

國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



唐代小說中的長安寺院空間研究

The temples in Chang'an in Tang Dynasty novels

李昀蔚

Yun-Wei Lee

指導教授：康韻梅 博士

Advisor : Yun-Mei Kang, Ph.D.

中華民國 110 年 8 月

August, 2021

## 摘要



有別於過往聚焦在「長安寺院」的研究皆屬歷史考證的領域，本文以「唐代小說中的長安寺院」為題，目的是期望補足長安寺院在文學領域研究中的缺乏，並藉由唐代小說文本，探析長安寺院展現出的形象，以及所具有的社會功能與意義。首先，從長安寺院誕生的背景與分布情形觀之，都與當時皇室、高官「捨宅為寺」的現象密不可分。「捨宅為寺」的行動讓長安寺院分布與上層階級的居住特性相符，都集中於城內中部；此外，這也讓長安寺院散發強烈的政治氛圍與私人宅邸的性質，使得政教融涉、園林性質與作為書畫鑑賞空間等特色，皆可見於長安寺院。其次，進入唐代小說內，透過寺院空間與時人的互動關係，可以歸納出長安寺院主要具備活動、居止、收藏及庇護四種功能。「活動」除了包含與佛教相關的宗教活動外，還有占卜預言、遊賞休憩兩類；至於「居止」功能則說明寺院能提供來到長安的學子士人一個暫時居住或停留之所。最後，「收藏」及「庇護」皆來自長安寺院空間可供儲存物品、保護生命安全的特質，並讓讀者可以從中觀察到寺院在盛世與亂世之時，分別扮演什麼樣的角色。綜而言之，本文以唐代小說為對象，探析長安寺院在小說作品中展現的空間特性和功能，以及長安寺院空間與時人互動的樣貌。

**關鍵詞**：唐代小說、長安、寺院空間

## Abstract



Existing studies on Chang'an temples have mostly been categorized as historical research, whereas this study—entitled “Chang'an Temples Portrayed in Tang Dynasty Novels”—aimed to make up for the lack of literary research on Chang'an temples. The text of Tang dynasty novels was used in this study to explore the images displayed by the Chang'an temples as well as their social function and meaning. First, the origins and geographical distribution of Chang'an temples were found to closely reflect the phenomenon of the imperial family and high-ranking officials dedicating their residences as temples. The gesture of dedicating residences as temples rendered the geographical distribution of Chang'an temples compliant with the then residential characteristics of the upper class. That is, the majority of both temples and upper-class residences were located in the center of downtown Chang'an during the Tang dynasty. Chang'an temples thus exuded a strong political vibe and characteristics of private residences, contributed to the integration and exchange between politics and religion, manifested garden aesthetics, and constituted a space for appreciating calligraphy and paintings. Second, according to description of Tang dynasty novels about the interaction between the space of Chang'an temples and people during the Tang dynasty, Chang'an temples have four major functions: holding activities, providing accommodation, accommodating collections, and providing shelter. In addition to religious activities of Buddhism, other activities held at Chang'an temples include divination, prophecy, and entertainment. In terms of the accommodation function, temples served as temporary residences or resting spots for scholars and literati visiting Chang'an. Finally, Chang'an temples had enough space for storage (i.e., the function of accommodating collections) and safeguarding people's lives (i.e., the function of

providing shelter). These novels enable readers to observe the roles Chang'an temples played during the prosperous and turbulent times of the Tang dynasty. In summary, this study explored the spatial characteristics and functions of Chang'an temples as well as the interaction between the space of Chang'an temples and people during the Tang dynasty by reviewing the Tang dynasty novels.

**Keywords :** Tang Dynasty novels, Chang'an, Temples

## 謝辭



能順利完成這本論文，我最感謝的就是指導教授康韻梅老師。謝謝老師總是耐心地帶領著我，解決我在寫作時遇見的挫折與困難，並陪伴我走過這篇論文從無到有、從分散到組織為整體的過程。同時，也特別感謝口試委員陳翠英老師、楊明璋老師針對我的論述內容所給予的寶貴意見，使我能改正缺漏之處，讓這本論文更加完整與充實。

謝謝在我推甄研究所之前就一直幫助我的廷嘉與婉菁。謝謝柏言學長、平璋、博元、珮吟和昶融時常鼓勵著在時間壓力下倍感焦慮的我，並在每次聚會時提供我許多寫作論文的建議。謝謝文心在主顯節時與我分享可口的國王派，至今我仍相信今年能順利畢業的幸運，有一部分就是來自藏於派內的瓷偶。謝謝儼馨與李潔，和你們一起上課、分享心情的日子，是這三年來無比燦爛的回憶。

謝謝政大中文系。對我而言，「政大中文」絕不只是一个科系名稱、一段求學歷程，而是一處永遠都像「家」的地方。謝謝俊歲學長、子瑄學姊與浥雯學姊，從大學開始你們就是我的榜樣，謝謝你們總是帶給我許多溫暖，伴我走過這三年來生活的高低起伏。

最後，我想感謝我的父母。從小到大，我的人生志願轉過好幾個彎，但面對我的選擇，父母總是與我一起堅持著我的堅持。謝謝你們永遠都在旁為我加油打氣，謝謝你們的包容、理解與無微不至的照顧。

2013 年的清明，我初次到訪西安這座城。假期太短，歷史卻太長。短暫停留的兩日，對於這座十三朝古都而言或許連「認識」都稱不上，只能算是匆忙擦肩而過的一瞥。沒想到，八年後的自己，會在唐代小說中不停地找尋這座城市千年前的樣貌。

即便只選擇了一個朝代的一個側面，我終究無法將這座城讀盡、看盡與寫盡。

這些已經穿越的風景，有著這段日子努力前行的痕跡；那些尚未踏遍的路途，則將會是來日持續探求知識的動力。

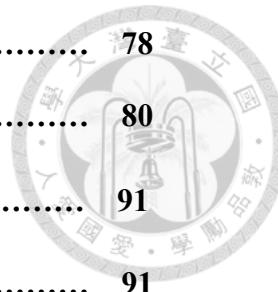
2021，在這個世界因疫情而被迫放慢腳步的一年，門外的世界似乎處處埋伏著威脅，何其有幸能擁有一段在門內安穩敲打鍵盤、與文學日夜相伴的時刻。回首來時路，那曾經的崎嶇顛簸，也終化為溫暖的光。



# 目 錄



<b>第一章、緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機 .....	1
第二節 文獻回顧.....	6
第三節 研究範圍、徑路與章節安排.....	11
<b>第二章、長安寺院空間的形成和特色.....</b>	<b>14</b>
第一節 長安寺院的地理分布 .....	14
第二節 從私人宅邸到公共寺院 .....	19
第三節 唐代小說中長安寺院空間的特色 .....	25
一、政教融涉的空間 .....	26
二、園林性質的空間 .....	31
三、書畫鑑賞的空間 .....	37
<b>第三章、唐代小說中作為活動與居止的長安寺院空間 .....</b>	<b>48</b>
第一節 活動：展現宗教與世俗生活之地.....	48
一、宗教活動的展演場所 .....	49
(一) 事僧積德 .....	49
(二) 參拜祈福.....	53
(三) 體驗神蹟.....	54
二、占卜預言的地點 .....	57
三、遊賞休憩的區域 .....	64
第二節 居止：士與僧暫時停留之所 .....	72
一、習業場域 .....	73
二、救濟處所 .....	75



三、待漏地點 .....	78
四、異僧居處 .....	80
<b>第四章、唐代小說中作為收藏與庇護的長安寺院空間.....</b>	<b>91</b>
第一節 奇珍異寶的收藏之地 .....	91
一、佛教聖物的保存 .....	93
二、奇寶異物的置放 .....	102
第二節 動盪時代的庇護之所 .....	105
一、人的保護 .....	106
二、物的安置 .....	110
<b>第五章、結論.....</b>	<b>115</b>
<b>附錄一：《唐兩京城坊考》所載之長安寺院與建寺緣由 .....</b>	<b>120</b>
<b>附錄二：長安寺院分布圖.....</b>	<b>128</b>
<b>徵引書目 .....</b>	<b>129</b>

# 第一章 緒論



## 第一節 研究動機

在今西安建都的朝代有十三個，共有四個城址：西周豐鎬，位於灊河兩岸；秦都咸陽，橫跨渭河南北；漢都長安位於渭河以南、龍首原以北；隋唐長安，位於渭河、龍首原以南，灞、滻河以西，灊、潏河以東，地處河流沿岸。<sup>1</sup>儘管城址位置有所差異，但仍舊彼此影響；如隋朝興建大興城時，面對的是範圍已顯得不夠開闊的漢長安城，因此才於飲水方便、開闊高爽的龍首原南側建立起這座「大興城」。<sup>2</sup>《唐六典》形容長安的位置：「南直終南山子午谷，北據渭水，東臨滻川，西次灊水。」<sup>3</sup>《舊唐書》則更詳盡地敘述長安城內部的空間組成：

隋開皇二年，自漢長安故城東南移二十里置新都，今京師是也。城東西十八里一百五十步，南北十五里一百七十五步。皇城在西北隅，謂之西內。正門曰承天，正殿曰太極。太極之後殿曰兩儀。內別殿、亭、觀三十五所。京師西有大明、興慶二宮，謂之三內。有東西兩市。都內，南北十四街，東西十一街。街分一百八坊。坊之廣長，皆三百餘步。皇城之南大街曰朱雀之街，東五十四坊，萬年縣領之。街西五十四坊，長安縣領之。京兆尹總其事。東內曰大明宮，在西內之東北，高宗龍朔二年置。<sup>4</sup>

當李唐成為這座城市的新主人後，承繼的不只是含有南北十四街與東西十一街所共同畫出的一百零八坊、東西兩市的城市規模與都市規劃，更在隋朝所建構的長

<sup>1</sup> 劉章璋：《唐代長安的居民生計與城市政策》（台北：文津出版社，2006年），頁32-33。

<sup>2</sup> 辛德勇：〈長安不是一天建成的〉，收錄於榮新江等著：《唐：中國歷史的黃金時代》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2021年），頁39。

<sup>3</sup> （唐）李隆基撰，李林甫注：《大唐六典》卷七（西安：三秦出版社，1991年），頁157。

<sup>4</sup> （後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997年）卷38，頁1394。

安城基礎上，於東北角興建大明宮。唐朝王室對於長安城的承繼，意味著串聯隋朝甚至由西周開始的歷史文化脈絡；李唐對於城內建物的營建與改易，則象徵對長安政治、文化、交通與宗教中心影響力的持續擴張，並以繁榮盛世逐步奠定長安作為帝國首都與國際第一大城的地位。

「是時四方儒士，多抱負典籍，雲會京師」<sup>5</sup>、「凡萬國之會，四夷之來，天下之道途，畢出於邦畿之內。」<sup>6</sup>兩段文字清晰呈現當時中國各地的儒士、域外各國之人紛紛匯集於長安的情景，這是外來人口的移入。從原本就居於長安城內之人觀之，可以發現從皇室、貴族與官僚等靠近權力核心的階級，到一般平民百姓，都是長安城內的居民；如此多樣的階級與身分共存於這座城市中，也成為長安有別於其他州縣的特質。居住人口的龐大，尤其是流動人口數量眾多、階級與民族組成複雜，給長安帶來了極為豐富的社會內容和人際關係，也為居住於此的人們帶來更為複雜的社會感受和心理體驗。<sup>7</sup>在這樣的背景下，各方之人的聚集開始在長安城內敷衍出眾多故事，並在士人筆下，被不斷描摹與重現。於是，在文備眾體的唐代小說中，<sup>8</sup>長安提供文人創作背景，同時也在文士多面向的書寫下擁有日益飽滿的形象。

面對如此豐碩的文獻內容，榮新江提出「長安學」一詞，反思長安是興盛的大唐帝國首都，敦煌是唐朝絲綢之路上的邊陲重鎮，由於特殊原因，敦煌藏經洞和石窟保留了豐富的文獻和圖像資料，引發一個多世紀以來的敦煌學研究熱潮；相對地，長安的資料雖不少於敦煌，但因材料分散，所以並未建立起像敦煌學那樣的「長安學」來。<sup>9</sup>在這樣的背景下，榮新江試圖以注意地理與人文的空間聯繫、從政治人物的住宅和宮室變遷重新審視政治及政治制度史、對長安進行不同社區

<sup>5</sup> (後晉)劉昫等撰：《舊唐書》卷 189，頁 4941。

<sup>6</sup> 柳宗元：〈館驛使壁記〉。(清)董誥等編：《全唐文》(台北：大通書局，1979 年)卷 580，頁 7441。

<sup>7</sup> 張同利：《長安與唐五代小說研究》(北京：人民出版社，2015 年)，頁 23。

<sup>8</sup> (宋)趙彥衛：《雲麓漫鈔》(北京：中華書局，1985 年)卷 8，頁 222。

<sup>9</sup> 榮新江：〈關於隨唐長安研究的幾點思考〉，收錄於氏著：《隨唐長安：性別、記憶及其他》(香港：三聯書店，2009 年)，頁 24-25。

的區分並分析研究，以及追索長安居民的宗教、信仰和神靈世界等四個研究視角串聯起各方研究長安的資料；<sup>10</sup>而這些切入點，也帶給筆者深刻的啟發。如何藉由長安城內多樣化的地理空間為小說注入歷史意涵？又該如何以小說來為空間增添文學性？這些問題是地理與人文空間聯繫的核心，亦是本文面對小說中的「長安」時，首要探究的問題。

除了這四項對長安城整體研究的大方向外，對於長安城內細部的空間組成，榮新江也特別關注寺院與道觀這類宗教神聖空間。他提到，長安是唐朝最輝煌的佛寺道觀所在，但豐富多彩的佛教、道教研究論著中，大多數是有關宗派和人物的研究，很少涉及他們所住或所學的寺院。<sup>11</sup>其中，在宗教神聖空間內，本文又特別聚焦於「寺院」之因，與它龐大的數量密切相關。《唐六典》記載：「凡天下寺，總五千三百五十八所。三千二百四十五所僧，二千一百一十三所尼。」<sup>12</sup>宋敏求於《長安志》內統計韋述的紀錄，敘述長安一百零八個城坊內，有僧寺六十四、尼寺二十七、道士觀十與女冠觀六；<sup>13</sup>唐武宗朝時入唐的日僧圓仁，則記錄「長安城裏坊內佛堂三百餘所。」<sup>14</sup>至於日本學者塚本善隆以《唐兩京城坊考》為基礎，考證唐代長安寺院應有一百零三所；<sup>15</sup>據李健超增訂的《唐兩京城坊考》的內容而言，共有一百四十八所寺院名稱出現於長安城內，其中包含數十所在隋唐時期陸續被廢的寺院空間，呈現長安城內的佛寺數量在不同的時間點，應當呈

<sup>10</sup> 榮新江談到在其所組織的《兩京新記》讀書班中強調以四個研究視角來探討長安的社會與文化：一、打破從北到南的長安文獻記載體系，注意地理、人文的空間聯繫。所謂「從北到南」，意即過往有關長安坊里的專書都是從北向南依次敘述，使得人們常常更多考慮南北坊里之間的關係，而忽視了與東西相鄰坊里的聯繫。因此，榮新江期望能藉由更多對東西坊里的關注與聯繫，讓唐代文學作品有生動的寫照。二、從政治人物的住宅和宮室的變遷，重新審視政治史和政治制度史。三、走向社會史，對於長安進行不同社區的區分並分析研究。四、找回《兩京新記》的故事，追索唐朝長安居民的宗教、信仰以及神靈世界。榮新江：《隨唐長安：性別、記憶及其他》（香港：三聯書店，2009年），頁25-28。

<sup>11</sup> 榮新江：〈關於隨唐長安研究的幾點思考〉，收錄於氏著：《隨唐長安：性別、記憶及其他》（香港：三聯書店，2009年），頁28。

<sup>12</sup> （唐）李林甫等撰、陳仲夫點校：《唐六典》（北京：中華書局，1992年），頁125。

<sup>13</sup> （宋）宋敏求：《長安志》（北京：中華書局，1991年），頁84。

<sup>14</sup> （唐）圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁178。

<sup>15</sup> （日）塚本善隆：《中國淨土教史研究》，《塚本善隆著作集》第四卷（東京：大東出版社，1975年），頁234。

現浮動的狀態。除此之外，還有許多近代學者仍持續考察長安的寺院數量，<sup>16</sup>儘管這些統計數字有些許差異，但共同點在於他們都清晰反映當時長安城內寺院林立的樣貌。如此密集且大量存在於長安的寺院，代表它們在當時勢必具有某些社會功能，才能長期佔據城內如此可觀的空間，並成為眾多唐代小說故事發生的場景。究竟長安寺院在當時社會中承載著哪些功能與意義？也成為本文透過小說與其他歷史文獻的輔助，所要尋找的解答。

本文以唐代小說中的「長安寺院」為研究對象，主要源於兩個動機。首先，期望能補足前人對「長安寺院」研究的不足之處。身為「四方之腹心，國家之根本」<sup>17</sup>的京師長安，聚居著皇室貴族、高官名士、各地學子、異域商人與緇徒等人；相較於其他州縣，長安擁有更複雜多樣的民族與階級，如此特性也深刻體現於流動在寺院內外之人的多元，並在作家的筆下化為小說中各式人物相遇的獨特背景。此外，首都的身分讓帝王的政令與態度，也最容易在長安體現。為數眾多的長安寺院除了展現帝王對佛法的提倡與推行外，同時也透露寺院勢必存有一定程度的功能性與社會意義，才會大量、密集且長存於這座城市內。因此，長安寺院提供穿梭其中的眾人哪些功能？又滿足世人哪些需求？是本文所關注第一個重點。

其次，既然聚焦在「唐代小說」中的長安寺院，文學與地理的連結及對話，自然是本文著力之處。這些在唐代小說中登場的長安寺院，皆實存於歷史中；對於這些已經被歸置到長安坊里中的靜態的地理標記，只有回到那些人物活動的進程中，纔會表現出小說類作品的創作者設置真實空間的匠心所在。<sup>18</sup>例如，由唐代小說中可見宣律師曾居於西明寺、僧伽大師曾居於薦福寺。若未將文學與歷史

<sup>16</sup> 如孫昌武統計在長安城及其近郊有一定規模的佛寺就有二百所以上，李芳民則羅列京兆一地共有一百六十六所寺院。孫昌武：〈唐長安佛寺考〉，《唐研究》，第2卷（北京：北京大學出版社，1996年），頁15。李芳民：《唐五代佛寺輯考》（北京：商務印書館，2006年），頁1-45。

<sup>17</sup> 韓愈：〈御史臺上論天旱人饑狀〉。（清）董誥等編：《全唐文》（台北：大通書局，1979年）卷549，頁7056。

<sup>18</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第9卷（2003年），頁87。

相連，寺院就看似僅為一般僧人的修行之地；然而，若將寺院的歷史背景帶入其中，便會發覺寺院背後還帶有著與皇權的密切關係。因此，相較於單獨爬梳文學或史地的脈絡，文學與地理的交融，往往讓閱讀擁有豐富的層次：藉由小說的建構，這些長安寺院能獲得更加多樣的形象；透過寺院的演變歷史與地理位置的分布，則能為小說情節添上更多的背景訊息。另外，寺院除了可見的空間範圍外，還能為人帶來精神性的力量，這項特質也同樣影響著小說人物，令寺院在小說中肩負物質和精神層面的意義，並以多樣的形式參與人物的生活。最終，藉由唐代小說輔以歷史、宗教文獻，這些長安寺院空間如何豐富讀者對小說情節的解讀，也是本文亟欲討論的重心。

綜而言之，本論文以唐代小說中的長安寺院空間為主題，探討長安寺院空間在當時社會具有的意義與功能，同時也在小說故事中利用長安寺院的歷史背景補充情節的意涵，讓這些在小說中出現且實存於現實的長安寺院，能不斷與時代背景和小說人物的生命經歷相互呼應與對話。



## 第二節 文獻回顧

對於唐代小說中的長安寺院研究，主要可以從「歷史性」與「文學性」兩個脈絡觀之。歷史性的研究以「長安寺院」為主，著重歷史文獻的考察，並將唐代小說視為支持歷史及考證的對象。另一方面，文學性的研究則聚焦於「唐代小說」上，呈現方式為研究者把文學性帶入對長安或長安寺院的討論中，同時分析寺院空間與文本的互動關係。在回顧前人文獻的過程中，本文也會依循這兩條路徑，梳理前人的研究成果。

### 一、歷史性研究

李芳民《唐五代佛寺輯考》與張弓《漢唐佛寺文化史》二本專著，論述視角皆涵括唐帝國境內所有寺院，只是李氏先以州縣分類，再羅列區域內各所寺院的文獻；張弓則以主題劃分，探析唐代寺院多樣化的社會功能。<sup>19</sup>同樣是研究佛寺的專書，龔國強選擇將目光聚焦於長安，《隨唐長安城佛寺研究》就分別從分布、形制布局與淵源影響來探討長安寺院的特色。<sup>20</sup>在論文方面，魏嚴堅的博士論文《唐代長安寺院之研究》由唐前寺院的發展與唐代佛教政策著手，分析長安寺院的分布特性，同時也梳理長安寺院內所舉行的各式社會活動。<sup>21</sup>孫昌武、辛德勇、榮新江與曹爾琴等學者皆曾以單篇論文對長安寺院做不同面向的分析。孫昌武在〈唐長安佛教寺考〉一文中，地毯式地羅列長安城內所有寺院的文獻資料，也論及寺院管理和佛寺的宗教、社會活動。<sup>22</sup>辛德勇於〈長安城寺院的分布與隋唐時期的佛教〉內，則歸納出隋唐時期長安寺院呈現西多東少且集中於城市中部地帶的特色。<sup>23</sup>榮新江除了聚焦於長安寺院之外，也將道觀納入討論範圍中，如〈隋

<sup>19</sup> 李芳民：《唐五代佛寺輯考》（北京：商務印書館，2006年）。張弓：《漢唐佛寺文化史》（北京：中國社會科學出版社，1997年）。

<sup>20</sup> 龔國強：《隨唐長安城佛寺研究》（北京：文物出版社，2006年）。

<sup>21</sup> 魏嚴堅：《唐代長安寺院之研究》（台北：中國文化大學史學研究所博士論文，2005年）。

<sup>22</sup> 孫昌武：〈唐長安佛教寺考〉，《唐研究》第2卷（北京：北京大學出版社，1996年），頁1-48。

<sup>23</sup> 辛德勇：〈長安城寺院的分布與隋唐時期的佛教〉，《文史知識》（1992年第6期），頁95-99。

唐長安的寺觀與環境〉以環境為切入點，透過布局、建築與自然景物來觀察當時寺觀的經營及特色。<sup>24</sup>許多長安寺觀之所以能擁有廣大的園林或存有與宗教無關的建物，實與長安大寺多為達官貴人捨宅為寺的背景密不可分，因此榮新江〈從王宅到寺觀——唐代長安公共空間的擴大與社會變遷〉一文特別探討隋唐時期捨宅的風氣，並說明這些長安城內的私宅成為公共寺院後，所具有的社會意涵。<sup>25</sup>與榮新江相似，曹爾琴也將道觀一同納入討論範圍中，並從寺院來源、地理分布與面積、僧道和財富、園林及建築、書法、繪畫等藝術空間切入，還論及著名緇流、黃冠與詩人和寺觀的互動情形，概略式地點出長安寺觀在空間性質與社會功能上的特色。<sup>26</sup>

在歷史範疇的研究中，小說作品不僅沒有被排除在外，反而經常被援引為佐證歷史的材料，成為襯托史實的文獻。如孫昌武在論述長安寺院的宗教活動時，便引用《杜陽雜編》對咸通十四年（873）迎佛骨的描寫，並讓小說中「時有軍卒，斷左臂於佛前」、「有僧以艾覆頂上，謂之煉頂」、「坊市豪家相為無遮齋大會」與「令小兒玉帶金額，白腳呵唱於其間」<sup>27</sup>等情景，成為韓愈〈論佛骨表〉中「直是年豐人樂，徇人之心，為京都士庶設詭異之觀、戲玩之具耳」<sup>28</sup>一語的補充。<sup>29</sup>此外，當孫昌武敘及寺院作為交際場所的功能時，將《因話錄》李林甫與蕭穎士「請於蕭君所居側僧舍一見」<sup>30</sup>一事，與《資治通鑑》「郭子儀入朝，魚朝恩邀之遊章敬寺」<sup>31</sup>並置，作為世人於長安寺院內交際互動的證明。<sup>32</sup>至於榮新江描述大

<sup>24</sup> 榮新江：〈隋唐長安的寺觀與環境〉，《唐研究》第 15 卷（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 3-22。

<sup>25</sup> 榮新江：〈從王宅到寺觀——唐代長安公共空間的擴大與社會變遷〉，氏著：《隋唐長安：性別、記憶及其他》（香港：三聯書店，2009 年），頁 115-148。

<sup>26</sup> 曹爾琴：〈唐長安的寺觀及有關的文化〉，《中國古都研究》第一輯，（杭州：浙江人民出版社，1985 年），頁 144-168。

<sup>27</sup> （唐）蘇鶚撰，王公偉點注：《杜陽雜編》，《中國文言小說百部經典》（北京：北京出版社，2000 年），頁 3574。

<sup>28</sup> （清）董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1983 年）卷 548，頁 7046。

<sup>29</sup> 孫昌武：〈唐長安佛教寺考〉，《唐研究》第 2 卷（北京：北京大學出版社，1996 年），頁 33。

<sup>30</sup> （唐）趙璘：《因話錄》（上海：上海古籍出版社，1957 年），頁 90。

<sup>31</sup> （宋）司馬光：《資治通鑑》（北京：中華書局，1956 年）卷 224，頁 720。

<sup>32</sup> 孫昌武：〈唐長安佛教寺考〉，《唐研究》第 2 卷（北京：北京大學出版社，1996 年），頁 38。

眾文化於寺院展演時，也將《南部新書》戊中所載：「長安戲場多集於慈恩，小者在青龍，其次薦福、永壽。」<sup>33</sup>一語，和《資治通鑑》記述萬壽公主於丈夫之弟鄭顥得危急時，竟在慈恩寺觀戲的事件相連，<sup>34</sup>呈現當時長安寺院作為提供京城大眾觀戲之所的功能。<sup>35</sup>因此，在歷史性的研究中，同時登場的唐代小說與史料，展現出研究者將小說文本視為支持歷史的證據，並與史書文字共同還原唐代長安寺院的功能及樣貌。

## 二、文學性研究

在文學性的研究中，關於「長安」與唐代小說的互動關係，已吸引許多學者的關心，如妹尾達彥、康韻梅、朱玉麒與車寶仁等，皆有相關的研究成果。妹尾達彥選擇以〈李娃傳〉為分析對象，論述小說中出現的坊里、凶肆、天門街和曲江等地的特色及意義，並以長安空間的視角檢視小說文本、以小說文本再現當時長安社會的樣貌。<sup>36</sup>康韻梅〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉一文聚焦討論長安城市空間對唐代小說敘事的參與，並歸納出長安空間「作為敘事的對象」與「敘事參與」二類特色，說明唐代小說中，經常可見長安空間被視為敘事對象描摹，亦可發覺小說以空間來具象化人物的身分、際遇、性格等特質，同時也在空間的移動中，隱含情節發展的線索及故事的書寫意涵。<sup>37</sup>朱玉麒採用「地理空間觀」的方式並扣緊長安「坊里空間」的主題，藉由對小說的觀察，分

<sup>33</sup> (宋)錢易撰，黃壽成點校：《南部新書》(北京：中華書局，2002年)，頁67。

<sup>34</sup> 「十一月，庚午，萬壽公主適起居郎鄭顥。顥，綱之孫，登進士第，為校書郎、右拾遺內供奉，以文雅著稱。」、「顥弟顥，嘗得危急，上遣使視之，還，問「公主何在？」曰：「在慈恩寺觀戲場。」上怒，歎曰：「我怪士大夫家不欲與我家為婚，良有以也！」亟命召公主入宮，立之階下，不之視。公主懼，涕泣謝罪。上責之曰：「豈有小郎病，不往省視，乃觀戲乎！」遣歸鄭氏。由是終上之世，貴戚皆兢兢守禮法，如山東衣冠之族。」(宋)司馬光：《資治通鑑》(北京：中華書局，1956年)卷248，頁8030。

<sup>35</sup> 榮新江：〈從王宅到寺觀——唐代長安公共空間的擴大與社會變遷〉，氏著：《隋唐長安：性別、記憶及其他》(香港：三聯書店，2009年)，頁135-136。

<sup>36</sup> 妹尾達彥：〈唐代後期的長安與傳奇小說——以《李娃傳》的分析為中心〉，劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史(六朝隋唐卷)》(上海：上海古籍出版社，1995年)，頁509-553。

<sup>37</sup> 康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學報》第32期(2011年3月)，頁1-34。

析坊里街市的空間在情節推動中所扮演的角色，以及坊里名稱背後所蘊含的意義。

<sup>38</sup> 車寶仁認為長安城的繁榮對唐代小說的發展帶來直接影響，像是文人的狎妓生活刺激愛情小說的繁榮、長安任俠風氣也促進了豪俠小說的發展。<sup>39</sup> 至於學位論文則有文美英《唐人小說中的長安——以傳奇為主》一篇，不過文章仍以較多篇幅梳理長安城的歷史背景，關於小說的討論僅限於少數名作。<sup>40</sup>

張同利也長期關注「長安與唐代小說」這個主題，他在博士論文《長安與唐小說》中提出「長安小說」一詞，定義為「以長安為背景或主要背景的唐五代小說作品。」同時，張氏也提出「都城里坊空間」、「政治中心場景」和「都城歷史記憶」三點是長安小說的代表特色。<sup>41</sup> 2015年，張同利出版《長安與唐五代小說研究》專書，在其博士論文的基礎上，針對唐代小說反映的長安政治、生活、神異與歷史記憶等面向做進一步的分析及梳理。<sup>42</sup> 單篇論文方面，由〈「長安小說」的命運主題及其文化內涵〉一文可見張同利特別聚焦於「長安小說」中對士人命運的關懷，並為此類作品歸納出「預言→應驗」的命定過程。<sup>43</sup> 至於2016年發表的〈唐五代「長安小說」芻議〉一文，<sup>44</sup> 張同利則集中梳理「長安小說」的脈絡，並再次強調「長安小說」的定義及特色。儘管張同利討論的文本內容已相當可觀，然而在這些著作中，張同利並未統整與分析長安城內的寺院空間，而是讓這些寺院分散在對居民遊觀、神迹仙蹤與奇人異術等章節的討論中。因此，在長安與唐代小說的文學性研究領域內，進一步針對「長安寺院」空間的探究，似乎是一條尚待開闢的路徑。

<sup>38</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第9卷（北京：北京大學出版社，2003年），頁85-128。

<sup>39</sup> 車寶仁：〈唐長安城的昌盛與傳奇小說的繁榮〉，《唐都學刊》第23卷第5期（2007年9月），頁11-16。

<sup>40</sup> 文美英：《唐人小說中的長安——以傳奇為主》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，1996年）。

<sup>41</sup> 張同利：《長安與唐小說》（天津：南開大學中國語言研究所博士論文，2009年）。

<sup>42</sup> 張同利：《長安與唐五代小說研究》（北京：人民出版社，2015年）。

<sup>43</sup> 張同利：〈「長安小說」的命運主題及其文化內涵〉，《河南師範大學學報（社會科學版）》，2010年第5期，頁194-197。

<sup>44</sup> 張同利：〈唐五代「長安小說」芻議〉，《殷都學刊》（2016年第2期），頁56-63。

確實，面對著力探討「寺院」的文學性研究，雖早已有學者投入其中，但是眾人關懷的寺院往往不只限於長安；對於寺院的社會功能或文學意義的討論，也多集中於特定類別。如陳藝方《唐人小說裡的佛教寺院——以信眾的宗教生活為中心》將視野拓展至整個帝國版圖，並關注唐朝寺院內所舉行的各類佛事與廣植福田、利養眾生等宗教活動。<sup>45</sup>李豔茹《唐代小說呈現的佛教寺院社會生活圖景》則同樣扣緊「生活」這個主題，只是討論類別除了宗教活動之外，還加入世俗生活的篇章；不過在這本專書中，主要見到的是生活類型的歸類，鮮少探討寺院於小說文本中的意涵。<sup>46</sup>最後，熊明在〈略論唐人情戀小說中的寺廟意象〉一文中，將討論的小說類別限定於「情戀小說」，並把寺院的公共性視為情戀小說生產的現實基礎，同時剖析長安佛寺在唐代小說中，具有暗示人物身分、作為主要空間場景與連結情節的重要功能。<sup>47</sup>

綜合歷史及文學性研究一同觀之，可以發覺長安城與唐代小說之間的聯繫已有許多研究者關注，然而對於城內數量可觀且頻繁於小說中登場的寺院，則仍以歷史性研究為主；少數以唐代小說中的寺院為題之文章，位於長安的寺院僅佔其中的一小部分，且研究者的目光多停留在寺院空間供給世人的宗教與世俗生活或是扣緊特定類型的小說，而非全面性的觀照。因此，本文在前人研究的基礎上，期望能填補長安寺院在文學性研究中的空白，並從中展現出長安寺院有別於其他州縣佛寺的特殊性。另一方面，在討論寺院的功能時，也將以許多學者關注的「生活」層面為基礎延伸出更多的性質與功能，並嘗試還原長安寺院與時人生活互動的樣貌。

<sup>45</sup> 陳藝方：《唐人小說裡的佛教寺院——以信眾的宗教生活為中心》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2011年）。

<sup>46</sup> 李豔茹：《唐代小說呈現的佛教寺院社會生活圖景》（香港：香港大學饒宗頤學術館，2011年）。

<sup>47</sup> 熊明：〈略論唐人情戀小說中的寺廟意象〉，《中南大學學報（社會科學版）》第19卷第4期（2013年8月），頁165-171。

### 第三節 研究範圍、徑路與章節安排



本文以《太平廣記》收錄的唐代小說為基礎，探討長安寺院空間在小說家筆下展現的特色及功能；同時，亦延伸研究範圍，將《舊唐書》、《新唐書》、《歷代名畫記》與僧傳等文獻納入文本討論的脈絡中，作為分析小說內容的材料。在徵引唐代小說時，本文以今人整理之點校本為依據；若點校本未收或無點校本，則以中華書局出版之《太平廣記》為底本，並於註腳標明卷次。

面對唐代小說中數量可觀的長安寺院空間，本文首先從地理位置與歷史背景切入，嘗試梳理這些實存於長安的寺院場景，究竟隱含著哪些時代與空間特性。緊接著，從歷史脈絡進入唐代小說中，可以見到眾多小說文本對長安寺院環境的刻畫，因此本文也從中探討文學家如何描寫長安寺院空間的組成及特色；而這些小說作品所塑造的長安寺院空間，有許多特質也和寺院的歷史發展密切相關。最後，本文從地理位置分布、建寺緣由與空間特色等寺院背景、環境的靜態書寫，開始轉向「人」與「長安寺院空間」交流的動態性，並在長安寺院與不同階級、民族之人互動的過程中，掘發這些寺院在唐代小說中展現的各式功能。以爬梳歷史背景為起點，再踏入唐代小說的故事情節中，本文採取這樣的研究徑路，將史料與唐代小說所形塑的寺院空間相照，逐步探析長安寺院在小說的敘寫中表現出哪些功能，並輔以繪畫及建築等相關文獻記載，嘗試探索更多長安寺院在唐代小說中所具有的意涵。

章節安排的部分，本論文共分為五章，章節安排與各章要旨如下：

第一章〈緒論〉：主要說明研究動機、問題意識、研究範圍與徑路，並概述長安寺院的歷史脈絡、特色與梳理前人研究成果。

第二章〈長安寺院空間的形成和特色〉：本章將從寺院在長安城內的地理位置著手，討論長安寺院在城內的分布狀態，以及背後所呈現的社會意義。接著，第二節將聚焦於長安寺院的成立緣由，並特別討論「捨宅為寺」這個大量發生於長安城的事件，同時觀察當時捨宅風氣所具有的社會意涵。最後，將開始探析唐

代小說的文本內容，以及小說對寺院空間的再現。在唐代小說中，可以觀察到寺院經常被營造為政教融涉、園林性質與書畫鑑賞的空間；同時，在不同性質的空間裡，讀者也能見到當時的寺院環境與寺內藝術作品的輪廓，並以此為線索，展現當時長安寺院所擁有的豐富形象。

第三章〈唐代小說中作為活動與居止的長安寺院空間〉：本章主要探討長安寺院發揮「活動」與「居止」地點的空間特性時，與前來寺院之人的互動關係。首先，在活動方面，又可細分為宗教參與、占卜預言與遊賞休憩三類。在這些類型中，可見上至皇帝、下至平民乞丐等社會各階層，都能穿梭於寺院內外參拜祈福、遊賞玩樂的景象，亦會發現徬徨於仕途的文人士子前往長安寺院尋求人生解答的身影。其次，在寺院「居止」功能的展現上，身為唐朝首都、世界大城的長安，為寺院帶來許多任官士人、應考舉子還有前來求法的異域僧人，而廣闊的長安大寺便成為供給居所的重要空間。當然，寺院的宗教本質絕對是不可忽略的部分，因此對於貧病之人的救濟，也是本章第二節討論的重點之一。最後，在寺院「活動」與「居止」的功能上，本文想更進一步討論的是在小說文本中，這些長安寺院究竟如何與小說人物互動，以及這些寺院本身的歷史意涵，又可以為小說添上哪些訊息。

第四章〈唐代小說中作為收藏與庇護的長安寺院空間〉：本章將重點置於長安寺院「收藏」及「庇護」兩項功能之上。在唐代小說中，可見佛骨、佛牙與眾多舍利曾在長安寺院登場，如此情景也與寺院的佛教性質緊扣，佛寺也理所當然為佛教聖物的存放地點。另一方面，異域人士與中土的交流，亦帶來許多價值不斐的奇珍異寶，此時長安寺院經常扮演一個中轉站，成為這些寶物從「不識」到被「識」的過度。在「庇護」的層面上，則與「長安」一地作為政治中樞的背景相關。既然為國家權力中心，敏銳體察時局的變動也是長安的重要特質之一；此時，寺院相對獨立的特質，便成為時局混亂下保護人與物的絕佳空間，並讓故事人物或特定物品能於寺院內迎來命運轉折，繼續延伸生命及價值。

第五章〈結論〉：總結本文對於唐代小說中長安寺院的討論，並說明往後能繼續開展的研究面向。



## 第二章 長安寺院空間的形成和特色



佛教寺院作為一個宗教活動空間，它的神祕感以及由宗教宣傳而深入於民眾心理的神靈崇敬與信仰，自然也就成了孕育靈怪故事最適宜的場所。<sup>1</sup>當然，長安寺院也具備這項特色，所以經常於唐代小說中出現，參與情節和敘事的發展。不過，聚焦在小說內的長安寺院之前，這些真實存在於歷史的寺院空間究竟如何形成，又具有什麼樣的歷史背景與樣貌，是閱讀小說時不可迴避的問題。因此，透過眾多文獻的記載，本章將先從長安寺院的分布情形出發，以此窺探當時長安的社會思想與城市特色。其次，在第二節，本文進一步聚焦於長安寺院「如何誕生」的問題，特別是密集且大量發生在長安的「捨宅為寺」行動。此種「捨宅」行為不僅是長安眾多寺院的來源，也深刻反映隋唐時期長安許多私人宅院轉變為公共寺院的軌跡。最後，第三節的討論開始進入唐代小說內部，並探析唐代小說如何呈現長安寺院空間的性質，以及作家如何利用文學將寺院空間意涵變得更加悠遠及豐富。

### 第一節 長安寺院的地理分布

在唐代小說中，時常可見長安寺院於故事中登場。它們不單只是作為陪襯的背景，而是往往在演變進程與地理分布上隱含著當時的社會特色。當這些寺院被置於小說脈絡解讀時，這些歷史背景、社會特色也與作家的文學之筆相互連結，並共同重現當時長安寺院所營造的空間特色與氛圍。

長安寺院數量超過百所，捨宅為寺只是當時寺院誕生的一種類型。這些佛寺在長安城內並非平均分布於每一坊中，而是隨著人口分佈、社會階級與地理區位等因素產生疏密之別。換言之，寺院在長安各坊里的多寡，可以被視為當時社會

<sup>1</sup> 李芳民：〈故事的來源、場景與意味——唐人小說中佛寺的藝術功能與文化蘊涵〉，氏著：《唐五代佛寺輯考》（北京：商務印書館，2006年），頁407。

型態的具象化。當然，長安寺院是陸續興建的，有些在一定時期則已毀廢，並不是一時併存，<sup>2</sup>但仍可藉由文獻記錄觀察長安寺院的分布狀態與背後蘊藏的社會意涵。

據《增訂唐兩京城坊考》所載，以長安中軸線朱雀大街為界，街東寺院約有五十四所，街西約有九十二所，這些數量亦包含在隋唐時期被廢棄的佛寺。<sup>3</sup>由此可見，街西寺院數量多於街東是隋唐時期長安寺院的主要分布型態；若再聚焦於立寺背景的描述上，便可從中發現眾多隋朝高官的蹤跡，如安業坊資善尼寺為隋朝蘭陵公主捨宅而立、太平坊溫國寺是隋太保、薛國公長孫覽妻鄭氏捨宅所建，至於興化坊的空觀寺則為隋代駙馬都尉元孝矩捨宅而成，<sup>4</sup>如此曾為隋代私人宅邸後又轉變為寺院之例，於街西約有二十六所。雖然有些舊宅至唐朝才被正式立寺，但仍可以發覺街西在隋朝應是高官聚居之地，這與唐朝後長安城內「東貴西富」的分佈特色有顯著之別。<sup>5</sup>此外，隋朝皇室貴族亦經常於街西城坊內立寺求福，像是豐樂坊的法界尼寺為文獻皇后為尼華暉與令容所立、延壽坊懿德寺是隋刑部尚書萬安公李圓通所建，位於崇賢坊的大覺寺則是隋文帝為醫人周子臻營造祈福。<sup>6</sup>其中，捨宅為寺是祈求福報功德的一種展現，貴族立寺以求福的地點也時常位於他人舊宅，<sup>7</sup>兩者的關係其實相當緊密。不過，無論是透過宅邸主人的捨宅，抑或其他貴族、士人立寺祈福的行動，皆展現隋朝眾多高官居於長安街西的景象。若將街西的情形與街東相對照，會發現街東僅有隋煬帝、吏部尚書裴弘齊、禮部尚書張頻、薛國公長孫覽與大司馬竇毅五位隋朝皇族貴胄的舊宅後來發展為寺院，

<sup>2</sup> 孫昌武：〈唐長安佛寺考〉，《唐研究》第二卷（1996年），頁2。

<sup>3</sup> 關於《增訂唐兩京城坊考》中記載的長安寺院數量與建寺緣由請詳見附錄一。

<sup>4</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁169、174、178。

<sup>5</sup> 在唐朝，長安城內「以東西市為中心，街東居民以貴族、官僚為主，相對安定；街西則居民成分複雜而人口眾多，市場也相對富庶繁華。因此，從種體上來形容外郭城市的分別，可以用「東貴西富」來進行概括。朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷（2003年），頁96。

<sup>6</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁169、199、213。

<sup>7</sup> 如布政坊濟法寺：「隋開皇二年沙門法藏所立。地本梁村之佛堂及隋武候將軍韋和業宅。」、長壽坊永泰寺「本梁太尉、吳王蕭岑宅，隋開皇四年，帝為沙門曇延立為延興寺。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁194、238。

<sup>8</sup>更僅有八間寺院是隋朝貴族為祈福而立。<sup>9</sup>由此可見，街西高官王宅與寺院應較街東密集許多，同時從帝王較常選擇在街西立寺的情形觀之，或許可以將這樣的狀況放入中國傳統「以西為貴」的脈絡下理解。

隋朝時期，在宇文愷的規劃建造下，長安城是左右對稱的棋盤格結構，皇宮也被至於中軸線上。自古以來，中國便流行著「以西為貴」的思想，華夏古人長期存在著「西南」方最為神聖的態度，<sup>10</sup>如漢代未央宮、建章宮都位於長安城西南角，以西南為正位，是當時宗法禮制和風俗習慣的體現，又是祭祀觀念的反映，也與西南地勢較高有關。<sup>11</sup>到了隋代，當城市整體為左右對稱的格局時，「以西為尊」的傳統概念便開始影響土人居住地的選擇。像是尚書左僕射、齊國公高熲是當時被隋文帝任命為創造新都的主要官員之一，<sup>12</sup>之後他將自宅建立於街西的義寧坊並於開皇三年捨宅為化度寺。高熲居於街西的選擇，很大程度上具有強烈標誌性意義，<sup>13</sup>凸顯當時以西為貴的想法仍為社會主流。

