

奇僧萬回新考*

鄭佳佳

浙江財經大學

摘要：作為唐代著名的神僧，萬回（632-712）歷高宗（649-683 年在位）、武后（684-690 年臨朝稱制，690-705 年在位）、中宗（683-684 年、705-710 年兩度在位）及睿宗（684-690 年、710-712 年兩度在位）四朝而聖眷不衰。他憑藉其內道場僧人的特殊宗教身份，為維護李唐皇室的“正統”作宗教造勢與政治輿論鼓吹，卻又總能置身事外，不受政治株連之迫害。儘管學界對萬回以及唐代神僧和“狂僧”群體頗有研究，但對於萬回的政教形象之理解仍存模糊之處。本文首先考證了唐代佛教內道場的神聖空間與萬回的宗教人格之間的相依互攝關係，前者賦予後者豐富的宗教神聖性、神秘性魅力以及強有力的政治支持，後者反過來強化了為皇權服務的內道場的宗教與政治功能，體現為前者的地位鞏固與升華；其次，對僧傳和佛教聖傳當中萬回政教形象的塑造緣由做了學術性的探討，認為這是出於編纂者們的政治目的或宗教意圖的有意識安排；最後，探究萬回何以憑藉佛教內道場神聖空間賦予其的內道場神僧身份對唐代皇帝產生諸般微妙的政治與宗教影響力，籍以窺見唐代政教關係之新特點。

關鍵詞：神僧、“狂僧”、內道場、政教形象、神聖空間、宗教人格、政教關係、僧傳、佛教聖傳

一、引言

唐代(618-907)僧人萬回(632-712)作為中國佛教史上神異僧群體的典型代表,在正史資料、筆記小說、敦煌文獻以及佛教史傳里都留下了關於他的多種神跡的記載。現代學者便依據這些文字將萬回視作一位法力廣大、變幻莫測的神異僧人。又因其“萬里而回”的神通,至宋代(960-1279)戰亂背景下,萬回形象遂轉變為能庇佑離散親人早日團聚的“和合之神”。學術界對此已有若干研究成果。¹這種近似非人的片面的“神異”萬回形象給人一種極為不真實的印象,即萬回生前是一位身具神通、遊戲無礙的高僧,在宮廷與巷陌間巧施法力、普濟群生,後演化為靈驗非常、庇佑蒼生的神祇。對萬回的這種理解顯然是源自聖傳(hagiography)刻意造作的影響,即將“賢聖僧”的人格神聖化和神秘化,以此為範式樹立一個高僧典範。美國學者柯嘉豪(John Kieschnick)這樣總結高僧傳記的編纂目的和方式:“《高僧傳》的編纂者們希望他們的作品能成為僧團的典范,並使其作為普通僧人應該追求的理想。”²“圍繞著傑出聖人而產生的諸般豐富的佛教傳說,無論是源自印度還是在中國獨立演進出的,都被編入傳記當

* 本文係國家社會科學基金青年項目“唐代佛教內道場制度研究”[項目批准號21CZJ009]之階段性成果。論文草稿曾於2021年8月15日在“東亞佛教與世界營造”國際研討會上宣讀,得到了陳金華教授與陳懷宇教授的指正,在此誠表謝意。

¹ 相關研究可參見崔小敬《唐代神僧萬回考論》,《宗教學研究》2016年第3期,第110-117頁;崔小敬《和合神考論》,《世界宗教研究》2008年第1期,第75-87頁;胡勝《小議“和合二仙”寒山、拾得與〈西遊記〉的淵源》,《南開學報(哲學社會科學版)》2019年第1期,第112-114頁;楊供法《從媒人到“和合二聖”——和合文化符號的形成與條件》,《台州學院學報》2019年第5期,第14頁。

² John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, p. 8.

中，其中包括奇跡般的出生、與神明的互動、佛經的威神力、苦行以及預言。”³ 這種人為造作的書寫將歷史上存在過的鮮活高僧形象刻意抬高化與完美化，慎談作為世俗個人的情感、心理和動機等，轉而以增添更多非理性的神話成分為主來有意圖地構造新的形象。楊啟聖 (Stuart H. Young) 也不同意這種出於宗教或政治目的，故意歪曲高僧的真實歷史形象來編撰佛教聖傳的方式：“在這方面，我與最近的學者們觀點一致，他們令人信服地認為，最好將聖傳理解為集體陳述的記錄，而非個別作者試圖從前史中構建的說教的神話。”⁴

陳金華基於評判傳統史家和現代學者對描述個人生涯的記傳 (biography) 與將聖者生平理想化的聖傳的不同研究路徑，認為將現存傳統記載全盤認作歷史真實、摒除聖傳性因素來追求史實以及懸擱敘述的史實性、一味重視聖傳性因素等三種方式各有利弊。⁵ 他提出第四種研究方法，即“不能認為所有那些似乎屬於記傳性的因素都符合歷史性和傳記性標準；也不能認為那些看似屬於聖傳性的記載都是為了樹立典範，既不反映歷史真實性，也不含有絲毫可被證實的細節”。⁶

因此，尤其需要保持高度警惕的是，我們的判斷不能輕易被記載萬回言行的文字所左右，不能陷入僧傳、聖傳或其他資料的編纂者們有意誤導的淵藪，而應該“意識到研究對象與世俗世界互動的渴望”，⁷

³ John Kieschnick, *Buddhist Historiography in China*, New York: Columbia University Press, 2022, p. 194.

⁴ Stuart H. Young, *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015, p. 15.

⁵ 陳金華《法藏新畫像》，收於中山大學人文學院佛學院研究中心編《漢語佛學評論 (第一輯)》，上海：上海古籍出版社，2009年，第176-177頁。

⁶ 同上，第191頁。

⁷ 同上。

將對萬回的學術研究導歸於紀傳和聖傳材料相結合的歷史真實性考證與宗教人格範式構建上來，在研讀相關材料的過程中要勇於打破宗教領域和世俗領域之間的藩籬。

那麼，世俗領域是如何與宗教領域發生聯繫並相互影響的呢？

宗教學家米爾恰·伊利亞德(Mircea Eliade)為了證明神聖能夠自我表證以使人類感受到神聖存在，曾提出兩個非常重要的宗教學概念——顯聖物(hierophany)，即“神聖的東西向我們展現它自己”；宗教的人(homo religious)，即“人的一種潛在的宗教情結或者說是具有宗教屬性的一種人格存在”。⁸以佛教為例。佛教的神聖空間常常假借與諸佛菩薩、神祇相聯繫的多種神聖場所而存在，其場域內外諸多示現神秘瑞相的塑像、壁畫、法器甚至自然現象等本身就是具有極其特殊宗教含義的“顯聖物”。“當神聖以任何顯聖物表證自己的神聖的時候，這不僅是空間的均質性的一種中斷，更是一種絕對實在的展示，也展示了它與其所屬的這個廣垠蒼穹非實在性的對立。正是神聖的這種自我表證，纔從本體論的層面上建構了這個世界。”⁹與此同時，作為居於神聖空間內部、與其關係極其密切的佛教僧尼，一方面自身被天然地賦予神聖空間所特有的宗教神聖性與神秘性，另一方面他們也會以行諸般日常的佛事活動(如祈福禳災、灌頂授戒、講經說法等)為神聖空間增添更為濃郁的宗教意味，贏得佛教信徒的崇奉與篤信。由此可見，佛教的神聖空間與僧尼的宗教人格是相依而互攝的關係，共同承擔起弘法護教的

