

談長期研究「漢傳佛教」的發展史而不自知（下）

曹仕邦

至於菴寺的處理方式，首先是接受了田土的布施之後，自然如上述方式加以耕作。也由於有了收穫，故寺院自行開辦伙食，不再行乞以免開罪了俗家施主們。

然而施主們施出的田土往往是產量不豐的瘦田，而寺院開伙之後，每天要維持定量的食材供養，不得已，他們只好拿出所獲金錢布施去購買肥田以自給。由於肥田的米麥生產豐富，寺院只好將剩餘的農產品賣出，以獲利作為寺院的福田之資。也由於不斷獲利，加上金錢布施的日積，寺院不免涉身經濟性的社會活動，包括免費的慈濟事業，如遇上天災將施飯施粥、為公眾修橋築路，造義井為民眾免費供水、設立贈醫施藥的義診服務及免費的相當於現今醫院的病坊、提供免費食宿讓應考科舉的寒士在寺院居住讀書、經營典當事業幫助急需現款的人等等。

由於上述的這種慈濟活動都需要大量經費來維持，於是寺院不免一方面再購入大量田地、果園、菜園等等

，更涉身經濟活動而經營水磨坊、榨油、收費客舍，以至舉辦義會、拍賣物品和發行彩票等，來維持成員生活和繼續舉辦各種慈濟事業。

以上所述，都是「漢傳佛教」的特色，印度佛教絕對無此。

【六】〈戒律與僧制之間——弘一大師的兩難之局〉，刊於《從傳統到現在——佛學理論與現代社會》，東大圖書公司出版，台北，一九九〇。

筆者所以將此文緊接【五】之後來談，因兩者有所關連。文中所論，是自中國有人出家以至最早一部戒本《僧祇戒心》（摩訶僧祇律的比丘戒本，今已佚），彼此相距八十多年。漢末的華夏寺院為了軌範比丘（當時未有比丘尼披剃），只好自行依中國風俗制訂一套稱爲「僧制」的守則，這套守則如今已失佚了，今僅能知道其中五條：（一）杖責犯禁沙門，（二）寺院中設廚供，（三）沙彌為寺院耕種寺田，（四）僧徒許親手支配

財貨，（五）僧徒許舉喪七天。

及至第一部律典跟附屬的僧戒尼戒的譯出，只在一百六十多年之後。由於此土寺院長期遵行「僧制」，雖然律典經已譯出並加施行，「僧制」已無法排除，於是一直都戒律與僧制並行，於是置極力提倡依律行事的弘一大師於兩難之局。

例如大師獲俗家好友夏丏尊贈以名貴的白金框水晶鏡片的一付眼鏡，大師馬上捐給寺院，囑拿去賣錢作福利事業，這是遵守「不手捉金銀寶物」的戒規。又他受邀到青島湛山寺講律之時，不接受特別為他老人家特購的素菜，堅持要吃寺中大眾同吃的蔬食，這是守「不別眾食」的粗戒規。然而大師卻身上帶錢，出錢購物和打賞旅舍的員工，這是依循僧制的表現。弘一大師生活於華夏而避不開「僧制」，正是他老人家身臨的兩難之局。而「僧制」，正是「漢傳佛教」的產品。

【七】〈論推動華夏僧民發展蔬食傳統的兩大歷史因緣〉，刊於《成大宗教與文化學報》第十四期，台南，二〇一〇。

筆者將此文踵隨於【六】，因為它也跟【五】有點關係。此文所論，是印度的出家人乞食為生，施主佈施什麼便吃什麼，故不避吃魚吃肉，因此不會走上純吃菜

的路子。

華夏出家眾之所以發展出蔬食傳統，首先固然緣於【五】所言及的寺院改行供膳制度，可以自選食材。但尚有兩重要因素要加以說明。首先是梁武帝受《涅槃經》所述佛陀不許僧尼食肉，連自死的畜牲的肉也不能吃之說的影響，因而在他治下的長江流域以帝力逼使出家人吃素，因此，這不屬於「漢傳佛教」的範疇。

