

北朝晚期的寺院與政治文化

——“國”寺、政區與戰場*

魏斌

武漢大學

摘要：北朝晚期，東西對立政權之間對於佛教鎮護、庇佑功能的“競爭性”需求，還有對於政治合法性的訴求，使得東魏北齊定國寺作為一種帶有王朝信仰色彩的寺院體系，登上歷史舞臺，戰場立寺也成為傳統“京觀”之外的新型政治紀念碑。這種由朝廷統一寺額、分設於天下諸州的“體系性”寺院，兼具宗教場所和地方行政設施兩種功能，成為中國政治史和佛教史上的新現象。隋唐時期的體系性寺院，如隋文帝時期的大興國寺、武則天時期的大雲寺、唐中宗時期的中（龍）興寺和唐玄宗時期的開元寺等，是對東魏北齊時期佛教性政治文化遺產的繼承，延續和發展了整齊化的王朝權力和制度理念。

關鍵詞：國寺、政區、戰場、政治紀念、北朝

中古時期，出現了一種由朝廷統一寺額、分設於諸州的新型寺院景觀。最典型的是武則天載初元年(690)設立的大雲寺、唐中宗神龍元年(705)設立的中(龍)興寺和唐玄宗開元二十六年(738)設立的開元寺。¹ 這種帶有強烈“制度”色彩的寺院體系，建立在王朝國家的地方政區系統之上，實際上兼具宗教場所和地方官府設施兩種功能，成為中國政治史和佛教史上的新現象。²

這種寺院體系的起源，學界往往追溯到隋文帝即位後在“龍潛所經四十五州”設立的大興國寺。³ 而如果以“體系性”作為思考綫索，會發現隋文帝時期的其他一些寺院建置舉措，也有很强的關聯性。如在五嶽之山分別建立寺院，在父親楊忠生前“行幸四處”(隋州、襄州、荊州、并州)立寺，在討滅尉遲迥的相州戰場立寺，以及

* 本文日文稿題為《北朝晩期の寺院と政治文化——“國”寺、行政區と戰場》，由三浦雄城翻譯，刊於佐川英治編《多元的中華世界の形成——東アジアの「古代末期」——》，京都：臨川書店，2023年2月出版），第211-245頁。

¹ 《舊唐書》卷6《則天皇后紀》，北京：中華書局，1975年，第121頁；《唐會要》卷48《寺》，北京：中華書局，1955年，第847、850頁。

² 這種寺院體系也影響到朝鮮半島和日本。日本聖武天皇天平十三年(741)下令在各地設立的金光明四天王護國之寺(國分寺)、法華滅罪之寺(國分尼寺)，十世紀高麗王朝設立的禪補寺、資福寺，均與此有關。正是由於國分寺的關係，日本學界較早開始關注這種寺院體系及其影響，代表性研究如塚本善隆《國分寺と隋唐の仏教政策並びに官寺》，《塚本善隆著作集》第2卷《日中仏教交渉史研究》，東京：大東出版社，1974年，第3-50頁；道端良秀《唐代仏教史の研究》，《中国仏教史全集》第2卷，東京：書苑出版社，1985年，第16-24頁。學界對這種寺院體系有“官寺”、“國寺”等不同指稱，相關學術史梳理，參看聶順新《唐代佛教官寺制度研究》，北京：中華書局，2020年，第5-16頁。該書也是關於這一問題的最新研究成果，對唐代官寺的淵源、形成、運作、影響等均有細緻探討。本文使用的“‘國’寺”一詞，是從大興國寺、定國寺摘出，並非對這種寺院性質的定義。

³ 《續高僧傳》卷28《感通下·釋道密傳》，北京：中華書局，2014年，第1084頁。如後所論，大興國寺與大雲寺在設置方式、“諸州”範圍等方面，存在明顯差異。因此，大興國寺究竟是不是大雲寺的制度淵源，學界頗有爭議，參看聶順新《唐代佛教官寺制度研究》，第20-44頁。

仁壽(601-604)年間分舍利於諸州並起塔供養。⁴這些舉措大都帶有“體系性”特徵。相州戰場立寺雖然祇有一處，却成爲唐初李世民在七處戰場同時立寺的淵源。⁵

“體系性”的建置寺院，並非創始於隋文帝。隨著近年來石刻史料的不斷開掘和發現，東魏北齊時期的多所定國寺已經浮出水面。在戰場建立寺院，高歡、宇文泰時期也早已經有過相關舉措。這就引人思考：兼具宗教場所和地方官府設施功能的寺院體系，究竟是如何起源的？是否有著更早的制度習慣或文化淵源？又體現了怎樣的佛教信仰與王朝國家的關係？本文打算對此試加探討。

一、隋代大興國寺與東魏北齊定國寺

唐代的大雲寺、中(龍)興寺和開元寺，有三個特徵：(1)朝廷在某一時間下令設立；(2)統一寺名；(3)分設於一級行政區(諸州)。武則天以僞撰《大雲經》“盛言神皇受命之事”爲契機，⁶在天下諸州建立的大雲寺，最早同時具備這三個要素，具有重要的起點意義。之後的中(龍)興寺、開元寺，都是對大雲寺的模仿。

大雲寺設立之前，唐高宗乾封元年(667)已經有過一次諸州設寺之舉。本年高宗封禪泰山後，“有景星垂象”，故“制諸州置寺，仍景星爲名”。⁷這次“諸州置寺”是否統一寺額，文獻中有歧異記載。聶

⁴ 《歷代三寶紀》卷12《譯經·大隨》，《大正藏》編號2034，第49冊，《史傳部一》，第107-108頁。

⁵ 參看雷聞《從“京觀”到佛寺——隋與唐初戰場屍骸的處理與救度》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第31輯，上海：上海古籍出版社，2015年。

⁶ 《舊唐書》卷6《則天皇后紀》，第121頁。

⁷ 《全唐文》卷238盧藏用《容州景星寺碑銘》，北京：中華書局，1983年，第2407頁。

順新認為，此次立寺應當是各州根據不同祥瑞分別命名，“隨有嘉祥，用題厥目”，並沒有統一寺額。⁸ 不管如何，這次“諸州置寺”起因與祥瑞有關，而武周革命時偽造的《大雲經》，實際上也是一種特殊的政治祥瑞。大雲寺之設，可以看作是高宗乾封二年“諸州置寺”舉措的延伸和發展。

再往前追溯，就是隋代的大興國寺，設立於隋文帝稱帝之前行經的“四十五州”。《續高僧傳·釋道密傳》云：

尋下敕召送舍利於同州大興國寺。寺即文帝所生之地，其處本基般若尼寺也，帝以後魏大統七年六月十三日，生於此寺中。……帝后果自山東入為天子，重興佛法，皆如尼言。及登位後，每顧群臣追念阿闍梨，以為口實。……乃命史官王劭為尼作傳，其龍潛所經四十五州，皆悉同時為大興國寺，因改般若為其一焉。⁹

四十五所大興國寺之中，現在可考的至少有同州、并州、荊州、隋州、襄州、鄧州、陝州、涇州、虢州等九所。部分寺碑見於金石文獻著錄，如趙明誠《金石錄》卷3就著錄有三通隋代的興國寺碑。¹⁰ 其一為襄州大興國寺碑，李德林撰文、丁道護書，開皇六年(586)正月立；其二為涇州興國寺碑，李德林撰文，開皇十年十二月立；其三僅存題名“隋大興國寺碑”，缺少地點和時間信息。此外，《寶刻

⁸ 聶順新《唐代佛教官寺制度研究》，第45-59頁。

⁹ 《續高僧傳》卷28《感通下·釋道密傳》，第1083-1084頁。相似記載又見於道宣《集古今佛道論衡》卷乙，《大正藏》編號2104，第52冊，《史傳部四》，第379頁。

¹⁰ 金文明校證《金石錄校證》卷3，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，第43、44、47頁。

叢編》卷10引《訪碑錄》提到，同州有李德林撰文的隋興國寺碑，張孝徵書，開皇四年立。¹¹ 同州之寺建於開皇四年，亦見於法琳《辯正論》，可以與碑刻相印證。¹² 值得注意的是，這些大興國寺碑都是李德林撰文，顯然是同一個文本，祇是各地立碑時書丹者不同。但蹊蹺的是，各地寺院立碑時間並不一致，前後相差六、七年之多。這就讓人懷疑：四十五州的大興國寺可能並非同時設立，而是累積形成的。其中時間最早的，應當就是由般若尼寺改名而來的同州大興國寺。這處寺院原本是同州楊忠舊宅和楊堅出生地，“龍潛”意義最為特別。

隋文帝即位後的相關佛教舉措，如五嶽立寺，為父親在四地立寺，相州戰場立寺，以及頒舍利於天下等，詔令見於《歷代三寶紀》、《廣弘明集》等文獻，時間都比較明確。祇有在“龍潛所經四十五州”設立大興國寺之事，相關詔令完全未見記載，原因也許與此有關。¹³ 可惜的是，現存文獻提供的信息太少，此點仍有待進一步確認。

這些大興國寺的共同之處，是“龍潛所經”。有幾所大興國寺與隋文帝的關係較為清楚。如陝州大興國寺則是“皇考武元本生處也，

¹¹ 《石刻史料新編》第1輯第24冊，臺北：新文豐出版公司，1977年，第18261頁。

¹² 法琳《辯正論》卷3，《十代奉佛上篇第三》，《大正藏》編號2110，第52冊，《史傳部四》，第508頁。

¹³ 威斯坦因(Stanley Weinstein)將隋文帝在龍潛所經四十五州建造大興國寺的詔書，繫於開皇五年(《唐代佛教》，張煜譯，上海：上海古籍出版社，2010年，第4頁)。聶順新贊成此說(《唐代佛教官寺制度研究》，第30-32頁)。證據主要是法琳《辯正論》卷3的說法，先是提到開皇四年造大興國寺，“又以太祖往任隋州，亦造大興國寺”，接下來叙開皇五年事，又說“始龍潛之日，所經行處，四十五州，皆造大興國寺”(《大正藏》編號2110，第52冊，第509頁)。但其實法琳並未提到隋文帝是否曾發布過一道在龍潛所經四十五州立寺的詔書。如前所說，各地大興國寺之碑建立時間差別很大。如果是各州遵照同一道詔書在設立寺院的話，按理說不應當出現這種懸殊差異。

