

宋代的羅漢信仰及其儀式—— 從大德寺宋本「五百羅漢圖」說起

劉淑芬*

本文主要探討宋代的羅漢信仰及其儀式，首先敘述羅漢信仰的性質和內涵，特別著重天台山羅漢傳說發展的討論，並且追究羅漢信仰流行的原因。唐、宋時期羅漢信仰和天台山有密切的關連，天台山是羅漢住處之說，係源於東晉僧人竺曇猷渡過天台石橋、見到聖寺神僧的故事發展而來。此一傳奇經歷南朝、隋、唐以迄於宋代，「竺曇猷」之名漸次轉化成「白道猷」，有兩個重要的關鍵：一是隋代有關智顗天台山傳奇記載的誤植，二是唐代白居易〈沃洲山禪院記〉一文，受晉、宋以來浙東文化圈氛圍的影響，誤以為竺曇猷是寫出絕佳詩篇的帛道猷，其後的記載多沿襲此文。次則敘述竺曇猷傳奇和羅漢信仰的連結，以及其內容的增廣。又，羅漢信仰流行和靈應故事有關，透過士人名宦撰寫贊頌、碑記的傳佈，是促進此信仰蓬勃興盛的重要原因。此外，宋代商業發達，商人在羅漢信仰發展中也扮演了重要的角色。本文後半段則根據各種文獻，並且輔以京都「大德寺宋本五百羅漢圖」，探討「羅漢供」的儀式。迄今學者大都認為此圖和水陸法會有關，實則此係「羅漢供」這個宗教活動中所使用的儀式繪畫，一如「水陸畫」之於水陸法會。此外，宋人以茶結乳花為羅漢應供的徵應，文末特別討論此一儀式中的「茶供」。

關鍵詞：羅漢 羅漢供 茶供 天台山 大德寺五百羅漢圖

* 中央研究院歷史語言研究所

壹・前言

近年來，在兩個博物館的大型展覽中，展出京都大德寺宋代絹本「五百羅漢圖」，¹ 迄今仍續有相關研究論著發表，頗受到學術界的矚目。此圖係宋淳熙五年（1178）至十五年，明州（今浙江寧波）惠安院的信眾捐資，由僧人義紹主其事，請畫家林庭珪、周季常製作的百幅羅漢畫，施給此寺供養。每一幅畫上繪有五位羅漢，總計五百羅漢。此圖從中國轉入日本的因緣，可能和宋理宗淳祐六年（1246）宋僧蘭溪道隆（1213-1278）及其弟子，應邀赴日傳法有關。鎌倉時代它係壽福寺收藏的寶物，十六世紀轉由大德寺收藏時，佚失其中六幅；寬永十五年（1638）由繪師木村德應（1593-?）補繪缺幅，今稱此六幅為「寬永本」。明治二十七年（1894），美國波士頓美術館展出大德寺本中的四十四幅，其間該館購得其中十幅；此外，弗利爾美術館收納二幅。² 今藏於大德寺猶有八十二幅。

今此圖分藏三地，二〇〇九年奈良國立博物館「聖地寧波：日本佛教 1300 年の源流——すべてはここからやって来た」展，首次將大德寺宋本五百羅漢圖全部公諸於世，並且出版圖錄。其後，該館和東京文化財研究所透過最新光學輔助，判讀出其中四十八幅的銘文，出版《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》。³ 谷口耕生、井手誠之輔等學者並且做了相關的研究，提供吾人了解南宋宗教社會史一個新的視角。嗣後該研究團隊又在前書的基礎上繼續深耕，二〇一

¹ 此二展覽為：「聖地寧波：日本佛教 1300 年の源流——すべてはここからやって来た」（二〇〇九年七月十八日至八月三十日，日本奈良國立博物館），展出全部大德寺五百羅漢圖；「翰墨蒼萃：美國收藏中國五代宋元書畫珍品展」（二〇一二年十一月三日至二〇一三年一月三日，上海博物館），展出波士頓美術館藏本五幅。

² 井手誠之輔，〈大德寺傳來五百羅漢圖の成立背景（承前）〉，奈良國立博物館、東京文化財研究所編集，《大德寺傳來五百羅漢圖》（京都：思文閣，2014），頁 268；谷口耕生，〈木村德應筆五百羅漢圖——失われた大德寺本六幅をめぐって〉，《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 290-291；奈良國立博物館，《聖地寧波：日本佛教 1300 年の源流——すべてはここからやって来た》（奈良：奈良國立博物館，2009），作品解說，「102 五百羅漢圖」、「106 五百羅漢圖（寬永本）」（谷口耕生），頁 308。以下簡稱《聖地寧波》。

³ 奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部編集，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》（奈良：奈良國立博物館，2011）。

四年出版《大德寺傳來五百羅漢圖》。⁴ 迄今學者解讀此圖都認為和水陸法會有關，⁵ 尚未觸及羅漢信仰本身的討論。筆者認為：此圖係「供羅漢」這個活動所使用的儀式繪畫，⁶ 一如「水陸畫」之於水陸大會。從大德寺本一幅「羅漢會」的圖像（圖一），即可證明這一點。此圖中央右方有四名僕役正在擺設供品，供桌右側的壁面掛著兩幅羅漢畫的掛軸（圖一 a），可資證明羅漢圖係「羅漢供」所用的儀式繪畫。

羅漢信仰係佛教「聖僧」信仰的一部分，筆者先前發表〈中國的聖僧信仰和儀式——四至十三世紀〉一文，⁷ 探討聖僧的經典、儀軌及其信仰的變化；今乃不揣淺陋，繼而試探宋代的羅漢信仰及其儀式。本文前半段討論羅漢信仰，⁸ 包括羅漢信仰基本的討論——包括羅漢信仰的性質，十六、十八羅漢和五百羅漢的相關問題——重點置於天台山羅漢傳說的發展，以及羅漢信仰流行的原因。後半段根據文獻，並且輔以大德寺五百羅漢圖，討論羅漢信仰的儀式，特別著重在供養羅漢中「茶供」的討論。日人稱此圖為「大德寺傳來五百羅漢圖」，本文以為

⁴ 《聖地寧波》、《大德寺傳來五百羅漢圖》。

⁵ 方聞是最早研究大德寺宋本五百羅漢圖的學者，五十年前其博士論文即以此為主題：*Five Hundred Lohans at the Temple of Daitokuji* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1956)。他在後來的研究中認為「寺院每逢宗教節日，或者為富有施主做水陸道場時，就會展示『五百羅漢圖』」。見 Wen Fong, *Beyond Representation: Chinese Painting and Calligraphy, 8th-14th Century* (New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press, 1992)；中譯本見李維琨譯，《超越再現：8 世紀至 14 世紀中國書畫》（杭州：浙江大學出版社，2011），頁 280-281；井手誠之輔，〈大德寺傳來五百羅漢圖の成立背景（承前）〉，奈良國立博物館、東京文化財研究所，《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 269-272。

⁶ 為供養羅漢而舉行齋會，稱為「羅漢供」、「羅漢供會」、「羅漢齋」，本文根據宋人和《佛祖統紀》，稱之為「羅漢供」。Ryan Bongseok Joo 採用「羅漢請」一詞，Ryan Bongseok Joo, "The Ritual of Arhat Invitation during the Song Dynasty: Why did Mahāyānists Venerate the Arhat?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30.1/2 (2007): 82。然而，遍尋釋、俗文獻皆無此詞。在「供羅漢」的流程中，有一段是迎請羅漢降臨法會。

⁷ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式——四至十三世紀〉，康豹、劉淑芬主編，《信仰、實踐與文化調適》（第四屆國際漢學會議論文集；臺北：中央研究院，2013），頁 139-192。

⁸ 關於羅漢信仰研究的專著，有道端良秀，《羅漢信仰史》（京都：大東出版社，1983）；另有美國普林斯頓大學博士論文，Bong Seok Joo, "The Arhat Cult in China from the Seventh through Thirteenth Centuries: Narrative, Art, Space and Ritual" (PhD diss., Princeton University, 2007)。

似宜稱「大德寺宋本五百羅漢圖」，以下簡稱「大德寺五百羅漢圖」。

貳・宋代羅漢信仰的內涵

羅漢係小乘佛教修行證果的果位之一，屬於「聖僧」這個總類。佛教所謂的「三寶」——佛、法、僧——之中，「僧」擔負著傳法的任務，包括「凡僧」和「聖僧」，凡僧係指世間出家修道傳法之人，聖僧則係修行證果、住世行化的聖者。佛陀涅槃之後，囑咐聖僧護持佛法，所以聖僧在世人信仰中佔有重要地位。從東晉開始展開的聖僧信仰，迄於宋代仍然普遍存在。⁹ 作為聖僧的一個類別的羅漢信仰興起較晚，唐代晚期是羅漢信仰萌芽的階段，五代則是其發展的一個重要時期，迄宋而大盛。羅漢信仰主要是供養十六羅漢、十八羅漢和五百羅漢，而以天台山為羅漢住所聖山的傳說，則經歷了從東晉迄於宋代漫長而曲折的發展過程。

一・羅漢信仰的性質和內涵

由於羅漢是聖僧信仰的一部分，兩者有共同的性質，都以臨齋應供方式給予世人增添福田。雖然羅漢數目龐大，但絕大多數不知其名，佛典中僅有十六羅漢的名號，至晚唐時更出現十八羅漢和五百羅漢之名。

（一）羅漢信仰的性質

羅漢係小乘佛教修行證果的聖僧。佛教有三種教法，可以度脫不同根機的眾生悟道，以超越生死到達涅槃彼岸。此三種教法是聲聞乘（小乘）、緣覺乘（辟支佛乘）、菩薩乘（大乘），各有其修行的次第和果位，其聖僧分別稱為聲聞僧、辟支佛僧、菩薩僧，皆屬聖僧信仰的一環。小乘聲聞僧是指聽聞佛法而悟道者，其證入聖果分為四級：初果（須陀洹）、二果（斯陀含）、三果（阿那含）、四果（阿羅漢）。羅漢是小乘最高的果位，故佛典稱之為「聲聞羅漢」；¹⁰ 因係屬聖僧，也稱為「羅漢聖僧」或「聖僧羅漢」。¹¹ 緣覺乘和大乘亦

⁹ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁 139-192。

¹⁰ 《大方廣十輪經》（T・410，收入《大正新修大藏經》第 13 冊），卷四，〈剎利旃陀羅現智相品 6〉，頁 700b；《入楞伽經》（T・671，收入《大正新修大藏經》第 16 冊），卷四，〈集一切佛法品 3〉，頁 537b。

各有修行次第果位，緣覺乘係依十二因緣法修行，頓斷見思二惑，證辟支佛果。大乘則是發願度一切眾生，以修行六度（六波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），而得無上菩提。大乘修行次第包含五十二位階：「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」、等覺、妙覺。從「十地」以上才是「聖者」，妙覺即佛。「等覺」係即將達到佛境地者，如彌勒、文殊、觀世音、普賢、虛空藏菩薩都屬於這個位階，¹² 也稱為「彌勒菩薩僧」、「文殊師利菩薩僧」、「觀世音菩薩僧」等。¹³

羅漢是聖僧信仰的一部分，亦可從「大德寺五百羅漢圖」畫面上有「聖者」，和銘文上「聖幀」之詞，獲得證明。「4 向冥界行道」一圖中，冥界之王的侍者手持「慧安打供聖者」之幡。¹⁴ 打供是捧著供養之意，指冥界的人向惠安院所供養的羅漢表示恭敬之意。另外，有兩幅的銘文稱羅漢畫為「聖幀」，「75 嬰兒供養」一圖右上角的題記云：

□居平江□林氏□（樂）安下鄉居住弟子承……為花女高壽娘行年一歲三月初三日生近因〔染〕〔患〕於今年〔一〕月十三日□□□（施）淨財彩畫羅漢尊者聖幀一軸恭住明州惠安院常住……¹⁵

又，「B3 施財貧者」一圖左上方有銘文：「通州靜海縣寄居平江府吳縣鳳凰鄉艇舡橋居住弟子高之問捨財置此聖幀入明州惠安院常住供養……」。¹⁶ 此外，五百羅漢圖中包括數幅聖僧的圖像，如「75 嬰兒供養（僧伽和尚）」，右下方的羅漢即是僧伽和尚；「B7 應身觀音（寶誌和尚）」圖有寶誌和尚化身的十一面觀

¹¹ 《蘇悉地羯羅經》（T·893a，收入《大正新修大藏經》第18冊），卷二，〈供養次第法品18〉，頁617b；《續高僧傳》（T·2060，收入《大正新修大藏經》第50冊），卷二九，〈周鄜州大像寺釋僧明傳〉，頁692a。

¹² 船山徹，〈聖者觀之二系統——六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論〉，麥谷邦夫編，《三教交涉論叢》（京都：京都大學人文科學研究所，2005），頁377-379。三乘，即菩薩乘（大乘）、緣覺乘（中乘）、聲聞乘（小乘）。大乘佛教每將聲聞、緣覺稱作「二乘」，或稱之為「小乘」。拙文受此文甚大的啟發。

¹³ 《大智度論》（T·2772，收入《大正新修大藏經》第25冊），卷二二，〈1序品〉：「行者應念如佛所讚僧：若聲聞僧，若辟支佛僧，若菩薩僧功德。是聖僧五眾具足，如上說」，頁223b；《廣弘明集》（T·2103，收入《大正新修大藏經》第52冊），卷二七，〈淨住子淨行法·奉養僧田門第二十七〉，頁319b-c。

¹⁴ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（井手誠之輔），頁13。

¹⁵ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，銘文36，頁209。

¹⁶ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，銘文37，頁210。

音，¹⁷ 凡此都可以顯示羅漢係聖僧信仰之一環。

有關聖僧的重要經典如下：北涼三藏法師道泰等譯《入大乘論》(T・1634)、劉宋慧簡譯《請賓頭盧法》(T・1689)、《請聖僧浴文》、《眾經飯供聖僧法》、唐玄奘譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》(T・2030，以下簡稱《法住記》)。今僅有《請賓頭盧法》和《法住記》尚存。¹⁸《請賓頭盧法》主要敘述聖僧賓頭盧住世的緣由和供養的方法，賓頭盧因為樹提長者展現神通，所以為佛所擯斥，不許他涅槃，敕命他在末法時期受四部眾(比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷)供養，使他們因敬重僧寶而得到福報。此經點出聖僧信仰的精神是崇敬僧寶，使供養凡、聖僧的人們得到福德善報。

(二) 十六羅漢、十八羅漢

聖僧的數量甚為龐大，有九十九億、八十億、七十億、十二億之說；佛經中的數字有很多並非實數，而是比喻其數量之多。《維摩詰所說經》(T・475) 稱藥王如來世界名大莊嚴，有眾多聖僧居住：「其聲聞僧三十六億那由他，菩薩僧有十二億。」¹⁹ 又，佛臨涅槃時，留菩薩僧八十億人，不取涅槃，護持佛法。²⁰ 小乘最高果位的阿羅漢數量也很龐大，如功德生如來有七十億聲聞弟子，皆悉證於阿羅漢果。²¹ 另如《入大乘論》，則提及九十九億大阿羅漢。²²

雖然羅漢數量很多，但絕大多數不知其名，佛典上知其名號者僅有四大羅漢和十六羅漢。四大羅漢有二說，一說是指迦葉比丘、屠鉢鞞比丘、賓頭盧比丘、羅云比丘，另說則是目犍連、迦葉、阿那律、賓頭盧，²³《入大乘論》中雖然提

¹⁷ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說(井手誠之輔)，頁84, 98。

¹⁸ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁146-148。

¹⁹ 《大正新修大藏經》第14冊，卷下，〈13法供養品〉，頁556b。

²⁰ 《法苑珠林》(T・2122，收入《大正新修大藏經》第53冊)，卷九八，〈法滅篇・佛鉢部第五〉，頁1008b。

²¹ 《佛本行集經》(T・190，收入《大正新修大藏經》第3冊)，卷一，〈1發心供養品〉，頁657c。

²² 堅意菩薩造，北涼道泰法師等譯，《入大乘論》(T・1634，收入《大正新修大藏經》第32冊)，卷上，〈1義品〉，頁39b。

²³ 《佛說彌勒下生經》(T・453，收入《大正新修大藏經》第14冊)稱佛臨涅槃前，付囑四大聲聞：迦葉比丘、屠鉢鞞比丘、賓頭盧比丘、羅云比丘，遊化傳法。(頁422b)《增壹阿含經》(T・125，收入《大正新修大藏經》第2冊)稱四大聲聞是目犍連、迦葉、阿那律、賓頭盧。(頁647a)

到「賓頭盧、尊者羅睺羅如是等十六人諸大聲聞」，但未具列其名號；²⁴ 至唐代譯出的《法住記》中，才出現十六羅漢之名：

第一尊者名賓度羅跋囉情闍，第二尊者名迦諾迦伐蹉，第三尊者名迦諾迦跋釐墮闍，第四尊者名蘇頻陀，第五尊者名諾距羅，第六尊者名跋陀羅，第七尊者名迦理迦，第八尊者名伐闍羅弗多羅，第九尊者名戍博迦，第十尊者名半託迦，第十一尊者名囉怛羅，第十二尊者名那伽犀那，第十三尊者名因揭陀，第十四尊者名伐那婆斯，第十五尊者名阿氏多，第十六尊者名注荼半託迦。²⁵

中國從東晉道安開始供養聖僧，展開聖僧的信仰，南北朝時人所供養的是不知名的眾多聖僧，僅知其中一位名為賓頭盧。²⁶《法住記》譯出之後，使人得知具數化、並且有名號的十六羅漢，使得聖僧信仰有具體的崇拜禮敬對象，應是促使羅漢信仰流行的重要原因之一。

至八世紀中，更出現「十八羅漢」的信仰。李華〈杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑〉稱：道一律師臨終前「具見五天大德、十八羅漢幡蓋迎引，請與俱西」，²⁷ 李華係玄宗開元二十三年（735）進士，歿於代宗大曆（766-779）初年。十八羅漢之名字並無經典可據，它是由十六羅漢發展出來的。²⁸ 宋代以降，對第十七、十八尊的名號就有不同的看法；²⁹ 從多篇宋人〈十八羅漢贊〉，可知多數人都認為第十七位是慶友尊者，第十八位是賓頭盧尊者。如釋覺範（亦名德洪覺範、惠洪覺範，1071-1128）〈繡釋迦像并十八羅漢贊并序〉、蘇軾（1037-1101）〈自海南歸過清遠峽寶林寺敬贊禪月所畫十八大阿羅漢〉、吳則禮（?-1121）〈南嶽十八羅漢頌并序〉，皆列出十八羅漢之名，各為之頌，其中第十七、十八羅漢都是慶友和賓頭盧。³⁰

²⁴ 《大正新修大藏經》第32冊，卷上，〈1義品〉，頁39b。

²⁵ 《大正新修大藏經》第49冊，頁13a。

²⁶ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁160。

²⁷ 李華，〈杭州餘姚縣龍泉寺故大律師碑〉，清·董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷三一九，頁3234。

²⁸ 李玉珉，〈住世護法羅漢——羅漢畫特展介紹之一〉，《故宮文物月刊》8.7（1990）。

²⁹ 關於十八羅漢的討論，詳見常青，〈十八羅漢與五百羅漢：羅漢造像的中國化〉，徐莘芳先生紀念論文集編輯委員會編，《徐莘芳先生紀念論文集》（上海：上海古籍出版社，2012），頁361-366。以下僅就和本文論述有關者討論。

³⁰ 宋·釋惠洪著，釋廓門貫徹注，張伯偉等點校，《注石門文字禪》（北京：中華書局，2012），卷一八，〈繡釋迦像并十八羅漢贊并序〉，頁1141-1144；傅成、穆儔標點，《蘇

僅有南宋志磐《佛祖統紀》(T·2035)認為：十八羅漢不宜加上慶友和賓頭盧這兩位尊者，而應是迦葉和軍徒：

然賓頭盧、羅云已在十六之數，今有言十八者，即加迦葉、軍徒妙樂：賓頭

盧此云不動，有於十六加賓頭盧者，即是賓度羅。加慶友者，自是佛滅百年造法住記者，述十六羅漢

受囑住世，則知慶友不在住世之列。今欲論十八住者，當以妙樂為證，淨覺撰禮讚文，亦撮妙樂。³¹

志磐的理由是：賓頭盧已經是十六羅漢之一，而慶友是釋迦牟尼滅度後才成羅漢者。近人宮崎法子從京都清涼寺藏「十六羅漢圖」之中，有一幅上有「大迦葉」的題名，推斷此圖可能是十八羅漢圖，佚失其中兩幅；依此推斷原有的十八羅漢圖中，第十七、十八位應是大迦葉、軍徒鉢歎。³²

如上所述，宋人多以慶友和賓頭盧為第十七、十八羅漢，志磐以迦葉、軍徒列入十八羅漢的看法似是獨樹一格。志磐係天台系僧人，但南宋天台僧人曇照在《智者大師別傳註》中，稱智者大師曾在天台見到一位奇異的老僧，注云「老僧多是賓頭盧、慶友之儔。引進者，往往延入石梁方廣寺中也。」³³應係認同將賓頭盧、慶友認為是十八羅漢的成員。從宋至明末，僧團皆持此看法，如高僧紫柏真可(1543-1603)〈毗盧佛及文殊普賢二菩薩十八應真贊〉、³⁴雪竇石奇禪師(1594-1663)〈十八大阿羅漢〉贊，³⁵第十七、第十八尊者都是慶友和賓頭盧。

筆者以為在十六羅漢之外，增加慶友和賓頭盧成為十八羅漢，應是可以理解的。就慶友尊者而言，《法住記》稱：在釋迦牟尼佛涅槃之後八百年，在師子國勝軍王都有一位阿羅漢，名叫難提蜜多羅，漢譯為「慶友」，他為人述說佛陀滅度時十六羅漢住世的名號和行化之地。³⁶一則因為十六羅漢的名號是透過慶友傳

軾全集》(上海：上海古籍出版社，2000)，中冊，文集，卷二二，〈贊〉，頁1066-1068；宋·吳則禮，《北湖集》(收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：商務印書館，1983〕，第1122冊)，卷五，〈南嶽十八羅漢頌并序〉，頁11-16。

³¹《大正新修大藏經》第49冊，卷三三，〈供羅漢〉，頁319b。

³²宮崎法子，〈傳裔然將來十六羅漢圖考〉，《鈴木敬先生還曆記念：中國繪畫史論集》(東京：吉川弘文館，1981)；井手誠之輔，〈大迦葉圖〉，《國華》1329(2006)：37-39，亦同意此說。

³³《智者大師別傳註》(X·1535，收入《卍新纂續藏經》第77冊)，頁665b。(CBETA電子佛典)

³⁴《紫柏尊者全集》(X·1452，收入《卍新纂續藏經》第73冊)，卷一七，頁290a-291a。

³⁵《雪竇石奇禪師語錄》(J·B183，收入《嘉興大藏經》第26冊)，卷一四，頁534c。(CBETA電子佛典)

³⁶《大正新修大藏經》第49冊，頁12c。

述，使得世人得以知曉；二則此經中稱慶友已是阿羅漢，故在禮敬供養十六羅漢之餘，再加上慶友，似亦合宜。將慶友加入十六羅漢之列，也可顯示《法住記》這部經典在羅漢信仰中扮演了極為重要的角色。至於第十八位羅漢賓頭盧，志磐認為他和第一位羅漢「賓度羅跋囉墮闍」重覆，然而依《請賓頭盧法》(T·1689)：「賓頭盧頗羅墮誓阿羅漢，賓頭盧者，字也；頗羅墮誓者，姓也。」³⁷ 很清楚地說明「賓頭盧」是名，但《法住記》中所列「第一尊者名賓度羅跋囉墮闍」，加上梵音漢譯用字上的差異，可能使得人們認為十六羅漢中「第一尊者名賓度羅跋囉墮闍」有別於「賓頭盧尊者」。此外，僧人也有十八羅漢贊文者，³⁸ 宋代以迄明代僧俗，大皆以為第十七、十八位羅漢為慶友和賓頭盧。吾人探討宋至明代羅漢信仰，似應從其時人們實際上所崇信的內容來看，而非從經典上討論孰是孰非。

迄於清代，乾隆皇帝將第十七、十八尊者改為「伏虎」和「降龍」。³⁹ 實則宋代十六羅漢的圖像中，有的羅漢即以伏虎和降龍的姿態表現，如李流謙 (1123-1176)〈性空寺畫阿羅漢記〉中敘述：漢州什邡（今四川什邡市）性空寺大殿有名家李逸所畫的十六羅漢像，其中之一就是作降龍相，稱「降龍尊者」，另一作伏虎狀：

漢州什邡之外戍，曰吉陽寺，曰性空，僧曰了悟，嘗合衆施，即寺之大殿命武信李逸為十六羅漢像。逸真畫史也，有名字於蜀，筆墨絕不凡。……又任師古大疫，醫巫束手謝不能，夜夢老僧入寺，啜茶於堂上，且以心經授之。覺而大汗，病旋脫去。明日，至寺謝焉，見降龍尊者，蓋夢中人也。……因其求記筆以遺之。

贊：……一尊者前有龍，一鬼波間捧書……一尊者前有一虎，……⁴⁰

依上所述，降龍、伏虎似是羅漢的形象，未必是名號。因此，如果論及宋迄元代的十八羅漢，則應以其時人所認定的慶友和賓頭盧為準。

³⁷ 《大正新修大藏經》第32冊，頁784b。

³⁸ 如前述釋覺範，〈繡釋迦像并十八羅漢贊并序〉，宋·釋惠洪，《注石門文字禪》卷一八，頁1141-1144。

³⁹ 清·梁章鉅著，陳鐵民點校，《浪跡叢談·續談·三談》（北京：中華書局，1981），續談，卷七，「十六羅漢」，頁371；李玉珉，〈住世護法羅漢〉。

⁴⁰ 宋·李流謙，《澹齋集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1133冊），卷一六，〈十六羅漢畫像贊〉，頁7-10。

(三) 五百羅漢

佛典上有很多關於「五百羅漢」的記載，其所指非一，各住在不同的地方，也未知其成員的名號。印度的烏場國、摩揭陀國、羯濕彌羅國都有佛經所云五百羅漢的遺址。⁴¹ 南齊建康禪林寺比丘尼淨秀曾供養不知名的聖僧，以及阿耨達池五百羅漢、罽賓國五百羅漢，這是迄今所知中國最早供養五百羅漢者。⁴²

唐、宋時期，信眾所供養的都是居住中國境內的五百羅漢，關於五百羅漢名號，有學者認為《寶刻叢編》中有五代楊吳大和癸巳（933）〈吳新興寺崇福院五百羅漢碑〉之目，是迄今所知五百羅漢尊號的最早紀錄；⁴³ 不過，此目未註記有尊號之名，也沒有碑文內容，因此很難斷定其上有五百羅漢的尊號。《容縣金石志》錄有南漢乾和四年（946）陳億所撰〈漢容州都嶠山中峯石室五百羅漢記并序〉，未知其是否有名號。⁴⁴ 一九八八年，在廣西宜州市會仙山白龍洞的摩崖石刻，發現五百羅漢聖號碑，額題「供養釋迦如來住世十八尊者五百大阿羅漢聖號」，碑題「宜州會仙山保民寺羅漢峒新建五百大阿羅漢碑」。有紀年云「宋元符初戊寅歲中元日」，正文有十八羅漢和五百羅漢計五百一十八位的尊號，元符戊寅年係哲宗元符元年（1098），這應是迄今最早出現五百羅漢名號者。⁴⁵ 由於它

⁴¹ 北魏·楊街之著，范祥雍校注，《洛陽伽藍記校注》（上海：上海古籍出版社，1978），卷五，〈城北·聞義里·宋雲家紀〉，稱：北魏神龜二年（519）十二月北魏西行取經的僧人惠生和宋雲到了烏場國，巡禮佛陀遺跡，在王城西南五百里的善持山「山中有昔五百羅漢牀，南北兩行，其次第相對」。（頁300）《大唐西域記》（T·2087，收入《大正新修大藏經》第51冊），卷九：「鷄足山東北行百餘里，至佛陀伐那山。……五百羅漢潛靈於此，諸有感遇，或得覩見，時作沙彌之形，入里乞食，隱顯靈奇之迹，羌難以述。」《大唐西域求法高僧傳》（T·2066，收入《大正新修大藏經》第51冊），卷上：「從北印度入羯濕彌羅國，為國王賞職乘王象奏王樂，日日向龍池山寺供養，寺是五百羅漢受供之處，即尊者阿難陀室灑末田地所化龍王之地也。」

⁴² 沈約，〈南齊禪林寺尼淨秀行狀〉，《廣弘明集》卷二三，〈僧行篇第五之一·諸僧誄行狀〉，頁270b-271b；並見拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁162-163。

⁴³ 宋·陳思纂輯，《寶刻叢編》（收入《石刻史料新編·第一輯》〔臺北：新文豐出版公司，1977〕，第24冊），卷一五，頁38；夏金華，〈關於三通五百羅漢尊號碑文的研究（上）〉，《海潮音》91.5（2010）：15。

⁴⁴ 清·封祝唐纂，《容縣金石志》（收入《石刻史料新編·第三輯》〔臺北：新文豐出版公司，1986〕，第22冊），卷上，頁21-23。

⁴⁵ 李楚榮、譚耀東，〈宜山發現宋刻羅漢名號碑〉，《中國文物報》1988.35；蔣廷瑜，〈廣西唐宋時期佛教遺迹述略〉，廣西壯族自治區博物館網站（<http://www.gxmuseum.com/a/science/31/2012/2390.html>），「三、摩崖佛像及有關石刻」。

係晚近發現者，地位僻遠，較少受到重視，迄今未見五百羅漢名字的著錄。⁴⁶ 值得注意的是此碑中有「天臺山南嶽車轍靈須方廣寺內五百大阿羅漢」。⁴⁷ 韓國高麗時代紀年公元一二三五、一二三六年（宋理宗端平二、三年）的「五百羅漢圖」，各幅上面都有羅漢的名字。⁴⁸ 筆者查圖錄上所見的羅漢尊號，如第四百十三聖住尊者、第三百七十五圓上尊、第二百三十四上音手尊者、第一百七十慧軍尊者、第二十三天聖尊者，皆未見於佛典——包括宋高宗紹興二十一年（1151）「常不輕居士」羅濬集《菩薩名經》卷八、九〈阿羅漢品〉所記諸多羅漢名，⁴⁹ 以及〈南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑〉五百十八羅漢名號。由此觀之，東亞五百羅漢的名號似乎不只一個系統。

至於學界常提及明末高道素所得〈南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑〉，在年代上晚於宜州白龍峒的磨崖石刻五百羅漢碑；又，此一碑本頗有可疑之處。據高承埏〈恭題先大夫手錄乾明院羅漢尊號碑〉一文稱：明神宗萬曆四十六年（1618），其祖父高道素（原名斗光）遊逛市場，從木里浦真如庵僧人手中購得此碑本，其上有五百羅漢和十八羅漢的名號，以及宋人葉清臣（1000-1049）的讚詞：

……諦視之乃南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑也，住世十八尊者，石橋五百尊者，名號咸備。有紹興間葉內翰清臣讚曰：「覺雄示入滅，尊者俱受記。現彼聲聞身，護茲濁惡世。他方自感通，此地真靈秘。一路指橋西，誰明導師意。」⁵⁰