然而，來到唐代，儘管傳統以西南為神聖之地的觀念仍在，<sup>14</sup>但情況開始有所轉變。儘管街西寺院總數仍高於街東，但原為王公貴族舊宅的寺院只有崇德坊報恩寺、修德坊興福寺、安定坊千福寺與居德坊奉恩寺四所，<sup>15</sup>由皇族為求福而立寺、更名的寺院則約有六間。<sup>16</sup>相較之下，唐中宗、唐睿宗、高力士、長孫無

<sup>8</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁47、109、130、134、151。

<sup>9</sup> 此八所寺院分別為：大興善寺、資敬尼寺、陽化寺、崇濟寺、普耀寺、清禪寺、趙景公寺與淨影寺，其中普耀寺在開元二年被廢。(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁52、62、87、106、141、142、150、164。

<sup>10</sup> 黃志宏：《城市居住區空間結構模式的演變》(北京：社會科學文獻出版社，2006年)，頁163。

<sup>11</sup> 曹勝高：《漢賦與漢代制度：以都城、校猎、禮儀為例》(北京：北京大學出版社，2006年)，頁81。

<sup>12</sup> 《隋書》卷一載：「仍詔左僕射 高熲、將作大匠劉龍、鉅鹿郡公賀妻子幹、太府少卿高龍叉等創造新都。」(唐)魏徵：《隋書》(台北：鼎文書局，1975年)卷1，頁18。

<sup>13</sup> 辛德勇：〈長安不是一天建成的〉，收錄於榮新江等著：《唐：中國歷史的黃金時代》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2021年)，頁46。

<sup>14</sup> 晚唐張敦所撰《新集吉凶書儀》中有載：「女家鋪設帳儀凡成禮須於宅上西南角吉地安帳」一語，表現出「以西南為貴」的思想仍影響著當時的社會。趙和平：〈晚唐五代時的三種吉凶書儀寫卷研究〉，收錄於周一良、趙和平：《唐五代書儀研究》(北京：中國社會科學出版社，1996年)，頁200。

<sup>15</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁181、185、218、249。

<sup>16</sup> 此七所寺院分別為：頒政坊龍興寺、光德坊慈悲寺、延康坊西明寺、長壽坊大法寺、長壽坊崇義寺、嘉會坊靈安寺。(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁191、203、207、

忌、虢國夫人楊氏、王縉等皇親貴族皆選擇將宅院建於街東並捨宅為寺，皇室於街東特意立寺祈福的寺院則約有九所。對於隋代已興建的寺院，唐朝仍延續著這些宗教空間的運作，因此街西在貴族捨宅與寺院總數上始終高於街東；但是由唐時才透過貴族捨宅、建立的寺院分布觀之，則大抵可見街東較街西為多的情形。

針對這樣的差異，妹尾達彥分析：

70%的寺院位於街西，官員宅邸約80%位於街東。寺院大都位於街西的理由，可以考慮是由於寺院的大半都建立於隋唐初期，隋大興城建城時，街西地區深蒙都市水利之惠，又便於與西域各城市直接往來，城內居民大都願意住在街西的緣故。而另一方面，官員邸宅集中於街東的理由是，以大明宮的重修（662）與興慶宮的建築（714）為契機，從街東的東市周圍到大明宮以南的諸坊對官員來說，成為上朝和生活都很方便的區域。

17

這些皇族土人由街西向街東的轉移，與龍朔二年（662）大明宮、開元二年（714）興慶宮在城郭東北的相繼啟用密不可分，這讓長安東城逐漸形成官僚街，另一邊以西市為中心形成庶民文化圈。<sup>17</sup>此外，至玄宗朝，他開始將皇子集中居於長安東北角的「十王宅」中，以防諸子相互勾結、涉入政治過深。<sup>18</sup>從中可見，在唐朝長安城內的權力中樞由位在中軸線上的皇城轉向東北方的大明、興慶二宮，如此改變也牽動著世人原先對空間「以西為貴」認知。皇室貴族捨宅為寺的記載，於此不單只是象徵當時上層階級對佛教的投入，更可從這類型長安寺院的分布，觀察隋唐二朝街東與街西居住型態的轉換與差異。

長安寺院分布除了東西兩邊的差別外，南北亦有疏密之分。綜觀《唐兩京城

---

238。

<sup>17</sup> 妹尾達彥：〈韋述的《兩京新記》與八世紀前頁的長安〉，《唐研究》第九卷（2003年），頁20。

<sup>18</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷（2003年），頁96。

<sup>19</sup> 《舊唐書》有載：「先天之後，皇子幼則居內，東封年，以漸成長，乃於安國寺東附苑城同為大宅，分院居，為十王宅。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》卷107，頁3271。



坊考》，可以發覺隋唐時期共有四十個坊里內無法見到寺院的蹤影；<sup>20</sup>而這四十個坊里，又特別集中於長安城的南四行，如此分布也扣合著長安城「自興善寺以南四坊，東西盡郭，雖時有居者，烟火不接，耕墾種植，阡陌相連」的「南虛北實」特點。<sup>21</sup>由於居住人口稀少，崇敬佛法之人也較少，立寺的需求自然也較低；然而，其中的例外出現在晉昌坊，它雖然也屬於長安南四行的坊里之一，但卻擁有慈恩、楚國與淨住三寺。慈恩寺為唐高宗為文德皇后所立、楚國寺是唐高祖為他的第五子營造以追福，至於淨住寺則為隋朝吏部尚書裴弘齊之宅，<sup>22</sup>三所寺院皆與皇室及任官士人密切相關，成為南四行的坊里中極少數擁有多間寺院之地。若從長安城整體觀之，存有最多寺院蹤跡的坊里為街西的布政坊與崇賢坊。雖明法寺、道覺寺及鎮國大般若寺於隋唐時期被廢，但布政坊中仍擁有善果、法海、濟法、明覺尼與等四寺；<sup>23</sup>崇賢坊扣除被廢的緣覺、融覺與賢覺三寺，於唐時還存有海覺、大覺、法明尼及崇業尼等四寺；<sup>24</sup>至於醴泉、懷德二坊，也分別有四所寺院於其中。<sup>25</sup>這些坊里皆位於長安城西，布政坊位於皇城及西市之間，醴泉坊則與布政、西市相鄰，懷德坊亦與西市緊鄰，由此可見長安城西北在當時應該是人口較為密集的區域，從布政坊內「波斯胡寺」的存在亦可推知此區域有不少胡人聚居的景象。<sup>26</sup>至於崇賢坊，雖相對離皇城與西市較遠，但仍可見到隋淮南公元偉、合州刺史崔鳳曾居於此的記載，特別是長安富商王道賓將崇賢坊的宅第立為法明尼寺的敘述，<sup>27</sup>也再次凸顯隋朝開始寺院多半集中於街西，或許和王公

<sup>20</sup> 此四十個坊里分別為：興道、蘭陵、保寧、安義、務本、長興、安善、大業、昌樂、安德、親仁、永崇、通善、通濟、升平、修政、永嘉、靖恭、善和、通化、崇業、永達、道德、光行、延祚、懷貞、豐安、昌明、安樂、輔興、大通、大安、通軌、歸義、昭行、修真、豐邑、待賢、永和與常安。

<sup>21</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷（2003年），頁98。

<sup>22</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁108、109。

<sup>23</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁194-195。

<sup>24</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁213。

<sup>25</sup> 醴泉坊有：妙勝尼、醴泉、光寶、救度四寺。懷德坊有：羅漢、辨才、慧日、弘光四寺。(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁227-230、251-252。

<sup>26</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁195。

<sup>27</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁213。

貴族對居所的選擇、崇佛的風尚，以及街西富饒的狀況息息相關。

長安城內寺院，大抵呈現「西多東少」、「北多南少」的分布型態。在隋朝，於大致左右對稱的長安城內，「以西為貴」的傳統觀念仍深深影響著皇族高官居住地點的選擇，同時搭配著社會崇信佛法的風潮，令建寺、捨宅皆集中於長安街西。由隋至唐，這些寺院並未因朝代更替而消失，而是仍延續著它們的宗教與社會功能，所以唐時依然維持街西佛寺數量較多的狀態，但同樣從皇族士人捨宅立寺的記載中，可以察覺上層階級居所逐漸向街東移動的趨勢。至於寺院多集中於長安城北方，主要因為鄰近皇城與兩市，中土及異域人口都相當眾多；相較之下，長安城南四坊內人煙稀少，對於供奉參拜的需求自然較低，也讓南邊眾多坊里內較難見到寺院的蹤跡。因此，由長安寺院的分布可以發覺，在分布疏密、多寡的比較背後，實則與「人」在當時的生活型態及社會風尚密切相繫。

## 第二節 從私人宅邸到公共寺院

自東漢佛教傳入中土後，佛寺逐漸於中土遍地開花。有些佛寺是匯集建材後，由平地築城各式建物；有些寺院則透過世人的「捨宅」直接成為宣揚佛法的空間，如東漢沈戎乃因「國難既夷，掛冠遠遁，舍故宅為佛寺，棄封侯如脫屣」，<sup>28</sup>可見「捨宅」的行動在東漢早已有之。

「捨宅」意即帝王、皇族，以及達官貴人捐出自己的宅院改建為佛寺；這些宅院大多已有園林或園林化的環境，成為寺院後便自然成為佛寺園林。<sup>29</sup>至魏晉南北朝時，捨宅為寺的行動並未因戰亂而暫止，反倒更加蓬勃興盛，如《魏書·釋老志》：「未幾，天下喪亂，加以河陰之酷，朝士死者，其家多捨居宅，以施僧尼，京邑第舍，略為寺矣。」<sup>30</sup>、《梁書·何敬容傳》：「至敬容又捨宅東為伽藍，

<sup>28</sup> (南朝宋)宋文帝：〈追封東漢沈戎為述善侯詔〉，(清)嚴可均輯：《全宋文》(北京：商務印書館，1999年)，頁21。

<sup>29</sup> 王力堅：《魏晉南北朝文學跨域研究》(台北：元華文創，2018年)，頁207。

<sup>30</sup> (北齊)魏收撰：《魏書》(台北：鼎文書局，1975年)卷114，頁3047。

趨勢者因助財造構，敬容並不拒，故此寺堂宇校飾，頗為宏麗，時輕薄者因呼為『眾造寺』焉」<sup>31</sup>等記載，以及《洛陽伽藍記》所言：「平等寺，廣平武穆王懷捨宅所立也」，<sup>32</sup>這些字句皆深刻呈現當時社會捨宅為寺的風尚。相較於東漢時期的沈戎，「掛冠遠遁」乃其主要目的，「捨故宅為佛寺」則像是達成生命追求的附加價值；至魏晉南北朝，世人將個人宅第轉變為寺院的現象，多由崇佛之心驅動，帶有強烈的宗教傾向。

這股對佛法懷有高度熱忱的力量，也從魏晉南北朝延續至隋唐時期。同樣是皇族與達官顯要作為主要的捨宅參與者，隋唐與前朝相異之處在於政治的穩定及統一，這也讓貴族、士人的宅邸不再分散於中國各地，而是開始集中在隋文帝所重新建造、規畫的首都——長安。素來崇信佛教的隋文帝，在遷入新都之初，即令朝廷定出一百二十所寺院的門額，宣布只要有人願出財力，就可領取寺額自行建造寺院，於是權臣貴戚便陸續捐宅或置地，競相興建佛寺。<sup>33</sup>由此可見，帝王崇佛的宣示在長安城內獲得大力響應，這也讓以皇室、貴族舊宅改建而成的寺院密集出現於城內，成為長安城處處可見的風景。儘管到了唐朝，李氏家族為了抬高他們在北朝顯貴氏族之前相形見绌的出身，因此宣稱他們是道家始祖李耳的後裔，<sup>34</sup>開始拔高道教的地位；然而，出於穩固政權的考量，佛教仍舊為多數唐朝帝王所重，這也令佛法持續在社會中傳布，捨宅為寺的行動亦未停止，反而吸引更多不同階級之人投入其中。

綜觀《唐兩京城坊考》，長安城內共約有四十七所寺院地點曾為皇室高官的舊邸，有些宅第在改建成寺院前便擁有豐富的歷史，如大薦福寺曾為隋煬帝在藩舊宅、尚書左僕射蕭瑀的西園與英王的宅院；<sup>35</sup>位在宣陽坊的奉慈寺，曾為中書

<sup>31</sup> (唐)姚思廉：《梁書》(台北：鼎文書局，1975年)卷37，頁534。

<sup>32</sup> (北魏)楊衒之撰，周祖謨校釋：《洛陽伽藍記校釋》(北京：中華書局，2010年)，頁79。

<sup>33</sup> 辛德勇：〈長安不是一天建成的〉，收錄於榮新江等著：《唐：中國歷史的黃金時代》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2021年)，頁44-45。

<sup>34</sup> (美)史丹利·外因斯坦著，釋依法譯：《唐代佛教：王法與佛法》(台北：佛光文化出版社，1999年)，頁9。

<sup>35</sup> 「寺院半以東，隋煬帝在藩舊宅，武德中賜尚書左僕射蕭瑀為西園。後瑀子銳尚襄城公主，詔

令馬周宅，後於開元年間成為虢國夫人楊氏宅；<sup>36</sup>至於延康坊西明寺，本為隋尚書令、越國公楊素宅，在武德年間則為萬春公主宅邸，貞觀年間又被賜與魏王泰。

<sup>37</sup>儘管在立寺前，這些私人宅第的所有權不斷在變動，然而從這些私宅擁有者觀之，可以發覺他們的身分大抵不脫皇室成員與高官名流，具有較高的社會地位。

這些宅邸向寺觀的轉變，其意義不僅在於主人的更換，而是具有相當重要的社會功能意義的轉換；<sup>38</sup>同時，這些轉換也逐漸在唐代社會中擴張，並一步步影響長安寺院與社會各階層的互動關係。

在王公貴族宅邸轉變為佛寺的過程中，首先可以經常見到皇權的介入。由於長安城內有眾多宅邸皆曾是王宅、皇后宅或是高官士人的住所，這些皇室舊宅為龍潛之地不能再為常人所居，<sup>39</sup>所以將宅院性質轉換為宗教神聖之地；此外，這些非建物原主的捨宅行動，從中當然也流露皇室對佛教的虔誠崇敬之心，以及為自己或他人求福的期望。如位於長壽坊的永泰寺，本是梁太尉、吳王蕭岑之宅，後隋文帝為沙門曇延立為延興寺，至唐中宗時又因為永泰公主追福的需求改名為永泰寺；<sup>40</sup>曾為楊素、萬春公主及魏王泰宅的西明寺，到了顯慶元年（656），唐高宗則因孝敬太子病愈於是為其立寺。<sup>41</sup>由此可見，隋文帝及唐高宗皆因崇佛與為自身或他人求福的動機，而將他人舊邸轉換為寺院；從這些龍潛之地蘊含的政治神聖性向宗教神聖過渡的過程中，帝王企求福報功德之心往往成為推動寺院成立的關鍵因素。

如此替自身或他人求福的情形也更加深刻體現於宅院主人將自宅捨為寺的

別營主第。主辭以姑婦異居有關禮則，因固陳請，乃取園地充主第。又辭公主棨戟，不欲異門，乃併施瑣之院門。襄城薨後，官市為英王宅。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》（西安：三秦出版社，2006年），頁47。

<sup>36</sup> 「本開元中虢國夫人楊氏宅。虢國即貴妃之姊。其地本中書令馬周宅。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁91。

<sup>37</sup> 「本隋尚書令、越國公楊素宅。大業中，素子玄感謀反，誅後沒官。武德中為萬春公主宅。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁207。

<sup>38</sup> 榮新江：《隋唐長安：性別、記憶及其他》（香港：三聯書店，2009年），頁125。

<sup>39</sup> 榮新江：《隋唐長安：性別、記憶及其他》（香港：三聯書店，2009年），頁118。

<sup>40</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁238。

<sup>41</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁207。

類型中；這些寺院象徵著宅第主人對佛教信仰的投入，而這些宅院擁有者的身分，大多數仍為王室貴族。同時，和皇族立寺的背景相似，這些宅院主人也以自身求福、為他人祈福作為捨宅的主要動機，像是隋荊州總管上明公楊紀以自宅為慧能禪師建立定水寺，<sup>42</sup>隋江陵總管、清水公賀拔華於開皇九年為沙門法海捨宅立法海寺，<sup>43</sup>至於隋淮南公元則偉捨宅為沙門法聰建立海覺寺。<sup>44</sup>這些為沙門立寺的隋代高官，除了以「捨宅」的具體行動表達對佛法、高僧的崇敬外，背後亦包含積累功德來為自身與家族修福的思想。此外，在宅第主人主動捨宅的例子中也依然可以見到皇室的身影，如咸亨四年（673）將自宅立為千福寺的章懷太子，<sup>45</sup>以及在景雲元年（710）親自將舊宅立為大安國寺的唐睿宗，都是皇室成員主動捨宅的代表。<sup>46</sup>當然，皇族捨宅立寺自然也是親近佛法、積累功德以求福的彰顯，不過透過唐朝王室成員的主動捨宅，也更加凸顯由隋至唐長安內捨宅風氣的延續。

有別於帝王敕令建寺，主動捨宅在祈求福報的基礎之上，又具有更加複雜的社會意義，像《舊唐書·王縉傳》曾載：

縉弟兄奉佛，不茹葷血，縉晚年尤甚。與杜鴻漸捨財造寺無限極。妻李氏卒，捨道政里第為寺，為之追福，奏其額曰寶應，度僧三十人住持。

每節度觀察使入朝，必延至寶應寺，諷令施財，助己修繕。<sup>47</sup>

中古時代的貴臣高門，捨宅立寺，移產入釋，名為無上功德，實則含有借釋蔭產的明顯動機。<sup>48</sup>此處，王縉確實虔誠佛教徒，然而在「為妻追福」因此將自宅立為寶應寺的背後，其實藏有儲藏財物甚至斂聚金錢的企圖，這也呈現當時士人捨宅原因的多樣化。另外，相較於君王立寺的過程僅有皇族或士宦階層參與，主動

<sup>42</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁174。

<sup>43</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁194。

<sup>44</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁213。

<sup>45</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁218。

<sup>46</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁111。

<sup>47</sup> (後晉)劉昫等撰：《舊唐書》(北京：中華書局，1997年)卷118，頁3417。

<sup>48</sup> 張弓：《漢唐佛寺文化史》(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁210。

捨宅之例則可見平民階級的投入：如頒政坊的建法尼寺為「隋開皇三年坊人田通捨宅所立」，<sup>49</sup>崇賢坊的法明尼寺則為「隋開皇八年，長安富商王道賓捨宅所立。」

<sup>50</sup>雖然皇室、高官的捨宅仍舊為大宗，但由建法尼寺與法明尼寺二例，可見當時捨宅並非達官貴人的專利，而是社會各階級皆可一同從事的活動。

無論被動還是主動捨宅，「捨宅為寺」與「帝王敕建佛寺」當屬「王室佛教」的衍生物，<sup>51</sup>因為皆可見到眾多皇室成員的身影於其中。這些皇室貴族、高官名士的宅邸，在奉獻自宅或敕令為寺前，絕對是平凡百姓無法恣意進入之所。特別是王室宅院，因身為「龍潛之地」的尊貴性，也讓這些宅第易主時往往只會在貴族階層中流通，而不會與平民產生交集；然而，捨宅為寺後，私人宅院紛紛開始提供給一個城市一塊面積可觀的公共空間，<sup>52</sup>令眾人皆可在空間內穿梭、駐足，並由此延伸出許多活動與交流。在成為寺院前，這些王公貴族的住所大多具有相當可觀的面積，如〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉中就曾細筆描摹西明寺內的景觀：

三百五十步，周圍數里，左右通衢，腹背廬落。青槐列其外，綠水亘其間，潺潺耽耽，都邑仁祠。此為最也。而廊殿樓臺飛驚接漢，金鋪藻棟眩日暉霞，凡有十院屋四千余間，莊嚴之盛。雖梁之同泰，魏之永寧，所不能及也。<sup>53</sup>

首先，「三百五十步，周圍數里」便點出面積的遼闊；「青槐」、「綠水」呈現出寺院植物與水為西明寺營造綠意盎然的樣貌；至於「廊殿樓臺」、「有十院屋四千余間」不僅表現各式建築皆可見於西明寺，亦凸顯建物規模的可觀。在成為西明寺前，若非楊素、萬春公主與魏王泰的親故，如此遼闊面積內的亭臺樓閣、植物景觀往往無法為外人所知曉；在成為西明寺後，這些植物、建物與居於寺內之僧，

<sup>49</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁191。

<sup>50</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁213。

<sup>51</sup> 王力堅：《魏晉南北朝文學跨域研究》(台北：元華文創，2018年)，頁207。

<sup>52</sup> 榮新江：《隋唐長安：性別、記憶及其他》(香港：三聯書店，2009年)，頁127。

<sup>53</sup> (唐)釋慧立、釋彥悰：〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉卷第十，收錄於國家圖書館分館編：《中華佛教人物傳記文獻全書(第四十七冊)》(北京：線裝書局出版社，2005年)，頁23760。

便能成為來訪文士吟詠逞才的主題及對象，<sup>54</sup>寺內的門、廊、壁也能成為書畫家揮灑技藝的空間。<sup>55</sup>由西明寺觀之，寺院的公共性替過往作為私人宅邸的空間注入更多的文化能量，不僅文人畫士能於其中發揮長才，不同階級之人亦可於佛寺自由穿梭交會，並創造出許多傳聞軼事。

然而，皇室貴族私人宅邸所具之政治神聖性，並未隨著朝向公共寺院轉移而完全脫落，而是在由政治神聖過渡至宗教神聖後，仍於其中蘊含政治權力的痕跡。如此情形特別出現在前身為皇室舊宅的寺院中，像薦福寺與大安國寺即為典型之例。薦福寺原是唐中宗為英王時的宅第，到了文明元年（684）武則天以睿宗之名下令為去世百日的高宗立大獻福寺追福，<sup>56</sup>後又於天授元年（690）更名為薦福寺。<sup>57</sup>這次英王舊邸遭到被迫捨宅的行動，實則宣示武則天對英王李顯政治權力的剝奪，由此可見薦福寺於建立之時，便包裹著強烈的政治因素。直到中宗復唐後，面對曾為自己舊宅的薦福寺，他選擇「大加營飾」，將過往被剝奪權力之所轉換為穩固政權的象徵；同時，「神龍之後，翻譯佛經，並於此寺」，<sup>58</sup>中宗也令薦福寺成為當時長安佛法重鎮，讓政治與宗教再次於薦福寺內交融，凸顯捨宅後舊有王宅政治象徵的長存。相似情形也發生於曾為睿宗宅院的大安國寺，它是由睿宗親自立寺，並以本封安國為名，讓安國寺的存在處處可見睿宗的有意為之。皇家寺院在政治起伏中的特殊性在於一旦發生政治變動，隨之出現寺院的新建或

<sup>54</sup> 如元稹著有〈西明寺牡丹〉詩：「花向琉璃地上生，光風炫轉紫雲英。自從天女盤中見，直至今朝眼更明。」白居易也曾作〈西明寺牡丹花時憶元九〉：「前年題名處，今日看花來。一作芸香吏，三見牡丹開。豈獨花堪惜，方知老闇催。何況尋花伴，東都去未回。詎知紅芳側，春盡思悠哉。」與〈重題西明寺牡丹〉：「往年君向東都去，曾歎花時君未迴。今年況作江陵別，惆悵花前又獨來。只愁離別長如此，不道明年花不開。」二詩。（清）彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，2003年）卷411、432、437，頁4564、4768、4844。

<sup>55</sup> 《歷代名畫記》第三卷有載：「西明寺，玄宗朝南薰殿學士劉子皋書額。入西門南壁，楊庭光畫神兩鋪，成色損。東廊東面第一間傳法者圖讚，褚遂良書。第三間利防等，第四間曇柯迦羅，並歐陽通書，寺東。」（唐）張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》（北京：人民美術出版社，2016年），頁62。

<sup>56</sup> 「大薦福寺雖然名義上是唐睿宗李旦文明元年即位之初敕令建造，但考察這時的歷史，李旦當時被迫居於別殿，處於絲毫無權的境地。太后武則天獨攬大權，臨朝稱制，帝位形同虛設。」王亞榮：《長安佛教史論》（北京：宗教文化出版社，2005年），頁256。

<sup>57</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁47。

<sup>58</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁47。

命名，成為了新的政治秩序確立的一種表現。<sup>59</sup>睿宗特意將舊宅立為大安國寺，實則想重新打造一個寺院來取代薦福寺，藉此削弱中宗的政治影響力，<sup>60</sup>因此不論以各種行動刻意拔高安國寺的地位，抑或由「名德聚之安國」<sup>61</sup>一語展現唐時安國寺同為佛法中心的地位，從中皆能見到睿宗亟欲以捨宅的宗教力量帶動統治權力穩固的企圖。薦福寺與安國寺由宅成寺的歷史背景，清晰呈現這些王室貴胄的宅第，原先具有的尊貴、政治性並未因轉變為公共寺院而消失，反倒長存於這些寺院空間中，持續與統治政權和社會進行對話。

捨宅並非隋唐時期所獨有，然而卻是初次在同一座城市內如此大量且密集地出現皇族、高官，甚至市民百姓一同捨宅為寺的社會現象。正因是首都長安，政治變動往往能立即反應於此，帝王對於宗教的傾向亦然，因此隋文帝的崇佛精神便在長安城內蔓延開來，讓社會各階層皆參與捨宅立寺以求福報的行動，並持續至唐朝仍不衰。這些私人宅邸到公共寺院的轉變，使原先僅限於上層士人生活使用的空間成為大眾皆能進出駐足的場域；同時，原先面積廣大、建物規模可觀的王宅或貴族宅第，也在轉變為寺院後，成為文人畫士揮灑技藝的處所，以及一般百姓遊賞娛樂的空間。捨宅為寺，象徵著長安公共空間的擴大。此外，這些私宅原先多數為「龍潛之地」的政治、地位神聖性並未因此剝落，反倒是在宗教神聖性質的加入後長存於寺院中，並豐富長安城內的政治與文化的樣貌。

### 第三節 唐代小說中長安寺院空間的特色

在長安城內，寺院最獨特之處在於「長安」的首都地位蘊含著豐富的政治性，如此特質體現於王室貴族的捨宅行動，也表現在部分寺院建物經常成為紀念皇室成員的處所，令世人可由長安寺院建築窺見政治與宗教的密切交流。更進一步來

<sup>59</sup> 季愛民：《隋唐長安佛教社會史》（北京：中華書局，2016年），頁142。

<sup>60</sup> 吳心怡：《唐長安大安國寺研究》（浙江：浙江大學歷史系碩士學位論文，2019年），頁4。

<sup>61</sup> 《南部新書》戊中載：「尼講盛于保唐，名德聚之安國，士大夫之家入道盡在咸宜。」（宋）錢易撰，黃壽成點校：《南部新書》（北京：中華書局，2002年），頁67。

看，長安寺院在繼承舊宅的同時，也承接了原有的私家園林空間，這也讓寺院在建物之外，還擁有眾多植物與各種人造景觀；而這樣的私家園林空間，也正好與佛寺的演變脈絡相合：在佛教傳入中國後，佛寺也不斷接受中國人的思維方式以及現實感非常強烈的生活型態影響，最終也形成頗具中國特色的漢傳寺院，並體現於寺院建築風格的中國化、寺院選址的山林化，以及寺院布局所呈現的園林化傾向上。<sup>62</sup>然而，寺院不只出現於山林，每個朝代的都城也經常可見佛寺林立的景象，作為隋唐帝都的長安即是如此。這類位處都城的佛寺被稱為「城市型」寺院，常有獨立的寺園，園內以人工造景為主，其風格和構景特徵與私家園林相似。

<sup>63</sup>因此，許多原先屬於私人宅邸的園林，在捨宅之後便直接與寺院本身的園林化傾向相合，並成為長安佛寺林木森茂的基礎。最後，長安寺院建物除了能反映政治與宗教的交流外，建築所提供的門、壁與廊等空間，也往往作為匯聚長安的文人畫士揮灑才華的媒介。如此情景，讓長安寺院在當時宛如城市的美術館一般，不僅蘊藏眾多書畫作品，同時也提供世人創作及鑑賞的園地。

## 一、政教融涉的空間

寺院作為宗教場域，理當具有濃厚的宗教性質；然而，當這些寺院的所在地為長安時，便不可忽略城內眾多寺院皆由皇族高官捨宅而成，抑或帝王下詔而建。如此特質，也讓長安寺院在一般的宗教性外，又被加入了些許政治性；而帝王權力的影子不只體現於這些寺院誕生的背景，也經常透過寺院內的建物空間，來彰顯皇室貴族與長安寺院的緊密聯繫。因此，宗教與政治性始終不斷在長安寺院內對話及交融，並共同營造出長安特有的寺院樣貌。

作為傳播佛法、提供緇徒修行與眾人參拜的處所，佛教元素必然是寺院空間的主軸，而寺院內各式建築也往往成為佛法信仰的具象化。如段成式在大興善寺

<sup>62</sup> 李芳民：《唐五代佛寺輯考》（北京：商務印書館，2006年），頁309。

<sup>63</sup> 賴永海主編：《中國佛教百科全書（8）建築卷·名山名寺卷》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁16。

遊歷時，便曾記下院內隋朝舍利塔和旃檀像堂的存在：

髮塔內有隋朝舍利，塔下有記云：「爰在宮中，興居之所。舍利感應，前後非一。時仁壽元年十二月八日。」旃檀像堂中，有《時非時經》，界朱寫之，盛以漆龕，僧云隋朝舊物。<sup>64</sup>



首先，段成式將目光聚焦於隋朝舍利塔。舍利所指為火葬之後的遺骨或身骨，在釋迦摩尼滅度後，信眾對其火葬之後的遺骨禮敬膜拜，即為「舍利信仰」的來源；而為了安置舍利所建造之塔，就是所謂的「舍利塔」。<sup>65</sup>相似情形也出現在「移塔之時，僧守行建道場，出舍利，俾士庶觀之。唄贊未畢，滿地現舍利，士女不敢踐之，悉出寺外。守公乃造小泥塔及木塔近十萬枚葬之，今尚有數萬存焉。」<sup>66</sup>的趙景公寺中，可見舍利信仰在當時應相當普及。因此，舍利塔為長安寺院內常見的風景，「塔」相較於其他建物更為高聳的特質，也與舍利在佛教信仰中的神聖、崇高性相呼應，讓塔宛如眾人對舍利崇敬之心的具體化。至於存有《時非時經》的栴檀像堂，則以佛經的存放來加深空間的宗教氛圍，令佛教性與寺院空間緊密扣合。另外，在許多長安寺院中，還可見關於高僧影堂的記敘，例如西明寺的道宣影堂、大安國寺的法空禪師影堂等，所謂「影堂」，就是供奉高僧或禪師肖像的地方，<sup>67</sup>而在佛寺中設立高僧影堂的做法也是唐以來才開始出現的。<sup>68</sup>這些建築與空間內存有的物品，皆不斷在為寺院疊加宗教力量，共同營造敬仰佛法的氛圍。

然而，長安寺院最為特出之處，在於許多寺院來自皇室貴族的捨宅，以及皇帝出自祈福的需求而下令建造；如此特質，也讓長安寺院在基本的宗教性上，又

<sup>64</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》(北京：中華書局，2015年)續集卷5，頁1753-1754。

<sup>65</sup> 劉淑芬：《中古的佛教與社會》(上海：上海古籍出版社，2008年)，頁318。

<sup>66</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1795。

<sup>67</sup> 李建民：〈中國方術史上的形影觀〉，《臺大歷史學報》第二十三期(1996年6月)，頁287。

<sup>68</sup> 巍國強：《隋唐長安城佛寺研究》(北京：文物出版社，2016年)，頁139。

往往遍布著政治權力的足跡，像寶應寺彌勒殿原為齊國公魏元忠的寢堂、<sup>69</sup>光宅寺普賢堂本為武則天的梳洗堂，<sup>70</sup>至於淨域寺不但曾為大穆皇后宅，佛殿東廊的古佛堂更相傳為隋恭帝逝世之地。<sup>71</sup>其中，保存最多帝王身影的長安寺院當屬安國寺，段成式也在遊歷過程中不斷以文字連結建物與帝王的關係：

紅樓，睿宗在藩時舞榭。<sup>72</sup>

佛殿，開元初，玄宗拆寢室施之。<sup>73</sup>

利涉塑堂，元和中，取其處為聖容院，遷像廡下。上忽夢一僧，形容奇偉，訴曰：「暴露數日，豈聖君意耶？」及明，駕幸，驗問如夢。即令移就堂中，側施帷帳安之。<sup>74</sup>

首段引文敘述安國寺內的紅樓是睿宗在藩時舞榭，這讓紅樓不只是單純的寺院建築，而是安國寺曾為睿宗舊宅的具體彰示；同時，唐睿宗的身影，也因為紅樓的存在，而長存於安國寺的空間中。次段引文提及安國寺的佛殿是在開元初年，由唐玄宗拆除寢室後所施予。這段由拆到建的過程，不僅建立起具體可見的佛殿，更建立了唐玄宗對佛法的崇信以及與安國寺的緊密聯繫。此外，帝王寢室本位於宮中，從象徵政治、權力神聖性的宮廷轉移至富有宗教神聖性的寺院，讓安國寺佛殿同時也蘊含神聖性轉移的痕跡。最後，段成式記載元和年間，唐憲宗希望將安國寺內的利涉塑堂改建為聖容院，因此夢見被暴露多日的神像入夢以求安頓之事。前文敘及「影堂」時，說明它是供奉高僧或禪師肖像之地；此處的「聖容院」亦有相似功能，它是作為供養帝王影像的處所。<sup>75</sup>因此，恰巧和安國寺佛殿由政治向宗教性轉移相反，從利涉塑堂轉變為聖容院的過程，則像是皇權注入宗教場

<sup>69</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁148。

<sup>70</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁72。

<sup>71</sup> 「恭帝禪位，止於此寺，薨焉。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁91。

<sup>72</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1773。

<sup>73</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1776。

<sup>74</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1778。

<sup>75</sup> 孫大章：《中國古代建築小史》(香港：三聯書店，2018年)，頁48。

域後，佛教氛圍逐漸降低、皇族與政治卻不斷滲入的歷程。此類聖容院不只出現於安國寺，在同樣與睿宗淵源極深的招福寺，<sup>76</sup>也於景龍二年（708）「又賜真容坐像，詔寺中別建聖容院，是睿宗在春宮真容也。」<sup>77</sup>不過，相較於安國寺將利涉塑堂直接轉移性質為聖容院，「別建」象徵著把對帝王的紀念緬懷直接注入於寺院中，雖同樣為皇權在寺院空間的再現，但少了因置換空間而移轉神聖的過程。

除了在寺中擺放畫像作為敬拜的依據外，在段成式來到新昌坊東南隅的楚國寺後，便記載寺內有「楚哀王等身金銅像」，展現「立像」亦是當時在寺院內紀念皇室成員的一種方式：

楚國寺，寺內有楚哀王等身金銅像，哀王繡襖半袖猶在。長慶中，賜織成雙鳳夾黃襖子，鎮在寺中。門內有放生池。太和中，賜白氈黃膀衫。<sup>78</sup>

楚哀王名為李智雲，是唐高祖的第五子。高祖起兵時，李智雲遭捕後被送至長安，並為隋留守陰世師所害，因此年僅十四歲便去世。<sup>79</sup>後至義寧元年（617），贈尚書左僕射、楚國公，武德元年再追封楚王，諡曰哀，<sup>80</sup>楚國寺即在追封為楚哀王後所立。<sup>81</sup>在為紀念楚哀王而立寺前，楚國寺原為隋朝所廢的興道寺舊址；<sup>82</sup>這樣的背景，也可以替楚國寺畫出一條「神聖—世俗—神聖」的變化軌跡。首先，神聖性的初次建立是在興道寺成立時；之後，於大業七年（611）興道寺被廢，因此空間又回歸世俗；最終，楚國寺的營建象徵著空間由世俗再次轉向神聖，只是與過去興道寺單純作為佛教場域不同，貫穿楚國寺的精神是對楚哀王的悼念，因此

<sup>76</sup> 《唐兩京城坊考》記載招福寺為「乾封二年，睿宗在藩所建，本隋正覺寺。」《寺塔記》則載招福寺為「睿宗在藩居之」，意即招福寺不只是睿宗所修建，更具有「曾為睿宗舊宅」的背景。

（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 57。

<sup>77</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷 6，頁 1904。

<sup>78</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷 6，頁 1931。

<sup>79</sup> 「智雲本名稚詮，大業末，從高祖於河東。及義師將起，隱太子建成潛歸太原，以智雲年小，委之而去。因為吏所捕，送于長安，為陰世師所害，年十四。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》卷 64，頁 2423。

<sup>80</sup> （後晉）劉昫等撰：《舊唐書》卷 64，頁 2423。

<sup>81</sup> 「後追封為楚哀王，因此立寺。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 109。

<sup>82</sup> 「楚國寺。本隋興道寺之地，大業七年廢。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 109。

也讓楚國寺的宗教神聖性中，摻雜眾多政治成分，呈現出有別於一般寺院的價值。

另一方面，段氏還記錄寺內有「雙鳳夾黃襖子」與「白氈黃跨衫」兩件分別由穆宗、文宗所賜的豪奢，這也暗示著哀王像作為著衣像被祀奉的可能性。<sup>83</sup>綜觀唐朝文士對楚國寺的描摹，有如駱賓王所撰〈晦日楚國寺宴序〉之序文，<sup>84</sup>亦有趙嘏〈宿楚國寺有懷〉的詩作，<sup>85</sup>其中皆扣緊自身懷抱與寺院景色；至於有關楚國寺與楚哀王的連結，則僅見於《寺塔記》中。段成式以小說聯繫楚哀王與楚國寺的關係，並向讀者傳達楚國寺除了有「水竹幽靜，類於慈恩」<sup>86</sup>的自然環境外，還保存著皇室成員對楚哀王的紀念與哀悼。

由楚國寺之名觀之，很顯然寺名出自「楚王」的封號，與宗教的關係較為疏遠，相似情形也發生在長安豐樂坊開業寺的命名上，因為「開業」一詞並非來自佛教教義，所以取此名者亦不多。<sup>87</sup>開業寺為隋朝時創建的寺院，在其發展歷史中，亦與政治力量緊密扣合：最初，由隋文帝第二子蜀王秀立為勝光寺，後又改為仙都宮（文帝別廟）、證果尼寺、靜安宮（高祖別廟）等等，最終才於唐高宗儀鳳二年（677）改為開業寺。<sup>88</sup>所謂「別廟」應是逢皇帝駕崩時設置的，其前身為寺院，經過一段時間後又會恢復為寺院。<sup>89</sup>既然證果尼寺為唐高祖為尼明照所立，<sup>90</sup>且曾為高祖別廟，因此唐高宗將此寺改稱「開業」以資紀念唐王朝的興起，可謂順理成章。<sup>91</sup>在開業寺的演變史中，可見它不斷在「佛教寺院」與「皇帝別廟」兩種性質間置換，這也呈現開業寺從建立、命名到每次從寺變為別廟的轉換

<sup>83</sup> 肥田路美：〈唐代皇帝肖像彫刻的意義與製作意圖的一個側面——特別著眼於比擬佛像的皇帝像〉，《中國史研究》第35輯（2005年4月），頁185。

<sup>84</sup> （清）董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1983年）卷199，頁2546。

<sup>85</sup> 「風動衰荷寂寞香，斷煙殘月共蒼蒼。寒生晚寺波搖壁，紅墮疏林葉滿牀。起雁似驚南浦棹，陰雲欲護北樓霜。江邊松菊荒應盡，八月長安夜正長。」（清）彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，2003年）卷549，頁6350。

<sup>86</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁109。

<sup>87</sup> 嚴耀中：《佛教與三至十三世紀中國史》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁218。

<sup>88</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁169。

<sup>89</sup> 氣賀澤保規：〈武則天的感業寺出家問題與德業寺〉，收錄於《紀念西安碑林九百二十周年華誕國際學術研討會論文集》（北京：文物出版社，2008年），頁134。

<sup>90</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁169。

<sup>91</sup> 嚴耀中：《佛教與三至十三世紀中國史》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁218。

過程，皆可見到皇室力量現身其中。

在長安城內，隋唐時期捨宅為寺的風氣也讓許多寺院的前身皆是聚居於城內的皇族、士人舊宅；然而，這些空間原先所帶有的政治意涵並未因性質的改變而消失，反倒長存於這些寺院空間內，其中建物便是最具體直接的體現。藉由段成式的敘述，可見長安寺院存有佛殿、舍利塔與高僧影堂等宗教氛圍濃厚的建築，亦有聖容院的建置、已逝皇族成員的雕像與帝王在藩時所留存的建物，令觀者時常能夠發覺皇族在寺院內的身影。佛教期望利用寺院空間弘揚佛法，皇族則期望透過寺院積福與緬懷先祖，因此宗教與政治往往共同交織出長安寺院的獨特樣貌，長安寺院空間也宛如見證者，見證空間由私宅到開放的轉移，同時也參與政治足跡再次來到寺院空間的過程。

## 二、園林性質的空間

在唐代長安城內，「捨宅為寺」是許多寺院建立的背景；這不僅令寺院空間留下許多政教融涉的痕跡，也讓佛寺接收了過往豪貴之家內優美形勝的園林景觀，成為一般民眾皆可參遊的公共場所。<sup>92</sup>從佛教的脈絡來看，佛教在印度的發展，由北方轉移至南方時，由於南印度氣候炎熱，令人昏寐，故僧侶多聚集山林水洞，以助修行講經時心的清淨明覺；當寺院進入中國的城市後，環境雖不若山林寺院的幽深絕塵，但是基於寺院的本質意義，城中寺院仍然以形似神似山林寺院為首要營造原則，寺中林木的森茂就成為常見的景觀。<sup>93</sup>因此，園林性質的寺院空間並非捨宅而成的寺院所獨有，而是多數佛寺都會將建物、植物與各式造景共同營造成適宜參拜修行的空間，讓園林性質成為寺院的共同特色。

若談及對長安寺院空間的描摹，《寺塔記》絕對是相當鮮明的例子；作者段成式與朋友的長安寺院之遊以大興善寺為起點，他也以詳盡的筆法敘述在大興善

<sup>92</sup> 侯迺慧：《唐宋時期的公園文化》（台北：東大圖書，1997年），頁25-27。

<sup>93</sup> 侯迺慧：《唐宋時期的公園文化》（台北：東大圖書，1997年），頁19-20。

寺內所見到的空間組成。首先，段氏從「不空三藏塔」開始說起：

不空三藏塔前，多老松。歲旱，則官伐其枝，為龍骨，以祈雨。蓋三藏役龍，意其樹必有靈也。<sup>94</sup>



大興善寺不但是段成式一行人遊歷的起點，同時亦為長安城建立後第一所建置的寺院。<sup>95</sup>意即，大興善寺並非直接承繼前人宅第的園林，而是從無到有地建造出全新的寺院空間；然而，不論承接抑或興建，這些寺院園林空間的組成皆具有許多共同點。如「不空三藏塔」是段成式第一個點出的寺內建物；依序，段氏還提及後壁有梁洽畫雙松的「行香院堂」、工塑極精妙的「曼殊堂」、隋朝舍利塔、存有《時非時經》的「旃檀像堂」，以及素和尚院與長慶年間所造之天王閣。<sup>96</sup>這些堂、塔、閣等建築形式的記載，同時也呈現出大興善寺內建物的多樣化。除了大興善寺外，像安國寺內有紅樓、東禪院、佛殿與利涉塑堂，<sup>97</sup>玄法寺內有觀音院和曼殊院，<sup>98</sup>寶應寺內也有彌勒殿與一般僧房。<sup>99</sup>這些記載，也再次證明大興善寺並非特例，而是眾多不同類型建物的存在應為長安佛寺的普遍景象。其中，安國寺內的「紅樓」便顯得相當特出。前文已有提及「紅樓」原為「睿宗在藩時舞榭」，<sup>100</sup>比較聚焦在安國寺原為睿宗舊宅的政治意義上；此處，從建物型態觀之，有別於禪院與佛殿這類宗教性質濃厚的空間，紅樓本是與宗教無關的娛樂性場域，但隨著睿宗捨宅為安國寺後，舊宅建物也一併被保存與傳承為安國寺的一部分。由此可再度證明，承繼皇族、士人舊宅的長安寺院，也持續以寺院的形式，延續過往私人宅院建物、園林布局的形制；至於如大興善寺一般是由平地建成之寺，也可從《寺塔記》的字句中，發現寺內由眾多建物、植物與其他景觀共同組成園林

