

「成此寶方，壯觀西土」

——碑刻所見明代前中期西北地區藏傳佛教的發展特質

胡簫白

南京大學歷史學院

提要

研讀剖析今日隴東、西安及固原一帶留存的數通碑文，是理解明代前中期西北地區藏傳佛教發展特質的重要途徑。15世紀前中期，明廷為藏傳佛教制定了寬鬆的宗教政策，西北地區高僧如岷州班丹扎釋者，利用「直通京師」的特權，推動了藏傳佛教在南北兩京的發展，並重塑了隴東一帶的宗派格局。西安薦福寺僧人勺思吉監參則在修復寺廟的過程中，靈活利用王朝政策以實現利益最大化，在有限的制度空間內獲得更多的政治、經濟及宗教資本。須彌山圓光寺兩派藏傳佛教僧眾從正統持續到成化的紛爭，表面上是圍繞寺廟話語權的爭奪，背後則是地方社會不同宗教贊助群體關乎政教利益的糾葛。明廷提供的寬鬆制度空間、僧人對不同宗派及法律身份的靈活運用、地方勢力的鼎力贊助，是明代前中期西北地區藏傳佛教得以蓬勃發展的關鍵因素。

關鍵詞：西北地區、藏傳佛教、地方社會、運作機制

胡簫白，南京大學歷史學院，江蘇省南京市棲霞區南京大學仙林校區歷史學院，郵政編碼：210023，電郵：huxiaobai@nju.edu.cn。

本文為江蘇省社會科學基金重大委託項目「中華民族交往交流交融史料彙編·江蘇卷」（項目編號：23WTD001）中期成果。本文成文過程中，得到了陽明交通大學人文社會學系連瑞枝教授、中國藏學研究中心陳立健研究員，蘭州大學歷史文化學院李志明副研究員的慷慨幫助，匿名評審專家的建議強化文章的論點、優化文章的結構，特此一併致謝。

一、前言

明代是西藏文明東向發展、改造青藏高原東緣之社會文化形態的關鍵歷史時期。^① 在此一接觸地帶的北部，即明朝統治疆域的西北地區，明廷自洪武時代起即通過贊助藏傳佛教寺廟的方式經略邊方，籠攝地方部族。此一宗教政策，雖然如魯大維(David Robinson)所言，「最終目的不外乎鞏固明朝對西川、甘肅地區、青藏高原的控制」^②，但政策的背後亦蘊含着明初帝國對蒙元時代在地經略方式的延續。蒙古定宗元年(1246)，窩闊台之子、蒙古宗王闊端在涼州會見藏傳佛教薩迦派第四代座主薩迦班智達，確立了蒙古勢力對藏地的統攝，涼州白塔寺亦因之成為藏傳佛教在西北地區傳佈的重要基地之一。^③ 元至正八至十一年(1348-1351)，薩迦班智達之侄、元朝國師八思巴在西北臨洮地方駐坐，極大地推動了藏傳佛教在西北地區的廣泛發展。^④ 及至明初，當藏傳佛教噶舉派第五世噶瑪巴路經甘青一帶時，《安多政教史》中亦有十萬僧眾前往迎接的說法。^⑤ 雖然藏文史籍在記敘高僧聖跡時或有誇張成分，但藏傳佛教在該區域內具有深厚的文化土壤，當無異議。沈衛榮即提出，明初「宗教治邊」的經略方針，是自西夏以來兼容並蓄的宗教政策的體現，是蒙元王朝在明代中國留下的政治、宗教遺產。^⑥ 那麼，明朝如何接受並調整蒙元時代的政教遺緒，並將之應用於對西北地區的控馭與治理？在此過程中，明朝政策的在地接受度如何，地方社會又如何能動回應？這些都是多取宏觀視角的既有研究未能充分回答的問題。以此，本文以今日隴東、西安、固原地區的數組碑刻為核心史料，由微觀角度出發，對藏

① 有關藏傳佛教東向發展、與中原文明互動共生的歷史進程，可參見石碩，《西藏文明東向發展史》(成都：四川人民出版社，2016)；胡簫白，〈明朝政策與十五世紀中期藏傳佛教在漢藏走廊的傳播機制述論〉，《中國藏學》，2021年，第3期，頁43-52。

② 魯大維，〈大元帝國的影子和明初邊疆政策〉，《中國史研究動態》，2016年，第5期，頁35。

③ 張磊、杜常順，〈元明清涼州白塔寺及其僧團史實考述〉，《佛學研究》，2020年，第2期，頁266-268。

④ 杜常順，〈明代臨洮寶塔寺及其法王史實考述——明代《寶塔寺報恩傳流碑》箋釋〉，《青海師範大學學報》，2015年，第3期，頁50-51。

⑤ 智觀巴·貢卻乎丹巴饒吉著，吳均譯，《安多政教史》(蘭州：甘肅民族出版社，1989)，頁649。

⑥ 沈衛榮，〈論蒙元王朝於明代中國的政治和宗教遺產：藏傳佛教於西夏、元、明三代政治和宗教體制形成中的角色研究〉，載艾瑞卡·福特主編，《8-15世紀中西部西藏的歷史、文化與藝術》(北京：中國藏學出版社，2015)，頁79-101。

傳佛教在西北地區落地生根的具體過程進行考察，從而檢審明代前中期西北地區藏傳佛教的發展模式，僧人獲得政教資本的行事邏輯，以及地方勢力宗教贊助網絡的運作機制。

明代的前一百年，是朝廷優禮藏傳佛教、以宗教整合王朝西部社會秩序的重要時段。^⑦ 趙軼峰在考察明代的藏傳佛教政策時，曾將洪武至天順時期視為政策發展的第一個階段，認為其時「藏傳佛教作為邊疆少數民族的信仰得到承認，日益增多的藏傳佛教上層接受明朝中央政府授予的宗教和世俗管理權」^⑧。但學界關於這一時期藏傳佛教政策的研究，總體呈現出「瞻前不顧後」「重上不重下」的特點。關於前者，如陰海燕在檢審明代藏傳佛教政策轉換時，以大量篇幅討論洪、永時期明廷與藏地僧俗領袖的政教互動，卻僅引宣德帝「祖宗建置已定，惟當謹守」一句，認為宣德至景泰朝皆沿襲、遵守了明初的藏傳佛教政策。^⑨ 此類觀點流佈於現有研究，一定程度上忽略了永樂以後諸朝藏傳佛教政策的差別與側重。與此同時，明廷的藏傳佛教政策存在政令與實踐之間的鴻溝。一方面，中央政令對藏傳佛教僧眾之管理、寺廟之運作作出明確規定；另一方面，相關政策於地方社會、尤其是邊疆地區的在地實踐形態靈活，往往與中央政令差以千里。僅憑官員上奏、皇帝詔令並不足以一窺政策施行之全貌。以此，本文將目光聚集在以往較為學者忽略的正統至成化時期，又在史料運用上尤其仰賴民間碑刻文獻中蘊含的歷史細節，從而考察特定朝廷政策背景下藏傳佛教在明代西北地區的發展與傳播機制，以微觀史視角檢審明代中國的多元文化圖景。

二、直通京師：宗教網絡與西北地區藏傳佛教的發展模式

明代前中期宮廷對藏傳佛教的優禮政策，前輩學者多有關注。魯大維便認為，對藏傳佛教的大力贊助是明朝繼承蒙元帝國遺產的重要面向之一。包

⑦ 約從成化朝開始，明廷改革明代前中期針對藏傳佛教的諸項優待政策，明廷與藏地宗教勢力的互動方式亦隨之改變，具體過程，後文詳論，亦可見趙軼峰專著相關梳理。因此，本文主要考察明代前中期西北地區藏傳佛教的發展，又尤其以既有研究較少討論的15世紀中期為關注對象。

⑧ 趙軼峰，《明代國家宗教管理制度與政策研究》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁166。

⑨ 陰海燕，〈明代藏傳佛教政策的轉換與演進〉，《西藏研究》，2019年，第3期，頁61。

括皇帝、后妃、太監的明朝宮廷崇奉藏傳佛教，多有實修體驗，又虔敬贊助藏傳佛教僧人的寫經、譯經及各項宗教儀式，使得藏傳佛教成為了15世紀明朝宮廷的流行文化。^⑩ 沈衛榮、安海燕在檢審藏於海內外各大圖書館、博物館的明代前中期藏傳密教文獻以後，認為這些稀見文獻的面世使得「我們幾乎需要重新改寫元、明兩代藏傳密教在漢地傳播的歷史」。^⑪ 由此可見，明代朝廷與藏傳佛教勢力的互動程度，比我們以前想像的要深入的多。

明代前中期朝廷對藏傳佛教勢力的禮遇，自有其地緣政治的考量，但亦從客觀上刺激了漢藏之間的雙向互動，大量藏傳佛教僧人因之頻繁活動於藏地與中原內地之間。鄒立波曾考察藏文史籍《賢者喜宴》《安多政教史》中的相關記載，發現噶舉派、薩迦派、格魯派等藏傳佛教教派高僧在永樂、宣德時期皆多次受邀赴京，他們在漢藏通路沿線廣泛參與聖地朝聖、收徒傳教與興建寺院等活動，亦因之強化了烏斯藏與藏邊社會的政教聯繫。^⑫ 藏地高僧於內地活動時，甚或與明廷藩王接觸，引起皇帝警覺。先是，明藩晉王與藏傳佛教高僧往來密切，永樂皇帝知曉後，以「古之為人臣者無外交」之說進行訓誡。^⑬ 孰料晉王並不收斂，依然同僧人保持熱絡聯繫，並向噶舉派大寶法王得銀協巴、闡化王等頻繁贈送禮物。^⑭ 因此，永樂六年（1408）時，皇帝再次厲聲斥責：「春秋人臣無外交，所以遠嫌別疑防微杜漸也。爾為國宗藩，不能恪守憲度。前與西番互市矣，今復不改，亦何恃而然歟？」^⑮ 由此可見，其時藏傳佛教僧人頻繁穿梭於藏地與中原之間，與沿途地方社會與政治勢力皆建立了密切聯繫。

除卻來自藏地腹地的高僧以外，青藏高原東北緣的藏傳佛教僧人亦多赴內地，甚至在促進藏傳佛教於內地的傳播方面，發揮了比藏地腹地高僧更為顯著

⑩ David Robinson, "The Ming Court and the Legacy of the Yuan Mongols," in *Culture, Courtiers, and Competition: The Ming Court (1368-1644)*, ed. David Robinson (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008), 371-382.

⑪ 沈衛榮、安海燕，〈明代漢譯藏傳密教文獻和西域僧團：兼談漢藏佛教史研究的語文學方法〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版），2011年，第2期，頁83。

⑫ 鄒立波，〈貢回市茶：明代朝貢貿易與藏區社會經濟的變化〉，載周偉洲主編，《西北民族論叢》（北京：社會科學文獻出版社，2021），第22輯，頁69。

⑬ 《明太宗實錄》（臺北：中研院歷史語言研究所，1962），卷24，永樂元年十月甲子，頁443。

⑭ 《元代以來西藏地方與中央政府關係檔案史料彙編》（北京：中國藏學出版社，1994），頁95。

⑮ 《明太宗實錄》，卷86，永樂六年十二月丙戌，頁1139。

的功效。沈衛榮、安海燕便提出：「在藏傳佛教於漢地傳播中起了更重要作用的不是只在明廷作短期停留、喧囂一時，然後很快榮歸故里的那些大法王們，而應當是那些常住京城之西竺、西域寺內的番僧和那些隸屬於西域僧團的西天僧、漢僧和來自其他地區的僧眾……或還有不少來自漢藏邊境的番僧。」^{①⑥} 出生於岷州地方的藏傳佛教高僧班丹扎釋，便是此類僧人的典型代表。

班丹扎釋（1377-約1452），洪武年間出生於岷州地方望族，俗姓后，先祖為吐蕃時代戍邊將領。永樂初，班丹扎釋隨其師赴南京，爾後留侍明廷，並作為政教使者多次往返於京師及藏地，招撫藏地僧俗領袖、消弭兵災，及驗證轉世靈童合法性。班丹扎釋服務於明朝宮廷數十年，歷永樂、仁熙、宣德、正統、景泰諸朝，頗得禮遇，備極榮寵。宣德元年（1426），明廷授予班丹扎釋「淨覺慈濟大國師」封號，景泰初年晉封其為「大智法王」，是為明廷所封的第四位法王。班丹扎釋在南北兩京主持、參與了大量譯經、刻經事業及宗教法事，為明代治理西藏、推動漢藏宗教文化交流作出了巨大貢獻，^{①⑦} 陳楠更將其定為「明宣德至景泰年間影響最大的在京藏傳佛教僧人」。^{①⑧} 班丹扎釋活動範圍廣泛，在明帝國南方、北方皆留下了頗多宗教痕跡，更相當程度上改造了其家鄉岷州一帶的宗教格局。

永樂二年（1404），應智光大師邀請，班丹扎釋與其師班丹嘉措一齊前往南京。此行目的，據張潤平、羅炤判斷，應當是為噶舉派大寶法王的到訪做準備。^{①⑨} 大寶法王在南京期間，班丹扎釋受明廷委任，隨侍左右，與法王建立了深厚的法緣關係。而由相關文獻記載可知，班丹扎釋在服務於明朝宮廷的同時，亦與城中僧人頻繁互動，其中典型者即為牛首山弘覺寺首任住持福寬。牛首山弘覺寺為禪宗牛頭宗祖庭，明初稍有破敗，後於福寬任住持間得到相當恢復與發展。所謂福寬者，其實「祖西域人，名綽吉割失，此名福寬，字太虛，一字松石道人，為班的達孫。」由此可知，福寬先祖來自西域地區，其本人約元末明初時始客居南京。又福寬「班的達孫」身份，當指其宗教背

