



本文二维码
单篇扫描下载



唐代法相唯识宗衰败原因新探

杨剑霄

(南京大学 哲学系, 南京 210023)

[摘要] 在玄奘弟子中, 窥基、普光无疑占据着中心位置, 特别是窥基完成《成唯识论》正式确立核心地位, 也由此成为唯识宗的实际领袖, 经历了漫长的过程。自武则天执政起, 因玄奘僧团前朝色彩浓重等原因, 而与以窥基为首的慈恩寺系关系紧张, 佛教的中心也偏移至西明寺。正因为此, 窥基在最应发展唯识宗的时期被逼离开长安, 赴各地行化, 唯识宗也逐渐脱离佛教的中心舞台。玄宗之时, 唯识三祖慧沼因犯金刀之谶及坚持弥勒信仰等因素, 正犯玄宗禁忌。这无疑促使唯识宗彻底走向衰败。

[关键词] 玄奘; 窥基; 慧沼; 唯识宗

[中图分类号] B946.3 **[文章编号]** 1002-3054(2017)04-0104-08

[文献标识码] A **[DOI]** 10.13262/j.bjssshkxy.bjshkx.170410

玄奘在高宗朝的十余年与唐代政治紧密捆绑在一起。实际上, 法相宗本身作为太宗以来被皇室大力扶持的宗派, 是很难在高宗、武后乃至中宗、睿宗、玄宗朝的动荡政局中置身事外的。目前学界的研究主要集中在玄奘个人与唐代政治的关系问题上,^[1]对于玄奘圆寂后(麟德元年, 664)法相宗在政教关系视角下的发展状况和衰败原因的考察, 尚无进展, 对此还需进一步阐明。

一、奘门的人员构架: 普光、窥基的特殊性

玄奘门下僧徒众多, 在人员构架中, 窥基、普光显然处在最为核心的位置。普光的重要性,

按《宋高僧传·普光传》所言:

又尝随奘往玉华宫译《大般若经》, 厥功出乎裨赞也, 时号大乘光。观夫奘自贞观十九年创译记, 麟德元年终于玉华宫, 凡二十载, 总出大小乘经律论七十五部, 一千三百三十五卷, 十分七八是光笔受。^{[2](P727a)}

可见, 普光历经玄奘整个译经生涯, 且功不可没。不仅如此, 从现存材料来看, 普光深得玄奘信任。在《谢得医表》和《谢僧尼等停依俗法条表》这两份玄奘呈送高宗的文书中, 最后均有“谨遣弟子大乘光奉表”陈谢的记载。^{[3](P823b)}检之《寺沙门玄奘上表记》内四十余篇上表, 仅永徽六年(655)玄奘称疾之时有过

[收稿日期] 2016-12-10

[作者简介] 杨剑霄(1987-), 男, 江苏南京人, 南京大学哲学系博士研究生。



两次遣弟子奉表代为晋见高宗的情况，而这两次均为普光，其在弟子中之地位可见一斑。同时，在玄奘临终前，也仅记载了普光问玄奘“决定得生弥勒内众不？”“法师报云：‘得生。’言讫，气息渐微，少间神逝。”^{[4] (P277b)} 这亦可看出普光在玄奘弟子中的特殊身份。但值得注意的是，从后世结果而言，奘门的中心人物无疑是此后成为二祖的窥基。而从普光的情况或许可以推测出，窥基地位的确立并非一蹴而就，而是有一段形成过程。

关于窥基在玄奘弟子中地位的形成过程，1938年佐伯良谦便撰文《玄奘三藏と慈恩大師に就て》进行了讨论。^[5] 2011年，在《慈恩大師基の伝記の再検討》一文中，林香奈围绕《成唯识论》产生的前后资料，检讨了窥基逐步获得玄奘团体中心地位的情况。^[6] 杨维中在《中国唯识宗通史》中也有详细考证。^[7] 下面就在此基础上做进一步论述。首先，在窥基出家因缘的问题上，按其《成唯识论掌中樞要》开篇自述所言：

基夙运单舛，九岁丁艰。自尔志托烟霞，加每庶几缁服。浮俗尘赏，幼绝情分。至年十七，遂预缁林。别奉明诏得为门侍。自参预三千，即欣规七十。必谐善愿，后承函丈。不以散材之质，遂得随伍译僚。^{[8] (P608b)}

