

佛教宗教暴力： 問題意識、案例與研究回顧

劉宇光*

提 要

一般印象中，佛教比之其他宗教，似乎純屬非暴力的和平宗教。然而近十年的西方學界，與佛教相關的各式宗教暴力問題日漸受到重視，連續出版了系列論著，全面檢討這種未經批判性審察的認知。

本文除「導言」外，主要由兩部份組成。第一部份提出「佛教宗教暴力」的問題意識。目的是為了引發學界，以及佛教界僧、俗知識群體的注意。第一部份包括的子題有：定義何謂宗教暴力時所遭遇的兩個迷思、「佛教宗教暴力」的定義、對「佛教宗教暴力」提問的抗拒，及佛教宗教暴力的多樣性。

第二部份是「案例與專著評介」，扼要描述及枚舉佛教史上，出現在現存三大不同傳統的重大宗教暴力事例，以反詰佛教是罕與暴力沾邊的和平宗教之俗成假設，並就當中具代表性個案，介紹相關專著。第二部份包括的子題有：研究現況、「佛教的宗教暴力」的導論性著作、東南亞佛教、東亞佛教及藏傳佛教。其中東亞佛教一環節特別以日本為重點，討論 1、在封建時代的僧兵集團；2、佛教體制與部落民制度；3、明治維新以後日本殖民主義及軍國主義當中的「護國佛教」。最後是全文小結。

關鍵字：宗教暴力、宗教戰爭、佛教宗教暴力、教派衝突

2011.03.22 收稿，2011.06.16 通過刊登。

* 作者係復旦大學哲學學院副教授。

導言

一直以來，在大眾的印象中，佛教比之於其他宗教，似乎純屬於非暴力的和平宗教，罕與宗教暴力相連，更遑論與宗教戰爭掛勾。這種見解非常普遍，無分中、外，例子不勝枚舉。以下舉在當代港、臺及西方頗富名氣的三位僧人的言論為例。長年在日本及西方成長，在國外受過良好現代教育的香港知名僧人釋衍空，在宗教法會上向教徒反覆強調：「佛教是人類歷史上唯一的宗教，在兩千六百餘年中，從未為宏傳教義而流過一滴血」，¹以暗示優越於西方宗教。臺灣著名的漢傳佛教領袖星雲法師在其〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉一講中也同樣強調：「佛教崇尚和平，在歷史上從未發生鬥爭」。²當然，也許這並不是佛教人士故意顛倒是非，扭曲事實，只是強烈的宗教信仰在情感上左右了認知，而未察覺已陷身想當然爾的一廂情願當中。但是，即使是受過現代嚴格學術訓練，後因信仰佛教，並出家為僧的法國籍自然科學家馬修·里卡德 (Matthieu Richard)，其所著，在西方一般社會大眾之間聲名大噪，的通俗傳教對話冊子《僧侶與哲學家：父子對談生命意義》(*Le moine et le philosophe: le bouddhisme aujourd'hui*)也反覆強調：

斯里蘭卡……戰爭從來不是以佛教名義進行，也得不到佛教的祝福，……戰爭的禍首來自遠離佛法，甚至抗拒佛法的人，例如……斯里蘭卡的泰米爾游擊隊。……藏傳佛教

¹ 這是筆者數年前在香港遇上釋衍空時，他當面親口所說的話。雖然很諷刺與弔詭的是，就在釋衍空反覆發表此一言論的同時，他卻曾公開而高調地向香港特區政府施壓，強烈要求特區政府強力取締他所不喜歡的其他宗教團體（另見本文註 61 的說明）。

² 見星雲法師，〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉，《普門學報》28 期（2005 年 7 月）。

從未打過宗教戰爭。³

當然，對於馬修·里卡德有關斯里蘭卡南傳佛教及藏傳佛教和平非戰的誤導言論，本文最後數頁會澄清之。

此一流行印象廣泛到不單佛教圈內人士，甚至連佛教圈外的一般大眾，乃至專事佛教研究的部份學者，也都深信不疑。例如北京大學樓宇烈教授在其題為〈佛教是最具有和平精神的宗教〉的演講文章當中聲稱：

在所有的宗教中，佛教是最具有和平精神的宗教，這已為人們所共許。……從未發生過用佛教去消滅和替代該國家的原有民族文化和宗教。……佛教在其發展和傳播的歷史中，則是以完全和平的方式推進的。⁴

僧人為維護信仰而迴避問題也就罷了，但從事學術工作的佛教學者，無論是出於單純的無知或是有意的誤導，作出上述這種明顯違反基本歷史及當代事實的武斷評價，恐怕是完全不能接受的。

然而，主觀通俗印象及部份佛教人士如何自我認定是一回事，事實是什麼，又是另一回事。事實上或出於不理解，或出於情感上不願承認，很多人往往在有意無意之間，將所謂「佛教從未與宗教暴力沾邊」這一大眾印象誤當成是事實本身。在近十年的西方學界，與佛教相關的各式宗教暴力問題日漸受到重視，而連續出版了系列論著，全面檢討這種未經批判性審察的不實假

³ Jean-Francois Revel 及 Matthieu Richard 著、賴聲川譯，《僧侶與哲學家：父子對談生命意義》（臺北：先覺出版公司，1999 年），頁 246、248。這部對話冊子有正體及簡體兩個不同的中文譯本，但只有正體的才是全譯本，簡體的則是在政治審查的剪刀下，變成肢離破碎的譯本。

⁴ 樓宇烈，〈佛教是最具有和平精神的宗教〉，見
<http://fo.ifeng.com/guandian/detail_2011_03/24/5338267_0.shtml>。

設。事實上，佛教以各種角色與方式涉身宗教暴力的程度，比一般大眾想當然所認為的印象來得普遍及嚴重。

本文主要由兩部份組成。第一部份提出「佛教宗教暴力」的問題意識。討論此，其目的固然是為了引發學界的注意，但因題材特殊，所以也是要引起佛教界僧、俗知識群體的注意。第二部份扼要描述及枚舉佛教史上，出現在現存三大不同傳統的重大宗教暴力事例，以反詰佛教是罕與暴力沾邊的和平宗教之俗成假設，並就當中具代表性的個案，介紹一些基本相關專著。

本文對書寫方式略作調整，第一部份同時採用學術及評論性文章的議論進路，以兼顧屬於佛教研究 (Buddhist Studies) 學術領域之外的其他讀者的需要，無論這些讀者是其他學術領域的學界同僚，或是佛教界的僧、俗知識群體。因此，第一部份的「問題意識」則更傾向綜合性地以現實社會中華人佛教社群（包括有佛教信仰的學者）對佛教宗教暴力議題之反應為例，來引起問題意識。尤應注意的，是佛教的宗教暴力遠非與當下現實無關，只關乎過去歷史的純學術問題。對於佛教的知識群體來說，它其實應該是一深富現實意義，在每個時代都責無旁貸的真實倫理問題。第二部份的案例及專論簡介是以學界讀者為主要對象，但兼顧教界的僧、俗知識群體。

本文不是以只有佛教社群才特別關心的小眾問題（即佛教戒律）為基本著眼點，來討論佛教的宗教暴力。當佛教的宗教暴力只是被定位為佛教的教義學議題 (theological issue)⁵來探討時，

⁵ 英文 Theology（教義學）一字在當代指「不論是否主張有神論，任何站在宗教傳統內 (within)，對神聖內涵作出系統而嚴格的智性詮釋」，且更兼指詮釋教義時本身所依的「方法論要求與判準 (criteria)」，它是作為第二序或後設性的「抽象方法，為一切議題的共因與指引」。Theology 一字由希臘文神聖及

很容易淪為內部封閉的經院學分析；亦即循佛教教義及戒律規範的內部邏輯及問題來展開討論，例如詢問佛教的暴力事態與宗教戒律相違與否，或論證有關暴力與佛教教義相關與否等等。

這種局內者 (insider) 觀點的發問方式，並不是本文特別關心及感興趣的。本文主要是循屬世俗性的人文學科 (Humanities) 之觀點，從局外者 (outsider) 的角度，尤其現代的世俗社會觀點來切入問題。要詢問的是：當現實社會的佛教組織以不同的方式、角色及行動涉身暴力，對所在的社群（無論是否屬佛教徒）帶來損害，背後是否存在某種可能的責任問題。這一發問角度，與佛教社群內部所講的違反戒律問題，並沒有太大的直接關係，反而主要是著眼於世俗的公民社會的視野。因此以現代社會為例，即使佛教組織的某些舉措在教內既未被視為違反戒律，甚而未違反以國家機器所主導的法律體系，但若其行徑在實質上對公民社會 (Civil Society) 的基本價值觀，及其社群成員的人身、尊嚴或權益構成傷害，則仍然有可能落入「佛教的宗教暴力」概念內。在下文及其他論文都曾指出，在現代，好些類型的宗教暴力，事實上每每就帶有這種特性，而佛教亦絕非例外。⁶

故此，在此強調從公民社會的視野切入，而不是作為佛教內部的戒律問題來處理，這立足點並非一任意選擇，而是基於兩個理由。第一：其實在現代社會，所謂依戒而行，並不見得就一定

系統論述二節合併組成，本在希臘文具有比後來基督教所指的「神學」廣闊很多的意思，且既不限指單一神論，也不只限用於超越的位格神，在古希臘可用於諸神身上，在佛教脈絡亦不應該當「神學」來譯、解。見 David Tracy, "Comparative Theology", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14 (New York: Macmillan 1987), pp. 446-447, 452。

⁶ 見劉宇光，〈現代國家的政／教關係問題對佛教的挑戰〉，張雙利編，《世俗化社會中的宗教與政治》（上海：復旦大學哲學學院、復旦大學當代國外馬克思主義研究中心，2011年）。

不會與非佛教的其他社群出現價值觀上的重大張力，甚或也不見得一定不會與主流社會彼此造成嚴重的損害；在涉及公民社會基本公共價值觀的問題上，尤其容易發生衝突。因此「宗教暴力」並非單憑宗教圈的局內者，唯依戒律及佛教教義，即可在主觀上作充份認定的事，因為暴力行為及行為效果的影響，往往不只侷限在教界範圍內，卻可以波及整個社會，所以一事態是否被定為「宗教暴力」不應只考慮行為主體的主觀動機或意圖。在非意願的情況下被捲入其中，而受其行為效果影響的非佛教徒社群，當他們作為佛教宗教暴力的可能受害者，或與此相關的社會成員之角度，其權益與福祉理應受到考慮。

第二個理由則涉及較屬於基本學術原則的考慮：簡單來說，現代大學世俗性的人文科學當中，包括佛教研究 (Buddhist Studies) 在內的宗教研究 (Religious Studies)，有其與公民社會之間的特殊關係。本身是天主教神職人員的著名神學家大衛·特雷西 (David Tracy) 在其《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》(*Plurality and Ambiguity, Hermeneutics, Religion, Hope*) 一書指出，大學作為公民社會的公器，間接受公民社會委托，以知識服務於公民社會，並向其負責。大學的宗教學及教義學研究，遂因這種公共性 (Publicity)，在本質上就應該有別於宗教研修學院 (seminary) 的研究。後者是設立在教會系統內，用於訓練宗教人員。因此前者既不應該預設宗教教義真理宣稱的權威性，亦不應該預設其受眾信仰特定宗教；既無責任維護宗教教會組織，亦不必專門向特定宗教社群負責，卻是在公民社會中有其更宏觀的負責對象。大學的宗教研究其中一個主要責任，是為公民社會提供學術服務，助其公民的文化修養、理解能力、批判能力與判斷能力的成長。其次，它另一個責任是運用知識，擔當監察者角色，

從理念層面考察現實社會中的宗教組織，批判其瀆職、對原初理想的遺忘與出賣，乃至對公民社會基本價值觀的侵犯，他特別提到，大學的教義學研究「應以批判與挑戰教會體制」為務。⁷因此誇張一點說，讓宗教團體坐立不安，某種意義上應該是大學的宗教教學及教義學研究的其中一項學術上的專業責任。當然，宗教學者在與宗教相關的公共事務上，也有同等的智性責任監察政府，以提防它干涉宗教自由，連帶侵蝕公民社會。

第一部份 「佛教與宗教暴力」之問題意識

探討佛教是否擁有涉及宗教暴力的元素，最基本的起步發問方式可以說有兩種。一者是從價值論的角度來說，另一者是從歷史或社會事實的實然角度出發。循價值角度進行詢問，也可以有不同角度，例如前文提及局內者及局外者兩大類的基本劃分。從局內者立場作價值論發問時，最直接的就是詢探佛教教義及戒律對使用強制力武力的態度。例如佛教是否絕對不容許使用強制力，甚或武力或殺生的行為來解決問題；還是在義理及戒律當中存在著一定的可能，在某些處境下，可接受甚至贊許使用武力或殺生來解決問題，以及其背後整套教義上的論證與理據。這當中首先涉及的是詞語的定義問題，即何謂「暴力」？因為現代概念英文的暴力 (violence) 一詞帶有道德上明顯的非正當性，因此這其實潛在地蘊涵著暴力與強力 (by force)，甚或暴力與武力 (armed force) 之間，並非完全是等同的；畢竟起碼從邏輯上講，確存在正當或合理地使用強力或武力的可能，如何界定暴力與無違戒律地使用武力，並明確劃出其間的分別，對佛教局內人而言，遂成為一必須探討的問題。

⁷ 見大衛·特雷西 (David Tracy) 著、馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》(香港：漢語基督教文化研究所，1995年)，p. xxv。

事實上，正因為不管從佛教局內者或局外者的角度，都存在這樣一片有待進一步界說及探討的灰色地帶，所以儘管本文仍會把一部份爭議較大的例子及相關的論著列入討論範圍，但它們是否毫無爭議地屬於所謂「佛教宗教暴力」，則確實仍有待進一步分析，典型例子是學愚的《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》（見下文的討論）及林照真《喇嘛殺人：西藏抗暴四十年》⁸等論著所涉及的事件。

當然，除了傳統佛教局內者角度的戒律學觀點外，另一個討論佛教宗教暴力的理論角度，便是前文提到的局外者觀點。例如近年逐漸形成的現代佛教倫理學 (Buddhist Ethics) 即為一例。傳統的戒律學及現代的佛教倫理學二詞遠不只是古、今用語不同，兩者是有關鍵性的差別。傳統戒律學是一套純從佛教局內者立場出發，只以四眾為目標受眾，唯關乎佛教社群內部個體及群體宗教生活的規範系統，雖然涵蘊一定的理論反思，但並非以此為其首務。

另一方面，當代的佛教倫理學雖然尚屬草創領域，但它有與局內者角度的戒律學根本不同的視野。「佛教倫理學」此一學術領域，其實是在九零年代早期，才由韓裔學者關大眠提出。它是現代世俗性的人文學科之一的佛教研究 (Buddhist Studies) 屬下的一個子領域 (sub-area)。其基本進路是透過與西方倫理學傳統展開理論對話，來對傳統佛教的個體及集體價值規範進行批判性的反思及倫理學重構。⁹佛教倫理學是以理論性的後設反思為首務，

⁸ 林照真，《喇嘛殺人：西藏抗暴四十年》（臺北：聯合文學，1999年），當然這更多是一部口述史的著作，而不是學院意義下的研究。

⁹ Keown Damien, *The Nature of Buddhist Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992).

行為規範的具體細節非其首要關切所在。其次，它循局外者立場，進行批判性的挑戰提問，因而傳統戒律學意義下的所謂干犯戒律與否，其實不必然是佛教倫理學討論的重心，佛教倫理學無寧更多是從哲學倫理學，乃至真實世界的倫理處境的角度來討論佛教。¹⁰當中自然蘊涵了詢問佛教如何應對由其行為所構成，對非佛教社群的各種影響，乃至其間引伸的價值或責任問題。而佛教倫理學每多涉及佛教與非佛教社群之間在公共價值觀上的學理互動關係，當中包括探討雙方之間觀點的分歧，甚或現實中的衝突。

尤其在諸如宗教暴力這類直接涉及生命安全及生活權益威脅問題上，縱使未經傳統的戒律學或現代的佛教倫理學細辯之前，也許仍存在一定的灰色地帶，但這其實不足以完全防礙我們（這包括佛教的局外者）仍然能夠憑道德常識，對何謂「暴力」有基本的理解，同時亦不會妨礙我們對何種事態屬「宗教暴力」有大體能成立的、倫理上帶有素樸直觀判斷能力的隱默之知。指出我們的倫理常識在日常生活中，對何謂「暴力」或「宗教暴力」其實是有有一定起碼的素樸判斷能力，特別強調這一點，乃是基於以下並非不常見、荒謬而不幸的事實：相當一部份僧、俗佛教徒，甚至包括本身是信仰佛教的佛教學者，在面對佛教的宗教暴力事例時，出於各種不同的原因，不惜把一般人都勝任作出基本是非判斷的處境，作出近乎指鹿為馬的顛倒之論，佛教徒如是已毫不足取，學者亦如是，則更有乖學術誠信。這種情況，尤其以中國大陸的部份佛教學人為甚，但即使是在西方受教育，而個人認信佛教的華人佛教學者當中，持這種態度的，亦所在多有。

¹⁰ 對「佛教倫理學」方法論的討論，見 Christopher Ives, "Deploying the Dharma: Reflections on the Methodology of Constructive Buddhist Ethics," *Journal of Buddhist Ethics* 15(2008), pp. 22-44.

至於從實然的角度來詢問「佛教是否有宗教暴力？」，也就是佛教史上及在現實中的現代佛教，有否宗教暴力的發生？答案卻要比前一問題簡單、直接很多。毫無疑問，答案絕對是肯定的，而且既不是不嚴重，也不是不廣泛。

當然若要對於何謂宗教暴力，作出比常識性的理解更為系統而細緻的探討，其問題的性質比想像中來得複雜，包括有宗教成員或宗教組織參與的不當武力行為是否就可被稱為宗教暴力？還是依宗教教義及宗教動機而起的暴力才能被稱為宗教暴力？等等。這些都是饒富學術意義及現實意義的問題。也許，在提出本文的說明之前，應先理順一些與發問的方式相關的疑問。

一、定義何謂「宗教暴力」時所遭遇的兩個迷思

在定義何謂宗教暴力上，存在著兩種不切實際，且容易造成誤導的迷思。迷思之一是把涉及 (related to) 宗教的暴力元素，或由宗教而起 (derived from) 的暴力，作出類似「人病」與「法病」的區分。所謂「人病」，在此指的是宗教人士或組織，利用 (exploitate)、誤用 (misuse) 或濫用 (abuse) 宗教教義及其他宗教資源，作出教義所不容的行為舉措。這一界定方式企圖把「人病」一類「利用宗教」損害他人的暴力行為，排除在「宗教暴力」一概念所涵蘊的外延範圍之外，以與教義無關為判準，劃分一暴力事態可否進一步視作「宗教暴力」。而所謂「法病」，則是指教義或教規本身就有錯謬或不合理的成份，並以鼓吹暴力為務。在法律學的層面，也出現類似，但不完全相同的區分，來試圖劃分「宗教犯罪」與「利用宗教犯罪」。¹¹不管是上述哪一劃分，在其預設

¹¹ 秦孝成，《論「宗教犯罪」與「利用宗教犯罪」之分界：以法律及心理學觀點》（世新大學碩士論文，2007年），尤其第四、第五及第六章，頁55-167。當然

上，乃至作出該等劃分所欲達成的效果上，往往須論證：在道理上，要為該暴力行為負責任的，到底是提倡某種錯謬學說的特定宗教，或是某位或某些宗教濫權者？若把「宗教暴力」一概念的涵蓋範圍只落在所謂的「法病」一類上，則埋首經典，搜字索句，便成為確認一暴力事件是否屬宗教暴力的主要論證手段。

單純從概念上講，很難說上述的劃分不無道理。但是當這一劃分被置放於真實世界各種各樣的脈絡中時，其複雜與多樣的程度往往形成一超乎想像般廣闊的灰色地帶，而使原有的劃分在現實的社會處境中變成蒼白無力，甚至可供切詞狡辯之用。這並非企圖以相對主義的論證，推翻倫理判斷的可能性，而只是要說明「人病」與「法病」之分，其能夠澄清問題的效力，比我們預期的來得弱，從而不特別具體有助於理解宗教暴力的性質。試問對於宗教暴力的受害者來說，涉事的宗教組織在事後以區分所謂「人病」及「法病」來否認指控或責任，這有何說服力可言？因為暴力的行為主體一定是一個或一組宗教人員、一個宗教組織，而施暴的行為主體一定不是某組抽象教理或某部典籍。事實上已有研究指出，動輒訴諸教義來解釋宗教暴力的原因，在推論上其實是犯有把複雜的事態簡化為教義之謬誤 (theological over attribution)。¹²以下略舉例說明之。

首例是八零年代日本的「批判佛教」(Critical Buddhism)，姑勿論「批判佛教」引發的教義爭議誰是誰非，也暫擱置其訴諸既有教義，藉此作出由觀念到現實的直接因果推演來解答問題的方向是否合理，批判佛教認為，如來藏及本覺思想的錯謬理論，

「宗教犯罪」與宗教內部的違反戒律是完全不同的概念。

¹² 宋立道，《暴力的誘惑：佛教與斯里蘭卡政治變遷》（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁14。

要為日本佛教現實上的種種嚴重操守問題負責。但釋恆清、¹³石川力山¹⁴ 與傑奎琳·斯通 (Jacqueline Stone)¹⁵ 都一致認為教義詮釋是開放性的，可供正、反兩面作解讀，就如同樣是本覺佛性說，卻成了曹洞禪僧內山愚童從事抗爭的教義根據。¹⁶

宗教文本每多有運用象徵符號作表達的傳統，其間象徵的字面義與背後的所謂實義之間的界線更為模糊，尤其所有宗教對於暴力或武力的應用基本上都會有一套含糊而自相矛盾的說辭，其所指何義往往正反莫辨，¹⁷佛教亦絕非例外。先不論諸如像密教這種在象徵、現實及儀式之間，本來就存在較大程度多義性的系統，即便如顯教，也不乏這種不一致。例如儘管佛教教義以提倡慈悲聞名，大乘經、論對此更是強調，但就算是在最主流的經、論當中，也不乏這類矛盾的說法，大乘佛教「一殺多生」的概念即是一例；「一殺多生」是指：「殺一人救多人也。殺生雖為罪惡之業，然殺一人，得生多數之人，則卻為功德」，¹⁸多部主流的大乘經、論都反覆出現相同的觀點，例如《大方便佛報恩經》卷七：

¹³ 釋恆清，〈「批判佛教」駁議〉，《哲學論評》24期（2001年），頁42-43。

¹⁴ 見石川力山文章，R. Ishikawa, "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan: The Contrasting Lives of Two Soto Zen Monks," in *Japanese Journal of Religious Studies* 25.1-2(1998), p. 106。

¹⁵ Jacqueline Stone, "Some Reflections on Critical Buddhism," *Japanese Journal of Religious Studies* 26.1-2(1999), p. 183.

