

時危聊作將——中古佛教僧團武力的形成與功能*

林 韻 柔**

摘 要

中國佛教發展的過程中，基於教義與戒律，教團極少涉及軍事武力相關情事。然由史料記載中，仍可以見到僧團武力的建立，或扮演維繫地方治安、協助軍事征戰的角色，或組成叛亂團體，造成社會的動盪。佛教接受並合理化武裝力量的存在，正是佛教與社會交互影響的結果。

筆者考察中國中古時期間出現的僧團武力，釐清僧團武力的建立，主要是基於面對戰亂時自衛的需求。無論是南北朝時期參戰的僧人、隋唐之際組織自保或參軍助戰的佛教武力團體，或是唐宋之際的五臺山，幾處僧團武力的建立，或由於尚武風氣，或由於位處邊境，均與當時的社會結構乃至於當地的社會環境關係密切。由中古僧團武力的形成，可見戰時體制之下，位處各股勢力交會之地，兼備地理險要形勢，實為僧團武力出現之關鍵。在僧團武力的形成與運作中，更直接地反映政教關係中，政權與佛教之間的角力與相應，從而凸顯佛教雖意圖置身方外，卻難以跳脫社會之外。

關鍵詞：僧兵、地方武力、五臺山、僧團武力

* 本文為筆者參與國科會補助「年輕學者論文精進班」(97-99 年度)，以及配合中興大學人文與社會科學研究中心 98 年度「環境變遷與社會規範」主題計畫進行「國科會延攬客座研究人才」博士後研究的成果之一。

** 國家科學委員會海外博士後研究・日本明治大學文學部招聘研究員
投稿日期：101.11.28；接受刊登日期：101.12.25；最後修訂日期：101.12.31

The Armed Buddhist Orders in Medieval China

Lin, Yun-jo*

Abstract

By reason of religious doctrines and discipline, the Buddhist orders were rarely involved in the military in the development of Chinese Buddhism. According to the historical sources, however, it still can be seen that the armed Buddhist orders were built to maintain public security and provide military assistance, or else, to organize insurrectional groups which caused social turbulences. The Buddhists accepted and rationalized the existence of armaments, a reciprocal effect by Buddhism and society.

I have investigated the research in the armed Buddhist orders during the Southern-Northern Dynasties to the Tang Dynasty, and clarified that these orders were built for self-defense at wartime. Regardless of the monks' taking part of the war, the armed Buddhist orders for self-defense or military assistance during the Sui Dynasty to the Tang Dynasty, or the Mount Wutai during the Tang Dynasty to the Early Song Dynasty, the armed Buddhist orders were organized due to the climate of martial art learning and the border locations, which were extremely related to the contemporary social structure and social environment. As we can see from the

* Postdoctoral Research Abroad Program sponsored by National Science Council. Guest Scholar of Meiji University of Arts and Letters.

Received November 28, 2012; accepted December 25, 2012; last revised December 31, 2012.

form and operation of the armed Buddhist orders, the competitions between political power and the Buddhist power directly reflected the relationship between politics and religion. This manifests the fact that although Buddhism intended to be an outsider, it was difficult to escape from society.

Keywords: monks in arms, local defense, Armed Buddhist Orders, Wu Tai Shan

壹、前言

隨著佛教在中國的傳播與發展，魏晉南北朝以後自成體制的佛教寺院與僧團，逐漸成為影響中國社會的特殊組織。佛教傳播的廣泛與深入，使得佛寺數量日益增多，僧人、僧團與寺院三者關係密切，互為因果，進而使寺院與中國社會聯繫漸密。

隨著佛教的深入與普及，寺院提供僧侶與信徒活動的空間，佛寺內舉行讀經、說法、浴佛等活動，參與人數動輒千萬，對社會、經濟產生相當的影響。¹寺院是佛教教義、儀式傳承的中心，也是教徒崇奉的象徵，更是僧侶生活、修道、弘法的場所；而寺院的建立需要當地社會的支持、政府的認可、經濟資源的供應等條件，使寺院活動與社會有密不可分的關係，成為佛教與中國政治、社會經濟、學術文化交流互動的中心。²

觀察中國歷史上佛教寺院或僧團於社會中扮演的各種角色中，組織武力團體，建立自衛力量、維繫地方社會的僧團武力，可謂最為特殊的佛教團體之一。中國佛教發展的過程中，基於教義與戒律，教團極少涉及軍事武力相關情事。雖然如此，但由史料記載中，仍可以見到僧團武力的建立，或扮演維繫地方治安、協助軍事征戰的角色，或組成叛亂團體，造成社會的動盪。史上最著名的僧團武力為少林寺的武術與僧兵，顧炎武《日知錄》與趙翼《陔餘叢考》中，均輯有自中古時期至明間的數條史料，說明歷代僧人參與的軍事活動，特別是明代少林僧兵參與抗倭戰爭的事蹟。

尚武爭鬥乃至於征戰殺生，均與佛教義理戒律相背，但自中古時期至明清，佛教組織的武裝力量始終存在，在動亂時期成為維繫地方穩定與對

¹ 顏尚文，〈後漢三國西晉時代佛教寺院之分布〉，《臺灣師大歷史學報》，第 13 期（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，1985.6），頁 32。

² 中古佛教寺院與社會關係之密切早為學界所發，相關研究可參考謝重光，〈中古佛教寺院為社會文化中心說〉，收入氏著，《漢唐佛教社會史論》（臺北：國際文化事業有限公司，1990），頁 348-371；張弓，《漢唐佛寺文化史》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁 275-391、938-1044。

抗外侮的力量之一，佛教接受並合理化武裝力量的存在，正是佛教與社會交互影響的結果。此一課題由於史料稀少，亦非中國佛教發展的主軸，除少數討論地方武力與戒律的學者有所關注外，³學界對此課題頗為忽略。⁴然佛教武裝力量看似小題，卻是觀察中國的社會環境對於佛教發展造成影響的極佳例證，特別在戰時體制之下，佛教組織面對動亂之因應，實與地方社會的變動關係緊密。

由此，筆者觀察中古時期僧團武力的發展，擬先整體觀察南北朝至隋唐之間，僧人從武與僧團武力的歷史發展。其後再進一步探究戰時體制下社會的變遷與僧團武力出現的背景，以瞭解此一佛教組織的成立與發展，所反映的佛教發展與社會的連結關係，以及寺院或僧團作為社會秩序維繫力量的展現。惟佛教徒組成之武裝叛亂團體雖屬僧團武力，然其性質與本文所探究為因應世變而立之僧團武力有別，箇中所涉問題亦非本文所能處理，尚待另文再作討論。

貳、僧團武力的形成及其背景

一、個別沙門從武外學

沙門習武，應視為外學修習的一部份，主要包含兵學與練武。研究兵書和奇門遁甲之術一直是佛門外學，一如習詩之僧以作詩為樂，習兵學之僧恐亦以見用為樂。故僧人不但可為兵、為將、為謀士，三者則扮演不同的角色。

³ 黃寬重，《南宋時代的抗金義軍》（臺北：聯經出版事業公司，1988）；嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 494-505。

⁴ 近年有黃啟江，〈以僧侶正義為名的集體暴力：近古中日之武僧與戰爭〉，發表於臺灣大學歷史學系主辦，「1000-2000 年間東亞的戰爭記憶、頌讚和創傷國際學術研討會」（臺北：國立臺灣大學歷史學系，2005.7.28-29），共 21 頁。至 2013 年 1 月尚未見其發表於學術期刊中。

中古時期個別僧人習武或與武事相關者極少，此當與佛教戒律中僧徒不許涉身軍事之規範相關。⁵然而爬梳史籍仍可見僧人涉獵兵學，或藉行軍布陣以設闢立論，或撰兵書，或在亂世中為眾所推領導自衛防禦，或建立自衛武力。大體而言，可分為修學習武與組織防衛二者。考察中古時期沙門生平與武事相關者，可見下表所列：

中古時期從武沙門事蹟表

序號	時代	僧人	相關事蹟	出處
1	梁前	智靜 (518 前)	撰〈檄魔文〉，借俗世武官制度、軍事布陣以強調佛教抗魔。	《弘明集》， ⁶ 卷 14
2	梁前	寶林 (518 前)	撰〈破魔露布文〉，借俗世武官制度、軍事布陣以強調佛教抗魔。	《弘明集》，卷 14
3	宋	懸瓠城僧	頗有機思，設奇以應北魏軍隊攻城之法。	《宋書》， ⁷ 卷 72 〈南平穆王鑠傳〉
4	宋	陳詳	少出家為桑門，善書記，談論清雅。高祖討侯景，召詳，令反出服，配以兵馬，從定京邑。	《陳書》， ⁸ 卷 15 〈陳詳傳〉
5	陳	安廩 (507-583)	性好老莊，早達經史，又善太一之能，並解孫吳之術，是以才藝有功文武清播。	《續高僧傳》， ⁹ 卷 7 〈陳鍾山耆闍寺釋安廩傳〉
6	唐	慧璫 (?-634)	隋末率眾守於京兆昆池莊，設有戰樓。	《續高僧傳》，卷 22 〈唐京師普光寺釋慧璫傳〉
7	唐	慧休 (約 548-645)	隋末入相州守城引眾。	《續高僧傳》，15 〈唐相州慈潤寺釋慧休傳〉

⁵ 關於沙門研習兵法之事，學界關注極少。曹仕邦於《中國沙門外學的研究》中所論為今可見較為詳細者。參見曹仕邦，《中國沙門外學的研究》（臺北：東初出版社，1995），頁 407-434。

⁶ 僧祐（蕭梁）編，《弘明集》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983），第 52 冊，第 2102 號。

⁷ 沈約（南齊），《宋書》（北京：中華書局，1996）。

⁸ 姚思廉（唐），《陳書》（北京：中華書局，1996）。

⁹ 道宣（唐），《續高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 2060 號。

8	唐	少林武僧 13 人	少林寺僧協助李世民擊敗王世充。	少林寺存〈皇唐嵩岳少林寺碑〉碑陰所刻〈少林寺牒〉
9	唐	法雅	武德初年，奏請京寺驍捍千僧，用充軍伍，有勅可之。雅即通聚簡練，別立團隊。既迫王威寂無抗拒。	《續高僧傳》，卷 244 〈唐京師大總持寺釋智實傳〉
10	唐	行友	撰〈奏平心露布〉，借俗世武官制度、軍事布陣以強調抗心魔。	《奏平心露布》 《廣弘明集》， ¹⁰ 卷 29
11	唐	道平	天寶末，沙門道平住金城縣寺。遇祿山逆亂，玄宗幸蜀。肅宗過寺，平懇勸論兵靈武，收復長安。肅宗遂以兵屬之，用為左金吾大將軍。至臨臯遇賊大戰，累次立功。後還乞為僧，勅配崇福興慶兩寺。賜紫衣入內，奏對為常。	《大宋僧史略》， ¹¹ 卷 3 〈賜僧紫衣〉
12	唐	雄俊 (? -772)	又經反初服，入軍壘，而因逃難，還入緇行。	《宋高僧傳》， ¹² 卷 24 〈唐成都府雄俊傳〉
13	唐	圓靜 (? -819)	嘗為史思明將，為李師道謀起兵事。	《新唐書》， ¹³ 卷 213 〈李正己附李師道傳〉
14	唐	常達 (801-874)	復通陰符老莊百家之書。	《宋高僧傳》，卷 16 〈唐吳郡破山寺常達傳〉
15	唐	利正	撰成《長慶人事軍律》三卷	《新唐書》，卷 59 〈藝文志·兵書〉
16	唐	澄海	渠州有南陽賊來犯，澄海禱於神，偕兵護百姓刈穫，因以足糧，遂大破賊眾。	《巴蜀佛教碑文集成》 ¹⁴ 〈大唐渠州渠江縣沖相寺破賊碑〉

上列 16 人，可考出身者有 10 人，其中陳詳與雄俊為出家後還俗從軍者；安廩、常達二人則為涉獵兵學者；慧璫、慧休、法雅三人均曾率眾組成武裝防衛團體；由行友之作可推測其知曉兵法。道平、智靜、寶林、懸

¹⁰ 道宣（唐），《廣弘明集》，《大正藏》，第 52 冊，第 2103 號。

¹¹ 贊寧（宋），《大宋僧史略》，《大正藏》，第 54 冊，第 2126 號。

¹² 贊寧（宋），《宋高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 2061 號。

¹³ 歐陽修（宋），《新唐書》（北京：中華書局，1996）。

¹⁴ 龍顯昭編，《巴蜀佛教碑文集成》（成都：巴蜀書社，2004）。

瓠城僧、利正與澄海之事蹟雖不可考，但由其著述以及熟悉防衛之法看來，應屬知曉兵法之人；道平甚至還俗被封為左金吾大將軍以討賊。

事實上，涉及武事並以之著稱的僧人不多，或有涉獵兵學者，以學習太一、孫吳之術、陰符之學為主。此外，魏晉南北朝時的寺院多半擁有廣大的莊園，常與鄰近僧俗產生糾紛，應有我防衛的機制；而位處山林之中的寺院在地處偏僻，可能得面對猛獸、盜賊之況，亦需具備一定的防衛力量。北宋《禪苑清規》略云：

