

第二章 宦官與佛寺

吏部尚書王直爲法海寺所書的〈法海禪寺記〉中記載：「御用監太監李公童，自以遭遇盛時，致身榮顯，聖德之隆譬諸天地，思崇建精藍歸誠諸佛以圖報萬一」。¹⁰碑文上，太監李童爲了答謝明英宗的知遇之恩，因而籌建法海寺以爲圖報。然而，李童的行爲在明代並非特例，法海寺興建於正統初年，從文獻的記載中可知，正統朝開始出現大量的宦官蓋造寺院的事例¹¹，宦官興建佛寺在正統之後蔚爲風潮，稍有能力宦官無不爭相籌建寺廟，形成明代宦官的特殊文化。此種現象的氾濫，絕非只是單純的報答皇恩所能解釋。

宦官在社會中是一個特殊的集團，佛教組織在社會中也是一個特殊的集團，了解此二特殊集團在明代發展的情形與交結的關係，有助於釐清李童與法海寺之間的關聯，而藉由整理法海寺與李童的關係，將能進一步對法海寺壁畫的意義進行更深入的探討。

正統八年完工的法海寺，將宦官、朝臣、僧官、國家營造機構及宮廷畫院串聯起來，由此，提供了畫史另一個可討論的空間。本章將從明代宦官與佛寺之連結探討宦官興建佛寺的現象，並由此檢視李童與法海寺的各種關聯，找出李童對於法海寺的意義。

¹⁰ 王直，〈法海禪寺記〉，《抑菴文集》（台北：商務印書館，1983），頁 69-70。

¹¹ 明代宦官造蓋之佛寺詳見陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，《成大歷史學報》，1999，25期，頁 192-199。

第一節 明代宦官與佛教信仰之關係

有明一代閹宦擅權，為禍甚烈，自洪武十三年廢相後，以「**首輔權最重**」，而「**司禮監又在首輔之上**」。¹²致使「**國朝文武大臣見王振而跪者十之五，見汪直而跪者十之三，見劉瑾而跪者十之八**」。¹³明代自正統朝以後，宦官不僅在政治上專擅政權，在社會或經濟乃至宗教信仰也都能發揮其巨大無比的支配與干預力量，各個階層均企圖攀緣宦官以謀霑其利。¹⁴其中亦不乏僧侶與宦官交結之事，不少學者已注意到明代的宦官與佛教之間存在著不容忽視的密切關係。¹⁵

明代的宦官制度及佛教政策在洪武時期即大體完備，太祖朱元璋對此二集團的管理基調皆是整頓與限制。在宦官制度方面，設置二十四衙門，¹⁶為管理宦官組織之機構，其組織之嚴密與健全，為前朝所未有。而且太祖御宦官甚嚴，稍有不法即嚴懲之，欲從制度上剷除宦官干政之一切可能。《明史》曾記載，洪武十七年朱元璋「**嘗鑄鐵牌置宮門中曰：『內臣不得**

¹² 趙翼，《二十二史劄記》，卷三十三（台北：世界書局，1971），頁483。

¹³ 王世貞《觚不觚錄》，收入嚴一萍輯《百部叢書集成之四八一借月山房彙鈔》第十函（台北：台灣藝文書館，1967）。

¹⁴ 如成化二十三年（1487）庶吉士鄒智上奏所言：「內依之（宦官）為相，外依之為將，藩省依之為鎮撫，伶人賤工倚之以作淫巧，法王、佛子倚之以恣出入宮禁，鎮國永昌寺倚之以結怨於軍民。」，見張廷玉等撰，《明史》，卷179，〈鄒智傳〉，列傳第67（台北：鼎文書局，1975），頁4755。

¹⁵ 關於明代宦官與佛教之關係可參見清水泰次，〈明代の寺田〉，《支那佛教史學》2卷4期，1938，頁9-29；鄭克晟，《明代政爭探源》（天津：天津古籍出版社，1988），頁192-193；陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，《成大歷史學報》，1999，25期，頁174-236；陳玉女，〈明代中葉以前宦官、僧官與廷臣的連結關係〉，《成大歷史學報》，1996，22期，頁2-21。

¹⁶ 二十四衙門分為十二監、四司、八局，十二監為司禮監、內官監、御用監、司設監、御馬監、神宮監、尚膳監、尚寶監、印綬監、直殿監、尚衣監、都知監；四司為惜薪司、鐘鼓司、寶鈔司、混堂司；八局為兵仗局、銀作局、浣衣局、巾帽局、鍼工局、內織染局、酒醋麵局、司苑局。見張廷玉等撰，《明史》卷74，〈職官三〉，頁1818-1819。

干預政事，犯者斬。」敕諸司，毋得與內官監文移往來。¹⁷亦提及：「有老闖供事久，一日從容語及政事，帝大怒，即日斥還鄉」。¹⁸朱元璋制定了完備的宦官制度，又積極的防範及限制宦官之權力。

在佛教政策上，朱元璋採取的是同樣的手段。洪武元年（1368），即設置了管理佛教事務的善世院，洪武十五年成立僧司衙門，任命各級僧官，並逐步建立度牒制度。永樂十六年（1418）十月，明成祖又下令：

