

李承乾与普光寺僧团

孙英刚（复旦大学文史研究院 200433）

隋唐时代是佛教昌盛的时期，佛教寺院和僧团在政治领域、日常生活、信仰世界的各个角落都扮演着重要的角色，当时的物质文明和思想世界都在佛光的照耀之下。权力政治结构在佛教信仰世界的反映，产生了佛教寺院与特定政治人物存在密切关联性的情况，寺院和僧团地位的升降，与政治人物的命运起伏紧密相关，组成了当时信仰与政治世界复杂图景的一部分¹。信仰世界与政治世界本处在同一场域中，但是目前中古政治史的研究，往往无意识地将宗教信仰的板块，排除在整个历史画面的拼图之外。就史料价值而言，宗教书写与世俗文献并无高低之分，正如笔者在本文中所论，任何的历史书写都会有意无意灌输进去书写者的意图和意识。正如李承乾在官方记载中的形象，与其在道宣等佛教高僧笔下的形象存在出入一样，只有将信仰世界和现实世界、宗教文献与世俗文献结合在一起，才能拼出更为接近史实的图像——尽管我们无法确知细节，但是或许可以窥见通体的真实。

关于李承乾在佛教界的角色，以往的研究几乎忽略了²。之所以产生这样的结果，主要在于从未尝试在宗教文献中挖掘可与官方史书对比的信息。往常的研究，想当然将道宣等人笔下的“皇储”认定为后来的唐高宗，没有意识到这些丰富的记载，实际上是在描述一个政治上已经倒台、官方已经定性的政治人物。其实宗教书写，往往并不完全屈服于世俗政治的压力，仍能保持较为中立的立场。即便倒台的政治人物，在道宣、彦琮等人笔下，并不一定是个糟糕的形象³。另外，一些制度性的概念，往往被用现代的词汇死板对应了，应该回到

¹ 相关的研究，比如荣新江对大安国寺的研究，指出大安国寺由玄宗的父亲睿宗舍宅而立，在开元时期（713-741）汇集了各种学派的僧侣，成为长安最为重要的皇家寺院。俄藏《开元廿九年（741）授戒牒》表明，开元二十九年二月，大安国寺僧人释道建曾经受命来沙州主持授戒仪式，并宣讲唐玄宗刚刚编纂完毕的《御注金刚经》以及《法华经》、《梵网经》。此举为长安佛教与敦煌佛教之间搭建起一座桥梁，通过两地的联系，长安新的佛典、画样、艺文等都传入敦煌，给敦煌佛教文化增添了光彩，参看荣新江《盛唐长安与敦煌——从俄藏〈开元廿九年（741）授戒牒〉谈起》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》2007年5月，第15—25页。笔者也曾专文讨论了长安大荐福寺与中宗政治生命之关系，参看孙英刚《长安与荆州之间：唐中宗与佛教》，荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003年，第125-150页。

² 有关普光寺的考证，兰州大学的许栋观察细微，对普光寺的一些面相进行了揭示，可以说是非常具有洞察力的一篇研究，也是目前唯一的一篇研究普光寺的文章。不过仍停留在史料的表面，对相关信息挖掘和分析不足，而且对李承乾与普光寺僧团之关系，普光寺僧团在贞观朝政治和信仰世界的角色，都几乎没能触及到核心问题。对于普光寺的定位，只是认为唐太宗建立该寺，是出于关爱李承乾的“一片爱子之心”，这些普光寺僧人“敢于表达自己的意见”——将法常那条史料视为证据——太宗看重的是高僧们“很高的文化修养”和“敢于直谏”，“这同唐太宗对李承乾的教育观念是一脉相承的”。这样的分析，几乎不能跨越官方历史书写框定的范围，对相关的问题讨论并无助益，参看许栋《唐长安普光寺考》，《敦煌学辑刊》2011年第2期，第54-61页。

³ 比如李建成，道宣也仍用“皇储”称呼他，并记载他对佛教的护佑和支持，参看道宣《集古今佛道论

当时的知识环境中理解。比如唐代皇帝的命令曰“诏”、“制”、“敕”，皇太子曰“令”，亲王曰“教”。李承乾下“令”征召道岳到普光寺担任上座，这个“令”在许多情况里是专指皇储的命令，有时候皇储之名并不出现在文本里，但是依据相关信息可以确定推知是与李承乾有关¹。这是本文讨论的一些方法论基础。下面我们展开讨论，以李承乾与普光寺为例，看看佛教文献可以给中古政治史增补什么样的内容。

一、历史书写与图像构建——李承乾²在正史中的形象及其矛盾之处

在很多情况下，历史记载和历史记忆，可能并不是对过去真相的重现，而更多的是对讲述过程和形式的反映。这种反映不是简单地组织和讲述过去发生的事，而是一个讲述者有意或者无意的重组画面、灌输特定认识和意识的过程。看似客观的历史书写，一旦形诸文字，仍然要借助文学的手法，谋篇布局、遣词造句、起承转合，不可避免地渗入了书写者自身的知识、意识和立场。从这个意义上说，所有的历史记载，都是某种程度上的重新讲述（representation）。这种重新讲述是一个再造的过程，一般通过裁剪、扭曲、隐藏、突出等方法，构建出自己想要的历史画面。有时候不需要“说谎”，只需讲述想让观众知道的片段——即便这些片段都是真实的——隐藏不想让他们知道的情节，整个画面的效果就截然相反。不同的书写者，因其立场、观念的不同，呈现出的画面就会有很大差异³。持官方立场的历史记载，难免会受到当时政治倾向、局势、权力结构、和正当性的影响；而宗教精英在重现同一历史画面时，其取材、剪裁、突出的重点更加体现出宗教立场的考虑，因此他们呈现出的画面就与官方记载有显著的差异。这一点，在有关李承乾的记载中体现得淋漓尽致。

唐太宗贞观朝的政治主线之一是立储废储之争，也就是继承政治的问题。以太子李承乾为一方，和魏王李泰为一方，双方为了争夺皇位彼此倾轧，最终于贞观十七年（643）演变成了李承乾的未遂政变。在此之前，太宗不但准许李泰在魏王府建立文学馆——模仿太宗为秦王时的秦王府文学馆，还给予其更多的财政扶持，“每月给泰料物，有愈于皇太子”，甚至计

衡》，《大正藏》第 52 册，第 381 页中至下；西京弘福寺沙门彦琼撰《唐护法沙门法琳别传》，《大正藏》第 50 册，第 200 页下一 201 页中。

¹比如普光寺道岳去世后，皇太子令曰：“普光寺上座，丧事所资，取给家令，庶使丰厚，无致匮约，仍赠帛及时服衣等。”就是一道正式的东宫官方文书的内容。

²“承乾”两字，大有深意。乾和震都是《周易》卦名，帝王即位，称“出震承乾”。例如《旧唐书》卷 13《德宗本纪》（第 401 页）论德宗之即位云：“德宗在藩，齿胄之年，曾为统帅；及出震承乾之日，颇负经纶。”

³所有的历史作品，最后都得用文学写作的技巧和手法表现出来，这正是后现代主义者对历史客观性质疑的重要依据。虽然后现代主义者试图将史学化为文学，但是文学创造也都是在特定的历史语境中完成，自然会反映特定的社会和文化脉络，从而为历史学提供那个时代的历史世界和思维世界的信息，从这个意义上说，所有的文字写作，又都是史学。在这样认识的基础上，则不论官方记载，还是宗教书写，抑或是笔记小说，对历史研究都具有同样的学术价值，关键是如何解读。有关方法论的讨论，参看艾尔曼《中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见》，《台湾社会研究季刊》第 12 期，1992 年，第 1-25 页。

划让李泰入居武德殿——唐代亲王出阁后都必须在皇宫外居住，入居武德殿是强烈的政治信号¹。贞观十七年元月，太子李承乾最重要的支持者魏征去世，面对咄咄逼人的魏王泰集团，李承乾危机重重，东宫集团的核心成员决定以暴力取得政权。李承乾的拥护者众多，包括大将侯君集、汉王李元昌、杜如晦之子驸马都尉杜荷、王珪之子王敬直、洋州此时赵节、李靖之子李德睿、左屯卫中郎将李安俨等等，其东宫僚佐更是人才济济，张玄素、陆德明、孔颖达、张士衡、于志宁、裴宣机、萧钧、令狐德棻、赵弘智、李纲、王仁表、崔知机皆天下之选。历史的吊诡之处就在于事件发生之后，之前的痕迹会被有意识地涂抹、遗忘、扭曲。若从支持李承乾的名单来看，他不应是昏庸荒唐之辈，不然也不会得到魏征等人的支持。无论如何，到了贞观十七年年初，李承乾集团决定孤注一掷。

关于政变谋划，核心成员是汉王李元昌、兵部尚书侯君集、左屯卫中郎将李安俨、洋州刺史赵节、驸马都尉杜荷，根据《旧唐书》记载，是“纵兵入西宫”²——李承乾所居为东宫，西宫指太宗所居之地。根据《新唐书》和《资治通鉴》，唐初名相杜如晦之子杜荷谋划了具体的细节。他首先引述占星家颜利仁的天文观测，力劝李承乾下定决心。《新唐书》卷九六《杜如晦附杜荷传》记载：“承乾谋反，（杜）荷曰：‘琅邪颜利仁善星数，言天有变，宜建大事，陛下当为太上皇。请称疾，上必临问，可以得志。’及败，坐诛。临刑，意象轩骛。”³天文星占在这次政变中扮演了重要角色，可能对李承乾集团下定最后的决心起到了一定作用⁴。

这次未遂政变导致了李承乾的彻底倒台。四月六日，李承乾皇储之位被废。参与政变谋划的人员被严厉地惩处，包括东宫的僚佐在内，诛杀流放尺度非常之宽，打击范围很大⁵。自此之后，政治上倒台的李承乾，其形象在官方记载中，发生了巨大的变化。《旧唐书》的

¹ 《旧唐书》卷七六《太宗诸子·濮王泰传》，北京：中华书局，1975年，第2654页。因为魏征的阻扰，魏王泰入居武德殿的计划没有实现。实际上，魏征作为太子李承乾最重要的支持者，一直到去世为止。他死前向太宗举荐担任宰相的侯君集、杜正伦（同时也是李承乾的东宫僚佐），后来都不同程度上牵连进李承乾的未遂政变。大怒之下的唐太宗不但取消了将公主下嫁魏征之子的计划，而且还下令将魏征的墓碑砸毁。陈寅恪对此议论道：“幸其事发觉于征已死之后，否则必与张亮、侯君集同受诛戮，停婚仆碑犹是薄惩也。”诚为确论。参看陈寅恪《论隋末唐初所谓“山东豪杰”》，《岭南学报》1952年，第12卷第1期，第1-14页。