①⑥ 沈衛榮、安海燕，〈明代漢譯藏傳密教文獻和西域僧團：兼談漢藏佛教史研究的語文學方法〉，頁89-90。又，明代史籍中的「西番」，在多大程度上與今日的西藏自治區及甘青川滇四省涉藏地區可以劃等號，是一個相當複雜、尚未厘清的學術史議題。至於引文中的「番僧」，在明代的語境中，即指崇奉、修行藏傳佛教教義與儀軌的僧人。

①⑦ 熊文彬、陳楠主編，《西藏通史·明代卷》（北京：中國藏學出版社，2016），頁31。

①⑧ 陳楠，〈大智法王考〉，《中國藏學》，1996年，第4期，頁76。

①⑨ 張潤平、羅炤，〈《西天佛子源流錄》與班丹扎釋的貢獻〉，《民族研究》，2011年，第2期，頁76。

景。先是，印度高僧班的達「慕真丹五臺之盛」，於洪武年間杖錫來朝。福寬知曉後，隨即前往拜謁，爾後更追隨高僧「初結茅於五臺山中，次九華之化城寺，次浦子口之定山」。班的達後得明太祖封「善世禪師」，居於城中天界寺，福寬亦隨之留駐，「居城外之普惠寺，以牛首山弘覺寺住持歸老」。²⁰

洪武十四年（1381），班的達圓寂，福寬的宗教修行應當受到較大影響，惜史料間語焉不詳。而福寬之名再次載諸史籍，已經是以班丹扎釋弟子的形象出現，所謂「西天佛子大智法王手度弟子」。²¹換言之，起先追隨印度密教禪師的福寬，在班的達圓寂以後，轉而尊奉藏傳佛教，並以班丹扎釋為上師。²²此一轉變，推動了藏傳佛教在明初南京的發展。先是，明初南京的藏傳佛教勢力主要集中於雞鳴寺。洪武十八年（1385）時，明廷下令「建雞鳴寺於雞鳴山……初，有西番僧星吉監藏為右覺義，居是山。」²³由此可見，早在雞鳴寺建立以前，藏傳佛教僧人已於山間修行。而班丹扎釋本人首次來到南京時，亦隨其師班丹嘉措一齊居於雞鳴寺。²⁴又由福寬事例可知，藏傳佛教在明代南京的影響力已經溢出雞鳴寺一隅，對地區內積澱深厚的禪宗祖庭亦產生了相當程度的滲透。成化十年（1476），福寬圓寂，憲宗皇帝遣禮部郎中周蒙前往祭奠，所謂「諭祭於南京僧錄司右覺義綽吉割失」。²⁵由此可知，至遲到15世紀末，藏傳佛教在南京地區仍具有相當的存在感。²⁶

²⁰ 〈本寺緣起後記板〉，載釋鷹巢編，《承恩寺緣起碑板錄》（南京：南京出版社，2011年據上海圖書館藏清道光刻本點校），頁12。又，綽吉割失亦作綽吉割室，當為藏文 chos-kyi bkra-shis 漢字轉寫。

²¹ 〈敕賜承恩禪寺碑文銘〉，載釋鷹巢編，《承恩寺緣起碑板錄》，頁9。

²² 班丹扎釋和福寬的個案並非特例。杜常順曾檢審距離岷州不遠的臨洮圓覺寺藏傳佛教僧人何領占朵兒只的傳法事蹟。何領占朵兒只七歲隨父赴南京，投師雞鳴寺管倬朵兒只禪師。後於永樂間參與迎請大寶法王得銀協巴，得授太平府僧綱司都綱，遷都後任僧錄司左闡教。何領占朵兒只會收先宗曹洞、後改臨濟的僧人南宗覺順為徒。之後，南宗覺順成為河南青龍山慈雲寺主持，為該寺中興做出了巨大貢獻。由此可見，因為迎請大寶法王的需要，永樂時期大批藏傳佛教僧人赴京並在內地留下頗多宗教痕跡，此一政教邏輯對明前期宗教格局造成了相當的影響，值得日後深入探討。參見杜常順，〈明代藏僧駐京的三大寺院考述：兼論教派色彩與法脈傳承〉，《青海民族研究》，2018年，第1期，頁181。

²³ 《明太祖實錄》，卷176，洪武十八年十二月丁巳，頁2674。

²⁴ 張潤平、蘇航、羅焯編著，《西天佛子源流錄——文獻與初步研究》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁164。

²⁵ 〈諭祭板〉，載釋鷹巢編，《承恩寺緣起碑板錄》，頁10。

²⁶ 關於班丹扎釋於明初南京弘法、與牛首山僧眾建立法緣的過程，可參見胡簫白，〈奔走世緣：明清南京承恩寺的佛宦互動、寺院經濟與社會功能〉，《史林》，錄用待刊稿。

永樂遷都以後，班丹扎釋亦將其政教網絡向北延伸，並以北京大隆善寺為中心，大力推動了藏傳佛教在北京的傳播，並強化了其家鄉岷州與帝國都城之間的政教聯繫。前賢對班丹扎釋駐錫北京史事已有相當深入的研究，此不贅論。²⁷而與在南京的境況類似，班丹扎釋同樣通過廣收門徒的方式，推動了藏傳佛教在北方的發展。羅亨信曾撰有〈敕賜莊嚴寺記〉，較少為學者留意，卻生動體現了藏傳佛教在帝國北部疆域的傳播方式：

鎮朔右參將僉後軍都督朱公謙，昔任萬全都指揮使，嘗統精騎三千駐於葛峪堡，以防禦虜寇……斯雖仰賴聖天子神武威德所致，亦若有神為之陰翊者。思感荷之有歸，愧祝延之無所。將校或云：「堡西柳河川有古刹遺址，時現神光。道侶結茅謹修，事其上主。耕牧於斯者，災旱禱而輒應。」公聞而往謁，果見廢寺荒基翳於草莽，乃發弘願曰：「佛以弘利普濟為用，其重在於安國而庇民，吾為邊將，豈忍坐視廢棄而不為之修復乎？」於是樂舍己資，力假傭販。方卜日辟工，顧督視乏人。適有弘通妙戒普慧善應慈濟輔國闡教灌頂淨覺西天佛子大國師首上弟子鎖南剏失雲遊而至，與公夙有契緣，因懇留維持是役始終，以成善果，師欣然而就。遂即故基，更加開拓……是寺自正統戊午庀工，至丙寅始完，凡九歷寒暑，人勤而匠瘁，可謂勞矣。然無名額，何以顯揚而稱頌之？丁卯夏，封章上聞於朝，特奉綸音，賜名莊嚴禪寺，仍命儀曹授鎖南剏失為住持，度行童淨定等三十五名為僧，在寺焚修。習誦經典，以祈景貺，福佑兵民。²⁸

碑文中包含豐富歷史信息，值得深入分析。先是，萬全都指揮使司設立於宣德五年（1430），領直隸、山西十一衛及七千戶所，可謂拱衛京師的重要防線，都指揮使朱謙自然位高權重，可以推見班丹扎釋及其弟子在北京軍政圈子的結交廣泛。而鎖南剏失「雲遊而至」，則是明廷給予藏傳佛教僧人之政策特權的具體體現。其時明廷對漢傳佛教僧人游方之舉頗有管束。典型

²⁷ 杜常順，〈明代岷州後氏家族與大崇教寺〉，《青海民族研究》，2011年，第1期，頁123-129；賈維維，〈大智法王班丹扎釋北京活動及相關史事再考——以《西天佛子源流錄》為據〉，載沈衛榮主編，《文本中的歷史：藏傳佛教在西域和中原的傳播》（北京：中國藏學出版社，2012），頁580-581。

²⁸ 羅亨信，《羅亨信集》（上海：上海古籍出版社，2011），頁110-111。

者如宣德七年（1432），皇帝即申明僧人游方化緣之禁，所謂「佛本化人為善，今僧人多不守戒律、不務祖風，往往以創寺為名，群舁佛像，遍歷州郡化緣，所得財物皆非禮耗費。」²⁹而對於藏傳佛教徒而言，縱然有僧眾利用游方的機會牟利，甚或假傳聖旨，「孤納芒葛辣以游方為名，遍謁諸王干施與。又詐言奉旨探察幾爭以惑眾」，³⁰明廷仍對多數僧人的游方行為持開放態度。《明實錄》中有大量類似「聽爾於漢人、西番各寺院自在修行」的表述，³¹造成的結果，則是眾多藏傳佛教僧人得以寄住於漢地寺廟之中。

憑藉着乃師的政教地位及明廷的優禮政策，鎖南割失四方雲遊，不僅主持了邊關重鎮古剎的復建工作，還得朝廷特許，度僧收徒，可謂明代前中期藏傳佛教在王朝核心區發展傳播的典型案列。在此過程中，尤其值得注意的是寺廟僧人的嗣法傳承問題。莊嚴禪寺的主持鎖南割失為「西天佛子大國師首上弟子」，凸顯了他的藏傳佛教師承背景。而其所度行童法號「淨定」，說明他其時應當受到漢傳佛教更多影響。那麼在被度為僧徒、師法鎖南割失以後，淨定是否改宗藏傳佛教，亦或是藏傳、漢傳兼修？史料中未有明言。但不論如何，此一碑文已經點出了明代前中期漢藏交融語境下的宗教實態。而此一特質，又尤其體現在班丹扎釋家鄉——岷州地區的佛教社會中。

明代前中期，班丹扎釋是明廷最為倚重的藏傳佛教高僧之一，而這樣的政教地位，則在大崇教寺的發展、擴張過程中得到鮮明印證。永樂十四年（1416），班丹扎釋曾短暫回到岷州開山造寺。爾後班丹扎釋應召赴京，遂留長徒沙伽室哩督造寺廟工程。宣德初，寺廟得明廷專撥人力、物力擴建，於宣德四年（1429）落成，並得敕賜寺名大崇教寺。大崇教寺之建設，寺中一應法器、裝飾皆附着了濃鬱的皇家色彩。大崇教寺是皇權在岷州的在地表徵，亦從側面體現了班丹扎釋在京崇重的政教地位。

作為敕建寺廟，大崇教寺具有跨地域的政教權威，因之將藏傳佛教的影響力逐步輻射到岷州周邊地區，關於這一點，頗有說服力的例子是距離岷州不遠的定西地區的崇福寺。³²定西〈敕賜崇福寺碑〉載：

²⁹ 余繼登著，顧思點校，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981），頁178。

³⁰ 《明宣宗實錄》，卷79，宣德六年五月壬辰，頁1846。

³¹ 《明英宗實錄》，卷107，正統八年八月乙酉，頁2165。

³² 關於明清時期崇福寺相關史事，可參見張磊、杜常順，〈由「漢」入「藏」：明代安定崇福寺及其開山住持悟瑁〉，《宗教學研究》，2020年，第4期，頁110-117。

鞏昌府安定縣關關中有古刹，曰崇福寺，年深傾圮。洪武中創建正殿，至宣德七年，本寺僧悟瑁，番名也失端竹，憫茲廢墜，遂發宏願，志圖興復。首捐己貲，及募眾緣，建立前殿。甫完，財用不足，因往南京勸募檀越，親書《華嚴經》一部，奉回供養，及收買金箔顏料。於正統初年，陸續興建廊廡、三門、天王殿……以次就緒。緣舊基窄隘，遂購寺旁空地，擴充舊址，俾方圓寬廣。起蓋方丈僧房，裝塑殿堂聖像……正統九年訖役，延請高僧八十餘眾，啟建慶贊道場九晝夜。本縣知縣密雲杜讓、通家子弟石水康等，始終助成善事。正統十二年四月，又赴京謝恩，及奏茲寺系敕建大崇教寺下院。也失端竹乃西天佛子大國師班丹劄失之徒，請乞賜額。欽蒙恩旨，還與做崇福寺，給與敕諭。賜以「崇善翊教」喇嘛圖書。恩寵之隆，蔑以加矣。瑁師自幼出家，投禮了讓為師，習諸經典。先於永樂十五年，赴京進貢，即蒙存留海印寺，書寫大藏金經。次年經完，由其精熟書法，欽賜高僧勅諭賞賚回還。宣德六年，鎮守甘肅太監王安聞其善書，延請前去寫大藏金經，全部乃還，得以助其修造。宣德十年，又於本府萬壽寺，與僧演藏書金字華嚴經一部，人以為至寶而載來也。其拳拳致力斯寺，經營綜理之勤，興復構締之美，成此寶方，壯觀西土，儼然祇園精舍，誠為開山第一代之主持焉。遂並書以為記。^③

此碑文由尚書胡濙撰寫於正統十二年（1447），黃養正書，侍郎王英篆額。碑文內容細緻，可以反映明代前中期西北地區漢傳、藏傳佛教發展傳播的實際情狀。由碑文可知，洪、永年間，崇福寺規模頗小，僅有殿堂一間，不過是城中的一座小廟。永樂十五年（1417）時，寺僧悟瑁赴京朝貢，自此迎來他的人生轉折點：因為善書，悟瑁得以留存海印寺抄經。海印寺，為大慈恩寺前身，是明代前中期藏傳佛教僧團在北京的聚集之所。格魯派高僧釋迦也失於永樂十二年（1414）赴北京時即有「這裡是建有大批難以想像的寺院、建立了僧團組織的聖地」的評價，^④並在寺中舉辦了四部壇城的修