今後願為僧、道者，府不過四十人，州不過三十人，縣不過二十人；限年十四以上，二十以下，父母皆允，方許陳告。有司行鄰里保勘無礙，然後得投寺、觀，從師授業；俟五年後諸經習熟，然後赴僧錄、道錄司考試，果諳經典，始立法名，給與度牒，不通者罷還為民。若童子與父母不願，及有祖父母、父母無他子孫侍養者，皆不許出家。¹⁹

除了出家人數的限制之外，統治者也對寺廟的數量進行控制。洪武六年，明太祖下令歸併寺院，府、州、縣「**止存大寺、觀一所，並其徒而處之**」。²⁰此後明代政府又多次嚴禁創建寺院，力圖控制寺院數量。

可見，明初以來統治者即對佛教組織設定了嚴格的規定及限制。

然而，諷刺的是，從太祖起即積極限制及防範其擴張的宦官制度及佛

¹⁷ 張廷玉等撰，《明史》卷 304，〈宦官一〉，頁 7765。

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 《明實錄·太宗實錄》卷 205，頁 805。

²⁰ 《明實錄·太祖實錄》卷 86，頁 257。

教組織，卻在統治者一再的禁令中不斷的茁壯。一方面，由於皇帝浮濫膨脹宦官員額，另一方面，則因為宦官日益掌握政治大權，導致明代民間私闖風氣盛行，雖然政府的禁令一再頒布，²¹但宦官人數仍急速膨脹，由洪武年間的百人之數衍生成化時期已達萬人之眾，²²至明朝末年，內宦已是人滿為患，達到「**宮女九千人，內監至十萬人，飯食至不能遍及，至日有餓死者**」。²³

佛教的組織亦然。雖然明朝歷代統治者大多佞佛，但明政府從洪武時期開始，即建立僧籍制度，限制出家人數，並不斷頒布禁令，禁止私自簪剃，又多次嚴禁私自創建寺院，力圖控制寺院數量。²⁴然而，因為歷代帝王崇佛者眾，²⁵明代僧人及寺院的數量卻不斷的成長。按照永樂十六年的規定額數，明代的僧人總數該是三萬七千餘人²⁶，但至成化朝時，全國的僧、道數量已超過三十五萬。²⁷而正統以後寺院之多更造成「兩京敕建寺多僧少」的奇怪現象，²⁸並出現了「所弛廢者，莫甚於太學，所創新者，莫多於佛寺」的說法。²⁹

²¹ 關於明代宦官的來源及其發展概況可參見陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，《成大歷史學報》，1999，25期，頁174-181。

²² 張廷玉等撰，《明史》卷183，頁4856-4857。

²³ 余金輯，《熙朝新語》卷四，收入沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》三編第四輯（台北：文海出版社，1985），頁143-144。

²⁴ 關於明代的佛教政策可參見何孝榮，《明代南京寺院研究》，（北京：中國社會科學出版社，2000）。

²⁵ 曾肅良，《明代官窯鑑定》，（台北：三藝圖書公司，2003），頁127-147。

²⁶ 何孝榮，〈明代宦官與佛教〉，《南開學報》，2000，第1期，頁25。

²⁷ 何孝榮，《明代南京寺院研究》，頁40。

²⁸ 《明實錄·英宗實錄》卷28，頁2447

²⁹ 《明實錄·英宗實錄》卷23，頁2104

「宦官、釋氏不除，而欲天下治平，難矣」。³⁰在明代，已有人將宦官與僧人並而論之，並將其視為社會之亂源。宦官集團與佛教組織在社會中都是一個獨特的群體，如上所述，此二群體在明代統治者的態度下有著類似的發展。事實上，宦官與佛教之間從明代初期開始即有著密切的聯繫，其往後日益坐大的發展情形也與二者相互的交結有著莫大的關係。

明代宦官集團與佛教組織的關係可由兩方面進行討論，一方面是宦官集團對佛教的掌控與扶植，另一方面是佛教組織對宦官的服務與照顧。

明代宦官多崇信佛教，而在宦官勢力擴張後，佛教亦隨之受惠，佛教的組織得到了一定程度的發展和膨脹。至於宦官為何獨鍾佛教，並且扶植佛教，如此特殊的連結，除了宦官個人的宗教信仰因素之外，必定也與整個宦官集團、宮廷制度，及政治環境有著密不可分的關係。

雖然明代統治者對民間佛教組織不斷的整頓與限制，但是，明代宮廷之中，佛教信仰氣氛甚濃，皇帝、后妃大多佞佛，宮中還專門設立了為皇室成員禮佛服務的場所——經廠。經廠有漢經廠、番經廠及道經廠合稱「三經廠」。其中的漢經廠及番經廠主要負責宮中佛教法會事宜，而經廠的管理是屬於司禮監的職掌範圍。以漢經廠為例，設有「內臣若干員，每遇收選官人，則撥給數十名，習念釋氏諸品經懺，其持戒與否，聽人自便」。

