

識緯、信仰與慈恩之衰

——再論法相唯識宗衰亡問題

楊劍霄
南京師範大學

摘要：在玄奘弟子中，窺基、普光無疑佔據著中心位置，特別是窺基的核心地位實際上有一段漫長的形成過程，直到《成唯識論》的完成方正式確立。窺基也由此成為唯識宗的實際領袖。但自武則天執政起，就因玄奘僧團前朝色彩濃重等原因，而與以窺基為首的慈恩寺系關係緊張。佛教的中心也偏移至西明寺。正因為此，窺基在最應發展唯識宗的時間裡被逼無奈離開長安，赴各地行化。唯識宗也逐漸脫離佛教的中心舞臺。玄宗之時，唯識三祖慧沼因犯金刀之識及堅持彌勒信仰等因素，正中玄宗禁忌。這無疑促使唯識宗徹底走向衰敗。

關鍵詞：玄奘、窺基、慧沼、唯識宗

玄奘在高宗朝的十餘年，無疑與唐代政治緊密捆綁在一起。實際上，法相宗本身作為太宗以來被皇室大力扶持的宗派，是很難在高宗、武后乃至中宗、睿宗、玄宗朝的動盪政治之中置身事外的。然而目前學界的研究主要集中在玄奘個人與唐代政治的關係問題上，¹對於玄奘圓寂後（麟德元年，664）法相宗在政教關係視角下的發展狀況和衰敗原因的考察尚未有所進展。基於此，我們來進入本文的討論。

一、奘門的人員構架：普光、窺基的特殊性

我們先從奘門的人員構架說起。玄奘門下僧徒眾多，而窺基、普光顯然處在最為核心的位置。普光的重要性，按《宋高僧傳·普光傳》所言：

又嘗隨奘往玉華宮譯《大般若經》，厥功出乎禪贊也，時號大乘光。觀夫奘自貞觀十九年創譯記，麟德元年終於玉華宮，凡二十載，總出大小乘經律論七十五部，一千三百三十五卷，十分七八是光筆受。²

可見，普光歷經玄奘整個譯經生涯，且功不可沒。不僅如此，從現存材料來看，玄奘對普光相當信任。在《謝得醫表》和《謝僧尼等停依俗法條表》這兩份玄奘寫給高宗的文書裡，最後均有“謹遣弟子大乘光奉表”的陳謝。³檢之《寺沙門玄奘上表記》內四十餘

¹ [日]吉村誠：《玄奘の事跡にみる唐初期の仏教と國家の交渉》，《日本中国學會報》第53號，2001年，第72-86頁；劉淑芬：《玄奘的最後十年（655-664）》，《中華文史論叢》2009年第3期，第1-97頁。

² [宋]贊寧《宋高僧傳》卷四，《大正藏》編號2061，第50冊第727頁上。

³ 《寺沙門玄奘上表記》，《大正藏》編號2119，第52冊第823頁中。

篇上表，僅永徽六年（655）玄奘稱疾之時有過兩次遣弟子奉表代為晉見高宗，而這兩次均為普光，足見其在弟子中地位之高。同時，在玄奘臨終前，也僅記載了普光問玄奘“決定得生彌勒內眾不？”“法師報云：‘得生’。言訖，氣息漸微，少間神逝。”⁴亦可看出普光在玄奘弟子中的特殊身份。但從後世結果而言，奘門的中心人物無疑是此後成為二祖的窺基。而我們從普光的情況猜測，窺基地位元的確立或許有一段形成過程，而非一蹴而就。

關於窺基在玄奘弟子中地位的形成過程，1938年佐伯良謙便撰文《玄奘三藏と慈恩大師に就て》進行了討論。2011年林香奈在《慈恩大師基の傳記の再檢討》一文中圍繞《成唯識論》產生前後資料，檢討了窺基逐步獲得玄奘團體中心地位的情況。楊維中在《中國唯識宗通史》中也有詳細考證。下面就在此基礎上做進一步論述。首先，我們從窺基出家因緣說起。此事最可靠的材料是窺基《成唯識論掌中樞要》開篇的自述：

基夙運單舛，九歲丁艱。自爾志托煙霞，加每庶幾緇服。浮俗塵賞，幼絕情分。至年十七，遂預緇林。別奉明詔得為門侍。自參預三千，即欣規七十。必諧善願，後承函丈。不以散材之質，遂得隨伍譯僚。⁵

窺基九歲“丁艱”，即指遇父母之喪。正由此，成為其出家動

⁴ [唐]慧立、彥棕：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十，《大正藏》編號 2053，第 50 冊第 277 頁中；[唐]冥詳《大唐故三藏玄奘法師行狀》，《大正藏》編號 2052，第 50 冊第 219 頁下；[唐]智昇《開元釋教錄》卷八，《大正藏》編號 2154，第 55 冊第 561 頁上；[唐]圓照《貞元新定釋教目錄》卷十二，《大正藏》編號 2157，第 55 冊第 861 頁上。

