

泗州大聖僧伽傳奇新論

——宋代佛教居士與僧伽崇拜

Revisiting the Legend of Sengqie, the Great
Sage of Sizhou——Lay Buddhists and the Cult
of Sengqie during the Song Dynasty

黃啟江

Chi-chiang Huang

美國 Hobart and William Smith Colleges

亞洲語言文化系教授

佛學研究中心學報

第九期 (2004.07)

頁 177-220

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心

臺北市

一、引言

2003年11月，在中國的江蘇江陰市青陽鎮悟空村的一個寺塔基處挖掘出一個千年地宮，據說是華藏塔地宮。地宮內出土一石函，其中藏有舍利若干，據說白色圓潤，晶瑩發亮。經考古學者的初步考證，是泗州大聖僧伽大師(617-710)的真身舍利。這個挖掘與發現，被認為是與陝西鳳翔法門寺出土的地宮佛指舍利具同等重要性。也因為這個發現，有關泗州大聖信仰的傳說與歷史，再度成為佛教界談論的對象，也成了佛教史家研究的課題。

泗州大聖僧伽的崇拜，自唐初流行後，歷經宋、元、明各朝，未嘗衰，是中國佛教史上一個很值得注意的現象。可惜歷來研究佛教史及佛教文化之中國學者，鮮少論及。倒是日本學者，曾加以注意。如牧田諦亮在其《中國佛教史》一書之上下兩冊，[\[1\]](#)就闢有專節討論唐宋的僧伽信仰，常為學者所引述。[\[2\]](#)于君方教授在她最近出版的英文著作《觀音》一書，就大量引用其書，

* 送審日期：民國九十三年四月廿七日；接受刊登日期：民國九十三年五月廿四日。

[\[1\]](#) 見牧田諦亮，《中國佛教史》(東京：大東出版社，1981-1984)，上冊，頁321-329；下冊，頁28-84。

[\[2\]](#) 譬如美國學者 Bernard Faure 在其名著 *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of*

P. 182

討論僧伽崇拜與觀音信仰之關係。[\[3\]](#) 牧田諦亮的研究，根據了不少寶貴的資料，相當值得參考，但他認為僧伽信仰與寶誌、萬迴等代表中國的「庶民信仰」或「庶民的佛教信仰」，筆者認為頗有商榷的餘地。最主要的問題在「庶民」一詞之意義太廣泛而模糊。如果是《大漢和辭典》

所泛指之「百姓」或一般辭典所說的「沒有特別地位、財產，世間一般的人」，或「一般之市民，與貴族、武士相對之一般人」，[\[4\]](#)那麼僧伽崇拜恐不是這種單純的「庶民信仰」足以概括的。

筆者認為以「庶民信仰」一詞來談某些中國宗教現象，似有暗示它是與「菁英信仰」相對的意思。也就是說，若一宗教現象被界定為「庶民信仰」，則貴族、富民、士大夫、或知識分子就不在這個信仰圈之內，而屬於另一個「菁英信仰」(the elite's cult)之範疇。如果以這種思維來界定僧伽信仰是一種「庶民信仰」的話，那麼對中國佛教史的認識與解釋，可能會產生偏差。尤其中國自宋元以來，許多高級知識分子和社會菁英都是佛教居士。他們不但參與了所謂的「庶民信仰」，而且常直接或間接對某些「庶民信仰」之形成、演變、及流傳產生關鍵性的作用。若用「庶民」一詞將他們切割、分離而劃歸為另一社會階級或範疇之宗教活動者，就會產生片面、失真的歷史敘述。[\[5\]](#)當然，牧田使用「庶民信仰」一詞，可能根據約定俗成而較為廣義的用法，有強調信仰極為普及之義。但吾人今日為考量及不同社會階級在宗教信仰上所扮演的角色，就有必要思考「菁英信仰」是否存在的可能，或社會菁英在面對、處理或推動宗教上的思考及作為。就僧伽信仰與崇拜的歷史演變來看，筆者認為用「庶民信仰」一言以蔽之時，應該同時考慮並說明菁英群的士大夫或知識分子所扮演的角色，使宗教信仰之普及與接受程度更正確的呈現出

Chan/Zen Buddhism (Princeton: Princeton University Press, 1991)，論及僧伽之為神異僧等問題，就完全依賴牧田之著作。

[\[3\]](#) 見 Chün-fang Yü., *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 210-222。于教授也表示有關僧伽的深入研究太缺，只好借重牧田的研究成果。

[\[4\]](#) 見諸橋轍次，《大漢和辭典》(東京：大修館書店刊，1984，修訂版)，頁 3982; 山口明穗等，《岩波漢語辭典》(東京：岩波書店，1987)，頁 354。

[5] 這可以說明為何西方學者目前對“popular religion”或“popular cult”一詞的解釋，都趨向強調信仰之「普及性」，而不特別執意去區分信仰者之階級與身份，也無意去凸顯「民間」及「菁英」之對立性或互排性。換句話說，他們認為菁英份子或佛教居士之參與某些所謂的「民間」或「庶民」宗教信仰是相當正常的。當然，他們參與之程度可能要視信仰之被接受度而定。參看 Peter Gregory et al. eds., *Religion and society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii press, 1993), p.8.

P. 183

來。本文即是想藉探討社會菁英對僧伽信仰的鼓吹與宣揚，來說明佛教居士也是構成僧伽信仰與崇拜的主要成員。他們以書寫文字之力，傳揚僧伽神蹟所造成的影響是不容忽視的。本文討論這個歷史面相之際，同時也對新發現的所謂僧伽大師「真身舍利」，做一點釐清真相與歷史還原的工作。

二、僧伽大師「真身舍利」的關鍵人物——善聰

根據報導，江陰華藏塔地宮出土的物件含唐代的「開元通寶」與所謂「宋元通寶」兩種古錢，證明宋、元之時，地宮還有活動。最重要的發現，應是出土石函蓋上所刻的文字：

常州太平興國寺僧善聰，伏睹江陰郡、江陰縣悟空院僧應雲，同行者尤惟素，募緣四眾，建造泗州大聖寶塔，以善聰收得眾舍利，特製石函，銀瓶盛貯，安藏於塔下，永充供養。大宋景德三年歲次丙午正月日記。

這些文字似說明常州太平興國寺僧善聰是所謂的僧伽「真身舍利」之擁有者，而江陰悟空院僧應雲及行者尤惟素則負責募緣造塔及製造石函以貯存舍利。

筆者所見的有關報導，對這條史料的關鍵人物——善聰，都沒有什麼說明。這大概是參加江陰地宮發掘的考古學者也不知他是誰之故。據筆者所知，佛教文獻所見之宋僧名善聰者，只有一位，即是宋神宗(r.1068-1085)、哲宗(r.1086-1100)之際曾與來華高麗僧義天(1055-1101)晤面的姑蘇僧善聰。此位善聰或許即是石函所說的善聰。不過，這個假設是否能成立，決定於他的壽限幾何。也就是說，他必須享壽百歲上下，才有可能是石函所說的善聰。這是因為自石函的年代——真宗景德三年(1006)——至宋哲宗(1086-1100)在位初期，有八十年之久。假設善聰當時二十歲，則義天來華之年，即神宗八年(1085)，他正好 100 歲。而哲宗元祐元年(1086)義天歸國後，他則是 101 歲。若是他確實壽至百歲，就很可能是石函的太平興國寺僧。這也未必不可能，但為審慎起見，本文暫時假設石函之善聰即是義天所遇之善聰的早年，將其生平略述如下，以聊備一說。

P. 184

高麗王子僧統義天入宋求法，筆者已於其他文章介紹甚詳，此處不再多贅。[\[6\]](#)義天歸國後，曾與善聰互通音問。兩人來往書函，大致都收於義天的詩文集中。[\[7\]](#)從善聰致義天書函的內容看，善聰是江蘇地區著名的華嚴學者。其中一函，他對自己有這樣的回顧：

善聰八歲出家，十九試經，落髮纔受具品，便擇師從學，幾二十年。末後傳大經，觀道於姑蘇法王門下，諱元智也，始覺有歸也。

自漸諷諸子，粗知源流，尚恨古德章門，未窺一半。伏望大垂法施，猶散珍寶於貧人，廣啟慈門，似決泉流於涸地。所有賢首、清涼及古德章句，或有便郵，願施封寄，使寡聞者具足多聞，令有滯者觸事無滯。或因斯大盛於華嚴，則由師有助於皇化也。^[8]

善聰是義天入宋求法所遇之五十幾位善知識之一，他與當時的華嚴學者一樣，對義天從高麗齋來送贈晉水淨源 (1011-1088) 之華嚴經論甚感興趣，所以義天歸國之後，也希望義天能夠慷慨贈與。而義天也惠然肯施，託高麗使臣，送他「教乘文字、唯識單科等，」包括自己所作的《華嚴新疏十卷》，及《華嚴論貫十五卷》十四冊、《起信論演奧鈔十卷一科》、《龍樹釋論十卷》、《三寶章十卷》、《指規章十卷》。^[9] 善聰自己治華嚴學有得，也有華嚴著述數種流傳，其見於記載者如《身土說一卷》、《賢首宗百門決疑解一卷》、《辨三義折賓問一卷》、《答頂山十二問一卷》和《入法界品禮讚一卷》等等，^[10] 雖然不多，但義天聞其有「新出義門」，自也求他贈書賜教，而有「存善誘之情，早

^[6] 可參考筆者“Üich'on's Pilgrimage and the Rising Prominence of the Korean Monastery in Hang-chou during the Sung and Yüan Periods,” in Robert Buswell Jr. ed., in *Currents and Countercurrents: Korea's Influences on the East Asian Buddhist Traditions* (University of Hawaii Press, in press), chapter 8, 及鮑志成，《高麗寺與高麗王子》(杭州：杭州大學出版社，1998)。

^[7] 此即韓國海印寺雕印本之義天，《大覺國師文集、外集》(漢城：建國大學，1974)。書信見於《文集》，卷 11；《外集》，卷 6。此詩文集後經韓國東國大學校訂後出版鉛印本(1979)，併入《韓國佛教全書》(漢城：東國大學，1979-1989)，第四冊。筆者同時用此兩種版本，故兩本頁數並舉，分別稱海印寺本及《全書》本頁數。

^[8] 見義天，《大覺國師外集》，海印寺本卷 6，〈大宋沙門善聰書七首〉之二，頁 3b-4a；《全書》本，頁 4:576c。

^[9] 《大覺國師外集》，海印寺本卷 6，〈大宋沙門善聰書七首〉之七，頁 7a；《全書》本，頁 4:577c。

^[10] 見義天，《新編諸宗教藏總錄》(臺北：新文豐出版社，影印《大正藏》冊 85)，頁 1167。

望示及」之請。[\[11\]](#)

善聰雖與義天互通音問，並常相互勉勵，但善聰與義天之師晉水淨源(1011-1088)並非友好，所以淨源化寂(1088)之後，他曾致信義天，略謂：

慧因講主源法師已順圓寂，不勝傷感傷感。雖生前有所不和，一聞坐逝，六情併傷。法海枯於一方，道觀隳於一柱，同宗之者，豈自安乎？[\[12\]](#)

他對當時的禪、講之爭，態度相當堅持。對不讀教乘而自認可以參禪悟道之徒，雖不以爲然，但也能循循善誘。所以當他的學徒慧清因故逃至廬山參禪，而「不看讀教乘」，又因其師遷化而歸江蘇，他「遂寫長詩勉伊重新傳教」。結果慧清迴心學教有成，而被州官請住承天寺寶幢教院，爲光大華嚴而獻力。善聰對此似甚得意，所以把他寫給慧清的「背禪和教之詩」，抄寫一份，寄給義天，表示他已對當時「天下數十家禪，邪多正少。弘通大教，實難其人」的情況，責無旁貸地盡他所能了。[\[13\]](#)

善聰跟有名的佛教居士楊傑關係不錯。楊傑館伴義天入杭州求法，途經姑蘇，義天遂有機會與善聰討論教觀，而結爲法友。[\[14\]](#)而楊傑也因此與善聰相熟，而「每常相會」了。後來楊傑任兩浙提刑，善聰說他「甚是外護賢首教門」，認爲是義天「發明引導之功」。[\[15\]](#)善聰對義天表達楊傑的外護賢首教門，自是實情，而楊傑的「外護」，除了對佛教教義的宣揚外，[\[16\]](#)是否也及於佛教「聖物」的護持，因文獻無徵，不敢擅自推斷。令人疑惑的是，善聰若擁有僧伽之「真身舍利」，爲何義天、楊傑和善聰自己，都未曾談及其事？而

[\[11\]](#) 《大覺國師文集》，海印寺本卷 11，〈與大宋善聰法師狀三首〉之二，頁 6b；《全書》本，頁 4:546a。

[\[12\]](#) 《大覺國師外集》，海印寺本卷 6，〈大宋沙門善聰書七首〉之三，頁 4b；《全書》本，頁 4:546b。按：第二個「傷感」似爲衍文。又「同宗之者」一語，似有缺文。

[\[13\]](#) 同前書，卷 6，〈大宋沙門善聰書七首〉之六，頁 6b-7a；《全書》本，頁 4:577b。

[14] 《大覺國師文集》，海印寺本卷 11，〈與大宋善聰法師狀三首〉之一，頁 5b；《全書》本，頁 4:546a。義天於信中謂：「嚮者遠遊京輦，旋屆姑蘇，豈圖邊壤之孱姿，忽際圓宗之大士。」

[15] 《大覺國師外集》，海印寺本卷 6，〈大宋沙門善聰書七首〉之三，頁 4b-5a；《全書》本，頁 4:576c-577a。

[16] 關於楊傑之崇尚佛教，見筆者〈北宋佛教居士楊傑—兼補宋史楊傑本傳之失〉，原發表於《漢學研究》21：1 (2003)，現收於筆者《因果、淨土與往生—透視中國佛教史上的幾個面相》(臺北：台灣學生書局，2004)。

P. 186

如果他確有僧伽之「真身舍利」，究竟如何得來也是個謎。如果此善聰非彼善聰，則兩人都在江蘇，似乎也太巧合了，因北宋僧侶幾無法名相同者，而同住一地又法名相同者，機會更微乎其微。

三、僧伽傳記的編著者——蔣之奇

僧伽信仰與崇拜，始於唐代，至宋更加普及，當然與他在世時的種種神異傳說有關。宋僧贊寧(919-1001)在其《宋高僧傳》為他立傳，把他列入〈感通篇〉，就是一個最好的說明。贊寧說他在唐高宗龍朔初年(661)隸名於楚州龍興寺，「自此始露神異」。[\[17\]](#)而其神異也就與日俱增，可以留衣殿樑，使廢寺重興；可藉盜之財施，而使免於刑獄；可以「澡罐水」喂駙馬都尉武攸暨而使其病痊癒。而以柳枝治癒病人，令人洗石獅子而令疾病全瘳，或擲水瓶，或令人謝過等，靈驗之例，不一而足。[\[18\]](#)至於死後復現於市井，以各種面相現形於塔中、宮中內殿、塔頂等等，並於各處施法為人解災救難，奇蹟迭出，令人讚歎。[\[19\]](#)因為種種神蹟，所以被視為觀音化身，被尊為證聖大師、大聖僧伽和尚、普照王。[\[20\]](#)贊寧描寫其生平事蹟，說他自稱泗州寺僧，常現形於泗州塔頂，保