窥基九岁“丁艰”，即指遇父母之丧。正由此，成为其出家动机。所以“浮俗尘赏，幼绝情分”。到十七岁得度，此即指贞观二十二年（648），由玄奘在弘福寺度僧五十，窥基便在其列。此后，按杨维中的推断，窥基在二十三岁之时“别奉明诏”而为玄奘门侍。^{[7] (P569)} 换言之，窥基在十七岁得度到二十三岁受戒之间作为沙弥并未以门侍身份在玄奘身边。如果将《掌中樞要》的自述与《宋高僧传·窥基传》等后世材料对照，更可以明显感受到窥基在出家一事的叙

述上被后世层层夸大的痕迹：

掌中樞要	基公碑	基公塔铭
基夙运单舛，九岁丁艰。自尔志托烟霞，加每庶几缁服。浮俗尘赏，幼绝情分。至年十七，遂预缁林。	（玄奘）以师天假至聪，幼入深慧，钟鼓[手+ㄣ]宫而闻外，桃李不言而自蹊。乃请于鄂国，求以为弟子。方托以金牒之言，传其玉箱之秘。遂特降恩旨，舍家从释。又别奉明制，操笔赋词。	三藏法师奘者，多闻第一。见道，颇加辣敬曰：“若得斯人，传授释教，则流行不竭矣。”因请于鄂公。鄂公感其言。奏报天子，许之。时年一十七。既脱儒服，披缁衣，伏膺奘公。

《樞要》中大致言窥基因丧至亲而志求出家，十七岁值遇度僧而得度。到《基公碑》处则变为玄奘观窥基聪颖而求为弟子，并值度僧之际，让其“舍家从释”。《基公塔铭》则直接表述为玄奘因为窥基而“奏报天子”，并得到太宗单独许可而出家。此后，到《宋高僧传》之时，更有所谓“三车和尚”之说，展现窥基不愿出家而被玄奘劝导入寺的经过。然而，赞宁据《樞要》之言，认定三车之说为“厚诬也”。实际上，关于此次度僧，按照《全唐文》卷八《诸州寺度僧诏》所言：“京城及天下诸州寺宜各度五人，宏福寺宜度五十人。”^{[9] (P88)} 可见这是太宗在玄奘请求下的一次全国性度僧，而非为窥基一人的行为。之后赞宁也基本回到《樞要》言说的范围内：

至年十七遂预缁林，及乎入法，奉勅为奘师弟子，始住广福寺。寻奉别勅，选聪慧颖脱者，入大慈恩寺躬事奘师，学五竺语。^{[2] (P725c)}

显然，《宋高僧传》的叙述与《樞要》一致。窥基是奉敕得度而为玄奘弟子，并非玄奘劝

导而请求太宗降旨度之。并且窥基“入大慈恩寺躬事樊师”也是在得度后一段时间。由此可以基本判定,窥基在出家之时,或许并未像之后文献显示的那样,直接成为樊门的核心。而仅是从沙弥开始,一步步成为玄奘门侍,并进入译场。而按照林香奈的研究,窥基真正在玄奘弟子中获得如普光一样的特殊地位,应是在《成唯识论》翻译之后(659)。于是我们便看到《大唐三藏玄奘法师行状》这样的记述:

中间又翻《成唯识论》、《辨中边论》、《唯识二十论》、《品类足论》等。至(龙朔三年)十一月二十三日,命窥基赍表,请圣上制《大般若经序》。^{[10](P219a)}

如上论述,此前此类事务玄奘已连续两次让普光前往,而在龙朔三年(663),也就是《成唯识论》完成后不久,窥基开始代表玄奘持表晋见。此正反映了窥基在玄奘门内部地位的上升。所以在临终前玄奘“辞诀取别,又造遗表,弟子窥基奉进”。^{[10](P219c)}

