

廬岳結般若之臺： 慧遠與中國早期佛教高臺藏經建築*

徐翥

哈爾濱工業大學(深圳)

摘要：被稱為“經樓”、“經閣”的藏經建築是唐宋佛寺中院重要的佈局配置元素，然而有關其來源與早期建築形態等問題一直未得深入探討。本研究通過對漢魏兩晉南北朝時期佛教經本崇拜思潮以及佛典傳入、翻譯、搜檢以及經錄編撰情況的全面考察，指出真正意義上的藏經建築可追溯到東晉太元十四年(389)左右由慧遠在廬山東林寺營造的般若臺。研究進一步揭示該建築的功能佈置、經典原型、營造思想，並基於文獻復原其平面和空間形式。由此開啟的南北朝經臺傳統，發展出度藏供養經藏的般若臺、誦誦注釋《法華經》的法華臺，乃至室內供奉經卷的經臺供養具，故在佛教建築史和中國家具史上都具有重要的歷史地位。般若臺的建築史亦為研究早期佛教建築的中國化提供了一個嶄新視角，即域外建築文化的傳遞可以不依賴視覺形象，僅由語言文字的轉譯重構得以影響中國的建築實踐。

關鍵詞：藏經建築、魏晉南北朝、般若臺(經臺)、廬山慧遠、東林寺

前言

漢唐之間佛教初傳中國的四百餘年，天竺西域各國僧侶入華弘法不斷如縷，或誦出經論或齋來梵夾，晨昏講說翻轉胡漢；東夏法師亦翹仰玄風廣事注述，其中不乏雄士遠涉絕域搜求妙典。依照中國長久以來的藏書記錄傳統，這些翻譯文本被傳抄流通，以寫本的物質形式保存在寺院、貴族邸宅、皇家宮殿之中，逐漸積累形成被稱為“眾經”、“一切經”、“經藏”的大型佛教典籍總集實體。在此廣大知識湧入、思想變革文化交融又至為激烈迅捷的時代，中國人是如何構思經藏聖典的空間陳設，以及如何設計營造與之相關的建築，無疑是建築史和佛教史學者都關注的重要議題。

從敦煌中唐的淨土經變、日本奈良時代的建築實例、以及朝鮮統一新羅時代的考古遺址等幾方面例證可以獲知，以獨立多重樓閣安置經藏的做法，約在 7-8 世紀已經是一種遍及東亞的成熟寺院制度，這無疑與此時大藏經的編撰臻至完善密切相關¹。這些以“經樓”、“經藏閣”為名的建築物，其典型的空間格局是下層空置、上層室內立櫺，按編目秩序度藏數以千計的經書卷軸，以供寺僧學修誦閱，以及少數獲得許可的外來人士借出抄寫學習，因此在唐代文獻中常常直接以其藏書內容——經藏——來代指建築本身（圖 1）。

* 本文曾以《廬岳結般若之臺：中國佛教藏經建築的起源考察》之名發表於《佛學研究》2025 年第 1 期（總第 42 期）。兩文內容基本一致，惟本文在文獻征引方面更為完整，望讀者識之。

¹ 王翔《貝葉與寫經：唐代長安的寺院圖書館》，《唐研究》2009 年第 15 期，第 483-529 頁。



圖 1：法隆寺西院重閣經藏，約 749 年（作者自攝）與敦煌莫高窟中唐第 361 窟南壁阿彌陀經變中的經樓（資料來源：左，作者自攝；右，《敦煌石窟全集·建築畫卷》第 191 頁圖 179）

唐代的樓閣式經藏為我們考察中古佛寺藏經建築的形制和功能屬性提供了一個重要的時空座標；至於唐代以前的起源與演變情況，由於考古發現及圖像資料的雙重缺失，學者們祇能依賴文字記載去推測，研究尚處在相當初步的階段。其中最常被討論的，是出現在南北朝佛教文獻中的“經臺”。儘管來自建築史和宗教史的學者都曾嘗試對經臺展開考察，卻由於各學科領域對史料文獻的運用解讀和關注視角存在差異，一直未能產生真正突破性的進展。對建築史學者而言，他們通常借由搜檢僧傳、感通錄、史書、地理志來獲得建築資訊的手段，或許對於研究佛塔和像殿是有效的，但經臺的功能屬性決定了有關它的記載更多是出現在經錄、譯經前後序、乃至翻譯佛典本身這些建築學者往往忽略的材料之中，因此雖有不少學者認為經臺即是樓閣經藏的前身（圖 2），但難以真正作出深入的分析²。另一方面，佛教學者圍繞經本經藏

² 建築史方面的相關研究，包括王貴祥《東晉及南朝時期南方佛寺建築概說》，《中國建築史論叢刊》2012 年第 6 期，第 3-62 頁；玄勝旭《中國佛教寺院鐘鼓樓的形成背景與建築形制及佈局研究》，北京：清華大學建築系，2013 年，第 34-39 頁。

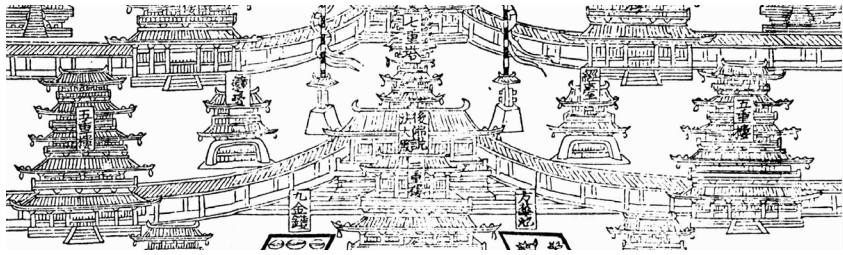


圖 2：大正藏本《戒壇圖經》中的經臺形象，紹興二十二年（1152）刻本

的供養、翻譯、目錄編纂、收藏以及抄寫所作的研究，揭露了經臺與《般若經》、《法華經》所宣揚的大乘經本崇拜信仰之間的緊密關係，指出其功能和形式的多元性：功能上可以用於供養經本、誦誦經文、翻譯注釋、收藏經藏，形式上則既可以是建築物也可以是供養具³。儘管如此，他們更感興趣的是經臺作為一種宗教物質文化現象背後的象徵性，而無意將其空間佈局和形式架構置於漢唐之間殿堂形制演變的建築歷史框架下作進一步的考察。

顯然兩個領域的學術研究不僅對經臺的功能和形式在理解上存在偏差，並且在其起源、功能與空間佈局之聯繫、形制演變等重要問題上未有定論，更直接影響我們對 7 世紀以後樓閣經藏的認知⁴。為了擺脫這一學科交叉領域因研究視角不同而產生的困境，本研究希望在已有研究的基礎上，通過系統梳理宗教文獻中有關佛教典籍傳入、翻譯、供養、聚集成大藏經等過程中一切

³ 佛教史方面的研究，包括張春雷《經臺辨考》，《宗教學研究》2014 年第 3 期，第 103-105 頁；Huaiyu Chen 陳懷宇，“The Rise and Decline of the Scripture Platforms in Medieval Chinese Buddhism”，*Material Religion* 9.2 (2013): 140-165; Wen Zhao 趙文，“The Story of Sadāprarudita’s Search for Dharma and the Worship of the Prajñāpāramitā Sūtra from India to Sixth-Century China”，*Religions* 14.3 (2023), 410; Jiang Wu 吳疆，*Spreading Buddha’s Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, New York: Columbia University Press, 2015, pp. 46-78.

⁴ 陳懷宇在文獻中找到最早的經臺是《比丘尼傳》中記載的劉宋淨秀尼之經臺；而趙文對南朝供奉《般若經》的研究則以梁武帝所立般若臺為最早。

與實體安置經本或經藏行為相聯繫的資訊，在建築意匠和空間佈局的框架之下結合時代背景探尋經臺及其他早期藏經建築的形成過程與淵源，以突破長久以來“中國經藏之濫觴似無考證”⁵的學術困境。

一、西域的藏經思想、實踐、與建築營造

在討論中國最早的藏經建築之前，我們需要先對西域的情況作一回顧。印度早期佛典的集結和流通具有強烈的口傳性質，起初並無書寫文本的需求。而佛教學界普遍認為經本崇拜 (the cult of the book) 作為印度早期大乘佛教的特徵之一，出現時間大約在公元 1 世紀前後。《法華經》和《般若經》兩部最早問世的大乘經典，其文本內容均強調信仰者對經文崇敬的無上功德；而經卷被受持、書寫、流通、供養、諷誦講說之地，都是等同乃至超勝佛陀舍利的神聖場所，應起立支提殿宇 (Skt. *caityabhūta*)，並歸命作禮⁶。然而關於經本崇拜的具體形式則並無定論。Gregory Schopen 作為最早對這一現象作出研究的學者，猜測在最初的口傳時代，誦讀大乘經典之處會建立支提殿，到後來的書寫時代，則將實體經本供養在這些建築中⁷。David Drewes 則通過巴利三藏的實例，指出所謂供奉大乘經典的支提殿祇是佛教典籍中常見的一種比喻，並非實指⁸。James Apple 則從大乘佛典中常有的法門

⁵ 王翔《貝葉與寫經》。

⁶ Ryōjun Mitomo 三友量順, “An aspect of Dharma-sarira”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 32.2 (1984): 1120-1115.

⁷ Gregory Schopen, “The Phrase ‘Sa Pṛthivīpradeśaś Caityabhūto Bhavet’ in the ‘Vajracchedikā’: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna”, *Indo-Iranian Journal* 3&4 (1975): 147-181.

⁸ David Drewes, “Revisiting the phrase ‘sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet’ and the Mahāyāna cult of the book”, *Indo-Iranian Journal* 50.2 (2007): 101-143.

付囑品 (Skt. dharmaparyāya parīdanā) 切入，發現付囑的方式從早期 1 世紀的“聞得”轉為 4 世紀以後的“手得”，因此實體經本的崇奉可能是 4 世紀以後盛行的⁹。

以上佛典文本研究成果所呈現出的經本崇拜實態，大致能與考古實例和求法僧的見聞記錄相符合。目前最早的經典寫本發現於犍陀羅和東阿富汗地區，是書寫在樺樹皮上的犍陀羅語寫本，其內容包括片段零碎的偈頌、法句經、戒律、以及《般若經》等，時間約在公元 1 世紀，考古學家猜測寫本的製作是為了方便誦讀¹⁰。而儀式性的經本崇拜，法顯在《佛國記》中敘述公元 4-5 世紀天竺流行的佛教寺院制度時，曾提及供養三藏經典的塔：“眾僧住處，作舍利弗塔、目連、阿難塔，並阿毗曇、律、經塔。……眾僧大會說法，說法已，……阿毗曇師者，供養阿毗曇。律師者，供養律。年年一供養，各自有日。摩訶衍人則供養般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等。”最早的考古實例則是位於吉爾吉特 (Gilgit, 巴基斯坦北部) 的一處笈多時代 (5-6 世紀) 石塔，該塔的底部為一座圓形廳堂，內中安置著數以百計的奉獻性小塔和大量盛放在木匣中的樺樹皮寫本殘卷¹¹。這與玄奘 (600-664) 在《大唐西域記》中的描繪相當接近：“印度之法，香末為泥，作小窣堵波，高五六寸，書寫經文，以置其中，謂之法舍利 (梵: dharmasārira)。數漸盈積，建大窣堵波，總聚於內，常修供養。”基於這些資訊，一些學者認為是古代印度最初產生的“藏經建築”，可能就是為崇奉和供養經典而

⁹ James B. Apple, “The phrase dharmaparyāyo hastagato in Mahāyāna Buddhist literature: Rethinking the cult of the book in middle period Indian Mahāyāna Buddhism”, *Journal of American Oriental Society* 134.1 (2014): 25-50.

¹⁰ Sarita Khettry, “Cult of the Book in Buddhism: A Study based on Archaeological Materials”, *Proceedings of the Indian History Congress*, Indian History Congress, 2017, pp. 1002-1009.

¹¹ Aurel Stein, “Archaeological discoveries in the Hindukush”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 63.4 (1931): 863-865.

建造的“法舍利塔”¹²。

作為真正用於搜集保存典籍、並向寺眾提供借閱的經藏圖書館，出現時間應該是相對晚於這種供奉性質的經塔。比如法顯為求取律藏而遠涉印度，在北天竺卻因“諸國皆師師口傳，無本可寫”，不得以繼續前行，最終在中天竺巴連弗邑（即摩揭陀國孔雀王朝首都華氏城）摩訶衍僧伽藍抄得一部，由此足見當時供日常使用的寫本之稀少。這些少量的經本，多收藏在多層僧院建築的上層之中，比如大約姚秦時期（5世紀初）翻譯的說一切有部律典論藏《薩婆多毗尼毗婆沙》，就專門提到“若重閣舍，若經像在下重，不得在上住。”其原因除了出於對經典的尊重以外，建築頂層優越的通風條件也有利於貝葉樹皮材質的寫本保存。

隨著笈多時代晚期大乘佛教經院化的趨勢，一些由王室資助的寺院發展為教育與學術中心（即摩訶僧伽藍 Mahavihara），經藏圖書館纔成為普遍的配置，但依舊附於重閣僧院之內。7世紀中葉玄奘在南印度憍薩羅國，就見到重閣式的跋邏末羅耆釐山伽藍，“五層之中各鑄四大金像，餘尚盈積充諸帑藏。招集千僧居中禮誦。龍猛菩薩以釋迦佛所宣教法、及諸菩薩所演述論，鳩集部別，藏在其中。故上第一層唯置佛像及諸經論，下第五層居止淨人、資產什物，中間三層僧徒所舍。”這與《薩婆多毗尼毗婆沙》中的規定完全一致。

至於獨立於僧院建築之外的專門經藏圖書館，則大約遲至佛教經院化和密教化高峰的波羅王朝（Pala, 8-12世紀）方始出現。印度考古學家在對晚期密教根本道場超岩寺（Vikramaśīla，約9世紀）的發掘中，發現了寺院東北方不遠處的一座多層建築遺址¹³。

¹² 王翔《貝葉與寫經》。

¹³ Martin Delhey, “The Library at the East Indian Buddhist Monastery of Vikramaśīla: An Attempt to Identify Its Himalayan Remains”, *Manuscript Cultures* 8 (2015): 2-24.

