

【研究生論壇】

「佛教與暴力」之研究評述 與方法省思

張文婷

佛光大學佛教學系博士生

中文摘要

佛教與暴力，自二戰以來，成為世界佛教研究關注的熱點議題，也形成了一定的問題意識與研究範式，本文嘗試對上述內容進行研究評述與方法省思，以探求討論「佛教與暴力」問題的最佳路徑：認識到文本中心、「純正佛教」的研究限制、從實體主義轉向功能主義、在中西哲學視閥下的多音詮釋路徑。最後回到中國歷史情境，儘管近代民族國家興起中的佛教暴力有其獨特的背景，但也非新事物，而有其更早的淵源。考察中古時期，尤其是魏晉南北朝、中晚唐乃至五代宋初等政治結構鬆動、文化活躍、民族融合時期的佛寺、僧人介入暴力衝突、戰爭問題，不僅有助於深入理解中國佛教的特徵及社會功能，也對思考近代的佛教與暴力問題具有重要參考價值。本文關心的是在當前既定的佛教學

術話語下，探尋中國「佛教與暴力」的問題意識的特殊價值及對其展開研究的最佳方法。

關鍵詞：佛教與暴力、批判佛教、文本中心、民族主義、多音詮釋



【 Graduate Student Forum 】

A Review of Research and Methodological Reflection on Buddhism and Violence

ZHANG, Wen-ting

Ph.D. student, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

“Buddhism and violence” has become a popular topic in Buddhist studies since World War II, and has developed a certain problematic and its own research paradigm. This paper attempts to review and reflect on some recent researches in order to explore the best way to discuss the issue of “Buddhism and violence.” This review points out the limitations of text-centered approach and its construction of “Pure Buddhism.” It also suggests to move from a substantive approach to a functionalist approach, and explores polyphonic hermeneutical paths in the context of Chinese and Western philosophies. Finally, I went back to the Chinese historical context. Although Buddhist violence in the emergence of the modern nation-state has its own unique context, it is nothing new, but rather has a much earlier origin. Through examining the involvement of Buddhist monasteries and monks in violent conflicts and wars during the Medieval China will not only help gain a better understanding of the characteristics and social functions of Chinese Buddhism, but also provide an important reference in dealing with

“Buddhism and violence” in the modern era. This paper reviews the recent researches and reflects on their methods. It also explores the best ways to study it in the context of the established Buddhist academic discourse.

Keywords: Buddhism and violence, critical Buddhism, text-centered approach, nationalism, polyphonic hermeneutics



在西方歷史記載中，宗教往往在政治爭端及諸多武力衝突中扮演重要角色。「宗教促成暴力」或「宗教本質上是暴力」的論調已然成為西方社會一種不證自明的認知。¹ 然而作為世界性宗教之一的佛教卻往往被排除在這類主題的討論之外，人們乍聽「佛教與暴力」的相關話題無不格外震驚。「不殺」(no killing, ahimsa) 是佛教極為重要的根本戒律，然而從佛教成立之初、乃至佛教發展的整個歷史中，不斷發生的暴力性歷史事件並不符合佛教「非暴力」、「和平」的既定印象，甚至有些佛教團體以極大熱情主動參與暴力活動。² 事實上，德國學者齊默爾曼 (Michael Zimmermann) 觀察到：在佛教歷史上的特定時刻，或是在佛教經典的某些教義，佛教傳統所蘊含的暴力行為模式或是結構，與其他宗教傳統一般無二。³ 尤其是第二次世界大戰結束後，對於日本佛教徒參與戰爭的責任追究，以及斯里蘭卡、緬甸等地區由佛教團體所領導、頻繁發生的極端暴力事件，這些現象使得「佛教暴力」議題提升為公共議題，並開始受到學者的關注——無論在這些事件中，佛教僧團以何種

¹ 根據知名的比較宗教學者 Karen Armstrong 的觀察：「在西方世界，認為宗教本來就是暴力的，這個想法已經被視為理所當然的，也似乎是不證自明的。……在早於亞伯拉罕信仰的傳統裡，我們不僅會看到軍事力量和宗教是國家的必要條件，也會看到自最早的時期以降，就有許多人對於必要的暴力的兩難憂心忡忡，而提倡以『宗教』的方式對抗侵略的衝動，將它們疏導到更悲憫的目標上。」見 Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (New York and Toronto: Alfred A. Knopf, 2014), pp. 1, 13; 凱倫·阿姆斯壯著，林宏濤譯，《血田：宗教以及暴力的歷史》，臺北：如果出版，2016年，頁11、26; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 3.

² 下田正弘，〈初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して〉，《東アジア仏教——その成立と展開：木村清孝博士還暦記念論集》，東京：春秋社，2002年，頁389。

³ Michael Zimmermann ed., *Buddhism and Violence* (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006), p. 6.

身份參與暴力的事件，也不論其所持立場正義與否，佛教的暴力問題有待給予嚴肅省思。

人們對佛教與暴力問題的關注在提升，但時至今日，佛教暴力問題依然面臨教界、學界對這一事實不予正視的困境。因此，我們需要對佛教暴力問題進行批判性的研究。正如齊默爾曼所寄望的那樣：只有當佛教暴力確實存在的這個事實被充分理解，並挑戰傳統上將佛教視為在義理與歷史上皆與暴力無關的主流認知，才能對這個問題進行更全面的考察，並且揭示出佛教傳統與暴力形式關聯的具體特徵，進而得到兩者間跨越幾個世紀、更為普遍的相互關係。⁴ 當我們談到宗教的「暴力」（violence）時，很容易就會聯想到宗教團體所主動、直接發起的宗教迫害、衝突或戰爭；但是從佛教史的發展來看，實際情況可能更加複雜，因為「暴力不僅是指主動做出傷害，也可以指出於宗教目的袖手旁觀地被動不加作為，默許事態惡化，間接聽任或直接造成損害。」⁵ 當我們進一步試圖界定何為「佛教暴力」時，卻發現其實並不容易。「暴力」有如此多的面孔，它充斥在生活中、幾乎無所不在；甚至可以說：人們畏懼暴力的同時也為之著迷。

所以學者提出：人們一直「活在暴力、戰爭塑造的世界中——它與自然地理、資源、經濟、思想及社會、政治一起塑造了人類發展」。⁶ 在世界歷史發展的過程中，人類因暴力衝突而逃亡遷移、甚至在歷史上永遠消失；民族國家的邊界被戰爭界定、國家因戰爭而興亡；人類的言語、文學之中也常常帶有戰爭的印記，暴力的衝突可說是歷史書寫的核心議

⁴ Michael Zimmermann ed., *Buddhism and Violence*, p. 6.

⁵ 劉宇光，《僧鬘與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，臺北：臺灣學生書局，2020年，頁193。

⁶ Margaret MacMillan, *War: How Conflict Shaped Us* (New York: Random House, 2020), p. 9.

題之一，以致於當我們翻閱種種史料時，在歷史記憶中處處皆可見戰爭的痕跡——戰爭關係到人類及人類社會本質的根本問題。⁷ 暴力、戰爭不僅給人們帶來各種看得見的深刻傷痛，同時也造就青史留名、為正義而戰的榮耀兩種面向，這種極其相悖的面孔之外，還有許多對社會文化的影響值得探究，諸如其組織性、系統性、蔓延性，以及其冠冕堂皇的背後的陰謀、意圖等。無論在前現代社會，還是近代自由民主社會，宗教暴力對社會及個人生活的影響巨大而深遠。

為進行深入而有效的探討，本文主要考察更為具體的、佛教與社會生活中的暴力形式之間的特定關聯，屬於狹義的「佛教暴力」議題，即與佛教團體具有某些連結關係，以武裝衝突（armed conflict）為核心，武裝組織（常規軍隊與基於某種訴求的鬆散組織）為載體，包括政府、武人集團或因某一特定事件而臨時動員的群體等，具體的內容則有軍事規範、武器設備、軍費籌措、軍事訓練、武裝衝突發生及衝突善後等相關事宜，戰爭的發生就是暴力衝突的極端形式。「武裝衝突」是包含政府、武人集團及臨時動員群體等所發動的，暴力行為，但不過多涉及傷害程度的結果。⁸ 當前已有多位學者對不同地域的佛教僧團介入武裝衝突的事實及歷史條件等問題進行考察，進而討論佛教與暴力對於國家社會、佛教團體的發展會產生何種影響？在此基礎上，本文嘗試進一步對上述考察內容及當前的研究方法進行反省。

佛教與「暴力」產生關聯的現象由來已久，然而「佛教與暴力」作為一個研究的主題，是直至 2002 年十二月在曼谷舉行的「國際佛教研

⁷ Margaret MacMillan, *War: How Conflict Shaped Us*, pp. 8-29.

