DOI: 10.6939/HIJBS.202110_4(2).0001

入道公主與佛教寺院——公元 730 年金仙公主（689–732）奏請頒賜藏經新考 *

陳金華
加拿大英屬哥倫比亞大學

摘　要：著名的雲居寺石經刊刻活動雖起於七世紀初，但直至八世紀四十年代來自京城的藏經送至，刻經工程纔開始加速。此文主要討論開元年間這一送經活動的政教背景，作者詳細考訂了從金仙公主提議將四千多卷佛經譯本送到雲居寺，直至此活動完成之間的諸多歷史細節。尤其挖掘了這位作為道士的公主致送佛經背後的動機，與所牽涉到的人事糾葛，尤其是華嚴宗法藏大師與雲居寺之間不為人所知的隱密關係。早年法藏因在雲居寺或其周圍舉行法事，為唐廷平息邊亂服務，並由此獲得了武后的青睞，此地遂成為了法藏一個重要的生命節點。後法藏在崇福寺的同修道友以致送開元藏的方式來紀念法藏，這得到了法藏昔日朋友金仙公主的支持，並得到了其皇兄的允肯，由此方纔助力成就了影響中世紀東亞土地上有史以來最為大膽的文化壯舉（房山石經）。

關鍵詞：雲居寺、金仙公主、法藏、房山石經

---

* 本文原文發表在《倫敦大學亞非學院通報》（*Bulletin of SOAS*），2006 年第 2 期（總第 69 期），第 267–292 頁。鄧育渠譯。

雲居寺位於今天的房山縣尚樂鎮水頭村，距北京市中心約七十公里。近幾十年來，雲居寺因藏有大量石刻佛經（即所謂的房山石經）而享譽世界。雖然在七世紀初，由於僧人靜琬（又名淨琬、知苑、智苑 [?–639]）的決心和隋煬帝（604–617 在位）之妻蕭皇后（? –630）及其弟蕭瑀（574–647）的支持，將整部佛教經藏刻於石板的壯舉已經開始了，但直到 740 年，來自京城的兩位高僧將四千多卷佛經譯本送到雲居寺，將之作為石經底本，刻經工程纔開始加速進行。[1] 雲居寺附近一座佛塔的背面刻有銘文，記錄了這個重大事件：

> 大唐開元十八年（730 年 1 月 23 日至 731 年 2 月 10 日），金仙公主（689–732）奏請聖主（即玄宗 [712–756 在位]），將大唐時期翻譯的四千多卷新舊經書贈送給幽州府范陽縣，作為刻制石經的底本。她還奏請，將位於范陽縣東南五十里，上坡村趙襄子淀的麥田和一處果園，以及東臨房南嶺、南至其他山林、西至白帶山口、北至大山分水界範圍內的環山林地收入，充當此山門（即雲居寺）的開銷費用。[朝廷] 同時委託玄法禪師（活躍於 726–755）[2] 每年誦讀一遍大藏經，上則延長（大唐）國祚，並且讓慈悲的國王永遠獲得祝福，下則導引一切眾生，共同攀登上覺悟之樹。開元二十八年

---

[1] 在雷德侯（Lothar Ledderose）的重要專著問世之前，對房山石刻歷史最全面、最有價值的考察是塚本善隆的《房山雲居寺の石刻大藏經》，見《塚本善隆著作集》（全 7 卷，東京：大東出版社，1974 年至 1976 年）第 5 卷，第 293–610 頁。中國佛教協會編輯出版的《房山雲居寺石經》（北京：文物出版社，1978 年）包含了一些塚本善隆著作中沒有的新材料。關於雲居寺在唐朝的歷史，特別參見氣賀澤保規於《中國佛教石經の研究：房山雲居寺石經を中心に》（京都：京都大學學術出版會，1996 年）中的《唐代房山雲居寺の發展と石經事業》（第 23–106 頁）；遼金時期，參見陳燕珠《房山石經中遼末與金代刻經之研究》（臺北：覺苑出版社，1995 年）。

[2] 玄法活動的這個時間範圍是由氣賀澤保規在他的《房山雲居寺靜琬與石經堂》中提出的，見白化文等編《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，北京：中華書局，1997 年，第 304 頁。

（庚辰歲）朱明[3]（夏月，即四至六月）第八日，莫州（今河北任丘）吏部常選［官］王守泰（其他不詳）將此記錄寫在山頂的石塔背面。[4]

送經者：長安[5]崇福寺沙門智昇（活躍於740年代）；

經文檢校、送經、主持壇場者：沙門秀璋（活躍於710–740）；

都檢校：[6]沙門玄法。[7]

---

[3] 鑒於“朱明”指的是夏季，包括太陰曆的四、五、六三個月，這篇銘文可能寫於740年5月8日（開元二十八年四月初八）、740年6月6日（開元二十八年五月初八）或740年7月6日（開元二十八年六月初八）。第一個日期似乎是最有可能的，不僅因為夏季是從四月份開始的，而且還因為在東亞佛教傳統中，四月初八被認為是佛誕日。

[4] 對於“前莫州吏部常選”的另一種可能的解釋是“他是莫州人，過去擔任過吏部常選之職”。

[5] 雖然從原則上講，“京”的字面意思是“首都”，可指長安或洛陽，但在唐代文獻中，它通常指的是長安，而洛陽被稱為“都”。

[6] 雖然“檢校”一般被作為中國封建王朝的官銜，意思是“兼任”（見Charles Hucker 賀凱，*A Dictionary of Official Titles in Imperial China* [Stanford: Stanford University Press, 1985], 146, no 804），但此處的“檢校”有某種佛教語境下的特殊含義。例如，《大正藏》版的《大周刊定眾經目錄》所附的編纂者名單中就提到了這四個不同的職位（《大周刊定釋教目錄》，《大正藏》第2153號，第55冊，第15卷，第475頁上欄至第476頁上欄）：

1）最常見的——校經目僧（負責檢查經文標題的僧人）；

2）刊定真偽經僧（檢查和確定一部佛經是否為真經的僧人）；

3）檢校僧（檢查經文［出處等］並校定［其不同版本］的僧人）：

4）都檢校（經文的監督與校勘總管）。在這個項目中，祇有兩位僧人（明佺和道夐）擁有該頭銜。

[7] 該銘文的拓片影印本見中國佛教協會編《房山雲居寺石經》，北京：文物出版社，1978年，第15頁；該銘文的錄文見北京圖書館金石組和中國佛教圖書文物館石經組所編《房山石經題記彙編》，北京：書目文獻出版社，1987年，第11–12頁：

大唐開元十八年，金仙長公主 / 為奏 / 聖上，賜大唐新舊譯經四千餘 / 卷，充幽府范陽縣為石經本。又 / 奏：范陽縣東南五十里上坡村趙 / 襄子淀中麥田莊並果園一所，及環 / 山林麓，東接房南嶺，南逼他山，西止 / 白帶山口，北限大山分水界，並永充 / 供給山門所用。又委禪師玄法，歲歲 / 通轉一切經，上延寶曆，永福 / 慈王；下引懷生，同攀覺樹。粤開 / 元廿八年庚辰歲朱明八日，

此銘文涉及到的人物有的著名，有的不為人所知。銘文的主角是金仙公主，她是睿宗的女兒，也是當朝皇妹。和她的妹妹玉真公主（692–762?）一樣，[8] 金仙公主也是以道士身份而聞名，她在虛歲十八歲（十七周歲）沖齡之際即已入道。[9] 該銘文的作者是王守泰，此人的其他信息闕如。顯然，他是一名地方官員，充當來自首都送經團和接受佛經的雲居寺之間的聯絡。雲居寺當時由玄法領導，雖然在銘文中沒有明確說明他在雲居寺的領袖地位，但這可以從其他資料中得到證實。[10]

送經代表團由兩位來自首都長安的僧人率領。其中，僧人秀璋頗為藉藉無名。除了王守泰的銘文之外，目前為止，我衹發現了關於該僧人的另一處介紹。在義淨（635–713）某部譯經的題記中，秀璋被認定為西崇福寺（即長安的［大］崇福寺）的“翻經沙門”和“大德律師”。[11] 有一位僧人名字和他稍有不同，他們可能是同一人。懷

前莫州吏部常選王守泰記山頂石浮圖後。
送經京崇福寺沙門智昇，
檢校送經臨壇大德沙門秀璋，
都檢校禪師沙門玄法。

8 丁放、袁行霈在《玉真公主考論—以其與盛唐詩壇的關係為歸結》（《北京大學學報》2004 年第 2 期，第 41–43 頁）對玉真公主的年代作出了此種建議。

9 金仙公主和玉真公主的傳記見《新唐書》（北京：中華書局, 1975 年）第 83 卷，第 3656–3657 頁。在氣賀澤保規的《金仙公主和房山雲居寺石經》（見中國唐代學會編輯委員會編《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》，臺北：樂學書局, 1997 年）第 292–310 頁中收集了她生活的少量痕跡，並進行了細緻的分析。

10 例如，參見 726 年題為“大唐雲居寺石經堂碑”的銘文，其中玄法被列為雲居寺的兩位上座（梵：*sthavira*）之一。參見北京圖書館金石組和中國佛教圖書文物館石經組所編《房山石經題記彙編》第 9 頁。我們還應該注意到, 740 年的銘文暗示了玄法的這一職位，它提到朝廷要求玄法為國家的福祉和眾生的利益誦讀佛教經藏，其職位為都檢校。

11 參見池田溫《中國古代寫本識語集錄》（東京：東京大學東洋文化研究所, 1990 年），第 276–279 頁，譯文和討論見陳金華 (Chen Jinhua), “Another look at Tang

素律師（634–707）臨終時，該僧人隨侍在側，因此，可以推斷，他是懷素的上首弟子。[12] 另一位送經人智昇，可以說是最偉大的佛教目錄學家和最嚴謹的佛教史學家之一，其卓越的名聲與秀璋的默默無聞形成鮮明對比。智昇的兩部主要目錄之一，在 730 年完成的佛教經藏目錄《開元釋教錄》，此錄所據之藏經在此時有可能已成完璧，或至少正在準備階段。在後來的歷史中，這部佛教藏經一般被稱為“開元藏”。[13] 此處銘文中出現了智昇的名字，也意味著此套藏經一定被派送到了帝國各地的一些大寺。雖然我沒有發現全國性派送的跡象，但考慮到後來的做法，我認為官方很有可能贊助編纂了一部大藏經，以便分發給王朝內的主要寺院。此外，我們確實有關於玄宗在 749 年 7 月 23 日頒布的詔書中下令在全國範圍內分發道教藏經的記錄（天寶八年閏六月初五）。[14] 雖然玄宗並不熱衷護佛，但他很可

Zhongzong's (r. 684, 705–710) preface to Yijing's (635–713) translations: With a special reference to its date'，收錄於《インド哲學仏教學研究》11 (2004)，第 3-27 頁（見第 13 頁及其後）。

[12] 根據贊寧的記敘，懷素在臨終前與一個叫秀章的僧人進行了簡短的對話，秀章很可能就是現在我們所知道的譯經僧秀璋。（參見《宋高僧傳》第 14 卷，《大正藏》第 50 冊，第 2061 號，第 792 頁下欄第 21 行至第 25 行）。秀璋在懷素臨終前陪伴他，這意味著他是懷素非常親密的弟子。這一假設的可信度得到了以下事實的支持：秀璋作為戒律大師而出類拔萃，他參與了義淨的翻譯項目，主要致力於律藏的翻譯。

[13] 恒安（？–945）的《續貞元釋教錄》（945 年完成）（《大正藏》第 2157 號，第 55 冊，第 1053 頁上欄第 15 行至第 24 行）佐證了開元年間存在這樣一部藏經。宋代律師元照 (1048–1116) 認為，《開元釋教錄》（他稱之為“開元藏錄”）旨在作為開元藏的目錄。參見《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》第 1754 號，第 37 冊，第 285 頁中欄第 23 行至第 24 行。

