

# 明代上天竺講寺觀音信仰之研究

**A Study on the Avalokiteśvara of the Upper T'ien-chu**

**Monastery during thüe Ming dynasty**

徐一智 Hsü Yi-zhi

法光學壇 Dharma Light Lyceum  
第七期 ( 2003 年 ) 頁數 77-118

法光雜誌社 台北市

---

p77

摘要

上天竺講寺因得奇木觀音，遂被世人視為觀音顯靈聖地。從五代至明代，上天竺都是屬於觀音信仰者崇拜的香火道場。明代上天竺觀音更被認為具有祈雨轉晴的神力，而且具有非男、非女的神性，能應身普門救渡眾生。亦因觀音有此神力，而此神力又幫助官員統治民眾，也救渡民眾度過許多人生危機時刻，所以寺方因此擁有許多信徒，上天竺講寺的香火依舊興盛不替。故本文即就：（一）觀音信仰與上天竺講寺的興起和沿革；（二）明代上天竺講寺的狀況；（三）明代上天竺講寺的主持僧侶（四）明代上天竺講寺觀音信仰的內涵；（五）明代上天竺講寺觀音信仰的相關活動等部分，來討論明代上天竺講寺的觀音信仰。

關鍵字：明代，佛教，觀音信仰，上天竺講寺，觀世音菩薩。

---

p78

## Abstract

The fame of the Upper T'ien-chu Monastery (上天竺講寺) was correlated with a miraculous image of Kuan-yin (觀音) that was "spontaneously formed". From the Five dynasties to the Ming dynasty, the Upper T'ien-chu was the monastery of the Avalokiteśvara (觀自在). The Kuan-yin of the Upper T'ien-chu Monastery became known for her efficacy in averting natural disasters, saving people in every trouble and having not male or not female's force during the Ming dynasty. Because of Kuan-yin's force, the Avalokiteśvara could help government to control the people. Therefore, the same classes of people were responsible for the Upper T'ien-chu Monastery becoming a center for Kuan-yin worship. A lot of persons contributed their properties and lands to the Upper T'ien-chu Monastery. So, this article is to research on the Avalokiteśvara of the Upper T'ien-chu Monastery during the Ming dynasty based on below questions :

- ( 1 ) the rise of the Upper T'ien-chu Monastery from the Five dynasties to the Ming dynasty,
- ( 2 ) the development of the Upper T'ien-chu Monastery during the Ming dynasty,
- ( 3 ) the main monks ( leaders ) of the Upper T'ien-chu Monastery during the Ming dynasty,
- ( 4 ) the meaning of the Upper T'ien-chu's Kuan-yin during the Ming dynasty,
- ( 5 ) Kuan-yin and the activities of the Upper T'ien-chu Monastery during the Ming dynasty.

Keywords : Buddhism, Ming dynasty, Kuan-yin, Avalokiteśvara, the Upper T'ien-chu Monastery.

---

觀音信仰是根據《法華經觀音普門品》中的教義而來，觀音信仰起源於南印度，而傳播到亞州各地。關於觀音的意義、起源和印度觀音信仰的狀況等問題，可參考松本文三郎〈觀音の語義と古代印度、支那におけるその信仰について〉、佐藤泰順〈六朝時代の觀音信仰〉、後藤大用《觀世音菩薩本事》、鄭僧一《觀音—半個亞洲的信仰》、刑莉《觀音信仰》和 Yü, Chün-fang, *Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokiteśvara* 等著作。可藉由此些著述，來瞭解觀音信仰發展的一些脈絡<sup>[1]</sup>。觀音信仰傳入中國，有史記載，似乎是於西晉竺法護譯出《觀音經》，而避過火災之厄的傳聞後，才開始流行。至姚秦時，鳩摩羅什再譯《妙法蓮華經》之後，觀音信仰又漸漸興盛起來。伴隨著觀音信仰的普遍流行，而有《高王觀音經》、《觀世音菩薩救苦經》等諸經產生。另外，也有與觀音相關的靈驗記之書籍出現，例如謝敷《觀世音應驗傳》、劉義慶《宣驗說》、陸杲《繫觀世音應驗記》和張演《續光世音應驗記》等諸著作。及至智者大師時（智顛，538-579 年），其以哲理基礎，奠定觀音信仰，並開啓天台宗<sup>[2]</sup>，在中國，觀音信仰更趨於普及<sup>[3]</sup>。

---

[1] 松本文三郎及佐藤泰順的著作收入涑水侑，《觀音信仰》（東京：雄山閣出版株式會社，昭和六十年），頁 3-17，頁 18-38。後藤大用著、黃佳馨譯，《觀世音菩薩的本事》（台北：天華，一九九四年），頁 1-16，頁 47-52。刑莉，《觀音信仰》（台北：漢陽，一九九五年），頁 19-45。Chün-fang Yü, *Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, (Princeton University Press 1995), pp.1-92。

[2] 智顛以《法華經》開創天台宗，他綜合當時諸家教相判釋，獨自創出「五時八教判」的思想，以《法華經》為諸經中最高權威。野上俊靜等著、釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（台北：商務，一九九五年），頁 58-59。

[3] 佐伯富著、陳順平譯，〈近世中國的觀音信仰〉，《圓光佛學學報》，第三期，一九九九年，頁 425-426。牧田諦亮，《六朝古逸觀世音應驗記 研究》（京都：平樂寺書店，一九六八年），頁 51。李焘，《觀音菩薩寶卷》（吉林：人民出版社，一九九五年），頁 2-265。涑水侑，《觀音信仰》，頁 17-138。鄭僧一著、鄭振煌譯，《觀音—半個亞洲的信仰》（台北：華宇，一九八七年），頁 241-246。南懷瑾，《觀音菩薩與觀音法門》（台北：老古文化，一九九二年），頁 6-102。藍吉富，《觀世音菩薩聖德新編》（台北：迦陵，一九九五年），頁 3-38，頁 43-64，

頁 75-92。于君方，〈觀音在亞洲〉，《香光莊嚴》，第五十九期，一九九九年，頁 6-19。于君方，〈閃現光與慈悲的菩薩〉，《香光莊嚴》，第五十九期，一九九九年，頁 22-39。楊曾文，〈觀世音信仰的傳入和流行〉，《世界宗教研究》，第三期，一九八五年，頁 21-33。

---

p80

觀世音菩薩是中國重要的神祇，觀音信仰深契於中國人的心中，其不只是屬於一種精神的信仰，亦和物質文化相關。換而言之，觀音信仰不僅存在中國人之心，而且也存在於信徒所建的觀音寺院裡，並供人祈求膜拜<sup>[4]</sup>。中國有許多觀音聖殿，較靈感的道場，根據釋印光〈石印普陀山志序〉所言：

菩薩大慈大悲，普為法界眾生恃怙。由茲，舉國人民各信奉，故有家家觀世音之常談。其應化道場，固非一處，如陝西南五台山、大香山、浙江天竺山等，皆感應昭著……<sup>[5]</sup>。

中國著名的觀音應化道場有：南五台山、大香山、天竺山（上天竺講寺）等地。欲研究觀音信仰在中國的傳播，這些道場當是很好的研究對象，故本文即先以明代上天竺講寺為題，探討其寺院的興起與沿革、信仰內涵、住持僧侶和相關活動等課題<sup>[6]</sup>。

## 二、觀音信仰與上天竺講寺的興起和沿革

五代時期，錢氏吳越建都杭州，並大力推行佛教，此時東南禍亂不多，故以杭州為中心的佛教文化興盛一時。及至宋朝，佛教亦以武林地區為盛，當時佛寺更驟增至三百六十所。後來宋室南渡，以臨安（杭州）為首都，全國經濟重心更轉向南方，僧侶和佛教文化則隨著移至杭城，所以佛教在其地穩定成長，杭州便成為佛國盛地，各種宗派及信仰的寺院甚多<sup>[7]</sup>。其中，上天竺講寺即是以觀音信仰而聞名，

---

[4] 邢莉，《觀音信仰》，頁 225-226。

[5] 釋印光〈石印普陀山志序〉，《普陀洛迦新志》（台北：宗青，一九九四年），卷首，頁 14-16。

[6] 學者于君方因為探討觀音在中國轉成女性的發展，故有討論到上天竺講寺。然其研究較著重五代上天竺講寺的情形，以五代上天竺觀音為白衣觀音，做為觀音在中國轉成女性的證據。除此之外，尚未發現有研究明代上天竺講寺觀音信仰的學術性論著。Chün-fang Yü, *Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, pp.360。除了于氏著作外，另外有一些通論性的著作有言及上天竺講寺，例如：王仲備，《中國名寺志典》（北京：中國旅遊出版社，一九九一年），頁 294-293。陳定山，《西湖》（台北：正中，一九五八年），頁 32-33。申屠奇，《西湖古今談》（浙江：浙江人民出版社，一九八二年），頁 147-153。

[7] 唐代的佛教發展，經過眾多高僧對佛經的傳譯和研究，已開始形成不少的佛教宗派。唐代的杭州佛教是以華嚴宗和牛頭宗（牛頭禪）為主，因為這兩宗的流佈，就在杭州的湖山間，興建不少佛寺。五代時期，錢鏐以「信佛順天」為宗旨，大力提倡佛教。由於帝王的提倡，加上東南此時禍亂不多，致使吳越國都杭州城寺院遍布，佛塔林

---

p81

根據《咸淳臨安志》記載：

後晉天福四年（939 年），僧道翌結廬山中，夜有光，就視得奇木。命孔有謙刻觀音像，會僧勳從洛陽持古佛舍利來，因納之頂間，妙相具足。錢忠懿王（弘俶）夢白衣人求治其居，王感寤，乃即其地創佛廬，號天竺看經院（上天竺講寺前身）……[8]。

《杭州上天竺講寺志》又言：

錢忠懿王嘗夢白衣人求葺其居，曰：『能昌爾國』……訪知，惟天竺大士衣白，因建看經院崇奉焉，此上天竺祈夢之始……[9]。

上天竺講寺的興起，乃是因為觀音菩薩示現其間的原故。僧道翌得奇木而刻成觀音聖像，錢忠懿王（錢弘俶）因夢感觀音求治居之地，即為菩薩創建佛寺。從此以後，上天竺講寺的觀音信仰便興起，天竺山被視為觀音顯靈的聖地。上天竺講寺被認為是觀音的香火道場後，寺院香火之盛，歷代來朝山禮拜的民眾，更是絡繹不絕。

上天竺講寺從五代興起後，歷代皆有發展，關於其沿革，根據《武

林梵志》所記載：

上天竺寺晉天福間（939 年左右），僧道翬結庵山中，一夕，見

---

立，梵音相聞，僧眾雲集。及至宋朝，宋太祖統一中國，對佛教採保護政策，認為可藉佛教統治人民。面對反對佛教者，則加上「非毀佛教，誑惑百姓」的罪名，發配充軍。在政府支持保護下，此時佛教亦以浙江為盛，杭州佛寺遂驟增至三百六十所。後來宋室南渡，以杭州為都，佛教更在杭州穩定成長。及嘉定年間（1208-1224 年），宋寧宗品評江南各寺，評出的禪寺、教寺、律寺的「五山十刹」中，即有多處位於杭州。五山十刹中在杭州的寺院有：（一）禪院五山中，徑山萬壽禪寺、景德靈隱寺、淨慈山報恩光孝寺；（二）禪院十刹中，中天竺山天寧萬壽永祚寺；（三）教院五山中，上天竺寺、下天竺寺；（四）教院十刹中，集慶寺、崇恩演福寺、普福寺。這些寺院都位於杭州境內，其中，上天竺講寺為教院五山中之首刹。黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：學生，一九八九年），頁 165-185，頁 315-316。李祖榮等著，《吳越首府杭州》（浙江：人民出版社，一九九七年），頁 93-99。賴建成，〈吳越佛教之發展〉，文化大學史學研究所碩士論文，一九八六年，頁 41-165。釋見曄，〈洪武時期佛教發展之研究——以政策、僧侶、寺院為中心〉，中正大學歷史研究所碩士論文，一九九四年，頁 45-47。郎瑛，〈五山十刹〉，《七修類稿》（北京：新華書店，一九九八年），卷五，頁 60。釋際祥，〈淨慈寺總敘〉，《淨慈寺志》（台北：宗青，一九九四年），卷一，頁 117-125。劉一清，〈三天竺〉，《錢塘遺事》（山東：泰山，二〇〇〇年），卷一，頁 3137。

