

目 录

- 明弘治《重修法门寺大乘殿之记》碑 王仓西 杨玺(1)
- 僧肇法师著述研究综述 黄夏年(8)
- 为华严宗祖庭正名 陈景富(15)
- 法门寺塔地宫的唐密曼荼罗之我见——兼与罗炤先生商榷 唐普式(18)
- 彬县大佛寺石窟所见正史人物铭记 常青(29)
- 法照生卒、籍贯新考 刘长东(35)
- 中宗年间京都主要佛事活动与鉴真的长安之行 方光华(49)
- 法门寺金代经藏考略——与李发良君商榷 杨维中(60)
- 李通玄与法藏的佛学思想比较 邱高兴(63)
- 陕西延安市清凉山万佛寺第2窟内容考 孙修身(71)
- 玄奘法师与玉华寺 段启明 王仲德 蒙憬(77)
- 西安北郊出土北朝佛教造像 西安市文物保护考古所(81)
- 明岐山云庵寺碑塔 傅升歧(88)
- 彬县大佛寺石窟宋人题记考 李裕民(90)
- 华县馆藏宋舍利石函 孙仲光 张明杰(92)
- 瑜伽宗玄奘弟子传略 王恩洋(96)
- 仙游寺纪事 王亚荣(100)
- 法门寺地宫出土圣物的启示 唐普式(103)
- 法照事迹新考 刘长东(108)
- 洛阳龙门石窟与长安佛教的关系 常青(116)
- “98’法门寺唐文化国际学术讨论会”综述 文博(124)
- 唐代长安佛寺的社会文化功能 孙昌武(127)
- 佛陀跋陀罗在长安僧团被摈原因考索 宗性(140)
- 唐初三阶教大德惠恭行历及其佛学思想 杨维中(152)
- 捧真身菩萨三题 梁子(163)
- 百塔寺的历史变迁 马雪芹(169)
- 唐玄奘的理想 杜斗城 杨富学(172)
- 唐玄奘与魏文泰 孟宪实(183)
- 玄奘取经东归入境古道考实 冯其庸(196)
- 论陕西佛教文化及其旅游资源的开发利用 陈景富(203)
- 唯识宗对道教理论的影响 耿敬(219)
- 《金刚经》玄奘译本对罗什译本的补正作用 李利安(233)

高僧玄奘的最后一处佛场	贾福义(252)
大乘般若经与玄奘的贡献	荆三隆(258)
玄奘法师与唯识学	惟贤(267)
玄奘的佛经翻译与玉华寺	黄心川(272)
最辉煌的四年	蒙憬(278)
真如说与玄奘的创新	徐仪明(284)
玄奘译经的准确性和创造性	巫白慧(292)
玄奘译场助译僧考述	王亚荣(300)
玄奘无心 窥基有意	廖孝莲(316)
玄奘生平中几个问题考订	温玉成 刘建华(326)
玄奘门人	崔正森(336)
玄奘法师与玉华寺	段启明(350)
玄奘法师与部派佛教	高永霄(356)
“玄奘精神与西部文化学术研讨会”述评	魏琪(371)
华县赤水出土的一批佛教铜像	吕宝玲 刘安宏(377)
拼补类石刻造像的鉴定	徐涛 尹夏清(381)
西安出土的舍利棺椁	王长启 高曼(386)
中国佛教舍利容器艺术造型的变迁	杨泓(392)
浅议罗什寺及逍遥园	释世空(423)
法门寺再度辉煌	(430)
从隋分舍利到唐瘞真身	梁子 谢莉(451)

明弘治《重修法门寺大乘殿之记》碑

——法门寺历史若干问题再探讨

王 仓 西 杨 玺

一、碑文句读

一九九二年，法门寺在拆除清代建筑大雄宝殿时，从房基内挖出明弘治十八年（1488）刻立《重修法门寺大乘殿之记》（以下简称“大乘殿记”）石碑一通，出土时碑已残碎，经我们拼对，残长 270，宽 100，厚 40 厘米。碑弧首，圭额内篆书“重修法门寺大乘殿之记”，额旁线刻二龙戏珠，碑周边沿一圈二方连续忍冬花草。铭文楷书，碑文共 30 行，满行 52 字，字径 3 厘米。碑阴为功德铭，字多残缺，漫患不清。现将正文摘录於后：

重修法门寺大乘殿记。国子监生张杰撰。国子监生阎忠书丹。乡贡进士顺庆府推官杨熙之篆额。世之为教，在乎端心正念，□□去欲而已。叶水心云：为文而不关於世教，虽工何□□。庄节云：举今之人，凡修佛事，未有不端心正念，虽匹夫匹妇欲闻经礼像，必预斋戒持敬去欲，然后从事。借吾圣人复出，教人为善，□□如此是诚，有补於世教也欤。大觉金仙，其来远矣。按白马寺记，周昭王时，五色云呈天，贯太微，苏由筮之曰：□西方圣人降诞之相。时至穆王，鸟兽悲鸣，白虹通贯，扈多筮之曰：此西方圣人示灭之微征。以至丈六金身入梦汉明，项佩日光，胸题卐字，因白马驮经於鸿卢寺，遂立梵宇为寺之名。佛始流於东土，教始起於汉明，萧梁大阐，李唐盛□，必其有利於国家，有庇於人民，而后尊崇之耳。扶风治北二十里许，有曰法门寺，此乃唐德宗、