[14] 詔書保存在《全唐文》（臺北：華聯出版社，1965 年）第 40 卷，第 3 頁上欄：

> 現在，應下令將從內廷公布的道藏（一切道經）在崇元館手抄（繕寫），並將副本送至各道的採訪使。他們將命令其管轄的各郡政府手抄該部道藏。道藏的官方本必須保存在採訪使所在郡內的太一觀中，以便能夠 [正確] 保存記誦。（今內出一切道經，宜令崇元館即繕寫，分送諸道採訪使，令管內諸郡轉寫。其官本便留採訪郡太一觀持誦。）

能確實派送了佛教藏經，儘管不像派送道教藏經那樣廣泛——否則，他為什麼會贊同編纂佛教藏經？鑒於這些事實，派送至雲居寺的大量佛教文本很可能構成了《開元藏》的主體。[15]

此銘文給我們帶來了幾個難題。首先，讓人驚訝的是，從金仙公主提議將四千多卷佛經譯本送到雲居寺（730）到這塊碑文被豎立起來（740），中間相隔了十年。這些佛經究竟是什麼時候送到雲居寺的，是 730 年（或隨後不久），還是 740 年？可能是由於難以想像玄宗怎麼會耗費整整十年的時間來完成皇妹的提議，同時也考慮到從 730 年開始，顯然已經有人在努力編纂一部重要的佛教藏經，幾乎所有研究房山石經的學者都得出結論，認為送經團是在 730 年（或隨後不久）而非 740 年被派往雲居寺的。[16]

然而，我們不應草率地否定送經團在十年之後纔被派出的可能性。值得注意的是，這篇紀念銘文是由三位僧人共同簽署的，其中兩位分別是智昇和秀璋。這表明，740 年刻錄銘文的時候，智昇和秀璋都在場。由於這兩人是來自京城的送經人，這說明送經確實是在

詔書的頒布日期在開頭之後不久；參見《全唐文》第 40 卷，第 1 頁下欄第 2 行至第 3 行。根據此詔書，朝廷祇製作了少量的道藏副本，並將其分發給各個採訪使，他們分別負責全國各郡內的道藏抄寫。詔書中沒有說明每個郡必須製作多少部道藏。似乎要根據每個郡的道觀數量來確定應該抄寫多少部道藏。

15 然而，我們應該注意到，雖然智昇說《開元藏》包含了 1076 部經文，一共是 5048 卷，480 帙（《開元釋教錄》第 19 卷，第 680 頁上欄第 29 行至中欄第 2 行），但在 740 年祇有 4000 多卷被送到了雲居寺。對這種經卷數量上的差異有兩種可能的解釋。首先，正如智昇在《開元釋教錄》的最後兩卷中明確指出的那樣，這 5048 卷實際上包括了由中土僧人在中國編輯的 37 部經文（共 317 卷），而不僅僅是翻譯的印度經文（《開元釋教錄》第 20 卷，第 722 頁中欄第 23 行至下欄第 28 行）。雲居寺石經很可能祇收錄譯經，這意味著當藏經被送往雲居寺的時候，故意把中土佛典抽出來了。其次，在將藏經送往雲居寺之前，可能把已經刻在石板上的經文從藏經中抽出來了。

16 據我所知，小川茂樹是唯一認為送經團是在 740 年派出的學者。參見小川茂樹《房山石浮屠記銘考》，收錄於《東方學報》，1935 年第 6 期，第 326 頁。

740 年進行的，除非假設他們在送經完成十年後再回到寺院，就我們目前對雲居寺歷史的瞭解來看，這不太可能。那麼，如何解釋金仙公主提出建議後，為什麼會有十年的拖延？我在此提出兩種可能的解釋。首先,730 年是《開元釋教錄》的完成日期，而不一定是《開元藏》本身的完成日期，更不用提抄寫數本了。雖然當時或許已發明了木版印刷技術，但它還沒有被應用於大規模的印刷活動（如印刷藏經）。換句話說，開元藏的副本是手工抄寫的，而不是印刷的，這與 749 年製作的《開元藏》經副本情況恰好一樣。唐朝政府，無論是中央還是地方，都不得不動用大量的人力來手抄道教藏經，以便在全國範圍內發行。鑒於《開元藏》卷帙浩繁（超過 5000 卷），開始時衹手抄了一小部分內容，後來根據情況需要，又抄寫了更多的內容。其次，金仙公主在兩年後（732）去世，這可能造成了實現其計劃的一些延遲。

此外，很難理解為什麼當時身為受戒仙姑的金仙公主在這個項目中發揮了如此積極和決定性的作用。顯然，雲居寺原本並不在接收《開元藏》副本的寺院名單上。要麼是金仙公主主動提出將雲居寺納入其中，要麼更有可能是有足夠影響力的人成功說服她這樣做。

這樣一個重要的事件不可避免地引起了學者們的極大關注。他們注意到——並試圖從若干方面解釋——金仙公主與雲居寺關係的謎團。塚本善隆指出，這一時期的宗教修行者中普遍存在著佛道兼修的現象，以此解釋金仙公主意外地參與了雲居寺的項目。然而，氣賀澤保規提出了一個更具體、更有吸引力的假設，他認為金仙公主可能是通過她的朋友徐嶠（字巨山）接觸到雲居寺的，而徐嶠可能與雲居寺石經項目早期的兩個主要支持者蕭瑀和他的姐姐——蕭皇后有關係。[17]

氣賀澤保規的理論值得認真考慮。然而，在我看來，我們仍然缺乏確鑿證據來證明徐嶠與蕭皇后或她弟弟的關係。此外，即使能夠證明這種關係，我們仍然必須解釋：首先，徐嶠如何能夠對金仙公主具有如此決定性的影響，以至於能夠說動金仙公主採取果敢的行動，說服其兄玄宗給予雲居寺如此大規模的關鍵性支持。而無論以何種標準來看，玄宗都不是佞佛帝王。其次，兩個明顯是有身份、有地位的崇福寺僧人，為什麼要表現出如此大的熱情，護送如此多的佛教藏經前往這個非常邊緣化的寺院。

對於第二個問題，我們可以參考這樣的可能性：智昇和秀璋的寺院——崇福寺——是編纂和抄寫《開元藏》的總部，《開元藏》的副本從這裡分發到全國各地選定的重要寺院，特別是在 738 年重新規劃寺院體系後被稱為“開元寺”的寺院。[18] 除了這個簡單的解釋之外，還有什麼更深層次的原因嗎？在這篇論文中，我將試圖從一個嶄新的

---

[17] 在成功地重新確定了金仙公主墓誌銘的作者徐嶠之後，氣賀澤保規認為他出生於南梁世家，後被西魏統治者遷移到了關中地區。然後，通過將徐嶠的這一家庭背景與蕭瑀和蕭皇后聯繫起來，氣賀澤保規進一步表明，金仙公主可能是通過徐嶠與雲居寺產生關係的。參見氣賀澤保規（前揭）《金仙公主和房山雲居寺石經》。關於徐嶠為金仙公主所撰墓誌銘的易讀版本，參見周紹良等編輯的《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001 年），第 552–553 頁。氣賀澤保規沒有提供令人信服的證據來證明徐嶠家族與蕭氏家族家之間有任何重要的聯繫。此外，他對徐嶠家族起源的猜測也有缺陷。例如，徐嶠的祖先（徐整和他的親屬）在南梁時期被遷往關中，這並不是事實。事實上，徐整的兒子徐綜在陳朝時仍擔任始安（在今廣西桂林）太守，直到隋朝滅陳之後，徐家纔像其他江南望族一樣，受命遷移到關中。參見張九齡為徐嶠的父親徐堅寫的碑文《故光祿大夫右散騎常侍集賢院學士贈太子少保東海徐文公神道碑並序》，收錄於《文苑英華》（臺北：華文書局，1965 年）第 893 卷，第 6 頁下欄至第 7 頁上欄（《全唐文》第 291 卷，第 8 頁上欄至下欄）；在郁賢皓和陶敏編輯、岑仲勉校勘的《元和姓纂》（全 3 冊，北京：中華書局，1994 年）第 205 頁有簡單的討論。

[18] 690 年 12 月 5 日（天授元年十月二十九日），武后宣佈在全國各州和兩京（長安和洛陽）各建一座大雲寺。738 年 6 月 22 日，這些大雲寺被改名為開元寺。參見《唐會要》（上海：上海古籍出版社，1991 年）第 48 卷，第 850 頁。

角度來解決這個老問題。我將探討並闡述這樣一種可能性，即華嚴宗法藏大師（643–712）與雲居寺的可能關係是這一拼圖所遺失的一塊重要的碎片。

I. 697 年法藏訪問雲居寺的可能性

696 年 6 月，當時位於大周帝國東北部的附庸國契丹，在其領導人李盡忠（? –696）和孫萬榮（? –697）的發動下叛亂。武后對這一場突如其來的叛亂感到震驚，迅速派出一支軍隊進行鎮壓。李進忠和孫萬榮是兩個特別狡詐的將領，他們多次挫敗了大周軍隊一系列的軍事進攻和反擊。儘管有好運的眷顧，北突厥新任可汗默啜也及時馳援，武后和她的朝廷仍然花了整整一年的時間纔平息叛亂，這場叛亂也對她的統治和隨後的軍事外交機構產生了非常大的負面影響。

除了在軍事和外交上努力外，武后還熱衷於尋求包括佛教和道教在內的方外助力，以克服這一嚴重的政治和軍事危機。據我所知，她在這方面的努力在世俗文獻中沒有進行任何介紹，衹有兩份宗教文獻簡短提及：一份是為當時一位道教領袖製作的碑銘；另一是新羅文豪崔致遠（857–904）在 904 年完成的法藏傳記。[19] 儘管比道教文獻晚了大約兩個世紀，讓我們先看看崔致遠提供的證據：

> 神功元年（697 年 9 月 29 日至 12 月 19 日），契丹人拒絕屈服於 [大周] 的權威。武后向他們宣戰。武后陛下發佈特別敕令，命令法藏根據佛經中的教義，制止叛軍造成浩劫。因

[19]《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》（下文簡稱《法藏傳》），《大正藏》第 50 冊，第 2054 號，第 285 頁上欄第 16 行至中欄第 3 行。

此，法藏給武后上奏說：“為了消滅和制服兇殘的敵人，請允許我採用‘左道’（即非佛教正統）的方法。”這獲得了武后的批准。法藏大師沐浴更衣之後，建造了一方十一面觀音的道場，在裡面放置了菩薩的造像，開始舉行法事。在短短的幾天內，契丹人看到了無數的軍隊和天神部隊聚集。他們中有人看到觀世音菩薩的形象浮現在天空中，然後慢慢降落到戰場上。

[像] 成群犬羊 [一樣的敵眾] 依次怯戰潰散。不到一個月，[大周軍隊] 就取得了勝利，捷報傳回至 [武后]。武后陛下用一道措辭優美的聖旨來獎勵法藏大師的功績，聖旨中說：“在蒯城城外，戰士們聽到了天鼓的聲音；在良鄉縣中，敵軍看到了觀音的形象。美酒在軍營中散發出甜美的氣息，而神仙般的戰車在軍隊前引領著旌旗。這個 [勝利] 是通過天人的軍隊橫掃 [敵人] 而獲得的，而這一定得到了 [佛陀] 慈悲力量的護佑！”[20]

世俗文獻沒有提到法藏在這一年多的軍事行動中的作用。在此，我們必須注意到，在鎮壓契丹方面發揮了重要作用的武攸宜（卒於 705–710 年間）是武后的堂侄子，[21] 也是法藏的朋友。一年前，法藏曾幫助武攸宜祈雨，從而結束了他轄區的旱災。[22] 這種關係表明，