此碑本有以下的疑點：其上「有紹興間葉內翰清臣讚」，葉清臣係北宋時人，南宋高宗紹興之年（1131-1163）距其在世時已近百年之遙，此係一誤。又，上述葉清臣讚詞，見於宋·林表民編集的《天台續集別編》，詩名〈題石橋〉。⁵¹ 因

⁴⁶ 夏金華，〈關於三通五百羅漢尊號碑文的研究（下）〉，《海潮音》91.6（2010）：11。

⁴⁷ 夏金華，〈關於三通五百羅漢尊號碑文的研究（上）〉，頁17。

⁴⁸ 松本榮一，〈高麗時代の五百羅漢圖〉，《美術研究》（京都）175（1954）：40-41；菊竹淳一、鄭于澤責任編集，《高麗時代の仏画》（ソウル市：時空社，2000），頁264-273，圖版123-130；鄭于澤解說，頁469-472；국립중앙박물관편저，《고려불화대전：700년만의 해후 高麗佛畫大展 Masterpieces of Goryeo Buddhist Painting: a Long Lost Look after 700 Years》（국립중앙박물관，2010），頁469-472，圖版123-130，解說。

⁴⁹ 《菩薩名經》（C·1665，收入《中華大藏經》第71冊），頁148a-157a。（CBETA 電子佛典）

⁵⁰ 明·高道素錄，高承埏校，高佑鉅重訂，《南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑》（收入《嘉興大藏經》第20冊），頁529。

⁵¹ 宋·林表民，《天台續集·別編》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1356冊），卷二，頁28。

此，究竟碑本上是否署有「紹興間葉內翰清臣讚」，或者是高道素誤判葉清臣為南宋人，今不可知。再則，高道素買得此碑本的二十五年之後——明崇禎十六年（癸未，1643）——其子高承埏因訪客建議將羅漢尊號公諸於世，故校此錄文，並且將它刻諸石碑，欲「廣置名山，得盡識尊者名號，生歡喜心，而先大夫夙因，或亦不致泯沒。」實際上，他僅將羅漢名號刻石置於涇縣署中，流傳未廣。至高承埏之子高佑鉅，才將此本付梓刻印，希望廣為流通。《嘉興大藏經》、《乾隆大藏經》中所收錄的即是此本。傅斯年圖書館收藏民國九年江陰繆氏刊本的《南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑》一卷，五百羅漢名號下附有高承埏的校注，所引的書有佛典和《淨慈寺志》。⁵² 筆者將此書和明·釋大壑撰《南屏淨慈寺志》卷五所錄〈續紀五百羅漢名〉比對，發現二書羅漢編號和名稱並非完全一致。此外，《南屏淨慈寺志》著錄了五百零一位羅漢。⁵³ 如此看來，至明末時，天台五百羅漢的名號似猶未統一，以及普遍為人知曉。

宋代僧俗有信奉十六羅漢，也有供養十八羅漢者。有一些寺院在十六或十八羅漢之外，同時供奉五百羅漢，故有建五百一十六尊羅漢者，也有造五百一十八尊羅漢者。一般而言，俗家以供奉十六羅漢、或十八羅漢為主。如宋仁宗皇祐二年（1050）慈溪縣令林侯捐俸祿在明州慈溪縣普濟寺造四尊羅漢像，又勸化當地人士造像，總計「為像五百一十有六」。⁵⁴ 漳州崇福禪院千佛閣中有五百羅漢和十六羅漢，契嵩（1007-1072）〈漳州崇福禪院千佛閣記〉云：「閣之下亦以釋迦、文殊、普賢衆聖之像，而位乎其中，五百應真與十六大聲聞，則列其四向。」⁵⁵ 至於宋人如何看待上述十六、十八和五百羅漢，從李綱（1083-1140）〈邵武軍泰寧縣羅漢巖設供疏〉中，可見其端倪：

右伏以因心授法，一燈傳於千燈；令歸心，千月攝於一月，所以五百大士咸悟客塵，十八尊者為之領袖。結集耆闍窟，飛錫天台山，凡山林幽邃之

⁵² 明·高道素錄，《南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑》（收入繆荃孫輯，《煙畫東堂小品》〔民國九年江陰繆氏刊本〕，第5冊）。

⁵³ 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》（收入《四庫全書存目叢書》〔臺南：莊嚴出版社，1996〕，史部地理類第243冊，據重慶圖書館華東師範大學圖書館藏明萬曆四十四年（1616）吳敬等刻清康熙增修本影印），頁293-301。

⁵⁴ 河間俞伸，〈明州慈溪縣普濟寺羅漢殿記〉，清·楊泰亨纂，《慈谿金石志》（收入《石刻史料新編·第三輯》第8冊），卷上，頁19。

⁵⁵ 《鐔津文集》（T·2115，收入《大正新修大藏經》第52冊），卷一二，頁711c。

區，多仙聖棲隱之地。⁵⁶

由上可知，時人認為十六或十八羅漢應是五百羅漢的領袖。今藏於日本京都知恩院的一幅高麗時代 (918-1392) 彩色絹本的「五百羅漢圖」(圖二)，⁵⁷ 在五百羅漢環繞畫面的中央，有釋迦三尊像(左普賢菩薩，右文殊菩薩)，兩旁各有一名神將，在前方左、右各有八名羅漢，這十六名羅漢的尺寸較其周遭的五百羅漢為大，其中有五名作戴著耳環的梵僧像。此圖似能為十六、十八羅漢應為五百羅漢的領袖作一註腳。

由南宋·志磐《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》(X·1497) 所迎請的羅漢，可以顯示宋人對於羅漢的認知：

一心奉請：盡虛空徧法界十方常住諸聲聞僧，并諸眷屬。

鹿苑先度五比丘，最後須跋陀羅諸阿羅漢。

世尊高弟，大迦葉、阿難陀等十大弟子。

靈山聞法，大比丘眾萬二千大阿羅漢。

靈山得記，學地、無學地諸大聲聞眾。

五時聞法，學地、無學地諸大聲聞眾。

世尊滅後，結集三藏，阿難陀等諸阿羅漢。

住世十六大阿羅漢，萬六千九百弟子眾。

天台山方廣聖寺，住世五百大阿羅漢。

慧俱無礙三解脫，信行法行六種阿羅漢。

通教體法已辦，藏教學無學內外七賢眾。

惟願不違本誓，哀憫有情，是日今時，降臨法會法師想十方聲聞。嚴肅威儀。從空而至。⁵⁸

上述水陸法會所迎請的是數目龐大的羅漢眾，包括「十六羅漢及其一萬六千九百弟子眾」和「天台山方廣聖寺住世五百大阿羅漢」。雖然宋人認為以上為數眾多的羅漢都是崇拜的對象，但宋人在寺院或民家的「供羅漢」中所迎請的主要是十六羅漢或十八羅漢，以及五百羅漢。⁵⁹

⁵⁶ 宋·李綱，《梁谿集》(收入《景印文淵閣四庫全書》第 1126 冊)，卷一六五，〈邵武軍泰寧縣羅漢巖設供疏〉，頁 16-17。

⁵⁷ 菊竹淳一、鄭于澤，《高麗時代の仏画》，頁 278，圖版 133；鄭于澤解說認為在釋迦三尊前的係十大弟子和聲聞，頁 473。

⁵⁸ 《卍新纂續藏經》第 74 冊，頁 790c-791a。

⁵⁹ 《百丈清規證義記》(X·1244，收入《卍新纂續藏經》第 63 冊)，卷五，〈供羅漢〉，頁 426b-c。

二・天台山的羅漢信仰

根據中古時期的傳說，聖僧居住在凡人無法辨識路途的山中寺院，道宣(596-667) 將之稱為「聖寺神僧」。北朝時期最有名的聖僧傳說都和鼓山（即響堂山，在今河北邯鄲峰峰礦區之北）竹林寺有關，⁶⁰ 唐、宋時期羅漢信仰則和天台山（在今浙江省台州市天台縣）有密切的關連。天台山是羅漢住處之說，係源於東晉僧人竺曇猷渡過天台石橋、見到聖寺神僧的故事發展而來。竺曇猷的傳奇經歷南朝、隋、唐以迄於宋代，「竺曇猷」之名漸次轉化成「白道猷」，有兩個重要的關鍵：一是隋代以降有關智顗(538-597) 天台山傳奇的記載，一是唐代白居易(772-846)〈沃洲山禪院記〉一文的影響。至於天台山羅漢居住在方廣寺的說法，則較為晚出。

（一）東晉「竺曇猷」傳奇及其轉為「白道猷」的演化

竺曇猷在天台山習禪，渡過了石橋，見到了聖寺神僧，是天台山羅漢信仰的初始。同一時期，在此山區修禪的帛僧光（曇光）、帛道猷，則在此傳說衍化過程中扮演了重要角色。至南朝末年，竺曇猷傳奇持續流傳，但他的名字卻被錯冠以「白道猷」之名，至九世紀白居易文章流傳而益形強化。

1. 竺曇猷、帛僧光、帛道猷

竺曇猷係敦煌人，其師為天竺人。《高僧傳》(T・2059) 云：「竺曇猷，或云法猷，燉煌人。少苦行，習禪定。後遊江左，止剡之石城山，乞食坐禪。」⁶¹ 來自天竺或中亞的僧人多以其國為姓，如竺、支、康、安等，在東晉道安(312-385) 以前，沙門出家之後，即依師為姓，⁶² 竺曇猷應是從俗依其師為姓。竺曇猷先是至剡縣（今浙江省嵊縣西南）石城山習禪，其後遷移到始豐（今浙江省台州市天台縣）赤城山石室坐禪，其後更渡過石橋，見到傳說中神僧居住的精舍：

赤城巖與天台瀑布、靈溪四明，並相連屬，而天台懸崖峻峙，峯嶺切

⁶⁰ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁164-169。

⁶¹ 《高僧傳》(T・2059，收入《大正新修大藏經》第50冊)，卷一一，〈習禪・晉始豐赤城山竺曇猷傳〉，頁395c。

⁶² 梁啟超，〈佛教與西域〉，《梁啟超佛學文選》（武漢：武漢大學出版社，2011），頁56-59；妙智，〈漢傳佛教僧人姓氏略考〉，《法源》（中國佛學院學報）23(2005)。

天。古老相傳云：上有佳精舍，得道者居之。雖有石橋跨澗，而橫石斷人，且莓苔青滑，自終古以來，無得至者。猷行至橋所，聞空中聲曰：「知君誠篤，今未得度，却後十年，自當來也。」猷心悵然，夕留中宿，聞行道唱薩之聲。……猷每恨不得度石橋，後潔齋累日，復欲更往，見橫石洞開。度橋少許，覩精舍神僧，果如前所說。因共燒香中食，食畢，神僧謂猷曰：「却後十年，自當來此，今未得住。」於是而返，顧看橫石，還合如初。⁶³

傳說中天台山的聖寺神僧，位於橫跨深谷山澗「石橋」的另一端，但在石橋前有一巨石阻斷行路，而且苔滑險峻，因此不曾有人渡過此橋。曇猷初次到達石橋時，聽見空中有聲音，告以十年之後再來。當晚，曇猷留宿其地，聽到行道和讚嘆佛菩薩之聲。⁶⁴ 其後，他再度竭誠潔齋前往，橫在石橋前的巨石，竟出現一個洞口，使他得以渡橋。渡過石橋，便見到傳說中的精舍神僧，神僧和他共進午餐，並且告以十年後再來此居住。一如中古時期其他神僧聖寺的傳奇一樣，⁶⁵ 曇猷離開聖寺之後，回頭一望，巨石的洞口又回復如初。

竺曇猷在天台山習禪時，另一位僧人帛僧光也在此修禪，由於兩人習禪有相似的奇異經歷，後世經常將他們同提並舉。《高僧傳·帛僧光傳》云：「帛僧光，或云曇光，未詳何許人。」⁶⁶ 龜茲白姓（亦作「帛」）和佛教東傳頗有關連，龜茲王室為白姓，從龜茲到中國的僧人也往往以白、帛為姓。⁶⁷ 從帛僧光之姓氏，可知他自身、或者其師為龜茲人。帛僧光和曇猷幾乎是同時在天台山附近不同山區習禪，僧光係在號稱「天台山北門」剡縣的石城山，曇猷在有「天台山南門」之稱的始豐縣赤城山石室，各自修習（附圖一）。⁶⁸ 二人都在孝武帝太元

⁶³ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·晉始豐赤城山竺曇猷傳〉，頁 396a-b；梁·釋慧皎著，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），頁 404。

⁶⁴ 關於「行道唱薩」，參見梁·釋慧皎著，吉川忠夫、船山徹譯，《高僧傳（四）》（東京：岩波書店，2010），頁 40，註 4。

⁶⁵ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁 164-169。

⁶⁶ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·帛僧光傳〉，頁 395c。南朝劉宋建康靈味寺另有一長於唱導懺文的僧人釋曇光，見《高僧傳》卷一三，〈唱導·釋曇光傳〉，頁 416b。

⁶⁷ 陳世良，〈龜茲白姓和佛教東傳〉，氏著，《西域佛教研究》（烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，2008），頁 144-158；清·王士禎著，勒斯仁點校，《池北偶談》（北京：中華書局，1982），卷二五，〈談異六·帛白〉：「帛、白姓同。按帛道猷，西天竺人，居剡之沃洲。然《白氏長慶集·沃洲山禪院記》但作白。」（頁 607）

⁶⁸ 宋·黃裳、齊碩修，宋·陳耆卿纂，《嘉定赤城志》（收入《宋元方志叢刊》〔北京：中

(376-397) 末年圓寂於其禪修之所。《高僧傳》記敘兩人修禪過程中有以下相同的神異經歷：

(1) 在竺曇猷、帛僧光修禪過程中，皆有山神變化為猛虎蟒蛇，前來嚇唬或試探他們，但二人都不為所動。他們的定功同樣感得山神讓出石室，作為其修禪之所，自己則遠走他處。〈帛僧光傳〉記述他修禪「經三日，乃夢見山神，或作虎形，或作蛇身，競來怖光，光一皆不恐。經三日，又夢見山神，自言移往章安縣寒石山住，推室以相奉。」⁶⁹ 至於〈竺曇猷傳〉對他在赤城山石室坐禪的經歷，則有更詳細的描述：

有猛虎數十，蹲在猷前，猷誦經如故。一虎獨睡，猷以如意扣虎頭，問何不聽經，俄而群虎皆去。有頃，壯蛇競出，大十餘圍，循環往復，舉頭向猷，經半日復去。後一日神現形，詣猷曰：「法師威德既重，來止此山，弟子輒推室以相奉。」猷曰：「貧道尋山，願得相值，何不共住？」神曰：「弟子無為不爾，但部屬未洽法化，卒難制語。遠人來往，或相侵觸。人神道異，是以去耳。」猷曰：「本是何神，居之久近，欲移何處去耶？」神曰：「弟子夏帝之子，居此山二千餘年。寒石山是家舅所治，當往彼住。」⁷⁰

曇猷在赤城山石室坐禪時，當地的山神首先以猛虎、巨蟒試煉他，曇猷皆無所畏懼，不為所動。中村興二認為山神係以猛虎、巨蟒試煉曇猷的神通力。⁷¹ 筆者以為山神當是考驗曇猷的定功，這也是其傳編入〈習禪篇〉的原因。繼而，曇猷至石橋旁，聽見空中有聲音告訴他十年之後方能渡石橋，接著是山神現白髮白鬚長者身，告知他是凡人「生死身」不得渡石橋。曇猷於是折返，路經一石室休息，「雲霧晦合，室中盡鳴，猷神色無擾」；次日，山神現身以石室相奉。值得注意的是，二人修禪石城山、赤城山的山神後來都移往寒石山。

(2) 兩人都在修禪的石室中遷化，遺體歷經數十年都未腐朽，蔚為傳奇。《高僧傳》敘述帛僧光安然遷謝，全身不壞：「晉太元之末，以衣蒙頭，安坐而

華書局，1990〕），卷二一，〈山水門三・山三・天台〉：「赤城山在縣北六里，一名燒山，又名消山，石皆霞色，望之如雉堞，因以為名。孫綽賦所謂赤城霞起以建標是也。……支遁〈天台山銘序〉云：往天台山當由赤城為道，而神邕山圖亦以此為台山南門，石城山為西門。徐靈府小錄又以剡縣金庭觀為北門云。」（頁 7440a）

⁶⁹ 《高僧傳》卷一一，〈習禪・晉剡隱岳山帛僧光傳〉，頁 395c。

⁷⁰ 《高僧傳》卷一一，〈習禪・晉始豐赤城山竺曇猷傳〉，頁 395c。

⁷¹ 中村興二，〈羅漢圖と高僧傳〉，《南都佛教》51 (1983)：81-82。

卒。眾僧咸謂依常入定，過七日後，怪其不起，乃共看之，顏色如常，唯鼻中無氣。神遷雖久，而形骸不朽。」⁷² 竺曇猷也在孝武帝太元末年圓寂，則更富傳奇色彩，他坐化於石室「屍猶平坐，而舉體綠色」。二十餘年後，義熙（405-419）末年，隱士神世標入山，見到曇猷屍身猶未敗壞：

猷以太元之末，卒於山室。屍猶平坐，而舉體綠色。晉義熙末，隱士神世標入山登巖，故見猷屍不朽。其後欲往觀者，輒雲霧所惑，無得窺也。⁷³

由於他的遺體全身呈現綠色，經歷長時間亦不腐敗，後世遂稱之為「綠色道猷」或「綠身師」。五代羅漢畫的名家貫休（832-912）在〈送友人及第後歸台州〉詩中，提及和友人相約到天台山禮拜「淥身師」：「島側花藏虎，湖心浪撼棋。終期華頂下，共禮淥身師。」自注云：「天台石橋有白道猷坐化，身淥也。」⁷⁴ 按：陳朝末年以後，「竺曇猷」的事蹟被誤冠以「白道猷」之名（見下文討論）。《宋高僧傳》記載：唐文宗大和（827-836）年間，僧人普岸（769-843）遊訪天台山，至平田：「觀其山，四舍鬱翠。東西山石門，而有三井龍潭。東入石橋聖寺，乃是綠身道猷尊者結茅居此。」⁷⁵ 因竺曇猷之名被訛稱為「白道猷」，故稱「綠身道猷尊者」。

（3）由於兩人肉身不壞，在他們習禪的石室都有其圖像，以示尊崇和紀念。宋孝武帝孝建二年（455），剡縣令郭鴻入石城山禮拜僧光，見其形體依然完好；便試著以如意撥觸其胸，不料竦然起風，僧光的衣服立即銷散，僅存白骨。郭鴻既畏懼，又感愧疚，遂將其遺骨收於石室，並且用磚障蔽出口，以泥塗飾，繪畫其形像。至梁·慧皎（497-554）撰寫《高僧傳》時，此像猶存。⁷⁶ 其後，齊高帝建元（479-783）中，僧人慧明和同伴到赤城山曇猷石室，見到曇猷遺體不朽。然而，禪室卻甚為破敗荒蕪，於是請人剪除雜草，更修建石室，並且建造臥佛（即釋迦涅槃像）和曇猷像，自己也留在此地坐禪誦經：「見猷公屍骸不朽，而禪室荒蕪，高蹤不繼。乃雇人開剪，更立堂室，造臥佛并猷公像。於是栖心禪誦，畢

⁷² 《高僧傳》卷一一，〈習禪·晉剡隱岳山帛僧光傳〉，頁395c。

⁷³ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·晉始豐赤城山竺曇猷傳〉，頁396b。

⁷⁴ 《全唐詩》（北京：中華書局，1979），第23冊，卷八三一，頁9377。

⁷⁵ 《宋高僧傳》（T·2061，收入《大正新修大藏經》第50冊），卷二七，〈唐天台山福田寺普岸傳〉，頁880b。

⁷⁶ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·晉剡隱岳山帛僧光傳〉，頁395c。

命枯槁。……」⁷⁷ 唐文宗大和年間 (827-836)，僧人寂然在沃州山建造的禪院，就有「道猷影堂」；北宋時吳處厚遊訪此寺時還特往參謁。⁷⁸

由上可知，僧光、曇猷在禪修歷程及其成就上多有相似；僧人修禪時，或是虎蛇不侵，或是感動山神奉獻，都是禪僧修定的典型敘述。慧皎在〈習禪篇〉並舉二人的成就：「自遺教東移，禪道亦授。先是世高、法護譯出禪經。僧光、曇猷等，並依教修心，終成勝業。故能內踰喜樂，外折妖祥。擯鬼魅於重巖，覩神僧於絕石。」⁷⁹

另一位和天台山傳奇有關的僧人是帛道猷，南朝末年以後，人們誤將他的名字取代竺曇猷。《高僧傳·竺道壹傳》云：「帛道猷者，本姓馮。山陰人，少以篇牘著稱。」⁸⁰ 他原姓馮，因從師姓，所以冠以帛姓，可知其師當係龜茲人。竺曇猷禪修的地點在剡縣，而帛道猷活動的地區在會稽郡山陰（今浙江紹興市）東南的若耶山，並不在天台山區。山陰是晉宋浙東地區的文化中心，為名士高僧聚集之所，而帛道猷因其詩普傳於後世（見下文），較為人所知，南朝末年人們竟將在赤城山習禪的竺曇猷之名誤植為「道猷」。帛、白字同，「竺曇猷」之名遂被誤作「白道猷」。

2. 智顗的天台山傳奇

東晉以後，天台石橋聖寺神僧的傳聞沈寂了兩百年。至陳朝末年，智顗因仰慕竺曇猷在天台禪修及見到神僧的前例，選擇至此避靜，又展開一段新的傳奇。

陳宣帝太建七年 (575)，智顗到天台避喧習禪，並且有奇異的際遇，此地的神僧聖寺又再度受人重視。他的門人灌頂 (561-632)《隋天台智者大師別傳》記述其事：

吾欲從吾志，蔣山過近，非避喧之處。聞天台地記稱有仙宮，白道猷所見者，信矣。……即陳太建七年秋九月……初入天台……歷游山水……帛道

⁷⁷ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·釋慧明傳〉，頁 400b。

⁷⁸ 吳處厚，〈遊沃州山真封院並序〉，宋·孔延之著，鄒志方點校，《會稽掇英總集》（北京：人民出版社，2006），卷四，頁 59。

⁷⁹ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·論曰〉，頁 400b。

⁸⁰ 《高僧傳》卷五，〈義解二·竺道壹傳附帛道猷傳〉，頁 357b。在《高僧傳》中，有兩位以「道猷」為名的僧人：一是東晉會稽若耶山的帛道猷，一是劉宋建康新安寺的道猷。《高僧傳》卷五，〈晉吳虎丘東寺竺道壹傳附帛道猷〉，頁 357a-b；卷七，〈宋京師新安寺釋道猷〉，頁 374c。

林之拱木……慶曇光之石龕。……數度石梁，屢降南門，荏苒淹流，未議卜居。常宿於石橋，見有三人，皁幘絳衣，有一老僧引之而進曰：「禪師若欲造寺，山下有皇太子寺基，捨以仰給。」因而問曰：「止如今日，草舍尚難，當於何時，能辦此寺。」老僧答云：「今非其時，三國成一，有大勢力人，能起此寺。寺若成，國則清，當呼為國清寺。」⁸¹

上文稱智顗聽說天台有神仙住所，白道猷渡過石橋見到了聖寺神僧，因此選擇前往天台避靜修行。智顗在石橋之地過夜，見到一位老僧告知：擬以山下之地獻為建寺之地，並且預言將來有皇太子為之建寺，當時天下清平，當以「國清寺」為名。後來老僧的預言果然成真，晉王楊廣（569-618，六〇四年即帝位，是為隋煬帝）以智顗為師，賜號「智者」，並且為之建寺，⁸² 大業元年（605），賜名「國清寺」，成為江南大寺。在此傳的記載中，「竺曇猷」之名已經變成了「白道猷」。按：帛（白）道猷的事蹟附於《高僧傳·竺道壹傳》中，其中僅記錄他在山陰若耶山活動，以及他和道壹交遊之事，完全沒有他在天台山居住和見到聖寺神僧的記載。此處則稱白道猷見到了天台山仙宮，顯然是誤將「帛（白）道猷」之名冠在「竺曇猷」的傳奇上。再則，前述慧皎在《高僧傳·習禪》論中，將帛僧光（曇光）和竺曇猷並列齊讚，此處也先後提到白道猷和曇光。

《續高僧傳·智顗傳》中有關智顗和天台梵僧的靈應敘事，對於天台山係羅漢居處的傳說，也有推波助瀾的作用，包含以下兩件事：（一）智顗未到天台時，夢見自己置身於重巖山崖之間，底下是無邊無際的大海，有一位僧人對他招手，伸手拉他上山。其後他到了天台，遇見了早先到此的青州人定光，定光對他說：「大善知識，憶吾早年山上搖手相喚不乎？」⁸³（二）陳宣帝之世，天台縣令袁子雄信奉佛法，每年夏天常請智顗講《淨名經》，而有奇應：「忽見三道寶階從空而降，有數十梵僧乘階而下，入堂禮拜，手擎香爐，遶顗三匝。久之乃滅，雄及大眾同見驚歎山喧，其行達靈感皆如此也。」⁸⁴ 夢中僧人的現身、以及梵僧從天降臨智者講經之所，都是羅漢聖僧的顯應。

由於智者大師的德行修為普為世人所崇仰，益使天台山成為一個佛教聖地。

⁸¹ 《隋天台智者大師別傳》（T·2050，收入《大正新修大藏經》第50冊），頁193a。

⁸² 《續高僧傳》卷一七，〈習禪·隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳〉：「初帝於蕃日，遣信入山迎之，因散什物，標域寺院、殿堂廚宇，以為圖樣，告弟子曰：『此非小緣所能締構，當有皇太子，為吾造寺，可依此作，汝等見之。』」後果如言。」（頁567c）

⁸³ 《續高僧傳》卷一七，〈習禪·隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳〉，頁565a。

⁸⁴ 《續高僧傳》卷一七，〈習禪·隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳〉，頁565b。

如隋文帝仁壽元年（601），晉王楊廣〈致敬智者靈龜文〉中更稱天台山是智顗證道之地：

瞻望天台，有如地踊。僧使續來，龜瑞重疊。……自曇光坐滅之後，道猷身證已來，興公飛錫所不能稱，靈運山居未有斯事。盛矣哉，是我大師證道之基趾也。⁸⁵

此文仍將曇光和道猷並提。上述兩種隋代文獻都係將東晉的「竺曇猷」改為「白道猷」。又，隋·柳顧言撰〈天台國清寺智者禪師碑文〉亦然：「竊以四明天台，剡東玉岫。……華果競發，常迷四時。藥草森羅，孰分億品。道猷往而證果，興公賦不能申。」⁸⁶ 由此可知，陳末隋初時，人們已經將在天台山習禪竺曇猷，誤以為是帛道猷了。

唐代道宣、道世（?-683）都沿襲著隋代的敘述，將「竺曇猷」改稱「白道猷」。道宣《續高僧傳·智顗傳》敘述智顗在前往天台山之前，曾夢見神山聖境，並且告訴門人：

顗以夢中所見，通告門人，咸曰：「此乃會稽之天台山也，聖賢之所託矣。昔僧光、道猷、法蘭、曇密，晉宋英達，無不栖焉。」因與慧辯等二十餘人，挾道南征，隱淪斯岳。⁸⁷

此處稱「道猷」，而不是「曇猷」。然而，道宣《集神州三寶感通錄》（T·2106）、道世《法苑珠林》（T·2122）二書「臨海天台山石梁聖寺」條中，對「道猷」之名似乎也有些困惑，皆稱：「東晉初天台山寺者，昔有沙門帛道猷，或云竺姓者。銳涉山水，窮括奇異，承天台石梁終古無度者……」。⁸⁸ 前面提及《高僧傳》上說得很清楚，帛道猷原姓馮，因從師姓，故改為帛。此處稱帛道猷「或云竺姓」，可能係對「竺曇猷」變成「白道猷」感到困惑之故。

天台山是佛、道教的聖地，從隋代末年到唐朝末年各有發展。根據薄井俊二的研究，從「天台山南門」的赤城山（位於今天台縣城之北）向北而行，直抵華頂山的石橋飛瀑一線，東側多佛寺，西側多道觀。隋末唐初是天台山佛教發展的初期，智顗建造的國清寺即位於赤城山之東。至武則天時期，因司馬承禎入天

⁸⁵ 隋·灌頂纂，《國清百錄》（T·1934，收入《大正新修大藏經》第46冊），卷三，〈皇太子敬靈龜文〉，頁813b。

⁸⁶ 隋·灌頂，《國清百錄》卷四，〈敕造國清寺碑文第九十三〉，頁817c-818a。

⁸⁷ 《續高僧傳》卷一七，〈隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳〉，頁564c。

⁸⁸ 《大正新修大藏經》第52冊，頁423b；《大正新修大藏經》第53冊，頁594c。

台，睿宗命重修桐柏觀（位於此區的西側），道教勢力趨強；至玄宗開元年間，司馬承禎離開天台，其勢轉弱。九世紀時徐靈府從南嶽至天台，道教勢力又有相當程度的回復。⁸⁹ 八世紀末年以後，天台山佛教有明顯的拓展，湛然（711-782）晚年居於國清寺，至九世紀上半葉，又有寂然、普岸在此建寺，蔚然形成一大佛教聖地。

3. 白居易和天台山傳奇

及至唐代，天台石橋的傳奇大為發酵，使它成為唐人遊訪的名勝。九世紀上半葉，有兩名僧人白寂然、普岸受到東晉竺曇猷在赤城山修禪的啟發，至此區修禪、建寺，益使此一山區發展為佛教的重要道場。白居易〈沃洲山禪院記〉一文，提供了竺曇猷被誤作白道猷的重要線索，由於白居易文名滿天下，加以此文被刻諸於寺碑，更強化了這個錯誤。

〈沃洲山禪院記〉敘述唐文宗之世，僧人白寂然在剡縣沃洲山（今嵊州市新昌縣）習禪、建寺之事，文云：

大和二年春，有頭陀僧白寂然來游茲山。見道猷、支、竺遺跡，泉石盡在，依依然如歸故鄉，戀不能去。時浙東廉使元相國聞之，始為卜築；次廉使陸中丞知之，助其繕完。三年而禪院成，五年而佛事立。正殿若干間，齋堂若干間，僧舍若干間，夏臘之僧，歲不下八九十。安居遊觀之外，日與寂然討論心要，振起禪風。白黑之徒，附而化者甚眾。⁹⁰

大和二年（828），頭陀僧寂然到剡縣一帶，見到東晉竺曇猷、支遁（314-366）、竺法潛（286-374）在此間活動的遺跡，景仰之餘，遂居此習禪。先後得到浙東廉使元稹（779-831）及越州刺史陸亘（764-834）的贊助，⁹¹ 建立一所大禪院。每逢夏安居時，在此坐夏的僧人達八、九十人之多。在這段文字之前，白居易也指出剡縣是東晉、劉宋的文化精華區，為名士、高僧會集之所，人傑山靈，亦多佳詩篇：