宪宗、懿宗迎佛骨之所也。宪宗元和十四年二月诏更为法云寺，敕学士张仲表撰碑曰：岐阳法云寺，鸣鹤阜，有阿育王所造之塔，藏释迦文佛指节。梵僧摩腾亦曰：阿育王造塔八万四千所，藏舍利於天下，震旦之境十有九处，法门乃其一也。唐太宗特建寺宇，加之重塔，高宗迁之洛邑，武后荐之宝函，□□国史，肃宗奉之内殿，德宗礼之□□□□佛骨之在宝函，必三十年一开，则玉烛调，金镜朗，氛祲灭，稼穡丰，是有补於世教也。是□寺中大乘殿，其制七间，九梁内赴，四廊外回，背高约有三丈，栋宇深沉，大势严整，殆非他处可比。殿前有御香亭，最前有舍利塔，高叠七层，楞隅八方，连洞四出，铃作天乐，闻之者尽皆皈命；檐阿轩翔，见之者莫不景仰，雄峙千古，镇压关中，诚皇帝佛国之地也。殿北侧东西，唐制二十四院，钟鼓楼，护法幢，九子母殿并皆完俱。迄哀帝天佑间二百八十馀年曾为重修，敕东礼部尚书薛昌所撰碑文存焉，爰及宋徽宗又为重整，御制赞曰：大圣释迦文，□□等一尘，有求皆赴感，无刹不分身，玉莹千轮在，金刚百炼新，我今恭敬礼，普愿济群伦。又大书皇帝佛国四字于山门之上，今已废绝。□殿、塔、山门诸院亦皆毁坏，非王者不能成是大功，其下力薄财少，但以殿塔为急，诸院为缓。永乐间，住持满诉於大乘殿，舍利塔盖尝更新瓦，椽未换，楹栋经年渐久，风雨难除，瓦裂木坏，朽歪剥落，殿西北隅，其栋其梁大为倾颓，

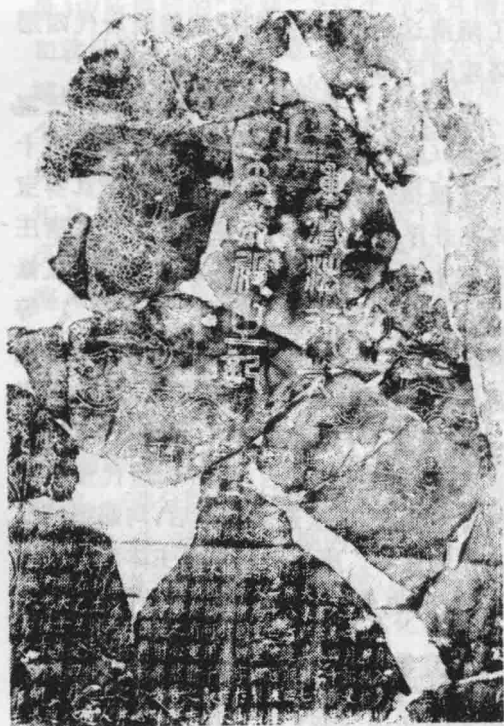


图2



86

图3



图4

为了辨清这个问题,我们应先澄清唐代四层木塔建制可靠与否。

唐代法门寺塔,依据唐道宣《神州三宝感通录》(以下简称“感通录”),唐代宗大历十三年张彧撰《大唐圣朝无忧王寺大圣真身宝塔碑铭并序》(以下简称宝塔铭),五代后唐庄宗天复十九年薛昌撰《大唐秦王李茂贞重修法门寺塔庙碑记》(以下简称“塔庙记”)①等史料记载,贞观五年,张德亮奉太宗敕,拆望云宫殿旧材而修木塔,显庆五年,高宗赐绢帛,拆除塔体旧材,重换柏木,用编石为塔基。从显庆五年到五代二百多年间,唐代皇帝六迎佛骨于本寺,每次迎奉盛典后,均赐绢帛钱财以充修塔寺。唐初所建木塔主体建制却无有更改,这也就是《闻见后录》中所记四层木塔。

这座四级建制木塔,其具体形制长期得不到实物印证,1987年4月,法门寺塔地宫的发掘,才使人们得到较为清楚的认识。在地宫前室,贮存第四枚佛骨舍利的四辅首汉白玉阿育王塔中,放置一件鎏金铜浮屠,其造型精致,堪称唐代建筑艺术中的绝代佳作。这件铜浮屠其造型风格属盛唐无疑,笔者认为,它就是唐建宝塔的模型,其根据如下:1、此浮屠若和底座在内正好四级。2、1987年发掘塔基时,四边有二十个夯筑柱础(其中南边缘地宫漫道上方一个在明代建塔时毁坏),而浮屠底座上一层护栏柱正好二十个,在明代塔基四角,直对一层护栏四个角础以内各有一个较方大而深的夯筑柱础,这应是浮屠二层四角通柱础。3、寺院现存金大安二年(1210)师伟撰《九赋律诗奉赞法门寺塔碑》中写道“三级风檐压鲁地,九盘轮相壮秦川”而铜浮屠顶檐,二、三层护栏下均出檐,塔顶轮相包括须弥座,顶上光焕共计高叠九层。4、铜浮屠出土时锈蚀严重,护栏残缺,顶檐与相轮之间的牵引亦残断,后经西德专家除锈清理,已恢复原貌,浮屠全鎏金,符合史料所记修制精工,金

