臺大佛學研究．第四十七期
民 113 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-53
DOI: 10.6727/TJBS.202406_(47).0001

中國中古時期東亞神佛交涉樣態釐探——兼論中日天台宗神佛習合觀的關係*

林韻柔**

摘　要

中國中古時期的佛教史籍中，常見佛教與神仙、祠祀信仰之間衝突與相合的記載，不少故事傳說祠神、神將、動物與外來的佛教僧侶（佛教勢力）產生衝突，後來轉而被佛教的佛菩薩或僧侶所收服，成為佛教的護法。尤其在祠祀信仰興盛的江南地區，佛教與祠祀信仰之間的競合事蹟，幾乎是史不絕載。如此情況，不但使得佛教逐漸發展出地域特色，祠祀信仰也在與佛教競合的過程中，產生質變與量變。

本文嘗試透過考察中國中古時期江南地區僧神交涉事蹟，探究其中所展現的神佛習合現象與發展，特別是存在護法善神、皈依受戒離脫神道等現象。進而梳理文獻中所載天台山神佛習合的記載，以及天台宗教法中的「本迹觀」，對於日本比叡山山王信仰與本地垂迹說之開展，可能存在的聯繫與影響。甚而成為宋代以降，江南地區陸續出現雜揉佛教與民間信仰發展的源頭。

關鍵詞：祠神信仰、神佛習合說、天台宗、天台山、比叡山

2023.06.25 收稿，2024.06.05 通過刊登。

* 本文初稿發表於「第十五屆唐代文化國際學術研討會」（2022 年 11 月 18-19 日）。研究期間曾蒙陳弱水教授、廖肇亨教授、甘懷真教授、蔡宗憲教授、郭珮君教授提供寶貴意見，謹致上由衷感謝。亦感謝二位審查先生細心指正，提供詳盡明確的修改意見。本文為筆者執行科技部專題研究計畫「中晚唐東南地區佛教與祠祀信仰的競合——兼論藩鎮的區域政教關係」（MOST103-2410-H-035-038-MY2）成果之一。

** 作者係國立中正大學歷史學系副教授。

壹、前言

無論在中國或日本，山嶽往往是佛教與神仙信仰或自然崇拜直接接觸、衝突，進而產生轉化的場域。在中日的佛教史籍、輔教之書與說話中，可以見到不少的故事傳說記載山中的神、將、動物原本可能與外來的佛教僧侶（佛教勢力）產生衝突，後來轉而被佛教的佛菩薩或僧侶所收服，成為佛教的護法。

對於此一現象，在日本佛教史學界，特別有針對佛教與本土神道信仰相合的「神佛習合」討論。廣義地說，神佛習合是指本土的信仰和佛教折衷，再習合形成一個新的信仰系統，此說最早見於辻善之助於 1907 年發表的〈本地垂迹說の起源について〉。[1] 針對日本佛教的諸多討論中，津田左右吉在 1937 年提出了「習合是基於中國的發想，並非日本的實際信仰」的看法，[2] 近二十年來則有寺川真知夫、上田正昭、吉田一彥、北條勝貴等學者，除了指出「神佛習合」的概念，是受到明治時期神佛分離政策影響所造成的既定觀念，也嘗試論證神身脫離、護法善神的原型實存在於漢籍之中。[3] 上述日本學者，多是日本史或日本佛教史

---

1 辻善之助，〈本地垂迹說の起源について〉，收入《日本仏教史研究》第一卷（東京：岩波書店，1983 年），頁 55-122。

2 津田左右吉著、鄧紅譯，《日本的神道》（北京：商務印書館，2011 年），頁 54-57。原出津田左右吉，《日本の神道》，《津田左右吉全集》卷 9（東京：岩波書店，1949 年）。

3 寺川真知夫，〈神身離脱を願う神の伝承―外來伝承を視野に入れて―〉，《仏教文学》第 18 號（1994 年 11 月），頁 21-35；上田正昭，《神道と東アジアの世界》（東京：徳間書店，1996 年）；吉田一彦，〈多度神宮寺と神仏習合―中國の神仏習合思想の受容をめぐって―〉，收入梅村喬編，《古代王権と交流四 伊勢湾と古代の東海》（東京：名著出版，1996 年），頁 217-257；北條勝貴，〈東晋期中国江南における「神仏習合」言説の成立―日中事例比較の前提として―〉，收入根本誠二、宮城洋一郎編，《奈良仏教の地方的展開》（東京：岩田書院，2002 年），頁 1-25。門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，末木文美士主編、松尾剛次等協

臺大佛學研究期刊 第四十七期

研究者，在探究日本佛教史中神佛習合現象的源頭時，注意到中國佛教的發展歷程中，與本土宗教信仰也存在著「神佛習合」的歷程，可能成為日本此一現象的發想來源。

日本學者討論的對象，多半以佛教初傳中國的東晉南北朝時期為主。然筆者在觀察唐代山嶽佛教的發展時，仍常見佛教與神仙、祠祀信仰之間衝突與相合的記載。尤其在祠祀信仰興盛的江南地區，佛教與祠祀信仰之間的競合事蹟，幾乎是史不絕載。如此情況，不但使得佛教逐漸發展出地域特色，祠祀信仰也在與佛教競合的過程中，產生質變與量變。

本文將嘗試借鏡日本探究「神佛習合」現象的視角，先梳理中國中古時期神佛交涉的相關記載，考察中國中古時期江南地區佛教與祠祀信仰的競合關係與樣態；再以天台山僧神交涉樣貌的變化為個案，期能為深究中古時期佛教與神祇信仰的關係另闢蹊徑，並兼論中日神佛習合現象可能存在的連結。

貳、神佛交涉／神佛習合：研究視角的轉向

一、佛教與祠祀信仰的交涉

過往關於佛教與祠祀信仰交涉之研究，嚴耀中注意到江南淫祠與佛教的關係，但僅概略提出佛教「收伏」雜神淫祠，使佛教貼近民間的現象，[4] 並未深論其間交涉的過程，以及與當地政治、社會之關係。蔡宗憲關注佛教文獻中記載的山神與佛教的關係，

編、辛如意譯，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，《新亞洲佛教史》冊 11（新北：法鼓文化，2019 年），頁 278。

4 嚴耀中，〈唐代江南的淫祠與佛教〉，《唐研究》第 2 卷（1996 年 12 月），頁 51-61；《中國東南佛教史》（上海：上海人民出版社，2005），頁 288-291、303-327。

臺大學術期刊資料庫

指出山神在這些文獻中已被納入佛教修證成道的體系；[5] 例如攝山神信仰的發展過程中，曾受到佛教僧傳的影響，使得祭祀方式由血牲改為菜脯。[6] 關於唐代祠祀信仰的發展，先有金相範、雷聞分別從禮制與國家教化的角度來討論隋唐時期國家祭祀與祠祀信仰的關係。[7] 其中，雷聞亦注意到佛教與地方祠祀的互動，初步涉及佛教收伏民間俗神的現象，以及寺觀功能的神祠化。[8]

另有不少研究者關注宋代祠祀信仰的變化，包含韓森（Valerie Hansen）、須江龍、沈宗憲、皮慶生等人，多從歷史的角度考察祠祀信仰與國家權力與社會生活的關係之研究，強調宋代國家以建立正祀與打擊淫祀的兩面手法，積極管理地方祠祀。[9] 楊俊峰則嘗試從跨越唐宋的視角，關注地方祠祀信仰的發展對於國家祠祀政策造成的影響。其觀察唐末五代至宋代的祠祀政策，指出南方割據勢力崛起後，在動亂時局裡致力於封神活動，現存唐末地方請封的事例，也高度集中於此地；南方割據勢力建

---

5 蔡宗憲，〈佛教文獻中的山神形象初探〉，收入朱鳳玉、汪娟編，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》（臺北：新文豐出版公司，2010 年），頁 977-996。

6 蔡宗憲，〈中古攝山神信仰的變遷〉，《唐研究》第 18 卷（2012 年 12 月），頁 3-5。

7 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用：以祠廟信仰為考察的中心〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史所博士論文，2001 年）；雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009）。

8 雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》，頁 276-299。

9 韓森（Valerie Hansen）著、包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999 年）。沈宗憲，〈國家祀典與左道妖異——宋代信仰與政治關係之研究〉（臺北：臺灣師範大學歷史學系博士論文，2000 年）。須江隆，〈唐宋期における社會構造の變質過程——祠廟制の推移を中心として〉，《東北大學東洋史論集》第 9 號（2003 年 1 月），頁 247-294；同氏著，〈唐宋期における祠廟の廟額、封號の下賜について〉，《中國——社會と文化》第 9 號（1994 年 6 月），頁 96-119。皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008 年）。

臺大學術期刊論文檢索

國的初期，即藉由封神活動宣揚立國事業受到神祇的護持。[10]

其他如討論五代時期江南各政權的研究，亦有注意到此地祠祀信仰興盛的地方文化，以及佛教於此受到民間信仰影響之發展。如山崎覺士在《中國五代國家論》中，注意到錢氏政權為佛教進行的諸多建設，在杭州地區大力支持修建寺院，以強化統治的效力。[11] 徐曉望在討論閩國史時，指出了唐末五代將佛教人物改造為「菩薩」的現象。[12] 何勇強在討論錢氏吳越國時，關注禪宗、天台宗諸派的發展；[13] 何劍明則注意到法眼宗與南唐佛教的關係，[14] 但均未談及祠祀信仰。

前人論江南祠祀信仰的發展，有從國家施行教化、禁止淫祀的角度；亦有從國家對於祠祀信仰的規範與意識，討論祠祀信仰的「中心化」者。討論佛教者，有注意到佛教在江南地區的民間化與區域化特徵，乃至於天台、禪與淨土等勢力在江南地區的開展。論二者之關係者，則多見祠祀信仰為佛教所吸收、收伏，進而促進佛教傳播的拓展。前人之論均各有所見，有助於瞭解江南地區祠祀信仰與佛教發展的趨向。

再者，在中晚唐時期，江南地區經濟發展蓬勃，已成為唐王朝的經濟命脈，地方社會在經濟的支援下蓬勃發展，宗教信仰的發展也得以獲得支持。此時期江南地區的天臺宗、淨土教與禪宗

---

10 參考楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，《漢學研究》第 28 卷第 2 期（2010 年 9 月），頁 330-331；楊俊峰，〈唐宋之間的國家與祠祀——兼論祠祀的「中心化」〉（臺北：臺灣大學歷史所博士論文，2009 年）。

11 山崎覚士，《中國五代國家論》（京都：思文閣，2010 年），頁 303-318。

12 徐曉望，《閩國史》（臺北：五南出版社，1997 年），頁 341-344。

13 何勇強，《錢氏吳越國史論稿》（杭州：浙江大學出版社，2002 年），頁 382-428。

14 何劍明，《沈浮：一江春水——李氏南唐國史論稿》（南京：南京大學出版社，2007 年），頁 245-263。

臺大藝術期刊資料庫

均可見長足的發展；直至五代，可以見到江南地區的政權大力支持佛教。[15] 祠祀信仰在此背景下，也有諸多變化，亦已有學者注意到唐宋之際城隍信仰的全國化、五代政權大量封神等現象。[16]

前人雖對中古時期江南地區的個別宗教信仰之發展多有討論，但對於各個宗教信仰發展歷程中，與其他宗教信仰之間的關係，雖有觸及卻少見深論。宗教信仰的興衰，依賴的是信眾的支持，也會受到政權的宗教政策與態度之影響；不同宗教之間的競爭與調和，存在著宗教、信徒與政權之間交揉的複雜關係，最後可能出現此消彼長或多方調和的現象，進而形成新的信仰系統。

二、神佛習合論

對於神佛競合的現象，在日本佛教史學界，特別有針對佛教與本土神道信仰相合的「神佛習合」討論。廣義地說，神佛習合是指本土的神祇信仰和佛教折衷，再習合形成一個新的信仰系統。佛教信仰與神祇崇拜間，存在著教理與實踐型態的差異，但在二者接觸後，進而形成多層次的緊密聯繫時，就出現了「神佛習合」的現象。[17]

此論最早見於明治末年辻善之助在〈關於本地垂迹說的起源〉（〈本地垂迹說の起源について〉）中，述及日本神佛習合的發展進程為：神祇樂於親近佛法→神祇護持佛法→神祇因親近佛法得以解脫業苦煩惱→神祇成為眾生之一→神祇因得聞佛法