^③ 政協定西市安定區委員會校注，《重修定西縣志校注》（蘭州：甘肅文化出版社，2011），頁396-397。

^④ 〈《大慈法王傳彙編》漢文譯註〉，載拉巴平措，《大慈法王釋迦也失》（北京：中國藏學出版社，2012），頁99。

供儀式。佛事規模盛大，連永樂皇帝亦自陳「多次夢見十方佛和菩薩們顯眼地端坐在海印寺的上空」，³⁵可見海印寺濃鬱的藏傳佛教色彩。

永樂十三年（1415）時，於藏地修禪多年的班丹扎釋起意東歸，回到北京後亦居於海印寺中，史載「詣京朝見，太宗文皇帝天顏歡悅，無有愠意，恩寵愈加，於是寓居京師海印寺」。³⁶其後雖然班丹扎釋短暫返回岷州，但很快便奉詔回京，後改於大興國寺住坐。賈維維曾考辨史籍，認為班丹扎釋在改居大興國寺以前，一直駐錫於海印寺。³⁷由此判斷，悟瑁於永樂十五年留於海印寺抄經時，正好與班丹扎釋同處一寺。筆者以為，這一段經歷是悟瑁結識班丹扎釋、瞭解甚或習學藏傳佛教的重要契機，更很可能是悟瑁投為班丹扎釋門徒、獲番名也失端竹的緣起。

由悟瑁和崇福寺的故事可以推知明代前中期西北地區僧人的跨宗派性。先是，據張磊、杜常順發掘的珍稀地方文獻《明敕賜崇福寺法派源流冊》，悟瑁實為安定本地人，「邑正北里籍也，本姓康」，³⁸其人幼年出家，投師了讓。又由師徒法號判斷，二人所修習者當為漢傳佛教。而在悟瑁投師班丹扎釋後，僧人是否由漢傳佛教改宗為藏傳佛教徒？史料雖不曾明言，但筆者以為，僧人未必完全改宗，而更大可能是漢藏兼修。由此可見，明代前中期西北地區僧人的師承、嗣法關係對於定義僧人的身份，頗為重要。如前述福寬即因為班的達去世，改投班丹扎釋門下，因之改變了自己的宗派身份。在此語境下，類似福寬、悟瑁一類的僧人，因為獲得了不同宗派的師承，因之具備了所謂的「二可」身份，即僧人可以因應於現實需求與社會語境，對不同的宗教身份進行靈活選用。因為明代前中期藏傳佛教勢力所享有的諸項優禮政策，對於悟瑁而言，以藏傳佛教僧人身份與明廷互動，更容易獲得政教資源的傾斜——明英宗所頒敕諭中即以「爾也失端竹，世處西陲」的指稱對其進行封賜。³⁹福寬亦然：雖為西域人，但因為身處南京並擔任禪宗牛頭宗祖庭弘覺寺住持，僧人多以「福寬」面目示人，而僅在與朝廷互動時才使用「綽吉割失」名號。可以說，正是明代前中期宗派雜合的政教狀態，才能夠給予僧人靈活選用宗教身份的政策空間。

³⁵ 〈《大慈法王傳彙編》漢文譯註〉，頁100。

³⁶ 張潤平、蘇航、羅炤編著，《西天佛子源流錄——文獻與初步研究》，頁170。

³⁷ 賈維維，〈大智法王班丹扎釋北京活動及相關史事再考——以《西天佛子源流錄》為據〉，頁580-581。

³⁸ 張磊、杜常順，〈由「漢」入「藏」：明代安定崇福寺及其開山住持悟瑁〉，頁112。

³⁹ 張磊、杜常順，〈由「漢」入「藏」：明代安定崇福寺及其開山住持悟瑁〉，頁113。

由悟瑁和崇福寺的案例亦可推見明代前中期西北地區藏傳佛教發展過程蘊含的「國家性」特質。先是，悟瑁赴京後自陳其班丹扎釋之徒身份，並點出崇福寺的大崇教寺下院屬性，最終得到皇帝敕諭。此處的「下院」「敕諭」究竟包含怎樣的內涵？連瑞枝曾以感通三十六院為例檢審了明代大理的寺廟系統，並提出宗教網絡中的「下院」多承擔收租、應付官府分派雜派的功能。^{④⑩}在大崇教寺、崇福寺的案例中，我們雖然受史料所限而不知道寺廟是否向佃農收繳並儲貯田糧，但與大理感通寺「下院」功能略有不同的是，崇福寺成為大崇教寺「下院」的一大重要原因，實為寺廟可以借此機會免於徭役雜派。因為大崇教寺的敕建寺廟屬性，王朝國家不將寺廟視作征糧單位，這一優惠政策自然也會推延至大寺的支寺、「下院」，亦隨之造成了地方小寺攀附大寺、共用合法寺額的理性經濟邏輯。^{④⑪}悟瑁對班丹扎釋的政教地位頗為熟稔。而既然大崇教寺名在敕建寺廟之列，那麼為其下院奏請敕賜寺額亦算是合理請求。而皇帝頒賜的敕諭，便更從法律層面保障了此一特權的在地施行。筆者曾在另文中提到，明廷多以頒賜護敕名額的形式保障藏傳佛教僧人在地方社會的諸項權益，所謂「明白太祖懷柔西番，尊崇佛教，歷世因之不改，故邊域寺宇多有護寺敕諭」。^{④⑫}此類詔諭明確了寺僧的相關權力，禁止地方官府、衛所系統隨意插手寺院生活，並且確認了寺廟對所轄田宅地產的所有權與支配權，避免了經濟糾紛，是刺激藏傳佛教在漢藏邊區傳播發展的朝廷政策之一。^{④⑬}由此，崇福寺通過成為大崇教寺下院，在千里之外享受到了朝廷特權。除此以外，悟瑁與鎮守甘肅太監王安及其所代表的內官系統建立法緣，則可視為是班丹扎釋以外的另一條「直通京師」的重要渠道。^{④⑭}

班丹扎釋及其弟子的宗教活動為明代前中期跨地域宗教網絡的形成、西北地區藏傳佛教的發展模式提供了微觀而典型的案例。因應於朝廷寬鬆的政策空間，西北高僧頻繁游走於中原地區與藏地之間，強化了所謂「中心」與

④⑩ 連瑞枝，《邊疆與帝國之間：明朝統治下的西南人群與歷史》（臺北：聯經出版公司，2019），頁133。

④⑪ 在這個意義上，小寺攀附大寺的做法其實與明清嶺南地區合戶共用戶頭、形成「依附式宗族」甚至「合同式宗族」的做法並無二致，都是「理性經濟人」維度的社會經濟機制。

④⑫ 張維，《隴右金石錄·校補》（蘭州：甘肅省文獻徵集委員會校印，1943），頁16349。

④⑬ 胡簫白，〈明朝政策與十五世紀中期藏傳佛教在漢藏走廊的傳播機制述論〉，頁50-51。

④⑭ 關於明代西北地區藏傳佛教復興過程中僧人和宦官的雙向互動機制，可參看胡簫白，〈明朝政策與十五世紀中期藏傳佛教在漢藏走廊的傳播機制述論〉，頁47-48。

「外緣」的政教聯繫。而由悟瑁的例子可見，西北僧人亦多利用自身複合的文化背景，推動了藏傳佛教在西北地區的發展，甚或改造了地方的宗教格局。

三、法外開恩：明廷禮遇與西北藏傳佛教僧人的身份政治

因應於地方社會豐厚的藏傳佛教文化土壤，贊助鎮邊大寺是明初以來一貫的邊政方針。自永樂起，明廷在西北地區着力扶持「三大寺」——瞿曇寺、大崇教寺與弘化寺，並通過敕建寺廟建築、賞賜佛教法器、許諾宗教特權、劃撥護寺瞻寺軍民等方式，大為提振三大寺在地方社會的地位。^④ 有明

④ 明代前期，「藏傳佛教」並非一簡單、空泛概念，而存在內在宗教脈絡，並尤其體現在薩迦、噶舉、格魯、寧瑪數個教派分野上。在這個意義上，西北地區三大寺的教派屬性，以及北京三大寺之間可能存在的宗教競爭，皆是頗為重要、卻尚未完全厘清的學術議題。杜常順曾檢審明代藏傳佛教僧人駐京三大寺院的教派屬性，認為大慈恩寺具有較強的格魯派色彩、大能仁寺具有較強的薩迦派色彩、大隆善寺具有較強的噶舉派色彩，並提出這樣的分野與明前期朝廷「多封眾建」的宗教政策有關。但史伯嶺 (Elliot Sperling) 則在其博士論文中提出，所謂的「分而治之」政教政策並未在明初真正施行，而更多出自《明史》編纂者的建構。由此可見，明代前期的宗教政策雖然研究豐富、卻尚存繼續探討的學術空間。而至於與駐京三大寺關係密切的西北地區三大寺的教派屬性、三大寺對地方社會宗教格局的影響，相關討論則更為稀少。在這三大寺中，弘化寺因為與大慈法王釋迦也失的關係密切，教派屬性較為明確，為格魯派；至於瞿曇寺，熊文彬、陳楠據《安多政教史》記載，認為瞿曇寺的創始人三刺喇嘛為噶舉派僧人，拉先加也認為瞿曇寺是噶舉派寺廟，於明末改宗格魯派；而就大崇教寺而言，李志明結合民間文獻與官方記敘，與杜常順商榷，提出大崇教寺創始人班丹扎釋實先隨師修薩迦派、後又親近噶舉和格魯派，因此很難將其截然歸於哪一個教派。而班丹扎釋長徒、大崇教寺第二任住持沙加則曾隨宗喀巴受戒。由此可見，大崇教寺前兩任住持的教派屬性多元，造成的結果即為大崇教寺本身複合的教派屬性。而除卻弘化、瞿曇、大崇教三大寺以外，西北地區另一重要寺廟臨洮寶塔寺則具備較為鮮明的薩迦派屬性，是為大能仁寺在西北的重要宗教障地。但是關於這些西北地區鎮邊大寺之間可能存在的政教競爭，限於史料，我們還無從得知。拉先加曾檢審明清時期青海地區格魯派寺院的主屬寺系統，展現了格魯派在地方社會的崛起及對區域教派格局造成的重塑，可謂此類型研究中較為深入者。期待在更多史料得到發掘的情況下，明代甘青地區諸教派的發展、演進甚或競爭脈絡可以得到進一步的細化。參見杜常順，〈明代藏僧駐京的三大寺院考述：兼論教派色彩與法脈傳承〉；Elliot Sperling, *Early Ming Policy toward Tibet: An Examination of the Proposition that the Early Ming Emperors Adopted a "Divide and Rule" Policy toward Tibet*, Unpublished Ph. D. Dissertation, Indiana University, 1983, 244-248；熊文彬、陳楠主編，

一代，三大寺僧獲封大量喇嘛、禪師、國師、大國師、西天佛子甚至法王名號，憑藉這些特權，寺僧一方面可從朝廷得到巨量賞賜，另一方面亦得以強化在地權威。

除卻三大寺以外，明廷在15世紀前中期還對大批次級規模的藏傳佛教寺廟施以贊助，本節所聚焦之西安薦福寺即為其中之一。薦福寺為西安著名古剎，更因寺中名勝小雁塔而聞名遐邇。寺內存有歷代碑刻數十通，包含珍貴歷史信息，惜未得到學界足夠重視，因此尚存不少研究空間。

由碑刻碑文與方志信息可以拼湊出薦福寺明代以前的歷史。先是，北宋政和〈大薦福寺重修塔記〉有「長安城之西南三里餘，有寺曰大薦福。自唐高宗時立為獻福寺，至天授元年始改薦福，並御書飛白額。中宗大加營飾，以神龍年後，翻譯佛經並於此院」之句，^{④⑥}又據乾隆《西安府志》「隋煬帝藩邸。唐天授元年改為寺……武后始立為大獻福寺，度僧二百餘」可知，^{④⑦}薦福寺在隋唐時期地位尊崇，規模宏偉，為帝王潛邸、皇家大剎。^{④⑧}是寺在唐宋間曾多番修繕，並擴展寺基，然及至北宋末，已現頹勢，「宋政和六年丙申，時有谷迂叟李埜嘗出力重修浮圖，而殿宇曾莫之葺」。^{④⑨}至於元代，寺廟更逐步破敗，疏於打理，日漸陳舊：「元季緇徒雖間營塔院以居，而傾圮隨之，寺地亦漸奪為民畝。」^{⑤⑩}及至元明鼎革以後，薦福寺幸運的在秦王贊助下，由僧人古梅加以修復，所謂「至明初洪武年，有僧古梅居此，戒律精嚴，身心洞鑒，與秦康王有夙世之因，深加敬愛，重輝殿閣。永樂年，禮

《西藏通史》，頁532；拉先加，《格魯派主屬寺系統的歷史文化研究：以明清時期青海境內的寺院為例》（北京：中國藏學出版社，2016），頁60；李志明，《漢藏交融：明清時期岷州藏傳佛教史研究》（蘭州：蘭州大學歷史系未刊博士論文，2018），頁61-64、79-80；杜常順，〈明代臨洮寶塔寺及其法王史實考述——明代《寶塔寺報恩傳流碑》箋釋〉。

- ④⑥ 〈大薦福寺重修塔記〉（宋政和六年〔1116〕），碑現立於西安博物院鐘樓南側。
- ④⑦ 嚴長明纂，舒其紳修，乾隆《西安府志》（《中國地方志集成》本，陝西府縣志輯第2冊，南京：鳳凰出版社，2007），頁71。
- ④⑧ 保全曾將薦福寺碑文與唐宋文獻比對，考察了薦福寺在中古時代的位置變遷。參見保全，〈從幾通碑石看薦福寺、小雁塔的變遷和整修〉，《考古》，1985年，第1期，頁42。
- ④⑨ 〈敕賜薦福禪寺重修記〉（明成化八年〔1472〕），碑現立於西安博物院鐘樓南側，與宋碑相對。
- ⑤⑩ 〈敕賜薦福禪寺重修記〉（明成化八年）。

