

中國佛教經典寶藏精選白話版

儀誌類

110

曹

虹釋譯

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行

洛陽伽藍記





中國佛教經典寶藏精選白話版

110

曹 虹釋譯

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行



佛光經典叢書

中國佛教經典寶藏 · 洛陽伽藍記
精選白話版

國家圖書館出版品預行編目資料

洛陽伽藍記／曹虹釋譯。--初版.-- 臺北市：
佛光，1998 [民87]

面；公分.-- (佛光經典叢書；1210)
(中國佛教經典寶藏精選白話版；110)

參考書目：面

ISBN 978-957-543-703-9(精裝). --

ISBN 978-957-543-704-6(平裝)

1. 寺院 - 河南省

227.213

86012675

總監修
 總編輯
 釋譯者
 出版者
 發行人

星雲大師
慈惠法師 依空法師 (台灣)；王志遠 賴永海 (大陸)
曹虹
佛光文化事業有限公司
佛光山宗務委員會
心定和尚 慈莊法師 慈惠法師
慈容法師 慈嘉法師 依嚴法師
依恒法師 依空法師 依淳法師
高雄市大樹區興田路一五三號 佛光山寺
(07) 六五六一九二一—一六八

地址
 電話
 網址
 網路
 劃撥戶名
 流通處

佛光山文化發行部
佛光文化事業有限公司
http://www.fgs.com.tw
佛光山文化發行部
高雄市大樹區興田路一五三號 (07) 六五六四〇三八〇
佛光山文教廣場
高雄市大樹區佛光山寺 (07) 六五六一九二一—一六八〇二
滴水書坊
新北市永和區中正路四四六號 (02) 二九九三三七四八
新北市三重區三和路三段一一七號 (02) 二九八四九五三三
宜蘭市中山路三段二五七號 (03) 三三〇三三三二〇九
高雄市前金區賢中街二七號 (07) 二七八六四九
高雄市左營區忠言路一八號 (07) 五五三三五九三一—一〇六
中茂分色製版印刷事業股份有限公司
舒建中、毛英富律師
行政院新聞局版台省業字第八六二號
一九九八年二月
二〇〇二年一月再版三刷
二〇〇元

印刷者
 法律顧問
 登記證
 初版
 定價

如有著作權，請勿翻印，歡迎流傳
如有缺頁或裝訂錯誤，請寄回更換

總序

田生 寫

自讀首楞嚴，從此不啻人間糟糠味；
認識華嚴經，方知己是佛法富貴人。

誠然，佛教三藏十二部經有如暗夜之燈炬、苦海之寶筏，為人生帶來光明與幸福，古德這首詩偈可說一語道盡行者閱藏慕道、頂戴感恩的心情！可惜佛教經典因為卷帙浩瀚，古文艱澀，常使忙碌的現代人有義理遠隔、望而生畏之憾，因此多少年來，我一直想編纂一套白話佛典，以使法雨均霑，普利十方。

一九九一年，這個心願總算有了眉目，是年，佛光山在中國大陸廣州市召開「白話佛經編纂會議」，將該套叢書訂名為《中國佛教經典寶藏》。後來幾經集思廣益，大家決定其所呈現的風格應該具備下列四項要點：

一、**啓發思想**：全套《中國佛教經典寶藏》共計百餘冊，依大乘、小乘、禪、淨、密等性質編號排序，所選經典均具三點特色：

1 歷史意義的深遠性

2 中國文化的影響性

3 人間佛教的理念性

二、**通順易懂**：每冊書均設有譯文、原典、注釋等單元，其中文句舖排力求流暢通順，遣詞用字力求深入淺出，期使讀者能一目了然，契入妙諦。

三、**文簡義賅**：以專章解析每部經的全貌，並且搜羅重要章句，介紹該經的精神所在，俾使讀者對每部經義都能透徹瞭解，並且免於以偏概全之謬誤。

四、**雅俗共賞**：《中國佛教經典寶藏》雖是白話佛典，但亦兼具通俗文藝與學術價值，以達到雅俗共賞、三根普被的效果，所以每冊書均以題解、源流、解說等章節，闡述經文的時代背景、影響價值及在佛教歷史和思想演變上的地位角色。

茲值佛光山開山三十週年，諸方賢聖齊來慶祝，歷經五載、集二百餘人心血結晶的百餘冊《中國佛教經典寶藏》也於此時隆重推出，可謂意義非凡，論其成就，

則有四點成就可與大家共同分享：

一、**佛教史上的開創之舉**：民國以來的白話佛經翻譯雖然很多，但都是法師或居士個人的開示講稿或零星的研究心得，由於缺乏整體性的計劃，讀者也不易窺探佛法之堂奧。有鑑於此，《中國佛教經典寶藏》叢書突破窠臼，將古來經律論中之重要著作，作有系統的整理，為佛典翻譯史寫下新頁！

二、**傑出學者的集體創作**：《中國佛教經典寶藏》叢書結合中國大陸北京、南京各地名校的百位教授學者通力撰稿，其中博士學位者佔百分之八十，其他均擁有碩士學位，在當今出版界各種讀物中難得一見。

