中央研究院歷史語言研究所集刊
第八十八本，第三分
出版日期：民國一〇六年九月

檳榔與佛教
——以漢文文獻為主的探討

林富士*

本文主旨在於探討檳榔在佛教世界中所佔有的地位，以及佛教在檳榔文化的發展過程所扮演的角色。根據傳世的漢文文獻來看，印度、南亞、東南亞和中國南方的佛教僧人，基本上都認為檳榔為「許食」之物，可是，如果不是為了健康或是宗教儀式的緣故，則不宜「數食」，尤其是不允許為了追求「逸樂」而吃檳榔。在真實的生活中，不同時期、不同地區的僧人都有吃檳榔的記錄，其中有若干著名的「高僧」，至少，他們都接受過信徒的檳榔供養。

佛教認為檳榔是藥，適度的食用有益健康，有些僧人還會利用檳榔調治藥劑。同時，佛教也將檳榔當作祭品和禮物，鼓勵信眾用來「供養」（祭祀）佛、菩薩、眾神和亡魂，或是「供養」（施捨）僧人及佛寺，因此，在許多佛寺中，都可見到信徒所貢獻的檳榔，有些佛寺甚至栽種了檳榔樹。而僧人在獲得檳榔之後，有時會用來款待賓客，做為交際應酬的「禮果」。

此外，檳榔及其周邊的物品（如檳榔盒）曾經被當做外交禮品，透過「朝貢」或「贈予」的方式，在亞洲地區的「佛教國家」之間流傳。而浸潤在這種檳榔文化中的佛教僧人，對於檳榔也有所觀察、省思，並有所記錄或述說，留下了各種類型的檳榔文本，包括：名物考證、醫藥、物產與禮俗、貿易往來和佛門生活。

事實上，在近代以前，佛教除了「禁戒」檳榔的逸樂性和情欲性使用，並要求節制用量之外，幾乎全盤接受了既有的檳榔文化，至少是「隨俗」。而從另一方面來看，佛教對於檳榔文化的傳播也有所貢獻。以中國來說，檳榔算是舶來品，而檳榔文化在中國的傳佈，幾乎和佛教入華同步，因此，我們可以合理推測，僧人可能是中國檳榔文化的主要推手之一。

關鍵詞：檳榔 佛教 醫藥 禮物 儀式

---

* 中央研究院歷史語言研究所
本文是行政院國家科學委員會（科技部）專題研究計畫「中國中古時期的檳榔文化：以西元一至十二世紀的文獻為主的初步考察」(NSC 99-2410-H-001-112-MY3)、「近代中國的檳榔文化：以地方志材料為主的探討 (1200-1950 AD)」(NSC 102-2410-H-001-042-MY3) 的研究成果之一。

林富士

壹・引言

一九九七年臺灣政府制訂了〈檳榔問題管理方案〉，列舉檳榔所帶來的個人健康、自然生態、公共衛生和社會秩序等四大問題，並責成各個部門解決「檳榔問題」。於是乎，「檳榔有害」一時之間成為臺灣社會的主流價值，檳榔也逐漸被「污名化」(stigmatization)，一些充滿爭議性的言論和「宣傳」也不時出現。其中，最讓我感到不安的一個論述是：十七世紀「漢人」移民臺灣之後，「發現原住民嚼食檳榔塊」，因「入境隨俗」才有此習慣，而「檳榔塊也成為當時入藥、社交、送禮的重要物品」。[1] 這個論述將檳榔毒害的源頭完全歸咎於原住民（南島語族），不僅不公平，也違背歷史事實。因此，我便在二〇〇三年撰寫〈檳榔入華考〉指出，中國的「漢人」最晚在西漢武帝時期 (140-87 BC) 就已接觸到檳榔，到了魏晉南北朝時期 (220-589)，檳榔不斷從邊地和外國輸入中國本土，部分「漢人」逐漸養成嚼食的習慣，至少，在南方的統治階層之間，吃檳榔已蔚為風潮，醫家也已經以檳榔入藥。到了隋唐、宋元時期 (581-1368) 之後，尤其是地處或鄰近檳榔產地的雲南、兩廣、福建一帶，嚼食檳榔的風氣更是和南洋、南亞各地一樣，遍及各個社會階層。因此，我認為在明清時期 (1368-1911) 移民臺灣的漢人，當他們在閩、廣原鄉的時候，不少人早就是「檳榔族」，不必原住民的教導。[2]

而在撰寫〈檳榔入華考〉過程中，我隱約感覺到檳榔入華似乎與佛教有密切的關聯，可是，臺灣當代的情形又讓我不敢冒然進行這樣的推論。例如，臺北土城的承天禪寺在外牆上懸掛了〈入寺須知〉的告示，[3] 共有八條，其中第五條寫著：

> 不宜食用含有魚、肉、蛋、蒜等葷腥成份之食物或煙、酒、檳榔、毒品等。（見圖一）

這是有關食物的禁忌，看似和傳統中國佛教的規範無異，但是，將「煙、酒、檳

[1] 關於檳榔在臺灣被「污名化」(stigmatization) 的情形，詳見林富士，〈試論影響食品安全的文化因素：以嚼食檳榔為例〉，《中國飲食文化》10.1 (2014)：43-104。

[2] 詳見林富士，〈檳榔入華考〉，《歷史月刊》186 (2003)：94-100。

[3] 承天禪寺是從福建到臺灣傳教的廣欽法師 (1893-1986) 在一九五五年所創建的佛教寺廟；詳見朱其昌主編，《台灣佛教寺院庵堂總錄》（高雄：佛光出版社，1977），頁 226；承天禪寺編，《廣公上人事蹟・初編》（臺北：承天禪寺，1992）。

榔、毒品」連稱並舉，似乎又有點現代感。無獨有偶，慈濟功德會的〈慈濟十戒〉也有一條涉及檳榔：

> 一、不殺生，二、不偷盜，三、不邪淫，四、不妄語，五、不飲酒，六、不抽菸不吸毒不嚼檳榔，七、不賭博不投機取巧，八、孝順父母調和聲色，九、遵守交通規則，十、不參與政治活動示威遊行。（見圖二）

其中的第六條和承天禪寺的〈入寺須知〉頗為類似，也就是將檳榔、香菸、毒品和酒，同列為禁食之列。不過，兩者也有差別。承天禪寺所規範是不特定的「大眾」（包括出家眾和在家眾，信眾和非信眾），但禁絕的空間僅限於寺內。〈慈濟十戒〉所規範的則只限於「慈濟人」。據說這是慈濟的「根本戒」，「前五項為佛教五大根本戒，後五項則為證嚴上人針對現代社會發展的特殊形態，所提出的生活要求」，必須時時刻刻奉行。[4]

從承天禪寺和慈濟功德會所訂定的規範來看，我相信目前絕大多數的臺灣佛教寺院和道場應該沒有檳榔的容身之處，[5] 而佛教的僧尼和虔誠的信眾大概也不會嚼食檳榔。事實上，我在臺灣生活已逾五十年，無論公私場合，我也從未見過出家的僧尼吃檳榔。

不過，禁吃、禁用檳榔似乎也不是臺灣佛教的常態。舉例來說，陳文達編纂的《（康熙）臺灣縣志》(1720) 便說：

> 臺地僧家，每多美色少年，口嚼檳榔，檯下觀劇。至老尼，亦有養少年女子為徒弟者。大干天地之和，為風俗之玷。[6]

---

[4] 詳見《慈濟全球資訊網・慈濟志業・認識慈濟・慈濟十戒》（http://www.tw.tzuchi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=408%3A2009-02-06-02-15-11&catid=81%3Atzuchi-about&Itemid=198&lang=zh，檢索 2015.09.18）；《慈濟語彙・專有名詞篇・慈濟十戒》（http://www.tzuchi.net/TCSC.nsf/bd47c2bac8e99bb64825685e0029b32e/caf4aa24fc6c4a6d4825686500159789?OpenDocument，檢索 2015.09.18）。

[5] 關於慈濟功德會以及臺灣近、現代佛教的發展與特色，詳見康樂、簡惠美，《信仰與社會：北台灣的佛教團體》（臺北：臺北縣立文化中心，1995）；江燦騰，《台灣佛教百年史之研究》（臺北：南天書局，1996）；江燦騰，《認識台灣本土佛教：解嚴以來的轉型與多元新貌》（臺北：臺灣商務印書館，2012）；范純武、王見川、李世偉，《臺灣佛教的探索》（臺北：博揚文化出版，2005）；闞正宗，《臺灣佛教史論》（北京：宗教文化出版社，2008）。

[6] 陳文達編纂，《臺灣縣志》（收入《臺灣文獻叢刊》〔臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957-1979〕），〈輿地志・風俗〉，頁 60。

可見在十八世紀初期，滿口檳榔還是臺灣僧人的鮮明標記，讓官方史志的編者將這種現象與老尼養女的情形都視為「風俗之玷」。因此，臺灣僧人或佛教徒不吃檳榔絕非自古有之。

此外，信仰佛教為主的雲南傣族（擺夷）區域，和臺灣一樣，也出產檳榔，當地人不僅嗜吃檳榔，佛寺還栽種所謂的「五樹六花」。五樹是指菩提樹 (*Ficus religiosa*)、大青樹（闊葉榕，*Ficus altissima*）、貝葉棕 (*Corypha umbraculifera*)、檳榔樹 (*Areca catechu*)、糖棕 (*Borassus flabellifer*) 或鐵力木 (*Mesua ferrea*)；六花則是蓮花 (*Nelumbo nucifera*)、文殊蘭 (*Crinum asiaticum*)、黃薑花 (*Hedychium flavum*)、雞蛋花（緬梔花，*Plumeria rubra*）、黃緬桂 (*Michelia champaca*)、地湧金蓮 (*Musella lasiocarpa*)。[7] 而同為南傳佛教盛行的東南亞地區，如泰國、緬甸、寮國等，其僧侶吃檳榔也不是罕見的事。據說，其佛寺也有栽種「五樹六花」的習慣。[8] 因此，禁止檳榔似乎不是整個佛教世界的一致作法。

事實上，佛教世界的核心區域和檳榔文化圈的主要範圍可以說高度重疊，[9] 兩者同時在印度、南亞、東南亞、東亞（越南、中國、韓國、日本）一帶發展、流傳。[10] 而佛教是一個相當重視戒律的宗教，對於僧人及信徒的行為和日常生活

---

[7] 參見錢芸芝，〈佛教的「五樹六花」〉，《園林》2003.3：28；唐緒祥，〈傣族檳榔盒〉，《裝飾》2007.8：30-33；張雪蘿，〈佛教的「五樹六花」〉，《中國花卉盆景》2011.6：26-28。

[8] 參見 Peter A. Reichart, *Betel and Miang, Vanishing Thai Habits* (Bangkok and Cheney: White Lotus, 1996), pp. 25-26；松下智，〈東南アジア大陸諸民族と茶の文化——檳榔との比較民俗學的研究〉，《比較民俗研究》14 (1996)：77-107；王元林、鄧敏銳，〈東南亞檳榔文化探析〉，《世界民族》2005.3：63-69；王成暉、劉業、向瀟瀟，〈淺談東南亞佛教園林中的「五樹六花」〉，《廣東園林》2014.8：41-46。

[9] 本文所說的「檳榔文化」是指人對於檳榔（物自身）的認知、使用及態度，以及檳榔的社會功能和文化意涵。

[10] 關於佛教起源與傳布的歷史與地理分布，詳見 Richard H. Robinson and Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 3rd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1982)；奈良康明，《佛教史 I：インド・東南アジア》（東京：山川出版社，1979）；玉城康四郎編，《佛教史 II：中國・チベット・朝鮮》（東京：山川出版社，1983）；杜繼文主編，《佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1991）；何勁松，《韓國佛教史》（北京：社會科學文獻出版社，2008）；楊曾文，《日本佛教史（新版）》（北京：人民出版社，2008）；淨海法師，《南傳佛教史》（臺北：法鼓文化，2014）。關於檳榔文化圈的發展過程和空間分布，詳見 Dawn F. Rooney, *Betel Chewing Traditions in South-East Asia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993); Reichart, *Betel and Miang, Vanishing Thai Habits*; Thomas J. Zumbroich, "The Origin and Diffusion of Betel Chewing: A Synthesis of

有諸多的規範，飲食也是其中之一。[11] 因此，我們似乎有必要探討檳榔在佛教世界中究竟佔有何種地位，同時，也有必要瞭解佛教在檳榔文化的發展過程中究竟扮演何種角色。唯限於時間與篇幅，本文只能以傳世的漢文文獻為主，針對佛教僧人和信徒是否食用檳榔，僧人和信徒在日常生活或宗教儀式中是否使用檳榔，以及佛教對於檳榔的認知與態度等具體的問題，稍作釐清。

貳・禁戒之物？

首先，必須先釐清，一般所謂的「吃檳榔」，其實是嚼食「檳榔嚼塊」(betel quid)，嚼塊基本上是以檳榔子 (nut of Areca catechu/betel nut)、荖藤 (*Piper betle*) 和熟石灰 (slaked lime) 這三種東西配組而成，只是檳榔子和荖藤的品種會有所差異，各地針對檳榔子所做的加工處理（如去皮、煮熟、曬乾、烘烤、醃製等）會有所不同，荖藤的取用部位（包括花果、荖葉、根莖）也各有偏好，石灰則大多取自牡蠣之類的貝殼或是石灰岩，而「添加物」（如菸草、椰肉、香料等）也會因地而異，只有少數地方會省去荖藤或熟石灰。[12]

佛教的律典對於這樣的嚼食行為的確有所規範。例如，在尊者毘舍佉造，義淨 (635-713) 譯的《根本說一切有部毘奈耶頌》中有段話說：

> 身安無病苦，不數食檳榔。為病乃無違，苾芻應噉食。[13]

Evidence from South Asia, Southeast Asia and Beyond," *eJournal of Indian Medicine* 1 (2007-2008): 87-140; IARC (The International Agency for Research on Cancer), *Betel-quid and Areca-nut Chewing and Some Areca-nut-derived Nitrosamines*, IARC Monographs on the Evaluation of Carcinogenic Risks to Humans, 85 (Lyon, 2004), pp. 52-78; IARC, *Personal Habits and Indoor Combustions*, IARC Monographs on the Evaluation of Carcinogenic Risks to Humans, 100E (Lyon, 2009), pp. 333-372.

[11] 參見森章司編，《戒律の世界》（東京：溪水社，1993）；佐藤達玄，《中國佛教における戒律の研究》（東京：木耳社，1986）；中譯本：佐藤達玄著，釋見憨等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997）；康樂，《佛教與素食》（臺北：三民書局，2001）。

[12] 詳見 Rooney, *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*, pp. 16-29；賴美淑總編輯，《檳榔嚼塊的化學致癌性暨其防制：現況與未來》（臺北：國家衛生研究院，2000），頁 3；賴美淑總編輯，《檳榔嚼塊與口腔癌流行病學研究》（臺北：國家衛生研究院，2000），頁 5-6。

[13] 尊者毘舍佉造，義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶頌》（T・1459，收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新脩大藏經》〔東京：大正一切經刊行會，1924-1934〕，第 24 冊），卷三，頁 655 上。

這是上座部佛教規範僧人生活的主要律典之一。由此可見，僧人若是為了治病，可以「噉食檳榔」，否則，不可以常吃。其次，義淨所譯的另一部律典《根本說一切有部百一羯磨》也說：

> 且如（聖）〔西〕方諸處時人貴賤，皆噉（擯）〔檳〕榔，藤葉、白灰、香物相雜以為美味。此若苾芻，為病因緣，冀除口氣，醫人所說食者，非過。若為染口赤脣，即成不合。[14]

由此可知，在古代的印度社會，無論貴賤都有噉食檳榔的習慣，而其食用的方式則是以藤葉、白灰和香物相雜，和華南、臺灣、東南亞一帶的吃法並無太大差異。[15] 對此「美味」，佛教並不完全排斥，但限於為了治病或是「除口氣」（口臭），不能為了「美容」（「染口赤脣」）的目的而食用。

一・微醺與醉酒

至於佛教要求僧人不能無故「數食檳榔」的原因，可能和檳榔具有令人微醺，產生類似酒醉的經驗有關。我們知道，不可飲酒是佛教最基本的「五戒」之一，但是，為何不能飲酒，要禁什麼酒，其他會「醉人」的飲料或食物是不是也要禁，其實佛教內部還有過一番討論。

例如，婆藪盤豆（Vasubandhu，或譯世親，西元第四世紀人）所造，南朝陳之真諦 (499-569) 所譯的《阿毘達磨俱舍釋論》（梵文：*Abhidharma-kośa*）便說：飲酒「是性罪」，「是身惡行」，是「放逸依處」。因為，酒類「能令醉、量不定」，「若過量數習」會「由此入惡道」，因此是「一切惡行所依」，故「一滴亦不許飲」。不過，並不是所有「令醉」（能醉人）之物都不能飲食，他還特別舉例說「檳榔子及俱陀婆穀，亦能令醉」，但這排除在禁戒之外。[16] 後來，玄奘 (600-664) 將此書重譯為《阿毘達磨俱舍論》，大意不變，但針對「酒類」及「令醉」的問題，有更精確的界說，其文云：

> 如契經說窣羅、迷麗耶、末陀放逸處，依何義說？醞食成酒名為窣羅；醞

[14] 義淨，《根本說一切有部百一羯磨》（T・1453，收入《大正新脩大藏經》第 24 冊），卷一〇，頁 498 下。

[15] 關於印度嚼食檳榔的傳統和方式，詳見 Sumati Morarjee, *Tambula: Tradition and Art* (Bombay: Morarjee, 1974), pp. 1-24.

[16] 婆藪盤豆造，真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》（T・1559，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊），卷一一，頁 234 上-中。

> 餘物所成名迷麗耶酒。即前二酒未熟已壞，不能令醉，不名末陀。若令醉時，名末陀酒。……然以檳榔及稗子等亦能令醉，為簡彼故，須說窣羅、迷麗耶酒。[17]

這是將酒分成三種：一、窣羅酒（醞食所釀）；二、迷麗耶酒（醞餘物所釀）；三、末陀酒（前二種酒在釀製過程中敗壞，但會醉人者）。但是，也會醉人的「檳榔及稗子等」不能歸為酒類。[18]

針對《俱舍論》中的這段文字，玄奘的弟子普光 (627-664)[19] 在《俱舍論記》進一步闡述說，窣羅是用米、麥等物加麴蘗所釀之酒；迷麗耶是用植物的根、莖、葉、花、果汁等，不加麴蘗，醞釀而成；末陀是指蒲桃 (Syzygium jambos) 酒，或是前二者「未熟」或「熟而已壞」卻能令人醉酒者。至於檳榔及稗子（俱陀婆穀）等物，雖然也能「醉人」，但因只會「令少時為醉而不放逸」，因此「許食」，不禁。[20]

佛教這樣的說詞似乎有點問題，因為，檳榔子的確具有醉人的成分，唐代的林邑，[21] 以及宋代之時南洋一帶的闍婆、三佛齊、注輦等國之人，都能利用檳榔汁或檳榔渣釀酒。[22] 而宋代李綱 (1085-1140)〈檳榔〉一詩說：

---

[17] 尊者世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》（T‧1559，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊），卷一四，頁 77 下。

[18] 類似的區分，也可見於尊者眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》（T‧1562，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊），頁 561 中。

[19] 關於普光的生卒年及事蹟考釋，詳見杜文玉，〈唐慈恩寺普光法師墓誌考釋〉，《唐研究》5 (1999)：463-467。按：此一資料蒙劉淑芬教授賜告，特此致謝。

[20] 詳見普光，《俱舍論記》（T‧1821，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊），卷一四，頁 229 下。按：類似的說法也可見於唐代法寶，《俱舍論疏》（T‧1822，收入《大正新脩大藏經》第 41 冊），卷一四，頁 650 下。原文見「附錄一」。

[21] 詳見劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷一九七，〈南蠻傳〉，頁 5269-5270。

[22] 詳見馬端臨，《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷三三二，〈四裔考‧三佛齊〉，頁 2610 上；〈四裔考‧闍婆〉，頁 2606 下；〈四裔考‧注輦〉，頁 2611 上。按：闍婆國在今印尼爪哇島或特指該島東北角的泗水（Surabaya；或譯蘇臘巴亞）一帶；三佛齊國在今印尼蘇門答臘東南部，都城原本在巨港（舊港），大約在西元十一世紀中葉遷都到較為北邊的詹卑（Jambi；現譯為占碑）；注輦國是南印度的古國，興起於西元九世紀，到西元十三世紀已蔚為大國，主要領土在今印度東南方的烏木海岸（Coromandel Coast；又叫科羅曼德爾海岸）一帶，其政治中心可能是在今吉斯德納河（Kistna River / Krishna River；又叫奎師那河）流入孟加拉灣 (Bay of Bengal) 河口地帶的內洛爾 (Nellore)；詳見趙汝适著，楊博文校釋，《諸蕃志校釋》（北京：中華書局，2000），卷

當茶銷瘴速，如酒醉人遲。[23]

宋代姚寬 (1105-1162) 的《西溪叢語》也說：

閩、廣人食檳榔，每切作片，蘸礪灰以荖葉裹嚼之。……初食微覺似醉，面赤，故東坡詩云：「紅潮登頰醉檳榔。」[24]

可見，嚼食檳榔可以產生類似醉酒的感覺。而且，有些品種還能令人「醉」得相當嚴重。例如，明代葉歡 (1522-1578)《賢博編》書後所附的〈遊嶺南記〉便說：

檳榔別有能醉人者，外江人不慣此物。誤食之，則昏悶如醉，茶頃始醒。[25]

不過，一般來說，吃檳榔和飲酒所造成的「迷醉」經驗和程度畢竟不同，絕大多數的檳榔，即使多吃，「醉人」的程度也很有限，宋代羅大經 (1196-1242?) 的《鶴林玉露》便說：