⁸ [羅馬尼亞]米爾恰·伊利亞德《神聖與世俗》，北京：華夏出版社，2002年，序言第2、5頁。

⁹ 同上，第2頁。

宗教使命——前者的功能性與後者的職責性互為依託，彼此強化，這構成佛教在東亞複雜多變的文化場景中依然能夠不斷創造性地傳播與存續的至為關鍵的因素。如陳金華所言，“神聖空間是所有宗教傳統的必要組成部分，特別是對於佛教這種產生於印度、通過東亞傳播至整個東亞的跨文化宗教，它顯得尤為重要。”¹⁰ 正是因為有了“神聖”的構建，世俗地點轉變為不可小覷的神聖空間，世俗人群轉變為身具神力的宗教神聖人格，世俗與宗教這兩個領域纔得以水乳交融，互為影響。

內道場，作為特殊的神聖空間，也是一種突出體現佛教僧團與國家皇權之間關係的獨特宗教與政治機構，在唐代政教關係史上具有重要的歷史地位及特殊的宗教與政治價值。駐錫於內道場之中的僧尼，既能因此平添宗教的神聖性與神秘性——其雖為凡夫僧卻又仿若身具莫大威神之力，又因為自身特殊的宗教言行反過來加劇了佛教信徒對於神聖空間的狂熱膜拜與虔誠信仰。本文以唐代內道場神僧萬回的政治與宗教形象為中心，來研究神聖空間與宗教人格的相相互攝關係，重點在於探究萬回何以憑藉內道場神聖空間賦予的內道場神僧身份對唐代皇帝產生諸般微妙的政治與宗教影響力，籍以窺見唐代政教關係之新特點。

¹⁰ 陳金華《塑像、傳說、政治與開封大相國寺的起源——對中古中國佛教神聖空間的形成和轉化的一個案例研究》，《普陀學刊》2022年第13輯，第128頁。

二、萬回的政治形象：神聖空間對宗教人格的保障

釋萬回¹¹，俗姓張氏，號州閩鄉¹²人。他生於貞觀六年五月五日(632年5月29日)，景雲二年十二月八日(712年1月20日)卒於長安醴泉里¹³。“父乃轅門別校也。時兄從軍在塞外。”¹⁴萬回於高宗(649-683年在位)、武后(684-690年臨朝稱制，690-705年在位)、中宗(683-684年、705-710年兩度在位)、睿宗(684-690年、710-712兩度在位)四朝深受帝寵，皇室貴族與士大夫對其崇信有加，又在當時佛教僧團當中深孚眾望，以至於到唐以後，民間百姓對萬回的信仰有增無減。

萬回因萬里訪兄、一日而還之神異事跡令得“人皆改觀，聲聞朝廷”¹⁵。之後，他“剃髮著褐衣，為沙門。”¹⁶“帝請於內道場供養。帝

¹¹ 內典及外典文獻中又稱“萬迴”、“萬迴”。考校內典如《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《佛祖統紀》等及外典如兩《唐書》、《太平廣記》等有關“萬回”、“萬迴”及“萬迴”的記載，大體相似。由此可知，“字體繁簡不同是古籍流傳中的變化，不可能在同一時期同一事情上出現兩個不同的僧人萬回”，故皆指同一人。參見張豔雲《〈新舊唐書人名索引〉勘誤一則》，《陝西師範大學學報(哲學社會科學版)》1990年第1期，第28頁。

¹² 閩鄉縣城南依秦嶺，東靠函谷關，西連潼關，今屬於因黃河三門峽水庫蓄水而形成的海拔三三三米以下的淹沒區。

¹³ 萬回的生卒年詳細日期僅見於《景德傳燈錄》，其他文獻無載。[北宋]道原《景德傳燈錄》卷二十七《萬回法雲公》，《大正藏》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1983年，第433頁上欄第23行-下欄第8行。“醴泉里”即長安城南部的醴泉坊，為達官貴人置辦私第之所。

¹⁴ 唯敦煌文獻S.1624《僧傳摘抄》提及萬回生於府兵家庭。郝春文、趙貞編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第7卷，北京：社會科學文獻出版社，2010年，第373-374頁。

¹⁵ [宋]贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》卷十八《唐號州閩鄉萬回傳》，北京：中華書局，1987年，第454頁。

¹⁶ [宋]志磐撰，釋道法校注《佛祖統紀校注》卷四十《法運通塞志十六之七》，上海：上海古籍出版社，2012年，第925頁。

感夢，云是觀音化身，敕遣二宮官扶侍。”¹⁷“(咸亨)四年，詔萬回禪師入宮供養。”¹⁸由此可知，高宗於咸亨四年(673年1月24日-674年2月11日)，詔請萬回入宮廷內道場供養，“賜錦繡衣裳，宮人供事”¹⁹，並因感夢而認定萬回是觀世音菩薩的化身，崇信尤篤。自此，萬回仰仗從內道場神聖空間獲取的超然宗教身份，與唐代皇室及士大夫產生密切的聯繫，並對當時政局產生微妙的影響。

先是天后朝任酷吏行羅織事，官稍高隆者日別妻子。博陵崔玄暉位望俱極，其母盧氏賢而憂之曰：“汝可一日迎萬回，此僧寶誌(418-515)之流，²⁰可以觀其舉止，知其禍福也。”乃召到家，母垂泣作禮，兼施中金七筋一雙。回忽下階擲其七筋向堂屋上，掉臂而去。一家謂為不祥。經數日，令升屋取之，七筋下得書一卷，觀之，乃識緯書也，遽令焚之。數日，有司忽來其家，大索圖識，不獲，得雪。時酷吏多令盜投蠱道物及偽造秘識，用以誣人，還令誣告