不過，梁武帝的權力不及於黃河流域，何以後來整個禹域的沙門都勵行蔬食，卻原來受到隋代智者大師提出的「五時說法」理論的影響。

此說稱佛陀畢生在五個不同的時期，對不同佛學程度的信眾由淺入深地講授不同的釋典。「五時」如何劃分？和每一「時」講些什麼經？是如今華夏法師們講誰都知道的事，故在此從略。唯是最後一「時」是「法華涅槃時」，稱佛陀在進入涅槃之前，對善信們講授以「眾生平等」為主旨的《妙法蓮華經》和以「人人都能成佛」為主旨的《大般涅槃經》。緣於華夏僧俗深深地接受了「五時」之說，是以他們堅信《涅槃》所述「不許食肉」是佛陀最後的遺囑，因而此土僧民都敬奉釋尊入滅前的囑咐，於是不特長江流域，連黃河流域的出家眾都勵行純吃素，直到如今！

「五時說法」屬華夏創作的講法，並非佛教在西天發展的真實歷史，因此，蔬食傳統是「漢傳佛教」的重要特色！

【八】〈中國古代佛教寺院的順俗政策〉，刊於《中華佛學學報》第一期，台北，一九八七。

此文所論，是印度的佛寺是不開放的，不獨不許陌生的俗人前來參觀，更不許俗人借宿。再者，僧寺不許俗世婦女進入，尼寺亦未容在家男子來訪。

然而在中國，則俗世男女往往進入園林幽美的寺院參觀遊覽，甚至在寺院中設宴飲酒。此外，寺院又容許俗人租用房舍居停，更許外邊俗人使用寺中的衛浴設備，甚至讓俗人在寺中舉喪和覓地下葬！

何以中夏寺院作風跟印度的完全不同，原來是僧俗雙方，都受了儒家典籍《孟子》的影響。

《孟子》說周文王要建一座名叫「靈台」的王囿，子民百姓們紛紛前來效力，替他築台挖池，終於蓋成佔地七十里之廣的大園囿。建成之後，文王開放給百姓同樂，讓一般人都可進來遊覽，進來割割草、打打獵、釣釣魚。周文王能做到這一點，因此大家對佔地七十里的王囿也覺得大小不夠用。

從《孟子》的理論引申，可以解釋為任何由大眾出

錢出力建設的事物，都應開放給大眾去享受。而寺院的建築，其經費來自民衆的布施，甚或由官貴帝王出資建成，僧侶本來就是沒有錢的（他們的私有財產其始也來自俗世布施），因此寺院建成之後，大家都覺得這園林幽美的地方是我們大家有份出錢出力的，我們像周文王的子民那樣到裏面去遊憩，有何不可？受儒學影響的社會人士若有這種想法，自然會在開光之後不斷進來遊覽。寺院方面，一來既不願得罪世人，二來僧伽由於誰都接受過儒家教育，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，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。

寺院既開放給社會人士進來，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，於是付租金膳費在此寄宿讀書。寺院既標示方便為懷，更不好得罪這些在將來可能成為官貴的寒士，便答應了。久之，更有免費供食宿以至贈送路費的義舉。於是，連單身的人，也向寺院求方便租房舍作居所了。

又，婦女經常入寺參見男性法師，女人在寺內留連漸成了慣常現象。於是一般人帶著太太遊覽山川風景之時向僧寺借宿，不會被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

會覺得有失婦道。寺院既讓士子們住進來，又怎好拒絕其他人？

好了，既然讓俗人住了進來，他們自會使用寺院中各種設施，於是寺中有設備周全浴室消息便會流傳出去，由是世人便會想到進來享受一下舒服暢快的熱水浴了。何況善信沐浴後總得布施，不會白白耗費寺院的薪炭和人工的！

再者，華人重視喪禮，重視入土為安。自從佛教來華之後，大家認為停棺寺院並請僧尼誦經超度，更能令死者蒙受佛祐而得生極樂，而寺院一般佔地頗大，在一些隙地開設墳場來方便世人，亦無不便之處。若寺中設立義塚，更是慈悲為懷了！