⁵ [唐]窺基：《成唯識論掌中樞要》卷一，《大正藏》編號 1831，第 43 冊第 608 頁中。

機。所以自幼“浮俗塵賞，幼絕情分”。到十七歲，得度。此即指貞觀二十二年(648)，由玄奘在弘福寺度僧五十，窺基亦在其列。此後，按楊維中的推斷，窺基“別奉明詔”而為玄奘門侍應在其二十三歲之時。⁶換言之，窺基在十七歲得度到二十三歲受戒之間作為沙彌的時間，並未成為玄奘身邊的門侍。如果將《掌中樞要》的自述與《宋高僧傳·窺基傳》等後世材料對照，我們可以明顯感受到窺基實際上在出家一事的敘述上被後世層層誇大：

| 掌中樞要 | 基公碑 | 基公塔銘 |
|---|--|---|
| <p>基夙運單舛，九歲丁艱。自爾志托煙霞，加每庶幾緇服。浮俗塵賞，幼絕情分。至年十七，遂預緇林。別奉明詔得為門侍。</p> | <p>(玄奘)以師天假至聰，幼入深慧，鐘鼓[手一于+丂]宮而聞外，桃李不言而自蹊。乃請於鄂國，求以為弟子。方托以金牒之言，傳其玉箱之莪。遂特降恩旨，捨家從釋。又別奉明制，操筆賦詞。⁷</p> | <p>三藏法師奘者，多聞第一。見道，頗加竦敬曰：“若得斯人，傳授釋教，則流行不竭矣。”因請於鄂公。鄂公感其言。奏報天子，許之。時年一十七。既脫儒服，披緇衣，伏膺奘公。⁸</p> |

⁶ 楊維中《中國唯識宗通史》(下)，南京：鳳凰出版社，2008年，第569頁。

⁷ [唐]李义《大唐大慈恩寺法師基公碑》，《卍新續藏》編號1651，第88冊第381頁下。關於《基公碑》的成文時間，林香奈根據文中“應天神龍皇帝”這一景龍元年(707)中宗開始使用的尊號判斷，大致完成於窺基死後二、三十年間。([日]林香奈《慈恩大師基の傳記の再検討》，《印度學佛教學研究》第59[1]號，2011年，第243頁。)而《基公塔銘》則在開篇引用《基公碑》可知，其成文於《基公碑》之後。據楊維中師考證，大致成文於大和二年(828)前後不久。見楊維中：《中國唯識宗通史》(前揭下)，第568頁。

⁸ [唐]李宏慶《大慈恩寺大法師基公塔銘》，《卍新續藏》編號1651，第88冊，第381頁中。

《樞要》中大致言窺基因喪至親而志求出家，十七歲值遇度僧而得度。到《基公碑》那裡則變為玄奘觀窺基聰穎而求為弟子，並托以度僧之際，讓其“捨家從釋”。《基公塔銘》則直接被表述為因為窺基而“奏報天子”，並得到太宗單獨許可而出家。到《宋高僧傳》之時，更是有所謂“三車和尚”之說，展現窺基本不願出家而被玄奘勸導入寺的經過。然而，贊寧據《樞要》之言，認定三車之說為“厚誣也”。顯然，按照《全唐文》卷八《諸州寺度僧詔》所言：“京城及天下諸州寺宜各度五人，宏福寺宜度五十人。”⁹這是太宗在玄奘請求下的一次全國性度僧，而非為窺基一人的個人行為。之後贊寧基本回到《樞要》言說的範圍內：

至年十七遂預緇林，及乎入法，奉勅為奘師弟子，始住廣福寺。尋奉別勅，選聰慧穎脫者，入大慈恩寺躬事奘師，學五竺語。¹⁰

顯然《宋高僧傳》的敘述與《樞要》一致。窺基是奉敕得度而為玄奘弟子，並非玄奘勸導而請求太宗降旨度之。並且窺基“入大慈恩寺躬事奘師”也是在得度後一段時間。由此我們基本判定，窺基在出家之時，或許並未像之後材料顯示的那樣，直接成為奘門的核心。而僅是從沙彌做起，一步步成為玄奘門侍，並進入譯場。而按照林香奈的研究，窺基真正獲得如普光一樣，在玄奘弟子中的特殊地位，應是《成唯識論》翻譯之後(659)。於是我們便看到《大唐三藏玄奘法師行狀》這樣的記述：

⁹ 周紹良編《全唐文新編》卷八(第1部第1冊)，長春：吉林文史出版社，2000年，第88頁。

¹⁰ [宋]贊寧《宋高僧傳》卷四，《大正藏》編號2061，第50冊，第725頁下。

中間又翻《成唯識論》《辨中邊論》《唯識二十論》《品類足論》等。至（龍朔三年）十一月二十三日，命窺基齋表，請聖上製《大般若經序》。¹¹

如上論述，此前這類事務玄奘已連續兩次讓普光前往，而在龍朔三年（663），也就是《成唯識論》完成後不久，窺基開始代表玄奘持表晉見。此正反映了窺基在奘門內部地位的上升。所以在臨終前，玄奘“辭訣取別，又造遺表，弟子窺基奉進”¹²。

從上文的討論，我們可以看到，窺基、普光二人在玄奘弟子當中的地位顯赫，高於其他同門。而據陝西師範大學圖書館藏《大唐大慈恩寺故大德大乘光法師墓誌銘》拓片內容可知，普光在永淳二年正月“廿四日葬於明堂縣黃台里樊川之北原，三藏法師塔塋內別立一塔。”¹³由此可知，目前所存興教寺三塔中，與玄奘墓塔共存的便是窺基、普光塔。此更凸顯奘門內窺基、普光之重要性。而就時間先後而言，普光最先處在中心位置。但隨著《成唯識論》的完成，窺基地位上升，並最終成為唯識宗實際的代表人物。