从上文的讨论可知,窥基、普光二人在玄奘弟子当中地位显赫,高于其他同门。此外,据陕西师范大学图书馆藏《大唐大慈恩寺故大德大乘光法师墓志铭》拓片内容可知,普光在永淳二年正月“廿四日葬于明堂县黄台里樊川之北原,三藏法师塔莹内别立一塔”。^{[11](P466)}由此可知,目前所存兴教寺三塔中,与玄奘墓塔共存的便是窥基、普光塔。此更凸显玄奘门内窥基、普光之重要性。而就时间先后而言,普光最先处在中心位置。但随着《成唯识论》的完成,窥基地位上升,并最终成为唯识宗实际的代表人物。

二、武后当政与慈恩之衰

与此同时,在另一条主线上,高宗、武后与僧侣、宗派之间的关系也值得重视。麟德元年(644)二月,在玄奘圆寂后,按照《大唐大慈

恩寺三藏法师传》卷十记载:

帝闻之哀恸伤感,为之罢朝曰:“朕失国宝矣!”时文武百寮莫不悲哽流涕,帝言已呜噎,悲不能胜。^{[4](P278a)}

此段描述高宗因玄奘的离世而罢朝,且呜咽不止。当然,因为《三藏法师传》出自玄奘门人之手,此段是否被夸大仍不得而知。但是,确实在玄奘圆寂后,高宗对于玄奘的态度并不敌视。按《旧唐书》所载,高宗在玄奘二月圆寂后的同年八月,幸大慈恩寺。^{[12](P85)}这恰与玄奘离世后高宗的态度吻合。当然,高宗对整个佛教的态度本就暧昧,很多宗教行为或许仅是出于个人情感。与之相对,武则天对佛教的思考却显得更加深谋远虑。即使如陈寅恪先生在《武曌与佛教》一文所论,武则天属于世代信仰佛教之家族,甚至入宫前“已有一度正式或非正式为沙弥尼之事”,^{[13](P163)}但实际上,武氏对佛教的态度却更多地夹杂了政治因素而非个人信仰。

按《资治通鉴》记载,早在咸亨元年(670)闰三月,“皇后以久旱,请避位,不许”,^{[14](P6365)}可见当时实际上是武后主持政事。到上元元年(674),武后则上表:

“国家圣绪,出自玄元皇帝,请令王公以下皆习《老子》。每岁明经,准《孝经》、《论语》策试。”又请:“自今父在,为母服齐衰三年。又,京官八品以上,宜量加俸禄。”及其余便宜,合十二条。诏书褒美,皆行之。^{[14](P6374)}

这份充斥着推崇《老子》与儒家之礼的表文很难想象出自佛教信仰者之手。而此政治事件确实并非武后本意。所以在武氏称帝之后的长寿二年(693)便“罢举人习《老子》”。^{[14](P6490)}然而从“诏书褒美,皆行之”可以看出,武氏此举得到了百官的认同。这点在此后的另一则材料里反映得更明显:

(神龙元年[705])上官婕妤劝韦后袭则天故事,上表请天下士庶为出母服丧三年……改易制度,以收时望。制皆许之。^{[14](P6593)}

这里上官婉儿劝韦后效仿则天“故事”就是指武氏上表一事。而这里“以收时望”四字或许正是武氏当初此举的政治目的。其实,皇权的拥有者在推崇佛教事业之时,始终在群臣中有来自儒家文化本位立场的制衡。如在武周王朝末期的圣历二年(699),即使彼时佛教获得武氏支持,也出现了凤阁舍人韦嗣立上疏谏言“时俗侵轻儒学,先王之道,弛废不讲”。^{[14](P6542)}这种关系直到玄宗朝彻底倒向儒家而终结。显然,武氏在上元元年(674)上表之时,处在与这一势力妥协的时期。同时,武氏又需要考虑到对李唐皇室而言具有特殊政治意义的经典《老子》以及道教的影响力。按照斯坦利·威斯坦因的研究,在玄奘圆寂后,高宗开始倾心道教。从乾封元年(666)的封禅求雨未求助佛教徒而是由道士刘道合完成,到咸亨年间(670-674)身体欠佳之时刘道合又为其制丹剂,再到仪凤三年(678)将道士的管辖权从鸿胪寺转到宗正寺,“等于正式承认了皇室与道教之间的联系”。^{[15](P35)}因此,武氏需要在刚刚获得权力的情况下,小心谨慎地获得各方支持,也就出现了表文中暂时回避佛教信仰而对儒、道采取一种积极态度的立场。