以上種種表現，都跟印度寺院的作風大異，也正為是「漢傳佛教」的特色！

【九】〈從歷史與文化背景看佛教戒律在華消沉的原因〉，刊於《中華佛學學報》第六期，台北，一九九三。

此文所論，可以分為（一），中國是大乘佛教的教區，但卻以小乘佛教的戒律來規範僧尼。中國沙門由於自視為大乘根器，心中瞧不起僧團要自己遵守小乘的戒律。

（二）歷來大部份中國沙門——尤其律師——是未到過印度或西域的。當一位律師要向寺眾講解戒規；或一位沙門想切實遵行戒條之時，緣於他們不了解制訂戒律所依的印度生活和背景，於是講律的律師既未能講個明白，而有意守戒的沙門也困惑於戒規中的某些原則，這樣，他們持守之時便發生困難。

（三）古時中國沙門都受過儒學的薰陶，於是他們的思想中有強烈的華夏傳統觀念。在帝王時代，中國以自視為「天朝大國」之民，對外來事物多有排斥心理，因此沙門也不願意過西方的寺院生活。¹³ 加上古時戒律與僧制並行，僧制的實施鼓勵了沙門對戒律的微妙抗拒心理。

（四）基於（二）與（三）的原因，中土沙門守戒之時往往「以意為之」，不肯切實遵從戒律條文之所示。倒如北周時的靜藹看到在終南山依附自己的僧人智藏偶爾抓住樹的橫枝作「引體向上」的運動，藹公便視藏公犯了「嬉戲」之戒，因而擅逐他下山，智藏「銜泣謝過」也不肯原諒。依戒律，沙門嬉戲者犯「波逸提」罪，可以在闔寺大眾面前悔過，便可解罪，不致被擯逐那麼嚴重。又如隋代的靈裕法師受邀往一位地主處說法。而在說法至一半；暫停休息之時，裕公到附近溜覽，發

現這裡有一片廣四十畝的葑園。靈裕問知此園屬邀他講說的地主所有之後，認為出家人不許食蒜、葑、蔥、薤和興渠（Hingun）這「五辛」（五種有辛辣味的菜蔬）的，而邀講的主人竟然種植這種東西？一氣之下，告辭不講！地主爲了挽留他續講，竟然用犁將全部葑菜剷除！按，依戒律，無故殺害草木是犯波逸提罪的。而任何律典都無明文不許食「五辛」，此說僅見於如今已證明屬僞經；而在古代則視爲大乘戒律聖典的《梵網經》¹⁴之中，而《梵網經》也僅稱食「五辛」犯突吉羅罪，此輕罪可以在另一位法師面前下跪懺悔，即可解罪。如今靈裕爲了葑菜可誘使出家人犯突吉羅而歸罪種植者的地主，用拒絕繼續說法手段來迫地主剷除所有葑菜，正是爲了避輕淺的突吉羅而觸犯較重的殺害草木的波逸提，這是怎樣的守戒態度？

（五）華夏沙門之有眼光者發現了上述諸問題，其中有些人便躬自跋涉往天竺求法，以圖親自觀察西方佛寺何在日常生活中實踐戒規。這些華僧之中，唐代的義淨三藏貢獻最大。淨公不特接引過一些西域律師到西方學習，更就自己所見印度和東南亞諸神佛國的寺院底日常生活，寫成《南海寄歸內法傳》，以備中國僧伽作爲依律過寺院生活的參攷。孰知其傳入中夏之後，教華人

明白了戒律原來僅適合熱帶地區的生活，反而促使了戒律的消沉！

（六）在印度的佛教國家中，政府絕不干預僧團的事務，沙門犯戒由寺院以戒律處分。而在中國，政府以王法管治僧民。南北朝時不論在黃河流域還是西長江流域，其政府都兼以俗世法律和佛門戒規來處分犯罪的出家人。降至唐代，朝廷更依國法、道教戒法和佛家的戒律、僧制來編訂了「道僧格」規範之下，倘使一位出家人觸犯了一條已編入「格」中的戒律之時，其人便會被政府控告和以俗家法律處罰。

