

旭日·佛教文化丛书

汉语佛学

评论

佛教与政治

舍利与王权——武后对佛舍利的政治利用

陈金华 撰/陆辰叶 评

近年马来西亚南方汉传佛教的公共介入 (engagé):

以官、民两版国族主义的竞争为线索

刘宇光

第五辑

佛教史研究

释经史考

[白]横超慧日 撰/王鑫 译

中唐以前两京地区的东塔宗——兼及《宋高僧传》之编撰

王磊

黄檗僧东渡断绝考：十八世纪江户幕府的唐僧招请

吴疆 撰/卢中阳、赵飒飒 译

叶燮与佛教

廖肇亨

现代化叙事中的临济以及《临济录》——一种方法论的省察

燕生

上海古籍出版社

汉语佛学评论

第五辑

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉语佛学评论.第五辑 / 中山大学哲学系佛学研究中心主办. —上海: 上海古籍出版社, 2017.10
ISBN 978-7-5325-8595-3

I. ①汉… II. ①中… III. ①佛教—研究—丛刊
IV. ①B948-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 217331 号

汉语佛学评论(第五辑)

中山大学哲学系佛学研究中心 主办
上海古籍出版社出版、发行
(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

- (1) 网址: www.guji.com.cn
- (2) E-mail: gujil@guji.com.cn
- (3) 易文网网址: www.ewen.co

常熟文化印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 21 插页 2 字数 282,000

2017 年 10 月第 1 版 2017 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-8595-3

B·1030 定价: 76.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

主编： 龚隽 林镇国 姚治华

编委：

Konrad Meisig(德国美因茨大学)
陈继东(日本青山学院大学)
陈金华(加拿大英属哥伦比亚大学)
池丽梅(日本鹤见大学)
褚俊杰(德国莱比锡大学)
船山彻(日本京都大学)
邓伟仁(台湾法鼓文理学院)
冯焕珍(中山大学)
龚隽(中山大学)
何燕生(日本郡山女子大学)
汲喆(法国国立东方语言文化学院)
贾晋华(澳门大学)
柯嘉豪(John Kieschnick)(美国斯坦福大学)
赖贤宗(台湾台北大学)
李四龙(北京大学)
廖肇亨(台湾中研院文哲所)
林鸣宇(日本驹泽大学)
林镇国(台湾政治大学)
刘国威(台湾佛光大学)
刘宇光(复旦大学)
马德伟(Marcus Bingenheimer)(美国天普大学)
梅谦立(Thierry Meynard)(中山大学)
倪梁康(中山大学)
沈卫荣(清华大学)
释果镜(台湾法鼓中华佛学研究所)
释惠敏(台湾法鼓文理学院)
万金川(台湾“中央大学”)
王 丁(中山大学)
吴 疆(美国亚利桑那大学)
宣 方(中国人民大学)
姚志华(香港中文大学)
杨富学(敦煌研究院)
张志强(中国社会科学院)

执行主编： 张德伟 王磊

负责机构： 中山大学哲学系佛学研究中心

目 录

佛教与政治

舍利与王权——武后对佛舍利的政治利用

陈金华撰/陆辰叶译/3

近年马来西亚南方汉传佛教的公共介入(engagé):

以官、民两版国族主义的竞争为线索

刘宇光/76

佛教史研究

释经史考

[日]横超慧日撰/王磊译 李迎新校/123

中唐以前两京地区的东塔宗——兼及《宋高僧传》之编撰

王磊/156

黄檗僧东渡断绝考:十八世纪江户幕府的唐僧招请

吴疆撰/卢中阳、赵飒飒译/196

叶燮与佛教

廖肇亨/236

现代化叙事中的临济以及《临济录》——一种方法论的省察

何燕生/252

佛教文献研究

《续高僧传》在日本的流传

池丽梅/277

《祖堂集》语法研究琐谈

[日]衣川贤次撰/张黎译/291

书评

评《一面遥远的镜子：在六、七世纪汉传佛教中阐发印度思想》

陈帅/319

CONTENTS

Buddhism and Politics

Śarīra and Scepter: Empress Wu's (690 – 705) Political Use of
Buddhist Relics

Jinhua Chen (trans. Chenye Lu)

