

## 1.1 北魏五臺山： 異域視角下的中心與邊地

巴瑞特 T. H. Barrett

對於明顯不在交通幹道網路節點上的地方，五臺山具有悠久而豐富的歷史，其地位時而處於中心、時而處於邊緣。例如，即使在西方人对五臺山所知甚少的時候，至少有人意識到它有某種形式的中心地位，並借鑒西方的類比用異域視角解讀這種現象。但這種評價有何價值？權衡五臺山的中心或邊地的問題有助於客觀地觀察五臺山嗎？

刊登於1894年1月《大不列顛及愛爾蘭皇家亞洲學會期刊》的俄國遊客 D. Pozneyeff 的短評介紹了沙俄駐華公使璞科第 (D.D. Pokotiloff) 撰寫的關於五臺山的重要著作，該著作基於1889年5月的旅行參訪以及《清涼山志》等蒙漢資料，於1893年在聖彼德堡出版。這篇書評宣稱璞科第的著作已經超越了許多前輩作者，包括艾約瑟 (Joseph Edkins, 1823-1905)<sup>1</sup>、景雅各 (James Gilmour, 1843-1891)<sup>2</sup>、費迪南·馮·李希霍芬 (Ferdinand Baron von Richthofen, 1833-1905)<sup>3</sup>、威廉·柔克義 (William Woodville Rockhill, 1854-

---

<sup>1</sup> 譯者按：英國傳教士，著名漢學家，與中國學者合譯、出版了許多介紹基督教信仰、西方政治、文化、歷史、科學等方面書籍，對中國文化、歷史、宗教有精深的研究，撰寫了《中國的宗教》、《中國的建築》、《中國在語言學》、《中國見聞錄》、《詩人李太白》、《漢語的進化》等，為中西文化思想交流做出了巨大貢獻。

<sup>2</sup> 譯者按：英國來華宣教士，在蒙古傳福音，被稱為「蒙古的使徒」，著有《在蒙古人中》(1883年)。

1914)<sup>4</sup>等。此類旅行記述對當今有何價值呢？當然，外國人對五臺山的瞭解非常有限，不管他們的文化在參訪活動中允許他們感知到什麼，都無法與五臺山的个中人相比。

有人指出Pozneyeff把五臺山稱作「中國的佛教聖地羅馬」，意是在表達五臺山之於佛教界正如梵蒂岡之於基督教世界的重要性。<sup>5</sup>而羅馬與五臺山不論是古代還是現在都是迥然不同之地，這種對比乍一看當然毫無用處，告訴我們西方宗教權威的概念遠遠超過五臺山在亞洲政治生活中的地位。但這是彼此之間的全部差異嗎？畢竟歷代皇帝多次巡幸五臺山，縱然其功能與羅馬不同，但並不缺乏政治功能。教皇並非常住羅馬，在權力競爭時期教皇的棲身地阿維尼翁也沒有五臺山這樣的政治環境。因此，從pozneyeff的比較得到的啟示是，所謂的世俗權力與宗教權力不必在同樣的地理空間，即使兩者相互有義務保持彼此的關係。這一點是值得銘記於心的。

簡而言之，域外視角下提出的問題看似不合適，但有利於提供新的角度，以新的方式看待已知的事物。下文是最早抵達五臺山的外來者以異域視角觀察五臺山的一次精心嘗試。引用的學術成果十分慎重，為了保持對涉及主題的異域觀察，盡可能引用英語語言文獻。本文的目的不是為已知的成果添加實質性的內容：充其量只是強調未知的東西，因此對許多讀者而言似乎是一次毫無意義的練習。即便如此，希望能有某種啟發價值。我們所瞭解的建構五臺山的敘事方式，使得對此敘事方式之外的事物失去興趣，並傾向於尋找更多的內容充實到已有的敘事體系中。但未來不會局限於我們已經掌握的物質與文本的證據，簡單地追求增加熟悉領域的知識可能還不夠。我們可以到何

---

<sup>3</sup> 譯者按：德國旅行家、地理和地質學家、科學家，用在華考察的資料，完成了巨著《中國——親身旅行和據此所作研究的成果》，該書於1877年出版，「絲綢之路 (Silk Road)」一詞便首次出現於該書第一卷中。

<sup>4</sup> 譯者按：美國外交家、漢學家。

<sup>5</sup> D. Pozneyeff, "Review of D. Pokotiloff, *U-tai, Ego Proschloe I Nastoyachee (Wu-t'ai, Its Former and Present State)*", *Journal of the Royal Asiatic Society of Britain and Ireland* (January, 1894), pp. 181-182.