<sup>94</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1750-1751。

<sup>95</sup> 「隋文承周武之後，大崇釋氏，以收人望。移都先置此寺，以其本封名焉。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁52。

<sup>96</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1752-1754、1763。

<sup>97</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1773-1774、1776-1778。

<sup>98</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1823、1826。

<sup>99</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1816、1818。

<sup>100</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1773。

性質極強的空間。

會談及不空三藏塔，其實是因段成式想敘述塔前的「老松」；藉由梳理這些老松的歷史背景，段成式也讓植物伴隨著建物一同進入讀者對長安寺院空間的想像中。說起植物，當時長安城中眾多寺院都呈現「竹樹森繁，園圃周邊」<sup>101</sup>、「花果蔚茂，芳草蔓合，嘉木被庭」<sup>102</sup>等景象，有些大寺種植林木數量更達萬株乃至幾十萬株，<sup>103</sup>可見繁盛的植物亦是長安寺院的重要標誌。由《寺塔記》對大興善寺的描摹中，會發現除了不空三藏塔前的老松外，寺內還有素和尚院內的青桐與庭前的牡丹一朵合歡，於此凸顯寺院不僅植被數量可觀，種類亦相當多元豐富。

先從不空三藏塔前的老松觀之。《酉陽雜俎》有載，唐玄宗時曾日久不雨，因此詔請三藏設壇請雨；然而，降雨後又因雨下不止造成眾多災情，於是不空三藏便在寺院庭中建造泥龍，並在施行法術後順利終止雨勢。<sup>104</sup>引文中「祈雨」與「三藏役龍」之語，便是呼應過往不空三藏幫助唐玄宗祈雨的事蹟。起初，不空三藏塔與松樹本是大興善寺內獨立的建物與植物，然而透過《寺塔記》的敘述，讓原本分別為園林組成一部分的塔和松，連結為一個富有歷史感的整體。

接著，將目光移至同在大興善寺內的素和尚院，內有四株從「汗」到「不汗」的青桐。和不空三藏塔前的老松相似，段成式也賦予院內青桐強烈的神異性，並讓青桐與「素和尚院」這個空間產生緊密的連結：

東廊之南素和尚院庭，有青桐四株，素之手植。元和中，卿相多遊此院。

桐至夏有汗，汗人衣如輕脂，不可浣。昭國東門鄭相，嘗與丞郎數人避

<sup>101</sup> (唐)道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》(北京：中華書局，2014年)卷30「慧胄」傳，頁1224。

<sup>102</sup> (北魏)楊衒之撰，周祖謨校釋：《洛陽伽藍記校釋》(北京：中華書局，2010年)，頁138-139。

<sup>103</sup> 謝重光：〈談談晉——唐寺院園圃種植業的成就和貢獻〉，收錄於文史知識編輯部主編：《佛教與中國文化》(北京：中華書局，1988年)，頁407。

<sup>104</sup> 《酉陽雜俎·貝編》記載：「梵僧不空，得總持門，能役百神，玄宗敬之。歲常旱，上令祈雨。不空言：『可過某日，今祈之，必暴雨。』上乃令金剛三藏設壇請雨，連日暴雨不止，坊市有漂溺者。遽召不空，令止之。不空遂於寺庭中，捏泥龍五六，當溜水，胡言罵之。良久，復置之，乃大笑。有頃，雨霽。」(唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》卷3，頁408。

暑，惡其汗，謂素曰：「弟子為和尚伐此樹，各植一松也。」及暮，素戲祝樹曰：「我種汝二十餘年，汝以汗為人所惡。來歲若復有汗，我必薪之。」自是無汗。寶歷末，予見說已十五餘年無汗矣。<sup>105</sup>



素和尚院為大興善寺內的一種空間型態，青桐則是佛寺內眾多植物之一；兩者看似獨立存在，卻被段成式「素之手植」一句連成一體。藉由段成式的記載，讀者可以發覺「院」與「青桐」不只是組成寺院園林的各別元素，而是關係緊密的有機體。在素和尚「手植」的基礎上，《寺塔記》更添加從「至夏有汗」到「自是無汗」的神異，令植物與寺院空間在青桐的改變之中饒富動態感。這種動態感除了體現於青桐的改變外，昭國鄭相一行人來到寺院避暑、遊覽的過程，也呈現出人於寺院內外流動的動態性。引文中，「昭國鄭相」所指為唐憲宗時曾任宰相的鄭餘慶；<sup>106</sup>他的身分不僅呼應「卿相多游此院」的描述，也突出當時寺院園林性質的空間對於世人的強烈吸引力。因此，和不空三藏塔前老松一同觀之，可以發現松與桐不單只是被觀賞與利用之物，更是富有強烈生命力的存在，並與建築、空間、僧人和前來寺院遊賞之人，交織出豐富的意涵。

在長安大寺中，素和尚手植青桐樹的情形並非特例。如慈恩寺內的法力上人，也曾手植柿樹與白牡丹：

寺中柿樹、白牡丹，是法力上人手植。上人時常執鑪循諸屋壁，有變相處，輒獻虔祝，年無虛月。又殿庭大莎羅樹，大歷中，安西所進。其木椿賜此寺四榦，榦皆灼固。其木大德行逢自種之，一株不活。<sup>107</sup>

<sup>105</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1756。

<sup>106</sup> 《舊唐書》：「癸亥，以朝請大夫、守尚書左丞、輕車都尉、賜紫金魚袋鄭餘慶同中書門下平章事。」(後晉)劉昫等撰：《舊唐書》卷14，頁412。

《唐兩京城坊考》卷三引《唐語林》：「司徒鄭貞公與其宗叔太子太傅綱居昭國坊，太傅第在南，司徒第在北，時人謂之南鄭相、北鄭相。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁107。

<sup>107</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1956。

慈恩寺東臨曲江、南接杏園，登佛塔可眺望終南山，為唐代長安城東南曲江遊樂區重要的組成部分，尤其是唐代進士的曲江游宴、杏園探花、慈恩寺雁塔題名等活動，更使此地成為城市居民遊賞宴玩的焦點場所，<sup>108</sup>各式植物便成為這處遊憩空間的點綴。關於慈恩寺的柿樹，《尚書故實》曾記載鄭廣文欲學書卻無紙，因此借住於慈恩寺僧房日取柿葉學書，直至數間柿葉全被寫盡為止；<sup>109</sup>從這段故事中，也透露慈恩寺柿樹及柿葉數量的可觀。另外，青龍寺在當時亦有萬株柿樹，<sup>110</sup>這也再次凸顯柿樹應為唐代長安寺院相當常見之景。至於同為法力上人所植之牡丹，更是言及長安寺院空間時，不可忽略的組成。牡丹的種植以京師長安最多，最重要的種植區之一是宮廷和禁苑，此外便是寺院、官署與達官貴人的私家宅園。<sup>111</sup>無論是皇宮禁苑，還是寺院或達官貴人的私宅，這些空間皆具有社會地位與宗教神聖的崇高性，由此也襯托出牡丹高於其他花卉的尊貴不凡。在每年春暖花開的時節，長安城內要舉行花卉比賽，同時進行交易，而牡丹往往是主要品項之一，凡品種新奇稀少，就會吸引更多的人讚賞並賣得高價。<sup>112</sup>於長安大寺內，大興善寺素師院就以「牡丹色絕佳」聞名；<sup>113</sup>《南部新書》則以：「長安三月十五日，兩街看牡丹，奔走車馬。慈恩寺元果院牡丹，先於諸牡丹半月開；太真院牡丹，後諸牡丹半月開。」<sup>114</sup>一段話深刻描繪長安城內每年三月競相欣賞牡丹的風氣，以及許多長安大寺都擁有牡丹的情景。因此，每到春日，牡丹花往往成為眾人步入寺院的重要理由，這也讓牡丹不只作為單純點綴佛寺的花卉，更是長安重要的文化象徵，濃縮著時人遊賞、吟詠與逞才的風氣。

<sup>108</sup> 張同利：《長安與唐五代小說研究》（北京：人民出版社，2015年），頁107。

<sup>109</sup> 「鄭廣文學書而病無紙，知慈恩寺有柿葉數間屋，遂借僧房居止，日取紅葉學書，歲久殆遍。後自寫所製詩并畫，同為一卷封進。玄宗御筆書其尾曰：『鄭虔三絕。』」（唐）李綽撰，蕭逸校點：《尚書故實》，收錄於《教坊記（外七種）》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁136。

<sup>110</sup> 韓愈〈游青龍寺贈崔大補闕〉詩中寫道：「友生招我佛寺行，正值萬株紅葉滿。」一句，洪興祖曰「正值萬株紅葉滿」即為「柿」，可見當時青龍寺內柿樹繁盛的樣貌。陳克明：《韓愈年譜及詩文系年》（成都：巴蜀書社，1999年），頁252-253。

<sup>111</sup> 李樹桐：〈唐人喜愛牡丹考〉，收錄於《唐史新論》（台北：中華書局，1972年），頁240-245。

<sup>112</sup> 閻雙喜：〈中國牡丹史考〉，《中國農史》（1987年第2期），頁93。

<sup>113</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》卷19，頁1384。

<sup>114</sup> （宋）錢易撰，黃壽成點校：《南部新書》（北京：中華書局，2002年），頁49。

相較之下，殿庭內由安西所進的大莎羅樹便顯得相當特殊：首先，此樹並非中土植物，因此在長安寺院內並不常見；其次，「安西所進」也暗示慈恩寺地位之不凡，因為唯有與皇室關聯密切，才會將外國進貢之物置於此。段成式描繪出一幅慈恩寺院內植物種類豐富的圖像，並藉由大莎羅樹為寺院加入異域的氛圍；同時，此種異國特質也讓大莎羅樹在單純作為「寺院園林植物」的身分之外，更成為西域文化不斷向長安匯入的證明，並藉由段成式之筆流傳後世。

除了《寺塔記》之外，從詩作觀之，李遠與盧綸也曾以「香荷疑散麝，風鐸似調琴」<sup>115</sup>、「魚沈荷葉露，鳥散竹林風」<sup>116</sup>二詩句，描寫慈恩寺夏日綻放的荷花。傍水而生是荷花的特性，因此藉由李遠、盧綸二人的詩作，同時亦揭示東臨曲江的慈恩寺內，應擁有「水」這項園林元素。水本是中國古典園林藝術中不可缺少的一部分，園林中各類水體，無論其在園林中是主景、配景，都時常借助植物來豐富景觀。<sup>117</sup>如段成式就曾記錄招福寺「寺內舊有池」<sup>118</sup>，也敘述大興善寺內曾有「曲池」一處：

寺後先有曲池，不空臨終時，忽然涸竭。至惟寬禪師止住，因潦通泉，白蓮藻自生，今復成陸矣。<sup>119</sup>

「蓮藻自生」即是以植物來豐富曲池景觀之例。在這裡，曲池除了讓寺院空間顯得更加多元外，也賦予寺院園林動態感。這種動態性不只表現在水的流動性質，更體現於「由池成陸」的變化。藉由段氏之筆，便可從如今已成為陸地的曲池，回望過往不空三藏、惟寬禪師時期，曲池由涸竭到蓮藻自生的轉變；同時，透過曲池的變化，也暗示著時間在大興善寺內推移的痕跡。由此可見，《寺塔記》的

<sup>115</sup> 李遠：〈慈恩寺避暑〉，（清）彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，2003年）卷519，頁5935。

<sup>116</sup> 盧綸：〈同崔峒補闕慈恩寺避暑〉，（清）彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，2003年）卷279，頁3172。

<sup>117</sup> 胡繼光：〈論園林中的水與水景〉，《山西建築》第33卷第14期（2007年5月），頁351。

<sup>118</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1904。

<sup>119</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1755。

文字讓曲池得以在時間的更迭中持續延伸，並為寺院園林添上水的流動、景物樣貌的改變以及時間推移的動態性。

這些建築、植物與水景共同交織而成的長安寺院園林，搭配著寺院的公共、開放性，於是構成一幅吸引世人前來遊賞、帶動各式文化活動發展與提供文人吟詠逞才空間的圖像。譬如，在《寺塔記》敘述寺院園林組成的背後，透露的是段成式與張善濟、鄭夢復兩位朋友的遊歷途徑。三位文士的長安寺院巡禮，清晰顯現當時寺院作為日常遊覽之地的特性，以及佛寺空間對於世人創作、觀賞的吸引力；而這些步入寺院之人與園林空間的互動，將於第三章「遊賞玩樂之地」一段詳加論述。

在本段，主要扣緊長安寺院園林中，眾多堂、院、花草樹木和水池等建物及植物共同形塑而成的空間。從整體觀之，「園林」是長安寺院環境的特色；從細部觀察，則可以發現看似獨立存在的建物、植物與水景之間，似乎也時常存在密切的聯結。儘管這種聯繫並非發生於每一處，如昭國坊崇濟寺內「曼殊堂有松數株，甚奇」<sup>120</sup>便是單純記述松樹樣貌之「奇」，而未與曼殊堂的空間有特殊關連。然而，無論建物與植物是否有直接的聯繫還是獨立存在的個體，藉由唐代小說的文字，讀者都可以從中了解當時建築、花木與流水皆為組成寺院園林的重要元素；這些元素同時也在小說文本中，展現出豐富的生命力、多元性與歷史意涵，並搭建一個適宜世人遊賞、休憩甚至揮灑才華的園地。

### 三、書畫鑑賞的空間

佛教寺院的繪畫和造像，緣起於弘法護法的需要，它的功用定位首先是給信眾瞻拜；它是藝術作品，又給人以審美愉悅；它的審美觀賞價值，服從並服務於它的宗教功用。<sup>121</sup>早在佛教初傳入中土時，佛教繪畫也一同來到中國，此後經歷

<sup>120</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1916。

<sup>121</sup> 張弓：《漢唐佛寺文化史》(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁614。



魏晉南北朝、隋代到唐，寺院繪畫藝術非但沒有因社會動盪而消逝，反倒隨著佛教盛行而逐步發揚，於唐朝時所畫寺壁之多，已為歷朝之冠。<sup>122</sup>特別是作為統治階級集中地區的長安，世家大族齊集都城，人才輩出表現在各領域中，<sup>123</sup>其中自然也包含寺院繪畫的區塊。長安的寺院建築，從寺門到佛殿，為繪畫人才創造許多能發揮技藝與彰顯才華的空間；另一方面，這些畫士不僅以精湛畫工為寺院增色，在被來往於寺院之人觀看的同時，也不斷被這些凝視的目光所評價。因此，寺院創造出書畫的展示空間，同時也提供了觀者評論與畫者相互競逐的場域，而這些細節皆被保留在作家筆下，成為後人管窺唐代寺院空間的重要途徑。

首先，「門」是眾人步入寺院時，必定會經過之處。特別是被稱為「三門」的寺院大門，<sup>124</sup>它是整座寺院空間序列的起始，<sup>125</sup>也具有更強烈的展示性，因為三門不像寺院內的藝術只能展示給踏進寺院之人欣賞，而是開放給所有途經寺院大門者皆可觀看。如《寺塔記》便曾記載盧楞伽畫抱持寺三門之事：<sup>126</sup>

盧常學吳勢，吳亦授以手訣，乃畫抱持寺三門，方半，吳大賞之，謂人曰：「楞伽不得心訣，用思太苦，其能久乎！」果畫畢而卒。<sup>127</sup>

盧楞伽於抱持寺三門的畫作，是透露吳道玄與盧楞伽師徒關係的媒介，也是盧楞伽展示繪畫技藝巔峰的場所。至於「用思太苦，其能久乎」一語，傳遞的是盧楞伽將畢生技藝灌注於抱持寺三門後，即將迎向生命終結的暗示。相似事件也被記載於《歷代名畫記》中，並為吳、盧二人的關係添上更多細節：

<sup>122</sup> 余劍華：《中國繪畫史》（台北：臺灣商務，1999年），頁95

<sup>123</sup> 費省：〈唐代藝術家籍貫的地理分布〉，收錄於史念海主編：《唐史論叢第四輯》（西安：三秦出版社，1988年），頁128。

<sup>124</sup> 「寺院大門一般都是三門並立，中間一大門，兩旁各一小門，因此稱為三門殿。」周叔迦：《周叔迦說佛》（北京：中華書局，2006年），頁13。

<sup>125</sup> 王振復、楊敏芝：《人居文化：中國建築個體形象》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁70。

<sup>126</sup> 《酉陽雜俎校箋》將寺名記為「抱持寺」；《唐兩京城坊考》與《歷代名畫記》皆以「總持寺」稱之。「抱持寺」與「總持寺」所指為同一寺院。另外，《酉陽雜俎校箋》記載畫「抱持寺」三門者為「盧楞伽」，《歷代名畫記》則以「盧稜伽」稱之，兩者為同一人。

<sup>127</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1923。

盧稜伽，吳弟子也。畫跡似吳，但才力有限。頗能細畫。咫尺間山水寥廓，物像精備。經變佛事，是其所長。吳生嘗於京師畫總持寺三門，大獲泉貨。稜伽乃竊畫莊嚴寺三門。銳意開張，頗臻其妙。一日，吳生忽見之，驚歎曰：「此子筆力當時不及我，今乃類我。是子也，精爽盡於此矣。」居一月，稜伽果卒。<sup>128</sup>

儘管《寺塔記》敘述盧楞伽所畫為「總持寺三門」，《歷代名畫記》則記錄總持寺為吳道玄所畫，盧氏之作則位於「莊嚴寺三門」；然而，兩段故事接呈現吳、盧二人於長安大寺的創作與師承關係，以及吳道玄對於盧楞伽的評價和預言。總持寺位於長安永陽坊之西，<sup>129</sup>至於永陽坊的東半部，則為大莊嚴寺的版圖；<sup>130</sup>兩座相鄰的寺院，也讓吳道玄與盧稜伽二人的畫作如同被並置於長安城內，以供他人欣賞及比較。雖然《寺塔記》與《歷代名畫記》皆未詳述吳、盧二人的作品細節，但藉由吳道玄「大獲泉獲」一語，便可以高昂報酬來推知總持寺三門的畫作應相當特出。此處，三門不只是畫家表現才華、向大眾展示的地點，作為區隔神聖、凡俗空間之門在這裡也似乎象徵著盧稜伽繪畫生涯的界線。意即，過往「才力有限」的盧氏，終於「銳思開張」並在莊嚴寺三門的畫作上達到與吳道玄相近水準時，卻也是生命終止的時刻。對盧稜伽而言，他的畫藝極限在於和吳道玄相似，但始終無法跨越技藝的門檻來超越吳道玄，因此「門」在文中所指為具體的寺門，亦可作為才力的界線，以區隔不同技藝程度的虛擬之門觀之。藉由段成式與張彥遠二人的記敘，令總持、莊嚴二寺的三門不只作為畫家揮灑才華、向大眾展示高超技術的地點；吳道玄、盧稜伽二人師徒關係的揭示也在總持和莊嚴兩寺院極近的地緣關係中，添上更加深刻的情感連結與些許神異性質。

寺院之門不只有向世俗空間開放的三門，在院內亦有許多區隔各空間的小門，

<sup>128</sup> (唐)張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁178。

<sup>129</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁256。

<sup>130</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁256。

這些門上亦時常有畫作，如《寺塔記》所載趙景公寺內的三階院即是如此：

院門上白畫樹石，頗似閻立德。予攜立德《行天祠》粉本驗之，無異。

131



對於院門上單純畫有樹石的作品，段成式看出畫作與閻立德筆觸的相似，並在比對後驗證了段氏的推測。通常，將壁畫繪製在佛寺大門周圍，其意圖當在利用大門這一交通咽喉，盡可能地借助壁畫來傳播佛教義理；<sup>132</sup>然而，寺中各院之門因已失去交通特質，如大門一般刻意向世人傳播教義的需求自然也降低許多，畫家於是經常在寺院空間中摻入山水寫意的畫作，引文中的閻立德即是如此。同時，段成式除了欣賞繪畫與記述畫者及相關背景外，「頗似閻立德」的猜測與印證，也突出了段成式的才學與善識。三階院之門，對於繪畫者而言是彰示才華的空間，也是能夠觀賞以及令記敘者展露學識的媒介。

從門進入長安寺院內，便宛如踏入美術館一般，在壁、廊與掩帳等不同地點皆可見到藝術作品的痕跡；同時，寺院空間也展現出藝術的多元性，在繪畫之外，亦可看見許多名士將書跡留存於寺中，長安玄法寺就是一個能清晰體現寺院藝術多元性之所：

東廊南觀音院，盧奢那堂內槽北面壁畫《維摩變》。屏風上相傳有虞世南書，其日，善繼令微障，登榻讀之，有世南獻之白，方知不謬矣。西北角院內，有懷素書顏魯公《序》，張渭侍郎、錢起郎中《讚》。曼殊院東廊，大歷中，畫人陳子昂，畫廷下象馬人物（一時之妙也）及簷前額，上有相觀法，法擬韓，混同。西廊壁，有劉整畫雙松，亦不循常轍。<sup>133</sup>

「維摩變」之「變」為「經變」之義，是佛畫種類之一；凡依據佛經繪製之畫，

<sup>131</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1791。

<sup>132</sup> 馬新廣：《唐五代佛寺壁畫的文獻考察》(北京：中國社會科學出版社，2012年)，頁55。

<sup>133</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1823-1826。

皆可稱之為「變」。<sup>134</sup>因此玄法寺盧奢那堂內的維摩變，就是將維摩詰經的內容圖像化。經變畫於隋唐時代相當流行，特別是兩京，寺院中的經變畫已蔚然成風，更形成中國經變的獨特風格。<sup>135</sup>另外，於曼殊院東廊，有陳子昂畫象馬人物，相當精緻；寺內西廊壁也有善畫山水的劉整留下雙松畫跡，<sup>136</sup>並顯得不落窠臼。然而，玄法寺內除了繪畫外，還可以發覺眾多名士的書跡，像是盧奢那堂內的屏風相傳有虞世南書，以及西北角院內懷素書、顏魯公序、張渭與錢起之贊等。這些著名書法、詩文家所留下的足跡，令玄法寺展現的藝術形式更加多元，也讓被繪畫環繞的寺院同時洋溢著濃厚文氣。

寺院藝術的多元性不只體現於類別的多樣，也同時表現在繪畫載體的眾多，如千福寺內王維所畫之掩障，便是常見的廊、壁之外，畫家能夠於寺院發揮繪畫功力的眾多載體之一：

唐王右丞維家於藍田玉山，游止輞川。兄弟以科名文學冠絕當代，故時稱朝廷左相筆，天下右丞詩者也。其畫山水松石，蹤似具生，而風標特出。今京都千福寺西塔院有掩障，一畫楓戍，一圖輞川。山谷鬱盤，雲水飛動，意出塵外，怪生筆端。常自題詩云：「夙世謬詞客，前身應畫師。」其自負也如此。<sup>137</sup>

掩障即為屏風，在此段《太平廣記》引自《畫斷》的記載中，著重描寫長安千福寺西塔院內王維畫有楓戍、輞川的掩障。王維向來尤工平遠山水，雲峰石色絕跡天機，<sup>138</sup>掩障上楓樹與輞川，便是王維善於模山範水的體現。至於「山谷鬱盤，雲水飛動，意出塵外，怪生筆端」是作者對畫作內容的描述，也是評論王維抒心

<sup>134</sup> 季羨林主編：《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁81。

<sup>135</sup> 段文杰：《段文杰敦煌藝術論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1994年），頁388。

<sup>136</sup> 「劉整，任秘書省正字，善山水，有氣象，時有劉之奇，亦能山水。」（唐）張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁200。

<sup>137</sup> （北宋）李昉等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年）卷211，引自《唐畫斷》，頁1619。

<sup>138</sup> 余劍華：《中國的壁畫》（北京：中國古典藝術出版社，1958年），頁26。

寫意的山水畫作之語。<sup>139</sup>當敘述者揭示畫者為王維後，掩障的山水寫意便不再是客觀描摹，而是開始與王維的生命情懷產生對話的空間。辋川為王維晚年隱居之地，在其生命中代表著閑雅悠游的生活方式，同時也契合士大夫普遍的生活理想，因此令「辋川」逐漸成為符號化、概念化的存在；<sup>140</sup>於清源寺壁上，王維也曾留下筆力雄壯的辋川圖，<sup>141</sup>足以見到辋川在王維生命中的重量。若敘述者未點名畫家為王維，千福寺的掩障就僅是極富動態感的山水畫作；然而，在知曉畫者是王維後，這些評價作品內容的文字也同時將文人情懷注入宗教空間中，令千福寺掩障不只是王維展演山水畫技藝的地點，更是和王維生命理想相呼應之地，進而擴充了作品與空間的意涵。

《畫斷》以「雲水飛動」來形容王維之畫，並為靜態且平面的畫作添上強烈動態感。如此動態感的呈現於長安寺院的繪畫作品中也相當常見，特別是在寺院最常有繪畫作品存在的壁、廊之上，《寺塔記》有載：

南中三門裏，東壁上，吳道玄畫《地獄變》，筆力勁怒，變狀陰怪，覩之不覺毛戴。吳畫中得意處。三階院西廊下，范長壽畫《西方變》及十六對觀寶池，池尤妙絕，諦視之，覺水入深壁。<sup>142</sup>

敘述的場景位於趙景公寺。「壁」作為載體，繪畫題文，達意傳情，對佛教文化的弘揚有著重要的傳播意義；另一方面，牆壁對人心理的影響多在於安全角度的考慮，壁之為屏障，屏蔽空間，有助於使人專注於眼前，<sup>143</sup>因此也成為合適的繪

<sup>139</sup> 王維所繪壁畫有六處，而宗教題材壁畫僅僅為一處。據此可見，文人學士的壁畫更傾向於抒心寫意，而非出於宗教目的，即屬於所謂「畫家寫意之作」。馬新廣：《唐五代佛寺壁畫的文獻考察》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁82。

<sup>140</sup> 袁曉薇：〈《辋川集》的經典化和辋川模式的建立〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》，第28卷第1期（2011年1月），頁93。

<sup>141</sup> 《歷代名畫記》形容王維：「有高致，信佛理。藍田南置別業，以水木琴書自娛。工畫山水，體涉今古，人家所蓄，多是右丞指揮工人布色。原野簇成，遠樹過於樸拙。復務細巧，翻更失真。清源寺壁上畫辋川，筆力雄壯。」（唐）張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁191。

<sup>142</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》，頁1791。

<sup>143</sup> 劉金柱：《中國古代題壁文化研究》（北京：人民出版社，2008年），頁113。

畫及觀賞空間。至於廊本來是作為建築物之間的聯繫而出現的，<sup>144</sup>在當時是相當常見的空間格局，於隋唐時代寺院經常由一座或兩座殿閣居中，周圍回繞以廊或牆垣的院落形式呈現，而許多精美的壁畫，便被布置於廊中院內。<sup>145</sup>作為連結不同建築、眾人來往穿梭的空間，廊不僅為畫家提供許多創作的媒介，也成為展示藝術作品的絕佳地點。據《寺塔記》和《歷代名畫記》所載，當時有名畫和書法的長安佛寺約有四十餘所，這些佛寺的院、廊、殿、堂、閣、塔、亭、庫門、庫壁各處，無不有畫有書，但以廊道壁上的壁畫最多。<sup>146</sup>首先，在趙景公寺南中三門裡的東壁上，有吳道玄所畫的地獄變；和前述玄法寺的維摩變相同，地獄變也是經變圖畫的一種，目的是將晦澀深奧的佛經用通俗易懂的形式傳達給世俗信眾的佛教宣傳手段，意即所有經變畫所表達的宗教內容皆具有深刻的世俗社會成分。

<sup>147</sup>因此，段成式對吳畫「筆力勁怒，變狀陰怪，覩之不覺毛戴」的形容，除了描述吳道玄生動的筆觸外，更呈現出畫作極強的渲染力，令觀者「不覺毛戴」，也成為提高勸世意味的助力。面對趙景公寺內的地獄變，段成式在記述畫作內容外，還與同遊者們以連句形式讓平面畫作顯得更加豐富與立體：

辭。《吳畫連句》：慘澹十堵內，吳生縱狂跡。風雲將逼人，鬼神如脫壁  
(柯古)。其中龍最恠，張甲方汗栗。黑夜窓窄時，安知不霹靂(善繼)。  
此際忽仙子，獵獵衣烏奕。妙瞬乍疑生，參差奪人魄(夢復)。往往乘猛  
虎，衝梁聳奇石。蒼峭束高泉，角睞警欹側(柯古)。冥獄不可視，毛戴  
腋流液。苟能水成剝，那更沉火宅(善繼)<sup>148</sup>

如今雖無法看見畫作的真實內容，然而藉由段氏及同行朋友之言，則能嘗試捕捉到圖像所傳遞給觀者的氛圍。如「妙瞬乍疑生，參差奪人魄」、「冥獄不可視，毛

<sup>144</sup> 馮鍾平：《中國園林建築研究》(台北：丹青圖書公司，1985年)，頁163-164。

<sup>145</sup> 王貴祥：《東西方的建築空間：傳統中國與中世紀西方建築的文化闡釋》(天津：百花文藝出版社，2006年)，頁163、364。

<sup>146</sup> 龔國強：《隋唐長安城佛寺研究》(北京：文物出版社，2006年)，頁145。

<sup>147</sup> 王光熙：〈唐代長安佛教寺院壁畫〉，《敦煌學輯刊》1993年第1期，頁78。

<sup>148</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1797。

戴腋流液」二句，生動表現出畫作的張力，而此種張力也立即讓欣賞者產生畏懼之感，呼應經變圖畫的勸世意涵。至於「風雲將逼人，鬼神如脫壁」一語，則點出吳畫中的立體動態感；這種將平面轉為立體、靜態變為動態的效果，不僅是吳道玄繪畫的特色，帶給觀者的感受亦和同在趙景公寺內、由范長壽所畫「覺水入深壁」的寶池相似。換言之，在趙景公寺內出自吳道玄、范長壽之手的宗教圖像皆具有強烈動態感，這也讓趙景公寺的空間在畫作點綴與觀者的參與下，凸顯出強烈的渲染力。同時，眾人觀賞畫作、創作連句的行動，也彰顯長安寺院作為包容文學、繪畫創作的藝文空間特質。

寺院繪畫的立體動態感往往是書寫者會刻意著墨之處，宛如評鑑作品優劣的重要標準之一。像是吳道玄除了在趙景公寺內的畫作極具感染力外，於菩提寺內，他也曾畫「天衣飛揚，滿壁風動」的禮骨仙人，<sup>149</sup>至於淨域寺內院門裡的南壁，則有皇甫軫畫「勢若脫」的鬼神及雕形。<sup>150</sup>至於來自西域的畫家尉遲乙僧，也曾於光宅寺內留下富有張力的畫作：

今堂中尉遲畫，頗有奇處，四壁畫像及脫皮白骨，匠意極峻。又變形三魔女，身若出壁。又佛圓光，均彩相錯亂目成。講東壁佛座前錦，如斷古標。又左右梵僧及諸蕃往奇，然不及西壁，西壁逼之標標然。<sup>151</sup>

「身若出壁」的描寫亦是對壁畫動態感的強調，可見繪畫的生動性是段成式相當關注的特質。然而，透過尉遲乙僧的身分與對作品內容的敘述，從中也可折射出一些藝術史上的意涵。尉遲乙僧的父親尉遲跋質那也是擅長丹青的高手，<sup>152</sup>並於隋朝時就自西域土火羅國來到中土。<sup>153</sup>在從西域移動至中國的過程中，他們也將

<sup>149</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1840。

<sup>150</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1893。

<sup>151</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1873-1874。

<sup>152</sup> 「時人以跋質那為大尉遲，乙僧為小尉遲。畫外國及菩薩，小則用筆緊勁，如屈鐵盤絲，大則灑落有氣概。」(唐)張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁172。

<sup>153</sup> 《唐朝名畫錄》與宋朝《宣和畫譜》皆記載尉遲乙僧來自「吐火羅國」，《歷代名畫記》則載為「于闐國」。(唐)朱景玄撰，溫肇桐注：《唐朝名畫錄》(四川：四川美術出版社，1985年)，頁9。潘運告主編，岳仁譯注：《宣和畫譜》(長沙：湖南美術出版社，2002年)，頁38。(唐)張

淵源於印度的凹凸畫派轉手到長安，<sup>154</sup>並藉由壁畫創作讓長安寺院成為凹凸畫風早期的展示地，然後由此為起點，逐漸擴散至整個唐代繪畫圈中。在光宅寺內，尉遲乙僧便創造性地運用了凹凸法，意即利用色彩深淺暈染，造成明暗對比關係，使畫面出現立體感和真實感，<sup>155</sup>「身若出壁」、「均彩相錯」及「西壁逼之撲撲然」等描述，就是利用暈染凹凸法讓尉遲乙僧作品呈現立體感和生動感的真切寫照。

<sup>156</sup> 尉遲乙僧在光宅寺內的畫作帶給段成式「奇」之感，這種「奇」可從兩層面觀之：首先，在宗教意義上，畫作的生動性有助於加深宗教的勸世意味，並讓佛教教義能更直接傳達給世人；其次，在繪畫藝術的脈絡中，尉遲乙僧將凹凸畫法帶入長安寺院，並以寺院為起點，讓凹凸法逐漸擴散至整個繪畫圈中，也令凹凸法主題從人物畫轉向山水畫，改變了中國山水畫的形式。<sup>157</sup> 因此，在光宅寺內不僅可見宗教繪畫的展示，藉由段成式的描寫與評價，亦從中表現出西域藝術風格逐步滲透至長安文化圈的歷程。

在眾多寺院書畫作品中，技藝也難免參差。因此《寺塔記》除了記載名畫家生動且精湛的畫藝外，也收錄些許內容拙俗的作品：

(雲花寺)佛殿西廊，立高僧一十六身。天寶初，自南內移來，畫跡拙俗。<sup>158</sup>

(寶應寺)東廊北面，楊岫之畫鬼神，齊公嫌其筆蹟不工，故止一堵。<sup>159</sup>

在雲花寺內，面對從南內移至佛殿西廊的高僧畫像，段成式以「畫跡拙俗」形容

彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁 172。

<sup>154</sup> 向達：《唐代長安西域與文明》（石家莊：河北教育出版社，2001 年），頁 60。

<sup>155</sup> 王嶸：《譽滿中原畫壇的尉遲乙僧》，《西域研究》1998 年第 3 期，頁 62。

<sup>156</sup> 王嶸：《譽滿中原畫壇的尉遲乙僧》，《西域研究》1998 年第 3 期，頁 63。

<sup>157</sup> 張彥遠在《歷代名畫記》卷一〈論畫山水樹石〉中寫道：「吳道玄者天付勁豪，幼抱神奧，往往於佛寺畫壁縱以怪石崩灘，若可捫酌。又於蜀道寫貌山水。由是山水之變始於吳，成於二李；樹石之狀妙於韋鷗，窮於張通。」向達認為，吳道玄山水或者採用西域傳來凹凸畫之方法，是以怪石崩灘，若可捫酌，用能一新其作品面目也。向達：《唐代長安西域與文明》（石家莊：河北教育出版社，2001 年），頁 60。

<sup>158</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷 5，頁 1803。

<sup>159</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷 5，頁 1816。

之。此外，在雲花寺也不只此幅未被著錄畫者的作品較為拙劣，如張彥遠也曾記錄雲花寺內「小佛殿有趙武端畫淨土變」、「西廊北院門上北面王知慎畫」二事；

<sup>160</sup> 不過在《歷代名畫記》中，趙武端被列為下品、王知慎為中品下，<sup>161</sup>可以想見這些出自雲花寺的畫作，與吳道玄、范長壽與尉遲乙僧等人相較，應較無特出之處。

至於敘述寶應寺的段落中，齊公所指為景龍四年被追贈為齊國公的魏元忠。<sup>162</sup>由於魏元忠認為楊岫繪畫筆跡並不細緻，因此只讓他的作品限縮在柱子與柱子間的「一堵」範圍內，<sup>163</sup>面積不及「一壁」。從楊岫之例，可以發覺畫家於長安寺院內所擁有繪畫空間、以及畫跡遍布寺院的多寡，與畫者的名聲及技藝密切相關。

作為唐朝的文化中心，長安匯聚了中土與域外眾多優秀的文人畫士，也正巧伴隨著時代風氣以及寺院建築營造出門、壁與廊等空間，並提供掩障、屏風等能存有書畫的不同載體，讓這些藝術家經常以寺院為畫布，盡情揮灑自身的才華。因此，長安寺院也宛如美術館般，從門到寺院內的各個空間，眾多的書畫作品皆環繞著每一位觀賞者；另一方面，這些欣賞者也記錄下繪畫內容與感受，並同時將評價與比較摻雜於其中。在《寺塔記》、《畫斷》與《歷代名畫記》的文字中，除了可見書畫內容、載體與繪畫者身分的多元外，也可見書寫者運用文學筆法特意突出繪畫立體感與動態性的痕跡，讓平面的寺院繪畫在文字的敘述中顯得更加生動活潑。這些觀者對於畫作的描述與評論，也往往令寺院繪畫在宗教勸世的基礎上，更將畫家與作品內容相串，讓畫作內容與畫家的生命情懷相互映，並在藝術史與社會意義上投射出豐富的意涵。

從梳理歷史背景的過程中，可以發現長安寺院的分布具有「西多東少」與集中於城內中部的現象，這也表露出隋朝建城後時人「以西為貴」的思想，以及當時眾人多聚居於長安中部、兩市周圍的樣貌。從長安寺院成立的緣由觀之，會發

<sup>160</sup> (唐)張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁 57。

<sup>161</sup> (唐)張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁 173-174。

<sup>162</sup> 《舊唐書》記載：「景龍四年，追贈尚書左僕射、齊國公、本州刺史，仍令所司給靈輿送至鄉里。」(後晉)劉昫等撰：《舊唐書》卷 92，頁 2955。

<sup>163</sup> 洪惠鎮：《吳道子 王維》(石家莊：河北教育出版社，2004 年)，頁 42。

覺「捨宅為寺」及帝王「敕令建寺」是長安寺院建立的主因，也凸顯當時帝王對佛法的虔誠信仰和長安社會對佛教的熱情投入。在唐代小說中，政教融涉、園林環境與書畫鑑賞是長安寺院所形塑的三個主要空間。從這些類別可以見到長安寺院不僅涵蓋具體可見的建物、植物與藝術作品，也同時容納對宗教的崇高信仰，以及始終和皇室緊密相連的痕跡。另外，原先各自獨立的建築、植物、書畫作品與步入寺院之人，都因為文學而被連結成眾多的平面，更多人物背景與歷史脈絡，也在彼此連結的過程中被灌注於空間中，使寺院在宗教基礎上，還帶有政治及藝術的豐富意涵。因此，藉由唐代小說的書寫，可以見到長安寺院所包含的政教融涉、園林環境與書畫鑑賞三項特質，皆與捨宅為寺或帝王敕建的背景緊密扣合，這些寺院空間也持續延伸至長安城民的日常生活，成為眾多活動展演的舞臺。

### 第三章 唐代小說中作為活動與居止的長安寺院空間



「凡十餘院，摠一千八百九十七間，敕度三百僧。」<sup>1</sup>是段成式在《寺塔記》對慈恩寺的描述。如此面積廣大且容納眾多緇徒的寺院在長安並非僅有慈恩，像與慈恩寺皆佔據一坊以東的大莊嚴寺，<sup>2</sup>或是佔盡一坊之地、較慈恩寺更為遼闊的大興善寺，<sup>3</sup>它們廣闊的幅員能給予世人活動的空間、容量可觀的建物可以提供僧眾暫居的處所、種類繁多的植物讓長安寺院成為城內的遊賞之地；至於在寺內修行的緇徒，則經常肩負解答人生問題的角色，並與來往於寺院之人交織出充滿戲劇化的故事情節。

不同於許多作為長安大寺前身的私人宅邸僅為高官貴族所獨有，原先的私密性在寺院建成後開始被公共性所取代，也讓出入寺院之人除了貴族高官以外，從外地向長安集中的一般官員、應試舉子，以及原先生活於城內的平民，也都能在寺院內發現他們的蹤影。同時，這些遍布社會各階層之人，也在由建物、植物與僧眾共同營造的寺院空間活動，滿足生活的企盼與所需。因此，本章第一節主要談及唐代發生於長安寺院的各類活動；其中，寺院不僅是這些活動的背景，在對於參拜、占卜與遊賞等描摹中，也成為一面反射時代特色的鏡子。第二節則聚焦於寺院居止的功能，並在學子、士人與異僧利用寺院空間以滿足暫居、救濟的需求之上，展現長安寺院多樣化的社會功能。

#### 第一節 活動：展現宗教與世俗生活之地

唐代小說中記載長安寺院內的活動，主要有宗教參與、占卜及遊賞三個類別。首先，寺院作為宗教場域，與佛教的連結自然相當緊密，延伸而出的宗教參與也

<sup>1</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1944。

<sup>2</sup> 「永陽坊。半以東，大莊嚴寺。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁256。

<sup>3</sup> 「靖善坊。大興善寺，盡一坊之地。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁52。

相當多樣。本節首段便從事僧文化、參拜祈福與體驗神蹟三個面向切入，探討唐代小說中長安寺院內宗教活動的展現，以及分析長安各階層之人在投入佛教活動的過程中，與寺院的互動關係。其次，佛教除了作為一種宗教所具有的神秘性及意識權威性外，它原來就有著讖、卜預言的體系；<sup>4</sup> 由此可見，占卜也可被視為佛教活動的一類。然而，此節特別將占卜獨立於佛教活動之外討論，乃因從唐代小說中，可以發覺步入長安寺院探求命運之人往往不脫應考學子與任官士人兩種族群，預示內容也多半圍繞在仕途走向，這讓小說中出現的占卜行為帶有強烈時代及世俗取向，於是選擇將其獨立為一類論述。最後，長安寺院的園林化空間於第二章已有討論，本節「遊賞休憩的區域」一段將在前文的基礎上，進一步探討寺院空間對社會各階層的吸引力，並特別聚焦於人與寺院空間的互動關係。

## 一、宗教活動的展演場所

作為緇徒修行、佛經翻譯與僧眾參拜的地點，宗教性絕對是寺院空間最典型的標誌。在唐代小說中，寺院的宗教性往往藉由人與寺院的交流來彰顯，如事僧求福、日常參拜與體驗神蹟等等，皆是人與寺院空間互動後，所展現出極具代表性的宗教活動。

### （一）事僧積德

從私人宅邸走向開放寺院是長安眾多大寺的共同特質，此一過程不僅象徵著空間由皇室貴族專屬轉變為社會各階層均可享有的公共財，背後亦隱含維持空間運作的經濟來源，從原先王公貴族的供給轉向了社會各個階層。對於佛教寺院而言，鐘、磬與佛像等供器不僅需要美觀漂亮，而且還要富麗堂皇；另外，在舉行宗教儀式時，也必須付出鉅額開銷。<sup>5</sup> 然而，如此情景並未讓士人百姓為之卻步，

<sup>4</sup> 嚴耀中：《佛教與三至十三世紀中國史》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁81。

<sup>5</sup> （法）謝和耐著，耿昇譯：《中國五——十世紀的寺院經濟》（蘭州：甘肅人民出版社，1987年），頁241。

反倒相當樂意將財物送往寺院及緇徒，他們主要不是炫耀自己的富有，而是期望以一定數量的錢財，買下一種神祕的力量，作為自己財富的監護者。<sup>6</sup>

此種「財富」不只是具體可見的金錢或寶物，其中也包含著宗教神秘力量對生命安全的保障。如《太平廣記》引自《冥報記》的〈殷安仁〉，主角是一位「家富」的平民。正因家境富裕，讓殷安仁能長期供養慈門寺僧人；這段因供養而建立的關係，也讓慈門寺成為化解殷安仁生命危難的處所：