³¹如遇到「萬壽聖節、正旦、中元等節，於宮中啟建道場，遣內大臣瞻禮，

³⁰ 張廷玉等撰，《明史》卷 282，頁 7240。

³¹ 劉若愚，《酌中志》卷 16，（台北：偉文出版社，1976），頁 348-349。

揚旛掛榜如外之應付僧一般。其僧伽帽、袈裟、緇衣亦與僧人同，為不落髮耳」。³²而番經廠的宦官則是「習念西方梵唄經咒，宮中英華殿所供西番佛像，皆陳設近侍司其香火」。³³凡做法事「本廠內官皆戴番僧帽，穿紅袍，黃領黃護腰」。³⁴

由此可知，宦官負擔起宮廷法事的職責。而此種規矩，始於太祖制定之佛教政策。洪武十五年（1381），太祖重申分僧人為「禪」、「講」、「教」三類，其中的「教僧」是「演佛利濟之法，消一切現造之業，滌死者宿作之衍，以訓世人」。³⁵次年五月，太祖又頒布「瑜珈顯、密法事儀式及諸真言密咒」，令各地寺院至內府領回學習。³⁶所以，自洪武時期，內府即統領經懺法事的標準儀軌，成為全國瑜伽教僧觀摩學習的中心。宦官集團在日後能左右官方的佛教事務，首先已在此立下了基礎。

其次，如前所述，明太祖於洪武元年，即設置了管理佛教事務的善世院，並洪武十五年成立僧司衙門，在京設僧錄司掌天下僧教事，各府、州縣分別設置僧綱、僧正、僧會等司分掌其事。僧錄司設善世（正六品）、闡教（從六品）、講經（正八品）、覺義（從八品）各二員；僧綱司設都綱

³² 劉若愚，《酌中志》卷16，頁349。

³³ 同上註，頁118。

³⁴ 同上註，頁120。

³⁵ 釋幻輪編，《釋氏稽古略續集》，收入釋覺岸《釋氏稽古略》附錄（台北：新文豐出版社，1975），頁34。

³⁶ 朱元璋，《欽錄集》，收入葛寅亮，《金陵梵刹志》上冊，民國25年金山江天寺影印本（台北：廣文書局，1976），頁132-144。

(從九品)、副都綱各一員；僧正司設僧正一員；僧會司設僧會一員。³⁷雖然僧錄司官員按規定必須由禮部考選，吏部覆授。但是宦官往往越過這些程序，藉其權勢乞陞僧官。如英宗朝僧官然勝，透過大太監王振的提拔，使其僧官之運如日中天，身兼多職，成為主持當時僧界的重要人物。³⁸武宗時，劉瑾亦乞陞僧官右覺義性道為右講經僉押管事並兼智化寺住持。³⁹由於宦官推薦、傳陞的僧官日多，造成「**一時繼流率賂近幸，號稱門僧。自是傳升、乞升充滿官署，至不能容云**」。⁴⁰宦官在朝廷上提拔僧官，而僧官則主持宦官興建之寺院，雙方的關係在此又多了一層利益的交換。

由於宮廷的制度及明代特殊的政治環境，使得宦官得以掌控僧界高層人事，並大力扶植佛教組織。正統之後，隨著宦官權勢的擴大，掌管度僧事務的禮部，亦聽任宦官隨意度僧，致令僧員擴增無度。此外，宦官更熱衷於佛寺的修建，以致出現「**兩京敕建寺多僧少**」的現象。(關於宦官興寺之現象將於下一節繼續探討)。由於宦官勢力囂張，使得「**法王、佛子倚之**」得「**以恣出入宮禁**」，⁴¹因此，宦官實為佛寺、僧侶日益擴增其勢的重要媒介。

明初的佛教政策，使得宦官有機會接觸官方佛教事務的運作，並進一

³⁷ 何孝榮，《明代南京寺院研究》，頁 2。

³⁸ 然勝成為智化寺住持，並官至講經，關於王振與然勝之關係參見陳玉女，〈明代中葉以前宦官、僧官與廷臣的連結關係〉，頁 8-9。

³⁹ 《明實錄·武宗實錄》，卷 26，頁 685。

⁴⁰ 《明實錄·武宗實錄》，卷 24，頁 597。

⁴¹ 參見註 5。

步掌控、扶植佛教的發展。明代宦官之所以熱衷佛教事務，已有許多研究提出討論。在個人因素方面，有從宦官自卑的心態出發，認為他們在尋求一種心靈的補償。⁴²或者認為宦官在飽嚙現世的繁華，為求心安而信仰佛教。⁴³對這些身心失衡、受創的宦官而言，佛門的確是其安頓身心的重要場所。然而從明代的政治生態來看，相互依存才是宦官與佛教緊密糾結的主要因素。⁴⁴

首先，明代私闖風氣熾盛，一些自宮但求進無門的非法闖人，為躲避官方取締常潛入寺觀尋求掩護，因此，京城內外的寺院、道觀成為了孵化宦官幼苗之所。⁴⁵而佛寺之所以收留非法闖人，或許欲待其日後能進宮得勢，而有助於自己未來的利益。⁴⁶