⁸ 佛教與戰爭問題的焦點在於介入暴力的行為本身與佛教基本精神的張力，當然在協力戰爭合理化的詮釋，往往存在著以傷害程度大小作為是否介入暴力的衡量標準（如「殺一多生」），為了更為清楚揭示佛教與暴力的諸多事實及背後的意圖，故在論述中會以暴力行為為主。

究協會第十三屆會議」，有關「佛教與暴力」的專題討論才開始進入國際學術研究視野。⁹ 從齊默爾曼等學者編撰的會後論文集《佛教與暴力》（*Buddhism and Violence*）中，已經可以見到與會學者討論議題之豐富，思考之深刻。¹⁰ 此後，關心佛教暴力的學者繼續追問：「佛教是非暴力的」、「¹¹「佛教往往與暴力相關」，諸如此類認知究竟如何形成？佛教暴力為何可能？何以「佛教與暴力」成為近現代佛教學者關心的問題？¹² 在相關的討論之中，漢語學術圈中著力最早也最深者應為劉宇光。他關心後殖民的時代背景脈絡下發展出來的左翼佛教（engaged Buddhism），

⁹ 劉宇光也有類似說法。參見：劉宇光，〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉，《臺大佛學研究》21，2011年，頁116。

¹⁰ 參見 Michael Zimmermann ed., *Buddhism and Violence* 一書之目錄頁。

¹¹ 持「佛教和平論」者以為佛教從未以暴力方式弘法，也幾乎是在沒有暴力衝突的情況下進入世界任何地區、更未曾在歷史上出現對異教徒的迫害和屠殺。（魏道儒，〈《世界佛教通史》序言〉，《世界宗教研究》6，2015年，頁6。）佛教多以寺院為中心，組織鬆散。（杜繼文，《佛教史》，南京：江蘇人民出版社，2008年，頁3。）姑且不論上述論點是否經得起推敲，事實上佛教在傳播的過程與當地的文化體制、政治制度會遇時，會產生包含衝突、妥協與融合等多重碰撞。這樣的情況在某些漢文佛經的翻譯過程中已然體現，如曇無讖翻譯《大涅槃經》就與其個人政治參與有密切關係，顯見漢文佛經的研究不可忽略其經典產生的社會文化背景。相關論點可參見船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，京都：法藏館，2019年，頁318-322；並參見紀寶，〈中古漢語佛教文獻、制度與思想研究的峰巒：評船山徹先生的研究路徑及其新著《六朝隋唐佛教展開史》〉（京都：法藏館，2019），《華林國際佛學學刊》2：2，2019年，頁288。

¹² 有關佛教與暴力的問題意識，可參見劉宇光，〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉，《臺大佛學研究》21，2011年，頁83-174。劉宇光進一步在《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》書中第五章「『佛教的宗教衝突和暴力』是如何成為學術議題？」提出「佛教宗教暴力」的問題意識，論及在定義上的諸多矛盾和佛教宗教暴力的多樣性。在第六章論及「佛教的宗教衝突和暴力：國際學界研究現況回顧」是作者對印度、東亞及西藏等不同地區的佛教傳統的暴力時間及相關研究成果。參見劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁175-209；211-271。

在民族、種族、性別等諸多課題中所提出的相關內涵，以及在現代化進程中佛教團體與公民社會（civil society）的關係。劉宇光在其《僧贖與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》一書中，對佛教與暴力的關係作了詳盡的文獻梳理與深入思辨。本文首先簡要評述劉宇光進行「佛教與暴力」研究時的問題意識，並對目前佛教學界的詮釋方式進行檢討，以探求研究者在進行討論「佛教與暴力」問題時更合適的研究路徑——包含（一）認識到「文本中心」（text-centered approach）的研究限制；（二）從實體主義（substantivist approaches）轉向功能主義（functionalist approaches）；（三）在哲學上的多音詮釋。

最後，因為筆者長期關注「佛教與暴力」研究之議題，發現中晚唐時期的佛教內、外典資料中，僧人的形象表現出世俗化的傾向，其中極為突出的一點表現便是高僧與武人集團密切互動——尤其是藩鎮軍將——相比於文人士大夫，有其獨特之處。¹³ 當然，在中國的歷史情境之中，佛教與暴力問題的討論不限於隋唐時期。宋元明時期的少林寺與五台山的武僧、宋代佛寺與僧團在征服邊境民族的戰爭中表現突出、明清時期高僧介入國家權力鬥爭或戰事更形直接，乃至民國初年各地割據的軍閥與佛教僧人或團體的互動等等，或許史家著墨不多，甚至不見於

¹³ 例如：中晚唐的「金剛經信仰」在軍中流行，《酉陽雜俎》、《太平廣記》等記載了多條軍人的《金剛經》信仰故事（參見段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，北京：中華書局，2015年，頁1959-2008；李昉，《太平廣記》冊2，北京：中華書局，1961年，頁692-737。）五代時期「新建金剛經碑」可作為武人團體的金剛經信仰的新材料。（參見陸增祥，〈重刊壽州金剛經碑〉，國家圖書館善本金石組編《隋唐五代石刻文獻全編》1，北京：北京圖書館，2003年，頁639-641。）有關軍人的《金剛經》信仰，亦可參見張朝富，〈《酉陽雜俎》所反映的唐代軍隊佛教信仰〉，《齊齊哈爾大學學報（哲學社會科學版）》6，2008年，頁5-7；張開媛，〈唐代軍士的《金剛經》信仰與崇經〉，《人文叢刊》9，2015年，頁353-358；梁亞偉，《唐代的佛教與軍事》，西北大學歷史碩士學位論文，2014年。

史籍記載，但隨著近年來一些碑刻文獻的出土與利用，也重新得到了學界不同程度的關注。但僅就佛教與武人互動的史料記載，其實可以溯源到中國中古時期。因此，本文最關心的是：如何借鑒當前佛教研究的諸多成果，找到研究中古中國佛教與暴力問題的最佳路徑。

一、「佛教與暴力」研究的問題意識

近二十年來，對於世界三大主要的佛教傳統——南傳上座部、東亞佛教和藏傳佛教——佛教與暴力問題的討論，學界已累積了不少研究成果。¹⁴ 劉宇光在其專書中回顧與評述了學界大部分的相關討論，故不再贅述。此處特別就「佛教暴力的問題意識」進行思考。劉宇光指出：「佛教的宗教暴力」此一課題，絕非是只有佛教社群才特別關心的小眾議題，不應僅以佛教戒律為基本著眼點，以免將信仰立場的教理和戒律內部分析作為前提，而使問題淪為內部封閉的哲學或文獻分析。¹⁵ 他以局外者的角度，追問佛教組織在宗教、族群或階層等社會衝突事件中所扮演的角色和作用。

宗教暴力問題比起一般倫理問題更為複雜，單是如何界定「佛教的暴力問題」就存在兩個迷思：（一）動輒以教義研究的取徑，造成簡化問題複雜性的危險。問題的焦點在於「人病」，亦即宗教人士或組織利用宗教教義及資源作出教義所不容許的行為。又或者是「法病」，也就是教義和教規本身的謬誤詮釋。然而無論是上世紀 80 年代興起的「批判佛教」(critical Buddhism)、內戰時期的斯里蘭卡、泰國上座部佛教以及藏傳佛教中的大量暴力符號，若僅是一味借助「人病」或「法病」之說來為佛教應該承擔的責任開脫，不僅缺乏論證效力，更暴露出方法論上的困境。也就是說，在不同佛教傳統中，對於佛教文本的詮釋，會因

¹⁴ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 179。

¹⁵ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 191。

為個別詮釋的形成史、所處脈絡以及面臨的問題不同，而形成意義不同、甚至相反的判斷。也正因這一詮釋活動形成了教義的灰色地帶，造成佛教史上一直持續著一種以佛典名義進行某種意圖合法性的論證方式。因此，無論持何種觀點，其實與客觀事實無關，本質上依然是詮釋者的立場問題。此外，過度強調佛教的內在超越性，也可能導致將所有的問題都內在化——反求諸己或一味接受，其實是佛教「犬儒主義」（cynicism）的體現，結果是提供了威權政治體制的支援。（二）試圖將宗教獨立於階級、種族、經濟政治等非宗教的因素之外，亦即是將佛教與非佛教二元對立，透過這樣的方式，企圖為宗教介入暴力衝突的責任做辯護。¹⁶ 上述二種迷思揭示出——教團內部人士為護法而採取的詮釋路徑，會因為方法論上的不足而導致論證效力大打折扣。

基於上述省思，劉宇光將「佛教的宗教暴力」界定為「一個佛教傳統或組織，為謀取其合理或不合理範圍內的宗教利益，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，但仍漠視之而選擇強行作出相關行動。」¹⁷ 面對現代社會中的佛教暴力問題，劉宇光認為目前尚未有讓人滿意的回應。因為，無論是知識群體還是佛教組織，大多採取迴避、甚至否認佛教經典存在著涉及「佛教的暴力」的相關教理與事實，使得僧團涉及暴力的事件仍不斷發生。若是能夠正視此一問題，不只關係到宗教身份的自我防衛，也關係到現代佛教能夠妥善應對與社會公共價值的會遇，而這正是評判宗教是否成熟的重要標準。劉宇光認為受限於知識與價值視野，「批判佛教」在面對現代世界中的佛教與政治暴力問題時，無力回應國家權力與公民社會之間的張力，因而陷入了爭論何謂「真佛教」的死胡同。¹⁸