直歲之職，凡係院中作務，……提舉碾磨，田園、莊舍、油坊、後槽、鞍馬、舡車、掃洒、栽種、巡護山林、防警賊盜。¹⁵

其中，「巡護山林、防警賊盜」便是寺院的防禦保安工作。因此，寺院之中或有因應之習武練身活動。

此外，習武之事可能亦與地域風氣相關。山西北部自古即為漢族與匈奴等外族接觸之地，尚武風氣興盛。戰國時，位處山西中部的趙國中，趙武靈王推行胡服騎射，即是與此地區之武風有關。¹⁶《續高僧傳》〈唐并州義興寺釋智滿傳〉載：「（武德五年）獬狁孔熾，戎車載飾，以馬邑沙門，雄情果敢，烽燿屢舉，罔弗因之。太原地接武鄉，兵戎是習，乃敕選二千餘僧，充兵兩府。」¹⁷則說明唐朝建國時，當地已有僧人參與武事之例。上列唐初法雅奏請京寺聚集驍捍千僧以充軍伍，便是由於武德七年（624）突厥進犯，北地官軍疲於應付。另《宋高僧傳》〈唐朔方龍興寺辯才傳〉亦載：

¹⁵ 宗頤（宋），《禪苑清規》，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993），第63冊，第1245號，卷3，頁531a。

¹⁶ 司馬遷（漢），《史記》（北京：中華書局，1996），〈趙世家〉，卷43，頁1806。

¹⁷ 道宣（唐），〈唐并州義興寺釋智滿傳〉，《續高僧傳》，卷19，頁583b。

天寶十四載（755），玄宗以北方人也，稟剛氣多訛風，列刹之中，餘習騎射，有教無類，何可止息。詔以才為教誡，臨壇度人。¹⁸

足見北方寺院之中騎射練武之風盛行，且為政權所忌諱，因此派遣高僧教誡之。

寺院僧人既有自我防衛之需，但卻少見與武事相關之記載，反映出僧人從事與武事相關的活動，應非佛教內部完全接受者，尤其是主動從事者。上列述法雅建請高祖徵僧以充軍之事，雖關國家外患，但對僧團並無迫切需要積極參與戰事的需要，群僧僅是迫於王威不敢不從，其後有僧智實致信與法雅，勸其不應順服君意，以壞法輪，稱法雅之行為魔。其後再入此一武力僧團之中，千僧同時號叫，並毆法雅稱「我今降魔，使邪正有據」，¹⁹智實因此被擒枷禁，但為信佛的蕭瑀等人為之求情，僅勅罷令還俗，而高祖也因此令所選千人恢復沙門身份復返原寺。可見僧人主動參與武事雖為官方所支持，但僧團內部與佛教徒卻未必認同，而官方在考慮群情之後，也停止徵僧為兵之事。

二、殺生、從武與戒律

佛教傳入中國後，面臨魏晉南北朝時政治社會的劇烈變動，護寺與護教成為維繫佛教傳播的重要基礎。佛教如何自處，成為自保的依據；護教平魔，則是佛教面對亂世特別強調的態度之一。更重要的是，這樣的觀念與所處的時代能夠相連結，反映佛教參與現實的面向。

佛教戒律中，不殺生是最基本的五戒之一，無論出家眾或在家眾均需奉行，在佛教典籍中，難見允許僧人武裝打仗的律文。反觀禁止僧人聚兵練武參與軍事活動的規範，則常見於典籍之中。中國早期翻譯的佛教典籍

¹⁸ 贊寧（宋），〈唐朔方龍興寺辯才傳〉，《宋高僧傳》，卷 16，頁 806a。

¹⁹ 道宣（唐），〈唐京師大總持寺釋智實傳〉，《續高僧傳》，卷 24，頁 634c-635a。

中規範的對象為印度佛教的信眾，傳入中國之後亦為中國信眾所奉行。

根據佛教戒律之規範，「佛子不得畜一切刀杖弓箭鉞斧鬪戰之具，及惡網羅殺生之器」，²⁰「若有施器仗者，僧應打壞，不得賣」，²¹佛教禁止信眾擁有武器參與軍事活動，主要與佛教戒殺的基本觀念有關。如《僧祇律》云：「一切道俗七眾等，並須漉水飲用。」²²這是為了避免水中有蟲，飲則殺之。《十誦律》中也載：「莫偷奪他物、莫奪人命、莫觸女身、莫殺草木、莫過中食、莫飲酒。」²³均說明佛教戒殺之律甚嚴。

佛徒戒殺的觀念為社會所知，甚至成為反佛者攻擊佛教的依據，如道宣於《廣弘明集》言北魏楊銜之上書稱：「釋教虛誕有為徒費，無執戈以衛國，有飢寒於色養。」²⁴唐傅奕〈上廢省佛僧表〉云：「佛之經教妄說罪福，軍民逃役，剃髮隱中。」²⁵又曾云：「（請減寺塔）以兵率之，五寺強成一旅。總計諸寺，兵多六軍。」²⁶說明反佛者多認為佛徒出家避役，有礙國計強兵。唐僧明榮在〈決對傅奕廢佛法僧事〉中針對傅奕之言提出反駁：

夫論兵強者，尋眾僧之類，稟如來之教，食唯米麵之素，供唯芋蕒之資，體瘠力羸，心虛氣弱，不折生草，詎踐蠅蟲，習忍修慈，好生惡殺，對敵多怯，不手必疑。徒勞行陣，無益兵勢也。如論道士，人足數萬，祭三事五，受禁行符，章奏必宰鷄肫，祭醮要求酒脯。饔飧醕醪，恣其醉飽。體肥力壯，心勇氣強。安忍無親，惡生好殺。臨陣必勇，下手不疑。列以軍伍，決強兵勢。若按其力，則道士強；論其德，眾僧勝。去取之宜，斷可知矣。²⁷

²⁰ 鳩摩羅什（姚秦）譯，《梵網經》，《大正藏》，第24冊，第1484號，卷2，頁1005c。

²¹ 道宣（唐），《量處輕重儀》，《大正藏》，第52冊，第2013號，頁845b。

²² 道世（唐）編，《諸經要集》，《大正藏》，第54冊，第2123號，卷8，頁71b。

²³ 弗若多羅（後秦）、鳩摩羅什譯，《十誦律》，《大正藏》，第23冊，第1435號，卷17，頁120b。

²⁴ 道宣（唐）編，〈敘列代王臣滯惑解·魏楊銜之〉，《廣弘明集》，卷6，頁128b。

²⁵ 傅奕（唐），〈上廢省佛僧表〉，《廣弘明集》，卷11，頁160c。

²⁶ 道宣（唐）編，〈敘列代王臣滯惑解·唐傅奕〉，《廣弘明集》，卷7，頁134c。

²⁷ 明榮（明），〈決對傅奕廢佛法僧事〉，《廣弘明集》，卷12，頁169b。

明榮除了反駁傅奕要求令僧侶還俗檢成軍隊之說以外，還舉出道士之行較僧尼更適強兵之反證。其言僧侶「習忍修慈，好生惡殺，對敵多怯」，清楚地反映佛教界內一般對於從武之事的態度。

然而，佛教雖反對行兵殺生之事，但前人已注意到，在佛典中常以軍事作為比擬，《高僧傳》中常見僧人以軍事比喻進行論辯。²⁸而在中古時期則出現了僧人虛擬一場伐魔戰爭，撰寫「檄」、「露布」等類型的伐魔軍事文書，包含對魔宣戰或招安的檄與詔，另有傳捷報的露布與赦文等，²⁹顯示僧人對於軍事未必全然未知，且運用軍事知識轉化作為宣揚佛教之用。如《弘明集》卷一四收入智靜所撰〈檄魔文〉云：³⁰

有偽癡天魔，不遵正節，干忤聖聽，陳擾神慮。領卒塞虛，權形萬變。精甲照曦，霜戈拂域。靈鼓競興，響衝方外。矯步陸梁，自謂強盛。……故命使持節前鋒大將軍閻浮都督歸義侯薩陀，……領眾四十萬億，揚鑣首路。使持節威遠大將軍四天都督忉利公，……領眾百萬億鸞飛天衢。……³¹

文中述及「使持節前鋒大將軍閻浮都督」、「使持節威遠大將軍四天都督」等將軍名號，並非真實存在，但由其所列武將名號，反映作者可能對於武官軍事制度有一定之瞭解。包含「使持節」、「前鋒大將軍」、「威遠大將軍」

²⁸ John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), pp.125-126.劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版社，2005），頁158-161。

²⁹ 關於中古時期伐魔文書的研究，劉淑芬已有專文討論。對於伐魔文書的作者、此類文書出現的背景及作用等，均有深論。劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，頁135-174。

³⁰ 智靜此文與《廣弘明集》，卷29中所收道安〈檄魔文〉內容相仿。據劉淑芬考證，此當為智靜所撰之文，但由北魏僧懿將之冠上道安之名，與〈魔主報檄〉、〈破魔露布文〉同列為道安所做之伐魔文書，收於《廣弘明集》中。參見劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，頁154-157。

³¹ 釋智靜，〈檄魔文〉，《弘明集》，卷14，頁92b。

等名號，均為當時可見之將軍號。如《晉書》卷三六〈衛瓘傳〉在衛瓘「除使持節、都督關中諸軍事、鎮西將軍，尋遷都督徐州諸軍事、鎮東將軍，增封菑陽侯。」³²《魏書》卷一六〈道武七王列傳·陽平王熙子臨淮王他傳〉載拓跋他「拜使持節、前鋒大將軍、都督諸軍事，北討蠕蠕，破之，運軍儲於比干城。」³³《南齊書》卷二八〈垣崇祖附從父垣閎傳〉載垣閎「宋孝建初，為威遠將軍、汝南新蔡太守，據梁山拒丞相義宣賊，以功封西都縣子。」³⁴

另有劉宋寶林〈破魔露布文〉更詳載行軍布陣之法：

臣等於是承聖朝之遐威，出超圖之奇略。蓋以高算之籠，彌以玄策之圍。精騎千重，步卒萬匝。遊師翳野，屯塞要害。使前將軍檀那望慄麾以直進，後軍毘耶蹴懈卒於其後。禪那略游騎於其左，尸羅防密姦於其右。外軍漚和浪騎隊於平原之上，走短兵於詰屈之下。陳虎旅而高驤，設危機於幽伏。中軍般若握玄樞之妙鑒，把戰勝之奇術，控億兆之雄將，擁塵沙之勁卒。於是眾軍響應，萬塗競進，感動六合，聲震天地。雄夫奮威，浪奔白刃之光奪於曦曜，法鼓之音亂於雷震。³⁵

文中所載軍將亦非真實，但詳述行軍布陣之法，如前將軍直進、後軍隨其後；游騎居其左，防密於其右；外軍騎隊於平原之上等，此類佈軍之法，可見於古代兵書之中。如《孫臏兵法》上篇〈八陣〉：「適弱以亂，先以選卒以乘之；適強以治，先其下卒以誘之。車騎與戰者，分以為三，一在於右，一在於左，一在於後。一則多其車，顯則多其騎，厄則多其弩。」³⁶又

³² 房玄齡（唐）等，〈衛瓘傳〉，《晉書》（北京：中華書局，1996），卷36，頁1057。

³³ 魏收（北齊），〈道武七王列傳·陽平王熙子臨淮王他傳〉，《魏書》（北京：中華書局，1996），卷16，頁391。

³⁴ 蕭子顯（梁），〈垣崇祖附從父垣閎傳〉，《南齊書》（北京：中華書局，1996），卷28，頁531。

³⁵ 釋寶林（劉宋），〈破魔露布文〉，卷14，頁94a。

³⁶ 孫臏（戰國），〈八陣〉，《孫臏兵法》，《中國歷代兵書集成》（北京：團結出版社，1999），第

如《六韜》卷四〈虎韜・必出〉載：「將士人持玄旗，操器械，設銜枚，夜出，勇力、飛族、冒將之士居前平壘，為軍開道；材士強弩，為伏兵居後；弱卒車騎居中。」³⁷由此，可推測作者應該研讀過兵書，具備相關行軍布陣知識，才能寫出此文。

此類破魔文書乃是借用俗事的軍事文書型態撰成，因此便將佛教世界中的佛菩薩編成軍主與將領。雖然各軍將統轄的並非世間的實土，而是佛國疆域，封爵也是佛國天界之名，但「使持節」、「前鋒大將軍」、「威遠大將軍」等將軍號卻是參考世間軍事武官制度。

《廣弘明集》中收錄北魏僧懿所撰〈破魔露布文〉，釋迦牟尼成為「釋迦文皇帝」，彌勒菩薩成為太子，另有心、智、施、禪等內在修為作為將軍、校尉、都督、監軍、行臺等職；此外，他也將四魔官僚化。³⁸僧懿出身北魏宗室，本為恭宗景穆皇帝拓拔晃的孫子，歷任鎮將、刺史、朝官，³⁹後因患病上表乞請出家。僧懿出家前歷任顯宦，對於官方的軍事文書應相當瞭解，因此在其所撰伐魔文書中可見借用官方軍將制度的痕跡。⁴⁰

而在檄魔文書的流傳之下，⁴¹面對魔兵時，可以軍事力量征伐之的觀念，也被運用於現實世間中，特別是結合彌勒下生信仰形成的佛教叛亂者，以除魔之名，起兵反抗現世政權。自北魏孝文帝以迄孝明帝之世，四、五十年間，沙門叛亂者多達十次，⁴²其中規模最大者為北魏宣武帝延昌四年