華夏僧伽以「大乘中人」身分而瞧不起小乘的戒律，和政府直接管制僧團，正是「漢傳佛教」的特色！

【十】〈淺論華夏俗世婦女的觀世音信仰——兼論這位菩薩的性別問題〉，刊於《中華佛學學報》第十五期，台北，二〇〇二。

這篇文章之所論，由於筆者已將它改寫成一般讀者容易接受的敘述方式，在本刊九十六卷十二期發表，放這裡僅簡略地介紹觀音所以深受華夏婦女信奉跟「漢傳佛教」的關係。

（一）佛經描述這位菩薩能救苦救難，而人們經常會遇上苦難，尤其在過去儒家大男人主義壟罩社會的時

代，女性面對的苦難特多，因此華夏婦女非常渴望她們遇上苦難時對這位菩薩的保佑而脫困厄。

（二）佛經又說這位菩薩能保佑已婚婦女生育男嬰。在華人重視子嗣的觀念下，婦女非常希望觀音能保佑自己產下兒子，使自己在家庭中受到翁姑的重視。同時，已生育兒子的女性也希望這位菩薩的愛能伸延而保佑自己的骨肉。

（三）前已言之，婦女在過去的社會中最受委屈，她們滿腹辛酸，只好在禱告時向觀音申訴。然而據佛經所言，觀音是一位男性的菩薩，雖然祂能變身為女形而向女子說法，但婦女又豈放心向一位男菩薩細訴自己的秘密？因此，她們希望這位女性救主的本身，同時也是女性！而且，他們會認為女子的痛苦，只有女子方能了解。緣於這種共同意念之下，好幾種描述觀音出家前是一位印度王國的公主，苦修之下成為女性菩薩的小說出現。由是如今華人不論男女，都普遍接受這位菩薩屬慈悲的女子這一觀念。

觀音菩薩的由「男」變「女」，正是「漢傳佛教」的大特色！而這一轉變，是中國社會所促成！

【十一】〈佛陀能夠為惡？——倭虛上人辯倒基督徒的絕招及其教理上的根據〉，刊於《護僧》第五十八

期，高雄，二〇一〇。

此文所論，是倭虛上人某次在火車上有基督徒向他挑戰，硬要跟上人辯論上帝與佛陀誰就是全能？在辯論中上人說佛陀能為惡，因為倘使僅能為善而不能惡，又豈得謂之全能？此語一出，基督徒登時敗下陣來，因為他絕不敢說上帝能夠為惡！

倭老這一絕招在邏輯上非常高明，的確道出什麼能總算全能！然而這位天台宗的第四十四代祖師並非信口開河，他之所言是依本宗的教義！

依西方傳教來的佛經所言，佛陀僅有「善」的一面。然而天台宗四祖智者大師所著《觀音玄義》則稱佛陀也有「惡」的一面，只是這位天主教主能抑制自己的惡念，使不發作而為害外界而已。倭虛上人的絕招，便依這一說而發。

智者說佛陀有「惡」的一面，其說徒何而來？卻原來出自儒家的理論。因為儒典之中，有《孟子》主張人性是「善」的，而《荀子》則認為人性是「惡」的。如今我們都知道每一個人的人性其實兼具善、惡兩面，孟軻和荀況僅各言其一而已。大抵智者也從上述兩善而悟出人性善惡並存，因而創始了佛陀也有「惡」的一面之說而已。

既然天台宗的上述理論源出儒家，這豈非又是「漢傳佛教」的表現？

筆者所以能有上述的衆多發現，蓋緣於我爲了雪恥而設法蘊積學力，是以在進入研究所之前，在讀大學時已專心地啃了不少難啃的古籍¹⁵，因而建立了國學知識的基礎！

寄語囔囔要研究「漢傳佛教」的諸君，研究學問，要有窮本探源的能力，倘使不具備國學基礎，而僅研究一下在華夏成立的宗派如禪宗、天台宗、華嚴宗等等便自詡研究「漢傳佛教」，則其研究成果往往知其然而不知其所以然，這不過是皮毛性的粗淺探討而已！

走筆至此，讓我們回頭看看上述以演講來鼓吹研究「漢傳佛教」的那位仁兄吧，他的國學水準又如何？據仁兄在演講特派發的印刷講義，其中稱《山海經》¹⁶和《水經注》¹⁷是「遊記」，這反映了仁兄對中國古籍的了解！又稱《洛陽伽藍記》¹⁸也屬「遊記」，這顯出了仁兄連佛門典籍的了解也竟然如此！（全文完）

