

唐代的內道場[※]

陳金華

英屬哥倫比亞大學

摘要：本文先考察了作為一個重要的宗教與政治體制的內道場在前唐時期的興起與演變的過程。文章的主體在於重構佛教內道場在有唐一代（包括大周帝國 [690–705]）的演變歷史與多種功能。唐內道場扮演了多重的宗教和政治角色。首先，它們肩負著譯場的功能；其次，是國家支持的舉行佛經儀式的場所，也是為皇帝、皇后、妃嬪、皇子和公主授菩薩戒的地方（最值得注意的是，盂蘭盆儀式與傳統的祭祖儀式結合在一起，於代宗的內道場中舉行）。第三，內道場是供奉“聖骨”的“聖地”，法門寺舍利被安奉其中供人頂禮膜拜，這在唐代大部分時期的政治宗教生活中發揮了重要作用；第四，內道場有時充當了最高級別僧人領袖（也即被稱為“十大德”）的中央辦公機構；最後，在內道場舉辦的麟德大會逐漸擴展到囊括佛道儒三大教的代表人物，甚至包含一些娛樂項目。

關鍵詞：唐代、大周帝國、內道場、武后、十大德、政教關係

[※] 原文發表作：Jinhua Chen, “Tang Buddhist Palace Chapels,” *Journal of Chinese Religions* 32 (2004): 101-173. 承中國人民大學鄭佳佳先生譯出，新加坡佛學院紀贇教授校訂。

筆者希望藉此機會感謝貝劍鳴 (James Benn) 對此文初稿所作的寶貴評議。另有一位匿名評者也對此文提出了有益的建議，對此筆者也深表謝忱。此文曾於2002年11月在英屬哥倫比亞大學舉行的《亞洲寺院制度 (Asian Monasticism)》會議上宣讀。參會者對本文提出過眾多創見，特別要感謝的是羅柏松 (James Robson) 與羅莉·米克斯 (Lori Meeks)。此文之研究也離不開加拿大社會科學與人文科學研究理事會 (Social Sciences and Humanities Research Council, Canada) 與加拿大研究講座教授項目 (Canada Research Chair program) 的慷慨資助，在此一並致謝！

一、引言

終唐（618–907）之世¹，僧團和國家之間的互動異常頻繁，這無論在前朝還是後世皆屬罕見。儘管唐代的前兩任皇帝——唐高祖（618–626 在位）和唐太宗（626–649 在位）偶爾會限制佛教，但是自唐高宗（649–683）登基伊始，佛教開始積聚能量。佛教勢力的發展極為迅猛，於高宗統治後半期達至空前高潮，此勢頭一直延續到武后（684–690 臨朝攝政；690–705 在位）及中宗（683–684 在位；705–710 在位）統治時期。至玄宗（712–756 在位）時，佛教勢力稍有削弱。其前任帝王之寬縱致使僧團之勢日張，而玄宗意欲稍羈其勢。玄宗之繼任者肅宗（756–762 在位）與代宗（762–779 在位）平定了安祿山（703–757）與史思明（703–761）掀起的安史之亂（755–763），重新統一了唐帝國。直至 907 年唐帝國覆滅為止，除了唐武宗（840–846 在位）發起的唐代唯一一次滅佛運動以外，總體而言，佛教始終保持繁榮。

儘管有許多其他有建設性的研究路徑來探討唐代僧團和國家之間的關係，本文討論之重點乃在於一種獨特的宗教和政治機構——內道場。將視角集中於此一諸種勢力角逐的舞臺，我等即可對僧人與統治者在僧俗兩界錯綜複雜的權力斡旋中的願望與期待有更深徹之理解。

梵語詞彙 *bodhimāṇḍa* 指的是菩提樹下釋迦成道之所。此詞

¹ 儘管從公元 618 年至 907 年一般皆被視為唐朝的統治時期，需要注意的是唐代中間實際上還有一個大周。大周的統治從公元 690 年 10 月 16 日延續到公元 705 年 2 月 22 日。在此文中的若干場合，“唐朝”實際上指的是大唐（618–690，705–907）與大周（690–705）二者。

彙的漢譯“道場”一般有三種相關含義：1) 佛教儀軌 (Buddhist observance)；2) 舉行佛教儀軌的場所；3) 特別是指舉行儀軌的佛教寺院。鑒於“內道場”中的“內”字指的是內廷，則它可能有三重含義：1) 內廷中舉行的佛教儀軌；2) 內廷中舉行佛教儀軌的場所；3) 內廷中的佛堂。

“內道場”這一術語的隱晦性和多義性意味著它可以涵蓋一系列獨立，有時其設置目的和功用又多種多樣從而相互重疊的機構。就唐代的內道場而言，它既可以是一幢獨立的建築，可被視為一座寺院，而其實際用途也確實如此，或者僅為內廷的一部分，被劃分出來用於若干宗教用途。它不僅可指佛寺與道觀，亦可並指男眾僧寺與女眾尼庵。至若內道場之功用，則可作為譯場；或舉辦國家供養法事之所；或作為國家僧團領導的核心機構。唐代常將長安郊區某個寺院中所藏之佛骨舍利迎至內廷供養，此時內道場也可作為瞻仰佛骨舍利的佛堂。有些意外的是，它甚至可以作為表演的劇場。此等表演雖以宗教為主題，但主要為了取悅皇帝及其隨侍和朝臣。

故就事實而言，唐代的內道場實際上由獨特而又功用複雜的機構組成，卻又不為漢語史學界（無論是宗教史學界與世俗史學界）所特別關注。此等內道場提供了可直達權力中樞之要徑，且讓佛教僧侶得以與最高俗世權威合作。研究唐代宗教機構的此種發展，將為我們研究國家和僧團的關係提供有價值的洞見。釐清內道場發展和互動的複雜歷史，依然有諸多工作需要完成。筆者希望本文的初步研究能引起學界同仁對於內道場更大的興趣，探討這個佛教機構是如何在中國佛教史上最具有活力的時期大放異彩的。

二、唐代內道場的前身

周一良先生（1913–2001）關於中國密教的經典研究²收錄了一條關於內道場的學術札記。此後，中國和日本學者一系列出色的研究，對其看法又作了補充。³雖然這些研究顯著推進了對於內道場的理解，但此佛教機制的某些方面依然隱晦不清，有待繼續發明。本文並非試圖成為包羅內道場所有問題的權威論述；如果真如此，則勢必要進行更深入的研究。相反，此文意在強調被學界同仁長期忽視的關於內道場的諸種問題。在論及極具活力且關鍵的唐代內道場之前，筆者先簡述唐前內道場的相關史實。

2.1. 內道場之前身——漢至北涼

在關於內道場的學術札記的開頭部分，周一良提到了北魏（423–452）太武帝（423–452在位）於始光二年（425年2月4日–426年1月23日）開設的“至神道場”。周氏認為其“不過是僧人聚集誦經的會議”。他還談到，“六朝期間，經常召僧人入宮念誦或講

² Chou Yi-liang 周一良, “Tantrism in China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8 (1944-1945): 309-311. 校譯者按：漢譯本見周一良著，錢文忠譯《唐代密宗》（上海：上海遠東出版社，1996），第87–89頁。

³ 高雄義堅《支那內道場考》，《龍谷史壇》1935年總第18期，第32–42頁；道端良秀《唐代佛教史の研究》（京都：法藏館，1957）；小野勝年《入唐求法巡禮行記の研究》（東京：鈴木學術財團，1964–1969）；山崎宏《隋唐佛教史の研究》（京都：法藏館，1967）；直海玄哲《則天武后と内道場》，《仏教史学研究》1991年第2期（總34期），第1–19頁；李玉珍《唐代的比丘尼》（台北：台灣學生書局，1988年）一書中有一章名為《唐內道場的內尼教團》（第205–228頁），專門研究唐代內廷之中的尼眾僧團；張弓《唐代的內道場與內道場僧團》，《世界宗教研究》1993年第3期，第81–89頁；孫昌武《唐長安佛寺考》，《唐研究》1996年第2期，第1–49頁；章群《內道場與供養僧》，《唐史札記》（臺北：學海出版社，1998），第1–18頁；岩崎日出男《不空の時代の内道場について》，《高野山密教研究所紀要》2000年，總第13期，第23–35頁。

解佛經，但是不知道宮中是否建有寺院。”⁴周氏認為首次在東、西京的宮殿中各建一所佛寺的是武則天（690–705年在位）。他進而主張，無論是武后抑或其後唐代帝王統治時期，內道場設立的地點一直在大明宮（長安三宮之一）長生殿。

周一良關於內道場的觀點可以概括為三點：一，直到武后統治時期內廷中方設佛寺；二，兩京（長安和洛陽）各有一座這樣的內道場；三，此內道場位於大明宮長生殿。⁵依據現存的文字和石刻史料，這三點並非都能成立。後文將論及，在武后及其後的唐代帝王統治時期存在多所內道場。現在，先讓我們看看中國佛教史中的內道場最早可追溯至何時。

研究內道場的學界同仁也許會對下述為人所熟知的故事感興趣。延熹九年（166年2月18日–167年2月6日），襄楷（卒於185年左右）上書漢桓帝（146–167年在位），提到宮中設立了“浮圖之祠”。⁶這也許不過是一佛堂，甚至可能僅為供養佛像的佛龕，離寺宇仍相去甚遠。

根據慧皎（497–554）的記載，神異僧佛圖澄（232–348）為後趙統治者石勒（？–333）（319–333年在位）及其後繼者所深加信重。佛圖澄於348年在鄴宮寺中安然捨報。⁷石勒之侄石虎（259–349）（334–349年在位）篡石勒之子大位，將石弘（311–334）（333–334

⁴ Chou, “Tantrism in China”（前揭），第309–310頁。《大宋僧史略》卷三（《大正藏》編號2126，第52冊，第247頁中欄第12行）中有此記載，在正史中卻找不到相關記錄。

⁵ 讓我感到奇怪的是周一良沒有意識到他提到的第二點和第三點存在矛盾之處：長安有大明宮，而洛陽則無。

⁶ 范曄《後漢書》（北京：中華書局，1965）卷三十中，第1082頁。

⁷ 《高僧傳》卷九，《大正藏》編號2059，第50冊，第386頁下欄第22行；另參房玄齡《晉書》（北京：中華書局，1975）卷九十五，第2490頁。

年在位)扶上皇座,並於335年將都城由襄國(今河北邢臺)遷至鄴(今河南安陽)。我傾向於將鄴宮寺視為一座位於石虎宮中的寺院。⁸此寺亦稱“鄴寺”。例如,道安(312/314–385/389)告訴我們,當他於壬午年八月(382年8月25日至9月23日)尋訪此寺及先師佛圖澄的聖跡時,曾令鳩摩羅佛提(Kumārabuddhi)、佛念、佛護在鄴寺譯出《阿毗曇》。⁹儘管鄴宮寺在後趙覆亡之後顯然未能維持其內道場的地位(此或即其被稱為“鄴寺”而非“鄴宮寺”的原因?),道安之序表明遲至382年此寺依然為佛寺。並且,根據道宣的記錄,名僧靈裕(518–605)在回家探訪生病的母親時,就在一座名叫鄴寺的佛寺中留宿。¹⁰鑒於靈裕的出生地和他所隸籍的寺院距離鄴都不遠,¹¹我認為這裡提到的鄴寺或許即為與佛圖澄有關之鄴寺。若是如此,則可推測此寺至少存續至六世紀前半葉。

太元六年(381年2月10日–382年1月30日)元月,日漸崇佛的晉孝武帝(371–396年在位)“初奉佛法,立精舍於殿內,引諸沙門以居之”。¹²在中文語境中,“精舍”通常指佛教寺院,孝武帝或許即在其內廷之中興立了佛寺。

⁸ 石虎335年遷都之事見司馬光《資治通鑒》(北京:中華書局,1976)卷九十五,第3002頁。

⁹ 《出三藏記集》卷九,《大正藏》編號2145,第55冊,第64頁下欄第13–16行。儘管僧祐(445–518)並未指出此序的作者,蘇晉仁在其為《出三藏記集》所作的校注本中正確地指出此序作者實為道安。見蘇晉仁(校註)《出三藏記集》(北京:中華書局,2003),第359頁,註52。

¹⁰ 《續高僧傳》卷九,《大正藏》編號2060,第50冊,第497頁上欄第12–14行。

¹¹ 靈裕生於曲陽(今河北保定)。他當時隸籍的寺院為應覺寺,位於趙郡(今河北趙州)。見《續高僧傳》卷九,《大正藏》編號2060,第50冊,第495頁中欄第18–19行。

¹² 房玄齡《晉書》(前揭)卷九,第231頁;《佛祖統紀》卷三十六,《大正藏》編號2035,第49冊,第341頁上欄第29行至中欄第1行。

鳩摩羅什 (Kumārajīva, 344–413) 的上首弟子僧肇 (384–414) 在給一位在南方的信徒劉遺民 (卒年不詳) 的書函中提到, 佛陀跋陀 (Buddhabhadra, 359–429) 禪師在宮寺中向其信徒教授禪觀。¹³ 在漢語典籍中, “宮寺” 通常指道教的宮觀和佛寺。但是, 僧肇信中的“宮寺” 不能如此理解。反之, 它可能是指在內廷中修建的佛寺。約於 410 年, 佛陀跋陀羅曾短暫駐錫長安。¹⁴ 這也許意味著至少約於 410 年, 後秦 (384–417) 內廷中曾有一座佛寺。湯用彤指出此處提到的“宮寺” 即為逍遙園——鳩摩羅什曾在此監督翻譯了大量重要的佛經。¹⁵ 湯氏並未舉出具體的證據。據鳩摩羅什另一位高徒僧叡 (約 352–436?) 所言, 逍遙園位於都城外之北或都城內之北 (京城之北)。¹⁶ 這意味著如果我們將宮寺理解為內道場, 則逍遙園就不能稱之為宮寺了。

與此同時, 北涼 (397–439) 的閑豫宮中似乎也有一座名為“閑豫宮寺” 的內廷佛寺。閑豫宮寺彼時是一座重要的譯場。諸如曇無讖 (Dharmakṣema, 385–433)、佛陀跋摩 (Buddhavarman, 活躍於

¹³ 此信之內容在僧祐為《曇無德四分律》(Dharmaguptavinaya) 所寫之題記中有引。見《出三藏記集》卷三,《大正藏》編號 2145, 第 55 冊, 第 20 頁下欄第 14 行。《高僧傳·僧肇傳》中“宮寺” 被誤植為“瓦官寺”, 湯用彤已注意到此處訛誤。見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京: 中華書局, 1988), 第 217 頁。瓦官寺為建康(金陵)名刹。《高僧傳》以外之史料並未提及長安曾存在同名之寺。是慧皎抑或是《高僧傳》之抄手, 誤將“宮寺” 誤寫成“瓦官寺” 了。此處之誤導致後來之佛教史料, 尤其是禪史, 將佛陀跋陀羅誤作為瓦官寺之僧人。其例可參《碧巖錄》卷七(《大正藏》編號 2003, 第 48 冊, 第 193 頁下欄第 27 行至第 194 頁上欄第 4 行)中之記載。此書已有英譯, 見 Thomas Cleary and J. C. Cleary (trans.), *The Blue Cliff Record* (Boulder: Shambhala, 1977; 3 vols.), 2: 400-401。

¹⁴ 該時間是湯用彤指出的, 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(前揭), 第 218 頁。

¹⁵ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(前揭), 第 217 頁。

¹⁶ 見僧叡為《大品般若經》寫的序言《大品經序》,《出三藏記集》卷八,《大正藏》編號 2145, 第 55 冊, 第 53 頁中欄第 4 行。

410年)等重要譯經僧主持的譯經事業皆在其中進行。¹⁷

2.2. 梁武帝時期的內道場

關於佛圖澄、佛陀跋陀羅、曇無讖、佛陀跋摩的宮寺，以及據傳晉帝在其宮中建立的精舍，我們掌握之史料過稀，尚未能確定是否即為佛寺。假如它們真為佛寺的話，則如何發揮作用，以及存在了多長時間等也皆不甚了了。然則，言及“佛皇”梁武帝（502–549年在位），我們可以相對肯定地說，在其宮中至少有一座佛教建築可被稱為佛寺。此建築位於御花園華林園中的重雲殿。重雲殿結構精巧，為武帝於502至504年之間的某個時間建造。它實際上是一座多層樓宇的上半部分（下半部分是光嚴殿）。光嚴–重雲殿附近有一座自南齊時代就存在的天文觀測臺(observatory)。此臺又名“層樓觀”、“穿針樓”或“通天觀”。其中，還安置了一座渾天儀。重雲殿是梁武帝接見高僧之所在；但更為重要者，它還是定期（依照若干材料，是每月）舉辦法會的場所。梁武帝即在此殿上宣講佛經，尤其是《大般若經》（例如其中一章題為《三慧經》），還在此舉行佛教儀式，並從高僧受菩薩戒（有時也有皇室的其他成員參與）。殿後為“三休亭”，也是一座多層建築，很有可能是一佛塔，其中供奉了兩鋪佛像與其他次要一點的圖像及雕塑。梁武帝至少在這座亭子中安置了一位僧人——神異僧寶誌（418–514）。549年，梁朝因侯景（503?–552）之亂而分崩離析。重雲殿與三休亭在侯景叛亂之際依然存在，直到559年8月28日它們才被燒毀。¹⁸

¹⁷ 關於閑豫宮寺，見Chen Jinhua, “The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations,” *T'oung-p'ao* 90.4-5 (2004): 220-221. 費長房將“閑豫宮寺”誤記為“閑預宮寺”，見《歷代三寶記》卷九，《大正藏》編號2034，第49冊，第84頁下欄第25行。

¹⁸ 見Chen Jinhua, “*Pañcavārsika* Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace

2.3. 隋代的內道場

梁武帝毫不掩飾他模仿印度“佛君”阿育王（Aśoka）的行為。他不僅效仿後者推行佛教的努力，也因襲後者所謂轉輪王（cakravartin）的理念。武帝之後，另一位為轉輪王理念所吸引的中國君主是隋文帝（581–604 在位）。¹⁹ 隋文帝在仁壽宮中建立過一座（很可能是兩座）佛寺。595 年 5 月 13 日之前不久，它建成之後，就成為他最喜歡的別宮。²⁰ 這兩座內道場至少存在了數年。²¹

太宗時期名滿天下的慧滿（589–642）在他七歲時（595），隨其業師大興善寺道仙（601 年後去世）在仁壽宮中的三善寺居住。慧滿一直居住於此，直至大業（605–617）初期，²² 在楊素（卒於 606 年）的舉薦下，另一僧人明則（卒於 622 年之後）也奉詔居於三善寺。²³ 鑒於其為楊素監督之下建成，此事可能發生於該殿在 595 年建成之後不久。此外，另一則史料記載仁壽宮有一座慈善寺。²⁴ 如果慈善

Chapel”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 66, No. 1 (Jun., 2006), pp. 43-103.

¹⁹ 關於隋文帝對於佛教的政治利用的最新研究，見拙著 *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002. 此處我們不能忽略在北周宣帝（578–579 在位）的宮中存在佛教建築的可能性。大成元年（579 年 2 月 12 日–580 年 1 月 31 日），他邀請一些其父北周武帝（560–578 年在位）滅佛時期（574–578）被迫還俗的僧人，為了安居行道，而居住在政成殿的西側。見《佛祖統紀》卷三十九，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 359 頁上欄第 10 行之後。張弓（《唐代的內道場與內道場僧團》（前揭），第 81 頁）認為“政成”為“正武”之訛，北周的皇帝曾在“正武殿”中舉行齋醮儀式。

²⁰ 仁壽宮在唐代改名為九成宮。關於仁壽 / 九成宮的情況，詳見 Chen, *Monks and Monarchs*（前揭），91–92。

²¹ 《辨正論》卷三，《大正藏》編號 2110，第 52 冊，第 509 頁上欄第 25 行。

²² 《續高僧傳》卷二十二，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 618 頁上欄第 25 行至中欄第 1 行。

²³ 《續高僧傳》卷十，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 502 頁中欄第 24–25 行。

²⁴ 《廣弘明集》卷十七，《大正藏》編號 2103，第 55 冊，第 220 頁上欄第 2–4 行、第 8–9 行。

寺不是仁壽宮的誤寫或別名，則仁壽宮之中就至少有兩座佛寺。

公元 613 年，文帝的繼任者隋煬帝（604–617 年在位）敕令隋帝國所有佛寺皆由“寺”改稱為“道場”。²⁵ 他用“內道場”來指稱東都洛陽宮城中的四座寺觀。其中兩座是佛寺，另外兩座是道觀，分別為佛教僧尼及道教的男女信眾修建。²⁶ 隋煬帝應被人銘記，因為首次採用“內道場”來指稱宮中寺觀者也許就是他。²⁷

如上所述，我們可以得出結論：佛寺在皇宮中出現的時間比周一良先生推測的要早得多。事實上，它可能早至 335 年就出現了。當時，佛圖澄活躍於鄴都，並被後趙的統治者尊為“國師”。至遲在梁武帝的內苑中，就應該已經有了一座內道場。

我們現在可以來考察唐代內道場的發展了。為方便起見，我們將唐代劃分為四個時期：（1）唐初三帝以及武周統治時期；（2）中宗、睿宗、玄宗統治時期。唐代剩下的時間又可以會昌滅佛（845–846）為界，分為兩個部分：（3）肅宗至文宗統治時期；與（4）從武宗至唐代最後一位皇帝——哀帝統治時期。

三、從高祖至武后的內道場：618–705 年

義寧二年二月（618 年 3 月 2 日–3 月 31 日），李淵（566–635）（即高祖 [618–626 年在位]）宣佈建立大唐（618–907）前夕，命 69 位僧人以及相同數量的道士集於太極殿，舉行三七日行道之法會。法

²⁵ 此敕令在《隋書》及《資治通鑒》未載，但見於《大宋僧史略》卷二，《大正藏》編號 2126，第 54 冊，第 247 頁中欄第 8–10 行和《佛祖統紀》卷三十九，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 362 頁上欄第 12 行。後者提供了準確的日期。

²⁶ 山崎宏《隋唐佛教史の研究》（前掲），第 104–112 頁。

²⁷ 《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號 2126，第 52 冊，第 247 頁中欄第 8–10 行。

會過後，為千僧設素齋。²⁸ 因為佛寺或者道觀是不太可能在太極殿中設立的，僧人和道士不過是為了他們的宗教儀式而暫時集會於彼。

至於高祖的繼任者太宗（626–649 在位）是否在內廷設立佛寺或者至少舉行了某種形式的法會，宋代天台宗的僧人志磐（卒於1269 年之後）記載，貞觀元年元月（627 年 1 月 23 日–2 月 20 日），太宗召集德行沙門聚集於內殿，行道七日。這似乎是對法琳《辨正論》中兩段文字的誤讀。²⁹ 然而，這並不意味著在太宗的宮殿群中從未設立佛教寺院。

3.1. 太宗：弘法院和德業寺

3.1.1. 太宗之弘法院

太宗晚年對佛教興趣日濃，部分歸因於其年老體衰，另一方面也是出於對偉大的譯經僧和朝聖僧玄奘（602–664）的欽慕。玄奘在太宗的陪伴下出訪洛陽。其後，玄奘於公元 648 年 10 月 27 日（貞觀二十二年十月六日 [癸丑]）由東都洛陽回到長安。就在此日，他移住弘法院。此寺院是太宗在他們離開長安之時，特意为玄奘所修建。弘法院位於紫微宮之西，與宮城北闕相鄰。據說修建這座內道場是因為太宗想要白天與玄奘在宮中聚談，晚上再送他回臨近的弘法院，

²⁸ 《辨正論》卷四，《大正藏》編號 2110，第 52 冊，第 511 頁中欄第 21 行之後。法琳將此事件的時間確定為武德元年仲春之月（春季的第二個月）。然而，考慮到武德年號以及唐帝國直到 618 年 6 月 18 日（義寧二年五月二十日）才正式開始，法琳此處實際上指的是義寧二年仲春之月。

²⁹ 《佛祖統紀》卷三十九，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 363 頁中欄第 8–9 行。列出了高宗種種虔誠行為的《辨正論》不載此事。考慮到《辨正論》言辭激烈，且法琳為高宗同時期的人，若發生了如此奇事，法琳想必一定會在《辨正論》中記錄下來。相反，貞觀元年“獻肇夾鐘之月”，法琳只告訴我們都城的僧尼被命令在他們的寺院中作七天的法事。顯然，志磐在這裡有意扭曲了法琳的記載，或是將此記載與義寧二年二月發生之事混淆了。鑒於此事件部分相同，在其著作中關於高祖的部分，志磐並未提到 618 年發生的事件，因此第一種推測更有可能。

以便其焚膏繼晷地從事譯經宏業。³⁰但是，史料中明載玄奘只在其中居住了兩個半月。其後，當大慈恩寺於貞觀二十二年十二月二十二日（戊辰）（公元649年1月10日）建成時，玄奘即移居其中。³¹