而且,即便武氏在登基之后对佛教支持,也并未与慈恩寺这一太宗、高宗两朝被李氏皇族重视的寺院发生关联。这点从武周朝译经场所情况就可以得到验证。在武周时期最为重要的译经事业当属实叉难陀《华严经》译场和义净译场。因为武周政权迁至神都洛阳,所以众多译场设在此。如实叉难陀译《华严经》在东都洛阳大内的大遍空寺,此后又在洛阳的佛授记寺完成。^{[2](P718c-719a)}而义净翻译地点一直在洛阳、长安两地变动。根据王邦维的分析,义净当时

“完全可能随驾而行”,^{[16](P22)}所以其译场所在更能凸显出武氏对寺院的态度。现总结如下:^{[16](P22-28)}①久视元年(700)起,义净在洛阳大福先寺译经;②长安三年(703),在长安西明寺译经;③长安四年(704)初,又回到洛阳;④长安四年(704)四月,应嵩山少林寺邀请,赴少林寺。

纵观义净往返的两京译场,主要在洛阳大福先寺和长安西明寺,这无疑反映了西明寺在长安的特殊位置,而整个过程与慈恩寺并未有关联。不难看出,作为曾经译经的中心——慈恩寺在武周朝渐渐衰落。当然,西明寺本身就是与慈恩寺齐肩的大寺,在玄奘圆寂后便逐步在影响力上取代慈恩寺。这从《法苑珠林》卷六十二的描述中亦可窥知:

若是国家大寺,如似长安西明、慈恩等寺,除口分地外,别有勅赐田庄,所有供给并是国家供养。^{[17](P750h)}

根据李俨《法苑珠林序》所言,道世完成《法苑珠林》在总章元年(668),可以说此材料反映的是玄奘圆寂后不久的情况。道世以西明、慈恩并举,表现出两寺的特殊地位。而将西明置于慈恩之前的做法,或许反映了西明寺在当时从规模到影响已超过慈恩寺。按照《唐两京城坊考》卷四记载,西明寺为“显庆元年(656),高宗为孝敬太子病愈立寺”。^{[18](P109)}玄奘也曾在显庆三年(647)于此短暂停留。^{[4](P275h)}据《佛祖统纪》所言,当时“诏道宣律师为上座,神泰法师为寺主,怀素为维那”。^{[19](P367a)}而刘淑芬则注意到,在龙朔二年(662)“致拜亲君”事件中,带领僧人向皇帝抗争的是西明寺上座道宣而非玄奘师弟的政治意义。刘氏认为此事代表了“道宣代之而成为佛教界的领袖;相对地,西明寺也取代了慈恩寺的地位”。^{[20](P67)}如果回到一种相对保守的视角来看此事件,即使玄奘仍是佛教界的旗帜,亦或者其与高宗关系仍十分密切,

但道宣显然已成为当时佛教界的中心人物，且其代表佛教界站在了与高宗抗争的一面。如此特殊身份必然会引起武则天的注意。同时，圆测作为西明寺僧侣在咸亨年以后也受到武后的重视。所以，综合来看也就会出现后来道世在《法苑珠林》所反映的西明寺地位盖过慈恩寺的情况。综上，慈恩寺大致在咸亨年间开始，随着武则天的掌权而渐渐失势，在影响力上也让位于西明寺等寺院。

三、避圆测亦或避武氏： 窥基离京之原因

再将研究视角转回到咸亨三年（672）的慈恩寺。按杨维中的推断，从玄奘死后到咸亨三年的八年时间里，窥基应完成了大部分的著述。^{[7] (P573)}这也与《宋高僧传·义忠传》所述慧沼闻窥基“新造疏章”而赴长安的记述吻合。可以说，窥基在此时完成了宗派理论系统的建构。但与此同时，外部政治紧张的环境也让法相宗并未由此大盛，甚至对此段理应是“窥基大显身手、夯实唯识宗根基、培养弟子的辉煌时期”，^{[7] (P573)}现存文献却并未记载。其实从上文的讨论就可以推断，此时的慈恩寺已没了往日的荣光，窥基的境遇亦不比玄奘在世之时。在这种环境中离开长安而行化诸郡也就不足为奇。据日本僧侣圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三记载：