其次，寺院是部份宦官的工作職場，京城內外的官寺、官廟，如大護國隆善寺、朝天宮、東嶽廟，以及東、西捨飯寺，「各有燒香內官十餘員」進駐。⁴⁷大隆善寺與朝天宮分別設有僧錄司、道錄司，主天下寺僧、道觀之事，為佛、道的最高統治機構。這些入寺宦官名義上雖是履行應盡職責，但實際上是行使其監督寺務的特權，任意妄為，成了官寺的實際掌權者。

48

⁴² 參見王文景，〈明宦官心態之分析〉，《中興史學》，1990，6期，頁61-79。

⁴³ 參見清水泰次，〈明代の寺田〉，《支那佛教史學》，2卷，4期，1983，頁9-29。

⁴⁴ 陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，頁202-211。

⁴⁵ 清水泰次，〈明代の寺田〉，《支那佛教史學》，頁9-29。

⁴⁶ 同上註。

⁴⁷ 劉若愚，《酌中志》卷16，頁369。

⁴⁸ 陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，頁189。

另一方面，這些官寺、官廟又扮演者養老院的功能，⁴⁹入寺宦官，有的並非因職責在身，而是「**年老有病，退居於此，止給本身柴米、冬衣、靴料，以終殘年**」。⁵⁰明代宦官人數眾多，因此安置於京城內外各寺廟安度晚年的宦官應為數不少，而這些寺廟的僧人反成為照料老宦官及料理期身後事宜的侍者。酌中志即記載「**凡司禮監掌印、秉筆、隨堂，故後各有牌位，送外經廠供安。各有影像，送西直門外大佛寺供安，看廠監工、守寺僧人侍香火不絕也**」。⁵¹奉祀身故宦官之香火已成寺僧的重要職責，同時無形中藉此也替僧人與宦官建立起相互依存的重要基礎。

明代的宦官享盡權勢與榮華，因此成千上萬的民眾為避繇役、圖富貴，不惜淨身以求進宮廷。⁵²而明代許多僧人，其出家的動機亦然。日本學者清水泰次即認為，明代的僧侶出家與其說是厭世，不如說是戀世，多為莊田一事出家。⁵³因為為僧可「**不耕而食，不蠶而衣，不貨殖而財用有餘，故人皆樂為之**」。⁵⁴由此觀之，明代的宦官與僧人，其出家或淨身的動機具有相當程度的同質性，故此二集團能在明代親密連結，相互依存，並且共圖利益。

⁴⁹ 同上註。

⁵⁰ 劉若愚，《酌中志》，卷 16，頁 369。

⁵¹ 劉若愚，《酌中志》，卷 16，頁 293。

⁵² 明代宦官來源及其淨身緣由可參見陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，頁 174-181。

⁵³ 清水泰次，〈明代之寺田〉，《支那佛教史學》，頁 9-29。

⁵⁴ 余繼登，《典故紀聞》卷 13，叢書集成本，冊 427（上海：上海商務，1936），頁 213。

第二節 宦官興寺之探討

前一節討論了宦官與佛教之間相互依存的關係，在此二集團的交結之中，佛寺是連結雙方的重要場所。從各種史料的記載中可知，明代的宦官傾心於京城內外佛寺之重修與興建。南京與北京作為明朝的前後首都，是宦官集中之地，因此，所修建的寺院相當之多。

根據何孝榮的統計，在南京，宦官新建的寺院有：永樂時宦官劉瑞在鼓樓西北建普光庵；正統年間內府酒醋局太監喜住在韓府山陽建永泰寺；南京守備太監羅智在安德鄉建靜明寺；太監劉某在南城雨花臺旁建普德寺；太監揚壽藏在安德鄉瑞雲山之麓建普應寺；正德間南京內官監太監余俊在安德鄉建祝禧寺。宦官重修的寺院有：正統時太監金普英重修金陵寺；正德初年，太監蕭通重建毀於大火的觀音閣。⁵⁵

北京作為永樂以後明朝的首都，是明代宦官的大本營，宦官興建、重修的寺院更多。成化時，禮部尚書周洪謨（1420-1491）等上言九事，其一指出：「**成化十七年以前，京城內外敕賜寺觀至六百三十九所，後復增建，以至西山等處相望不絕。自古佛寺之多未有過于此時者，宜申嚴著令，敢有增修請額及妄稱古剎者，罪之。**」⁵⁶而「**京師巨剎大興隆、大福隆二寺為**

⁵⁵ 參見何孝榮，《明代南京寺院研究》，頁 98-135。

⁵⁶ 《明實錄·憲宗實錄》，卷 260，頁 4391-4392。

朝廷香火院，餘有賜額者，皆當道中官所建」。⁵⁷至萬曆時期，曾任宛平知縣的沈榜，非常精確的統計了宛平縣的寺院數量高達三百六十四所。其中，由宦官新建者計三十九所，重修者計三十七所。⁵⁸明代北京轄有大興、宛平兩縣，光宛平一縣即如此，整個北京宦官修建的寺院之多可見一斑。