[8] 潛說友原纂修，汪遠孫校補，《咸淳臨安志》，收入《中國方志叢書》（台北：成文，一九七〇年），華中：第四十九號，頁 14-15。釋廣賓，《杭州上天竺講寺志》，收入《中國佛寺史志彙刊》（台北：宗青，一九九四年），第二十六冊，頁 173-175。

[9] 同上註，頁 5。

---

p82

瑞光發於山澗，就視之，得奇木，刻畫觀音大士像。後漢乾祐間（948-950 年），有僧從勛，自洛陽持古佛舍利來，置頂中，妙相咸備，晝放白光，士民崇信。吳越王嘗夢白衣人求葺其居，寤而有感，遂建天竺觀音看經院。宋咸平中（998-1003 年），浙西久旱，郡守張去華率僚屬，具幡蓋鼓吹，迎觀音而禱，淫與濡足，自是有禱輒應。蘇子瞻《雨中遊觀音院》詩云：「蠶欲老兮麥欲黃，山前山後雨浪浪。農夫輟耕女停筐，白衣仙人坐高堂。」，蓋有望於祈晴也。南渡時，捨施珍寶，有日月珠、鬼谷珠、貓睛等，雖大內亦以為罕見。嘉祐中（1061-1063 年），沈文通治

郡，謂觀音以聲音宣佛力，非禪那所居，乃以教易禪，命僧辨才元淨（號辨才，名元淨）主之，鑿山築室，凡至萬礎。治平中（1064-1067年），郡守蔡襄奏賜靈感觀音殿額，元淨乃益鑿前山，闢地二十有五尋，殿加重檐。建炎四年（1130年），兀朮入臨安，高宗遜於海，兀朮謁天竺，問知觀音本始……乾道三年（1167年），建十六觀音堂，七年（1171年）改院為寺，門匾皆御書。慶元三年（1197年），改天竺教寺。至元三年（1337年）毀，五年（1339年）僧慶思重建，仍改天竺教寺。元末毀，國初（明初）重建。累代有宣賜金帛及寶幡之屬……<sup>[10]</sup>。

時至宋朝，上天竺觀音更是受到廣泛的崇拜，原因在其擁有祈雨轉晴的能力。浙江如有發生水、旱災，地方官員則會向上天竺觀音祈禱，希望災難能就此平息。另外，向上天竺觀音的祈禱，亦給難民一個精神上的寄託，使人民不因為發生災害，遂起而為亂。宋代的上天竺觀

---

[10] 吳之鯨，《武林梵志》（台北：宗青，一九九四年），頁459-472。關於上天竺講寺之歷代沿革，可再參考：冥飛，〈北山路〉，《西湖新游記》（台北：廣文書局，一九八一年），頁97-98。田汝成，〈北山勝跡〉，《西湖遊覽志》（浙江：人民出版社，一九八〇年），卷十一，頁132-133。翟灝、翟瀚，《西湖便覽》（台北：廣文書局，一九八一年），頁29-30。王仲備，《中國名寺志典》，頁294-293。陳善，〈寺觀二〉，《杭州府志》（台北：成文，一九八三年），頁5412-5419。李衛，〈寺觀四〉，《西湖志三》（台北：成文，一九八三年），卷十三，頁1059-1093。愈思冲，《西湖志類鈔》（台北：成文，一九八三年），頁322-328。纂修姓名不詳，〈紀制〉，《錢塘縣志》（台北：成文，一九七五年），頁317-319。徐映業，〈三天竺〉，《杭州山水寺院名勝志》（浙江：杭州圖書館，一九八四年），卷三，頁20-24。

---

p83

音是以能控制天氣聞名，人們在向其祈求晴雨之際，則留下許多祈謝文，例如蘇軾便有撰寫對上天竺觀音的〈祈謝文〉，其言：

三吳之災連歲……秋成半空，永惟嗣歲之憂，將有流離之懼。我大菩薩行平等慈，睹此眾生，皆同赤子。反雨暘於指顧，化豐歉於斯須。雖某等不德而召災，念斯民無辜而受憫，願興慈惻一拯含生<sup>[11]</sup>。

發展至宋代，上天竺觀音因祈雨轉晴的能力，使上天竺講寺被視為是觀

音顯靈之地。人們欲朝拜觀音，皆會至上天竺講寺進香，所以上天竺觀音在眾多信徒的支持下，於宋嘉祐末年（1061-1063年），元淨任住持之時，才有能力「鑿山築室，幾至萬礎」。治平年間（1064-1067年），又再開鑿前山，並且建築房屋，大殿更因此加蓋重簷。

及至南宋，於宋金交戰之際，上天竺觀音更受到國家統治者的重視，成為國家級的道場，並獲得朝廷許多的賞賜。依《佛祖統紀》言：「僞齊劉豫同金虜入寇，上下詔親征，九月上親詣天竺大士殿焚香恭禱……。」<sup>[12]</sup>，又言：「詔以上天竺為御前道場，特免科敷等事……。」<sup>[13]</sup>，又言：「召上天竺訥法師領五十僧入內觀堂，行護國金光明三昧齋……賜入內僧帛五十匹，修舉事……。」<sup>[14]</sup>，由上引文可知，上天竺講寺至南宋，的確已成為一個國家級的道場。金人入寇，國家危難時，南宋皇帝會禱於上天竺觀音。有時候，更在上天竺講寺舉行護國光明三昧齋懺法會（是種祈求神明保佑國家的法會），向觀音祈求國家的平安<sup>[15]</sup>。故在南宋時，上天竺觀音被提昇至國家保護神

---

[11] 釋廣賓，〈宋郡守蘇學士軾禱天竺大士祈晴文〉，《杭州上天竺講寺志》，卷二，頁54。另外，蘇軾所撰的〈祈晴風伯文〉、〈祈晴雨文〉、〈禱雨文〉、〈謝雨文〉、〈祈晴文〉、〈謝晴文〉等文，可參考陳善，〈遺文〉，《杭州府志（十五）》（台北：成文，一九八三年），卷二十七，頁4976-4978。樓鑰，〈天竺禱晴〉，《杭州勝蹟集錄》（浙江：杭州圖書館，一九八四年），卷三，頁28-29。

[12] 釋志磐，《佛祖統紀》，卷四十七，收入《嘉興大藏經》（台北：新文豐，一九八七年），第四冊，頁811中。

[13] 同上註，頁812中。

[14] 同上註，頁813中。

[15] 上天竺講寺如果修護國光明三昧齋懺法會（金光明懺），則會在每年正月初一日舉行，並建造金光明懺壇，以此齋懺祝國運昌榮及帝王平安。釋廣賓：《杭州上天竺講寺志》，卷六，卷七，頁154，頁193-194。

的地位。也因此地位，上天竺講寺受到朝廷的寵信，並獲得當權者許多財力的支持。



如此靈感的觀音香火道場，及至元代，依然有其發展，例如元別兒怯不花（1330-1331年）任江浙行省參知政事時，遇有水旱災，便往禱上天竺觀音，依據《杭州上天竺講寺志》〈信施〉中記載：

至順元年（1330年）……（別兒怯不花）為江浙行省參知政事。次年，拜左丞相，行至淮東，聞杭大火，仰天揮淚曰：「我不德，累杭人也。」，馳赴鎮錄以賑卹之。每遇霖雨亢旱，輒恭禱天竺，無不響應<sup>[16]</sup>。

在元代，上天竺觀音依然靈感祐民。但是在元明易朝之際，上天竺講寺卻毀於戰火。到了明初，才又重建。從五代開始，上天竺講寺即香火不斷，海內寺院少與其相比者。寺中便留有楹聯言：「山名天竺，西方即在眼前，千百里接踵朝山，海內更無香火比。」<sup>[17]</sup>，又言：「佛號觀音，南摩時聞爾畔，億萬眾同聲念佛，世間畢竟善人多。」<sup>[18]</sup>，上天竺講寺被視為觀音靈顯之地，天下欲崇拜觀音的信徒，皆會選擇至上天竺講寺進香，其香火盛況，當甲東南之地<sup>[19]</sup>。

---

[16] 釋廣賓，〈別兒怯不花〉，《杭州上天竺講寺志》，卷十二，頁324。

[17] 陸鑑三，〈三天竺〉，《西湖筆叢》（浙江：浙江文藝出版社，一九八五年），頁561-562。

[18] 同上註。

[19] 所謂「香火」一詞有三種意義：（一）寺院內主管香火事宜的執事僧；（二）佛社內負責香火事宜的成員；（三）作為佛法的象徵。本文所言，上天竺講寺為觀音靈驗的「香火寺院」，乃是採用上述第三個意義。指上天竺講寺被視為觀音應現之地，其展現出觀世音菩薩的修行及思想，並承受信眾奉予觀音的香火。此種香火寺院甚具代表性，有別於其它寺院，故上天竺講寺的香火特別興旺。上天竺講寺為應付眾多祈求者，更設天竺百支靈籤，為大家解決問題，此可參考觀音經世典編纂委員會所編的《觀音經事典》。曉文：〈釋香火〉，《北京師範學院學報》，第五期，一九九二年，頁69-70。顧頡剛，《妙峰山》（廣東：中山大學語言歷史研究所印行，一九二八年），頁13-14。觀音經世典編纂委員會編，《觀音經事典》（東京：柏書房，一九九六年），頁307-308。另外，上天竺講寺香火興旺也可能與千手千眼觀音菩薩有關，傳言由天神所示，記述千手千眼觀音菩薩的生平傳記，被帶來碑刻存於上天竺講寺，此更使人們認為上天竺乃觀音示現之地。杜德橋著（Glen Dudbridge），李文彬譯，《觀音菩薩緣起考---妙善傳說》（台北：巨流，一九九〇年），頁7-20。

---

### 三、明代上天竺講寺的狀況

上天竺的觀音信仰已普及於一般民眾，其祈雨轉晴的能力，更被視為觀音神力之展現。在明代，上天竺講寺亦屬天下人所知的觀音靈驗道場，關於此狀況，郎瑛《七修類稿》中便言：

其廣大靈感之號，皆宋室所加。因其靈異，累朝所賜，士民樂施。龍章、鳳輦、珠貝、金玉，設硃紅一小殿廚以貯。予幼年時，曾見大珠數顆、珊瑚樹大小二株、玻璃瓶盞各一、瑤冠一頂。聞舊尚有玉觀音、玉鐘諸寶，乃成化間，為奸人、王臣取去。今併所見，亦無矣。然其香火之盛，至今不替<sup>[20]</sup>。

經郎瑛的陳述，上天竺觀音歷來皆受朝野所崇信，其所獲得的奉獻甚多。雖然於明代，有些寺產被人所盜，然而，上天竺講寺的香火卻是依然興盛不替，而且仍是以觀音信仰著名。上天竺講寺的觀音信仰，自後晉天福四年（939年），道翌刻像起，至明代香火不斷，其間已經歷七百多年之久。是什麼原因使其不衰？明人陶望齡曾分析一個寺院要久興的條件，他認為必須合乎七個條件，此七個條件分別是：地勝、跡古、形家、時事、像設、貲財和人財等，能全部擁有此些條件的寺院叢林，當歷久不衰。但這樣的狀況實在稀少，往往只要符合當中一二項，即可成為一方首刹<sup>[21]</sup>。

以陶望齡所列的標準，分析上天竺講寺興盛的原因，其歷久不衰，當是符合「像設」的條件，根據《杭州上天竺講寺志》記載：

上天竺觀音菩薩之現也，蓋僧道翌石晉天福間，結廬西峰，見瑞光發於前澗……得奇木，高數尺一奇也。命工孔仁謙不他像，擬因其形似，即造大士像，因緣正湊，出現呈祥二奇也。聖像即成，妙貌端嚴，白光煥發，夜亡列燭之光，晝掩太陽之影，人民崇信三奇也。後漢乾祐中，僧從勳自洛陽來持古佛舍利一顆，曰

[20] 郎瑛，〈天竺觀音〉，《七修類稿》，卷四十七，頁 686。

[21] 陶望齡，〈修戒珠寺募疏〉，《歇安集》（台北：偉文，一九七六年），卷十三，頁 1829-1832。

p86

吾寶之久矣，今願置菩薩頂相中，神靈一合四奇也。北宋人民有靈感二字，南宋加號大慈悲救苦難……加廣大二字，天下觀音同，而此號天竺獨，五奇也……[22]。

由引文可推知，上天竺的觀音信仰歷久不衰，奇木觀音之「像設」因素，當是吸引民眾崇信的重要原因之一。也因為此觀音的關係，則促使朝廷對上天竺講寺加以贊助，所以實是因為「像設」的因素，而使得上天竺講寺的觀音信仰，經歷數百年而不墜。然而，只符合「像設」的因素，明代上天竺講寺的香火就能如此興盛？關於此狀況，應該還有其它的原因。明代古庵法師的〈上竺論〉中，便有對此問題加以分析，其言：