處尋找？我們可以尋找什麼？我希望以下闡述會對上述問題提供某種解答。

外來者抵達五臺山的歷史遠遠超出文字記載的範圍，根據最早的文字資料的總體格局來看，我們可以確定，在紀元之前的第一個千年，第一批到達本地區的外來者是漢人。根據狄宇宙 (Nicola Di Cosmo) 的記述推斷，<sup>6</sup>春秋時期講漢語的國家逐漸向北擴張，佔領他們控制範圍之外的地區，到戰國時期該地區已在漢族文明的邊界之內。大批湧入五臺山地區的第一批漢族移民發現了什麼樣的神聖地形無從得知。也許這一地區並不構成任何形式的神聖空間，雖然在某種程度上看似違背常理，即便當時沒有任何人造之物。這一假設必然是，隨著講漢語的人在該地區占主導地位，居民的精神生活逐漸向南方更古老的中國文明中心方向發展。即使早期的居民認為他們所處的環境是世界的中心，他們的後代在某種程度上也會認為自己生活在邊緣地帶。難道這是不可逆轉的改變嗎？

中心南移或許是中國早期帝國時期的事情。但隨著漢朝的崩潰，特別是西元4世紀初漢族政權在北部領土的解體，五臺山朝哪個方向發展、甚至其居民是否繼續使用漢語并不明確。可以確定的是，在以前的中心地帶發生了大規模的人口流動，因為那裡的漢族人口的數量大幅度減少，漢族的後代向南逃離，來自他方的新來者抵達這裡。

與此同時，佛教思想與修行開始塑造許多人的世界觀。佛教何時來到五臺山我們不知道，因為文殊菩薩住處的觀念淹沒了後來的作者，以至於在山嶽創造為佛教空間的過程中庶乎喪失了人的所有作用。我們只能說雖然7世紀有人曾做出一些努力將文殊示現與佛教初傳中國聯繫在一起，但其他著者寧願看到第一份官方文書，認定五臺山為五世紀下半葉北魏時期形成的佛教中心，即使之前佛教本身在五臺山並不陌生。<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Nicola Di Cosmo, *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, pp. 93-158, Cambridge: Cambridge University Press, 2002。

<sup>7</sup> 參看陳揚炯、馮巧英編注《古清涼傳 廣清涼傳 續清涼傳》序，太原：山西人民出版社，1989。

但是北魏統治者何許人也，他們又是如何給自己定位的？雖然當局最終使用了漢族王朝的名稱，但統治者屬於漢族疆域之外的北方少數民族，他們對五臺山的融治會將五臺山的前景向北轉移。在現代漢語中他們本身的名字是拓跋，但在7世紀希臘史學家塞奧非拉克特·西蒙卡塔（Theophylact Simocatta）通過突厥語引進希臘語的表達是桃花石（Taugast）。此處我們姑且尊重域外學者的觀點並採用希臘形式的表達。桃花石只是規模更大的北方民族的一支，佔領了最近的蒙古族與滿族的土地，最初居東北亞腹地，即現在的黑龍江，詹尼弗·霍姆葛蘭（Jennifer Holmgren）已將本地區的漢語歷史記載譯成英語。<sup>8</sup>

西元4世紀初，當其他族群南遷時，桃花石已抵達黃河大轉彎處的頂端、今天的內蒙古，在那裡他們做好了干預本世紀未來時段在華北展開的權力之爭的混亂局勢的準備，由此他們的根據地很快向平城、今大同附近南下。<sup>9</sup>只要仔細研讀漢語資料就會發現，隨著統治中國領土的前任中央政權的崩潰，中心與邊地的問題似乎變得更加明瞭。<sup>10</sup>雖然桃花石的運勢起初時起時落，但是他們還是有實力於386年實現建立新王朝的夙願，並於398年將平城作為帝都。在5世紀的第三、四個十年，北魏最終消滅了華北的所有對手，建立了規模可觀的王朝。在宗教政策方面，5世紀中葉以佛教為代價將道教確立為國教，而道教的繁榮促成了444至452年大規模的滅佛運動，但正如雲岡石窟所證實的那樣，此後不久就扭轉局面，恢復了王朝對佛教的支持。

五臺山何時進入他們掌控的佛教範疇？根據筆者查閱的唐代資料，時間是

---

<sup>8</sup> Jennifer Holmgren, *Annals of Tai: Early T'o-pa history according to the first chapter of the Wei-shu* (Canberra: Australian National University Press, 1982).