Public Engagement (Engagé) of Malaysian Buddhism: Under the
Contesting of Official vs Civilian Versions of Nationalism

Lawrence Y.K. LAU

Studies on History of Chinese Buddhism

Studies on the Exegesis History of Buddhist Sutras

Enichi Ōchō (trans. Lei Wang)

The Dongta School in the Chang'an-Luoyang Region Prior to the
mid-Tang Dynasty: The Compilation of the *Song Gaoseng zhuan*
(宋高僧传)

Lei Wang

On the Disruption of the Huangbo Monks Who Traveled to Japan:
The Bakufu's Recruit of Chinese Monks in the 18th Century

Jiang Wu (trans. Zhongyang Lu & Sasa Zhao)

Ye Xie (1627 – 1703) and Buddhism

Zhaoheng Liao

The Linji School and the *Linji lu* (临济录) in the Modernization
Narrative: A Methodological Reflection

Yansheng He

Studies on Buddhist Texts

The Spread of the *Xu Gaoseng zhuan* (续高僧传) in Japan

Limei Chi

Studies on the Grammar of the *Zutang ji* (祖堂集)

Kenji Kinugawa (trans. Li Zhang)

Book Reviews

Review on *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*

Shuai Chen

佛教与政治

舍利与王权

——武后对佛舍利的政治利用*

陈金华

(加拿大英属哥伦比亚大学)

引 言

武曩(623 或 625—705),其武则天之名更为人所知,在中国历史上独一无二。作为中国帝制历史上唯一的女帝,在唐朝国祚近三百年的时间里(618—907),她以非凡的成功统治了其中的六分之一:首先作为唐朝第三任皇帝高宗(649—683 年在位)的皇后(655—683),然后作为她的太子睿宗(684—690)首次登基后的摄政王,最后作为名实俱在的一国之君(690—705)。^[1] 这位令人魅惑的女性因诸多原因被人记住(有时是被憎恨),包括她强烈的个性、独特的政治品格以及她色

* 原文发表作“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,由陆辰叶女士汉译。笔者感谢巴瑞特(T.H. Barrett)、贝剑鸣(James A. Benn)、富安敦(Antonino Forte)及一位匿名评审给予的详细而又富有启迪的评论。JIABS 的编辑萧(Christina A. Scherrer-Schaub)也就如何完善本文提供了非常有用的建议。笔者同样感谢汪悦进(Eugene Wang)概允使用他拍摄的一祇仁寿寺石碑的照片。

[1] 睿宗之前,其兄中宗(684 年和 705—710 年在位)继高宗崩后承继大统,但在位仅 55 天(684 年 1 月 26 日—2 月 26 日),即遭母后武曩废黜。中宗直到 21 年之后,于 705 年 2 月 23 日(即其母被迫逊位的翌日),再次登基。这次他在位时间较长,直到 710 年 7 月 3 日,据说被韦后(?—710)毒死。随后的二十天(710 年 7 月 5—25 日)内,其幼子李重茂(698—714;后谥“殇帝”)被立为新帝。之后,睿宗再次即位,直到 712 年 9 月 7 日禅位于其子李隆基(685—761),即玄宗(712—756 年在位)。

彩斑斓的私生活(这其中不乏被她恶毒的批评者所歪曲和夸大的成分)。

持续激发中国佛教学者兴趣的,是她对佛教这一宗教明显的偏爱。这源自她的家庭、她个人的虔诚以及政治需要。全世界学者们艰辛的工作已经揭示了武后宗教生活的一些重要方面。^[1] 然而,似乎学界鲜少关注她与佛教错综复杂的关系中一个有意义的面相,即她的佛舍利崇拜。^[2] 本文试图对这一缺失做些早该做的补充。

历史上,在任何被创立的宗教中,对“圣物”的热情都是由信徒的欲望所唤起。他们渴望拉近——如果不是完全抹去——与其已故创始人间的距离。创始人去世得越久远,距离感越强烈,寻求舍利也就越发热情。佛教中,几乎在佛刚刚般涅槃之后,佛祖的肉身、物品甚至他曾造访之地,就都成为信徒们崇拜的对象。从此,兴起了佛教中的舍利崇拜。^[3]