1 卷，上篇，頁 82。

³⁷ 不著撰者（戰國），〈虎韜・必出〉，《六韜》（收入《中國歷代兵書集成》），卷 4，頁 182-183。

³⁸ 僧懿（北魏），〈破魔露布文〉（收入《廣弘明集》），卷 29，頁 346b-347c。

³⁹ 魏收（北齊），〈景穆十二王・京兆王子太興傳〉，《魏書》，卷 19 上，頁 443-444。

⁴⁰ 劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，頁 165。

⁴¹ 根據劉淑芬考察，檄魔文書受到佛教徒相當的重視，曾被廣為流傳，也受到國家僧官的重視。參見劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，頁 168-169。

⁴² 這十次沙門叛變是：西元 473 年，沙門慧隱；481 年，沙門法秀；490 年，沙門司馬惠御；499 年，明法皇帝王惠定；509 年，沙門劉豐汪；510 年，沙門劉光秀；514 年，沙門劉僧紹；515 年，沙門法慶；517 年，大乘餘黨；516-7 年，王買、月光童子劉景暉；524 年，馮宜都、賀悅回成。參考塚本善隆，〈北魏の佛教匪〉，收入氏著，《北朝仏教史研究》，《塚本善隆著作集》，第 2 卷（東京：大東出版社，1974），頁 141-185；唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰弱〉，收入氏著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 196-207；張繼昊，〈北

（515 年）六月冀州的大乘之亂，沙門法慶宣稱「新佛出世，除去舊魔」，與渤海人李歸伯起兵反叛，以法慶為主，自號「大乘」。法慶任命李歸伯為十住菩薩、平魔軍司、定漢王。其言「殺一人者為一住菩薩，殺十人為十住菩薩」，聚眾殺阜城令，破勃海郡，殺害吏人。所經屠滅寺舍，斬害僧尼，焚燒經卷，反映出叛變者對現存僧團寺院的強烈不滿。⁴³此一大乘賊亂領導人法慶本為沙門，但其行事卻與一般出家僧伽有所不同，甚至與比丘尼惠暉結為夫妻；其號為「大乘」，自有信仰上的依據與號召，所謂「新佛出世」，與當時流行的彌勒下生信仰有關。法慶除了以除魔為號召起事，將兵陣中殺人之事合法化外，甚至還以殺人可累積功德成為菩薩，鼓勵追隨者以殺害為事。

此外，幽州民王惠定叛變（499 年），自稱「明法皇帝」，十五年後同地沙門劉僧紹聚眾反，自號「淨居國明法王」，都自比為轉輪王，顯示部分民眾懷疑現世中所謂的正法治化，無法將祈願託寄個人的來生，遂孳生「新佛出世」，「掃去舊魔」的民變。⁴⁴

對於末法思想與彌勒信仰的影響下的佛教叛亂者而言，「除魔」是其舉兵叛亂的號召之一，自然不可與一般佛教徒同日而語。但僧人可為「降魔」興兵與戰的觀念，並不僅見於上述的佛教叛亂者，在南宋末年也曾出現以「降魔」之名，號召起義對抗蒙古的僧人。⁴⁵

此外，以沙門身份號召起兵的叛亂者，仍需尋找可以說服追隨者違反佛教戒殺的理由，可見戒殺對於佛教徒具有極大的約束力。反推之，佛教經典或觀念中，的確也存在著可能允許佛教徒從事武裝活動的部分。除了

魏的彌勒信仰與大乘之亂》，《食貨月刊》，第 16 卷，第 3、4 期（臺北：食貨月刊社，1986.12），頁 59-79。

⁴³ 魏收（北齊），〈京兆王元子推傳附元遙傳〉，《魏書》，卷 19 上，頁 445。

⁴⁴ 參考陳華，〈王政與佛法——北朝至隋代帝王統治與彌勒信仰〉，《東方宗教研究》，第 2 期（臺北：國立臺北藝術大學傳統藝術研究中心，1988.9），頁 53-70。

⁴⁵ 脫脫（元），〈忠義·僧真實附萬安僧傳〉，《宋史》（北京：中華書局，1996），卷 214，頁 13382。

上述僧人之中存在著為征伐邪魔而有戰爭的觀念以外，黃啟江則認為，僧侶之所以違反戒律以武僧的姿態出現，甚至形成僧兵，參與戰爭，與釋迦牟尼並未明確反對戰爭有關。⁴⁶

事實上，佛教義理涉及諸多層面，加上印度與中國的政治社會型態有所不同，使得佛教傳入中國後，義理價值有的被不斷凸顯，但也有被忽略甚至「修正」者。在中國佛教徒的認知中，「善權方便」與「利他」常被用來解釋與戒律相衝突的行為，使得僧人或信眾群聚習武、練兵、與戰等行為可能得以合理化。如北涼時曇無讖所譯《大般涅槃經》云：

今聽持戒人，依諸白衣持刀杖者以為伴侶。若諸國王大臣長者優婆塞等，為護法故，雖持刀杖，我說是等名為持戒。雖持刀杖不應斷命，若能如是，即得名為第一持戒。⁴⁷

經中云在家之長者、優婆塞若為護法故，可以持刀杖，但不可斷命，沙門亦可比照辦理。因此，僧人參與武事和戒律的約束並非完全衝突，端視當時社會環境之情況以作理解。在某些特定的情境下，使得僧人從武與佛教的戒律未必必然衝突。如此一來，從武僧人便對從事武裝活動有了解釋的空間。

三、寺、院經濟及其社會功能

南北朝時期，自君主至士大夫，往往賜與僧侶、寺院豐厚的資財與田產；加上長期的戰亂，使人民為逃避賦稅與繇役，依附於豪強大族，或依

⁴⁶ 參見黃啟江，〈以僧侶正義為名的集體暴力：近古中日之武僧與戰爭〉，頁2。

⁴⁷ 曇無讖（北涼）譯，《大般涅槃經》，《大正藏》，第12冊，第374號，卷2，頁384a。據道朗所撰《大般涅槃經》序，沮渠蒙遜於北涼玄始十年（421年）請曇無讖翻譯此經。《高僧傳》卷2〈曇無讖傳〉載玄始三年（414年）始譯，玄始十年完成。道朗與曇無讖同時於北涼譯經，故為之作序，當以道朗所言為是。慧皎（蕭梁），《高僧傳》，《大正藏》，第50冊，第2059號，卷1，頁336。

附於寺院；⁴⁸而寺院既擁有大量土地、人口與勞動力，寺院莊園經濟於焉形成。⁴⁹寺院莊園除一般農田外，還包含別墅、園林與園圃，⁵⁰經營廣及農、林、果、牧各業，甚至在此基礎上進行工商業活動。⁵¹寺院除僧尼外，還有許多為逃避賦役，依附於寺院的寺戶，北魏則有僧祇戶與佛圖戶從事莊園的勞動生產。此外，寺院中名為淨人、行者，階級最低，從事寺中雜役。

52

由上可見，中古時期的寺院已蔚成勢力，具獨立運作之地位，但其除了承擔傳布教化的工作外，亦深入社會之中，與俗世人事多有交涉。在中古社會中，寺院具有獨立地位與豐富資源，成為聚集諸多人口的重要場所。寺院透過講經、齋會、法會等活動，吸引眾多僧俗信眾聚集其間；此外，寺院亦主持、提供諸多社會福利設施，包含浴室、住宿、養病坊等，⁵³透過各項與世俗社會連結的活動與措施，形成由僧人、信眾與地方社會共同凝聚而成的社會網絡。⁵⁴

寺院除了作為佛教傳播的基地以外，更重要的是提供地方社會網絡維

⁴⁸ 參考何茲全，〈中古大族寺院領戶的研究〉，《食貨半月刊》，第3卷第4期（上海：新生命書局，1936），頁28、21。

⁴⁹ 參考黃敏枝，〈唐代寺院經濟的研究〉（臺北：臺灣大學文學院，1971），頁12。

⁵⁰ 參考謝和耐著、耿昇譯，〈中國五—十世紀的寺院經濟〉（臺北：商鼎文化出版社，1994），頁138。

⁵¹ 參考謝重光，〈晉唐時期的寺院莊園經濟〉，收入氏著《漢唐佛教社會史論》，頁5。

⁵² 參考道端良秀，〈中國佛教と奴隸の問題〉，收入塚本善隆編，《塚本博士頌壽紀念佛教史學論集》（京都：塚本博士頌壽紀念會，1961），頁767-8。

⁵³ 相關研究可參考道端良秀著，關世謙譯，〈中國佛教與社會福利事業〉（高雄：佛光出版社，1981），頁117-23；同氏著，〈唐代佛教史の研究〉（京都：法藏館，1957），頁388-407；日野開三郎，〈東洋史學論集・第5卷・唐五代の貨幣と金融〉（東京：三一書店，1987），頁206-207、494-495；日野開三郎，〈東洋史學論集・第17卷・唐代邸店の研究〉，頁237-240；那波利貞，〈唐代寺院對俗人開放為簡便投訴處〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1990），頁288-315；嚴耕望，〈唐人習業山林寺院之風尚〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》（臺北：聯經出版事業公司，1991），頁271-316；曹仕邦，〈中國古代佛教寺院的順俗政策〉，《中華佛學學報》第1期（臺北：中華佛學研究所，1987.3），頁153-80。

⁵⁴ 關於地方社會網絡、秩序與寺院建設的關係，可參考穴沢彰子，〈唐・五代における地域秩序の認識——鄉望の秩序から父老的秩序への變化を中心として——〉，《唐代史研究》，第5號（東京：唐代史研究所，2002.6），頁46-62。

繫的基礎與社會活動的場所。前者特別表現在透過參與寺院設施的修建、信仰活動的組織等面向；後者則展現在寺院作為社會活動空間的功能上。

佛教傳入中國後，隨著民間崇佛之風日盛，信眾競相建寺、立塔、造像，延至唐宋，此風仍盛，信徒供養建設講堂、佛像，為求個人功德，也提供僧俗講經聞法之所。史籍中常見士人或地方官員吏參與寺院建設，扮演檀越主或功德主的角色，主持組織地方上的各股力量，除自己捐輸外，亦常「勸官僚資助」，其中以官吏領導俗眾輸錢、佈施最為常見，⁵⁵共同修建當地的寺院設施，響應參與者，含括地方上的士人、僧徒、信眾。⁵⁶各項建設籌募建設的過程中，即形成以地方官或領導士人為首，凝聚地方社會各股力量之組織，一定程度地影響地方社會網絡的建立。至於基於造像、開鑿石窟、護持信仰活動等緣由而形成的結社，更是維繫中古時期地方社會秩序的重要基礎。⁵⁷

此外，自魏晉南北朝以來，僧俗交遊甚為普遍，僧團領袖與官方合作，和士大夫交遊，⁵⁸儒釋交遊因僧人的特殊身分，主要活動地點多在寺院之中，除加深士人對佛教的崇奉與理解，亦使寺院成為社會、文化網絡形成

⁵⁵ 盧藏用，〈景星寺碑銘〉：「錄事參軍鄧武龍，工曹賈長源，倉曹朱曷，戶曹房燕客，兵曹蘇爽，法曹庾德從，參軍周仁昉、黎重炎、宗庭玼，普寧令曹風，賀川令王眺，渭龍令趙大賢，欣道令陳令高，北流令李獎，陸川令黎伯倍，陵城令嚴崇甫，隨安令泰行儒，羅豆令胡行楚，宕昌令成 等。學古入官，勵精祇務，聲高列案，化洽為邦。藤州刺史李偉之，義州刺史陳大煥，禺州刺史陳吳客，白州刺史覃崇位，黨州刺史莫懷毅，平琴州刺史周珪巖，州刺史陳越客，牢州刺史耿仁忠，賓州刺史陳仁，蔚林州刺史何乾遇等。或位以材授，或職因地獎，化浹海隅，績揚朝聽。鄉人前豆州懷德縣令楊誕平，琴州福楊縣丞丁行忠，前白州周羅主簿覃雲方，蔚林州興業縣令盧丞祐等，百有餘人。」《全唐文》（北京：中華書局，1996），卷238，頁2409。

⁵⁶ 詳見林韻柔，〈唐代寺院結構及其運作〉（臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2002），頁206-212、217。

⁵⁷ 相關研究可參考劉淑芬，〈5至6世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第3分（臺北：中央研究院史語所，1993.9），頁497-544；同氏著，〈從本願寺石刻看唐代獲鹿的地方社會〉，簡牘學會編輯部主編，《勞貞一先生九秩榮慶論文集》（臺北：蘭臺出版社，1997），頁119-151；同氏著，〈香火因緣—北朝的佛教結社〉，收入黃寬重主編，《中國史新論·基層社會分冊》（臺北：中央研究院·聯經出版事業公司，2009.6），頁219-272；孟憲實，《敦煌民間結社研究》（北京：北京大學出版社，2009）。

⁵⁸ 參考郭紹林，《唐代士大夫與佛教》（臺北：文史哲出版社，1993），頁20-28。

與聯繫的活動場所。而佛教寺院在特殊節日舉辦大型法會，舉行俗講，開放燃燈、禮佛等活動等，⁵⁹使寺院從僧人居所轉變成為社會大眾聚集之地，庶民佈施、捨齋、供養、發願、拜懺、造像、抄經、聽講等活動，寺院舉辦樂舞戲弄，頻繁的宴遊聚會與文化活動，均使寺院成為僧俗、士庶共同活動的場所，進而連結寺院與地方社會。