¹⁶ 曹洞宗禪僧內山愚童，同情社會主義及無政府主義，教導佃農以拒繳地租反抗政府，並公然否認國家主義，明治四十三年（1910年），因「大逆事件」，被處死，並被當時曹洞宗革除僧籍，九零年代因「批判佛教」事件，才獲「平反」。有關內山愚童與大逆事件，見石川力山的文章，R. Ishikawa, "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan: The Contrasting Lives of Two Soto Zen Monks", pp. 98-105。

¹⁷ Lester Kurtz, *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective* (Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 2007), pp. 245. Bernard Faure, *Unmasking Buddhism* (Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 83-104.

¹⁸ 丁福保編《佛學大辭典》（臺北：佛陀教育基金會複印本，2007年），頁35下。

有一婆羅門子，聰明點慧，受持五戒護持正法。婆羅門子緣事他行，有五百人，共為徒侶。前至嶮路，五百群賊，常住其中。賊主密遣一人，歷伺諸伴，應時欲發。爾時賊中復有一人，先與是婆羅門子，親善知識，故先來告語。爾時婆羅門子，聞此語已，譬如人噎，既不得咽，又不得吐。欲告語伴，懼畏諸伴害此一人；若害此人，懼畏諸伴沒三惡道，受無量苦；若默然者，賊當害伴；若害諸伴，賊墮三惡道，受無量苦。作是念已，我當設大方便利益眾生，三惡道苦，是我所宜。思惟是已，即便持刀斷此賊命，使諸同伴安隱無為。¹⁹

《瑜伽師地論》卷四十一：

如菩薩見劫盜賊為貪財故，或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業，我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦，如是思維，以憐愍心而斷彼命，由是因緣，於菩薩戒，無所違犯，生多功德。²⁰

北本《涅槃經》卷十二：

記仙豫王殺害世惡婆羅門，以其因緣卻不墮地獄。²¹

我們稍後在下文即可看到上述大乘經、論的引文，都被佛教徒引用作為論證使用武力的典據。即使在佛教內部公認為教義歧義程度相對較低的早期佛教，及其聲稱的宗教後裔，即今天東南亞的上座部，也未能免於此一困擾。最戲劇性的例子是：眾所周知，小乘佛教戒律一般比大乘菩薩戒來得明確而少有彈性的空間，尤

¹⁹ 《大方便佛報恩經》卷 7，《大正藏》冊 3，頁 124-166。

²⁰ 《瑜伽師地論》卷 41，《大正藏》冊 30，頁 517b。

其對於言行舉止等日常行為，指引都是非常具體清楚的，特別涉及如殺生這類極度嚴重的錯誤行為，明確無疑的被絕對禁止，在解釋上也應是滴水不漏。²²然而，冷戰時期的泰國主流僧團的佛教領袖對泰國政府以軍事手段對付國內左派勢力表示公開支持。當被詢問及大多是佛教徒的軍、警人員，在剿共時擊殺左翼人士，似犯有殺生之過，這應如何看待時，佛教領袖的回答是：由於左翼人士不屬於有情識者，所以殺共產黨不算殺生，因而佛教徒軍、警並無干犯殺生戒。²³

佛教的密教典籍中大量涉及性與暴力的符號，實義為何，即使在佛教內部也有近乎不可化解的兩極分化態勢，其作何解往往更多的受到應用的場合、脈絡，乃至符號應用者的需要的左右，即使將其解讀為在真實世界中使用武力，而非象徵意義，也不見得就一定與教義絕對相違。在許多情況下，近乎無法單憑典籍本身的内容確定其意指何事。²⁴

人病、法病之分的含糊不清，這在哲學上涉及方法論的疑難。簡單來說，無論一套義理或一套規範系統，都是一個確切意義有待詮釋者開衍的文本；嚴格而言，超越詮釋與被詮釋的關係之外

²¹ 北本《涅槃經》卷12，《大正藏》冊12。

²² H.Saddhatissa, *Buddhist Ethics: Essay of Buddhism* (London: George Allen & Unwin, 1970), pp. 59-63. 又見 Rupert Gethin, "Can Killing a Living Being Ever be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries," in *Journal of Buddhist Ethics* 14(2007), pp. 166-202.

²³ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2003), pp. 260-263.

²⁴ 對藏傳佛教的討論見 David B. Gray, "Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual," in *Journal of Buddhist Ethics* 14(2007), pp. 238-271. 另見本文最後部份提及雅各布·多爾頓 (Jacob P. Dalton) 執筆，題為《降魔伏妖：藏傳佛教的暴力與解脫》(*Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*. New Haven: Yale University Press, 2011.) 一書的導論章。

的文本自身，其實是無法構成在哲學上有效討論及可被理解的對象。換言之，文本一定是作為被認知或被理解的對象，在連繫於詮釋者的詮釋或解讀活動的前提下，其內涵才能被彰顯出來。但詮釋者總有從事詮釋活動時，詮釋者個人的形成史、所身處的脈絡及面對的問題，並帶著此等脈絡與關切為背景來解讀文本。故此同一項事物，身處於不同脈絡時，往往形成意義不同，甚而產生完全相反的判斷或指引。帶著這一考慮，便能理解何以根據「人病」與「法病」這一對概念的劃分，來界定何謂「佛教的宗教暴力」時，看似明確可靠的界線遂呈現出不小灰色地帶。因為即使是「佛法」，也是一有待詮釋者的詮釋活動所開衍的對象，而不是一不解自明的客觀既定事實。

這正如僧人持教海曾舉出的對比例子（在此姑且以「禪修的暴力」一語稱謂此例，因為稍後還需要借助此喻，從另一個角度來說明另一個問題）：一個僧人放棄依經教修習多時才能成就的甚深禪定，從正安住其中的禪修起來，用適當的力量，甚而武力，制止在他眼前發生的一樁強盜（或官員）傷人及搶掠事件；同一個處境，但另一個僧人為了早日覺悟，於他眼前正在發生的同類事件，選擇繼續心平氣和地安住於其甚深禪定中，聽任受害者被搶、被殺而不顧。前者不是暴力，但後者卻是，且更可能是宗教暴力。

傑奎琳·斯通 (J. Stone) 也注意到類似的處境，但說得更明確或徹底一點。她討論到「批判佛教」所處理的政／教關係時指出，在嚴酷的政治環境下，不惜一切地強調與禪觀實踐關係密切的純內在心性修養論，及其對政治／社會等現實環境的超越，確實可以「克服」因外在不義而起的情緒，把對外的怨恨從外轉向內心，這種無止境的「反求諸己」，要求自己一再接受現實的心態，其實

在效果上是可以作為具負面意義的意識型態，支持嚴酷的威權政治體制。²⁵在上述二例當中，本來作為宗教踐行要務之一的禪修，單憑它的內涵本身及其在宗教生活中的意義，似應明顯與暴力沒有任何關係，然而，一旦被安放在不同處境當中，其實質意義可以完全改變。尤其在「禪修的暴力」一例當中，即使該僧人沒有絲毫主動的行惡意圖，但他恐怕仍須為袖手旁觀所造成的原可避免的不幸，負上某種程度的道德責任。

還有一點值得注意的是，若過份把討論的焦點放在諸如是人病與法病之辨的問題上，討論的方向極有可能最終被錯誤引導，掉進佛教群體內部才會特別關心，但卻無甚直接關乎整個社會基本價值觀的小眾問題上，亦即只知爭論與佛教戒律是否相違的問題。尤其若一個佛教社群或組織未經歷過現代公共價值觀的充份洗禮，這種爭論到最後往往只淪為推卸責任的護教曲辭，並不關心社群在整體上的公正與否問題。畢竟前文已指出，無論從邏輯可能性或經驗事實的角度來說，在佛教圈內被視為沒有違犯戒制的行徑，不見得就一定無乖悖於社會的基本價值，而唯有後者才應該是問題重心的所在。

其次，定義何謂「宗教暴力」時，所出現的第二個迷思，是不少論者認為，必須要能夠充份證實宗教理念或動機是引發暴力事件的主因或單獨原因，這才算是一樁宗教暴力，否則便不能視為「宗教暴力」。這種界定的方式在論證上缺點甚大。首先，從客觀的角度來說，這基本上是一個難作嚴格直接驗證的領域，雖然旁證是可能的。其次，一樁集體及持續的宗教團體暴力事件涉及者眾多，到底應以何動機或理念為準？前一假說的邏輯是把現實

²⁵ J. Stone, "Review Article: Some Reflection on Critical Buddhism," *Journal of Japanese Religious Studies* 26.1-2(1999), pp. 180-182.

上宗教與其他錯綜複雜無法分離，相互糾纏的因素不合實情地孤立出來，找尋導致暴力事件的所謂「純宗教」因素，但在現實的絕大部分案例當中，都不會有所謂「純宗教」因素；反過來說，人類歷史公認的宗教戰爭或宗教暴力典型事例中，恐怕也從未有過一樁是全無非宗教的元素涉及其中者。不管是早期近代西方的多次宗教戰爭、教族衝突或教會的宗教迫害，乃至於一九七零年代北愛爾蘭的天主教與新教社群及英國政府之間的血腥衝突，也都同時涉及階級、種族、經濟利益等一系列非宗教因素。但這完全不妨礙這就是一系列宗教暴力，即使作為主要當事者的一眾教派及教會亦不否認這是宗教衝突，因為宗教的體系、身份認同及社會網絡，往往擁有最強大的動員能力。

因此這種主張唯有純由宗教信念與宗教動機引發的暴力，才是真正的宗教暴力之論證方式，很容易誤導對事態的理解，鑽入爭論某暴力事件是否由「真正」或「純粹」的宗教因素所造成之死胡同。尤其在效果上，這種討論的進路，其實存在一個非常危險的陷阱，它或出於有意，或出於無意，但在結論上都總似乎在減弱，甚或否認特定宗教在相關暴力事件中的角色，從而在邏輯上也會讓涉事宗教社群有說辭，推諉（或否認，或淡化）對事件應負的各種可能倫理責任，亦為逃避正視現實，提供最佳藉口。

另外在宗教元素與政治、經濟、族群等其他成因共同構成衝突的複雜處境中，不少企圖為佛教介入暴力衝突之責任問題作辯護的論者，都輕易犯有以原因（cause）誤當成理由（reason）的錯謬。所謂「原因」與「理由」具有應然（should be）與實然（factual）之間，或規範性（prescriptive）與描述性（descriptive）判斷之間的區分。前者大體是指在事實的層面，促成事態發展出某一局面的可能因果串，但後者卻是指直接促成某一局面發生的行動決定者

及踐行者，其舉措在操守上是否講得通 (morally justifiable)。以「原因」誤當「理由」，不管有心還是無意，在邏輯上，它引發出來的可能結果是提供機會，輕易以環境決定論為藉口，要求對涉事的佛教集團或僧團的行為「應予同情、體諒」云云，²⁶將本來行動決定者應該承擔及必須承擔的道德責任，以輕佻的被動態度推諉掉。

但若考之於大部份真實的案例，其實並沒有真的構成別無選擇、完全被動的客觀環境。很大程度上依然取決於行動者或相關佛教組織與群體自己如何認知事態及決定其行動。因而佛教組織應該為其行為負上絕大部份道德責任。典型例子之一是下文即將提到的當代斯里蘭卡佛教的好戰僧人集團。他們不擇手段地推動對非佛教徒的全面敵視之際，事實上佛教族群在已經取得政治獨立的斯里蘭卡是人口佔 70 % 以上的主流多數，國內根本不存在威脅其地位的其他力量，因此好戰僧人很難有說服力地把他們的宗教野心說成是環境使然，別無選擇。

二、「佛教的宗教暴力」的定義

有鑑於此，本文採取較為簡單寬鬆的方式把「佛教的宗教暴力」定義為「一個佛教傳統或組織，為謀取其合理或不合理範圍

²⁶ 筆者在 2010 年 8 月於新加坡參加一佛教學術講座時，論及佛教僧人在當代斯里蘭卡的教族內戰鼓動戰爭之舉措，間接造成近八萬人被殺害時，中國社科院世界宗教研究所的王夏年先生在會議席間對本人表示非常不滿，認為筆者作為一個佛教學者，應該同情、理解及支持佛教僧人的所作所為，不應公開批評其「小毛病」。筆者先不在此猜測其曲辭強辯，是否有放任個人宗教情緒公器私用，或是否與現實上的大陸佛教組織有某些共生的利益關係，而淹蓋其學術責任之弊等一類問題，但起碼他提出其所謂「愛護佛教」之結論時，所援引的論證，正是犯有這種以原因偷換理由之謬誤。更何況，對於因為僧人鼓動戰爭而被殺被毀的上百萬斯里蘭卡國民來說，他們的悲慘遭遇是否比這些好戰嗜血的僧人本身更需要同情愛護？

內的宗教利益，在明知其舉措對社會其他群體的人身或權益構成明顯而不合理之傷害的情況下，仍漠視之而選擇強行作出相關行動」。此一定義故意採取較簡潔的表達，因而容許差異幅度較大的不同元素都可納入其中。但同時企圖強調以下數點：首先，是從社群身份及宗教組織之社會學角度來界定宗教。這是因為「宗教暴力」的行動主體落在社群及組織上來說，而不是落在抽象的宗教觀念上來說。其次，「宗教暴力」的另一界定重心稍偏於外在行為上，而不只循動機入手，因為行為在後果上涉及對他人的客觀損害。故此在作出對「宗教暴力」的定義時，行為的客觀後果與主觀動機所佔的比重起碼應該是等量齊觀的。第三，「宗教利益」一詞故意保持空泛，既可指抽象的信仰及意識形態，亦可指種種因宗教組織而有的現世利益。應該注意的是，兩層利益之間的關係不會是單一模式。若我們仔細考察佛教的多宗包括宗教戰爭在內之大規模宗教暴力或武裝衝突，會發現，部份持經濟決定論學者所指一切宗教衝突最終都只是現世物質利益的爭奪這種機械論式的單一解讀，其實是很難涵蓋各種不同成因都有的宗教暴力。因為在包括藏傳佛教、日本佛教在內的頗多案例中，不單現世物質利益與宗教意識形態之間有極為緊密的交織，以致很難全無疑點地論證二者之間只有現世利益是目的，宗教意識形態唯屬手段或只是「說辭」，而絕不會是真正目的之立論。²⁷因為不少衝突的案例確實存在真正意義下的教義及思想上的學術辯論，只不過是「初則口角，繼而動武」，首先爆發教義辯論，之後加上其他因素，遂演變為暴力衝突，甚至惡化為宗教戰爭（見下文的進一步討論）。第四，無論目的合理與否，以刻意促成他人人身與權益嚴重損害的手段攫取之，即屬暴力範圍。最後，在此，「謀取」及「舉

²⁷ 持經濟決定論解釋佛教宗教暴力之觀點，可見宋立道，《暴力的誘惑》，頁9。

措」二詞都是多義的，既可以是指主動的行為，亦可指被動地袖手旁觀。同時，如果前文引述的人病與法病之分，在某些情況中仍有意義的話，在此所提出對宗教暴力的界說，是既可指人病，也可指法病。

三、對「佛教宗教暴力」提問的抗拒

佛教宗教暴力議題，不單佛教徒每多深感錯愕震驚、不知所措，甚至包括不少本身是認信佛教的佛教研究者都頗表驚訝，深陷情緒困惑。這種抗拒反應其實是對有關佛教暴力提問的多層防衛機制。通常從未接觸過這一議題的佛教徒或佛教學者，當首次聽聞時，每多近乎本能反應地斷然強烈否認在歷史上，佛教與宗教暴力有任何關係。但當具體案例被逐一展示後，辯護的防線遂由否認佛教有宗教暴力之事實後撤，轉為否認佛教應該為有關暴力負責。通常否認責任的說辭其實都欠缺深入而系統的論證。其中一種典型的回應認為，佛教介入暴力事件每多只是被政治力量誤導或有野心者利用。言下之意，佛教似乎反而成了不由自主的受害者，將其作為共犯的道德責任推諉或掩藏掉。問題是，即使當初宗教真的只是無知於政治上的被利用，而使佛教捲入某些紛爭與衝突當中，然而一旦事態惡化為訴諸暴力時，不論從任何角度，「不知道被利用」是不能成立的，因為作為佛教成員，不可能不知道瞋 (krodha)、害 (vihimsā) 或殺生 (prāṇātighātād) 乃已與基本戒律相違，該等佛教成員沒有任何可推諉的藉口，可否認對上述舉措負有操守上的重大責任。

尤應注意的是，以當代多個佛教深涉其中的大規模有組織的暴力為例，例如日本明治維新到二戰終戰止的護國佛教及當代斯里蘭卡的佛教好戰民族主義，我們不單完全找不到被官方或政客

所謂「利用」的情況，反而是佛教組織以極為積極主動的取態，大幅推動政治及社會局勢的惡化。尤其在斯里蘭卡，僧人集團玩弄國家前途與群眾福祉於股掌之上，成為其中一個主要因素，引爆長達廿五年的全面內戰。他們摧毀斯里蘭卡獨立之際，政治上採納民主制度所欲建立的開放性，使絕大部份政黨最終皆伏首聽命於僧人集團，並營造出教族嚴重對立的社會氣氛。主要僧人集團的相當部份的成員從獨立以來，在長達五十年的時間中，都主動地在任何衝突的前線，起著推波助瀾的作用。故此佛教捲入這些暴力事件，實既非被利用，亦絕不是無奈與被動、身不由己地發生，而是主動地介入，因而完全需為其抉擇與舉措負有重大道德責任。如果不是這些僧人的集體惡行，斯國的種族關係根本不會惡化到這樣失控和悲慘的境地。

佛教社群面對有關佛教的宗教暴力提問時，另一類典型回應是把真實社會中，關乎一個宗教組織的現世操守問題，大幅提上至形而上層次來作空洞的回應，訴諸不著邊際的空泛言論，迴避正面面對問題。這種透過轉換討論脈絡，來轉移問題的反應非常普遍，典型說辭諸如「那只是普遍存在於人性的缺憾，哪裏都一樣」、「其他宗教也樣有這些缺憾」、「只是少數佛教徒所為，不能代表全體佛教」，或輕描淡寫地指出「佛教有很多方面的重大貢獻，只是有時也難免有些小毛病」等云云，不一而足。對於諸如此類在佛教社群內甚能被普遍接受的說辭，其實都有必要透過一一舉出反面事實或其邏輯謬誤，來指出其似是而非的誤導之處。例如訴諸空泛的普遍人性缺憾等模擬兩可的說辭，其實對於我們嚴肅理解佛教何以涉身宗教暴力，可說是毫無幫助，因為我們無法根據這些空泛而抽象的說辭，可以有效論證介入宗教暴力的佛教成員，在相關暴力事件中，不必為其行為負責。同時必須指出，在

本文提及的許多佛教宗教暴力案例中，無論從參與者的數目或其影響力之角度來說，佛教徒都不在少數，很難說那並不代表佛教。何況佛教對社會及文化的正面貢獻與其負面影響之間，是完全不能夠借所謂功、過相抵的錯謬邏輯來抵銷掉。兩者之間原則上是兩不相干的 (irrelevant)，不應混為一談；佛教有過許多貢獻，這並不表示因此就不必或不應正視她的錯誤與陰暗面。

另一方面，這其實還涉及佛教社群如何理解自身宗教身份當中的集體向度。本身是佛教徒的美國佛教學者莎莉·京 (Sallie King) 曾提及，年前參加在泰國曼谷舉行的佛教宗教會議期間，詢問亞洲其他國家的佛教徒（當中絕大部份是亞洲學者，同時大部份都是佛教徒，包括僧侶），如何看待過去三十年斯里蘭卡內戰期間，佛教民族主義的狂熱僧人不遺餘力推動戰爭，及擋礙和平進程的惡劣角色，並且也進一步提到，同樣作為佛教徒，是否有責無旁貸的宗教或道德責任，去譴責或嘗試制止這種惡行。但席間的與會學者面對此一提問，沒有回應，呈現集體沈默的態度。

類似情況其實亦可見之於華人佛教界，雖然有極少量華人學者對此進行過研究，但單純就華人佛教界而言，對斯里蘭卡僧人在宗教／族群暴力衝突當中，所擔當的角色大多無知。當時，有學者將華人教界多未知悉此事之情況告知京教授，然而，莎莉·京顯然並未信服，隨之追問：「這到底是真的未意識到當中的事實，還是有意識地選擇不想意識到此事」。在此硬把佛教社群說成是麻木不仁恐怕是不公道的，但這種無知其實多少源自華人佛教徒每多習慣於自視其宗教世界與公共生活，甚或與政治生活無涉的錯誤假定，從而間接使大部份佛教徒並未意識到此事。

此外，莎莉·京的質疑其實並非完全沒有根據。因為在內戰高峰期間，有一批留學斯里蘭的華人佛教徒（當中包括僧侶），其

實是斯國宗教暴力的現場見證者，對事件的因由及情況有所認知，亦對右翼僧人的行為不能苟同，但出於包括政治上的顧慮等各種原因，即使在學成回到華人的佛教社群後，大部份仍然選擇對斯里蘭的佛教極端民族主義帶來的暴力與血腥保持沉默，完全不討論僧人集團當中出現的好戰態度，對其在內戰中的角色更是絕口不提。小部份留學僧人甚而選擇只是大力讚許佛法在斯國何其隆盛。

在此引申出來的疑問是：佛教社群也許不會認為，雖然同屬佛教，卻要為其他佛教傳統或社群的嚴重操守缺陷，負有任何意義的道德責任可言，畢竟無論從世俗或佛教教義的角度來說，每一個體都應是其個人行為的最終負責者。問題是：如果暴力是由佛教某一特定社群甲，以佛教的宗教身份所作出，並取得成員的廣泛認同去執行時，該特定佛教社群甲自然須對其行徑負有最直接的責任。然而，若其他佛教傳統如乙或丙知悉傳統甲的宗教暴力事態，要求乙或丙有某種道德責任指出佛教傳統甲的嚴重惡行，這也許還是有一定困難。但是，如果乙或丙仍然刻意保持集體沉默，默許其惡化，甚或依然對「佛教與宗教暴力絕緣」之假說大加渲染來否認事實時，這無論從宗教倫理及公共操守上來看，其實都是很難說沒有責任可言的。