在大乘佛教中,“神圣舍利”根据两种范畴来理解:一种是物质上的,另一种则是精神上的;后者表示佛法或者佛的教义。这种理解很明

[1] 关于武后的佛教关系最重要的研究:矢吹庆辉,《三阶教の研究》(东京:岩波书店,1927年),第685—763页;陈寅恪,《武曌与佛教》,见《陈寅恪先生论文集》(两册本,台北:九思出版社,1977年),第421—436页;饶宗颐,《从石刻论武后之宗教信仰》,《中研院历史语言研究所集刊》45.3(1974):397—418;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* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976);以及 *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu* (Rome and Paris: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente and École Française d'Extrême-Orient, 1988);桂雨时(R[ichard] W. L. Guisso), *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China* (Program in East Asian Studies, Western Washington University, Occasional Papers, Volume 11, 1978)。

[2] 一个重要的例外是巴瑞特的新近研究:T. H. Barret, “Stūpa, Sūtra and Śāriṃa in China, c.656—706 CE,” *Buddhist Studies Review* 18.1 (2001): 1—64。巴氏将武后对佛舍利的兴趣与雕版印刷术在七世纪中国与东亚的兴起(或传播)联系起来。这篇有趣的研究的主要观点也被归纳在他的 *The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors* (SOAS Working Papers in the Study of Religions, London, 2001), pp.15ff。非常感谢巴瑞特教授提供这些著述的复本。

[3] David L. Snellgrove, “Śākyamuni's Final Nirvāṇa,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36 (1973): 399—411。

显是基于三身(trikāya)理论:物质上和精神上的舍利分别对应佛的化身(nirmāṇakāya)和法身(dharmakāya)。与这种“见法即见佛”的信仰紧密相关的是,一方面法身理论孕育了经本的神圣化,另一方面是舍利的经本化。因此,在大乘佛教中,佛塔供奉的不仅有佛的肉身舍利,还有佛经(sūtra)或它的节录。佛经被理解为佛的教义的书写记录,因而是法身的一种证明或遗迹。这就解释了这种所谓“法舍利”(dharma-śarīra)崇拜,一如伟大的佛教译师兼朝圣者玄奘(602—664)所描写的。他著名的游记在他的弟子辩机(约618—约648)的协助下于646年完成。^[1]在游记中,玄奘告诉我们印度一个制造微型佛塔(六到七英寸高)的传统,佛塔中包含一些佛经节录。当这些微型佛塔变多时,就建一个大佛塔放置它们。玄奘告诉我们,他的印度老师之一胜军(Jayasena)花了三十年建造七俱胝(koṭi=70 000 000)座法舍利塔;每一俱胝,他都建一大塔。^[2]

虽然玄奘似乎将这种大乘实践介绍给了他的同胞,但没有证据表明他曾在本国积极推行过该实践。这个任务似乎是由武后和她的佛教译师们初次完成的。相应地,本文将会讨论女帝对物质/肉身舍利崇拜

[1] 关于这个极富争议性的人物,见陈垣,《大唐西域记撰人辩机》,收入《陈垣史学论著选》(陈乐素、陈智超编,上海:上海人民出版社,1980年),第266—287页。

[2] 见《大唐西域记》(646年编成),见《大正新修大藏经》(高楠顺次郎、渡边海旭等编,东京:大正一切经刊行会,1924—1932年)(下文简称《大正藏》),第五十一册,第2087号,第920页上第21—29行。最细致的《大唐西域记》注释本,是季羨林等注《大唐西域记校注》(北京:中华书局,1985年)。该段落的日语、英语和现代汉语翻译,见水谷真成(译注)《大唐西域记》(东京:平凡社,1981年),第280页;毕尔(Samuel Beal), *Si-yu ki: Buddhist Records of the Western World* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1888), Vol.2, pp.146-147;季羨林等译《大唐西域记今译》(西安:陕西人民出版社,1985年),第288页。