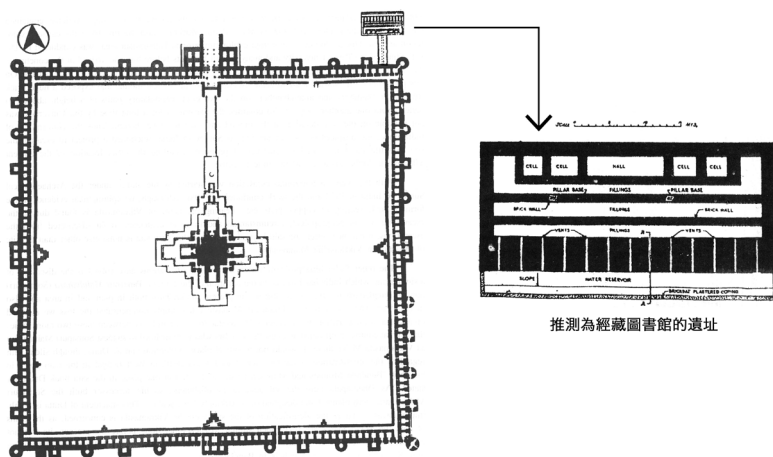


圖 3：超岩寺址中傳為經藏的建築

(資料來源：B. S. Verma. “Excavation at Antichak: The Ruins of the Ancient Vikramaśīla University”, *Śrī Subrahmanya smṛti*, edited by R. Subrahmanyam, New Delhi: Sundeeep Prakashan, 2001, fig. 15)

從遺址現狀判斷，該建築使用了主動通風的設計，因此很有可能是一座經藏圖書館（圖 3）。此外，西藏覺囊派僧人多羅那他（1575-1634）曾提到那爛陀寺的法寶院（Dharmagañja）設有 3 座重層經藏¹⁴。然而這些建築並未出現在唐代求法僧的記錄中，那爛陀寺的考古發掘工作亦未揭示類似的遺跡，因此筆者猜測這可能是 11-12 世紀前往印度朝聖的藏僧聽聞的晚期那爛陀寺故事。

由此可見，古代印度佛教因早期大乘“經本崇拜”信仰以及笈多時代學術型大寺“收藏經典”需求這兩種不同的緣起，分別發展出法舍利塔和重閣的藏經建築物質實體。就演變過程而言，前者在 1 世紀時作為一種思潮首先出現，至 4-5 世紀則付諸實踐；後者最初僅是重閣僧院頂層的部分房舍，至 8-9 世紀方始脫離僧院成為獨立建築。那麼，中國早期的藏經建築，是否像佛塔一樣，

¹⁴ Hartmut Scharfe, *Education in Ancient India*, Leiden: Brill, 2002, 159-160.

也是出於對印度原型的移植和受容？如果答案是肯定的話，那這些印度原型在其中扮演了怎樣的角色？從時間順序上看，中國藏經建築在隋唐以前已經出現，至少早於印度獨立式重閣經藏的誕生一個多世紀；而法舍利塔在中國出現的時間雖然遲至隋唐之際¹⁵，但兩晉南北朝的翻譯佛典已屢屢宣揚對大乘經典的崇奉，且印度“置經於塔”的實踐也受到法顯等入竺求法僧的關注。因此，在關於中國方面情況的討論之中，也需充分考慮印度影響的可能性。

二、緘經於蘭臺之室：妙典初流的漢晉時代

中國文獻中最早有關安置佛教典籍於建築的記載，是與著名的漢明帝永平求法聯繫在一起。成書時間約為漢末三國時期的《牟子理惑論》以及6世紀初的《出三藏記集》、《高僧傳》，均提到明帝遣使從大月支帶回洛陽的佛經四十二章，是緘於“蘭臺石室第十四間”¹⁶。然而我們無法確定這是否為真實的歷史，因六朝及之前文獻關於永平求法的各項細節眾說紛紜，其真偽歷來都聚訟不已。僅就《四十二章經》的安置處，成書時間很可能早於《牟子理惑論》的《四十二章經序》就有不同說法：“至大月支國寫取佛經四十二章，在十四石函中，登起立塔寺。”¹⁷這種納經於函、置於佛寺的說法，又與《水經注》和《洛陽伽藍記》中關於洛陽

¹⁵ 早期法舍利塔的相關研究，見劉海宇《隋唐時期的法舍利埋藏研究》，《岩手大學平泉文化研究センター年報》2019年第7期，第69-77頁。

¹⁶ 僧祐《弘明集》，《大正藏》編號2102，第52冊，第5頁上欄第3行至第4行；僧祐《出三藏記集》，《大正藏》編號2145，第55冊，第5頁下欄第21行；慧皎《高僧傳》，《大正藏》編號2059，第50冊，第323頁上欄第2行。有關《牟子理惑論》的成書時間和作者問題歷來聚訟不已，本文依湯用彤先生的看法，認為是三國時期的著作。見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，2011年，第43-47頁。

¹⁷ 《出三藏記集》，《大正藏》編號2145，第55冊，第42頁下欄第24行至第25行。

白馬寺的記載大略相同，不可置之不理¹⁸。因此唯一能確定的，是漢末三國時期流傳著明帝將《四十二章經》藏在蘭臺石室的故事。

筆者認為這一故事至少反映了漢末三國時期皇家安置佛教典籍的大致情況。《廣弘明集》引南梁阮孝緒《七錄序》所附《古今書最》，提到“《晉中經簿》四部書，一千八百八十五部二萬九百三十五卷，其中十六卷佛經。”¹⁹《晉中經簿》是西晉荀勗任秘書監時以皇家藏書編訂的目錄，編撰時間約在晉武帝泰始十年(274)至咸寧五年(279)間。湯用彤先生認為《晉中經簿》源出曹魏秘書監鄭默在青龍三年(235)撰成的《魏中經簿》，說明曹魏朝廷已經收集佛經²⁰。這些佛經是藏在魏晉洛陽宮的“秘書、中、外三閣”²¹，而三閣中的“外閣”，即是蘭臺²²。

蘭臺約在漢武帝時出現，是中央政府保存輿地圖、法令、奏章等朝廷檔案和圖書之所，東漢時期則開始擢選文學之士於此編纂史書²³。在蘭臺建立之前，蕭何已在未央宮內立有石渠閣和天祿閣，用來存放漢高祖入關所得秦之圖書，其中石渠閣藏律令和圖書典籍，天祿閣藏宮廷文史典籍。雖同屬中央藏書機構，石渠·

¹⁸ (後魏)酈道元注；楊守敬，熊會貞疏；段熙仲點校；陳橋驛復校《水經注疏》卷十六〈穀水〉，第1418-1419頁(南京：江蘇古籍出版社，1989年)：“於是發使天竺，寫致經像。始以榆欂盛經，白馬負圖，表之中夏，故以白馬為寺名。此榆欂，後移在城內愍懷太子浮圖中，近世復遷此寺。”范祥雍校注《洛陽伽藍記校注》卷四〈城西／白馬寺〉，第196頁(上海：上海古籍出版社，1978年)：“遣使向西域求之，乃得經像焉。時白馬負而來，因以為名。……寺上經函，至今猶存。常燒香供養之，經函時放光明，耀於堂宇，是以道俗禮敬之，如仰真容。”

¹⁹ 道宣《廣弘明集》，《大正藏》編號2103，第52冊，第110頁上欄第7行至第8行。

²⁰ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第30頁。

²¹ 《廣弘明集》，《大正藏》編號2103，第52冊，第109頁上欄第2行至第3行。

²² 《三國志》卷一三《王朗傳》附《王肅傳》注引《魏略》，第420頁(北京：中華書局，1959年)：“蘭臺為外臺，秘書為內閣。”見陳蘇鎮《魏晉洛陽宮中主要行政機構的分佈》，《文史》2019年第3期，第39-58頁。

²³ 李更旺《西漢官府藏書機構考》，《圖書館雜誌》1984年第1期，第67-68頁。

天祿兩閣是為安放前代典籍設立，而蘭臺則更偏向於本朝的檔案文書，因此在兩漢時期均選址於皇帝及官員們日常辦公理政的區域²⁴。由於蘭臺的遺址未得考古發掘揭示，且文獻中相關記載極少，我們祇能根據其他皇家藏書建築的資訊去推測其形制。

西漢長安天祿閣與石渠閣的遺址，位於未央宮之北部。經考古發掘發現，天祿閣（考古報告定為“未央宮第6號建築遺址”）現存一座夯土方形臺基，臺基底部邊長20米，殘高約10米；石渠閣（考古報告定為“未央宮第7號建築遺址”）亦存一座略呈方形的夯土臺基，臺基底東西77米，南北65米，殘高近8.74米²⁵。《漢書·揚雄傳》記載“時雄校書天祿閣上，治獄使者來，欲收雄，雄恐不能自免，乃從閣上自投下，幾死。”由此可見在這些夯土臺基上，建有殿堂以供安置典籍和學者進行校書或議論工作，故兩閣應該都是漢代宮室中典型的高臺建築。東漢時代，宮內的主要藏書及撰史校讎機構，明帝章帝時為蘭臺，從和帝時期則轉往東觀，即《東觀漢記》的編撰地。李尤(55-135)《東觀賦》記東觀之形制為“上承重閣，下屬周廊。”西晉陸機《洛陽記》亦說“高閣十二間”。從中可以看出東觀是與石渠·天祿閣類似的高臺，同時臺基四周繞有廊房，外形更接近多重屋頂的建築²⁶。而東觀作為取代蘭臺、與之功能完全一致的建築，兩者的形制應該有很強

²⁴ 西漢時期，蘭臺位於未央宮承明殿附近，承明殿為皇帝日常辦公的場所。東漢時期，蘭臺位於洛陽宮城南宮內的官署區，在長秋宮（南宮之一部分）與南宮西宮牆之間的區域。相關研究見陳蘇鎮《漢未央宮“殿中”考》，《文史》2016年第2期，頁37-62；張全海《西漢未央宮蘭臺得名與位置考》，《檔案學通訊》2018年第6期，第67-70頁；錢國祥《東漢洛陽都城的空間格局復原研究》，《華夏考古》2022年第3期，第90-99頁。

²⁵ 中國社會科學院考古研究所《漢長安城未央宮1980-1989年考古發掘報告》，北京：中國大百科全書出版社，1996年，第17-18頁。

²⁶ 錢國祥《東漢洛陽都城的空間格局復原研究》，《華夏考古》2022年第3期，第90-99頁。

的承繼關係。這種相似性從東觀與蘭臺都是十幾開間的格局也可略微窺見。高臺建築的形制，的確與蘭臺名稱中的“臺”相符合。按《說文解字》的解釋，“臺：觀，四方而高者。”即是用土築成的方形高而平的建築物。或許蘭臺與天祿閣、石渠閣、東觀在營造上最大的不同，大概在於其主體藏書房室砌石構築，而這一特點使得蘭臺更加適合保存容易燒毀的簡帛²⁷。

漢晉時期高臺式的國家圖書館，因入藏佛經而成為了中國歷史上最早的藏經建築。當然這祇是“收藏著佛經的建築”，和印度重閣僧院利用部分頂層房舍作為藏書場所類似，而與“專門建立以置佛經的建築”存在根本性的不同。在這一時期，《般若經》得以大量翻譯和廣泛流傳，影響深遠者有漢靈帝光和二年(179)支婁迦讖譯《道行般若經》及晉惠帝元康元年(291)竺叔蘭譯《放光般若經》²⁸。而另一部宣揚“經本崇拜”的重要經典《法華經》，也由竺法護於太康七年(286)譯出。藉由二經所提供的理論依據，經本崇拜也相應地開始零星出現。Robert Campany 曾利用南朝至初唐撰寫的僧傳和靈應故事，來討論早期中國佛教實踐涉及經文的虔敬行為，他所關注到的故事，其情節年代最早的是南齊《冥祥記》所記兩晉之交的《般若經》供養²⁹。《冥祥記》中“周閔”、“周璫”兩則故事，皆敘述對經卷物質實體的崇敬供養，並涉及經卷安置之處：西晉末汝南周氏將《小品般若經》和舍利“銀甕貯之，並緘於深篋”，東晉剡縣竺佛密所持《小品般若經》，除了

²⁷ 蘭臺自從西漢以來即以“石室”聞名。見陳蘇鎮《漢未央宮“殿中”考》，《文史》2016年第2期，第37-62頁。

²⁸ 有關漢晉般若經的流傳情況，見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第88-96頁。

²⁹ Robert Ford Campany, “Notes on the devotional uses and symbolic functions of Sūtra texts as depicted in early Chinese Buddhist miracle tales and hagiographies”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14.1 (1991): 28-72.