碧辉煌。历经唐代六迎佛骨中的应用,加之武宗毁佛运动,浮屠有所损坏也在情理之中。由此可见,铜浮屠铸造于贞观五年至显庆五年间,即唐塔之模型。

《大乘殿记》又载:“殿北侧东西,唐制二十四院,钟鼓楼、护法幢、九子母殿并皆完俱,乞哀帝天佑间二百八十余年曾为重修,敕礼部尚书薛昌所撰碑文存焉。”法门寺塔经晚唐和五代初年战乱兵灾,已破败不堪,后唐庄宗天复年间,秦王李茂贞历经二十年修葺建设,才有了新的起色,李茂贞修复寺院,其功德无量,并立碑刻石以记之。后世所录此碑文中残缺太多,无法看清这次对宝塔的修葺全貌,但从残存的字里行间,还可窥见一斑。这次对宝塔重修,使其形制彻底改观,重建的宝塔“棱隅八方,高叠七层。”关于李茂贞改建塔制,有如下依据可供参证:1、《塔庙记》中所载,从天复元年至天复二十年对寺院的大施修缮中,重点是宝塔。“天复元年施相轮塔心堂柱方一条,天复十二年绕塔修复阶舍二十八间,至十三年迄。天复十七……塔内外塑功德八龙王。天复十九年至二十年盖造护蓝墙舍四百余间,及甃塔庭两廊讲□□……,至天复二十年庚辰至壬午岁,修塔上层绿琉璃瓌瓦,穷华极丽,尽妙罄能,斤斧不缀于斯须,绳墨无亏于分寸。”这次修塔,一改旧塔之外观建制,若不拆除旧塔顶,怎能换去塔心相轮榫柱。若绕塔修复二十八间阶舍,塔体结构须重新设计。2、与李茂贞重建宝塔的同一个时期,现保存有五代至宋初所建的佛塔两处,一个是山西应县木塔,该塔建于辽清宁二年(1056),塔为楼阁式,平面呈八角形,塔身外观是5层6檐,加之2至4层的平座夹层,实际9层。另一个是苏州虎丘塔(即云岩寺塔),始建于后周显德六年(959),落成于北宋建隆二年(961),塔亦为楼阁式,砖结构,平面呈八角形,高叠七层,斗拱有唐风。此两塔是唐代方形塔的进一步发展。这种八角形结构塔似乎兴起于五代

到宋初,李茂贞重修的法门寺塔与这两塔时代风格应相一致。《大乘殿记》中所描绘的宝塔“高叠七层,楞隅八方,连洞四出”,也正是这一时期佛塔的基本特征。3、从五代天祐年间至明万历年间,史料中未见有重修法门寺塔的记载,只有历代修缮加固的记录。明弘治年间所看到的八棱七层塔,非李茂贞重建莫属,李茂贞建塔时,只是在唐制方形塔的基础上改建形体结构,由方形发展为八角形,他是不会也没有改动塔基的。到明万历年间,由于木塔彻底崩毁,又要改建成砖结构,不得已才挖动塔基,并有意识地保护了唐塔地宫。而明塔的八角形体是继承了旧塔基特征,又与明代建塔风格相一致。4、《闻见后录》成书于宋代,按理此时已有八棱七层木塔,为什么还记为四层,统观此书,并非所有故事都是邵博亲眼所见,有许多是邵氏所听传闻。《闻见后录》所记四层木塔只是传闻中的唐塔。金大安二年师伟诗句中的宝塔,也应是唐塔,用“三”和“九”两个数字,一是为了诗句对偶的修辞手法,二是“三”、“九”两个数是古代吉祥数,特别是“九”谐音为“久”,即表示长久之意,古人一般不用“四”的数字,它是不吉祥的,谐音为“死”之意。所以,张仲素称:“太宗特建寺宇,加之重塔,”也不说“加之四层塔。”

三、二十四院的历史变迁

唐代,法门寺作为皇家御用道场,其建筑规模宏大,从唐初至五代三百年间,历代修葺扩展,建成了环琳宫二十四院。从寺院现存的历代碑刻石记中,我们已发现了十一院,计有“真身院,天王院、吉祥院、地藏院、五会院,净土院、罗汉院、浴室院、修造院、维摩院,普通院。”唐代二十四院,从《大乘殿记》看,以宝塔和大乘殿为中心、向北、东、西方向展开排列。七十年代经考古钻探,发现了一个隋唐时期的小城遗址。^⑧有学者认为其为唐初的岐阳县城遗址。又有学者提出异议,^⑨从《大乘殿记》所载二十四院的方位看,应是道宣《感通

录》中所提到的“寺城”,^⑩这个寺城在隋末唐初就已形成。唐代建造二十四院就在这个区域内进行。寺城内所有的政治、经济都是为这个寺院服务的。寺院的一切建筑,经五代李茂贞大施修缮,加之宋徽宗的“重整”,迄北宋末年基本保存完好,寺院僧侣济济,香烟旺盛,历经金、元,到明代中叶“亦皆毁坏”,破败荒凉,唐宋时繁荣鼎盛的格局已不复存在。

《大乘殿记》碑阴所录本寺二十四院之名,应是明代的二十四院,将其与唐院比较,其中有一部分院还保留了唐院的名称和规模,例如:罗汉院、天王院、净土院、五会院、修造院,一部分院已有相应的变迁。究其原因,由于宋、金、元、明各时期的兵燹战火,大汉族主义一统天下的格局被打破,以长安为中心的汉族统治下的政治、经济、文化诸方面重心的转移,佛教中心的转移,以及佛教内部各宗派的生长与消亡,使得唐代二十四院内所供奉的佛教主尊和佛教活动方式,随着历史的变迁而更改。从明代二十四院名称中明显看出,佛教“禅宗”味很浓,这与中国唐宋后“禅宗”的兴起和发展大局势相一致。但有一点是可以肯定的,明代二十四院是在唐院的基础上建立的,它的建筑规模,格局布置超不出唐代,绝大部分是启用唐院建筑,只是建筑的修葺,建筑的功用,名称的改变,佛教活动方式的不同而已。因此国子监生张杰撰碑文时写的还是“殿北侧东西,唐制二十四院。”由于唐代二十四院名称发现还不足一半,各院建筑布局还不清楚,只有待以后新的发现,我们再作深入研究,我相信一定会搞清楚唐、明两代二十四院建筑规模,建造布局,以及两个不同时期二十四院间的关系。