⁸⁹ 薄井俊二，《天台山記の研究》（福岡：中國書店，2011），第六章〈唐代中期天台山の宗教地理——「天台山記」をてがりに〉，頁150, 169-171。

⁹⁰ 朱金城箋校，《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988），第6冊，頁3685。關於寂然之事，亦見於《宋高僧傳》卷二七，〈唐剡沃洲山禪院寂然傳〉，頁880a。

⁹¹ 陸亘為南泉普願禪師的弟子。

晉、宋以來，因山洞開，厥初有羅漢僧西天竺人白道猷居焉，次有高僧竺法潛、支道林居焉。次又有乾、興、淵、支、遁、開、威、蘊、崇、實、光、識、裴、藏、濟、度、逞、印，凡十八僧居焉。高士名人有戴逵、王洽、劉恢、許元度、殷融、郗超、孫綽、桓彥表、王敬仁、何次道、王文度、謝長霞、袁彥伯、王蒙、衛玠、謝萬石、蔡叔子、王羲之凡十八人，或游焉，或止焉。故道猷詩云：「連峯數千里，脩林帶平津。茅茨隱不見，雞鳴知有人。」謝靈運詩云：「暝投剡中宿，明登天姥岑。高高入雲霓，還期安可尋。」蓋人與山相得於一時也。……昔道猷肇開茲山，後寂然嗣興茲山。今日樂天又垂文茲山，沃洲山與白氏其世有緣乎！⁹²

浙東文化區係從會稽郡山陰縣、向南經始寧、剡縣、始豐諸縣，到臨海郡一帶，係名士高族棲居隱逸之地，也是道士名僧修習之所。上文云「晉、宋以來，因山洞開」，所指的應係此文之始所敘述沃洲山周圍相關的諸山，包括天姥山、華頂峰、赤城山、天台山、四明山、金庭山、石鼓山，即在剡縣、始豐一帶的山區。⁹³ 前文云白寂然「見道猷、支、竺遺跡，泉石盡在」，支遁、竺法潛都係在剡縣的沃洲山、仰山活動；⁹⁴ 又，竺曇猷最初抵達浙東時，係先到剡縣的石城山，故此三人係同在剡縣的山區修習。前面已提及帛道猷係在會稽郡山陰（今浙江紹興市）東南的若耶山修習，距此有二百里之遙，顯見此處「道猷」當為「曇猷」之誤。

白居易之所以將竺曇猷誤認為白（帛）道猷，除了沿襲前述陳末隋初記載之

⁹² 《白居易集箋校》第6冊，頁3684-3685。

⁹³ 〈沃洲山禪院記〉：「沃洲山在剡縣南三十里，禪院在沃洲山之陽，天姥岑之陰。南對天台，而華頂、赤城列焉。北對四明，而金庭、石鼓介焉。西北有支遁嶺，而養馬坡、放鶴峰次焉。東南有石橋溪，溪出天台石橋，因名焉。其餘卑巖小泉，如子孫之從父祖者，不可勝數。東南山水越為首，剡為面，沃洲、天姥為眉目。夫有非常之境。然後有非常之人棲焉。」以上見《白居易集箋校》第6冊，頁3686-3687。據《元和郡縣志》卷二六，天姥山在剡縣南八里，天台山在唐興（始豐）縣北十里，華頂峰是天台山第八重最高處，赤城山在始豐縣北六里，四明山在餘姚縣南一百十里。據宋·沈作賓修，施宿等纂，《嘉泰會稽志》（北京：中華書局，1990），金庭山在嵊縣南，為天台、華頂之東門。石鼓山在嵊縣東五十里。支遁嶺在剡縣東仰山，離會稽二百里。據《世說新語》卷上，〈言語第二〉，劉孝標注，支公書曰：「山去會稽二百里。」見劉宋·劉義慶著，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜整理，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984），頁136。

⁹⁴ 《高僧傳》卷四，〈義解·晉剡東仰山法潛傳〉，頁348a。

外，亦受晉、宋以來浙東文化圈的氛圍影響，而為帛道猷著名的詩作所誤導。上文歷數晉宋浙東地區十八高僧、十八名士，但僅錄白道猷和謝靈運二人的詩作。帛道猷曾經在講經會中和道壹會面，他隱居於若耶山時致書道壹，稱自己遨遊山林，甚為愜意，可惜不能與道壹同行，故寫詩贈之，原詩共有十句：「連峰數千里，修林帶平津。雲過遠山翳，風至梗荒榛。茅茨隱不見，鷄鳴知有人。閑步踐其逕，處處見遺薪。始知百代下，故有上皇民。」⁹⁵ 此詩意境幽遠，先由慧皎錄入〈竺道壹傳附帛道猷傳〉中，後來再經白居易寫入〈沃洲山禪院記〉。不過，此記卻僅存其精華四句，若和原詩相比，更顯精練出塵。至宋代秦觀（1049-1100）等人模擬其意，更為新詩，迄於明代楊慎仍讚頌此詩。⁹⁶ 白居易從晉、宋時期浙東文化圈的角度，誤以為和支遁、竺法潛潛在剡縣山區活動的僧人，是寫出佳詩篇的帛道猷。事實上，帛道猷並不曾在剡縣一帶活動。

白居易文名滿天下，故建造沃洲禪院的僧人白寂然特別命其門人常贊——即白居易的從姪——從浙東剡縣遠赴洛陽，請他撰寫記文，並且刻之於碑。⁹⁷ 白居易作記時，此寺未有名稱，不知從何時開始，此寺名為「真封寺」；至英宗治平三年（1066），賜名「真覺院」。⁹⁸ 宋高宗建炎（1127-1131）中，因盜賊據寺，毀壞「沃洲山禪院碑」；後數十年，有人復將此文書寫於佛殿。至宋理宗嘉熙四年（1240）住持文聳再將白居易〈沃洲山禪院記〉刻石立碑，當地人士王夢龍作跋，朱杲作記。⁹⁹ 此文流傳甚廣，《宋高僧傳》也多沿用其文，故白文將「竺曇猷」誤植為「帛（白）道猷」之事，以訛傳訛，更是深植人心。

在沃洲山建禪寺的五年後，僧人普岸因景仰東晉竺曇猷的傳說，也到天台山平田營建寺，《宋高僧傳·普岸傳》云：「東入石橋聖寺，乃是綠身道猷尊者結

⁹⁵ 《高僧傳》卷五，〈晉吳虎丘東寺竺道壹傳附帛道猷傳〉，頁357b。

⁹⁶ 宋·陳巖肖指出秦觀、僧人道潛皆有仿道猷詩意之作，「而更加鍛鍊，亦可謂善奪胎者也。見《庚溪詩話》（收入《百部叢書集成·第二輯》〔臺北：藝文印書館，1965〕，《百川學海》第一函），卷下，頁4-1。明·楊慎（1488-1559）〈帛道猷詩〉則以為後人仿作皆不如也，見氏著，《升菴集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1270冊），卷五五，頁20-21。

⁹⁷ 〈沃洲山禪院記〉：「（大和）六年夏，寂然遣門徒僧常贊自剡抵洛，持書與圖，詣從叔樂天乞為禪院記云。」見《白居易集箋校》，頁3685。

⁹⁸ 宋·沈作賓，《嘉泰會稽志》卷八，〈寺院·新昌縣·沃洲真覺院〉：「沃洲真覺院，在縣東四十里，……舊名真封寺，不知其始。治平三年，賜今額。」（頁6854a）

⁹⁹ 清·杜春生編，《越中金石記》（收入《石刻史料新編·第二輯》〔臺北：新文豐出版公司，1979〕，第10冊），卷五，〈沃洲山記〉（朱杲記），頁28-29。

茅居此」、「此山是神仙窟宅，羅漢隱居」，而決定在此習禪。大和七年(833)，他僅帶了一名侍者在此營建小室，至大和八年已聚集了很多追隨他習禪的僧人，共同建立「平田寺」（其後改稱「福田寺」）。至開成年間(836-841)，此地已發展成一個大道場。¹⁰⁰

雖然白居易沿襲前人的記載，將「竺曇猷」誤稱為「白道猷」，但在白居易去世後才出生的新羅人崔致遠(857-951)則沒有弄錯，他所撰寫的〈真監禪師碑銘並序〉中，稱禪師至康州智異山修習，降服猛獸老虎，有如善無畏和竺曇猷：「則與善無畏三藏結夏於靈山，猛獸前路，涉入山穴，見牟尼立像，完同事跡。涉彼竺曇猷之扣睡虎頭令聽經，亦未專燉於僧史也。」¹⁰¹然而，透過白居易〈沃洲山禪院記〉的傳播，再度深化了東晉竺曇猷誤作「白道猷」這個錯誤。如北宋時，新昌縣尉吳處厚曾讀白居易禪院記，因官至此，遂親訪白寂然所建禪院——真封寺——並作〈遊沃洲山真封院並序〉，敘述他遊訪的經歷和感懷：「平明過真封院，先至養馬陂，陟鼻峯，入門謁道猷影堂，訪支遁庵基，觀錫杖泉，眺放鶴峯，徘徊而還。」¹⁰²又，宋·吳芾(1104-1183)〈和遠老韻二首〉之二：「欲訪天台帛道猷，夢魂先到石橋頭。」¹⁰³都係將竺曇猷誤稱為帛道猷。

北宋宣和年間(1119-1126)，僧人曇照注意到智者傳記將東晉的竺曇猷誤植為白道猷之事，在《智者大師別傳註》(X·1535)中，試圖對此作合理的解釋，於「聞天台地記稱有仙宮，白道猷所見者，信矣」之句，註云：

天台山，近有西蜀樊建撰《天台行》，記僧道寺觀、山川地里。歷觀往代紀錄，唯此委曲，見行於世。梁傳第十一云：白道猷，正云竺曇猷，亦云法猷。因師白法祖，故是號焉。燉煌人也，傳文事迹甚廣，天台羅漢記具錄流行，今不委書。¹⁰⁴

曇照以為：白道猷正確的名字是竺曇猷，後來因為師事白法祖，而得到「白道猷」之稱。此說似無根據，一則《高僧傳·竺曇猷傳》未提及他和白法祖的關連。二則以白法祖和竺曇猷的生卒年推斷，此說似難成立。竺曇猷終於東晉太元

¹⁰⁰ 《宋高僧傳》卷二七，〈唐天台山福田寺普岸傳〉，頁880b。

¹⁰¹ 唐·崔致遠，《孤雲先生文集》（收入《外漢籍珍本文庫·第二輯》〔重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2011〕，集部第6冊），卷二，頁22。

¹⁰² 宋·孔延之，《會稽掇英總集》卷四，頁59。

¹⁰³ 宋·吳芾，《湖山集》（收入《叢書集成續編》〔臺北：新文豐出版公司，1989〕，第128冊），卷一〇，頁70。

¹⁰⁴ 《卮新纂續藏經》第77冊，頁664c。

(376-397) 末年，不詳年歲。¹⁰⁵ 白法祖即帛遠，字法祖，《高僧傳》譯經篇有其傳。晉惠帝永興二年 (305)，帛遠為秦州刺史張輔所殺。¹⁰⁶ 依此推之，帛遠遭難之時，竺曇猷可能尚未出生，或者猶年幼，應不及師事帛遠。因此，曇照之說應是在難以理解何以竺曇猷訛化為白道猷的情況下，所產生的一種解釋，但未顧及此二人生年的差距。此說未見於前此文獻，此後也沒有人再提起。

陳末隋初以降，大都將東晉「竺曇猷」誤作「白道猷」，但也有少數文獻仍作「竺曇猷」；也有因混淆不清而在同一著作中，同時出現這兩個名字，如《法苑珠林》、唐·釋神清 (?-820)《北山錄》(T·2113)、宋代方志《剡錄》。¹⁰⁷ 從南北朝以迄於宋代各種文獻有關竺曇猷、白道猷的記載，請見「附錄：南朝迄宋代竺曇猷、白道猷記載的變化表」。至元·覺岸《釋氏稽古略》(T·2037)，更直接說此二人實係同一人：「沙門竺道猷，即帛道猷也。初止剡之石城山，是年又移台州始豐赤城山（今台州天台山）坐禪石室。……猷於東晉武帝太元八年入寂（本傳）。」¹⁰⁸ 竺曇猷不僅變成竺道猷，更直接稱即是帛道猷，這個錯誤就更深了。

4. 竺曇猷傳奇內容的增廣

在陳末以前，竺曇猷係師事天竺僧的敦煌僧人；至隋代，他的名字被改為「白道猷」；至中唐以後，他被轉化為來自天竺的僧人；至宋代，他更被聖化為羅漢，也增加了一些神異傳說。

約在九世紀上半葉，竺曇猷除了名字被轉化為「白道猷」之外，他的出身也從敦煌僧人變成從西域來的高僧，乃至進一步成為羅漢。道士徐靈府撰《天台山記》(T·2096)，提及天竺僧人白道猷在赤城山建立中巖寺：「其中山趾有寺，曰

¹⁰⁵ 《高僧傳》卷一一，〈習禪·晉始豐赤城山竺曇猷傳〉，頁 396b。

¹⁰⁶ 《高僧傳》卷一，〈譯經·晉長安帛遠傳〉，頁 327a-b。按晉惠帝永興二年，張輔為秦州刺史，見宋·司馬光編著，元·胡三省音註，「標點資治通鑑小組」校點，《資治通鑑》（北京：古籍出版社，1956），卷八六，〈晉紀八·孝惠皇帝下·永興二年〉，頁 2707-2708。

¹⁰⁷ 《法苑珠林》卷一九，頁 429b；卷八三，頁 900a；卷三九，頁 594c；《北山錄》（收入《大正新修大藏經》第 52 冊），卷六，頁 611a；卷八，頁 624c；宋·史安之修，高似孫纂，《剡錄》（北京：中華書局，1990），卷三，頁 7219b。

¹⁰⁸ 《大正新修大藏經》第 49 冊，頁 782a。

『中巖寺』，即是西國高僧白道猷所立也。」¹⁰⁹ 徐靈府係活躍於元和、會昌年間的道士，號「默希子」，原居於南嶽衡山；憲宗元和十年（815）移居天台山，他所撰述的《天台山記》約脫稿於寶曆元年（825）。¹¹⁰ 竺曇猷從敦煌的僧人轉化為西國僧人，可能有以下兩個原因：一則他的名字訛化為白道猷，因「白」姓而被認為是來自龜茲的僧人；二則與唐代胡僧經常被描述為具有神力的象徵有關。¹¹¹ 略晚於《天台山記》數年，白居易〈沃洲山禪院記〉一文中，白道猷更進一步被聖化為來自西天竺的羅漢僧：「晉宋以來，因山洞開，厥初有羅漢僧西天竺人白道猷居焉。」¹¹² 及至宋代，白道猷不僅是來自天竺的聖僧，而且係來自中天竺國地位最高的大那爛陀寺。日僧成尋（1011-1081）在《參天台五臺山記》一書中，記載宋神宗熙寧五年（1072）五月十八日，他巡禮天台石橋畔的寺院，見到當寺有等身的白道猷像：

至于石橋，有廣大道場。先拜白道猷尊者影像，等身金色，堂三面懸十羅漢畫像，燒香禮拜。道猷尊者第三果人。曩時，晉初中天竺國大那爛陀寺沙門白道猷，遠涉流沙，禮五臺山，至天臺赤城山，……¹¹³

上文可以反映北宋時人對於白道猷的認知。唐初玄奘西行，至那爛陀寺從戒賢論師學習瑜伽論，在《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中屢提及此寺；又，北宋著名的印度譯經僧法天（?-1001）也來自此寺。上文稱白道猷超凡入聖，得到聲聞第三果（阿那含），也就是僅次於羅漢的小乘聖僧。在天台山石橋除了供奉白道猷的金銅像外，也增添了和他有關的遺跡，有三棵高大的娑羅樹，據傳是白道猷從天竺帶來種植的：「長廊之內，有娑羅樹三本，高壹丈許，是道猷尊者從西天種將來殖，葉似石南華。」¹¹⁴ 在「大德寺五百羅漢圖」中，也將他描繪為羅漢，收藏於波士頓美術館「F2 天台石橋」中，其中一位羅漢就是在石橋上的竺曇猷（白道猷）。（見下文）

¹⁰⁹ 《大正新修大藏經》第51冊，頁1055c。

¹¹⁰ 薄井俊二，《天台山記の研究》，第二章〈天台山記の概要〉，三、「撰者徐靈府について」，頁48-52。

¹¹¹ 蔣逸征，〈超能與無能——從《太平廣記》中的胡僧形象看唐代的宗教文化風土〉，《圖書館雜誌》2004.2：75-78；拙文，〈高僧形像的傳播與回流——從「玄奘負笈圖」談起〉，徐莘芳先生紀念論文集編輯委員會編，《徐莘芳先生紀念論文集》，頁350-351。

¹¹² 《白居易集箋校》第6冊，〈沃洲山禪院記〉，頁3684。

¹¹³ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》（東京：風間書房，1978），頁29-30。

¹¹⁴ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》，頁30。

唐、宋時期，東晉竺曇猷傳說的內容繼有增加，唐·懷信《釋門自鏡錄》(T·2083) 有一則記事，題為〈晉天台山竺曇猷在胎經涉辛地被聖驅事〉，前半段係抄錄《高僧傳》敘述曇猷渡過石橋見到精舍神僧之事，後半段則加上神僧嫌棄曇猷身上有來自母胎的葱韭之氣，不宜住在聖寺：

潔齋累日，因復更往，見橫石洞開。度橋少許，覩精舍神僧，果如所說。因燒香中食，食畢，神僧告曰：「君有葱韭之氣，未應住此，却後十年當來耳。」猷曰：「自生已來，不識辛穢，何況口噉，而言氣乎？」神僧曰：「汝在胎時，汝母經歷葱韭之地。」猷慚而退，顧看橫石，還合如初。¹¹⁵

這應是出自僧團強調不食葷腥的傳說，《佛祖統紀》也引述了這段文字。¹¹⁶ 其後，更出現和此傳說相關場所的記載，成書於嘉定十六年(1223)《嘉定赤城志》，記載兩處曇猷為滌除穢氣的「洗腸井」：一在赤城山，一在寧海縣壽寧寺，後者甚至有曇猷乘船由海路至海寧建立白水庵（為壽寧寺之前身）之說。¹¹⁷ 由此可知，宋代竺曇猷（白道猷）的傳說仍在增加中，明·屠隆(1541-1605)〈天台山方外志序〉中有曇猷「洗腸井」、「洗腸澗」的記載：「又五百應真行化此山，方廣寺在有無飄渺間，土人時聞鐘磬梵唄聲，隱隱從地中出。高僧曇公曾一至其處，聖賢嫌其腸穢，不得留，出而洗腸于澗。」¹¹⁸ 洗腸井更有新的描述：「在赤城山，曇猷洗腸處，今井邊猶生青韭，即其驗也。」¹¹⁹ 此外，另有竺曇猷展現神通的故事，他為救援被山神投至深淵的老嫗，將手中錫杖擲入水中，溪流立即乾涸，故名為「乾溪」。¹²⁰

宋代有關竺曇猷的修禪定功也發展出新的故事，並且被繪入「大德寺五百羅漢圖」。《高僧傳》記載他赤城山石室坐禪時，山神先後以猛虎和巨蟒來測試其定功，有大十餘圍的巨蛇出現，他都不為所動：「有頃，壯蛇競出，大十餘圍。」

¹¹⁵ 《釋門自鏡錄》(T·2083，收入《大正新修大藏經》第51冊)，卷下，頁814c。

¹¹⁶ 《佛祖統紀》卷三三，頁323b，引《僧鏡錄》云：「竺曇猷禮天台，石梁遇聖僧謂曰：汝母懷妊時行經葱園，胎氣犯穢，不可住寺。」

¹¹⁷ 宋·黃魯、齊碩，《嘉定赤城志》卷二一，〈山水門三·山三·天台·赤城山〉，頁7440a；卷二九，〈寺觀門三·寺院三·寧海·禪院〉，頁7507a。

¹¹⁸ 明·釋傳燈編，《天台山方外志》（臺北：新文豐出版公司，1987），〈序〉，頁10。

¹¹⁹ 明·釋傳燈，《天台山方外志》卷三，〈井〉，頁38。

¹²⁰ 宋·黃魯、齊碩，《嘉定赤城志》卷二四，〈山水門六·水二·天台〉，頁7464b；卷三五，〈人物門四·釋·東晉〉，頁7551b。

劉淑芬

循環往復，舉頭向猷，經半日復去。」¹²¹ 及至宋代，上述敘事更衍伸為：巨蛇舉頭相向，曇猷用手中的錫杖拄在蛇口，自己安坐其間修禪。宋·趙抃（1008-1084）〈天台蛇洞〉詩云：

道猷宴坐卓一錫，蕭然屏去羣魔迹。大蛇開口合不得，始知三昧通神力。¹²²

吳萊（1297-1340）〈題方景賢護法寺壁枯木竹石山〉文字中，也引白道猷以杖拄蛇口的典故：

山人前身本在南嶽祝融峰下住，踏上天台石橋看瀑布。東峰月上學寫影，山精野魅哀號涕泣。愛惜枯樹白道猷，拄杖拄開蛇口。起不得蛟子龍孫，盤旋糾結塞滿行路。硯泓一滴淡墨水，漲作玄雲黑雨歸無處，……¹²³

及至明代，曇猷在蛇口中坐禪之說，更演變成他感化白蟒精的傳奇，《天台山方外志》卷一二，記載赤城山玉京觀每年有「昇僊會」，選一名道士在日暮時送至山頂，等候天使來迎，只見黑暗中有兩盞燈，道士即不見蹤跡，眾人以為是升仙去了，其實是為「白蟒怪」所啖食。至竺曇猷來此山坐禪，以其定功神力降服白蟒怪：

……真以為僊去，不知為白蟒恠也。曇猷累止中巖宴坐，神化為猛虎數十，咆哮向師，既不能害，又不見白蟒真形，呀然開口將噬師。師即以錫飛蟒口，柱其齧齧不得合，曰：「且借老僧坐地三年。」神始知懼，皆來降伏悔罪，願徙他處。自此昇僊之會息矣，後人於穴中見白骨成堆，蓋即白蟒所啖昇僊骨也。¹²⁴

「大德寺五百羅漢圖」中有「白蟒的調伏」，描繪的就是此一場景；不過，原本缺佚，今本是寬永十五年（1638）木村德應補繪的（圖三）。此圖下方有四名羅漢聚談，在上方的岩石有一白色巨蟒，蟒口為一錫杖所撐開，其中有一羅漢安住坐禪。此外，另外兩幅羅漢圖也有相同的畫面，一是鎌倉円覺寺傳張思恭本，一是京都東福寺明兆本。¹²⁵

¹²¹ 《高僧傳》卷一一，〈晉始豐赤城山竺曇猷傳〉，頁396a。

¹²² 宋·趙抃，《清獻集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1094冊），卷五，頁48-49。

¹²³ 宋·吳萊，《淵穎集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1209冊），卷三，頁32-33。

¹²⁴ 明·釋傳燈，《天台山方外志》卷一二，〈靈異考·道·玉京觀〉，頁135。

¹²⁵ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（井手誠之輔），頁107。

（二）竺曇猷傳說和羅漢信仰的連結

東晉孫綽（314-371）〈遊天台山賦〉稱天台山是山嶽之神秀，為佛道聖者居住之所：「皆玄聖之所遊化，靈仙之所窟宅。……王喬控鶴以沖天，應真飛錫以躡虛。」東晉末年，竺曇猷至此見到聖寺神僧的傳聞，經歷南朝迄隋代的累積，至唐代初年，天台山已經成為最著名的聖寺。道宣《集神州三寶感通錄》（成書於公元六六四年）著錄了十二所聖寺，首列「臨海天台山石梁聖寺」。及至宋代，天台山聖寺傳說又發展出新的內容，包含以下三項：（一）曇猷渡過石橋所見到的精舍，稱為「方廣寺」；（二）天台山為五百羅漢居住之地，和五臺山為一萬菩薩居住之處，齊名並稱；（三）供養羅漢的茶水呈現乳花，為羅漢降臨應供的徵應。

《高僧傳》敘述竺曇猷渡過石橋，見到傳說中的神僧聖寺，天台石橋因此成為佛教的聖地，也是唐人往遊天台山必參訪之地。《天台山記》記載此山有石橋五所，有四所可通往仙境聖寺；¹²⁶ 至於傳說中羅漢居住的石橋，係歇亭以西十五里處之橋：

自國清寺東北一十五里，有禪林寺。寺本智顗禪師修禪於此也，……禪林寺西北上二十五里，乃至歇亭。……自歇亭西行，沿澗一十五里，至石橋頭，有小亭子。石橋色皆清，長七丈，南頭闊七尺，北頭闊二尺。龍形龜背，架萬仞之壑。上有兩澗合流，從橋下過，泄為瀑布。西流出剡縣界，從下仰視，若晴虹之飲澗，橋勢崦嵫，水聲崩落。時有過者，目眩心悸。今遊人所見者，正是此橋也。是羅漢所居之所也。¹²⁷

唐人詩中經常提及天台石橋，如宋之問（656-712）〈靈隱寺〉詩：「待入天台路，看余度石橋。」¹²⁸ 孟浩然（689-740）〈舟中曉望〉：「問我今何去，天台訪

¹²⁶ 《天台山記》：「按《長康啟蒙記》云：『天台山在會稽郡五縣界中，……猶溪在唐興縣東二十里發源，……其水深崦，前有石橋……度者見天台山，……』按此記說，則神異之所，非造次可觀焉。今遊人眾所見者，蓋非此橋，且猶溪高處不見有橋。今眾人所見者，乃在歇亭西二十里。……」（頁 1052b）另，《天台山記》：「又按仙經云：此山有石橋，一所現，二所不知其處。又云：多散仙人遇得橋即與相見。以此言之，即靈仙之橋也，非今常人見者。自非精誠玄達，阻絕相偶，真仙亦不可得見，橋亦安可觀之。」（頁 1055b）

¹²⁷ 《大正新修大藏經》第 51 冊，頁 1054b-1055a。

¹²⁸ 《全唐詩》第 2 冊，卷五三，頁 654。

石橋。坐看霞色曉，疑是赤城標。」¹²⁹ 劉禹錫 (772-842)〈送霄韻上人遊天台〉：「曲江僧向松江見，又到天台看石橋。鶴戀故巢雲戀岫，比君猶自不逍遙。」¹³⁰ 施肩吾 (780-861)〈送端上人游天台〉：「師今欲向天台去，來說天台意最真。溪過石橋為險處，路逢毛褐是真人。」¹³¹

《高僧傳·竺曇猷傳》並未提及他渡過石橋，見到神僧的數目；及到宋代，則出現了他親見五百羅漢之說：

曩時，晉初中天竺國大那爛陀寺沙門白道猷，遠涉流沙，禮五臺山。至天臺赤城山，降山神之後，尋來過石橋，親見五百大阿羅漢，禮拜供養，所以奉安置尊者形像。¹³²

天台山被形塑成五百羅漢居住之地，可能也有和五臺山相抗衡的意味。五臺山係文殊菩薩領一萬菩薩棲居之地，¹³³ 唐元和年間，日僧靈仙曾至五臺山禮一萬菩薩。¹³⁴ 宋代天台山五百羅漢、五臺山一萬菩薩，並舉為兩大靈跡聖山，此說也傳到了日本。宋神宗熙寧五年 (1072)，日僧成尋渡海入宋，三月二十一日，他所乘的船舶遇到風雨，船上騷動，欲卜平安，成尋「念五臺山文殊並一萬菩薩、天台石橋五百羅漢，念誦數萬遍。戌時，始念不動尊呪一萬遍。」而得到吉夢。¹³⁵ 他抵達中國之後，上表請求至五臺山巡禮，就提及前人至天台石橋禮五百羅漢、以及五臺一萬菩薩的對比：「就中天竺道猷登石橋，而禮五百羅漢；日域靈仙入五臺，而見一萬菩薩。某性雖頑愚，見賢欲齊，先巡禮聖跡，次還天台。」¹³⁶

由於渡過石橋的那一方就是羅漢居住的聖寺，因此石橋就成為禮拜羅漢最重要的地點；無論是官方派人供養羅漢，或是僧侶信眾巡禮，都要至此參禮。成尋有如下的記敘：

¹²⁹ 《全唐詩》第5冊，卷一六〇，頁1652。

¹³⁰ 《全唐詩》第11冊，卷三六五，頁4115。

¹³¹ 《全唐詩》第15冊，卷四九四，頁5587。

¹³² 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》，頁29-30。

¹³³ 五臺山為文殊菩薩和一萬菩薩居常住說法之地，本於《大方廣佛華嚴經》(T·278，收入《大正新修大藏經》第9冊)，卷二九，〈菩薩住處品27〉：「東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。」(頁590a)清涼山後附會為五臺山。

¹³⁴ 小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》(東京：法藏館，1989)，第3冊，卷三，「開成五年五月十七日」，頁4。

¹³⁵ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷一，「延久四年三月二十一日」，頁5。

¹³⁶ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》，頁38。

次參石橋，路阪造廊廿餘間，過廊至石橋頭亭子，五間大屋也，公家每年供養五百羅漢舍也。先向山禮拜燒香，供養五百羅漢。次至橋頭燒香禮拜，橋色皆青白，長七丈許，東頭闊二尺，西頭闊七尺，龍形龜背，似亘虹梁；兩澗合流，從橋下過，泄為瀑布，西流出剡縣界。從下仰觀，若晴虹之澗，橋勢嶮峻，瀧聲如雷。橋西頭二丈許，巖高一丈，自非得通人，敢不可過。近代之人至橋中半，稱「渡石橋」，最奇怪也。……橋上有二三重小瀧。申時，還庵，齋備珍膳。人人重參石橋，予留宿所，此寺名「石梁寺」，……¹³⁷

依上所述，參禮五百羅漢者除了在石橋頭燒香參拜之外，還走到石橋中央。在成尋眼中，覺得這是很奇怪的事。不過，如以儀式的觀點來看，就可理解。因此石橋長七丈，橋面寬度不一，橋傍石巖高峻，一般人不敢渡橋，因此走到一半，做為渡過石橋、抵達聖寺的象徵，故稱「渡石橋」。因有此一象徵性儀式的緣故，所以「人人重參石橋」。時人至石橋參禮羅漢，住宿的寺院就稱為「石梁寺」。

從東晉以來，傳聞天台山石橋彼端有神僧聖寺，但未知其名，至宋代它則有一個名稱「方廣寺」。北宋末迄南宋初年，「天台山圖」上就標注了方廣寺，時人的著作中也出現了這個名詞，如李綱〈陳國佐左司寄示天台山圖以絕句兩章報之〉之二，云「應真飛錫游行處，峭壁危峯跨石橋。便欲遠尋方廣寺，却疑圖上有嘉招。」¹³⁸ 洪适（1117-1184）〈天台山石橋詩集序〉對方廣寺的傳奇有很傳神的敘述：

天台標登陸之勝，而石橋又八百里中佳處，世傳薦茗有肖花之應，異爵振其羽，寶炬舒其光。或遙望樓觀，夜出林杪，隱然猶飛錫來往，而聞鍾磬聲者，浮圖氏目之曰「方廣寺」。流俗洋詡，以是為茲山之靈。¹³⁹

又，韓元吉（1118-1187）在〈建安白雲山崇梵禪寺羅漢堂記〉一文，敘述自己往昔參訪天台山石橋時，就企盼能見到傳說五百羅漢居住的方廣寺：

然予嘗遊天台，至石橋，愛其山林之幽深，泉石之峻潔，以求望見所謂「方廣寺」者，而神光鐘磬之異，好事者往往能道之。則五百大士之神，其庇廕於世，有不可誣。¹⁴⁰

¹³⁷ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》，頁30。

¹³⁸ 宋·李綱，《梁谿集》卷三一，頁15。

¹³⁹ 宋·洪适，《盤洲文集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1158冊），卷三四，〈天台山石橋詩集序〉，頁1。

¹⁴⁰ 宋·韓元吉，《南澗甲乙稿》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1165冊），卷一五，頁4-5。

《嘉定赤城志》稱石橋附近傳聞有五百羅漢居住的「方廣寺」：「石橋，在縣北五十里，即五百應真之境，相傳為方廣寺。」¹⁴¹ 然而，此一方廣寺並非有實體建築的寺院，而是凡人眼目無法見到的靈境。不過，人們卻往往見到奇異神光，或耳聞寺院的鐘磬之聲。林季仲〈答寶林長老書〉云：「今人遊石橋，謂真有方廣寺者何限，說便饒舌，紙盡且休。」¹⁴²

天台山方廣寺之稱可能源自南嶽衡山，在南朝梁代時南嶽即建有一所名「方廣寺」的寺院。南嶽衡山原來是道教的聖山，從南朝末年以後也漸次發展為佛教的聖地，¹⁴³ 此寺的建立也和神僧聖寺有關。據宋·陳田夫《南嶽總勝集》（T·2097，成書於宋孝宗隆興二年〔1164〕）的記載，梁武帝天監年間（502-520），僧人希遁在天台山坐夏，遇到一位惠海尊者，恭敬服侍。希遁離開時，惠海與之約於南嶽方廣寺相見。其後，希遁果至南嶽，才知道「山中諸寺無有名方廣者」，但他並未放棄，仍在山谷間努力找尋此一道場。一日，忽然在七十二峰間見到一所「方廣寺」，並且見到惠海，告以「此五百尊者道場，未當居此，汝當居在西北峯頂」。留他一宿，希遁辭去，頓時「人屋並寺，了無所有」，此地後即稱為「潛聖峯」。希遁於是遵行惠海的指示，至西北峰頂結庵修行；至中大通六年（534），更在庵所建寺，名為「方廣寺」。唐·李白有〈詠方廣寺〉詩；其後，皇帝賜額「崇壽寺」，宋代稱「聖壽寺」。¹⁴⁴ 因其時南嶽也有羅漢的傳聞，天台山方廣寺之名可能受其影響。

南宋的羅漢圖中，也將方廣寺入畫。今收藏於弗利爾美術館「大德寺五百羅漢圖」之中的「F2 天台石橋」（圖四），係描繪天台山聖寺和竺曇猷傳說。¹⁴⁵ 此圖中央即天台石橋，在橋上的竺曇猷正朝向右上方雲霧飄渺之中的聖寺前進，寺前有一名羅漢和一名侍者。橋的右方是神寺聖境，右下方有三名羅漢，迴首望著橋上的曇猷。寺院重簷頂下有一個藍色的寺榜，未能清楚顯示其上是否有字。

¹⁴¹ 宋·黃魯、齊碩，《嘉定赤城志》卷二一，〈山水門三·山三·天台〉，頁7445b。

¹⁴² 宋·林季仲，《竹軒雜著》（收入《叢書集成續編》第128冊），卷五，頁417。

¹⁴³ James Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), pp. 226-272.