三、**兩岸佛學的交流互動**：《中國佛教經典寶藏》撰述大部份由大陸飽學能文之教授負責，並搜錄臺灣教界大德和居士們的論著，藉此銜接兩岸佛學，使有互動的因緣。編審部份則由臺灣和大陸學有專精之學者從事，不僅對中國大陸研究佛學風氣具有帶動啓發之作用，對於臺海兩岸佛學交流更是助益良多。

四、**白話佛典的精華集粹**：《中國佛教經典寶藏》將佛典裏具有思想性、啓發性、教育性、人間性的章節作重點式的集粹整理，有別於坊間一般「照本翻譯」的白話佛

典，使讀者能充份享受「深入經藏，智慧如海」的法喜。

今《中國佛教經典寶藏》付梓在即，吾欣然爲之作序，並藉此感謝慈惠、依空等人百忙之中，指導編修；吉廣輿等人奔走兩岸，穿針引線；以及王志遠、賴永海等大陸教授的辛勤撰述；劉國香、陳慧劍等臺灣學者的周詳審核；滿濟、永應等「寶藏小組」人員的匯編印行。由於他們的同心協力，使得這項偉大的事業得以不負衆望，功竟圓成！

《中國佛教經典寶藏》雖說是大家精心擘劃、全力以赴的鉅作，但經義深邃，實難盡備；法海浩瀚，亦恐有遺珠之憾；加以時代之動亂，文化之激盪，學者教授於契合佛心，或有差距之處。凡此失漏必然甚多，星雲謹以愚誠，祈求諸方大德不吝指正，是所至禱。

一九九六年五月十六日於佛光山

編序

忍心

敲門處處有人應

《中國佛教經典寶藏》是佛光山繼《佛光大藏經》之後，推展人間佛教的百冊叢書，以將傳統《大藏經》菁華化、白話化、現代化為宗旨，力求佛經寶藏再現今世，以通俗親切的面貌，溫渥現代人的心靈。

佛光山開山三十年以來，家師星雲上人致力推展人間佛教不遺餘力，各種文化教育事業蓬勃創辦，全世界弘法度化之道場應機興建，蔚為中國現代佛教之新氣象。這一套白話菁華大藏經，亦是大師弘教傳法的深心悲願之一。從開始構想、擘劃到廣州會議落實，無不出自大師高瞻遠矚之眼光；從逐年組稿到編輯出版，幸賴大師無限關注支持，乃有這一套現代白話之大藏經問世。

這是一套多層次、多角度、全方位反映傳統佛教文化的叢書，取其菁華，捨其艱澀，希望既能將《大藏經》深睿的奧義妙法再現今世，也能為現代人提供學佛求法的方便舟筏。我們祈望《中國佛教經典寶藏》具有四種功用：

一、是傳統佛典的菁華書——中國佛教典籍汗牛充棟，一套《大藏經》就有九千餘卷，窮年皓首都研讀不完，無從賑濟現代人的枯槁心靈。《寶藏》希望是一滴濃縮的法水，既不失《大藏經》的法味，又能有稍浸即潤的方便，所以選擇了取精用弘的摘引方式，以捨棄龐雜的枝節。由於執筆學者各有不同的取舍角度，其間難免有所缺失，謹請十方仁者鑒諒。

二、是深入淺出的工具書——現代人離古愈遠，愈缺乏解讀古籍的能力，往往視《大藏經》為艱澀難懂之天書，明知其中有汪洋浩瀚之生命智慧，亦只能望洋興歎，欲渡無舟。《寶藏》希望是一艘現代化的舟筏，以通俗淺顯的白話文字，提供讀者遨遊佛法義海的工具。應邀執筆的學者雖然多具佛學素養，但大陸對白話寫作之領會角度不同，表達方式與臺灣有相當差距，造成編寫過程中對深厚佛學素養與流暢白話語言不易兼顧的困擾，兩全為難。

三、是學佛入門的指引書——佛教經典有八萬四千法門，門門可以深入，門門是無限寬廣的證悟途徑，可惜缺乏大眾化的入門導覽，不易尋覓捷徑。《寶藏》希望是一支指引方向的路標，協助十方大眾深入經藏，從先賢的智慧中汲取養分，成就無上的人生福澤。然而大陸佛教於「文化大革命」中斷了數十年，迄今未完全擺脫馬列主義之教條框框，《寶藏》在兩岸解禁前即已開展，時勢與環境尚有諸多禁忌，五年來雖然排除萬難，學者對部份教理之闡發仍有不同之認知角度，不易滌除積習，若有未盡中肯之辭，則是編者無奈之咎，至誠祈望碩學大德不吝垂教。

四、是解深入密的參考書——佛陀遺教不僅是亞洲人民的精神皈依，也是世界眾生的心靈寶藏，可惜經文古奧，缺乏現代化傳播，一旦龐大經藏淪為學術研究之訓詁工具，佛教如何能紮根於民間？如何普濟僧俗兩眾？我們希望《寶藏》是百粒芥子，稍稍顯現一些須彌山的法相，使讀者由淺入深，略窺三昧法要。各書對經藏之解讀詮釋角度或有不足，我們開拓白話經藏的心意卻是虔誠的，若能引領讀者進一步深研三藏教理，則是我們的衷心微願。