<sup>9</sup> 同前引，頁63。

<sup>10</sup> 板橋晚子，〈東晉初期の周縁と天下観〉，《東洋學報》97.3 (2015): 255-285。

<sup>11</sup> 關於這位傑出人物的生平，參見Jennifer Holmgren, “The Harem in Northern Wei Politics, 398-498 AD”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983): 84-92 (全文：71-96)。關於馮太后家族的民族與文化背景，目前的首選資料是 Stanley K. Abé, *Ordinary Images*, pp.180-183 (Chicago: University of Chicago Press, 2001)。

孝文帝 (471-499在位)時期，期間大部分時間的實質性權力掌握在令人敬畏的文明太后(442- 490)手中，太后姓馮，屬漢族，但她祖上的文化背景與桃花石統治者相似。<sup>11</sup> 7世紀的文本證實桃花石皇帝親自參訪，或重建、或更有可能新建了一座寺廟。<sup>12</sup> 假如當時沒有任何形式的佛教建築，他上山的目的何在？此地是名副其實的「清涼」之地，而他方則是難熬的凡塵熱惱之地，所以五臺山是適合祈雨的地方，那是他不只一次地旅行到佛教聖地的動機。<sup>13</sup> 在這種情況下，五臺山名播遠近的龍王左右著帝國的尊重。

7世紀的文獻記載提及孝文帝景業可稱，除了扶持僧眾，其中還談到了當時保存下來的幾千座、或至少一千餘座小石塔，慧祥667年登五臺山，約於680年撰寫《古清涼傳》，書中記載的小石塔在數量上已有大幅度減少，<sup>14</sup>這些記載激起了我的興趣。儘管隨後小石塔的全部消失使得對它們的具體設計不可能得出確定性的結論，但是廣義地說，這些微型石碑大體上具有北涼政權統治下西北地方的早期特徵，時間上先於北魏消滅其它割據政權、統一北方的439年。雖然這些石制建築物小到可以運輸的程度，卻被許多學者詳細研究，阿部賢次 (Stanley K. Abe) 對小石塔的描述構成其專著的重要部分，十分肯

---

<sup>12</sup> 參見T. H. Barrett, “Stūpa, Sūtra and Śarīra in China, c. 656-706 CE”, *Buddhist Studies Review* 18.1 (2001): 18 (全文: 1-64)。這是陳揚炯、馮巧英《古清涼傳》校注版，頁1、15 (太原: 山西人民出版社, 1989) 中引用的第3條第一次確認的寺院建築; 筆者引用的《法苑珠林》14與39, 其中引用了來源於道宣(596-667)的著作, 道宣對五臺山久遠歷史的觀點, 正如陳與馮在導言中所言, 雖然保存了當時目擊證人所見證據, 但是顯然與歷史無關。下文討論這個問題。

<sup>13</sup> James O. Caswell, *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*, p. 19, Vancouver: University of British Columbia Press, 1988。

<sup>14</sup> 關於慧祥的詳細研究, 參看Wei-cheng Lin (林偉正), *Building a Sacred Mountain: The Buddhist Architecture of China's Mount Wutai*, p. 60, n.46, 228, Seattle and London: University of Washington Press, 2014。筆者2001年的文章中沒有引用道宣關於石塔的文獻資料(注7), 但是參看道宣《續高僧傳》卷25, 頁 665a23-24, 《大正藏》第五十冊, 經號2060; 道宣《集神州三寶感通錄》卷2, 頁 422c12; 卷3, 頁 424c28-29, 收於《大正藏》五十二冊, 經號2106; 參看《道宣律師感通錄》, 頁437a29-b1, 《大正藏》五十二冊, 經號2107。林偉正, *Building a Sacred Mountain* (前揭), 頁234, 注22中載有道宣於661、662年參訪的信息。

