

《白居易集》中的北宗文獻與北宗禪師

中山大學中文系副教授 簡宗修

佛學研究中心學報

第六期

頁 213-242

頁 213

提要

相較於南宗禪，北宗禪的史料顯得很貧乏。尤其中唐南宗禪獨盛之後，北宗禪的發展情形，幾無人注意；但北宗禪絕非突然消失的。

白居易是唐代士大夫虔謹奉佛的典範，他出入諸宗，博通佛典，他的文集保存了許多唐代佛教史料，其中就有北宗在洛陽長期而重要的道場——聖善寺法凝師徒三人的相關文獻：〈八漸偈並序〉、〈如信大師功德幢記〉、〈東都十律大德長聖善寺鉢塔院主智如和尚荼毗幢記〉。但白氏在這三篇作品中，並未明示他們的宗派背景，後人也未能明確辨識。本文使用廣泛的唐代佛教背景材料，從多方面証明了他們的北宗禪師身份，並對他們所處的時代意義，作出一些推論，以期對禪宗史的發展，有更完整的了解。

另外，近人研究白居易的佛教信仰歷程，以謝星煒《白居易集綜論》一書最詳盡具體，但在涉及聖善寺法凝師徒之宗派背景的這部份，明顯有太多舛誤。本文為了避免行文支蔓，不在文中相關各處引述謝氏之言，一一辨正，而集中在第七節〈評《白居易集綜論》對聖善寺法凝師徒之宗派背景的考述〉中，合併討論。

關鍵詞：白居易、北宗禪、聖善寺、法凝、如信、智如、義福

頁 215

一、前言

近代禪宗史的新研究，主要是利用新發現的敦煌禪宗文獻，如神會遺集、敦煌本六祖壇經與北宗殘卷等。

《白居易集》[1]保存了洛陽聖善寺法凝等三位僧人的資料，長久以來未被辨識出他們原是北宗禪師。[2]這些資料雖屬舊文獻，但一經重新確認它們的北宗背景，就成了研究北宗禪的新史料。

這三位僧人的真實身份之所以隱沒不彰，主要原因是白居易在相關資料中，並未明示他們與北宗的淵源，而且其中也有幾處表面上的疑點，阻斷讀者的聯想。另外一個原因則是白居易的時代（白氏生於唐代宗大曆七年，772年。卒於唐武宗會昌六年，843年），正是馬祖道一、石頭希遷及其弟子、再傳弟子的活耀時期，是南宗禪由南北對抗中逐漸發煌，乃至獨尊的時期。而白居易生平交往的眾多僧人中，也以南禪系統的僧人居多，其著名者，如長安大興善寺惟寬禪師，是馬祖道一弟子，胡適根據白氏為惟寬所撰的碑銘〈傳法堂碑〉（《白集》卷41），寫了一篇〈白居易時代的禪

*送審日期：民國九十年四月十二日；接受刊登日期：民國九十年五月十日。

1. 本文採用顧學頡校本《白居易集》，文中引述白氏詩文，皆以小字（《白集》卷××）逕附於篇題或引文之後。

2. 宇井伯壽《禪宗史研究》第六章〈北宗禪□人□□教說〉（昭和41年，第三刷，東京岩波書店）收羅其所考出的北宗禪師，自神秀以下共126人，但本文的主要討論對象聖善寺法凝等三人，並不在其中。謝思煒《白居易集綜論》（1997，北京中國社會科學出版社）提到了法凝的北宗背景，但論証甚簡略，又指聖善寺諸僧兼有戒律、密宗的傳承，舛誤頗多，參見本文第六節〈評《白居易集綜論》對聖善寺諸僧之宗派背景的考述〉。

頁 216

宗世系〉[3]。又如洛陽奉國寺神照禪師，是神會法裔，白氏為神照所撰的塔銘〈唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘並序〉（《白集》卷71），提供了研究宗密在神會禪系的出身背景資料[4]。此外，白居易在〈醉吟先生傳〉（《白集》卷70）自述「與嵩山僧如滿為空門友」，如滿亦是馬祖道一弟子。[5]

沒有人注意到白居易與北宗禪師曾有密切來往，而且對白氏在佛學上產生相當影響。本文將從多方面的論証，釐清這三位北宗禪師的真正身份背景。這不只對研究白居易的學佛歷程有重大意義，在北宗禪發展過程的研究上，也添補了一項新的史料，雖然它們是早已存在的舊文獻。

二、《白居易集》中有關聖善寺法凝師徒的文獻資料

這三位北宗禪師的名字是：法凝、如信、智如。法凝是如信與智如之師，他們三人相繼出任洛陽聖善寺鉢塔院院主。由後文的考述証明，法凝師徒是神秀弟子義福的法裔。今將《白居易集》中與三人相關的主要資料列舉於下：

1. 〈八漸偈並序〉（《白集》卷 39）

本篇序文部份述白居易於貞元十七年（801年，白氏年三十）在聖善寺見「凝公」大師，求示賜心要，師教以八言漸門要旨。貞元十九年，凝公卒。二十年二月，白居易自長安前來聖善寺悼拜，並依八言之教，每一言各作一偈，以發揮師教，跪唱於堂前。

〈八漸偈並序〉是白氏最重要的早期佛教資料，《白居易集》中與佛教相關的詩文，屬於最早期的計有〈客路感秋，寄明準上人〉、〈題贈定光上人〉（二詩皆見《白集》卷 9）、〈旅次景空寺，宿幽上人院〉、〈感芍藥花，寄正一上人〉（二詩皆見《白集》卷 13），及〈八漸偈並序〉，這四詩八偈是白居易學佛歷程中最早期的作品。花房英樹《白氏文集?批判的研究》、朱金城《白居易集箋校》皆將四詩繫於貞元十六年左右，大概是從這四首詩在《白居易集》的編排次第與詩的內容推估的結果。〈八漸偈並序〉則可以明確考訂年代，而且所述求法經過、佛學思想，具體而完整，是白居易最重要的早期佛教相關作品。

2. 〈如信太師功德幢記〉（《白集》卷 68）——下文簡稱〈如信記〉

3. 見《胡適文存》第二集卷四。亦見柳田聖山編，《胡適禪學案》（1974，台北：正中書局）。

4. 參閱冉雲華〈宗密傳法世系的再檢討〉（載於冉雲華《宗密》一書附錄，1988，台北東大圖書公司）。

5. 見崔致遠〈有唐新羅國故兩朝國師教誡大朗慧和尚白月葆光之塔碑銘並序〉（《唐文拾遺》卷 44）、《景德傳燈錄》（卷 6）目錄所列馬祖法嗣。

如信卒於長慶四年（824年，白氏年五十三），翌年，白居易作本篇，敘其行歷。題為〈幢記〉而非〈塔銘〉者，因如信生前囑咐不起塔，唯立佛頂尊勝陀羅尼石幢之故。

3. 〈東都十律大德長聖善寺鉢塔院主智如和尚茶毗幢記〉（《白集》卷69）——下文簡稱〈智如記〉

智如卒於大和八年（834年，白氏年六十三），開成元年（836年，白氏年六十五），白居易為作本篇，敘其行歷。以〈幢記〉為題之緣由，與〈如信記〉相同。

這三篇作品散見於《白居易集》各卷中，除了〈如信記〉提到如信與智如有「同學」及先後任院主的關係，但法凝與如信、智如的師徒關係，及如信繼法凝接任院主的事實，甚至鉢塔院在〈如信記〉、〈智如記〉有不同院名等疑點，這些問題是先要處理、釐清的基本考証工作。

〈八漸偈並序〉等三篇作品雖未直接說明法凝與如信、智如的師徒關係，但參較各篇內容，三人的關係是可以確定的。〈如信記〉敘如信卒後，「同學大德，繼居本院者曰智如」，故知如信與智如為同門師兄弟，且相繼為院主。至於院名，〈如信記〉云，如信於長慶四年「終於聖善寺花嚴院」，但〈智如記〉中則名為「法寶嚴持院」：「僧尼輩請以法寶嚴持院處之，（按：此謂僧尼推舉智如為院主）……大和八年，……終於本院。」「法寶嚴持院」應是「花嚴院」的全名。法、花兩字，其中必有一字因音近而訛誤。〈智如記〉篇中稱「法寶嚴持院」，但篇題卻稱智如為「聖善寺鉢塔院主」，故知「鉢塔院」是同院的另一名稱。白居易〈贈僧五首（之一）鉢塔院如大師〉（《白集》卷27），詩題用「鉢塔院」之名，又〈聖善寺白氏文集記〉（《白集》卷70）亦稱「聖善寺鉢塔院故長老智如大師」^[6]，「鉢塔院」應是較常用的院名。

至於法凝與如信、智如之師徒及先後任院主的關係，據〈如信記〉述如信之行歷：「自建中訖長慶，凡九遷大寺居，十補大德位。蒞法會、主僧盟者二十二年。」這段話的語意頗為含混，乍讀必以為「二十二年」乃「自建中訖長慶」的前後年數，但建中至長慶實際長達約四十年，年數並不相符。（建中年號共四年，建中元年為780年。長慶年號亦四年，長慶元年為821年）故「二十二年」應另有所指。如信卒於長慶四年（824年），上推二十二年，乃貞元十九年（803年），參照〈八漸偈並序〉：

「唐貞元十九年秋八月，有大師曰凝公，遷化于東都聖善寺鉢塔院。」貞元十九年恰是凝公的卒年，這當然就是如信繼任鉢塔院主的年份，下訖長慶四年如信卒，「二十二年」即專指如信任院主的前後年數，並不包含貞元十九年以前至建中年代的其他經歷。