全其城。但並未說明該塔是僧伽之塔，也未說明僧伽塔何時所建。只是暗示在唐中宗(r.705-711)時建，而在穆宗(821-824)時「寺塔皆焚」，而唐懿宗(r.860-873)時似又出現，前後矛盾，相當混淆不清。僧伽信仰與僧伽塔息息相關，而贊寧傳述其事，語焉不詳，未免有誤後人之欲知僧伽者。不過他敘述至宋太宗於太平興國七年(982)，遣高品白承睿重蓋其塔，並遣使別送舍利寶貨同葬於下基時，[\[21\]](#)才較明確地說明有僧伽浮圖之興建，並很明顯地指出宋太宗的公開崇敬僧伽，暗示太宗是造成宋代僧伽崇拜與信仰普及的重要因素。事實上，由於太宗之公開崇敬，宋史官對僧伽塔之情況就特別留意，凡有變異，都有記錄。故《宋史》就錄有淳化三年(992)七月，泗州大風雨震僧伽塔柱之事，又有至道元年(995)七月，雷震泗州僧伽塔壞其鐘樓

[\[17\]](#) 見贊寧，《宋高僧傳》(北京：中華書局點校本，1987)，頁 448。

[\[18\]](#) 同前書，頁 449-450。

[\[19\]](#) 同前書，頁 450-451。

[\[20\]](#) 同前註。普照王之稱，後因避武則天諱而改為普光王。

[\[21\]](#) 同前註。

P. 187

事。[\[22\]](#)泗州塔下也成了北宋諸帝行謝袷享禮、謝晴祭典之重要道場。歐陽修(1007-1072)、王安石(1021-1086)等任翰林學士知制誥時，都曾為此類祭典寫申禮齋文。[\[23\]](#)

雖然如此，宋代佛教居士對僧伽信仰的廣為流傳，其推波助瀾之功也是很重要的關鍵。居士楊傑對僧伽的崇拜，或許無直接之功，但是不少佛教居士，則是竭力鼓吹，公開宣揚其信仰。宋仁宗時期的蔣之奇(1031-1104)就是一個例子。

蔣之奇，字穎叔，是宋仁宗嘉祐二年(1057)進士，歷任顯官，以治辦稱，在北宋官吏中算是個人才。但他因誣陷歐陽修，為清議所薄。[\[24\]](#)史傳雖然未說他好佛，是個居士，而他自己也未以居士自稱，但卻是一個十足的佛教居士，常與當時名僧談論佛法。[\[25\]](#)釋曉瑩(生卒年不詳)說他與圓通法秀(1027-1090)為方外交，「平日雖究心宗，亦泥於教乘」。他曾在三日之內，成《華嚴經解》三十篇，頗以此自豪。[\[26\]](#)

蔣之奇與佛教間之關聯，一般所知者即是他對觀音信仰的影響。也就是他曾刊訂觀音傳記，將妙善公主傳說與觀音信仰結合之傳奇加以潤飾，使觀音成道之傳說，普遍流傳。英國學者 Glen Dubridge 及賴瑞和教授先後撰文探討蔣之奇編寫的〈大悲菩薩傳〉。後者更親赴蔣之奇的貶所汝州香山(今河南省)找到該傳原碑文，而將〈大悲菩薩傳〉大致重建還原。于君方教授在其《觀音》一書中，又根據二人之研究成果，詳敘蔣之奇編寫〈大悲菩薩傳〉的背景及流傳過程，充分說明蔣之奇在觀音傳奇之演變過程中所扮演之角色。[\[27\]](#)本文無意重複前人所說，只想藉蔣之奇為觀音及僧伽編寫傳記的事實，提出宋代居士宣揚僧伽信仰的一個範例。

[\[22\]](#) 見《宋史》卷 62，〈五行志一下〉，頁 1350。

[\[23\]](#) 見歐陽修，《歐陽修全集》(臺北：河洛圖書出版社本，1975)冊 2，《內制集》卷 4，〈泗州塔下并峨嵋山開啓謝禱享禮畢道場齋文〉，頁 27；王安石，《臨川文集》(臺北：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書本》)，卷 46，〈泗州塔謝晴齋文〉，頁 13b。

[\[24\]](#) 見《宋史》(臺北：鼎文書局，影印北京中華書局點校本)，頁 10915-10917。

[\[25\]](#) 例如，元符中(1098-1100)他常至杭州孤山拜訪法師宗敏，謁問楞嚴大旨，並談心要之妙。見《佛祖統紀》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》冊 49)，頁 223b。又詣靈芝圓照處聽講戒律大意。見《芝苑遺編》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 105)，頁 557。

[\[26\]](#) 曉瑩，《羅湖野錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 142)，頁 999a。

[\[27\]](#) 見 Susan Mann and Yu-yin Cheng eds., *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History* (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 31-44, 及前引| Yü (2002), pp. 296-301。于教授曾先將蔣之奇之碑文譯出，收於前者，後併入其書中。按：蔣之奇此文之寫作時間，如下文所說，應是元符 2 年而非 3 年。

根據現存的三篇〈大悲菩薩傳〉刊本後的贊語，[\[28\]](#)及宋人朱弁 (fl.1101-1130)的《曲洧舊聞》，我們知道蔣之奇是在宋哲宗元符二年 (1099)，69 歲時編寫大〈大悲菩薩傳〉的。當時他出守汝州，境內的香山寺住持沙門懷晝持所得〈香山大悲成道傳〉請他潤飾。這篇文章，原是唐沙門道宣之弟子義常(生卒年不詳)所寫，蔣之奇讀後，覺得：

本末甚詳，但其語或俚俗，豈[義]常者少文，而失天神本語耶？然至菩薩之言，皆卓然奇特入理之極談。予以菩薩之顯化香山若此，而未有傳，比予至汝，其書適出，豈大悲付囑，欲予撰著下缺？遂為論次，刊滅俚辭，采菩薩實語著於篇。[\[29\]](#)

此段文字顯示蔣之奇對義常之原作，只不滿其文字之俚俗，對於其所描述觀音菩薩之語，則以為卓然入理，故樂於為之改作。[\[30\]](#)也就是因為他對大悲成道、菩薩顯化香山之事深信不疑，故朱弁就批評他的故事與《楞嚴》、《大悲》、《觀音》等經，「頗相函失」。並且還說：「考古德翻經所傳者，絕不相合。浮屠氏喜誇大自神，蓋不足怪，而穎叔為粉飾之，欲以傳信後世，豈未之思耶！」[\[31\]](#)不知蔣之奇正是一個喜好佛門傳奇故事，而樂為潤色粉飾以「傳信後世」的佛教居士。

朱弁雖知蔣之奇編寫大悲傳之事，[\[32\]](#)但似不知蔣之奇還編寫了泗州大聖僧伽大師之傳。否則，他豈不是又要仿〈蔣穎叔大悲傳〉一篇，另寫〈蔣穎叔僧伽傳〉一篇，再對蔣之奇之未能慎思表示遺憾呢？

[\[28\]](#) 此三個〈大悲菩薩傳〉見於阮元，《兩浙金石志》(臺北：新文豐出版社，《影印石刻史料叢刊》，頁 10344-10345；陸增祥，《八瓊室金石補正》(北京：文物出版社，1985)，頁 770-771；杜春生，《越中金石志》。參看 Glen Dubridge, "Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42:2, (Dec., 1982), 589-614.

[29] 同前註。「義」字原缺，為筆者所加。「少文」一詞，《兩浙金石志》作「少久」，此處依《八瓊室金石補正》。

[30] 按：郭祐孟之〈大悲觀音信仰在中國〉謂「蔣之奇雖不無懷疑，但仍不掩實現歷史預言的熱忱，親自做贊鑄碑」，疑為未見此文之「想當然耳」之詞。其實蔣之奇對大悲成道之故事欣然接受，絲毫不疑。且他作贊固然屬實，書寫者實為蔡京，而刻石立碑者另有其人。崇寧三年(1104)，杭州上天竺寺僧道育曾經重立此碑，顯然蔣之奇改寫傳文之後，即已於上天竺寺立過碑。郭文見，《覺風季刊》(2000)，30期，頁11-19,29。其文中所用資料並未註明出處，故不知他的說法是何所據而云然。

[31] 朱弁，《曲洧舊聞》(北京：中華書局校點本，2002)，頁169-170。

[32] 他也曾敘述另一佛教居士張商英道經香山寺謁大悲像而題詩事。同前書，頁207。

P. 189

蔣之奇編寫〈泗州大聖普照國師傳〉之時，他的官銜是「江浙荆淮等路制置發運副使，朝奉大夫」，應是宋哲宗元祐元年(1086)之前，[33]這時他大概55歲上下，距離他寫〈大悲菩薩傳〉的時間約13年左右。根據他的〈泗州大聖普照國師傳〉序，他編寫此傳的動機如下：

余讀李白詩云：「真僧法號曰僧伽，有時與我論三車。」余是知所謂僧伽者，李白蓋嘗見之矣。又讀韓愈詩云：「僧伽晚出淮泗上，勢到眾佛尤魁奇。」又韓愈闢佛，至老不變，若僧伽之神異，雖愈亦不敢誣也！故常欲為作傳，而未暇遑。比余之楚之秦，而得僧伽事益詳，於是遂纂輯而為之傳。[34]

這篇序文先述他因讀李白詩而知僧伽其人，[35]再述韓愈雖闢佛之志甚堅，而於僧伽之「神異」卻不敢或誣，於是自覺有為僧伽作傳之必要。後因遊秦、楚之地，而多聞僧伽之故事，遂決定編寫成書。顯然，他對僧伽的「神異」深信不疑，故有意為之宣揚。

蔣之奇曾先任陝西副使，後又擢升江、淮、荆、浙發運副使，故說「之楚之秦」。[36]他說因為在此二地而「得僧伽事益詳」，一方面固是因

爲他去瞻拜過僧伽塔，另一方面是否意味著這兩地僧伽信仰之普遍？

[37]李元嗣在其〈新

[33] 李昌憲之，《宋代安撫使考》(濟南：齊魯書社，1997)，引《續資治通鑑長編》謂蔣之奇在哲宗元年以江浙荆淮等路制置發運使之職調知廣州，見頁 379。前引《羅湖野錄》說他「元豐間(1078-1085)漕淮上」，當是元豐末。本文所用之《泗州大聖明覺普照國師傳》是明萬曆 19 年(1591)李元嗣刊本。書中除蔣之奇所撰之傳外，還有其他相關文字。以下簡稱蔣之奇所撰爲〈泗州大聖傳〉，而全書則稱《普照國師傳》。

[34] 見〈泗州大聖傳〉，頁 827。

[35] 蔣之奇所說之李白詩，指的是李白的〈僧伽歌〉，見李白，《李太白全集》(臺北：河洛圖書出版社，1975 影印本)，頁 198-199。宋人董道(字彥遠，活躍於南北宋之際)在其《廣川書跋》說此詩「鄙近，知非太白所作。」並說太白年紀太輕，不會認識僧伽。所以他批評蔣之奇說：「僧伽傳，蔣穎叔作。其謂李太白嘗以詩與師論三車者，誤也。」見《廣川書跋》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 10，頁 11a-12b。關於此詩是否爲李太白所作，眾說紛紜，但蔣之奇並不曾懷疑，反而深信之。于君方教授在其《觀音》一書中說蔣之奇懷疑此詩爲太白所作，又引董道之語爲證，張冠李戴，恐是未親睹〈泗州大聖傳〉而致誤。見 Yü (2002), p.528, note 4。

[36] 關於其遷調，見《宋史》，卷 343，頁 10916。唯其任陝西副使的時間不詳。

[37] 根據張舜民的〈郴行錄〉，張曾與蔣之奇、劉士彥與王純中齊遊泗州僧伽塔。依張舜民描述他見僧伽示現之情況如此：「大聖見塔上，始見香烟如霧，籠閉四周。少頃，有物如拳許，在相輪上或坐或作，往來周旋不止。每至東南角，少竚立，至暮不滅。又自塔下烟霧如氤氣

P. 190

刊明覺大師實錄序〉中曾說蔣之奇所著〈泗州大聖傳一卷〉，「其源雖出高僧傳，然多掠其大凡，而未盡委□□□。」[38]李元嗣因此而「博(?)採傳記，更互讎(?)對，訂其是非，會諸異說，務歸周(?)致。」[39]這些描述，雖有缺文及不明處，但明顯地表示他對蔣之奇所作之僧伽傳不甚滿意，認爲它基本上是根據僧傳而編成。果真如此，則蔣之奇在秦、楚等地，也就是在陝西、淮南等地之所見所聞若不是沒有新意，就是相當有限。如果僧伽崇拜確如眾所周知地盛於宋代，那麼蔣之奇之泗州大聖傳應不致於如李元嗣所形容的那麼粗略吧。[40]

有關僧伽之記載，早見於唐李邕(673-742)的〈泗州臨淮縣普光王寺碑〉。[\[41\]](#)但在唐宋的僧傳裏，只有贊寧(919-1001)的《宋高僧傳》有僧伽之記錄。不過，贊寧之僧伽傳相當長，字數約有蔣之奇僧伽傳的五倍之多，故蔣之奇之作自不可能是抄贊寧之傳而成。因為蔣文篇幅不長，將其彙錄如下：

普照明覺大師僧伽者，蓋西域人，莫知其國土與姓氏也。年三十，自西域來。唐高宗龍朔中，至長安、洛陽懸化，遂南遊江淮，手執楊柳枝，攜瓶水，混稠眾中。或問師何姓，答曰：「姓何。」又問師何國人，答曰：「何國人。」然人莫測其為何等語也。武后稱周帝，號武氏周。萬歲通天中，有制：「番僧樂住者，聽！」遂隸楚州龍興寺。後欲於泗上建寺，遂至臨淮，宿山陽令賀跋玄濟家，謂曰：「吾欲於此建立伽藍。」即現十二[一?]面觀音相。玄濟驚異，請捨所居為寺。師曰：「此地舊佛宇也。」令掘地，得古碑，乃齊香積寺銘，李龍建所創。並獲金像一軀，眾以為然燈[燃燈?]佛。師曰：「普照王佛也！」

上騰，少間雨作。」〈郴行錄〉應該是張舜民被謫至郴州(宋時屬湖廣)時所寫，時間應該在蔣之奇任江、淮、荆、浙發運副使時，因他稱呼蔣為發運副使。按：張舜民字芸叟，自號浮休居士，治平二年(1065)進士。其〈郴行錄〉收於其殘存之《畫墁集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)。此處所引部份，見卷7，頁2b-3a。

[\[38\]](#) 見《普照國師傳》，頁824。此文多處已破損，□為缺字，但按文義看似為「委曲周詳」或類似之語。

[\[39\]](#) 同前註。按原文破損或不明處，以問號指出。

[\[40\]](#) 關於僧伽崇拜盛於宋代之證據，可見於宋代僧伽造像及殿堂之日趨普及。參考日學者牧田諦亮之，《中國佛教史研究》(東京：大東出版社，1981-1984)。徐萍芳對牧田所收集之資料曾加以補充。見徐著，〈僧伽造像的發現和僧伽崇拜〉，《文物》1996年第5期(5月號)，頁50-58。