¹⁷ 郝春文、趙貞編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第7卷，第374頁。

¹⁸ [宋]志磐撰、釋道法校注《佛祖統紀校注》卷四十《法運通塞志十六之七》，第925頁。

¹⁹ [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐號州閩鄉萬回傳》，第454頁。

²⁰ 在中古中國，萬回被認為是類似於寶誌、僧伽(628-710)等神僧或“狂僧”的典型代表。他們形成了中國佛教史上高僧群體的另一種傳統，抵制佛教僧團內部出現的過度理性主義與經院哲學的傾向，突出地體現了佛教在中國化過程中自我調整的痕跡。在室町時代(1336-1573)的日本，一休(1394-1481)禪師也被認為是這樣一位神僧或“狂僧”。讓我簡要列舉一些相關的研究，參見 Yannick Bruneton, *The Figure of Baozhi (418-524): A Model for the Buddhist Historiography of the Koryō Dynasty?* *Journal of Korean Religions* 3-2, 2012, pp. 117-51; Sherry Fowler, *The Splitting Image of Baozhi at Saiōji and His Cult in Japan*, *Oriental Art* 4, 2000, pp. 2-10; 黃敬家《幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵》，《臺大佛學研究》第20期，2010，第59-98頁；謝志斌，李繼武《僧伽信仰的興衰軌跡及其原因探析》，《世界宗教研究》第5期，2020，第47-55頁；Sonja Arntzen, *Ikkyū and the Crazy Cloud Anthology: A Zen Poet of Medieval Japan*, Basel & Melbourne: Quirin Press, 2022.

得實，屠戮籍沒其家者多。崔氏非聖人擲匕筯，何由知其偽圖讖也。²¹

崔玄暉(639-706)出身名門望族博陵崔氏。其“位望俱極”之時，大概指的是長安三年(703年1月22日-704年2月9日)前後，此時崔氏“拜鸞台侍郎、同鳳閣鸞台平章事，兼太子左庶子”²²。“同鳳閣鸞台平章事”即為宰相之職，實屬位極人臣。據《崔玄暉列傳》的記載：“長安元年(701年11月5日-702年2月1日)，超拜天官侍郎，每介然自守，都絕請謁，頗為執政者所忌……先是，來俊臣、周興等誣陷良善，冀圖爵賞，因緣籍沒者數百家。玄暉固陳其枉狀，則天乃感悟，咸從雪免。”²³崔玄暉之所以主動為受酷吏誣陷而籍沒其家者陳說枉狀，使得武后昭雪、赦免所有遭酷吏誣陷而獲罪的官員，或許是由於己身亦曾遭受武后朝的酷吏羅織罪名、以“令盜夜埋蠱，遺讖於人家，經月，告密籍之”²⁴等方式誣陷。更進一步說，酷吏之所以能夠有恃無恐地大規模構陷朝廷官員甚至高級官員，恐怕不僅僅是出於“冀圖爵賞”的私人目的，更大的可能是當政的武后出於猜忌朝官、鞏固政權的緣由而假酷吏之手行消滅敵對政治勢力、維護女主當權合法性與正當性之實。

贊寧(919-1001)所記的萬回以故意“擲其匕筯²⁵向堂屋上”的舉動，幫助崔氏一家免遭酷吏構陷而導致的破家滅族之禍的事蹟，

²¹ 同上，第454-455頁。

²² [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷九十一《崔玄暉列傳》，第2935頁。

²³ 同上，第2934-2935頁。

²⁴ [唐]段成式撰、許逸民校箋《酉陽雜俎校箋》卷三，北京：中華書局，2015年，第405頁。

²⁵ “匕筯”，也被稱作“匕箸”，指的是當作食具的羹匙和筷子。文中所提及到的“中金匕筯一雙”，應該指的是一雙中金筷子。

雖未見於其他資料記載，但可信度極高。崔母盧氏將萬回比作寶誌之流的神僧。在武后朝政治危機日益嚴峻的形勢下，為保全身家性命故，崔母首先想到的是尋求萬回的幫助，故勸說其子迎請萬回來家，希望借由觀察萬回的舉止獲得消災避禍的啟示。這實際上也表明萬回以內道場神僧的特殊身份在武后朝身處超然世俗、不受政治影響危及己身的地位，又具神通力與慈悲心，故深受官僚階層的崇信和依賴。

從另一件事也能看出武后當政時期，萬回深受帝王信任。

惠莊太子，乃睿宗第二子也，天后曾抱示回，曰：“此兒是西域大樹精，養之宜兄弟也。”²⁶

李愔(683-724)，睿宗次子，本名成義，逝後追贈惠莊太子。生母“柳氏，掖庭宮人。”李愔初生之時，武后“以(其)母賤，欲不齒”²⁷，抱給萬回看，應是希望萬回為李愔看相並徵詢是否讓此子活命的意見。萬回以李愔前世為“西域大樹精，養之宜兄弟”的理由，成功說服武后接納李愔，“始令列於兄弟之次”²⁸。後來的事實亦如萬回所預言。睿宗嫡長子李憲(679-742)在睿宗第二次登基為帝之後，堅決辭讓太子之位，並以“國家安則先嫡長，國家危則先有功”為理由推舉李隆基繼太子位²⁹。因為睿宗之所以能再次為帝，也是得益於李

²⁶ [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐號州閩鄉萬回傳》，第456頁。

²⁷ [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷九十五《睿宗諸子列傳》，第3015頁；[宋]歐陽修、宋祁撰《新唐書》卷八十一《三宗諸子列傳》，第3600頁。

²⁸ [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷九十五《睿宗諸子列傳》，第3015頁。

²⁹ [宋]司馬光編著、[元]胡三省音注《資治通鑒》卷二百九，北京：中華書局，2013年，第6854-6855頁。

隆基與太平公主(665-713)於唐隆元年六月庚子日(710年7月21日)申時(對應現代時間的下午三點到五點之間)聯手發動的“唐隆政變”之功。作為睿宗次子的李撝也堅辭太子之位，李隆基遂能避免唐代皇室嫡長子繼承制度中“長幼有序”的物議，以大義名分順利被睿宗立為太子。

因感李撝讓位之德，李隆基遂於開元十二年十一月二十八日(724年12月18日)追尊李撝為惠莊太子，並撰《冊惠莊太子文》曰：“體孝友以成性，用淳和而合道……夫先王演親親之恩，《春秋》著加等之義。上嗣之位，飾終在期。”³⁰並且，李隆基也感恩於李憲以嫡長子之身份辭讓太子位的德行，於開元二十九年十一月二十五日(742年1月6日)追尊李憲為讓皇帝，撰《冊諡讓皇帝文》曰：“惟王地居元子，合膺主鬯。昔朕上稟先訓，克清群凶，遂固守撝謙，懇讓儲副。然則深仁厚德，茂行已表於生前；寶位尊名，盛禮甯忘於沒後。是用諡王為讓皇帝。”³¹不難看出，玄宗李隆基與兄弟感情深厚，和睦相讓。這也能從唐代開元名相張九齡(673-740)於開元十二年閏十二月二十七日(725年2月14日)所撰《惠莊太子哀冊文》中可以看出。“昔在沖眇，具惟兄弟。四國並封，五王均體。游必連騎，居則同邸。各承愛於含飴，俱受經於置醴。既荏苒而雲邁，屬殷憂之將啟。實定禍於蕭牆，遂繼明於雲陸。雖隔深宮之衛，常洽家人之禮。曷殂謝以痛心，感平生而流涕。”³²玄宗與親兄弟們終其一生保持兄弟恭、相親和睦的關係，未有齟齬相爭之事端，實為唐代皇室中