嶺南人以檳榔代茶，且謂可以禦瘴。余始至不能食，久之，亦能稍稍。居歲餘，則不可一日無此君矣。故嘗謂檳榔之功有四：一曰醒能使之醉。蓋每食之，則醺然頰赤，若飲酒然。東坡所謂「紅潮登頰醉檳榔」者是也。二曰醉能使之醒。蓋酒後嚼之，則寬氣下痰，餘醒頓解。三曰飢能使之飽。蓋飢而食之，則充然氣盛，若有飽意。四曰飽能使之飢。蓋食後食之，則飲食消化，不至停積。[26]

根據羅大經的經驗，嚼食檳榔的功效相當神奇。醒能使之醉，醉能使之醒。飢能使之飽，飽能使之飢。可見，此物既能令人有放鬆的微醺感覺，也具有提神醒腦的功效。既能充飢，也能幫助消化。

此外，清代屈大均 (1630-1696) 也說：

暹羅所產曰番檳榔，……雜扶留葉、椰片食之，亦醉人。……當食時，鹹者直削成瓣。乾者橫剪為錢。包以扶欖，結為方勝。……內置烏爹泥石灰或古貴粉，……入口則甘漿洋溢，香氣薰蒸。在寒而暖，方醉而醒。既紅

上，〈志國・三佛齊國〉，頁 36-38；〈志國・闍婆國〉，頁 55-57；〈志國・注輦國〉，頁 77-78，楊博文注釋文；陳佳榮、謝方、陸峻嶺，《古代南海地名滙釋》（北京：中華書局，1986），頁 929, 954-955, 1045-1046。

[23] 收入曹學佺，《石倉歷代詩選》（收入《文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983-1986〕），卷一七一，〈李綱・檳榔〉，頁 5 下。

[24] 姚寬撰，孔凡禮點校，《西溪叢語》（北京：中華書局，1993），卷上，頁 66。

[25] 葉歡，《賢博編》（北京：中華書局，1987），頁 43。

[26] 羅大經，《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983），卷一，〈檳榔〉，頁 247。

> 潮以暈頰，亦珠汗而微滋。真可以洗炎天之烟瘴，除遠道之渴饑。雖有朱櫻、紫梨，皆無以尚之矣。[27]

倘若這種經驗具有普遍性，那麼，佛教不禁止吃檳榔似乎是正確的選擇。但因具有「微醉」的效果，多吃恐怕有代酒取醉之意圖，因此，佛教並不主張「數食」檳榔。

二・禮物與色欲

佛教不許或不鼓勵僧人「數食」檳榔，另外一個因素可能是基於五戒中的「不邪淫」。在印度、華南、東南亞及臺灣一帶，檳榔常被用來敦睦人際關係，是相當重要的社交禮物。舉凡皇帝、王公大人要賞賜臣下，部屬臣民要向君主表示誠敬之意；主人要款待賓客，賓客要貢獻物品給主人；乃至男女之間的情愛婚嫁，都常常以檳榔為「禮果」。[28]

但是，佛教對於僧人與俗眾之間的「檳榔交際」卻相當謹慎。例如，南朝齊 (479-502) 僧伽跋陀羅（Saṁghabhadra，或譯眾賢）所譯的《善見律毘婆沙》（巴利語：*Samantapāsādikā*）便有一段關於「色戒」、「淫罪」的討論。[29] 根據這部巴利文律典的說法，僧人（比丘）是否犯「淫罪」，關鍵不在於是否洩精（精出），因為比丘無法不和異性有所接觸，而且也有生理上的天然欲求和遺精現象，因此，產生性慾乃至洩精，只要沒有交媾的行為，而且是無心或不自覺的，都無罪。若是有意的或自覺的，不論是否有交媾或射精，便犯罪。其中，有一種稱之為「折林」的情況，是指男女之間以香花、檳榔做為定情、婚誓之物的習俗。因此，比丘與女眾之間相互饋贈檳榔便容易被視為一種挑逗，必須審慎。若

---

[27] 屈大均，《廣東新語》（北京：中華書局，1985），卷二五，〈檳榔〉，頁 628-630。

[28] 詳見 Rooney, *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*, pp. 1-15, 30-39；陳鵬，〈東南亞的荖葉、檳榔〉，《世界民族》1996.1：66-69；文子，〈檳榔在越南〉，《東南亞縱橫》2001.5：23；吳盛枝，〈中越檳榔食俗文化的產生與流變〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》S1 (2005)：24-26；王元林、鄭敏銳，〈東南亞檳榔文化探析〉，頁 63-69；Xuân Hiên Nguyên, "Betel-chewing in Vietnam: Its Past and Current Importance," *Anthropos* 101 (2006): 499-518；范毅波，〈緬甸檳榔成型記〉，《商務旅行》2009.1：69-70；林富士，〈檳榔入華考〉，頁 94-100；林富士，〈試論影響食品安全的文化因素〉，頁 43-104。

[29] 詳見僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》（T・1462，收入《大正新脩大藏經》第 24 冊），卷一二，頁 761 上。原文見「附錄二」。

比丘在這種相互饋贈的過程之中，是有意利用這種習俗「情挑」女方，自己也有欲念而洩精，便是「犯罪」（即最重的「波羅夷」罪），而即使沒有洩精，也算犯了次一等的「偷蘭遮」罪。[30]

參・高僧吃檳榔？

既然檳榔是佛教的「許食」之物，那麼，必定有不少僧人吃過檳榔。但是，或許是因為吃檳榔並不是一件奇怪、異常的事，並不值得大書特書，因此，確實吃過檳榔而且有姓名、年代可考的僧人，還真是寥寥可數。我們只能透過一些蛛絲馬跡，針對一些較為有名的僧人，做一些大膽的推測。

一・智顗 (538-597)

智顗（天台智者大師）在南朝陳宣帝太建元年至七年之間 (569-575)，曾經在建康的瓦官寺講解《法華經》、《大智度論》、《次第禪門》，吸引了不少信徒的注目與尊崇，弟子不乏貴胄和高官大吏。[31] 智顗在太建七年 (575) 移居天台山（在今浙江台州天台縣）之後，仍長期受到皇室和官員的護持，例如，陳宣帝在太建十年 (578) 便「勅名修禪寺」，吏部尚書毛喜 (516-587) 也「題篆牓送安寺門」。[32] 事實上，毛喜還與智顗時有書信往來，其中一封說：

> 喜次書。適奉南嶽信，山眾平安。弟子有答，具述甲乙。後信來當有音外也。今奉寄牋香二片、熏陸香二觔、檳榔三百子。不能得多示表心，勿責也。弟子毛喜和南。[33]

---

[30] 佛教的罪，依重輕可以分成七種（「七犯聚」；「七聚」），依序為：(1) 波羅夷；(2) 僧殘；(3) 偷蘭遮；(4) 波逸提；(5) 提舍尼；(6) 突吉羅；(7) 惡說；詳見道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》（T・104，收入《大正新脩大藏經》第 40 冊），卷五，頁 48 下。

[31] 詳見灌頂，《隋天台智者大師別傳》（T・2020，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊），頁 191 上-197 下；志磐，《佛祖統紀》（T・2053，收入《大正新脩大藏經》第 49 冊），卷六，〈東土九祖〉，頁 180 下；卷二三，〈歷代傳教表〉，頁 247 中-下。

[32] 詳見灌頂，〈國清百錄序〉，氏纂，《國清百錄》（T・1934，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊），卷一，頁 793 上。按：毛喜擔任吏部尚書是在陳宣帝太建十三至十四年 (581-582)；詳見姚思廉，《陳書》（北京：中華書局，1972），卷二九，〈毛喜傳〉，頁 390。

[33] 灌頂，《國清百錄》卷二，頁 801 下。

這是弟子隨函奉寄的「供品」清單，有牋香（香木）、熏陸香（乳香），也有「檳榔三百子」。[34] 後來，陳後主 (583-589) 在至德三年 (585) 迎接智顗回到建康，請他在靈曜寺講經說法，並屢屢派人向他宣達敬意、餽贈各種禮物，其中一次，就派遣「主書」羅闡「施檳榔二千子」。[35]

智者大師前後兩次獲得這麼多檳榔子，除非他別有用途（詳下文），否則，至少有一部分會成為他的口中之物。

二・玄奘大師 (600-664)

第二個例子是唐代玄奘大師在印度留學的經驗。玄奘在他 28 歲那一年，也就是唐太宗貞觀元年 (627)，從首都長安出發，展開了西行求法之旅。一路上，尋尋覓覓，說經講道，探僧禮佛，一直到 32 歲那一年 (631) 才抵達摩揭陀國（Magadha，即今印度東北部的巴特那 Patna 一帶），進駐那爛陀寺，跟隨正法藏戒賢法師（梵名 Shīlabhadra，約 528-651）學習佛法。玄奘在那爛陀寺的留學生涯長達五年 (631-635)，不僅不再東飄西盪，可以專心修習佛法，在寺中還備受禮遇。[36]

那爛陀寺是一座歷史悠久的佛寺，結構宏偉，可容納萬人，而寺中僧眾的生活日用由國王供應，因此，大多不必沿門托缽。而玄奘所得的供養，根據唐代冥詳《大唐故三藏玄奘法師》的記載為：

> 安置幼日王院，七日供養已。更與上房第四重閣，加諸供給。日得擔步羅葉一百二十枚，檳榔子二十顆，豆蔻子二十顆，龍香一兩。供大人米一升，蘇油、乳酪、石蜜等，皆日足有餘一期之料，數人食不盡。給淨人婆羅門一人，出行乘象，與二十人陪從。免一切僧事。寺內主客萬人，預此供給者，滲法師有十人。言供大人米者，此即粳米。大如烏豆，成飯已後，香聞百餘步。[37]

---

[34] 灌頂《國清百錄》共收錄五封毛喜給智顗的信，根據內容判斷，第一封應該是寫於太建七年 (575) 夏天，也就是智顗動念要移居天台之時，主要內容是要勸阻智顗離開京師。第三封是在秋天寫的，內容仍然是在勸阻智顗移居天台，可見也是五七五年之作。這是第四封，雖然年代不明確，但信中提及的「南嶽」，應該是指智顗的師父慧思禪師 (515-577)，因此，應該不會晚於五七七年。總之，此信很可能是在智顗移居天台前夕所寫，也就是五七五年秋天。

[35] 灌頂，《國清百錄》卷一，頁 799 下。

[36] 詳見楊廷福，《玄奘年譜》（北京：中華書局，1988），頁 89-172。

[37] 冥詳，《大唐故三藏玄奘法師》（T・2052，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊），卷一，頁 216 中。

對此，唐代慧立撰、彥悰箋的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》及唐代道宣的《續高僧傳》都有類似的記載。[38] 由此可見，當時戒賢法師對這一位來自中國的留學僧可說呵護備至，不僅免除「一切僧事」（勞役等事），在寺內還住上房，兼有僕人侍奉，出外也有座騎和隨從，日常飲食和用品更是豐足。事實上，全寺也只有十人享有這種待遇。在各種待遇之中，玄奘每天可以拿到二十顆檳榔子，還加上一百二十枚的擔步羅（梵文 tāmbūla）葉（荖葉），[39] 以當時印度僧團的生活習慣來說，玄奘大師大概也會吃檳榔（詳下文）。

三・鑑真 (689-763)

第三個例子是鑑真和尚東渡日本的過程中在海南島的經歷。[40] 根據日本僧人元開（真人元開；淡海三船，722-785）所撰的《唐大和上東征傳》，唐玄宗天寶七年 (748)，鑑真應日本來華僧人榮叡、普照等弟子的邀請，打算東渡日本的過程中，曾有一段漂流記：

> 夜發經三日，乃到振州江口泊舟。其經紀人往報郡，其別駕憑崇債遣兵四百餘人來迎，引至州城，……即迎入宅內，設齋供養。又於大守廳內，設會授戒，仍入州大雲寺安置。其寺佛殿壞廢，眾僧各捨衣物造佛殿。住一年造了。別駕憑崇債自備甲兵八百餘人，送經四十餘日，至萬安州。州大首領憑若芳請住其家，三日供養。……行到岸州界，無賊，別駕乃迴去。榮叡、普照師從海路經四十餘日到岸州。州遊弈大使張雲出迎拜謁，引入令住開元寺。官寮參省設齋，施物盈滿一屋。彼處珍異口味，乃有益知

[38] 慧立撰，彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（T・2053，收入《大正新脩大藏經》第50冊），卷三，頁 237 上；道宣，《續高僧傳》（T・2060，收入《大正新脩大藏經》第50冊），卷四，頁 4520 上。

[39] 梵文 tāmbūla（漢字直接音譯為擔步羅或耽鋪羅）究竟指何而言，學界有不同看法，或譯為荖葉，或譯為檳榔，但此處既有擔步羅葉又有檳榔子，故知此處是指荖葉而非檳榔葉。事實上，tāmbūla 應該是指「檳榔嚼塊」，亦即由檳榔子、荖葉及其他香料（如豆蔻、丁香、龍腦等）所組成的嚼塊，其組合成分甚至可以多達十三種；詳見 Morarjee, *Tambula*, pp. 2-5；中村元，《仏教植物散策》（東京：東京書籍株式會社，1986），頁 170-171。

[40] 關於鑑真及其東渡日本的經過，詳見安藤更生，《鑑真》（東京：吉川弘文館，1967）；杉山二郎，《鑑真》（東京：三彩社，1971）；許鳳儀，《鑑真東渡》（上海：上海人民出版社，2000）；郝潤華，《鑑真評傳》（南京：南京大學出版社，2004），頁 125-180；李尚全，《慧燈無盡照海東：鑑真大和上評傳》（北京：社會科學文獻出版社，2012），頁 1-62。

子、檳榔子、荔支子、龍眼、甘蔗。[41]

這是鑑真等人在海南島上受到禮遇的情形。其中，振州是在島的西南方，萬安州在東南方，岸州就是崖州，在島的東北和北方一帶。他們在岸州是住在開元寺，當地官員「施物盈滿一屋」，其中有當地的「珍異口味」，包括益知子、檳榔子、荔支子、龍眼、甘蔗等物。

接受了如此豐盛供養的鑑真和其他日本和尚，會不會也吃了檳榔呢？由於海南島向來盛產檳榔，當地禮俗甚重檳榔，也嗜吃檳榔，[42] 佛教戒律又不禁吃檳榔，他們在海南島停留、漂流期間，若是入境隨俗而吃檳榔，應該也是自然之事。

四・惠洪 (1071-1128)

第四個例子是惠洪在廣東的遭遇。惠洪是北宋末年著名的禪僧，以詩、史聞名，不僅活躍於佛門，也和當時的士大夫、朝臣關係緊密，互動頻繁。後來因為捲入政爭，在宋徽宗政和元年 (1111) 被流放到海南島的瓊州、崖州，一直到政和三年 (1113) 才獲赦。[43]

或許就在惠洪要前往海南島之時，和他頗有往來，且同為江西詩人的謝逸 (d. 1113) 寫詩賦別，詩中說到：

洪師斗藪蔬筍氣，白晝穴我夫子牆。粥魚齋鼓了無碍，坐禪不廢談文章。
老師頷之笑不語，壞衲百孔穿寒光。洞庭風號波浪吼，笑揖逐客談船窻。
六月赤脚登大庾，黃茆瘴裏餐檳榔。[44]

詩的前幾句是在讚美惠洪的灑脫、文才、學問、修養，後幾句則具體提到惠洪將要「登大庾」，到瘴癘之地「餐檳榔」。大庾嶺又叫梅嶺，是五嶺之一，就在江西、廣東兩省的交界地帶，也是北方人南下的要道之一，但這裡事實上只是惠洪

[41] 元開，《唐大和上東征傳》（收入《遊方記抄》〔T・2089，收入《大正新脩大藏經》第51冊〕），卷一，頁991上-中。

[42] 關於海南島的檳榔文化，詳見陳光良，〈海南檳榔經濟的歷史考察〉，《農業考古》2006.4：185-190；Christian A. Anderson, “Betel Nut Chewing Culture: The Social and Symbolic Life of an Indigenous Commodity in Taiwan and Hainan,” (PhD diss., University of Southern California, 2007).

[43] 參見黃啟江，〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，氏著，《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁 312-358；周裕鍇，《宋僧惠洪行履著述編年總案》（北京：高等教育出版社，2010），頁147-175。

[44] 謝逸，《溪堂集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷三，〈送惠洪上人〉，頁7上。

的路過地點之一，雖然他可能如謝逸所說，在大庾嶺這一帶就吃起檳榔，但經常「餐檳榔」，或許要到檳榔產地的海南島之後才可能。

例如，同樣被貶謫到海南島三年 (1097-1100) 的蘇軾 (1037-1101)，在海南島期間還寫了數首以檳榔為主題的詩，[45] 其中一首〈食檳榔〉的長詩有一段說到：

> 北客初未諳，勸食俗難阻。中虛畏泄氣，始嚼或半吐。吸津得微甘，著齒隨亦苦。面目太嚴冷，滋味絕媚嫵。誅彭勳可策，推轂勇宜賈。瘴風作堅頑，導利時有補。[46]

由此可見，蘇東坡到海南島之後，因被人勸食而開始吃檳榔，一開始也有所畏懼，但嚼食之後，覺得滋味還相當不錯（滋味絕媚嫵），而且有益健康。因此，我們可以合理的推斷，同樣是外來者（北客）的惠洪，可能也會有類似的遭遇和經驗。事實上，惠洪在結束三年的流放生涯後，要搭船離開海南島時，曾寫了〈渡海〉一詩說：

> 萬里來償債，三年墮瘴鄉。逃禪解羊負，破律醉檳榔。瘦盡聲音在，病殘鬚鬢荒。餘生實天幸，今日上歸艎。[47]

由此可見，他在海南島期間似乎經常吃檳榔，違反「身安無病苦，不數食檳榔」的戒律，才會說自己「破律醉檳榔」。

五・宣無言 (fl. 1285-1350)

第五個例子是元代的宣無言，他的生卒年及生平不詳，但根據元人的一些詩文來看，他應該是常住或是活躍於蘇州（崑山）、杭州一帶的僧人，而且與當地的文人、畫家有所交際，元惠宗至正十年 (1350)，他還走訪當地的士人領袖顧瑛 (1310-1369)，參與顧氏剛創立的「玉山草堂」文人雅集，[48] 可見他並非無足輕重的俗僧。

---

[45] 關於蘇軾貶謫到嶺南、海南島的情形及其文學創作，詳見朱玉書，《蘇東坡在海南島》（廣州：廣東人民出版社，1993）；鄭芳祥，《出處死生：蘇軾貶謫嶺南文學作品主題研究》（成都：巴蜀書社，2006）。

[46] 蘇軾，《東坡全集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷二六，〈食檳榔〉，頁 7 上。

[47] 惠洪，《石門文字禪》（收入《文淵閣四庫全書》），卷九，〈渡海〉，頁 12 上。

[48] 詳見顧瑛，《玉山名勝集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷一，〈遂昌鄭元祐明德〉，頁 1 上-2 下。關於顧瑛和「玉山草堂」的文人雅集，參見曹清，〈元代文人繪畫狀態綜述：元中後期的文人畫活動群體〉，《東南文化》2003.5：55-63；陳國歡，〈元季文人畫家的文藝沙龍：論顧德輝的玉山草堂及與之關聯的畫家〉，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》2008.4：98-103。

不過，宣無言似乎不是在地人，晚年長住杭州的詩人方回 (1227-1305)，[49] 有一詩題為〈走筆送僧宣無言歸泉南〉，詩中提到：

> 杭泉三千二百里，一瓶一鉢走桑梓。此僧胷中有詩腸，一口吸盡四海水。
>
> 自從北海至南海，搜詩直至珊瑚底。歸哉非爲戀鄉味，橄欖檳榔紅荔子。[50]

可見宣無言應該是福建泉州人。雖然方回說他回泉州並不是為了「鄉味」享受（包括檳榔），但宣無言一回到「桑梓」，吃吃檳榔，似乎也無不可。

六・釋大汕 (1633?-1705?)