6. 「智如」兩字原本誤作「如滿」，今據顧學頡校本改正。

頁 218

又，〈如信記〉云：「（如信）傳六祖心要於本院先師」，凝公既是如信的前任院主，「本院先師」自為凝公無疑，從而知凝公不僅是鉢塔院的前任院主，亦是如信之師。又，如信與智如有同學關係，而〈智如記〉云：「（智如）通《楞伽》、《思益》心要於法凝大師」，故知〈八漸偈並序〉中的凝公即法凝。

三、法凝師徒對白居易的影響

法凝師徒三人對白居易較有影響者為法凝與智如，法凝是白居易早年探求佛法時期最重要的啟蒙師，智如是白居易晚年奉持齋戒時期的授戒師。白氏在〈智如記〉中說：「居易辱為是院門徒者有年矣，又十年以還，蒙師（按：指智如）授八關齋戒。」白氏自稱為鉢塔院門徒「有年矣」，這是從法凝時代算起的。白氏撰〈智如記〉時年六十五，而白氏見法凝則在貞元十七年，當時白氏才三十歲。白氏與聖善寺鉢塔院的法緣，既深且久。

白居易之受學於法凝，自述於〈八漸偈並序〉

唐貞元十九年秋八月，有大師曰凝公，遷化于東都聖善寺鉢塔院。越明年二月，有東來客白居易，作〈八漸偈〉……以讚之。初，居易常（按：常疑當作嘗）求心要於師，師賜我八言焉，曰觀、曰覺、曰定、曰慧、曰明、曰通、曰濟、曰捨。由是入於耳，貫於心，達於性，于茲三四年矣。

上引文中白氏未明記求心要於法凝的時日，但可以推斷是貞元十七年。白氏於貞元二十年到聖善寺悼拜法凝，距當初來求心要，「于茲三四年矣」，若以四年計，上推即為貞元十七年，其所以約略云「三四年」者，因二十年到寺悼拜在二月，是年初，十七年到寺求心要則在秋冬時，

[7]已屆年末。十七年至二十年，前後年數固為四年，若扣除年初年末之虛算，實際尚不滿三年，故約略云「三四年」。

〈八漸偈並序〉充分流露了白居易的求法之誠與感受之深，是一段深刻的佛教體驗。白居易自述接受法凝的八言教誨後：

由是入於耳，貫於心，達於性，于茲三四年矣。

7. 朱金城《白居易年譜》，貞元十七年，三十歲：「春，在符離。七月，在宣州。秋，歸洛陽。」

頁 219

在這幾年中白居易受到法凝的影響是很深刻的，他將法凝的八言擴充為八偈，在悼拜時呈獻給法凝，且云：

嗚呼！今師之報身則化，師之八言不化。至哉八言，實無生忍觀之漸門也。故自觀至捨，次而讚之。廣一言為一偈，謂之〈八漸偈〉。蓋欲以發揮師之心教，且明居易不敢失墜也。既而升于堂，禮于牀，跪而唱，泣而去。

白居易與法凝之間這段頗為動人的法緣，的確對白氏一生產生了深遠的影響。他後來雖接觸南宗，但終其一生，白居易在佛學上的踐履，雖非僅囿於北宗，主要仍依循漸修的軌轍。如他常修傳統禪觀，晚歲虔謹奉持齋戒二十餘年，求生彌勒淨土，都不似南宗不落階漸、直截見性的風格。（有關白氏與南宗禪的關係，須另文考述，此處不擬詳言。）事實上，南宗的理境，未嘗不含攝在〈八漸偈〉中，只是南宗禪風較為直截通透。白居易後來與多位南宗禪師頗有來往，但他從未有抑北揚南的表示。他晚歲從智如受八關齋戒，此事一再記述於〈贈僧五首（之一）鉢塔院如大師〉、〈智如記〉、〈聖善寺白氏文集記〉諸詩文中。〈鉢塔院如大師〉詩云：

慈悲不瞬諸天眼，清淨無塵幾地心。每歲八關蒙九授，殷勤一戒重千金。

白居易對智如的敬重之深，於此可見。

四、法凝師徒之北宗背景的考證

白居易與洛陽聖善寺法凝師徒的法緣，既深且久，但法凝師徒的北宗背景，千餘年來仍未為人知。本文將從多方面證明他們的北宗禪師身份：

- 1.考証聖善寺在法凝之前即與北宗有長期淵源。
- 2.辨明〈如信記〉中所云「傳六祖心要」的「六祖」是北宗神秀，而非南宗慧能。
- 3.從法凝師徒的葬所（龍門奉先寺），說明他們是神秀弟子義福的法裔。
- 4.從唐代佛教的背景，解釋如信與智如對尊勝陀羅尼的尊信，不能作為認定他們是密教弟子的根據。

在確定法凝師徒的北宗背景之後，本文對〈八漸偈並序〉的內容與北宗的關係，也作了一些考察。

另外，從《宋高僧傳》中，發現白居易與其他兩位北宗禪師亦有來往，

頁 220

本文作了相關考証，也一併附載於文末。

以下先就前述四項考証法凝師徒之北宗禪師身份的論題，逐一申述。

（一）、洛陽聖善寺與北宗的長期淵源

洛陽聖善寺是唐中宗為武后追福所造^[8]，北宗禪師早自普寂之弟子，即已駐錫聖善寺。

李華〈故左溪大師碑〉（《全唐文》卷 320）：

有菩薩僧菩提達摩禪師，傳楞伽法，八世至東京（按：唐時稱洛陽為東京或東都）聖善寺宏正禪師，今北宗是也。

又，李華〈故中岳越禪師塔記〉（《全唐文》卷 316）：

菩提達摩，……七葉至大照禪師，門人承囑累者曰聖善和上，……乃灌其頂，龍象如林。

「大照」即普寂之諡號，普寂為神秀大弟子，在北宗禪世系中為第七代，「聖善和上」即「聖善寺宏正和尚」，是普寂弟子，為北宗第八代。由此可知，聖善寺為北宗道場，淵源甚早。

宏正在各種佛教史傳中皆無傳記，但上引李華之言已有推尊宏正為禪宗八祖的意思，與李華同時的另一文學名家獨孤及，更稱宏正門徒眾多，超過普寂。獨孤及〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘並序〉（《全唐文》卷 390）（「鏡智禪師」即三祖僧璨之諡號，此文以下簡稱〈三祖碑〉）：

秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，升堂者六十有三，得自在慧者一，曰宏正。正公之廊廡龍象又倍焉，或化嵩洛，或之荆吳。自是心教之被於世也，與六籍侔盛。

李華、獨孤及這兩位當時文壇領袖對宏正備極推崇，從其所述看來，宏正駐錫的洛陽聖善寺，儼然是宏傳北宗禪的重鎮。

此外，李華〈楊騎曹集序〉（《全唐文》卷 315）、梁肅〈鄭州原武縣丞崔君夫人源氏墓誌銘〉（《全唐文》卷 521）權德輿〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘並序〉（《全唐文》卷 501）、《歷代法寶記》之〈無住禪師傳〉（《大正藏》51 冊，頁 190 下）等，都記載學禪於宏正的多位弟子名字。從這些記載顯示，宏

8. 見《唐會要》（卷 48）〈議釋教下〉聖善寺條、《資治通鑑》（卷 208）景龍元年九月胡注、《佛祖統紀》（卷 40）。

正是頗負時望的北宗禪師。

李華的〈故中岳越禪師塔記〉又敘安史之亂洛陽淪陷時，宏正並未走避他方，在洛陽起了安定人心的作用：

及狂虜逆天，兩京淪翳。諸長老奉持心印，散在群方。大怖之中，人獲依怙。

宏正堅守寺中，使「人獲依怙」，不似其他長老「散在群方」。我們發現 1945 年西安出土的唐代徐岱〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑〉^[9]（以下簡稱〈慧堅碑〉），記載慧堅禪師在安史之亂前也住洛陽聖善寺，遇亂則西走長安，而慧堅並非北宗門徒，卻是神會弟子。神會曾猛烈抨擊普寂，引發南北兩宗的激烈對立^[10]，神會弟子與普寂弟子竟同住聖善寺，這應是禪宗史上很引人注目的事。〈慧堅碑〉云：

（神會）大師悅之，付以心要。……時嗣虢王巨乃以宗室之重，保釐成周，慕禪師之道，展門人之敬，乃奏請住聖善寺。屬幽陵肇亂，……時虜寇方壯，……乃隨緣感應，西至京師，止化度、慧日二寺。

「嗣虢王巨」即李巨，《舊唐書》（卷 112）〈李巨傳〉：「李巨，曾祖父虢王鳳，高祖之第十四子也。……開元中為嗣虢王。」李巨「保釐成周」（唐時指河南尹、東京留守之職，洛陽在其轄下），奏請慧堅住聖善寺，後逢安史之亂，慧堅西走長安。按，安祿山據洛陽在天寶十四年（755 年）至至德二年（757 年），神會卒於乾元元年（758 年）^[11]，安史之亂前，慧堅已住聖善寺，時神會尚在。聖善寺是一所規模宏闊的寺院^[12]，應與其他唐代大寺一樣，擁有多個別院，慧堅與宏正可能同寺而不同院，但神會為慧能爭奪禪宗正統，傾力批判普寂，兩人弟子卻同在一寺，畢竟很不尋常，有可能是神會的支持者意圖逐步驅逐北宗勢力的一項安排。我們看後來獨孤及（北宗的支持者）撰〈三祖碑〉，極力推崇宏正禪法之盛，刻意蔑視南宗弟子的存在（詳下），似乎透露了雙方持續激烈爭競的事實。

