

宋代玄奘的聖化：圖像、文物和遺迹

劉淑芬

提要：唐代已出現玄奘聖化相關的傳奇、齋儀、禮拜法，以及和他西行求法有關的深沙神信仰。入宋以後，玄奘的聖化更以圖像、宗教文物和遺迹崇拜的形式展現。除了以頭部的圓光顯示玄奘的聖化之外，最值得注意的是寺院壁畫中玄奘左手執梵夾、右手“屈二指”作為其聖化的表徵，此種形像傳到日本之後，成為鎌倉時代法相宗祖師玄奘圖像的標幟。此外，玄奘更成為被禮拜的神祇，包括被繪入“五百羅漢圖”中，作為羅漢受人恭敬禮拜；以及寺院經藏殿中設有玄奘像，僧徒朝夕供養。玄奘的聖化也顯現在對其舍利的重視，以及他晚年譯經的玉華寺、埋藏其遺骨的興教寺，也都成為人們瞻仰的聖地。

關鍵字：玄奘 聖化 羅漢 舍利 玉華寺

一 前 言

唐代玄奘的傳記中已有關於他聖化的敘述，至中晚唐時期，更

出現以玄奘之名宣揚的中國撰述經典(疑偽經典)、齋儀、禮拜法,以及和玄奘西行有關的深沙神信仰,凡此都反映唐代玄奘聖化的軌迹。^①然而,迄今並未發現唐代玄奘圖像的遺存,入宋以後,玄奘的聖化以圖像、宗教文物和遺迹崇拜的形式展現,其中有一部分更影響了日本鎌倉時代(1192—1333)玄奘聖化的鋪陳和發展。

宋代不僅有玄奘聖化的圖像,甚至被供奉在佛寺的經藏殿中。玄奘聖化的圖像除了以頭部的圓光顯示之外,另有左手執梵夾、右手“屈二指”的聖化之徵,此種形像傳到日本之後,成為鎌倉時代法相宗祖師玄奘圖像的標幟,但迄今尚未有人解釋其中的典故。本文考察南北朝以降佛教界以僧人辭世前手勢為得道聖果之徵,以詮釋宋代以此作為玄奘聖化的表現。此外,玄奘還被繪入宋代“五百羅漢圖”中,羅漢圖是舉行“羅漢供”的儀式繪畫,^②因此之故,玄奘也作為羅漢受人恭敬尊禮。

晚唐五代時期,佛教徒從護教的立場出發,發展出明君高僧的組圖,唐太宗與玄奘的組圖即為其中之一。至北宋初年,以歐陽修(1007—1072)為首古文運動儒士的排佛言論,使得佛教界感受到很大的危機感,是以僧俗信眾展開護教的行動。僧人長吉在台州(今浙江臨海)建“般若臺”,特為收藏他勸募一百四十五位朝臣抄寫的一部佛經而建,而此經正是玄奘所譯的《大般若波羅蜜多經》(T.220,以下簡稱《大般若經》)。又,為了彰顯崇敬玄奘的譯經之功,寺院的經藏殿中亦有設像供養玄奘之例。此外,長安近郊玄奘晚年譯經的玉華寺、埋藏遺骨的興教寺,成為人們瞻仰的聖地,玄奘的舍利也受到人們的重視與崇敬。無論是玄奘圖像的聖化、舍

① 拙文《唐代玄奘的聖化》,《中華文史論叢》2017年第1期。

② 拙文《宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺宋本“五百羅漢圖”說起》,《中研院史語所集刊》第86本第4分,頁726—729。

利的崇拜,以及對其譯經、藏骨之所的重視,都反映宋代玄奘聖化的一個面向。

二 高僧羣像中玄奘“屈二指”的意涵

宋代以圖像表現玄奘的聖化,包括寺院壁畫、泉州開元寺塔的浮雕,以及將玄奘繪入“五百羅漢圖”。^① 本文僅討論有確切年代的事例,熙寧五年(1072,日本延久四年)日僧成尋(1011—1081)在泗州(今江蘇盱眙)普照王寺見到高僧羣像壁畫,其中玄奘像左手捧梵夾經卷,右手直立,第四、五指彎屈,日本學者指出:平安末期以後法相宗祖師玄奘的圖像皆作此型,即源於此。^② 中國南北朝以降的佛教和世俗文獻的一些記載,敘述僧人圓寂時屈二指或三指,係表示其證聖果的位階;因此,普照王寺玄奘像右手二指彎曲的手勢(本文稱之為“屈二指”),實宣告了他的聖化。

(一) 中古僧俗離世前後手勢的意涵

日本法相宗玄奘“屈二指”像源於宋代,谷口耕生認為玄奘左手抱梵夾作為譯經僧的表徵,右手第二、三指直立的印相是論義的象徵,以顯示玄奘的學德高超。^③ 實則,如追溯中國中古的僧俗文

① 本文不討論杭州飛來峰的玄奘像,有“唐三藏玄奘法師”題記的46龕,以及47、48龕取經圖這三龕前此被斷為宋代,近十數年來有學者認為是元代所作,見常青《杭州靈隱寺飛來峰“西遊記圖”與“白馬馱經圖”浮雕再探討》,《藝術史研究》第11卷,頁329—343;于碩《杭州飛來峰高僧取經組雕內容與時間再分析》,《南京藝術學院學報》(美術與設計版)2013年1期,頁53—62。

② 朝日新聞社文化企畫局大阪企畫部編集《三藏法師の道:西遊記のシルクロー》圖175的解說(志賀太郎),大阪,朝日新聞社,1999年,頁309。

③ 谷口耕生《玄奘三藏的譯經の姿》,收入《玄奘三藏と藥師寺》,奈良,藥師寺,2015年,頁49。

獻,都指出佛教僧俗臨終前後手指彎曲數目,是表示其得道證聖的果位。

成尋《參天台五臺山記》中,描述泗州普照王寺大佛殿四壁外的高僧組圖中的玄奘姿態如下:

玄奘左手執經當胸,右手當胸,小指頭相捻。次窺基,字洪道,右手執念珠垂前,以左手把右手腕。二人著花鞋,鼻如花。^①

此圖已不存,日本鎌倉時代玄奘的畫像或雕像,皆作右手小指和無名指彎曲,^②即文獻上所言“曲二指”,極可能即源於此。此外,熙寧六年(1073,日本延久五年)五月四日,成尋參訪揚州龍興寺,見到大佛殿後壁也繪有高僧組圖,但他未形容玄奘的姿態。^③這兩組高僧組圖都繪於大佛殿外壁,或可能因和先前在普照王寺所見相同,故未再作敘述。

根據中古僧俗文獻,高僧、清信士辭世時屈指數即顯示其證聖的果位。僧人圓寂前後,手作屈指狀——無論是一指、二指或三指的手勢,都是修證成果的象徵。《高僧傳》記載,劉宋順帝昇明三年(479)蜀郡安樂寺釋普恒去世時:“手屈三指,其餘皆申。衆僧試取拵之,亦隨手即申,申已復更屈。”^④又,齊武帝永明七年(489),建康枳園寺沙彌釋法匱去世,“尸甚香軟,手屈二指,衆咸悟其得二果”。^⑤又,《續高僧傳》敘述梁朝廬山慧景禪師“及其終

① 《新校參天台五臺山記》卷三,延久四年九月二十一日條,上海古籍出版社,2009年,頁245。

② 東京國立博物館等編集《國寶藥師寺展:平城遷都一三〇〇年記念》解說,38玄奘三藏像,東京,讀賣新聞東京本社,2008年,頁216。

③ 《新校參天台五臺山記》卷八,延久五年五月四日條,頁699。

④ 《高僧傳》卷一一《宋蜀安樂寺釋普恒傳》,北京,中華書局,1992年,頁421。

⑤ 《高僧傳》卷一〇《齊京師枳園寺沙彌釋法匱傳》,頁391。

後，乃返掘兩指。人有捋者，雖伸還屈，如前傳所紀，獲二果矣”。^① 以上二例都將僧人臨終手勢作“屈二指”狀，解釋為其證得二果。小乘聖者修行證果分為四級：初果是須陀洹，二果是斯陀含，三果是阿那含，四果是阿羅漢。因此，上述二位僧人係得斯陀含果。此外，北魏山東人頭山銜草寺僧人釋志湛讀誦《法華經》，他圓寂時“兩手各舒一指”，當時有來自天竺的僧人解讀他係證得初果：

故湛之亡也，寂無餘惱，端然氣絕，兩手各舒一指。有西天竺僧解云：“若二果者，舒兩指。”驗湛初果也。^②

“舒”字一般作“展”、“張”解，亦可作“卷”解，由於他兩手各舒一指，故是證得初果，即得須陀洹果。又，陳文帝天嘉元年（560）攝山栖霞寺慧峯圓寂後亦屈一指：“終後屈一指，捋之雖伸還屈，時議謂證初果。”^③

南北朝時期，不惟佛教界以僧人辭世之際手的姿勢，作為審視其證果的象徵，也以此衡量俗家信徒證聖的果位。梁朝到溉（477—548）的家族世代奉佛，長年蔬食，梁武帝太清二年（548），他臨終時請僧人讀經讚唄，辭世時手屈二指：“及卒，顏色如恒，手屈二指，即佛道所云得果也。”^④亦即得二果斯陀含果。梁武帝之世，任孝恭（？—548）深明佛義，蔬食持戒，其子任世謨隨父聽梁武帝講經，先父而亡，辭世之時也有異相：“未仍入道，奄至無常，頂暖

① 《續高僧傳》卷一六《梁江州廬山釋道珍傳附慧景》，北京，中華書局，2014年，頁563。按：“掘”字，宋、元本作“握”，因後文有“人有捋者，雖伸還屈如前”，筆者以為“掘”字當作“屈”字解。

② 《續高僧傳》卷二九《魏秦岳人頭山銜草寺釋志湛傳》，頁1170。

③ 《續高僧傳》卷二六《陳攝山栖霞寺釋慧峯傳》，頁1014。

④ 《南史》卷二五《到溉傳》，北京，中華書局，1975年，頁680。

信宿,手屈三指。”^①

荊州開聖寺釋智曠生前曾問律僧:“阿那舍人亦有疾不?”自答稱“報身法然”。隋文帝開皇二十年(600)圓寂,“及遷神後,手屈三指”。次年即文帝仁壽元年,永濟寺僧人法貴死而復生,自稱在閻羅王處見到智曠自空而降,地獄的罪人都很高興地說“三果聖僧來救我等”,^②由此可知屈三指係證得三果(阿那舍)的象徵。又,煬帝大業九年(613),丹陽攝山釋慧曠遷化,“頂煖淹時,手屈二指,斯又上生得道之符也”。^③徵諸前例,可知他係證得二果。唐東陽永安寺曠法師在太宗貞觀十三年(639)辭世,天台湛然(711—788)稱其“反屈三指,即第三果人也”。^④

由上可知,佛教界對於圓寂時手勢和證果關聯已形成一定的看法,至宋贊寧(919—1001)《宋高僧傳》解讀僧人臨終手勢,認為無論是伸指或屈指都是證果的意涵。唐温州陶山道晤圓寂後“忽舉右手,狀若傳香”,贊寧的贊評如下:

凡諸入滅舉其指者,蓋示其得四沙門果之數也。昔求那跋摩舉二指而滅,言已證二果歟?其次法京垂滅,屈三指;慧景反握二指,捋之還屈。今(道)晤之伸指,豈不同諸?^⑤

贊寧舉了三個例子,梁朝慧景禪師已見於前,法京指的是唐代天台山國清寺釋普明,本名法京,他辭世後“經二宿,左手仍內屈三指”。^⑥至於罽賓僧人求那跋摩(367—431),文獻中並無他“舉二

① 《續高僧傳》卷七《陳揚都大彭城寺釋寶瓊傳》,頁231。

② 《續高僧傳》卷二七《隋初荊州四望山開聖寺釋智曠傳》,頁1050。

③ 《續高僧傳》卷一〇《隋丹陽攝山釋慧曠傳》,頁347。

④ 《法華文句記》(T.1719)卷一《釋序品》,《大正新修大藏經》(50),臺北,新文豐出版公司,頁153中一下。

⑤ 《宋高僧傳》卷二九《唐温州陶山道晤傳》,北京,中華書局,1987年,頁726—727。

⑥ 《續高僧傳》卷一九《唐天台山國清寺釋普明傳》,頁725。

指而滅”的記載；唯宋文帝元嘉八年(431)他辭世之前作偈頌，自稱已證二果：“未終之前，預造遺文偈頌三十六行，自說因緣云，已證二果。手自封緘，付弟子阿沙羅云：‘我終後，可以此文還示天竺僧，亦可示此境僧也。’”宋文帝命其弟子譯出其遺文，其中有“後於師子國，村名劫波利，進修得二果，是名斯陀含”。^①由於中古以降佛教僧俗皆認為高僧、清信士辭世時屈指數為證果數，所以贊寧從求那跋摩的遺文偈頌中稱得二果，反推他“舉二指而滅，言已證二果歟”。此一情況也出現在唐代僧人對於天竺僧人佛馱跋陀羅(覺賢)聖化的敘述，元嘉六年(429)佛馱跋陀羅圓寂，《高僧傳》中並未有他辭世時手勢的敘述，但唐法藏(643—712)、澄觀(738—839)的著作中，都提及佛馱跋陀羅(覺賢)圓寂時“手屈三指，明得阿那含果”。^②應該也是基於同樣的道理推衍的。

(二) 玄奘“屈二指”的圖像

唐朝玄奘的傳記中並無他辭世時屈指的記載，但有其他聖化的敘述。^③至宋代日僧成尋所見寺院高僧組圖中玄奘的屈二指形像，係透過南北朝以來僧人辭世的手勢為其得聖果的說法，化做視覺上的表現。“屈二指”應是表示其得二果，當是得斯陀含果；此和《大唐大慈恩寺三藏法師傳》所記：玄奘自言得生彌勒內院，以及其後韋陀天現身西明寺宣稱玄奘已生至覩史多天彌勒內院，^④似乎兜不攏，實則從以下之例，可知屈指數主要的意涵是傳達其已證聖成果。如陳後主禎明元年(587)十一月二十三日，建康攝山栖霞寺僧慧布遷化：“終後屈三指，捋之雖申還屈，乃至林中，

① 《高僧傳》卷三《宋京師祇洹寺求那跋摩傳》，頁109,114。

② 法藏《華嚴經傳記》(T.2073)卷一，《大正新修大藏經》(51)，頁154下；澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(T.1736)卷一五，《大正新修大藏經》(36)，頁113上。

③ 拙文《唐代玄奘的聖化》。

④ 拙文《唐代玄奘的聖化》，頁13—14,16—17。

一月猶爾。”^①宋宗曉(1151—1214)認為此係顯示他願生的果位。^②至於玄奘“左手執經當胸”，則可能將他比附為般若菩薩，“般若壇法”云：“其壇中心安釋迦牟尼佛華座，座上安像。其座東面復安華座，座上安般若波羅蜜身，左手把經。”^③