[\[41\]](#) 見李邕，《李北海集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷3，頁11a-14a。

視之，有石刻焉，果普照王佛。景龍二年，中宗遣使迎僧伽入內，號稱國師，帝及百官執弟子禮與！[敕]度慧岸、慧儼、木叉三人，以嗣傳鐙[燈？]，並賜臨淮寺額，師請以佛號榜之。帝以照字觸天后諱，改號普光王寺，為親書寺額。景龍四年，師寢疾，出住大薦福寺。二月三日，端坐而化，春秋八十有三，在西土三十年，入中國五十三年。帝命即薦福漆身建塔，忽臭氣滿城，亟祝送師歸臨淮。言訖，異香騰馥，遂送真身。以是年五月五日建塔，安大師真身於塔內。敕百官送至都門，士庶至灞水，僧尼至驪山。帝問萬迴：「僧伽大師是何人？」對曰：「觀音化身也。〈普門品〉云：『應以比丘身得度者，及皆親之，而為說法，斯之謂也。』」

[42]

比較此傳文與贊寧的僧伽傳文，我們可以發現蔣文有以下新增或敘述較詳之處：(1)以僧伽之口吻說僧伽欲建寺；(2)詳述唐中宗於景龍二年(708)迎僧伽入殿內，賜國師號，而僧伽自求以佛號榜其臨淮寺額；(3)鋪陳真身、建塔事，而謂中宗使漆身建塔，送入臨淮寺安其真身。

蔣文雖然有這三處較清楚的敘述，但是省略了贊寧許多有關僧伽神異變化的描述。而且贊寧所述僧伽神蹟，遠超僧伽滅後之年月而至宋太宗朝，而蔣之奇僅述及唐中宗朝僧伽滅度為止。換句話說，蔣之奇不但於中宗以後至宋太宗時之僧伽故事，沒有記錄，且對宋太宗以來的僧伽傳說，也全未採集增補，簡略之甚，無怪李元嗣深以為不足。此外，以上三處較詳之敘述，除了第一處外，其實都可見於《太平廣記》裏的〈僧伽大師〉條。《太平廣記》於宋太宗朝所編，距離蔣之奇寫傳的時間約有九十年，而蔣傳中竟無一語述及這段時間的僧伽傳說，寧不奇怪？[43]

雖然如此，蔣之奇因身份特殊，其所撰之〈泗州大聖傳〉刪略神異傳說，而確認僧伽大師寺、泗州塔、及僧伽真身之由來始末，又強調唐僧萬迴以來所傳的僧伽是「觀音化身」之說，[44]等於是把僧伽傳說用較

接近史傳的形式重新呈現在士大夫的讀者面前，吸引高級知識分子之閱讀，以宣揚僧伽之信

[42] 見〈泗州大聖傳〉，頁 827-829。按：「帝及百官執弟子禮與」之「與」似應讀「歟」而不應作連詞。「敕」字係參考《宋高僧傳》僧伽傳文所加。

[43] 見《太平廣記五百卷》(臺北：新興書局，1958)冊二，卷 96，頁 649-650。

[44] 《宋高僧傳》，卷 18，〈僧伽傳〉謂中宗問萬迴師曰：「彼僧伽者何人也？」而萬迴答曰：「觀音菩薩化身也。」見該書頁 449。同卷〈萬迴傳〉亦有類似問答，見頁 455。

P. 192

仰。換句話說，他的讀者應是士大夫。譬如，他的侄子蔣璨(1085-1159)即是其中之一。蔣璨不但重書〈泗州大聖傳〉，並且在其後題字說「□感應化，固其餘事」，而「唯萬迴以[師]為觀音化身，信哉！」[45]而南宋孝宗時大臣李祥(fl.1128-1201)，著文敘述僧伽大師滅度後應化靈異事，亦說曾得「樞密蔣公所作僧伽傳」，而「見其敘引，靈矣。且有觀音大士應身之說，與予父兄所說略同。」[46]

值得注意的是，自唐李邕述僧伽傳以來，至蔣之奇所作之〈泗州大聖傳〉，雖有言及僧伽真身葬於臨淮寺(即普光王寺)之事，但都沒有提到僧伽「真身舍利」分散到別處之事。只有《宋高僧傳》提到宋太宗於太平興國七年(982)敕高品白承睿重蓋泗州塔，又於次年(983)「遣使別送舍利寶貨，同葬於下基焉。」[47]這些舍利，是不是常州僧善聰所收得的「眾舍利」？若果如此，今人視其為僧伽之「真身舍利」，實有問題。若非善聰之「眾舍利」，則考古學者之「真身舍利」說，不知何所據而云然？又假設善聰所說之「眾舍利」確為僧伽之「真身舍利」，豈不是說僧伽滅後，曾經焚化而留下舍利子若干？但並無任何記錄有此一說。如若真有舍利子，也應在泗州塔底，怎會出現在江陰的華藏塔基呢？這些問題未有圓滿答案之前，我們對僧伽「真身舍利」出現於江陰之說，是有充分理由懷疑的。

四、僧伽崇拜的居士代表——李綱

蔣之奇的〈泗州大聖傳〉雖似有意無意地諱言僧伽的神異之蹟，但是僧伽之神蹟與傳說仍持續地在增加，[48]而僧伽信仰之流傳也一直在擴展，這可從泗州以外僧伽塔寺的興建及僧伽像的鑄造看出端倪。至少在北宋結束以前，在各個地區有僧伽塔、寺、堂、像等，略如下表：[49]

[45] 見〈泗州大聖傳〉，〈題僧伽傳後〉，頁 829。按：蔣璨為蔣之奇從子，其所任官職與蔣之奇類似，題蔣之奇所著之傳時，任右中大夫直龍圖閣，江南西路轉運副使。

[46] 同前書，頁 835。關於李祥，詳見下文。按：蔣之奇於徽宗時復為翰林學士，拜同知樞密院。次年，又知院事。故稱「蔣公樞密」。見《宋史》蔣之奇本傳，頁 10917。

[47] 見《宋高僧傳》，卷 18，〈僧伽傳〉，頁 451。

[48] 部份神蹟，李祥曾於其〈大士滅度後應化靈異十八種〉(以下簡稱〈大士靈異事蹟下篇〉)詳述，見下文討論。

[49] 此表所列大致依時間先後排列。部份資料根據前引徐萍芳文，和 Denis Patry Leidy, “The Portrait of the Monk Sengqie in The Metropolitan Museum of Art,” in *Oriental Art*, no. 49

P. 193

寺院名稱	地點	時間	備考
廣教寺大聖殿[50]	江蘇狼山	太平興國年間(976-983)	僧伽坐像
泗州院[51]	福建長樂	雍熙元年(984)	
福聖禪院(南禪寺)[52]	無錫	雍熙中(984-987)	僧伽像、七級浮圖
景德寺泗州院[53]	上饒	景德中(1004-1007)	
瑞光寺	蘇州	大中祥符 6 年至天禧元年(1013-1017)	木雕描金僧伽坐像
下天竺寺[54]	杭州	天禧 3-4 年(1019-1020)	僧伽像
大安塔[55]	汴京	明道 2 年(1033)	僧伽像

仙岩寺塔(慧光塔)	浙江瑞安	慶曆 3 年(1043)	木雕塗金僧伽坐像
僧伽浮圖	祥符縣樊村	治平中(1064-67)	
南臺僧伽塔[56]	建昌	治平中(1064-67)	
華嚴院[57]	臨汝	治平 3 年(1066)	僧伽像
泗州大聖庵[58]	永州	熙寧間(1068-1177)	僧伽像
興教寺	松江	熙寧元祐間(1068-1093)	銅造僧伽坐像
竹林寺泗州院	福建長樂	元祐間(1086-1093)	
泗州院	福建漳浦	元祐間(1086-1093)	

(2003)。部份則為筆者所蒐集，皆註明來源。顯然，凡稱泗州院者當有僧伽像，亦可能是雕像，唯尚待進一步查證。

[50] 按：狼山在江蘇南通市南郊，廣教寺據說為僧伽於唐總章二年(669)創建。宋僧智幻法師於太平興國年間住持此寺時建大聖殿，塑僧伽像供奉。

[51] 或謂太平興國 9 年，但太平興國無 9 年，應為雍熙元年。

[52] 《無錫志》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 3 下，頁 28a。

[53] 《古今圖書集成》，〈神異典〉110 卷，頁 37。

[54] 契嵩，《鐔津集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 15，〈杭州武林天竺寺故大法師慈雲式公行業曲記〉，頁 9ab。

[55] 夏竦，《文莊集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 27，〈大安塔碑〉，頁 4a。

[56] 見《古今圖書集成》，〈職方典〉883 卷，頁 9。

[57] 惠洪，《石門文字禪》(臺北：新文豐出版社，影印常州天寧寺刊本，1973)，卷 22，〈華嚴院記〉，頁 16a。

[58] 《至元嘉禾志》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 11，〈泗州大聖庵〉，頁 8ab。

P. 194

泗州堂[59]	仙井	元祐元符間(1086-1100)	
不詳	洛陽	元祐 7 年(1092)	石雕坐像
承天禪院僧伽浮圖 [60]	江陵	崇寧元年(1102)	

天封塔	寧波	政和 4 年(1114)	塗金石雕坐像
白象塔	溫州	政和 5 年(1115)	塗金磚雕僧伽坐像
僧伽院[61]	南康	宣和年間(1119-1225)	
天寧寺僧伽塔[62]	儀真	靖康初(1126)	
泗州大聖龕[63]	四川大足	靖康元年(1126)	石雕坐像

事實上，北宋僧伽塔寺之多，必不只以上之數。文學家黃庭堅(1045-1105)就曾說：「僧伽本起於盱眙，於今寶祠徧天下，其道化乃溢於異域，何哉？豈釋氏所謂願力普及者乎？」[64]所謂「寶祠徧天下」或是文學的誇張用語，但是山谷居士如此誇張，當未嘗不是根據他的見聞而發。他於元豐七年過僧伽塔時，還曾作發願文，誓戒淫欲、飲酒、食肉，狀至誠懇。[65]蘇軾(1036-1101)、蘇轍(1039-1112)兄弟等，雖然未必相信僧伽之神異，但都曾親赴泗州瞻禮僧伽塔，而且都有詩文記其事。元祐七年(1092)三月，蘇軾知揚州軍州事充淮南東路兵馬鈐轄時，因為淮東西「連歲不稔」，又「浙右大荒，無所仰食」，時雨不至，民窮為盜，還寫了〈僧伽塔祈雨祝文〉，以「香燭茶果之供」，祈請「大聖普照王，以解脫力，行平等慈。噫欠風雷，咳唾雨澤，救焚拯溺，

[59] 見李新，《跨鰲集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 16，〈泗州堂記〉，頁 13b-15a。

[60] 見黃庭堅，《山谷別集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 4，〈江陵府承天禪院塔記〉，頁 1a-3a。

[61] 見《古今圖書集成》，〈職方典〉 871 卷，頁 11。

[62] 孫覿，《鴻慶居士集》卷 32，〈徑山妙空佛海大師塔銘〉，頁 16b-20a。

[63] 參看重慶大足石刻藝術博物館及重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所合編之《大足石刻銘文錄》(重慶：重慶出版社，1999)，頁 27。按：此泗州大聖龕在北山佛灣，有北宋伏元俊題名。

[64] 見黃庭堅，《山谷別集》卷四，〈江陵府承天禪院塔記〉，頁 1a-3a。按：盱眙即是泗州古名。

[65] 按：據云元豐七年(1084)三月，黃庭堅別蔣之奇，移監德平鎮過泗州僧伽塔時曾作發願文，「痛戒酒色，但朝粥午飯而已。」宋濂曾說：「初翁三十餘，嘗過泗州僧伽塔，即造發願文戒酒色與肉食，曾未幾何，輒皆犯之。」雖然如此，但是他作發願文時，信誓旦旦，是有幾分誠心的。見《嘉泰普燈錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 127)，頁 316b；宋濂，《文憲集》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 63，〈題黃山谷手帖〉，頁 24a-25a。

不待崇朝。」[\[66\]](#)雖然祈雨救災，為地方官之例行公事，但是僧伽塔變成了祈雨的對象，亦可見其在官府眼中之地位了。蘇軾自己或許並不反對僧伽信仰，但也不十分贊同向僧伽或任何佛像祈禱求助。事實上，在他入泗州之前，曾於治平三年(1066)護老蘇公之喪舟行還蜀，由汴入淮而至杭州，因遇逆風而不能進，繫舟於汴河岸，舟人就勸他「禱靈塔」。他後來追憶此事，寫了〈僧伽塔〉詩，中有「至人無私何厚薄？我自懷私欣所便。耕田欲雨刈欲晴，去得順風來者怨。若使人人禱輒遂，造物應須日千變。」言下深疑祈禱、求雨之功。[\[67\]](#)紹聖元年(1094)，他為人寫泗州大聖像讚，還說「泗州大士誰不見，而有熟視不見者。彼豈無眼業障故，以知見者皆希有。若能便作希有見，從此成佛如翻掌。」[\[68\]](#)頗有借流行甚廣的僧伽崇拜來勸世人敬佛必須知佛之意。不管如何，各地僧伽塔、院之修築及僧伽像的增加，甚至僧伽像縮小而傾向家庭小龕像之塑造，正是說明僧伽信仰普及的最可靠證據。[\[69\]](#)

到了南宋，泗州僧伽塔雖焚毀，但其他各地僧伽塔數仍不斷增加，雖未必「寶祠徧天下」，但合北宋所建造之僧伽塔像一併統計，大概各大州縣都可見僧伽塔寺。南宋的僧伽塔寺益多，更顯示僧伽崇拜之普及。信士及遊客慕名而至其處瞻禮者，固多有詩記其事，其信佛更篤的居士，就往往很熱心地撰文為僧伽做宣傳了。

南宋名臣李綱(1083-1140)就是熱心於僧伽崇拜的一個最佳例子。李綱以致力保衛宋室而聞名於世。他先於靖康之際，留守汴都抗拒金兵，又於宋室播遷之後，出任宰相，臨危受命，力挽狂瀾，意圖恢復。前後主持中樞七十五日，因讒言而去職，仍忠心耿耿，不忘國家，實為古代大臣之典範。此種氣節凜然之人物，於孔孟之書外，亦留心內典，深達釋氏之教，並且篤信佛教，歸心三寶，為虔誠之佛教居士，實不免出人意外。歷來學者，研究李綱，

[66] 見《蘇軾文集》(北京：中華書局點校本，1986)，頁 1296。按：當時東坡初知揚州軍州事，任揚州通判的晁補之(1053-1110)曾寄詩給東坡祝賀，詩中謂：「麥如節髮稻立錐，使君憂民如己飢；似聞維舟禱靈塔，如絲氣上淮西睢。」所說「禱靈塔」即是此事。關於晁補之詩，參看黃啓方，《東坡的心靈世界》(臺北：學生書局，2002)，頁 98。

[67] 見《蘇軾詩集》(臺北：學海出版社，1983)，頁 289-291。

[68] 見《雲臥紀談》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 148)，頁 31ab。據說是為潮州麻田吳子野而作。

