

# 震旦見緣：道宣《集神州三寶感通錄》塔緣敘事 與其當代性\*

劉苑如\*\*

## 摘 要

本文以道宣 (596-667)《集神州三寶感通錄》卷上 20 則塔緣為核心，探討其如何透過塔緣敘事，重構佛陀於震旦的神聖臨在。佛塔源自印度舍利崇拜，傳說阿育王 (r. c. 268-c. 232 BCE) 分建八萬四千塔，其中 19 座曾明確地顯現於中國。道宣綜合文獻、傳聞與親見，記述感通靈跡與建塔因緣，以此形塑在地的佛教聖境，並作為確立漢地佛教正統性的論述策略。

---

\* 本文為國科會專題計畫「宗教感應敘事與真實：唐代三部佛、道靈驗記研究與數位文本標記」(NSTC 112-2410-H-001-080-MY3) 的部分研究成果，也是道宣《集神州三寶感通錄》的系列研究之一。其中〈機與時：道宣《集神州三寶感通錄》的歷史感通觀〉乃是道宣感通思想的理論基礎，而〈迹從倚伏：《集神州三寶感通錄》的靈像敘事〉與〈羅漢住寺：道宣的中土聖寺建構與感應敘事〉，一如本文，皆是對這一理論在特定「三寶」類別（靈像、聖寺神僧與塔寺）的具體應用與呈現。四者相互補充，共同描繪了道宣如何巧妙結合中國本土文化資源與佛教教義，創造出具有說服力的感應敘事，將佛教的神聖力量與中國本土的時空、文化、信仰實踐緊密結合，回應了佛教在中國本土化過程中面臨的挑戰，最終證成佛教在中國本土化與永恆化。劉苑如，〈機與時：道宣《集神州三寶感通錄》的歷史感通觀〉，《佛學研究》，1（北京：2024），頁 129-145；劉苑如，〈迹從倚伏：《集神州三寶感通錄》的靈像敘事〉，《中國文哲研究通訊》，34.1（臺北：2024），頁 19-42；劉苑如，〈羅漢住寺：道宣的中土聖寺建構與感應敘事〉，收入蔡宗齊、陳引馳主編，《嶺南學報·復刊第二十四輯——文本·觀念·空間：中國文學的一個精神側影》（上海：上海古籍出版社，2025），頁 159-182。

感謝國立清華大學中國文學系、文論研究中心主辦之「詩性與文變：傳統文學的當代性」國際學術研討會（新竹：2024 年 10 月 19-20 日）啟發，以及兩位匿名審查人提供寶貴意見。

\*\* 中央研究院中國文哲研究所研究員，電子郵件信箱：ju@as.edu.tw

相較於造塔記強調功德、寺記塔記文著錄形制沿革，塔緣以感通顯跡為敘事中心，呈現佛塔、舍利與信眾之間的靈異連結，生成超越線性時間的多重現在。本文更進一步指出，塔緣書寫體現佛教史觀中的「機與時」理論，使佛塔成為連結過去、現在與未來的神聖臨在媒介，展現宗教當代性。

**關鍵詞：**道宣，佛塔敘事，機與時，多重現在，宗教當代性

## 一、前言

中國佛教自東漢傳入，歷經魏晉南北朝的紛爭與融合，至隋唐之際逐漸進入漢地正統建制的關鍵期。道宣 (596-667) 作為唐代律宗的宗師，既是僧制建構者，也是律典詮釋者；而在其諸多著作中，或載錄大量佛塔建造與感通故事，實乃佛教空間生成與聖跡重構的重要文本資源，不僅涉及宗教史的敘述手段，亦關乎一種空間與時間的再建實踐。特別是《集神州三寶感通錄》（以下簡稱《三寶感通錄》），產生背景與當時的社會脈絡和政教關係密切相關，承載其對時代的回應與護持佛教的意圖。<sup>1</sup> 倉本尚德在近作中即指出，隨著玄奘 (602-664) 歸國帶來大量的印度佛教資訊，致使原本支持「天竺中土說」等舊說的本地僧人大受衝擊，為重塑中國佛教的正統性與權威，使其超越印度佛教的影響，進而回應當時中國佛教所面臨的內外挑戰，包括對佛性思想的辯論、佛教與世俗權力的關係，道宣晚年特別強調三寶在世間實際「住持」與「感應」的作用，極力提升漢地僧人的優越性與中國本土聖地的神聖性。<sup>2</sup>

《三寶感通錄》全書徵引前代志怪、僧傳、感應傳等中諸多的靈異故事，學者往往將其視為集唐前靈驗記之大成的輔教之書；<sup>3</sup> 在此同時，該書亦是佛教史部感

<sup>1</sup> 道宣，《集神州三寶感通錄》，《大正新脩大藏經》第 52 冊（東京：大藏出版株式會社，1988），卷下，〈序〉，頁 423a-426a。以下引該書俱同，直接標示頁數。全文引文標點皆依文意調整。

<sup>2</sup> 倉本尚德，〈晩年の道宣による天竺中土説の克服——見えないものによる三寶の住持と見えるものとの感応〉，收入外村中、稻本泰生編，《「見える」ものや「見えない」ものをあらわす——東アジアの思想・文物・藝術》（東京：勉誠社，2024），頁 305-354。

<sup>3</sup> 魯迅 (1881-1936)《中國小說史略》首先提出「釋氏輔教之書」的框架，將《宣驗記》、《冥祥記》、《冤魂志》、《旌異記》歸納其中。黃東陽〈高僧之空間詮解——《集神州三寶感通錄》之「神聖空間」之文化與宗教論述〉承其說，將其擴大至《三寶感通錄》，並已論及道宣以佛教經典為根據的詮釋傳統，建立起佛塔神聖性；佛塔所承載的舍利被視為佛陀真身的延續，因此塔之所在即為佛之所在；同時，道宣透過頻繁引用阿育王建塔一事，賦予佛塔一種橫跨地理與歷史的空間意涵。凡此論述皆深具啟發性。藍山 (Nelson Elliott Landry) 則是從道宣奇跡故事集中呈現的「集體形象」，探討奇跡和超常現象的再現敘述，其中也談及劉薩何（法號慧達，345-436）發現聖物（如佛教遺物、圖像和佛塔）的記錄。魯迅撰，郭豫適導讀，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2011），〈六朝之鬼神志怪書（下）〉，頁 32；黃東陽，《承平與世變——初唐及晚唐五代敘事文體中所映現文人對生命之省思》（臺北：臺灣學生書局，2021），頁 55-56；Nelson Elliott Landry, "Monastics and the Medieval Chinese Buddhist Mythos: A Study of Narrative Elements in Daoxuan's *Ji shenzhou sanbao gantong lu* (Collected Record of Miracles Relating to the

通傳類中最早的一部總集，<sup>4</sup> 相較於中唐以後盛行的單一經本靈驗傳記或神僧靈驗記，其範圍涵蓋甚廣，包括佛塔、舍利、靈像、聖寺、瑞經及神僧等，雖然還是以單篇敘述為單元，卻將每一則敘述視為獨立的「緣」(*pratyaya*)，全篇諸緣則又構成一個有時間流動的序列敘事。<sup>5</sup> 其中《三寶感通錄》卷上的 20 則塔緣記錄，既記錄古塔顯聖等現象，也寓含了中古時期的信仰實踐與地方記憶。本文即以 20 則塔緣記錄為分析的核心，從宗教現象學的視角予以詮釋，探討道宣如何透過塔緣敘事，結合本土文獻、傳聞與親見等資源，重構佛陀於「震旦」(中國)神聖臨在的空間意象，並在佛教過去、現在、未來循環的時間觀下，凸顯其中當下的時間意識，超越線性的歷史時間，從而形塑宗教性的「多重現在」(*multiple presents*)，此即一種宗教視域下的「當代性」(*contemporaneity*)。

## 二、寺塔與塔寺：道宣佛塔書寫的定位

「塔」在梵文稱為「窣堵波」(*stūpa*) 或「塔婆」(*thūpa*)，原本是古印度佛教的產物，也是印度的一種墓葬建築，塔身最初為一個實心半球體，狀如覆鉢形，內積土石，外墁黃泥塗白，具有多樣豐富的象徵意義。<sup>6</sup> 佛陀釋迦牟尼 (c. 624-c. 544 BCE) 涅槃後火化形成的舍利，被當地八個國王收取，分別建塔加以供奉，成為佛教最早期的禮拜對象，不僅是釋迦牟尼佛的代表，也延伸為佛法的象徵。直到阿育王時期 (c. 268-c. 232 BCE) 興起一股建塔風潮，分建達八萬四千座佛塔，實踐廣布佛陀舍利塔的誓願。<sup>7</sup> 然而如何由此連結印度與中土的關係？阿育王所造八萬四千座塔，是否曾座落於漢地？究竟數量為何？其實歷來記載不一。根據南齊王琰《冥祥記·劉薩荷》所言：「洛陽、臨淄、建業、鄆陰、成都五處，並有阿育王

Three Jewels in China),” *Religions*, 14.4 (2023), Article 490, pp. 1-29.

<sup>4</sup> 曹仕邦，《中國沙門外學的研究：漢末至五代》(臺北：東初出版社，1994)，頁 192；宋道發，《佛教史觀研究》(北京：宗教文化出版社，2009)，頁 30。

<sup>5</sup> 劉苑如，〈迹從倚伏〉，頁 24。

<sup>6</sup> 李玉珉，〈中國早期佛塔溯源〉，《故宮學術季刊》，6.3 (臺北：1989)，頁 76-77；湛如，《淨法與佛塔：印度早期佛教史研究》(北京：中華書局，2006)，頁 172-173。

<sup>7</sup> 阿育王造塔的記載多見，如安法欽譯，《阿育王傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，卷 1，〈本施土緣〉，頁 102a；僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》，《大正新脩大藏經》第 24 冊，卷 1，〈阿育王品〉，頁 681a-b；僧伽婆羅譯，《阿育王經》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，卷 1，〈生因緣〉，頁 135a。

塔。」<sup>8</sup> 道宣的《廣弘明集》條列 17 座。<sup>9</sup> 然其在《三寶感通錄》卷上則增加為 19 座，並於最後一則〈雜明神州山川藏寶等緣二十〉又增列「育王〔子〕寺之諸塔」9 座：如滄州長河（界）中的古塔等，即以「育王」為名；又如齊州臨邑甄塔留有梵文古銘等。凡此大都是傳聞中的古塔，常有神靈顯現與感通，但形制非一，亦或有屢經崩壞再建者，如遼東城傍土塔，即經高麗王原址重建為七重木塔；而坊州檀臺山古塔則可推源自周文王（c. 1112-c. 1050 BCE）、後漢所建，唐龍朔年間再次修復。因此道宣亦不得不承認這些古塔「沉隱未形，其徒不一」（頁 409a）。而《佛祖統紀·法運通塞志》則根據《法本內傳》記載東漢明帝（r. 57-75）時，摩騰與道士鬥法，並指出白馬寺東之阜的來歷：「昔阿育王藏佛舍利八萬四千方塔，震旦之境有十九處。此其一也。」<sup>10</sup> 稍後，《佛祖歷代通載》亦載：「騰曰：『按《天竺金藏詮》所誌：阿育王藏如來舍利，於天下凡八萬四千所。今支那震旦境中十有九處。此其一也。』」<sup>11</sup> 可見漢地曾有 19 座阿育古塔的傳說至此已定型，並未將道宣雜列的 9 塔列入阿育古塔的範圍。