除了宏正之外，另有其他早期北宗禪師也與聖善寺有關。《宋高僧傳》

9. 參見冉雲華〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑考〉（《中華佛學學報》第七期，1994 年 7 月）。下文引述之部份碑文，出自冉氏此文附載之〈慧堅碑〉本文。

10. 參閱胡適《荷澤大師神會傳》（收入胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》1970，再版，台北中央研究院胡適紀念館）。

11. 1983年出土的神會塔銘碑石〈大唐東都荷澤寺故第七祖國師大德于龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉，參見溫玉成〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉（載《世界宗教研究》，1984年第2號）。

12. 參見《唐會要》（卷48）〈議釋教下〉聖善寺條、《新唐書》（卷118）〈宋務光傳〉。

頁 222

（卷10）〈唐潭州翠微院恆月傳〉：

月雖幼弱，念父葬于魚腹，母又再行，乃決志出家，求報恩育。受教於聖善寺慧初，得度已，造嵩山禪會，便啟發心要。

宇井伯壽將恆月列為普寂弟子，蓋〈恆月傳〉附載另一僧人真亮之傳，真亮「遊嵩少，遇普寂獎訓，頓開蒙昧」，真亮是普寂弟子，兩人同傳，當為同門。另《景德傳燈錄》（卷4）目錄，列普寂弟子，其中有「潭州亘月禪師」，此人應即是《宋高僧傳》之潭州恆月。[\[13\]](#)

恆月「幼弱」時出家受教於聖善寺慧初，「幼弱」至少應指十餘歲以下，〈恆月傳〉記恆月「建中元年（780年），示疾而終，春秋七十九歲」，據此推算，恆月十五歲約當開元四年（716年）。恆月在聖善寺受教於慧初，得度後即「造嵩山禪會」，當時嵩山是北宗禪的根本道場，慧初也有可能是普寂弟子，若然，聖善寺在玄宗開元初年，即已有北宗禪師了。

以上所述，是安史之亂前聖善寺與北宗的關係。下文繼將說明安史之亂後，聖善寺仍是北宗重要道場。

聖善寺在安史亂中受到嚴重毀損，大曆初年張延賞任東都留守兼河南尹，自嵩山禮請北宗禪師澄沼主持修復工作，張延賞的曾孫張彥遠於咸通二年（861年）撰〈三祖大師碑陰記〉（《全唐文》卷790），敘其事曰：

大曆初，彥遠曾祖魏國公，留守東都兼河南尹。洛陽當孽火之後，寺塔皆為邱墟，迎致嵩山沙門澄沼修建大聖善寺。沼行為禪宗，德為帝師，化滅詔諡大■[恐-心+言]，即東山第十祖也。

泊鎮於蜀，皆有崇飾。在淮南，奏三祖大師諡號與塔額，刺史獨孤君為之碑，張從申書字。

張彥遠所稱的「曾祖魏國公」即張延賞^[14]，張延賞是佛教的熱心支持者，也是北宗禪的擁護者。〈三祖大師碑陰記〉雖未明指張延賞修復聖善寺是對北宗的護持，但從「嵩山沙門」、「東山十祖」的稱號，可以確定張延賞迎請來主持修復工作的澄沼就是北宗禪師（詳下）。至於「奏三祖大師諡號與塔額，刺史獨孤君為之碑」，獨孤及所撰的〈三祖碑〉（《全唐文》卷 390）（上文已引述過）更表露揚北抑南的鮮明立場。

據〈三祖碑〉所述，三祖僧璨塔在舒州山谷寺，大曆五年，獨孤及為

13. 《禪宗史研究》，頁 303。

14. 張延賞傳見《舊唐書》（卷 129）、《新唐書》（卷 127）。張彥遠著有《歷代名畫記》、《法書要錄》。《法書要錄》之《四庫提要》云：「延賞封魏國公，本傳不載，惟見於彥遠之序。（按：指《法書要錄》自序）」

頁 223

舒州刺史時，與湛然及普寂弟子惠融、開悟等人共請當時任「揚州牧、御史大夫」的張延賞上奏，為三祖請諡號與塔額，這本是一件很單純的事，但背後頗有南北宗對抗的意味。北宗藉由尊禮三祖以張大門庭，獨孤及在碑文中更明顯藉題發揮，刻意忽視南宗法裔的存在，而盛誇北宗門徒之眾多：

忍公傳慧能、神秀，能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，升堂者六十有三，得自在慧者一，曰宏正。正公之廊廡，龍象又倍焉。

碑文說，慧能之後，「其嗣無聞焉」，而北宗則愈傳愈盛。其揚北抑南的用意，至為明顯。為三祖請諡與塔額，雖由獨孤及與湛然等人發起，但張延賞是最後的領銜主事者，〈三祖碑〉的內容自當獲得他的認可。且〈三祖碑〉特別誇讚宏正，而宏正駐錫的聖善寺，安史之亂後正由張延賞重修復建，這些事實都顯示張延賞是北宗的支持者。

張延賞重修聖善寺，迎請「嵩山沙門澄沼」主其事，澄沼被尊為「東山十祖」，他的北宗背景是十分明確的。自普寂以來，嵩山是北宗禪的

中心，「嵩山」幾乎就是北宗禪的代名詞。神秀兩大弟普寂、義福原皆住嵩山嵩嶽寺，普寂卒後，即葬於嵩嶽寺。少林寺、會善寺等嵩山重要佛寺，亦皆有北宗禪師駐錫[15]。

一直到張延賞迎致澄沼來洛陽修建聖善寺的大曆初年前後，距普寂之卒，不到三十年[16]，嵩山仍延續著北宗禪脉。這可從佛教文獻紀錄了幾位北宗禪師於大曆年前後或更晚時，卒後仍葬於嵩山，而得到印証。如普寂弟子曇真，卒於寶應二年正月（763年），「葬於嵩嶽寺之北阜」[17]，普寂另一弟子法玩，貞元六年（790年）卒於洛陽敬愛寺，「建塔于嵩丘少林寺之西偏」[18]。又，獨孤及的〈三祖碑〉撰於大曆七年（772年），文中稱宏正之弟子，「或化嵩洛，或之荆吳」。上引資料顯示，大曆年前後，嵩山仍是北宗據點。

至於「東山十祖」這個名號，更是北宗禪才可能有的稱謂。「東山法門」原指弘忍傳出的禪法，神秀受朝廷尊禮，在弘忍諸弟子中時望最高，神秀自述師承源自東山法門，東山名號因而常出現在與北宗相關的文獻中。如張說所撰神秀碑銘〈唐玉泉寺大通禪師碑銘並序〉（《全唐文》卷231）：「（弘

15. 參閱宇井伯壽《禪宗史研究》，頁339-344。

16. 大曆元年為766年，普寂之卒年開元二十七年為739年（見李邕〈大照禪師塔銘〉（《全唐文》卷262）。

17. 王縉〈東京大敬愛寺大証禪師碑〉（《全唐文》卷370）。

18. 李充〈大唐東都敬愛寺故開法臨壇大德法玩禪師塔銘並序〉（《唐文續拾》卷4）。

忍)大師歎曰：『東山之法，盡在秀矣。』」《楞伽師資記》〈神秀傳〉：「則天大聖皇后問秀禪師曰：『所傳之法，誰家宗旨？』答曰：『稟蘄州東山法門。』……則天曰：『若論修道，更不過東山法門。』以秀是忍門人，便成口實也。」[19]由此可知「東山」一詞成為禪門名號，實因神秀而益為人知，故云：「以秀是忍門人，便成口實也。」又，嚴挺之所撰神秀弟子義福碑銘〈大智禪師碑銘並序〉（《全唐文》卷280）：「即東山繼德，七代於茲矣。」可見神秀以後，弟子仍標榜東山名號。

《歷代法寶記》：「弘忍禪師，……時人號為東山法師（按：師或作門），即為憑茂山是也，非嵩山是也。」[\[20\]](#)《歷代法寶記》對世人誤以為「東山」指的是「嵩山」，特別提出辨正，這也反映了嵩山與北宗禪的密切關係。

但南宗禪方面，幾乎不以東山之名為標榜，《六祖壇經》宗寶本：「惠能遂於菩提樹下開東山法門」（德異本同，唯無惠字），但敦煌本並無此句。[\[21\]](#)南宗禪一向以曹溪名號為標榜，如柳宗元、劉禹錫所撰六祖碑，分別云：「凡言禪者，皆本曹溪。」[\[22\]](#)，「宴坐曹溪，世號南宗。」[\[23\]](#)。其他例証甚多，不勝枚舉。

「東山十祖」是北宗才有的名號，當然，所謂「十祖」可能只是澄沼信徒自行排定，非即是北宗的普遍共識，但張彥遠稱澄沼「德為帝師」，死後又獲頒諡號，應該是有相當聲望的禪師。獨孤及的〈三祖碑〉已有尊奉宏正為八祖的意思，而張彥遠在〈三祖碑陰記〉更直稱澄沼為「十祖」，以此推斷，澄沼應是宏正的再傳弟子。

大曆初年澄沼重修聖善寺，而法凝卒於貞元十九年（803年），其間相距只三十餘年，則法凝始任聖善寺鉢塔院主的年代，與澄沼頗為接近。上述史實，証明了聖善寺自普寂弟子以來歷經安史之亂，直到大曆、貞元年中，一直延續著北宗禪的傳承，是明確的事實。