[69] 此可從上表相關文獻及出土的北宋僧伽像看出端倪。前引 Denis Patry Leidy 之文所收集之僧伽像有尺寸甚小者，筆者將部分出土像置於個人網頁上，以 Powerpoint presentation 方式顯示，有興趣之讀者可至筆者網址 <http://academic.hws.edu/chinese/research>，點擊“Talks Delivered in Chinese”即可見其大概。

P. 196

多因視其為政治家而只關心他的事功與政績，少注意到他在學術思想上的表現。近來林義正教授有專文析論李綱會合易與華嚴思想的貢獻，[70] 相信必有助於讀者對李綱進一步的認識。筆者不久亦有專文全面討論李綱的佛教信仰，此處僅就其僧伽崇拜之表現稍加說明。

李綱對僧伽信仰至誠，固然與他的讀經學佛有關，也是因為他與許多宋代信佛之士一樣，深信僧伽即是觀音化身之說。宣和二年(1120)，他 38 歲，第一次被貶至福建沙陽，就在貶所寫了〈書僧伽事〉一文，大談僧伽神蹟。這篇文章，約蔣之奇〈泗州大聖傳〉之兩倍長，對僧伽之「神變示現之跡」，敘之不殫煩，遠比蔣之奇之文更能吸引信士。其文開宗明義就認許僧伽為觀音化身之說，點明欲以親身經歷，證實傳說之不謬：

世傳僧伽為觀音大士化身，其神變示現之跡載於傳說、著於耳目，不可勝紀。予獨書其近年親所見聞者三事。[71]

李綱所謂之「親所見聞者三事」與宋以前的僧伽傳說都很類似，雖然令人難以想像，但其言深刻而誠懇，令人不忍懷疑。其第一件事，發生於政和五年(1115)他自考功員外郎告假，迎親於吳興時。當年秋天，他

回經泗上，順道去謁僧伽塔，預備在塔下擇日脩供致敬。當日天尚未明，普照寺長老肫齊突遣人報信說：「塔有光相，宜速至瞻禮。」李綱與雙親家人隨即出寺觀看，時正值日出，只見：

有青色光自相輪頂如倒浮屠上屬霄漢，觀者如堵，固以歎異得未曾有。及辰已間，天無纖雲，秋日愈明，而塔之西北隅第四級銅鐸中，現大寶珠，色如爛銀、如水晶，旋轉不停，光彩炫耀，鑠人目精，凡一餉時，若有掣之者。珠自鐸口中入，而第五級鐸復吐一珠，與前珠等。須臾，入者復吐，吐者復入。塔之三隅，自第四級至第十三級，衆鐸皆然，惟東南一隅正與日對，珠隱不現，其楹梢間小鐸中，亦各

[70] 林義正，〈李綱《易》說研究——兼涉其「易」與「華嚴」合轍論〉，《臺大文史哲學報》第 57 期（台北：台灣大學文學院，2002），頁 67-97。

[71] 見李綱，《梁溪集》（臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本），〈書僧伽事〉卷 160，頁 4a-6b。按：本文亦參考清道光間刊本《梁溪先生全集》（臺北：漢華文化事業有限公司影印），此本之附錄部份，為《四庫全書》本所無，相當珍貴。此處「載於傳說」，道光本作「載於傳記」，似較正確。

P. 197

有珠，垂布周匝，璀璨相射，如白月晝燃百千燈，照滿一塔。空中寶光飛騰往來，大者如星，小者如舍利，熠燿繽紛，若可承攬，至午未間，方漸隱去。如是者，凡三日而後已。時部使者張根、劉燾、奉使徐禋、郡守吳公懋與其僚屬畢會，士庶瞻仰，以為自昔顯示神變，未有若此之盛者。其後肫齊具圖以聞，有旨賜號摩尼寶光之塔。此一事予得於所見者。[72]

這個在僧伽塔上所發生的奇蹟，究竟如何解釋，有待進一步的研究。重要的是，李綱及他的隨從和其他一起瞻仰的士庶，都認為「自昔顯示

神變未有若此之盛者」。顯然，他們已知若干與僧伽相關之神蹟，不過都沒這次神奇罷了。

李綱所述的第二件事，發生於政和八年，也就是重和元年(1118)。這年東南大水，泗州水患尤甚，淮瀆泛溢，淹及城牆，情況相當嚴重。[\[73\]](#)據說：

城門不固，水夜自門以入，所漂蕩者凡千餘家，人情惶駭，莫知所為。方擾攘中，有僧持鉢以乞，或以餅餌施之，且告之言：「此何時而乃求化耶？」僧笑不答，袒去上服，徑趨入水，其去如風。俄而，城樓自摧，正堙水道，於是人力可施，水患遂弭。詰旦，官吏按視城樓之摧，斬斬然無尺椽片瓦之遺，積於壞門，如累疊然，始知是夜乞食者乃僧伽也。郡官相率禮謝，塔不開扃，則所施餅餌尚留鉢中，此一事予得於所聞者。[\[74\]](#)

李綱此時正在京師，所以他並未親見水災之事，更未目睹僧伽之出現，所以只能說是「得於所聞者」。雖然如此，僧伽以其神力解除水災之故事，早已形成其神異傳說主題之一，李綱對僧伽此回救災，自然深信不疑。

李綱所述之第三件事，發生於宣和元年(1119)夏天。時京師積水暴集，都城之外，水勢高漲，浩如江湖，據說僧伽連續出見輦轂之下三次：

[\[72\]](#) 同前註。按：「如白月晝然」，道光本作「如白日晝然」。

[\[73\]](#) 按：《宋史》，卷 21，〈徽宗本紀 3〉有謂：「是歲，江、淮、荆、浙、梓州水，出宮女百七十八人。」卷 14，〈五行志〉亦說：「重和元年夏，江、淮、荆、浙諸路大水，民流移，溺者眾。」分別見頁 401、1329。

[\[74\]](#) 同前註。「塔不開扃」一語道光本作「塔下開扃」。疑皆誤，應作「塔下開扃」，表示開了泗州塔下之門後，發現所施之餅餌還在僧伽之鉢中。

初見於感慈塔，若揮扇然。又見於天清塔，又見於相國之東塔，皆從二侍者，為行道相。都人瞻禮，闐隘衢巷。已而水退，都邑抵寧。有詔進封普慈巨濟大士，秩視伯爵。誥命之辭有曰：「其儀屢見，萬目具瞻；巋然靈光，祐我昌祚。蓋此謂也！」予時自左史謫下去京師。此一事兼得於見聞者。[\[75\]](#)

此次京城水患甚大，諸史書都敘述甚詳。譬如，《宋史》·〈五行志〉就說：「宣和元年五月，大雨，水驟高十餘丈，犯都城。…至是，詔都水使者決西城索河堤殺其勢，城南居民塚墓具被侵，遂壞籍田親耕之稼。水至益猛，直冒安上、南薰門，城守半月。已而入汴，汴渠將溢，於是募人決下流，由城北入五丈河，下通梁山灤，乃平。」[\[76\]](#)

因為水患太大，造成嚴重損害，李綱不過是個起居郎，卻兩次上疏論列，以「變異不虛發，必有感召之因；災害未易禦，必有消復之策。」[\[77\]](#)要求面奏徽宗。結果因暗示「陰氣太盛，當以盜賊外患為憂」，[\[78\]](#)及罷花綱石運等「不急之務」，為朝廷所惡，貶謫至南建州沙縣稅務。雖然如此，李綱深知其奏疏必得罪執政，故亦「上章待罪」，而為朝廷所貶。值得注意的是，水患發生之時，李綱適在京師，而他的奏疏也顯示對朝廷救災之策的理解，但他還是接受僧伽化現靈祐的說法，可見他對僧伽信仰之誠。由於這種虔誠的信仰，對於他所見聞之僧伽神異傳奇，就理所當然地用歷來所說的「觀音化身」來解釋了：

[\[75\]](#) 同前註。「闐隘衢巷」一語道光本作「闐溢衢巷」，應從道光本，蓋「闐溢」，充滿之謂。「都邑抵寧」道光本作「都邑底寧」，亦應從之，如「底定」之意也。

[\[76\]](#) 見《宋史》卷 14，頁 1329。又同書卷 94，〈河渠志 4〉亦謂：「宣和元年五月，都城無故大水，浸城外官寺、民居，遂破汴堤，汴渠將溢，諸門皆城守。」

[\[77\]](#) 見《梁溪集》卷 40，〈論水災事祈奏對狀〉，頁 3a-4b，及李綱〈行狀〉。按：李綱當時官職為起居郎兼國史編修、同知貢舉。起居郎為六品官，掌天子言動。龔延明，《宋史職官志補正》（杭州：浙江古籍出版社，1991），引《通考》謂：起居郎「禦正殿則侍於門外，便殿則侍立。」可見職甚卑，故李綱之奏狀說：「伏望聖慈降旨閣門，許臣來日因侍立次直前奏事」。

[78] 《宋史》卷 358，〈李綱傳〉，頁 11241。按：李綱〈論水便宜六事奏狀〉等疏，並無「陰氣太盛」等語，但暗示徽宗不能籌謀禦災，不能恤民，耗費國財，自然不為皇帝所喜，故責他「所論不當，」而降職謫官。

P. 199

惟普慈巨濟大士滅度至今五百餘年，而乃以光景、形相、威神、神力與人相濟，拯危弭患，靈跡顯然，如常住世。蓋其誓願宏深，神化自在，具大慈悲，與此土衆生有大因緣，故能示現，昭昭若此，世謂：「觀音化身」；而《維摩詰所說經》亦云：「菩薩住不可思議解脫門，能以神變作諸佛事，攝受衆生，」寧不信與！

[79]

不僅如此，李綱在撰寫〈書僧伽事〉的五年之後，也就是宣和七年(1125)之時，又到泗州舊地重遊，並瞻禮僧伽塔。還寫了〈泗上瞻禮僧伽塔〉五言古詩一首如下：

湯湯淮泗濱，實為至人居。至人骨已冷，靈響初不渝。

巍然窳堵波，金碧耀雲衢。突兀三百尺，勢欲凌霄虛。

乃知天人師，宜有神明扶。憶昔歲乙未，奉親由此途。

開關瞻睟容，端相不可誣。清秋日當午，為現摩尼珠。

蟬聯寶鐸間，懸綴如流蘇。萬目共瞻覩，稚耄驩驚呼。

重來念舊事，感歎涕潛如。再拜禮雙足，如師真丈夫。[80]

所謂「清秋日當午，為現摩尼珠。蟬聯寶鐸間，懸綴如流蘇。萬目共瞻覩，稚耄驩驚呼。」正是〈書僧伽事〉一文中他親眼目睹神蹟的回顧，而以韻文的方式來追懷舊事，更充分表達了他對僧伽的虔敬之誠。也無怪四年之後，也就是高宗建炎三年(1129)，他聞知普照王寺及僧伽塔遭

火災而焚毀殆盡，難過之餘，竟於夢中遊觀重建之僧伽塔。醒後賦詩記其夢，而有以下諸句：

誰知興廢相綢繆，鐵馬馳突橫戈矛。

四方羣盜起如蠹，付以一炬成荒丘。

慈航濟物衆所麻，捨我去矣真可憂。

昨宵夢到淮上洲，宰堵再造工方鳩。

千章巨木回萬牛，此豈有意重來不？

塔成大士還舊遊，更扶休運三千秋。[\[81\]](#)

[\[79\]](#) 見《梁溪集》卷 160，〈書僧伽事〉，頁 4a-6b。此段引文之「與」，道光本皆作「歟」。

[\[80\]](#) 見《梁溪集》卷 16，〈泗上瞻禮僧伽塔〉，頁 27ab。

P. 200

歷來塔寺遭回祿之災本即尋常，在宋代也實為司空見慣之事。雖亦有火燒至佛寺竟戛然而止之記錄，但絕非是佛或菩薩保佑之結果。靖康至建炎之際，政局不穩，群盜如蠹，金人入侵，淮泗烽煙四起，普照僧伽寺塔被焚，實無需諱言。李綱「四方羣盜起如蠹，付以一炬成荒丘」之句，不僅是敘述事實，而且也表達了朝廷不用他平盜之策的遺憾。[\[82\]](#) 不過他雖然對僧伽塔寺付之一炬表示憂心，而有「捨我去矣真可憂」之語，但已因讒言而罷相，無力再治盜賊，對抗金兵，只有期待泗上宰堵之重建，僧伽之再來，幫助淮泗地區恢復安定了。

李綱讚頌僧伽之文字，是否對僧伽信仰的進一步流傳發生任何作用，因為無直接證據，難以評估。不過，他雖然只任七十五天的宰相，畢竟

聲望甚隆。以他的地位與身分來說僧伽傳奇故事，其影響必然是可觀的。南宋僧伽崇拜更加興盛，他的推崇應是可以記上一筆的。另外值得注意的是，李綱是否讀過《宋高僧傳》所錄太宗時埋在塔基下的舍利呢？如果他確曾閱過，那麼他是否在暗示泗州塔上懸綴寶鐸間，萬目共睹的「摩尼珠」，即是這些舍利的化現呢？

五、僧伽神蹟的宣揚者——李祥

上文提到的南宋大臣李祥，是李綱之外大力宣揚僧伽信仰之佛教居士。他是無錫人，與李綱的原籍無錫梁溪相同。他的時間較李綱稍晚，在孝宗隆興初(1163)登進士第，然後由太學博士遷國子祭酒。寧宗慶元朝(1195-1200)，韓侂胄用事，逐趙如愚與朱熹，李祥上疏抗爭，由是被罷。後侂胄敗，朝廷以祥為忠，除直龍圖閣、湖南轉運副使，但為言者所劾又罷。[\[83\]](#)李祥的身份

[\[81\]](#) 見《梁溪集》卷 21，〈夜寢，夢遊泗上觀重建僧伽塔，纔兩層。塔以今春同普照王寺焚蕩殆盡，豈大士有意再來此土乎？覺而賦詩以紀之。〉頁 7a-8b。

[\[82\]](#) 按：李綱於建炎元年(1127)罷相。罷相之前，曾奏議捍禦金人及收服群盜之法，但既罷之後，「招撫經制司皆廢，車駕遂東巡，兩河郡縣皆陷於敵。金人以次年春擾京東、西，深入關輔，殘破尤甚。凡募兵、買馬、團結、訓練、車戰、水軍之類，一切廢罷，中原盜賊蠭起，跨州連邑，莫能制禦，率如公之所料。」見《梁溪集》附〈李綱年譜〉，並參看趙效宣，《李綱年譜長編》(香港：新亞研究所，1968)，頁 81-118。

[\[83\]](#) 《宋史》卷 400，〈李祥本傳〉，頁 12151-12152。又見《無錫縣志》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 3 上，頁 24b。關於李祥為救趙如愚，上疏抗言因而得

是國子監祭酒，「掌國子、太學、武學、律學、小學之政令」，是元豐官制改革以後而設，[\[84\]](#)官居四品，地位甚尊，頗受太學生擁護，故他為言者所劾時，太學諸生楊宏中、周端朝等「六君子」上書議留李祥，併皆得罪。[\[85\]](#)