除了世俗人士於寺院進行各項活動、建立關係外，寺院亦在主持各項社會福利事業中進入世俗社會，成為維繫地方社會秩序的重要力量。包含開辦寺學招收社會各階層民眾，授課講學；設置悲田養病坊、宿坊、無盡藏、施食道場、施粥、賑貧、設齋、水陸法會、施浴、修路、造橋、津渡、義井、植樹、醫療等，皆為寺院或僧人常行的社會福利事業，⁶⁰反映佛教寺院與地方社會間的緊密關係。

宋以前寺院的經濟基礎，以土地為主；宋代以後，由於工商業較前發達，使得宋代的寺院，一方面依賴土地的收入，另一方面亦著手經營工商業，以為自身經濟的維繫。⁶¹宋代的寺院土地，多數來自於社會各階層的捐施，此外，也有部分租佃官田。寺院擁有的經濟力量與其控管的土地具有相輔相成的關係。宋朝政府鼓勵寺院墾闢荒山、荒地，⁶²需要耗費大量的人力與物力。透過寺院、僧侶與信眾的共同支持，或開山造地、或開闢水田，不但增加了寺院的土地，也使寺院經濟不斷擴大。包含鄞州天童寺、隨州大洪山等，均可見寺院與地方社會人士合作開闢田產的事例。⁶³由上

⁵⁹ 參考張弓，《漢唐佛寺文化史》，頁 938-941。

⁶⁰ 參考道端良秀，《唐代佛教史の研究》，頁 407-420。

⁶¹ 關於宋代寺院經濟的研究為數眾多，可參考全漢昇，〈宋代寺院所經營之工商業〉，收入《中國佛教史論集·宋遼金元篇》（臺北：大乘文化基金會出版，1980），頁 153-163；黃敏枝，〈宋代寺田的經營與管理〉、〈宋代佛教寺院與工商業經營〉、〈宋代福建路的佛教寺院與社會經濟的關係〉、〈宋代兩浙路的佛教寺院與社會經濟的關係〉，收入氏著《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989）；游彪，《宋代寺院經濟史稿》（保定：河北大學出版社，2003），第 2 章〈宋代佛教寺院的經濟狀況〉、第 3 章〈寺院佔有土地的數量及其經營模式〉、第 7 章〈佛教寺院經營的手工業、商業和高利貸〉。

⁶² 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，頁 91。

⁶³ 〈宋故宏智禪師妙光塔銘〉，收入阮元（清）編，《兩浙金石志》（《石刻史料新編第 1 輯》，

可見，寺院經濟的維繫取決於寺產的拓展與經營，在拓展與經營的過程中，與世俗社會同時存在著合作與衝突的矛盾，也常招致與民爭利的批評。⁶⁴就社會而言，寺院擁有土地可能影響民眾的生計，乃至於國家經濟，但就寺院的立場而言，為維繫寺院產業，面對外力的批評與對抗，寺院可能需要自我防衛的能力，此於南北朝時期即已得見。

此外，前述寺院在社會中發揮的功能與扮演的角色並非僅見於中古時期，在以士族為中心的中古世族社會消融後，以士人、商人與庶民等多元群體共同組成的宋代基層社會中，仍可見寺院與世俗社會互動形成的各項活動，⁶⁵而且更顯緊密。如開封寺院因應節日所舉行之活動皆開放與一般百姓參加，⁶⁶相國寺更成為開封城內市集所在。⁶⁷此外士大夫常聚集於寺院之中，或設筵交流，⁶⁸或談詩作文，⁶⁹士大夫之間的聯繫與交遊常於寺院中進行，寺院對於士大夫間交往的媒介角色不容忽視。顯見除了心靈上的寄託外，寺院參與了工商業或社會福利事業；對於士人而言，與僧人交遊以及對佛學的研習，也成為一種風氣；而官方在寺院所進行的活動，更是包含了觀賞、遊幸、祈報、恭謝，甚至宴饗群臣、接待外使等，這些並非寺院原有之功能，但在中國逐漸發展後，已成為中國社會中不容忽視的部分。

寺院兼具宗教場所、社會場所的角色，使其得以在各項活動進行的過

臺北：新文豐出版公司，第14冊，1978），卷9，頁5；〈大洪山遂禪師塔銘〉，收入楊守敬（清），《湖北金石志》（《石刻史料新編第1輯》，第16冊），卷11，頁22。參考游彪前引文，頁93。

⁶⁴ 陳造（宋），《江湖長翁集》（《景印文淵閣四庫全書》，第1166冊），卷24：「寺觀不許典賣田宅，法也。今也，公然取之，漫無禁止，田入寺觀，豈復得民物？今寺觀浸富，民田浸少，……僧道而仰食者日以加多，未止也。」

⁶⁵ 相關研究可參考黃敏枝，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》，第1期（臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1987.9），頁120；同氏著，〈宋代佛教寺院與地方公益事業〉，收入氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁441-442。

⁶⁶ 孟元老（宋）著，伊永文箋注，〈十二月〉，《東京夢華錄》（北京：中華書局，2006），卷10，頁61。

⁶⁷ 孟元老（宋）著，伊永文箋注，〈相國寺內萬姓交易〉，《東京夢華錄》，卷3，頁19。

⁶⁸ 孟元老（宋）著，伊永文箋注，〈筵會假貨〉，《東京夢華錄》，卷4，頁26。

⁶⁹ 高士奇（清），〈寺〉，《天祿識餘》，轉引自周城（清），《宋東京考》（合肥：黃山書社，2008），卷15，頁265。

程中，匯聚大量的人力與資源。此一透過連結宗教與地方社會中各股力量而形成的共同體，其發展和轉變自然與社會變遷脫離不了關係。在面對政治、社會的劇烈變動時，以寺院是否能發揮維繫、穩定地方社會的功能，或者輕易隨著動亂而瓦解，實為寺院自身力量的堅實程度、寺院與地方社會關係的緊密程度，以及地方社會需求的迫切程度等層面交互影響的結果；而寺院僧團武力的出現，正是地方社會與寺院經濟二者共處相同危機時，所產生的特殊現象。

參、中古時期沙門從武的幾種類型

佛教傳入中國後，面臨魏晉南北朝時政治社會的劇烈變動，護寺與護教成為維繫佛教傳播的重要基礎。佛教如何自處，便成為自保的依據。護教滅魔，便成為佛教面對亂世特別強調的態度之一。更重要的是，這樣的觀念與所處的時代能夠相連結，反映佛教參與現實的面向。

寺院武力的形成，與當時社會的結構與自保方式脫離不了關係。魏晉南北朝時期，由於政治社會動亂，各地常見塢壁的設置，作為基層社會秩序的維繫力量，宋代地方武力建立的山水寨與之有相似之處。塢壁的成立，乃是地方社會在政治社會變動下的自我保護措施，亦與地方豪傑與世族掌握的莊園體制關係密切，莊園中的部曲與佃客往往成為塢莊武裝力量的來源。⁷⁰

⁷⁰ 關於此一課題，前輩學者研究成果極為豐碩，略舉重要論著：陳寅恪，〈桃花源記旁證〉，《金明館叢稿初編》（《陳寅恪集》，北京：三聯書店，2001），頁 188-200；唐長孺，〈讀桃花源旁證質疑〉，收入《唐長孺文存》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 219-231；具聖姬，〈兩漢魏晉南北朝的塢壁〉（北京：民族出版社，2005）；何茲全，〈魏晉時期莊園經濟的雛形〉，《食貨半月刊》，創刊號（1933.12），頁 6-10；堀敏一，〈六朝時期隸屬民的諸型態〉，《日本學者研究中國史論著選譯·第四卷 六朝隋唐》（北京：中華書局，1992），頁 36-66；宮崎市定，〈從部曲到佃戶〉（上、下），《食貨月刊》，復刊第 3 卷第 9、10 期（臺北：食貨月刊，1973.12、1974.1），頁 427-443；473-487。

中國中古時期，文武的分野並不明顯，安史亂後可見分流之端，直至宋代始成其風。唐代社會在文武未分，高下未辨的情況下，加上胡人文化的影響，尚武風氣極盛，此由唐代對於武器的管制措施可見其端倪。⁷¹此外，尚武風氣的興衰與地域文化亦有相當關係。在此社會風氣下，佛教僧人雖身處方外，仍不脫影響，加上學習外學為中古時期沙門之常態，僧人習武自然有其脈絡可循。習武之外，僧團組織的嚴密，以及領導僧人的地位與權力，均可能影響僧團武力的組成與發展。

觀察僧人參與武事、形成僧團武力的僧人身份，不同性質的僧人，參與武事的緣由各有不同，僧人好武可能僅是個人興趣或受社會風氣之影響。而在面對信仰實踐、寺院受迫或國難當頭時所組成的僧團武力，自然與個人習武有所不同。

以下筆者將由史料所見說明中古時期僧人從武的活動，由受迫充軍轉為戰時的組織防衛與平時的習武團練，多是基於防衛所需。防衛武力的出現，實與政治社會動亂的時代背景，以及居中所在位置和地理環境的優勢關係密切。

一、受迫充軍

南北朝時期，僧團寺院聚集大量人口，擁有廣大寺產，形成重要社會力量。對於當時的官方而言，寺院除了在經濟上與國爭力外，其掌握的人力、物力，亦對政權具有一定的威脅性。《魏書》〈釋老志〉載：

（北魏太武帝時（424-451 年））先是，長安沙門種麥寺內，御騶牧馬於麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛盾，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳！」命

⁷¹ 張榮芳，〈唐代中央的武器管制措施〉，《第二屆國際唐代學術會議論文集》（臺北：師範大學，1993.06），頁 1351-1366。

有司案誅一寺，閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計。⁷²

此事被視為北魏太武帝滅佛（太平真君七年（446年））之導火線，箇中緣由，早為學者所彰。嚴耀中指出，滅佛的導火線與蓋吳起義有關，說明佛寺具有雄厚的經濟勢力，與廣泛的政治聯繫，甚至可能擁有武力。根本的原因在於佛教在北方流行後，政教不行，禮義大壞，鬼道熾盛，視王者之法蔑如也。⁷³劉淑芬則認為，僧團或寺院代表了社會與經濟上的勢力，其具有組織信眾的管道與能力，擁有大量群眾基礎。這樣的社會勢力，使得當朝政權相當不安，北魏前期即常有「疑沙門為賊」之事。北魏太武帝於長安寺中發現武器，進而展開滅佛的行動，則與立國以來對於關隴地區各民族的戒心有關。⁷⁴

長安寺院中可以種麥，提供軍需，並藏有大量武器，在獲誅之後閱其財產，大得釀酒具與州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計，可見寺院不僅規模宏大，並與當時社會中各類重要勢力均有所往來。無論所藏武器是否為寺僧所有，至少可反映寺院由於其佔地廣闊，聚眾而居的性質，極易形成社會力量集中或寄藏之處。就此而言，僧人接觸武事，或許是基於社會其他團體或力量之影響。

除了社會其他團體或力量利用寺院潛藏其力以外，寺院或僧團擁有的群眾力量亦是社會重要力量之一，並在其他勢力需要之時，受到重視與利用。南北朝時期，各國紛戰，政權交替頻繁，但僧人、教團或寺院，多維持中立，或受到各方政權的尊重與支持，僧人或僧團參與戰事的情況，相

⁷² 魏收（北齊），《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3033-3034。

⁷³ 嚴耀中，《北魏前期政治制度》（長春：吉林教育出版社，1990），頁 210-211。

⁷⁴ 劉淑芬，〈從民族史的角度看太武滅佛〉，原刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 72 本第 2 分（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000.6），後收入氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 34-35。

當少見。不過由於各國戰爭紛擾，亟需兵丁，在特殊狀況下，寺院擁有的大量人口，便易成為軍隊補充兵丁最為方便與直接的來源。《續高僧傳》〈魏涼州沙門釋僧朗傳〉載：

（南朝宋文帝元嘉十六年、北魏太武帝太延五年〔439年〕）魏虜攻涼，城民素少，乃逼斥道人用充軍旅，隊別兼之。及贛衡所擬，舉城同陷，收登城僧三千人。至軍將見魏主所，謂曰：「道人當坐禪行道，乃復作賊，深當顯戮，明日斬之。」⁷⁵至期食時，赤氣數丈貫日直度。天師寇謙之，為帝所信，奏曰：「上天降異，正為道人，實非本心，願不須殺。」帝弟赤堅王，亦同謙請。乃下勅止之。

此載北魏攻涼之事，當是北魏太武帝拓跋燾親率大軍伐北涼之事。

北涼政權掌於盧水胡沮渠蒙遜之手，對於佛教極為崇信，湯用彤即認為北涼為佛法之國。⁷⁶在此之前，河西地區的佛教亦早有發展。劉淑芬指出佛教為沮渠王族的家族信仰，因此，北涼君主均甚為崇信、獎勵佛教，⁷⁷說明北涼政權與佛教關係極為密切。北魏太武帝在親自攻打北涼的戰役中，遭遇涼州僧人協助守城的抵抗。原本這些僧兵一度被下令處死，但由於寇謙之與赤堅王的求情，僅獲「虜掠散配徒役」。⁷⁸魏軍攻滅北涼後，太武帝遷涼州臣民三萬家至平城，其中即有不少僧人。《魏書》〈釋老志〉即載：「太延中，涼州平，徙其國人於京邑，沙門佛事皆俱東，象教彌增矣。」涼州登城協助抗戰的沙門有三千人，則涼州原有沙門之數量當超過此數。