（二）、〈如信記〉中的「六祖」是神秀而非慧能

〈如信記〉：

傳六祖心要於本院先師。

如信繼法凝為鉢塔院院主，「本院先師」即法凝。在南宗禪獨尊的傳

[19.](#) 《大正藏》第 85 冊，頁 1290 上、中。

[20.](#) 《大正藏》第 51 冊，頁 182 上。

[21.](#) 參見駒澤大學禪宗史研究會編著《慧能研究》〈資料篇〉第一章第一節〈五本對照六祖壇經〉，頁 292（昭和 53 年，東京大修館書店）。

[22.](#) 柳宗元〈曹溪第六祖賜諡大鑑禪師碑並序〉（《全唐文》卷 587）。

頁 225

統禪宗史觀影響下，一般人很自然的將此「六祖」理解為慧能。尤其白居易時代，北宗禪在一般人的印象中，幾乎已銷聲匿跡，「六祖」一詞更不可能有其他意涵。但若細讀後文，就會對「六祖」是否即是慧能產生明顯疑問。〈如信記〉在上引文之後，又敘述了如信在佛教的經歷，接著說：

勤宣佛命，卒復祖業。若貴賤，若賢愚，……如羽附鳳，如水會海。

如信的教化，法緣甚盛，白居易以「卒復祖業」讚許如信的弘法功績。「祖業」一詞承上文「傳六祖心要」句，故祖業即指六祖之業。祖業由如信而復，但六祖若指慧能，此語就大有疑問。那時的南宗禪，經馬祖道一、石頭希遷及其弟子們的弘揚，已盛行於世，豈待如信而復？

如信卒於長慶四年（824 年），慧能禪法的第四代禪師，如：大珠慧海、百丈懷海、西堂智藏、鵝湖大義、興善惟寬、歸宗智常、汾陽無業、南泉普願、天皇道悟、丹霞天然、藥山惟儼等，早已弘化各方，其中多數且已卒於長慶四年（824 年）以前^[24]，南宗勃興，迅速擴張，幾乎已成獨尊之勢。就在如信卒前約十年的元和十年（815 年），朝廷頒賜諡號給慧能，柳宗元作〈曹溪第六祖賜諡大鑑禪師碑并序〉（《全唐文》卷 587），已云：

其說具在，今布天下。凡言禪者，皆本曹溪。

曹溪禪早已流布天下，不待如信而復。從禪宗史的背景判斷，法凝、如信傳承所自的「六祖」顯然應另有其人。如信與智如皆受學於法凝，對照〈智如記〉可以發現，「六祖」其實是北宗禪的六祖神秀。〈智如記〉敘智如學於法凝云：

通《楞伽》、《思益》心要於法凝大師。

《楞伽》、《思益》二經，正是神秀重視的經典。李邕〈大照禪師塔銘〉（《全唐文》卷 262）記載神秀教導普寂：

約令看《思益》，次《楞伽》，因而告曰：『此兩部經，禪學所宗要者。』

白居易先撰〈如信記〉（如信卒於長慶四年，824年），後撰〈智如記〉（智如卒於大和八年，834年），〈如信記〉云如信「傳六祖心要於本院先師」，

24. 諸禪師卒年，參見陳垣《釋氏疑年錄》相關各條。其中有一兩人卒年無考，然其活動年代與如信相當或更早。唯南泉普願、藥山惟儼之卒年稍晚於如信。

頁 226

未明指「六祖」與「本院先師」的名字，恐費人猜疑，白氏後來撰〈智如記〉的時候，就以「互見」的筆法，透露了另外的一些訊息，而云「通《楞伽》、《思益》心要於法凝大師」，「《楞伽》、《思益》心要」與「六祖心要」互見，「法凝大師」與「本院先師」互見，互見筆法可以令細心的讀者在對照之後，不致產生疑誤。而白氏在〈八漸偈並序〉中所云：「至哉八言，實無生忍觀之漸門也」，藉此參照印証，法凝當初傳授給白居易的八言漸門心要，在宗派歸屬的判別上，也就有了具體依據。

（三）、從法凝師徒的葬所判定其為義福法裔

法凝師徒的葬所，也是確定其宗派背景的線索。他們都葬於龍門奉先寺，〈如信記〉：

遷葬于奉先寺，祔其先師塔廟穴之上。

〈智如記〉：

移窆於龍門祖師塔院，又明年，……遷祔於奉先寺祖師塔西而建幢焉。

〈如信記〉之「先師」即法凝，法凝與如信皆葬於奉先寺，而〈智如記〉云智如葬於「奉先寺祖師塔西」，這位祖師當然是法凝師徒的共同祖師，〈智如記〉以互見的筆法，說明法凝師徒三人之葬於奉先寺，皆為「於奉先寺祖師塔」之故。

〈智如記〉雖未明指這位祖師的名字，但既被尊奉為祖師，又葬於皇室勅造的大寺，自當為名重一時的僧人。考法凝之前，唐代名僧唯玄宗時代的北宗禪師義福與密教大師金剛智兩人葬於奉先寺。義福卒於開

元二十四年（736年），「遷於龍門奉先寺之北岡」[\[25\]](#)。金剛智卒於開元二十九年（741年），至天寶二年（743年），「於奉先寺西崗起塔」[\[26\]](#)。奉先寺位於今伊闕南口西岸魏灣村北，溫玉成〈龍門奉先寺遺址調查記〉[\[27\]](#)云，1981年春，奉

[25.](#) 嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉（《全唐文》卷280）。嚴碑記義福卒於開元二十四年，《舊唐書》（卷191）〈方技傳·義福傳〉與《宋高僧傳》（卷9）〈義福傳〉皆云開元二十年，宇井伯壽《禪宗史研究》（頁278）、陳垣《釋氏疑年錄》（卷4），皆取嚴碑之說。義福之葬所，《舊唐書》與《宋高僧傳》皆云「伊闕之北」，溫玉成〈龍門奉先寺遺址調查記〉：「《舊唐書》（卷191）義福傳將伊闕奉先寺之北崗省文作『伊闕之北』，恰恰顛倒了義福墓的位置。」（《考古與文物》，1986年第二期）

[26.](#) 圓照《貞元新定釋教目錄》（卷24）載「逸人混淪翁」撰〈大唐東京大廣福壽金剛三藏塔銘並序〉。見《大正藏》第55冊，頁877上。

[27.](#) 溫玉成〈龍門奉先寺遺址調查記〉（《考古與文物》1986年第二期）。

頁 227

先寺西北出土石墓門一扇，「由地望推測，可能是義福塔的地宮墓門。」

由於〈如信記〉與〈智如記〉並未具體說明「祖師塔」與奉先寺的相對方位，故欲判斷法凝等人祔葬的這位祖師是誰，還須有其他佐証。如前所述，聖善寺與北宗有長期淵源，而法凝傳如信「六祖心要」，傳智如「《楞伽》、《思益》心要」，皆暗示神秀法脈的傳承。有了這些佐証，法凝師徒所祔葬的祖師塔，無疑就是神秀弟子義福之塔了，而法凝師徒的宗派背景，由此亦可判定是北宗神秀門下義福的法裔。

義福是神秀重要弟子，嚴挺之〈大智禪師碑銘並序〉（《全唐文》卷280）云：

大通（按：神秀之諡號）之傳付者，河東普寂與禪師二人。

《舊唐書》（卷191）〈方技傳·神秀傳〉：

神秀卒後，弟子普寂、義福，並為時人所重。

《楞伽師資記》以義福為神秀四大弟子之一：

大師付囑普寂、敬賢、義福、惠福等。……天下坐禪人歎四個禪師曰：法山淨、法海清、法鏡朗、法燈明。[\[28\]](#)

這些資料都顯示義福在北宗禪的重要地位，唯玄宗曾命普寂「統領徒眾，宣揚教迹」[\[29\]](#)，普寂在神秀門下，被視為大宗，且普寂之卒，晚於義福三年[\[30\]](#)，也許因此後世有文獻可考的北宗法裔，以普寂系統居多。《景德傳燈錄》（卷4）目錄列義福弟子有大雄猛等八人，但皆有名無傳。宇井伯壽《禪宗史研究》第六章〈北宗禪□人□□教說〉，另從唐代文獻考出三人[\[31\]](#)，但再傳弟子以下竟無一人。

《白集易集》保留了三位義福法裔的資料，我們研究白居易的學佛歷程，法凝與智如確實對白氏產生了相當影響。從整體佛教環境而論，這三位北宗法裔雖未能扭轉北宗日漸消沈的聲勢，但他們的存在，讓我們可以更完整的了解北宗的發展過程，彌補傳統禪宗史書的缺漏。

[28.](#) 《大正藏》第85冊，頁1290下。

[29.](#) 李邕〈大照禪師塔銘〉（《全唐文》卷262）。

[30.](#) 義福卒於開元二十四年，參見註25。普寂卒於開元二十七年（見李邕《大照禪師塔銘》（《全唐文》卷262））。

[31.](#) 見該書頁295、296。

（四）、有關尊勝陀羅尼石幢的解釋

除了〈如信記〉「傳六祖心要」這句話引起後人判別法凝師徒宗派背景的障礙，〈如信記〉與〈智如記〉又各有一段文字詳述尊勝陀羅尼經幢的功德與形制，且兩篇記文的標題皆以「幢記」為名，而非一般常見的「塔銘」、「碑銘」，這也令人產生相當疑慮，懷疑他們與密教有什麼淵源。今將兩篇記文有關尊勝陀羅尼經幢的文句錄出，〈如信記〉：