² 《旧唐书》卷七六《恒山王承乾传》，第2649页。

³ 第3860页。从某种意义上说，杜荷完全模仿的是其父亲杜如晦的做法。武德九年，其父辅佐秦王李世民发动政变，夺取了政权。《资治通鉴》记载略同，录杜荷劝李承乾语云：“天文有变，当速发以应之，殿下但称暴疾危笃，主上必亲临视，因兹可以得志。”参看《资治通鉴》卷一九六，贞观十七年三月条，北京：中华书局，1956年，第6192页。

⁴ 赵贞认为，颜利仁从“星数”、“天变”的神秘预言中为太子的蓄意造反寻找合理依据，自然也为太子的早日即位宣传舆论和制造声势。关于这次具体的天象变异是什么，可参看赵贞的详细讨论，赵贞《唐前期政治斗争中的天文背景》，《晋阳学刊》2011年第6期，第108-110页。

⁵ 比如赵节，其母为唐高祖第五女长广公主，其亲赵慈景死后，长广公主再嫁杨师道。李承乾谋逆案，正是由长孙无忌、房玄龄和时任中书令的杨师道审理。杨师道“微讽太宗”希望能保住赵节的性命，结果被罢免宰相，转任吏部尚书。参看《旧唐书》卷六二《杨师道传》，第2383页。

一段对李承乾的描述很有意思：“性聪敏，太宗甚爱之。太宗居谅闇，庶政皆令听断，颇识大体。自此太宗每行幸，常令居守监国。及长，好声色，慢游无度，然惧太宗知之，不敢见其迹。每临朝视事，必言忠孝之道，退朝后，便与群小褻狎。……故在位者初皆以为明而莫之察也。”¹按照这个说法，李承乾是个典型的伪君子，临朝的时候言必称忠孝之道，但是背地里却是另外一套，所以在他倒台之前，大臣们都“以为明而莫之察”。换一个角度理解，也就是说，在李承乾倒台之前，很多大臣不知道他原来是如此不堪的形象。

我们对官方记载的李承乾形象做一些分析，或有利于理解历史书写影响人们理解历史的某些层面。官方史书有关李承乾的记载，其中一个主要基调，是“承乾之愚，圣父不能移也”。

《旧唐书》卷三《太宗本纪》有一段史臣的议论：“或曰：以太宗之贤，失爱于昆弟，失教于诸子，何也？曰：然，舜不能仁四罪，尧不能训丹朱，斯前志也。……承乾之愚，圣父不能移也。”²也就是说，李承乾之所以走到覆灭的地步，是自身的问题，并不能怪罪到太宗身上。李承乾在政治上倒台，无法再发出辩解的声音，唐朝官方史书对他的记载颇多歪曲之处，将他描述成为一个慢游无度、性格乖戾、甚至精神状态不正常的形象。这样的描述影响了现代学者的研究，有的学者也就认为，李承乾的行为“显得在某些方面不正常和有失体统，他很可能是精神失常”³。不但性格和精神状态有问题，其道德也极其败坏。在官方记载——其实也是官方的政治结论——中，李承乾不但好声色，而且还是个同性恋。《旧唐书》花了很大的篇幅描述他跟太常乐人称心的关系，并将李承乾跟太宗关系的破裂归结于此⁴。中国政治传统，惯常用道德杀人，凡是倒台的政治人物，道德品质往往不好，一方面可能确是事实，但是将私德领域跟军国命运搅和在一起，却又显得荒唐。官方历史记载有很多这样的例子，蔚为大观。

官方记载中的李承乾，还有一个重要的负面形象是脱离华夏传统，仰慕突厥文化。李承

¹ 《旧唐书》卷七六《恒山王承乾传》，第 2648 页。

² 《旧唐书》卷三《太宗本纪》，第 63 页。不少关于李承乾的讨论，将李承乾的倒台视为太宗教育失败的结果，有的从心理的角度进行揣测和分析，认为“承乾从被确立为太子之后，他的人生应该是在比较压抑的氛围中度过的”，“没有人理解，缺乏恰当的引导”，最后走上了歪路。不过这样的观点建立在全盘接受官方政治结论的基础上，经不起仔细的推敲。参看宁志新、董坤玉《从李承乾的悲剧看唐太宗教育上的失误》，《徐州师范大学学报（哲学社会科学）》2004 年 5 月，第 84-88 页；毛蕾《论李承乾从聪慧太子到叛逆谋反的心理动因》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2008 年第 5 期，第 106-113 页。也有学者认为，贞观年间，太子承乾的被废，历代史家都认为是承乾咎由自取的结果。但我们发现，承乾的被废，主要是因为贞观年间李唐王朝内部的党争所致。唐太宗对承乾的猜忌是导致贞观党争发生的主要原因；对魏王李泰的宠爱是导致贞观党争发生的主要诱因；晋王李治党争的胜利是导致承乾被废的最终结果。马格侠《贞观党争及承乾被废原因新探》，《山东理工大学学报（社会科学版）》2010 年 1 月，第 71-74 页。

³ 杜希德（Denis Twitchett）编《剑桥中国隋唐史》，北京：中国社会科学出版社，1990 年，第 235 页。

⁴ “有太常乐人年十余岁，美姿容，善歌舞，承乾特加宠幸，号曰称心。太宗知而大怒，收称心杀之，坐称心死者又数人。承乾意泰告其事，怨心逾甚。痛悼称心不已，于宫中构室，立其形像，列偶人车马于前，令宫人朝暮奠祭，承乾数至其处，徘徊流涕。仍于宫中起冢而葬之，并赠官树碑，以申哀悼。承乾自此托疾不朝参者辄逾数月。”参看《旧唐书》卷七六《恒山王承乾传》，第 2648 页。

乾对突厥文化的热衷，成了他不适合作为帝国继承人的重要罪证。对于李承乾亲近突厥及其文化的批评，主要存在于《新唐书》中，《旧唐书》少有着墨，呈现出历史层层累积的痕迹。根据《新唐书》，李承乾“造大铜炉、六熟鼎，招亡奴盗取人牛马，亲视烹燂，召所幸厮养共食之。又好突厥言及所服，选貌类胡者，被以羊裘，辫发，五人建一落，张毡舍，造五狼头纛，分戟为阵，系幡旗，设穹庐自居，使诸部斂羊以烹，抽佩刀割肉相啖。承乾身作可汗死，使众号哭斃面，奔马环临之。忽复起曰：‘使我有天下，将数万骑到金城，然后解发，委身思摩，当一设，顾不快邪！’左右私相语，以为妖”¹。《通典·突厥》注云：“别部领兵者皆谓之设。”Šad是“设”的原型。领兵别部为“设”，地位在可汗、叶护之下，可设牙帐，专制一方，领两万人。突厥汗国时期（552-630），“设”有16人，12人为阿史那氏。思摩即阿史那思摩，是贞观朝极为重要的一位政治人物²。

唐朝是一个开放的文明，李世民本人也是突厥化的，会说突厥话。李世民的六骏，取名大多与突厥文化有关³。李承乾沾染突厥文化与风俗，似乎再正常不过了，但是在深受儒家传统影响的《旧唐书》史臣的笔下，成了他的重要罪名。换一个角度讲，或许看得更加全面。考虑到当时的历史背景，李承乾亲近突厥文化或许有他的政治目的，希望通过这样的表示争取突厥贵族对自己的支持。太宗630年击破东突厥，642年（也就是贞观十六年）击破西突厥，大量的突厥家庭搬迁到内地。“其酋首至者皆拜为将军、中郎将等官，布列朝廷，五品以上百余人，因而入居长安者数千家。”⁴既然突厥已经成了朝廷的重要政治力量，那么争取他们的支持势必成为各方政治集团争夺的对象。实际上，李承乾也确实在私底下招揽突厥余众以为己援，《旧唐书》就记载他“私引突厥达哥支入宫内”⁵。李承乾对突厥的友好态度，在其倒台之后成为重要的罪证，但是从另外的角度看，却也颇令人有所启发。突厥在灭国半个世纪之后，于680年重建了第二帝国，摆脱了唐朝的控制。Carter Vaughn Findley在其《突厥人世界史》中议论道，如果是李承乾继承皇位的话，这一切或许就不会发生了⁶。

¹ 《新唐书》卷八〇《常山王承乾传》，第3564-3565页。

² 阿史那思摩，即李思摩，突厥王族成员，但很可能是带有粟特人血统，因此不被信任。贞观十三年，因为结社率之乱，太宗立其为乙弥泥孰可汗，率内附突厥出居定襄。实际上一直到贞观十五年，李思摩才建牙定襄城。李承乾此番言论，《旧唐书》没有记载。有关阿史那思摩墓志的研究，参看艾冲《唐太宗朝突厥族官员阿史那思摩生平初探——以〈李思摩墓志铭〉为中心》，《陕西师范大学继续教育学报》2007年第2期，第59-63页。

³ 有关讨论，参看葛承雍《唐昭陵六骏与突厥葬俗研究》，《中华文史论丛》第60辑，1999年，第182-209页。其它讨论仍多，还可参看赵文润《论唐文化的胡化倾向》，《陕西师大学报（哲学社会科学）》1994年第4期，第35-41页；Marc S. Abramson, *Ethnic Identity in Tang China*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

⁴ 《旧唐书》卷一九四《突厥上》，第5163页。

⁵ 《旧唐书》卷七八《于志宁传》，第2693页。又可参看《资治通鉴》卷一九六，第6191页。可以想象，达哥支等突厥人，应该是定居长安不久的突厥贵族。

⁶ Carter Vaughn Findley, *The Turks in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p.41.