李祥雖為國子祭酒，但卻信佛甚篤。他信仰僧伽，與家庭之信奉關係很深。據他說，高宗建炎三年(1129)，他的家鄉錫山遭金虜之禍，其父奉祖母以下家人奔走逃難，途中妻離母散而不相知聞，而其父又於亂中被擊而落水，幾至悶絕。正當危急之時，其父「忽念一門主祀將誰脫，俄見一塔，火光星迸，有僧伽立焉，忽變觀音像，手持線三寸，命吞之。始驚覺，自水中奮身而起。」[\[86\]](#)李父因此而生，且於次日復與妻兒母親團聚，闔家不失一人。

李祥因為自幼常聽其父兄述及此事，對僧伽之忽現及其變成觀音之印象極深，故寧宗慶元之間(1195-1200)，他致仕在家，守墳僧智忠出示蔣之奇所作之僧伽傳，閱讀之後，見僧伽為「觀音應身」之說獲得佐證，遂著文傳述「大士滅度後靈異事蹟」，計故事十八則，為僧伽之神異作宣傳。[\[87\]](#)這十八則僧伽應化神蹟，自然也含宣和元年京城大水僧伽示現之事。不過，李祥之敘述，跟李綱之說稍異，多了僧伽「密語降龍」而致水退之主題，更加神化了僧伽超凡之能。根據他的描述，宣和元年夏五月京師大雨如注，歷七日而止，而雨水止退之經過如下：

京師城外水高十餘丈，鼃鼃出於院舍。帝懼甚，遣林靈素厭勝，方步虛城上，役夫爭舉挺擊之。上聞之，不樂。俄而，泗州大聖現於大內，

罪事，《宋史》及《兩朝綱目》等書都有記載。李祥有《李祭酒奏議集一卷》，陳振孫《直齋書錄解題》說是「國子祭酒錫山李祥元德撰，慶元初論救趙忠定得罪者。」見《直齋書錄解題》(上海：上海古籍出版社，1987)，頁 640。趙忠定即是趙汝愚。

[\[84\]](#) 見《宋史》卷 165，〈職官志 5〉，頁 3910。

[85] 葉適，《水心集》卷 24，〈國子祭酒贈寶謨閣待制李公墓誌銘〉，頁 5a-9a。又參看宋·葉紹翁，《四朝見聞錄》（北京：中華書局點校本，1989），甲集，〈慶元六君子〉條，頁 7-8。

[86] 見李祥，〈大士靈異事蹟下篇〉，第 18 則。於《普照國師傳》，頁 835。按：李祥之父李揚，贈中大夫。若李祥於二十歲中進士第，則建炎三年發生此事時，他尚未出生。故說：「自幼聞於父兄久矣。」

[87] 同前註。按：此處的守墳僧應是其私人「功德墳寺」的守墳僧。南宋功德墳寺、墳院大增，似多設有守墳僧負責守墳。是否確如黃敏枝教授所說當時所謂的「墳客」可能專司守墳，值得進一步研究。參看黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論叢》，第七章。李祥此篇後有寧宗慶元五年(1199)作之語，疑為後人所加。慶元初，泗州寺僧無餘□如作〈大士生存應化靈異事十八種〉（以下簡稱〈大士靈異事蹟上篇〉），後合兩篇靈異事蹟為「三十六化」，並於慶元六年(1200)作〈三十六化後序〉，遂使「僧伽三十六化」合成一體，完整地流傳於世。

P. 202

凝立空中，旁侍慧岸、木叉。上焚香拜禱，大聖振錫登城，頌密語。頃之，一白衣裹巾跪於前，若受戒諭者，萬眾咸睹，疑龍神之化人也。繼而水退，詔加僧伽大聖六字師號。[88]

這則故事，顯然還有道、釋較勁的含意在內。其中代表道教而深受徽宗寵信的林靈素，不僅不受民眾之歡迎，被役夫挺擊，倉皇而走，而且其厭勝、步虛之法失靈，徹底為僧伽之靈異所掩蓋而黯淡無光，十足地凸顯了佛教神異僧之威力。這對當時正遭林靈素打擊的佛教僧團及信仰者來說，無疑是個很大的鼓舞。[89]而史書雖僅說徽宗因林靈素作法無效，開始厭惡之，[90]但民間似都認為他實際上是被泗州大聖之神靈所擊敗的。不管如何，僧伽在京城顯聖的傳說，經李祥的再次渲染，已成了眾所皆知的「事實」。元人曾流傳此說：

京城大水，上累遣靈素禳之，不驗。又全臺上言：「[林靈]素妖惑聖聽，改除釋教，毀謗大臣。」遂遭排斥。歸溫州，後以血疾死。[91]

[88]見〈大士靈異事蹟下篇〉，第 16 則。在《普照國師傳》，頁 834-835。徽宗詔命所加師號，李祥未說明，疑即是李綱所說的「普慈巨濟大士」。按：有關林靈素厭勝而步虛城上事，亦見《宋史》卷 462，〈林靈素傳〉，頁 13529。唯《宋史》並未言及僧伽化現退水而受賜號事，當然是以事涉神異之故。又李祥此記載可能根據口語相傳，在李祥之前，蔡京的兒子百衲居士蔡條(1126 卒)就曾錄此事於他的《鐵圍山叢談》(北京：中華書局點校本，1983)，其用語雖殊，但內容大致相同：「宣和歲己亥夏，都邑大水，幾冒入城隅，高至五七丈，久之方退(或云：方得解)。時泗州僧伽大士忽見於大內明堂頂雲龍之上，凝立空中，風飄飄然吹衣爲動，旁侍惠岸、木叉皆在焉。又有白衣巾裹跪於僧伽前者，若受誠諭狀，莫識何人也。萬眾咸睹，迨夕而沒。白衣者，疑若龍神之徒，爲僧伽所降伏之意爾，上意甚不樂。」見該書頁 92。70 年後，志磐在寫《佛祖統紀》宣和元年大水事，就幾乎把李祥之文照抄，只把「帝懼甚」改成「宗廟危甚」，另外還把五月發生之事說成三月。見《佛祖統紀》(臺北：新文豐出版社，《大正藏》本，冊 49)，頁 421。志磐似不知蔡條亦曾記錄此事。

[89] 按：宣和元年徽宗用林靈素之議，毀壞佛法，引起佛教徒之抗議，對林靈素之失勢，自然深感慶幸。有關林靈素之毀法，詳見下文。牧田諦亮也認爲這故事可反映佛、道衝突之事實。見牧田諦亮(1984)，頁 51。

[90] 陳邦瞻等，《宋史記事本末》(臺北：鼎文書局，影印北京中華書局點校本)，頁 516。按：宣和二年，徽宗罷道學，放林靈素歸故里。

[91] 見元無名氏，《湖海新聞夷堅續志》(北京：中華書局點校本，1986)，後集卷 1，〈林靈素〉條，頁 169。林靈素爲溫州人，故《宋史記事本末》說放歸故里。有關林靈素之失寵，筆記小說之記載大致皆類似。其較詳者爲耿延禧所作的〈靈素傳〉，錄於宋趙與時，《賓退錄》(上海：古籍出版社點校本，1983)，頁 4-5。耿延禧亦謂宣和元年京城大水，而林靈素登城治水無效，遂上表乞骸骨。後全臺上言：「靈素妄議遷都，妖惑聖聰，改除釋教，毀謗大臣。」林靈素因而「攜衣被行出宮。」

P. 203

此種說法，大概是釋氏之徒藉宣和水災及林靈素被罷事，來讚揚僧伽靈異的結果。而李祥則是當初應化神蹟的主要編著者。

事實上，李祥所編寫之故事十八則，既然說是「大士滅度後」的靈異事蹟，自然包括唐中宗以來之故事。十八則中，其前十一則大致與贊寧在《宋高僧傳》之所述相類，且有時文字大同小異，似全採贊寧之文。自第十二則開始，所述神蹟共七則，或較贊寧之文爲詳，或爲贊寧之傳所無，當是因爲增加了太宗以後的神異傳聞之故。這些記錄，後來的佛

教史書，如志磐的《佛祖統紀》，或有記載，但仍有語焉不詳之處。李祥之記錄，可補其不足，可以說是李祥在宣揚僧伽傳奇上，「貢獻」最大之處。

這七則故事，宣和大水事與其父落水獲救事已於上文介紹，其餘五則，可條析如下：[\[92\]](#)

- (1) 十二：宋太宗太平興國七年壬午（982），詔重修泗州大聖寺。八年癸未，泗州奏僧伽塔白晝放光，士民燃頂臂香供養者，日千餘人。敕內侍奉釋迦舍利藏之塔內。雍熙二年乙酉（985），塔成，高十三級，以雍熙年號名之。遣內侍衛欽奉安僧伽於塔下，且置萬菩薩焉，仍賜金銀字經。

按：宋太宗崇重泗州大聖已見於前引《宋高僧傳》之〈僧伽傳〉。該傳文雖說有僧懷德「預搆材樓，自持蠟炬，焚身供養。」但並未說有僧伽塔白晝放光而每日千餘士民燃頂臂香供養之事。此外，它雖也說太宗命高品白承睿重蓋其塔，「務從高敞，加其累層。」但並未說高至十三級。而「遣使送舍利寶貨」，也未說是被遣之使是誰，而所送舍利為「釋迦舍利」。[\[93\]](#)不過，贊寧在同書之〈大宋臨淮普照王寺懷德傳〉中指明送舍利的內侍高品為李神福，雖未提及千餘士民燃頂臂香之事，但對懷德「焚身供養」的描寫，繪影繪聲，令人驚心動魄。他先介紹懷德，說他「髫年離俗，謹願飾身，誦通《法華經》得度。自爾雖登講肆，終以誦持為務。」[\[94\]](#)基本上是個誦經僧。但自從到了泗州，就不同了：

[\[92\]](#) 以下各則故事，皆見〈大士靈異事蹟下篇〉，頁 834-835。

[\[93\]](#) 《宋高僧傳》卷 18，頁 451。

[\[94\]](#) 《宋高僧傳》卷 23，頁 602-603。

晚遊泗上，禮僧伽塔像。屬今上遣高品李神福齋幡花上供，并感應舍利至，葬於新塔下基深窟中。德遂誓焚軀供養，先罄捨衣囊供身之物，齋僧一中。然後自衣紙服，身纏油蠟，禮辭僧眾。手持雙燭，登柴積中，發火誦經。觀者莫不揮涕。德至，火熾爍高，其身聊側，猶微聞誦經之聲。一城之人無不悲悼者，淘汰舍利甚多。[\[95\]](#)

贊寧這段令人動容的描述，大概可以反映宋初僧伽崇拜的狂熱程度。如果李祥所說的每日有千餘士民燃頂臂香供養，則其盛況簡直不亞於唐代鳳翔、長安居民對法門寺佛骨舍利的崇拜。[\[96\]](#)這都是因為有皇室在支持、崇重之故。

後來的《佛祖統紀》對於僧伽塔修建始末之描述，在時間上與李祥之敘述略有出入。作者志磐先敘述太宗於太平興國五年(980)遣內侍衛欽往修泗州塔凡十三層，並改寺名普照王為太平興國。然後再述太平興國八年(981)泗州奏僧伽塔放光事、每日千餘人燃頂臂香供養事、及內侍奉釋迦舍利藏之塔下事。[\[97\]](#)前二事與《太宗實錄》若合符節。但《太宗實錄》雖也指出「民燃頂及焚指斷臂者數千人，吏不能禁。」但並未提及奉釋迦舍利藏塔下事。[\[98\]](#)所以志磐與李祥之記載，雖然時間上不同，但二者都較贊寧更明白地指出內侍奉「釋迦舍利藏之塔內」。雖然這些釋迦舍利的來源不明，且究竟是否為「釋迦舍利」，亦有疑義，但非僧伽之真身舍利是可以肯定的。太平興國八年(983)十一月，日僧裔然入宋，先到泗州普照寺去瞻禮僧伽，然後才入汴京。可惜他對所見之僧伽塔沒有特殊記載，無法知道他的印象。不過約九十年後入宋的 62 歲日僧成尋，在他的《參天台五台山記》，對泗州塔就有相當詳細的描寫：「(九月二十一日乙丑晴)參普照王寺，先拜僧伽大師真身塔。西南額名雍熙之塔。八角十三重，高十五、六丈許。」[\[99\]](#)成尋之記錄雖給僧伽塔的存在

[95] 《宋高僧傳》卷 23，頁 603。

[96] 關於法門寺佛指舍利，見筆者“Consecrating the Buddha: Legend, Lore, and History of the Imperial Relic-Veneration Ritual in the T'ang Dynasty.” *Journal of Chung-hwa Institute of Buddhist Studies*. No. 11 (July 1998), pp.483-533.

[97] 《佛祖統紀》卷 43，頁 398a，399a。

[98] 見《太宗實錄》(臺北：鼎文書局，影印北京中華書局點校本《宋史》附，1978)，卷 27，頁 34。

[99] 見牧田諦亮，《中國佛教史研究》第二，頁 36-37，引成尋，《參天台五台山記》。

P. 205

與高度增加了一個旁證，但他並未提及僧伽真身舍利或「釋迦舍利」之事，似乎真身舍利藏塔內已無疑問，而「釋迦舍利」反而非瞻禮者所關切。

(2) 十三：宋真宗大中祥符九年丙辰(1016)九月，不雨。詔泗州龜山寺沙門智悟至京，止開寶寺求雨。悟先在泗州祈雨有感，曾斷一臂。至是又曰：「若七日得雨，更捨一臂。」五日大雨，乃截一臂，無血，眾異之。上遣使賜藥。泗守與郡人皆夢僧伽謂之曰：「悟是五百羅漢之一，來此救世。」又哲宗元符二年(1099)，袁州四月不雨，守臣禱於仰山塔所。見泗州大聖、維摩、羅漢列居左右，已而大雨。

此條記載，實有故事兩則。前者與《佛祖統紀》之文幾乎一致，但缺志磐於「上遣使賜藥」後所加的「悟曰：『無害』」一語。不過僧伽在此故事中，僅出現於郡守與郡人夢中當報訊者，作用不明。至於後者，嫌文字太省，反而不如志磐對禱雨事說明清楚。因為志磐之敘述，頗有值得注意之處，特摘引如下：

袁州守臣王古往禱於木平山聖塔，巖中放光，見白衣大士身金瓔珞，獲舍利，五色大如棗，中有臺觀之狀。復往仰山塔所，見泗

州大聖、維摩、羅漢列居左右，已而大雨霑足。郡聞於朝，詔賜木平塔曰『會慶』，仰山塔曰『瑞慶』。[\[100\]](#)

志磐這段記載對袁州守的禱雨情況寫得相當詳細，不但明說州守王古之名，而且也指出他在平木山大聖塔禱雨之後，又去仰山塔禱雨。這位州守王古，字敏仲，是北宋有名的佛教居士。他官至戶部侍郎，與另一位佛教居士楊傑為好友。曾編著《新修往生傳三卷》，以續飛山戒珠(生卒年不詳)之《淨土往生傳》，宣揚淨土往生之說。還著有《直指淨土決疑集》，楊傑為之作序，序中指出此書目的在鼓吹淨土往生之同時，開釋疑情，使有意信奉淨土，棲心安養者，可以放心信嚮，而徑超信地。[\[101\]](#)王古於哲宗紹聖四年(1097)至元