第六個例子是清初釋大汕在越南的經驗。釋大汕是廣州地區相當活躍的僧人，曾住持長壽寺，長於繪畫、詩文，與當地士大夫頗有交遊，康熙三十四年 (1695)，應越南南北紛爭時期廣南政權的統治者阮福週（阮福調）(1691-1725) 之請，前往越南弘揚佛法，在順化（今越南中部承天順化省的省會）、會安（今隸屬於廣南省，在越南中部濱海地區）居留一年多之後，才返回中國。其《海外紀事》（1699 年付梓）一書就是此行的見聞記錄。[51]

在越南期間，釋大汕可謂備受禮遇，被封為國師，受戒皈依的門徒相當多。不過，或許是因為水土不服、舟車勞頓，釋大汕不時生病，因此，屢屢企圖早日返回中國，但因天候惡劣，海上風波險惡，並受到慰留，以致未能如願。到了康熙三十四年十月初，仍不得不接受安南國王的安排，回到順化，並在十月十五日住進天姥寺。次日，與安南國王見面，談及廣州長壽寺的修繕、擴建之事。最後，國王答應出資協助，並要他上疏詳細說明。因此，他連夜寫了〈重建長壽因緣疏〉。[52] 至於上呈之後的發展，他說：

> 王閱疏，首肯曰：「明春，老和上歸，代我修建長壽殿堂，得福廕，小國皆賴慈庇也。」乃訂於十一月初四延隨杖二十四眾，禮萬佛懺，以四十日

[49] 關於方回的生平，詳見潘柏澄，《方虛谷研究》（臺北：新文豐出版公司，1978）；詹杭倫，《方回的唐宋律詩學》（北京：中華書局，2002），頁 1-22。

[50] 方回，《桐江續集》（收入《文淵閣四庫全書》），卷二八，〈走筆送僧宣無言歸泉南〉，頁 21 上-下。

[51] 參見戴可來、于向東，〈略論釋大汕及其越南之行〉，《嶺南文史》1994.3：19-25；余思黎，〈《海外紀事》前言〉，釋大汕著，余思黎點校，《海外紀事》（北京：中華書局，2000），頁 1-11；毛文芳，〈顧盼自雄・仰面長嘯：清初釋大汕 (1637-1705)《行跡圖》及其題辭探論〉，《清華學報》新 44.4 (2010)：789-850。

[52] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 99-111。

爲期。午後，回天姥，東朝侯差家人送檳榔果食。[53]

在這段文字中，他不僅記錄了安南國王和他的約定，還特別提到東朝侯派家人「送檳榔果食」到他所住的天姥寺，可見他多麼重視這次的饋贈。而收下檳榔之後，我想釋大汕應該會吃吧！畢竟這是安南當地的禮俗和飲食文化，而他在廣州也已多年，兩地的檳榔文化並無太大差異，吃檳榔是自然之事。更何況他當時正苦於「腹瀉頭痛」、「口破舌爛」，[54] 而檳榔的主治功效繁多，不僅可以「治瀉痢」，燒灰之後也能敷「口吻白瘡」，[55] 因此，即使不直接嚼食，也可以當藥來使用。

肆・檳榔是藥：佛教的認知

那麼，僧人為什麼要嚼食檳榔呢？我想除了風俗習慣的薰染之外，應該和檳榔的醫藥功用有關。以上述的六位高僧來說，鑑真和惠洪所到的海南島，宣無言的家鄉泉州，以及釋大汕旅居的越南，都是中國士人和醫家所說的南方「瘴癘之地」，[56] 該地之人往往以嚼食檳榔防治瘟疫，而檳榔也素以「洗瘴丹」聞名。[57] 因此，無論是旅行所經還是長住，這些地區的僧人，有可能為了「洗瘴」、辟瘟而吃檳榔。

除了防治傳染病之外，檳榔還有其他的藥效。義淨《南海寄歸內法傳》敘述「南海」（東南亞）各國佛教的「受齋軌則」時說：

眾僧亦既食了，盥漱又畢，乃掃除餘食，令地清淨。布以華燈，燒香散

[53] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 111。

[54] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 102。

[55] 詳見李時珍，《本草綱目》（北京：人民衛生出版社，1975），卷三一，〈果部・夷果・檳榔〉，頁 1831。

[56] 詳見蕭璠，〈漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.1 (1993)：67-171；范家偉，〈六朝時期人口遷移與嶺南地區瘴氣病〉，《漢學研究》16.1 (1998)：13-29；牟重行、王彩萍，〈中國歷史上的「瘴氣」考釋〉，《師大地理研究報告》38 (2003)：13-29；左鵬，〈漢唐時期的瘴與瘴意象〉，《唐研究》8 (2002)：257-275；左鵬，〈宋元時期的瘴疾與文化變遷〉，《中國社會科學》2004.1：194-204。

[57] 詳見吳長庚，〈瘴・蠱・檳榔與兩廣文化〉，《上饒師專學報》19.5 (1999)：42-49；林富士，〈瘟疫、社會恐慌與藥物流行〉，《文史知識》2013.7：5-12；林富士，〈試論影響食品安全的文化因素〉，頁 43-104。

馥。持所施物，列在眾前。次行香泥，如梧子許。僧各揩手，令使香潔。次行檳榔豆蔻，糅以丁香龍腦，咀嚼能令口香，亦乃消食去癃。其香藥等，皆須淨瓶水洗，以鮮葉裹，授與眾僧。[58]

這是齋僧（飯僧）之後的儀式。其中，值得注意的是，在飯後，眾僧先是盥漱、揩手，接著便必須咀嚼糅合了丁香、龍腦和豆蔻的檳榔。根據義淨的認知，嚼食此物的功效主要有三：一是讓口氣芳香（口香）；二是幫助消化（消食）；三是化除痰癃（去癃）。事實上，古代佛教僧人相當重視「淨口」（口腔衛生），最常用的辦法是「嚼楊枝」，其功效和嚼檳榔相當類似。[59]

義淨或當時印度、南海的僧人對於檳榔藥效的認知，並非一人一時之見。例如，印度傳統醫學「阿育吠陀」（āyurveda，或譯阿輸吠陀）最古老、最重要的經典之作《闍羅迦集》（*Caraka saṃhitā*，或譯《遮羅迦集》）和《妙聞集》(*Suśruta saṃhitā*) 都已提到檳榔及其功用。[60]《闍羅迦集》說可以咀嚼檳榔（梵文pūga；kramuka）及其他香藥（荃葉、樟腦、肉豆蔻、小豆蔻、蓽澄茄、丁香、香葵子）以潔淨、芳香口腔。[61] 而《妙聞集》在進行藥物分類時，將檳榔歸屬於三

[58] 義淨著，王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》（北京：中華書局，1995），卷一，〈受齋軌則〉，頁 66。

[59] 道世，《法苑珠林》（T・2122，收入《大正新脩大藏經》第 53 冊），卷九九，〈雜要篇・淨口〉，頁 1016 上-下；義淨，《南海寄歸內法傳校注》卷一，〈朝嚼齒木〉，頁 44-47。

[60] 上述二書的成書年代，眾說紛紜，基本上都非一時一人之著作，不過，一般認為《闍羅迦集》（或譯《遮羅迦集》）應該早於《妙聞集》，前者大約成書於西元一世紀的印度西北部，後者則大約成書於西元二至三世紀印度中東部，成書之後，後人續有註解、增添，可以說是印度醫學最古老的醫學經典。詳見 Gerrit Jan Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature* (Groningen: Egbert Forsten, 1999-2002), vol. IA, pp. 105-115, 333-352；廖育群，《阿輸吠陀：印度的傳統醫學》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002），頁 1-73；廖育群，《認識印度傳統醫學》（臺北：東大圖書，2003），頁 33-44；A. B. Bagde, R. S. Sawant, R. V. Sawai, S. K. Muley, and R. S. Dhimdhime, “Charak Samhita: Complete Encyclopedia of Ayurvedic Science,” *International Journal of Ayurveda & Alternative Medicine* 1.1 (2013)：12-20。

[61] 詳見矢野道雄編譯，《インド医学概論：チャラカ・サンヒター》（東京：朝日出版社，1988），頁 44；廖育群，《認識印度傳統醫學》，頁 33-44；日本アーユルヴェーダ学会『チャラカ本集』翻訳プロジェクト譯，《チャラカ本集総論篇：インド伝承医学＝Caraka’s compendium section on fundamentals: the Indian traditional medicine》（大阪：せせらぎ出版，2011），頁 110；Priyavrat Sharma, ed. and trans., *Caraka-saṃhitā: Agniveśa’s treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala* (Varanasi: Chaukhambha

十七族中的第五族（主治：癩性皮膚病、泌尿病、黃疸、惡化黏液素、脂肪過多症）和第十四族（主治：腹部腺腫及毒、便祕、腹水、吐糞病），並將檳榔歸類為「淨化劑」（吐、下、吐瀉、頭部淨化劑）中的「下劑」，[62] 還說以檳榔和各種香藥（荖葉等）以及石灰一同咀嚼，可以減少流涎，治療喉嚨的疾病，而且有益心臟的保健。在睡醒、用餐、沐浴、嘔吐之後服用，相當有益健康。[63] 此外，大約成書於七世紀中葉的梵文《醫理精華》（*Siddhasàra*；《悉曇娑羅》）在進行藥物分類時，也將檳榔收羅在內，並指其主治疾病與功效為：「尿道病、皮膚病、清熱退燒、止嘔吐、解毒、去痰」及「黃疸」。[64] 因此，義淨所說應該是印度醫學與佛教的古老傳統。事實上，義淨在印度和東南亞遊歷、求法的時間超過二十年 (671-693)，單是在那爛陀寺就住了十年，他對於印度及南海諸國的佛教和一般知識，當時恐怕很少有人能超越。[65]

其次，中國士人與醫家對於檳榔的藥效也早已有所認識，例如，東漢章帝（76-88 在位）、和帝（89-105 在位）時期的議郎楊孚，其《異物志》便說：

> 檳榔，……以扶留、古賁灰并食，下氣及宿食、白蟲，消穀。[66]

Orientalia, 2014), vol. 1, p. 39; Ram Karan Sharma and Bhagwan Dash, *Caraka saṃhitā: text with English translation & critical exposition based on Cakrapāṇi Datta's Āyurveda dīpikā* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2015), vol. 1, p. 123; Zumbroich, "The Origin and Diffusion of Betel Chewing," pp. 118-119。按：印度醫學使用「檳榔嚼塊」治療疾病的傳統可謂淵遠流長，不僅起源甚早，歷代醫家都頗有論述，一直延續到近代，但其古籍的語言、版本、作者、年代的考訂與現代語譯，困難度都相當大，同一段文字，諸家的解釋有時會有南轅北轍的看法，本文暫從 T. J. Zumbroich 的看法，至於歷代印度醫學有關「檳榔嚼塊」的討論，詳見 Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature*, vol. IA, p. 230; vol. IB, pp. 349-350; vol. IIA, pp. 130, 174, 248, 302, 342, 373; vol. IIB, pp. 60, 245.

[62] 詳見廖育群，《阿輸吠陀》，頁 173-174, 180-181, 193-194；K. L. Bhishagratna 英譯，伊東弥恵治原譯（日譯），鈴木正夫補譯，《アーユルヴェーダススルタ大医典＝Āyurveda Sushruta samhitā》（東京：人間と歴史社，2005），頁 166-167, 173, 262-263；K. R. Srikantha Murthy, trans., *Illustrated Suśruta saṁhitā: Text, English Translation, Notes, Appendeces and Index* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2014-2015), vol. 1, pp. 266, 269, 278, 448.

[63] 詳見 Zumbroich, "The Origin and Diffusion of Betel Chewing," pp. 118-119。另參廖育群，《阿輸吠陀》，頁 249。

[64] 詳見陳明，《印度梵文醫典《醫理精華》研究》（北京：北京大學出版社，2002），頁 3-26, 330, 334。

[65] 詳見王邦維，《唐高僧義淨生平及其著作論攷》（重慶：重慶出版社，1996）。

[66] 詳見賈思勰著，繆啟愉校釋，繆桂龍參校，《齊民要術校釋》（北京：農業出版社，1982），卷一〇，〈五穀、果蓏、菜茹非中國物產者・檳榔〉，頁 600 引。

他所提到的檳榔的醫藥功能也有三種：一、下氣；二、幫助消化（下宿食、消穀）；三、排除寄生蟲（下白蟲）。其中和義淨相同的就是幫助消化。而南朝陶弘景 (456-536) 的《名醫別錄》也說：

> 檳榔，味辛，溫，無毒。主消穀，逐水，除痰澼，殺三蟲，去伏尸，治寸白。生南海。[67]

這些藥效可以歸為四類：一、消除水腫（逐水）；二、幫助消化（消穀）；三、排除寄生蟲（殺三蟲、去伏尸、治寸白）；四、化痰。其中和義淨相同的就是幫助消化和化痰。值得注意的是，他特別註明此物生於南海（今廣東禪城區、三水縣、廣州、南海區一帶），其位置和義淨所說的「南海」各國在地理上相當接近。

至於實際的臨床應用，以義淨之前就已問世的醫典來說，葛洪 (284-363) 的《肘後備急方》便有四個藥方使用檳榔以治療腹水（水腫）、醋心（胃酸逆流）、腰痛、百病（雜病）。[68] 孫思邈 (581?-682)《備急千金要方》使用檳榔的醫方更達十八種，所對治的疾病包括：婦人求子（1 首）、口病（口臭、身臭）（1 首）、風痱（1 首）、肝病（1 首）、胸痺（心臟）（2 首）、脾寒（1 首）、反胃（1 首）、積氣（肺臟）（4 首）、痰飲（大腸腑）（2 首）、九蟲（寸白蟲；大腸腑）（1 首）、補腎（1 首）、霍亂（膀胱腑）（1 首）、解毒（解五石毒）（1 首）。[69] 而其《千金翼方》也有七種，大部分和《備急千金要方》大同小異，唯增加專治水腫的「檳榔圓」。[70] 這些運用其實和印度、佛教醫學還頗為類似（如：芳香、痰飲、喉嚨、心臟、嘔吐、消食）。

此外，根據《海藥本草》的記載，十世紀以前的「大秦」（東羅馬帝國）也

---

[67] 詳見陶弘景著，尚志鈞輯校，《名醫別錄》（北京：人民衛生出版社，1986），卷二，〈中品・檳榔〉，頁 145。

[68] 詳見葛洪，《肘後備急方》（收入《正統道藏》〔臺北：新文豐出版公司，1977〕），卷四，〈治卒大腹水病方〉，頁 559；〈治卒胃反嘔噦方〉，頁 569 下, 571 上, 572 上；〈治卒患腰脇痛諸方〉，頁 577 上；卷八，〈治百病備急丸散膏諸要方〉，頁 651 上。按：此書係經後人編輯而成，因此，若干藥方其實並非葛洪原書所有。此書雖有五個藥方使用到檳榔，但其中一方其實是取自「孫真人食忌治嘔吐方」（頁 571 上），應排除在外。

[69] 詳見「附錄三」。

[70] 詳見孫思邈，《千金翼方》（臺北：中國醫藥研究所，1974），卷五，〈婦人一・婦人求子・慶雲散〉，頁 61 上；〈婦人一・熏衣浥衣香方・五香圓〉，頁 69 上；〈婦人一・熏衣浥衣香方・十香圓〉，頁 69 上；卷一五，〈補益・解散發動方〉，頁 171 上-172 下；卷一八，〈雜病上・胷中熱方〉，頁 208 下；卷一九，〈雜病中・水腫方・檳榔圓〉，頁 219 下；〈雜病中・飲食不消方〉，頁 226 上-下。

有用「檳榔」治療「膀胱諸氣」的醫方，[71] 而用敘利亞語書寫的一部中古醫書《醫學集》(*The Book of Medicines*) 則提到檳榔能治打嗝和胃部氣脹，[72] 這也和中、印醫學有相當接近的認知與運用。

事實上，僧人也會罹患疾病，也需要醫治，而用藥是佛教可以接受的醫療方式之一，佛教的經典（尤其是律典）也記載了不少常用的藥物，[73] 唐宋時期的中國佛教寺院更是充斥著各種藥材、藥劑，服藥養生也蔚為風氣。[74] 有些僧人還會預先準備藥材，以備不時之需。例如，敦煌殘卷 (S5901)〈某僧乞請某大德賜藥草狀〉的主要內容便是某僧為了「和合藥草」，「虧闕頗多」，因此寫信給某位大德（僧人），乞請賜給多種藥物，其中便有檳榔。[75] 總之，檳榔被認為具有保健和醫療的功效，因此，僧人吃檳榔可說有正當性。

伍・檳榔是祭品：佛教的供養

僧人獲得檳榔之後，主要大概是當作日常嚼食之物，或是調和成為藥劑使用。不過，在食用之前，或是藥食之外，檳榔也可以當作祭品。例如，南朝梁的僧伽婆羅（梵文 Saṃghavarman, 460-524）翻譯的《文殊師利問經》提到：

> 佛告文殊師利：「有三十五大供養，是菩薩摩訶薩應知：然燈、燒香、塗身、塗地、香末香、袈裟及繖，若龍子幡並諸餘幡，螺鼓、大鼓、鈴盤、舞歌以臥具，或三節鼓、腰鼓、節鼓並及截鼓。曼陀羅持地、灑地、貫花懸繒，飯水漿飲可食可噉。及以可味香和檳榔、楊枝浴香，並及澡豆，此謂大供養。[76]

---

[71] 詳見陳明，《中古醫療與外來文化》（北京：北京大學出版社，2013），頁 138-139。

[72] 詳見陳明，《中古醫療與外來文化》，頁 139。

[73] 詳見黑田源次，〈佛典に現はれたる醫藥〉，《國民醫學》15.11 (1938)：1-12；大日方大乘，《仏教醫學の研究》（東京：風間書房，1965），頁 419-452；福永勝美，《仏教醫學事典》（東京：雄山閣，1990），頁 79-98；陳明，《印度梵文醫典《醫理精華》研究》，頁 235-256。

[74] 詳見劉淑芬，〈唐、宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒〉，氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 398-435。

[75] 詳見中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編，《英藏敦煌文獻・漢文佛經以外部份》（成都：四川人民出版社，1990），第 9 冊，頁 206；黃永武主編，《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1981-1986），第 44 冊，頁 551。

[76] 僧伽婆羅譯，《文殊師利問經》（T・468，收入《大正新脩大藏經》第 14 冊），卷一，頁 493 中。

而唐代慧沼 (651-714) 撰的《勸發菩提心集》在闡述佛教的各種「供養」時，也引上述經文以解說所謂的「大供養」。[77] 這種以燈、香、花、食物、衣服及各種珍貴之物「供養」三寶（佛、法、僧）的行為，是佛教相當重要的禮儀和宗教實踐，而檳榔似乎在佛教發展的早期就已被納入「供物」之中。例如，斯里蘭卡 (Sri Lanka) 的巴利文史書《島嶼紀事》(*Dīpavaṃsa*) 曾提及孔雀王朝的阿育王 (Ashoka Maurya, 304-232 BC) 在接受灌頂之時（大約是 270 BC），眾天神帶來了許多不同的食物，其中有荖藤 (nāgalatā) 和檳榔 (pūga)。另一本史書《大史》(*Mahāvaṃsa*) 在敘述阿育王皈依佛教之事時，也有類似的記載，並說他在灌頂之後曾以大量的荖藤（荖葉）供養佛教的比丘。[78] 尼泊爾 (Nepal) 則有以檳榔等物供養天王 (Lokapāla) 的儀式。[79] 而在當代的斯里蘭卡，舉行喪禮時，仍有以檳榔供僧的習俗。[80] 同樣的，在緬甸的喪葬禮俗中，以檳榔供養僧人，也是必有的儀節。[81]

其次，唐代菩提流志 (Bodhiruci, ?-727) 譯的《五佛頂三昧陀羅尼經》說：

若欲拔去佛法中刺，作阿毘柘嚕迦法。以毒藥和檳榔伽里根，作火食法。[82]

火食法就是火供（煙供；火供養），也就是護摩 (homa)，這是密宗以火焚燒食物以供神、消災的儀式。[83] 僧人選擇檳榔做為法物，似乎和這種植物被印度教及佛

[77] 慧沼，《勸發菩提心集》（T・1862，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊），頁 392 上-中。

[78] 詳見 Zumbroich, “The Origin and Diffusion of Betel Chewing,” p. 116。另參摩訶那摩等著，韓廷傑譯，《大史：斯里蘭卡佛教史》（臺北：佛光文化，1996），頁 31, 36。中文譯本將 *nāgalatā* 譯為「那伽羅多樹做的齒木」、「那伽羅多的齒木」。按：《島嶼紀事》大概成書於西元第三世紀後，《大史》則編成於西元第五世紀，而且，學者對於巴利文的解譯不盡相同，因此，上述之事究竟是史實還是傳說，還有商榷的餘地。

[79] 詳見 Todd L. Lewis, “Mahayana Vratas in Newar Buddhism,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.1 (1989): 109-139, esp. p. 124.

[80] 詳見 Rita Langer, *Buddhist Rituals of Death and Rebirth: Contemporary Sri Lankan Practice and Its Origins* (London and New York: Routledge, 2007), pp. 131, 197.

[81] 詳見 Alexandra de Mersan, “Funeral Rituals, Bad Death and the Protection of Social Space among the Arakanese (Burma),” in *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, ed. Paul Williams and Patrice Ladwig (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 150.

[82] 菩提流志譯，《五佛頂三昧陀羅尼經》（T・952，收入《大正新脩大藏經》第 19 冊），卷二，頁 272 下。

[83] 詳見黃柏棋，〈從伺火到護摩：東亞秘密佛教中火祠之變〉，《世界宗教學刊》17 (2011)：37-70。

教信徒認為具有溝通鬼神的效能有關。[84]

檳榔除了供佛、供神之外，也可以用來祭祀亡靈。例如，南朝齊的豫章文獻王蕭嶷 (444-492) 臨終時：

> 召子子廉、子恪曰：「人生在世，本自非常，吾年已老，前路幾何。……三日施靈，唯香火、槃水、盂飯、酒脯、檳榔而已。朔望菜食一盤，加以甘菓，此外悉省。葬後除靈，可施吾常所乘舉扇繖。朔望時節，席地香火、槃水、酒脯、盂飯、檳榔便足。……後堂樓可安佛，供養外國二僧，餘皆如舊。與汝遊戲後堂船乘，吾所乘牛馬，送二宮及司徒，服飾衣裘，悉為功德。」子廉等號泣奉行。[85]

這是蕭嶷的遺言，主要在交代其子孫在他死後的喪禮期間和葬後的祭祀時節應該準備的祭品，以及遺物的處置。從遺言的最一段來看，他們應該是信仰佛教的家庭。可見當時佛教徒祭祀祖先也可以用檳榔。

此外，敦煌遺書有一份殘卷（北大 D162V）〈辰年正月十五日道場施物疏〉，是一名僧人法照在「辰年正月十五日」所寫的「施物疏」，內容是施物清單（包括檳榔五顆）和施捨的對象（其亡過的師父），[86] 可見僧人也用檳榔來祭祀往生的老和尚。

陸・檳榔是禮物：佛教僧俗的交際

一・施物

檳榔除了用來供佛、供神、供鬼之外，在佛教世界中，供養人（尤其是僧人）也相當重要。例如，義淨《南海寄歸內法傳》敘述「南海」佛教「受齋軌則」時指出：請僧齋供以三天為期。第一天，信徒要帶著各種「供養」品（首要之物為檳榔）到佛寺邀請僧人。第二天，信徒再度到佛寺延請、迎接眾僧到家中講經說法。其後，眾僧「出外澡漱，飲沙糖水，多噉檳榔，然後取散」。第三天，信徒三度前往佛寺，延請僧人到家，並且倍增前一天的「供養」品，在「佛

[84] 詳見 Rooney, *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*, pp. 30-34.