成尋所見玄奘“左手執經當胸，右手當胸，小指頭相捻”寺院壁畫，今已不存；不過，日本鎌倉時代法相宗以此種形像，作為其宗製作玄奘像的典型，因此還有相關的玄奘畫像、塑像，以及包含玄奘像的“釋迦十六善神圖”的遺存。有兩幅日本十四世紀玄奘絹本畫像，一藏於奈良國立博物館(圖1)，一藏於滋賀寶嚴寺(圖2)，此二圖基本上是一樣的構圖，玄奘坐在禪床上，座前右手邊有一位非漢人面貌的侍者。玄奘左手執梵夾；右手手掌向外，拇指、食指、中指直立，無名指和小指彎曲，即所謂的“曲二指”的印相，^④這即是日本鎌倉時期創作法相宗玄奘的形像。^⑤原瑛莉子認為：持梵夾形的玄奘像不僅強調他是法相宗祖師，同時也顯示他西行求法取回《大般若經》取經僧的意像。^⑥此外，藥師寺藏鎌倉時代的玄奘木造坐像(十三至十四世紀)，高86.7釐米，等身高大，因此其右手的印相非常清晰(圖3)。此像玄奘左手持梵夾，右

① 《續高僧傳》卷七《陳攝山栖霞寺釋慧布傳》，頁239。

② 《樂邦遺稿》(T. 1969B)卷上：“今觀布公臨終屈三指，縱未為應生菩薩，抑亦願生果位無疑矣。”《大正新修大藏經》(47)，頁238下。

③ 《陀羅尼集經》(T. 901)卷三，《大正新修大藏經》(18)，頁808上。

④ 《國寶藥師寺展：平城遷都一三〇〇年記念》解說，39 玄奘三藏坐像(淺見龍介)，頁216—217。

⑤ 《國寶藥師寺展：平城遷都一三〇〇年記念》解說，38 玄奘三藏像，頁176；解說，頁216。

⑥ 原瑛莉子《釋迦十六善神像にみる玄奘像の變遷》，收入《天竺へ：三藏法師3万キロの旅》，奈良國立博物館、朝日新聞社，頁217。



圖 1 玄奘三藏像
(《國寶藥師寺展》，
圖 39，頁 176)



圖 2 玄奘三藏像
(《三藏法師の道：西遊記の
シルクロード》，圖 175，頁 225)



圖3 玄奘三藏坐像
(《國寶藥師寺展》，圖39,頁177)



圖5 奈良藥師寺玄奘三藏院
供奉的玄奘像
(作者自攝)



圖4 “護法善神像”中的
玄奘三藏像
(《興福寺國寶展》，
朝日新聞社,2004年)

手第一、二、三指上伸，四、五指彎曲，應是禮拜的對象。學者推斷此像原先可能安座在藥師寺西院正堂，它的背景是彌勒淨土畫木質障子。^① 此外，奈良興福寺所藏板繪彩色“護法善神像”的玄奘三藏像，左手持梵夾，右手置胸前，一、二、三指直立，四、五指彎曲，亦作“屈二指”（圖4）。^② 又，迄今遺存一些鎌倉時代的“釋迦十六善神”畫中，玄奘有作行腳僧形，也有法相宗典型的持梵夾形的，其右手即作曲二指狀，如收藏在滋賀縣聖衆來迎寺的“釋迦三尊十六善神圖”中的玄奘，手持梵夾，右手作屈二指狀。^③

1991年，奈良藥師寺新建的“玄奘三藏院”落成，其所奉祀的玄奘三藏像，係出自著名的佛像雕刻家大川逞一（1899—1992）之手（圖5）。此像係作者的創新傑作，玄奘神采生動，左手仍執梵夾，但右手改為執筆，表現玄奘自印度取經回來後翻譯經典之狀。^④ 此像確為傳神的傑作，但藥師寺為法相宗的寺院，捨卻傳統屈二指的手勢，不惟失去玄奘聖化的象徵，也改變了法相宗玄奘像傳統的特徵，不無可惜。

三 北宋佛教護法運動與玄奘的聖化

唐武宗、後周世宗的滅佛毀法，使佛教界深刻體悟帝王和佛教

① 《國寶藥師寺展：平城遷都一三〇〇年記念》解説，39 玄奘三藏坐像（淺見龍介），頁216—217。

② 《三藏法師の道：西遊記のシルクロー》，圖174，圖175，圖176，志賀太郎解説，頁309—310。

③ 《三藏法師の道：西遊記のシルクロー》，圖180，頁234。

④ 巖田茂樹《玄奘三藏坐像》，收入藥師寺編《玄奘三藏と敦煌經：玄奘三藏院伽藍建立十五周年記念：大寶藏殿特別公開》，奈良，法相宗大本山藥師寺，2006年，頁13。

存亡的關聯,在寺院中遂出現明君和高僧的組圖,以之作爲護教的宣傳品。宋初,古文運動家繼中唐韓愈(768—824)、李翱(774—836)之後,對佛教展開更嚴厲的攻擊。如歐陽修等人修纂的《新唐書》刪去玄奘傳等和佛教有關的記事,又因唐太宗在建國主要戰場建造佛寺爲陣亡者超度,故將他貶抑爲“中才庸主”。佛教界有鑑於帝王和佛教興亡的密切關係,深恐皇帝受到此等批評佛教的影響,故展開一連串護法的行動。僧俗紛紛著書立說以反駁歐陽修之說,主要的有龍昌期《非韓》百篇、契嵩(1007—1072)《輔教編》、《非韓》三十篇、張商英(1043—1122)《護法論》等。宋代佛教界護法的重要論述之一,係辯駁歐陽修“唐太宗爲中才庸主”之非。太宗支持佛教的行事如譯經、度僧、撰寫《大唐聖教序》稱佛教爲“聖教”,大都和玄奘有關,他們在替唐太宗辯護之餘,也間接提升玄奘的地位。如僧人長吉建立經藏院“般若臺”,收藏百餘位朝臣抄寫玄奘漢譯的《大般若經》寫本,一則突顯衆多朝臣的虔敬佛法,二則顯揚玄奘譯經之功,並且間接贊揚支持他譯經的唐太宗,以護翊佛教。日本鎌倉時代法相宗主導玄奘聖化的僧人貞慶(1155—1213),在奈良笠置寺建造一所“般若臺”,並巧妙地藉着此臺扉繪圖像的製作,將玄奘列爲護法善神之一。

(一) 明君高僧組圖

唐末五代時期,佛教僧俗界無法忘卻滅法毀佛陰影,對於佛法依存於王法有深刻的體悟,故營造明君高僧的意像,作爲護教的宣傳品,其後甚至將他們進一步聖化。

敦煌文書 S.3728 背面有《大唐玄宗皇帝問勝光法師而造開元寺文》,內容係唐玄宗聽勝光法師述說佛之功德,深受感動,遂發願永爲佛弟子,並且下令在各州皆造一所“開元寺”。在此件文書中,突顯出皇帝和佛教興亡的關係:

大唐玄宗皇帝問勝光法師而造開元寺。帝曰:佛有何恩

得，致使人臣捨父捨母而師侍之？說若無憑，朕當除滅。法師奏曰：我佛之恩，思越天地，明過日月，親過父母，義極君臣。……帝乃虔恭謂法師曰：佛德實大，非師莫宣，朕今發願永爲佛之弟子。敕下諸州府每州造寺一所，額號開元，一任有力人造寺，以表朕之敬仰。^①

馬德從其內容和墨迹分析，認爲它是五代時期所寫的，但此文本產生的時間可能較此爲早。^② 徵諸史籍，武后天授元年（690）下令在兩京和諸州各置一所“大雲寺”；至開元二十六年並改爲“開元寺”，^③故開元寺並非玄宗新建之寺，顯見玄宗受勝光法師感召而在各地建開元寺之說並非史實。至於創造此說的用意，有學者認爲係強調開元寺的特殊和崇高的地位，以突顯其重要性；^④筆者則認爲此係在唐武宗、周世宗毀佛之後，佛教界爲爭取帝王護持佛教，因而創造出種種“明君高僧”的傳說。在此文本中，唐玄宗告訴勝光法師：若不能舉證佛的恩德，將“除滅”佛法；及法師奏稱佛恩普覆四生六道，濟及幽冥，玄宗乃虔心歸敬，下令諸州皆造開元寺。

五代時期，此一傳說也成爲寺院的壁畫題材，並且和唐太宗、玄奘的組圖並陳。根據駱天驤（1223—1300?）《類編長安志》記載，五代名將王彥超（914—986）將他長安城南的莊園，舍建重雲

① 黃永武編《敦煌寶藏》（31），臺北，新文豐出版公司，1986年，頁66。中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編《英藏敦煌文獻·漢文佛經以外部分》（5），成都，四川人民出版社，1990年，頁153。

② 馬德《從一件敦煌遺書看唐玄宗與佛教的關係》，《敦煌學輯刊》1982年第3期，頁73。

③ 《唐會要》卷四八，臺北，世界書局，1974年，頁850。

④ 聶順新《開元寺興致傳說演變研究——兼論唐代佛教官寺地位的轉移及其在後世的影響》，《敦煌研究》2012年第5期。

寺,在正殿東、西壁各繪有唐太宗和玄奘、唐玄宗和勝光法師組圖:“正殿東壁間,王思溫畫太宗與三藏對談;西壁,畫玄宗與勝光法師對談,至今猶存,號為奇絕。”^①東、西殿明君高僧遙遙相對,顯然有護法的意涵。^②

迄於宋朝,“唐玄宗與勝光法師”的傳說和圖像也被傳抄摹寫。今藏於陝西省博物館一通元仁宗延祐六年(1319)的石碑,碑額篆題“大開元寺興致”,中截線刻竇恭所繪的“唐玄宗與勝光法師對談圖”(圖6),截刻《大唐玄宗皇帝問勝光法師而造開元寺文》,文後注明“此文貞祐四年九月初二日弘教大師賜紫僧澄潤書於開元皇帝祠壁,必有所據,未暇探討。歲月浸久,漸致泯滅,故移之貞石,庶後之來者有以見夫寺之由致焉”。^③由此可知,此碑上的玄宗造開元寺文,係金宣宗貞祐四年(1216,宋寧宗嘉定九年)僧人澄潤書寫在寺中玄宗皇帝祠堂壁上,至延祐年間方將之刊刻於石碑上。將此文和敦煌本 S.3728 背《大唐玄宗皇帝問勝光法師而造開元寺文》比對,則玄宗和勝光法師對話內容相同,僅增加時間、地點、皇帝賞賜的記載,即開元二十八年正月二十八日玄宗於延慶殿金剛道場問法於勝光法師,後賜法師茶、淨瓶和偈言。^④值得注意的是:玄宗發願文改為更強烈的語詞,從 S.3728“朕今發願永為佛之弟子,……一任有力人造寺,以表朕之敬仰”,改為“自今以

① 《類編長安志》卷九《勝遊·三川·御宿川》,西安,三秦出版社,2006年,頁270。

② 畢沅《關中金石志》卷八《開元寺興致》云:“碑序開元二十八年明皇與勝光法師論佛功德,令天下州府各置開元寺,故上方繪明皇及法師像。考鄠縣重雲寺有吳(當作王)思溫唐太宗與玄奘對譚畫壁,即此等事也。”收入《石刻史料新編》第二輯(14),臺北,新文豐出版公司,1979年,頁10704下—10705上。

③ 武樹善《陝西金石志》卷二八《大開元寺興致》,收入《石刻史料新編》第一輯(22),頁16768下。

④ 聶順新《開元寺興致傳說演變研究——兼論唐代佛教官寺地位的轉移及其在後世的影響》,頁97。

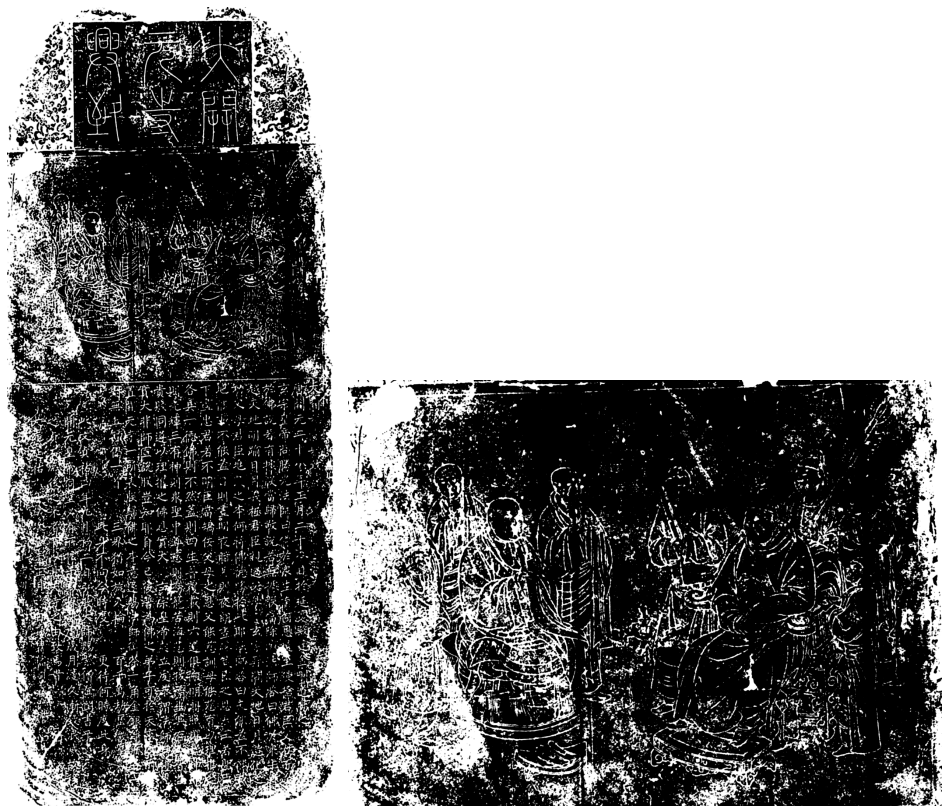


圖 6 開元寺興致碑

(《北圖藏中國歷代石刻拓本匯編·元》，49冊，北京，中州古籍出版社，1990年，頁70)

後,誓為佛之弟子,可於天下州府各置開元寺一所,表朕歸佛之本意。遂賜法師御茶一角、金銀淨瓶各一對、無常偈一首……”^①即從允許各州有財力的人造一開元寺,改為由官方造寺。成書於咸淳六年(1270)的《釋氏通鑑》,將此傳說繫於玄宗開元二年(714):“帝宣問左街僧錄神光法師曰:佛於衆生,有何恩德……”此處“勝光法師”作“神光法師”,並且冠以“左街僧錄”之銜,《釋氏稽古略》的記載亦同。^②按:唐文宗開成(836—841)中,始置左右街僧錄,^③因此,上述二書的鋪敘有違史實,應是為強化此說而添加的。唐代滅亡之後,官寺已無王朝的加持庇護,元代的“大開元寺興致”碑刻此傳說,應即如其碑額上所述“興致”,為溯本追源之意。

