

淨土祖庭悟真寺的多元寺學交融並彰： 以法藏 (643-712) 的悟真寺淵源為中心 *

陳金華

英屬哥倫比亞大學

摘要：本文以唐代華嚴宗大師法藏 (643-712) 與悟真寺的密切關係為核心，探討悟真寺作為淨土宗祖庭的重要地位，以及其在唐代佛教多元寺學發展中的獨特角色。文章從新羅文人崔致遠於 904 年撰寫的《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》出發，深入剖析法藏於 711 年冬在悟真寺舉行祈雪儀式的歷史背景與宗教意涵。

該儀式不僅反映出法藏融合密教與道教修行的實踐特色，更展現悟真寺作為唐代宗教交匯空間的深層文化結構。法藏曾長期駐錫於此，並在此講學弘法、培育門徒，悟真寺因此不僅是淨土信仰發展的核心據點之一，也是華嚴宗學術傳承的重鎮。

文章亦指出，悟真寺作為佛教與道教修行並存的場域，其宗教實踐深受道教影響。例如，法藏祈雪儀式中的“投龍簡”儀軌暗示他與道教方術的熟稔，這也可能促使他在武則天統治末期贏得青睞。在此背景下，悟真寺不僅是一座佛教寺院，更是唐代宗教思想交織與互動的見證地。

最終，本文透過對悟真寺的個案分析，強調佛教聖地的多重屬性：它們不僅是特定宗派的象徵據點，也常是佛教與其他宗教（如道教、儒教、地方信仰）長期共構與互動的空間。悟真寺作為淨土宗祖

庭，其歷史與思想內涵對理解中古佛教發展、宗教混融與寺院功能轉型，具有關鍵意義。

關鍵詞：法藏、悟真寺、淨土信仰、道教、投龍、《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》

約 904 年，新羅作家崔致遠 (857-904+) 為華嚴宗大師法藏 (643-712) 所作傳記《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》成書。該傳記載，為了緩解迫在眉睫的旱災，711 年冬 (即法藏圓寂前一年) 法藏在長安城西五十里的終南山畔，舉行了一場祈雪儀式。

這段看似簡單的記載背後隱藏多個重要議題。首先，這揭示了法藏學術思想中迄今未被注意的隱秘面向；其次，展現這位偉大的佛教義學家如何兼融密教與道教修行；此外還有三個更具廣泛意義的問題——第三，反映了這位中古中國僧人在入世弘法 (cosmopolitan resident) 與山林隱修 (reclusive mountain dweller) 之間的張力；¹ 第四，呈現了不同佛教宗派在同一寺院內的共存與互動；最後，揭示了佛教寺院如何從滲透著道教神話與宗教修行的環境中發展壯大的。²

* 本文的主體部分來自 Jinhua Chen, “Fazang and Wuzhen si: With a Special Reference to Fazang's Daoist Ties,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 16.2 (2006): 179-197. 感謝李巍博士 (河南大學) 準備了中文譯稿，並對中文稿的改寫提供了諸多寶貴的信息與意見。英文原稿的寫作過程中，曾得到了貝劍銘 (James Benn) 與羅柏松 (James Robson) 兩位先生的指正。再次表示感謝！

¹ 篠原亨一先生詳細討論了智顛生平所表現出的這種張力關係，見 Kōichi Shinohara, “Guanding's Biography of Zhiyi, the Fourth Chinese Patriarch of the Tiantai Tradition”, in *Speaking of Monks*, edited by Phyllis Granoff and Kōichi Shinohara, 135-153 (Oakville-New York-London: Mosaic Press, 1992).

² 羅柏松 (James Robson) 對佛教道二教在名山的共存進行了一系列研究，特別是《想像南嶽》(James Robson, *Imagining Nanyue: A Religious History of the Southern*

一、原始文獻

崔致遠的記載看似簡單，背後所涉問題卻十分複雜且重要，其記載不僅有助於理解初唐時期終南山地區佛道之間的互動，尤其可能為揭示法藏思想中一個鮮為人知的面向提供線索，鑒於此，需要完整呈現其記載，再進一步探討其深層意涵：³

景雲再春，⁴時雨罕潤。冬又不雪，人皆籲天。君命召藏禁中，懇訊救農之術。乃啟沃曰：“有經名‘隨求則得大自在陀羅尼。’若結壇淨寫是總持語，投於龍湫。應時必獲”。詔可其請，遽往藍田山⁵悟真寺龍池所。

作法未旬，大雪。表聞。制報曰，“勅華嚴師，比屬愆陽，憂纏寢食。故令潭所，啟請祈恩。遽得三寶流慈，兩度降雪。師等精誠上感，遂乃盈尺呈祥。欣稔歲之有期，喜豐年之可望。慮不周洽，且未須出山。屈師重更用心，待後進止。”及六出遍四方，複降詔曰：“勅華嚴師：寒光稍切，不委法體何如？昨者使還，云師燒