关于这种实践的一个稍有不同的变形,记录在义净(635—713)写于691年的游记《南海寄归内法传》中,《大正藏》第五十四册,第2125号,第226页下第15—27行;见王邦维《南海寄归内法传校注》(北京:中华书局,1995年),第173—175页;J[un]jirō Takakusu (tr.), *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-696)*, by I-tsing (London: Clarendon Press, 1896), pp.150-151。同样的段落包达理也翻译过,见Daniel Boucher, "Sūtra on the Merit of Bathing the Buddha," in *Buddhism in Practice* (ed. Donald S. Lopez, Jr.; Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), p.61。

三友量顺最近提供了一个关于法舍利的总体研究。见Mitomo Ryojun, "An Aspect of Dharma-śarīra," *Indologaku Bukkyōgaku kenkyū* 32.2 (1984): 4-9。

的介入,同样还有精神舍利。前四部分将致力于讨论一些女帝对物质舍利崇拜的显著例子;我们会在第五部分讨论女帝对法舍利崇拜的促进,该讨论集中于受她赞助的印度与中亚佛教经师翻译的三部陀罗尼文本。之后,我们的讨论将有一个不无意外的转向——我们会比较武后与隋朝的开国皇帝文帝(即杨坚[541—604],581—604年在位)。他们都因对护法的热忱和“篡位”而著名(或声名狼藉)。然而,以下的两个事实使得这种比较显得尤为必要:不仅文帝这位同是虔诚的佛教舍利崇拜者被证明是武后对佛教(特别是她的舍利崇拜)态度和政策的一个重要灵感来源,而且他们恰巧也有血亲关系。

第一节 659—662 年间法门寺舍利崇拜

武后对舍利的痴迷,早在她仍是高宗的皇后时就已闻名于世。她在推动法门寺舍利崇拜过程中的重要作用,明诸史册。法门寺是中国少数几座不仅拥有辉煌历史,并且至今仍持续广受欢迎的寺庙之一。法门寺坐落于扶风,陕西西安往西 75 英里;因 1987 年戏剧性地于寺中佛塔的地下石室中发掘出许多文物而吸引了全世界的关注。这些文物中包括一枚舍利,被认为是一枚佛指骨。

在讨论武后在 659 至 662 年的法门寺舍利崇拜的作用之前,先概述一下少量已知的法门寺早期历史的信息。这一方面将会阐明法门寺与隋朝三次主要的舍利颁布运动之间的关联,另一方面将会阐明其与陇西李氏(唐朝统治者宣称是这一大姓的成员)的总体关系以及与唐高祖(618—626 年在位)和太宗(626—649 年在位)的具体关系(他们是武后及其夫君高宗皇帝的前任者)。这部分讨论,主要材料之一是道宣(596—667)提供的,大唐皇朝这位伟大的佛教律师及佛教史家,正是 659—662 年间那场以佛舍利为中心的“政治—宗教”剧的关键角色。^[1]

[1] 关于该寺最早的记录可能是在道宣 664 年的《集神州三宝感通录》(《大正藏》第五十二册,第 2106 号,第 406 页中第 4 行—第 407 页中第 21 行)中,这段记录道世(约 596—683)在 668 年成书的《法苑珠林》中引用了。见《大正藏》第五十三册,第 2122 号,第 586 页上第 24 行—第 587 页上第 9 行。

北魏(386—534)、西魏(535—556)和北周(557—581)统治下的法门寺的早期历史仍然笼罩在迷雾之中。关于这些时期该寺院的处境,道宣能告诉我们的无非是:它时称阿育王寺,拥有五百僧人;整个寺庙除了两个殿堂之外,在北周灭佛期间(574—578)被夷为平地。幸亏法门寺佛塔的纪念碑文,我们才得以一窥其晦涩的早期历史。〔1〕

这篇八世纪的碑文,将该寺的源头追溯到了太白山(靠近长安的一处山脉)中的两三个神秘僧人。这些僧人被岐山的声名所吸引:据称阿育王曾颁布八万四千佛舍利,而中土境内有五处,岐山是其一。传说这些僧人在那里虔诚祈祷数日,直到一颗舍利出现在他们其中一人的掌上。检视舍利上的铭文,他们发现了一些文字,表明其为阿育王分舍利的结果。于是,他们以阿育王命名该寺(以及为舍利所建的佛塔)。