這是一個涉及社群對集體暴力的道德責任之難題，當然不是簡單三言兩語就能說清楚的問題，本文雖無法在此全面展開有關的討論，但起碼仍然有必要扼要指出，它實際上在現代政治哲學及相關的公共事務層面，都是非常重要的專題，引發廣泛爭議。討論一個群體共同參與涉及整個社群的有組織的嚴重集體暴力時，不同角色的成員之間，如何界定其不同程度與方式的暴力類別，乃至與此相應的道德責任級別和類別，這些討論其實都可以

作為重要的參考，幫助佛教社群較系統地認識及反思，身處不同角色的佛教徒，對佛教宗教暴力依然負有不同程度的一定責任。²⁸

但以上僅屬從常識層面澄清這些相對枝節問題，嚴格來說，其實還不是關鍵所在，遠未足以說明背後的癥結。要點反而在於，包括僧人甚或部份學者在內的佛教知識社群，在遇上這類對佛教涉身宗教暴力事件的質詢時，所採取形形色色轉彎抹角地否認問題之舉動，其要旨唯在表明佛教與任何宗教暴力無關，亦否認佛教社群有必要對此作任何意義的反思。這種不問是非，只知對宗教身份自我防衛的反應，其實才是真正問題的所在。這充份反映不少佛教社群在經受現代社會價值觀洗禮的徹底程度上，恐怕是低於社會的平均水平，而且很大程度上也落後於現代西方社會的宗教。

只要把前述佛教社群對有關佛教宗教暴力提問的各種常見回應方式，與現代西方基督宗教（例如天主教會）面對類似的公眾質詢之反應作對照時，其間兩者對現代世俗公民社會價值觀消化的徹底程度之差距，即能清楚反映出來。今天的基督宗教不可能在面對有關其當年以宗教裁判所迫害伽里略及哥白尼等人，及參與帝國／殖民擴張之質詢時，以「那只是普遍存在於人性的缺憾」、「其他宗教也樣有這些缺憾」或「只是少數基督徒所為，不能代表基督宗教」，甚或以「迫害他人的行為不符基督教義，所以曾從

²⁸ 德國哲學家卡爾·雅斯培 (Karl Jaspers) 及漢娜·阿倫特 (Hannah Arendt) 其實對此都有專門的政治哲學分析，雅斯培提出政治、道德、刑事及形上四種不同的罪責 (Schuld) 來辨別當中的差別第二次世界大戰後，因應納粹德國的猶太大屠殺 (Holocaust) 的具體執行者的責任問題，雅斯培是在其《德國的罪責問題》(Die Schuldfrage, 英譯是 *The Question of German Guilt* (New York: Fordham University Press, 1947)) 一書中提出有關分析。阿倫特在這方面更是有多部由艾克曼 (Adolf Eichmann) 的審訊案而有的專論及文集，對此進行政治哲學的討論。中文的研究專論有施逸翔，《懲罰理論與轉型正義：暴行之責任》(東吳大學碩士論文，2006 年)。

事宗教迫害的教士不是真正的基督徒，基督宗教不必為他們的行為負責」為藉口，就可把基督宗教在此事上的責任隨便打發掉，而不用承認教會需為此類事件直接負責。

現代基督宗教的教會是如何面對其歷史及現實當中的陰暗面，其實是可供佛教徒社群作參考，思索佛教應如何面對佛教自身的操守問題。平情而論，與其把當代基督宗教這種相對較坦誠及成熟的態度，籠統地歸因於基督宗教教義本身，倒不如說是基督宗教經歷政／教分離的現代世俗公民社會上百年的漫長洗禮與不斷受衝擊後，有所成長的體現。²⁹

比之於前文提到的，以轉換討論脈絡的方式來迴避正視問題，還有另一類典型的回應，是把辯護的立足點往後再撤一步。那就是否認佛教所涉及的宗教暴力有任何道德正當性可言。但純粹以簡單一句「這是不符合佛法的」來劃清界線，這對於理解佛教何以介入暴力事件，實際上是毫無幫助，亦意義不大，因為即使不借助佛法，只憑常識，也知道這是不能接受的。這種廉價的回應方式，完全無助於探明其思路上的盲點，乃至無力在智性上吸取教訓與省思，並預防行為上的重蹈覆轍。

其實不少直接發生於佛教身上之暴力，其嚴峻程度甚至超越一個正常世俗社會的道德底線之外，佛教的知識社群有無可推諉的責任，反思事態背後的問題原委與徵結，不能以一句簡單的「有違佛法」，即行以廉價的方式草草了事。

²⁹ 限於主題、能力和篇幅，筆者不可能在此討論天主教如何消化現代文明之衝擊的歷程，中文的入門介紹書可參考卓新平，《當代西方天主教神學》（上海：上海三聯書店，1998年），頁90-147，及王美秀，《當代基督宗教社會關懷：理論與實踐》（上海：上海三聯書店，2006年）。但無論如何，今日的天主教會將其在歷史上犯下的各種錯誤列入神學院課程內，作公開討論。

這就如在八零年代引發「批判佛教」的町田宗夫事件，事態發生伊始，日本曹洞宗宗長（宗長即教派負責人）町田宗夫在 1979 年 9 月「第三回世界宗教者平和會議」此國際性宗教會議上，作「差別發言」，公開否認日本存在歧視部落民的制度，也公開否認佛教參與其事。從而在回國後，引發佛教內、外及日本社會的強烈抗議，町田宗夫為此多次向教內外及公眾公開道歉，但曹洞宗成員並不滿足於宗長只是單純作公開道歉，因為這種廉價的承認錯誤，完全無助於改變造成現況的結構，也完全無助於預防同類事件的再發生。唯有對事件背後的成因進行中立的調查，才是正確對應問題的第一步。曹洞宗總本山意識到事態嚴重，遂在 1984 年 12 月成立曹洞宗的「人權擁護推進本部」及「教學審議會第二專門部會」，授權學僧袴谷憲昭及松本史朗等八人為委員，專責審查曹洞宗教義中，可能擔當支持曹洞宗維持社會歧視的意識型態根源，「批判佛教」的雛型從而成形。

曹洞宗總本山對事件的反應與處理所表現出的態度，及對事件背後可能涉及的意識形態高度之警惕，反映曹洞宗顯然認為，絕不應以個人操守的偶然錯誤之思路，把事件隨便打發掉，而是應該把事件的根源提升至集體責任的層面，作為結構問題來處理，因而使事件的普遍意義及問題的高度得以大幅提升。此舉並為現代佛教面對類似的操守缺陷，應持何種負責的態度和解決問題的實質措施，提供兩點基本參考。首先，整個宗派的高層，及當中的知識群體對事件採取較負責及認真深思的態度。其次是應如何進行反思。

第一點，如上文所指出，曹洞宗對事件公開的善後處理，反映他們注意到即使是真誠地對事態感到的抱歉或懺悔，其實是遠不足夠的，因為簡單素樸的後悔，未足以理解事件背後，在觀念

與意識形態上所起的複雜結構作用。故此對事件的原委進行理解或真正意義下的省思，才是踏出深化懺悔的第二步。

至於第二點，是應如何進行反思。以「批判佛教」對日本佛教參與暴力一事的省思為例，誠若一位同情「批判佛教」的批評者威廉·拉弗勒 (William LaFleur) 指出：「批判佛教竟然對日本學界早已有不少重量級學者處理過日本佛教在政／教關係上的問題一無所知」。³⁰「批判佛教」最後只知怪罪如來藏思想，這一塵封的答案與虎頭蛇尾的結局，充份反映他們始終不理解他們所面對的政／教關係的困擾是一個涉及國家權力與公民社會 (Civil Society) 之間張力的現代問題，超過任何傳統教義的論域以外。事實上傳統佛教教義對這種典型現代問題根本無解，把爭論焦點轉移為何謂「真佛教」實乃鑽進「死胡同去逃避真正的問題」，³¹完全不勝任解答如何在現代世界中定位佛教與國家政權之間的關係。

其實，日本兩位專攻傳統政／教（尤其佛教）關係的馬克思主義學者永田廣志及黑田俊雄，早在 1968 年及 1975 年分別出版的《日本封建制意識形態》³²及《日本中世之宗教與國家》³³，即

³⁰ W. La Fleur, "Review of *Pruning the Bodhi Tree*," *Japanese Religions* 26.2(2001), p. 197。

³¹ R. Ishikawa, "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan," *Journal of Japanese Religious Studies* 25.1-2(1998), p. 106。

³² 永田廣志著、劉續生譯，《日本封建制意識形態》（北京：商務印書館，2003年），頁 139-140。

³³ 黑田俊雄是日本學界這一研究領域上的重量級權威，撰有系列大部頭專著。見黑田俊雄，《日本中世封建制論》（東京：東京大學出版會，1974年）。他的其他相關論著尚有《中世寺院史の研究》（東京：法藏館，1988年）、《權門体制論》、《顯密体制論》、《顯密佛教と寺社勢力》、《神國思想と專修念佛》、《中世莊園制論》及《中世共同体論》，收於《黑田俊雄著作集》（京都：法藏館，1994-1995年），卷 1-6。

已根據田村芳朗判斷東亞佛教有強烈「現實肯定」之傾向，³⁴再輔以對政／教體制的馬克思主義分析，而得出相同的結論，指出日本中世的佛教體制普遍對現實採「絕對肯定」的「惡平等」態度，合理化社會內部的不公平或制度化的歧視。最明顯的例子就是觸發「批判佛教」運動的日本「部落民」問題。³⁵可惜的是，「批判佛教」並沒有借助這已有的智性成果成功地跨越其知識及價值視野的限制。

「批判佛教」的失敗教訓充份說明，佛教對其暴力歷史真正徹底的懺悔，必須打開一個讓佛教內、外可以完全坦誠公開進行智性對話的平臺，藉此讓佛教以外，遠比佛教更理解現代社會各類議題的其他智性系統能進入佛學的探討，幫助佛教從知識上理解他們既有的傳統，在面對現代世界時，無論在教義、制度及視野上，是因於何種不足與缺陷，才造成有組織及集體的嚴重操守危機。唯有如此，佛教才算開始走上真正面對暴力問題，作自我更新之途。

四、佛教宗教暴力的多樣性

宗教元素可以在一個情況下是導致暴力事件的主謀之一，但在另一個情況下是共謀或從犯。因此，即使宗教元素在涉及佛教的暴力中不是主因，不見得佛教就可以完全擺脫與暴力事件的關

³⁴ Y. Tamura, "Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment," *Journal of Japanese Religious Studies* 14.2-3(1987), pp. 203-206。同一作者另一篇論文 Y. Tamura, "Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen," *JJRS* 11.2-3(1984), pp. 243-266。田村芳朗對日本佛教絕對一元論與惡平等之詳盡討論及批評，見其《絕對之真理：天臺》（釋慧獄中譯為《天臺思想》（臺北：華宇出版社，1988年）），其中頁37-41。

³⁵ R. Habito, "The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaki Writings", *Journal of Japanese Religious Studies* Vol. 22, Nos. 1-2, 1995, p.85。

係與責任，因為它可能起著助緣的角色。宗教暴力有不同的形態，在不同的歷史或社會處境，會與不同的意識形態互動與結合，尤其在當代，隨著政／教關係模式的重大改變，佛教的宗教暴力，每由傳統在政／教合一及君權神授體制下，以教派之間的宗教戰爭及教權政治的體制化暴力為主要模式，漸漸轉換為在現代世俗化政體及後殖民處境下，出現佛教的宗教民族主義 (religious nationalism)、原教旨主義 (fundamentalism) 及國家主義框架內的護國佛教，乃至由此所引發的民粹式的群眾宗教暴力、宗教極端主義 (religious extremism) 及恐怖主義等等。宗教在引發、維持或惡化暴力事態之角色，可以是或主或副、或顯或隱，尤其最近二十年，隨著世俗化的褪色 (de-secularization) 與宗教的回歸 (return of religion) 成為一個普世現象，宗教雖然不會再以教權時代的特定方式展現暴力，但這並不表示宗教暴力不會被更新為其他方式後再爆發出來。

認為佛教從來與宗教暴力無關的想法，常與另一個著名但十足陳腔爛調的觀點串在一起，即所謂「佛教與政治無關」，無論這「政治」指的是什麼意思。但事實上，在很多個案中，佛教宗教暴力與其政治角色是有密切而直接的關連。佛教人士歷來好標榜佛教無涉政治，這尤以華人佛教社群為甚，但所謂「佛教無涉政治」之議，其實並不符事實，例如藏傳佛教幾乎所有主要教派都曾是政／教合一制下的宗教政權或教派政權，因而藏傳佛教史上的教派暴力或教派戰爭，乃屬經常發生之事，僧兵組織更是普遍存在。同樣的情況亦發生在日本，自八世紀以降，不同教派與各級政權關係非常密切，從而造成其教派戰爭的規模、密度、普遍度及持久程度比之於藏傳佛教恐有過之而無不及。

就是南傳佛教的僧團，亦從來未與政權脫離過在施供關係的

基礎上建立的，謀求政權特殊保護，也為政權提供意識形態上的支持。³⁶故稱佛教所謂「無涉政治」，這種論調不單與佛教史實相違甚遠，且亦與當代佛教的實情完全不符。這種不管是出於有意或是無知的誤解，部份源於把佛教作為特定個體的信仰與佛教作為現實政治及社會當中的一個組織混為一談，把個別教徒在主觀信仰感覺上自以為未涉政治，誤當為佛教組織在現實社會中，也真可以隔離在政治環境之外。

另一點值得注意的是，對於暴力的界定，固然涉及行使強力或武力的道德正當性論證，但除此以外，即使是貶義的武力（即暴力），還涉及到底應該從哪一個角度來作界定的問題。英文 *violence*（暴力）一詞在字面上很容易引導我們把它想像為個人及組織作出某種主動及直接的行動，因而造成不必要及不合理的傷害。最輕易想到的例子是宗教或教派戰爭，乃至由宗教組織所發動及執行的迫害。若考之於佛教史，這當然是最顯眼的一類。但是更多較不顯眼的宗教暴力，卻是佛教組織透過從體制上及意識形態上，有意識地漠視、默許、維護及資助不管是否淵源自佛教本身的暴力行為，從權力及體制上加強社會的不公。最淺白易解的比喻是前文提及，持戒海所舉「禪修的暴力」一比喻。即有時不是主動地做了不該做的行為，傷害了他人才算是暴力；被動地不做該做的事，袖手旁觀地不加作為，默許事態惡化，間接聽任或直接造成他人受到不合理的傷害時，這本身也同樣是暴力。

傳統的宗教戰爭或教派戰爭既可以是代理人戰爭、也可以是

³⁶ 見 Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 63-106. 緬甸見麥爾福史拜羅 (Melford E. Spiro) 著、香光書鄉編譯組編譯《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》（嘉義：香光書鄉，2006年），頁 642-668。

由僧侶主導或親身上陣，實際參與的教派戰爭，同時又可以反過來作為不同教派背後，施主之間世俗爭鬥在宗教教派上的反映與延續。而這種訴諸武裝衝突固然是一種全面軍事化的權力爭鬥，但毫無疑問，大部份其實都涉及不同程度的路線爭鬥。因此那固然有宗教組織對世俗利益的爭奪，卻也涉及價值觀方面的意識形態競爭。

最諷刺的是，從意識形態的角度來說，社會科學的研究公認，現代的國家主義體制及相應的民族主義，其價值觀底蘊事實上本來正是一種由種族、語言或文化論述所編織成的世俗版的實體論 (substantialism) 或本質主義 (essentialism)。在最根本的存有論立場上，正好與佛教的哲學觀點直接矛盾。因為典型的民族主義論述所強調的，正好便是種族、語言或文化作為國家的形而上實體或本質，所渲染的正是其獨立自足、永恒不變及其根源性。但當代眾多涉及極嚴重宗教暴力的佛教傳統，在面對作為當代佛教最強大的宗教暴力意識形態基礎，即佛教宗教民族主義時，不單完全無力辨認出在民族主義的論述背後，與佛教哲學直接衝突的實體論立場，甚至這些佛教傳統乾脆自己直接變成實體論。同時，在面對殖民統治過後，在制度上所遺留下來的缺陷及有待矯正的不合情況，佛教僧人集團不單未能以佛教教義所教導的慈悲思想，去作出有建設性的妥善化解，反而透過進一步挑撥教族對立，煽動仇恨，造成比之於殖民主義階段，其不義與殘酷的程度，唯遠有過之而無不及之社會局勢。這一切使人深感錯愕的情景，都反映不少佛教傳統在面對被現代世界公認是召集及組織大規模暴力最鋒利的意識形態武器時，在思想的抵禦能耐上，毫無招架能力可言。佛教哲學歷來的頭號思想敵人是實體論，但對於實體論的世俗現代版的變奏，部份佛教傳統可說是未戰先降，甚或認賊

作父，毫無對抗能力。

第二節 案例與專著評介

一、研究現況

單純有關佛教宗教暴力事實層面的史料，其實亦遠沒有想像中罕見，只是通常零散地分佈及夾雜在各種並非以佛教為主題的文獻當中，例如地方志、政府文件、官員報告、私人歷史筆記等等。另一方面，雖然對佛教史上宗教暴力問題的專書或專題研究，確實是近十年才在佛教研究的學界漸漸浮現，但在此以前，很多其他領域的學者在處理其他議題時，其實早已不同程度地觸及過佛教的宗教暴力問題，只是沒有開宗明義地以「佛教的宗教暴力」為題，對之展開深入而系統的探討而已。

目前專研佛教宗教暴力（尤其涉及當代個案）的學者，每多屬於殖民主義及後殖民問題、民族主義、以政治／經濟及社會問題為主線的東南亞區域研究（Area Studies）、發展中國家的現代化（modernization）問題、歷史學、藏學等的社會科學領域，反而是佛教研究（Buddhist Studies）的學者在此類問題上有點後知後覺。然而，近年的專書出版總算是亡羊補牢，卻主要也只限於西方學界。華人學界對此則仍然甚為陌生。尤其部份華人佛學界及佛教界對這類議題，仍然停留在連主觀情緒反應都未消化得過來的階段。這表明即使在學術界，非佛教徒遠比佛教徒更意識到，或更願正視佛教宗教暴力問題在歷史上及在現代亞洲的真實社會中的嚴峻程度。

形成上述這種研究遠落後於形勢的學術局面，除了是部份學者把個人私下的信仰與研究工作混為一談，從而對其基本的研究

立場與態度構成嚴重的干擾與破壞之外，還涉及研究者所能掌握的知識工具及其本人所具有的知識結構。這是另一個非常關鍵的元素左右著研究者的智性視野。一般來說，以義理及典籍作為研究主軸的學者，對於觀念世界以外的佛教實況之理解，其實都是較薄弱的，但若在處理義理的過程中，隨著問題發展之需要，而移步進入觀念與現實交織的領域時，往往因不具備所需的社會科學 (Social Science) 能力，甚至有時連對此之意識也欠缺的情況下展開討論時，每多難有使人信服的立論，「批判佛教」即為一例，而諸如像「佛教的宗教暴力」這類與真實世界關係極為密切的佛教議題時，更見明顯。具有其他人文及社會科學作為堅實知識背景的學者，當他們研究「佛教的宗教暴力」時，無論在情感上及知識能力上，往往比典型的佛教學者更勝任於對問題的客觀剖析。

二、「佛教的宗教暴力」的導論性著作

單純從理論的角度，對「佛教如何看待武力或強制力」作探討的研究其實不算罕見，但對其間不一致或歧義之處有展開批判性探討的，則是在關大眠提出所謂「佛教倫理學」這概念之後，才逐漸出現。由他所創立的《佛教倫理學學刊》(*Journal of Buddhist Ethics*)常有論文探討佛教與暴力之間的各種議題。例如魯珀特·格辛 (Rupert Gethin)〈殺生能夠是慈悲行嗎？阿毗達磨及巴利諸註書對殺生的分析〉(Can Killing a Living Being Ever be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries)³⁷ 及大衛·格雷 (David B. Gray)〈慈悲的暴力乎？論佛教密教儀式中的倫理含意〉(Compassionate Violence?

³⁷ Rupert Gethin, "Can Killing a Living Being Ever be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries," *The Journal of Buddhist Ethics* 11(2004), pp. 168-202.

On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual)³⁸ 等論文對佛教在看待暴力問題上，所蘊含的某些內在張力之探索，皆頗富理論意義。

邁克爾·齊默爾曼 (Michael Zimmermann) 等三氏所主編的論文集《佛教與暴力》 (*Buddhism and Violence*) 應是西方學界首部綜合性地探討此一議題之學術論著，本來是國際佛教研究學會 (International Association of Buddhist Studies) 2002 年 12 月在曼谷舉行的第十三屆會議時，「佛教與暴力」 (*Buddhism and Violence*) 專題委員會的與會論文。論文集由八篇論文組成，內容涵蓋的議題多樣性較高，不同論文的題材之間只是單憑「暴力」概念作串連，略嫌鬆散，但每一論文本身則仍富意義。³⁹

著名禪宗史學者伯納德·弗端 (Bernard Faure) 在 2009 年出版一部只有 159 頁 題為《揭開佛教的面具》 (*Unmasking Buddhism*) 的導論式小冊子，⁴⁰ 目的是深入淺出地對流行於大眾間的佛教美好形象，作出簡要但不失綜合性的挑戰與顛覆，他本來指的是西方世界的大眾，但實際上東方社會也大體適用。該書的第三個部份題為〈佛教與社會〉 (*Buddhism and Society*)，下含九條子題，其中首四項是「佛教是一個寬容的宗教」、「佛教教授慈悲」、「佛教是一個和平的宗教」及「佛教肯定我們皆是平等的」。弗端指出上述四項子題雖然是廣受認同的所謂佛教獨特的性質，但只要對佛

³⁸ David B. Gray, "Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual," in *Journal of Buddhist Ethics* 14(2007), pp. 238-271.