不封不樹，不廟不碑。不勞人，不傷財。唯立佛頂尊勝陀羅尼一幢，幢高若干尺，圍若干尺，六隅七層，上覆下承，佛儀在上，經咒在中，記讚在下。皆師所囑累，門人奉遺志也。

〈智如記〉：

陀羅尼門有佛頂呪功德，事具《尊勝經》。……及臨盡滅也，（智如）告弟子曰：「我歿後，當依本院先師遺法，勿塔勿墳，唯造佛頂尊勝陀羅尼一幢，置吾茶毗之所。吾形之化，吾願常在，願依幢之塵之影，利益一切眾生，吾願足矣。」……（居易）欲重宣此義，以一偈贊之。偈云：幢功德甚大，師行願甚深。孰見如是幢，不發菩提心？

此兩段記述，極易被誤認如信、智如皆密教弟子。以為如信、智如所祔葬的祖師塔就是金剛智塔。（溫玉成：〈龍門十寺考辨（下）〉，1983，《中州考古》第三期）這項誤判，緣於只片面根據〈如信記〉與〈智如記〉兩文有關尊勝陀羅尼經幢的記述，忽略了其他背景的考察。

上引兩段推崇尊勝陀羅尼的文字，看似鄭重，但在唐代，其實很平常。現代佛教界對尊勝陀羅尼普遍感到陌生，在唐代它卻是廣泛流行的通俗信仰，並不能作為判別宗派歸屬的依據。

白居易在〈智如記〉中提到的《尊勝經》，即《佛頂尊勝陀羅尼經》，唐代最通行者為佛陀波利譯本^[32]，自武后時期大行於世。此經咒在傳譯與流通過程中，傳出一些神異感應故事，是造成流行的主要原因。《金石粹編》所收尊勝陀羅尼石幢多達六十餘種，敦煌寫本則超過一百，這反映了尊勝陀羅尼在唐世的普遍流行。唐人信仰尊勝陀羅尼的方式，或誦唸，或書寫，或製作織幢與石幢，其中石幢或作為墓幢，或樹立於道路以蔭庇過往行人。^[33]王昶《金石粹編》（卷67）云：「唐時尊勝經幢遍滿諸道。」同書（卷66）引《石

³². 收入《大正藏》第19冊，編號967。

³³. 《佛頂尊勝陀羅尼經》在唐代的流通情形，參見呂建福〈尊勝陀羅尼及其信仰〉（佛光山文教基金會：《1992年佛學研究論文集》）。

墨鐫華》云：「關中石幢無數，或埋或斷，或移作他用，深為可恨。」唐人之製作尊勝陀羅尼石幢，不必即是密教弟子。它雖源出密教，但已成為一種通俗信仰。知名文人如李白、獨孤及、柳宗元等人，皆撰寫過尊勝幢的贊頌文字。^[34]白居易在〈蘇州重玄寺法華院石壁經碑文〉中（《白集》卷 69）中，敘蘇州重玄寺法華院所刻八種石經，《佛頂尊勝陀羅尼經》亦在其中。白氏〈碑文〉云：

壞罪集福，淨一切惡道，莫急於《佛頂尊勝陀羅尼經》，凡三千二百言。

其餘七部佛典皆是顯教經典，如《妙法蓮華經》、《維摩經》等，可見重玄寺法華院並非密教道場。同樣的，如信、智如之尊信尊勝陀羅尼，僅是隨順時代風尚，不能據此逕指其為密教的法子法孫。不過，追本溯源，他們的祖師義福禪師，確與密教大師金剛智有來往。

玄宗時代，是北宗禪與密教的隆盛期，二者同時受到皇室優禮，北宗禪師與密教梵僧自然會有接觸^[35]。《宋高僧傳》（卷 1）〈金剛智傳〉：

開元己未歲（按：開元七年，719 年），達于廣府，勅迎就慈恩寺，尋徙薦福寺。所住之剎，必建大曼拏羅灌頂道場，度於四眾。大智、大慧二禪師、不空三藏，皆行弟子之禮焉。

「大智、大慧二禪師」分別是義福與一行之諡號（一行原為普寂弟子）^[36]，至於密教對義福有何影響，佛教文獻未見具體記載，唯唐代北宗禪相較於南宗禪，對佛教其他法門有較高的容受性，則為事實。義福有一在家女弟子，名「未曾有」，既修禪法，又誦《尊勝》等咒。杜昱〈有唐薛氏故夫人實信優婆夷未曾有功德塔銘並序〉（《全唐文》卷 19）：

自宗師大智，茂修禪法。……誦《千眼》、《尊勝》等咒，數逾巨億。

未曾有卒於開元二十六年，晚於義福之卒兩年。生前囑咐「令卜宅之所，要近吾師，曠然遠望，以慰平昔。」卒後「遷神於闕塞之西崗」，即

³⁴ 李白〈崇明寺佛頂尊勝陀羅尼幢頌並序〉（《全唐文》卷 348）、獨孤及〈佛頂尊勝陀羅尼幢贊並序〉（《全唐文》卷 389）、柳宗元〈尊勝幢贊並序〉（《全唐文》卷 583）。

35. 參見田中良昭《敦煌禪宗文獻研究》第五章第四節〈初期禪宗密教〉。（昭和 58 年，東京大東出版社）

36. 義福諡大智，見《宋高僧傳》（卷 9）〈義福傳〉，一行諡大慧，見《宋高僧傳》（卷 5）〈一行傳〉。

頁 230

龍門西山，而義福塔正在龍門西山南端的奉先寺，可見未曾有始終是忠實的北宗禪信徒。北宗禪信徒而兼誦密咒，這是一個例子。此外，獨孤及是立場鮮明的北宗支持者，他寫過一篇〈佛頂尊勝陀羅尼幢贊並序〉，文中稱奉持密咒者，「惡趣固可使關閉，黑業必為之清淨」（《全唐文》卷 389）。

北宗禪基本上是漸修法門，重視戒律，也不排斥依密咒淨除罪業。這和南宗禪專重直截見性，確有不同。北宗禪信徒兼修密咒，雖然只發現一些個別的例証，不是普遍的情形。但未曾有是義福的忠實信徒，獨孤及在南北禪宗爭競的過程中表現了鮮明的北宗立場，兩人具有一定的代表性。如信與智如又都比獨孤及只小二十餘歲，時代相近，他們之尊崇尊勝陀羅尼，在北宗傳統中既有前例可尋，也是時代風尚的反映。了解這些背景，就不致以此懷疑他們的北宗禪師身份。

五、〈八漸偈並序〉與北宗關係的考察

在《白居易集》的三篇北宗文獻中，〈八漸偈並序〉對實際的禪觀方法，有具體敘述，確定了法凝師徒的宗派背景之後，再來考察〈八漸偈〉的內容與北宗禪的關係。

白居易在〈八漸偈〉序中云：

初，居易常求心要於師，師賜我八言焉，曰觀，曰覺，曰定，曰慧，曰明，曰通，曰濟，曰捨。……至哉八言，實無生忍觀之漸門也。

白居易的這段序文與〈八漸偈〉本文，除了「漸門」一詞可能令人產生與北宗關係聯想，但觀、覺等八言，並未見於已知的任何北宗文獻，尤其白居易的時代，後人更忽視了還有北宗禪的存在。若非前文各項論述，具體證明法凝的北宗淵源，僅憑〈八漸偈〉，並不容易確切判別其宗派屬性。

但在既已確定法凝為北宗法裔的前提下，〈八漸偈〉的內容與北宗禪的關係，確有脈絡可尋。

白居易云：「至哉八言！實無生忍觀之漸門也」，「無生」、「無生忍」雖是大乘經論的通用語彙，但我們發現，北宗禪者偏好使用此語，指示禪觀境界，例証甚多。如：

屬於北宗禪史的淨覺《楞伽師資記》弘忍傳，引弘忍曰：

頁 231

了生即是無生法，非離生法有無生。[\[37\]](#)

弘忍傳又引李迥秀之弘忍像讚云：

無生証果，現滅同塵。[\[38\]](#)

至於神秀，被認為是神秀語錄的〈大乘無生方便門〉[\[39\]](#)，標題就直接以「無生」一詞，揭示禪觀宗旨。宋之問〈為洛下諸僧請法事迎秀禪師表〉（《全唐文》卷 240），述神秀之法門宗旨云：

此僧契無生至理，傳東山妙法。

常東名為神秀弟子思恆作〈唐思恆律師誌銘〉（《全唐文》卷 396），述其所受於神秀者曰：

詣秀禪師受微妙理，……寂爾無生，而法身常在；湛然不動，而至化滂流。

由此看來，「無生」是北宗用來標示禪觀境界或法門宗旨的習用語，在時代稍晚的李華、王縉、獨孤及等北宗弟子的文章中，依然如此。如：

李華〈潤州天鄉寺故大德雲禪師碑〉（《全唐文》卷 320）（按：雲禪師即法雲，普寂弟子）：

悅長老之風，宏無生教。

王縉〈進王維集表〉（《全唐文》卷 370）：

端坐虛室，念茲無生。

獨孤及〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉（《全唐文》卷 388）
（按：「李公」即李華）：

雅好修無生法，以冥寂思慮。

「無生」、「無生忍觀」是佛教經論常見的用語，有時也出現在南宗

37. 《大正藏》第 85 冊，頁 1290 上。

38. 《大正藏》第 85 冊，頁 1289 下。

39. 收入《大正藏》第 85 冊，編號 2834。

頁 232

語錄中，但上引北宗文獻在使用此詞時，相當一致的都把它作為核心宗旨的表述。只憑「無生」、「無生忍觀」這類詞語的出現，固然不能用來「證明」〈八漸偈〉的北宗淵源，但在前文各項客觀事實的考証證明法凝的北宗禪師身份之後，以此「比對」或「確認」〈八漸偈〉與北宗思想的傳承脈絡，應具有一定的參考價值。