部尚書胡公諱璉贈詩云：世外高僧號古梅，古梅常占百花魁；清虛冷淡家風別，不待陽春意早回。因奏請敕賜銘額。」^{⑤①}

薦福寺於宣德、正統年間獲得了快速發展，具體細節見載於正統十四年〈聖旨及僧勺思吉刻禮部割付及寺塔全圖〉碑（下文簡稱〈聖旨碑〉）與天順二年〈敕賜薦福禪寺重建記〉碑，二碑現皆立於西安博物院大雄寶殿前。因行文需求，本文先分三部分錄出〈聖旨碑〉並進行分析，後據天順碑刻對聖旨碑內容進行補充。

〈聖旨碑〉碑文部分一：

聖旨：禮部為乞恩事，於禮科抄出。陝西西寧衛弘覺寺番僧勺思吉監參奏，臣於宣德元年，蒙欽賜度牒，回還到於陝西西安府薦福寺住坐，見得本寺系古刹叢林，建立年遠，殿堂廢弛，寶塔見存。臣思是古蹟，於宣德七年發心，舍己衣鉢，及化緣修蓋前後殿宇，周圍廊廡，俱各完備。無有聖旨名額，緣臣難以領眾焚修。伏望聖恩憐憫，乞敕寺名。仍乞該部割，仰臣回還本寺，領眾焚修，祝延聖壽，以圖補報。今將本寺蓋完圖樣，隨本進呈，開坐具奏。正統十四年正月二十四日該通政使司官於奉天門奏。^{⑤②}

由該部分碑文可以析出三點重要信息。其一，勺思吉監參本在西寧出家，宣德元年於北京獲得度牒後，並未回到西寧，而是到西安薦福寺住坐。由此可證前文所論，即明廷寬鬆政策給以藏傳佛教僧人自在游方、寄住寺院的制度空間。又勺思吉監參並非短期掛單薦福寺，而是自此着力恢復寺院，不再返回西寧弘覺寺，具體原因，後文詳論。其二，勺思吉監參奏文中稱薦福寺殿堂廢弛，且缺聖旨名額，因之上奏乞請。但據前文所引〈薦福寺來源〉碑，薦福寺在古梅時代即已得到相當程度的恢復，亦已奏請敕賜名額。那麼勺思

⑤① 〈薦福寺來源〉（清雍正十二年〔1732〕）碑。碑文載秦康王贊助修寺，當誤。秦康王為初代秦王朱棣孫輩，宣德初年嗣位，景泰六年（1455）薨，洪武時當尚為孩童，主持修寺的可能性不大，故贊助古梅修寺者似當為秦潛王朱棣。又永樂時期並無禮部尚書胡璉，或為胡濬之訛寫。

⑤② 〈聖旨及僧勺思吉刻禮部割付及寺塔全圖〉（明正統十四年〔1449〕），碑現立於西安博物院大雄寶殿前。又陳慶英、仁慶扎西曾發表碑文錄文，然錯漏較多，現據原碑補充、改正。參陳慶英、仁慶扎西，〈西寧弘覺寺與西安小雁塔《正統聖旨碑》〉，《青海社會科學》，1984年，第3期，頁102-106。

吉監參為何如此敘述？此設問亦留待後文解答。其三，及至正統十四年（1449），薦福寺已經具備相當規模，因此勺思吉監參才將整個寺院的圖樣繪製進呈，作為其勦力恢復寺廟成果的證明。

〈聖旨碑〉碑文部分二：

奉聖旨「禮部審這僧，怎麼得綠瓦蓋？審的明白來說。欽此。」欽遵審：據勺思吉監參說稱，薦福寺系在陝西西安府城外，西南三里，始自唐時建立，有正佛殿、天王殿、大悲殿、藏殿、慈氏閣，俱是綠琉璃瓦□造。為因年遠廢弛，宣德七年間，勺思吉監參化緣修理，將舊綠琉璃瓦沿邊安蓋完備。自行前來乞請寺名割付。審說得此，參照本僧既是薦福寺廢弛，化緣修蓋，不合用舊綠琉璃瓦沿邊，合當有罪。緣奉欽依「禮部審這僧怎麼得綠瓦蓋，審的明白來說」，事理未敢擅便。本年二月初六日本部官於奉天門奏。

第二部分碑文相當有趣。首先，約略讓勺思吉監參相當吃驚的是，正統皇帝並未正面回應他乞請寺額的要求，反而是對其呈上的寺院圖樣進行仔細研究。由皇帝口語化的旨意可以推見，正統皇帝對寺廟中以綠琉璃瓦裝飾建築尤其介懷。究其原因，實因綠琉璃瓦背後所蘊含之政治象徵意義非同一般。所謂「沿邊」，又稱「剪邊」，乃中國古代建築常用的裝飾手段，以不同於坡面用瓦顏色的瓦蓋裝飾屋面的簷口或脊處，異色鑲邊，以為美觀。然而綠琉璃瓦卻非常人可用，依明朝禮制，綠瓦剪邊、黃瓦剪邊皆為皇室專享，隨意使用即是僭越之舉。有時甚至皇室成員都未必能夠獲此殊榮。《明英宗實錄》即有正統八年（1443）冬十月事，所謂「辛丑，永和王子美塢奏：臣父永和昭定王薨，蒙皇上推親親之恩，命有司修先母墳合葬。緣母墳享堂用綠琉璃，今歲久損壞，無能燒作者，乞以賜臣。上曰：既無琉璃，止用黑瓦可也。」⁵³由此可見，皇室成員為已薨藩王修墓所求綠琉璃瓦，尚且被皇帝拒絕，因此不難想見正統帝於薦福寺圖樣中察出端倪後的不滿，亦因此立刻要求禮部徹查。禮部官員不敢怠慢，正月二十四日得到上諭，二月初六即已調查完畢。據勺思吉監參自陳，薦福寺是唐朝皇家寺廟，因之大量使用綠琉璃瓦以為裝飾。及至明初，大量綠瓦尚在，因之在恢復寺廟時僅做簡單修繕。

⁵³ 《明英宗實錄》，卷109，正統八年十月辛丑，頁2211。

但無論如何，禮部官員因皇帝惱怒，仍建議從嚴處罰。而皇帝答覆，則可見第三部分碑文。

〈聖旨碑〉碑文部分三：

奉聖旨：准他還與做薦福寺，本僧不問。欽此。欽遵擬合通行，除外合行割付，本僧前去本寺住持，恪守清規，領眾焚修施行，須至割付者。右割付薦福寺住持僧勺思吉監參，准此。正統十四年二月初七日，對同都吏李昇割付。

由碑文可見，皇帝在聽說事情原委，得知勺思吉監參並無僭越之意後，便不再追究。不僅不予以懲罰，反而准允勺思吉監參請求，「上以古刹重興，仍敕賜薦福之名，以歸勺思吉監參」，⁵⁴甚至沒有要求他去除寺中的綠色琉璃瓦蓋。由此，薦福寺個案是明廷禮遇藏傳佛教僧眾的極佳注腳：即便觸犯皇家禮制，勺思吉監參都未受到任何責罰，反而得到皇帝大度赦免。類似法外開恩之事同時期亦發生在川西北平武地方。其時地方王姓土官私造寺廟，且未向明廷報備。然待到皇帝知曉以後，不過以一句「既是土官不為例，准他這遭，欽此」了結，並准其「修理報恩寺一所，轉輪藏一座，完備安放藏經，祝延聖壽。」⁵⁵其事在正統十一年（1446），與薦福寺事相隔不久，可見同時期明廷對藏傳佛教一以貫之的優禮態度。

正統十四年勺思吉監參因綠琉璃瓦蓋引起正統皇帝注意一事，在薦福寺寺史上似乎不過是一小插曲。然若將此史事聯繫薦福寺中其他碑刻，便更能發掘出事件背後的複雜權力運作過程。先是，如〈薦福寺來源〉碑所記，薦福寺於永樂時已獲朝廷敕賜寺額，那麼勺思吉監參為何再次上奏乞請寺額？這其實與正統中後期朝廷宗教政策的發展動向有關。趙軼峰曾概括道，宣德時期，朝廷對修繕廢壞寺廟的請求多採保守態度，申令不得重修，至於正統中期，雖仍接續前朝政策，但亦有所鬆動。⁵⁶正統六年（1441），「令新創寺觀曾有賜額者，聽其居住。今後再不許私自創建」，⁵⁷正統十年（1445）時，皇帝再諭朝臣曰：「洪武以外，寺院庵觀已有定額，近年往往私自創

⁵⁴ 〈敕賜薦福禪寺重修記〉碑（明成化八年）。

⁵⁵ 聖旨刻於平武報恩寺〈九重天命碑〉，是碑仍存報恩寺中。

⁵⁶ 趙軼峰，《明代國家宗教管理制度與政策研究》，頁149。

⁵⁷ 俞汝楫，《禮部志稿》（《景印文淵閣四庫全書》本），卷34，頁639。

建，勞擾軍民。其嚴加禁約，以前蓋造者，遇有損壞，許令修理，今後不許創建。」⁵⁸從這些規定可見，薦福寺正屬於所謂「曾有賜額者」，而勺思吉監參也正是依照「以前蓋造者，遇有損壞，許令修理」的聖諭向朝廷上奏。在這個意義上，古梅時代薦福寺的恢復程度如何、是否已有敕賜名額都不再重要，對於勺思吉監參而言，朝廷政令背後的運作空間，以及與敕賜寺額相捆綁的政教資本才是僧人的關心重點。筆者認為，勺思吉監參醉翁之意不在酒，其乞請寺額之事與其說是替寺廟正名，毋寧說有利己主義的成分：勺思吉監參在薦福寺並無甚根基，與前代住持古梅禪師亦當無過多交往，甚或並不相識。因此，勺思吉監參需要借助外力確立自己在寺中的權威、對寺院的掌控，而來自朝廷的認證便是最優選擇。在這個意義上，賜額背後的政治意涵便尤其重要，也可以解釋為何勺思吉監參急於將聖旨原文勒於碑上，並立於寺廟醒目處——聖上的最高批示，無疑是強調僧人合法性與在地權威的最佳途徑。

勺思吉監參的處心積慮可由天順二年（1458）〈敕賜薦福禪寺重建記〉得到更深層次的展現。是碑撰文、篆額、書丹者在其時皆堪稱人物。撰文者倪謙天順初入講東宮，後累官至南京禮部尚書。篆額者張輓為河間王張玉次子，因英宗復辟迎立有功，得封文安伯。書丹者馬昂常年主持西北軍政，天順二年升兵部尚書。由此可以推見此碑背後的軍政勢力。與其他薦福寺碑刻類似，〈敕賜薦福禪寺重建記〉亦以唐宋時期薦福寺史事開篇。而在介紹宋以來「歲久兵燹，寺宇毀廢，惟浮圖巋然獨存」以後，有碑文為：

有寶玉峰師者，顧瞻嗟歎，以為茲寺乃長安古刹……乃發弘願，捐衣資為福，廣募檀那，圖復舊規，以財施者，川委雲集。□是同袍如庵真公協力以濟，遂哀所施□□□甃塗墜之屬。以原浮圖為主，前作正殿……又前作山門及天王殿、鐘鼓之樓……慈氏殿……後殿……又後作方丈，左右列大悲殿、藏殿、伽藍祖師之堂，翼以廊廡百十餘間……外則繚以崇垣，辟地五頃有奇，以贍其眾。於是穹簷邃宇，風燈露鐸，凌摩霄漢，金碧輝煥，頓還舊觀，而宏偉過之矣。最□□始於正統八年癸亥，至十四年己巳，凡七閱寒暑而後訖，亦云勤且勩矣。

⁵⁸ 《明英宗實錄》，卷127，正統十年三月甲申，頁2533。

碑文詳述薦福寺恢復過程，其中所記殿宇及寺廟完工時間「正統十四年」皆與〈聖旨碑〉相吻合。然而主事者卻與前述〈聖旨碑〉無法對應：所謂「寶玉峰師」並未在任何一通薦福寺碑刻中出現。其人與勺思吉監參是何關係？碑文後文可揭曉答案。

師具以聞，奉敕仍為薦福禪寺，奉同郡檄，即命師主寺席。景泰甲戌，擢任本府僧綱司都綱。師重推茲寺建立，功鉅費穰，其成匪易……是宜□述，以垂示於永遠也。庸記其實，俾刻諸石。師番□別勺思吉監參，姓王氏，華州人，並用記之。天順二年歲在戊寅仲冬十一月吉日立。

至此，謎底揭曉：寶玉峰者，即是勺思吉監參！

〈敕賜薦福禪寺重建記〉對筆者認識勺思吉監參其人身份、身世甚至個人質素幫助尤大。由碑文，勺思吉監參本出自陝西華州王氏，所謂「勺思吉監參」，想必是其於西寧弘覺寺出家後使用的藏文法號，其中「勺思吉」當為藏文 chos-kyi 轉寫，今多寫作「卻吉」，「監參」即 rgyal-mtshan，僧人法號意為法幢。又西寧弘覺寺，據陳慶英、仁慶扎西判斷，乃「宣德、正統、天順年間西寧一帶的藏族佛教寺院中的首要寺院」。⁵⁹ 2020年弘覺寺舊殿修復時，文物部門曾在殿中大樑上發現明朝題記，分別為永樂十一年（1413）「建修差太監劉建修灌頂淨慈普應國師托思巴監參」、宣德二年（1427）「敕賜弘覺寺金佛一臺灌頂淨慈普應國師托思巴尖讚」。⁶⁰ 由此可知，早在永、宣時期，弘覺寺便已為敕賜寺院，有國師級別住持僧人，並曾獲明廷賞賜金佛，可證其宗教地位。在這個意義上，勺思吉監參在獲得度牒以後不再回到西寧，而轉赴西安恢復古剎，亦可理解為西寧弘覺寺宗教網絡的擴張，而勺思吉監參的華州籍貫是其留停西安的重要原因之一：明時，華州即隸西安府。又倪謙撰文稱其為「寶玉峰師」，應該是以其漢僧師號指稱。如此，便可推敲勺思吉監參的宗派背景。限於史料，我們無法確知「勺思吉監參」與「寶玉峰」兩僧號孰先孰後，但亦不出兩類情況。其一，此一華州王氏先出家為漢僧，得號寶玉峰，後赴西寧拜藏傳佛教高僧為師，得號