京兆殷安仁，家富於財，素事慈門寺僧。以義寧初有客寄其家停止，各盜他驢於家殺之，驢皮遺安仁。至貞觀三年，安仁遂見一人於路，謂安仁曰：「官追汝，使人明日至，汝當死也。」安仁懼，徑至慈門寺佛堂中，經宿不出。明食時，果有三騎并步卒數十人，皆兵仗入寺。遙見安仁，呼出，安仁不應。而念佛誦經愈精。鬼相謂曰：「昨日不即取之，今其脩福如此，何由可得？」因相與去，留一人守之。守者謂安仁曰：「君往日煞驢，驢今訴君，故我等來攝君耳。終須共他對，不去何益？」安仁遙答曰：「往者盜自煞驢，但以皮遺我耳，本非我煞，何為見追？請君還，為我語驢，我本故不煞汝，然今為汝追福，於汝有利，當捨我也。」此人許諾曰：「驢若不許，我明日更來，如其許者，不復來矣。」言畢而去。明日遂不來。安仁於是為驢追福，而舉家戒持菜食云。盧文勵說云，安仁今見在。<sup>7</sup>

因曾寄住家中之客偷了驢子並宰殺後將驢皮送給殷安仁，讓殷氏被驢誤認為凶手，所以遭受陰吏的追捕。面對「官追汝，使人明日至，汝當死也」的預告，殷安仁選擇來到平時供養僧人的延壽坊慈門寺佛殿內念誦佛法，<sup>8</sup>慈門寺也於此展現庇

<sup>6</sup> 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》（西安：三秦出版社，2006年），頁136。

<sup>7</sup> （唐）唐臨著，方詩銘輯校：《冥報記》（北京：中華書局，1992年），頁57-58。

<sup>8</sup> 「南門之西，懿德寺。本慈門寺。隋開皇六年，刑部尚書萬安公李圓通所立。神龍元年，中宗為懿德太子追福，改名加飾焉。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁199。

護生靈的作用，讓殷安仁躲過冥司的追捕。<sup>9</sup>由此可見，「事僧」成為殷安仁與慈門寺間的連結，他於自宅中折損的福報能順利在寺院空間中獲得彌補，乃和寺院本為宗教空間，具有祈福修行的功能，以及素日事慈門寺僧的行為有密切關聯。在故事中，具體可見的驢皮經由客人之手轉讓給殷安仁，日常布施的財物則從殷安仁之手傳遞給慈門寺僧，同時再藉由修福、追福的行為，將福報讓渡給已在陰間之驢。殷安仁實際上在慈門寺內進行一場果報轉讓的儀式，也就是將果報視為人間商品交換，只是還沒有到用金錢作為媒介來交換的地步。<sup>10</sup>在果報傳遞的過程中，殷安仁因素日事僧而與慈門寺串起的連結成為能順利逃脫災禍的關鍵因素，從中也深刻反映出當時長安城內富裕之人經由布施來獲取福分的一種面貌。

在《酉陽雜俎》中也記述百姓張頻曾供養一僧，此僧後因被陷害而遭張頻殺害，結果發生「合宅常聞經聲不絕」的異事：

安邑坊玄法寺初，居人張頻宅也。嘗供養一僧，僧以念《法華經》為業，積十餘年。張門人譖僧通其侍婢，因以他事殺之。僧死後，閨宇常聞經聲不絕。張尋知其冤，慙悔不及，因捨宅為寺。<sup>11</sup>

張頻供養僧人的行為無非出自祈福積德之心，這也讓善誦《法華經》的僧人成為張頻與佛教的具體連結。然而，在僧人死後，這條連結並未因此斷裂，反倒隨著憑空而來的誦經聲而推動張頻捨宅為玄法寺。張頻的「捨宅為寺」象徵著空間由個人私領域朝寺院公領域的開放，而「誦經之聲」在此則成為轉變的推力，令空間由個人走向公眾，也讓僧人誦經之事從個人家庭內的記憶、反映當時事僧風氣流行的層面上，轉化為公眾領域的神異。換言之，張頻所事之僧不論在生前或死後，都將張頻與佛教緊密串連在一起，也讓張頻對佛法的供養由一僧轉換為一寺。

有別於身處平民階層的殷安仁及張頻固定在慈門寺、玄法寺供養僧人或整座

<sup>9</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷（2003年），頁111。

<sup>10</sup> 趙杏根：《佛教與文學的交會》（台北：學生書局，2004年），頁172。

<sup>11</sup> （唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1823。



寺院；唐代小說中雖亦可見朝士、皇族供養僧人以求福報的行為，然而這些故事發生之地則往往位於皇族士人的家中，而非長安寺院之內。如《紀聞·僧儀光》有載：「青龍寺禪師儀光，行業至高。開元十五年，有朝士妻喪，請之至家修福。師住其家數日，居于廡前，大申供養。」<sup>12</sup>這種由於喜慶災難而舉行的設齋念經活動，一方面是為了祈求冥福，一方面是由於日常生活中這種不成文規定已成為社會默認的程序，<sup>13</sup>早已變成家戶的日常習慣。如此習慣也體現於《酉陽雜俎·寺塔記》中，段成式曾記載李林甫於每年生日時，都會邀請菩提寺僧來到宅院內設齋祈福之事；<sup>14</sup>以及《紀聞》的〈和和〉一則，敘述大安國寺僧和和常至代國公主家，並為駙馬鄭萬鈞達成求子的盼望。<sup>15</sup>從李林甫與代國公主的故事中，可以發現「菩提寺」與李林甫的居所比鄰，兩者具有地緣關係；代國公主為唐睿宗之女，<sup>16</sup>而大安國寺又曾為睿宗舊宅，如此連結也提供代國公主與大安國寺僧互動頻密的助力。由此可見，僧人所居寺院的地緣位置或建寺背景，會是影響朝士、皇族與哪些僧人來往的重要因素。

從唐代小說中，可見當時事僧文化的流行遍及社會各階層，以及對於供養僧人以積德求福的肯定。然而，當某項活動來到極盛之時，必然會開始走向極端，如唐玄宗於〈禁僧徒斂才詔〉形容當時社會：「流俗深迷至理，盡軀命以求緣，

<sup>12</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》(北京：中華書局，2018年)，頁114。

<sup>13</sup> 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》(西安：三秦出版社，2006年)，頁102-103。

<sup>14</sup> 《酉陽雜俎·寺塔記》記載：寺之制度，鐘樓在東，唯此寺緣李右座林甫宅在東，故建鐘樓於西。寺內有郭令玳瑁鞭，及郭令王夫人七寶帳。寺主元竟，多識釋門故事。云：「李右座每至生日，常轉請此寺僧，就宅設齋。有僧乙嘗歎佛，施鞍一具，賣之，材直七萬。又僧廣有聲名，口經數年，次當歎佛，因極祝右座功德，冀獲厚報。齋畢，簾下出彩篚，香羅兜籍一物，如朽釘，長數寸。僧歸，失望，慙惋數日。且意大臣不容欺己，遂攜至西市，示於商胡。商胡見之，驚曰：『上人安得此物，必貨此，不違價。』僧試求百金，胡人大笑曰：『未也，更極意言之。』加至五百千，胡人曰：『此直一千萬。』遂與之。僧訪其名，曰：『此寶骨也。』」(唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1845。

<sup>15</sup> 《紀聞·和和》：代國公主適滎陽鄭萬鈞，數年無子。時有僧和和者，如狂如愚，眾號為聖，言事多中。住大安寺，修營殿閣。和和常至公主家，萬鈞請曰：「吾無嗣，願得一子，惟師降恩，可得乎？」師曰：「遺我三千疋絹，主當誕兩男。」鈞如言施之。和和取絹付寺，云修功德。乃謂鈞曰：「主有娠矣。吾令二天人，下為公主作兒。」又曰：「公主腹小，能併娠二男乎？吾當使同年而前後耳。」公主遂娠。年初、歲終，各誕一子，長曰潛耀，少曰晦明，皆美丈夫，博通有識焉。(唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》(北京：中華書局，2018年)，頁45。

<sup>16</sup> 「儀鳳中，睿宗居籞，納后為孺人，尋立為妃，生寧王憲、壽昌代國二公主。」(後晉)劉昫等撰：《舊唐書》卷76，頁2176。

竭資財而作福，未來之勝因莫效，見在之家業已空，事等繫風，猶無所悔。」<sup>17</sup>

從此段話可以發現，當時世人在財貨之「施」與福報的「受」之間，也逐漸走向失衡且足以影響眾人生活與社會安定的程度。



## （二）參拜祈福

來到寺院參拜祈福看似是極為平凡的活動，卻是寺院空間最基本且重要的功能。在唐代小說中，可見世人因亟欲求福而踏入寺院，同時也在穿梭於佛寺內外的過程中構成情節轉換的過渡，如〈李娃傳〉即是鮮明之例。故事敘述前來長安應試的榮陽生於平康里邂逅名妓李娃，並逐漸在李娃身上耗盡家財，於是李娃便以參拜竹林神為由，精心設計一個拋棄榮陽生的計畫：

他日，娃謂生曰：「與郎相知一年，尚無孕嗣。常聞竹林神者，報應如響，將致薦酌求之，可乎？」生不知其計，大喜。乃質衣於肆，以備牢醴，與同謁祠宇而禱祝焉。信宿而返。<sup>18</sup>

據李劍國的考證，竹林神應位於長安通義坊的興聖尼寺內。<sup>19</sup>由〈李娃傳〉可見，參拜神祇應是長安社會相當日常的活動，因此榮陽生才毫無懷疑。「報應如響」呼應的是竹林神的超群神力；「以備牢醴」點出二人祭拜竹林神的供品，至於備牢醴的「質衣于肆」，則以行動特別突出榮陽生的重視與虔誠，也從中透露當時榮陽生所餘錢財將盡的情況。參拜竹林神是極為日常平凡的活動，然而，在〈李娃傳〉內，「向竹林神祈福」成為一個相當正當的理由，在這個理由中，潛藏的是李娃打算拋棄榮陽生的企圖，也由此開展出故事情節的重要轉折。

<sup>17</sup> (清)董誥等編：《全唐文》(北京：中華書局，1983年)卷30，頁405。

<sup>18</sup> 王夢鷗：《唐人小說校釋(上冊)》(台北：正中書局，1983年)，頁167

<sup>19</sup> 李劍國：〈竹林神・平康里・宣陽里——關於《李娃傳》的一處闕文〉，《文史知識》(2007年第6期)，頁34。

### (三) 體驗神蹟

寺院的功能是為宗教服務，從物質而言是一處供佛、參佛的場所，在精神功能上則是要求創造一種具有威攝力量而又神秘的宗教氣氛。<sup>20</sup>這種極具震撼力又神秘的宗教氣氛除了由寺院建築、環境營造外，也透過許多神蹟凸顯與襯托。這些超乎尋常的神蹟往往在見證、體驗的過程中，成為寺院宣示宗教力量的代表；同時，這些參與體驗之人也遍布社會各階層，上至君王、下至百姓，皆可在長安寺院空間中體會佛法的力量。

《太平廣記》引自《宣室志》的〈開業寺〉一則，敘述至德二年（757）於長安開業寺突然出現神人足跡，故事中出現的百姓、京兆與肅宗等人，皆以神蹟見證者的角色登場：

至德二年十月二十三日，豐樂里開業寺有神人足跡甚長，自寺外門至佛殿。先是，閻人宿門下，夢一人長二丈余，被金甲，執銀槊，立於寺門外，俄而以手軋其門，扃鏤盡解，神人即俛而入寺。行至佛殿，顧望久之而沒。閻人驚寤。及曙，視其門，已闢矣。即日以夢白於寺僧。眾往共視，見神人之跡。告於京兆尹。尹具表以聞。肅宗命使驗之，果如其言。<sup>21</sup>

從閻人、寺僧、京兆尹再到肅宗，層層上報的過程象徵著寺院空間內，平民、任官士人與皇族各階層皆可自由出入其中並親自見證各種異相的情景。雖然唐肅宗並未直接參與神異事件的發生，但肅宗的見證令神人腳印成為國家認證的神蹟，賦予這件發生在開業寺的異事極高的可信度。關於開業寺的歷史，在第二章已有述及；不論是「開業」之名，或是不斷在寺院與皇帝別廟間轉換的性質，皆可看出開業寺與國家大業間的聯繫。因此，在至德二年（757）正處安史之亂的時期，

<sup>20</sup> 陳耀東主編：《中國建築藝術全集 14（佛教建築三）》（北京：中國建築工業出版社，1999 年），頁 25。

<sup>21</sup> （唐）張讀撰，張永欽、侯志明點校：《宣室志》（北京：中華書局，1983 年），頁 17。

神人「被金甲，執銀槊，立於寺門外」的出現，以及神人腳印的留存與證明，當中也流露期望神力庇佑李唐王朝的企圖。

由君王作為寺院神蹟驗證者的情節，也發生於安國寺利涉塑堂中：

利涉塑堂，元和中，取其處為聖容院，遷像廡下。上忽夢一僧，形容奇偉，訴曰：「暴露數日，豈聖君意耶？」及明，駕幸，驗問如夢。即令移就堂中，側施帷帳安之。<sup>22</sup>

儘管睿宗逝世後，安國寺不再因政治因素而被刻意拔高地位，但綜觀整個唐朝，安國寺始終與皇室維持著緊密互動，是相當重要的一所國家大寺。因此，「豈聖君意耶？」不單只是夢中僧人的疑問，其中還隱含「君意」可以直通安國寺之意；「駕幸，驗問如夢」則描寫皇帝的親驗，象徵國家對利涉塑堂神異的確認。此種以夢感通帝王，令帝王驗證神異、回饋長安寺院空間之例也出現在唐玄宗身上：天寶年間，唐玄宗因「禪師理會佛心，感通帝夢」，<sup>23</sup>因此賜予錢五十萬與絹千匹，支持千福寺多寶塔的興建。在唐憲宗與玄宗身上，「夢」成為他們與長安大寺的引線，促使皇帝作為寺院神異的參與及驗證者，由此增添寺院神蹟的可信。

在長安寺院中，也有單純由平民作為神異事蹟體驗者之例，像是建中末年百姓屈儼夢見雲花寺菩薩一事，便被記錄於《酉陽雜俎》中：

觀音堂，在寺西北隅。建中末，百姓屈儼患瘡且死，夢一菩薩摩其瘡曰：「我住雲花寺。」儼驚覺汗流，數日而愈。因詣寺尋檢，至聖畫堂，見菩薩，一如其觀。傾城百姓瞻禮，儼遂立社，建堂移之。<sup>24</sup>

屈儼的夢境蘊含兩層面的轉折：首先，夢中菩薩使屈儼順利脫離死亡的威脅；其次，藉由「我住雲花寺」一語，讓屈儼能於雲花寺內印證且體驗發生於自身的神

<sup>22</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》(北京：中華書局，2015年)，頁1778。

<sup>23</sup> 「禪師理會佛心，感通帝夢。七月十三日，敕內侍趙思儒求諸寶坊，驗以所夢。入寺見塔，禮問禪師，聖夢有孚，法名惟肖。其日賜錢五十萬、絹千匹，助建修也。」岑勛：〈西京千福寺多寶佛塔感應碑〉，收錄於(清)董誥等編：《全唐文》(北京：中華書局，1983年)卷379，頁3845。

<sup>24</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》，頁1807。

異，進而促成「傾城百姓瞻禮」的盛況。因此，透過屈儼經歷，可以發覺宗教神異不僅協助屈氏扭轉生命，更經由參與、驗證神蹟的過程，對宣揚佛法、提升宗教影響力產生許多幫助。

除了屈儼之例，《唐闕史》也曾記敘一位居於長安新昌里之民，因為身染時疫而身體孱弱；後來他前往青龍寺中，並透過夢境擺脫疫病的糾纏，同時也以身體素質的轉變證明青龍寺的神秘力量：

青龍寺西廊近北，有繪釋氏部族曰毗沙門天王者，精彩如動，祈請輻湊。

有居新昌里者，因時疫，百骸綿弱，不能勝衣，醫巫莫能療。一日，自言欲從釋氏，因肩置繪壁之下。厚施主僧，服食於寺廡。逾旬，夢有人如天王之狀，持筋類綆，以食病者。復促迫之，咀嚼堅韌，力食袤丈，遽覺綿骨木強。又明日能步，又明日能馳，逾月以力聞。先是禁軍懸六鈞弓於門，曰：「能引其半者。倍糧以賜，至滿者又倍之。」民應募，隨引而滿，於是服厚祿以終身。<sup>25</sup>

首先，青龍寺位於新昌坊南門之東，<sup>26</sup>可見新昌坊民與青龍寺之間有著地緣關係的連結。其次，故事開頭特別提及青龍寺西廊有幅「精彩如動」的毗沙門天王像，這樣的描述為平面且靜態的畫作添上一層動態感；而這樣的動態感，除了形容繪畫的筆法之外，也體現於新昌坊民來到青龍寺後，毗沙門天王入其夢中、為其治病的動態性。最後，在小說形容新昌坊民於夢中吞食神人之物後，又加入了「禁軍懸六鈞弓於門」一段情節；此段敘述雖看似與故事前半被時疫所困的新昌坊民無關，然而在文末才發現，原來這段情節是用來證明新昌坊民在青龍寺內所獲「咀嚼堅韌，力食袤丈，遽覺綿骨木強」的能力，可視為青龍寺神蹟的具象化。在《唐闕史》收錄的這則故事中，新昌坊民與前文述及的屈儼相同，皆是長安城內的普通百姓；他們的事蹟也再次向讀者強調，不論君王、官員抑或平民百姓，社會各

<sup>25</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷312，引自《唐闕史》，頁2469-2470。

<sup>26</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁159。

階級之人皆能是長安寺院神蹟的體驗者及見證者。

寺院林立的景象為長安居民增添許多參與宗教活動的機會，如事僧、參拜祈福與體驗神蹟等行為，都是唐代小說中人物與寺院空間常見的聯繫。這些宗教活動不僅呈現出時人對於佛教信仰的熱衷與對消災祈福的企盼，若從參與者的身分觀之，也可發覺長安寺院的宗教參與絕非特定階層的專利，而是全城之人皆能投入其中的日常活動之一。

## 二、占卜預言的地點

隋唐人認為人自誕生之始，其一生的命運，包括生、老、病、死、吉、凶、禍、福、壽、夭等都是由冥間的天意所決定，它可以通過陰陽五行十二時辰來推排，也可以通過觀察人的身材體態、面貌色相、談吐舉止加以推算，更可以通過占卜之術加以論定。<sup>27</sup>各式占卜型態與知人休咎的能力，其實是佛教僧人修行成果的展現之一，如天眼、天耳、他心、宿命各通，多表現在預言凶兆、勸人免禍，須等事後驗證才顯其言不虛。<sup>28</sup>作為眾多緇徒修行地點的長安大寺，自然也住有一些修行有成的高僧；這些高僧的預言往往與前來拜訪者的身分及長安的首都地位符合，像是因科考或任官而匯聚於長安的學子士人，面對應試結果和仕途走向的未知，占卜便成為他們最常尋求指引的方式，長安寺院也被視為獲取生命提示的重要空間。

《太平廣記》引自《蒲錄記傳》的〈李固言〉，記述李固言曾於登第前後二訪聖壽寺，動機皆與善術數的聖壽寺僧有關：

及在長安，寓歸德里。人言聖壽寺中有僧，善術數。乃往詣之，僧又謂曰：「子紗籠中人。」<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 徐連達：《唐朝文化史》（上海：復旦大學出版社，2003年），頁414。

<sup>28</sup> 徐燕玲：《慧皎《高僧傳》及其分科之研究》（台北：花木蘭文化出版社，2006年），頁229。

<sup>29</sup> （北宋）李昉等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年）卷155，引自《蒲錄記傳》，頁1112。

既第，再謁聖壽寺。問紗籠中之事。僧曰：「吾常於陰府往來，有為相者，皆以形貌，用碧紗籠于廡下。故所以知。」固言竟出入將相，皆驗焉。<sup>30</sup>

「人言」一語透露聖壽寺僧在當時頗負盛名，這也成為李固言踏入聖壽寺的原因。由此可見，聖壽寺僧宛如寺院空間的吸引力，促使探求仕途指引的人們進入寺院空間內；同時，藉由「子紗籠中人」與李固言最終「出入將相」的呼應，也應證聖壽寺僧預言的可信。然而，有些長安寺院中善占卜的僧人並不如聖壽寺僧一般能輕易拜訪，像是〈郭八郎〉中千福寺僧人弘道雖亦具有盛名，但卻「十祈叩者，八九拒之」：

河中少尹鄭復禮始應進士舉，十上不第，困厄且甚。千福寺僧弘道者，人言晝閉關以寐，夕則視事於陰府。十祈叩者，八九拒之。復禮方蹇躡憤惋，乃擇日齋沐候焉。道頗溫容之，且曰：「某未嘗妄泄於人。今茂才抱積薪之歎且久，不能忍耳。勉旃進取，終成美名。然其事類異，不可言也。」<sup>31</sup>

僧弘道之所以經常拒絕前來探問之人，與其「未嘗妄泄於人」的態度有關，這也更突出鄭復禮「擇日齋沐候焉」以表達想要拜訪僧弘道的決心，以及急切想探詢何時登第的渴望。僧弘道同樣扮演著吸引學子步入千福寺的吸引力，鄭復禮也在進入千福寺後得到四項登第的條件：必須是國家更改年號後的第二年、須為禮部侍郎再任貢舉一職、榜上第二名必姓張，以及同年上榜者有一位「郭八郎」；唯有四項條件同時滿足，鄭復禮才有登科的可能。<sup>32</sup>最終，鄭氏於寶歷二年（826）、開成二年（837）與會昌二年（842）的三次登第，<sup>33</sup>皆滿足僧弘道所言，也驗證了

<sup>30</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷155，引自《蒲錄記傳》，頁1112。

<sup>31</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷155，引自《野史》，頁1115。

<sup>32</sup> 「君之成名，其事有四，亦可以為異矣。其一，須國家改原之第二年。其二，須是禮部侍郎再知貢舉。其三，須是第二人姓張。其四，同年須有郭八郎。四者闕一，則功虧一簣矣。」(北宋)李昉等編：《太平廣記》卷155，引自《野史》，頁1116。

<sup>33</sup> 「直至改元寶歷二年，新昌楊公再司文柄，乃司喜其事，未敢洩言。來春果登第。第二人姓張，名知實。同年郭八郎，名言揚。」、「直至改元開成二年，高鎔再司文柄，右轄私異事，明年果登

譏預的真實。由鄭復禮聽完條件後「欝欝不樂，以為無復望也，敬謝而退」到「弘道所說無差焉」<sup>34</sup>的反差中，從中彰顯的是在如此難之又難的條件下，僧弘道透過鄭復禮展現高超的預言能力，並在超越常理的驚人預測與精準應驗形成的強烈反差中，凸顯其預言能力的不凡。<sup>35</sup>

在長慶年間，青龍寺內也有一位僧人善知人之術，雖然青龍寺僧沒有像聖壽寺僧、千福寺僧弘道有「常於陰府往來」、「夕則視事於陰府」的穿越陰陽能力，但善於預言的特質仍令青龍寺成為知名之士紛紛造訪的處所。出自《感定錄》的〈鄭朗〉，便描述進士鄭朗從青龍寺僧身上取得預示的過程：

長慶中，青龍寺僧善知人之術。知名之士，靡不造焉。進士鄭朗特謁，了不與語。及放榜，朗首登第焉。朗未之信也。累日，內索重試，朗果落。後却謁青龍僧，怡然相接，禮過前時。朗詰之，僧曰：「前時以朗君無名，若中第，却不嘉。自此位極人臣。」其後果歷台鉉。<sup>36</sup>

「知名之士，靡不造焉」再次強調知人休咎的僧人往往是吸引學子步入寺院的拉力。然而，與李固言、鄭復禮在獲得預言後即順利登第的路徑不同，〈鄭朗〉刻意敘述了「備考學子—中第一—落榜—上榜後位極人臣」的曲折過程，而「內索重試」就是情節的重要轉折。「重試」即為「複試」，<sup>37</sup>鄭朗歷經的重試發生於長慶元年（821），唐穆宗下令讓當年鄭朗等十四人進士及第者，由王起和白居易等人重試以聞。<sup>38</sup>最後，鄭朗的應試結果並未獲得穆宗認可，於是一瞬間從進士榜首變為落第考生，<sup>39</sup>如此身分轉換也影響著青龍寺僧態度的變化：從登第前的

上第。二人姓張，名棠。同年郭八郎，名植。」、「至改元會昌之二年，禮部柳侍郎璟再司文柄，都尉以狀頭及第。第二人姓張，名潛。同年郭八郎，名京。」（北宋）李昉等編：《太平廣記》卷 155，引自《野史》，頁 1116。

<sup>34</sup> （北宋）李昉等編：《太平廣記》卷 155，引自《野史》，頁 1116。

<sup>35</sup> 張同利：《長安與唐五代小說研究》（北京：人民出版社，2015 年），頁 116-117。

<sup>36</sup> （北宋）李昉等編：《太平廣記》卷 155，引自《感定錄》，頁 1113-1114。

<sup>37</sup> 楊學為主編：《中國考試大辭典》（上海：上海辭書出版社，2006 年），頁 329。

<sup>38</sup> 「敕今年錢徽下進士及第鄭朗 等十四人，宜令中書舍人王起、主客郎中知制誥白居易等重試以聞。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》卷 16，頁 488。

<sup>39</sup> 「鄭朗等昨令重試，意在精覈藝能，不於異常之中，固求深僻題目，貴令所試成就，以觀學藝

「了不與語」至落榜後「怡然相接」，透過青龍寺僧「前時以朗君無名，若中第，卻不嘉」的解釋，可知在青龍寺僧的態度中也隱藏著對鄭朗命運的預測，由此亦呈現出當時長安寺院內僧人展現預言方式的多樣化。

此外，「善知人之術」不僅是三位僧人的共通點，由他們所居寺院觀之，可以發覺聖壽寺、千福寺與青龍寺在沿革歷史與宗教地位上也高度相似。聖壽寺位於長安城最西南的永陽坊，不僅歷史悠久，也經歷了多次名稱的更換：隋文帝時為獻后立禪定寺，武德元年（618）改為莊嚴寺，至大中六年（852）才改成聖壽寺。<sup>40</sup>名稱改變象徵著時代更迭，<sup>41</sup>也是聖壽寺與國家權力相繫的展現。千福寺位在長安城內最北的安定坊，前身是章懷太子宅第。咸亨三年（672），章懷太子徙封雍王；<sup>42</sup>咸亨四年（673），太子捨宅為千福寺，<sup>43</sup>成為私人空間轉化為公共寺院的典型。青龍寺則位在長安城中部的新昌坊東南隅，占全坊面積的四分之一，寺址所在處為「樂遊原」。<sup>44</sup>關於樂遊原一地，規劃隋朝大興城的宇文愷將樂遊原視為「九五貴位，不欲常人居之，故置玄都觀與興善寺以鎮之。」<sup>45</sup>青龍寺前身即為隋代靈感寺，建於樂遊原最高處或許也是出於「不欲常人居之」的思考。<sup>46</sup>由此可知，聖壽寺、千福寺的建立本與皇室成員直接相關；至於青龍寺則因所處地勢之高，所以刻意立寺來維護此地的不凡，在風水上達成穩固國家的作用。空間的命名顯示了空間的權力關係，<sup>47</sup>在聖壽、千福與青龍三寺的命名與誕生皆可見

---

淺深。孤竹管是祭天之樂，出於周禮正經，閱其呈試之文，都不知其本事，辭律鄙淺，蕪累何多。亦令宣示錢徽，庶其深自懷愧。誠宜盡棄，以警將來。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》卷 16，頁 488。

<sup>40</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 257。

<sup>41</sup> Alexei Ditter 在分析〈寺塔記〉時認為段成式將寺院不同時期名稱、建物的改變一同並列，從中強調寺院建立以來擁有者與身分、性質的轉變，這些轉變也往往受長安社會所發生的改變影響。筆者認為此一說法不僅限於詮釋〈寺塔記〉，在關照唐代長安寺院時，寺院名稱的變化皆可視為時代或擁有者的轉移。Alexei Ditter (2011) .Conceptions of Urban Space in Duan Chengshi's Record of Monasteries and Stupas. *Tang Studies* 29, p.9.

<sup>42</sup> （後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997 年），頁 2831。

<sup>43</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 218。

<sup>44</sup> 馬得志：〈唐長安青龍寺遺址〉，《考古學報》1989 年第 2 期，頁 231、233。

<sup>45</sup> （宋）宋敏求：《長安志》（北京：中華書局，1991 年），頁 122。

<sup>46</sup> 馬得志：〈唐長安青龍寺遺址〉，《考古學報》1989 年第 2 期，頁 233。

<sup>47</sup> 畢恆達：《空間就是權力》（台北：心靈工坊文化，2001 年），頁 5。

皇室及國家權力的身影，這也呈現三所寺院空間在沿革的過程中仍和政治緊密相繫的情景。另外，這三間寺院不僅幅員廣大，<sup>48</sup>在宗教地位上，無論是「天下伽藍之盛，莫與於此」的聖壽寺，<sup>49</sup>抑或曾有眾多高僧暫居修行的千福、青龍二寺，都表現出三寺於唐時崇高的宗教地位。因此，濃縮於聖壽、千福與青龍三寺中的政治性、宗教性與神異性，令寺院空間能同時兼具佔地面積的遼闊及宗教地位的崇高，並共同吸引著求取功名的學子步入寺內探尋科考結果的指引，同時亦凸顯長安大寺以居於其中且善知人休咎的高僧來吸引世人步入寺院，以及拓展聲名的景象。

前途未卜的焦慮不只會發生在準備科考的舉子身上，已任官的士人亦存在對未來仕途走向的好奇與徬徨，如《太平廣記》中的〈滿師〉一則，即記錄大理卿王璿曾前往太平坊法壽寺，拜訪善於預言的滿師以尋求仕途指引：

西京太平坊法壽寺有滿師善九宮，大理卿王璿嘗問之。師云：「公某月當改官，似是中書門下，甚近玉階。」璿自謂黃門侍郎未可得也，給舍又已過矣，後果改為金吾將軍，常侍玉階。滿公又云：「王鉉一家盡成白骨。」有所尅皆驗。<sup>50</sup>

在《唐兩京城坊考》並無法於太平坊內找到法壽寺的記載，只有開化坊內存在一所「法壽尼寺」，<sup>51</sup>這也讓「法壽寺」這個故事背景顯得模糊。然而，藉由「甚近玉階」與「後果改為金吾將軍，常侍玉階」的相符、「王鉉一家盡成白骨」和王鉉遭赤族的呼應，<sup>52</sup>不僅再次彰顯善於預測未來的僧徒往往是吸引士人學子來到

<sup>48</sup> 聖壽寺佔永陽坊「半以東」，千福寺與青龍寺則分別在安定坊、新昌坊東南隅，佔全坊的四分之一。（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 159、218、257。

<sup>49</sup> 「隋初置宇文弼別館於此坊。仁壽三年，文帝為獻后立為禪定寺。宇文愷以京城之西有昆明池，池勢微下，乃奏於此寺建木浮圖，崇三百三十尺，周回一百二十步，大業七年成。武德元年，改為莊嚴寺，天下伽藍之盛，莫與於此。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 256。

<sup>50</sup> （北宋）李昉等編：《太平廣記》卷 215，頁 1649-1650。

<sup>51</sup> 「開化坊。西門之北，法壽尼寺。隋開皇六年立。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 47。

<sup>52</sup> 「初，鉉與御史中丞、戶部侍郎楊慎矜親，且情厚，頗為汲引，及貴盛爭權，鉉附於李林甫，

寺院的原因，也在「法壽寺」模糊的背景中清晰展現長安寺院作為士人解惑之地的功能。

除了應考試子每年會由各地湧入長安外，官員至京師調集也推動各地官員向長安集中，如在建中末年到京城的崔晤與李仁鈞即是一例。他們耳聞薦福寺內有僧神秀善知人休咎，於是一同至寺中拜訪，這段經歷也被保留在〈秀師言記〉中：

唐崔晤、李仁鈞二人中外弟兄，崔年長於李。在建中末，偕來京師調集。

時薦福寺有僧神秀，曉陰陽術，得供奉禁中。會一日，崔李同詣秀師。<sup>53</sup>

「得供奉禁中」一語透露僧神秀當時為君王所重的地位，這也與薦福寺的空間性質相襯。不管是薦福寺立寺前曾為眾多皇室貴族的舊宅，或是立寺後特意被中宗大加營飾的背景，都讓「薦福寺」在單純的寺院名稱之外，更兼具著宗教神聖與政治崇高的意涵，如此特質也與「得供奉禁中」的描寫一同疊加僧神秀的名聲。在預言時，有別於〈滿師〉中主動詢問仕途的王璿，〈秀師言記〉並未強調崔、李二人主動尋求解答的行動，反倒讓僧神秀主動向李仁鈞說出關於仕宦、生死與婚姻的兩個預言：第一事為神秀將在六年後就刑，到時李仁鈞將為監刑官，因此希望李氏依循自己的意願，將骸骨葬於瓦棺寺後方，這是關乎仕途與生死的預言；第二事則預言崔晤家終將寥落，到時李仁鈞將娶表兄崔晤之女，屬於婚姻的預示。最終，兩事也在日後一一應驗，以此證明神秀確實「曉陰陽術」；同時，僧神秀與崔、李二人的交流，也再度證明預示占卜是當時士人踏入長安寺院的動機。

最後，〈慈恩僧〉一文呈現慈恩寺內的氣色僧為王蒙占卜仕途的過程。不過，相較於上述學子士人皆是先知曉寺內有善知人之術的縉徒，因此帶著目的性拜訪；王蒙來到慈恩寺內則是出於偶然，並意外獲得關於未來的預示：

唐王蒙者，與趙門下愬，布衣之舊，常知其吏才。及公入相，蒙自前吉

為所誘，陷慎矜家。經五年而鉛至赤族，豈天道歟！」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997年），頁3232。

<sup>53</sup> （北宋）李昉等編：《太平廣記》卷160，引自《異聞錄》，頁1148。

州新淦令來謁。公見喜極，給卹甚厚，將擢為御史。時憲僚數至少，德宗甚難於除授。而趙公秉政，其言多行，蒙坐待繡衣之拜矣。一日，偶詣慈恩僧寺占色者，忘其名。蒙問早晚得官，僧曰：「觀君之色，殊未見喜兆，此後若干年，當得一邊上御史。」蒙大笑而歸。<sup>54</sup>



「占色者」即為氣色僧，氣色僧是善卜吉凶禍福僧人的一種型態，與一般卜算者相似，<sup>55</sup>主要以觀察面相來預示未來。在王蒙離開慈恩寺的隔日，趙憬便向唐德宗推薦王蒙及另一人為監察御史。起初，唐德宗相當欣喜，然而在裴延齡以「趙憬身為宰相，豈諳州縣官績効，向二人又不為人所稱說，憬何由自知之，必私也。」

<sup>56</sup>一語提醒德宗後，王蒙便與監察御史之職無緣，直到數年之後，才由「邊帥奏為從事，得假御史焉」，<sup>57</sup>終於獲得邊上御史一職，印證慈恩僧所言。雖說此處王蒙為「偶詣慈恩寺」，但若觀察慈恩寺蘊含的文化背景，便可發覺王蒙的身分與寺院空間有相呼應之處。在唐朝，慈恩寺除了與曲江、杏園共同連接成長安內的觀光勝地外，更因慈恩塔下題名是唐朝新科進士在曲江及杏園宴遊後所進行的重要活動，<sup>58</sup>所以讓慈恩寺一地與舉子士人緊密相繫，並具有強烈的仕途與政治意涵。在如此背景下，濃厚的仕途氛圍加重了慈恩僧的預言力道，也讓王蒙所獲得的仕途預示呈現與空間特質緊扣的樣貌，而不完全出自偶然。

在李固言拜訪聖壽寺僧人前，他曾在蜀地遇見一姥並收到「郎君明年芙蓉鏡下及第，後二紀拜相，當鎮蜀土」<sup>59</sup>的預言，也曾在洛地遇見一位善占卜的葫蘆先生，言其「紗籠中人，勿復相問」。<sup>60</sup>由李固言之例可見，當時的卜筮現象絕非長安寺院所獨有，而是遍及於中土各處，甚至常袞還曾撰〈禁僧道卜筮制〉一文

<sup>54</sup> (唐)趙璘：《因話錄》(上海：上海古籍出版社，1957年)，頁119。

<sup>55</sup> 嚴耀中：《佛教與三至十三世紀中國史》(北京：宗教文化出版社，2007年)，頁90-91。

<sup>56</sup> (唐)趙璘：《因話錄》(上海：上海古籍出版社，1957年)，頁119。

<sup>57</sup> (唐)趙璘：《因話錄》，頁120。

<sup>58</sup> 《唐摭言》卷三記載：「神龍已來，杏園宴後，皆於慈恩塔下題名。」(五代)王定保撰，姜漢椿校注：《唐摭言校注》(上海：上海社會科學院出版社，2003年)，頁80。

<sup>59</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷2，頁1557。

<sup>60</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷155，引自《蒲錄記傳》，頁1112。

強烈譴責唐時僧道預言的現象，<sup>61</sup>從中也透露社會占卜風氣的盛行。然而，長安寺院相較於其他地區的特出之處，在於身為唐朝帝國首都與政治、文化中心，每年都有眾多學子士人因應試或調集而必須移入長安。面對前途的未知與焦慮，長安大寺所存在善知人休咎、為皇帝所重的縉徒們，便成為學子士人有意或偶然的拜訪對象，並藉此尋求科舉及仕途結果的預示。這些小說篇章緊扣著學子士人的身分，描述他們步入寺院尋求解答的過程，其實也同時利用寺院空間與占卜高僧，映照出土人對金榜題名、仕途順遂的期盼。如此情節頻繁發生於長安寺院中，實與長安位居政治中心的背景相合。

### 三、遊賞休憩的區域

許多時候，長安城民步入寺院之因，並非為了求取福報或功名，而是將長安城內的大寺視為休閒空間，作為眾人日常遊玩的去處。與第二章分析長安寺院空間的園林性質相似，對於「遊賞休憩」的論述也同樣會扣緊寺院的環境，只是針對園林性質的探討著重於空間本身，此段則聚焦於遊賞的論述，將目光放在人與寺院空間的互動上。在唐代小說中，論及寺院作為遊賞休憩之地的特質，多數仍扣緊士人間的交流，其中又特別以「賞牡丹」和「遊曲江慈恩寺」二類主題為數最多。

關於「賞牡丹」的熱潮與風氣，在第二章就已提及。此處將更著重在牡丹與人的互動，像是每年席捲全城的賞花風潮皆吸引各方人士觀覽，這些賞花之人也往往以吟詠賦詩的行動抬升牡丹的盛名。像〈霍小玉傳〉中，李益與同輩一同至崇敬寺遊玩，便是長安三月賞玩牡丹風氣的體現：

時已三月，人多春遊。生與同輩五六人詣崇敬寺觀牡丹花，步於西廊，遞吟詩句。<sup>62</sup>

<sup>61</sup> (清)董誥等編：《全唐文》(北京：中華書局，1983年)卷410，頁5309。

<sup>62</sup> 王夢鷗：《唐人小說校釋(上冊)》(台北：正中書局，1983年)，頁198。

崇敬寺位於靖安坊，為隋文帝所立，至唐時曾於高宗崩後被立為別廟，<sup>63</sup>可見其歷史悠久以及被皇室所重的地位。白居易的「唐昌玉蕊會，崇敬牡丹期」、「應過唐昌玉蕊後，猶當崇敬牡丹時」<sup>64</sup>兩句詩，不但描繪當時唐昌觀玉蕊花與崇敬寺牡丹花在長安城內齊名，同時也反映他與文友賞花飲酒的寺觀之遊，在當時似乎是文人們每年都與春天接時的約會。<sup>65</sup>雖然唐時佛教寺院中的牡丹花並非長安獨有，<sup>66</sup>然而長安特殊之處，在於城內牡丹「瀰漫如四瀆之流」，<sup>67</sup>外地不會像長安牡丹如此大量且密集出現於一個城市中，並成為吸引士人、豪士與一般百姓向寺院流動的理由。因此，當春日來臨，全城居民流動於長安寺觀間時，自然提供了李益和豪士偶然相遇的機緣，進而延伸出李益被引領至勝業坊與霍小玉再次相見的情節。另一方面，崇敬寺的牡丹使原先深居簡出的李益願意公開拋頭露面，這段故事情節不僅顯示李益個性中附庸風雅的特質，同時也暗示他的性格；至於春天盛開的牡丹，則於此反襯出正值青春如花的霍小玉，卻因李益負心而枯萎的樣貌。<sup>68</sup>因此，在〈霍小玉傳〉中，崇敬寺不只是單純的牡丹勝地、文士春遊賦詩之所，更從中凸顯李益的性格、反襯小玉的景況，並利用春日長安眾人競相往寺院遊賞進而提升「巧遇」機率的特點，令崇敬寺成為小說情節的重要轉折。

除了崇敬寺的牡丹頗負盛名外，慈恩寺亦是著名的賞花之地。如《唐語林》曾記錄慈恩寺僧曾經栽種相當稀有的深紅牡丹，不過最後竟被少年掘走之事：

京師貴牡丹，佛宇、道觀多遊覽者。慈恩浴室院有花兩叢，每開及五百朵。僧恩振說會昌中朝士數人同遊僧舍，時東廊院有白花可愛，皆嘆

<sup>63</sup> 「西南隅，崇敬尼寺。本僧寺，隋文帝所立，大業中廢。龍朔二年，高宗為高安長公主立為尼寺。高宗崩後改為宮，以為別廟，後又為寺」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 65。

<sup>64</sup> 白居易〈代書詩一百韻寄微之〉、〈自城東至以詩代書，戲招李六拾遺、崔二十六先輩〉，（清）彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，2003 年）卷 436，頁 4824、4831。

<sup>65</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷（2003 年），頁 114。

<sup>66</sup> 張國剛：《佛學與隋唐社會》（石家莊：河北人民出版社，2002 年），頁 262。

<sup>67</sup> 舒元輿：〈牡丹賦〉（清）董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1983 年）卷 727，頁 9479。

<sup>68</sup> 康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學報》第 32 期（2011 年 3 月），頁 22。

云：「世之所見者，但淺深紫而已，竟未見深紅者！」老僧笑曰：「安得無之？但諸賢未見爾！」眾於是訪之，經宿不去。僧方言曰：「諸君好尚如此，貧道安得藏之？但未知不漏於人否？」眾皆許之。僧乃自開一房，其間施設幡像。有板壁遮以幕。後於幕下啓關，至一院，小堂甚華潔，柏木為軒廡欄檻。有殷紅牡丹一叢，婆娑數百朵。初日照輝，朝露半晞。眾共嗟賞，及暮而去。僧曰：「予栽培二十年，偶出語示人，自今未知能存否？」後有數少年詣僧，邀至曲江看花，藉草而坐。弟子奔走報：有數十人入院掘花，不可禁。坐中相視而笑。及歸至寺，見以大畚盛之而去。少年徐謂僧曰：「知有名花，宅中咸欲一看，不敢豫請，蓋恐難捨。已留金三十兩、蜀茶二斤，以為報矣！」<sup>69</sup>

「會昌中朝士數人，同游僧舍」一語再次凸顯出長安士人遊賞於寺院的風氣，「五六百朵」則呈現慈恩浴室院在牡丹開放時的壯麗景象。不過，由朝士「世之所見者，但淺深紫而已，竟未見深紅者」的話語，透露出當時對牡丹的品賞不單只以數大為美，尋「奇」也是士人遊玩的目的之一。從慈恩僧「未知不漏於人否？」的強調，到通過房、幕至一院內看見數百朵殷紅牡丹的過程，皆不斷疊加深紅牡丹的罕見與「奇」，也同時滿足朝士「未見深紅」的渴望。然而，寺院並非寺僧與朝士所獨享，而是向社會各個階層開放的空間，因此故事最終以數少年掘花而去作結，便在惋惜中深刻反映出寺院公共性的特質。朝士對牡丹的「嗟賞」與平民少年的「盜取」，表現出不同階級之人在慈恩寺內面對牡丹的相異態度；而如此相異的反應也藉由慈恩寺的空間，向世人清晰彰顯出當時全城熱衷牡丹的盛況。

