

· 新见：传承与发展 ·

宋太祖复合形象建构的历史考察^{*}

纪雪娟

【摘 要】有宋一代，统治阶层依托多元思想资源，围绕政权的合法性与正当性展开系统论证。在此过程中，宋太祖赵匡胤被建构为兼具多重文化意涵的复合形象。在“事为之防，曲为之制”这一核心治国方针的统摄下，通过制度约束与意识形态重塑，宗教思想资源被逐步整合进国家治理体系，成为巩固政权根基、维护社会秩序稳定的治理要素。士大夫群体与佛教僧人精英对宋太祖复合形象的历史书写，不仅为宋初重建良性政教关系提供了重要的思想支撑，而且在此基础上奠定了宋代独具时代特征的政治文化传统。

【关 键 词】宋太祖 形象建构 宗教治理 历史叙事

【作者简介】纪雪娟，历史学博士，中国社会科学院古代史研究所副研究员。

【中图分类号】K244 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097-1125（2025）12-0129-18

宋朝建立之时，天下仍处于四分五裂的割据状态，出身行伍而非世家大族的赵匡胤，虽然自信于“天命”眷顾，但是也必须思考如何让新生政权不再重蹈五代覆辙，尽快完成南北统一并加强皇权。针对唐末五代的诸多弊病，赵匡胤从政治架构、财政体系、军事部署及文化方略等多个维度采取集权措

^{*} 本文系国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项“‘二十四史’今注及古代国家治理思想研究”（24VLS011）的阶段性成果。感谢匿名审稿专家提出的宝贵修改意见。

施，旨在构建一套行之有效的防弊机制，正如宋太宗即位之初颁布的诏令所言：“先皇帝创业垂二十年，事为之防，曲为之制，纪律已定，物有其常。”^①不仅如此，宋朝统治阶层还依托多元思想资源对政治合法性展开系统论证，神异叙事在赵匡胤登极践祚与统一南北的过程中，为政权更迭和军事行动提供了超验性解释；又通过宗教预言应验的形式，进一步强化了赵宋“天命”所归的政治认知，在宋代开国史的书写中，形成了颇具特色的“天命”叙事。在皇权政治学说语境下的天子身份之外，宋太祖还被塑造为佛教信仰体系中的定光佛应身与护持正法的转轮王，由此形成了兼具多重文化意涵的复合形象。

一、宋太祖登极践祚及统一南北的历史叙事

青年时期的赵匡胤在投身郭威麾下之前曾四处游历，屡遭困顿与挫折。在宋代文人士大夫撰写的笔记小说中，每当赵匡胤面对现实困境的考验或人生抉择的关键节点时，往往会获得带有神异色彩的僧人预言。《邵氏闻见录》记载：

太祖微时，游渭州潘原县，过泾州长武镇。寺僧守严者，异其骨相，阴使画工图于寺壁：青巾褐裘，天人之相也，今易以冠服矣。自长武至凤翔，节度使王彦超不留，复入洛。枕长寿寺大佛殿西南角柱础昼寝，有藏经院主僧见赤蛇出入帝鼻中，异之。帝寤，僧问所向，帝曰：“欲见柴太尉于澶州，无以为资。”僧曰：“某有一驴子可乘。”又以钱币为献，帝遂行。柴太尉一见奇之，留幕府。未几，太尉为天子，是谓周世宗。^②

这则材料虽直白地提及赵匡胤早年与佛教的交集，在细节上却隐含着诸多值得推敲的可疑之处。其一，赵匡胤年轻时确曾游历关中，^③但他投靠王彦

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷17，开宝九年十月乙卯，中华书局2004年版，第382页。

② 邵伯温撰，李剑雄、刘德权点校：《邵氏闻见录》卷1，中华书局1983年版，第1页。

③ 《画墁录》记：“太祖微时多游关中。”（见张舜民撰，汤勤福整理：《画墁录》，大象出版社2019年版，第293页）《鸡肋编》记：“方潜隐时，自凤翔道过原州。”（见庄绰撰，夏广兴整理：《鸡肋编》卷下，大象出版社2019年版，第141页）

超是在复州而非凤翔。《续资治通鉴长编》卷2建隆二年（961年）三月癸亥条记：“上步自明德门，幸作坊宴射。酒酣，顾前凤翔节度使、兼中书令临清王彦超曰：‘卿曩在复州，朕往依卿，卿何不纳我？’彦超降阶顿首曰：‘当时臣一刺史耳，勺水岂可容神龙乎。使臣纳陛下，陛下安有今日！’上大笑而罢。”^①“复入洛”事可与《宋史》的记载相印证：后汉初，赵匡胤投宿于襄阳僧寺，有老僧善术数，言“吾厚赉汝，北往则有遇矣”。^②二事应属同一时期。其二，文中赵匡胤因受到洛阳长寿寺僧人的资助，才得以至澶州面见柴荣，也与史实不符。柴荣于广顺元年（951年）郭威登帝位之后才担任澶州节度使，^③而赵匡胤早在郭威以后汉枢密使身份征讨李守贞时，就应募居于其帐下，^④后周建立之初，赵匡胤已经补任殿前诸班之东西班行首。

除此之外，《师友谈记》还记载了赵匡胤早年在开封普安院获僧人预言并接受其馈赠之事：

东坡言：普安禅院，初在五代时，有一僧曰某者，卓庵道左，艺蔬丐钱，以奉佛事。一日，于庵中昼寝，梦一金色黄龙来食所艺莴苣数畦。僧寤，惊曰：“是必有异人至此。”已而见一伟丈夫于所梦地取莴苣食之。僧视其貌，神色凛然，遂摄衣迎之，延于庵中，馈食甚勤。复取数铤钱之，曰：“富贵无相忘。”因以所梦告之，且曰：“公他日得志，愿为老僧只于此地建一大寺，幸甚。”伟丈夫乃艺祖也。既即位，求其僧，尚存，遂命建寺，赐名曰普安，都人至今称为道者院。元祐八年，因送范河中是院，闲言之尔。^⑤

这部由北宋文人李廌所著的笔记小说，收录了作者与苏轼、范祖禹、黄庭坚、秦观等名士的闲谈逸闻。关于普安院的记载，源自元祐八年（1093年）苏轼等在该院饯送范子奇时，谈及建寺由来的对话，由李廌亲闻苏轼口