⁵⁹ 陳慶英、仁慶扎西，〈西寧弘覺寺與西安小雁塔《正統聖旨碑》〉，頁103。

⁶⁰ 鳳凰網新聞報道，〈這些圖文記載了啥？「千年古剎」宏覺寺發現千年梁檁彩繪和題記〉，2022年3月7日，<https://fo.ifeng.com/c/80hQcza8l6C>。

勺思吉監參，及至天順初，又以寶玉峰身份示人；其二，華州王氏出家時即為藏傳佛教僧人，以勺思吉監參行世，待到返還西安後，再得寶玉峰法號。

雖然勺思吉監參獲得法號順序的兩種情形皆有可能，但有兩點信息可以確定。第一，宣德時期西寧弘覺寺在西北地區具備跨越地域的宗教影響力，能夠吸引相隔千里的陝西百姓前往修行。既有研究中，對於西寧地區明代前中期藏傳佛教的發展、及其在漢藏跨地域宗教網絡中扮演的角色，其實少有提及。然而弘覺寺題記的發現已經顯示，永、宣時期西寧城中存在與城外瞿曇寺地位相當的敕建寺廟。及至正統前期，西寧地區更有大量來自藏地腹地的高僧盤桓，極大地提振了地區的宗教活躍度。正統二年（1437），鎮守河州都指揮同知劉永奏：「烏斯藏等處使臣自宣德年間入貢，以道梗寓河州。」^①說明其時有不少藏地僧俗寓居西北河湟一帶，其後劉永雖成功將部分藏地領袖發遣回還「至西寧割木地方散於丹的寺等簇寄住」，然而及至正統十二年，當河州地方軍衛官員再次試圖清理留駐藏傳佛教僧人時，卻因引起地方反彈作罷：「原留河州居住國師、刺麻……欲便發回，緣各僧生拗驚疑不肯行，現在西寧等地自在游方化緣，宜聽其便。」^②此批藏地僧人的留駐使得西寧地區一躍成為具備跨地域影響力的宗教中心。河西走廊山丹衛有古寺發塔寺，「正統乙丑春，朝命都指揮僉事彭公智鎮守山丹，實襄成之。復延緇流桑爾伽藏卜住持」，^③據〈修建山丹發塔寺碑記〉，此人實為「西寧人也，與比丘口懋藏等感邊勳建修之功，錄檀越施捨之力」。^④考慮到桑爾伽藏卜由西寧赴山丹的時間正在正統十年左右，他很可能就是前述在西寧自在游方化緣的藏傳佛教僧團的一員。明代前中期西寧藏傳佛教的發展演進，值得深入剖析。

第二，勺思吉監參的個人經歷體現出，因應於不同的現實需求，僧人會充分利用自身「二可」的宗派背景來最大化個人利益。在需要獲得朝廷政策時，藏傳佛教僧徒是更為有利的宗派身份。不論是獲取度牒，抑或是乞請寺額，華州王氏皆以勺思吉監參身份與明廷溝通，由此亦可證明藏傳佛教其時所享之政策紅利。如果華州王氏以漢僧身份觸犯明廷禮制，結果當很難想像。而在以藏傳佛教僧人身份獲得薦福寺住持大權以後，他隨即以寶玉峰面

① 《明英宗實錄》，卷30，正統二年五月乙未，頁596。

② 《明英宗實錄》，卷158，正統十二年九月癸巳，頁3071。

③ 陳敏，〈重修山丹發塔寺碑記〉，載山丹縣地方志編纂委員會編纂，《山丹縣志》（蘭州：甘肅人民出版社，1993），頁802。

④ 吳景山，《安多藏族地區金石錄》（蘭州：甘肅文化出版社，2014），頁86。

目與明廷大員交往，背後當有其特別考量，惜今人無從確知。然無論如何，勺思吉監參遊走在兩套體系之間，隨機應變地利用自己的雙重身份，最終在景泰五年（1454）擢升西安府僧綱司都綱，總領全府佛教事務，可謂在雙重政治領域中都獲得了較具競爭性的地位。宋怡明在新作中以「制度套利（regulatory arbitrage）」概括明代東南沿海衛所軍戶靈活運用諸種手段，在滿足國家政策需求的同時趨利避害的做法。⁶⁵ 筆者認為，明代前中期西北地區的僧人同樣靈活運用王朝政策以實現利益最大化，在有限的政策空間內獲得更多的政治、經濟及宗教資本。就此，「勺思吉監參/寶玉峰」與前述「福寬/綽吉割失」、「悟瑁/也失端竹」相類，實為同一僧人因需求不同而選用不同法號，以利便宜。

西安薦福寺個案呈現了宣德、正統時期明廷優禮藏傳佛教的方式與力度，並展示了政策的在地影響。既有研究在討論此一議題時，多舉廷臣上奏或皇帝詔諭進行論證，尙屬「北京的故事」，史料運用層面亦多仰賴《明實錄》等官方文獻，對地方文獻運用較少。又既有研究中，對於正統一朝作為藏傳佛教在西北地區傳播的關鍵時期未有強調，但事實上，正統皇帝對於藏傳佛教發展的支持與乃父相比有過之而無不及，甚可與永樂時代比肩。崇福寺個案、薦福寺個案、以及下文將要討論的固原圓光寺個案皆可見，15世紀40年代是西北地區宗教格局發生嬗變的集中時段，《大明一統志》中亦有「華林寺，在蘭縣西，舊名古峰，正統十年重修，改今名，以居蕃僧」的記載，⁶⁶ 而這個華林寺的僧眾亦體現了和寶玉峰/勺思吉監參類似的宗派、族裔雜合特性：「陝西華林寺刺麻神慶……等貢馬。」⁶⁷ 15世紀中期藏傳佛教在明帝國西北部的壯大態勢，尙值得學者多加檢審。

四、針鋒相對：西北地區藏傳佛教發展過程中的地方權力格局

15世紀前中期，明帝國西北地區的諸多古剎得以恢復，地方宗教生態煥然一新。此一境況，一來受益於王朝提供的寬鬆制度空間，二來有賴地方僧眾的積極推動。當然，隨着藏傳佛教的快速發展，西北地方社會的諸多群體

⁶⁵ Michael Szonyi, *The Art of Being Governed: Everyday Politics in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

⁶⁶ 李賢、萬安等纂修，《大明一統志》（《四庫提要著錄叢書》本），頁439。

⁶⁷ 《明英宗實錄》，卷163，正統十三年二月丁丑，頁3168。

亦開始對政教特權背後的現實利益展開競爭。寧夏固原須彌山間留存的一組碑刻，便是對此種針鋒相對情狀的極佳描摹。

須彌山位於今寧夏回族自治區固原市西北50餘公里處的六盤山支脈，長久以來憑山間百餘中古時代石窟聞名。此外，山間存碑十數方，得窺本地佛教演進之歷程。其中與本文主題相關者，先有二方。需要說明的是，二通石碑碑文皆曾由謝繼勝先生謄錄，收錄於《寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考》中，⁶⁸ 本文僅改動格式與句讀若干。然謝繼勝專文以考辨須彌山僧眾事蹟為要，本文則討論碑文記述內容為何相左，並探尋內文相互矛盾的碑文背後的歷史場景與權力格局，與謝文視角不同，且多有商榷，特此說明。⁶⁹

碑一：

碑陽 救命之寶

皇帝聖旨：朕體名山天地保民之心，恭成皇曾祖考之志，刊印大藏經□□[殿頒]，賜天下用廣流傳。茲以□□[一藏]安置陝西平涼府開城縣圓光寺，永充供養，聽所有□□[僧官]、僧徒看誦、讚揚。上為國朝廷厘，下與生民祈福。務希□□[敬奉]守護，不許縱容閒雜之人□[私]借觀玩輕慢褻瀆，致有損□[壞]遺失，敢有違者必究。正統十年二月十五日（據甘肅武威博物館藏正統十年敕賜大藏經聖旨補缺）

碑陰 敕賜禪林

禮部為求請寺額事，於禮科抄出陝西平涼府開城縣舊景雲寺僧緯吉汪遠奏，照得本寺原有石碑，系崇寧三十五年九月二十四日，敕賜名為景雲寺……倒塌，見存基址，石佛身長八丈有餘，臣思系古刹，發心將自己……[A]蓋佛殿、廊廡、方丈俱已完備，緣無寺額，如蒙伏望聖恩憐憫，乞賜寺額，俾臣住持，朝暮領眾焚修，祝延聖壽，以圖補報，實為便益。正統八年二月十四日。通政使司官於奉天門奏。奉聖旨：與他做圓光寺，禮部知道，欽此。欽遵抄

⁶⁸ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，《西夏研究》，2013年，第1期，頁70-90。

⁶⁹ 以下碑文內英文編號為筆者便於後文分析所加，特此說明。

出到部，參照前事，擬合通行□□□行，劄付本僧前去本寺住持，恪守戒律，領眾焚修施行。此系欽賜額名寺院，毋容僧俗軍民人等攪擾，褻慢不便。須至劄付者 禮字貳百三拾肆號 [B] 右劄付圓光寺住持僧綽吉汪速，準此。正統八年二月二十四日對同都吏俞亨劄付押押。

肅府承奉尚覺果 阮道和 黃斌 典官□源……/ 黔寧王孫□倫
□□□ 善友楊……/ 平涼府承事郎開城縣知縣太原吳祥 儒學生……/ 守禦固原州右千戶所千戶保安 阿通 百戶李……/ 甘州群牧千戶所致仕千戶孫士賢 千戶孫銘 百戶劉□□/ 平涼衛指揮僉事□□□ 群牧所善士彭衍 陸通 李銘/ 楚府海刺都操守靖虜衛昭勇將軍指揮使房鑒……/ 敕賜大能仁寺覺義端竹巴 都綱馬刺麻 覺了 覺悟……消災保□/ 苑馬寺黑水□善友徐守真 金守正 唐守忠 包□□□ 徐永

大明成化四年歲次戊子孟夏吉旦立 金陵朱顯 何□□ 王伯剛

碑二：

碑陽 敕賜圓光禪寺記

欽差鎮守靖虜等處定國將軍參將河南劉清 守備固原州定遠將軍□ [指] 揮同知……苑馬寺承事郎長樂監正建安…… 鄉貢進士平涼府學訓導三山林芝……

釋氏之教，其來尚矣。迨古迨今，未嘗不同聖……□□皎如日星，可一覽具見，降而考之。宋崇寧……太祖皇帝，龍飛淮甸，混一區夏，乾坤定位，日月麗天。拋茲寺古常以為聚兵祈禱之地，名山勝境，喜……柏繞還寺有峰巒參揖，誠邊秦古寺之傑出者也…… [C] 受番僧教，因據其地而開山創業焉。遂收古賜田地二十有餘。今住持僧姓陳，諱覺進，號大方，孤峰高徒也。祖系……志，永樂元年發心出家，禮孤峰為師。是人□次湛寐……喜能繼所志。正統五年，大方詣□請給度牒。歸寺住持，談禪問道，明心見性。上則……□靡忻羨。 [D] 本寺經歷風雨，蓋亦有年，不能無□。大……吾眾或捐金帛，或饋貨賄，命工重建。前後二殿，東西□□，佛像……□覆廟重簷刮楹達鄉奚踰於是耶。茲非有為之士…… [E] 十二年，大方復詣□□情，意其自古敕賜禪林，願錫褒寵，

伏蒙皇上聖渥之恩，輒賜璽書，易匾曰圓光，降經一藏。上則為國家祝厘，下則與生民祈福。茲寺僧眾可謂榮歟。至成化四年時，適有欽差鎮守靖虜等處定國將軍參將河南劉清，乃秦地方西門鎮綸也……輪奐新美，青紅之錯雜，丹堊之炫耀，可以動人視見，可以□人……時大方年已七十有八矣。[F]使不刻其名，則後人因何以見其善哉……求言以彰之。予曰：人生天地之間，當建善功、揚美名也。今大方……遺址。緣無良工美制，大方一旦奮然恣募良緣，俾斯寺幾頹而復立哉……視夫紛紛仗佛務私者，猶□□之重輕，鵬鷁之巨細，砥玉誠偽之殊薰……廷矣，則後人之覆斯地也，登斯堂也，莫不指曰大方建前殿，亦莫不曰大方……□修者亦從大方可肇矣。是功也，不惟揚名於一時而又激勸於後人，不……□休於千百世也。將與佛寺相為興廢，將與石碑同為悠久，後之思睹大方。今書□□碑以紀其不朽。

大明成化四年歲次戊子孟夏吉旦立 金陵 朱顯 何□□ □□□

碑陰 圓光碑記

本寺住持長老喃嚙堅參□□□/ 僧人堅敦監參 領占班丹 喃嚙鎖南 □□荅……/ 綽吉刺竹 戒月 □□□□ 普惠 忍巴堅參……/ 忍巴扎 忍巴亦參 忍巴藏 定聰 定忠 普□……/ 普滿 定海/ 沙密普成 普澄/ 居士普果 普信 普海 普……/ 寶塔寺僧人端岳領占 洪□……/ 甘州 群牧千戶所……□/ 彭衍 薛普惠 林□ □□ □□ 林……/ 饒山 何全 饒□ □□ 高□ 丘彥齊……/ 黃堅 覺通 袁□ 通……/ 陝西苑馬寺帶管黑水□…… 連文 金守□……/ 嚴守祥 劉通 ……徐文華 計敏 ……/ 劉騰霄 張通玄 □□ 孫敷 陳守明 □……/ 周禎 袁得 徐璟 樂清 郭宣 樂慶 祁榮……/ 平涼衛右千戶所善士孫義……/ ……/ ……/ ……/ ……