¹⁶ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 191-192。

¹⁷ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 194。

¹⁸ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 199-202。

在上述關於「佛教與暴力」研究問題意識的兩種迷思及造成迷思的原因，劉宇光以為根源在於「人病」、「法病」的詮釋方式背後，預設了一套「無病」的佛教存在，也正揭示了近代以佛教文獻學為中心的研究困境。¹⁹ 此外，筆者更為關心的是，無論在學界或教界，那些聲稱佛教是反暴力的、抑或認為佛教是暴力的僧人或學者似乎並非基於某種事實而發出相關言論，而是基於某種意識形態（ideology）。換句話說，研究佛教與暴力問題，需要對任何一種標籤式論說保持謹慎，在進行問題研究前，首先對既成的論說進行解構。

最後，或許可以思考：佛教的宗教暴力衝突是否有進行研究的可能？是否有更好的方法或是改善途徑可以預防暴力的產生？面對群體暴力加劇的趨勢，佛教作為國際組織，若能協調得宜，則能發揮預警、減少衝突及彌補關係的作用，促使宗教團體重新進入政治學和國際事務研究的視野，逐漸建立探討現代世界宗教衝突與暴力的系統理論。儘管可供使用的史料不在少數，但多數資料分散、夾雜於地方志、政府檔案、官方報告以及私人筆記中；研究者若能跳出佛教內部視角的束縛，將佛教暴力問題置於政教關係或族群關係的框架下進行結構性分析，當能開展出新的局面。²⁰ 劉宇光對世界佛教中「佛教與暴力」的議題賦予極高權重，多年來深入東南亞多國的社會情境，討論政治結構、僧伽教育、華人佛教社群等範疇與佛教暴力之間可能的關聯，盡力糾正學、教界對佛教暴力的認識偏見，同時不斷呼籲加強合作、敦促減少佛教暴力的事實；劉宇光不僅立場鮮明地譴責涉身暴力的僧團組織及個人，更憂慮相關的研究因為將信仰與研究混為一談，欠缺對佛教暴力問題的研究意識，導致立論難以服眾，因此鼓勵具有其他人文及社會科學研究背景的學者也能加入這一問題的討論，有助於問題的客觀分析。

¹⁹ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 199-202。

²⁰ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 208。

二、「佛教與暴力」詮釋方法的反思

目前對於「宗教暴力」這一課題的研究，基本上有三類觀點：（一）相較於其他社會或政治組織、體系，宗教更具有引發暴力的危險，對此一議題感興趣的相關研究學者多集中於社會學、人類學、心理學等領域，並且以佛教團體仍然活躍地區的田野調查為主要的研究方法，往往缺乏對暴力話語及現象的背後意圖的關照。²¹（二）在傳統「相較於宗教，世俗運動才是迄今為止引發暴力的罪魁禍首」刻板印象的影響下，將宗教與世俗二分，將宗教限定為在文本中建構出來的理想模式。（三）批判、理性的態度，是探索特定歷史條件下宗教暴力問題的最佳研究方式和詮釋角度，但當學者追溯到初期佛教的佛陀言教，企圖據此建立佛教應對暴力問題的基本原則，實際上帶有鮮明的預設立場，日本學界在上世紀八、九十年代興起的「批判佛教」就是最好的證明。上述的分歧都建立在宗教與世俗二分的前提下，因此，無論觀點之間有多大差異，對於釐清宗教與暴力問題、以及緩解國際關係的助益不大。

初期佛教暴力問題的討論，以日本學者下田正弘為代表。他從蘭伯特·施密特豪森（Lambert Schmithausen）的〈佛教徒對佛教戰爭態度面面觀〉²²一文開始省思，這種以文本為中心來討論「佛教與暴力」議題

²¹ 宗教與暴力之間的關係，Karen Armstrong 的分析相當具有代表性。在早期的宗教世界中，生活中暴力行為促成宗教的產生，但近現代國家主義的興起，將宗教與世俗國家截然二分的，反而導致某些宗教狂熱者進行暴力血腥的「宗教反擊」。聲稱「佛教暴力」者，很多時候是強勢權力、主流文化等對於作為他者的某信仰社群的邊緣化手段，或者借助暴力話語掩蓋信仰群體在經濟地位、公民權利上的不公平，因此皆屬知識份子與政府經營共謀的系統結構暴力。參見：凱倫·阿姆斯壯，《血田：宗教以及暴力的歷史》，頁 327-368。William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 121-122.

²² Lambert Schmithausen, "Aspects of the Buddhist Attitude towards the War," in *Violence*

可能存在著方法論的不足。²³ 學者使用的佛教文獻在類型、產生的時代背景以及受眾上皆存在不同程度的差異，亦可能會隨著歷史條件的變遷而發生變化，故不宜在忽略各種差異條件下進行機械式的對比。事實上，企圖脫離文獻的歷史脈絡而作的任何討論，在方法論上是無法成立的。

下田正弘以「禁殺作為波羅夷的意義」和「出家眾戒律對於在家眾的意義」兩點分別論述，明確指出：「不殺」(ahimsa) 這個觀念既非佛教僧團所獨有，亦非佛教有別於其他法門的核心教義。²⁴ 佛教的僧團之所以要戒殺，是佛陀在特定因緣下、應對僧團內部問題而產生的規戒，對於世俗社會的「殺害」行為並不在規範對象之內，更遑論由國家所引發的戰爭等暴力形式。因此，把佛教團體規範自我行為的「波羅夷」引申為佛教團體否定戰爭的態度並不合理。

此外，初期佛典的解讀方式也對問題釐清有重大影響。眾所周知，佛陀因人、因地、因時而宣說教法，因此即便是相同的內容，但在面對不同對象的不同疑問時，也會致使經文結構及宗義大相異趣。即便相同，也應考慮到作為武士的剎帝利 (kṣatriya) 這一身份規定，回到特定歷史情境中進行理解、分析。²⁵

Denied: Violence, Non-violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History, eds. Jan E. M. Houben and Karel R. Van Kooij (Leiden: Brill, 1999), pp. 45-67.

²³ 下田正弘，〈初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して〉，頁 389-404。

²⁴ 下田正弘，〈初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して〉，頁 393。

²⁵ 戰士此一職業，筆者以為與一般的佛教暴力現象混同討論是不妥的。至於戰士的身分規定對於戰士群體有什麼影響、佛陀如何幫助這些不得不涉入戰爭而造成的道德困境，參見 Rupert Gettin, "Buddhist Monks, Buddhist Kings, Buddhist Violence: On the early Buddhist attitudes to violence," in *Religion and Violence in*

通過澄清上述問題，下田正弘強調佛陀所領導的僧團是在王權支援、或者不予干預的架構下進行活動，佛陀雖然反對婆羅門的壓迫、辭親棄世，但並非與整個社會對立；佛教徒出家、在家的基本結構，以及二者隨著時代變遷而變化的關係，對佛陀教法具有決定性意義。如此看來，以最初作為出家僧團的「禁殺」的強制規定，無法也不可能具有普遍性，若僅憑此說明「佛陀反對戰爭」的態度，難免存在以偏概全、過度論證的嫌疑。

下田正弘指出的另一個重要問題是，處理佛陀對於戰爭態度的方式大多是一方面明確指出「初期佛教根本上反對戰爭」的基本前提，另一方面以該前提作為標準審查將佛教核心價值、教義的方便化處理甚至背離的行為，進而論述二者之間存在的張力。²⁶ 這明顯是將問題二元化，卻在佛教研究上廣為接受。學愚撰寫的《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》一書中，他並未否定有道德爭議、被指責為「非佛說」的文本乃佛教典籍一部分的事實，儘管數量極少、一直未受足夠重視，但在處理具體文本時，卻聲稱「只有以佛法的精神為根據，從歷史的角度分析闡述暴力的佛教典籍，從社會學角度，了解僧團參與戰爭的社會和政治原因。」²⁷ 且不說要如何提取「佛法的精神」，這個方法難免有將佛教實體化（或者本質化）的嫌疑。況且佛教經典文獻本身也始終處於演變中，以此而塑造出的「佛教」，其具體內容並不明確。²⁸ 這

South Asia: Theory and Practice, eds. John Hinnells and Richard King (London: Routledge, 2006), pp. 62-82; 杉木恆彦，〈戰士の宗教——インド仏教の戦争論の俯瞰からの試論〉，久保田浩等編《越境する宗教史》上，東京：リトン，2020年，頁 295-331。

²⁶ 下田正弘，〈初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して〉，頁 397-398。

²⁷ 學愚，〈佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教〉，香港：香港中文大學出版社，2011年，頁 30。