相較於崇敬寺以牡丹作為吸引遊人的主要媒介，慈恩寺雖同樣擁有牡丹及其他花卉植物，更重要的是，本來就處於長安風景區的位置，令慈恩寺早已成為長安居民日常信步而往的空間，不一定具有特殊目的才會刻意拜訪。慈恩寺東臨曲

<sup>69</sup> (宋)王讜：《唐語林》(上海：上海古籍出版社，1978年)卷7，頁237-238。

江，南接杏園，登佛塔可眺望終南山，為唐代長安城東南曲江遊樂區重要的組成部分，尤其是唐代進士的曲江游宴、杏園探花、慈恩寺雁塔題名等活動，更使此地成為城市居民遊賞宴玩的焦點場所。<sup>70</sup>如《玉泉子》就有載：「慈恩寺連接曲江，京輦勝景，每歲新得第者畢列姓名於此。」<sup>71</sup>說明慈恩寺的位置與曲江相鄰，同時此地也為每年新科進士必定造訪之處，讓慈恩寺在宗教、政治性與提供遊賞的世俗性中，更瀰漫著濃厚的文人氣息。另外，《太平廣記》中引自《松窗雜錄》的〈裴休〉一則，在故事開頭也先以「曲江池本秦時豈洲。唐開元中，疏鑿為勝境。南即紫雲樓芙蓉苑，西即杏園慈恩寺。花卉環周，煙水明媚，都人游賞。」

<sup>72</sup>一段話簡述曲江、慈恩寺的地理空間，緊接著再聚焦於裴休的遊覽經歷上：

裴休廉察宣城，未離京。值曲江池荷花盛發，同省閣名士遊賞。自慈恩寺，各屏左右，隨以小僕，步至紫雲樓，見數人坐於水濱，裴與朝士憩其旁。中有黃衣半酣，軒昂自若，指諸人笑語輕脫。裴意稍不平，揖而問之：「吾賢所任何官？」率爾對曰：「喏，郎不敢，新授宣州廣德令。」反問裴曰：「押衙所任何職？」裴效之曰：「喏，郎不敢，新授宣州觀察使。」於是狼狽而走，同座亦皆奔散。朝士撫掌大笑。不數日，布於京華。<sup>73</sup>

曲江、紫雲樓芙蓉院、慈恩寺與杏園等相鄰之「點」，在小說中經常一同登場，成為難以分割的平面。慈恩寺曲江池實際只佔長安城東南隅一坊餘地，<sup>74</sup>但曲江遊覽區的範圍卻包含了周圍樂遊原、慈恩寺、杏園等景觀在內的昇平、晉昌十二個坊的範圍，<sup>75</sup>因此，紫雲樓的水濱雖不在慈恩寺這個「點」的空間內，但卻同屬於曲江遊覽區這個「文化面」的範圍中，與慈恩寺同屬於一個整體而非獨立的

<sup>70</sup> 張同利：《長安與唐五代小說研究》（北京：人民出版社，2015年），頁107。

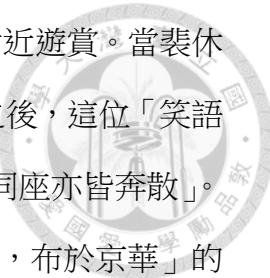
<sup>71</sup> (唐)闕名：《玉泉子》，《唐五代筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁1426。

<sup>72</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷251，引自《松窗雜錄》，頁1951。

<sup>73</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷251，引自《松窗雜錄》，頁1951。

<sup>74</sup> 辛德勇：《隋唐兩京叢考》（西安：三秦出版社，1991年），頁33。

<sup>75</sup> 朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷（2003年），頁94。



存在。在故事中，裴休與朝士因曲江荷花盛發，於是到慈恩寺附近遊賞。當裴休一行人來到水濱休憩時，正巧碰見一位無禮之人；在簡短問答之後，這位「笑語輕脫」之人才赫然發現自己將為裴休的下屬，於是「狼狽而走，同座亦皆奔散」。在〈裴休〉一則中，慈恩寺作為長安風景區的一部分，「不數日，布於京華」的描寫呼應的是曲江、慈恩寺一帶遊人眾多因此訊息傳布快速的情景，也再次突出慈恩寺周圍當時供長安居民遊賞的社會功能。

「至慈恩寺遊玩」的行動，在小說中經常是發生異事的開端。如裴休因為來到曲江、慈恩寺遊樂，才進而遇見笑語輕脫的黃衣；《國史補》中曾記載一位與同儕一同登慈恩浮屠的李千牛，因為失足而滑落，最後由眾人「連衣為繩」才將其從塔上救下。<sup>76</sup>至於白行簡的〈三夢記〉中，有一個段落曾記載元稹夢見白居易前往曲江、慈恩寺遊玩之事，而此夢境竟與現實完全相符。作者在故事內也嵌入與慈恩寺相關的詩作，為曲江、慈恩寺在遊覽勝地原有的空間特質之上，加入更多文學性與神異性：

元和四年，河南元微之為監察御史，奉使劍外。踰旬，予與仲兄樂天隴西李杓直同遊曲江。詣慈恩佛舍，徧歷僧院，淹留移時。日已晚，同詣杓直修行里第，命酒對酌，甚歡暢。兄停杯久之曰：「微之當達梁矣。」命題一篇於壁。其詞曰：「春來無計被春愁，醉折花枝作酒籌。忽憶故人天際去，計程今日到梁州。」實二十一日也。十許日，會梁州使適至，獲微之書一函，後寄《紀夢詩》一篇，其詞曰：「夢君兄弟曲江頭，也入慈恩院裏遊。屬吏喚人排馬去，覺來身在古梁州。」日月與遊寺題詩日月率同，蓋所謂此有所為而彼夢之者矣。<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 《國史補》有載：「李氏子為千牛，與其儕類登慈恩寺塔，窮危極險，躍出檻外，失身而墜；賴腰帶挂釘，風搖久而未落。同登者，驚倒檻內不能起。院僧逕望急呼，一寺皆出以救，連衣為繩，久乃取之下，經宿乃蘇。(唐)李肇傳，楊家駱主編：《唐國史補等八種》(台北：世界書局，1962年)，頁29。

<sup>77</sup> (唐)白行簡：《三夢記》(北京：中華書局，1985年)，頁1。

在白居易與名輩閑遊曲江及慈恩寺的過程中，慈恩寺不只作為遊覽之地，也營造適宜文人創作的氛圍，並藉由詩作，建構出專屬於白居易思念好友元稹的情感空間。最終，元、白二人的深厚友誼透過詩作與元稹夢境獲得印證；因此，在這段出自〈三夢記〉的記載中，慈恩寺是白居易與友人的聚會、創作空間，亦是對摯友表露思念之地。最後，再從元稹的詩作觀之，可以發覺曲江、慈恩寺成為白居易的掛念與元稹之夢的交集，這也讓慈恩寺宛如元、白「千里魂交，合若符契」的具像化，<sup>78</sup>成為兩人真摯友情的證明。相似的故事情節也出現在元稹的〈感夢記〉和《本事詩》中，<sup>79</sup>由這些篇章可見慈恩寺不僅是長安城內著名遊賞景點，亦是孕育眾多詩文作品的沃土；眾多文學作品以慈恩寺、曲江一帶為背景並汲取文化養分，同時也將景物、情感與遭遇的事件，以文學性的描摹，重新注入慈恩寺與周邊空間中。

前往寺院遊賞休憩並非士人的專利，因為在小說中，也時常可見帝王遊歷寺院的敘述。像是玄宗在藩時，曾與諸王至資聖寺並將一笛留在寺內，這段事蹟也被保留在〈秀禪師〉一文中：

唐玄宗在藩時，常與諸王俱詣作禮，留施一笛。玄宗出後，秀召弟子曰：「謹掌此，後有要時，當獻上也。」及玄宗登極，達摩等方悟其言，取

<sup>78</sup> 李劍國於《唐五代傳奇集》收錄元稹〈感夢記〉：稹元和四年為御史，鞫獄梓潼，樂天昆仲送至城西而別。後旬日，昆仲與李侍郎建閑遊曲江及慈恩寺，飲酣作詩曰：「花時同醉破春愁，醉折花枝作酒籌。忽憶故人天際去，計程今日到梁州。」後旬日，得元書，果以是日至褒，仍寄詩曰：「夢君兄弟曲江頭，也到慈恩院院遊。驛吏喚人排馬去，忽驚身在古梁州。」千里魂交，合若符契。李劍國說明：今傳《元氏長慶集》無《感夢記》，唯卷一七有《梁州夢》：「夢君同遶曲江頭，也向慈恩院院遊。亭吏呼人排去馬，忽驚身在古梁州。」前有序云：「是夜宿漢川驛，夢與杓直、樂天同遊曲江，兼入慈恩寺諸院。倏然而寤，則遞乘及階，郵吏已傳呼報曉矣。」《感夢記》當作於元和四年（809）。觀《唐詩紀事》「備敘其事」之語，原文當敘事詳備，殆傳奇之體也。惜原文不傳，惟借《唐詩紀事》存其梗概耳。（唐）元稹：〈感夢記〉，李劍國：《唐五代傳奇集》（北京：中華書局，2015年），頁747。

<sup>79</sup> 相似的故事情節也出現於《本事詩》微異第五：「元相公稹為御史，鞫獄梓潼時，白尚書在京與名輩遊慈恩小酌花下，為詩寄元曰：『花時同醉破春愁，醉折花枝當酒籌；忽憶故人天際去，計程今日到梁州。』時元果及褒城，亦寄《夢遊》詩曰：『夢君兄弟曲江頭，也向慈恩院裏遊。驛吏喚人排馬去，忽驚身在古梁州。』千里神交，合若符契，友朋之道，不期至歟。」（唐）孟棨：《本事詩》（上海：文藝小叢書社，1933年），頁57-58。



資聖寺位於長安城東北崇仁坊內，從寺院歷史來看，它本為太尉、趙國公長孫無忌宅邸，於龍朔三年（663）為文德皇后追福，立為尼寺，後在咸亨四年（673）又改為僧寺。<sup>81</sup>從私宅至尼寺再到僧寺，資聖寺不但呈現由私人空間到公共寺院的開放，它的演變也反映出寺院空間與皇室的連結。另一方面，從地理位置觀之，資聖寺與玄宗在藩時所居之興慶宮僅隔勝業一坊，<sup>82</sup>如此地緣關係或許也是玄宗會往來資聖寺的原因之一。最後，就玄宗所留施之笛而言，它是玄宗過往曾來訪資聖寺的證明，還作為秀禪師「後有要時，當獻上也」此句預言的驗證，同時也是「既知音律」的玄宗及其它諸王互動的彰顯。<sup>83</sup>因此，「笛」串起了玄宗、諸王與寺院的連結；正因「笛」的存在，玄宗與資聖寺的關係才未在諸王步出寺院後立即斷開，而是從藩王到帝王的過程，「笛」皆扮演著連接玄宗、諸王與資聖寺的重要之物。

唐時，有些君王經常微服遊寺，如唐懿宗即是一例。《太平廣記》收錄《玉堂閑話》內的〈大安寺〉一則，內容記敘唐懿宗時期，因懿宗經常微服遊寺觀，所以長安城內覬覦吳綾的不肖之徒便利用這個特質，假扮為唐懿宗行騙：

唐懿宗用文理天下，海內晏清，多變服私游寺觀。民間有奸猾者，聞大安國寺有江淮進奏官寄吳綾千匹在院，於是暗集其群，就內選一人肖上之狀者，衣上私行之服，多以龍腦諸香薰裏，引二三小僕，潛入寄綾之院。其時有丐者一二人至，假服者遺之而去。逡巡，諸色丐求之人，接跡而至，給之不暇。假服者謂院僧曰：「院中有何物？可借之。」僧未諾

<sup>80</sup> 《太平廣記》載此條出自《西京記》，然《兩京新記》現已不全，無從查對，岑仲勉認為秀禪師一則應出自《東京記》。盧錦堂：《《太平廣記》引書考》（台北：花木蘭文化出版社，2006年），頁85。引文出自（北宋）李昉等編：《太平廣記》卷97，引自《西京記》，頁645。

<sup>81</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁82。

<sup>82</sup> 《舊唐書》中載：「大足元年，從幸西京，賜宅於興慶坊。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997年），頁165。

<sup>83</sup> 《新唐書》有載：「玄宗既知音律，又酷愛法曲」、「帝又好羯鼓，而寧王善吹橫笛，達官大臣慕之，皆喜言音律。」（宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1997年）卷22，頁476。

間，小僕擲眼向僧。僧驚駭曰：「櫃內有人寄綾千匹，唯命是聽。」於是啟櫃，罄而給之。小僕謂僧曰：「來日早，于朝門相覓，可奉引入內，所醉不輕。」假服者遂跨衛而去。僧自是經日訪于內門，杳無所見，方知群丐並是奸人之黨焉。<sup>84</sup>

大安寺即為大安國寺，<sup>85</sup>是京城中最重要的寺院之一，且大安寺是由皇家宅邸改建而成，所以一直受到李唐皇室的關照。<sup>86</sup>鄰近皇城的區位、廣闊的空間以及與皇室密切連結的因素，也令大安國寺成為暫放吳綾的合適處所。然而，當私宅成為公共寺院後，出入空間之人將不再僅限於王公貴族，而是向社會各階層開放。因此，皇帝能便服私遊寺觀，民間丐者也能自由穿梭內外，進而構成這段戲劇化的情節。在〈大安寺〉中，「肖上之狀」、「衣上私行之服」與「多以龍腦諸香薰裏」等描述，不僅刻劃出奸猾者的膽大與縝密，從中也透露這些民間之人應曾見過懿宗私遊之景，所以才知何謂「肖上之狀」與「私行之服」。如此描摹，讓大安寺除了作為江淮吳綾的暫放處所外，還宛如一面時代的鏡子，經由民間丐者的行為突出「海內晏清」與「群丐詐欺」的反差，同時也折射出當時唐懿宗喜於私行以及社會日趨紊亂的樣貌。

相較於其他地區，當長安寺院作為遊賞休憩的地點時，讀者能發覺許多皇族、士人皆於小說中登場，這是在首都以外的城市較難見到的景象。這些皇室、士人與平民等不同階級之人，皆被長安寺院的公共、開放性包容於其中，並在他們自由流動於寺院內外的過程裡，促成許多戲劇化的相遇，開展出新的故事情節。同

<sup>84</sup> (五代)王仁裕撰，陳尚君輯校：《玉堂閑話》，傅璇琮、徐海榮、徐吉軍：《五代史書彙編（肆）》（杭州：杭州出版社，2004年），頁1864。

<sup>85</sup> 李芳民引贊寧《宋高僧傳》卷十九〈唐京師大安國寺和和傳〉：「安國寺中居住出入無拘檢。見本寺修營殿閣未就。有越國公主降榮陽鄭萬鈞。雖琴瑟相諧而數年無子。和因至公主家。鈞焚香灑掃以待之。」認為大安寺疑為大安國寺之誤。李芳民：〈唐代佛寺鉤沉——以唐人筆記小說為中心〉，收錄於李浩、賈三強主編：《古代文獻的考證與詮釋：海峽兩岸古典文獻學國際學術會議論文集》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁360。朱玉麒則認為大安國寺簡稱大安寺，並以《太平廣記》卷二三八引《玉堂閑話》之〈大安寺〉為例，說明其題作大安寺而文中作大安國寺，則為一寺之異稱無疑。朱玉麒：〈大安寺即大安國寺〉，收錄於榮新江主編：《唐研究》第九卷（北京：北京大學出版社，2001年），頁258。

<sup>86</sup> 榮新江：《隋唐長安：性別、記憶及其他》（香港：三聯書店，2009年），頁162。



時，在長安居民的日常遊賞中，寺院不僅是提供眾人賞花、休憩的空間，更往往接收了遊者投射的情感，以及透露些許時代的氛圍與樣貌。

長安寺院的公共性與開放性，令居於城內的皇帝、士人及平民等各個階層，都能作為寺院神異事件的參與或見證者。《酉陽雜俎》所載安國寺利涉塑堂與雲花寺觀音堂二則故事，內容皆扣緊佛教力量的展現；至於〈開業寺〉，則在佛法的神祕力量之上，更藉由時間與地點，透露些許政治氣息。在唐代小說中，當長安寺院作為宗教活動展演地點時，可以發覺事僧、參拜祈福與體驗神蹟的參與者往往遍布社會各階層；同時，這些寺院空間不只是單純的背景，而是作為唐代世人與佛寺的密切交流，以及眾人祈福修德以求化解災厄、達成願望的深刻反映。當長安寺院作為占卜預言的場所時，這些擁有知人休咎之僧的寺院，便成為聚居長安的應試舉子與任官士人探詢仕途走向的重要途徑。最後，當長安寺院發揮遊賞之地的功能時，可以見到帝王、士人與平民、丐者皆能自由穿梭於寺院空間中，並在賞花、遊憩的過程中，創造許多富有戲劇性的情節。

## 第二節 居止：士與僧暫時停留之所

南北朝時期，「江南多以僧寺停客」<sup>87</sup>一語說明當時寺院已擁有提供世人暫時棲息的作用。這樣的棲止功能也延續至唐朝社會，特別是在身為帝國首都的長安中，不僅有原先已居於城中的僧眾、官員和皇族，還有赴京應試的舉子、自外國前來求法的緇徒等等，眾多族群的並存也讓出入長安寺院之人顯得相當多樣。這些不同身分、階級與國族之人，除了在長安寺院內滿足暫時居住、休憩的需求並獲得基本生活的供應之外，在停留於佛寺的期間，這些任官士人、習業舉子與修行僧人，也時常憑藉著寺院的公共開放性而與他人產生交集，進而延伸出戲劇化的情節；有些來自異域的修行者，則往往將自身國度的文化注入所居寺院中，並

<sup>87</sup> (唐)李延壽：《北史》(北京：中華書局，1974年)，頁1212。

以寺院為起點，逐步在長安社會中發酵。



## 一、習業場域

「長安舉子，自六月已後，落第者不出京，謂之『過夏』。多借靜坊廟院及閑宅居住，作新文章，謂之『夏課』。」<sup>88</sup>此段出自《南部新書》的話語，充分顯現當時眾多舉子居於長安寺院習業的景況。除了考生外，監考、隨從人員於應考期間也被要求居於光宅寺及保壽寺內，<sup>89</sup>可見長安寺院與科舉考試的緊密關係。儘管唐朝時讀書山林寺院，論學會友蔚為風尚，及學成乃出應試以求聞達，而宰相大臣、朝野名士亦即多出其中。<sup>90</sup>然而，相較於讀書山林寺院，在長安城內的莘莘學子有較多與高官名士接觸的機會，一旦獲得賞識，聞名於長安幾乎等同聞達於天下，這也讓長安寺院在暫居習業的基礎上，更隱含著舉子一夕聞名的企盼。

《太平廣記》引自《盧氏雜說》的〈宋濟〉，敘述一位備考學子宋濟在西明寺過夏時，正巧遇見微服出巡的唐德宗，於是開展出一段充滿戲劇化的情節：

唐德宗微行，一日夏中至西明寺。時宋濟在僧院過夏。上忽入濟院，方在窗下，犢鼻葛巾抄書。上曰：「茶請一椀。」濟曰：「鼎水中煎，此有茶味，請自潑之。」上又問曰：「作何事業？」兼問姓名。濟云：「姓宋第五，應進士舉。」又曰：「所業何？」曰：「作詩。」又曰：「聞今上好作詩，何如？」宋濟云：「聖意不測。」語未竟，忽從輦輶到。曰官家官家。濟惶懼待罪。上曰：「宋五大坦率。」<sup>91</sup>

首先，「在僧院過夏」點出當時寺院提供入京學子習業暫居的功能；「唐德宗微行，

<sup>88</sup> (宋)錢易撰，黃壽成點校：《南部新書》(北京：中華書局，2002年)，頁21-22。

<sup>89</sup> 《唐會要》卷76記錄：「元和三年三月敕制，舉人試訖，有逼夜納策，計不得歸者，並於光宅寺止宿。應巡檢勾當官吏，并隨從人等，待舉人納策畢，並赴保壽寺止宿。」(宋)王溥：《唐會要》(上海：商務印書館，1935年)，頁1393。

<sup>90</sup> 嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉，收錄於氏著《嚴耕望史學論文選集》(台北：聯經出版社，1991年)，頁273。

<sup>91</sup> (北宋)李昉等編：《太平廣記》卷180，引自《盧氏小說》，頁1338-1339。

一日夏中至西明寺」則呈現唐德宗將寺院視為遊賞休憩之地，並透露皇室與西明寺間的關係應相當緊密。確實，西明寺於隋時曾為楊素宅邸，在唐朝又為萬春公主、魏王泰宅，後於顯慶元年（656）高宗因孝敬太子病癒而立寺。<sup>92</sup>由此可見，從舊宅到寺院的演變過程中，西明寺都與皇室有相當密切的關係；同時，伴隨著由私密到公共的開放，讓空間不再專屬於皇族及高官，而是帝王與平民皆可共享。因此，寺院公共性與提供暫居習業的功能成為德宗與宋濟相遇的關鍵因素；而這項因素也是長安所獨有，因為唯有在長安，才有直接與帝王會面的機會。只可惜宋濟最後並未順利登第、飛黃騰達，他與德宗的相遇便結束在「宋五大坦率」的印象之中。

雖同樣居於長安寺院備考，牛僧孺卻擁有截然不同的命運。〈牛僧孺〉記述牛氏在拜訪韓愈與皇甫湜後極受肯定，因此促使兩人精心設計一個為牛僧孺延譽的機會。在這段經歷中，長安寺院不僅作為居所，更扮演著扭轉牛氏生命的關鍵角色：

僧孺因謀所居，二公沈然良久，乃曰：「可於客戶稅一廟院。」僧孺如所教，造門致謝。二公又誨之曰：「某日可游青龍寺。」薄暮而歸，二公聯鑣至彼。因大署其門曰：「韓愈、皇甫湜同訪幾官不遇。」翌日，輦轂名士咸觀焉。奇章之名，由是赫然矣。<sup>93</sup>

「客戶」即為「客戶坊」之意，客戶坊並非長安城內正式坊名，而是指旅店或租賃房屋集中的街坊。<sup>94</sup>當時各地進京赴試的學子為數眾多，居留時間也較長，這些學子大多居於朱雀大街以東之興道、務本、長興、靖安、親仁、道政、永崇及宣平坊等地，<sup>95</sup>而這些坊里便常以「客戶坊」代稱。面對正在尋找居所的牛僧孺，

<sup>92</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁207。

<sup>93</sup> 《太平廣記》註明此則故事出自《唐摭言》，然今可見的《唐摭言》內容並未記載「某日可游青龍寺」一語，因此本文以《太平廣記》版本作為討論重心。(北宋)李昉等編：《太平廣記》卷180，引自《唐摭言》，頁1342。

<sup>94</sup> 畢寶魁：《隋唐生活掠影》(瀋陽：瀋陽出版社，2002年)，頁109。

<sup>95</sup> 劉慶柱：《長安春秋》(北京：人民出版社，1988年)，頁217。



韓愈及皇甫湜建議他在客坊的寺院中租一房暫住，除了客坊能滿足牛僧孺的居住需求外，作為學子與行旅者的聚居地，坊內人口密集的特色也有助於韓愈與皇甫湜為牛僧孺擴展名聲。

另外，文中出現的青龍寺在唐時也是長安城內著名遊覽地，如王維、王縉、裴迪與王昌齡便曾同遊青龍寺，並寫下〈青龍寺曇璧上人兄院集並序〉之作。<sup>96</sup>位於新昌坊的青龍寺與客坊相距不遠，是一日內必可往返的距離，這也讓「薄暮而歸」一語不僅是單純點明時間，更是韓愈及皇甫湜能完美塑造「同訪幾官不遇」場景的關鍵。最後，韓愈與皇甫湜來訪不遇之事很快便在人口密集的客坊中發酵，令「輦轂名士咸觀焉」，成功讓牛僧孺聲名遠播。因此，客坊的廟院除了滿足牛僧孺日常習業與棲寄需求外，坊內與聚居寺院的眾多人口更提供傳播名聲的絕佳助力，令牛僧孺能迅速累積名望，並成為其仕途命運的轉捩點。

接近政治權力中心是長安寺院有別於其他地區之處，也正因為這項特質，令習業於長安佛寺之人能有機會直接與帝王、名士接觸，並在互動的過程中，產生充滿戲劇張力的情節與拓展名望的可能。

## 二、救濟處所

「福田」是佛經中傳遞的重要思想，指人們為將來的福報所做的事。<sup>97</sup>佛教「三福田」之一的「悲田」就是提倡悲憫與救助貧弱病苦之人，早從佛教傳入的東漢時期，這樣的救濟行為就已存在，<sup>98</sup>並延續至唐代社會中。在唐代小說中，也經常可見世人時常利用寺院儲藏的特定資源或維持基本溫飽的功能而選擇暫居寺中，並獲得生活救濟。如出自《尚書故實》的〈鄭廣文〉即是一例：

<sup>96</sup> 「高處敞招提，虛空詎有倪。坐看南陌騎，下聽秦城雞。眇眇孤煙起，芊芊遠樹齊。青山萬井外，落日五陵西。眼界今無染，心空安可迷。」（清）彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，2003年），頁1290。

<sup>97</sup> 劉淑芬：《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁169。

<sup>98</sup> 《三國志》卷49〈吳書·劉繇傳〉記載中國最早布施濟貧的活動，發生於東漢末年徐州浮屠祠：「每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，民人來觀及就食且萬人，費以巨億計。」（晉）陳壽撰，（宋）裴松之注：《三國志》（湖南：岳麓書社，2005年），頁799。

鄭廣文學書而病無紙，知慈恩寺有柿葉數間屋，遂借僧房居止，日取紅葉學書，歲久殆遍。後自寫所製詩并畫，同為一卷封進。玄宗御筆書其尾曰：「鄭虔三絕。」<sup>99</sup>



「甲第紛紛厭粱肉，廣文先生飯不足」<sup>100</sup>是杜甫在〈醉時歌〉中對鄭虔拮据生活的描述，這段詩句也呼應「學書而病無紙」的鄭虔來到慈恩寺內取紅葉學書一事，在在突出鄭氏生活貧困的景況。據段成式所載，慈恩寺柿樹為法力上人手植，<sup>101</sup>且除了慈恩以外青龍寺亦有萬株柿樹。<sup>102</sup>因此，文中「柿葉數間」的情況並非誇飾，而是當時長安城內慈恩、青龍等大寺的日常景象。因此，當鄭虔知曉慈恩寺有數間貯藏柿葉的屋子後，慈恩寺僧房便成為其暫居之所，並每日取葉練書直至柿葉全被寫盡為止。慈恩寺提供鄭虔暫居與學書的資源，給予鄭虔獲得玄宗「三絕」之譽的助力；另一方面，鄭虔也於慈恩寺內留下畫跡，<sup>103</sup>以自身才華豐富慈恩寺的樣貌，同時也呈現當時長安寺院與士人互動的一個面向。

已任官卻仍貧匱的鄭廣文並非特例，富有才華且順利登第的劉瞻在擔任大理評事時也經常無法溫飽，因此來到安國寺求食。《北夢瑣言》有記錄這段往事：

瞻孤平有藝，雖登第，不預急流。任大理評事，日餧粥不給。嘗于安國寺相識僧處求餐，留所業文數軸置在僧几。致仕軍容劉玄翼游寺，見瞻文卷，甚奇之，怜其貧窶，厚有濟恤。又知其連山人，朝無強授，謂僧曰：「其雖閒棄，必能為此人致宰相。」<sup>104</sup>

<sup>99</sup> (唐)李綽撰，蕭逸校點：《尚書故實》，收錄於《教坊記(外七種)》(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁136。

<sup>100</sup> (清)彭定求等編：《全唐詩》(北京：中華書局，2003年)，頁2256。

<sup>101</sup> 「寺中柿樹、白牡丹，是法力上人手植。」(唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》，頁1956。

<sup>102</sup> 韓愈〈游青龍寺贈崔大補闕〉詩中寫道：「友生招我佛寺行，正值萬株紅葉滿。」一句，洪興祖曰「正值萬株紅葉滿」即為「柿」，可見當時青龍寺內柿樹繁盛的樣貌。陳克明：《韓愈年譜及詩文系年》(成都：巴蜀書社，1999年)，頁252-253。

<sup>103</sup> 《歷代名畫記》第三卷記載慈恩寺內「大殿東廊從北第一院，鄭虔、畢宏、王維等白畫。」(唐)張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁50。

<sup>104</sup> (五代)孫光憲撰，林艾園校點：《北夢瑣言》(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁12。



不同於牛僧孺、鄭虔是短暫居於寺院中並尋求學業或技藝的精進，劉瞻來往於安國寺是因生活無以為繼，恰巧此寺能給予維持基本溫飽的條件，所以暫時停留於此。救濟貧病是唐代寺院常見的工作之一，當時寺院還為政府主持悲田坊和養病坊，此二坊初設於武后時期，由政府派專人管理，但是自開元年間之後，便改由寺院負責。<sup>105</sup>此處，安國寺除了發揮「救濟貧困」的功能外，其於長安城內鄰近皇城的區位特性，以及作為高官名士經常走動的皇家大寺，這些特質都為劉瞻帶來被劉玄翼賞識進而「厚有濟恤」的契機。後至大中十年（856），劉瞻終成為宰相，<sup>106</sup>這也呼應故事中劉玄翼「其雖閒棄，必能為此人致宰相」之言，由此亦再次凸顯長安寺院的不同之處，在於長安城內眾多高官名士聚居的特性，能讓原先貧苦無名的學子士人有更多獲得賞識、改變生命走向的機會。

最後，從《纂異記》〈陳季卿〉的經歷中，可見對於貧匱且又剛好落第的學子而言，寺院不但能救濟飢貧，還能達到安頓心靈的效果：

陳季卿者，家於江南。辭家十年，舉進士，志不能無成歸，羈栖輦下，鬻書判給衣食。常訪僧於青龍寺，遇僧他適，因息於暖閣中，以待僧還。有終南山翁，亦伺僧歸，方擁爐而坐。揖季卿就爐。坐久，謂季卿曰：「日已晡矣，得無餒乎？」季卿曰：「實饑矣。僧且不在，為之奈何？」翁乃於肘後解一小囊，出藥方寸，止煎一杯，與季卿曰：「粗可療饑矣。」季卿啜訖，充然暢適，饑寒之苦，洗然而愈。<sup>107</sup>

雖然止住陳季卿飢餓者是同為訪客的終南山翁而非寺院之人，然而陳季卿之所以能與老翁相見，仍舊是仰賴寺院公共開放的特質，因此亦可算是寺院濟貧功能的延伸。至於「下第」、「不得志」與青龍寺的連結，也令人想起韋莊《下第題青龍

<sup>105</sup> 梁庚堯：《中國社會史》（台北：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁173。

<sup>106</sup> 《舊唐書》卷177「劉瞻」傳載：「十年，以本官同平章事，加中書侍郎，兼刑部尚書、集賢殿大學士。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997年），頁4605。

<sup>107</sup> （唐）李攷撰，李宗為校點：《纂異記》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁7。

寺僧房》一詩；詩中最末句：「酒薄恨濃消不得，卻將惆悵問支郎」<sup>108</sup>表露出士大夫期望從僧人身上得到安慰的心理。<sup>109</sup>或許，仕途顛簸的陳季卿來到青龍寺之因，也是為了尋求心靈的慰藉，只不過最終給予他生命啟悟的並非青龍寺僧，而是同為拜訪者的終南山翁。因此，將鄭廣文、劉瞻與陳季卿三人事蹟一同觀之，可以發現當寺院作為救濟之所時，幫助的不僅是貧困者基本生活的維持，還能藉著寺院的公共性來獲得心理的安頓，以及改變生命的機會。

### 三、待漏地點

身為首都的長安與其他地區最為不同之處，在於長安城內有密度極高的行政機關和皇族、文武百官的居所；當這些官員準備早朝並向宮城移動時，與宮城相近的寺院還會肩負起行政場域的功能，為高級官員提供上朝前暫憩之地，像光宅寺就是最著名的例子。唐朝初期，百官早朝時會先在建福望仙門外立馬，宰相則於光宅車坊避風雨，直到元和初年才於坊內設置待漏院。<sup>110</sup>由此可見，無論待漏院設置與否，位於大明宮之南、太極宮之東的光宅坊皆為朝廷重要官員的待漏之地。至於坊內的光宅寺，它的建立是因武則天登基稱帝前在光宅坊發現了佛舍利，因而創建光宅寺，<sup>111</sup>這也讓光宅寺成為長安城內是最接近宮城的佛寺。出自《羯鼓錄》的〈宋汎〉一篇，便記敘太常丞宋汎某日在光宅寺待漏時，意外發現寺中竟存有古代編鐘一事：

一日早於光宅佛寺待漏，聞塔上風鐸聲，傾聽久之。朝迴復至寺舍。問寺主僧曰：「上人塔上鐸，皆知所自乎？」曰：「不能知。」汎曰：「其間有一是古製，某請一登塔循金索，試歷扣以辨之，可乎？」僧初難後許。

<sup>108</sup> (清)彭定求等編：《全唐詩》(北京：中華書局，2003年)卷695，頁7996。

<sup>109</sup> 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》(陝西：三秦出版社，2006年)，頁120。

<sup>110</sup> 《唐語林》記載：「初，百官早朝，必立馬建福望仙門外，宰相則於光宅車坊，以避風雨。元和初，始置待漏院。」(宋)王讜：《唐語林》(上海：上海古籍出版社，1978年)，頁220。

<sup>111</sup> 顏娟英：〈唐代十一面觀音圖像與信仰〉，《佛學研究中心學報》第11期(2006年7月)，頁99。

乃扣而辨焉。寺眾即言：「往往無風自搖，洋洋有聞，非此也耶？」沈曰：「是耳，必因祠祭考本懸鐘而應也。」固求摘取而觀之，曰：「此沽洗之編鐘耳，請且獨綴於僧庭。」歸太常，令樂工與僧同臨之，約其時彼扣本樂懸，此果應之，遂購而獲焉。<sup>112</sup>

最早的鐘和鼓都是古代用於禮樂的重要樂器，本非寺院所特有，鐘和鼓都是隨著佛教的傳入，寺院設施的完善，才一起來到寺院，成為寺院生活中重要的法器。

<sup>113</sup>故事雖未交代編鐘如何來到光宅寺，但寺院對鐘的使用需求，或許就是編鐘進入光宅寺的關鍵。鑄鐘活動本身便具有政治上的重要性，編鐘演奏的音樂也可能被看作是超出娛樂範圍的政治象徵。<sup>114</sup>若將這項特質與光宅寺的地點相照，作為最鄰近皇宮的寺院且朝廷高官多在此待漏駐足的空間，光宅寺本身即帶有強烈的政治色彩，這也讓編鐘與寺院空間的政治意涵在文本中相互呼應。另一方面，寺院為佛教祭祀、修行空間，編鐘則為參與儒家祭祀的重要物品，同時儒家祭祀活動又與帝王、政治密切相繫，藉由編鐘由儒到佛再歸於儒的變化軌跡，從中不僅可見佛、儒的對話交流，也再次呼應光宅寺與編鐘皆具有的政治意涵。因此，以光宅寺的待漏功能為起點，前來待漏的太常丞宋沈扮演一位串聯者，他揭示了寺鐘為編鐘的真實身分，也將編鐘本身所富有的儒家祭祀和政治權力的象徵與光宅寺相互連結，並構成一幅飽含佛、儒及政治權力身影的圖像。

「元和三年三月敕制，舉人試訖，有逼夜納策，計不得歸者，並於光宅寺止宿。」<sup>115</sup>在前文論及寺院作為舉子習業之地時，曾點出光宅寺作為試子應考時暫居之地的特質；此處，光宅寺為待漏之所的記載，則特別強調任官之「仕」於寺院的停留。在應舉之「士」與任官之「仕」皆能穿梭、駐足於光宅寺的敘述中，

<sup>112</sup> (唐)南卓：《羯鼓錄》(上海：古典文學出版社，1957年)，頁11。

<sup>113</sup> 王景琳：《中國古代寺院生活》(西安：陝西人民出版社，1991年)，頁86。

<sup>114</sup> 張琪亞：《民間祭祀的交感魔力：中國民間祭祀文化研究》(貴陽：貴州民族出版社，2003年)，頁49。

<sup>115</sup> (宋)王溥：《唐會要》卷76 (上海：商務印書館，1935年)，頁1393。

<sup>116</sup> 又再次突出長安寺院有別於其他州縣寺院的特質。



#### 四、異僧居處

作為宗教場域的寺院，自然是許多緇徒日常寓居與修行之地；另外，慈恩寺、薦福寺與崇福寺，分別為高宗、睿宗及武則天時期長安的譯經中心，<sup>117</sup>這也吸引眾多僧人移入長安大寺，參與翻譯經典或其他宣揚佛法的活動。眾多以長安寺院為居所的僧人，必然是小說家敘寫寺院空間時不可忽略的人物；這些居於長安寺院內的緇徒，有如常人一般的修行者，也有不同於尋常佛徒而具備特殊才貌、操守或能力之僧人，其殊異可能蘊含中國神仙方術或西域文化色彩。<sup>118</sup>當僧人與小說作意好奇的特色相遇時，這些超越一般僧人能力之「異」僧便成為被刻意關注的對象；<sup>119</sup>他們的身影時常於唐代小說中登場，小說家們也替這些異僧留下豐富的形象。因此，本段特別以異僧為討論中心，是希望剖析小說家如何記敘修行者所具有的神異特質，以及這些神異能力在當時如何促成、加深世人與長安寺院空間的互動關係。此外，長安身為唐朝文化、信仰中心與世界大城的地位，也提供許多外國僧人匯聚於長安大寺修習佛法的機會。在這樣的背景下，「異僧」之「異」除了指涉擁有超凡能力的僧人外，在一些小說文本中還可進一步延伸出「異域」之意，本段也將梳理這些涉及異國求法僧人的篇章，並從中觀察唐代小說中的異域僧人所反映的神異色彩與時代特色。

<sup>116</sup> 本節討論長安寺院作為士與僧暫時停留之所的居止功能。任官之「仕」與「士」可通用，如《孟子·公孫丑下》：「有仕於此而子悅之，不告於王而私與之吾子之祿爵。夫士也，亦無王命而私受之於子。」俞樾《古書疑義舉例·上下文異字同義例》記載：「『有仕於此』之『仕』，即『夫士也』之『士』。」因此於光宅寺待漏的官員自然也涵蓋於「士」的範圍中。（清）焦循：《孟子正義》（石家莊：河北人民出版社，1988年），頁170。（清）俞樾：《古書疑義舉例》（北京：中華書局，1954年），頁1。

<sup>117</sup> 孫英剛：〈長安與荊州之間：唐中宗與佛教〉，收錄於榮新江主編：《唐代宗教信仰與社會》（上海：上海辭書出版社，2003年），頁126、138。

<sup>118</sup> 王麗雯：《唐代小說中異僧形象特質探析》（台北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2015年），頁11。

<sup>119</sup> 《舊唐書》卷73載：「孔穎達風格高爽，幼而有聞，探賾明敏，辨析應對，天有通才。人道惡盈，必有毀訐，及《正義》炳煥，乃異人也，雖其掎摭，亦何損於明。」此處之「異」所指為超出一般常人的能力，本文採用此一解釋，以「異」一詞指涉超越一般僧人能力之緇徒。（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997年），頁2604-2605。

菩提寺於隋朝開皇二年（582）由隨西公李敬道和僧惠英奏請立寺，位在平康坊南門東側。<sup>120</sup>居於菩提寺修行的束草師，曾以自焚的行為展現自身不同凡俗的特質：

又寺先有僧，不言姓名，常負束藁，坐臥於寺西廊下，不肯住院。經數年，寺綱維或勸其住房，曰：「爾厭我耶？」其夕，遂以束藁焚身。至明，唯灰燼耳。無血骨之臭，眾方知為異人，遂塑灰為像。今在佛殿上，世號束草師。<sup>121</sup>

在《宋高僧傳》〈唐京兆菩提寺束草師傳〉文末，贊寧以「如能用少藁能焚巨骸，則可信矣」<sup>122</sup>評論束草師燒身的行為，說明一般比丘若無實證功夫就貿然焚身，必然痛苦不堪而失去對佛教的信心；因此，唯有實證功夫如束草師之類者乃堪如是為之。<sup>123</sup>另外，贊寧也以「然其起三昧火而自焚也」<sup>124</sup>一語來形容束草師自焚的行為。所謂「三昧火」，所指為能使身上發放出火來的禪定，<sup>125</sup>由此也再次凸顯束草師的修行程度之高。菩提寺是束草師的日常居住、修行之所，然而藉由「以束藁焚身」的特異行為，令菩提寺不再只是單純的居住空間，更是證明其為「異人」之地。不論是束草師「常負束藁」的形象，抑或「無血骨之臭」的描摹，皆在在突出束草師為菩提寺注入的神異性與戲劇張力；至於「遂塑灰為像」的記載，則表露菩提寺試圖以肉眼可見的塑像來向大眾證明束草僧神異的實存。

居於懿德禪院的僧人法通，也同樣將寺院空間作為自身神異的展示處所，只是法通之「異」並非源於修行成果，而是借助夢來獲得神助：

法通少出家，初極尪劣，同侶輕之，乃發憤，乞願壯健，晝夜不捨。後

<sup>120</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁86。

<sup>121</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》(北京：中華書局，2015年)續集卷5，頁1850。

<sup>122</sup> (宋)贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》(北京：中華書局，1987年)，頁590。

<sup>123</sup> 黃敬家：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》(臺北：學生書局，2008年)，頁363。

<sup>124</sup> (宋)贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》(北京：中華書局，1987年)，頁590。

<sup>125</sup> 吳汝鈞：《佛教思想大辭典》(臺北：臺灣商務印書館，1992年)，頁139。

因晝寐樹下，口中涎沫流出三升，其母驚，遽呼覺。通曰：忽夢大人遺三駄筋，使通噉之，適噉一駄，便驚悟耳。自爾便壯健特異，試舉大木石，不以為困。有寺僧行戲，本稱膂力，通遂竊其袈裟，舉堂柱以壓之。行戲望見驚異，盡力莫能取之。通乃徐舉柱以取，眾大駭。通力兼百人，時人咸服，以為神力。<sup>126</sup>

懿德禪院即懿德寺，原名慈門寺，位在延壽坊南門之西，於開皇六年（586）由萬安公李圓通所立，後因唐中宗為懿德太子追福，因此至神龍元年（705）才改名加飾為懿德寺。<sup>127</sup>在法通剛至懿德禪院時，因為極瘦弱而被欺侮；直到一日法通作夢，在夢中服用駄筋後，法通忽然變為壯健，不僅舉起寺內重五百斤的大石臼，更「徐舉柱以取，眾大駭」，成為力兼百人、有如神助者。於〈法通〉中，夢是法通心願的顯化，<sup>128</sup>並從虛幻夢中帶給現實裡法通身體上的轉變，令其從「尪劣」到擁有「力兼百人」的能力；同時，身體變化也帶給法通提升地位的契機，讓他從「同侶輕之」到「時人咸服」，改變了過往被欺侮的情況。由此觀之，從孱弱到壯健、由「受侮」到「咸服」，懿德禪院不但記錄法通人生的轉折，透過法通夢後所得的超凡能力，也讓懿德寺由居所延伸出展現神異的功能。

除了以奇異行為展現修行成果、經由夢境獲得神助外，「死而復生」也是在寺院修行的僧人之所以為「異僧」的常見經歷，像是出自《兩京新記》的〈法慶〉與《紀聞》的〈僧齊之〉，都將死而復生的元素置入文本中。首先，〈法慶〉內有凝觀寺僧法慶與寶昌寺僧大智二人登場，兩人也都經歷從暴死到甦醒的過程：時凝觀寺有僧法慶，造丈六挾紵像，未成，暴死。時寶昌寺僧大智，同日亦卒。三日并蘇，云見官曹宮殿上有一人似若王者，見法慶在前，有一像忽來，謂殿上人曰：「慶造我未成，何乃令死？」便檢文簿，云：「慶食盡而命未終。」殿上人曰：

<sup>126</sup> (唐)韋述撰，辛德勇輯校：《兩京新記輯校》(西安：三秦出版社，2006年)，頁35-36。

<sup>127</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁199。

<sup>128</sup> 「夢是人的思維形態，是潛意識形象化的反映，它不只表現已有生活回憶的變態形式，而是一種尚未有過卻可能有的生活現象形象化了的預測。」魯德才：《中國古代小說藝術論》(天津：百花文藝出版社，1988年)，頁200-201。