事實上，佛塔自漢魏之際傳入，歷經兩晉、南北朝至隋唐，由異域的佛教建築逐漸轉化為本土宗教與文化的象徵，其發展歷程不僅體現形制與功能上的演變，<sup>12</sup> 同時也透過佛塔書寫，將其意義內化於漢地的視域中，形成豐富的塔緣敘述。早在僧祐（445-518）《釋迦譜》，就有從《十誦律》等經律中所截取出的單篇佛陀與佛塔故事，包括〈釋迦髮爪塔緣記〉和〈釋迦天上四塔記〉等。<sup>13</sup> 至於最早記載中

<sup>8</sup> 王國良，《冥祥記研究》（臺北：文史哲出版社，1999），下編，頁 137。

<sup>9</sup> 道宣，《廣弘明集》，《大正新脩大藏經》第 52 冊，卷 15，〈佛德篇·列塔像神瑞迹并序〉，頁 201b-202a。

<sup>10</sup> 志磐，《佛祖統紀》，《大正新脩大藏經》第 49 冊，卷 35，頁 329c-330a。

<sup>11</sup> 念常集，《佛祖歷代通載》，《大正新脩大藏經》第 49 冊，卷 4，頁 507b。

<sup>12</sup> 沈雅彤，《宗教學視域下中國古代佛塔研究》（濟南：山東大學博士論文，2023），頁 33-174。從漢魏兩晉中國佛塔的發跡期，到南北朝佛塔的繁盛與本土化，及至隋唐佛塔與世俗社會關係的深化，該文對中國古代佛塔作出宗教學的考察。另外，向井佑介則通過考古、藝術與佛教等面向，研究中國早期寶塔和佛教寺廟來探討東亞寺廟建築和寺廟布局的本質意義，特別是第二至四章，闡明從印度傳來的佛塔歷經國家轉型的過程；第七至八章主要從北朝佛教寺廟的發掘結果重建寺廟的空間結構，並考察其思想背景及其與東亞其他地區的關係。向井佑介，《中国初期仏塔の研究》（京都：臨川書店，2020），頁 56-158、210-274。

<sup>13</sup> 僧祐，《釋迦譜》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，卷 3，頁 66b、66b-c。以著錄來說，僧祐《出三藏記集》即根據《十誦律》、《菩薩處胎經》、《阿育王經》、《雜阿含經》、《賢愚經》，著錄〈釋迦髮爪塔緣記〉、〈釋迦天上舍利寶塔記〉、〈釋迦龍宮佛髻塔記〉、〈阿育王造八萬四千方塔記〉和〈釋迦獲八萬四千方塔宿緣記〉等篇目。僧祐，《出三藏記集》，《大正新脩大藏經》第 55 冊，卷 12，〈《釋迦譜》目錄序〉，頁 88a。相關研究可參見郭儲，〈僧祐《釋迦譜》中的阿育王故事及其文獻價值〉，《法音》，9（北京：2023），頁 46-52。

國境內起造阿育王舍利塔者，可追溯至慧皎 (497-554)《高僧傳·慧達傳》發現西晉會稽鄞塔。<sup>14</sup> 道宣《廣弘明集》「略列大唐育王古塔」，則是首次聚集了越州鄞縣塔、鄭州超化寺塔、冀州臨黃縣育王舍利寺塔、岐州岐山南法門寺塔、益州成都福感寺塔、<sup>15</sup> 閩州江寧縣長干寺塔、懷州東武陟縣妙樂寺塔、瓜州育王寺塔、青州臨淄城阿育王寺像、河東蒲坂育王寺佛骨、并州子城東育王寺、并州榆社縣育王寺小塔、代州城東育王塔、洛州白馬寺育王塔；另外，甘州刪丹縣土堆、沙州廢大乘寺塔基、晉州北霍山土堆等廢墟，相傳也是育王塔；結語曰：「已前諸塔，並是姬周初，有大輪王，名為阿育，此曰無憂。統臨此洲，萬有餘國，役使鬼神一日而造八萬四千方塔。此土有之，每發神瑞。廣如感應傳。」<sup>16</sup> 相對於《三寶感通錄》，《廣弘明集》徵引這些育王古塔來歷，乃是要作為論證佛化廣布、遍及神州的例證，因此其敘述特色即是「略」，<sup>17</sup> 或可謂《三寶感通錄》卷上塔緣的前身。稍後道世 (596?-683)《法苑珠林·感應緣》所列 21 塔，前面 19 塔基本上與《三寶感通錄》所載雷同，最大差異在於去除了道宣的個人語氣，並根據《西域記》另增〈雜明西域所造之塔〉，包括西域第一的雀離浮圖等，超越了道宣塔緣「神州」的範圍。<sup>18</sup>

塔緣實有別於中國中古時期流行的文體「造塔記」，後者主要內容在紀念建塔事件和祈福，強調建塔者的發心動機、功德迴向與未來果報，如北朝佛教石刻拓片中的〈王方略造須彌塔記〉，記東魏天平三年 (536) 合邑建造須彌塔，以祈求福田，彌勒下生。<sup>19</sup> 然亦有如〈宋敬業等造塔記〉者，不僅記錄北齊天保九年 (558)

<sup>14</sup> 慧皎，《高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，卷 13，頁 410a。然而在敘述順序上，卻先述東晉寧康中 (373-375) 禮拜長干寺塔，然後才述及建興四年 (316) 禮拜鄞塔。禮拜長干寺塔的敘述見於同前引，頁 409b。

<sup>15</sup> 該則益州雒縣城北郭下寶興寺塔和晉原縣等眾寺塔的敘述，以「其事大同福感」、「略同於上」含括進來。道宣，《廣弘明集》，卷 15，〈佛德篇·列塔像神瑞迹并序〉，頁 201c。

<sup>16</sup> 同前引，頁 201b-202a。

<sup>17</sup> 《廣弘明集·越州鄞縣塔》為其中篇幅偏長者，其云：「西晉太康二年，沙門慧達感從地出，高一尺四寸，廣七寸，露盤五層，色青似石而非，四外彫鏤異相百千。梁武帝造木塔籠之，八王曰輿巡州里。今見神瑞光聲聖僧，備如別傳。」同前引，頁 201b。反觀《三寶感通錄·西晉會稽鄞塔緣一》，此文長達 1,984 字，以劉薩何感夢得救與塔從地踊出為中心事件，配以塔形描述、靈異現象，再輔以歷代地志與人物事跡，形成豐富的宗教地景敘述，整體展現出阿育王塔的神聖性與感應力、地志與歷史人物的文化層累，以及靈異現象與信仰實踐交織的感通世界。由此可清楚看出兩本書對於阿育古塔敘述的差異性。

<sup>18</sup> 道世，《法苑珠林》，《大正新脩大藏經》第 53 冊，卷 38，頁 584c-590b。

<sup>19</sup> 〈王方略造須彌塔記〉拓片 ([https://ihparchive.ihp.sinica.edu.tw/ihpkmc/ihpkm\\_op? \\*\\*19D0030D62810618C014119E72](https://ihparchive.ihp.sinica.edu.tw/ihpkmc/ihpkm_op? **19D0030D62810618C014119E72)，2025 年 5 月 8 日瀏覽)。

造塔之事，以及祈福與彌勒下生，亦記道「万刃名山，峭崿峙其北。清淵淥池，遄流旋其前。神仙之宮，詎得方其麗。踴出鑽天，可以比其暉」，<sup>20</sup> 融會了優美的四六格式寫景文字。

中古時期的佛塔書寫，又往往是寺記的一部分，如《洛陽伽藍記》中有 16 座伽藍及佛塔，又以卷首永寧寺大塔的敘述最為壯觀。<sup>21</sup> 這類書寫從蕭梁時期即見著錄。根據慧皎《高僧傳·曇宗傳》記載，其著有《京師塔寺記》二卷；<sup>22</sup> 然《隋書·經籍志》卻引為「《京師寺塔記》二卷（釋曇宗撰）」。<sup>23</sup> 《法苑珠林》則記載梁朝尚書兵部郎中兼史學士臣劉瑈敕撰「《京師塔寺記》二十卷」；<sup>24</sup> 《隋書·經籍志》著錄為「《京師寺塔記》十卷（《錄》一卷。劉瑈撰）」。<sup>25</sup> 儘管名稱、卷數著錄或有差別，但至少「塔寺」、「寺塔」合稱應是六朝以來的慣例。進入唐代以後，除了道宣《三寶感通錄》之外，《大唐內典錄》、《歷代三寶紀》亦載相州大慈寺沙門靈裕（518-605）撰《塔寺記》一卷；<sup>26</sup> 《新唐書·藝文志》則著錄清徹（生卒年不詳）撰《金陵塔寺記》36 卷。<sup>27</sup> 凡此大多久佚不可復見，唯根據學者研究指出，通過對《建康實錄》所引《塔寺記》及《寺記》、《太平廣記》所引《塔寺記》的辨析，如《建康實錄》所引《塔寺記》第一條臨秦淮之興嚴寺云「在今縣〔江寧〕城〔冶城〕東南一里二百步」，而隋唐之際南京的縣名、縣治屢有更動，秣陵、建康、同夏三縣俱入江寧縣，移治冶城，當時的秦淮河大約為穿過今南京城南的內秦淮，運瀆入秦淮，揚州州城稱西州，與東府相對。所引全為

<sup>20</sup> 顏娟英主編，《北朝佛教石刻拓片百品》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008），頁 163-164。

<sup>21</sup> 曹德啟，〈以 DocuSky 平臺閱讀《洛陽伽藍記》〉，《數位典藏與數位人文》，9（臺北、新北：2022），頁 137。至於永寧塔的興廢意義，可參見劉苑如，〈佛國因緣——《洛陽伽藍記》中佛寺園林的象徵與空間解讀〉，收入劉苑如主編，《生活園林：中國園林書寫與日常生活》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁 88-91。

<sup>22</sup> 慧皎，《高僧傳》，卷 13，頁 416b。然在同書〈序錄〉則引作《京師寺記》。同前引，卷 14，頁 418c。

<sup>23</sup> 魏徵、令狐德棻，《隋書》第 4 冊（北京：中華書局，1973），卷 33，頁 985。

<sup>24</sup> 道世，《法苑珠林》，卷 100，〈傳記篇·雜集部〉，頁 1022a。

<sup>25</sup> 魏徵、令狐德棻，《隋書》第 4 冊，卷 33，頁 985。

<sup>26</sup> 二書目錄內容分別如下：「《塔寺記》（一卷并《寺誥》）」。「《塔寺記》一卷。」道宣，《大唐內典錄》，《大正新脩大藏經》第 55 冊，卷 10，頁 332a；費長房，《歷代三寶紀》，《大正新脩大藏經》第 49 冊，卷 12，頁 105a。其中《寺誥》可能與《塔寺記》同為一書。道宣《關中創立戒壇圖經》又云：「案北齊靈裕法師《寺誥》述，《祇桓圖經》具明諸院，大有準的。」道宣，《關中創立戒壇圖經》，《大正新脩大藏經》第 45 冊，〈戒壇高下廣狹（并引圖相）〉，頁 812b。由此可見該書涉及寺院的空間規劃。

<sup>27</sup> 歐陽修、宋祁，《新唐書》第 5 冊（北京：中華書局，1975），卷 59，頁 1528。

唐人的描述口吻。由此推論此類記載即為《金陵塔寺記》的佚文，內容多為六朝至隋唐建康佛寺與佛塔的地理位置與興廢變遷。<sup>28</sup> 一直到晚唐，段成式 (803?-863) 《酉陽雜俎·續集》則有〈寺塔記〉上、下兩卷尚存，審視其內容，主要記錄了其與友人遊覽長安 17 座寺院，多談及寺廟格局、寺中繪畫，以及詩文應和等，然全篇只提及塔者還是有限，反映唐代以後寺院格局的變化。<sup>29</sup> 由此看來，《三寶感通錄》以阿育古塔為中心的塔緣書寫，對於保存中國佛塔資料來說，有其特別的意義。