二、武后當政與慈恩之衰

與此同時，在另一條主線上，高宗、武后與僧侶、宗派之間的關係也值得我們留心。在玄奘圓寂後，按照《大唐大慈恩寺三藏法

¹¹ [唐]冥詳《大唐故三藏玄奘法師行狀》，《大正藏》編號 2052，第 50 冊，第 219 頁上。

¹² [唐]冥詳《大唐故三藏玄奘法師行狀》，《大正藏》編號 2052，第 50 冊，第 219 頁下。

¹³ 杜文玉《唐慈恩寺普光法師墓誌考釋》，《唐研究》卷五，1999 年，第 466 頁。

師傳》卷十記載：

帝聞之哀慟傷感，為之罷朝曰：“朕失國寶矣！”時文武百寮莫不悲哽流涕，帝言已鳴噎，悲不能勝。¹⁴

此段描述高宗因玄奘的離世而罷朝，更嗚咽不止。當然，因為《三藏法師傳》出自玄奘門人之手，此段是否被誇大仍不得而知。但是，確實在玄奘圓寂後，高宗對於玄奘的態度並不敵視。按《舊唐書》所載，高宗在玄奘二月圓寂後的同年（麟德元年，664）八月，幸大慈恩寺。¹⁵這恰與玄奘離世後高宗的態度吻合。當然，高宗對整個佛教的態度本就曖昧，很多宗教行為或許僅是出於個人情感。但武則天對佛教的思考卻顯得更加深謀遠慮。即使如陳寅恪先生《武曌與佛教》一文所論，武則天屬於世代信仰佛教之家族，甚至入宮前“已有一度正式或非正式為沙彌尼之事。”¹⁶但武氏在對佛教的態度上卻更多地夾雜了政治因素而非個人信仰。

上元元年（674），武后上表：

“國家聖緒，出自玄元皇帝，請令王公以下皆習《老子》。每歲明經，准《孝經》、《論語》策試。”又請：“自今父在，為母服齊衰三年。又，京官八品以上，宜量加俸祿。”及其餘便宜，合十二條。詔書褒美，皆行之。¹⁷

這份充斥著推崇《老子》與儒家之禮的表文很難想像出自佛教

¹⁴ [唐]慧立、彥棕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十，《大正藏》編號 2053，第 50 冊，第 278 頁上。

¹⁵ 《舊唐書·本紀第四》卷四，北京：中華書局，1975 年，第 85 頁。

¹⁶ 陳寅恪《武曌與佛教》，載自《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2009 年，第 163 頁。

¹⁷ 《資治通鑒》卷二百二，北京：中華書局，1956 年，第 6374 頁。

信仰者之手。而此政治事件確實並非武后本意。所以在武氏稱帝之後的長壽二年（693）便“罷舉人習《老子》”。¹⁸ 然而從“詔書褒美，皆行之”可以看出，武氏此舉得到了百官的認同。這點在此後的另一則材料裡反映的更明顯：

（神龍元年 [705]）上官婕妤勸韋後襲則天故事，上表請天下士庶為出母服喪三年……改易制度，以收時望。制皆許之。¹⁹

這裡上官婉兒勸韋後效仿則天“故事”就是指我們所論的上表一事。而這裡“以收時望”四字或許正是武氏當初此舉的政治目的。其實，皇權的擁有者在推崇佛教事業之時，始終在群臣中有來自儒家文化本位立場的制衡。如在武周王朝末期的聖曆二年（699），即使彼時佛教獲得武氏支持，也出現了鳳閣舍人韋嗣立上疏諫言“時俗侵輕儒學，先王之道，弛廢不講。”²⁰ 這種關係直到玄宗朝徹底倒向儒家而終結。顯然，武氏在上元元年（674）上表之時，處在與這一勢力妥協的時期。同時，武氏又需要考慮到對李唐皇室而言具有特殊政治意義的經典《老子》以及道教的影響力。按照斯坦利·威斯坦因的研究，在玄奘圓寂後，高宗開始傾心道教。從乾封元年（666）的封禪求雨未求助佛教徒而是由道士劉道合完成，到咸亨年間（670–674）身體欠佳之時劉道合又為其製丹劑，再到儀鳳三年（678）將道士的管轄權從鴻臚寺轉到宗正寺，“等於正式承認了皇室與道教之間

¹⁸ 全上，卷二百五，第 6490 頁。

¹⁹ 全上，卷二百八，第 6593 頁。

²⁰ 全上，卷二百六，第 6542 頁。

的聯繫”。²¹ 正是如此，武氏需要在剛剛獲得權力的情況下，小心謹慎地獲得各方支持，由此也就出現了表文中暫時回避佛教信仰而對儒、道採取一種積極態度的立場。

而且，即便武氏在登基之後對佛教支持，也並未與慈恩寺這一太宗、高宗兩朝被李氏皇族重視的寺院發生聯繫。這點從武周朝譯經場所情況就可以得到驗證。在武周時期最為重要的譯經事業當屬實叉難陀《華嚴經》譯場和義淨譯場。因為武周政權遷至神都洛陽，所以眾多譯場設在此。如實叉難陀譯《華嚴經》在東都洛陽大內的大遍空寺，此後又在洛陽的佛授記寺完成。²² 而義淨翻譯地點一直在洛陽、長安兩地變動。根據王邦維的分析，義淨當時“完全可能隨駕而行”，²³ 所以其譯場所在更能凸顯出武氏對寺院的態度，現總結如下²⁴：

- A、久視元年(700)起，義淨在洛陽大福先寺譯經。
- B、長安三年(703)，在長安西明寺譯經。
- C、長安四年(704)初，又回到洛陽。
- D、長安四年(704)四月，應嵩山少林寺邀請，赴少林寺。

縱觀義淨往返兩京譯場，主要在洛陽大福先寺和長安西明寺。這無疑反映了西明寺在長安的特殊位置。而整個過程與慈恩寺並未有關聯。不難看出，作為曾經譯經的中心慈恩寺在武周朝漸漸衰落。