Marchmount through the Tang (618-907), Ph.D. Dissertation, Stanford University, 2002) 和《南嶽》(James Robson, 'The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist and Daoist Interaction,' *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 [1995]: 221-264) 兩份研究。巴雷特 (T.H Barret) 的論文 (T.H Barret, "Devil's Valley to Omega Point: Reflections on the Emergence of a Theme from the N6," *The Buddhist Forum* 2 (1991): 1-12) 雖以宏觀視角為名，實則聚焦於荊州玉泉寺這一地方個案，並由此揭示此座著名寺院所承載的宗教互動軌跡。

³ 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》(下文簡稱《法藏和尚傳》)，《大正藏》編號 2054，第 50 冊，第 284 頁中欄第 26-29 行。

⁴ 即景雲二年的前三個月——711 年 1 月 24 日-4 月 22 日。

⁵ 《大正藏》版將“藍田”寫作“藍田山”是錯誤的，因為藍田是終南山的一個山谷。

香纔畢，旋降甘雪。雖則如來演貺，實由啟懇虔誠。預喜豐年，略茲示意”。⁶

這一記載立即引發若干關鍵問題。首先，所謂《隨求即得大自在陀羅尼》究竟指哪部佛典？為何法藏特向睿宗推薦此經？其次，若祈雪法會確在“龍池”旁舉行（如文中所示），其具體方位何在？是如文中所言位於悟真寺內，抑或更可能位於終南山另一處同名“龍池”的佛寺（即龍池寺）旁？第三，法藏為何選擇此特定寺院（無論是悟真寺或龍池寺）作為祈雪道場？第四，法藏主持的儀軌細節為何？除抄經投池之舉外，對此密教儀式是否另有文獻可考？最後，對唐代佛教及華嚴宗集大成者法藏研究感興趣的學者，必然追問這位高僧為何鍾情於終南山及其中的寺院。

探討這些問題前，需注意的是：法藏同時期的文獻記載了名為清虛（活躍於 696 至 712 年間）的神異僧人，其祈雪行跡與法藏相似。神龍二年十二月十一日（707 年 1 月 19 日），在義淨和景闍梨（可能是弘景，即恆景，643-712 年）的建議下，中宗命高僧清虛入內宮祈雪，然降雪量有限，不孚理想。於是，中宗命清虛轉到宮外祈雪。清虛先是在終南山炭谷的“龍池”（瀧湫 [可能是龍湫之誤]）旁祈禱。雖然下了薄雪，但仍然不大。他隨後來到索曲的安樂 [寺]（或名安樂寺佛堂），在此念誦《金剛般若經》。七日後，雪量漸大，但仍然不夠。於是，他點燃自己的兩根手指。一天一夜後，兩根手指還沒有完全燒掉時，四面雲聚，雨雪夾雜而下。其手指也奇跡般地恢復如初。儘管清虛成功祈得大雪，卻因其焚身的行為招致非議，淪為眾矢之的。義淨嚴厲批判此舉（早在清虛初次向中宗表露願以精誠感動上天，焚身祈雪時，皇

⁶ 《法藏和尚傳》，第 284 頁中欄第 26-29 行。

帝已公開質疑此舉), 甚至有人指控他施行妖術。⁷ 顯然, 法藏不過是當時效力於朝廷的眾多神異僧人之一。尤需注意的是, 清虛乃法藏在悟真寺之舊識(甚或同儕), 四年前(702年)法藏即曾請其以神通尋得水井。⁸

二、密教文獻

首先須考辦法藏推薦給睿宗用來祈雪的佛典。該經可能是《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》(《大正藏》編號 1154, 第 20 冊), 由寶思惟(Manicintana?, ?-721)於 693 年譯於洛陽天宮寺。⁹ 此文獻的現存最早版本(據考訂刊行於八世紀上半葉, 同時也是雕版印刷的最早木刻實物之一)於 1974 年在西安重見天日。¹⁰ 敦煌亦有抄本留存。¹¹ 該經包含大量的陀羅尼, 部分內容與不空所譯更成

⁷ 孟獻忠(?-718+)《金剛般若經集驗記》卷二,《續藏經》第 149 冊, 第 48 頁第 4 欄至第 49 頁第 3 欄;。此事較簡略版本見於清虛傳記, 如《宋高僧傳》卷二五,《大正藏》第 50 冊, 編號 2061, 第 867 頁中欄第 6-9 行; 及《神僧傳》卷六,《大正藏》編號 2064, 第 50 冊, 第 991 頁中欄第 15 行以下。二者皆本於《金剛般若經集驗記》。

⁸ 《金剛般若經集驗記》卷三,《續藏經》第 149 冊, 第 47 頁第 1 欄至第 48 頁第 2 欄。

⁹ 對此經的翻譯, 見《開元釋教錄》卷九,《大正藏》編號 2154, 第 55 冊, 第 566 頁下欄; 對這位北天竺迦濕彌羅國(今克什米爾)的僧人寶思惟的研究, 見富安敦(Antonino Forte)的分析; 見 Antonino Forte, “The Activities in China of the Tantric Master Manicintana (Pao-ssu-wei 寶思惟: ?-721 A.D.) from Kashmir and of his Northern Indian Collaborators,” *East and West* 34.1-3 (1984): 308-309.