---

15 山崎覚士，《中國五代國家論》，頁 303-318。

16 楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，頁 327-362；楊俊峰，〈唐代城隍信仰與官府的立祀——兼論其官僚化神格的形成〉，《新史學》第 23 卷第 2 期（2012 年 9 月），頁 1-38。

17 広神清，〈日本における神道理論の形成〉，《哲学・思想論叢》第 15 號（1997 年 1 月），頁 5-6。

臺大學術期刊資料庫

而開悟→神祇成為菩薩→神祇更進一步成為佛→神祇乃佛之化現。[18] 辻善之助的論說出現後，引起諸多學者與討論與修正，但主要仍不脫辻善之助論及課題，集中於神佛習合的過程、發生的場合與外來及本土等三點上，進而衍伸出「護法善神」、「神道離脫」、「本地垂迹」等討論。[19]

所謂的「護法善神」，廣義指的是神祇成為如梵天、帝釋天、四天王般的諸天善神，護持僧人修行與佛教傳法，甚至成為官方認證的護國神祇；「神道離脫」，指的是神祇透過皈依、受戒、讀經、聞法等方式，離脫神道，成為佛弟子；「本地垂迹」則是源於日本天台宗，指佛菩薩在各地垂降化身為神、僧等各種形象，以濟度利益眾生；「佛為神之本地，神為佛之垂迹」。[20]

相關研究指出，日本在奈良時代中期開始出現護法善神的論述；奈良時代後期進入神道離脫的階段；到了平安初期出現神祇可成為菩薩的認知；進入平安中期後，開始有本地神祇乃佛之化身的「權現思想」；最終在平安後期至鎌倉時代間，成立了神祇

---

18 辻善之助，〈本地垂迹說の起源について〉，頁 55-122。

19 相關討論如田村圓澄，〈神仏関係の一考察〉，《史林》第 37 卷第 2 號（1954 年 4 月），頁 148-158。古江亮仁，〈奈良時代に於ける山寺の研究—総説篇—〉，《大正大学研究紀要》第 39 號（1954 年 2 月），頁 143-189。堀一郎，〈神仏習合に関する一考察〉，《印度学仏教学論集：宮本正尊教授還暦記念論文集 通号》（1954 年 7 月），頁 527-544；〈神仏交涉史に関する一考察〉，《印度学仏教学研究》第 22 號（1954 年 3 月），頁 700-704。逵日出典，〈神仏習合の素地形成と発生期の諸現象—既存発生論への再検討を踏まえて—〉，《芸林》第 40 卷第 4 號（1991 年 11 月），頁 37-70。研究史整理可參考山折哲雄，〈古代における神と仏〉，收入氏著，《神から翁へ》（東京：青土社，1984 年），頁 45-54；曾根正人，〈解說〉，收入氏編，《論集奈良佛教四 神々と奈良仏教》（東京：雄山閣，1995 年），頁 279-316；伊藤聡，〈神仏習合の研究史〉，《国文学解釈と鑑賞》第 63 卷第 3 號（1998 年 3 年），頁 154-161。

20 佐藤真人，〈神仏習合の諸様相〉，《東洋學術研究》第 29 卷第 4 號（「特集・アジア文化の種々相と仏教」，1991 年 12 月），頁 112-114。

臺大哲學系博士論文

是佛垂迹化現之身的思想。[21]

關於神佛習合的研究，長期以來多集中於日本本地發展的相關議題，但也有如津田左右吉提出「護法善神」、「神身離脫」乃是源於印度與中國佛教之影響的說法。近二十年來，繼有寺川真知夫、上田正昭、吉田一彥、北條勝貴等學者，論證神身脫離、護法善神的原型實存在於漢籍之中。[22] 特別是吉田一彥的相關研究指出，8 世紀左右，中國的「護法善神」、「神道離脫」之說，乃是隨著入唐日僧與入日唐僧之傳播而進入日本，繼之於 9 世紀吸收天台宗學中的「垂迹」思想，進而在 11 世紀後半開展出「本地垂迹」的論述。[23] 吉田一彥的論說，近來深受日本學界的重視與接受，並因之將研究視野擴展到東亞地區，可謂開展神佛習合／融合研究新徑的轉折點。

值得注意的是，吉田一彥等人，在將「神佛習合」的概念置入探究亞洲各地的神佛關係後，重新提出「神佛融合」的視角。其認為，基於「神佛習合」一詞，乃是基於此為日本獨有的宗教

---

21 辻善之助，《日本仏教史之研究》（東京：金港堂書籍，1919 年），頁 152。

22 寺川真知夫，〈神身離脱を願う神の伝承―外來伝承を視野に入れて―〉，《仏教文学》第 18 號（1994 年 3 月），頁 21-35；上田正昭，《神道と東アジアの世界》，頁 217-225；吉田一彥，〈多度神宮寺と神仏習合―中國の神仏習合思想の受容をめぐって―〉，頁 217-257；北條勝貴，〈東晋期中国江南における「神仏習合」言説の成立―日中事例比較の前提として―〉，收入根本誠二、宮城洋一郎編，《奈良仏教の地方的展開》（東京：岩田書院，2002 年），頁 1-25。

23 吉田一彥，〈日本における神仏習合思想の受容と展開―神仏習合外来説（序説）―〉，《仏教史学研究》第 47 卷第 2 號（2005 年 1 月），頁 65-77；長坂一郎，〈日本仏教における神仏習合の伝播について〉，《日本宗教文化史研究》第 8 卷第 2 號（2004 年 11 月），頁 19-34；吉田一彥，〈最澄の神仏習合と中国仏教〉，《日本仏教綜合研究》第 7 號（2009 年 5 月），頁 11-29。

臺大學術期刊資訊庫

構造所提出的論說，但若將研究視野放大到整個亞洲，就會發現佛教與神信仰的融合，並非日本獨有的現象。因之，若採用「神佛融合」的詞語來指涉佛教與祠神或神道信仰的融合現象，將能看到日本與亞洲各地神佛融合現象交互影響的樣貌。[24]

然而，無論「神佛習合」或「神佛融合」，都包含所謂的「護法善神」、「神道離脫」，乃至於「本地垂迹」等現象。在此視角下，中國的神佛交涉樣貌為何，是否存在如辻善之助所提出之神佛習合進程：神祇樂於親近佛法→神祇護持佛法→神祇因親近佛法得以解脫業苦煩惱→神祇成為眾生之一→神祇因得聞佛法而開悟→神祇成為菩薩→神祇更進一步成為佛→神祇乃佛之化現。

再者，被認為是本地垂迹概念源頭的僧肇（384-414）《注維摩經》或智顗（538-597）《法華玄義》中所論「垂迹」是何種概念，與天台山的僧神交涉歷程是否有關，和日本「神佛習合」的開展又存在什麼樣的聯繫？

以下將先以佛教史傳所見僧神交涉記載為例，嘗試探究中古中國可能存在的神佛交涉樣態；再探究天台山的僧神交涉事蹟，做為申論中日神佛習合現象有所聯繫的個案研究。

參、中古時期江南地區佛教與祠祀信仰的競合

江南地區民風素信鬼神，重巫術。《隋書》〈地理志〉載：「（江南）俗信鬼神，好淫祀。」[25] 說明當地民眾歷來崇拜的神

[24] 吉田一彥，〈序　章　東アジアの神仏融合と日本の神仏融合〉，收入氏編，《神仏融合の東アジア史》（名古屋：名古屋大學出版會，2021年），頁 1-2、11-12。

[25] 唐．魏徵等撰，〈地理志下〉，《隋書》卷 31（北京：中華書局，1996

臺大學術期刊資料庫

怪眾多，奉祀的祠廟也到處林立。有學者指出，如此習俗之流行，久而久之成為地方的文化傳統，當江南地方和北方中央政府處於對立狀態時，能夠提供地方勢力背景的支持；而中央也因此在統一地方禮俗的控制上，多有著力。[26]

與此同時，江南地區也是佛教廣泛且深入傳播的區域之一。南朝各朝君主對佛教均大力提倡，根據道宣（596-667）統計，東晉有寺 1,768 所，僧尼二萬四千人。劉宋時增至寺院 1,913 所，僧尼 36,000 人。南朝梁有 2,846 所寺院，僧尼 82,700 人。[27] 隋唐時期，江南也成為天台、淨土教、禪宗等各學派發展最主要的地區。在祠祀信仰興盛發展的江南，佛教的發展勢必繞不開祠祀信仰的傳統；祠祀信仰在與佛教的接觸下，自然也會產生相應的變化。二者的交會，對於佛教、祠祀信仰與地方文化都產生影響，帶來改變。

佛教傳入中國之後，在南方的發展便常與地方上的祠祀信仰產生衝突與調和。關於佛教的地域化，唐人已注意到佛教在各地的發展，具有區域色彩。如道宣在《續高僧傳》卷卅〈雜科聲德〉「論曰」中亦指出：

> 地分鄭魏，聲亦參差。然其大途不爽常習，江表、關中，巨細天隔。豈非吳越志揚，俗好浮綺，致使音頌所尚，惟以纖婉為工。秦壤雍梁，音詞雄遠。至於詠歌所被，皆用深高為勝。[28]

年），頁 886。

26 嚴耀中，〈唐代江南的淫祠與佛教〉，頁 52。

27 唐．道宣，〈教相篇〉，《釋迦方志》卷下，《大正藏》冊 51，第 2088 號，頁 974 上 7-25。

28 「論曰」（唐．道宣，〈雜科聲德〉，《續高僧傳》卷 30，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 706 中 4-8）。

臺大學術期刊資料庫

劉禹錫（772-842）亦曾云：

> 佛法在九州間，隨其方而化。中夏之人汩于榮，破榮莫若妙覺，故言禪寂者皆宗嵩山。北方之人銳以武，攝武莫若示現，故言神通者宗清涼山。南方之人剽而輕，制輕莫若威儀，故言律藏者宗衡山。是三名山為莊嚴國，必有達者與山比崇。[29]

說明佛教「因地制宜」的發展特色，與地域的社會、文化具有一定的關係。

一、護法善神

正如《通典》記載：「揚州人性輕揚而尚鬼好祀。」[30] 江南民眾的信仰世界中，自古即以巫鬼祠祀信仰為盛。佛教在中國傳播的過程中，必須面對諸多原本就存在於地方的祠祀信仰，與之競爭，其間便發展出許多神異傳說故事。小南一郎認為，東晉以後出現大量收錄僧人與祠神交涉應對故事的釋氏輔教之書，即為佛教面對原有的祠祀信仰時的宗教宣傳。[31]

《續高僧傳》卷廿五〈梁九江東林寺釋僧融傳〉記載：

> （僧融）曾於江陵勸一家受戒，奉佛為業。先有神廟，不復宗事，悉用給施。融便撤取送寺，因留設福。至七日

---

29 唐・劉禹錫，〈唐故衡岳大師湘潭唐興寺儼公碑〉，《劉禹錫集》（上海：上海人民出版社，1975 年），頁 41。

30 唐・杜佑，〈古揚州〉條，《通典》卷 182（北京：中華書局，1988 年），頁 4849。

31 小南一郎，〈六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰〉，收入福永光司編，《中國中世の宗教と文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1982 年），頁 415-500(R)。

臺大學術期刊資料庫

> 後，主人母見一鬼持赤索欲縛之，母甚遑懼，乃更請僧讀經行道，鬼怪遂息。融晚還廬山，獨宿逆旅。時天雨雪，中夜始眠。見有鬼兵，其類甚眾。中有鬼將，帶甲挾刀，形奇壯偉。有持胡床者，乃對融前踞之，便厲色揚聲曰：「君何謂鬼神無靈耶？」速曳下地，諸鬼將欲加手。融默稱觀世音，聲未絕，即見所住床後有一天將，可長丈餘，著黃皮袴褶。手捉金剛杵擬之，鬼便驚散，甲冑之屬，碎為塵粉。[32]

文中載及僧融勸原祀神廟的信徒轉奉佛教，結果引來鬼怪作祟，威嚇信眾。雖然在僧融讀經行道後，鬼怪不再騷擾信徒，但轉而出現鬼兵鬼將質疑僧融「何謂鬼神無靈耶」，而欲傷之。顯示出僧融勸誡信徒轉奉佛教的說法，即是鬼神無靈。最終，鬼兵鬼將在僧融唸誦觀世音號後，遭天將擊散。