或問上天竺，於天下，無峨嵋、五臺、普陀、天台之形勝；於神，無泰安、濟瀆之著見；於仙，無茅山、武當之來歷。區區託 靈木之光，至若狂三吳，饑渴四海，而香火不熄，年新月盛者何以故哉？請居客而竟其說，大抵山川之靈係於境，神靈之著因乎人，習以成風者由於久……從心所欲者乘其便，音響流通者感其慈，願出其途者取其適。不境則靈何所緣，不人則靈何所顯，不久則靈何繇同，不性則靈何所攝，不便則靈何由普，不慈則靈何由圓，不適則靈何所歆。七者得其一，而從達半況。得其全，而天下歸也，夫何競哉？請以人境言之，堪輿大勢地形全資水法，地傑所以人靈，水法東南注為順……武林山南北二支，生至錢江而止。其中，南北武林二澗，水瀉於今西湖……武林二水瀉於今西湖，其時，進浦路漲為陸，江不通而成湖，方有金牛、明聖之號。西北逆注於海，故杭城之地，結靈竺之山於焉，而始顯然。則有西湖，方有杭城，有杭城，方顯靈竺審矣；有靈竺，所以有杭城，有杭城，不可無靈竺又審矣……然則杭城盛，天竺寧不盛，杭城衰，天竺與之衰。天竺、杭城風氣、命脈實相關係，不居然可見哉……海內香火雖多，而出現因緣，

此山所獨靈感之言。士民不捨於北宋廣大二字，南宋表揚而迄今。夫信之專者，

---

[22] 釋廣賓，〈按武林山內七識〉，《杭州上天竺講寺志》，卷一，頁 29-30。

---

p87

則土石皆帝；攝其魄者，則草木皆兵。加之久道，則不言而化，緣熟則不約而同，蓋好德之良根，於民性本善。繇是天下之人即以仰杭城者，而仰大士，其歸已不可禦矣。所謂久而性也，如此至謂便且適者。東南財賦有餘之地，人情更甚。杭為六首通衢，九達孔道，花錦為城，貨泉為藪，萬寶之所，輻湊百工之所。集……因求福而暢逸豫之情，因逸樂而益堅求福之念。故不特富、貴、賢、智歸之，而貧、賤、愚、不肖莫不興起以此也……大士不惟能與世間樂，尤用情於苦難，則雖至貴、至富所不能無，而極愚、極劣更切哀仰……上合諸佛之慈，故曰大慈；下殉群生之欲，故約大悲……四海之渴天竺，深於靈祇樹矣<sup>[23]</sup>。

上天竺講寺名滿天下，除了上天竺觀音能以其「廣大」願力，幫助眾生拔苦與樂外，其香火興盛，亦和位於杭州與西湖附近有關。上天竺講寺位於杭州西湖的天竺山中，因地靠杭州城，所以具有其特殊的地位。杭州城號武林，又曰錢塘。隋朝創立此郡城後，歷代皆有發展，杭州一直是個工商業繁榮的城市<sup>[24]</sup>。於明代，因西湖獲得整治，水患不再發生，又因此杭州城居民眾多，四方商賈、遊人雲集，造成杭州城極為繁榮<sup>[25]</sup>，故《七修類稿》便言：「杭惟入宋以后，繁榮最盛，則蘇（蘇州）又不可及也……」<sup>[26]</sup>，《西湖筆叢》又言：「杭之故封，左浙江，右具區（西湖），北大海，南天目……若金城天疆，其民既庶而有餘，既姣而多娛。」<sup>[27]</sup>，杭州城工商發達，人民生活富庶，尤在意休閒娛樂生活。上天竺講寺近此財貨匯集之地，民眾遊玩寺院，向上天竺觀音求福，必不吝於捐輸。從另一方面而言，杭州地區擁有的財富，是支持上

天竺講寺發展的動力。不管貧、富、愚、賢者皆以其力，支持上天竺講寺的經濟需求。

---

[23] 釋廣賓，〈上竺論〉，《杭州上天竺講寺志》，卷二，頁 61-67。

[24] 駱寄平，〈杭州歷史沿革概況〉，收入《杭州地方志資料》（浙江：杭州市地方志編纂辦公室，一九八七年），頁 1-19。闕維民，《杭州城池暨西湖歷史圖說》（浙江：新華書店，二〇〇〇年），頁 50-53。

[25] 駱寄平，〈杭州歷史沿革概況〉，收入《杭州地方志資料》，頁 12。

[26] 郎瑛，〈蘇杭湖〉，《七修類稿》，卷二十二，頁 260。

[27] 陸鑑三，〈杭州形勝〉，《西湖筆叢》，頁 13。

---

p88

至於西湖，其乃是杭州山水總結之地，也是杭州地區的民眾必遊之名勝，杭州有西湖，使杭城更增添其風情<sup>[28]</sup>。故《西湖遊覽志》言：「杭州之有西湖，如人之有眉目也……」<sup>[29]</sup>，《大明一統志》又言：「西湖在杭州府西，周回三十里，其源出武林泉，山川秀髮，景物華麗。自唐以來，為東南游賞勝處……至今（明代），湖中四時，邦人（國人）、士女嬉游，歌鼓之聲不絕……」<sup>[30]</sup>，《西湖筆叢》又記言：「西湖天下景，朝昏晴雨，四序總宜。杭人亦無時而不游，而春游特盛焉……」<sup>[31]</sup>，西湖風景秀麗，自古即是遊覽勝地，杭人及天下人往遊者甚多。而上天竺講寺所在地之天竺山，是西湖群山的最高峰，天竺山的奇峰秀嶺又是遊西湖者必造訪之地。於訪西湖，必訪天竺山，訪天竺山，必參訪上天竺講寺的情況下<sup>[32]</sup>。在明人的許多遊記中，即留有許多遊覽上天竺講寺，讚嘆上天竺風景之盛的記錄，例如楊守陳〈游天竺記〉言：

杭城多名刹，天竺為稱首，久欲游……六人同游，皆乘肩輿行。湖光山輝交映無際。金刹畫鷁隱見於松筠、菱蓮之表。鐘梵與笙歌之音間作，令人耳目無少暇……到上天竺詣觀音殿，寶光奕奕射人……乳竇、白雲諸峰若屏障前拱……<sup>[33]</sup>。

王洪〈游西山記〉又言：

- 
- [28] 西湖為杭州人休閒之地，沈榜於《宛署雜記》中，介紹明人風俗時，其記載，每年四月，杭人甚至天下人有遊西湖的習慣，此稱為「耍西湖」，天下僧侶、遊客、妓女皆聚於西湖。除此之外，西湖對杭州也有其它的重要性，於田汝成的〈西湖總敘〉中指出四點，（一）西湖自古為放生池，於中放生，可為皇帝及眾人祈福；（二）杭州故海地，西湖水可灌溉；（三）西湖中菱菱禾麥，甚有經濟利益；（四）西湖可排洪；（五）西湖可供杭州人飲水。所以於弘治十六年（1503年）杭州知府楊孟瑛、嘉靖三十一年（1552年）杭州知府孫孟，萬曆三十五年（1607年）錢塘縣令聶心湯、萬曆三十九年（1611年）錢塘縣令楊萬里，都有對西湖加以整治，避免西湖水患，影響到杭州。田汝成，〈西湖總敘〉，《西湖遊覽志》（浙江：人民出版社，一九八五年），卷一，頁3-4。沈榜，〈民風一〉，《宛署雜記》（北京：北京古籍出版社，一九八二年），頁168。駱寄平，〈杭州歷史沿革概況〉，收入《杭州地方志資料》，頁12-13。
- [29] 田汝成，〈西湖總敘〉，《西湖遊覽志》，頁3。
- [30] 此引文內容收錄於陸鑑三，《西湖筆叢》，頁6-7。
- [31] 陸鑑三，〈西湖遊賞〉，《西湖筆叢》，頁19。
- [32] 上天竺講寺附近有乳竇峰、夢泉、大悲泉、幽淙嶺……等名勝。田汝成，〈上天竺寺〉，《西湖遊覽志》，頁133-134。
- [33] 釋廣賓，〈遊記〉，《杭州上天竺講寺志》，卷十，頁261-262。
- 

p89

吾鄉多佳山水，最勝者西山。西山多名刹，最勝者天竺……至上天竺石路夷潔，蒼松兩行若翠，羽蓋列行綠陰中，清風徐來，暑日不爍……山風飄飄徐動，林木響應，溪谷間以幽鳥，聽之蕭然，有忘世之志……[34]。

夏時〈錢塘湖山勝概略〉又言：

凡稱山川之形勝，莫不以浙為首，浙以杭為首，杭以錢塘為首……上天竺則觀音為靈……恍如登極樂，出三界外也……[35]。

由上引文可知，旅客遊西湖，則必參訪上天竺講寺。上天竺講寺位於西湖風景最勝處，因此吸引許多香客來奉拜，對上天竺講寺的發展，實有重大助益[36]。

上天竺講寺自五代僧道翬得奇木，刻成觀音像後，上天竺講寺歷代即被認為是觀音顯靈之地。加上上天竺講寺位於杭州城與西湖附近，除了吸收杭城民眾所捐獻的香油錢外，西湖之美也為其吸引許多香客。所

以在明代，上天竺講寺一直是個有名的寺院。然而此有名的觀音信仰寺院，在明一代，經歷歲月的移轉，亦有頹廢而再興的狀況<sup>[37]</sup>。其在明代的因革情形，根據《杭州上天竺講寺志》〈廣大靈感觀世音菩薩殿〉言：

洪武十五年（1382年），僧錄左善世弘道上疏云：「臣前往上天竺寺，殿宇自經兵燹無存，乞賜重建。」，上出御幣三千金，遣中使陶磚於姑蘇，命杭州前右衛軍士，撤操二日，搬運磚瓦木植入山。鼎建鴛鴦殿，廣五楹，袤十二楹，誠異數也。歲月頹敝，

---

[34] 同上註，頁 262-263。

[35] 同上註，頁 263。

[36] 明人徐霞客於遊浙行程中，亦來到上天竺講寺，視此寺為必遊之地。徐弘祖，〈浙游日記〉，《徐霞客遊記》（雲南：人民出版社，一九八五年），頁 121。

[37] 例如弘治五年（1492年）及崇禎八年（1635年），杭州發大風雨，西湖西山水發，山崩地裂，民宅及城牆倒塌，死傷數百人，上天竺講寺皆受到損傷。另外，又因為明太祖和明成祖實行僧俗隔離政策，並控制且限制佛教活動，遂使明政府對佛教的干預轉趨激烈，除了限制出家人口外，對教義有修為的僧侶，被限制與俗人百姓接觸，一些作佛事的僧侶充滿人間，人們對佛教的印象日差，士夫豪強又加侵奪寺產，一般民眾在對佛教印象不佳的情況下，對佛教供養日趨減少，佛教寺院也漸衰微。釋廣賓，《杭州上天竺講寺志》，卷十五，頁 435。明復，〈懶齋別集解題〉，收入《懶齋別集》（台北：明文，一九八〇年），頁 1。

---

## p90

嘉靖三十六年（1557年）雲間僧海澄暨住持清蕙協力繕葺……萬曆二十五年（1597年）住持道福如淵重新前半殿。至三十九年（1611年）住持明機復新後半殿，逾七載，緒猶未就。機歿，繼以寺眾海堅諸香、萬靈海瑞……各釀衣資，協同首事。航海采木為海堅、萬靈、照本。迨四十六年（1618年）落成……崇禎年間，住持照本捐資易以王磚……<sup>[38]</sup>。〈上天竺修造記〉又言：

欽差鎮守浙江司設監太監李公議，忠勤篤厚，允為聖天子心旅親信之臣……成化丁酉（成化十三年，1477年），夏兩月不雨……山中寺曰上天竺，郡有旱乾、水溢、疾疫、患難咸走集祈焉。惟恪誠則應如響，

