馬獨狐明宅與寺相近，獨狐有婢名懷春，常(嘗)閱西

鄰一士子，因宵期於寺門，有巨蛇束之，俱卒(頁一四七下)。

段成式所記兩故事，一者士女觀看舍利於寺院之中，一者婢女與士人約會於寺門，這都顯示了寺院是男女經常遊覽之地，尤其後者，若非寺院乃不惹人注意的約會場所，有意偷情的男女又何致選寺門為見面地點？

至於婦女入寺訪僧問道，仕邦在僧史所載中國沙門堅守淫戒的一些實例一文(註 28)中找到許多高僧畢生堅拒婦女入寺參謁(註 29)，其中的釋法充更以死諫方式來勸本寺同侶讓女子入寺(註 30)，這些例子足以反映俗家女性如何喜歡到寺院參謁男性法師。

165 頁

不特此也，寺院除了讓讀書人寄居之外，更容許婦女借宿，太平廣記(註 31)卷四八八唐元稹(七七九—八三一)撰鶯鶯傳，略云：

唐貞元中(約七九九)(註 32)，有張生者，游於蒲(州)，蒲之東十餘里有僧舍曰普救寺，張生寓焉。適有崔氏霜婦將歸長安，路出於蒲，亦止茲寺。崔氏之家財甚厚，多奴僕。是歲渾瑊薨於蒲，軍人因喪而擾，(及張生請杜確將軍帶兵來解圍後)鄭(崔夫人)厚張(生)之德甚，因飾饌以命張，中堂宴之，復謂張曰：弱子幼女，猶君生之(頁四〇一二)。

這是人所共知的「西廂記」故事最原始的面貌。這一傳奇稱

崔氏霜婦帶著子女奴僕住進普救寺，竟然佔用一個有「中堂」的大單位。所據陳寅恪先生(一八八八—一九六九)元白詩箋證稿一書(註33)所考，鶯鶯傳是元稹自述本身對一女子始亂終棄的事跡，而「張生」即元氏的化名(註34)，普救寺亦真個屬當時蒲州一家佛寺(註35)云云。然則傳奇所述婦女攜家人寄居僧舍，應是唐代真實情況的描寫。

除了上述唐代事例而外，更有北宋的事例，蘇軾(一〇三六—一一〇一)東坡全集(註36)卷十一定惠院寓居月夜偶出詩，其中有句云：

但當謝客對妻子，倒冠落佩從嘲罵(冊一一〇七頁一九〇上)。

這裏的「定惠院」是一家僧寺，據全集所附宋代王宗稷所撰東坡先生年譜略云：

(元豐)二年(一〇八〇)庚申，先生年四十五，責黃州。乃以二月一日至黃州，寓居定惠院(冊一一〇七頁三六下)，又有定惠寺寓居月夜偶出詩，以是春遷臨皋亭(同冊頁三七上)。元豐四年(一〇八一)辛酉，先生年四十六，在黃州寓居臨皋亭(同冊頁三七下)。

據此知道定惠院一稱「定惠寺」，是東坡先生貶官黃州時最初寄寓於僧寺之證。而據上引東坡詩，他是帶著妻子住

寺，不然不會有「對妻子」和「從嘲罵」之語了。又廣清涼傳(大正藏編號二〇九九)所附的續遺略云：

德州市戶王在，家甚殷富，元祐庚午(一〇九〇)仲夏，挈妻僕遊(五)臺山，晚宿真容院(頁一一二五下)，(王在因對文殊像不敬)，後三日遇東臺，與眾百數人宿於臺頂化現堂。甫及夜半，大雷忽發，堂之壁已爲六，火焰隨入，(王)在之身已碎，其妻僕，火其骨而下山(一一二六上)。

這是遊客挈妻遊五臺山而宿於寺院的故事，若非王在對菩薩像不敬而被禍，其事或不會現僧家史籍。

中國寺院對婦女入寺優容如此，一來緣於華夏女信徒信任異性的法師甚於同性的尼師，認爲比丘的佛法較爲高深(註 37)，於是法師們不得不接待群趨入寺求指示迷津；解脫心苦的女性善信。二來由於寺院既開放給社會人士作遊憩之地(見本文第二節)，自不能拒絕女性俗人觀賞於山門。第三，則關乎寺院經濟既有賴於善信的布施(註 38)，而婦女卻是熱心的宗教捐獻者。例如洛陽伽藍記所述洛邑的許多寺院中底若干僧寺尼寺是婦女所建，除了本文第一節提到由靈胡太后所建永寧寺跟她的從姑所建胡統寺之外，更有如下數處：其書卷二城東略云：