何延之（卒於722之後）記載了一則逸聞，言及太宗如何利用詭計將王羲之（約321-379）的《蘭亭集序》真跡騙取到手。故事中提到貞觀時期（627年1月23日-650年2月6日），太宗曾召集僧辯才（生卒年不詳）至內道場。³²根據何延之的記載，太宗時期唯一一座內道場弘法院直至他死前的數月才建成。太宗奪走王羲之真跡之時，他仍精力充沛，勵精圖治，我傾向於認為彼時宮中尚無

³⁰ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷七（《大正藏》編號2053，第50冊，第259頁上欄第28行至中欄第2行）記載玄奘和太宗返回長安，玄奘進入弘法院。玄奘傳記的作者——慧立（615-?）和彥琮（卒於688年之後）注意到這都發生在貞觀二十二年十月。然而，兩次事件之後，他們提到了一個準確的日期——戊申日。太子，也就是未來的高宗，就是在此日奏請玄奘擔任即將修建完畢的大慈恩寺的上座（第259頁中欄第4行之後）。而且，慧立隨後提到了另一個日期，十二月的戊辰日，此日舉辦了大慈恩寺建成之後的官方慶典（第259頁上欄第26行之後）。因此，戊申所指應為貞觀二十二年的十月或十二月。在這兩個月中，各有一個戊申日，分別是十月一日（10月22日）和十二月二日（12月21日）。顯然該“戊申日”當為後者。因此，慧立此處的記載似乎表明太宗和玄奘返回長安以及玄奘進入弘法寺發生於貞觀二十二年十二月二日。這與《舊唐書》（卷三，第61頁）、《新唐書》（卷三，第47頁）、《資治通鑒》（卷一九九，第6262頁）等外典中的史料相矛盾。《舊唐書》記載太宗返回長安的時間為648年11月6日（貞觀二十二年十月十六日[癸亥]）。後兩種史料中記載的日期為648年10月27日（貞元二十二年十月六日[癸丑]）。筆者此處採用《新唐書》和《資治通鑒》的記載。

³¹ 《大慈恩寺三藏法師傳》卷七（《大正藏》編號2053，第50冊，第259頁中欄第4行以後）；王溥《唐會要》（上海：商務印書館，1935）卷四十八，第845頁；徐松《唐兩京城坊考》（北京：中華書局，1985）卷三，第86頁。本寺院建成後舉辦了國家儀式。該日佛像、五十大德（包括玄奘）以及三百僧人被命常駐此寺院。慧立將時間確定為649年1月10日（貞觀二十二年十二月二十二日[戊辰]），《唐會要》及其後的《唐兩京城坊考》記載為649年1月12日（貞觀二十二年十二月二十四日）。

³² 何延之《蘭亭始末記》，見董誥《全唐文》（臺北：花蓮出版社，1965）卷三零一，第21頁中欄至第22頁中欄，特別是第18頁上欄第1-2行。

內道場。據此，何延之將內道場歸於太宗統治前期顯然有誤。

3.1.2. 太宗之德業寺

但這並不足以促使我們否認太宗非常可能曾在其宮中建有一尼庵——德業寺。根據一位低階女宮人的墓志銘，太宗駕崩之後，此宮人出家，後於公元 661 年 1 月 8 日（龍朔元年十二月十三日）亡於德業寺，卒年五十六，此尼出家是在帝崩之後。³³ 因為此墓銘乃高宗時期書寫，其中提到的先帝或即太宗甚至是高祖。考慮到她是一宮人，且德業寺又是為宮人、皇后、嬪妃修建的宮內尼庵，這些宮中婦人在年邁之後（尤其是她們侍奉的皇帝駕崩之後）自願選擇或被強令出家為尼，這位在德業寺去世的無名宮女極有可能是在德業寺出家，而非去世前被遣送至德業寺。如果在高祖時期尚無德業寺，德業寺至少在太宗時期就存在了。尚不確定德業寺是否就是感業寺。武曌（623 或 625–705）作為太宗晚年的嬪妃，從太宗去世的 649 年到被高宗召回宮中的 651 年，就一直生活於感業寺。據說高宗在東宮時，就對則天十分傾心。³⁴

³³ 吳剛等編《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1994–2000），第 5 冊，第 449–450 頁（亦見於周紹良等編《唐代墓誌彙編續集》[上海：上海古籍出版社，2001]，第 123 頁）。《唐代墓誌彙編續集》（第 97–98 頁、120 頁、123 頁、143 頁、157 頁、298 頁）收錄了六方德業寺尼的墓誌（包括上文討論到的不知名宮人的墓誌），其中五方為《全唐文補遺》（第 449 頁、450 頁、452 頁）收錄。

³⁴ 根據《資治通鑒》（卷一九九，第 6284 頁），這發生在高宗因太宗的周年祭在感業寺“偶遇”武曌時。因為太宗崩於 649 年，高宗和武曌的相遇應該發生於 650 年或者在此以後。而且，鑒於高宗和武曌的第一個孩子李弘（652–675）於 652 年出生，他們的關係應該在一年之前就已建立。這意味著武曌在 650 年至 651 年之間被高宗召入宮中（假如我們假定武則天是在他倆見面後，或見面後不久就懷孕的話）。有學者懷疑武后在太宗死後出家為尼的真實性，參李樹桐《武則天入寺為尼考辨》，《大陸雜誌》1962 年，總第 24 期，第 179–183 頁，富安敦曾對其有評論，見 Antonino Forte, *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, Followed by an Annotated Translation*, pp. 281–284,

3.2. 高宗之鶴林寺/隆國寺

太宗之子並繼任者高宗（649–683 在位）在宮中建立了一座新道場——鶴林寺。鶴林寺後易名為隆國寺。高宗為撰一銘文，並親自書丹。³⁵ 鶴林寺是 656 年高宗敕命為高祖的嬪妃薛婕妤（活躍於 626–656 年間）修建的。薛婕妤為隋代著名文人薛道衡（540?–609?）之女。薛氏曾為高宗李治（628–683）之師，³⁶ 受戒後法名“寶乘”。

Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976.

武曩出家的寺廟，《兩唐書》和司馬光都認為是感業寺。見《舊唐書》卷六，第 115 頁；卷五十一，第 2170 頁；《新唐書》卷四，第 81 頁；《資治通鑑》卷一九九，第 6283 頁。但程大昌（1123–1195）根據《長安志》的記載，認為武則天在安業坊的靈寶寺出家，而靈寶寺是在濟度寺的基礎上重建的。他認為安業寺並非是某個尼寺的名稱，而是某個位於安業坊的尼寺（“安業寺”應被理解為“安業坊之寺”）。程大昌還記載了緊鄰濟度寺——靈寶寺之東，有另一座尼寺——道德寺。道德寺在濟度寺重建之後，易名為“崇聖寺”，是太宗之別廟。在此寺廟中，高宗和武后在太宗去世五週周年祭時相遇（永徽五年 [654 年 1 月 24 日–655 年 2 月 11 日]）。見程大昌著，黃永年（註）《雍錄》（北京：中華書局，2002）卷十，第 225 頁。若此尼寺（無論它是叫感業寺、靈寶寺或安業寺等）位於安業坊，它可能是位於宮城內的德業寺。此一可能性最近由張維慎詳細研究，見張維慎《武則天出家為尼之寺院名稱及其方位考：兼論武則天長子李弘之生年》，收於趙文潤、李玉明編輯《武則天研究論文集》（太原：山西古籍出版社，1998），第 238–245 頁。張維慎認為感業寺是武曩出家為尼的尼庵。然而，為了構陷當時的皇后，武曩將自己的長女扼死。武曩的長女葬於德業寺（《舊唐書》卷四，第 85 頁），這讓我很難完全排除武曩在德業寺出家為尼的可能性，因此“感業寺”很可能是“德業寺”的訛寫。

³⁵ 《法苑珠林》卷一百，《大正藏》編號 2122，第 53 冊，第 1027 頁下欄第 14–15 行。《大唐慈恩寺三藏法師傳》卷八，《大正藏》編號 2053，第 50 冊，第 266 頁中欄第 28 行。此碑銘現已不存。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷八（《大正藏》編號 2053，第 50 冊，第 266 頁中欄第 27 行）中緊跟著描寫鶴林——隆國寺的建立之後，就又提到了高宗為慈恩寺所撰寫的紀念碑銘，同時高宗也為隆國寺寫了一篇紀念碑銘，《全唐文》的編者將高宗為大慈恩寺寫的碑銘誤認為隆國寺碑銘，見《全唐文》卷十五，第 7 頁上欄至第 10 頁上欄。

³⁶ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷八，《大正藏》編號 2053，第 50 冊，第 266 頁中欄至第 267 頁下欄。李玉珍《唐代的比丘尼》（前揭，第 49–51 頁）認為寶乘的俗名為德芬。這似乎是《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中“德芬彤管，美擅椒闈”一句的誤讀，這句話強調了薛氏的德行與美貌。有趣的是，李玉珍的錯誤與一千年之前贊寧在《大宋僧史略》卷三（《大正藏》編號 2126，第 54 冊，第 252 頁上欄第 27 行）

此記載表明鶴林寺在德業寺附近。

學問僧靈辯（586–663）曾在崇聖宮、鶴林寺、德業寺和百福殿中為女尼行受戒法。³⁷從他的傳記的前後文中可知此事發生於649年（正值他駐錫於新修葺完畢的慈恩寺中）至663年（他在高宗統治前期去世）之間，也即高宗統治的前期。³⁸

高宗時期，一位有名的女尼智運（卒於680年之後）和她的弟子在兩座內道場之一駐錫。一方紀年為680年12月26日（永隆元年十一月三十日）的石刻表明，智運來自內道場。她與宦官姚神表（卒於680年之後）在龍門萬佛洞為高宗、武后、太子、皇子、公主等祈福而建造了一萬五千尊佛像。碑銘書寫於佛像建造完畢之後，銘文分別稱高宗和武后為“天皇”和“天后”，此稱號他們於674年

中所犯的錯誤相同。贊寧認為薛氏的俗名為“德芳”，顯然由“德芬”而來。張弓（《唐代的內道場與內道場僧團》[前揭]，第82頁）評論說，德林寺位於御花園中，與南門也即景曜門相距很近。玄奘傳記的作者慧立和彥琮（《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷八，《大正藏》編號2053，第50冊，第266頁中欄第28行）清楚地記載了此道場位於禁中，此記載應為真實。根據慧立和彥琮的記載，景曜門是皇輦迎接玄奘和其他九大德並將他們送往內道場的地方。薛氏和她的侍者在此受戒。

³⁷ 崇聖宮是太宗的寢宮。見王欽若《冊府元龜》卷二十七，《景印文淵閣四庫全書》第903冊，第19頁上欄第1–2行；卷三十，《景印文淵閣四庫全書》第903冊，第6頁上欄。

³⁸ 見《華嚴經傳記》卷三，《大正藏》編號2073，第51冊，第163頁中欄。有趣的是，曇遷友人靈幹的外甥靈辨相繼從曇遷及其弟子智正受學。關於曇遷的弟子眾，見Chen, *Monks and Monarchs*（前揭），pp. 40–48（筆者寫作此書的時候還未注意靈辨曾是曇遷的弟子）。當道宣完成《續高僧傳》稿本之時，靈辨依然在世，因此道宣沒有為其作傳。靈辨作為靈幹的“猶子”，其事跡附見於《靈幹傳》（《續高僧傳》卷十二，《大正藏》編號2060，第50冊，第518頁下欄第24行之後）。根據道宣的記載，靈辨以華嚴學而在京師成為名家，被推選為勝光寺（隋文帝為曇遷於590年前後建造）的綱任（也即上座，寺院三綱中的一種；關於“綱任”即“上座”的另一種說法，見筆者的討論，Chen, *Monks and Monarchs*（前揭），221–222 n 30）。根據法藏（643–712）的記載，靈辨十三歲（588）出家為沙彌後，他居於勝光寺。因此他是最早居於勝光寺的一批沙彌。這增加了他是曇遷弟子的可能性。見《華嚴經傳記》卷三，《大正藏》編號2073，第51冊，第163頁中欄。

9月20日（上元元年八月十五日〔壬辰〕）才開始啟用。³⁹ 智運在高宗時期內供奉（宮廷法師）的身份在另一方石刻史料中也得到證實。根據比丘尼慧燈（或慧澄之訛；另名和和）（650–731）的墓志銘，她年幼時曾與其姊妹一同跟隨禪師和內供奉智運習佛。⁴⁰ 由於慧燈生於650年，這意味著智運至少在665年（麟德二年）已是一位內供奉。

顯慶年間（656年2月1日–661年4月4日），著名的道教徒葉法善（活躍於569–713年間）被邀請居於內道場。⁴¹ 高宗統治時期（649–683）的末期，或者671年（根據一條晚期史料所載），神僧萬迴（633–712）也被召入一座內道場，由宮人服侍。⁴² 應該注意的是658年1月22日（顯慶二年十二月十三日〔丁卯〕），洛陽被立為東都。⁴³ 此後，直至其去世的683年12月27日，高宗經常離

³⁹ 《舊唐書》卷五，第99頁；《新唐書》卷三，第71頁；《資治通鑒》卷二零二，第6372頁。

⁴⁰ 王去非《關於龍門石窟的幾種新發現及其有關問題》，《文物參考資料》1955年，總第54期，第120–127頁；溫玉成《龍門所見兩〈唐書〉中人物造像概說》，收入龍門石窟研究所編輯《龍門石窟一千五百週年國際學術討論會論文集》（北京：文化出版社，1996年），第123–139頁。溫玉成將慧燈誤認為《宋高僧傳》卷十九（《大正藏》編號2061，第50冊，第833頁中欄至下欄）中同名為“和和”的神僧。此石刻碑銘證明贊寧在《大宋僧史略》卷三（《大正藏》編號2126，第54冊，第250頁上欄第6行）中關於內供奉的說法有誤。贊寧認為首個擔任內供奉職位的佛教信徒是不空的弟子元皎（卒年不詳），他於至德元年左右（756年8月1日–757年1月24日）任此職。

⁴¹ 《舊唐書》卷一九一，第5107–5108頁。葉法善與僧人在中宗內道場中的爭論載於張鷟著，程毅中、趙守儼注釋《朝野僉載》（北京：中華書局，1979）卷三，第66–67頁。

⁴² 《宋高僧傳》卷十八（《大正藏》編號2061，第50冊，第824頁上欄第8行以後）只是含糊不清地記載了萬迴曾經在高宗末、武后時被召入內道場。《景德傳燈錄》卷二十七（《大正藏》編號2076，第51冊，第433頁中欄第4行以後）認為這發生在咸亨二年（671年2月15日–672年2月4日）。《宋高僧傳》未載萬迴往生時的時間和年齡，《景德傳燈錄》記載他亡於712年1月20日（景雲二年十二月八日），享年八十。

⁴³ 《舊唐書》卷四，第77頁；《新唐書》卷三，第58頁；《資治通鑒》卷二零零，

開長安，大部分時間在洛陽度過。⁴⁴ 因此，當葉法善於長安（假如他是在公元 658 年之前被召入宮）或洛陽（假如此事是發生在 658 年 1 月之後）陪伴在高宗左右之際，而萬迴則是在洛陽接受了皇帝的眷顧。儘管除了一座寺院之外，高宗至少在其洛陽的宮殿中為男性僧道修建了至少一座道場，但這些僧人是否與道士居於同一內道場依然懸而未決。⁴⁵

簡要回顧了武后之前的三位統治者在宮中設置的道場，我們現在可以審視一下武后的內道場。內道場在武后的宗教和政治生活中扮演了重要角色。

3.3. 武后：遍空寺、佛光寺、長生殿和一不確定宮寺

3.3.1. 遍空寺

695 年 5 月 2 日（證聖元年 3 月 14 日），武后為《華嚴經》新譯工程的啟動在遍空寺（或稱大遍空寺）舉行了盛大的儀式。言及遍空寺，譯場的成員之一華嚴宗祖師法藏（643–712）及其弟子慧苑（673?–743?）稱之為“大內”或“內”。⁴⁶ 鑒於“大內”指都城的

第 6308 頁。

⁴⁴ 同上註。

⁴⁵ 至於高宗時期的內道場，玉華寺需要加一個註腳。《舊唐書》（卷四，第 69 頁）載公元 651 年 9 月 22 日（永徽二年九月三日 [癸巳]），皇宮的配殿玉華宮改為玉華寺。玄奘及其譯經團隊有一段時間曾在此寺院生活和翻譯佛教經典。647 年 8 月 21 日（貞觀二十一年七月十六日 [庚子]），此寺院於鳳凰谷（位於宜君縣）建成（《舊唐書》卷三，第 21 頁；另參《新唐書》卷二十一，第 46 頁，據此玉華宮於貞觀二十一年七月十二日 [丙申] 建成）。此後，玉華宮成為太宗最喜歡並經常造訪的宮殿。高宗決定為玄奘將其改建為寺院，很有可能是因其父皇和玄奘長期的友誼。在對高宗命令沙門致拜君親的反對意見中，沙門靜邁（也許是《古今譯經圖紀》的作者）稱自己隸籍玉華宮寺；見《廣弘明集》卷二十五，《大正藏》編號 2103，第 55 冊，第 290 頁下欄第 24 行。這意味著玉華寺彼時被視為一座內道場。然而，因為玉華宮並未坐落於宮城中，它嚴格意義上並不算一座內道場。

⁴⁶ 《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》編號 2073，第 51 冊，第 176 頁中欄第 9 行。關於儀式的日期，見武則天《大方廣佛華嚴經序》，《全唐文》卷九十七，第 7 頁

核心部分——宮城，⁴⁷ 遍空寺應位於皇宮之中，因此是一內道場。

3.3.2. 為十大德修建的洛陽內道場

其他的史料也證明武后臨朝（684–690）及自己統治時期（690–705）⁴⁸ 內道場也曾經存在。首先要注意《舊唐書》中以下記載：

自是與洛陽大德僧法明、處一、惠儼、[慧]稜、行感、德感、知靜、[玄]軌、宣政等，在內道場念誦。懷義（？–695）出入乘廐馬，中官侍從。諸武朝貴，匍匐禮謁。人間呼為“薛師”。⁴⁹

因此，從 685 年或 686 年左右⁵⁰，懷義和九位大德在內道場中

上欄第 3–4 行。《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 565 頁下欄第 15–16 行。需要注意的是，遍空寺僅僅是慶祝儀式的發生地點，並非實又難陀翻譯《華嚴經》的譯場所在地。《華嚴經》實譯於佛授記寺（舊名大敬愛寺），具體見 Chen Jinhua, “The Location and Chief Members of Śikṣānanda’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): 121-140.

⁴⁷ 《唐會要》卷三十，第 529 頁；Victor Cunrui Xiong, *Sui-Tang Chang’an: A Study in the Urban History of Medieval China, Michigan Monographs in Chinese Studies*, vol. 85, p. 78 (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000)。

⁴⁸ 就官方而言，武后於 690 年 10 月 16 日即位，宣佈建立大周，直到 705 年 2 月 22 日，她被迫退位。然而，她在高宗駕崩（683 年 12 月 27 日）之後就是唐帝國實際上的統治者。

⁴⁹ 《舊唐書》卷一八三，第 4741 頁；參《資治通鑒》卷二零三，第 6436–6437 頁，其中認為此事發生在垂拱元年（685 年 2 月 9 日–686 年 1 月 29 日）。慧稜和玄軌在《舊唐書》的記載中文字有錯訛；Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*（前揭），第 74 頁之後對其名字作了重新構擬。

富安敦對於此段文字的翻譯與筆者不同，見 Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*（前揭），pp. 73-74。我對此段文字的理解如下：

此後，薛懷義與洛陽大德僧法明、處一、惠儼、慧稜、行感、德感、知靜、玄軌、宣政等，在內道場念誦。懷義乘馬出入宮殿，由宦官侍從。武姓的朝官顯貴匍匐禮敬，人們稱之為“薛師”。

⁵⁰ 此一時間乃是根據司馬光的記載（見註 64）。

行念誦法。十大德執掌著證明武后於 690 年 10 月 16 日攫取最高權力的正當性的文獻。此文獻就是《大雲經》（梵名：*Mahāmegha sūtra*）的註疏，題為《大雲經神皇授記義疏》，於 690 年 8 月 16 日在朝廷中昭示天下。

3.3.3. 武后內道場的其他記載

除了上述兩種關於武后內道場的記載之外，還必須提及以下六種史料：

（3）垂拱二年（686 年 1 月 30 日–687 年 1 月 18 日），天后聞之，敕令畫人摸寫（漢州善寂寺觀音[Avalokiteśvara]、地藏[Kṣitigarbha]像），光發如前，於內道場供養。⁵¹

（4）695 年，沙門明佺（？–712 年之後）在大周政權的支持下編纂了佛教經錄《大周刊定眾經目錄》。明佺在此目錄中提到了一處內道場。⁵²

（5）證聖元年三月（695 年 4 月 19 日–695 年 5 月 18 日），武后下令取消重建“天堂”的計劃，在“天堂”的廢墟上建立佛光寺。此寺存在了四十五年，直到它於 740 年 11 月 5 日（開元二十八年十月十二日）毀於火災。⁵³ 因為天堂是宮城中的一座建築，佛光寺應

⁵¹ 《三寶感應要略錄》卷三，《大正藏》編號 2084，第 51 冊，第 853 頁下欄第 26–27 行。慧洪（1071–1128）《放光二大士贊並序》將此事繫年為垂拱三年（687 年 1 月 19 日–688 年 2 月 6 日），見《石門文字禪》卷十八，《景印文淵閣四庫全書》第 1116 冊，第 14 頁中欄第 1–2 行。善寂寺的歷史以及二菩薩放光的神跡曾在王勃的《益州德陽縣善寂寺碑》中述及，見王勃著，蔣清翊集註《王子安集註》（上海：上海古籍出版社，1995）卷十七，第 487–500 頁（特別是第 493 頁）。

⁵² 《大周刊定眾經目錄》卷十一，《大正藏》編號 2153，第 55 冊，第 442 頁中欄第 6 行。

⁵³ 《河南志》卷四，第 3 頁上欄第 13–14 行；徐松《唐兩京城坊考》（前揭）卷五，第 33 頁。作為一座塔，天堂是明堂建築群（以“萬象神宮”而聞名）中央和最高的建築物，武后在洛陽的宮城中建造。此塔於 686 年開始建造，直到 689 年

被視為內道場。

(6) 根據延一（又名妙寂大師，活躍於 1060）編纂的有關五臺山（一座與武后密切相關的聖山）故事與傳說的文集，長安二年（702 年 2 月 2 日-703 年 1 月 21 日），從五臺山大孚靈鷲寺採摘的鮮花被移植到內道場中來供佛。⁵⁴

(7) 法藏的傳記作者，新羅作家崔致遠（857-904 年後）告訴我們，長安四年（704 年 2 月 10 日-705 年 1 月 29 日）的冬末，武后於內道場中召見了法藏。⁵⁵

1 月 23 日（武后正式“篡位”前一年）才建造完畢。此塔只存在了兩年，690 年末 691 年初它被毀於一場風暴。此後曾兩次重建此塔，一次在 691 年初至 694 年 12 月之間，另一次在 694 年末至 695 年初，但並不成功。重建計劃最終在證聖元年（695 年 4 月 19 日-695 年 5 月 18 日）三月被取消，取而代之的是在“天堂”之原址上建立佛光寺。

關於“天堂”的歷史及其複雜的政教象徵，散見於 Antonino Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, *Series Orientale Roma*, vol. LIX; and Paris: École Française d'Extrême-Orient, *Publications de L'École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXLV, 1988) 全書各處。

⁵⁴ 《廣清涼傳》卷一，《大正藏》編號 1092，第 51 冊，第 1106 頁下欄第 19-21 行。

⁵⁵ 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》編號 2054，第 50 冊，第 283 頁下欄第 25-26 行。另外，根據贊寧的記載，武后於 701 年迎請神秀（606?-706）入駐她在洛陽的內道場；見《宋高僧傳》卷八，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 756 頁上欄第 14-15 行。歷史事實是神秀於 701 年被召到武后在洛陽的宮殿。但是，應該注意到其他早期的神秀傳記資料，包括張說（667-731）在他圓寂後不久撰寫的神秀墓志銘（見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》[京都：法藏館，1967]，第 499 頁），並未提及他被安置於內道場中。神秀被安置於武后內道場中的說法可能源自於《歷代法寶記》，它宣稱其他當代禪師，包括慧能（638-713）、智詵（539-618）和慧安（582-709），也被武后以同樣的方式來表彰；見《歷代法寶記》，《大正藏》編號 2075，第 51 冊，第 184 頁上欄第 7 行之後）。學者們早就指出了這種描述的杜撰性質；例見 John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, *Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism*, no. 3, p. 11 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986)。

(8) 最後，從如意年間（692年4月22日–9月23日）至705年2月23日後不久，一位名叫法澄（640–729）的比丘尼（成為法藏弟子前，她曾是唐太宗第七子李憚[?-675]之妃）在內殿里傳播佛教教義。⁵⁶ 這表明一定存在禁中佛舍，來作為法澄以比丘尼身份生活並以法師身份講授佛法的場所。