從時空配置來說（參見圖一），在《三寶感通錄》卷上的 20 則中，首則〈西晉會稽鄞塔緣一〉，記載會稽鄞山佛塔初建，係因感得舍利降瑞，地方僧俗共興建一座塔以表敬信；其次〈東晉金陵長干塔緣二〉，記僧人夢見神僧授以金光舍利，於是立塔一座以為供養；再至石趙、姚秦等十六國時期塔緣言及立塔 2 座，北周、北齊等北朝時期塔緣則記有 8 座，隋朝塔緣有 7 座，最後〈隋魏州臨菑縣塔緣十九〉，記載臨菑黃塔三面環水，蓮花彌滿之異象，以及沿革變化，總共 19 座古塔（若再連同〈隋益州晉源縣塔緣〉所附洛縣塔，則再加 1 座），轉換為現在的地理位置，其中山西 5 座、甘肅 4 座、河南 3 座、四川 2 (+1) 座、山東 2 座、陝西 1 座、浙江 1 座、江蘇 1 座；同卷〈雜明神州山川藏寶等緣二十〉則記載了滄州長河塔、齊州臨邑甌塔、高麗遼東城塔、檀臺山古塔、江州廬山靈塔、荊州大興國寺塔和相州大慈寺塔等（頁 404a-410a）。

凡此記錄自西晉至唐初各地佛塔的建立因緣、靈異感應、空間選址與信仰實踐，不僅反映早期佛塔作為佛陀遺骨供養處的核心意義，也吸引大批信眾前來，或「昇巡邑里」（鄞塔，頁 404c），或建齋樹福（瓜州城東古基，頁 407c），或焚香禱告；甚至不惜「燒指行供養」，使佛塔成為信徒朝拜、懺悔與祈福的重要地點，乃至盲人因見舍利而復明（岐山南塔，頁 406c），賊人盜鈴或取博山時被困於塔內，旱澇時官員「於此塔，祈而有應」（福感寺塔，頁 408a），戰亂時則成為鄉民避難之所（相州大慈寺塔，頁 410a），保存地方佛教史的重要史料。另一方面，許多重要的佛塔修建由帝王親自下令或資助，如宋孝武帝 (r. 453-464) 為長

<sup>28</sup> 楊曉春，〈唐僧清徹《金陵塔寺記》考略〉，《南京曉莊學院學報》，5（南京：2013），頁 20-24、28。

<sup>29</sup> 提及塔事者，上卷有慈恩塔下畫跡、不空三藏塔老松祈雨、髮塔內有舍利塔、趙景公寺塔下有舍利三斗四升等事；下卷有奉慈寺之僧惟則以七寶末摹阿育王舍利塔、保壽寺二塔火珠受十餘斛、靜域寺萬菩薩院內有飾以數百小金銅塔的寶塔、資聖寺團塔有李真畫菩薩、團塔中藏千部《法華經》等事。上、下卷內容分見於劉傳鴻，《《酉陽雜俎》校證：兼字詞考釋》（北京：北京大學出版社，2014），續集，卷 5，頁 389-402；卷 6，頁 403-415。



圖一：《集神州三寶感通錄》之塔分布圖

干塔「上金相輪露盤」（頁 405b），梁武帝（r. 502-549）「改造長干寺阿育王塔」並舉行盛大法會（頁 405c），隋高祖（r. 581-604）為超度死難將士而「手勅所置」相州大慈寺塔（頁 410a），唐高宗（r. 649-683）則為岐山南塔的舍利「令造朕等身阿育王像，餘者修補故塔」（頁 407a），這些工程往往體現了皇權護法與政治意圖。以上事跡共同反映佛塔信仰的本土化與制度化過程。

道宣的塔緣敘述不僅彙集前代資料中與佛塔相關的徵感傳說，甚至親自走訪調查，鑄鑄文獻、傳聞與親見，鋪寫成兼具寫實與靈異的佛塔書寫。誠如其在〈瑞經錄·序〉所言：「天竺往事，固顯常談，震旦見緣，紛綸恆有。」（頁 426a）佛塔並非只是天竺佛陀過往的象徵與記憶，而是在震旦國土活生生的「當下」體驗，同時也是不住於過去、現在和未來的永恆視域。換言之，在這些塔緣敘述中，尤須重視道宣所體現的「機與時」觀念。誠如該書〈總序〉所言：「神化無方，待機而扣。光瑞出沒，開信於一時；景像垂容，陳迹於萬代。或見於既往，或顯於將來。」（頁 404a）此說彰顯應機說法與時代對應的佛教史觀，亦即強調佛法的弘

傳必須契合眾生根器與歷史條件。道宣對於神州三寶靈瑞的記錄，實際上正是表現一種「機」與「時」的交會點：即使佛陀已滅度，眾生卻仍能於舍利與佛塔中感通其在場；歷史雖處於末法衰頹的時代，佛教仍能透過感應、靈異與地理再現，重構其正法久住的證據。<sup>30</sup> 這一思想架構，正使該書不只是靈驗事跡的彙編，而是一部藉由靈跡呈現法運動態、時代格局與地方信仰互動的宗教歷史敘述。

### 三、缺席與在場：預言、遺骨與佛塔

昔如來行乞，有童子戲於路側，以沙土為米麩〔麵〕，逆請以土麩〔麵〕奉，佛因為受之，命侍者以為土漿，塗佛住房，足遍南面。記曰：「此童子者，吾滅度後一百年，王閻浮提空中地下四十里內，所有鬼神並皆臣屬。開前八塔所獲舍利，於一日夜役諸鬼神造八萬四千塔。」（頁 404a）<sup>31</sup>

道宣《三寶感通錄》以童子捧沙供佛的敘述為始，描繪佛陀受納孩童以沙土為麵之供，預言其將於佛滅後百年得其果報，轉世於閻浮提的阿育王，能夠役使鬼神，在一日夜間就興建八萬四千塔，成為佛教走出印度、邁向世界性宗教的開端，同時也成為震旦佛教「陳迹於萬代」的再次預言。在此擬從佛陀預言、滅度、轉世、舍利與建塔之間所構成的宗教象徵系統與時間結構，透過語言的行動力、象徵的轉化性，以及生活世界的宗教實踐等諸面向，揭示佛教如何在佛滅之後，經由聖物與儀式持續建構神聖秩序。茲此，儘管佛陀終將在歷史與生活的實現中缺席，卻得以永恆在場。<sup>32</sup>

首先，從佛教滅度與轉世的時間觀來說，此故事乃是佛陀預言、舍利與建塔等

<sup>30</sup> 劉苑如，〈機與時〉，頁 134-140。

<sup>31</sup> 童子捧沙供佛的經典來源可參見求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊，卷 23，第 604 經，頁 161c-162a；慧覺等譯，《賢愚經》，《大正新脩大藏經》第 4 冊，卷 3，〈阿輪迦施土品〉，頁 368c-369a。事實上，在佛本生故事和阿育王傳記中都曾提及這個故事，其中僧祐《釋迦譜·阿育王造八萬四千塔記》明白指出此故事出自《雜阿含經》。僧祐，《釋迦譜》，卷 5，頁 76b-82b。

<sup>32</sup> 誠如前述，筆者於〈機與時〉一文曾論及該書「機」與「時」的佛教史觀。該文主要著重於佛教事件敘述涉及的歷史時間，也討論到童子捧沙供佛授記的「童子一見佛，立生歡喜供養之心，有如扣機而發，造就一切國之功德」的「一時」，與本文專論「滅度」與「轉世」的神聖時間，有所區隔。劉苑如，〈機與時〉，頁 140-144。

宗教象徵系統構成的基礎。童子以沙土供佛，佛陀立即受納，並加以記別，而其預言的實現，則遞延至佛滅百年之後。這段跨越時間的宗教敘事，在佛教宇宙論與宗教實踐中，所指涉的並非單純的歷史延宕，而是涉及了神聖時間的運作。其中有兩個最為關鍵的節點：一為佛陀的「滅度」；一為童子的「轉世」。凡此正好呈現佛教對時間的獨特理解：非線性的、循環的，且具有因果動力的時間結構。佛教中的「涅槃」或「滅度」(*parinirvāṇa*) 並非單純的死亡，而是超越生死輪迴的「出世間」(*lokottara*) 狀態。<sup>33</sup> 是以當佛陀預言童子將於自己「滅度後一百年」轉世為王，這種敘述既標誌著歷史的分段點，也構成一種神聖時間的節點。換言之，佛的滅度既意味著肉身的消失，也開啟另一種宗教經驗的可能：從直接的「見佛」，轉向透過舍利、語言、儀式與象徵等，建立起一種「間接在場」。誠如米爾恰·伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 所言的「神聖時間」(*sacred time*)，不同於現代意義下的線性歷史時間，乃是一種永恆回歸的時間結構，也即是一種可重演、可召喚的原初時刻。<sup>34</sup> 在佛教的理解中，佛陀雖已入滅，但其語言（經）、身體（舍利）和意志（願力）仍以不同方式存續於世間，形成「滅而不滅」的宗教邏輯。而童子供養的行為之所以有效，正因其被納入這種神聖時間的架構，使得佛陀的預言具備了跨時代的創造力，而佛陀的「滅度」亦成為歷史與永恆的交界。

至於童子未來轉世為王，並非單純命運的偶然，而是因果律與願力交織的結果。在佛教業報論中，善行雖有當下的效果，然更常發生於未來的「轉世」中；而轉世既是一種生命的延續，亦是宗教意義的延續，甚至可看作靈性任務的延續與實現。<sup>35</sup> 因此，佛陀預言的「轉世」不僅是童子善行的果報，更是對佛教世界秩序的賡續與再建。阿育王被視為童子後身，不僅是歷史人物的轉化，也是宗教敘事中因果與神聖權威的承繼者。他的建塔行動，在時間上補足了佛滅後的神聖空缺；從宗教象徵而言，則使佛陀「重臨人間」。因此，生命不因死亡而斷絕，神聖亦不因滅度而止息；相反地，神聖可以在轉世之中延續，透過輪迴實現宗教意義的重演與擴展。這種時間觀念提供佛教世界一種自我合法化的機制：即便佛已入滅，未來仍

<sup>33</sup> 劉仁明指出，世間、出世間與世間法、出世間法基本上是同義的。「世」為「遷流」、「破壞」之義；「間」為「中」之義。墮於世中之事物謂之世間，故一切生死之法為世間，涅槃之法為出世間。相關經證可參見《雜阿含經》。劉仁明，〈流轉與解脫——從原始佛教的世間與出世間觀看人間佛教〉，《五臺山研究》，1（太原：2009），頁 8-14。

<sup>34</sup> 伊利亞德著，楊素娥譯，胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠圖書，2001），〈神聖時間與秘思〉，頁 115-158。

<sup>35</sup> 董群，〈佛教輪迴觀的道德形上學意義〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》，9.6（南京：2007），頁 12-17。

有新的宗教英雄、轉輪聖王、再來佛等不同角色，得以繼承、更新佛陀的事業。<sup>36</sup> 茲此，時間在這裡乃成為「顯聖」(hierophany) 機制的展演場域。

其次，從語言的行動力 (performativity) 來說，佛陀記言 (vyākaraṇa) 具有對宗教未來的生成力。其言：「此童子者，吾滅度後一百年，……。」這無疑是極具創造力的一種宗教語言行動。根據語言哲學中的「言說動作」(speech act) 理論，語言不只是描述現實，也可以是創造現實的工具。<sup>37</sup> 在宗教語境中，這種創造力更加明顯：佛陀的預言不只是「說出」未來的可能性，更是「啟動」一個宗教性宇宙秩序的開展。是以這種語言行動實兼具傳達知識和宗教儀式的功能性，乃是一種深具生成力的言說。