四、宋徽宗礼拜法门寺历史事实考辨

清嘉庆《扶风县志》及《关中胜迹图志》在法门寺条目下,^⑪都记载有宋徽宗来法门寺礼拜的事实,徽宗御书“皇帝佛国”匾额于山门之上,并御制有“舍利赞文”,这两书的资料

来源很可能於《大乘殿记》有关系,有学者对这一历史事实持怀疑态度,其依据有:1、北宋九帝,唯徽宗一度尊儒崇道而排佛。2、徽宗在位二十五年(1101—1125),正史中并无巡幸关右的记载。3、法门寺现存宋、元、明代碑石中,从未记载。4、距徽宗执政时期最近的“元代至正十四年(1354)九月钱塘人黄树穀辑录的《扶风县石刻记》中就无“赞”、“额”的踪影,以及徽宗执政晚期的《圆相观音菩萨瑞像颂》中也未留下“赞”和“额”的丝毫痕迹,所以宋徽宗为法门寺作赞和亲题“皇帝佛国”之额实在难以令人置信。⁹笔者认为,以上四条依据很难否定宋徽宗来法门寺礼拜的事实。1、宋徽宗一度曾有排佛之举,但这和历史上“三武一宗”毁佛有本质上的区别。徽宗执政初期和晚年还是崇拜佛教的,他执政初年,亲近浮图,数幸汴京佛寺,晚年又做《圆相观音菩萨瑞像颂》等崇佛教赞歌。2、宋代雕版印制佛经大量涌现,徽宗政和年间不也是专门为法门寺雕版印制了《毗卢大藏经》吗?3、至于正史中(特别是《宋史》)是否载录其事,不能证明徽宗是否亲临法门寺,原因很简单:北宋发展到徽宗朝,已是内忧外患,四面楚歌,风雨飘摇,朝不保夕之时,作史之人的侧重点在于大宋王朝之亡,徽宗本人是否礼拜过一个佛寺当然就无足轻重,不载史册是完全可以的。4、法门寺现存的宋代石刻碑记中没有记录此事,但这些宋代石刻只是法门寺历史石刻的极少一部分,且都早于徽宗朝,关于此事的石刻碑记或其它实物资料,只是我们现在还没有发现而已。法门寺在元代发展的历史记载(除塔体佛龕内大量元版佛经外),实物资料是很少,但明代记录宋徽宗来寺礼拜的史实不是已被发现吗?5、钱塘人黄树穀作《扶风石刻记》是清代著作,并非元代。其著录是就当时看到的石刻做记载,且都是些比较重要碑刻,宋徽宗礼佛之事,经金、元,明代的战乱,好多重要石刻及有关实物资料已毁坏,不

复存在的可能性也是有的。再者,北宗徽、钦二帝被掳掠,大宋王朝南迁,金代人不作此事刻石记录的可能性也是有的。但是,很难否定元代以后有人又作记录或刻石。6、宋徽宗所书“皇帝佛国”匾额在明弘治年间已不复存在,但《大乘殿记》中所录赞文却确实存在,邑人张杰撰文时绝对是有历史根据或历史资料可查的,不会是作者凭空杜撰。宋代九位皇帝都很崇拜佛教,若果没有历史事实,为什么作者要将此事放在这个曾经有排斥佛教举动的皇帝头上。7、宋徽宗礼佛于法门寺,从明代至今,一直被人们广泛传扬,也是佛教僧侣所津津乐道的一件大事,原因就在于唐代八位皇帝六次迎送佛骨于法门寺,而大宋一代,九位皇帝崇佛,唯有徽宗亲临本寺,这无疑法门历史上一件幸事,也是佛教界的无限荣光。寺院现存一方上有虎头形斑的黑色大理石,相传为徽宗来寺礼拜,休息坐过的石头,因徽宗属虎,才印虎形于石上。此虽为无历史根据的传闻,但事出总归有因,若没有徽宗之举,也就不会出现这许许多多的轶闻趣事。由此可见,宋徽宗来法门寺礼佛就无须再引起人们的怀疑。

五、对现有寺院建筑布局的看法

1987年法门寺宝塔地宫的发掘,1988年对外正式开放,使得世界佛教僧侣云集,争相瞻拜佛门圣地,旅游观众更是络绎不绝。在党和政府正确的宗教政策指导下,法门寺旁建立了博物馆,以保存这批稀世珍宝,并对寺院建设做了很大努力,一个礼拜佛骨舍利的佛教祖庭已初举规模,现在寺院活动中心区是唐宋时二十四院中心区,即真身院,真身院位于二十四院布局的中轴线最南端,依据《大乘殿记》分析,唐宋真身院主体建筑有大乘殿七间,殿前有真身宝塔,殿塔之间有御香亭,亭的东西有钟鼓楼,宝塔正南有山门殿,其真身院面积稍大于现有寺院。据法门镇群众回忆,1988年重建的山门(即寺院南大门,现有建

筑面积可能太小),应向南移动 50 米左右,现存清光绪年间铜佛殿(即下殿,又称罗汉殿)五间唐宋时不可能存在,原因是殿北檐墙距塔基仅不足 10 米,李茂贞曾绕塔基盖有 28 间阶舍,现有下殿与塔基之间是容纳不下的。原被拆掉的明清钟鼓楼(明成化八年铸造大铁钟现存寺院)正好位于大殿前,宝塔后的东西两侧,其与大殿宝塔距离相等,在大殿、宝塔、钟鼓楼之间的十字交叉点应是御香亭遗址。这种布局符合关中西部四合院建筑特点。这是笔者依据碑文对真身院建筑布局所作的推测,仅供参考。