[85] 詳見蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷二二，〈豫章文獻王嶷傳〉，頁 423-424。

[86] 詳見國立北京大學圖書館編，《北京大學圖書館藏敦煌文獻》（上海：上海古籍出版社，1995），第 2 冊，頁 158。

前奉獻」，然後請僧人進行「讚歎佛德」、誦經、「點佛睛」等儀式「以來勝福」，最後則是請僧人在家用餐，餐後還要布施僧人各種物品，並奉上檳榔等物以供咀嚼。[87] 義淨說這是「南海十洲，一途受供法式」，但因信徒的社會、經濟地位有別，還是可以有不同的做法：中等人家，「或初日檳榔請僧，第二日禺中浴像，午時食罷，齊暮講經」；「貧乏之流」，則「可初日奉齒木以請僧，明日但直設齋而已」，或「可就僧禮拜言伸請白」。[88] 由此可見，在這種齋僧禮佛的祈福儀式中，除了最貧窮、最儉省的方式之外，「檳榔請僧」、「檳榔供僧」都是不可免的儀節。檳榔成為最重要的供養品。

由於佛教信徒習慣以檳榔供養佛及僧人，因此，佛寺之中，檳榔應該是常見之物。前面提到過的高僧吃檳榔的事例，如陳後主在至德三年派人到建康（今南京）靈曜寺「施檳榔二千子」給智顗，印度的那爛陀寺每天供應玄奘二十顆檳榔子，海南島的地方官員到鑑真所住的開元寺「施物盈滿一屋」（包括檳榔），越南的東朝侯派家人「送檳榔」到釋大汕所住的天姥寺，都是很好的例證。

其次，日本奈良時代 (710-784) 的《東大寺獻物帳》，是光明皇后將聖武天皇 (701-756) 的遺物捨給佛寺的獻物清單，其中有「檳榔子七百枚」。[89] 而在內蒙古自治區巴林右旗索布日嘎蘇木所發現的遼代 (907-1125) 佛塔（慶州白塔）中，有不少藥材，其中，經鑑定可以確知其名物的，便有公丁香、母丁香、沈香、乳香、白檀香、檳榔和肉豆蔻七種。[90]

上述這兩個例子中的檳榔，應該都是因為信徒的貢獻而進入佛教的寺塔。但有些佛寺本身可能就能生產檳榔。例如，曾於清康熙三十三年 (1694) 擔任臺灣府知府的齊體物，其〈竹溪寺〉一詩說：

梵宮偏得占名山，屿作蠻州第一觀。澗引遠泉穿竹響，鶴期朝磬候僧餐。

---

[87] 詳見義淨，《南海寄歸內法傳校注》卷一，〈受齋軌則〉，頁 62-66。原文見「附錄四」。

[88] 詳見義淨，《南海寄歸內法傳校注》卷一，〈受齋軌則〉，頁 68。

[89] 關於《東大寺獻物帳》（正倉院寶物）的由來及其內容，詳見朝比奈泰彥編修，《正倉院藥物》（大阪：植物文獻刊行會，1955），頁 201-202；東野治之，《正倉院》（東京：岩波書店，1988）；中村元，《仏教植物散策》，頁 168-172；宮內廳正倉院事務所編集，柴田承二監修，《圖說正倉院藥物》（東京：中央公論社，2000），頁 67-68；鳥越泰義，《正倉院薬物の世界：日本の薬の源流を探る》（東京：平凡社，2005），頁 77-82；杉本一樹，《正倉院：歷史と寶物》（東京：中央公論新社，2008）。

[90] 德新、張漢君、韓仁信，〈內蒙古巴林右旗慶州白塔發現遼代佛教文物〉，《文物》1994.12：4-30。

夜深佛火搖鮫室，雨里檳榔綴法壇。不是許珣多愛寺，須知司馬是閒官。[91]

竹溪寺位於目前的臺灣臺南市南區，建於一六六一年，為全臺首座佛教寺院，[92]齊氏應該是親自造訪後才作此詩，而從「雨里檳榔綴法壇」一語來看，當時這座禪寺周遭應該植有檳榔。此外，清代咸豐年間 (1851-1861) 擔任廣東瓊州府臨高縣教諭的陳金錫，其〈臨江雜詠三首〉之一說：

毘耶山頂偶停車，古廟香焚頂禮餘；老去英雄甘伏櫪，愁生排遣幸披書。

軒尋茉莉名賢迹，樹訪檳榔佛子居；寄語寒梅花放未，一枝雪亞憶吾廬。[93]

這應該也是遊覽之後的詩作，由「樹訪檳榔佛子居」一語來看，毘耶山（即目前海南島臨高縣高山嶺）上的古廟（佛寺）中應該有檳榔樹。佛寺既有檳榔樹，需要之時，採摘檳榔子應該是自然之事。

二・禮果

佛寺中的檳榔，無論是來自信徒的供養，還是自栽自種所得，或是購置而來，有時也會被僧人用來款待賓客。例如，南朝齊的王琰《冥祥記》所記載的一則鬼故事提到，長安人宋王胡的叔父，死後數年，在宋文帝元嘉二十三年 (446)，突然「見形」，返家責罰、杖打宋王胡，不久後離去。但次年七月七日又返回家中，帶宋王胡到冥間遊歷，「遍觀群山，備睹鬼怪」，後來到了嵩高山，到兩位少年僧人的住處拜訪，僧人還「設雜果、檳榔等」接待他。據王琰說，這則故事是元嘉末年 (453)「長安僧釋曇爽，來游江南」時所傳述。[94] 這雖然有濃厚的神話色彩，也是當時典型的佛教報應故事，人物與情節可能都是虛構而來，但是，僧人接待賓客之時，「設雜果、檳榔等」應該是當時的禮俗，而檳榔應該也是賓主見面談話時共嚼的食物。若無這樣的社會實況，作者或故事的述說者釋曇爽恐怕難以憑空「想像」。

唐宋時期的中國僧俗交際往來也相當頻繁，在佛教寺院裡，僧人經常以茶和

[91] 收入蔣毓英，康熙《臺灣府志》（收入《臺灣文獻叢刊》〔臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957-1979〕），卷一〇，〈藝文志・詩〉，頁 287。

[92] 詳見朱其昌，《台灣佛教寺院庵堂總錄》，頁 436-437；邢福泉，《台灣的佛教與佛寺》（臺北：臺灣商務印書館，2006），頁 5。

[93] 收入聶緝慶修，桂文燦纂，光緒《臨高縣志》（臺北：成文出版社，1974，據清光緒十八年〔1892〕刊本影印），卷二三，〈藝文・詩〉，頁 14 下。

[94] 詳見唐・道世，《法苑珠林》卷六，〈六道篇・鬼神部・感應緣〉，頁 314 下-315 上引《冥祥記》。原文見「附錄五」。

湯藥款待來訪或參加法會的賓客，[95] 而在「以檳榔代茶」的中國南方，檳榔應該會成為佛寺的招待品。例如，蔣之奇 (1031-1104) 在宋哲宗元祐年間 (1086-1094)「知廣州」時，[96] 曾在「光孝寺」建立瀟灑軒，[97] 並題詩說：

一斛檳榔互獻酧，禪房亦復種扶留。憑師稍稍添松竹，便可封爲瀟灑侯。[98]

由此可見，當時寺內不僅有檳榔，還種植了扶留（荖藤），而蔣之奇造訪該寺之時，寺中僧人似乎會拿出檳榔（與荖葉）招待他，且賓主共嚼（一斛檳榔互獻酧）。[99] 此寺在中國佛教史上可謂光彩奪目，不少重要的佛教經典都在此地譯出，曾經居住此寺的僧人包括：曇摩耶舍 (fl. 397-424)、菩提達摩 (?-535)、真諦 (499-569)、義淨 (635-713)、慧能 (638-713)、鑑真 (689-763)、不空 (705-774) 等不同宗派的宗師，也是中外佛教交流的重鎮。[100] 值得注意的是，僧人在此寺不僅帶來了佛典與佛法，也移植了樹木。例如，梁武帝天監元年 (502)，印度僧人智藥三藏渡海到廣州時，便從西印度帶來一株菩提樹植栽在此寺壇前。而此寺俗稱「訶林」乃是得名於訶梨勒樹，應該也是來自印度。根據《海藥本草》的記載，波斯人航海時會將訶梨勒和「大腹」（檳榔）帶在船上「以防不虞」。根據中、印歷代藥典的記載，這兩樣東西的藥效相當接近，主要都是用於化痰、下氣、消食等，訶梨勒也是印度、波斯旅行者常帶之物。[101] 因此，在光孝寺中植栽

---

[95] 詳見劉淑芬，〈唐、宋寺院中的茶與湯藥〉，氏著，《中古的佛教與社會》，頁 331-397。

[96] 詳見脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷三四三，〈蔣之奇傳〉，頁 10916。

[97] 光孝寺在今廣東省廣州市越秀區光孝路，是相當古老的一座佛寺，基地是西漢時期南越王的舊宅，三國時期，吳國虞翻 (164-233) 徙居此地，並栽植蘋婆樹和訶梨勒樹，當時人稱為虞苑，可見其庭園之美。虞翻死後，捨宅為寺，稱「制止王園寺」，其後，不斷有改建、改名之事，東晉稱「王苑朝延寺」；唐代暨武則天時期稱「乾明法性寺」、「大雲寺」、「西雲道宮」（唐武宗滅佛時改）；北宋時稱「乾明禪院」（宋太祖）、「崇寧萬壽禪寺」（宋徽宗）；南宋高宗時改稱「報恩廣孝寺」，到紹興二十一年 (1151) 又改稱「報恩光孝寺」，寺名才沿用至今。因此，蔣之奇當時所看到的「光孝寺」其實是「乾明禪院」。關於此寺的建置沿革，詳見羅香林，《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》（香港：中國學社，1960），頁 7-30。

[98] 王永瑞纂修，康熙《新修廣州府志》（北京：書目文獻出版社，出版年代不詳，據清康熙抄本影印），卷九，〈古蹟・瀟灑軒〉，頁 108。

[99] 詳見羅香林，《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》，頁 7-30。

[100] 詳見羅香林，《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》，頁 33-129。

[101] 詳見羅香林，《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》，頁 147-161；陳明，《殊方異藥：出土文書與西域醫學》（北京：北京大學出版社，2005），頁 297-298。

檳榔樹，或許和訶梨勒一樣，和印度、東南亞的僧人不無關係。僧人雲走四方時，或攜訶梨勒，或帶檳榔子，都有其保健方面的考量。

其次，明代沐璘 (?-1458) 在擔任雲南總兵官時，公暇之時曾造訪臨安府建水縣的「指林寺」，並以詩記其事說：

過城公暇興偏賒，躍馬來遊釋子家。綠映隔窗羅漢竹，紅開滿樹佛桑花。

山光水色如迎客，蕹葉檳榔當啜茶。又得浮生閑半日，此身忘卻在天涯。[102]

由「蕹葉檳榔當啜茶」一語，可見此寺僧人應該是以此款待來賓。

再者，明世宗嘉靖年間 (1522-1566)，強銳[103] 曾以〈莫春坐大石山道室〉一詩寫自己的坐禪經驗說：

權學跏趺坐，微聞妙道香。石厨燒槲葉，山榼送檳榔。人老花新舊，杯遲話短長。枯禪如佛相，冷眼笑人忙。[104]

大石山在明代的江蘇鎮江府溧陽縣（今江蘇省溧陽市）境內，由這首詩的內容來看，強銳應該是到山上的佛寺進行暫時性的禪修，日常飲食則由佛寺提供，而由「山榼送檳榔」一語來看，僧人似乎還供應他檳榔。

此外，明末清初（十七世紀中葉）的張遠（福建侯官人）有〈澄海雜詠〉三首，其中一首寫龍潭寺，詩言：

尚有龍潭寺，風塵此地偏。人居墻突兀，佛國殿聯翩。子野傾蘇軾，昌黎對大顛。檳榔和蒟葉，咀嚼嶺南天。[105]

此寺位於清代的廣東潮州府澄海縣，縣內風俗「尤重檳榔，以為禮果」，[106]「慶

---

[102] 鄒應龍、李元陽纂修，隆慶《雲南通志》（1572；民國二十三年〔1934〕雲南龍氏靈源別墅鉛字重排印本），卷一三，〈寺觀志・臨安府・寺觀〉，頁 22 下。

[103] 強銳，字止之，溧水人，以詩畫聞名，與蔣珙齊名，生卒年不詳，但以蔣珙曾參與「大禮議」之事推斷，應該活躍於明世宗嘉靖年間；詳見陳田，《明詩紀事》（上海：上海古籍出版社，1995，據清陳氏聽詩齋刻本影印），己籤，卷一七，〈強銳〉，頁 23 下；李放，《畫家知希錄》（收入《遼海叢書》〔上海：上海書店，1994〕），卷四，〈強銳〉，頁 1740 下。

[104] 收入高得貴修，張九徵等纂，朱霖等增纂，乾隆《鎮江府志》（南京：鳳凰出版社，2008，據清乾隆十五年〔1750〕增刻本影印），卷五一，〈藝文八・五言律詩・溧陽縣〉，頁 40 下。

[105] 收入金廷烈纂修，乾隆《澄海縣志》（廣州：嶺南美術出版社，2009，據清乾隆二十九年〔1764〕刻本影印），卷二八，〈撰述八・藝文詩〉，頁 12 下。

[106] 詳見金廷烈，乾隆《澄海縣志》卷一，〈風俗一・崇尚〉，頁 2 上-下。

弔往來」、「婚姻六禮」都用檳榔、蒟葉，「客至以代茶敘」。[107] 而這首詩所提到的「子野傾蘇軾」是指北宋的隱士（亦僧亦道）吳復古（字子野，號遠遊，潮州人）和蘇東坡，「昌黎對大顛」是指唐代的韓愈 (768-824) 和僧人大顛（寶通禪師，732-824，潮州人），四人的交會地點就在潮州，[108] 因此，此詩似乎暗喻僧俗（道俗）相逢，共嚼「檳榔和蒟葉」。

柒・僧人與檳榔文本

在一些接近檳榔產地的地方，無論是在寺內還是寺外，無論是在「神聖」還是「凡俗」的領域，佛教僧人都有不少機會接觸檳榔，甚至食用檳榔。因此，在有意或無意之間，有些僧人將檳榔從他們的生活世界帶進了書寫世界，留下了各種不同類型的檳榔文本。

一・名物考證

首先是關於檳榔的名物考證。根據現代植物學的認知與分類，檳榔 (Areca catechu) 屬於棕櫚科 (Arecaceae) 檳榔亞科 (Arecoideae) 檳榔族 (Areceae) 檳榔亞族 (Arecinae) 檳榔屬 (Areca)。檳榔屬獨立成屬是在一七五三年，到了十九世紀上半葉植物學家才開始進行進一步的分類（亞屬），但一直到二十世紀，學界對於檳榔屬的分類及數量仍有不同的看法，或說有 46 個亞屬，或說是 60 個，或說多達 76 個。至於名稱，從學名到地方的俗稱，更是品類繁複，數量眾多，不勝枚舉。[109]

---

[107] 詳見金廷烈，乾隆《澄海縣志》卷一，〈風俗一・禮儀〉，頁 7 上。

[108] 參見曾棗莊，《蘇軾評傳（修訂本）》（成都：四川人民出版社，1984），頁 193-229；莊義青，〈蘇軾與潮州高士吳子野〉，《韓山師範學院學報》1999.3：60-66；陳澤泓，〈蘇軾與吳復古之交往〉，《廣東史志》2000.4：65-69；李來濤，〈韓愈與大顛〉，《周口師範高等專科學校學報》18.3 (2001)：10-12；達亮，〈儒佛交輝兩宗師：韓愈與大顛的交往〉，《世界宗教文化》2005.4：12-14；王啟鵬，〈蘇軾貶惠與韓愈貶潮州影響比較談〉，《周口師範學院學報》24.1 (2007)：19-23；楊子怡，《韓愈刺潮與蘇軾寓惠比較研究》（成都：巴蜀書社，2008）；達亮，《蘇東坡與佛教（增補本）》（臺北：文津出版社，2010），頁 232-290；羅聯添，《韓愈研究》（天津：天津教育出版社，2012），頁 89-99；張智炳，〈後世對韓愈與大顛交往的考辨〉，《許昌學院學報》2014.4：35-39。

[109] 詳見覃偉權、范海闊主編，《檳榔》（北京：中國農業大學出版社，2010），頁 3-30。

檳榔有品種上的差異，在中國其實很早就引起注意，並有人嘗試以不同的名稱進行分類。例如，南朝宋 (420-479) 顧微《廣州記》便說：

> 山檳榔，形小而大於蒘子。蒘子，土人亦呼為「檳榔」。[110]

可見當時人已將檳榔依檳榔子的大小分成三種，即檳榔、山檳榔與蒘子。另一種佚名者所撰的《廣州記》則是依大小分成：交阯檳榔、嶺外檳榔與蒘子三種。[111] 這基本上是以產地來命名。

對此，南朝宋、齊時期 (420-502) 的僧人竺法真，在其〈登羅浮山疏〉中提出了不同的看法，他說：

> 山檳榔，一名「蒘子」。幹似蔗，葉類柞。一叢十餘幹，幹生十房，房底數百子。四月採。[112]

竺法真的先人是天竺人，其兄是著名的僧人竺法深。他原本住在建康（今江蘇南京）的湘宮寺，在宋孝武帝孝建年間 (454-456) 因避難而遷居嶺南，〈登羅浮山疏〉主要記錄羅浮山地區（今廣東博羅縣、龍門縣、增城市一帶）的物產。[113] 因此，這或許是他個人的看法，但也可能是羅浮山一帶的在地說法。總之，他認為山檳榔和蒘子並無區別，因此，檳榔依大小可以分成檳榔與山檳榔（蒘子）兩種。

此外，唐代僧人慧琳 (737-820)，在其《一切經音義》中對於「檳榔」的音義也有所解說，他說：

> 檳榔上音賓，下音郎。埤蒼云：檳榔，果名也。其果似小螺，可生啖，能洽氣，出交廣。其名曰檳榔，為樹〔艹／司〕乎如桂，其未吐穗，有似禾黍。並形聲字。[114]

《埤蒼》是三國時期魏國 (220-265) 張揖所撰的「小學」類著作，久已亡佚，因此，上述這段文字中究竟有多少是《埤蒼》的原文，已經很難考定。但以張揖的時代及生活的環境來說，他對於檳榔的認知應該相當有限，或許只是知道檳榔是

---

[110] 詳見繆啟愉、邱澤奇輯釋，《漢魏六朝嶺南植物「誌錄」輯釋》（北京：農業出版社，1990），頁 159-160。

[111] 詳見繆啟愉、邱澤奇，《漢魏六朝嶺南植物「誌錄」輯釋》，頁 169。

[112] 詳見繆啟愉、邱澤奇，《漢魏六朝嶺南植物「誌錄」輯釋》，頁 179。

[113] 詳見慧皎，《梁高僧傳》（T・2059，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊），卷八，〈僧宗傳〉，頁 379 下；宋廣業，《羅浮山志會編》（上海：上海古籍出版社，1997，據清康熙五十六年〔1717〕刻本影印），卷六，〈人物志・名賢〉，頁 2 下-3 上。

[114] 慧琳，《一切經音義》（T・2128，收入《大正新脩大藏經》第 54 冊），卷八一，頁 835 中。

「果名」而已。其餘有關檳榔子（檳榔果）的大小、形狀、功用、產地，以及檳榔樹的生物特徵等，可能都是慧琳的認知。

二・醫藥

其次，僧人在提及檳榔的功效時特重其醫藥功能，前引慧琳《一切經音義》說檳榔「可生啖，能洽氣」，義淨《南海寄歸內法傳》說咀嚼檳榔「能令口香」、「消食、去癚」便是很好的例證。

有趣的是，南朝僧深 (fl. 420-479) 的醫方中，有治療「婦人無子」的「慶雲散」一方，專治「丈夫陽氣不足，不能施化，施化無所成」，總共使用天門冬、菟絲子、桑上寄生、紫石英、覆盆子、五味子、天雄、石斛、朮等九種藥物，但他特別註明，如果是「丈夫陽氣少而無子」，則要「去石斛，加檳榔十五枚」。[115] 僧深的背景不詳，只知他是南朝宋、齊間的僧人，年輕時就以醫術知名，擅長治療腳弱、腳氣的疾病，深受當時醫家推崇，其醫方在唐、宋時期還常被引述。[116] 以一位僧人而言，如此關心男子不舉、婦人無子之事，相當值得玩味。不過，印度阿育吠陀便有相當豐富的房中術和房中藥方，而且中天竺的僧人曇無讖 (385-433) 也將此術傳入中國，[117] 因此，不管他的「慶雲散」是來自中國本土還是異域，看來也不算突兀。

此外，隋代 (581-618) 廣陵（今江蘇揚州）僧人梅師（號文梅）擅長醫療瘴癘、雜症，有《梅師方》傳世，曾廣為歷代醫方、本草著作引述。[118] 他也使用檳榔治療「醋心吐水」和「腳氣壅痛」。[119]

三・物產與禮俗

再者，佛教僧人或為求法，或為弘法，往往會遊歷四方，對於異地的風土、

---

[115] 詳見丹波康賴撰，趙明山等注釋，《醫心方》（瀋陽：遼寧科學技術出版社，1996），卷二四，〈治無子法〉，頁 943 引《僧深方》。按：《僧深方》，即僧深所撰的《僧深藥方》，或名《僧深集方》、《深師方》、《僧深方》，此一「慶雲散」方也見於孫思邈，《備急千金要方》（臺北：中國醫藥研究所，1990），卷二，〈婦人方上・求子〉，頁 17下-18 上；孫思邈，《千金翼方》卷五，〈婦人一・婦人求子・慶雲散〉，頁 61 上。

[116] 詳見岡西為人，《宋以前醫籍考》（臺北：南天書局，1977），第 2 冊，頁 547。

[117] 詳見陳明，《殊方異藥》，頁 126-141。

[118] 詳見岡西為人，《宋以前醫籍考》第 2 冊，頁 694。

[119] 詳見李時珍，《本草綱目》卷三一，〈果部・夷果・檳榔〉，頁 1832-1833 引。

人情、物產、禮俗，也時有觀察、記錄或陳述，有些會提到檳榔。例如，《洛陽伽藍記》記載了北魏宣武帝 (500-515) 所立的永明寺中，有一位南方歌營國[120]的沙門焉子善提拔陀，曾向中國僧人陳述他從南方到洛陽的旅行經驗及南方的風俗，他在介紹扶南國的情形時說：