「可給荷葉以終其年。」言訖而忽失所在，大智便蘇。眾異之，乃往凝觀寺問慶。時亦蘇，說與智同。<sup>129</sup>

故事的主角雖為法慶，然而主要的敘述者卻是在陰間見證法慶被審判的大智。當大智於三日後甦醒，並說出在陰曹所見之事後，眾人才前往凝觀寺向法慶確認真實。法慶與大智的連結不僅來自於同樣死後復生的經歷，凝觀、寶昌二寺皆位於居德坊的地緣關係，<sup>130</sup>令二者日常修行、活動的空間，就已相當接近。同時，由於二寺相距不遠，這也讓眾人之「問」可以非常迅速完成，能夠即時地驗證發生於兩所寺院的神異。此外，法慶之所以能復生，「造像未成」乃是關鍵之因，由此亦顯現瑞像崇拜在當時雖不如佛骨舍利風靡朝野，但觀念確已深入人心，成為一種普遍存在的社會信仰心理。<sup>131</sup>因此，透過凝觀寺與寶昌寺的空間，可以見到兩件復生事蹟的並置與驗證，也可發覺造像功德被清晰顯現於寺院空間中。

同為死後復生的敘述，〈僧齊之〉在重生後還伴隨著所居寺院的轉移。他以遷移行動作為曾遊歷陰間的證明，並藉由新舊寺院的地理位置表露自身的態度及心志：

勝業寺僧齊之，好交游貴人，頗曉醫術，而行多雜。天寶五載五月中病卒，二日而蘇，因移居東禪定寺。院中建一堂，極華飾，長座橫列等身像七軀。自此絕交游，精持戒。<sup>132</sup>

初齊之入，見王座有一僧焉，及門，僧亦出，齊之禮謁。僧曰：「吾地藏菩薩也。汝緣福少，命且盡，所以獨見追。今可堅持僧戒，舍汝俗事，住閒靜寺，造等身像七軀。如不能得錢，彩畫亦得。」齊之既蘇，遂乃

<sup>129</sup> (唐)韋述撰，辛德勇輯校：《兩京新記輯校》(西安：三秦出版社，2006年)，頁59。

<sup>130</sup> 「次南居德坊。南街西出，通金光門。坊內隋有依法、寶岸、凝觀三寺，並大業廢。漢圓丘余址。東南隅，先天寺。本寶國寺。隋開皇三年，敕大興、長安兩縣各置一寺，因立寶昌、禪林二寺，東西相對，時人謂之縣寺。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁249。

<sup>131</sup> 張弓：《漢唐佛寺文化史》(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁669。

<sup>132</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》(北京：中華書局，2018年)，頁53。



僧齊之原居於長安勝業寺，「好交游貴人」的特質與勝業寺位於興慶宮旁、長安城東北角的勝業坊內，屬於城內人口密集區且為眾多貴族、士人所居之處相互呼應。<sup>134</sup>然而，當僧齊之病卒復生後，他便移居東禪定寺，此一改變也與僧齊之死後於冥間所見密切相關：當僧齊之與青衣對質後，被鬼王放回人間的途中，他獲得地藏菩薩的叮囑。於是，僧齊之由人口密集的長安城東北角轉移至人口稀疏的西南方，前往橫跨和平、永陽二坊東半部的東禪定寺建堂造像。<sup>135</sup>依據長安城內「南虛北實」的特點，<sup>136</sup>就東禪定寺的位置而言，確實與地藏菩薩「舍汝俗事，住閒靜寺」的叮嚀相符。因此，僧齊之從勝業寺至東禪定寺的遷移不僅是單純更換居所的行動，更是心境轉移的象徵，也是對地藏菩薩的回應。

另一方面，當僧齊之至冥間鬼王庭後，藉由鬼王：「汝出家人，何因殺人？」之間，才令僧齊之想起：「先是，寺中小僧何馬師與寺中青衣通，青衣後有異志，馬師怨之，因搆青衣於寺主。其青衣，不臧之人也，寺主亦素怨之。因衆僧堂食未散，召青衣對衆，且鑿殺之。」<sup>137</sup>這段發生於勝業寺的往事。這段臭肉發聲後化為青衣的描述，令陰間與陽間產生連結與呼應，相似情形於〈法通〉、〈法慶〉亦可見。在夢中，神人以馱筋滿足法通對壯健的期待；在冥間，地府官員令法慶得以回到人間完成尚未結束的造像功德。由此可見，在小說中陰陽與虛實的交錯

<sup>133</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》，頁 54。

<sup>134</sup> 據《唐兩京城坊考》所載，勝業坊內有：楊去盈宅、薛王業宅、寧王憲山池院、銀青光祿大夫薛繪宅、左散騎常侍徐堅宅、駙馬都尉豆盧建宅、禮部尚書席豫宅、中書舍人朱巨川宅、清河郡開國公康阿義屈達宅、隴西縣開國男李條宅、宣州司功參軍魏邈宅、試洋王府長史吳達宅，以及同中書門下平章事王處存宅。由此可知，在勝業坊內聚集相當多王室及任官士人的住所。(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 123。

<sup>135</sup> 「禪定寺橫跨兩坊的東半部分，後稱東禪定寺；大禪定寺佔據兩坊的西半部分，故稱西禪定寺。據名可以推知兩寺占地恢弘，將兩坊一分為二，各據一半；換言之，一寺的規模即當一坊。」陳金華：〈隋唐長安東西禪定寺的多重角色〉，收錄於湛如主編：《淑世超邁出世、紐帶多過界分：佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能》(台北：新文豐出版，2019 年)，頁 155。

<sup>136</sup> 「長安坊里在東貴西富的格局下，其實還有著『南虛北實』的特點。《長安志》卷七在開明坊下記載：『自朱雀門南第六橫街以南，率無居人第宅。予注：自興善寺以南四坊，東西盡郭，雖時有居者，烟火不接，耕墾種植，阡陌相連。』」朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第九卷 (2003 年)，頁 98。

<sup>137</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》，頁 53。

間，這些「異」往往扣緊現實，並在虛實的互動、對話中，不斷為寺院空間添上神異的元素。

當長安寺院作為異僧的居所，此「異」除了指「神異」外，有時還兼有「異域」之意。如與〈僧齊之〉同出於《紀聞》的〈僧伽大師〉，便記述僧伽大師由西域至中土後，<sup>138</sup>從楚州、泗洲再到長安的移動途徑。從州縣到首都，地點的轉換不只代表居所的更動，也象徵僧伽大師不斷靠近權力中心的移動軌跡：

僧伽大師，西域人也，俗姓何氏。唐龍朔初來遊北土，隸名於楚州龍興寺。後於泗州臨淮縣信義坊乞地施標。將建伽藍。於其標下，掘得古香積寺銘記。并金像一軀。上有普照王佛字，遂建寺焉。唐景龍二年，中宗皇帝遣使迎師，入內道場，尊為國師。尋出居薦福寺。<sup>139</sup>

至景龍四年三月二日，於長安薦福寺端坐而終。中宗即令於薦福寺起塔，漆身供養。俄而大風歛起，臭氣徧滿於長安。中宗問曰：「是何祥也。近臣奏曰：「僧伽大師化緣在臨淮，恐是欲歸彼處，故現此變也。」中宗默然心許，其臭頓息。頃刻之間，奇香郁烈。即以其年五月，送至臨淮，起塔供養，即今塔是也。<sup>140</sup>

唐時，除了編列僧尼籍之外，其名籍還需隸屬於某所寺院之下，即「隸籍屬寺」；

<sup>141</sup> 因隸名籍於某寺，意味著要定點居住在此寺。在此制度下，僧人自某寺移籍至他寺，必須透過申請得到許可。<sup>142</sup>因此，楚州龍興寺為僧伽大師初入中國時，第一個居處。其後，僧伽大師來到泗州臨淮縣，以建寺為目標；後於景龍二年(708)，

<sup>138</sup> 「狹義的西域，一般即指天山以南，崑崙山以北，葱嶺以東，玉門關以西的地域；廣義的西域，則指當時中原王朝西部邊界以西的所有地域，除包含狹義的西域外，還包括南亞、西亞、甚至北非和歐洲地區。」本文對「西域」的指涉採用廣義的解釋。榮新江：〈西域史研究的回顧與展望〉，《歷史研究》1998年第2期，頁132。

<sup>139</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》，頁43。

<sup>140</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》，頁43-44。

<sup>141</sup> 劉淑芬：〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，《唐研究》第十三卷(2007年)，頁250。

<sup>142</sup> 劉淑芬：〈玄奘的最後十年——兼論總章二年改葬事〉，《中華文史論叢》第95期(2009年3月)，頁70。

因受中宗皇帝賞識，僧伽大師終於步入長安，於薦福寺內居住並被尊為「國師」。

「國師」意即「舉國歸依，為國人師」，為君王對僧人的封號，<sup>143</sup>如此崇高的身分也與「薦福寺」在當時特別為中宗所重的背景相互襯托。

至中宗朝，由於薦福寺乃中宗舊宅，「中宗即位，大加營飾」一語便直接反映當時薦福寺獨領風騷，並成為整個長安乃至唐帝國的佛教中心，是全國最重要佛寺之一的景況。<sup>144</sup>然而，唐中宗刻意拔高薦福寺地位之因，在於中宗復辟後面臨的政治形勢對自己非常不利，他繼續推行崇佛政策的重要動機就是期望利用佛教宣傳自己政權的合法性，<sup>145</sup>扶持薦福寺便是中宗彰顯統治權力的一種方式。由此可見，宗教與政治元素皆並置於薦福寺中，薦福寺所蘊含的政治和宗教地位，也投射於僧伽大師上。例如，「國師」身分之高呼應著「薦福寺」為佛教重鎮且為中宗所重的地位；中宗期望僧伽大師「祈雨」的行為亦與政治穩定性密切扣合。

<sup>146</sup> 這種異域高僧的祈雨能力也非僧伽大師所獨有，像是受玄宗禮遇的梵僧不空，亦因「能役百神」且善於祈雨的能力而受玄宗信任，<sup>147</sup>可見「祈雨」與異域僧人、受君王所重及穩定政權的重要關係。

最終，當僧伽大師於薦福寺圓寂後，中宗「於薦福寺起塔」的命令又再次藉由薦福寺的空間將僧伽大師的崇高地位與備受敬重具體化。能於當時最受君王重

<sup>143</sup> 任繼愈主編：《宗教大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁292。

<sup>144</sup> 孫英剛：〈長安與荊州之間：唐中宗與佛教〉，收錄於榮新江主編：《唐代宗教信仰與社會》（上海：上海辭書出版社，2003年），頁126。

<sup>145</sup> 孫英剛：〈長安與荊州之間：唐中宗與佛教〉，收錄於榮新江主編：《唐代宗教信仰與社會》，頁136。

<sup>146</sup> 「一日，中宗於內殿語師曰：『京畿無雨，已是數月，願師慈悲，解朕憂迫。』師乃將瓶水泛洒，俄頃陰雲驟起，甘雨大降。中宗大喜，詔賜所修寺額，以臨淮寺為名。」（唐）牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》，頁43。

<sup>147</sup> 《酉陽雜俎》：「唐梵僧不空，得總持門，能役百神，玄宗禮之。歲旱，命祈雨。不空言可過某日，今祈之必暴。上乃命金剛三藏，設壇請雨。果連淋注不止。坊市有漂溺者。遽召不空止之。遂於寺庭，建泥龍五六。乃溜水，胡言置之。良久，復置之大笑。有頃雨霽。玄宗又嘗詔術士羅公遠與不空祈雨。互陳其効。俱召問之，不空曰：『臣昨焚白檀香龍。』上命左右掬庭水嗅之，果有檀香氣。每祈雨，無他軌則，但設數繡座，手旋數寸木神，念咒擲之，自立於座上。伺木神口角牙出，目瞑，雨輒至。」〈寺塔記〉也記載長安興善寺內有與不空三藏相關之物：「不空三藏塔前，多老松。歲旱，則官伐其枝，為龍骨，以祈雨。蓋三藏役龍，意其樹必有靈也。」（唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》，頁1750-1751。

視的寺院留下作為紀念性建築之「塔」，<sup>148</sup>由此體現的便是中宗對國師僧伽的重視。儘管後來因僧伽的意願讓起塔地點定於臨淮，不過透過〈僧伽大師〉，仍舊可見居於薦福寺本身就是極受重視的象徵，亦可發覺在崇佛的中宗時代，政治與宗教、異域與中土文化，都在這所國家大寺中不斷匯聚與交流。

另一篇引自《開天傳信記》的〈無畏〉，記載來自天竺的無畏三藏受所司引謁於玄宗，並進入西明寺暫居修行的過程：

無畏三藏自天竺上所可引謁，上見，而敬信焉。上謂三藏曰：「師自遠而來，困倦，欲於何方休息耶？」三藏進曰：「臣在天竺國時，聞西明寺宣律師持律第一，願依止焉。」上可之。宣律禁戒堅苦，焚修精潔。三藏飲酒食肉，言行龐易，往往乘醉而喧，穢污綱席，宣律頗不甘心。忽中夜，宣律捫虱，將投于地，三藏半醉連聲呼曰：「律師撲死佛子。」宣律方知是神異人也，整衣作禮，投而師事之。<sup>149</sup>

前文已敘及西明寺的建寺過程，與薦福寺相似，西明寺在立寺前與建寺之由，皆與皇室和上層士人相關。由空間觀之，寺院周長數里、建築規模宏大，也受到中央政府的支持，並成為文人學士經常前往之處；<sup>150</sup>從宗教層面切入，更不可忽略西明寺當時作為長安佛教義學中心的宗教地位，<sup>151</sup>如「持律第一」的宣律師便居於西明寺內，這不僅彰顯西明寺為當時佛學重鎮，也成為無畏三藏期望居於寺內的理由。

宣律師來到西明寺的背景，依《佛祖統紀》所載，可溯至顯慶二年（657）唐高宗詔道宣律師為上座一事，<sup>152</sup>這也標誌著朝廷和僧俗各界對他的推崇及信任。

<sup>148</sup> 張馭寰：《中國佛塔史》（北京：科學出版社，2006年），頁66。

<sup>149</sup> (唐) 鄭棨：《開天傳信記》（北京：中華書局，1985年），頁8。

<sup>150</sup> 劉慶柱：《長安春秋》（北京：人民出版社，1988年），頁180-181。

<sup>151</sup> 王亞榮：《長安佛教史論》（北京：宗教文化出版社，2005年），頁228。

<sup>152</sup> 「(顯慶)二年，敕建西明寺，大殿十三所，樓臺廊廡四千區，詔道宣律師為上座。」（宋）志磐撰，釋道法校注：《佛祖統紀校注》（上海：上海古籍出版社，2012年）卷40，頁921。

<sup>153</sup> 至於無畏能來到西明寺的原因，除了宣律師的因素外，玄宗的「敬信」更是此項要求能被獲准的理由。因此，與〈僧伽大師〉中的薦福寺相似，西明寺之於宣律師及無畏三藏二人不單只是修行處所的提供，而是同樣標舉出兩人的崇高身分。不過，在無畏三藏來到西明寺後，其「飲酒食肉，言行籠易，往往乘醉而喧，穢污綱席」的行為，與「禁戒堅苦，焚修精潔」的宣律師產生鮮明對比，也為神聖空間注入一股反差的能量。直到最後，無畏三藏在未見宣律師鬥毘卻準確說出他的行動後，無畏之「異」才終於在西明寺被突出。

在唐代，佛教已成為世界性的文化，中國是這個世界性文化的中心，其發達程度遠遠超過了佛教的發源地印度(天竺)；然而由於歷史的原因，來華的蕃僧中，一般地說，天竺和西域的僧人仍然是佛教的輸出者，而新羅、日本的僧人則是佛教的輸入者。<sup>154</sup> 僧伽大師與無畏三藏確實扮演著佛教輸出者的角色，期待來到中土傳法與求法，並經由皇帝的認可，將法術與神異帶入薦福、西明兩所國家大寺中。薦福寺與西明寺在這兩篇小說中，不只是異域僧人來到長安的修行、落腳之地，更在悠遠的歷史背景與政治的扣合下，襯托兩寺與僧伽大師、無畏三藏的崇高地位。

若說西域僧人是佛教輸出者，那麼新羅、日本與〈渤海僧通鳥獸言〉中的渤海僧薩多羅，則屬於佛教的輸入者。這些佛教輸入者來到長安修習佛法後，便將相關知識帶回各自的國家弘揚，薩多羅就是在這樣的背景下來到長安並居於西明寺中，進而開展出「通鳥獸言」的神異：公冶長通鳥語，介葛盧辨牛鳴，著在格言，固非妄矣。咸通初，有渤海僧薩多羅者，寓於西明精舍，云能通鳥獸之言，往往聞鳥鶴燕雀噪，則說休咎及閭巷間事如目擊者，佛圖澄之聽鈴語，不是過也。一日，秋暑方炎，與小朝客數人聯騎，將納涼于城西別墅。路遇牝豕引諸豚而行，喀喀有聲。一朝士戲曰：「此豬有語否？」對曰：

<sup>153</sup> 王亞榮：《長安佛教史論》（北京：宗教文化出版社，2005年），頁227。

<sup>154</sup> 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》（西安：三秦出版社，2006年），頁131。

「有之，人自不能諭也。」又問曰：「所語何？」對曰：「巨彘顧諸離云：『行行，向前樹陰下吃奶。』料其不遠當遇官槐而止，且飼郡子矣。」諸朝士頗奇之，因緩轡以偵，果逾溝不沒，過圈不奔，直抵木蔭，踞乳諸子爾。後貴臣宅互迎問之，無少差忒。後中官主禁旅者，將籍名於軍寺，蕃僧不樂，杖錫出京，不知所往。<sup>155</sup>

來自渤海國的薩多羅具有通曉鳥獸言語的技能，透過某次薩多羅與數位朝士前往城西別墅避寒時，薩多羅順利解讀豬隻所言後，「貴臣宅互迎問之，無少差忒」的描述便深刻呈現出薩多羅與士人階層的互動，以及當時崇高的聲望。至於渤海國，在高王元年（698）遣使朝唐請入寺禮拜，是為佛教流入渤海之始。<sup>156</sup>自從佛教傳入後，渤海國內便大力興建寺院、鑄造佛像，使佛教得到迅速的發展，如此背景也成為薩多羅入唐求法的助力。<sup>157</sup>渤海國是七至十世紀東北亞的海東盛國，在唐朝文化影響之下，渤海人以各種身分到唐朝，接受唐文化的洗禮，漢人也到渤海傳播中原文化；另外，渤海是唐和日本間一條重要通道，因此不僅和中國，日本和渤海國之間也有緊密的關係，<sup>158</sup>如日僧靈仙與渤海僧貞素於長安的交集即為著名之例。<sup>159</sup>薩多羅於此，像是當時眾多人唐渤海僧的縮影，他帶著渤海國的文化與虔誠崇佛之心來到西明寺，並於此將「通鳥獸言」的神異展現給長安士人，產生異域與中土文化的交流。另外，唐朝時，求法僧侶們的住所都由唐政府固定安排在某一寺院，不能隨意變更，這些求法僧人在長安居住過的寺院主要有西明

<sup>155</sup> (唐)高彥休：《唐闕史》，(清)鮑廷博：《知不足齋叢書》(北京：中華書局，1999年)，頁42-43。

<sup>156</sup> 金毓黻：《渤海國志長編（下編）》(吉林：社會科學戰線雜誌社，1982年)，頁378。

<sup>157</sup> 嚴聖欽：〈論渤海國與唐朝的關係〉，孫進己主編：《高句麗渤海研究集成·渤海卷（一）》(哈爾濱：哈爾濱出版社，1994年)，頁490。

<sup>158</sup> 王承禮：《中國東北的渤海國與東北亞》(長春：吉林文史出版社，2000年)，頁58-59、303-304。

<sup>159</sup> 「渤海國貞素和尚於元和八年在長安遇見日僧靈仙三藏的徒弟應公，因此成為莫逆之交。渤海國建興七年，貞素受渤海國的委託將日本寄給靈仙的百兩黃金和書信，萬里跋涉來到五台山鐵勤寺，送給靈仙。靈仙則將一萬顆舍利與新經兩部托貞素送回日本。」可見當時入唐求法外國僧人間的互動，以及渤海國在中國與日本之間，因此與兩國皆互動頻密的樣貌。王承禮、李亞泉：〈日本國靈仙三藏和渤海國貞素和尚〉，孫進己主編：《高句麗渤海研究集成·渤海卷（一）》(哈爾濱：哈爾濱出版社，1994年)，頁686-687。

寺、青龍寺、龍興寺、資聖寺、大興善寺、元法寺等處。<sup>160</sup>因此，薩多羅居於西明寺並非偶然，其中還蘊含著當時異國僧人大量入唐，所以中央擇定特定寺院作為緇徒居所的時代特色。

長安佛法的興盛生動展現於作為異僧居所的寺院中，這也讓寺院在提供僧人居所時，往往也涉及神異的展示。當「異」代表「神異」時，可見眾多僧眾以行為彰顯自身修行的成就，抑或伴隨夢及死而復生來呈現自身的不凡；當「異」在神異之上又加入「異域」的涵義時，這些長安寺院除了單純作為居所與修行之地外，更是士人、中土僧人與異域修行者的交會點，讓不同階級、民族之人得以在此交會，共同組成長安豐富的信仰圖像。

當長安寺院作為活動之地時，供養緇徒、參拜祈福與體驗神蹟等眾多宗教活動於寺院內的展現，突顯出時人亟欲修營功德以求福的心態。至於占卜預言流露出學子士人對飛黃騰達的渴望、遊賞休憩則滿足了長安居民日常生活的需求。在長安寺院作為居止之所時，可以由小說見到備考學子、貧困士人、中央官員與外國及中土的神異僧人出入於寺院的景象；他們在長安寺院內獲得基本生活的救濟與維持，也時常在居於寺內的過程中，得到心靈的安頓與命運的反轉。不論活動還是居止空間，二者都清楚顯示長安寺院與世人生活的息息相關，並在人與寺院空間的互動中，創造眾多飽含時代性和充滿戲劇性的故事情節。

<sup>160</sup> 張銘洽主編：《長安史話·中冊》（西安：陝西旅遊出版社，2001年），頁313。



唐朝時，許多佛寺院落寬闊、房舍眾多、生活設施便利，<sup>1</sup>因此在提供世人活動與居止之所外，也擁有許多能儲存物品的空間。這些存於寺院的物品除了佛教經藏外，還包含糧食、財物，<sup>2</sup>以及治療病人的藥材等等，<sup>3</sup>這也成為唐時各地大型寺院所共有的特質。如此背景下，「長安」寺院的特殊性，首先便體現於寺院儲藏之物的差別。作為當時的佛教重鎮、世界大都，帝王崇佛與緇徒、異域之人的匯集帶來了文化交融，也傳入許多佛教聖物及不曾見於中土的西域寶物。因此，本章第一節「奇珍異寶的收藏之地」便分別從佛教和異域寶物兩方面著手，探討這些奇珍異寶來到長安城的途徑，以及來到長安後，如何與原有的社會文化碰撞出新的火花。至於第二節「動盪時代的庇護之所」，則是寺院儲存物品空間的延伸。在政局安定的日常，寺院可以是收存經藏、糧食、財寶與藥材之地；然而當時局動盪時，儲藏的功能便在亂世的背景及寺院空間的相對獨立性的基礎上有所轉化，成為寺院得以保全人、物生命安全的重要因素。在第二節，將扣緊長安與寺院的空間特性，進一步分析亂世之中，寺院由一般收藏到庇護的功能，是如何被轉化與凸顯於小說之中。

### 第一節 奇珍異寶的收藏之地

隨著佛教於中土日益興盛，佛寺的規模與用途也逐漸擴張。除了滿足僧眾的修行、居住需求外，存物空間也成為寺院的必備場所之一。早在北魏太武帝時期，當時長安寺院便具有儲存各式物品的功能。《魏書·釋老志》有載：

<sup>1</sup> 張弓：《漢唐佛寺文化史》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁1013。

<sup>2</sup> 《太平廣記》卷157〈李君〉一則，記載李君於青龍寺獲得父親曾寄放在寺中的兩千貫錢。由此可見當時寺院暫存財物的功能。（北宋）李昉等編：《太平廣記》卷157，引自《逸史》，頁1129-1130。

<sup>3</sup> 生命醫療史研究室主編：《中國史新論：醫療史分冊》（台北：中央研究院，2015年），頁187。

先是，長安沙門種麥寺內，御騎牧馬于麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛盾，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳！」命有司案誅一寺，閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計。<sup>4</sup>



由此可見，當時寺院已強盛到有自己的武器設備，且牧守富人皆存放珍貴物品於寺院以求保護，如此現象也令統治者深感威脅，遂不得不走向撲滅的結局。<sup>5</sup>此處，寺院於北魏時便具有的存物功能在《魏書》中被清晰彰顯，字裡行間同時也流露出魏太武帝與寺院間的緊繃關係。然而，寺院的儲物特點並非一直處於皇權的對立面，在中土亦有許多寺院和皇室關係緊密因此存有許多稀世珍寶之例，如鳳翔法門寺地宮隧道除了出土眾多佛像法器外，也有許多琉璃器皿、花紋與圖案豐富的紡織品、鑿文多的器物等等，皆屬高規格之物。<sup>6</sup>藉由同於地宮出土的《監送真身使隨真身供養道具及恩賜金銀寶器衣物帳》碑文可知，這些品質特出之物多為皇帝賜送，出自皇宮內庫。<sup>7</sup>在儲物功能背後，法門寺地宮的珍寶其實更象徵著帝王虔誠敬佛的心意，這也讓法門寺的存物功能同時儲放著皇室對佛法的崇敬，成為當時帝王投入佛教信仰的證據。當儲放物品成為佛寺的共通點，長安寺院自然也皆具備此項特質。相較之下，與其他地區不同之處在於長安寺院因鄰近宮廷，所以經常能與皇室交流；此外，當時身為文化中心的長安也是眾多民族的匯聚之地，在不同族群的互動來往中，寺院內的珍寶也時常成為交會點，並在相異族群、階級的互動中，創造許多戲劇性的相遇。綜觀唐代小說篇章，涉及置放於寺中的寶物通常有兩類：第一類為佛教之物，如佛骨、佛牙皆屬此類；第二類則為外族或其他州縣進貢之珍寶，通常與生活需求貼近並帶有神異性質，令這些稀世之物

<sup>4</sup> (北齊) 魏收撰：《魏書》(台北：鼎文書局，1975年)卷114，頁3033-3034。

<sup>5</sup> 何茲全主編：《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》(北京：北京師範大學出版社，1986年)，頁38。

<sup>6</sup> 陳景富：《法門寺》(西安：三秦出版社，1988年)，頁149-150。

<sup>7</sup> 韓金科主編：《法門寺文化研究——歷史卷》(扶風：陝西省法門寺博物館，1998年)，頁134-135。

更顯神秘及特出。



## 一、佛教聖物的保存

唐人李節有言：「夫俗既病矣，人既愁矣，不有釋氏使其安分，勇者將奮而思鬥，知者將靜而思謀，則阡陌之人，皆紛紛而群起矣。」<sup>8</sup>佛教信仰與社會安定的直接關係在此段話中表露無遺，這也成為唐朝君主看中佛教的關鍵，因此對佛法信仰採取開放態度。雖然也曾遭遇會昌法難的浩劫，但多數時刻統治者仍持續給予世人崇佛的助力，形塑社會中佛教信仰極盛的樣貌。當時的崇佛盛況，也體現於對「佛舍利」此佛教聖物的描寫中；而儲藏這些佛教聖物的國家大寺，自然也一同在小說文本中登場。

「舍利」一詞僅限用於佛與高僧，意譯為「骨身」、「遺身」，指火化後形成的珠狀骨粒等，因此佛的舍利即名為「佛骨」。<sup>9</sup>佛骨舍利應當從印度來，多是通過印度或西域僧人帶來，或是中國僧人西行求法時自西域或印度帶回。<sup>10</sup>在中國初次登場的佛骨舍利，可以追溯至三國時期來自交趾的康僧會；<sup>11</sup>此後，佛骨的迎接、供奉便經常可見君王的參與。甚至《酉陽雜俎》亦曾記載長安趙景公寺、

<sup>8</sup> (清)董誥等編，陸心源補輯拾遺：《全唐文及拾遺篇名作者》(台北：大化書局，1987年)，卷788，頁3702。

<sup>9</sup> 李明權：《佛學典故匯釋》(杭州：浙江古籍出版社，1990年)，頁223-224。

<sup>10</sup> 劉淑芬：《中古的佛教與社會》(上海：上海古籍出版社，2008年)，頁324。

<sup>11</sup> 慧皎《高僧傳》記敘康僧會以法力讓遺骨舍利現形，並以舍利的神異讓孫權信服佛法之事：時吳國以初見沙門，覩形未及其道，疑為矯異。有司奏曰：「有胡人入境，自稱沙門，容服非恒，事應檢察。」權曰：「昔漢明帝夢神，號稱為佛，彼之所事，豈非其遺風耶？」即召會詰問，有何靈驗。會曰：「如來遷迹，忽逾千載，遺骨舍利，神曜無方，昔阿育王起塔，乃八萬四千。夫塔寺之興，以表遺化也。」權以為誇誕，乃謂會曰：「若能得舍利，當為造塔，如其虛妄，國有常刑。」會請期七日，乃謂其屬曰：「法之興廢，在此一舉，今不至誠，後將何及。」乃共潔齋靜室，以銅瓶加几，燒香禮請。七日期畢，寂然無應，求申二七，亦復如之。權曰：「此寔欺誑。」將欲加罪，會更請三七，權又特聽。會謂法屬曰：「宣尼有言曰：『文王既沒，文不在茲乎。』法靈應降，而吾等無感，何假王憲，當以誓死為期耳。」三七日暮，猶無所見，莫不震懼。既入五更，忽聞瓶中鎗然有聲，會自往視，果獲舍利。明旦呈權，舉朝集觀，五色光炎，照耀瓶上。權自手執瓶，瀉于銅盤，舍利所衝，盤即破碎。權大肅然驚起，而曰：「希有之瑞也。」會進而言曰：「舍利威神，豈直光相而已，乃劫燒之火不能焚，金剛之杵不能碎。」權命令試之。會更誓曰：「法雲方破，蒼生仰澤，願更垂神迹，以廣示威靈。」乃置舍利於鐵砧礲上，使力者擊之，於是砧礲俱陷，舍利無損。權大歎服，即為建塔，以始有佛寺，故號建初寺，因名其地為佛陀里。由是江左大法遂興。(梁)釋慧皎撰，湯用彤：《高僧傳》(北京：中華書局，1992年)，頁15-16。

淨域寺內皆曾有舍利顯現，<sup>12</sup>展示來自西域的佛教聖物與中國文化交融後本土化的路徑，並以此加深寺院空間的神異與神聖性。在唐太宗將瘞藏在法門寺的舍利出示於人，令道俗瞻仰後，<sup>13</sup>唐朝曾有過六次由帝王迎佛骨的事蹟。<sup>14</sup>由於這些君王所親迎的佛骨並不長存於長安大寺內，而是位在鳳翔法門寺；因此，從下詔到皇帝親迎佛骨，每個步驟皆可見到帝王的參與，這也讓「迎佛骨」、「供養佛骨」的活動在宗教力量與佛寺的存物功能之上，更充滿濃厚的政治意涵。

在蘇鶚的《杜陽雜編》中，曾詳加描摹咸通十四年（873）四月，唐懿宗於長安迎接自鳳翔法門寺而來的佛骨一事。<sup>15</sup>這是法門寺在會昌五年（845）武宗滅佛遭受嚴重破壞後，睽違二十餘年的迎佛骨活動，也是唐王朝的最後一次：<sup>16</sup>

四月八日，佛骨入長安，自開遠門安福樓，夾道佛聲振地，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，而京師耆老元和迎真休者，悉賜銀碗錦綵，長安豪家，競飾車服，駕肩彌路，四方挈老扶幼來觀者，莫不蔬素以待恩福。<sup>17</sup>

開遠門是長安西邊最北的城門，安福寺則位於長安城內延壽坊，<sup>18</sup>在皇城西南角

<sup>12</sup> 「(趙景公寺)塔下有舍利三斗四升，移塔之時，僧守行建道場，出舍利，俾士庶觀之。唄贊未畢，滿地現舍利，士女不敢踐之，悉出寺外。守公乃造小泥塔及木塔近十萬枚葬之，今尚有數萬存焉。」、「(淨域寺)萬菩薩堂內有寶塔，以小金銅塔數百飾之。大曆中，將作劉監有子，合手出胎，七歲念《法華經》，及卒，焚之，得舍利數十粒，分藏於金銅塔中。」(唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5、卷6，頁1795、1896。

<sup>13</sup> 劉淑芬：《中古的佛教與社會》(上海：上海古籍出版社，2008年)，頁322。

<sup>14</sup> 張仲素〈佛骨碑〉中載：「岐陽法門寺鳴鷲阜，有阿育王造塔，藏佛身指節。太宗特建寺宇，加之重塔，高宗遷之洛邑，天后薦以寶函，中宗紀之《國史》，肅宗奉之內殿，德宗禮之法宮。據本傳，必三十年一開，則玉燭調，金鏡朗，氣浸滅，稼穡豐。」在此碑寫成後，還有元和十四年唐憲宗迎佛骨、咸通十四年唐懿宗迎佛骨二事。由此可見，唐朝共有高宗、武則天、肅宗、德宗、憲宗與懿宗六位君主曾迎佛骨。(清)董誥等編：《全唐文》(台北：大通書局，1979年)卷644，頁8278。

<sup>15</sup> 《舊唐書》懿宗本紀載咸通十四年「四月八日，佛骨至京，自開遠門達安福門，綵棚夾道，念佛之音震地。」(後晉)劉昫等撰：《舊唐書》(北京：中華書局，1997年)，頁683。

<sup>16</sup> 朱雷主編：《唐代的歷史與社會：中國唐史學會第六屆年會暨國際唐史學術研討會論文選集》(武漢：武漢大學出版社，1997年)，頁455。

<sup>17</sup> (唐)蘇鶚撰，王公偉點注：《杜陽雜編》，《中國文言小說百部經典》(北京：北京出版社，2000年)，頁3574。

<sup>18</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁200。

且緊鄰西市。對於唐懿宗迎佛骨的描寫亦可見於《舊唐書》中：「自開遠門達安福門，綵棚夾道，念佛之音震地。上登安福門迎禮之，迎入內道場三日，出於京城諸寺。」<sup>19</sup>《杜陽雜編》中懿宗親迎佛骨的「安福寺」在《舊唐書》記載為「安福門」，《新唐書》則載為「安福樓」。<sup>20</sup>安福樓即安福門，為皇城城門，與開遠門相對；此外，蘇鶚記敘「上迎佛骨入內道場」，<sup>21</sup>《舊唐書》也言法門寺佛骨先「入內道場三日」才「出於京城諸寺」。因此，唐懿宗應是在安福門親迎佛骨後，便直接送至內道場供奉，如此一來，就無須捨棄直線選擇繞過皇宮先至安福寺頂禮再回到宮中。此外，《兩京新記》曾以「車馬往來，實為繁會」、「西土夷夏，自遠而至者，入城遙望，窅若天中」<sup>22</sup>來形容開遠門至安福門這條筆直街道在長安城內有眾多民族匯聚、熱鬧繁華的景象。蘇鶚在唐懿宗迎佛骨的過程中，也特別描述士女、僧徒、耆老、豪家與各方挈老扶幼者在這條橫向街道旁的參與，他們的種種行為，也成為當時佛骨信仰極具社會影響力的絕佳證明。

入內道場三日後，佛骨被送至安國、崇化二寺安置，令城中百姓得以頂禮膜拜。<sup>23</sup>《唐語林》以「宰相以下，施財不可勝計。百姓競為浮圖，以至失業」<sup>24</sup>一語，形容當時長安全城風靡佛骨的景況。據《唐兩京城坊考》所載，崇化寺並不在長安城內，而是位於洛陽旌善口坊，坊內有溫彥博、寧王李憲、梁待賓與李翹等貴胄士人的宅第，<sup>25</sup>可見崇化寺位於貴族聚居之所，地點之「貴」與佛骨的神聖性也於此相呼應。至於安國寺，儘管在睿宗逝世後被國家刻意扶植的力道減弱，

<sup>19</sup> (後晉)劉昫等撰：《舊唐書》(北京：中華書局，1997年)卷19，頁683。

<sup>20</sup> 《新唐書》卷181「李蔚」傳中載：「天子御安福樓迎拜，至泣下。」(宋)歐陽修、宋祁：《新唐書》(北京：中華書局，1997年)，頁5354。

<sup>21</sup> (唐)蘇鶚撰，王公偉點注：《杜陽雜編》，《中國文言小說百部經典》(北京：北京出版社，2000年)，頁3574。

<sup>22</sup> (唐)韋述撰，辛德勇輯校：《兩京新記輯校》(西安：三秦出版社，2006年)，頁30。

<sup>23</sup> 《佛祖統紀》卷43載：「四月八日佛骨至，導以禁兵、公私音樂，儀衛之盛，過於南郊。帝御安福門，降樓迎拜，賜沙門及耆老曾見元和奉迎者金帛有差。佛骨留禁中三日供養，迎置安國、崇化二寺，令士庶得瞻禮。十二月，如前禮迎佛骨還鳳翔。」(宋)志磐撰，釋道法校注：《佛祖統紀校注》(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁998-999。

<sup>24</sup> (宋)王謙：《唐語林》(上海：上海古籍出版社，1978年)，頁80。

<sup>25</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁298-299。

但安國寺與大明宮相鄰的位置以及曾為睿宗舊宅的歷史，令其始終與帝王關係緊密。在懿宗迎法門寺佛骨不久前的咸通十二年（871），唐懿宗曾特別興修安國寺，這段過程也被保留在《杜陽雜編》中：



上創修安國寺，臺殿廊宇，制度宏麗，就中三間，華飾秘邃，天下稱之為最。工人以夜繼日而成之，上親幸賞勞，觀者如堵。降誕日，於宮中結綵為寺，賜升朝官已下錦袍。李可及嘗教數百人作四方菩薩蠻隊。<sup>26</sup>

「制度宏麗」、「華飾秘邃」刻劃的是安國寺重修後的華美壯麗；「親幸賞勞」則流露唐懿宗虔誠崇佛的立場與對安國寺的重視。最後，「觀者如堵」與迎佛骨時聚集於街上的各方人士相同，都是當時佛教對社會影響力的具體展現。因此，當佛骨離開內道場後，唐懿宗特別選擇安國寺作為安置佛骨的處所，或許與安國寺剛創修完畢且深獲懿宗重視有關。由此可見，宗教聖物的儲放寺院並非隨機挑選，而是刻意放置於能與佛骨神聖性相符之處，像是曾為君王舊邸的歷史淵源、具有國家大寺的地位以及為君王所重的安國寺，其與佛骨皆富有政治及宗教意涵，這也讓安國寺和佛骨相互呼應與襯托。

不論是「泣下霑臆」的具體表現，抑或「即召兩街供奉僧」之描述，在蘇鶚筆下皆處處可見懿宗對佛骨的重視及崇敬，顯示宗教神聖性與政治神聖性在此緊密扣合，並共同交織出一幅全城狂熱的圖像。然而，最終「百姓競為浮圖，以至失業。明年，懿宗崩，京兆尹薛逢毀之無遺」<sup>27</sup>的結局，令唐帝國最後一次的迎佛骨活動被迫畫下句點，也讓安國寺在單純安置佛骨的功能、展現對佛教的宗教熱情外，也成為彰示唐帝國最後一次繁盛榮景的處所。在蘇鶚筆下，安國寺不僅是佛骨的安置地，更是反映迎佛骨前的極奢鋪張與佛骨離開長安後凋敝景象的強烈反差之所。

<sup>26</sup> (唐)蘇鶚撰，王公偉點注：《杜陽雜編》，《中國文言小說百部經典》(北京：北京出版社，2000年)，頁3573。

<sup>27</sup> (宋)王謙：《唐語林》(上海：上海古籍出版社，1978年)，頁80。

在長安城內，還可見到一種舍利類型，即為「佛牙」。佛牙是佛的牙舍利，又可稱為「佛齒」，<sup>28</sup>主要藉由各國進貢與朝拜聖蹟並尋求佛陀遺物二種途徑獲得。<sup>29</sup>《唐摭言》有載：「佛牙樓，寶壽、定水、莊嚴皆有之。」<sup>30</sup>說明寶壽、定水與莊嚴三寺皆可見到佛牙的蹤跡。至於在會昌年間來到長安的日僧圓仁，於其著作《入唐求法巡禮行記》中則記錄崇聖、莊嚴、薦福與興福寺是當時長安城內四所存有佛牙之寺：

又大莊嚴寺開釋迦摩尼佛牙供養。<sup>31</sup>

從三月八日至十五日，薦福寺開佛牙供養。<sup>32</sup>

街西興福寺，亦二月八日至十五日開佛牙供養。<sup>33</sup>

崇聖寺亦開佛牙供養。<sup>34</sup>

城中都有四佛牙：一，崇聖寺佛牙，是那吒太子從天上將來，與終南山宣律師；一，莊嚴寺佛牙，從天竺入腿肉裏將來，護法迦毘羅神將護得來；一，法界和尚從于填國將來；一，從土蕃將來。從古相傳如此。今在城中四寺供養。<sup>35</sup>

崇聖寺佛牙源於大歷二年（767），由唐代宗下令佛牙進於此寺；<sup>36</sup>莊嚴寺佛牙則

<sup>28</sup> 李明權：《佛學典故匯釋》（杭州：浙江古籍出版社，1990年），頁225。

<sup>29</sup> 楊波：〈看佛牙考〉，收錄於張培鋒、湛如、普慧主編：《文學與宗教——孫昌武教授七十華誕紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁262-263。

<sup>30</sup> （唐）王定保：《唐摭言》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁28。

<sup>31</sup> （日）圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁147-148。

<sup>32</sup> （日）圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》，頁148。

<sup>33</sup> （日）圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》，頁148。

<sup>34</sup> （日）圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》，頁148。

<sup>35</sup> （日）圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》，頁148。

<sup>36</sup> 〈唐京兆西明寺道宣傳〉：至代宗大曆二年，敕此寺三綱：「如聞彼寺有大德道宣律師傳授得釋迦佛牙及肉舍利，宜即詣右銀臺門進來，朕要觀禮。」（宋）贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987年），頁330。

可能與悟空法師帶回中土的佛牙舍利相同。<sup>37</sup>至於薦福寺和興福寺的佛牙雖相當著名，但沒有明確的傳承譜系。<sup>38</sup>不過，來源的未知並不影響時人對佛牙的虔誠，像是薦福寺開佛牙供養之事為每年的盛會：每年三月八日至十五日，薦福寺都會舉行佛牙供養，舉城佛門弟子與信徒皆會來禮拜，有的供米面，有的供財物，場面極為隆重盛大。<sup>39</sup>除了宗教層面的意義外，在世俗層面，定期開佛牙會也成為新科進士聚會宴飲的活動之一。這些京城內的佛牙樓經常以水精函子供奉佛牙，僧人們多圍跪在佛牙周圍作法事，進士們相攜觀賞，以此為名而聚宴。<sup>40</sup>在《唐兩京城坊考》中有引《輦下歲時記》，記載「進士櫻桃宴在崇聖寺佛牙閣上。」<sup>41</sup>唐代宗時期，大興善寺的沙門惠果所著《恩命拂拭京城諸寺塔像迄進表》記錄長安一百一十二所寺院中就有九百五十七處藏有佛牙與或其他舍利遺跡，<sup>42</sup>如大興善寺內有隋朝舍利塔、淨域寺內也具有藏數十舍利的金銅塔，<sup>43</sup>清晰可見當時長安城內對佛教聖物的狂熱，從中也凸顯出唐朝長安寺院存有佛舍利的普遍性。

若將《唐摭言》的記載與圓仁筆下的四所寺院互相比較，可以發覺《唐摭言》所列的寶壽、定水二寺，前者本為高力士宅，後者為隋朝荊州總管上明公楊紀為慧能禪師所立之寺，<sup>44</sup>皆與高官名士有關。至於在《入唐求法巡禮行記》中，包含與《唐摭言》共同提及的莊嚴寺，以及崇聖、薦福與興福其他三寺，它們的立