據《續高僧傳》記載，僧人守城是因為當時城中人少，僧人被迫為兵，

⁷⁵ 道宣（唐），〈魏涼州沙門釋僧朗傳〉，《續高僧傳》，卷 25，頁 646c。

⁷⁶ 湯用彤，〈漢魏兩晉南北朝佛教史〉（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁 489。

⁷⁷ 劉淑芬，〈從民族史的角度看太武滅佛〉，頁 30。

⁷⁸ 道宣（唐），〈魏涼州沙門釋僧朗傳〉，《續高僧傳》，卷 25，頁 646c。

但塚本善隆早已指出，這些僧人亦有可能是自願加入抗戰的軍隊。⁷⁹就佛教的教義而言，僧眾本不歸屬俗世任何政權所管，當獨立於方外。然以河西地區長期以來的政教關係觀之，僧人守城之事，亦有可能是某些僧人由於北涼王室對於佛教的提倡與重視，因此建立起對於北涼政權之忠誠，使其面對外侮時同起抗戰。

由此事例觀之，無論僧人是被迫或自願，均已參與戰爭。而僧眾之所以能後在戰爭時發揮影響，甚至扮演關鍵性角色，與其掌握大量人口，能夠迅速集結群眾以增加力量，大有關係。此外，此事例中之僧兵並非一開始即被視為戰爭主力，乃是基於城中人口不足，才會徵召僧眾的協助，說明僧人或僧團參與戰事，並非常態，縱使其掌握了大量人口，但在面對影響所在地區政權與社會的緊急狀況時，無論僧團本身或是政權、社會的認知，均不認為僧眾該是共同禦敵的一份子，在政權或軍隊需要協助時，被考慮協助抗戰的順序，甚至排在一般民眾之後。此一情況反映佛教教團在此時的政治、社會中，已具一定的獨立性，無論教團、政權或社會，一般均將教團視為獨立於俗世政權與社會之外的力量，在特殊的情況下，雖仍有僧人或僧團參與戰事之況，但無論主觀上是自願或被迫，客觀上均是其被迫脫離一般狀況之行事。

前舉之例中，僧兵協助守城抗戰，在南朝亦可見相似事蹟。《集神州三寶感通錄》載：

（南朝）齊建元初（479 年），……其冬，魏寇淮上，時兗州數郡起義南附，鳩略甚眾，亦驅迫沙門助其戰守。魏軍屠其營壘，悉欲夷滅。表奏魏臺，誣以助亂，須及斬決。時像大流汗殿地遍濕，魏徐州刺史梁王奉法勤勤，至寺親使人以巾帛拭，隨出不已，至數十人交手競拭，

⁷⁹ 塚本善隆，〈北魏太武帝廢佛毀釋〉，收入氏著，《北朝佛教史研究》，頁 58；劉淑芬對此亦有相同看法。參見劉淑芬，〈從民族史的角度看太武滅佛〉，頁 331。

猶不能止。王乃燒香禮拜，執巾呪曰：「眾僧無罪，誓自營護，必不罹禍。若幽誠有感，當隨拭即止。」言已自拭，果應手而燥。王具事表聞，下詔皆見原宥。⁸⁰

兗州為淮北四州之一，位處南北朝交界。北魏攻平淮北四州後，四州州民不樂屬魏，常思歸江南，⁸¹因此常有南朝政權遣使誘之叛魏，或趁亂起義南附之況。齊建元初年兗州數郡趁北魏侵擾淮上的機會，起義南附，即是在此脈絡之下出現的戰事。

此次戰事中，僧眾亦被迫扮演增強軍力的角色。姑且不論《集神州三寶感通錄》所載之事是事實，或是脫胎於《續高僧傳》相類事蹟之輔教傳說，就二書的共同作者道宣身為僧人的立場而言，僧人參與戰事並非常態，甚至可能違反戒律，因此特別強調僧眾參戰是被動受迫的行為，理當無罪，故有天、佛之力證護之。

反而觀之，僧人參與戰事不僅非常態，對於佛教教團而言，除非必要，否則是不可接受的行為。對於政權或社會的其他力量來說，僧人參與戰事，未必會有問題，但對於參與者是個人或群體，則有不同的態度。

二、護教助戰

僧人從武未必盡為受迫，北齊時曾出現自願求為戰事之沙門，而護教極可能為其參戰原因之一。《周書》載：

（北）齊任城王湝、廣寧王孝珩等據守信都，有眾數萬。高祖復詔憲討之。仍令齊主手書與湝曰：「朝廷遇緯甚厚，諸王無恙。叔若釋甲，

⁸⁰ 道宣（唐），《集神州三寶感通錄》，《大正藏》，第52冊，第2106號，卷中，頁419a；亦見載於道世（唐），《法苑珠林》，《大正藏》，第53冊，第2122號，卷14，頁388b。

⁸¹ 司馬光（宋），《資治通鑑》（臺北：世界書局，1993），卷135，〈齊紀·高帝建元三年十月〉，頁4240-4243。

則無不優待。」潛不納，乃大開賞募，多出金帛，沙門求為戰士者，亦數千人。⁸²

此為北周武帝建德五年（576 年）末北周出兵伐齊之事，當時北齊後主已讓位給北齊幼主，文中所載任城王高潛聚兵四萬餘人，後仍為北周齊王與文憲所俘，時斬齊軍三萬人。

北周武帝於建德三年（574 年）五月下詔廢佛，將北周境內的寺院、土地、銅像、資產全數沒收，將近百萬僧侶與僧祇戶、佛圖戶編為均田戶，⁸³更有論者以為「自廢（佛）已來，民役稍希，租調年增，兵師日盛。東平齊國，西定妖戎。國安民樂，豈非有益」，⁸⁴顯見廢佛可能被視為北周能夠統一北方的原因之一。北周武帝滅佛，主要是經濟與政治上的因素，旨在富國強兵，其滅佛之前，曾有蜀地新州僧勣法師不遠千里詣闕上諫，北齊之僧應亦有所知悉。

上引《周書》所述「沙門求為戰士者，亦數千人」，除因高潛「大開賞募，多出金帛」以外，可能亦有具護教之心，起而對抗毀佛政權之意。事實上，建德六年北周滅北齊之後，亦對北齊佛教有所破壞，⁸⁵北齊末年僧人從軍抗周，實與護教脫離不了關係。

僧人參軍助戰，主要以僧眾為主，另外亦有個別僧人由於個人熟習兵事進而助軍者。《宋書》曾載僧人協助守城者：

（南朝宋元嘉廿七年〔450 年〕）索虜大帥託跋燾南侵陳、潁，遂圍汝

⁸² 令狐德棻（唐），《周書》（北京：中華書局，1996），卷 12，頁 193。

⁸³ 費長房（隋），《歷代三寶記》，《大正藏》，第 49 冊，第 2034 號，卷 12，頁 107b。

⁸⁴ 道宣（唐），〈周高祖巡鄴除殄佛法有前僧任道林上表請開法事〉，《廣弘明集》，卷 10，頁 154c。

⁸⁵ 費長房（隋），《歷代三寶記》，《大正藏》，第 49 冊，第 2034 號，卷 11，頁 94b：「建德敦牂（三年甲午），迄于作罽（六年丁酉）。毀破前代關山西東數百年來官私所造一切佛塔，掃地悉盡。融刮聖容，焚燒經典。八州寺廟，出四十千，盡賜王公，充為第宅。三方釋子，減三百萬，皆復軍民，還歸編戶。」

南懸瓠城。行汝南太守陳憲保城自固，……又毀佛浮圖，取金像以為大鉤，施之衝車端，以牽樓堞。城內有一沙門，頗有機思，輒設奇以應之。⁸⁶

元嘉廿二年（445 年）廬水胡蓋吳起兵反魏之後，北魏太武帝親率步騎十萬南下攻打南朝宋，首先便攻懸瓠城（今河南汝南），引文所述即為此事。北魏太武帝太平真君七年（446 年）下詔毀佛，其於 450 年攻打懸瓠城時毀佛浮屠，取金像以為攻城之用，亦為其視佛教為無物之表現。懸瓠城面對北魏大軍的圍攻，艱苦守城，文中所述頗有機思之沙門，一則基於所學協助守城，再則亦有可能見到北魏軍隊對於佛教文物的破壞，起而協助守軍抗之，反映沙門研習武學之事。

三、護境自衛

僧人主動參與軍事活動，主要即為自衛，除了上述護教之目的外，護境亦為另一重要目的。懸瓠城沙門是協助守軍對抗攻城，而在隋末更出現僧人組織建立自衛堡壘的例子。隋末京城僧人慧璉即由於其善能御敵，被禪定寺的僧眾推舉於昆明池旁的寺莊，設樓以抗司竹群賊：

大業末曆，郊壘多虞。禪定（寺）一眾雅推（慧）璉善能御敵，乃總集諸處人畜，普在昆池一莊，多設戰樓，用以防擬。璉獨號令，莫敢當鋒。時司竹群賊，鼓行郊野，所至摧殄，無抗拒者。兵臨莊次，意在誅蕩。璉登樓一望，但見張旗十里，乃收束弓刀，反縛奴僕，大設饔餼，廣開倉廩，身先入陣，勞問軍主。引至莊中，命令就坐，既見盛設，相與開顏。各執璉手，健道人也。飽噉而旋，惟取牛十頭，擬

⁸⁶ 沈約（南齊），〈南平穆王鑠傳〉，《宋書》（北京：中華書局，1996），卷 72，頁 1856。

勞軍士。牽至中道，璉復從乞，以銜前顧，皆用還之。所以義寧之初，通莊並潰，惟有禪定，如舊無損。⁸⁷

禪定寺為隋文帝仁壽三年（603 年）詔於大興城內西南建立，初建之時，以曇遷為寺主，並於海內召名德禪師 120 人各二侍者於此寺，⁸⁸慧璉即是在禪定寺建寺之初被召入其中者。

昆明池位於城之西南，池周圍 40 里，廣 332 頃，文中所述「昆池一莊」，應是禪定寺在昆明池畔的寺莊。魏晉南北朝時期，許多寺院擁有大量莊園，寺院莊園除一般農田外，還包含別墅、園林與園圃，⁸⁹經營廣及農、林、果、牧各業，⁹⁰此一現象至隋唐仍亦可見。禪定寺位處大興城內西南，昆明池位處京城西南，應有地利之便。

隋末各地起而叛亂者眾多，司竹群賊即是其一，「司竹」指的是長安西南畿輦屋的司竹園。根據《舊唐書》記載，李唐起兵之初（大業 13 年（617 年）），平陽公主及其夫柴紹在京城招引山中亡命，得數百人，起兵以應高祖，其中就有「司竹群賊」：

時有胡賊何潘仁聚眾於司竹園，自稱總管，未有所屬。公主遣家僮馬三寶說以利害，潘仁攻鄠縣，陷之。三寶又說羣盜李仲文、向善志、丘師利等，各率眾數千人來會。時京師留守頻遣軍討公主，三寶、潘仁屢挫其鋒。⁹¹

文中所述聚眾壁於司竹園者，可能即為慧璉所抗之群賊。由何潘仁所領導

⁸⁷ 道宣（唐），〈唐京師普光寺釋慧璉傳〉，《續高僧傳》，卷 22，頁 615a。

⁸⁸ 道宣（唐），〈隋西京禪定道場釋曇遷傳〉，《續高僧傳》，卷 18，頁 572b。

⁸⁹ 參考謝和耐著、耿昇譯，《中國五—十世紀的寺院經濟》，頁 138。

⁹⁰ 參考謝重光，〈晉唐時期的寺院莊園經濟〉，頁 5。

⁹¹ 劉昫（五代），〈柴紹平陽公主傳〉，《舊唐書》（北京：中華書局，1996），卷 58，頁 2315。

的司竹群眾為平陽公主所收編後，武德二年（619 年）又有自稱護鄉公的祝山海領導的司竹羣盜一千，後為建成所平。⁹²

慧璿集眾於昆池莊園，並設戰樓以抗賊，說明聚於莊中之僧人，至少仍有自衛之準備，但由慧璿行事觀之，司竹群賊未劫掠此莊並非抵抗武力強大，而是慧璿以個人智慧退賊，可見此一僧團自衛武力雖已建立，但恐仍不敵劫掠群賊。

類似慧璿行事者，另可見於幾近同時之相州。武德初年，劉黑闥等人橫行河北中南部，當時相州在官民盡去之後，有僧人慧休率僧眾入據守城：

（唐高祖）武德年內，劉闢賊興，魏、相諸州，並遭殘戮。忽一日警急，官民小大，棄城逃隱。（慧）休在雲門，聞有斯事，乃率學士二十餘人，東赴相州，了無人物，便牢城自固。四遠道俗，承休城內，方來歸附。當斯時也，人各藏身，而休挺節存國，守城引眾，可謂亂世知人者矣。其年不久，天策陳兵，遠臨賊境。軍實無委，並出當機。休既處僧端，預明利害，集眾告曰：「官軍靜亂，須有逢迎。僧食眾物，義當先送。」⁹³