²¹ [美] 斯坦利·威斯坦因著、張煜譯《唐代佛教》，上海：上海古籍出版社，2010年，第35頁。

²² [宋] 贊寧《宋高僧傳》卷二，《大正藏》編號2061，第50冊，第718頁下至719頁上。

²³ 王邦維《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995年，第22頁。

²⁴ 義淨行曆參考王邦維《南海寄歸內法傳校注》(前揭)，第22-28頁。

當然，西明寺本身就是與慈恩寺齊肩的大寺，在玄奘圓寂後便逐步在影響力上取代慈恩寺。這從《法苑珠林》卷六十二的描述中亦可窺知：

若是國家大寺，如似長安西明、慈恩等寺，除口分地外，別有勅賜田莊，所有供給並是國家供養。²⁵

根據李儼《法苑珠林序》所言，道世完成《法苑珠林》在總章元年(668)，可以說上引材料反映的是玄奘圓寂後不久的情況。道世以西明、慈恩並舉，表現出兩寺的特殊地位。而將西明置於慈恩之前，則讓我們猜測，或許西明寺在當時從規模到影響已超過慈恩寺。按照《唐兩京城坊考》卷四記載，西明寺為“顯慶元年(656)，高宗為孝敬太子病癒立寺。”²⁶ 玄奘也曾在顯慶三年(647)於此短暫停留。²⁷ 據《佛祖統紀》所言，當時“詔道宣律師為上座，神泰法師為寺主，懷素為維那。”²⁸ 而劉淑芬注意到，在龍朔二年(662)“致拜親君”事件中，帶領僧人向皇帝抗爭的是西明寺上座道宣而非玄奘師弟的政治意義。劉氏認為此事代表了“道宣代之而成為佛教界的領袖；相對地，西明寺也取代了慈恩寺的地位。”²⁹ 我們回到一種相對保守的視角來看此事件，即使玄奘仍是佛教界的旗幟，亦或者其與高宗關係仍十分密切，但道宣顯然已成為當時佛教界的中心人物。且其代表佛教界站在了與

²⁵ [唐]道世《法苑珠林》卷六十二，《大正藏》編號2122，第53冊，第750頁中。

²⁶ [清]徐松《唐兩京城坊考》卷四，北京：中華書局，1985年，第109頁。

²⁷ [唐]慧立、彥棕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十，《大正藏》編號2053，第50冊，第275頁中。另，雖然西明寺本身建寺規劃等與玄奘相關，但其奉敕居西明寺之時，並不任寺內任何職務。這與其在慈恩寺任上座是有明顯差別的，關於此見劉淑芬《玄奘的最後十年(655-664)》(前揭)，第53-56頁。

²⁸ [宋]志磐《佛祖統紀》卷三十九，《大正藏》編號2035，第49冊，第367頁上。

²⁹ 劉淑芬《玄奘的最後十年(655-664)》(前揭)，第67頁。

高宗抗爭的一面。如此特殊身份必然會引起武則天的注意。同時，圓測作為西明寺僧侶在咸亨年以後也受到武后的重視。所以，綜合來看也就會出現後來道世《法苑珠林》和義淨譯場情況所反映的西明寺地位蓋過慈恩寺的情況。綜上，慈恩寺大致在咸亨年間開始，隨著武則天的掌權而漸漸在政治史的序列中失去了位置，也在影響力上讓位於西明等寺院。

三、避圓測亦或避武氏：窺基離京之原因

我們再將思緒轉回到咸亨三年(672)的慈恩寺。按楊維中的推斷，從玄奘死後到咸亨三年的八年時間裡，窺基應完成了大部分的著述。³⁰ 這也與《宋高僧傳·義忠傳》所述慧沼聞窺基“新造疏章”而赴長安的記述吻合。可以說，窺基在此時完成了宗派理論系統的建構。但與此同時，外部政治緊張的環境也讓法相宗並未由此大盛，甚至對這段理應是“窺基大顯身手、夯實唯識宗根基、培養弟子的輝煌時期”，³¹ 現存文獻卻並未記載。其實從上文的討論就可以推斷，此時的慈恩寺並沒有往日的榮光，窺基的境遇亦不比玄奘在世之時。在這種環境中離開長安而行化諸郡也就不足為奇。據日本僧侶圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三記載：

從石門寺向西上阪，行二里許，到童子寺。慈恩基法師
避新羅僧玄測法師，從長安來，始講唯識之處也。³²

³⁰ 楊維中《中國唯識宗通史》(前揭)，第573頁。

³¹ 同上，第573頁。

³² [日]圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三，石家莊：花山文藝出版社，1992年版，第323頁。

即窺基至並州童子寺是因為“避”新羅僧玄測，這裡玄測應指圓測。窺基避圓測之事是可以從上文武則天對慈恩、西明兩寺態度和圓測在咸亨年以後的經歷中確證的。按崔致遠《故翻經證義大德圓測和尚諱日文》所言：“武后尊賢，實重之如佛。每遇西天開上，則征東海異人（即圓測）憚就討論，因資演暢。是以談經則必居其首，撰疏則獨斷於心，棲幽則靈感薦臻，升座則法音隨應。”³³可見武后對圓測之倚重。這種態度在其他文獻亦有所載，如此後《大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘》即言：“至京奉勅，簡召大德五人，令與譯《蜜巖》等經，法師（圓測）即居其首。後又召入東都講、譯新《華嚴經》。”³⁴圓測在譯經中“居其首”，又參與武則天極為重視的《華嚴經》的翻譯與宣講，可見其在武氏當權時的地位。同時《宋高僧傳·圓測傳》也云：“迨高宗之末，天后之初，應義解之選，入譯經館，眾皆推挹。”³⁵由此可以基本判定武氏在逐步掌權後十分推崇圓測。與之相對，窺基與慈恩寺則無法得到武則天的支持。

可以說，在窺基離開長安行化諸方的問題上，圓仁所言“避圓測”是直接原因，而實際上窺基根本所避則是決定慈恩寺興衰的當權者武則天。而從窺基這種歷史境遇反映出的則是當時唯識宗逐漸離開佛教中心舞臺的事實。