---

[20]《法藏傳》，《大正藏》第 50 冊，第 283 頁下欄第 16 行至第 25 行：

神功元年，契丹拒命，出師討之。特詔藏依經教，遏寇虐。乃奏曰：“若令摧伏怨敵，請約左道諸法。”詔從之。法師盥浴更衣，建立十一面道場，置光音像行道。始數日，羯虜睹王師無數，神王之眾，或矚觀音之像，浮空而至。犬羊之群，相次逗撓。月捷以聞。天后優詔勞之，曰：“蒯城之外，兵士聞天鼓之聲；良鄉縣中，賊眾睹觀音之像。醴酒流甘於陳塞，仙駕引纛於軍前。此神兵之掃除，蓋慈力之加被。”

[21] 武攸宜是武后伯父的孫子。

[22]《法藏傳》，第 283 頁下欄第 9 行及以後，其中提到武攸宜被稱為建安王。關於他在平息契丹叛亂的軍事行動中發揮的作用，參見《資治通鑑》（北京：中華書局，1976 年），第 205 卷，第 6507 頁及以後。

法藏在鎮壓契丹軍隊方面的作用並非不可能。然而，正是上面引用的武后的詔書和唐中宗為法藏寫的一首讚詩，證實並讚揚了法藏在“摧毀這些魔陣”（很可能是指契丹叛軍）中的作用，[23] 促使我們更認真地思考法藏在平息叛亂中的作用。不可否認的是，法藏似乎確實為解決這一嚴重的社會政治危機做出了貢獻，或者至少人們是這樣認為的。

由於缺乏歷史證據，我們衹能猜測法藏在這一關鍵時刻的實際作用。看來，法藏可能施展了某種形式的黑魔法（據說他向武后推薦了所謂的“左道”），從而讓契丹士兵產生了觀世音菩薩浮在空中的幻覺，嚇跑了一些契丹士兵。[24] 雖然法藏所作所為的效果可能並不像佛教文獻中描述的那樣具有決定性作用和重大意義，但法藏毫無疑問干預了這場危機，並獲得了武后的讚賞。

當然，法藏的此一絕技被證明是他生命中的一個關鍵轉捩點。根據新羅僧人均如（923–973）的說法，法藏的職業生涯在 694 年底或 695 年初遭受了嚴重的挫折，這也就是在于闐譯師實叉難陀（652–710）抵達中國前的一段時間。法藏將“佛陀”詮釋為“假名菩薩”，另一位在高宗和武后時期也很有影響力的佛教僧人復禮（活躍

---

[23] 《法藏傳》，第 284 頁上欄第 23 行至第 24 行（《全唐文》第 17 卷，第 22 頁上欄第 2 行）：“殄茲魔陣”。

[24] 汪悅進（Eugene Wang）認為，在幫助大周軍隊與契丹叛軍作戰時，法藏用一個由十一面鏡子組成的裝置造成了非常恐怖的反射效果。參見 Wang, *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2005), 259. 雖然這種解釋並沒有得到崔致遠所著傳記的支持，在該傳記中，十一面觀音指的衹是十一面觀音，但汪悅進確實提出了法藏打敗契丹軍隊的某種可能策略；這似乎與他的咒術技能有關，正如我在我的著作中所示，法藏在這方面擁有相當高超的技能。參見 Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: the Many Lives of Fazang (643–712)*, Leiden: Brill, 2007, esp. ch. 8.

於 680–705 年間）對此十分惱火，彈劾法藏，指控他鼓吹異端，要求依法懲處。結果，武后下令將法藏流放到江南地區，直到實叉難陀和復禮在翻譯實叉難陀帶到中國的新版《華嚴經·普賢品》的章節時，遇到了難以克服的困難，法藏纔被召回京城。在與法藏合作進行翻譯的過程中，有一次復禮甚至脅迫他修改原文中的一些段落，以符合自己的理論。[25] 雖然除了新羅僧人均如提供的資料外，在其他地方找不到這一記錄，但是法藏很可能被放逐出京城（儘管很短暫），因為法藏沒有參與 693 年和 695 年進行的兩項極其重要的宗教政治項目——翻譯《寶雲經》（*Ratnamegha sūtra*），該項目促成了十卷名為《寶雨經》的漢文文本；以及官修經錄的編纂，其中包括一些在武后主持下新翻譯的來源可疑的經文，並因此將它們納入佛教藏經。[26]

但這次流放是短暫的，因為法藏顯然已經在 697 年到了首都，當時武后向他尋求幫助。有證據顯示，法藏在鎮壓契丹人的過程中

---

[25]《釋華嚴教分記圓通鈔》，收錄於《韓國佛教全書》（全 14 冊，東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員編輯，1979 年至 1984 年，首爾：東國大學校出版部），第 4 冊：第 256 頁下欄第 19 行至第 257 頁上欄第 11 行。

[26] 據信，《寶雨經》中的一些段落是由譯者插入的，目的是為武后的女性統治提供進一步的意識形態支援。該翻譯項目由菩提流支（又名達摩流支 [572?–727]）領導，幾乎涉及當時長安和洛陽的所有主要的佛教僧人。在敦煌寫本（S.2278）出現了這 32 位譯者（包括佛教僧人和朝廷官員，漢人和外國人）的名字；富安敦（Antonino Forte）翻譯了這個完整的列表，*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Author, and Function of the Tunhuang Document S. 6502*，並給予了譯註 (Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976), 171–6; 還可以參見該書的第二版，目前（2005 年）由義大利東亞研究學院（京都）出版。另一個項目，即《大周眾經釋教目錄》的編纂，根據該目錄所附的名單，至少有 70 位主要的僧人學者參與其中（見《大正藏》第 2153 號，第 55 冊，第 15 卷：第 475 頁上欄至第 476 頁上欄）。法藏的名字非常突兀地沒有出現在上述兩份名單中，這一事實有力地表明他當時不在長安和洛陽，作為佛教領袖的顯赫地位和佛教翻譯家的傑出能力，應該使他很有可能被列入這兩項翻譯項目中的任何一項，而當時武后的朝廷和佛教僧團也與這兩個項目利益攸關。

發揮了非常理想的作用後，他與武后的關係迅速得到改善。699 年 11 月 5 日,《華嚴經》新的漢譯本完成後的幾個星期,[27] 法藏就新譯本說法開示，據說此次開示引起了寺院附近的強烈的震動。這使武后非常高興，她下詔讚美這一祥瑞之兆，並下令將其載入史冊。[28] 700 年夏天，法藏和包括實叉難陀及復禮在內的其他著名僧人——可能在武后位於嵩山地區的一個避暑行宮裡——準備新的《楞伽經》譯本。[29] 705 年之交，武后處於生命的關鍵時刻，她將法藏召入宮中，委託他護送法門寺舍利到宮中供奉。這一重要舉措旨在為她的健康祈福，並鞏固她的權力基石，當時由於她的健康狀況不斷惡化，武后的權威正在分崩離析。[30]

崔致遠明確指出，法藏在宣佈戰勝契丹（根據世俗文獻是 697 年 7 月 27 日）的前一個月舉行了這些儀式。[31] 這意味著法藏是在 697 年 6 月被邀請來解決軍事衝突的。較之於提供這一事件的明確時間框架，崔致遠對這些法事的舉行地點介紹是有問題的，需要進一步

---

[27] 關於該日期，參見武后的《大周新譯大方廣佛華嚴經序》,《大正藏》第 10 冊，第 297 號，第 1 頁中欄第 11 行至第 12 行 ;《全唐文》第 97 卷，第 7 頁上欄第 6 行至第 7 行。

[28] 關於這一事件的最早記錄來自法藏首席弟子慧苑（673?–743?）所撰的《華嚴經》注。參見《續華嚴經略疏刊定記》(《卍續藏經》第 5 冊）第 1 卷，第 25 頁第二欄至第三欄。

[29] 武后在為《楞伽經》的新中譯本寫的序言中，提到了實叉難陀和復禮，但沒有提到法藏。參見《新譯入楞伽經序》，收錄於《全唐文》第 97 卷，第 10 頁上欄第 8 行至第 9 行。

[30] 關於舍利供奉，參見 Chen Jinhua, "*Śarīra* and Scepter: Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25/1–2 (2002): 97–103.

[31] 《資治通鑑》第 206 卷，第 6522 頁 :"天冊萬歲二年七月六日 [庚子]"。原文中的日期是庚午。由於萬歲通天二年七月沒有庚午日，我根據"午"和"子"的形近，將庚午改為庚子。

澄清。他給出的薊城和良鄉這兩個地點，分別位於今天陝西的寶雞和北京的房山。叛亂的契丹軍隊從未成功滲透到薊城地區，而是在河北道（在今山東、河北和河南）的一些地區與大周軍隊進行了近距離戰鬥，這些地區包括檀州、平州、定州、易州、趙州，尤其是幽州，這個地方對隋唐王朝的防禦體系有著決定性的意義。[32] 因此，我懷疑，在目前的《法藏傳》中，由於字形相似，“薊”被誤寫為“薊”。“薊”指今天北京大興的一帶，離良鄉很近。[33] 這意味著，如崔致遠所相信的那樣，法藏所施行的神奇法事發生在兩個非常接近的戰場上，而且它們都位於今天的北京境內。

此外，需要注意的是，良鄉正好在雲居寺所在的房山。《遼史》對良鄉的名稱變化作了如下詳細描述：

> [戰國時期]良鄉縣屬於燕國，被稱為中都縣。在漢朝（前206–220），它的名字被改為良鄉縣。它在過去屬於涿郡。在北齊（550–577）天保七年（556年1月28日–556年2月14日）被劃歸為薊縣。在武平六年（575年1月27日–576年2月14日），它恢復了作為獨立縣的地位。唐朝聖曆元年（697年12月20日–700年5月26日）改稱固節鎮。神龍元年（705年1月30日–706年1月18日），它被恢復為良鄉縣。[34]

《遼史》編纂者在這裡把聖曆年號劃歸唐朝顯然是錯誤的。事實上，聖曆年號（697年12月20日–700年5月26日）屬於武后

---

[32] 李松濤的《論契丹李盡忠孫萬榮之亂》，收錄於《盛唐時代與東北亞政局》（王小甫編，上海：上海辭書出版社，2003年），第100–101頁。

[33] 事實上，在北齊時期，良鄉曾一度成為薊縣的一部分（見下文所引《遼史》中的一段話）。

[34] 《遼史》（北京：中華書局，1974年）第40卷，第494頁至第495頁：
良鄉縣：燕為中都縣，漢改良鄉縣，舊屬涿郡，北齊天保七年省入薊縣，武平六年復置。唐聖曆元年改固節鎮，神龍元年復為良鄉縣。

（690–705 在位）的統治時期。《唐會要》的編纂者王溥（922–982）明確指出，改名發生在聖曆元年閏臘月二十九日。[35] 因此，武后在 697 年 7 月成功鎮壓契丹叛亂後，似乎不久就將良鄉改名為固節。它的地位也從“縣”改為“駐防區”（鎮），這強調了它的軍事和戰略重要性。[36] 一部清代地理著作繼續敘述了神龍年代之後良鄉經歷的改名歷史：

> 五代時期（907–959）的［後］唐王朝（923–936）廢除了良鄉這個縣級單位。金代大定二十九年（1189 年 1 月 19 日 –1190 年 2 月 6 日），在此設萬寧縣，以該縣的收入為其轄區的皇陵服務。明昌二年（1190 年 2 月 7 日 –1191 年 1 月 26 日），改名為奉先，隸屬涿州管轄。至元二十七年（1290 年 2 月 11 日 –1291 年 1 月 31 日），改名為房山，繼續由涿州管轄。明朝（1368–1662）時，隸屬於涿州順天府。[37]