³⁹ Michael Zimmermann etc (ed.), *Buddhism and Violence* (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006). 內容包括佛教的自殺觀、善心的惡僧與寺院暴力的義理根據、在瀆聖與神聖之間的解脫 (sgrol ba) 概念、由藏傳僧人刺殺達朗瑪所引發有關「慈悲殺戮與解除衝突」的倫理詢問、鈴木大拙與日本軍國主義之間的關係、傳統日本佛教與動物的宰殺，及佛教論國法中的刑罰問題等。

⁴⁰ Bernard Faure, *Unmasking Buddhism* (Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), p. 159.

教典籍及其文化、歷史進行考察，無一不遇上等量齊觀反例的嚴峻挑戰。他廣泛地援引取材自多個佛教傳統的各種案例，論證佛教對於寬容、和平、非暴力或平等價值的取態，其真實面貌遠要比一廂情願所預期的來得複雜、矛盾及多變。

2010 年才新出版，由邁克爾·傑里遜 (Michael Jerryson) 及馬克·榮根斯邁爾 (Mark Juergensmeyer) 主編的論文集《佛教戰火》(*Buddhist Warfare*)⁴¹ 應該是英文學界首部以佛教的宗教戰爭為專題的綜合性研究。在此以前出版的專著，都是集中在特定佛教傳統所介入的特定戰爭或某一教族暴力衝突之案例上，特別是當代斯里蘭卡的佛教及第二次世界大戰階段的日本佛教。但《佛教戰火》這論文集儘量包括所有佛教傳統。⁴²佛教在當前全球冒起的宗教民族主義及宗教暴力中，本來就是很重要的一員，但歷來學術分析都低估佛教的暴力傾向，而此一論文集提供的就是對向來被目為和平宗教之佛教，其陰暗面之綜觀式考察。八篇論文涉及三大佛教傳統，並且包括多個主要亞洲佛教國家或族群，如日本、中國、泰國、韓國、斯里蘭卡、藏區及蒙古，同時兼顧古、今不同案類，另一點很重要的是所收論文的特殊著眼點，即所收暴力案例，每多有其宗教實踐上的意義，而這點正是宗教暴力異於

⁴¹ Michael Jerryson and Mark Juergensmeyer (ed.), *Buddhist Warfare* (New York: Oxford University Press, 2010).

⁴² 值得注意的是論文集的其中一位編者馬克·榮根斯邁爾 (Mark Juergensmeyer)，他是一位專攻當代全球宗教極端運動以暴力衝擊世俗社會的學者，撰有近十部相關論著。其中數部其實可作為研究當代佛教暴力的宏觀參考，畢竟這有其當代全球共通的大背景，不能純作孤立個案或地區現象來看待，這包括他早在 1993 年出版的 *The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993)、2000 年出版的 *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000)，及 2008 年出版的 *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda* (Berkeley: University of California Press, 2008)，以上三書全部收列在

一般世俗暴力之處。

以下根據東南亞、東亞及內亞的南傳、漢傳及藏傳三系佛教，對近年有關佛教宗教暴力研究作出扼要的評介，評介稍略偏重歷史及當代個案的事實，相關的義理討論及哲學批評則較簡約。每一者大體都包括個案舉例、前期研究及專書研究三個向度。個案舉例主要是非常簡要地勾勒出在每一傳統內最有代表性的佛教宗教暴力案例，這有助於在目前華人教界及學界對此尚欠基本認知時，較有效地改變所謂「佛教是唯一沒有宗教暴力的宗教」之迷思。

（一）東南亞佛教

東南亞多國都是信仰使用巴利語 (Pali) 為經典語文之上座部佛教 (Theravāda Buddhism)，其僧團 (samgha) 在傳統社會公、私生活的所有方面都扮演核心角色，僧團領袖亦在傳統的國家政治中擔有重任，深具政治影響力。自十七世紀以來，這些國家都經歷過西方的殖民統治，其間既有的政治、社會、經濟、佛教及傳統政／教關係都受到破壞，但在殖民統治的後期，現代西方的政治制度，如議會、選舉、政教分離的世俗化原則及政黨政治等被引入，並在二戰以後五零年代正式獨立。在爭取獨立的過程中，僧人參與有關的反殖民運動，並因而獲得一定的政治經驗。獨立以後，僧人集團對於政／教分離的世俗化政體在宗教、文化及價值觀上所呈現的多樣性逐漸形成強烈不滿，遂透過分佈全國的寺院及佛學院網絡，把在反殖期間已經建立的宗教民族主義運動，由原先對抗西方殖民者，內轉為宗教種族主義 (religious racism) 及原教旨主義運動，前者對付國內非佛教徒的少數族裔，後者對

付世俗主義的政府及其政體，並以佛教能上達憲法層面的國教化為僧人集團的共同首要目標。緬甸及斯里蘭卡兩國僧人在獨立後都帶有此一強烈傾向，前者由於對民選文人政府構成難以處理的巨大政治壓力，最終成為其中一個因素，導致軍方在六零年代早期發動政變，推翻文人政府，成立軍事獨裁政權迄今，從而使僧人集團的國教訴求及力量受到壓制。⁴³

但斯里蘭卡的例子則完全是另一種局面。斯里蘭卡自獨立始，僧人的國教要求六十年來持續高漲，透過操弄選舉政治的運作，迫使所有政黨向佛教靠攏，通過僧人所力倡，歧視非佛教族群的法令，導致與泰米爾人關係極度緊張，營造出後來間接激發泰米爾人極端化及暴力化的社會環境。其後，官方與印度教徒社群之間爆發長達二十餘年的全面內戰。僧人在戰爭期間，極端態度比之於剛獨立時只有遠過之，而並無不及。其一貫的趨勢是把佛教民族主義由早期僅屬少數僧人的主張變成國民的主張，由民間呼聲變成國策，僧人由間接操控政治變為直接干預國家政治，由早期的佛教平權要求，變成為霸權要求，對政府的施壓更由合法的議會議政，惡化為訴諸暴力威迫。他們透過操控議會選舉來操控政黨、制止停戰議和、掌握國民的宗教教育，散播仇視非佛教徒的思想，破壞族群關係。斯國官方試圖提出和平方案及放權計劃，以解決教族內戰，但受到佛教僧人極力抵抗，導至和平 (peace)、放權 (devolution)、聯邦制 (federation) 等概念成為佛教社群禁忌詞，被僧人集團指為賣國及出賣佛法。部份僧人更親自進行暴力活動，其中包括針對政府「妥協軟弱，平亂不力」而發動武裝叛亂，亦針對泰米爾人進行私刑式的襲擊，甚至也針對協助調解的

⁴³ 見陳嚮富，《緬甸軍政府對政治轉型的影響》（國立成功大學碩士論文，2008年），頁 61-66；又見李耀群，《緬甸的民主化與袈裟革命之探討》（國立中興

國際組織前線人員施襲。僧團領袖公開支持全盤使用武力解決教族矛盾，並迫政府背棄國際斡旋達成的停火安排，公開推動立法，禁止其他宗教傳教，反對援助南亞海嘯的泰米爾災民。佛教僧人積極在政治、教育及社會層面推動宗教民族主義，乃至公開鼓勵用暴力解決問題和堅決反對所有議和，某種意義上最後成了佛教的主流聲音。好戰僧人不單大幅加劇斯里蘭卡國內的衝突，也間接增加南亞地區的不穩定，亦為其他佛教國家的僧人帶來惡劣示範，因為緬甸及泰國的上座部的部份僧人都一直存在強硬的國教要求，對政府及社會構成一定壓力。而近三十年的內戰過來，死於戰爭的人數接近八萬，家園被毀，流離失所者上百萬。

對於從事佛教研究相關領域的學際學界同仁而言，斯里蘭卡僧人的好戰與熱中散播教族仇恨，乃是在有關當代亞洲佛教在政／教關係議題上，屬惡名昭著的一類。事實上當代斯里蘭卡佛教僧人的好戰，不單聞名於與佛教研究直接或間接相關的西方學界，同樣亦為在斯里蘭卡內戰期間，參與實質人道救援工作的國際民間組織前線工作人員所熟悉，對其人身安全所構成的嚴重威脅，簡直可用「談虎色變」四字總括之。國際上不同背景的研究單位，或因實務需要、或因純學術需要，對當代斯里蘭卡教族衝突作出相當大量的專題研究，期刊論文數以百上千計，書籍專著、報告及會議論文集也數以百十計。

中文學界直接切進佛教在暴力衝突中角色問題的，有張世澤及張世強合著系列論文的其中兩篇〈僧伽羅佛教民族主義與民粹主義對於斯里蘭卡族群衝突激化的影響〉⁴⁴和〈斯里蘭卡政治佛僧

大學碩士論文，2008年），頁100-102。

⁴⁴ 張世澤及張世強合著，〈僧伽羅佛教民族主義與民粹主義對於斯里蘭卡族群衝突激化的影響〉，《問題與研究》45卷2期（2006年），頁61-109。

與世俗主義的關係》⁴⁵，此外宋立道繼先前以行文組織相對較鬆散的方式討論過斯里蘭卡的佛教暴力問題後，⁴⁶近期完成了專著《暴力的誘惑：佛教與斯里蘭卡政治變遷》，在整個華文學界當中是首部以此為主題的專書，⁴⁷標誌著華文學界終於意識到問題的嚴重性。

西方有關斯國當代教族暴力與內戰的論著汗牛充棟，本文不可能全部兼顧，只能選取對關注「佛教在內戰的角色」這一問題的研究者來說，有代表性的部份入門必讀論著略作說明。在這些研究中，一直存在著好些持久的爭論，包括宗教元素在衝突中扮演的角色有多大的重要性、整個衝突應否被視為所謂宗教衝突或宗教戰爭、對於佛教僧人集團當中的極端或好戰的聲音，是否應視之為在近年全球性的宗教回潮現象中，連帶出現有暴力傾向的原教旨主義運動之佛教案例、好戰僧人如何借助傳統佛教的典籍、史傳及教義觀念，論構出能鼓吹暴力行動的理據。

在西方接受學術訓練的斯里蘭卡學僧瑪欣達·迪迦里 (Mahinda Deegalle) 主編的論文集《現代斯里蘭卡的佛教、衝突與暴力》 (*Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*)。⁴⁸論文集由十五篇論文組成，由南亞及西方學者分別執筆，循人類學、歷史學、佛教研究及巴利文研究等不同學科之角度，深入討論不同陣營的佛教徒對當代斯里蘭卡衝突之危機的各種不同態度，尤其審慎地分析有哪些宗教因素成為長年培養敵意之溫床，在佛教

⁴⁵ 同前註，頁 161-196。

⁴⁶ 宋立道，《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教與政治》（北京：宗教文化，2000 年），及宋立道，《傳統與現代：變化中的南傳佛教世界》（北京：中國社會科學出版社，2002 年），二書各有專門章節討論此事。

⁴⁷ 宋立道，《暴力的誘惑：佛教與斯里蘭卡政治變遷》。

⁴⁸ Mahinda Deegalle, *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka* (London

傳統及其體制當中，又有哪些元素有助於結束戰爭和暴力。

帕特里克·格蘭特 (Patrick Grant) 《斯里蘭卡的佛教與族群衝突》 (*Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka*)。⁴⁹作者試圖運用「逆向顛倒」 (regressive inversion) 的概念，來探討佛教與現代斯里蘭卡暴力的族群衝突之間的關係。諸如佛教這類強調普世性價值觀的意識形態，本來就是要跨越對特定族群歸屬感的限制。但「逆向顛倒」，就是指把這種跨群體的普世意識形態鼓動起來，作為推動特定族群歸屬感的動力。達摩波羅 (Anagarika Dharmapala)、羅候羅·化普樂 (Walpola Rahula) 及傑伊沃迪恩 (J. R. Jayewardene) 是當代斯里蘭卡三位關鍵的學僧。他們有關「佛教與政治」的見解之影響力，橫跨英國殖民統治，一直伸延到後殖民時期，深刻地左右著當代斯里蘭卡僧人的宗教／政治取態。作者以他們論著的學說為例，一方面解釋他們的思想如何使斯里蘭卡以佛教來形成這「逆向顛倒」。另一方面，他嘗試把斯里蘭卡的衝突視作一個當代的全球現象之一例來看待，此一普遍見於世界各地的特殊現象是指，現代的族群暴力常涉及宗教。

特莎·巴塞洛繆斯 (Tessa J. Bartholomeusz) 著《保衛佛法：斯里蘭卡佛教的正義之戰的意識形態》 (*In Defense of Dharma: Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka*)，⁵⁰作者循跨文化的比較角度來考察所謂「正義之戰」的傳統與理論，並應用這個框架，來探討斯里蘭卡的暴力與戰爭。本論是一部文本、歷史及人類學的綜合研究，指出與一般認為佛教是和平反戰的宗教之假定很不同

and New York: Routledge, 2006).

⁴⁹ Patrick Grant, *Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka* (Albany: SUNY Press, 2009).

⁵⁰ Tessa J. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka* (London and New York: RoutledgeCurzon Press, 2002).

的，是當佛教族群自視為陷身危險時，實際上經常有著訴諸宗教敘事，來策動戰爭之傳統。如果不正視當代斯里蘭卡其實存在「正義之戰」的想法之事實，恐怕便無法理解現存的佛教勢力何以作為社會穩定的其中一個重要基礎之餘，也可以是戰亂之源。另一方面，該論的比較框架，也將佛教拉進與其他文化就「宗教與戰爭」之議題，展開倫理對話，並面對其他文化的觀念挑戰。

特莎·巴塞洛繆斯 (T.J. Bartholomeusz) 及錢德拉·德席亦瓦 (Chandra R. De Silva) 合編了題為《佛教原教旨主義及斯里蘭卡少數族群的身份認同》 (*Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*) 的會議論文集。⁵¹雖然斯里蘭卡的內戰主要發生在佛教徒為主的僧伽羅族與印度教徒為主的泰米爾族之間，但其實斯里蘭卡還有由宗教信仰為線索所形成的其他族裔或社群，例如伊斯蘭教、天主教、基督新教、信仰佛教的歐洲裔斯里蘭卡人等，同時，即使同為佛教原教旨主義，也有不同聲音與型態，觀點互有衝突。這些少數族群既不能、也不會完全自外於教族的暴力衝突，甚而他們的身份會成為佛教徒及印度教徒雙方爭取或攻擊的對象，則少數族群在族群衝突中的位置和態度，其實提供了理解衝突的另一些未被注意，但非不重要的角度與視野。

大衛·李度 (David Little) 主編的《斯里蘭卡：發明仇怨》 (*Sri Lanka: the Invention of Enmity*) ⁵²的原稿是 1990 年 9 月 4-5 日舉行，由美國和平研究所 (United States Institute of Peace) 舉辦，題為「斯里蘭卡宗教不寬容和衝突」 (Religious Intolerance and

⁵¹ Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. De Silva (ed.), *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

⁵² David Little, *Sri Lanka: the Invention of Enmity* (Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press, 1994).

Conflict in Sri Lanka) 會議論文集。當中多篇論文特別考察自獨立以來，僧伽羅與泰米爾兩族之關係，進入斯里蘭卡接近二千年來罕有發生的極端對立狀態中，在關乎語言、宗教及政治權力等的分配上，皆爭峙不下，即使數度修改憲法，仍無助於化解爭端，最終淪為血流成河。並探討在哪些情況下，宗教會在政治、法律領域及非政府組織等各方面悉力推動和談的進程中，起著妨礙和解，加劇衝突之作用。

其他涉及佛教在事件中暴力角色的相關論著尚有史坦利·坦拜雅 (Stanley J. Tambiah) 的《佛教被背叛了嗎？斯里蘭卡的宗教、政治和暴力》 (*Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*)⁵³、法使 (K.N.O. Dharmadāsa) 的《語言、宗教和種族的自信：斯里蘭卡僧伽羅人民族主義的成長》 (*Language, Religion, and Ethnic Assertiveness: the Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*)⁵⁴、Ananda Wickremeratne 的《斯里蘭卡的佛教與族裔：歷史的分析》 (*Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka: a Historical Analysis*)⁵⁵ 及強納森·史賓賽 (Jonathan Spencer) 的《動盪不安時期的僧伽羅人村莊：斯里蘭卡農村的政治和變化》 (*A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka*)⁵⁶ 等等。

⁵³ Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

⁵⁴ K.N.O. Dharmadāsa, "Language, Religion, and Ethnic Assertiveness: the Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka" (PhD diss., Monash University, 1979).

⁵⁵ Ananda Wickremeratne, *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka: a Historical Analysis* (New Delhi: International Centre for Ethnic Studies, Kandy, in association with Vikas Pub. House, 1995).

⁵⁶ Jonathan Spencer, *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka* (New York: Oxford University Press, 1990).

（二）東亞佛教

東亞佛教 (East Asian Buddhism) 在此是指以漢字系統的文字作為佛教經典文字的佛教傳統，通常包括中國、日本、韓國及越南北部。在東亞佛教或漢傳佛教當中，雖中、韓兩國都有宗教暴力的記錄，但最嚴重的恐怕是日本。

首先是中國佛教，中國的漢傳佛教大體公認是在諸多佛教傳統中，最少涉身宗教暴力。但即使如此，恐怕還是不能真的以為漢傳佛教與宗教暴力無關。自漢、魏、晉、南北朝、隋、唐、宋、迄於元，佛、道之爭從未平息。當然，單純就其從事義理之辯或其他口舌之爭，也許很難說得上是宗教暴力。⁵⁷然而，一旦由口舌之爭進一步變成使用強制力時，便得另當別論，中國歷史上著名的「三武滅佛」⁵⁸即為佛、道之爭演變出來的宗教暴力，只是某種意義上在這系列事件中，佛教成了受害者。但元代佛、道二教在朝廷展開多次辯論後，發生於全真教第七代教主李志常（邱處機之弟子）所領全真教與由福裕和尚為方丈時期的嵩山少林寺之間，所爆發的多次大規模械鬥，雙方互有往來，恐怕就大有宗教暴力之嫌。⁵⁹

⁵⁷ 收錄佛道論爭之重要文獻有《弘明集》、《廣弘明集》、道宣《集古今佛道論衡》、法琳《破邪論》、神清《北山錄》、智昇《續集古今佛道論衡》等。

⁵⁸ 「三武滅佛」分別指：(1) 北魏太武帝得道士寇謙之及司徒崔浩之慫恿，下令各州坑沙門，毀佛像。(2) 北周武帝聽道士張賓與元嵩言滅佛。(3) 唐武宗寵道士趙歸真，拆寺四千六百餘所，迫僧尼二十六萬還俗，收充其稅戶。

⁵⁹ 有關相關研究見卜永堅，〈元代的道、佛衝突：以河北省蔚縣浮圖村玉泉寺碑為中心〉，《華南研究資料中心通訊》35 期（2004 年 4 月），頁 17-33；鄭素春，〈全真教與大蒙古國皇室〉（臺北：學生書局，1987 年）；楊曾文，〈少林雪庭福裕和元前期的佛道之爭〉，《法音》3 期（2005 年）。野上俊靜，〈元代道佛二教的確執〉，原載《大谷大學研究年報》2 期（1943 年），收入《元史釋老傳の研究》（京都：野上俊靜博士頌壽記念刊行會，1978 年），頁 142-202；高雄義堅，〈元代道佛二教の隆替〉，《東方宗教》11 期（1956 年 10 月），頁

但事實上，更普遍地出現在中國傳統漢傳佛教身上的主要宗教暴力，並不是發生在佛教與道教或官方的儒家之間，卻是發生在正統佛教與被佛教稱為「附佛外道」之間。所謂「附佛外道」就是佛、道混雜，佛、道俱非的民間教派。這類教派在明、清兩朝，非常活躍。⁶⁰佛教與所謂「附佛外道」之間的長期對立，已經使民間異端教派成為正統漢傳佛教不可或缺的它者，被正統佛教用作主要工具，來界定其自我純正性的。也許用現代的「宗教暴力」此一概念，來看待傳統社會中正統佛教對待民間教派的敵意與態度，未必是一最公道的判斷。但值得認真思考的是，時至今日，從分佈於不同華人社會的當代不少案例身上，我們仍舊可以清楚看到，即使在曾受英國統治，法治制度及人權觀念相對較成熟的香港，⁶¹或已完成民主化轉型的臺灣，⁶²其「正統」漢傳佛教對待民間教派的態度及處理方式，很多時候基本上還是一樣，沒

1-22；王啓龍，《八思巴生平與《彰所知論》對勘研究》（北京：中國藏學出版社，1992年），頁80-84。

⁶⁰ 有關明、清的民間教派，見馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年）。

⁶¹ 註1所提到的，一直告訴教徒「佛教是歷史上唯一一個和平宗教」的著名香港僧人釋衍空曾多次以常務董事的工作身份，正式代表香港佛教聯合會（Hong Kong Buddhist Association，香港社會公認最主要的香港佛教組織），在香港立法會公開要求香港特區政府立法，取締香港佛聯會所不喜歡的其他宗教團體。幸賴特區政府當局以其要求不單於香港法律無據，且更有違中央政府管治香港時所制定的〈基本法〉，而明確拒絕之，該事終因其於社會散播仇恨情緒，不為其他主要宗教如天主教和基督新教，乃至廣大社會人士所接受，而未能得逞（見有關會議的正式記錄，香港立法會檔案CB(2)1673/00-01號文件）。事後，香港佛教圈內一直半公開廣泛傳言，香港佛教聯合會屬下的某主要寺院，未甘於利用公權力打擊宗教異己之圖謀失敗，多次指使黑社會威脅有關的其他宗教團體。另並在不同的公共場合，調動私人保安人員，對有關的其他的宗教人士動粗，當中包括弱勢的基層婦女（香港《明報》2004年5月27日A7版）。

⁶² 臺灣在1987年解除軍事戒嚴之前，當地正統的漢傳佛教對於軍政當局壓制民間宗教經常採取支持及協助的舉措，見林本炫，《臺灣的政教衝突》（臺北：稻鄉出版社，1994年），頁39-41。當然這種情況在1987年解除戒嚴之後已大幅改善。

有與時俱進。但隨著現代公共價值觀所帶來的深刻改變，同樣的行徑便很難再被現代社會接受，且難免引起佛教在破壞公民社會基本價值體系之質詢，乃至佛教涉嫌捲入「宗教暴力」之指控。

對比之下，漢傳佛教以主動的方式涉及宗教暴力的情況，平均而言，確實比其他佛教傳統較輕，只是對此事實的理解，並不能一廂情願地訴諸宗教修養的高下；毋寧是傳統中國以儒家意識形態及其制度為主軸，儒家政府並不會容忍僧人及佛教力量介入國家的政治決策及分享統治權力，因此佛教亦習慣於在文化上處在一個從屬的地位，在政治權力上處在一個被刻意非政治化的狀態。客觀效果則大幅減弱其因主動涉身政治權力的爭奪，而最終捲入大規模暴力衝突及嚴重濫權的機會。但話雖如是，德國萊比錫大學 (Universität Leipzig) 的研究生尼古拉斯·布羅伊 (Nikolas Broy, 中文名「百可思」) 還是完成以《佛教與暴力：以中國的武裝僧人為例》(*Buddhismus und Gewalt am Beispiel kriegerischer Mönche in China*) 為主題的碩士論文，⁶³並在稍後抽出部份主要內容改寫為〈護法、護國、護自己？宋朝及明朝的中國佛教武裝僧人〉(*Das schützen, das Reich schützen, sich selbst schützen? Militärisch tätige buddhistische Mönche in China in den Dynastien Song und Ming*) 發表，⁶⁴另以英文重寫為〈中世紀中國的佛教暴力〉(*Buddhist Violence in Medieval China*) 出版。⁶⁵

⁶³ Nikolas Broy, "Buddhismus und Gewalt am Beispiel kriegerischer Mönche in China" (Magisterarbeit, Religionswissenschaftliches Institut der Universität Leipzig, 2006). 筆者在此感謝作者尼古拉斯·布羅伊先生贈予筆者該碩士論文及其他兩篇論文。

⁶⁴ Nikolas Broy, "Das schützen, das Reich schützen, sich selbst schützen? Militärisch tätige buddhistische Mönche in China in den Dynastien Song und Ming," *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (15), Heft 2: 199-224.