²⁸ 有關佛教本質主義（essentialism）的討論，可以參見 Sharf 對中國佛教『中國化』

也是近代佛教學術研究以文本為核心的研究方法所要面對的共同困境。

隨著近代考古學的發展，新史料、新方法不斷挑戰文本主義佛教的權威，在後現代大勢下，新批評主義、解構主義等諸多理論興起，深刻影響了西方佛教學研究方法的發展，諸如法比學派嘗試將上座部佛教與大乘佛教等量齊觀，捨棄建構「純正或根本佛教」的設想，擴大考察對象，採用社會學、考古學、心理學等研究方法，輔助以語言文獻與哲學思想為主的研究方法，藉以呈現出多樣化的佛教面貌。²⁹ 十九、二十世紀興起於歐美的佛教研究深受東方主義（orientalism）影響，佔據文本優勢的歐洲佛教學者所開闢出來的佛教文獻學研究，一方面試圖塑造歷史性存在的佛陀形象，以及佛陀創立的理性「純粹佛教」；另一方面則以他者的想像來觀看佛教活躍的地區——認為這些佛教傳統就是背離佛陀、佛教墮落的歷史結果。

據上所述，所謂的「佛教」或者「佛教的根本倫理」是否存在本身都可以被質疑，那麼以一個想像的「佛教規範」作為預設前提，對現實中多元的佛教現象進行審判，本身即是帶有某種詮釋的暴力傾向。因此，相比於佛教是否暴力的無效論爭，研究方法的省思更能揭示「佛教與暴力」研究的癥結所在，這也是正是下田正弘一文的重要價值所在。

問題的討論，見羅伯特·沙夫（Robert H. Sharf）著，夏志前、夏少偉譯，〈中世紀中國佛教文化研究緒論〉，《走進中國佛教：《寶藏論》解讀》（*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*），上海：上海古籍出版社，2009年，頁1-25。

²⁹ 參見 Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays* (Oxford: Bruno Cassirer, 1967), pp. 2-3；朱文光，〈漢語佛學研究的方法論轉向〉，《印順導師思想之理論與實踐（第四屆）——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》，2003年，<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx059526.htm>，2022/6/20。

三、「佛教與暴力」研究的出路：從實體主義到功能主義

事實上，佛教與暴力研究問題中所涉及的「純正佛教」情結、追尋並非新論，在十九到二十世紀的文本主義佛教學佔據主流的同時，也總能聽到異樣的聲音。根據阿爾蒙德（Philip Armond）的說法：佛教自十九世紀前半葉出現在世界舞臺上，是西方學者的「想像力創造」。到 1860 年，佛教不是存在於東方，而存在於西方的東方圖書館和研究所，存在於文本和手稿中以及西方學者的書桌上。³⁰ 在早期西方學者的研究領域中，佛教作為一種獨立的宗教研究領域是基於梵文文本的發現，這些文本可以用來追溯佛教不同儀式的起源，並且可以追溯作為歷史人物、哲學家的喬達摩（Siddhartha Gautama, c. 563-c. 483 BCE）的歷史紀錄。佛教以新教的模式誕生，是一種文本宗教。相應地，佛教中鮮活的儀式活動、信仰生活就被西方學者理解為對文本原始精神的腐蝕，將佛陀內在的思想智慧貶低為物質主義的外在儀式。

即便佛教學者多對佛教本質主義（essentialism）持謹慎態度，但面對「佛教暴力」現象頻發的事實，卻難免陷入小心防備的實體主義困境：沒有人敢質疑佛教文獻中的佛教具有統一的理想價值。然而，理想如明燈般照耀著人類，對世俗社會而言，似乎永遠無法企及。因此，佛教的暴力問題需要另闢蹊徑，如何有效展開討論是當務之急。

除了劉宇光、下田正弘等人之外，宗教學者卡瓦諾（William T. Cavanaugh）提出了「宗教暴力神話」（the myth of religious violence）理

³⁰ Philip Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 13. 日本佛教學發展深受歐美影響，但在上世紀末批判佛教思潮中「純正佛教」批判是重要議題之一，也引起了學界的關注與再批判。參見：彼特·格里高瑞（Peter N. Gregory），〈批判佛教真是批判的嗎？〉，杰米·霍巴德等編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社，2004年，頁 290-298。

論，通過解構「宗教」、「宗教暴力」，揭露了「實體主義」宗教的實質內容及背後意圖。其中有關佛教暴力的論述更是一針見血，無疑對於思考佛教暴力有重大啟發意義：從論證佛教暴力的相關面向，轉向審視「佛教建構」(the invention of Buddhism)的過程。卡瓦諾指出：現代學者為了使「否認上帝」的佛教成為「宗教」，不惜擴大基督教的「宗教」定義，將「儀式實踐」、「神話」等諸多屬性加入宗教的範疇中。³¹

然而，為什麼要花這麼大的力氣將一個異質的思想與實踐建構為「宗教」？將佛教歸類為一種「宗教」有何用途？對於西方傳教士和學者來說，它的主要作用是讓佛教與基督教建立一個平行關係，以便進行比較。長期以來，佛教被西方學者定型為個人主義、理性主義、內斂、非政治性、非社會性，同時殖民地學者的「自我東方主義」也加入這一創造過程；³² 從十八世紀中期到二十世紀，研究東方宗教的學者普遍認為：中國佛教和藏傳佛教是純潔、精神性的印度原始佛教墮落為重視物質主義儀式的最好例子，亟待西方文明的救贖。從十九世紀末開始，斯里蘭卡、中國和日本的學者型僧人開始依循西方宗教學者的分類標準，

³¹ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 118.

³² 美國學者 Said 在二十世紀七十年代提出「東方主義」一詞，認為西方的文化傳統中存在著一些對於東方文化的基本假設，這些假設找不到實際的文本根據，但最後卻形成一持久的印象，而這種偏見最後成為殖民主義的藉口。德里克首先提出「東方人的東方主義」，日本岩淵功一使用「自我東方論述」(self-orientalism)，佛教學者沈衛榮在其西藏研究中使用「自我東方主義」。另有學者使用「內部東方主義」一詞。參見薩義德(Edward W. Said, 1935-2003)，《東方學》(*Orientalism*)，北京：三聯書店，王宇根譯，1999年，頁415-418。阿里夫·德里克(Arif Drilik, 1940-2017)著，王寧等譯，《後革命氛圍》，北京：中國社會科學出版社，1999年，頁277-289；岩淵功一，〈共犯的異國情調：日本和他的他者〉，許寶強等編《解殖與民族主義》，北京：中國社會科學出版社，1999年，頁173-184；沈衛榮，〈全球化背景下的藏傳佛教與藏傳佛教研究〉，《文化縱橫》，2017年，頁68-74；張興成，〈跨文化實踐中的東方主義話語〉，《二十一世紀雙月刊》71，頁64-72。

將佛教視為世界宗教之一，與基督教完全平等，諸如：有自己的創始人、經典教義和特定的組織。

秉持「佛教現代主義」的學者認為佛教最符合現代理性和科學的概念，因為它不信仰超自然的神靈，相應地，大眾實踐的宗教儀式也被這類學者視為迷信而不屑一顧。其中，佛教被定義為本質上是非暴力的、出世的，具有重視禪坐實踐的高度內在性，如此的佛教具有超歷史、超文化的普遍本質，提供的是易於被西方消費者接受的佛教。若從佛教實體主義路徑（substantives approaches）轉向功能主義路徑（functionalist approaches）的角度，審視當代的經濟主義、政治主義、法西斯納粹主義，以及美國一手打造的自由民族主義，上述這些思潮無疑皆可以被視為一種「宗教」、發揮宗教的功能。因此，「佛教是否暴力」是關於「宗教如何運作？」（How religion functions?）的問題，³³ 宗教群體與其他世俗性團體一樣，參與、影響了社會現代化的進程，理當成為包括暴力在內的現代性問題的責任承擔者，但絕不應該成為問題的唯一責任者。³⁴ 儘管功能主義路徑亦不夠完美，³⁵ 但也為回應宗教暴力的研究打開了出路，而且這一路徑的有效性在於——將文本重新放回回到歷史和思想意識背景中，深描某一現象及言論所隱藏的意圖，以釐清暴力的發生機制，這才是佛教暴力問題研究進展的關鍵。

卡瓦諾大膽嘗試徹底解構宗教、宗教暴力，以揭露宗教暴力神話的

³³ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 118.

³⁴ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 160-172。

³⁵ 卡瓦諾認為，功能主義方法有泛化宗教的可能，根據功能相似將所有現象歸在「宗教」之下，可能並無幫助；儘管功能主義關注「如何運作」，也有「超越時間、地域」的宗教存在的困擾。詳見 William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 119.