因此，在整個二十年期間（685–705），我們至少可以找到八種史料提及武後的內道場（分別是在685年–690年；686年；695年[三次]；702年；705年底；以及692年至705年之間）。從682年6月3日（永淳元年四月二十二[乙酉]）高宗將他的朝堂從長安遷移到洛陽，至武則天於705年2月22日被迫退位，雖然名義上存在兩京（長安和洛陽），⁵⁷ 但洛陽一直是朝廷的所在地：首先是高宗（682年6月3日–683年12月27日），然後是他的兩位繼承人，中宗（684年2月3日至26日）和睿宗（684年2月27日–690年10月16日），最後是武后（或許應稱之皇帝）本人（690年10月16日–705年2月22日）。唯一的例外是從701年11月26日（長安元年十月二十二日[辛酉]）到703年11月21日（長安三年十月初八[丙寅]）的這兩年時間，當時武后身居長安並把她的朝廷遷移到那裡。因此，除了延一在長安二年（702年2月2日–703年1月21日）提及的那

⁵⁶ 關於法澄的資料源自她的靈骨塔上的銘文，《興聖寺主尼法澄塔銘並序》，收於《全唐文》卷一百，第8頁上欄至第10頁上欄；同時見周紹良編《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，1992），第1362–1363頁。關於這位非凡女性及其與法藏的關係的更多信息，可參拙文，“Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies,” *Asia Major*, 3rd ser., 15.2 (2002): 51–85。

⁵⁷ 實際上，如算上太原，此一時期的大部分時間有三都。從692年10月23日（如意元年九月初九[庚子]）到705年3月3日（神龍元年二月初四[甲寅]），太原被封作北京（《資治通鑒》，第205卷，第6487頁；第208卷，第6583頁）；根據胡三省（1230–1302）的說法，並州被宣布為天授元年（690年10月8日–12月5日）時的北京（《資治通鑒》卷二零八，第6583頁；卷二一八，第6990頁）。

座武后內道場外，其他所有涉及的武后內道場都是指在洛陽的內道場。而在 695 年的三個例子之中，其中的兩座內道場可被明確認定為（大）遍空寺和佛光寺（雖然它於 695 年被敕令修建，直到一年後才可能完工），其他六處內道場的名稱並不知曉。關於遍空寺與其他七處提及的內道場的關係，我們肯定它不可能是 702 年顯然是在長安的那座內道場，也不是直到 696 年才修建完工的佛光寺。那麼，這些內道場（685–690 年；686 年；692 年；695 年 [被明佺提及的]；704–705 年）與遍空寺有關聯嗎？

3.3.4. 武后內道場之間的相互關係

富安敦曾收集了除懷義之外的十大德的重要資料，並想要將之拼湊起來，但他並沒想過要確定據說是這些人用來舉辦法事的內道場的名稱。曾經寫過一篇關於武后時期內道場文章的直海玄哲，也沒有如此想過。筆者在此就這一棘手問題試圖提出若干建議。首先要聽聽著述過一部關於佛教制度的重要著作的宋代歷史學家贊寧的意見：

唐則天令大德僧法 [明]⁵⁸，處一，慧儼，行感，宣政等在內道場念誦，以薛懷義參雜其間。⁵⁹ 則天又於洛京大內置內道場，中宗睿宗，此制無改。⁶⁰

贊寧在這裡似乎暗示武后有兩座內道場：一座是在《舊唐書》中提到的專供十大德駐錫的；另一座位於洛陽的內殿，顯然指的是（大）遍空寺，因為他使用了與法藏提到遍空寺時相同的表述——“大

⁵⁸ “明”字原闕。富安敦 (Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* [前揭], pp. 83-84) 認為贊寧是故意省略了。

⁵⁹ 這意味著懷義被允許參與他們的活動，即使在贊寧看來不夠“純潔”或不夠格。

⁶⁰ 《大宋僧史略》卷二，《大正藏》編號 2126，第 54 冊，第 247 頁中欄第 21–23 行。

內”——來稱呼這座內道場。此外，贊寧向我們介紹第二座內道場的方式——“又於洛京大內置內道場”——暗示這兩座內道場位於不同的京城。鑒於高宗與武后治下只有兩京，長安（西京）和洛陽（東京），贊寧在此處實際上暗示相較於第二座建在洛陽的內道場，第一座內道場則位於長安。當周一良注意到武后在西京和東京的宮殿中各建立起一座寺廟時，他可能是在回應贊寧，稱呼它們為“內道場”。⁶¹

我不知道贊寧有何根據來斷定武后治下兩座內道場的位置。從先前的討論可以清楚地看出，如果接受延一的說法，武后確實在長安有一座內道場。從這個意義上來說，贊寧提及武后在洛陽和長安均有內道場的說法是正確的。但是，他暗示供十大德駐錫的內道場不在洛陽的說法顯然有誤。鑒於從 685 年至 690 年這五年間，武后和她的朝廷是在洛陽，十大德又與內道場息息相關，故十大德駐錫的內道場必定位於洛陽而非長安。贊寧有可能無意中犯了錯，誤讀了《舊唐書》里涉及十大德內道場的段落。武后統治時期長安內道場的存在也可能導致這種混淆。然而，考慮到《舊唐書》的段落清楚地表明，在懷義居住的內道場中有一些洛陽大德僧，我傾向於相信贊寧認為十大德內道場位於長安的臆斷值得商榷。富安敦已經表明，贊寧有可能在智昇（活躍於 700–740）的影響下，如何有意識地試圖將參與武后權謀的僧團塑造為“偽三寶”，來掩飾十大德的參與（當然，不包括聲名狼籍的懷義）。⁶² 由此觀之，如果我們理解贊寧將十大德內道場與洛陽內道場區分開來的努力，是另一項對於實施意識形態修正主義計劃的必不可少的措施，就可能並非完全

⁶¹ Chou, “Tantrism in China”（前揭），第 310 頁。

⁶² Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*（前揭），第一章。

錯誤。換言之，我們應該留意不要被贊寧誤導，以至得出這一輕率的結論，即十大德內道場實際上不同於遍空寺。

因此，贊寧似乎並沒有幫助我們解決與武后相關的內道場的問題；相反，他的意識形態謀劃造成了一些混亂，有加以澄清的必要。我們將不得不轉向其他資料來研究武后的內道場。顯然，在確定武后的兩座名稱為我們所知的內道場（遍空寺和佛光寺），與其他不同資料中提及的未經確認的內道場（總共五座，不包括 702 年和 703 年初被提到的長安內道場）之間的關係之前，我們不得不問自己這樣一個問題：洛陽的宮殿里有兩個以上的內道場嗎？

讓我們回顧一下這些未詳細說明的內道場的文獻。武后有一座或多座內道場：（1）最早從 685 年至 690 年安置了她的十大德；（2）在 686 年供奉觀世音菩薩和地藏王菩薩的畫像；（3）在 695 年之前的某段時間在其中設立了譯場；（4）從 692 年至 705 年安置比丘尼法澄；（5）最後在 705 年末召見法藏。所有這些事件是發生在相同的一座內道場，還是多座不同的內道場中呢？

首先，顯而易見的是，文獻所提及的法澄內道場必是一座寺院，因此與其餘四處文獻所表明的有所不同；其次，考慮到時間的相近（685 年和 686 年），可以假設十大德內道場與供奉觀世音菩薩和地藏王菩薩畫像的內道場是同一座。最後，以下這一事件表明，十大德內道場位於宮城之內：

蘇良嗣遇僧懷義於朝堂，懷義偃蹇不為禮；良嗣大怒，命左右捽曳，批其頰數十。懷義訴於太后，太后曰：“阿師當於北門出入。南牙宰相所往來，勿犯也。”⁶³

⁶³ 《資治通鑒》卷二零三，第 6441 頁。此段是司馬光引用自劉餗《隋唐嘉話》；

考慮到在洛陽朝堂位於大內，這段文字告訴我們懷義在此事件前後定期前往大內。根據司馬光的記載，該事件發生於 686 年 6 月 28 日（垂拱二年六月初三）後不久。⁶⁴ 這段文字也表明，即使在該事件發生之後，懷義仍例行進入大內，儘管遵照武后的要求，他只能由北門而入，而非南門，因為南門緊挨著大內南邊的皇城中的南司。另一方面，我們知道，從 685 年的某時起，懷義與其他九大德經常去內道場做法事，並持續到 690 年。因此，我們有理由相信，當懷義去內道場定期服務時，他遇到了蘇良嗣並遭受這般羞辱性的經歷。換言之，十大德內道場位於大內。如果這是真的，那麼很有可能與大內的遍空寺是同一座內道場。此外，慶祝漢文譯本《大方廣佛華嚴經》的始譯儀式於 695 年在遍空寺舉辦，另一部佛教譯經於同一年（695）在內道場中翻譯完成並隨後受到褒獎，這座內道場很有可能就是相同的遍空寺。到目前為止，我們已能初步得出結論，遍空寺與武后安置十大德的內道場（685–690）、於 686 年供奉觀世音菩薩和地藏王菩薩畫像的內道場以及 695 年或不久之前設立譯場的內道場是同一座內道場。如果法澄的內道場可以被確定為既非遍空寺，又非 705 年末法藏與武后会面之處，那麼武后是否是在遍空寺中召見法藏的呢？

從長安四年十二月（704 年 12 月 31 日–705 年 1 月 29 日）開始，武后的健康急劇惡化，移居到了長生殿。⁶⁵ 此外，在晚唐時期，當

見程毅中、趙守儼（注釋）《隋唐嘉話·朝野僉載》（北京：中華書局，1979）卷三，第 37 頁。該段話由富安敦英譯，見 Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock*（前揭），第 214 頁。此處英譯乃是引自富安敦，第 215 頁，略有修改。

⁶⁴ 司馬光在提到蘇良嗣於 686 年 6 月 28 日（垂拱二年六月初三）被任命為文昌左相後，緊接著敘述此一事件。

⁶⁵ 《資治通鑒》卷二零七，第 6575 頁。

首都遷回長安時，大明宮中長生殿內就另有一座重要的內道場。這兩件事實支持了這一假設，法藏與武后於 705 年末會面的內道場很有可能位於長生殿內，因此與位於大內的遍空寺和佛光寺不同。

現在可以就武後的內道場得出結論了。除了長安的一座內道場和洛陽的一座禁中尼寺外，武后至少在洛陽有三座相互獨立的內道場。其中兩座位於大內（遍空寺和佛光寺），第三座位於長生殿。由於其名稱不明，第三座內道場很有可能不是像遍空寺或佛光寺那樣的獨立建築，它很有可能是長生殿中的一間或數間房間佈置而成，就像武后之後的幾位唐代皇帝的內道場一樣，這些內道場將在文章的剩餘部分展開討論。

四、從中宗到玄宗的內道場：705–756 年

贊寧告訴我們，在中宗和睿宗統治期間，內道場制度保持不變。至少對於與佛教，尤其是與玄奘關係密切的中宗來說，情況確實如此。

4.1. 中宗：佛光寺、林光內道場和不確定之佛舍

4.1.1. 中宗之佛光寺及其起源傳說

神龍元年（705 年 1 月 30 日–706 年 1 月 18 日），在中宗重新登基為帝後不久，他邀請義淨（635–713）在東京（洛陽）內道場翻譯《大孔雀咒王經》（*Mahāmayūrimantrarāja sūtra*）。⁶⁶ 義淨很可能是在

⁶⁶ 《續古今譯經圖記》卷一，《大正藏》編號 2152，第 55 冊，第 370 頁中欄第 16–17 行。參《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 576 頁中欄第 15–16 行、第 568 頁下欄第 9–10 行；卷十二，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 599 頁上欄第 20–21 行；卷二十，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 708 頁上欄第 7 頁；《貞元新定釋教目錄》卷十三，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 867 頁下欄第 22 行、第 869 頁中欄第 11 行；卷二十一，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 929 頁中欄第 3 行；《宋高僧傳》卷一，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 710

同一座遍空寺翻譯此經的。事實證明，中宗沒有多少機會利用他母親留下的洛陽內道場，因為他在706年12月7日（神龍二年十月二十八[戊戌]）就將首都從洛陽遷回長安。皇帝回到西京，迓迎他的是其不久前敕建的同樣名為佛光寺的新內道場。值得注意的是，中宗在長安也有一座與他母親十年前在洛陽大內的內道場同名的內道場。

這座內道場的建立背後是一個不同尋常的故事。武后在懷孕第三子的過程中遭遇了一系列的問題，她和皇夫求助於玄奘。玄奘向他們保證，母子會安然無恙，嬰兒將會在佛陀的庇佑下出生。作為回報，如該嬰兒生而為男，玄奘請求他們將之交由僧團，剃度為沙彌。656年11月26日（顯慶元年十一月初五[乙丑]），嬰兒健康誕生，據說神聖的光焰充滿了產房。為了紀念通過玄奘而使新生嬰兒獲得佛力加被，這個嬰孩被授予“佛光王”的稱號，並名之為“顯”。由於這些非凡的經歷，年幼的皇子對玄奘產生了自然而深刻的孺慕之情，常與玄奘相伴，直到玄奘於664年圓寂，當時他年僅八歲。年幼的李顯與玄奘的關係至少被認為是如此親密，以至於他們的同時代人（特別是佛教僧侶）認為這個孩童是玄奘的弟子，因此是玄奘最有才能和最著名的弟子窺基（或大乘基，632–682）的同門。⁶⁷但是，高宗和武后並沒有兌現他們對玄奘的承諾——李顯長大成人以後成為高宗的繼任者，也就是未來的中宗（684、705–710在位），而未出家。

有可能是作為對他辜負玄奘期望他出家為僧（因此可能因為他

頁下欄第5行。譯為三卷的佛經，題為《大孔雀咒王經》（《大正藏》編號459，第19冊）。

⁶⁷ 見李義（649–716）為窺基撰寫的墓志銘，《唐慈恩寺大法師基公碣文》，收於東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員《韓國佛教全書》（首爾：東國大學校出版部，1979–1984），第4冊，第667頁上欄第12–13行。

的皇室血統而成為法王)的心願的補償,李顯登基後立即下令修建兩座名為“佛光寺”的寺院,一在洛陽(在玄奘故居的原址上),另一位於長安大內神龍殿之西側。⁶⁸考慮到中宗登基兩回,初次是在684年2月3日,之後是在705年2月23日,這兩座佛光寺很可能建於684年或705年,如果它們確實是在他成為皇帝或者再次登基之後建造的。鑒於中宗在684年在位不到一個月的事實,人們可能會認為他沒有機會來宣佈這兩項重要的計劃。那麼這兩座寺院就當建於705年。此一假設得到了《大唐大慈恩寺三藏法師傳》的佐證,因為該書完稿於688年,並未提及這兩座寺院的建造,儘管它詳細描述了李顯的出生及與玄奘的關係,包括佛光王的稱號和玄奘在皇子出生前後呈送御覽的幾封奏章。

關於佛光寺出處一事,有一事實令我深感詫異。道宣的《續高僧傳》(該書最初於645年完成,但在道宣667年圓寂之前一直被不斷修改)中的《玄奘傳》記與冥祥(卒於664年之後)寫成於664年的《大唐故三藏玄奘法師行狀》(專為玄奘而作的獨家傳記)均未提及。難道此事是被後來創作出來的,旨在突出中宗或武后與佛教的業力聯繫嗎?如果道宣或冥祥知道此事,就不可能不記載在冊,這讓我很難毫無保留地接受中宗修建佛光寺的說法。關於佛光王的故事很有可能極具杜撰(或錯置)性質,這顯示中宗對轉輪王

⁶⁸ 《開元釋教錄》卷八,《大正藏》編號2154,第55冊,第560頁上欄第26行之後。參見《貞元新定釋教目錄》卷十二,《大正藏》編號2157,第55冊,第860頁中欄第1行之後。參見《大慈恩寺三藏法師傳》卷九,《大正藏》編號2053,第50冊,第270頁下欄至第274頁下欄,其中沒有提到為慶祝中宗的出生而建造的兩座佛光寺。玄奘呈上的兩封關於佛光王稱號的奏章仍被保存於《寺沙門玄奘上表集》卷一,《大正藏》編號2119,第52冊,第824頁下欄至第825頁上欄。

神龍殿的長安佛光寺的位置載於宋敏求《長安志》卷六,第2頁下欄第11行;也可參見 Xiong, *Sui-Tang Chang'an* (前揭), p. 319。

思想的癡迷。⁶⁹

因此，與現任皇帝密切相關的內道場在同時代的宗教和政治世界中佔據獨特的地位是理所當然的。根據智昇的說法，內道場位於大內中所謂的佛光殿，706年12月7日至707年2月6日間的某時，為慶祝《大寶積經》（梵：*Mahāratnakuta sūtra*）一些新內容開譯而舉辦的慶祝活動在此舉行。在他的朝臣與皇后及嬪妃的陪同下，中宗參加儀式並親自記錄“經文主旨”，這一行為讓人聯想起其母后，她於11年前《華嚴經》新譯本在遍空寺開譯時也做了同樣的事情。⁷⁰考慮到沒有宮殿以佛光名，佛光殿肯定是指佛光寺。這一假設的可信度得到了同時代的僧人義紘（約664年-712年後）的證實，他在早期資料里被確定為在內道場“佛光殿”“誦經行道”。⁷¹雖然如今已被後人遺忘，義紘在當時可是一位非凡的僧人。他不僅是偉大的佛教翻譯家義淨的合作者，還曾有過四年的海外經歷，去過乾陀羅，

⁶⁹ 這種癡迷至少在兩個方面表現出來。一是他對佛教聯繫的渴望（被佛陀庇佑的神聖誕生與作為玄奘名義上的弟子），以及在長安設立十大德統領僧眾（見下文）。

⁷⁰ 《續古今譯經圖記》，《大正藏》編號2152，第55冊，第371頁中欄第17行至下欄第1行；《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號2152，第55冊，第570頁中欄第15-28行。智昇自己告訴我們翻譯開始於神龍二年，先天二年完成；見《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號2152，第55冊，第569頁中欄第5行。睿宗在《大寶積經》的序言中告訴我們此經是在713年7月5日翻譯完成（先天二年六月初八），並沒有提供開始翻譯的具體日期，只說是在神龍二年。見《大寶積經序》，《全唐文》卷十九，第21頁上欄第8行；另見《大正藏》編號310，第11冊，第1頁中欄第7-8行。徐鍔（卒於721年後）也寫了譯序，並未提及翻譯是何時開始的。見《大寶積經序》，《全唐文》卷二九五，第15頁上欄至第18頁上欄；另見《大正藏》編號310，第11冊，第1頁中欄至第2頁中欄。但是，鑒於翻譯是在長安開始的，中宗直到706年12月7日（神龍二年十月二十八[戊戌]）才將他的朝廷遷回，我們知道翻譯必定已於從706年12月7日至707年2月6日（神龍二年結束）之間的兩個月里的某段時間開始。

⁷¹ 見蔡景（卒年不詳）《述二大德道行記》，《全唐文》卷三九八，第14頁中欄第6-7行：“復於內道場佛光殿轉經行道。”

從那裡將一位學識淵博的醫僧請回中國，此外還有兩部佛教經典的抄本以及大量的舍利。⁷²

神龍三年（707年2月7日-9月30日），中宗召集義淨與他的翻譯同事們到宮中進行了為期三月的結夏安居。之後，他請求義淨

⁷² 蔡景在為義紘所寫的記文中敘述了義紘不凡的一生。義紘字宏濟，來自鄴城張氏家族。他在七歲時被剃度為沙彌，文明元年（684年2月27日-10月18日）受戒，投身位於林慮山（今河南林縣）黃花峰上的砮谷寺。該寺最初由北齊文宣帝（550-559在位）為僧達（475-556）所建，僧達是慧光的上首弟子；對於這位僧人的研究，見Chen, *Monks and Monarchs*（前揭），p. 28。他參與了由義淨領導的翻譯項目，擔任各種職務，包括證義、筆受和綴文。記文沒有明確說明義紘是義淨的譯場的成員，但我們所知的是，這些翻譯的名稱與義紘相關，如《金光明經》、《薩婆多律》，《掌珍詮》以及或許是錯誤的《掌中論》。關於這些由義淨翻譯的經本，見《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號2152，第55冊，第567頁上欄第19-20行，第568頁下欄第9行；Chen Jinhua, “Another Look at Tang Zhongzong’s (r. 684, 705-710) Preface to Yijing’s (635-713) Translations: With a Special Reference to Its Date,” 《インド哲学と教学研究》（東京大學）11（2004）：6-7。他也被任命為僧統，負責督造佛塔。旋被召往薦福寺，講經說法；續被任命為另一世界性的長安佛寺慈悲寺的都維那；此後，他曾在佛光寺出現。

蔡景隨後述及他承擔的一項帝國使命（由我們將很久要看到的的中宗下達）——前往乾陀羅（Gandhāra）邀請三藏大師鄔帝弟婆來到中國。四年後，他回到中國，不僅帶回了乾陀羅大師，還有兩尊佛像、超過一千枚舍利以及兩部梵文的佛教經典抄本。鄔帝弟婆顯然是幾部重要的佛教經目所提到的作為義淨合作者的外國僧人烏帝提婆。見《續古今譯經圖記》，《大正藏》編號2152，第55冊，第370頁下欄第22-23行；《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號2154，第55冊，第569頁上欄第16-17行；《貞元新定釋教目錄》卷十三，《大正藏》編號2157，第55冊，第869頁下欄第21-22行。根據所有這些資料，烏帝提婆的主要作用總是讀梵本，僅僅參與過景雲二年（711年1月24日-712年2月11日）在薦福寺的義淨的翻譯項目（感謝船山徹幫助找到這些資料）。烏帝提婆並未參與到義淨完成於景龍四年（710年5月4日-710年6月1日）的同在薦福寺的翻譯項目的最後階段，這一事實強烈暗示他抵達長安是在710年至711年之間，這意味著義紘離開長安、前往乾陀羅是在706年或707年。如果這是正確的，那麼他也在那個時候出現在佛光寺，因為記文的上下文暗示在他被派往乾陀羅不久之前曾被邀請到佛光寺。

因此，蔡景總結道，在擔任兩朝（可能指的是武后[690-705在位]和中宗[705年-710在位]）十三年之內供奉後，他歸隱到他原來所在的砮谷寺，之後又在州將賀蘭溫（其他情況不明）的舉薦下，開始在大雲寺說法。他可能在故鄉圓寂，要麼在大雲寺，要麼在砮谷寺，歿時未知。

於大內中的大佛光殿準備《藥師琉璃光七佛本願功德經》的新譯，該大佛光殿顯然也是佛光寺。⁷³ 相信這部佛典在李顯被他可畏的母親於 684 年廢黜以後，曾幫助他和他的妻子克服在流放邊遠地區期間所經歷的艱辛發揮了巨大的作用。⁷⁴ 因此，中宗選擇在佛光寺懇請義淨翻譯這一特定經典的新譯本，就很可理解的了。

4.1.2. 中宗之林光內道場

佛光寺不是中宗在長安的唯一內道場。從其他資料可知，他於神龍二年（706 年 1 月 19 日-707 年 2 月 6 日）召集一批僧人到林光殿中的道場。鑒於中宗已將朝堂遷回長安，林光殿及位於其中的道場不再在洛陽，而在長安。關於這座林光內道場的細節，信息非常缺乏。主要資料是贊寧為弘景（又名恆景，643-712）這位武后和中宗時期非常活躍的僧人所作的傳記。其中有如下記載：

自天后中宗朝，三被詔入內供養，⁷⁵ 為受戒師。以景龍三年（709 年 2 月 15 日 -710 年 2 月 3 日），奏乞歸山。敕允其請。詔中書門下及學士，於林光宮觀內道場設齋。先時，追召天下高僧，兼義行者二十餘人，常於內殿修福。至是散齋，仍送景並道俊（卒於 709 年之後）、⁷⁶ 玄奘（卒

⁷³ 《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 568 頁下欄第 18 行之後、第 593 頁下欄第 29 行。這導致《藥師琉璃光七佛本願功德經》的譯出（兩卷；《大正藏》編號 451，第 14 冊）。《大正藏》所依據的版本表明，該譯本是由義淨於佛光內寺中翻譯而成的；見《藥師琉璃光七佛本願功德經》，《大正藏》編號 451，第 14 冊，第 409 頁上欄第 4 行）。

⁷⁴ 《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 568 頁下欄第 19-21 行。

⁷⁵ 對這句話另一種可能的理解是，弘景被邀入宮舉行佛事以供養佛陀。

⁷⁶ 709 年後。其本傳見《宋高僧傳》卷八，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 758 頁上欄第 2-8 行；他是禪宗大師弘忍（602 年-675 年）的信徒。其傳記證實他進入了國家供養的內殿。李嶠和李義的詩在《宋高僧傳》卷二十四（《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 863 頁下欄第 22 行之後）的《玄奘傳》中被引用。李嶠