⁶⁵ Nikolas Broy, "Buddhist Violence in Medieval China," the *Journal of Chinese*

另外最近還有剛出爐的新書《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，⁶⁶是作者學愚依其博士論文，用中文重寫的修訂版，內容及篇幅皆更為豐富充實。⁶⁷當中不單探討抗戰期間中國佛教僧人的抗日活動，並對於所涉及的理論問題皆有討論，包括主要屬宗教內部的戒律問題（例如僧人殺生違戒與否）及更宏觀的現代政／教關係議題，如在現代國家體制與民族主義(nationalism) 的框架下的中國佛教。此類案例的重要意義是透過具體情境來探討，在何種情況下，佛教能夠使用強力 (force)，甚而武力 (armed force)，而仍然有可能未墮於暴力 (violence)。

至於東亞佛教當中，日本佛教的宗教暴力也許才是最為普遍、規模最大，亦最富結構性的因素。雖然在二戰之後，日文學界已有治中世紀史或近現代史的學者專論過此，又或馬克思主義背景的日本學者從日本中世紀佛教政／教關係史的角度，評論過日本佛教的宗教暴力問題。但這一問題真正受到國際學界廣泛關注的，則恐怕是八零年代中期以後的事。同時在學術界當中，研究不同階段日本史的學者其實都比佛教學者更熟知日本佛教的宗教暴力及教派戰爭。也許對於佛教研究的大部份學人來說，都不一定熟悉日本佛教的僧兵及教派戰爭，但對治中世紀日本史的學者來說，日本歷史上充斥著沒完沒了的佛教教派戰爭卻只是日本史的常識。日本佛教典型的宗教暴力案例主要有以下數類：1、在封建時代的僧兵集團及教派戰爭；2、江戶時代作為准國教，因而寺院編有屬民，以佛教體制維持部落民歧視制度；3、明治維新以

Religions 38(2010).

⁶⁶ 學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》（香港：中文大學出版社，2011年）。

⁶⁷ Xue Yu, *Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggression, 1931–1945* (New York: Routledge, 2005). 原為 Ph.D. Dissertation, the University of Iowa, 2004.

後以「護國佛教」方式，向日本殖民主義及軍國主義靠攏。在最近十餘年，觸發國際學界以上述三點為主要線索，廣泛關注日本佛教的暴力及操守問題者，恐怕是八零年代發生日本曹洞禪宗「部落民事件」及其引發的「批判佛教」運動。⁶⁸

1、在封建時代的僧兵集團

日本在唐代引入當時的中國文化，其中包括政治上的中央集權制及佛教文明，但當時日本並沒有能真正實行中央集權制的各種條件，而多集團並峙，相爭不下，兼而完全架空皇室及普遍出現「下克上」的局面，才是當時日本政局的常態。這局面一直到十六世紀織田信長階段才告一段落。封建藩主及武家長期割據，並相互攻伐不息的環境，正是日本佛教發展及生存的社會背景。地方上不同的封建割據勢力支持不同佛教宗派，於是不單諸割據勢力之間的相互攻伐伸延進各佛教宗派之間，且諸宗派之間的衝突也援引地方上各割據勢力的支持，交織之下，宗派之間的衝突不單原因錯縱複雜，且從很早期始，即慣於動輒訴諸武力。尤為

⁶⁸ F. Sueki, "A Re-examination of Critical Buddhism," in Jamie Hubbard & Paul L. Swanson (ed.), *Pruning the Bodhi Tree: the Storm over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), p. 322。誠若末本文美士指出，「批判佛教」是日本佛教界「公開的禁忌」。八零年代中期，「批判佛教」發難後，遇到日本國內佛教界及佛學界強烈情緒反應，事實上「批判佛教」把他們自己的聲音國際化，正是他們在本土教界受到很大挫折與排斥後，挾帶國際化進行反攻的策略。由於「批判佛教」的議論廣泛涉及現代日本軍國主義、京都學派、神道教與天皇制、傳統日本佛教在歷史上與二戰時期之操守問題，及日本國族文化論述等，對日本社會及佛教界而言，仍屬忌諱與敏感的課題，故因其強烈而直接地批評日本佛教界反智、保守，及譴責其在踐行上的墮落，而震驚日本的佛教及佛學二界，故此「批判佛教」運動可說是一次「以學術作文化-社會的批判實踐」的佛教「學院社會運動」。見 James Hubbard, "Introduction," in Jamie Hubbard & Paul L. Swanson (ed.), *Pruning the Bodhi Tree: the Storm over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), p. viii。「批判佛教」專題會議 1993 年在北美以英語舉行，會後集結為前書以英文出版，具屬此種背景下的產物。

獨特的，是各大佛教集團都普遍建立寺院武裝，早期稱為「惡僧」，後來稱為「僧兵」的宗教武裝組織，互相進行戰鬥。僧兵擾亂政治與社會在日本中世紀頗長的階段內，是一個無日無之的狀態，甚而是造成從奈良遷都京都之主要原因之一，本文不可能，亦沒有必要深入每一個案，故下文只抽出有代表性的三兩案例作扼要說明。

僧兵的放恣是中世紀日本政治及社會生活的其中一個主要亂源，在前後不同階段延禍數百年。其表現出來的亂像有多種，首先是各大宗派及大寺院皆普遍建立僧兵；其次是僧兵組織參與佛教內、外的各種武裝戰鬥及其他集體暴力活動，其中包括持權貴的背景勒索地方當局；參與鎮壓農民階層天主教社群的抗爭。

日本佛教經歷三個階段的成長，依次為接受印度佛教的奈良朝 (552-784 A.D.)、接受中國佛教的平安朝 (784-1192 A.D.)，最後是建立日本本土佛教的鎌倉朝 (1192-1603 A.D.)。前後三個階段產生的教派依次分別有三論、成實、俱舍、法相唯識、華嚴、戒律、天臺、真言、臨濟禪、曹洞禪、淨土、淨土真宗及日蓮宗等。除了義理上屬小乘的三宗外，餘下的幾乎所有宗派，起碼在各教派的總本山大寺，都設有頗富規模的僧兵組織。僧兵的發展有不同階段，早期僧兵依附天皇、朝廷及少數權門貴族等上層力量來發展，後期僧兵大概始於鎌倉時代，隨著新教派在民間的廣泛傳播，僧兵力量亦逐漸成為民間的宗教武裝組織。

最典型僧兵系統例如有天臺宗比叡山的延曆寺（其僧兵稱「山法師」）、天臺宗園城寺（其僧兵稱為「寺法師」）、法相唯識宗的興福寺（其僧兵稱「奈良法師」）、華嚴宗的東大寺、淨土真宗的石山本願寺、古義派真言宗的高野山金剛峰寺（其僧兵稱「高野

聖」)、新義派真言宗的和歌山根來寺(其僧兵擅炮術,稱「根來眾」)、日蓮宗的本能寺及其大量屬寺(其僧兵稱「法華兵」)等。在僧兵及教派戰爭的高峰階段,甚至單憑一件單兵的冷兵器,即可知兵器主人宗派何屬,例如薙刀(naginata)為天臺宗僧兵專用,⁶⁹而「十文字鎌槍」(jumonji-yari)則為法相唯識宗僧兵專用,尤其如唯識宗總本山奈良興福寺,其屬寺寶藏院更是唯識宗僧兵槍法的所在地,稱「寶藏院流」,迄今在日本傳統槍術上仍是一大流派,有常規性的訓練及年度競賽,⁷⁰而原天臺宗僧兵的薙刀術也一樣流傳到當代,⁷¹日本史上最早使用火器作戰,並擁有當時最強大火鎗及鐵炮武裝力量的,其實就是新義派真言宗根來寺的僧兵,僧兵傳統之強悍可見一斑。

僧兵涉身各式各樣的武裝衝突,其中大部份都屬教派戰爭。武裝衝突既有在不同教派之間的開戰,也有在同一派內不同集團的戰鬥,更有多教派結合的聯手混戰,佛教徒與天主教徒之間結合宗教與階級分歧的武裝戰鬥,甚至是與世俗的武家集團或幕府的戰鬥,互相武力對抗,不一而足。

以僧兵進行教派互戰是始於九世紀唯識宗興福寺與華嚴宗東大寺之間的為寺產爆發衝突。及後,僧兵戰爭經常發生,由1100年到1180年的八十年間,單是天臺宗延曆寺,就發生過十四次之多,其中包括屢次與唯識宗興福寺及清水寺等院的僧兵發生戰鬥,焚寺殺僧。⁷²大略同期,涉事的唯識宗興福寺與天臺宗除前述

⁶⁹ <http://v.youku.com/v_show/id_XMTQ2ODQzMzAw.html>

⁷⁰ 奈良寶藏院流槍術保存會 <<http://www4.kcn.ne.jp/~hozoin/>>。

⁷¹ <http://v.youku.com/v_show/id_XMTQ2ODQzMzAw.html>,

<http://www.youtube.com/watch?v=T8J_IkuUbak>。

⁷² 村上專精著、楊曾文譯,《日本佛教史綱》(北京:商務印書館,1981年),頁106。

的主要戰事以外，又同時各自另辟戰線，唯識宗興福寺與金峰山的山岳行者開戰，⁷³而天臺宗延曆寺則首先代其末寺白山僧眾衝擊政府，伏擊官家，劫走因開罪白山僧眾而被輕判流放的地方官員。次年天臺宗延曆寺僧眾因故生亂，官家派來平亂的數千官兵竟被天臺僧兵擊敗。⁷⁴

同一教派內的不同集團之間的矛盾亦動輒以武力解決，典型例子如天臺宗總本山延曆寺的山門派與天臺分寺園城寺（即三井寺，在今滋賀縣大津市）的寺門派之間，分別源於天臺宗早期兩位領袖圓珍及圓仁，⁷⁵為戒壇問題發生嚴重爭執，由 1081 年到 1163 年前後才約八十年（白河天皇期間），延曆寺發兵多次，並將對方寺院全部焚毀四次。⁷⁶另一例子是真言宗內新義與舊義之間的糾紛，最終也是訴諸武裝的暴力衝突，經歷多次互相焚寺殺僧後，紛爭才告一段落。⁷⁷

此外，天臺宗及唯識宗大寺院的僧兵有動輒抬神木、神轎，近乎常規性地向政府「強訴」或「噉訴」（即勒索式示威）的惡習，⁷⁸地方官員不敢處理，常托請其他寺院派出僧兵對付「強訴」的僧兵，這不單縱容僧兵漠視官員，且讓不同集團的僧兵交戰，亦首開他們互相之間交惡的先例，加上其他原因，形成不同教派僧兵慣於以教派武裝衝突來解決教派分歧。天臺宗園城寺、唯識宗興福寺及華嚴宗東大寺就是這樣長年相互敵視，動輒訴諸兵刃。

前期僧兵高峰階段的結束是 1159 年在平治之亂後，當權的平

⁷³ 同前註。

⁷⁴ 同前註，頁 107。

⁷⁵ 楊曾文，《日本佛教史（新版）》（北京：人民出版社 2008 年），頁 458。

⁷⁶ 同前註，頁 204-213。

⁷⁷ 同前註，頁 206-208。

⁷⁸ 同前註，頁 207。

家與朝廷支持的大寺院及僧兵常有矛盾，最終找藉口焚奈良東大寺、興福寺，屠殺全部僧眾。隨著天皇及朝廷的權力進一步退卻，權力逐漸分散在武士階層大小不同的集團手中，新成立的佛教宗派，如禪宗、淨土宗及淨土真宗等在武士階層比在皇家及貴族世家中更能得到普及。其中最能代表後期僧兵事態發展的是淨土真宗及日蓮宗。他們不同於舊宗派，僧兵完全植根於如小商賈、工人及農民等中、下層民眾，這一點是和前期僧兵的本質性區別。因為淨土真宗以「惡人正機」說，強調在社會生活中，職業的平等性，吸引在中世紀日本重農輕遷的觀念下，向被歧視成賤民各類手工業者、小商賈、水手、交通運輸從業者、獵人及漁民等，贏取其廣泛信仰，⁷⁹而日蓮宗主要是町人階層的信仰，新宗派的僧兵的力量不單是從中徵集，當中僧兵力量影響最大的是淨土真宗及日蓮宗，亦在一定程度上，反映這些階層及集團的訴求。當然，誠若一些學者已然指出，我們不能因特定教派與特定階層有較大重疊的情況，就自動以階級鬥爭的假設，得出此必然為所謂「農民起義」之結論，事實上當中不少個案純屬教派之間的利益及地盤爭奪，⁸⁰最終演變為宗教軍事衝突。下以此為例扼述這一階段的僧兵事態。

淨土真宗的解脫教義上，力主「絕對他力」，另提出「一向一揆」，「一向」是淨土真宗門下一支的本願寺一向宗，「一揆」是日文古詞，字面原義是「在神明面立誓團結一致，展開奮鬥，共同禦侮」，可以是指非武力的抗爭及連帶的談判，但後來變成指武裝起義。「一向一揆」發生在本願寺大幅度成長的階段，鼓動農民抗交地租雜稅，趕走領主，奪取地方政權，建立政教合一的淨土真宗加賀政權，其僧兵作戰時高舉「進者往生極樂，退者無間地獄」

⁷⁹ 劉金才，《町人倫理思想研究：日本近代化動因新論》（北京：北京大學出版社，2001年），頁46-50。

⁸⁰ 楊曾文，《日本佛教史（新版）》，頁495。

（原日文為「進まば往生極樂、退かば無限地獄」）為標語的軍旗。其頂盛時期，一向一揆波及半個日本。於公元 1460-1590 百三十年間，真宗僧、俗信徒以武力舉兵，對抗其他教派及連帶的結盟勢力，這始於 1465 年，天臺宗僧兵襲擊淨土真宗祖庭大谷本願寺，淨土真宗發兵反擊。其後，一向一揆起兵不下十次。⁸¹

有關淨土真宗與「一向一揆」之間的關係，較早年代有 1966 年出版，笠原一男的《一向一揆：封建社会の形成と真宗の關係》，⁸²及 1972 年出版，笠原一男、井上銳夫校注的《蓮如，一向一揆》，⁸³九零年代初有神田千里的《一向一揆と真宗信仰》。⁸⁴近年日文學界對淨土真宗教暴力衝突的研究持續增長，尤其發生在真宗法主顯如所領導的一向一揆與織田信長之間，著名的「石山本願寺合戰」，石山本願寺是淨土宗在京都的舊寺院被其他佛教教派焚毀後，新遷建的總本山，事實上成了淨土真宗的宗教軍事城堡。繼前書之後，神田千里再撰有《一向一揆と石山合戰：戦争の日本史 14》⁸⁵及武田鏡村《織田信長石山本願寺合戰全史：顯如との十年戦争の真実》⁸⁶二書。兩書中的前者考察日本佛教史上這一著名戰役當中，往生極樂的淨土信仰及期望作戰陣亡之間如何由提倡「報恩謝德」的真宗教義所結合，並成為在價值觀上進行軍事動員的方式。一直以來，對淨土真宗「一向一揆」的研究，幾乎完全是日文學界的天下，但近期此一情況出現變化，一部題為《戰

⁸¹ 這系列主要的「一向一揆」分別是近江金森合戰（1466 年）、越中（1480 年）、加賀（1488 年）、大小（1531 年）、畿内奈良（1532 年）、三河（1563 年）、長島（1567 年）、石山合戰（1570 年）、越前（1574 年）。

⁸² 笠原一男，《一向一揆：封建社会の形成と真宗の關係》（東京：至文堂，1966 年）。

⁸³ 笠原一男、井上銳夫校注，《蓮如，一向一揆》（東京：岩波書店，1972 年）。

⁸⁴ 神田千里著《一向一揆と真宗信仰》（東京：吉川弘文館，1991 年）。

⁸⁵ 神田千里，《一向一揆と石山合戰》（東京：吉川弘文館，2007 年）。

⁸⁶ 武田鏡村，《織田信長石山本願寺合戰全史：顯如との十年戦争の真実》（東京：ベストセラーズ，2003 年）。

爭與信仰：日本後期室町時代的一向一揆》(*War and Faith: Ikkō ikki in late Muromachi Japan*)⁸⁷ 的英文論著成為首冊涉足此題的非日文研究，該書本為哈佛大學 1995 年的博士論文，探討後期室町時代十六世紀淨土真宗當中「一向宗」的宗教／軍事集團的武裝行為，即「一向一揆」。與既有的「一向一揆」研究相比，該論著有其特別關心的角度與問題，既有的論著往往是循日本戰國時期後期階段的封建政治集團、階級衝突及戰爭史的角度來進行研究，「一向一揆」經常因而被定義為農民起義，對於當中的宗教信仰的元素卻罕受關注。《戰爭與信仰》則偏重探討信仰的作用在充滿武裝衝突與戰亂的社會中的多重而複雜的角色。

日蓮宗鼓吹獨崇《妙法蓮華經》，有著名的「四箇格言」，即「念佛無間，禪天魔，真言亡國，律國賊」之著名口號，敵視如淨土、禪、真言及律等一切其他佛佛宗派，稱其全屬錯誤，⁸⁸從而先後造成與淨土真宗的人身暴力衝突事件，有所謂「伊豆法難」及「小松原法難」等，並招至死傷。⁸⁹其排他性之強，在日蓮宗流佈的地區，皆以「教折服」或「行折服」的方式迫使全部人改宗，所謂「行折服」，其實就是引述《涅槃經》覺德比丘的故事為典據，以武力迫對方就範，⁹⁰從而日蓮宗的流佈區都是整個村社成為信徒，這亦是其僧兵的重要來源，日蓮宗僧兵組織的特性是屬寺全部武裝化，⁹¹以協同作戰。日蓮宗提出「法華一揆」之論，多次組織法華僧兵暴動，其中包括攻打淨土真宗，並燒燬其總本山山科本願寺。1536 年，日蓮宗在一次法義辯論上駁倒比叡山天臺宗，

⁸⁷ Carol Richmond Tsang, *War and Faith: Ikkō ikki in late Muromachi Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007).

⁸⁸ 何勁松，《日蓮論》（北京：東方出版社，1995 年），頁 71-76。

⁸⁹ 同前註，頁 45-49。

⁹⁰ 同前註，頁 215。

⁹¹ 同前註，頁 214-215。

後者不服，以武力要脅並欲控制在京都的日蓮宗，日蓮宗還擊，發兵攻打天臺宗，比睿山延曆寺僧兵擊退日蓮宗的進攻後，立即和唯識、華嚴、淨土、真言等多個大宗派結成聯盟抵抗，集合京都天臺園城寺、東大寺、興福寺、根來寺、本願寺僧兵五萬人，圍攻日蓮宗在京都的根據地，攻破日蓮宗在當地所有廿餘座大寺院，把它們之全部焚毀，朝廷順勢下令在京都地區禁除日蓮宗，此乃著名的「天文法華之亂」，⁹²今谷明先後在二十年間兩次出版專論，深入探討此一事件，分別是《天文法華の乱：武装する町衆》⁹³與《天文法華一揆：武装する町衆》，⁹⁴而就日蓮宗在中世紀的戰國環境中，為何及如何成為一個宗教武裝集團，則有湯淺治久剛出版的《戦国仏教：中世社会と日蓮宗》。⁹⁵

當時僧兵普遍到一個程度，在十六世紀後期，織田信長依「天下佈武」的政策，用武力清除地方上各大封建勢力時，面臨數個巨大障礙，當中不少都屬於佛教力量。這主要是天臺宗、新義真言宗及淨土真宗，織田信長於 1571 年發兵攻陷天臺宗總本山比睿山延曆寺，焚毀全寺，屠殺數千天臺宗僧兵及教眾。約在同一階段，另發重兵圍攻勢力遠比天臺宗強大多倍的淨土真宗。戰鬥數年後，於 1580 年迫使其總本山本願寺投降，織田與淨土真宗之間的戰事，單是長島與越前兩役，一向一揆的僧兵陣亡就達五萬多人。1585 年織田信長發兵進攻新義真言宗和歌山根來寺，最終在戰火中將其燒毀。新義真言宗的根來寺有僧兵上萬眾，且是戰國時代最強大的火鎗隊或鐵炮隊，同時根來寺也擁有最尖端的制炮技術，兼而向其他僧、俗軍事力量販賣鐵炮、輸出鐵炮技術、訓

⁹² 同前註，頁 216-219。

⁹³ 今谷明，《天文法華の乱：武装する町衆》（東京：平凡社，1989 年）。

⁹⁴ 今谷明，《天文法華一揆：武装する町衆》（東京：洋泉社，2009 年）。

⁹⁵ 湯淺治久，《戦国仏教：中世社会と日蓮宗》（東京：中央公論新社，2009 年）。

練制炮技師及組成根來寺的鐵炮僧兵團，應各戰國大名的邀僱，以僱庸兵身份參與戰國時代的多場戰役。

雖然距最後一股僧兵力量被消滅已有四百餘年歷史，但在日本社會生活、文化、民間傳說、節日中，至今日都仍留下僧兵的歷史痕跡，例如反映天臺宗延歷、園城二寺內鬥之「鐵鼠賴毫阿奢黎」民間傳說、每年日本三重縣湯山僧兵節的仿古僧兵巡遊、文學作品如《平家物語》、浮世繪及相似的日本畫作、到時下年青人流行文化中的電子遊戲的角色，都留下日本佛教宗教暴力衝突的蹤迹。

雖然在日文學界，自五零年代以降已有有關日本佛教僧兵的專著問世，如勝野隆信的《僧兵》⁹⁶、渡辺守順著《僧兵盛衰記》⁹⁷及日置昌一著《日本僧兵研究》⁹⁸等專著，但那並非作為「佛教宗教暴力」問題來論述，而西方學界一直到二千年為止，都沒有專研僧兵的論著出現，雖然在介紹日本武士史的西方論著中確多會劈一章半節，把僧兵目為武士名目下的一類作出簡單而表面的介紹，但都遠未觸及其發生的因由條件，乃至與佛教作為信仰體系之間在意識形態上的關係。

亞裔美國人珍妮花·新 (Jennifer Shin) 是一位美國軍隊的現職尉級 (Lieutenant) 軍官，也是美軍的首位佛教的隨軍宗教師。她在 2004 年以《僧兵分析：日本好鬥的佛教僧人》(*An Analysis of Sohei: Japan's Militant Buddhist Monks*)⁹⁹為題完成其在加州柏克

⁹⁶ 勝野隆信，《僧兵》（東京：至文堂，1966 年）。

⁹⁷ 渡辺守順，《僧兵盛衰記》（東京：三省堂，1984 年）。

⁹⁸ 日置昌一，《日本僧兵研究》（東京：国書刊行会，1972 年）。

⁹⁹ Jennifer Shin, "An Analysis of Sohei: Japan's Militant Buddhist Monks" (Thesis of Master Degree, Berkeley: Graduate Theological Union, 2004).