據此，在公元 1290 年或公元 1291 年初，良鄉被稱為房山。

儘管崔致遠明確指出了神蹟發生的地點，但他沒有告訴我們法藏是否在洛陽（武后和她的朝廷所在地）舉行了法事，從而將法力作用到數百英里之外。他也沒有說明法藏是否專門去了這兩個戰場附近

---

35 《唐會要》第 71 卷，第 1261 頁。

36 中華書局的《遼史》編輯認為，《遼史》與《舊唐書》的《地理志》和《太平寰宇記》有很大的區別。後兩者都把固節（《太平寰宇記》將之誤寫為國節）記錄為“縣”，而不是《遼史》中所說的“鎮”。參見《遼史》第 40 卷，第 502 頁的編者注第 7 條；關於中華書局編輯提到的《太平寰宇記》，參見《太平寰宇記》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：台灣商務印書館，1983 年至 1986 年）（第 469 冊至第 470 冊），卷六九，第 10 頁上欄。

37 《畿輔通志》（《景印文淵閣四庫全書》第 504 冊至第 506 冊）第 13 卷，第 21 頁下欄：

> 五代唐時徙廢。金大定二十九年，置萬寧縣，以奉山陵。明昌二年更名曰奉先，屬涿州。至元二十七年，又改曰房山，仍屬涿州。明屬順天府，涿州。

的地方舉行這些法事。

幸運的是，一個同時代的銘文資料為崔致遠所遺留下來的這幅殘缺的圖畫提供了一些線索：

> 在 [萬歲] 通天年間(696 年 4 月 7 日 –697 年 4 月 25 日)，契丹人叛亂。詔令 [道士] 前往五嶽，祈求天兵天將的神秘幫助。我們尊敬的大師奉旨去了衡山和霍山，從而得到了 [神靈的] 明顯感應。[38]

這裡所說的大師是大弘道觀主三洞法師侯敬忠（651–718），武后及中宗、睿宗、玄宗時期的道教領袖。在永昌年間（689 年 1 月 27 日 -12 月 17 日），他曾被臭名昭著的懷義（又名薛懷義 [?–695]）強行剃度為佛教僧人。[39] 直到薛懷義於 695 年 2 月 22 日被殺後不久在萬

---

[38]《大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文》，收錄於周紹良等編《唐代墓誌匯編》（上海：上海古籍出版社，1992 年）第 1207 頁："通天年，契丹叛逆。有敕祈五嶽恩，請神兵冥助。尊師銜命衡霍，遂致昭感"。

[39] 雖然他是一個地方小官員的兒子，但侯敬忠的宗教生涯似乎與大唐和大周皇室密切相關。除了上述與武后的關係外，我們還應該注意到，662 年 6 月 22 日（龍朔二年六月一日 [己未]）皇帝頒發特別的詔書，慶祝未來的睿宗李旦（662–716）的誕生之後，侯敬忠成為一名道士。680 年 9 月 21 日（永隆元年八月二十三日），李顯（656–710，未來的中宗）被任命為太子。若干月後，也就是永隆二年（681 年 1 月 25 日至 10 月 26 日），於其舊宅的基礎上建造了弘道觀，他被安置在這個重要的道觀中（關於大弘道觀的建立，見《唐會要》第 50 卷，第 870 頁）。他很快於 696 年被選為該該道觀觀主（可能是在他訪問恒山和霍山之後）。在入住弘道觀之前，侯敬忠曾住在其家鄉鄭州的崇靈觀、位於中嶽（即嵩山）的太一觀和嵩陽觀（可能也在嵩山）。侯敬忠在太一觀的師父是一位道教大師，他在這裡被稱為劉合尊師，顯然就是著名的劉道合（卒於 672 年左右）。高宗為劉道合在嵩山上修建了太一觀，劉道合在 666 年協助高宗和武后在泰山上舉行封禪儀式。參見《舊唐書》第 192 卷，第 5127 頁，《新唐書》第 196 卷，第 5605 頁；雷聞《唐代道教與國家禮儀——以高宗封禪活動為中心》，收錄於《中華文史論叢》，2001 年總第 68 卷，第 62 頁至第 79 頁。關於侯敬忠和懷義的關係，參見：Forte, "The Maitreyist Huaiyi (d. 695) and Daoism"，《唐研究》第 5 期，1998 年，第 20 頁。

歲登封年間（696 年 1 月 10 日至 4 月 6 日），他纔有機會向朝廷提出請求，要求恢復自己在道教的教職。武后同意了他的請求，[40] 顯然是在侯敬忠前去衡山和霍山向武后提供及時幫助前不久。

遺憾的是，這個來自道教方面的重要資料對侯敬忠在平息契丹叛亂過程中的作用介紹得過於簡略。然而，它仍然無可置疑地證明，為了平息契丹人的進攻，武后命令一些道士前往五嶽，祈請居住在那裡的道教神靈對當時發生的軍事衝突進行干預。雖然這一資料衹涉及到道士前往五嶽祈福，但如果我們假設武后在生命垂危時，確實將佛教僧人和道士派往國家的戰略和宗教重地，以祈求佛教和道教神靈的恩典和積極干預，這似乎與事實也相去不遠。

對 696 年或 697 年世俗與宗教權威間的這種重大合作進行基本瞭解之後，我們將其與文獻中法藏在此關鍵時刻為武后所做的服務聯繫起來；可以想像，與侯敬忠被派往霍山和衡山這兩個道教山嶽一樣，法藏至少去了某個對於佛教傳統具有重要意義的地方。既然良鄉和薊城（如果我對“薊城”被誤寫成“蒯城”的說法是正確的）被法藏所祈請的神力所護佑，他舉行這些法事的佛教場所很可能就是雲居寺——可以說是自北齊以來該地區最著名的佛教聖地。[41] 雲居寺與中國的華嚴宗傳統關係密切，這一密切聯繫是由雲居寺的創始人靜琬所締造，這就進一步增強了這一假設的可信度。

受明朝劉侗（? –1634+）和于奕正（活躍於 1615–1635 年）所著《帝京景物略》的影響，學者們普遍認為靜琬是天台大師慧思（515–568）

40　原銘文在此有“願天從還居仙境”（周紹良，《唐代墓誌彙編》第 1207 頁）。我懷疑“願天”二字可能是武后名字“則天”的誤寫。

41　參見劉濟（753?–806?）所著《涿鹿山石經堂記》，收錄於《全唐文》第 526 卷，第 22 頁上欄。

的弟子。[42] 羅炤提出了令人信服的證據，對慧思和靜琬之間的師徒關係提出了強烈的懷疑，並主張靜琬是靈裕（518–605）的弟子，靈裕是道憑（488–559）的弟子，道憑是慧光（491+–560+）的十大弟子之一，而慧光被認為是中國華嚴宗傳統的主要先驅者。[43] 可能是由於這種知識背景，《華嚴經》的漢譯本——《大方廣佛華嚴經》是被選為刻在雷音洞石板上的十九部典籍之一——雖然它並沒有被完整地刻在石板上，而雷音洞是靜琬所監督的石刻工程中最早的一部分。[44]

雖然如此，法藏在 697 年接受使命時，很可能把雲居寺作為平息叛亂、舉行法事的平臺。這表明，他後來一定對雲居寺懷有強烈的感情，因為他所舉行的法事服務被認為對大周軍隊產生了有利的影響，這對他的生涯有著非凡的意義，因為這使他與武后的關係變得異常親密。

如果說我們考察的這些歷史文獻暗示法藏與雲居寺存有關係，那麼法藏與崇福寺的關係又如何呢? 事實證明，雖然法藏與雲居寺關係的部分證據可能仍然是假設性的，但他與崇福寺長期而特別密切聯繫的證據則要更加確鑿。

---

42 《帝京景物略》（北京：北京古籍出版社，1980 年）第八卷，第 347 頁至第 348 頁。唐臨（600–659）的《冥報記》是關於靜琬的最早文獻，也包含了目前關於靜琬的大部分信息，與其他早期資料一樣，沒有提及靜琬的法脈傳承。

43 羅炤的《房山石經之源與靜琬之傳承》，收錄於《文物》，2003 年第 3 期，第 86 頁至第 92 頁。

44 見羅炤《房山石經之源與靜琬之傳承》，第 88 頁至第 90 頁。歸到靜琬名下的關於其雕刻《華嚴經》的計劃的銘文仍然存在。參見北京圖書館金石組和中國佛教圖書文物館石經組所編《房山石經題記彙編》第 10-11 頁。

II. 法藏在崇福寺的寺主身份

大崇福寺原名西太原寺，武后為其亡故的母親榮國夫人（579–670）追獻冥福，在榮國夫人舊宅基礎上建立此寺。[45] 因為榮國夫人於 670 年 8 月 22 日去世，[46] 該寺院肯定是在此後不久建成的。687 年 2 月 19 日（垂拱三年正月初二），西太原寺改名為魏國西寺，690 年 10 月 16 日，武后建立自己的王朝後不久，再次將其改名為大周西寺。似乎在大周王朝宣佈成立之前，也就是在獲得大周西寺這個名稱之前，該寺院已於 689 年 12 月 23 日（載初元年正月初六）或 690 年 1 月 9 日（載初元年正月二十三日）獲得另一個新名稱——崇福寺。705 年 2 月 21 日，大周王朝被廢，大唐復辟後，大周西寺的名稱又改回了崇福寺。[47]

在西太原寺建立後不久，法藏是被派往該寺的僧人之一。法藏碑文的作者閻朝隱（?–713?）在描述法藏與該寺的關係時，使用的是“住太原寺”的說法，意思是“住在或住持”[西] 太原寺。這使得後來的一些佛教資料認為，武后任命法藏為太原寺寺主，這一觀點被現代學者廣泛接受。[48] 但是，這是不可能的，不僅因為當時法藏還是

---

45 見法藏於 712 年去世後不久由閻朝隱（卒於 713 年左右）撰寫的墓誌銘《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》,《大正藏》第 50 冊，第 2054 號，第 280 頁中欄第 15 行至第 17 行；詳見《法藏傳》第 281 頁中欄第 15 行至第 20 行。

46 富安敦在他的著作中討論了確定榮國夫人日期的書信證據：“The Chongfusi 崇福寺 in Chang’an: Foundation and name changes”（下文簡稱《崇福寺》）, *L’inscription nestorienne de Si-ngan-fou: A Posthumous Work by Paul Pelliot* (ed. Antonino Forte, Kyoto and Paris: Scuola di Studi sull’Asia Orientale and Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1996), 456–457.

47 關於東、西太原寺的建立和反復更名的複雜歷史，見富安敦的《崇福寺》。

48 例如，參見《法界宗五祖略記》(《卍續藏經》第 134 冊）第 273 頁第二欄第 14 行；方立天《法藏》（臺北：東大圖書, 1991 年），第 4 頁；方立天《法藏評傳》（北

個沙彌，更重要的是，擔任該寺院寺主的是另一位僧人慧立（615–?）。慧立因為撰寫玄奘法師（602–664）的傳記而聞名。[49]

有證據表明，儘管法藏一生中的大部分時間都屬於崇福寺，但直到 699 年 11 月 5 日（此時他還是作為該寺僧人的身份）[50] 到 703 年 11 月 16 日之間（此時他纔第一次被稱為該寺寺主），他纔成為崇福寺的寺主。[51] 705 年之交，法藏仍擔任寺主職位，當時他奉武后之命率眾前往洛陽迎取法門寺舍利。[52] 這是一個微妙的時刻。當時，

京：京華出版社，1995 年），第 23 頁；Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 46.