在《寶藏》漫長五年的工作過程中，大師發了兩個大願力——一是將文革浩劫斷

滅將盡的中國佛教命脈喚醒復甦，一是全力扶持大陸殘存的老、中、青三代佛教學者之生活生機。大師護持中國佛教法脈與種子的深心悲願，印證在《寶藏》五年艱苦歲月 and 近百位學者身上，是《寶藏》的一個殊勝意義。

謹呈獻這百餘冊《中國佛教經典寶藏》為 師父上人七十祝壽，亦為佛光山開山三十週年之紀念。至誠感謝三寶加被、龍天護持，成就了這一樁微妙功德，惟願《寶藏》的功德法水長流五大洲，讓先賢的生命智慧處處敲門有人應，普濟世界人民眾生！

目錄

● 題解	一
● 經典	二五
1 序	二七
2 卷一城內	三九
永寧寺	三九
建中寺	七六
長秋寺	八一
瑤光寺	八四
景樂寺	八九
昭儀尼寺	九二

胡統寺	九八
修梵寺	一〇〇
景林寺	一〇二
3卷二城東	一一二
明懸尼寺	一一二
龍華寺	一一五
瓔珞寺	一一九
宗聖寺	一二〇
崇眞寺	一二一
魏昌尼寺	一二七
景興尼寺、靈應寺	一二八
莊嚴寺	一三五
秦太上君寺	一三七
正始寺	一四三

平等寺	一五一
景寧寺	一六五
4卷二城南	一七八
景明寺	一七八
大統寺	一八四
秦太上公寺	一八六
報德寺	一九〇
正覺寺	一九三
龍華寺	二〇〇
菩提寺	二〇九
高陽王寺	二二三
崇虛寺	二二九
5卷四城西	二三二
冲覺寺	二三二

● 源流

宣忠寺	一二五
王典御寺	一三一
白馬寺	一三三
寶光寺	一三七
法雲寺	一三九
開善寺	一五一
追先寺	一六〇
融覺寺	一六六
大覺寺	一六九
永明寺	一七一
6卷五城北	一七九
禪虛寺	一七九
凝玄寺	一八〇
源流	三三

● 解説 三三五

● 参考書目 三四三



題

解

《洛陽伽藍記》一書，顧名思義，是以作者所親見親訪的洛陽寺宇爲其記載對象的。而具有特殊意味的是，作者面對的這一片佛教建築，既是一種宗教景觀；又是一種更爲廣泛的人文景觀。因此，本書所包孕的內涵就顯得異常豐富。從歷代對本書的著錄也能有所體現。

最早加以著錄的，是隋費長房《歷代三寶紀》，這部內典目錄從卷四至卷十二著錄東漢至隋各代所出佛教諸經等，卷九即有期城郡太守楊銜之的《洛陽地伽藍記》，並全文登錄作者自序。此後，唐釋道宣《大唐內典錄》卷四亦加著錄，作者官銜及書名同於《歷代三寶紀》的著錄。在這些目錄中，雖沒有明確的歸類，但佛教目錄加以著錄本身，已顯示了本書帶有佛教典籍的性質。從唐釋道世的大型佛教類書《法苑珠林》列之於傳記篇，到近代《大正大藏經》收錄於史傳部，都說明本書與佛教的特殊因緣。從宗教景觀的意義上看待《洛陽伽藍記》，也不限於以上所提到的內典書目。一般的史志如《新唐書·藝文志》列入內部子錄道家類（此處道佛通稱），宋鄭樵《通志·藝文略》列入釋家類，明焦竑《國史·經籍志》列入釋家寺觀類，可見《洛陽伽藍記》頗以佛教典籍的屬性而受人矚目。

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



另一方面，自從相當富於權威性的《隋書·經籍志》將《洛陽伽藍記》著錄於史部地理類，《舊唐書·經籍志》、宋晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《直齋書錄解題》、《宋史·藝文志》等因之，至清代《四庫全書總目》列為地理類古迹之屬，並將其與作於同代的另一部地理名著《水經注》同贊並論。至此，《洛陽伽藍記》作為史部地理類書的屬性已具有某種公論的意味。

綜合地看，在《洛陽伽藍記》類屬問題上的分歧，其實正反映了此書內涵的豐富性。其在佛學上的價值與歷史地理學上的價值也是相互含攝的。不難看出，作者以史家的徵實態度，對洛陽全城寺宇的地理分布、各主要寺宇的由來、建制及相關佛教活動等方面的客觀記載，這對保存北魏建都洛陽時期的佛教盛況，無疑是難能可貴之舉，因而也為後世佛教人士所樂於稱道。需要進一步探究的是，作者對寺塔林立所象徵的佛教盛況有否流露褒貶的意向？當時流行的佛教教義乃至佛經樣式等有否影響於《洛陽伽藍記》的撰著？這些問題對確定本書與佛教的關係以及在中國佛學史上的地位，實是關鍵所在。

唐釋道宣撰《廣弘明集·辨惑篇》「列代王臣滯惑解」，文中就提到楊銜之撰《

洛陽伽藍記》的意圖：

「楊銜之，北平人，元魏末爲秘書監。見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓，乃撰《洛陽伽藍記》，言不恤衆庶也。」