前代已然匪。今日者，公曰：「盍從事焉。」，即屏諸煩穢，齋心潔行三日，而走大士前，爲民請命。意勤辭懇，冥冥潛通旋軫之際，陰雲布興，甘雨加霑，槁者聿蘇，仆者旋起，遠邇交忭，二農謳於野，商賈謠於市，官府交於詞，士林生於頌。公則退然不有，而曰大士力也。乃用禮致住持釋霑師，而告以臆前，吾有事，大士顧，大士殿、天王殿……不飾寶藏，有亭頽圯就盡，鍾樓巋然於左，而於右，則鼓樓斯闕，此皆不可不爲之意也。吾將以是昭答大士之貺法，財自我而捐，法喜由汝發願，否則我亦何從以奉國臨民，何緣以自效於大士……[39]。

〈重建觀音後殿記〉又言：

西山上天竺大講寺實普門大士觀音如來示圓通之古道場也……於天下凡有病疫、雨暘，禱之輒應，民無不仰。寺既據有名勝，諸峰環拱，雙澗合流，傳天台之真印，爲五峰之首刹……逮入我皇明，益增壯麗……成化壬午（壬寅？成化十八年，1482年），皇上爰遣使臣，出內帑白金，以茲寺營修之助。適後殿傾圯，金碧剝落，今欽差鎮守太監張公議，將重建，以圖維新，首捐祿資仰副上意。仍辨其寺之地田，湮占於齊民者，凡千四百有奇，悉收

---

[38] 釋廣賓，〈建置〉，《杭州上天竺講寺志》，卷七，頁176-177。

[39] 同上註，頁177。

---

p91

其租，以贍公役……是以天子發內帑，貴臣施祿資，興墜舉廢，不日而成，何其盛哉。雖然天人一理無二致也，大士陰翌乎皇圖，皇上加惠乎大士，而親貴守臣又能克體上命，茂厥駿功無非將以惠鮮乎斯民，欲以措諸方仁壽之域而已……[40]。

從成化、正德和崇禎年間，所留存的碑記可以發現，在明代，上天竺講寺雖是天下有名的觀音靈驗道場，但有時候，因戰爭或是年久失修，還是有必要再加以整建。上天竺講寺如果要整建，其經費來源有兩種，除



了皇帝、官員的捐獻外，另外，就是經過住持來向各界募化。然而，皇帝和官員為何會捐獻錢財給上天竺講寺？此乃是因為上天竺觀音為人民認同的象徵，於每年的二月十九日觀音誕辰日，人們會不約而同的到寺中，向觀音祝壽。由於人潮眾多，在上天竺講寺附近更形成香市<sup>[41]</sup>。於許多人民誠心的對上天竺觀音朝拜，便賦予上天竺觀音以其儀式來聯絡人民的權力，上天竺觀音信仰便把民眾融合成一個互相認同的共同體<sup>[42]</sup>。上天竺講寺有這樣的作用，政府透過支助上天竺講寺，也可獲得人民的認同，甚至可幫助政府展現權威，並且合法化其政權。此外，如果發生水旱災，在有眾多民眾生活失序的情況下，向上天竺觀音的祈禱，不乏是種穩定民心的力量，可防止災民起而為亂，影響到國家發展。也就是說，上天竺觀音有「陰翌乎皇圖」的功能，如此皇上更「加惠乎大士」。

---

[40] 同上註，頁 179。

[41] 上天竺道場凡遇二月十九日為觀音大士誕辰，遠近人等先齋戒，後入山。朝山人數眾多，皆露坐達誕，名為宿山。因人數重多，又形成香市。釋廣賓，〈靈感錄〉，《杭州上天竺講寺志》，卷一，頁 41。張岱，〈西湖香市〉，《陶庵夢憶》（上海：古籍出版社，一九八二年），卷七，頁 61-62。不著撰人，〈二月十九日天竺山〉，《杭城怡情碎錦》（台北：成文，一九八三年），頁 5。范祖述，〈天竺香市〉，《杭俗遺風》（台北：成文，一九八三年），頁 22-23。

[42] 宗教組織是種文化權力網絡（文化是指組織成員所認同的象徵與規範），其具有某種象徵與規範，諸如宗教信仰……等。他們由文化網絡中的制度與網絡交織維繫在一起，這些組織攀附各種象徵價值，從而賦予文化網絡以一定權威，使他能夠成為地方社會中領導權具有合法性的表現場所。另一方面，參與其中，可提高社會地位、聲望、榮耀，也可控制地方。Timothy, Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp137-334。杜贊奇著（Prasenjit Duara），王福明譯，《文化、權力與國家——1900-1942 年的華北農村》（江蘇：人民出版社，一九九四年），頁 4-5。王銘銘，《社會人類學與中國研究》（北京：三聯，一九九七年），頁 162-173。

至於一般民眾會奉拜上天竺觀音，其最重要的原因，乃是希望向上天竺觀音祈求風調雨順及五穀豐收。因為在農業社會裏，如發生水旱等

災難，作物無法收成，將威脅人民的生存。上天竺觀音擁有控制天氣的能力，例如《杭州上天竺講寺志》便言：

景泰六年夏（1455年），浙天久不雨，禾稼將稿，四民無措。時鎮守阮公會籓臬重臣，與兵部尚書孫公等齋戒沐浴，徒步親詣上天竺寺。奉迎聖像至山林，建壇禱雨，即時陰雲四起，至日晡，甘雨大澍，明日如之，又明日亦如之，頓令浙境內，禾黍芄芄，枯槁立蘇，人民莫不歌歡鼓舞。由是阮公大感靈貺，念無以酬，即捐己資，重建行龕，並製冠服及諸供具，而莊嚴之，乃奉送以歸<sup>[43]</sup>。

又言：

（萬曆八年，1578年）五月，霪雨大水，當道迎大士入城致禱，三日後隨應<sup>[44]</sup>。

上天竺觀音控制天氣的能力，能令天氣風調雨順，作物五穀豐收，一般民眾生活有所依靠，故民眾誠心奉拜上天竺觀音，乃是理所當然之事。如此上天竺講寺便擁有許多信徒，每有無數香客，自各地來寺中進香，將自己的困難說予天竺觀音知悉<sup>[45]</sup>。

#### 四、明代上天竺講寺的主持僧侶

叢林禪寺是一個僧眾專修的佛教社會，它有宗教組織和戒律來管理。所依的制度不同，叢林亦展現出不同的特色<sup>[46]</sup>。中國的叢林可分

---

[43] 釋廣賓，〈靈感錄〉，同上註，頁 39。

[44] 同上註，頁 42。

[45] 上天竺觀音是以能控制天氣的靈力聞名，但是《杭州上天竺講寺志》中，亦可看到兩個例子，是信眾來向觀音求子與希望觀音為其治病。據寺志記載，萬曆年間，當湖人顧其忠施金重修大悲靈感觀世音後殿，希望觀世音菩薩能賜予其子。另一個例子是杭城有王姓者患瘡疾，向觀音菩薩禱告，如果病癒，將奉獻菩薩燈油等物。釋廣賓，《杭州上天竺講寺志》，卷一，頁 41，卷七，頁 182。

[46] 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，（台北：老古文化，一九九二年），頁 82。Holmes Welch 著、包可華譯，《近代中國的佛教制度（上）》（台北：華宇，一九八八年），頁 191-204。

---

p93

成二種：（一）十方叢林：叢林為十方眾生所共有的，所以通稱為十方叢林。因此僧侶在叢林裏，不能隨便收徒弟。如果收了徒弟，這種師徒關係只能算是個人行為，不能視為全寺的關係。另外，住持和尚收了徒弟，也不能承受住持之位，後任住持必須在十方高僧中，遴選而出<sup>[47]</sup>。

（二）子孫叢林：所謂子孫叢林，便是師徒世代相承，等於普通人宗族的世代銜接，只是不同於普通的血緣關係。其中弟子可接師位，並且接管全寺的財產。而這一財產屬於全寺，卻不屬於十方眾生所共有。在子孫叢林裏，一個和尚收了幾個徒弟，便以先進為大的原則，來排列徒弟的次序。徒弟再收徒孫，便由這原始的一支分作房支，此等於普通宗族的叔、伯、兄、弟的關係<sup>[48]</sup>。在明代上天竺講寺，此二種叢林制度都曾實施過，這也代表上天竺講寺的住持有師徒相承和眾中選擇二種來源。寺志中便言：

凡天下叢林至宗風不振，乃循甲乙相承故（子孫叢林）。上竺自皇祐間（1049年-1054年），呂郡守奏去甲乙，而外請名耆良有以也。頃稽方丈，自月樓憲公（萬曆二年，1574年）不惟甲乙，且增正副矣。送雲池逸公（約明末清初人，寺志不載嗣代及系年）不惟正副，又參鼎足矣。嗣是以往二十人後，又無不徼外護之靈……使山門之規掃地耳。悲哉，且夫住持以代例稱，所以序道統者也。皮既不存，毛將安附。故今續入者，上不嗣代，下不系年<sup>[49]</sup>。

根據寺志所言，上天竺講寺本是子孫叢林。自皇祐年間，朝廷將之改為十方叢林後，發展到明代，其依然屬於十方叢林制。然而，從月樓憲法師（萬曆二年，上天竺講寺住持）以後，寺方又改回成子孫叢林制，從此住持有設正副，更有多人同任住持之情況。此種情況或許與改成子孫

叢林後，各房支爭任住持有關。由於子孫叢林中，有各房爭權的情形，所以不同的僧侶無不尋求檀越的幫助，使得一些居士藉著

---

[47] 南懷瑾，〈《禪宗叢林制度與中國社會》〉，頁 75。

[48] 同上註，頁 76。

[49] 釋廣賓，〈《尊宿住持品》〉，《杭州上天竺講寺志》，卷三，頁 83-84。

---

p94

經濟贊助，破壞寺院僧侶的自主權，致使叢林門風喪失<sup>[50]</sup>。故《杭州上天竺講寺志》的作者釋廣賓（約崇禎年間人）看到這種情形後，認為上天竺講寺住持傳序已亂，所承道統亦喪失，於是，自萬曆二年月樓憲法師以後的主持僧侶，其皆不列嗣代和系年，用以表明上述不正常的現象。

於《杭州上天竺講寺志》中，也保存一些明代上天竺講寺住持的傳記，從這些傳記亦可管窺寺方住持學行狀況如下（明代上天竺講寺主持僧侶可參考附錄一）：

首先，上天竺講寺有些住持主要是修習天台宗，例如敬修完法師「明天台宗，留心內外學」<sup>[51]</sup>，止堂山法師「習衡台教觀」<sup>[52]</sup>，雨庵霑法師「習台宗，位右覺義」<sup>[53]</sup>，春山富法師「晨昏禮法華諸經」<sup>[54]</sup>。此外，有的住持也兼習淨土之業，像是南溪柯法師便「禪誦彌陀」<sup>[55]</sup>，心臺靈「命子孫聚而念佛」<sup>[56]</sup>，春山富「靡間誦佛號」<sup>[57]</sup>。上天竺講寺的住持以習天台宗和念佛等修行法門為主，這種情形與觀音信仰和明代佛學走向有關。

上天竺講寺是觀音信仰的道場，而觀音信仰的主要經典《觀世音普門品》，則是天台宗依據經典《妙法蓮華經》中的一個章節，收錄於經中第八卷<sup>[58]</sup>。〈普門品〉是觀音菩薩信仰的基石，經裏觀音菩薩被敘述成消厄解難的救世主。自古以來，〈普門品〉所述的觀音救苦形象，使得觀音成為民眾都熟悉的菩薩<sup>[59]</sup>。有的信徒更視其為「觀音

- [50] 同上南氏所著之書，頁 76-77。
- [51] 釋廣賓，〈尊宿住持品〉，《杭州上天竺講寺志》，頁 113。
- [52] 同上註，頁 111-112。
- [53] 同上註，頁 114。
- [54] 同上註，頁 119。
- [55] 同上註，頁 115。
- [56] 同上註，頁 118。
- [57] 同上註，頁 119-120。
- [58] 有關觀世音菩薩的經典有：《法華經》、《華嚴經》、《心經》、《楞嚴經》、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅》、《千手千眼無礙大悲心陀羅尼經》、《十一面神咒心經》、《悲華經大施品受記品》、《大乘莊嚴寶王經》等。後藤大用，〈普門品成立年代〉，〈觀音所依之經論〉，《觀音菩薩的本事》，頁 227-232，頁 233-243。
- [59] 同上註。鳩摩羅什譯，《觀世音普門品》，收入《大正藏》，第九冊。
- 

p95

媽」，期望把各種困難都告訴她，讓如母親般的觀音，能幫忙解決問題。使「赤子」般的眾生，都能沐浴在慈母的恩澤中，帶領其走向更好的未來<sup>[60]</sup>。所以上天竺講寺既以觀音菩薩為奉祀主神，其主持僧侶精研與觀音信仰有關的《妙法蓮華經》和天台宗，當是適當之舉。另外，上天竺講寺的主持僧侶大都兼修念佛法門，會發生這種情況，有二個理由：（一）據說觀音菩薩為阿彌陀佛的脇侍，並且作為其補儲，幫助阿彌陀佛管理西方極樂淨土。一般民眾如欲往生淨土，必須要一心不亂地念佛，念到自心不亂，方獲觀音菩薩的接引，往生極樂淨土，故上天竺講寺的主持僧侶普遍都修念佛法門<sup>[61]</sup>。（二）念佛往生淨土為明代佛教界主要的修行方式。期望以念佛改正狂禪之弊，並且保持自己的修行水準<sup>[62]</sup>。被譽為明末四大師之一的雲棲株宏，對此有說明，其言：