[49] 在慧立的傳記中，智昇（《開元釋教錄》第 9 卷，第 564 頁下欄第 8 行）記錄了他作為太原寺寺主的身份，但沒有告訴我們他什麼時候擔任該職務。幸運的是，敦煌寫本 S5319 提供了 671 年 7 月 4 日（咸亨二年五月二十三日）慧立擔任西太原寺寺主的證據；參見池田溫《中國古代寫本識語集錄》第 211–212 頁。鑒於太原寺是在 670 年 11 月 9 日到 671 年 2 月 14 日之間的某個時間建立的（這個時間是由富安敦在《崇福寺》第 457 頁提出的），也就是說，慧立以西太原寺寺主的身份被人所知距離該寺建立的時間不到 8 個月，我們有理由相信，慧立是該寺院的第一位寺主。另一份敦煌寫本顯示，如果不是 677 年 6 月 26 日（儀鳳二年五月二十一；敦煌寫本 S3094［池田溫《中國古代寫本識語集錄》第 231–232 頁］證明了在此日期有一個慧德——似乎是慧立之誤——擔任西太原寺寺主），慧立最遲在 677 年 1 月 29 日（上元三年［應糾正為儀鳳元年］十二月二十一日，因為 676 年 12 月 18 日［上元三年十一月八日（壬申）］發生了從上元到儀鳳的改號）（敦煌寫本 S2956［池田溫《中國古代寫本識語集錄》第 230 頁］）擔任過該職務。

[50] 在一份敦煌寫本（伯希和 P. 2314 號）中顯示了此點，其中包含了新譯《華嚴經》項目的譯者名單副本。拙著中對這些名單進行了總結：Jinhua Chen, "The Location and Chief Members of Siksananda's (652–710) *Avataṃsaka* Translation office: Some Remarks on a Chinese Collection of Stories and Legends Related to the Avataṃsaka Sūtra", *Journal of Asian History* 38/2 (2004): 135.

[51] 法藏擔任大崇福寺寺主最早見於另一份敦煌手稿，即義淨所譯的《金光明經》題記的抄本（斯坦因 S.523 號，日期為 703 年 11 月 17 日［長安三年十月四日］；轉載於 Forte, *Political Propaganda*, Plate XXXIII；池田溫在《中國古代寫本識語集錄》第 263 頁進行了編輯）。在題記中，法藏被稱為"翻經沙門大周西寺寺主"。

[52] 見《法藏傳》第 283 頁下欄第 25 行至第 284 頁上欄第 14 行，其中第 283 頁下欄第 28 行至第 29 行提到了法藏在西崇福寺的寺主職位。

朝廷中的政治內鬥愈演愈烈，以至於出現了突破性的轉捩點——705年2月20日（神龍元年正月二十二日［癸卯］）的政變，導致武后被迫退位，中宗恢復了皇位。正如我在其他地方所表明的那樣，在這一系列激烈的宮廷鬥爭中，法藏與一些親唐的宮廷官員站在一起，密謀清除武后的兩個寵臣張易之（?–705）和他的弟弟張昌宗（?–705）。從某種意義上說，法藏最終成了武后的背叛者。[53] 這又給我們提出了一個問題：705年的政變後，法藏是否被允許繼續擔任西崇福寺的寺主？因為西崇福寺是武后在建立大周王朝之前，於690年10月16日建立的家廟之一，在之後，也成為大周王朝的國家大寺之一。中宗為義淨的一些譯本所寫的序言證實，在政變後，法藏的崇福寺寺主職務至少延續了幾個月。[54] 這樣看來，因為武后已經在政治舞臺中被迫邊緣化，她已經無法決定自己寺院寺主的任免了。那麼，我們能否能夠瞭解，中宗在705年佛經譯本序言中再次確認了法藏寺主身份之後，法藏與崇福寺的關係如何？

儘管崔致遠對法藏在704年到705年之交在崇福寺角色的記敘是正確的，但他在敘述法藏與當時另一個重要寺院——大薦福寺的關係時，似乎存有問題。在閻朝隱撰寫的墓誌銘和崔致遠撰寫的傳記

---

[53] Chen, “More than a Philosopher: Fazang (643–712) as a Politician and Miracle-worker”, *History of Religion* 42/4 (May 2003): 341–52.

[54] 標題為《三藏聖教序》，又稱《大唐中興三藏聖教序》或《大唐龍興三藏聖教序》，這篇序言現在至少有五個版本，最容易獲得的一個版本收錄在《全唐文》（第17卷，第17頁下欄至第21頁上欄）。該文本在佛教學者和唐代專家中是眾所周知的，儘管其創作日期還有待商榷。關於這篇序的最新研究，見前揭有關義淨的拙文；在這篇論文中，我再次確認這篇序寫於705年，儘管我還在努力解決該年代造成的難題，即：為什麼序中說義淨在當時已經完成了200卷的翻譯，而另一方面，根據智昇的說法，義淨在705年祇完成了121或117卷。而富安敦則認為，這篇序寫於當年的盂蘭盆節，也就是神龍元年七月十五日（705年8月8日）。See Forte, *Political Propaganda* (second edition), 185–186 n. 44.

標題中，都將法藏的寺院歸屬定為大薦福寺。閻朝隱祇說法藏是該寺院的大德僧，而崔致遠則說他是該寺院的寺主。[55] 這種對法藏在薦福寺身份的認定，使現代學者認為，除了西崇福寺之外，薦福寺也是法藏常住的另一個寺院。[56] 最近，有學者甚至宣稱，至少在 705 年的政變前夕，法藏就是薦福寺的寺主。[57]

那麼他是什麼時候被派到薦福寺的（顯然是從崇福寺過去的）？當試圖考察這一問題時，我驚訝地發現，儘管法藏被稱為薦福寺寺主，但他與薦福寺的關係祇有兩次被提及——他於景龍二年仲夏（即五月）（708 年 5 月 24 日至 6 月 22 日）在薦福寺主持祈雨儀式，[58] 以及於 712 年 12 月 16 日在薦福寺去世。此外，特別引人注目的是，智昇完全沒有提到 706 年 12 月以後法藏在長安參加義淨的譯經活動，這些譯經活動都是在薦福寺進行的。但是，智昇明確提到法藏參與了義

---

55 閻朝隱所撰的法藏碑文《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》（《大正藏》第 50 冊，第 2054 號）第 280 頁中欄至下欄；崔致遠所撰寫的著名法藏傳記的標題可譯為“已故大德譯師、大唐大薦福寺寺主法藏和尚傳記”。

56 例如，參見湯用彤《隋唐佛教史稿》（北京：中華書局，1982 年 [重印]）第 167 頁；方立天《法藏》（臺北：東大圖書公司，1991 年）第 29 頁。

57 參見孫英剛的論文：《長安與荊州之間唐中宗與佛教》，收錄於榮新江編《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003 年，第 137-138 頁。這篇論文很優秀，但是孫英剛沒有提到此說法的來源。鑒於在這之前，他提到了法藏於景龍二年仲夏（即景龍二年五月 [708 年 5 月 24 日至 6 月 22 日]）在薦福寺主持的祈雨儀式，該儀式轉引自崔致遠《法藏傳》（第 284 頁上欄第 29 行至中欄第 5 行），我認為他是根據同一來源得出這一結論的。然而，儘管在傳記的標題中，崔致遠認定法藏是薦福寺寺主，但在整個傳記正文，他從未作出同樣的認定，更沒有告訴我們他是何時開始擔任寺主職務的。相反，在敘述法藏在 705 年之交（也是孫英剛提到的 705 年政變的前夕）的法門寺舍利供奉活動中的作用時，崔致遠提到法藏是大崇福寺的寺主：“時藏為大崇福寺寺主”（《法藏傳》第 283 頁下欄第 28 行至第 29 行）。難道孫英剛將“大崇福寺”錯看成“大薦福寺”？

58 《法藏傳》第 284 頁上欄第 29 行至中欄第 5 行；討論見：Chen, “More than a Philosopher”, 354.

淨在洛陽福先寺（700 年至 701 年 11 月 7 日，703 年 12 月 10 日至 706 年 11 月 18 日）和長安西明寺（701 年 11 月 26 日至 703 年 11 月 21 日）的譯經活動。[59] 有人可能會提出疑問，智昇是否遺忘了把法藏作為義淨在薦福寺的合作者。為了評估這種可能性，我們需要仔細分析智昇列出的義淨在薦福寺合作者的名單，這些人按其職能可分為以下十組：

i）讀梵本：沙門慧積（生卒不詳），兩位中印度居士李釋迦（生卒不詳）、度頗多（生卒不詳）等等；

ii）證梵本：東印度首領（部落酋長）居士伊舍羅（生卒不詳），等等；

iii）證梵文：罽賓沙門達磨難陀（生卒不詳）；

iv）證梵義：吐火羅沙門達磨末磨（生卒不詳）和中印度沙門拔弩（生卒不詳）；

v）證義：沙門文綱（636–727）、慧沼（651–714）、利貞（生卒不詳）、

---

[59] 關於法藏參與義淨在洛陽福先寺和長安西明寺的翻譯中心，參見《開元釋教錄》第 9 卷，第 568 頁下欄第 5 行。法藏在義淨的西明寺譯場的作用，可以從義淨在這一時期所完成翻譯的幾個題記中得到證實；例如，見義淨翻譯的《金光明經》（於西明寺完成）的題記（日期為長安三年十月四日 [703 年 11 月 17 日]），其中法藏被稱為大周西寺（即西崇福寺）的寺主；參見池田溫《中國古代寫本識語集錄》第 260 頁至第 264 頁；Forte, *Political Propaganda*, Plate XXXIII. 另見《根本說一切有部毗奈耶》的題記（日期為同一天）（其中法藏被認定為同一身份）；參見池田溫《中國古代寫本識語集錄》第 264 頁。

關於法藏沒有參加義淨在長安（薦福寺）的譯事活動，見《開元釋教錄》第 9 卷，第 568 頁下欄第 29 行至 569 頁上欄第 11 行，第 569 頁上欄第 16 行至第 18 行。法藏缺席義淨在薦福寺的譯場，這一點也被義淨在景龍四年四月（710 年 5 月 4 日至 710 年 6 月 1 日）完成的四部譯本的四個題記所證實，即（1）《根本說一切有部尼陀那》，（2）《根本說一切有部尼陀那目得迦》，（3）《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，（4）《浴像功德經》。在所有這些譯經項目中，法藏都沒有作為譯者出現；參見池田溫《中國古代寫本識語集錄》第 272 頁至第 279 頁。

勝莊（新羅僧人，生卒不詳）、愛同（生卒不詳）、[60] 思恒（653–726）等等。

vi）筆受：沙門玄傘（生卒不詳）、智積（生卒不詳）等等；

vii）次文潤色：超過二十名居士學者，其中包括：李嶠（645?–714?）、韋嗣立（660–719）、趙彥昭（?–710+）、盧藏用（?–713）、張說（667–731）、李乂（649–716）、[61] 蘇頲（670–727）等等；

viii）證譯：兩位居士——東印度瞿曇金剛（生卒不詳）、迦濕彌羅國王子阿順（生卒不詳）等等；

ix）監譯：舒國公韋巨源（?–710）、許國公蘇瑰（639–710）等等；

x）監護：嗣虢王李邕（?–727）。[62]

此外，在景龍四年（710 年 2 月 4 日至 710 年 7 月 4 日）正式宣佈出版的十九部佛經中譯本中，有一部是《[根本] 說一切有部毘奈耶》，在該經第一卷的附錄中有一份義淨同事的更詳細名單：[63]

i）讀梵本（或者稱為宣釋梵本）：（1）義淨、（2）慧積、（3）度頗多；[64]

ii）證梵文：（1）達磨難陀、（2）伊舍羅；[65]

---

60 關於這位僧人的簡短傳記見《開元釋教錄》第 9 卷第 571 頁上欄第 6 行至第 11 行。他是著名的天水趙氏家族的成員（法藏的老師智儼也來自該家族），二十歲時捨俗出家，逐漸成為一名出色的律師。

61 原文是“李又”，顯是“李乂”之誤。

62 原文是“嗣虢”，乃“嗣虢”之誤。

63 池田溫《中國古代寫本識語集錄》，第 276–279 頁。

64 在這個名單的最頂端，義淨的職位被稱為宣釋梵本（宣讀和解釋印度原文）和綴文正字（修補譯文和糾正文字）。這二者大概與“讀梵本”和“正字”的職位大致相同。當然，這些都是在他作為“譯主”總職位之外的角色。