³⁰ [唐]李隆基《冊惠莊太子文》，[清]董誥等編《全唐文》卷三十八，北京：中華書局，1983年，第415-416頁。

³¹ [唐]李隆基《冊諡讓皇帝文》，[清]董誥等編《全唐文》卷三十八，第415頁。

³² [唐]張九齡《惠莊太子哀冊文》，[清]董誥等編《全唐文》卷二百九十三，第2971頁。

之難得現象，果然應驗了萬回當年對惠莊太子李愔“宜兄弟”的預言。此處可見崇佛篤誠的武后對於萬回的信任之深，即使事涉唐代皇室的家務之事也徵詢萬回的意見，萬回亦能以其超然政治之外的內道場神僧的宗教身份使得武后聽取其勸誡。正是由於萬回向武后的巧妙建言而保下李愔的性命，促成之後的睿宗諸子相親相睦的事實，萬回也相繼獲得了中宗、睿宗和玄宗的信任。

中宗當政時期，“景龍（707年10月1日-710年7月1日）中。（萬回）時時出入（內道場）。士庶貴賤，競來禮拜。萬回披錦袍，或笑罵、或擊鼓。然後隨事為驗。”³³ 萬回雖為內道場僧，但並非整日駐錫於內道場，應該是有自由出入大內的權利的。他頻繁出入朝堂、遊走鄉間，身披帝王所賜的錦袍，時常以笑罵、擊鼓等方式為人預識，事後皆應驗不虛。可見，萬回的神僧形象不僅為皇室貴族和士大夫所敬信，也為民間百姓乃至販夫走卒所崇拜。但也正是由於皇室對萬回預識能力的深信不疑，中宗時期的政治也隨之受到影響。《太平廣記》載：

常謂韋庶人及安樂公主曰：“三郎斫汝頭”！韋庶人以中宗第三，恐帝生變，遂鴆之。不悟為玄宗所誅也。³⁴

《宋高僧傳》則描述為：

中宗末，嘗罵韋后為反悖逆，“斫爾頭去”！尋而誅死。……安樂公主，玄宗之季妹，附會韋后，熱可炙手，

³³ [北宋]李昉等編《太平廣記》卷九十二《萬回》，第607頁。

³⁴ 同上，第607頁。

道路懼焉。回望車騎，連唾之曰：“腥！腥！不可近也。”
不旋踵而禍滅及之。³⁵

《舊唐書》載，景龍四年六月壬午（710年7月3日），中宗“遇毒，崩於神龍殿，年五十五。”中宗的皇后韋氏（？-710）遂於丁亥日（710年7月8日）臨朝稱制。直至庚子（710年7月21日）夜，臨淄王李隆基聯合其姑母太平公主發兵誅韋、武，並誅韋氏與其女安樂公主（685-710）³⁶，史稱“唐隆政變”（710年7月21日）。韋氏於死後被貶為韋庶人。儘管有關於中宗是否被韋后及安樂公主所鳩殺的討論莫衷一是³⁷，但《太平廣記》所引《譚賓錄》及《兩京記》的內容卻將中宗之死歸因到正是由於萬回當著韋后及安樂公主的面所說的“三郎斫汝頭”的預識，纔導致韋氏下決心鳩殺其夫以保全身家性命。祇不過韋后將萬回預識中將來奪取自己性命的“三郎”誤以為是作為武后第三子的中宗李顯，而實際上萬回所指的是睿宗第三子李隆基。作為佛教史學家的贊寧則顯得審慎得多，祇提及萬回斥責韋后為“反悖逆”，並直接預言韋后及其女不久將遭殺身之禍。如果真的是由於萬回的預識以及韋后對於萬回預識必驗的堅信纔導致中宗被毒死以及之後“唐隆政變”的發生，那麼是否也可以推論，正是由於李隆基和太平公主同樣出於對萬回預言韋后下場的信任不疑，纔敢於在韋后半月前已經臨朝稱制、掌握朝廷權力的政治不利形勢下起兵政變呢？

萬回同樣以自己“隨事為驗”的預識能力為睿宗和玄宗的繼位作

³⁵ [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐號州閬鄉萬回傳》，第455-456頁。

³⁶ [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷七《中宗本紀》，第150頁。

³⁷ 相關討論的綜述可見歐佳《唐中宗之死新論》，《乾陵文化研究》2018年，第96-103頁。

宗教造勢：

玄宗潛龍時，及門人張暉等同謁。回見帝甚至褻躪，將漆杖呼且逐之，同往者皆被驅出。曳帝入，反扃其戶，悉如常人，更無他，重撫背曰：“五十年天子自愛，已後即不知也。”張公等門外歷歷聞其言，故傾心翼戴焉。五十年後，蓋指祿山之禍也。睿宗在邸時，或遊行人間。回於聚落街衢中高聲曰：“天子來。”或曰：“聖人來。”其處信宿間，帝必經過徘徊也。³⁸

“信宿”，此處謂兩三日。睿宗昔在潛邸時，有時會出門到巷陌閒逛。正是因為萬回預料到睿宗在這兩三日間必會經過或徘徊於此“聚落街衢”，所以他故意於該處高聲叫喊：“天子來。”或者說：“聖人來。”不難看出，萬回在為睿宗重登帝位作宗教造勢。

玄宗潛龍之時，及門人張暉(?-746)等同去拜謁萬回，應該也是懷有政治目的。既言“潛龍”，當為比喻玄宗時為臨淄王，未繼位太子之時。據《舊唐書·張暉列傳》記載：“會臨淄王為潞州別駕，暉潛識英姿，傾身事之，日奉遊處”。³⁹玄宗於景龍二年四月(708年4月25日-5月23日)兼任潞州別駕⁴⁰，當時擔任銅鞮(沁縣古縣名，位於長治市北部)令的張暉投入玄宗門下。睿宗發佈制書，冊立玄宗為皇太子的具體日期為“唐隆政變”之後不久的唐隆元年六月丙午日(710

³⁸ [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐虢州閿鄉萬回傳》，第455-456頁。《宋高僧傳》在《大正藏》中的版本記為“其處信宿間”，“間”明顯是“聞”之筆誤。見[宋]贊寧撰《宋高僧傳》卷十八《唐虢州閿鄉萬回傳》，《大正藏》第2061號，第50冊，第824頁中24-25。