¹⁴⁴ 《南嶽總勝集》（T·2097，收入《大正新修大藏經》第51冊），卷上，〈敘歷代帝王真仙受道〉，頁1067c；其中稱希遁「至大通六年，即其菴建方廣寺」。按大通紀元僅二年，當是「中大通」之誤，今改。《南嶽總勝集》卷中，〈方廣崇壽禪寺〉、〈建方廣寺〉，頁1077a-b。

¹⁴⁵ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（北澤菜月），頁103。

不過，在一幅繪於南宋至元的羅漢圖中，則有「方廣寺」的題榜（圖五）。此圖的上方中央有一石橋，石橋之左有一小亭，亭左有一牌樓上書「方廣寺」（圖五a），左方有一建物，其中有一位羅漢。另外，在石橋的下方繪有三十餘位形形色色的羅漢。¹⁴⁶

宋代傳聞羅漢居住的聖山，除了天台山外，還包括前述的南嶽衡山、峨眉、五臺和廬山。¹⁴⁷ 南嶽除了建有方廣寺之外，北宋時此地也有羅漢堂，供奉十六羅漢像。¹⁴⁸ 汝州葉縣廣教院歸省禪師曾帶著施主至南嶽供養羅漢，〈共施主送羅漢供到南岳有頌〉云：「夙生慶幸，共結良緣。羅漢遺蹤，日月青天。」¹⁴⁹ 至於在今浙江溫州境的雁蕩山，宋代傳說是十六羅漢之一的「諾矩羅尊者」居住之地。¹⁵⁰ 南宋《淳熙三山志》（淳熙九年〔1182〕成書）記載：懷安大中寺有八百羅漢像，題稱「天台雁蕩」，此八百羅漢係天台的五百羅漢和雁蕩山的三百羅漢：「佛書云諾矩那與其徒八百居震旦國，今五百居天台，三百居鴈蕩。是堂像八百，顏題云『天台鴈蕩』以此。」¹⁵¹ 雖然以上諸山都有五百羅漢居住的傳聞，但仍以天台山的五百羅漢最為著稱。

參・羅漢信仰的興起與流行

目前各種文本顯示：晚唐出現羅漢信仰，五代是羅漢信仰發展的一個重要時期。它的流行乃至蔚為大觀，和帝王崇仰的推波助瀾、各種靈應故事的傳佈、文人著述的宣揚有關。此外，原來作為聖僧信仰一環的羅漢信仰，從原來供養聖僧

¹⁴⁶ 《聖地寧波》，頁158，圖108「羅漢圖」（個人藏）；解說（谷口耕生），頁309。

¹⁴⁷ 《蘇軾全集·中·文集》卷二〇，〈頌·十八大阿羅漢頌跋尾〉，「峨眉、五臺、廬山、天台」，頁1043-1044。

¹⁴⁸ 宋·釋惠洪，《注石門文字禪》卷一八，〈衡山南臺寺飛來羅漢贊（並序）〉，頁1152-1153。

¹⁴⁹ 宋·蹟藏編集，蕭麓父、呂有祥點校，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1994），卷二三，〈廣教勸辯語並行錄偈頌·共施主送羅漢供到南岳有頌〉，頁445。

¹⁵⁰ 《佛祖統紀》卷四四，景德四年「雁蕩山，自古圖牒未嘗言，山頂有大池，相傳為雁蕩，下二潭為龍湫。……案西竺書，諾矩羅尊者居震旦東南大海際，山以鳥名，村以華名。唐貫休有讚云：『雁蕩經行雲漠漠，龍湫宴坐雨濛濛。』祥符中伐木者始見之。自是著名。山在溫州樂清。諾矩羅十六住世羅漢之一。梵語震旦，此云東方君子之國。」（頁403c）

¹⁵¹ 宋·梁克家纂修，《淳熙三山志》（北京：中華書局，1990），卷三三，〈寺觀類一·僧寺一·山附·在城〉，頁8148a。

可得福德，更增廣其信仰的層面，擴及上至天象、下及個人各種福祉的祈求。又，它的流行也反映在各種作為儀式繪畫「羅漢畫」的製作上。

一・羅漢信仰的出現和流行

唐代後期，開始興起羅漢信仰，至九世紀下半葉以後才大為流行。作為佛教聖寺神山的天台山應是僧人巡禮致敬之所，然而文獻上卻僅有宣宗大中七年(853)，吳郡僧人元慧「往天台山度石橋」一例。¹⁵² 九世紀訪華日僧「入唐八家」(最澄、空海、圓行、常曉、圓仁、慧運、圓珍、宗叡)的記述，或帶回的經軌文物中，未見和羅漢相關之物。¹⁵³ 圓仁(794-864)《入唐求法巡禮行記》一書，係記載唐文宗開成三年(838)至宣宗大中元年(847)訪華期間的見聞，並無羅漢造像、信奉和供養的記載。日本僧人前往天台山都是為了學習天台教法，而不是至石橋供養羅漢。不過，成尋記述九世紀入唐僧圓珍(814-891)來華的動機之一，是要瞻禮天台山的石橋：

智證大師云：「每披天臺山圖，恒瞻花頂、石橋之形勝，未遇良緣，久以存思，遂以渡海。」今小僧追大師前踪，遂宿念拜石橋，感淚無極。¹⁵⁴

圓珍因觀看天臺山圖，想到石橋的聖地傳說，促使他渡海訪華，但其中並未提及羅漢信仰。因此，似可推斷：可能九世紀上半葉羅漢信仰還未盛行，在九世紀下半葉羅漢信仰才大為流行開展。

至於天台羅漢信仰的興盛，和九世紀上半葉兩位僧人寂然、普岸有關，他們至天台山習禪建寺，對於此地羅漢信仰的發展有很大影響，尤以普岸為甚。普岸在天台山平田營建「平田寺」(其後改稱「福田寺」)，至開成年間(836-841)，此地已發展成一個大道場。¹⁵⁵ 五代是羅漢信仰發展的重要時期，和吳越國

¹⁵² 《宋高僧傳》卷二三，〈唐吳郡嘉興法空王寺元慧傳〉，頁857a。至於唐初在天台山國清寺活動的豐干、寒山(約691-793)、拾得三位僧人的傳奇，似和天台山羅漢信仰沒有關涉。有關此三人傳記，見《宋高僧傳》卷一九，〈唐天台山封干師傳(木瀨師、寒山子、拾得)〉，頁831b-832b。

¹⁵³ 八家之中最晚來訪者是宗叡(809-884)，停留的期間是唐懿宗咸通三年(862)至六年。圓仁帶回《梵漢兩字法華二十八品題目兼諸羅漢名一卷》，是唯一和羅漢有關的經典。《日本國承和五年入唐求法目錄》(T·2165，《大正新修大藏經》第55冊)，頁1075a。

¹⁵⁴ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷一，「延久四年(1072)五月十八日」，頁30。

¹⁵⁵ 《宋高僧傳》卷二七，〈唐天台山福田寺普岸傳〉，頁880b。

王錢氏尤有關連，嗣後宋初皇帝的崇禮亦有其效應。李玉珉指出：五代和宋朝初年帝王崇奉天台羅漢，是羅漢信仰趨於大盛的一個重要關鍵。吳越國王錢氏連年供養天台山福田寺羅漢、在天台山方廣寺造五百銅羅漢。宋太宗雍熙元年（984）敕造羅漢像五百十六身，奉置於天台山壽昌寺。¹⁵⁶ 五代福田寺建有五百羅漢殿，每回供養羅漢時，必至石橋迎請羅漢，曾有諸多瑞應。因此，吳越國王錢俶連年施供養，也有一些祥應。其後宋太宗也聞知此事，派人擴建此寺：

漢南國王錢氏頻年施供養，祥瑞極繁。今上太平興國三年，於滋福殿宣問兩浙都僧正贊寧石橋長廣量度，一皆實奏。帝歎嗟久之。至八年，因福田寺道者自詢誓斷腕然鍊，乞重造此寺。乃宣內殿頭高品衛紹欽、張承貴革故規制，若化出天宮焉。今岸師影堂在寺之右。¹⁵⁷

福田寺和石橋聖地的關連，以及此寺的右側有普岸的影堂，都為天台山羅漢傳奇的增廣做了註腳。入宋以後，羅漢信仰即已十分流行，成尋《參天台五臺山記》一書中隨處可見羅漢造像、建築物和供養事蹟。

佛寺中的殿堂閣院名稱，可以反映佛教信仰的變化，如唐代後期迄宋代因懺悔儀式的流行，佛寺中有「懺院」、「懺堂」場所；¹⁵⁸ 由於僧伽大師信仰的盛行，北宋各地建有僧伽塔、寺、堂、像等。¹⁵⁹ 羅漢信仰亦不例外，從有「羅漢堂」、「羅漢院」、「羅漢殿」、「羅漢閣」、「羅漢寺」等，以羅漢命名的殿堂閣院的出現，也可檢視此一信仰發展的軌跡。有很多的禪寺都建有羅漢堂，唐僖宗光啟四年（888），嘉興就有羅漢院；唐光啟中，僧人道聰在吳興烏程縣建護國羅漢院。¹⁶⁰ 唐昭宗天復中（901-903），安王在丹徒縣建羅漢院，¹⁶¹ 唐末桂琛禪

¹⁵⁶ 李玉珉，〈住世護法羅漢〉。

¹⁵⁷ 《宋高僧傳》卷二七，〈唐天台山福田寺普岸傳〉，頁 880b-c。

¹⁵⁸ 拙文，〈唐宋時期的功德寺——以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》82.2（2011）：261-323。

¹⁵⁹ 黃啟江，〈泗州大聖僧伽傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，氏著，《泗州大聖與松雪道人：宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》（臺北：學生書局，2009），頁 31-35。

¹⁶⁰ 元·單慶修，元·徐碩纂，《至元嘉禾志》（北京：中華書局，1990），卷一〇，〈寺院·錄事司〉，頁 4475a；宋·談鑰纂修，《嘉泰吳興志》（北京：中華書局，1990），卷一三，〈寺院·烏程縣〉，頁 4750a。

¹⁶¹ 宋·項公澤修，凌萬頃、邊實纂，《淳祐玉峯志》（北京：中華書局，1990），卷下，〈寺觀〉，頁 1087a；宋·史彌堅修，盧憲纂，《嘉定鎮江志》（北京：中華書局，1990），卷八，〈僧寺·院·丹徒縣〉，頁 2381b。

師 (867-928) 住在漳州羅漢院，¹⁶² 唐昭宗天祐二年 (905) 在玉峯縣東南建羅漢院。¹⁶³

由於羅漢信仰的流行，除了民家供養羅漢之外，寺院也經常舉行羅漢供會，乃至於有「羅漢邑」的組織。又，宋代嘉州（今四川樂山）有位僧人因好勸人設羅漢齋會，而得到「常羅漢」的稱號。¹⁶⁴ 永嘉一地，受到當地扶宗繼忠法師 (1012-1082) 的影響，經常舉行羅漢供會：「永嘉俗尚佛事，多為『千佛羅漢供會』，整肅嚴辦，若官府然。皆曰：此忠法師所化也。」¹⁶⁵ 至於杭州名寺徑山寺的羅漢會尤其著稱：「寺舊有春供羅漢一會，最為勝緣。」¹⁶⁶ 由於羅漢信仰普及之故，出現了為供養羅漢而結合的佛教信仰組織，稱「羅漢邑」、「羅漢社」。後周太祖廣順三年 (953)，河南修武縣某寺院的信徒田景儒等十六人組成「羅漢邑」，並且建立了一所陀羅尼經幢：「遂見當院精藍寶地，是皈依作福之田，結口善緣，乃為眾會，名『羅漢邑』。」¹⁶⁷ 可知供養羅漢當是其主要的宗教活動。宋徽宗崇寧四年 (1105)，慈谿（今浙江慈溪市）普濟寺信眾組成「供養五百羅漢社」。¹⁶⁸ 今日尚有北宋羅漢齋牒的遺存，即宋神宗熙寧四年 (1071) 至元豐六年 (1083) 間，福建建陽縣景福院的兩件羅漢會齋牒，一是〈景福院結五百聖眾會齋牒〉、一是〈景福院結羅漢會齋牒〉。¹⁶⁹ 無論是「羅漢會」或「五百聖眾會」，都顯示其時羅漢信仰的流行及其宗教活動。

¹⁶² 《全唐文》卷九二一，〈桂琛〉，頁 9599a。

¹⁶³ 宋·項公澤，《淳祐玉峯志》卷下，〈寺觀〉，頁 1087a。

¹⁶⁴ 《神僧傳》（T·2064，收入《大正新修大藏經》第 50 冊），卷九，〈常羅漢〉，頁 1014c-1015a。

¹⁶⁵ 《釋門正統》（X·1531，收入《正新纂續藏經》第 75 冊），卷六，〈中興第二世十傳·繼忠〉，頁 31b。

¹⁶⁶ 宋·曹勛，《松隱集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1129 冊），卷三〇，〈徑山羅漢記〉，頁 10。

¹⁶⁷ 清·王昶編，《金石萃編》（收入《石刻史料新編·第一輯》第 3 冊），卷一二一，〈羅漢邑陀羅尼幢〉，頁 4-5。

¹⁶⁸ 清·楊泰亨，《慈谿金石志》卷上，〈羅漢殿佛座題記〉：「結供養五百羅漢社都會首弟子顏知退並小會首弟子，……今將社內五年所收淨觀，造此佛座，永充供養，用此福利，為在會男女弟子報答四恩三有，法界含靈，俱霑利樂。時乙酉崇寧四年閏二月十二日，顏知退謹刊石題記。」（頁 20-21）

¹⁶⁹ 王富成，〈北宋孤本《羅漢大會齋牒》〉，《收藏家》2011.5：144。

二・羅漢靈應故事的流布

晚唐以後，隨著羅漢信仰的流行，出現一些靈應故事，這些事蹟透過文士名宦著作的宣揚，使得上從帝王、下及庶民更加虔誠敬事供養。宋代文士官僚的著述對於聖僧（包括個別聖僧和羅漢）信仰的播揚流傳，發揮關鍵性的作用。黃啟江研究李綱、李祥、蔣之奇（1031-1104）諸人的著作，發現他們公開認可與宣揚僧伽大師（泗州大聖，617-710），使得其信仰在短期內迅速流行。¹⁷⁰ 近年來，Ryan Bongseok Joo 也指出文人在羅漢信仰的發展中扮演重要的角色。¹⁷¹

吳越國王錢氏常派遣使者至天台供養羅漢，據傳有各種瑞應，這些靈應事蹟的傳佈，對於羅漢信仰的流行有推波助瀾之效。武肅王錢鏐（852-932）曾下令在天台石橋設齋會，有僧人賦詩六首以記其事，其中就提到數種靈應事相，包括「羅漢攀枝呈梵相，巖僧倚樹現真形」、「空中長似聞天樂，巖畔常疑有地仙」等。¹⁷² 錢俶（929-988）和地方官員在天台山福田寺供養羅漢，往往有種種靈應：

前此寺置五百羅漢殿，永嘉全億長史畫半千形像。每一迎請，必於石橋宿夜，焚香具幢蓋，螺鈸引導入于殿。香風送至，幡幢之勢前靡，而入門即止。其石梁聖寺在石橋之裏，梵唄方作，香靄始飄。先有金色鳥飛翔，後林樹石畔見梵僧，或行或坐，或招手之狀，或臥空之形。瞬息之間，千變萬化。漢南國王錢氏頻年施供養，祥瑞極繁。¹⁷³

雍熙元年（984）徙封漢南國王的錢俶連年供養天台羅漢，也有很多祥瑞事蹟，惜未見詳細的記載。

宋太祖趙匡胤之母杜氏篤信佛教，¹⁷⁴ 太祖和繼其位的同母弟太宗趙光義也都敬事佛教，先後有興復佛教的舉措。又，由於宋太祖在建國戰爭中曾有異僧現形，故敬信羅漢。《佛祖統紀》云：

（建隆元年）十月，親征揚州李重進，十二月城陷。上以其固拒，欲盡坑

¹⁷⁰ 黃啟江，〈泗州大聖僧伽傳奇新論〉，頁 20-54。

¹⁷¹ Joo, "The Ritual of Arhat Invitation during the Song Dynasty," pp. 81-116, esp. pp. 113-114.

¹⁷² 吳越僧，〈武肅王有旨石橋設齋會進一詩〉（共六首），《全唐詩》第 24 冊，卷八五一，頁 9631。

¹⁷³ 《宋高僧傳》卷二七，〈唐天台山福田寺普岸傳〉，頁 880b-c。

¹⁷⁴ 《佛祖統紀》卷四三，〈法運通塞志第十七之十〉，宋太祖「建隆元年（庚申）正月甲辰，周恭帝遜於位。初，上受詔北征宿陳橋驛，將士推戴擁入京師，時太夫人杜氏（太祖母昭憲皇后）同王夫人（太祖后孝明皇后），方設齋於定力寺為祈福。」（頁 394a）

之。俄有異僧詣行宮門，自稱龍興寺清範，表乞恩宥。上許之。翌日，駕幸尋問，見殿上一羅漢手擎草表。上大寤，勅建別殿安其像。¹⁷⁵廣陵志

此外，其他和皇帝相關的羅漢靈應事蹟，也促成了此一信仰的流行。天禧九年（1016）九月大旱，真宗詔請泗州龜山沙門智悟入京，在開寶寺祈雨。智悟發願如七日內祈請得雨，將斷臂供養；到了第五日就下了大雨，智悟便斷一臂供養，奇異的是截臂處沒有出血。當時泗州太守與郡人都夢見僧伽大師告知：智悟係來救世的五百羅漢之一。¹⁷⁶至熙寧十年（1077）夏，京畿大旱，神宗在禁中齋禱祈雨，夢見一位神僧吐雲霧致雨，翌日即降下大雨。神宗感其襄助，下令訪求夢中神僧，竟是汴京相國寺的第十三尊羅漢，於是將之迎入宮內供養。丞相王珪（1019-1085）還為此作〈賀雨詩〉：「良弼為霖孤宿望，神僧作霧應精求。」¹⁷⁷宋孝宗為皇子時，曾派遣內侍供養五百羅漢。¹⁷⁸上行下效，宋代皇室對羅漢的崇奉，也推展了此一信仰的發展。

宋代羅漢信仰的盛行流傳，和范仲淹（989-1052）、蘇軾、秦觀、岳珂（1183-1243）等人的撰文贊頌羅漢，也有很大的關係。其中，以蘇軾〈十八大阿羅漢頌〉記載其家族信奉羅漢及靈應故事，最具神異性。蘇軾之外祖父程文應在旅途中，曾遇到亂事，生活無以為繼，又無盤纏回家，困居旅舍。幸而有十六名僧人至其所寄居的旅店，各借他二百錢，使他得以歸鄉。程公認為十六僧即是十六羅漢，因此每年之中必設四個大型的羅漢供會；他享壽九十，終其一生，共設了二百餘羅漢大供。蘇軾先前即受家族信仰的影響，及他被貶謫海南島「困厄九死之餘，鳥言卉服之間」，歸鄉路遙，¹⁷⁹彷彿其外祖父昔日情境再現，在困境中信仰彌堅。他在前往貶所的途中，路過廣陵隆慶禪寺，見到當地富商孟華所建造的五百羅漢堂，佇禮拜，並為之題榜。由於蘇軾文名滿天下，經他題字的五百羅漢

¹⁷⁵ 《大正新修大藏經》第49冊，卷四三，頁394c。

¹⁷⁶ 《佛祖統紀》卷四四，頁405c。

¹⁷⁷ 宋·魏泰著，李裕民點校，《東軒筆錄》（收入《唐宋史料筆記叢刊》〔北京：中華書局，1983〕），卷四，頁45；《佛祖統紀》卷五二，〈祈禱災異〉，稱係第十三尊羅漢：「神宗。夏旱，上於禁中齋禱。夢神僧空中吐霧，覺而大雨。勅求其像，得之相國寺閣第十三尊羅漢。」（頁456a）

¹⁷⁸ 《列祖提綱錄》（X·1260，收入《已新纂續藏經》第64冊），卷二，頁16a。

¹⁷⁹ 《蘇軾全集·中·文集》卷二〇，〈頌·十八大阿羅漢頌〉：「軾外祖父程公，少時汴京師還，遇蜀亂，絕糧不能歸，困卧旅舍。有僧十六人往見之，曰：『我公之邑人也。』各以錢二百貸之，公以是得歸，竟不知僧所在。公曰『此阿羅漢也』，歲設大供四，公年九十，凡設二百餘供。」（頁1041）

堂，也招致十方道俗前來瞻仰參禮：「勝而揭之，於是此堂亦為十方道俗動心駭目之觀，而與山中穹堂奧殿爭光輝矣。」¹⁸⁰ 此外，蘇軾先後撰寫四篇羅漢的贊頌，包括：〈羅漢贊十六首〉、〈羅漢贊〉、〈自海南歸過清遠峽寶林寺敬贊禪月所畫十八大阿羅漢〉、〈十八大阿羅漢頌〉，¹⁸¹ 都係就十六、或十八羅漢各題頌詞。又如晁公遡作〈梓州洞門五百大阿羅漢靈異之迹甚多因來敬禮而說偈言〉一文，¹⁸² 以上諸贊頌普遍流傳，強調羅漢的靈異性，亦有助於羅漢信仰的流行。

范仲淹則為一部未入藏的經典《十六大阿羅漢因果識見頌》(X·207) 作序，敘述他發現此經的奇遇，對羅漢信仰的弘揚也有所助益。范仲淹原係虔誠的佛教徒，仁宗慶曆四年(1044)六月，他出任陝西、河東宣撫使，在赴任途中，寄宿保德(今山西保德縣)水谷傳舍，在此舍的堂檐間隙發現此一經典。此經未收錄入藏，其內容係敘述十六阿羅漢為比丘僧摩拏羅多等一百五十人，述說佛所宣講的因果識見、悟本成佛大法，每一尊羅漢各有七頌，總計一百一十二頌。他極為推崇其中傳達的佛法：「皆直指死生之源，深陳心性之法，開定慧真明之宗，除煩惱障毒之苦。濟生戒殺，誘善祛邪。正漸法，序四等功德；說頓教，陳不二法門。分頓漸雖殊，合利鈍無異。使羣魔三惡，不起於心；萬法諸緣，同皈於善。」慶曆八年，范仲淹復知鄧州時，有一位江陵僧人慧喆來訪；范氏提起此經，慧喆告以武陵僧普煥藏有一本，三十餘年未見別本。范仲淹因向普煥處求取副本，加以校訂，並為之作序，欲廣流傳。¹⁸³ 此經強調悟解成佛，有異於羅漢信仰中所見祈求福應和現世利益者，它和《僧伽和尚欲入涅槃說六度集經》性質相近，¹⁸⁴ 都係中國撰述有關聖僧信仰的經典。無論是當世或後世似乎都未重視《十六大阿羅漢因果識見頌》，它是透過范仲淹的序而得以聞名於世。

¹⁸⁰ 宋·王庭珪，《盧溪文集》(收入《景印文淵閣四庫全書》第1134冊)，卷三四，〈隆慶禪寺五百羅漢堂記〉，頁11。

¹⁸¹ 《蘇軾全集·中·文集》卷二二，〈贊〉，頁1064-1068；卷二〇，〈頌〉，頁1041-1044。

¹⁸² 宋·晁公遡，《嵩山集》(收入《景印文淵閣四庫全書》第1139冊)，卷五一，〈梓州洞門五百大阿羅漢靈異之迹甚多因來敬禮而說偈言〉，頁4-5。

¹⁸³ 《十六大阿羅漢因果識見頌》(X·207，收入《卍新纂續藏經》第2冊)，頁891a-b；毛麗姬，〈范仲淹與《十六羅漢因果識見頌》〉，張希卿、范國強編，《范仲淹研究文集》(北京：北京大學出版社，2009)，第5集，頁234-236。

¹⁸⁴ 羅世平，〈敦煌泗洲僧伽經像與泗洲和尚信仰〉，《美術研究》(北京)1993.1：64-68；孫曉崗，〈僧伽和尚像及遺書《僧伽欲入涅槃說六度經》有關問題考〉，《西北民族研究》1998.2：261-269。

另如抗金名將岳飛的家族皆信奉釋教，既崇奉僧伽大士，也敬事羅漢。其孫岳珂官至戶部侍郎，他曾參訪泗州僧伽塔，見塔院後巖穴供奉了五百羅漢，念及亡母的信仰，因此迎請一尊回家供養。¹⁸⁵

上述名宦文士有關羅漢的贊頌，以及自述家族的羅漢信仰、乃至於靈應事蹟，對於當世羅漢信仰的弘揚應發揮相當的影響。

三・羅漢信仰的衍化

羅漢在釋迦涅槃後，受佛付囑，住世應供，與人作福田。佛典未細述供養羅漢可獲得何種福報，但從宋人的記載中，可知信眾向羅漢的祈願包含很廣，大至天象的祈晴、祈雨，小及個人追薦亡者、祈求現世的平安康健、長壽、登科及第，乃至於諸種福祐。

依據「大德寺五百羅漢圖」可辨識的題記，可知捐資者的祈願包括以下語詞：保身安位、保家安眷、福德智慧、隨心圓滿、薦亡、除病，¹⁸⁶ 較為偏重現世的利益，以及解決人生的各種困境。南宋詩僧釋居簡（1164-1246）晚年駐錫天台山，他在朝廷遣使供羅漢法會結束時的說法云：

朝廷供羅漢，禱雨禳火祈江。結座：華封祝帝美如何，壽富如天聖嗣多。
海不揚波長熨帖，雨當指日肆滂沱。火無就燥宜潛德，虜嗜殘生必倒戈。
草木昆虫均化育，九州四海聽謳歌。¹⁸⁷

可知其祈求的內容包羅甚廣，包括國家外患平息、天下太平、風調雨順、皇帝長壽暨後嗣綿延。

從五代開始，羅漢和天台山附近龍潭信仰結合，也成為祈晴、祈雨、祈請雪霽的對象。¹⁸⁸ 宋代官府在氣候不調、或旱、或澇的情況下，常向包括佛、道教和地方民間信仰的神祇祈請，羅漢也是祈請的對象。宋太祖建隆二年（961）七月，吳越國王錢俶命人在天台山擇地祈雨：「是月，玉命取龍湫於天台山以祈雨。」¹⁸⁹ 龍湫係指飛瀑下的深潭，民間以為是龍王住處，天台山這樣的地形不

¹⁸⁵ 宋・岳珂著，吳企明點校，《程史》（北京：中華書局，1981），卷一四，〈泗州塔院〉，頁164。

¹⁸⁶ 《聖地寧波》，「五百羅漢圖（大德寺所藏）全九十四幅一覽表」銘文，頁228-232。

¹⁸⁷ 《北澗居簡禪師語錄》（X・1365，收入《卍新纂續藏經》第69冊），頁672a。

¹⁸⁸ 許尚樞，〈天台山與「五百羅漢」〉，《東南文化》1994.2：278-279。

¹⁸⁹ 宋・錢儼，《吳越備史》（明萬曆二十六年王遵序，二十七年錢岱序，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷四，頁21。