官方记载为了掩饰太宗杀子之恶，官方史学家即便是在一些极小的细节问题上，都小心翼翼地进行了巧妙地修饰。比如李承乾的死亡日期，《旧唐书》卷三《太宗本纪》记载，贞观十七年九月癸未，“徙庶人承乾于黔州”，而将其死亡日期系为贞观十八年十二月辛丑¹。按照这个记载，李承乾在贞观十七年流放，在流放地生活了一年多才去世；同书卷七六《恒山王承乾传》记载却将李承乾去世时间系在贞观十九年，根据这条记载，承乾卒于徙所，太宗为之废朝，葬以国公之礼²。然而，现藏昭陵博物馆的《唐故恒山愍王墓志铭》却明明记载：“太宗文武圣皇帝长子，贞观十七年十月一日薨。”³也就是说，李承乾压根没有来得及到达流放地黔州，就在当年的十月一日就被秘密处死了。但是官方记载却将李承乾的死亡日期整整往后推迟了一年多，制造了他在流放地死亡的假象。李承乾当年即被处死的情况，也可以从汉王李元昌的例子得到证明。李元昌是李承乾的重要支持者，根据出土的墓志记载，他“姿容端丽，体貌淹华，渔猎典坟，颇好音乐”，“贞观十七年四月六日赐死于私第，春秋廿有五”⁴。李元昌也是在当年即被赐死的。

从官方记载的李承乾的诸多细节上，我们可以读出历史书写时书写者有意无意灌输某种倾向的痕迹。一方面有些因为刻意修饰留下的痕迹，在其它信息来源对比下出现了不能解释的矛盾，另一方面，在仔细分析之下，同一记载也有时折射出不同的图像。李承乾身边的支持者，比如魏征、杜正伦、孔颖达、颜师古等，都是博学多才之士，皆一时之选。虽然官方史书可以通过他们向李承乾谏言的描述突出李承乾的不堪，但是不可否认的是，李承乾曾在政治、学术、信仰等各个领域曾扮演着重要的角色。实际上，李承乾在贞观年间，一直扮演着学术赞助人的角色，在儒家经学和史学的发展中，都发挥了重要的作用。真实的李承乾应该是一个热衷学术，精通政制的政治人物。

李承乾与李泰之间的储位之争，除了政治舞台之外，还在文化、学术及宗教领域展开。撇开宗教不谈，在文化领域，李承乾充当了儒家经学的主要赞助人，而李泰则主导了唐朝第一部的行政地理书《括地志》的编撰。如果把他们赞助的文化活动按照时间顺序排列，就可以发现其中的微妙关系：

636年，李泰在自己的魏王府获准设立文学馆；

637年，李承乾命东宫僚属孔颖达作《孝经义疏》成；

639年，李承乾获准在其东宫设立崇文馆，后成为一个永久机构；

¹ 《旧唐书》卷3《太宗本纪》，第55-56页。

² 《旧唐书》卷76《恒山王承乾传》，第2649页。

³ 关于李承乾墓的发掘情况，参看昭陵博物馆《唐李承乾墓发掘简报》，《文博》1989年第3期，第17-21页。

⁴ 关于李元昌生平的讨论，参看樊波、举纲《新见唐〈李元昌墓志〉考略》，《考古与文物》2006年第1期，第95-96页。

641年，李承乾命颜师古作《汉书注》成，解释详明，深为学者所重。承乾表上之¹；

642年，李泰的文学馆完成《括地志》初稿，并且提交给太宗。

李泰的文学馆完全模仿太宗在藩时建立的秦王府文学馆，招募学士，讨论经史，参谋国政。贞观朝的骨干大臣，基本出自于秦王府文学馆。可以想见，李泰的文学馆对于官员学者有多大的吸引力。李泰文学馆，实际上成为他扩大声誉、储备夺嫡力量的载体。《括地志》的编纂自638年就开始了，但进展并不顺利。641年，李承乾命颜师古所作的《汉书注》完成，对李泰形成了巨大压力。李泰“欲速成，乃分道计州，翻缉疏录，凡五百五十篇，历四期成”。²李承乾命东宫僚属孔颖达作《孝经义疏》、命颜师古作《汉书注》，是唐代学术史上的大事。颜师古注《汉书》，至今仍是《汉书》学的重要内容。在唐前期，关于汉代的学问是最受关注的——汉朝也是唐朝之前唯一存在的长期统一帝国——对《汉书》的研究，也因此成官方资助的重要课题。在李承乾之后，还有章怀太子李贤资助关于《后汉书》注的学术活动。同样的，在经学、史学发展中扮演重要角色的李承乾，也在唐朝的佛教界扮演了重要赞助人的角色。

二、普光寺的成立及与李承乾的关系

官方史料乃至世俗史料都没有留下多少关于李承乾与佛教关系的记载。《旧唐书》记载了李承乾和崇贤馆学术张士衡关于“布施营功德，有果报不”的讨论，借张士衡之口指出，“虽复倾财事佛，无救目前之祸”³，也暗示了李承乾倾财事佛、布施功德的形象。张士衡是隋唐之际非常著名的儒家学者，其著名的弟子包括贾公彦等。是李承乾聘其来到东宫担任学士的。而且在李承乾被废黜之后，唐太宗安排乘传，将张士衡遣送回乡，于两年后去世。可以说，《旧唐书》等史书通过裁剪史料，呈现了其作者们想呈现的画面。但是在字里行间，也透漏了李承乾与佛教存在密切关系的史实，而这一点，由丰富的佛教文献记载得到了证实。

由于将宗教文献和世俗文献划分的倾向，以往关于唐代政治史的研究，忽视了许多重要的历史细节。比如李承乾跟佛教的关系，本来在当时高僧的笔下，留下了大量的信息，但是却几乎被完全抛弃在了研究视野之外。很多学者想当然地以为这些文献所提到的“皇储”、“太子”等是后来的唐高宗李治，而没有意识到，道宣等人笔下记载的，是已经在政治上倒台的废太子李承乾。

¹ 《旧唐书》卷七三《颜师古传》，第2595页。

² 《新唐书》卷八〇《濮王泰传》，第3570页。关于文学馆与储位之争的关系，参看刘方玲《唐初文学馆与储位之争的关系论析》，《湖南文理学院学报（社会科学版）》2005年1月，第82-85页；霍明琨《魏王府文学馆探略》，《北方论丛》2003年第6期，第61—64页。

³ 《旧唐书》卷一八九《张士衡传》，第4949页。

李承乾是否很早之前就对佛教执着我们无从得知，但是从佛教文献的记载来看，早在贞观初年，李承乾就与佛教结缘。其中，中天竺沙门波颇在贞观初于长安胜光寺组织译场，是一个重要的契机。武德九年，唐高平王出使突厥，迎回了波颇（即摩伽陀国三藏法师波罗颇蜜多罗）。贞观三年三月，“搜扬硕德备经三教者一十九人，于大兴善创开传译”，沙门慧乘等证义，沙门玄谟等译语，沙门慧曠、慧净（约 580—）、慧明、法琳（572—640）等缀文。又敕上柱国尚书左仆射房玄龄、散骑常侍太子詹事杜正伦参助勘定，光禄大夫太府卿萧璟总知监护。此次译经乃是贞观初年长安佛教势力的大集合，上面提到的高僧，很多后来跟李承乾关系密切。也正是在这个时期，李承乾得了重病，于是请波颇去东宫护佑，“时为太子染患，众治无效，下敕迎颇入内。一百余日，亲问承对，不亏帝旨。疾既渐降，辞出本寺，赐绶帛等六十段并及时服十具”。也正因为波颇对李承乾病愈的贡献，贞观七年波颇去世后，“东宫下令给二十人，舆尸坐送至于山所”¹。

参与这次译经的许多高僧，同时也参与了以佛法护佑重病中的太子李承乾的活动。比如昙藏，“贞观译经，又召为证义”，“及皇储失御，便召入宫，受菩萨戒，翌日便瘳。敕赐绢数百段，衣对亦尔。度人三千，并造普光寺焉”。普光寺建造于贞观五年，从波颇贞观三年开始译经，到李承乾病重，再到贞观五年建造普光寺，这些事件之间存在着紧密的联系。又比如道岳，也参加了波颇的译经：

贞观初年，有梵僧波颇，在京传译。岳为众举，预其同例。颇闻善于俱舍，未始重之，谓人曰：“此论本国学者之英华浮情，不敢措意。今言善者不有谬耶？”因问以大义，并诸异论。岳随其慧解，应答如流。颇曰：“智慧人！智慧人！不言此慧，吾与尔矣。”自尔情敦道术，厚密加恒²。

与道岳的情况几乎一样，高僧慧净也参与这次译经，并且也得到了波颇的赞扬，据与道岳同时代的道宣在其《续高僧传》记载：“三藏法师（即波颇）对仆射房玄龄、鸿胪唐俭、庶子杜正伦、于志宁，抚净背而叹曰：‘此乃东方菩萨也！自非精爽天拔，何以致斯言之极哉？’其为异域见钦如此。”³

¹ 以上情节，参看道宣《续高僧传》卷三《唐京师胜光寺中天竺沙门波颇传》，《大正藏》第 50 册，第 440 页上-页下。以下引用《续高僧传》，均为《大正藏》本，不再重复。《续高僧传》三十卷，唐道宣认为慧皎《高僧传》中记载梁代的高僧过少，而需要作补辑的工作，于是经过相当时期的收集资料，写成《续高僧传》三十卷。内容从梁代初叶开始，到唐贞观十九年（645）止，一百四十四年的期间，共写正传三百三十一人，附见一百六十人，即于贞观十九年完成。在成书后二十年间，陆续有所增补，又成后集《续高僧传》十卷。许多关于唐代的记载，实际上是当时人写当时事，甚至道宣自己也是事件的亲历者。

²道宣《续高僧传》卷三《唐京师普光寺释道岳传》，第 527 页上-528 页下。

³道宣《续高僧传》卷三《唐京师纪国寺沙门释慧净传》，第 441 页下—446 页中，据《续高僧传》，慧净在译经中扮演了重要角色：“贞观二年，新经既至，将事传译，下敕所司搜选名德，净当斯集，笔受《大庄严论》，词旨深妙，曲尽梵言，宗本既成，并缀文疏为三十卷，义冠古今，英声藉甚。”

昙藏、道岳、慧净，无一例外，后来都成为李承乾招揽进普光寺的重要僧人。而且这些僧人，本来已经在当时的长安佛教界乃至整个帝国的佛教界享有较高的声望和地位。比如昙藏，唐朝建立之初就担任会昌寺¹上座，贞观初被朝廷拟任命为大兴善寺寺主，推辞获免。这一点也可以从法常的例子中看出。法常也是参与波颇译场的重要人物，普光寺建立之后，就被召入，而且还“为皇储受菩萨戒”，贞观九年，又召入为长孙皇后戒师²。法常是隋代国师昙延的弟子，昙延僧团在长安曾是最有影响的佛教势力之一，从隋到唐代绵延半个世纪之久。玄奘也曾跟法常学习的。唐高宗时代诏百官议沙门是否应该拜俗，左奉裕卫长史丘神静等在其议状中写道：“帝京僧伍，盛德如林，略举十科，田开未喻。至若译经则波颇、玄奘；义解则僧辩、法常；习禅则昙迁、慧因；护法则法琳、明瞻；明律则玄琬、智首，……”³这基本反映了当时长安佛教高僧的**实际**地位。值得指出的是，这些僧人之间存在密切的关系，比如在李承乾普光寺扮演重要角色的法常、玄琬、道洪、德逊，都是昙延系的僧人，前三者都是昙延的弟子⁴。而道岳、法常又是隋代大禅定寺的“同德沙门”，存在深厚友谊⁵。如下文笔者将论，著名的护法高僧法琳，也与法常等关系密切。