在这个传说之后,碑文提供了一些更具历史价值的信息。元魏二年(532或555年),岐州牧拓跋育(又名元育,卒于554年后)曾扩建该寺,并分配给为数不详的僧人。值得注意的是,拓跋育应该是陇西李氏的一员(拓跋氏属于西魏统治者,拓跋育被赐姓以表彰他的卓越功绩)。〔2〕唐朝统治者宣称其与陇西李氏之间有关联。尽管学者们质疑该关联的历史真实性,但这种联系无论虚实,都构成了唐朝国家意识

〔1〕《大唐圣朝无忧王寺大圣真身宝塔碑铭并序》,《全唐文》,第516卷,第8页上—第13页上/《石刻史料新编》(初编),第3册,第1668—1670页。日期记载为778年5月16日(大历十三年四月十五),由张彧(卒于797年后)撰文,杨播(卒于778年后)书文。该碑文更为人们熟知的名字是《无忧王寺宝塔铭》。作为德宗干将李晟(727—793)的女婿和助手(《旧唐书》[北京:中华书局,1975年],卷133,第3665页;《资治通鉴》[北京:中华书局,1976年],卷232,第7477页),张彧于787年任工部侍郎(《资治通鉴》,卷158,第4163页)。杨播为杨炎(727—781)之父,后者为德宗(779—805年在位)名臣。值得注意的是,他也是武后母系先祖的一个族人,与隋朝皇室有关;见《新唐书》(北京:中华书局,1975年),卷71,第2360页,以及第(6)部分武后家庭背景的相关讨论。

〔2〕气贺泽保规,《法门寺的起源与拓跋育:从法门寺北周碑文来分析》,《文博》1997年第2期,第43—46、95页。

形态的核心部分。〔1〕

同一碑文继续告诉我们,该寺在开皇年间(581—604)被更名为成实道场;仁寿(601—604)末年,文帝的一个孙婿、时任右内使的李敏(576—614)再次翻修佛塔。〔2〕李敏是李崇(536—583)之子,后者死于抵抗突厥的战役,其父是著名的李穆(510—586)的兄长。李穆于隋文帝有救命之恩,因此深受隋文帝宠信,他号称出身陇西李氏。因其父与叔公对隋朝特殊的贡献,李敏从孩提时起便被文帝鞠养于内宫。后来李敏与文帝的外孙女(即文帝女儿杨丽华[561—609]〔3〕之女)宇文娥英(?—614)成婚。多少由于文帝对他的特殊好感,李敏后来成为文帝和他的继任者炀帝(604—617)〔4〕治下一位炙手可热的人物。然而,在614年,随着炀帝变得越来越执迷于李氏将会篡去隋朝政权的预言,李敏便成为他怀疑的目标,导致其于615年6月7日(大业十一年

〔1〕 陈寅恪的观点是,唐朝统治者实际上出身于另一李姓氏族,与陇西李氏相比则相当无名。他们试图将自己与陇西李联系起来,是为了获得这一名门望族的支持(尤其是在关中地区,时为他们首要的权力基地)。见陈寅恪《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社,1982年重印;以及陈氏关于该课题的一系列论文:《李唐氏族之推测》、《李唐氏族之推测后记》、《三论李唐氏族问题》和《李唐武周先世事迹杂考》,见于《陈寅恪先生全集》,第341—354、355—364、475—480、481—486页。

〔2〕 至于该寺的翻修,碑文上只是模糊地说,由拓跋育承担,其为岐州牧、小冢宰,时为大魏二年;见《全唐文》,卷516,第8页中第8行/《石刻史料新编》(初编),第3册,第1668页中第4—5行。拓跋育即元育,其为拓跋王室的“领养”成员,后来却转而拥护宇文泰(507—556)——随着宇文泰越来越强势地攫取西魏(535—556)政治的控制权,当时一些拓跋氏皇族成员纷纷起而反对他。学者们对于“大魏二年”的时间考订,各执一词。陈景富确定为532年,气贺泽保规则认为应是555年。见气贺泽保规,《法门寺的起源》,第43页;陈景富,《法门寺》(西安:三秦出版社,1988年),第10—14页。陈景富的书已再版,名为《法门寺史略》(西安:陕西人民教育出版社,1990年)。