³⁹ [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷一百六《張暉列傳》，第3247頁。

⁴⁰ [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷八《玄宗本紀上》，第165頁。

年7月27日)⁴¹。故我們可以推斷出，玄宗拜謁萬回的時間應為景龍二年四月(708年4月25日-5月23日)至唐隆元年六月丙午日(710年7月27日)之間，而他們見面的地點當非皇宮之內，應是在更為隱蔽的太平公主贈予萬回的私宅當中。⁴²萬回將張暉等門人逐出門外，唯將玄宗拉入屋內，非常謹慎地關門閉窗，一邊再次輕撫其背，一邊預言他將成為執政五十年的大唐天子，卻故意隱去五十年之後的安史之亂(755年12月16日-763年2月17日)不對玄宗提起。雖然萬回的舉動顯得慎之又慎，但張暉等門人卻又能在門外清楚聽到萬回對玄宗的預言，自此對玄宗“傾心翼戴”。《舊唐書·張暉列傳》對張暉的評價是“善保終始”⁴³。結合贊寧的記載，或可認為是萬回的預言一直在影響著張暉畢生忠誠於玄宗。

玄宗從萬回的政治預言當中收穫了繼位可期的信心，鞏固了為自己效命的政治班底的忠誠度。同時，萬回對睿宗父子將先後繼位為大唐天子的預言，似乎也是一種政治上的出謀劃策——點撥玄宗先扶持其父重登帝位，次謀己身，如此纔會有其後發生的玄宗為奪得皇權而陸續發動的“唐隆政變”與“先天政變”(710年7月27日-8月25日)。至於萬回那近乎公開曉諭諸人的關於睿宗與玄宗父子將為大唐皇帝的預言，看似祇是萬回個人的發聲，但結合其自身與唐代皇

⁴¹ 同上，第167頁。

⁴² 據《太平廣記》載：“太平公主為造宅於己宅之右。景雲中，(萬回)卒於此宅。”[北宋]李昉等編《太平廣記》卷九十二《萬回》，北京：中華書局，1961年，第607頁。又宋敏求(1019-1079)《長安志》卷十曰：“次南醴泉坊……東南隅，太平公主宅。公主死後沒官，為陝王府。宅北有異僧方回宅，太平公主為造之”([宋]宋敏求撰、[元]李好文撰、辛德勇、朗潔點校《長安志·長安志圖》卷十，西安：三秦出版社，2013年，第336-337頁)。此處的“方回”明顯是“萬回”之誤寫。由此可知，太平公主宅位於長安城醴泉坊的東南方向，其北為萬回宅，二宅毗鄰而居。

⁴³ [後晉]劉昫等撰《舊唐書》卷一百六《張暉列傳》，第3248頁。

室關係密切且具有“隨事為驗”預識能力的內道場神僧之獨特身份以及貴族、士大夫和百姓們對於萬回的信仰不疑，自然被視為是對睿宗父子政治命運的強有力的宗教造勢。贊寧的巧妙書寫為我們留下了足夠的想像空間，但卻又合乎情理。萬回特意在睿宗出潛邸後的必經之路等候，高聲指其為“天子”、“聖人”；玄宗帶門人一道特地上門拜謁萬回，萬回則故作玄虛地為玄宗張目。萬回自始至終堅持維護李唐皇室“正統”⁴⁴地位的政治立場。職是之故，若能夠充分利用自身內道場神僧的身份與聲望為睿宗和玄宗奪得皇權、繼位為帝的政治正當性與合法性作宗教造勢與輿論鼓吹，配合玄宗意欲所為之政治行動，亦是他欣然樂為之事。

三、萬回的宗教形象：宗教人格對神聖空間的強化

“時有扶風僧蒙湏者，甚多靈跡。先在內每曰：‘（萬）回來，（萬）回來。’⁴⁵及公至又曰：‘替到，當去’。迨旬日而湏卒。”⁴⁶扶風（今陝西省扶風縣）僧蒙湏（?-673或674）為萬回之前的內道場僧，他的預言賦予了萬回在內道場中的宗教神秘性與特殊地位。

三拜宰相、統領文壇的一代文宗張說（667-731）所親撰的《唐

⁴⁴ 作為與唐代皇室關係密切的內道場神僧，儘管萬回言行癡狂，但其政治立場與儒家的“正統”政治觀念標準非常接近——他似乎堅持認為李唐政權是正統，武周政權是偽政權。雖然現代學術界對唐代歷史的研究早已表明，這一觀念摻雜了過於武斷的價值判斷，不符合實際的歷史影響，但為行文方便起見，用引號來標註和強調論文中的所謂“正統”並非原意。

⁴⁵ 此處明顯是雙關之語。蒙湏之語的表層意思是“回來”，深層含義則暗指萬回將要來到內道場。

⁴⁶ [北宋]道原《景德傳燈錄》卷二十七《萬回法雲公》，《大正藏》第2076號，第51冊，第433頁中欄第4-6行。

玉泉寺大通禪師碑銘並序》為我們昭示出萬回在宮廷中的重要影響和在僧團中的尊崇地位。大通禪師，即北宗禪之祖玉泉神秀(605-706)，於神龍二年二月二十八日(706年4月15日)夜中圓寂於洛陽天宮寺⁴⁷。張說於所撰碑銘中描述到，中宗極其悲慟，於三月二日(706年4月18日)冊贈神秀禪師“大通”諡號。直到仲秋既望日(706年9月27日)，下詔為神秀禪師舉行葬禮。“太常卿鼓吹導引，城門郎護監喪葬。是日，天子出龍門泫金襯，登高停蹕，目盡回輿。自伊及江，扶道哀候。幡花百輦，香雲千里。”十月(706年11月10日-12月9日)間，為神秀禪師建塔供養，以志懷念。“維十月哉生魄明，即舊居後岡安神起塔。國錢嚴飾，賜逾百萬。巨鐘是先帝所鑄，群經是後皇所錫。金榜御題，華幡內造，塔寺尊重，遠稱標絕。”如斯描寫盡顯神秀禪師身後之哀榮，深受皇室之崇奉。“萬回菩薩乞施後宮，寶衣盈箱，珍價敵國，親舉寵費，侑供巡香。”有感於神秀禪師“廣福博因，存沒如此，日月逾邁，榮落相推”⁴⁸的巨大大宗教感召力與人格魅力，中宗為神秀禪師冊贈諡號，並率百官及信眾為其舉行葬禮並起塔供養。緊跟其後，身為內道場神僧的萬回

⁴⁷ 天宮寺位於東洛尚善坊北天津橋，而非《唐會要》卷四八所載之觀善坊。曾有明略(572-638)、惠秀(約614-約713)、寶思惟(?-721)、神秀等初唐高僧奉敕於此寺掛錫知任。見[宋]王溥《唐會要》卷48，北京：中華書局，1955年，第847頁；[清]徐松撰、李健超增訂《增訂唐兩京城坊考(修訂版)》卷五，西安：三秦出版社，2006年，第292-293頁；李芳民《唐五代佛寺輯考》，北京：商務印書館，2006年，第64-65頁。“(神秀)禪師武德八年乙酉受具於天宮，至是年丙午復終於此寺。蓋僧臘八十矣。”見[唐]張說《唐玉泉寺大通禪師碑銘並序》，[清]董誥等編《全唐文》卷二百九十三，第2335頁。也就是說，天宮寺既是神秀禪師於武德八年乙酉年(625年2月13日-626年2月1日)受具足戒之地，也是他於神龍二年丙午年圓寂之所。