此外，附帶需要說明的是，在窺基離開長安的具體時間問題上，根據《說無垢稱經疏》卷六末日本興福寺僧侶陽信保安二年（1121）

³³ 具體分析參看陳景富《圓測與玄奘、窺基關係小考》，《南亞研究》1994年第3期，第19-20頁。

³⁴ [宋]宋複《大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘》，《卍新續藏》編號1651，第88冊，第384頁下。

³⁵ [宋]贊寧《宋高僧傳》卷四，《大正藏》編號2061，第50冊，第727頁中。

的記載：

基以咸亨三年十二月二十七日，曾不披讀古德章疏，遂被並州大原縣平等寺諸德迫講舊經。乃同講次，製作此文，以贊玄旨。夜製朝講，隨時遂怠，曾未覆問。又以五年七月，游至幽明薊地，更講舊經，方得重覽。³⁶

由此可知，窺基在咸亨三年（672）的十二月，已在並州太（大正藏本作“大”）原縣平等寺。而《入唐求法巡禮行記》卷三言窺基始講唯識是在並州童子寺³⁷。因此窺基離開長安至少在咸亨三年十二月二十七日之前。

四、金刀之讖與彌勒信仰：法相宗衰敗之原因

窺基之後，唯識宗的中心人物轉移到了三祖慧沼。我們先從當時的歷史環境說起。金刀之讖與彌勒下生信仰結合，是唐代叛亂的主要理論支撐。所謂金刀之讖是南北朝隋唐期間對“劉氏主吉”等類似劉姓當得天下讖語的概括。根據孫英剛的研究，“整個開元年間，占很大比例的妖賊、妖人作亂，都與劉氏有關。”³⁸與此同時，武則天以彌勒下生信仰建立了其政權的神聖性和合法性，這更為玄宗所不容。實際上，早在北魏時代（402年起）的起義就多有金刀之讖與

³⁶ [唐]窺基《說無垢稱經疏》卷六，《大正藏》編號1782，第38冊，第1114頁上。

³⁷ 關於童子寺情況可參考張德一：《北齊童子寺考》，《山西文史資料》1996年第5期，第84-87頁；李裕群、閻躍進：《晉陽城的童子寺——太原龍山北朝佛寺遺址》，《文物天地》2003年第8期，第36-39頁。

³⁸ 孫英剛《神文時代：讖緯、術數與中古政治研究》，上海：上海古籍出版社，2014年，第152頁。

彌勒下生信仰的結合，之後這種情況更屢見不鮮：

北魏永平二年（509），涇州沙門劉慧汪聚眾反；
 北魏永平三年（510），秦州沙門劉光秀謀反；
 北魏延昌三年（514），幽州沙門劉僧紹聚眾反；
 北魏延昌四年（515），冀州沙門法慶聚眾反；
 北魏熙平元年（516），月光童子劉景暉謀反事件；
 北魏孝昌元年（525），稽胡領袖劉蠡升在雲陽谷稱天子，
 改元神嘉，一直堅持到535年。³⁹

所以對玄宗而言，金刀之讖與彌勒下生信仰的結合是動搖其王朝根基的重大威脅。在這樣的政治環境中，“卯金刀”就成了統治者敏感和警惕的符號。⁴⁰ 這點在楊國忠改名一事上表現的尤為明顯，據《新唐書·楊國忠傳》載：

國忠本名釗，以圖讖有“卯金刀”，當位御史中丞時，帝為改今名。⁴¹

眾所周知，楊國忠為玄宗寵妃楊玉環之從祖兄。玄宗卻因楊國忠本名釗，犯金刀之讖，故特為之改名國忠。玄宗對金刀之讖警覺和重視程度可見一斑。我們再把唯識宗三祖慧沼放置到這段歷史中來。第一，慧沼雖不是武周朝時期佛教界的中心人物，但仍與武則天關係密切。其在窺基、普光圓寂後不久就奔赴帶有武則天官方意識形態的淄州大雲寺；之後，又被武則天徵召參與了義淨、菩提流志譯場。由此可知，慧沼在玄奘圓寂後慈恩寺僧眾與武則天關係疏遠的

³⁹ 全上，第143頁。

⁴⁰ 全上，第163頁。

⁴¹ 《新唐書》卷二百六，北京：中華書局，1975年，第5846頁。

情況下，逐步緩和了這種緊張關係，並成為帶有武則天時期政治色彩的僧侶。這點已使得其在玄宗朝處在不利的地位。第二，慧沼俗姓劉，正犯金刀之讖，這似乎更為緊要。玄宗對楊國忠尚且如此在意，不可能對佛教宗派核心人物置之不顧。第三，彌勒信仰又是法相宗內部師資相承的傳統，這點也為玄宗所顧忌。

綜合以上三點來看，慧沼在自身有彌勒信仰的同時，又與武則天的關係密切，且又正犯金刀之讖。諸多因素和合，玄宗對慧沼的排斥和限制自在情理之中。實際上，這種線索並不在文本內部，而在於它的“空白處”。“以文本為中心的考察並不代表文本內容與研究內容完全等同。文本中當言說（就後世意義而言）卻不言說之處更是需要注意的。這種基於文本而不是‘妄想’的方法，可以將研究內容擴展至文本之外更廣闊的歷史情境當中。”⁴² 慧沼晚年的情況正是如此，我們從其生平混亂的記載，以及自進入譯場以後就不再敘述實際內容的文獻中就可以想到慧沼當時的邊緣化處境。所以贊寧在《宋高僧傳·慧沼傳》開篇便直言“釋慧沼，不知何許人也。”⁴³

這裡無疑引出最終的問題，即法相宗衰落的原因。關於此，之前學界多從思想史徑路尋找答案，如陳寅恪先生在《馮友蘭中國哲學史下冊審查報告》中云：

是以佛教學說，能於吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程。其忠實輸入不改本來面目者，若玄奘唯識之學，雖震動一時之人心，而卒歸於消沉歇