蔡宗憲考察中古時期佛教文獻中出現的諸多與僧人交涉之山神，即指出其中所載山神事例雖多反映出中國傳統的祠祀信仰，但亦帶有強烈的佛教本位色彩。[33] 釋僧融傳載於釋氏輔教之作，自然強調佛教力量的強大，但也一定程度地反映當時佛教與祠祀信仰之間爭取信徒的競爭與衝突。

僧神交涉的事蹟，固然展現出祠神與佛教的競爭，但隨著山林佛教的開展，出現更多的是祠神退讓，甚至成為僧侶護法的事蹟。《高僧傳》卷一一〈帛僧光傳〉：

> 帛僧光，或云曇光，未詳何許人。少習禪業。晉永和初，

[32] 唐・道宣，〈梁九江東林寺釋僧融傳〉，《續高僧傳》卷 25，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 645 中 14-15。

[33] 蔡宗憲，〈佛教文獻中的山神形象初探〉，頁 996。

臺大佛學期刊資料庫

> 遊于江東，投剡之石城山。山民咸云此中舊有猛獸之災，及山神縱暴，人蹤久絕。光了無懼色，雇人開剪，負杖而前。行入數里，忽大風雨，群虎號鳴。光於山南見一石室，仍止其中，安禪合掌，以為栖神之處。至明旦雨息，乃入村乞食，夕復還中。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。」[34]

文中記載帛僧光駐錫剡縣石城山（今浙江新昌縣城）習禪，止於山神栖居之石室，山神化為虎、蛇怖之，但帛僧光均不以為恐。三日後，山神自言移往章安縣寒石山（浙江天台縣），將石室奉送給帛僧光。在此傳中，原居於石城山的山神，在栖居之所被僧人所佔後，曾化身猛獸大蛇，希望能逼走僧人，但最後決定自行離開，以石室供養帛僧光修行所用。

《高僧傳》卷一一〈竺曇猷傳〉所載竺曇猷（?-383）事蹟，似於帛僧光傳：

> 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。嘗行到一行蠱家乞食。猷呪願竟，忽有蜈蚣從食中跳出。猷快食無他。後移始豐赤城山石室坐禪。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

[34] 梁．慧皎，〈帛僧光傳〉，《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 395 下 6-15。

臺大學術期刊資料庫

> 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。」尋還山陰廟。臨別執手，贈猷香三奩，於是鳴鞞吹角，陵雲而去。」[35]

上文所述包含幾個重點：A. 曇猷曾止剡縣石城山，入一行蠱之家乞食，見食中有蜈蚣跳出。B. 曇猷移入始豐縣赤城山（今浙江天台縣）習禪，遇虎、蛇騷擾。C. 山神化現，自稱「弟子」，言明自己是「夏帝之子」，居山二千餘年。D. 山神部屬難制，因此騷擾曇猷。E. 為免帶給曇猷困擾，山神願推室相奉，移居其舅所治之寒石山。

比較帛僧光傳與竺曇猷傳，可以說原型幾乎相同。二者所遇山神最後都移住寒石山，將原居石室供養給僧人居止修行，不同之處在於，帛僧光遭遇的是石城山神化為虎、蛇；竺曇猷所遇虎、蛇則是赤城山神的部屬，山神則是「夏帝之子」。此二傳之載，反映出東晉時期佛教在越州與台州的拓展，而在傳中出現的山神，則從原本的競爭者轉為護法。

竺曇猷傳中的赤城山神自稱「弟子」，似已接受佛教信仰，進而供養石室。此況到了唐代仍然可見，據〈唐石圯山故大禪師塔銘並序〉所載：

> （神悟）方結宇於勞勞山東，中據石圯，達分仙渚，猛獸馴於禪榻，祥雲低於法堂。中夜有山神現，謂禪師曰：

[35] 梁．慧皎，〈竺曇猷傳〉，《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 395 下 27-396 上 14。

臺大學術期刊資料庫

「弟子即隋故新成曹世宗，生為列侯，死典南嶺。今和尚至止，願以此永奉經行。」言訖，隱而不見。[36]

神悟（689-751）結宇於潤州石圯山（今江蘇鎮江）東後，夜有山神顯現，自稱弟子，生前為隋新成侯曹世宗，並直言「願以此永奉經行」。

此類對著僧侶自稱「弟子」，並供奉護持僧人修行之山神事蹟，見載於南朝梁時成書的《高僧傳》，相關僧人活動於東晉時期，進入唐代之後，仍可見相似事蹟之記載。

二、皈依受戒離脫神道

不同於為僧人降服、護持僧人修行與佛教傳揚的祠神，更有祠神進一步要求皈依受戒、聞法求道，成為佛教徒，冀能離脫神身，進而可能從六道輪迴中解脫。蔡宗憲討論佛教文獻中所見山神形象時即指出，山神所化形象除了蛇、虎等動物外，常見身材高大、面有鬚髯，頭帶冠冕、身著色衣，旁有扈從之王侯官將形象。而在佛教經典中，亦認為山神山為天地神祇之一，仍處六道之中，必須聽聞佛法，追隨修行菩薩，以求從輪迴中解脫。[37]

此般祠神成為佛教徒的例子，以《高僧傳》卷一〈安世高傳〉所載度化宮亭神之事最為經典。傳載安世高路過廬山時，前世為安世高同學、因惡業生為蟒蛇身的宮亭神求見，希望能得度轉世。安世高後為其說法，使廟神得度化為少年，隨之「廟神歇

[36] 清晝，〈唐石圯山故大禪師塔銘并序〉，《全唐文》卷 917（北京：中華書局，1996 年），頁 9559。另見載於北宋．贊寧，〈唐潤州石圯山神悟傳〉，《宋高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 814 上 28-b4。

[37] 蔡宗憲，〈佛教文獻中的山神形象初探〉，頁 977-996。

臺大學術期刊資料庫

末，無復靈驗」。[38] 關於安世高度化宮亭神的傳說，最早見載於《藝文類聚》卷七〈山部上〉引支曇諦〈廬山賦〉：「世高垂化於郡亭」，可見最晚在東晉末以前已經有此傳說。自宮川尚志以降，包含梁滿倉、林富士與魏斌等人，對於廬山宮亭神、鐘山蔣子文等信仰，均有過深入討論。[39] 其中，魏斌特別關注與宮亭廟神相關的「接觸傳說」。據其考察，廬山宮亭神接受度化的傳說，可能與慧遠（334-416）僧團進入廬山的背景有關。[40] 在其研究理路中，特別強調諸多發生在廬山的僧神交涉故事，反映的是佛教教團於山林中拓展據點的代表性現象。[41]

〈安世高傳〉傳中述及：

> （郡亭）神告（安世）高曰：「吾昔外國與子俱出家學道，好行布施，而性多瞋怒，今為郡亭廟神，周迴千里，並吾所治。以布施故，珍玩甚豐，以瞋恚故，墮此神報。今見同學，悲欣可言。壽盡旦夕，而醜形長大，若於此捨命，穢污江湖，當度山西澤中。此身滅後，恐墮地獄，吾

[38] 梁・慧皎，〈安世高傳〉，《高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 323 下 20。

[39] 如宮川尚志，〈孫恩・盧循の乱と当時の民間信仰〉，酒井忠夫編，《道教の総合的研究》（東京：国書刊行會，1977 年），頁 167-195；宮川尚志，〈六朝時代の巫俗〉、〈水経注に見えた祠廟〉，收入氏著，《六朝史研究・宗教篇》（京都：平楽寺書店，1964 年），頁 336-390。梁滿倉，〈論六朝時期的民間祭祀〉，《中國史研究》1991 年第 3 期，頁 64-72；同氏著，〈論蔣神在六朝地位的鞏固與提高〉，收入氏著，《漢唐間政治與文化探索》（貴陽：貴州人民出版社，2000 年），頁 98-117。林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經，2008 年），頁 467-498。魏斌，〈宮亭廟傳說〉，收入氏著，《山中的六朝史》（北京：三聯書店，2019 年），頁 55-91。

[40] 魏斌，〈安世高的江南行迹——早期神僧事迹的敘事與傳承〉，《武漢大學學報》第 65 卷第 4 期（2012 年 7 月），頁 39-48。

[41] 魏斌，〈宮亭廟傳說〉，頁 88-89。

臺大學術期刊資料庫

有絹千疋并雜寶物，可為立法營塔，使生善處也。」[42]

引文中宮亭神特別強調其前世雖亦出家行道，但「性多嗔怒」，轉世成為現大蛇身形的宮亭神。因恐怕身滅後墮入地獄，希望捐絹物立法營塔，以期來世能生善處。如此因宿昔惡業受報為神的「自述」，顯示出佛教果報輪迴觀念，祠神仍處於六道輪迴之中；宮亭神祈求捨物造塔以生善處，並獲僧人救拔的事蹟上，則展現出神佛地位高下之別，以及祠神需倚靠佛教之救度。

宮亭神現出蟒蛇形象後：

> （安世）高向之梵語數番，讚唄數契，蟒悲淚如雨，須臾還隱。高即取絹物，辭別而去，舟侶颺帆，蟒復出身，登山而望，眾人舉手，然後乃滅。倏忽之頃，便達豫章，即以廟物，造東寺，高去後，神即命過。暮有一少年上船，長跪高前，受其呪願，忽然不見，高謂船人曰：「向之少年，即郯亭廟神，得離惡形矣。」於是廟神歇，末無復靈驗。後人於山西澤中，見一死蟒，頭尾數里，今潯陽郡蛇村是也。[43]

安世高為宮亭神誦經讚唄後，到豫章（今江西南昌市）取宮亭廟絹物，造立東寺；原為蛇身的宮亭神也因此功德，「得離惡形」，化為少年人身。如此敘事，意味著神祇能藉由護持佛教，滅罪得度，離脫神身。

猶有甚者，更可見祠神不僅護持佛教傳播，並要求聞道受

---

[42] 梁．慧皎，〈安世高傳〉，《高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 323 下 3-10。

[43] 梁．慧皎，〈安世高傳〉，《高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 323 下 13-22。

臺大學術期刊資料庫

戒，成為佛教徒。《高僧傳》卷六〈釋曇邕傳〉載：

> 釋曇邕……（弟子曇）果夢見（廬山）山神求受五戒，果曰：「家師在此，可往諮受。」後少時，邕見一人著單衣帽，風姿端雅，從者二十許人，請受五戒。邕以果先夢，知是山神，乃為說法授戒。神賙以外國匕筯，禮拜辭別，儵忽不見。[44]

曇邕原從道安出家，後入廬山隨慧遠習法，後於廬山西南營立茅宇，與弟子曇果居此習禪。文中所述廬山神原先求受五戒的對象是曇果，在曇果的引介下，曇邕為山神說法授戒，山神供養「外國匕筯（勺筷）」以表敬謝。山神所受五戒，是佛教徒的基本修行規範，包含不殺生、不偷盜（不與取）、不邪婬（非梵行）、不妄語（虛誑語）、不飲酒等五種制戒，主要是在家男女信徒所受之戒。

相似的例子亦可見於《高僧傳》卷八〈釋法度傳〉：

> 住經歲許，忽聞人馬鼓角之聲，俄見一人持名紙，通度曰「靳尚」。度前之，尚形甚都雅，羽衛亦嚴。致敬已，乃言：「弟子王有此山七百餘年，神道有法，物不得干。前諸栖託，或非真正，故死病繼之，亦其命也。法師道德所歸，謹捨以奉給，并願受五戒，永結來緣。」度曰：「人神道殊，無容相屈。且檀越血食世祀，此最五戒所禁。」尚曰：「若備門徒，輒先去殺。」於是辭去。明旦，度見一人送錢一萬，香燭刀子，疏云：「弟子靳尚奉供。」至月十五日，度為設會。尚又來，同眾禮拜，行道受戒而

[44] 梁．慧皎，〈釋曇邕傳〉，《高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 362 下 26-363 上 2。

臺大學術期刊資料庫

> 去。山廟巫夢神告曰：「吾已受戒於度法師，祠祀勿得殺戮。」由是廟用薦止菜脯而已。[45]

文中記載法度（437-500）居於明僧紹（?-483）原居之攝山棲霞精舍，有攝山神來訪，願供養錢需，求受五戒，「永結來緣」。法度告知，攝山神接受血食，即違反五戒，攝山神因之表明，若能成為佛教徒，便去殺戮。法度為其行道授戒後，廟巫便夢到攝山神告知，因此受戒，勿得殺戮，僅以菜脯蔬食祀之。