定它們的地方特徵。<sup>15</sup>

用小塔證實佛陀在特定方域的存在很可能是7世紀佛教徒非常關注的事，無論如何我傾向於相信引用的相關資料。佛塔即使沒有安置真正的靈骨，也可以通過佛像體現佛的存在，其他形式如佛陀語錄也很理想，會明顯增加這個效果。<sup>16</sup>因此，筆者推測五臺山道宣的描述就是心照不宣地沿著這樣的思路。甚至道宣對分佈於各處的眾多小佛塔的宗教熱情使他誇大了桃花石統治者引進五臺山的佛塔數量，後來慧祥證實了一個準確的數字，無論是巨大的還是不那麼令人印象深刻的數字，它們都以從未有過的方式把佛帶到了五臺山。

這就提出了一個問題，皇帝為什麼認為有必要以這種方式將佛教的力量強加於五臺山。採取這種特定的模式使佛顯現，其邏輯原因或許可以理解——桃花石通過雲岡石窟的開鑿非常清楚複製佛造像景觀所需要的條件，毫無疑問在五臺山原始的自然環境中複製那種佛教景觀是不可能的，事實上，直到今天仍然如此。引進足夠的工匠在大山裡重建雲岡規模的石窟建築本身就是極大的挑戰，令人生畏。像中國其他地方普遍流行的方式一樣，不能在開放的岩石表面雕刻佛的語錄。如果皇帝或隨行人員值遇文殊菩薩，宣佈如此殊勝因緣本可以很好地發揮作用，但是似乎沒有人有過這種經歷，或有過這種經歷卻沒有對外宣揚。在這種情況下，皇帝引進象徵佛存在的小佛塔完全可以理解。但他要解決什麼問題？為什麼一定要把五臺山確認為佛教聖地？

顯然這樣做是必要的，因為五臺山已經被視為具有靈性力量的地方，但未必是佛教的。同樣明顯的一個原因是它的高度，其重要性與亞洲其他山脈

---

<sup>15</sup> 因此，筆者最初的研究論文提到的有關這些建築物的參考文獻中現在可以加上 Abé, *Ordinary Images* (前揭, pp. 123-171, p. 123) 中提到了可攜性。

<sup>16</sup> 筆者2001年的研究沒有清晰地闡釋佛教徒或佛教統治者用靈骨分佈的方式建立屬於自己的神聖空間。我後來的著作 (Barrett, *The Woman Who Discovered Printing*, New Haven: Yale University Press, 2008) 試圖向更廣泛的讀者群表述這些觀點時，沒有足夠重視以印刷品形式分發佛陀遺物的領土方面的問題。但七世紀的佛教屬地模式是阿育王式的；這種模式對五世紀的孝文帝不可能如此清晰。

一樣，並不只是被宗教歷史學家注意到。我的老師崔瑞德 (Denis Twitchett，英國) 是經濟歷史學家，他在60年前對許多佛教寺院的山景發表評論，指出：「山區的原始寺廟顯然是前佛教信仰中心優勢的延續」；他加的腳註為：「不僅是前佛教的，甚至還是前中國的。」接著他舉了一個非常有趣的例子，「唐代中國人仍然有意識地記得這種聯繫，李贛上奏要求收贖845年被廢棄的寺產，其論點建立在聖山而非寺院的基礎上」。另一個腳註補充了更有趣的評價：「據說此寺是神龍所居之處、百姓祈雨的吉祥之地」。<sup>17</sup>這既可以解釋為我所推斷的參訪原因，也可解釋為桃花石修建寺院的緣由。但是他進一步採取的措施說明五臺山與其它山脈相比依然與眾不同，雖然乍一看這個地區並沒有特別惹人注目之處。

在這種情況下，有必要尋找不顯眼而確實有價值的事物，據我所知，強調這一特徵的第一人是20世紀末到訪五臺山的外國人，他是第一位給我講述五臺山一手資訊的人，並通過許多出版物提醒當代英語學者五臺山的重要性。1990年歐陽瑞 (Raoul Birnbaum) 發表了題為《萬聖密宅：五臺山岩洞》的論文，文中提出確認五臺山前佛教特徵的問題，並與著名的金剛窟聯繫起來。作者指出，「最早的資料顯示金剛窟與中國本土宗教的兩個主題相關。第一、這個洞穴被確定為山神之家，即主宰此山的神靈之密宅。這種神靈住於中國神聖地理範圍內的所有雄偉而神秘的山脈中，其存在往往早於佛教（有時包括有組織的道教）的影響。將此山洞與五臺山山神聯繫表明在把該地區視為神聖的佛教王國之前這座山就有濃厚的宗教色彩。第二、金剛窟被描述為通往天界的秘密入口」。接著，作者翻譯了大段《古清涼傳》為此觀點提供佐證。<sup>18</sup>