慧休入相州城時，城中了無人物，但其與二十餘僧牢城自固之後，便吸引四遠道俗聚而守之，待唐軍入境後，便以城中僧食眾物勞之。其於唐軍抵達之前，應是以自力守城，慧休及其同來僧人應具軍事之能始能為之。

京兆慧璿與相州慧休二人雖為僧人，但身處亂世時，扮演領導群眾建立自衛據點與武力的角色，前者為同寺僧眾共推而任，後者則為主動行事。同一時期，另有河南嵩山少林寺十三僧助秦王對抗王世充，亦展現僧人於亂世中自衛護境的面向。

⁹² 劉昫（五代），〈隱太子建成傳〉，《舊唐書》，卷 64，頁 2414。

⁹³ 道宣（唐），〈唐相州慈潤寺釋慧休傳〉，《續高僧傳》，卷 15，頁 544c。

少林寺位處河南嵩山，建於北魏孝文帝太和廿年（496年）。據《魏書》〈釋老志〉載：「有西域沙門名跋陀，有道業，身為高祖所深信，詔於少室山立少林寺而居之，公給衣供。」⁹⁴

隋文帝開皇年間，下詔將柏谷屯一百頃田地賜與少林寺。大業末年，山賊曾攻入少林寺，僧眾起而抵抗，但寺中塔院仍被破壞焚燬。武德二年（619年），王世充在洛陽稱帝，派遣其姪王仁則扼守柏谷屯，改為轅州。武德四年（621年）少林寺上座善護、寺主志操、都維那慧瑒、寺僧曇宗、普惠、明嵩、靈獻、普聖、智守、道廣、智興、僧滿、僧豐等十三位僧人，與轅州司馬趙孝宰相應，奪取轅州城，擒拿王仁則，歸順李唐。⁹⁵其後，李世民下令賜給少林寺柏谷屯田地四十頃，水碾一具。⁹⁶

武德五年，因少林寺原屬「偽鄭」，被下令廢省。但少林寺僧因有翻城之功，不服減省，上表申訴。至武德七年（624年）獲敕「依舊而立」。隔年，土地登記時，又錯誤地註明為口分田，直至貞觀六年（632年），才改正為賜田。並依均田令，各僧可分得口分田 30 畝。自此，賜田與口分田成為少林寺的財政來源。⁹⁷

隋末少林寺僧之所以協助李世民擊敗王世充，最重要的原因在於王世充稱帝後侵佔少林寺重要經濟來源之柏谷寺地。相對於此，李世民不但未侵佔少林寺地，並賜與田地與生產工具，以維少林寺之生產。其後，雖有意收回賜田，但終究回歸少林寺所有。由此可知，少林寺僧從武的目的在於保衛寺產與寺境。

相對於南北朝時各國征戰頻繁，統一的唐代顯得較為穩定，因此也少

⁹⁴ 魏收（北齊），《魏書》，卷 114，頁 3059。

⁹⁵ 十三僧名，見載於少林寺現存〈皇唐嵩岳少林寺碑〉碑陰所刻開元十一年十二月廿一日敕賜〈少林寺牒〉。

⁹⁶ 唐太宗，〈告柏谷塢少林寺上座書〉，《全唐文》，卷 10，頁 115；《金石萃編》，卷 74，〈少林寺院谷塢莊碑〉、〈少林寺賜田敕〉；《金石萃編》，卷 77，〈少林寺碑〉；裴漣，〈少林寺碑〉，《全唐文》，卷 279，頁 2833。

⁹⁷ 闕名，〈少林寺准敕改正賜田牒〉，《全唐文》，卷 986。

見迫於形勢參與武事的僧人或形成僧團武力。除了唐初建國時，法雅奏請京寺驍捍千僧，用充軍伍，一直到晚唐時的敦煌，才見張義潮在懿宗咸通二年（861 年）與吐蕃的征戰中出現僧官或僧兵參與戰爭。⁹⁸

由南北朝至隋唐，可見佛教寺院或僧團形成社會群體的一部份，並對基層社會的維繫發揮一定功能的同時，其擁有的群眾力量亦成為社會重要力量之一，並在其他勢力需要之時，受到重視與利用。特別是此一特殊群體所受的戒律規範，在社會變動時產生了權宜之變。

南北朝時期，各國紛戰，政權交替頻繁，面臨魏晉南北朝時政治社會的劇烈變動，護寺與護教成為維繫佛教傳播的重要基礎。佛教如何自處，便成為自保的依據。此時僧團寺院聚集大量人口，擁有廣大寺產，形成重要社會力量。對於當時的官方而言，寺院除了在經濟上與國爭力外，其掌握的人力、物力，亦對政權具有一定的威脅性。劉淑芬曾指出，僧團或寺院代表了社會與經濟上的勢力，其具有組織信眾的管道與能力，擁有大量群眾基礎。這樣的社會勢力，使得當朝政權相當不安，北魏前期即常有「疑沙門為賊」之事。⁹⁹此外，由於各國戰爭紛擾，亟需兵丁，在特殊狀況下，寺院擁有的大量人口，便易成為軍隊補充兵丁最為方便與直接的來源。

但實際上，多數僧人、教團或寺院，或維持中立，或受到各方政權的尊重與支持，僧人或僧團參與戰事的情況，並非常態。縱使其掌握了大量人口，在面對影響所在地區政權與社會的緊急狀況時，無論僧團本身或是政權、社會的認知，均不認為僧眾該是共同禦敵的一份子，在政權或軍隊需要協助時，被考慮協助抗戰的順序，甚至排在一般民眾之後。此一情況反映佛教教團在此時的政治、社會中，已具有一定的獨立性，無論教團、政權或社會，一般均將教團視為獨立於俗世政權與社會之外的力量，在特殊的情況下，雖仍有僧人或僧團參與戰事之況，但無論主觀上是自願或被迫，

⁹⁸ 參考榮新江，《歸義軍史研究》（上海：上海古籍出版社，1996），頁 266-277。

⁹⁹ 劉淑芬，〈從民族史的角度看太武滅佛〉，頁 34-35。

客觀上均是其被迫脫離一般狀況之行事。

事實上，寺院武力的形成，與社會的結構與自保方式脫離不了關係。中古時期的僧團武力，可見由被動轉而主動，由受召轉而領導的趨勢。此時期已有僧人聚集成眾，並引起官方關注的情況。此與僧人出家離親，群聚寺中，本即眾聚之團體，因此無論個人牽涉或團體組織，均有其特殊性。就團體的凝聚而言，僧人與軍人、僧團與軍團，或有相類之處。究竟南北朝時期寺院擁有多少人口，僧團能夠凝聚多大的力量，此與南北朝時期的社會經濟結構與佛教的興盛發展，均有密切關係。就中，瞭解基層社會結構中，地方豪族或世族所領莊園與寺院所領莊園有何異同，乃至於中央政權與地方社會的關係，均是觀察中古時期僧團武力形成與特色的重要基礎。

由此，觀察僧團武力的形成，正是寺院具一定力量，寺院與地方社會緊密結合，以及位處需要防衛武力的區域三者兼備才產生的特殊現象。而唐末至兩宋之際的五臺山便是最好的例子。

肆、五臺山僧團武力的形成與發展

一、方外與俗世交雜的邊境聖地

五臺山由於其自然環境，最晚在北朝時期，即被視為適合修行的靈地。北朝時期，已為區域信仰中心的五臺山，時有僧人入山修行，並多以禪修頭陀行為主，反映北朝禪修風氣之盛。然此時期的五臺山並非僅有佛教信仰，還兼有神仙色彩，說明當時佛教與神仙信仰並存發展的現象，亦展現於五臺山中。北朝時期雖已將《華嚴經》〈菩薩住處品〉所云清涼聖地與五臺山相比附，但此時五臺山佛教的發展自有特色，並尚未

在文殊道場的影響下發展。¹⁰⁰

在唐初的宗教政策之下，五臺山多少受到官方的注意與支持。在此發展趨勢中，五臺山與《華嚴經》中所言文殊清涼道場的連結，也成為推動華嚴信仰的一環。在武則天的支持下，五臺山與文殊清涼聖境的連結受到君主的認可與支持，五臺山的發展就此開始與其為文殊菩薩人間道場的說法相連結，不再是兼具神仙色彩的佛教修行靈地。然此階段五臺山佛教寺院與僧人的活動，仍可清楚見到此地尚處初興階段的痕跡。無論是寺院規模，或是僧人活動，均說明自北朝以降至武則天開始重視之間，五臺山的建設與發展並不特別興盛，主要以配合禪修、頭陀行而立的蘭若、石窟寺為主。¹⁰¹

五臺山文殊道場在武則天的支持之下由初興而奠基，至玄宗、代宗二朝，在君主推動護國密教的影響下，在密教之中扮演重要護國角色的文殊菩薩轉而成為君主大力支持崇信的對象。在武周時確立以文殊菩薩道場為核心價值的五臺山，於代宗時期受到君主的大力支持，成為密教文殊信仰發展的一環。¹⁰²

唐時五臺山區域內各縣屬河東道代州，五臺山於唐代確立為文殊菩薩道場，歷經代宗時期密教僧人不空的推動，發展大盛，其具全國性宗教地位自不言可喻。隨著五臺山信仰的興盛發展，中唐以後五臺山區中寺院林立，僧團人數眾多。德宗以降，受到五臺山寺院與僧人眾多的影響，五臺山的僧職系統出現不同於一般的設置的僧職。此階段出現的五臺山僧職體制，至少有都檢校、都供養主、山門都修造供養主等職，或有常置，或有臨時差遣。¹⁰³五臺山僧職系統中，除山門都修造供養主由君主或地方官吏

¹⁰⁰ 參見林韻柔，〈五臺山與文殊道場—中古佛教聖山信仰的形成與發展〉（臺北：臺灣大學歷史學研究所博士論文，2009），頁 39-41。

¹⁰¹ 詳見林韻柔，〈五臺山與文殊道場—中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，頁 94-106。

¹⁰² 詳見林韻柔，〈五臺山與文殊道場—中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，頁 136-166。

¹⁰³ 贊寧（宋），〈唐五臺山善住閣院無染傳〉，《宋高僧傳》卷 23，頁 855c；〈唐五臺山佛光寺法興傳〉，《宋高僧傳》，卷 27，頁 882c；〈唐五臺山智顗傳〉，《宋高僧傳》，卷 27，頁 881a-b。

任命外，其餘自都檢校以下皆由僧眾推舉。此一特殊僧制的新創，與五臺山佛教興盛發展，寺、僧數量眾多，且將五臺山視為整體區域的觀念有密切關係。¹⁰⁴

此外，五臺山聖山信仰的發展過程中，由於遊方弘化的傳統，以及五臺山以諸多神異事蹟，吸引信眾入山巡禮的影響下，信眾聞五臺山文殊化現，入山巡禮；巡禮者得見感應神蹟，越發堅定信仰，也加強了傳說的真實性。如此循環，使得五臺山文殊道場逐步確立，巡禮朝聖成為五臺山文殊信仰的信仰實踐方式。唐文宗時，日僧圓仁至五臺山巡禮時，不但見到有百人規模的巡禮團，參與山中舉辦的千人齋會，也記錄山中各台之間設有提供住宿的普通院，說明巡禮風氣之盛，使得普通院有設置的必要。¹⁰⁵由人數如此眾多的巡禮者，可以想見山中寺院與僧團具有一定的規模，才能支持這些機動人口掛單、食宿。

唐代五臺山之興盛，雖經武宗毀佛之破壞，乃至於五代動亂，但其被視為文殊菩薩人間道場，已無庸置疑，仍具一定聲望。歷經會昌法難與宣宗的興復後，相較於民變肆虐與藩鎮爭鬥的區域，唐末的五臺山處於相對穩定的地區。五臺山佛教於此時期，建設逐漸恢復，在諸多佛教重鎮受到破壞之際，五臺山為文殊道場聖山的地位不變，加上區域情勢又相對穩定，便成為北方少數僅存的佛教傳播中心。¹⁰⁶

五臺山位居山西省東北代州，南屬五臺縣，北及繁峙、代縣與河北阜平三縣，環基約五百里。五臺山四周分別有雁門、龍泉、平型、牧護四大關口。五臺山雄踞於四關之中，山勢陡峭，山路崎嶇，氣候嚴寒，風沙不

¹⁰⁴ 詳見林韻柔，〈五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，頁 176-182。

¹⁰⁵ 圓仁，《入唐求法巡禮行記》，卷 2，頁 103；圓仁，《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 119。
關於普通院的研究可參考那波利貞，〈唐代寺院對俗人開放為簡便投宿處〉，收入《日本學者研究中國史論著選譯·思想宗教卷》（北京：中華書局，1992），頁 288-315；業露華，〈唐代五臺山普通院〉，《五臺山研究》，1992 年第 1 期（太原：五臺山研究會，1992.1），頁 24-26；道端良秀，《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1957），頁 434-439。

¹⁰⁶ 據李映輝考察，安史亂後北方佛教興盛區域有京兆、鳳翔地區，單一佛教興盛之地則有五臺山與太原府。參考李映輝，《唐代佛教地理研究》（長沙：湖南大學，2004），頁 267-270。