⁴² 楊劍霄《論文本中行思形象的變化》，《哲學門》第30輯，2014年，第192頁。

⁴³ [宋]贊寧《宋高僧傳》卷四，《大正藏》編號2061，第50冊，第728頁下。

絕。近雖有人焉，欲然其死灰，疑終不能復振。⁴⁴

忠於印度之學而不能“入鄉隨俗”的觀點也成為此後思考法相宗衰亡的基點。夏金華在《唐代法相宗的衰落原因新論》一文中，則將這種思想史的探尋方式細化，認為第一，“對因明邏輯的陌生，是國人難以普遍接受唯識學說的重要原因”；第二，唯識學忽略實踐；第三，法相宗與當時整體創新的佛學背景不合。⁴⁵當然，有關法相宗衰落的原因是由內、外部的諸多因素交織組成，我們這裡僅希望從慧沼的個人視角來看待此問題。

如前所論，慧沼在玄宗朝的政治、宗教環境中處在較為不利的位置，帶著前朝政治色彩，又恰巧將彌勒信仰與金刀之讖集於一身。這些因素單列一條均不足以使玄宗對之產生確定性的態度，但綜合起來，便觸犯了玄宗最大的禁忌。這點在唯識四祖智周身上或許亦有所印證。智周雖為慧沼的繼承者，但按曇曠《大乘入道次第開決》序言的記載，其“雖不至長安，而聲聞遐被，關輔諸德，咸仰高風。”⁴⁶智周活躍的時期主要在玄宗朝，然其並未到過長安。這或許與窺基在武則天掌權時期離開長安到各地行化一樣，是因為當時法相宗與玄宗的緊張關係。此外，從《宋高僧傳》反映的情況來看，慧沼生平文獻散佚殆盡，“已不知何許人也”，而智周更未立傳。由此我們猜測，法相宗衰落或許與慧沼屢犯玄宗禁忌的特殊歷史身份直接相關。

⁴⁴ 陳寅恪《馮友蘭中國哲學史下冊審查報告》，載自《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2009年，第283-284頁。

⁴⁵ 夏金華《唐代法相宗的衰落原因新論》，《世界宗教研究》2003年第4期，第11-19頁。

⁴⁶ [唐]曇曠《大乘入道次第開決》卷一，《大正藏》編號2823，第85冊，第1207頁上。

從而導致法相宗在官方不僅無法得到支持，更遭受到限制。再加之此前學界討論的諸多因素，法相之衰也就成為了現實。

五、餘論：衰而未亡與青龍大師

上部分已述，慧沼在進入玄宗朝後，因為其特殊的歷史身份而使得法相唯識宗衰落。這裡就遇到另一問題，作為慧沼弟子的道氤，理應如慧沼本人和智周一樣，在緊張的政治環境中逐漸被邊緣化。但實際情況卻正好相反，道氤在玄宗朝可以看作佛教界的中心人物之一，玄宗更是對其崇信有加。這點《宋高僧傳·道氤傳》多有所述，現僅舉幾例說明之：

A：……乃有小疾，上表。帝降中使賜藥並方，詔曰：“法師將息，朕此藥並方甚好，服食必差。所患痊癒，早來西京。”其顧遇也若此。

B：開元十八年（730），於花萼樓對御定二教優劣。氤雄論奮發，河傾海注。道士尹謙對答失次，理屈辭殫，論宗乖舛。帝再三嘆羨。詔賜絹伍伯匹，用充法施。別集《對御論衡》一本，盛傳於代。⁴⁷

除此之外，S.5257中存有的《東夏顯正略記》，亦為我們提供了可貴資訊。根據文末落款，本記為雲居寺沙門海雲在開元二十八年（740）正月十二日抄寫，其中記載道氤時為“於內供養十大德”。⁴⁸這反映了道氤在晚年為內道場受皇家供養的十大德之一。

⁴⁷ [宋]贊寧《宋高僧傳》卷五，《大正藏》編號2061，第50冊，第734頁下。

⁴⁸ 写卷情况参考定源《敦煌文献より見られる唐代沙門道氤の傳歴》，《印度學佛敎學研究》第126號，2012年，第1077頁。

玄宗對密宗抱有好感，其對善無畏、金剛智均禮遇有加：

至開元八年中，(金剛智)初到東都。親得對見，所有事意，一一奏聞。奉勅處分使令安置四事供養。僧徒請法，王公問道。從是隨駕往復兩都。⁴⁹

在善無畏到達長安成為內道場教主的四年後，金剛智在開元八年(720)到達東都洛陽。玄宗對之供養四事。所謂“四事”即衣服、飲食、臥具、湯藥。⁵⁰再結合金剛智“隨駕往復兩都”，便可看出其與皇室之緊密關聯。自然，金剛智在當時整個社會中亦具有巨大影響：“王公士庶，無不宗仰”。⁵¹從此後金剛智傳譯的典籍來看，“絕大部分是瑜伽密典，祇有很少一部分屬持明密典或陀羅尼密典。”⁵²其所弘傳為瑜伽密教——金剛乘。雖然善無畏、金剛智、一行、不空、惠果等人共同形成了唐代密宗，但根據岩崎日出男的研究，從灌頂禮儀和曼荼羅、法具等完善與推行的視角來看，唐代社會真正將“密宗”作為一個獨立物件來認識應該起於金剛智。⁵³所以智昇記言：“智執總

⁴⁹ [唐]呂向：《故金剛智三藏行記》，載自《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 876 頁中。有關金剛智傳記資料，除呂向《故金剛智三藏行記》外，有智昇《續古今譯經圖紀》與《開元釋教錄》的“沙門跋日羅菩提”部分、混倫翁《大唐東京大廣福寺故金剛三藏塔銘並序》、《宋高僧傳·金剛智傳》以及空海《廣付法傳·金剛智傳》。