从石门寺向西上坂，行二里许，到童子寺。慈恩基法师避新罗僧玄测法师，从长安来，始讲唯识之处也。^{[21] (P323)}

可知，窥基至并州童子寺是因为“避”新罗僧“玄测”，这里玄测应指圆测。窥基避圆测之事是可以从上文武则天对慈恩、西明两寺态度和圆测在咸亨年以后的经历中确证的。按崔致远《故翻经证义大德圆测和尚讳日文》所言：“武

后尊贤，实重之如佛。每遇西天开上，则征东海异人（即圆测）惮就讨论，因资演畅。是以谈经则必居其首，撰疏则独断于心，栖幽则灵感荐臻，升座则法音随应。”可见武后对圆测之倚重。这种态度在其他文献中亦有所载，如此后《大周西明寺故大德圆测法师佛舍利塔铭》即言：“至京奉勅，简召大德五人，令与译《蜜严》等经，法师（圆测）即居其首。后又召入东都讲、译新《华严经》。”圆测在译经中“居其首”，又参与武则天极为重视的《华严经》的翻译与宣讲，可见其在武氏当权时的地位。同时《宋高僧传·圆测传》也云：“迨高宗之末，天后之初，应义解之选，入译经馆，众皆推挹。”由此可以基本判定武氏在逐步掌权后十分推崇圆测。与之相对，窥基与慈恩寺则无法得到武则天的支持。

可以说，在窥基离开长安行化诸方的问题上，圆仁所言“避圆测”是直接原因，但实际上窥基根本所避则是决定慈恩寺兴衰的当权者武则天。而从窥基这种历史境遇反映出的则是当时唯识宗逐渐离开佛教中心舞台的事实。

此外，附带需要说明的是，在窥基离开长安的具体时间问题上，根据《说无垢称经疏》卷六末日本兴福寺僧侣阳信保安二年（1121）的记载：

基以咸亨三年十二月二十七日，曾不披读古德章疏，遂被并州太原县平等寺诸德迫讲旧经。乃同讲次，制作此文，以赞玄旨。夜制朝讲，随时遂怠，曾未覆问。又以五年七月，游至幽明薊地，更讲旧经，方得重览。^{[22] (P1114a)}

由此可知，窥基在咸亨三年（672）的十二月，已在并州太（大正藏本作“大”）原县平等寺。而《入唐求法巡礼行记》卷三言窥基始讲唯识是在并州童子寺。^[23]因此窥基离开长安至少在咸亨三年（673）十二月二十七日之前。



四、金刀之讖与弥勒信仰： 法相宗衰败之原因

窥基之后，唯识宗的中心人物转移到了三祖慧沼。在当时的历史环境下，金刀之讖与弥勒下生信仰结合，是唐代叛乱的主要理论支撑。所谓金刀之讖是南北朝隋唐期间对“刘氏主吉”等类似刘姓当得天下讖语的概括。根据孙英刚的研究，“整个开元年间，占很大比例的妖贼、妖人作乱，都与刘氏有关”。^{[23](P152)}与此同时，武则天以弥勒下生信仰建立了其政权的神圣性和合法性，这更为玄宗所不容。实际上，早在北魏时代（402年起）的起义就多有金刀之讖与弥勒下生信仰的结合，之后这种情况更屡见不鲜：

北魏永平二年（509），涇州沙门刘慧汪聚众反；

北魏永平三年（510），秦州沙门刘光秀谋反；

北魏延昌三年（514），幽州沙门刘僧绍聚众反；

北魏延昌四年（515），冀州沙门法庆聚众反；

北魏熙平元年（516），月光童子刘景晖谋反事件；

北魏孝昌元年（525），稽胡领袖刘蠡升在云阳谷称天子，改元神嘉，一直坚持到535年。^{[23](P143)}

所以对玄宗而言，金刀之讖与弥勒下生信仰的结合是动摇其王朝根基的重大威胁。在这样的政治环境中，“卯金刀”就成了统治者敏感和警惕的符号。^{[23](P163)}这点在杨国忠改名一事上表现得尤为明显。据《新唐书·杨国忠传》载：