宦官信仰佛教、造蓋佛寺，並非明代特有的現象。據史料記載，北魏時期就有宦官建寺的紀錄，《洛陽伽藍記》中記載宦官劉騰建長秋寺。⁵⁹此外，如隋時，宦官宋祥立真心尼寺、⁶⁰唐玄宗時，高力士建寶壽佛寺。⁶¹雖然史籍上不乏歷代宦官建寺之事蹟，但是，從這些記載來看，魏晉以來直到元代的宦官，其崇佛建寺之舉，卻遠不能與明代的宦官相比。

宦官大肆興建佛寺的行徑，已嚴重危害百姓，景泰三年（1452）南京錦衣衛鎮撫司軍匠華敏上奏宦官十大罪行，言及宦官「**蓋造佛寺，費用無算，以一己之私，破萬眾之產**」，為「宦官十害」之一。⁶²

如前一節所述，宦官與僧人的密切關係建立在相互依存的基礎上，雖然佛寺作為雙方對話的場所，自有其重要性，但若只是如此，實不足以解釋明代宦官近乎狂熱的興寺之舉。

弘治、正德間的詩家王廷相（1474-1544）在其〈西山行〉中提到：「西

⁵⁷ 陸容，《菽園雜記》，卷五（台北：廣文，1970），頁9上。

⁵⁸ 沈榜，《宛署雜記》，卷19（北京：北京古籍出版社，1983），頁237。

⁵⁹ 楊銜之，《洛陽伽藍記》，卷1（台北：廣文，1960），頁8上。

⁶⁰ 宋敏求，《長安志》，卷10（台北：成文出版社，據民國二十年(1931)長安縣志局排印本影印，1970），頁21。

⁶¹ 劉昫，《舊唐書》，卷184，收入《二十五史》（上海：上海古籍出版社，1986），頁753-754。

⁶² 譚希思，《明大政纂要》，卷25（台北：文海出版社，1986），頁2241。

山三百七十寺，正德年中內臣作。已請至尊親賜額，更為諸僧求護

敕」。⁶³陳玉女曾就現有史料統計了明代宦官於北京一帶興建與重修之寺院數量，在其「明代二十四衙門與佛寺重修建關係表」⁶⁴中，總計有一百四十九間，其中記載上紀錄有獲得敕賜寺額或敕護者，有三十六間。明代宦官究竟興建或重修了多少寺院已無從精確計數，然而重點在於，他們不但大舉興寺，更積極的為其興建之佛寺請求賜額及敕護。

從透過宦官特權的運轉，使佛寺得以獲得皇帝「敕賜寺額」、「敕護寺」的賜予這一點，我們可以推想，獲得「敕護」的佛寺，等同擁有一張保障寺院財產的護身符，有其獨立自主的權利，可免受官員和地方豪強的干擾，亦可免其一切應繳之雜役。⁶⁵因此，宦官建立的寺院，可視同宦官的私人財產。陸容（1436-1494）即指出這些有賜額的佛寺「寺必有僧官主之，中官公出，必於其寺休憩。巧宦者率預結僧官，俟其出則往見之，有所請託結納，皆僧官為之關節。近時大臣多與僧官交歡者以此」。⁶⁶由這項記載可知，這些寺院就如同宦官的度假別墅，他們才是寺院的支配者，僧官不過是宦官私人別墅的管家。此外，朝中諸臣亦都利用宦官外出之際，前往其寺院進行請託結納，故這些寺院也成了權勢交結的重要場所。《琅琊漫

⁶³ 引自沈榜，《宛署雜記》，卷 19，頁 245。

⁶⁴ 明代宦官於京城內外佛寺之重修建事例詳見陳玉女，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，頁 192-199。

⁶⁵ 《明實錄·英宗實錄》，卷 209，景泰二年十月辛未條記載，僧錄司言：「京城諸寺皆奉敕建，各有住持，而御史等官往來巡視點閱紛然，僧流或赴齋會間有不在者，輒被笞辱，以至驚怖不安。乞行停罷。於是，令僧錄司自約束諸寺，毋匿軍囚、奸細之人，其御史、給事中、錦衣衛巡視者皆罷之。」

⁶⁶ 陸容，《菽園雜記》，頁 9 上。

鈔》中有成化年間宦官、僧官及朝臣於佛寺交結的一段記載：

成化間，太監王高執守自重，嘗休沐居慶壽寺，時有兵部尚書者，不欲言其名，往謁之，與侍郎某先後出部，各以他往。已而偕集門下，進退惶恐，而都御史王越、戶部尚書陳鉞亦至。高久不出，使主僧將命曰：請諸公拜佛。眾相顧不敢違，越笑而倡之，甫拜，高公出曰：諸公今日富貴，皆前世所積，非佛力而何？蓋謂其非有德學所致也。既而，揖諸公坐，高曰：昔王振用事，六卿多通私謁，人以為擅權。今諸公見訪，安知外人不議高耶？且諸公訪高，不知以高為何如人？兵部曰：公真聖人。高驚訝作色曰：大而化之謂聖，孔子尚曰：則吾豈敢，高何人而敢謂聖人？辨之疊疊將百言，眾人惴惴不能出氣。高既卒，諸公相次以事敗。⁶⁷