古謂參禪不礙念佛，念佛不礙參禪。又云：「不許互相兼帶」。然亦有禪兼淨土者，如：圓照本、真歇了、永明壽、黃龍新、慈受深諸師。皆禪門大宗匠，而留心淨土，不礙其禪。故知參禪人雖念究自本心，而不妨發願。願命終時，往生極樂。所以者何？參禪雖得個悟處，儻未能如諸佛常住寂光，又未能如阿羅漢不受後有，則盡此報身，必有生處。

與其生人世，而親近明師。孰若生蓮花，而親近彌陀之為勝乎！然則念佛不惟不礙參禪，實有益於參禪也<sup>[63]</sup>。

由株宏的言論可推知，明代佛教徒普遍留心念佛，認為念佛不妨礙其它法門的修行，反而能夠往生西方極樂淨土，親近阿彌陀佛，而成就

---

[60] 顏尚文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山保地區的發展（1661-1895）〉，《師大歷史學報》，第二十九期，二〇〇一年，頁 125-129。藍吉富，《中華佛教百科全書》，（台南：中華佛教百科文獻基金會，一九九四年），第九冊，頁 6060。徐曉望，《福建民間信仰源流》，（福州：新華書店，一九九三年），頁 444。鄭僧一，《觀音——半個亞州的信仰》，頁 26。

[61] 同上後藤大用所著之書，頁 61-72。

[62] 何其敏，《中國明代宗教史》，（北京：人民出版社，一九九四年），頁 18-30。楊國楨，陳支平，《明史新編》，（台北：雲龍，一九九五年），頁 428-430。

[63] 雲棲株宏，〈念佛不礙參禪〉，《竹窗二筆》，受入《蓮池大師全集》（台北：中華佛教文化館，一九八三年），頁 3860-3861。

---

p96

正等正覺。故上天竺講寺的住持有念佛和誦念《佛說阿彌陀經》者，又屬合理之行爲<sup>[64]</sup>。

其次，從寺志裏亦可看到有些主持僧侶也兼修外學。例如止堂山法師「貫通三教之旨」<sup>[65]</sup>，古春蘭法師「淹通經論，餘及詩文」<sup>[66]</sup>，敬修完法師「留心內外學，進修不已」<sup>[67]</sup>，無相住法師「深通藏海，兼涉儒墳」<sup>[68]</sup>，南溪柯法師「究心內典，又兼通世諦」<sup>[69]</sup>。由此可知，明代上天竺講寺的主持僧侶皆精通外學，甚至會通儒釋道三教，所以《釋氏稽古略續集》便言：

當言爲僧而不兼外學，懶而愚，非博也，難乎其高。爲僧而不究內典，庸而僻，非通也，烏乎其大……<sup>[70]</sup>。

由幻輪的記錄所顯示，明代的高僧如不兼研外學，將被視爲懶惰，而且不會有什麼成就，此是「烏乎其大」的嚴重情形。所以上天竺講寺的住持大都兼修外學，或者至少深諳儒家經典及詩文。

明代上天竺講寺是屬於觀音信仰的香火道場，寺院主持僧侶的修行

方法，是研究與觀音信仰有關的天台宗《妙法蓮華經》，並且修習淨業往生觀音所管理之西方淨土。另外，這些主持也兼修外學，期望能達到博學的境界。於上天竺講寺住持的為學情形，或許亦可看出，明代佛教是走向佛教各宗融合和三教合一之潮流<sup>[71]</sup>。

---

[64] 同上後藤大用所著之書，頁 69。鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，收入《大正藏》，第十二冊。

[65] 釋廣賓，〈尊宿住持品〉，《杭州上天竺講寺志》，頁 111。

[66] 同上註，頁 113。

[67] 同上註。

[68] 同上註，頁 114。

[69] 同上註，頁 115。

[70] 幻輪，〈續集稽古略敘〉，《釋氏稽古略續集》，收入《大正藏》，第四十九冊，頁 903 中。

[71] 李利安，〈明末清初禪宗的基本走向〉，《宗教哲學》，第四卷，第二期，一九九八年，頁 155-157。林子青，〈元賢禪師鼓山禪及其生平〉，收入《中國佛教史論集（六）》（台北：大乘文化，一九七七年），頁 79-89。慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，《中國佛教》，第二十九卷，第四期，一九八八年，頁 10-17。慧嚴，〈居士佛教的樣態〉，《中國佛教》，第二十九卷，第六期，一九八八年，頁 33-37。暴鴻昌，〈明季清初遺民逃禪現象論析〉，《江漢論壇》，第三期，一九九二年，頁 57-62。

## 五、明代上天竺講寺觀音信仰的內涵

上天竺講寺發展至明代，天竺觀音信仰依舊流行。例如明朝萬曆年間（約萬曆二十年，1592 年），宛平知縣沈榜針對北京城內外的寺廟進行調查，根據調查報告《宛署雜記》可知，北京城內有觀音寺七座、城外六座；觀音庵城內八座、城外十座；觀音廟城內一處、城外二處；觀音堂城內三座、城外七座，共計四十一座寺廟。據沈榜對北京城內外的調查，單是一個北京城內外，就有四十一座觀音寺廟<sup>[72]</sup>。由此又可推知，在明代，觀音信仰應是甚為普遍。明人亦留有一些討論觀音信仰的資

料，例如王世貞〈虛一書觀世音大士行實後〉言：

按大士（觀音大士）緣起行願，始於無始劫觀音佛而現於現在……佐阿彌陀佛在西方極樂國，而慈憫徧於娑婆界。考之合藏，不聞有所謂妙莊王及王女妙善者，豈千劫中一劫內事耶？然妙淨三十二應化，應以女身得渡者，即現女身，而爲說法，此是容或有之……人人能去貪癡持般若，亦大士之所不棄也<sup>[73]</sup>。

焦竑〈觀世音菩薩贊〉又言：

菩薩法身無有邊，垂眉趺坐示人天。水灑楊枝坐紫煙，神光晝夜寵層嶺。慈悲普現眾目前，誰其苦難相糾纏。空山冥冥目映泉，願同觀者心超然<sup>[74]</sup>。

胡應麟《少室山房筆叢》又言：

今觀世音像，率作婦人。故人間顯意 夢兆，無復男子相者，俗遂真以觀世音爲婦人。不知夢生於心，兆徵於目，心目注瞻，皆非男相，則恍惚示現，自當女身。余考法苑珠林、宣驗、冥祥等記。觀世音顯迹六朝至眾，其相或菩薩、或沙門或道流，絕無一作婦人者。使當時崇事，類今婦人像，則顯迹繁夥若斯，詎容無

---

[72] 沈榜，〈僧道〉，《宛署雜記》（北京：古籍出版社，一九八二年），頁 195-208。

[73] 王世貞，〈虛一書觀世音大士行實後〉，《弇州山人續稿》（台北：文海，一九九二年），卷六，頁 7152-7154。

[74] 焦竑，〈觀世音菩薩贊〉，《澹園集》，卷八，收入《叢書集成續編》，第一一八冊，頁 47-48。

---

p98

一示現耶？唐世亦然，蓋誤起於宋無疑……<sup>[75]</sup>。

明人也有討論觀音菩薩者，其討論的主題有：觀音是男身或女身及觀音救渡眾生的狀況。而明代的觀音信仰不只普及，觀音的女性形象更有多種類型的發展，此時女性觀音的形象有：自在觀音、數珠觀音、日月觀音、千手千眼觀音、滴水觀音、送子觀音和南海觀音等種類。而本文所



分析的上天竺觀音，其創立是與錢弘俶（錢忠懿王）夢到一位白衣女子有關。她允諾錢弘俶，倘若其有慈心，她將會保護他與他的子孫。並告訴他，二十年後，可在杭州的天竺山找到她。後來錢弘俶便在天竺山設立「天竺看經院」，此即「上天竺講寺」的前名。于君方依此認為，這乃是白衣觀音被供奉的證據，而上天竺講寺也因此成為白衣觀音信仰中，最重要的朝聖中心<sup>[76]</sup>。

由于君方的推論，或許上天竺講寺曾是白衣觀音的道場，但這並不代表，歷代都要在此奉祀白衣觀音。隨著時代的轉變，上天竺講寺的信仰內涵必跟著改變。《杭州上天竺講寺志》是探討上天竺講寺的主要資料，於此，便依據這份史料，來分析明代上天竺講寺觀音信仰的內涵，其敘述觀音信仰的內容有三：

#### （一）祈雨轉晴

從五代興起以來，上天竺講寺的觀音即普祐千萬眾生，他有各種靈驗的感應，其最主要的感應，亦是最主要的功能，就是祈雨轉晴。據《杭州上天竺講寺志》記載，有以下情況：

1、洪武七年（1374年），六月大旱，參政徐本等人徒步入天竺寺叩訴，大雨隨沾足。

2、景泰六年夏（1455年），兩浙天久不雨，禾稼將槁，四民無措。時鎮守阮公會籓臬重臣，與兵部尚書孫公等齋戒沐浴，徒步親詣上天竺寺。奉迎聖像至山林，建壇禱雨，即時陰雲四起。

---

[75] 胡應麟，《少室山房筆叢》（上海：中華書局，一九五八年），卷四十，頁 538-539。

[76] 于君方，〈白衣大士送子來〉，《香光莊嚴》，第六十一期，二〇〇〇年，頁 51。Chün-fang Yü? Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokite vara, pp.360-369。

3、成化十三年（1477年），兩月不雨，鎮守太監李公齋心潔行三日，而走大士前，為民請命，陰雲布興，甘雨如注。

4、弘治十六年（1503年），歲旱不雨，鎮守太監麥公憂勞萬民，奉迎天竺觀音，自天竺而來海會寺。忽有片雲如蓋，隨仗而至，驟雨傾注若翻盆，眾人皆稱此為大士靈力所致。

5、嘉靖十八年（1539年），水旱薦災，郡守憂切民隱，精誠率僚屬，走上天竺，密禱大士，輒民咸歌誦之。

6、嘉靖二十一年（1542年），旱既甚，郡伯閔民無辜，齋沐率僚屬躬迎大士，奉安海會寺。晨夕展敬，越四日，夢大士云：「甲戌日有雨至」，期雨如注，明日再雨。

7、嘉靖二十四年（1545年），夏亢陽彌時，田疇龜坼，塵沙飛揚，米價高漲，死屍遍野，錢塘令素服徒步入天竺，迎大士設壇於海會寺祈禱，越明日得微雨，又明日大雨。

8、萬曆八年（1580年），五月淫雨，大水當道，迎大士入城，致禱三月後隨應。

9、萬曆十六年（1588年），夏六月旱，加上瘟疫盛行，途路死者相藉，上司府縣躬請大士入城，虔禱屢獲響應。

10、萬曆三十六年（1608年），夏五月大水，提台率郡邑，同請大士入城，致禱輒應，鼓樂冠袍幡蓋送歸。

11、天啓六年（1626年），夏六月至七月大旱，府縣請大士入城，懇祝切效。

12、崇禎元年（1628年），秋七月二十三日海潮湧沒，沿江居民久淹不退，方伯董承詔率郡僚迎大士，奉安海會寺，為民請命後，捐俸建閣以酬神助<sup>[77]</sup>。

由以上狀況可知，祈雨轉晴乃是明代上天竺觀音的本事。於明代，如遇旱災或水災，上天竺觀音一定是被訴求平災的對象。在當時人的想

---

[77] 釋廣賓，〈靈奇識〉，《杭州上天竺講寺志》，卷一，頁39-43。另可參考〈成化年中省城迎大士禱雨輒應詠〉，〈萬曆乙巳夏六月迎大士入城即時滂沛歌〉，〈靈感觀音碑〉，〈禱雨感應記〉等諸篇文章。