筆者以相當篇幅全文錄出碑一、二之陰陽，實因兩碑由同一批人、在同一時間所立，然內文差別極大，尤其存在相互矛盾之處。所以，筆者需對碑文進行細緻的文本分析，並推敲立碑語境，以求尋得使兩碑邏輯互洽的解讀方式。因此，若非錄出碑文全文，則相關討論便無法展開。

先看立碑人信息。由碑文可見，兩碑皆為金陵朱顯於成化四年（1468）陰四月所立，同時具名者為何某某及王伯剛（碑二脫字，但亦當為此人）。此三人於史無載，身份不詳，而謝繼勝推測，金陵朱顯當與慶王、肅莊王、楚王、韓王等朱氏諸王親屬有關。^⑩ 兩碑陰陽四面內容一目了然。碑一之陽為皇帝聖旨，記敘正統十年頒賜圓光寺大藏經一事；碑一之陰先鐫錄由禮部抄出之正統八年僧人綽吉汪速乞請寺額之文劄，再有成化四年立碑題名錄。碑二之陽為成化四年圓光寺建寺記，碑二之陰為成化四年立碑名錄。有趣的是，兩碑名錄除立碑人以外，幾無重複，人物身份存在鮮明差別，後文詳論。

面對兩通碑中住持僧人不同、記述時間不同的差異內文，謝繼勝評論道：「正統十年的敕賜頒藏碑及碑文是當時的舊碑及碑文，成化四年又在碑陰補鐫正統八年敕賜賜額及住持綽吉汪速事蹟。」^⑪ 此當為合理推論，然兩碑所記內容孰是孰非，謝文並未著墨，轉而開始考證碑文中出現的僧人身份。^⑫ 而筆者以為，兩碑矛盾敘述背後的歷史場景，其實是須彌山僧團內部兩股勢力之角力。而具體的歷史場景當遵循以下邏輯：

須彌山舊有景雲寺。謝繼勝據〈紅山法泉寺碑記〉及《隴右金石錄》考得，寺廟創自宋崇寧五年，為會州紅山法泉禪寺下院；又據須彌山第72窟金大定題記，其時景雲寺中有眾多以黨征為姓的藏傳佛教僧人，很可能為唵嘶羅後裔。^⑬ 須彌山元代狀況不可確知，然據碑二C段，明初須彌山仍有濃厚的藏傳佛教色彩，開山者孤峰雖族群屬性不詳，卻是「受番僧教」的藏傳佛教徒無疑。其高徒大方則是陳姓漢人。大方永樂元年出家，時年12歲，卻在正統五年（1440）、49歲時才獲度牒並得任住持，其後四方募緣，修繕寺廟，用心頗多，如碑二D段所言。又須彌山圓光寺並非地方小廟，山間石窟第46窟有「南京僧錄司僧智口宣德二年六月廿一日到寺記耳」的題記，^⑭ 可見宣德時須彌山僧團即已與京師僧官機構建立法緣。雖因文字渙漫，我們無

⑩ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，頁88。

⑪ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，頁78。

⑫ 值得一提的是，明代文獻所錄藏僧，多有重名者，因此謝文第79至82頁對碑文所載番僧身份之考證，多有訛誤。

⑬ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，頁71-74。

⑭ 韓有成，《須彌山石窟藝術》（銀川：陽光出版社，2014），頁149。

法確知此一南京僧錄司僧官為何許人也，但由其「智」字輩的法號來看，很可能與智光、或遷都後仍活躍在南京宗教圈的智亨等人有關。^⑦

以上碑二相關敘述是否屬實？筆者以為當無誤。因為如碑一 A 段綽吉汪速自陳，其於正統八年上奏之時，寺廟殿宇廊廡備齊，只缺寺額。的確，碑二備述大方求法問道、獲得度牒事，卻未有乞請寺額之記載。這為綽吉汪速之後的行為留出了空間。相較而言，綽吉汪速事蹟簡略，《明實錄》中的唯一記載為正統七年（1442）十二月「景雲寺刺麻綽吉汪速等來朝」。^⑧而正統八年二月明廷即賜圓光寺額，並將綽吉汪速判為寺院住持，可知其正統七年十二月來朝即為賜額事，又憑其「刺麻」稱號判斷，綽吉汪速此前地位較低，並無禪師、都綱一類封號。由奏文「乞賜寺額，俾臣住持」可見，綽吉汪速與前述薦福寺勺思吉監參同樣，充分知曉求請寺額與朝廷任命的關聯性，因此積極利用朝貢之機提出要求，繞過原住持大方，直接獲得朝廷任命，由一普通刺麻直接升格為寺廟主事。明廷對邊地寺廟的實際情況並不清楚，因之准允（碑一 B 段）。由此，綽吉汪速攜敕命返還，身份亦隨之大變。

碑二 E 文段提及乞請寺額者為大方，似與以上所言矛盾。然 E 文段將敕賜寺額及藏經事記作正統十二年，可證其偽，因碑一陽面所載聖旨明確記載藏經頒賜時間為正統十年。綽吉汪速回到須彌山後，明瞭事情原委者必憤恨大方遭此算計，然皇命已出，再無轉圜餘地。在此語境中，便易理解碑二 F 文段直至文末敘述：文段盛讚大方之於寺廟恢復之功，「俾斯寺幾頽而復立」，而惋惜其默默奉獻，所謂「使不刻其名，則後人因何以見其善哉」；又以鵬鵠之大小、砥玉之美惡將大方與所謂「仗佛務私者」對比，暗中直指綽吉汪速為小人。最後，文段激賞大方之功雖不揚於一時，卻將不朽於後日。

因綽吉汪速得勢，須彌山僧團無疑分為兩派，此處姑且稱之為綽吉派、大方派，兩派性質後文詳論。先是，《明實錄》有正統十三年（1448）「平涼府開城縣圓光寺番僧謹敦藏卜……平涼府景雲寺番僧綽吉羅竹等來朝，貢馬及降香、佛像、舍利等物」的記載，^⑨值得細細推敲。首先，在正統八年以前，綽吉汪速、大方皆為景雲寺僧無疑。禮部文劄稱綽吉汪速為「舊景雲

^⑦ 何孝榮，《明代南京寺院研究》（北京：故宮出版社，2013），頁112。

^⑧ 《明英宗實錄》，卷99，正統七年十二月癸巳，頁1989。

^⑨ 《明英宗實錄》，卷173，正統十三年十二月戊辰，頁3331。

寺僧」，碑二內文亦將大方出家寺廟之歷史追溯到崇寧年間。但按照道理，在正統八年敕賜圓光寺額以後，景雲寺之名即當棄用，統一改為圓光寺。但顯然正統十三年（1448）赴京朝貢的須彌山僧人仍分兩撥，一為圓光寺僧，一為景雲寺僧。謝繼勝的解釋是「似乎英宗賜額之後，景雲寺之名並未立即廢除，或許大佛樓沿襲景雲寺舊名，番僧另在今圓光寺區外擴建了圓光寺。」⁷⁸但據成化十二年（1476）所立石碑〈重修圓光寺大佛樓記〉，大佛樓處即圓光寺，故謝文推論不確。筆者以為，正統十三年赴京朝貢的須彌山僧團，圓光寺僧屬綽吉派，因綽吉汪速獲得欽點住持，故得以使用圓光寺名義朝貢；景雲寺僧屬大方派，因不滿於綽吉汪速奪權，故拒用圓光寺名號，仍以舊景雲寺名義朝貢。又《明實錄》所記景雲寺朝貢僧「綽吉羅竹」，其實就是碑二名錄中的「綽吉刺竹」，藏文拼作 chos-kyi-lhun-grub。是僧名列碑二，便無疑是支持大方者，這與其正統十三年以景雲寺僧身份朝貢兩相吻合。

正統八年以後，須彌山僧團分為兩派，筆者以為，這便是圓光寺兩碑內容相左之原因——雙方在歷史書寫層面較勁，對宗教合法性展開爭奪。此番較量從正統中期延宕至成化初年，二十餘年並未消歇。大方一派力陳八旬老僧德高望重，強調大方開山祖師高徒身份，並着力渲染其興寺立廟之功；綽吉一派似知理虧，因而不做贅言，僅將皇帝聖旨及禮部文劄勒於石上，憑官方文件力壓對手。其時雙方對峙必處白熱之勢，以至於立碑者金陵朱顯無法抉擇，乾脆將兩碑並立，以示不偏不倚，卻給後世學人造成疑惑。

須彌山僧團的內部嫌隙雖為個別事件，其背後卻牽動着隴東地區的權力格局，這尤其反映在兩碑的贊助名錄中。先看碑一。碑一碑陰名錄先有肅府內官、黔寧王孫、楚府海刺都操守，皆具藩府背景。再有甘州群牧所、平涼群牧所、苑馬寺官，又及地方州縣、衛所主事人員及京城僧官。此一共同體有兩個特點。其一，碑一列名者之間關係密切，相互之間由「馬」相互鏈接，可稱「馬政共同體」。十五世紀前中期，肅府大量繁育馬匹，朝廷多次徵調，見諸史籍者即有正統二年、十四年，天順二年、八年（1464）等。定西地區曾出土洪、永時期〈肅府草場四至碑〉，可知其時臨洮、鞏昌之間的大片山場皆為朝廷劃為肅府草場。⁷⁹又肅府牧場即甘州群牧千戶所，嘉靖

⁷⁸ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，頁79。

⁷⁹ 汪楷主編，《隴西金石錄》（蘭州：甘肅人民出版社，2010），頁113。

《固原州志》有「（群牧千戶所）在州西二十里，肅府牧馬地」。⁸⁰ 黔寧王沐英隨太祖征戰有功，「洪武初，賜武延川、撒都川、新圈等莊為牧場，築城於市井衝要之處（即今西吉沐家營），留英季子昕後裔一枝並家人……經理各莊地租。永樂四年開設陝西苑馬寺長樂監、開樂監畜牧官馬，俱在賜地界內。」⁸¹ 楚府海刺都操守負責楚王所建海刺都城的日常管理，嘉靖《固原州志》載：「海刺都營，在州西北二百一十里，楚府牧馬地。」⁸² 平涼群牧所亦以繁育牧馬為業，苑馬寺則主理地區馬政，其黑水苑「在（固原）州城北九十里……內有苑馬行寺。」⁸³ 又碑文中有所謂「善友」者若干，實指世俗人行瑜伽密教者。由此可見，須彌山圓光寺的「馬政共同體」贊助人中，擁有密教實修體驗的人當不在少數。

碑一名錄所記人員的第二個特點是他們的高級官階。名錄首列肅府典官，承奉更為王府宦官之首，主司禮儀，幾可理解為肅府化身。黔寧王、楚王府官關聯藩府，背景深厚。固原州右千戶所、甘州群牧千戶所具名者皆為千戶，加之開城縣知縣，可謂齊聚地方軍政要員。尤其值得注意者為列名碑一之僧人身份。端竹巴來自明代北京三大藏傳佛教寺院之一的敕賜大能仁寺，地位尊崇。大能仁寺與大慈恩寺、大隆善寺齊名。杜常順有「此三寺的藏僧與宮廷關係最為親近和密切，駐京藏僧獲封法王者，基本上都出自這三個寺院」的評價。⁸⁴ 除宗教地位顯赫外，端竹巴尚有覺義之行政職務。洪武年間，明廷在京設置僧錄司，管理全國佛教事務，其中即設左右覺義二員。由此，作為京師高級僧官的覺義端竹巴、掌管地方一切僧教事的都綱馬刺麻並列出現於碑一，並與其餘高級官僚一齊為綽吉汪速背書，可見綽吉汪速獲得了相當的外部支持。

有趣的是，除卻端竹巴與馬刺麻外，碑一名錄中再無僧人出現。而此二人身份特殊，其實與須彌山並無實質關聯，列名碑後，更多起形式上的支持作用。與之相對，碑二名錄則有僧人近20名，且皆為須彌山僧，包括成化四年時寺廟住持喃嚨監參以及正統十三年（1448）赴京朝貢的景雲寺僧綽吉刺竹。又有與山中「普」字輩沙彌（碑文作「沙密」）同輩的居士數人，如普果、普信、普海者，想必皆為須彌山周邊虔誠百姓。此外，名錄中另有寶塔

⁸⁰ 楊經纂修，嘉靖《固原州志》（上海：上海古籍出版社，2018），頁26。

⁸¹ 楊金庚纂，劉華點校，《光緒海城縣志》（銀川：寧夏人民出版社，2007），頁87。

⁸² 楊經纂修，嘉靖《固原州志》，頁26。

⁸³ 楊經纂修，嘉靖《固原州志》，頁28。

⁸⁴ 杜常順，〈明代藏僧駐京的三大寺院考述：兼論教派色彩與法脈傳承〉，頁178。

寺僧人若干，此寶塔寺實為臨洮寶塔寺，為明代臨洮最稱弘盛的五所寺院之一，據傳由八思巴所建，在隴東地區地位尊崇。與京師大能仁寺僧人不同，臨洮寶塔寺僧人當與圓光寺存在相當法緣。