尤其值得注意的是，在此佛陀的預言中，實則涵蓋了三個重要的宗教變項：一為身分轉化——童子轉世為王；二為空間治理——統攝閻浮提大地；三為宗教實踐——興建八萬四千塔。凡此既是一則個人命運的預言，更是一個宏觀宗教世界的藍圖。佛陀的言說，使未來不再是未知，體現了神聖秩序的預置與召喚。而此正是宗教語言的特殊性，具有構築未來的象徵功能，而被賦予宗教的可感性與實踐性。<sup>38</sup>

換言之，從象徵的轉化性來說，童子所捧的沙土本為遊戲之物，當下亦是一種小兒純真的行動，但經由佛陀受納，沙土轉化為神聖供養的象徵物，因而具有超越的宗教意義。這一象徵性的轉化，正體現宗教象徵系統的運作方式，也即是藉由對象的轉義 (re-semanticization)，將日常物轉化為神聖實體。沙土在此成為佛塔的前身，既是未來八萬四千塔的原型，也是神聖可觸、可行之意義鏈的起點。這種從「戲土」到「舍利塔」的轉化，正揭示佛教宗教實踐的核心信念：行為不在物質的

<sup>36</sup> 喬瑟夫·坎伯 (Joseph Campbell, 1904-1987) 的《千面英雄》在英雄的歷險之外，也提及宇宙發生的循環。這些變化多端的人物與情節背後，其實都是同一則故事的變形，因此該書〈前言〉的標題即曰：「真理只有一個，哲人以不同的名字說出」。喬瑟夫·坎伯著，朱侃如譯，《千面英雄：75 年經典新編紀念版，從神話心理學到好萊塢編劇王道》(臺北：漫遊者文化，2024)，頁 10。

<sup>37</sup> J. L. 奧斯汀 (J. L. Austin) 著，張雅婷、邱振訓譯，《如何以言語行事》(臺北：暖暖書屋文化，2019)，楊金穆〈奧斯汀的哲學導論〉，頁 30-34。有關「行事語句」(a performative sentence) 或「行事話語」(a performative utterance) 論述，參見同前引，頁 68-76。

<sup>38</sup> Paul Johannes Tillich (1886-1965) 曾從宗教語言特性，指出宗教象徵具有四個特性：一為形象性，即以可見的符號形象地表達不可見的實在。二為可認知性，即領受者可洞見其意義。三為內在的力量性，它是終極關懷之力量的載體，與其內在力量不可分離。四為社團廣泛接受的特性，象徵是宗教社團之整體所接受的表達宗教信念的符號，在該群體中成為可供公共交流的符碼，具有促成該群體的成員在宗教信仰上互相理解的功能。轉引自約翰·希克 (John Hick) 著，錢永祥譯，《宗教哲學》(臺北：三民書局，1972)，頁 147-148。

多寡，而在於心意與向度，以及其所依止的神聖關係。佛陀的受納，不僅確認了沙土的象徵意義，更開啟一條跨越百年的意義之流，使沙土最終「顯化」為佛塔林立、役使鬼神的宇宙圖像。是以從宗教學象徵的角度來看，佛塔內藏的舍利是佛身的存遺；而塔身作為空間象徵，則是佛教世界中心的延伸。從沙土到塔的聖化過程，正說明了象徵並非靜態指涉，而是動態的建構與演化過程，藉此延展宗教信仰的空間與時間維度。

若從顯聖的展現機制展開詮釋，伊利亞德所謂的「顯聖」，指的是神聖臨現於世、於某時某地開顯其超越本質的事件。<sup>39</sup> 用以觀察這段敘述，佛陀受納供養即為一次「當下的顯聖」；而預言的實現，見諸百年後童子轉世為王、役鬼神造塔，則是再一次「延宕的顯聖」。在佛教的時間觀中，這種歷史的延宕正是構成宗教記憶與儀式反覆重演的基礎。更重要的是，這段顯聖機制建立了一個由因（童子供養）到果（舍利建塔）的神聖秩序，使神聖不再是偶然臨現，而是可以被預期、召喚與實踐的。顯聖的功能，也不僅是啟示神聖，更啟動宗教世界的結構化歷程。這種顯聖並非抽象的神祇顯現，而是指涉一種超越性的存有經驗，使人脫離混沌與無序，進入有意義、有秩序的宇宙之中，並透過佛陀的身體性、語言性與物象性而呈現，亦可說佛教顯聖的方式，乃是透過身、語、意三業來顯現。

至於作為佛陀遺骨的舍利，誠如《三寶感通錄》引文提及「開前八塔所獲舍利」，進而以其為中心，促發鬼神建造八萬四千塔的行動，由此顯示佛陀遺骨（舍利）承載著超越時空的宗教意義。在佛教的宇宙觀中，佛陀雖已涅槃，然其舍利作為身體的遺留，仍被視為佛之身體、精神與功德的凝聚體，乃是佛法真實在世的象徵。茲此，舍利作為佛陀的殘存物，既與佛同一，其顯現遂成為縱使佛陀缺席，亦得以轉化為在場的契機；透過追憶、記憶與學習，呈現為一種「缺席中的在場」(presence-in-absence) 的神聖樣態。<sup>40</sup>

<sup>39</sup> 伊利亞德，《聖與俗》，王鏡玲〈後序 在百科全書式的旅途中漫步 一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉，頁 300。

<sup>40</sup> 「在場」(presence) 是西方形而上學體系內部構成「存在論」基本問題域的基礎概念之一，與「缺席」(absence) 相對。所謂「在場」，就是存在、呈現於此時此刻（當下時刻和當下場所），交織著時間和空間的含義，常與實在、直接經驗和可感知性緊密相連。當意識使物件呈現於經驗中，該物件即「在場」，它既指向當下的直接感知，也能通過回憶或想像再現。海德格爾 (Martin Heidegger, 1889-1976) 批判西方哲學中心主義對「在場」概念的片面理解，指出西方傳統過度強調「存在即在場」，忽略了存在的時間性與歷史性。在《存在與時間》中，他提出「存在 (Sein) 並非僅僅是當下在場」，而是在時間展開中不斷顯現與隱匿。如此，「缺席」並非「無」，而是另一種存在形式。海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間：修訂譯本》（北京：三聯書店，2014），頁 27-28。

然而如是神聖的「延續性」，又不同於一般的記憶或懷舊，乃是具有神祕力量的宗教再現 (re-presentation)：佛陀雖不在，然其神聖透過舍利得以現身，並被實體化，成為信眾可朝禮、可修造、可供養的具體對象。這使得「佛在」的觀念超越時空侷限，得以透過物質化的信仰實踐持續存在。換言之，舍利被轉化為神聖的中介，誠如伊利亞德所指出的，「宗教人」(homo religious, religious human) 認為神聖一旦顯現於某處，該處即成為宇宙秩序的「中心」(axis mundi)，具有賦予世界秩序與意義的功能。<sup>41</sup> 因此舍利正是一種典型的「顯聖」媒介，所置之處即能成為神聖臨在的焦點。即使佛陀已入涅槃，舍利所具備的象徵意義與宗教效能仍能使信眾與佛陀保持精神的聯繫，實現神聖的再現。

綜言之，道宣《三寶感通錄》從卷上一開始，即引用佛教經典中極具象徵性的童子供佛敘事，不僅反映了佛教強調心意與供養的因果論，在此更建構了語言、象徵、時間與空間交織下的宗教世界觀。佛陀的預言、舍利的分布、塔的建造，都是宗教宇宙秩序重建的行動結構，使佛教信仰能在佛滅之後，於缺席中延續其在場性，並深植於信眾的生活世界與歷史記憶之中。

#### 四、廢墟與再現：佛塔的生活世界

上述童子供佛沙土、未來果報建塔的敘事，不僅揭示了舍利在宗教象徵層面的「神聖在場」功能，更觸及宗教實踐如何深入信眾的日常世界，成為生活世界中神聖經驗的生成機制。從胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 與現象學傳統所提出的「生活世界」(Lebenswelt) 概念出發，<sup>42</sup> 即可更具體地理解並詮釋佛教信仰實踐

<sup>41</sup> 米爾洽·伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯，蔡怡佳審閱，《神聖的顯現：比較宗教、聖俗辯證，與人類永恆的企盼》(臺北：心靈工坊文化，2022)，〈聖地：神廟、宮殿，「世界中心」〉，頁 501-502。

<sup>42</sup> 有關「生活世界」的討論，主要見於胡塞爾著，畢邁爾 (Walter Biemel) 編，王炳文譯，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》(北京：商務印書館，2001)，頁 125-230。胡塞爾論及生活世界的基本結構與特性，認為生活世界不同於科學傳統所認知被客觀化與量化的實體世界，而更是經常作為一種「理解的平臺」或「視域」(horizon，大陸通常翻譯為「地平線」)；具體來說，也即是任何一個物件，在其特定時空脈絡裡如何被人所理解。而後其弟子舒茨 (Alfred Schütz, 1899-1959) 根據這個概念所衍申發展出的社會現象學理論，可參見舒茨著，游淙祺譯，《社會世界的意義構成》(臺北：五南圖書出版，2022)，頁 73-132。哲學相關研究甚多，魏光菖由對胡塞爾原始論述的閱讀及分析來掌握「生活世界」的基本概念，分析其為何能開啟出一些人文地理學上的場域理念，以及「生活世界」為何既可作為一個哲學命題，也是一種重要的空間論述。凡此對於本文開啟佛塔空間敘事分析，亦多有啟發。魏光菖，〈『生活世界』——由『視域』理論到

與個體經驗之間的交織。

所謂「生活世界」，意指人類日常經驗所依存的背景性世界——亦即個體所熟悉的、未經抽象化的實際生活脈絡。在此脈絡中，對象並非純粹的物理存在，而是總帶有意義、價值與關聯性的顯現。由此觀察佛塔的建造與供養，在此一經驗視域中，佛陀成為可感知、可接近、可互動的宗教對象。換言之，佛教世界所追求的「神聖在場」，並非止於宇宙觀或教義的推論，而是將佛陀的臨在性注入生活世界，使信徒在其熟悉的空間、社群與日常行動中產生信念，能夠與佛陀產生持續的關係。又誠如前面所述，伊利亞德將宗教世界的建立視為神聖中心的發現與再現；而從生活世界的觀點來看，這種神聖中心的「安置」，實際上必須透過生活脈絡的實踐行為予以實現，而佛塔即為其具體的表徵。是以信眾可透過巡禮、禮拜、供花、繞塔等行為，使塔不僅是神聖的核心象徵，也是構成與佛陀關係的一種媒介。茲此，塔所標誌的非僅是佛陀之「身」的遺存，也是在個體與群體的生活世界中，不斷生成與確認的「聖」之在場。

再進一步觀察，八萬四千塔的敘事雖具有神話色彩，然其宗教本質仍可被理解為宗教人試圖將神聖經驗擴散為生活世界經驗的象徵性策略。在這樣的語境中，塔的數量與遍布性就不再只是誇張敘述，毋寧更反映出佛教信仰中將宇宙秩序轉化為生活世界秩序的深層企圖。換言之，若將「世界」視為一切經驗的背景與視域，那麼塔的興建與分布，就是在信眾身處的地理、社會與情感空間中，積極進行「安置神聖」、「標記意義」與「建立關係」等行為。道宣編纂 20 則塔緣，正是實踐了這種敘事意圖，將阿育古塔織入神州領土，藉以弘揚其神聖的意義，並與震旦生民建立連結。

正因如此，他選擇并州劉薩何故事作為開篇，也就深具意義。該故事主要分為兩個部分。其一，「死亡—再生—懺悔—禮塔」的敘事，表現一位面對罪愆之佛教信仰者，如何透過生命重構，完成其過渡禮儀。<sup>43</sup> 所謂「過渡禮儀」(rite of passage) 可分為三階段：一為「分離」，意指與世俗角色斷裂；二為「過渡」，即進入靈異邊界的臨界狀態；三為「重聚」，則可完成身分轉換與靈性再生。<sup>44</sup> 劉