另於江總（519-594）〈攝山棲霞寺碑〉所引《神錄》載：「楚靳神，在今臨沂縣。齊永明初，神詣法度道人受戒，……大同元年二月五日，神又見形，著菩薩巾，披袈裟，閒雅甚都，來入禪堂，請寺眾說法。」[46] 如此記述，顯然是透過攝山神靳尚的穿著，加強其做為佛教徒的形象。蔡宗憲考察攝山神信仰，[47] 據此指出，攝山神信仰顯然有從祠神轉換為具有佛教信仰色的趨向；也可能展現出梁武帝推動佛教信仰之影響。

進入唐代，仍可見國家對於統一禮俗文化的重心是放在江南地區，包含武則天時狄仁傑（630-704）擔任江南巡撫使時，奏毀淫祠；[48] 張文琮擔任建州刺史時節制淫祀；[49] 穆宗長慶三年（823），李德裕（787-849）擔任浙西觀察使時，整頓江南淫

---

45 梁．慧皎，〈釋法度傳〉，《高僧傳》卷 8，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 380 中 21- 下 5。

46 江總，〈攝山棲霞寺碑〉，收入嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文．全隋文》卷 11（北京：商務印書館，1999 年），頁 117。

47 關於攝山神的討論，可見蔡宗憲，〈中古攝山神信仰的變遷——兼論人鬼神祠的改祀與毀撤〉，頁 1-20。

48 五代．劉昫，〈狄仁傑傳〉，《舊唐書》卷 89（北京：中華書局，1996 年），頁 2887。

49 五代．劉昫，〈張文瞿傳附張文琮傳〉，《舊唐書》卷 85，頁 2816。

臺大學術期刊資料庫

祠。[50] 可見江南地區的祠祀信仰極為興盛，自初唐至中晚唐均是受到地方官員關注的問題。

而常見於魏晉六朝文獻中的佛教與祠祀信仰競爭故事，進入隋唐時期後雖依然得見，但關於祠神轉而受戒成為佛教徒的事蹟，更逐漸增多。顯見初唐時期，佛教與祠祀信仰之間的競爭關係逐漸轉而調和。如《續高僧傳》卷廿五〈荊州神山釋道穆傳〉：

> 釋道穆，松滋人。性愛山林，初入荊州神山，將事巖隱，感迅雷烈風，震山折木，神蛇繞床，群虎縱吼。穆心安泰然，都無外想。七日一定，蛇虎方隱，方登山遠眺。其山東依浚壑，西顧深流，有終焉之志。山神變形謝過云：「是田伯玉也，來請受戒。」及施法式，諸毒潛亡。祭祀絕於羶辛，祈澤應時雲雨。如此衛候不一，例可知也。[51]

道穆是活動於北周至初唐時期的荊州僧人，出入神山，也遭遇虎蛇侵擾，但道穆均不為之懼，待其決定定居山中，有山神自稱「田伯玉」，請求受戒。道穆為之授戒後，山中諸毒潛亡，對於山神的祭祀則絕於羶辛，展現出山神持守不殺生的戒律。

又如《續高僧傳》卷卅五〈蘇州常樂寺釋法聰傳〉：

> 貞觀十九年（645），嘉興縣高王神，降其祝曰：「為我請聰法師受菩薩戒。」依言為授。又降祝曰：「自今以往，酒肉五辛，一切悉斷。後若祈福，可請眾僧，在廟設齋行道。」又二十一年（647），海鹽縣鄱陽府君神，

[50] 五代・劉昫，〈李德裕傳〉，《舊唐書》卷 174，頁 4511。

[51] 唐・道宣，〈荊州神山釋道穆傳〉，《續高僧傳》卷 35，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 658 中 14-21。

臺大佛學研究期刊資料庫

> 因常祭會，降祝曰：「為我請聰法師講涅槃經。」道俗奉迎，幡花相接，遂往就講，餘數紙在，又降祝曰：「蒙法師講說，得稟法言。神道業障，多有苦惱。自聽法來，身鱗甲內細蟲噉苦已得輕昇，願道俗為我稽請法師，更講大品一遍，乃不違之。」[52]

嘉興高王神接受法聰為之授戒後，戒除酒肉五辛，廟中之祈福儀式，則改由僧人在廟中設齋行道。海鹽縣鄱陽府君神則請法聰為之講《涅槃經》、《大品般若經》，並因聞說法，得以消滅神道業障，減輕因惡業遭致的身鱗甲內細蟲噉之苦。

如此事蹟，至中唐後仍然可見。代宗大曆五年（770）所立〈潤州上元縣福興寺碑〉載，高宗時期潤州上元縣（今南京市）多有淫慝之神，建廟立祠，血食不絕。僧人道融至此：

> 悉與受菩薩淨戒，而度脫之。斬陰斬陽，以為梵宇。取彼居室，寘之金仙，寂寥而無事矣。城邑聚落，數百里閒，巫風遂消，佛道增長。[53]

碑記中特別記載禪師道融於上元二年（675）駐錫福興寺後，為上元縣諸多祠神授菩薩戒，度脫神業，進而將祠廟改為寺院，仍供奉祠神於其中。據雷聞考察，此碑碑陰題名人數眾多，除僧尼外，有大量百姓之姓名依村莊列於碑上，顯示當地確有「巫風遂消，佛道增長」之況。[54]

---

[52] 唐．道宣，〈蘇州常樂寺釋法聰傳〉，《續高僧傳》卷 35，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 664 下 12-22。

[53] 許登，〈潤州上元縣福興寺碑〉，《全唐文》441 卷，頁 4497-4498。

[54] 雷聞，〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉，《宗教學研究》2003 年第 3 期，頁 71。

臺大學術期刊資料庫

而在《宋高僧傳》卷十〈唐揚州華林寺靈坦傳〉中，更記載多條靈坦（709-816）與祠神互動的事蹟：

> （靈坦）止潤州江中金山，今澤心也。其山北面有一龍穴，常吐毒氣如雲，有近者多病或斃。坦居之，毒雲滅迹。又於江陰定山結庵，俄聞有讚歎之聲。視之，則白龜二，坦為受歸戒。又見二大白蛇，身長數丈，亦為受戒懺悔。如是却往吳興林山造一蘭若，有三丈夫衣金紫，趨步徐正，稱嘆道場唯善，村落之民多棄罟網。元和五年，相國李公鄘之理廣陵也，以峻法操下，剛決少恩，一見坦，鄭重加禮，召居華林寺。寺內有大將軍張遼墓，寺僧多為鬼物惑亂。坦居，愀然無睬矣。又揚州人多患山妖木怪之所熒惑，坦皆遏禦焉。人爭歸信。[55]

靈坦於大曆八年（773）起遊方潤州、吳興、揚州等地，於諸多山、寺中收服龜蛇、鬼、怪，為之授戒懺悔，乃至於建立蘭若，甚而有疑似山神的衣金紫三大夫為之讚嘆。此等狀況，反映佛教與鬼怪祠神間之接觸，進而產生習合的狀況，常見於山中；前述嘉興縣高王神與海鹽縣鄱陽府君神請法聰講經授戒，則反映城市之中佛教與祠神信仰的競合，並且開始出現在祠廟之中進行佛教法會。

由上所引案例觀之，祠神所受戒律，包含三歸、五戒與菩薩戒，均屬俗家信士優婆塞可受之戒，在諸多祠神授戒聞法得以離脫神身的事蹟中，均屬俗家佛弟子受戒，未見祠神出家入道的事蹟。

---

[55] 北宋・贊寧，〈唐揚州華林寺靈坦傳〉，《宋高僧傳》卷 10，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 767 中 9-21。

臺大佛學期刊資料庫

值得注意的是，受戒之後的祠神信仰，多強調由血食轉為不沾腥羶，甚至出現僧人入廟勸祠神皈依佛教，絕祀牲牢的事蹟。《宋高僧傳》卷廿六〈唐晉州大梵寺代病師傳〉載：

> 其中山神廟——晉、絳之間傳其肹蠁——，代病入廟，勸其受歸戒，絕烹燖牲牢。其神石像屢屢隨勸領首，顧其神婦，略無俞答之狀。遂剃神之髮，毀撤神婦。[56]

文中所載山神，是與李唐建國傳說關係密切的霍山神廟，屬州縣官祀的「諸神祠」，代病（?-803）強剃霍山神像之髮，毀撤霍山神婦的舉動，引起鄉人的反彈，並上告州太守，太守聞之震怒，將代病繫閉於嘉泉寺。此則記載，凸顯佛教僧侶試圖影響改變官方的祠神祭祀活動。[57]

至晚唐，仍可見如《宋高僧傳》卷六〈唐彭州丹景山知玄傳〉載：

> （知玄〔811-883〕）嘗經駱谷真符縣雍氏家枕潭，潭中有大魚，如龍四足，而齒牙纖利，其家日飼以食，已四世矣。或欲網釣之意，則輒雲霧晦冥焉。玄扣船撫其頂，瞪目而鼓躍，即為受歸依。未幾，乃寄夢雍氏曰：「我謝汝累世護念，今受歸依，已生天而永訣矣。」次為導江玉壘山神李氷廟、益昌北郭龍門神，偕受戒法，罷其血食歟。[58]

---

[56] 北宋．贊寧，〈唐晉州大梵寺代病師傳〉，《宋高僧傳》卷 26，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 878 上 6-9。

[57] 雷聞，〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉，頁 71。

[58] 北宋．贊寧，〈唐彭州丹景山知玄傳〉，《宋高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 744 中 14-21。

臺大宗教研究資料庫

文中記載知玄（811-883）為受雍氏家族飼養四代的大魚授皈依戒，得以度脫而生天；也為玉壘山神李冰廟、益昌北郭龍門神等祠神授戒，罷其血食。

由上可見，江南地區佛教與祠祀信仰之間的競合，自佛教初傳中國時便已存在。然而，這樣的競合關係、過程、模式與方式並非一成不變。隨著政治、社會的發展與演變，佛教與祠祀信仰之間的關係、競合的方式與存在的背景，勢必也會有所變化。

中古時期，江南地區的佛教與祠祀信仰其實都呈現蓬勃發展的態勢，在地方政權的利用與扶持下，二者之間產生不少衝突與矛盾。特別是在幾座名山中，佛教與祠祀、神仙信仰各有擅場，互相較勁；而在面對地方政權的宗教政策與態度，以及信徒的信仰選擇上，也難免出現競合關係。隨著時間發展，佛教與祠祀信仰之間，也開始出現因應彼此挑戰所做的調整與改變。

肆、中古時期天台山僧神交涉與神佛習合現象

天台山位於浙江省天臺縣境內，由寧海、三門、新昌、仙居和臨海五縣市環抱，唐代屬台州唐興縣。所謂的「天台山」，屬仙霞嶺山脈之一段，曹娥江與甬江之分水嶺，呈東北西南走向，是赤城、瀑布、佛隴、香爐、華頂、東蒼等諸山的總稱，其中之最高峰華頂標高 1098 公尺。天台山在造山的過程中形成特殊的自然地理景觀，包含懸梁飛瀑、瓊臺雙闕、丹霞赤城等，均是備受歷代稱頌的神秀之景，更有相應於此而存在的諸多神異傳說。

自葛洪（283-343）《抱朴子》記載以來，天台山被視為神仙修行的重要場所，更是道教所認定的洞天福地之一。包含劉宋顧歡（425-488）、南齊褚伯玉（394-479）、杜京產（438-

臺大學術期刊資料庫

499）、陳徐則等道士，均曾入天台山築館修道。另外，東晉帛僧光、竺道猷曾入天台山修行，至隋代以後，隨著智者大師智顗在此駐錫，天台山進而成為東亞佛教圈所認定的天台宗本山聖地。比叡山延曆寺日本入唐僧天台宗的宗祖最澄（767-822）、比叡山延曆寺第五代座主圓珍（814-891）、入宋僧東大寺僧奝然（938-1016）、延曆寺阿闍梨成尋（1011-1081）等，均不辭艱辛渡海赴天台山問學求法。

諸多天台山相關文獻中，出現不少僧神交涉的事蹟；駐錫於天台山的智顗在《法華玄義》中所論「垂迹」，則被視為神佛習合中本地垂迹概念之源頭。吉田一彥更指出，具體展現神佛習合觀的日本比叡山山王信仰，是由入唐赴天台山求法的最澄，將其於天台山所見所歷的信仰觀帶回日本並實踐之。[59] 然而，究竟天台山的僧神交涉事蹟，是否存在相應於神佛習合觀的「護法善神」、「神道離脫」現象，進而結合佛教「本迹」觀，在入唐僧的傳播下，影響日本神佛習合的發展，應有更為細緻的梳理。本節將透過文獻所見天台山僧神交涉事蹟，探求此地發展出「神佛習合」現象的可能性。