这次译经，由李承乾的东宫僚佐太子右庶子安平男李百药撰写序言：

……圣上受飞行之宝命，总步骤于前王，……金轮所王，封疆之固惟远，芥城虽满，龟鼎之祚无穷，光阐大猷，开导群品，凡诸内典，尽令翻译。摩伽陀国三藏法师波罗颇蜜多罗，唐言明友，即中天竺刹利王之种姓也。以大唐贞观元年十二月入京，法师戒行精勤，才识明敏，至德邻于初果，多能亚夫将圣，继澄什之清尘，来仪上国，摛生远之逸气，高步玄门。帝心简在，皇储礼敬，其博闻强记，探幽洞微，京城大德，莫不推许。粤以贞观四年，恭承明诏，又敕尚书左仆射梁国公房玄龄，散骑常侍行太子左庶子杜正伦铨定，义学法师慧乘、慧朗、法常、智解、昙藏、智首、道岳、惠明、僧辩、僧珍、法琳、灵佳、慧曠、慧净、玄谟、僧伽等，于胜光寺共成胜业。又敕太府卿兰陵男萧璟监掌修缉。三藏法师云：“外国凡大小乘学，悉以此论为本，若于此不通，未可弘法，是以覃思专精，特加研究。”慧净法师，聪敏博识，受旨缀文；玄谟法师，善达方言，又兼义解，至心译语，一无纰谬，以七年献春此始，撰定斯毕，勒成

¹ 会昌寺在金城坊西南隅，本为隋海陵公贺若谊宅，武德元年立为寺。

² 道宣《续高僧传》卷一五《唐京师普光寺释法常传》，第640页下至541页上。

³ 弘福寺沙门释彦惊纂录《集沙门不应拜俗等事》卷五，《大正藏》第52册，第469页下。

⁴ 关于昙延及其涅槃学僧团，参看孙英刚《何以认同——昙延（516-588）及其涅槃学僧团》，洪修平主编《佛教文化研究》创刊号，2014年，待刊。

⁵ 道宣《续高僧传》卷三《唐京师普光寺释道岳传》，第527页上-528页下。

十有三卷二十四品，敕太子右庶子安平男李百药序之云尔¹。

在这篇序言中，李百药将太宗描述为佛教的理想君主转轮王，所谓“受飞行之宝命”、“金轮所王”云云，皆是佛教转轮王的术语²。他详细列出了参与翻译的高僧名单，而这里面的多位，比如昙藏、法常、道岳、慧净等，将出现在李承乾普光寺高僧的名单中。而且太宗东宫的两位重要僚佐左庶子杜正伦、右庶子李百药都在这次译经中扮演了重要角色。

值得指出的是，太子、亲王与特定的寺院保持密切的关系，自隋代到唐前期都是一种政治或信仰的传统。隋代姑且不论，唐朝建立之初的武德年间，秦王李世民私人赞助的就是胜光寺，这也是为什么波颇译经会最终在胜光寺完成的原因——波颇本人也被安置在胜光寺居住³。胜光寺光德坊西南隅，在秦王的护持下，武德年间已经成为长安较为重要的寺院。道宣在《集古今佛道论衡》中记载唐初高僧慧乘的经历云：

炀帝初在春坊，因从京邑谈讲。……及成雒邑，召往东都。厚供重赐，月望相接。……及武德四年，荡定东夏，入伪诸州，例留一寺，洛阳旧都，僧徒极盛，简取名胜，配住同华。两州仍举胜达者五人，天策别供。乘以德高众望，又处其员，在京住胜光寺，以胜光寺主僧珍法师即隋炀国师智者顓禅师之弟子也。以行解有声，追住慧日，旧曾同寺，同气相求。……所以秦国福供，并入胜光⁴。

慧乘早在隋代就已成名，受隋炀帝长期供养，隋炀帝前往江都，慧乘留在了洛阳。武德四年，秦王李世民攻破洛阳，获取慧乘。从此以后，慧乘就处在李世民的供养之下。根据道宣的记载，在李世民攻破洛阳之后，王世充原先统治的地区，按照规定每州只能留下一座寺院。但是李世民的秦王府另外供养了一些高僧，其中就包括慧乘。在慧乘进入胜光寺之时，胜光寺的寺主是僧珍，也是原来隋炀帝慧日寺的高僧。“秦国福供，并入胜光”，这里的“秦国”，就是指李世民的秦王府。秦王府显然在争夺高僧方面也非常积极，在攻城略地的同时将享有盛名的高僧纳入自己势力范围。胜光寺则在其中起到了平台的作用。高僧辩相的情况更加直接地说明了胜光寺和李世民秦王府的关系：

大业之始召入东都，于内道场敷散如故，为郑拥逼，同固洛滨，武德初年，蒙敕延劳，还归京室，重弘经论，更启蒙心，今上昔在弘义，钦崇相德，延入宫中，通宵法论，

¹李百药撰《大乘庄严经论序》，《大正藏》第31册，第589页中—590页上。

²有关佛教转轮王对中国中古时代政治修辞和政治活动影响的研究，参看《转轮王与皇帝——佛教王权观对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期，第78-88页。

³波颇死后，沙门玄谟收拾余骸，为之起塔于胜光寺。道宣在《续高僧传》中称呼其为胜光寺释波颇，可见胜光寺沙门是波颇的重要身份标签。

⁴《大正藏》第52册，第382页上。慧乘为李世民供养下的胜光寺做出了很大的贡献，胜光寺的建筑宏伟和宝相庄严也与他密不可分，根据道宣的记载，“胜光北院，宝塔高华，堂宇绮饰，像设严丽，乃至画绩瑰奇，冠绝区域，皆乘目准心计，巧类神功，不可思也。”慧乘直到去世，一直住在胜光寺，年将八十，终于胜光，“帝深悼惜，赠荣显”。

亟动天顾，嚬锡丰美，乃令住胜光，此寺即秦国之供养也，故以居焉¹。

道宣直言，“此寺即秦国之供养也”，直接点明了两者之间的关系。李世民将辩相招入自己居住的弘义宫讲法，后又安置在胜光寺，就是因为一个是自己的私宅，一个是自己资助的寺院，都在自己的势力范围之内。又比如道宗，原在洛阳，李世民攻陷洛阳后，“召入西京住胜光寺，复延入弘义宫”。道宗武德六年去世后，“秦府下教赠物二百段，收葬于终南山至相寺之南岩”²。胜光寺在武德年间是秦王府干预佛教事务的重要平台，武德八年，唐高祖驾临国学，主持三教论衡，代表佛教出阵的正是胜光寺的慧乘法师，根据道宣的记载，秦王亲自给慧乘打气，“太宗时为秦王，躬临位席。直视乘面，目未曾回，频降中使云：‘一无所虑，师但广述佛宗，先敷帝德，既最末陈唱，冠彻前通。’”³

从某种意义上说，李承乾资助普光寺，进而将其打造成贞观朝京城的佛教中心的举动，很多跟其父亲为秦王时的做法并无二致。这反映了当时的基本政治权力格局和佛教僧团的一些特点。权势熏天的太子、亲王势力在隋代及唐代前期左右着政治的走向，使几乎每一次的权力传承都伴随着党派斗争乃至流血政变。这种政治权力结构反映到佛教世界，就产生了特定的僧团或者寺院跟某一个政治人物存在特殊关系的情形。

普光寺建立的缘起即与李承乾有关。根据道宣《续高僧传》中昙藏、法常、玄琬等传，建造普光寺是在李承乾病愈之后，而病愈的原因，则跟波颇、昙藏、玄琬等人给其授菩萨戒有关⁴。《册府元龟》记载：“（贞观）五年五月壬午，皇太子承乾疾笃，请降囚徒，许之。”⁵

《佛祖统纪》将普光寺建立系于贞观五年：“五年正月，诏僧尼道士致敬父母。诏以庆善宫为穆太后建慈德寺。为皇太子承乾建普光寺，敕沙门法常居之，为太子授菩萨戒。”⁶ 北朝到隋唐，皇室子弟多受菩萨戒，李承乾受菩萨戒也属于这一潮流。为什么要接受菩萨戒，或与佛教王权观有关，《梵网经》云：“佛言：若佛子，欲受国王位时，受转轮王位时，百官受位时，应先受菩萨戒。一切鬼神救护王身、百官之身，诸佛欢喜。”若依此说法，如果想成为转轮王，则必须受菩萨戒⁷。这一说法可聊备一说。至少，我们可以揣测，李承乾通过扶持

¹道宣《续高僧传》卷一二《唐京师胜光寺释辩相传》，第519页下-520页上。

²道宣《续高僧传》卷一一《唐京师胜光寺释道宗传》，第512页上-512页上。

³道宣《集古今佛道论衡》卷丙《高祖幸国学当集三教问僧道是佛师事第二》，《大正藏》第52册，第381页上。下文所引《集古今佛道论衡》均为《大正藏》本，不再重复。

⁴《昙藏传》记载，为了庆祝皇储病愈，度人三千，并造普光寺；《法常传》记云：“后造普光，宏壮华敞。又召居之。衣服供给，四时随改。”而《玄琬传》记载，其为太子及诸王授菩萨戒后，有令造普光寺，被召入内，“供事丰华”。有关细节，可参阅《续高僧传》诸僧本传。

⁵《册府元龟》卷八四《帝王部·赦宥第三》，南京：凤凰出版社，2006年，第924页。

⁶《佛祖统纪》，《大正藏》第49册，第464页上。

⁷鸠摩罗什译《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十卷》下，《大藏经》第53册，第1005页上。有关菩萨戒与王权的关系，参看古正美的讨论，古正美《中国早期〈菩萨戒经〉的性质及内容》，《南京大学学报（哲学、人文科学、社会科学版）》2010年第4期，第94-108页。关于菩萨戒仪，参看湛如《敦煌菩萨戒仪与