秦太上君寺，(靈)胡太后所立也。當時太后號父爲秦太上公，母爲秦太上君，爲母追福，因以名焉(頁一〇〇六中)。

同書卷三城南略云：

景明寺，到正光年中(約五一九)，(靈胡)太后始造七級浮圖一所，去地百仞(頁一〇一〇上一中)。

同書同卷略云：

(大統寺)東有秦太師公二寺，西寺(靈)胡太后所立，東寺皇姨(魏孝明帝(五二二—五三二在位)的姨母)所建，並爲父追福，因以名之，時人號爲雙女寺。並門臨洛水，林木扶疏，各有五層浮圖一所高五十丈(頁一〇一〇下)。

167 頁

捨此之外，更有別的有關記載見諸僧史，廣清涼傳卷上釋五臺諸寺方所七略云：

北臺之西，繁峙縣東南有寺名公主寺，後魏孝文帝(四七一—四九九在位)第四女信誠公主所置。年代浸遠，尼眾都絕(頁一一〇七中)。

梁京寺記(大正藏編號二〇九四)略云：

興國禪寺，梁武帝天監十三年(五一四)以錢二十萬易定林(寺)前岡獨龍阜，以葬誌公，永定公主以湯沐之資造浮圖五級於其上(頁一〇二四中)。

都是例子。也許有人認為皇室婦女擁有權勢與資財，造寺建塔以謀功德，何足為奇？然則民間女子有否同樣的宗教貢獻？廣清涼傳卷中天女三昧姑傳略云：

古德相傳云：有天女三昧姑者，亡其年代。自云大聖命我居華嚴嶺，囑曰：汝宿緣在此，宜處要津行菩薩道，接引群品，資助山門。姑乃募工營建精宇，不日而成。躬詣鄉川化人，米麵自身背負，以充供養，川陸之人迎施者唯恐在後。遊(五)臺(山)黑白之眾，供億無算。姑自負重一石，輕疾如風。至貞元三年(七八七)二十五日，(天女三昧姑)忽謂門徒曰：吾化緣方畢，今可歸天(頁一一〇九下——一一〇上)。

這位在五臺山既建精舍，更躬自募化米麵來供養遊歷本山的黑(僧)白(俗)二眾的天女三昧姑，便是民間女子也能同樣完成建寺功德的例子。

能建寺造塔的皇族貴婦或民女緣於功德可觀而僧史有載，至於平日到寺院作涓滴布施的婦孺雖不為典籍所收，但積壤成山，她們的捐輸對寺院的貢獻同樣重要，而且可能更重要。如今每有佛教節日而寺院舉行齋會之時，前來禮佛行香的以婦女佔大多數，這些女善信在布施之時都表現得很慷慨。今日宗教氣氛已淡過從前(不然許多法師不會整天嚷著「如今是末法時代」了)，而婦孺對宗教的熱誠仍如此，在宗教氣氛濃厚的古代，我們可以想見那時女善

168 頁

信們會更熱心於禮佛施僧，那麼寺院又豈能拒絕她們到寺院留連甚或借宿？

五、容許俗人使用寺院浴堂

南山鈔卷下頭陀行儀篇第二十一略云：

眾僧房堂，諸俗受用，毀壞損辱，情無所愧。屈道承俗，如奴事主，是名寺滅法也。自註：乃至停屍僧院舉哀，寺內置塚，澡浴等並非法也(頁一三五上)。

道宣律師認為寺院設備讓俗人隨便使用是一種遷就俗人而委屈佛法尊嚴(所謂「屈道承俗」)的不合佛門傳統(所謂「非法」)的行為，可導致寺院精神的滅亡。而其中特別指出(一)在寺院停屍舉哀，(二)在寺院疆界內下葬俗人和(三)容許俗人在寺院內澡浴是值得注意的嚴重問題。