一、天台山僧神交涉事蹟

佛教約於四世紀中葉進入天台山，《高僧傳》中記載支道林（314-366）於晚年進入位於天台山北側的石城山。此外，支曇蘭（341-423）、于法蘭、帛僧光、竺曇猷，均曾入天台山系的石城山、赤城山等地活動。南朝齊的僧護至梁的僧佑（445-518）更於此造立大石佛像，使之成為南朝佛教的聖地。[60] 前節述

[59] 吉田一彥，〈最澄の神仏習合と中国仏教〉，頁 11-29。
[60] 吉田一彥，〈最澄の神仏習合と中国仏教〉，頁 14。

臺大佛學期刊資料庫

及帛僧光、竺曇猷遇山神讓出居所，供養修行之事，在〈支曇蘭傳〉中也可見相似之事：

> 晉太元中遊剡，後憩始豐赤城山，見一處林泉清曠而居之。經于數日，忽見一人，長大數，呵蘭令去。又見諸異形禽獸，數以恐蘭。見蘭恬然自得，乃屈膝禮拜云：「珠欺王是家舅，今往韋卿山就之，推此處以相奉。」爾後三年，忽聞車騎隱隱，從者彌峰。俄而有人著幘稱珠欺王，通既前，從其妻子男女等二十三人，並形貌端整有逾於世。既至蘭所，暄涼訖，蘭問住在何處。答云：「樂安縣韋卿山。久服風問，今與家累仰投，乞受歸戒。」蘭即授之。受法竟，賷錢一萬，蜜二器，辭別而去。便聞鳴笳動吹，響振山谷。蘭禪眾十餘，共所聞見。[61]

支曇蘭入赤城山，首見身長非常人者喝令曇蘭離開，又有異形禽獸恐嚇之。見曇蘭怡然自得，乃自稱是珠欺王之甥，決定移居韋卿山，將赤城山奉給曇蘭。三年後，韋卿山的珠欺王帶著妻子、隨從共 23 人蒞赤城山，請受三歸戒。當時曇蘭在赤城山建立的教團，已有十餘人。

而竺曇猷入居赤城山後，曾巡禮天台山，行至傳說能通往得道者居住精舍的石樑飛瀑，聽聞空中有聲云：「知君誠篤，今未得度。却後十年，自當來也。」曇猷心感悵然，該晚留宿於此，聞行道唱薩之聲，遇鬚眉皓白的山神勸告而還。歸途中經一石室，憩息其中，見有神人告知此乃己之居所，但願移家室，請曇猷留住於石室中。[62]

---

61 梁・慧皎，〈支曇蘭傳〉，《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 396 下 11-23。

62 梁・慧皎，〈竺曇猷傳〉，《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，第 2059

臺大學術期刊資料庫

透過支曇蘭、帛僧光、竺曇猷等人事蹟可知，東晉時期佛教已進入天台山地區，並與原有的山神信仰產生衝突。在僧傳的敘事脈絡中，山神剛開始或試圖「抵抗」、「驅逐」，但見僧人面對恐怖仍怡然自得，轉而離開，將己居所供養僧人以為修行居所，甚至主動請求皈依成為佛門弟子。

天台山中除了山神以外，也是道教神仙居所。成書於寶曆元年（825），由天台山道士徐靈府撰著的《天台山記》，記載天台山事蹟如下表：[63]

佛教人物故事	宋元嘉年中沙門法順立瀑布寺、王羲之與支道林登九峯山、劉宋僧普遼建精舍、白道猷、普明禪師錫杖開錫杖泉（國清寺內）
佛教史蹟	瀑布寺、佛窟院、白巖寺、飛霞寺（梁岳王母居此寺，已廢）、中巖寺（白道猷所立）、國清寺（隋煬帝開皇十八年為智顗禪師所創。寺有五峯。一八桂峯。二映霞峯。三靈芝峯。四靈禽峯。五祥雲峯。兜率臺。石壇。錫杖泉。）、禪林寺（智顗禪師修禪於此。貞元四年癈禪林寺額）、智者禪院
道教神仙人物故事	葛仙公、褚伯玉修道之所、徐則、徐來勒法師（道房、醮壇授仙公經）、司馬承禎（立桐柏觀、向王羲之學書傳說）、玄靜先生李含光（司馬承禎弟子）、劉阮二人採藥遇仙之所、王子喬
道教史蹟	天台觀、丹霞洞（葛仙公練丹之初所）、桐柏洞、桐柏觀（天師堂）、石壇、降真塘、王真君壇（開元初玄宗創立。度道士七人灑掃。有寫真殿、醴泉、上真亭、正壇〔州縣祈請水旱皆於此壇。〕〕、古八角壇）、道元觀、黃雲堂（白玄神壇、練刑室、鳳軫臺、龍章閣）、靈墟、天尊堂（華頂峰上司馬承禎居所。石像、石磬、鐵香爐。北壇、甘泉）、金靈觀

號，頁 396 上 22- 中 3。

63 唐．徐靈府，《天台山記》，《大正藏》冊 51，第 2096 號，頁 1052 上 20-1055 中 28。

臺大學術期刊資料庫

勝景	大小臺、石屏、石梁、楢溪、飛瀑、桐柏山、百丈巖、靈溪、九峯山、清溪、華頂峰、三井（令長每歲祈晴雨之處。國家投龍壁醮祭祈福之所。）、翠屏巖、仙壇俠徑、瓊臺中天、華林山居、方瀛山居、玉霄山居、石門、赤城山（國家醮祭之所）、香爐峯、宴坐峯（智者大師降魔峯）、龍潭、陳田、白砂原、歡溪、北橋（傳為羅漢居所）、斷橋、香爐峯、天姥峯（劉阮二人採藥遇仙之所）、大唾峯、小唾峯、
化境	石橋彼端雙嶺上有瓊樓玉堂、瑤琳醴泉、仙物異種。 金庭洞天：桐柏真人王子喬所治。 十六洞天第六洞：赤城丹山之洞，上玉清平之天。茆司命所治。 靈仙之橋：此山多散仙人遇得橋即與相見
典籍	孫綽〈遊天台山賦〉、陶弘景《真誥》、陶弘景《登真隱訣》、顧愷之《啟蒙記》、《名山福地記》、《抱朴子內篇》、《天台圖經》、《仙經》
其他	故柳泌宅（號紫霄山居）、唐憲宗遣台州刺史柳泌入天台山採藥、王羲之、郡守賈公長源、顧歡、劉宋元嘉中臺遣盡工匠寫山狀於圓扇

《天台山記》中關於天台宗祖智者大師智顗與道教上清派茅山宗第十二代宗師司馬承禎（647-735）的遺跡與故事記載甚豐。另外此著也記載徐靈府考察聽聞所得，與道教相關的葛仙公、褚伯玉、徐則、徐來勒法師、司馬承禎、玄靜先生李含光、劉阮二人採藥遇仙，以及桐柏真人王子喬的相關事蹟。[64] 由徐靈府所載可知，中唐時期的天台山是道教與佛教兼備的宗教場域，但此前相關文獻中，幾乎未見天台山中佛道交涉的事蹟，僧神交涉僅限山神與佛教僧人。

開創天台宗的智顗（538-597），是最早將天台山神稱為

[64] 林韻柔，〈凝視與再現：天台山記中的宗教文化記憶與行旅書寫〉，《東華漢學》第 27 期（2018 年 6 月），頁 137-140。

臺大佛學期刊資料庫

「山王」者。智顗弟子灌頂（561-632）所撰《國清百錄》卷一〈敬禮法〉載：「為天台山王王及眷屬、峯麓林野一切幽祇，願冥祐伽藍作大利益，敬禮常住諸佛。」[65] 郭珮君據此申論，天台山王被視為能夠護持國家、佛教教團、寺院，是具有護法善神色彩的神祇。[66] 由東晉以來關於天台山僧神交涉的事蹟觀之，天台山地區的山神，面對佛教的進入，多半護持退讓，甚至皈依成為佛弟子。因之，到了智顗在天台山建立國清寺時，便將天台山神提升為「冥祐伽藍作大利益」的「山王」。

其後，相關文獻述及天台山神時，多有以「山王」稱之記載。如《續高僧傳》卷一九〈唐天台山國清寺釋普明傳〉載，智顗弟子普明欲拆毀講堂重建擴增，「豎堂之日，感動山王」，以神力協助拆毀，自台山西南隅之佛隴道場至國清寺間，「摧樹傾枝，闊百步許」，勢若初至。[67] 而至五代，開始出現佛道融合的記載。《宋高僧傳》卷一六〈後唐天台山福田寺從禮傳〉載：

> 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。」禮曰：「但焚香於真君堂。」真君者，周靈王太子，久聞仙去，以仙官受任為桐栢真人、右弼王、領五嶽、司侍帝晨、王子喬來治此山，是故天台山僧坊道觀，皆塑右弼形像，薦以香果而已。自此俗間號為「山王土地」，非也。時主事向仙祠而呪曰：「上座要雨以滋枯悴。」至夜，雲起雨霏，三日而止。又僧廚闕用水

[65] 隋・灌頂，《國清百錄》卷 1，《大正藏》冊 46，第 1934 號，頁 794 中 2-3。

[66] 郭珮君，〈古代東亞佛教儀式中所見的山王〉，《中華佛學研究》第 16 期（2015 年 12 月），頁 133。

[67] 唐・道宣，〈唐天台山國清寺釋普明傳〉，《續高僧傳》卷 19，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 586 中 14-15。

臺大佛學期刊資料庫

> 槽棧，而山上有赤樹中為材，來白禮。禮曰：「某向真君道去，但庀徒具器以伺之。」無何，大風卒起，曳仆其樹，取用足焉。其感動鬼神，率多此類。[68]

從禮（847-925）傳中記載，此時天台山中之僧坊道觀，皆塑有桐柏真人王子喬像，並以香果薦之。而在此傳之記述中，王子喬便是「天台山王」，主管山中事務，包含祈雨、欠材，焚香祭拜桐柏真人即可獲得感應。此說延續至北宋熙寧五年（1072）中，入宋僧成尋於天台山時，曾禮「地主山王元弼真君」，即王子喬。王子喬的故事在孫綽（314-371）的〈遊天台山賦〉中便已出現，[69] 說明其很早便是天台山文化記憶的一部份。徐靈府的《天台山記》亦載有此事，而且更載明「以仙官授任為桐柏真人，右弼王領五岳司侍帝，來治茲山也」。[70] 到了宋代，成尋入天台山時，得見已被封為山王的「元弼真君」，不僅與徐靈府的記載相符，而且更加明確山王「元弼真君」的封號。[71] 成尋記載其於熙寧五年五月十三日登天台山時所瞭解的元弼真君：

> 真君者，是周靈王子，王子晉也。寺者，王子宅也。成仙經數百年，而謁智者大師，受戒付屬地也。宛如日本天台山王。《天台記》云：「真人周靈王太子喬，字子晉，好吹笙，作鳳鳴。於伊雒間，道人浮丘公接以上嵩山。三十餘年後，求之不得。偶乘白鶴，謝時人而去。以仙官授任

---

68 北宋．贊寧，〈後唐天台山福田寺從禮傳〉，《宋高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 809 下 15-27。

69 東晉．孫綽，〈遊天台山賦〉，梁．蕭統編，唐．李善注，《文選》卷 11（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 493-500。

70 唐．徐靈府，《天台山記》，頁 1052 中 25-26。

71 此可能與五代時期南方國家的封神活動有關，相關研究可參考楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，頁 327-362。

臺大學術期刊資料庫

為桐柏真人右弼，王領五岳司侍帝，來治茲山。」[72]

由此可知自智顗立國清寺，確立天台山王做為護法善神的地位後，後人更進一步將天台山王與道教桐柏真人王子喬的形象結合，經五代至北宋時，則可見在國清寺中，設有禮拜地主山王元弼真君的場所。成尋所認知的元弼真君，是在成仙數百年後，禮謁智者大師受戒，獲智顗付囑為天台山王；成尋還特別說明，此「宛如日本天台山王」。