[\[100\]](#) 同前書，卷 46，頁 418c。

[\[101\]](#) 關於王古，筆者在其他文中論述已多，不再多贅。請參看前引筆者《因果、淨土與往生——透視中國佛教史上的幾個面相》一書，第 2、3 章。

P. 206

符三年(1100)知袁州(在今江西省)，[\[102\]](#)志磐說元符二年袁州守是他，絲毫無誤。王古是虔誠的佛教居士，對於禱雨求助僧伽，不餘遺力。所以他往復於相距十里之遙的平木山與仰山禱雨，[\[103\]](#)一旦事成，立即稟報朝廷將二塔重新命名，以示僧伽之靈應。

(3) 十四：徽宗崇寧三年(1104)，揚州奏泗州大聖屢見於普慧塔。是歲發運胡師文因開直河，祈求感應，表奏朝廷加號，賜泗州大聖等慈普照明覺國師菩薩。

此則故事亦見於《佛祖統紀》，但志磐只說僧伽屢見於普慧塔事，而不及其他。其實僧伽化現於各處佛塔之上，贊寧的〈僧伽傳〉敘之再三，至此似已成僧伽化現的一種模式。除此之外，他也早已被尊為能治

水旱之災的神僧，成爲水行、漕運受阻者祈導的對象。發運使「掌經度山澤財貨之源，漕淮、浙、江、湖六路儲廩以輸中都，」[\[104\]](#)責任重大，欲開河求水而祈靈於神祇，當然會想到僧伽。胡師文之生平事迹，史無詳載。李元嗣說他是「蔡京姻家，以羨餘媚上，入爲戶部侍郎，然非端人，」[\[105\]](#)果真如此，則此人地位甚高，他表奏朝廷加號，賜僧伽菩薩之稱，對僧伽之崇高地位，益加肯定，有助於僧伽崇拜之擴大發展。

(4) 十五：宣和元年己亥(1119)，泗州僧伽像將加以冠，忽風雨晦冥，裂其冠，墮門外。太守聞之大驚，遽詣像前謝曰：「僧伽有靈，安敢再瀆。」

此則故事文字，幾與《佛祖統紀》之文完全相同，而志磐之文係得自曾敏行(1118-1175)所著的《獨醒雜誌》。該書流傳時間在李祥撰寫其文之前，有可能也是李祥故事之所本。[\[106\]](#)值得注意的是，宣和元年元月開始，徽宗用林

[\[102\]](#) 見李之亮，《宋兩江郡守易替考》(成都：巴蜀書社，2001)，頁 444-445。

[\[103\]](#) 按：仰山在今江西，在宋袁州府南，高聳萬仞。平木山在其南十裏，挺秀高勝，與仰山相埒。見顧祖禹，《讀史方輿紀要》(臺北：樂天出版社，1973)冊四，卷 87，頁 3679。

[\[104\]](#) 見《宋史》卷 167，〈職官志 7〉，頁 3963。

[\[105\]](#) 〈大士靈異事蹟下篇〉，頁 834。

[\[106\]](#) 按：曾敏行(1118-1175)，字達臣，自號浮雲居士、獨醒道人及歸愚老人。其《獨醒雜誌》10卷，約刊行於淳熙二年(1175)。其所述僧伽事之原文曰：「泗州浮屠下有僧伽像，徽宗時

P. 207

靈素之議，迫害佛教。當時林靈素「欲盡廢釋氏以逞前憾，請於帝，改佛號爲大覺金仙，餘爲仙人、大士。僧爲德士，易服飾，稱姓氏。寺爲宮，院爲觀。...」[\[107\]](#)林靈素欲僧侶需蓄髮還俗，並衣道士之冠服。此故事中之太守，恐怕只是奉命行事，以道士之冠加於僧伽像上。[\[108\]](#)

不過，此故事有可能是佛教人士深受林靈素之辱，誇張州守「將加以冠」，及其前倨後恭之故事，以強調僧伽之神威。曾敏行、李祥先後予以渲染，更增加了僧伽之靈應，使其更顯可敬。

- (5) 十七：建炎三年(1129)，大金侵宋，攻破泗州。寺宇皆焚，唯寶塔被大風黑霧撮起。人見大聖以錫杖挑塔，肩擔上天，西北而去，唯基址存焉。後四大王到寺，伸禱於煨燼之中，得大聖及侍從普化處士真身，迎請歸京，以表攻泗之驗。後奉敕安置於大慶壽寺矣。

此則故事，稱女真爲大金而不似下則故事稱之爲金虜，不似李祥之語。又說金人得「大聖及侍從普化處士真身，迎請歸京，以表攻泗之驗」，似有頌揚敵人之意，也非李祥所當說。且僧伽「以錫杖挑塔，肩擔上天」之形容，除顯示其超凡神力足以保全其塔之外，用意不明，恐也非李祥所措意。不過，可以確定的是，建炎三年金人確實入泗州。當年元月。金將粘沒喝先敗韓世忠於揚州，然後常驅直入淮陽、淮東而入泗州。[\[109\]](#)依照僧伽傳說的慣例，逢金人焚燒擄掠之際，正是僧伽化現救難之時。但是這則故事卻違反這敘事原則，而描寫他肩挑寶塔而去，而其「真身」卻被金人找到，這難道是僧伽神格的應有表現？且金人既然找到其真身，怎未發現太宗時埋藏於塔下的「釋迦舍利」？這種種疑問，都可說明此則故事的浮誇虛誕之處。或也可以解釋爲何《佛祖統紀》及其他佛教史書都沒有同樣的記載，而李元嗣在校刊僧伽

改僧爲德士，僧皆頂冠。泗州太守亦令以冠加於像上，忽天地晦冥，風雨驟至，冠裂爲兩，飛墜於門外，舉城驚怖，莫知所爲。守遽詣拜曰：『僧伽有神，吾不敢強。』遂止。」見《獨醒雜誌》(臺北：新文豐出版社，《叢書集成新編》冊 84)，卷 9，頁 395。

[\[107\]](#) 見前引《宋史記事本末》，頁 515。

[\[108\]](#) 按：依李之亮，《宋兩淮大郡守臣易替考》(成都：巴蜀書社，2001)，頁 179，宣和元年泗州太守爲莫礪。莫礪字彥輔，歸安人，據說「善治家教子，子孫多直立，有名於時。」似非諂媚之官。

[\[109\]](#) 見《宋史記事本末》卷 63，頁 645。《宋史》·〈高宗本紀〉卷 25，頁 460。

傳時，也註明係泗州寺僧無餘□如所加的。[\[110\]](#)

雖然如此，大聖以錫杖挑塔昇天北去之故事，併入李祥之作，當更能加重其宣傳效果。讀李祥之故事者，大概都不會懷疑他是故事的首位傳述人了。

六、僧伽寺、塔及真身故事之餘響

金人焚毀泗州寺宇，僧伽塔寺勢必不能倖免。因為它地位特殊，所以在當時相當轟動。種種傳說都可能發生，這些傳聞，一經記錄下來，就顯得特別神奇，和其他故事大致都可以等量齊觀，而且都有相當程度的宣傳效果。另一方面，焚燬後的塔寺，一片荒煙廢墟，引起不少人慨歎。鄞縣世家的攻媿主人樓鑰(1137-1213)，與禪宗叢林耆宿時相過從，是個相當熱心的佛教居士，其祖父樓昇(元豐八年進士)「年四十而守家，傳其顯應事甚衆」。故他自己也是個僧伽的信仰者。孝宗乾道間(1165-1173)，他路過泗州，見大聖塔已夷為平地，直謂「但有火燒水轉掃地空之嘆而已。」[\[111\]](#)攻媿主人當然不知他拜訪泗州塔後的七十年間，仍是瘡痍滿目呢。七十年後，亦即理宗朝淳祐三年(1243)，頗具文才武略的沿海制置使李曾伯(生卒年不詳)，撰寫〈泗州普照寺重修大聖殿記〉一篇，其中就說：

[普照王寺]國朝嚴奉尤盛，中墮夷落，遄歸職方邊城。蹂躪之餘，齊人破碎，寺亦堙圮，僅存一字以覆像設，壁拆屋漏，風搖雨漂，

通梁空中，崑將壓墜，萬衆無所瞻仰。前刺史窘於捍敵，束於治財，緩而

[110] 見《普照國師傳》，頁 835。

[111] 見《攻媿集》卷 17，〈魏塘大聖塔記〉，頁 18a-20a。此句實出自韓愈〈送澄觀〉一詩。其詩之上下句爲：「欄柱傾扶半天赤，火燒水轉掃地空。突兀便高三百尺，影沈潭底龍驚遁。」見錢仲聯，《韓昌黎詩繫年集釋》（臺北：河洛圖書出版社影印本，1975），頁 63。按：依下文所引陸游〈入蜀記〉，宋在隆興中(1163-1164)曾「復泗州」，但詳細情況陸游並未說明。不過，據李之亮，《宋兩淮大郡守臣易替考》，引《續資治通鑑》，知泗州在紹興十二年(1142)宋金議和後割遺金人，紹興三十一年(1161)收復，隆興二年(1164)又割遺金人，見該書頁 182-183。以此看來，陸游所謂「復泗州」之說，應是紹興時事，而樓鑰於乾道中過泗州，可能又逢泗州再次收復後，唯時間已不可考。又，竹坡居士周紫芝(紹興十二年進士)自謂於丁酉冬，西游大梁，取道泗濱，曾「禮僧伽大士塔而行」，若「丁酉冬」爲孝宗淳熙四年(1177)冬，則僧伽塔在樓鑰過泗州後似又出現，難道曾經重建過？

P. 209

不省者，數正矣。[112]

可見在僧伽塔約有一百多年的時間，一直殘破不堪，至於斷垣殘壁，「萬衆無所瞻仰」。直到高密人鮑義(生卒年不詳)在淳祐二年(1242)出任州守之次年，適逢「五穀穰熟，邊境用寧。」爲了感激僧伽大士之陰助，才輸財修建其大聖殿。李曾伯描繪修建的情況說：「凡爲正殿五間，東西翼屋二間，殿後爲三間，以奉白衣普陀像。殿前又益一間，又爲僧俗膜拜梵唄之所。」[113]這個僧伽殿修完的結果，就造成其寺有院無塔的情況。所以抗金名將岳飛(1103-1141)的孫子岳珂(1183-?)來此地瞻禮的時候，不但親見「無塔有院」之實，而且還見證了「無塔有影」之事：

余至泗，親至僧伽塔下。中爲大殿，兩旁皆皆荆榛瓦礫之區，塔院在東廂。無塔而有院，後以土石甃洞作兩門，中爲巖穴，設五百應真像，大小不等，或塑、或刻，皆左其衽。[114]

岳珂因爲其先母「素敬釋氏」，便「奉其一於笈中以歸。」他到泗州的次日，又聽聞雖然無塔，但卻有塔影之說，且塔影正出現於城中民家，遂「亟往觀焉」，而謂「信然！泗固無塔，而影儼然在地，殊不可曉。」[\[115\]](#)岳珂此說之外，後來又增加了塔影出現於湖中之說。故清乾隆時葉蘭等纂修《泗州志》時就說泗州塔影湖「相傳舊城中大聖寺塔見影於此」。[\[116\]](#)

值得注意的是，李曾伯只說金人蹂躪泗州，並未提到傳說中的神異現象。如果說他全無所聞，似不可能。可能他根本不信佛，以爲無稽，有意不提。反而元代名臣及天才橫溢的書畫家趙孟頫(1254-1322)，在其奉旨所寫的〈重修大聖寺靈瑞塔碑記〉，述及金人焚塔之事時，曾說：「建炎間，金兵破泗州，焚其寺，大風忽起，玄霧四合，咸見是塔若於空中飛去，自是無復建

[\[112\]](#) 李曾伯，《可齋續稿》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷5，〈泗州普照寺重修大聖殿記〉，頁8b-10b。

[\[113\]](#) 同前註。李曾伯說鮑義於淳祐二年知泗州。參看李之亮，《宋兩淮大郡守臣易替考》，頁83-184。

[\[114\]](#) 見岳珂，《程史》(北京：中華書局點校本，1981)，〈泗州塔院〉，頁164-165。

[\[115\]](#) 同前註。

[\[116\]](#) 見清·葉蘭等纂修，《泗州志》(臺北：成文出版有限公司，影印乾隆五十三年(1788)鈔本)，頁62。

P. 210

者。」[\[117\]](#)趙孟頫此文寫於元仁宗延祐五年(1318)，任翰林學士承旨之時。因爲他是個虔誠的佛教居士，博通內典外學，文章辭翰爲一時之冠，所以常奉旨寫碑銘塔記。[\[118\]](#)此碑記所說，自然也是根據傳聞，但趙孟頫似有意避免用僧伽「以錫杖挑塔，肩擔上天」之語，只很技巧地說「咸見是塔若於空中飛去」，表明僧伽寺雖已被焚，而塔卻完好無損而飛上

天，給人予莫測高深之想像空間。雖然如此，後人似並不查其用心而有所隱諱，仍繼續流傳李祥「挑塔昇天」之故事。故莫之翰等纂修的《泗州志》雖錄有趙孟頫的靈瑞塔記，揭示趙的說法，同時肯定塔已被焚，明說：「建炎三年，金兵入泗，塔燒于兵。」但同時也指出：「傳云：『風霧中見大聖以錫杖挑塔西北去』」，並不諱言李祥以來的傳說。[\[119\]](#)

無論如何，依趙孟頫之說，十三級的泗州僧伽浮圖自人間「蒸發」後，約 190 年之時間，都未重建。一直要到延祐二年(1315)夏六月，元仁宗下詔「重建普照寺寶塔」後，才於延祐四年(1317)修建畢工。[\[120\]](#)以僧伽神蹟之膾炙人口與僧伽寶塔之廣受瞻拜，南宋之朝廷與民間竟坐視其荒廢而都無重建之構想，似乎是個很難想像的問題。如果說僧伽之信仰已漸形式微，似很難說得通，因為其他城市仍不斷地在興建僧伽塔寺。譬如，樓鑰的友人陳大光(子充)隨其父僑居嘉興魏塘，就花了二十幾年的時間，「歲捐百斛」，興建了一座七級僧伽浮圖。自他的祖父陳瓘(1057-1122)以下，和祖母、雙親等都曾親見僧伽瑞像靈異，故早有建塔崇事之想。[\[121\]](#)其他南宋興建的僧伽塔、寺、院和塑造的僧伽像必多，可考者約有以下表列數處：[\[122\]](#)

[\[117\]](#) 見李元嗣在其《普照國師傳》刊本所錄之趙孟頫此碑，名曰〈大元敕建泗州普照禪寺靈瑞塔碑〉。清·莫之翰等纂修，《泗州志》(臺北：成文出版有限公司，影印康熙二十七年(1688)刊本)，頁 287，及清·葉蘭等纂修，《泗州志》，頁 756，亦有此碑記，稱〈重建大聖寺靈瑞塔碑記〉。此兩本之碑記，基本上沒有不同，乾隆本抄自康熙本。而康熙本之前尚有明·汪應軫刻本《泗州志》，筆者尚未能得見。不過，李元嗣所錄之文，字數稍多，而「大風忽起，玄霧四合」一語，康熙及乾隆本都作「大風忽起，雲霧四合」，當是避康熙名諱(玄曄)而改「玄」為「雲」。