普光寺，几乎成为贞观年中佛教的最大供养者之一，他本人也接受菩萨戒，成为佛教的居士，不但由此建立了与佛教界的密切联系，树立了自己在信仰领域的护佑者地位，也因此获得了大臣贵戚中佛教徒的支持，成为其巩固皇储地位的重要手段。

三、李承乾对普光寺僧团的供养与干涉

普光寺建立初期，即召法常等高僧入住。从贞观五年一直到他倒台的贞观十七年，普光寺都基本处在李承乾的直接影响之下。此后不断有新的高僧加入，使普光寺一度成为长安的佛教中心¹。普光寺在位于颁政坊，据李健超《增订唐两京城坊考》：

右军巡院。《旧图》。南门之东，龙兴寺。本普光寺，贞观五年太子承乾所立。神龙元年，两京及天下诸州并置中兴寺，遂改此寺为中兴寺。又改为龙兴寺。西北隅本隋之惠云寺，有旧佛殿，寺内有郑法轮画。²

按长安地图，颁政坊在朱雀门街西第三街，即皇城西之第一街，街西从北第三坊。从颁政坊出发，往东经过顺义门，可以进入南衙，南衙是唐朝中央中枢所在。经安福门可进入宫城与皇城之间的横街，沿横街往东即可抵达太子居住的东宫，通过东宫朝横街所开的城门，包括广运门、重明门和永春门就可以进入东宫。距离大致是三坊之地，也就是差不多 1500 米。安福门是宫城通向宫西坊区的大门，在唐朝政治中非常重要。唐代前期许多重要的政治事件，都与此门有关，比如在中宗时期，“（安乐公主）出降之时，……中宗与韦后御安福门观之”；中宗死后，“临淄王讳举兵诛诸韦。武，皆梟首于安福门外”；“辛丑，帝挟少帝御安福门楼慰喻百姓”。睿宗安抚百姓不去承天门而去安福门，关键就在于安福门外的宫西诸坊，是此政变打击的重点地区，因此也是安抚的主要地区。从地理空间上，贞观年中，东宫——南衙——普光寺在空间上形成了某种权力联盟。李承乾的许多宫臣，都担任南衙宰相或者其他职务。

一般认为，当一派僧人在一个寺院固定下来，是宗派形成的重要特征。比如吕澄就认为，提倡某一种学说的人，常能在一个地方固定下来，并有了经济基础，具备了设立门庭，传授学徒的条件，这样，师傅弟子传承络绎不绝，因而逐渐形成宗派。蓝吉富也认为，一个佛教宗派的形成，第一个条件就是须有特属于该宗的寺院。不少学者也在此基础上，把宗派

菩萨戒牒之研究》，《敦煌研究》1997年第2期，第74-85页。

¹关于长安佛教寺院的等级，宿白先生认为，寺院占地面积范围大小的不同，似可视为寺院等级差别的反映。参看宿白《试论唐代长安佛教寺院的等级问题》，《文物》2009年第1期，第27-40页。不过除了面积之外，寺院僧人在佛教界的地位，寺院与特定政治人物的关系，也应是考察一个寺院等级的重要指标。在特定的历史时期，面积很大的寺院也并不在政治和信仰世界占据中心的位置。

²李健超《增订唐两京城坊考》，三秦出版社，1996年，第180页。也见杨鸿年《隋唐两京坊里谱》，上海古籍出版社，1999年，第375-376页。据唐神龙元年（705），中宗李显复位，“复国号，依旧为唐，社稷、宗庙、陵寝、郊祀、行军旗帜、服色、天地、日月、寺宇、台阁、官名并依永淳已前故事。”同时，令“诸州置寺、观一所，以‘中兴’为名。”后因大臣进谏改中兴寺为龙兴寺，参看《旧唐书》卷七《中宗本纪》，第136页。

的产生和寺院经济联系在一起，认为，“由于寺院经济日益庞大，佛教徒迫切需要采取宗派形式来加强本集团的组织，以维护既得经济权益和相应的社会地位。这就自然地发生庙产的继承权问题，自发地形成了主持寺院的祖师去世之后，他的权力只能一代一代地传给自己的得意弟子，从而也就产生了如世俗地主封建宗法制度一样的传法继承关系。”这种将宗派的产生和财产继承权或者政治因素（不同宗派代表不同的政治势力）的观点，相当广泛。在这样的认识基础上，有些学者认为，由六朝进入隋唐，佛教由学派转而称为宗派。但是实际上，僧侣与寺庙之间的关系到底是僧侣依附于寺院还是寺院从属于僧侣。隋唐时代从未见到为寺院财产继承而产生争议的例子。寺庙属于僧侣的共有财产，而非寺主的私人囊肿，寺主可以随时被更换，但是寺庙的产权并不因为寺主的更替而产生转移。寺主更没有权力指定寺院的继承人——实际上寺院也没有归谁所有的问题。而且，国家大寺的寺主等职位的任命，主导权在官方而不在僧徒。比如唐初普光寺掌握在李承乾手里，任命寺主、上座、都维那为其所垄断。寺主并无掌握寺产的权力。庙产是公共财产，并不是寺主的私有财产。寺主并无终身任职的，中途或许就到别的寺院去了。这是我们讨论的一个历史背景。

普光寺作为李承乾在宗教信仰领域权力的延伸，可以从以下几个方面得到印证：

第一，十余年间，李承乾几乎垄断了普光寺三纲的任命，并且延揽高僧入住该寺。比如道岳，贞观八年秋，李承乾“召诸硕德集弘文馆讲义”，道岳表演优异，李承乾询问他的背景，太子左庶子杜正伦告诉他：“大总持寺道岳法师也，法门轨躅，学观所宗。”李承乾诘问杜正伦，普光寺广召名德，为什么像道岳这样的高僧居然没有招揽其中，于是下令：“今可屈知寺任，允副虚襟。”道岳因此被召入普光寺居住并担任僧职¹。又比如慧净，本来是纪国寺僧，被李承乾任命为普光寺主：

皇储目属净之神锐难加也，乃请为普光寺任，下令曰：“纪国寺上座慧净法师，名称高远，行业着闻，纲纪伽蓝，必有弘益，请知寺任。”净以弘宣为务，乐于寂止，虽蒙荣告，情所未安，乃委固辞，……令答曰：“……法师昔在俗缘，门称通德，飞纓东序，鸣玉上庠，故得垂裕后昆，传芳犹子，当以诗称三百不离于苦空，曲礼三千未免于生灭，故发弘誓愿，回向菩提，落彼两髦，披兹三服，至如大乘小乘之偈，广说略说之文，十诵僧祇八部波若，天亲无着之论，法门句义之谈，皆剖判胸怀激扬清浊，至于光临讲座开置法筵，释义入神随类俱解，写悬河之辩，动连环之辞，碧鸡誉于汉臣，白马称于傲吏，以今方古彼复何人，所以仰请法师为普光寺主，兼知纪国寺上座事。”

¹道宣《续高僧传》卷三《唐京师普光寺释道岳传》，第527页上-528页下。

慧净上启推辞，被李承乾任命为“普光寺主兼知纪国寺上座事”。为了说服普光寺僧众接受慧净的任命，李承乾“登又下令与普光寺众”，给僧众解释了自己为什么要任命慧净为寺主，赞扬慧净“自性清净本来有之，风神秀彻非适今也，至于龙宫宝藏象力尊经，皆挺自生知，无师独悟，岂止四谛一乘之说，七处八会之谈，要其指归得其真趣而已，固亦涤除玄览老氏之至言，洁静精微宣尼之妙义，莫不穷理尽性寻根讨源，其德行也如彼，其学业也如此”，“愿合寺诸师共弘此意，其迎请之礼任依僧法”。他还令所司建讲设斋，并请法师广开义理。慧净受到支持，“乃创开法华末陈大论，英达高胜，拥萃门筵”¹。慧净能够以普光寺主，兼任纪国寺上座，没有李承乾的鼎力支持，是难以达到的。

又比如昙恭，是隋代高僧宝袭的弟子，“善大论”，“少而机辩，见解有名；屡讲经论，京室称善；护法匡弼，颇存圣言”，贞观初被太宗“敕征为济法（寺）上座”，后来被“令知普光寺任”，昙恭的同学、同为宝袭弟子的明洪，也“以荣望当时，绍宗师业，召入普光”。²李承乾招揽高僧入居普光寺的范围非常之广，不限于某一个学派，这些僧人中有法师、律师，也有禅师，比如慧融，“以禅业见称，山居服食咒水治病”，召入京住普光寺。³再如慧璘，贞观之初，担任云花寺上座，常弘摄论，化开律部。被李承乾下“令”征入普光，纲理僧伦，大小清穆⁴。在李承乾大力支持下，普光寺僧团在宗教事务和政治事务上的话语权急速提高。可以说，从贞观五年到贞观十七年，普光寺作为李承乾私人供养的寺院，成为唐朝最为重要的佛教中心之一。

第二，李承乾在高僧的日常生活和弘法事业中扮演了重要赞助人的角色。普光寺对高僧的供养非常不错，所谓“供事丰华，广沾会响”⁵。入居普光寺的高僧，往往得到东宫的格外照顾。这一点从高僧去世后的安排可以清晰地窥见东宫和普光寺之间的紧密关系。比如普光寺高僧昙藏去世后，“哀动两宫，吊赠相次，诏葬郊西严村，起塔图形。东宫詹事黎阳公于志宁为碑文”⁶。这里的“两宫”，指的是李承乾和长孙皇后——昙藏不但为李承乾授菩萨戒，还为病中的长孙皇后主持受戒。而其去世之后，碑文也为东宫詹师于志宁撰写。前文我们也提到，波颇去世后，也是东宫下令给二十人，舆尸坐送至于山所。贞观十年冬，玄琬去世。在其弥留之际，还“致启东宫累以大法”，去世州，“皇储哀恻”，举行葬礼时，“东宫洗

¹ 详细记载，参看《续高僧传》卷三《唐京师纪国寺沙门释慧净传》，第441页下—446页中。道宣在《续高僧传》中保存了李承乾和慧净之间往来的信件内容，相关细节非常丰富，可补《全唐文》之阙。