65 智昇的名單將兩種不同的職位，即證梵本和證梵文分別賦予達磨難陀和伊舍羅。

iii）證梵義：（1）達磨末磨、（2）拔弩；[66]

iv）綴文正字（或“正字”）：（1）義淨、（2）智積（薦福寺大德律師）（同時也作為“證義”，見下文）、（3）愛同（罔極寺長老律師）[67]（同時也作為“證義”，見下文）；[68]

v）筆受：（1）玄傘（相州禪河寺大德）（同時也作為“證義”，見下文）、（2）李嶠（同時也作為“潤色”，見下文）；[69]

vi）證義：（1）文綱[70]（大崇聖寺大德律師）、（2）慧沼（淄州大雲寺大德）、（3）道琳（洛州崇先寺[71]大德律師）、（4）利明（福壽寺寺主）、（5）思恒（大薦福寺大德律師）、（6）玄傘、（7）勝莊（大薦福寺大德律師）、（8）愛同、（9）懷志（招福寺大德律師）、（10）曇表（西崇福寺大德律師）、（11）崇業（西明寺大德律師）、（12）惠朗（新都寺大德律師）、（13）大亮（觀音寺大德律師）、（14）智積、（15）雲辨（大般若寺大德）、（16）慧傘（生卒不詳；德州大雲寺寺主）、（17）多子（生卒不詳;大安國寺大德）、（18）道珪（生卒不詳；龍興寺大德律師）、（19）彼岸（生卒不詳；西崇福寺大

---

66 在此處，智昇的名單與這份名單完全一致。

67 原文是“反極寺”，顯是“罔極寺”之誤。罔極寺是太平公主（?–713）根據中宗在705年4月9日頒佈的敕令（神龍元年三月十二日，武后死後僅幾個月），在長安的太寧（即大寧）坊為母親武后追獻冥福而建，732年7月3日改名為興唐寺（開元二十年六月初七）。參見《唐會要》第48卷，第846頁。

68 智昇的列表不包括“正字”的職位。

69 在“筆受”職位下，智昇列出了“智積”和“玄傘”，與智昇列表相反，本列表該職位包括“玄傘”和“李嶠”，但不包括“智積”，而智積則被列在“正字”下面。因此，智昇似乎把“正字”理解為“筆受”職位的一部分。

70 原文的“文剛”顯是“文綱”之誤，《宋高僧傳》認為他是長安崇聖寺的僧人。參見《宋高僧傳》（《大正藏》第2061號，第50冊）第14卷，第791頁下欄第15行。

71 原文作“崇光寺”，顯是“崇先寺”之誤。

德律師)、(20)秀璋(西崇福寺大德律師);[72]

vii) 潤色:(1)李嶠、(2)韋嗣立、(3)趙彥昭、(4)劉憲(?-711?)、(5)岑羲(?-713)、(6)崔湜(?-713)、(7)張說、(8)崔日用(673?-722?)、(9)盧藏用、(10)徐堅貞(或為徐堅之誤[659?-729])、(11)郭山惲(?-713?)、(12)薛稷(?-713?)、(13)徐彥伯(?-714?)、(14)李乂、(15)韋元旦(生卒不詳)、(16)馬懷素(657前-716後)、(17)李適(663?-711?)、(18)蘇頲、(19)鄭愔(?-710)、(20)沈佺期(?-713?)、(21)武平一(?-741?)、(22)閻朝隱、(23)符鳳(生卒不詳);[73]

viii) 證譯:(1)瞿曇金剛、(2)阿順、(3)李輸羅(生卒不詳;龍播國);[74]

ix) 監譯:(1)韋巨源、(2)蘇瑰、[75](3)唐休璟(627-712)、(4)韋溫(?-710)、(5)韋安石(651-714)、(6)紀處訥(?-710)、(7)宗楚客(?-710)、(8)蕭至忠(?-713);[76]

x) 書手:(1)趙希令(生卒不詳)、(2)殷庭龜(生卒不詳);[77]

xi) 監護:(1)潘嘉寂(生卒不詳)、(2)劉令植(生卒不詳)、(3)

---

72 智昇提到的六位證義——文綱、慧沼、利貞、勝莊、愛同和思恒——除了利貞之外,都可以在這份名單中找到。"利貞"很可能就是名單中的"利明"。在710年編制此名單時,由於"貞"字犯了韋皇后的父親韋玄貞(?–684)的名諱,因此"利貞"祇能被寫成"利明"。710年韋皇后被處死,並被貶為庶人,該禁忌被廢除,因此,智昇有可能在730年編寫名單時恢復"利貞"的本來面目。

73 智昇提到的"次文潤色"中的七位著名學者——李嶠、韋嗣立、趙彥昭、盧藏用、張說、李乂、蘇頲——也出現在這份名單中。

74 智昇在他的名單中提到的兩位證譯——瞿曇金剛和阿順——都在這裡出現。

75 原文的"環"乃"瑰"之誤。

76 智昇在他的名單中提到的兩位監譯——韋巨源和蘇瑰——都在這裡出現。

77 智昇的名單中不包括該職位的人名。

李邕。[78]

將這份名單與智昇的名單相比較，可以發現智昇的名單不過是這份名單的一個縮略版，因為智昇名單中的所有成員都可以在這份名單中找到。與智昇的名單一樣，這份詳細名單也證明了法藏的缺席。在這份名單中，特別值得注意的是，它包含了二十三位文人的名字——幾乎都是當時在長安的主要士大夫——作為義淨譯場翻譯的潤色者,此外還有八位高級朝廷官員（他們都有公爵的爵位）作為“監譯”（譯事的監督者）。這一事實，再加上另一個事實（即義淨在 710 年出版的 19 部佛經譯本）表明，這份清單不能僅僅被視為是針對律藏經典所涉及的人員名單，實際上，它列出了義淨最後一次出版（也就是在 707 年出版的兩卷本的《藥師琉璃光七佛本願功德經》）佛經譯文以來，[79] 直到 710 年，參與譯事活動的大部分主要成員，甚至是所有的成員。考慮到法藏在當時的特殊威望，以及他當時肯定還健在的事實，從這樣一份非常詳盡的名單上沒有他的名字，我們不得不得出結論：他與義淨在 707 年至 710 年的翻譯活動沒有任何關係。此外，如果我們假設法藏在此期間一直在薦福寺，他不參加義淨的任何譯事活動是不可想像的。因此，對於 707 年至 710 年，他沒有在薦福寺義淨譯場發揮作用，我們必須進一步將之理解為他在這一時期沒有住在該寺院。

---

[78] 我們的名單中沒有明確指出李邕和其他兩二人是“監護”。多虧了智昇，我們知道了李邕的職位。此外，由於在名單上，潘嘉寂和劉令植的名字與李邕（這兩個字更靠近文檔的頂部）的名字呈現方式相同，我假設他們屬於同一職位，並以同樣的身份為義淨的譯場服務。

[79] 翻譯工作是神龍三年夏天（四月至六月）（即 707 年 5 月 6 日至 8 月 1 日）在佛光殿（即佛光寺，中宗在長安的宮廷小寺）完成的。中宗參與譯事，（象徵性地）擔任筆受。參見《開元釋教錄》第 9 卷，第 567 頁下欄第 28 行至第 29 行。

沒有任何文獻記載法藏參與薦福寺義淨譯經活動，與此相反，由智昇提供的證據表明，法藏是設在崇福寺的譯場成員，該譯場由菩提流支（又名達摩流支 [572?–727]）領導，主要致力於翻譯二十六會的《文殊師利佛剎功德莊嚴》（*Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha*），後來形成了三十三卷的中譯本。[80]

那麼，從 710 年，義淨發表這十九部中譯經文，直到景雲二年（711 年 1 月 24 日至 712 年 2 月 11 日），他又發表了十二部中譯經文，這段時間屬於義淨翻譯計劃的最後階段，在這段期間發生了什麼情況呢？在義淨作為佛教翻譯家的最後階段，法藏是否發揮了任何作用？同樣地，根據智昇提供的證據，答案也是否定的。根據智昇的說法，義淨在其翻譯計劃的最後階段的合作者包括：1）曷利末底；2）烏帝提婆 [81] 和其他讀梵本者；3）玄傘；4）智積和其他筆受者；5）慧沼和其他證義者；6）監護薛崇胤。[82] 當然，這不是一個完整的名單。然而，鑒於法藏當時的聲望，如果他真的參與過翻譯項目，他的名字就不會被遺漏。

因此，雖然從 706 年大唐國都遷回長安到 712 年法藏去世，長安當時有西崇福寺和大薦福寺兩個譯場，分別由菩提流支和義淨領導，但法藏似乎主要在崇福寺的譯場工作，既是翻譯大德，又是主持者。那麼，我們就面臨著一個令人困惑的問題：法藏是何時以及如何與薦福寺發生聯繫的，顯然，他與薦福寺的關係如此密切，以至於最終被認為是該寺的常住僧人？

---

[80] 《開元釋教錄》第 9 卷，第 567 頁下欄第 28 行至第 29 行。

[81] 對於這位犍陀羅僧人，參見：Chen Jinhua, “Tang Buddhist Palace Chapels”, *Journal of Chinese Religions* 32 (2004): 123n74.

[82] 《開元釋教錄》第 9 卷，第 569 頁上欄第 11 行至第 18 行。

此時，佛教咒術士僧伽（Saṃgha? [628–710]）的情況引起了我們的注意。我們從他的某個傳記中得知，他是在臨死前不久纔被（從內宮）轉移到薦福寺的，當時他的健康狀況開始急劇惡化，宮廷侍從（也包括中宗）都清楚他即將去世。[83] 那麼，法藏和薦福寺的情況是否也是如此呢？如果我們考慮到如上所述的事實，法藏與該寺院衹有兩次關聯，這似乎是相當可能的。

如果法藏入住薦福寺主要是為了死在那裡，那麼我們如何解釋閻朝隱在碑文的標題中指出他這位去世的朋友是薦福寺的大德僧，而不是崇福寺僧？顯然法藏在其出家生涯的大部分時間（如果不是全部時間）都與崇福寺有關。我認為這樣的認定不僅是因為薦福寺是法藏的去世之地，而且還因為它恰好是一座“御寺”（因此也是大唐最著名的寺院之一），這座寺院原名大獻福寺，是由中宗的舊宅改建的，以為其亡父高宗追獻冥福。[84] 即使法藏最終隸屬於薦福寺（不僅僅

---

[83] 《宋高僧傳》第 18 卷，第 822 頁上欄第 19 行至第 23 行；參見李邕《大唐泗州臨淮縣普光王寺碑》，收錄於《全唐文》第 263 卷第 12 頁上欄第 1 行至第 2 行。雖然李邕明確告訴我們僧伽死於薦福寺，但李邕並沒有說他是在臨終前從皇宮轉移到那裡。另見《神僧傳》（《大正藏》第 2064 號，第 50 冊）第 7 卷，第 992 頁中欄至下欄，根據此書，他在景龍二年（708）短暫地住在皇宮內道場，隨後被轉移到薦福寺。