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷2，建隆二年三月癸亥，中华书局2004年版，第42页。

② 《宋史》卷1《太祖本纪一》，中华书局1985年版，第2页。

③ 参见《旧五代史》卷114《周书·世宗纪一》，中华书局2015年版，第1756页。

④ 《宋史》卷1《太祖本纪一》载：“会周祖以枢密使征李守真，应募居帐下。广顺初，补东西班行首，拜滑州副指挥。世宗尹京，转开封府马直军使。”（中华书局1985年版，第2页）

⑤ 李廌撰，孔凡礼点校：《师友谈记·东坡言艺祖食莴苣》，中华书局2002年版，第32页。

述后记录而成。^① 此段叙事着重强调赵匡胤落魄之时曾得到普安院僧人的预言并接受了馈赠，然考究普安院建寺时间，可知其兴建于后周显德五年（958年），宋建隆初止赐额“普安”，^② 与上述宋太祖即位后感恩建寺赐额的说法不同。另外，结合赵匡胤的生平事迹考察其与开封普安院的关联可知，赵匡胤青少年时期随父居于开封，待柴荣尹京，又担任开封府马直军使一职。无论是以禁军子弟还是青年将领的身份，他都不太可能落魄到需要接受僧人馈赠的窘境。此事亦见于成书较晚的《清波杂志》，唯少“复取数镗钱之”一节，该书作者或许已经察觉前述记载之龃龉，故删去此节，转而于文后附缀“寿皇圣帝王封之名已兆于此”^③ 一语，以示宋孝宗作为太祖后裔，其即位早有预兆。

后周末年至宋初，赵匡胤多次参与平定南方割据政权的战事，当时吴越、南唐、南汉等国主皆崇佛，因此，赵匡胤即便大举用兵，亦严令禁止随意杀戮，并在一定程度上保护了当地佛教的发展，赢得了南方僧俗的支持。显德三年，赵匡胤率领后周军队进攻南唐，在攻灭皇甫晖之际，传闻当地寺院僧众曾鸣钟响应宋军：

太祖提周师甚寡，当李景十五万众，阵于清流山下。士卒恐惧。

太祖令曰：“明日午当破敌！”人心遂安。翌日正午，太祖果临阵，亲斩伪骁将皇甫晖，以覆其众。是时，环滁僧寺皆鸣钟而应之。既平，鸣钟因为定制。赵时进《滁州午钟记》。^④

关于这场著名的清流关之战，《国老谈苑》对赵匡胤多有溢美之词，然《新五代史》谓皇甫晖“为周师所败，并其都监姚凤皆被擒。世宗召见，晖金疮被体，哀之，赐以金带、鞍马，后数日卒”，^⑤ 而非赵匡胤临阵亲自斩杀。对僧众鸣钟一事，南宋王明清所著《挥麈后录》与《国老谈苑》的记载

① 参见孔凡礼：《苏轼年谱》卷32《元祐八年》，中华书局1998年版，第1083页。

② 《事物纪原》记：“又曰普安院，周显德中建，建隆初赐今额。”（见高承：《事物纪原》卷7，《景印文渊阁四库全书》第920册，台湾商务印书馆1986年版，第192页）《续谈助》记：“普安禅院，周显德五年置，有殿二，南曰隆福，元德皇后殿；北曰重徽，明德皇后、章穆皇后殿。”（见晁载之辑：《续谈助》卷2，清十万卷楼丛书本，第14页a）

③ 周焯撰，刘永翔校注：《清波杂志校注》卷1，中华书局1994年版，第6页。

④ 夷门君玉撰，赵维国整理：《国老谈苑》卷1，大象出版社2019年版，第11页。

⑤ 《新五代史》卷49《皇甫晖传》，中华书局2015年版，第631页。

大致相同：“晖遂擒。姚凤即以其众解甲请降……凤之投降，时正午刻，击诸寺钟以应之，至今不改。绍兴壬戌，郡守赵时上殿陈其事，诏付史馆。”^①但是关于此事也有不同说法，如王铨《默记》言：“因盛称太祖之神武，遂不肯治疮，不食而死。至今滁人一日五时鸣钟，以资荐晖云。”^②《十国春秋》《四库全书总目》皆采信了追荐皇甫晖的观点。“鸣钟而应”与“以资荐晖”这两种记述潜藏着不同的动机。就常理而言，赵匡胤当时以攻取淮南的后周将领身份进入滁州，于当地并无群众基础；何况在以杀为戒的寺院，更不应出现呼应战事的行为，故“鸣钟而应”的说法显然难以成立。考察中国佛教仪轨，在寺院内击钟除了召集僧众，还有为临终者击钟鸣磬以增其正念的制度，称为“无常钟”“无常磬”。^③例如，《释氏六帖》在论“无常打钟”时提到，“意为临终令生善念中死，打钟鸣磬，引生善心”；^④《续高僧传》记“禅定寺僧智兴鸣钟发声，响震地狱，同受苦者一时解脱”；^⑤《释氏要览》记“《增辉记》云：未终时，长打磬，令其闻声，发其善思，得生善处。智者大师临终时，语维那曰：人命终时，得闻磬声，增其正念。惟长惟久，勿令声绝，以气尽为期”。^⑥可见，寺院内敲击“无常钟（磬）”多与临终关怀有关，目的是为逝者消除业障，望其早日超生善处。稽考“以资荐晖”的相关史实可知，滁州寺院鸣钟响应赵匡胤，实为笔记小说作者虚构比附的产物。至于南宋绍兴十二年（1142年）赵时奏报“鸣钟而应”，则与宋金战事有关。滁州作为宋金作战的前线，时任知州赵时曾于战事胶着之际弃城遁走。后朝廷责令其修缮治理滁州，以图自效赎罪。为弥补前愆，待宋金和议甫定，赵时采取了将战争记忆与历史故事融于一体的特殊修辞策略，以期建构地方政治效忠。