萊聯合神學院 (Graduate Theological Union, Berkeley CA) 的碩士論文。這應該是日文學界以外，首部以此為題的專著。雖然在 2003 年有一位熱衷於介紹古代日本武士、軍事及戰爭題材的軍事史作家史蒂芬·特恩布爾 (Stephen Turnbull) 撰寫了一部只有 64 頁，附有相片及彩圖的通俗小冊子，題為《日本武僧：公元 949-1603 年》 (*Japanese Warrior Monks: AD 949-1603*)¹⁰⁰，但被批評為欠缺學術嚴謹性，因而並不可靠，學術上沒有太大的價值。

以研究日本中世紀佛教的政／教關係史聞名的美國學者米凱拉·阿道夫森 (Mikael S. Adolphson) 在 2000 年出版有題為《權門：現代以前日本的僧人、弄臣與武士》 (*The Gates of Power: Monks, Courtiers and Warriors in Pre-modern Japan*)¹⁰¹ 一書，當中有略涉及僧兵。七年後，阿道夫森再出版以僧兵為專題的論著，題為《佛陀的爪牙：日本歷史上的寺戰士及僧兵》 (*The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sohei in Japanese History*)¹⁰²，這是西方學界第一部正式公開出版的日本僧兵專著。全書正文共六章，第一章〈宗教暴力及武裝僧侶之論述〉、第二章〈寺院暴力及戰火〉、第三章〈佛陀的打手〉、第四章〈佛陀的爪牙：僧侶貴族及僧侶指揮官〉、第五章〈建構歷史：僧兵與武藏坊弁慶〉及第六章〈僧兵、弁慶及寺院戰士：歷史的角度〉。《佛陀的爪牙》藉著追溯在歷史過程中建構出來的「僧兵」形像，是如何誕生及被應用於逐漸替換武藏坊弁慶和寺院的戰鬥人員，本書提出一套說法，解釋現代在重構中世紀日本史時，如何及為何有

¹⁰⁰ Stephen Turnbull, *Japanese Warrior Monks: AD 949-1603* (Oxford: Osprey Publishing, 2003).

¹⁰¹ Mikael S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers and Warriors in Pre-modern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000).

¹⁰² Mikael S. Adolphson, *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sohei in Japanese History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007).

需要發明出「僧兵」之傳統。《佛陀的爪牙》試圖把東亞佛教的宗教暴力成因，放到相應的社會文化環境中來理解。其分析對於欲探討早期日本史、早期日本宗教、乃至前現代中韓二國的宗教之學者來說，都是饒富價值的。

然而有趣的是，作者在此要做的事，竟然是要為僧兵在日本史上的惡名翻案，試圖論證僧兵的武裝鬥爭不應被目為宗教暴力一例。他認為，僧兵的歷史上及在流行文化中的名聲，都難與武士相比，僧兵通常都被誣蔑和批評為他們涉身政治和其他世俗事務，這樣的批評反映他們並沒有被視為屬於武士這個大類下的一例。阿道夫森的考察顯示奈良和鎌倉時代的寺院武力的社會起源、政治環境和作戰形態，這些僧兵實際上應被視為同屬武士一類。作者認為，僧兵的負面形像源於晚至十四世紀修建寺院時，為藝術需要所建構出來。由於武士階層控制全國政治，日文 *sōhei*（僧兵）形像最終和從韓國傳進來的韓文概念 *sunghyong*（僧兵）合併。十二世紀後期傳奇中的僧兵武藏坊弁慶，是唯一免於被後世論者所批評的，這並非因為他是武藝高強的僧兵，卻只是因為他受著名武士源義經所收服，且受其調遣，從而有助於強化武士才是上位者之形像。在解構「僧兵」形像，乃至於探索寺院武裝力量的特性徵、角色和意義時，《佛陀的爪牙》一書強調歷史環境的重要。它還特別指出，放任以後出的（尤其是現代的）宗教概念發揮過度的影響，並施之於對過去的解釋，這乃是一種謬誤。故此與其另立一個分開的暴力類別及意識形態脈絡，倒不如視僧兵的行為舉措與其非宗教的同仁（即一般武士）全無差異，而無必要以其聲稱出自宗教動機之托辭，而目之為有異於有其他意識形態推動之暴力。特別在當前慣於假定聖戰或十字軍等一類概念，來解釋涉及宗教的暴力衝突時，主張宗教以外的其他因素扮演更

重要的角色，推動假佛教之名而作出暴力行徑之議，便常被低估或忽視。

2、佛教體制與部落民制度

雖然前一階段僧兵的狂暴終告一段落，但佛教依然是中世後期日本社會一組非常強大的力量。進入江戶時代，日本社會相對隱定，同時由於在前一階段，唯有禪宗與教派僧兵的長期混戰關連較淺，不單在這時期有較大發展，禪宗漸成為較大的宗派，在全日各地皆廣設寺院。這一階段佛教的涉足強權，由前一階段明顯可見的武裝僧兵轉變為國家統治體制的一環，其暴力形式部份已經轉變為較不顯眼的樣態，主要表現在二事上，一者對日本天主教農民的軍事及政治壓制，其次是執行對「部落民」的制度化歧視。

由於江戶時代的日本已經遇上西方文明，當中的天主教尤其吸引下層農民，使信仰佛教為主的貴族階層感到受威脅，亦讓幕府產生戒心與恐懼，幕府遂對天主教下禁教令，在遭遇天主教下層農民反抗時，即動員佛教進行武裝鎮壓。稍後，幕府強制實施「寺請制度」，下令天主教徒改信佛教，日文稱「寺門改」，而且信佛者亦不准脫離佛教。所有人必需在就近的指定寺院登記其戶籍的一切相關資料，同時也被編為寺院屬民，並必需在佛教寺院進行戶籍登記，日文稱「檀家制度」。同時授權佛教寺院建立「宗旨人別賬」及「檀家過去賬」等的戶籍檔案系統，將其轄區屬民的姓名、年齡、結婚、生死、旅行、所屬佛教宗派（最後一項是最關鍵）的記錄在冊，及應需要由寺院出具證明（日文稱：追手形、宗旨手形），確認其不是基督教徒（吉利支丹），方可放行。並由佛教僧人據此監控屬民，制止天主教的進一步傳播，當中主

要都是禪宗寺院，該等寺院成為實質上的戶政機關，掌有全日本戶籍的詳細記錄，以支援政府在稅項及兵役在內的人力徵用。從而佛教近乎以准國教的方式，廁身於江戶時代的日本官方體制內，作為一個支援統治的系統。¹⁰³同時也實行寺院與轄區屬民之間的寺檀關係，即由寺院來負責屬民的喪葬、骨灰收藏、定期舉辦各種追薦法會，屬民則要向寺院繳納大量財物。幕府結合寺院對全國進行統治及控制，寺院同時成為戶政及警政的執行單位，這種安排造就僧侶負責監控民眾的特殊地位。期間佛教以寺院體制維持對部落民 (Burakumin)¹⁰⁴ 的歧視制度，一直延續到當代。

「部落民」是日本社會的少數族群，種族上與一般日本人無異，但社會階級不同。部落民是封建時期賤民階層的後裔，從事「不潔」的工作，處理與死亡有關的事務，如殯儀、皮革業者或劊子手稱為「穢多」，乞丐則稱為「非人」，生活於與外隔絕的貧民區。1871 年日本廢除封建階級制度，雖法律條文上部落民被解放，但真實的社會生活上歧視未稍減。在今天的日本，部落民就業、結婚等歧視仍存。一九八零年代始，很多年輕部落民開始組織和抗議對他們的歧視。部落民的人數據不同的調查，有不同數字，由百餘萬到二百餘萬之間。如前所述，「批判佛教」的爆發，事實上就是源於當代日本曹洞宗本身深涉這一歧視性的制度內，但其對當中的不義公然漠視，所招致來自曹洞宗內部的反抗。兩位研究日本禪宗的學者撰文，探討佛教在維持部落民的歧視性制度所扮演之主動角色。萊斯莉·奧爾德 (Leslie D. Alldritt) 的〈部

¹⁰³ 楊曾文，《日本佛教史（新版）》，頁 515-521。

¹⁰⁴ 有關「部落民」問題的來龍去脈，英文研究見 Sueo Murakoshi (村越末男) and I. Roger Yoshino, *The Invisible Visible Minority: Japan's Burakumin* (Osaka: Buraku Kaiho Kenkyusho, 1977). 中文簡介見楊曾文，《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1996 年）〈部落民〉一節，頁 152-157。

落民：日本佛教的串謀壓迫與一個解放的機會〉(The Burakumin: The Complicity of Japanese Buddhism in Oppression and an Opportunity for Liberation)¹⁰⁵ 及威廉·博迪福特 (William M. Bodiford)¹⁰⁶ 的〈禪與宗教歧視的技倆〉(Zen and the Art of Religious Prejudice)¹⁰⁷，前者是一綜合性的分析，後者特別從歷史的角度，詳盡說明日本曹洞禪宗組織介入「部落民」體制化歧視，以佛教觀念、社會史背景、制度及儀式強化該等歧視之種種具體細節等數據，並且亦檢討町田宗夫事件後，曹洞宗進行改革的具體項目、詳情、幅度、局限及對效果的評論。

3、明治維新以後日本殖民主義及軍國主義當中的護國佛教

如前文已提及到，日本佛教向來有很強維護政權的傳統，日文稱為「護國佛教」或佛教對國家的「鎮護」。日本在江戶時代後期面臨西方力量的入侵，開始意識到國家存亡危機，明治年間以歐西為模範進行改革。過程當中，針對佛教先後執行「神佛判然令」、「神佛分離令」及「廢佛毀釋令」，¹⁰⁸指佛教是其中一個因素造成日本的落後。此一全面排佛的舉措使佛教臨近滅亡，促使日本佛教向政府謀求讓步，以爭取生存空間。¹⁰⁹自此以後迄二戰終

¹⁰⁵ Leslie D. Alldritt, "The Burakumin: The Complicity of Japanese Buddhism in Oppression and an Opportunity for Liberation," *Journal of Buddhist Ethics* 7 (2000).

¹⁰⁶ 威廉·博迪福特 (William M. Bodiford) 是專攻中世紀日本曹洞宗的學者，著有 *Sōtō Zen in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993).

¹⁰⁷ William M. Bodiford, "Zen and the Art of Religious Prejudice," *Journal of Japanese Religious Studies* 23.1-2(1996), pp. 4-22.

¹⁰⁸ 楊曾文、張大柘、高洪，《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁 37-54。又見 C. Ives, "The Mobilizations of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan," *Journal of Japanese Religious Studies* 26.1-2(1999), p. 102.

¹⁰⁹ 楊曾文等著，《日本近現代佛教史》，頁 54-74。

戰止，日本佛教徹底屈服於國家主義，由組織、意識形態及人力物力等一切資源上，主動響應及積極參與官方於一切政治、軍事及對外殖民事務上的意旨，當中包括日本對韓國、中國東北及臺灣的殖民、對西藏的偵察滲透、對日本國內工人與農民維權聲音的壓制、二零年代軍國主義的動員及隨後對亞洲各國的侵略。期間近乎所有主流日本佛教都參與其中。

近年來，中文學界對二十世紀日本佛教與軍國主義之間關係的認識日漸增加，這包括華人學者自己進行的研究及把外文相關論著譯成中文。楊曾文《日本近現代佛教史》的第二與第三章、高洪《日本當代佛教與政治》的部份章節¹¹⁰及其他一些散見於不同學術出版品之論著與翻譯，皆對此略有論述。不過唯有數年前，何勁松的《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為綫索》¹¹¹才是首部處理現代日本佛教與軍國主義之間關係的中文專書。同時日文學界除本身是曹洞宗僧人的多位佛教學者如「批判佛教」的秋月龍眠、市川白弦、松本史朗及袴谷憲昭等人對此有作討論外，近年亦有其他研究領域的日本學人對此進行系統探討，例如榮澤幸二所撰，篇幅達 316 頁的《近代日本の仏教家と戦争：共生の倫理との矛盾》¹¹²，榮澤作者本人不是佛教研究領域的學者，之前是研究日本帝國主義的意識形態，並撰有這方面的專論《「大東亞共榮圈」の思想》¹¹³。此書以著名佛教學者椎尾弁匡 (1876-1971)、淨土真宗僧人伊藤證信 (1876-1963)、淨土真宗僧人西田天香 (1872-1968) 及淨土真宗西本願寺派法主大谷光瑞

¹¹⁰ 高洪，《日本當代佛教與政治》（北京：東方出版社，1995 年）。

¹¹¹ 何勁松，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為綫索》（北京：社會科學文獻出版社，2002 年），頁 162-320。

¹¹² 栄沢幸二，《近代日本の仏教家と戦争：共生の倫理との矛盾》（東京：専修大学出版局，2002 年）。

¹¹³ 栄沢幸二，《「大東亞共榮圈」の思想》（東京：講談社，1995 年）。

(1876-1948，曾留學歐洲) 四人為線索，考察從二十世紀初到戰時階段為止，本身是佛教徒，甚而是僧人的佛教學者，其宗教-學術事業與軍國主義之間的共生關係。此外專論日蓮宗戰爭角色的還有 1998 年出版，大木道惠的《仏教者の戦争責任：日蓮正宗の歴史改ざんを問う》¹¹⁴，該書探討日蓮正宗為何完全不承認戰爭責任問題，並且如何以封閉的態度，徹底合理化其戰時行徑，甚至主張以信仰協助戰爭的光榮感，回避曾為成員的「非戰」講話和行為，而進行遞奪僧籍、取消宗門身份，甚而一再發生協助官方拘捕異議成員等壓制教派內部反戰聲音之情況，讓當年戰時日蓮正宗內部因政見分歧而發生的派內鬥爭及壓迫之歷史被重新展現出來。

當然也有少數僧人在戰爭期間，是公開地反戰的，著名例子有淨土真宗大谷派東本願寺的竹中彰元 (1867-1945)，1937 年竹中彰元被以違反日本陸軍刑法罪名被逮捕及判刑，同時當年的淨土真宗大谷派東本願寺也處分竹中彰元，判以停班三年及遞奪布教師資格。近年出版的大東仁著《戦争は罪悪である：反戦僧侶・竹中彰元の叛骨》¹¹⁵，該書作者大東仁本身是學者，但也是淨土真宗大谷派圓光寺的住持。

另有研究近代日本政治的韓裔政治學學者許南麟 (Nam-lin HUR) 撰有〈在韓國的曹洞宗及日本軍事帝國主義〉 (The Soto

¹¹⁴ 大木道惠，《仏教者の戦争責任：日蓮正宗の歴史改ざんを問う》(東京：文芸社，1998 年)。

¹¹⁵ 大東仁，《戦争は罪悪である：反戦僧侶・竹中彰元の叛骨》(名古屋：風媒社，2008 年)。大東仁本人為大阪經濟法科大學亞洲研究所的研究員，曾悉力推動「竹中の名誉回復運動」，2007 年真宗大谷派主辦「復権顕彰大会」，宗務總長以宗派名義謝罪，在事發七十年後發表「宗派聲明」，宣佈取消對竹中彰元的處分，恢復名譽，見 <<http://www1.ocn.ne.jp/~yosisi/newpage2.htm>>。

Sect and Japanese Military Imperialism in Korea)¹¹⁶ 討論日本曹洞禪宗如何深入地參與二十世紀初日本對韓國的殖民工作，從作為隨軍出征，服務軍隊的宗教師，到廣泛佈建寺院於被殖民的韓國，並嚴格在日本帝國的框架下弘揚佛法，以助政治宣傳，最後是在韓國推動皇民化運動。

闕正宗的《日本殖民時期臺灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教 (1895-1945)》¹¹⁷ 是探討臺灣日治時期的「皇國佛教」。「皇國佛教」是指明治維新後，日本佛教在政／教關係上的特質，對內輔助神道教，對外配合國家擴張，在殖民地扮演教化、同化、皇民化當地人的角色。日本在殖民統治臺灣的 51 年間，「皇國佛教」參與整個在臺殖民事業。臺灣的日治時期始於 1896 年，殖民當局派隨軍僧及各宗派宣教師進入臺灣當地寺廟，各自訂定宣教計劃。1915 年「西來庵事件」爆發後，殖民當局借機進行全臺宗教調查，並以臨濟宗及曹洞宗為主導力量，加速以日本佛教統領本土宗教。1931 年「九一八事變」後，對日抗戰爆發，日本佛教在臺的角色逐漸徹底化，從 1932 年「部落振興會」、1934 年「臺灣社會教化協議會」到 1937 年「精神總動員（皇民化）運動」及 1942 年「寺院戰時體制」等一系列由臨濟宗及曹洞宗等策劃與執行的計劃，把「皇國佛教」推向高峰。

西方學界首次注視到日本佛教及其相關思潮與軍國主義之間可疑而複雜的關係，乃是在九零年代初，原因有二，一者是八零年代後期日本批判佛教在其國內受挫後，採取把問題國際化的對

¹¹⁶ Nam-lin HUR, "The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea," *Japanese Journal of Religious Studies* 26:1-2(1999), pp. 107-134.

¹¹⁷ 闕正宗，《日本殖民時期臺灣皇國佛教之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教 (1895-1945)》（國立成功大學博士論文，2009 年）。

抗策略，使西方學界從此關注日本佛教在政治世界中的操守問題。二者是德國哲學家馬丁·海德格 (Martin Heidegger) 的納粹黨身份及對納粹政權的取態問題被翻出來議論。探討日本佛教在軍國主義體制及戰時角色的西方研究近年一直在增長，其研究者每多本身是專研日本禪宗的學者，部份甚致是有僧人身份者。他們一直追溯禪宗所可能蘊含的道德虛無主義、抽象的平等一體說與國家主義暴力之間的結合，這已成了學界近年非常關注，有關佛教宗教暴力的重要題材，無論是下文提及的多位研究禪宗的學者，或因涉足與禪宗思想關係密切的日本天臺宗之研究者，都無法迴避之。比之於現已出版的中文論著每多偏重對歷史進程的分析與描述，西方的研究更重視內在禪宗思想，從意識形態批判之角度出發，來探討日本禪宗與軍國主義在觀念上的內在連係，因此其在思想深度上較為突出，以下是其中部份論著。

西方學界對此的最早討論應該是 1994 年出版，詹姆斯·海西希 (James W. Heisig) 及約翰·馬拉爾多 (John C. Maraldo) 合編的論文集《粗暴的覺悟：禪、京都學派及國家主義問題》 (*Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*)。

¹¹⁸這是 1992 年 5 月在加州柏克萊的佛教研究所 (Institute of Buddhist Studies, Berkeley) 召開以「日本帝國體制與日本宗教文化」為題的會議與會論文的結集，專以禪宗與國家主義間關係為主題作詳細考察。全書分為四個論的部份，第一部份是禪宗，第二部份是西田幾多郎，第三部份是現代性，第四部份是京都學派。只有第一部份的四篇論文是直接涉及禪宗或佛教，其餘三部份的十多篇論文都是有關京都學派。四篇有關禪宗的論文分別探

¹¹⁸ Heisig, James W. & John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai'i

討禪宗弟子對戰爭的態度、禪的民族主義、鈴木大拙論國家與社會及市川白弦對帝國禪的批判。

當然，此一論文集將禪宗和京都學派放在一起似乎略嫌簡化，因為京都學派雖在思想上有受禪宗影響，但畢竟她遠不只是禪宗，過度強調禪宗的角色，易生偏差，因為京都學派的思想淵源要比禪宗多元，而她所面對的問題也遠要比禪宗複雜，而時下有些華人學者的研究也同樣傾向把京都學派簡化為現代的佛學，再簡化為禪學。但無論如何，兩者都在二戰期間及之前，與日本軍國主義皆有極密切關係。對於華文學界而言，京都學派的特殊之處，不單在於其與日本軍國主義之間極為密切的關係，且更在於時下華人學界有關京都學派的部份論著不是以批判的角度來研究京都學派的思想，卻是以近乎弘法式（甚或仿若推銷）的態度來弘揚京都學派，尤其該等學者對京都學派成員與軍國主義的密切關係，及其公開而明確地支持日本侵略眾多亞洲國家一事，採取迴避問題的態度。筆者就此詢問熱中於以弘揚的態度，撰寫多種內容大體是重覆地推廣京都學派思想入門冊子的好些華人學者，其答案只是答非所問，以「侵華是日本軍部當權的北進派之決定，屬陸軍系統。京都學派支持的是失勢的南進派，屬海軍系統」來支吾搪塞，顧左右言他。無論從任何角度來說，這種回答都很難說得上有什麼言之成理之處。

布賴恩·大禪·維多利亞 (Brian Daizen Victoria) 的二書，專門討論日本禪宗在日本軍國主義的冒起及發動對外侵略戰爭時所扮演的主動角色。維多利亞本人其實是日本曹洞禪宗的僧人。此二書的出版最終促使多個相關的日本禪宗宗派，就其於二戰中的

角色發表公開的道歉聲明。維多利亞的《戰爭中的禪》(*Zen at War*)¹¹⁹一書是以主要的禪宗領袖及禪宗學者的論著與演講稿作為文獻根據，嚴密地揭露出貌似和平反暴力的宗教，如何在整個第二次世界大戰之過程中，未為人知，但緊密無間地支持日本軍國主義。幾乎所有日本禪宗的主要領袖人物及組織都是日本帝國殖民及太平洋戰爭的熱心支持者。該書並顯示禪宗如何作為強而有力的意識形態基礎，推動這股狂熱及自殺殉戰之風，從而禪宗無可避免地陷身於自相矛盾及軍國主義的泥沼當中。該書依章次逐一探討的議題分別是現代日本佛教介入社會之初期氣氛，及其間曹洞禪宗僧人如何形成極端立場；各個體制化的佛教系統如何由拒絕軍國主義的邀請，逐步轉變為被整合入局，雖為然有少數例外抵抗軍國主義的禪宗人士，但被整編的主流佛教禪宗已開始以帝國禪及作戰禪的方式，深深地參與日本的軍國主義事業，最後探討在戰後禪宗如何再重回日本社會，及省思這樣熱中於戰事的禪宗到底算是什麼意義下的佛教。該書以英文出版後未幾即有日文譯本《禪と戦争：禅仏教は戦争に協力したか》¹²⁰出版。

七年後，維多利亞再出版進一步補充前書的另一相關專著，題為《禪宗戰爭的故事》(*Zen War Stories*)¹²¹。前書採取較宏觀的進路綜合性地分析局勢及事態的進程，但本書則取個案的方式，循局內參與者個體經驗角度來作討論，本書其中一部份是根據直接參軍之當事者的戰時書信及當面訪談，考察禪宗的生死觀如何被整合進軍隊的「精神教育」內，以便在軍民之間培養起狂熱的軍國主義精神，同時也間接思考政／教關係問題。個案主角涉及

¹¹⁹ B. D. Victoria, *Zen at War* (New York: Weatherhill, 1997).