關於(一)和(二)且留待下一節再討論，今先言俗人利用寺院浴堂潔身一事。東坡全集卷十一有題為「安國寺浴」的詩，略云：

老來百事懶，身垢猶念浴。衰髮不到耳，尚煩月一沐。山城是薪炭，煙霧濛湯谷(中略)披衣坐小閣，散髮臨修竹，心困萬緣空，身安一床足(冊一一〇七頁一九〇下)。

這首詩的題目明言因在寺院沐浴而作，而詩中意境也是在寺院環境中始能產生，由是知俗人澡浴於寺院一事不特道宣之時如此，到了北宋，其風氣仍未改變。

俗人何以喜歡在寺院沐浴？這關乎寺院設立浴堂的傳統和其完善的設備。四分律卷五十房舍犍度略云：

時祇桓無浴室，佛言聽作。不知云何作，佛言：聽若四方、若圓、若八角，應作(寺院的)邊屏處作。彼(指僧侶)患浴室冷，佛言聽作尸(爐?)。患煙，聽上開孔。患闇，應開窗。患尼，應以石磚若木作浴床。

169 頁

患泥污腳，應以石磚砌地，鑿作狗牙相壓。若身污臭，聽以泥洗。彼比丘疑，不敢以香著泥中，佛言聽著。浴室裏患地熱，應澆令冷。彼共白衣浴，佛言：不應共白衣浴，若(白衣屬)稱歎佛、法、僧者聽浴(頁九四二上)。

據律文所言，在戒規制訂的時代，佛陀對浴室的規劃與設備已有詳細的指示，而且指定除了信佛之人，其他俗人是不許跟僧侶共浴的，大抵道宣所詬者以此。由於浴室之設律有明文，故中國的寺院很早便設立澡堂，洛陽伽藍記卷四城西略云：

寶光寺，有三層浮圖一所，以石為基，形製甚古。隱士趙逸見而歎曰：晉朝石塔寺今為寶光寺也。人問其故，逸曰：晉朝三十二寺盡皆湮滅，惟此寺獨存。指園中一處曰：此是浴室，前五步應有一井。眾僧掘之，果得屋(基)及井焉。井雖填塞，磚口如初，浴堂下猶有石數十枚(頁一〇一四下——一〇一五上)。

據此知西晉時洛陽寺院已設浴室，而「浴堂下猶有石數十枚」，知道這晉代石塔寺猶依律典所示以石砌地或作浴床了。不特此也，浴室已設，當有專人管理，卍字續藏經 (註 39) 冊百十一有北宋宗頤於崇寧二年(一一〇三)所集的禪苑清規，其卷四浴主條略云：

設浴前一日，刷浴燒湯。至日，齋前掛開浴或淋汗、或淨髮牌，鋪設諸聖浴位及淨巾、香花、燈燭等，並眾僧風藥、茶器。齋後打版，同施主入堂內燒香禮佛，請聖僧入浴。良久打疊；鳴鼓請眾，前兩會僧入浴，後一會行者入浴，末後主持、知事人入浴。浴室內打版之法，一湯，二水，三滿。入浴之法，老宿上堂，後生下堂，各具淨巾浴具，不得裸露無慚，高聲笑語，敲磕桶杓，涕唾污穢，洗浣衣物，焙火烘風及赤腳趨浴，觸污淨道。並眾僧浴水，常須回互尊長，不得唐突，如有違法，亦須浴主軟語開喻，不得作色忤眾。切宜依時設浴，供給寮眾，可不闕事。遇開浴日，守待打併(即打點一切以待)，火燭了當，並刷浴室，令淨方可

170 頁

(頁〇八九六下)。

禪苑清規是根據百丈懷海大師所創的古清規 (註 40) 發展出來的現存最早的一種「清規」，而其中所載負責浴室的「浴主」底職責有如此詳盡的描寫，也反映了寺院浴室設備的完善。禪苑清規的編集在蘇軾身後(蘇氏卒於一一〇一)，而蘇軾

在「安國寺浴」一詩中言及「山城足薪眾，煙霧濛湯谷」，是寺院浴室供應熱水，早在宗頤著書之前已有。

更有進者，仕邦在從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財在華發展的原因一文(註41)考知禪苑清規中的「直歲」一職，早在隋代的寺院中已有(註42)，以彼例此，然則「浴主」一職，也應在一切清規訂定之前已有(不然前引洛陽伽藍記所述晉代寺院的浴室有誰管理？也許古時不稱此職為「浴主」而已)。那麼道宣律師言及他所見俗人進寺院洗浴，大抵緣於浴室管理完善，清潔而又有熱水供應，故大家都群趨去享受一下。