根据宋代笔记小说记载，赵匡胤在发动陈桥兵变前曾将杜太后及其他

① 王明清撰，燕永成整理：《挥麈后录》卷1，大象出版社2019年版，第71~72页。

② 王铨撰，汤勤福、白雪松整理：《默记》，大象出版社2019年版，第250页。

③ 参见陈兵：《佛教的临终关怀与追福超度》，《法音》2005年第8期，第19页。

④ 义楚集：《释氏六帖》卷20，CBETA, B13, No.0079, p.0413a8。

⑤ 道宣撰，郭绍林点校：《续高僧传》卷30《兴福篇第九·唐京师大庄严寺释智兴传六》，中华书局2014年版，第1215页。

⑥ 释道诚撰，富世平校注：《释氏要览校注》卷下《瞻病·打无常磬》，中华书局2014年版，第555页。

亲眷藏匿于寺院。^① 这些记载在藏匿地点、具体经过等关键细节上说法不一，不禁让人对此事的真实性产生怀疑。《宋太宗皇帝实录》载：“太祖陈桥之入也，时守信宿卫内庭，闻变，登左掖门，严兵设备，闭关以守。太祖之典亲军官署在门内，太后居其中，太祖未至，先遣帐下亲信楚昭辅问太后起居。及昭辅至，守信启关纳之，太祖甚德之。”^② 陈桥兵变前夕，赵匡胤时任后周殿前都点检，其心腹石守信任殿前都指挥使，负责守卫内廷。石守信获悉兵变成功后，当即与殿前都虞候王审琦率领将士做好了接应赵匡胤大军的准备。在发动这场有预谋的兵变之前，赵匡胤将其亲眷安置于左掖门内的殿前都点检公署之中，由石守信严军守护，待到亲信楚昭辅赶来，方将兵变成功的消息告知赵匡胤母亲杜氏。^③ 至于将杜氏等藏匿于寺院，由几无武力的僧人负责保护的说法，则是后世笔记小说的演绎附会，不可尽信。^④

① 《涑水记闻》记：“太祖之自陈桥还也，太夫人杜氏、夫人王氏方设斋于定力院。闻变，王夫人惧，杜太夫人曰：‘吾儿平生奇异，人皆言当极贵，何忧也。’言笑自若。”（见司马光撰，邓广铭、张希清整理：《涑水记闻》卷1，大象出版社2019年版，第9页）《清异录》记：“太祖陈桥时，太后方饭僧于寺，惧不测，寺主僧誓以身蔽。上受禅，赐‘的乳三神仙’。”（见陶穀撰，郑村声、俞钢整理，《清异录》卷上《释族门》，大象出版社2019年版，第47页）《曲洧旧闻》记：“至陈桥，为三军推戴。时杜太后眷属以下尽在定力院，有司将搜捕，主僧悉令登阁，而固其扃鐍。俄而大搜索，主僧给云：‘皆散走，不知所之矣。’甲士入寺，升梯，且发钥，见虫网丝布满其上，而尘埃凝积，若累年不曾开者，乃相告曰：‘是安得有人！’遂皆返去。有顷，太祖已践祚矣。”（见朱弁撰，张剑光整理：《曲洧旧闻》卷1，大象出版社2019年版，第229页）《挥麈后录》引《五季泛闻录》云：“太祖仕周，受命北伐，以杜太后而下寄于封禅寺。抵陈桥，推戴。韩通闻乱，亟走寺中访寻，欲加害焉。主僧守能者以身蔽之，遂免。”（见王明清撰，燕永成整理：《挥麈后录》卷5，大象出版社2019年版，第153页）

② 钱若水修，范学辉校注：《宋太宗皇帝实录校注》卷30，中华书局2012年版，第183~184页。

③ 《续资治通鉴长编》载赵普等“遣衙队军使郭延赞驰告殿前都指挥使浚仪石守信、殿前都虞候洛阳王审琦。守信、审琦，皆素归心太祖者也……又遣楚昭辅慰安家人。殿前都点检公署在左掖门内，时方闭关，设守备。及昭辅至，石守信开关纳之”。见李焘：《续资治通鉴长编》卷1，建隆元年正月癸卯，中华书局2004年版，第2~3页。

④ 刘长东借用陈寅恪提出的概念认为，对这些史料，可“以别具通性真实价值的材料去看待之”，而“不必用个案史实的个性真实以绳之”。见刘长东：《宋代佛教政策论稿》，巴蜀书社2005年版，第7页。

赵匡胤建立宋朝后，政局依旧动荡不安，佛教在安定人心、缓和社會矛盾等方面发挥了重要作用。据南宋僧人志磐撰写的佛教史书《佛祖统纪》记载，建隆元年，李重进于扬州举兵反宋，赵匡胤于当年十月亲征扬州，十二月破城，“上以其固拒，欲尽坑之。俄有异僧诣行宫门，自称龙兴寺清范，表乞恩宥，上许之。翌日，驾幸寻问，见殿上一罗汉手擎草表，上大寤，敕建别殿安其像”。^①在“异僧”的示意下，赵匡胤没有大开杀戒，待平定李重进，宋太祖效仿唐太宗于战场设寺的做法，下令在扬州建寺，“赐额‘建隆’，赐田四顷，命僧道晖主之”，^②“凡死于兵者，以扬州行宫置建隆寺为荐冥福”，^③“太祖将返銮輿，留其御榻，忌辰供帐”。^④至道三年（997年）四月，王禹偁作《扬州建隆寺碑》，强调佛教主张的“冥冥之中，有轮回之数，能死精魄复生人，其道如何？事佛诵经而已”，通过敬奉佛陀、诵经等宗教仪式，可告慰为实现国家统一牺牲奉献的将士，进而祈求宋朝统治千秋万代、国运昌盛。他指出儒学与佛教的互通之处在于二者皆具备教化社会的现实功用，都能够为稳定政治提供精神支撑：“神道设教儒所崇，佛法度人释之宗……止戈偃伯文轨同，三华重光自建隆，祐我圣祚垂无穷。”^⑤

宋太祖曾数次发兵进攻北汉，却均以失败告终，为掩饰退兵的窘迫，他借宗教之名彰显其撤军实出于仁爱恻隐之心，而非武力不足。开宝二年（969年），宋太祖在亲征北汉途中路过潞州麻衣和尚院时，曾祝祷于佛像前：“此行止以吊伐为意，誓不杀一人。”^⑥北汉皇帝刘继元的顽强抵抗导致宋军久攻未下，“时大军顿甘草地中，会暑雨，多破腹病，而契丹亦复遣兵来援”，^⑦太常博士李光赞上言请求班师回朝，宋太祖命宰相赵普抚谕诸将欲班师，禁