⁴⁸ [唐]張說《唐玉泉寺大通禪師碑銘並序》，[清]董誥等編《全唐文》卷二百九十三，第2335頁。“錫”應為“賜”之誤。

以所募施自後宮之財物為神秀禪師之法會巡香作禮。張說在銘文中稱“萬回”為“菩薩”，單列萬回為教界代表，置於帝王百官紀念神秀禪師的行跡之後的筆法，透露給我們的信息是，萬回實為當時僧團之領袖，唯有其具備足夠的資格與聲望代表僧團禮敬、供養被尊為“兩京法主、三帝國師”的神秀。再加上萬回身具內道場神僧的特殊宗教身份，與唐代皇室之密切關係也是當時僧團中其他僧人所不及，故萬回也被中宗推舉出來統領僧眾參與神秀禪師的葬禮及紀念法會。以此觀之，萬回深受帝王之寵信與僧團之崇敬，在宮廷中頗具宗教影響力，在僧團中身處重要的宗教地位。

慧安禪師(582-709)，俗姓衛氏，嵩山少林寺僧人，為五祖弘忍(602-675)十大弟子之一。神龍二年九月(706年10月12日-11月9日)，慧安受中宗所賜紫袈裟，後與靜禪師(活躍於七世紀)入內道場接受供養，次年，辭歸少林寺。景龍三年三月三日(709年4月17日)，慧安向門人囑咐完身後事，萬回前來見他。“安倡狂執手，言論移刻，旁侍傾耳都不體會。”⁴⁹“移刻”，指一會兒功夫，謂時間短暫。萬回在慧安臨命終前，親身前來探望，可見二人私交甚篤。慧安曾駐錫於中宗內道場近一年，或許二人於彼時結下友誼。慧安與萬回言談雖祇片刻，但慧安身邊的侍從側耳傾聽都無法體會，可知二人佛法精深，互為知音，不足為外人道也。

佛道二教在有唐一代持續保持著或相爭、或影響的互動關係，就連僧道之間的關係也常會出現或親近仰慕、或鬥爭嫌惡的多種情形。正諫大夫明崇儼(646-679)本為道術之士，卻也因為一件親歷之事撰

⁴⁹ [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐虢州閿鄉萬回傳》，第453頁。

棄宗教門戶之見，而甘於人前稱揚萬回為“神僧”⁵⁰。

有龍興寺沙門大明（活躍於公元七世紀）少而相狎，公來往明師之室。屬有正諫大夫明崇儼夜過寺，見公左右神兵侍衛，崇儼駭之。詰旦言與明師，複厚施金繒，作禮而去。⁵¹

此處借身兼朝廷官員與道教人士雙重身份的明崇儼之親身經歷證明萬回確實為不同尋常的“神僧”，襯托出萬回的崇高聲望不僅達於唐代宮廷和佛教僧團與信眾，更吸引作為教外人士的道教徒的敬仰。

可以想見，萬回作為極具佛教攝受力（或者說還有神通力）的克里斯馬（Charisma）型佛教領袖人物，宗教人格魅力超群，這自然會強化他所在的內道場神聖空間的影響力。

四、結語

作為最後總結，讓我強調在此萬回研究中的若干主要學術發現。我所採用的史料，包括唐代的碑銘、冊文及其後的《兩唐書》《資治通鑑》等官方材料、五代（907-960）書寫的英藏敦煌文獻 S.1624《僧傳摘抄》及北宋（960-1127）贊寧、南宋（1127-1279）志磐（圓寂於1269年後）提供的佛教文獻，再加上《太平廣記》等筆記小說，一

⁵⁰ 同上，第 455 頁。

⁵¹ [北宋]道原《景德傳燈錄》卷二十七《萬回法雲公》，《大正藏》第 2076 號，第 51 冊，第 433 頁中欄第 2-4 行。

致認為神僧萬回與李唐皇室的“正統”繼任者中宗、睿宗和玄宗關係密切。儘管有關於萬回的現有材料散見碎出，不足以證明萬回與三位唐代皇帝存在何種性質的關係，但從考證結果不難看出，萬回是以其“然其施作，皆不可輒量，出言則必有其故”⁵²的內道場神僧的宗教身份與崇高的宗教感召力為三位唐代皇帝作宗教造勢與輿論鼓吹的政治貢獻，贏得了帝王的恩寵與信任。

雖然大多數筆記小說與碑誌銘文僅僅將萬回描繪成一位言行瘋癲、喜怒無常的“狂僧”，卻又能以預事必驗、語涉政事兼有神異跡象被時人視為“神僧”而崇敬、信仰。萬回在這些文字的描述當中是率性而為、超脫凡俗束縛的方外高人。但是，由贊寧撰寫的僧傳史料以及部分官方材料留給我們的印象，卻與上述筆記小說與碑誌銘文試圖為讀者建構的萬回形象迥然不同。

東晉(317-420)時期的佛教僧團領袖釋道安(314-385)曾主張祇有在“今遭凶年”的嚴峻生存困境下，為求僧團存續，纔可迫不得已地實踐“不依國主，則法事難立”⁵³的權宜之計⁵⁴，歷史上也存在過某些僧團領袖終生堅守“影不出山、跡不入俗”⁵⁵的原則，盡可能

⁵² [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐號州閩鄉萬回傳》，第454頁。

⁵³ 相關學術討論見王再興《再思東晉釋道安之“不依國主則法事難立”論》，《宗教學研究》2012年第4期，第128-133頁；顧偉康《道安“今逢凶年，不依國主，則法事難立”補白》，《佛學研究》2015年第1期，第154-165頁；夏毅輝《“不依國主，則法事難立”質疑》，《求索》2003年第1期，第215-217頁。

⁵⁴ [梁]釋僧祐撰、蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》卷十五《道安法師傳》，北京：中華書局，1995年，第562頁。

⁵⁵ 最有代表性的人物當屬東晉廬山慧遠(334-416)。儘管他三十餘年隱居廬山，迎送客友也僅止步於虎溪，但為廬山僧團之存續與南方佛教之弘法著想，他也不得不屢次以書信往來的方式周旋於桓玄(369-404)、殷仲堪(?-399)和晉安帝司馬德宗(382-419)等各個政治勢力之間，主張僧人應處“方外之賓”的地位，保持僧團和自身的獨立性，贏得了當政者的尊敬。