少，如石橋惠澤潭。又，朝廷和地方官府經常遣使前往天台山、或杭州的徑山寺供養羅漢。密菴和尚（釋咸傑，1118-1186）在徑山興聖萬壽禪寺的「羅漢會」上說法，就提及祈願之首是風候調和：「千巖釀秀，萬木回春。羅漢會興，貫通今古。一願龍王福護，瑞雪快晴。二願施主歸崇，駢臻輻輳。三願大眾同心同德，扶掖叢林，滴水冰生，始終一致。」¹⁹⁰ 神宗元豐六年（1083），吳郡因久雨致災，太守章帖迎請貫休所繪的羅漢像到郡廳供養，「俄遂晴霽」。¹⁹¹ 又，北宋·郭若虛《圖畫見聞誌》記載：傳聞五代貫休依其入定時所見而繪的羅漢畫，至宋代被用作郡將向羅漢祈雨的儀式掛幀。¹⁹² 另，淮南刺史因州境天候失調，冬無雪、春無雨，導致饑荒，下令各郡供羅漢，而得到靈應，「相山居士」王之道（1093-1169）有詩詠此事云：「欣聞萬事一言了，使者勤民坐待曉。指麾郡將率官僚，出郭共迎羅漢禱。由來天意每因人，況自至誠宜感神。明朝披霧走烏轡，晴光杲杲清無塵。」¹⁹³ 宋人對於羅漢信仰的虔誠，即使祈禱未獲所求，也將各種天災歸諸於天數。紹興九年（1139）六月洪州天旱，州民迎請西山十六羅漢至府衙正堂供養半月，復遷於總持寺供養。此次祈雨，雖僅在初迎羅漢及送羅漢之日，下了些微的雨，但時人並不以為供羅漢不靈，而認為天旱是定數，少許的雨係羅漢回應州民虔誠之應。¹⁹⁴

至於民間信奉羅漢，既為追薦亡者，也為生人祈福。北宋寶峰克文禪師（1025-1102，號雲庵，宋神宗賜號「真淨大師」）對於供養羅漢有以下的話語：「山門今日供養羅漢，為十方檀越酬還心願，亡者生天，現存獲福。」¹⁹⁵ 李綱在泰寧縣羅漢巖供養五百十八尊羅漢，祈求個人和家族平安健康：「綱誤蒙國恩，

¹⁹⁰ 《密菴和尚語錄》（T·1999，收入《大正新修大藏經》第47冊），頁967b。

¹⁹¹ 宋·朱長文著，清·胡珽校證，清·董金鑑續校，《吳郡圖經續記》（收入《宋元方志叢刊》），卷中，頁657a。

¹⁹² 宋·郭若虛，《圖畫見聞誌》（收入《四部叢刊·廣編》〔臺北：臺灣商務印書館，1981〕，第27冊），卷二：「其真本在豫章西山雲堂院供養，于今郡將迎請祈雨，無不應驗。」（頁12）

¹⁹³ 宋·王之道著，沈懷玉、凌波點校，《相山集點校》（北京：北京圖書館出版社，2006），卷五，〈冬不雪春苦雨外臺為民心惻憫檄郡請禱於法輪應感尊者悉獲靈貺曾不終日教授有詩以發揚盛美郡人相山居士聞而悅之勉次其韻〉，頁63。

¹⁹⁴ 宋·張守，《毘陵集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1127冊），卷一〇，〈跋洪州西山十六大士〉，頁18。

¹⁹⁵ 《古尊宿語錄》（X·1315，收入《卍新纂續藏經》第68冊），卷四三，〈寶峰雲庵真淨禪師住廬山歸宗語錄〉，頁284c。

歸自海島，病牛卧壠，嗟微力之已疲；脫兔投林，冀餘生之或保。虔修珍供，以結勝因，祝一人萬壽無疆之休篤，四海群黎咸寧之慶叢，然族屬亦獲康安。」¹⁹⁶靖康年間，宋金交戰，徽、欽二帝為金人擄至北方，政局動盪不安。韓駒（1080-1135）〈設羅漢供祈安疏〉中，祈請國家安定和個人諸種福祉：

菩薩應緣之號，有長壽王，聲聞利物之深，唯阿羅漢。肅依禪衆，仰即脩真，伏願眷屬康寧，子孫昌盛，清淨少惱，常居福德之鄉，安樂延年，重覩昇平之世。¹⁹⁷

他除了祈求家人平安康健、生活安定、益壽延年、家族延續「子孫昌盛」之外，亦禱祝時局安定，再現太平。又，《夷堅志》記載鄉民董氏為了祈求子嗣，到廬山以茶供養羅漢。¹⁹⁸

此外，李石（1108-1181）〈十六羅漢贊〉中，敘述他在科舉考試中得到羅漢的護佑之事。他未參加科舉考試之前，夢見一位羅漢求他作贊文；高宗紹興二十年（1150）他在僧寺準備科舉考試時，寺中佛殿有十六羅漢，其中一尊標注「應夢羅漢」，其面貌和昔日夢中所見羅漢相同。這一年，他即通過考試，次年進士及第，得以入仕。¹⁹⁹史天秩〈謝登第設羅漢齋疏〉顯示羅漢的福祐也包括科舉登第、仕途順遂：

伏念某蹇淺孤生，棲遲晚景。此緣鄉舉，例試省闈，愁入危腸，懼脫奏名之籍。夢還私空，忽瞻生世之顏，致令失旦之窮，獲預圖南之舉。尋思榮倖出自冥扶，方仲春驚蟄之辰，值真宰降生之日，勉陳清供，遠迓仙風，伏冀大士監觀，列真垂睭，埽一生滯迹，闢萬里前程。仕路亨通，壽年綿遠。²⁰⁰

他不僅祈求科舉及第、官路亨通，同時也禱祝長年延壽。

世人向羅漢祈請長壽延年，係因羅漢已經了脫生死，證入涅槃，不復受生，所以稱為「不生」或「無生」。由於羅漢無生、也無死，因此宋人常在生日做「羅漢供」，或者製作羅漢像，以祈求年壽延長。蘇軾曾將他在海南蒐得的十八羅

¹⁹⁶ 宋·李綱，《梁谿集》卷一六五，〈邵武軍泰寧縣羅漢巖設供疏〉，頁16-17。

¹⁹⁷ 宋·韓駒，〈設羅漢供祈安疏〉，宋·魏齊賢、葉茶編，《五百家播芳大全文粹》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1353冊），卷八一，頁17。

¹⁹⁸ 宋·洪邁著，何卓點校，《夷堅志》（上海：商務印書館，1937），夷堅甲志，卷一四，〈十八事·董氏禱羅漢〉，頁121。

¹⁹⁹ 宋·李石，《方舟集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1149冊），卷一四，頁14。

²⁰⁰ 宋·魏齊賢、葉茶，《五百家播芳大全文粹》卷八一，頁18。

漢像，送給其弟蘇轍（1039-1112），作為平日供養、以及生日時修「羅漢供」的掛軸：

今於海南得此十八羅漢像，以授子由弟，使以時修敬。遇夫婦生日，輒設供以祈年集福，并以前所作頌寄之。²⁰¹

又，韓駒在其妻壽誕之日，特別請人畫羅漢像，並且作羅漢供，祈禱她壽命無疆，〈令人生日以畫十六大阿羅漢為壽仍作三頌以祝長年〉詩云：

悟得玄機已數年，曾蒙老宿印明禪，定知凡物難為壽，故仗高人結勝緣。
數枝西國芬陀利，一瓣南天波律香，持作誕辰羅漢供，願如羅漢壽無央。
生朝欲作祈年供，長壽玉圭天上來，定是從今有家慶，世人傳作畫圖開。²⁰²

上文稱「生朝欲作祈年供」，又說「持作誕辰羅漢供，願如羅漢壽無央」，將在宋人生日時作羅漢供的習俗，描繪得淋漓盡致。香、花都是「羅漢供」必備之物，從「數枝西國芬陀利，一瓣南天波律香」之句，可知韓氏係以珍貴的印度白蓮花和高尚的進口龍腦香做為供品。

供養羅漢不僅可為生者祈求長壽，亦可超薦亡者，宋人在為祖先長年追薦的功德寺中，²⁰³ 也常供奉羅漢像。供羅漢的福德可使亡者得生天福報，²⁰⁴ 李去病〈薦母設羅漢齋疏〉云：「不忘付囑，有大因緣。廓六通之神，悉知悉見。出三昧之定，來赴來臨。為我母之導師，登諸佛之補處；下覃眷屬，咸契願心。」²⁰⁵ 神宗元豐四年（1081），蘇軾在前往岐亭廟途中，見到一尊面目有破損的羅漢像，於是將祂帶回黃州修復，設龕供奉於安國寺；其年四月八月為蘇母忌日，遂於寺中設齋供養羅漢。²⁰⁶ 左朝散郎集賢校理歐陽棐（1047-1113）為其亡女（蘇軾之媳）追福，捐資給太平興國寺浴室院法真大師慧汶，以重新裝裱其所藏貫休「十六羅漢圖」，並且作羅漢供。²⁰⁷ 徽宗宣和元年（1119），太學錄邊知白（字

²⁰¹ 《蘇軾全集·中·文集》卷二〇，〈頌·十八大阿羅漢頌跋尾〉，頁1043-1044。

²⁰² 宋·牟巖，《陵陽集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1188冊），卷四，〈令人生日以畫十六大阿羅漢為壽仍作三頌以祝長年〉，頁20。

²⁰³ 關於功德寺，參見拙文，〈唐宋時期的功德寺〉。

²⁰⁴ 《雲門匡真禪師廣錄》（T·1988，收入《大正新修大藏經》第47冊），卷下：「因歲日在堂中點茶。師問僧：設羅漢齋得生天福。爾得飯喫。無對。……」（頁571c）

²⁰⁵ 宋·魏齊賢、葉茶，《五百家播芳大全文粹》卷八二，頁9。

²⁰⁶ 《蘇軾全集·中·文集》卷一二，〈記·應夢羅漢記〉，頁905。

²⁰⁷ 《蘇軾全集·中·文集》卷二一，〈贊·觀音贊〉：「興國浴室院法真大師慧汶，傳寶禪月大師貫休所畫十六大阿羅漢，左朝散郎集賢校理歐陽棐為其女為軾子婦者，捨所服用裝

公式，1085-1149）得到十六尊羅漢像，即派遣家僮送到位於平江蒸山的邊氏墳庵，²⁰⁸ 以資超薦先祖之用。宋孝宗隆興元年（1163）九月，陸游（1125-1210）參訪青州郊外的一所墳庵，庵主王君在先人墳左建立佛庵，花費千金建造「羅漢堂」，並委託僧人弈公主持追薦之事。²⁰⁹

四・羅漢像的製作

由上可知，供養羅漢可獲得諸種福祐，祈求現世安穩、科舉及第、仕途順遂、家口平安、延年益壽，亦可為亡故的親人追福，因此成為社會上普遍的信仰；不僅寺院裡有以羅漢為名的特定供養空間，民家亦有供奉者。寺院和民家經常舉行「羅漢供」，因此羅漢像的需求量很大，出現各種質材和形式的造像。關於羅漢的圖像，學者已做了不少專門的研究，²¹⁰ 此處僅就寺院和民家為了供養而製作的羅漢像而言。民家多以畫像或繡像為主，寺院則多以木像、塑像、銅像為主，依寺院規模大小，有供奉十六或十八羅漢堂，甚至五百羅漢堂（殿）。依質材而分，羅漢像有以下幾種：畫像、銅像、鐵像、夾紵、塑像、繡像、木像、印本和拓本。

（一）畫像

經五代的漸次發展，兩宋時代是羅漢畫創作的鼎盛時期，這些畫像有紙畫，也有絹畫。從著錄中可知孫知微、王齊翰、武洞清、李時澤、成宗道、趙長元、劉松年（約 1155-1218）等人均擅長羅漢畫。²¹¹ 不過，仍以禪月大師貫休的作品最受人重視，或被摹寫，或以不同的形式複製。如陸游收藏一軸貫休的十六羅漢

新之，軾亦家藏慶州小孟畫觀世音，捨為中尊，各作贊一首，為亡者追福減罪。」（頁1061）

²⁰⁸ 宋・洪邁，《夷堅志・夷堅乙志》卷一七，〈蒸山羅漢〉，頁133。

²⁰⁹ 宋・陸游著，涂小馬校注，《渭南文集校注》（收入錢仲聯、馬亞中主編，《陸游全集校注》〔杭州：浙江教育出版社，2011〕，第9-10冊），（一），卷一七，〈青州羅漢堂記〉，頁431。

²¹⁰ 關於各種羅漢像，參見陳清香，〈羅漢圖像研究〉，《華岡佛學學報》4（1980）；〈五百羅漢圖像研究〉，《華岡佛學學報》5（1981）；李玉珉，〈住世護法羅漢〉；〈神通妙變羅漢畫——羅漢畫特展介紹之二〉，《故宮文物月刊》8.8（1990）。

²¹¹ 陳清香，〈東渡日本的宋代羅漢畫〉，《華岡佛學學報》7（1984）：237-239。

像，²¹² 又捐資將此畫複製於會稽法雲寺觀音殿的兩壁上：「予又施以禪月所畫十六大阿羅漢像，龕於兩壁，觀者起敬，施者踵至。」²¹³ 另外，在一枚北宋哲宗元祐八年（1093）所作銅鏡背面的銘文云：「宋元祐癸酉孟秋既望，鮑公浩莊嚴敬造大阿羅漢一十八身」，和「依禪月畫像，以七寶」，²¹⁴ 即是將貫休的羅漢畫複製在銅鏡背面。北宋末年，葛勝仲（1072-1144）請人摹寫貫休的十八羅漢圖，則是絹畫。（見下文）今日尚有一些宋本羅漢畫的遺存，至於完整的五百羅漢圖則僅有大德寺本。

（二）木像

從文獻記載，可知宋代頗有木製羅漢像，迄今也有實物的遺存。如天台山國清寺的羅漢院中，供奉「十六羅漢等身木像、五百羅漢三尺像」。²¹⁵ 神宗熙寧五年（1072，延久四年）五月七日，成尋路過杭州附近的「敕護聖禪院」，此寺「十六羅漢院」的主尊是觀音菩薩、木製羅漢為其脇侍：「至敕護聖禪院，先拜十六羅漢院木像、等身中尊千手觀音。次禮金堂阿彌陀丈六像，有脇侍四菩薩，有小十六羅漢像。」²¹⁶ 在羅漢堂中，其主尊通常是觀音；又，十六或十八羅漢也經常做為佛菩薩的脇侍。又如紹興二十三年（癸酉，1153），邵陽郡新化縣（今湖南新化縣）承熙禪寺比丘智京，勸募信眾建造羅漢閣和五百羅漢像，胡寅（1098-1156）描述其多元的法相：「彼五百像，雖則木偶，如喜如怒，如美如醜，如恭如肆，如悲如智，如入三昧，……」²¹⁷ 因所造係木像，所以費用僅三萬餘錢。宋代韶州（今廣東韶關）南華寺有木製五百羅漢像，至今仍有三百六十尊遺存，其中一百五十四尊的像座上有銘文。由此銘文可知：此五百羅漢像係在仁

²¹² 宋·曾幾，《茶山集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1136冊），卷八，〈書陸務觀所藏阿羅漢像一軸〉：「大阿羅漢十有六，一一騰空見人足，手持貝葉坐禪林，稱不動尊惟我獨。」（頁17）

²¹³ 宋·陸游，《渭南文集校注（一）》卷一九，〈法雲寺觀音殿記〉，頁485。

²¹⁴ 姜清池，〈宋元祐羅漢鏡考釋〉，《學術交流》1987.4：111。此文錄銅鏡的銘文作「依禪、月盡、像以、七寶」，疑「依禪月畫像以七寶」，「盡」當作「畫」，即依貫休的十八羅漢造像，並且飾以七寶。

²¹⁵ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷一，「延久四年五月十三日」，頁23。

²¹⁶ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷一，頁20。

²¹⁷ 宋·胡寅著，容肇祖點校，《斐然集》（北京：中華書局，1993），下冊，卷二一，〈羅漢閣記〉，頁455。

劉淑芬

宗慶曆三至八年（1043-1048）間，由會首弟子楊仁禧等人募化當地僧人、商人、手工業者、平民建造：「捨入韶州南華禪院羅漢閣永奉供養」，其上還有匠師的題名。²¹⁸

（三）繡像

繡像的羅漢圖是莊嚴的儀式掛幀，熙寧五年十月三十日，成尋參加汴京太平興國寺傳法院的「羅漢供」，講堂懸掛的是十六羅漢的繡像：「午時，羅漢供，講堂莊嚴，張帳幕，懸縫物十六羅漢、泗州大師一鋪，各廣二尺、高四尺。」²¹⁹前面提及釋覺範為羅彥勝夫人鄒氏所繡的十八羅漢作贊，〈繡釋迦像并十八羅漢贊并序〉敘述早先鄒氏罹患重病，因夢見沙門（羅漢皆作沙門形）而病況好轉，故發願繡像。其夫羅彥勝為她找來名家武洞清所繪羅漢圖摹本，作為底圖，前後費了五年的功夫，完成羅漢像十八軸和釋迦像一軸。²²⁰

（四）銅、鐵和夾紵像

另有銅、鐵、夾紵像，是造價比較昂貴者。如宋徽宗大觀三年（1109），汝州香山天寧觀音禪院住持法成造「夾紵縷金大阿羅漢十有六，從侍十有四，龕帳供器皆備，費凡三百萬。」²²¹銅像、鐵像的造價也比較高，如宋徽宗崇寧元年（1102）河南嵩嶽寺僧人崇政勸募信眾，建造五百羅漢鐵像。²²²

（五）拓本和印本

由於名家所繪的羅漢圖價格昂貴、且不易獲致，因此有拓本的出現。北宋武洞清善畫道、釋神像，亦擅長羅漢畫，有人將其畫刻石彙拓販售。《宣和畫譜》稱其畫：「布置落墨，廣狹大小，橫斜曲直，莫不合度；而坐作進退、向背俛

²¹⁸ 廣東省博物館，《南華寺》（北京：文物出版社，1990），〈北宋木雕五百羅漢造像發現記〉，頁117, 119-120。

²¹⁹ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷四，頁140。

²²⁰ 宋·釋惠洪，《注石門文字禪》卷一八，〈繡釋迦像并十八羅漢并序〉，頁1144。

²²¹ 宋·慕容彥逢，《摛文堂集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1123冊），卷一二，〈香山天寧觀音禪院新塑大阿羅漢記〉，頁7-8。

²²² 清·陸增祥，《八瓊室金石補正》（收入《石刻史料新編·第一輯》第8冊），卷一〇八，〈五百大阿羅漢洞記〉，頁27。

仰，皆有思致，尤得人物名分尊嚴之體，獲譽於一。至有市鄺人以刊石，著洞清姓名，而求售者。」²²³ 前面提及太學錄邊知白將其所得的羅漢像送到其祖的墳庵供養，此像即是「武洞清石本羅漢十六紙」。²²⁴ 成尋曾從太平興國寺傳法院倉借出五百羅漢模印，並且將它做成摺本：「從當院倉借出五百羅漢模印，七人各一兩本摺取。」²²⁵

上述的各種羅漢圖係作供養之用，岳霖 (1130-1192) 曾在四川得到李公麟 (1049-1106，龍眠居士) 所繪的五百羅漢圖，其妻常將它裝匣放置佛堂中。²²⁶ 張太保曾因「私家畜畫像，乏香燈供養，可擇名藍高僧施之」，故將其收藏的貫休「羅漢圖」十六軸交付蘇軾，其後，蘇軾更將此圖軸贈送給開元寺座主明師。²²⁷

由於羅漢信仰的流行，幾乎每個寺院都有其造像，謝圖南 (1192-1273) 〈重脩資福寺羅漢閣記〉云：「聖僧妙果，殊絕人世，以故海內精藍，莫不有羅漢像。」²²⁸ 寺院中羅漢數量不一，少則十六、十八，多則五百尊，也有造五百十六尊或五百十八尊者。因此寺院建築中出現了專供奉羅漢的空間，稱為「羅漢堂」、「羅漢院」、「羅漢殿」、「羅漢閣」，甚至有寺院改稱「羅漢寺」。很多禪寺都建有羅漢堂，寺職中也出現了「羅漢堂主」。²²⁹ 一般而言，寺院中的十六、十八羅漢多作等身像，五百羅漢則多作三尺像。又因要容納五百羅漢需有較

²²³ 宋·撰人不詳，俞劍華標點註譯，《宣和畫譜》（北京：人民美術出版社，1964），卷四，頁87。

²²⁴ 宋·洪邁，《夷堅志·夷堅乙志》卷一七，〈蒸山羅漢〉，「石木羅漢象」當作「石本羅漢象」。（頁133）明·吳寬著，王鏊修，《姑蘇志》（收入《天一閣藏明代方志選刊續編》〔上海：上海書店，1990〕，第14冊），卷五九，紀異：「邊知白，字公式，祖塋在平江之蒸山。宣和中，為太學學錄，得武洞清石本羅漢十六紙，遣家僮致之墳庵前。」（頁17）

²²⁵ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷六，「延久五年一月二十五日」，頁201。

²²⁶ 宋·岳珂，《桮史》卷六，〈記龍眠海會圖〉：「李龍眠既棄畫馬之嗜，宣作補陀大士相，以施緇徒。垂老，得疋楮，戲筆五百應真像，幾年過平生繪寫，具大三昧，僅此軸耳。先君在蜀得之，母氏雅敬浮屠，常櫝致香火室中。」（頁72）

²²⁷ 《蘇軾全集·下·文集》卷六一，〈尺牘·答開元明座主九首之七〉、〈尺牘·與開元明師五首之五〉，頁1985。

²²⁸ 陳伯陶，《東莞金石略》（收入《石刻史料新編·第三輯》第21冊），卷二，〈重脩資福寺羅漢閣記〉，頁3。

²²⁹ 鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融，《譯註禪苑清規》（東京：曹洞宗宗務廳，1992），卷四，〈殿主鐘頭〉：「殿主、閣主、塔主、羅漢堂主、水陸堂主、真堂主、鐘頭，拂拭塵埃列正供具。」（頁154）

大的空間，故常建數層的高閣，道月禪師住持無為山無為禪院七年，飾修寺院，尤其以阿羅漢閣最為宏偉奇瑰：「其最巨麗瓌壯，若客閣、阿羅漢閣尤雄一山。」²³⁰ 另如東莞（今廣東東莞）資福禪寺五百羅漢閣，費時十年方告功成，「寶閣涌地，千柱浮空」，壯麗非常。²³¹

肆・供羅漢的儀軌

宋代寺院或人家經常供養羅漢，一般稱為「供羅漢」、「羅漢供」或「羅漢齋」；其中供養五百羅漢者，稱「五百羅漢會」。²³² 在供羅漢的儀式中，茶是最重要的供養品，不僅寺院中以茶供養羅漢，民間亦然。宋代更出現點茶供羅漢時，「呈現乳花」是羅漢應供瑞應之說。

雖然宋人盛行供養羅漢，但今日並無完整儀軌的遺存。不過，由於羅漢信仰及其圖像儀軌也隨著入宋僧、赴日傳法的宋僧帶到日本，平安時代末期兵部卿平信範（1112-1187）日記有「供羅漢」描述。此外，瑩山紹瑾禪師（1268-1325）所撰《瑩山清規》（T・2589，成書於公元一三二四年）中，有「羅漢供養式」。中國禪宗語錄中屢屢提及供養羅漢，清規中卻未有相關儀式的記載。由儀潤證義、妙永校閱的《百丈清規證義記》（成書於一八二三年），有「供羅漢」一節，因其所迎請羅漢部分，和宋・志磐《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》所迎請的羅漢完全相同，它可能參考了宋、元時期散佚的佛教科儀本，提供我們了解宋代供養羅漢的間接證據。本節以上述三種資料，並參酌其他宋人的相關記載，嘗試探討宋代供養羅漢的儀式。由於平安時代佛教密教化，筆者在兩相對照之餘，亦審慎區分中、日供羅漢的異同。

關於中國供養羅漢的儀軌，小野勝年認為：開成四年（839）正月十七日，圓仁在開元寺所見的「四十二賢聖供」，和「羅漢供」相近，²³³ 拙文〈中國的聖僧

²³⁰ 宋・李流謙，《澹齋集》卷一六，〈無為長老月公塔銘〉，頁13。

²³¹ 《蘇軾全集・中・文集》卷一二，〈記・廣州東莞縣資福禪寺羅漢閣記〉，頁907；〈朱行中舍人四首之三〉云：「少事不當上煩，東莞資福長老祖堂者，建五百羅漢閣極宏麗，營之十年，今成矣。某近為作記，公必見之。」

²³² 《超宗慧方禪師語錄（黃龍四家錄第四）》（X・1345，收入《卍新纂續藏經》第69冊），「五百羅漢會。當堂晚上堂云……」。（頁234c）

²³³ 小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》卷一，頁354。

信仰和儀式——四至十三世紀〉已指出它和羅漢供是有所差別的，²³⁴ 今不贅述。宋代「羅漢供」的儀式包括：設像、陳列供物（包括食物和茶）、迎請羅漢、讀誦疏文或讚文，念誦十六、五百羅漢之名，一一迎請，最後還要焚燒文疏。²³⁵

一・設像

供羅漢首先要布置道場，有些寺院、特別是民家並未有羅漢像者，因此必先設像，即懸掛羅漢像——畫像、繡像、印本、拓本皆可。

南唐後主李煜（937-978）在生辰之日做「羅漢供」，以釋道鬼神繪畫名家陶守立所繪的羅漢畫一堂，以資供養。²³⁶ 前述成尋參加太平興國寺傳法院的羅漢供，道場中即懸掛著十六羅漢的繡像。俗人也常以家中所藏羅漢畫，作為羅漢供之用，葛勝仲〈十八羅漢贊并序〉詳述羅漢畫在「羅漢供」中的作用，以及其家供羅漢的狀況：

予頃官黔川，以絹命水西老人陳慶搨禪月畫大阿羅漢十八軀，其題識每軸三十餘字，亦微禪月筆跡。慶束髮工畫，至是畫羅漢已六十餘年，能於閤中用筆，蓋佳本也。每歲考妣忌、與生予之日、與初得建茶、與僧自恣日，輒設供。至建炎戊申，值兵亂，併與家藏書畫，散失於毘陵東門第中。自是借本以供。紹興丁巳，寓寶溪。有鬻羅漢像一堂者，筆法奇古，疑蜀孫知微筆；雖絹素已碎，而裝幀尚新。意忻然欲之，以錢七萬售焉。因續歲供不輟。²³⁷

葛氏為了供羅漢之故，特地請有六十餘年畫羅漢資歷的畫家陳慶，摹寫貫休的十八羅漢絹畫，作為他供羅漢的掛幀。每逢特定的日子（包括父母忌日、個人生日、初得好茶時、七月十五日）必做羅漢供。如前所述，宋人供羅漢以祈求長壽、或以薦亡，故葛勝仲於父母忌日和個人生日時都做羅漢供。又因茶是「羅漢供」中的重要供品之一，葛氏每年初得好茶時，必以此設供。七月十五日僧自恣日，原係佛教的供佛和齋僧日，以救度先亡的家親眷屬；羅漢是聖僧，故於此日供羅漢。高宗建炎二年（1128，戊申），葛氏在兵亂中佚失此羅漢畫；自此之

²³⁴ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁175-176。

²³⁵ 《百丈清規證義記》卷五，〈供羅漢〉，頁426a-429c。

²³⁶ 宋・劉道醇，《五代名畫補遺》（收入《景印文淵閣四庫全書》第812冊），頁6。

²³⁷ 宋・葛勝仲，《丹陽集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1127冊），卷九，〈十八羅漢贊并序〉，頁7-8。

後，每逢供羅漢之時，他只能向人借畫作為儀式掛幀。紹興七年（1137，丁巳），他購得可能是蜀地名家孫知微所繪「羅漢像一堂」舊本，方得以此做為掛幀，持續他例行的羅漢供。

曹勛（1098-1174）所撰兩篇關於浙江徑山寺羅漢畫的記文，清楚地敘述「五百羅漢圖」的宗教功能。紹興三十年（1160），曹氏首撰〈徑山羅漢記〉，描述徑山寺每年的盛事「春供羅漢會」中，即是以「五百羅漢圖」為掛幀。由於此會行之有年，此圖一用再用，以致破損減色。當時住持佛日宗杲禪師（1089-1163）意欲重新繪製，吏部尚書兼翰林學士吳表臣（號「湛然居士」，1084-1150）遂請其擅長丹青的女婿趙伯駒（字千里，1120-1162）執筆，並且增廣尺寸，意欲使信眾在法會中於瞻禮之際，頓生敬信：

寺舊有春供羅漢一會，最為勝緣，而繪像經久，絹素段裂，丹腹渝變，不可以傳遠。佛日以為言，有湛然居士密已領解，獨運誠意，欲別為繪事，增大圖軸，俾瞻之仰之，悚然信禮。思得鴻筆，用稱志願。湛然有壻監權貨務趙伯駒，稟天潢之秀，擅丹青之譽；規摹人物，效法顧、陸，或得其游戲於一水一石，必珍藏縑襲。士大夫每以其難致為恨，倦於落筆，厥聞四馳，趙遽受湛然託……軸寫五身，百軸而足莊嚴，采翠微妙，清淨行道，入定起坐，顧瞻笑顏，愕睚卻立，反觀騎跨，儀形升降神變，道韻清穆，凝表睟澹，高出塵外，意蹈大方，肅容諦視，無不周盡體制。香雲紫拂，便如會方廣中，誠曠代之神品，極當時之能事。²³⁸

由上可知，趙伯駒所繪的五百羅漢圖共有一百幅，裱成掛軸；每幅各畫五位羅漢「軸寫五身，百軸而足莊嚴」，和大德寺宋本五百羅漢圖相似。此圖中的五百羅漢各以不同的形貌、姿態，展現其神變應化，百幅並陳於一堂，莊嚴壯闊，使得信眾心儀瞻仰，因此來做羅漢供會者相繼於途，無日無之：

僕獲與今浙西路馬步軍總趙公希遠，及其兄千里交游甚久……向者千里嘗為徑山杲禪師畫五百大士百軸，舉世以為榮觀，備佛事伊蒲之供者，寺無虛日，蓋人得爭先觀之為快。²³⁹

其後，徑山寺失火，趙伯駒所繪的「五百羅漢圖」亦遭波及受損，百幅僅餘三十軸。當時趙伯駒業已謝世多年，於是徑山寺住持聞公禪師乃請求趙伯駒之弟——也是名畫家趙伯驥（字希遠，1124-1182）——補畫其不足之數。宋孝宗乾道九年

²³⁸ 宋·曹勛，《松隱集》卷三〇，〈徑山羅漢記〉，頁10-11。

²³⁹ 宋·曹勛，《松隱集》卷三〇，〈徑山續畫羅漢記〉，頁12。

(1173)，曹勛作〈徑山續畫羅漢記〉云：

偶不謹回祿，皆失於煨燼中，所存僅三十軸，……時千里已下世數年，今住持聞公禪師，……公又懇希遠公，求補大士之闕，而希遠向知被焚，固密伸此願，就其兄之勝緣，足大士之聖位。亟具繪素，廂間寒暑，不數月，妙相梵容，金碧璀璨，磊落在列，如聞音吐，靈山一會，便若儼然未散，……故寺之遠近檀那，歡喜修供，併日采月，晷無間斷。²⁴⁰