故置寺建塔，仰謝昔緣”。¹⁴ 再如襄州大興國寺，本是梁代始建的上鳳林寺：

文帝龍潛之日，因往禮拜，乞願弘護。及踐寶位，追惟往福，歲常就寺廣設供養，仍又改爲大興國寺。¹⁵

荊州大興國寺也被稱作龍潛道場：

昔者隋高作相，因過此寺，遇一沙門，深相結納，當時器重，不測其言。及龍飛之後，追憶舊旨，下詔徵之，其身已逝。敕乃營其住寺，雕其舊房，故有“興國”、“龍潛”之美號也。並出自綸言，帝之別意。¹⁶

襄州、荊州的兩處大興國寺，與同州大興國寺一樣，寺院早已存在。隋文帝曾訪問過兩處舊寺，即位後“追惟往福”、“追憶舊旨”，改額爲大興國寺。可惜由於僧傳記事含糊，楊堅究竟何時到訪過這些地方，並不確定。如荊州大興國寺，楊堅“作相”是在大象二年（580）宣帝去世之後，此後很快代周建隋，並沒有離開過長安，僧傳記事明顯有問題。周武帝即位後，楊堅曾出任過隋州刺史。建德（572-577）年間率水軍“破齊師於河橋”，後從周武帝平齊，與宇文憲“破齊任城王高鎋於冀州，除定州總管”，之後又出任過亳州總管。¹⁷ 大象二年被

¹⁴ 《續高僧傳》卷28《感通下·釋法朗傳》，第1108頁。

¹⁵ 《續高僧傳》卷28《感通下·釋明誕傳》，第1088頁。

¹⁶ 《續高僧傳》卷10《義解六·釋慧最傳》，第363頁。

¹⁷ 《隋書》卷1《高祖紀上》，北京：中華書局，1973年，第2頁。法琳《辯正論》卷3提到，隋文帝曾在亳州造天居寺，《大正藏》第52冊，第509頁。

任命為揚州總管，但沒有到任。也就是說，單純從本紀來看，隋文帝的州郡任職並不多。如果算上赴任或征伐“途經”之州，設立大興國寺之州，或許還會有蒲州、晉州、相州、滑州、鄭州、洛州、汴州等。

令人感興趣的是，隋文帝即位後似乎還設立過“興國玄壇”。《大唐創業起居注》卷1記載，大業十三年(617)六月：

丙申，突厥柱國康鞘利等并馬而至，舍之於城東興國玄壇。鞘利見老君尊容皆拜。道士賈昴見而謂同郡温彥將曰：“突厥來詣唐公，而先謁老君，可謂不失尊卑之次。非天所遣，此輩寧知禮乎？”¹⁸

據此，隋末晉陽城東有“興國玄壇”，供有老君像，有道士，顯然是一處道教設施。《永樂大典》本《太原志》“興國玄壇”條注云：“隋開皇二年置，在潛丘上。唐為開元觀，在尚信坊。”¹⁹這個說法亦見於《太平寰宇記》，稱并州晉陽縣東南三里有潛丘，隋文帝開皇二年(582)“於其上置大興國觀”。²⁰兩種地志均稱興國玄壇(大興國觀)建於開皇二年，言之鑿鑿，依據的或許是當時觀中遺存的碑刻。如果兩種地志記載可信，晉陽興國玄壇的建立時間就早於同州大興國寺。這一點很值得注意。²¹

¹⁸ 《大唐創業起居注》卷1，上海：上海古籍出版社，1983年，第13頁。

¹⁹ 《永樂大典方志輯佚》第1冊，馬蓉等點校，北京：中華書局，2004年，第285頁。

²⁰ 《太平寰宇記》卷40《河東道一·并州》平晉縣“潛丘”條，北京：中華書局，2007年，第848頁。

²¹ 《歷代崇道記》稱隋文帝於“都下畿內造觀三十六所，名曰玄壇，度道士二千人”(《道藏》第11冊，文物出版社、上海書店出版社、天津古籍出版社，1988年，第1頁)。該記又稱，吳主孫權曾在建業造興國觀，但孫吳時期道館(觀)修道尚未出現，此說難以為據。

這些以“興國”命名的寺院，有些是位於城中，如并州大興國寺，該寺在楊諒叛亂和李淵起義時，都曾被作為軍營使用。²² 有些是建在城外的山中，如襄州、涇州、陝州等地的大興國寺，後來也成為隋文帝分舍利供養的寺院。興國玄壇是在城東潛丘。不管如何，設立於四十五州的大興國寺，應當都是當地很重要的佛教場所。特別是由朝廷統一命名寺額的做法，更在地方上造就了一種統一性、制度性的宗教和政治紀念氛圍，成為隋王朝政治合法性和皇帝神聖性的展示之場。

從統一寺額、多州並存兩個要素來說，更早的東魏北齊定國寺已經如此。目前可考或存疑的東魏北齊定國寺，一共有七所，分別位於鄴城、晉陽（并州）、定州、洛州、建州、兗州、濟州。²³ 下面結合相關史料，考證梳理如下：

鄴城定國寺 也被稱作大定國寺。據稱是東魏遷鄴後高歡利用南臺改建而成，“作磚浮圖極高，其銘即為溫子昇文”。²⁴ 後來長期擔任昭玄大統的釋法上，東魏興和三年（541）入鄴，先是擔任沙門都，“居大定國寺而充道首”。²⁵

²² 據《續高僧傳》卷18《習禪三·釋洪林傳》記載，寺內僧人超過一百人（第690頁）。并州大興國寺至唐初仍存，唐太宗李世民有《謁并州大興國寺》、《詠興國寺佛殿前幡》等詩，推測可能作於貞觀十九年（645）。該寺後來改名為崇福寺，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》提到：“太原府大唐興國太崇福寺中高祖神堯皇帝起義處，號令堂請安置普賢菩薩像一鋪”，《大正藏》第52冊，《史傳部四》，第837頁。日僧圓仁停留太原時，曾到訪過該寺，《入唐求法巡禮行記》卷3開成五年七月十五日記載：“次入崇福寺，巡禮佛殿。閣下諸院，皆鋪設張列，光彩映入，供陳珍妙。傾城人盡來巡禮，黃昏自憩。”上海：上海古籍出版社，1986年，第134頁。

²³ 學界以往對東魏北齊定國寺關注較少，管見所及，僅有聶順新對其中六所做過簡單的梳理介紹；見氏著《唐代佛教官寺制度研究》，第33-35頁。

²⁴ 《太平寰宇記》卷55《河北道·相州安陽縣》“南臺”條，第1136頁。

²⁵ 唐開元七年《大唐鄴縣修定寺傳記碑》，釋文參見郝飛雪《安陽修定寺兩通唐碑

并州定國寺 據《北齊書》卷39《祖珽傳》，該寺“新成”後，高歡曾詢問陳元康、溫子昇說：“昔作《芒山寺碑》文，時稱妙絕，今《定國寺碑》當使誰作詞也？”後面還要提到，溫子昇撰《芒山寺碑》，應當是在武定元年(543)邙山之戰後，并州定國寺的建立時間顯然要晚於此。《永樂大典》本《太原志》稱，并州定國寺就是後來的天龍山天龍寺，依據是天龍山石窟的一處銘文：“齊皇建中，并州定國寺僧所造。”²⁶但銘文祇是說“并州定國寺”僧人建造石窟，並不意味著“并州定國寺”就在天龍山。《永樂大典》本《太原志》又記有“大興國寺”一條，稱：“本齊興國寺，隋世增大之。寺門外有晉王廟碑，第二佛殿內有隋煬帝及蕭后塑容，後簷有李百藥大業十年碑，又有謝偃高閣銘。”²⁷北齊時代未見有興國寺，從“隋世增大之”來看，應當是隋代的并州大興國寺。該寺位於晉陽城內，懷疑是沿用了周武帝滅佛時被毀壞的北齊并州定國寺舊址。

定州定國寺 見於河北省靈壽縣幽居寺(一名祁林院)保存的北齊天保八年(556)趙郡王高叡造寺塔碑刻兩種。一種有碑額，寺名被刻意磨去，碑文中提到了“定州定國寺禪師僧爛”；一種末尾有“定國寺主慧照”等題名。²⁸或以為該寺就是北齊定州定國寺，寺主為慧照，如《八瓊室金石補正》等就將兩種碑刻著錄為《高叡定國寺塔銘碑》、《高叡修定國寺頌》。²⁹但碑文對寺院名稱及其由來其實有一些說明——

的再發現》，《中原文物》2018年第4期。另參拙撰《山居的昭玄大統——歷史圖景與考證邏輯》，《新史學》第14卷，2021年，第135-155頁。

²⁶ 《永樂大典方志輯佚》第1冊，第230頁。

²⁷ 《永樂大典方志輯佚》第1冊，第230頁。

²⁸ 毛遠明《漢魏六朝碑刻校注》第8冊，第405、400-401頁。

²⁹ 《八瓊室金石補正》卷20，《石刻史料新編》第1輯第6冊，第4308-4313頁。《趙郡王高叡定國寺塔銘碑》碑額為“大齊趙郡王□□□之碑”，缺失的三個字就是寺名。

“□聞道場，攝心回向，隨喜供設，爲福田□。因以其寺，名粵□□。宣尼論至道之時，乃有斯稱；軒轅念天師之教，且苻令旨”。此處出現的寺院名稱同樣被有意磨去，³⁰但從解釋文字來看，寺名顯然與“定國”無關。推測“定國寺主”慧照可能跟天龍山的“并州定國寺僧”題名類似，祇是隨從定州刺史高叡參與了這次造寺立碑活動。