這則事例清楚的記載了當時宦官、僧官及朝臣的交結情形。明顯的，佛寺是這三種不同角色的交集點，透過寺院產生對話，宦官與僧官、僧官與朝臣、朝臣與宦官，他們相互之間的關係，在此建構了一種權勢、利益糾結的特殊場域，佛門聖地，在此成了利益交換的應酬之處。

此外，如前所述，京城內外這些賜額寺院大多成為宦官的私人財產，

⁶⁷ 文林，《琅琊漫鈔》，叢書集成本，冊 434（上海：上海商務印書館，1936），頁 6。

因此，除了休閒享樂及交結應酬之外，宦官們亦無不想盡辦法利用寺院來擴充財富。既然有了皇帝的「敕護」，宦官又藉其專權，無限擴展其寺院田產。據嘉靖九年（1503）年戶部大學士桂萼進行順天、保定、河間、真定、廣平、順德等六府的土地調查結果，僅勳戚內臣所擁有的「寺觀田莊共四百十九處，計地四萬四千一百二十五頃四畝七釐八毫五絲七忽一微七塵」。⁶⁸宦官侵占之土地，因建有護敕的寺廟，不僅擁有土地所有權的保障，還得以「一應雜泛雜徭，悉與優免」。⁶⁹

宦官積極營建寺院，除了寺田的侵奪之外，另一個更重要的因素，或許是宦官身後無嗣，為求其身後之供養，寺院便成了供其香火之依靠。《明孝宗實錄》中有一段記載，指出宦官興寺常「**以祝延聖壽，護國祐民為辭。竊惟內官修建寺觀，不過自為身後香火供，眼前福田之計，其與聖壽何預**」。⁷⁰前述王廷相的詩作〈西山行〉中亦提到「**西山三百七十寺，正德年中內臣作。人間富貴爾所有，不慮生前慮生後。高墳大井擬王侯，假借佛宮垂不朽**」。⁷¹清乾隆年間龔景瀚遊北京城外發現「**遊京城之外，而環城之四野，往往有佛寺，宏闊壯麗奇偉，不可勝計。詢之，皆閹人之葬地也。閹人既卜葬於此，乃更創立大寺於其旁，使浮屠者居之，以為其守塚**

⁶⁸ 《明實錄·世宗實錄》，卷 118，頁 2815。

⁶⁹ 正德年間太監創延恩寺，「敕賜寺額曰延恩」，規定「其地內糧草隨地起科」外，「一應雜泛雜徭，悉與優免」。見沈榜，《宛署雜記》，卷 18，頁 208。

⁷⁰ 《明實錄·孝宗實錄》，卷 174，頁 3184-3185。

⁷¹ 見註 53。

之人」。⁷²從上述這些記載可知，不論宦官生前握有多大權勢，享有多少榮華，但對於缺乏子嗣的闖人而言，其百年之後可說是毫無保障。因此，寺院對宦官而言，除了權勢、利益的獲得之外，在此有具有另一層更深遠的心靈上的意義。無怪乎劉若愚說：「**中官最信因果，好佛者眾，其墳必僧寺也**」。⁷³故「墳寺」⁷⁴亦是宦官汲汲營營蓋寺廟的主要動機。對無後的宦官而言，興建佛寺，生前既可享受榮華富貴，死後又可留名於世，受人追拜。而前一節論及宦官積極的乞陞僧官，為其寺院之住持，在此觀之，宦官們所期待的，當是這些僧官能在其死後，為其奉祀香火，成為宦官死後的守墓者。

明代宦官傾心於佛寺的重修與興建，在歷史上形成了特殊的現象，捨棄個人的崇佛因素，「為身後香火供，眼前福田之計」可說是宦官興寺的主要原因。寺院的存在是其與百官交結之場域，寺田的取得代表的是生前的榮華，而「墳寺」則是其死後的寄託。宦官與佛寺這種濃的化不開的關聯，在李童與法海寺之間是否體現出何種意義。

⁷² 引自納蘭成德，《淶水亭雜識》（台北：新文豐，1997），頁 334。

⁷³ 劉若愚，《酌中志》，卷 22，頁 567。

⁷⁴ 陳玉女曾就宦官與佛寺之關係提出了「墳寺」的概念。見陳玉女，〈明代中葉以前宦官、僧官與廷臣的連結關係〉，《成大歷史學報》，1996，22 期，頁 2-21。

第三節 李童與法海寺

前二節探討了明代宦官與佛教信仰之關係，並就宦官興寺之現象進行分析。根據記載，法海寺是正統時期御用監太監李童所集資興建，同樣是宦官與佛寺的組合，李童與法海寺之間是否存在著如前一節所討論的各種現象，釐清兩者之間的各種關聯將有助於對法海寺壁畫的理解，因此，本節將就法海寺與李童之間的關係做一整理。