[84] 關於該寺院的歷史，參見《唐會要》第 48 卷，第 991 頁，《唐兩京城坊考》（北京：中華書局，1985 年）第 2 卷，第 35 至第 37 頁；參見小野勝年《中國隋唐長安寺院史料集成》（全 2 卷，京都：法藏館，1989 年）第 1 卷，第 3 頁至第 10 頁，第 2 卷，第 3 頁至第 8 頁。此地原屬於楊廣（589–618）（即隋煬帝 [604–617 在位]），在武德年間（618 年 6 月 18 日至 627 年 1 月 22 日），被賜予蕭瑀（隋代雲居寺石經工程的主要發起人），作為他的“西園”。蕭瑀的兒子蕭銳（644 後卒）與太宗的女兒襄城公主（?–651）結婚時，在西園中建造了一座邸宅。襄城公主死後，朝廷購買了這座邸宅，並將其賜予給英王（即後來的中宗）。683 年 12 月 27 日（永淳二年十二月四日 [丁巳]）高宗去世，過了一百天（即文明元年三月九日 [辛卯][684 年 3 月 29 日]）；《唐會要》[第 48 卷：第 991 頁] 認為是文明元年三月十二日 [684 年 4 月 2 日]，這實際上是高宗去世之後的第一百零三天），該住宅被改名為大獻福寺（在 35 天前，即嗣聖元年二月六日 [戊午]（684 年 2 月 26 日），中宗被廢黜並流放到房州）。天授元年（690

最後幾個星期或幾個月是在那裡度過的），這段時間也不會很長。此外，鑒於閻朝隱沒有在墓誌銘的標題和正文中認定法藏是薦福寺寺主，我傾向於認為法藏可能從來就沒擔任過薦福寺的寺主（為法藏寫碑文是一種官方行為，在此我假定，如果法藏真的是薦福寺的寺主，閻朝隱不會僅僅把他稱為薦福寺的大德僧）。

那麼，我們如何解釋在現存的四部法藏著作中——至少根據這些著作的若干版本——作為作者，法藏被認定為薦福寺僧？這四部著作是：1）《華嚴一乘教義分齊章》（俗謂《華嚴五教章》）；2）《華嚴經義海百門》（俗謂《義海百門》）；3）《修華嚴奧旨妄盡還源章》（俗謂《妄盡還源觀》）；4）《金師子章》。[85] 關於這個問題，我認為有必要指出，這種標識往往是由後來的編輯者添加的，不一定來自法藏本人，正

年 10 月 16 日至 12 月 5 日），它被改名為大薦福寺。705 年，中宗再次即位後，對該寺進行了修繕，使其開始發揮越來越重要的作用。

[85]《大正藏》版的《華嚴五教章》是以增上寺的《報恩藏》（康熙二年 [1663 年] 印行）的版本為基礎，參校其他三個版本——宗教大學版（寶永三年 [1706 年] 印行）、大谷大學版（慶長十七年 [1612 年] 印行）以及大谷大學版（正應三年 [1290 年]）進行整理。在這四個版本中，祇有 1290 年和 1663 年的版本包含了對法藏與薦福寺的關係的認定。參見《大正藏》第 1866 號，第 45 冊，第 477 頁第 1 條和第 3 條編者注。

關於《義海百門》，大正版是根據德川時期印行的大谷大學版，結合《續藏經》版整理而成。這兩個版本都認定了法藏與薦福寺的隸屬關係："京大薦福寺翻經沙門法藏"。參見《大正藏》第 1878 號，第 45 冊，第 627 頁的編者注第 1 條。

《大正藏》版的《妄盡還源觀》以《報恩藏》版（康熙三年 [1664 年] 印行）為基礎，參考平安時代的寫本（小野玄妙所藏）和德川時代的大谷大學版整理而成。《報恩藏》版稱他為"唐大薦福寺翻經沙門法藏"，而其他兩個版本將"唐"寫成了"京"。參見《大正藏》第 1880 號，第 45 冊，第 637 頁第 1 條和第 3 條編者注。

至於宋代華嚴宗師淨源（1011–1088）在《金師子章雲間類解》中收錄的《金師子章》，《大正藏》編者依據的是印行於萬曆二十年（1592）的《報恩藏》版。然而，鑒於淨源對"唐大薦福寺沙門"這一稱謂的解釋，我們知道，至少在當時，一些《金師子章》的版本已經包含了這樣的稱謂。參見《金師子章雲間類解》（《大正藏》第 1880 號，第 45 冊，第 663 頁上欄第 29 行至中欄第 7 行）。

如博學的日本學者僧人僧濬（1659–1736）正確地指出的那樣，在所有宋代版本的《五教章》中，作為作者，法藏被認定為崇福寺的僧人，而非薦福寺的僧人：

> 此外，所有宋代的版本都包含“京大崇福寺沙門法藏述”（由京城［長安］大崇福寺法藏講述）。在《［華嚴一乘教分齊章］義苑［疏］》（作者道亭［生卒不詳］）、《［華嚴一乘教分齊章］復古［記］》（作者師會［?–1165?］）和其他［版本］中［看到的］將法藏歸屬為大薦福寺的認定，都是由後世之人所做的修改和補充。[86]

總結一下：要麼法藏在臨終前纔遷居到薦福寺，要麼他隸屬於薦福寺的時間很短（否則一定有證據表明他與薦福寺的聯繫，而不是衹有他在那裡去世的簡單事實），在這期間，他可能衹是薦福寺的大德僧，而不是寺主。更有可能的似乎是，法藏曾擔任另一座大寺——大崇福寺（即以前的西太原寺）的寺主，直到 712 年 12 月 16 日去世前不久，他被送到大薦福寺，顯然是希望他在這座皇家寺院裡得到更好的醫療服務，因為這座寺院的資金和設施都遠勝於其他重要寺院。[87]

---

[86] 這段話出自《華嚴一乘教分記輔宗匡真鈔》（《大正藏》第 2344 號，第 73 冊）第 1 卷，第 304 頁上欄第 15 行至第 17 行：

> 又宋本俱云：京大崇福寺沙門法藏述。《義苑》、《復古》等作‘大薦福寺’者，皆後人之改添耳。

吉津宜英在《華嚴一乘教思想の研究》（東京：大東出版社，1991 年）第 148 頁第 27 條注釋中簡要進行了討論。

[87] 還可以考慮其他的可能性。也許薦福寺有特殊機構（臨終關懷機構？），供臨命終的僧人使用。可能由於某種原因，僧人死在崇福寺是不吉利的。也許隸屬於薦福寺是死後的一項殊榮。因此原由，法藏死後被移送也是有可能的。這個問題需要更深入的考察。

III. 法藏和金仙公主的友誼

法藏與金仙公主成為朋友的可能性因為與以下幾個人的關係而得到增強：金仙公主的父親睿宗，其次是金仙公主的姐夫，最後是金仙公主的師父。

目前還不清楚法藏是何時以及如何與睿宗建立聯繫的。他們之間最早的記錄可以追溯到 689 年 2 月 2 日（永昌元年正月初七），當時睿宗命令法藏組織一次大型華嚴法會。[88] 然而，由於當時真正的統治者是睿宗的母親武后，而睿宗衹是他母親的傀儡，睿宗可能衹是名義上襄贊這一盛大的宗教和政治活動；因此，我們遠不能確定法藏當時確實與睿宗建立了真正的聯繫。

我所能檢索到的他們之間記錄下來的最早的確鑿交流，直到景雲二年冬（711 年 11 月 15 日至 712 年 2 月 11 日，即法藏去世前一年）纔發生，當時睿宗將法藏召入宮中，就如何緩解迫在眉睫的旱情將要造成的農業危機徵求他的意見。法藏建議書寫經咒投入終南山悟真寺池塘。據說這個方法很有效，隨即天降瑞雪，大大緩解了旱情。這讓睿宗非常高興，他頒了兩道詔書，對法藏大加讚賞。[89]

睿宗對法藏的高度尊重體現在對待法藏的六十九歲生日（712 年 12 月 4 日，先天元年十一月初二 [丁卯]）上，這是法藏的最後一個生日，因為他十二天後就去世了。睿宗當時已退位給他的兒子玄宗，但他仍以太上皇的身份保留了部分皇權，他給法藏送去了一些禮物，並附上一封相當恭敬的賀信。[90] 睿宗的信充分表達了他對法藏的尊

---

[88] 關於這個華嚴法會的探討，參見：Chen, “More than a Philosopher”, 326–9.

[89]《法藏傳》第 284 頁中欄第 16 行至第 29 行。

[90]《法藏傳》第 284 頁下欄第 2 行至第 7 行。

重和欣賞。這封信絕對不止是一個世俗君主對一位有聲望的宗教領袖的敷衍問候，它傳達了一種非常真誠且個人化的友誼，這種友誼通常衹在兩位密友間纔存在：

> 讓該詔書在華嚴法師面前宣讀：現在，到了十一月，嚴冬當季。我們高興地迎接您的生日帶來的福氣，也很高興迎來您的壽慶。趁著吉日，我們向您表達最大的誠意。我們在此贈送法衣和麵條［作為長壽的象徵］。我們不僅向您呈上“四禪”的滋味，還為您提供“三衣”的資具。[91] 祈望您的壽數像恒河沙數一樣多，您的壽命像劫石一樣長久。霜降時節，天氣轉冷，我們希望您的法體保持舒適和健康。最近我們的通信中斷，這增加了我們對您的思念。讓這封信擬作面對面的交談，儘管筆墨無法［詳盡地］表達我們的感情。[92]

崔致遠繼續告訴我們，為了對法藏為唐朝皇室竭誠服務表示尊重，以及對法藏作為老師的一貫尊重，睿宗向他贈送了二千匹絹，以支付法藏為眾生舉行法事所需的費用。

最值得注意的是，根據博學的日本僧人道忠（1653–1744）的說法，正是因為聽從了法藏的建議，睿宗纔決定將皇位讓給玄宗。[93] 遺憾的

---

91 “四禪”指的是禪修中四個漸進的微妙階段，它們導引禪修者從“色界”投生到“欲界”的四個禪那天界狀態（四禪天［梵文：*caturdhyāna*］）。“三衣”指的是僧人的三件常規服裝：僧伽黎（眾聚時衣）、郁多羅僧（上衣）和安陀會（內衣）。

92 《法藏傳》第 284 頁下欄第 2 行至第 7 行：

> 敕華嚴師：黃鐘應律，玄序登司。欣承載誕之祥，喜遇高祺之慶。乘茲令日，用表單心。故奉法衣，兼長命索餅，既薦四禪之味，爰助三衣之資。願壽等恒沙，年同劫石。霜景微冷，法體安和？近阻音符，每增翹仰。因書代敘，筆不宣心。

93 道忠在他對《法藏傳》的評論《新刊賢首碑正誤》（《大正藏》第 50 冊，第 2054 號）第 288 頁下欄第 1 行中說了這樣的話：“睿宗後讓位養德，皆依法藏之勸導也”。

是，道忠沒有告訴我們這一說法的來源，如果這一說法屬實，它將證明法藏在 712 年的皇權交接中發揮了至關重要的作用，從而開創了中國最繁榮的王朝時代之一。[94]

法藏與睿宗的關係異常密切，這一點從他於 712 年 12 月 16 日（先天元年十一月十四日）去世 5 天後的事實進一步證明，當時不是在位的玄宗，而是已經於三個月前（9 月 7 日）退位的睿宗發佈詔書，讚揚他作為佛教領袖的傑出表現，並下令以官費舉行盛大的葬禮來紀念他的功德。[95]

法藏與睿宗之間良好的私人關係也反映在他與睿宗的駙馬鄭萬鈞（?–740+）的關係上。鄭萬鈞娶了睿宗的第四個女兒李華（字華婉 [687–734]），即永昌公主（在其同父異母兄玄宗登基後被封為代國長公主），她是金仙公主同父異母姊。[96]

法藏曾經應鄭萬鈞的要求，於長安二年（702 年 2 月 2 日至 703

---

[94] 有趣的是，法藏死於 712 年 12 月 16 日（先天元年十一月十四日），也就是睿宗於 712 年 8 月 8 日（延和元年八月初三 [甲子]）正式將最皇位交給玄宗僅四個月後。