上述明君高僧圖係出於護法之意,也間接提升了玄奘法師的地位。至南宋,泉州開元寺塔則有梁武帝、唐三藏的組圖,在這組磚雕上,二人都有圓光,意味着他們的聖化;由此似可顯示此一組合係延續着“明君高僧”護法的論述,更將護法的帝王和高僧聖化。泉州開元寺的東、西塔皆為五層八角形,每層八面各有佛教人物浮雕二尊,兩塔共計一百六十尊。東、西塔各有一尊玄奘的浮雕,東塔第二層西北面玄奘和法顯為一組,屬於高僧組圖(圖7);西塔第四層南面梁武帝和唐三藏為一組(圖8),此四像都有聖化的圓光。^④西塔和“唐三藏”相對的梁武帝雙手捧一梵夾,夾左半部有一尊坐佛,右半部寫着“般若心經”。^⑤關於此經,據《大唐大

① 《陝西金石志》卷二八《開元興致》,頁16768下。

② 《釋氏通鑑》(X.1516)卷九,《卍新纂續藏經》(76),頁95中;《釋氏稽古略》卷三,頁824中。

③ 富世平《大宋僧史略校注》卷中《左右街僧錄》,北京,中華書局,2015年,頁103。

④ 東塔玄奘圖敘述見王寒楓《泉州東西塔》,福州,福建人民出版社,1992年,頁82—83,圖見頁125;西塔唐三藏浮雕敘述見頁154—155,圖見頁180。

⑤ 《泉州東西塔》,頁154。



圖7 泉州開元寺東塔(西北),玄奘、法顯
(《泉州東西塔》,頁125)

慈恩寺三藏法師傳》記載,玄奘在四川習法時,曾照顧一名病者,他因感恩之故授予法師此經;日後玄奘西行時凡遇困頓危厄,都靠吟誦此經得以濟渡:“是時顧影唯一,心但念觀音菩薩及《般若心經》。”^①梁武帝和玄奘在世相去百餘年,但他手持《般若心經》卻是玄奘在貞觀二十三年(649)譯出的,並不合理。然而,若從明君高僧組圖的觀點來看,它的目的在強調明君崇仰佛教、尊禮高僧。如前述玄宗、勝光法師組圖中,勝光法師可能是虛構的人物。而此圖

① 《大慈恩寺三藏法師傳》卷一,北京,中華書局,2000年,頁16。



圖 8 泉州開元寺西塔(南),唐三藏、梁武帝

(《泉州東西塔》,頁 180)

主要借用歷史上最為崇佛護教的梁武帝形像,和玄奘並置,並且將二人同時聖化。至於“開元寺興致碑”中,和玄奘對坐的唐太宗則晚至日本鎌倉時代時才被聖化為“觀世音菩薩”的化身。^①

此外,西塔東北面有“火龍太子”和“猴行者”的組圖(圖 9),和玄奘西行取經求法的傳說《大唐三藏取經詩話》及明《西遊記雜劇》有關。^②

① 拙文《日本鎌倉時代玄奘的聖化》,《中華文史論叢》待刊。

② 《泉州東西塔》,頁 158—159。

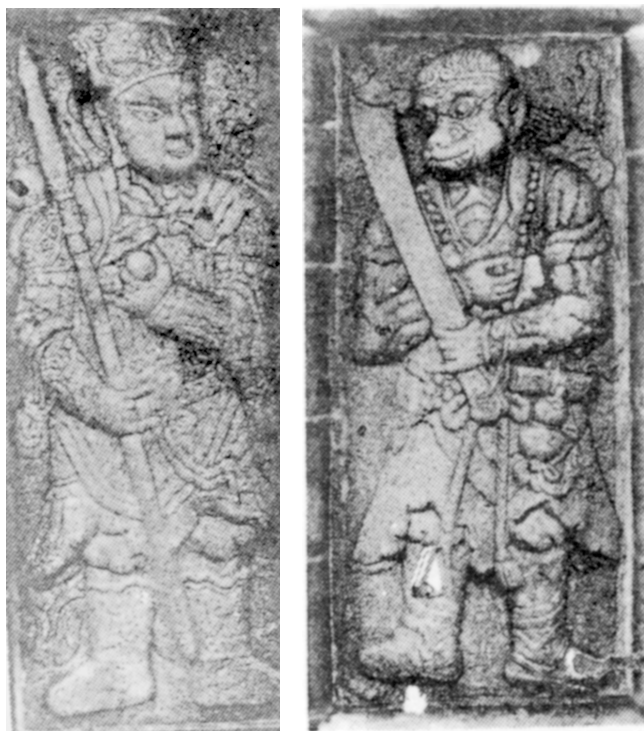


圖9 泉州開元寺西塔(東北),火龍太子、猴行者

(《泉州東西塔》,頁182)

(二) 僧人長吉和台州“般若臺”

唐代以韓愈為中心展開的古文運動,係宋代儒學發展的重要成分,宋代士大夫尊韓、並且承繼其排佛論點;其中,以歐陽修的著述最具指標性。先前學者已討論儒士反佛的原因非止一端,但未著眼於北宋諸帝的崇信佛教尤為激化其反佛的這個重要因素。宋初四位皇帝(太祖、太宗、真宗、仁宗)崇敬佛教的行事,皆以模仿唐太宗為基調,包括以下各項:在戰場建寺、建立譯場、度僧,更為

漢譯佛經撰序,稱佛教為“聖教”。^① 歐陽修不敢直斥當朝皇帝之不當,只能轉而批評先朝的唐太宗,藉古以諷今,因此之故,歐陽修在《新唐書》以“復立浮圖”,貶抑唐太宗為“中材庸主”,藉由此事也間接否定太宗將佛教稱為“聖教”。此事引起佛教界的警惕,佛教界惟恐再遭逢迫害毀禁,僧俗信眾也展開護教的行動,致力於為唐太宗辯護,又因唐太宗尊崇佛教的行事都和玄奘有關,連帶引起時人對這位譯經求法高僧的重視。北宋僧人長吉特別在台州建立一所“般若臺”,專為收藏玄奘所譯《大般若經》的寫本之用,以突顯、頌揚其譯經之功。

1. 僧人長吉與朝士

佛教僧俗信眾展開護教的行動,致力於為唐太宗辯護,如宰相張商英撰《護法論》,稱唐太宗為“大有為之君”,批評歐陽修妄加論議之非。^② 名僧契嵩《唐太宗述》一文,更稱唐太宗是真正的王者;^③另撰《非韓》三十篇,稱太宗“聖賢有道之君”。^④ 在佛教界的護法運動中,有一名和多數朝臣交好的僧人長吉采取另一種護法的形式,他在台州建立名為“般若臺”的建築物,用以收藏

① 唐太宗有在七個戰爭的場所分別建寺之前例,以資追薦死難將士。建隆二年(961),宋太祖追循三百餘年前唐太宗的行事,以他平李重進時的行宮,建造“建隆寺”,以資追薦死於戰事者。參王禹偁《小畜集》卷一七《揚州建隆寺碑》,文淵閣四庫全書本,1086冊,頁159下。《佛祖統紀》更直接稱此舉係“如唐貞觀四年故事”。貞觀二十二年(648)八月,唐太宗為玄奘漢譯的《瑜伽師地論》(T.1579)撰序,名為《大唐三藏聖教序》,敕令“通冠新經之首”,並且刻石於慈恩寺塔和弘福寺譯場。宋太宗、真宗和仁宗分別為新譯佛典撰《聖教序》,並且仿照《大唐三藏聖教序》,刻石立碑。見釋道法《佛祖統紀校注》卷四四,上海古籍出版社,2015年,頁1018,1030—1032,1036;卷四六,頁1088。

② 張商英《護法論》(T.2114),《大正新修大藏經》(52),頁642中。

③ 林仲湘、邱小毛《鐔津文集校注》卷八《唐太宗述》,成都,巴蜀書社,2014年,頁153。

④ 《鐔津文集校注》卷一八《非韓中》,頁351。

當代一百四十五位朝臣抄寫的《大般若經》，透過朝臣名士崇信、聲援佛教。此舉不惟贊揚翻譯此經的玄奘，並可間接辯駁唐太宗並非庸主。

佛教文獻中幾乎沒有關於“梵才大師長吉”的記載，他的俗家姓名、籍貫、生卒年皆不詳。然而，由於他文采豐富，特別長於賦詩，駐錫在汴京（今河南開封）期間，和朝臣名士交遊唱酬，在世俗文獻中反而留下他一些活動的記錄，方可得知他建“般若臺”之事。他早年在浙江天台山修行，仁宗天聖（1023—1032）中，抵達汴京，被選入譯經院，參與佛典漢譯，約在京城居住十年之久。當時名臣文士多盛贊長吉的詩才，契嵩云：“梵才大師少以詩鳴於京師。”^①樞密副使胡宿（995—1067）亦稱：“梵才大師以實性會道，以餘力工詩。”^②他的詩作更彙集成《淮海叢編集》，宋祁（998—1061）為此書作序云：

予友“梵才”吉公其人歟？公資能詩，始來京師，以高言警章與士大夫相酬謝，士大夫爭從之遊。^③

長吉與當世名公“大宋”宋庠（906—1066）、“小宋”宋祁兄弟二人交情甚篤，頗有相和之作。此外，他和梅堯臣（1002—1060）、葉清臣（1000—1049）、范仲淹（989—1052）等朝士也有酬答佛理的詩文。透過這些文人朝士的詩文，長吉生平事迹、以及其在台州淨名庵建立“般若臺”之事，方得以流傳。

長吉被賜以“梵才大師”之號，和他參與佛教經錄的編纂有關。仁宗天聖中，長吉被選入譯經院，和“辯才法師”紹德、慧詢加

① 《鐔津文集校注》卷一三《送梵才吉師還天台詞跋》，頁265。

② 胡宿《文恭集》卷二九《臨海梵才大師真贊》，清乾隆敕刻武英殿聚珍本，臺北，藝文印書館，1969年，葉14B。

③ 樂貴明《四庫輯本別集拾遺》，北京，中華書局，1983年，頁16—17。

入《菩薩本生鬘論》(T.160)的翻譯工作。^①此外,他和名僧“光梵大師”惟淨(?—1051)共同編撰經錄《天聖釋教錄》。胡宿《臨海梵才大師真贊》云:

朝之名臣勝士莫不欣挹其風,日至於室,參評雅道,間印禪理。……訂正智者、慈恩二教,及同編《釋教總錄》三十卷。七年,書成奏御,賜紫方袍。未幾,歸臨海北山,掃“淨名庵”居之。^②

《釋教總錄》即《天聖釋教錄》,由惟淨主編,天聖七年(1029),此書編就上奏,^③仁宗御賜長吉紫方袍暨“梵才大師”之號。^④此經錄今已亡佚,但它的簡目《天聖釋教總錄》的殘本還保存在《趙城金藏》中。^⑤在此必須說明:北宋皇帝有以同一稱號分別賜給多位僧人之例,^⑥北宋另有一位僧人也有“梵才大師”之號,不可混一。成尋《參天台五臺山記》中,敘述公元1072—1073年間,他在汴京和譯經“梵才大師”(“梵才三藏”)惠詢來往之事。^⑦從時間上來說,長吉在汴京活動的時間較惠詢早了四十餘年。

在《天聖釋教錄》完成後,長吉就回到台州。宋祁《台州白雲

① 此經是由“朝散大夫試鴻臚少卿同譯經梵才大師、紹德、慧詢等奉詔譯”,見《大正新修大藏經》(3),頁331下。

② 《文恭集》卷二九,葉15A。

③ 《佛祖統紀校注》卷四六《法運通塞志十七之十二》,仁宗:“(天聖)五年,三藏惟淨進大藏經目錄二帙,賜名《天聖釋教錄》,凡六千一百九十七卷。”頁1068。

④ 宋祁《台州白雲山北淨名庵般若臺記》:“俄詔賜紫方袍,號‘梵才大師’。勝流欽風,多所延供。”《四庫輯本別集拾遺》,頁15。

⑤ 方廣錫《天台教典入藏考》,《藏外佛教文獻》第五輯,頁403—404。

⑥ 如法賢、天息災、契嵩皆被賜以“明教大師”之號。

⑦ 《新校參天台五臺山記》卷六,延久五年二月二十五日,記載新譯經《福蓋正行所集經》第一卷,注記參譯的官員和僧人之名,其中有“梵才大師賜紫沙門臣惠詢奉詔同譯”,頁557。同書卷四,延久四年十月十四日,記載近來譯經三藏大師之名,其中有“詔同譯經梵才大師賜紫惠詢”,頁283。

山北淨名庵般若臺記》一文敘述他回到台州以後的情況：

俄詔賜紫方袍，號“梵才大師”，勝流欽風，多所延供。久之，厭苦謝去，復山林之遊。歲在降婁，始還台州。州守悅其風，虛淨名庵以舍之。惟師行嚴而身修，寓曠而氣安，能示方便，悅可大眾。居三年，道益光明，台人異焉。捐金抵壁，踵往瞻事。四方來者，與麻華俱，乃闢精廬而肆之。刊林衡，鏤巖椒，棘如而堂，蝟如而庭者，且數百筵。朝熏夜祓，供擬尤具。^①

“歲在降婁”與十二星次相配在戌，依此推之，長吉係在仁宗景祐元年歲次甲戌（1034）離京。他回到台州後，刺史請他住北固山的“淨名庵”。從景祐元年至三年，由於長吉修行嚴謹，以種種方便教化大眾，廣受僧俗尊崇；信眾前往瞻禮、追隨，人數眾多，因此他更擴建僧舍。此寺遂成爲一個重要的佛教道場，吸引很多信眾至此修習。

其後，長吉採取龍圖閣學士葉清臣的建議，勸化當代名公朝臣抄寫《大般若經》，並且建立經藏所。當時長吉已經在台州隱居九年，爲了興建“般若臺”，不惜出山至汴京、浙西、淮甸等地，往訪昔日相識的朝臣名士，除了募集營造經費之外，也勸請他們抄寫經書。當世文人的詩作爲長吉的勸化之旅留下記錄，梅堯臣《次韻和長吉上人淮甸相遇》詩云：“淮上一相遇，憶在京都時。雖驚歲月換，未改松桂姿。童侍兩三人，瓶錫相與隨。自言東越來，篋中多好詩。文字皆妥帖，業術無傾欬。……”^②又《送梵才吉上人歸天台》詩云：“頃余遊羣洛，值子入天台。當時羣卿士，共羨出氛埃。荏苒逾一紀，却向人間來。問子何爲爾，言興般若臺。雖將發愚