並提到撰作《洛陽伽藍記》之後，楊銜之還上書朝廷，其主旨即在述：

「釋教虛誕，有爲徒費。無執戈以衛國，有饑寒於色養。逃役之流，僕隸之類，避苦就樂，非修道者。又佛言有爲虛妄，皆是妄想，道人深知佛理，故違虛其罪。：讀佛經者尊同帝王，寫佛畫師全無恭敬，請沙門等同孔老拜俗，班之國史，行多浮險者，乞立嚴敕，知其真僞。然後佛法可遵，師徒無濫。則逃兵之徒，還歸本役，國富兵多，天下幸甚。」

據說其中還「廣引財事乞貸，貪積無厭」。這裏指出《洛陽伽藍記》的撰作，是基於現實的富國富民的考慮，因而楊銜之對洛陽「寺宇壯麗」的實況，也就必定含有某種貶斥批判之意。從現有的文獻看，討論楊銜之其人其書與佛教的關係，釋道宣的意見是最早的資料，更由於「列代王臣滯惑解」把楊銜之列爲歷代「廢滅」佛教者之一，所以有必要稍作分析。

關於「列代王臣滯惑解」，是釋道宣針對初唐反佛者傅奕的《高識傳》而寫成的，其實可稱爲反《高識傳》或駁《高識傳》。《高識傳》原文已佚，不過由道宣的徵引可知，傅奕非常欣賞楊銜之的奏書，全文加以抄錄，列爲「高識」者。道宣則針鋒相對地指出：

「銜之此奏，大同劉晝之詞，言多庸猥，不經周孔，故雖上事，終委而不施行。而奕美之，徹于府俞，致使淨游浪宕之語，備寫不遺。斯仍曲士之沈鬱，非通人之留意也。」

從護教的立場出發，道宣不能容忍那種抓住佛教流弊而從根本上否定佛教的言論。而劉晝堪稱是這方面的代表，他上書言：「佛法詭誑，避役者以爲林藪。又詆訶淫蕩，有尼有優婆夷，實是僧之妻妾，損胎殺子，其狀難言……。」道宣譏之爲「吐言孟浪」、「非正士言」。被視爲「大同劉晝之詞」的楊銜之奏書，儘管最終要求杜絕偽濫後，不廢「佛法可遵」，但在道宣看來，是損害佛教的言論。而出於這樣一位「廢滅」佛教者之手的《洛陽伽藍記》，其對佛教界是否構成一種攻擊或詆毀呢？

對此，道宣的措辭應當說是相當審慎的。與楊銜之的奏書中直接抨擊佛門中人「

貪積無厭」相較，《洛陽伽藍記》成書的動因被看作是感憤於社會上「王公相競」的奢靡。指責對象的不同，也就使這部書與佛教的關係並不顯得那麼劍拔弩張。事實上，以護教爲己任的道宣對此書也未作十分明確的非議。

饒有趣味的是，後世佛教人士還有據《洛陽伽藍記》記載達磨之語，進而敷衍出楊銜之向達磨禪師問法的逸事（詳後文），甚至有將楊銜之歸入歷代護法王臣行列的。例如明心泰《佛法金湯編》專收「歷代護教諸王臣之言行」（卷一），其中就列有楊銜之，載其與達磨會面之逸事，並節錄其《洛陽伽藍記》自序（卷五）。

將楊銜之直接干預佛教的奏書置而不論，僅就《洛陽伽藍記》一書與佛教的關係來看，似乎具有某種可左可右的彈性。後世評判意見的歧異，固然與《洛陽伽藍記》所特有的客觀、含蓄的記敘方式有關，但客觀、含蓄的背後，不能說沒有一定的主觀傾向性。

首先，對寺宇林立所象徵的佛教盛況而言，楊銜之流露出的心情是複雜的，如果僅僅歸結爲不滿於當時貴族社會競相捨財佞佛，難免簡單化了。從楊銜之以北魏舊臣的特殊身份，保存故都洛陽伽藍舊貌的心願，可以得到證明。他在《洛陽伽藍記》自

序中追敘北魏極盛時代的洛陽伽藍道：

「于是招提櫛比，寶塔駢羅；爭寫天上之姿，競摹山中之影；金刹與靈台比高，廣殿共阿房等壯。豈直木衣綈綉，土被朱紫而已哉！」

及至東魏孝靜帝武定五年（公元五四七年），時值北魏分裂為東西二魏，洛陽不復為京城已十三年，作者因行役重覽洛陽，眼前的景象則是：

「城郭崩毀，宮室傾覆，寺觀灰燼，廟塔丘墟。墻被蒿艾，巷羅荆棘。野獸穴於荒階，山鳥巢於庭樹。游兒牧豎，躑躅於九達；農夫耕老，藝黍於雙闕。麥秀之感，非獨殷墟；黍離之悲，信哉周室！京城表裏，凡有一千餘寺，今日寥廓，鐘聲罕聞。恐後世無傳，故撰斯記。」