斷，險峻的地理環境與惡劣的氣候條件往往造成巡禮朝拜者的不便，¹⁰⁷但也成為易守難攻的戰略防守要地。

五代後晉時，代州地區已成邊境，並成為重要交通孔道。五代末年，北漢建立後，繼顯歲獻數百匹五臺山馬，又於柏谷冶銀，供應北漢歲輸契丹，¹⁰⁸說明北漢對繼顯供需之依賴，亦反映五臺山於五代時期位處邊境面對的俗世需求。

北宋初，五臺山尚屬北漢境內。北漢臣屬於遼，曾用燕王劉守光之子、五臺山僧繼顯為鴻臚卿。五臺山僧繼顯雖為王室遺子，但其以方外沙門之身分，得以成為北漢鴻臚卿，與其因五臺地利，獻馬、冶銀有密切關係。作為「契丹界上」的五臺山，因其地理位置、資源，成為邊境重要軍事據點，而五臺僧人，也因之受到重用。

太宗太平興國四年（979 年）滅北漢，地乃歸宋。五臺山劃屬河東路代州，代州轄境內雁門縣、崞縣、五臺縣、繁峙縣，代北地區納入遼境，五臺山成為宋的邊備之地，且深具戰略交通要道之地位。五臺山作為北宋邊區鎮守據地，無論被迫或自願，山林資源乃至於寺院人物，均成為軍鎮所需之資。終北宋一朝，此地均屬宋遼邊境，南宋之後，則歸屬金境。作為北宋邊境，五臺山之發展，自然深受影響。

據《續清涼傳》載，張商英元祐二年（1087 年）於五臺山見聞時聞五臺山僧云：

比因邊倖議括曠土，故我聖境山林為土丘，所有開畬斬伐，發露龍神之窟宅。我等寺宇，十殘八九。僧眾乞匄，散之四方。則我師文殊之教，不久磨滅。¹⁰⁹

¹⁰⁷ 業露華，〈唐代五臺山普通院〉，頁 24。

¹⁰⁸ 李燾（宋），〈太祖乾德元年十二月〉條，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004），卷 4，頁 114。

¹⁰⁹ 張商英（宋），《續清涼傳》，《大正藏》，第 51 冊，第 2100 號，卷上，頁 1127b。

說明五臺山因位處邊地重鎮，山林之地均為軍需所用，使得五臺山寺院殘敗，僧眾四散，此語可能為五臺山僧人誇飾之說，¹¹⁰但亦可說明位處邊界之五臺山，不得不面對國勢與其所在位置造成之影響。此外，上述五臺山地處邊境之險，唐代進香道成為邊防沿線，也可能使得北宋時入山巡禮參訪者遠少於前代，如此一來，自然也使得此時五臺山佛教之發展不如唐代。

二、五臺山僧團及其武力

日本《平家物語》卷四〈(日本治承四年(1180年))南部牒狀〉云：「古時，唐朝會昌天子曾舉軍兵，圖滅佛法，清涼山的僧眾與之交戰，奮力防禦。」¹¹¹《平家物語》成書於13世紀(日本鎌倉時期)的軍記物語，作者不詳，主要記敘1156-1185年間，源氏與平氏的政權爭奪。此書收錄的〈南部牒狀〉是由屬於天台宗的三井寺寫給南都(奈良)法相宗興福寺的牒狀，文中引中國唐代五臺山(清涼山)僧於會昌毀佛時群起反抗之事為例，說明佛法與王法相衝突時，為了護教當起而抗之，希望能請興福寺僧一同對抗平清盛的統治。

現存史料中，並未得見會昌毀佛時五臺山僧群起與軍兵交戰的直接記錄，但《資治通鑑》中記載會昌五年八月厲行毀佛時，有為數眾多的五臺山僧眾由於地利之便，逃至幽州。李德裕特別針對此況，對幽州將領張仲武提出警告：

李德裕召進奏官謂曰：「汝趣白本使，五臺僧為將必不如幽州將，為

¹¹⁰ 元祐四年尚有萬餘僧俗於真容院參與大乘戒無遮大會。參見牛誠修，《定襄金石考》，《石刻史料新編·第2輯》(臺北：新文豐出版公司，1979)，第13冊，卷1，頁31。

¹¹¹ 市古貞次校注，市古貞次校注，《平家物語》(《新編日本古典文学全集 45-46》，東京：小學館，1994)，卷4，〈南都牒狀〉：「昔唐の會昌天子軍兵をもつて、仏教をほろぼさしめし時、清涼山の衆、合戦をいたして、これをふせぐ。」頁304。

卒必不如幽州卒，何為虛取容納之名，染於人口，獨不見近日劉從諫招聚無算閒人，竟有何益！」張仲武乃封二刀付居庸關曰：「有游僧入境則斬之。」¹¹²

李德裕的反應，說明五臺山僧逃入幽州者為數眾多，才會引起官方的重視與注意。而其言：「五臺僧為將必不如幽州將，為卒必不如幽州卒。」雖非直言唐武宗時期的五臺山即擁有僧團武力，但或亦可推五臺山僧眾存著尚武之風。再由《平家物語》所載推知，至少在宋孝宗淳熙七年（1180年）以前，中國五臺山僧團武力的名聲已為人所悉，甚至傳至日本。

五臺山僧團武力的出現，如同中古時期其他僧人或僧團參與武事，主要為維護地方安全或協助防守。北宋時，五臺山位處宋遼邊境，加上其地理形勢與位置，已成為重要軍事根據地。當時五臺山有駐軍為「弓箭手」，弓箭手是北宋眾多鄉兵之一，主要分布在北宋陝西路與河東路一帶，乃是由政府以授田之方式招募漢蕃人民應募之地方性武裝力量，¹¹³五臺山寺院的田產，即在此背景下交由官方分配，成為邊鎮防守所需之據。此外，五臺山地區的寺院也成立鄉兵義勇協助防衛，並提供鄉兵義勇協助修葺邊守。¹¹⁴在此情況之下，五臺山寺院資產成為俗世政權防禦北敵徵收對象，寺院也提供人力或協助修葺邊防，或加入禦外兵力。

對於五臺山而言，位處邊境，甚至成為征戰之所，提供官方寺院資產

¹¹² 司馬光（宋），〈唐紀·武宗會昌五年八月壬午〉條，《資治通鑑》，卷 248，頁 8019。

¹¹³ 關於弓箭手之研究，可參見魏天安，〈北宋弓箭手屯田制度考實〉，《河南大學學報》，1988 年第 4 期（開封：河南大學學報編輯部，1988.8），頁 55-60；李蔚，〈試論宋代西北屯田的幾個問題〉，《中國社會經濟史研究》，1988 年第 1 期（廈門：中國社會經濟史研究編輯部，1988.3），頁 20-27；魏天安，〈宋代弓箭手營田制度的興衰〉，《中國社會經濟史研究》，2006 年第 1 期（廈門：中國社會經濟史研究編輯部，2006.3），頁 65-70；翁建道，〈北宋涇原路弓箭手之建立〉，《通識教育學報》，第 13 期（臺中：中國醫藥大學，2008.6），頁 117-145；刁培俊、賈鐵成，〈北宋弓箭手的軍事作用〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》，第 39 卷，第 2 期（成都：四川師範大學，2012.3），頁 143-150。

¹¹⁴ 張商英（宋），《續清涼傳》，卷下，頁 1131a。

與人力以為防衛之用，均對北宋時期五臺山佛教之發展造成重大影響。一方面五臺山雖仍具文殊清涼道場之名，但終因時勢所造，景況大不如前。另一方面，在面對家國大事與地方安全的時候，即如戒律規定不可殺生的佛教僧眾，也不得不習武組織武裝力量，抵抗外侮。對於自處方外的佛教與僧眾而言，其發展與變遷終究與世俗政治社會的變動息息相關。以時代發展觀之，顯見當時地方武力的確相當發達，並發揮一定作用，就連僧人亦難辭其責。

對於五臺山而言，位處邊境，甚至成為征戰之所，提供官方寺院資產與人力以為防衛之用，均對北宋時期五臺山佛教之發展造成重大影響，也使其雖具文殊清涼道場之名，曾有唐代發展盛況，終因時勢所造，景況大不如前。即使如此，五臺山的僧團武力最終在兩宋之際受北宋官方所求，提供武力以協助抗金。雖然兩宋之際僧團武力面對的戰時體制與中古時期有所不同，但五臺山僧團武力的形成與運作，乃至於在北宋抗金戰爭中成為被求助的對象，亦反映了佛教僧團武力在特殊景況與地理環境中始得以形成，並發揮其功能。

伍、結論

觀察中古時期僧人從武之事蹟、唐末至北宋初的五臺山，可見其形成發展趨向、功能與影響。

僧團武力的建立，主要是基於面對戰亂時自衛的需求。就此而言，與其他地方武力並無不同。然而，就維繫地方秩序的地方武力而言，僧團武力並不常見，相對於基層社會中起義抗戰的諸多群體，僧團武力絕非常態；就佛教組織而言，亦屬少數。在各類自衛武力中，僧團武力與其他勢力相同者，在於自衛保境，由少林寺與五臺山，可見自衛團體的組成從寺院僧

眾逐漸擴大到鄰近地區的僧俗。然而，若與其他配合官方應戰的地方武力相較，僧團武力始終是被動的自我防衛，也因此成為官方最後非不得已才會徵請協助的對象，可謂位處戰時自衛武力中的邊緣。

不過，就僧團武力而言，主持核心均為僧人，武力組織成員亦以僧眾為主，依附其中的人口僅被視為輔助。此與僧團本即具有規範嚴密的組織相關，不但易於動員訓練，指揮聽命也較有秩序。

上述不同情境組成武力的因素自有不同，各階段發展的輕重亦有不同。如自衛武力的形成，涉及寺院力量的建立、寺院與地方社會的關係，以及基層社會秩序的維繫，自衛式的僧團武力在承平時與戰時擔負的責任與組成型態亦有所不同。從戰的僧團武力則與護國護民觀念的影響以及信仰的實踐有密切關係。護國護民的理由之一是國家的徵召，因為國家很早就賦予佛教保國保民的任務，唐代即把毗沙門天王「戰神化」和「國神化」，故僧人拿起武器護國護民，本就是世俗佛教或國家佛教的重要責任。理由之二，是世俗佛教本身的自許，除了被動回應國家的徵召外，還有主動視敵人為妖魔，進而除魔伏妖等。

理清僧團武力面對自衛與從戰的不同情境後，進一步討論僧團武力發展中，護教、護境與護民三者間的權衡變遷，三者間並非有絕對的區隔，而是有輕重之別。

護教的僧團武力，包含毀佛因應、宗教起兵與寺俗相爭等面向，各有佛教與政治、社會相應之背景。當護教成為僧團武力組成的動機或責任，應考慮佛教內外的看法與評述。

護境的僧團武力，多由護教擴大而成，並有可能再擴大為護國。僧團武力的護境作為，涉及寺院與地方的關係、僧人參與社會事務、基層社會秩序的建立與維持、佛教涉入世俗的程度，以及地方政教關係。當護境再擴大為護國時，則應剛視野推及方外與世俗的權力關係與忠義觀念。就此而言，唐宋時期由於國家體制與社會結構的不同，以及佛教獨立與受影響

的程度不同，造成不同的作為與論述。特別是唐末五代到北宋之初，五臺山僧人參與戰事的態度與作為，顯示僧團武力與不同政權和力量間的牽扯與因應。

由護境再擴大，即為護民。僧團武力的護民作為，主要展現在社會秩序動盪之時，包含面對承平時期的賊寇侵擾，以及戰爭時期的交戰動亂。

觀察中古時期的僧團武力，可見戰時體制之下，位處各股勢力交會之地，兼備地理險要形勢，實為僧團武力出現之關鍵。南宋末年於常州起兵的萬安僧自言：「時危聊作將，事定復為僧。」¹¹⁵可以清楚地說明僧團武力的性質。這些在戰時體制下才形成的僧團武力，反映的正是環境的變遷對於社會秩序的影響。僧團武力雖具一定功用，在戰時扮演護教、護境與護民的角色，但相對於同時存在的其他佛教組織或寺院，究竟是僧團武力符合佛教的信仰規範，或是置外於世間動亂，維持信仰獨立的寺院僧團符合佛教的義理要旨？

不可諱言，僧團武力絕非佛教組織之常態，絕大多數的佛教寺院或僧團面對政權更迭與社會動亂時，扮演的是另外一種角色：賑災、救濟、撫慰人心等。許多寺院在戰亂之中也受到嚴重破壞，僧眾流散，寺院廢頹，甚至難再振興。但正因為佛教信眾依佛、依法、不依人的原則，以及遊方、遊學等傳統，戰亂對於個別僧人修行生活的影響少於一般民眾。但戰亂對於地方社會的破壞，易使與地方社會緊密聯繫的寺院與組織受到打擊，面對此況，多數寺院或僧團仍致力於維繫自身與地方的關係，對其而言，政權的轉換並非影響其發展最重要的原因；更重要的是，居處城市之中的寺院與僧團，亦無組織對抗政權的背景。