六、容許俗人在寺院內舉喪和下葬

現在繼續探討道宣所垢病的(一)與(二)事，關於第一事的「停屍僧院舉哀」，仕邦能找到的較早事例見於續高僧傳，其卷二二唐京師普光寺釋慧滿傳略云：

證果寺尼慧尚者，一時僥倖，宮禁還往。會(唐)高祖(五六六一六三五，六一八一六二六在位)昇遐，乃以(慧)尚之住寺擬設皇靈。(慧)尚即取僧寺為尼住所，事連正敕，莫敢致詞(頁六一八中)。

這裏雖然不是停屍尼寺，但取寺院為唐高祖的靈堂，則有舉哀於寺院的意味。大抵唐皇室認為奉先帝靈位於佛寺會蒙受佛祐，故有此舉。而尼間或受此鼓勵而在寺院舉喪，亦未可料，今未暇詳考。而尼間的有關事例，則舉一項以見，明凌濛初(一五八〇—一六四四)編集的拍案驚奇(註43)卷九「宣徽院仕女秋千會，清安寺夫婦啼笑緣」

略云：

(元朝大德年間(約一二九八—一三〇七)，宣徽院使孛羅(色目人)的第三夫人所生女兒速哥失里因拒絕背夫另婚自縊後)三夫人哭得暈了數次，無可奈何，將(女兒)棺木暫寄清安寺內(頁一五三)。

仕邦所以採用這一故事，因為停屍寺院的並非漢人家庭而是入居中國的色目人(來自西域)的官貴家庭，這可反映出寺院舉哀是漢人久遠的風俗，連入居的西域人也受到感染而追隨漢人習俗。

關於第二事的「寺內置塚」，太平廣記卷一六六有唐代牛肅撰的紀聞，故事述唐睿宗(七一〇—七一二在位)時有吳保安(卒於七五三以前)因報答郭仲翔表薦為吏之恩，費了十年時間做買賣賺錢，儲蓄了七百匹縑(註44)，更得姚州都督借給官方三百匹縑，合成千匹，將因戰敗為南蠻所俘的郭氏贖出。郭氏返唐後，服官秩滿更在雙親喪禮除之服後，要找吳氏報答將自己從為奴十五年苦境中救出的大恩。故事發展至此，紀聞的下文略云：

而(吳)保安自方義尉選授眉州彭山丞，(郭)仲翔遂至蜀訪之。保安秩滿，不能歸，與其妻皆卒於彼，權窆寺內。仲翔乃出其骨，又出其妻骨，貯於竹籠而徒跣親負之。天寶十二年(七五三)，詣闕，讓朱紱及官於(吳)保安之子，以報，時人甚高之(頁二四四)。

這說明在天寶十二年以前，中國寺院已有一種近似「義塚」的服務，把客死異鄉的人底遺體暫時安葬在寺院地界之內(註 45)。

除了吳保安之外，正史也記載了近似的事例，新唐書(註 46)卷二〇二文藝傳中的王維傳略云：

王維(七〇一一七六一)，別墅在輞川，地奇勝，有華子岡、欽湖、竹里館、柳浪、茱萸泚、辛夷塢，與裴迪遊其中，賦詩相酬為樂。母亡，表輞川第為寺。(王維)終，葬其西(頁二三〇一)。

據傳所言，輞川別墅內分為華子岡、欽湖、茱萸泚等風景奇勝的單位，應該佔地不少，王維生時喜歡在此跟朋友行

172 頁

吟為樂。他在母親死後上表政府將別墅獻給佛門改作寺院，大抵跟前引唐高祖之事差不多，也是為了奉安亡母靈位使蒙佛祐。而王維死後「葬其西」，管見認為此語指葬在這別墅改成的寺院地界內西邊的土地上。

何以言之，第一，王維生時經常與友在別墅內遊行賦詩，足見他很愛這裏的風景，故不論他死前要求下葬於自己原有的別墅內；抑或朋友在他身後依其生前喜愛而向寺院的當局作此要求，都很近情理。第二，王維是施出別墅於佛門的原主，有人要把他葬在寺院之內，寺院的住持也不好意思拒絕，何況別墅佔地甚廣，界內有山岡、有湖泊、有塢，在此地界內找一片墓地何難？第三，吳保安下葬寺院一事在王維之前，也反映了寺內置塚是當時風氣，如今王維埋骨於其生時心愛的原本屬於他的土地上，有何不可？故「葬其西」(