² 道宣《续高僧传》卷一一《唐京师大总持寺释宝袭传》，第520页上至中。

³ 道宣《续高僧传》卷二〇《唐密州茂胜寺释明净传》，第594页中至下。

⁴ 道宣《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释慧璘传》，第615页上至下。

⁵ 道宣《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释玄琬传》，第616页上至617页下。

⁶ 道宣《续高僧传》卷三《唐京师普光寺释昙藏传》，第525页下—526页上。

马兰陵萧钧制铭，宗正卿李伯药制碑”，詹事杜正伦“躬尽哀礼”¹。最为典型的是生前担任普光寺上座的道岳：

以贞观十年春二月构疾弥留，诸治无效。春坊中使，相望于路。遂卒于住寺，春秋六十九。皇太子令曰：“普光寺上座，丧事所资，取给家令。庶使丰厚，无致匱约。”仍赠帛及时服衣等。

道岳弥留之际，从东宫到普光寺的路上，李承乾派遣去探望的人相望于路。我们从长安地图上可以知道，从东宫到普光寺所在的颁政坊，距离只有一千五百米左右，出了东宫朝横街所开城门（广运门、重明门或永春门），然后沿着横街一路往西，穿过安福门就可以到达普光寺。可以想见，这条便捷的通道，沟通了李承乾东宫和其供养的普光寺。当日不论普光寺的高僧去东宫，还是太子传递命令到普光寺，都是通过这条道路。

第三，李承乾主持三教讲论，并且干预佛教事务。从现存的佛教文献记载来看，李承乾在佛教事务中扮演了某种仲裁者的角色。三教讲论是6-7世纪学术和思想史的一大特色，也是由这一时期知识界的结构决定的。此时经学已经不居于主导地位，道教和佛教处于鼎盛阶段。三教讲论一般是由皇帝主持的，但是李承乾作为皇太子似乎非常热衷于主持此类学术活动。前文提到，李承乾曾在贞观八年秋，召集诸硕德会集弘文馆讲义，并且在这次讲义中招揽了表现卓越的道岳法师。贞观十二年，李承乾又一次召集三教学士于弘文殿讲论，道宣《集古今佛道论衡》将此事详细记载于卷丙并命名为《皇太子集三教学者详论事第五》：

贞观十二年，皇太子集诸官（宫）臣及三教学士于弘文殿，开明佛法，纪国寺慧净法师预斯嘉会。有令召净开《法华经》，奉旨登座，如常序胤。道士蔡晃讲道论好，独秀时英，下令遣与抗论……有国子祭酒孔颖达者，心存道党，潜扇斯玷，曰：“承闻佛家无净，法师何以构斯？”净启令曰：“如来存日，已有斯事，佛破外道，外道不通，反谓佛曰：‘汝常自言平等，今既以难破我，即是不平，何谓平乎？’佛为通曰：‘以我不平破汝不平，汝若得平即我平也。’而今亦尔，以净之净破彼之净，彼得无净即净无净也。”于时皇储语祭酒曰：“君既剿说，真为道党。”净启：“常闻君子不党，其知祭酒亦党乎？”皇储怡然大笑，合坐欢跃²。

这里所谓的“诸官臣”，应作“诸宫臣”，也就是李承乾东宫的宫僚。这次与贞观八年的三教

¹道宣《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释玄琬传》，第616页上至617页下。此段记载将李伯药的官衔记为“宗正卿”，其实他同时还是李承乾的重要僚佐，担任行太子左庶子。所以实际上玄琬的丧礼基本上是由李承乾负责的。

²道宣《集古今佛道论衡》卷丙《皇太子集三教学者详论事第五》，第383页上至下。道宣《续高僧传》记载略同，第441页下—446页中。但是两处记载时间略有不同，《续高僧传》记载为贞观十三年，比《古今佛道论衡》晚了一年。

讲论一样，主要的参与者是儒释道三教的著名学者，以及李承乾东宫的僚佐。主角是慧净（前文我们谈到，他被李承乾事后召入普光寺担任寺主）、蔡晃、孔颖达。蔡晃是唐初著名道士，除了这次跟慧净辩论外，最为大家熟知的是他和玄奘法师的争论。值得指出的是，这一时期，东宫的官僚一般由宰相和大臣兼任，地位崇高。比如此处提到的孔颖达，此时他是国子祭酒，但是同时他还是李承乾东宫的幕僚，担任太子右庶子¹。他的经学研究，也得到了李承乾的支持和赞助。作为宫臣，孔颖达也参加了这次讲论。从道宣的记载来看，贞观十三年三教讲论，主要在道士蔡晃和尚慧净之间展开，而作为儒家代表的国子祭酒孔颖达，则偏向道教，用“佛家无诤”而慧净有诤言诘难慧净，慧净则以“君子不党”而孔颖达有党回击。道宣在记述这件事情的时候，显然采用了倾向佛教的态度，而李承乾似乎也倾向于慧净，而且在事后将慧净延揽进入自己供养的普光寺。

当佛教界内部出现矛盾时，李承乾的东宫成为僧人倾诉的对象。慧满律师是长安本地人，普光寺建立后，被招揽入住，贞观七年又被敕令担任弘济寺上座。慧满专弘戒律，对违反戒律的行为不吝于抨击。比如“有集仙寺尼，素无慧解，妄有师习，铸老子真人等像，私自供养。并广召黄巾，在堂庆度。满与诸僧同预斋集，既属此事，公呵止之。连告大德，显行摈罚，又追取道像入太原寺改成佛相”。当时女尼慧尚，深受皇室青睐，“侥幸一时，宫禁还往”，唐高祖去世后，拟以慧尚所在尼寺设置皇灵，慧尚则“即取僧寺为尼所住”，众僧“莫敢致词”。慧满则构集京城三纲大德两百余人，“行于摈黜”。最后此事也闹到李承乾那里：

慧尚不胜其责，连诉东宫并诸朝宰。有令遣詹事杜正伦解其摈事。僧众既集，多从情议。满曰：“殿下住持正法，慧满据法情理。……”²

李承乾下“令”让东宫詹事杜正伦解决此事。慧满为李承乾普光寺高僧，当事情发生之后，女尼慧尚向东宫投诉，也可显见李承乾对普光寺僧众，乃至长安佛教事务的影响力，慧满一句“殿下住持正法”已将李承乾与佛教的关系显露无疑。

不依国主则佛法不立，普光寺因为与皇储李承乾的特殊关系，在贞观朝前期崛起为重要的佛教中心，但是其兴也因政治，衰也因政治，在李承乾政治上倒台之后，迅速走向衰落，其中正反映了中古时代王法与佛法关系之真谛。

¹ 相关记载参看《旧唐书》卷七三《孔颖达传》（第2602页）：“六年，累除国子司业。岁余，迁太子右庶子，仍兼国子司业。与诸儒议历及明堂，皆从颖达之说。又与魏征撰成隋史，加位散骑常侍。十一年，又与朝贤修定五礼，所有疑滞，咸谘决之。书成，进爵为子，赐物三百段。庶人承乾令撰《孝经义疏》，颖达因文见意，更广规讽之道，学者称之。太宗以颖达在东宫数有匡谏，与左庶子于志宁各赐黄金一斤、绢百匹。十二年，拜国子祭酒，仍侍讲东宫。”从中也可看出孔颖达与李承乾的密切关系，而且根据《旧唐书》的记载，贞观十二年，孔颖达担任国子祭酒后，仍侍讲东宫，和道宣记载的李承乾主持三教讲论的时间非常契合。

² 《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释慧满传》，第618页中一下。

四、以普光寺僧团为中心的关系网络

贞观十二年或十三年之后担任普光寺寺主的慧净，俗姓房氏，常山真定人，“隋朝国子博士徽远之犹子”，其学术造诣不止限于佛教，对儒家典籍和文学写作都有很高的修为。早在隋代，他已经在长安享有盛誉。“学士颖川庾初孙，请注金刚般若，乃为释文举义，郁为盛作”，并且由太常博士褚亮作序。贞观十年，作为纪国寺上座的慧净在本寺开讲，根据道宣的描述，“王公宰辅才辩有声者，莫不毕集，时以为荣望也”。宰相房玄龄因为也出身房氏，“求为法友，义结俗兄，晨夕参谒，躬尽虔敬，四事供给，备展翘诚”。其诗歌创作也深受朝廷大臣倾赏，“帝朝宰贵赵公（长孙无忌）、燕公（于志宁）以下名臣和系将百许首”，中书舍人李义府“为诗序”。他编纂的《内典诗英华》（一部十卷）由当年的秦王府十八学士之一的刘孝孙作序¹，可见其在当时大臣文士之间的地位与声望。可以想见，慧净在大臣、文士中间的声望和影响，是李承乾延揽慧净的重要原因。

慧净著述很多，包括《法华经缙述》十卷，《胜鬘》、《仁王般若》、《温室》、《孟兰盆》、《上、下生》等等。敦煌出土上图 068 《孟兰盆经赞述》就是慧净对《孟兰盆经》的注疏。上图 068 号写本是《孟兰盆经赞述》和《温室经疏》的合卷，其中《孟兰盆经赞述》首题“沙门慧净法师制”，尾题为“岁次癸卯四月五日沙州海德写记”。慧净的注疏第一次提到目连及其母亲的名字分别为罗卜和清提，这使故事显得具体；他还构造了丰富的故事内容，利用夸张、对比等手法表现跌宕起伏的情节；注疏语言也生动雅致，与慧净的其他著述颇为一致²。慧净的撰述能够在敦煌保存下来，也从侧面反映了慧净当时在佛教界的地位和影响。

慧净在护法方面也很有影响，并且跟唐初著名的护法高僧法琳有密切的关系。贞观七年二月，有太子中舍人辛谔设《问难》二条以问慧净，质疑佛法，慧净著《析疑论》答之，并以此论送法琳阅览，法琳因此又著《齐物论》。慧净《析疑论》影响很大，据道宣的说法，“廊庙贵达，重仰高风，人藏一本，缄诸怀袖，同聚谈宴，以为言先”。而且，慧净成功地说服了辛谔，使其“顿祛邪网，帝里荣胜，望日披云，各撤金帛，树兴来福”。法琳对此非常激赏，致书慧净，称赞其《析疑论》“词义包举，比喻超绝”³。

¹ 相关记载，参看道宣《续高僧传》，第 441 页下—446 页中。

² 上海图书馆、上海古籍出版社编：《上海图书馆藏敦煌吐鲁番文献》第 2 册，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 190—192 页。池田温根据写本题记将之比定为 883 年（唐僖宗中和三年）抄本，《中国古代写本識語集録》，东京：东京大学東洋文化研究所，1990 年，第 435 页。相关讨论，参看陈祚龙《释慧净之生平与著作的参考资料小集——敦煌古抄内典杂记之一》，《敦煌学园零拾》，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 608—641 页；季爱民《初唐长安宗教宣传与国家寺观命名的儒家化趋向》，《古代文明》2013 年第 3 期，第 59—66 页。季爱民认为，慧净在长安宫廷、贵族中享有声誉，就是因为其讲经说法中不仅有佛教的观念，也包含儒家伦理，这使得他的讲学能够动人心弦。