成尋入宋前，曾任日本天台宗比叡山延曆寺總持院阿闍梨，對於日本天台宗務與教理定有深入認知。[73] 其將天台山地主山王元弼真君比附為日本天台山王，主要是指山王受戒之事。據日本中世文獻《山王利生記》記載，日本天台宗祖師最澄（767-822）為日吉神社中的大宮、二宮、聖真子三神授菩薩戒，[74] 平沢卓也指出，關於山王受戒的傳說，主要出現在日本中世與近世時期的文獻中。山王受戒的傳說中，多載山王三聖接受最澄或圓珍之授戒，但關於授戒的詳細內容難以得知。平沢卓也認為，日本天台山王等同於在家信徒般受戒，乃是建立在天台宗特有的戒律觀上，且與比叡山神的信仰，以及最澄的「神佛習合」觀有關係。[75]

最澄弟子一乘忠所撰《叡山大師傳》記載，最澄於弘仁五年（814）赴筑紫國（今福岡縣內），「奉為八幡大神於神宮寺

---

[72] 成尋著、王麗萍校點，《新校參天台五臺山記》卷 1（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 52。

[73] 成尋著、王麗萍校點，《新校參天台五臺山記》，頁 2-8。

[74] 《日吉山王利生記》，收入神道大系編纂会編，《神道大系》神社編 29（東京：神道大系編纂会，1983 年），頁 654。

[75] 平沢卓也，〈山王の受戒—中古天台における神祗觀の一斑—〉，《東洋の思想と宗教》第 22 號（2005 年 3 月），頁 94-95。

臺大宗教與思想資料庫

自講《法華經》」，八幡大神託宣說明，不聞法因已久，得遇最澄說法，因以紫袈裟、紫衣供養之。[76] 後來最澄又赴豐前國（今福岡縣內）田和郡賀春神宮寺講《法華經》，以謝神恩。傳中記載往昔最澄渡海時，曾寄宿賀春山下。夜晚夢見一梵僧來訪，左半身如人，但右半身如石。其自云為賀春山神，伏請最澄「救業道之苦患」；若蒙救度，當日夜守護協助最澄求法。最澄醒後便建法華院，於中講《法華經》；後最澄於急難之時，果蒙此神救助。[77]

《叡山大師傳》記載最澄為八幡大神講《法華經》、授戒，乃至於為賀春山神講《法華經》，使其得以離脫神身業道之苦，進而獲得神明的供養與護持。此般情節，與前節所述，見載於中國中古時期釋氏輔教之書中，祠神自稱佛弟子成為「護法善神」、聞法受戒得以「神道離脫」的僧神交涉事蹟，極其相似。

吉田一彥認為，最澄為神講經、授戒的神佛習合思想，在日本時，已受到奈良時代以來的「神道離脫」、「護法善神」思想之影響。在入唐之後，最澄對於神佛習合的接受更加明確，從而基於其於天台山求法時，對於智顗建立天台山王做為天台山護法之認知，導入「山王」的稱呼。[78] 然由最澄所撰《法華長講會式》中可見，其將「比叡山王」納入宗派的儀式規範，強調其恆護道場的角色，[79] 以落實在日本天台宗信仰中。正因山王被納入日本天台宗比叡山的信仰中，深明此道的成尋，才會在巡禮天台

---

76 一乘忠，《叡山大師傳》，收入比叡山專修院附屬叡山学院編，《傳教大師全集》（滋賀：比叡山圖書刊行所，1927 年），頁 28。

77 一乘忠，《叡山大師傳》，頁 29。

78 吉田一彥，〈最澄の神仏習合と中国仏教〉，頁 13-24。

79 日・最澄，《法華長講會式》卷上，《大正藏》冊 74，第 2363 號，頁 247 中 19。

臺大學術期刊資料庫

山禮拜元弼真君王子喬後，特別記載「宛如日本天台山王」。

二、天台「垂迹」觀

日本的神佛習合論中，最具日本特色的部分，當屬「本地垂迹說」，指佛菩薩為救度眾生，化現為日本神祇，可謂神佛習合論的核心主題。[80] 然此說並非日本獨創，乃是源於佛教內部的義理論說，為解釋永恆存在的佛與現實世界中的釋迦牟尼二者間的關係。

本迹說最早見於僧肇《注維摩詰經》序文：

> 幽關難啟，聖應不同。非本無以垂迹，非跡無以顯本，本迹雖殊，而不思議一也。[81]

僧肇所云，是指久遠實成的佛陀為能救度眾生，在世間化現為歷史人物「釋迦牟尼」。如此將佛視為「本」，釋迦牟尼視為「迹」的邏輯，源於《法華經》〈如來壽量品〉中，闡述釋迦牟尼與佛陀的關係。[82]

值得注意的是，僧肇所述本迹之論，在後續中國佛教的發展中，多見於重視《法華經》的天台宗論述與標舉之。由天台宗祖智者大師智顗所講述撰作，為天台宗最重要的幾部根本

---

[80] 門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，《日本佛教的基礎——日本 I 》，頁 304。

[81] 姚秦．僧肇，《注維摩詰經》卷 1，《大正藏》冊 38，第 1775 號，頁 327 中 3-5。

[82] 姚秦．鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 42 中 1-44 上 4。

臺大學術期刊資料庫

典籍中，包含《妙法蓮華經玄義》、[83]《妙法蓮華經文句》、[84]《觀音玄義》、[85]《淨名經疏》（即《維摩經疏》，先後有《淨名玄義》、《淨名文句》、《維摩經文疏》、《維摩經玄疏》等版本）等著，[86] 均有援引僧肇的本迹論述。佐藤哲英指出，這些著作多是智顗講說，由其弟子筆錄、整理、修治，乃至再治而成。[87] 其中，《妙法蓮華經文句》自禎明元年（587）至貞觀三年（629），經灌頂聽記、修治與添削；後又由左溪玄朗（673-754）於天寶七年（748）修改難解文句。《妙法蓮華經玄義》則於開皇十三年（593）至仁壽二年（602），由灌頂聽記、整理，再經修治而定稿。《淨名經疏》則是智顗晚年最重要與最圓熟之作，詳述四教與三觀說。[88]

智顗論及本迹之說，主要關注「佛法根本」之法身菩薩，如何為降服天魔、外道與其眷屬，方便化生於人間。其於《維摩經玄疏》中云：

> 法身菩薩住諸三昧，生人天中，為天人師，造論，作諸經書。……《清淨法行經》說：「摩訶迦葉，應生振旦，示名老子。設無為之教，外以治國；修神仙之術，內以治

[83] 隋・智顗，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 766 上 24-25。

[84] 隋・智顗，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34，第 1718 號，頁 2 中 6、129 中 3-4。

[85] 隋・智顗說、灌頂記，《觀音玄義》，《大正藏》冊 34，第 1726 號，頁 877 下 24-25。

[86] 隋・智顗，《維摩經文疏》，《卍續藏經》冊 18，第 338 號；隋・智顗，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，第 1777 號，頁 465 下 5-6。

[87] 林志欽，〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉，《真理大學人文學報》第 4 期（2006 年 3 月），頁 27-28。

[88] 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に関する基礎的研究》（京都：百華苑，1961 年），頁 361-363、339-340、420-429、669-671。

臺大學術期刊資料庫

> 身」。彼經又云：「光淨童子，名曰仲尼，為赴機緣，亦遊此土。文行誠信，定禮刪詩，垂裕後昆種種諸教」，此即世界悉檀也[89]。

此處智顗引用《清淨法行經》，指出摩訶迦葉化生為老子、光淨童子化生為孔子，說明法身菩薩為化度眾生之利益，而生人天中，作諸經書為天人師。《清淨法行經》是盛行於南北朝時期的中國撰述經典，可能是為對應西晉祭酒王浮所撰《老子化胡經》而造，約在梁代以前所撰述。[90] 智顗引此闡發其所認知的本迹說，展現出其對於世間法與出世間法的會通與包容，也成為天台宗教義的重要認知。

智顗之後，長年筆錄、修治智顗思想著作的灌頂，成為天台教學的弘揚者。《續高僧傳》卷一九〈唐天台山國清寺釋灌頂傳〉載：

> 自（灌）頂受業天台，又稟道衡岳，思、顗三世，宗歸莫二。若觀若講，常依《法華》。又講《涅槃》、《金光明》、《淨名》等經，及說圓頓、止觀、四念等法門，其遍不少。且智者辯才，雲行雨施，或同天網，乍擬瓔珞，能持能領，唯頂一人。[91]

灌頂承繼智顗之學，深為天台宗門所信任；甚至在智晞（557-628）傳中，記載智晞於逝前夢見至兜率天，見智者大師保留一寶座給灌頂，並云：「灌頂却後六年，當來昇此說法。」[92] 可以推

---

89 隋．智顗，《維摩經玄疏》卷 1，頁 523 上 10-20。
90 釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989 年），頁 4669。
91 唐．道宣，〈唐天台山國清寺釋灌頂傳〉，《續高僧傳》卷 19，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 585 中 2-7。
92 唐．道宣，〈唐台州國清寺釋智晞傳〉，《續高僧傳》卷 19，《大正藏》

臺大佛教研究資料庫

想，長年筆錄、修治智顗學說，並成為智顗思想法說繼承者的灌頂，在講授《法華經》、《淨名經疏》（即《維摩經疏》）時，應亦會傳講智顗所提出的本迹說。

爾後，被譽為天台宗九祖的荊溪湛然（711-782），在《法華文句記》、《維摩經略疏》、《法華玄義釋籤》、《妙法蓮華經玄義釋籤》中，亦多次強調與闡述智顗本迹說。如《法華文句記》中云：「本自有迹故云本迹，非迹無以顯本，此迹即是本家之迹，非本無以垂迹，故二千迹中之迹即二千本中之迹，上下悉然。」[93]《維摩經略疏》又云：「非本無以垂迹，故有應形應土；非迹無以顯本，故引物同歸法身真國。」[94]《法華玄義釋籤》云：「夫論迹者約有本說，本為法身、迹為八相，初住之前無法身本，故不得論本高迹下，仍有過上，又不得論本迹俱高。」[95]《妙法蓮華經玄義釋籤》中更直言：「非本無以垂迹，若能解迹則亦知本。」[96] 值得注意的是，湛然述及之本迹說，與部派佛教開始發展的法身論存在一定關係，並非中國佛教的特質。[97]

而至中唐時期，兼修華嚴、天台、三論、律學與禪觀的清涼澄觀（737-839），多次在《大方廣佛華嚴經疏》中述及本迹說，主張：

冊 50，第 2060 號，頁 582 下 22-23。

93 唐・湛然，《法華文句記》卷 2，《大正藏》冊 34，第 1719 號，頁 180 上 1-3。

94 隋・智顗，《維摩經略疏》卷 1，《大正藏》冊 38，第 1778 號，頁 564 上 12-13。

95 唐・湛然，《法華玄義釋籤》卷 15，《大正藏》冊 33，第 1717 號，頁 924 上 17-19。

96 唐・湛然，《妙法蓮華經玄義釋籤》卷 2，《乾隆大藏經》冊 116，第 1490 號，頁 565 中 13-14。

97 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師佛學著作集》（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 43-107、109-172。

臺大佛學期刊資料庫

> 四本末無礙門者，謂初舉照山王之極說，明非本無以垂末；後顯歸大海之異流，明非末無以歸本。故本末交映、與奪相資，方為攝生之善巧矣。[98]

其他還有《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》[99]、《華嚴經行願品疏》、[100]《華嚴經疏鈔玄談》等作，[101] 均可見澄觀以源於《法華經》、《維摩詰經》之「非本無以垂末，非末無以顯本」說，來解釋《華嚴經》的重要性，甚至做出「通論總有五位：一根本一乘，如《華嚴經》；二密意小乘、三密意大乘、四顯了三乘，上三如《深密》；五破異一乘，如《法華》」之判教位階。[102]

由上考察，可知本迹說源於《法華經》，經僧肇提述，後由智顗引用與闡發，進而成為天台宗教學傳承之說，甚至還影響澄觀一系華嚴宗的論說。

日本學界普遍認為，「自最澄之後，本迹理論成為比叡山天台教學中反覆宣講的論點」，因之，比叡山可能是日本本地垂迹說開展發揮的根本。[103] 佐藤真人即認為，最澄弟子義真（781-833）在面對最澄示寂後教團面臨分裂危機時，藉由強調日吉山王信仰之神威，以凝聚教團之向心力。[104] 至義真弟子的時代，比叡