背後「陰謀」。卡瓦諾藉助考古的新發現及相關研究，指明佛教傳統與文化、經濟和政治等的世俗生活密切相關：重視親情倫理和貿易談判。因此，佛教從根源上既是政治問題，又是個人的解脫問題，既作為工具性的方便，也充當超越性的證明。³⁶ 因此，充斥在佛教學界的假設：「佛教作為一種宗教，關注普遍真理和個人靈魂的拯救」，這種理想主義不僅是一種學術研究方法上的錯誤預設，對信仰佛教的亞洲各地區、乃至印度的社會和政治現實毫無貢獻，甚至成為世界民族、宗教乃至經濟政治問題的催化劑。³⁷

上述對宗教暴力和戰爭問題的解構中，卡瓦諾關注的是：建構跨歷史、文化的概念性「宗教」與西方民主國家權力合法性之間的聯繫，宗教戰爭並非作為一種歷史事實，而是權力者賦予了某種權力合法化的功能。因此，我們依然要問：一貫被我們視為歷史事實的佛教與戰爭的親密關係，是否也是一種權力合法化的修辭？或者說，在西方自由民主概念席捲全球、殖民地民族主義興起的過程，建構一個實體的佛教，是西方「東方主義」想像與東方「自我東方主義」的合謀。前者借助世俗、宗教二分而將佛教從世俗世界剔除、後者則借助西方鏡中的佛教「想像共同體」進而創造出一種民族認同，甚至透過排除宗教的外來身分加強文化認同，無疑，這是佛教與西方文明皆不可迴避的問題：現代性帶

³⁶ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 95-96.

³⁷ 另有從「religion」詞源上檢討宗教的既有定義，認為「religion」應對應「宗教性」，作為意識形態性的諸宗教只是近現代的發明，由西方國家向世界的輸出。其主張放棄界定統一性本質的宗教概念，破解為鮮活的「信仰」（宗教生活的內在）、信仰發生其中的「累積的傳統」（外在）交相影響、變化的兩種實在。詳參：威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）著，董江陽譯，《宗教的意義與終結》（*The Meaning and End of Religion*），北京：中國人民大學出版社，2005年。

給人類的到底是新的苦難，抑或是啟蒙運動未竟的計劃？³⁸

四、「佛教與暴力」研究的多音詮釋路徑之嘗試

劉宇光指出，佛教與暴力問題的研究在教義詮釋上存在著方法論的不足，大多因為急於為佛教非暴力發聲，而將信仰與學術混為一談。³⁹ 而林鎮國則嘗試以外部視角、取徑西方哲學，對佛教與暴力問題進行哲學詮釋，回應「佛教何以暴力」的問題。⁴⁰ 他從龍樹（Nāgārjuna, ? -250）、提婆（Aryadeva）、蓮花戒（Kamalaśīla, 約 740-795）三位中觀僧人死於謀殺的佛教敘事引出「中觀哲學中的『空』的暴力如何成為可能」的話題。他借助法國哲學家德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）對暴力的相關討論，聲稱正是伴隨著戲論的建構，一切存有物在存有論上被實體化與範疇化，形上學的暴力因之而生，這是一種對他者存在的宰制。⁴¹ 暴力的極端形式諸如戰爭，同樣根植於語言與形上學的共謀之中，無論是列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）、德里達還是龍樹，共同察覺到的正是根源於同一性／自性形上學而產生的存有論暴力。不只是「空」

³⁸ 林鎮國，〈形上學、苦難與解脫——「批判佛教」論爭的反思〉，杰米·霍巴德等編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社，2004年，頁 299。

³⁹ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 205-208。

⁴⁰ 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《法鼓人文學報》2，2005年，頁 97-114。本文於 2005 年三月在日本東京「國際宗教學會」會議中首次發表，是從佛教哲學傳統角度討論佛教與暴力研究問題的經典。

⁴¹ 另一篇從中道之空的理解討論殺業的問題是陳朗，他以《涅槃經》中的阿闍世王因弑父尋求悔罪的故事從道德與存有論兩個層面展開分析，其實也代表了佛教所面臨的一類質疑：佛典中看起來有悖因果的記載，如殺戮者獲得解脫的問題。鴛掘摩羅、阿闍世王、皈依佛教前的阿育王等皆為佛教史中爭議頗多的人物。見陳朗，〈中道之空：論《涅槃經》中佛陀對於弑父罪行的「辯解」〉，《佛學研究》，2015年，頁 228-241。

被概念化、實體化而引發「暴力」，「慈悲」也同樣存在這一危機中：一旦菩薩的慈悲心概念化為無邊無際，慈悲的暴力隨即而生，殺生、戰爭等暴力行為都被合法化為終極慈悲，以此合理化受害者所遭受的暴力。⁴²由此觀之，佛教「名相」的條件性與開放性，在特定的詮釋條件下，會為暴力合法性的詮釋開啟了方便之門。

這一問題也反映在國際學術圈中的知識份子身上。兩次世界大戰中的知識份子、哲學家，不同程度投身納粹主義戰爭，或者合理化宗教的暴力。例如德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）、佛教著名學者圖齊（Giuseppe Tucci, 1894-1984），以及一些日本的佛教學者，如鈴木大拙（D. T. Suzuki, 1870-1966）、西田幾多郎（1870-1945），以及深受西田影響的「京都學派」（きょうとがくは）等為典型。林鎮國明確指出：存有論是「一種權力哲學」、「一種中觀哲學，一種作為匿名的、非人性的普遍之狀態的暴政」。⁴³這提醒我們須重新審視海德格與納粹關係的爭議。圖齊關於禪宗英雄主義的詮釋以及其同法西斯主義政權的合作，不應僅僅被視為一種政治上的機會主義，正如同時代的其他人，通過對暴力的歌頌將個人意志化身為國家意志，尋求現代主義的超克。佛教學者積極投身考古、研究、甚至政治等領域進行學術研究，但卻並非投機者，作為佛教主事們（curators）⁴⁴ 在民族主義戰爭等非常時期，

⁴² 「慈悲殺生」在藏傳佛教儀式、近代中日佛教界多有討論，如學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》一書，以及 David B. Gray, “Compassionate Violence? On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual,” *Journal of Buddhist Ethics* 14(2007): 239-271; Jacob P. Dalton, *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism* (New Haven: Yale University Press, 2011).

⁴³ 林鎮國，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，頁 107-110。

⁴⁴ Curators 為美國學者洛佩茲（Donald S. Lopez, Jr.）所用，指的是在西方世界將佛教作為學習和學術追求的對象、建立並維持「佛教」的人，對於殖民主義下產生並繁盛起來的佛教研究來說，意義重大。參見洛佩茲（Donald S. Lopez, Jr.）編，

關注現代主義下理性對人們所造成的苦難，並力圖為逐漸符號化的人尋求一條解脫之路，他們只是從文本中繼承各有特色的佛教傳統，在遭遇複雜的社會變動時，誤入歧途、或錯將暴力戰爭作為解決問題的靈丹妙藥。然而林鎮國強調，與其批判佛教的國族主義、批判佛教學者合理化國家暴力，以及批判佛教的本體主義形上學傾向等面向，更重要的應該是要跳出意識形態的論爭，進而尋求佛教應對現代性與後現代性挑戰的多音詮釋路徑。⁴⁵

五、中國中古佛教暴力及研究路徑

從上述對於佛教與暴力問題研究方法論的省思，可知我們要更加謹慎地處理佛教與暴力的議題，不僅要就具體的事件進行分析，注重人

中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯，《佛之主事們：殖民主義下的佛教研究》（*Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*），北京：中國人民大學出版社，2018年。curator 一詞意為管理、設計、照管等，譯者使用「主事」一詞，是較為合適的。中國古代的「主事」，《唐六典》記載：唐代戶部一般設有尚書一人，正三品；侍郎二人，正四品下。下屬四司分別郎中、員外郎、主事若干人（從九品上）（唐·李林甫編，《唐六典》，北京：中華書局，1992年，頁63-64。）據瞿蛻園《歷代職官簡釋》考察，主事重要性在金代後提升，選用文人士流，其職務以文牘雜務為主；明代提高品級為六品，清代進士任主事被視為好出路。（清·黃本驥編，《歷代職官簡釋》，上海：上海古籍出版社，1985年，頁40。）佛教寺院諸清規皆有「主事僧」；《釋氏要覽》云『主事四員：一監寺、二維那、三典座、四直歲。』」（北宋·釋道誠集，《釋氏要覽》卷下，《大正藏》冊54，頁301下。）因此，主事者、主事人，可以理解為官署中的事務員，行政級別不高、有一定學問。使用「主事」翻譯 curator 一詞，較為精確表達出了唐納德書中的定義：西方佛教學者們將「佛教」作為一種對象，自視比僧侶、亞洲佛教學者更能勝任詮釋、保存、治癒佛教。但事實上佛教是一種詮釋的建構，學者們的佛教建構或許都是殖民主義遺產的組成部分，在特定的知識／權力結構之中。

⁴⁵ 林鎮國，〈形上學、苦難與解脫——「批判佛教」論爭的反思〉，頁313-314；另見林鎮國，《空性與現代性》，臺北：立緒文化，1999年，頁277-279。

物、事件所處的歷史脈絡和文化背景等，更需要探究發生佛教暴力事件背後的結構性癥結所在，包含政治、經濟、民族、性別等範疇交雜在一起相互作用的關係結構，因為「綜觀整個佛教文明史，沒有哪一類的宗教暴力是佛教所沒有的，這一切都有待學界的進一步深入探討，更有待佛教知識界參與討論。」⁴⁶ 如此一來，當我們將目光轉向中國中古佛教史，佛教涉身暴力和戰爭的問題是否具有典型性，而其獨特性又為何？