他把自己的觸景生情，比作有「麥秀之感」與「黍離之悲」的古人，可見其北魏舊臣的身份意識是十分強烈的。據《史記·宋微子世家》，殷朝忠臣箕子前往周朝的朝廷，途經殷朝故都，見原為自己父母之國的土地已成廢墟，宮室毀壞，麥草茂盛，感傷不已。「黍離之悲」，典出《詩經·王風·黍離》，據說東周初年，一位不知名的西周舊官員來到故都宗周，見原來是宗廟宮室的地方，都長滿禾黍，不勝感慨。京

都是國家的中心，尤其是北魏孝文帝於太和十九年（公元四九三年）定都於洛陽後，勵行漢化，推動文治，使中原民族文化傳統得以接軌、振興，洛陽作爲一代政治與文化中心之意義，當是很顯然的。而北魏時期的佛教多是直接由執政者加以提倡扶植，具有明顯的「國家宗教」的特點。因此，對於沈浸在緬懷北魏昔日榮華之情的作者來說，洛陽伽藍舊貌不僅是佛教隆盛的象徵，而且是北魏國運的象徵。正是由於這種雙重的象徵性，他處理主要記敘對象——洛陽伽藍時，保存之心勝過審判之意，「恐後世無傳」，故汲汲以「撰斯記」自任。這種特定的創作心態，當然不應混同於信教者的護教熱情，也自與反佛的調子相距甚遠。

其次，全書的素材選擇，如作者自序所介紹，「今之所錄，止大伽藍，其中小者，取其祥異，世諦俗事，因而出之。」對於「祥異」的留意，是貫穿在全書記事中的一大特色。無論是記「京師遷鄴」的重大歷史變故，還是記佛像、閻羅王、洛神、草木等的神異見聞，不難發現，作者的筆端常常流露出對佛教的某種神秘力量的肯定。以代表著北魏政治結束的「京師遷鄴」而言，書中在卷一永寧寺條、卷二平等寺條及卷四永明寺條三度敘及，竟每每伴隨佛教靈徵出現：

「永熙三年二月，浮圖爲火所燒。……火從第八級中平且大發，當時雷雨晦冥，雜下霰雪，百姓道俗，咸來觀火，悲哀之聲，振動京邑。時有三比丘赴火而死。火經三月不滅。有火入地靈柱，經年猶有烟氣。其年五月中，有人從東萊郡來，云：『見浮圖於海中，光明照耀，儼然如新，海上之民，咸皆見之。俄然霧起，浮圖遂隱。』至七月中，平陽王爲侍中斛斯椿所使，奔于長安。十月而京師遷鄴。」

「永熙元年，平陽王入篡大業，始造五層塔一所。……至二年二月五日，土木畢功，帝率百僚作萬僧會。其日，寺門外有石像，無故自動，低頭復舉，竟日乃止。帝躬來禮拜，怪其詭異。中書舍人盧景宣曰：『石立社移，上古有此，陛下何怪也？』帝乃還宮。明年七月中，帝爲斛斯椿所使，奔于長安。至十月終，而京師遷鄴焉。」

「（孟仲）暉遂造人中夾紵像一軀，相好端嚴，希世所有。置（元景）皓前廳須彌寶座。永安二年中，此像每夜行繞其座，四面腳跡，隱地成文。于是士庶異之，咸來觀矚。由是發心者，亦復無量。永熙三年秋，忽然自去，莫知所之。其年冬而京師遷鄴。」

從敘述的筆致看，永寧寺九級浮圖爲火所燒、平等寺門外石佛像無故自動、景皓

前廳夾紵佛像忽然消失三件怪異之事，都成爲京師遷鄴、北魏滅亡的不可思議的神兆靈徵。

儘管作者沒有直露地讚揚宗教奇蹟的魅力，但縈繞在全書中的談神說怪的氣息，不得不令人感到，作者是受到因佛教東傳而大爲強化的神靈信仰的影響的。神異是超人能力的示現，正如日本學者柳田聖山所指出的，「神異之特別地被感覺爲神異，這在以神異爲不尋常的社會裏，是顯然的」。（《中國禪思想史》，頁二六）作者一方面以其史筆如實地記錄下當時社會對佛教異事的不尋常的反映，例如以上所舉到的夾紵佛像「每夜行繞其座，四面腳跡，隱地成文。」這作事引起士庶的驚異，乃至觸動無數人發願皈依佛門。另一方面，作者自身的反映也並不是視「怪力亂神」爲異端邪說，相反，卻以真切的筆調作細緻的描述，例如卷一昭儀尼寺條附記願會寺曰：

「佛堂前生桑樹一株，直上五尺，枝條橫繞，柯葉傍布，形如羽蓋。復高五尺，又然。凡爲五重，每重桑椹各異。京師道俗謂之神桑。觀者成市，布施者甚衆。帝聞而惡之，以爲惑衆。命給事黃門侍郎元紀伐殺之。其日雲霧晦冥，下斧之處，血流至地，見者莫不悲泣。」

佛塔、佛像乃至佛堂前的植物所發生的種種不可思議的神變，作者寫來，不見任何揶揄的語氣。神桑被伐流血，也有預示國家將要傾覆的靈徵意味。元紀任黃門侍郎在永熙年間，神桑遭厭棄與砍伐當是北魏末年之事。「其日雲霧晦冥」的天象，與洛陽第一伽藍永寧寺爲火所燒時「雷雨晦冥，雜下霰雪」的描寫，也如出一轍。