---

法裏，上天竺觀音應跡於杭州，其神力感應，求雨轉晴無不靈驗。所以上天竺講寺的觀音大士，彷彿是位具有水神能力之神祇，充份表現出其水神特質<sup>[78]</sup>。

## （二）男女之辯

觀世音菩薩是男性抑女性，此是長久以來即有的疑問，於中國的觀音造像也呈現女貌與男貌。對於此問題，日本學者後藤大用主張觀音為男性，其理由為：1、觀世音（avalokitaśvara）和觀自在（avalokitaśvara）名號由原語學上加以解釋，都是男性單數名詞；2、原始佛教的立場，認為淨樂世界中沒有女人；3、佛陀稱觀世音為善男子；4、觀世音的本生故事中，均以男性身份出現，所以後藤大用即認為觀音為男性<sup>[79]</sup>。但是觀音菩薩是男是女，信仰者心中怎麼認為，才是最重要，觀世音抑女或男，隨時代的變遷，必有不同的解答。關於明代上天竺講寺的觀音，也有信眾討論此問題，而他們的看法，在《杭州上天竺講寺志》之〈女身說〉中，可獲得很好的說明，其言：

觀音古佛，其身不必論男女，其身天下萬世男女法身……三十二應身中，或現優婆夷、童女身而為說法；或現女主、夫人、命婦、大家而為說法……非謂大士往變現諸女相也，大士不往變現，隨現隨其人中出生，則隨其身男女矣，斯大士應身之妙，觀應之一字，則老、少、男、女、大身、童身、皆隨其人而應也……且大士天下之大士也，男女之大士也……<sup>[80]</sup>。

由引文內容可推知，上天竺講寺的觀音普遍被認為非男身或非女身。上天竺講寺的信眾認為，不可因觀音菩薩曾應現為女身，就認為觀音是女身，觀音菩薩的法身，非男或女，其屬於天下萬世男女的觀音，

---

[78] 後藤大用認為觀音菩薩居住的補陀洛，乃是位於南印度哥摩林（comorin）岬附近的一座靠海的小山上。因靠近危險海路之海灣，而此海灣又是印度、獅子國和中國海上交通要道，因此觀音在興起之時，即是哥摩林地區具有海神或水神性質的守護神。另外，後藤大用又認為《華嚴經》中言「海上有山」名為補陀洛，故此描述和哥摩林海岬地理位置相似，這讓作者更加確定，觀音

菩薩的確是印度南方哥摩林地區具有海神或水神性質的守護神。後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，頁 179-181。

[79] 後藤大用著，黃佳馨譯：《觀世音菩薩本事》，頁 85-86。

[80] 釋廣賓，〈女身說〉，《杭州上天竺講寺志》，卷二，頁 67-70。

---

p101

現身救苦於眾生間。明代上天竺講寺的觀音被認為非女身或男身，上天竺講寺會如此強調，當與其是香火道場有關。上天竺講寺為觀音聖地之一，朝聖者很多，當中有男、女、老、幼者，如果認為觀音是屬於某種身份，或許會與其它身份者不相應，為接引更多信眾，強調上天竺講寺觀音的「神性」（不具男女分別），標示觀音菩薩相是不具眾生男女分別相，當是最好選擇<sup>[81]</sup>。

### （三）應身普門

《普門品》中宣示信仰稱念觀音菩薩時，菩薩可助其除去火、水、刀、杖、鬼、枷鎖、怨賊、詛咒、毒藥、毒龍、惡獸圍繞、雷電、墮險山等十二難，任何事物皆不怖畏。《華嚴經》中又說，觀音菩薩可施無畏，使眾生無畏險道、熱惱、迷惑、繫縛、殺害、貧窮、不活、惡名、死、惡趣、怨憎、憂悲等恐怖<sup>[82]</sup>。由上述關於觀音之經

---

[81] 觀音菩薩信仰傳入中國，的確轉性成女性形象。但觀音傳入中國，於什麼時候轉為女性，此問題學者有不同的主張。戴安娜保羅（Diana Y. Paul）主張，唐朝密宗傳入中國，密教修行中，觀音菩薩在蓮花部裏，常和白度母結合。於是觀音在中國，便出現與白度母形象相同的女性觀音菩薩。古正美主張，觀音菩薩會轉為女性形象，乃是受唐朝武則天的女主信仰影響有關。于君方則主張，觀音的轉化，乃是受到中國西王母信仰的影響，因中國的家戶長制度，使中國女神信仰被邊緣化，到宋代以後，觀音才漸漸填補此空虛，而流行起來。陳觀勝也認為，觀音的轉性，是受密教白度母信仰的影響，於八世紀開始轉變為女性。小林太一郎則認為，於八世紀，觀音受到女媧信仰的影響，使觀音傳到長江流域後，變成女性形像。趙克堯與孫修身等則以敦煌莫高窟的觀音造像為證據，認為觀音變性為女性，是始於六朝，發展於隋唐，而定形在宋元時期。觀音變性為女身，不管是在唐代或是在宋代，上述著作皆認為觀音信仰傳入中國時，其是男身，而到明代，觀音形象是以女性形象為主。但明代上天竺講寺強調觀音形象為非男非女的形象，此點是較特別。這或許是因為在經典中，觀音可找到男性形象。觀音信仰傳入中國，其形象為男身，再加上上天竺講寺為觀音靈感道場，強調其非男身、非女身的形象，則可救渡更多眾生等因素，上天

竺講寺的觀音在明代，曾強調其非男、非女的形象。Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp.341-342。Ch'ü-fang Yü? Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokiteśvara, pp.31-92。Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana a Tradition*, (California: Asia Humanities Press, 1979) p.251。古正美，〈從佛教思想上轉身論的發展看觀世音菩薩在中國造像史上轉男成女像的由來〉，《東吳大學中國藝術史集刊》，第十五卷，一九八七年，頁 41-55。趙克堯，〈從觀音的變性看佛教的中國化〉，《東南文化》，第四期，一九九〇年，頁 241-243。孫修身、孫曉崗，〈從觀音的造形談佛教的中國化〉，《敦煌研究》，第一期，一九九五年，頁 8-12。松本文三郎與佐藤泰舜的著作收入涑水侑，《觀音信仰》（東京：雄山閣出版株式會社，昭和六十年），頁 3-17，頁 18-38。

[82] 後藤大用著，黃佳馨譯：《觀世音菩薩本事》，頁 40。

---

p102

典可知，觀音具有變化應身救苦眾生的能力，明代上天竺觀音亦被強調有此能力<sup>[83]</sup>。

根據《杭州上天竺講寺志》載：「菩薩慈憫群生，若醫師急病有瘡鄉焉，則荷囊而馳之。若父慈眾子有珙劣、貪瘁、弱喪、久病者，則亟付而來之。故世界穢濁，菩薩必入水火；厄難險賊，菩薩必赴；三毒方煽，五慾方湏，菩薩必援……上天竺觀音菩薩深願弘慈，赫有靈蹟，緇白崇仰……」<sup>[84]</sup>，又言：「沙門幸生長佛世，稱佛弟子入靈山，而不見天竺大士；見大士，而不能誦普門品，誦普門品而不能解其慈悲普度、圓通妙應之義，則亦浪各浮搭之僧而已……」<sup>[85]</sup>，上天竺觀音被強調其靈驗特性，上天竺講寺並希望沙門、甚至一般信眾都能瞭解上天竺觀音的特性。天竺觀音菩薩具有無作妙力，普救眾生於塵世，其慈悲在因緣成熟時，則會以其慈力護持受難者。因此特性，信徒喜愛親近觀音，喜歡向上天竺觀音菩薩吐露煩惱苦難，當是可以理解<sup>[86]</sup>。

---

[83] 在《杭州上天竺講寺志》之〈自在功德章〉中，亦有引《楞嚴經》、《法華經》、《大悲心總持經》的經文內容，來說明觀音的能力，及其拔苦與樂與救度眾生的狀況，其言：「楞嚴經云，觀世音菩薩言，我昔於無數恆河沙劫，有佛出現，名觀音。教我從聞、思、修入三摩地。初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住。覺所覺空，空覺極圓。空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間。十方圓明，上合十方諸佛本

覺妙心。同一慈力，下合十方一切六道眾生……成身三十二應，入諸國土，所謂佛身、獨覺、聲聞、梵王、帝釋、自在天、大自在天……非人等。我於彼前，皆現其身而為說法，令其成就，令諸眾生獲十四種無畏功德。彼佛嘆我，善得圓通法門，授記我為觀世音號。由我觀想十方圓明，故觀音名徧十方界。」，又言：「法華經云，若有眾生受諸煩惱，一心稱觀世音菩薩名號，一心稱觀世音菩薩名號，即得解脫苦、水、火、雷、電、龍、蛇、惡獸、夜叉……怨賊諸難中。能施無畏於苦惱，死厄能作依怙。現三十二身，隨類說法，地獄、鬼、畜生、生、老、病、死、苦以漸悉令滅。」，又言：「大悲心總持經云，若有誦持大悲咒者，即滅百千億劫生死重罪，不墮惡趣，臨命終時，十方諸佛皆來援手，隨願往生諸淨土中。能獲無量等辯才，能解脫八難，滅除三毒，一切所求無不成就……。」，由以上引文可知，一般亦強調上天竺觀音修耳根圓通法門，而入三昧。並應十方苦難者的祈求，來進行救渡眾人，解脫八難，滅除三毒。使祈求觀音者內心也升起自性觀音，自己內心亦超然。釋廣賓，〈自在功德章〉，《杭州上天竺講寺志》，卷一，頁 26-29。

[84] 釋廣賓，〈明陶望齡普門品序略〉，《杭州上天竺講寺志》，卷十五，頁 424。

[85] 釋廣賓，〈黃汝亨普門品序略〉，《杭州上天竺講寺志》，卷十五，頁 424-425。

[86] 李利安，〈觀音思想的組成、架構與主要特點〉，《宗教哲學》，第三卷，第一期，一九七七年，頁 32-37。另外，丁福保於《觀世音菩薩靈感錄》一書中，亦整理歷代觀音菩薩的靈感之事，其認為觀音菩薩的能力，及人們奉祀觀音菩薩所得的庇祐有：（一）虔奉觀音像之靈感：有生淨土、救難、癒病、獲子、放光等作用；（二）念觀

---

p103

綜合以上所敘述，上天竺的觀音菩薩被認為非男身或女身，其是呈現已達到觀音修為的菩薩相，這是已脫離一般塵世男女分別相。除此之外，上天竺觀音亦被信眾認為具有應化現身、救度眾生、祈雨轉晴等能力。祈雨轉晴可幫助朝廷和官吏解決統治上，所遇到的困難。於上天竺觀音的信仰下，使得旱災，水災不致釀成民亂，以致侵損稅收。其現身救苦，亦接引許多人信仰觀音菩薩，觀音成為人們遇到困難，祈求救苦的對象。也因為上天竺講寺是屬於觀音信仰之朝聖香火道場，信仰觀音者眾多，故統治者亦會透過上天竺講寺控制地方。由於上天竺觀音具有祈雨轉晴、現身救苦的能力，此能力亦會影響到上天竺講寺的經濟狀況，並且延伸出一些與觀音信仰的相關活動。至於明代上天竺講寺信仰的觀音菩薩，是否為白衣觀音？檢視寺志之〈像設〉等資料，亦無清楚的造像說明<sup>[87]</sup>。