1992 年,法门寺拆掉了清乾隆年间所建,光绪十年修缮(立有碑石记载)的大雄宝殿三间(东西配有耳房,实际共五间,《大乘殿记》碑就出自房基下),在原址上建造了仿唐建筑大雄宝殿七间,恢复了原大乘殿的规模,符合碑文所记“其制七间,九梁内赴,四廊外回,背高约有三丈(现大殿超出这个高度),栋宇深沉,大势严整,殆非他处可比。”原真身院(除宝塔是仿明塔外)其它建筑应参照碑文进行恢复,才可显示“大唐雄风”,还寺院本来面目。除此而外,现有寺院以外搞建筑,笔者的观点应该从唐代二十四院布局上去考虑,应在对唐二十四院布局研究上下功夫,参照全国名寺大刹的建筑布局。找出二十四院布局的证据来,才可进行逐步建设,一切盲目乱建,都将破坏寺院统一的仿唐建筑格局,给人以不伦不类的感觉,破坏寺院建筑的整体效果,对于法门寺院以后的发展将产生不良后果,没有什么益处可言。

① 《扶风县志》卷六《祠祀》法门寺条下记:“明宏治十八年邑人张杰《重修法门寺大乘殿碑》”。

② 《宝塔铭》:“有若此寺大圣真身宝塔者……风俗谓

之圣冢焉。”

- ③⑦ 《塔庙记》:“文皇迁寝殿而修花塔,冀拔群迷”。《感通录》:“(张德亮)素有信向,来寺礼拜,但见古基曾无上覆,奏教望云宫殿以盖塔基,下诏许之,因构塔上尊严相显。”《宝塔铭》:“贞观五年二月二十五日岳伯张德亮目睹神光,咸及物口,上章奏请,感动天有,敕以望云宫殿口施焉。”唐张仲素《佛骨碑》:“太宗特建寺宇,加之重塔。”
- ④ 《感通录》:“显庆五年,(唐高宗)……即给钱五千,绢五十匹,以充供养……敕使常侍王君德等送绢三千匹,令造朕等身阿育王像,条者修补故塔,仍以像在塔内……僧以旧材多杂朽故,遂总换以柏,编石为基,庄严轮奂,制置殊丽。”
- ⑤ 宋邵博《闻见后录》:法门寺“有古塔四层,座佛手指骨一节……塔下层有芙蕖,工制精妙,每芙蕖一叶上刻一施金钱人姓名,追数千人,宫女名为多。”
- ⑥ 《扶风县志》卷六《祠祀》(法门寺)旧有木塔四层,相传葬佛指骨。”
- ⑧ 碑现存寺院,全文曰:“寺名曾富布金田,塔宇从来梵夹传。可笑异宗困斗嘴,比乎吾道不同肩。世人朽骨埋黄壤,唯佛浮屠倚碧天。谷粟山炉煨勿坏,铁锤霜斧击尤坚。三千界内真无等,十九名中最有缘。百代王孙争供养,六朝天子递修鲜。能僧口膝罪随缺,或小低头果渐圆。三级风檐压鲁地,九盘轮相壮秦川。经书谈我释迦外,今古烦君说圣贤。大安二年中元日门人法浩上石,京兆晚进士朱景祐书,长安樊春刊。”
- ⑨ 罗西章《美阳岐阳城城考》、见《文博》1984 年 3 期。
- ⑩ 玉占奎《唐岐阳县治地望浅议》见《考古与文物》1988 年 2 期。
- ⑪ 《感通录》:“大业五年……此寺从废入京师宝昌寺,其塔故地仍为寺庄……武德二年……年岁既久,沮落略尽,寺在孤城之中,问其本起,乃云大业末年,四方贼起,诸乡在平原之上,无以自安,乃共筑此城,以防外寇。”
- ⑫ 《扶风县志》卷六《祠祀》:(法门寺)宋徽宗尝有赞,又手书皇帝佛国四字额於山门,正德二年重修,隆庆中木塔崩。”
- ⑬ 见陈景富《法门寺史略》136 页,第五章,第二节,北宋时期法门寺的法事活动与“皇帝佛国”辨。

(原载《文博》1996 年第 5 期)

僧肇法師著述研究綜述

黃 夏 年

僧肇是我國魏晉南北朝時期的著名佛教僧人和佛學家，俗姓張，^①出生于京兆（今陝西西安）一個貧苦的家庭，自幼就為人抄書謀生，在抄書生活中，廣覽群書，養成勤于思考，繕就寫作的本領，是一位自學成才的學者。僧肇早年學習老莊道家的學說，曾為老子《道德經》的玄幽匿測的哲理而嘆服，後來見到佛書《維摩經》，對書中所闡述的佛理深為感動，認為這才是自己所要追求的最完美的理想境界，于是乃棄老歸佛，剃度出家，“學善方等，兼通三藏”，20歲時已經在長安有了名聲，曾經折敗了城內滿腹經論的宿儒，橫掃了關外自負的英彥。以後他又到涼州跟隨著名的佛學大師鳩摩羅什學習佛教，深入鑽研佛教的空理，受到羅什的稱贊，譽為秦人“解空第一”，也是羅什門下著名的“八俊”之一。後秦弘始十六年（414年）逝世于長安，梁《高僧傳》說他“春秋三十有一矣”。僧肇雖然只活了31年，然而在他有生之年，充分顯示了自己的才幹。他撰寫了各種著疏經序等等，給人們留下了豐富寶貴的精神文化遺產，有的書已經成為中國佛教和中國古代哲學的經典，產生了深遠廣泛的影響。但是由于史料雜殘，多有乖舛，加之後人增漫，使當今學人對其著述難于辨認，爭論不已。本文綜述各家的成果如下。