① 宋祁《台州白雲山北淨名庵般若臺記》，《四庫輯本別集拾遺》，頁15。

② 朱東潤《梅堯臣集編年校注》卷一一，上海古籍出版社，2006年，頁193。

閻,般若安在哉?……”^①由此可知,他所勸募的對象多為昔日在京交好的朝臣。契嵩《送梵才吉師還天台譚敘》有更詳細的記敘:

梵才大師少以詩鳴於京師,晚歸天台,益勤吾道,一朝思以佛事,以勸搢紳先生之徒。前年來浙西、淮甸間,所遇卿大夫有名聲於人者,皆樂從其事,不翅百數。此非精誠篤志,推尊於聖人真教道妙,何能得仁賢君子如是之多耶?^②

他甚為贊嘆長吉建般若臺,以及邀集到衆多朝臣名宦抄經的成果,特別標舉推崇《大般若經》為“聖人真教道妙”。宋祁《寄大固山嘉祐院長吉上人》詩注云:“案上人曾遊京師,得宋祁以下一百四十五人所書般若經,建臺以貯之。”^③可知經長吉的奔走勸化,共募得朝士名臣一百四十五人共襄盛事。又,南宋撰述的《嘉定赤城志》也說:“嘉祐院,在州北一里,舊名淨名庵,後改今額。僧長吉嘗遊京師,得宋參政庠以下一百四十五人所書般若經,建臺以寶之。復自刺血書《維摩經》附焉。”^④

2. “般若臺”與護法

漢代以降,政府藏書稱爲“蘭臺”;六朝時期因佛典屬性不同,故佛教藏經之所稱爲“般若臺”,^⑤唐代或稱爲“經臺”,此藏經處所

① 《梅堯臣集編年校注》卷一三,頁219。

② 《鐔津文集校注》卷一三,頁265—266。

③ 宋祁《景文集》卷一二,臺北,藝文印書館,1969年,頁5A。

④ 《嘉定赤城志》卷二七,《宋元方志叢刊》,北京,中華書局影印,1990年,頁7479上。

⑤ 如劉宋武帝時建康僧人釋僧饒(373—458)住在白馬寺,“寺有般若臺,饒常遶臺梵轉,以擬供養。行路聞者,莫不息駕踟躕,彈指稱佛”。《高僧傳》卷一三《宋京師白馬寺釋僧饒傳》,頁499。又僧祐《出三藏記集》有“定林上寺建般若臺大雲邑造經藏記”、“建初寺立般若臺經藏記”之目。《出三藏記集》卷一二《法苑雜緣原始集目錄序》,北京,中華書局,1995年,頁488—489。

建築物的形式多為樓、臺、亭。^①長吉建造此臺，係專為收貯百餘位朝臣的《大般若經》抄本，臺名和經名相同，具有特別意義。

長吉規劃淨名庵“般若臺”，僅收藏《大般若經》六百卷的寫本，特為突顯玄奘在譯經上偉大的功績。玄奘一生共譯出大小乘經律論七十五部，計一千三百三十五卷，其中《大般若經》六百卷，部帙最為龐大，是般若經典完整的呈現。前此雖然鳩摩羅什已傳譯一些般若經典，但篇幅都很短，僅是一小部分，故此可謂玄奘最具代表性的成果。《大慈恩寺三藏法師傳》卷一〇特別強調《大般若經》翻譯的價值，各種經錄如《古今譯經圖記》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》等，敘及玄奘所譯諸經，都將此經列在首位。^②長吉選擇以此法護教，一則彰顯玄奘之功，聯結到護持他譯經的唐太宗，可和智圓(976—1022)、契嵩等辯駁唐太宗非庸主相呼應。二則此和長吉的修習也有關聯，胡宿《臨海梵才大師真贊》敘及長吉在汴京時期，文士朝臣“日至於室，參評雅道。間印禪理，尋被詔譯館，訂正智者、慈恩二教”。^③可知長吉既習禪，兼修習天台和慈恩教，慈恩教(法相宗)的高祖即是玄奘，此舉亦可兼彰顯祖師之功。

慶曆二年(1042)，長吉開始在淨名庵建造“般若臺”，歷時三年，至慶曆五年竣工。宋祁撰《台州白雲山北淨名庵般若臺記》(以下簡稱《般若臺記》)敘此臺籌建之原委，並刻諸碑：

九年，復作一成臺，置《大般若經》六百篇，及刻千劫佛像。彼貨與力，不募自至，弗可貲紀。師復砭膚取血，書《維摩經》，質神為要。又欲推慧命而廣之，乃謀於公卿大人，於是龍圖閣直學士南陽葉君倡始籲謀，分繕寶典。凡臺閣方面知名

① 張春雷《“經臺”辨考》，《宗教學研究》2013年第2期，頁103—105。

② 《古今譯經圖記》(T.2151)卷四，《大正新修大藏經》(55)，頁367中。

③ 《文恭集》卷二九，葉14B—15A。

士數十族，叢喜迭捨，參訖寫庸。閱三年臺成，……時慶曆二年八月中旬記。至五年，臺成，刻石。^①

當代名臣葉清臣、宋祁等人在此臺的興建過程中，都有襄助之功。宋祁曾參與《新唐書》的編撰，相對於歐陽修的排佛，宋祁則和多數朝臣選擇了加入長吉的護法隊伍。又，宋祁《般若臺記》稱讀此經可“捨五蘊，泯空色，攬萬異爲一真”而悟道，^②即《大般若經》之旨。長吉建造般若臺，並且請朝臣名士百餘人寫經贊助、供養，實寓含尊崇其譯者玄奘的意涵。

長吉生長的時代，正值北宋古文運動的儒士大力排佛之際，他早年即仰慕護教的僧人，曾親訪著名的護法僧人智圓，並且力勸契嵩增廣其護教的篇章。天禧五年(1021)，他兩度至杭州西孤山拜訪智圓，除了仰慕其在《法華經》的修習之外，智圓致力於護教也是因素之一。智圓初度會見長吉，即亟賞他在佛法和文才的雙重造詣，他在《送天台長吉序》云：“精浮圖書，復善騷雅。其爲人，其立言，悉所謂如夏雲秋濤者，於是得其人而交也，得其辭而翫也。”^③翌年，智圓辭世。長吉念念於護教，更致書契嵩，勸他增廣其《原教》的護法論述，再闡佛教不違反儒家教示的觀點，契嵩《廣原教敘》即稱此篇之作係受長吉之勸：

敘曰：余昔以五戒十善，通儒之五常，爲《原教》，急欲解當世儒者之訾佛，若吾聖人爲教之大本。雖概見而未暇盡言，意待別爲書廣之。《原教》傳之七年，會丹丘長吉遺書，勸余成之。雖屬草，以所論未至焚之，適就其書，幾得乎聖人之心。^④

① 宋祁《台州白雲山北淨名庵般若臺記》，《四庫輯本別集拾遺》，頁15—16。

② 宋祁《台州白雲山北淨名庵般若臺記》，《四庫輯本別集拾遺》，頁16。

③ 智圓《閑居編》(X.949)卷三二《送天台長吉序》，《卮新纂續藏經》(56)，頁915下。

④ 《鐔津文集校注》卷二《廣原教》，頁24。

上文稱“丹丘長吉”，係因此時長吉已歸隱於天台淨名庵，丹丘山在天台山脈，此處以丹丘代替天台之稱。契嵩受到長吉的鼓勵，於仁宗嘉祐元年（1056）完成《廣原教》。契嵩或有可能受到長吉援引朝臣護教的啓發，其後他親自帶着護教的著作到京師，送給丞相韓琦（1008—1075）、富弼（1004—1083）等人，並且流布京師。最後通過知開封府尹王素，將其所寫的“上皇帝書”、禪宗祖師傳《傳法正宗記》和“定祖圖”，夾帶護教的《輔教編》，呈給仁宗，請予以編入藏經。嘉祐七年，仁宗詔付傳法院將上述諸書編次入藏，並且賜契嵩“明教大師”之號。^① 由此可見佛教界僧俗的危機感之深，以及其護教之力。

淨名庵“般若臺”因收貯百餘名士朝臣抄寫的《大般若經》，加上他們詩文的宣揚贊頌，遂成爲文人逸士往訪的佛教勝地，並且留下文字記錄。淨名庵後來改名“嘉祐院”，^②或有可能是在宋仁宗嘉祐（1056—1064）年間易名。宋祁《寄大固山嘉祐院長吉上人》詩云：“名高身愈隱，孤錫倚巖扃。園布黃金地，臺藏白馬經。”^③石公弼（1061—1115）《遊嘉祐院登般若臺》：“縈回巖岫擁高樓，飲海擎雲走翠虬。欲問此臺名般若，一輪明月照中秋。”^④周延雋《登般若臺懷吉上人》：“社友半凋零，巖棲門晝扃。松堆談廢塵，貝壞譯殘經。蝸繞篆餘壁，鳥還參後庭。了應身是幻，頽思劇冥冥。”^⑤

① 《傳法正宗記》（T.2078）卷一，《大正新修大藏經》（51），頁715中。

② 《嘉定赤城志》卷二七《寺觀門》：“嘉祐院在州北一里。舊名淨名庵，後改今額。”頁7479上。

③ 《景文集》卷一二，葉5A。

④ 李庚原著，林師葳、林表民等增修《天台續集》卷上，文淵閣四庫全書本，1356冊，頁476上一下。

⑤ 《天台續集》卷上，頁474下。

四 經藏殿的玄奘像與“唐僧取經”羅漢圖

約在長吉於台州建造“般若臺”前後,也有一名官員在其家鄉的佛寺建造經藏殿,其中設有玄奘像供奉崇祀。又,南宋明州(今浙江寧波)惠安院制作的五百羅漢圖中,玄奘以西行取經之形被繪入其中,成爲五百羅漢之一員。上述二例顯示玄奘已被聖化爲神祇,並且被禮拜供養。

(一) 經藏殿的玄奘像

宋代名臣李綱(1083—1140)《報本殿記》一文,係爲福建一所奉祀傅大士和玄奘像之殿而作。北宋寺院經藏院多設有“轉輪藏”,^①至南宋更爲普及。葉夢得(1077—1148)敘述他所經過的城市鄉邑的寺院十之六、七都設有轉輪藏。^②轉輪藏係在藏經殿建立一中心柱,環柱作八面或六面書櫃,放置佛經;中央設有軸輪,係取佛陀轉法輪之意,意使扶輪轉經藏者得以沾染佛法。後來轉化爲信衆只要轉動經藏殿的軸承,即可得等同誦經之功德。^③此係梁朝傅翕(497—569,又稱“傅大士”、“善慧大士”)創設發明的,因

① 關於宋代轉輪藏的研究,參見黃敏枝《關於宋代寺院的轉輪藏》、《再論宋代寺院的轉輪藏》,《清華學報》新第26卷,第2,3期。

② 葉夢得《石林居士建康集》卷四《建康府保寧寺輪藏記》,《叢書集成續編》本,上海書店出版社,1994年,頁6。

③ 樓穎《善慧大士語錄》(X.1335)卷一:“大士在日,常以經目繁多,人或不能遍閱,乃就山中建大層龕,一柱八面,實以諸經,運行不礙,謂之‘輪藏’。仍有願言:登吾藏門者,生生世世不失人身。從勸世人,有發菩提心者,志誠竭力,能推輪藏,不計轉數,是人即與持誦諸經功德無異。隨其願心,皆獲饒益。今天下所建輪藏,皆設大士像,實始於此。”《卍新纂續藏經》(69),頁109下。

此在轉輪藏所多供奉傅大士像。^① 從《報本殿記》可知經藏院也有兼供奉玄奘像之例，將玄奘和傅大士並列等祀，意即將他從譯經高僧提升至聖者。

徽宗宣和（1119—1126）初年，右文殿修撰羅疇（1076—1137）在南劍沙縣（今福建沙縣）寶峯棲雲禪院建轉輪殿，以收貯其家收藏的五千四十八卷佛經；並構建經堂，作為僧侶閱讀經典之場所。^② 此外，又在轉輪藏殿之西，經堂後方，另造一殿，供奉傅大士和玄奘像。此殿畢工之後，請當地出身的進士李綱為之命名，因感念傅大士創建轉輪藏之德，以及玄奘西行求法暨譯經之功，遂以“報本殿”為名。李綱亟稱玄奘西行求法之艱辛，以及譯經講習之功勞，作記刻石：

下逮隋唐，其教愈隆。然所謂經律論者，猶不備也，於是三藏法師玄奘出焉。以堅固心，發大誓願，遠求法要，眇然一身，經二十年，行數十萬里，歷無數國土，險阻艱難，濱於九死，乃得至所謂西天者。講習諸法，以經律論歸於此方，而三乘教典始遂完具，故後世語求法者，必以三藏法師為之本。是二大士宏闡佛教，開示未來，有不可稱量之功。……深惟建藏求法二大士之功不可弭忘，乃即寶藏之西，經堂之後，別構小殿，設其像貌而奉祠之，禮也。^③

① 《佛祖統紀校注》卷三三《法門光顯志》：“藏前相承，列大士像，備儒、道、釋冠服之相者，以大士常作此狀也。”頁 745。張勇《傅大士研究》第十一章，成都，巴蜀書社，2000 年，頁 442, 458—466。

② 《李綱全集》卷一三五《棲雲院新修印心堂名序》：“右文殿修撰羅公既以家所藏佛菩薩書五千四十八卷，於寶峯棲雲禪院建大寶藏，莊嚴安貯，轉大法輪，使見聞者無不蒙益，以作佛事。又於藏殿之西，相地爽塏，構大經堂，集諸淨侶，同閱秘典。規模宏深，廣博嚴麗，雲山妙色，泉石清音，長在耳目，助發實相，誠勝事也。”長沙，岳麓書社，2004 年，頁 1299。

③ 《李綱全集》卷一三二《報本殿記》，頁 1268。

按：宋代經藏五千四十八卷，其中玄奘所譯者七十六部一千三百四十七卷，超過其中四分之一（百分之二十七），^①故上文有“以經律論歸於此方，而三乘教典始遂完具”之語。

此殿不惟設有傅大士和玄奘塑像，寺僧每日更以飲食、香花、梵唄供養，與禮拜諸佛菩薩賢聖無異：“今右文公知二大士為建藏求法之本，構殿設像，使其徒日以香花飲饍、歌唄讚嘆，修諸供養，以昭報之，實古之制，宜名其殿曰‘報本’，則奉祠之意舉矣。”^②李文更稱以上供養實不足以報傅大士創設轉輪藏，以及玄奘西行求法的貢獻：

惟轉是藏，閱是經者，於焉瞻禮，得其所自知，善慧大士以大千經卷轉，彈指頃為立教，故而不為易也。知三藏法師不愛軀命，遠涉異域，為求法故，而不為難也，發無上心，而有為者亦若是。則所以報之者，豈特香華飲饍、歌唄讚嘆，修諸供養而已哉。^③