『場域』理念》，《環境與藝術期刊》，4（嘉義：2006），頁 17-23。

<sup>43</sup> 劉薩何禮懺的意義，請參見劉苑如，〈重繪生命地圖——聖僧劉薩何形象的多重書寫〉，《中國文哲研究集刊》，34（臺北：2009），頁 22-23。

<sup>44</sup> 有關過渡禮儀，可參見阿諾爾德·范熱內普 (Arnold van Gennep) 著，張舉文譯，《過渡禮儀：門與門檻、待客、收養、懷孕與分娩、誕生、童年、青春期、成人、聖職受任、加冕、訂婚與結婚、喪葬、歲時等禮儀之系統研究》（北京：商務印書館，2010），頁 2-12。

薩何原為弋獵之人，染病而亡，象徵與和殺業相連的凡俗生命的切割；死後入地獄見梵僧，受勸懺悔禮塔，醒後遂出家改名，踏上修行之路，構成一個完整的懺悔與轉化歷程。茲此，塔在此不僅是懺悔與轉業的目標，亦是重新進入佛教宇宙秩序的媒介場域；而劉薩何死而復生的故事，可視為「生活世界」中「臨界經驗」(liminal experience) 的宗教展現，並由此建立一種中國佛教徒與古塔（佛）連結、生命更新的原型敘事，讓讀者進入阿育王塔的神話框架。

其二則是劉薩何的禮塔敘事。首先在〈西晉會稽鄮塔緣一〉中，敘述其「南行至會稽，海畔山澤，處處求覓，莫識基緒，達悲塞煩惋，投告無地」（頁 404b）；次於〈東晉金陵長干塔緣二〉中言及長干舍利潛地，佛塔蹤跡全無。劉薩何作為首位在漢地巡禮阿育古塔者，面對的卻是無塔可尋的空無景象（頁 405b）。而神聖的突破點，就在於其勤求與至誠，鄮塔遂於三日中踊出：「忽於中夜聞土下鍾〔鐘〕聲，……三日間，忽有寶塔及舍利從地踊出。」（頁 404b）長干塔亦有類似的異象：「時於昏夕，每有光明，……掘之入地丈許，……內有鐵銀金三函相重。於金函內有三舍利，光明映徹。」（頁 405b）其懇切的悲願，觸動佛力感通，舍利與寶塔由無化有，構成塔緣中神聖顯現與空間生產的原型敘事。

道宣藉此作為全書的開篇，實已將佛塔視為佛力應現與業報轉化的交會點，使塔既為禮敬與供養之所，更為信仰得以實踐、神聖得以接觸的空間節點。換言之，鄮塔從「海畔山澤」無名荒野，透過神跡化顯成為「空間的表象」，再轉化為道宣塔緣敘事，成為一種「表述空間」，充分展現佛教空間的生成邏輯。若進一步從胡塞爾的「生活世界」角度觀之，佛塔的出現與供養行為，實是信仰者於經驗世界中安置神聖的方式，使佛力得以穿越時間、參與在場。

儘管道宣極力鋪陳佛塔作為神跡的生成空間，如鄭州超化寺塔、懷州妙樂塔、益州大石塔等，皆具地湧、泉沸、降雨、香氣、神人天龍守護等神異特徵，空間由感通而現身；然而道宣並不僅記述神跡之現，亦保存了佛塔荒蕪敗壞之象。如北周岐州岐山南塔「周魏以前，寺名育王，僧徒五百」，其後歷經北周武帝（r. 560-578）滅法，「寺名久廢，僧徒化往，人物全希〔稀〕，塔將頽壞，……榛叢彌滿」（頁 406b）；又如隋并州淨明寺塔「全無蹤跡，但有空名」（頁 409a），皆為宗教空間失效後的廢墟地景。其他如大乘寺、刪丹、晉州北霍山等塔，多僅存斷基土堆、空名傳說；另外如相州大慈寺塔被焚的敘事，則記錄寺塔在隋末戰亂中轉化為流民聚集、穢污狼藉之處（頁 410a）。<sup>45</sup> 這些塔從信仰實踐的核心場所轉化

<sup>45</sup> 更多隋末的戰亂書寫及其意義，可參見童嶺，〈開皇神光與大業沸騰——道宣《集神州三寶感通

為記憶殘餘，成為道宣書寫的「廢墟中的再現」。<sup>46</sup> 塔不再為佛力體現的現場，而是佛力曾在的見證；不唯是供養之所，亦成為歷史意義的物證。凡此固然可能是災難後歷史現實的場景描述；然而在這些場景的背後，寓含著零碎性、片段性、不連貫的敘事，使得原本被遺忘或掩蓋的歷史，擁有新的詮釋動能，使原始佛教的靈韻，得以回望而重新現身於漢地。由此觀之，佛塔並非靜態的建物，而是佛教生活世界中不斷生成、毀壞、再生的空間節點。其作用既涵蓋個人修行的懺悔儀式，也承載了集體宗教記憶的空間意識。道宣以劉薩何為始，鋪陳一系列從神跡顯現、信仰斷裂，乃至再轉化的塔緣書寫，正說明空間作為宗教經驗場域的多重層次：不僅可被實踐，也可被書寫與再次賦予意義。

然而從佛教感通的歷史觀來說，將歷史時間與佛教時間嵌合、根機與業報觀緊密接軌，亦成為詮釋佛教興衰、歷史命運的基礎。<sup>47</sup> 如以坊州玉華宮塔為例，即深刻體現佛塔興廢的預言性與命定性。傳說該塔由周文王為異僧所建，後歷經四次重建；龍朔年間僧惠貴欲修塔而猶疑，卻感得神僧啟示：「此塔自古至今已經四造，……三層便止。」得知此塔的過去與當下的規劃；修塔期間屢聞鐘聲，終於發掘出「周保定年塔崩，……置塔經四百餘年崩」的銘文，應驗預言（頁 409c）。凡此說明佛塔的存在，不僅是一種物質性的宗教實體，更是嵌入信仰、歷史、神跡與感通交織網絡中的「命定空間」。是以塔的興廢，實無關乎技術的能動，而是由機緣所定、受信力所召，落入神聖時間的節律中。

從這樣的觀點出發，可知在長久的歷史洪流中，佛塔實具有兩種面向：既是神跡的生成空間，亦為神聖的殘存空間，兩者構成中古佛教空間生產的雙重面向。此等敘事中的潛在理論架構，實可回應道宣於《三寶感通錄·總序》所言之「神化無方，待機而扣」。也就是說，佛教空間的生成與毀壞，並不隨人力介入而起落，而是和「機」與「時」相關。佛塔的出現，乃是因眾生根機成熟、感應機緣至臻；而佛塔的隱退，則是因信力衰微、法運下沉。空間的顯與隱，映照佛教史觀中信毀相

---

錄》的隋代書寫》，《社會科學戰線》，2（長春：2022），頁 93-103。

<sup>46</sup> 瓦爾特·本雅明 (Walter Benjamin, 1892-1940) 在《德國悲劇的起源》中，以德國悲劇為研究主軸，看見歷史在虛耗中以時間形式走向衰微、成為頹廢的現代性歷程，試圖對西方哲學、美學的傳統提出挑戰，並從中淬鍊出「廢墟哲學／美學」，對抗提倡「超越自我」的主流價值觀，鼓勵人們應該真正地活在當下，擁抱最真實、最現實的人生。Walter Benjamin, "Allegory and Trauerspiel," in *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London: Verso, 1998), pp. 159-235. 中譯本參見瓦爾特·本雅明著，陳永國譯，《德國悲劇的起源》（北京：文化藝術出版社，2001），〈寓言與悲悼劇〉，頁 130-196。

<sup>47</sup> 劉苑如，〈機與時〉，頁 140-144。

競、時機並至的宗教節奏。由此再次論證，佛塔絕非靜態的建築，而是佛教生活世界中不斷生成、毀壞與再生的空間節點。其作用既涵蓋個人修行的懺悔儀式，也承載了集體宗教記憶與歷史感知。塔的生成，映現的是佛力的臨在與信心的化現；而塔的崩毀，雖標誌著信仰的失落與時運的衰頹，但在道宣的筆下，即便塔已頹圮，仍可因感通而重現、因敘事而延續。佛塔的存在，正是佛教空間在生活世界中持續運作、反覆發生的最深層象徵。

### 五、地方感與當代性：佛塔敘事的多重現在

道宣透過阿育王建塔的敘述，賦予佛塔一種橫跨地理與歷史的空間意涵，同時也包括時間與空間相互運作中生發的事件。從阿育王在印度各地建塔，到其精神遺緒傳播至中國，《三寶感通錄》呈現一條以佛陀為中心、向四方展開的神聖空間拓展軸線，也是真實的「存在空間」(existential space)；經由諸多記載地方經驗的《地記》、《地誌》、《輿地誌》和古老傳說的引用，乃至親自走訪的經驗，將其轉化為一種主客體相涉相融的意向性空間敘事，承載著情感、價值等諸多意義。其中以〈西晉會稽鄆塔緣一〉中的古跡敘事最為豐富，大致可分為「古今鄆縣地理與歷史背景傳說」和「鄆縣佛塔與阿育王傳說」兩種類型，凡此皆將過往該地的古代歷史、文人軼事、仙道傳說與佛教塔寺傳說複合為一，成為既具有動態的同時性、亦在同一時間下含括多重空間的敘事，如表一所示。

該則敘事大量引用相關的地志文獻和古老傳說，記述浙江諸暨、句章、鄆縣等地的地理、歷史傳說及佛塔傳承，展現了先秦以來的地方歷史記憶、佛教遺跡與神話敘事，從而交織、塑造出一種地方感 (sense of place)，強調人對空間經驗的理解，以及地方所承載的記憶、感情與文化意義。<sup>48</sup> 從地理自然環境的書寫來看，在道宣的筆法中，塔非僅是宗教遺跡，也是生活世界的具體構件，與在地風物、百姓心靈、宗教實踐環環相連。其中既有象徵寺廟所在的鐘磬聲迴響，<sup>49</sup> 亦有自然

<sup>48</sup> 所謂「地方感」，乃是人文地理學的關鍵概念，深受現象學和存在主義的影響，可從兩個層面來觀察：其一意味一個地方 (place) 具有可高度想像的特色；其二是人們自己所意識到，對自己具有意義的地方。換言之，就是「人類對於地方有主觀和情感上的依附」。參見 Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》（臺北：群學出版，2006），頁 15。

<sup>49</sup> 有關鐘聲的象徵，在《三寶感通錄》偶遇聖寺的故事類型中，一方面標示在可以聽聞的範圍之內，另一方面又弔詭地暗示其無法企及；在誤入聖寺的類型中，鐘聲往往既是日暮將晚的計時符號，也是一種慈聲呼召。參見劉苑如，〈羅漢住寺〉，頁 159-182。