> 南夷之國，最為強大，民戶殷多。出明珠金玉及水精珍異，饒檳榔。[121]

在各種植物的物產之中，他特別提到檳榔，可見此物在他心目中或是在扶南國相當重要。而義淨在唐高宗咸亨三年 (672) 曾到過裸人國，也說當地「椰子樹、檳榔林森然可愛」。[122] 裸人國就在目前印度的尼科巴群島 (Nicobar Islands)。[123]

至於清代釋大汕 (1633?-1705?)《海外紀事》所記載的檳榔面向則更寬廣。清康熙三十四年正月十五日（上元），釋大汕從廣州上船，前往越南。二十四日，抵達順化外海，越南國王派國舅和兩名僧人到海上迎接，釋大汕於是轉搭國舅的船進港。他對於越南的首度接觸與景物描述就是那艘船，他說那船「舟內外皆丹漆」，船艙內「下鋪青緣細草蓆，爐爇奇南，金盒盛檳榔，蔞結涼枕、唾壺具焉」。登陸之後，釋大汕又被安排搭另一艘船航向王府，在航程中，他眺望兩岸風光，看到了「樹林碁布，茆屋竹籬爲鄉落」，「樹多芳竹、波羅、椰子、檳榔、山石榴」，讓他覺得「土俗民風，煥然一新」。[124] 這是他初抵越南的第一印象，從船上到岸上，檳榔始終難以忽視。

正月二十八日，釋大汕終於抵達王府，和越南國王見面之後，他被安排住在附近的禪寺（禪林），從此之後，幾乎每天都有人前去拜謁，他說：

> 未明，而官民男女填咽階下。見必攜銀錢、檳榔、鮮果，禮拜已，頂戴而獻，俗謂之賀云。洎是彌月不絕。[125]

這是在說他自己受歡迎的程度，但也記錄了越人以檳榔供養、禮敬僧人的習俗。

六月三日，釋大汕正式向越南國王辭行，打算從順化前往會安，於六月十五

---

[120] 歌營國或稱加營國，應在今馬來西亞南部或印度南部的加因八多（Koimbatur 或 Coimbatore，或譯哥印拜陀或科因巴托爾）一帶；詳見楊衒之著，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》（北京：中華書局，2006），卷四，〈城西・永明寺〉，頁 202，楊勇箋文。

[121] 詳見楊衒之，《洛陽伽藍記校箋》卷四，〈城西・永明寺〉，頁 200。

[122] 詳見義淨，《大唐西域求法高僧傳二卷》（T・2066，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊），卷下，頁 7 下-8 上。

[123] 詳見陳佳榮等，《古代南海地名滙釋》，頁 907, 1006。

[124] 釋大汕，《海外紀事》卷一，頁 8-9。

[125] 釋大汕，《海外紀事》卷一，頁 11。

日搭海船返回中國。雖因一再被慰留，行程受到一些延誤，最後仍順利在六月二十八日離開順化。他當時是採取水路，途中不時會進出近海港口和內陸河川，以便休息、補給，[126] 因此，他對於順化之外的一些越南市鎮、村落也有所接觸。例如，六月二十八日中午，他抵達某地的河中寺，便說此寺「寺處平壤，三面臨水」，「蒼松翠陰，數百年古木。國中諸山，無非檳榔、菴摩、椰子各種雜植，松則此僅見者矣」。[127] 可見檳榔是當時越南中部一帶的山林景觀中不可或缺的植物。七月一日，釋大汕抵達會安港，其門徒和信眾又「皆持檳榔、鮮果、茶食禮獻」。[128]

釋大汕的返鄉之路並不平順，一方面是受阻於天候與風浪，另一方面則是感染疾病，以致到了九月底還滯留在會安，越南國王於是又派人要他在十月初八動身，循陸路回順化。[129] 後來因雨延至十月十二日一早才啟程，十五日夜晚抵達順化的天姥寺。途中，他詩興大發，寫了十八首〈道中書事詩〉，其中一首寫道：「沙墟喧夕照，少婦剪檳榔。」[130] 次日，釋大汕與國王見面，十七日上午，他上呈〈重建長壽因緣疏〉，獲得國王首肯，答應出資協建長壽寺之後，回到天姥寺，午後，便收到東朝侯派遣家人送來的「檳榔、果食」。[131] 在這之後不久，大概在康熙三十五年 (1696) 春天，釋大汕便回到中國。[132] 由此可見，自始至終，釋大汕的越南印象，始終有檳榔的痕跡。

四・貿易往來

檳榔既是可食之物，又被廣泛運用於治病、祭祀、人際與國際往來，因此，應該很早就成為商貿交易的物品。僧人對此也有所認知和記錄。例如，北宋釋道原的《景德傳燈錄》（成書於 1004 年）便記載了志端禪師 (d. 969) 的一則故事說：

> 福州林陽山瑞峯院志端禪師，福州人也。……有僧夜參，師曰：「阿誰？」僧曰：「某甲。」師曰：「泉州沙糖，舶上檳榔。」僧良久。師

[126] 釋大汕，《海外紀事》卷三，頁 63-68。
[127] 釋大汕，《海外紀事》卷三，頁 68。
[128] 釋大汕，《海外紀事》卷四，頁 75-76。
[129] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 102。
[130] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 102-109。
[131] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 109-111。
[132] 釋大汕，《海外紀事》卷五，頁 118-119。

曰：「會麼？」僧曰：「不會。」師曰：「你若會，即廓清五蘊，吞盡十方。」[133]

這段參禪語錄，也可見於釋惠洪的《僧寶傳》，內容稍有差異，但志端禪師所提問的「泉州沙糖，舶上檳榔」，那位夜訪的僧人還是「不解」（不會）。[134]

志端的問話禪意至今依然費解，不過，我們知道，使用甘蔗汁煉製沙糖的技術和傳統起源於印度，中國在唐代曾派人到印度學習製糖術，唐宋時期的中國社會也逐漸普遍使用沙糖。[135] 其次，前引義淨《南海寄歸內法傳》所載的「南海」佛教「受齋軌則」曾說，請僧齋供的第二天最後，眾僧「飲沙糖水，多噉檳榔」。而沙糖與檳榔同樣被佛教視為治病療疾之物。[136] 再者，北宋太宗先是在京城設立「香藥榷易署」，又在太平興國七年 (982) 閏十二月下詔，將諸多「香藥」列入「禁榷」（就是只准官營、專賣，禁止民間私自貿易）的名單，而且，只能在「廣南、漳、泉等州船舶上」交易，其中，嚴格管制「專賣」的有八種，採取部分管制（只抽稅）的「放通行藥物」有三十七種，檳榔即其中之一。[137] 這項規定制訂與施行的時間雖然是在志端禪師死後，但是，在船舶上交易檳榔恐怕是北宋以前的舊慣。例如，在唐昭宗時期 (889-904) 曾任廣州司馬的劉恂，其《嶺表錄異》便將「舶檳榔」和「交、廣生者」（大腹子）做區隔。[138] 由「舶檳榔」一詞來看就知道這是指舶來品，也有可能兼指透過船舶上的交易而來，無論如何，這都是指由船舶自海外帶來之物，非中國土產。至於泉州，在唐宋元時期正是中國「海上絲路」的重要據點，尤其是北宋哲宗元祐二年 (1087) 在此設市舶司以後，泉州更是一躍而為世界國際級的重要港口，成為阿拉伯世界、印度、

---

[133] 釋道原，《景德傳燈錄》（T・2076，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊），卷二二，〈福州林陽志端禪師〉，頁 381 下。

[134] 釋惠洪，《禪林僧寶傳》（收入《文淵閣四庫全書》），卷一〇，〈林陽端禪師〉，頁 4 下-5 上。

[135] 詳見季羨林，《文化交流的軌迹：中華蔗糖史》（北京：經濟日報出版社，1997）。

[136] 詳見福永勝美，《仏教醫學事典》，頁 79-98。

[137] 詳見徐松輯，四川大學古籍整理研究所標點校勘，王德毅校訂，《宋會要輯稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008），〈職官・市舶司〉，「太宗・太平興國七年」條，頁職官四四之二。關於宋代的香藥貿易，詳見林天蔚，《宋代香藥貿易史》（臺北：中國文化大學出版部，1986）。

[138] 詳見李昉等編，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷九七一，〈果部・檳榔〉，頁 4437 下。

東南亞與東亞商人貿易往來的中心之一。[139] 檳榔在泉州的海舶上，應該是常見之物。例如，一九七四年在泉州灣後渚港出土了一艘滿載藥物的宋代海船，經鑑定後發現，這些藥物可辨識者有乳香、降真香、龍涎香、檀香、胡椒、檳榔等香藥。[140]

因此，若將「泉州沙糖，舶上檳榔」放回志端所生活的五代、北宋的社會脈絡來看，則我們可以猜測，這八個字至少有五個很鮮明的意象連結：一是印度；二是佛教；三是藥物；四是海上；五是貿易。這應該是志端在福建及佛門生活的觀察與認知。

除了國際貿易之外，檳榔在中國境內也有地區性的交易。例如，釋惠洪的〈夢徐生序〉一文便說：

> 余竄朱崖三年，既蒙恩澤釋放，政和三年十一月十九日，自瓊州登邁北渡，將登舟，有兩男子來附載，佐舟者識之，曰：「此泉州徐五叔兄弟也，往來廉、廣，歸宿於瓊，以販檳榔爲業，且見之二十年矣。」遂與俱載。[141]

由此可知，北宋末年，在福建、廣東一帶有人以販檳榔為業，大概是將海南島的檳榔運至廣東、福建一帶販賣。

五・佛門生活

至於佛門生活中的檳榔經驗，僧人也有所記錄。前引諸多高僧事例，如隋朝僧人灌頂 (561-632) 的《國清百錄》記載智顗在建康瓦官寺、靈曜寺接受皇帝、大官的檳榔供養；唐代僧人冥詳的《大唐故三藏玄奘法師》、慧立與彥悰的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》及道宣的《續高僧傳》都記載玄奘在印度那爛陀寺每天接受檳榔供養；日本僧人元開的《唐大和上東征傳》記載鑑真等中、日僧人在海

---

[139] 詳見李東華，《泉州與我國中古的海上交通：九世紀末—十五世紀初》（臺北：臺灣學生書局，1986）；中國航海學會、泉州市人民政府編，《泉州港與海上絲綢之路》（北京：中國社會科學出版社，2002）；中國航海學會、泉州市人民政府編，《泉州港與海上絲綢之路（二）》（北京：中國社會科學出版社，2003）；鄭有國，《中國市舶制度研究》（福州：福建教育出版社，2004）；鄭有國，《福建市舶司與海洋貿易研究》（北京：中華書局，2010）；楊文新，《宋代市舶司研究》（廈門：廈門大學出版社，2013）。

[140] 詳見王慧芳，〈泉州灣出土宋代海船的進口藥物在中國藥學史上的價值〉，《海交史研究》1982.4：60-65。

[141] 惠洪，《石門文字禪》卷二三，〈夢徐生序〉，頁 24 下。

南島開元寺接受檳榔供養；釋大汕的《海外紀事》記載自己在越南順化禪寺、天姥寺接受檳榔供養，都是明證。而義淨《南海寄歸內法傳》記載的「南海」佛教「受齋軌則」，詳述齋儀中的檳榔請僧、僧人嚼食檳榔之事，更是具體體現檳榔在佛門生活中的作用。在此不再贅述。

除此之外，南宋賾藏主《古尊宿語錄》（重刻於 1267 年）曾提到唐代睦州和尚（陳尊宿；道明，792?-895?）和一位座主的對話說：

> 主云：「和尚為什麼在學人缽囊裏？」師云：「有什麼檳榔豆蔻，速將來。」[142]

這一問一答毫不相關，純粹是禪師的機鋒表現和啟悟手法，但無意間也透漏了一些訊息。從睦州（治所在今浙江省建德市東北）道明和尚的話語中，我們可以大膽的推斷，當時佛寺中應該備有檳榔、豆蔻（荳蔻）這一類的藥物（食物），供給僧人「淨口」（「除口氣」、「令口香」）之用。[143] 而僧人「淨口」，除了因為群居或與人交際時必須清潔口腔之外，也是基於講求「清淨」的宗教信仰，在講經說法、唱頌經咒願文等場合，必須先淨化身、口、意三業。[144]

---

[142] 賾藏主，《古尊宿語錄》（X・1315，收入《卍新纂續藏經》〔東京：國書刊行會，1975-1989〕，第 68 冊），卷六，〈睦州和尚語錄〉，頁 36 上。

[143] 豆蔻（荳蔻）與檳榔都具有「除口氣」、「令口香」的功用；詳見李時珍，《本草綱目》卷一四，〈草部・芳草・豆蔻〉，頁 865-867；卷三一，〈果部・夷果・檳榔〉，頁 1829-1834。

[144] 〈睦州和尚語錄〉中的這一條檳榔材料，我原本並未重視，但劉淑芬教授提醒我，若干密教經典如《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》、《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》都提到僧人在作法、念誦經咒之前，常須「口含龍腦豆蔻」或「洗漱，嚼齒木，噉豆蔻，塗香，令身口香潔」，因此，睦州和尚說「有什麼檳榔豆蔻，速將來」一語，應是其日常生活中的行事和話語，而檳榔、豆蔻則一如齒木、龍腦等物，都是淨口之物。劉淑芬教授此說甚有道理，但與淨口相關的材料雖多，直接提及檳榔者卻寡，因此，在此不再詳論。關於佛教（及印度）的清淨觀與淨化方法，可參見土橋秀高，〈戒律思想の展開：涅槃經の不淨物及び三種戒〉，《龍谷大学論集》352 (1956)：88-107；三瓶清朝，〈浄と不浄——インド文化の儀礼的汚れの信仰について〉，《民族學研究》40.3 (1975)：205-226；杉本良男，〈あの世：この世，浄：不浄——Sinhalese 仏教における儀礼の構造〉，《民族學研究》43.1 (1978)：39-62；前田亜紀，〈「不浄」から「不潔」へ——ネパールの仏教寺院における廃棄物観念の変容〉，《成蹊人文研究》14 (2001)：93-109；羅因，〈安世高禪學思想的研究——兼論漢末道教養生術對禪法容受的影響〉，《臺大中文學報》19 (2003)：45-90；蜜波羅鳳洲，〈大乘経典における浄化の理論と手法 (2)『維摩経』所説の mahabhijnaparikarma を中心として〉，印度學宗教學會編，《論集》35 (2008)：112-150。

捌・結語

從考古的人類遺骸（尤其是牙齒上的檳榔漬痕）來看，人類嚼食檳榔的歷史至少有五千年之久，[145] 遠長於信仰佛教的時間（二千六百年左右）。但是，「檳榔族」（吃檳榔的人）和佛教徒主要的居住區域又高度重疊（見「圖三」、「圖四」、「圖五」），因此，佛教在形成和發展過程中，其創教者和信仰者勢必曾經面臨要不要接受或如何接受既有的檳榔文化的問題。事實上，從本文的探討可以知道，僧人究竟可不可以嚼食檳榔，的確曾經引發過討論。雖然，因時代、地區、宗派的不同，佛教內部也有多元的聲音，但是，大致而言，印度、南亞、東南亞和中國南方的佛教僧人的基本態度是視檳榔為「許食」之物，可是，如果不是為了健康（包括口腔衛生和防治疾病）或是宗教儀式（淨口）的緣故，則不宜「數食」，尤其是不允許為了追求「逸樂」（如類似酒醉的感覺和男女情欲之思）而吃檳榔。而在真實的生活世界中，我們發現，不同時期、不同地區的僧人都有吃檳榔的記錄，其中還包括若干中國赫赫有名的「高僧」（如智顗、玄奘、鑑真、惠洪），至少，他們都曾經接受過信徒的檳榔供養。

基本上，佛教認為檳榔是藥，適度的食用有益健康（如消除口臭、清除痰癊、幫助消化），有些僧人還會利用檳榔調治藥劑。同時，佛教也將檳榔當作祭品和禮物，鼓勵信眾用來「供養」（祭祀）佛、菩薩、眾神和亡魂，或是「供養」（施捨）僧人（及佛寺），因此，在許多佛寺中，都可見到信徒所貢獻的檳榔，有些佛寺甚至會自己栽植檳榔樹。而僧人在獲得檳榔之後，有時會用來款待賓客，做為交際應酬的「禮果」。

此外，檳榔及其周邊的物品（如檳榔盒）曾經被當做國與國之間的外交禮品，透過「朝貢」或「贈予」的方式，在南亞、東南亞和東亞（中國、韓國、日本、琉球）這些地區的「佛教國家」之間流傳。當然，有些時候，在「朝貢」與「贈予」的形式之下，其實所進行的是物與物的「交易」，禮品也就是商品。[146] 而浸潤在這種檳榔文化中的佛教僧人，對於檳榔也有所觀察、省思，並有所記錄或述說，留下了各種類型的檳榔文本，所涉及的主題至少包括：名物考證、醫

[145] 詳見 Zumbroich, “The Origin and Diffusion of Betel Chewing,” pp. 98-99；林富士，〈試論影響食品安全的文化因素〉，頁 43-104。

[146] 這個議題的史料繁多，與佛教又較無直接的關係，因此，在正文中不細談，詳細討論見「附論：檳榔、貢品與商品」。

藥、物產與禮俗、貿易往來和佛門生活。這些文本也成為我們瞭解人類檳榔文化的主要依據之一。

由此看來，在近代以前，佛教除了「禁戒」檳榔的逸樂性和情欲性使用，並要求一般人節制用量之外，可以說全盤接受了既有的檳榔文化，至少是「隨俗」。然而，從另一方面來看，佛教對於檳榔文化的傳播似乎也有所貢獻。以中國來說，檳榔算是外來物、舶來品，而檳榔文化在中國的傳佈，幾乎和佛教入華同步發展。因此，我們可以合理的推測，僧人可能是中國檳榔文化的主要推手之一。

我們知道，從東漢到南北朝期間（大致是第一世紀到第六世紀），從海路到中國傳教的印度、東南亞的僧人，一直絡繹不絕。到了隋唐時期（大致從第六世紀到第十世紀），除了「胡僧」仍繼續不斷湧入中國之外，中國僧人或循陸路或循海路前往印度求法者，也不在少數。同時，韓國和日本的求法僧，以及中國至海外弘法的僧人，也經常穿梭於東亞、東南亞一帶。因此，在這千年左右的時間裡，各國佛教僧人往來流動所引發的文化傳播可說極其明顯，佛法的傳播當然最為耀眼，不過，伴隨著佛教進入中國（並擴及東亞）的各種物質文化（如念珠、椅子、糖）也不可忽視，[147] 檳榔應該也是其中的一項。無論是來華傳教的外國僧人，還是到印度求法的中國僧人，都有可能將檳榔、檳榔知識，以及吃檳榔的方法、習慣和禮俗帶到中國本土，並透過宗教儀軌、講經說法、詩文筆記，以及僧俗之間的交際應酬，將檳榔文化推向佛門之外的中國社會。

當然，佛教與檳榔文化之間的相互涵融，在宋元明清時期（大致從第十世紀到十九世紀末）的中國社會仍持續進行，而且，也和當時日益興盛的跨國「香藥」（香料）文化與貿易活動緊密交織。[148] 這樣的情勢，一直到所謂的「科學的」、「現代的」西方文明的浪潮大力衝擊東方世界之後，才產生劇烈的改變。尤其是檳榔，到了二十一世紀，更被世界衛生組織 (World Health Organization) 轄下的國際癌症研究總署 (The International Agency for Research on Cancer) 列為

---

147 詳見 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003).