在轉輪藏所供玄奘像，這也不是孤例，張世南（約1225年前后在世）《游宦紀聞》一書中，記載福州永福縣重光寺的轉輪藏殿有玄奘的圖像。鄧肅（1091—1132）記敘栖雲寺經藏院落成之事，亦提及玄奘歷經苦厄，不辭辛勞取經傳法之功：“昔三藏法師登危躡險，幽入鬼方，捫腹不粒者，往往繼日。如此驅馳，經數十寒暑，僅能得之以覲中國。彼其勤勞為何如哉，始得以謂之傳經。”^④

在經懺法會的文疏中，玄奘的譯經求法之辛勞和功績也受到稱揚，如南宋知袁州葛謙白《薦考君懺大藏經疏》中，稱述玄奘譯

① 《開元釋教錄》(T.2154)卷八，《大正新修大藏經》(55)，頁555中—557中。

② 《李綱全集》卷一三二《報本殿記》，頁1268。

③ 《李綱全集》卷一三二《報本殿記》，頁1268。

④ 鄧肅《栴檀集》卷一八《沙邑栖雲寺法雨記》，文淵閣四庫全書本，1133冊，頁354下—355上。

出大量的梵典經教，成爲濟渡信衆之舟筏：

如來四十九年，茲每興於五濁；大藏五千餘卷，法備演於三乘。惟炎漢譯於摩騰，洎大唐廣翻於玄奘，道宏震旦，教接迦惟，釐爲經律論之文，大滅貪嗔癡之毒。魔軍敗北，信士指南，皎如暗世之燈明，濟若巨川之船楫。^①

無論是在寺院經藏院設玄奘像禮拜供養，或是在經懺法會中受到贊頌稱揚，都將他視爲神祇，提升至聖者的地位。除了轉輪藏殿之外，寺院其他的殿堂中也有供養玄奘像者，如福州懷安慶城寺的東小殿有“深沙神，一旁立僧一、童一”，^②應是供奉深沙神和玄奘像。前面幾個例子，都在浙江、福建一帶，固然有資料存留的偶然性，也和五代時期閩國王審知（909—925 在位）、吳越錢鏐（907—932 在位）的篤信佛教，促使此二地佛教急速發展，並一直延續到宋代有關。^③

（二）“五百羅漢圖”中“唐僧取經”像

最晚從十二世紀開始，羅漢圖中出現玄奘西行取經的形像，即將他視爲羅漢的化現。羅漢圖是寺院或俗人家中舉行“羅漢供”時，所懸掛的畫像（即儀式繪畫）。^④ 在“羅漢供”的掛幀中，玄奘廟身於十六羅漢或五百羅漢之列，受人祈祀供養，也宣告了玄奘的聖化。

關於玄奘取經的羅漢圖，至少有以下三幅傳世。平安時代（794—1192）十二世紀“十六羅漢圖”（原藏於滋賀聖衆來迎寺，今

① 魏齊賢、葉棻編《五百家播芳大全文粹》卷八二，文淵閣四庫全書本，1353 冊，頁 445 上。

② 梁克家纂修《淳熙三山志》卷三三《寺觀類·僧寺·懷安慶城寺》，《宋元方志叢刊》，頁 8153 下。

③ 關於宋代福建佛教的興盛，參見靜雄《宋代福州の佛教》，收入《冢本博士頌壽記念佛教史學論集》（1961 年），頁 443—452。

④ 拙文《宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺宋本“五百羅漢圖”說起》，《中研院史語所集刊》第 86 本第 4 分，頁 726—729。

藏於東京國立博物館)中,第五尊“諾矩羅尊者”係作唐僧取經像(圖10)。在此圖中,羅漢著袈裟、騎着白馬,右側是猿猴狀的侍者,左側有一位牽着馬轡的鬼神,他半裸着上身,左手持戟,頸戴髑髏瓔珞;頭髮豎立,睜眼怒視、齜牙裂嘴的面容,應是《大唐三藏取經詩話》中的深沙神,亦即玄奘、深沙大將和猴行者同時出現在此圖。雖然此圖右上角有“南瞻部州第五諾矩羅尊者”的題記,但此



圖10 十六羅漢像諾矩羅尊者
(《國寶藥師寺展》,圖40,頁178)



圖11 玄奘三藏取經圖
(《三藏法師の道:西遊記のシルクロー》,圖208,頁268)

係以玄奘西行取經傳奇為藍本的羅漢像。^① 以此圖和奈良藥師寺藏元代“玄奘三藏取經圖”對照(圖 11),此圖中央是一個騎着白馬僧人,頭有圓光,示意其超凡入聖。僧人右側有一名俗人伸手作指路狀,白馬後面有一名頭頂焰髮、作忿怒像的鬼狀人物手捧經箱,應是深沙神。^② 可知前圖所繪應是玄奘,因經典上十六羅漢已有定名,此當是將玄奘視為羅漢化現,故以其形像繪入羅漢圖。

今藏於日本京都大德寺宋本“五百羅漢圖”中,第七十七幅被題為“唐僧取經”,玄奘成為五百羅漢中的一員。^③ 此圖係宋淳熙五年(1178)至十五年(1188),明州(今浙江寧波)惠安院的信眾捐資,由僧人義超主其事,請畫家林庭珪、周季常制作的羅漢畫,施給此寺供養。此圖共計百幅,每幅各繪有五名羅漢。第七十七幅的下方繪有四名羅漢,上方中央有一名騎着白馬的僧人,其右方有一名猴形人物,身着黑衣,手執金箍棒隨行;後者當係孫行者。在僧人的左方有一名綠色皮膚、髮色微紅的鬼卒,回首狀若引路,應係深沙神,此當係取材《大唐三藏取經詩話》中玄奘西行取經的樣貌,因此被命名為“唐僧取經”(圖 12)。^④ 這應是迄今所見最早有紀年的玄奘西行傳奇圖像。日本鎌倉時代的“釋迦十六善神圖”中,玄奘和深沙神係以成組的方式出現,可能取法於中國的《大唐

① 《國寶藥師寺展：平城遷都一三〇〇年記念》，圖 40“十六羅漢像諾矩羅尊者”，頁 178；沖說健次郎解說，頁 217。

② 朝日新聞社文化企畫局大阪企畫部編集《三藏法師の道：西遊記のシルクロード》，圖 208“玄奘三藏取經圖”，頁 268；中野美代子解說，頁 313。

③ 此五百羅漢圖，共計百幅，今僅存九十四幅，京都大德寺收藏其中的八十二幅，美國波士頓美術館藏有十幅，弗利爾美術館收納有二幅。關於此圖，參見拙文《宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺宋本“五百羅漢圖”說起》，《中研院史語所集刊》第 86 本。

④ 東京文化財研究所編集《大德寺傳來五百羅漢圖》，京都，思文閣，2014 年，頁 86。



圖 12 “大德寺五百羅漢圖”
中的“唐僧取經”

(《大德寺傳來五百羅漢圖》，頁 86)

三藏取經詩話》及其相關的圖像。

(三) 壁畫中的玄奘像

在敦煌石窟羣中共有五幅玄奘取經圖，其繪製的時代是西夏統治瓜州時，即十二世紀後半期至十三世紀初年，包括：東千佛洞第二窟北壁西側、南壁西側“水月觀音圖”，計 2 幅。榆林窟有三幅：第 2 窟西北壁“水月觀音圖”、第 3 窟西壁南側“普賢變”、東壁北側“十一面千手觀音變”。^① 在以上諸圖中，玄奘取經像都不是獨立的主題，而是大幅經變圖中的一小方插畫，在整個經變圖中並不顯眼。即使如此，其中第 2 窟西壁北側“水月觀音圖”、第 3 窟西壁南側“普賢變”、東壁北側“十一面千手觀音變”，玄奘頭部都有圓光，顯示他已聖化為神祇了。^②

由於《大唐三藏取經詩話》一書流傳的緣故，大約在十一世

① 關於這幾幅玄奘取經圖的方位，見于碩《唐僧取經圖像研究》（首都師範大學美術學博士論文，2011 年），頁 12—17。榆林窟第 29 窟《水月觀音圖》下部並非“玄奘取經圖”，參見劉玉權《榆林窟第 29 窟水月觀音圖部分內容新析》，《敦煌研究》2009 年第 2 期。

② 段文傑《玄奘取經圖的研究》，收入氏著《敦煌石窟藝術研究》，蘭州，甘肅人民出版社，2007 年，頁 397—400。

紀末年至十二世紀，有猴行者相隨的玄奘取經的圖像就已出現在寺院轉輪藏中，以及敦煌石窟的壁畫中。《大唐三藏取經詩話》係晚唐五代寺院俗講的底本，^①內容包括猴行者扶助玄奘西行取經，以及深沙神從阻礙玄奘西行、至轉化為協助者的故事。張世南《游宦紀聞》一書中，記載有一號為“張聖者”的僧人為福州永福縣重光寺經藏院題詩中，就提及猴行者隨玄奘西行取經之事：

永福下鄉有農家子，姓張，……因度為僧人，號為“張聖者”。……時□黃倅未第，倦游太學。……時里中有吳氏，建重光寺輪藏成，求讚於僧，援筆立就云：“無上雄文貝葉鮮，幾生三藏往西天。行行字字為珍寶，句句言言是福田。苦海波中猴行復，沈毛江上馬馳前。長沙過了金沙難，望岸還知到岸緣。夜叉歡喜隨心答，菩薩精度合掌傳。半千六十餘函在，功德難量熟處圓。”筆力遒勁可愛。^②

按：此事發生在黃倅未及第之時，黃倅為北宋末年至南宋初年人，^③故知此所描述約為十一世紀下半葉至十二世紀初年之事。張聖者在轉輪藏殿題詩描述玄奘取經的內容，似描述《大唐三藏取經詩話》，不禁令人猜想此經藏院可能有玄奘和猴行者取經的圖像。詩云“半千六十餘函在”，應係指“崇寧藏”，共計五百六十四函，五千八百餘卷。日本學者中野美代子從“張聖者”這則資料，以及泉州開元寺塔上猴行者的浮雕等資料，認為福建是孫悟空誕

① 李時人、蔡鏡浩《大唐三藏取經詩話校注》前言，北京，中華書局，1997年，頁2、9。

② 張世南《游宦紀聞》卷四，北京，中華書局，1981年，頁30—31。

③ 趙鼎（1085—1147）有詩《酬贈黃倅》，見《忠正德文集》卷五，文淵閣四庫全書本，1128冊，頁705下；胡寅（1089—1156）有詩《黃倅生日送茶壽之》、《和黃倅祈求有應》，見胡寅《斐然集》卷五，北京，中華書局，1993年，頁125、126。曹小雲《無為集校箋》卷七《和黃倅別諸公》，合肥，黃山書社，2014年，頁241。

生的淵源和出生地點。^① 然而,上述的題詩中“苦海波中猴行復,沈毛江上馬馳前。長沙過了金沙難,望岸還知到岸緣。夜叉歡喜隨心答,菩薩精虔合掌傳”三聯幾乎是榆林窟第3窟門南西壁貼切的文字敘述。因此,很難以此資料證明孫悟空的傳說始於福建(圖13)。



圖 13 榆林窟第3窟局部

① 中野美代子《孫悟空の誕生：サルの民話學と“西遊記”》，東京都，玉川大學出版部，1980年；王秀文譯《孫悟空的誕生——猴的民間文學與〈西遊記〉》，收入《〈西遊記〉的秘密（外二種）》第四章，北京，中華書局，2002年，頁379—384。

五 玄奘的舍利與相關的聖地

北宋時期，玄奘的遺骨舍利、埋藏其遺骨的興教寺，乃至於他晚年譯經的玉華寺都受到相當程度的關注。對玄奘舍利的重視反映在兩個互相矛盾的說法中，一方面出現了僧人“演化大師”可政將玄奘舍利從長安帶到金陵（今南京市），並且起塔瘞藏，也就是說玄奘的舍利已不在長安興教寺。另一說為同州（今陝西省渭南市大荔縣）龍興寺僧廣越法師，將唐代圓測法師（613—696）的舍利遷葬至興教寺玄奘塔側，借以增華，亦即玄奘的舍利仍在興教寺。二者都顯示對玄奘舍利的重視。又，不僅興教寺成為人們尋訪遺迹之所，他晚年譯經的玉華寺也成為遊覽參訪之地。

（一）玄奘的舍利遷往南京之說

1943年在南京市南朝長干寺遺址，出土了宋代石函（長51釐米、寬30釐米），石函的一面刻有簡單的銘文稱：僧人可政從長安將玄奘的頂骨帶回南京，並且在天聖五年（1027）由其俗家弟子六人將頂骨建塔瘞藏（圖14）：

大唐三藏大遍覺法師玄奘頂骨早因黃巢發塔，今長干演化大師可政於長安傳得，於此葬之。天聖丁卯二月五日，同緣弟子唐文遇，弟文德、文慶，弟子丁洪審，弟子劉文進，弟子張靄。^①

此銘記為天聖五年二月五日（即玄奘遷化之日）所刻。然而，此銘中並未敘及演化大師可政在何時、以及從何處取得“玄奘頂骨”。

^① 谷田閔次《三藏塔遺址之發掘》，收入玄奘法師頂骨奉安籌備處編《唐玄奘法師骨塔發掘奉移經過專冊》，南京，玄奘法師頂骨奉安籌備處，1943年，頁7—8。



圖 14 宋天聖五年石函

(《唐玄奘法師骨塔發掘奉移經過專冊》)

距此二百三十四年之後、理宗景定二年(1261)成書的《景定建康志》中,在“天禧寺”(即長干寺)條的小注,纔提及太宗端拱元年(988)僧人可政從長安終南山紫閣寺取得此頂骨:“白塔在寺東,即葬唐三藏大徧覺玄奘大法師頂骨之所。金陵僧可政端拱元年得於長安終南山紫閣寺,俗呼爲‘白塔’,事具塔記。”^①此處稱“事具塔記”,但上述出土的塔記中,並未記載可政取得玄奘頂骨的時間,以及它係來自終南山紫閣寺。因此,無論是石函銘文,抑或《景定建康志》的記載,都有值得進一步推敲之處。除了南京出土的石函稱黃巢發玄奘塔,以致高僧頂骨流轉至南京之外,未有其他有關玄奘舍利他遷的記載。此石函的另一面的銘文稱:此塔原先位於長干寺之東崗,明太祖洪武十九年(1386),將該塔遷

^① 《景定建康志》卷四六《祠祀志三》天禧寺考證,北京,中華書局,1990年,頁2078上。

建至寺院之南崗。^① 2003年11月23日西安興教寺召開“‘黃巢發塔’真偽學術討論會”，學者就上述資料提出質疑，認為黃巢發塔之說純屬無稽之談，玄奘舍利仍在興教寺墓塔中。^② 至於從長安取得玄奘舍利的演化大師可政其人，幾無資料可據以討論，所幸2007—2010年發掘南京大報恩寺遺址塔基，出土了珍貴文物和資料，提供了長干寺和演化大師可政確實的資料，可據此檢視玄奘舍利遷至南京之說。