洛州定國寺 見於東魏武定三年(545)的《洛州報德寺造玉像碑》，碑側題名有“洛州沙門都定國寺主慧珍”。³¹

建州定國寺 明代朱載堉《羊頭山新記》提到，羊頭山清化寺“建自後魏孝文帝太和之歲，初名定國寺，北齊改名弘福。隋末寺廢。唐武則天天授二年重建，改今額。有碑，乃唐鄉貢明經牛玄敬撰並書”。³²朱載堉提到的武則天天授二年(691)碑，2001年清理清化寺遺址時被發現，額題“澤州高平縣羊頭山清化寺碑”。碑文殘泐頗甚，可辨內容有“行禱山林□營寺宇額題定國義取寧邦□□後齊□□□轉”云云，³³“寧邦”與“定國”相對，據此該寺有過定國寺之名。朱載堉《羊頭山新記》記述清化寺早期沿革，根據的就是這通碑刻。如果這個說法可靠的話，就把定國寺的出現時間上推到北魏孝文帝之時。但羊頭山清化寺沿革存在諸多疑點，唐碑的說法是否可信，仍不確定。

³⁰ 清末見於著錄時已經如此。《高叡修定國寺頌》最後的題名之中，“定國寺主慧照”之後爲“□□□□□主僧實”，缺失的文字中可能也包括寺名，換言之，“□□□主僧實”或許纔是這處寺院的寺主。該寺碑刻多處涉及寺院名稱處均被磨去，顯然是有意爲之。

³¹ 端方《匋齋藏石記》卷9，《石刻史料新編》第1輯第11冊，第8066頁。

³² 《律學新說》卷2附錄《羊頭山新記》，《樂律全書》第二冊，上海：商務印書館，1931年，第42頁。

³³ 高平金石志編纂委員會《高平金石志》第一編《炎帝文化類》“澤州高平縣羊頭山清化寺碑”條，北京：中華書局，2010年，第6-8頁。該碑今存於神農廟（原中清化寺—六名寺）中。

兗州定國寺 即兗州瑕丘縣普樂寺，是隋文帝仁壽二年(602)分舍利於天下起塔供養之寺，《釋氏六帖》云：“高禹(齊)朝定國寺，又名普樂寺，開皇年改。”³⁴

濟州定國寺 2016年，山東省東阿縣大秦村南水北調續建工程考古發現一處寺院遺址，出土銘文碑刻多種，其中有一件北魏永熙三年(534)碑刻，報導稱之為功德碑，提到“定國寺主、寺都維那”。³⁵該處寺院遺址位於北魏濟州治所碭礪城(今在平縣高垣墻村)東南六公里左右。由於正式發掘報告尚未公布，此處遺址是否就是定國寺，尚難確定。

這些位於鄴城、晉陽和五個州的定國寺，有些是在城中，有些則不太確定。鄴城和晉陽的大興國寺，地位重要。定州、洛州等地的定國寺主，從碑刻題名來看也都具有僧官身份。遺憾的是由於史料不足，這些定國寺相互之間的關係如何，不太清楚。從建置時間來看，鄴城、晉陽的兩所建於東魏時期，且鄴城之寺要早於晉陽。

如前所說，羊頭山唐碑將定國寺淵源追溯到更早的北魏孝文帝時期，但存在疑問。有意思的是，法琳《辯正論》稱，北魏道武帝天興元年(398)曾下詔，“於京邑建飾容範，修整寺舍”，“又於虞虢之地造十五級浮圖，起開泰、定國二寺”。³⁶這也是目前能夠看到的“最早”的定國寺。但這條記載明顯存在問題。道武帝時期，位於中條山之南的“虞虢之地”，並不在北魏政權控制之下。天興五年北魏曾在蒙坑

³⁴ 《釋氏六帖》卷21《寺舍塔殿部》，杭州：浙江古籍出版社，1990年，第439頁。

³⁵ 李寶軍等《山東東阿大秦村發現北朝至五代寺廟和行宮遺址》，《中國文物報》2017年9月22日。

³⁶ 法琳《辯正論》卷3《十代奉佛上篇第三》，《大正藏》編號2110，第52冊，第506頁。

附近大敗後秦軍，但並沒有乘勝進攻蒲阪。³⁷ 因此，道武帝在“虞虢之地”建造浮圖，應為虛妄之詞。³⁸ 就目前的史料來看，北魏時期是否已經有定國寺，仍祇能存疑。

定國寺之外，北齊鄴城和趙州都有莊嚴寺。鄴城莊嚴寺建於天保九年(558)，是高洋賜死清河王高岳後，改建高岳城南宅舍而成。³⁹ 趙州莊嚴寺之碑為魏收撰文，時間可能是在河清(562-565)末年至天統(565-569)初年。⁴⁰ “莊嚴”作為寺名使用較為廣泛，建康也有莊嚴寺，東魏北齊時期莊嚴寺是否也形成了分布於多州的統一寺額寺院，由於史料太少，難以詳論。至少就現存的相關文獻來看，這種統一寺額、諸州並存的寺院，暫時仍祇能追溯到東魏北齊時期的定國寺。⁴¹ 考慮到定國、興國兩種寺名的相似性，認為二者之間存在某種淵源關係，應當並非過於武斷的推測。

³⁷ 《魏書》卷2《太祖紀》，北京：中華書局，1974年，第40頁。

³⁸ 《魏書》卷114《釋老志》載有法琳提到的天興元年詔書，祇是提到“於京城建飾容範，修整宮舍，令信向之徒，有所居止”，又說：“是歲，始作五級佛圖、耆闍崛山及須彌山殿，加以續飾。別構講堂、禪堂及沙門座，莫不嚴具焉。”(第3030頁)沒有提到在“虞虢之地”建造浮圖和寺院。

³⁹ 《北齊書》卷4《文宣帝紀》，北京：中華書局，1972年，第66頁；《北史》卷51《清河王岳傳》，北京：中華書局，1974年，第1848頁。關於東魏北齊鄴城寺院情況，參看諏訪義純《鄴都仏寺考》，《中國中世仏教史研究》，東京：大東出版社，1988年，第294-323頁。

⁴⁰ 王利器《顏氏家訓集解》卷6《書證》，北京：中華書局，1993年，第498頁。魏收碑文撰於顏之推卸任“趙州佐”(趙州功曹參軍)還鄴城之後，而顏之推任趙州佐，是在河清末年，他在趙州任職時間不太長；見《北齊書》卷45《顏之推傳》，第617頁。

⁴¹ 《歷代崇道記》稱，北魏太武帝曾“敕令天下造太平觀共二百七十五所，度道士一千三百人。帝受策，改太平真君元年，仍令四方內外上書言太平真君皇帝陛下”(《道藏》第11冊，第1頁)。這個太平觀體系不見於其他文獻記載。如前所說，《歷代崇道記》記述唐以前道觀建置多有誇張，未足為據。本條蒙游自勇兄提示，謹致謝意。

二、寺院與政區

大雲寺設立後，各寺“藏《大雲經》，使僧升高座講解”，⁴² 承擔著在各地宣講《大雲經》和武周政治合法性的功能。中（龍）興寺觀與唐中宗復位有關。天寶三載（744），玄宗令“兩京及天下諸郡於開元觀、開元寺，以金銅鑄玄宗等身天尊及佛各一軀”，⁴³ 開元寺觀由此進一步成爲地方官員禮敬皇帝御容、展示玄宗皇帝神聖性的重要場所。總之，唐代的這些體系性寺院，實際上已經成爲王朝政治文化的一部分。

最有代表性的，是唐代諸州寺觀的國忌行香制度。《唐會要》卷50《雜記》載開元二十七年（739）五月二十八日敕云：

祠部奏：“諸州縣行道散齋觀寺，准式以同華等八十一州郭下僧尼道士女冠等，國忌日各就龍興寺觀行道散齋，復請改就開元觀寺。”敕旨：“京兆河南府宜依舊觀寺爲定，唯千秋節及三元行道設齋宜就開元觀寺，餘依。”⁴⁴

國忌日、千秋節和三元節等特定日期，諸州需要舉行在官寺設齋祭祀的儀式活動，敕文處理的就是活動地點在“舊觀寺”（龍興寺觀）和“新觀寺”（開元寺觀）之間如何取捨的問題。⁴⁵ 這些儀式活動既是信仰行爲，也是地方官府的制度性行爲。

⁴² 《資治通鑒》卷204 武則天天授元年十月，北京：中華書局，1956年，第6469頁。

⁴³ 《唐會要》卷50《雜記》，第880頁。

⁴⁴ 同上，第879頁。

⁴⁵ 參看聶順新《唐代佛教官寺制度研究》，第178-182頁。

隋代的大興國寺體系與隋文帝“龍潛”有關，也有明顯的政治紀念性。據前引《續高僧傳·釋明誕傳》，隋文帝到訪過襄州上鳳林寺（大興國寺），即位後“追惟往福，歲常就寺廣設供養”，雖然提到了“歲常”，但看起來更像是個人供養行爲。⁴⁶ 稍具可比性的是隋文帝的五嶽立寺。⁴⁷ 五嶽祭祀作為王朝政治文化象徵，原本有祠廟存在。隋文帝在五嶽分別建立寺院一所，形成了祠廟、寺院並存的狀態，是寺院被整合入國家祭祀體系的一個表現。⁴⁸ 這些五嶽之寺，可能會承擔著制度化的官方佛事活動。

唐代的幾種統一寺額寺院，是在天下“諸州”普遍設立的，⁴⁹ 此點與隋代大興國寺存在很大差異。後者設立於隋文帝“龍潛所經”的四十五州，是以個人實際經歷為出發點的“選擇性設立”舉措，強調的是這些地點與帝王或被紀念者之間的聯繫。五嶽立寺、為父親楊忠在四個地點立寺，也都是帶有某種“選擇性”。

開皇元年隋文帝為父親楊忠在四地建立寺院時頒布的詔書，也是由李德林撰寫，幸而保存在《廣弘明集》、《歷代三寶紀》等文獻之中。詔書先是敘述楊忠生前在襄陽、隋郡、江陵、晉陽四地征戰的功勳，