趙伯驩亦有意續補其兄之作，及其完成之後，遠近信徒接連至此寺修羅漢供，日以繼月，幾乎不曾間斷。

由上可知，羅漢畫是羅漢供會中不可或缺的儀式繪畫，趙氏兄弟精妙莊嚴的羅漢掛幀，也影響信眾到徑山寺修羅漢供會的意願。「大德寺五百羅漢圖」係明州一帶信眾捐貲製作、施入惠安院，作為儀式掛幀之用。其中，「羅漢會」（圖一）係描繪一位官員在家中供羅漢的場景包括掛幀、設供、迎請和羅漢應供的流程，圖的右方供桌背面的牆上，即懸掛著「羅漢圖」的掛軸。（圖一 a）

二・陳設供品

在布置好羅漢掛幀之後，即要陳設各種供養食物，係以蔬果為主。²⁴¹ 除此之外，茶是不可或缺的供品。茶很早就成為佛教的供養品，²⁴² 如唐代宗經常以茶供養五臺山聖眾，五代閩國忠懿王王審知（862-925）、吳越王錢鏐也都曾遣使送茶至五臺山供養文殊菩薩。²⁴³ 及至宋代，茶成為「羅漢供」中最重要的供品。

在供桌上除了食物之外，還有供花和其他的擺設，如熙寧五年（1072）十月三十日，成尋在汴京太平興國寺傳法院所見羅漢供：「前居金銀作雙供花等，次前立金色伎樂菩薩廿體，高二尺。次前供百味膳，即燒香供養。」²⁴⁴ 稍晚於此，日本平安時代末期的兵部卿平信範的日記中，記載仁平二年（1152）十月十二日、²⁴⁵ 仁平三年九月二十六日，²⁴⁶ 在皇宮高陽院供養羅漢時的供物陳設：

²⁴⁰ 宋·曹勛，《松隱集》卷三〇，〈徑山續畫羅漢記〉，頁12-14。

²⁴¹ 《宋高僧傳》卷一六，〈後唐天台山福田寺從禮傳〉：「時夏亢陽，主事僧來告『將營羅漢齋，奈何園蔬枯悴，請闍黎為祈禱』。」（頁809c）

²⁴² 梁貴林，〈茶——佛教的供養品〉，《文博》1993.4。

²⁴³ 《宋高僧傳》卷二八，〈晉五臺山真容院光嗣傳〉，頁884a-b。

²⁴⁴ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷四，「延久四年十月三十日」，頁140。

²⁴⁵ 鎌田茂雄，《中國的佛教儀禮》（東京：大藏出版社，1986），頁399-400。

²⁴⁶ 天納久和，〈羅漢供式について〉，《天台學報》36（1994）：80。

十二日癸酉，高陽院被行羅漢供，宸殿母屋中央立仏台三脚，奉懸釈迦三尊、同東西棟文戸并障子面等、奉懸羅漢各八鋪立幔代木，横渡懸之。又北母屋際戸中間柱面又懸二鋪，合十八鋪，前立置花机，三尊前同立花机三前、當中尊前、立前机礼盤等如常。礼盤東南方敷半帖一枚，為祭文師座；南庇仏面東西間，敷高麗端敦半帖六枚，為僧座。其前立经机五前，導師座前、不立之，置安法華經六部。南簀子敷、仏面東西間，立黑漆棚各一脚，備居饌物各九前，飯汁、小豆、茶煎、菓子二種、菜四種、窪坏物二種。箸匕台并箸等前別如此，朱器見于前等□記錄。前一兩日，調進人請取之調進之。其棚下階居茶瓶各一口，手巾置折敷各一帖，手洗椽各一具等。当仏面立花机三前，居三尊仏供三前并香花燈明等押地舌、有浮燈心……

午刻，僧侶參會，先羅漢十八鋪，供浴事，御堂御所西庇居床子桶等，儲御湯，釣棹懸帷十八領，敷半帖一枚為僧座。法橋源慶奉仕供浴役豫居灑水。次奉懸羅漢，次申事由，次出御，二位中將左大辨著座，次僧侶列立，唱讚傳供。次三尊仏供香花，次饌物，次著座。有觀僧都為導師，御經供養，御誦經、次式講。申刻事訖，布施各被物一重但導師二重，布施一裹、袈裟衣各一具。次僧退出，分送饌物，預以下供料米五石分給之。²⁴⁷

從其所懸掛的「羅漢十八鋪」，可知其供養的是十八羅漢，供養物品則包括食品和浴事。在宋代寺院的聖僧供養也包括浴事供養，²⁴⁸ 但宋代的羅漢供則無。

上文所述係十二世紀中葉日本供養十八羅漢的儀軌，至於在中國供養五百羅漢、五百一十六或五百一十八羅漢的儀式，《百丈清規證義記》中有「供羅漢」一節。在羅漢齋會的前一日，寺院就要先指定五名僧人做「香燈師」，十名僧人負責候上供。下列是供羅漢必先備好香爐、食器和食品的清單：

庫房預備燭臺二百五十對，香爐二百五十箇，小碗一千五百箇，竹筴五百雙。茶鍾五百隻，飯菜水菓齊備。至正日清晨，厨房人齊相幫，燒菜一大鍋，可盛小碗五百。煮飯一大鍋，可盛小碗五百。天明時，香燈五人先往庫房，取水菓、取碗，取短燭五百枝。即四兩頭燭臺二百五十對，香爐二百五十箇。每人管一百位羅漢。每位前一茶、一雙筴、一果、一菜、一枝

²⁴⁷ 平信範著，增補史料大成刊行會編，《兵範記》（收入《增補史料大系》〔京都：臨川書店，1975〕，第18冊），頁153。

²⁴⁸ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁184-186。

燭，香爐兩位合一箇，茶、筴、果俱供周已，方點香燭，次茶，次飯。²⁴⁹ 每一位羅漢前要擺三個碗（飯、菜、果之用）、一雙筷子，五百羅漢共計需用一千五百個小碗、五百個茶鍾。至於燭臺和香爐，則是兩位羅漢共用一份，因此需準備二百五十個香爐和二百五十對燭台。熙寧五年五月十三日，成尋在天台山國清寺的羅漢院見到茶供養，在五百羅漢和十六羅漢前，各置放茶器：「先人敕羅漢院，十六羅漢等身木像，五百羅漢三尺像，每前有茶器。以寺主為引導，人一一燒香禮拜，感淚無極。」²⁵⁰ 洪邁（1123-1202）《夷堅志》中，記載董燿和其妻至廬山圓通寺，向五百羅漢祈求賜予子嗣，也在每尊羅漢像前各置茶盞：「以茶拱（供）羅漢，且許施羅帽五百頂以求嗣。董躬攜瓶瀹茶，至第一百二十四尊者，茶方點罷，盞已空。」²⁵¹ 由於供羅漢所需的供具數量很大，故有施主發心捐獻，前面提及紹興三十年湛然居士請其婿趙伯駒畫五百羅漢圖，施與徑山寺做羅漢供之用，他同時也捐施整套供羅漢的器物，從掛幀乃至於供桌和炊具：

畫畫既成，湛然又各製髻塗蓋鉢，匕筴瓶爐，周以食案，佐以桶洒并茶具，鍋釜之屬，悉備于用，俾涉彌久，亦供聖位。……計彼五百大士於香火冲漠之際，視湛然猶此畫此器之不泯，其於動靜安樂之適，當無得失去來之累，獲淨信驗可謂甚深。²⁵²

至於十六羅漢的供養方式，則在五百羅漢堂的正中置兩張大方桌，上面供十六羅漢的牌位，每個牌位之前有一茶一飯和一雙筷子，共用十菜：

又堂之正中面前，置大方桌，兩張橫擡，可供十六大羅漢等牌位。設香花燈塗果，并用十菜。每一牌位，一茶、一雙筴、一飯。又面前離三尺許，用長桌三張並擺，上供疏牌十三位，見下上供中，亦置香燭。及《供羅漢科儀》十部，每部用經蓋覆之。手爐十把，俱齊備已。²⁵³

值得注意的是：在十六羅漢的供桌上，還放了十部《供羅漢科儀》，以資十位上供師使用，由此可知供羅漢確實有固定的儀軌。

其後，當所有的供具香燭都備齊之後，才點香燭，最先呈上的供品是茶，再次方為飯：「方點香燭，次茶，次飯」，可證茶在羅漢供中是最重要的供品。

²⁴⁹ 《百丈清規證義記》卷五，頁426a。

²⁵⁰ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷一，頁23。

²⁵¹ 宋·洪邁，《夷堅志·夷堅甲志》卷一四，〈董氏禱羅漢〉，頁121。

²⁵² 宋·曹勛，《松隱集》卷三〇，〈徑山羅漢記〉，頁11。

²⁵³ 《百丈清規證義記》卷五，〈供羅漢〉，頁426a。

三・儀式的流程

《百丈清規證義記》在某種程度上保留了宋代「羅漢供」的內容，以下略述其流程。寺院的維那和十位上供師係負責此一儀式的僧人，首先，十上供師進入羅漢堂，請齋主拈香，眾人唱「香讚」，迎請諸佛及天台山羅漢來此接受供養：

香纔爇，雲騰寶鼎中。旃檀沉乳真堪供，香雲繚遶蓮花動。十方諸佛下天宮，天台山羅漢，來受人間供。²⁵⁴

其後，維那奉請十方常住諸佛、法、僧，迎請的羅漢聖僧包括盡虛空、遍法界十方常住諸聲聞僧及其眷屬，以及「住世十六大阿羅漢，萬六千九百弟子眾，某州某縣（即本處地名）某寺（即本寺名）住世五百大阿羅漢」，²⁵⁵ 其所奉請的諸尊和前述志磐《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》所迎請的羅漢是一樣的。奉請眾聖之後，即唱「讚偈」：

初度五人僧寶始 世尊高弟飲光倫 靈山一會實多徒 萬二千人無學侶
須跋陀羅居最後 五時聞法數難知 涅槃已過眾聲聞 三藏遺言俱結集
十六真人親受囑 未來為世福田師 十方常住聖賢僧 於此一時俱奉供²⁵⁶

在此讚偈之後，接著是一段鼓鈸：「讚畢，煞下鼓鈸一陣」。在供羅漢的儀式中，讚偈所佔的份量雖然不多，但其中的音聲供養是很重要的。如成尋敘述太平興國寺傳法院的「羅漢供」：「打鈸四口、小鼓一口、鐃一口、法蟲一口，贊聲滿院內。」²⁵⁷ 法蟲即法螺，係古時軍隊或僧道用海螺殼做成的一種樂器。²⁵⁸ 鈸在羅漢供中是主要的音聲法器，《瑩山清規》的「羅漢供養式」之末，有「羅漢供養堂莊嚴座位」圖（附圖二），顯著地標出執鈸子僧人的位置。²⁵⁹ 在此儀式中的鈸、鼓、鐃和法螺，配合著讚偈唱讚，嘹亮莊嚴，充滿道場。在激昂的樂聲讚頌之後，維那緩緩念「南無本師釋迦牟尼佛」，配合著木魚穩定的節奏，眾人也跟著緩緩念誦。此時眾位僧人和齋主右邊經行羅漢像一匝。繼而施主在每位羅漢的香爐前上香一炷，上香結束後，齋主歸位，即停止佛號，「煞下鼓鈸一陣」；

²⁵⁴ 《百丈清規證義記》卷五，頁 426a-b。

²⁵⁵ 《百丈清規證義記》卷五，頁 426b-c。

²⁵⁶ 《百丈清規證義記》卷五，頁 426c。

²⁵⁷ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷四，「延久四年十月三十日」，頁 140。

²⁵⁸ （日）成尋著，王麗萍校點，《新校參天台五臺山記》（上海：上海古籍出版社，2009），校勘〔五〕，頁 356。

²⁵⁹ 《瑩山清規》（T・2589，收入《大正新修大藏經》第 82 冊），頁 436b-c。

齋主再上香致拜，眾人隨著磬聲，一字一字地念著前述迎請聖眾的名號三遍。隨後，念二十一遍的「變食呪」、七遍「甘露呪」和七遍「普供養呪」。接著維那宣讀疏文，讀畢，再念「回向讚」：「福田應供，行德汪洋。內秘外現永流芳，代佛廣宣揚。受教難忘，住世作舟航。」眾人念三遍「南無諸大阿羅漢尊者」三拜，第一段供羅漢的儀式就結束了。

在上述儀式之後，香燈師即收撤供養的食品，送至香積廚準備午齋。知客即領著齋主到客堂喝茶。略事休息之後，十位上供師開始進行第二段供羅漢的儀式。他們前往羅漢堂，逐一禮拜十六羅漢、五百羅漢，由於羅漢人數很多，每一時禮拜一百位羅漢，其間稍事休息。²⁶⁰ 待上供師禮羅漢畢，做了回向，再請齋主前來拈香，唱「香讚」、「釋迦讚」，維那再度宣讀疏文，然後焚化疏文；念「福田應供」回向讚、「羅漢讚」，維那念「修齋功德殊勝行」回向偈、「三皈依」畢，²⁶¹ 整個供羅漢的儀式就宣告圓滿完成。

以上是寺院中供五百羅漢和十六羅漢的儀軌，至於民家大都供十六羅漢或十八羅漢，必須請僧人至家修供。文士常自撰迎請羅漢疏或讚文，從其內容可略見在家供羅漢的儀軌，亦是一尊一尊奉請羅漢，如黃裳（1044-1130）〈請羅漢讚文〉，²⁶² 係個人為供養十六羅漢所寫讚文和疏文：

故如來之付囑，惟羅漢之慈悲，留不壞之形，住無窮之世，護持正法，饒益有情。……安得弗致至誠，遂陳妙供。南瞻部州大宋摩訶支那國某州某坊弟子某，登籍塵寰，服勞火宅，非解脫之力，不能援我於苦海；非方便之仁，不能攜我於迷塗。今則盛展法筵，……想垂哀愍，望賜光臨。大眾同聲恭行禮請：

一心奉請第一西瞿耶尼洲寶度羅墮闍尊者，大阿羅漢與自眷屬千阿羅漢等，……一心奉請第二迦毗羅國迦諾迦伐蹉尊者，大阿羅漢與自眷屬千阿羅漢等……（以下十六尊一尊一尊請）

況今日設莊嚴之會，發恭謹之誠，器幣爭華，香花鬬馥。伏願尊者，上同一切諸佛，諸大菩薩摩訶薩等，……六銀鳴杖，遶山海之樓臺；一息興

²⁶⁰ 《百丈清規證義記》卷五：「小食後，上供十人，往羅漢堂中禮羅漢。每時一百，第一時，先總禮共十二位，見前上供巾。次禮十六住世羅漢。」（頁427a）

²⁶¹ 《百丈清規證義記》卷五，頁428c-429a。

²⁶² 關於此文，有學者做過專門討論，見 Joo, "The Ritual of Arhat Invitation during the Song Dynasty," pp. 81-116, esp. pp. 113-114. 本文則認為此文是為供養所寫的「個人化」的羅漢讚和疏文。

雲，捨巖都之洞府。應接無類，哀愍有情。來赴道場，受茲供養。²⁶³

從一一迎請十六羅漢，加以讚頌，可知這是在「供羅漢」法會中的疏文。上文云「器幣爭華，香花鬪馥」，係指供器的精美和「供養錢」相互爭輝，供養的鮮花香郁。由此可知，北宋時期供養錢已用於羅漢供會，可能也用於其他的法會。近代在朝陽北塔地宮發現遼代寺院鑄造的供養錢，另外也有其他遼代、元代供養錢的遺存。²⁶⁴

此外，洪适〈南華齋羅漢疏并序〉一文，敘述他作此「羅漢齋」的緣由。²⁶⁵ 劉克莊（1187-1269）〈代追薦魏國迎羅漢疏〉、蘇軾〈迎羅漢疏〉也都是自己或代人撰寫的「羅漢供」疏文。²⁶⁶

道端良秀認為：宋代以後羅漢信仰的流行，有所謂的「羅漢講」，即「羅漢供」，也就是供養羅漢的法會。²⁶⁷ 事實上，中國並未有「羅漢講」一詞。日本瑩山紹瑾《瑩山清規》的「羅漢供養式」，前半段是供養儀式，後半段是「講式」，最後是諷經。講式又稱為「羅漢講式」，內容分為五部分：一明（羅漢）住處名號，第二明興隆利益，第三明福田利益，第四明除災利益，第五明供世尊舍利者、讚嘆羅漢的功德。²⁶⁸ 此一供養式已受平安時代以後佛教密教化的影響，如此供養式開始時，先舉「四智讚」，此讚出自密教經典，²⁶⁹ 這一部分並未見於中國的羅漢供。日僧高辨（1173-1232）撰有《四座講式》（T・2731），其一即〈十

²⁶³ 宋・黃裳，《演山集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1120 冊），卷三六，〈請羅漢讚文〉，頁 1-8。

²⁶⁴ 郎成剛，〈遼寧朝陽北塔出土遼代供養錢〉，《中國錢幣》1998.4；于穎輝，〈試論遼代供養錢〉，《中國錢幣》2001.4；李學勤，〈記元代供養錢〉，《內蒙古金融研究》2003.2；張立英，〈介紹幾枚香花供養錢〉，《西安金融》2001.10。

²⁶⁵ 宋・洪适，《盤洲文集》卷七〇，頁 4-5。

²⁶⁶ 辛更儒校注，《劉克莊集箋校》（北京：中華書局，2011），第 14 冊，卷一七一，頁 6616；宋・魏齊賢、葉棻，《五百家播芳大全文粹》卷八一，頁 11-12。

²⁶⁷ 道端良秀，《羅漢信仰史》，頁 153-163。

²⁶⁸ 《大正新修大藏經》第 82 冊，「羅漢供養式」，頁 433b-436c。

²⁶⁹ 指對於阿閼佛之大圓鏡智、寶生佛之平等性智、阿彌陀佛之妙觀察智、不空成就佛之成所作智等四智之讚詠，又作金剛歌詠偈。有梵語、漢語二種，梵語讚見於《攝大儀軌》（T・850，收入《大正新修大藏經》第 18 冊），卷一：「嚩日囉薩怛嚩僧識囉賀 嚩日囉囉怛曩摩訶怛囉嚩嚩日囉達麼誡野奈 嚩日囉羯麼迦嚩婆嚩。」（頁 68a-b）漢語讚見於《金剛頂瑜伽中略出念誦經》（收入《大正新修大藏經》第 18 冊），卷四：「金剛薩埵攝受故，得為無上金剛寶。金剛言詞歌詠故，願成金剛勝事業。」（頁 248a）見《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁 1771。

六羅漢講式》，《大正新修大藏經》將它歸於續諸宗部之悉曇部。²⁷⁰「四智讚」和「羅漢講」（或羅漢講式）都未見於宋代和羅漢供相關的記載，應係羅漢信仰傳到日本後新發展出來的儀軌。

伍・茶與羅漢供

佛典中提及聖僧應供有時會留下跡象，《請賓頭盧法》敘述羅漢親臨應供的跡象，包括床褥有人臥過的痕跡，浴室有湯水迹痕，僧人坐處花不萎凋等異相。²⁷¹ 宋代更發展出新的羅漢應供跡象，即供茶上呈現白色的花紋，稱之為「乳花」。因此之故，茶在「羅漢供」中益形重要，甚至有人僅以茶供養羅漢，如天台石橋的茶供。由於茶在羅漢供中佔有重要的地位，它也成為羅漢畫中的元素之一。

一・羅漢茶與天台茶供

大約至十一世紀時，才出現供茶乳花係羅漢應供徵應的說法；在天台山石橋以茶供羅漢而有此跡象，稱之為「天台乳花」。這種乳花的產生，和宋代點茶法有關，學界已有論文發表，²⁷² 在此略過這一部分的討論。

（一）「羅漢供」中的茶

唐、宋時期的點茶法中，茶水中偶而會出現泡沫花形，稱為「乳花」。從唐代文士的茶詩中已見此詞，大約十一世紀時，方出現供羅漢有乳花是靈應的徵兆。晚唐李德裕（787-850）〈故人寄茶〉詩云：「碧流霞腳碎，香泛乳花輕。六腑睡神去，數朝詩思清。」²⁷³ 五代僧人、也是羅漢畫的名家貫休的品茶詩中也提到乳花，〈書倪氏屋壁三首〉：「茶烹綠乳花映簾，撐沙苦筍銀纖纖。」²⁷⁴

²⁷⁰ 《大正新修大藏經》第84冊，頁900c-906c。

²⁷¹ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁148-150。

²⁷² 關於天台茶供靈瑞圖案的現代解讀，參見竺秉君、竺濟法，〈“天台乳花”世難見茶碗“仙葩”迷待解——初識宋代天台壯觀的羅漢供茶靈瑞圖案奇蹟〉，《茶史鈞沈》2012.9：69-72。

²⁷³ 《全唐詩》第14冊，卷四七五，頁5394。此詩作者或作曹鄴。

²⁷⁴ 唐・釋貫休原著，陸永峰著，《禪月集校注》（成都：巴蜀書社，2006），卷四，〈書倪氏屋壁三首〉，頁88。

以上皆無關供羅漢的徵應，而和點茶的技藝有關。北宋時期，方出現羅漢供茶結乳花是靈應的徵兆，以及在天台山供茶有乳花徵應「天台乳花」的記述。哲宗元祐七年（1092），俞伸〈明州慈溪縣普濟寺羅漢殿記〉云：「天台赤城，大阿羅漢所家也。石橋危磴之恠險，金雀茶花之顯應，著爲異事。」²⁷⁵ 提及天台茶供呈現花紋是一種靈應。晁補之（1053-1110）〈龍泉寺修五百阿羅漢洞募緣疏〉云：「近者淮泗塔中，袖藏遠施；天台橋上，茗結餘花。不違本心，示常住世；覲面不識，有緣則逢。」²⁷⁶ 稱天台石橋供茶出現的乳花，是羅漢住世應供的顯現。又，蘇軾家族虔信羅漢，他自述家裡有十六羅漢像，每次以茶供養，都有乳花的異相：

軾家藏十六羅漢像，每設茶供，則化爲白乳，或凝爲雪花，桃李芍藥僅可指名。或云羅漢慈悲深重，急於接物，故多現神變，儻其然乎？²⁷⁷

蘇軾認爲上述供茶應是羅漢顯應的神變。此外，他的詩中也引用「天台乳花」一詞。²⁷⁸

劉克莊爲其外姑魏國夫人祈求冥福的羅漢供所作的疏文中，也敘及羅漢茶供：「善女人過去生中，尤精勤於釋典，阿羅漢大神通力，或游戲於塵寰，爰集縑流，敬修茗事。……」²⁷⁹ 又，在供羅漢的儀式中，有時於供茶時另有疏文，劉克莊有〈接茶疏〉云：

薤歌悽咽，浮生如露之晞；茗事莊嚴，散聖乘雲而至。憑茲妙果，拔彼沈魂，共攜曹溪鉢，來喫取趙州茶去。一旗試水，豈獨中灑之泉甘？六椀通靈，未覺五臺之路遠。²⁸⁰

從供茶時特別讀誦此疏文，可知茶供在羅漢供居於最重要的地位，故有「茗事莊嚴，散聖乘雲而至」之句。

²⁷⁵ 宋·俞伸，〈明州慈溪縣普濟寺羅漢殿記〉，清·楊泰亨，《慈谿金石志》卷上，頁20-21。

²⁷⁶ 宋·晁補之，《雞肋集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1118冊），卷七〇，〈龍泉寺修五百阿羅漢洞募緣疏〉，頁4。

²⁷⁷ 《蘇軾全集·中·文集》卷二〇，〈頌·十八大阿羅漢頌跋尾〉，頁1043-1044。

²⁷⁸ 《蘇軾全集·上·詩集》卷三一，〈古今體詩四十四首·南屏謙師妙於茶事，自云得之於心，應之於手，非可以言傳學到者，十月二十七日聞軾遊壽星寺，遠來設茶，作此詩贈之〉：「道人曉出南屏山，來試點茶三昧手。忽驚午琰兔毫斑，打作春甕鵝兒酒。天台乳花世不見，玉川風腋今安有。東坡有意續茶經，會使老謙名不朽。」（頁382）

²⁷⁹ 《劉克莊集箋校》第14冊，卷一七一，〈代追薦魏國迎羅漢疏〉，頁6616。

²⁸⁰ 《劉克莊集箋校》第14冊，卷一七一，〈代追薦魏國迎羅漢疏〉，頁6617。

（二）天台茶供

北宋初年，天台山五百羅漢已經成為一個特定的信仰，和五臺山文殊菩薩帶領的一萬菩薩並稱。如前述成尋在遇到危難時，同時向五臺山的一萬名菩薩和天台山五百羅漢祈禱。因此，天台石橋也成為信奉羅漢者前往瞻禮、供養的聖地，參禮者至此主要是以茶供養羅漢。

宋代文獻中有不少至天台朝禮羅漢的記載，都敘及供茶結異花的徵應。成尋自稱他到天台山的目的是，就是要參禮國清寺燒香和供養羅漢：「昨今出杭州巡禮，欲往台州天台山燒香，供養羅漢一回。」²⁸¹ 熙寧五年五月十九日，成尋至天台石橋供養羅漢，他用五百一十六杯茶，分別供養五百羅漢和十六羅漢；同時，自己手持鈴杵，口誦真言，以資供養：

十九日戊戌辰時，參石橋，以茶供養羅漢五百十六杯，以鈴杵真言供養，知事僧驚來告：「茶八葉蓮花文，五百餘杯有花文。」知事僧合掌禮拜，小僧寔知，羅漢出現，受大師茶供，現靈瑞也者。即自見如知事告，隨喜之淚，與合掌俱下。²⁸²

在成尋供養的茶水中出現八葉蓮花紋，即得到羅漢應供的靈應。葛闍（1003-1072）〈羅漢閣煎茶應供〉一詩，描述他至天台山羅漢閣禮拜，供茶杯中出現乳花的情狀：

山泉飛出白雲寒，來獻靈芽秉燭看，俄頃有花過數百，三甌如吸玉腴乾。

閣上四座盡陰深遠處，即持火炬照之，是時有茶花數百甌，或六出或五出，而金絲徘徊覆面，及蘇盤金甌無碍，三尊盡乾，皆有飲痕。²⁸³

他特別持火炬查看乳花，稱「是時有茶花數百甌」，可見他係供養羅漢閣中的五百羅漢，各供一盞茶，其中數百盞中都有乳花。更神奇的是：其中有三個茶盞的茶水已乾竭，上面有飲茶的痕跡。

從北宋以來，天台茶供結乳花的徵應奇事綿延不絕。前文提及葛勝仲請人畫十八羅漢像，以作為羅漢供的儀式之用。紹興九年（己未，1139），他更走訪天台山，在石橋前的寺院以茶和海南香作羅漢供，而得到靈應：

己未，遊天台山，辛未，次石橋前，七日齋宿，以四明茶及海南香作供，

²⁸¹ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷二，「延久四年六月五日」，頁41。

²⁸² 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷一，頁32。

²⁸³ 宋·葛闍，〈羅漢閣煎茶應供〉，宋·李庚，《天台續集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1356冊），卷上，頁41。

且飯寺衆，虔祈靈應。俄頃，於西南峯現白黑衣尊者，合三軀，經行林間，乍行乍駐，乍俯乍仰，道俗若從行兵隸，皆瞻觀驚異，既夕，施俸錢命僧誦經歌唄於曇花亭，俄相續現聖燈數十，輝爍袤丈，不類凡火，亦衆共見。壬申，復設茶供五百盞，皆結異花，退伏念此山神秀，上應台宿，……予以流落困厄之餘，乃獲親觀光相，豈於五百賢聖夙有緣契也歟。²⁸⁴

葛氏所設的五百盞茶供，「皆結異花」，並且有其他異相，回應了他的虔敬。李呂（1122-1198）〈天台石橋設茶供〉詩云：「聞說天台髻未髷，中年方遂此煎茶。不行四十九盤嶺，那見二千餘盞花。」²⁸⁵ 宋孝宗乾道四年（1168，日本仁安三年）五月二十四日，入宋僧榮西（1141-1215）抵達天台山萬年寺；次日，以茶供養羅漢，所供茶水乳花竟然呈現羅漢像：「二十五日供茶羅漢，甌中現應真全身。遂渡石橋，忽見青龍二頭，於是有所感悟，自知前身梵僧而在萬年。」²⁸⁶

二・羅漢畫中的茶

茶在宋代世俗生活中扮演重要的角色，宋、遼、金壁畫墓中出現很多和點茶有關的圖像。²⁸⁷ 同時，茶也在寺院生活和儀規中扮演著重要的角色。²⁸⁸ 又由於「茶結乳花」係羅漢應供的徵應，因此，茶更成為羅漢畫中不可缺少的元素。無論是十六、十八羅漢，抑或是五百羅漢畫中，都有喫茶或備茶的圖像，宋人撰述的羅漢畫贊也傳達了此一訊息。秦觀為傳為吳僧法能所繪「五百羅漢圖」作記，其中有：「焚香而茗飲者六人，臨流而滌鉢者三人，滌已而持歸者一人。」²⁸⁹ 從表

²⁸⁴ 宋・葛勝仲，《丹陽集》卷九，〈十八羅漢贊并序〉，頁7-8。

²⁸⁵ 宋・李呂，《澹軒集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1152冊），卷二，〈天台石橋設茶供〉，頁8。

²⁸⁶ （日）榮西，《興禪護國論》（T・2543，收入《大正新修大藏經》第80冊），〈興禪護國論序〉，頁1a。

²⁸⁷ 如李清泉，《宣化遼墓：墓葬藝術與遼代社會》（北京：文物出版社，2008），第四章第一節，頁177-186；姚敏蘇，〈北京石景山金墓新出土點茶圖壁畫解析〉，《農業考古》2002.2：146-149。

²⁸⁸ 拙文，〈唐、宋寺院中的茶與湯藥〉，《燕京學報》19（2006）：67-97；〈禪苑清規中所見的茶禮與湯禮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.4（2007）：629-671。

²⁸⁹ 宋・秦觀著，徐培均箋注，《淮海集箋注》（上海：上海古籍出版社，1994），第2冊，卷三八，〈五百羅漢圖記〉，頁1216。

面上看來，羅漢圖多表現生活——特別是寺院生活中的各種情境樣貌——²⁹⁰ 實則從羅漢贊頌中，可知它還包含佛經的典故和義理，意境深邃，仍有待仔細探討。

（一）羅漢畫的贊頌

羅漢畫中的茶不僅是生活情境的顯現，也藉著備茶和喫茶的形象，傳達淨除煩惱等修習佛法的意涵。

蘇軾虔信羅漢，並且撰述一些有關羅漢的文章。〈十八大阿羅漢頌〉一文係他在貶居荒僻的海南時，竟然覓得唐末羅漢畫名家張玄所繪的十八羅漢圖，他加以重新裝裱，以資供養。此文逐一敘述羅漢的樣貌並作贊頌，其中第九位尊者有童子備茶的場景：