¹²⁰ B. D. Victoria 著、Aimee Louise Tsujimoto 譯，《禪と戦争：禅仏教は戦争に協力したか》（東京：光人社，2001年）。

¹²¹ B. D. Victoria, *Zen War Stories* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003).

多位日本禪宗的代表人物，包括多位在三零年代參與極右軍人秘密組織「血盟團」，從事政治暗殺，連番刺殺以首相為代表的官僚系統政要，¹²²及參與侵華戰爭之佛教徒年青軍官對其動機及經驗的禪宗式自我表述。同時本書也引述這些年青軍官著名的禪宗師父在公開場合（例如在法庭上作證），對其徒所從事的暗殺活動作出頌揚及禪宗式意義解讀。他們分別是臨濟宗或曹洞宗的重要禪師，如山本玄峰、大森曹玄、安穀白雲、今村均、鈴木大拙等，其中部份即使在戰後，依然是非常著名的極端右翼份子代表人物。本書也討論日蓮宗隨軍宗教師的戰爭生活、禪宗叢林生活的規範及理念如何間接成為基本軍事訓練的原型，及戰後佛教如何作為多位甲級戰犯的最終庇護所。

克里斯托弗·艾夫斯 (Christopher Ives) 是專攻日本禪宗研究的學者，撰有系列相關譯、研論著。他在早期撰有一專書《禪的覺悟與社會》(*Zen Awakening and Society*)，該書探討禪宗強調其實踐的是非關倫理與社會、政治等「世間」事，而只關注修行與解脫之論述。並考察在傳統日本的政治／社會環境下，這種觀點在社會生活中底所起的是什麼角色與作用。¹²³

在此研究背景的參考下，我們可以注意他剛剛出版的另一涉及日本禪宗的專書《皇道禪：市川白弦的批判及佛教在倫理上揮之不去的諸問題》(*Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*)¹²⁴，探討當代禪宗的戰

¹²² 對於這一系列年青軍官試圖把日本推向軍國主義的重大事件，見堀幸雄著、熊達雲譯，《戰前日本國家主義運動史》（北京：社會科學文獻出版社，2010年），頁85-139。

¹²³ Christopher Ives, *Zen Awakening and Society* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992).

¹²⁴ Christopher Ives, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009).

時角色，這是由作者累積多年的系列論文如〈帝國禪及西田哲學當中的倫理陷阱：市川白弦的批判〉(Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy: Ichikawa Hakugen's Critique)、〈護法護國：佛教的戰爭罪責及社會倫理〉(Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics) 及〈教義動員令：佛教對現代日本帝國意識形態的貢獻〉(The Mobilization of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan) 等所修改、補充而合成。本書的主角市川白弦 (Ichikawa Hakugen, 1902-1986) 是有曹洞宗僧職的學者，他是「皇道禪」的頭號批評家，著有《佛教の戦争責任》。¹²⁵「皇道禪」是禪宗的佛教領袖在二十世紀的上半段，積極參與造就日本帝國主義時所提出的禪宗概念。市川在戰後，曾長年累月獨力編纂編年史，記錄禪宗戰前及戰時如何支持日本帝國主義，並再三就禪宗的戰爭責任問題，向其施壓。市川白弘猛烈批評日本禪宗在戰時所提出的下列見解：「安心、任運」觀念與「皇道禪、皇道佛教、劍禪一如」之間的關係；禪宗依華嚴「事事無礙」及「差別即平等」倡議「惡平等」，從事對外侵略；乃至以禪宗「風流之境涯」的以審美推避道德責任；懺謝文的所謂「一億總懺悔」只是懺悔戰敗而非侵略帶來的殺生等；¹²⁶沿用封建從屬關係當中這種「天下和順主義」、「王佛相依」、「報恩」思想於現代國家主義，最終自願淪為國家權力的附庸，集體自棄公民權，甘受支配。¹²⁷借助上述議題，市川白弦反思禪宗宗教解脫的方法、佛教形上學所修建的政治論述、傳統東亞世界中佛教和政府之間的合作、京都學派西田幾多郎的哲學系統，及戰後日本的國家神道教之狀態。

¹²⁵ 市川白弦，《佛教者の戦争責任》(京都：春秋社，1970年)。

¹²⁶ C. Ives, "Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics," *The Eastern Buddhist* 33.2 (2001), pp. 15-27.

¹²⁷ C. Ives, "The Mobilization of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan," *Journal of Japanese Religious Studies* 26.1-2 (1999), pp. 96-97, 101-103.

羅伯特·夏富 (Robert Sharf) 是另一位研究東亞佛教（尤其是中、日禪宗），並帶著此一背景兼而探討現代日本禪宗與軍國主義關係之學者，他本人甚而是有日本法相唯識宗僧人的宗教身份。夏富先後撰寫有系列論文，直接相關上述議題的有較早期的論文〈日本國家主義的禪〉(The Zen of Japanese Nationalism)¹²⁸ 及〈誰的禪？再談禪的國家主義〉(Whose Zen ? Zen Nationalism Revisited)¹²⁹。近年夏富討論較多的是所謂宗教體驗 (religious experience) 之概念，但他對此深富批判性的觀察，其實仍然間接連繫於早期有關日本禪宗的軍國主義問題之討論，即考察被標榜為所謂純粹「內在、私人」的宗教體驗，其實是如何間接呼應於其涉及面更為廣泛的政治意識形態。

（三）藏傳佛教

有關藏傳佛教的宗教暴力，與日本佛教一樣，由來已久，無論教派內、外。幾乎每一個新教派的成立過程中，都面對其他教派政治及軍事力量的壓制，從而最終經常用教派武裝來解決利益紛爭及教義分歧。

其實在傳統中國，自元朝以降迄五零年代，漢文資料方面，歷朝處理藏務的地方官員的公務文件或地方仕紳的公、私檔案中，每多涉及藏區寺院的擁兵與教派衝突。藏文資料更是廣泛散見於各種藏文的傳統教派和寺院史冊、僧俗政教人物傳記、地方誌。

在藏學界，雖然一直沒有以「藏傳佛教宗教暴力」為專題的

¹²⁸ Robert Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism," *History of Religions* 33.1(1993), pp. 1-43.

¹²⁹ Robert Sharf, "Whose Zen ? Zen Nationalism Revisited", in Heisig, James W. & John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu : University of Hawai'i Press, 1995).

系統編彙、分析及研究，但藏學界的同仁顯然從未對藏傳佛教的宗教暴力感到過陌生。然而此一主題最近逐漸成為西方藏傳佛教研究的一個新專題。只是西方學界對藏傳佛教宗教暴力的討論較多是來自藏學 (Tibetology) 界，而不是來自佛教研究 (Buddhist Studies) 的學術領域內從事藏傳佛教教義內涵之研究，除非是當中涉及格魯派以外教派的研究，方會在討論他事時，附帶地提及。西方藏學界對藏傳佛教宗教暴力及教派戰爭並不陌生，提及這類事件的情況其實不在少數，但還說不上專題系統研究。

在中文藏學界，諸如恰白·次旦平措的《西藏通史：松石寶串》、王森的《西藏佛教發展史略》、王輔仁《西藏佛教史略》及多部其他論著，乃至有代表性的一系列藏傳佛教傳統史冊的中譯及出版問世，都詳略不一地記錄了藏傳佛教史上，以教派為單位的多宗大型教派戰爭，至於規模較小的教派或寺院集團的武力衝突，只能用「不勝枚舉」四字來形容。

本文目的不在專門探討藏傳佛教宗教暴力的個案細節，所以即使是以教派或教派政權為單位而爆發的大型宗教戰爭，在此亦不可能不厭其煩、長篇累牘地一一詳述。但為能便於下文進一步的討論，姑且舉「止貢寺之亂」一例，對其事態輪廓稍加勾勒。

根據《青史》(*Deb ther snon pu*)¹³⁰、《漢藏史集》(*Rgya Bod Yig tshanz chen mo*)¹³¹ 及《止貢金鬘》(*Nes don bstan pai sñin po mgon po 'Bri-gun-pa chen po i gdan rabs chos kyi byun tshul gser gyi phren ba*)¹³² 等的記錄，止貢寺之亂 (*vbri khung gling log*) 是指

¹³⁰ 廓諾·迅魯伯 (Gos Lo tsā ba Gzön nu dpal) 著、郭和卿譯，《青史》(拉薩：西藏人民出版社，1985 年)。

¹³¹ 班覺桑布·達倉宗巴 (Dpal-byor-bzan-po, Gyas-ru Stag-tshan-pa) 著、陳慶英譯，《漢藏史集：賢者喜樂瞻部洲明鑒》(拉薩：西藏人民出版社，1986 年)。

¹³² 直貢·丹增白瑪堅參 (Bstan dzin padma rgyal mtshan, Bri gun Che tshan IV)

1285-1290 年間，圍繞止貢迦舉派根本寺止貢寺，在元代藏地的薩迦派政權與止貢迦舉派之間，所發生一系列宗教戰爭；初互相燒寺殺僧，稍後參戰雙方皆各自援引不同的蒙古軍事集團介入，止貢迦舉派試圖引入九萬蒙古軍推翻薩迦派，薩迦派 (Sa skya pa) 集結元朝及其他各部僧、俗兵力對抗，單是薩迦派發兵進攻止貢寺的一役，止貢寺僧、俗被薩迦派殺者即逾萬人，薩迦派並攻佔止貢迦舉派的大量屬寺及屬地，止貢派全幅敗散，其高層及其蒙古人支持者出走，逃亡外鄉。經此一役後，止貢迦舉派影響力大幅萎縮。¹³³即使事隔七百餘年，時至今日，止貢迦舉派對此仍餘恨未了。止貢寺在每年藏曆三月廿八、廿九兩日的教派節日金剛法舞，其儀式的主要內容是用象徵方式，先以麵粉捏成一人形物體，代表教敵薩迦派，再將該物砍成碎片，在放火燒毀後再施咒，並以薩迦派最終被斫盡殺絕來結束儀式，向薩迦派宣表當年滅寺之恨。值得注意的是，這系列的爭戰雖然明顯涉及元代藏地宗教體制的現實利益，但也確實存在薩迦派與迦舉派在宗教思想上的分歧之背景，薩迦·班智達·貢噶堅贊 (Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan) 撰有專著，嚴厲批評迦舉派的教法，¹³⁴並有記錄指

著、克珠群培譯，《直貢法嗣》（拉薩：西藏人民出版社，1995 年）。

¹³³ 恰白·次旦平措等合著、陳慶英等合譯，《西藏通史：松石寶串》（拉薩：西藏古籍出版社，1996 年），頁 353-357。王森著，《西藏佛教發展史略》（北京：中國社會科學出版社，1997 年），頁 145-146。

¹³⁴ 有關的義理爭論，不在此冗論，可參考下列研究。專書有 David Jackson, *Enlightenment by a Single Means: Tibetan Controversies on the Self Sufficient White Remedy (dKar po Chig thub)* (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994)。對這書的回應見 Robert Mayer, "The Sa skya Pandita, the White Panacea and Clerical Buddhism's Current Credibility Crisis," *Tibetan Journal* 22.3 (1997), pp. 79-105。另期刊的討論見下列數篇論文 M. Broido, "Sa-skya Pandita: the White Panacea and the Hwa-Shang Doctrine," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 10.2 (1987), pp. 27-68。D. Jackson, "Sa-skya Pandita the Polemicist: Ancient Debates and Modern Interpretations," *Journal of International Association of Buddhist Studies*

出他曾當面諷刺止貢迦舉派行者的實踐與見解，雙方在意識形態上本就種下宗教對立之因。¹³⁵及後，當薩迦派內訌，勢力減弱之際，與止貢迦舉派同源，關係密切的帕竹迦舉派 (Phag mo gru pa bKa' brgyud) 的大司徒絳曲堅贊 (ta'i si tu byang chub rgyal mtshan, 1302-1364) 發兵推翻薩迦派政權，成立同樣是政教合一制，由帕竹迦舉派掌政的教派政權「帕竹第悉」。¹³⁶

從元末以降，歷明、清兩朝，到十八世紀末為止，類似前段所述的教派戰爭在蒙、藏地區近乎是佛教常態，其所涉之規模、戰亂之繁密及錯縱糾纏，比之前例，只有遠過之而無不及。舉凡帕竹噶舉派、噶瑪迦舉派、止貢迦舉派、薩迦派、格魯派、覺朗派、寧瑪派，甚而苯教，再加上其他各種僧、俗地區政-教勢力和藏區內、外的蒙古軍事集團，教派之間合縱連橫，規模大、小兼具的教派混戰不絕。這一系列的教派衝突大體都是圍繞格魯派發生，如果不是格魯派受襲，就是格魯派襲擊其他教派。這些教派武裝衝突，既有請蒙古王公助陣或代理，亦有僧人自己武裝上陣。晚至第五世達賴在任期間，教派戰爭仍處在高峰。有「霍爾十三寺」¹³⁷之稱的系列格魯派大寺，在四川藏區甘孜一帶建立，都是

13.2 (1990), pp. 17-116. Roger Jackson, "Sa skya Pandita's Account of the bSam yas Debate: History as Polemic," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 4 (1982), pp. 89-99. 對最後一文的回應是 Leonard W.J. van der Kuijp, "On the Sources for Sa skya Pandita's Notes on the bSam yas Debate," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 9.2 (1986), pp. 147-153.

¹³⁵ 恰白·次旦平措等著，《西藏通史：松石寶串》，頁 353。

¹³⁶ 同前註，頁 403-405。王森，《西藏佛教發展史略》，頁 144。

¹³⁷ 「霍爾十三寺」包括康南理塘長春科爾寺、甘孜寺、大金寺、爐霍壽寧寺、道孚靈雀寺等，全盛時都是僧員上數千的著名地方大寺，現甘孜州道孚、爐霍、甘孜部分地區過去稱霍爾。格魯派霍爾十三寺院的建立，同時也就是康區原屬其他教派的寺院紛紛改宗格魯派的過程，由此形成格魯派在康區的有巨大影響力的多座大寺院。例如 1639 年康南巴塘噶舉派的康寧寺改宗為格魯派；建於 1669 年原為噶舉派的鄉城桑林寺改宗為格魯派；1665 年建成噶舉派的得榮龍絨寺，改宗格魯派；稻城本教-噶舉派的雄登寺，改宗格魯派；1667 年建成，噶舉派康定拉姆則寺改宗格魯派，同時被改名為甘登朱批林；1679

距今約三百年前，格魯派欲將其宗教力量伸展入以其他藏傳教派為主的康區，遭遇各教派抵制時，借助蒙古軍事力量迫各教派屈服，最終取得各教派的大寺，拆毀其寺院，並在原址以拆下的建築材料建立格魯派自己的大寺，而稱為康區的霍爾十三寺。

值得注意的是上述的教派混戰，其性質基本上仍然是宗教戰爭。毫無疑問有其屬宗教組織的現世利益之考慮，但同時當中也有相當部份是直接涉及意識形態的對立。所有藏傳佛教教派都聲稱中觀學 (Madhyamika) 是他們最了義或究竟的教義，但具體理解上差別頗大。以此為基礎所形成的存有論形態及宗教藍圖，亦差之毫厘，謬之千里，彼此形成重大的觀念張力。爭論的關鍵人物是格魯派創立者宗喀巴，因而主要是對他的中觀學詮釋發生強烈的異議聲音，但各派的批評聲音又反過來，引發宗喀巴的格魯派後學進行自辯、反駁與補充。來回的辯論後來演變為藏傳佛教著名的自空 (rang stong) 與他空 (gzhan stong) 之辯。¹³⁸所有教派都不同程度地捲入與宗喀巴及格魯派中觀空義的辯論。¹³⁹而教派戰爭與義理辯論之間，在敵、我陣營的劃分上，基本上是相互呼應的，所以組成的成份相當一致。

年建成的雲南省中甸寺改宗格魯派後，改名為甘登松讚林。大部份這些寺院改宗事件，皆涉及教派之間的暴力，甚或武裝衝突。

¹³⁸ 英文論著有 S.K. Hookham, *The Buddha Within* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991); Jeffrey Hopkins translated and annotated, *The Essence of Other-Emptiness Tāranātha* (New York: Snow Lion Publications, 2007); Sonam Thakchoe, *The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way* (New York: Snow Lion Publications, 2007).

¹³⁹ 與此相關的研究甚豐，但本文不能在此引入複雜的藏傳中觀學辯論，可參考筆者的另文扼述，劉宇光，〈當代西方的藏傳佛教哲學研究 1980-2001〉，收於伊麗莎伯·納珀 (Elizabeth Napper) 著、劉宇光譯，《緣起與空性：強調空性與世俗法相融性的藏傳佛教中觀哲學》(香港：志蓮淨苑文化部，2003 年)，附錄第三節。簡體修訂版見劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》(北京：中國人民大學出版社，2006 年)。

同時當政權借助軍事力量充份建立後，格魯派便開始對派內及外派實行宗教及學術見解的廣泛審查及禁刊。吉恩·斯密夫 (Gene Smith) 的論文〈藏語地區之禁書〉 (Banned Books in Tibetan Speaking Lands)¹⁴⁰ 特別討論格魯派對被他們視為異端邪說的各種哲學理論之查禁。格魯派成立後較早期的階段，被查禁的多為格魯派內部的異議學者聲音，有關的格魯派學者，其論著被查禁扣留，禁止閱讀、抄寫或印行。等到十八世紀，格魯派政／教力量強大到足以支配整個藏傳佛教後，查禁進入高峰，所有西藏教派的宗教及哲學論著，都在格魯派的查禁政策涵蓋的範圍內，連哲學異議者的手稿孤本也有被查禁封存，不准流通。喬治亞·德賴弗斯 (Georges B.J. Dreyfus) 的半自傳《雙掌擊聲響：一個藏傳佛教僧人的養成教育》 (*The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*) 當中亦有篇章討論到格魯派對於本宗派學僧的見解與觀點形之於文字一事非常警惕。¹⁴¹

前述教派之間動輒兵戎相見的傳統，造成即使在相對穩定的日子，藏傳佛教的大寺院依然擁有大量僧兵，以維持教派及個別寺院的利益。同時，即使在同一個教派內，不同寺院之間的衝突與紛爭，亦常訴之以僧兵暴力，寺院普遍以接受懺悔之宗教名義，儲積大量信眾交出的兵刃。另外藏傳佛教的政／教合一制在社會的層面也長期維繫著頗為嚴厲的等級社會。

早在五零年代，已經有後來成為著名藏學家的梅·戈爾斯坦 (Melvyn C. Goldstein) 所撰寫，以傳統寺院僧兵 (Ldab Ldod) 為主題的單篇論文〈西藏的僧兵研究〉 (A Study of the Ldab Ldod)¹⁴²，

¹⁴⁰ Gene Smith, "Banned Books in the Tibetan Speaking Lands" *Symposium on Contemporary Tibetan Studies* (2003), pp. 186-196.

¹⁴¹ Georges B.J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley, Calif: University of California Press, 2003).