據有關史料，署名僧肇的著述主要有以下十七種，下面分別叙之。

一、《般若無知論》 這是僧肇生前撰寫的第一篇學術論文。僧肇參加羅什的譯場活動後，對佛經的一些理論問題產生了疑問，于是他帶着這些問題請教了羅什老師。就在老師譯出《大品般若經》之後，他根據自己的體會，將心得撰成2000余字專文。全文以問答體的形式，論證解答了般若無相，實性性空之理，體系嚴謹，論述有力，經羅什讀後，受到極力稱贊，評價很高。此論對當時與後世佛教哲學影響甚大。

二、《不真空論》 這是繼《般若無知論》之後出現的第二篇學術論文，近2000字。全文從佛教真俗二諦的角度，闡述了有、無、真、不真等概念，意欲闡明妙有真空

或假有性空之理。

三、《物不遷論》 此為僧肇的第三篇學術論文，計1600字。文章雖短，意蘊却很深。全文從動靜關係入手，解釋了世間萬物變化流動為假名，實則不動靜住是真性的道理，強調“真則逆俗，順俗則違真”的認識。

四、《維摩經注》 據說406年羅什在長安逍遙園譯出新《維摩經》後，翌年僧肇便為此經作了註。^②實際上所謂“註”，實為僧肇在參加譯《維摩經》時，聽羅什師講經之後，作的詳細記錄，因以為註釋。現在流行的經註，題為僧肇所作，學者認為，“系糅合了(羅)什、(僧)肇、(道)生、(僧)睿、(道)融諸人之註而成。”^③

五、《維摩經序》 又名《註維摩詰經序》。全文800字，介紹了註《維摩經》的緣起，強調《維摩經》以智慧作為萬物之主，以六度為佛教道德之本，以慈悲心為接引眾生的手段，以不二法門作為言語論道最高宗旨之“不思議”的特點。

六、《長阿含經序》 全文800字。原經于弘始十五年(413)由罽賓沙門佛陀耶舍口誦，涼州僧人佛念譯成漢語，後秦道士道含記錄而成。僧肇曾參與了這一譯經工作，因之“略記時事”。序中介紹了“阿含”的源由，指出《長阿含經》之所以以“長”為名，是因為它記錄的都是一些長久過去的故事，開辟了分析修行的途徑，因此學習此經，即可把長期的迷惑消除，了曉佛法真諦。但學者認為，《阿含經》的分類，主要依據經文的長短而分。《長阿含經》之所以以“長”為目，是因為經中所收的佛經篇幅都比較長，故而得名。

七、《百論序》 全文700字。弘始六年(404)鳩摩羅什將鑽研多年，以為心要的《百論》譯出，并與壽星及懂佛理的僧人一起對此論作了討論，考校了正本。僧肇為之作序，旨在說明《百論》是通達聖人之心的要津，開佛法真諦之最重要的論述。其義理淵玄，統帥眾經之要旨，文旨婉約，已經達到無可挑剔的程度了。

八、《答劉遺民書》 共2600字。僧肇作《般若無知論》後，此論迅速在僧俗二界中流傳，產生了廣泛地影響。約在弘始十年(408)夏末，僧人竺道生回南方，在廬山將此論呈給隱士劉遺民看。^④劉遺民讀後，佩服地五體投地，感嘆地說，“不意方袍，復有平叔。”“方袍”，是指佛教僧人的袈裟，此處代指僧肇。“平叔”，是魏晉時名士何晏的別字。何晏曾撰《論語集解》等書，用玄學道家的理論來論證儒家的名教學說，在當時影響很大。劉遺民把僧肇比作何晏，認為沒想到一個出家人的文章，竟可以與名士何晏的著作相媲美。劉遺民還把此文推薦給廬山名僧慧遠法師，慧遠讀後，

也覺得主旨沉沉，表達了聖人佛陀的思想，文辭婉而有歸，因此殷勤披味，不能釋手。但是，劉遺民覺得還有一些問題弄不明白，致書僧肇求教，於是僧肇作書解答，進一步闡明般若無相的理論。

九、《鳩摩羅什法師誄》共1300字。系羅什于弘始十五年辭世後，僧肇悲痛法師西傾，於是撰作此文。

以上九本書是學者們一致公認信而有徵的屬於僧肇的著述，毋須多談。下面幾本署名僧肇的著述，現在學者對此有不同的看法。

一、《涅槃無名論》《僧肇傳》記載，鳩摩羅什逝世後，僧肇痛失師去，追悼永往，翹思彌厲。一天安成侯姚嵩向他請教有關涅槃的問題，於是僧肇撰作了此文。全文共8000字，以問答的形式，“十演九折”，即問者提出九種責難，辯者一一作十種回答，闡釋了涅槃的定義、理論、意義等問題，指出涅槃是佛教的最高境界，體現的是一種“寂寥虛曠”的精神，它變化微妙，沒有相狀，沒有踪跡，也不在輪回之中。人們對它不能從形式或名稱上去判斷，也不能夠去認識它。涅槃在虛空中永遠存在，失掉了它，也就失掉了真實的一面，得到了它，又暴露了自己的無知愚蠢。總之，這是一種非世俗之人可以瞭解或掌握的“智慧”。僧肇撰寫此文後，曾呈給後秦王姚興看，姚興讀後，備加贊賞，敕令繕寫，又頒給諸位太子、皇侄，因而流傳甚廣，受到世人注視。