在齋日法會時取出讀誦外，平時都“在廚中，緘鑰甚謹”³⁰。從中可以看出，至遲在東晉前期，中國供養經卷的行為還沒有成為公開的儀式，也就不會有相應的陳設出現。

另一方面，祇有當佛教典籍的翻譯達到一定規模之時，弘法之士為綜理存佚開始有意識地搜集和校核譯本，並著手經錄的編寫，孕育真正藏經建築的土壤方始生成。循著這一邏輯，我們亦需要關注經錄創制的早期歷史。方廣錫先生在漢文大藏經的研究中，將佛教初傳到釋道安(312-385)編寫《綜理眾經目錄》的時代，歸為大藏經形成的醞釀階段³¹。道安於襄陽檀溪寺編撰經錄約在東晉孝武帝寧康二年(374)之後不久³²。在此之前，尚有西晉武帝年間(266-290)竺法護及其弟子聶道真於長安白馬寺作《眾經目錄》、東晉成帝年間(326-342)支愨度於豫章山寺(今浙江麗水龍泉市境內)作《經論都錄》³³。儘管檀溪寺、白馬寺、和豫章山寺這些譯場學術中心，一定設有藏室安置典籍供學僧借閱，但史料並無片語提及相關建築的存在。面對文獻的沉默，我們或許可以這樣理解：不論實際情況是寺院利用已有房舍、還是專門營造新屋作為藏室，這些建築都沒有因為容納之物的重要性而被賦予特殊的意義，因此也沒有值得記錄的必要。儘管如此，中國人對經卷崇奉與經藏搜集之宗教熱忱已悄聲轉動時代的車輪，而道安法師與其麾下荊襄僧團對《般若經》的精深研求，更替未來的靈感借鑒預埋伏筆。太元五年(380)，躲避戰亂的道安高足慧遠與弟子數十人抵達廬山，數年苦修之後終得機會創立精舍。藉由慧遠天才的奇想與熔鑄，過去種種之宿緣終將在廬山之岷和合，誕生出

³⁰ 道世《法苑珠林》，《大正藏》編號2122，第53冊，第418頁上欄第5行。

³¹ 方廣錫《中國寫本大藏經研究》，上海：上海古籍出版社，2006年，第14-15頁。

³² 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第119-121頁。

³³ 蘇晉仁《佛教經籍目錄綜考》，《法音》1986年第4期，第18-23頁。

中國乃至佛教歷史上首座藏經建築，猶如暗夜逝去前升起的明星，昭示新時代的來臨。

三、托志玄籍，每想奇聞，以篤其誠： 慧遠與廬山東林寺般若臺

齊梁高僧僧祐(445-518)在其編撰的經錄《出三藏記集》的序言中，提綱契領地回顧了漢晉以來佛典流布的歷史：“昔周代覺興，而靈津致隔；漢世像教，而妙典方流。法待緣顯，信有徵矣。至漢末安高，宣譯轉明；魏初康會，注述漸暢；道由人弘，於茲驗矣。自晉氏中興，三藏彌廣。外域勝賓，稠疊以總至；中原慧士，煒曄而秀生：提、什舉其宏綱，安、遠震其奧領。渭濱務逍遙之集，廬岳結般若之臺。像法得人，於斯為盛。”序言先談及漢末三國的先鋒安世高、康僧會，隨即筆鋒回轉，描述4、5世紀之交的傳譯盛況。這裡分別從代表人物和譯場的角度來總括時代：即是代表西域的曇摩難提、鳩摩羅什，以及代表中原的道安、慧遠；而這些勝賓慧士雲集的南北兩大譯場，則是長安的“逍遙之集”和廬山的“般若之臺”。檢諸史料可知，後秦弘始三年(401)，鳩摩羅什(344-413)從涼州抵達長安，受後秦國主姚興邀請而入城北渭水之濱的逍遙園譯經³⁴。姚興更令八百多名沙門助譯，使逍遙園譯場名播海內，“四方義士，萬里必集。盛業久大，於今咸仰³⁵”。如果說僧祐在逍遙園譯場著力渲染的是名士之“集”，那麼對廬山重點則指向寺院的營造。

³⁴ 李蓉《鳩摩羅什長安譯經處逍遙園之考證》，《普陀學刊》2016年第1期，第194-206頁。

³⁵ 《高僧傳》，《大正藏》編號2059，第50冊，第332頁中欄第19行。

太元九年(384)，因江州刺史桓伊的惠施，慧遠得以在廬山之下開創精舍，立東林寺³⁶。此後三十餘年，慧遠於此地宣道安之般若，提婆之毗曇，覺賢之禪法，羅什之三論，使廬山成為晉末宋初南方最活躍的佛教譯場和學術中心，與北方的逍遙園並稱雙璧。在東林寺的營造中，慧遠並沒有因襲乃師道安於襄陽檀溪寺樹剎立塔的先例，而是構思出一座前所未見的新建築：般若臺。

表格 1：廬山般若臺相關六朝史料

文	宋道場寺釋寶雲傳	《名僧傳》
獻	太元十四年，入廬山，時年十八矣。值造波若臺，	卷二十六 ³⁷
一	通債少僧，負石築土。	梁寶唱 (519年)
文	僧伽提婆傳	《出三藏記
獻	先是廬山慧遠法師，翹勤妙典，廣集經藏。虛心	集》卷十三
二	側席，延望遠賓。聞其至止，即請入廬岳。以太	梁僧祐
	元十六年，請譯《阿毘曇心》及《三法度》等經。(約515年)	
	提婆乃於波若臺，手執胡本，口宣晉言，去華存實，	
	務盡義本。	

³⁶ 慧遠建寺的時間在六朝時期的史料中未得提及。唐李邕《東林寺碑》(722年)謂東林寺創於太元九年(384)，北宋陳舜俞《廬山記》卷一引用了這一說法，但卷三又引《十八高賢傳》中記載，慧遠太元六年(381)至潯陽，謂東林寺成於太元十一年(386)。前輩學者中，湯用彤認為太元十一年的說法可能是實錄，而許理和則依太元九年之說。這兩種說法都與其他早期史料無衝突，由於李邕文早於《十八高賢傳》，且後者本來就有歷史重構的意圖，本文也依照太元九年的說法。見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第192頁。

³⁷ 寶唱撰，宗性輯《名僧傳抄》，《卍續藏》編號1523，第77冊，第358頁下欄第7行至第8行。

文 晉廬山釋慧遠傳 《高僧傳》
 獻 遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。乃 卷六
 三 令劉遺民著其文曰：“惟歲在攝提秋七月戊辰朔 梁慧皎（6
 二十八日乙未，法師釋慧遠，貞感幽奧，宿懷特發。 世紀中）
 乃延命同志息心貞信之士，百有二十三人，集於廬
 山之陰般若臺精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓
 焉。……胥命整衿法堂，等施一心，亭懷幽極，誓
 茲同人，俱遊絕域。”

文 智顛《述匡山寺書》 《國清百
 獻 江州匡山東林寺者，東晉雁門慧遠法師之所創也。…… 錄》卷二
 四 初詣山足，依止一林，共耶舍禪師頭陀其下，若說 隋灌頂
 若默，修西方觀。末於林右，建立伽藍，因以為名， （605年）
 東林之寺。遠自創般若、佛影二臺，謝靈運穿鑿流
 池三所，梁孝元構造重閣。莊嚴寺宇，即日宛然。

文 慧遠《念佛三昧詩集序並佛菩薩贊》 《廣弘明
 獻 序曰：“夫稱三昧者何？專思寂想之謂也。……於是 集》卷三十
 五 洗心法堂，整襟清向。夜分忘寢，夙宵惟勤。……” 唐道宣
 薩陀波倫贊（因畫波若臺，隨變立贊等）：密哉達人， （668年）
 功玄曩葉。龍潛九澤，文明未接。運通其會，神疎
 其轍。感夢魂交，啟茲聖哲。
 薩陀波倫入山求法贊：激響窮山，憤發幽誠。流音在
 耳，欣躍晨征。奉命宵遊，百慮同冥。叩心在誓，化
 乃降靈。
 薩陀波倫始悟欲供養大師贊：歸塗將啟，靈關再辟。
 神功難圖，待損而益。通道忘形，歡不期適。非伊
 哲人，孰探玄策。
 曇無竭菩薩贊：甕甕淵匠，道玄數盡。譬彼大壑，百
 川俱引。涯不俟津，塗無旋軫。三流開源，於焉同泯。
 諸佛贊（因常啼念佛為現像靈）：妙哉正覺，體神以
 無。動不際有，靜不隣虛。化而非變，象而非摹。
 映彼真性，鏡此群蠢。

從表格 1 所列 4-6 世紀文獻，我們可以獲得有關東林寺般若臺功能、形制、營造意匠的諸多訊息。動工於太元十四年 (389) 前後 (文獻一)，這座建築在太元十六年 (391) 冬天投入使用 (文獻二)，而它也是東林寺初創時期史料唯一提及的工程³⁸。般若臺在東林寺的核心地位毋庸置疑，以至元興元年 (402) 劉遺民的齋會立誓文，直接以“般若臺精舍”代指全寺³⁹ (文獻三)。在功能用途上，般若臺既是組織佛典傳譯、筆受、校勘的譯場 (文獻二)，也是寺眾供奉阿彌陀像，在像前集會和修持禪定 (般舟三昧，亦稱念佛三昧) 以期往生彌陀淨土的法堂 (文獻三 & 文獻五)，其室內空間的大小至少能供一百二十多人同時出席這些活動。此外，由營造工程需要動員全寺年輕僧眾負石築土 (文獻一) 可以推測，其主體部分具有規模不小的夯土結構，加之建築需要承擔的大型集會功能以上，基本能夠確定是典型的高臺建築，由底層的大型夯土臺和上層的木構殿堂組成，該形制也與“般若臺”的名稱契合。

慧遠創作的《念佛三昧詩序 (並佛菩薩贊)》⁴⁰ (文獻五)，是

³⁸ 除般若臺外，建寺之初應該還立有殿宇以安置佛像，這也是當時的通行做法。《名僧傳·慧遠傳》有“建立精舍唯置一釋迦像事”可作旁證，見《名僧傳抄》，《卍續藏》編號 1523，第 77 冊，第 360 頁中欄第 7 行。《高僧傳》又記慧遠在創寺之後前往武昌迎請阿育王文殊瑞像入寺供養之事，見《高僧傳》，《大正藏》編號 2059，第 50 冊，第 358 頁下欄第 3 行至第 17 行。而根據陳末隋初智顛的見聞，該瑞像至蕭繹任江州刺史之時 (540-547) 方專門建立重閣供養，最初應該也是作為小像供奉在佛殿之中，見灌頂《國清百錄》，《大正藏》編號 1934，第 46 冊，第 805 頁上欄第 20 行。

³⁹ 慧遠時代，東林寺除了被稱為“般若臺精舍”以外，亦號“南山精舍”，如太元十六年 (391) 所撰《阿毗曇心序》，見《出三藏記集》，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 72 頁中欄第 23 行。至於東林寺一名，出現在蕭繹《金樓子·聚書》：“又就東林寺智表法師寫得書。”，可知是蕭梁時期的正式名稱，但並無更早的記錄。《高僧傳·慧遠傳》雖曰“即東林是也”，似是以當代 (梁) 視角描述。而《高僧傳·釋僧翼傳》又稱東林寺為“廬山寺”，尚不能確定是否為慧遠時代的寺名。

⁴⁰ 《廣弘明集》，《大正藏》編號 2103，第 52 冊，第 351 頁中欄第 1 行至下欄第 7 行。該卷開頭目錄有“晉沙門釋慧遠念佛三昧詩序 (並佛菩薩贊)”及“晉

元興元年立誓往生淨土同志諸人在法堂（與文獻三“法堂”相同，即般若臺）修持念佛三昧之後互相唱和心得體會的文學創作。佛菩薩贊共五首，第一《薩陀波倫贊》後附小注“因畫波若臺，隨變立贊等”，第五《諸佛贊》後亦注“因常啼念佛為現像靈”。已有學者指出前四首詩作的描寫對象，是繪製在般若臺的薩陀波倫菩薩求法故事經變圖⁴¹。該故事出自《般若經》之《薩陀波倫菩薩品》和《曇無竭菩薩品》，漢唐間諸譯本略有差別，講述了得到天人啟示和化佛指引的薩陀波倫菩薩 (Sadāprarudita，意為“常啼”) 歷經艱辛考驗，終在撻陀越城 (Gandhavatī，意為“妙香”) 得見曇無竭菩薩 (Dharmodgata，意為“法湧”)，獲得般若波羅蜜多法門的經過。根據釋長慈的解讀研究，《薩陀波倫贊》、《薩陀波倫入山求法贊》、《薩陀波倫始悟欲供養大師贊》、《曇無竭菩薩贊》四詩內容以東漢支婁迦讖譯《道行般若經》求法故事為本，分別依次對應其中一段情節，始於薩陀波倫夢中聞得天啟，終於曇無竭宣說般若波羅蜜而眾生得度⁴²。《出三藏記集》