148 關於亞洲的香藥（香料）文化與貿易史，詳見山田憲太郎，《東西香藥史》（東京：福村書店，1956）；山田憲太郎，《香料博物事典》（京都：同朋舍，1979）；山田憲太郎，《香料の歷史：スパイスを中心に》（東京：紀伊國屋書店，1994）；山田憲太郎，《スパイスの歷史：薬味から香辛料へ》（東京：法政大学出版局，1995）；山田憲太郎，《南海香薬譜：スパイス・ルートの研究》（東京：法政大学出版局，2005）；林天蔚，《宋代香藥貿易史》。

「第一類致癌物」之後，[149] 其命運究竟會如何，已不難猜測。至少，目前臺灣的佛教已經和此物斷絕了往來。[150] 這應該是檳榔與佛教關係的「古今之變」！

（本文於民國一〇五年二月十八日收稿；同年八月十八日通過刊登）

後記

本文初稿完成於二〇一二年五月二十日，小滿。二稿完成於二〇一五年十月八日，寒露。二稿發表於「醫學的物質文化——歷史的考察」計畫、「生命醫療史研究室」主辦，「醫學的物質文化史」國際學術研討會（臺北：中央研究院歷史語言研究所，二〇一五年十一月十一至十三日），會議中承蒙評論人巫毓荃博士暨與會學者惠賜意見，會後又蒙劉淑芬教授指正，特此致謝。三稿完成於二〇一六年二月十七日。本文投稿後，再獲兩位匿名審查人寶貴意見，敬表謝意。四稿完成於二〇一六年七月二十二日，大暑。

附論：檳榔、貢品與商品

檳榔及其周邊物品，除了作為人與人之間相互贈送的禮物之外，也曾經是國與國之間的外交禮品。例如，扶南國（在今柬埔寨境內）因常被林邑國（占婆〔Champa〕王國，即占城，位於現在的越南中、南部一帶）「侵擊」，其國王闍那跋摩 (Jayavarman) 於是在齊武帝永明二年 (484)，派遣使者天竺道人（僧人）釋那迦仙到中國獻禮並求援，在進貢的禮物之中，有「琦瑁檳榔柈一枚」，而該國「多檳榔」。[151] 其次，「在南海洲上」有干陁利國，「俗與林邑、扶南略

[149] 詳見 IARC, *Betel-quid and Areca-nut Chewing and Some Areca-nut-derived Nitrosamines*。

[150] 臺灣佛教拒斥檳榔可能和官方的政令與宣導有關，因為從日治時代後期開始，政府對於嚼食檳榔基本上都是採取不鼓勵的態度，並設下若干限制；詳見林富士，〈試論影響食品安全的文化因素〉，頁 47-50, 65-66。

[151] 詳見蕭子顯，《南齊書》卷五八，〈列傳・南夷・扶南國〉，頁 1015-1017。按：關於林邑、扶南之間的衝突、交戰，以及中國介入的始末，詳見劉淑芬，〈六朝南海貿易的開

同」，且「檳榔特精好，為諸國之極」，[152] 其國王也曾在宋孝武帝孝建二年 (455)、梁武帝天監元年 (502)、天監十七年 (518)、陳文帝天嘉四年 (563)，派遣使者到中國進貢，其地應該是在印尼蘇門答臘的巨港（Palembang；原稱舊港）或馬來半島的吉打 (Kedah)。[153] 史書雖未明言這兩國的貢品中有檳榔，但是，王僧孺 (465-522) 有〈謝賜于陀利所獻檳榔啟〉一文，[154] 顯然南朝的皇室曾收到于陀利（即干陁利）國的檳榔貢品，才能分賜給大臣。

六朝之後，東南亞的國家向中國進貢檳榔或檳榔盤的例子相當多，以下僅舉較具代表性的幾則事例以做說明。

以五代、兩宋時期來說，占城（即林邑國；占婆國）曾「遣使入貢」，送給南唐李煜（961 在位）諸多「土產」，其中有「檳榔五十斤」，李煜投降之後，在北宋太祖乾德四年 (966) 將該批「禮物」呈獻給宋廷。[155] 其後，在太宗淳化三年 (992) 十二月，占城又派遣使者入貢，其中有「檳榔十三斤」。[156] 大約是同一時間，闍婆國也遣使來貢，雖未送檳榔，卻有「玳瑁檳榔盤二面」。[157] 到了真宗大中祥符八年 (1015)，闍婆國又貢檳榔等物，[158] 真宗天禧二年 (1018) 再貢「檳榔千五百斤」及其他香藥。[159]

明清時期，安南（越南）國王陳煒在明太祖洪武二十年 (1387) 五月，派遣

展〉，《食貨月刊》復刊 15.9/10 (1986)：9-24；陳佳榮，《隋前南海交通史料研究》（香港：香港大學亞洲研究中心，2003），頁 54-55。

[152] 詳見姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷五四，〈諸夷列傳・海南諸國・干陁利國〉，頁 794。

[153] 干陁利國的所在地究竟是蘇門答臘還是馬來半島，學界尚無定論；詳見陳佳榮等，《古代南海地名滙釋》，頁 964；陳佳榮，《隋前南海交通史料研究》，頁 56。

[154] 詳見嚴可均校輯，《全梁文》（收入《全上古三代秦漢三國六朝文》〔京都：中文出版社，1981〕），卷五一，〈王僧孺〉，頁 3246 下。

[155] 詳見徐松，《宋會要輯稿》，〈蕃夷・占城〉，「太祖・乾德四年」條，頁蕃夷四之六三。

[156] 詳見徐松，《宋會要輯稿》，「太宗・淳化三年」條，頁蕃夷四之六五。

[157] 詳見徐松，《宋會要輯稿》，〈蕃夷・闍婆國〉，「太宗・淳化三年」條，頁蕃夷四之九七。

[158] 詳見徐松，《宋會要輯稿》，〈蕃夷・闍婆國〉，「真宗・大中祥符八年」條，頁蕃夷四之六九。

[159] 詳見徐松，《宋會要輯稿》，〈蕃夷・闍婆國〉，「真宗・天禧二年」條，頁蕃夷四之六九。

使臣來貢檳榔等物。[160] 暹羅（泰國）國王在清乾隆元年 (1736) 十二月，遣使入貢，又令人「駕船來粵採貢，并帶有檳榔蘇木等項、壓艙貨物」。[161] 越南國王在嘉慶八年 (1803)，「納款入貢」，貢品有檳榔等十四種，而清廷則規定「越南國應進年例貢物」「檳榔九十斤」等，[162] 並賜越南國王阮福映「螺鈿漆檳榔盆二」等物。[163] 其後，清廷又於道光元年 (1821)，賜越南國王「文竹檳榔盒二」、陪臣「文竹檳榔盒一」等物。[164] 光緒三年 (1877)，清廷再賜越南國王「文竹檳榔盤二」、陪臣「文竹檳榔盒一」等物。[165]

除了檳榔盆、檳榔盒這一類的周邊物品之外，中國其實也會贈予鄰國檳榔。例如，北宋神宗元豐元年 (1078)，高麗王王徽病「風痺」，神宗於是派遣王舜封帶領翰林醫官邢慥、邵化及秦玠等人前往診治。[166] 據韓方史料記載，當時宋朝除了遣醫之外，其實還「賜藥一百品」，其中有「廣州檳榔」。[167] 這件事還有一段插曲涉及佛教。據說，當年王舜封出使高麗時，行船到昌國縣（今浙江省舟山市）梅岑山（又稱梅嶺山，即今所稱的普陀山）附近，巨龜浮現海面，風浪大作，船不能行，後因「觀音示現」，才「龜沒浪靜」，船隻也穩定下來。回國後，王舜封申奏朝廷，因而得旨在此山建造寶陀寺。[168]

然而，韓國的檳榔主要並不是來自中國的賞賜，而是來自貿易。例如，李朝

---

[160] 詳見中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷一八二，〈太祖實錄・洪武二十年五月至閏六月・五月〉，頁 2743。

[161] 詳見中華書局整理，《清實錄》（北京：中華書局，1986），卷三二，〈高宗純皇帝實錄・乾隆元年十二月上・12 日〉，頁 639 上。

[162] 詳見崑岡等編，《大清會典事例（光緒朝）》（北京：中華書局，1991），第 6 冊，卷五〇四，〈禮部・朝貢・貢物・嘉慶八年〉，頁 840 上。

[163] 詳見崑岡，《大清會典事例（光緒朝）》第 6 冊，卷五〇八，〈禮部・朝貢・賜予・嘉慶八年〉，頁 882 上。

[164] 詳見崑岡，《大清會典事例（光緒朝）》第 6 冊，卷五〇九，〈禮部・朝貢・賜予・道光元年〉，頁 890 上。

[165] 詳見崑岡，《大清會典事例（光緒朝）》第 6 冊，卷五〇九，〈禮部・朝貢・賜予・光緒三年〉，頁 901 下。

[166] 詳見李燾撰，上海師大古籍所、華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004），卷二九三，〈神宗・元豐元年〉，頁 7156。

[167] 詳見鄭麟趾，《高麗史》（東京：國書刊行會，1908-1909），卷九，〈世家・文宗〉，頁 135。

[168] 詳見趙彥衛撰，傅根清點校，《雲麓漫鈔》（北京：中華書局，1996），卷二，頁 29-30；胡榘修，方萬里、羅濬纂，《寶慶四明志》（收入《宋元方志叢刊》〔北京：中華書局，1996〕），卷二〇，〈昌國縣志・敘祠・寺院・禪院〉，頁 5255。

(1392-1910) 燕山君二年 (1496) 曾下「御書」於承政院，要求貿易各種遠方的外國物品，其中有沙糖、檳榔、龍眼、荔枝等物。[169] 高宗時期 (1864-1906) 的《六典條例》則有一份「內醫院燕貿藥材」清單，亦即朝鮮半島本身不出產或量少的藥材，必須向中國交易的「唐藥材」，其中便有檳榔。[170] 韓國檳榔的另外一個來源是日本。[171] 例如，根據《朝鮮王朝實錄》的記載，世宗在位期間 (1418-1450)，日本各地的藩主曾多次向朝鮮「貢獻」各種「土宜」或珍貴的物品，以換取布匹或圖籍、佛經，其中八次的貢品中都有檳榔。[172] 其後，成宗五年 (1474)，日本京城管領源義勝為答謝高麗賜給《大藏經》，派人「獻土宜」，其中也有「檳榔子二十斤」。[173] 成宗十四年 (1483)，日本對馬島主向高麗請求以胡椒、丹木、丁香及檳榔換取「銅錢一萬緡」，此舉曾引起韓國朝臣的議論，他們很清楚，日本進獻的其實都是「南蠻」的產物。[174] 就在同一年，琉球國王派人來聘，並送「方物」，其中有「檳榔子百斤」（另外有：香五十斤、胡椒五百斤、桂心千斤、鬱金香五十斤、肉豆蔻百斤），希望高麗能給予「毘盧法寶一藏」（《毘盧藏》）及其他資助琉球創建毘盧寶殿的物資。[175]

---

169 詳見國史編纂委員會編，《朝鮮王朝實錄》（首爾：國史編纂委員會，1981），第 13 冊，《燕山君日記（二）》卷一二，〈二年丙辰二月丁卯日（2 月 19 日）〉，頁 30 下。

170 詳見三木榮，《（補訂）朝鮮醫學史及疾病史》（京都：思文閣出版，1991），頁 360。關於中韓兩國的貿易，詳見張存武，《清韓宗藩貿易，1637-1894》（臺北：中央研究院近代史研究所，1978）。

171 關於中古時期（十一到十六世紀）日韓兩國透過朝貢或貿易所進行的物質交換，詳見關周一，《中世の唐物と伝来技術》（東京：吉川弘文館，2015），頁 66-127。

172 這八次的時間和檳榔的數量為：(1) 世宗元年 (1418)，檳榔 2 斤；(2) 世宗三年 (1421)，檳榔 15 斤；(3) 世宗五年 (1423) 九月二十四日，檳榔子 50 斤；(4) 世宗五年十月四日，檳榔 126 斤；(5) 世宗五年十月二十五日，檳榔 20 斤；(6) 世宗六年 (1424) 六月，檳榔子 11 斤；(7) 世宗六年八月，檳榔子 10 斛；(8) 世宗九年 (1427)，檳榔 3 斤；詳見國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄・世宗實錄》卷一，〈即位年十月二十九日〉，頁 33 下-34 上；卷一三，〈三年八月六日〉，頁 2 下；卷二一，〈五年九月二十四日〉，頁 18 下-19 上；卷二二，〈五年十月四日〉，頁 1 下-2 上；卷二二，〈五年十月二十五日〉，頁 7 下-8 上；卷二四，〈六年六月十六日〉，頁 29 下-30 上；卷二五，〈六年八月二十一日〉，頁 19 上-下；卷三五，〈九年正月十三日〉，頁 7 下。

173 詳見國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄・成宗實錄（二）》第 9 冊，卷五〇，〈五年甲午十二月乙巳日（12 月 24 日）〉，頁 12 下。

174 詳見國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄・成宗實錄（三）》第 10 冊，卷一五二，〈十四年癸卯三月丙申日（3 月 4 日）〉，頁 1 下。

175 詳見國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄・成宗實錄（三）》第 10 冊，卷一六一，〈十四年癸卯十二月丁丑日（12 月 18 日）〉，頁 11 上-下。

至於日本的檳榔，在中古時期（九到十六世紀），有一部分應該是來自與中國貿易所得的「唐物」，[176] 但也有一部分應該是從東南亞各國進口，[177] 而且數量相當驚人。以十七世紀的紀錄來看，荷蘭東印度公司 (Vereenigde Oost-Indische Compagnie) 在一六三四年五月，其暹羅的商務員為了運銷日本特別準備了各種當地的貨物，其中有「檳榔子一萬一千斤」，[178] 一六三四年十一月，該公司的商船替商人從暹羅載運諸多貨品銷往日本，其中也有檳榔子一萬斤。[179] 後來，荷蘭人在十八世紀甚至引植檳榔樹到日本，[180] 但因氣候的關係，數量及檳榔子的產量恐怕極為有限。當然，基於地緣及傳統的關係，日本在江戶時期 (1603-1867) 仍有從中國進口檳榔的紀錄。[181]

總之，上述這些國家，包括東南亞各國、中國、韓國、日本、琉球等，基本上都是佛教流傳所及的國家，而檳榔曾經是他們之間交流、往來之時的重要禮物。

[176] 關於中古時期（九到十六世紀）日中兩國透過朝貢或貿易所進行的物質交換，參見森克己，《続々日宋貿易の研究》（東京：勉誠出版，2009），頁 1-37, 51-63, 79-126；皆川雅樹，《日本古代王権と唐物交易》（東京：吉川弘文館，2014）；關周一，《中世の唐物と伝来技術》，頁 7-65。

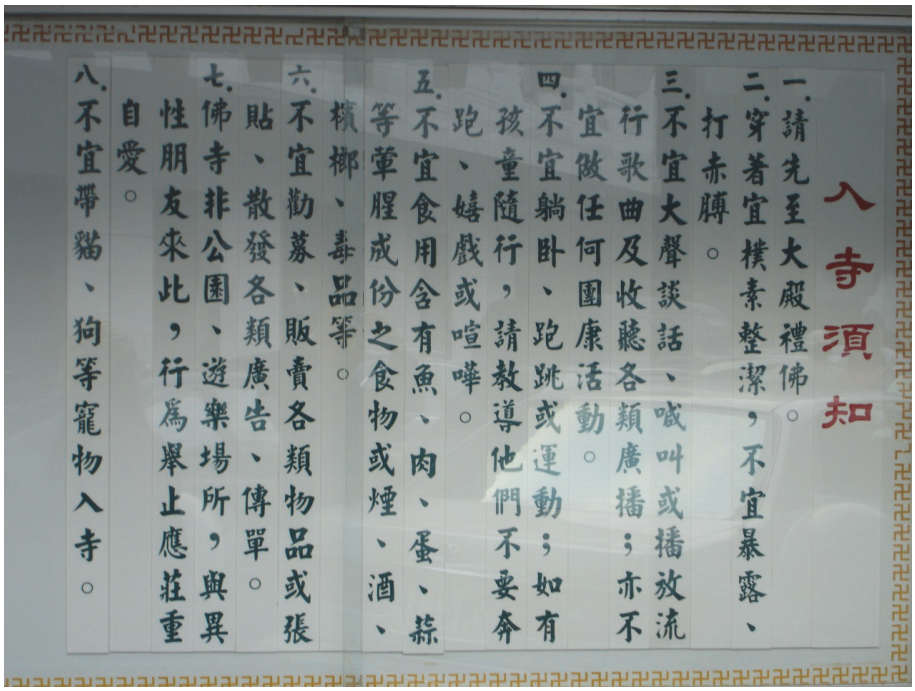
[177] 參見關周一，《中世の唐物と伝来技術》，頁 66-98。

[178] 詳見東印度公司原著，村上直次郎日譯，郭輝重譯，《巴達維亞城日記》(*Dagh-register gehouden int Casteel Batavia*)（臺北：臺灣省文獻委員會，1970），頁 120-121。

[179] 詳見東印度公司，《巴達維亞城日記》，頁 141-142。

[180] 檳榔樹（苗）在一七二〇年由荷蘭輸入長崎，其後栽植在四國南部、九州一帶。琉球也有。詳見北村四郎等，《本草図譜総合解説》（京都：朋友書店，1986-1991），第 3 冊，頁 1538-1540。

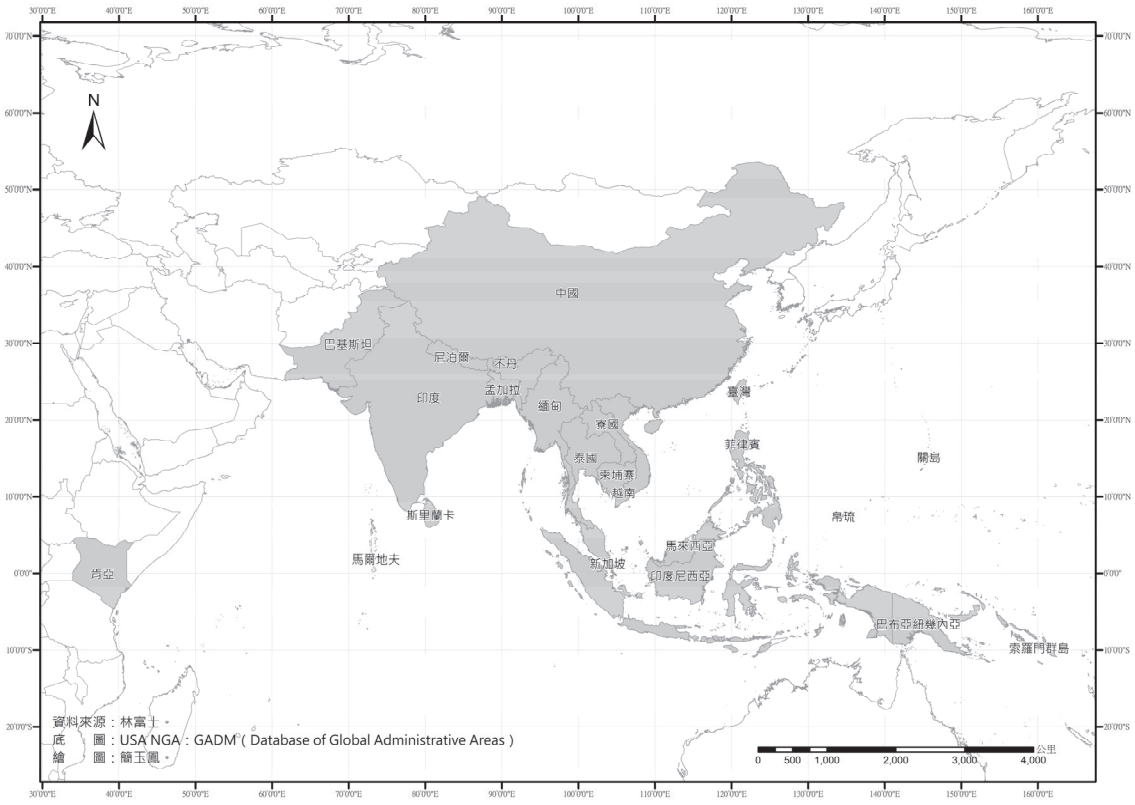
[181] 詳見羽生和子，《江戸時代、漢方薬の歴史》（大阪：清文堂，2010）。



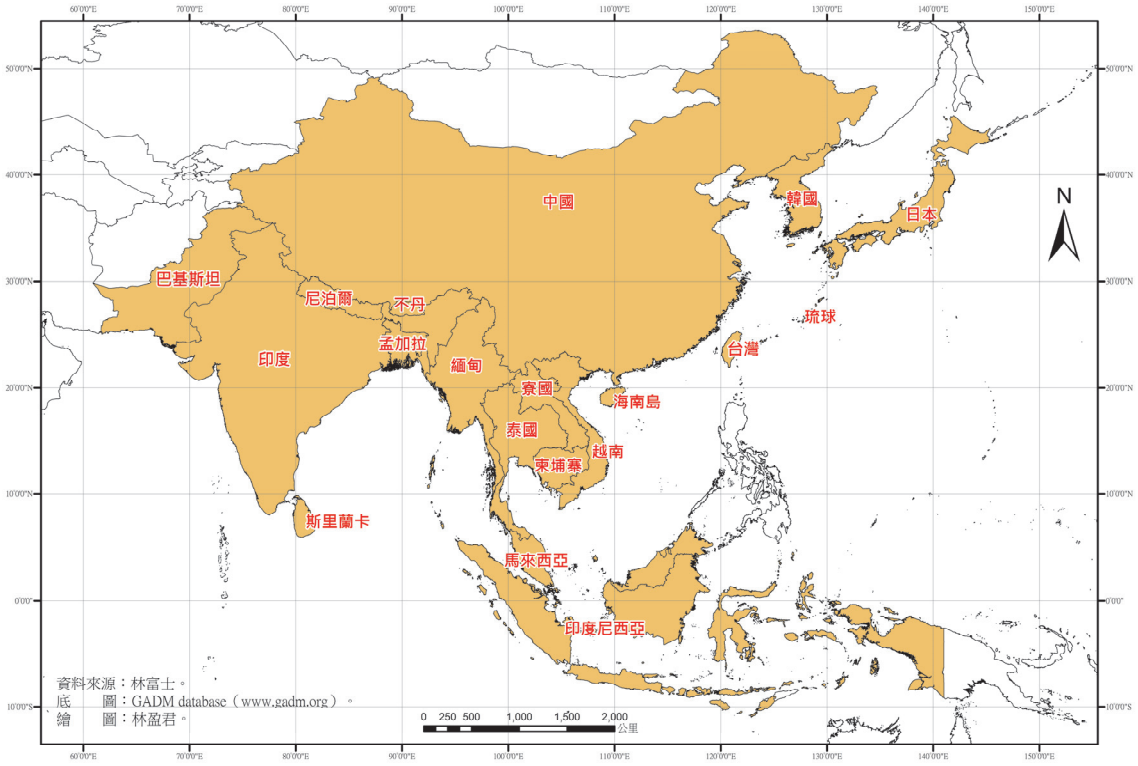
圖一：承天禪寺〈入寺須知〉（林富士攝）



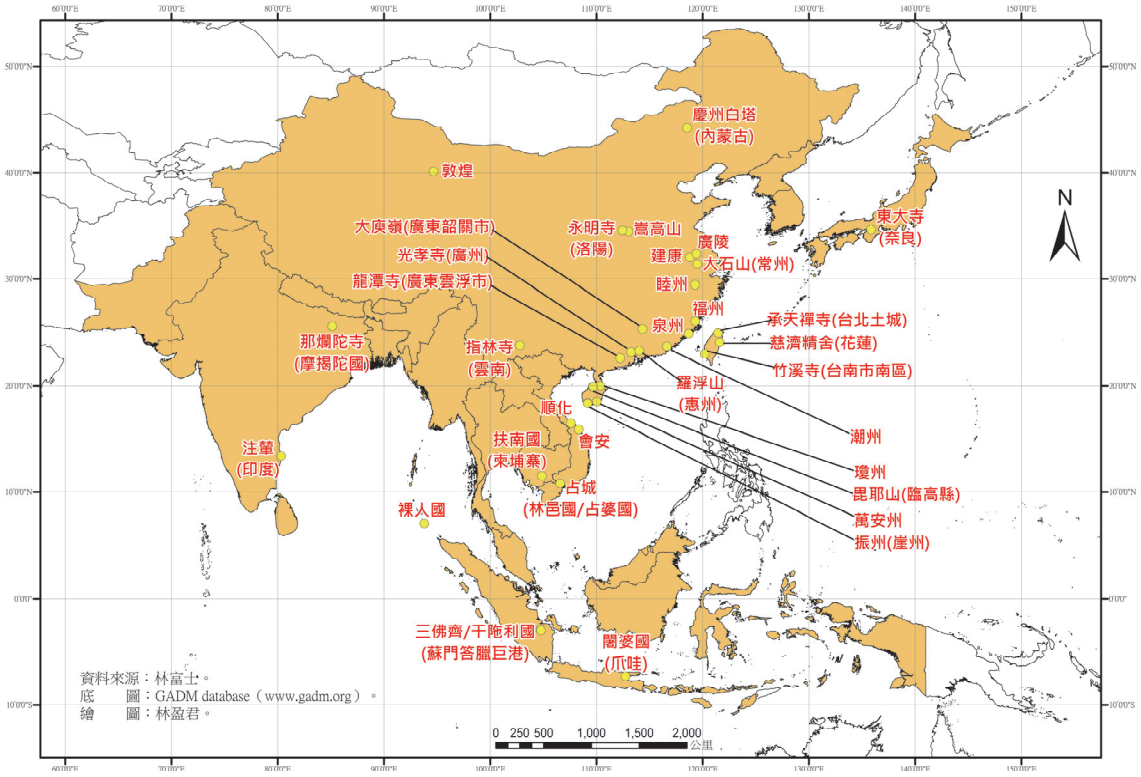
圖二：〈慈濟十戒〉（出處詳註 4）



圖三：世界檳榔文化分布圖



圖四：檳榔文化與佛教信仰圈重疊區域圖



圖五：檳榔文化與佛教交會地點圖

附錄一：普光《俱舍論記》

醞食成酒，即米、麥等，名為窣羅。醞餘物等所成，即根、莖等，名迷麗耶酒。即前二酒或時未熟，或熟已壞不能令醉，此非所遮，不名末陀。若令醉時，名末陀酒。……然以檳榔及稗子等，雖亦能令少時微醉而不放逸，由許食故，不成犯戒。為簡彼故，次說窣羅、迷麗耶酒，極令醉故。又《法蘊足論》第一云言諸酒者，謂窣羅酒；迷麗耶酒，及末陀酒。言窣羅酒，謂米、麥等如法蒸煮，和麴蘗汁，投諸藥物，醞釀具成，酒色香味，飲已惛醉，名窣羅酒。迷麗耶者，謂諸根、莖、葉、花、果汁，不和麴蘗，醞釀具成，酒色香味，飲已惛醉，名迷麗耶酒。言末陀者，謂蒲桃酒。或即窣羅、迷麗耶酒，飲已令醉，總名末陀。《正理》三十八釋諸酒名，非無少異，大同《法蘊》。