[\[118\]](#) 筆者有專文論趙孟頫之寫經與信佛，題為〈趙孟頫的寫經與其佛教因緣——從仇英的「趙孟頫寫經換茶圖卷」說起〉(出版中)。

[\[119\]](#) 見前引康熙本《泗州志》，頁 184-185。

[\[120\]](#) 見前引康熙本《泗州志》，頁 286；乾隆本，頁 755。

[\[121\]](#) 見前引樓鑰，〈魏塘大聖塔記〉。按：陳瓘為北宋名臣，與李綱之父李夔為好友，都是虔誠的佛教居士。陳瓘之從孫陳淵(幾叟，?-1145)，曾作僧伽畫像，陳瓘為之贊曰：「所謂一月在天，影分萬水者也。」

[122] 此表部份資料根據前引徐萍芳文，部份根據筆者所蒐集，皆註明來源。

P. 211

寺院名稱	地點	時間	備考
普照王寺(含塔院)[123]	江蘇鎮江	紹興中(1131-1162)	僧伽像
廣孝寺[124]	常州	紹興中(1131-1162)	僧伽塔、像
繩金寶塔院[125]	南昌	紹興中(1131-1162)	僧伽塔
五里塔[126]	建康(?)	紹興 7 年(1137)	僧伽像
大聖教寺[127]	松江	隆興 2 年(1164)	僧伽像
廣善寺[128]	海寧	隆興 2 年(1164)	僧伽銅像
壽丘普照寺[129]	嘉州	隆興中(1163-1164)	僧伽道場、僧伽像
昆山塔院	江蘇	乾道元年(1165)	
天封塔[130]	寧波	紹興 14 年(1144)	僧伽石造坐像
華嚴閣[131]	成都	淳熙中 1-4 年(1174-1177)	小壁畫
東塔廣福教院[132]	嘉興	淳熙中(1174-1189)	
廣教寺泗州院	寧波	嘉定年間(1208-1224)	
普照教寺僧伽院	平湖	嘉定年間(1208-1224)	
泗州戒壇院	杭州	端平 3 年(1236)	
報恩寺泗州院	蘇州	景定年間(1260-1264)	

[123] 見《古今圖書集成》，〈職方典〉734 卷，頁 9-10。

[124] 見翟汝文(1076-1141)，《忠惠集》，〈附錄·孫繁重刊翟氏公異埋銘〉，頁 1a-22b。

[125] 《江西通志》(臺北：台灣商務印書館，影印《四庫全書》本)，卷 121，〈重建繩金寶塔院碑〉，頁 7b-10b。按：此塔院建於唐天祐中，北宋治平 2 年(1065)重修，紹興中又重修。

[126] 見《古今圖書集成》，〈職方典〉803 卷，頁 22-23。

[127] 見《古今圖書集成》，〈職方典〉698 卷，頁 34。

[128] 《浙江通志》(臺北：台灣商務印書館，影印《四庫全書》本)，卷 255，頁 27b。按：此僧伽像似為僅見之銅像，不知可靠否？

[129] 見陸游，《陸放翁全集》卷 43，〈入蜀記〉，頁 268。按：嘉州本四川嘉定府。壽丘普照寺原為宋太祖故宅，本名延慶寺，因隆興中有泗州普照寺僧奉僧伽像來歸，因賜名普照寺。其道場規模甚大，陸游有此描述：「僑置僧伽道場，東望京山，連瓦抱合，勢如繚牆，官寺樓觀如畫，西闕大江，氣象極雄偉也。」

[130] 《寶慶四明志》(臺北：臺灣商務印書館，影印《四庫全書》本)，卷 11，頁 15a。按：此僧伽塔建於五代時，建炎時毀於兵。紹興 14 年太守莫將重建，嘉定 13 年(1220)又毀於火。

[131] 范成大，〈成都古寺名筆記〉，見《全蜀藝文志》(臺北：臺灣商務印書館，影印《四庫全書》本)，卷 42，頁 3b。按：范成大(1126-1193)於淳熙元年(1174)至 4 年(1177)任四川制置使、四川安撫制置使，知成都府事，其〈成都古寺名筆記〉當寫於此時，然壁畫何時所作則不詳。范成大守成都時間見李之亮，《宋川陝大郡守臣易替考》(成都：巴蜀書店，2001)。

[132] 《浙江通志》(臺北：臺灣商務印書館，影印《四庫全書》本)，卷 228，頁 6ab。

P. 212

這些塔寺和雕像，只是隨手查找所得，自不能反映實際盛況。從僧伽塔寺的普遍，及元人仍崇事僧伽的事實來看，實不能因「十二世紀後無出土的僧伽像」而遽論僧伽信仰在南宋已衰，甚至因禪宗之盛而衰。

[133]事實上，無出土的僧伽像並不表示沒有僧伽像之塑造，而禪宗之盛也不至於對僧伽信仰產生你消我長的作用。相反地，僧伽信仰早已為不少宋代禪僧援引為參禪對機的公案題目，甚至被借用為敘述禪師傳奇的佐助了。譬如，有名的北宋僧洞山曉聰(?-1030)，在洪州南康軍的雲居山參禪時，因回答禪者「既是泗州僧伽，因什麼揚州出現」一問，答語出眾，蓮華峰之祥庵主立即認定他是雲門兒孫，遂知名叢林。[134]他在洞山傳法時，比部郎中許式(咸平三年進士)出任洪州太守，[135]過蓮花峰，祥庵主建議他尋訪曉聰，說他是「人天眼目」。許式訪之，遂從遊其門，而「得正法眼」。一日許式與泐潭懷澄禪師(生卒年不詳)對話，懷澄便拿他上洞山時聞洞山「家風」所題之詩句：「夜坐連雲石，春栽帶雨松」是「答洞山甚麼話？」許式雖說：「今日放衙早」，而懷澄則謂：「聞答泗州大聖揚州出現語是否？」懷澄之語顯示「泗州大聖在揚州出現」一問，已是當時流傳的禪宗公案。[136]此外，自謂「公事之餘喜坐禪」的不動居士馮楫(?-1153)曾與禪僧烏龍長老有此一段對話：

烏龍長老訪公說話，[公謂]：「次公問昔有官人問泗州大聖曰師何姓，大聖曰姓何，曰住何國？大聖曰住何國。此意如何？」烏

龍曰：「大聖本不姓何，亦不是何國人，乃隨緣化度耳。」公笑曰：「大聖決定姓何，住何國。」如是往返數次後，致書於大慧乞斷此公案。大慧曰：

[133] 此是前引 Denis Patry Leidy 論文的觀點之一，見該文頁 62。此觀點頗值得商榷。

[134] 見惠洪，《禪林僧寶傳》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》冊 127)，頁 486a。按：祥庵主之法名不詳，僅知其為金陵奉先道琛融照禪師法嗣，住洪州(?)蓮華峰。曉聰之答語為：「君子愛財，取之有道，」為眾禪者所笑，獨祥庵主以為不凡。

[135] 按：許式任洪州太守時間為宋仁宗明道間(1032-1033)，見李之亮，《宋兩江郡守易替考》，頁 298。又見《禪林僧寶傳》卷 11，頁 486b-487a；《林間錄》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》本)，卷 6，頁 639。

[136] 見《嘉泰普燈錄》卷 22，頁 308b-309a。許式原詩謂：「語言渾不滯，高躡祖師蹤，夜坐連雲石，春栽帶雨松。鏡分金殿燭，山答月樓鐘。有問西來意，虛堂對遠峰。」應是對曉聰住山「家風」的特寫。「夜坐連雲石，春栽帶雨松」一句指的應是曉聰手植萬松於其山東嶺，而誦《金剛經般若經》於嶺上，而其嶺遂稱「金剛嶺」。按：惠洪在《禪林僧寶傳》說是種松於「東嶺」，而在《林間錄》則說洞山「北嶺」為「金剛嶺」，不知何故？

P. 213

「有六十棒，將三十棒打大聖，不合道姓何。三十棒打濟川，不合道大聖決定姓何。若是烏龍長老，教自領出去。其論遂定。[137]

可見泗州大聖之名及僧伽從「何國」來之說法，都成了禪宗公案。此外，惠洪在寫大覺懷璉(1009-1090)傳時，就說他因為「母禱於泗州僧伽像求得之，故其小字泗州。」[138]懷璉的出生，被禪者歸因於對僧伽祈子所得之報償，不管是否為事實，都可見禪僧歸併僧伽於其傳法之情況。[139]此外，禪僧駐錫泗州僧伽寺者亦頗不乏人，如以創「默照禪」知名的曹洞宗龍象宏智正覺(1091-1157)，就曾被推薦入主泗州普照寺。宣和六年(1124)，薊林居士向子謹(1085-1152 or 1086-1153)負責江淮漕運，力薦正覺住持普照寺。他因生於泗州，又「從官往來廿餘年，憫禪席猥冗，因欲以振起之。」又逢該寺住持涉訟而坐獄，遂邀請宏智正覺

來任住持。正覺出主普照王寺，正逢兩淮飢荒，但在他的領導之下，遠近歸向，檀施匯聚，短期內就恢復普照寺的往昔盛況。據說徽宗宣和七年十二月(1126)內禪後，於次年巡幸江淮，道經泗州普照寺，正覺率領寺眾夾道歡迎，只見「寺僧千餘，填擁道左，方袍整肅，威儀可觀。」徽宗見之，大為歎異，「有旨詔之，面受聖語，還其故寺之半。」[\[140\]](#)所謂「還其故寺之半」，是因林靈素毀佛時曾將普照寺改為神霄玉清宮，後雖還其半，但仍有一半直至此時才還。宋人胡舜申(紹興時人)在其《乙巳泗州錄》也說：

上皇駕還，皆親至塔下燒香。每入寺，寺中人皆驅出，施僧伽鉢盂、袈裟，至親與著於身。先是，以普照寺大半為神霄玉清宮。至是，御筆圖畫，以半還寺。寺僧送駕出城，得御筆，歡喜。上皇初至寺時，

[\[137\]](#) 見《先覺宗乘》(臺北：新文豐出版社，《卍續藏經》本，冊 148)，頁 483b-484a。按：馮楫，字濟川，為重和元年(1118)進士，在北宋叢林頗具盛名。嘗自詠：「公事之餘喜坐禪，少曾將脇到床眠，雖然出現宰官相，長老之名四海傳。」原文句讀疑誤，「次公」指的是楊傑，不應分讀。「若是烏龍長老」，也不應讀為「決定姓何若是，烏龍長老...」云云。

[\[138\]](#) 《禪林僧寶傳》，頁 514a。

[\[139\]](#) Bernard Faure 甚至認為禪宗也歸併(co-opt)僧伽的「肉身」或「真身」(mummification)於其傳法中。見前引| Bernard Faure (1991), p.153。

[\[140\]](#) 見王伯庠(1106-1173)，〈敕謚宏智禪師行業記〉，在《宏智禪師廣錄》(臺北：新文豐出版社，影印《大正藏》冊 48)，頁 120a。又宏智住泗州普照王寺，亦見周葵，〈宋故宏智禪師妙光塔銘并序〉，收於陸增祥，《八瓊室金石補正》(北京：文物出版社，1985)，頁 805a。筆者《北宋佛教史論稿》(臺北：台灣商務印書館，1997)，頁 280-281，亦稍談及正覺住泗州寺事。

P. 214

寺之緊要屋宇還之益多。始所還，道流盡拆去門窗。及再還，即并所拆門窗得之。道流褫氣矣！[\[141\]](#)

這段文字把道教徒寫得很不堪，但同時反映禪師住持普照王寺之事實。證明正覺以禪師之身份住持普照寺，不但恢復僧伽寺之舊觀，而且更加重了其地位。這種結果，可以說薊林居士向子諱亦有功焉。向子諱頗受時議所重，當時反佛態度極強硬的湖湘派學者胡寅(1098-1156)曾說：「薊林居士向公伯共[恭]識達才高，輔以文雅，嘗總六路大計，遏僭臣僞命，遮障江、淮，人心不搖。」[\[142\]](#)他蔽障江淮，固然是防僞楚與金兵之來犯，當也包括調度財賦，運補米糧，使漕計不乏，而民力寬足，得以輸財供養僧伽塔寺，成就了宏智正覺恢復普照王寺之大事，因而普照寺也成了普照禪寺，合僧伽崇拜與禪宗傳法於一爐而治了。[\[143\]](#)

或疑理學家之批判僧伽信仰也許會造成僧伽崇拜之式微，這恐怕也難有說服力。雖然理學家反對佛道，或不為僧伽信仰所動，實也很難動搖崇奉者的虔誠之心。譬如，程頤就對僧伽的靈驗甚為懷疑，而有如下一說：

某常至泗州，恰值大聖見。及問人曰：「如何形狀？」一人曰如此，一人曰如彼，只此可驗其妄，興妖之人皆若此也。昔有朱定，亦嘗來問學，但非信道篤者。曾在泗州守官，值城中火，定遂使兵士舁僧伽避火。某後語定曰：「何不舁僧伽在火中？若為火所焚，即是無靈驗，遂可解天下之惑；若火遂滅，因使天下人尊敬可也。」[\[144\]](#)

[\[141\]](#) 王明清，《玉照新志》(上海：上海古籍出版社點校本，1991)，頁 51。按：此段文所謂「皆親至塔下燒香」，指的是高俅，其弟高伸，及童貫等人與徽宗齊入寺燒香。此數人先駐於南山，因正覺請齋於南山，遂知徽宗避金寇「巡幸」之事。王明清認為胡舜申之作，「文雖不工，頗得其實」，遂摘錄之。

[\[142\]](#) 胡寅，《斐然集》(北京：中華書局點校本，1993)，〈企疏堂記〉，頁 432。按：所謂「僭臣僞命」，指的是僞楚張邦昌遣使以書慰勞宋臣以為褒用之事。參看胡銓，〈徽猷閣直學士向公墓表〉，收於《南宋文範》(臺北：鼎文書局，1975)，卷 69，頁 725a；胡宏，《胡宏集》(北京：中華書局點校本，1987)，〈向侍郎行狀〉，頁 165-181。

[143] 前引周葵之妙光塔銘就稱此寺為普照禪寺。宋禪僧雪堂道行(1089-1151)就曾於大觀三年(1107)禮泗州普照覺印英禪師得度，授僧伽梨，可見在北宋時已為禪寺。道行事見《嘉泰普燈錄》，頁 245a。

[144] 朱熹，《二程遺書》(臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本)，卷 22 上，〈伊川語錄〉，頁 16ab。

P. 215

程頤對僧伽之疑問是基於他對祈雨於「土木人」的質疑。他所謂的「土木人」就是佛道之塑像和雕像，而他故事中被救走的正是僧伽像。其實，程頤的說法是很理性的，但是對堅信僧伽靈異的人卻發生不了什麼作用。因為僧伽能致雨或退水之神異傳說，經不少士大夫或任過地方官之佛教居士的支持和宣揚，已經深入人心，所以僧伽信仰是不會因為程頤或其他理學家之反對而衰的！