王齊之念佛三昧詩”，然而在卷中卻把王齊之的四言詩放在慧遠《念佛三昧詩序》（文中作《念佛三昧詩集序》）和五首佛菩薩贊之間，造成不少學者誤認為這些佛菩薩贊是王齊之所作。如《初學記》在引用《曇無竭菩薩贊》全詩時，即標為“東晉釋慧遠曇無竭菩薩讚”，此為另一證據。唐徐堅等《初學記》，北京：中華書局，2004年，第557頁。

⁴¹ 田曉菲《神遊：早期中古時代與十九世紀中國的行旅寫作》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，第51-52頁；賴鵬舉《羅什入關以前中國的淨土思想》，《法光學壇》1997年第1期，第73-78頁；釋長慈《學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集》，新竹：福嚴精舍，2018年，第115-149頁。

⁴² 《般若經》薩陀波倫求法故事現存兩個版本。版本一見於《道行般若經》與吳支謙譯《大度經》(225年)；版本二見於其他包含該求法故事的諸《般若經》，包括西晉無羅叉譯《放光般若經》(291年)、姚秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》(404年)、《小品般若波羅蜜經》(408年)、唐玄奘譯《大般若經》初會(663年)、以及11-12世紀的梵文抄本的《八千般若波羅蜜多》(Skt. *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā sūtra*)。而慧遠贊文中含有僅見於版本一的細節，如夢中聞啟。釋長慈《學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集》，新竹：福嚴精舍，2018年，第131-137頁。

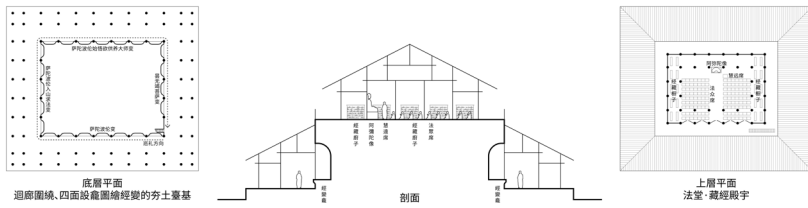


圖 4：廬山東林寺般若臺推測示意圖（平面、剖面）與元興元年（402）七月二十八日齋會空間佈置示意圖（作者自繪）

卷四《新集續撰失譯雜經錄》收有“薩陀波倫菩薩求深般若圖像經”一卷，智昇《開元釋教錄》卷十四亦收錄，後有注“後漢失譯”。由於東漢時的《般若經》僅出《道行般若經》，這有可能是基於《道行般若經》薩陀波倫故事的經變圖，也即是般若臺經變的粉本。對於依《般舟三昧經》修持念佛三昧的慧遠僧團來說，這個故事是對該經所述“聞佛”到“見佛”禪觀次第的隱喻，以生動形象的圖像敘事協助行者逐步契入三昧⁴³。至於經變圖的位置，約 12 世紀初的《蓮社高賢傳》曾有“(慧遠)於般若臺之東龕，方入定起，見阿彌陀佛”的傳說⁴⁴。如果我們相信這一記載的真實性，那麼般若臺底層可供開龕的臺壁無疑是最可能的場所。由於不管是壁畫本身還是諦觀壁畫的行者，無疑都是需要建築物來遮蔽風雨（圖 4）。如前文所述，漢晉時期獨立的高臺建築如石渠閣、蘭臺、東觀等，無不在夯土臺四周圍繞廊房，因此般若臺設有類似的結構，是合理的推測。而另一有力旁證，

⁴³ 《道行般若經·薩陀波倫菩薩品》與《般舟三昧經》在見佛禪觀的層面存在很強的互文性 (intertextuality)，有關討論見 Wen Zhao, “A Narrative in Prajñāpāramitā Literature and the Samādhi of Direct Encounter with Present Buddhas (*pratīyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhi*)”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 43 (2020): 253-274.

⁴⁴ 程毅中《〈度柳翠〉〈私紅蓮〉的前因後果：從〈蓮社高賢傳〉到〈法僧投胎〉》，《中國文化》2021 年第 1 期，第 15 - 21 頁。

則是 20 多年後慧遠在東林寺所立佛影臺（同屬高臺類建築），亦設有“周流步櫺”。⁴⁵

此外，學者們尚未留意到第五首《諸佛贊》，從內容與慧遠自注可知其雖非經變圖的一部分，但依舊取材於《道行般若經》中同一故事。該情節介於第二、三首贊文所敘章節之間，講述薩陀波倫前往撻陀越城途中，因作念而得“身有金色、身放十億光炎、身有三十二相”的化佛在虛空顯現，指點其前往撻陀越城尋曇無竭，而薩陀波倫隨即得見“十方諸佛三昧”⁴⁶。此段故事充滿了對化佛“紫磨金色身·千億光耀炎”殊勝身相，以及撻陀越城一派淨土佛國景觀的刻畫，而這正是念佛三昧所追求的定中見佛境界⁴⁷。作為組詩的末章，《諸佛贊》的描寫對象已然呼之欲出，即般若臺法堂內的阿彌陀像：當行者在臺下依次觀看四壁的求法經變圖、憶念禪觀次第後，隨即登臺入堂，在像前正修念佛三昧，恰如慧遠《念佛三昧詩序》所云“洗心法堂，整襟清向。夜分忘寢，夙宵惟勤。”

以上分析揭示了慧遠如何利用高臺建築的形式，賦予抽象的念佛禪觀次第以三維空間的流線佈置。這一創舉植根於道安一脈精研般若學的傳統，更是慧遠兼重義學與禪法的宗教理念之下獨特的物質化發展⁴⁸。而慧遠創建該建築的靈感，其最直接的來源

⁴⁵ 謝靈運《佛影銘並序》，《廣弘明集》卷一五，《大正藏》編號 2103，第 52 冊，第 199 頁下欄第 5 行至第 7 行。

⁴⁶ 《道行般若經》，《大正藏》編號 224，第 8 冊，第 471 頁中欄第 19 行至第 472 頁上欄第 19 行。

⁴⁷ Wen Zhao, “A Narrative in Prajñāpāramitā Literature and the Samādhi of Direct Encounter with Present Buddhas (*pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhi*)”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 43 (2020): 253-274.

⁴⁸ 道安一生皆致力於《般若經》的研究，是 4 世紀弘揚般若學的樞紐人物。他認為《道行》的翻譯不及《放光》，故日常講法亦以《放光》為主。然而對慧遠來說，《道行》的薩陀波倫求法故事內容與《般舟三昧經》的禪修次第對應性更強，因此他捨《放光》而依《道行》。兩經的相關比較，見“同上”第 253-274 頁。

亦能在薩陀波倫求法故事之中找到，這就是曇無竭菩薩為供養般若波羅蜜多而在犍陀越城中建立的高臺，《道行般若經》對其有如下描寫：“遙見高臺，雕文刻鏤，金銀塗錯，五色玄黃，光耀炳然。臺四面四角，皆反羽向陽，懸鈴旗幡，音樂相和。……(曇無竭)菩薩用般若波羅蜜故，作是臺，其中有七寶之函，以紫磨黃金為素，書般若波羅蜜在其中，匣中有若干百種雜名香。曇無竭菩薩日日供養，持雜華名香，然燈懸幢幡，華蓋雜寶，若干百種音樂，持用供養般若波羅蜜。……(曇無竭菩薩)說經道已，沐浴澡洗已，更著新衣，上般若波羅蜜之臺坐，思惟種種三昧悉入，如是七歲不動不搖。”⁴⁹

曇無竭菩薩的“般若波羅蜜之臺”不但與廬山般若臺稱謂接近，而且也是入定禪觀的場所，很明顯是慧遠借鑒與致敬的經典原型。另外該臺供奉般若經本的核心用途，也暗示廬山般若臺當是度藏經典的場所。“翹勤妙典，廣集經藏”的慧遠在東林寺內收藏著數量可觀的典籍。約在 397 年之前，其弟子釋道流、竺道祖利用這些藏書編撰經錄，大行於世⁵⁰。至初唐，東林寺的典藏之

⁴⁹ 《道行般若經》，《大正藏》編號 224，第 8 冊，第 473 頁上欄第 16 行至中欄第 1 行與第 474 頁中欄第 12 行至第 15 行。

⁵⁰ 費長房《歷代三寶紀》卷七，《大正藏》編號 2034，第 49 冊，第 74 頁上欄第 2 行至第 6 行：“《魏世錄目》一卷、《吳世錄目》一卷、《晉世雜錄》一卷、《河西錄目》一卷。右四錄經目合四卷，廬山東林寺釋慧遠弟子沙門釋道流創撰。未就而流病卒。同學竺道祖。因而成之。大行於世。”這些都是主要依靠東林寺藏書而編撰的書目。然而竺道祖的經錄可能後世還有修改。如《歷代三寶記》卷九，《大正藏》編號 2034，第 49 冊，第 84 頁上欄第 10 行至第 13 行：“方等檀持陀羅尼經四卷，亦直云方等陀羅尼經。右一部四卷，晉安帝世，高昌郡沙門釋法眾於張掖為河西王沮渠氏譯。見竺道祖晉世雜錄。”可見費長房所見《晉世雜錄》內有晉安帝時期(397-418)的翻譯作品。經錄編撰完成的時間可以從道祖離開廬山的時間來推測。隆安元年(397)，僧伽提婆從廬山抵達建康，其年冬受請翻譯《中阿含》，此次譯經由道祖擔任筆受(《出三藏記集》卷一三，《大正藏》編號 2153，第 55 冊，第 422 頁上欄第 24 行至第 26 行)。故道祖應在 397 年冬之前就抵達建康，甚至可能是與僧伽提婆相伴離開廬山。

富即便是身處長安佛教文獻中心西明寺的僧人道世，亦不吝溢美之詞：“唯聞廬山東林之寺，即是晉時慧遠法師所造伽藍，網維住持一切諸經及以雜集，各造別藏安置並足。知事守固禁掌極牢，更相替代傳授領數。”⁵¹ 這些藏書的安置場所文獻雖未曾明言，但有記錄顯示兩者之間的密切關聯：當 8 世紀上半葉般若臺被律僧改作戒壇⁵²，寺內藏書也突然呈現出“闕而無補”的狀態⁵³。當然，後文將談及的南朝各寺般若臺經藏更為這一推測提供了最有力的間接證據。

需要進一步指出的是，《般若經》薩陀波倫故事中的神聖建築並非存在從天竺西域傳來的實物建築模型，而是文字層面的呈現。因此所謂的仿效必須首先藉由翻經僧對經典梵本中建築描述原文的轉譯，再通過慧遠個人對譯本文字的解讀與空間想像來達成。這一雙重詮釋過程，觸發印度建築文化發生打破邊界的跨地域語境轉換，而中國本土的建築觀念在這個過程中扮演了將抽象概念具象化的重要角色，最終帶來新的中國式的神聖建築範式。從這個意義上講，陳隋之交旅居東林寺的智顛(538-597)稱般若臺為慧

⁵¹ 《法苑珠林》，《大正藏》編號 2122，第 53 冊，第 1020 頁中欄第 23 行至第 26 行。

⁵² 般若臺自初唐以後便未見明載於文獻。李邕開元十年(722)《東林寺碑並序》云“高臺夏清”，《續高僧傳·唐衡嶽沙門釋善伏傳》有“往廬山見遠公淨土觀堂”的記載，或許與之相關。真人元開寶龜十年(779)撰《唐大和上東征傳》提到慧遠在東林寺立甘露壇授戒，天寶九年(750)鑒真弟子志恩亦在此壇授戒。按六朝文獻從未提到慧遠建立戒壇之事，且中國最早的戒壇是元嘉七年(430)求那跋摩在建康南林寺所立，因此這座甘露壇定有其他來歷。考慮到盛唐中唐時期常有律僧改變前代經臺作為戒壇(如衡嶽寺般若臺和撫州翻經臺)，加之東林寺在初唐並無發生劇變，筆者認為此甘露壇就是般若臺。另外更多證據，然並非此文關鍵，冀未來發表廬山東林寺專論再作展開。有關中國早期戒壇的研究，見 Toru Funayama 船山徹，“Gunavarman and Some of the Earliest Examples of Ordination Platforms in China”，in *Images, Relics, and Legends: The Formation and Transformation of Buddhist Sacred Sites*, edited by James Benn, Jinhua Chen and James Robson, 21-45 (Oakville, Ontario: Mosaic Press. 2012).