附錄二：僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》

樂家者，比丘還檀越家，以念故，或母或姊妹以手摩挲或抱，精出，不犯。因觸故，得突吉羅罪。若摩挲故出精，犯罪，是名樂家。折林者，男子與女結誓，或以香華檳榔，更相往還餉致言，以此結親。何以故？香華檳榔者，皆從林出，故名折林。若女人答餉善，大德餉極香美。我今答後餉，令此大德念我。比丘聞此已欲起精出，不犯。若因便故出，犯罪。又因不出，得偷蘭遮罪。法師曰：是名為十一。毘尼師善觀已。有罪無罪若輕若重。輕者言輕。重者說重。如律本所治者。若如是作善。譬如醫師善觀諸病隨病投藥。病者得愈，醫師得賞。故出不淨者，如是為初。心樂出而不弄不動。若精出不犯。若觸若痒無出心無罪。有出心有罪。除夢中者。若比丘夢與女人共作婬事。或夢共抱共眠。如是欲法次第，汝自當知。若精出無罪。若正出而覺，因此樂出，或以手捉，或兩髀挾，犯罪。是故有智慧比丘，若眠夢慎莫動善。若精出恐污衣席，以手捉往至洗處，不犯。若根有瘡病，以油塗之，或種種藥磨，不樂精出，無罪。若癲狂人。精出無罪。最初未制戒不犯。第一僧伽婆尸沙說竟。

附錄三：孫思邈《備急千金要方》「檳榔方」

方名	劑型	對治疾病	全文／內容摘述	出處
慶雲散	散	主丈夫陽氣不足，不能施化，施化無成。	◎慶雲散：主丈夫陽氣不足，不能施化，施化無成方。 覆盆子　五味子各一升　天雄一兩　石斛　白朮各三兩　桑寄生四兩　天門冬九兩　兔絲子一升　紫石英二兩 右九味治下篩，酒服方寸匕，先食，日三服。素不耐冷者，去寄生，加細辛四兩。陽氣不少而無子者，去石斛，加檳榔十五枚。	卷第二，〈婦人方上・求子第一轉女為男附〉，頁17下-18上
五香丸	丸	治口及身臭，令香、止煩散氣。	◎五香丸：治口及身臭，令香、止煩、散氣方。 豆蔻 丁香　藿香　零陵香　青木香　白芷　桂心各一兩　香附子二兩　甘松香　當歸各半兩　檳榔二枚 右十一味末之，蜜和丸。常含一丸如大豆，咽汁。日三夜一，亦可常含。咽汁，五日口香，十日體香，二七日衣被香，三七日下風人聞香，四七日洗手水落地香，五七日把他手亦香。慎五辛，下氣、去臭。	卷第六上，〈七竅病上・口病第三香附〉，頁115上
煮散除餘風方	散（煮散）	風痱	◎凡風痱，服前湯得差訖，可常服煮散除餘風方。 防風　獨活　防己　秦艽　黃耆　芍藥　人參　白朮　茯神　芎藭　遠志　升麻　石斛　牛膝　羚羊角　丹參　甘草　厚朴　天門冬　五加皮　桂心　黃芩　地骨皮各一兩（一云各四兩）　橘皮　生薑　麻黃　乾地黃各三兩　檳榔（《千金翼》作甘草；藁本《千金翼》作附子）　杜仲（《千金翼》作麥門冬）　烏犀角各二兩（《千金翼》作山茱萸）　薏苡人一升　石膏六兩（一云三兩） 右三十三味擣篩為麤散，和攪令勻。每以水三升藥三兩，煮取一升。綿濾，去滓。頓服之，取汗。日一。服若覺心中熱煩，以竹瀝代水煮之。	卷第八，〈諸風・風痱第五〉，頁168上

林富士

方名	劑型	對治疾病	全文／內容摘述	出處
檳榔湯	湯	治肝虛寒，脅下痛脹滿，氣急，目昏濁，視物不明。	◎治肝虛寒，脅下痛脹滿，氣急，目昏濁，視物不明。檳榔湯方。 檳榔二十四枚　母薑七兩　附子七枚　茯苓　橘皮　桂心各三兩　桔梗　白朮各四兩　吳茱萸五兩 右九味㕮咀，以水九升，煮取三升去滓。分溫三服。若氣喘者，加芎藭三兩、半夏四兩、甘草二兩。	卷第十一，〈肝藏・肝虛實第二肝膽俱虛實附〉，頁209上
下氣湯	湯	治胸腹背閉滿，上氣喘息。	◎治胸腹背閉滿，上氣喘息，下氣湯方。 大腹檳榔二七枚　杏人四七枚 右二味㕮咀，以童子小便三升，煎取一升半，分再服。曾患氣發，灾合服之。	卷第十三，〈心藏・胸痺第七〉，頁244上
檳榔湯	湯	破胸背惡氣，音聲塞閉。	◎破胸背惡氣，音聲塞閉。檳榔湯方。 檳榔四枚極大者　檳榔八枚小者 右二味㕮咀，以小兒尿二升半，煮減一升去滓，分三服。頻與五劑，永定。	卷第十三，〈心藏・胸痺第七〉，頁244上
檳榔散	散	治脾寒，飲食不消，勞倦，氣脹，噫滿，憂恚不樂。	◎治脾寒，飲食不消，勞倦，氣脹，噫滿，憂恚不樂。檳榔散方。 檳榔八枚皮子並用　人參　茯苓　陳麴　厚朴　麥蘗　白朮　吳茱萸各二兩 右八味治下篩，食後，酒服二方寸匕，日再。一方用橘皮一兩半。	卷第十五上，〈脾臟上・脾虛實第二脾胃俱虛實　消食附〉，頁272下
治胃反朝食暮吐食訖腹中刺痛方	湯	治胃反，朝食暮吐，食訖腹中刺痛。	◎治胃反，朝食暮吐，食訖腹中刺痛，此由久冷。方。 橘皮三兩　甘草　厚朴　茯苓　桂心　細辛　杏人　竹皮各二兩　檳榔十枚　前胡八兩　生薑五兩　人參一兩 右十二味㕮咀，以水一斗三升，煮取三升。分三服。	卷第十六，〈胃腑・反胃第四酢咽附〉，頁292上

方名	劑型	對治疾病	全文／內容摘述	出處
桔梗破氣丸	丸	治氣上下否塞，不能息。	◎治氣上下否塞，不能息。桔梗破氣丸方。 桔梗　橘皮　乾薑　厚朴　枳實　細辛　亭藶各三分　胡椒　蜀椒　烏頭各二分　蕐撥十分　人參　桂心　附子　茯苓　前胡　防葵　芎藭各五分　甘草　大黃　檳榔　當歸各八分　白朮　吳茱萸各六分 右二十四味末之，蜜丸如梧子大。酒服十丸，日三。有熱者，空腹服之。	卷第十七，〈肺藏・積氣第五七氣五腸奔豚附〉，頁310下-311上
檳榔湯	湯	治氣實若積聚，不得食息。	◎治氣實若積聚，不得食息。檳榔湯方。 檳榔三七枚　細辛一兩　半夏一升　生薑八兩　大黃　紫菀　柴胡各三兩　橘皮　甘草　紫蘇（冬用子）　茯苓各二兩　附子一枚 右十二味㕮咀，以水一斗，煮取三升。分三服，相去如行十里久。若有癥結堅實如石，加鼈甲二兩、防葵二兩。氣上，加桑白皮切二升、枳實厚朴各二兩。消息氣力強弱，進二劑後，隔十日，更服前桔梗破氣丸。	卷第十七，〈肺藏・積氣第五七氣五腸奔豚附〉，頁311上
治積年患氣，發作有時，心腹絞痛，忽然氣絕，腹中堅實方	湯	治積年患氣，發作有時，心腹絞痛，忽然氣絕，腹中堅實。	◎治積年患氣，發作有時，心腹絞痛，忽然氣絕，腹中堅實，醫所不治，復謂是蠱方。 檳榔大者四七枚　柴胡三兩　半夏一升　生薑八兩　附子一枚　橘皮　甘草　桂心　當歸　枳實各二兩 右十味㕮咀，以水一斗，煮取三升。分三服，五日一劑。服三劑，永除根本。	卷第十七，〈肺藏・積氣第五七氣五腸奔豚附〉，頁311上
治熱發氣上衝不得息，欲死不得臥方	丸	治熱發氣上衝不得息，欲死不得臥。	◎治熱發氣上衝不得息，欲死不得臥方。 桂心半兩　白石英　麥門冬　枳實　白鮮皮　貝母　茯神　檳榔人　天門冬各二兩半　車前子一兩　人參　前胡　橘皮　白薇　杏人各一兩半　郁李人三兩　桃人五分 右十七味末之，蜜和。以竹葉飲，服十丸如梧子。日二，加至三十丸。	卷第十七，〈肺藏・積氣第五七氣五腸奔豚附〉，頁312上

林富士

方名	劑型	對治疾病	全文／內容摘述	出處
茯苓湯	湯	治胸膈痰滿。	◎茯苓湯。主胸膈痰滿方。 茯苓四兩　半夏一升　生薑一斤　桂心八兩 右四味咬咀，以水八升，煮取二升半。分四服。冷極者，加大附子四兩。若氣滿者，加檳榔三七枚。	卷第十八，〈大腸腑・痰飲第六〉，頁332上-下
治胸中痰飲，腸中水鳴，食不消，嘔吐水方	湯	治胸中痰飲，腸中水鳴，食不消，嘔吐水。	◎治胸中痰飲，腸中水鳴，食不消，嘔吐水方。 檳榔十二枚　生薑　杏人　白朮各四兩 半夏八兩　茯苓五兩　橘皮三兩 右七味咬咀，以水一斗，煮取三升，去滓。分三服。	卷第十八，〈大腸腑・痰飲第六〉，頁332下-333上
治寸白蟲方	湯	治寸白蟲	◎治寸白蟲方 檳榔二七枚。治下篩，以水二升半，先煮其皮。取一升半，去滓內末。頻服，暖臥，蟲出。出不盡，更合服，取差止。宿勿食，服之。	卷第十八，〈大腸腑・九蟲第七濕蟨附〉，頁336下-337上
麋角丸	丸	治衰老（補腎）	◎麋角丸方 秦艽　人參　甘草　肉蓯蓉　檳榔　麋角一條（炙令黃為散，與諸藥同制之）　通草　菟絲子（酒浸兩宿，待乾，別擣之，各一兩） 右擣為散，如不要補，即不須此藥共煎。又可一食時候，藥似稠粥即止。火少時歇熱氣，即投諸藥散相和，攪之相得。仍待少時，漸稠，堪作丸，即以新器中盛之。以眾手一時丸之，如梧子大。若不能眾手丸，旋煖漸丸，亦得。如粘手，著少酥塗手。其服法，空腹，取三果漿以下之。如無三果漿，酒下亦得。初服叁拾丸，日加壹丸至伍拾丸為度。日貳服，初服壹百日內，忌房室。服經壹月，腹內諸疾自相驅逐，有微痢勿恠。漸後多泄氣，能食。明耳目，補心神，安藏腑，填骨髓，理腰脚，能久立。髮白更黑，皃老	卷第十九，〈腎藏・補腎第八〉，頁359上-下

方名	劑型	對治疾病	全文／內容摘述	出處
			還少。……服至貳百日，面皺自展光澤。壹年，齒落更生，強記，身輕若風，日行數百里。貳年，常令人肥飽，少食。柒拾已上，却成後生。叁年，腸作筋髓，預見未明。肆年，常飽不食，自見仙人。叁拾已下，服之不輟，顏壹定。其藥合之時，須淨室中，不得令雞犬、女人、孝子等見。婦人服之亦佳。	
治霍亂使百年不發方	丸	治霍亂使百年不發	◎治霍亂使百年不發丸方 虎掌　薇　　各二兩　枳實　附子　人參　檳榔　乾薑各三兩　厚朴六兩　皂莢三寸　白朮五兩 右十味末之，蜜丸如梧子，酒下二十丸。日三。武德中，有德行尼名淨明，患此已久，或一月一發，或一月再發，發即至死。時在朝大醫蔣、許、甘、巢之徒，亦不能識。余以霍亂治之，處此方得愈。故疏而記之。	卷第二十，〈膀胱腑・霍亂第六〉，頁368上-下
檳榔湯	湯	治服散之後，忽身體浮腫。	◎凡服散之後，忽身體浮腫，多是取冷過所致。宜服檳榔湯方。 檳榔三十枚擣碎，以水八升，煮取二升。分再服。	卷第二十四，〈解毒并雜治・解五石毒第三〉，頁436上

附錄四：義淨《南海寄歸內法傳・受齋軌則》

然南海十洲，齋供更成殷厚。初日將檳榔一顆及片子香油並米屑少許，並盛之葉器，安大盤中，白氈蓋之。金瓶盛水，當前瀝地，以請眾僧，令於後日中前塗身澡浴。第二日過午已後，則擊鈸樂，設香華，延請尊儀。棚車輦輿，幡旗映日，法俗雲奔。引至家庭，張施帷蓋。金銅尊像，瑩飾皎然，塗以香泥，置淨盤內。咸持香水，虔誠沐浴，拭以香氈。捧入堂中，盛設香燈，方為稱讚。然後上座為其施主說陁那伽他，申述功德，方始請僧。出外澡漱，飲沙糖水，多噉檳榔，然後取散。至第三日禺中，入寺敬白時到。僧洗浴已，引向齋家。重設尊儀，略為澡沐。香華鈸樂，倍於昨晨。所有供養，尊前普列。於像兩邊，名嚴童女或五或十，或可童子，量時有無。或擎香爐，執金澡罐。或捧香燈、鮮華、白拂。所有粧臺鏡奩之屬，咸持來佛前奉獻。問其何意，答是福田。今不奉獻，後寧希報？以理言之，斯亦善事。次請一僧，座前長跪，讚歎佛德。次復別請兩僧，各昇佛邊一座，略誦小經半紙一紙。或慶形像，共點佛睛，以來勝福。然後隨便各就一邊，……澡手就餐。……眾僧亦既食了，盥漱又畢，……持所施物，列在眾前。……次行檳榔豆蔻，糅以丁香龍腦，咀嚼能令口香，亦乃消食去癥。

附錄五：王琰《冥祥記》

宋王胡者，長安人也。叔死數載，元嘉二十三年忽見形。還家責胡，以修謹有闕、家事不理，罰胡五杖。傍人及鄰里並聞其語及杖聲，又見杖瘢跡，而不睹其形。唯胡猶得親接。叔謂胡曰：「吾不應死，神道須吾算諸鬼錄。今大從吏兵，恐驚損墟里，故不將進耳。」胡亦大見眾鬼紛鬧若村外。俄然，叔辭去，曰：「吾來年七月七日當復暫還，欲將汝行，游歷幽途，使知罪福之報也，不須費設。若意不已，止可茶來耳。」至斯果還。語胡家人云：「吾今將胡游觀，畢當使還。不足憂也。」胡即頓臥床上，泯然如盡。叔於是將胡，遍觀群山，備睹鬼怪。末至嵩高山，諸鬼過胡，並有饌設。餘施味不異世中，唯薑甚脆美。胡欲懷將還。左右人笑胡云：「止可此食。不得將還也。」胡末見一處，屋宇華曠，帳筵精整，有二少僧居焉。胡造之，二僧為設雜果檳榔等。胡遊歷久之，備見罪福苦樂之報，乃辭歸。叔謂胡曰：「汝既已知善之可修，何宜在家？白足阿練，戒行精高，可師事也。」長安道人足白，故時人謂為白足阿練也。甚為魏虜所敬，虜主事為師。胡既奉此練，於其寺中，遂見嵩山上年少僧者游學眾中。胡大驚，與敘乖闊，問何時來。二僧答云：「貧道本住此寺，往日不憶與君相識。」胡復說嵩高之遇。此僧云：「君謬耳，豈有此耶？」至明日，二僧無何而去。胡乃具告諸沙門，敘說往日嵩山所見，眾咸驚怪，即追求二僧，不知所在。乃悟其神人焉。元嘉末，有長安僧釋曇爽，來游江南。具說如此也。

引用書目

一・傳統文獻

中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。

中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編，《英藏敦煌文獻・漢文佛經以外部份》，成都：四川人民出版社，1990，第 9 冊。

中華書局整理，《清實錄》，北京：中華書局，1986。

丹波康賴撰，趙明山等注釋，《醫心方》，瀋陽：遼寧科學技術出版社，1996。

元開，《唐大和上東征傳》，收入《遊方記抄》(T・2089)，收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第 51 冊。

方回，《桐江續集》，收入《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。

王永瑞纂修，康熙《新修廣州府志》，北京：書目文獻出版社，出版年代不詳，據清康熙抄本影印。

宋廣業，《羅浮山志會編》，上海：上海古籍出版社，1997，據清康熙五十六年 (1717) 刻本影印。

志磐，《佛祖統紀》(T・2053)，收入《大正新脩大藏經》第 49 冊。

李放，《畫家知希錄》，收入《遼海叢書》，上海：上海書店，1994。

李昉等編，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1975。

李時珍，《本草綱目》，北京：人民衛生出版社，1975。

李燾撰，上海師大古籍所、華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004。

屈大均，《廣東新語》，北京：中華書局，1985。

東印度公司原著，村上直次郎日譯，郭輝重譯，《巴達維亞城日記》(*Dagh-register gehouden int Casteel Batavia*)，臺北：臺灣省文獻委員會，1970。

法寶，《俱舍論疏》(T・1822)，收入《大正新脩大藏經》第 41 冊。

金廷烈纂修，乾隆《澄海縣志》，廣州：嶺南美術出版社，2009，據清乾隆二十九年 (1764) 刻本影印。

姚思廉，《陳書》，北京：中華書局，1972。

姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973。

姚寬撰，孔凡禮點校，《西溪叢語》，北京：中華書局，1993。

胡渠修，方萬里、羅濬纂，《寶慶四明志》，收入《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1996。
冥詳，《大唐故三藏玄奘法師》(T・2052)，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊。
孫思邈，《千金翼方》，臺北：中國醫藥研究所，1974。
孫思邈，《備急千金要方》，臺北：中國醫藥研究所，1990。
徐松輯，四川大學古籍整理研究所標點校勘，王德毅校訂，《宋會要輯稿》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008。
馬端臨，《文獻通考》，臺北：臺灣商務印書館，1987。
高得貴修，張九徵等纂，朱霖等增纂，乾隆《鎮江府志》，南京：鳳凰出版社，2008，據清乾隆十五年 (1750) 增刻本影印。
國史編纂委員會編，《朝鮮王朝實錄》，首爾：國史編纂委員會，1981。
國立北京大學圖書館編，《北京大學圖書館藏敦煌文獻》，上海：上海古籍出版社，1995，第 2 冊。
婆藪盤豆造，真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》(T・1559)，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊。
崑岡等編，《大清會典事例（光緒朝）》，北京：中華書局，1991，第 6 冊。
曹學佺，《石倉歷代詩選》，收入《文淵閣四庫全書》。
脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。
陳文達編纂，《臺灣縣志》，收入《臺灣文獻叢刊》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957-1979。
陳田，《明詩紀事》，上海：上海古籍出版社，1995，據清陳氏聽詩齋刻本影印。
陶弘景著，尚志鈞輯校，《名醫別錄》，北京：人民衛生出版社，1986。
尊者世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》(T・1559)，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊。
尊者毘舍佉造，義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶頌》(T・1459)，收入《大正新脩大藏經》第 24 冊。
尊者眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》(T・1562)，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊。
惠洪，《石門文字禪》，收入《文淵閣四庫全書》。
普光，《俱舍論記》(T・1821)，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊。
菩提流志譯，《五佛頂三昧陀羅尼經》(T・952)，收入《大正新脩大藏經》第 19 冊。
黃永武主編，《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版公司，1981-1986，第 44 冊。
楊廷福，《玄奘年譜》，北京：中華書局，1988。