第九尊者，食已襍鉢，持數珠誦咒而坐，下有童子構火具茶，又有埋筒注水蓮池中者。頌曰：

飯食已畢，襍鉢而坐，童子茗供，吹簫發火，我作佛事，淵乎妙哉，空山無人，水流花開。²⁹¹

東坡居士描述羅漢用過飯食後，童子準備「飯後茶」，以此詮釋羅漢應供之後，施予人福田，用「空山無人，水流花開」形容羅漢境界。此一空靈禪意，頗讓當代文人傾倒叫絕。

另如李綱〈龍眠居士畫十六大阿羅漢贊〉，敘述第十三尊羅漢的背景有童子備茶的場景：

第十三尊者正坐曲身，就第十二尊者語，以手按板，作屈指狀，拄杖倚禪牀。側後有侍者，及二童子碾茶，治具于竹林間。

俯身說法，未能忘言，無量妙義，見于指端。童子茗供，竹間治具，滌煩消渴，惟此之故。²⁹²

此處詮釋尊者手作屈指狀，係「無量妙義，見於指端」；其後童子碾茶，備茶器係為人「滌煩消渴」，都是表述佛法妙義。李流謙撰〈十六羅漢畫像贊〉敘其中一尊的形像：

一尊者左手執經卷，右手爬癢，小童碾茶，一僧拂茶具。

²⁹⁰ 井手誠之輔，〈大德寺傳來五百羅漢圖試論〉，《聖地寧波》，頁 255-256。

²⁹¹ 《蘇軾全集·中·文集》卷二〇，〈頌·十八大阿羅漢頌〉，頁 1041-1042。

²⁹² 宋·李綱，《梁谿集》卷一四一，〈龍眠居士畫十六大阿羅漢贊〉，頁 6, 16。

劉淑芬

兩臂不用，一機自奔爬者，非癢執者，非經童。僧薦茗器，潔泉清借甘露爽，濯海鮑腥。²⁹³

以僧人拂拭茶具，比喻其用甘露水洗淨人間有如鮑魚般腥臭的煩惱。馬廷鸞(1222-1289)〈東平精舍十八阿羅漢尊者真贊〉，敘述第三尊者觀看夷奴點茶的場景：

一尊者顧奴子點茶，把盞注湯，茗熟氣新。大士啜之，醒心清神。欲知花葉乳清冷味，須是眠雲跂石上人。²⁹⁴

上文稱由於羅漢應供啜茶，使得供茶結花葉。此一畫境和羅彥勝之妻鄒氏以武洞清的摹本為底圖的羅漢繡像中的第十八尊賓頭盧很相近，覺範禪師為此繡像作贊云：「夷奴碾茶，愚中有慧。走鹿卧地，動中有止。而師持麈，閒坐俯視。曾見佛來，法法如是。」²⁹⁵ 由上可知，羅漢圖藉著各種備茶、飲茶、滌器等圖像，以傳達佛法深遠的寓意。

(二)「大德寺五百羅漢圖」中的茶

入宋僧陸續將他們所蒐集的佛經、世俗文獻和文物送回日本，其中也包括佛菩薩和羅漢的圖像。熙寧六年（1073，日本延久五年）一月二十三日，成尋將一位船頭贈送的泗洲大聖像和梵才三藏送的「五百羅漢圖」，交給日僧惟觀和心賢帶回日本：

廿三日 丁卯 天晴。齋時，……日本消息預惟觀、心賢。泗州大師影一鋪，一船頭曾聚所與，送日本。五百羅漢像一鋪，梵才三藏所與，同送日本。杭州能大師畫此羅漢像了，虛空應現五百羅漢，已亡無多年云云。三藏被捨施，感淚難抑。²⁹⁶

兩天後（一月二十五日），成尋又托梵才三藏的行者購買佛像和羅漢像：「三藏行者十六羅漢像十六鋪、釋迦像一鋪持來，與直錢十貫四百文、絹三疋了，摠合

²⁹³ 宋·李流謙，《澹齋集》卷一六，〈十六羅漢畫像贊〉，頁8-9。

²⁹⁴ 宋·馬廷鸞，《碧梧玩芳集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1187冊），卷一六，〈東平精舍十八阿羅漢尊者真贊〉，頁9。

²⁹⁵ 宋·釋惠洪，《注石門文字禪》卷一八，〈繡釋迦像并十八羅漢贊并序·第十八賓頭盧尊者〉，頁1141-1144。

²⁹⁶ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷六，頁200-201。

十四貫也。送石藏料耳。」托人送回日本的石藏經藏。²⁹⁷ 一月二十九日，成尋先派遣小師賴緣、快宗、惟觀、心賢、善久等五人至明州找商船，付囑將這些佛典文物分處收藏：

文惠大師來坐，《古清涼山傳》二帖被返了，即送日本，奉宇治殿了。文惠大師志與釋迦佛牙頌一鋪，即送日本，奉宇治殿。客省官人來，小師五人摠與五百文錢了。六祖影二張送日本，一張石藏，一張進宇治殿。²⁹⁸

「大德寺五百羅漢圖」係今日唯一遺存的宋代五百羅漢圖，它原來有百幅，今存九十四幅，在《聖地寧波：日本佛教 1300 年の源流——すべてはここからやって来た》、《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調査報告書》二書中有清晰的圖片；前者給予各圖定名，後者則有較大的圖樣。二〇一四年出版的《大德寺傳來五百羅漢圖》，圖版更為清晰，同時更正一些圖幅的命名，並且附有解說。然而，迄今對「五百羅漢圖」描繪的內容、以及其所傳達的意涵，尚難完全理解，部分羅漢圖的名稱似可再商榷。筆者以為：宋人著述中關於五百羅漢的記載，對於解釋這些圖像及其意涵，應可提供一些資訊。如晁補之〈龍泉寺修五百阿羅漢洞募緣疏〉云：

故十二大菩薩之所總持，與五百阿羅漢之所證入，……性空則法空，如我說為佛說。諸祕文之畧出，衆聖號之具存。肅恭僧儀，烜赫靈跡，或經行四世界，或宴坐一嵌巖。受請天宮，應供海殿。擲錫飛去，投盃渡來。龍虎伏馴，仙鬼陪隸。少別萬里，暫休千年。亦有混跡，和光入塵，化俗游戲，自在變化無常。……²⁹⁹

上文的描述似是羅漢畫的縮影，羅漢或出現在巖窟，或在天宮、或至海底龍宮應供。至於其神變萬千「擲錫飛去，投盃渡來」，伏虎降龍，出入仙鬼界、混跡人間，自在變化。此類的羅漢贊頌，應有助於解讀「大德寺五百羅漢圖」中千奇百怪的絢麗情境。大德寺本中有八幅含有喫茶、供茶或備茶的內容，雖然顯示寺院生活之一面，³⁰⁰ 但它同時也有佛法的寓意、以及當代的聖僧（羅漢為其中之一類）信仰的實踐，試析如下。

²⁹⁷ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷六，頁 201。

²⁹⁸ 平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》卷六，頁 206-207。

²⁹⁹ 宋·晁補之，《雞肋集》卷七〇，〈龍泉寺修五百阿羅漢洞募緣疏〉，頁 3-4。

³⁰⁰ 井手誠之輔，〈大德寺傳來五百羅漢圖の成立背景〉，《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 275。

1. 第 1 圖「羅漢會」（圖一 a, b）：

此圖係描繪「供羅漢」的場景，圖的下方有一位僧人手執長柄香爐，引領齋主迎請羅漢。中央右方的室內有四位僕人正在準備供羅漢的餐食，其上方則有五位羅漢自雲端下臨應供。齋主包括兩位官員及女眷二人，右方有一抱著嬰兒的僕婦，其後方是一名老者和其家人。在女眷後方的長桌上，放置了一些紅色漆器的茶盞和盞托，當是供茶之用。井手誠之輔認為：此係惠安院羅漢會的場景，³⁰¹ 本文則認為此應是描繪一位官員在其家中供養羅漢的情形，而非在惠安院，理由如下：一則寺院的羅漢會理當有多位僧人參加，由僧眾準備供品；而此圖中僅有一位僧人，另外準備供品的都是俗人。二則此圖沒有寺院建築的元素，而似俗人的宅邸。三則僕婦抱著嬰兒，年輕的家族成員攙扶著老者來參拜，也顯示此係在俗人家中。

2. 第 48 圖「浴室」（圖六）：³⁰²

此圖具體描述寺院開浴時，在眾僧入浴之前的「請浴聖僧」的儀式，以及羅漢應供的情景。宋代禪寺每逢開浴日（寒月五日一浴，暑熱每日淋汗），³⁰³ 在眾僧入浴之前，必須先請浴聖僧，《禪苑清規》（X・1245）有具體的描述：

設浴前一日，刷浴、燒湯。至日，齋前掛開浴或淋汗或淨髮牌。鋪設諸聖浴位，及淨巾、香、花、燈燭等，竝眾僧風藥、茶器。齋後打版，同施主入堂內燒香禮拜，請聖入浴。良久，打疊鳴鼓，請眾前兩會眾僧入浴，後一會行者入浴，末後住持、知事人入浴。³⁰⁴

負責打點浴事的「浴主」，事先要準備聖僧的浴位和浴具，以及香、花、燈燭等物。浴主必須在浴室內鋪設「諸聖浴位」，所請聖眾包括僧堂中的聖僧，以及證入聖位的眾聖（羅漢亦在其中）。上文僅簡述：午齋後打版，齋主和寺僧燒香請

³⁰¹ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（井手誠之輔），頁 10。

³⁰² 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（井手誠之輔），頁 57；《聖地寧波》，頁 137；奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》，頁 59。

³⁰³ 《禪林備用清規》（X・1250，收入《卅新纂續藏經》第 63 冊），卷七，〈周・知浴〉，頁 647b。

³⁰⁴ 《（重雕補註）禪苑清規》（收入《卅新纂續藏經》第 63 冊），卷四，頁 533a；鏡島元隆等，《譯註禪苑清規》卷四，〈聖僧侍者〉，頁 139。

聖僧入浴。元·式咸編《禪林備用清規》（成書於一三一一年）對「請浴聖僧」有更詳細的記敘：「半晚，浴頭覆首座、方丈、維那，鳴鼓三下，浴聖桶內皆著湯。」³⁰⁵ 即鳴鼓三下之後，寺僧將沐浴用水注入為聖僧準備的「浴聖桶」中。《敕修百丈清規》（成書於一三三八年）、《增修教苑清規》（成書於一三四七年）除了提及浴聖桶之外，更敘述僧眾燒香、禮請聖僧臨浴，還有觀想的部分：「鳴鼓三下，浴聖桶內皆著少湯，燒香禮拜，想請聖浴。」³⁰⁶ 約莫經過常人沐浴的時間，則鳴鼓請寺僧依序入浴。此圖的右邊，有一名僮僕正在擊鼓，浴室內有供著蓮花的花瓶，都符合上述清規請聖僧浴的內容。畫面的右上方，雲霧靄靄，意喻羅漢聖僧的降臨應供，一名羅漢正揭開浴室的竹簾，準備進入浴室；他回首望著朝向浴室門口前行的兩名羅漢，似在對話。這兩名羅漢的後面有一名異族童子，他的左肩和右手各有一個布包袱，應是羅漢的衣物。在畫面的下方也有兩名前來應供的羅漢，左邊的羅漢左手挽著裝衣物的包袱，右邊羅漢的身後則跟隨著一位手提包袱的鬼卒。在這兩位羅漢後方有一張桌子，上面放著一個淨瓶、兩隻茶盞，和三個覆蓋著的茶碗。這應該就是「浴主」所準備的「浴茶」了。³⁰⁷

3. 第 54 圖「備茶」（圖七）：³⁰⁸

此圖有五位羅漢分別坐在岩石前的石頭和禪床上，左上方和下方是備茶的場景。左上方有泉水從山石中瀉下，一名侍者右手執湯瓶，左手持木杓取水。左下方則有二名鬼狀人物在做供茶前置作業，左邊一名係紅髮、獠牙，穿著綠色紅色褲子的鬼卒，正在碾茶；右側一名鬼卒身穿綠衣，手持扇子，站在熾熱的火爐旁。畫面中有茶碾子、茶盒、茶籠、火爐、扇子等備茶器物。此圖和藏於日本奈良能滿院的一幅有「陸仲淵筆」題名的「羅漢圖」場景頗為相近；該圖的中央繪有一名右手伸至背後搔癢、同時閱讀著左手所持經卷的羅漢，左下方有兩名侍者

³⁰⁵ 《禪林備用清規》卷七，〈周·知浴〉，頁 647b。

³⁰⁶ 《敕修百丈清規》（T·2025，收入《大正新修大藏經》第 48 冊），卷四，〈兩序章·西序頭首·知浴〉，頁 1311b；《增修教苑清規》（X·968，《卍新纂續藏經》第 57 冊），卷上，〈兩序門第五·列職·知浴〉，頁 316a。

³⁰⁷ 關於寺院的「浴茶」，參見拙文，〈唐、宋寺院中的茶與湯藥〉，頁 83；〈禪苑清規中所見的茶禮與湯禮〉，頁 638, 643。

³⁰⁸ 《聖地寧波》，頁 140；奈良國立博物館、東京文化財研究所，《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（北澤菜月），頁 63。

正在備茶，一名童子正在碾茶，一名侍者清潔茶器（圖八）。³⁰⁹ 此外，在幽玄齋選的《佛教繪畫》中「十六羅漢圖」的一幅也有茶碾子備茶的情景。³¹⁰ 此種以茶碾子備茶法是供給少數人飲用，至於如宋、元時期的「禪宗上堂圖」（私人收藏）左方的備茶方式，則是為供多數人飲用的。³¹¹

4. 第 56 圖「喫茶」（圖九）：³¹²

此圖描繪岩穴屋內，有四名羅漢坐在禪床上，手各持茶盞並托，左上方一名童子左手執著茶瓶，為羅漢手中的茶盞注水；他的右手則用茶籠子調勻茶末。在童子右方的桌子上，有一個黑色茶盒，內置一匙，應是放茶末的茶盒。由上可知，此圖表現的是點茶法的喫茶。此圖前方是岩穴屋外，一名侍者引領一名持杖白髮老僧羅漢行向屋內，這是第五名羅漢。

5. 第 45 圖「裁縫」：³¹³

此圖下半部有四名羅漢在縫綴衣裳，穿針者一人，縫衣者二人，中間是縫衣的工具。其左側一名俗人侍者手持袈裟，注視著縫衣的羅漢們。圖的上方有一名穿著綠色袍子的羅漢，後面跟隨著一位手捧茶盤（上有茶盒和茶盞）的侍童，似是送茶來給縫衣的羅漢們。縫衣補綴是羅漢圖中的題材之一，明末蓮峰禪師有〈十八羅漢贊〉之七「朝陽」云：「~~縫~~耗布衲，補綴難全，金針刺罷，日麗中天。」³¹⁴ 此係詠羅漢縫補的圖像，也點出其佛法意涵。因此之故，臺北故宮博物

³⁰⁹ 《聖地寧波》，圖 114「羅漢圖」（奈良能滿院），頁 165；解說（北澤菜月），頁 310-311。

³¹⁰ 幽玄齋選，《佛教繪畫》（富山：富山美術館，1986），圖 37；解說（幽玄齋），頁 218-220。

³¹¹ 「上堂圖」見《聖地寧波》，頁 157，圖 107；芳澤勝弘，〈「禪宗上堂圖」に見える茶具について——付・大德寺藏「五百羅漢圖」見える茶具〉，《花園大學國際禪學研究所論叢》5（2010）：20-29。

³¹² 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（北澤菜月），頁 65；《聖地寧波》，頁 141；奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》，頁 67。

³¹³ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（北澤菜月），頁 54；《聖地寧波》，頁 136；奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》，頁 56。

³¹⁴ 《蓮峰禪師語錄》（J・B410，收入《嘉興大藏經》第 36 冊），卷六，頁 358b。

院藏劉松年「補衲圖」或恐原係羅漢畫之一幀。³¹⁵

6. 第 51 圖「飯僧」：³¹⁶

此圖描繪五名羅漢接受飲食供養，前面一排坐著兩名羅漢，右方的羅漢業已食畢，一名穿著白色衣服的侍者手持湯瓶，在羅漢的空鉢中注湯，以為洗鉢之用。右下方一名官員合掌立於眾羅漢之前，另有一名蕃客站在官員後面手持寶物供養。左下方有一夷奴手持湯瓶，一名漢人侍者提著食盒。在羅漢後方有一張半被岩石遮住的桌子，其上放置有四個茶盞的茶盤，另有兩個茶盒。這應當是為寺院中「飯後茶」所準備的茶具。³¹⁷

7. 第 37 圖「講說筆記」：³¹⁸

在岩窟寺院中，坐在高座上的羅漢右手持如意，似作說法狀，前方的桌案上有一茶盞和茶盒。下方四名羅漢分坐兩張桌子前，抄寫經文，左側兩名作討論狀。左上方有三位天人前來瞻禮供養，一合掌致敬，一持香花，一持食盤。一如前述「禪宗上堂圖」，在講經說法的場景中，也有茶盞，可見茶在寺院生活中的重要性。

8. 第 55 圖「乘輿」：³¹⁹

此圖下半部有四名羅漢坐而論道，一名侍童手持茶盒，在他後方的桌子上，置有五個茶盞和茶具。圖上半部有兩名鬼卒合抬著一張禪床，上面坐著一名羅漢，似前來參加這場盛會。

³¹⁵ 故宮博物院，《劉松年畫羅漢》（臺北：國立故宮博物院，1980），參考圖版目錄，「二、劉松年補衲圖」，頁 68。此圖上有乾隆題：「應真閒理線和織，……」。

³¹⁶ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（北澤菜月），頁 60；《聖地寧波》，頁 139；奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》，頁 62。

³¹⁷ 拙文，〈禪苑清規中所見的茶禮與湯禮〉。

³¹⁸ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（井手誠之輔），頁 46；《聖地寧波》，頁 132；奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》，頁 48。

³¹⁹ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，解說（北澤菜月），頁 64；《聖地寧波》，頁 141；奈良國立博物館、東京文化財研究所企画情報部，《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調查報告書》，頁 66。

關於以上諸羅漢圖的典故和涵意，猶有未盡之處，尚待將來深入探討。

陸・結語

中國佛教的聖僧信仰包括聖僧總體、羅漢和個別聖僧三個系統，其中羅漢信仰出現最晚；它歷經晚唐、五代的發展，至宋而大盛。同時，各種寺院的齋堂或僧堂中必定供奉聖僧——橋陳如尊者，個別聖僧如泗州大聖（僧伽大師）的信仰也流行於各地，³²⁰ 顯示宋代聖僧信仰的壯闊盛大。

羅漢信仰的特色係強調釋迦涅槃之後，羅漢住世度化，透過應供使人們增加福報，有關羅漢的靈應事蹟特別引人入勝。如上所述，供羅漢儀軌的簡單易行，而特別強調茶供。茶湯的乳花原來是高超點茶技藝的表現，但透過供茶乳花顯示羅漢應供的宣揚，也給予信徒獲得福祐的信心。羅漢信仰流行和其靈應傳奇有關，這些靈應事蹟透過士人名宦撰寫的贊頌、碑記的傳佈，更促進此一信仰的蓬勃興盛。

前此學者研究聖僧信仰如泗州大聖，多僅關注士人所發揮的影響力，³²¹ 事實上，由於宋代商業的發達、商人經濟力的提升，使得他們在羅漢信仰的發展中扮演著重要的角色。從碑記上顯示，有些商人捐獻鉅資以建造羅漢閣，如廣州東莞縣資福禪寺羅漢閣就是由當地商人捐資建造的：「獨此南越嶺海之民，貿遷重寶，坐獲富樂，得之也易，享之也愧，是故其人以愧故捨。海道幽險，死生之間，曾不容髮，而況飄墮羅刹鬼國，呼號神天佛菩薩僧，以脫須臾。當此之時，身非己有，而況財物，實同冀土。是故其人以懼故捨。愧懼二法，助發善心，是故越人輕施樂捨，甲於四方。」³²² 另外，從廣東南華寺北宋木造五百羅漢像上的銘文，顯示其中有一部分是外地商人所建造的；在有銘文的一百二十五尊羅漢之中，九十三尊是本地人捐貲所造，另有三十二尊大都由泉州（今福建泉州市）、衢州（今浙江省衢縣）、潮州（今廣東省潮州市）、連州（今廣東連縣）的商人

³²⁰ 關於僧伽和尚研究，王惠民有〈僧伽研究論著目錄〉（2009），公佈於敦煌研究院網站的「論著目錄」項下（<http://public.dha.ac.cn/Content.aspx?id=149132737013&Page=2>）。今至少可補下列諸文：齊藤圓真，〈成尋の見た中国の庶民信仰—泗州大師僧伽信仰—〉，《天台學報》47（2004）：43-53；蔡相輝，〈以李邕（673-742）《泗州臨淮縣普光王寺碑》為核心的僧伽（628-709）信仰〉，《空大人文學報》14（2005）：49-93。

³²¹ 黃啟江，〈泗州大聖僧伽傳奇新論〉，頁71-73。

³²² 《蘇軾全集·中·文集》卷一二，〈記·廣州東莞縣資福禪寺羅漢閣記〉，頁907。

捐建的。³²³ 此外，仁宗皇祐五年（1053）在建昌軍南城（今江西資溪縣）所建的承天院羅漢閣，係由「上下百越，走兩川而歸，克有貨財」的商人丘文遂出資興建。³²⁴ 又，仁宗嘉祐（1056-1064）初年，龍巖人楊飾捐貲在漳州崇福禪院千佛閣之南建大阿羅漢浴室，³²⁵ 亦是一例。此外，一般平民對羅漢信仰的推展也有相當的貢獻，如邵陽新化縣承熙禪寺五百羅漢閣就是一群平民捐貲建造的。³²⁶ 廣東南華寺五百羅漢像只有兩尊是都知兵馬使的家眷捐建的，其餘都來自平民百姓的捐獻。³²⁷

以上所述宋代的羅漢信仰的各種面向，在某種程度上也反映了時代的脈動和佛教的變化。宋代皇帝權力的高漲，科舉取士成為仕進最重要的途徑，功名來自科舉考試，而不是如中古貴族有家族門望的保障，人們對未來充滿著不確定感的憂慮，故有為求科舉登第而供羅漢者，有為皇帝貶謫後的不安而禱求者。又，上從皇帝、官員供羅漢以祈晴祈雨，下至平民百姓祈請各種福祐平安，顯示它是一種流行於各階層的信仰。³²⁸

就研究羅漢信仰而言，「大德寺五百羅漢圖」的重要性不言而喻，它的內容極為豐富，同時也是探討宋代佛教史珍貴的資料。就筆者初步的觀察，包括以下幾個層面：（一）從中國聖僧信仰這個角度思考，將能理解此圖更多的內容。聖僧信仰包括聖僧總類、羅漢、個別聖僧三類，³²⁹「五百羅漢圖」中也有個別聖僧的內容，「75 嬰兒供養（僧伽和尚）」、「B7 應身觀音（寶誌和尚）」，³³⁰ 分別係表現其時個別聖僧的僧伽和尚、寶誌和尚的信仰。（二）宋代水陸法會的流行，以下諸圖都和此有關：「4 向冥界行道」、「5 冥府訪問」、「6 降臨龍

³²³ 廣東省博物館，《南華寺》，〈北宋木雕五百羅漢造像發現記〉，頁 117, 126。

³²⁴ 宋·李觀著，明·左贊編，《盱江集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1095 冊），卷二四，〈承天院羅漢閣記〉，頁 10。

³²⁵ 《鐔津文集》卷一二，〈漳州崇福禪院千佛閣記〉，頁 711b-712a。

³²⁶ 宋·胡寅，《斐然集·下》卷二一，〈羅漢閣記〉，頁 455。

³²⁷ 廣東省博物館，《南華寺》，稱「只有兩尊（260、360 號）是下級軍官『都知兵馬使』的遺孀捐造的」。（頁 120）按都知兵馬使為節鎮重職，《資治通鑑》卷二一五，〈唐紀三十一·玄宗天寶六載〉，胡注云：「兵馬使，節鎮衙前軍職也，總兵權，任甚重。至德以後，都知兵馬使率為藩鎮儲帥。」（頁 6877）

³²⁸ 黃啟江，〈泗州大聖僧伽傳奇新論〉，以為它不僅是牧田諦亮所謂的庶民佛教，而是跨越各階層的信仰。

³²⁹ 拙文，〈中國的聖僧信仰和儀式〉，頁 139-192。

³³⁰ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 75, 98。

宮」、「17 戰沒者供養」、「19 水官的來臨」、「72 降臨餓鬼道」、「73 降臨地獄」、「B10 施飯餓鬼」。³³¹（三）薦亡是羅漢信仰重要的功能之一，「18 天女昇天」係表現羅漢濟度亡故的女子得以昇天；「75 嬰兒供養」係超度早夭的嬰兒。³³²（四）宋代佛教流行內容的表現，「35 阿彌陀佛畫像供養」、「36 觀音畫像禮拜」分別反映阿彌陀佛和水月觀音信仰的流行。³³³（五）佛教界的新思潮，如「77 唐僧取經」將玄奘聖化為羅漢，是北宋初年以降佛教界提升這位高僧的表現之一。³³⁴（六）「B9 渡水羅漢（達磨祖師）」反映當世禪宗的流行。³³⁵（七）它也反映了羅漢信仰的社會面向，如「1 羅漢供」描繪官員家中供羅漢的場景、「24 宮中訪問」則顯示皇宮中的羅漢供。³³⁶

由上觀之，若要對羅漢信仰有更完整的理解，必得將它置於聖僧信仰的背景加以討論；如欲對宋代羅漢信仰有深刻的認識，必須重視它和當時佛教界流行的內涵如懺儀和各種信仰的交融互動，凡此皆有待歷史、藝術史、佛教史學者更進一步的鑽研探究。

（本文於民國一〇三年四月十一日收稿；同年十二月十八日通過刊登）

後記

本文曾於「跨越想像的邊界：族群・禮法・社會——中國史國際學術研討會」（國立臺灣師範大學歷史學系，二〇一三年十一月二十九至三十日）宣讀，蒙李玉珉教授惠賜指正，謹致謝意。又，此次投稿，經三位匿名審查人指出很多錯誤，並提供修正意見，特申謝忱。

³³¹ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 13-15, 26, 28, 81-82, 101。關於此圖和水陸法會的關係，參見井手誠之輔下列二文：(1)〈大德寺傳來五百羅漢圖試論〉，《聖地寧波》，頁 256-257；(2)〈大德寺傳來五百羅漢圖の成立背景（承前）〉，《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 269-272。

³³² 《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 27, 84。

³³³ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 44-45。

³³⁴ 拙文，〈從高僧到聖者——十至十四世紀玄奘形像的重塑〉（待刊）。

³³⁵ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 100。

³³⁶ 《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 33。

附錄

南朝迄宋代竺曇猷、白道猷記載的變化表

時代	作者	書名或篇名	竺曇猷 / 白道猷	出處
梁	慧皎 497-554	《高僧傳》(T・2059) 〈晉始豐赤城山竺曇猷傳〉	竺曇猷 <u>竺曇猷</u> ，或云 <u>法猷</u> ，燉煌人。	《大正藏》第 50 冊，頁 395c
隋	楊廣	《國清百錄》 (T・1934) 〈皇太子敬靈龕文〉	道猷 自 <u>曇光</u> 坐滅之後， <u>道猷</u> 身證已來，興公飛錫所不能稱，靈運山居未有斯事。	《大正藏》第 46 冊，頁 813b
隋	灌頂 561-632	《隋天台智者大師別傳》(T・2050)	白道猷 聞天台地記稱有仙宮， <u>白道猷</u> 所見者信矣。	《大正藏》第 50 冊，頁 193a
隋	柳顧言	《國清百錄》 〈天台國清寺智者禪師碑文〉	道猷 <u>道猷</u> 往而證果	《大正藏》第 46 冊，頁 818a
唐	道宣 596-667	《續高僧傳》 (T・2060) 1. 〈隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳〉 2. 〈唐天台山國清寺釋灌頂傳〉	道猷 1. 此乃會稽之天台山也，聖賢之所託矣。昔 <u>僧光</u> 、 <u>道猷</u> 、 <u>法蘭</u> 、 <u>曇密</u> ，晉宋英達無不栖焉。 2. 為智者設千僧齋，置國清寺。即昔有晉 <u>曇光</u> 、 <u>道猷</u> 之故迹也。	1. 《大正藏》第 50 冊，頁 564c 2. 《大正藏》第 50 冊，頁 584b
唐	道宣	《釋迦方志》 (T・2088) 永徽元年 (650)	竺曇猷 昔晉太元初，有燉煌沙門 <u>竺曇猷</u>	《大正藏》第 51 冊，頁 972c
唐	道宣	《集神州三寶感通錄》(T・2106)	帛道猷 東晉初天台山寺者，昔有沙門 <u>帛道猷</u> ，或云 <u>竺</u> 姓者，銳涉山水，窮括奇異。	《大正藏》第 52 冊，頁 423b
唐	道世 ?-683	《法苑珠林》 (T・2122) 總章元年 (668)	1. 竺曇猷 a. 晉太元初有燉煌沙門 <u>竺曇猷</u> b. 晉始豐赤城山有 <u>曇猷</u> ，或云 <u>法猷</u> ，燉煌人。 2. 帛道猷 東晉初天台山寺者，昔有沙門 <u>帛道猷</u> ，或云 <u>竺道猷</u> 。統涉山水，窮括奇異。	1. 《大正藏》第 53 冊，頁 429b, 900a 2. 《大正藏》第 53 冊，頁 594c

時代	作者	書名或篇名	竺曇猷 / 白道猷	出處
唐	神清 ?-820	《北山錄》(T・2113)	1. 竺道猷 昔晉宋之間，西來三藏多以 禪法教授，如 <u>竺道猷</u> ，定力 深遠，高巖誦經，群虎前 聽。 2. <u>竺曇猷</u> 昔 <u>竺曇猷</u> 造天台	1. 《大正藏》第 52 冊，頁 611a 2. 《大正藏》第 52 冊，頁 624c
唐	澄觀 737-838	《大方廣佛華嚴經 疏》(T・1735)	白道猷 天台之南赤城山也，……其間 有 <u>白道猷</u> 之遺蹤。	《大正藏》第 53 冊，頁 860a
唐	白居易 772-846	《沃洲山禪院記》	白道猷 厥初有羅漢僧西天竺人 <u>白道猷</u> 居焉。	《白居易集箋 校》，頁 3685
唐	懷信	《釋門自鏡錄》 (T・2083)	<u>竺曇猷</u> <u>竺曇猷</u> ，或云 <u>法猷</u> ，燉煌人。	《大正藏》第 51 冊，頁 814c
唐	徐靈府	《天台山記》 (T・2096)	白道猷 其中山趾有寺，曰中巖寺，即 是西國高僧 <u>白道猷</u> 所立也。	《大正藏》第 51 冊，頁 1054b
唐	崔致遠 857-951	《有唐新羅國故知異 山雙谿寺教謚真鑒禪 師碑銘并序》	<u>竺曇猷</u> 彼 <u>竺曇猷</u> 之扣睡虎頭令聽經， 亦未專熾於僧史也。	《桂苑筆耕集》
宋	李昉等	《太平御覽》 太平興國二年 (977)	<u>竺曇猷</u> <u>竺曇猷</u> ，燉煌人。少苦行，習 禪定，遊江左止剌之石城山。	卷六五五， 《釋部三・異僧 上》，頁 3057b
宋	贊寧 919-1001	《宋高僧傳》 (T・2061) 988 年	道猷 1. 〈寂然傳〉：初有羅漢 <u>白道 猷</u> ，言西域來，戾止是山。 2. 〈普岸傳〉：大和年中謂眾 曰：天台赤城， <u>道猷</u> 曾止息 焉；……東入石橋聖寺，乃 是緣身 <u>道猷</u> 尊者結茅居此。	1. 《大正藏》第 50 冊，頁 880a 2. 《大正藏》第 50 冊，頁 880b
宋	雪竇重顯 980-1052	《明覺禪師語錄》 (T・1996) 《送寶相長老并序》	白道猷 赤松子也浪虛閑， <u>白道猷</u> 今大 輕擲。	《大正藏》第 50 冊，頁 698b
宋	戒珠 985-1077	《淨土往生傳》 (T・2071) 治平元年 (1064)	道猷 人或告曰：此必會稽之天台 爾，晉宋以來， <u>僧光</u> 、 <u>道猷</u> 、 法蘭、曇密之徒，皆棲焉。	《大正藏》第 50 冊，頁 115b

宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺宋本「五百羅漢圖」說起

時代	作者	書名或篇名	竺曇猷 / 白道猷	出處
宋	士衡	《天台九祖傳》 (T・2069)	道猷 為大師設千僧齋，置國清寺， 即昔有晉 <u>曇光</u> 、 <u>道猷</u> 之故迹 也。	《大正藏》第 50 冊，頁 101a
宋	沈作賓修 施宿等纂	《嘉泰會稽志》 嘉泰元年 (1201)	白道猷	卷 八 ， 頁 6854a；卷九， 頁 6877b
宋	釋居簡 1164-1246	〈重刻永明壽禪師物 外集序〉 開禧 (1205-1208) 初	曇猷 開禧初，余登會稽，探禹穴， 陟華頂，度石橋，閱 <u>曇猷</u> 逸 蹟。	《北磬集》卷五
宋	史安之修 高似孫纂	《刻錄》 嘉定七年 (1214)	1. 白道猷 2. 竺曇猷	1. 卷 三 ， 頁 7219b 2. 卷 三 ， 頁 7220
宋	黃魯、 齊碩修， 陳耆卿纂	《嘉定赤城志》 嘉定十六年 (1223)	曇猷	卷 二 一 ， 頁 7440, 7445b



圖一：「1 羅漢會」

(《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 10)



圖一 a：「羅漢供」細部

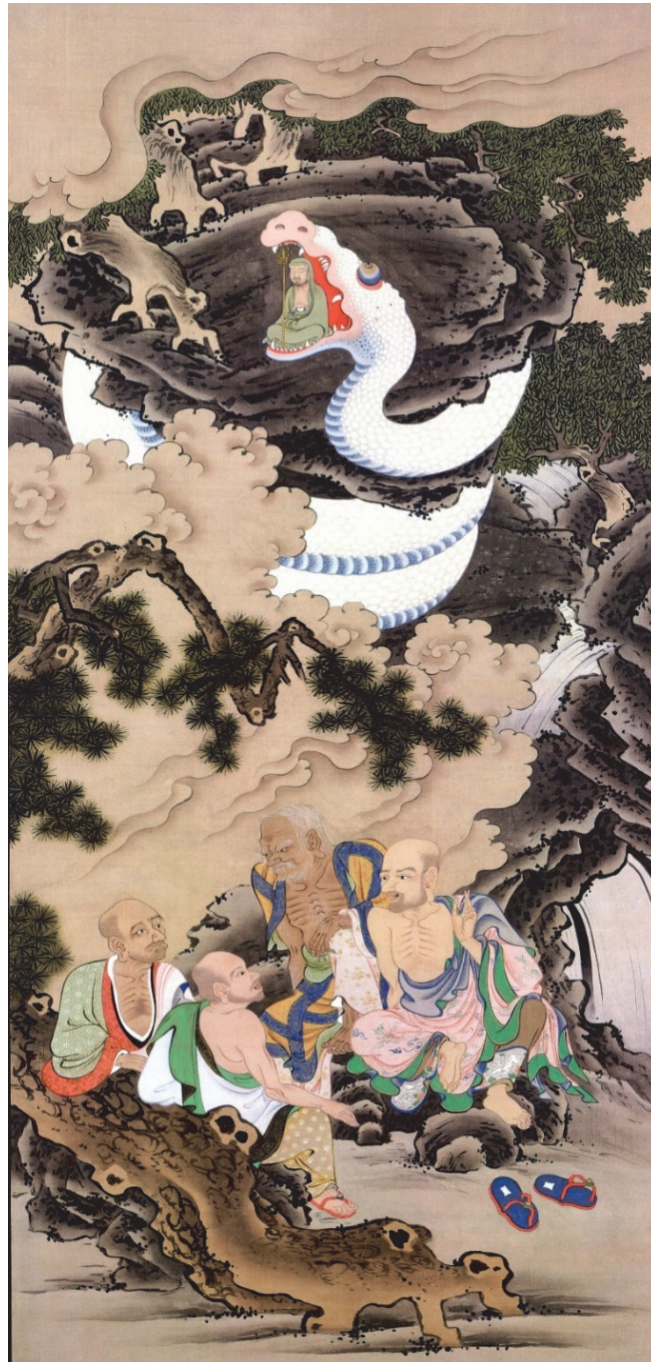
劉淑芬



圖一 b：「羅漢供」細部



圖二：「五百羅漢圖」（日本知恩院）
（《高麗時代の仏画》，頁 279）



圖三：「寬 4 白蟒的調伏」
(《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 107)



圖四：「F2 天台石橋」
(《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 103)



圖五：「羅漢圖」（宋—元，十三世紀）
（《聖地寧波》，頁 158）



圖五 a：「羅漢圖」細部



圖六：「48 浴室」
(《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 57)



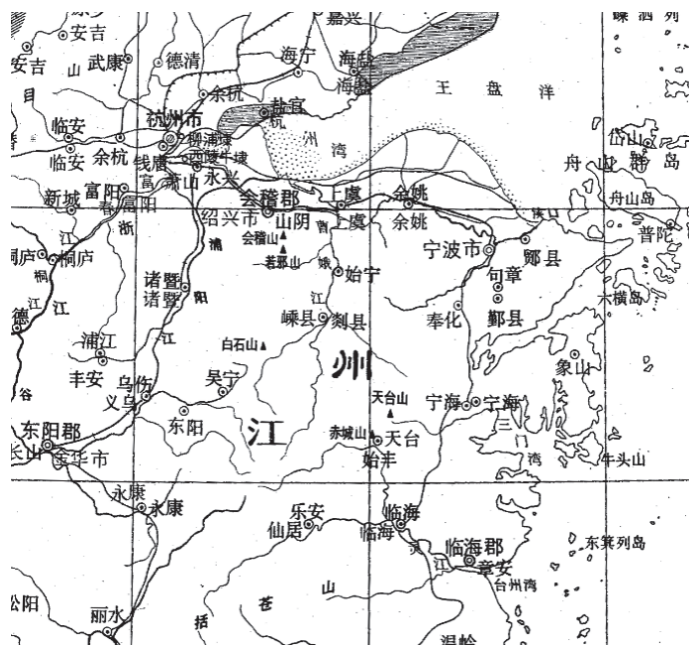
圖七：「54 喫茶の準備」
(《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 63)



圖八：羅漢圖（奈良能滿院）
（《聖地寧波》，頁 165）

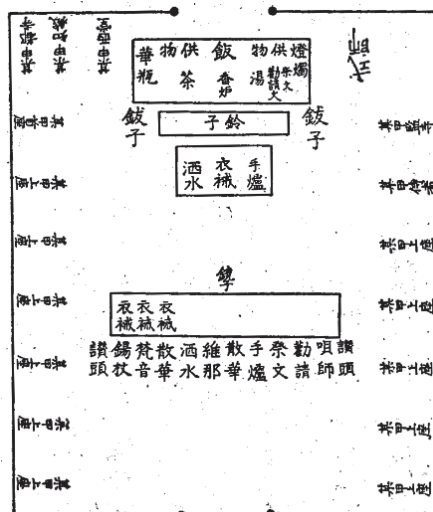


圖九：「56 喫茶」
（《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 65）



附圖一：南朝浙東文化區圖

(譚其驤，《中國歷史地圖集》〔北京：中國地圖出版社，1982-1987〕，頁 27-28)



附圖二：羅漢供養堂莊嚴座位

(《瑩山清規》卷下，頁 436c)

引用書目

一・傳統文獻

《全唐詩》，北京：中華書局，1979。

劉宋・劉義慶著，梁・劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜整理，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1984。

梁・釋慧皎著，吉川忠夫、船山徹譯，《高僧傳（四）》，東京：岩波書店，2010。

梁・釋慧皎著，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。

北魏・楊衒之著，范祥雍校注，《洛陽伽藍記校注》，上海：上海古籍出版社，1978。

唐・白居易著，朱金城箋校，《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988。

唐・崔致遠，《孤雲先生文集》，收入《外漢籍珍本文庫・第二輯》，重慶：西南師範大學出版社，北京：人民出版社，2011，集部第6冊。

唐・釋貫休原著，陸永峰著，《禪月集校注》，成都：巴蜀書社，2006。

宋・王之道著，沈懷玉、凌波點校，《相山集點校》，北京：北京圖書館出版社，2006。

宋・王庭珪，《盧溪文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：商務印書館，1983，第1134冊。

宋・孔延之著，鄒志方點校，《會稽掇英總集》，北京：人民出版社，2006。

宋・史安之修，高似孫纂，《剡錄》，北京：中華書局，1990。

宋・史彌堅修，盧憲纂，《嘉定鎮江志》，北京：中華書局，1990。

宋・司馬光編著，元・胡三省音註，「標點資治通鑑小組」校點，《資治通鑑》，北京：古籍出版社，1956。

宋・李石，《方舟集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1149冊。

宋・李呂，《澹軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1152冊。

宋・李庚，《天台續集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1356冊。

宋・李觀著，明・左贊編，《盱江集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1095冊。

宋・李流謙，《澹齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1133冊。

宋・李綱，《梁谿集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1126冊。

宋・朱長文著，清・胡珽校證，清・董金鑑續校，《吳郡圖經續記》，收入《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。

劉淑芬

- 宋·牟巘，《陵陽集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1188 冊。
- 宋·吳芾，《湖山集》，收入《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1989，第 128 冊。
- 宋·吳則禮，《北湖集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1122 冊。
- 宋·吳萊，《淵穎集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1209 冊。
- 宋·岳珂著，吳企明點校，《程史》，北京：中華書局，1981。
- 宋·沈作賓修，施宿等纂，《嘉泰會稽志》，北京：中華書局，1990。
- 宋·林表民，《天台續集·別編》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1356 冊。
- 宋·林季仲，《竹軒雜著》，收入《叢書集成續編》第 128 冊。
- 宋·洪适，《盤洲文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1158 冊。
- 宋·胡寅著，容肇祖點校，《斐然集》，北京：中華書局，1993，下冊。
- 宋·洪邁著，何卓點校，《夷堅志》，上海：商務印書館，1937。
- 宋·秦觀著，徐培均箋注，《淮海集箋注》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 宋·梁克家纂修，《淳熙三山志》，北京：中華書局，1990。
- 宋·晁公遡，《嵩山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1139 冊。
- 宋·晁補之，《雞肋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1118 冊。
- 宋·馬廷鸞，《碧梧玩芳集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1187 冊。
- 宋·陳巖肖，《庚溪詩話》，收入《百部叢書集成·第二輯》，臺北：藝文印書館，1965，《百川學海》第一函。
- 宋·陳思纂輯，《寶刻叢編》，收入《石刻史料新編·第一輯》，臺北：新文豐出版公司，1977，第 24 冊。
- 宋·黃瑋、齊碩修，宋·陳耆卿纂，《嘉定赤城志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·黃裳，《演山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1120 冊。
- 宋·曹勛，《松隱集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1129 冊。
- 宋·張守，《毘陵集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1127 冊。
- 宋·郭若虛，《圖畫見聞誌》，收入《四部叢刊·廣編》，臺北：臺灣商務印書館，1981，第 27 冊。
- 宋·陸游著，涂小馬校注，《渭南文集校注》，收入錢仲聯、馬亞中主編，《陸游全集校注》，杭州：浙江教育出版社，2011，第 9-10 冊。
- 宋·曾幾，《茶山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1136 冊。
- 宋·項公澤修，凌萬頃、邊實纂，《淳祐玉峯志》，北京：中華書局，1990。
- 宋·葛勝仲，《丹陽集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1127 冊。
- 宋·趙抃，《清獻集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1094 冊。
- 宋·撰人不詳，俞劍華標點註譯，《宣和畫譜》，北京：人民美術出版社，1964。

- 宋·慕容彥逢，《摛文堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1123 冊。
- 宋·劉道醇，《五代名畫補遺》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 812 冊。
- 宋·劉克莊著，辛更儒校注，《劉克莊集箋校》，北京：中華書局，2011。
- 宋·談鑰纂修，《嘉泰吳興志》，北京：中華書局，1990。
- 宋·錢儼，《吳越備史》，明萬曆二十六年王遴序，二十七年錢岱序，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。
- 宋·蹟藏編集，蕭蓬父、呂有祥點校，《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1994。
- 宋·魏齊賢、葉棻編，《五百家播芳大全文粹》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1353 冊。
- 宋·魏泰著，李裕民點校，《東軒筆錄》，收入《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1983。
- 宋·韓元吉，《南澗甲乙稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1165 冊。
- 宋·蘇軾著，傅成、穆儔標點，《蘇軾全集》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 宋·釋惠洪著，釋廓門貫徹注，張伯偉等點校，《注石門文字禪》，北京：中華書局，2012。
- 元·單慶修，元·徐碩纂，《至元嘉禾志》，北京：中華書局，1990。
- 明·吳寬著，王鏊修，《姑蘇志》，收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，上海：上海書店，1990，第 14 冊。
- 明·高道素錄，《南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑》，收入繆荃孫輯，《煙畫東堂小品》，民國九年江陰繆氏刊本，第 5 冊。
- 明·楊慎，《升菴集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1270 冊。
- 明·釋大壑，《南屏淨慈寺志》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴出版社，1996，史部地理類第 243 冊，據重慶圖書館華東師範大學圖書館藏明萬曆四十四年 (1616) 吳敬等刻清康熙增修本影印。
- 明·釋傳燈編，《天台山方外志》，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·王士禎著，勒斯仁點校，《池北偶談》，北京：中華書局，1982。
- 清·王昶編，《金石萃編》，收入《石刻史料新編·第一輯》第 3 冊。
- 清·杜春生編，《越中金石記》，收入《石刻史料新編·第二輯》，臺北：新文豐出版公司，1979，第 10 冊。
- 清·封祝唐纂，《容縣金石志》，收入《石刻史料新編·第三輯》，臺北：新文豐出版公司，1986，第 22 冊。
- 清·梁章鉅著，陳鐵民點校，《浪跡叢談·續談·三談》，北京：中華書局，1981。
- 清·陸增祥，《八瓊室金石補正》，收入《石刻史料新編·第一輯》第 8 冊。

劉淑芬

清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。

清·楊泰亨纂，《慈谿金石志》，收入《石刻史料新編·第三輯》第8冊。

陳伯陶，《東莞金石略》，收入《石刻史料新編·第三輯》第21冊。

平信範著，增補史料大成刊行會編，《兵範記》，收入《增補史料大系》，京都：臨川書店，1975，第18冊。

平林文雄，《參天台五臺山記校本並に研究》，東京：風間書房，1978。

成尋著，王麗萍校點，《新校參天台五臺山記》，上海：上海古籍出版社，2009。

鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融，《譯註禪苑清規》，東京：曹洞宗宗務廳，1992。

二·宗教文獻

《入大乘論》(T·1634)，收入《大正新修大藏經》第32冊。

《入楞伽經》(T·671)，收入《大正新修大藏經》第16冊。

《十六大阿羅漢因果識見頌》(X·207)，收入《卍新纂續藏經》第2冊。

《大方廣十輪經》(T·410)，收入《大正新修大藏經》第13冊。

《大方廣佛華嚴經》(T·278)，收入《大正新修大藏經》第9冊。

《大方廣佛華嚴經疏》(T·1735)，收入《大正新修大藏經》第53冊。

《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》(T·2030)，收入《大正新修大藏經》第49冊。簡稱《法住記》。

《大唐西域求法高僧傳》(T·2066)，收入《大正新修大藏經》第51冊。

《大唐西域記》(T·2087)，收入《大正新修大藏經》第51冊。

《大智度論》(T·2772)，收入《大正新修大藏經》第25冊。

《天台九祖傳》(T·2069)，收入《大正新修大藏經》第50冊。

《天台山記》(T·2096)，收入《大正新修大藏經》第51冊。

《日本國承和五年入唐求法目錄》(T·2165)，收入《大正新修大藏經》第55冊。

《北山錄》(T·2113)，收入《大正新修大藏經》第52冊。

《北澗居簡禪師語錄》(X·1365)，收入《卍新纂續藏經》第69冊。

《古尊宿語錄》(X·1315)，收入《卍新纂續藏經》第68冊。

《四座講式》(T·2731)，收入《大正新修大藏經》第84冊。

《列祖提綱錄》(X·1260)，收入《卍新纂續藏經》第64冊。

《百丈清規證義記》(X·1244)，收入《卍新纂續藏經》第63冊。

《佛本行集經》(T·190)，收入《大正新修大藏經》第3冊。

《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988。

《佛祖統紀》(T·2035)，收入《大正新修大藏經》第49冊。

- 《佛說彌勒下生經》(T・453)，收入《大正新修大藏經》第14冊。
- 《宋高僧傳》(T・2061)，收入《大正新修大藏經》第50冊。
- 《明覺禪師語錄》(T・1996)，收入《大正新修大藏經》第50冊。
- 《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》(X・1497)，收入《已新纂續藏經》第74冊。
- 《法苑珠林》(T・2122)，收入《大正新修大藏經》第53冊。
- 《金剛頂瑜伽中略出念誦經》，收入《大正新修大藏經》第18冊。
- 《南宋江陰軍乾明院羅漢尊號碑》，收入《嘉興大藏經》第20冊。
- 《南嶽總勝集》(T・2097)，收入《大正新修大藏經》第51冊。
- 《神僧傳》(T・2064)，收入《大正新修大藏經》第50冊。
- 《(重雕補註)禪苑清規》(X・1245)，收入《已新纂續藏經》第63冊。
- 《高僧傳》(T・2059)，收入《大正新修大藏經》第50冊。
- 《國清百錄》(T・1934)，收入《大正新修大藏經》第46冊。
- 《密菴和尚語錄》(T・1999)，收入《大正新修大藏經》第47冊。
- 《敕修百丈清規》(T・2025)，收入《大正新修大藏經》第48冊。
- 《淨土往生傳》(T・2071)，收入《大正新修大藏經》第50冊。
- 《雪竇石奇禪師語錄》(J・B183)，收入《嘉興大藏經》第26冊。
- 《智者大師別傳註》(X・1535)，收入《已新纂續藏經》第77冊。
- 《紫柏尊者全集》(X・1452)，收入《已新纂續藏經》第73冊。
- 《菩薩名經》(C・1665)，收入《中華大藏經》第71冊。
- 《超宗慧方禪師語錄(黃龍四家錄第四)》(X・1345)，收入《已新纂續藏經》第69冊。
- 《隋天台智者大師別傳》(T・2050)，收入《大正新修大藏經》第50冊。
- 《集神州三寶感通錄》(T・2106)，收入《大正新修大藏經》第52冊。
- 《雲門匡真禪師廣錄》(T・1988)，收入《大正新修大藏經》第47冊。
- 《維摩詰所說經》(T・475)，收入《大正新修大藏經》第14冊。
- 《增修教苑清規》(X・968)，收入《已新纂續藏經》第57冊。
- 《增壹阿含經》(T・125)，收入《大正新修大藏經》第2冊。
- 《廣弘明集》(T・2103)，收入《大正新修大藏經》第52冊。
- 《瑩山清規》(T・2589)，收入《大正新修大藏經》第82冊。
- 《蓮峰禪師語錄》(J・B410)，收入《嘉興大藏經》第36冊。
- 《請賓頭盧法》(T・1689)，收入《大正新修大藏經》第32冊。
- 《興禪護國論》(T・2543)，收入《大正新修大藏經》第80冊。
- 《禪林備用清規》(X・1250)，收入《已新纂續藏經》第63冊。
- 《蘇悉地羯羅經》(T・893a)，收入《大正新修大藏經》第18冊。
- 《釋氏稽古略》(T・2037)，收入《大正新修大藏經》第49冊。

劉淑芬

- 《釋門正統》(X・1531)，收入《已新纂續藏經》第 75 冊。
《釋門自鏡錄》(T・2083)，收入《大正新修大藏經》第 51 冊。
《釋迦方志》(T・2088)，收入《大正新修大藏經》第 51 冊。
《鐔津文集》(T・2115)，收入《大正新修大藏經》第 52 冊。
《攝大儀軌》(T・850)，收入《大正新修大藏經》第 18 冊。
《續高僧傳》(T・2060)，收入《大正新修大藏經》第 50 冊。

三・近人論著

于穎輝

- 2001 〈試論遼供養錢〉，《中國錢幣》2001.4。

王富成

- 2011 〈北宋孤本《羅漢大會齋牒》〉，《收藏家》2011.5：144。

毛麗姬

- 2009 〈范仲淹與《十六羅漢因果識見頌》〉，張希卿、范國強編，《范仲淹研究文集》，北京：北京大學出版社，第 5 集。

李玉珉

- 1990a 〈住世護法羅漢——羅漢畫特展介紹之一〉，《故宮文物月刊》8.7：4-19。
1990b 〈神通妙變羅漢畫——羅漢畫特展介紹之二〉，《故宮文物月刊》8.8：74-93。

李清泉

- 2008 《宣化遼墓：墓葬藝術與遼代社會》，北京：文物出版社。

李楚榮、譚耀東

- 1988 〈宜山發現宋刻羅漢名號碑〉，《中國文物報》1988.35。

李學勤

- 2003 〈記元代供養錢〉，《內蒙古金融研究》2003.2。

妙智

- 2005 〈漢傳佛教僧人姓氏略考〉，《法源》（中國佛學院學報）23。

竺秉君、竺濟法

- 2012 〈“天台乳花”世難見茶碗“仙葩”迷待解——初識宋代天台壯觀的羅漢供茶靈瑞圖案奇跡〉，《茶史鈎沈》2012.9：69-72。

郎成剛

- 1998 〈遼寧朝陽北塔出土遼代供養錢〉，《中國錢幣》1998.4。

故宮博物院

- 1980 《劉松年畫羅漢》，臺北：國立故宮博物院。

- 姜清池
1987 〈宋元祐羅漢鏡考釋〉，《學術交流》1987.4：111-112。
- 姚敏蘇
2002 〈北京石景山金墓新出土點茶圖壁畫解析〉，《農業考古》2002.2：146-149。
- 夏金華
2010a 〈關於三通五百羅漢尊號碑文的研究（上）〉，《海潮音》91.5：15-18。
2010b 〈關於三通五百羅漢尊號碑文的研究（下）〉，《海潮音》91.6：9-13。
- 孫曉崗
1998 〈僧伽和尚像及遺書《僧伽欲入涅槃說六度經》有關問題考〉，《西北民族研究》1998.2：261-269。
- 陳世良
2008 〈龜茲百姓和佛教東傳〉，氏著，《西域佛教研究》，烏魯木齊：新疆美術攝影出版社。
- 陳清香
1980 〈羅漢圖像研究〉，《華岡佛學學報》4：307-358。
1981 〈五百羅漢圖像研究〉，《華岡佛學學報》5：377-421。
1984 〈東渡日本的宋代羅漢畫〉，《華岡佛學學報》7：235-259。
- 張立英
2001 〈介紹幾枚香花供養錢〉，《西安金融》2001.10。
- 常青
2012 〈十八羅漢與五百羅漢：羅漢造像的中國化〉，徐莘芳先生紀念論文集編輯委員會編，《徐莘芳先生紀念論文集》，上海：上海古籍出版社，頁 360-384。
- 許尚樞
1994 〈天台山與「五百羅漢」〉，《東南文化》1994.2：274-283。
- 梁啟超
2011 〈佛教與西域〉，《梁啟超佛學文選》，武漢：武漢大學出版社。
- 梁貴林
1993 〈茶——佛教的供養品〉，《文博》1993.4。
- 黃啟江
2009 〈泗州大聖僧伽傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，氏著，《泗州大聖與松雪道人：宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，臺北：學生書局，頁 13-80。

劉淑芬

廣東省博物館

1990 《南華寺》，北京：文物出版社。

蔡相輝

2005 〈以李邕 (673-742)《泗州臨淮縣普光王寺碑》為核心的僧伽 (628-709) 信仰〉，《空大人文學報》14：49-93。

蔣逸征

2004 〈超能與無能——從《太平廣記》中的胡僧形象看唐代的宗教文化風土〉，《圖書館雜誌》2004.2：75-78。

劉淑芬

2006 〈唐、宋寺院中的茶與湯藥〉，《燕京學報》19：67-97。

2007 〈禪苑清規中所見的茶禮與湯禮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.4：629-671。

2011 〈唐宋時期的功德寺——以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》82.2：261-323。

2012 〈高僧形像的傳播與回流——從「玄奘負笈圖」談起〉，徐莘芳先生紀念論文集編輯委員會，《徐莘芳先生紀念論文集》，頁 333-359。

2013 〈中國的聖僧信仰和儀式——四至十三世紀〉，康豹、劉淑芬主編，《信仰、實踐與文化調適》（第四屆國際漢學會議論文集），臺北：中央研究院，頁 139-192。

待刊 〈從高僧到聖者——十至十四世紀玄奘形像的重塑〉。

羅世平

1993 〈敦煌泗洲僧伽經像與泗洲和尚信仰〉，《美術研究》（北京）1993.1：64-68。

譚其驤

1982-1987 《中國歷史地圖集》，北京：中國地圖出版社。

小野勝年

1989 《入唐求法巡禮行記の研究》，東京：法藏館。

中村興二

1983 〈羅漢圖と高僧傳〉，《南都佛教》51：62-84。

井手誠之輔

2006 〈大迦葉圖〉，《國華》1329：37-39。

天納久和

1994 〈羅漢供式について〉，《天台學報》36：78-82。

松本榮一

1954 〈高麗時代の五百羅漢圖〉，《美術研究》（京都）175：39-42。

奈良国立博物館

- 2009 《聖地寧波：日本佛教 1300 年の源流——すべてはここからやつて来た》，奈良：奈良国立博物館。簡稱《聖地寧波》。

奈良国立博物館、東京文化財研究所編集

- 2014 《大德寺傳來五百羅漢圖》，京都：思文閣。

奈良国立博物館、東京文化財研究所企画情報部編集

- 2011 《大德寺傳來五百羅漢圖銘文調査報告書》，奈良：奈良国立博物館。

芳澤勝弘

- 2010 〈「禪宗上堂圖」に見える茶具について——付・大德寺藏「五百羅漢圖」見える茶具〉，《花園大學國際禪學研究所論叢》5：20-29。

幽玄齋選

- 1986 《佛教繪畫》，富山：富山美術館。

宮崎法子

- 1981 〈傳裔然將來十六羅漢圖考〉，《鈴木敬先生還曆記念：中國繪畫史論集》，東京：吉川弘文館。

船山徹

- 2005 〈聖者觀の二系統——六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論〉，麥谷邦夫編，《三教交渉論叢》，京都：京都大學人文科學研究所，頁 377-379。

菊竹淳一、鄭于澤責任編集

- 2000 《高麗時代の仏画》，ソウル市：時空社。

道端良秀

- 1983 《羅漢信仰史》，京都：大東出版社。

齊藤圓真

- 2004 〈成尋の見た中国の庶民信仰—泗州大師僧伽信仰—〉，《天台學報》47：43-53。

薄井俊二

- 2011 《天台山記の研究》，福岡：中國書店。

鎌田茂雄

- 1986 《中國の佛教儀禮》，東京：大藏出版社。

국립중앙박물관편저

- 2010 《고려불화대전：700 년만의해후 高麗佛畫大展 Masterpieces of Goryeo Buddhist Painting: a Long Lost Look after 700 Years》，국립중앙박물관。

劉淑芬

Fong, Wen (方聞)

- 1956 *Five Hundred Lohans at the Temple of Daitokuji*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1992 *Beyond Representation: Chinese Painting and Calligraphy, 8th-14th Century*. New York: Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press; 中譯本見李維琨譯，《超越再現：8世紀至14世紀中國書畫》，杭州：浙江大學出版社，2011。

Joo, Bong Seok (Joo, Ryan Bongseok)

- 2007a “The Arhat Cult in China from the Seventh through Thirteenth Centuries: Narrative, Art, Space and Ritual.” PhD diss., Princeton University.
- 2007b “The Ritual of Arhat Invitation during the Song Dynasty: Why did Mahāyānists Venerate the Arhat?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30.1/2: 81-116.

Robson, James

- 2009 *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

四・網路資訊

王惠民

- 2009 〈僧伽研究論著目錄〉，敦煌研究院網站 (<http://public.dha.ac.cn/Content.aspx?id=149132737013&Page=2>)，「論著目錄」。

蔣廷瑜

- 2012 〈廣西唐宋時期佛教遺迹述略〉，廣西壯族自治區博物館網站 (<http://www.gxmuseum.com/a/science/31/2012/2390.html>)，「三、摩崖佛像及有關石刻」。

The Arhat Cult and Its Rituals during the Song Dynasty: With an Analysis of the “Five Hundred Arhats Paintings” at Kyoto’s Daitokuji

Shu-fen Liu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This article explores the development of the cult and rituals of arhats (*luohan*) during the Song dynasty (960-1279), with a focus on their importance in the history of Chinese Buddhism. It opens with a description of the main characteristics of the arhat cult, as well as the factors underlying their spread. There is also a consideration of different groupings of arhat and their significance, but the primary goal is to examine the history of arhat hagiographies and miracle tales. My research has focused on legends about the Eastern Jin monk Zhu Tanyou (fl. 376-397), who is said to have encountered a divine monk from a vanishing monastery while crossing a stone bridge at Mount Tiantai in Zhejiang. While Zhu’s legends became conflated with those of another monk named Bai Daoyou of the Sui dynasty (581-618), by the Tang dynasty (618-907) he had begun to be worshipped as an arhat, with further materials added to his hagiography during the Song.

In addition, this article examines literati writings (especially eulogies) appended to paintings of arhat that were worshipped during Buddhist rituals, including the ways in which these works contributed to the spread of the arhat cult. There is also a discussion of merchants’ roles in the growth of the arhat cult during the commercial expansion of the Song dynasty. The article concludes with new perspectives on the “Five Hundred Arhats Paintings” (*Wubai luohantu*) preserved at Kyoto’s Daitokuji. This set of 100 paintings on Buddhist rituals, with 5 arhats portrayed in each work, was originally commissioned by the Hui’an Monastery in Mingzhou (Ningbo) between 1178 and 1188, and subsequently transmitted to Japan during the first half of the thirteenth century. While conventional wisdom has assumed that these paintings were associated to Buddhist Water and Land Dharma Assemblies (*Shuilu fahui*), my research reveals that they were a key component of arhat rituals featuring tea offerings.

Keywords: arhats, arhat rituals, tea offerings, Mount Tiantai, Daitokuji’s “Five Hundred Arhats Paintings”