① 志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷44，上海古籍出版社2012年版，第1018页。

② 释念常：《佛祖历代通载》卷18，CBETA，T49，No.2036，pp.0656b12-13。

③ 志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷44，上海古籍出版社2012年版，第1018页。

④ 王禹偁：《王黄州小畜集》卷17，四部丛刊初编本，第2页a~第2页b。

⑤ 王禹偁：《王黄州小畜集》卷17，四部丛刊初编本，第2页b~第3页a。

⑥ 魏泰撰，李裕民点校：《东轩笔录》卷1，中华书局1983年版，第5页。宋太祖亲自率兵攻打北汉之事，《佛祖统纪》记为开宝四年，疑为开宝二年之误。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷10，开宝二年闰五月，中华书局2004年版，第224页。

军校赵翰等愿乘城急击，以尽死力。宋太祖说：“汝曹我所训练，无不一当百，以备肘腋、同休戚也。我宁不取太原，岂忍驱汝曹冒锋镝而蹈必死之地乎？”^① 宋太祖以怜惜将士性命为由下令班师，同此前在佛像前立誓绝不滥杀无辜类似，对此，南宋吕中曾评价道：“自古平乱之主，其视降主不啻仇讎，而我太祖待之极其恩礼……自古攻取之主，其视生民殆草菅，而我太祖待之曲加存抚，江南兴师，不戮一人。”^② 不难看出，倡导“止恶扬善”的佛教教义，在赵匡胤推动国家统一大业的进程中，切实发挥了抚慰将士、收拢人心的重要作用。

五代宋初的武将多崇信佛教，在宋太祖身边的旧僚及下属中，信奉佛教者亦不在少数，如石守信、韩重赟、李继勋、李崇矩等。^③ 在如此浓烈的崇佛氛围下，赵匡胤自然无法置身其外。如前所述，赵匡胤经历的与佛教相关的神异故事，分别出自文人士大夫撰写的笔记小说和僧人撰写的佛教史籍，这两条看似并行不悖的叙事链，在构建赵匡胤政权正当性的过程中却形成了交汇。可以明显看出，文人士大夫撰写的笔记小说中带有“天象”“龙象”色彩的神僧预言故事被不断丰富渲染，以至于它们与历史事实之间产生了显著的偏差。在这些叙事之中，具有预言能力的神僧虽然扮演了举足轻重的角色，但是故事的核心关切并非宣扬佛教轮回报应或者强调彼岸之维，而是转移至被神僧预言的赵匡胤。通过将赵匡胤早年的挫败经历重构为神圣考验，将践祚登基演绎为游方僧人的预言应验，将尴尬退兵解读为仁善之举，不仅为新政权的崛起赋予了神化注解，而且巧妙借助宗教预言的形式，重塑了开国君主的生命历程，将其纳入“天命”叙事的话语体系，进而强化了宋初政权合法性与正当性的阐释效力，为政权稳固奠定了重要的舆论基础。

上述逐渐偏离本真的历史叙事，经过宋代文人士大夫阶层不断地附会书写，得到了广泛传播与持续完善。我们有充分的理由相信，这些真假掺杂的叙事的兴起与传播，或许正是得到了以皇帝为首的统治阶层的认可与支持，甚至皇帝本人便是这些叙事背后的策划者与推动者。而僧人群体，作为另一

① 《宋史》卷482《北汉刘氏世家》，中华书局1985年版，第13938页。

② 吕中：《宋大事记讲义》卷2，《景印文渊阁四库全书》第686册，台湾商务印书馆1986年版，第202页。

③ 参见〔日〕竺沙雅章：《中国佛教社会史研究》，邹笛译，复旦大学出版社2025年版，第55~56页。

条叙事链的精心编织者，巧妙地将富有政治意涵的故事，融入佛教历史的叙事框架之中。他们甘愿扮演配角，意味着在遭遇后周世宗限佛政策的限制后，佛教界期待出现一位“护法”的天子，希望得到皇权力量的护持。佛教界渴望复兴的心理与社会中弥漫的浓厚的崇佛氛围，将统治者的权力来源与“天命”紧密绑定在一起。

二、天子、定光佛、转轮王：宋太祖的复合形象

天人感应、君权天授是中国传统政治正当性建构的经典范畴，其论述围绕“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可”^①的基本框架展开。君主作为“上天”在人间的指定统治者，与“上天”存在自然感应：“上天”会以符瑞、谶语的形式预言天子的降生，若君主勤政爱民，为人民带来福祉，则会出现吉兆祥瑞；若为政昏乱，致民苦难，“上天”则会降下灾异以示惩戒，甚者会转移“天命”，另择新君。在此基础上，“自秦汉以来，确立皇权合法性和权威性的手段主要有四种，一是符谶，二是德运，三是封禅，四是传国玺”。^②

在赵匡胤即位之前，社会上就流传着不少预示天子受命的天象与谶言。后汉时河中节度使李守贞叛乱，赵匡胤随枢密使郭威率众讨伐，“有麻衣道者，谓赵普曰：‘城下有三天子气，守正（引按：即守贞）安得久？’未几，城破……三天子气者，周高祖、柴世宗、本朝艺祖同在军中也”。^③陈桥兵变前，在赵匡胤领兵出征途中，擅长观测天象的军校苗训观察到日下复有一日，并伴有黑光交织辉映，于是对赵匡胤亲吏楚昭辅说：“此天命也。”^④赵匡胤即位后，曾忆及周世宗因对生有方面大耳这类“天子之相”的将领心存戒备，常借故将其诛除。而他本人，虽同样具备这般异于常人的“天子之相”，却坚信

① 董仲舒撰，朱方舟整理：《春秋繁露》卷15，上海书店出版社2012年版，第183页。

② 刘浦江：《“五德终始”说之终结——兼论宋代以降传统政治文化的嬗变》，《中国社会科学》2006年第2期，第181页。

③ 邵伯温撰，李剑雄、刘德权点校：《邵氏闻见录》卷7，中华书局1983年版，第68~69页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷1，建隆元年正月癸卯，中华书局2004年版，第1页。