楊銜之「取其祥異」的採錄方針，超出世俗一般的獵奇拾遺的趣味。這不僅體現在貫穿全書的深沈的歷史興亡感，以及懲惡扶善的道德責任心，而且從他以近乎整卷的篇幅綜合載錄宋雲與惠生的西行報告（學界簡稱爲《宋雲行紀》），尤能看出他對印度佛教不乏理解。本來，從全書的構成著眼，卷五記城北凝玄寺，引出大段《宋雲行紀》，與前四卷的體例相比，難免給人突兀的印象。但這番安排，若從作者對佛教靈徵奇蹟的態度上著眼，則可謂是順理成章的。也就是說，作者如此饒有興致地登用《宋雲行紀》以作第五卷的主體，與他在前四卷表現的對佛教神異的態度，是有著某種內在的邏輯性的。學術界對所錄《宋雲行紀》的資料價值已給予充分的評估，但對於楊銜之爲何將之錄入書中，往往沒有引起足夠的注意。

南北朝時期西行求法之風頗盛。惠生一行人的西行，是受當政的胡太后之命，「

向西域取經」。由於《洛陽伽藍記》的採錄，他們的西行報告得以存世，成爲北魏人求法活動的珍貴史料。在所採錄的內容中，除了行程、沿途各國風土人情等的簡略介紹之外，相當的筆墨是用於「尋如來教跡」。「如來教跡」不同於一般的古跡，而是代表佛陀的人格奇蹟與教化的神力，因而「教跡」本身就是神異的。例如：

佛曬衣處——初如來在烏場國行化，龍王瞋怒，興大風雨，佛僧迦梨表裏通濕。雨止，佛在石下東面而坐，曬袈裟，年歲雖久，彪炳若新。

佛履石之跡——履石之處，若踐水泥，量之不定，或長或短。

楊枝植地成大樹處——佛本清淨，嚼楊枝，植地即生，今成大樹，胡名曰婆樓。

佛剝皮爲紙、折骨爲筆處——折骨之處，髓流著石，觀其脂色，肥膩若新。

佛作摩竭大魚以肉濟人處——辛頭大河西岸上，有如來作摩竭大魚，從河而出，十二年中以肉濟人處，起塔爲記，石上猶有魚鱗紋。

也許最足以說明楊銜之傾心於神異的「如來教跡」的，是在綜合載錄惠生、宋雲二人的西行報告（即《惠生行記》、《宋雲家記》）的同時，還特意參照比勘了北魏太武帝末年西行僧人道藥的有關記敘（即《道藥傳》）。書中引《道藥傳》共有七

處，前六處集中在記雀離浮圖一段，或考異，或補缺；後一處完全是補惠生與宋雲行紀所未備的一系列佛跡。雀離浮圖，號稱西域佛塔「第一」，它的來歷，就是十分神異的：「推其本緣，乃是如來在世之時，與弟子遊化此土，指城東曰：我入涅槃後二百年，有國王名迦尼色迦在此處起浮圖。佛入涅槃後二百年，果有國王字迦尼色迦出遊城東，見四童子累牛糞爲塔，可高三尺，俄然即失。」因此，即使是對它的方位、建制有所考異，也不減其神秘色調。何況作者還留心從《道藥傳》中摘出未經記載的如下一節文字：

「《道藥傳》云：王修浮圖，木工既訖，猶有鐵柱，無有能上者。王于四角起大高樓，多置金銀及諸寶物，王與夫人及諸王子悉在樓上燒香散花，至心請神，然後輓轆絞索，一舉便到。故胡人皆云四天王助之，實非人力所能舉。」

如果楊銜之對「如來教跡」所象徵的佛教神通力，沒有發生任何的吸引與領會，那麼他何以不憚其煩予以勘異補缺呢？

其三，全書的行文體制，採取正文與子注相配的方式，具有事類易從、經緯分明的長處。這一結撰方式，出於魏晉南北朝時期佛書合本子注之體。陳寅恪《讀〈洛陽

伽藍記》書後》一文首揭此意（載《歷史語言研究所集刊》第八本第二分，公元一九三九年九月）。所謂合本子注，乃是僧徒因佛經傳譯過程中，出現同本異譯等新問題，「若其偏執一經，則失兼通之巧；廣披其三，則文煩難究」，於是出現了巧而不煩的合抄之書，即以某一譯文爲本，以其他譯文爲子，「分章斷句，使事類相從，令尋之者瞻上視下，案彼讀此」（支敏度《合維摩詰經序》，載《出三藏記集》卷八）。楊銜之《洛陽伽藍記》一書取材之博，無庸贅言。記一代名都的佛寺，同時還要使「世諦俗事，因而出之」，不可謂不煩，那麼，組織之功，結構之巧就必不可少。佛書合本子注的體例能夠被他作有效地模擬，也說明他對當時的佛學是有所習染的。事實上，周祖謨校注本依據陳寅恪之說，致力於闡明楊書體例，確能相當成功地再現原書以簡馭繁之效。