註釋：

13. 尤其僧尼受儒學教育之後有了「讀書人」身份，他們不願以知識份子之身而依戒規去實行自己所賤視的乞食制度。

14. 見日本望月信亨博士（一八六九～一九四八）著《淨土教的起源、發展》頁一五五～一八四，東京：共同社出版，一九三〇。

15. 參註二引拙文頁九。

16. 《山海經》其實是中國秦漢以前眾多神話的總集，不知何時何人所編。書中所言，有許多我們經常會提到的神話如「精衛填海」、「夸父逐日」、「十個太陽所居的扶桑木」、「施旱災於人間的旱魃」等等，這哪裡是「遊記」？

17. 《水經注》是北魏酈道元（卒於五二七）替《水經》所撰的註文。唐李延壽（約卒於六七六～六七九之間）《北史》（藝文映印武英殿刊本，台北，約民四十八年至四十九年之間出版）卷二七〈酈範附子元傳〉略云：「（酈）道元好學，歷覽奇書，撰注水經四十卷」（夏四四〇下）。然則酈氏之注《水經》，是完全根據典籍方面的資料。何以言之？一來，本傳不言酈善長有遊觀的經歷。二來，《水經注》述及中國所有河川的流域，酈氏又豈能涉足每條河道並觀察紀錄沿岸風光？三來，筆者讀過《水經注》全書並作筆記（筆記因屢次搬家而遺失），記憶中未有酈道元親履某河流域的印象。因此，這書非屬「遊記」。

18. 《洛陽伽藍記》是東魏楊銜之（約五三二～五四七時

人）所撰，據書的〈序文〉參以俗世史籍，知道東魏的當權丞相高歡在天平元年（五三四）十月下令將首都自洛陽遷往鄴城（今河南省臨漳縣）之前，洛陽城內外有一千多座佛寺。而令下第三天，官民四十萬戶連同僧尼等狼狽上路之後，洛陽全城被放棄了。及至武定五年（五四三），楊氏因服役而重回洛陽。他看到這被棄的城市已經城牆崩毀，城內外建築物傾廢，佛寺轉作灰燼，連皇宮也成了牧童放牧；農人耕作之地。因此他生怕洛陽城盛時佛寺遍佈的情況不為後世

所知，是以憑記憶將以前所見所聞寫下，以備傳於後世（參拙作《中國佛教史學史》頁二一四，台北：法鼓文化事業股份有限公司出版，二〇〇八年初版二刷）。上述透露了楊銜之本來是洛陽城的長久居民，因此他方能在筆下道出城外外眾多寺院本身和週邊發生過的各種情況，因此，這部書並非「遊記」。不然，一位遊客又哪能一下子打聽得到要用五卷的書纔能記載得了的許多人和事。

台北市佛教會將於四月八日舉行佛誕慶典

台北市佛教會為慶祝民國一〇五年佛曆二八五〇佛誕節慶典祈福大會，謹訂於四月八日（農曆三月二日）星期五上午九時三十分，假「臨濟護國禪寺」（台北市中山區玉門街九號）隆重舉行「佛誕節慶典祈福大會」。本次慶典大會主任委員台北市佛教會理事長界雲法師表示：「佛誕節是一個殊勝、意義深遠的日子，集緇素四眾共聚一堂，虔誠禮誦經咒，共沐佛恩，集斯功德，摶誠上達，祝禱佛日增輝，法輪常轉，風調雨順，國運昌隆，世界和平，展現台北市佛教會護國弘教的赤忱。」

當天活動流程預計如次：九時三十分，舉行「佛誕節慶典祈福大會」，恭請長老開示，貴賓致詞。十一時，禮

請教界德高望重之長老法師擔任法會主壇，領眾薰修、誦經咒，上供浴佛，吉星高照、法喜充滿。下午一時三十分誦經開示。三時，法會圓滿，功德回向。同時大會將敬備壽桃、壽糕與眾結緣，同霑法喜，共沐佛恩。

大會為祈隆重，特別禮請世界佛教僧伽會會長了中長老擔任名譽主任委員，中國佛教會前任理事長淨良長老擔任導師，中國佛教會理事長圓宗長老任首席顧問，台北市佛教會前任理事長明光法師為顧問，並邀請政府首長、黨政領袖、民意代表、社會賢達、教界僧信、市民大眾蒞臨盛會，齊頌佛德，藉此淨化人心、祥和社會。歡迎各位蒞臨，拈香植福。