¹⁴² Melvyn C. Goldstein, "A Study of the Ldab Ldod," *Central Asiatic Journal*

同時在他的成名作《現代西藏史 1913-1951：喇嘛王國的覆滅》(*A History of Modern Tibet, 1913-1951: the Demise of the Lamaist State*)中提及了格魯派拉薩三大寺的僧兵代表寺方，參與第十三世達賴身後，拉薩政權內部的一些暴力政爭事件，並因而造成色拉寺屬下某經院的僧員與藏兵新軍武力對抗。此外，僧兵也參與對抗現代化的暴力行動。¹⁴³

格魯派圍繞護法神具力金剛 (rdo rje shugs ldan，或音譯為「多傑雄天」)¹⁴⁴的崇拜問題，引發宗派內部的宗教暴力衝突。格魯派內部的不同傳承及領袖，對於應否在義理上整合他派教義發生兩極化的爭論。部份成員認為，這會為格魯派義理造成潛在的邏輯矛盾，危及格魯派的思想純粹性，其他領袖則不同意。而前者敬拜被目為格魯派護法者的具力金剛，後者則否，並指前者的敬拜在加劇格魯派與其他藏傳教派的對立與張力，因而在格魯派內部通令禁制對具力金剛的崇拜，但為前者所拒，因為此本乃格魯派歷代公認的合法崇拜對象。雙方分歧最終引發教派內部不同陣營之間，為此暴力相向，並惡化為宗教的暴力衝突，¹⁴⁵甚至暗

9.2(1964), pp. 125-141. 此論文有中譯本，見黃維忠譯，〈僧兵研究〉，《國外藏學研究譯文集》第13輯（拉薩：西藏人民出版社，1997年），頁321-339。

¹⁴³ Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951: the Demise of the Lamaist State* (Berkeley: University of California Press, 1989)。此書有中譯本，杜永彬譯，《喇嘛王國的覆滅》（北京：時事出版社，1994年），但譯者杜永彬擅自刪除原英文版大標題《現代西藏史 1913-1951》，代之以原書副題「喇嘛王國的覆滅」作為中譯本的大標題。

¹⁴⁴ 對護法神俱力金剛 (dorje shugden) 歷史起源的討論，見勒內·德·內貝斯基·沃傑科維茨 (René de Nebesky-Wojkowitz) 著、謝繼勝譯，《西藏的神靈和鬼怪》（拉薩：西藏人民出版社，1993年），頁153-164。

¹⁴⁵ 見以下兩項專題訪問，“Dorjee Shugden, The Spirit and the Controversy”
<http://www.youtube.com/watch?v=V9ni15ueFZk&feature=related>,
<http://www.youtube.com/watch?v=7KXwLYUOkmw&feature=related>.
 Tibetan Buddhist Protector Dorje Shugden (1-3):
<http://www.youtube.com/watch?v=OqNrKscNEeI>,
http://www.youtube.com/watch?v=v9XQb_DeVBM&feature=related,
<http://www.youtube.com/watch?v=2ceGEWYcX4Q&feature=related>.

殺，造成傷亡，¹⁴⁶而且衝突亦由南亞的流亡藏民社羣，伸延回到北京當局統治下的廣闊藏區，使衝突擴大與性質更為複雜化，成為近年藏族內部一系列持續惡化的宗教衝突事件。喬治斯·德賴弗斯 (Georges B.J. Dreyfus) 撰有長篇的專文〈「具力金剛」事件：爭端的歷史及性質〉(The Shuk-den Affair: History and Nature of a Quarrel)¹⁴⁷，從歷史角度探討此事之來龍去脈。

擅長敦煌藏文文獻的學者雅各布·多爾頓 (Jacob P. Dalton) 剛出版《降魔伏妖：藏傳佛教的暴力與解脫》(*Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*)¹⁴⁸一書，應是首部以「藏傳佛教的宗教暴力」為專題的現代學術論著。我們可以直接想像到藏傳佛教最明顯的宗教暴力乃是其教派混戰，但這並非本書的進路。該書主要是採取文獻、歷史及觀念研究的綜合進路，探討在西藏佛教史的不同階段及事件中，宗教暴力是如何按處境及需要，遊走於象徵、儀式及真實之間，且全都有宗教典籍中的篇章與教義為後盾，其間涉及的敵人由印度教的神祇、原早期西藏的本土宗教，到後期的蒙古人等，不一而足。全書由八章及相當篇幅的翻譯組成，除導論章外，第一章是「密教式佛教當中的邪惡與無明」、第二章是「黑暗中妖魔」、第三章是「佛教人身獻祭的手冊」、第四章是「獻祭及法律」、第五章是「基要的獻祭」、第六章是「佛教戰火」及第七章是「結論：鏡中的暴力」。其中導論章討論的數點主要理論問題，可通用於由古至今整個佛教文明

¹⁴⁶ Blo-bzan-rgya-mtsho, Phu-khan Dge-bśes, translated and edited by Gareth Sparham, *Memoirs of a Tibetan Lama: Lobsang Gyatso* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1998), p. 307.

¹⁴⁷ Georges B.J. Dreyfus, "The Shuk-den Affair: History and Nature of a Quarrel," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 21.2(1998), pp. 227-270.

¹⁴⁸ Jacob P. Dalton, *Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism* (New Haven: Yale University Press, 2011). 筆者在 2010 年走訪加州柏克萊大學 (U.C Berkeley)，蒙該校佛教學者羅伯特·夏富 (Robert Sharp) 教授轉贈當時剛完成而尚未出版的該書書稿。

史的所有傳統，其中包括佛教從很早期的典籍開始，就曾明確提及的慈悲地動武 (compassionate violence)，甚或慈悲的殺戮 (compassionate killing) 之觀念。其次，是後期印度佛教和藏傳佛教皆提出的悲智雙運的動武與無明而起的殺害之間的區別，理論上提出這一區分是言之成理的，但在真正的現實中，其分際卻遠難於妥善拿捏，而其灰色地帶難免易於成為宗教暴力的意識形態資源，尤其在密教當中，恐怕本來就有人身獻祭的秘密傳統。

全文小結

因此當我們在討論佛教的宗教暴力，並界定何謂「宗教暴力」時，其實有不同的程度、角色、性質與型態。最嚴重及明顯的一端，當算衝突的規模、組織動員的能力及使用武力的程度，已達全面軍事化之宗教戰爭，其次是教族之間尚未達軍事動員的暴力衝突。再者是強勢的宗教教派或集團，運用各種影響力及手段排斥或壓制弱勢的另一宗教群體。此外，宗教組織參與或資助原本屬非宗教性的暴力衝突、政治壓制及經濟剝削，並借助在意識形態上把不義神聖化，來加強其現實上的不公。即使同樣是宗教暴力，這些在不同的政治、歷史及社會處境當中發生，不同形態的宗教暴力，其性質、結構、作用、意義及造成的傷害方式亦各不一樣。而綜觀整個佛教文明史，沒有哪一類宗教暴力是佛教所沒有的，這一切都有待學界進一步的探討，更有待佛教界認真面對。

本文章在此力陳佛教宗教暴力之存在，其目的不在把與佛教關係密切，但成因複雜的一些宗教暴力衝突，簡單歸結為佛教是唯一且全責的兇手，但我們在不少案例中，卻清楚看到佛教集團的確存在不合理地進行火上加油的舉措，使局勢大幅惡化成不可收拾的人道災難。就此一點來說，主動造成及推進衝突的特定佛教傳統，理應為此負上直接明確的道德責任，而對於與事件無直

接關係的其他佛教傳統及社群，其實仍然有某種程度不可推諉的間接道義及宗教責任，去理解有關事態，並謀求各種方法，制止涉事佛教集團一錯再錯。而不應或以不問是非的盲目信仰態度指鹿為馬、顛倒事實，無根據地繼續到處渲染佛教與宗教暴力絕緣之錯謬神話；又或繼續以諱莫如深的沉默，默許暴力在佛教手上延續不息。這一切都有待學界在知識層面及教界在日常的宗教實踐中共同加強。



引用書目

一、原典

譯者不詳

- 1924 《大方便佛報恩經》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年），冊 3

北涼·曇無讖（譯）

- 1924 《大般涅槃經》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年），冊 12

唐·釋玄奘（譯）

- 1924 《瑜伽師地論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年），冊 30

二、專書

何勁松 He, Jing-song

- 1995 《日蓮論》（北京：東方出版社，1995 年）
Ri lian lun (Beijing: Dong Fang Chu Ban She, 1995)
- 2002 《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為線索》（北京：社會科學文獻出版社，2002 年）
Jin dai dong Ya fo jiao: yi Riben jun guo zhu yi qin lue zhan zheng wei xian suo (Beijing: She Hui Ke Xue Wen Xian Chu Ban She, 2002)

宋立道 Song, Li-dao

- 2000 《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教與政治》（北京：宗教文化出版社，2000 年）
Shen sheng yu shi su: nan chuan fo jiao guo jia de zong jiao yu zheng zhi (Beijing: Zong Jiao Wen Hua Chu Ban She, 2000)
- 2002 《傳統與現代：變化中的南傳佛教世界》（北京：中國社會科學出版社，2002 年）

Tradition and Modernity: the Changing World of Theravāda Buddhism (Beijing: Zhong Guo She Hui Ke Xue Chu Ban She, 2002)

- 2009 《暴力的誘惑：佛教與斯里蘭卡政治變遷》（北京：中國社會科學出版社，2009 年）

Bao li de you huo: fo jiao yu Sililanka zheng zhi bian qian (Beijing: Zhong Guo She Hui Ke Xue Chu Ban She, 2009)

林照真 Lin, Zhao-zhen

- 1999 《喇嘛殺人：西藏抗暴四十年》（臺北：聯合文學出版社，1999 年）

The Lama Killing: the Tragedy of Tibetan 40-year Exile (Taipei: Lian He Wen Xue Chu Ban She, 1999)

曹興 Cao, Xing

- 2003 《僧泰衝突與南亞地緣政治：世界民族熱點研究和最長民族糾紛》（北京：民族出版社，2003 年）

Seng Tai chong tu yu nan Ya di yuan zheng zhi : shi jie min zu re dian yan jiu he zui chang min zu (Beijing: Min Zu Chu Ban She, 2003)

楊曾文（編） Yang, Zeng-wen (ed.)

- 1996 《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1996 年）

Ri ben jin xian dai fo jiao shi (Hang zhou: Zhe Jiang Ren Min Chu Ban She, 1996)

學愚 Xue, Yu

- 2011 《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》（香港：中文大學出版社，2011 年）

Fo jiao, bao li yu min zu zhu yi: kang ri zhan zheng shi qi de Zhongguo fo jiao (Hong Kong: Zhong Wen Da Xue Chu Ban She, 2010)

闕正宗 Kan, Cheng-tsung

2009 《日本殖民時期臺灣皇國佛教之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教（1895-1945）》（國立成功大學博士論文，2009 年）

“Imperial Buddhism in Japanese Colonial Taiwan: Cultivation and Naturalization (1895-1945)” (Ph.D. Dissertation, National Cheng Kung University, 2009)

大木道惠 Michiyoshi Ōki

1998 《仏教者の戦争責任：日蓮正宗の歴史改ざんを問う》（東京：文芸社，1998 年）

Bukkyōsha no sensō sekinin: Nichiren Shōshū no rekishi kaizan o tou (Tokyo: Bungeisha, 1998)

大東仁 Satoshi Daitō

2008 《戦争は罪悪である：反戦僧侶・竹中彰元の叛骨》（名古屋：風媒社，2008 年）

Sensō wa zaiaku de aru: hansen sōryo takenaka shōgen no hankotsu (Nagoya: Fūbaisha, 2008)

今谷明 Akira Imatani

1989 《天文法華の乱：武装する町衆》（東京：平凡社，1989 年）

Tenbun hokke no ran: busōsuru machishū (Tokyo: Heibonsha, 1989)

2009 《天文法華一揆：武装する町衆》（東京：洋泉社，2009 年）

Tenbun hokke ikki : busōsuru machishū (Tokyo: Yōsensha, 2009)

日置昌一 Shōichi Hioki

1972 《日本僧兵研究》（東京：国書刊行会，1972 年）

Nihon sōhei kenkyū (Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1972)

市川白弦 Hakugen Ichikawa

- 1970 《佛教者の戦争責任》（東京：春秋社，1970 年）
Bukkyōsha no sensō sekinin (Tokyo: Shunjūsha, 1970)

武田鏡村 Kyōson Takeda

- 2003 《織田信長石山本願寺合戦全史：顕如との十年戦争の真実》（東京：ベストセラーズ，2003 年）
Oda nobunaga ishiyama honganji gassen zenshi: kennyo tonō jūnen sensō no shinjitsu (Tokyo: Besutoserāzu, 2003)

栄沢幸二 Kōji Eizawa

- 1995 《「大東亞共榮圈」の思想》（東京：講談社，1995 年）
“*Dai Tōa kyōeiken*” *no shisō* (Tokyo: Kōdansha, 1995)
2002 《近代日本の仏教家と戦争：共生の倫理との矛盾》（東京：専修大学出版局，2002 年）
Kindai Nihon no bukyōka to sensō: kyōsei no rinri to no mujun (Tokyo: Senshū Daigaku Shuppankyoku, 2002)

神田千里 Chisato Kanda

- 1991 《一向一揆と真宗信仰》（東京：吉川弘文館，1991 年）
Ikkō ikki to Shinshū shinkō (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1991)
2007 《一向一揆と石山合戦》（東京：吉川弘文館，2007 年）
Ikkō-ikki to Ishiyama kassen (Yoshikawa kōbunkan, 2007)

渡辺守順 Morimichi Watanabe

- 1984 《僧兵盛衰記》（東京：三省堂，1984 年）
Sōhei seisuiki (Tokyo: Sanseidō, 1984)

笠原一男 Kazuo Kasahara

- 1966 《一向一揆：封建社会の形成と真宗の関係》（東京：

至文堂，1966 年)

Ikkō ikki: hōken shakai no keisei to shinshū no kankei
(Tokyo: Shibundō, 1955)

1972 《蓮如，一向一揆》(東京：岩波書店，1972 年)

Rennyō, Ikkō ikki (Tokyo: Iwanami Shoten, 1972)

黑田俊雄 Toshio Kuroda

1974 《日本中世封建制論》(東京：東京大學出版會，1974 年)

Nihon chūsei hōkenseiron (Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai, 1974)

湯淺治久 Haruhisa Yuasa

2009 《戰国仏教：中世社会と日蓮宗》(東京：中央公論新社，2009 年)

Sengoku bukkyō: Chūsei shakai to nichirenshū (Tokyo: Chūō Kōron Shinsha, 2009)

勝野隆信 Ryūshin Katsuno

1966 《僧兵》(東京：至文堂，1966 年)

Sōhei (Tokyo: Shibundō, 1955)

Tracy, David

1995 《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》，馮川(譯)
(香港：漢語基督教文化研究所，1995 年)

Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope,
trans. by Feng, Chuan (Hong Kong: Han Yu Jidu Jiao Wen Hua Yan Jiu Suo, 1995)

Revel, Jean-Francois and Richard, Matthieu

1999 《僧侶與哲學家：父子對談生命意義》，賴聲川(譯)
(臺北：先覺出版公司，1999 年)

Le moine et le philosophe: le bouddhisme aujourd'hui,
trans. by Lai, Sheng-chuan (Taipei: Xian Jue Chu Ban Gong Si, 1999)

Adolphson, Mikael S.

2000 *The Gates of Power: Monks, Courtiers and Warriors in Pre-modern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000)

2007 *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sohei in Japanese History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007)

Bartholomeusz, Tessa J. and De Silva, Chandra R. (ed.)

1998 *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998)

Bartholomeusz, Tessa J.

2002 *In Defense of Dharma: Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka* (London and New York: RoutledgeCurzon Press, 2002)

Broy, Nikolas

2006 "Buddhismus und Gewalt am Beispiel kriegerischer Mönche in China" (Magisterarbeit, Religionswissenschaftliches Institut der Universität Leipzig, 2006)

Dalton, Jacob P.

2011 *Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism* (New Haven: Yale University Press, 2011)

Deegalle, Mahinda

2006 *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka* (London and New York: Routledge, 2006)

Dharmadāsa, K.N.O.

1979 "Language, Religion, and Ethnic Assertiveness: the

Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka” (PhD diss., Monash University, 1979)

Faure, Bernard

2009 *Unmasking Buddhism* (Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009)

Goldstein, Melvyn C.

1989 *A History of Modern Tibet, 1913-1951: the Demise of the Lamaist State* (Berkeley: University of California Press, 1989)

Grant, Patrick

2009 *Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka* Albany: SUNY Press, 2009).

Harvey, Peter

2003 *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2003)

Heisig, James W. and Maraldo, John C. (ed.)

1994 *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994)

Hubbard, Jamie and Swanson, Paul L. (ed.)

1997 *Pruning the Bodhi Tree: the Storm over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997)

Ives, Christopher

1992 *Zen Awakening and Society* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992)

2009 *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009)

- Jerryson, Michael and Juergensmeyer, Mark (ed.)
2010 *Buddhist Warfare* (New York: Oxford University Press, 2010)
- Little, David
1994 *Sri Lanka: the Invention of Enmity* (Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press, 1994)
- Murakoshi, Sueo and Yoshino, I. Roger
1977 *The Invisible Visible Minority: Japan's Burakumin* (Osaka : Buraku Kaiho Kenkyusho, 1977)
- Shin, Jennifer
2004 "An Analysis of Sohei: Japan's Militant Buddhist Monks"
(Thesis of Master Degree, Berkeley: Graduate Theological Union, 2004)
- Spencer, Jonathan
1990 *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka Oxford University South Asian Studies Series* (New York: Oxford University Press, 1990)
- Stanley Jeyaraja Tambiah
1992 *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1992)
- Tsang, Carol Richmond
2007 *War and Faith: Ikkō ikki in late Muromachi Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007)
- Turnbull, Stephen
2003 *Japanese Warrior Monks: AD 949-1603* (Oxford: Osprey Publishing, 2003)
- Victoria, B. D.
1997 *Zen at War* (New York: Weatherhill, 1997).

Victoria, B. D. Victoria

- 2003 *Zen War Stories* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003)

Wickremeratne, Ananda

- 1995 *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka: a Historical Analysis* (New Delhi: International Centre for Ethnic Studies, Kandy, in association with Vikas Pub. House, 1995)

Zimmermann, Michael etc (ed.)

- 2006 *Buddhism and Violence* (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006)

三、論文

張世澤、張世強 Chang, Shih-tse and Chang, Shih-chiang

- 2005 〈斯里蘭卡政治佛僧與世俗主義的關係〉，《問題與研究》44 卷 3 期（2005 年），頁 161-196

“Reflections on the Relationship between Political Bhikkhus and Secularism in Contemporary Sri Lanka,” *Issues & Studies*, 44.3(2005):161-196

- 2006 〈僧伽羅佛教民族主義與民粹主義對於斯里蘭卡族群衝突激化的影響〉，《問題與研究》45 卷 2 期（2006 年），頁 61-109

“The Impacts of Sinhala Buddhist Nationalism and Populist Democracy on the Intensification of the Ethnic Conflict in Sri Lanka,” *Issues & Studies*, 45.2(2006):61-109

釋星雲 Shi, Hsing Yun

- 2005 〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉，《普門學報》28 期（2005 年 7 月）

“The Buddhist View on ‘War and Peace’,”

Universal Gate, 28(July 2005)

Alldritt, Leslie D.

- 2000 "The Burakumin: The Complicity of Japanese Buddhism in Oppression and an Opportunity for Liberation," *Journal of Buddhist Ethics* 7(2000)

Bodiford, William M.

- 1996 "Zen and the Art of Religious Prejudice," *Journal of Japanese Religious Studies* 23.1-2(1996) , pp. 4 -22

Broy, Nikolas

- 2007 "Das schützen, das Reich schützen, sich selbst schützen? Militärisch tätige buddhistische Mönche in China in den Dynastien Song und Ming," *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (15), Heft 2: 199-224
- 2010 "Buddhist Violence in Medieval China," the *Journal of Chinese Religions* 38(2010)

Dreyfus, Georges B.J.

- 1998 "The Shuk-den Affair: History and Nature of a Quarrel," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 21.2(1998), pp. 227-270

Gethin, Rupert

- 2004 "Can Killing a Living Being Ever be an Act of Compassion ? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries," in *Journal of Buddhist Ethics* 14(2007), pp. 166-202
- 2006 "Buddhist Monks, Buddhist Kings, Buddhist Violence: On the Early Buddhist Attitudes to Violence," in J. R. Hinnells and Richard King (ed.), *Religion, Violence and Globalisation: The South Asian Experience* (London: Routledge, 2006)

Goldstein, Melvyn C.

- 1964 "A Study of the Ldab Ldod," *Central Asiatic Journal* 9.2(1964), pp. 125-141

Gray, David B.

- 2007 "Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual," *Journal of Buddhist Ethics* 14(2007), pp. 238-271

Hur, Nam-lin

- 1999 "The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea," *Japanese Journal of Religious Studies* 26.1-2(1999), pp. 107-134

Ishikawa, R.

- 1998 "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan: The Contrasting Lives of Two Soto Zen Monks," *Japanese Journal of Religious Studies* 25.1-2(1998), pp. 98-106

Ives, Christopher

- 1999a "The Mobilizations of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan," *Journal of Japanese Religious Studies* 26.1-2(1999)
- 1999b "The Mobilization of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan," *Journal of Japanese Religious Studies* 26.1-2(1999)
- 2001 "Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics," *The Eastern Buddhist* 33.2(2001), pp. 15-27

Sharf, Robert

- 1993 "The Zen of Japanese Nationalism," *History of Religions* 33.1(1993), pp. 1-43
- 1994 "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited," in Heisig,

James W. and John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994)

Smith, Gene

- 2003 "Banned Books in the Tibetan Speaking Lands"
Symposium on Contemporary Tibetan Studies (2003), pp. 186-196

Stone, Jacqueline

- 1994 "Rebuking the Enemies of the *Lotus*: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective," *Japanese Journal of Religious Studies* 21.2-3(1994), pp. 231-259



Religious Violence of Buddhism: Issue, Episode and Literature Survey

Lau, Lawrence Y. K.*

Abstract

The present paper is about religious violence that related to Buddhism. The educated Buddhists and the academic Buddhist scholars are invited to be her target audience. Although the popular image of Buddhism is always assumed, by the insider and the outsider, as an exceptional religion in the human history that rarely, if not never, related to religious violence, the international scholarship since the last decade clearly indicates that such beautiful, yet mistaken, image is groundless. Buddhism has involved in all forms of religious violence as much as other main religious traditions do.

This paper is composed of two parts. Part 1 is a critical and provocative analysis, to challenge the commonly assumed, yet groundless, claim that Buddhism is free from religious violence. Part 2 is a concise literature review on the modern scholarship of the Buddhist religious violence from all the three main Buddhist traditions.

Keywords: Religious Violence, Religious War, Religious Violence of Buddhism, Sectarian Violence

* Associate Professor, School of Philosophy, Fudan University.