作者引文倒數第二句的註腳提到30年前他在山上的經歷，之所以值得全文轉述，是因為其人種志的價值和對歷史的啟示同等重要。註腳為「我稱山

---

<sup>17</sup> 參看 D. C. Twitchett, "The Monasteries and China's Economy in Medieval Times," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19, no. 3 (1957): 536 (全文: 526-549)。

<sup>18</sup> Raoul Birnbaum, "Secret Halls of the Mountain Lords: The Caves of Wu-t'ai Shan," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 120-121 (全文: 115-140)。

神為山主」，因為這些神靈幾乎全被描述為男性。五臺山的山主傳統（除此之外，很可能還有最古老層面的宗教傳統的其它元素）由村民（如村莊寺廟壁畫的圖像所示）和牧民維持至今。筆者的一次親身經歷可以說明之。1986年7月，我與一位顯通寺高僧、一位當地的吉普車司機、一位大同老師一起徒步從中臺到北臺朝聖。從北臺返回時，我們被大霧、雨雪閃電的惡劣天氣所困。濃霧瀰漫，看不見山間的小路，但見霧中有一石壘建築，可避風雨。實際上不是屋子，而是牧民為祭拜山神建造並維護的一座聖壇，山神的名字被刻在新漆的木板上。<sup>19</sup>因此在五臺山寺院佛教傳入之前即北魏之前，這種精神力量非常強大。

第二點關於金剛窟是通往天界的秘密入口需要進一步討論。歐陽瑞提供的7世紀背景下漢語古文獻中所述天界特別是道教經典中洞天位置的資料，是完全恰當的。<sup>20</sup>神聖洞穴的概念即使不是全球性的主題，也與泛亞洲主題相關。<sup>21</sup>因此，無論5世紀末五臺山的當地居民看重中國文化與否，似乎都非常重視本地區的山洞。關於這一點他們是否受到道家洞天概念的影響尚不明確。當然，隨著道教的發展，洞天成為其核心，是4世紀中國南方資料的重要組成部分，雖然在這個階段洞天對南方人並不重要，但是到6世紀末，表現洞天的道教經典在北方盡人皆知。而目前沒有任何證據表明道教經典在5世紀末為北方人所熟知，<sup>22</sup>相反，這一時期南方對北方道教仍然有粗略的認識，甚至有所超越。<sup>23</sup>值得注意的是，傅飛嵐（Franciscus Verellen，法國）對道教洞

---

<sup>19</sup> 同上，pp. 120-121。

<sup>20</sup> 同上，p. 123, n. 23; 124, n. 27, n. 28（全文：115-140）。

<sup>21</sup> Rolf A. Stein 提供了一些很好的實例；見Stein, *The World in Miniature: Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought*. pp. 54-58, 72-74, 197, Stanford: Stanford University Press, 1990。

<sup>22</sup> 有人注意到西元4世紀的《抱朴子》並沒有重點描寫洞天的內容。關於這一主題的早期南方經典最終在6世紀末傳到華北，參見 John Lagerwey, *Wu-shang pi-yao: Somme Taoiste du VI<sup>e</sup> Siècle*. pp. 50, 55, 77, 93, Paris: EFEO, 1981。

<sup>23</sup> 注意寇謙之（365-448）傳的資料引自李永晟點校《雲笈七籤》110, 2412（北京：中華書局，2003）中所載《洞仙傳》，內容很不詳實；參 *The Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, p. 373, Abingdon, Oxon : Routledge, 2008。



天展開廣泛研究，並提到歐陽瑞著作中的五臺山山洞，認為「五臺山的佛洞是中國的孤例，雖然顯示出道教影響的痕跡，但並非與之密切對應。」<sup>24</sup>

不管5世紀末的當地居民在五臺山岩洞造了什麼建築——5-6世紀的漢語文獻資料確實指向該地區與「長生不老的神」、仙的聯繫——皇帝參拜的關鍵不在於漢人的觀點，而在於桃花石統治者的態度。<sup>25</sup>年輕的孝文帝最終在皇太后駕崩後遷都洛陽，表明他有能力融合本民族與漢族文化，但孝文帝參拜五臺山不是本世紀末從新皇宮北上，更有可能是國都在離五臺山較近的平城時，更多地接觸到祖先的民族傳統與皇太后的漢化政策。