<sup>37</sup> 陳垣：〈佛牙故事〉，《陳垣集》（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁383-384。

<sup>38</sup> 楊波：〈看佛牙考〉，收錄於張培鋒、湛如、普慧主編：《文學與宗教——孫昌武教授七十華誕紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁268。

<sup>39</sup> 張銘治、賈二強主編：《長安史話：隋唐分冊》（西安：陝西旅游出版社，1991年），頁88。

<sup>40</sup> 王賽時：《唐代飲食》（濟南：齊魯書社，2003年），頁229。

<sup>41</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁181。

<sup>42</sup> 「興善寺等一百一十二寺應有殿塔佛牙經藏靈跡舍利處總九百五十七所。」（唐）惠果：〈恩命拂拭京城諸寺塔像迄進表（并答）〉，收錄於《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷第六，CBETA, T52, no. 2120, p. 857, b25。

<sup>43</sup> 〈寺塔記〉記載：「（大興善寺）髮塔內有隋朝舍利，塔下有記云：『爰在宮中，興居之所。舍利感應，前後非一。時仁壽元年十二月八日。』」、「（淨域寺）萬菩薩堂內有寶塔，以小金銅塔數百飾之。大曆中，將作劉監有子，合手出胎，七歲念《法華經》，及卒，焚之，得舍利數十粒，分藏於金銅塔中。」（唐）段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5、續集卷6，頁1753、1896。

<sup>44</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁70、174。

寺背景不僅皆與帝王直接相關，<sup>45</sup>且都至少佔有四分之一坊的面積，<sup>46</sup>如此遼闊的佔地與身為國家大寺的身分，同時彰示著四所寺院的崇高及影響力，這樣的空間性質也呼應著佛牙的尊貴。因此，佛教聖物的儲放能為寺院空間更添神聖性，然而存物之地本身的歷史淵源，也會提供聖物拓展社會影響力的助力，這也讓長安寺院的存放功能看似令佛教聖物處於靜止狀態，實際上物與寺院空間始終持續對話，同時在互動、交流的過程中，吸引更多僧眾、信徒聚集於寺，並從中積累聲望與獲得可觀的財物布施，逐步將宗教影響力擴散至長安各個社會階層。

與佛骨不同之處在於佛牙不須特別由外地迎入長安城內，而是一直被保存於長安寺院中；也因此，相較於佛骨迎入往往需要帝王的命令與參與，佛牙顯得更加貼近世俗生活。除了《唐摭言》、圓仁的記載外，在大興善寺內也能發現隋朝舍利塔的痕跡，<sup>47</sup>由此可見長安城內對佛教聖物的狂熱。當時，除經由高僧齋回的舍利外，也有許多可靠程度不一的舍利，經商人之手由絲綢之路源源不絕地流入中國，<sup>48</sup>這或許是在佛骨、佛牙外，長安大寺普遍存有許多舍利遺跡的原因。甚至在唐時，長安寺院也成為舍利的產生地，讓舍利不只源自西域，於趙景公寺、淨域寺二處可見出現於中土的舍利遺跡：

(趙景公寺)塔下有舍利三斗四升，移塔之時，僧守行建道場，出舍利，俾士庶觀之。唄贊未畢，滿地現舍利，士女不敢踐之，悉出寺外。守公

<sup>45</sup> 崇聖寺為「隋秦孝王俊舍宅所立」，莊嚴寺於「仁壽三年，文帝為獻后立為禪定寺。武德元年，改為莊嚴寺」，薦福寺最早為「隋陽帝在藩舊宅」，興福寺本在「貞觀八年，太宗為穆皇后追福，立為弘福寺。神龍元年，改為興福寺。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁47、181、185、256。

<sup>46</sup> 崇聖寺在「崇德坊西南隅」，莊嚴寺於「永陽坊半以東」，薦福寺位於「開化坊半以南」，興福寺則在「修德坊西北隅」。(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁47、181、185、256。

<sup>47</sup> 〈寺塔記〉記載：「(大興善寺)髮塔內有隋朝舍利，下有記云：「爰在宮中，興居之所。舍利感應，前後非一。時仁壽元年十二月八日。」(唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1753。

<sup>48</sup> (美)柯嘉豪著，趙悠、陳瑞峰等譯：《佛教對中國物質文化的影響》(上海：中西書局，2015年)，頁34。

乃造小泥塔及木塔近十萬枚葬之，今尚有數萬存焉。<sup>49</sup>

（淨域寺）萬菩薩堂內有寶塔，以小金銅塔數百飾之。大曆中，將作劉

監有子，合手出胎，七歲念《法華經》，及卒，焚之，得舍利數十粒，分藏於金銅塔中。<sup>50</sup>

舍利本為佛教的重要聖物，此處「數萬」、「數十」的書寫，不僅是趙景公、淨域二寺儲藏舍利數量的客觀記載，同時段成式也特別以突出舍利數量之多的方式，襯托出趙景公、淨域二寺空間的神聖不凡。此外，不論是前文提及的大興善寺隋朝舍利塔，抑或此處趙景公寺與淨域寺兩則故事，皆可發覺舍利經常與「塔」一同出現在長安寺院與小說文本中。由唐朝沙門慧琳撰寫之《一切經音義》中，曾記載：「窣堵波，梵語也。此即是佛碎身靈骨舍利塼塔也，舊曰浮圖。」<sup>51</sup>由此段話可見，「塔」本就作為存放佛舍利的建築，同時又可稱為「窣堵波」或「浮圖」。在《魏書·釋老志》也曾如此描述「塔」的代表意涵：

佛既謝世，香木焚尸。靈骨分碎，大小如粒，擊之不壞，焚亦不燋，或有光明神驗，胡言謂之「舍利」。弟子收奉，置之寶瓶，竭香花，致敬慕，建宮宇，謂為「塔」。<sup>52</sup>

透過《魏書·釋老志》之言，又更加凸顯「塔」是存放舍利的重要建築形式，同時也標舉著舍利的神聖性，成為信仰者紀念、膜拜的對象。「塔」從漢朝時便隨著佛教一同傳入中土，以功能角度而言，除了舍利塔外，還有藏經塔、祖師塔與木塔等類型；<sup>53</sup>而就形制而言，單從舍利塔來看，藉由《寺塔記》的兩則記載，就可以發現中土在瘗藏舍利時也創造出「塔」的多樣型態，如趙景公寺是以小泥塔及木塔保存、淨域寺則置於金銅塔中。最初，「塔」的原型可追溯至印度發現

<sup>49</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷5，頁1795。

<sup>50</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1896。

<sup>51</sup> (唐)慧琳：《一切經音義》卷7，CBETA, T54, no. 2128, p. 346c7。

<sup>52</sup> (北齊)魏收撰：《魏書》(台北：鼎文書局，1975年)卷114，頁3028。

<sup>53</sup> 巍國強：《隋唐長安城佛寺研究》(北京：文物出版社，2006年)，頁146。

的一種古墳，其形制通常為一低矮的圓土堆，周圍地上鑲嵌一圈大鵝卵石以固定土壤並成為聖所之標誌。<sup>54</sup>當佛教傳入中土後，伴隨著漢朝「仙人好樓居」的思想與「浮圖與黃老同祀」的時代背景，<sup>55</sup>塔開始以高聳的形式出現於中國，並成為寺院空間的標誌。另一方面，從魏晉南北朝至隋唐時期，民間造塔的風氣亦逐漸開展起來，例如出家僧尼或善男信女為了祈福、報恩、禳災等目的，而修建之小型磚形佛塔與泥塑供養塔即是代表之一；<sup>56</sup>從中也顯現出塔在傳入中土後，從漢至隋唐時期，在大小、樣式方面已經產生相當多樣的變化。此處，於趙景公寺和淨域寺出現的小泥塔、木塔與金銅塔即為民間所製造的小型塔，它們不只代表著寺院儲放佛教聖物的功能，以及「塔」由印度來到中國後的演變軌跡；從塔所保存的舍利觀之，《寺塔記》對於趙景公、淨域二寺的敘述，也象徵著中國開始具有增生舍利的能力，而不再像過往必須仰賴西域的輸入。因此，藉由塔的多樣形式與趙景公、淨域二寺誕生舍利的描述，在寺院儲放佛教聖物的背後，還隱含著舍利與塔逐步本土化的意涵。

作為唐朝的宗教重心，長安寺院自然可見眾多佛教聖物的身影，佛骨、佛牙與一般舍利，是三種最常見到的類型。佛骨並不長存於長安城內，因此每次由城外迎入城內的過程，都必須經由皇帝准許，這也讓佛骨與政治總是具有緊密聯繫。至於佛牙及一般舍利，在長安眾多寺院中皆可發覺它們的蹤跡；這些儲放於寺院的佛教聖物，也吸引眾多觀賞遊覽的文士、參拜的人潮與錢財的奉獻等等，營造出一幅上至帝王下至百姓皆潛心崇佛、全城狂熱的圖像。

<sup>54</sup> 李崇峰：《中印佛教石窟寺比較研究——以塔廟窟為中心》（北京：北京大學出版社，2003年），頁44-45。

<sup>55</sup> 漢代盛行巫祝神仙迷信，依照「仙人好樓居」的說法，從都城到地方都有不少為求仙而建造的重樓式建築。由於當時正處於「浮圖與黃老同祀」的時代，因此，這種習俗也成為漢地出現方形木構重樓式佛塔的一個重要原因。傅熹年主編：《中國古代建築史（第二卷）：三國、兩晉、南北朝、隋唐、五代建築》（北京：中國建築工業出版社，2009年），頁177。

<sup>56</sup> 李心怡：《論塔在隋唐文化中的呈現與意涵》（台北：國立政治大學中國文學系博士學位論文，2009年），頁53。



## 二、奇寶異物的置放

長安大寺與皇室貴族、任官士人交流頻密的特點，讓寺院除了存放宗教聖物外，也儲放許多與佛教無直接相關之物，如從異域進貢之珍寶，便時常經由帝王的命令存放於國家大寺中，因為這些國家大寺與帝王關係密切，同時也具有足夠的儲藏空間。這些異域珍寶來到長安的媒介，主要由移動於西域和長安的胡人擔任。長久下來，這些西域人士於長安置產業、開第宅，長安城內有利商業多歸胡客經營。<sup>57</sup>這些具有濃厚商業氣息的胡人可以自由進入寺院，寺中僧人也可於寺院外與胡商相遇，在彼此交流互動中讓他們的角色不只是單純的物品進貢者，而是肩負著價值判斷者的任務，並與寺院空間和僧人一同扮演推動寶物從「不識」到「被識」的關鍵角色。

出自《紀聞》的〈水珠〉，記述水珠經由睿宗之手來到大安國寺，後來又因「造功德」的需求，因此寺僧決定將水珠售於市的歷程：

大安國寺，睿宗為相王時舊邸也。即尊位，乃建道場焉。王嘗施一寶珠，令鎮常住庫。云值一億萬。寺僧納之櫃中，殊不為貴也。開元十年，寺僧造功德，開櫃閱寶物，將貨之，見函封曰：「此珠直億萬。」僧共開之，狀如片石，赤色。夜則微光，光高數寸。寺僧議曰：「此凡物耳，何得直億萬也？試賣之。」於是市中令一僧監賣，且試其酬直。居數日，貴人或有問者，及觀之，則曰：「此凡石耳，瓦礫不殊，何妄索直！」皆嗤笑而去。僧亦恥之。十日後，或有問者，知其夜光，或酬價數千，價益重矣。月餘，有西域胡人閱市求寶，見珠大喜，借頂戴於首。胡人貴者也，使譯問曰：「珠價值幾何？」僧曰：「一億萬。」胡人撫弄，遲迴而去。明日又至，譯謂僧曰：「珠價誠直億萬，然胡客久，今有四千萬求市，可乎？」僧喜，與之謁寺主，寺主許諾。明日，胡人納錢四千萬貫，市之

<sup>57</sup> 范文瀾主編：《中國通史簡編》（重慶：新中國書局，1949年），頁288。

而去。仍謂僧曰：「有虧珠價誠多，不貽責也。」僧問胡從何而來，而此珠復何能也，胡人曰：「吾大食國人也。王貞觀初通好，來貢此珠。後吾國常念之，募有得之者，當授相位。求之七八十歲，今幸得之。此水珠也，每軍行休時，掘地二尺，埋珠於其中，水泉立出，可給數千人，故軍行常不乏水。自亡珠后，行軍每苦渴乏。」僧不信。胡人命掘土藏珠。有頃泉湧，其色清冷，流汎而出。僧取飲之，方悟靈異。胡人乃持珠去，不知所之。<sup>58</sup>

故事開頭，牛肅即揭示大安國寺為睿宗舊宅的背景，這也成為睿宗朝時安國寺被刻意扶持的理由。安國寺如同睿宗權力的具象化，拔高安國寺的地位變等同於鞏固自身的統治；因此，睿宗選擇將「值億萬」的寶物置於此，乃因最受重視的安國寺才能與「億萬」的價值相符。只是，寺僧並不知曉水珠的價值究竟「貴」在何處，直至開元十年（732），因寺院造功德的需求才將水珠攜至寺外找尋買家，此時安國寺對水珠儲藏功能的解除反倒使寶物揭示自身價值的開端，而寺僧則擔任水珠從眾人「殊不為貴也」到「方悟靈異」的推動者。藉由僧人至市中的買賣行動，可以確認水珠具有一定價值；透過僧人與胡商的對答，則更進一步呈現水珠之所以價值不菲的緣故。在牛肅筆下，水珠能「水泉立出」之「貴」，與睿宗身分及安國寺地位的崇高，還有胡商回到大食國後能得相位的地位尊貴相互襯托，這也讓安國寺在單純儲放物品的功能之外，還可見到物品價值與贈物、買賣之人，以及寺院空間歷史不斷互動的過程。

《廣異記》的〈青泥珠〉與上述〈水珠〉情節有許多相似之處，故事主軸都是國君收到異域進貢之物後，將其置於國家大寺中，並透過寺僧與胡人的互動來揭示寶物的真正價值。於〈青泥珠〉中出現的君王為武則天，他將異域進獻的青泥珠贈與西明寺，由此開展出從「不知青泥珠之貴」到「因寶持之」的過程：

<sup>58</sup> (唐)牛肅撰，李劍國輯校：《紀聞輯校》(北京：中華書局，2018年)，頁156-157。

則天時，西國獻毗婆博義天王下額骨及辟支佛舌，并清泥珠一枚。則天懸額及舌，以示百姓。額大如胡床，舌青色，大如牛舌。珠類拇指，微青。后不知貴，以施西明寺僧，布金剛額中。後有講席，胡人來聽講，見珠縱視，目不暫舍。如是積十余日，但於珠下諦視，而意不在講。僧知其故，因問故：「欲買珠耶？」胡云：「必若見賣，當致重價。」僧初索千貫，漸至萬貫，胡悉不酬。前定至十萬貫，賣之。胡得珠，納腿肉中，還西國。僧尋聞奏，則天敕求此胡，數日得之。使者問珠所在，胡云：「以吞入腹。」使者欲剗其腹，胡不得已，於腿中取出。則天召問：「貴價市此，焉所用之？」胡云：「西國有青泥泊，多珠珍寶，但苦泥深不可得。若以此珠投泊中，泥悉成水，其實可得。」則天因寶持之，至玄宗時猶在。<sup>59</sup>

和〈水珠〉不同的情節，在於大安國寺獲得水珠後寺僧即「納之櫃中」；相對地，西明寺僧在擁有青泥珠後，則將其「布金剛額中」，於儲放物品的功能之上又添加一層展示性，令所有來往於寺院空間的之人即便不知道此物為何，但都可以見到青泥珠的存在。此外，水珠的保存地在大安國寺，然其價值的確認則發生在市中；相較之下，青泥珠所暫存的西明寺，不僅是儲藏寶物之地，亦是胡人辨識寶物之所。在唐代，西明寺是異域緇徒入長安求法所居的主要寺院之一，<sup>60</sup>由此可知寺內除了有中土僧眾穿梭於其中外，異域人士的出入也是西明寺的日常景象，這也成為聽講胡人與青泥珠相遇的重要背景。至於「十萬貫」於此同樣是青泥珠、西明寺與帝王三者崇高地位價值的具象化，有別於水珠的價值驗證者是安國寺僧，青泥珠則讓君王親自知曉寶物的不凡之處。然而，不論水珠或青泥珠，暫存於安國寺及西明寺的過程都宛如從「不識」到「被識」的過渡。當西域珍寶被儲放於

<sup>59</sup> (唐)戴孚撰，劉登閣點注：《廣異記》，《中國文言小說百部經典》(北京：北京出版社，2000年)，頁2212-2213。

<sup>60</sup> 求法僧人在長安居住過的寺院主要有西明寺、青龍寺、龍興寺、資聖寺、大興善寺、元法寺等處。張銘洽主編：《長安史話·中冊》(西安：陝西旅遊出版社，2001年)，頁313。



寺院後，看似是一種原地靜止的狀況，但是從小說敘述中可見，保存物品的同時，它的價值仍舊不斷與社會產生交流，如此互動也持續到被識寶胡人發現、證明的時刻才終於停止。

〈水珠〉與〈青泥珠〉二篇小說呈現的寺院儲放功能，除了能彰示君王與寺院空間的連結外，還投射出當時胡人聚居長安、善於識寶的特殊性。這些胡人特質的來源，與當時他們往往來到中國從事珠寶買賣，因此讓唐人留下西域胡人特別善於鑑識寶物的強烈形象直接相關。<sup>61</sup>同時，故事中胡人善識寶物的特質也反襯出中土之人拙於識寶的樣貌，<sup>62</sup>並凸顯唐時中國與西域間交流密切的現象。

這些佛教聖物與來自西域的奇珍異寶，不只彰顯出長安寺院的收藏功能，在安放、儲存這些物品的過程中，也往往反映強烈的時代特色。從儲存物品的內容來看，正因是帝王所居的長安，才可於寺院內發現佛骨與外國進貢之物的蹤跡；若由時代背景觀之，作為政權中心的長安通常是最能敏銳察覺社會變化之所，當時代逐漸走向紛亂時，寺院日常的存物功能便會顯得更加特出，保護的對象也會由「物」逐步擴展至「人」。

## 第二節 動盪時代的庇護之所

寺院為宗教之地，對於佛教信仰者而言，佛寺本具有心靈寄託的功能，如第三章所提及的〈殷安仁〉，故事開頭便藉由殷氏的「素事慈門寺僧」強調殷安仁日常對佛教活動的投入以及祈求福報的企盼，此為心靈層面的安頓；當其面對被陰吏追捕的困境時，殷安仁也選擇直接來到慈門寺，期望能藉由宗教力量來保全自身的安危，這則是由對宗教信仰的心靈支持延伸至對身體的庇護。雖然在〈殷安仁〉的故事中，對於生命安全的部分仍不脫佛教報應觀並充滿神異性，不過綜

<sup>61</sup> 程薈：《中國識寶傳說研究》（上海：上海文藝出版社，1986年），頁98、99。

<sup>62</sup> 康韻梅：〈異物／法術——唐代小說中的西域圖像〉，《清華中文學報》第6期（2011年），頁180。

觀整個唐朝社會，甚至向上追溯至魏晉南北朝，便可發覺在現實生活中，寺院早已肩負起保護生命之責，成為戰亂頻繁、民族衝突、社會動盪與政治黑暗等背景下的精神避難所，<sup>63</sup>協助前來寺院之人維持身心靈的安穩狀態。

如此作為世人身心靈避難所的庇護特質在長安城內顯得更為特出之因，在於身為國家樞紐的長安城，皇宮與中央機構的存在代表著長安對政治、社會的變動應當格外敏銳。另外，隋唐大寺的周圍通常用高厚的圍牆，把寺院與外界嚴密隔離開來，主要是為了將寺院獨立於世俗社會之外，以保持宗教生活的特殊性和獨立性；<sup>64</sup>這樣的特質，也讓長安城內的眾多寺院在身處國家中樞的位置時仍然保有相對出世的空間性。在繁榮、人口密度高的長安城內保有相對出世的空間在太平盛世時或許意義並不明顯，然而，當社會走向動盪不安時，寺院與俗世的區隔便會特別突出。此時，寺院空間不僅能提供身處亂世之人寄託身心的處所，同時庇護的對象也不只是「人」，而是能延展至「物」，讓人與物皆可於寺院空間中度過紛亂，並延續各自的生命歷程。

## 一、人的保護

從魏晉南北朝至唐，除一般士子真正欲求佛理而為僧修佛外，就有不少為兵役賦稅及逃避戰亂等而入寺為僧，所以佛教更盛，而且成為戰亂中之避難所。<sup>65</sup>如東晉南朝，賦役極重，寺院成了逃避賦役的淵藪，貧苦百姓紛紛投奔寺院，乞求庇護。<sup>66</sup>面對這樣的情形，郭祖深曾嚴厲警告梁武帝：「天下戶口，幾亡其半」、「恐方來處處成寺，家家剝落，尺土一人，非復國有。」<sup>67</sup>說明當時社會紊亂，因此平民百姓皆至寺院尋求庇護的景象。到了唐朝前期，僧尼道士均為不課口，即使成丁的僧道也不納租調，不服正役，為僧為道，成為逃避賦稅的一種手段。

<sup>63</sup> 柳肅：《營建的文明：中國傳統文化與傳統建築》（北京：清華大學出版社，2014年），頁107。

<sup>64</sup> 徐連達：《唐朝文化史》（上海：復旦大學出版社，2003年），頁91-92。

<sup>65</sup> 鄭士元：《中國學術思想史》（台北：里仁書局，1992年），頁164。

<sup>66</sup> 許輝、蔣福亞主編：《六朝經濟史》（南京：江蘇古籍出版社，1993年），頁165。

<sup>67</sup> （唐）李延壽：《南史》（北京：中華書局，1975年），頁577。

<sup>68</sup> 至於逃避禍亂的例子，在南北朝，依於戰亂饑饉的原因，好多平民選擇投奔到寺院裡來；<sup>69</sup> 來到唐朝，身為國家政治中樞的長安理應為敏銳感知政治變化之所，這樣的特質也被清晰體現於〈柳氏傳〉與〈東城老父傳〉中。這兩篇故事內容所敘述之「亂」皆為安史之亂，故事中提及的長安寺院，也都肩負庇護生命之責，令故事主角成功與紊亂社會有所區隔，並獲得身體與心靈的安頓。

〈柳氏傳〉全文緊扣韓翊與柳氏的堅貞情感。柳氏原為李生之妾，後因李生察覺韓翊與柳氏的愛慕之情，便選擇將柳氏交付給韓翊。沒想到，突如其來的戰亂令韓、柳二人看似完滿的生命迎向巨大的轉折。〈柳氏傳〉如此描寫：

天寶末，盜覆二京，士女奔駭，柳氏以艷獨異，且懼不免。乃剪髮毀形，寄跡法靈寺。<sup>70</sup>

「天寶末」與自天寶十四年（755）開始的安史之亂時間點相吻合。<sup>71</sup> 安史之亂不僅是太平盛世的轉捩點，也是切斷韓翊與柳氏間實質互動的利刃。當時，知曉自身外貌出眾的柳氏決定削髮為尼並居於法靈寺中；韓翊則擔任侯希逸幕僚，直至唐肅宗返回帝位，才派人尋找柳氏，並由此誕生「章臺柳，章臺柳，昔日青青今在否？」的著名詩句。據周紹良先生考證，「法靈寺」應為「法雲寺」之誤，因靈、雲二字形近致誤，唐時長安故無法靈寺。<sup>72</sup> 法雲寺位於宣平坊西南，為隋朝所立之尼寺，<sup>73</sup> 且信眾多來自顯宦名族之家，<sup>74</sup> 這也同時與柳氏的女性身分相呼應。另一方面，唐代小說中和比丘尼形象相關的落髮仍是孤立紅塵之上，而為貞潔的

<sup>68</sup> 李錦繡：《唐代財政史稿》（北京：北京大學出版社，1995年），頁1126。

<sup>69</sup> 葉受祺：〈唐代寺院經濟之管窺〉，收錄於釋道安監修、張曼濤主編：《佛教經濟研究論集》（台北：大乘文化出版社，1977年），頁35。

<sup>70</sup> 王夢鷗：《唐人小說研究（二集）》（台北：藝文印書館，1973年），頁235。

<sup>71</sup> 《舊唐書》安祿山列傳中記載天寶十四年十一月，安祿山「反于范陽，矯稱奉恩命以兵討逆賊楊國忠。以諸蕃馬步十五萬，夜半行，平明食，日六十里。」（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1997年），頁5370。

<sup>72</sup> 周紹良：《唐傳奇箋證》（北京：人民文學出版社，2000年），頁123。

<sup>73</sup> （清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁134。

<sup>74</sup> 陳弱水：《隱蔽的光景：唐代的婦女文化與家庭生活》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁169。

象徵。<sup>75</sup>因此，法雲寺不僅提供柳氏生命不受戰火摧殘的保障，削髮為尼的行動也象徵柳氏對貞潔與對韓翊真摯情感的堅持。最終，經歷沙吒利的搶奪、許俊與侯希逸的協助，度過諸多波折後，韓、柳這段因戰禍而被迫分離的關係才重新連接。在〈柳氏傳〉中，韓翊與柳氏的連結因安史之亂而斷裂，卻又因政局重歸穩定而再次重逢；韓、柳二人的命運不僅只是單純的男女情愛，而是與時局發展緊密扣合。故事雖僅以「寄跡法靈寺」一語帶過寺院庇護生靈功能，然此實為故事的關鍵元素：因為法雲寺不但解除柳氏的生存危機，更在生命的安頓外保全了柳氏對韓翊的堅貞情感。

相同時代背景也出現在〈東城老父傳〉中，故事主角賈昌生於長安宣陽里，後因出眾的馴雞技巧被召入宮中，並曾隨玄宗從封東岳、駕幸驪山，深受玄宗喜愛。然而，隨著安史之亂爆發，「胡羯陷洛，潼關不守，大駕幸成都」<sup>76</sup>的景況與安祿山亟欲尋找賈昌的行動，如此近在眉睫的危難迫使賈昌更改姓名並「依於佛舍，除地擊鐘，施力於佛」，<sup>77</sup>以暫時緩解生命的威脅：

遂長遊息長安佛寺，學大師佛旨。大歷元年，依資聖寺大德僧運平住東市海池，立陀羅尼石幢。書能紀姓名；讀釋氏經，亦能了其深義至道，以善心化市井人。建僧房佛舍，植美草甘木。晝把土擁根，汲水灌竹，夜正觀於禪室。建中三年，僧運平人壽盡。服禮畢，奉舍利塔于長安東門外鎮國寺東偏，手植松柏百株。構小舍，居於塔下，朝夕焚香灑掃，事師如生。順宗在東宮，捨錢三十萬，為昌立大師影堂及齋舍。又立外屋，居游民，取傭給。昌因日食粥一杯，漿水一升，臥草席，絮衣。遇是，悉歸于佛。<sup>78</sup>

<sup>75</sup> 李玉珍：《唐代的比丘尼》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁91。

<sup>76</sup> 王夢鷗：《唐人小說研究（四集）》（台北：藝文出版社，1978年），頁223。

<sup>77</sup> 王夢鷗：《唐人小說研究（四集）》，頁223。

<sup>78</sup> 王夢鷗：《唐人小說研究（四集）》，頁223-224。

海池即為東市東北隅的放生池，水由道政坊東入城，西流注入而成。<sup>79</sup>據周紹良先生考證，資聖寺應是以一寺而占崇仁坊、東市兩坊之間，<sup>80</sup>因此東市海池仍屬資聖寺的範圍。在資聖寺內，立陀羅尼石幢、讀釋氏經、以善心化市井人、建僧房佛舍、植美草甘木與夜正觀於禪室等行動，皆在在呈現出賈昌由過往身處權力核心、與皇室貴族交往，到潛心修佛、和市井之人互動的轉向。其後，藉由賈昌從資聖寺移居鎮國寺的選擇，可以畫出一條從入世到出世的途徑：以最初象徵皇權的宮城背景為起點，<sup>81</sup>接著來到人口密集的資聖寺皈依佛門，最終在長安城外定居；從城內移至城外，就是一種淡出世俗與政治權力舞臺的宣示。然而，無論是早年讓賈昌聞名天下的宮城和皇城，還是晚年安頓自我的佛寺，這些地點皆為城市中的神聖之地，這樣的空間特性也強化賈昌觀照長安歷史流變的正當性與權威性。<sup>82</sup>意即，若單純檢視資聖寺與鎮國寺對賈昌的意義，兩所寺院就是提供賈昌在亂世與社會重歸穩定後的安頓身心之所；若將目光延伸至賈昌早年頻密出入皇宮的生活，會發覺寺院於此更代表著生命由入世到出世的轉向，而賈昌也以自身流轉於長安各個空間的經歷，來見證玄宗一朝的興衰。<sup>83</sup>這段由入世到出世的轉換過程中，安史之亂自然成為改變賈昌的關鍵因素：起初，賈昌「依於佛寺」只是為了避禍，然而在見到「家無遺物」的景況與「菜色黯焉」的妻兒後，寺院成為保全賈昌生命安全之地，也同時成為心靈的庇護之所，替過往從高貴身分與豐厚物質生活中跌落的賈昌，尋覓新的生命追求。

<sup>79</sup> 《唐兩京城坊考》記載東市「東北隅有放生池，分瀧水渠自道政坊東入城，西流注此。池俗號為海池。」（清）徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁 127。

<sup>80</sup> 周紹良引用《博異志》：「憲宗令斬之于東市西坡資聖寺側」、《酉陽雜俎·寺塔記》：「崇仁坊：資聖寺」以及《長安志》：「坊東南隅資聖寺」三段記載，說明東市西北隅與崇仁東南隅正是一個對角。古代兩寺同名者本多，但不應再如此近距離中有兩資聖寺。因此，與《長安志》中描述崇仁坊「與東市相連」一語對讀，周氏認為其相連處大概為資聖寺，以一寺而占兩坊之間。周紹良：《唐傳奇箋證》（北京：人民文學出版社，2000 年），頁 358-360。

<sup>81</sup> 「宮殿建築是王權或皇權的象徵，不論對哪個國家來說，宮殿都是一種特殊的建築。」楊鴻勛：《宮殿建築史話》（台北：國家出版社，2004 年），頁 11。

<sup>82</sup> 康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學報》第 32 期（2011 年 3 月），頁 18。

<sup>83</sup> 康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學報》第 32 期（2011 年 3 月），頁 18。

「天寶十四載，洛陽陷沒，於時東京人士，狼狽鹿駭，猛虎磨牙而爭其肉，居位者皆欲保命而全妻子。」<sup>84</sup>雖描述背景為東都，然此段話仍可作為當時社會整體動盪的深刻寫照。安史之亂宛如時人的集體創傷，這樣的傷痕也體現於〈柳氏傳〉與〈東城老父傳〉中。在戰亂進逼下，長安寺院成為柳氏和賈昌保全生命的處所，進一步而言，對柳氏來說，入法雲寺削髮為尼的行為是對貞節與情感忠貞的宣示；由賈昌從資聖寺到鎮國寺的搬遷路線觀之，則象徵著逐步退隱於世俗及政治權力中心的企圖。在遭逢戰亂的非常時期，寺院的庇護角色顯得更加耀眼特出，這些佛寺也憑藉自身相對出世獨立的空間，給予眾人尋求生命安頓的機會。由此可見，寺院並不會形成世俗人的一種對外封閉的孤島，<sup>85</sup>反倒極為貼近世俗，並往往作為反映時局跌宕起伏的存在。

## 二、物的安置

長安寺院除了能暫時保護處於亂世中之人，亦可作為安置物品的處所，令它們得以躲避動盪的亂世，延續在這個世界上的意義與生命。在《寺塔記》中，段成式記錄趙景公寺內有嵌《多心經》的小屏風，是安史之亂時宮人所藏：

又有嵌七寶字《多心經》小屏風，盛以寶函，上有雜色珠及白珠，駢斃亂目。祿山亂，宮人藏於此寺。屏風十五牒，三十行，《經》後云：「發心主司馬恒存願，成主上柱國索伏寶息上柱國真德為法界眾生，造黃金牒經。」善繼疑外國物。<sup>86</sup>

首先，嵌有佛教經文的屏風本身便具有濃厚的宗教氣息，這或許也是安史之亂發生時，宮人會選擇將它藏於寺院的重要原因。至於宮人藏放屏風的趙景公寺，是

<sup>84</sup> 出自《舊唐書》卷 187 下「盧奕」傳中。(後晉)劉昫等撰：《舊唐書》(北京：中華書局，1997 年)，頁 4894。

<sup>85</sup> (法)謝和耐著，耿昇譯：《中國五——十世紀的寺院經濟》(蘭州：甘肅人民出版社，1987 年)，頁 279。

<sup>86</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷 5，頁 1795。

一所於開皇三年（583）由獨孤皇后為父親趙景武公獨孤信所立的佛寺；<sup>87</sup>在第一節論及佛教聖物的存放時，也曾敘述趙景公寺「滿地現舍利」的景象，並以舍利的神異襯托出寺院空間的神聖不凡。此外，趙景公寺所在的常樂坊為長安城最東邊的坊里之一，城坊的西半部緊鄰東市；至於坊內的宗教空間除了趙景公寺外還有靈花寺及洞靈觀兩處，為公主或官員之宅則有十一處，<sup>88</sup>足以見到常樂坊在當時應為人口密集地的特色。雖然在小說文本與歷史資料中，除了趙景公寺建寺的緣由外，並沒有帝王與此寺交往特別頻密的記錄；不過，藉由《寺塔記》與《歷代名畫記》文字，或許可以想像留有吳道玄、范長壽等著名畫家作品的趙景公寺，寺院空間應相當精緻，且是時人所重視的長安寺院之一。<sup>89</sup>位居人口密集之地、緊鄰人與物來往頻繁的東市，且身為占有一定面積又相對獨立的宗教神聖空間，趙景公寺的地點與空間性質皆提供宮人藏放屏風的吸引力，這或許也是嵌有七寶字的小屏風會來到趙景公寺內的原因。接著，將視線聚焦於屏風之上，寺內黃金十五牒（疊）屏風，上面用七種寶石，包括雜色珠及白珠鑲嵌成《心經》的文字，可謂挖空心思，巧奪天工。<sup>90</sup>如此精緻之物，在安史之亂時被特別藏於趙景公寺內，乃因宮人相中寺院的相對獨立性與日常儲物功能的延伸；意即，當社會來到戰火蔓延的非常時期，寺院安置、保護物品的特質便會在儲物的基礎上顯得更加特出。因此，宮人之所以會將屏風藏於趙景公寺內，除了寺院本有儲放的空間外，其中也透露他們確信寺院空間能讓屏風順利躲避戰禍摧殘的企圖。最後，段成式

<sup>87</sup> (清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁150。

<sup>88</sup> 中書令來濟、豆盧遜、兗州都督於知微、殿中監張九皋、和政公主、壽州刺史郭敬之、吏部尚書致仕錢徽；輔國大將軍、兼左驍衛將軍、禦史中丞馬寶；中書侍郎、同門下平章事關播；刑部尚書白居易、渭南縣丞盧佩等人的宅邸，皆位於常樂坊中。(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁151。

<sup>89</sup> 《唐兩京城坊考》引《歷代名畫記》：「景公寺西門內西壁有吳畫帝釋，其南廊亦吳畫，東廊南間東門南壁有畫行僧，轉目視人。」同時也引《寺塔記》對趙景公寺的描寫：「景公寺三階院西廊下，范長壽畫西方變及十六對事，寶池尤妙絕，諦視之，覺水入深壁。院門上白畫樹石，頗似閻立德。西中三門裡門南，吳生畫龍及刷天王鬚，筆跡如鐵。有執爐天女，竊眸欲語。」(清)徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》，頁150-151。

<sup>90</sup> 顏娟英：〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《史語所集刊》第66本第2分（1995年6月），頁597。

特別記下經後「發心主司馬恒存願，成主上柱國索伏寶息上柱國真德為法界眾生，造黃金牒經」一語，揭示此屏風原為司馬恒存等人供佛之物。雖然史書並未留下司馬恒存的身影，然而藉由趙景公寺的保護，令屏風能安穩地度過亂世，也因此才有機會讓段成式一行人遊歷與觀賞，並在文學中延續屏風的生命，使屏風擁有更豐富的形象與樣貌。

雖同樣經歷安史之亂，存在於趙景公寺的屏風為外人刻意藏入寺中，然而在保壽寺內出現的《石橋圖》，則原本就屬於捨宅為保壽寺的高力士之物，並非為了躲避戰亂摧殘才放入寺內。正巧，高力士的生命剛好參與了安史之亂的動盪，同時見證唐朝由盛轉衰的過程；被存放於保壽寺內的《石橋圖》，也「偶然」地被寺院空間保護，順利地度過社會紛亂的時期。《寺塔記》寫道：

翊善坊保壽寺本高力士宅。天寶九載，捨為寺。初鑄鐘成，力士設齋慶之，舉朝畢至，一擊百千，有規其意，連擊二十杵。經藏閣規模危巧，二塔火珠，受十餘斛。河陽從事李涿，性好奇古，與僧智增善。嘗俱至此寺，觀庫中舊物。於破甕中，得物如被，幅裂污坌，觸而塵起。涿徐視之，乃畫也。因以州縣圖三及縑三十獲之，令家人裝治之，大十餘幅。訪於常侍柳公權，方知張萱所畫《石橋圖》也。玄宗賜高，因留寺中。後為鬻畫人宗牧言於左軍，尋有小使領軍卒數十人至宅，宣勅取之，即日進入。先帝好古，見之大悅，命張於雲韶院。<sup>91</sup>

在唐朝，張萱以仕女畫著名，<sup>92</sup>同時他也是一位盛唐頗具盛名的宮廷畫家。<sup>93</sup>《石橋圖》雖非仕女畫，然藉由「玄宗賜力士」一句，可推知這幅作品應相當珍貴及特出，因此才會為帝王所見並賜與權臣。不過，《石橋圖》之所以會被發掘與確認，則有賴「性好奇古」與曾「觀庫中舊物」的李涿。正因高力士將宅邸立為保

<sup>91</sup> (唐)段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》續集卷6，頁1880-1882。

<sup>92</sup> 《歷代名畫記》第九卷：「楊寧、楊昇、張萱，已上三人，並善畫人物。寧以開元十一年為史館畫直。萱好畫婦女、嬰兒。」(唐)張彥遠著，秦仲文、黃苗子點校：《歷代名畫記》，頁182。

<sup>93</sup> 譚天：《中國美術史綱要》(台北：五洲出版社，1988年)，頁222。

壽寺，讓私密空間轉換為公共空間，李湊才能憑藉著寺院的公共性而來，進而發現《石橋圖》的存在。「破甕」、「幅裂污坌，觸而塵起」呈現的是殘破不堪、許久未有人整理的景象，其中多少也暗示著亂世的摧殘以及對玄宗盛世已逝的喟嘆。在這樣的狀態下，李湊買下了這幅畫作，並在柳公權的鑑定下揭示其為張萱的《石橋圖》。從玄宗的賜與、被遺忘於保壽寺內，到最後重新於雲韶院展示的過程，其實也是藉由《石橋圖》來表現從盛世到安史之亂的衰敗及轉折，最後又重回穩定的軌跡。於此，保壽寺扮演著保護《石橋圖》的空間，令其在險惡、殘破的現實中，仍能保有畫作的完整；同時，《石橋圖》亦是見證帝國盛衰重要之物，它以自身的隱藏與重現，記錄時代由紛亂重歸於平靜的歷程。

另外，在故事前段，段成式還以撞鐘即可得百千一事，表露玄宗朝末期朝野奢靡浮華的情形。<sup>94</sup>「鐘」在《寺塔記》對保壽寺的敘述脈絡下，成為高力士用以炫財並反映當時社會侈靡氛圍之物。相較之下，出自《玉堂閑話》的〈西明寺〉一文也曾敘及寺鐘，不過故事除了聚焦於寺院安置物品的功能以外，還特別展現帝國在「寇亂之後」的頽敗：

長安城西明寺鐘，寇亂之後，縉徒流離，闢其寺者數年。有貧民利其銅，袖鎚鑿往竊鑿之，日獲一二斤，鬻於闤闥。如是經年，人皆知之，官吏不禁。後其家忽失所在，市銅者亦訝其不來。後官欲徙其鐘於別寺，見寺鐘平墮在閣上。及仆之，見盜鐘者抱鎚鑿，儼然坐於其間，既已乾枯矣。<sup>95</sup>

章懷太子李賢曾著〈西明寺鐘銘〉，並言：「皇太子奉為二聖於西明寺造銅鐘一口，可一萬斤。」<sup>96</sup>可見西明寺鐘不但極貴重，同時也作為西明寺的重要象徵，與皇

<sup>94</sup> 顏娟英：〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《史語所集刊》第 66 本第 2 分（1995 年 6 月），頁 596。

<sup>95</sup> （五代）王仁裕撰，陳尚君輯校：《玉堂閑話》（杭州：杭州出版社，2004 年），頁 1835。

<sup>96</sup> 李賢：〈西明寺鐘銘〉。收錄於（清）董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1983 年）卷 99，頁 1019。

室關係緊密。然而，黃巢之亂的動盪令西明寺荒廢，貧困之民於是選擇盜取這個由「發漢水之奇珍，採蜀山之祕寶」<sup>97</sup>所製之鐘來換取金錢。最終，當官員打算將西明寺鐘移至他寺時，才赫然發現盜鐘者已在鐘內乾枯。這則發生於西明寺內的故事，除了在舊有報應觀念中揉進西明寺意象，昭示世人對這一經亂沒落古寺的關注外，<sup>98</sup>也隱含著一股盛世已逝之感：起初，西明寺鐘憑藉皇室的支持而誕生；如今，隨著時代更迭，在皇權的衰弱下，西明寺與鐘也一同衰敗，只能藉由對竊盜者的懲罰，發揮最後一絲力量。因此，此處的鐘不單只是被西明寺安置、保護的物品，更是過往與皇室緊密連結之物；藉由西明寺鐘的悠久歷史以及在〈西明寺〉一文中顯露的濃厚報應色彩，其中不僅呈現出寺鐘被破壞的現實、百姓的流離與生活的不易，更隱含著對國家榮景已逝的喟嘆。

物品可以持久，它們可以穿越時間與空間以連結序列的社會互動，並且給予稍縱即逝的喜悅與痛苦一個具體的展現。<sup>99</sup>相較於人類有限的壽命，這些屏風、圖畫與鐘，都比人類更能長存於世，這也讓它們肩負起時代見證者的角色，並以自身的隱藏與再現，反映時代盛衰的變化。長安寺院位於首都與相對獨立的空間特質，令其能在敏銳體察社會變動之時，同時肩負起庇護人、物的功能，讓世人與物品可以躲避動盪的亂世並延伸生命，成為戰禍最直接的參與及見證者。

當寺院的儲物特質與「長安」的地理、文化背景相連時，可以見到許多為帝王所重的佛教聖物，以及來自西域進貢的奇珍異寶，皆於長安寺院中登場，同時也成為長安寺院與其他地區最不同之處。此種儲放、保護人與物的特質往往在亂世中顯得更為特出，因此唐代小說中也特別記錄這些於長安寺院內躲避戰亂摧殘的人和物，並以他們的經歷，透過長安寺院空間為讀者重現時代的樣貌。

<sup>97</sup> 李賢：〈西明寺鐘銘〉。收錄於（清）董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1983年）卷99，頁1019。

<sup>98</sup> 邵穎濤：〈寺院文化空間與小說創作——以唐長安西明寺為研究中心〉，《貴州師範大學學報·社會科學版》，第188期（2014年第3期），頁122。

<sup>99</sup> 畢恆達：《空間就是權力》（台北：心靈工坊文化出版社，2001年），頁28。

## 第五章 結論



有鑑於「長安寺院」研究多集中在爬梳寺院演進過程與地理位置的歷史領域；在文學領域的範疇中，儘管「長安」或「寺院」與唐代小說的關係已有不少學者關注，然而「長安寺院」在唐代小說中所扮演的角色，則未曾有人梳理。因此，本文以唐代小說為對象，探析長安寺院在小說作品中展現的空間特色和功能，以及長安寺院空間與時人的互動關係。