表一：會稽鄧塔敘事分析表（頁 404c-405b）

古今鄧縣地理與歷史背景傳說	鄧縣佛塔與阿育王傳說
<p>1. 諸暨與古越都城：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· 諸暨縣，越舊都之地，以句章對鄧、剡等四縣為之。</li> <li>· 大部鄉有古越城，周迴三里。《地記》云：「越之中葉，在此為都。離宮別館，遺基尚在。」</li> <li>· 悉生豫章〔南方常綠喬木，即樟樹〕，多在門階之側。行伍相當，森竦可愛。風雨晦朔，猶聞鐘〔鐘〕磬之聲。百姓至今多懷肅敬。</li> </ul> <p>2. 許詢與山水棲隱：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· 諸暨西北百里新義鄉，有「許公巖」。《地誌》云：「晉時高陽許詢，字玄度，與沙門支道林為友。每相從歷覽山水，至此乃栖〔棲〕焉。晉辟度為司徒掾，徵不就。……劉恢……歎曰：『今見許公，使我遂為輕薄。』……至于梁代，此屋猶在。」</li> </ul> <p>3. 句章與仙道傳說：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· 句章縣西南一百三十里明鄉，有四明、天台、赤城、瀑布等山，天下稱最。</li> <li>· 東北百四十里有沙塘道，……《地記》云：「是秦皇追安期先生於蓬萊。」</li> </ul> <p>4. 東海島與宮室傳說：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· 周穆西巡，登崑崙山，偃王乃有統焉。穆王聞之，馳還，日行萬里，偃王避之於此。</li> <li>· 晉孫恩作逆，寄仙妖以惑眾，築城自衛，其處猶存。</li> </ul>	<p>1. 靈塔與《地誌》記載：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· 鄧縣古城在句章東三百餘里，昔閩越所都，其靈塔即縣界孝義鄉也。</li> <li>· 《地誌》云：「阿育王造八萬四千塔，此其一也。」</li> <li>· 宋會稽內史孟顛修理之。</li> <li>· 山有石坎，方可三尺，水味清淳，冬溫夏冷。</li> </ul> <p>2. 塔之傳說與神跡：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· 《輿地誌》云：「阿育王，釋迦弟子，能役鬼神，一日夜於天下造佛骨寶塔八萬四千，皆從地出。」</li> <li>· 晉沙門竺慧遠〔疑為慧達〕云：「東方兩塔，一在於此，一在彭城。今秣陵長干，又是其一，則有三矣。」</li> <li>· 東晉丞相王導云：「……有道人……言從海來相造。昔與育王共遊鄧縣，……育王與諸真人捧塔飛行虛空入海，諸弟子攀引，一時俱墮，化為烏石，石猶人形。」</li> <li>· 梁祖普通三年，重其古迹，建木浮圖，堂殿房廊，周環備滿，號阿育王寺。四面山繞，林竹葱〔蔥〕翠，花卉間發，走飛相娛。……寺東南三十五里，山上有佛右足跡；寺東北二里山頭，有佛左足跡。……寺北二里有聖井，……鰻魚俗號為魚菩薩也。……初有一僧聞塔來禮，處所荒涼，恃食為難。有一老姥患腳〔腳〕，來為造食。</li> <li>· 敏法師者，……夜中有人見梵僧百餘遶塔行道。</li> <li>· 會稽處士張太玄於寺禮誦，……半夜聞誦《金剛般若》，了了分明。</li> </ul>

生長的南方樹種——豫章排列成行，<sup>50</sup> 再加上山水棲隱一類的描寫，甚至其他宗教的遺跡，展現宗教與自然、人文與神話交融的空間感。其次，涉及地方神聖化與佛教地景的建構，在此利用了地方志記載與神異傳說，其中不乏具有道教色彩的仙道歷史與傳說，諸如東晉末年由天師道徒領導的孫恩 (?-402) 之亂，其以「長生人」為名，產生強大的社會動員力，非唯與王凝之 (334-399) 集團互相殘殺，兩者同為天師道徒，卻展現出底層階級與地方豪強、地方官員與士族之間的抗衡；更掀起道教內部正統與異端之間的衝突，正統天師道祭酒杜子恭（杜炆，以字行世）選擇效忠晉室，預言國家興衰，並將參與叛亂的弟子孫泰 (?-398) 視為「鬼子」。孫氏集團在攻守之際，每以海島為根據地，而在當時還留下城郭的遺跡。<sup>51</sup> 由此可見道宣如何將原屬古越的諸暨與鄞縣的風土與歷史，特別是涉及東南與濱海的仙道信仰，予以包容挪用，納入佛教聖地的脈絡中，而阿育王造塔之說則提供了超歷史的佛教輿圖，把象徵無所不在的八萬四千塔，具體落實於漢地的特定地點。凡此也成為記憶地景與神話敘事的交會，如利用當地最有名的隱士許詢 (?-361) 與沙門支道林（支遁，以字行世，314-366）的往來、丹陽尹劉恢的屢屢造訪、以「清風朗月」品評等軼事（頁 404c），為物質性的許公巖、許公齋等地景賦予風土人文意涵，還將其與風月等自然景觀結合，創造可供想像的風流記憶。而東晉名相王導 (276-339) 與跨海來訪之道人的傳說，其中烏石化人的敘事帶有強烈的象徵與神祕色彩，顯示出中古宗教敘事將自然地、物視為宗教記憶的承載體，使地方空間被重新書寫為有靈驗、有歷史重量的聖地，同時也流露出對當地鄉土的認同。由此可見，道宣實有意強化漢地本土色彩，以平衡佛教的印度來源。

從上面的敘述來看，與佛塔同時出現的似乎都是過去的人、事、時、地、物，包括相關的記憶，然而道宣的塔緣書寫，不唯是宗教史的敘述手段，也是空間與時間再建構的實踐，使其對生存的基源（歷史性）、生活的價值（當下性），乃至生命之目的（未來性）等終極問題給予適當的解答，方能促使信眾進行存在的抉擇，形成對「此時」的生活信心與生命信仰。<sup>52</sup> 特別在會稽鄞塔、金陵長干寺塔、河

<sup>50</sup> 江淹 (444-505) 即在〈閩中草木頌十五首（有序）·豫章〉言：「伊南有材，匪桂匪椒，下貫金壤，上籠赤霄，盤薄廣結，捎瑟曾喬，七年乃識，非曰終朝。」江淹，《江文通集》，《四部備要·集部》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷 3，頁 22a。

<sup>51</sup> 事見房玄齡等，《晉書》第 8 冊（北京：中華書局，1974），卷 100，〈孫恩傳〉，頁 2631-2634；〈盧循傳〉，頁 2634-2636。相關研究可參見宮川尚志，〈孫恩·盧循の亂について〉，《東洋史研究》，30.2-3（京都：1971），頁 161-190。

<sup>52</sup> 宗教如何從不可理解的信仰現象，成為可理解的信仰詮釋，再轉向不同文化間宗教哲思對話的宗教詮釋，以詮釋不可能性之可能性，請參見陸敬忠，〈從信仰至體系：宗教詮釋學之基源與發

東蒲坂塔、岐山南塔、姑臧縣塔、益州福感寺塔、晉源縣塔、并州淨明寺塔等塔緣記錄中，在連結古、今兩種不同時間層次的宗教時間節點時，具有時間編排的高度自覺，亦即在過往歷史的描述之外，在「今」的描寫中，細緻記錄儀式過程、僧俗反應與感應現象，使當代信仰行動與過去神聖傳說發生感應連結，甚至還包含對未來的預言。

再以〈周岐州岐山南塔緣〉為例，其內容即包括地理位置與歷史背景描述、塔寺興廢與重建歷程、舍利開顯與靈異感應、異象與象徵性光相、王朝與官方力量的介入，以及社會大眾參與和信仰熱潮等。其中值得注意的是，我們得以觀察佛塔在周魏之前、北周、隋、唐等不同時期的宗教意涵，包括如何位移與重構，以及對於信仰的觸發與堅定。若以每個宗教人的處境為界線，整體敘事可區分為三個主要層次：以阿育王傳說為中心的「古」、以舍利開顯與感應為特徵的「今」、以封藏與預期為特徵的「未來」。

首先，塔緣所敘述的「古」時段，圍繞阿育王建八萬四千塔的傳說而展開。在此一階段中，塔並非單一宗教建築，而是佛法普遍化與神聖化空間的象徵載體。敘述策略在於將印度佛陀的入滅經驗，延展為一個遍布天下的「在場網絡」——舍利雖分，而佛仍遍在。這毋寧為一種宗教視域的開展，構成胡塞爾所言「生活世界」中以信仰作為基底的意義場域。在此一視域中，塔不僅記錄神話的記憶，也預構了一種潛在的感應期待，使後世的每一次修復與顯現都成為神聖重現的可能節點。

其次，進入每一個宗教人所處之「今」的階段，塔的宗教意義則發生轉變，塔不再是神話的回聲，而是佛法顯靈的現場與集體信仰的空間焦點。此時的塔經歷皇室的修葺、僧眾的開啟行道，並出現大量感應現象，如舍利放光、盲人復明、異光沖天等，甚至包括個體修行者因懺悔而得感應等戲劇性情節。這些敘述顯示塔已成為一種當代的宗教媒介，使過去佛身的神聖性，經由舍利與異象轉化為「在場」的經驗。凡此正呼應阿甘本 (Giorgio Agamben) 所言的「當代者是能感知自己時代黑暗之人」——只有在感知斷裂與失落的基礎上，人們才真正進入了屬於自己的「當下」(Jetztzeit)。<sup>53</sup> 特別是道宣時代的塔，處於末法時代的黑暗中，重新開啟佛光的裂縫，讓當代人得以透過懺悔與供養的身體實踐，與佛相接。

展〉，《哲學與文化》，43.12（新北：2016），頁 5-21。

<sup>53</sup> Giorgio Agamben, "What Is the Contemporary?," in *Nudities*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), p. 18. 中譯本參見阿甘本著，lightwhite 譯，〈什麼是當代人〉 (<https://www.douban.com/note/153131392/>，2025 年 5 月 8 日瀏覽)。正文中譯略經改寫，以下亦同。

尤有甚者，道宣引述的《古老傳》有云：「此塔一閉經三十年，一示人令生善。」（頁 406c）此類敘述實已構成一種「機與時」的宗教邏輯。佛塔之開與不開，不僅取決於政治或寺務安排，而是蘊含一種宗教與歷史交合的「時機」，也即是佛法與眾生感應相合之「契機」。這也說明為何在顯慶年間，僧智琮需經七日行道、焚炭香祈請之後，方能獲得塔內三像放光、舍利現形的「瑞相」。而此等現象並非機械式的重現，需依時應感，方能顯發。塔在此一時機中，不僅成為可通往神聖的「門戶」，也是宗教歷史中可啟可閉的「視域入口」。

最後，就「未來」的層次而言，展現於對塔的再次封藏與對再啟的預期，具體事例可見舍利於顯慶五年（660）入內供奉，後送還本塔，再度被深藏石室事。文末僅云「三十年後，非余所知」（頁 407b），留下空白與潛能。這種時間書寫正體現阿甘本所謂「當代性之遲延」：<sup>54</sup> 即便塔已封閉，佛仍存在，信仰依然運作於期待與記憶的重疊之中。即如玄嗣不信焚像而遭地獄現報之敘述，亦警示未來的世代：信與不信，將決定其能否參與佛法的時間視域。塔雖封藏，只要佛光未泯，時機未失，未來仍可期待感應的再現。

綜上所述，當代性並非單指「此時此刻」的現代經驗，更非作為過去與未來之間的中性地帶；誠如彼得·奧斯本（Peter Osborne）所指出，當代性不是一個單一的歷史時間，而是一個複雜的時間存在結構。其特性不在「在時間中」共存而是「時間本身」的聚合（“a coming together not simply ‘in’ time, but of times”）形成一種多重現在的斷裂式統一（“a disjunctive unity of present times”），<sup>55</sup> 一如〈周岐州岐山南塔緣〉的敘事即構成一種層層疊映的宗教時間結構，以道宣為核心，將過去神話、當代顯靈與未來期待編織為一體。塔不僅是佛身的物質替代，更是構成佛教生活世界的樞紐，其過去的顯現、當下的臨場與未來的開啟，皆共同形塑了佛教信仰的時空視域。

<sup>54</sup> Giorgio Agamben, “What Is the Contemporary?,” p. 16. 中譯本參見阿甘本，〈什麼是當代人〉。