452至465年執政的孝文帝祖父文成帝，曾冒險進入華北的中原，只是「為了觀察當地人的習俗」；他喜歡從平城北上進大山取樂消遣。<sup>26</sup>

事實證明，我們確實清楚山洞在桃花石文化和與之相關的族群中的潛在價值。在北方民族更廣泛的文化中，共同的祖先或「第一人」的觀點是創造虛構的共同親屬關係的重要手段，「象徵子宮的洞穴是神話中『第一人』誕生的地方，佔有突出地位，有些部落將石窟作為崇拜儀式的場地」。<sup>27</sup>將此文化現象記錄在案的第一例是北魏。北魏于443年宣佈在平城以北很遠的地方重新發現了桃花石最初公佈的祖先洞穴。由於事件發生地遠離講漢語人的地區，人們會懷疑這只是王朝的虛假宣傳。然而1980年這個地方又被重新發現，位於緊挨黑龍江的內蒙古東北部，Adam T. Kessler 的中國考古研究著作以流暢的表述、精美的插圖展示了這些發現。<sup>28</sup>在洞穴左側發現的原始漢語題記

---

<sup>24</sup> 參見 Franciscus Verellen, “The Beyond Within: Grotto-heavens in Taoist Ritual and Cosmology,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 8.1 (1995): 283 (全文: 265-290)。

<sup>25</sup> 關於這方面的中國觀念，參見林偉正前引書，pp. 61-62。

<sup>26</sup> Scott Pearce, “Nurses, Nurslings, and New Shapes of Power in the Mid-Wei Court,” *Asia Major*, Third Series, 22.1 (2009): 304 (全文: 287-309)。

<sup>27</sup> Jonathan Karam Skaff, *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbours: Culture, Power, and Connections*, 580-800), p.113, New York: Oxford University Press, 2012。

<sup>28</sup> Adam T. Kessler, *Song Blue and White Porcelain on the Silk Road*, pp.11-12, n. 45, Leiden: Brill, 2012。其中解釋了他的文本與已發表和未發表的中國研究的關係，以回應我在評論中指出資料來源沒有明確性的問題。非常感謝Kessler博士對這一問題的澄清並消除了我的困惑，如果我的言辭對他有所冒犯，這並非我的本意，在此向他表示歉意。

以及桃花石早期領土的許多其它考古發現可以拼湊出一幅更為完整的南遷記錄圖。<sup>29</sup>

如果我們把目光放在目前掌握的5世紀有限的證據之外，考察後來山洞旅行的傳統，特別是與誕生或靈性層面的重生有關的石洞旅行，那麼，根據沙怡然 (Isabelle Charleux) 確立的觀點，<sup>30</sup>亞洲各國人民的當代修行可以吸收很多東西。雖然不可能簡單地將這一豐富的人種學證據追溯到更早的時代，但從她的研究中可以清楚地看出兩點。首先，在更廣泛的蒙古世界中，這些略不穩定的佛教修行模式表明此地存在前佛教信仰並通過挪用策略被納入後來的宗教生活中，這是她獨特的研究發現。<sup>31</sup>其次，再加推測可以得出，這一整套做法可能是蒙古人在早期階段從當時的鄰居土耳其人那裡借來的。<sup>32</sup>正如我們上文提到的，桃花石一詞是6世紀到訪歐洲的突厥人對北魏統治者的稱謂，暗示他們不能直接被貼上突厥或蒙古人自己的標籤。但是他們與這些民族享有許多相同的亞洲內陸文化，至少早期說法是這樣。在這種文化中，山洞的作用很可能類似於現在的文獻記錄，無疑佛教在這種形式中扮演著不太重要的角色。桃花石統治者的成就在於首次在華北的大熔爐裡以此種方式提升佛教，使來自各種文化背景的人口聚集在一起。

那麼，我們可能會懷疑這些強有力的文化因素主導了桃花石對五臺山的看法。雲岡石窟寺的營造明顯再次運用了西方即次大陸的西北部而非今天印

---

<sup>29</sup> Adam T. Kessler, *Empires Beyond the Great Wall: The Heritage of Genghis Khan*, pp.69-87, Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles County, 1993。參見 Jonathan Karam Skaff, *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbours: Culture, Power, and Connections*, 580-800), p.113, New York: Oxford University Press, 2012，它為1980年的《發現》的出版以及更早的研究提供了參考，Holmgren, *Annals of Tai* (前揭), p. 80, n. 8。