半個世紀前，戴密微（Paul Demiéville）的〈佛教與戰爭〉（*Le Bouddhisme et la guerre*）一文是第一篇專門分析「佛教戰爭」的學術論文。該文於1957年作為 Gaston Renondeau（1879-1967）將軍所撰《日本歷史上的僧兵》（*Histoire des moines guerriers du Japon*）的後記出現。這篇開創性的文章所探討的問題是：僧兵現象及佛教被武器化是否僅限於日本佛教，其他佛教傳統中是否也有各種形式的佛教軍事化現象。⁴⁷ 戴密微在文中探討佛教背景下用來為戰爭辯護的意識形態之基礎，同時也分析了佛教軍國主義作為一種現象在歷史上的展現及原因。人們假定在戰爭形勢下，佛教仍保持與暴力的絕對距離，就算未能消弭戰爭，至少以最大程度堅持減少殺戮，但佛教卻並未使其所處的經濟、社會變得更和平。然而，東亞佛教僧團與國家的關係表現出世界其它地區所不曾有的新特徵，主要有以下幾點：

1. 在漢傳佛教傳統中，「不殺生」作為五戒之首，是佛教僧人日常生活中需要遵守的重要規範；所以，當僧人不得不參與戰爭，原因不會是來自佛教的經典文獻或規戒，而要從經濟等外在角度進行討論。在漢地，僧人享有免除稅賦、兵徭役的復除特權，此外，

⁴⁶ 劉宇光，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁209。

⁴⁷ Paul Demiéville, "Le Bouddhisme et la guerre, post-scriptum à l'*Histoire des moines guerriers du Japon* de G. Renondeau," in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* (Paris : Presses Universitaires de France, 1957), pp. 347-385.

僧團成為逃兵的大本營，也因此對國計軍防的政策有重要影響。

2. 僧人不曾為自身的政治、經濟利益而訴諸武力，僧團的軍事化在中國只是偶發、零星。更多情況，是作為國家的附屬，甚至為維護帝王統治而努力：如僧人作為從軍僧，為戰爭勝利而舉辦密教儀式祈福，甚至僧人直接參與戰爭、以戈止戈，因此這些行為是正義的。
3. 佛教作為外來文化，一直是儒家士大夫所防範、抨擊的對象。

筆者接受戴密微對中國中古佛教涉入戰爭現象的分析，也同意學愚、何勁松等學者對於西方中心背景下近代民族國家形成過程中的佛教與暴力現象之考察成果。⁴⁸ 但是，佛教團體與意識形態發生作用的方式是極為複雜的，需要深入考察以特定方式運作的歷史、社會、文化等因素，檢驗二者共謀關係形成的完整過程，同時需要深刻反省為參與者提供化解「禁殺」戒律與「殺戮」行為之間矛盾的條件和機制為何。⁴⁹ 自宋以來，佛教作為東亞大陸各民族的共同信仰，部分佛寺成為開疆拓土的軍事情報交流中心與軍事基地，用以駐兵、乃至以寺產來供應軍餉，僧人作為僧使活躍在邊境，以佛法教化蠻俗，不戰而屈人之兵，完成了武力征服無法完成的事業。僧人在戰場設立法會祈福亡靈、乃至戰後安

⁴⁸ 關於中國近代佛教僧人與戰爭之討論，可以參見以下兩位學者專著：學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》；何勁松，《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。

⁴⁹ 凱倫·阿姆斯壯認為，「為了民族開戰的俗世戰爭，讓某些參與者產生類似宗教的經驗：一種出神狀態（ekstasis），一種解放、自由、平和、共同體的感覺，以及和他人的深層關係，即便是敵人。」而且，第一次世界大戰以來頻繁發生的殺戮與種族屠殺。深究起源並非來自宗教的煽動，而是基於近似於宗教的神聖觀念：為了權力、榮耀、稀缺資源而戰，尤其為了自己的民族而戰。詳參凱倫·阿姆斯壯，《血田：宗教以及暴力的歷史》，頁284-326。引文見頁326。並見Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, pp. 262-301.

葬陣亡遺體等，是戰後新地域的重要倚重力量；僧人集僧、使者、間諜等多重身份於一身。⁵⁰ 河北大學宋史研究中心的廖寅注意到宋代的佛教僧人在國家、民族的戰爭之中所扮演的角色問題，他認為正是佛教具備的「良善、和平」的象徵，才能藉此形象在各民族政權交往、征服戰爭中表示出「和善之意」，這一點值得給予重視。⁵¹ 侯坤宏考察民國初年（1912-1937）的「軍人與佛教」的關係時，翻閱各種民國期間與佛教有關之檔案、報刊，將二者的互動歸類為軍隊占駐寺院、利用寺院訓練軍隊、向寺院徵稅等排斥行為；以及維護寺產、邀請法師講說經論、舉辦法會、興辦佛學院等護法行為。該文雖未對上述兩種現象進行溯源考察，但也提到明末清初即已出現此類現象。⁵²

根據筆者所查閱中國中古相關史料，發現上述現象早在魏晉南北朝佛教初傳、為漢人接受之時已然出現；史料記載了佛教逐漸被君王接受的過程，同時，也存在大量的「反佛」論說、特別是在中晚唐時期。例如，志在復興儒學「道統」的韓愈（768-824）言詞激烈地批判佛教；又如唐代文人筆下常見頗為異類的「胡僧」形象，⁵³ 顯示即便經過數百

⁵⁰ 相關研究參見：廖寅，〈傳法之外：宋朝與周邊民族戰爭中的佛寺僧侶〉，《中國文化研究》，2014年，頁32-41；另見王麗花，〈從定州開元寺塔內現存碑刻窺探北宋初期定州佛教信仰在軍隊中的流行〉，《文物鑒定與鑒賞》132，2018年，頁66-69；梁松濤、陳麗娜，〈北宋定州軍人的佛事活動：以開元寺塔內石刻文獻為中心的探討〉，《文物春秋》6，2013年，頁25-30。

⁵¹ 廖寅，〈傳法之外：宋朝與周邊民族戰爭中的佛寺僧侶〉，頁41。

⁵² 侯坤宏，〈軍人與佛教（1912-1937）〉，《臺北城市科技大學通識學報》3，2014年，頁87-132。

⁵³ 宋人整理的唐代筆記小說諸如《太平廣記》、《酉陽雜俎》、《宣室志》等有大量「胡僧」、「僧侶」異樣形象的描寫。參見：阮麗萍，〈邊界想像與族群認同：唐傳奇「胡」文化敘事研究〉，《貴州民族研究》40：217，2019年，頁110-115；李小榮，〈胡僧懋松：文化意象的唐宋變遷——兼論《懋寂圖》的經典化〉，《武漢大學學報（哲學社會科學版）》72：4，2019年，頁87-97。

年的發展，佛教已經深入漢文化中，卻依然被作為異端的「他者」。這可能與安史之亂引發的邊境危機、藩鎮割據，促使文化精英重提「華夷」有別、「華夏」身份認同所透露出的「邊界意識」背後隱含的意圖，與新舊《唐書》對於藩鎮武人的書寫所反映的某種心理，二者是否有關聯？⁵⁴ 這種文化精英對武人、僧人的「文化過濾」⁵⁵ 在中國「文／武」、「中心／邊緣」結構及變化中有何意義？在中晚唐時期，不斷被強化的邊界意識、民族意識，與近代民族主義有何關係？相較之下，宋代以降，佛教作為他者的描述漸被淡化，儘管仍然夾雜不少反佛聲音，卻也不難發現佛教在幫助確立權力合法性的價值反而被強化，那麼唐宋間的這一轉變有何意義？回應上述問題，追溯現象的根源、探索形成的條件，無疑是考察中國語境中的「佛教與暴力」研究時應當給予重視的；若不加考慮地借用西方文獻學的方法，解釋中國佛教史情境中的暴力現象，顯然是不足的，當然這也並不意味著文獻學研究方法不可使用，只是在語料選擇上當更為謹慎，重視外部史料的運用。當然，也要對史料編撰者的立場加以注意，借助後現代主義史學理論以及其他文本批判理論來完

⁵⁴ 這種對於佛教在中國社會中所產生的影響，相關研究很多，詳參班茂桑（Marc S. Abramson），耿協峰譯，《唐代中國的族群認同》（*Ethnic Identity in Tang China*），北京：人民出版社，2016年，頁74-107。Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1969), pp. 9-38. Marek Jakoubek, “A Breakthrough of Ethnic Groups and Boundaries – reality or a myth?” *Ethnicities* 22, 2 (2022): 177-195. 瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波等譯，《潔淨與危險》（*Purity and Danger*），北京：民族出版社，2008年；王明珂，《毒藥貓理論：恐懼與暴力的社會根源》，台北：允晨文化，2021年。