於 709 年之後），各還故鄉。帝親賦詩，學士應和，即中書令李嶠（644–713）、中書舍人李義等數人。⁷⁷

本段中突出的一個詞組是“林光宮觀”。乍一看，可能暗示這是一座道教建築，因為“宮觀”這個術語常被用作表示這樣的機構。⁷⁸儘管如此，在古典漢語中，“宮觀”這一術語也可意味著供皇帝及其隨從娛樂與休息的非正式宮殿。例如，司馬遷（公元前 145 年–公元前 86 年）告訴我們，在咸陽二百里的範圍內，秦始皇（公元前 246 年–公元前 210 年在位）修建了兩百七十所宮觀，在其中填充美女、鐘鼓和其他娛樂設施，並經常臨幸。⁷⁹根據另一則資料，碰巧由秦始皇（或根據其他的史料，由其子胡亥 [公元前 209 年–207 年在位]）修建的其中一座宮觀也命名為林光，雖然中宗的林光殿是一座並不不同的建築物。⁸⁰

有了這一點的澄清，讓我們看看贊寧在這裡告訴我們的關於林光內道場的內容。首先，我們從這段文字中知曉，來自全國各地的

與李義的正傳載於《舊唐書》卷九十四，第 2991–95 頁 / 《新唐書》卷一二四，第 4367–71 頁；《舊唐書》卷二零一，第 3135–36 頁 / 《新唐書》卷一一九，第 4296–97 頁。

⁷⁷ 《宋高僧傳》卷五，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 732 頁中欄第 20–27 行。

⁷⁸ 關於林光內道場的功能，直海玄哲（《則天武后之內道場》[前揭]，第 17 頁註 20）表明它可能是佛道修行並存之處，儘管他似乎不願意將林光內道場毫不含糊地確定為道教宮觀。

⁷⁹ 《史記》卷六，第 257 頁：“乃令咸陽之旁二百里內，宮觀二百七十，復道甬道相連，帷帳鐘鼓美人充之，各案署不移徙。”

⁸⁰ 林光殿，又名雲陽宮和甘泉宮，始建於秦。宮殿以它所在的玉泉山而命名。秦代始建時，林光殿的周長超過十里，漢代建元年間（公元前 142 年–公元前 135 年）擴建，周長成為十九里，被重命名為“甘泉宮”。它離長安兩百英里，從那裡可以看到此殿。考慮到從建元年間到中宗時期的間隔較長（約 830 年），以及漢代以來林光（甘泉）殿從未提及的事實，中宗的林光殿似乎不太可能是秦代始建、漢地重修的那座同名宮殿。

二十多位高僧聚集在這座內道場。我們也知道此事發生在景龍三年（709年2月15日-710年2月3日）或之前。因為中宗直至706年12月7日才以唐代新帝的身份回到長安，這實際上意味著徵辟的命令是在706年12月7日至710年2月3日（即景龍三年結束的那一天）之間下達的。最後，贊寧告訴我們這些供養僧中有三位，分別為弘景、道俊與玄奘。

需要在贊寧所撰的弘景傳記之外的資料來尋找解決這些謎題的答案。首先，我們自然會藉助贊寧所寫的另兩位供養僧玄奘和道俊的傳記。在玄奘的傳記中，贊寧標出此次齋會的時間為709年3月23日（景龍三年二月初八）。⁸¹ 這確定了二十多位僧人是在706年12月7日至709年3月23日之間進入林光內道場。贊寧言及，玄奘與道俊一起被召集到京城居住了兩年。⁸² 道俊的傳記讓我們知曉更多的信息，而非確認從弘景和玄奘的傳記中已知的內容：道俊與恒景一起被召集到朝廷，並且也與恒景與玄奘一道從朝廷返回到枝江（今湖北）。⁸³

其次，我們可以搜索《宋高僧傳》中更多的佛教僧人，就像上面提及的三位僧人一樣，於景龍年間被召集到林光殿。為此，我們找到另外三位僧人。道岸（654-717），恒景的授戒師，在中宗重登皇位後奉敕開始與多名大德身居內殿。道岸因以其舉止給中宗留下深刻的印象，皇帝命令在林光內道場繪一幅道岸的畫像。中宗在畫像上所題寫的讚辭仍然保存在他的《宋高僧傳》的傳中，也被收入《全

⁸¹ 《宋高僧傳》卷二十四，《大正藏》編號2061，第50冊，第863頁下欄第19-20行。

⁸² 同上，第863頁下欄第19行。

⁸³ 《宋高僧傳》卷八，《大正藏》編號2061，第50冊，第758頁上欄第5行之後。

唐文》。⁸⁴ 道岸之後，一位著名的律師文綱（636–727）於景龍二年（708年1月28日–709年2月14日）應中宗之邀，進入一座無名的內道場行道。⁸⁵ 同年，活躍於臨淮地區的粟特神異僧僧伽（Samgha?，628–710）受邀駐錫林光內道場後不久，在710年3月之前，他因病重而無法居於宮內。之後他被轉移到大薦福寺，並於710年4月5日（景龍四年三月初二）圓寂於此。⁸⁶

最後，我們在《宋高僧傳》之外尋找更多的林光內道場法師，律師思恆（653–726）的墓志銘告訴我們他與中宗及其內殿的關係。中宗治下，他被召入內道場，命為菩薩戒師，充十大德。當然，這與二十年前創立的、由懷義和其他九位僧人組成的同名的“十大德”迥異。他的畫像被繪於林光殿牆上，中宗親自作讚。他在這座內道場中駐錫超過一年，經多次懇請方許離開。⁸⁷ 雖然這裡沒有透露中宗邀請思恆駐錫的內道場的名字，但他居於林光殿的事實證明，它正是林光內道場。

現在，讓我們總結一下上述所引用和討論的關於林光內道場的信息。首先，有以下七位與內道場相關的僧人：（1）弘景、（2）道俊、（3）玄奘、（4）道岸、（5）文綱、（6）僧伽、與（7）思恆。鑒於文綱與僧伽於709年被傳召到內道場中，而在710年離開內道場的道俊只在京城度過兩年，我認為中宗有可能於709年或之前不久，頒布詔書命令二十多位僧人進入林光內道場；其次，思恆在內道場駐錫一

⁸⁴ 《宋高僧傳》卷十四，《大正藏》編號2061，第50冊，第793頁中欄第14行之後。《全唐文》卷十七，第21頁中欄。

⁸⁵ 同上，第792頁上欄第22–23行。

⁸⁶ 《宋高僧傳》卷十八，《大正藏》編號2061，第50冊，第822頁上欄第19–23行。

⁸⁷ 關於思恆的生平，可參見《大唐故大德思恆律師墓誌文》，《全唐文》卷三九六，第17頁上欄至第19頁上欄；也可參周紹良編《唐代墓誌彙編》（前揭），第1321–1322頁。

年以上的事實表明，他也很有可能已離開那裡，要麼與三位僧人一起，要麼稍晚一些。換言之，歡送宴會並不僅為了弘景、道俊和玄奘，也為了其他可能同時離開的供奉僧而舉行。但是，僧伽在宴會之後仍留在那裡的事實證明，並非所有的僧人都在同一時間離開。最後，林光內道場二十多位僧人當中，有十人充任有權力的十大德。⁸⁸

中宗在長安統治期間，林光內道場似乎仍然是與佛教儀式相關的重要場所，志磐所記載的以下事件證實了這一點。當菩提流支（[Bodhiruci]，又名達摩流支[Dharmaruci]，572?-727）獻給中宗一部（或多部）佛教譯經時，中宗邀請他與其同事在林光殿參加內齋，並在那裡觀看僧人們討論佛教教義。隨後，他命令畫家張訓（其他情況不明）在宮殿牆壁上繪出翻經大德及眾學士的肖像。在這些肖像上，中宗親自撰寫讚辭。志磐將此事載為神龍四年，但顯然是景龍四年（710年2月4日-7月1日）之誤，因為神龍年間只從705年1月30日（神龍元年元月初一[壬午]）持續到707年10月4日（神龍三年九月初四[乙亥]）。⁸⁹此外，在這個場合所慶祝的是《文殊師利寶藏陀羅尼經》與《金剛光焰止風雨陀羅尼經》中的一部或同時兩部佛經的譯成，每部一卷。目前所知，這兩部菩提流支所翻譯的譯經，是在景龍四年譯訖的。⁹⁰

4.1.3. 中宗之禁中佛舍

關於中宗統治下的內道場機構，值得注意的是在他的宮殿里有一座佛舍。根據《朝野僉載》的記載，在景龍年間（707-710），瀛

⁸⁸ 我應該補充一點，法藏在這段時間里可能也是這樣的供養僧。我甚至願意相信他也是十大德之一。見Chen Jinhua, “More Than a Philosopher: Fazang (643-712) as a Politician and Miracle-worker,” *History of Religion* 42.4 (2003): 352-353。

⁸⁹ 《佛祖統紀》卷四十，《大正藏》編號2035，第49冊，第372頁下欄第21行之後。

⁹⁰ 《開元釋教錄》卷九，《大正藏》編號2154，第55冊，第569頁下欄第7-10行。

洲（今河北河間）按察使向朝廷上報一位身體上出現寶塔與佛陀圖像的奇女子。這名官員加官五級，該女子被下令留在“內道場”。在韋后（?-710）於710年的宮廷政變中被殺之後，這名女子的下落成謎。⁹¹ 該事件表明在中宗的宮殿中有一座供女子居住的佛舍。這座佛舍的當家們必定也同樣參與了結束於708年3月11日（景龍二年二月十五）的皇家舍利崇奉儀式，中宗、韋后及他們的皇子、兩位公主，還有韋后的兩位姐妹將他們的頭髮與剛剛重新迎請供奉的舍利一起瘞埋於法門寺。⁹²

在我們研究其他唐代皇帝之前，有必要對中宗的內道場作一簡要評論。當中宗以重新登基的新帝之姿居於洛陽期間（705年2月23日-706年11月18日），他可能用的是他母親的內道場之一（最有可能是遍空寺），但是當朝廷於706年12月7日遷回長安後，他立即在他的大內宮殿旁修建一座佛寺。此外，他還在林光殿內開設另一座內道場，選集二十位佛教僧人，其中再選出十名充任十大德來管理國家佛教事務。具有諷刺意味的是，這座內道場正位於佛光寺（原為慶祝他受佛祖祝福而誕生所建）旁的神龍殿，中宗很不幸地駕崩於此殿，據說是被他野心勃勃的皇后所毒殺。⁹³

⁹¹ 張鷟著，程毅中、趙守儼（注）《朝野僉載》（前揭）卷五，第115頁。

⁹² 韓偉、羅西章《法門寺出土唐中宗下髮入塔銘》，《考古與文物》1983年第6期（總第20期），第14-16頁。這座尼庵的三位當家分別是妙威、仙嘉與無上（第一位是寺主，後兩位是都維那）。仙嘉聽起來像是比丘尼的法名，這表明另兩位也是比丘尼。儘管如此，她們隸屬於宮廷尼庵。遺憾的是，銘文中鐫刻尼庵名稱的部分殘泐嚴重，難以辨識。據韓偉與羅西章，三個模糊的字是“使內寺”，這意味著這座尼庵是宮廷尼庵。關於此次舍利崇拜的歷史與政治背景的簡要討論，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): 102-103.

⁹³ 《舊唐書》卷七，第150頁；《新唐書》卷四，第112頁；《資治通鑒》卷二零九，第6641-6642頁。

4.2. 睿宗與玄宗：長生殿與不知名佛舍

4.2.1. 睿宗：長期以來對其治下內道場之誤解

繼中宗後，睿宗順利於 710 年 7 月 25 日（景龍四年六月二十四[甲辰]）登基。當菩提流支和他的同事開始翻譯《大寶積經》的某些部分時，睿宗也在大內的若干宮殿（包括甘露殿）和北苑的白蓮華亭（位於大內北面）舉辦慶祝儀式。⁹⁴ 智昇在菩提流支的傳記裡有如下敘述：

逮睿宗嗣曆，復於北苑白蓮華亭，及大內甘露等殿，別開會首，亦親筆受。⁹⁵

這一記錄與贊寧所作的歪曲相結合，使得一些學者得出睿宗也建造了一座內道場的結論。⁹⁶

臆測中宗興建的新內道場存在的學者想必是被贊寧所誤導，他在《菩提流支傳》中作了如下敘述：

睿宗登極，敕於北苑白蓮池甘露亭，續其譯事。⁹⁷

通過對贊寧和智昇記錄的相比較，不難發現，贊寧將智昇記錄中的兩個不同地點（1）北苑白蓮華亭和（2）大內甘露殿混為一處——北苑白蓮池甘露亭。⁹⁸ 因為贊寧的誤讀，從中推斷出睿宗任何新內

⁹⁴ 北苑的位置，又稱西內苑，見徐松《唐兩京城坊考》（前揭）卷一，第 28-29 頁；Xiong, *Sui-Tang Chang'an*（前揭），p. 57。

⁹⁵ 此段收於《續古今譯經圖記》（《大正藏》編號 2152，第 55 冊，第 371 頁下欄第 1-2 行）和《開元釋教錄》卷九（《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 570 頁中欄第 28 行）之中。

⁹⁶ 例見張弓《唐代內道場與內道場僧團》（前揭），第 83 頁。

⁹⁷ 《宋高僧傳》卷三，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 720 頁中欄第 13-15 行。

⁹⁸ 與他的前輩如道宣和智昇相比，贊寧更像是一相當粗心的佛教史家。其著作，尤其是《宋高僧傳》，錯誤連篇。這裡所討論的只不過是其中令人驚悚的一例罷了。

道場的建立顯然都是不可信的。據我所知，尚無史料支持睿宗新建了內道場。很顯然，這些儀式與武后和中宗參與的佛教新經本開譯場合的儀式相似。儀式是僅僅是象徵性的，也可能是簡短的，每次都不超過一天或幾天。在北苑的宮殿或亭子中舉行這樣的儀式並不一定意味著它們中的任一個被改建為內道場，更不用說在宮殿或亭子中建立佛寺了。

4.2.2. 玄宗之內道場——長生殿（供佛教徒和道教徒共用）

繼睿宗短暫的兩年統治之後，其子玄宗（712–756 在位）開始了為期長達四十四年的統治，他是帝制中國時期最有能力的皇帝之一。雖然玄宗熱衷於道教，但他至少偶爾也會在宮殿內開設一座佛堂，儘管可以理解的是，這座佛堂從未達到如同武后和中宗統治時期相應的重要性。

開元年間（713–741）伊始，或 716 年，有一種晚期史料特別指出，玄宗迎請印度密宗傳法僧善無畏（Śubhākarasimha, 637–735）之前裝飾了內道場。⁹⁹ 745 年 2 月 20 日（天寶四年元月十五），他命令首都兩街之名僧碩學進入內道場與近期抵達首都的司空山禪門大師本淨（667–761）討論法義。¹⁰⁰ 天寶五年（746 年 1 月 26 日–747 年 2 月 13 日），當不空（Amoghavajra, 705–774）從印度回到長安，

在引用贊寧著作時尤應慎重。

⁹⁹ 見《大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘並序》，《大正藏》編號 2055，第 50 冊，第 291 頁中欄第 1–7 行；同見《宋高僧傳》卷二，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 715 頁上欄第 28 行至中欄第 1 行。善無畏抵達中國的具體日期（716 年）載於《佛祖統紀》卷四十，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 373 頁中欄第 26 行之後。

¹⁰⁰ 《景德傳燈錄》卷五，《大正藏》編號 2076，第 51 冊，第 242 頁下欄第 4–5 行。鑒於該資料較晚、富有宗派性與論辯性，此事件的合理性不容易被接受。

中宗命他於內廷建立佛寺，將他從印度帶回的梵文經本譯為漢文。¹⁰¹

作為玄宗的內道場，值得注意的是，它不是專門（甚至不是主要）用於佛教用途。雖然有證據證明它位於大明宮，但我們無法確定玄宗內道場的位置，¹⁰² 也不清楚是否是玄宗從事道教典禮和儀式的同一個道場。例如，李亨（711–762）——玄宗的皇子和未來的肅宗——上奏玄宗，提到據說是在玄宗進行道教儀式時出現於內道場中的祥瑞。¹⁰³

4.2.3. 玄宗之禁中佛舍

最後，請注意在玄宗的宮殿內最少有一座佛舍。當李亨出於政治考量與此離其太子妃韋氏（死於 757 年）時，韋氏被允許於禁中佛舍受戒為比丘尼。玄宗的宰相李林甫（？–752），誣陷韋氏的兄弟韋堅（？–746）作為側面打擊李肅的方式。出於保護自己，李肅上奏玄宗與韋氏離婚。他的請求得到批准，但玄宗大發慈悲，允許兒媳在禁中佛舍出家為尼。¹⁰⁴

五、從肅宗到文宗的內道場：756–839 年

相較於玄宗，肅宗（756–762 在位）對佛教的熱情更高。佛教

¹⁰¹ 《三朝所翻經論請入目錄流行表一首并答》，《不空表制集》卷三，《大正藏》編號 2120，第 52 冊，第 840 頁上欄第 17–18 行；同見《貞元新定釋教目錄》卷六，《大正藏》編號 2157，第 55 冊，第 888 頁上欄第 16–17 行。

¹⁰² 兩則事實支持這一假設。其一，玄宗主要統治大明宮；其二，在玄宗的繼任者肅宗和代宗統治時期，不空管理的佛寺位於大明宮中的一座宮殿（長生殿，見下文）。

¹⁰³ 《全唐文》卷四十五，第 15 頁上欄第 3 行之後。玄宗的回答保存於《全唐文》卷三十二，第 4 頁中欄。

¹⁰⁴ 《舊唐書》卷五十二，第 2186 頁；李玉珍《唐代的比丘尼》（前揭），第 210 頁。

內道場的建立在他的統治時期激增。

5.1. 肅宗：麟德內道場

在肅宗的命令下，於 760 年 6 月 28 日至 7 月 5 日期間，委派僧法澄（其他情況不明）、中使宋合禮（其他情況不明）與鳳翔府尹崔光遠（?-761）¹⁰⁵ 從法門寺將著名的佛指骨舍利迎赴內道場。肅宗親自參加慶祝聖骨住世的儀式，晝夜苦行，直至舍利於同一年的 8 月 16 日（上元元年七月初一）被送歸法門寺。¹⁰⁶ 這座內道場可能與贊寧提及的據說是肅宗安頓半傳奇性的新羅國僧人無漏（圓寂於 762 年）的內寺是同一座。¹⁰⁷

在乾元年間（758 年 3 月 18 日-760 年 5 月 28 日），肅宗邀請

¹⁰⁵ 在這裡我們的資料只是確認了崔光遠的官方頭銜（府尹），並未說明他是哪個府的府尹。我們知道鳳翔是問題中的“府”，不僅是因為法門寺在鳳翔，還因為更重要的是，《舊唐書》還記載他於 760 年 3 月 13 日（上元元年二月二十一 [癸丑]）被任命為鳳翔府尹，直至 761 年 3 月 18 日（上元二年二月初八 [癸亥]）（他去世前不到八個月），他被重新任命為成都府尹；見《舊唐書》卷十，第 258、260 頁。

¹⁰⁶ 張彧（卒於 797 年後）《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘並序》，《全唐文》卷五一六，第 10 頁中欄第 5 行至第 11 頁上欄第 4 行。在《全唐文》版本的銘文中，舍利抵達內道場的日期如下：上元初五月十□日，在“十”之後的文字缺失。由於缺失的文字（□）可以是從一到九的九個數字中的任一個，我們只能知道舍利抵達於上元元年五月的十一號至十九號的某一天；也就是說，在 760 年 6 月 28 日至 7 月 5 日之間的某一天。參見僧澈《大唐咸通啟送岐陽真身誌文》，吳剛等編《全唐文補遺》（前揭），第 1 冊，第 11 頁：“肅宗虔請，嚴侍禁中。”《佛祖統紀》卷四十，《大正藏》編號 2035，第 50 冊，第 376 頁上欄第 16-17 行。雖然僧澈並未告訴我們舍利何時被帶到宮殿，但志磐（《佛祖統紀》卷四十，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 376 頁上欄第 16 行之後）將此日期定為至德元年（756 年 8 月 1 日-757 年 1 月 24 日），這與張彧相矛盾。肅宗當時在靈武（今寧夏靈武）建立了一個流亡政府，直到 757 年 12 月 8 日（至德二年十月二十三 [丁卯]）（《資治通鑑》卷二二零，第 7042 頁），他才返回長安，這進一步證明了志磐記錄的不可靠性。他不太可能在這樣一個危險的時刻和地點舉辦如此高調的儀式。

¹⁰⁷ 《宋高僧傳》卷二十一，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 846 頁下欄第 1 行之後。

不空建造一座內道場專門用來舉辦護摩 (*homa*) 和灌頂 (*abhiṣeka*) 的密宗儀式。與玄宗統治時期一樣，這座內道場也是不空及其團隊譯經之所。¹⁰⁸ 此外，司馬光 (1019–1086) 告訴我們，肅宗經常召集數百名佛教僧人為道場於內殿。據稱這些僧人以如此熱情的方式“為道場”，以至“諷唄外聞”。這引起了宰相張鎰 (卒於 764 年) 的嚴詞勸誡。¹⁰⁹ 758 年 2 月 8 日 (至德二年十二月二十六)，肅宗下詔命令不空的四名弟子——惠玕 (卒於 758 年之後)、瞿那 (卒於 758 年之後)、惠曉 (卒於 758 年之後)、和惠月 (卒於 758 年之後)——駐錫內道場，為國誦經。¹¹⁰ 雖然我們的資料並未告知內道場位於何處，但《資治通鑒》的記載顯示它可能是在大明宮內的麟德殿。

761 年 10 月 5 日 (上元二年九月初三 [甲申])，肅宗的誕辰，他置道場 (即置辦道場的儀軌或者是置辦壇場 [*bodhimāṇḍa*] 本身?) 於三殿，胡三省 (1230–1302) 確認為麟德殿。¹¹¹ 肅宗隨後精心策劃了一場佛事，威斯坦因 (Weinstein) 將其形容為“一部奇異的宗教戲劇”：皇帝陛下召集他的朝廷官員圍住並向裝扮為佛陀、菩薩和金剛神王 (Vajrarāja) 的宮人和戰士們致敬。¹¹²

¹⁰⁸ 《不空表制集》卷三，《大正藏》編號 2120，第 52 冊，第 840 頁上欄第 18–19 行、卷 3，第 848 頁上欄第 3–4 行 (後者提供了時間表)。

¹⁰⁹ 《資治通鑒》卷二一九，第 7024 頁。《舊唐書》卷一一一，第 3327 頁；《新唐書》卷一三九，第 4630 頁。道端良秀《唐代佛教史の研究》(京都：法藏館，1957)，第 26 頁；Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 58 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)。

¹¹⁰ 《不空表制集》卷六，《大正藏》編號 2120，第 52 冊，第 858 頁中欄第 4–11 行。

¹¹¹ 關於麟德殿是如何被這樣稱呼的解釋，見張十慶《麟德殿“三面說”試析》，《考古》1992 年，總第 296 期，第 451–455 頁。

¹¹² 錢易著，黃壽成 (註)《南部新書》(北京：中華書局，2002) 卷九，第 148 頁；《資治通鑒》卷二二二，第 7115 頁；Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (前揭)，pp. 58–59。胡三省以《南部新書》為基礎，解釋了位於仙居殿西北面的麟德殿被

5.2. 代宗：長生內道場

肅宗的繼任者代宗更加依賴佛教。在他的三位宰相元載（卒於 777 年）、王縉（700–781）和杜鴻漸（卒於 769 年）的鼓動下，他贊助了一系列重要的佛教儀式。他有時會命令一百多名僧人在宮內展示佛像，並在唸經時經行。¹¹³

永泰二年二月（766 年 3 月 16 日–4 月 13 日），不空上奏代宗說在他的大興善寺發掘出藏有一塊骨頭和一縷頭髮的聖物函，兩者均被視為佛陀舍利，皇帝下令將這些舍利送往內道場供奉。¹¹⁴

此外，空海（774–835）說他的師父惠果（752–805）十七歲（768）時，他（惠果）的老師曇貞（不空的弟子）花費大量的時間在內道場持念，惠果不得不求助於不空關於陀羅尼的指導。¹¹⁵ 這意味著代宗的內道場足夠寬敞，可供一些僧人長期居住。

769 年 8 月 30 日，代宗在文成殿舉辦了法事（或者更確切地說，“建立一個道場”），以祈求其臣民的福祉。據說在這一天，佛像放光，從子時持續到丑時，良久方歇。六座宮殿的侍者都聲稱看到了這一祥瑞。這促使左僕射裴冕（卒於 770 年）上奏強烈要求將此一奇跡載於官史。¹¹⁶

稱為“三殿”，是因為它僅有三面牆。胡氏的說法在上述引證的張十慶的論文中受到批評。

¹¹³ 《舊唐書》卷一一八，第 3417 頁；《新唐書》卷一四五，第 4716 頁；《資治通鑒》卷二二四，第 7196 頁。

¹¹⁴ 《冊府元龜》卷五十二，第 6 頁上欄。

¹¹⁵ 《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》，《大正藏》編號 2057，第 50 冊，第 294 頁下欄第 17–20 行。