“帝王之兴，自有天命”，宣称“有天命者任自为之，不汝禁也”，^①最终不仅保全富贵，还顺利承继大统。

除了垂示“天命”的迹象，流传更广、影响更大的当数“开口张弓”谶言，赵普于建隆元年为新帝登基作《皇朝龙飞记》一文，其中提到了神僧宝志的谶语：

先是，民间有得梁朝沙门宝志铜碑记谶未来事云：“有一真人在冀川，开口张弓在左边，子子孙孙万万年。”江南李王名其子曰“弘冀”，吴越钱镠诸子皆连“弘”字，期应图谶。及上受禅，而宣祖之讳正当之，始知天命有所归矣。普以非材，预参军事，目睹昌运，援笔直书，庶使后代知我宋龙兴，天命自集，非人力也。^②

生活于南朝齐、梁时期的僧人宝志，以擅长作谶语著称，《南史·释宝志传》称其“好为谶记，所谓《志公符》是也”。^③相传他不仅预言了南朝的更替，还预言了唐、宋王朝的兴衰，统治者非常喜欢将宝志谶语作为政治舆论上的宣传材料，如《资治通鉴》载宝志谶诗预言了李氏之兴，^④《刘宾客嘉话录》记宝志谶语预言了安禄山的败亡^⑤等。赵普称，赵匡胤父赵弘殷之名与宝志预言中的“弘”字相符，由此，赵匡胤受禅称帝被赋予“天命”所归的意涵，故宋朝的建立是“天命”所集，而非人力可及之事，这正是利用预言与“天命”观念为新生政权进行政治宣传的真实写照。

赵匡胤即位诏书中言“五运推移，上帝于焉眷命；三灵改卜，王者所以膺图”，^⑥意在强调其即位是依据五德终始之说，顺应“天命”承受起统领天

① 《宋史》卷3《太祖本纪三》，中华书局1985年版，第49页。

② 佚名辑：《新刊国朝二百家名贤文粹》卷115，北京图书馆出版社2005年影印本，第4页b~第5页a。

③ 《南史》卷76《释宝志传》，中华书局1975年版，第1901页。

④ 《资治通鉴》卷165载：“宝志诗谶有‘十八子’，以为李氏当王。”胡三省注曰：“天监中，宝志为谶云：‘太岁龙，将无理。萧经霜，草应死。余人散，十八子。’时言萧氏当灭，李氏代兴。”（中华书局1956年版，第5097页）

⑤ 《刘宾客嘉话录》云：“逆胡将乱于中原，梁朝志公大师有语曰：‘两角女子绿衣裳，却背太行邀君王，一止之月必消亡。’两角女子，‘安’字；绿者，‘禄’字也；一止，正月也，果正月败亡。圣矣，符志公之寓言也。”见韦绚撰，陶敏、陶红雨校注：《刘宾客嘉话录》，中华书局2019年版，第22页。

⑥ 司义祖整理：《宋大诏令集》卷1《太祖即位赦天下制》，中华书局1962年版，第1页。

下的历史使命。值得注意的是，在传统的皇权理论之外，赵匡胤的君主形象还融入了佛教信仰体系的内容。

从南北朝开始，类似“双重天命”的解释成为流行于中土的一种政治传统和惯例。^①宋朝建立后，赵匡胤被塑造为定光佛应身及护持佛教正法的转轮王，并且不再局限于佛教内典，还广泛融入世俗文献，使赵匡胤的统治被赋予了某种神圣性特质。

《宋史》记载宋太祖出生之时，“赤光绕室，异香经宿不散，体有金色，三日不变”。^②《东都事略》的记载更为详细，“母昭宪皇后尝梦日入怀而娠，生之夕，光照室中，胞衣如菡萏，体被金色，三日不变”。^③菡萏即莲花，是佛教中的重要意象；金身，也常被用来形容佛陀妙相。相传释迦牟尼出生之时，九龙吐水沐浴金躯，地涌金莲以承其足。有关赵匡胤出生时莲花金身的奇异描写，极易引发人们对佛形象的联想与共鸣。正如《佛祖统纪》评论宋太祖的诞生时所说：“神光金体，佛大士之瑞相也。开嘉运于五季久厄之年，践大位于四海望治之日，而又知兴教护法，慈临民物，以为社稷灵长之福，非佛大士之示生，其孰能与于此哉？”^④在社会动荡不安、人民渴望安定的五代时期，平息战乱、兴教护法成为百姓与僧人的共同期望，他们相信，一位以慈悲之心关怀世间众生、以爱护社稷生灵为己任的君主诞生，正是佛、菩萨应化世间的吉兆。

宋太祖的“救世”属性在《曲洧旧闻》中被进一步强化，他被看作解救

① 在宋太祖之前，隋唐时代的皇帝就善于运用佛教意识形态为自己的统治辩护（参见康乐：《转轮王观念与中国中古的佛教政治》，台湾《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第67本第1分，1996年，第109~143页）。关于萧衍、杨坚、李世民、李治、武则天皆推重既是世俗之王，又是转轮王的“双重天命”的政治论述，参见孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期，第78~88页；孙英刚：《佛教与谶纬之间：〈马宝颂〉所见梁武帝时代的信仰与王权》，《世界宗教研究》2021年第4期，第44~58页；吕博：《明堂建设与武周的皇帝像——从“圣母神皇”到“转轮王”》，《世界宗教研究》2015年第1期，第42~58页；吕博：《转轮王“化谓四天下”与武周时期的天枢、九鼎制造》，武汉大学中国三至九世纪研究所编：《魏晋南北朝隋唐史资料》第31辑，上海古籍出版社2015年版，第183~195页。

② 《宋史》卷1《太祖本纪一》，中华书局1985年版，第2页。

③ 王称撰，吴洪泽笺证：《东都事略笺证》卷1，上海古籍出版社2023年版，第6页。

④ 志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷44，上海古籍出版社2012年版，第1016页。

苍生于危难的定光佛转世:

五代割据,干戈相侵,不胜其苦。有一僧虽佯狂,而言多奇中。尝谓人曰:“汝等望太平甚切,若要太平,须待定光佛出世始得。”至太祖一天下,皆以为定光佛后身者,盖用此僧之语也。^①