就佛教發展而言，延續信仰的傳播與修行生活之意義，時遠大於戰時主動組織僧團武力自衛相抗。由此，或可謂僧團武力的組成多屬被動，寺

¹¹⁵ 脫脫（元），〈忠義·僧真寶附萬安僧傳〉，《宋史》，卷 214，頁 13382。

院或僧團若無受到侵擾之危機，自不需組成武力。而受到侵擾的寺院僧團若欲組成自衛力量，亦需有人事、地利之配合，才有可能維繫。

筆者觀察中古時期僧團武力的發展，溯及僧人從武的背景，說明此一佛教組織可反映佛教發展中實際作為與信仰的衝突與因應，亦反映寺院或僧團顯為社會秩序與力量的一環。而在僧團武力的形成與運作中，更直接地反映政教關係中，政權（包括中央與地方）與佛教之間的角力與相應，從而凸顯佛教雖意圖置身方外，卻難以跳脫社會之外。由此，更可證明佛教團體的諸多作為，終與社會世俗脫離不了關係，若想全面瞭解中國佛教的發展，則必須將佛教及相關人、事與組織視為社會組成的一環。

無論是南北朝時參與武事的僧人、隋唐之際組織自保或參軍助戰的佛教武力團體，或是唐宋之際的五臺山，幾處僧團武力的建立，或由於尚武風氣，或由於位處邊境，均與當時的社會結構乃至於當地的社會環境關係密切。

唐宋之際佛教組織的武裝力量僅是環境變遷影響佛教的一環，其他包含宗派的興衰，思想義理的簡化，寺院與僧團組織的改變，修行法門與信仰活動的轉化等，均是極為重要的面向。因此，僧團武力雖是小題，但若深論，此一課題實牽涉極廣，應再進一步由小觀大，將佛教置於政治、社會背景之下，觀察其作為社會的一環所反映的環境變遷與內部規範的因應。

參考書目

A. 史籍（依照筆劃順序）

- 子淳，慶預（宋）校勘，《丹霞子淳禪師語錄》，《卍續藏經》，冊 71，號 1425，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 不著撰者（戰國），《六韜》，《中國歷代兵書集成》，第 1 卷，北京：團結出版社，1999。
- 不著撰者，《續傳燈錄》，《大正藏》，第 51 冊，第 2077 號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 牛誠修，《定襄金石考》，《石刻史料新編·第二輯》，第 13 冊，臺北：新文豐出版公司，1979。
- 令狐德棻（唐），《周書》，北京：中華書局，1996。
- 司馬光（宋），《資治通鑑》，臺北：世界書局，1993。
- 司馬遷（漢），《史記》，北京：中華書局，1996。
- 市古貞次校注記，《平家物語》，《新編日本古典文学全集 45-46》，東京：小學館，1994。
- 弗若多羅、鳩摩羅什（後秦）譯，《十誦律》，《大正藏》，第 23 冊，第 1435 號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 宋濂（明），《元史》，北京：中華書局，1996。
- 李心傳（宋），《建炎以來繫年要錄》，《景印文淵閣四庫全書》，第 327 冊，臺北：商務印書館，1983。
- 李燾（宋），《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004。
- 沈約（南齊），《宋書》，北京：中華書局，1996。
- 汪藻（宋），《浮溪集》，《四部叢刊》初編 173，上海：上海書店，1989。
- 阮元（清）編，《兩浙金石志》，《石刻史料新編第一輯》，第 14 冊，臺北：新文豐出版公司，1978。

- 周城（清），《宋東京考》，合肥：黃山書社，2008。
- 孟元老（宋）著，伊永文箋注，《東京夢華錄》，北京：中華書局，2006。
- 宗頤（宋），《禪苑清規》，《卍續藏經》，第 63 冊，第 1245 號，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 房玄齡（唐）等，《晉書》，北京：中華書局，1996。
- 明河（明），《補續高僧傳》，《卍續藏經》，第 77 冊，第 1524 號，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 姚思廉（唐），《陳書》，北京：中華書局，1996。
- 孫臏（戰國），《孫臏兵法》，《中國歷代兵書集成》，北京：團結出版社，1999，第 1 卷。
- 徐松（清），《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。
- 徐夢莘（宋），《三朝北盟會編》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 張商英（宋），《續清涼傳》，《大正藏》，第 51 冊，第 2100 號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 脫脫（元），《宋史》，北京：中華書局，1996。
- 陳造（宋），《江湖長翁集》，《景印文淵閣四庫全書》，第 1166 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 曾棗莊編，《全宋文》，上海：上海辭書，2006。
- 費長房（隋），《歷代三寶記》，《大正藏》，第 49 冊，第 2034 號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 黃潛（元），《金華黃先生文集》，《續修四庫全書》，第 1323 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 楊守敬（清），《湖北金石志》，《石刻史料新編第一輯》，第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1978。
- 董誥（清）編，《全唐文》，北京：中華書局，1996。
- 道世（唐），《法苑珠林》，《大正藏》，第 53 冊，第 2122 號，臺北：

新文豐出版公司，1983。

道世（唐）編，《諸經要集》，《大正藏》，第 54 冊，第 2123 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

道宣（唐），《量處輕重儀》，《大正藏》，第 52 冊，第 2013 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

道宣（唐），《集神州三寶感通錄》，《大正藏》，第 52 冊，第 2106 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

道宣（唐），《續高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 2060 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

道宣（唐）編，《廣弘明集》，《大正藏》，第 45 冊，第 1895 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

鳩摩羅什（姚秦）譯，《梵網經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版公司，1983，第 24 冊，第 1484 號。

僧祐（蕭梁）編，《弘明集》，《大正藏》，第 52 冊，第 2102 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

趙彥衛（宋），《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1998。

劉昫（五代），《舊唐書》，北京：中華書局，1996。

慧皎（蕭梁），《高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 2059 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

歐陽修（宋），《新唐書》，北京：中華書局，1996。

曇無讖（北涼）譯，《大般涅槃經》，《大正藏》，第 12 冊，第 374 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

蕭子顯（蕭梁），《南齊書》，北京：中華書局，1996。

魏收（北齊），《魏書》，北京：中華書局，1996。

贊寧（宋），《大宋僧史略》，《大正藏》，第 54 冊，第 2126 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

- 贊寧（宋），《宋高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊，第 2061 號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 覺岸（元），《釋氏稽古略》，《大正藏》，第 49 冊，第 2037 號，臺北：新文豐出版公司，1983。

B. 專書

(一) 中文

- 李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004。
- 具聖姬，《兩漢魏晉南北朝的塢壁》，北京：民族出版社，2005。
- 孟憲實，《敦煌民間結社研究》，北京：北京大學出版社，2009。
- 張弓，《漢唐佛寺文化史》，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 曹仕邦，《中國沙門外學的研究》，臺北：東初出版社，1995。
- 郭紹林，《唐代士大夫與佛教》，臺北：文史哲出版社，1993。
- 游彪，《宋代寺院經濟史稿》，保定：河北大學出版社，2003。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1998。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 黃敏枝，《唐代寺院經濟的研究》，臺北：臺灣大學文學院，1971。
- 黃寬重，《南宋地方武力——地方軍與民間自衛武力的探討》，臺北：東大書局，2002。
- 黃寬重，《南宋時代的抗金義軍》，臺北：聯經出版事業公司，1988。
- 道端良秀著，關世謙譯，《中國佛教與社會福利事業》，高雄：佛光出版社，1981。
- 榮新江，《歸義軍史研究》，上海：上海古籍出版社，1996。
- 謝和耐（著）、耿昇（譯），《中國五—十世紀的寺院經濟》，臺北：商鼎文化出版社，1994。
- 謝重光，《漢唐佛教社會史論》，臺北：國際文化事業有限公司，1990。

林韻柔／時危聊作將——中古佛教僧團武力的形成與功能

嚴耀中，《北魏前期政治制度》，長春：吉林教育出版社，1990。

嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》，上海：上海古籍出版社，2008。

(二) 外文

John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

日野開三郎，《東洋史學論集・第十七卷・唐代邸店の研究》，東京：三一書店，1987。

日野開三郎，《東洋史學論集・第五卷・唐五代の貨幣と金融》，東京：三一書店，1987。

塚本善隆，《北朝仏教史研究》，《塚本善隆著作集》第二卷，東京：大東出版社，1974。

道端良秀，《唐代佛教史の研究》，京都：法藏館，1957。

C. 學位論文

林韻柔，〈五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，臺北：臺灣大學歷史學研究所博士論文，2009。

林韻柔，〈唐代寺院結構及其運作〉，臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2002。

D. 期刊論文

(一) 中文

刁培俊、賈鐵成，〈北宋弓箭手的軍事作用〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》39:2（成都：四川師範大學，2012.03），頁143-150。

全漢昇，〈宋代寺院所經營之工商業〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集・宋遼金篇》，臺北：大乘文化出版社，1980，頁153-163。

何茲全，〈中古大族寺院領戶的研究〉，《食貨半月刊》，第3卷，第4期，

- 上海：新生命書局，1936，頁 21-28。
- 何茲全，〈魏晉時期莊園經濟的雛形〉，《食貨半月刊》創刊號，上海：新生命書局，1933.12，頁 6-10。
- 李蔚，〈試論宋代西北屯田的幾個問題〉，《中國社會經濟史研究》，第 1988 卷 1 期，廈門：中國社會經濟史研究編輯部，1988.3，頁 20-27。
- 那波利貞，〈唐代寺院對俗人開放為簡便投訴處〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1990，頁 288-315。
- 唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰弱〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，1983，頁 196-207。
- 唐長孺，〈讀桃花源旁證質疑〉，收入《唐長孺文存》，上海：上海古籍出版社，2006，頁 196-207。
- 宮崎市定，〈從部曲到佃戶〉（上、下），《食貨月刊》復刊度第 3 卷，第 9、10 期，臺北：食貨月刊社，1973.12、1974.1，頁 427-443、473-487。
- 翁建道，〈北宋涇原路弓箭手之建立〉，《通識教育學報》，第 13 期，臺中：中國醫藥大學，2008.6，頁 117-145。
- 堀敏一，〈六朝時期隸屬民的諸型態〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯·第四卷·六朝隋唐》，北京：中華書局，1992，頁 36-66。
- 張繼昊，〈北魏的彌勒信仰與大乘之亂〉，《食貨月刊》，第 16 卷，第 3、4 期，臺北：食貨月刊社，1986.12，頁 59-79。
- 張榮芳，〈唐代中央的武器管制措施〉，《第二屆國際唐代學術會議論文集》（臺北：國立臺灣師範大學，1993.6），頁 1351-1366。
- 曹仕邦，〈中國古代佛教寺院的順俗政策〉，《中華佛學學報》，第 1 期，臺北：中華佛學研究所，1987.3，頁 153-180。
- 陳寅恪，〈桃花源記旁證〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，《陳寅恪集》，北京：三聯書店，2001，頁 188-200。
- 陳華，〈王政與佛法——北朝至隋代帝王統治與彌勒信仰〉，《東方宗教研究》

- 第 2 期，臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1988.9，頁 53-70。
- 黃啟江，〈以僧侶正義為名的集體暴力：近古中日之武僧與戰爭〉，發表於臺灣大學歷史學系主辦，「1000-2000 年間東亞的戰爭記憶、頌讚和創傷國際學術研討會」，臺北：臺灣大學歷史學系，2005.7.28-29，共 21 頁。
- 黃敏枝，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》，第 1 期，臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1987.9，頁 107、109-141。
- 業露華，〈唐代五臺山普通院〉，《五臺山研究》，1992 年第 1 期，太原：五臺山研究會，1992.1，頁 24。
- 劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005，頁 135-174。
- 劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 63 本第 3 分，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1993.9，頁 497-544。
- 劉淑芬，〈香火因緣——北朝的佛教結社〉，收入黃寬重主編，《中國史新論·基層社會分冊》，臺北：中央研究院·聯經出版事業公司，2009.6，頁 219-272。
- 劉淑芬，〈從本願寺石刻看唐代獲鹿的地方社會〉，簡牘學會編輯部主編，《勞貞一先生九秩榮慶論文集》，臺北：蘭臺出版社，1997，頁 119-151。
- 劉淑芬，〈從民族史的角度看太武滅佛〉，原刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 72 本，第 2 分（2000.6），後收入氏著，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008，頁 34-35。
- 蔣義斌，〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》，第 5 期，臺北：國立台灣大學文學院佛學研究中心，2000.7，頁 231-252。
- 顏尚文，〈後漢三國西晉時代佛教寺院之分布〉，《臺灣師大歷史學報》，第 13 期，臺北：國立臺灣師範大學歷史系，1985.6，頁 1-44。

魏天安，〈北宋弓箭手屯田制度考實〉，《河南大學學報》，第 28 卷 4 期，開封：河南大學學報編輯部，1988.8，頁 55-60。

魏天安，〈宋代弓箭手營田制度的興衰〉，《中國社會經濟史研究》，第 2006 卷 1 期，廈門：中國社會經濟史研究編輯部，2006.3，頁 65-70。

嚴耕望，〈唐人習業山林寺院之風尚〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》，臺北：聯經出版，1991，頁 271-316。

（二）外文

穴沢彰子，〈唐・五代における地域秩序の認識—郷望的秩序から父老的秩序への變化を中心として—〉，《唐代史研究》，第 5 期，東京：唐代史研究所，2002.6，頁 46-62。

道端良秀，〈中國佛教と奴隸の問題〉，塚本善隆編，《塚本博士頌壽紀念佛教史學論集》，京都：塚本博士頌壽紀念會，1961，頁 767-768。

林韻柔／時危聊作將——中古佛教僧團武力的形成與功能