---

世音菩薩之靈感：有救難（救火、水、鎖械、刀、兵、火等難）癒病等作用；（三）念觀世音經之靈感：有生淨土、救難、癒病等作用；（四）念大悲咒之靈感：有生淨土、救難、癒病等作用。當中，有記錄歷代靈感事跡，關於明代者，有以下諸事：（一）生淨土：《金剛靈感》記載，明劉道隆母李氏長齋奉佛，供奉觀音大士，朝夕禮拜，念佛千聲。如此者二十五年，臨終面西端作而逝。另一例子為明正嘉年間，滇南周延璋每晨起，必虔誦觀音經及金剛彌陀各一卷。年八十七，以清明掃墓辭祖，自是每晨食一粥一蔬。至終期，沐浴整冠，令弟子誦如來名號，自誦經，端坐而化；（二）癒病：《徐氏庭訓》記載，明吳郡徐明甫素供觀音，好學篤行，教子讀書。其子十餘歲，忽患危疾，夫妻於大士前叩禱。至七日，夜夢觀音，告以無憂，不數日，子病痊癒。《醫勸》記載，明溫州醫僧法程，少瞽，百端治不癒。晝夜念觀世音名號，如是十五年，夢中聞觀音呼之使前，對其言，吾憐汝誠心，當使衣食豐足。夢醒，醫道大行，衣鉢甚豐，後享高壽。《己求書》記載，明崇禎時，楊州僧垂髻北遊，偶患 痛，眾醫不能治。病痛不能飲食者三十餘日。後稱名觀世音菩薩，久之，忽現祥雲，見觀音瓶中，甘露灌頂，熟寤而癒。另一例子是，明崇禎時，山東有一癱子，以手代足，乞食於市，市人多厭之。後發心出家，觀音遂於夢中治癒其癱病，後遂有供養。（三）求子：《鞭心錄》記載，明沈見泉祖遊羅重寺，見後殿毀塌，觀音首頂斗笠，乃發心，獨自完成修寺功德。只願子孫有讀書者，後其孫堯中、曾孫夢斗相繼登第。（四）救難：《善餘堂筆乘》記載，明劉谷賢，黃州人，從太監鄭和使海外諸番國。舟經大海，墮水，當時，風帆疾駛，不可救。後見大魚引其上船，舟人問平時有何功德，致有此報，劉云，但念觀音經。《廣仁品》記載，明王應吉虔奉觀音，後還里，患疾不能食。忽有一日，夢陷水裏。恍惚中被救，見觀音倚巖而坐，言其殺業重而患病，若戒殺，則癒。於明代，的確有甚多觀音靈感事跡流傳下來，此或許可代表明代觀音已普及於一般民眾間。以上事跡，見丁福保，《觀世音菩薩靈感錄》（上海：醫學書局，一九二〇年），頁 230，頁 233，頁 235-236，頁 238，頁 251-255。

[87] 依據《杭州上天竺講寺志》〈像設〉中所記載，上天竺講寺塑造於明代的造像有：嘉靖年間，寺僧平潤募造的大士滲金銅像。嘉靖年間，鹽官陳普惠募造的古藏經廚大士、善才和龍女像。嘉靖年間，徐階所奉後殿丈六銅大士像。另外，還有千手千眼大

---

p104

## 六、明代上天竺講寺觀音信仰的相關活動

從北宋咸平年間，杭州知州張去華向上天竺觀音禱雨靈驗後，上天竺觀音一直以「時雨轉晴」的能力，庇佑著天下百姓。自皇室至百姓紛紛來到這觀音道場，並接受觀音菩薩的賜福，上天竺講寺遂成為香火鼎盛之佛國聖境<sup>[88]</sup>。於此靈驗的寺院，在不同的季節，有舉辦各種與觀音

信仰相關的活動，其情形如下：

### （一）佛誕宿山

每年農曆二月十九日是觀音菩薩聖誕，於其前夕，有眾多的善男信女都會想來到上天竺，向菩薩獻燭進香，並且留在寺中，為觀音菩薩暖壽坐夜。例如〈靈感錄〉便記載：「天竺道場凡遇二月十九日，為大士誕辰。遠近人等，先期齋戒，入山不翅（啻）億萬眾。殿宇不能容，皆露坐達旦，名曰宿山（俗稱坐夜）……」<sup>[89]</sup>。觀音聖誕在上天竺講寺形成龐大的朝山活動，聖誕之前，有眾多的香客便先行齋戒，並且踴入上天竺講寺。除了敬香外，信徒亦習慣奉獻巨型蠟燭給寺方，並且在禮拜完畢後，會在山中宿山坐夜，用以慶祝菩薩生日。

在上天竺宿山坐夜的活動中，香客會以不同的活動，來度過這一特別的日子。有些人誦經唸佛，祈求有幸福和健康的生活，並且以此唸佛功德，迴向給自己和家人。有的香客更用自己的身體去觸摸寺裏的柱子，認為這樣的動作可治百病。另外，也有信徒用黃紙做成金元寶，準備燒給死去的親人，並祈求菩薩保祐他們能登上西方極樂世界<sup>[90]</sup>。總之，信徒在觀音聖誕日，除了往上天竺講寺向菩薩祝壽外，也

---

士像，天台五百羅漢像，萬曆年間所造毘盧遮那佛，萬曆年間，陸光祖造前殿彌勒應身坐像，此些是在明代上天竺講寺所塑造的聖像，未能從中辨明，明代上天竺講寺所奉的觀音是否為白衣觀音。關於天福年間，所造的且被視為是白衣觀音的聖像，在南宋初，金人南侵時，似乎已被掠奪走，後寺僧重刻聖像，藏之井中，再掘之。釋廣賓：〈像設〉，《杭州上天竺講寺志》，卷九，頁 227-230。郎瑛：〈天竺觀音〉，《七修類稿》，卷四十七，頁 574。

[88] 洪尚之、阮浩耕，《西湖寺觀》（杭州：浙江攝影出版社，二〇〇〇年），頁 87。

[89] 釋廣賓，〈靈感錄〉，《杭州上天竺講寺志》，卷一，頁 41。

[90] 參考于君方所撰〈「一九八七年進香」錄影帶稿本〉，頁 1-5。另見 Naquin, Susan & Yu, chun-fang, eds, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, (Berkeley: University of California Press, 1992.) 一書中有關天竺進香的部分。

---



在這一天，把各種困難告訴觀音菩薩，希望菩薩能幫忙解決問題，使他們能有個順利的一年。

## （二）法會懺罪

明代上天竺講寺在每年農曆二月十五日，都會啓建唵佛法會，此法會是為聚眾唵佛而啓建，寺方希望以此幫助信徒修習淨業，並且助人往生西方極樂世界。寺志便言：「每年二月十五日，啓建道場，供養三寶，祝延帝壽，且福利軍民。其建會之法，勸請會首二百一十人，各募四十八人，逐人請念佛懺願……每日念佛名一千聲，懺障道重罪，發菩提願，為度眾生，取於淨土……」<sup>[91]</sup>，又言：「并備淨財四十八文，到寺攢錄上疏，至日表宣，或入社弟子傾逝者……即告示在社，九百九十人各念佛一千聲，為彼懺罪，資其願行，令生淨土。又至建會日，令社眾念佛薦其往生，仍請會首速募人填補，所冀結萬人，同修淨業……」<sup>[92]</sup>。上天竺講寺為觀音道場，據傳觀音菩薩為西方極樂三聖之一，其幫助阿彌陀佛管理西方淨土。人們普遍相信，只要一心不亂的唵佛，以此信心，便可獲得觀音菩薩之接引，往生淨土世界<sup>[93]</sup>。故在上天竺講寺啓建唵佛法會時，平均有一千人以上者與會。另外，寺方有結社組織「蔬筍社」，此社社員亦會全部參加法會<sup>[94]</sup>。參加法會者，除了唵佛懺罪、修習淨土之業外，法會亦可為逝者求福，藉由唵佛的功德，迴向給往生者，希望其能往生西方極樂世界。所以每年上天竺講寺在舉辦唵佛法會時，皆有很多人參加，這也為寺方帶來龐大的收入。

## （三）蔬筍結社

明代上天竺講寺有其寺院所屬的結社組織「蔬筍社」，關於此社成立的原由，依據寺志言：

昔廬山遠法師開蓮社，以度群品。雷次宗等十八諸賢獨為稱首其

---

[91] 釋廣賓，〈清規〉，《杭州上天竺講寺志》，卷六，頁 156。

[92] 同上註。

[93] 後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，頁 61-72。

[94] 明代上天竺講寺的蔬筍社，是集合欲修淨土之業者，來念佛、茹素及研讀討論經典。釋廣賓，〈清規〉，〈詩文紀述品〉，《杭州上天竺講寺志》，卷六，頁 162-169，頁 425-426。

---

p106

間，得生淨土者，不可勝紀……迄今世遠法傾，所謂蓮社者，亦寥寥無聞矣……慨茲敝風，因立蔬筍社。開建三時，接引後學。合儒釋教以通科，兼世出世而並舉……天竺靜庵（居上竺天巖房）、遂清（居上竺雲隱房，後爲都綱）二法師與焉，是歲癸卯（永樂二十一年，1423 年）之十二月又五日也……[95]。

蔬筍社乃是仿慧遠法師成立蓮社，並助人修淨業而成立。社中靜庵、遂清二法師和楊應秀（武弁，居韜光庵）、吳本泰（永樂年間進士）等居士兼學儒釋二科，一生以往生西方極樂淨土爲職志<sup>[96]</sup>。此社社員每一月聚會一次，其聚會時所從事的活動有三：1、繫心安養：在聚會日，集會員齊立佛前，燃燈進香，並且唸誦大悲咒、心經、阿彌陀佛經、往生咒等。又唸南無阿彌陀佛佛號千聲，觀音和大勢至眾菩薩各十聲等。希望以唸經咒來安養心靈，誦畢則進午飯；2、講習大乘：即是講解之前唸誦的大乘經典，舉經中疑義解說，務令與會者都無疑問；3、遊藝翰墨：此時是把禪坐、旅遊、日常所得寫成詩詞，以詩詞和社員互相分享請益。最後則進一些麵食點心而散會<sup>[97]</sup>。除了每月參與聚會外，會規也規定每位社員，按月要繳交二分社費，平時不准食用精美食物，所限諸經咒要勤加誦唸，有身事、家事、心事要舉共商量，不可開罪名教等。故蔬筍社是以共通的修行方法及生活規則，來導引社眾往生淨土、勤修習淨業的社團組織<sup>[98]</sup>。

#### （四）天竺香市

杭州爲富饒之地，西湖湖山優美，佛寺眾多，四時有無數的遊客前往禮佛、賞花和遊春，商賈亦從中聚市以營利，上天竺講寺因香客甚多，遂有香市產生。張岱《陶庵夢憶》便言：

西湖香市起於花朝，盡於端午。山東進香普陀日至，嘉、湖進香天

竺者日至，至則與湖之人市焉，故曰「香市」……三代八朝之骨董，蠻夷閩貊之珍異皆集焉。至香市，則殿中邊甬道上下，池

---

[95] 釋廣賓，〈清規〉，《杭州上天竺講寺志》，卷六，頁 167-168。

[96] 同上註。

[97] 同上註，頁 162-165。

[98] 同上註，頁 165-167。

---

## p107

左右，山門內外，有屋則攤……類百十萬男男女女老老少少，日簇擁於寺之前後左右者，凡四閱月方罷。恐大江以東，斷無此二地矣<sup>[99]</sup>。

《杭俗遺風》又言：

天竺山飯店，自三天竺至靈隱寺山門內有一、二十家，惟陳三房最有名。所賣之飯，每碗四文。凡大者，只須一口就完。予曾經吃過一頓十六碗。菜唯伴兒、豆腐。如要炒素菜、煎豆腐、或皮箏湯之類，亦可隨點。不過三文之本，要占十文之利。春香一市生意，要安享坐吃一年也<sup>[100]</sup>。

春季正月至四月，杭州城民、浙江、蘇南的人民往上天竺進香者很多。他們前往上天竺進香，多從清波門或涌金門出城，乘船經由西湖到湖西岸後，取道至大麥嶺，出九里雲松，前往上天竺講寺。有的香客則自清波門經旱路，過茅家埠，到目的地<sup>[101]</sup>。由於香客雲集，致使在寺院內外，被商人擺設攤位，形成市集。集上販賣各種商品，有些店家於香市的營業額，更可供其一年生活之用。因為上天竺觀音信仰靈驗，導致往拜者眾多，香客激增又造成市集產生，故上天竺講寺的觀音信仰也帶動地方經濟的發展。

靈驗的上天竺觀音在社會上有其重要性，對於一般民眾而言，可藉由佛誕夜坐和趕集香市，來到上天竺講寺禮拜觀音，並把生活中的困難向菩薩訴說，致使他們心靈有所寄託。而對於想從事宗教修行的居士來說，則可參加唸佛法會及蔬筍社，於當中勤修淨業，以解決生死大事。