南京大報恩寺係建在古長干寺的舊址上，傳說阿育王役使鬼神在各地共建八萬四千塔以安佛舍利，其中之一就在此地。從孫吳以降，長干寺和佛陀舍利的聯結，以及舍利的靈感事迹使它成為六朝建康最受人矚目的寺院。孫吳時此地有比丘尼建精舍，後為孫琳(232—259)除毀。其後西晉僧人在舊地復建寺院，至東晉元帝更加以修飾，但未建塔；至簡文帝咸安中(371—373)命僧人安法程在此地造小塔，功未成而亡故，由其弟子僧顯完成，然此塔較為簡約，至孝武帝太元九年(384)，纔在此塔上安金相輪和露盤。^③ 在此之後，并州西河離石縣人劉薩訶(345—436，出家後法名慧達)，至各地禮拜阿育王塔，至建康登上越城，見到長干寺塔剎有異光，發掘剎下得石碑、鐵函，函中又有銀函、金函。金函裏有三舍利、一爪甲及一髮，證實此為阿育王所造塔。因此在此塔之西另建一層塔，太元十六年(391)孝武帝令沙門僧尚增建為三層。至梁

① 《唐玄奘法師骨塔發掘奉移經過專冊》卷首攝影“明代洪武十九年石刻文字”(在石函之另一面)：“奘法師頂骨初在天禧寺之東岡，大明洪武十九年受菩薩戒弟子黃福燈□□□□普寶，遷於寺之南岡三塔之上。是歲丙寅冬十月，傳教比丘守仁謹誌”，頁8。

② 陳景富《玄奘大師頂骨今何在》，收入陳景富編《興教寺玄奘靈塔耀古今》，西安，三秦出版社，2004年，頁142—150。此書中有多位學者的意見都一致。

③ 《南史》卷七八《夷貊上·扶南國》，頁1954。

武帝大同三年(537)八月,發掘長干寺塔,起出佛舍利禮拜供養,至大同四年九月,再樹二刹,各以金鬘、次玉鬘,重盛舍利和爪髮,內七寶塔內。^①一直到南朝末年,此寺都是建康重要的寺院。

根據李之儀(1038—1117)於政和六年(1116)所撰《天禧寺新建法堂記》一文,五代南唐(937—975)時,長干寺址已經廢圯,成爲散從官營地;宋朝初年,它更成爲荒蔓雜草覆被之地,完全沒有寺院的樣貌。宋真宗時,僧人可政通過宦官,上陳此地數度有舍利感應的靈迹,祈請建塔;信崇佛教的真宗遂下令在舍利現光之地造塔,並建寺院,初名長干寺,其後改稱天禧寺。^②元世祖至元二十五年(1288),改名“元興慈恩旌忠教寺”;明成祖永樂六年(1408)毀於火,永樂十年敕命重建,名“大報恩寺”。南京大報恩寺塔基的發掘,出土了六朝長干寺阿育王塔地宮、宋天禧寺塔和明代大報恩寺塔的重要文物,使我們對於此寺在歷史長河中的發展有更多的了解。^③

從天禧寺“聖感舍利寶塔”塔基出土的石函之北壁,所刻《金陵長干寺真身塔藏舍利石函記》,和出土羅片上的題記,得知可政得到真宗敕許建塔,遂集信衆組成“建長干寺塔會”。又從金棺底部銘文,可知會首是將仕郎、守滑州助教王文。從“率彼衆緣,於現光之地,選彼名匠,載建磚塔,高二百尺,八角九層,又造寺宇”,可知長干寺和“聖感舍利寶塔”是同時興建的,^④寶塔始建

① 《高僧傳》卷一三《晉并州竺慧達傳》,頁477—478。《南史》卷七八,頁1955。

② 李之儀《天禧寺新建法堂記》,《姑溪居士前集》卷三七,文淵閣四庫全書本,1120冊,頁596上一下。

③ 祁海寧、周保華《南京大報恩寺遺址塔基時代、性質及相關問題研究》,《南京文物考古新發現》第四輯,頁318—321。

④ 南京市考古研究所《南京大報恩寺遺址塔基與地宮發掘簡報》,《文物》2015年第5期,頁14,22。

於大中祥符三年(1010),而於天禧元年(1017)完工,當時此寺名爲“長干寺”。^①天禧二年方改稱“天禧寺”,塔名“聖感舍利寶塔”。^②根據石函、銀椁底部的記文,此“聖感舍利寶塔”所埋藏的舍利包括:感應舍利、天竺僧人施護(?—1017)從本國帶來的舍利,以及首座守正、通悟大師重航、尼寶性、比丘紹贊珍藏的“諸聖舍利”。^③

前此我們對可政其人一無所知,祁海寧《不可湮沒的一代高僧——宋演化大師可政考述》一文,從大報恩寺遺址塔基地宮出土文物的銘記,重建可政一生以造塔爲主的佛行事迹。他認爲可政共建造了四所塔和一座義井,此四塔爲:(一)真宗景德年間(1004—1008)在大明寺建七層多寶塔“普惠塔”。(二)“蒲津塔”。(三)天禧元年完成的長干寺“聖感舍利寶塔”。(四)天聖五年建瘞藏“玄奘頂骨”的白塔。^④但該文僅依《石函記》中“塔就蒲津”四字,就認定可政建了“蒲津塔”,^⑤證據稍嫌薄弱;因此之故可政可能僅建立三座塔。

此外,可政在城南交通要道修建一座義井,也在天聖五年宣告完工。祁文以《景定建康志》節錄李迪所撰《義井記略》中稱:此井乃“塔主大律師可政”向尚書刑部侍郎知江寧府事李迪(971—1047)陳請,^⑥在金陵城南隅撥出空地造一口義井,由其信徒唐文遇出貲建造;又有白塔和義井在同年完成,故以爲義井在某種程度

① 《南京大報恩寺遺址塔基與地宮發掘簡報》,頁14,20—21,40,47。

② 李之儀《天禧寺新建法堂記》,頁5—6。

③ 祁海寧《不可湮沒的一代高僧——宋演化大師可政考述》,《正觀》第61期,頁146—148。

④ 祁海寧《不可湮沒的一代高僧——宋演化大師可政考述》,頁134—155。

⑤ 祁海寧《不可湮沒的一代高僧——宋演化大師可政考述》,頁139—144。

⑥ 李迪任江寧知府的時間是天聖三年九月至天聖五年七月,見《景定建康志》卷一三《建康表九》,頁1481下—1482。

是“白塔”的副產品之說，^①亦值得商榷。若將《義井記略》和白塔石函銘文相較，則《義井記略》敘述其募建因緣；^②而石函銘文甚為簡略，僅述玄奘舍利來源，以及捐貲者劉文遇等六人之名，全文僅有 71 字（包括六人題名 26 字），書法亦甚疏闊。由於天禧寺“高二百尺，八角九層”的“聖感舍利寶塔”在天禧元年完工，已成為此寺的標記，在其石函上的題名中即有“塔主演化大師可政”之稱，^③因此本文認為義井記所稱的“塔主大律師可政”，係指建“聖感舍利寶塔”的可政，故義井應非白塔的副產品。

檢視上述可政建立三塔之事，可知埋藏玄奘遺骨的白塔是他最晚建造的一座塔，似乎難以解釋以下幾個問題：（一）宋代文獻僅《景定建康志》敘及端拱元年可政將玄奘舍利帶到建康，如此說為真，當他上書皇帝請建塔瘞藏感應舍利，何以未同時祈請為二十餘年前所得的玄奘遺骨建塔？（二）白塔係在可政得到玄奘舍利的三十九年之後，纔建塔埋藏。可政一生共建立三座塔，若此係當代欽仰高僧玄奘的遺骨，何以遷延如此長久？（三）義井和玄奘白塔同在天聖二年興建，可政既向官方建議造義井，又由江寧知府李迪撰寫《義井記略》，何以未請他或其他名臣文士撰寫玄奘塔銘？（四）若將 1943 年出土的舍利石函的銘記和李迪《義井記略》比較，則後者敘述其興造因緣，較為詳細。反觀玄奘舍利石函題記，僅稱數名平民出資，未有官員參與。在宋代玄奘地位提升的背景，如此確為埋藏其遺骨之塔銘顯然過於簡略，令人不解。（五）若將可政所建的“聖感舍利寶塔”地宮隨葬品，和隨着玄奘

① 祁海寧《南京大報恩寺遺址六號井的發掘及與“義井”關係的探討》，《東南文化》2015 年第 4 期，頁 69。

② 《景定建康志》卷一九《山川志三·義井》，頁 1606 上。

③ 《南京大報恩寺遺址塔基與地宮發掘簡報》，頁 15。

舍利石函出土物比較，則相去甚遠。舍利寶塔地宮出土的舍利容器精緻，供養品數量衆多，計有金、銅、鐵、陶、瓷、玉、瑪瑙、水晶、玻璃、絲綢、香料等各種質材的器物 236 件，以及銅錢 6000 餘枚。其中，還有一件高 117 釐米的鍍金七寶阿育王塔。又，石函內部邊長爲 55 釐米，在石函的北壁刻有《金陵長干寺真身塔藏舍利石函記》，由承天院住持圓覺大師賜紫德明撰文，約 600 餘字。^① 至於玄奘舍利隨葬物品可謂單薄簡略，玄奘頂骨係藏在石函（51 平方，高 30 釐米）之內的一個薄板銅板匣（長、寬各 16.5 釐米，高 5.5 釐米），另有鎔鑄小箱（長、寬各 16.5 釐米，高 5.5 釐米），內有一銀質小箱（長、寬各 12.5、7.3 釐米，高 6 釐米），在銀質小箱中有隨葬的供養物品：坐佛像、鏢形玉器、珠玉和各種小珠計 35 樣，另有一直徑 8 釐米的璧玉，銅製的盃、鼎和燭臺，以及 2 件青瓷瓶，1 個青瓷香爐和 1 件青瓷洗，以及包括開元迄明代洪武年間的 322 枚古錢和 38 碎片，推測此塔的形制應係塔婆式的白塔。^② 將此二塔的規模和其隨葬供養物品相較，顯然玄奘白塔甚爲簡略。依上所述，委實讓人不能不懷疑此是否真爲玄奘舍利。

（二）圓測舍利遷葬於玄奘塔側

距玄奘頂骨被埋藏於長干寺的八十八年之後——徽宗政和五年（1115），同州龍興寺廣越法師將唐代圓測法師的舍利，遷葬於興教寺玄奘墓塔之左。如果玄奘塔曾經破壞，應不致有此一舉。

唐武后萬歲通天元年（696），新羅僧人圓測在東都佛授記寺圓寂，於龍門香山寺北谷火化，建有白塔安奉其舍利。不過，因在長安的弟子們——包括西明寺主慈善法師、大薦福寺勝莊法師等人

① 《南京大報恩寺遺址塔基與地宮發掘簡報》，頁 13—14，18—20。

② 谷田闕次《三藏塔遺址之發掘》，收入玄奘法師頂骨奉安籌備處編《唐玄奘法師骨塔發掘奉移經過專冊》，頁 8—9。陳曾亮《奉迎玄奘法師貴骨及發掘出土物品之經過》，同前書，頁 20。《大唐三藏法師紀念冊：頌聖集》（1944 年）。

不捨其師,於是從香山白塔分得部分圓測舍利,葬在終南山豐德寺東嶺,並建塔供養。迄宋初時此地荒僻路絕,人迹罕至,無人供養禮拜,廣越法師等人遂將圓測舍利遷至興教寺玄奘墓塔之左。^① 當時玄奘墓塔旁另有其弟子窺基(“大乘基”,632—682)塔。按:高宗麟德元年(664)玄奘圓寂,先是葬於白鹿原;總章二年(669)高宗將其遺骨改葬少陵原,並建有塔。其後,玄奘兩名最親近的弟子窺基、普光(“大乘光”,627—683)先後辭世,皆陪葬於玄奘塔側,各起一塔,左右陪侍;不過,此處僅三塔並立,未建寺院。一直到唐肅宗乾元元年(758)方在玄奘墓塔處建塔院,名為“大唐興教寺”,有七名僧人住在此處。迄穆宗長慶初年,玄奘塔已甚荒殘,文宗大和二年(828)安國寺僧義林奏請修建,此時普光塔已經傾圮無存,因此義林等僧人只重修了玄奘和窺基二塔。^② 北宋廣越法師將圓測舍利遷至興教寺玄奘塔側,並完全仿照窺基塔的形制,另建一塔,同時也將窺基塔翻新,即今所見三塔並峙。宋復《大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘》敘述遷徙建塔事:“又葬於興教寺奘公塔之左,創起新塔,規範基公之塔,一體無異,并基公之塔,即舊而新之。……左右以附奘公焉,俾至者景慕起信,不知何時而已也。”^③ 廣越法師將圓測舍利遷至興教寺,和窺基塔一左一右陪附玄奘塔,亦有藉此增華益輝之意,其銘文即首稱玄奘西行取經之功,將此意說得很明白:

貝葉西來兮其功大,教流中區兮斯永賴,法匠有憑兮誠際會。

香山迢迢兮閼幽宮,豐德峻阻兮藏靈蹤,後人依歸兮何適從。有

① 《金石萃編》卷一四六《圓測法師佛舍利塔銘》,《石刻史料新編》第一輯(4),頁2713下—2715上。

② 拙文《玄奘的最後十年(655—664)——兼論總章二年(669)改葬事》,《中華文史論叢》2009年第3期,頁87—89。

③ 《金石萃編》卷一四六《圓測法師佛舍利塔銘》,頁2714上一下。

越作緣兮神助力，雙塔屹立兮基是式，以祔奘公兮豈窮極。終南相高兮峻倚天，盛德巍然兮銘石鑄，來者瞻仰兮千萬年。^①

從“以祔奘公兮豈窮極”之句，則玄奘舍利應在興教寺，墓塔顯然未被黃巢所破壞，其舍利仍埋藏在玄奘塔下。

又，從圓測舍利遷至興教寺之事，一則顯示當時興教寺仍相當興盛，二則反映其時人們對玄奘的景仰和尊崇。哲宗元祐元年（1086）閏二月，張禮和友人陳微明遊長安城南後，撰《游城南記》，自注云“興教寺，總章二年建，有三藏玄奘、慈恩、西明三塔”。應是他晚年見到新建的圓測塔後所作之注。其後另有金末元初時人續注：“三藏塔奠中，差大；右慈恩，左西明，差小。殿宇法制，精密莊嚴。”^②以上兩注完全沒有記述玄奘墓塔曾經遭受破壞、舍利遷移之事。都穆（1458—1525）《遊名山記》、談遷（1594—1657）《北游錄》都亦敘及興教寺內三塔及塔銘，^③可知從北宋直至近代，一直維持三塔並峙屹立。

前述有關宋代玄奘舍利的兩種說法，反映的是時人重視玄奘舍利，顯示人們對玄奘的崇仰之一面。1943年出土的“玄奘舍利”今分別供奉在日本、臺灣和中國九個地方，陳寅恪曾以詩感嘆“玄奘頂骨已三分”。^④從二十世紀以來，玄奘舍利的歸宿不僅是宗教問題，它也牽涉複雜的政治、觀光資源等面向。^⑤