地減少與皇權政治的往來與糾葛的現象。然而實際上在中古中國，佛教當中有眼光、才能、膽量與聲望的僧侶，尤其是北方的僧人，或出於護教弘法的主觀意願，或受到皇命的政治壓力的脅迫，曾廣泛而持續地參與政事活動並積極為帝王建言獻策、謀劃政治，在光大佛教、續佛慧命的使命歷程中，同時也渴求自身權力與財富的增長。有唐一代，數位帝王出於現實的政治與宗教需求，親近或扶植所看重的佛教僧人為其政權的鞏固乃至政變奪權而服務。故而，僧人們以各種不同的形式，捲入一系列波譎雲詭的政治活動當中，為其自身和所在的僧團或帶去一時的帝王恩寵，或亡身喪命的滅頂之災。

中古中國的僧伽，一方面需要應對國家宗教制度對佛教的管控與束縛，不信佛的朝廷官僚及地方官員對佛教及僧人的道德斥責、經濟盤剝與政治干預，旱澇、饑饉、瘟疫和戰爭等災難的破壞及盜賊的侵擾等外界的不利因素，另一方面也要面對來自教內各個宗派之間的辯爭與攻擊。這些因素都使得佛教僧人不得不從現實層面重新審視當下的生存境遇及主動改善與國家政權之間的相互關係，建立並維繫有限度的政教合作關係——儘管有時因環境所迫甚至會一度放棄自身的宗教獨立地位，完全仰賴於國家政權的支持，聽命於皇室的安排。為了維繫佛教僧團與世俗政權之間充滿緊張張力卻又相互依存、各取所需的複雜政教關係，僧團領袖通常會考慮以他們所能提供的精通內外典的學問、佛教儀軌乃至於神通、方術等能夠為證明君主政權的合法性與神聖性而造勢和鼓吹的宗教技能來滿足當政者的現實政治利益的需要，從而換取世俗政權的政治支持、資源傾斜與安全保障。

萬回身為府兵之子、戍卒之弟，祇是一位擁有唐代最尋常不過家庭出身的僧人，卻能夠在短短幾十年間躋身於僧界領袖的崇高地

位，很難說這沒有政治因素摻雜其間。誠然，他生而神異，迥異常人。“先為兒時，於閩鄉興國寺累瓦石為佛塔。入內之後，其塔遂放光明，因建大閣而覆之。”⁵⁶ 因一日之間、萬里而回之神異事而上達天聽，被詔入內道場，成為能夠有機會親近唐代皇室的內僧。但唐代善使神通、方術的漢僧、胡僧、梵僧並不在少數，何以萬回唯獨以神通之能力歷四朝而聖眷不衰呢？翻檢現存史料，並未看到萬回在熟稔內外典籍、精通佛教儀軌、傳承宗派法脈等方面有何倚仗之處。但我們卻常於文獻中發現萬回每每於高宗、武后、中宗、睿宗四朝的政事活動中頗為活躍，慣以預識必驗的方式維護李唐皇室的“正統”、斥責篡奪和擾亂李唐皇權者，卻又總能置身事外，不受政治株連之迫害。

在唐代的政治與信仰世界中最常見到的現象是，曾經炙手可熱的高僧隨著新皇的繼位而從歷史舞臺上慘淡退場，抑或是當政者因其宗教情感與政治利益的變化，冷酷無情地將曾經信賴和尊敬的心腹僧人予以抹殺。結合近年來的唐代政教關係史研究成果，以要言之：劉淑芬通過研究玄奘(602-664)的最後十年，將其政治上的失意與精神上的困頓歸結於高宗從輔政舊臣系奪回政治主導權的政治風暴，而玄奘恰被高宗歸入輔政舊臣系⁵⁷；孫英剛通過研究玄奘的再傳弟子、武后“十大德”之一的德感(活躍於公元七世紀)，證明持法相之學的僧人在武周政權的醞釀與肇造階段扮演著重要角色，祇因其後的

⁵⁶ [宋]贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》卷十八《唐虢州閩鄉萬回傳》，第454頁。

⁵⁷ 劉淑芬《玄奘的最後十年(655-664)——兼論總章二年(669)改葬事》，收於中華文史論叢編委會編《中華文史論叢》總第95期，上海：上海古籍出版社，2009年，第1-98頁。

政治敏感性而被有意遮蔽了歷史的真相⁵⁸；陳金華討論了作為高祖（618-626年在位）心腹的“妖僧”法雅（?-629）的軍事活動與政治關係，指出其被歷史醜化的主要原因是因為他與政權的關係以災難性的方式土崩瓦解⁵⁹。至於歷史上臭名昭彰的“惡僧”薛懷義（?-694）與同樣被僧俗兩界唾棄的“妖僧”惠範（也被寫作慧範 [?-713]）⁶⁰，其本人頗具才能，也曾在政治上大有作為。但是，萬回作為神通顯世的內道場神僧，何以能夠終其一生始終贏得四朝君主的恩寵與信任，經歷數次政變又能保己無虞呢？

首先，同樣受皇帝詔請入內道場駐錫，萬回卻不像其他內道場僧人那樣需要為唐代皇室提供譯經、授戒、作佛事、供養舍利等宗教服務。萬回與皇室的私人關係更加親密，這從武后以是否讓惠莊太子活命與否問詢萬回和玄宗親自拜謁萬回，求問前程這兩件事情上表現得尤為明顯。王昌齡（698-757）曾作詩讚歎萬回的地位尊崇：“愚也駭蒼生，聖哉為帝師。當為時世出，不由天地資。”⁶¹可見，萬回不僅祇是通常宗教意義上的精神導師，更像是以智慧超群、洞察先機的謀士、預言家乃至於帝王師的身份在為皇帝及皇嗣出謀劃策，

⁵⁸ 孫英剛《從五臺山到七寶台：高僧德感與武周時期的政治宣傳》，收於榮新江主編《唐研究》第21卷，北京：北京大學出版社，2015年，第217-244頁。

⁵⁹ 陳金華《初唐“武僧”法雅（?-629）考論：隋唐時期僧侶的軍事活動與政教關係發端》，《華林國際佛學學刊》2020年第3卷第2期，第75-148頁。筆者曾於英屬哥倫比亞大學訪學期間受陳金華教授囑託，校改過這篇論文的漢譯稿。

⁶⁰ Chen Jinhua, “A Complicated Figure with Complex Relationships: The Monk Huifan and Early Tang Saṃgha-state Interactions,” in Thomas Jülch (ed.), *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship between the Buddhist Saṃgha and the State in Chinese History*, pp. 140-221 (Leiden: Brill Academic Publisher, 2016).