上天竺講寺是個香火道場，雖一般人相信寺中的觀音菩薩，是具有達成人們願望的靈驗功能，然而其也具有讓人們精研佛法的社會機能。

---

[99] 張岱，〈西湖香市〉，《陶庵夢憶》，頁 61-62。

[100] 洪尚之、阮浩耕，《西湖寺觀》，頁 92。范祖述，〈天竺香市〉，《杭俗遺風》，頁 22-23。

[101] 同上洪氏所撰之書，頁 88-89。

---

p108

## 七、結論

五代晉天福四年，僧道翬結廬天竺山中，後得奇木觀音，吳越錢忠懿王因夢感白衣觀音求治居之所，因而為建天竺看經院（上天竺講寺的前身），上天竺觀音信仰即因此而興起。由於上天竺觀音具有保護國家、祈雨轉晴的能力，從五代至明朝，一直受到統治者的支持與保護。時至宋室南遷，上天竺講寺一躍成為國家級的道場，在宋金交戰之際，更成為國家的精神支柱。到了明代，上天竺觀音依然以時雨和陽光保佑著國家和百姓。於這個時候，上天竺觀音的信仰內涵也從白衣觀音轉為應身普門、非男、非女的形象。當時統治者對其贊助，並不遜色於前代。然而，明代上天竺講寺的香火為何興盛不替？奇木觀音的刻畫，民眾認為觀音顯現其間，只是興盛的原因之一。上天竺講寺歷久不墮，也與其靠近杭州和西湖有關係。位於杭州財貨集中之地，杭城的錢財不斷支持寺方的經濟發展。處在西湖最勝處，也為上天竺講寺吸引許多天下往遊西湖者，前來寺中參訪。除此之外，由於上天竺講寺是有名的觀音靈驗道場，寺方擁有眾多的信徒，故統治者也以上天竺觀音做為團結民眾的象徵，災難發生時，更以上天竺觀音的神力，來安慰受創的百姓。一般民眾也常來寺中祈求上天竺觀音，希望能風調雨順且五穀豐收。在政府官員和民眾普遍支持下，遂使明代上天竺講寺成為觀音信仰的重要道場。其香火盛況，清代依然興盛不已。例如清〈御製重修天竺寺碑文〉言：

或旱乾間作，禾麥告枯，而旛蓋來迎，霽雨濡作，有禱輒應……因歷晉宋以迄今，實亦載簡編，而可信意者，能仁之量，等於好生，佛道之成，關乎民隱，推是指也<sup>[102]</sup>。

《清稗類鈔》的〈齊息園有三夢〉又言：

乾隆丁丑春（乾隆二十二年，1757年），將赴杭，渡江之夕，夢至天竺，觀音大士遣侍者乞題額，口占二語應之。覺而猶記其

---

[102] 倪濤，〈御製重修天竺寺碑文〉，《武林石刻記》，收入《石刻史料新編》（台北：新文豐，一九七九年），第二輯，卷一，頁 6827。

---

p109

辭，書之，藏諸。既至萬松嶺，將軍富德來謁，曰：「余有求於先生，其許我乎？」，息園曰：「諾。」，富曰：「某一子，疾甚劇，家人禱於天竺，始得生。今將往祭，諸物備矣，獨缺聯句，願得先生之筆以為重。」，息園遂取所藏者示之，富大驚愕。自是每晤，必致敬禮，稱為老佛焉<sup>[103]</sup>。

由〈御製重修天竺寺碑文〉可知，上天竺觀音在清代，依然以其仁慈之心，幫助政府解決民眾所發生的問題。觀音擁有的慈悲，使康熙皇帝出御帑，重修上天竺講寺。另外，從〈齊息園有三夢〉可推知，上天竺觀音信仰仍然普及於一般民眾間，上天竺觀音神力依舊是百姓口耳相傳，熱烈談論的對象。

---

[103] 徐珂，〈息園有三夢〉，《清稗類鈔》（北京：中華書局，一九八六年），第一〇冊，頁 4734-4735。

---

p110-115

### 附錄一：明代上天竺講寺主持僧侶一覽表

嗣代	主持 僧名	年代（系年）	事蹟
十五代	雲谷臻	洪武元年（1368年）	*
十六代	日彰僂	洪武二年（1369年）	號用拙，嘗熟張氏子，十七歲祝髮。東遊四明，首眾報恩（報恩寺）又為上天竺第一座。洪武初，善世院令住上天竺，以高僧選留京
十七代	惟源修	洪武六年（1373年）	*
十八代	竺隱道	洪武十五年（1382年）	*
十九代	箕山隱	洪武十七年（1384年）	*
二十代	止堂大山	洪武十九年（1386年）	字仲齡，俗姓陳，天台臨海縣之梅嶼人，父再習。母方妊之夕，皓月墮懷，遂生師，實元辛未（丁未？元至正二十七年，1367年）十一月十有二日也。聞母誦佛書，心耳輒有會，能隨母聲，其根有過人者矣。年十二益嗜梵典，往依諸父，聞莊法師於上天竺祝髮為沙彌。未幾聞藏春衍大師（名姚廣孝，即是明初道衍禪師）晦迹於姑蘇竹塘寺，貫通三教之旨，偕莊師往見，頂禮為弟子，求指教，大師知為法器，曲加獎掖。後大師應太祖高皇帝召命，從成祖文皇帝於燕邸。師既佩大師訓，愈自勵，習衡台教觀，日薦道，見法知宗，受具足戒。己亥（永樂十七年，1419年）登壇首，用為住持。丙寅冬（正統十一年，1446年），各錄舉上天竺，仍授杭郡都綱。師蒞任十餘載，歸隱觀堂，頽新舉廢，置建之功不可枚數。
十一代	古春蘭	建文元年（1399年）	名如蘭，富春人。淹通經論，餘及詩文，所著名《支離叟集》
十二代	宗源梵	建文四年（1402年）	東溟門人。（東溟日，上天竺住持，至正四年，1344年）
十三代	敬修德 完	永樂二年（1404年）	*
十四代	一菴如	永樂三年（1405年）	此時，姚少師（姚廣孝）奉命取金光明懺法，來寺住。  有詩稱其：「山川發靈秀，造化無有窮。間生賢哲人，大闡衡台。吾師越之徹，奪迹千巖中」。
十五代	宗鉉鼎	永樂五年（1407年）	*
十六代	顯宗彌	永樂十二年（1414年）	*
十七代	即中實	洪熙元年（1425年）	*
十八代	鏡中潭	宣德元年（1426年）	*
十九代	浩初頤	宣德五年（1430年）	*
二十代	訓中謨	正統三年（1438年）	*
十一代	無相住	正統四年（1439年）	名智住，榮國公（名姚廣孝）法孫也。深通藏海，兼涉儒墳。

宣宗皇帝說法，啓沃聖衷，大稱厥旨，賜度牒二十紙。

十二代	有中由 頁	正統六年（1441年）	*
十三代	瑞巖祥	正統九年（1444年）	*
十四代	大猷闡	正統十二年（1447年）	*
十五代	本源顧	景泰二年（1451年）	*
十六代	芝山廣	天順二年（1458年）	*
十七代	宗濟	天順五年（1461年）	*
十八代	洪沛	天順七年（1463年）	*
十九代	曇芳	天順八年（1464年）	*
二十代	無外廣	成化二年（1466年）	*
十一代	秉忠桓	成化七年（1471年）	*
十二代	雨菴霑	成化十年（1474年）	名大霑，習台宗，位右覺義，爲南洲洽法師手度得法弟子。
十三代	天澤霑	成化十七年（1481年）	*
十四代	敏中智	弘治四年（1491年）	*
十五代	草堂芳	弘治九年（1496年）	*
十六代	默菴潛	弘治十三年（1500年）	*
十七代	鐵峰定	正德八年（1513年）	*
十八代	天日南	正德十四年（1519年）	*
十九代	大林茂	嘉靖九年（1530年）	*
二十代	大鼎喬	嘉靖十四年（1535年）	*
十一代	松隱琳	嘉靖十九年（1540年）	*
十二代	東山顯	嘉靖二十二年（1543年）	*
十三代	雲巖貴	嘉靖二十四年（1545年）	*
十四代	春谷俊	嘉靖二十九年（1550年）	*
十五代	心泉璟	嘉靖三十一年（1552年）	*
十六代	竹山蕙	嘉靖三十四年（1555年）	名覺蕙，鹽官張氏子。性好禪詠，與從兄古梅顯同依玉虛竹、東雲，交相磨礪，雅尙風標，秉拂白雲堂，以興衰起弊爲己任。明覺照樓，爲讌寢以送餘年。
十七代	月洲源	嘉靖三十六年（1557年）	*
十八代	五峰霑	嘉靖四十年（1561年）	*
十九代	雲峰才	嘉靖四十年（1561年）	*
二十代	近泉松	隆慶二年（1568年）	*
十一代	一山福	隆慶四年（1570年）	*
十二代	小泉禮	隆慶六年（1570年）	*

十三代	月樓憲	萬曆二年（1574年）	*
*	萃峰道 樑	*	*
*	小山道 立	*	*
*	繼泉德 孚	*	*
*	仰峰承 明	*	*
*	雲堂德 洪	*	*
*	南溪道 柯	*	名道柯，姓俞，仁和人。年十四歲家雲隱房。十九薙髮，究心內 又兼通世諦。五十眾推舉為總持，及退休一室，禪誦彌陀。壽 一，無疾而逝。
*	竹亭圓 逕	*	*
*	明菴圓 日	*	*
*	雲池圓 逸	*	*
*	無塵明 遠	*	*
*	紹峰祖 玉	*	*
*	敬坡真 宰	*	*
*	愛雲意 奎	*	*
*	雲泉真 諒	*	*
*	伴雲諸 香	*	諱諸香，仁和人，姓沈。嘗遊天台、雁宕。又一日行五台山中 十里人煙絕，俄有草庵老僧迎飯，歸途覓庵不可得，益精感通 壽七十三年。
*	厚泉明 信	*	*
*	心宇明 機	*	*



*	潮音海 瑞	*	*
*	心臺萬 靈	*	諱萬靈，姓邵氏，仁和人。萬曆甲申（萬曆十二年，1584年）徒世榮投華藏房靈源師薙髮。建別業曰靜處齋，有終焉之志。住士殿圯，議鼎新之。師與同志航海採木，竣功。崇禎壬申八月廿一日（崇禎五年，1632年），手書遺囑，先是嘗三捐鉢資，為雲棲僧，迄此復建道場七晝夜。命子孫聚而念佛，取曆，擇二十九日申時，云：「吾於此長逝矣」，屆期沐浴更衣，吉祥而逝。世壽六十二，法臘四十八。
*	玉岑世 高	*	*
*	萃吾興 美	*	*
*	旨玄寂 嘉	*	*
*	易菴如 貿	*	*
*	文字寂 纓	*	*
*	奇峰照 珍	*	*
*	春山萬 富	*	諱萬富，號春山，姓錢氏，霅人也。禮上竺意正為師，居秋香閣苦行清修。丙申（萬曆二十四年，1596年），閣不戒於火，遂移居普門之旁。創業不辭勞瘁，時值本寺正殿傾圮，師與同志十有餘人共謀鼎新，而願力獲遂。厥後師以齒高多病，謝去諸務。先是自準提閣退息其中，晨昏禮法華諸經，靡間誦佛號，日以萬計，有童受密雲大師戒。越三年，預知逝期，曰：「除夕吾正七也」。子孫續元、遠詣命浴，浴罷，爰輸手珠，誦佛號而逝，時年七十有九。
*	印中照 本	*	*
*	寄竺寂 瑜	*	*
*	本空續 蘊	*	*
*	道微本 初	*	*
*	心凝通	*	*

	藏		
*	心融續 元	*	*
*	印峰心 授	*	*
*	了因源 汶	*	*
*	信如寂 徵	*	*
*	兆初本 一	*	*

資料來源：釋廣賓，《杭州上天竺講寺志》，收入《中國佛寺史志彙刊》（台北：宗青，一九九四年），第二十六冊，頁 74-119。關於此表有以下四點說明：（一）表中有此「\*」記號者，表示資料未有進一步的說明。（二）萬曆二年以後，上天竺講寺住持選任乃改為甲乙相承，非是原先屬於十方叢林，故《寺志》作者認為此種現象使宗風不振，道統不存，所以自萃峰道樑法師後，便不列住持的嗣代及系年。雖不知道樑法師後各住持的嗣代及系年，然基本上《寺志》所記，疑還是依其嗣代來記錄，只是未加說明。（三）上天竺講寺第一代住持為道翌法師，年代為石晉天福四年（939 年），到明代開始，傳至四十五代雲谷臻法師（明代上天竺講寺第一任住持）。（四）基於篇幅，上表只列明代上天竺講寺的住持傳承。