再從〈八漸偈〉的漸修法門特點，考察其與北宗的關係。「八漸」即八個漸進的修行階段，在其他北宗文獻中，並未發現有將修行階漸區分得如此細膩的說法，但〈八漸偈〉明顯繼承了北宗禪的漸修傳統，其第一偈〈觀偈〉也使用與神秀五方便門相同的「心眼」一詞。〈觀偈〉云：

以心中眼，觀心外相。從何而有？從何而喪？觀之又觀，則辨真妄。

〈觀偈〉是八漸的入門下手處，這較之神秀在〈大乘無生方便門〉所云：「即用淨心眼，無邊無涯際遠看」，〈觀偈〉更為具體切實，而承用「心眼」一詞，依稀透露了其淵源所自。此詞也出現在普寂的教誡中，李華〈潤州天鄉寺故大德雲禪師碑〉（《全唐文》卷 320）述法雲求法於普寂禪師云：「求法於大照和尚，以心眼視，徹見無邊界，……此其端也。」普寂的教誡明顯承自神秀，但因時代的差距，北宗在與南宗爭競的過程中，頗有與天台止觀法門交融的情形^[40]，法凝在這樣的

新環境中，提出更切實細密的漸修法門，是可以理解的。〈八漸偈〉雖由白居易撰寫，但八言漸教綱領，則來自法凝，偈語的內涵自必含有當初法凝對白氏的教誡解說。白氏作〈八漸偈〉悼拜法凝，並云「蓋欲以發揮師之心教，且明居易不敢失墜也。」這說明了偈語與法凝的禪觀思想是相應的。

總之，〈八漸偈〉提供了有關北宗後學禪觀思想發展的資料，向來的禪宗史學者都未發現保存在《白居易集》的這項資料。在北宗史料並不充足的情況下，更顯得彌足珍貴。

40. 本文第四節第一段〈聖善寺與北宗的長期淵源〉，引獨孤及〈三祖碑〉，敘僧人湛然與諸北宗弟子共謀為三祖僧璨請謚號與塔額，湛然即天台宗荊溪湛然。湛然之佛學弟子梁肅，文學上則為獨孤及之「門下士」，見梁肅〈常州刺史獨孤及集後序〉（《全唐文》卷518），後序又云：「演釋氏之奧，於是有〈鏡智禪師碑〉。」梁肅對獨孤及的佛教相關作品，特別稱許〈鏡智禪師碑〉（即本文在〈聖善寺與北宗的長期淵源〉一段中引述的〈三祖碑〉，鏡智為禪宗三祖僧璨謚號），湛然與梁肅皆與北宗弟子頗有交往，又對南宗流弊提出批判。（見梁肅〈天台法門議〉（《全唐文》卷517））等文。〈天台法門議〉云：「今之人正信者鮮，啟禪關者或以無佛無法、何罪何善之化化之。中人以下，馳騁欲愛之徒，出入衣冠之類，以為斯言至矣，且不逆耳，私欲不廢，故從其門者，若飛蛾之走明燭，破塊之落空谷。……天台湛然大師，中興其道，為予言之如此，故錄之以繫於篇」這段話明顯針對南宗禪而發。

頁 233

六、白居易與其他北宗禪師的交往

白居易與北宗禪師的交往，除了法凝師徒之外，從《宋高僧傳》中，我們還發現崇珪與甄公兩人。不過，《宋高僧傳》對交往情形敘述得很簡略，且《白居易集》並無相關記載，故崇珪與甄公對白氏有何具體影響，並不明確。今因考証法凝師徒的北宗背景，一併將其他與白氏曾有交往的北宗禪師錄出，並作了一些必要的考証，這對添補北宗禪史的缺漏，多少有也所助益。

一、崇珪

《宋高僧傳》（卷9）〈唐洛京龍興寺崇珪傳〉：

釋崇珪，……樂南徐茅山，乃依棲霞寺。……會贊皇（按：李德裕之封爵）李公德裕廉問是邦（按：浙西觀察使），延諸慈和寺。……明歲遂行，重抵嵩少，居於嶽寺。……開成元年，贊皇公攝冢宰，請珪於洛龍興寺化徒。……其所談法，宗秀之提唱，獲益明心者多矣。忽告眾決別，春秋八十六。白侍郎撰塔銘，會昌元年辛酉八月十日入塔云。

崇珪是李德裕、白居易時代的北宗禪師，「其所談法，宗秀（神秀）之提唱」。李德裕禮請他到洛陽龍興寺之前，住在嵩山嶽寺，嶽寺（或稱嵩嶽寺）正是北宗禪長期的重鎮。《景德傳燈錄》（卷4）目錄有「潤州茅山崇珪禪師」，當為同一人，但《景德傳燈錄》將他誤列為神秀弟子，宇井伯壽《禪宗史研究》依《宋高僧傳》〈崇珪傳〉所載的時代資料，改列為北宗第四世（神秀之三傳弟子）[\[41\]](#)。

崇珪卒後，「白侍郎撰塔銘」，從崇珪入寂的時、地判斷，白侍郎應即白居易，《白居易集》雖無崇珪之塔銘，但參考相關的唐代人名索引，符合〈崇珪傳〉中所述時、地、官職的白姓人士，唯白居易一人，白侍郎確應指白居易。白居易大和二年（828年）任刑部侍郎，故佛教史傳有時即以白侍郎稱之。如《釋氏稽古略》（卷3）：「大和三年，蘇州重玄寺刊壁經成，白侍郎居易為碑。」《佛祖統紀》（卷42）：「白居易至廬山見歸宗常禪師，……良久曰：『莫便是快俊底白侍郎嗎？』」

崇珪卒後，會昌元年（841年）八月入塔。考唐代「大和、開成、會昌」年間之白姓名人，惟白居易與其從弟白敏中兩人，白敏中會昌元年夏方從邠寧節度副使歸朝，為戶部員外郎[\[42\]](#)。而崇珪自開成元年（836年），即住洛

[41.](#) 《禪宗史研究》，頁316、317。

[42.](#) 參見朱金城《白居易研究》〈白居易交遊三考〉「白敏中」條。（1992，台北文史哲出版社）

陽。白居易在這時期亦長住洛陽，白氏與佛教又素有緣契，白氏為崇珪作塔銘，是可能的。

又，〈崇珪傳〉云：「開成元年，贊皇公攝冢宰，請珪於洛陽龍興寺化徒。」文中「攝冢宰」三字有誤。據《舊唐書》（卷17、卷174）

〈文宗紀下〉與〈李德裕傳〉，開成元年七月十一月李德裕為太子賓客分司東都，住洛陽。若李德裕延請崇珪至龍興寺，應在這段期間，但職任不是「攝冢宰」（為相），應作「為太子賓客」。開成五年九月，李德裕自淮南節度使，回長安任「吏部尚書、同中書門下平章事」，始得稱「攝冢宰」。以常理判斷，李德裕開成五年後在長安為相，為何請崇珪到洛陽弘法？故〈崇珪傳〉稱李德裕「攝冢宰」時延請崇珪到洛陽是錯誤的。

二、甄公

《宋高僧傳》（卷 11）〈唐荊州福壽寺甄公傳〉：

釋甄公，……後於洛京昭成寺講法數座，因禮嵩山禪師，通暢心決。方至丹陽茅山，尋挂錫於蘇州楞伽山。……時白樂天牧是郡，接其談道，不覺披襟解帶，心遊無物之場，得甄之闡闔矣。遂堅請出流水寺，不樂安止，以山水為娛情之趣耳。

甄公也是白居易時代的北宗禪師，白居易仕蘇州刺史時，與其相識。「白樂天牧是郡」，指蘇州刺史任內，時為寶曆元年、二年（825年、826年）。甄公之名不見於《白居易集》，故甄公與白氏的來往資料，僅限於上引〈甄公傳〉。〈甄公傳〉載甄公於洛京昭成寺「因禮嵩山禪師，通暢心決」，宇井伯壽《禪宗史研究》，稱「嵩山禪師」當是神秀弟子普寂之弟子^[43]。

七、評《白居易集綜論》對聖善寺諸僧之宗派背景的考述

謝思煒《白居易集綜論》下編〈白居易的佛教信仰〉第一節〈元和以前時期期的佛教信仰〉，是歷來對洛陽聖善寺法凝諸僧之宗派背景，作出最具體討論的專文。謝氏認為聖善寺諸僧多宗並承，其主要觀點可歸納為三項：

1. 「聖善寺諸僧的傳承主要似為戒律」（頁 254）
2. 「聖善寺又與北宗傳承有關」，「據年代推測，凝公可能即是弘正傳人。」（頁 255）
3. 「聖善寺……似還保有密宗傳承」（頁 255），謝氏指如信、智如所禱

頁 235

葬的「祖師塔院」乃開元時密教大師善無畏之塔院，「其傳承自然屬於密教」（頁 256），「聖善寺屬密宗另一傳承。」（頁 257）

謝氏引據了一些資料，用來說明這三項傳承，但他對資料的解讀及論證過程，絕大部份都有待商榷，下文將逐一予以辨正。

先討論密宗傳承的這部份，謝氏因善無畏曾駐錫聖善寺，而如信、智如又尊信《佛頂尊勝陀羅尼經》，故認定兩人有密宗傳承。

使用「傳承」一詞，應有較嚴肅的意義。若只是兼修密教流行於世的一兩種經咒，是談不上所謂宗派傳承的。如信、智如的情況便是如此。謝氏未注意到《佛頂尊勝陀羅尼經》是唐代的通俗信仰，尊信者不必然即是密教弟子。事實很明顯，〈如信記〉與〈智如記〉對兩人的學經歷都有具體記述，除《佛頂尊勝陀羅尼經》之外，無一事與密教有關。謝氏雖提出多項佐證，說明兩人與密教的密切關係，但無一可以成立。例如，善無畏卒後在龍門廣化寺起塔，謝氏為了牽合如信、智如與善無畏的傳承關係，竟將兩篇記文中有關奉先寺祖師塔的文句，另作異解，其言曰：