法海寺建成於正統初年，根據研究，洪武、建文年間沒有宦官修建寺院的事例，⁷⁵而宣德時期宦官建寺的情形亦不多見，⁷⁶正統朝是宦官興寺熱潮的開始。法海寺的修建過程，重要的資料有三，一是禮部尚書胡濙撰的〈敕賜法海禪寺碑記〉，⁷⁷一是吏部尚書王直所書的〈法海禪寺記〉，⁷⁸另一個是 1962 年發現的正統九年所立的楞嚴經鐘。⁷⁹這幾項記載均指出，出資修建法海寺的是御用監太監李童。

關於李童生平資料最重要的記載是景泰四年（1453）八月十五日，由太子太師禮部尚書胡濙為李童所撰的墓誌銘，〈御用監太監朴菴李君

⁷⁵ 參見何孝榮，《明代南京寺院研究》。

⁷⁶ 根據陳玉女「明代二十四衙門與佛寺重修建關係表」，〈明代二十四衙門的佛教信仰〉，頁 192-199。

⁷⁷ 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊 51（鄭州：中州古籍出版社，1990），頁 188。

⁷⁸ 王直，〈法海禪寺記〉，《抑菴文集》，頁 69-70。

⁷⁹ 楞嚴經鐘上記載了法海寺的贊助者及興建工匠的名字。

碑》，⁸⁰從碑文中的記載可知，李童字彥貞，號朴菴，法號福善，江西廬陵人。永樂初年入宮，曾隨明成祖出塞北巡，宣德時護駕平武定州，征喜峰口，後升為太監。景泰初年，賜玉帶莽龍衣服。卒於景泰四年（1453）五月十四日。

李童做為法海寺的贊助者，根據文獻的記載，我們可將李童與法海寺的關係做一整理。首先，關於法海寺的興建過程有一段傳說，李童興建法海寺之前，因無法覓得合適之處而未能動工，一日，他夢到「**山中岩壑深邃、林木茂美，有白衣老人指示曰：此精藍地也，他無以過此者**」。⁸¹於是李童將夢境繪成圖像派人尋找，終於在龍泉古刹舊址發現了夢中之景。可以想見，這段敘述虛構性的成分甚高，那麼，為何法海寺會出現這段傳說，是否可看出何種意義呢？以明代太監建造寺院如此頻繁，李童要興建一座寺院雖並不困難，但在建寺的理由不夠充分的情形之下，這段神話似的傳說如同一道神聖的旨意，為法海寺興建的正當性架上了有力的支柱，表示法海寺的興建乃上應天意，下承皇恩，就如李童所云「**吾營佛寺用其法以報上恩，而神人能輔吾志，吉莫大焉**」。⁸²而且，既是上天的旨意，李童想要在何處建寺，對於土地的取得，在民智未開的當時，神權想必是相當有效且不惹民怨的方法。

法海寺興建於正統四年（1439），正統八年（1443）完工，寺成之後即

⁸⁰ 同註 67。

⁸¹ 王直，〈法海禪寺記〉，《抑菴文集》，頁 69-70。

⁸² 同上註。

獲得英宗賜額「法海禪寺」。李童在朝廷中的地位如何，歷史上並無記載，然而從其墓銘可知，他歷事多朝，又有功於皇室，到英宗時已是元老級的太監，而且他營造寺院能讓皇帝賜以寺額，又能驅使朝中名臣胡濙、王直等為其撰寫碑文，想必當時李童應具有一定的影響力。此外，正統十年，法海寺又獲頒《大藏經》，目前尚存正統十年二月十五日御頒《大藏經》的聖旨碑，⁸³這個時間與僧錄司所在地的大隆善寺頒賜《大藏經》是同一時日。⁸⁴由此可知，不但李童地位顯赫，由他所主導的法海寺在當時也是具有相當重要的地位。

其次，吏部尚書王直在〈法海禪寺記〉寫道：「御用監太監李公童，自以遭遇盛時，致身榮顯，聖德之隆譬諸天地，思崇建精藍歸誠諸佛以圖報萬一」。⁸⁵

王直的這段敘述指出，李童興建法海寺的目的是為了圖報皇恩。我們不必懷疑李童的這分心意，然而除此之外，是否仍有其他動機。前述提及明代宦官興建佛寺亦常以「祝延聖壽，護國祐民為辭」，但實際上卻是「為身後香火供，眼前福田之計」。李童興建法海寺的確是以「祝延聖壽」為名，而實際上他是否利用法海寺進行田產的擴展已不得而知，但法海寺確

⁸³ 此碑立於法海寺正後方的山坡上。碑文中記載：「皇帝聖旨：朕體天地保民之心，恭成皇曾祖考之志。刊印大藏經典，頒賜天下，用廣流傳。茲以一藏安置法海禪寺，永充供養，聽所在僧官、僧徒看頌讚揚，上為國家祝釐，下與生民祈福，務須敬奉守護，不許縱容閒雜之人，私偕觀玩，輕慢褻瀆，致有損壞遺失。敢有違者必究治之，諭。正統十年二月十五日」。