⁴⁶ 《金石錄》卷 22（第 384 頁）簡略提到了襄州大興國寺碑碑陰，說：“今碑陰又有襄州鎮副總管柳止戈以下十八人姓名，字畫尤完好，歐陽公所未見也。”可見襄州官員參與了興國寺立碑活動。但碑文反映的祇是立碑時的情況，“歲常”如何進行，並不清楚。

⁴⁷ 《歷代三寶紀》卷 12《譯經·大隨》，第 107 頁。

⁴⁸ 唐玄宗時期，在道士司馬承禎的建議下，又在五嶽分別建立真君祠，進一步形成神祠、寺院、真君祠共存的五嶽祭祀和信仰格局，參看雷聞《郊廟之外——隋唐的國家祭祀與宗教》，第 166-200 頁。

⁴⁹ 所謂“普遍”，指詔令中提到在“諸州”設立。但實際上由於各州情況不同，也仍然會有一些州不在其列。唐德宗貞元五年（789）八月十三日處州就上奏說，“當州不在行香之數”，朝廷因此下發敕旨，推廣到“天下諸上州”，《唐會要》卷 50《雜記》，第 879-880 頁。

接下來說：

積德累功，福流後嗣。俾朕虛薄，君臨區有。追仰神猷，事冥真寂。降生下土，權變不常。用輪王之兵，申至人之意。百戰百勝，爲行十善。故以干戈之器，已類香華；玄黃之野，久同淨國。思欲崇樹寶刹，經始伽藍，增長福因，微副幽旨。昔夏因導水，尚且銘山；周曰巡遊，有聞勒石。帝王紀事，由來尚矣。其襄陽、隨州、江陵、晉陽，並宜立寺一所，建碑頌德。⁵⁰

詔書表達的有兩層意思。其一是“帝王紀事，由來尚矣”，屬於政治層面，也就是把建寺立碑看作是帝王紀功碑傳統的延續。詔書認爲，楊忠生前“周室勃興，同心匡贊。間關二代，造我帝基”，⁵¹是隋朝建立的政治基礎。其二則是“增長福因，微副幽旨”，屬於佛教信仰層面，即通過建寺之功德，爲父親祈福。換言之，這次在襄陽、隋郡、江陵、晉陽四處“選擇性”地點立寺，兼具紀功和祈福兩種意圖。

與之相關的，還有并州武德寺。《續高僧傳·釋慧覺傳》：

大隋受禪，闡隆像法。以文皇在周，既摠元戎，躬履鋒刃，兵機失捷，逃難於并城南澤。後飛龍之日，追惟舊壤。開皇元年，乃於幽憂之所置武德寺焉。地惟泥濕，遍以石

⁵⁰ 《廣弘明集》卷 28《隋文帝爲太祖武元皇帝行幸四處立寺建碑詔》，《大正藏》編號 2110，第 52 冊，《史傳部四》，第 328 頁；《歷代三寶紀》卷 12 所錄頗有刪節，第 107 頁。

⁵¹ 《廣弘明集》卷 28《隋文帝爲太祖武元皇帝行幸四處立寺建碑詔》，第 328 頁。

鋪，然始增基，通於寺院，周閭千計，廊廡九重，靈塔雲張，景臺星布。⁵²

并州武德寺的建立之地，是隋文帝當年兵敗後的落難之所。此事應指北周武帝伐齊時的晉陽之戰，當時齊軍在安德王高延宗率領下奮力抵抗，開始曾大敗周軍，周武帝“左右略盡”，“崎嶇僅得出”，⁵³“既搃元戎”的楊堅，當時也在敗軍之中。後來纔反敗為勝。大概這次經歷非常難忘，所以他在即位後“追惟舊壤”，於該地建立武德寺。該寺在隋代與大興國寺並稱，是晉陽的著名寺院。後來楊諒叛亂時，“招募軍兵，繕造牟甲，以興國寺為甲坊，以武德寺為食坊”。⁵⁴總之，隋文帝即位後對於在父親和自己早年的經歷之地，看起來頗為重視。在這些地點立寺，一方面是“追惟往福”，另一方面如李德林詔書所說，是“帝王紀事，由來尚矣”，強調帝王行經之地的空間紀念意義。

值得注意的是，在帝王即位以前曾經的行歷之地建立相關紀念設施，這種做法至少可以追溯到西漢。《漢書·韋玄成傳》：

初，高祖時，令諸侯王都皆立太上皇廟。至惠帝尊高帝廟為太祖廟，景帝尊孝文廟為太宗廟，行所嘗幸郡國各立太祖、太宗廟。至宣帝本始二年，復尊孝武廟為世宗廟，行所巡狩亦立焉。凡祖宗廟在郡國六十八，合百六十七所。⁵⁵

西漢初期已經有各地設立太上皇廟的做法，但主要是諸侯國，

⁵² 《續高僧傳》卷12《義解八·釋慧覺傳》，第423頁。

⁵³ 《北齊書》卷11《安德王延宗傳》，第150頁。

⁵⁴ 《續高僧傳》卷25《護法下·釋曇選傳》，第931頁。

⁵⁵ 《漢書》卷73《韋玄成傳》，北京：中華書局，1962年，第3115頁。

屬於各諸侯國的宗廟。之後則擴大到“行所嘗幸郡國”建立太祖、太宗之廟，形成了一個分布於郡國的帝王祠廟祭祀體系。大概是由於祭祀上的繁瑣和花費，後來韋玄成曾建議取消這些郡國的帝王廟，但很短時間內又被恢復。此外，東漢時期由於光武帝劉秀在河北即位，明帝出生於元氏縣，當地也建有千秋壇、始生堂這樣的紀念設施。⁵⁶ 從性質上說，兩漢時期的這些帝王祭祀設施，特別是在“行所嘗幸郡國”建立的紀念性祠廟，與隋文帝為父親在四處征戰之地立寺，以及為自己在“龍潛所經四十五州”建立大興國寺，有著很强的可比性。祇不過前者是傳統的祖先和帝王祭祀，後者則呈現為佛教信仰形態。

隋文帝統治末期頒舍利於天下諸州，又形成了一個較之大興國寺體系規模更為龐大的“舍利”寺院體系。王劭《舍利感應記》云：

皇帝以仁壽元年六月十三日，御仁壽宮之仁壽殿，本降生之日也。歲歲於此日，深心永念，修營福善，追報父母之恩。故迎諸大德沙門，與論至道。將於海內諸州，選高爽清淨三十處，各起舍利塔。⁵⁷

三十所寺院之中，有十七州的寺院是隋文帝自己選定，另外的十三州則是“就有山水寺所前起塔”，“山舊無寺者，於當州內清淨處起塔”。⁵⁸ 這些寺院絕大多數都是山寺（除了一小部分無山之州），

⁵⁶ 《後漢書》卷3《章帝紀》，北京：中華書局，1965年，第155頁。

⁵⁷ 《廣弘明集》卷17，《大正藏》第52冊，第213-221頁。

⁵⁸ 《廣弘明集》卷17《隋國立佛舍利塔詔》，《大正藏》第52冊，第213頁。詔書中隋文帝“自注”的寺院是：岐州鳳泉寺、雍州仙遊寺、嵩州嵩岳寺、泰州岱岳寺、華州思覺寺、衡州衡岳寺、定州恒岳寺、廓州連雲岳寺、牟州巨神山寺、吳州會稽山寺、

五嶽均有寺院均入選。有些州選擇的是大興國寺，但祇有寥寥幾所。⁵⁹從地域分布來看，對於邊地之州也給予了考慮。

此後，隋文帝又兩次擴大頒布舍利之州。仁壽二年正月二十三日，“復分布五十一州建立靈塔”。⁶⁰仁壽四年又再次於三十餘州起塔供養，“遂使宇內大州一百餘所皆起靈塔”。⁶¹隋文帝時全國有三百多個州，即便先後三次頒舍利，分布到一百多個州，也祇占到天下諸州的三分之一左右。⁶²可見三次頒布舍利，地點一直是選擇性的。

個人供養性建立寺、塔，是佛教傳入後常見的信仰行爲。後趙時期，受到石勒、石虎崇敬的神僧佛圖澄，“前後門徒，幾且一萬，所歷州郡，興立佛寺八百九十三所”。⁶³北魏時期，馮熙曾在“諸州鎮建佛圖精舍，合七十二處，寫一十六部一切經”。⁶⁴這些分布於“所

同州大興國寺、蒲州棲岩寺、蘇州虎丘山寺、涇州大興國寺、并州無量壽寺、相州大慈寺、襄州大興國寺。另外由各州選定的寺院是：隋州智門寺、益州法聚寺、秦州靜念寺、揚州西寺、鄭州定覺寺、青州勝福寺、亳州開寂寺、汝州興世寺、瓜州崇教寺、番州靈鷲山寺、桂州緣化寺、交州禪衆寺、蔣州棲霞寺。

⁵⁹ 相關討論參看聶順新《唐代佛教官寺制度研究》，第178-182頁。

⁶⁰ 《廣弘明集》卷17王劭《舍利感應記》，《大正藏》第52冊，第227頁。

⁶¹ 《續高僧傳》卷18《習禪三·釋曇遷傳》，第666頁。《續高僧傳》卷22《明律上·釋洪遵傳》載仁壽四年頒下舍利詔書云：“朕已分布遠近，皆起靈塔。其間諸州，猶有未遍。今更請大德，奉送舍利，各往諸州，依前造塔。”第840頁。

⁶² 具體考證參看游自勇《隋文帝仁壽頒天下舍利考》，《世界宗教研究》2003年第1期，第24-30頁。

⁶³ 《高僧傳》卷9《神異上·佛圖澄傳》，北京：中華書局，1992年，第356頁。《水經注》卷5《河水》記載的平晉城五層浮圖，露盤銘文稱是“趙建武八年，比丘道龍、和上竺浮圖澄，樹德勸化，興立神廟”，楊守敬、熊會貞疏：《水經注疏》，南京：江蘇古籍出版社，1989年，第436頁。這處寺院就是由於道龍和佛圖澄“樹德勸化”而建立。關於佛圖澄在後趙時期的佛教活動，參看塚本善隆《中國佛教通史（第一卷）》，東京：鈴木學術財團，1968年，第248-284頁。