⁵³ 李肇元和七年(812)《東林寺經藏碑銘並序》。

遠“自創”(文獻四),是貼切而客觀的實錄。般若系經典中成書時間最早的《八千頌般若》(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, 即所謂“小品般若經”,《道行般若經》為其最早漢譯本),約形成於公元前1世紀的中印度或南印度,目前保存下來的有公元1世紀的健馱邏文、婆羅米文、梵文殘卷,以及較為常見的尼泊爾11-12世紀梵文抄本,其內容和《道行般若經》基本一致⁵⁴。薩陀波倫求法故事出現在尼泊爾抄本第30卷,從中可以發現曇無竭是將般若波羅蜜供奉在一座四角懸掛珠寶的“कूटागार *kūṭāgāra*”建築中⁵⁵。該詞在《八千頌般若》的現代英譯本被解釋為“帶尖頂的高樓(*pointed tower*)”⁵⁶。而佛典中最著名的 *kūṭāgāra*, 乃是釋迦佛在毗舍離城大林精舍的講堂(*The kūṭāgāra-sālā of Mahāvana at Vaiśālī*)。5世紀從巴利文所出《善見律毗婆沙》將其音譯為“鳩吒伽羅沙羅”⁵⁷,梁代撰寫的律典釋書《翻梵語》(《出要律儀》)則說“鳩吒伽羅沙羅,譯曰頂殿。”也就是頂層設有殿堂的多層建築⁵⁸。鳩吒伽羅的具體形象,見於南印度阿馬拉瓦蒂(Amaravati)佛塔處所發現的帶“毗舍離”銘文的石碑浮雕(約公元前2世紀),類似於底層設架空支柱、上層為尖頂支提殿的樣式(圖5)⁵⁹。這種建築形象無疑更接近中國漢晉時期自地立永定柱起平坐上屋的閣。歷史上自西晉竺

⁵⁴ Harry Falk and Seishi Karashima 辛嶋靜志, “A First-Century Prajñāpāramitā Manuscript from Gandhāra”, *Sōka daigaku kokusai bukkyōgaku kōtō kenkyūjo nenpō* 15 (2012): 19-61.

⁵⁵ 相關段落的梵文, 見 P. L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, pp. 252.

⁵⁶ Edward Conze (愛德華·孔茲), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas, California: Four Seasons Foundation, 1975, p. 288.

⁵⁷ 《善見律毘婆沙》,《大正藏》編號1462,第24冊,第678頁上欄第5行。

⁵⁸ 《翻梵語》,《大正藏》編號2130,第54冊,第988頁中欄第16行。《翻梵語》的作者問題,見陳志遠《寶唱著作雜考——齊梁佛書編纂的一個斷面》,《中國中古史研究》2019年第7期,第206-208頁。

⁵⁹ Haribishnu Sarkar, *Studies in Early Buddhist Architecture of India*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1966, pp. 9-14.

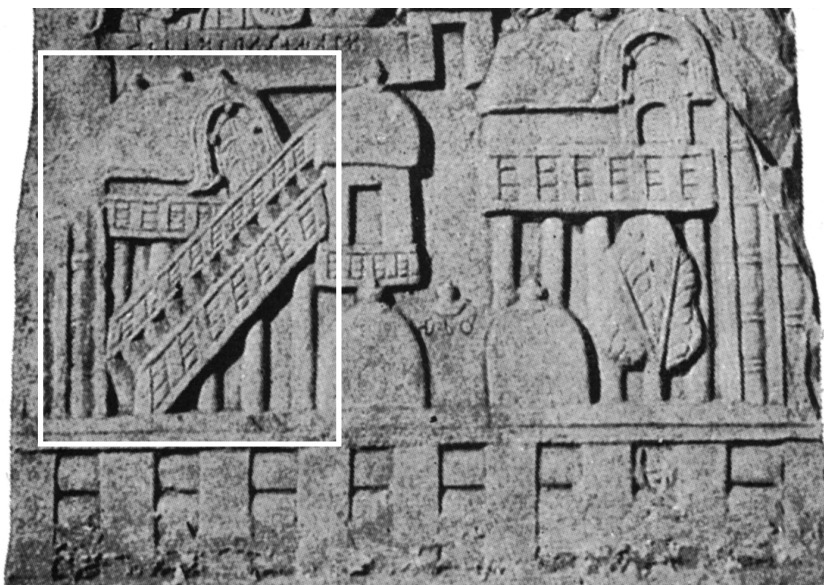


圖 5：印度阿馬拉瓦蒂浮雕中鳩吒伽羅沙羅的形象，約西元前 2 世紀
(來源：Haribishnu Sarkar, *Studies in Early Buddhist Architecture of India*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1966, plate II.)

法護《等集眾德三昧經》首開先河以來，“重閣”確實成為之後南北朝時期對大林精舍講堂最為常見的翻譯方式⁶⁰。甚至連《善見律毗婆沙》本身，也在文本其他位置多次出現“毘舍離大林高閣講堂”⁶¹。這便與《般若經》諸譯本一律將 *kūṭāgāra* 翻譯為臺截然不同⁶²。就 *kūṭāgāra* 一詞的本意而言，祇是強調多層的建築外形和上層的主要空間，而中國的高臺和閣都符合這些特徵。支婁

⁶⁰ 《等集眾德三昧經》，《大正藏》編號 381，第 12 冊，第 973 頁上欄第 12 行。另外傳為三國吳支謙所譯《撰集百緣經》內出現了“重閣講堂”，《大正藏》編號 200，第 4 冊，第 203 頁下欄第 2 行。但是根據日本學者的研究，該經的譯出時間應是在 5 世紀中葉以後，見辛嶋靜志《佛典語言及傳承》，上海：中西書局，2016 年，第 136-141 頁。

⁶¹ 《善見律毘婆沙》，《大正藏》編號 1462，第 24 冊，第 743 頁上欄第 27 行。

⁶² 除了《道行般若經》稱“般若波羅密之臺”外，尚有無羅叉《放光般若經》之“七寶臺”，鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》、《小品般若波羅蜜經》之“大高臺”，以及玄奘《大般若經》之“七寶大般若臺”。Zhao, “The Story of Sadāprarudita’s Search”.

迦讖、竺法護兩位首次將 *kūṭāgāra* 分別譯為“臺”、“閣”的譯師，都是遊歷西域各國的見聞廣博之士，他們肯定清楚該建築在印度的具體形象，而在面對選擇與之對應的中國建築詞彙時，也應該會對其形式以及功能作過周密的考慮。通過分別討論《道行般若經》和《等集眾德三昧經》譯出時的歷史背景，我們推測兩種譯法很有可能反映了建築文化的時代演變。

中國建築史學界通常認為，高臺建築的高峰出現在戰國至西漢時期，當時皇宮主殿多是立在極其高大的層臺之上；東漢(25-220)時期高臺開始退場，其一大特徵就是皇宮主殿的夯土臺明顯變矮，但同時還有不少重要禮制建築(如明堂、靈臺等)保持著高臺形式；三國和西晉時期高臺進一步式微，不見於禮制建築的營造，宮殿中僅有遊觀、倉庫、書庫等實際功能上需要登高或防禦的建築纔會採用高臺⁶³。在《道行般若經》於洛陽譯出之時(179年)，洛陽宮城和南郊尚矗立著從西漢以來修建的眾多臺觀，支婁迦讖用這種重層禮制建築作為 *kūṭāgāra* 的對譯，大約是想彰顯曇無竭供養般若波羅蜜的建築堪比中國最為宏壯的宮殿。為此他在人物活動和建築描寫中分別暗示其高臺建築的屬性，如曇無竭菩薩登臺入定、以及“四角反羽向陽”都說明臺頂存在著中國式的殿堂建築⁶⁴，而這些內容不見於梵本和其他漢譯本的《般若經》，更證明了《道行般若經》譯者所受到的時代影響⁶⁵。而到

⁶³ 這一演變進程的討論，見楊鴻勳《宮殿考古通論》，北京：紫禁城出版社，2001年，第319-345頁；郭勉《宋遼金時期的國家典禮與皇宮正殿：殿庭關係視角下的殿墀、露臺與雙階研究》，南京：東南大學建築系，2021年，第14-18頁。

⁶⁴ 反羽即反宇，指屋簷四角反曲上翹之狀。《營造法式·卷二·總釋》引東漢劉熙《釋名》：宇，羽也。如鳥羽自蔽覆者也。

⁶⁵ 甘沁鑫認為，曇無竭菩薩的高臺並非中國的高臺建築，而是一座頂部沒有殿宇的露臺，般若經則被供奉在臺的實心以內。甘沁鑫《論古靈寶經對般若經中“經臺”的接受與改造》，《古典文獻研究》2021年第24卷第2期，第185-210頁。甘氏觀點的主要依據，一是經文以“臺中”來描述藏經的位置，二是經文提到常

了《等集眾德三昧經》翻譯的西晉時代(約在 266-308 之間翻譯),東漢的宮闕早因漢獻帝初平元年(190)董卓的徹底破壞而無從得觀。竺法護見聞之洛陽宮殿,乃曹魏所開啟的低矮臺基之太極殿新範式,因此需要選擇其他適合的重層建築來詮釋 *kūtāgāra*。而在這個時代,方興未艾的獨立樓閣雖不見於宮殿禮制建築,卻令人矚目地運用在新生的佛教建築中。約在 193-195 年之間,佛教徒笮融在彭城立浮圖祠,《三國志》記載浮圖祠四面環繞著架空的寬闊閣道供三千多人誦經,院落當中則設重樓,頂安銅盤而上層供佛像⁶⁶。正如筆者在 2020 年發表的一篇文章中所指出的那樣,這座浮圖祠是中國人借助兩漢“仙人好樓居”的空間意象來對印度窣堵坡的一次徹底本土化構建,其樓閣式架構鮮明地區別於 1 世紀“依天竺舊狀”的洛陽白馬寺佛圖⁶⁷。有證據顯示這種佛教建築亦在洛陽出現,如魏明帝遷建宮西佛圖時,就為之增建“周閣百間”⁶⁸。這些高聳騰空、信眾往來諷誦不絕的重樓重閣式浮圖祠精舍,適時地填補了高臺退場以後三國西晉時期多層紀念性建築語言的空缺。而它們也是最有可能滿足竺法護對印度大林精舍講堂宗教想像的中國建築類型。

啼菩薩在遠處祇見高臺卻不知有般若經。筆者認為這一推斷難以成立,因“臺中”並不一定是指臺之內部,還可能是高臺頂部平面的中心位置。至於常啼不見般若經的原因,經文講的很清楚:“在臺中央七寶函中,法上菩薩以七寶印印之,汝等及我不得妄見。”《放光般若經》,《大正藏》編號 221,第 8 冊,第 144 頁中欄第 28 行至下欄第 1 行。此外,鳩摩羅什譯《大智度論》(龍樹菩薩解釋《小品般若經》的論著)中對般若經的供奉處有明確的分析:“遺薩陀波命至曇無竭菩薩所,彼中二處有般若:一、寶臺上金牒書,二、曇無竭所說。《大正藏》編號 1509,第 25 冊,第 733 頁上欄第 28 行至中欄第 1 行)”可見是在臺上而非臺的心內。

⁶⁶ 《三國志》(吳志·劉繇傳)卷四九,第 1185 頁。浮圖祠的建立時間考訂,見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》,第 42 頁。

⁶⁷ Zhu Xu 徐翥,“Buddhist Architectural Transformation in Medieval China, 300-700 CE: Emperor Wu’s Great Assemblies and the Rise of the Corridor-Enclosed, Multicloister Monastery Plan”, *Journal of the Society of Architectural Historians* 79.4 (2020): 393-413.

⁶⁸ (北齊)魏收《魏書》,北京:中華書局,1974 年,第 3029 頁。

通過以上對不同時代 *kūṭāgāra* 翻譯方式的討論，我們發現要瞭解廬山般若臺建築設計的來龍去脈，不僅需要探索實體建築營造的“誕生史”，還要挖掘高臺概念產生的“孕育史”，其中《道行般若經》譯者支婁迦讖對東漢皇家禮制建築形式高臺的借鑒和引入至關重要。從這個意義上講，儘管生活在般若臺誕生之前兩個多世紀，支婁迦讖可以被視為其創造者之一。而正是因為這種特殊的聯繫，本來已經在中國歷史中謝幕的高臺又意外地得以重生。慧遠或許並不清楚《道行般若經》高臺背後的 *kūṭāgāra* 印度原型，他祇是覺得這神聖典範雖充滿異域色彩，卻又是本土古老的建築技法所能實現的。對於當時的中國人來說，般若臺無疑是前所未有的嶄新體驗。因此，般若臺既是古老的，又是全新的；既是異域的，又是本土的。

但無論如何，般若臺的出現都離不開慧遠個人豐沛的創造力和想像力。僧祐曾評價慧遠“神明英越，機鑒遐深。無生實相之玄，般若中道之妙。即色空慧之秘，緣門寂觀之要。無微不至，無幽不暢。”⁶⁹ 這種孜孜以求般若空性和禪定解脫的熱忱，促使他致力尋覓聯繫精神修行與現實世界的津梁，而視覺和建築空間的營造是其中最核心的實踐。義熙八年(412)慧遠在東林寺仿效北印度那揭羅曷國佛影窟營造的佛影臺，就鮮明地體現了這種宗教追求。經學者討論，佛影臺的建立動機為助行者入觀佛三昧幾乎已是不易之論，蓋因佛影“匪質匪空、莫測莫領”的戲劇化視覺效果與禪經中描繪的定中見佛境界最為接近⁷⁰。在佛影

⁶⁹ 《出三藏記集》，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 109 頁中欄第 21 行至第 24 行。

⁷⁰ 陳金華《佛陀跋陀共慧遠構佛影臺事再考》，《佛教與中外交流》，上海：中西書局，2016 年，第 113-115 頁；Eugene Y. Wang 汪悅進，“The Shadow Image in the Cave: Discourse on Icons”，*Early Medieval China: A Sourcebook*, Edited by Wendy Swartz, Robert Ford Campany, Yang Lu, and Jessey J. C. Choo, 405-428 (New York: Columbia University Press. 2014).