一千多年來，人們一直把《涅槃無名論》看作是僧肇寫作的優秀文論，並且從沒有懷疑過它的真偽。但是，1938年以後，湯用彤先生對此文提出質疑，認為它不可能是僧肇所作，大概是南朝劉宋時人托名僧肇而作的。^⑤石峻先生也撰文作了進一步論證。他從文章的體裁、文筆、史實和思想幾個方面做了深入的研究，指出，該《論》的體裁不似是僧肇常用的方法。從時間上看，涅槃類經典和學說傳入中國是在421年法顯從印度回國後，譯出了《佛說大般涅槃經》而開始流行的，這時僧肇已經辭世好幾年了，在時間上是不吻合的。全《論》作為難方的思想是支道林的漸悟說，辯方的思想是竺道生的頓悟說，而頓悟說是在道生到江南以後再出現的，所以從內容上講，也不可能早出。^⑥此外，《大唐內典錄》曾說：

《涅槃無名九折十演論》，無名子。（今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。）

此處《無名論》為托言“有名”與“無名”之辯，因此“所謂‘無名子’即指此《論》”。若然

前人已有疑者。”^⑦

但是，日本學者橫超慧日反對湯用彤的說法。他在《〈涅槃無名論〉和它的背景》一文中，認為僧肇撰《涅槃無名論》雖是回答時人所問，但他無意參加當時的論爭。又因為此《論》是寫給國主姚興看的，故假托“有名”和“無名”，在體裁和筆法上不似採取以往的方法。就涅槃的概念而言，這是佛教最常用的一般概念。鳩摩羅什來華譯經前，涅槃的概念已經傳入中國，當時舊譯為“泥洹”、“泥曰”等，並分為“有余涅槃”和“無余涅槃”二種，僧肇就是持這二種看法。而且他在《維摩經註》中也多次談到“涅槃義”。僧肇在這裡只是將支道林的學說做了一些發揮，沒有與道生學說相對立的意思。因此把後人的想法套用到當時的具體人身上，自然也就不存在什麼頓悟和漸悟的說法。^⑧總之，“橫超慧日認為《涅槃無名論》是僧肇的作品，殆無疑義。”^⑨

現代學者呂澂則對《大唐內典錄》的說法作了另外的解釋和斷句。他說：

《涅槃無名九演十折論》。無名子，今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。

這裡的“無名子”為另一書名，“與《涅槃無名論》無關，舊刻本（宋本）就一直把前後兩書分列的。因之此《論》是否僧肇所作還可以研究。”^⑩

方立天則認為，“僧肇的涅槃思想與他的般若學的學歷有大相逕庭的地方，仍缺乏圓滿的說明。所以在目前情況下，暫且不把《涅槃無名論》和其它三論結合起來闡述僧肇的佛教哲學思想，似乎更有助於揭示其思想的本質特征。”^⑪而奧地利學者雷奔塔爾（W. Leibenthal）認為現存的《涅槃無名論》可能是在僧肇原作的殘篇上，經後人增益補綴而成的。今人徐梵澄和李潤生也持這種看法，認為“就史料來論證，自六朝以來，一切經目，皆以明載《涅槃無名論》是僧肇所作，其中間有疑難（如《大唐內典錄》有關‘詞力浮薄’的問題），橫超慧日與呂澂都已把它解決了，就本論的思想內容說……均與僧肇的般若思想相契合。”^⑫筆者認為，這種意見還是有道理的。既然與僧肇去世不遠的梁《高僧傳》曾明確記載了僧肇寫作《涅槃無名論》的事實，我們又沒有確鑿的證據可以推翻這個事實，那么就承認這個事實為好。當然，《高僧傳》里面也存在一些問題，不過它的基本史料還是可信的。至於有關義理思想的内容是否為僧肇所持，或為後人所添，在作了進一步分析之後，能夠辯明的。現階段不妨仍把它看作僧肇的主張而加以研究。

二、《上秦王表》 此為僧肇撰述了《涅槃無名論》後，給姚興上的一封表書。講述有關撰寫《涅槃無名論》的理由、原因等等。所以有人把它看作是《涅槃無名論》的前言。其主要內容已載入《僧肇傳》里。很可能有人將這部分內容專門提出來，獨立作為單篇看待。由於《涅槃無名論》有真偽問題，故此文也引起了不同的看法。

三、《宗本義》 全文 600 字。言空之旨趣，宗空為本之理。一般認為，南朝陳慧遠在編輯注疏僧肇的哲學論文集《肇論》時，曾提到此文的名字，但沒有錄出原文。直到唐元康重新註疏《肇論》時才將原文收入其內。又由於此文從內容和思想上與僧肇的其它文章明顯不同，再加上唐以前未見原文，因而被懷疑為偽作。石峻就指出，其思想體系偏重於虛無，與慧遠的本無思想接近，而這些觀點都是僧肇要批評的觀點，所以很可能是陳唐時期人撰述的。但是任繼愈認為“《宗本義》真偽難辨，但基本思想與僧肇的其它諸論並無矛盾。”“不論是否為僧肇本人所作，但思想體系是屬於僧肇的般若觀點。”^⑬

四、《丈六即真論》 原文已佚。南朝劉宋陸澄所撰的佛經目錄和隋朝法經編的《衆經目錄》都提到此文名。現已無法作出考證。

五、《金剛經注》 最早出現在陳隋之際的天台智顛的《金剛般若經疏》中的引文。以後趙宋楊圭編的《金剛經十七家註》中引僧肇的話十餘條，但與智顛的引語不完全一樣。現在日本編的《卍續藏經》里有《僧肇註金剛經》二卷。據撰“序”的日本僧人釋教雄稱，這是日本來華留學僧慈覺大師、釋圓珍於唐文宗開成年中（836—840）到中國求法後請回來的。但中國當代學者周叔迦先生考察了全文，指出十之七、八與天台智顛的《金剛經疏》完全相同，只是文字上比智顛的疏少三分之一，故懷疑是後人刪節天台疏而為之。史載鳩摩羅什曾經作過《金剛經註》，此《疏》不知是智顛在羅什所做的注之基礎上引伸，還是宋代人偽造的僧肇注，現也不可考了。^⑭