---

98 唐．澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 513 下 13-17。

99 唐．澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號

100 唐．澄觀，《華嚴經行願品疏》，《卍續藏經》冊 5，第 227 號。

101 唐．澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》，《卍續藏經》冊 5，第 232 號。

102 唐．澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，頁 513 下 17-20。。

103 門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，頁 305。

104 佐藤真人，〈平安初期天台宗の神仏習合思想——最澄と円珍を中心に〉，收入吉原浩人、王勇編，《海を渡る天台文化》（東京：勉誠出版，2008 年），頁 151-175。

臺大學術期刊資料庫

山將神祇視為「垂迹」的意識更為明顯。[105]《三代實錄》「貞觀元年（859）八月二十八日」條載十禪師傳燈大師惠亮（802-860）上表云：「大士垂迹，或王或神，故聖王治國，必賴神明之冥助。」[106] 大士即為菩薩，惠亮之說，相似於智顗《維摩經玄疏》所云：「法身菩薩住諸三昧，生人天中，為天人師，造論，作諸經書。」至仁和三年（887）三月十四日，圓珍基於主張「當寺法主大比叡、小比叡兩名神，陰陽不測，造化無為，弘誓亞佛，護國為心」，上表奏請在延曆寺追加大、小比叡山神的兩名年分度者。[107] 門屋溫認為，在圓珍的論述中，大小比叡山神不再是為離脫神身而尋求救度的神祇，而是成為「亞佛（從佛）」而存在。[108]

前文已述最澄入唐後，將受戒離脫神身，成為護法善神的天台山王信仰，帶回日本；在建立比叡山時，將「大小比叡、山王眷屬」與諸佛菩薩、金剛護法、天神地祇、八大名神等，同列為守護大日本國之神祇。更在《法華長講會式》、[109]《長講金光明經會式》、[110]《長講仁王般若經會式》等三部長講會式中，[111] 將「大小比叡山王」列入儀式之中。郭珮君指出，最澄制訂三部長講會式，應是參考從天台山攜回之「天台山國清寺百錄五卷」。[112] 顯

[105] 門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，頁 305。
[106] 藤原時平等，《日本三代實錄》卷 3，收入經濟雜誌社編，《國史大系》卷 4（東京：經濟雜誌社，1987 年），頁 42。
[107] 藤原時平等，《日本三代實錄》卷 50，頁 709。
[108] 門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，頁 306-307。
[109] 日・最澄，《法華長講會式》，《大正藏》冊 74，第 2363 號。
[110] 日・最澄，《長講金光明經會式》，《大正藏》冊 74，第 2364 號。
[111] 日・最澄，《長講仁王般若經會式》，《大正藏》冊 74，第 2365 號。
[112] 郭珮君，〈古代東亞佛教儀式中所見的山王〉，頁 143。

臺大佛學研究期刊 版權所有

見最澄對於山王信仰的認知與相應之道，深受唐朝天台山僧神交涉、神道離脫、護法善神現象所影響。

再者，除了最澄對於天台宗山王信仰的援引外，真言宗祖空海在〈建立金剛峯寺最初勸請鎮守啟白文〉中，也述及「奉為鎮國安民，於此幽原，建立除災秘密道場。然則院廓十方界、本部十天鎮、各方結界七里間，地主、山王約誓護念。」[113] 顯示空海也對「山王」信仰有所知悉。在其《御請來目錄》中，載明空海也攜回智顗所撰《法華玄義》、《法華文句疏》、《四教義》（《淨名玄義》之一部分）、湛然撰著的《法華文句記》，以及澄觀《華嚴經疏》。[114] 這些典籍是否影響空海對於「山王」信仰的認識，有待進一步深究。

另根據《傳教大師將來台州錄》記載，最澄攜回日本的典籍中，幾乎囊括當時能見之天台教學相關著述。智顗述及本迹說之《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》、《觀音玄義》、《淨名玄義》、《淨名文句》、《維摩經文疏》、《維摩經玄疏》；荊溪湛然的《法華文句記》、《妙法蓮華經玄義釋籤》、《維摩經略疏》等，均在其列。[115] 這些天台教學典籍應是比叡山教團學習天台宗教法最重要的依據。而最澄弟子在其逝後，更進一步引用天台教學核心典籍中所述之本迹說，建構日吉山王信仰與神威，甚至改變其地位成為「亞佛」。

由此節所述觀之，日本天台宗的山王信仰，確與唐朝天台山

[113] 空海，《拾遺雜集》，收入祖風宣揚會編」，《弘法大師全集》卷 10，（東京：吉川弘文館，1909），頁 250-252。

[114] 日・空海，《御請來目錄》，《大正藏》冊 55，第 2161 號，頁 1064 上 2-7。

[115] 日・最澄，《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》冊 55，第 2159 號，頁 1055 中 13 -1057 中 4。

臺大學術期刊資料庫

的山王觀存在一定的連結；而日本神佛習合論中，關於「本地垂迹說」之思想與理解，亦可謂源於中國天台宗的本迹觀。如此信仰觀念透過天台教學典籍傳播至日本，並隨著日本天台宗比叡山建構闡發日吉山王信仰，影響所及，終至日本中世的院政期與鎌倉期，開展出日本的本地垂迹說。

伍、結論

過往日本學界討論神佛習合的課題，多限於日本神祇與佛教的關係，甚至將之確定為日本獨特的宗教現象。然而，「神佛習合」並非日本固有的現象，更非日本神祇才有與佛教融合的情況。印度佛教中的諸天善神，正是印度傳統鬼神信仰被佛教吸納後的結果，此一情形在藏傳佛教中亦可得見。[116]

無論是在佛教發源的印度，乃至於佛教傳播所至的中國、朝鮮半島、東南亞、西藏等地，均有產生神佛習合的現象，門屋溫稱之為佛教傳播所造成的「泛亞洲現象」。因之，所謂的「神佛習合」並非僅限為日本宗教信仰相關研究課題，而是在探討整個亞洲佛教的發展與變化時，無可避免的重大課題。[117]

近來日本學界認為，日本在八世紀透過遣唐使、求法僧的

---

116 關於原始佛教與藏傳佛教中的神佛融合研究，可參考高楠順次郎、木村泰賢著、高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（臺北：臺灣商務印書館，1975年）；印順，《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作集》（臺北：正聞出版社，1993年）；曾根正人，〈第1章 多神教としての仏教とその東流—東アジア仏教における神仏信仰の基盤—〉，吉田一彦編，《神仏融合の東アジア史》，頁17-53；許明銀，《西藏佛教史》（臺北：全佛出版社，1988年）；Giuseppe Tucci，《西藏的宗教》（臺北：桂冠圖書公司，1997年）；才讓，《藏傳佛教信仰與民俗（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2017年）。

117 門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，頁282。

臺大學術期刊資料庫

活動，積極接受來自唐朝的佛教，並引進自東晉以來發展出的神佛習合／神佛融合思想後，才開始出現日本本地的神佛習合／神佛融合現象；而來自中國的佛法，也透過神佛融合思想，得以傳揚於此後的日本。在此發展脈絡下，八、九世紀的日本創建了不少「神宮寺」；成書於此時期的《日本靈異記》、《續日本記》中，也出現許多護法善神、神道離脫的事蹟。[118]

基於上述將神佛習合視為泛亞洲佛教現象的研究視角，本文考察了中國中古時期江南地區僧神交涉事蹟中，所展現的神佛習合現象與發展，進而梳理文獻中所載天台山神佛習合的事蹟，並探究天台宗教法中的「本迹觀」，對於日本神佛習合說之開展可能存在的影響。

前文所述八、九世紀日本接受神佛習合說後，基於神祇「神道離脫」的需求，於神社內或鄰近處建立「神宮寺」，寺中有僧侶為神祇誦經或修持護摩法。[119] 此般為神祇所造的神宮寺，幾乎未見於中國，但在宋代以後，出現於佛寺中奉祀祠神的情況。如宋《景定建康志》「衡陽山」條記載：「舊傳朗法師嘗在此，有衡陽神女忽來聽講，後遂為此神，名其山曰衡陽。今鐘山鄉資福院有神像可考。」[120] 甚至出現寺中奉祀淫神的情況，如《寶慶四明志》〈惠光院〉條記載唐咸通八年（867）所建的鄞縣惠光院「嘗有妖僧塑神像，納老烏於其腹，以術咒之，使為禍福於人而

[118] 吉田一彥，〈第 14 章 古代における神仏の融合〉，氏編，《神仏融合の東アジア史》，頁 454-523；關山麻衣子，〈第 15 章 平安時代における神の容—神仏融合と神仏隔離—〉，吉田一彥編，《神仏融合の東アジア史》，頁 529。

[119] 門屋溫，〈第五章 神佛習合的形成〉，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，頁 288。

[120] 南宋．周應合，〈衡陽山〉條，《景定建康志》卷 16，收入中華書局編，《宋元方志叢刊》（北京：中華書局，1990 年），頁 1563。

臺大學術期刊資料庫

邀利。民之有災患，不禱其神則不寧。乾道中守張津知之，追妖僧至庭下，具得奸狀。遣吏剖其像，果有死烏。杖其僧而逐之，民以安息。」[121] 進而到了明清時期，神佛共祀於一廟的事例並不少見。

此外，亦出現佛教與民間信仰結合的現象。[122] 例如在福建，九座禪師被視為龍樹菩薩的化身；[123] 建州的澡先被視為辟支佛化身，被謚為「妙應法威慈濟禪師」，[124] 在閩西北極具影響力，每逢誕辰，民間都要舉行紀念活動；[125] 寧化的伏虎禪師被塑造成為當地的保護神等。[126] 此類異僧信仰，反映出中國不僅有佛教與祠祀信仰融合的現象，也發展出「本地垂迹」的傳說，形成神佛雜揉的信仰型態。再者，中古時期的道教文獻已可見迦葉菩薩化為老子、善思菩薩降生為葛仙公等說，[127] 道教文獻中關於神仙與佛菩薩的關係之論述，值得再做深究。

宋代以降，江南地區陸續出現雜揉佛教與民間信仰的白雲宗、白蓮宗，乃至於到明代出現儒釋道三教合一的羅教，後續進而發展出齋教、白蓮教、一貫道等民間宗教。此類三教合一的民間宗教發源於江南地區，自有其時代與社會背景。然欲追溯此類

121 宋・胡榘修，方萬里、羅濬纂，〈惠光院〉條，《寶慶四明志》卷 13，收入中華書局編，《宋元方志叢刊》，頁 5170。
122 嚴耀中，〈第十四章 融入民間〉，《中國東南佛教史》，頁 311。
123 宋・趙與泌、黃巖孫，〈仙釋〉，《（寶祐）仙溪志》卷三，收入中國地誌研究會編，《宋元地方誌叢書續編》（臺北：大化書局，1990 年），頁 59。
124 宋・普濟，〈扣冰澡先古佛〉，《五燈會元》卷 2，《卍續藏》冊 80，第 1565 號，頁 68 下 17。
125 清・陳壽祺等，〈方外傳〉，《（道光）福建通志》卷 263（臺北：華文書局，1968 年），頁 19。
126 宋・胡太初，《臨汀志》（福州：福建人民出版社，1990 年），頁 167。
127 唐・法琳，《破邪論》卷 1，《大正藏》冊 52，第 2109 號，頁 477 下 22-25。

臺大學術期刊資料庫

神佛融合變化的源頭，或許有必要上溯中國中古時期江南地區佛教與祠祀信仰互動關係的發展。就中，關於中國宗教信仰中的神佛習合／神佛融合現象，仍有諸多課題有待未來再做深究。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、史料

姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。

隋・智顗，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號。

唐・湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33，第 1717 號。

隋・智顗，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34，第 1718 號。

唐・湛然，《法華文句記》，《大正藏》冊 34，第 1719 號。

隋・智顗說、灌頂記，《觀音玄義》，《大正藏》冊 34，第 1726 號。

唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號。

唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。

姚秦・僧肇，《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，第 1775 號。

隋・智顗，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，第 1777 號。

隋・智顗，《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，第 1778 號。

隋・灌頂，《國清百錄》，《大正藏》冊 46，第 1934 號。

梁・慧皎，《高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2059 號。

唐・道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號。

北宋・贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號。

唐・道宣，《釋迦方志》，《大正藏》冊 51，第 2088 號。

唐・徐靈府，《天台山記》，《大正藏》冊 51，第 2096 號。

臺大學術期刊資料庫

唐・法琳，《破邪論》，《大正藏》冊 52，第 2109 號。
日・最澄，《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》冊 55，第 2159 號。
日・空海，《御請來目錄》，《大正藏》冊 55，第 2161 號。
日・最澄，《法華長講會式》，《大正藏》冊 74，第 2363 號。
日・最澄，《長講金光明經會式》，《大正藏》冊 74，第 2364 號。
日・最澄，《長講仁王般若經會式》，《大正藏》冊 74，第 2365 號。
唐・澄觀，《華嚴經行願品疏》，《卍續藏經》冊 5，第 227 號。
唐・澄觀，《華嚴經疏鈔玄談》，《卍續藏經》冊 5，第 232 號。
隋・智顗，《維摩經文疏》，《卍續藏經》冊 18，第 338 號。
宋・普濟，《五燈會元》，《卍續藏》冊 80，第 1565 號。
唐・湛然，《妙法蓮華經玄義釋籤》，《乾隆大藏經》，冊 116，第 1490 號。
梁・蕭統編、唐・李善注，《文選》，上海：上海古籍出版社，1986 年。
唐・杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988 年。
唐・劉禹錫，〈唐故衡岳大師湘潭唐興寺儼公碑〉，《劉禹錫集》，上海：上海人民出版社，1975 年。
唐・魏徵等撰，《隋書》，北京：中華書局，1996 年。
五代・劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1996 年。
宋・胡太初，《臨汀志》，福州：福建人民出版社，1990 年。
宋・胡榘修，方萬里、羅濬纂，《寶慶四明志》，收入中華書局編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990 年。

臺大藝術期刊資料庫

宋・趙與泌、黃巖孫，《（寶祐）仙溪志》，收入中國地志研究會編，《宋元地方誌叢書續編》，臺北：大化書局，1990年。

宋・周應合，《景定建康志》，收入中華書局編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990 年。

清・陳壽祺等，《（道光）福建通志》，臺北：華文書局，1968年。

清・董誥，《全唐文》，北京：中華書局，1996 年。

清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文・全隋文》，北京：商務印書館，1999 年。

《日吉山王利生記》，收入神道大系編纂会編，《神道大系》神社編 29，東京：神道大系編纂会，1983 年。

一乘忠，《叡山大師傳》，收入比叡山專修院附属叡山学院編，《傳教大師全集》第五卷，滋賀：比叡山圖書刊行所，1927 年。

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 年。

空海，《拾遺雜集》，收入祖風宣揚會編」，《弘法大師全集》卷 10，東京：吉川弘文館，1909 年。

藤原時平等，《日本三代實錄》，收入經濟雜誌社編，《國史大系》卷 4，東京：經濟雜誌社，1987 年。

二、研究專書

上田正昭，《神道と東アジアの世界》，東京：德間書店，1996年。

山崎覚士，《中國五代國家論》，京都：思文閣，2010 年。

才讓，《藏傳佛教信仰與民俗（增訂本）》，上海：上海古籍出

臺大藝術期刊資料庫

版社，2017 年。
末木文美士主編、松尾剛次等協編、辛如意譯，《日本佛教的基礎——日本Ⅰ》，《新亞洲佛教史》冊 11，新北：法鼓文化，2019 年。
皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
印順，《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作集》，臺北：正聞出版社，1993 年。
——，《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師佛學著作集》，臺北：正聞出版社，1993 年。
吉田一彥編，《神仏融合の東アジア史》，名古屋：名古屋大學出版會，2021 年。
辻善之助，《日本仏教史之研究》，東京：金港堂書籍，1919 年。
佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に関する基礎的研究》，京都：百華苑，1961 年。
何勇強，《錢氏吳越國史論稿》，杭州：浙江大學出版社，2002 年。
何劍明，《沈浮：一江春水——李氏南唐國史論稿》，南京：南京大學出版社，2007 年。
津田左右吉，《日本の神道》，《津田左右吉全集》卷 9，東京：岩波書店，1949 年。
——著、鄧紅譯，《日本的神道》，北京：商務印書館，2011 年。
宮川尚志，《六朝史研究．宗教篇》，京都：平楽寺書店，1964 年。
徐曉望，《閩國史》，臺北：五南出版社，1997 年。

臺大學術期刊資料庫

高楠順次郎、木村泰賢著、高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，臺北：臺灣商務印書館，1975 年。

許明銀，《西藏佛教史》，臺北：全佛出版社，1988 年。

雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》，北京：三聯書店，2009 年。

圖齊（Giuseppe Tucci），《西藏的宗教》，臺北：桂冠圖書公司，1997 年。

韓森（Valerie Hansen）著、包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999 年。

嚴耀中，《中國東南佛教史》，上海：上海人民出版社，2005 年。

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989 年。

三、研究論文

小南一郎，〈六朝隋唐小說史の展開と佛教信仰〉，收入福永光司編，《中國中世の宗教と文化》，京都：京都大學人文科學研究所，1982 年，頁 415-500(R)。

山折哲雄，〈古代における神と仏〉，收入氏著，《神から翁へ》，東京：青土社，1984 年。

北條勝貴，〈東晋期中国江南における「神仏習合」言說の成立—日中事例比較の前提として—〉，收入根本誠二、宮城洋一郎編，《奈良仏教の地方的展開》東京：岩田書院，2002 年。

古江亮仁，〈奈良時代に於ける山寺の研究—總說篇—〉，《大正大学研究紀要》第 39 號，1954 年 2 月，頁 143-189。

平沢卓也，〈山王の受戒—中古天台における神祇觀の一斑—〉，《東洋の思想と宗教》第 22 號，2005 年 3 月，頁

臺大學術期刊資料庫

93-120。
広神清，〈日本における神道理論の形成〉，《哲学・思想論叢》，第 15 號，1997 年 1 月，頁 1-18。
田村圓澄，〈神仏関係の一考察〉，收入氏著，《飛鳥仏教史研究》，東京：塙書房，1969 年。
伊藤聡，〈神仏習合の研究史〉，《国文学解釈と鑑賞》第 63 卷第 3 號，1998 年 3 月，頁 154-161。
吉田一彦，〈最澄の神仏習合と中国仏教〉，《日本仏教綜合研究》第 7 號，2009 年 5 月，頁 11-29。
——，〈日本における神仏習合思想の受容と展開—神仏習合外来説（序説）—〉，《仏教史学研究》第 47 卷第 2 號，2005 年 1 月，頁 65-77。
——，〈多度神宮寺と神仏習合—中國の神仏習合思想の受容をめぐって—〉，收入梅村喬編，《古代王権と交流四 伊勢湾と古代の東海》，東京：名著出版，1996 年。
寺川真知夫，〈神身離脱を願う神の伝承—外來伝承を視野に入れて—〉，《仏教文学》第 18 號，1994 年 11 月，頁 21-35。
辻善之助，〈本地垂迹說の起源について〉，收入《日本仏教史研究》第一卷，東京：岩波書店，1983 年，頁 55-122。
佐藤真人，〈平安初期天台宗の神仏習合思想——最澄と円珍を中心に〉，收入吉原浩人、王勇編，《海を渡る天台文化》，東京：勉誠出版，2008 年。
——，〈神仏習合の諸様相〉，《東洋學術研究》第 29 卷第 4 號，「特集・アジア文化の種々相と仏教」，1991 年 12 月，頁 112-114。
沈宗憲，〈國家祀典與左道妖異——宋代信仰與政治關係之研究〉，臺北：臺灣師範大學歷史學系博士論文，2000 年。

臺大藝術期刊資料庫

林志欽，〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉，《真理大學人文學報》第 4 期，2006 年 3 月，頁 1-35。

林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經，2008 年，頁 467-498。

林韻柔，〈凝視與再現：天台山記中的宗教文化記憶與行旅書寫〉，《東華漢學》第 27 期，2018 年 6 月，頁 125-161。

金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用：以祠廟信仰為考察的中心〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史所博士論文，2001 年。

長坂一郎，〈日本仏教における神仏習合の伝播について〉，《日本宗教文化史研究》第 8 卷第 2 期，2004 年 11 月，頁 19-34。

宮川尚志，〈孫恩・盧徇の乱と当時の民間信仰〉，收入酒井忠夫編，《道教の総合的研究》，東京：国書刊行會，1977 年，頁 167-195。

堀一郎，〈神仏交涉史に関する一考察〉，《印度学仏教学研究》第 22 號，1954 年 3 月，頁 700-704。

梁滿倉，〈論六朝時期的民間祭祀〉，《中國史研究》，1991 年第 3 期，頁 64-72。

——，〈論蔣神在六朝地位的鞏固與提高〉，收入氏著，《漢唐間政治與文化探索》，貴陽：貴州人民出版社，2000 年。

郭珮君，〈古代東亞佛教儀式中所見的山王〉，《中華佛學研究》第 16 期，2015 年 12 月，頁 127-149。

曽根正人，〈研究史の回顧と展望〉，收入氏編，《論集奈良佛教四 神々と奈良仏教》，東京：雄山閣，1995 年。

逵日出典，〈神仏習合の素地形成と発生期の諸現象—既存発生

臺大藝術期刊資料庫

論への再検討を踏まえて一〉，《芸林》第 40 卷第 4 號，1991 年 11 月，頁 37-70。

須江隆，〈唐宋期における社會構造の變質過程——祠廟制の推移を中心として〉，《東北大學東洋史論集》第 9 號，2003 年 1 月，頁 247-294。

——，〈唐宋期における祠廟の廟額、封號の下賜について〉，《中國——社會と文化》第 9 號（1994 年 6 月），頁 96-119。

楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，《漢學研究》第 28 卷第 2 期（2010 年 9 月），頁 327-362。

——，〈唐代城隍信仰與官府的立祀——兼論其官僚化神格的形成〉，《新史學》第 23 卷第 2 期，2012 年 9 月，頁 1-38。

——，〈唐宋之間的國家與祠祀——兼論祠祀的「中心化」〉，臺北：臺灣大學歷史所博士論文，2009 年。

雷聞，〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉，《宗教學研究》2003 年第 3 期，頁 70-77。

蔡宗憲，〈中古攝山神信仰的變遷〉，《唐研究》第 18 卷，2012 年 12 月，頁 1-20。

——，〈佛教文獻中的山神形象初探〉，收入朱鳳玉、汪娟編，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》，臺北：新文豐出版公司，2010 年。

魏斌，〈安世高的江南行迹——早期神僧事迹的敘事與傳承〉，《武漢大學學報》第 65 卷第 4 期，2012 年 7 月，頁 39-48。

——，〈宮亭廟傳說〉，收入氏著，《山中的六朝史》，北京：三聯書店，2019 年。

嚴耀中，〈唐代江南的淫祠與佛教〉，《唐研究》第 2 卷，1996 年 12 月，頁 51-61。

臺大學術期刊資料庫

Exploring the Patterns of Interaction between Buddhism and Folk Beliefs in Medieval East Asia: Also on the Syncretistic Fusion of Folk Gods and Buddhism of Chinese and Japanese Tiantai School

Yun-jo Lin *

Abstract

In the Buddhist literature of the medieval Chinese, there are common records of conflicts and compatibility between Buddhism and folk beliefs. Many stories and legends record that godsand animals were transferred and subdued by Bodhisattvas or monks and became the guardian of Buddhism. Especially in Jiangnan, where the belief in blessings is flourishing, there are almost endless stories of the competition and cooperation between Buddhist and folk beliefs. Such a situation not only made the Buddhism develop regional characteristics, but also caused changes in quality and quantity in the process of folk belief competing with Buddhism.

This article attempts to investigate the deeds of the negotiation between monks and folk belief gods in the Jiangnan in medieval China. It explores the phenomenon and development of the combination of gods and Buddhas, and then sort out the records of the combination of Gods and Buddhism originate in Tiantai literature.

臺大學術期刊資料庫

* Associate Professor, Department of History, National Chung Cheng University.

Additionally, the study delves intothe “Honji suijaku” 本地垂跡 in Tiantai religion, which may have the impact on the development of the syncretistic fusion of Shintoism and Buddhism origin. This even became the source for the development of syncretic Buddhism and folk beliefs in the Jiangnan region since the Song Dynasty.

Keywords: folk beliefs, *Shinbutsu-shūgō*, Tiantai School, Mount Tiantai, Mount Hiei

臺大學術期刊資料庫

臺大學術期刊資料庫