<sup>30</sup> Isabelle Charleux (沙怡然), *Nomads on Pilgrimage: Mongols on Wutaishan (China), 1800-1940*, pp. 349-368, Leiden: Brill, 2015。非常感謝沙怡然博士的提醒，讓我注意到她的研究價值。

<sup>31</sup> 沙怡然, *Nomads on Pilgrimage* (前揭), pp. 361-362。

<sup>32</sup> 同上, p. 363。

度的模式，讓北魏政權得以用一種建築環境體現對洞穴力量的信仰，容納了更廣泛的跨文化宗教信息。<sup>33</sup>如前文所述，五臺山不具備營造此類建築的條件。主要原因在於：即使是朝廷從首府向北越過山脈抵達五臺山也是很不容易的事情；派遣和供應一支工人和工匠隊伍去創建另一個雲崗，是超出他們能力範圍的挑戰，就朝聖者的數量而言，可能無法獲得足夠的回報，因為朝聖者的數量會受到強有力政治庇護的影響。甚至有可能在任何情況下，鄰近地區的地質條件都不太適合用岩石雕刻塑像。正如我們所看到的，無論出於什麼原因，這顯然不是五臺山幾個世紀以來發展起來的建築環境的顯著特徵。因此，有必要嘗試一種比較溫和的佛教挪用策略，桃花石統治者通過把小佛塔引進山區並建造寺院行之有效。這至少是一個開端。

事實上，五臺山如何以自己的方式使之最終不僅成為龍的住處、道家的隱修之地，而且成為真正的跨文化的佛教中心，不僅吸引了北方民族，而且吸引了漢人、日本和其他國家的信徒，是缺乏確鑿證據的傳說。

王先謙（1842-1918）於1892年出版北魏後期酈道元（約469-527年）所著地理學著作《水經注》的校注版。王先謙的校注版與其他版本的不同之處在於前者增加了王在其它文集包括众多寺院與文殊崇拜的有關資料中大量涉及五臺山的引證資料的文本。<sup>34</sup>不過據考證該文本並非出自這位六世紀初的作者，而是源於十世紀百科全書《太平御覽》的詞條，除了五臺山詞條的前十三個字之外，不能確定其它文字是否出自酈道元的地理學著作。七世紀文獻記載著名的曇鸞大師（472至546年）家在五臺山附近，十幾歲在五臺山修學。關於這位淨土宗大師的傳記資料相互矛盾，即便這種說法是正確的，可以確定

---

<sup>33</sup> 提到佛教石窟寺，人們自然會想到著名的阿旃陀石窟，但現存這種規模的石窟與雲岡石窟是同時代開鑿的，而不是出自更早的靈感：參Rajesh Kumar Singh, *An Introduction to the Ajanta Caves*, Delhi: Hari Sena Press Pvt. Ltd., 2012; Caswell更清晰地指出尤填王對雲岡的影響；見氏著，*Written and Unwritten*（前揭），p. 76。

<sup>34</sup> 歐陽瑞舉例使用王的版本；見Raoul Birnbaum, “Secret Halls of the Mountain Lords: The Caves of Wu-t'ai Shan,” *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 124, n. 26（全文：115-140）。中國學者也用王的版本。

的是，在他最早的正式傳記中，沒有提到一位大師甚至一座寺廟的名字，因此無法证实這一時期五臺山建有大型寺廟建築群。

無論如何，文本資料不可能深入闡明五臺山的早期歷史，未來的任何進展更有可能取決於考古研究。筆者所寫的大部分內容只是推測性的，希望這種推測並非毫無意義。在提出關於西元5世紀非漢族眼中的五臺山面貌論題時，上述內容旨在表明洞窟考古是調查研究中不容忽視的領域。與此同時，通過將視角擴大到中國以外，甚至超越其與北方「危險邊界」的關係，或許有助於表明從東亞以外國家引進的佛教傳統對重塑周邊地區並建立新的中心所起的作用，從而彌合過去長期存在的文化緊張關係。在履行這一職能時，毫無疑問五臺山不是世界宗教中心之唯一。因為如果五臺山是文章開始指出的宗教中心、一度被視為「中國的佛教羅馬」，那麼也許我們應該記得羅馬過去是——現在也是——被稱為「大祭司」、築橋者的顯要人物的所在地。當然早期旅行者基於主觀印象的對比有他們的局限性。但他們自有他們的價值。（冀培然 譯）