⁶⁴ 《魏書》卷83上《外戚·馮熙傳》，第1819頁。馮熙所建的這些寺院，“多在高山秀阜”，看起來是以郊野之外的山寺為主。最著名的是洛陽邙山的馮王寺。

歷州郡”或“諸州鎮”的寺院、佛塔，均與個人影響有關。⁶⁵ 隋文帝“選擇性”的建寺和頒舍利之舉，從性質上說仍然是這種個人信仰行為的延伸。

佛圖澄和馮熙的事例中，都提到了所經歷的“州郡”或“州鎮”。而隋文帝設立大興國寺和頒舍利於天下寺院，都是一州一寺，地方政區的因素更為突出。這實際上是帝王雙重性的體現——既是個人性的佛事活動供養者，又是君臨天下“諸州”的皇帝。寺院與政區的這種結合關係，如前所說，存在兩種表現形式，一種主要是依據某種原因“選擇”，一種則更具有制度性和普遍性色彩。

北齊文宣帝高洋於天保年間下敕在諸州設立“禪肆”，是一個較早的在各地普遍性設立寺院的例子。《續高僧傳·釋僧稠傳》：

兼為石窟大寺主，兩任綱位，練眾將千，供事繁委，充諸山谷。並敕國內諸州，別置禪肆，令達解念慧者就為教授，時揚講誦，事事豐厚。⁶⁶

這個舉措可能是在天保三年(552)或稍後，動因是高洋本人對禪師僧稠的敬信。據稱高洋甚至一度想廢除佛教義學，專興禪法，祇是由於僧稠的反對而沒有施行。所謂“敕國內諸州，別置禪肆”，究竟是否所有州均設置，仍然存疑，但至少文獻中透露出的是在“諸州”設立。問題是，高洋此舉，究竟是一時心血來潮，還是有著更早的

⁶⁵ 這方面更具體的一個例子，是梁代活躍於金衢盆地的胡僧嵩頭陀，借助於當地大族和民衆供養，先後在盆地邊緣山麓建立七所寺院，構成了一個寺院“體系”，參看拙撰《“山中”的六朝史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019年，第236-241頁。

⁶⁶ 《續高僧傳》卷16《習禪初·釋僧稠傳》，第576頁。

淵源？

如所周知，佛教傳入之初，與國家的關係並不密切。永嘉之亂以後，戰事頻發，僧人們意識到“不依國主，則法事難立”，⁶⁷ 開始更多的謀求國家力量支持。佛教信仰由此迅速擴張，但也帶來與國家權力之間的矛盾。以北魏太武帝滅佛為轉折點，國家對於僧人和寺院的管控逐漸制度化。《魏書·釋老志》載北魏文成帝即位後下詔：

制諸州郡縣，於衆居之所，各聽建佛圖一區，任其財用，不制會限。其好樂道法，欲爲沙門，不問長幼，出於良家，性行素篤，無諸嫌穢，鄉里所明者，聽其出家。率大州五十、小州四十人，其郡遙遠臺者十人。⁶⁸

所謂諸州郡縣“各聽建佛圖一區”，並不是由國家主導在各地建立寺院，而是“允許”民間在太武滅佛之後恢復性建立寺院之意。但反過來說，將寺院建立的數量設定在“一區”，體現的則是國家管控的觀念。隋文帝即位是在北周滅佛之後，開皇年間曾下詔州縣“各立”僧寺和尼寺各一所，性質同樣也是如此。⁶⁹ 寺院建立和僧人數量需要得到國家允許，遵循相關制度規定，體現出北魏中期以後國家對佛教的控制姿態。

北魏中期以後，相關制度和法令有不少見於文獻記載。如孝文帝

⁶⁷ 《高僧傳》卷5《義解二·釋道安傳》，第178頁。

⁶⁸ 《魏書》卷114《釋老志》，第3036頁。

⁶⁹ 《金石萃編》卷38《詔立僧尼二寺記》，《石刻史料新編》第1輯第1冊，第658-660頁。相關考辨參看聶順新《唐代佛教官寺制度研究》，第21-29頁。隋文帝即位後，面臨的是北周滅佛之後形成的寺院荒殘局面。據北周大象元年(579)四月詔書所云，“其民間禪誦，一無有礙，唯京師及洛陽，各立一寺，自餘州郡，猶未通許”，《廣弘明集》卷10，《大正藏》第52冊，第157頁。

延興二年(472)下詔，禁斷“內外之人，興建福業，造立圖寺”，原因是“無知之徒，各相高尚，貧富相競，費竭財產，務存高廣，傷殺昆蟲含生之類”。宣武帝永平二年(509)又下詔：“其有造寺者，限僧五十以上，啓聞聽造。若有輒營置者，處以違敕之罪，其寺僧衆擯出外州。”孝明帝神龜元年(518)任城王元澄上奏中也提到：“自今外州，若欲造寺，僧滿五十已上，先令本州表列，昭玄量審，奏聽乃立。若有違犯，悉依前科。州郡已下，容而不禁，罪同違旨。”⁷⁰可見後來同意地方建造“僧五十以上”的寺院，但要由州府表請，作為一項行政事務上呈到昭玄曹，審定奏聞後纔能進行。這些措施和相關詔令在執行中未必被認真遵守，但至少從理論上來說，未經文書程序的私造寺院是不被朝廷允許的。

在這種情況下，再來看高洋在諸州設立禪肆之舉，以及隋文帝的各項立寺舉措，就會發現其中有著一脈相承的“國家管控”理念。正因為寺院建造在制度上需要經過國家允許，不能隨便設立，皇帝下詔建立寺院也就成爲一種“恩賜”，一方面顯示了皇帝本人對於佛法的尊崇，一方面也是國家權力和制度滲透到佛教領域的體現。

與之相關的，還有度僧出家問題。北魏中期以來也不斷有相關規定，限制和管理僧人出家人數。⁷¹隋煬帝大業三年(605)正月二十八日詔書說：“謹於率土之內，建立勝緣，州別請僧七日行道，

⁷⁰ 《魏書》卷114《釋老志》，第3038、3041、3047頁。

⁷¹ 如《魏書》卷114《釋老志》載孝文帝太和十六年(492)下詔：“四月八日、七月十五日，聽大州度一百人爲僧尼，中州五十人，下州二十人，以爲常準，著於令。”孝明帝熙平二年(517)春胡太后下令：“年常度僧，依限大州應百人者，州郡於前十日解送三百人，其中州二百人，小州一百人。州統、維那與官及精練簡取充數。若無精行，不得濫採。若取非人，刺史爲首，以違旨論，太守、縣令、綱僚節級連坐，統及維那移五百里外異州爲僧。”第3039、3042-3043頁。

仍總度一千人出家。”⁷² 這次行道度僧，是以州為單位普遍進行的（“州別請”）。貞觀初年，唐太宗也曾有過一次相關舉措：“其天下諸州有寺之處宜令度人為僧尼。總數以三千為限。其州有大小。地有華夷。當處所度少多。委有司量定。”⁷³ 這裏不僅規定了所度僧尼的總額，還特別強調由於各州大小不同，每州度僧多少，“委有司量定”。隋煬帝、唐太宗的這兩次舉措，雖然並不是建立寺院，但其中包含的理念，與“諸州”普遍性設立寺院，有著內在的一致性。

寺院並不是獨立於國家的存在，而是國家允許下的一種信仰設施，這種觀念與漢晉時期王朝國家對於祠廟的態度，其實是一脈相承的。漢晉時期廣泛存在的地方神祠，可以分為兩種，一種被列入“祀典”，得到王朝國家的承認和四時致祭；一種則是“淫祠”，不被官方認可。地方官員對後者的禁止和毀壞，自漢代至唐代屢見於文獻記載。⁷⁴ 國家有時候也在某些特定地點“選擇性”設立祠廟，如五嶽、四瀆，還有前面提到的紀念皇帝（還有先賢）的祠廟。此外，郡縣官府也有一些制度性的祭祀設施，如西漢初年漢高祖曾“令天下立靈星祠”。⁷⁵ 靈星之外，社稷、先農、風伯、雨師等也都是如此。⁷⁶ 由此來看，從漢晉到北朝再到隋唐，從神祠到寺院，存在著很强的政治文化慣性和制度延續性，顯示出的都是國家權力對於宗教信仰力量的“優勢”。

⁷² 《廣弘明集》卷28《隋煬帝行道度人天下勅》，《大正藏》第52冊，第328頁。

⁷³ 《廣弘明集》卷28《唐太宗度僧於天下詔》，《大正藏》第52冊，第329頁。

⁷⁴ 參看蔡宗憲《淫祀、淫祠與祀典——漢、唐間幾個祠祀概念的歷史考察》，《唐研究》第13卷，北京：北京大學出版社，2007年；雷聞《郊廟之外——隋唐的國家祭祀與宗教》，第220-292頁。

⁷⁵ 《後漢書》志9《祭祀志下》，第3204頁。

⁷⁶ 如《隋書》卷7《禮儀志二》（第141頁）記載：“每以仲春仲秋，並令郡國縣祠社稷、先農，縣又兼祀靈星、風伯、雨師之屬。”

行文至此，就有一個問題：如果從這種歷史脈絡中理解，東魏北齊時期的多所定國寺，究竟是選擇性還是普遍性設立於“諸州”的信仰設施呢？如前所述，定國寺史料存在讓人困惑之處，但至少並不是同時設立。從設立地點來看，鄴城、晉陽是東魏北齊時代的王都和霸府，地位特別；定州自北魏以來即是軍事重地，也是六鎮之亂後內遷鎮民的一個集中地；洛州、建州、濟州、兗州則是西魏、梁陳防禦綫上的重要軍鎮。在這些地方建立旨在鎮護國家的寺院，具有很強的政治展示意義。結合制度演進邏輯來看，東魏北齊時期的定國寺，是選擇性的建立於都城和一些州，更為合理。⁷⁷