[95] 《法藏傳》第 285 頁中欄第 7 行及以後。

[96] 《新唐書》第 83 卷，第 3656 頁。永昌公主的母親姓劉，是劉延景（卒於 689）的女兒。參見《舊唐書》第 51 卷，第 2176 頁。但是，金仙公主和玄宗是由睿宗的另一位妃子竇氏所生。參見《舊唐書》第 51 卷，第 2176 頁；《新唐書》第 76 卷，第 3489 頁。大約在開元二十八年之後，鄭萬鈞為其亡妻寫了碑文（我們知道這一點，因為碑銘提及其長子與某位公主的婚姻就發生在這一年，見張說 [見第 97 條注釋] 的記載）。此銘文保存於《全唐文》（第 279 卷，第 2 頁下欄至第 7 頁上欄），題目是《代國長公主碑》，顯示了永昌公主虔誠的佛教信仰。她熱衷於修佛超過十年；這意味著她在三十歲後不久就開始信仰佛教，因為她在四十八歲時去世。她長期茹素，經常禪修，並喜誦佛經，其中就包括新譯的八十卷《華嚴經》。她曾跪在著名的禪宗大師義福（661–736）面前，接受他的禪修指導，還於金剛三藏座下接受陀羅尼灌頂。金剛三藏可能是金剛智（671?–741）。與永昌公主關係密切的比丘尼包括梵海和慈和。慈和比丘尼隸屬於導善寺，預言永昌公主會投生於兜率天。在遺囑中，永昌公主要求將其封地收入的一半捐給佛寺和道觀。

年 1 月 21 日）在清禪寺為《心經》寫了一篇注解，當時他正從事一個翻譯項目。著名的士大夫張說（667–731）為這篇註解寫了一篇《般若心經贊序》。根據該序，鄭萬鈞將《心經》刻在了一塊石碑上，並將其立於聖善寺的“寶坊”（聖善之寶坊）中。[97] 鄭萬鈞和永昌公主都是虔誠的佛教徒。《太平廣記》以《紀聞錄》（現已佚失）為基礎記載了這樣一個故事：鄭萬鈞和公主的兩個兒子被認為是兩位“天人”的轉世。公主起初無法懷孕，一位名為和和（生卒不詳）的佛教咒術士在收到鄭萬鈞贈送的三千匹絹後，幫助他們產下二子。兩位男嬰同年出生（雖然由於公主的子宮太小，不是雙胞胎），分別叫做潛曜和晦明，都英俊而有才學。[98]

---

[97] 該序保存在《全唐文》第 225 卷，第 10 頁下欄至第 11 頁上欄，並且附錄於《大正藏》版的《般若波羅蜜多心經略疏》（《大正藏》第 33 冊，第 1712 號）第 555 頁上欄第 24 行至中欄第 9 行。該序的結尾兩句是：“國老張說，聞而嘉焉。讚揚佛事，題之樂石”（國家元老張說聽說之後，甚為嘉許。為了歌頌和弘揚佛法，他［張說］將之記錄在石碑上）。這表明這篇序可能不是張說所寫，否則就很難解釋張說怎麼會如此傲慢地自稱“國老”（指退休的大臣或元老；參見：Hucker, Official Titles, 298, no. 3526）。另一種可能性是，最後兩句話可能是由編輯添加的，以下事實支持了這一點。上文所引序言的最後一句話表明，張說是在該註解完成後不久（702）寫下該序的，而張說直到 727 年 2 月 27 日（開元十五年二月二日［乙巳］）纔（奉中宗之命）致仕（見《舊唐書》第 8 卷第 190 頁，《資治通鑑》第 213 卷，第 6777 頁），即法藏為鄭萬鈞寫註 25 年後，也就是法藏去世 15 年後。鑒於聖善寺直到 706 年纔成立，這個墓誌銘至少是在法藏為鄭萬鈞作注的 4 年後纔豎立起來的。

張說寫給鄭駙馬的信仍然存世（《全唐文》第 224 卷，第 13 頁下欄至第 14 頁上欄）。由於鄭萬鈞及其子鄭潛曜分別娶了唐朝兩代皇帝（睿宗和玄宗）的公主，因此，原則上，收信人可以是鄭父或鄭子。然而，考慮到鄭潛曜直到開元二十八年（740 年 2 月 2 日至 741 年 1 月 21 日，即張說死後第十年）纔與臨晉公主結婚，此封肯定是寫給鄭萬鈞的。

[98] 《太平廣記》第 97 卷，第 647 頁至 648 頁。同樣的情節也見於《宋高僧傳》（第 19 卷，第 833 頁中欄至下欄）和《神僧傳》（第 8 卷，第 1003 頁中欄第 22 行至下欄第 2 行）。鄭潛曜以事母至孝而聞名。參見獨孤及（725–777）為讚美他而撰寫的《鄭駙馬孝行記》，收錄於《毘陵集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1127 冊）第 17 卷，第 14

最後，我們應該注意到，金仙公主的道教師父史崇玄（?–713）顯然是法藏的朋友，因為他們曾經共同建造聖善寺，為武后追獻冥福。[99] 根據贊寧的記敘，神龍二年（706 年 1 月 19 日至 707 年 2 月 6 日），聖善寺建設完成後，法藏等 9 位僧人“加五品，並朝散大夫縣公”。[100] 有兩份世俗文獻對這一記敘進行了補充，指出這九名佛教僧人，以及包括史崇玄和葉靜能（?–710）在內的四名道士因同樣的原因受到嘉獎。[101] 四位道士參與這樣的項目是很不尋常的。我推測，他們的主要作用可能是籌集資金，這與史崇玄在為金仙公主和她妹妹建造兩座道觀的過程中所扮演的角色類似。不管史崇玄在聖善寺工程中的所扮演的真正角色是什麼，他與法藏的友誼似乎是毫無疑問的。

頁下欄至第 16 頁上欄;《文苑英華》第 830 卷，第 2 頁下欄至第 3 頁中欄;《唐文拾遺》（臺北：文海出版社, 1979 年）第 21 卷，第 7 頁下欄至第 8 頁下欄。鄭萬鈞在其妻子的碑文中提到，其長子聰（娶了公主）和幼子明分別擔任左右贊善大夫。參見《代國長公主碑》，收錄於《全唐文》第 2794 頁上欄第 2 行至第 4 行。因此，“聰”和“明”一定是潛曜和晦明的字。

99 關於史崇玄作為金仙公主和她妹妹玉真公主共同師父的地位，參見《朝野僉載》（程毅中、趙守儼 [校釋]《隋唐嘉話・朝野僉載》[北京：中華書局, 1979 年]）第 5 卷第 114 頁。金仙公主和她妹妹的入道儀式由史崇玄主持。這個重要的儀式是彬仕禮（Charles D. Benn）優秀專著的主題：Charles D. Benn, *The Cavern-Mystery Transmission: A Daoist Ordination Rite of A.D. 711* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1991). 據信，史崇玄籌集了巨資，為他的兩個皇家弟子建造了兩座道觀。參見《新唐書》第 83 卷，第 3656 頁至第 3657 頁。

100 《大宋僧史略》（《大正藏》第 54 冊，第 2126 號）第 3 卷，第 250 頁中欄第 3 行至第 11 行。

101 《舊唐書》第 7 卷第 141 頁、《資治通鑑》第 208 卷第 6598 頁明確指出該嘉獎是在 706 年 4 月 9 日（神龍二年二月二十二日 [丙申]）宣佈的。

結語

在討論了法藏可能在 697 年夏天訪問雲居寺，他在崇福寺的寺主身份，以及他與金仙公主可能的友誼之後，讓我們考察金仙公主在送經雲居寺項目中的作用，看看是否能夠更好地解釋這些讓人困惑的謎團。

697 年法藏在良鄉地區的任務、其性質和完成的方式（即在聖地向神靈祈禱）強烈地表明，法藏在良鄉的某名山舉行了法事，這座名山很可能是雲居寺所在的白帶山。這就提出了一種奇妙的可能性，即法藏是雲居寺與崇福寺聯繫的主要媒介。740 年護送大量佛教經文前往雲居寺的兩位重要僧人都是來自崇福寺，《開元藏》的目錄，甚至《開元藏》本身都可能都是在崇福寺編輯的。法藏在 699 年 11 月 5 日至 703 年 11 月 16 日之間的某個時間成為崇福寺最有權勢的人物，直到 712 年 12 月 16 日法藏去世，他都與大崇福寺保持了長久的關係，這樣，以上可能性就變得更大了。即使我們承認這些法事不是在雲居寺舉行的，也可能是在雲居寺的周圍舉行的。此外，我們還強調了完成這些法事如何讓法藏獲得武后的青睞，從而極大地改變了他的人生。對法藏來說，這至關重要，這意味著在他的餘生中，房山——白帶山（或更具體地說，雲居寺）一定構成了他內心深處最珍視的記憶之一。

在 697 年的良鄉之行中，法藏可能前往了白帶山甚至去了雲居寺，這次旅行對他至關緊要，結合他生前和死後在崇福寺的顯赫地位，這些因素再加上金仙公主與法藏的友誼，使我認為以下情況相當可能：730 年（法藏去世後 18 年），法藏在崇福寺的同修道友嘗試用一種特殊的方式來紀念他們的前寺主，將新編的開元藏送到與他有

特殊業緣的寺院，這一計劃得到了法藏昔日友好金仙公主的熱情支持，她隨後請求皇兄實現這一計劃。我們應該在此強調秀璋和法藏之間的特殊關係。鑒於秀璋的師父懷素是道成的弟子，而道成是法藏的導師，因此懷素很可能也與法藏交好。儘管如此，秀璋除了是法藏在西崇福寺的同修（和下屬）外，還可能通過懷素這一共同關係與法藏建立了個人關係。

如果對法藏與雲居寺關係的這種重構能夠成立，我們就不得不更多地考慮他在 697 年的使命，其意義至今基本上為世所忽略。這次使命不僅標誌著法藏波瀾壯闊人生的關鍵轉折，而且（儘管法藏沒有活著看到這一切）極大地影響了中世紀東亞土地上有史以來最大膽的文化壯舉之一。如果把它放在更大的歷史背景下，它還顯示了一些非同尋常的影響。

雖然武后政權幸運地在契丹叛亂中倖存下來，但它對武后王朝的後續存在，以及不到十年後恢復的大唐帶來了不可磨滅的影響。這次叛亂對大周或唐王朝的東北防禦系統影響很大，以至於幽州防禦線開始發揮更大的作用，這最終導致了 59 年後的另一次更具災難性的暴亂，幾乎將唐朝連根拔起。[102] 這一次，玄宗遠沒有其祖母那麼幸運。沒有像默啜那樣強大的外邦盟友與他並肩作戰，也沒有像法藏那樣的僧界幹才通過隱秘的、薩滿式的神奇法力為帝國效力。這位蒙塵的皇帝被迫逃到大唐西南一隅，在那裡他不得不等待兩年，直到皇嗣肅宗（756–762 在位）於 757 年派人護送他回長安。具有諷刺意味的是，這次叛亂的罪魁安祿山（703–757）本身就是佛教信徒，

---

[102] 李松濤（《論契丹李盡忠孫萬榮之亂》）對 696 年至 697 年契丹叛亂的深遠影響進行了有趣的討論。

也恰好與雲居寺有關。他在那裡留下的一塊碑文是他信仰的見證，並且流傳至今。[103]

更耐人尋味的是，在契丹人最終在中國北方成功地建立了自己的政權後，907 年，以幽州地區為中心的大遼（907–1125）也迷上了雲居寺及其刻經項目。他們慷慨而持續的贊助將這一項目推到空前的規模和範圍。人們不禁要問：“當遼國統治者對雲居寺刻經項目投入如此巨大的精力和熱情時，他們有沒有想過，一位佛教領袖曾經以這座寺院為平臺，舉辦隱秘法事，對他們的祖先產生了非常不利的後果？”

[103] 參見北京圖書館金石組和中國佛教圖書文物館石經組所編《房山石經題記彙編》第 14 頁。