作為唐朝政治中心，長安城內除了帝王、皇室成員的聚居外，還有任官士人、應考舉子的匯聚。另一方面，長安在當時亦是世界大都，來自異域的緇徒和商人皆源源不絕地穿梭於長安內外，並為長安注入不同的文化、增添許多中土與異域之人戲劇化的相遇情節。從縱向的社會階級來看，長安包容了上至皇帝、下至平民乞丐的多種階級；從橫向的社會組成觀之，同為士人階層，有已任官之「仕」也有備考學子，同為平民階層，則有本居於長安城內的中土之民，也有來自西域的僧眾及商人。這些複雜的階級、人種與身分，是長安城有別於其他州縣的特質，亦是長安寺院和其他地區寺院最顯著的差別。

儘管每部論著對長安寺院的統計數量並不一致，不過這些文獻共同證明唐朝時長安城內寺院數量可觀且分佈密集的景象。既然寺院能夠佔據城內如此龐大的空間，勢必一定程度地滿足世人生活所需；因此，藉由長安所居之人的多樣性，再搭配上寺院空間的開放性，這些自由穿梭於寺院之人的身影被大量保留在唐代小說中，並在與長安寺院互動的過程裡，從中揭示長安寺院的特色、功能及社會意義。

首先，長安寺院涵納不同階級、身分與地域的開放性，其實有著從私領域向公共空間轉換的歷程。在長安城內，可以發現許多寺院並非平地起寺，而是由皇族土人的宅第「捨宅」而成。因此，長安寺院呈現「西多東少」、「北多南少」的分布，也呼應著隋唐時期皇族土人於長安城內的聚居偏好。此種社會上層階級大

量於長安捨宅的行為，不僅象徵著政治力量的支持、崇佛風氣的熾盛；同時，舊有宅邸所具有的政治色彩，並未因空間性質的轉換而褪色，反倒隨著建物與空間佈局，一同從政治神聖過渡至宗教神聖的空間。如此特質，讓長安寺院經常因存有舊宅建物進而反映出政教融涉的痕跡，也承繼了這些宅院原有的園林格局。不過，從佛教起源觀之，園林本為寺院空間的特色，所以無論捨宅為寺抑或平地起寺，建物、花木與水景建構而成的寺院環境，可以視為長安寺院的共通點。園林空間刺激著文人創作、提供畫家繪畫的媒介，因此園林性質的空間也同時將長安寺院形塑為一個適宜創作及鑑賞的藝文空間，並讓寺院成為瀰漫著濃厚藝術氣息之地。

在談及長安寺院空間的性質後，寺院空間如何與「人」互動、發揮哪些功能，是本文進一步關注的重心。第一步，我們聚焦於唐代小說中，長安寺院最常見的「活動」功能上，並歸納出宗教、占卜預言與遊賞玩樂三項主要的活動類型。寺院本為宗教場所，如供養僧人、參拜祈福與體驗神蹟等行動，皆出現於唐代小說中，作為世人參與宗教活動的體現。至於發生在長安寺院內的占卜預言及遊賞玩樂活動，則分別與長安的首都身分和園林性質緊扣。因為是首都，因此任官士人與應考舉子皆從各方匯聚至此並尋求一夕聞達的可能，而步入寺院占卜，便是當時士人學子探求生命走向的主要方式；因為長安寺院是以園林性質的空間為主體，這樣的空間組成也給予世人步入寺院內賞花、遊玩的吸引力，同時也創造許多人與人相遇的機會，從中碰撞出許多戲劇化的故事情節。

其次，許多長安寺院佔據了一坊四分之一以上的面積，如此規模可觀的空間也提供時人滿足暫時居住、停留的需求。從唐代小說可見長安寺院內，由外地移入長安的備考學子，通常會選擇佛寺作為習業之所；至於長安城內的任官之士，在貧困之時會選擇來到寺院尋求救濟，在上朝之前則會至靠近宮殿的光宅寺內待漏。此外，作為宗教修行之地，搭配著唐代小說作意好奇的特質，讓文本亦為寺院空間留下許多關於「異僧」發生的「奇事」；同時，這些異僧之「異」除了指

涉長安寺院僧人擁有超越日常經驗的神異之外，有時還代表異域之「異」，這也和長安作為吸引眾多異國緇徒匯聚的世界大都身分緊密扣合。

緊接著，佔地面積廣闊的長安寺院不僅能供人暫居休止，也可以提供物品收藏安頓的空間。在唐代小說中，主要可見「佛教聖物」與「奇寶異物」兩類物品被存放於長安寺院空間內。佛牙、佛骨與各式舍利皆屬佛教聖物的範疇，它們再次與寺院的宗教本質相繫，並往往於迎接佛骨、供奉佛牙及其他舍利的過程中，流露濃厚的政治氛圍。此種政治性也體現於奇寶異物的儲藏上，因為這些奇寶異物之所以會來到長安城進而置於國家大寺內，多半經歷由異域進貢到帝王下令放置於寺院內的過程。由此可見，無論是佛教聖物抑或奇寶異物，它們於長安寺院中的存在不僅彰顯著寺院的收藏功能，也讓長安大寺在佛教之地的基礎上，呈現出帝王的身影與政治的痕跡。

最後，寺院日常的儲放功能來到亂世時，便延伸為「庇護」。此種庇護功能除了「物」之外，時人的生命也屬於寺院的庇護範圍。盛世時，佛寺的廣闊面積提供人的暫居、物品的存放，以及擁有滿足信仰者心靈需求的功能；然而，當時代邁入亂世時，由高聳圍牆環繞因此相對獨立、出世的寺院空間，讓佛寺對於人身安全的保護功能更顯突出。像是唐代小說中，可見安史之亂時，柳氏、賈昌等「人」步入寺院尋求身體的保護，進而分別保全了貞節與迎接生命價值的轉向；另外，亦可見到宮人匆促將屏風藏於寺院的行動，其中流露的便是宮人對寺院能於亂世保全物品的信任。當時間來到唐末的亂世，讀者可以在文本中發現西明寺鐘如何歷經寇亂，並發揮宗教報應的力量，展現帝國末期榮景已逝的樣貌。由此可見，長安寺院實與時代的動亂、轉折有密切關聯。這些寺院，以尋求庇護之人與儲藏之物反映社會的變遷；在小說中，這些長安寺院在保全人、物生命及價值的同時，也往往成為故事人物生命的重要轉折。

從長安寺院的空間特色到活動、居止、收藏及庇護的功能，可以發覺皇權與政治始終貫穿其中，成為長安寺院有別於他處佛寺的關鍵。皇室貴胄的舊宅是長

安眾多寺院空間的基礎，這也讓園林、藝術兩項天下寺院所共有的特色，在政教融涉的基礎上，擁有專屬於「長安」的性質。例如，在園林中可見君王在藩時的建物，這是「捨宅」的延伸；至於頂尖文人畫士穿梭於寺院並留下大量創作之景，則是身為文化中心的「長安」對寺院空間的影響。此外，長安寺院的功能亦非獨有；然而，唯有在長安，讀者才能見到占卜內容完全聚焦於科考及仕途的高度一致性；唯有在長安，寺院才會因地緣關係而成為百官上朝前的待漏之所。至於迎佛骨與過程與朝貢物品在寺院內的出現，也處處可見帝王參與的身影；甚至在亂世時被藏於寺院的畫作，背後也能察覺到時代的紛亂，以及皇帝和權臣互動的痕跡。因此，政治中樞、文化重鎮與世界大城的地位，不僅是突出長安過往繁榮的詞彙，更是長安寺院能展現獨特性的重要因素。

本文以長安寺院為觀察重心，探討寺院的空間特色以及與世人的互動關係，並從中歸納長安寺院在當時社會所具有的功能與角色。在梳理唐代小說的過程中，可以見到長安寺院無論在「捨宅為寺」的誕生過程，或是活動、居止、收藏及庇護等功能面，都能察覺到政治力量參與其中；這些與寺院空間互動之人，也與長安城內的階級複雜性與民族多元性密切相關，所以讀者可見到帝王、士人、平民與僧道自由穿梭於寺院內外，亦可觀察中土及異域之人如何於長安寺院內產生交集。儘管聚焦於長安寺院乃至長安整體空間的研究已有豐碩成果，然而多數人的視野仍停留在歷史與考古層面，對於小說中頻繁出現的長安空間，卻較少從文學層面切入探析。因此，本文將目光聚焦於唐代小說中的長安寺院，便是期望能補上長安寺院在文學研究領域的空白。以長安寺院的功能為起點，這些寺院空間在唐代小說中承載著哪些敘事意義、具備哪些文學意涵，是本文未竟之處，也是往後研究值得繼續深入探析的部分。

另一方面，唐代長安聚集了當時最優秀的畫家，從《太平廣記》內容延伸出的《寺塔記》、《歷代名畫記》與《畫斷》等著作中，也收錄眾多描寫寺院藝術的作品。過去，學者多將這些段落放入藝術史的脈絡理解，然而在文學領域中，這

些觀者的生動描寫為如今多已不可見的寺院藝術留下生動的樣貌，只可惜相關的文學性研究仍較為缺乏，這或許也是在長安寺院的文學研究領域內，值得進一步開展的部分。綜而言之，本文以唐代小說中的長安寺院為主題，期望在這些過往多半被視為歷史佐證的資料中，掘發其中的文學性與社會意義。若帶著更加宏觀的視角，亦能發覺從長安寺院到整座長安城，皆有可觀的文學作品等待爬梳；它們也都具有不可忽視的時代背景與文學、文化意義，值得持續分析與探究。

## 附錄一：《唐兩京城坊考》所載之長安寺院與建寺緣由



此表格主要以《唐兩京城坊考》與李健超《增訂唐兩京城坊考》為統整範圍，歸納長安寺院建寺緣由及捨宅情形如下：

街東		
坊名	寺名	建寺緣由
開化坊	大薦福寺	寺院半以東，隋煬帝在藩舊宅，武德中賜尚書左僕射蕭瑀為西園。後瑀子銳尚襄城公主，詔別營主第。主辭以姑婦異居有關禮則，因固陳請，乃取園地充主第。又辭公主棨戟，不欲異門，乃并施瑀之院門。襄城薨後，官市為英王宅。文明元年，高宗崩後百日，立為大獻福寺，度僧二百人以實之。天授元年，改為薦福寺。
開化坊	法壽尼寺	隋開皇六年立。
光福坊	聖經寺 (大業七年 廢)	無。
靖善坊	大興善寺	初曰遵善寺。隋文承周武之後，大崇釋氏，以收人望。移都先置此寺，以其本封名焉。神龍中、韋庶人追贈父貞為鄆王，改此寺為鄆國寺，景雲元年復舊。
開明坊	光明寺	無。
崇義坊	招福寺	乾封二年，睿宗在藩所建，本隋正覺寺。
永樂坊	永壽寺	景龍三年，中宗為永壽公主立。
永樂坊	資敬尼寺	隋開皇三年，大保、薛國公長孫覽為其父立。
靖安坊	崇敬尼寺	隋文帝所立，大業中廢。龍朔二年，高宗為高安長公主立為尼寺。
翊善坊	保壽寺	翊善坊保壽寺，本高力土宅，天寶九年捨為寺。
光宅坊	光宅寺	儀鳳二年，望氣者言此坊有異氣，敕令掘，得石函，函內有佛舍利骨萬餘粒，遂立光宅寺。
永昌坊	護國寺	無。
來庭坊	仁法寺 (大業七年 廢)	無。
永興坊	善果寺	無。

	(大業中廢)	
永興坊	廣福寺	《長安縣志》：「元和四年八月僧維新等造。」
永興坊	荷恩寺	無。
崇仁坊	寶刹寺	本邑里佛堂院，隋開皇中立為寺。
崇仁坊	資聖寺	本太尉、趙國公長孫無忌宅，龍朔三年為文德皇后追福，立為尼寺，咸亨四年改為僧寺。
平康坊	菩提寺	隋開皇二年，隴西公李敬道及僧惠英所奏立寺。
平康坊	陽化寺	隋內史舍人於宣道為父建平公義、母獨孤夫人所立。
宣陽坊	淨域寺	隋文帝開皇五年立，本太穆皇后宅。
宣陽坊	奉慈寺	本開元中虢國夫人楊氏宅。虢國即貴妃之姊。其地本中書令馬周宅。
永寧坊	明覺寺 (大業七年廢)	無。
昭國坊	香海寺 (大業七年廢)	無。
昭國坊	崇濟寺	本隋修慈寺，開皇三年魯郡夫人孫氏立。
晉昌坊	大慈恩寺	貞觀二十二年十二月二十四日，高宗在春宮，為文德皇后立為寺，故以慈恩為名，仍選林泉形勝之所。
晉昌坊	楚國寺	本隋興道寺之地，大業七年廢。後唐高祖為其第五子楚哀王智雲立寺。
晉昌坊	淨住寺	本隋吏部尚書裴弘齊宅，開皇七年立為寺。
長樂坊	大安國寺	睿宗在藩舊宅，景雲元年立為寺，以本封安國為名。
大寧坊	興唐寺	神龍元年，太平公主為武太后立為罔極寺，窮極華麗，為京都之名寺。開元二十年，改為興唐寺。
安興坊	總化寺 (大業七年廢)	無。
勝業坊	勝業寺	武德初，高祖為沙門景暉立。
勝業坊	修慈尼寺	本宏濟僧寺，隋開皇七年立。
勝業坊	甘露尼寺	隋開皇五年立。
安邑坊	元(玄)法寺	本隋禮部尚書張穎(頻)宅，開皇六年立為寺。
宣平坊	宣慈寺	無。
宣平坊	法雲尼寺	隋開皇三年鄖國公韋孝寬所立。初名法輪寺，睿宗在儲，改法雲寺。本隋太保、薛國公長孫覽宅。
修行坊	通法寺	無。



	(大業七年 廢)	
青龍坊	普耀寺 (唐廢)	隋開皇三年，獨孤皇后為外祖崔彥珍所立。開元二年廢。
青龍坊	日嚴寺 (唐廢)	隋煬帝為晉王，仁壽元年施營第材木所造。貞觀六年廢。
曲池坊	建福寺 (唐廢)	龍朔三年為新成公主所立。開元二年廢。
興寧坊	大中報聖寺	宣宗出內藏縉帛，建大中報聖寺，奉獻皇后容。
興寧坊	清禪寺	隋開皇三年文帝為沙門曇崇所立。
興慶坊	禪林寺	隋時所立。
道政坊	護持寺 (大業七年 廢)	無。
道政坊	寶應寺	本王縉宅。縉為相，溺於釋教，妻李氏實妾也，大曆四年以疾請舍宅為寺。
常樂坊	趙景公寺	隋開皇三年，獨孤皇后為父趙景武公獨孤信所立。
常樂坊	靈花寺	本隋大司馬竇毅宅，開皇六年捨宅為寺。
新昌坊	青龍寺	本隋靈感寺，開皇二年立。龍朔二年，城陽公主復奏立為觀音寺。景雲二年改為青龍寺。
升道坊	龍華尼寺	高宗立，尋廢。景龍二年復置。
立政坊	弘化寺 (大業七年 廢)	無。
敦化坊	淨影寺	隋文帝為沙門惠遠立。
曲江	貞元普濟寺	貞元十三年以彌勒閣賜名。
街西		
坊名	寺名	建寺緣由
豐樂坊	法界尼寺	隋文獻皇后為尼華暉、令容所立。
豐樂坊	大開業寺	本隋勝光寺，文帝第四子蜀王秀所立。大業元年，徙光德坊。於此置仙都宮，即文帝別廟。武德元年，高祖為尼明照廢宮立為證果尼寺。貞觀九年，徙崇德坊，於此置靜安宮，即高祖別廟。儀鳳二年廢宮，復立為開業寺。
安業坊	資善尼寺	隋蘭陵公主捨宅立。
安業坊	濟度尼寺	隋太師中國公李穆之別宅。穆妻元氏立為修善僧寺。其濟度尼寺本在崇德坊，貞觀二十三年徙於此。



太平坊	溫國寺	隋太保、薛國公長孫覽妻鄭氏捨宅所立。
太平坊	定水寺	隋開皇十年，荊州總管上明公楊紀為慧能禪師以宅立寺。
通義坊	興聖尼寺	高祖龍潛舊宅。武德元年以為通義宮，貞觀元年立為寺。
興化坊	成道寺 (大業七年廢)	無。
興化坊	空觀寺	隋開皇七年駙馬都尉元孝矩捨宅所立。
崇德坊	崇聖寺	隋秦孝王俊捨宅所立。
崇德坊	證果尼寺	本隋月愛僧寺。貞觀九年，徙豐樂之證果寺於此，改為尼寺。
崇德坊	報恩寺(廢)	嗣虢王邕景龍中娶韋庶人妹，捨宅立寺。韋氏敗，寺廢。
宣義坊	應法寺 (隋朝廢)	無。
宣義坊	寶積寺 (隋朝廢)	無。
修德坊	興福寺	本右領軍大將軍、彭國公王君廓宅。貞觀八年，太宗為穆皇后追福，立為弘福寺。神龍元年，改為興福寺。
頒政坊	惠云寺 (大業七年廢)	無。
頒政坊	澄覺寺 (大業七年廢)	無。
頒政坊	龍興寺	本普光寺，貞觀五年太子承乾所立。
頒政坊	建法尼寺	隋開皇三年坊人田通捨宅所立。
頒政坊	證空尼寺	本工部尚書段綸之祖廟，貞觀十七年立為真空寺，武太后改真空為證空。
布政坊	明法寺 (大業廢)	無。
布政坊	道覺寺 (武德中廢)	無。
布政坊	善果寺	無。
布政坊	鎮國大般若寺 (景雲中廢)	本蔣王惲園地，景龍三年立為寺，景雲中廢。

布政坊	法海寺	本隋江陵總管、清水公賀拔華宅，開皇九年為沙門法海捨宅立寺。
布政坊	濟法寺	隋開皇二年沙門法藏所立。地本梁村之佛堂及隋武候將軍韋和業宅。
布政坊	明覺尼寺	本隋御史大夫裴蘊宅，開皇中大保、河間王弘立為寺。
延壽坊	惠覺寺 (大業七年廢)	無。
延壽坊	懿德寺	隋開皇六年，刑部尚書萬安公李圓通所立。神龍元年，中宗為懿德太子追福，改名加飾焉。
光德坊	常法寺 (大業七年廢)	無。
光德坊	勝光寺	本隋幽州總管燕榮宅。
光德坊	慈悲寺	武德元年，高祖為沙門曇獻立。
延康坊	明輪寺 (大業七年廢)	無。
延康坊	西明寺	本隋尚書令、越國公楊素宅。武德中為萬春公主宅。貞觀中以賜魏王泰，泰薨後，官市之。顯慶元年，高宗為孝敬太子病愈立寺。
延康坊	靜法寺	隋開皇十年，左武候大將軍、陳國公竇抗所立。
崇賢坊	緣覺寺 (大業、武德中廢)	無。
崇賢坊	融覺寺 (大業、武德廢)	無。
崇賢坊	賢覺寺 (大業、武德廢)	無。
崇賢坊	海覺寺	隋開皇四年，淮南公元偉捨宅為沙門法聰所立。
崇賢坊	大覺寺	隋開皇二年，文帝為醫人周子臻所立。
崇賢坊	法明尼寺	隋開皇八年，長安富商王道賓舍宅所立。
崇賢坊	崇業尼寺	大業三年，合州刺史崔鳳捨宅移於此置。神龍元年，改為崇業。
延福坊	神通寺	無。

	(大業七年 廢)	
延福坊	紀國寺	隋開皇六年，獻皇后獨孤氏為母紀國夫人崔氏所立。
永安坊	永壽寺	無。
敦義坊	福田寺（廢）	開皇六年，親王楊雄所立。武德初廢。儀鳳二年，改福田寺。開元二年廢。
敦義坊	法覺尼寺 (開元二年 廢)	無。
安定坊	千福寺	本章懷太子宅。咸亨四年捨宅立為寺。
安定坊	福林寺	武德元年，置太原寺於永興坊。後移於此。咸亨三年，改為福林寺。
休祥坊	崇福寺	本侍中、觀國公楊恭仁宅。咸亨元年，以武后外氏故宅立為太原寺。載初元年，改為崇福寺。
休祥坊	萬善尼寺	本在故城中，周宣帝大象二年置。開皇三年，移於此。
休祥坊	昭成尼寺	隋大業元年，元德太子為尼善惠、元懿立為慈和寺。先天二年，又為昭成皇后追福，改為昭成寺。
金城坊	開善尼寺	隋開皇中，宮人陳宣華、蔡容華二人所立。
金城坊	樂善尼寺	隋開皇六年，尉遲迴孫太師為其祖所立。景龍二年，改為樂善寺。
金城坊	會昌寺	本隋海陵公賀若誼宅。武德元年立為寺。
金城坊	瑞聖寺	無。
醴泉坊	光寶寺 (大業廢)	無。
醴泉坊	救度寺 (武德中廢)	無。
醴泉坊	妙勝尼寺	開皇二年周靜帝皇后平原公主所立。
醴泉坊	醴泉寺	開皇十二年，廢醴泉監立寺。
懷遠坊	法寶寺 (大業七年 廢)	無。
懷遠坊	大雲經寺	隋開皇四年，文帝為沙門法經所立。
懷遠坊	功德尼寺	開皇五年，周宣帝女細腰公主所立。
懷遠坊	光明寺	無。
長壽坊	願力寺 (大業七年 廢)	無。

長壽坊	永泰寺	本梁太尉、吳王蕭岑宅，隋開皇四年，帝為沙門曇延立為延興寺，寺東院菖公蕭琮宅，當隋亡，捨入寺。神龍中，中宗為永泰公主追福，改為永泰寺。
長壽坊	大法寺	武德中，光祿大夫李安遠所立。
長壽坊	崇義寺	本隋廷陵公于銓宅。武德二年，桂陽公主為駙馬都尉趙慈景所立。
嘉會坊	褒義寺	本隋太保吳武公尉遲剛宅。剛捨宅立寺，名褒義。
嘉會坊	靈安寺	武德三年，高祖為衛懷王元霸立。
永平坊	宣化尼寺	隋開皇五年，周昌樂公主及駙馬都尉尉遲安捨宅所立。
普寧坊	靈化寺	隋開皇二年沙門善吉所立，其地本吉之宅。
義寧坊	化度寺	隋尚書左仆射、齊國公高熲宅。開皇三年熲捨宅，奏立為寺。
義寧坊	積善尼寺	隋開皇十二年，高熲妻賀跋氏所立，其地本賀跋氏之別第。
居德坊	依法寺 (隋朝廢)	無。
居德坊	寶岸寺 (隋朝廢)	無。
居德坊	凝觀寺 (隋朝廢)	無。
居德坊	先天寺	本寶國寺。隋開皇三年，敕大興、長安兩縣各置一寺，因立寶昌、禪林二寺，東西相對，時人謂之縣寺。
居德坊	普集寺	隋開皇七年，突厥開府儀同三司鮮于遵義捨宅所立。
居德坊	奉恩寺	本將軍尉遲樂宅，神龍二年立為寺。
群賢坊	法身寺 (大業七年廢)	無。
群賢坊	寶王寺 (大業七年廢)	無。
群賢坊	真心尼寺	隋開皇八年，宦者儀同三司宋祥捨宅所立。
群賢坊	真化尼寺	開皇十年，冀州刺史馮臘捨宅所立。
懷德坊	羅漢寺	隋開皇六年雍州牧、楚公豆盧勣所立。
懷德坊	辨才寺	本鄭孝王亮隋代舊宅。
懷德坊	慧日寺	開皇六年所立，本富商張通宅，捨而立寺。
懷德坊	弘光寺	無。
崇化坊	經行寺	本隋長安令屈突蓋宅，開皇十年，邑人張緒市之，立



		為寺。
崇化坊	靜樂尼寺	隋開皇六年所立。
永陽坊	大莊嚴寺	仁壽三年，文帝為獻后立為禪定寺。武德元年，改為莊嚴寺
永陽坊	大總持寺	隋大業三年，煬帝為文帝所立，初名大禪定。武德元年改為總持寺。

## 附錄二：長安寺院分布圖



辛德勇於〈長安不是一天建成的〉一文中，<sup>1</sup>將長安寺院分布繪製為下圖：



<sup>1</sup> 辛德勇：〈長安不是一天建成的〉，收錄於榮新江等著：《唐：中國歷史的黃金時代》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2021年），頁45。

## 徵引書目



### 一、傳統文獻

- (晉) 陳壽撰, (宋) 裴松之注:《三國志》(湖南:岳麓書社, 2005 年)。
- (北魏) 楊銜之撰, 周祖謨校釋:《洛陽伽藍記校釋》(北京:中華書局, 2010 年)。
- (北齊) 魏收撰:《魏書》(台北:鼎文書局, 1975 年)。
- (梁) 釋慧皎撰, 湯用彤:《高僧傳》(北京:中華書局, 1992 年)。
- (唐) 李隆基撰, 李林甫注:《大唐六典》(西安:三秦出版社, 1991 年)。
- (唐) 李林甫等撰、陳仲夫點校:《唐六典》(北京:中華書局, 1992 年)。
- (唐) 圓仁撰, 顧承甫、何泉達點校:《入唐求法巡禮行記》(上海:上海古籍出版社, 1986 年)。
- (唐) 姚思廉:《梁書》(台北:鼎文書局, 1975 年)。
- (唐) 張彥遠著, 秦仲文、黃苗子點校:《歷代名畫記》(北京:人民美術出版社, 2016 年)。
- (唐) 魏徵:《隋書》(台北:鼎文書局, 1975 年)。
- (唐) 段成式撰, 許逸民校箋:《酉陽雜俎校箋》(北京:中華書局, 2015 年)。
- (唐) 李綽撰, 蕭逸校點:《尚書故實》(上海:上海古籍出版社, 2012 年)。
- (唐) 牛肅撰, 李劍國輯校:《紀聞輯校》(北京:中華書局, 2018 年)。
- (唐) 唐臨著, 方詩銘輯校:《冥報記》(北京:中華書局, 1992 年)。
- (唐) 趙璘:《因話錄》(上海:上海古籍出版社, 1957 年)。
- (唐) 闕名:《玉泉子》,《唐五代筆記小說大觀》(上海:上海古籍出版社, 2000 年)。
- (唐) 李肇傳, 楊家駱主編:《唐國史補等八種》(台北:世界書局, 1962 年)。
- (唐) 李延壽:《北史》(北京:中華書局, 1974 年)。



- (唐) 李延壽：《南史》(北京：中華書局，1975年)
- (唐) 李攷撰，李宗為校點：《纂異記》(上海：上海古籍出版社，1991年)。
- (唐) 南卓：《羯鼓錄》(上海：古典文學出版社，1957年)。
- (唐) 韋述撰，辛德勇輯校：《兩京新記輯校》(西安：三秦出版社，2006年)。
- (唐) 蘇鶚撰，王公偉點注：《杜陽雜編》，《中國文言小說百部經典》(北京：北京出版社，2000年)。
- (唐) 圓仁撰，顧承甫、何泉達點校：《入唐求法巡禮行記》(上海：上海古籍出版社，1986年)。
- (唐) 張讀撰，張永欽、侯志明點校：《宣室志》(北京：中華書局，1983年)。
- (唐) 孟棨：《本事詩》(上海：文藝小叢書社，1933年)。
- (唐) 鄭綮：《開天傳信記》(北京：中華書局，1985年)。
- (唐) 道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》(北京：中華書局，2014年)。
- (五代) 劉昫等撰：《舊唐書》(北京：中華書局，1997年)。
- (五代) 王定保撰，姜漢椿校注：《唐摭言校注》(上海：上海社會科學院出版社，2003年)。
- (五代) 孫光憲撰，林艾園校點：《北夢瑣言》(上海：上海古籍出版社，2012年)。
- (五代) 王仁裕撰，陳尚君輯校：《玉堂閑話》(杭州：杭州出版社，2004年)。
- (宋) 趙彥衛：《雲麓漫鈔》(北京：中華書局，1985年)。
- (宋) 宋敏求：《長安志》(北京：中華書局，1991年)。
- (宋) 錢易撰，黃壽成點校：《南部新書》(北京：中華書局，2002年)。
- (宋) 李昉等編：《太平廣記》(北京：中華書局，1961年)。
- (宋) 王溥：《唐會要》(上海：商務印書館，1935年)。
- (宋) 王謙：《唐語林》(上海：上海古籍出版社，1978年)。
- (宋) 志磐撰，釋道法校注：《佛祖統紀校注》(上海：上海古籍出版社，2012年)。
- (宋) 賛寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》(北京：中華書局，1987年)。

- (宋) 王謙：《唐語林》(上海：上海古籍出版社，1978年)。
- (宋) 司馬光：《資治通鑑》(北京：中華書局，1956年)。
- (清) 董誥等編：《全唐文》(台北：大通書局，1979年)。
- (清) 徐松撰，李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考》(西安：三秦出版社，2006年)。
- (清) 彭定求等編：《全唐詩》(北京：中華書局，2003年)。
- (清) 鮑廷博：《知不足齋叢書》(北京：中華書局，1999年)。
- (清) 焦循：《孟子正義》(石家莊：河北人民出版社，1988年)。
- (清) 俞樾：《古書疑義舉例》(北京：中華書局，1954年)。
- (清) 嚴可均輯：《全宋文》(北京：商務印書館，1999年)。



## 二、近人專著

- 王力堅：《魏晉南北朝文學跨域研究》(台北：元華文創，2018年)。
- 王亞榮：《長安佛教史論》(北京：宗教文化出版社，2005年)。
- 王振復、楊敏芝：《人居文化：中國建築個體形象》(上海：復旦大學出版社，2001年)。
- 王貴祥：《東西方的建築空間：傳統中國與中世紀西方建築的文化闡釋》(天津：百花文藝出版社，2006年)。
- 王景琳：《中國古代寺院生活》(西安：陝西人民出版社，1991年)。
- 王承禮：《中國東北的渤海國與東北亞》(長春：吉林文史出版社，2000年)。
- 王賽時：《唐代飲食》(濟南：齊魯書社，2003年)。
- 文史知識編輯部主編：《佛教與中國文化》(北京：中華書局，1988年)。
- 王夢鷗：《唐人小說研究（二集）》(台北：藝文印書館，1973年)。
- 王夢鷗：《唐人小說研究（四集）》(台北：藝文出版社，1978年)。
- 王夢鷗：《唐人小說校釋（上冊）》(台北：正中書局，1983年)。
- 史丹利·外因斯坦著，釋依法譯：《唐代佛教：王法與佛法》(台北：佛光文化出

出版社，1999年)。

向達：《唐代長安西域與文明》(石家莊：河北教育出版社，2001年)。

朱雷主編：《唐代的歷史與社會：中國唐史學會第六屆年會暨國際唐史學術研討會論文選集》(武漢：武漢大學出版社，1997年)。

任繼愈主編：《宗教大辭典》(上海：上海辭書出版社，1998年)。

吳汝鈞：《佛教思想大辭典》(臺北：臺灣商務印書館，1992年)。

李浩、賈三強主編：《古代文獻的考證與詮釋：海峽兩岸古典文獻學國際學術會議論文集》(上海：上海古籍出版社，2006年)。

李芳民：《唐五代佛寺輯考》(北京：商務印書館，2006年)。

李豔茹：《唐代小說呈現的佛教寺院社會生活圖景》(香港：香港大學饒宗頤學術館，2011年)。

李劍國：《唐五代傳奇集》(北京：中華書局，2015年)。

李明權：《佛學典故匯釋》(杭州：浙江古籍出版社，1990年)。

李崇峰：《中印佛教石窟寺比較研究——以塔廟窟為中心》(北京：北京大學出版社，2003年)。

李錦繡：《唐代財政史稿》(北京：北京大學出版社，1995年)。

李玉珍：《唐代的比丘尼》(臺北：臺灣學生書局，1989年)。

辛德勇：《隋唐兩京叢考》(西安：三秦出版社，1991年)。

余劍華：《中國繪畫史》(台北：臺灣商務，1999年)。

余劍華：《中國的壁畫》(北京：中國古典藝術出版社，1958年)。

何茲全主編：《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》(北京：北京師範大學出版社，1986年)。

季愛民：《隋唐長安佛教社會史》(北京：中華書局，2016年)。

季羨林主編：《敦煌學大辭典》(上海：上海辭書出版社，1998年)。

周叔迦：《周叔迦說佛》(北京：中華書局，2006年)。



- 周菁葆：《絲綢之路藝術研究》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1994年）。
- 周紹良：《唐傳奇箋證》（北京：人民文學出版社，2000年）。
- 周一良、趙和平：《唐五代書儀研究》（北京：中國社會科學出版社，1996年）。
- 金毓黻：《渤海國志長編（下編）》（吉林：社會科學戰線雜誌社，1982年）。
- 柯嘉豪著，趙悠、陳瑞峰等譯：《佛教對中國物質文化的影響》（上海：中西書局，2015年）。
- 柳肅：《營建的文明：中國傳統文化與傳統建築》（北京：清華大學出版社，2014年）。
- 范文瀾主編：《中國通史簡編》（重慶：新中國書局，1949年）。
- 侯迺慧：《唐宋時期的公園文化》（台北：東大圖書，1997年）。
- 段文杰：《段文杰敦煌藝術論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1994年）。
- 洪惠鎮：《吳道子 王維》（石家莊：河北教育出版社，2004年）。
- 孫大章：《中國古代建築小史》（香港：三聯書店，2018年）。
- 塚本善隆：《中國淨土教史研究》，《塚本善隆著作集》第四卷（東京：大東出版社，1975年）。
- 馬新廣：《唐五代佛寺壁畫的文獻考察》（北京：中國社會科學出版社，2012年）。
- 徐連達：《唐朝文化史》（上海：復旦大學出版社，2003年）。
- 孫進己主編：《高句麗渤海研究集成·渤海卷（一）》（哈爾濱：哈爾濱出版社，1994年）。
- 陸心源：《全唐文及拾遺篇名作者》（台北：大化書局，1987年）。
- 許輝、蔣福亞主編：《六朝經濟史》（南京：江蘇古籍出版社，1993年）。
- 徐燕玲：《慧皎《高僧傳》及其分科之研究》（台北：花木蘭文化出版社，2006年）。
- 張弓：《漢唐佛寺文化史》（北京：中國社會科學出版社，1997年）。
- 張同利：《長安與唐五代小說研究》（北京：人民出版社，2015年）。
- 張國剛：《佛學與隋唐社會》（石家莊：河北人民出版社，2002年）。



- 張銘洽主編：《長安史話・中冊》（西安：陝西旅遊出版社，2001年）。
- 張銘洽、賈二強主編：《長安史話：隋唐分冊》（西安：陝西旅游出版社，1991年）。
- 張琪亞：《民間祭祀的交感魔力：中國民間祭祀文化研究》（貴陽：貴州民族出版社，2003年）。
- 張馭寰：《中國佛塔史》（北京：科學出版社，2006年）。
- 國家圖書館分館編：《中華佛教人物傳記文獻全書（第四十七冊）》（北京：線裝書局出版社，2005年）。
- 曹勝高：《漢賦與漢代制度：以都城、校猎、禮儀為例》（北京：北京大學出版社，2006年）。
- 陳克明：《韓愈年譜及詩文系年》（成都：巴蜀書社，1999年）。
- 陳耀東主編：《中國建築藝術全集 14（佛教建築三）》（北京：中國建築工業出版社，1999年）。
- 陳景富：《法門寺》（西安：三秦出版社，1988年）。
- 陳垣：《陳垣集》（北京：中國社會科學出版社，2000年）。
- 陳弱水：《隱蔽的光景：唐代的婦女文化與家庭生活》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年）。
- 畢恆達：《空間就是權力》（台北：心靈工坊文化，2001年）。
- 畢寶魁：《隋唐生活掠影》（瀋陽：瀋陽出版社，2002年）。
- 梁庚堯：《中國社會史》（台北：國立臺灣大學出版中心，2014年）。
- 黃志宏：《城市居住區空間結構模式的演變》（北京：社會科學文獻出版社，2006年）。
- 馮鍾平：《中國園林建築研究》（台北：丹青圖書公司，1985年）。
- 黃敬家：《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》（臺北：學生書局，2008年）。
- 傅熹年主編：《中國古代建築史（第二卷）：三國、兩晉、南北朝、隋唐、五代建



- 築》(北京：中國建築工業出版社，2009年)。
- 程薈：《中國識寶傳說研究》(上海：上海文藝出版社，1986年)。
- 楊學為主編：《中國考試大辭典》(上海：上海辭書出版社，2006年)。
- 楊鴻勛：《宮殿建築史話》(台北：國家出版社，2004年)。
- 榮新江等著：《唐：中國歷史的黃金時代》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，2021年)。
- 榮新江：《隨唐長安：性別、記憶及其他》(香港：三聯書店，2009年)。
- 鄭毓瑜：《文本風景——自我與空間的相互定義》(台北：麥田出版社，2005年)。
- 趙杏根：《佛教與文學的交會》(台北：學生書局，2004年)。
- 劉章璋：《唐代長安的居民生計與城市政策》(台北：文津出版社，2006年)。
- 劉淑芬：《中古的佛教與社會》(上海：上海古籍出版社，2008年)。
- 劉金柱：《中國古代題壁文化研究》(北京：人民出版社，2008年)。
- 劉慶柱：《長安春秋》(北京：人民出版社，1988年)。
- 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》(西安：三秦出版社，2006年)。
- 魯德才：《中國古代小說藝術論》(天津：百花文藝出版社，1988年)。
- 賴永海主編：《中國佛教百科全書(8)建築卷・名山名寺卷》(上海：上海古籍出版社，2000年)。
- 謝和耐著，耿昇譯：《中國五——十世紀的寺院經濟》(蘭州：甘肅人民出版社，1987年)。
- 韓金科主編：《法門寺文化研究——歷史卷》(扶風：陝西省法門寺博物館，1998年)。
- 鄺士元：《中國學術思想史》(台北：里仁書局，1992年)。
- 譚天：《中國美術史綱要》(台北：五洲出版社，1988年)。
- 嚴耀中：《佛教與三至十三世紀中國史》(北京：宗教文化出版社，2007年)。
- 龔國強：《隨唐長安城佛寺研究》(北京：文物出版社，2006年)。



### 三、學位論文

文美英：《唐人小說中的長安——以傳奇為主》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，1996年）。

王麗雯：《唐代小說中異僧形象特質探析》（台北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2015年）。

李心怡：《論塔在隋唐文化中的呈現與意涵》（台北：國立政治大學中國文學系博士學位論文，2009年）。

吳心怡：《唐長安大安國寺研究》（浙江：浙江大學歷史系碩士學位論文，2019年）。

張同利：《長安與唐小說》（天津：南開大學中國語言研究所博士論文，2009年）。

陳藝方：《唐人小說裡的佛教寺院——以信眾的宗教生活為中心》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2011年）。

魏嚴堅：《唐代長安寺院之研究》（台北：中國文化大學史學研究所博士論文，2005年）。

### 四、單篇論文

王光照：〈唐代長安佛教寺院壁畫〉，《敦煌學輯刊》1993年第1期，頁77-82。

王嶸：《譽滿中原畫壇的尉遲乙僧》，《西域研究》1998年第3期，頁61-70。

朱玉麒：〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，《唐研究》第9卷（2003年），頁85-127。

辛德勇：〈長安城寺院的分布與隋唐時期的佛教〉，《文史知識》（1992年第6期），頁95-99。

李樹桐：〈唐人喜愛牡丹考〉，收錄於《唐史新論》（台北：中華書局，1972年），頁41-66。

李建民：〈中國方術史上的形影觀〉，《臺大歷史學報》第二十三期（1996年6月），

頁279-300。

李劍國：〈竹林神・平康里・宣陽里——關於《李娃傳》的一處闕文〉，《文史知識》（2007年第6期），頁33-38。

李芳民：〈唐代佛寺鉤沉——以唐人筆記小說為中心〉，收錄於李浩、賈三強主編：

《古代文獻的考證與詮釋：海峽兩岸古典文獻學國際學術會議論文集》（上

海：上海古籍出版社，2006年），頁360。

車寶仁：〈唐長安城的昌盛與傳奇小說的繁榮〉，《唐都學刊》第23卷第5期（2007

年9月），頁11-16。

妹尾達彥：〈唐代後期的長安與傳奇小說——以《李娃傳》的分析為中心〉，劉俊

文主編：《日本中青年學者論中國史（六朝隋唐卷）》（上海：上海古籍出版

社，1995年），頁509-553。

妹尾達彥：〈韋述的《兩京新記》與八世紀前頁的長安〉，《唐研究》第九卷（2003

年），頁9-52。

肥田路美：〈唐代皇帝肖像彫刻的意義與製作意圖的一個側面——特別著眼於比

擬佛像的皇帝像〉，《中國史研究》第35輯（2005年4月），頁175-195。

孫昌武：〈唐長安佛寺考〉，《唐研究》，第2卷（北京：北京大學出版社，1996

年），頁1-48。

孫英剛：〈長安與荊州之間：唐中宗與佛教〉，收錄於榮新江主編：《唐代宗教信

仰與社會》（上海：上海辭書出版社，2003年），頁125-150。

袁曉薇：〈《輞川集》的經典化和輞川模式的建立〉，《深圳大學學報（人文社會科

學版）》，第28卷第1期（2011年1月），頁93-99。

馬得志：〈唐長安青龍寺遺址〉，《考古學報》1989年第2期，頁231-262。

氣賀澤保規：〈武則天的感業寺出家問題與德業寺〉，收錄於《紀念西安碑林九百

二十周年華誕國際學術研討會論文集》（北京：文物出版社，2008年），頁



- 陳金華：〈隋唐長安東西禪定寺的多重角色〉，收錄於湛如主編：《淑世超邁出世、紐帶多過界分：佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能》（台北：新文豐出版，2019年），頁154-164。
- 張同利：〈「長安小說」的命運主題及其文化內涵〉，《河南師範大學學報（社會科學版）》，2010年第5期，頁194-197。
- 張同利：〈唐五代「長安小說」芻議〉，《殷都學刊》（2016年第2期），頁56-63。
- 曹爾琴：〈唐長安的寺觀及有關的文化〉，《中國古都研究》第一輯，（杭州：浙江人民出版社，1985年），頁144-168。
- 康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學報》第32期（2011年3月），頁1-34。
- 康韻梅：〈異物／法術——唐代小說中的西域圖像〉，《清華中文學報》第6期（2011年），頁155-208。
- 費省：〈唐代藝術家籍貫的地理分布〉，收錄於史念海主編：《唐史論叢第四輯》（西安：三秦出版社，1988年），頁109-146。
- 邵穎濤：〈寺院文化空間與小說創作——以唐長安西明寺為研究中心〉，《貴州師範大學學報·社會科學版》，第188期（2014年第3期），頁108-112。
- 楊波：〈看佛牙考〉，收錄於張培鋒、湛如、普慧主編：《文學與宗教——孫昌武教授七十華誕紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁259-276。
- 榮新江：〈隋唐長安的寺觀與環境〉，《唐研究》第15卷（北京：北京大學出版社，2009年），頁3-22。
- 榮新江：〈西域史研究的回顧與展望〉，《歷史研究》1998年第2期，頁132-148。
- 熊明：〈略論唐人情戀小說中的寺廟意象〉，《中南大學學報（社會科學版）》第19卷第4期（2013年8月），頁165-171。
- 劉淑芬：〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，《唐研究》第十三卷（2007年），頁1-

劉淑芬：〈玄奘的最後十年——兼論總章二年改葬事〉，《中華文史論叢》第 95 期（2009 年 3 月），頁 1-97。

葉受祺：〈唐代寺院經濟之管窺〉，收錄於釋道安監修、張曼濤主編：《佛教經濟研究論集》（台北：大乘文化出版社，1977 年），頁 33-39。

閻雙喜：〈中國牡丹史考〉，《中國農史》（1987 年第 2 期），頁 92-100。

胡繼光：〈論園林中的水與水景〉，《山西建築》第 33 卷第 14 期（2007 年 5 月），頁 350-351。

顏娟英：〈唐代十一面觀音圖像與信仰〉，《佛學研究中心學報》第 11 期（2006 年 7 月），頁 87-111。

顏娟英：〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《史語所集刊》第 66 本第 2 分（1995 年 6 月），頁 559-670。

嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉，收錄於氏著《嚴耕望史學論文選集》（台北：聯經出版社，1991 年），頁 271-316。

Alexei Ditter (2011) .Conceptions of Urban Space in Duan Chengshi's Record of Monasteries and Stupas. *Tang Studies* 29, p.62-83.