国忠本名钊，以图讖有“卯金刀”，当位御史中丞时，帝为改今名。^{[24](P5846)}

众所周知，杨国忠为玄宗宠妃杨玉环之从祖兄，玄宗却因杨国忠本名钊，犯金刀之讖，故特为之改名国忠。玄宗对金刀之讖警觉和重视程度可见一斑。这里再将唯识宗三祖慧沼放置到这一政治环境中，可知：第一，慧沼虽不是武周朝时期佛教界的中心人物，但仍与武则天关系密切。其在窥基、普光圆寂后不久就奔赴带有武则天官方意识形态的淄州大云寺；之后，又被武则天征召参与了义净、菩提流志译场。由此可知，慧沼在玄奘圆寂后慈恩寺僧众与武则天关系疏远的情况下，逐步缓和了这种紧张关系，并成为带有武则天时期政治色彩的僧侣。这点已使得其在玄宗朝处于不利的位置。第二，慧沼俗姓刘，正犯金刀之讖，这更为紧要。玄宗对杨国忠尚且如此在意，他更不可能对佛教宗派核心人物置之不顾。第三，弥勒信仰又是法相宗内部师资相承的传统，这点也为玄宗所顾忌。

综合以上三点来看，慧沼在自身有弥勒信仰的同时，又与武则天的关系密切，且又正犯金刀之讖。诸多因素和合，玄宗对慧沼的排斥和限制自在情理之中。实际上，这种线索并不在文本内部，而在于它的“空白处”。“以文本为中心的考察并不代表文本内容与研究内容完全等同。文本中当言说（就后世意义而言）却不言说之处更是需要注意的。这种基于文本而不是‘妄想’的方法，可以将研究内容扩展至文本之外更广阔的历史情境当中”。^{[25](P192)}慧沼晚年的情况正是如此：从其卒年混乱的记载以及自进入译场以后就不再叙述实际内容的文献中，可以想到慧沼当时的边缘化处境。所以赞宁在《宋高僧传·慧沼传》开篇便直言“释慧沼，不知何许人也”。^{[2](P728c)}

这里就引出最终的问题，即法相宗衰败的原因。关于此，之前学界多从思想史径路寻找答案，如陈寅恪先生在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中云：

是以佛教学说，能于吾国思想史上，发



生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。近虽有人焉，欲然其死灰，疑终不能复振。^{[26] (P283-284)}

忠于印度之学而不能“入乡随俗”的观点，成为此后思考法相宗衰亡的基点。夏金华在《唐代法相宗的衰落原因新论》一文中，将这种思想史的探寻方式细化，认为：第一，“对因明逻辑的陌生，是国人难以普遍接受唯识学说的重要原因”；第二，唯识学忽略实践；第三，法相宗与当时整体创新的佛学背景不合。^[27]当然，有关法相宗衰落的原因是由内、外部的诸多因素交织组成，我们这里仅希望从慧沼的个人视角来看待此问题。

如前所论，慧沼在玄宗朝的政治、宗教环境

中处在较为不利的位置，由于他带着前朝政治色彩，又恰巧将弥勒信仰与金刀之讖集于一身，虽然这些因素单列一条均不足以使玄宗对之产生确定性的态度，但综合起来，便触犯了玄宗最大的禁忌。这点在唯识四祖智周身上能得到印证。智周虽为慧沼的继承者，但按昙旷《大乘入道次第开决》序言的记载，其“虽不至长安，而声闻遐被，关辅诸德，咸仰高风”。^{[28] (P1207a)}智周活跃的时期主要在玄宗朝，但他并未到过长安。这或许与窥基在武则天掌权时期离开长安到各地行化一样，缘于当时法相宗与玄宗的紧张关系。此外，从《宋高僧传》反映的情况来看，慧沼生平文献散佚殆尽，而智周更未立传。由此我们猜测，法相宗衰败或许与慧沼屡犯玄宗禁忌的特殊历史身份直接相关。这导致法相宗不仅无法得到官方支持，更遭到官方的限制。再加之此前学界讨论的诸多因素，法相之衰也就成为了现实。