碑二名錄前半為僧，後半為眾，列名者雖有同樣來自甘州群牧所、苑馬寺黑水苑及平涼衛右千戶所者，卻皆無顯赫官階，僅為普通軍士，這與支持綽吉汪速的高級官僚形成鮮明對比。由此可見，須彌山僧團內部紛爭，背後實有社會階層分野。質言之，綽吉派之支持者由包括馬政共同體的藩府與軍衛高級官吏組成，加之京師敕賜大寺僧官與地方佛教機構主事，可謂宗教權威的外部來源。大方派則本地根基深厚，可見大方本人在地區內部更得人心。至於兩撥勢力所爭何物，史料粗疏，無從確知。但考慮到須彌山之法脈悠遠、圓光寺之敕賜地位，筆者以為，纏鬥所圍繞者，當不出山林田土一類寺產，以及宗教事務之話事職權。當然，此種勢力劃分與對立是否出現在西北地區其餘藏傳佛教寺廟的贊助網絡中，抑或在固原軍政格局中扮演了其他角色，限於史料，尚待查考。

須彌山僧團內部的紛爭由正統持續到成化，此後如何發展？我們無從知曉過多細節，不過尚能進行一些合理的推測：除卻上舉二碑以外，須彌山中尚存成化十二年立〈重修圓光寺大佛樓記〉碑一方，一定程度上體現了十五世紀末地區宗教格局的轉變態勢。是碑碑文同樣錄於謝繼勝〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，現為方便分析，筆者不得不再次錄出碑文，繁瑣之處還望讀者見諒。

碑三：

碑陽 重修圓光寺大佛樓記

圓光寺……

賜進士出身奉議大夫 欽差整飭兵備陝西等處提刑按察司僉事

□□□冕□

賜進士中順大夫平涼府知府夾江□遜□

韓府通渭王教授恭和楊侗書

平涼府開城縣，去治西百里，□（有）山號須彌，內有勝刹。唐名為石門鎮景雲寺，今敕賜為圓光寺，歷代興廢之由，碑刻尚存。是寺山勢嵯峨，群峰擁揖，青松翠竹，奇花異卉，鞦韆陰森，蓋俗氣□所不能至而佛境之所□攝也。石壁之上，但有一龕一洞，人跡莫能攀援者，皆有佛像，森羅於其間，或□以為天造地設歟？

寺西有峻壁，險不易逾。前人於此作一巨像，即古所謂丈六金身也。佛之上建今□（佛像）覆之。正統間為風雨所頽，先住持大方長老理而葺之，完美若舊。成化七年，樓復傾圮，佛之首□□□，身亦為之不全。肅府承奉郝興遊覽勝，有感□歸，啟賢王殿下，遂捐府帑之□□□□定慧通曉以重修之，工既完，郝均來征□文以記諸石。余嘗考漢明帝夢金人長丈六，頂有光。於是遣使天竺，聞佛道法，遂於中國圖畫形象，而佛之教始入中國。蓋天竺為西域之國，王化之所不及。浮屠以不殺為教，國人皆化焉。故《漢書》贊有曰：「遯矣西胡，天之外區，土物□□，□□淫□，不率禮教，莫有□書，若微□道，何恤何撫。」觀此則佛以慈悲為教，不過化人為善，禁人為惡□□□。自漢歷唐宋□距天朝，皆崇設圖像不廢欽慕者□非佑助王化之一端歟。矧固原地方夷漢雜居，風土勁悍，不□□□□化也。今郝均能夠廢以□□。俾一方之人瞻者禮者善□油然感發，惡念惕然懲創，則其與人為善之美不亦可書乎？今不□人之，善遂記此以為為善者勸。

大明成化十二年歲次丙申夏五月吉旦立。

碑陰

……僧人通會 □□

肅府典寶志

守備固原等處平□□□僉事甘澤

固原衛指揮使王璽 □□ 胡寬

指揮同知苗砥 趙寧 馬林

指揮僉事蕭然 曹剛 陳壬

申領□趙安

鎮□府 □楊文 李松 何全 白安

千戶孟□ 張文通 尹昭

保安賈泰 黃震

群牧所千戶 孫喜 孫銘

鎮撫陝□

平涼府開城縣知□□□達

儒世訓□□符節

普澄 普受 辯瑢 滿受

立海 國渡 圓瑢 滿洪

圓光寺住持 定聰 普善 洪勇

定忠 普月 普秀 成廣

普明 恩宣 普清 定正

群牧所善士 盧璣 彭衍 黃密 黃寧

李剛 王覺

彭榮 李諡 黃蓋 白亮官

固原衛善士 陳海 喬成 王道成

賈誠 胥恭 吳壽 蔣福安

黑水□善士 計俊 連詳 金惟□

典史趙振 殷鑒 李剛 徐榮 嚴仲□

恭受 徐永道 張得 魏時大

清平廣寧苑□長張祿 俞□……
重修功德住持

〈重修圓光寺大佛樓記〉碑陽的碑文由欽差整飭兵備陝西等處提刑按察司僉事楊冕所撰。謝繼勝曾指出，正統時期西北地區的建城、立廟碑記多有出於楊冕之手者，可知其對於地方事務頗為用心。⁸⁵大佛樓記先介紹圓光寺之地理位置、區域環境、歷代沿革，再介紹大佛佛像的由來及配套建築，其中有「正統間為風雨所頽，先住持大方長老理而葺之，完美若舊」語，可與前揭碑二呼應，但在大方事蹟以外，此碑文中卻完全不見綽吉旺速事蹟，頗有意味。其後，碑文指出成化七年（1471）時大佛樓傾圮，肅府承奉於山間遊覽，有感而歸，並向肅王稟告，寺廟因之得到藩王捐資修繕，是以立碑，實因佛教亦具備化導番夷之效用云云。

碑三內容透露出圓光寺宗教格局的兩個重要變化。其一，成化四年二碑中的兩撥人眾，似乎在成化十二年立碑之時已然不分彼此。如以內官為代表的肅府勢力在成化四年時尚為「綽吉派」，而在碑三中卻也頗為肯定大方興復寺廟之功。碑三碑陰所載名錄更為典型。碑一中的藩王勢力、高階州縣與衛所官員及碑二中的普通善士、僧眾都在碑三題名錄中出現。除卻少數贊助者，如碑一中的保安、孫銘，碑二中的普澄、定聰等人始終活躍外，由碑三頗多列名者的姓氏可以推出，成化十二年時圓光寺的贊助人多為碑一、碑二贊助人的親屬或後代，如群牧所的孫氏、黃氏，黑水苑的計氏、金氏、徐氏、嚴氏等等。此一情狀不由得讓人起疑：為何成化四年時涇渭分明的兩派山中勢力，在短短八年以後，看似已經達成了和解？

碑三碑文披露出的第二項內容，是圓光寺的宗教格局在成化朝前期發生了全域性的變化。縱觀碑三陰陽兩面，可知此碑的一大有趣之處在於完全不見寺廟中藏傳佛教僧人的身影。非但是綽吉汪速及其陣營的謹敦藏卜全無蹤跡，即連大方派的綽吉刺竹、堅敦監參、領占班丹，包括成化四年時的住持長老喃噶堅參，也都從碑記文本中完全消失。成化七年大佛佛像及佛樓坍塌

⁸⁵ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，頁82。

之後，肅府捐資修繕，承擔修復工作的寺僧則是定慧。此一定慧未在碑一、碑二中出現，但由諸方石碑題名中頗多「定字輩」僧人法號可以推知，定慧應當為圓光寺僧無誤。而謝繼勝更觀察到，「成化四年碑文中出現的普通僧人定聰、定忠等在成化十二年的碑文中成了圓光寺住持，好像他們誰作住持還沒有最後決定，故住持一欄竟有十一人之多，而且住持名字沒有排在碑陰碑文的前列。」⁸⁶從成化四年開始，圓光寺住持頻繁更換，甚至到了成化十二年時無有確定人選，不禁讓人懷疑事出何因，而山中的藏傳佛教勢力又為何倏地消失不見。

成化四年至十二年間須彌山圓光寺的宗教格局為何發生諸端變化，正史記載、方志文獻，抑或是在地碑刻文本都無法提供確鑿的答案。以此，筆者只能嘗試將地方史事放置在更為廣闊的時空背景下，去為其時山中藏傳佛教勢力的史籍失載尋找可能的原因。

由地方社會的維度出發，筆者以為，成化四年所謂「滿四之亂」在固原地區的爆發，很可能對須彌山間的族群關係及權力格局造成相當的影響。滿四者，又名滿俊，明初時元朝萬戶把丹歸附，授平涼衛千戶，部落散處地方，基本呈自治狀態，時稱土達，滿四即把丹後裔。然而及至成化間，原本自成一體、在地方社會繁衍近百年的滿四集團一方面被明廷派以徭役，一方面頻遭塞外蒙古勢力劫掠，同時又多受地方官員敲詐誣衊，因之起事，⁸⁷並在短時間內呈燎原之勢。就此，明廷派多路大軍鎮壓，卻屢嘗敗績，著名達官將領伏羌伯毛忠戰死沙場，陝西巡撫都御史陳介則一度畏罪求死，後與陝西總兵任壽、寧夏總兵吳琮等人一齊被逮解至京治罪。值得一提的是，上舉碑二陽面列名首位的「欽差鎮守靖虜等處定國將軍參將河南劉清」亦因對滿四作戰不利而被調離下獄，可見「滿四之亂」對地方軍政格局造成的衝擊。成化五年（1469）初，滿四因屬下叛變，據點被破，終被明軍鎮服。

雖然筆者沒有直接證據證明幾乎同時發生的「滿四之亂」與須彌山間宗教格局的嬗變有直接關係，但滿四事件以後，地方族群關係中的嫌隙被暴露無遺。其時西北地區的歸附蒙古人是地方藏傳佛教勢力的重要贊助人，離固

⁸⁶ 謝繼勝，〈寧夏固原須彌山圓光寺及相關番僧考〉，頁83。

⁸⁷ 謝玉傑，〈試論「滿四之亂」〉，《西北民族文叢》，1983年，第2期，頁94。

原不遠的莊浪地區的魯土司即憑家族勢力促進了地方藏傳佛教的勃興。⁸⁸ 所以即便我們暫未發現滿四集團對須彌山僧團施以宗教贊助的史料，亦有理由對這種鏈接的存在持樂觀態度。而在成化五年以後，明廷更派遣以馬文升、楊冕為首的能吏從多方面重整固原地區的社會秩序。一方面，固原守禦千戶所被改為固原衛，新設三千戶所，增置驛站、糧倉，地方軍防得以強化，而成化六年（1470）後更因搜套事宜大規模整飭地方軍備，固原三邊總制的雛形逐漸顯現。另一方面，王朝對地方非漢部眾的管理方式發生變化。如楊冕由階州知州升為陝西按察司僉事，專於固原高橋等處管理土民，馬文升亦得赦撫綏地方土達，⁸⁹ 在此過程中，地方官員對非漢民眾的羈縻態度已然轉變。馬文升曾對散居華北的歸附蒙古人作「土達不下千戶，百十餘年，生齒日繁，雖同編民，終係異類」的評價，⁹⁰ 因之在撫諭固原邊民的同時，憑大規模揀選本地壯丁隨軍、拘官操練的方法以為監督。以此，成化四年的「滿四之亂」對固原地區的族群關係影響尤大。牟復禮亦言：「在軍事上，這次叛亂相對地說是一件小事，但它的政治影響卻是深遠的。危言聳聽者不但認為蒙古民族可能聯合起來，而且認為它可能與西面的西藏人聯合起來，這種觀念引起了朝廷的一些嚴肅認真的政治家的不安。」⁹¹ 在這個意義上，王朝國家強化了對地方社會非漢集團的管控，很可能構成了須彌山藏傳佛教僧人失勢的重要原因之一。

須彌山藏傳佛教勢力褪淡的第二種可能原因，是成化年間明廷發起的數輪力度頗大的朝貢改革。從15世紀前期開始，藏傳佛教僧人赴京朝貢的熱度持續升溫，《明實錄》記載：「宣德、正統間，番僧入貢不過三、四十人。景泰間，起數漸多，然亦不過三百人。天順間遂至二三千人。及今前後，絡繹不絕，賞賜不貲，而後來者又不可量。」⁹² 大量藏傳佛教僧人赴京，給明

⁸⁸ 關於魯土司的藏傳佛教信仰及宗教贊助，可參魏文，〈元明西北蒙藏漢交融背景中的魯土司家族政教史事考：以紅城感恩寺藏文碑釋讀為中心〉，載沈衛榮主編，《西域歷史語言研究集刊》（北京：科學出版社，2012），第5輯，頁427-465；Xiaobai Hu, “Worshipping Buddha for a Reason: The Mongol Lu Lineage and Tibetan Buddhism in 15th Century Northwest China,” *Central Asiatic Journal*, forthcoming.