¹¹⁶ 《冊府元龜》卷五十二，第 3 頁中欄至第 4 頁上欄，將這一祥瑞的日期確定為大歷四年七月庚申。然而，大歷四年七月並沒有庚申這一天，有可能是庚寅的誤寫。大歷四年七月庚寅日對應的是 769 年 8 月 30 日（大歷四年七月二十五）。裴冕在《舊唐書》卷一一三，第 3353–3354 頁、《新唐書》卷一四零，第 4644–

蘇鶚（活躍於 876–886）說代宗經常下令將他的內道場中的佛室塗抹上百品香和銀粉的混合物。有一次，新羅國王向唐代朝廷進貢了兩樣貢品，一張裝飾有各國舞者、歌者、樂師和山川河流圖案的五色地毯，以及一座由檀香木和珍珠製作而成的一丈高的“萬佛山”。事實證明，萬佛山的名字並不是比喻性的，而是實指的，因其上刻有一萬多尊佛像，其中較大的略高於一寸，而較小的不超過七八分高。代宗將鋪墊著華麗地毯的萬佛山供奉於內道場中。在“山”上的各種圖像之間放置了一把九光扇，這把扇子（或屏風）不斷地發出九色光芒，於慶祝佛誕日（四月初八）之際，被代宗邀請進入內道場向“佛山”頂禮膜拜的兩眾僧徒視為佛光。代宗還要求不空以千句陀羅尼加持此“山”。¹¹⁷

更突出的是，代宗還賦予內道場以非同尋常之角色：

代宗七月望日 [即十五日] 於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。又設高祖已下七聖神座 [即高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗、玄宗與肅宗]，備幡節，龍傘，衣裳之制，各書尊號於幡上以識之。舁出內，陳於寺觀。是日，排儀仗，百僚序立於光順門以俟之。幡花鼓舞，迎呼道路，歲以為常。¹¹⁸

4646 頁和《資治通鑒》卷二二四，第 7209 頁里的官方傳記記載他於 770 年元月 5 日去世（大歷四年十二月初四 [戊戌]），大約在立碑後四個月。

¹¹⁷ 蘇鶚《杜陽雜編》（臺北：木鐸出版社，1982）卷一，第 18–19 頁；同時參見《三國遺事》卷三，《大正藏》編號 2039，第 49 冊，第 991 頁下欄。

¹¹⁸ 《舊唐書》卷一一八，第 3418 頁；《資治通鑒》卷二二四，第 7196 頁。同時參見《新唐書》卷一四五，第 4716–4717 頁；卷一八一，第 5355 頁；《佛祖統紀》卷四十一，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 378 頁下欄第 6 行之後；《釋氏稽古略》卷三，《大正藏》編號 2037，第 49 冊，第 828 頁下欄第 4 行之後。英文翻譯依據太史文，但略有修改；見 Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, pp. 79–80 (Princeton: Princeton University Press, 1988)。

司馬光講到，在代宗努力利用佛教的節日來祭祀其皇室祖先後，這種做法遭到“識者”（可能指的是一些儒學思想家）的嚴厲批評。¹¹⁹

其他資料表明，代宗的內道場位於大明宮內，或者更具體地說，是宮殿內的一座殿堂。根據不空的弟子良賁（717-777）的說法，765年4月26日（永泰元年四月初二），代宗下詔令懷感（卒於765年之後）和其他僧人在內道場翻譯《仁王護國般若波羅蜜多經》。¹²⁰另一方面，贊寧告訴我們，十三天之後，即765年5月9日（永泰元年四月十五），不空的另一重要弟子飛錫（卒年不詳）進入大明宮中的內道場參與由不空領導的翻譯項目。¹²¹對良賁和贊寧說法的比較表明，供翻譯項目所用的內道場位於大明宮中。此外，志磐提到在大歷四年（769年2月11日-770年1月31日），代宗還在大明宮中舉辦佛事。¹²²

777年7月1日（大歷十二年五月二十二），包括覺超和慧海在內的不空的一些弟子把自己看成是長生殿道場念誦沙門，上奏代宗要求離開內道場。在這份奏章中，他們聲稱作為不空的信徒，自從首次被安置於內道場中，迄今已過去十五年多了，這意味著他們於762年或更早時進入內道場。¹²³此外，不空最有名的弟子惠果的傳記（寫於他805年圓寂之後）也證實在大歷八年（773年1月

¹¹⁹ 這似乎已成為《舊唐書》版本的一部分。見 Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (前揭), p. 80.

¹²⁰ 《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷一，《大正藏》編號1709，第33冊，第430頁中欄第26行至下欄第7行，其中良賁也提及承明殿的灌頂道場。

¹²¹ 《宋高僧傳》卷三，《大正藏》編號2061，第50冊，第721頁下欄第8行之後。

¹²² 《佛祖統紀》卷五十二，《大正藏》編號2035，第49冊，第378頁下欄第15-16行；卷52，第456頁中欄第27行。

¹²³ 《不空表制集》卷五，《大正藏》編號2120，第52冊，第854頁下欄第1-17行。《不空表制集》的編者附有代宗對這封奏章的回覆，由此得知皇帝不允許這些僧人從長生殿離開。

28日-774年2月14日)惠果二十二歲時,和大歷十三年(778年2月2日-779年1月21日),內道場位於長生殿。¹²⁴因為長生殿位於大明宮,¹²⁵這封奏章和惠果傳記的說法並不一定與良賁、贊寧和志磐的說法相矛盾,後三人告訴我們代宗的內道場位於大明宮。

因此,我們可以得出結論,代宗的內道場位於大明宮內的長生殿。它可能不是一座獨立的建築,因此或許沒有像其他內道場那樣的名稱(例如遍空寺、佛光寺)。為方便起見,我們將其稱為長生內道場。代宗治下的長生內道場的特定結構與日程安排很難根據我們可獲得的材料來確定。但是,在779年代宗統治結束後大約五十年,由著名的日本僧人和朝聖者圓仁(793-864)於838年至847年旅居中國期間所作的一份粗略報告,仍然提供了對這個機構有價值的一瞥。他著名的遊記告訴我們,長生內道場被佛像與經書所裝飾,並由來自長安不同寺院的二十一名僧人所管理,他們被選中按期任職。這些供養僧不斷舉行儀式和念誦經典,晝夜行道不息。¹²⁶

5.3. 德宗和順宗：長生內道場、神龍寺和麟德內道場

5.3.1. 德宗與他對內道場的搖擺態度

代宗熱衷於在內道場中做佛事,招致了皇太子李適(742-805),也即未來的德宗(779-805在位)的強烈反對。他繼位伊始,即著

¹²⁴ 《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》卷五,《大正藏》編號2057,第50冊,第295頁上欄第15-16行、中欄第9-10行。

¹²⁵ 關於這個鑒定,見胡三省(《資治通鑿》卷二零七,第6595頁)。長生殿也被稱作長生院(《舊唐書》卷三十七,第1362頁)。

¹²⁶ 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷十一,《大日本佛教全書》編號563,第72冊,第263頁下欄。Chou, "Tantrism in China" (前揭),第310頁;圓仁《入唐求法巡禮行記》(前揭)卷四,第125頁下欄第11-13行;Edwin O. Reischauer (trans.), *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, p. 235 (New York: Ronald Press Co., 1955); 小野勝年《入唐求法巡禮行記の研究》(東京:鈴木學術財團,1964-1969),第4冊,第56頁。

手改變內道場中失序已久的現象。780年8月19日（建中元年七月十五[丁丑]），他下令停止在內殿舉辦盂蘭盆節的活動及在內道場做佛事。¹²⁷然而，事實證明，德宗並沒有完全廢除內道場制度。貞元六年的元月（790年1月20日-2月18日），他下令將法門寺舍利請到禁中佛舍供奉。直到790年2月26日（貞元六年二月初八[乙亥]），舍利方被送歸。¹²⁸790年4月19日至27日期間，¹²⁹惠果被邀請進入長生殿中做佛事，並逗留了七十餘日。這一事實證明，內道場已於790年重啟。這也表明供奉法門寺舍利的內道場很可能是長生殿。貞元十四年的第五個月（798年5月20日-6月18日；或6月19日-7月17日），¹³⁰惠果再次進入內道場。¹³¹

4.3.2. 德宗之神龍寺

更重要的是，在德宗宣佈終止盂蘭盆儀式和皇宮內的其他佛教活動的十六年之後，即796年，在被認定為內道場的神龍寺中舉辦了一場佛教論諍。¹³²如前所述，佛光寺位於大內神龍殿以西，神龍寺很可能就是佛光寺¹³³——無論是因為佛光寺鄰近神龍殿而在之後

¹²⁷ 《舊唐書》卷十二，第326頁。參見《舊唐書》卷一三零，第3623頁；《新唐書》卷一三九，第4638頁。

¹²⁸ 《舊唐書》卷十三，第369頁；《冊府元龜》卷五十二，第6頁下欄；《資治通鑒》卷二三三，第7520頁；《佛祖統紀》卷四十一，《大正藏》編號2035，第49冊，第379頁。

¹²⁹ 這裡的文字無法辨認：貞元六年四月□日。遺失的文字（□）可以是從一到九的任何數字。因此，我認為該事件發生在貞元六年第四個月的第一天到第九天之間（790年4月19日-27日）的某一天。

¹³⁰ 那一年有一個閏月（第五個）。

¹³¹ 《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》，《大正藏》編號2057，第50冊，第295頁下欄第3-5行、第11-14行。

¹³² 值得注意的是，兩年之前，德宗計劃整修這座內道場。見《舊唐書》卷一三五，第3721頁；《資治通鑒》卷二三五，第7562頁。

¹³³ 關於佛光寺的位置，請參見注釋68。徐松（1781年-1848年）已經懷疑到神龍寺就是佛光寺；見《兩京城坊考》卷一，第6頁。

被改名為神龍寺，還是神龍寺不過是佛光寺的另一個名稱。

雖然現今幾乎已被遺忘，這場論爭似乎是中國禪宗史上一個相當重要的事件。為了確定禪宗傳統的真正血脈，此次辯論是在兩個競爭性的禪宗團體之間進行，代表人物有鵝湖大義（746–818）（馬祖道一 [709–788] 的弟子）以及北宗禪大師湛然（？–796）（湛然是與偉大的天台宗大師同名的同時代人，這導致學者將他們二人混淆）。在監督此次論爭的皇太子的干預下，這場論戰以湛然的失敗而告終。他和他的追隨者被趕出內道場，並於二、三十天後圓寂。¹³⁴

在這場論爭之後，除了以下兩個事實以外，我們對這座內道場一無所知。首先，802年7月21日（貞元十八年六月十八），德宗向他的朝廷官員和地方官吏發放一張神龍寺前的湖面長出的瑞蓮華圖像。收到這幅畫的人中有兩人——柳宗元（773–819）和權德輿（759–818），他們的赴闕賀表今存；¹³⁵ 其次，神龍寺於會昌三年六月（843年7月1日–30日）失火。¹³⁶ 鑒於滅佛事件即將爆發，人們不禁懷疑這實際上是否是縱火。我們不知神龍寺是否在此次災難中倖存下來。

5.3.3. 德宗和麟德三教論衡大會

¹³⁴ 這場辯論被記錄於著名的唐代作家和政治家韋處厚（773–828）為大義所作的銘文《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》中，《全唐文》，卷715，第22頁上欄至第26頁上欄（辯論描述見於第23頁下欄第2–5行）。宗密在他的三部著作中也提到了同樣的辯論，他聲稱這場辯論以官方承認神會為禪宗七祖而告終，而這一點在韋處厚的故事版本中是無法確定的。關於這場辯論和宗密敘述的討論，見Chen Jinhua, “One Name, Three Monks: Two Northern Chan Masters Emerge from the Shadow of Their Contemporary, the Tiantai Master Zhanran (711–782),” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22.1(1999): 29–38.

¹³⁵ 權德輿《中書門下賀神龍寺渠中瑞蓮表》，《文苑英華》卷五六三，第9頁下欄至第10頁上欄；柳宗元《禮部賀白龍並青蓮花合歡蓮子黃瓜等表》，《柳河東集》（上海：上海人民出版社，1974）卷三十七，第596–597頁。柳宗元的奏章將圖像成為“合歡蓮花圖”。這意味著這裡實際上有一對蓮花。

¹³⁶ 《新唐書》卷三十四，第887頁。

同樣值得注意的是，德宗似乎是將佛教和道教學者召進麟德殿以討論三教教義活動的發起者，以此作為慶祝皇帝誕辰的獨特方式。¹³⁷ 792年5月16日（貞元八年四月二十一），德宗五十一歲生日時，安國寺僧靜居獻給皇帝一部《華嚴經》的註疏。此書現存至今，名為《皇帝降誕日於麟德殿講大方廣佛華嚴經玄義一部》。¹³⁸ 在德宗統治下，一年一度的麟德大會最初是向佛教徒（也可能是道教徒）開放，也吸納了儒家學者的參與。在796年德宗的生日時，同年禪宗論諍在神龍寺召開，德宗在麟德殿聚集了給事中徐岱（757?-806?）、¹³⁹ 兵部郎中趙需（卒年不詳）、禮部郎中許孟容（742-818）¹⁴⁰ 以及韋渠牟（749-801）¹⁴¹、道士萬參成（生平不詳）、佛教僧人覃延（生平不詳）和其他人（總共十二人），講授並討論三教教義（儒佛道）。¹⁴² 雖然在皇誕日將僧道聚集一起來討論宗教問題是舊有之事，

¹³⁷ 根據贊寧的說法，代宗在生日之際邀請高僧參與宮廷法會；《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號2126，第52冊，第248頁中欄第20-22行。目前尚不清楚道士是否也被邀請參與；如果是的話，他們是否應該與佛教僧人進行辯論，從而成為德宗統治時期的常規做法。

¹³⁸ 該書仍存世；見《大正藏》編號1734，第36冊。

¹³⁹ 徐岱的傳記在《舊唐書》卷一八九，第4975-4976頁；《新唐書》卷一六一，第4984頁。關於他與佛教的關係的討論，見冉雲華《〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑〉考》，《中華佛學學報》1994年第7期，第99-100頁。

¹⁴⁰ 許孟容是德宗、順宗和憲宗統治時期重要的朝廷官員。其傳記見《舊唐書》卷一五四，第4099-4103頁；《新唐書》卷一六二，第4999-5001頁。

¹⁴¹ 作為德宗的可信賴的知己，韋渠牟的傳記見於《舊唐書》卷一三五，第3728-3729頁；《新唐書》卷一六七，第5109-5110頁。在信佛之前，他曾是一名道教隱士，後來還是由佛還道，直到784年（三十五歲）才在韓滉（723-787）（著名的詩人和財政專家）的推薦下出任。他以四門博士的身份參與了796年的大會。他是詩人盧綸（748-800）的舅父（盧綸傳見《舊唐書》卷一六七，第4268頁；《新唐書》卷二零三，第5785頁）。

¹⁴² 參《舊唐書》卷十三，第383頁，記載此事發生時間在796年5月30日（貞元十二年四月十九[庚辰]），德宗五十四歲生日。因此，這次麟德大會是在神龍辯論之前召開的；這場辯論是在同年六月份舉辦。關於此一斷年，見前揭拙文，“One

但這似乎是第一次將儒家學者納入其中。¹⁴³ 這成為以後大多數唐代皇帝都會遵循的常制。

劉禹錫（772–842）為這個故事提供了一個不同的、可以說是最早的版本；根據這個版本，大會上有三對辯論者：僧監虛對陣韋渠牟，許孟容對陣趙需，僧覃延對陣郝惟素（生平不詳）。當辯論結束時，監虛向德宗提出了一個結論——文宣王（孔子），古今之聖人；釋迦如來，西方之聖人；今皇帝陛下是南瞻部州之聖人。¹⁴⁴

劉禹錫在這裡提到的監虛正是臭名昭著的“邪僧”鑿虛（又名

Name, Three Monks”, 第 30–31 頁。《徐岱傳》見《新唐書》卷一六一，第 4984 頁；它只提到了徐岱、趙需、許孟容和韋渠牟；《冊府元龜》（卷二，第 12 頁上欄）將“覃延”的名字記為“談延”，並記載與會人數達到“幾十”；《資治通鑒》卷五十一，第 7571 頁。

這件事也在佛教資料中被提及，包括《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號 2126，第 52 冊，第 248 頁中欄；《佛祖統紀》卷四十一，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 380 頁上欄第 9 行之後（也見於同書卷五十四，第 471 頁下欄第 24–26 行）；和《釋氏稽古略》卷三，《大正藏》編號 2037，第 49 冊，第 830 頁下欄第 3 行之後。根據《大宋僧史略》的記載，大會的參與者包括徐岱、趙需、許孟容、韋渠牟、談延（顯然是“覃延”的誤寫）和其他人（總共超過二十人）。

另一方面，《佛祖統紀》記載參與者為徐岱、覃延和葛參成（可能是“萬參成”的誤寫）。根據《釋氏稽古略》的記載，這是儒家學者第一次被邀請參加這樣的討論。它還告訴我們，在這場麟德大會上，佛教僧人端甫（770–836）受到德宗的極大讚賞，不僅被賜予方袍，還受命入宮擔任皇太子的導師。然而，根據志磐的記載，直到一年後（799 年），端甫才入宮；見《佛祖統紀》卷四十一，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 380 頁上欄第 16 行。所有這些都是基於端甫的墓志銘。然而，銘文並未提供德宗恩寵端甫的時間表。見裴休（791–846）所作的端甫墓志銘，《唐故左街僧錄》，《全唐文》卷七四三，第 18 頁下欄第 6–7 行；端甫在《宋高僧傳》卷六（《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 741 頁中欄第 13–16 行）中的傳記也是完全基於墓志銘的內容。

¹⁴³ 這是在《冊府元龜》（卷二，第 12 頁上欄）中提出來的；司馬光（《資治通鑒》卷五十一，第 7571 頁）特別強調這點。在僧人資料中，如上所述，《釋氏稽古略》也持同樣觀點。

¹⁴⁴ 韋絢《劉賓客嘉話錄》，《景印文淵閣四庫全書》第 1035 冊，第 14 頁下欄至第 15 頁上欄。

鑑虛，?-813），他被同時代人認為是德宗內道場的關鍵人物。在貞元年間（785年2月14日-805年8月27日），越人¹⁴⁵監虛是內道場的常客。¹⁴⁶他還在般若（Prajñā?, 734-790之後）的譯場擔任過潤文的職務。¹⁴⁷他失寵於憲宗（805-820在位）統治時期。在御史薛存誠（卒於813年?）的強烈堅持下，憲宗下令於813年4月7日（元和八年三月初三[丙辰]）將其處死。¹⁴⁸

有意思的是，劉禹錫以嘲諷的措辭指出三教論衡的至少某些環節的娛樂性或嘲諷性氣氛，成員在大會過程中彼此交換了意見。正如我們在下面指出的那樣，隨著這種獨特制度在唐朝後期繼續執行，這般趨勢將持續加劇。

5.3.4. 在順宗短暫統治時期的內道場

繼德宗之後登基的是其子李誦（761-806；謚為順宗）。即位後，順宗任命他的昔日導師端甫擔任內殿法儀的負責人。¹⁴⁹這表明他打算更頻繁地定期做佛事。¹⁵⁰對佛教徒來說，順宗，這位狂熱的宗教徒，

¹⁴⁵ 我們從梁肅（753-793）獻給他的贈別之作里得知他的故鄉。見梁肅，《送沙門鑒虛上人歸越序》，《文苑英華》卷七二六，第6頁下欄至第7頁上欄；《全唐文》卷五一八，第21頁A至下欄。在這篇文章中，梁肅說，監虛曾在重云殿談天並打算在沃州山居住（今浙江新昌以東二十五里）。梁肅死於793年，這篇文章的寫作時間不可能晚於此時。監虛似乎在回到越州後又返回首都。

¹⁴⁶ 李肇《唐國史補》（上海：古典文學出版社，1957）卷二，第45頁。

¹⁴⁷ 見《大方廣佛華嚴經》卷四十，《大正藏》編號293，第10冊，第848頁下欄第23行；可知監虛是章敬寺僧人，並擔任譯場的潤文。參《宋高僧傳》卷六十三，《大正藏》編號2061，第50冊，第721頁上欄第13行、中欄第28行。

¹⁴⁸ 薛存誠的傳記見《舊唐書》卷一五三，第4089頁；《新唐書》卷一六二，第5002頁；見《資治通鑑》卷二三九，第7699頁；《唐會要》卷四十，第726頁/卷六十，第1051頁；《冊府元龜》卷五一五，第20頁下欄。關於他串通、賄賂的朝廷官員，見《舊唐書》卷十五，第445-446頁/卷一四七，第3974頁/卷一五六，第4131頁。

¹⁴⁹ 《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號2126，第52冊，第247頁下欄第6-7行。

¹⁵⁰ 在評論順宗決定讓端甫負責內殿法儀時，威斯坦因（Weinstein, *Buddhism*

統治如此短暫（僅僅半年，從 805 年 2 月 28 日–8 月 31 日），這是相當不幸的。但是，對他們來說幸運的是，順宗退位讓與一個對佛教同樣友好的人。

5.4. 憲宗、穆宗、敬宗和文宗：麟德殿、元和聖壽寺和長生殿

5.4.1. 憲宗與麟德講論

憲宗（805–820 位）在他統治的十五年當中，似乎特別願意執行麟德講論制度。他在登基僅僅兩年後，即元和二年（807 年 2 月 11 日–808 年 1 月 30 日），便召請大義入麟德殿與其他佛教大師講論佛教教義。¹⁵¹ 在元和（806 年 1 月 24 日–821 年 2 月 5 日）年間的第三年到第十年之間，懷暉（754–815）被召入麟德殿參加內齋。¹⁵² 元和五年（810 年 2 月 8 日–811 年 1 月 27 日），憲宗召請另一名著名的禪宗大師惟寬（755–817）入麟德殿“問道”。¹⁵³

5.4.2. 憲宗與元和聖壽寺

元和十二年二月（817 年 2 月 20 日–3 月 21 日），一座名為“元和聖壽寺”的佛教寺院建於右神策軍的總部。¹⁵⁴ 由於左右神策軍都在大內，¹⁵⁵ [元和] 聖壽寺可被視為內道場。

under the T'ang [前揭], p. 99) 觀察到這一行為“意味著重新開放被他父親關閉的內道場”。這似乎是不準確的，因為如上所述，德宗在他統治的後期已經重新開放了內道場（神龍寺）。

¹⁵¹ 《佛祖統紀》卷四十一，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 380 頁下欄第 2 行之後；《佛祖歷代通考》卷十五，《大正藏》編號 2036，第 49 冊，第 614 頁上欄第 22 行；據《釋氏稽古略》卷三（《大正藏》編號 2037，第 49 冊，第 831 頁中欄第 8 行之後）的記載，憲宗召請大義參加內齋。

¹⁵² 《宋高僧傳》卷十，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 768 頁上欄第 3 行之後。《釋氏稽古略》卷三（《大正藏》編號 2037，第 49 冊，第 831 頁下欄第 9 行之後）記載此事的時間為元和三年（808 年 1 月 31 日–809 年 1 月 19 日）。

¹⁵³ 《宋高僧傳》卷十，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 768 頁上欄第 24 行。

¹⁵⁴ 《冊府元龜》卷五十二，第 8 頁下欄。

¹⁵⁵ 室永芳三，《唐都長安城の坊制と治安機構》，第 13–18 頁；Xiong, *Sui-*

5.4.3. 憲宗與他的內道場中的舍利崇拜

元和十四年的第一個月（819年1月30日-2月27日），在憲宗駕崩前一年，他將法門寺舍利護送至內道場，並親自向聖骨頂禮膜拜。由於韓愈（768-824）對佛教，尤其是對聖骨的強烈批評與抨擊，這件事廣為人知。¹⁵⁶ 因為麟德殿主要是被作為三教講論的場所，元和聖壽寺與神策軍關係甚深，法門寺舍利可能既不在這兩處供奉，也不在長生殿供奉。

5.4.4. 穆宗和敬宗

至於憲宗的繼任者穆宗（820-824在位）和敬宗（824-826在位），我們對他們的內道場一無所知，除了贊寧歸於端甫的角色，即他繼續負責內殿法儀，這意味著他擔任內道場的負責人（或者更準確的說，是內道場的主要看護者）。¹⁵⁷ 此外，在《唐摭言》中也簡要提及了穆宗的內道場。頗具文學才能和喜愛佛經的陳岵（活躍於806-826年間）以他對《維摩詰經》的講解在長慶年間（821年2月6日-825年1月22日）給穆宗留下了深刻印象。雖然皇帝下詔讓他獲得一個體面的職位，但現任宰相並不喜歡他依靠一位內道場僧媚上獲寵，只給了他一個微末職位。這個記錄表明穆宗對佛教很感興趣，並在

Tang Chang'an (前揭), pp. 213-214.

¹⁵⁶ Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, pp. 102-105.