三、戰場立寺的淵源和理念

貞觀四年(629)，唐太宗在“建義以來交兵之處”，即豳州(破薛舉)、呂州(破霍老生)、晉州(破宋金剛)、汾州(破劉武周)、洛州邙山(破王世充)、鄭州(破竇建德)、洺州(破劉黑泰)七處戰場，為“義士凶徒殞身戎陣者，各建寺刹”，“樹立福田，濟其營魄”，⁷⁸是中古佛教史上的一個重要事件。此舉受到了隋文帝在相州戰場立寺的影響，進而擴展為七所寺院構成的戰場立寺體系，祇是沒有統一寺額。

⁷⁷ 統一寺額寺院體系作為一種“制度”現象，必然會有一個演變過程。溫子昇撰文的《定國寺碑》，原本是理解這一問題的關鍵史料。可惜的是，現存碑文偏重於摘錄文辭，祇能看到佛法拯救思想，完全沒有提及建寺緣起，《藝文類聚》卷77《內典下·寺碑》，上海：上海古籍出版社，1997年，第1313頁。法琳《辯正論》卷3總結北魏寺院時，區分了“國家大寺四十七所”、“王公貴室五等諸侯寺八百三十九所”，總結北齊寺院時也提到了“皇家立寺四十三所”。北周、隋代則沒有特意列出“國家”、“皇家”，祇是提到了寺院總數，《大正藏》第52冊，第509頁。

⁷⁸ 《廣弘明集》卷28《唐太宗於行陣所立七寺詔》，《大正藏》第52冊，第328頁。同卷還有《唐太宗為戰亡人設齋行道詔》。

七所寺院的碑文，由七位文士分別撰寫，分別是諫議大夫朱子奢（幽州昭仁寺碑）、著作郎許敬宗（呂州普濟寺碑）、起居郎褚亮（晉州慈雲寺）、宗正卿李百藥（汾州弘濟寺碑）、著作郎虞世南（洛州邙山昭覺寺碑）、秘書監顏師古（鄭州等慈寺碑）、中書侍郎岑文本（洛州昭福寺碑）。其中，《昭仁寺碑》和《等慈寺碑》幸而留存至今，從內容來看，兼具紀功頌德和佛教的慈悲救度兩個層面。如《昭仁寺碑》長篇鋪敘隋末亂亡和唐得天下的過程，特別是李世民本人的助業，並提到“漢廓帝圖，魏開王業，樹豐碑於泗水，撰貞石於繁昌，莫不垂鴻名，騰顯號”，“刊勒之美，不其懋歟”。末尾祈願說：“雖夫高天已燼，大海成田，我皇基與淨刹，終永永而長傳。”⁷⁹《等慈寺碑》開始說：“若夫有功可大，盛業光於四表；有親可久，厚德加於萬類。救災撥亂，闡宏威以則天；立愛宣慈，重至仁而濟物”。銘贊部分提到“聖帝膺期，愍彼顛覆。始建天柱，初安地軸。萬難畢夷，群凶盡戮。芒芒率土，俱荷亭育”。⁸⁰換言之，這些寺院碑刻實際上是以佛法慈悲形式呈現的帝王紀功頌德之碑。此點詔書中也明確提到——“並官造”、“並立碑頌德”。

此前開皇元年隋文帝在相州戰場立寺，也建有碑刻“紀事”，可惜已經不存。幸而保存下來的詔書，內容先是敘述平定尉遲迥之亂經過，又說：“庶望死事之臣，菩提增長，悖逆之侶，從暗入明，並究苦空，咸拔生死。鯨鯢之觀，化爲微妙之臺；龍蛇之野，永作頗梨之境。無邊有性，盡入法門。”⁸¹正如雷聞所說，這種在戰場立寺

⁷⁹ 《全唐文》卷135朱子奢《昭仁寺碑》，第1362-1366頁。原碑存於陝西長武。

⁸⁰ 《全唐文》卷148顏師古《等慈寺碑》，第1497-1499頁。原碑存於河南滎陽，1950年代遭到破壞，照片見《中國文化史迹》第5冊，杭州：浙江人民美術出版社，2018年，第73-74頁。

⁸¹ 《廣弘明集》卷28《隋高祖於相州戰場立寺詔》，《大正藏》第52冊，第328頁。

救度死亡軍人的做法，區別於“京觀”耀武傳統，是一個新的政治文化現象。⁸²

隋文帝在相州戰場建立的這所寺院，詔書中沒有提到寺名，但很可能就是位於鄴城之西的大慈寺。道宣《集神州三寶感通錄》卷上提到，該寺之塔“即隋高祖手敕所置”。尉遲迥在鄴城起兵反隋，失敗後據說有“將百萬人”被俘虜：

總集寺北遊豫園中，明旦斬決。園牆有孔，出者縱之，至曉便斷，猶有六十萬人，並於漳河岸斬之。流屍水中，水為不流，血河一月，夜夜鬼哭，哀怨切人。以事聞帝。帝曰：“此段一誅，深有枉濫，賊止蔚迥，餘並被驅。當時惻隱，咸知此事，國初機候，不獲縱之。可於遊豫園南葛屨山上立大慈寺，坼三爵臺以營之，六時禮佛，加一拜為園中枉死者。”寺成僧住，依敕禮唱，怨哭之聲，一期頓絕矣。⁸³

這裏記述的大慈寺建寺緣起，是道宣訪問鄴城遺址之時，親耳聽聞寺僧所說。游豫園即華林苑，為石趙時期所建苑囿，高齊時名為遊豫園，⁸⁴ 位於鄴城三臺之西。園南有葛屨山，大慈寺就建立於山上。尉遲迥之亂時，韋孝寬率領的討伐大軍，駐紮於鄴城之西的西門豹祠

⁸² 雷聞《從“京觀”到佛寺——隋與唐初戰場屍骸的處理與救度》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第31輯，2015年，第163–182頁。

⁸³ 《集神州三寶感通錄》卷上，《大正藏》編號2106，第52冊，《史傳部四》，第410頁。該寺是隋文帝仁壽元年頒下舍利的首批寺院之一。王劭《舍利感應記》：“相州於大慈寺起塔。天時陰雪。舍利將下，日便朗照，始入函，雲復合。”《廣弘明集》卷17，《大正藏》第52冊，第215頁。該塔毀於隋末戰亂之中，據道宣《集神州三寶感通錄》所記，當時“群盜互陣，寺在三爵臺西葛屨山上，四鄉來投，築城固守”，最終“忽然火起，焚蕩都盡，唯東南角太子思惟像殿得存”。據《舊唐書》卷39《地理志二》，隋煬帝初年“於鄴故都大慈寺置鄴縣”，第1492頁。

⁸⁴ 《太平寰宇記》卷55《河北道四·相州鄴縣》“華林苑”條，第1140頁。

附近，尉遲迴軍自鄴城出擊，遊豫園附近正是雙方決戰之地。這次在遊豫園大規模坑殺所俘虜的尉遲迴軍人之事，亦見於《周書》、《隋書》記載，⁸⁵ 可知確有其事。從大慈寺僧人的講述來看，隋文帝在此地建造寺院，主要意圖是爲了安撫這次坑殺俘虜事件帶來的負面影響。這是“鯨鯢之觀，化爲微妙之臺”的具體歷史語境。

可以推測，開皇元年樹立在相州戰場之地的寺院之碑，必然也會像貞觀四年的《昭仁寺碑》、《等慈寺碑》等七處寺院之碑一樣，先是強調隋王朝建國的合法性以及平定尉遲迴之亂的正義性，然後敘述具體立寺緣起。這些以佛法慈悲形式出現的寺院和碑刻景觀，成爲展示隋文帝、李世民赫赫戰功和慈悲之懷的記憶載體。⁸⁶

在戰場之地建立寺院，同樣並不是隋文帝的創舉，東魏、西魏時期已經有過類似的舉措。《藝文類聚》卷 77 摘錄的溫子昇《寒陵山寺碑》、《印山寺碑》，就是兩種建立於戰場之地的寺院碑銘，祇是以往較少受到關注。

寒（韓）陵山寺，位於鄴城之南，是高歡爲紀念與爾朱氏的韓陵之戰而立。《藝文類聚》摘錄的碑文，大致可以分爲四段。開始第一段說：

昔晉文尊周，績宣於踐土；齊桓霸世，威著於邵陵。

⁸⁵ 《周書》卷 31《韋孝寬傳》：“迴窮迫自殺。兵士在小城中者，盡坑於遊豫園。”第 544 頁。《隋書》卷 23《五行志下》作“坑其黨與數萬人於遊豫園”，第 656 頁。

⁸⁶ 如前所述，隋文帝還在并州戰場之地爲自己建立過紀念性的寺院，即并州武德寺。他爲父親在襄州、荊州、隋州、晉陽等地立寺，實際上也是父親生前的征戰之地。祇不過隋得天下比較特殊，並未經過大規模的征伐戰爭，相州平定尉遲迴之役也不同於真正意義上的開國爭雄之戰。因此從紀功銘勳的角度來說，相州戰場立寺遠不如李世民七處戰場立寺意義突出。

並道冠諸侯，勛高天下。衣裳會同之所，兵車交合之處，寂寞銷沉，荒涼磨滅，言談者空知其名，遙遇者不識其地。然則樹銅表迹，刊石記功，有道存焉，可不尚與。⁸⁷

碑文提到的“樹銅表迹，刊石記功”，表明寺院及碑刻的建立，主要仍是承續傳統的紀功表助習慣。這層意思在唐初的《昭仁寺碑》中也有所提及。接下來第二段講述的是北魏末年的混亂局勢——“爾朱氏既絕彼天網，斷茲地紐，祿去王室，政出私門”。由此引出第三段敘述“大丞相渤海王”（高歡）奮起救世之舉，以及韓陵山之戰的經過。最後一段提到了山寺的建立：“既考茲沃壤，建此精廬，砥石礪金，瑩珠琢玉。經始等於佛功，製作同於造化”，“雖復高天銷於猛炭，大地淪於積水，固以傳之不朽，終亦記此無忘”。從四段內容來看，雖然也提到“佛功”，但意圖主要是戰場紀功，宣揚高歡勛業。