<sup>55</sup> Peter Osborne, “The Fiction of the Contemporary,” in *Anywhere or Not at All: Philosophy of Contemporary Art* (London: Verso, 2013), p. 19. 根據陳瑞文研究指出，奧斯本從藝術研究出發，認為真正的當代藝術，不僅在形式上反映「當下」，而是從內部結構，包括對歷史資料的挪用、未來的預示，乃至調動跨文化的記憶與神話中不同的時間節奏，由此體現了多重現在的特性。而這種多重現在的概念，其實又受到德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）殊異點系列多重部署的皺褶理論啟發。有關德勒茲的皺褶理論，可參見陳瑞文，〈美學論壇 5 德勒茲的「皺褶」理論〉（[https://www.sanctf.org.tw/forum\\_detail.jsp?id=43](https://www.sanctf.org.tw/forum_detail.jsp?id=43)，2025年9月3日瀏覽）。

## 六、結論

道宣《三寶感通錄》中所書寫的佛塔，不僅是對天竺佛陀遺跡的追溯與模仿，也不只是承載記憶的歷史符碼；更呈現出一種活生生的宗教空間與時間經驗。這些塔的建立與敘述，既映照了舍利的神聖性與感通傳統，也在佛教面臨每一個崩壞與轉型的時代之際，重構了人們與佛陀之間的關係。而這種重構正是一種深具歷史感與行動力的宗教當代性。

尤須指出的是，道宣所書寫的塔緣敘事，與中古時期盛行的「造塔記」或「寺記」中的佛塔記錄有明顯差異。造塔記多半著重於建塔事件中的人、時、地與發願內容，形式上較近於祈願文；而寺記中的塔記則常附屬於整體寺院志記之中，作為建築配置與宗教空間的一環，較強調塔的精美壯麗。

反觀道宣的塔緣書寫，乃是以塔為核心事件，圍繞舍利感瑞、夢中授法、神僧顯影等宗教經驗展開敘述，從而完成「安置神聖」、「標記意義」與「建立關係」的目標。此一書寫策略將塔從空間結構轉化為神聖時空的交會點，並透過敘事行動構築一種歷史、信仰與感通交織的經驗視域。這種視域既超越了宗教文書的書寫模式，也超越了單一歷史事件的記述結構，呈現出佛教書寫中極為特殊的敘事形式。

道宣強調「震旦見緣，紛綸恆有」，即表明在神州大地上仍不斷有佛塔感通的現跡生發。這種「見緣」並非一種偶發性的神跡，而是一種持續可感的神聖臨在，讓信眾得以透過舍利、塔形、夢兆、靈瑞等媒介與佛陀產生關係。在這些敘述中，塔的空間性與佛的時間性彼此交織，使得「此地」不只是地理方位，而成為宗教意義上的「在場」，同時也是建立漢地正統的策略；而「此時」亦不只是時間點上的現在，而是一種可被不斷召喚的神聖當下，以及調動於每一個宗教人的經驗與記憶。這種重複與顯現的時間感，即是一種宗教當代性的構造方式：將過去神聖事件「轉譯」為當下經驗的可能，使信仰不斷處於可感、可行、可信之中。

特別重要的是，道宣筆下佛塔敘事的時間構造，深受佛教史觀中「機與時」思想的啟發。所謂「機」即眾生之根器與感應的時機，「時」則為法運興衰與歷史局勢的節奏。在面對末法將至、正法難現的歷史感中，道宣以塔緣顯跡為契機，展現出即使處於法運低迷之世，仍可能應機感通佛陀遺法與神聖臨在。換言之，《三寶感通錄》並非單純描述神異現象，而是在觀照「今時」的困境中，強調如何抓住「當機」的關鍵，重建信仰的實踐場域。這種對「機與時」的掌握，既回應佛教內

部對正法久住的企盼，也體現出一種宗教書寫介入歷史與信仰現實的能力。換言之，這些塔緣所開展的正是一種多重現在交錯的宗教書寫，一種由過去（釋迦牟尼涅槃、舍利遺留與連結震旦）、未來（佛之再來、末法預言）與地方信眾當下經驗互為張力所構築的時間場域。在此場域中，「塔」作為宗教建築，既是空間的標記，也是時間的實踐與形式，亦即一種能使神聖臨在於「當下」的儀式性機制。

因此，道宣的塔緣書寫不僅在內容上展現神聖臨在的時空張力，在形式上亦突破既有文類的界限，建立一種以顯現／感應為主體的宗教敘事方式。這種書寫一方面回應了法運低迷、時代裂縫下的信仰焦慮，另一方面也展現了佛教當代性如何在語言與地景中共同生成的實踐過程。更進一步說，這樣的塔緣敘述，也挑戰了佛教自身對「當代性」的感知。佛教常以三世（過去佛、現在佛、未來佛）為時間架構，而道宣則是在這三世之間，另闢一種「地方的現在」——亦即神聖現身於某地某時的有感經驗。凡此不再是時間的均質流動，而是裂縫中的聚合，亦是在歷史崩壞之際仍可召喚神聖之「今」的構築。因此，塔既是宗教建築，更是一種時間的載體，可視為一種佛教當代性的結晶體。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〈王方略造須彌塔記〉拓片 “Wang Fanglue zao Xumita ji” tapian, [https://ihparchive.ihp.sinica.edu.tw/ihpkmc/ihpkm\\_op?\\*\\*\\*19D0030D62810618C014119E72](https://ihparchive.ihp.sinica.edu.tw/ihpkmc/ihpkm_op?***19D0030D62810618C014119E72), 2025 年 5 月 8 日瀏覽。
- 安法欽 An Faqin 譯, 《阿育王傳》*Ayuwang zhuan*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 50 冊, 東京 Tokyo: 大藏出版株式會社 Daizō shuppan kabushiki kaisha, 1988。(以下《大正新脩大藏經》均同此版。)
- 江淹 Jiang Yan, 《江文通集》*Jiang Wentong ji*, 《四部備要·集部》*Sibu beiyao, jibu*, 臺北 Taipei: 臺灣中華書局 Taiwan Zhonghua shuju, 1981。
- 志磐 Zhipan, 《佛祖統紀》*Fo zu tongji*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 49 冊。
- 求那跋陀羅 Guṇabhadra 譯, 《雜阿含經》*Za Ahanjing*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 2 冊。
- 念常 Nianchang 集, 《佛祖歷代通載》*Fo zu lidai tongzai*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 49 冊。
- 房玄齡 Fang Xuanling 等, 《晉書》*Jinshu* 第 8 冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1974。
- 費長房 Fei Changfang, 《歷代三寶紀》*Lidai Sanbao ji*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 49 冊。
- 道世 Daoshi, 《法苑珠林》*Fayuan zhulin*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 53 冊。
- 道宣 Daoxuan, 《大唐內典錄》*Da Tang neidian lu*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 55 冊。
- \_\_\_\_\_, 《集神州三寶感通錄》*Ji Shenzhou Sanbao gantong lu*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 52 冊。
- \_\_\_\_\_, 《廣弘明集》*Guang Hongmingji*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 52 冊。
- \_\_\_\_\_, 《關中創立戒壇圖經》*Guanzhong chuanglei jietan tujing*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 45 冊。
- 僧祐 Sengyou, 《出三藏記集》*Chu Sanzang ji ji*, 《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 55 冊。

- \_\_\_\_\_，〈釋迦譜〉*Shijiapu*，〈大正新脩大藏經〉*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 50 冊。
- 僧伽婆羅 Saṃghavarman 譯，〈阿育王經〉*Ayuwang jing*，〈大正新脩大藏經〉*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 50 冊。
- 僧伽跋陀羅 Saṃghabhadra 譯，〈善見律毘婆沙〉*Shanjianlü piposha*，〈大正新脩大藏經〉*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 24 冊。
- 慧 皎 Huijiao，〈高僧傳〉*Gaosengzhuan*，〈大正新脩大藏經〉*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 50 冊。
- 慧 覺 Huijue 等譯，〈賢愚經〉*Xianyujing*，〈大正新脩大藏經〉*Taishō shinshū Daizōkyō* 第 4 冊。
- 歐陽修 Ouyang Xiu、宋祁 Song Qi，〈新唐書〉*Xin Tangshu* 第 5 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1975。
- 魏 徵 Wei Zheng、令狐德棻 Linghu Defen，〈隋書〉*Suishu* 第 4 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1973。

## 二、近人論著

- Cresswell, Tim 著，徐苔玲 Hsu Tai-ling、王志弘 Wang Chih-hung 譯，〈地方：記憶、想像與認同〉*Difang: jiyi, xiangxiang yu rentong*，臺北 Taipei：群學出版 Qunxue chuban，2006。
- J. L. 奧斯汀 J. L. Austin 著，張雅婷 Chang Ya-ting、邱振訓 Chiu Chen-hsun 譯，〈如何以言語行事〉*Ruhe yi yanyu xingshi*，臺北 Taipei：暖暖書屋文化 Nuannuan shuwu wenhua，2019。
- 王國良 Wang Kuo-liang，〈冥祥記研究〉*Mingxiangji yanjiu*，臺北 Taipei：文史哲出版社 Wenshizhe chubanshe，1999。
- 瓦爾特·本雅明 Walter Benjamin 著，陳永國 Chen Yongguo 譯，〈德國悲劇的起源〉*Deguo beiju de qi yuan*，北京 Beijing：文化藝術出版社 Wenhua yishu chubanshe，2001。
- 伊利亞德 Mircea Eliade 著，楊素娥 Ruth Yang 譯，胡國楨 Peter Hu 校閱，〈聖與俗：宗教的本質〉*Sheng yu su: zongjiao de benzhi*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，2001。
- 米爾恰·伊利亞德 Mircea Eliade 著，晏可佳 Yan Kejia、姚蓓琴 Yao Beiqin 譯，蔡怡佳 Tsai Yi-jia 審閱，〈神聖的顯現：比較宗教、聖俗辯證，與人類永恆的企盼〉*Shensheng de xianxian: bijiao zongjiao, sheng su bianzheng, yu renlei yongheng de qipan*，臺北 Taipei：心靈工坊文化 Xinling gongfang wenhua，2022。

- 宋道發 Song Daofa, 《佛教史觀研究》*Fojiao shiguan yanjiu*, 北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe, 2009。
- 李玉珉 Lee Yu-min, 〈中國早期佛塔溯源〉“Zhongguo zaoqi Fota suyuan”, 《故宮學術季刊》*Gugong xueshu jikan*, 6.3, 臺北 Taipei: 1989, 頁 75-104。
- 沈雅彤 Shen Yatong, 《宗教學視域下中國古代佛塔研究》*Zongjiaoxue shiyu xia Zhongguo gudai Fota yanjiu*, 濟南 Jinan: 山東大學博士論文 Shandong daxue boshi lunwen, 2023。
- 阿甘本 Giorgio Agamben 著, lightwhite 譯, 〈什麼是當代人〉“Shenme shi dangdairren”, <https://www.douban.com/note/153131392/>, 2025 年 5 月 8 日瀏覽。
- 阿諾爾德·范熱內普 Arnold van Gennep 著, 張舉文 Zhang Juwen 譯, 《過渡禮儀：門與門檻、待客、收養、懷孕與分娩、誕生、童年、青春期、成人、聖職受任、加冕、訂婚與結婚、喪葬、歲時等禮儀之系統研究》*Guodu liyi: men yu menkan, daike, shouyang, huaiyun yu fenmian, dansheng, tongnian, qingchunqi, chengren, shengzhi shouren, jiamian, dinghun yu jiehun, sangzang, suishi deng liyi zhi xitong yanjiu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2010。
- 約翰·希克 John Hick 著, 錢永祥 Sechin Y.-S. Chien 譯, 《宗教哲學》*Zongjiao zhexue*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1972。
- 胡塞爾 Edmund Husserl 著, 畢邁爾 Walter Biemel 編, 王炳文 Wang Bingwen 譯, 《歐洲科學的危機與超越論的現象學》*Ouzhou kexue de weiji yu Chaoyuelun de xianxiangxue*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2001。
- 海德格爾 Martin Heidegger 著, 陳嘉映 Chen Jiaying、王慶節 Wang Qingjie 譯, 《存在與時間：修訂譯本》*Cunzai yu shijian: xiuding yiben*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2014。
- 曹仕邦 Tso Sze-bong, 《中國沙門外學的研究：漢末至五代》*Zhongguo shamen waixue de yanjiu: Hanmo zhi Wudai*, 臺北 Taipei: 東初出版社 Dongchu chubanshe, 1994。
- 曹德啟 Tsao Te-chi, 〈以 DocuSky 平臺閱讀《洛陽伽藍記》〉“Yi DocuSky pingtai yuedu Luoyang qielan ji”, 《數位典藏與數位人文》*Shuwei diancang yu shuwei renwen*, 9, 臺北 Taipei、新北 New Taipei: 2022, 頁 123-147。doi: 10.6853/DADH.202204\_(9).0006
- 郭 儲 Guo Chu, 〈僧祐《釋迦譜》中的阿育王故事及其文獻價值〉“Sengyou Shijiapu zhong de Ayuwang gushi ji qi wenxian jiazhi”, 《法音》*Fayin*, 9, 北京 Beijing: 2023, 頁 46-52。