定光佛,在佛教中为三世佛之过去佛,又称“燃灯佛”“定光古佛”“普光佛”,曾为释迦牟尼前身授记。中国古代的定光佛信仰经历了从佛教信仰向民间信仰的转变。^②定光佛进入民间信仰领域后,被视为警世、救灾免难的救世主,作为救度主体的定光佛发生了由神性佛到人间佛的转变。^③有多位僧人曾被认作定光佛的化身,如宋代闽西地区流行的定光佛信仰将自严和尚作为定光佛应身,并以汀州为核心形成了定光佛信仰圈。^④而将人间君主宋太祖打造为定光佛应身,则使定光佛转世的主体实现了从僧人到皇帝的转变,宋太祖因此被赋予了佛的“神格”。在宋太祖被尊崇为定光佛应身的百余年后,宋高宗赵构亦被赋予了定光佛转世的神圣身份。^⑤这一系列将君主佛性化的举措,通过将皇帝塑造为“人间佛”的救世形象,不断试图强化世俗王权的神圣性。

除了被视作过去佛的应身,欧阳修《归田录》中还有一段非常著名的将赵匡胤称为“见在佛”的记载:

太祖皇帝初幸相国寺,至佛像前烧香,问当拜与不拜。僧录赞宁奏曰:“不拜。”问其何故,对曰:“见在佛不拜过去佛。”……适会

① 朱弁撰,张剑光整理:《曲洧旧闻》卷1,大象出版社2019年版,第230页。

② 佐藤智水认为,定光佛因作为给释迦授记的佛而受到尊崇,属于释迦信仰的一环(参见[日]佐藤智水:《北朝造像铭考》,张韶岩、马雷译,刘俊文主编:《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海古籍出版社1995年版,第73页)。李静杰认为,北朝的定光佛信仰兼具植善根和被授记成佛的内涵(参见李静杰:《定光佛授记本生图考补》,《故宫博物院院刊》2001年第2期,第71页)。刘长东认为,隋唐以来的定光佛信仰,其最显著的发展“表现在宗教祈愿内容的明确化,以及定光佛应化垂迹观念的流行上”(见刘长东:《宋代佛教政策论稿》,巴蜀书社2005年版,第27页)。

③ 参见杨梅:《中国古代的定光佛信仰——兼论唐宋以来的民间“造佛运动”》,《世界宗教研究》2006年第4期,第62页。

④ 参见靳阳春:《信仰与控制:宋代汀州定光佛信仰研究》,《中国史研究》2016年第2期,第138~140页。

⑤ 参见朱弁撰,张剑光整理:《曲洧旧闻》卷8,大象出版社2019年版,第296~297页。

上意。故微笑而颌之，遂以为定制。至今行幸焚香皆不拜也。议者以为得体。^①

赞宁于宋太宗太平兴国三年（978年）随吴越王钱俶入宋，太平兴国六年才担任右街副僧录，所以上引赞宁与太祖的对话实际并未发生。欧阳修于这段对话之后评论赞宁“颇知书，有口辩”，^② 似是以相国寺住持托名赞宁，诬写此事来讥讽僧人，故惠洪在《林间录》中称欧阳修所言大有深意：“予闻君子乐与人为善，虽善不善，谓之矜。文忠公每恨平心为难，岂真然耶？”^③ 志磐在《佛祖统纪》中也认为欧阳修系故意为之：“欧阳慢佛，不欲人主致敬，故特创此说，见在过去无义之谈，所以上诬君主，下诬宁师也，甚矣。”^④ 前述既以宋太祖为定光佛即过去佛的应身，其便不能以“见在佛”之身参拜过去佛，这也从侧面印证了相国寺行香的主角并不是赞宁与宋太祖。因此，《十国春秋》在记录此事时，将太祖更改为太宗：“太平兴国三年，忠懿王入宋，赞宁奉舍利真身塔以朝……时宋帝常幸相国寺，问赞宁曰：‘朕见佛当拜乎？’对曰：‘现在佛不拜过去佛。’宋帝大喜，遂为定礼。”^⑤

佛教传入中国之后，围绕沙门是否应礼敬君主，曾发生过多次激烈的争论，至中唐方以制度形式确定下来——作为“方外之宾”的僧众必须礼拜“资生通运”的君王，“道士、女官、僧、尼，见天子必拜”。^⑥ 身为三宝之一的僧人必须礼拜君王，那么君王是否需要礼拜佛呢？“见在佛不拜过去佛”之说的产生，正是此前神权与王权关系讨论的延续。欧阳修以“至今行幸焚香，皆不拜也”为由主张君主不应礼拜佛像，不仅如此，在欧阳修主修的《新唐书》《新五代史》中，亦可以看出其明显的辟佛观念。^⑦ 那么，这条刻意为之甚至托名曲意的记载，是否可视为佛法向皇权让步的表征？邓广铭认为，这

① 欧阳修撰，储玲玲整理：《归田录》卷1，大象出版2019年版，第233页。

② 欧阳修撰，储玲玲整理：《归田录》卷1，大象出版2019年版，第233页。

③ 惠洪撰，夏广兴整理：《林间录》卷上，大象出版2019年版，第86页。

④ 志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷45，上海古籍出版社2012年版，第1059页。

⑤ 吴任臣撰，徐敏霞、周莹点校：《十国春秋》卷89《僧赞宁传》，中华书局2010年版，第1288页。

⑥ 《新唐书》卷48《百官志三》，中华书局1975年版，第1252页。

⑦ 参见龚隽：《从经史之学到道学：再论北宋思想史上的辟佛说》，《中国哲学史》2022年第3期，第25~27页。

条记事说明佛教势力在政治方面已经甘愿居于被统治者的地位，但是佛教的影响依然弥漫在社会的各个方面。^① 邓先生这一结论应当是准确的，然值得注意的是，揆诸现有史料，无论是将宋太祖赵匡胤比附为定光佛应身，还是将其塑造为“见在佛”的相关记载，均未见于宋代的佛教典籍，此类叙事反而集中留存于宋代文人撰写的笔记小说等非宗教性文献中。这一现象背后，反映出宋初佛教界虽已形成顺应王权、服务于政治统治的基本态势，但在其内部思想与实践层面，仍清晰存在着不愿将世俗君主直接等同于佛之化身的立场与倾向。