⁶¹ [唐]王昌齡《香積寺禮拜萬回平等二聖僧塔》，[清]彭定求等編，《全唐詩》卷一四一，北京：中華書局，1960年，第1431頁。

預演未來。“流俗之重，莫如先知，故沙門之見附會，多在於此。”⁶²萬回以其預識必驗的神通力為人所稱道，引得皇室與大臣爭問吉凶。他能準確預知權勢滔天的武后男寵張易之（?-705）的覆滅、韋后與安樂公主之誅、睿宗之復辟、玄宗之繼位及安史之叛亂等國家政事。萬回的準確預識滿足了唐代皇室政治安全感的需要；唐代皇室出於自身在政治權力的鬥爭中趨吉避凶、居安慮危的現實考慮，也需要萬回這樣超脫世俗政治之外的神僧、智者以備解答現實政事中所遇困惑，同時投桃報李地給予萬回長期的榮寵與信任。

其次，萬回始終保持對於李唐政權的忠誠與好感，並對篡奪李唐皇權的武后與韋后表現出排斥與反感。贊寧的歷史書寫為我們揭示了這一點。萬回從武后手中保住了惠莊太子的性命，並以預言的方式暗示睿宗諸子友愛團結。他刻意於街道市井公開宣揚睿宗將重新登基為帝，預言玄宗將在位五十年並故意透露給其門人知曉，很難說這不是睿宗父子與萬回事先謀劃好之政治表演，意圖假借萬回深入人心的預識必驗的能力和內道場神僧的宗教身份，為其二人奪得皇權、繼位為帝作宗教造勢與政治輿論鼓吹。玄宗作為睿宗諸子中最有能力的一位，其先後發動“唐隆政變”與“先天政變”必然是得到睿宗的首肯與相助。太子之位雖經過一番以功論序、兄辭弟繼的政治表演，但睿宗與諸子想必早已商量妥當，立玄宗為太子。同時，作為神龍年間就已成為僧界領袖的萬回，其政治立場與個人傾向也能影響到教界僧團對於李唐皇室的支持，這是一股不可小覷的政治力量。睿宗與玄宗父子為打擊政敵、奪得帝位，必然始終要照顧到

⁶² 呂思勉《呂思勉讀史劄記》，上海：上海古籍出版社，1982年，第964頁。

佛教僧團的政治利益與宗教情感，對萬回的榮寵不斷也是應有之意。當然，也應明白，萬回預言張易之、韋后與安樂公主的滅亡，客觀上加劇了他們政治上的敗亡速度，對篡奪和擾亂李唐皇權者予以輿論上的打擊和宗教上的預識，並利用皇室與官僚對萬回的信仰鼓動忠於李唐的皇室成員與臣屬起身反抗，復辟政權。

最後，我們需要注意的一點是，宗教信仰作為意識形態的存在，會對現實世界的人為活動產生巨大的影響。“宗教根據一種包容一切的神聖存在來證明一切邊緣情境之合理，維繫了在社會中被定義的存在……當自然災害、戰爭、或社會動盪發生後，這些情境可能作為其結果而出現。在這種時候，宗教的合理化論證幾乎總是走在最前面。而且，當社會不得不激勵其成員去殺人或去冒生命危險，從而同意置於極端的邊緣情境中時，宗教的合理化論證就變得很重要。”⁶³ 中宗、睿宗與玄宗作為李唐政權的“正統”繼任者，幾十年間相繼淪入武后當政、韋后和安樂公主亂政以及太平公主干政的政治形勢下。欲要重奪李唐政權，必然要以政治打擊和軍事干預等行動消滅政敵，鞏固政治權力。這時，高僧所能提供的為政變合理化、為政權合法化的舉動就顯得尤為重要。萬回適逢其會地承擔起賦予李唐皇室重歸“正統”的政變行為合理化與合法化的神聖宗教外衣的職責。他憑藉巨大的宗教感召力引導虔誠信仰他的佛教僧團力量、朝堂政治勢力以及民間信眾群體支持李唐皇室的政治行動，在一定程度上減輕了宮廷政變的抵抗力量，為李唐政權的複歸作宗教的合理化論證。

⁶³ [美]彼得·貝格爾著、高師寧譯《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》，上海：上海人民出版社，1991年，第54頁。

綜上所述，唐代內道場的神聖空間與內道場神僧的宗教人格之間相依互攝的關係於斯畢現。作為唐代皇室設置於宮廷之中的內道場，天然地具有皇權的權威性與正統性，其宗教神聖空間為萬回這樣駐錫其間的內道場僧人賦予了豐富的宗教神聖性、神秘性魅力以及強有力的政治支持，這為萬回能夠以超然的內道場神僧身份建立起與皇室親密的私人關係提供了政治保障。同時，萬回以其無可比擬的人格魅力與宗教造勢手段堅定維護李唐皇權的行跡徹底贏得了唐代皇室的寵信優渥，這又反過來強化了為皇權服務的內道場的宗教與政治功能，體現為內道場神聖空間的地位鞏固與升華。

本研究通過重新梳理與考證關涉萬回的史料文獻，對萬回的政治與宗教形象的塑造緣由做了學術性的探討。正如以上我們所見，大量聖傳和筆記小說等材料有意識地將萬回塑造成為一位兼具言行瘋癲、喜怒無常的“狂僧”人格和預識必驗、神異頻現的“神僧”人格的另類高僧形象——前者是後者的外顯世俗模樣，後者是前者的內在聖化品格。出於政治目的或宗教意圖的安排，編纂者們故意誇大萬回的政治影響力與宗教感染力，過分渲染內道場神聖空間對於萬回地位的影響，將歷史背景中的某些敘事成分重新解釋或扭曲，並且常常添加一些非理性的傳說因素來附會具有歷史可考性的史實以極力突出萬回作為遊戲三昧、神通無礙的神異僧善用方便以拯濟群生的高超手段與一流能力——其內在邏輯的自洽緣由統統可以歸結到萬回神聖宗教人格的不可思議與內道場神聖空間的妙用無窮。美國學者康儒博(Robert Campany)說：“正是因為聖傳意在激發人們的信仰、崇敬，也許還有效仿，所以它對宗教生活背景的描述在很大程度上必須是符合現實的。也就是說，這應是讀者能夠辨識和熟

悉的。”⁶⁴更重要的是，我們應該意識到，聖傳的內容既包含可考證的歷史細節，也包含編纂者刻意添加的隱藏的神話元素——如何正確對待聖傳所提供的材料，是一個值得深思熟慮的問題。儘管如此，我們依然可以秉持嚴肅的學術批判精神和謹慎的歷史考證能力將隱藏在背後的歷史真相從人為造作的“聖傳”遮蔽中發覆索隱，以期在與多種傳世文獻與金石碑銘的比較研究中，打破舊有材料所虛構的不真實的“神異”萬回形象，還之以合乎歷史史實考證、契合宗教本身特質的最大程度接近歷史真相的萬回政治與宗教形象。

⁶⁴ Robert Company, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002, p. 101.