註 47)不應指王氏葬在寺院界外的西邊。

由於別墅已獻給佛門作寺院，則產業權已非王家所有，故王摩詰的下葬也算是「寺內置塚」了。

走筆至此，想起香港如今仍有寺內置塚，例如六十年代有一失意女影星莫某生前喬得屯門青山寺住持同意；撥地在寺內預立墓地，後來受刺激自裁，遺體便葬在新界地區這著名的山門之內。然則這宣律師所詬病的事，竟然沿襲直至現代。

七、結語

根據道宣律師的指責和律典的暗示，使我們知道原來本文所論及的六種情況本非印度原來佛教所許，而是寺院爲了隨順世人的意願而不得已作出讓步，後來竟成了風氣，有些情況更一直流傳至今日。

由於善信的布施是寺院經濟的主要來源之一，很容易使人誤解上述諸情況的出現，是寺院當局爲了吸引更多人進門禮佛；從而爭取他們的財施，尤其本文所論建築華美崇高的寺院與表演歌舞雜技來娛樂群眾兩事不免有招徠之

173 頁

嫌。可是細讀接觸到的史料，卻發現除了剛剛所舉的兩項之外，其他不見有招徠痕跡，如寺院沒有招請俗人進來飲酒作樂(有此行爲的人會遭天譴的故事，可反映此事非屬正途)，沒有主動招士人或其他單身男女入住，沒有主動請婦女經常進來參謁男性法師(因爲史料所示，許多僧人都極力避見

俗家女子)，沒有主動請俗人前來利用浴室，更沒有主動請喪家前來開喪和下葬，反過來說，史料卻顯出是俗人有此主動要求，寺院當局爲了不願得罪社會人士而不得不容許他們如此，久之，種種隨順俗人意願的措施乃成了管理寺院的政策之一了。

因此，我們要改爲研究一下俗人們爲何有上述的各種要求，非在寺院中遂其心願不可？仕邦認爲這倒要從儒家的理論方面去找答案，孟子 [\(註 48\)](#) 卷一梁惠王上略云：

孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻雁麋鹿曰：賢者亦樂此乎？孟子對曰：賢者而後樂此，不賢者雖有此不樂也。詩云：經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。王在靈囿，麋鹿攸伏，王在靈沼，於物魚躍。(周)文王以民力爲臺爲沼，而民歡樂之，謂其臺爲靈臺，其沼爲靈沼，樂其有麋鹿魚鱉。古之人與民皆樂，故能樂也。湯誓曰：時日害喪，予及女偕之。民欲與之偕亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉。(頁十下一十一上)！

同書卷二梁惠王下略云：

齊宣王問曰：文王有囿方七十里，有諸？孟子對曰：於傳有之。(齊宣王)曰：若是其大乎？(孟子)曰：民猶以爲小也。(齊宣王)曰：寡人之囿方四十里，民猶以爲大，何也？(孟子)曰：文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雖兔者往焉，與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內有囿四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪，則是四十里爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎(頁三十下一三十一上)！

上引兩章孟子都是習見的典故，其所述故事許多人都熟識，仕邦所以徵引者，因為這兩章的主要思想是孟子認為君主的園囿是民眾出錢出力替他建成的，因此應該開放給百姓同樂，讓一般人都可以進來遊覽，進來割割草，打打獵，釣釣魚。周文王能做到這一點，因此佔地七十里的靈囿大家都覺得太小不夠用（[註 49](#)）。反過來說，齊宣王獨佔王囿，民眾在此獵一隻鹿也算犯了殺人罪，於是引起群眾不滿，認為佔地四十里也嫌太大了。

隨著儒家勢力的伸張，孟子上述的民主思想自然擴散到社會上去。然而這一理論能否實現？周文王早已成為過去，而秦漢以後二千年的帝制時代，帝王的園囿是不開放給民眾去遊樂的（[註 50](#)），於是孟子的理論，僅是一種理想而已。