¹⁵⁷ 《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號2126，第52冊，第247頁下欄第7-8行。儘管贊寧提出這一觀點，但我們應該注意到，端甫的墓志銘和贊寧為他所作的傳記都說他負責內殿法儀長達十年（《全唐文》卷七四三，第19頁上欄第8-9行；《宋高僧傳》卷六，《大正藏》編號2061，第50冊，第741頁中欄第28-29行）。假定端甫直到836年圓寂之前都沒有卸下這份光榮的職責，一般來說，在類似情形下的高僧也是如此，他始於826年左右接受這項任務，幾乎與文宗即將登基的時間處於同一時段。換言之，端甫是在文宗的統治時期，而非三位先前的皇帝順宗、穆宗和德宗的統治時期，擔任內殿法事的負責人。

他的統治下保留了一座內道場。¹⁵⁸

5.4.5. 由白居易參與並記錄的文宗朝的麟德講論

敬宗的繼任者文宗（826–840 在位）在他的統治初期也對召開麟德講論感興趣。在他登基為帝的一週年紀念之際，即 827 年 11 月 2 日（太和元年十月初十），他召集白居易（772–846）、佛教僧人惟澄（生平不詳）和道士趙常盈（卒於 825 年之後）¹⁵⁹ 在麟德殿辯論。¹⁶⁰ 幸運的是，白居易給我們留下了他作為辯論成員的辯論記錄。雖然記錄相當簡略，但仍為我們提供了辯論如何進行的一些有趣啟發。

正如白居易所敘述的那樣，在佛教代表和儒家代表——義林和白居易之間開始一連串的“問”和“難”。¹⁶¹ 義林首先“問”白居

¹⁵⁸ 王定保《唐摭言》卷九，《景印文淵閣四庫全書》第 1035 冊，第 11 頁 A- 下欄。參見《舊唐書》卷一五三，第 4086 頁；《新唐書》卷一六零，第 4969 頁；《唐會要》卷五十六，第 973 頁。只有《唐會要》為西方人提供了一個時間表。

¹⁵⁹ 作為著名的道士和學者吳善經（731–814）（三洞法師）的弟子，趙常盈是敬宗授權委託參加天台山投龍簡儀式的成員之一，使團於 825 年 6 月 3 日（寶曆元年五月十三）抵達。見《天台山記》，《大正藏》編號 2096，第 51 冊，第 1054 頁上欄第 6 行之後。此事是劉禹錫一首詩的主題；見《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷三六零，第 4068 頁。

¹⁶⁰ 《舊唐書》（卷一六六，第 4353 頁）將此事的時間記為太和元年的第九個月。由於憲宗出生於元和四年十月初十（809 年 11 月 10 日）（其傳見《舊唐書》卷一七上，第 522 頁）。顯誤。參見《佛祖統紀》卷四十二（《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 384 頁下欄第 27–29 行），正確地將憲宗的生日和此次辯論的時間記為太和元年的第十個月。《佛祖統紀》與《舊唐書》的不同之處在於將三教的代表記為白居易、安國寺僧人（同時也是引駕大師）義林和上清宮道士楊弘元（生平不詳）。白居易在一篇名為《三教論衡》的文章中親自記錄了這場辯論（朱金城註《白居易集箋校》[上海：上海古籍出版社，1988] 卷六十八，第 3673–3684 頁），其中三教的代表被認為白居易、義休（明顯是“義林”的筆誤）和楊弘元。這與《佛祖統紀》一致，但與《舊唐書》不同。這個差異的一個可能的解釋是麟德大會上有個多小組，白居易表明自己是第一小組（第一座）的成員（朱金城《白居易集箋校》（前揭）卷六十八，第 3674 頁）。

¹⁶¹ 儘管“問難”可以混在一起普遍使用，但在古典漢語中，“問”和“難”的用法的區分卻相當嚴格。“問”的意思是一個人提出問題，要求對提問者不了解或不清楚的問題作出解釋，而“難”則是對挑戰者發現有缺陷的論證提出質疑。

易儒家思想中四科和六義的問題。作為“對”，在試圖與佛教的類似觀念聯繫起來之前，白居易澄清了這些基本儒家觀念的定義。之後，義林接著以孔子門徒排名的儒家標準來“難”白居易，白居易對此作出回應。

隨後，辯論轉向第二階段，輪到儒家代表問難他的佛教對手。白居易首先問義林一個關於《維摩詰經》中提出的觀點的問題。義林詳細闡述了他的回應，但白居易的記錄中省略了他的解釋。然後，對義林的論點之一，白居易“難”之。雖然義林作出回應，但白居易省略了義林的回應的細節。

最後，辯論到了儒家代表和道教代表彼此問難的階段。

828年元月1日（太和二年十一月二十二[甲辰]）大內火災，導致了大量傷亡和一些宮殿的嚴重損毀。據信大火源自昭德寺（又稱明德寺），¹⁶²此一內道場正位於大明宮內。文宗對佛教的態度的變化可能受此火災影響，這尚屬臆測。但可以肯定，在接下來的十幾年當中，文宗對佛教的敵意與日俱增。太和七年七月（833年8月19日-9月16日），他詔令廢止在皇誕日邀請僧人參加宮宴的做法。835年5月27日（太和九年四月二十六），他更是下令拆除長生殿及其中的內道場。¹⁶³有鑒於此，在太和（827年3月2日-836年

¹⁶² 《舊唐書》卷三十四，第886頁/卷十七上，第530頁/卷一六五，第4316頁；《新唐書》卷八，第231頁/卷三十四，第886頁/卷九十一，第3785頁；《資治通鑑》卷二四三，第7860頁。火勢蔓延到宣政殿的東牆和門下省的辦公室，數百名宮人被燒死。關於昭德寺，見宋敏求《長安志》卷六，第9頁上欄；根據《唐兩京城坊考》（卷一，第23頁），它位於左銀臺門以西。

¹⁶³ 《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號2126，第52冊，第247頁下欄第8-9行：“敕停內長生殿道場”；《佛祖統紀》卷四十二，《大正藏》編號2035，第49冊，第385頁中欄第8-14行。贊寧和志磐在這裡都是基於《舊唐書》（卷三十七，第1362頁）的記載。奇怪的是，《舊唐書》以一種不同的方式向我們傳達某些信息：“是日，廢長生院起內道場，取李訓（?-835）言沙汰僧尼故也。”因此，

1月21日)初年,僧恆政(757-843)很可能是以自己的才學和誠信給文宗留下了深刻印象,而滯留於內道場中,儘管贊寧只告訴我們此事發生於太和年間。¹⁶⁴

六、從武宗到哀宗的內道場：840-907年

作為文宗的繼任者,武宗(840-846在位),正是臭名昭著的佛教迫害者,對唐代佛教進行了最嚴厲的打擊,尤其是佛教內道場系統。

6.1. 從武宗到宣宗：廢除和恢復麟德內道場，建立法乾寺

6.1.1. 武宗統治下佛教內道場的廢除

會昌元年六月(841年6月23日-7月21日)(也可能是841年6月28日,即會昌元年六月初六[乙巳]),在登基後不久,武宗命道士趙歸真(卒於約846年),也即後來845年滅佛事件背後的策劃者,在麟德殿內建造一座道觀——九天道場。¹⁶⁵六天之後(841年7月4日[會昌元年六月十二],第二十七個皇誕日),武宗可能在這座道觀邀請佛教僧人和道士一起參加宮廷宴會。還舉行了傳統的三教大會,大會結束前,紫衣被授予道士,但沒有授予參

根據這段文字,被下令拆除的是長生殿而非內道場,內道場是被下令建造而非拆除。我懷疑這裡文字有竄亂:“廢長生院起內道場”可能是廢長生院內起道場”的誤寫,這意味著“拆除長生殿中建造的內道場”,會更符合上下文的意思。

¹⁶⁴ 《宋高僧傳》卷十一,《大正藏》編號2061,第50冊,第772頁中欄。

¹⁶⁵ 司馬光(《資治通鑒》卷二四六,第7952頁)引用《[武宗]實錄》,說有八十一位道士參與這座九天道場的建設,而武宗親自接受了道教法籙。這表明武宗受籙成為一名道士。圓仁的記錄部分證實了《[武宗]實錄》的內容,該記錄提供了更多細節;見圓仁《入唐求法巡禮行記》(前揭)卷四,第125頁下欄第6-10行;Reischauer, *Ennin's Dairy* (前揭), p. 214; 小野《入唐求法巡禮行記の研究》(前揭),第4冊,第399-403頁。

與的僧人。這可能是一種明顯的偏袒，激怒了印度佛教三藏法師寶月 [Ratnacandra?]，他立即“入內對君王，從自懷中拔出表進，請歸本國”。這種輕率的舉動激怒了宰相。寶月的三個徒弟和他的“通事僧”受到了懲罰，申請被駁回。¹⁶⁶

因此，武宗似乎重開麟德內道場，主要（如果不是完全）是作為道教機構。他很快就採取了嚴厲的措施鎮壓佛教。在正式執行反佛政策之前，他將麟德講論制度變為批評佛教教義和羞辱佛教僧人的舞台。會昌五年元月（845年2月11日-3月11日），應趙歸真的請求，武宗下令僧道聚集於麟德殿進行辯論。一些佛教資料試圖描述知玄（811-883）——當時最富聲望的佛教僧人之一和此次辯論的參與者——不顧武宗的敵視態度，如同英雄般捍衛佛教，最終以他的雄辯和膽量給皇帝留下了深刻印象。同樣的資料也向讀者傳達了佛教僧人和他們的道教對手之間的緊張關係，其中道士們得到了武宗的強烈支持。¹⁶⁷

5.1.2. 宣宗恢復佛教和內道場的努力

隨著武宗的駕崩，全國範圍內的滅佛停止了。接下來迎來了宣宗（846-859在位）的統治時期。他據說曾在流亡期間成為一名佛僧，是佛教堅定的支持者。¹⁶⁸ 會昌六年第六個月，可能是在他登基一周

¹⁶⁶ 圓仁《入唐求法巡禮行記》（前揭）卷三，第121頁下欄第17-22行；Reischauer, *Ennin's Dairy*（前揭），p. 178；小野《入唐求法巡禮行記の研究》（前揭）第3冊，第399-403頁。

¹⁶⁷ 《宋高僧傳》卷六，《大正藏》編號2161，第50冊，第743頁下欄第15行之後；《佛祖統紀》卷四十二，《大正藏》編號2035，第49冊，第386頁上欄第2行之後。熊存瑞基於《皇經集注》的內容，認為九天道場未必是一座完整的道觀；相反，它可能只不過是“為特定儀式場合需要所設立的特殊建築物”；見Xiong, *Sui-Tang Chang'an*（前揭），p. 245 n 58。在佛教語境下，道場的一些早期用途也可以作出類似論證。

¹⁶⁸ 這個故事的早期資料源自《中朝故事》（卷一，第1頁下欄至第2頁上欄）。

年之際（六月二十二，即 846 年 7 月 19 日），宣宗邀請佛教僧人參加內齋。為了慶祝接下來一年他的生日（847 年 8 月 16 日），宣宗召請佛教長老知玄入宮並恩寵有加，賜予他紫衣一領（這是佛教僧人從世俗權力中能獲得的最高榮譽），還授予他新創造的“三教首座”的頭銜。

6.1.3. 法乾寺：一座新的內道場

值得注意的是，宣宗還將他的故居改建為一座名為“法乾寺”的佛寺，並專門為知玄安設了一座亭子。從贊寧關於這座佛寺（內寺）的措辭來判斷，可以推斷它可能位於皇宮內。¹⁶⁹ 唐代詩人張蠙（895 年登進士第）證實了這一點，他將其稱為“中禁寺”。¹⁷⁰ 著名詩僧賈島（779–843），據說也與這座佛寺有關，在那裡他遇到了微服出訪的宣宗。¹⁷¹ 儘管這個故事的歷史真實性有待商榷，¹⁷² 但它的確表明法乾寺作為內道場的身份被五代（907–959）時期《鑑戒錄》的編著者何光遠（卒年不詳）所接受。如果何光遠不是這個故事的真正作者，那麼它甚至可能出自更早的資料。

關於佛教資料，見《宋高僧傳》卷五，《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 798 頁下欄至第 799 頁上欄；《從容庵錄》卷二，《大正藏》編號 2004，第 48 冊，第 244 頁中欄至下欄。這個故事引起一些學者將武宗的滅佛與尋查宣宗的努力聯繫起來，後者被認為是皇位的潛在對手——根據這個故事——他隱匿於僧團當中。見於輔仁《會昌法難及其疑問之破釋》，《五台山研究》1994 年，第 1 期，第 3–5 頁。

¹⁶⁹ 《知玄傳》見《宋高僧傳》卷六（《大正藏》編號 2061，第 50 冊，第 744 頁上欄第 6 行之後）。參見《佛祖統紀》卷四十二，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 386 頁下欄第 16 行之後；《淨土往生傳》卷三，《大正藏》編號 2071，第 51 冊，第 124 頁上欄第 24 行之後。我們已經注意到佛光寺內道場被稱為內寺（見注釋 74）。另一位與法乾寺有關的僧人是寺都檢校僧從暕。玄宗於 850 年 8 月 3 日（大中四年六月二十二）也賜予他紫衣。見《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號 2126，第 54 冊，第 249 頁上欄第 7–11 行。

¹⁷⁰ 彭定求等編《全唐詩》（前揭）卷七零二，第 8077 頁。

¹⁷¹ 何光遠《鑑戒錄》（《景印文淵閣四庫全書》）卷八，第 6 頁下欄至第 7 頁上欄。

¹⁷² 例見胡中行《賈島事跡三考》，《鐵道師院學報》1994 年第 2 期，第 21–23 頁。

時隔六年，宣宗在大中三年他生日那天（849年7月15日）恢復了一年一度的麟德講論。¹⁷³ 知玄的弟子僧澈（又名僧徹，卒於880年後）在麟德講論上相當活躍。¹⁷⁴ 他不僅是一位才華橫溢的詩人，文學才能使他成為李商隱（813?-858?）的親密夥伴，¹⁷⁵ 而且在當時的政治圈，他也非常活躍（據說能夠幫助韋昭度[?-895]獲得宰相職位）。¹⁷⁶ 他與僖宗特別親近，正如這個故事所顯示的那樣，他和杜光庭（850-933）於881年元月7日留宿宮中，次日與皇帝逃往四川，以躲避正逼近長安的黃巢（?-884）叛軍。¹⁷⁷

6.2. 從懿宗到哀宗：最後的一線光明

6.2.1. 懿宗及其禁中佛舍福壽寺

佛教僧人在宣宗的繼任者懿宗（859-873在位）身上發現了另一位對其宗教傳統的熱心保護者。他的宮內有一座名為“福壽寺”的佛寺。他曾命令二十位大德僧尼在咸泰殿¹⁷⁸的土地上修建一座戒壇，以便為福壽寺比丘尼授戒。¹⁷⁹ 這個事實表明，這座禁中佛舍很可能位於這個宮殿。

6.2.2. 懿宗治下麟德講論之發展

在一年一度的皇誕日慶典上，懿宗經常邀請佛僧入內道場講授佛法。然而，值得特別注意的是，在他治下，三教論衡將一些純粹

¹⁷³ 參《知玄傳》，《宋高僧傳》卷六，《大正藏》編號2061，第50冊，第744頁上欄第8-9行。

¹⁷⁴ 同上，第744頁下欄第27行之後。

¹⁷⁵ 李商隱的一首詩證實了他們的友誼。見彭定求等編《全唐詩》（前揭）卷五四一，第6249頁。

¹⁷⁶ 孫光憲著，孔凡禮註《北夢瑣言》（北京：學苑出版社，2000）卷六，第127頁；《資治通鑒》卷二五六，第8331頁。

¹⁷⁷ 《宋高僧傳》卷六，《大正藏》編號2061，第50冊，第745頁上欄。

¹⁷⁸ 咸泰殿位於大明宮內。見宋敏求《長安志》卷六，第9頁下欄。

¹⁷⁹ 關於福壽寺作為內道場身份的爭議，在附錄B中進行了討論。

與娛樂相關的元素融入其中。富有天賦的宮廷喜劇演員和音樂家李可及（約卒於 873 年）的表演給人留下了深刻印象。其例如下：

咸通歲¹⁸⁰，優人[李]可及者，滑稽諧戲，獨出輩流。雖不能託諷匡正，然巧智敏捷，亦不可多得。嘗因延慶節，¹⁸¹緇黃講論畢，次及倡優為戲。[李]可及乃儒服，岌巾褒衣，博帶攝齊，以升崇座，自稱三教論衡。其偶坐者問曰，“既言博通三教，釋迦如來是何人？”[李可及]對曰，“是婦人。”問者驚曰，“何也？”[李可及]對曰，“《金剛經》云，‘敷座而坐。’或非婦人，何煩夫坐，然後兒坐也？”¹⁸²上為之啟齒。又問曰，“太上老君何人也？”[李可及]對曰，“亦婦人也。”問者益所不諭。乃曰，“《道德經》云，‘吾有大患，是吾有身。及吾無身，吾復何患？’¹⁸³

¹⁸⁰ 860 年 12 月 16 日—874 年 12 月 12 日。

¹⁸¹ 僖宗在 859 年 9 月 13 日（大中十二年八月十三）登基後，他的生日，即十一月十四日，依照宣宗發起的慣例，被宣佈為國家假日，名曰“延慶”。見《冊府元龜》卷二，第 19 頁下欄。關於講論的起源，見《大宋僧史略》卷二，《大正藏》編號 2126，第 54 冊，第 247 頁下欄第 15 行；穴沢彰子《唐代皇帝生誕節の場についての一考察——門樓かな寺院へ》，《都市文化研究》2004 年第 3 期，第 16—26 頁。

¹⁸² 李可及在這裡將“敷座而坐”拆分為“敷座”和“而坐”，又進一步變為“夫坐”和“兒坐”，顯然利用了兩對同音詞：敷—夫，而—兒，在早期中古漢語中發音為 *fjyǎ/fjuǎ*（敷）、*fjijyǎ/fhjuǎ*（夫）、*ri*（而）和 *ri*（兒）；見 Edwin George Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*, pp. 97, 87, 88 (Vancouver: University of British Columbia Press, 1991)。“敷座而坐”的詞組出現於鳩摩羅什版本的《金剛經》的開頭；見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》編號 235，第 8 冊，第 748 頁下欄第 24 行。

¹⁸³ 當前參考的版本中這幾行略有不同：“吾所以有大患，為我有身。及我無身，吾有何患？”（朱謙之，《老子校釋》[北京：中華書局，1984]，第 49 頁）。

倘非婦人，何患於有娠乎？”¹⁸⁴上大悅。又曰，“文宣王（即孔子）何人也？”[李可及]對曰，“婦人也。”問者曰：“何以知之？”[李可及]對曰：“《論語》云，‘沽之哉，沽之哉！我待價者也。’¹⁸⁵而非婦女，待嫁奚為？”¹⁸⁶上意極歡，寵錫甚厚。¹⁸⁷

李可及作為才華橫溢的音樂家和戲劇表演者，深受懿宗恩寵，直到後者於 873 年駕崩。僖宗接任懿宗成為新帝後不久，¹⁸⁸可及遭到羞辱和流放。他最為人所知的是在大安國寺精心策劃了一場具有濃厚佛教風格的名為“菩薩蠻”的精彩歌舞劇。¹⁸⁹他參加過一年一度的三教論衡，再加上其他若干因素，就使得一些學者相信這種具有明顯宗教特點的機制極大地推動了中古中國某些戲劇藝術形式的發展。¹⁹⁰

6.2.3. 懿宗朝廷的印度僧諜？

每月的八齋日，懿宗總會在內道場齋僧，赴齋僧人過千。其中有一位印度僧人，據說是懿宗內道場的常客。咸通年間（860 年 12 月

¹⁸⁴ 李可及在這裡利用“身”的多義性表達出身體和懷孕的意思。

¹⁸⁵ Lau, D. C.(trans.), *The Analects (Lun yü)*, p. 98 (Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1979)。

¹⁸⁶ 李可及在這裡利用另外兩個同音詞——價和嫁，在晚期中古漢語里，這兩個字的擬音為 kja:ʰ，見 Pulleyblank, *Lexicon*（前揭），p. 145。

¹⁸⁷ 高彥休《唐闕史》（高彥休）卷二，第 7 頁上—下欄。

¹⁸⁸ 《舊唐書》卷一七七，第 4607 頁；《新唐書》卷一八一、第 5351 頁；卷一八三，第 5381 頁；《資治通鑑》卷二五零，第 8118 頁；卷二五二，第 8167 頁。

¹⁸⁹ 蘇鶻《杜陽雜編》（前揭）卷三，第 58-59 頁。

¹⁹⁰ 陳登原《國史舊聞》（北京：三聯書店，1957）第 2 冊，第 163-164 頁；任半塘《唐戲弄》（上海：上海古籍出版社，1984），第 621-626 頁；胡小偉《三教論衡與唐代俗講》，白化文等編輯《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997），第 406-422 頁；慶振軒、車安寧，《由學術而政治由政治而戲曲——三教論衡簡論》，《內蒙古大學學報》2003 年第 4 期，第 75-79 頁。

16日-874年12月12日)，在他通過雲南返回北印度的途中，因涉嫌從事間諜活動而被捕。唐邊境守關官員在搜檢其包裹後發現了大量細緻的記錄，這都是他在內道場期間秘密記錄下的有關唐朝廷的信息。遺憾的是，儘管在我們的資料中，這位印度僧人的身份不詳，但從他有三藏大師身份來判斷，他此時顯然相當重要。¹⁹¹

6.2.4. 懿宗內道場的法門寺舍利崇拜

最後，談及懿宗的內道場，就不能不提到在873年5月8日（咸通十四年四月初八）佛誕日，伴隨著莊嚴的迎請隊伍，法門寺舍利被請入都城。舍利在內道場中供奉三日，之後被送往首都的各大佛寺展示，接受膜拜。懿宗特地頒令，證明此行為的正當性。他還宣佈大赦天下。蘇鶚對舍利崇拜進行了最細緻和最戲劇化的描繪，他顯然是整個事件的親睹者：

（873年）四月八日，佛骨入長安。自開遠門安福樓夾道，佛聲震地。士女瞻禮，僧徒道從。上御安福寺，親自頂禮，泣下霑臆。即召兩街供奉僧，賜金帛，各有差。仍京師耆老，元和（806-820）迎真體者，悉賜銀碗錦綵。

……

上迎佛骨入內道場，即設金花帳溫清床龍鱗之席，鳳毛之褥，焚玉髓之香，薦瓊膏之乳。皆九年訶陵國所貢獻也。初迎佛骨，有詔令京城及畿甸，於路傍壘土為香刹，或高一二丈，迨八九尺，悉以金翠飾之。京城之內，約及萬數。時妖言香刹搖動，有佛光慶雲現路衢。說者迭相為異。¹⁹²

¹⁹¹ 《太平廣記》卷一九零，第1424-1425頁，引用了《北夢瑣言》作為它的資料來源，但我無法在當前可用的版本中找到這一章。

¹⁹² 見蘇鶚《杜陽雜編》（前揭）卷三，第59-60頁；陳觀勝曾有翻譯，見

然而，這一系列的舍利崇拜並沒有為懿宗帶來福運。此後不到百天（同年七月十九日 [873年8月15日]），他就駕崩了。

6.2.5. 僖宗亡蜀前的內道場

僖宗（873–888在位）繼懿宗後登基為帝。遺憾的是，他對內道場的態度和政策並未被記錄下來。事實上，在他登基後，他下令將佛舍利送還法門寺。¹⁹³ 他給人們留下的印象是並不傾心於佛教，特別是內道場制度。然而，應注意到，僧藏機（俗名張策，卒於912年）於內道場中脫穎而出，並被尊為“大德”。直到僖宗統治約八年後，也即880年黃巢叛亂爆發之後，他決定還俗。由此可知，至少在僖宗統治的前半期，內道場在繼續發揮功能。¹⁹⁴ 881年元月8日（廣明元年十二月初五 [甲申]），僖宗從長安逃往成都，直到四年後他才返回，儘管當時黃巢叛亂已被鎮壓。沒有證據顯示他是否在他統治時期的剩餘三年中重啟了內道場。

在僖宗的繼任者昭宗（888–904在位）的統治時期，大唐王朝已走向末路，這個過程由他不幸的兒子李祚（892–908）正式完成，後者被追諡為哀宗（904–907在位），正如中華帝國所有的末代皇帝的諡號一樣。

6.2.6. 昭宗和哀宗：唐末及其佛教內道場

Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, pp. 80-82 (Princeton: Princeton University Press, 1964)。《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》編號2054，第50冊，第281頁中欄第15–20行；其中述及與舍利相關的“吉祥符號”（雖然誤將歷年寫作咸通15年）；《舊唐書》卷十九上，第683頁；《隆興佛教編年通論》卷二十七，《續藏經》編號1512，第75冊，第348頁上欄；《資治通鑒》卷二五二，第8165頁；《冊府元龜》卷五十二，第11頁A-下欄；《佛祖統紀》卷四十二，《大正藏》編號2035，第49冊，第389頁上欄。