總之，作者有志於再現洛陽伽藍舊貌，主觀上並非出於護教的熱情，但也不是一味旨在批判貴族社會的佞佛成風。縈繞在全書中的談神說怪的氣息，更爲內在地說明，作者受到因佛教東傳而大爲強化的神靈信仰的影響。這一點尤其能構成本書與佛教思想的一段不算太淺的因緣。楊銜之以如椽之筆保存洛陽伽藍之功，以及貫穿於全書

的對佛教神異的理解力，加上著述體制上吸取魏晉南北朝僧徒合本子注之例，也就基本上決定了本書在中國佛學史上有其相應的歷史地位。

關於楊銜之的生平事跡，當朝及後代正史中未見其傳記，資料頗為零散。在這樣的情況下，他唯一存世的專著《洛陽伽藍記》中自述的經歷、所反映的個人志趣等，就成了最可信據的傳記資料。

先看他的姓氏與官銜。現行的《洛陽伽藍記》各版本均署為「魏撫軍府司馬楊銜之撰」。他的姓，唐以後著錄中也有記作「羊」（《史通·補注篇》、《郡齋讀書志》、《通志·藝文略》、《百川書志》五），又作「陽」（《新唐書·藝文志》、《元河南志》三）。「羊」大概是同音之訛，《四庫提要》即已加以辨正。銜之的籍貫，唯有唐釋道宣《廣弘明集》卷六提到是「北平人」。由此，周延年推定他當是北平無終人陽固之子或族子，因《魏書·陽固傳》載陽固有子名休之、詮之，與銜之排名方式一致，並且北平陽氏家族是以文章傳家（《洛陽伽藍記注》附《楊銜之事實考》）。這一推論不無道理，只可惜沒有更直接的資料作進一步的確證。他的官銜，除了以上所提到的撫軍府司馬，隋費長房《歷代三寶紀》、唐道世《法苑珠林》、道宣《

《大唐內典錄》、《續高僧傳》則有「期城郡太守」或「期城郡守」的職銜（《法苑珠林》作「元魏鄴都期城郡守」，范祥雍辨期城郡與鄴都無涉，參其《校注》附錄一）；道宣《廣弘明集·辨惑篇》還記其於元魏末為「秘書監」。以上諸官位的具體任職時間及前後關係，由於資料缺乏，難以落實。在《洛陽伽藍記》中，作者述及自己永安年間（公元五二八——五二九年）「為奉朝請」。

再看他的經歷與人際交往。在他的一生中，頗為得意的事情之一，是他身為奉朝請時，「莊帝馬射於華林園，百官皆來讀（苗茨）碑，疑『苗』字誤。」當眾官疑惑不解之際，銜之釋曰：「以蒿覆之，故言苗茨，何誤之有？」眾咸稱善，以為得其旨歸（卷一景林寺條）。學識出眾的喜悅溢於言表。另外，他還言及曾於永寧寺九級浮圖建成後，登上過這一舉世無雙的建築：

「裝飾畢功，明帝與胡太后共登之。視宮內如掌中，臨京師若家庭。以其見宮中，禁人不聽升之。銜之嘗與河南尹胡孝世共登之，下臨雲雨，信哉不虛！」（卷一永寧寺條）

從前後文敘事的時序看，登塔時間當在孝明帝熙平元年（公元五一六年）至孝昌

二年（公元五二六年）之間。從語氣上不難感到，一方面是上有禁令，不讓登塔；一方面作者獲得機會，親臨塔頂。作者似乎得到朝廷的一種眷顧或優待。也應當是在這十年間所發生的一件事，就是菩提達摩來遊中土，讚美永寧寺九級浮圖。楊銜之記載道：

「時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也。起自荒裔，來遊中土，見金盤炫日，光照雲表，寶鐸含風，響出天外，歌咏贊嘆，實是神功。自云：年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗，閻浮所無也，極佛境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。」

菩提達摩向被推為禪宗初祖，因這裏對達摩禪師言行的記載十分親切，以至於後世禪文獻中出現達摩與本書作者相與問答的記事。最早的當數中唐的《寶林傳》卷八，其後，《祖堂集》卷二（記作「期城太守楊衍」）北宋的《景德傳燈錄》卷三及《祖庭事苑》卷八「釋名讖辨」條都加以記載。楊銜之作爲見證人，親見北魏極盛之時洛陽「招提櫛比，寶塔駢羅」；目睹極盛而衰，昔日繁華的帝京變爲廢墟。從本書自序中可知，強烈的對比使他受到刺激、乃至發憤立下著述之志的，是緣於他在東魏孝

靜帝武定五年（公元五四七年），「因行役，重覽洛陽」。

關於他的文才與作品。銜之序《洛陽伽藍記》時自謙道：「余才非著述，多有遺漏，後之君子，詳其闕焉。」其實，楊銜之是相當富於文才的。《洛陽伽藍記》一書的不可多得，既表現在整體組織上的善於經緯，又表現在融史筆與文采於一爐的局部描述。他的文學趣味也有其特色，即愛賞「清詞麗句」（借用作者在卷二景寧寺條評楊元慎語）。所謂清麗，在《洛陽伽藍記》的行文中，尤其體現為酷愛整齊的四字句、同時發揮散文化句式的長處，節奏感與自由韻律得以有機結合，從而形成了一種雅正而華美的風格。除了《洛陽伽藍記》，據《廣弘明集》卷六，他為秘書監時，有《上東魏主書》（原文無標題，《全北齊文》據以收錄時作此題）；又據《祖庭事苑》卷八「祖偈翻譯」條，他還撰有《名系記略》，不過其書已佚。