《印山寺碑》，應當就是《北齊書·祖珽傳》提到的溫子昇《芒山寺碑》。⁸⁸“印”為“邛（芒）”之訛寫。現存碑文同樣充斥著對“大丞相渤海王”的讚頌，如“膺岳瀆之靈，感辰象之氣”，“體備百行，智周萬象，道兼語嘿，思極天人”，“世稱卧龍，實在王佐之器”，“道足以濟天下，行足以通神明”，等等，頌辭較之《寒陵山寺碑》更為突出。接下來同樣是強調北魏末年以來局勢混亂和高歡救世的意義：

永安之末，時各異謀，蜂蠆有毒，豺狼反噬，殼弩臨城，

⁸⁷ 《藝文類聚》卷 77《內典下·寺碑》，第 1311-1312 頁，上海：上海古籍出版社，1997 年。

⁸⁸ 《北齊書》卷 39《祖珽傳》，第 515 頁。

抽戈犯蹕，世道交喪，海水群飛。既而蒼龍入隱，白虎出見，命世有期，匡時作宰。拯沉溺以援手，涉波瀾而濡足，懸暎日於胸懷，起大風於衿袖。動之以仁義，行之以忠貞，附之者影從，應之者響起。⁸⁹

該碑之建立，應當與武定元年三月東西魏邙山之戰有關。這是高歡的一次重大勝利，“擒西魏督將以下四百餘人，俘斬六萬計”。⁹⁰宇文泰軍團在這次大戰中元氣大傷，之後不久“廣募關隴豪右，以增軍旅”，⁹¹成爲府兵制歷史上的重要事件。這次戰役也是高齊王朝最重要的開國政治記憶之一，北齊時代的鼓吹二十曲，第七曲就是《戰芒山》，“言神武斬周十萬之衆，其軍將脫身走免也”。⁹²《藝文類聚》摘錄的應當祇是碑文前半部分，在“應之者響起”之後，猜想應當還會敘述邙山之戰經過和寺院建立緣起。⁹³

宇文泰同樣也有過戰場立寺的舉措。西魏大統三年(537)，宇文泰大敗高歡於沙苑之後，曾在沙苑戰場建立忠武寺：

其時太祖兵少，隱伏於沙草之中，以奇勝之。後於兵

⁸⁹ 《藝文類聚》卷77《內典下·寺碑》，第1312頁。

⁹⁰ 《北齊書》卷2《神武紀下》，第21頁。

⁹¹ 《周書》卷2《文帝紀下》，第28頁。

⁹² 《隋書》卷14《音樂志中》，第330頁。

⁹³ 《洛陽伽藍記》卷5《城北》記載邙山有馮王寺、齊獻武王寺兩所寺院，上海：上海古籍出版社，1978年，第349-350頁。馮王寺建立於北魏遷洛以前，爲馮熙所建，碑文爲中書侍郎賈元壽所撰（《魏書》卷83《外戚·馮熙傳》，第1819頁）。齊獻武王寺顯然與高歡有關，《藝文類聚》卷77《內典下·寺碑》摘錄有邢子才《獻武皇帝寺銘》，提到“惟睿作聖，有縱自天，匡國庇民，再造區夏，功高伊呂，道邁桓文”，第1320-1321頁。溫子昇撰文的《邙山寺碑》，按理說應當是建立於後者之中。推測這處寺院也許本名邙山寺，高歡去世後改名爲獻武皇帝寺。

立之處，人栽一樹，以表其功，今樹往往猶存。仍於戰處立忠武寺。⁹⁴

在沙苑戰場植樹並建立忠武寺，是爲了“表其功”，這跟高歡在兩處戰場建立的韓陵山寺、邙山寺意圖相似。“忠武”寺名之意，也正是表彰軍人的忠勇和戰功。沙苑之戰對於西魏政權意義重大，北周宣帝時期定鼓吹十五曲，第六曲即爲《克沙苑》，“言太祖俘斬齊十萬衆於沙苑，神武脫身至河，單舟走免也”。⁹⁵

東魏、西魏時期在戰場立寺的做法，將佛教與戰爭紀念、王者勛業、軍人度亡相結合，形成了一種新的宗教性政治文化景觀。費長房認爲：

夫有國有征，肇自上古，未見戰場之所起立僧坊，死事之臣追爲建福。……其非大士應生，金輪托降，祐含識於死傷之際，安庶類於擾攘之間，孰能若是。⁹⁶

他將戰場立寺之舉歸之於隋文帝，雖然並不準確，但注意到這一舉措的文化意義，卻是很敏銳的。出自六鎮軍人的高歡和宇文泰，在北魏王朝的政治體系中地位原本比較卑微，戰功和佛教成爲他們塑造政治權威的重要手段。最終二者被結合起來，在戰場之地建立寺院並立碑紀功，成爲漢晉以來紀功銘勛刻石傳統的一種新形態。值得一提的是，像位於鄴城之南的韓陵山寺碑，據說曾受到出使鄴城的南

⁹⁴ 《元和郡縣圖志》卷2《關內道二·同州》，北京：中華書局，1983年，第37頁。

⁹⁵ 《隋書》卷14《音樂志中》，第342頁。

⁹⁶ 《歷代三寶紀》卷12，《大正藏》第49冊，第108頁。

方文士庾信(一說徐陵)關注,“讀而寫其本”,⁹⁷也就是說,這通碑文很可能傳播到了建康。

漢晉以來的戰場紀功,主要是聚敵方屍體建立高大的封土堆,稱為“京觀”。⁹⁸高歡在建立韓陵山寺及碑刻的同時,似乎也在韓陵山戰場建立了京觀。《鄴都故事》記載:“高歡既敗爾朱兆於韓陵,於此作京觀,俗曰骷髏臺。今俗又訛曰獨樂臺村云。”⁹⁹如果這個記載可信,東魏時期在戰場建寺立碑,意旨與隋文帝、唐太宗“永念群生蹈兵刃之苦,有懷至道興度脫之業,物我同遇,觀智俱愍,思建福田,神功祐助”,¹⁰⁰就有所不同。韓陵山寺及碑刻,在表彰“高王”功勛之外,主要可能是為己方軍人救度祈福。

在戰場建立祭祀設施追悼死難軍人,北朝以前已有其例。西晉永寧元年(301),齊王冏、成都王穎軍隊在黃橋附近的朝歌與趙王倫軍隊激戰,被趙王倫軍隊戰敗,“死者八千餘人,士眾震駭”。¹⁰¹後來盧志認為,黃橋戰亡者“既經夏暑,露骨中野,可為傷惻”,建議收埋骸骨,建立公共墓區。成都王穎採納了這一建議:

穎乃造棺八千餘枚,以成都國秩為衣服,斂祭,葬於黃

⁹⁷ 《朝野僉載》卷6,北京:中華書局,1979年,第140頁。徐陵說見於《續相臺志》引金代梁肅題記,稱“奉使至鄴,道過韓陵,因覽斯文,心愛其才,麗手自錄之,事見前史”,許作民《鄴都佚志輯校注》,鄭州:中州古籍出版社,1996年,第301頁。這個後來在文學史上廣泛流傳的“唯有韓陵山一片石堪共語”典故,存在一些疑點。韓陵山位於鄴城之南不遠,南方使臣至鄴城,會先經過韓陵山寺,讀碑是可能的。庾信、徐陵出使東魏,分別是在梁大同十一年(545)、太清二年(548)出使東魏。徐陵出使後不久,建康遭遇侯景之亂,曾在東魏、北齊滯留多年。

⁹⁸ 參看雷聞《從“京觀”到佛寺》。

⁹⁹ 許作民《鄴都佚志輯校注》,第158頁。

¹⁰⁰ 《廣弘明集》卷28《隋高祖於相州戰場立寺詔》,《大正藏》第52冊,第328頁。

¹⁰¹ 《晉書》卷59《成都王穎傳》,北京:中華書局,1974年,第1615、1616頁。

橋北，樹枳籬爲之塋域。又立都祭堂，刊石立碑，紀其赴義之功，使亡者之家四時祭祀有所。仍表其門閭，加常戰亡二等。又命河內溫縣埋藏趙倫戰死士卒萬四千餘人。¹⁰²

這次對黃橋戰死者的處理，同樣有祭奠死者和紀功銘勛兩個層面。除了掩埋和確定墓區之外，最重要的是建立了“都祭堂”，並“刊石立碑，紀其赴義之功”。這處可以“四時祭祀”的祭堂和碑刻，顯然是一處固定性的死亡軍人紀念場所。¹⁰³ 其用意跟高歡、宇文泰在戰場建立寺院很像，祇不過前者是祭堂，後者是寺院。

黃橋祭堂和立碑，對象祇是己方的陣亡者。趙王倫一方的死亡軍人，則是“埋藏”於另外的場所，但並沒有像高歡那樣同時建立京觀。這種掩埋敵方陣亡者的舉措，後來仍有其例。如梁武帝天監十一年(512)四月下詔說：

去歲胸山，大殲醜類，宜爲京觀，用旌武功。但伐罪吊民，皇王盛軌，掩骼埋胔，仁者用心，其下青州，悉使收藏。¹⁰⁴

詔書中表達了兩層意思。首先，按照一般習慣，軍事勝利之後應當建立京觀，“用旌武功”。其次，由於皇恩浩蕩，“仁者用心”，這次

¹⁰² 同上，第1616頁。

¹⁰³ 在戰場祭祀己方戰亡軍人的做法較爲常見，如劉宋時期王洪範“侵魏”失敗，“死傷塗地，深自咎責。乃於謝祿山南除地，廣設茵席，殺三牲，招戰亡者魂祭之，人人呼名，躬自沃盥，仍慟哭不自勝，因發病而亡”（《南史》卷70《王洪範傳》，北京：中華書局，1975年，第1712頁）。但一般都是臨時在戰場之地設置祭場，很少像黃橋這樣設立固定祭堂並立碑紀念。