¹⁹³ 蘇鷲《杜陽雜編》（前揭）卷三，第60頁。

¹⁹⁴ 王定保《唐摭言》（前揭）卷十一，第101頁。張策後來成為朱溫朝廷的高級官員，他的傳記見《舊五代史》卷十八，第243–244頁。

889年3月28日（龍紀元年二月二十三），昭宗在他二十三歲生日之際，從都城召集京城兩街的僧道進入未指明的內殿（有可能是麟德殿），來講論佛、道教義。¹⁹⁵ 雖然沒有證據證明昭宗在他統治（888-904）的剩餘年份如實地執行此年度慣例，但以下事實表明他可能這樣做了。904年10月7日（天佑元年八月二十六[丁巳]），僅僅在哀帝於904年10月14日（天佑元年九月初三）的十二歲生日（依照宣宗發起的慣例，被指定為國家假日“乾和節”的三天之前）的前一週，新登基的十三歲哀帝下詔在皇誕日當天廢除內道場佛事活動，因為他要為父皇的駕崩而服喪致哀。¹⁹⁶ 這裡的“佛事”可能是指是皇誕日那天召集僧道於麟德殿內的活動。如果確實如此，可以假設麟德大會實際上可能在昭宗的統治期間定期舉行。我們不知道麟德大會是否在接下來兩年（905年和906年）的哀帝生日時重新舉行，但因為哀帝於907年6月5日（天佑四年四月初二[戊辰]）被廢黜，唐朝也不復存在，故自此之後再也沒有唐朝支持下的大會了。

在給本研究下結論之前，可能值得一提的是，907年5月13日（天佑四年三月二十八），僅在唐朝正式宣告滅亡的前幾天，僧知誨（卒於907年之後）自稱是“內道場持念大德”。¹⁹⁷ 我們不知道這是否意味著僧人當時在內道場仍然擔負這樣的職能，或者只是提及他過

¹⁹⁵ 《佛祖統紀》卷四十二，《大正藏》編號2035，第49冊，第389頁下欄第18行。志磐只在這裡說明這件事發生於昭宗生日之時，卻沒有標註日期。因為昭宗生於咸通八年二月二十三（867年4月1日；見《舊唐書》卷二十上，第735頁），故可知大會是在龍紀元年二月二十三（889年3月28日）舉行。

¹⁹⁶ 《舊唐書》卷二十下，第786頁。哀帝的父親昭宗於904年9月22日（天佑元年八月十一[壬寅]）在朱溫（朱全忠；梁太祖[907-912在位]）的慫恿下被弒。朱溫隨後立哀帝為新的唐朝皇帝並隨意擺佈他，不到三年後就廢黜他並自立為新朝的開國皇帝（之後的梁[907-923]）；見《資治通鑒》卷二六五，第8635-8636頁。

¹⁹⁷ 《璘輝尊勝幢記》，《唐文續拾遺》卷十一，第23頁上欄第7-8行。

去所在的職位。後一種假設對我來說也許更有可能，因為許多曾在內道場中活躍的僧人，在他們不再擔任該職位時——或者更典型的是在他們的墓志銘中，仍會有如此稱呼。¹⁹⁸

七、結語

本文通過對唐代佛教內道場制度發展的考察，發現第一座為世人所知的佛教內道場——弘法院——是唐代第二位皇帝太宗為玄奘於 648 年底所建，儘管玄奘只是在此短暫（兩個半月）駐錫。

在武后對帝國二十年的統治期間，起先臨朝稱制（684–690），隨後以自己的名義成為武周王朝（690–705）的女皇，她至少有四座內道場，其中兩座（遍空寺和佛光寺）位於大內，第三座（名稱不詳）位於長生殿，第四座是佛舍。這些不包括武后從 701 年 11 月 26 日到 703 年 11 月 21 日暫住的長安內道場。鑒於這些佛教內道場對於武后的重要性及其深遠影響，在這裡有必要做若干評述。

首先，除了佛經翻譯和其他宗教儀式的作用外，武后內道場（尤其是遍空寺）最顯著的功能是作為十大德的議事場所和最高的佛教權力機構。這似乎是第一則已知的案例，這樣的佛寺組織配屬於中古中國的皇宮之內。

其次，十大德的性質和功能值得注意。他們不僅是全國的僧人領袖，也深深參與了最高級別的國家事務，有關懷義與宰相在前往朝堂途中的衝突事件就證明了這一點。

第三，在武后的決策層加入十大德，表明她要效仿其偉大的隋

¹⁹⁸ 附錄 B 可見若干例子。

朝族人楊堅的做法，打算在世俗和僧人精英構成的權力等級制度的基礎上建立一個佛教王國，而她就如轉輪王般高居其上。¹⁹⁹ 國家與僧團的融合在中華帝國中極少有過如此深入——總的來說，中國是被視為一個儒家主導的社會。

最後，根據武后內道場的證據，有必要對她治下的十大德，特別是其首領懷義，提出新的認識。儒家的歷史學家出於對武后的偏見和敵意，不遺餘力地將懷義描述成偽僧、傻子、瘋子，或僅僅作為武后的面首。我不相信一個完全沒有宗教信仰的僧人，即使他得到了武后的支持，能夠被像大白馬寺那樣的國際化佛寺接受成為住持。他能夠設計並監督像明堂和天堂那樣的龐大建築的建造，就不可能是一位自身完全沒有能力而只能靠超常的性能力取悅年老武后的白癡。我們不應忘記，明堂和天堂也許是當時存在的最令人印象深刻的和最複雜的建築群。而且，像武后這樣一位精於算計、政治高度敏感的女人，任命一位癲子為將軍來執行對整個帝國休戚相關的軍事任務，這與她的性格完全不符。

706年底，她的繼任者中宗返回長安。在他的統治下，宮內建起一座新的佛寺，也被稱為“佛光寺”，專為紀念他出生前後佛陀對他的庇佑。由於與中宗的特殊關係，佛光寺在其統治期間和之後成為一個非常重要的宗教和政治機構。即使從玄宗開始，唐代皇帝再次將政府機關搬到大明宮（東內）之後，佛光寺（後來被稱為神龍寺）雖然位於大內（西內），但依然保持著它的重要性。現任皇太子（未來的順宗）出席（並至少部分仲裁）796年的神龍寺辯論，是這座內道場重要性的顯著標誌。除了佛光寺以外，中宗似乎還在

¹⁹⁹ Chen, *Monks and Monarchs* (前揭)，第2、3章。

林光殿內安設的一座佛寺，在他自己主持下進行的一些翻譯項目中也扮演了獨特的角色。

肅宗充其量只是一位溫吞的祐佛者，他依然支持菩提流支的大規模翻譯項目，偶爾會在自己的宮殿和御花園內舉行儀式，但他似乎並沒有建立任何新的內道場。

玄宗效仿他的祖父高宗，將最高權力機構從西內搬到了大明宮，並在宮內的長生殿建立一座新的佛寺。它起初是作為不空及其團隊的重要中心，在佛寺中翻譯佛經、舉行神秘儀式以及念誦神聖的經文以促進國家的穩定和繁榮。玄宗統治後，長生內道場繼續作為舉行佛教儀式的主要場所，由著名的僧人端甫負責三十年（從 806 年到 835 年）。

當然，在此期間，除了長生內道場外，其他內道場繼續運作並時不時建立新的內道場。它們包括昭德寺（又名明德寺），也在大明宮內；法乾寺，由宣宗的故居改建而成；最後是元和聖壽寺，顯然是建於右神策軍的總部，由軍隊的領導資助，他們當中大多是宦官，一般是佛教的熱心支持者並長期管理國家寺院事務。

值得特別注意的是，德宗通過每年在皇帝生日之際於麟德殿召集僧道發起辯論大會的方式，向內道場制度注入新的元素。後來，儒家學者也被允許參加一年一度的麟德大會，它最終成為三教代表捍衛信仰以及娛樂皇帝和臣屬的主要舞台。這個獨特的制度也應該在某些形式的戲劇藝術和世俗文學興起和發展的背景下進行研究。

我們不應忽視禁中佛舍也是唐代佛教內道場制度不可或缺的組成部分。早在太宗統治時期，長安的唐宮至少建立了一座佛舍——德業寺，高宗增修了另一座佛舍——鶴林寺（隆國寺）。武后在她的洛陽宮殿內至少有一座佛舍。雖然中宗在長安的禁中佛舍的名稱

不為我們所知，但我們很幸運地知曉懿宗的禁中佛舍的名稱——福壽寺。這些禁中佛舍中的大多數女尼都是前代皇帝的地位較低的配偶和妃嬪。

唐代內道場扮演了多重的宗教和政治角色。首先，他們肩負著譯場的功能，如弘法院、遍空寺、佛光寺、林光內道場和長生內道場。

其次，他們是國家支持的舉行佛經儀式的場所，也是為皇帝、皇后、妃嬪、皇子和公主授菩薩戒的地方。最值得注意的是，盂蘭盆儀式與傳統的祭祖儀式結合在一起，於代宗的內道場中舉行。

第三，他們是供奉“聖骨”的“聖地”，法門寺舍利被安奉其中供人頂禮膜拜，這在唐代大部分時期的政治宗教生活中發揮了重要作用。

第四，在一些時期，內道場充當了最高級別僧人領袖，也即被稱為十大德的中央辦公機構。據我所知，至少兩座內道場——遍空寺和長生內道場，在武后和中宗統治時期以此種身份發揮功能。

最後，應當注意的是，麟德大會逐漸擴展到囊括三大宗教（佛道儒）的代表人物，甚至包含一些娛樂項目。神聖和世俗的元素能夠如此密切地結合於一個建立在世俗世界權力中心之上的宗教機構中，這確實是令人著迷的現象。²⁰⁰

²⁰⁰ 不可否認，在佛寺當中舉辦娛樂活動沒什麼特別新穎之處。正如我們上面提到的，李可及不僅在國際化佛寺中排練和表演轟動世人的演出，楊銜之（活躍於547年）描述的洛陽佛寺（如長秋寺和宗聖寺）是人們經常聚集觀看比賽和參加音樂會的地方。見《洛陽伽藍記》卷一，《大正藏》編號2092，第51冊，第1002頁下欄；卷二，《大正藏》編號2092，第51冊，第1005頁；范祥雍《洛陽伽藍記校注》（上海：上海古籍出版社，2011），第43、79頁；楊勇《洛陽伽藍記校箋》（北京：中華書局，2006）卷四十四、第76頁；Wang Yi-t'ung, *A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang*, pp. 45-46, 72-73 (Princeton: Princeton University Press, 1984)。儘管如此，我必須承認，我沒有找到任何使用內道場作為娛樂場所的唐前案例，即使只是在奇怪的場合。

由此可見，唐代內道場的興衰與整個佛教制度的擴展和收縮幾乎是同步的。它在太宗宮殿群中脫穎而出，並在武后和中宗的朝堂上穩步進入鼎盛時期。在經歷了玄宗統治時期的一些挫折之後，它在後安史之亂的唐朝強勢反彈，除武宗統治時期以外，它在俗界和僧界一直發揮著重要作用。

雖然出於武后和中宗與佛教的個人關係和政治利用，在他們統治下的內道場繁榮完全是可以理解的，但是內道場在叛亂後的大部分時期的持續存在和發展只能用其他不那麼直接的原因來解釋。儘管唐朝在安史之亂中倖存下來，但此後中央政府與地方上的軍閥所代表的分權（甚至分裂）勢力進行了不斷的鬥爭，主要是所謂的節度使由於叛亂而數量激增並逐漸割據地方。與此同時，另一種類型的權力下放也在僧團內部展開；在地方一級，各種佛教中心得以建立，尤其是通過禪宗運動在基層實修者和信仰者中的傳播以及地方官長對禪宗大師的資助。因此，叛亂後的唐朝歷史除了世俗權力領域之外，也見證了中央政府和地方勢力在精神領域的一系列有趣的競爭。雖然佛教大師作為國家試圖重申對整個佛教秩序的掌控的一部分而被請入朝廷，但地方官長為了使當地的佛教領袖不至於被其他地區和兩京所吸引，而在所轄區域內慷慨給予財政資源的支撐來促進佛教。

鑒於這種巨大的社會政治和宗教背景，或許我們應當理解叛亂結束後的唐代朝廷中內道場的存續與發展，可被視為中央政府與主流僧團之間有意的合作行為，旨在維護和加強各自領域的合法性。在唐朝統治者的眼中，在他們的宮殿裡維持佛教內道場的存在，不僅是一種籲求超越官方認可的另一個神聖來源所賦予的額外合法性（即傳統儒家王權理論所設想的“天”）的有效方式，也是一種幫助加強他們在京城權力基礎的制度，因為全國各地的佛教信徒都虔

誠地將內道場視為他們信仰的象徵中心。對於主流僧團來說，將這樣的宗教象徵安置於世俗權力的中心並交由他們的代表保衛和操縱，也保證了他們不可替代的權威，這對於他們試圖與地方的宗教勢力博弈並幫助他們贏得尊重是大為有利的，假如他們不是完全屈從於地方宗教勢力的話。

世俗和神聖力量之間的這種聯盟的互利性質最能通過對法門寺舍利反復操縱得到證實。唐代皇帝迫切追求這塊聖骨，將其作為一個獨特的政治——神聖象徵，他們希望以此象徵為核心，團結各種利益集團，其中一些集團相互傾軋，或不時威脅要擺脫他們的控制。在宮殿群的一角重新安奉舍利，是將帝國朝廷重建為神聖與世人領域中心的關鍵一步，這一觀念在中央政府的權威與合法性一再受到質疑、有時甚至直接受到挑戰的時候需要被特別強調。另一方面，將法門寺舍利從偏遠的地方佛寺迎請到標誌著政治和宗教中心的內道場，不僅將佛教領袖推到了令人羨慕的位置，使他們能夠在神聖與世俗之間加以博弈成為神聖力量的獨特象徵並為世俗統治辯護。而且，儀式性的舍利崇拜也將主流僧團轉變為不同宗教和政治勢力的主要協調者，其代表被邀請參加這一系列的以舍利為中心的意識形態謀劃之中。

同樣，由於內道場制度，還有空間可以重新考慮朝廷內部多重張力所構成的政治動力機制。這些張力主要發生在皇帝、朝臣和宦官之間。隨著政治世界迅速和激烈的變化，這些政治勢力之間的對抗和聯盟不斷採取不同的模式，這反過來又重塑了那個時代的政治格局。宦官在朝廷的影響力隨著節度使在治理區域的權力擴大而不斷增強，成為這場三角遊戲的主要參與者。他們經常與朝廷官員爭奪對皇帝的控制權，而有時他們過於膨脹的野心與策略的缺乏，會迫使他們同時對

抗官僚和君王。在此期間，同樣分裂的佛教界也在宮廷陰謀中發揮了重要作用。我們發現，宦官汲汲與內道場供奉大德結盟，特別是在一系列的舍利崇拜中。雖然其中肯定有若干心理因素，但僧人和宦官肯定也是出於更深刻和實際的考慮才被吸引到一起。²⁰¹

最後，讓我引用裴休為端甫所作的墓志銘來總結此項研究。據我所知，這完美反映了那個時代對由於僧團和國家之間的合作而鞏固中央權威的理解，尤其是內道場中所進行的各種活動就是很好的例證：

當是時，朝廷方削平區夏，縛吳幹蜀，瀦蔡蕩鄆。²⁰²而天子（即憲宗）端拱無事，詔和尚（即端甫）率緇屬迎真骨於靈山，開法場於秘殿。為人請福，親奉香燈。既而刑不殘，兵不黷。赤子無愁聲，蒼海無驚浪。參用真宗以毗大政之明效也。²⁰³

²⁰¹ 例如，僧人和宦官可能會因為他們共同經歷過被儒家批評者認為（有時甚或公開嘲笑）是身體“殘缺”而對彼此感到自然而然的同情。汪悅進最近提供了一個發人深省的研究，探討了唐代宦官參與法門寺舍利崇拜的心理、政治和文化因素的複雜性；見 Eugene Y. J. Wang, “Of the True Body: The Buddha’s Relics and Corporeal Transformation in Sui-Tang China,” co-edited by Wu Hung and Katherine Mino, pp. 79-118, *Body and Face in Chinese Visual Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005。

²⁰² 吳、蜀、蔡、鄆是現今江蘇、四川、河南、山東的一部分。這些是指憲宗在其統治初期對（由劉辟 [?-806] 和李錡 [?-807] 領導的）四川和江南叛亂分子的鎮壓以及後來征服各個不服從朝廷的節度使。

²⁰³ 《全唐文》卷七四三，第 19 頁上欄第 3-7 行。

附錄 A：唐代佛教內道場統計表

統治	內道場	地點	功能	運作時間		主要相關的僧尼
				從	到	
太宗 (626-649 在位)	德業寺	御花園， 長安	為皇帝的 妃嬪和 宮人	不詳	649	圓流和其他人
	弘法院	紫微殿， 長安	翻譯	648	不詳	玄奘
高宗 (649-683 在位)	隆國寺 / 鶴 林寺	御花園， 長安 (臨近德 業寺)	為皇帝的 妃嬪和 宮人	656	不詳	寶乘、智運？ 惠燈？
	不詳	洛陽		不詳	不詳	萬迴
武后 (臨 朝攝政： 684-690， 690-705 在位)	遍空寺	洛陽	翻譯，十 大德官署	695 之前	不詳	實叉難陀譯經 團隊 (包括法 藏)，十大德 僧包括懷義和 法明
	佛舍不詳	洛陽	為皇帝的 妃嬪、宮 人和女僕	692 之前	705	法澄
	佛光寺	洛陽	未知	696 ?	740	
	長生內道場	長生殿， 大明宮	為武后 祈福	705 之前	不詳	法藏
中宗 (705- 710 在位)	佛光寺	神龍殿旁 邊，長安	翻譯	705	710	義淨
	林光內道場	長安	十大德 官署	705 ?	710 ?	恆景、道俊、 玄奘、道岸、 文綱、僧伽、 思恆
	佛舍不詳	長安	未知	705 ?	710 ?	
玄宗 (712-756 在位)	長生內道場	長生殿， 大明宮， 長安	翻譯	716 ?		善無畏、不空
	佛舍不詳	長安	未知			韋氏
肅宗 (756-762 在位)	麟德 內道場？	麟德殿， 長安	舍利安奉 儀式	760	762	不空、無漏

統治	內道場	地點	功能	運作時間		主要相關的僧尼
				從	到	
代宗 (762–779 在位)	長生內道場	長生殿、大明宮，長安	舍利安奉儀式、翻譯			不空、惠果
德宗 (779–805 在位)	長生內道場	長生殿、大明宮，長安		790 之前	805	
	神龍寺 (佛光寺?)	長安	禪門僧諍	796 之前	805	大義、湛然
	麟德內道場	麟德殿	三教論衡	792	805 ?	靜居、韋延、鑿虛
順宗 (805 在位)	長生內道場	長生殿、大明宮，長安	儀式	805	805	端甫
憲宗 (805–820 在位)	麟德內道場	麟德殿	三教論衡	805	820	大義、懷暉、惟寬
	元和聖壽寺	神策軍府，長安	不詳	817		
	長生內道場?	長生殿，大明宮，長安	法門寺舍利	819		
文宗 (826–840 在位)	麟德內道場	麟德殿	三教論衡	827	833	惟澄
	昭德寺 / 明德寺	大明宮	不詳	不詳	828	
	長生內道場	長生殿，大明宮，長安	儀式?	826 ?	835	
武宗 (840–846 在位)	麟德內道場	麟德殿	三教大會	841	845	寶月、知玄
宣宗 (846–859 在位)	法乾寺	長安	不詳	846 之後不久?	859 ?	知玄
	麟德內道場	麟德殿	三教大會	849	859 ?	僧澈
懿宗 (859–873 在位)	福壽寺	咸泰殿 (長安)?	為皇帝嬪妃和宮人		873 ?	
	麟德內道場	麟德殿	三教大會	859	873	
	長生內道場	長生殿，大明宮，長安	素齋、法門寺舍利			
昭宗 (888–904 在位)	麟德內道場	麟德殿	三教大會	889	904 ?	

附錄 B：福壽寺作為禁中佛舍的身份

《宋高僧傳》中的僧澈傳記中有一段事關福壽寺，《大正新修大藏經》的編纂者是這樣加標點符號的：

別宣僧尼大德二十人。入咸泰殿置壇度內。福壽寺尼繕寫大藏經。每藏計五千四百六十一卷。雕造真檀像一千軀。皆委徹檢校焉。²⁰⁴

此部分標點大多被校註《宋高僧傳》的范祥雍所採納：

別宣僧尼大德二十人入咸泰殿置壇度內。福壽寺尼繕寫大藏經，每藏計五千四百六十一卷，雕造真檀像一千軀，皆委徹檢校焉。²⁰⁵

斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein）在他研究唐代佛教的經典著作中，將這段解讀為懿宗“利用宮中的空地，不同尋常地建蓋了一座名為福壽寺的尼庵，來度內宮的女眷”的證據。威斯坦因又以《宋高僧傳》中的下面這段文字為基礎來繼續解釋道：

并宣僧尼大德二十人，於咸泰殿置壇度內。又令這些福壽寺的尼眾繕寫大藏經，每藏計五千四百六十一卷。²⁰⁶

最近，熊存瑞（Victor Cunrui Xiong）挑戰了威斯坦因的對福壽寺作為禁中佛舍的理解，基於著名的長安佛寺西明寺在經歷毀滅性

²⁰⁴ 《宋高僧傳》卷六，《大正藏》編號2061，第50冊，第745頁上欄第3-7行。

²⁰⁵ 范祥雍《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），第133頁。

²⁰⁶ Weinstein, *Buddhism under the T'ang*（前揭），p. 145。

的會昌滅佛後，於 846 年重新開放，被更名為福壽寺。²⁰⁷ 熊氏在上述段落的某些地方加註標點，“別宣僧尼大德二十人入咸泰殿置壇度內，福壽寺尼繕寫大藏經...，”被翻譯為：

二十名僧尼大德進入咸泰殿（在大明宮內）建立戒壇
並為沙彌（尼）授戒。福壽寺尼抄寫《大藏經》……²⁰⁸

因此，熊氏已將“度內”理解為一個單獨的術語，意思是“為沙彌（尼）授戒”。我不知道如何將“內”理解為“沙彌（尼）”。此外，鑒於兩個項目的巨大性和艱巨性，修復和抄寫《大藏經》（每套包含 5,461 卷！）以及雕刻佛像（1,000 軀！）不可能僅由福壽寺尼來進行。我擔心《大正新修大藏經》的編纂者、范祥雍和熊存瑞沒有給這段正確地標註標點符號。²⁰⁹ 我建議應這樣標註：

[懿宗]別宣僧尼大德二十人，入咸泰殿置壇，度內福壽寺尼。繕寫大藏經，每藏計五千四百六十一卷。雕造真檀像一千軀。皆委徹檢校焉。²¹⁰

這兩種方式的標點在一個關鍵點上有所不同：當《大正新修大藏經》的編纂者、范祥雍和熊存瑞將“度內”作為一個單獨的術語，並將其附加到“入咸泰殿置壇”的句子之後，我相信“度內不能這樣理解，它應屬於下一個短語“福壽寺尼”，它構成了這樣一段，

²⁰⁷ 《舊唐書》卷十八下，第 615 頁；《資治通鑑》卷二四八，第 8024 頁；《唐會要》卷四十八，第 853-854 頁。

²⁰⁸ Xiong, *Sui-Tang Chang'an* (前揭)，pp. 259-260 n 135。

²⁰⁹ 這個錯誤沒有引起董志翹的注意，他在《宋高僧傳》的注釋版本中注意並改正了范祥雍的一些錯誤。見董志翹《宋高僧傳標點獻疑》，《花園大學研究紀要》1993 年，總第 25 期，第 43-57 頁。

²¹⁰ 顯然，懿宗在這裡進行了修復和抄寫，以彌補會昌滅佛所造成的遺失和損壞。

即“度內福壽寺尼”[為禁中（即是在皇宮內）福壽佛舍的沙彌尼授戒]。²¹¹

因此，據我看來，威斯坦因將福壽寺理解為禁中佛舍是正確的，儘管他可能也被同樣錯誤的標點符號所誤導，因為他說戒壇是“為了給女性的宮人授戒”所建，他或許指的是“度內”的說法，並且福壽寺尼承擔了抄寫佛教藏經的巨大任務。²¹²

雖然我認為福壽寺作為禁中佛舍的身份得到了《宋高僧傳》中僧澈傳記的充分證實，我本想以這個很容易被當作福壽寺作為禁中佛舍的直接證據來結束此項研究報告，但我相信，這個證據並不能被直接用於這個目的。給僧彥楚為僧靈晏（卒於 856 年）所作的墓志銘書丹的紹蘭（卒於 857 年之後）自稱是“右街福壽寺內道場講論大德紹蘭”。²¹³“福壽寺”緊接“內道場”之後給人的印象是，它很明顯就是一座內道場。這種印象被證明是錯誤的。首先，很明顯，這座位於都城右街的福壽寺不可能是同名的禁中佛舍；其次，由於墓志銘寫於 857 年 3 月 21 日（大中十一年二月二十二）前後，²¹⁴ 福壽寺的名稱已被指定給西明寺超過十年，這裡的福壽寺很可能就是