⁵⁰ 在《增一阿含經》中就大量出現此說。（《大正藏》編號 0125，第 2 冊，第 610 頁上、中、656 頁上、684 頁上、685 頁中、686 頁下、772 頁上等。）《佛本行集經》卷一亦言：“恭敬供養，四事具足，所謂衣服、飲食、臥具、湯藥。”（《大正藏》編號 0190，第 3 冊，第 655 頁下。）當然這裡不排除是用“四事供養”來泛指對金剛智一切生活起居的供養。

⁵¹ [唐]混倫翁《大唐東京大廣福寺故金剛三藏塔銘並序》，載自《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 876 頁下。

⁵² 呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，2011 年版，第 293-297 頁。

⁵³ [日]冲本克己等編：《新アジヤ佛教史》卷七，東京：佼成出版社，2010 年版，第 339-342 頁。

持契，所至皆驗。密教流傳，實斯人矣。”⁵⁴

在這樣的歷史圖景中，我們再回到道氤為何會在法相宗衰落的情況下得到玄宗重視的問題上來。這裡我們以一則《宋高僧傳·金剛智傳》的材料作為中心來展開論述：

開元己未歲達於廣府，勅迎就慈恩寺，尋徙薦福寺。所住之刹，必建大曼拏羅灌頂道場，度於四眾。大智、大慧二禪師、不空三藏，皆行弟子之禮焉。⁵⁵

引文記述了金剛智到達慈恩寺、薦福寺之後的一段時間（按前所論當在開元八年 [720] 以後），大智、大慧、不空三人對之行弟子之禮。其中“不空三藏”的內容相對明確，但“大智、大慧二禪師”之名則表現的較為含混。周一良先生認為“大智”指義福，“大慧”即義淨；⁵⁶ 岩崎日出男亦以北宗禪義福（658-736）為“大智”，而以一行禪師為“大慧”。⁵⁷ 從目前材料來看，“大慧”為一行禪師已較為肯定。首先根據前舉 P.3535v 道氤為一行所作願文便稱一行為“大惠禪師”。其次，按照智昇的記載，“沙門一行欽斯秘法，數就諮詢。智一一指陳，複為立壇灌頂。”⁵⁸ 此便印證了大惠禪師也即是一行，曾師事金剛智。而關於“大智”，通常依據《宋高僧傳·義福傳》所記載“（義

⁵⁴ [唐]智昇《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 571 頁下。此亦載於《續古今譯經圖紀》卷一，《大正藏》編號 2152，第 55 冊，第 372 頁下；《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 875 頁上。

⁵⁵ [宋]贊寧：《宋高僧傳》卷一，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 711 頁中。

⁵⁶ 周一良著、錢文忠譯《唐代密宗》，上海：上海遠東出版社，2011 年版，第 44 頁。

⁵⁷ [日]冲本克己等編：《新アジヤ佛教史》卷七（前揭），第 350 頁。

⁵⁸ [唐]智昇《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 571 頁下。此亦載於《續古今譯經圖紀》卷一，《大正藏》編號 2152，第 55 冊，第 372 頁中；《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 875 頁上。

福)以二十年(732)卒,有制諡號曰大智禪師”之語,⁵⁹確定為北宗禪僧侶義福。然而,根據《釋氏稽古略》卷三所述:

次年(開元八年)至京,勅迎舍大慈恩寺,廣弘秘密,建曼荼羅法。尋徙薦福寺。大智(道也)氤、大慧(一行也)二禪師,不空三藏皆師事之。⁶⁰

此事整個表述過程與《宋高僧傳》記載完全一致,唯一不同在大智、大慧二禪師處標明為道氤和一行。“大慧”為一行禪師既已確定,關鍵點就在於“大智”是否指道氤而非義福。首先,道氤與一行關係甚密,前面已經提到,在開元五年(717)一行得到玄宗徵召後道氤便進入一行論場。在一行圓寂後,玄宗更“勅令東宮已下京官九品已上,並送至銅人原藍田設齋,推氤表白。”道氤所寫應就是今日敦煌寫卷 P.3535v、P.4072、P.2547 所存《大唐開元十六年七月卅日敕為大惠禪師建碑於塔所設齋讚願文》。由此亦從側面反映二人關係之緊密。其次,從表述上觀之,“大智、大慧二禪師”師事金剛智應在其居薦福寺之時。而根據《願文》的署名,道氤至少在開元十六年(728)為大薦福寺沙門,那麼,由此猜測在金剛智開元八年(720)遷薦福寺之後,道氤或許亦在薦福寺。綜上我們推斷,與一行共同師事金剛智的“大智禪師”或為道氤。

道氤在玄宗對密宗抱有好感的政治環境中先通過一行登上佛教的中心舞臺,又隨一行共同師事金剛智。將自己從此前跟隨慧沼修習唯識學的身份轉變為師從金剛智、與密宗關係密切的僧侶。與此同時,在慧沼師門內部,智周的傳承身份或許較為明朗,這從智周