¹⁰⁴ 《梁書》卷2《武帝紀中》，北京：中華書局，1973年，第52頁。類似的例子還有不少，不贅舉。

特別下令掩埋敵方軍人骸骨。梁武帝此舉，有的學者認為是受到了佛教慈悲意識的影響。¹⁰⁵但結合西晉黃橋之戰後的舉措來看，收埋敵方軍人遺體，並不是梁武帝的創舉。從文化觀念上來說，儒家傳統觀念中的“仁者愛人”，已經包含著類似的惻隱理念。盧志在建議掩埋黃橋戰死者時，就引用了周王掩埋枯骨之事。換言之，即便是佛教傳入後強化了這種“仁者愛人”的惻隱理念，也不能完全將其歸結為佛教慈悲意識的影響。中古時期以佛教面目出現的很多新的文化現象，在此之前其實早已有內在的傳統理念或運作機制，此點值得研究者注意。

從高歡、宇文泰到隋文帝、唐太宗，兼具慈悲救度和紀功銘助理念的戰場立寺之舉，隱含的是新興王朝政治合法性的訴求和宣示。這一點很自然讓人聯想到東魏北齊的定國寺、隋代的大興國寺。高洋禪代建立北齊之後，曾捨鄴城的高歡舊廟建立定寇寺，從這個寺名也可以看出與類似的理念。¹⁰⁶

前面提到，佛教傳入之初，寺院與國家的關係原本並不密切，反映在命名上也較為隨意。最常見的是以地點為名，此外以建立者、供養者或者相關事物、佛經經義為名也很常見。¹⁰⁷寺名中表達政治祈福寓意，較早的可以舉出宋齊時期建康的中興寺、齊興寺、齊隆寺，

¹⁰⁵ 雷聞《從“京觀”到佛寺》。

¹⁰⁶ 《續高僧傳》卷16《習禪初·釋僧達傳》，第571頁。

¹⁰⁷ 以地點為名，如倉垣水南寺、廬山東林寺和西林寺、虎丘東山寺、建康瓦官寺、長干寺。以建立者或相關事物等作為寺名，如壽春導公寺、洛陽邙山馮王寺、洛陽秦太上君寺、長安草堂寺、平城八角寺、洛陽白馬寺。關於早期佛教寺院及其分布，參看顏尚文《後漢三國西晉時代佛教寺院之分布》，《中國中古佛教史論》，北京：宗教文化出版社，2010年，第56-118頁；嚴耕望《魏晉南北朝佛教地理稿》第三章《東晉南北朝佛教城市與山林》，《“中央研究院”歷史語言研究所專刊》，2005年，第83-193頁。

北魏平城和洛陽的永寧寺、洛陽的魏昌寺等。建康中興寺是劉宋孝武帝所建，與從襄陽起兵奪取帝位這一背景有關，¹⁰⁸ 這個寺名也讓人想到唐中宗復位後建立的中興寺觀。齊興、齊隆、魏昌等寺，則是由“國號 + 祈福性嘉字”組成的寺院名稱，這種命名方式也見於齊梁道館。¹⁰⁹ 永寧寺之名則是祈福北魏王朝安定。這些都表明，至遲五世紀中後期，寺院和道館等宗教設施的命名，已經出現了表達王朝祈福理念的做法。

這是定國、興國作為寺名出現的背景。定國、興國作為寺名，有著鎮護、庇佑國家的意涵。興國寺名，據稱與神尼智仙的預言有關：“兒當大貴，從東國來，佛法當滅，由兒興之。”後來隋文帝“每以神尼為言，云我興由佛”。¹¹⁰ 與之相比，定國作為寺名，從字義來看強調的是“定”，亦即安定之意。定國寺是中國歷史上最早以“國”命名的寺院。¹¹¹ 從寺名寓意來看，讓人想到六鎮之亂後的混亂格局。高歡遷都鄴城的契機，是魏孝武帝西遷，當時“政治正統”是在西魏一方，高歡處於被動。從高歡和陳元康、溫子昇等人討論并州定國寺碑的撰文人選，也可以看出他對於這種寺碑的撰寫非常重視。這背後所透露出的心理，可能就是對於碑文如何塑造政治合法性的

¹⁰⁸ 《高僧傳》卷3《譯經下·求那跋陀羅傳》，第133頁。

¹⁰⁹ 如茅山中的興齊館，《茅山志》卷15《採真遊》，《道藏》第5冊，第618-619頁。此外，北魏洛陽時代還出現了用年號命名的寺院，如景明寺、正始寺。

¹¹⁰ 《續高僧傳》卷28《感通下·釋道密傳》，第1083-1084頁。《廣弘明集》卷17王劭《舍利感應記》，《大正藏》第52冊，第213頁。

¹¹¹ 除了定國寺，高齊時期鄴城有廣國寺，林慮山黃花谷中有淨國寺，見《續高僧傳》卷12《義解八·釋慧海傳》、卷18《習禪三·釋曇遷傳》，第402、661頁。同一時期的南朝，雖然佛教也很興盛，但幾乎未見以“國”命名的寺院，可考的就祇有陳武帝建立於義興故里的安國寺，時間上要晚於東魏初期已經出現的定國寺，《續高僧傳》卷9《義解五·釋慧弼傳》，第308-309頁。

關注。¹¹²但遺憾的是，由於史料的缺乏，定國寺究竟是不是出現於高歡遷鄴的政治背景之下，是孝武西遷、政治正統性面臨危機時出現的宗教性政治文化設施，目前還很難斷定。

不管如何，無論是定國、興國等祈福國家的寺名，還是大慈、等慈、昭仁等展現帝王仁德的寺名，都顯示出寺院作為一種新形式的政治文化景觀，在南北朝晚期的形成。歐陽脩題跋顏師古《等慈寺碑》拓本，批評說：“唐初用兵破賊處，大抵皆造寺。自古創業之君，其英雄智略，有非常人可及者矣。至其卓然通道而知義，則非積學誠明之士不能到也。太宗英雄智識，不世之主，而牽惑習俗之弊，猶崇信浮圖。豈以其言浩博無窮，而好盡物理為可喜邪？”¹¹³這個評論實在是未達一間。從漢唐之間的歷史進程來說，戰場立寺作為一種新的政治文化現象，具有頗為重要的意義。

結語

佛教傳入中國後，面臨的是一個成熟的集權統治體系。寺院作為僧團的生活空間和信仰場所，一開始並未與這種王朝統治體系密切關聯。在朝廷的視野中，這些信仰外來“胡神”的寺院，與廣泛分布於各地的神祠差別不大。

¹¹² 高歡除了在鄴城南臺建立定國寺，還在北臺建立了一所神祠，“蓋布衣時所事也。每祠之日，唯與巫潘姬及數人行事，親自神宰割，外無見者”，《太平御覽》卷734《方術部十五·巫上》引《三國典略》，北京：中華書局，1960年，第3256頁。參看杜德橋 (Glen Dudbridge)、趙超《三國典略輯校》，臺北：東大圖書公司，1998年，第224頁。南臺之寺、北臺之祠，隱含著高歡遷鄴之初的信仰訴求。

¹¹³ 《集古錄跋尾》卷5《唐顏師古等慈寺碑》，上海：上海古籍出版社，2020年，第225-226頁。

永嘉之亂以後，佛教與五胡國家的關係日漸密切。十六國北朝政權在繼承漢晉國家統治體系的同時，也將尊奉“胡神”的外來佛教，轉化爲一種新的王朝國家信仰設施。經過北魏太武帝滅佛，一方面皇帝和國家試圖利用佛教塑造自身的政治影響力，¹¹⁴ 一方面也在嚴格控制佛教，將其納入王朝制度管理軌道，寺院的建立和僧人出家，在制度上都需要經過國家認可。這是統一寺額寺院體系出現的背景。

在這一過程中，六鎮之亂以後的動蕩紛擾，是一個值得關注的轉變期。東西對立政權之間對於佛教鎮護、庇佑功能的“競爭性”需求，還有對於政治合法性的訴求，使得定國寺作爲一種帶有王朝信仰色彩的寺院體系，登上歷史舞臺（至少是受到重視），戰場立寺也成爲傳統“京觀”之外的新型政治紀念碑。經過北周武帝的滅佛之後，這些興起於東魏、西魏時期的佛教性政治文化遺產，又被隋唐王朝所繼承和發展。

作爲北魏洛陽佛教遺產主要繼承者的東魏北齊王朝，在其中占有更爲突出的位置。“官寺”是東魏北齊王朝佛教生活的核心，《續高僧傳·釋僧達傳》就說，“季世佛法，崇尚官榮”。¹¹⁵ 這種“崇尚官榮”，不僅祇是皇帝和國家對寺院、僧人的供養，也表現爲寺院作爲一種信仰場所的官方設施化色彩。高齊雖然爲北周所滅，但相關的寺院舉措，卻影響到後來復佛的隋文帝乃至李唐王朝的君主們。在某種意義上，體系性“官寺”可以看作是東魏北齊王朝留給

¹¹⁴ 參看佐川英治《漢帝国以後の多元の世界》，南川高志編《歴史の轉換期》2《378年 失われた古代帝國の秩序》，東京：山川出版社，2018年，第220-224頁。平城時代最有代表性的舉措，是興光元年（454）在平城五級大寺內，“爲太祖已下五帝，鑄釋迦立像五，各長一丈六尺，都用赤金二十萬五斤”，《魏書》卷114《釋老志》，第3036頁。

¹¹⁵ 《續高僧傳》卷16《習禪初·釋僧達傳》，第572-573頁。關於這個問題，另參拙撰《山居的昭玄大統——歷史圖景與考證邏輯》。

後世的“制度”遺產之一。

換言之，單純從佛教寺院的角度來說，隋唐王朝呈現出的無疑是關東化或者說東魏北齊化傾向。帶有強烈王朝國家意志的體系性寺院景觀，某種程度上與北魏洛陽城、東魏北齊鄴南城整齊的都城里坊空間，有著內在理念的一致性，即王朝政治權力和制度力量的高度凸顯。而就像隋唐大興（長安）城的空間格局淵源一樣，從東魏北齊定國寺、隋代大興國寺，到唐代的大雲寺、龍興寺、開元寺，同樣是延續和發展了這種整齊化的王朝權力和制度理念。值得注意的是，東晉南朝時期南方政權並未建立過類似的官方寺院體系。這其中呈現出的南北朝歷史進程的差異，耐人尋味。