⁸⁹ 《明憲宗實錄》，卷63，成化五年二月甲辰，頁1288；成化五年二月丙午，頁1289。

⁹⁰ 馬文升，〈題振肅風紀裨益治道事〉，載陳九德輯，《皇明名臣經濟錄》，《四庫禁毀書叢刊》史部第9冊（北京：北京出版社，1997），卷4，頁57。

⁹¹ 牟復禮，〈成化和弘治統治時期〉，載牟復禮、崔瑞德編，《劍橋中國明代史》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁388。

⁹² 《明憲宗實錄》，卷21，成化元年九月戊辰，頁421。

廷造成了相當的經濟、社會負擔，所謂「恃朝廷柔遠之意，所至騷擾，察其所以，多有四川等處不逞之徒買求印信，冒作番僧，貪圖財利。」⁹³因此從成化元年（1465）開始，以禮部為首的六部即多番奏陳，要求對藏傳佛教僧人朝貢行為進行規整。歷成化一朝，六部朝臣與憲宗皇帝在藏傳佛教僧人所享朝廷特權的問題上你來我往——朝臣據理力爭，憲宗則敷衍推搪。⁹⁴雖然皇帝多以「祖宗成例」的名義回護藏傳佛教僧人，希望維繫、保持近百年間明廷給以藏傳佛教僧人的諸項特權，但從藏傳佛教僧人朝貢的次數、頻度的變化態勢來看，朝臣的要求的確影響了自永、宣以來的朝貢熱潮：由附表可見，赴京朝貢的藏傳佛教僧人使團自宣德時開始激增，在正統間達到頂峰，而從成化時期開始回落到明初水平。（見附表）

在此語境下，成化年間的朝貢改革如何對須彌山圓光寺的宗教格局造成影響？筆者以為，諸項改革措施中的「清理番教」在其中發揮了尤其重要的作用。前文已述，15世紀中期時有頗多西北漢人修習藏傳佛教，並利用朝廷優禮政策獲得在地政教特權，此一現象成為成化改革的重要修正對象。成化元年時禮部提出，「自成化三年為始，（番僧）所遣之人必須本類，不許過多」。⁹⁵那麼何謂「本類」呢？成化四年，朝臣以出現彗星為由，再次上疏：「今朝廷寵遇番僧，有佛子、國師、法王名號，儀衛過於王侯，服玩擬於供御，錦衣玉食，徒類數百，竭百姓之脂膏，中外莫不切齒，特朝廷未之知耳。又況其間有中國之人習為番教，以圖寵貴。設真是番僧，尚無益於治道，況此欺詐之徒哉？宜令所司查審，果系番僧，資遣還國。若係中國者，追其成命，使供稅役。」⁹⁶由此可見，其時朝臣頗有意見者，實為王朝的漢人屬民通過成為藏傳佛教徒的方式，規避了應當承擔的賦役任務。此一動議對勢力龐大的藏傳佛教僧團刺激尤大，引起了強烈反彈。一個月以後，法王劄巴堅參即在奏疏中引永樂年間事例，反對禮部「清理番僧及中國冒充者」之事。面對兩撥人眾的不同訴求，憲宗皇帝為求平衡，只得提出：「中國人先習番經有度牒者已之，無度牒者清出。今後中國人不許習番教。」⁹⁷成化四年以後，朝臣對藏傳佛教享受到的諸種特權群起而攻，愈演愈烈。我們有

⁹³ 《明憲宗實錄》，卷21，成化元年九月戊辰，頁421。

⁹⁴ 此一過程在趙軼峰專著中有所體現。參見趙軼峰，《明代國家宗教管理制度與政策研究》，頁174-180。

⁹⁵ 《明憲宗實錄》，卷21，成化元年九月戊辰，頁421。

⁹⁶ 《明憲宗實錄》，卷58，成化四年九月己巳，頁1180。

⁹⁷ 《明憲宗實錄》，卷59，成化四年十月庚戌，頁1210。

理由相信，王朝國家層面發生的此番變化，對雖處邊地、卻與京城聯繫緊密的須彌山僧團而言，具有相當的衝擊力。

以此，筆者提出，以滿四之亂為代表的地方動蕩、以朝貢改革為代表的宏觀調控，很可能是造成須彌山圓光寺中藏傳佛教僧團在文本中「消失」的重要動因。滿四起事的緣由之一即為地方愈加緊張的族群關係，在遭平定後，朝廷大員重整地方社會族群秩序。又本地信奉藏傳佛教的漢人大有人在，因為對朝貢行為愈加嚴格的規整要求，須彌山間崇奉藏傳佛教的漢人或無度牒者遭到清出（需知大方12歲出家、49歲才獲度牒，可知普通僧眾有度牒者當為數不多），或有大批雖是漢人（或曰中國之人）、卻修習藏傳佛教而取藏式法號的山中僧眾，因為感受到了大勢的變化，再次利用自身的「二可」身份，重以漢式法號示人。在這個意義上，我們甚至可以猜測，成化十二年之碑三碑文中的「定字輩」「普字輩」僧人，說不定就是成化四年列名碑二的那些以藏式法號示人的僧人——只不過因為局勢變化，他們「改頭換面」、因時而變，重新選擇身份示人。

由須彌山圓光寺個案可見，地方社會的宗教贊助人群體並非鐵板一塊，而以階層、身份彼此區分。與此同時，西北藏傳佛教的發展態勢與明中期的王朝政策相鏈接，可見明代中期實為西北地區藏傳佛教發展的關鍵歷史節點。十五世紀前中期的朝廷政策、地方僧眾的個人能動性形成了雙重作用力，以合流的態勢對西北地區宗教景觀形態造成影響。而這樣的歷史現象亦不局限於西北地區。王羅傑(Roger Greatrex)曾爬梳明代朝貢體系在明代川邊地區造成的在地影響。⁹⁸一方面，朝貢關係使得中央王朝對邊地政權得以實施更為牢固的統治；另一方面，朝貢實踐的引入也加劇了地方衝突。地方土司通過冒額、請賞等方式最大化所得利益，以增強自身勢力，再轉而打擊、吞併地方的異己政權和競爭教派。⁹⁹由此可見，在某種意義上，中央王朝政策具有「蝴蝶效應」，常常會在邊疆地區造成連鎖效應。地方社會的權力結構變動，往往是中央政策在邊地的衍生產物。

⁹⁸ Roger Greatrex, "Tribute Missions from the Sichuan Borderlands to the Imperial Court (1400-1665)," *Acta Orientalia*, 58(1997): 75-151.

⁹⁹ 筆者曾在一述評文章中對王羅傑專文進行概述，可參見胡簫白，〈近年來英文學界對元明清時期的康區研究述評〉，《中國藏學》，2018年，第1期，頁139。

五、結語

與元代、清代相比，明代藏傳佛教的發展演進態勢一直以來都沒有得到學界足夠的重視。而就有限的學術關注而言，學者亦多考察明廷對藏傳佛教的禮遇政策，少取目光向下的視角檢審宗教的在地發展；藏傳佛教在北京及五臺山的影響受到的關注較多，而宗教之於漢藏文明接觸地帶社會文化景觀嬗變的功能與角色則討論較少。近年來，以沈衛榮為代表的歷史語文學派開始重新評估明代藏傳佛教的發展與影響，對本文啟發猶大。在前賢基礎上，本文利用「歷史現場」的典型碑刻文獻，試圖歸納明代西北地區藏傳佛教發展過程中顯現的三類特質：跨地域的「中央—邊地」互動方式、在地僧人的「二可」身份政治，以及地方社會圍繞政教利益所進行的秩序重整。

所謂跨地域的「中央—邊地」互動方式，即指西北地區藏傳佛教的發展多有來自宮廷政治力量的參與。明代前中期，皇帝或因個人信仰、或因現實政治需要，對藏傳佛教大加禮遇，並出臺較為寬鬆的宗教政策，藏地宗教領袖因此加強了與中原內地的政教互動。由班丹扎釋的例子可見，西北藏傳佛教僧人頻繁游走於漢地與藏地之間，在刺激藏傳佛教於南北兩京地區發展的同時，將宗教作為推動跨地域聯繫的文化紐帶，積極編織帝國「中心」與「邊地」之間的政教網絡。在這個過程中，西北地區的宗教格局亦隨之發生改變。由須彌山圓光寺的個案亦可見，成化年間針對西北藏傳佛教僧人的政治改革對西北地區的宗教生態造成了相當的影響，地方社會圍繞與政教利益捆綁的話語權的爭奪，亦在此語境下戛然而止。歷15世紀，明廷提供的寬鬆政治空間形塑了西北藏傳佛教勢力「直通京師」的交流孔道。以此，西北地區藏傳佛教的發展模式不僅蘊含着「地方性」色彩，更具有濃厚的「國家性」，是明代前中期宮廷禮遇藏傳佛教政策的在地產物。

所謂在地僧人的「二可」身份政治，指西北僧人因應於漢藏文明接觸地帶的社會文化生態而形成的隨機應變的行為邏輯。明代前中期西北地區在宗派、族裔層面多元共生的社會現實造就了僧人身份極具跨越性、流動性的「二可」屬性。表現在族裔層面，即如卓鴻澤所論，「明代的『番僧』『刺麻』僅僅是對那些修習藏傳佛教僧人的稱呼，而並不帶有任何的民族意義上的暗示」，¹⁰⁰ 歷史文本中的「漢人」與漢傳佛教、「番人」與藏傳佛教之間

¹⁰⁰ Toh Hoong Teik, *Tibetan Buddhism in Ming China*, Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 2005, 205.

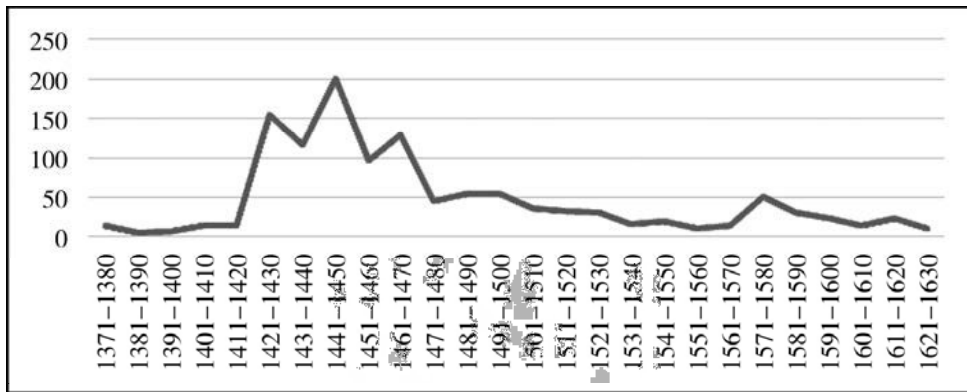
並不存在必然的對應關係。表現在宗派層面，則從藏傳佛教僧人駐坐漢傳佛教寺院、漢傳佛教僧徒兼修藏傳密教儀軌的宗教實態可知，明代前中期西北地區的漢傳、藏傳佛教僧團之間存在頗多交流。文化中間地帶雜糅的多元共生實態，形塑了地方僧眾在面對具體社會語境與政教需求時選用不同身份的個體能動性。如本文中崇福寺的悟瑁/也失端竹，薦福寺的寶玉峰/勺思吉監參即屬此類。當然，這樣的處事邏輯亦不局限於邊疆地區，南京弘覺寺的福寬/綽吉割失之例亦為典型。以此，明代前中期僧人的「二可」身份政治，可以成為學界進一步探討前近代漢藏佛教宗派圓融的有效維度。

所謂地方社會圍繞政教利益所進行的秩序重整，指藏傳佛教勢力的快速發展刺激了西北地區諸勢力群體之間的互動、協商與競爭，從而重塑了地方社會的權力結構。悟瑁投師班丹扎釋、將崇福寺奏為大崇教寺下院，凸顯了藏傳佛教勢力在隴東地區的擴張模式；勺思吉監參靈活利用朝廷制度，將一個唐代古剎改造成了藏傳佛教寺院，自己亦擢升一府僧綱，改變了西安地區宗教勢力的格局。更為典型者為須彌山圓光寺兩派藏傳佛教僧眾從正統持續到成化的紛爭，表面上是圍繞寺廟話語權及政教利益的糾葛，背後則是地方社會不同宗教贊助群體之間的競爭。在此意義上，圓光寺的權力衝突，其實是明代前中期跨地域政教網絡、僧眾主觀能動性兩相疊合的典範式展演。明廷政策的在地效應與地方群體的能動反應，由此可見一斑。

以此，本文從個案出發，嘗試凸顯明代前中期西北地區藏傳佛教發展的數重特質，為多取宏觀視角進行研究的學界現狀提供鮮活的在地案例。明代西北地區藏傳佛教的發展機制告訴我們，明廷政策是刺激藏地文明東向發展的重要動因，將明代歷史放置在廣闊的歐亞時空，考察中原文明與周邊地區文明的多維互動，是深化我們認識明朝國家建構進程的可行路徑。

（責任編輯：程錦荷；實習編輯：馬莉童）

附表：明代藏傳佛教僧人朝貢使團數量變化^⑩



^⑩ 本表數據由《明實錄》析出。又因明代歷朝皇帝在位時間不等，因此本表不以明朝國號紀年，而採用西元紀年以凸顯明代藏傳佛教僧人使團數量的歷時性變化。

The Splendor of the Western Land: Stele Inscriptions and the Development of Tibetan Buddhism in Early to Mid-Ming Northwest China

Xiaobai HU
School of History
Nanjing University

Abstract

Scrutinizing the inscriptions on the steles preserved in nowadays eastern Gansu, Xi'an and Guyuan is an effective way to identify the characteristics of the development of Tibetan Buddhism in early-to-mid Ming northwest China. In the early to mid 15th century, the Ming court applied rather loose policies to Tibetan Buddhism practitioners, encouraging Buddhist hierarchs like Penden Trashi to promote the spread of Tibetan Buddhism in Beijing and Nanjing as well as reshape the religious landscape of eastern Gansu. Chökyi Gyeltsen, a Buddhist monk from the Jianfu monastery of Xi'an, made full and flexible use of court policies to maximize his benefits on the ground, providing a vivid example of regulatory arbitrage. Examining the competition between two groups of monks from Mt. Xumi over hegemony in historical writing could indicate the power dynamics between royal princes, garrison generals and religious specialists. The loose court policies, flexible use of sect/legal identities by the monks and patronage from local powers constituted a significant catalyst for the fast development of Tibetan Buddhism in early to mid Ming northwest China.

Keywords: Northwest China, Tibetan Buddhism, local society, mechanism of power dynamic

Xiaobai HU, School of History, Nanjing University, Nanjing University Xianlin Campus, Qixia District, Nanjing, Jiangsu Province. E-mail: huxiaobai@nju.edu.cn.