當然也有許多士大夫雖然注意到僧伽的神蹟及僧伽崇拜的普遍，並無意為僧伽的靈異作宣傳，而只是自以為很忠實地把所見所聞記錄下來。這種記錄雖事涉神怪，卻相當程度地反映南宋僧伽神蹟及僧伽崇拜的盛況。譬如，陸游就錄有以下故事一則：

宣和末，有巨商捨三萬緡裝飾泗州普照塔，煥然一新。建炎中，商歸湖南，至池州江中。一日晨興，忽見一塔十三級浮水上南來，金碧照耀而隨波傾颺，若欲倒者。商舉家及舟師人人見之，皆驚怖誦佛。及漸近，有僧出塔下，舉手揖曰：「元是裝塔施主船，淮上方火災，大師將塔往海東行化去。」語未竟，忽大風作，塔去如飛，遂不見。未幾乃聞塔廢於火。舒州僧廣勤與商船同行，親見之。[145]

此故事說泗州普照塔浮於水上，而僧伽「將塔飛去」，雖與李祥所說之「挑塔升天」前後呼應，時間上也大致相符，但並未諱言「塔廢於火」之實情，至少保留了部份歷史的真實。尤其，巨商捨財裝飾僧伽塔

之說，應為常事，無須以此記載事涉神異而否定其存在。南宋時，各種僧伽神蹟之傳說更多，南宋學者洪邁(1123-1202)蒐集了數則，載於其《夷堅志》中，可藉以見僧伽信仰與崇拜之一斑，而且也可知這時的僧伽，除了能致雨和退水外，還有驅逐鬼怪之能了。

其一，孝宗淳熙(1174-1189)年間，臨安步軍司錢糧官公廨因為崇孽所擾，遂廢為馬院，而其第二將下田俊常宿其間。一日，田俊之同僚盡出而已獨留，當其將解衣就寢時，忽為一鬼挾至西湖畔方家谷龍母池大木下，掬泥塞其口將啖食之。時有一白袍方帽之老者來救，與鬼對打，相持不下。接著又有一長僧出現，相貌古怪，頭頂僧伽帽，守持錫杖擊鬼，鬼懼而逃。田俊因此得

[145] 見《老學庵筆記》(北京：中華書局點校本，1979)，卷8，頁105。

P. 216

救。次日田俊同僚在池水邊發現他，扶歸官廨，病了十日而癒。於是眾人於步軍寨建立僧伽塔像而奉事之。[146]

其二，麗水商人王七六於衢州、婺州之間販賣布帛為生，每日奉事僧伽大聖甚謹，雖出行亦以畫像自隨，早晚都以香火瞻拜奉事。光宗紹熙四年(1193)，王七六赴衢州趙十三家索債。因忿趙借詞拖延不還，時時怒罵，而為趙及其妻酒醉後扼殺。趙納其屍於竹箱內，欲等半夜投諸深淵。不料每將出戶，皆有僧數人繼踵而來，如此五、六回而不停。趙不耐其煩，眼見天將明，遂不暇顧而擬徑舁王屍至江濱。鄰居屠者姜六一見其行跡可疑，欲執趙手開箱。趙無法隱瞞，遂以十楮券賂姜，不使報官。姜之妻獲知其事，以事關人命而厲聲叫呼，逼姜報官。官府於水中尋獲王屍，只見其身上有像卷，其旁題字曰：「處州麗水縣奉佛弟子

王集捨錢畫」。趙十三夫婦因殺人事經查驗得實而伏誅，而諸僧示現皆僧伽靈變之驗。[\[147\]](#)

其三，揚州人胡十，家道頗贍，於宅中置泗州僧伽小像而事奉之。紹興之末有五士人來見，自稱非世間人，而為所謂之「五顯公」。胡十待之如上賓，每日饌以酒食、館以賓舍、贈以金帛，使晨夕相從越五月。某日，適逢其生辰，五人為其設宴祝壽，而所置酒器下皆鑄有「揚州公用」字。五人飲酒歌謔過三更乃散，而次日器皿、幕簾皆空，一物不存。而五人竟欲逼胡十讓出其宅第，予其作廟，「庶幾人神不相淆」，而又欲胡十於附近別築宅第。胡十以其宅為三世所居，不可輕棄，擬擇山岡好處，為五人營一祠且任香火之責。其人奮言不可，出語益兇，且開始造崇作怪。胡十不堪其擾，欲請道士作法驅之，為五人所阻，並謂雖漢張天師來亦無所懼。他日胡十入市，遇道人行乞，道人謂其面有憂色，必遭鬼物所惱，可祈請即將迎面而來之一小僧救之。胡十行至田間，果遇小僧，即懇求救助，小僧亦答應暇日自當往助。後數日，胡正與五人語，僧從外來，五人狼狽而竄。僧追叱之曰：「這五箇畜生敢在此作過，可捉押去。」並云：「五人是皆凶賊，原在淮河造惡，各已正國法極刑梟斬，而彊魂尚爾縱暴。今既囚執屏除，君家安矣。猶恨走却一鬼，徐徐復出，然不能害也。」胡於是喚妻子列拜，且致厚謝。然僧不受一錢而別。[\[148\]](#)這故事中的「小僧」，自然是僧伽的化現。

其四，洛陽人張濤次山，宣和甲辰為宿州戶曹，喪其妻妾。是歲冬，入

[\[146\]](#) 見洪邁，《夷堅志》（北京：中華書局，1981），〈馬將軍田俊〉，頁 801-802。

[\[147\]](#) 同前書，〈王七六僧伽〉，頁 1032。按：「楮券」即紙鈔、紙幣。

[\[148\]](#) 同前書，〈胡十承務〉，頁 1098-1100。

京參選。休暇之日，游相國寺，於稠人廣眾中與亡妾迎兒相遇。迎兒謂正服事其妻於城西門外五里間一空宅，請張濤明日飯後來彼處相尋。張如其言，果見其妻。其妻泣訴地獄折磨之苦，欲張請泗州大聖寺持戒僧看誦《金剛經》，以免除其苦業。後張調官東下，至泗州設齋誦經回向畢，再詣京師城西，而茫無所見。其夕夢妾迎兒云其妻謝經文資薦，已投生為士人家為男子。[\[149\]](#)

其五，樂平醫士潘璋，家居於市中。一日，忽有商客詣見，謂早上遇一僧買其紫羅兩疋，議好價錢，遂置諸袖間，請相隨取錢。到居宅後，徑入許久而未見出。潘璋語客曰其家欲縑帛，何必仗僧為市，請客速去。客不肯去，力言有此一僧，且述其形貌及敝衣之狀。潘璋聞其形容之語，方悟往年所事僧伽像。即往所居泗州菩薩堂驗視，但見兩塊縑帛，正在像之左側。蓋因以往崇奉僧伽甚敬，被以真服，祈禱獲應。然多歷年所，積為塵坭鼠齧，而未暇更新。今見縑帛於像上，為之瞿然。遂盡室焚香謝過，取錢償還商客，並喚衣匠為僧伽像治衣。[\[150\]](#)

這五則故事之原始來源，或為民間口傳，或為敘事者虛構，已無法查究，但都可視為來自僧伽崇拜者對僧伽神力與神蹟的宣傳。[\[151\]](#)由於敘事者的知識水平不一，情節當然有高下之分，也有可資質疑之處。洪邁雖記錄這些故事，偶而也會稍加詰難。譬如，王七六既事僧伽如此誠敬，僧伽何以不救其命？而僧伽被尊為普照王佛與菩薩，又何至於在乎其僧衣之敝壞呢？這些當然不是敘事者所關切的問題，他們只要把僧伽的神異傳諸人口，就算達成其宣揚僧伽之目的了。若果真都是事實，那麼僧伽顯然具有打擊妖孽、代伸冤情、救助亡魂、懲處偽神，及為信仰者消災解厄之能了。這應是很可以理解的，畢竟他一直都被視是「觀音化身」啊。

總而言之，僧伽塔何以無法重建，僧伽崇拜是否式微，當不能僅歸因於禪宗之之取代或理學家之排斥。應當從南宋期間金人入侵、宋金戰事、盜匪猖獗、地域經濟蕭條、社會動盪不安、統治者不熱心等因素來

觀察。公元 1279 年，南宋滅亡，蒙元入主中國。爲了安撫宋人，元帝國對宗教採取較寬鬆之政策，致元仁宗數度詔天目山的禪僧中峰明本(1263-1323)入朝，中峰都以疾辭，仁宗亦無可奈何，只有「褒寵旌異之」。

[152]仁宗敬信佛法，故在位時積極

[149] 同前書，〈張次山妻〉，頁 981。

[150] 同前書，〈潘璋家僧〉，頁 850-851。

[151] 只有〈張次山妻〉一故事據說得自張濤之甥名安勸者，但安勸之身份也不明。

[152] 中峰明本，《天目中峰和尚廣錄》(臺北：新文豐出版社，《正藏經》冊 60)，〈元故天目山

P. 218

崇建佛寺佛塔，他曾下旨命「各路裏各修一座損壞了的舊寺，又交修理三十九處有舍利的塔兒，并泗州張菩薩蓋來的塔兒。」[153]由於這個詔命，促成泗州塔之重建。雖然規模較雍熙十三級浮圖爲小，但「峨峨浮圖，起於淮壖」，亦足以供信士禮敬，萬民瞻仰了。[154]值得我們再次注意的是，仁宗之詔旨並未把泗州塔列入「有舍利的塔兒」。而洪邁所錄的故事，也無關僧伽塔之舍利。再看李元嗣在其〈普光興廢記〉中對蔣之奇大聖傳及趙孟頫靈瑞塔碑記表示遺憾時，也說：「然恨之奇、孟頫皆儒生，獨遺貞元燬廢，澄觀經營，及大士真身北渡，釋迦舍利終泯，不一及之，爲可慨也。」[155]顯然，李元嗣也認爲僧伽塔下的是釋迦舍利，而金完顏兀朮焚僧伽塔時席捲北渡的固是「大士真身」，但那是藏在燕都(今北京)慶壽寺，而不會流至別處。[156]

七、結語

以上析論僧伽信仰在宋代的廣泛流傳，並舉蔣之奇、李綱、李祥等居士的信佛及其人有關僧伽之著作，說明宋代佛教居士與僧伽崇拜的密切關係。證明了：(1)僧伽之為神異僧，固由於僧侶如萬迴等人的推動，實亦由唐、宋以來佛教居士如李邕、蔣之奇、李綱和李祥等人之公開認可與著文宣揚；(2)僧伽崇拜因有身為高官大臣的佛教居士參與並為之宣揚，就不是單純的地域性庶民信仰，而且也是一般士庶、朝廷官吏、甚至皇室成員的跨階級信仰；(3)僧伽信仰不至輕易為禪宗所取代而告式微，反而禪僧需歸併僧伽信仰於其教學與傳法中；(4)泗州僧伽塔建立後，歷經唐、宋統治者之支持，屢經焚燬而一再重建。至宋太宗時立十三級浮圖，奉安「釋迦舍利」於其真身塔下，

佛慈圓照廣慧禪師中峰和尚行錄》，頁 355a。

[153] 《普照國師傳》，頁 843。此「張菩薩」理論上應是當時僧伽寺的住持。不過當時奉旨提調，將趙孟頫所撰塔碑立石之人，有住持大普照禪寺湛然禪師福清。「張菩薩」是否即是此禪師之俗稱？

[154] 按：據元至正 4 年(1344)，淮安路泗州儒學正賀福祖所撰的〈隸括禮讚文〉，新建的泗州靈瑞塔只有 15 丈高，只有貞元、長慶三十丈塔之半，而比雍熙塔更低。故李元嗣在其〈普光興廢記〉說：「仁宗踐祚，敬信佛法，百事修復。鑒興廢之數，酌奢儉之中，表法西制，用貞元之半度，裁雍熙以小省，靈瑞重建，又一興焉。」《普照國師傳》，頁 839, 848, 850。

[155] 《普照國師傳》，頁 839。

[156] 當時民間稱完顏兀朮為「偽四太子」。

P. 219

對僧伽更加崇重，也更強化了僧伽信仰之深度與廣度。[157]但僧伽塔寺，至南宋時因金人之入侵而焚燬，遂連僧伽之真身都為金人囊括而北渡，其間從未聞有真身舍利外流之事。江陰出土之舍利，考古學者有意斷為僧伽之真身舍利，豈其然哉？

僧伽崇拜，自其開始，即與皇室之崇敬息息相關。它與許多中國的民間信仰有相同之處，但也有相異之處。雖然它是由地域性信仰變成全國性信仰，但這段普及化之過程相當迅速，且頗得利於皇室、地方官、高階官僚、與佛教居士之支持。本文所討論的宋代佛教居士都具有地方官及高階官僚的身份，對僧伽信仰的流傳，有其關鍵性的作用。他們所寫的僧伽傳記和僧伽傳奇，促使僧伽崇拜在短期內迅速流行全國，而避開了一般民間信仰所須經歷之「合理化」或「合法化」過程。僧伽在生時，即享有皇帝之賜號，為唐中宗尊為「國師」和「普光王」。及其滅度後，所獲賜號仍陸續增加。唐懿宗賜號「證聖大師」。周世宗命天下「造精廬必立僧伽真相」，而賜名「大聖僧伽和尚」。宋太宗時，又恢復其「普照王」之號。宋真宗復加號「普照明覺大師」，而令「公私不得指斥其名」。而宋徽宗又加號賜「大聖等慈普照明覺國師菩薩」。[\[158\]](#)這些賜號或可視為史家所謂的「標準化」(standardization)或「標名化」(superscription)，但是基本上是無條件的，並未暗示僧伽信仰係經由管制而合法化的考量後而被認可的。換句話說，不管有無「標準化」或「標名化」，僧伽信仰與崇拜，除了偶因道教的壓抑外，從未導致任何政、教間或百姓與社會菁英間的緊張與衝突。[\[159\]](#)從這個層面來觀察，僧伽信仰實在是個跨階層的

[\[157\]](#) 宋太立僧伽浮圖，自然與其崇佛有關。其對佛教之崇重，參看筆者《北宋佛教史論稿》第一章，〈宋太宗與佛教〉，頁 31-67。

[\[158\]](#) 見《宋高僧傳》，頁 448-452。《普照國師傳》，頁 834-835，837。唐中宗時即賜號「普照王」，但因犯武后諱而改為「普光王」。

[\[159\]](#) 關於中國史上地方信仰 (local cult) 之「標準化」，及地方信仰與國家 (state) 之間的關係，是近二十年來西方學者相當重視之問題。從 1980 年代 James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven"), in David Johnson et al. ed., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 293-324, 到 Prasenjit Duara., "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War" in *Journal of Asian Studies* 47 (4): 778-95, 到 Patricia Ebrey, "The Response of the Sung State to Popular Funeral Practices," in Peter Gregory et al. ed., *Religion and society in T'ang and Sung China*, pp. 209-239, 到最近 Edward Davis., *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001) 都陸

續在討論這個問題。筆者以為信仰之不同，「標準化」或「標名化」產生之程序亦有差異。也就是說，國家對不同的地方信仰接受度未必一樣，不能毫無分辨地應用這類觀念。

P. 220

士庶信仰，而不僅僅是「庶民的信仰」而已。