张彧的碑文注明李敏造访法门寺实在仁寿末年。然而,道宣记载,贞观五年(631年2月7日—632年1月26日),法门寺舍利被认为从其最近一次入埋(这自然是指李敏对舍利塔的翻修)算起,已经存于佛塔之下三十年;见《集神州三宝感通录》,《大正藏》第五十二册,第2106号,第46页下第59行。这意味着李敏是在仁寿二年(602年)到达的法门寺。很可能是基于这种考虑,武亿(1745—1799)才将仁寿二年定为李敏造访的日期。见《授堂金石跋》,《石刻史料新编》(初编),第25册,第19081页。

〔3〕 关于此女,见64页注〔4〕。

〔4〕 关于李穆、李崇和李敏的基本资料,可参看他们及其族人的合传:《隋书》(北京:中华书局,1973年),卷37,第1115—1125页。

五月初六〔丁酉〕被以反叛罪而处死。〔1〕引人注目的是，李敏在 618 年 9 月 9 日（武德元年八月十五〔丁亥〕）得到唐高祖的平反，时距高祖于 6 月 18 日宣布他的新王朝建立不到三个月。〔2〕我认为这次平反不仅仅是撤销前朝的错判，更应至少在一定程度上理解为李渊对其族人不幸的同情。于是，李敏，这位法门寺舍利崇拜形成过程中的重要人物，可以说是隋唐政治当中一位非常特殊的人物。他与连续三代皇族皆有紧密联系：他是陇西李氏的一员，而与他结婚的女子乃是北周皇帝宣帝与隋朝开国皇帝杨坚之女所亲生。

尽管这篇碑文将舍利的出世归功于太白山僧人的虔诚祈祷，但更有可能的情况是，舍利实际上是由李敏于 602 年带入寺庙的。李敏造访阿育王寺，正值隋朝统治者醉心舍利崇拜、整个王朝积极投入舍利颁布运动之时。该运动分别在 601、602 和 604 年进行，这三年都处于仁寿年间（601—604）。在这三次运动中，107 枚佛舍利被分派到同样数目的州县，各地造塔供奉。据说杨坚年幼时受庇于一传奇比丘尼之庵中，尽管仁寿舍利运动藉助于纪念此神尼的托辞〔3〕，但这一努力明显是受到印度传说的启发：阿育王在神力的帮助下，同时在全世界各地建造 84 000 座佛塔，来供奉同样数目的佛陀舍利。当时的佛教领袖昙迁

〔1〕《北史》（北京：中华书局，1974 年），卷 59，第 2118—2119 页；《隋书》，卷 37，第 1120—1121 页；卷 4，第 89 页。这里所引的处死日期来自《隋书》，而《北史》提供了一个不同的日期：615 年 4 月 8 日（大业十一年三月初五〔丁酉〕）。

〔2〕《旧唐书》，卷 1，第 7—8 页；参见《新唐书》，卷 1，第 7 页（其中此事的日期被定作武德元年八月廿八〔庚子〕，即 618 年 9 月 22 日）。

〔3〕这个关于杨坚出生的传说记录在道宣的《集古今佛道论衡》（661 年完成），《大正藏》第五十二册，第 2104 号，第 379 页上第 18 行及以下。据此传说，杨坚甫出生，一名神尼飘然而至其父母的寓所，要求将婴儿交托予她，理由是他出身非凡，不宜长育于俗世。在杨坚年幼时，“神尼”就曾预言杨坚必将成为大有为之君而重振佛法。581 年登基后，杨坚反复告诉其大臣们：“我兴由佛。”为报佛恩，尤其是“神尼”的鞠养之恩，杨坚颁布舍利，立塔供养，且将“神尼”的画像刻于每个佛塔之中。

关于这个传说的严谨考证，见塚本善隆，《隋佛教史序说：隋文帝诞生说话の佛教话と宣布》，收入《塚本善隆著作集》（东京：大东出版社，1974—1976 年），第 3 册，第 131—143 页。我对它的意识形态内涵的讨论，见拙著 *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics* (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002), Chapter Two.