- 陳瑞文 Chen Zuei-wen, 〈美學論壇 5 德勒茲的「皺褶」理論〉“Meixue luntan 5: Delezi de ‘zhouzhe’ lilun”, [https://www.sanctf.org.tw/forum\\_detail.jsp?id=43](https://www.sanctf.org.tw/forum_detail.jsp?id=43), 2025年9月3日瀏覽。
- 陸敬忠 Luh Jing-jong, 〈從信仰至體系：宗教詮釋學之基源與發展〉“Cong xinyang zhi tixi: zongjiao quanshixue zhi jiyuan yu fazhan”, 《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*, 43.12, 新北 New Taipei: 2016, 頁 5-21。
- 喬瑟夫·坎伯 Joseph Campbell 著, 朱侃如 Zhu Kan-ru 譯, 《千面英雄：75 年經典新編紀念版, 從神話心理學到好萊塢編劇王道》*Qian mian yingxiong: 75 nian jingdian xinbian jinianban, cong shenhua xinlixue dao Haolaiwu bianju wangdao*, 臺北 Taipei: 漫遊者文化 Manyouzhe wenhua, 2024。
- 湛 如 Zhanru, 《淨法與佛塔：印度早期佛教史研究》*Jingfa yu Fota: Yindu zaoqi Fojiao shi yanjiu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2006。
- 童 嶺 Tong Ling, 〈開皇神光與大業沸騰——道宣《集神州三寶感通錄》的隋代書寫〉“Kaihuang shengguang yu Daye feiteng: Daoxuan Ji Shenzhou Sanbao gantong lu de Suidai shuxie”, 《社會科學戰線》*Shehui kexue zhanxian*, 2, 長春 Changchun: 2022, 頁 93-103。
- 舒 茨 Alfred Schütz 著, 游淙祺 Yu Chung-chi 譯, 《社會世界的意義構成》*Shehui shijie de yiyi goucheng*, 臺北 Taipei: 五南圖書出版 Wunan tushu chuban, 2022。
- 黃東陽 Huang Tung-yang, 《承平與世變——初唐及晚唐五代敘事文體中所映現文人對生命之省思》*Chengping yu shibian: chu Tang ji wan Tang Wudai xushi wenti zhong suo yingxian wenren dui shengming zhi xingsi*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2021。
- 楊曉春 Yang Xiaochun, 〈唐僧清徹《金陵塔寺記》考略〉“Tangseng Qingche Jinling tasiji kaolue”, 《南京曉莊學院學報》*Nanjing xiaozhuang xueyuan xuebao*, 5, 南京 Nanjing: 2013, 頁 20-24、28。
- 董 群 Dong Qun, 〈佛教輪迴觀的道德形上學意義〉“Fojiao lunhuiguan de daode xingshangxue yiyi”, 《東南大學學報（哲學社會科學版）》*Dongnan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 9.6, 南京 Nanjing: 2007, 頁 12-17。
- 劉仁明 Liu Renming, 〈流轉與解脫——從原始佛教的世間與出世間觀看人間佛教〉“Liuzhuan yu jietuo: cong yuanshi Fojiao de shijian yu chushijian guan kan renjian Fojiao”, 《五臺山研究》*Wutaishan yanjiu*, 1, 太原 Taiyuan: 2009, 頁 8-14。
- 劉苑如 Liu Yuan-ju, 〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉“Chong hui shengming ditu: shengseng Liu Sahe xingxiang de duochong shuxie”, 《中國文哲

- 研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* , 34 , 臺北 Taipei : 2009 , 頁 1-51 。 doi: 10.6351/BICLP.200903.0001
- \_\_\_\_\_, 〈佛國因緣——《洛陽伽藍記》中佛寺園林的象徵與空間解讀〉“Foguo yinyuan: Luoyang qielan ji zhong Fosi yuanlin de xiangzheng yu kongjian jiedu”, 收入劉苑如 Liu Yuan-ju 主編, 《生活園林：中國園林書寫與日常生活》*Shenghuo yuanlin: Zhongguo yuanlin shuxie yu richang shenghuo* , 臺北 Taipei : 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo , 2013 , 頁 43-91 。
- \_\_\_\_\_, 〈迹從倚伏：《集神州三寶感通錄》的靈像敘事〉“Ji cong yifu: Ji Shenzhou Sanbao gantong lu de lingxiang xushi”, 《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* , 34.1 , 臺北 Taipei : 2024 , 頁 19-42 。
- \_\_\_\_\_, 〈機與時：道宣《集神州三寶感通錄》的歷史感通觀〉“Ji yu shi: Daoxuan Ji Shenzhou Sanbao gantong lu de lishi gantong guan”, 《佛學研究》*Foxue yanjiu* , 1 , 北京 Beijing : 2024 , 頁 129-145 。
- \_\_\_\_\_, 〈羅漢住寺：道宣的中土聖寺建構與感應敘事〉“Luohan zhushi: Daoxuan de Zhongtu shengsi jiangou yu ganying xushi”, 收入蔡宗齊 Cai Zongqi、陳引馳 Chen Yinchu 主編, 《嶺南學報·復刊第二十四輯——文本·觀念·空間：中國文學的一個精神側影》*Lingnan xuebao, fukan di ershisi ji: wenben, guannian, kongjian: Zhongguo wenxue de yi ge jingshen ceying* , 上海 Shanghai : 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe , 2025 , 頁 159-182 。
- 劉傳鴻 Liu Chuanhong , 《《西陽雜俎》校證：兼字詞考釋》“*Youyang zazu*” *jiaozheng: jian zi ci kaoshi* , 北京 Beijing : 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe , 2014 。
- 魯迅 Lu Xun 撰, 郭豫適 Guo Yushi 導讀, 《中國小說史略》*Zhongguo xiaoshuo shi lue* , 上海 Shanghai : 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe , 2011 。
- 顏娟英 Yen Chuan-ying 主編, 《北朝佛教石刻拓片百品》*Beichao Fojiao shike tapian bai pin* , 臺北 Taipei : 中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo , 2008 。
- 魏光苕 Wei Kuan-chu , 〈『生活世界』——由『視域』理論到『場域』理念〉“‘Shenghuo shijie’: you ‘shiyu’ lilun dao ‘changyu’ linian”, 《環境與藝術期刊》*Huanjing yu yishu qikan* , 4 , 嘉義 Chiayi : 2006 , 頁 17-23 。
- 向井佑介 Mukai Yusuke , 《中国初期仏塔の研究》*Chūgoku shoki Buttō no kenkyū* , 京都 Kyoto : 臨川書店 Rinsen shoten , 2020 。
- 倉本尚德 Kuramoto Shotoku , 〈晩年の道宣による天竺中土説の克服——見えないものによる三宝の住持と見えるものとの感応〉“Bannen no Dōsen ni yoru

- Tenjiku chūdo setsu no kokufuku: mienai mono ni yoru Sambō no jūji to mieru mono to no kannō”, 收入外村中 Sotomura Ataru、稲本泰生 Inamoto Yasuo 編，《「見える」ものや「見えない」ものをあらわす——東アジアの思想・文物・藝術》“*Mieru*” mono ya “*mienai*” mono o arawasu: *Higashi Ajia no shisō, bumbutsu, geijutsu*，東京 Tokyo：勉誠社 Benseisha，2024，頁 305-354。
- 宮川尚志 Miyakawa Hisayuki，〈孫恩・盧循の亂について〉“Son On, Ro Jun no ran ni tsuite”，《東洋史研究》*Tōyōshi kenkyū*，30.2-3，京都 Kyoto：1971，頁 161-190。doi: 10.14989/152842
- Agamben, Giorgio. “What Is the Contemporary?,” in *Nudities*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011, pp. 10-19.
- Benjamin, Walter. “Allegory and Trauerspiel,” in *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne. London: Verso, 1998, pp. 159-235.
- Landry, Nelson Elliott. “Monastics and the Medieval Chinese Buddhist Mythos: A Study of Narrative Elements in Daoxuan’s *Ji shenzhou sanbao gantong lu* (Collected Record of Miracles Relating to the Three Jewels in China),” *Religions*, 14.4, 2023, Article 490, pp. 1-29. doi: 10.3390/rel14040490
- Osborne, Peter. “The Fiction of the Contemporary,” in *Anywhere or Not at All: Philosophy of Contemporary Art*. London: Verso, 2013, pp. 15-35.

## Encountering Traces in Zhendan: Daoxuan's Stupa Narratives in *Ji Shenzhou Sanbao Gantong Lu* and Their Contemporaneity

Liu Yuan-ju\*

### ABSTRACT

This paper examines twenty stupa-related accounts in the upper fascicle of Daoxuan's 道宣 (596–667) *Ji Shenzhou Sanbao gantong lu* 集神州三寶感通錄 (*Record of the Miraculous Resonances of the Three Treasures in China*), and explores how Daoxuan employs stupa narratives to reconstruct the Buddha's sacred presence in Zhendan 震旦. The Buddhist stupa originated in India as an outgrowth of relic veneration. Tradition holds that King Aśoka 阿育王 (r. c. 268–c. 232 BCE) distributed relics and erected 84,000 stupas, nineteen of which were said to have manifested in China. Drawing on textual sources, oral traditions, and his own observations, Daoxuan records miraculous resonances and karmic conditions associated with these stupas, thereby shaping a localized sacred Buddhist landscape; he further deploys these narratives as a discursive strategy to establish Buddhism's orthodoxy in China.

In contrast to stupa-construction inscriptions (*zaotaji* 造塔記), which emphasize merit-making, and monastery inscriptions (*siji* 寺記), which document architectural forms and historical development, stupa-affiliation narratives (*tayuan* 塔緣) foreground miraculous manifestations. They highlight the numinous connections among stupas, relics, and devotees, thereby generating a religious temporality of “multiple presents” that transcends linear time. This paper further argues that such narrative practice embodies the Buddhist historiographical doctrine of *ji* 機 and *shi* 時 (karmic occasion and temporal conditions), through which the stupa functions as a medium of sacred presence linking past, present, and future, and thereby articulating a form of religious contemporaneity.

**Keywords:** Daoxuan 道宣, stupa narratives, *ji* 機 and *shi* 時 (karmic occasion and temporal conditions), multiple presents, religious contemporaneity

(收稿日期：2025. 5. 16；修正稿日期：2025. 8. 10；通過刊登日期：2025. 10. 17)

---

\* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, email address: ju@as.edu.tw