及至佛教傳入中國，孟子這一理想卻從寺院中得到實現。何以言之？因為從孟子的理論引伸，可以解釋為任何由大眾出錢出力建設的事物，都應該開放給大眾去享受，而寺院的建筑，其經費來自民眾的布施，甚或由官貴帝王出貲建成，僧侶本來是沒有錢的（私有財的發展最初也由於布施），因此寺院建成之後，大家都覺得這園林優美的寺院是我們大家有份出錢出力的，我們象周文王的子民那樣到裏面去遊憩，有何不可？受儒家影響的社會人士若有這種想法，自然會在開光以後不斷進來遊憩。寺院方面，一來既不願得罪世人，二來僧伽由於在小沙彌時期接受儒家教育（[註 51](#)），他們也會接受孟子的思想而認為世人有權利進來享受一下由他們出錢出力所建設的殿廊園林，於是連官貴王孫進來飲酒吟詩；甚或挾妓來飲，都不好意思干涉了。中印環境不同，很難澈底執行戒律的，不然便跟中國許多風俗習慣有所抵觸（[註 52](#)）。

寺院既已開放給社會人士進來遊觀，於是世人的要求便更多了。士人們覺得寺院很清靜，適合赴考前的進修，於是便跟寺僧商量付租金膳費在此寄宿讀書，寺院為了方便為懷，更不好得罪這些未來能成為官貴的寒士，便答應了。久之，更有免費供膳宿以至贈路費的義舉，於是連單身的人，也

向寺院求方便租賃房舍作居所了。婦女經常入

175 頁

寺參謁男性法師，女人在寺院內留連漸成了慣常現象，於是一般人帶著太太遊覽之時向僧寺借宿，不會認為是觸犯社會道德的行為，守寡的孀婦帶著兒女在過路時向僧寺借地暫住一陣，也不覺得有失婦道。寺院既讓士子們住進來，又怎好拒絕其他的人？

好了，既然讓俗人住進寺院，他們自會使用寺院各種生活設備，於是寺院內有設備周全的浴室的消息便會流傳出去，世人便想到進來享受一下舒服暢快的熱水浴了。寺院既已作出先前的許多讓步，自不會連這一小事都不予開放而得罪別人，何況善信進來浴沐後總得布施，不會白教寺院消耗薪炭和人工的。於是道宣律師看不慣的，認為能導致「寺滅」的事也就繼續下去了。

再者，華人重視喪禮，重視入土為安，貧無以殮視為人生悲劇。以前華人喜歡在本宅開喪，自從信仰佛教之後，大抵認為停屍寺院請僧尼誦經超度，更能使死者蒙受慈祐而更易得生極樂，於是宣律師所詬病的「停屍僧寺舉哀」的習俗便流傳下來了。同樣，華人重視葬禮，大抵信佛之後，認為設墳於寺院之內可令死者經常受到佛祐，而寺院一般佔地頗大，在一些陳地上開設墳場方便世人亦無不便之處。若設立義塚，更是慈悲為懷的表現了。於是「寺內置塚」也就相習成風了。

上述種種情況，往往直至今日依然存在著，想怕除了「寺中澡浴」之外，其他各事跟古代無甚分別，君不見如今新建的許多寺院都是設計華美崇高，成了某一地區的風景線。科舉考試雖然廢除，但學者文人在老年無依之時投靠寺院寄居終老亦有所見（[註 53](#)）。至於人們暇時遊覽寺院，更是習見之事，在寺院飲飲啤酒的話，只要不鬧事，大抵也不會被干

涉。婦女進入寺院留連，如今固然不會引起非議，而有些僧寺更設客房給常來禮佛布施的女施主在作法事時留宿 (註 54)，而僧寺中有女淨人擔任打掃操作，則更是慣見了。

至於寺院中作法事開喪，如今是佛門主要收入來源之一，當然繼續進行。而寺內置塚，則如今火葬盛行，許多

176 頁

人都把先人骨灰奉安寺院以求得佛祐 (註 55)，也就是變相的「寺內置塚」了。

由於上述種種措施都是古代寺院當局爲了應付社會人士的要求而作出让步 (註 56)，以後便相習成風，主持寺政的僧侶都不能不沿襲地實行這些措施，因此仕邦稱之爲「順俗政策」。

由於職業的關係，仕邦不能抽出太多時間去翻檢資料，因此每當論及文中一個問題時往往僅能舉一兩個例子，其實，每一問題都值得像嚴教授研究土人習業於寺院那樣，遍檢群書來作一個澈底探討的。然而，仕邦找史料時不願竭澤而漁，認爲指出問題的源頭所在，讓別人也有機會參加探討，恐怕更有意義。