中古时期，还有将君主描述为转轮王的叙事传统，学者在论证梁武帝、隋文帝、武则天如何利用佛教观念为自己的行为正名时发现：摆脱“篡位者”污名的一种办法是利用佛教的转轮王理想，重新打造一个君主的形象，不仅君临华夏，而且统治整个世界，这使他（她）不必恪守中国关于政治继承的传统伦理观念。^② 自孤儿寡母之手承继天下的赵匡胤，为其统治寻求更神圣的合法性依据，实为势所必然。在此历史语境中，将宋太祖比附为转轮王的说法遂应运而生。

建隆元年，宋廷下诏以二月十六日赵匡胤诞生日为长春节。在此之前的正月十七日，宰臣百官于大相国寺开设道场恭祝圣寿，^③ 宰相范质作《祝圣斋疏》，其文曰：

素虹纪瑞，表觉帝之下生；绀马效灵，应轮王之出世。非夫威震四天，则不足感自然之宝；非夫位尊三界，则孰能致希有之祥？寿命同百亿须弥，德泽被三千世界，恒沙可算，天禄难穷，墨海虽干，皇基益固。^④

作为名儒，范质撰写的这篇《祝圣斋疏》几乎全部采用了佛教概念来赞

① 参见邓广铭：《略谈宋学》，《邓广铭治史丛稿》，北京大学出版社1997年版，第170页。

② 参见陈金华：《佛教与中外交流》，中西书局2016年版，第151页；孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期，第83页。

③ 参见刘琳等校点：《宋会要辑稿·礼五七》，上海古籍出版社2014年版，第1988、2006页。

④ 志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷44，上海古籍出版社2012年版，第1017页。

美太祖，将其喻为佛与转轮王：“素虹”“觉帝”“三界”为佛的象征，而“绀马”“轮王”“四天”都是象征正法治世转轮王的重要信物。孙英刚指出，“转轮王”这一君主概念被佛教吸纳并改造后，变成了佛的俗家对应者：在宗教领域最高者为佛，在世间最高者是转轮王，即真命天子。^①在这篇疏文中，范质将太祖同喻为佛与转轮王，并未严格依循“一佛一转轮王”抑或“转轮王即佛”的模式，这与隋唐时期，尤其是武则天时期将君主转轮王观念（或菩萨）植入世俗王权的解释模式不同。^②可见，范质并不是一位精通佛学的信仰者。该疏文通过政治转义，以颂扬宋太祖赵匡胤统御四方、定鼎天下的功业为核心，一方面旨在建构并宣扬宋太祖统治的合法性，另一方面则是对当时社会层面的政治期盼与天下太平诉求的主动回应，本质上仍服务于宋初建构政权合法性的政治宣传需求。佛法普照，转轮王以十善正法治化天下，这也是受困于后周世宗限佛政策的僧人群体期盼看到的，志磐就此评论说：“有见于此论者，谓明良庆会，海宇统一，皆佛大士应世之祥也。”^③不过，蹊跷的是，这篇《祝圣斋疏》的性质本属公开，理当载于官方史书，但仅存录于佛教史籍《佛祖统纪》，在其他传世文献中未见踪迹，因而其作为官方疏文的可信度仍有待进一步研究。^④

乾德五年（967年）五月，释慧研奉旨撰《大方广佛华严经合论序》，文末写道：

慧研虔膺制命，俾序真文，辄述大纲，深惭丽则。所冀长光佛

① 参见孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2023年第11期，第79页。

② 关于隋唐时期的“一佛一转轮王”抑或“转轮王即佛”模式，参见孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2023年第11期，第80~82页。

③ 志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷44，上海古籍出版社2012年版，第1017页。

④ 《佛祖统纪》言此《祝圣斋疏》出自《国朝会要》（参见志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷44，上海古籍出版社2012年版，第1017页），检《宋会要辑稿·礼五七》，仅记“二月长春节，（率）〔摄〕太尉、宰臣范质率文武百官诣广政殿上寿，赐群臣衣各一袭”，以及“二月十五日，习上寿仪。长春节日上寿，退赴寺行香，赐会，遣中（赐）〔使〕以香奩、上樽酒、时果、教坊乐赐之”（见刘琳等校点：《宋会要辑稿·礼五七》，上海古籍出版社2014年版，第1988、2006页），而无范质此疏文。

日，将两曜以齐明；永赞金轮，等二仪而远大。^①

开宝五年正月一日，僧赞宁为明州鄞县阿育王舍利塔作《宝塔传》称：

阿育王宝塔者，乃如来真身舍利所藏处也……今皇宋轮王统领国土，有一十九所，显晦不同。其显者，与国为福、与民为利也。若明州鄞山所现者，乃其一也。^②

“金轮”“轮王”均为转轮王概念中极具象征意义的要素。与慧研运用宗教意象相类，当时仍身处吴越的赞宁也着重凸显了宋太祖作为“轮王统领国土”蕴含的政权合法性意义。对宋太祖转轮王身份的阐述，可视作隋唐以降转轮王观念的延续与发展，但是与隋唐皇帝自我标榜转轮王的行为形成鲜明对比的是，宋太祖虽然强调慈悲爱民，但是他从未将自身定位为转轮王，而是更愿意接受“仰膺天眷，肇启皇图”^③“眷命自天，膺图开国”^④这种传统儒家“天命”学说的政治叙述。此种倾向导致宋太祖作为转轮王的身份表述仅留存于佛教典籍之中，未能在彼时的官方政治意识形态中占据一席之地。

与赵宋王朝官方建构的开国史叙事不同，关于宋太祖赵匡胤为定光佛转世及护持正法转轮王的记载，在宋代文人士大夫撰写的笔记小说与佛教典籍构成的两条叙事链中，呈现显著分野。具体而言，将宋太祖视为定光佛转世及“见在佛”的叙事，集中留存于文人士大夫的笔记小说中，^⑤着重凸显宋太祖的“救世主”形象；而将宋太祖界定为转轮王的记载，则仅见于佛教典籍，核心旨在彰显其统御四方的功绩。上述叙事差异，反映出土大夫精英与僧人群体对皇帝形象认知的分歧：以士大夫为代表的世俗社会乃至君主自身，更倾向于接纳“转世”这一叙事模式；相反，佛教界虽认可世俗君主作为护持正法的转轮王，即佛在人间的“法主”，却坚决否认皇帝具有佛转世的身份。