楊衒之著，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局，2006。
義淨，《大唐西域求法高僧傳二卷》(T・2066)，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊。
義淨，《根本說一切有部百一羯磨》(T・1453)，收入《大正新脩大藏經》第 24 冊。
義淨著，王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995。
葉歡，《賢博編》，北京：中華書局，1987。
葛洪，《肘後備急方》，收入《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977。
賈思勰著，繆啟愉校釋，繆桂龍參校，《齊民要術校釋》，北京：農業出版社，1982。
道世，《法苑珠林》(T・2122)，收入《大正新脩大藏經》第 53 冊。
道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》(T・104)，收入《大正新脩大藏經》第 40 冊。
道宣，《續高僧傳》(T・2060)，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊。
鄒應龍、李元陽纂修，隆慶《雲南通志》(1572)，民國二十三年 (1934) 雲南龍氏靈源別墅鉛字重排印本。
僧伽婆羅譯，《文殊師利問經》(T・468)，收入《大正新脩大藏經》第 14 冊。
僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》(T・1462)，收入《大正新脩大藏經》第 24 冊。
趙汝适著，楊博文校釋，《諸蕃志校釋》，北京：中華書局，2000。
趙彥衛撰，傅根清點校，《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1996。
劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
慧立撰，彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》(T・2053)，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊。
慧沼，《勸發菩提心集》(T・1862)，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊。
慧皎，《梁高僧傳》(T・2059)，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊。
慧琳，《一切經音義》(T・2128)，收入《大正新脩大藏經》第 54 冊。
蔣毓英，康熙《臺灣府志》，收入《臺灣文獻叢刊》。
蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，1972。
繆啟愉、邱澤奇輯釋，《漢魏六朝嶺南植物「誌錄」輯釋》，北京：農業出版社，1990。
謝逸，《溪堂集》，收入《文淵閣四庫全書》。
聶緝慶修，桂文燦纂，光緒《臨高縣志》，臺北：成文出版社，1974，據清光緒十八年 (1892) 刊本影印。
賾藏主，《古尊宿語錄》(X・1315)，收入《卍新纂續藏經》，東京：國書刊行會，1975-1989，第 68 冊。
羅大經，《鶴林玉露》，北京：中華書局，1983。

嚴可均校輯，《全梁文》，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》，京都：中文出版社，1981。
蘇軾，《東坡全集》，收入《文淵閣四庫全書》。
釋大汕著，余思黎點校，《海外紀事》，北京：中華書局，2000。
釋惠洪，《禪林僧寶傳》，收入《文淵閣四庫全書》。
釋道原，《景德傳燈錄》(T・2076)，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊。
灌頂纂，《國清百錄》(T・1934)，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊。
灌頂，《隋天台智者大師別傳》(T・2020)，收入《大正新脩大藏經》第 50 冊。
顧瑛，《玉山名勝集》，收入《文淵閣四庫全書》。
宮內廳正倉院事務所編集，柴田承二監修，《圖說正倉院藥物》，東京：中央公論社，2000。
朝比奈泰彥編修，《正倉院藥物》，大阪：植物文獻刊行會，1955。
鄭麟趾，《高麗史》，東京：國書刊行會，1908-1909。

二・近人論著

中國航海學會、泉州市人民政府編
2002 《泉州港與海上絲綢之路》，北京：中國社會科學出版社。
2003 《泉州港與海上絲綢之路（二）》，北京：中國社會科學出版社。
文子
2001 〈檳榔在越南〉，《東南亞縱橫》2001.5：23。
毛文芳
2010 〈顧盼自雄・仰面長嘯：清初釋大汕 (1637-1705)《行跡圖》及其題辭探論〉，《清華學報》新 44.4：789-850。
王元林、鄧敏銳
2005 〈東南亞檳榔文化探析〉，《世界民族》2005.3：63-69。
王成暉、劉業、向瀟瀟
2014 〈淺談東南亞佛教園林中的「五樹六花」〉，《廣東園林》2014.8：41-46。
王邦維
1996 《唐高僧義淨生平及其著作論攷》，重慶：重慶出版社。
王啟鵬
2007 〈蘇軾貶惠與韓愈貶潮州影響比較談〉，《周口師範學院學報》24.1：19-23。
王慧芳
1982 〈泉州灣出土宋代海船的進口藥物在中國藥學史上的價值〉，《海交史研究》1982.4：60-65。

左鵬
2002 〈漢唐時期的瘴與瘴意象〉，《唐研究》8：257-275。
2004 〈宋元時期的瘴疾與文化變遷〉，《中國社會科學》2004.1：194-204。
朱玉書
1993 《蘇東坡在海南島》，廣州：廣東人民出版社。
朱其昌主編
1977 《台灣佛教寺院庵堂總錄》，高雄：佛光出版社。
江燦騰
1996 《台灣佛教百年史之研究》，臺北：南天書局。
2012 《認識台灣本土佛教：解嚴以來的轉型與多元新貌》，臺北：臺灣商務印書館。
牟重行、王彩萍
2003 〈中國歷史上的「瘴氣」考釋〉，《師大地理研究報告》38：13-29。
何勁松
2008 《韓國佛教史》，北京：社會科學文獻出版社。
吳長庚
1999 〈瘴・蠱・檳榔與兩廣文化〉，《上饒師專學報》19.5：42-49。
吳盛枝
2005 〈中越檳榔食俗文化的產生與流變〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》S1：24-26。
李來濤
2001 〈韓愈與大顛〉，《周口師範高等專科學校學報》18.3：10-12。
李尚全
2012 《慧燈無盡照海東：鑑真大和上評傳》，北京：社會科學文獻出版社。
李東華
1986 《泉州與我國中古的海上交通：九世紀末—十五世紀初》，臺北：臺灣學生書局。
杜文玉
1999 〈唐慈恩寺普光法師墓誌考釋〉，《唐研究》5：463-467。
杜繼文主編
1991 《佛教史》，北京：中國社會科學出版社。

邢福泉
2006 《台灣的佛教與佛寺》，臺北：臺灣商務印書館。
周裕鍇
2010 《宋僧惠洪行履著述編年總案》，北京：高等教育出版社。
季羨林
1997 《文化交流的軌迹：中華蔗糖史》，北京：經濟日報出版社。
承天禪寺編
1992 《廣公上人事蹟‧初編》，臺北：承天禪寺。
林天蔚
1986 《宋代香藥貿易史》，臺北：中國文化大學出版部。
林富士
2003 〈檳榔入華考〉，《歷史月刊》186：94-100。
2013 〈瘟疫、社會恐慌與藥物流行〉，《文史知識》2013.7：5-12。
2014 〈試論影響食品安全的文化因素：以嚼食檳榔為例〉，《中國飲食文化》10.1：43-104。
范家偉
1998 〈六朝時期人口遷移與嶺南地區瘴氣病〉，《漢學研究》16.1：13-29。
范純武、王見川、李世偉
2005 《臺灣佛教的探索》，臺北：博揚文化出版。
范毅波
2009 〈緬甸檳榔成型記〉，《商務旅行》2009.1：69-70。
唐緒祥
2007 〈傣族檳榔盒〉，《裝飾》2007.8：30-33。
郝潤華
2004 《鑑真評傳》，南京：南京大學出版社。
康樂
2001 《佛教與素食》，臺北：三民書局。
康樂、簡惠美
1995 《信仰與社會：北台灣的佛教團體》，臺北：臺北縣立文化中心。
張存武
1978 《清韓宗藩貿易，1637-1894》，臺北：中央研究院近代史研究所。
張雪蘿
2011 〈佛教的「五樹六花」〉，《中國花卉盆景》2011.6：26-28。

張智炳
2014 〈後世對韓愈與大顛交往的考辨〉，《許昌學院學報》2014.4：35-39。
曹清
2003 〈元代文人繪畫狀態綜述：元中後期的文人畫活動群體〉，《東南文化》2003.5：55-63。
淨海法師
2014 《南傳佛教史》，臺北：法鼓文化。
莊義青
1999 〈蘇軾與潮州高士吳子野〉，《韓山師範學院學報》1999.3：60-66。
許鳳儀
2000 《鑑真東渡》，上海：上海人民出版社。
陳光良
2006 〈海南檳榔經濟的歷史考察〉，《農業考古》2006.4：185-190。
陳佳榮
2003 《隋前南海交通史料研究》，香港：香港大學亞洲研究中心。
陳佳榮、謝方、陸峻嶺
1986 《古代南海地名滙釋》，北京：中華書局。
陳明
2002 《印度梵文醫典《醫理精華》研究》，北京：北京大學出版社。
2005 《殊方異藥：出土文書與西域醫學》，北京：北京大學出版社。
2013 《中古醫療與外來文化》，北京：北京大學出版社。
陳國歡
2008 〈元季文人畫家的文藝沙龍：論顧德輝的玉山草堂及與之關聯的畫家〉，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》2008.4：98-103。
陳澤泓
2000 〈蘇軾與吳復古之交往〉，《廣東史志》2000.4：65-69。
陳鵬
1996 〈東南亞的荖葉、檳榔〉，《世界民族》1996.1：66-69。
曾棗莊
1984 《蘇軾評傳（修訂本）》，成都：四川人民出版社。
覃偉權、范海闊主編
2010 《檳榔》，北京：中國農業大學出版社。

黃柏棋
2011 〈從伺火到護摩：東亞秘密佛教中火祠之變〉，《世界宗教學刊》17：37-70。
黃啟江
1997 〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉，氏著，《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，頁 312-358。
楊子怡
2008 《韓愈刺潮與蘇軾寓惠比較研究》，成都：巴蜀書社。
楊文新
2013 《宋代市舶司研究》，廈門：廈門大學出版社。
楊曾文
2008 《日本佛教史（新版）》，北京：人民出版社。
詹杭倫
2002 《方回的唐宋律詩學》，北京：中華書局。
達亮
2005 〈儒佛交輝兩宗師：韓愈與大顛的交往〉，《世界宗教文化》2005.4：12-14。
2010 《蘇東坡與佛教（增補本）》，臺北：文津出版社。
廖育群
2002 《阿輸吠陀：印度的傳統醫學》，瀋陽：遼寧教育出版社。
2003 《認識印度傳統醫學》，臺北：東大圖書。
劉淑芬
1986 〈六朝南海貿易的開展〉，《食貨月刊》復刊 15.9/10：9-24。
2008 《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社。
德新、張漢君、韓仁信
1994 〈內蒙古巴林右旗慶州白塔發現遼代佛教文物〉，《文物》1994.12：4-30。
摩訶那摩等著，韓廷傑譯
1996 《大史：斯里蘭卡佛教史》，臺北：佛光文化。
潘柏澄
1978 《方虛谷研究》，臺北：新文豐出版公司。
鄭有國
2004 《中國市舶制度研究》，福州：福建教育出版社。
2010 《福建市舶司與海洋貿易研究》，北京：中華書局。

鄭芳祥
2006 《出處死生：蘇軾貶謫嶺南文學作品主題研究》，成都：巴蜀書社。
蕭璠
1993 〈漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.1：67-171。
賴美淑總編輯
2000a 《檳榔嚼塊的化學致癌性暨其防制：現況與未來》，臺北：國家衛生研究院。
2000b 《檳榔嚼塊與口腔癌流行病學研究》，臺北：國家衛生研究院。
錢芸芝
2003 〈佛教的「五樹六花」〉，《園林》2003.3：28。
戴可來、于向東
1994 〈略論釋大汕及其越南之行〉，《嶺南文史》1994.3：19-25。
羅因
2003 〈安世高禪學思想的研究——兼論漢末道教養生術對禪法容受的影響〉，《臺大中文學報》19：45-90。
羅香林
1960 《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》，香港：中國學社。
羅聯添
2012 《韓愈研究》，天津：天津教育出版社。
闞正宗
2008 《臺灣佛教史論》，北京：宗教文化出版社。
Bhishagratna, K. L. 英譯，伊東弥恵治原譯（日譯），鈴木正夫補譯
2005 《アーユルヴェーダスシュルタ大医典＝Āyurveda Sushruta samhitā》，東京：人間と歴史社。
三木榮
1991 《（補訂）朝鮮醫學史及疾病史》，京都：思文閣出版。
三瓶清朝
1975 〈浄と不浄——インド文化の儀礼的汚れの信仰について〉，《民族學研究》40.3：205-226。
土橋秀高
1956 〈戒律思想の展開：涅槃經の不浄物及び三種戒〉，《龍谷大学論集》352：88-107。

大日方大乘
1965 《仏教醫學の研究》，東京：風間書房。
山田憲太郎
1956 《東西香藥史》，東京：福村書店。
1979 《香料博物事典》，京都：同朋舍。
1994 《香料の歷史：スパイスを中心に》，東京：紀伊國屋書店。
1995 《スパイスの歷史：薬味から香辛料へ》，東京：法政大学出版局。
2005 《南海香薬譜：スパイス・ルートの研究》，東京：法政大学出版局。
中村元
1986 《仏教植物散策》，東京：東京書籍株式會社。
日本アーユルヴェーダ学会『チャラカ本集』翻訳プロジェクト譯
2011 《チャラカ本集総論篇：インド伝承医学＝Caraka's compendium section on fundamentals: the Indian traditional medicine》，大阪：せせらぎ出版。
北村四郎等
1986-1991 《本草図譜総合解説》，京都：朋友書店，第 3 冊。
玉城康四郎編
1983 《佛教史 II：中國・チベット・朝鮮》，東京：山川出版社。
矢野道雄編譯
1988 《インド医学概論：チャラカ・サンヒター》，東京：朝日出版社。
羽生和子
2010 《江戸時代、漢方薬の歷史》，大阪：清文堂。
安藤更生
1967 《鑑真》，東京：吉川弘文館。
佐藤達玄
1986 《中國佛教における戒律の研究》，東京：木耳社。中譯本：釋見憨等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉出版社，1997。
杉山二郎
1971 《鑑真》，東京：三彩社。
杉本一樹
2008 《正倉院：歷史と寶物》，東京：中央公論新社。

杉本良男
1978 〈あの世：この世，浄：不浄——Sinhalese 仏教における儀礼の構造〉，《民族學研究》43.1：39-62。
奈良康明
1979 《佛教史 I：インド・東南アジア》，東京：山川出版社。
岡西為人
1977 《宋以前醫籍考》，臺北：南天書局，第 2 冊。
東野治之
1988 《正倉院》，東京：岩波書店。
松下智
1996 〈東南アジア大陸諸民族と茶の文化——檳榔との比較民俗學的研究〉，《比較民俗研究》14：77-107。
前田亜紀
2001 〈「不浄」から「不潔」へ——ネパールの仏教寺院における廃棄物観念の変容〉，《成蹊人文研究》14：93-109。
皆川雅樹
2014 《日本古代王権と唐物交易》，東京：吉川弘文館。
鳥越泰義
2005 《正倉院薬物の世界：日本の薬の源流を探る》，東京：平凡社。
森克己
2009 《続々日宋貿易の研究》，東京：勉誠出版。
森章司編
1993 《戒律の世界》，東京：溪水社。
黒田源次
1938 〈佛典に現はれたる醫藥〉，《國民醫學》15.11：1-12。
福永勝美
1990 《仏教醫學事典》，東京：雄山閣。
蜜波羅鳳洲
2008 〈大乗経典における浄化の理論と手法 (2)『維摩経』所説の mahabhijnaparikarma を中心として〉，印度學宗教學會編，《論集》35：112-150。
關周一
2015 《中世の唐物と伝来技術》，東京：吉川弘文館。

Anderson, Christian A.

2007 "Betel Nut Chewing Culture: The Social and Symbolic Life of an Indigenous Commodity in Taiwan and Hainan." PhD diss., University of Southern California.

Bagde, A. B., R. S. Sawant, R. V. Sawai, S. K. Muley, and R. S. Dhimdhime

2013 "Charak Samhita: Complete Encyclopedia of Ayurvedic Science." *International Journal of Ayurveda & Alternative Medicine* 1.1: 12-20.

IARC (The International Agency for Research on Cancer)

2004 *Betel-quid and Areca-nut Chewing and Some Areca-nut-derived Nitrosamines*. IARC Monographs on the Evaluation of Carcinogenic Risks to Humans 85. Lyon.

2009 *Personal Habits and Indoor Combustions*. IARC Monographs on the Evaluation of Carcinogenic Risks to Humans 100E. Lyon.

Kieschnick, John

2003 *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Langer, Rita

2007 *Buddhist Rituals of Death and Rebirth: Contemporary Sri Lankan Practice and Its Origins*. London and New York: Routledge.

Lewis, Todd L.

1989 "Mahayana Vratas in Newar Buddhism." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.1: 109-139.

Mersan, Alexandra de

2012 "Funeral Rituals, Bad Death and the Protection of Social Space among the Arakanese (Burma)." In *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig. Cambridge: Cambridge University Press.

Meulenbeld, Gerrit Jan

1999-2002 *A History of Indian Medical Literature*. Groningen: Egbert Forsten, vol. IA, IB, IIA, IIB.

Morarjee, Sumati

1974 *Tambula: Tradition and Art*. Bombay: Morarjee.

Nguyên, Xuân Hiên

2006 "Betel-chewing in Vietnam: Its Past and Current Importance." *Anthropos* 101: 499-518.

Reichart, Peter A.

1996 *Betel and Miang, Vanishing Thai Habits*. Bangkok and Cheney: White Lotus.

Robinson, Richard H., and Willard L. Johnson

1982 *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*. 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co.

Rooney, Dawn F.

1993 *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Sharma, Priyavrat, ed. and trans.

2014 *Caraka-saṃhitā: Agniveśa's treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala*. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, vol. 1.

Sharma, Ram Karan, and Bhagwan Dash

2015 *Caraka saṃhitā: text with English translation & critical exposition based on Cakrapāṇi Datta's Āyurveda dīpikā*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, vol. 1.

Srikantha Murthy, K. R., trans.

2014-2015 *Illustrated Suśruta saṁhitā: Text, English Translation, Notes, Appendeces and Index*. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, vol. 1.

Zumbroich, Thomas J.

2007-2008 "The Origin and Diffusion of Betel Chewing: A Synthesis of Evidence from South Asia, Southeast Asia and Beyond." *eJournal of Indian Medicine* 1: 87-140.

三・網路資訊

《慈濟語彙・專有名詞篇・慈濟十戒》，http://www.tzuchi.net/TCSC.nsf/bd47c2bac8e99bb64825685e0029b32e/caf4aa24fc6c4a6d4825686500159789?OpenDocument，檢索 2015.09.18。

《慈濟全球資訊網・慈濟志業・認識慈濟・慈濟十戒》，http://www.tw.tzuchi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=408%3A2009-02-06-02-15-11&catid=81%3Atzuchi-about&Itemid=198&lang=zh，檢索 2015.09.18。

林富士

Betel Nut and Buddhism: A Discussion Centered on Chinese Texts

Fu-shih Lin

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper intends to explore the role betel nut plays in the Buddhist world, as well as how Buddhism influenced the development of betel nut culture. According to the extant Chinese texts, Buddhist monks in India, South Asia, Southeast Asia and South China generally perceived betel-chewing as legitimate. However, unless it was for health reasons or at religious rituals, repetitive consumption of betel nut was regarded as inappropriate. Recreational consumption of betel nut was certainly disapproved as well. In fact, there are some accounts indicating that monks in different periods and in different regions had the habit of betel-chewing. At least, several highly-esteemed monks had received offerings of betel nut from their believers.

Betel nut was perceived as a kind of medicine in Buddhist beliefs, and therefore consumption of betel nut in an appropriate amount was deemed healthy. Some monks even used betel nut to prepare medicinal drugs and prescriptions. Betel nut was also used as religious sacrifices and gifts in Buddhism. Buddhist believers were encouraged to offer betel nut in their worship to the Buddhas, Bodhisattvas and other deities as well as ghosts, or to offer them to the monks and monasteries. Therefore, betel nut was commonly seen in Buddhist temples, and some even had betel nut trees planted. Upon receiving betel nut, monks would also use them as treats for the guests during events of social gathering.

Betel nut and related goods (such as containers) were also used as diplomatic gifts, and were circulated among the Buddhist countries in Asia through acts of tribute or bestowal. As they became immersed in the betel nut culture, Buddhist monks left various types of texts presenting their observations and thoughts about betel nut. These texts can be categorized into: (1) the study of betel nut from philological and naturalistic perspectives; (2) the medical utilization of betel nut; (3) the habitat of betel nut and custom of betel-chewing; (4) the trading of betel nut; (5) betel nut in Buddhist temples.

In fact, prior to the modern era, Buddhist practitioners almost wholly accepted betel nut culture, banning only recreational and erotic use of betel nut while reminding people to consume betel nut in appropriate amounts. On the other hand, Buddhism also contributed to the spread of the betel nut culture. Betel nut can be seen as exotic for the pre-modern Chinese, and the spread of betel nut culture in China almost synchronized with the spread of Buddhism in China. Therefore, Buddhist monks can be assumed to be one of the main proponents of spreading betel nut culture in China.

Keywords: betel nut, Buddhism, medicine, gift, ritual