⁸⁴ 沈榜，《宛署雜記》，卷 19，頁 245。

⁸⁵ 王直，〈法海禪寺記〉，頁 69-70。

實是作為李童的墳寺。禮部尚書胡濙所撰的〈御用監太監朴菴李君碑〉明確記載：「太監公諱童，字彥貞，姓李氏 終於景泰癸酉夏五月十四日。 其同居義嗣譚應等卜以本月二十八日 於法海寺右，狀其履歷，徵予表其墓銘， 恩義兼隆，卜葬寺右」。⁸⁶李童死後由其義子宦官譚應等人卜葬於法海寺右，法海寺內亦供奉李童之塑像，明顯的，李童死後法海寺成爲了他的墳寺。

法海寺的首任住持是福壽禪師，號南山，是當時僧錄司右善世雪峯的弟子。⁸⁷福壽禪師不久後即陞左覺義，成化七年（1471）圓寂。⁸⁸前述論及宦官積極的乞陞僧官，爲其寺院之住持，期待這些僧官能在其死後，爲其奉祀香火。法海寺作為李童的墳寺，李童生前想必亦會事先安排身後香火奉祀的事宜，所以，福壽禪師主持法海寺並獲陞左覺義極有可能是透過李童的引薦。

再者，透過法海寺，我們亦可看出李童與朝臣的交結關係。明代的宦官請名臣爲其寺院撰寫碑記甚爲普遍，⁸⁹甚至形成一種風氣，宦官與朝臣之間，常透過寺院作為一個交結的場所。關於法海寺最重要的文獻資料，禮部尚書胡濙撰的〈敕賜法海禪寺碑記〉以及吏部尚書王直所書的〈法海

⁸⁶ 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊 51，頁 188。

⁸⁷ 王直，〈法海禪寺記〉，頁 69-70。

⁸⁸ 參見李松，〈北京法海寺〉，張曼濤編《中國佛教寺塔史志》（台北：大乘文化，1978），頁 192。

⁸⁹ 如正統五年楊榮爲尚寶監太監王彥撰〈敕賜廣寧寺記〉、正統八年工部左侍郎黎澄爲太監高讓撰〈敕賜秀峰寺碑〉等，詳見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊 51。

禪寺記》，兩位作者都是當時朝中的大臣。太監李童興建一座法海寺能同時邀請二位名臣為其作記，可見其與朝臣之間的互動關係甚為密切。其中胡濙不但寫了〈敕賜法海禪寺碑記〉，李童死後，其墓誌銘亦是由胡濙執筆，兩人如此密切的互動關係，雖然不排除其相互勾結利用之情，⁹⁰但若從地緣關係來看，李童、胡濙都是江西廬陵人，⁹¹兩人的同鄉之誼應是促使胡濙撰寫碑記及墓銘的主要因素。

法海寺寺成六十九年之後，「**已是木衰楠欹傾，門徑蕭索，齋魚不聞，經函塵合**」。⁹²李童卒於景泰四年（1453），而李童所托付的福壽禪師則於成化七年（1471）圓寂⁹³，我們可以想見，在兩人亡故之後，法海寺已失去了權勢交換，利益共享的條件。雖然在福壽禪師之後，仍有僧官左善世慧義接掌法海寺⁹⁴，但他與李童之間並無交結，也就沒有供其香火之義務，因此，法海寺很快的就衰敗破損。很明顯的，這種以宦官私人利益為前提興建的寺院，雖然享有「護敕」，在宦官生前享盡各種榮耀與特權，但在其缺乏子嗣的傳承之下，很快就被遺忘並棄置。由此可見，法海寺完全是為李童一人而建，其與寺廟之間的榮辱共享，法海寺於明代因李童之盛而興，亦因李童之亡而廢。

本章透過明代宦官與佛教交結的特殊現象，來檢視李童與法海寺的各

⁹⁰ 見陳玉女，〈明代中葉以前宦官、僧官與廷臣的連結關係〉，頁 2-21。

⁹¹ 胡濙生平見張廷玉等撰，《明史》卷 169，列傳 57，頁 4534。

⁹² 劉機，〈重修法海禪寺記〉，收於于敏中等《日下舊聞考》，引自李松〈北京法海寺〉，頁 191。

⁹³ 參見李松，〈北京法海寺〉，頁 192。

⁹⁴ 同上註。

種關聯。就時代背景而言，明代的宦官不但在政治上專權，在佛教事務上亦有舉足輕重的影響力，宦官集團與佛教組織在明代是相互依存的兩個特殊團體，佛教組織賴宦官得以成長、擴張，宦官則利用佛寺享樂、謀財並長眠其地。而作為法海寺主要贊助者的李童，根據上述的分析，其興建佛寺的動機，最主要是營造墳寺，為其身後的香火之供，這亦是大多數宦官積極營造寺院的主要動機。法海寺建成於正統初年，根據文獻的記載，正統朝是宦官興寺熱潮的開始，然而在宦官建寺的風潮仍方興未艾的弘治、正德年間，法海寺已是「木衰桷欹傾，門徑蕭索，齋魚不聞，經函塵合」。這種情形說明了，法海寺終究只是李童一人的墳寺。