⁵⁹ [宋]贊寧《宋高僧傳》卷九,《大正藏》編號 2061,第 50 冊,第 760 頁中。

⁶⁰ [元]覺岸編《釋氏稽古略》卷三,《大正藏》編號 2037,第 49 冊,第 826 頁上。

本人和曇曠等敘述宗派譜系時的態度就能窺見。正由於此，玄宗對慧沼、智周等的限制並未波及到已有密宗背景的道氤身上。

參考文獻

原始文獻

- 《入唐求法巡禮行記》四卷，[日]圓仁(794-864)撰於838-847年，石家莊：花山文藝出版社，1992年版。
- 《大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘》，[宋]宋複(宋徽宗政和年[1111-1117]貢士)撰於1115年，收入《卍新續藏》編號1651，第88冊。
- 《大乘入道次第開決》一卷，[唐]曇曠(生卒年不詳)撰，《大正藏》編號2823，第85冊。
- 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》十卷，[唐]慧立(615-?)、彥悰(生卒年不詳)等撰於688年，《大正藏》編號2053，第50冊。
- 《大唐大慈恩寺法師基公碑》，[唐]李乂(647-714)等撰於682年，收入《卍新續藏》編號1651，第88冊。
- 《大唐東京大廣福寺故金剛三藏塔銘並序》，[唐]混倫翁(生卒年不詳)撰於743年，收入《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》編號2157，第55冊。
- 《大唐故三藏玄奘法師行狀》，[唐]冥詳(生卒年不詳)撰，收入《大正藏》編號2052，第50冊。
- 《少林寺戒壇銘並序》，[唐]義淨(635-713)等撰，收入《金石萃編》卷七十、《全唐文》卷九一四。

《寺沙門玄奘上表記》一卷, [唐] 玄奘(602-664) 等撰於 646-663 年, 《大正藏》編號 2119, 第 52 冊。

《成唯識論掌中樞要》二卷, [唐] 窺基(632-682) 撰, 《大正藏》編號 1831, 第 43 冊。

《佛本行集經》六十卷, [隋] 闍那崛多(生卒年不詳) 譯於 587-592 年, 《大正藏》編號 0190, 第 3 冊。

《佛祖統紀》五十四卷[宋] 志磐(生卒年不詳) 撰於 1269 年, 《大正藏》編號 2035, 第 49 冊。

《宋高僧傳》三十卷, [宋] 贊寧(919-1001) 等編於 988 年, 《大正藏》編號 2061, 第 50 冊。

《法苑珠林》一百卷, [唐] 道世(? -683) 編於 668 年, 《大正藏》編號 2122, 第 53 冊。

《金石萃編》一百六十卷, [清] 王昶(1725-1806) 編於 1805 年。西安: 陝西人民美術出版社, 1990 年。

《貞元新定釋教目錄》三十卷, [唐] 圓照(貞元末卒, 春秋八十二) 撰於 800 年, 《大正藏》編號 2157, 第 55 冊。

《唐兩京城坊考》五卷, [清] 徐松(1781-1848) 編於 1810 年。北京: 中華書局, 1985 年。

《唐會要》一百卷, [宋] 王溥(922-982) 編於 961 年。北京: 中華書局, 1955 年。

《開元釋教錄》二十卷, [唐] 智昇(生卒年不詳) 撰於 730 年, 《大正藏》編號 2154, 第 55 冊。

《新唐書》二百二十五卷, [宋] 宋祁(998-1061)、歐陽修(1007-1072) 等編於 1060 年。北京: 中華書局, 1975 年。

《資治通鑒》二百九十四卷, [宋] 司馬光(1019-1086) 編於 1084 年。

北京：中華書局，1956年。

《說無垢稱經疏》六卷，[唐]窺基(632-682)撰於672年，《大正藏》編號1782，第38冊。

《增一阿含經》五十一卷，[東晉]瞿曇僧伽提婆(生卒年不詳)譯於397年，《大正藏》編號0125，第2冊。

《舊唐書》二百卷，[後晉]劉昫(887-946)等編於945年。北京：中華書局，1975年。

《釋氏稽古略》四卷，[元]覺岸(1286-?)編於1341年前後，《大正藏》編號2037，第49冊。

《續古今譯經圖紀》一卷，[唐]智昇(生卒年不詳)編，《大正藏》編號2152，第55冊。

東亞語研究

王邦維《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，1995年。

沖本克己等編《新アジア佛教史》卷七，東京：佼成出版社，2010年版。

吉村誠《玄奘の事跡にみる唐初期の佛教と國家の交渉》，《日本中国学会報》第53号，2001年，第72-86頁。

呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，2011年版。

李裕群、閻躍進《晉陽城的童子寺——太原龍山北朝佛寺遺址》，《文物天地》2003年第8期，第36-39頁。

杜文玉《唐慈恩寺普光法師墓誌考釋》，《唐研究》卷五，1999年，第463-468頁。

周一良著、錢文忠譯《唐代密宗》，上海：上海遠東出版社，2011年版。

周紹良編《全唐文新編》，共二十二冊，長春：吉林文史出版社，2000年。

定源《敦煌文献より見られる唐代沙門道氤の伝歴》，《印度学佛教学

研究》第126号，2012年，第45-49頁。

林香奈《慈恩大師基の傳記の再檢討》，《印度學佛敎學研究》第59(1)号，2011年，第242-246頁。

夏金華《唐代法相宗的衰落原因新論》，《世界宗教研究》2003年第4期，第11-19頁。

孫英剛《神文時代：讖緯、術數與中古政治研究》，上海：上海古籍出版社，2014年。

張德一《北齊童子寺考》，《山西文史資料》1996年第5期，第84-87頁。

陳寅恪《武曌與佛敎》，收入《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2009年，第153-174頁。

陳寅恪《馮友蘭中國哲學史下冊審查報告》，載自《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2009年，第283-284頁。

陳景富《圓測與玄奘、窺基關係小考》，《南亞研究》1994年第3期，第17-20頁。

斯坦利·威斯坦因著、張煜譯《唐代佛敎》，上海：上海古籍出版社，2010年。

楊維中《中國唯識宗通史》(下)，南京：鳳凰出版社，2008年。

楊劍霄《論文本中行思形象的變化》，《哲學門》第30輯，2014年，第191-208頁。

劉淑芬《玄奘的最後十年(655-664)》，《中華文史論叢》2009年第3期，第1-97頁。