《洛陽伽藍記》一書存世刻本較多，大要不出兩個系統，一為明嘉靖年間（公元一五二二——一五六六年）陸采刊行的如隱堂本，一為萬曆年間（公元一五七三——一六一九年）吳瑄所刻古今逸史本。參酌古今逸史本，對如隱堂本有所校改的，為崇禎年間（公元一六二八——一六四四年）毛晉津逮祕書本，這是如隱堂本的最早校本。

。以上爲《洛陽伽藍記》的明刻本。

到了清代，又有數種刊本問世，即乾隆年間（公元一七三六——一七九五年）王謨輯校的漢魏叢書本（源於古今逸史本）；嘉慶十年（公元一八〇五年）張海鵬刊行的學津討原本（據津逮秘書本翻刻，略有更改）；嘉慶十六年（公元一八一一年）吳自忠所刻的真意堂活字本（源於如隱堂本，並參酌津逮秘書本、漢魏叢書本）；成書於道光十三年（公元一八三三年）的吳若準《洛陽伽藍記集證》本（主要出自如隱堂本，並參稽衆本略有改易）。這一時期，另有乾隆年間勵守謙家藏本（收爲四庫本），不甚詳其所據。

本世紀以來，較爲重要的刊本，有一九一五年董康誦芬室影如隱堂本（並據真意堂本補如隱堂原刊本缺頁）；同一年唐晏所撰《洛陽伽藍記鈎沉》本（在吳若準集證本基礎上更作鈎稽勘定）；一九三〇年張宗祥合校本（備記諸家異義，不以某本爲定本）；一九三七年周延年所撰《洛陽伽藍記注》本（依唐晏鈎沉本次第，施以注釋，不復措意校讎），這是對《洛陽伽藍記》全面施加詮解的第一個注釋本。時隔二十一年，一九五八年出版的周祖謨《洛陽伽藍記校釋》與范祥雍《洛陽伽藍記校注》，使本書的校勘與注釋水平大爲提高。周祖謨校釋本據爲底本的是董康誦芬室影如隱堂本

，其最富創意處在於校勘上除採取明以來諸刻本外，還發現《元河南志》（承襲北宋宋敏求舊志）卷三記後魏城闕市里之文當爲《洛陽伽藍記》的北宋本，明《永樂大典》（取材於宋元相傳之舊本）所引《洛陽伽藍記》三十四條，也相當於明以前的一個古本，有其校勘價值；在恢復原書體制上，較前人更爲妥貼地釐清正文與子注之分，使上下文句得以條貫統序。范祥雍校注本以如隱堂本爲底本，廣徵博引，細爲校勘，其對詞語典據、地名地理掌故等的詳釋，甚便學者利用。大約同時，臺灣出版徐高阮所編《重刊洛陽伽藍記》（公元一九五九年）。

《洛陽伽藍記》一書的域外刊本，首先要提到的是日本《大正新修大藏經》本，其史傳部收此書，亦據如隱堂本排印，並參校他本，列其異文於下。至於《洛陽伽藍記》的外文譯注本，則有出版於一九七四年的日文本，以及出版於一九八四年的英文本。前者出於日本漢學家入矢義高之手，以周祖謨校釋本爲主要依據，並參稽范氏校注等，在語言的對譯中，體現了獨到的慧解與明斷，並且從其注釋中，也可藉以了解相關領域內日本學者的新成果。後者出自美籍華裔中國學家王伊同（Yi-tung Wang）之手，廣泛參考已有的學術成果，包括七十年代問世的日文譯注本和田素蘭《洛陽

伽藍記校注》(載《國立台灣師範大學國文研究所集刊》十六上，一九七二年六月)，配有英文索引，此書列入《普林斯頓亞洲譯叢》(Princeton Library of Asian Translation)

這次我為《中國佛教經典寶藏》叢書承擔《洛陽伽藍記》的今注今譯，應該說現有的關於校勘、詮解方面的卓著成果，使我得益甚多，難以一一備列。對於原文字句、段落劃分，主要依據周祖謨校釋本，間有據入矢義高日譯本而稍作段落調整之處。凡原文與別本相校有異字或缺字的，校釋本均隨文出校記或加標識，而我則一概略去(除非有重大差異，便於注中顯示)，當然，文字的取捨與增刪只是表示我對原書義例的某種認識，讀者如欲了解原書各傳刻本的詳情，還請參閱周祖謨等學者的精校本。自從唐劉知幾謂楊銜之撰此書的體例是「定彼榛楛，列爲子注」(《史通·補注篇》)，清顧廣圻據以指出：「此書原用大小字分別書之。」(《洛陽伽藍記跋》，載《思適齋集》卷十四)也就是說，原書應有正文與子注的分別。周祖謨校釋本對子注皆分行低格書寫。我仍然採用此法，並對分行低格書寫的子注更處理爲小字，目的是爲了清晰地顯示與大字的正文相區分。至於古文今譯，也力圖在理解準確的基礎上，