六、《梵網經序》 只見於《大唐內典錄》中提及。湯用彤認為此“經”中是否為羅什所譯，還無定論，故僧肇的序是否作出，也未可知。^⑮

七、《寶藏論》 全文萬餘字。分三品。第一品《廣照空品》，述衆生由真起妄之原由，認為衆人執其妄空，故其真妄有；第二品《離微體淨品》，闡色（物質）與心（精神）的關係。衆生離於色心，即得涅槃，色心融和謂之般若；第三品《本際虛玄品》，叙涅槃本來具有，在聖人身上不增，在凡人身上不減。衆生由無生有，再到三界，通達真一為萬物規律。此《論》在初唐以前的諸家經錄均不載，圓珍的目錄才開始記載。

趙宋鄭樵的《通志·藝文略》和《宋史·藝文志》時已經收入。據說僧肇作此《論》時，正是姚興要殺他的時候，他提出再給他 7 天的時間，并利用這 7 天時間著成此《論》。其最早出現在晚唐僧人玄沙師備《廣錄》一書中，後曾被道原《景德傳燈錄》引用。湯用彤考原書未發現此事的記載。并認為此《論》的出現與流行，應與禪宗有關係，或者就是出于禪宗人士之手。《論》中出現了“虛洞”、“太清”、“陰符”等許多道教術語，擬為“妄人取自當時流行禪宗及道教理論湊成，托名僧肇。”^⑩李潤生認為“（此《論》）徹頭徹尾是道家、道教的‘本體論’，從內容思想而言，與僧肇‘非有非空’的般若之學說可說是風馬牛不相及。”^⑪但是周叔迦認為，此《論》第一品述天台宗方便淨涅槃之義；第二品叙天台圓淨涅槃之義；第三品闡天台性淨涅槃之義。“然則天台之與三論，異派而同源于此（《論》）益顯矣。”^⑫

八、《老子注》 金趙秉文著的《道德經集結》引了據說是僧肇所著的“注”。湯用彤指出，此語“實為《寶藏論》中語”，故把它判為偽作。

從上可知，至今所知的以僧肇為名的著述共一七篇（本）。其中有九篇（本）被後人視為屬於僧肇所作；現還不能斷定的有三篇（本）；已經無法考出的有三篇（本）；被認為是偽作的有二篇（本）。為了便于瞭解，現將這些著述分類列出如下：

僧肇著述一覽表

序號	真 作	有爭議之作	現無考之作	偽 作
1	般若無知論	涅槃無名論	丈六即真論	寶藏論
2	不真空論	上秦王表	金剛經注	老子注
3	物不遷論	宗本義	梵網經序	
4	維摩經注			
5	維摩經序			
6	長阿含經序			
7	百 論 序			
8	答劉遺民書			
9	鳩摩羅什法師誄			

在上述僧肇的著述中，有論述、經註、序文、雜著等幾類。但最有影響的還是幾部有關佛教哲學的著述。這幾部著述在南朝陳代以前就已經廣為流傳，作為單行本而收

在南朝劉宋陸澄編纂的《法論》和梁《高僧傳》中。至南朝陳時，建鄴小招提寺僧人慧達將它們按《涅槃無名論》、《不真空論》、《般若無知論》、《物不遷論》的順序編纂成書，並加以注疏，取名為《肇論疏》行世。大概就在這時《肇論》的書名開始出現和形成。唐以後，《肇論》一書已經在僧俗二界有了更大的影響，成為中國佛教論著中的精品。唐僧元康撰的《肇論疏》中，按《宗本義》、《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》順序編成。這個順序既不同於《高僧傳》，也不同於慧達《肇論疏》。學者認為，它們所反映出來的差異，是牽涉到僧肇著述的真偽和他的思想歷程及哲學體系的構成等重大事實。^①現在，主要流行的《肇論》，則是唐本的順序，或與此相關的版本。

①湯用彤先生依據宋曉月的《注肇論序》，以僧肇俗姓張。見《漢魏兩晉南北朝佛教史》第233頁，中華書局，1983年版。

②《僧肇傳》載此事，但沒有作“注”的時間。此處依李潤生著《僧肇》第26—27頁。世界哲學家叢書，台灣東大圖書公司出版，1989年6月。又見《答劉遺民書》言“(羅)什法師以午年出《羅摩經》，貧道時預聽次。”

③《魏晉南北朝佛教史》第235頁。

④同上，第232頁。

⑤同上，第470—481頁。

⑥石峻《讀慧達〈肇論疏〉述所見》，載1944年國立北平圖書館《圖書季刊》新第5卷第1期第23—32頁。

⑦《漢魏兩晉南北朝佛教史》第481頁。

⑧塚本善隆編《僧肇研究》第190—199頁，日本法藏館，昭和三十年。

⑨《僧肇》第59頁。

⑩呂澂《中國佛學源流略講》第101頁，中華書局，1979年版。

⑪方立天《僧肇》，載《中國古代哲學家評傳》第二卷第389—390頁，齊魯書社，1980年。

⑫《僧肇》第61頁。

⑬《中國佛教史》第三卷第471—472頁，中國社會科學出版社，1985年。

⑭《周叔迦佛學論著集》(下)，第980—981頁，中華書局，1991年。

⑮《漢魏兩晉南北朝佛教史》第215—216頁。

⑯同上，第235頁。

⑰《僧肇》第42頁。

⑱《周叔迦佛學論著集》(下)，第1042頁。

⑲參見《僧肇》第31—38頁，101—102頁。

(原載《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》1997年第3期)