³ 有关记载参看京弘福寺沙门彦琮撰《唐护法沙门法琳别传》卷上，《大正藏》第 50 册，第 202 页下。关

昙延系僧人与李承乾关系似乎非常密切。昙延作为隋文帝国师¹，弟子众多，实为隋代到唐初长安城佛教界的一大势力。用道宣的话说，昙延“弟子沙门童真、洪义、通幽、觉朗、道逊、玄琬、法常等，一代名流”²。法常法常为李承乾授菩萨戒，贞观九年又为长孙皇后戒师。普光寺建立，即居住于普光寺，同时又兼任空观寺上座。其弟子众多，且对周边国家影响深远，“前后预听者数千，东蕃西鄙，难可胜述。及学成返国，皆为法匠”，这里面包括新罗王子金慈藏。在贞观朝，法常一度成为长安城佛教界的领袖，许多重要事件都能看到他的影子，着《摄论义疏》八卷等。其贞观十九年卒，弟子德逊等为立碑于普光之门，宗正卿李百药为文³。

昙延系的僧人从隋文帝到唐太宗，绵延半个世纪盘踞于延兴寺。到了唐代，延兴寺的继承者似乎是玄琬。玄琬先拜昙延法师为师，接着跟六大德之一的洪遵律师学习《四分律》，又跟六大德之一的昙迁禅师（542-607）学习摄论，“法华、大集、楞伽、胜鬘、地论、中百等，并资承茂实”⁴。昙延在世时，玄琬发愿造一丈六的释迦像。等昙延去世之后，仁寿二年，在延兴寺建造成功。道宣记载说：“金像之大，有未过也，今在本寺。”虽然玄琬是唐初长安城的佛教领袖，乃至唐太宗“敕召为皇太子及诸王等受菩萨戒，故储宫以下师礼崇焉”，道宣在《续高僧传》中也称呼他“普光寺释玄琬”，但是他始终以延兴寺为弘法的中心，在延兴寺“更造藏经”，被道宣称为“护法菩萨”。贞观十年，他也是在延兴寺去世。道世在《法苑珠林》中就称其为“京师延兴寺玄琬律师”，或者“大唐西京延兴寺沙门释玄琬”⁵。

玄琬在贞观初年，“为皇太子及诸王等受菩萨戒”，又“为皇后六宫并妃主等，受戒椒掖”，后来“于苑内德业寺，为皇后写现在藏经”，所以可以说是“二宫所寄”，深受长孙皇后和太子李承乾的器重。其在佛教信众中的地位崇高，“华夷诸国，僧尼从受具戒者三千余人。王公僚佐，爰及皂隶，从受归戒者二十余万”。左仆射萧瑀兄弟与交往深厚，右仆射杜如晦，“临终委命，召为历劫师资”，大将军薛万彻昆季，并及母氏，并“钦崇戒约，蔬素形终”⁶。可以说，玄琬不但在大臣贵戚，也在普通信众中间，享有很高的威望。杜如晦之子杜荷，正是谋划李承乾政变的核心人物。

于辛谔，太宗《赈关东等州诏》提到他：“可令中书侍郎温彦博、尚书右丞魏徵、治书侍御史孙伏伽、检校中书舍人辛谔等，分往诸州，驰驿检行。”清董诰等编《全唐文》卷四，北京：中华书局 1983 年影印版，第 55 页。

¹ 长安城的延兴、延平两门就是以他的名字命名的。

² 道宣《续高僧传》卷八《隋京师延兴寺释昙延传》，第 489 页。

³ 道宣《续高僧传》卷一五《唐京师普光寺释法常传》，第 640 页下至 541 页上。

⁴ 道宣《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释玄琬传》，第 616 -617 页。

⁵ 前一种称呼参看道世《法苑珠林》卷六五：“唐武德初中有醴泉县人，姓徐名善才，一生已来，常修斋戒，诵念《观世音经》过逾千遍。每在京师延兴寺玄琬律师所，修营功德，敬造一切经。”（第 787 页）后一种称呼参看《法苑珠林》卷一〇〇，第 1023 页。

⁶ 道宣《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释玄琬传》，第 616 页上至 617 页下。

昙延弟子中，除了法常和玄琬居住在普光寺，道洪并不是普光寺僧人，但是一样跟李承乾有密切的关系。道洪在贞观初年担任律藏寺上座，为李承乾和长孙皇后“树福”，后又被敕任大总持本居寺主。虽然他并不是普光寺僧人，但是因为他为李承乾授戒，所以“春宫异供，随时荐及，以追受戒之礼”¹。

值得指出的是，被李承乾延揽进入普光寺的僧人，往往与长安的其它寺院保持着密切关系，从某种意义上说，将李承乾在佛教世界内部的影响力拓展到了普光寺僧团之外。比如慧净在担任普光寺寺主的同时，兼知纪国寺上座。纪国寺位于延福坊西南隅。延福坊乃朱雀门之西第二街街西自北向南之第九坊，跟普光寺同处朱雀门之西第二街街西。从普光寺往纪国寺只需径直往南经过五坊之地就可到达。纪国寺修建于隋代，是开皇六年独孤皇后为其母纪国夫人崔氏所立²。法常在入居普光寺的同时被任命为兼知空观寺上座。空观寺位于兴化坊西南隅，寺本周时村佛堂，多当时名手画。一曰隋开皇七年驸马都尉元孝矩舍宅所立。《名画记》：寺有袁子昂画。又有三绝，是佛殿门扇孔雀及二龙。如前文我们所论，玄琬虽然隶属普光寺，但是同时也是延兴寺的重要僧人，并且病逝于该寺。延兴寺位于长寿坊南门之东，本梁太尉、吴王萧岑宅，隋开皇四年，帝为沙门昙延立为延兴寺，寺东院莒公萧琮宅，当隋亡，舍入寺。一直到神龙中，中宗为永泰公主追福，改为永泰寺。在隋唐交替之际，此寺非常重要，寺内东精舍有隋中大夫郑法士画释迦灭度之变，左右廊有滕王庾直李雅画圣僧之迹，又有杨契丹画³。可以说，即便我们不计算曾经担任其它寺院三纲的普光寺僧人，同时兼任的情况也可显示：普光寺、纪国寺、空观寺、延兴寺都不同程度上存在紧密的人事关系，不可避免地受到东宫的影响。

如果抛开官方史书的记载，结合唐代前期佛教僧侣的记载，李承乾呈现出来的也是截然不同的形象。实际上，在很长的一段时间里，他是普光寺的主要赞助者，而普光寺在这段时期成为长安重要的宗教中心。通过东宫与普光寺的联合，巩固了他在僧俗大众心目中的皇位继承人形象。如果忽视了佛教文献中的记载，则李承乾和普光寺僧团在唐代政治和宗教事务中的重要角色，即会湮没在历史长河之中，这或许正是洞察历史书写的语境，将宗教文献纳入中古史研究的逻辑所在。

五、普光寺僧团与贞观朝的佛道之争

上文笔者谈到，李承乾在《旧唐书》中被暗示为佞佛者，并且借张士衡之口对李承乾进

¹道宣《续高僧传》卷一五《唐京师慈恩寺释道洪传》，第547页。

²杨鸿年《隋唐两京坊里谱》，上海：上海古籍出版社，1999年，第130页。

³以上信息，可参看清徐松著、杨鸿年增订《增订唐两京城坊考》，西安：三秦出版社，2006年。

行了批评。这一态度也在《旧唐书》的《长孙皇后传》中有深刻体现。《旧唐书》卷五一《太宗文德皇后长孙氏传》记李承乾为长孙皇后祈福云：

〔贞观〕八年，〔长孙皇后〕从幸九成宫，染疾危惛，太子承乾入侍，密启后曰：“医药备尽，尊体不瘳，请奏赦囚徒，并度人入道，冀蒙福助。”后曰：“死生有命，非人力所加。若修福可延，吾素非为恶；若行善无效，何福可求？赦者，国之大事；佛道者，示存异方之教耳。非惟政体靡弊，又是上所不为，岂以吾一妇人而乱天下法？”承乾不敢奏，以告左仆射房玄龄，玄龄以闻，太宗及侍臣莫不歎歛。朝臣咸请肆赦，太宗从之，后闻之固争，乃止。¹

根据这段记载，当长孙皇后病重之时，李承乾请求度人入道为她祈福，但是被长孙皇后拒绝。这从侧面也印证了李承乾与宗教界的密切关系。长孙皇后说“赦囚徒”、“度人入道”是“上（即太宗）所不为”，也反映了李世民和李承乾在对待佛教上的分歧。但是史实真是如此吗？实际上《旧唐书》并没有把故事讲完——李承乾的建议实际上是被采纳了。

《大唐邺县修定寺传记》碑记载：“皇朝武德七年，又被省废。至贞观十年四月，敕为皇后虚风日久，未善痊除，修复废寺，以布福力。天下三百九十二所佛事院宇，并好山水形胜有七塔者，并依旧名置立。相州六所，同时得额。均人配住，名修定寺，故今则因其号也。开元七年岁次己未律师僧玄昉建。”²这一记载表明为了文德皇后的健康，唐太宗在全国范围内大规模修复废旧寺院，同时又度僧以充实寺院。《大唐邺县修定寺传记》表明不仅贞观十年四月发布了相关的诏令，而且得到了切实施行。这一点跟《旧唐书》的记载完全相左。

实际上，从上文我们的详细讨论也可明确得知，长孙皇后（601—636）是一位虔诚的佛教徒。普光寺多位高僧都与长孙皇后有交集，比如前文我们谈到，玄琬在贞观初年，不但为皇太子及诸王等受菩萨戒，又为皇后六宫并妃主等受戒，后来于苑内德业寺，为皇后写现在藏经，深受长孙皇后和太子李承乾的器重；道洪在贞观初为李承乾和长孙皇后“树福”；贞观九年，长孙皇后病重，是普光寺的昙藏和法常为长孙皇后主持受戒。可以说，除了李承乾，就是长孙皇后与普光寺诸僧存在密切关系。我们或许可以揣测，李承乾尊崇佛教，也或许是受到其母亲的影响，抑或是为了彰显孝德取得母后的欢心。具体细节，我们无从得知，但是