居易記如信等葬奉先寺，雖非廣化寺，但兩寺同在龍門西山。智如先「移窆于龍門祖師塔院」，後又「遷祔于奉先寺祖師塔西」，亦可見前所謂「祖師塔院」並不在奉先寺，後遷于奉先寺，雖非此「祖師塔院」所在，但兩處相鄰，故亦稱「祔其先師塔廟」、「遷祔于」祖師塔西。此「祖師塔廟」，當即是廣化寺善無畏葬所。如信等奉其為「祖師」，其傳承自然屬於密宗。

這段話對資料的解讀及論證過程，都太牽強。〈如信記〉、〈智如記〉兩文有關葬所的記載，本文第四節第三段〈從法凝師徒的葬所判定其為義福法裔〉已引述過，但刪略了部份無關緊要的文句，今將相關全文錄出，以便討論。〈如信記〉云：

長慶四年二月……二十二日，移窆于龍門山之南崗。寶曆元年某月某日，遷葬于奉先寺，祔其先師塔廟穴之上。

〈智如記〉：

明年正月十五日……移窆于龍門祖師塔院。又明年某月某日，用闍維法，遷祔於奉先寺祖師塔西而建幢焉。

上引謝氏之文，主要就〈智如記〉所載，解釋祖師塔院不在奉先寺。今先將〈智如記〉原文的正確意義詮釋於下，再檢討謝氏論斷之失。〈智如記〉的原意是，先將棺木安厝於祖師塔院之中，火化後，於奉先寺祖師

頁 236

塔西，建幢祔葬。謝氏因「移窆于龍門祖師塔院」句中未標示祖塔在奉先寺，遂斷言祖塔不在奉先寺，但下句標示了奉先寺，謝氏卻又將「奉先寺祖師塔西」，曲解成祖師塔西的奉先寺，以維持祖師塔在廣化寺的主張。謝氏故作異解，明顯不合文理。按，白居易為神會法裔洛陽奉國寺神照禪師所作塔銘〈唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘並序〉（《白集》卷 71），敘其葬所云：

遷葬於龍門山，……卜兆於寶應寺荷澤祖師塔東若干步，窆而塔焉，示不忘其本也。

句法與〈智如記〉相似，（但神照遺體未經火化，故云「窆而塔焉。」）若以謝氏解讀〈智如記〉的方式判讀這段文字，則「荷澤祖師塔」也應不在寶應寺。但《宋高僧傳》（卷 8）〈神會傳〉記載神會卒後，「遷塔于洛陽（龍門）寶應寺」，1983 年出土的神會塔銘碑石，[\[44\]](#)更印証了這項記載的正確性。由此亦可見謝氏對〈智如記〉的特殊解讀，是全然的曲解。

〈如信記〉述葬所的句法，也與〈智如記〉相似。「遷葬于奉先寺，祔其先師塔廟穴之上」，先師塔廟穴就在奉先寺，文意極明白。謝氏不知此「先師」指的是法凝，仍以為與祖師同義，故也辯稱此塔廟穴不在奉先寺，這更離譜了。

謝氏終無法解釋，不論先師或祖師之塔，既在廣化寺，何以兩篇記文無一語提及廣化寺？事實上，廣化寺與奉先寺根本就不如謝氏臆測，奉先寺在西、廣化寺在東，是東西「相鄰」的兩寺。龍門西山諸寺與佛龕，主要是沿西山東側近伊水崖岸修建，成南北縱向排列，奉先寺已靠近岸邊[\[45\]](#)，廣化寺不可能更在其東。李華撰善無畏碑銘〈大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘並序〉（《大正藏 50 冊》、《全

唐文》卷 319)，記善無畏卒後「葬于龍門西山」，《大正藏》所刊碑銘，文末又引「本云」：「乾元元年，郭令公（按：郭子儀）奏塔院為廣化寺。」廣化寺的方位，唐代文獻未見具體記載，宋代蘇過《斜川集》（卷 1）有龍門記遊之詩，詩題為：〈僕以事至洛，言還過龍門，少留一宿，自藥寮度廣化、潛溪，入寶應。翼日，過水東，謁白傅祠。……登八節。尤愛之，復至奉先。……〉廣化、潛溪、寶應皆佛寺名，藥寮，據宋范祖禹〈龍門山勝善寺藥寮記〉，在「勝善祠之下方」。（《范太史集》卷 36）[\[46\]](#)勝善寺藥寮、潛溪寺、寶應寺皆在龍門西

[44.](#) 同註 11。

[45.](#) 同註 27，參閱曾布川寬〈唐代龍門石窟造像的研究（上篇）〉（《藝術學》第七期，1992 年 3 月）。

[46.](#) 《斜川集》，北京中華書局《叢書集成初編》1956、1957 冊。《范太史集》，臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本。

頁 237

山北端，廣化寺與位在「南崗」的奉先寺，絕不「相鄰」。

謝氏在其書頁 256 的第一條註釋，又指出北宗六祖神秀、七祖普寂之葬所皆不在龍門，故祖師塔不可能為北宗祖師。殊不知以義福在初期北宗禪的地位，其法裔是絕對可以尊奉他為祖師的。（參見本文第三節第三段〈從法凝師徒的葬所判定其為義福法裔〉）嚴挺之所作義福碑〈大智禪師碑銘並序〉述神秀臨終示疾，「惟（義福）禪師親在左右，密有傳付，人莫能知。」義福弟子中，似隱然有神秀付法於義福的傳聞。謝氏一意牽合如信、智如與密宗的關係，忽略了龍門奉先寺的義福塔，以致所作推論，窒碍不通。

謝氏又云：

此文（按：指〈智如記〉）又稱智如：
矧又以直心坐道場，以密行傳法藏。……振輩以居易辱為是院門徒者有年矣。又十年以還，蒙師授八關齋戒，見託為記，附于真言。
所言「密行」、「真言」，更明確說明智如修習的是密宗。《景德傳燈錄》卷十稱居易「久參佛光得心，兼稟大乘金剛寶戒」，看來並非隨便

言之。「大乘金剛寶戒」謂密宗戒儀，居易既為「是院門徒」，自然也從智如等人接受了密宗戒儀。

謝氏將「以密行傳法藏」句中的「密行」，解釋為密宗修行，又是一個嚴重錯誤。「密行」與「法藏」二詞，皆出《法華經》第九品〈授學無學人記品〉：

羅睺羅密行，唯我能知之。

又：

阿難常為侍者，護持法藏。

「密行」指持戒精嚴，雖微細處亦堅固護持不失。羅睺羅在佛陀十大弟子中，相傳為「密行第一」，白居易稱智如「以密行傳法藏」，正就智如持戒精嚴與弘揚律學而言，此與密宗毫無關係。今將「以直心坐道場，以密行傳法藏」兩句的前後文完整引錄於下，其意自明：

大師自出家至即世，前後講毘尼三十會，度苾芻百千人，秉律登壇、施行法化者五十五載。而身相長大，面相端嚴，心不放逸，口無戲論。四部瞻仰，敬而畏之。矧又以直心坐道場，以密行傳法藏。為東王城十大德長，為南瞻部八關戒師。名冠萬僧，利及百眾。……

頁 238

「講毘尼三十會」、「秉律登壇」、「心不放逸，口無戲論」、「為東王城十大德長，為南瞻部八關戒師」，皆稱述智如之持戒精嚴與弘揚律學，謝氏刪略了前後文，不僅斷章取義，還錯解詞義，極不可取。

至於「振輩以居易辱為是院門徒者有年矣，……見託為記，附于真言」，文意原很單純明白，只是說智如弟子，因白氏與聖善寺有深厚因緣，乃託其撰寫〈智如記〉，附於經幢。所謂「附于真言」，「真言」指《佛頂尊勝陀羅尼經》，不論〈智如記〉附刻在經幢上，或另石刻碑，皆可云「附于真言」。（若據〈如信記〉：「幢高若干尺，……佛儀在上，經咒在中，記讚在下。」則記文附刻在經幢下方）謝氏錯解密行、真言的原意，進而斷言「更明確地說明智如修習的是密宗」，是毫無道理的。

謝氏又云：「『大乘金剛寶戒』謂密宗戒儀。」此說不知有何根據？按，印順《中國禪宗史》：

北宗是戒禪合一的，直說菩薩戒「以佛性為戒」，而接著說：「一念淨心，頓超佛地」。這正如《梵網經》〈盧舍那佛菩薩心地戒品〉說：「金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆有佛性，一切意識，色心，是情是心，皆入佛性」。……南宗的《壇經》，「受無相戒」，……戒禪的合一，比北宗更明徹些。[\[47\]](#)

由此看來，所謂「金剛寶戒」，與「以佛性為戒」或「無相戒」，意義相近，這符合《景德傳燈錄》乃弘禪之書的敘事風格。若如謝氏臆測，金剛寶戒為密宗戒儀，則《景德傳燈錄》在「久參佛光得心法」句後添敘「兼秉大乘金剛寶戒」一語，便顯得突兀。謝氏還說：「看來並非隨便言之」，但他顯然看錯了，也不闡《景德傳燈錄》獨尊南宗禪的寫作原則。