臺的落成銘文中，八十歲的慧遠回憶起他年少跟隨道安學習佛教經典時，總是懷著虔敬之心去暢想經論中的神異傳聞：“遠昔尋先師，奉侍歷載。雖啟蒙慈訓，托志玄籍。每想奇聞，以篤其誠。”雖然這段是為了鋪墊下文的佛影傳聞，但慧遠初到廬山時創制的般若臺，又何嘗不是發軔自他對玄籍奇聞的追慕呢？我們甚至可以將佛影臺視為對般若臺不足的補充，因兩者皆是觸發念佛三昧的空間與視覺裝置，祇是前者是從《般若經》文字中生發出的構想，偏重於譬喻式的敘事性圖像，類似敦煌北朝佛傳故事壁畫。而堂內作為最終禪觀“見佛”的阿彌陀像，對於中古早期尚不時困惑於“泥塑木雕何堪寄託法身？”的人們來說，比之於亦真亦幻的靈奇佛影，傳遞宗教理念的視覺感染力則頗有不逮之處。而正是因為般若臺的先例，慧遠纔積累了經驗來賦予佛影臺相稱的建築形式，同時也留下了些許遺憾，纔有後來聽聞西域佛影窟資訊後“聞風而悅、即考空岩”的迫切行為。但我們必須承認，般若臺是獨力創發之建築藝術，在這裡誕生了中國最早的經變畫和藏經建築，不似佛影臺有“罽賓禪師”和“南國律學道士”的協助，因此在原創性上更顯珍貴。

最後，我們可以通過考察廬山般若臺的建造時間、功能以及與《般若經》故事的聯繫，來推測慧遠立臺的其他隱藏動機。如前所述，般若臺是一座前所未有的佛教建築，而它的特別之處不僅在於全新的形式與功能，還在於背離了當時建寺必立塔的普遍做法。雖然東晉時代的中國佛寺很多傳統都尚未確立，但佛塔在寺院中的核心地位是毋庸置疑的。即使是道安在襄陽立檀溪寺（371年）、以及道安弟子、慧遠同門曇翼在江陵立長沙寺（371-2年），其首要工程都是建塔。更奇怪的是，般若臺的興建（約389）距離東林寺開基（384年）足有四、五年的時間，這不禁令人猜測慧遠的整體計畫在建寺之初曾作過重大改

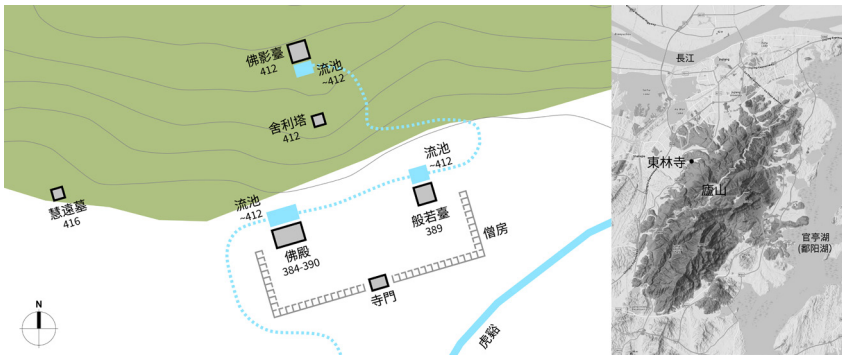


圖 6：東晉劉宋時期廬山東林寺區位及平面配置推測圖（作者自繪）

變，即從立塔轉為建般若臺（圖 6）。如果說這段時期有什麼事件會影響慧遠的想法，那應該就是道安的圓寂。太元十年（385）二月八日，72 歲的道安法師在長安城內五級寺“無疾而卒”。這個消息隨著長安僧團南下依附慧遠的僧眾如曇邕者，至遲在 386 年已傳至廬山⁷¹。史料沒有記載慧遠的反應，但考慮到師徒二人在亂世數十餘年朝夕相處的學修弘法經歷，悲慟和思念是在情理之中。將般若臺與道安聯繫起來的關鍵，則是位居般若臺設計意匠核心的薩陀波倫故事。故事中薩陀波倫輾轉求得曇無竭所說般若波羅密的情節，簡直與慧遠少時初遇道安之經歷若合符節：“（慧遠）年二十一，欲渡江東，就范宣子共契嘉遁。值石虎已死，中原寇亂，南路阻塞，志不獲從。時沙門釋道安立寺於太行恒山，弘贊像法，聲甚著聞。遠遂往歸之。一面盡敬。以為真吾師也。後聞安講《波若經》。豁然而悟。乃歎曰：‘儒道九流，皆糠粃耳。’便與弟慧持，投簪落彩，委命受業。”⁷² 兩

⁷¹ 如《高僧傳》所記道安長安僧團中的曇邕，“太元八年從符堅南征，為晉軍所敗。還至長安，因從安公出家。安公既往，乃南投廬山事遠公為師”（《高僧傳》卷六，《大正藏》編號 2059，第 50 冊，第 362 頁下欄第 16 行至第 18 行）。

⁷² 《高僧傳》，《大正藏》編號 2059，第 50 冊，第 357 頁下欄第 23 行至第 358

相比較，慧遠與薩陀波倫、道安與曇無竭的對應關係非常明顯。此外，慧遠《曇無竭菩薩贊》中所謂“臺臺淵匠，道玄數盡”，很可能在後來僧叡（約 354-420，道安長安時期的弟子）作《大品經序》時，被化用作為讚頌道安精研般若經的文句⁷³。這種隱喻關係後來成為南朝佛教的話語傳統，在有關梁武帝、南嶽慧思的般若臺營造的文獻中多次出現⁷⁴。最後，般若臺上供奉阿彌陀像、舉行法集、修行念佛三昧的殿堂，也讓人聯想到《道行般若經》中曇無竭菩薩登般若波羅蜜之臺入定、以及道安與弟子八人在彌勒像前立誓願生兜率之事⁷⁵。這些若隱若現的豐富聯繫，暗藏著慧遠築臺的深心：以中土的般若臺，來紀念中土的曇無竭菩薩——一生專研宣說般若經的道安。從這個意義上說，這座承載慧遠對恩師緬懷之情的豐碑，意外地提供了一種建築化藏經空間的紀念性語言。這是歷史的偶然，也是 4 世紀末 5 世紀初中國佛教翻譯盛世下，高僧大德們汲汲於整理經錄、廣求三藏的必然結果。

四、廣創慧臺之業：經臺在南北朝的發展演變

集譯經、安像、修禪、法聚、藏經諸功能於一身，象徵慧遠僧團學術和禪法實踐精神的東林寺般若臺，成就了建築史意義上第一座中國佛寺藏經建築，其影響力隨著 4、5 世紀之交東林寺發

頁上欄第 4 行。道安當時所講究竟是《放光般若經》還是《道行般若經》史料未曾言明，湯用彤認為道安在河北時已見此兩經，因此兩者都有可能。見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第 137 頁。

⁷³ 《出三藏記集》，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 53 頁上欄第 14 行至第 19 行。

⁷⁴ Wen Zhao, “The Story of Sadāprarudita’s Search”.

⁷⁵ Erik Zürcher 許理和, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007, p. 128.



圖 7: 中古中國及日本佛寺經臺 (含般若臺·法華臺) 分佈示意 (作者自繪)

展成為一大佛教中心而逐漸輻射至南北中國的諸佛教重鎮 (圖 7)。這種影響的重要性並不在於對東林寺原型的全盤照搬，而更多是一種意識層面的啟示。它令大眾注意到《般若經》中聖者營造高臺供養經卷的垂範，並展示了中國傳統能夠實現這種神聖建築的可行性。這一發現不僅填補了魏晉南北朝宗教建築和物質文化研究交叉領域的一大空白，還為討論之後整個南北朝的經本安置、崇拜信仰找到了一個重要的起始點⁷⁶。從 5 世紀開始，功能各異的般若臺以及明顯源自般若臺之“經臺”、“法華臺”建築的不斷湧現，充分說明這種傳播模式的特質。

(一) 供養·藏經之臺

東晉境內繼東林寺而起的般若臺 (經臺)，出現在吳郡與會稽

⁷⁶ 般若臺和經臺的研究，分別參見前引趙文和陳懷宇的論文，他們均沒有注意到東林寺般若臺。Huaiyu Chen, “The Rise and Decline of the Scripture Platforms in Medieval Chinese Buddhism”, *Material Religion* 9, 2 (2013), 140-165; Zhao, “The Story of Saḍāprarudita’s Search”. 吳疆對南北朝時期經本崇拜的討論，認為自 6 世紀起經本崇拜 (cult of the Book) 逐漸發展為經藏崇拜 (cult of the Canon)；見 Wu, *Spreading Buddha’s Word in East Asia*, 46-78.

郡。吳郡般若臺位於姑蘇城西的紹靈寺，很可能是前文提及的慧遠弟子道祖返回吳郡後所建，其時約在元興元年(402)到元熙元年(419)之間，故此寺在六朝文獻中亦稱“臺寺”⁷⁷。會稽郡的般若臺則是義熙二年(406)由僧人竺法友在剡縣城(今浙江嵊州市)南建寺時所立⁷⁸。竺法友之師竺法深(286-374)，是講論《大品般若經》、《法華經》的著名法匠。法友在法深處學習阿毗曇論，被其師譽為堪比集結大毗婆沙的五百羅漢⁷⁹。在北方，般若臺因鳩摩羅什入逍遙園譯場翻般若經論而得以出現，幾與南方的相關營造同時。《十六國春秋輯補·後秦錄四》載：“弘始七年(405)正月，(姚)興如逍遙園，引諸沙門於澄玄堂，聽鳩摩羅什演說佛經。……起造浮圖於永貴里，立波若臺於中宮。沙門坐禪者，恒有千數。”⁸⁰是年恰值鳩摩羅什譯訖《大智度論》(即龍樹菩薩所撰大品般若經之釋論)、並完成弘始五、六年所翻《摩訶般若波羅蜜經》(即大品般若經)的校對⁸¹。《摩訶般若波羅蜜經》的翻譯是當時長安佛教界的頭等大事，秦主姚興對其重視程度非同一般，曾親自參與並監督其工作：“躬攬舊經，驗其得失。諮其通途，坦其宗致。”在這個時間節點上建立般若臺，無疑是取法曇無竭立臺故事以供奉新譯經論，來紀念該次翻譯盛事。而自鳩摩羅什入長安，即與慧遠的往來致書通好，加之兩地僧眾的頻繁交流，使我們相信長

⁷⁷ 該寺般若臺的明確記載出自晚唐陸廣微《吳地記》：“般若臺，晉穆侯何曾置。”然而《吳地記》對建寺情況的描述存在不實，且與道祖及紹靈寺的關係論證涉及大量文獻分析。囿於篇幅所限，筆者在此處不作展開，未來將發表專文討論東晉六朝“臺寺”時再作詳細說明。

⁷⁸ 相關文獻見《高僧傳·晉次東仰山竺法深》，以及南宋高似孫嘉定七年(1214)撰《剡錄》卷八“僧廬”。具體分析考證因與吳郡般若臺相同原因，故而略去。

⁷⁹ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第99-101頁。

⁸⁰ (北魏)崔鴻撰、(清)湯球輯補《十六國春秋輯補·後秦錄四》，北京：中華書局，2020年，第653頁。

⁸¹ 鳩摩羅什對《般若經》的翻譯，見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第165-169頁。

安般若臺也是廬山影響力所致。此般若臺所在位置，是在“中宮”，又《太平御覽》引東晉戴延之《西征記》：“徽音殿西南，姚興起波若臺。”⁸² 前後秦時期的長安宮城，多以曹魏、西晉宮殿制度為藍本，而徽音殿為宮城三座東西並列皇帝寢殿（徽音·昭陽·含章）之西寢殿⁸³。姚興立般若臺於禁中寢殿附近，不排除有朝夕禮拜之意。

劉宋初年，荊揚兩大會均出現般若臺身影。《高僧傳·僧饒傳》提到建康白馬寺僧繞（373-458），“擅名於宋武、文之世”，常常在寺內繞行般若臺，並唱誦梵唄供養⁸⁴。《名僧傳·曇斌傳》則記傳主曇斌在宋元嘉二年（425）於江陵四層寺登般若臺讀經⁸⁵。這兩座般若臺的營造未見文獻著錄，則其始建時間也可能是在更早的4、5世紀之交⁸⁶。其中四層寺般若臺值得特別注意，因它不僅是藏經場所還兼具閱藏功能。這使之異於上述偏重於經本供養的般若臺，而與廬山東林寺更為接近。此外，景平元年冬（423）至次年初春，在陳郡謝氏家族位於會稽始寧縣的別墅內，辭官回鄉的謝靈運修建了一座經臺居中的招提石壁精舍，並在其《山居賦》自述如下：“面南嶺，建經臺；倚北阜，築講堂。傍危峰，立禪室；臨浚流，列僧房。”從賦文所列講堂禪室等建築來看，這座經臺不