⁵⁵ 文化過濾（cultural filtration）屬於比較文學形象學範疇，用於解釋形象變異現象，其對他者的形象建構起重要作用。參見：金絲燕，《文化接受與文化過濾：中國對法國象徵主義詩歌的接受》，北京：中國人民大學出版社，1996年；楊經華，〈文化過濾與經典變異——論宇文所安對杜詩的解讀與誤讀〉，《中國文學研究》3，2011年，頁113-116。

成解釋。

在陳金華所撰〈初唐「武僧」法雅（?-629）考論：隋唐時期僧侶的軍事活動與政教關係發端〉一文中，提到該文是對日本學者篠原亨一（Koichi Shinohara）思考「法雅之變」中「戒律與世法」問題的回應，陳金華嘗試以「武僧」法雅與「護法」智實二人對僧人能否備辦軍器的事件為個案，探討僧侶與暴力之間的張力，以及政教關係的新特點。⁵⁶ 陳氏一文再次提醒我們，佛教暴力問題絕不是單純是否犯戒的問題，相關問題也需要放在特定的歷史脈絡，置於錯綜複雜的社會、政治、經濟關係網絡中。此文可說是在中國中古佛教的歷史脈絡下，討論「佛教與暴力」研究的重要例證。

此外，佛教與暴力這一話題本就是一體兩面，解構「佛教暴力」研究的實體困境、揭示話語背後的意圖之外，對於頻繁出現的「佛教非暴力」論說也應該同樣給予重視。此處所言並非僧團內部戒律問題，而是歷史上以「戒殺」作為修辭來捍衛佛教正統的背後意圖。高舉「佛教非暴力」旗幟者，一方面來自帝王——正如劉宇光所言，「非暴力」多與「非政治」有所關聯，反映了世俗權力對僧人遠離世網「固守禁戒」的要求（如《國清百錄·隋高祖文皇帝勅書》所言）；另一方面是僧人將「戒殺」作為自我規範，僧傳中常見僧人婉拒帝王從政之請（如唐太宗之與玄奘）。而在割據戰亂結束後政治殘餘勢力清算過程中，僧人以「不言軍事」明其政治立場，與新的權力執掌者建立信任（如求那跋陀羅）。同樣可見高級武將，在建功立業後，為避鋒芒，選擇親自出家以表忠誠，以政治示弱以求保全（如唐德宗朝名將李晟），或者出於某種意圖的政

⁵⁶ 陳金華，〈初唐「武僧」法雅（?-629）考論：隋唐時期僧侶的軍事活動與政教關係發端〉，《華林國際佛學學刊》3：2，2020年，頁75。

治作秀而令兒子出家（唐代宗時河北魏博節度使田承嗣）。⁵⁷ 諸如此類的記載並不少見，說明中國歷史中，佛教僧團是中國傳統政治體制結構中的特殊存在，佛教與暴力的討論有其特定的政治、文化等條件的規範。⁵⁸

因此，就以上前賢的研究成果進行再思考，筆者以為，在處理中國中古佛教史上的暴力問題時應注意以下幾點：

1. 佛教堅持「不害」，並將「不殺生」置於五根本戒之首，但此實為佛陀時代的諸多沙門團體所共同重視，而非專屬佛教的價值觀，因此不能高估這一戒律的重要性，更不可將其進行形而上的處理。
2. 佛教從一開始即與諸多暴力行為有著千絲萬縷的關聯，因此梳理初期佛教文獻來否定這一事實，以維護「佛教的非暴力」形象，這一作法既沒必要、也無法達成效果。取而代之的是，在政教關

⁵⁷ 此處所用例證，可參見：《國清百錄·隋高祖文皇帝勅書》卷2，《大正藏》冊46，第1934經，頁802下；《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷6，《大正藏》冊50，第2053經，頁253中；《高僧傳·求那跋陀羅》卷3，《大正藏》冊50，第2059經，頁344下；宋·司馬光，〈唐紀·宗真元二年〉，《資治通鑑》卷232，北京：中華書局，1976年，頁747；唐·封寅，〈魏州開元寺新建三門樓〉，清·董誥等編，孫映達等點校，《全唐文》卷440，太原：山西教育出版社，2002年，頁2663。

⁵⁸ 有關唐代佛教的武人出入行伍與僧團之間以及與僧團的關係問題，筆者另有小文詳細論述，此處不予展開。另可參見：尤李，《唐代幽州地區的佛教與社會》，北京：中國社會科學出版社，2019年；馮金忠，《唐代河北藩鎮研究》，北京：科學出版社，2012年，頁54-66，122-154；林韻柔，〈時危聊作將：中古佛教僧團武力的形成與功能〉，《成大歷史學報》43，2012年，頁127-176；劉麗琴，〈唐代幽州軍人與佛教：以《房山石經題記匯編》為中心〉，《世界宗教研究》6，2011年，頁24-32。梁亞偉，《唐代的佛教與軍事》，西北大學歷史系碩士學位論文，2014年。

係、族群關係框架下的結構性探索，才是理解問題的重點。

3. 西方以文本為中心的佛教學研究帶有其固有的缺陷，以文本建構出「純粹佛教」，再據以審視不同地域的佛教傳統，這種研究方法的形成有其特定的歷史條件，具體的操作也需要透過分析所使用的梵、巴文本的版本源流、經典產生的具體社經條件與流傳的資訊等。然而，佛教與暴力的問題是佛教在面對複雜的歷史條件、社會文化時產生的，因此過度依賴文獻學的研究方法來進行學術討論是有問題的。根本上說，被實體化的佛教成為別有意圖者競爭的場所。⁵⁹ 當然，文獻學的研究方法仍然是研究佛教暴力問題的重要手段，除了擴大所詮釋文獻的範圍，交叉使用內外語料之外，也要考慮到文本的立場。
4. 為了更有效解決問題，在研究過程中更加重視社會結構、轉向功能主義、多音介入等研究視角，是當今佛教學者為鬆動「實體主義」所作的努力。末木文美士為賦予「批判佛教」彈性而提出的「佛教作為一種方法」可供借鑑。⁶⁰ 我們應該將「佛教是否暴力？」的問題擱置不談，而將重點轉向佛教暴力發生的歷史脈絡

⁵⁹ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 14.

⁶⁰ 「佛教作為一種方法」這一概念是日本學者末木文美士受到竹內好（1910-1977）的「亞洲作為一種方法」、溝口雄三（1932-2010）的「中國作為一種方法」等概念的啟發之下提出，提出不將佛教視為一個固定不變的系統來理解，而是作為人們藉以對生命和文化進行反省的一個視角來理解。以此方式拓展觀察佛教的視野，通過外部視角觀察某一地方文化，並由此與文化上形形色色的種族中心和民族主義思想進行鬥爭，再者，這一視角一定程度緩解文化優越的預設，對內也有助於學者觀察佛教時不帶宗派和理論偏見。詳見：末木文美士，〈「批判佛教」的再考察〉，杰米·霍巴德等編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社，頁 333-334。

和文化背景；在此同時，遵循基本的文獻學研究方法，並輔以地方志、官方史料等的記載，以批判性視角探討佛教的真面目和實際進展。首先應該承認佛教存在暴力現象的事實：在歷史的特定時刻以及教義的某些內容之中，佛教傳統與其他宗教傳統一樣，或是積極或是被動地，可能在未來繼續推動暴力行為模式或結構性暴力。在這一事實得到證實的基礎上，才能打破「佛教是和平的」、「佛教是一種在概念上和歷史事實中皆與暴力無關的宗教」等刻板印象，進而看到佛教在社會中的角色及影響，才有望打破「佛教無暴力」的神話。

最後，無論是出於對當代佛教的深切同情，還是將佛教視為世界諸多問題的責任者，這些預設立場在根本上反映的是：後殖民時代、去殖民化浪潮中的權力、種族、性別等多種問題的糾葛。佛教從傳統走到現代，是人類文明的重要見證者和塑造者，也背負了特定歷史條件的沉重枷鎖。近現代「世界佛教」格局的形成及面臨的問題，也為佛教研究提出了新的課題。佛教學起初作為印度學的分支，得益於西方諸多學術思潮的啟發，在此同時，也受制於東西方文化差異的偏見。因此，我們不得不承認，當前絕大多數的東亞佛教研究學者依然是西方佛教學的忠實追隨者，而少能發揮東亞佛教研究的主動性和優勢；對於佛教團體依舊活躍地區的佛教傳統所面臨的挑戰，諸如東亞、東南亞地區的佛教因為各自的傳統不同而所面臨的不同問題，其中有哪些問題成為學術議題而受到關注，其實仍然受制於強勢的西方學術話語的影響。

然而，近代關注佛教與暴力研究議題的興起，並不意味著佛教在歷史時期不存在暴力問題，因為從佛陀時代便存在著諸多教導僧團應該如何處理戰爭、暴力等社會生活的經典記載。因此，我們可以說，今天對於「佛教與暴力」研究的問題意識，在一定程度上是西方宗教暴力研究在亞洲的延伸。在既定的學術規範下，我們在進行中國佛教與暴力問題