總之，謝氏針對聖善寺諸僧之密教傳承，所作的論述，沒有一項是正確的。

但謝氏在指出聖善寺法凝與北宗傳承有關的這點上，則有可取之處，只是論證並不充分，又稱「據年代推測，凝公很可能即是弘正傳人。」弘正（本文第四節第一段〈洛陽聖善寺與北宗的長期淵源〉引作宏正）是普寂弟子，如本文所已考述，弘正之後，可考的聖善寺北宗禪師為澄沼，澄沼是弘正的再傳弟子，而凝公更在澄沼之後，不可能是弘正弟子，凝公其實是北宗義福系統的法裔。

另外，由於謝氏過度推論了聖善寺與密教的傳承關係，認定如信、智如所祔葬的祖師塔院即善無畏塔，這使得聖善寺諸僧在法脉傳承上顯得曖昧錯亂，修行固然可以兼修多門，但謝氏既云法凝是北宗禪弘正傳人，而

[47.](#) 《中國禪宗史》，頁 156、157（1970，台北）。

另外，謝氏又稱「聖善寺諸僧的傳承主要似為戒律」，但他只依據〈智如記〉所載智如的部份學經歷，即作此概括性的推測。僅由智如之弘揚律學，豈能即推定戒律是聖善寺諸僧的主要傳承？智如「受具戒於僧晤，學《四分律》於曇濬律師」，記文中並未言僧晤、曇濬是寺中僧人，從何而云戒律是聖善寺的傳承？其實，如本文所考，智如在宗派淵源上屬於北宗禪，而北宗禪原本就比較重視戒律，在南宗禪的聲勢凌駕北宗禪的時代，如果有個別的北宗禪師，由重視戒律擴大為弘揚律學，以矯治南宗禪末流之弊，是可能的。^[48]智如為「東都十律大德長」，可見其律學聲望之高，但白氏〈與僧智如夜話〉（《白集》卷 25）詩云：「門閑無謁客，室靜有禪僧」，「禪僧」指智如，智如是「通《楞伽》、《思益》心要於法凝大師」，禪律兼弘的，他卒後祔葬於義福塔，可見在宗派傳承上，北宗禪才是他的本源。

八、結語

南北禪宗的諍競，學界多只留意胡適在〈荷澤大師神會傳〉中所敘神會為慧能力爭禪宗正統的事蹟，事實上，諍競的過程持續不斷，方式不同，程度也有差異。（後來又引發南宗內部神會系與洪州系的齟齬。）

神會之批判普寂，獨孤及之蔑視南宗弟子，對立程度屬於較激烈公開的階段。從《白居易集》保存的聖善寺法凝師徒的相關文獻中，我們依然可以看到諍競的痕迹，但已較緩和。

〈八漸偈並序〉將漸修階段區分得更細密，並申明「實無生忍觀之漸門也」，似有刻意宣揚「漸門」，隱然指斥南宗頓悟之非的用意。在南宗盛行的時代，〈如信記〉稱嘆如信「卒復祖業」，則意在突顯北宗仍然存在而壯大。〈智如記〉詳載智如之持戒精嚴與弘揚律學，應是北宗後學為矯治南宗流弊而形成的發展。如信與智如之樹立尊勝經幢，除了初期北宗與密宗即有接觸這個因素，應是附合唐代的流行信仰，順應民眾消災祈福的心理需求，而唐代南宗禪在這方面是脫略不談的。法凝師徒三人都祔葬於奉先寺義福塔，更表達了不忘北宗本源的深意。

48. 參閱註 40 引梁肅〈天台法門議〉對南宗禪的批評。

〔附載〕

〈八漸偈並序〉（《白居易集》卷39）

唐貞元十九年秋八月，有大師曰凝公，遷化于東都聖善寺鉢塔院。越明年二月，有東來客白居易，作《八漸偈》，偈六句四言以讚之。初，居易常求心要於師，師賜我八言焉：曰觀、曰覺、曰定、曰慧、曰明、曰通、曰濟、曰捨。由是入於耳，貫於心，達於性，于茲三四年矣。嗚呼！今師之報身則化，師之八言不化。至哉八言。實無生忍觀之漸門也。故自觀至捨，次而讚之；廣一言為一偈，謂之〈八漸偈〉。蓋欲以發揮師之心教，且明居易不敢失墜也。既而升于堂，禮于牀，跪而唱，泣而去。偈曰：

觀偈

以心中眼，觀心外相。從何而有？從何而喪？觀之又觀，則辯真妄。

覺偈

惟真常在，為妄所蒙。真妄苟辯，覺生其中。不離妄有，而得真空。

定偈

真若不滅，妄即不起。六根之源，湛如止水。是為禪定，乃脫生死。

慧偈

慧之以定，定猶有繫。濟之以慧，慧則無滯。如珠在盤，盤定珠慧。

明偈

定慧相合，合而後明。照彼萬物，物無遯形。如大圓鏡，有應無情。

通偈

慧至乃明，明則不昧。明至乃通，通則無碍。無碍者何？變化自在。

濟偈

通力不常，應念而變。變相非有，隨求而見。是大慈悲，以一濟萬。

捨偈

眾苦既濟，大悲亦捨。苦既非真，悲亦是假。是故眾生，實無度者。

頁 241

〈如信大師功德幢記〉（《白居易集》卷 68）

有唐東都臨壇開法大師，長慶四年，二月十三日，終於聖善寺花嚴院，春秋七十有五，夏臘五十二。是月二十二日，移窆于龍門山之南崗。寶曆元年，某月某日，遷葬于奉先寺，祔其先師塔廟穴之上。不封不樹，不廟不碑，不勞人，不傷財，唯立佛頂尊勝陀羅尼一幢。幢高若干尺，圍若干尺，六隅七層，上覆下承，佛儀在上，經祔在中，記讚在下：皆師所囑累，門人奉遺志也。

師姓康，號如信，襄城人。始成童，授《蓮花經》於釋巖。既具戒，學《四分律》於釋晤。後傳六祖心要於本院先師。《淨名》、《楞伽》、《俱舍》、《百法》，經根論枝，罔不通焉。由是禪與律交修，定與慧相養，蓄為道粹，揭為僧豪。自建中訖長慶，凡九遷大寺居，十補大德位，蒞法會、主僧盟者二十二年。勤宣佛命，卒復祖業。若貴賤，若賢愚，若小中大乘人，游我門，繞我座，禮我足，如羽附鳳，如水會海。嗚呼！非夫動為儀，言為法，心為道場者，則安能使化緣法眾，悅隨欣戴，一至於此耶？

同學大德，繼居本院者曰智如；弟子上首者曰嚴隱，暨歸靖、藏周、常賁、懷嵩、圓恕、圓昭、貞操等若干人，聚謀幢事。琢刻既成，將師理命，請蘇州刺史白居易為記。記既訖，因書二四句偈以讚云：

師之度世，以定以慧。為醫藥師，救療一切。師之闡維，不塔不祠。作功德幢，與眾共之。

〈東都十律大德長聖善寺鉢塔院主智如和尚茶毗幢記〉（《白居易集》卷 69）

浮圖教有茶毗威儀，事具《涅槃經》。陀羅尼門有佛頂呪功德，事具《尊勝經》。經文甚詳，此記不載。今但載大師僧行佛事與建幢義趣而已。

大師姓吉，號智如，絳郡正平人。自孩及童，不飲酒，不茹葷，不食肉，不兒戲。年十二，授經於僧皎。二十二，受具戒於僧晤，學《四分律》於曇濬律師，通《楞伽》、《思益》心要於法凝大師。

貞元中，寺舉省選，累補昭成、敬愛等五寺開法臨壇大德。由是行寢高，名寢重，僧尼輩請以聖善寺勅置法寶嚴持院處之。居十年，而法供無虛日，律講無虛月；使疑者信，墮者勤，增上慢者退。僧風驟變，佛事勃興；實我師傳授誘誨之力也。

大和八年，十二月二十三日，終於本院，報年八十六，僧夏六十五。

頁 242

明年正月十五日，合都城道俗萬數，具涅槃儀；移窆於龍門祖師塔院。又明年，某月某日，用闍維法，遷柩於奉先寺祖師塔西而建幢焉。

噫！大師自出家至即世，前後講毗尼三十會，度苾芻百千人，秉律登壇、施法行化者五十五載。而身相長大，面相端嚴；心不放逸，口無戲論。四部瞻仰，敬而畏之。矧又以直心坐道場，以密行傳法藏，為東王城十大德首，為南瞻部八關戒師；名冠萬僧，利及百眾。所謂提智慧劍，破煩惱賊，搥無畏鼓，降內外魔；凜乎佛庭之直臣，鬱乎僧壇之大將者也！

初，師之將遷化也，無病無惱；晏坐齋心，領一童詣諸寺，遇像致敬，逢僧與遊，口雖不言，心若默別，後數日而化，識者異之。及臨盡滅也，告弟子言：「我歿後，當依本院先師遺法，勿塔勿墳，唯造佛頂尊勝陀羅尼一幢，寘吾荼毗之所。吾形之化，吾願常在，願依幢之塵之影，利益一切眾生，吾願足矣。」

今院主上首弟子振公，洎傳法受遺侍者弟子某等若干人，合力建幢，以畢師志。振輩以居易辱為是院門徒者有年矣，又十年以還，蒙師授八關齋戒，見託為記，附于真言，蓋欲以奉本教而滿先願，尋往因而集來果也。欲重宣此義，以一偈贊之。偈云：

幢功德甚大，師行願甚深。孰見如是幢，不發菩提心？