① 释慧研：《大方广佛华严经合论序》，CBETA，X04，No.0223，pp.0006a5-7。

② 释琬荃编：《明州阿育王山续志》卷13，杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第12册，台湾明文书局1980年版，第762~763页。

③ 司义祖整理：《宋大诏令集》卷144《幸军前诏》，中华书局1962年版，第527页。

④ 司义祖整理：《宋大诏令集》卷218《平泽潞德音》，中华书局1962年版，第831页。

⑤ 虽然《林间录》《佛祖统纪》引用了《归田录》中有关赵匡胤为“见在佛”的记载，但是惠洪与志磐对这则材料均持批评态度，他们并不认同此说法。

三、余论：宋初理性政教关系的奠定

宋朝建立后，扭转了后周显德二年以后皇权与佛教的紧张状态，重建了相互济用的良性政教关系。^①不仅如此，宋初的政教关系还增添了理性的色彩，即在皇权的严密管控下，不允许宗教再度成为妨碍政权巩固与社会和谐的不稳定因素。因此，即便在宋初武将群体中弥漫着浓厚的崇佛氛围，宋太祖也未表现出对佛教的过分热情，反而巩固了后周世宗限佛政策的成果，如在僧籍制度方面继续沿用“显德条贯”，没有全面撤销废佛令和铜像销毁令等。^②

进一步而言，宋太祖认为佛教对士民的社会生活造成了某些负面影响，并亲自予以修正与限制。

建隆二年，皇建院僧辉文等在出迎自扬州凯旋的宋太祖时，“携妇人酣饮传舍”，宋太祖下诏开封府，集众杖杀辉文，僧录琼隐等十七人“各决杖配流”。^③建隆三年三月丁亥，宋廷发布《禁火葬诏》。^④开宝三年十月甲午，宋太祖诏令开封府，禁止士庶之家丧葬使用僧道威仪前引。^⑤开宝六年四月，宋廷颁布法令，“禁灌顶水陆道场”。^⑥开宝八年四月，宋太祖发布《禁灌顶道场水陆斋会夜集士女诏》，禁止士女在灌顶道场、水陆斋会等法事中夜晚聚集，认为这些行为“深为褒黷，无益修持”。^⑦

① 参见刘长东：《宋代佛教政策论稿》，巴蜀书社 2005 年版，第 55 页。

② 参见〔日〕竺沙雅章：《宋初政治与宗教》，淮沛译，暨南大学中国文化史籍研究所编：《历史文献与传统文化》第 3 集，广东人民出版社 1994 年版，第 130~131 页。镇州龙兴寺铜像的铸造算是在禁铜令下的一个例外，据刘长东分析，这与佛像莲叶中的“遇显即毁”的讖记相关，属于明显的政治行为，参见刘长东：《宋代佛教政策论稿》，巴蜀书社 2005 年版，第 49~50 页。

③ 参见李焘：《续资治通鉴长编》卷 2，建隆二年闰三月庚午，中华书局 2004 年版，第 42 页。

④ 《东都事略》云：“三月丁亥，诏曰：‘王者设棺槨之品，建封树之制，所以厚人伦而一风化也。近代以来，遵用夷法，率多火葬，甚愆典礼，自今宜禁之。’”见王称撰，吴洪泽笺证：《东都事略笺证》卷 2，上海古籍出版社 2023 年版，第 14 页。

⑤ 参见王栻撰，钟翀整理：《燕翼诒谋录》卷 3，大象出版社 2019 年版，第 286 页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷 14，开宝六年四月丁酉，中华书局 2004 年版，第 299 页。

⑦ 司义祖整理：《宋大诏令集》卷 223《禁灌顶道场水陆斋会夜集士女诏》，中华书局 1962 年版，第 861 页。

上述诏令均显示宋太祖虽有意借助佛教进行政治宣导，但对有碍儒家礼教乃至社会风俗的佛教仪式则表现出谨慎态度——一切可能威胁政治统治与社会稳定的思想，均处于密切关注之下。

由宋太祖的治国理念可见，除了儒家学说，佛教与道教亦在其中扮演了举足轻重的角色。事实上，在北宋初期，凡有助于国家安定统一的因素，皆会被纳入意识形态与政治体系的建构之中，而“防弊”理念始终居于核心，即不放松对各类思想资源的管控与规范，防止其过度膨胀或偏离政府监管，进而出现蛊惑民众、威胁国家政权的风险。这一治国理念深刻影响了有宋一代的宗教政策，宋高宗曾言：“朕观昔人有恶释氏者，欲非毁其教，绝灭其徒；有喜释氏者，即崇尚其教，信奉其徒，二者皆不得其中。朕于释氏，但不使其大盛耳。”^① 此论恰可视为宋代统治阶层对佛教的基本立场。

尚未完成统一大业的赵匡胤，在开宝九年“斧声烛影”的谜团中溘然离世，承继大统的赵光义开启了宋代“守内虚外”政风的新篇章。如前所述，现存史料中关于借助宗教强化宋太祖政权合法性与正当性的记载，带有较为显著的后世附会与重构的色彩；而宋太宗在即位之初，便直接采纳了道教天神降语的政治言说，以此为自身继承帝位的正当性进行论证。^② 在处理佛教事务方面，宋太宗亦展现了更为实用主义的态度，他主动地以政教双重统治者的身份指挥并领导丛林事务，又通过建寺译经、普度僧尼、著书诠教等举措，将自身塑造为集政教于一身的帝王形象。^③

宋太祖开创的新型政教格局及其兼具多重文化意涵的复合形象，将宗教思想资源与权力结构深度绑定，这一政治遗产被纳入国家治理体系，深刻渗透并影响了宋初政教关系的重建，更奠定了宋代独具特色的政治文化传统。

（责任编辑：张梦晗）

① 刘琳等校点：《宋会要辑稿·道释一》，上海古籍出版社2014年版，第9991页。

② 参见〔日〕竺沙雅章：《宋初政治与宗教》，淮沛译，暨南大学中国文化史籍研究所编：《历史文献与传统文化》第3集，广东人民出版社1994年版，第135~139页。

③ 参见黄启江：《北宋佛教史论稿》，台湾商务印书馆1997年版，第50页。