⁸²（宋）李昉輯，《太平御覽》卷九百六，《四部叢刊三編》景宋刻配補日本聚珍本。

⁸³ 史硯忻《十六國北朝時期長安城平面佈局蠡測》，《考古與文物》2023年第2期，第136-145頁；陳蘇鎮《魏晉洛陽宮的形制和格局》，《考古學報》2021年第3期，第381-400頁。

⁸⁴《高僧傳》，《大正藏》編號2059，第50冊，第413頁下欄第24行至第414頁上欄第1行。

⁸⁵《名僧傳抄》，《卍續藏》編號1523，第77冊，第354頁中欄第21行至下欄第2行。

⁸⁶ 比如從道宣《續高僧傳·羅雲傳》（《大正藏》編號2060，第50冊，第493頁中欄第28行至下欄第2行）和《律相感通傳》（《大正藏》編號1898，第45冊，第877頁下欄第25行至第27行），可知四層寺在370年左右就已存在，且與道安僧團關係密切。作為距離廬山最近的佛教中心，江陵的佛寺得風氣之先是合理的推測。

似東林寺般若臺那般兼具法堂和禪堂的角色。《山居賦》又有謝靈運自注：“眾僧冬夏二時坐，謂之安居，輒九十日。眾遠近聚萃，法鼓、頌偈、華、香四種，是齋講之事，析說是齋講之議。乘此之心，可濟彼之生。南倡者都講，北機者法師。山中靜寂，實是講說之處。”這些被延請來安居講法的僧侶，必定要翻閱典籍，據此猜測該經臺有供奉和安置經卷之用。曾親入廬山拜謁遠公、還為佛影臺創制銘文的謝靈運⁸⁷，在建造經臺時很可能受到東林寺的啟發。這座歷史上第一座以經臺命名的建築，雖然其稱謂也可能是由於《山居賦》為工整而對“般若臺”的簡化，但卻恰如其分地概括了那些不止供奉《般若經》的高臺，而這種情況其實從東林寺開始就已經出現。

自此以後，度藏·供養兩種用途有別卻又相互關聯的般若臺（或可分別稱之為藏經臺與奉經臺）便成為南北朝安置佛教典籍的主流建築形式。其興造之盛，誠如初唐法琳《破邪論》所云，極於梁武帝蕭衍之世：“於時廣創慧臺之業，大啟表塔之基。”⁸⁸慧臺，即是般若臺的意譯。當時著名的藏經臺，有僧祐在建康定林上寺及建初寺兩處分別造立的般若臺經藏，他即利用其中的收藏撰成《三藏記集》⁸⁹。與之相對的則是梁武帝對般若經的供奉。研修講說般若經是武帝一生的佛教事業。大通元年（527）他為了般若經御講無遮法會，在建康宮城之北創設國家道場同泰寺⁹⁰。而在

⁸⁷ 謝靈運約在 412 年至廬山見慧遠。見姜劍雲《謝靈運與慧遠交遊考論》，《太原師範學院學報（社會科學版）》2005 年第 2 期，第 63-73 頁。

⁸⁸（唐）法琳：《破邪論》，《廣弘明集》，《大正藏》編號 2103，第 52 冊，第 168 頁上欄第 27 行至第 28 行。

⁸⁹ 陳志遠考證定林上寺經藏始建於齊永明末年（493），後而建築的修繕、寫本的擴充一直持續到梁天監年間。陳志遠《定林上寺經藏考》，《隋唐遼宋金元史論叢》2017 年，第 105-115 頁。

⁹⁰ 有關梁武帝崇奉金字般若經的討論，見 Zhao, “The Story of Sadāprarudita’s Search”; 顏尚文《梁武帝注解《大品般若經》與佛教國家的建立》，《佛學研究中心學報》1998 年第 3 期，第 99-131 頁。

中大通五年(533)的法會前夕,他又命人製造“摛以翠縑,刻為金篆”的般若經卷,太子蕭綱亦為之奉獻玉經格⁹¹和七寶經函。法琳在《辯正論》中對武帝的般若經供奉有生動描述:“梁高祖……編之金簡,藏諸寶印。覆以珠帳,擎以玉床。蓮花之臺妙於四柱,師子之座起於九級。”⁹²這一舉措幾與鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》中的薩陀波倫故事如出一轍:“爾時曇無竭菩薩摩訶薩有七寶臺,赤牛頭栴檀以為莊嚴,真珠羅網以覆臺上,四角皆懸摩尼珠寶以為燈明,及四寶香爐常燒名香,為供養般若波羅蜜故。其臺中有七寶大床,四寶小床重敷其上。以黃金牒書般若波羅蜜置小床上,種種幡蓋莊嚴垂覆其上。”⁹³而此經正是天監十一年(512)梁武帝注解的《般若經》版本。通過金字般若經的供養與般若經的講授,梁武帝隱喻地自比曇無竭菩薩,藉此表達以佛法治世的政治宗教理念。此外如《建康實錄》所示,這一計畫的建築呈現遵循了同泰寺以宮殿為範本的設計原則,將兩座三層的般若臺(正對應上引《辯正論》中的“蓮花之臺”)對稱配置在中院的東西兩側(圖8)⁹⁴。這一配置的出現具有里程碑意義,是歷史上首次將經臺納入主流佛寺建築群佈局要素的嘗試。在此之前,除了在某

⁹¹ 這裡的“經格”指的是閱讀時置放經卷的架子,如《國清百錄》記載的楊廣送給智顛的“鍍石裝栴心經格一具”(《大正藏》編號1934,第46冊,第803頁下欄第24行至第25行)。經格的實物形像,可見日本正倉院藏紫檀金銀繪書幾。

⁹² 法琳《辯正論》,《大正藏》編號2110,第52冊,第504頁上欄第1行至第15行。這裡的四柱是借用大品般若經中天人散華在釋迦佛頭頂化出四柱寶臺的典故,見《放光般若經》,《大正藏》編號221,第8冊,第11頁上欄第8行至第13行。

⁹³ 《摩訶般若波羅蜜經》,《大正藏》編號223,第8冊,第420頁中欄第28行至下欄第6行。

⁹⁴ (唐)許嵩《建康實錄》卷十七〈高祖武皇帝〉,北京:中華書局,1986年,第681頁:“東西般若臺,各三層。”道宣《集神州三寶感通錄》記載中大通四年(532),同泰寺為了迎接江陵長沙寺的阿育王瑞像而增建了瑞像殿(《大正藏》編號2106,第52冊,第415頁下欄第27行至第416頁上欄第15行),筆者猜測般若臺也是同一時期的工程。

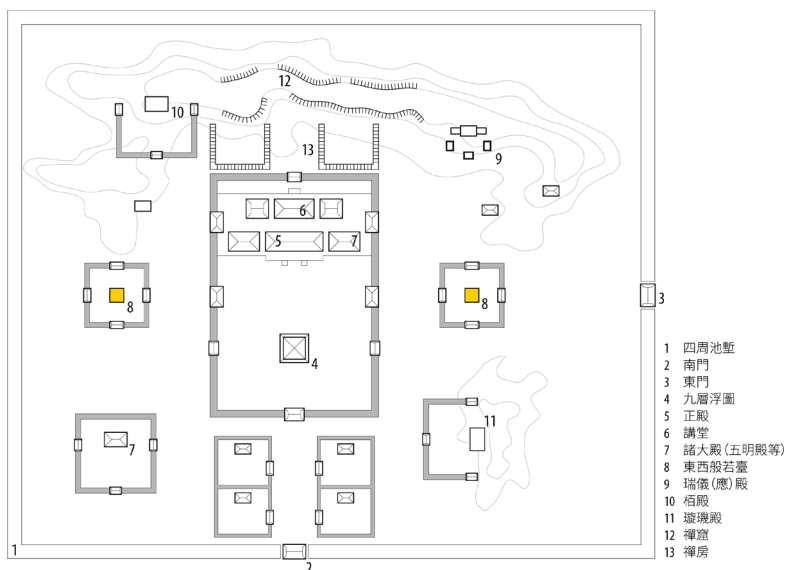


圖 8：蕭梁建康同泰寺平面復原，527 年（作者自繪）

些特定寺院（如東林寺和始寧別墅精舍）位居中心之外，經臺所兼具的紀念性和功能性，讓它既無法取代佛塔或佛殿的至尊地位，也不方便隨意安置，故其選址尚未有滿意的模式。在同泰寺，梁武帝賦予了經臺與其身份相符的位置，使其既從屬於中軸線，又不失神聖性，成為整體佈局的有機組成部分。這樣的安排對經臺的進一步演進產生了深遠的影響，更為後來隋唐時期成熟的鐘樓經藏對稱配置提供了先例。

需要特別指出的是，作為供養·藏經的般若臺，亦被同時期道教所借鑒。甘沁鑫認為，晉末宋初（5世紀初）出現的古靈寶經，在提及天界供奉未出世道經時，一改早期上清經藏於房內的傳統，發展出藏經於臺的觀念，涉及的天宮藏經處如“七寶玄臺”、“太上六合玄臺”、“紫微臺”、“紫陽玉臺”等等⁹⁵。不僅如此，古

⁹⁵ 甘沁鑫《論古靈寶經對般若經中“經臺”的接受與改造》，《古典文獻研究》2021年第24卷第2期，第185-210頁。

靈寶經所描述的燒香、散華、音樂、舞蹈等經臺崇拜供養方式，也與《般若經》非常接近。這種影響當然很可能如道教學者所推測的那樣，是直接來自當時流傳已廣的《般若經》。然而道教觀念的轉變，恰好發生在慧遠創立廬山般若臺之後不久，無疑是值得關注的。畢竟一座實際存在的建築所散發的物質感染力和文化能量，要比抽象的概念強烈許多。加之晉宋之際的廬山，本就是佛道共處的宗教勝地⁹⁶，東林寺的營造應該很快就被道士獲悉⁹⁷。現實中，構想的“玄臺”迅速成為一類道館建築，並發展出自身獨特的形式與功能。大約劉宋初期問世的上清科範彙編《太真科》規定：“齋堂之前，經臺之上，皆懸金鐘玉磬。行道上講，悉先叩擊，非唯警戒人眾，亦乃感動羣靈，神人相關，同時集會，弘道濟物，盛德交歸。”⁹⁸。從中可知，齋堂之前立有經臺，上懸鐘磬，與行道和講經時叩擊。類似而誇張的描寫，見於比古靈寶經晚、約出於南北朝的《本相經》：“七寶玄臺，高於地上一百餘丈，上下九級，周匝八面，級有一治，各有金格玉格，磬八十一枚。晝夜六時，自然而唱，八十一音同聲而發，微而疏朗，其聲和雅宛利，國土莫不聞聲，一切衆生皆望其音，叉手擎拳，向音而禮。”⁹⁹這種結合經、鐘雙重功能、形似重層高塔的經臺，雖不見於佛教的相關實踐，卻與《道行般若經》中般若臺“懸鈴旗幡，音樂相和”的描寫暗合。這不僅顯示晉宋時期道教徒的創造力，更為

⁹⁶ 宮川尚志《晉代およびそれ以降の廬山》，收入氏著《六朝史研究・宗教篇》，京都：平樂寺書店，1977年，第242-254頁。

⁹⁷ 比如泰始三年(467)以前隱居廬山、編撰《靈寶經目》的陸修靜(406-477)，肯定知曉東林寺般若臺的情況。

⁹⁸ 唐朱法滿(?-720)撰《要修科儀戒律鈔》，三家本《道藏》第6冊，第958頁上。

⁹⁹ 唐王懸河(約7世紀)撰《上清道類事相》，三家本《道藏》第24冊，頁882下。

後來鐘引入佛教儀式以及發展出獨立鐘臺建築，提供了重要的靈感來源¹⁰⁰。

(二) 誦經·注經之臺

廬山般若臺在高臺建築與佛教經典之間架設的緊密聯繫，亦令《法華經》宣揚的經本崇拜信仰得到重新審視。《法華經》在《法師品》和《如來神力品》中強調應該在經卷所住之處、以及讀誦書寫經卷之處立塔供養¹⁰¹。般若臺的成功，讓《法華經》的信眾意識到建築空間的重要性，但他們並未遵照經文原意去建立經塔，而是採用了與般若臺相似的形式。這一現象雖然可以歸因於佛塔的空間形式難以提供集眾誦經的場所，但無疑也體現了般若臺強大的影響力。

法華臺約在5世紀上半葉出現¹⁰²。為誦讀《法華經》而立臺者，如僧人釋法宗在剡縣城西創立精舍，《高僧傳》記其“誦《法華》《維摩》，常昇臺諷詠，響聞四遠。士庶稟其歸戒者，三千餘人。遂開拓所住以為精舍。因誦為目，號曰法華臺也。”¹⁰³ 這座法華臺的建立時間不晚於宋孝武帝大明(457-464)之中¹⁰⁴，而此

¹⁰⁰ 根據筆者的研究，中國佛教使用鐘以及營造鐘臺，應不早於6世紀；且佛教之鐘為受到印度鈴鐸影響下產生的圓形截面的大型梵鐘，不同於中國本土的合瓦型樂鐘，難以層層擱置。此當另辟專文討論。

¹⁰¹ 鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，《大正藏》編號262，第9冊，第31頁中欄第26行至第28行與第52頁上欄第22行至第25行。更早的譯本，則見西晉竺法護譯《正法華經》之《藥王如來品》及《如來神足行品》。