¹ 《旧唐书》卷五一《太宗文德皇后长孙氏传》，北京：中华书局，1975年，第2166页。这一细节，也同样见诸于《贞观政要》和《资治通鉴》，参看吴兢撰、谢保成集校《贞观政要》卷八《论赦令》，北京：中华书局，2003年，第451-452页；司马光《资治通鉴》卷一九四，贞观十年六月壬申条，北京：中华书局，1956年，第6120-6121页。

² 北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第21册，郑州：中州古籍出版社，1989年，第115—116页。参见李裕群：《安阳修定寺塔丛考》，《宿白先生八秩华诞纪念文集》下册，北京：文物出版社，2002年，第436—440页。参看季爱民《初唐长安宗教宣传与国家寺观命名的儒家化趋向》的详细讨论，季爱民也指出，佛教文献可补世俗文献记载之遗阙。官方史料记载皇太子、房玄龄以及其他朝臣促成了诏令的形成，保留诏令出台过程的生动情形。

通体的真实，或许可以揣测。

从贞观十一年开始，普光寺僧众与太宗的关系发生了显著的变化。这一年，太宗下敕曰：“老子是朕祖宗，名位称号宜在佛先。”¹当时普光寺大德法常、总持寺大德普应等数百人于朝堂陈诤，但是太宗坚决拒绝了众僧的意见。道宣在其《续高僧传》中详细记载了此事：

（贞观）十一年，驾往洛州，下诏“道士女道士可在僧尼之前”。……（智实）乃携大德法常等十人，随驾至阙。上表曰：“法常等言，法常等年迫桑榆，始逢太平之世。貌同蒲柳，方值圣明之君。窃闻父有诤子，君有诤臣。法常等虽预出家，仍在臣子之例。有犯无隐，敢不陈之。……”敕遣中书侍郎岑文本，宣敕语僧等：“明诏久行，不伏者与杖。”诸大德等，咸思命难，饮气吞声。实乃勇身，先见口云，不伏此理。万刃之下，甘心受罪。遂杖之放还²。

当时太宗坚决将道教置于佛教之前，让僧众在国家礼仪中排在道士女冠之后，引发了佛教僧众的激烈反对。根据这个记载，领头上表的，正是普光寺高僧法常。但是太宗坚决拒绝了他们的请求，并且以杖击相威胁，最后大总持寺僧智实挺身而出，接受了杖击，其它高僧年弱体衰，只好饮气而还。在《集古今佛道论衡》中，道宣提供了更为详细的一份请愿名单，其中包括智实、法常、慧净、法琳³。就文献保存下来的记录看，法常和慧净都是普光寺的高僧，而法琳，如我们前文所论，与慧净等关系极为密切。这一事件一方面说明了唐太宗对于佛教和道教的态度，另一方面，这进一步证明了普光寺在这一时期佛教事务重要的重要地位。唐太宗在贞观十一年把道教地位拔高，其思想根源，仍在于既沿袭北魏太武帝，北周武帝的崇道汉化政策而来，又进一步突出了以中夏文化为本位的意向，从而提高皇族威望⁴。除此之外，李唐皇室自认为是道教教主老子的血脉，将皇室与道教教团结合成为带有神圣联盟（sacred link），从而证明皇朝的统治合法性，也是将道教拔擢到佛教之前的重要考量。

贞观十三年底，西华观道士秦世英密奏李世民，称法琳的《辨正论》“谤讪皇宗，罪当罔上”。法琳直言不讳，还是说李唐之姓，出于阴山胡姓，不是皇家宣称的老子后代。太宗勃然下令沙汰僧尼，拘捕法琳。将其流放到益州。法琳在流放途中，因害痢疾而死⁵。这一事件是贞观朝佛教僧团与皇帝权威最激烈的一次冲突。因为法琳护法心切激怒太宗，导致太宗迁怒于整个佛教界，道宣在《续高僧传》中生动地记载了当时的情形：

¹ 《大慈恩寺三藏法师传》卷九，第 270 页上。

² 道宣《续高僧传》卷二四《唐京师大总持寺释智实传》，第 634 页下至 635 页上。

³ 道宣《集古今佛道论衡》，《大正藏》第 52 册，第 382 页中—383 页上。

⁴ 李刚《唐太宗与道教》，《晋阳学刊》1994 年第 5 期，第 69-70 页。关于唐前期的佛道竞争，研究甚伙，比如赵克尧《唐前期的佛道势力与政治斗争》，《浙江学刊》1990 年 1 期，第 112-117 页。玄奘回到唐朝之后，唐太宗一度希望玄奘将《道德经》翻译为梵文传到印度去。他的本土立场有时候非常坚决。

⁵ 《唐护法沙门法琳别传》卷下，第 210 页中至 212 页下。

十四年，有僧犯过，下敕普责京寺。大德纲维因集于玄武门，召常上殿。论及僧过，常曰：“僧等蒙荷恩惠，得预法门。不能躬奉教网，致有上闻天听。特由常等，寡于训诲，耻愧难陈。”遂引涅盘，付属之旨。上然之，因宥大理狱囚百有余人，又延设供，食讫而退¹。

太宗下敕普责长安佛寺。各大寺院的“纲维”（寺主、上座、都维那）都聚集在玄武门。太宗召见普光寺法常上殿——这也正凸显了当时普光寺在当时长安佛教界的地位——接受太宗的质问。经过太宗和法常的对话，太宗宽宥了众僧，而且还释放大理寺的囚徒百余人积福，并且设斋请众僧吃罢方散。

根据现有的文献，我们无法得知李承乾在贞观十一年到贞观十四年之间佛道之争中到底扮演了什么样的角色。但是可以确知的是，普光寺在其中占据了极其显著的位置。如果不是李承乾对普光寺的扶持，难以想象，普光寺能够在贞观年间崛起成为重要的佛教寺院，并在佛道之争中扮演重要的角色。从《旧唐书》的基调来判断，李承乾的两大政策性罪状，其一是跟突厥保持友好关系，其二是跟佛教僧团关系密切。从各种迹象来看，唐太宗和李承乾在对于佛教的态度和做法上，存在显著的区别。但是这种区别是否造成了太宗和李承乾之间的裂痕，根据现有史料，我们无法推知。我们唯一知道的是，普光寺在贞观朝地位的起伏，与李承乾的政治生命紧密相关。

贞观十七年，李承乾因未遂政变而倒台²，并于当年被秘密处死。在失去了强大政治支持之后，加上之前它与旧太子的密切关系成了巨大的拖累，曾经极度辉煌的普光寺，迅速衰落，其地位再也无法恢复到之前的情形，在贞观朝之后，沦为长安的二流寺院³。普光寺与李承乾东宫的命运，彰显了隋唐时代佛教与政治的紧密关系。寺院地位的升降，与其供养者的政治起伏，紧密相联。

普光寺诸僧的命运也在贞观十七年发生了显著的变化。法常因为向太宗陈情要求改变道先佛后的政策，“既不蒙遂，因染余疾”，于贞观十九年六月在普光寺去世。贞观十七年李承乾政治上倒台后，慧净就退出了官方支持的宗教活动，“贞观十九年，更崇翻译，所司简约，又无联类，下召追赴，谢病乃止。”道宣对他的记载，是发生在慧净还活着的时候，是当时

¹道宣《续高僧传》卷一五《法常传》，第 640 页下至 541 页上。

²关于李承乾倒台的记载，参看《新唐书》卷八〇《常山王承乾传》，第 3565 页。

³玄奘回到长安，开设广福寺译场，普光寺僧人依然扮演了重要角色，比如栖玄。《宋高僧传》卷四《唐简州福聚寺靖迈传》，第 727 页下至 728 页上。又见《大唐大慈恩寺三藏法师传卷》第八，第 262 页中。但是此后普光寺就迅速衰落了。普光寺一直存在到中宗时代，中宗复辟，改其名为中兴寺，再改为龙兴寺。会昌灭佛中被毁，似乎此后再未恢复。日僧圆仁在长安生活学习近五年，但是在其《入唐求法巡礼记》中并没有关于长安龙兴寺的记载，或许是出于疏漏，但普光寺的地位也可见一斑。

人写当事人。在记载完结处，道宣称慧净：“今春秋六十有八。”¹

六、余论

佛教史的研究，往往容易脱离当时的政治、社会、文化、思想史的研究。在中古时代，佛教僧侣不但是宗教教徒，而且还是知识分子。佛教小区构成了中古社会的一部分，佛教知识分子应该被视为知识精英的一部分，佛教僧团在政治和学术上的角色，是研究中古史不可缺少的重要部分。就史料而言，许多佛教作品，比如《神州感通录》、《法苑珠林》、《续高僧传》等，都是当时人写当时事，而且其记述不但关于佛教，涉及面甚广，对于研究当时的政治、社会、文化、生活都具有重要的史料价值。将中古政治史与信仰世界分开的做法，实际上割裂了本属同一历史语境的两个重要层面。对中古政治史而言，将宗教文献纳入研究视野，非常必要。对于宗教史而言，割裂了当时的政治史背景，也会损害研究的真实性，甚至将读者的理解引导到错误的方向。以李承乾这一中古史研究者熟知的人物为例。如果在相关佛教文献中深刻挖掘，可以增补新的信息，甚至丰富之前中古史上的李承乾的形象。在宗教文献中挖掘政治史的新材料，会是很有潜力的一个方向。

隋代到唐前期的政治文化和社会生活的一大特色，是思想世界和知识世界依然深受宗教意识的影响²。宗教知识分子（主要包括佛僧和道士）在政治生活，尤其是政治宣传中，扮演着举足轻重的角色。长安（隋代称为大兴）是隋唐帝国的首都，同时也是帝国的佛教中心。政治事件和佛教僧团的互动关系，都可以在长安的城市空间里生动地展示出来。

（付记）

此文是作者担任日本国际佛教学大学院大学 2014 年度客座研究员期间取得的成果，也感谢创价大学国际高等佛教研究所的支持。

¹道宣《续高僧传》卷三《唐京师纪国寺沙门释慧净传》，第 441 页下一—446 页中。许栋举了明解的例子，说明普光寺的衰落，实际上明解的例子并不能说明这一结论，明解是为了参加策试而放弃了僧籍，“行次将仕，乃脱袈裟”。参看许栋《唐长安普光寺考》，《敦煌学辑刊》2011 年第 2 期，第 54-61 页。

²参看陈弱水《唐代文士与中国的思想转型》（桂林：广西师范大学出版社，2009 年）的相关论述。陈弱水认为唐人心灵世界为二元结构，深受宗教思想的影响，这是当时思想世界的主要特点。