注释：

- [1] [日]吉村诚. 玄奘の事迹にみる唐初期の佛教と国家の交渉 [J]. 日本中国学会报, 2001 (53); 刘淑芬. 玄奘的最后十年 (655-664) [J]. 中华文史论丛, 2009 (3).
- [2] (宋)赞宁. 宋高僧传 [C] // 大正藏 (第50册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [3] 寺沙门玄奘上表记 [C] // 大正藏 (第52册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [4] (唐)慧立, 彦棕. 大唐大慈恩寺三藏法师传 [C] // 大正藏 (第50册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [5] [日]佐伯良谦. 玄奘三藏と慈恩大師に就て [J]. 性相, 1938 (7).
- [6] [日]林香奈. 慈恩大師基の传记の再检讨 [J]. 印度学佛教学研究, 2011 (59-1).
- [7] 杨维中. 中国唯识宗通史 (下) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2008.
- [8] (唐)窥基. 成唯识论掌中枢要 [C] // 大正藏 (第43册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [9] 诸州寺度僧诏 [C] // 周绍良编. 全唐文新编 (第8卷). 长春: 吉林文史出版社, 2000.
- [10] (唐)冥详. 大唐故三藏玄奘法师行状 [C] // 大正藏 (第50册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [11] 杜文玉. 唐慈恩寺普光法师墓志考释 [C] // 唐研究 (第5卷). 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [12] (后晋)刘昫. 旧唐书 [M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [13] 陈寅恪. 武曌与佛教 [C] // 金明馆丛稿二编. 北京: 三联书店, 2009.
- [14] (北宋)司马光. 资治通鉴 [M]. 北京: 中华书局, 1956.
- [15] [美]斯坦利·威斯坦因著, 张煜译. 唐代佛教 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [16] 王邦维. 南海寄归内法传校注 [M]. 北京: 中华书局, 1995.
- [17] (唐)道世. 法苑珠林 [C] // 大正藏 (第53册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [18] (清)徐松. 唐两京城坊考 [M]. 北京: 中华书局, 1975.



- 局, 1985.
- [19] (宋)志磐. 佛祖统纪 [C] // 大正藏 (第 49 册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [20] 刘淑芬. 玄奘的最后十年 (655-664) [J]. 中华文史论丛, 2009 (3).
- [21] [日]圆仁. 入唐求法巡礼行记 [M]. 石家庄: 花山文艺出版社, 1992.
- [22] (唐)窥基. 说无垢称经疏 [C] // 大正藏 (第 38 册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.
- [23] 孙英刚. 神文时代: 谶纬、术数与中古政治研究 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [24] (北宋)欧阳修, 宋祁. 新唐书 [M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [25] 杨剑霄. 论文本中行思形象的变化 [J]. 哲学门, 2014 (2).
- [26] 陈寅恪. 冯友兰中国哲学史下册审查报告 [C] // 金明馆丛稿二编. 北京: 三联书店, 2009.
- [27] 夏金华. 唐代法相宗的衰落原因新论 [J]. 世界宗教研究, 2003 (4).
- [28] (唐)昙旷. 大乘入道次第开决 [C] // 大正藏 (第 85 册). 台北: 新文丰出版公司, 1983.

The Causes of the Decline of the Mind-Only School in Tang Dynasty

YANG Jian-xiao

(Philosophy Department, Nanjing University, Nanjing 210023, China)

Abstract: Among all disciples of Hsuan-tsang, Kuei-chi and Puguang held the most important positions. The forming of Kuei-chi's core position took for a long time and was finally established with Cheng Wei-shih Lun's completion. Since then, Kuei-chi became the actual leader of the Mind-Only School. However, since Empress Wu became the country ruler, relation between the Ci'en Temple led by Kuei-chi and the empress was tense because of the obvious previous dynasty characters of the Hsuan-tsang disciples. Meanwhile, the center of the Buddhism changed from the Ci'en Temple to the Ximing Temple. Therefore, Kuei-chi was forced to leave Chang'an and lost the best chance to develop the Mind-Only School which was separated from the center stage of the Buddhism since then. Under the administration of Emperor Xuanzong of Tang, Huizhao insisted on the gold knife prophecy and the Maitreya faith which offended the Emperor Xuanzong of Tang, resulting in the final decline of the Mind-Only School.

Keywords: Hsuan-tsang; Kuei-chi; Huizhao; Mind-Only School