¹⁰² 文獻中提到的最早一例是(唐)惠詳《弘贊法華傳》提到的晉義熙七年(411)王荊州殷夫人在建康東青園寺創立的“法花臺一所”(《大正藏》編號2067，第51冊，第13頁中欄第12行至第13行)。但該書為初唐專門宣揚法華信仰的靈應故事集，且其中的涉及人物王荊州殷夫人與梁代寶唱的《比丘尼傳》關於青園寺的建寺緣起有出入，故存在杜撰的嫌疑。

¹⁰³ 《高僧傳》，《大正藏》編號2059，第50冊，第407頁上欄第9行至第12行。

¹⁰⁴ 《高僧傳》，《大正藏》編號2059，第50冊，第372頁上欄第19行至第20行。

前竺法友已在剡縣城南立般若臺（見上文），故不無可能為法宗建臺時所資以借鑒¹⁰⁵。為注解《法華經》而立臺者，則有南齊著名佛教徒隱士劉虬（436-495）。建元元年（479），劉虬為避免朝廷徵召而遷居於江陵沙洲¹⁰⁶，並在此建立經臺注釋法華，《續高僧傳》稱其經臺遺址至初唐尚在¹⁰⁷。

作為《法華經》經本崇拜的物質再現，法華臺的建築化契機是由廬山般若臺所賦予。反過來看，正是由於《法華經》對大乘經典及其說法師（*dharmabhāṇaka*）神聖地位的認可，纔使法華臺以諷誦注解活動而非經本實體的特別供養方式有了經典依據，從而能夠承繼在東林寺般若臺已經具備、但卻在後來般若臺發展演變中被拋棄的法堂與譯場功能，並開啟了延續至唐宋的翻經臺、講經臺、寫經臺等佛教高臺建築傳統。

五、建築以外：“臺”的供具化

慧遠的創舉所帶來的思想啟發，甚至使般若臺的影響力超越了建築，為南北朝時期的物質文化帶來意想不到的變革。宋泰始三年（467），比丘尼淨秀在建康禪林寺建經臺：“秀手寫眾經，別

¹⁰⁵ 《高僧傳》稱法友之寺為“南臺寺”（《大正藏》編號 2059，第 50 冊，第 348 頁上欄第 29 行至中欄第 1 行），《出三藏記集》稱法宗之臺為“剡西臺”（《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 51 頁下欄第 21 行至第 22 行）。這種冠以方位的稱呼說明了二者的相似。

¹⁰⁶ 《文選》卷六十，李善注引蕭子顯《南齊書》，第 2582 頁（上海：上海古籍出版社，1986 年）：“劉虬，字靈豫，南陽人也。豫章王為荊州牧，辟虬為別駕，遺書禮請，虬脩箋答不應命。子良致書通意，虬答書。後以江陵沙洲人遠，乃徙居之。”按齊豫章王蕭嶷任荊州刺史是在建元元年。《廣弘明集》收錄“齊竟陵王與隱士劉虬書”三首（《大正藏》編號 2103，第 52 冊，第 221 頁中欄第 22 行），其時也在建元元年。

¹⁰⁷ 《續高僧傳》，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 493 頁下欄第 18 行至第 19 行。

立經臺，置在於堂內。¹⁰⁸”與前文所舉例子不同的是，這座經臺被安置在殿堂以內，因此並非建築物，而是臺座類的家具。更早的奉經臺座則見於姚興致泰山僧朗的書信：“今遣使者，送金浮圖三級，經一部，寶臺一區。”¹⁰⁹這裡作為禮物的“寶臺”不可能是建築，應為與“經一部”配套的供養臺座。由於信中又有“已命元戎，剋寧伊洛。冀因斯會，東封巡省。”可知是在弘始元年(399)後秦攻佔洛陽之後不久寫就。值得注意的是，姚興的寶臺也是筆者在文獻中檢索到最早稱“臺”的家具，其含義接近後世漢語中的臺座；而兩漢以來流傳的辭書和訓詁專著如《釋名》、《爾雅》、《說文》等，則一律將“臺”歸於建築物。儘管作為家具和建築物的經臺尺度差異巨大，但它們的核心本質都是將經卷高置並予以尊奉。因此，可以說前者是後者“供具化”的產物。

席地起居的秦人漢人並沒有西域諸國那樣使用高型家具的習俗。魏晉時期，將尊者神祇奉於高座的藝術宗教傳統方纔隨佛教傳入。受到犍陀羅強烈影響的西晉十六國時期金銅佛像，多跌坐在矩形高座之上(圖9)¹¹⁰。而西域法師居高座轉經之法，梵僧先為示範，自4世紀後半葉則被釋道安確立為僧尼軌範，逐漸在中國僧團中普及開來¹¹¹。與之不同的是，高型供養具雖也在西域流行(圖10)，但其相關資訊主要是通過零星的求法僧見聞進入中國人的認知，並沒有機會像高座那樣得到迅速的受容。另一方面，在廬山般若臺之前以及相同時代譯出的佛典內，也沒有提到使用

¹⁰⁸ 寶唱《比丘尼傳》，《大正藏》編號2063，第50冊，第945頁中欄第14行至第15行。

¹⁰⁹ 姚興《秦天子姚興書》，《廣弘明集》，《大正藏》編號2103，第52冊，第322頁下欄第19行至第23行。

¹¹⁰ 早期中國金銅佛像的討論，見Angela Falco Howard(何恩之)，Hung Wu 巫鴻，Hong Yang 楊泓，and Song Li 李松，*Chinese Sculpture*, New Haven: Yale University Press, 2006, pp. 224-228.

¹¹¹ 王翠玲《中國佛教的齋講》，《成大中文學報》2006年第14期，第63-103頁。



圖 9: 美國三藩市藝術館藏後趙建武四年 (338) 鑲金銅佛坐像
(資料來源: Angela Falco Howard, Hung Wu, Hong Yang, and Song Li, *Chinese Sculpture*, New Haven: Yale University Press, 2006, fig. 3-28.)



圖 10: 置於高座上的佛龕，浮雕，巴基斯坦斯瓦特出土
(資料來源: Kurita Isao, *Gandhāran Art*, Tokyo: Nigensha, 2003, fig. 773.)

高型供具來安置經卷的描述。如漢靈帝中平二年 (185) 支曜譯《成具光明定意經》，內中說欲修正定者，須書寫經典，安置在“棚閣”或“坐閣”中供施幡花、燒香敬禮供養¹¹²。棚閣通常指的是架空有頂的閣道式建築¹¹³，這裡用以描述架空安置物品的擱架。類似的用法還有 6 世紀以前譯《佛說阿難問事佛吉凶經》：“不敬佛經，持著雜物弊篋之中，或著妻子床上不淨之處，或持掛壁、無有床坐棚閣，與世書無異。”¹¹⁴ 5 世紀初鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》的薩陀波侖故事，則提到了高臺內“有七寶大床，四寶小床重敷其上。以黃金牒書般若波羅蜜置小床上，種種幡蓋莊嚴垂覆其上。”¹¹⁵ 這種大床上疊置小床供養經卷的形像，即如盛唐敦煌經變畫所示 (圖 11)。與臺相比，這兩種供養具所強調都是物品的架空與隔離而非舉高。

由此可知，家具式經臺是發生在中國尚未出現高型供養具、但“神聖之人物應居高處”之意識已經逐漸被認可的時代。又如“棚閣”、“床”等例子所示，漢晉時人往往會從已有建築或坐具中選擇形式接近者來代指供養具，高臺建築轉為經臺具亦屬類似的概念借用。不同的是，慧遠的般若臺給予了這一借用從概念到實物的機會。實際上在經臺之前，“高座”曾經是中國人藉以描述高型供養具的家具詞彙，如法顯在那揭羅曷國觀摩的佛頂骨舍利供養：“出佛頂骨，置精舍外高座上。”¹¹⁶ 而高座與經卷，又不時因法

¹¹² 《佛說成具光明定意經》，《大正藏》編號 630，第 15 冊，第 457 頁上欄第 13 行至第 16 行與第 457 頁中欄第 18 行至第 19 行。

¹¹³ 玄應《一切經音義》，《中華大藏經》編號 1163，第 56 冊，第 940 頁中欄第 3 行至第 4 行：“《通俗文》：連閣曰棚，棚亦閣也，重屋複道者也。”

¹¹⁴ 《佛說阿難問事佛吉凶經》，《大正藏》編號 492a，第 14 冊，第 753 頁上欄第 16 行至第 18 行。該經被《出三藏記集》編入“新集續撰失譯雜經錄”，費長房《歷代三寶記》則歸於安世高。

¹¹⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》編號 223，第 8 冊，第 420 頁下欄第 3 行至第 6 行。

¹¹⁶ 《高僧法顯傳》，《大正藏》編號 2085，第 51 冊，第 858 頁下欄第 13 行。

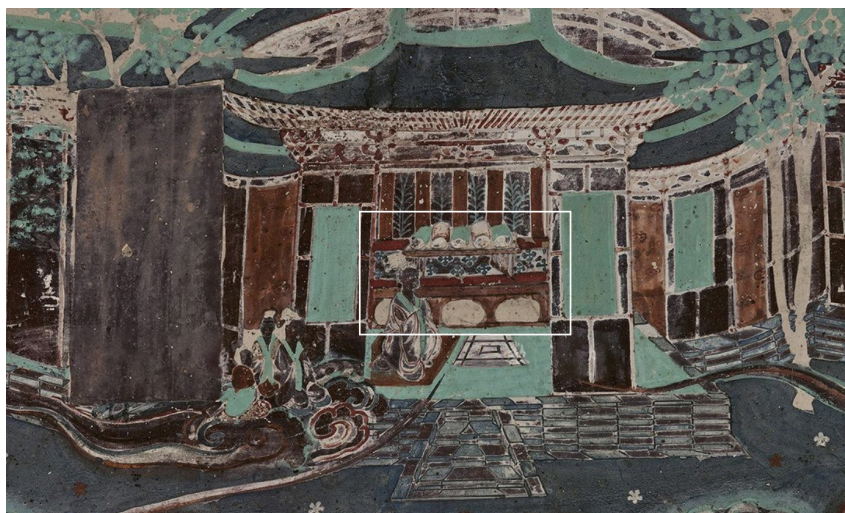


圖 11：大床上重敷小床供養經卷，莫高窟第 217 窟南壁 佛頂尊勝陀羅尼經變，盛唐時期。（資料來源：數字敦煌）

師誦經而聯繫在一起¹¹⁷。但隨著般若臺的橫空出世，高座的優勢不再，最終被經臺後來居上。或許由於兩者相似的外形，從唐代開始出現了臺座合稱的用法¹¹⁸。

結論

佛教史學者指出，在東晉南北朝時期，受到天竺聖典集結傳說影響的高僧，自行對經、律、論三藏進行分類和編纂，從而產生了最早的漢文大藏經。因此，可以將漢文大藏經視為印度口誦

¹¹⁷ 《冥祥記》記錄東晉咸和(326-334)年間誦讀《首楞嚴經》的董吉，在渡河時丟失了隨身攜帶的經卷，後來卻發現經卷神奇的出現在講法的高座上。雖然此高座是為誦經而設立，與故事後面董吉“構造小屋，安設高座，轉《首楞嚴經》”相對應，但無疑暗示了高座法師位與經卷的密切聯繫。《法苑珠林》，《大正藏》編號 2122，第 53 冊，第 417 頁中欄第 22 行至下欄第 21 行。

¹¹⁸ 例如實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷八，《大正藏》編號 279，第 10 冊，第 41 頁上欄第 7 行：“其光布影成臺座。”

傳統與中國書寫傳統這兩種截然不同的文化相結合的產物¹¹⁹。而作為經藏實物的空間載體，藏經建築不僅出現的時間幾與大藏經相同，兩者的誕生模式更是異曲同工，都來自對想像中印度神聖原型的中國式轉譯。這種相似的思維模式並非歷史的巧合，因為首位系統整理眾經的道安，正是首位營造藏經建築（廬山東林寺般若臺）的慧遠之師；而後者般若臺的靈感來源，也正是其師一生弘宣之《般若經》。廬山般若臺及其衍生出的南北朝“經臺”，使中國早在印度之前數個世紀就發展出紀念性的獨立藏經建築。經臺的傳播亦令中國逐漸式微的高臺意外地在宗教建築中重新煥發生機，同時還為起居方式發生劇變的南北朝時代帶來前所未有的室內高型供養具——臺。

早期佛教建築的中國化是古代建築史研究的大課題。其中受到關注最多的佛塔和石窟寺，本就是西域印度流行的建築實踐，其清晰的形像和域外建築的特徵伴隨著梵僧和求法僧帶回的圖像、模型以及見聞描述傳入中國。而般若臺（經臺）對《般若經》中 *kūṭāgāra* 的借鑒則屬於另一種歷史中真實存在、但尚未被廣泛討論的傳播方式。這顯然並非孤例，如初唐玄奘的慈恩寺石浮圖計畫，就摻雜了對並不存在的迦膩色迦王經藏塔的熱忱想像。這種傳播模式中國建築與異域文化的結合，因媒介的非具象化和轉譯者的概念重構而多元開放，也更加受到不同時期人物文化社會背景的影響。

¹¹⁹ Wu, *Spreading Buddha's Word in East Asia*, 15-45.