註解

(註 1): 一九六四年美國普林斯敦大學出版。

(註 2): 仕邦負笈澳洲之日，本系(Dept of South Asian and Buddhist Studies)秘書 Betty Kat 小姐曾言

及某次她與友人往一天主教女修道院(Nunnery)捐款，扣門之後，修院大門上的小窗打開，一修女低聲問來客何事？Kat 小姐等也低聲說明來意。而結果，應門修女僅通過小窗接受捐獻，並予祝福，始終未開門延客入院。

- (註 3): 參拙作中國佛教求法史雜考一文頁七四，刊佛光學報第二期，高雄，民六十六年。
- (註 4): 四分律卷五十房舍健度稱「時祇陀王子欲為祇桓作大貴價重門，佛言聽作(頁九四一下)」，是寺院有重門在佛陀住世時代已然。
- (註 5): 見四分律頁九四一下一九四二下。由於本文並無意深入探討祇園結構，故不具引律文。
- (註 6): 參拙作從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財在華發展的原因一文頁一七六一—一八〇，發表於本刊第八期，臺北，民七十四年。
- (註 7): 立寺之年在爾朱世隆卒後，恐怕這是出于洛陽伽藍記撰人楊銜之(約五四七時人)誤記。

177 頁

- (註 8): 四部叢刊初編縮本編號〇二七，商務印書館，上海，約一九三五—三六年刊行。
- (註 9): 姜皎因泄禁中語而得罪配流嶺表，在路過汝州時逝世，其事見舊唐書(藝文影印武英殿刊本，臺北，約一九五九—一九六一出版，本文引用二十五史均據此一版本)卷五九姜□傳頁一一二八下—一一二九上。
- (註 9A): 拍案驚奇(上海古籍出版社一九八二年版)卷二四

「鹽官邑老魔魅色，會骸山大士誅邪」稱明代有徽商到金陵燕子磯邊的弘濟寺遊玩，寺僧對他說：「多少王孫公子，只帶了娼妓來吃酒作樂，那些人(指娼妓)身上便撒漫(指亂花錢)，佛天面上，卻不照顧(指不肯布施)」(頁四一八)。這小說反映了明代也有人到寺院飲酒召妓，一似唐時，換言之，這成了歷代一種歪風。

- (註 10): 見四分律頁六七二上、八七〇中、八七三、八七六下及九六二下，爲了節省篇幅，冗長的律文不備引。
- (註 11): 仕邦讀畢四分律全書，僅見律文諄諄訓示比丘到王宮或俗人家中拜託之時應如何自行檢點行爲(見其書頁九三五中一下、九五三中一下、九五五中、九六〇、一〇〇五下、一〇〇七上及一〇一二上一中)，未見指示僧侶應如何迎迓及招待入寺參拜的世俗善信。
- (註 12): 收在唐史研究叢稿一書中，新亞研究所出版，香港，一九六九。
- (註 13): 參嚴教授文頁三七九及頁四一八。
- (註 14): 參嚴教授文頁三七九及頁三九六。
- (註 15): 參嚴教授文頁四〇一。
- (註 16): 參嚴教授文頁三七一一三七二，頁三七九及頁四〇二。
- (註 17): 參嚴教授文頁四〇二、四〇七及頁四一九。
- (註 18): 關於域外佛寺中「淨人」存在的情形，見四分律頁八七五中、八七六上和頁九五六上。慈恩傳頁二三七上和頁二四五上。南海寄歸內法傳頁二一三下。

(註 19): 仕邦未能在律典中找到有關俗人居住寺院的痕跡。

(註 20): 參嚴教授文頁三七三及頁三九二。

(註 21): 參嚴教授文頁四一五。

178 頁

(註 22): 同前註。更參嚴教授文頁三七一一三七二、三八八、三九六和四一〇。

(註 23): 參嚴教授文頁三七三、四〇三和四一三。

(註 24): 參拙作古代佛教對小沙彌所施行的儒學教育—中國教育史研究課題之一(刊大陸雜誌六十九卷六期，臺北，民七十三年)一文頁二八二—二八三。

(註 25): 同前註。

(註 26): 新嘉坡世界書局一九七五年版。

(註 27): 如今「菴」字專指尼眾所居的寺院，但古時的「