① 《金石萃編》卷一四六《圓測法師佛舍利塔銘》，頁2714下。

② 史念海、曹爾琴《遊城南記校注》，西安，三秦出版社，2003年，頁147。

③ 都穆《遊名山記》卷一，明萬曆中繡水沈氏尚白原齋刻本，臺北，藝文印書館影印，1965年，葉16B。談遷《北游錄》，西安，三秦出版社，2003年，頁293。

④ 李森《陳寅恪致季羨林未刊信一通考釋》，《澎湃》，上海書評，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2114260。

⑤ 黃運喜《玄奘三藏法師舍利真偽問題評議》，《玄奘佛學研究》第七期（2007年）。坂井田夕起子《誰も知らない“西遊記”：玄奘三藏の遺骨をめぐる東アジア戦後史》，東京，龍溪書舍，2013年。

(三) 玉華寺和興教寺

玄奘晚年譯經的玉華寺、墓塔所在地興教寺，在唐代大多數的時期裏都荒廢殘破；入宋之後，則頗有官民前往遊觀瞻禮，賦詩作記並刻石建碑。

玉華寺原為唐初的行宮，位於宜君縣鳳凰谷（今陝西省銅川市西北 42 公里），其後改稱玉華山。此宮初建於高祖武德七年（624），名為“仁智宮”；至貞觀二十一年（647）太宗在此基礎上擴建“九殿五門”，改名“玉華宮”。貞觀二十二年二月至十月，太宗皆居於此，並且於六月中召玄奘至此，詢以譯經之事。太宗駕崩之後，高宗永徽二年（651）廢此宮改為僧寺。從顯慶四年（659）十月玄奘移居玉華寺，至龍朔三年（663）十月，他在此完成六百卷的《大般若經》的漢譯，次年麟德元年二月五日圓寂。

玄奘在玉華寺居住四年有餘的日子裏，除了譯經之外，也在所居住的肅成院東北方山崖的石窟中造像。迄今已發現兩件玄奘所造的石刻：（一）1956 年在石窟內發現龍朔二年玄奘造釋迦像的石佛座，其上有銘文“大唐龍朔二年三藏法師玄奘敬造釋迦佛像供養”，像已不存。^①（圖 15）（二）在石窟入口處發現玄奘所造的佛足迹刻石，僅左足保存完好，長 50 釐米、寬 20 釐米，五趾微張，大趾刻蓮花，其餘四趾刻卍字紋，它的尺寸與玄奘所記摩揭陀國佛足

^① 此石佛座係在 1956 年全國文物普查時，在玉華寺遺址發現的。1964 年，趙樸初先生為其銘文作《題金剛座銘文拓片》詩云：“片石勒銀鈎，象教賴不墮。雖失天人師，猶留金剛座。”其後，人們遂將此石佛座稱為“金剛座”（見作祿林、王民《玉華寺遺址的發現與研究》，《考古與文物》2006 年第 5 期，頁 99）。然而，肥田路美研究“金剛座”一詞，應指釋迦成道時所坐的不動不傾的寶座，一般增廣其義，指中印度摩揭陀羅菩提伽耶佛成道處，義淨西行求法，帶回“金剛座真容”應係釋迦成道時的降魔成道像。見肥田路美著，李靜傑譯《唐代菩提伽耶金剛座真容像的流布》，《敦煌研究》2006 年第 4 期，頁 32。今玄奘造釋迦像已不存，未知是否為降魔成道像。



圖 15 金剛座拓本、銘文

(作祿林、王民《玉華寺遺址的發現與研究》，《考古與文物》2006年第5期，頁100)

尺寸(唐尺)換算相同。^① 1999年肅成院遺址出土數塊刻有文字的殘石，對接粘合之後，可辨讀如下：“佛迹記，摩揭陁國波吒釐城釋迦如來蹈石留迹，奘親觀禮圖。”^②(圖16、17)題記中稱“奘親觀禮圖”，在玄奘、辯機撰《大唐西域記》中，敘述了摩揭陀國中釋迦牟尼涅槃前所留下的足跡和其傳奇，慧立、彥棕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》更清楚描述玄奘在摩揭陀國停留了七天，巡禮一所精舍中的佛足石：“石上有佛雙迹，長一尺八寸，廣六寸，兩足下有千輻輪相，十指端有萬字華文及瓶魚等，皎然明著。”^③五代釋義楚可能曾經親訪玉華寺，見到玄奘所造的佛足跡石，在其所撰《義楚六帖》(一名《釋氏六帖》)卷一“佛足印文”條下，有小字注記了此石的來源、建造、紋飾以及題記的讚文：

- ① 韓偉《陝西的佛足造像》，《考古與文物》1980年第2期，頁78。
- ② 盧建國《陝西銅川唐玉華宮遺址調查》，《考古》1978年第11期，頁382；作祿林、王民《玉華寺遺址的發現與研究》，《考古與文物》2006年第5期，頁99—101。
- ③ 季義林等《大唐西域記校注》卷八，如來足跡石，北京，中華書局，1985年，頁633—634。《大慈恩寺三藏法師傳》卷三，頁64。

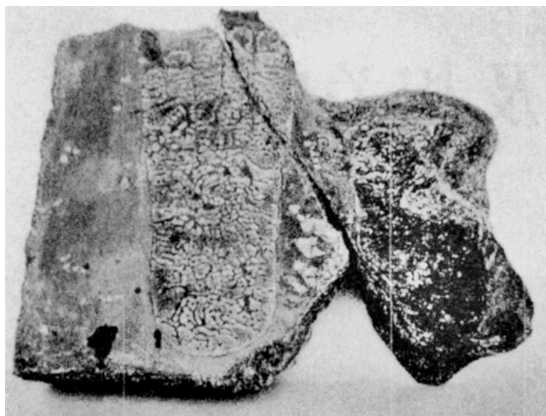


圖 16 佛迹記碑

(作祿林、王民《玉華寺遺址的發現與研究》，頁 101)



圖 17 佛迹記碑拓

(陳曉捷《唐玉華宮建築考》，《中國國家博物館刊》2016年第4期，頁71)

《西域記》云：佛在摩揭陁國波吒離城石上印留迹記，奘法師親禮聖迹，自印將來，今在坊州玉華山鑄碑記之。讚云：“萬代金輪我佛尊，遺留聖迹化乾坤。慈悲因地修行力，感果

親招千輻輪。”其佛足下五足指端，有卍字紋相次各有如眼。又指間各有網鞞，中心上下有通身文。大指下有寶劍，又第二指下有雙魚王文，次指下有寶瓶花文，次傍有螺王文。脚心下有千輻輪文，下有象牙文，上有月王文。跟有梵王頂相文。^①上文的記載補足了佛足迹石殘毀部分的資料，彌足珍貴。

唐代的文獻中，鮮少提及玉華宮或玉華寺；北宋則有數位地方官往訪玉華山，賦詩記事，並刻之於石。唐肅宗至德二年(757)杜甫行經此地，作《玉華宮》詩云：“溪回松風長，蒼鼠竄古瓦。不知何王殿，遺構絕壁下。陰房鬼火青，壞道哀湍瀉。……當時侍金輿，故物獨石馬。”^②他所見到的玉華宮滄桑荒廢，可知安史之亂(755—763)平定之前玉華寺已經荒殘破敗了。^③北宋時期，雖然玉華宮荒廢殘破，但占有昔日一部分宮室基址的玉華寺猶存，並且有僧衆居住其間。仁宗至和元年(1054)八月，中部縣(今黃陵縣)主簿李元瑜訪玉華宮遺址，將杜詩刻於石碑，並記其事，立於“宮西之玉華寺”，^④此碑似早已不存了。據張縉《玉華山記》所述，在玉華宮正殿西北的蘭芝谷有“肅成殿”，即玉華寺所在地。此文並敘及玉華寺的石窟，和近數十年來考古調查發掘頗為吻合：

繇宜君县西南行四十里，有山夾道而來者，玉華也。其南曰野火谷……野火之西，曰鳳凰谷，則唐置宮之故地也。蓋其初有九殿五門，而可記其名與處者六，其正殿為“玉華”，其上為“排雲”，又其上為“慶雲”……今其尺垣隻瓦無有存者，過而覽之，但見野田荒草而榛荆也。其西曰珊瑚谷，蓋嘗有別殿

① 釋義楚《義楚六帖》卷一法王利見部，宋崇寧三年刊本，京都東福寺藏，收入柳田聖山、椎名宏雄編《禪學典籍叢刊》第6卷，京都，臨川書店，2001年，頁18。

② 《全唐詩》卷二一七，北京，中華書局，1960年，頁2277。

③ 盧建國《陝西銅川唐玉華宮遺址調查》，《考古》1978年第11期，頁381。

④ 《金石萃編》卷一三四《玉華宮詩》，《石刻史料新編》第一輯(4)，頁2508上。

在焉。珊瑚之北，曰蘭芝谷，昔太宗詔沙門玄奘者譯經於此，其始曰“肅成殿”，後廢而為寺云。中有石巖，嶄然有成，下有鑿室，可容數十人。有泉懸焉，勢若飛雨，有松十八環其側，皆生石上，高可十尋，端如植筆。^①

哲宗元祐六年(辛未,1091)至八年(癸酉)任坊州太守的盛南仲因賞愛杜甫《玉華宮》詩，在離職時特地往訪，撰《玉華宮題記》一文，書寫於壁，並記“時為癸酉二十有一日”，後刻之於石(圖18)。此文兩度引杜詩之句，呼應杜詩的懷古興衰之感，提及不見

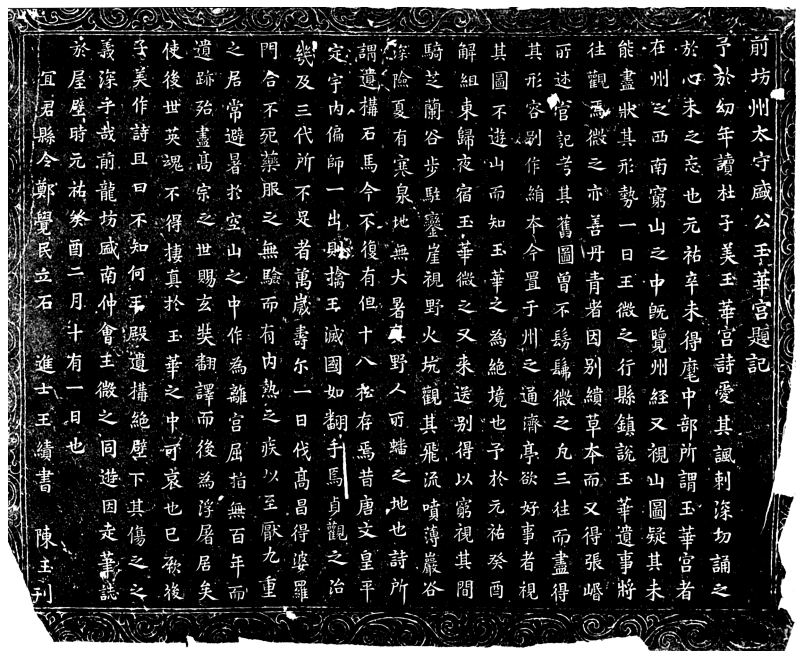


圖 18 前坊州太守盛公玉華宮題記

(傅斯年圖書館藏拓本 12254 號)

① 《金石萃編》卷一三六《遊玉華宮記》，頁 2540 下。

杜甫詩描述的殘破“遺構”、“石馬”，但見到“十八松”，即張縉文所提到生長在石窟懸泉巖石上高十尋的十八株松樹。又稱：“高宗之世，賜玄奘翻譯，而後爲浮屠居矣！”其中自稱“夜宿玉華”，^①當係住在玉華寺中。

1977年冬天，在北區，即肅成殿東面的石窟頂部山坡中發現三通北宋的碑刻，除了上述坊州太守盛南仲《玉華宮題記》碑之外，另二碑爲：（一）英宗治平三年（丙午，1066）太常博士簽書坊州判官宋球、國子博士知坊州軍州事張道宗《留題玉華山詩》刻石（圖19）。（二）治平三年張縉《玉華山記》刻石。此二碑同年刻，皆出自擅長楷書的名家冀上之（字冠卿），鐫刻者爲鄜州李玉。^②從石碑所在的地點可見：由於玉華宮的遺迹已蕩然無存，故玉華寺成爲宋人前往玉華山主要參訪的地點；又，從石窟中發現玄奘所造的佛座和佛迹石，可知石窟和玉華寺僧人關係密切，可謂是寺院的一部分，宋人往訪玉華寺時也同時參觀石窟。《留題玉華山詩》係宋球、張道宗同遊玉華山，各作一首《玉華山》和《玉華寺》詩，由當時宜君縣尉兼主簿張詢刻之於石。從詩文中可知他們主要參訪的是玉華寺，宋球《玉華山詩》直言他不是來憑弔玉華宮的遺迹，而是參訪遺世出塵的玉華寺，並且留宿於此寺：“我來豈暇弔古迹，俛仰但喜遺囂喧。心魂澄澈耳目醒，如脫世故遊神僊。平明卻入俗塵去，回首煙蘿羞滿顏。”並且欽羨寺僧枕石漱泉的逍遙生活：“山氣蒸衣濕，松風灑面清。野僧遺萬事，飽聽泉石聲。”國子博士知坊州軍州事張道宗《玉華山》詩云：“暫遊已駭非俗骨，久駐直恐成真仙。”^③

① 《前坊州太守盛公玉華宮題記》，本文“圖18”。

② 盧建國《陝西銅川唐玉華宮遺址調查》，《考古》1978年第11期，頁382；仵祿林、王民《玉華寺遺址的發現與研究》，《考古與文物》2006年第5期，頁99—101。

③ 《金石萃編》卷一三六《宋球玉華山詩》，頁2539上一下。

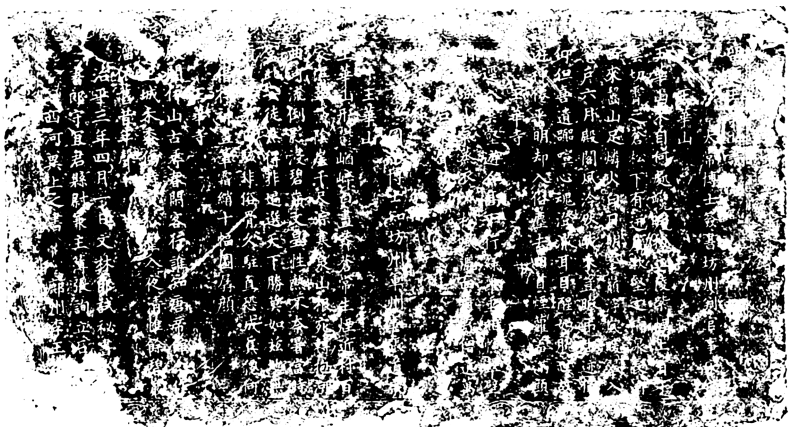


圖 19 宋球等《玉華山詩》碑

(盧建國《陝西銅川唐玉華宮遺址調查》，頁 384)