的研究時，除了關心佛教群體產生暴力活動是否違背佛陀教法之外，更應意識到：佛教群體的暴力觀念形成背後的制度安排、佛寺及僧團在其中的角色扮演。中國佛教與暴力問題的研究應該要注意其獨特的歷史情境和問題意識，因此，除了重視「佛教作為一種方法」的視角，也應該以「西方佛教學」作為一種方法的心態，探索研究中國佛教與暴力問題的合適方式。



引用書目

(一) 佛典與古籍

- 《國清百錄》，《大正藏》冊 46，第 1934 經。
《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》冊 50，第 2053 經。
《高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2059 經。
《釋氏要覽》，《大正藏》冊 54，第 2127 經。
《太平廣記》，唐·李昉，北京：中華書局，1961。
《全唐文》，清·董誥等編，孫映達等點校，太原：山西教育出版社，2002。
《西陽雜俎校箋》，唐·段成式撰，許逸民校箋，北京：中華書局，2015。
《唐六典》，唐·李林甫編纂，北京：中華書局，1992。
《隋唐五代石刻文獻全編》，國家圖書館善本金石組編，北京：北京圖書館，2003。
《資治通鑑》，宋·司馬光，北京：中華書局，1976。
《歷代職官簡釋》，清·黃本驥編，上海：上海古籍出版社，1985。

(二) 研究專書、論文

- 下田正弘，2002，〈初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して〉，《東アジア仏教——その成立と展開：木村清孝博士還暦記念論集》，東京：春秋社。
- 王明珂，2021，《毒藥貓理論：恐懼與暴力的社會根源》，台北：允晨文化。
- 王麗花，2018，〈從定州開元寺塔內現存碑刻窺探北宋初期定州佛教信仰在軍隊中的流行〉，《文物鑒定與鑒賞》132，頁 66-69。
- 尤李，2019，《唐代幽州地區的佛教與社會》，北京：中國社會科學出版社。
- 末木文美士，2004，〈「批判佛教」的再考察〉，杰米·霍巴德等編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社。
- 朱文光，2003，〈漢語佛學研究的方法論轉向〉，《印順導師思想之理論與實踐（第四屆）——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》，
<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx059526.htm>，2022/6/20。
- 阮麗萍，2019，〈邊界想像與族群認同：唐傳奇「胡」文化敘事研究〉，《貴州民族研究》40：217，頁 110-115。
- 杜繼文，2008，《佛教史》，南京：江蘇人民出版社。
- 杉木恆彦，2020，〈戰士の宗教——インド仏教の戦争論の俯瞰からの試論〉，久保田浩等編《越境する宗教史》上，東京：リトン，頁 295-331。

- 李小榮，2019，〈胡僧慧松：文化意象的唐宋變遷——兼論《慧寂圖》的經典化〉，《武漢大學學報（哲學社會科學版）》72：4，頁 87-97。
- 何勁松，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。
- 沈衛榮，2017，〈全球化背景下的藏傳佛教與藏傳佛教研究〉，《文化縱橫》，頁 68-74。
- 阿里夫·德里克（Arif Dirlik）著，王寧等譯，1999，《後革命氛圍》，北京：中國社會科學出版社。
- 林鎮國，1999，《空性與現代性》，臺北：立緒文化。
- 林鎮國，2004，〈形上學、苦難與解脫——「批判佛教」論爭的反思〉，杰米·霍巴德等編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社。
- 林鎮國，2005，〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，《法鼓人文學報》2，頁 97-114。
- 林韻柔，2012，〈時危聊作將：中古佛教僧團武力的形成與功能〉，《成大歷史學報》43，頁 127-176。
- 岩淵功一，1999，〈共犯的異國情調：日本和他的他者〉，許寶強等編《解殖與民族主義》，北京：中國社會科學出版社。
- 彼特·格里高瑞（Peter N. Gregory），2004，〈批判佛教真是批判的嗎？〉，杰米·霍巴德等編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社。
- 金絲燕，1996，《文化接受與文化過濾：中國對法國象徵主義詩歌的接受》，北京：中國人民大學出版社。
- 威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）著，董江陽譯，2005，《宗教的意義與終結》（*The Meaning and End of Religion*），北京：中國人民大學出版社。
- 侯坤宏，2014，〈軍人與佛教（1912-1937）〉，《臺北城市科技大學通識學報》3，頁 87-132。
- 紀贊，2019，〈中古漢語佛教文獻、制度與思想研究的峰巒：評船山徹先生的研究路徑及其新著《六朝隋唐佛教展開史》（京都：法藏館，2019）〉，《華林國際佛學學刊》2：2，頁 257-309。
- 班茂桑（Marc S. Abramson）著，耿協峰譯，2016，《唐代中國的族群認同》（*Ethnic Identity in Tang China*），北京：人民出版社。
- 唐納德·洛佩茲（Donald S. Lopez, Jr.）編，中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯，2018，《佛之主事們：殖民主義下的佛教研究》（*Curators of the Buddha:*

- The Study of Buddhism under Colonialism*），北京：中國人民大學出版社。
- 陳金華，2020，〈初唐「武僧」法雅（?-629）考論：隋唐時期僧侶的軍事活動與政教關係發端〉，《華林國際佛學學刊》3：2，頁 75-148。
- 陳朗，2015，〈中道之空：論《涅槃經》中佛陀對於弑父罪行的「辯解」〉，《佛學研究》，頁 228-241。
- 船山徹，2019，《六朝隋唐佛教展開史》，京都：法藏館。
- 梁亞偉，2014，《唐代的佛教與軍事》，西北大學碩士學位論文。
- 梁松濤、陳麗娜，2013，〈北宋定州軍人的佛事活動：以開元寺塔內石刻文獻為中心的探討〉，《文物春秋》6，頁 25-30。
- 張朝富，2008，〈《酉陽雜俎》所反映的唐代軍隊佛教信仰〉，《齊齊哈爾大學學報（哲學社會科學版）》6，頁 5-7。
- 張開媛，2015，〈唐代軍士的《金剛經》信仰與崇經〉，《人文叢刊》9，頁 353-358。
- 張興成，2002，〈跨文化實踐中的東方主義話語〉，《二十一世紀雙月刊》71，頁 64-72。
- 馮金忠，2012，《唐代河北藩鎮研究》，北京：科學出版社。
- 楊經華，2011，〈文化過濾與經典變異——論宇文所安對杜詩的解讀與誤讀〉，《中國文學研究》3，頁 114-116。
- 瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波等譯，2008，《潔淨與危險》（*Purity and Danger*），北京：民族出版社。
- 廖寅，2014，〈傳法之外：宋朝與周邊民族戰爭中的佛寺僧侶〉，《中國文化研究》，頁 32-41。
- 劉宇光，2011，〈佛教宗教暴力：問題意識、案例與研究回顧〉，《臺大佛學研究》21，頁 83-173。
- 劉宇光，2020，《僧叢與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，臺北：臺灣學生書局。
- 劉麗琴，2011，〈唐代幽州軍人與佛教：以《房山石經題記匯編》為中心〉，《世界宗教研究》，頁 24-32。
- 薩義德（Edward Wadie Said）著，王宇根譯，1999，《東方學》（*Orientalism*），北京：三聯書店。
- 學愚，2011，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：香港中文大學出版社。
- 魏道儒，2015，〈《世界佛教通史》序言〉，《世界宗教研究》156，頁 5-8。
- 羅伯特·沙夫（Robert H. Sharf）著，夏志前、夏少偉譯，2009，《走進中國佛教：《寶藏論》解讀》（*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the*

- Treasure Store Treatise*), 上海: 上海古籍出版社。
- Almond, Philip. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, Karen. 2014. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York and Toronto: Alfred A. Knopf. 中譯本為: 凱倫·阿姆斯壯著, 林宏濤譯, 2016, 《血田: 宗教以及暴力的歷史》, 臺北: 如果出版。
- Barth, Fredrik ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Conze, Edward. 1967. *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*. Oxford: Bruno Cassirer.
- Dalton, Jacob P. 2011. *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*. New Haven: Yale University Press.
- Demiéville, Paul. 1957. "Le Bouddhisme et la guerre, post-scriptum à l'*Histoire des moines guerriers du Japon* de Gaston Renouveau." In *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gethin, Rupert. 2006. "Buddhist Monks, Buddhist Kings, Buddhist Violence: On the early Buddhist attitudes to violence." In *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*. Eds. John Hinnells and Richard King. London: Routledge.
- Gray, David B. 2007. "Compassionate Violence?: On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual." *Journal of Buddhist Ethics* 14: 239-271.
- Jakoubek, Marek. 2022. "A Breakthrough of Ethnic Groups and Boundaries – reality or a myth?" *Ethnicities* 22, 2: 177-195.
- MacMillan, Margaret. 2020. *War: How Conflict Shaped Us*. New York: Random House.
- Schmithausen, Lambert. 1999. "Aspects of the Buddhist Attitude towards the War." In *Violence Denied: Violence, Non-violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Eds. Jan E. M. Houben and Karel R. Van Kooij. Leiden: Brill.
- Zimmermann, Michael ed. 2006. *Buddhism and Violence*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.