²¹¹ 在他的另一部著作中，贊寧重述了懿宗在宮殿內為了給內尼授戒而建立戒壇的努力；見《大宋僧史略》卷三，《大正藏》編號 2126，第 54 冊，第 252 頁上欄第 29 行至中欄第 1 行 3-7 行：“及懿宗，於咸泰殿筑壇，度內福壽寺尼，受大戒。”有趣的是，在這裡，《大正新修大藏經》的編纂者將這兩個棘手的句子“於咸泰殿筑壇，度內福壽寺尼”正確地標註了標點符號。

²¹² 《大正新修大藏經》編纂者的標點符號也誤導了其他學者。例證，李斌城《唐懿僖二宗迎送法門寺佛骨僧俗考》，收於韓金科編輯《法門寺唐文化國際學術討論會論文集》（西安：陝西人民出版社，2000），第 55 頁。

²¹³ 彥楚《大唐崇福寺故僧錄靈晏墓銘並序》，收於周紹良編《唐代墓誌彙編續集》（前揭），第 1011-1022 頁；也可見吳鋼編《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1994-2000），第 2 冊，第 64 頁。

²¹⁴ 靈晏葬於 857 年 3 月 21 日，他的墓志銘肯定也是寫於這個時間前後。

之前的西明寺。西明寺確實位於長安右街，故更加可能了；²¹⁵ 第三，這裡的“內道場”的表達應與“講論大德”一起來讀，這意味著紹蘭過去是內道場的講論大德。總而言之，“右街福壽寺內道場講論大德紹蘭”的表達意味著過去是內道場講論大德的紹蘭當時常住於福壽寺（前西明寺），此寺位於長安右街。類似的表達可在其他僧人的碑銘中找到。曾經作為供養僧的僧人在其一生中的大部分時間里，也只是常住於其他普通的佛寺。例如，韋處厚為大義所作的墓志銘——《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》——並不意味著興福寺就是一座內道場，而是過去作為內道場供奉大德的大義常住的佛寺。²¹⁶

參考文獻

原始資料

《入唐求法巡禮行記》4卷，圓仁（793–864）撰，《大日本佛教全書》編號563，第72卷；參 Reischauer, *Ennin's Diary*、小野《入唐求法巡禮行記の研究》。

《三國遺事》5卷，一然（1206–1289）編，《大正藏》編號2039，

²¹⁵ 武宗於845年的詔令正式宣佈滅佛；例如，下令在右街只保留西明寺和莊嚴寺。見《舊唐書》卷十八上，第605頁。

²¹⁶ 《全唐文》卷七一五，第22頁上欄至第26頁中欄。更多的例子，可參見三部敦煌文獻（P. 3720, P. 3886, S. 4654），這些都是長安佛教領袖在敦煌僧悟真於大中五年（851年2月5日–852年元月24日）拜謁唐朝朝廷時所贈的詩歌抄本。見黃永武《敦煌寶藏》（臺北：新文豐，1984）第130冊，第196–197頁；第131冊，第437頁；第37冊，第254頁；這些僧人的頭銜都出現在他們詩歌的末尾，很容易就能收集到一起，見榮新江《法門寺與敦煌》，韓金科編輯《法門寺唐文化國際學術討論會論文集》（西安：陝西人民出版社，2000），第67頁。

第 49 冊。

《三教論衡》，白居易（772–846）撰於 827 年，收於朱金城（校注）

《白居易集箋校》卷六十八，第 3673–3684 頁。

《三寶感應要略錄》3 卷，非濁（？–1063 年）編，《大正藏》編號 2084, 第 51 冊。

《大方廣佛華嚴經》（梵名：*Avataṃsaka sutra*）40 卷，般若（Prajñā?, 734 年生 –798 年後卒）譯於 796–798 年，《大正藏》編號 293, 第 10 冊。

《大方廣佛華嚴經感應傳》1 卷，胡幽貞（783 年卒）於 783 年之後在慧英（712 年後卒）於 701 年之後所著的兩卷本基礎上撰成，《大正藏》編號 2074, 第 51 冊。

《大宋僧史略》3 卷，贊寧（919?–1001?）著於 977 年，《大正藏》編號 2126, 第 54 冊。

《大周刊定眾經目錄》15 卷，明佺（圓寂於 712 年之後）等於 695 年編，《大正藏》編號 2153, 第 55 冊。

《大品經序》，僧叡（約 352–436?）撰，收入《出三藏記集》卷八。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》10 卷，彥棕（？–688 年後）於 688 年在慧立（615–677 後）所遺留草稿的基礎上編成，《大正藏》編號 2053, 第 50 冊。

《大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘並序》，李華（717?–774 年？）於 735 年或不久之後撰，《大正藏》編號 2055, 第 50 冊。

《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》，空海（774–835）撰，《大正藏》編號 2057, 第 50 冊。

《大唐咸通啟送歧陽真身誌文》，僧澈（又名僧徹；圓寂於 880 年），

- 吳剛編《全唐文補遺》第一冊，第 11-12 頁。
- 《大唐故三藏玄奘法師行狀》1 卷，冥祥（圓寂於 664 年後）於 664 年著，《大正藏》編號 2052, 第 50 冊。
- 《大唐故大德思恆律師墓誌文》，常東名（卒於 726 年之後）於 726 年撰，收入《全唐文》卷三九六。
- 《大唐崇福寺故僧錄靈晏墓銘並序》，彥楚於 857 年撰，收於周紹良編《唐代墓誌彙編續集》，第 1011-1022 頁；吳剛編《全唐文補遺》，第二冊，第 64 頁。
- 《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘並序》，張彧（卒於 797 年後）於 778 年 5 月 16 日撰、楊播（卒於 778 年後）書，收入《全唐文》卷五一六。
- 《大寶積經》（梵名：*Mahāratnakuta sūtra*）120 卷，四十九會經集，其中二十六會由菩提流支（梵名：*Bodhiruci*；又名達摩流支 [梵名：*Dharmaruci*]；572?-727）譯成，餘者（二十三會）由前人譯。所有的四十九會由菩提流支於 713 年匯集成冊。《大正藏》編號 310, 第 11 冊。
- 《大寶積經序》，李旦（662-716）撰，收入《全唐文》卷十九，也可見《大寶積經》，《大正藏》編號 310, 第 11 冊，第 1 頁上欄至中欄。
- 《大寶積經述》，徐鍔（卒於 721 年之後）撰，收入《全唐文》卷二九五，也可見《大寶積經》，《大正藏》編號 310, 第 11 冊，第 1 頁中欄至第 2 頁中欄。
- 《不空表制集》（完整標題：《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和尚表制集》）6 卷，圓照（727-809）編，《大正藏》編號 2120, 第 52 冊。

- 《中書門下賀神龍寺渠中瑞蓮表》，權德輿（759–818）撰於802年，收入《文苑英華》卷五六三。
- 《中朝故事》2卷，尉遲偓（活躍於936年）撰，收入《景印文淵閣四庫全書》第1035冊。
- 《仁王護國般若波羅蜜多經疏》7卷，良賁（717–777）著，《大正藏》編號1709，第33冊。
- 《天台山記》1卷，徐靈府（又名徵君；卒於840年後）編，《大正藏》編號2054，第51冊。
- 《太平廣記》500卷，李昉（925–996）編於977–978年，北京：中華書局，1961年。
- 《文苑英華》1,000卷，李昉（925–996）等於982–987年編，台北：華文出版社，1965年。
- 《王子安集註》20卷，蔣清翊（生卒年不詳）於1874年集注，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 《冊府元龜》1,000卷，王欽若（1013年後卒）編於1005–1013年間，收入《景印文淵閣四庫全書》第902–919冊。
- 《出三藏記集》15卷，僧祐（445–518）著於515年，《大正藏》編號2145，第55冊。
- 《北夢瑣言》20卷（原書佚，輯有四卷遺文），孫光憲（活躍於925年–963年）著。可參考孔凡禮注釋本。北京：學苑出版社，2000年。
- 《古今譯經圖記》4卷，靜邁於664–665年著，《大正藏》編號2151，第55冊。
- 《史記》130卷，司馬遷（公元前145–公元前86）完成於約公元前90年，北京：中華書局，1959年。

《石門文字禪》30卷，慧洪（1071–1128）作、覺慈編，收入《景印文淵閣四庫全書》第1116冊。

《全唐文》（又名《欽定全唐文》）1,000卷，董誥（1740–1818）等編成於1814年，台北：花蓮出版社，1965年。

《全唐詩》900卷，彭定求（1645–1719）等編成於約1707年，北京：中華書局，1960年。

《寺沙門玄奘上表集》1卷，無名氏編，《大正藏》編號2119，第52冊。

《佛祖統紀》54卷，志磐（圓寂於1269年之後）編於1258年至1269年間，《大正藏》編號2035，第49冊。

《佛祖歷代通載》22卷，念常（1282–1344後）編成於1344年，《大正藏》編號2036，第49冊。

《宋高僧傳》30卷，贊寧（919?–1001?）等編成於988年，《大正藏》編號2061，第50冊。

《杜陽雜編》3卷，蘇鶚（活躍於876–886）著於876年，可參考《松窗雜錄三水小牘杜陽雜編桂苑叢談》（台北：木鐸出版社，1982年）。

《放光二大士讚並序》，慧洪（1071–1128）撰，收入《石門文字禪》卷18。

《河南志》4卷，在宋敏求（1019–1079）於1052年著的初稿（題目相同，但20卷）基礎上於元代完成；參平崗武夫，《唐代研究のしおり》，第6冊。

《法苑珠林》100卷，道世（約596–668後）於668年編，《大正藏》編號2122，第53冊。

《金剛般若波羅蜜經》（梵名：*Vajracchedikaprajñāpāramitā sūtra*）1卷，鳩摩羅什（Kumārajīva, 344–413）譯於403年，《大

正藏》編號 235, 第 8 冊。

《長安志》20 卷, 宋敏求 (1019-1079) 著, 可參平崗武夫, 《唐代研究のしおり》, 第 6 冊。

《南部新書》10 卷, 錢易 (968-1026) 於 1008 年-1012 年編 (出版於 1056 年), 收入《景印文淵閣四庫全書》第 1036 冊; 可參考黃壽成點校本《南部新書》, 北京: 中華書局, 2002 年。

《後漢書》120 卷, 范曄 (398-445) 著, 北京: 中華書局, 1965 年。

《洛陽伽藍記》5 卷, 楊銜之 (活躍於六世紀) 著於 547 年, 《大正藏》編號 2092, 第 51 冊; 也可參范祥雍 (校註) 《洛陽伽藍記校注》、楊勇 (校註), 《洛陽伽藍記校箋》、Wang, *A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang*。

《貞元新定釋教目錄》30 卷, 圓照 (727-809) 編於 799-800 年, 《大正藏》編號 2157, 第 55 冊。

《述二大德道行記》, 蔡景 (生卒年不詳) 撰, 收入《全唐文》卷三九八。

《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》1 卷, 崔致遠 (857 年生、904 年之後卒) 約撰於 904 年, 《大正藏》編號 2054, 第 50 冊。

《唐文續拾遺》16 卷, 陸心源 (1834-1894) 編, 台北: 文海出版社, 1979 年。

《唐兩京城坊考》5 卷, 徐松 (1781-1848) 著, 發行於 1848 年; 參張穆校補, 方巖 (點校) 《唐兩京城坊考》, 北京: 中華書局, 1985 年。

《唐故左街僧錄內供奉三教談論引駕大德安國寺上座賜紫方袍大達法師元秘塔碑銘並序》, 裴休 (791-846) 於 836 年為端甫 (770-836) 所作, 收入《全唐文》卷七四三。

- 《唐國史補》3卷，李肇（活躍於806–820年）著，收於《中國文學參考資料小叢書》第一套叢書第三卷（上海：古典文學出版社，1957年）。
- 《唐慈恩寺大法師基公碣文》，李乂（649–716）撰於707–716年。
收入《韓國佛教全書》第四冊。
- 《唐會要》100卷，王溥（922–982）編，上海：商務印書館，1935年（3冊本）。
- 《唐摭言》15卷，王定保（870–940）編，收入《景印文淵閣四庫全書》第1035冊。
- 《唐闕史》3卷，高彥休（854–?）著，收入《景印文淵閣四庫全書》第1042冊。
- 《晉書》130卷，648年成書，房玄齡（578–648）監修，北京：中華書局，1975年。
- 《益州德陽縣善寂寺碑》，王勃（650–675）撰，收入《王子安集註》卷十七。
- 《送沙門鑒虛上人歸越序》，梁肅（753–793）撰，收入《文苑英華》卷七二六、《全唐文》卷五一八。
- 《高僧傳》14卷，慧皎（497–554）初成於519–522間（終稿可能完成於530年），《大正藏》編號2059，第50冊。
- 《從容庵錄》（完整標題：《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵錄》）6卷，萬松行秀（1166–1246）著於1223年，《大正藏》編號2004，第48冊。
- 《淨土往生傳》3卷，戒珠（985–1077）著，《大正藏》編號2071，第51冊。
- 《景德傳燈錄》30卷，道原（?–1004年後）成書於約1004年，《大

正藏》編號 2076, 第 51 冊。

《朝野僉載》6 卷, 張鷟(660-733), 可參程毅中、趙守儼(點較)《隋唐嘉話·朝野僉載》。

《華嚴經傳記》5 卷, 法藏(643-712)著, 《大正藏》編號 2073, 第 51 冊。

《開元釋教錄》20 卷, 智昇(活躍於 700-740 年)編成於 730 年, 《大正藏》編號 2154, 第 55 冊。

《隆興[佛教]編年通論》30 卷, 祖琇(圓寂於 1164 年後)於 1164 年編, 《卍續藏經》編號 1489, 第 130 冊。

《隋唐嘉話》3 卷, 劉餗(生卒年不詳)編於八世紀中期前後; 程毅中、趙守儼(註)《隋唐嘉話·朝野僉載》, 北京: 中華書局, 1979 年。

《隋書》85 卷, 魏徵(580-643)等編於 636-656 年間, 北京: 中華書局, 1977 年。

《新唐書》225 卷, 歐陽修(1007-1072)和宋祁(998-1061)等編於 1043-1060 年間, 北京: 中華書局, 1975 年。

《資治通鑑》294 卷, 司馬光(1019-1086)等於 1084 年編、並呈朝廷, 北京: 中華書局, 1976 年。

《雍錄》10 卷, 程大昌(1123-1195), 參黃永年(註)《雍錄》, 北京: 中華書局, 2002 年。

《碧巖錄》10 卷, 圓悟克勤(1063-1135)著於 1125 年, 《大正藏》編號 2003, 第 48 冊。

《劉賓客嘉話錄》1 卷, 韋絢(活躍於 840 年)編, 收入《景印文淵閣四庫全書》第 1035 冊。

《廣弘明集》30 卷, 道宣(596-667)初編於 664 年, 並不斷修改

- 至至少 666 年，《大正藏》編號 2103, 第 52 冊。
- 《廣清涼傳》3 卷，延一（又名妙寂大師，活躍於 1060 年）著，《大正藏》編號 1092, 第 51 冊。
- 《歷代三寶紀》15 卷，由費長房（卒於 598 年之後）於 598 年初呈交朝廷，《大正藏》編號 2034, 第 49 冊。
- 《歷代法寶記》（又名《師資眾脈傳》、《定是非摧邪顯正破壞一切心傳》或《最上乘頓悟法門》）1 卷，由保唐宗（今四川）創始人無住（684–762）一名或多名弟子匿名編成，《大正藏》編號 2075, 第 51 冊。
- 《璘輝尊勝幢記》，知誨（圓寂於 907 年之後）撰於 907 年，收入《唐文續拾遺》卷十一。
- 《興聖寺主尼法澄塔銘並序》，李志暎（?-729 年後）撰於 730 年，收入《全唐文》卷一百；也可參周紹良編《唐代墓誌彙編》，第 1362–1363 頁。
- 《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》，韋處厚（773–828）於 818 年撰，收入《全唐文》卷七一五。
- 《禮部賀白龍並蓮花合歡蓮子黃瓜等表》，柳宗元（773–819）撰，收入《柳河東集》卷三十七（上海：上海人民出版社，1974 年）。
- 《舊五代史》100 卷，薛居正（912–981）等編成於 973–974，北京：中華書局，1976 年。
- 《舊唐書》200 卷，劉昫（887–946）等編成於 945 年，北京：中華書局，1975 年。
- 《藥師琉璃光七佛本願功德經》（梵名：*Bheṣajyaguru vaidūrya prabhāsa saptabuddha pūrvapranidhana sūtra*）2 卷，義淨（635–713）譯於 707 年，《大正藏》編號 451, 第 14 冊。

《釋氏稽古略》4卷，覺岸（1286–1355）編，出版於1355年，《大正藏》編號2037，第49冊。

《續古今譯經圖記》1卷，智昇（活躍於700–740年）撰於730年，《大正藏》編號2152，第55冊。

《續高僧傳》30卷，道宣（596–667）初成於645年，《大正藏》編號2060，第50冊。

《蘭亭始末記》，何延之（722年之後卒）約722年撰，收入《全唐文》卷三零一。

《辯正論》8卷，法琳（572–640）著，《大正藏》編號2110，第52冊。

《鑑戒錄》10卷，何光遠（生卒年不詳）著，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1035冊。

東亞語研究

《大日本佛教全書》100卷，講談社，1978年。另有同一標題的150卷（外加10別卷）的修訂本。東京：佛書刊行會編，1912–1922年。

《卍續藏經》，台北：新文豐出版公司，1968–1970年。中野達慧編《大日本續藏經》（京都：藏經書院，1905–1912年）翻印本。

《景印文淵閣四庫全書》1,500卷，台北：台灣商務印書館，1983–1986年。

于輔仁《會昌法難及其疑問之破釋》，《五台山研究》1994年第1期，第3–5頁。

小野勝年《入唐求法巡禮行記の研究》4卷，鈴木學術財團，1964–1969年。

山崎宏《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏館，1967年。

王去非《關於龍門石窟的幾種新發現及其有關問題》，《文物參考

- 資料》1955年，總第54期，第120-127頁。
- 冉雲華《〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑〉考》，《中華佛學學報》1994年，總第7期，第98-118頁。
- 平岡武夫《唐代研究のしおり》12卷，京都大學人文科學研究所，1954年-1965年。
- 穴沢彰子《唐代皇帝生誕節の場についての一考察 - 門樓かな寺院へ》，《都市文化研究》，2004年第3期，第2-33頁。
- 任半塘《唐戲嘒》，上海：上海古籍出版社，1984年。
- 朱金城（注）《白居易集箋校》6卷，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 朱謙之（注）《老子校釋》，北京：中華書局，1984年。
- 吳鋼（編）《全唐文補遺》7冊，西安：三秦出版社，1994-2000年。
- 李玉珍《唐代的比丘尼》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 李斌城《唐懿僖二宗迎送法門寺佛骨僧俗考》，收於韓金科編《'98法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，第55-65頁，西安：陝西人民出版社，2000年。
- 李樹桐《武則天入寺為尼考辯》，《大陸雜誌》1962年，總第24期，第179-183頁。
- 周紹良（編）《唐代墓志匯編》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 周紹良（編）《唐代墓誌彙編續集》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 岩崎日出男《不空の時代の内道場について》，《高野山密教研究所紀要》，2000年，總第13期，第23-35頁。
- 東國大學校佛典刊行委員會內韓國佛教全書編纂委員編《韓國佛教全書》10冊，首爾：東國大學校出版部，1979-1989年。
- 直海玄哲《則天武后と内道場》，《仏教史学研究》1991年，總第34期第2分期，第1-19頁。

室永芳三《唐都長安城の坊制と治安機構》，《九州大學東洋史論集》

1975年第4期，第1-19頁。

柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967年。

胡小偉《三教論衡與唐代俗講》，白化文等編《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，第406-422頁，北京：中華書局，1997年。

胡中行《賈島事跡三考》，《鐵道師院學報》1994年第2期，第21-23頁。

范詳雍（注釋）《宋高僧傳》2冊，第1版，1987年。北京：中華書局，1997年（第4版）。

范詳雍（注釋）《洛陽伽藍記校註》，上海：上海文學出版社，1958年。

孫昌武《唐長安佛寺考》，《唐研究》1996年第2期，第1-49頁。

高雄義堅《支那內道場考》，《龍谷史壇》1935年，總第18期，第32-42頁。

高楠順次郎和渡邊海旭等（編）《大正新修大藏經》100冊，東京：大正一切經刊刻會，1924-1932年。

張十慶《麟德殿三面說試析》，《考古》1992年，總第296期，第451-455頁。

張弓《唐代的內道場與內道場僧團》，《世界宗教研究》1993年第3期，第81-89頁。

張維慎《武則天出家為尼之寺院名稱及其方位考：兼論武則天長子李弘之生年》，收入趙文潤和李玉明編《武則天研究論文集》，第238-245頁，太原：山西古籍出版社，1998年。

章群《內道場與供養僧》，收於氏著《唐史札記》，第1-18頁，台北：學海出版社，1998年。

陳登原《國史舊聞》3卷，北京：三聯書店，1957年。

- 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》2卷，北京：中華書局，1988年。
- 程毅中、趙守儼（注釋）《隋唐嘉話·朝野僉載》，北京：中華書局，1979年。
- 黃永武編《敦煌寶藏》130卷，台北：新文豐出版公司，1984年。
- 楊勇（注）《洛陽伽藍記校箋》，台北：正文書局，1982年。
- 溫玉成《龍門所見兩〈唐書〉中人物造像概說》，收於龍門石窟研究所編《龍門石窟一千五百週年國際學術討論會論文集》，第123-139頁，北京：文化出版社，1996年。
- 董志翹《宋高僧傳標點獻疑》，《花園大學研究紀要》1993年第25期，第43-57頁。
- 道端良秀《唐代佛教史の研究》，京都：法藏館，1957年。
- 榮新江《法門寺與敦煌》，收於韓金科編《'98法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，第66-75頁，西安：陝西人民出版社，2000年。
- 慶振軒、車安寧《由學術而政治由政治而戲曲——三教論衡簡論》，《內蒙古大學學報》2003年第4期，第75-79頁。
- 韓偉、羅西章《法門寺出土唐中宗下髮入塔銘》，《考古與文物》1983年，總第20期，第14-16頁。
- 蘇晉仁（注釋）《出三藏記集》，北京：中華書局，2003年。

西文研究

- CHEN Jinhua. "Another Look at Tang Zhongzong's (r. 684; r. 705-710) Preface to Yijing's (635-713) Translations: With a Special Reference to Its Date." 《インド哲学仏教学研究》(東京大學) 11 (2004): 3-27.
- _____. "Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies." *Asia*

- Major*, 3rd ser., 15.2 (2002): 51-85.
- _____. “The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations.” *T’oung-p’ao* 90.4-5 (2004): 215-263.
- _____. “*Pañcavārṣika* Assemblies in Liang Wudi’s Buddhist Palace Chapel”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 66, No. 1 (Jun., 2006), pp. 43-103
- _____. “The Location and Chief Members of Śikṣānanda’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): 121-140.
- _____. *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002.
- _____. “More Than a Philosopher: Fazang (643-712) as a Politician and Miracle-worker.” *History of Religion* 42.4 (2003): 320-358.
- _____. “One Name, Three Monks: Two Northern Chan Masters Emerge from the Shadow of Their Contemporary, the Tiantai Master Zhanran (711-782).” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22.1 (1999): 1-91.
- _____. “Śarīra and Scepter: Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25.1-2 (2002): 33-150.
- CH’EN, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

CHOU Yi-liang. "Tantrism in China". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8 (1944-1945): 241-332.

CLEARY, Thomas and J. C. CLEARY (trans.). *The Blue Cliff Record*. 3 vols. Boulder: Shambhala, 1977.

FORTE, Antonino. *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, Followed by an Annotated Translation*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976.

_____. *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (*Series Orientale Roma*, vol. LIX), and Paris: École Française d'Extrême-Orient (*Publications de L'École Française d'Extrême-Orient*, vol. CXLV), 1988.

LAU, D. C. (trans.). *The Analects (Lun yü)*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1979.

MCRAE, John. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. *Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism*, no. 3. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

PULLEYBLANK, Edwin George. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1991.

REISCHAUER, Edwin O., trans. *Ennin's Diary: The Record of a*

- Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press Co., 1955.
- TEISER, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- WANG, Eugene. "Of the True Body: The Buddha's Relics and Corporeal Transformation in Sui-Tang China." Co-edited by Wu Hung and Katherine Mino, pp. 79-118, *Body and Face in Chinese Visual Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.
- WANG, Yi-t'ung. *A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- WEINSTEIN, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- XIONG, Victor Cunrui. *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*. *Michigan Monographs in Chinese Studies*, vol. 85. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000.