治平三年，著作佐郎張岫（字子堅）、張縉（字子望）、張崕兄弟三人和四名友人石繼和（公美）、郎几（康伯）、陳說（君豫）、書法家冀上之，同遊玉華山。在此旅程中，張縉撰《玉華山記》、張岫作《玉華山詩》，皆刻石紀念。據《金石萃編》記載，前者碑版較大，後者較小，具錄其詩文，^①今僅發現《玉華山記》碑（圖 20）。張縉《游玉華山記》一文敘述玉華宮故址埋沒在榛莽蔓草之間，僅有玉華寺尚存：“獨寺僧之徒，更相傳而不息，迄於今而尚存。”他訪詢遺老故事，不稱唐太宗之賢，而流行玄奘的傳說：“以太宗之賢，致治之美，宜其愈久而彌傳也，今問諸遺老無所稱道，而彼玄奘者特一浮屠耳，然說者至為荒怪難知之語，以增大其事，豈人之情常樂於放

① 張岫《玉華山詩》碑：“石橫，廣三尺三寸五分，高二尺一寸。”張縉《玉華山記》碑：“石橫，廣四尺一寸五分，高二尺七寸五分。”《金石萃編》卷一三六，頁 2540 上一下。



圖 20 張縉《游玉華山記》

(盧建國《陝西銅川唐玉華宮遺址調查》，頁 385)

僻，而易忘於中正哉？”^①張縉以“至為荒怪難知之語”形容玄奘傳說，可能是指在當地流傳玄奘在此譯《大般若經》前後感應的神迹，以及玄奘圓寂前的諸種瑞應，《慈恩傳》卷一〇有詳細的記載。遼代僧人非濁《三寶感應要略錄》(T.2084)卷中，錄有《大般若翻譯時感應》、《大般若經最初供養感應》二則。^②至於玄奘圓寂前一個月即有各種徵兆，如麟德元年正月，玄奘的弟子之一高昌僧人玄覺夢見高大的浮圖崩倒，玄奘告訴他這是我滅謝的徵兆。其後，玄奘夢見眼前有大如盤的白色蓮花，以及百千位高大、穿着錦衣的人，帶着綺麗的絲綢和各種珍寶，來裝飾自己的卧房以及翻經院內

① 《金石萃編》卷一三六《游玉華山記》，頁 2540 下—2541 上。

② 《大正新修大藏經》(51)，頁 843 上一下。

外,乃至於在院外的山林樹木都豎立幢幡,並有音樂的演奏。門外有無數載有香食美果的寶輦,都非人間之物,一個個拿來供養玄奘。二月四日即玄奘辭世前一天,夜半時分照顧玄奘的明藏禪師見到二位長一丈許的人,共捧一朵大如小車輪的白色蓮花到玄奘法師面前。五日夜半,弟子普光等人問玄奘:“和尚決定得生至彌勒內衆不?”玄奘回答:“得生。”旋即辭世,面容顏色如常,歷經四十九天都沒改變。^①《義楚六帖》記載求法傳譯僧人,即以“玄奘神異”作為詞目。^②

神宗元豐三年(1080),江、淮等路發運副使蔣之奇(1031—1104)往訪玉華寺,有《留題坊州玉華宮》詩,其後該寺僧人將之刻石。此詩提及玉華宮的輝耀光彩盡化為塵土,僅存玉華寺和玄奘遺迹:

跨谷建殿閣,擘山成闕門;金碧舊帝宮,香火今僧園。……奘師釋門秀,淨典於茲翻。重燃大法炬,朗照衆生昏。龕巖塑像在,神骨粹且溫。揆余挹玄風,渴仰祛冥煩。安得七覺花,一開遲鈍根。庚申正月十七日,穎叔題,沙門道巖、善講心經院主僧文才上石。^③

按:蔣之奇字穎叔,寺僧道巖、文才將此詩刻石,其中特別注記院主僧文才善講《心經》。前面提及此經和玄奘西行有密切關係,晚唐詩人李洞《送三藏歸西天國》一詩,係送西天竺僧人西歸所作,用玄奘西行的典故云:“十萬里程多少磧,沙中彈舌授降龍。”注云:“奘公彈舌念梵語心經,以授流沙之龍。”^④玄奘漢譯的《般若波

① 《大慈恩寺三藏法師傳》卷一〇,頁219—220,222。

② 義楚編《義楚六帖》卷九《流通大教部》,頁148。

③ 蔣之奇《留題坊州玉華宮》,《八瓊室金石補正》卷一〇五《玉華宮題刻二段》,《石刻史料新編》第一輯(8),頁5702上。

④ 《全唐詩》卷七二三,頁8300。

羅蜜多心經》(T.251)係在他返唐之後,於貞觀二十三年(649)在太宗的行宮終南山翠微宮譯出,^①其後弟子窺基撰《般若波羅蜜多心經幽贊》(T.1710)。因此,宋代玉華寺僧文才善講此經,亦有傳承和紀念玄奘的意義。

蔣之奇詩云“龕巖塑像在,神骨粹且溫”,可知他還見到石窟中的塑像。1956年以降,多次對玉華宮和寺進行調查和考古發掘,在肅成院遺址東北角有一石窟,石窟內有二層臺,但不見佛像。由於此地石窟屬於礫巖,不適合雕刻佛像,故造像係泥塑彩繪,據當地耆老稱:石窟內的泥塑佛像一直到民國時期方遭毀壞。^②

宋人遊玉華山,賦詩作記以寄情抒慨之外,也常將其詩文刊石立碑於此地。除了上述諸碑之外,在蔣之奇詩碑之左,有神宗元豐七年(1084)建立的胡淳夫《玉華宮詩》之碑。哲宗元祐三年(1088)四月二十日,游師雄(1037—1097)來遊,題名云:“卅轉運判官游師雄、坊卅簽判呂迪吉同謁奘師遺像。”^③;哲宗紹聖三年(1096)錢景迪、錢景允二人遊玉華山,各撰《遊玉華宮記》一篇,分刻於兩碑。紹聖五年九月,朝請郎紫公遊玉華山,作《玉華寺》詩,刻石立碑。金世宗大定二十九年(1198)口繼祖來遊玉華山,賦《玉華宮》詩,並刊之於石。^④

有唐一代大多數時間裏,興教寺塔乏人關注灑掃,荒廢殘破。入宋之後,玄奘地位提高,興教寺塔清朗齊整、莊嚴潔淨,也成為人們往訪瞻禮致敬之地。神宗元豐四年(1081),龍圖閣直

① 《開元釋教錄》卷八,頁555下。本文僅就宗教社會史的角度討論,不涉及《心經》真偽問題的討論。

② 薛東星《玉華的“三宮”石窟淺析》,《郊區(印臺)文史》第七輯(玉華宮專輯),頁41。

③ 《宋玉華山游師雄題名》,傅斯年圖書館藏拓本第02132號。

④ 《玉華宮(寺)大事紀》,《郊區(印臺)文史》第七輯(玉華宮專輯),頁48。

學士知永興軍呂大防(1027—1097)因祠太一湫,路過樊川,參訪興教寺,更在寺後面對玉案山之地建軒,命名為“玉峯軒”,權知長安縣令陳正舉撰《京兆府萬年縣興教寺玉峯軒記》,寺主晏靜刻石志其事,^①又為此寺增添一勝迹。前述哲宗元祐元年,張禮和友人陳微明遊長安城南、訪興教寺,也曾登玉峯軒,俯視樊川和玉案山。^②

六 餘 言

前述宋代玄奘聖化的圖像和宗教文物,以及對玄奘遺骨舍利、興教寺、玉華寺遺迹的重視,顯示當時社會上流傳着玄奘聖化的訊息。然而,中國玄奘的聖化似乎僅止於此,未能進一步的發揚光大。由於宋朝和日本有頻繁的僧侶交流和商舶往來,佛教界的護法論述和宗教文物隨着日本的入宋僧,以及赴日的中國僧人、商人傳到日本,促成了鎌倉時代玄奘的全面聖化。

美術史學者很早就注意到:十二至十三世紀日本美術受到宋朝廣泛的影響;公元986年入宋僧裔然(938—1016)返回日本,帶回很多的宋朝的書籍和美術工藝品。其後重源(1121—1206)、榮西(1141—1215)等人歸國時也帶回大量的文物。^③今藏在京都大德寺宋本“五百羅漢圖”的傳入,可能和宋理宗淳祐六年(1246)宋

① 《金石萃編》卷一三八《興教寺玉峯軒記》,《石刻史料新編》第一輯(4),頁2579下—2580下。按:呂大防時官永興軍路馬步軍都總管安撫使兼知軍府事,永興軍路的治所在京兆府,即今陝西省西安市,興教寺在其轄區之內。

② 《游城南記校注》,頁147。

③ 千野香織《10—13世紀の美術:王朝美の世界》4.多元的展の始まり,2.宋代美術との関わり,東京,岩波書店,1993年,頁72—82。

僧蘭溪道隆(1213—1278)及其弟子應邀赴日傳法有關。^①估計宋、元時期有二百五十多名日本僧人至中國訪學，他們平均留駐十至十五年；而此一時期也約有十幾名中國僧人至日本傳道，將佛道人物畫像以及其他的文物傳到日本。^②此外，中國僧人也曾向日本“入宋僧”推薦佛教界的新著和思潮，成尋《參天台五臺山記》記載：熙寧五年十月二十一日，文慧大師將契嵩的護法之作《輔教篇》借給他，並且寫信力薦此書。二十五日，成尋因擬前往五臺山，先行還此書。其後，他回到汴京，復借來此書，至熙寧六年三月二十二日，他不僅讀完《輔教篇》，也閱畢契嵩另一著作《傳法正宗記》。^③成尋不幸病逝於中國，他的弟子們將宋朝皇帝賜給他的經論和禮物帶回日本，^④其中應包涵宋代佛教界護法的論著和一些宗教文物。

由於以上諸種因素，宋代佛教界的思潮、宗教文物，對日本佛教界產生相當的影響。根據黃啓江的研究，十三世紀入宋僧靜照(1234—1306)的著作就引用了宋僧的護法論述；他於宋理

-
- ① 井手誠之輔《大德寺傳來五百羅漢圖の成立背景(承前)》，收入奈良國立博物館、東京文化財研究所編集《大德寺傳來五百羅漢圖》，京都，思文閣，2014年，頁268。谷口耕生《木村德應筆五百羅漢圖——失われた大德寺本六幅をめぐって》，“大德寺本の傳來過程”，同前書，頁290—291。奈良國立博物館《聖地寧波：日本佛教1300年の源流——すべてはここからやって来た》，作品解説，“102五百羅漢圖”、“106五百羅漢圖(寛永本)”(谷口耕生)，奈良國立博物館，2009年，頁308。
- ② 高居翰(James Cahill)《早期中國畫在日本——一個“他者”之見》，上海博物館編《千年丹青：細讀中日藏唐宋元繪畫珍品》，北京大學出版社，2010年，頁53。根津美術館編集《南宋繪畫——才情雅緻世界》一書中，圖41—68是佛教相關的繪畫作品。東京，根津美術館，2004年。
- ③ 《新校參天台五臺山記》卷四延久四年，頁310—311，340；卷七延久五年，頁626。
- ④ 中野玄三《“玄奘三繪”概説》，收入小松茂美編集解説《玄奘三藏繪》(續日本繪卷大成7—9)東京，中央公論社，1982年，頁129—130，引左大臣源俊房的日記《水左記》，承保二年(1075)十月二十六日條：“今日陣定なり、大宋國皇帝、成尋阿闍梨の弟子等の帰國に付して、獻ぜられる經論錦等お、納むべきや否やの事。”

宗淳祐十二年(1252)訪華,前後停留十四年。文永九年(南宋度宗咸淳八年,1272),江州延曆寺僧上奏朝廷誹謗禪宗,靜照著《興禪記》以與之抗衡,其中即徵引契嵩《傳法正宗記》和張商英《護法論》。^①又,記載玄奘翻譯《大般若經》靈應事迹的《三寶感應要略錄》也傳到日本,影響到《今昔物語》(成書1120—1140年之間)一書的撰述;《今昔物語》全書共分為三部,包括佛法從天竺、震旦到日本東傳三國故事千餘則,在震旦部這一部分主要出典於《三寶感應要略錄》,直接引用有六十五則,相關的有九則。^②如《今昔物語》在“玄奘三藏赴天竺傳法歸來”一則,就直接稱玄奘為聖人:“前此中國唐王朝第三代時,有位叫做玄奘的聖人……”^③此書的編者是法相宗近旁的人,^④可知《三寶感應要略錄》對平安、鎌倉時期的佛教——特別是法相宗有相當的影響。最明顯的例子是鎌倉時代主導玄奘聖化的法相宗僧人貞慶,他在《興福寺奏狀》中,亦直接或間接引用《三寶感應要略錄》的典故。^⑤最值得注意的是:在長吉興建般若臺的一百五十年之後,貞慶在奈良笠置寺也建造一所“般若臺”,收藏他所抄寫的《大般若經》,並且配合其他宗教文物的製作,主導着玄奘的聖化。

宋代玄奘的聖化有上述不同的形式,但其後卻未見進一步的

① 黃啓江《張商英護法的歷史意義》,《北宋佛教史論稿》,臺北,臺灣商務印書館,1997年,頁399。

② 李銘敬《日本“三寶感應要略錄”受容》,《中國古典研究》第50號,頁11,13。

③ 山田孝雄、山田忠雄、山田英雄、山田俊雄校注《今昔物語集二》卷六,東京,岩波書店,1960年,頁430。

④ 原田信之《今昔物語集南都成立の唯識學》第二編第一章,東京都,勉誠出版,2005年,頁102—107。

⑤ 冢本善隆《日中佛教交涉史研究》,“六、笠置寺貞慶と非濁の感應說話文學”,《冢本善隆著作集》第六卷,東京,大東出版社,1974年,頁205—208;李銘敬《日本“三寶感應要略錄”受容》,頁13。

推衍、擴大流傳與發揚光大。然而，它們傳到日本之後，由於鎌倉時代佛教界的特殊環境，法相宗僧人藉由塑造其祖師玄奘的神聖性，以達到鞏固其宗的目的，在宋代玄奘聖化圖像、提高唐太宗和玄奘地位論述的基礎上，進一步製作出各種宗教文本、文物作為宣傳，更將玄奘轉化為護法的神祇，最明顯一例就是玄奘被繪入“大般若會”的本尊“釋迦十六善神圖”中，^①成功地完成了玄奘的聖化。

（本文作者係臺灣中研院史語所兼任研究員）

① 拙文《日本鎌倉時代玄奘的聖化》，《中華文史論叢》待刊。