¹⁰ 韓保全《世界最早的印刷品——西安唐墓出土印本陀羅尼經咒》, 收入石興邦等編《中國考古學研究論集: 紀念夏鼎先生考古五十周年》, 西安: 三秦出版社, 1987 年, 第 404-410 頁; 潘吉星《中國韓國與歐洲早期印刷術的比較》, 北京: 科學出版社, 1997 年, 第 50-52 頁。

¹¹ 黃永武編《敦煌寶藏》, 臺北: 新文豐出版社, 1984 年, 第 3 冊, 第 356 頁(S.403); 第 106 冊, 第 278-284 頁(B.7443); 第 106 冊, 第 284-287 頁(B.7444); 第 106 冊, 第 288-289 頁(B.7445); 第 106 冊, 第 291-292 頁(B.7446); 第 106 冊, 第 292-293 頁(B.7447); 第 109 冊, 第 389-392 頁(B.8239) 和第 111 冊, 第 81-82 頁(B.8644)。感謝羅柏松(James Robson)提醒筆者注意這些敦煌手稿。

熟的版本，2卷本的《普遍光明[焰鬘]清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》相一致。¹²

該經承諾，誦持此經效果立竿見影，可以消災避禍，亦可招祥納瑞，所求諸願無不如意。然則最可能觸動法藏、使其向睿宗舉薦此經者，當系經中如下關鍵段落：

若亢旱時，於咒心中作一九頭龍。若滯雨時，亦作此龍。並當安著有龍水中，旱即下雨，滯即得晴。¹³

法藏向睿宗提及此經時，他強調須先結壇方能抄寫經中所載陀羅尼。該經對結壇抄經的儀軌有精密的規定，主要儀程如下：

先當結壇，於壇四角各安一瓶，盛滿香水。壇內畫作二蓮花，或三或四或五，四面周匝作蓮花鬚。又作一大開敷蓮花，其莖盡懸繒帛。又作一八葉蓮花，一一葉上作一三叉戟，莖上盡懸繒帛。更作一八葉蓮花，於花心中作一金剛杵，一一葉上亦作一杵，其花莖上盡懸繒帛。又作一八葉蓮花，一一葉上各作一越斧。又作一蓮花，於花心中畫作一刀，其莖亦盡懸繒帛。又畫作一劍，於劍鋒上作花，其花莖上亦盡懸繒帛。又作一蓮花，於花心中畫作一螺。又作一蓮花，於花心中畫作一鬚索。又作一蓮花，

¹² 《大正藏》編號 1153，第 20 冊。不空的版本似乎在後來的修行者中更受歡迎。見 Wang Eugene, 'Spell and Space: Two Eleventh-Century Dhāraṇī Prints from the Pagod Ruiguang Monastery, Suzhou,' paper presented to the conference on "Manipulating Magic," Yale University (April 15-17, 2005); Katherine R. Tsiang, 'Buddhist Printed Images and Texts of the Eighth-Tenth Centuries: Typologies of Replication and Representation,' in *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for This Life and Beyond*, edited by Matthew Kapstein and Sam van Schaik, 201-252 (Leiden: Brill, 2010).

¹³ 《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，《大正藏》第 20 冊，第 642 頁上欄。

於花心中畫作一火焰珠。燒香散花、飲食果子種種供養。若欲書寫帶此呪者，應當依法結如是壇，餘壇方法不得相雜。令寫呪人先澡浴清淨、著新淨衣，食三種白食，所謂乳、酪、粳米飯（三白食）。無問紙、素、竹、帛種種諸物，皆悉許用書寫此呪。¹⁴

三、龍池寺：儀式的地點？

辨明此儀式所用密教經典並不困難，但相關問題的解答實較為復雜。首先，我們應該確定儀式的地點。由於龍池寺的名稱及其與“龍池”明確的聯繫，龍池寺可能是首選的儀式地點。然而，無論這種說法多麼可信，還有其他證據讓筆者得出結論，法藏舉行此儀式的地點在悟真寺。關於龍池寺的起源，道宣有如下記載：開皇初年（581年2月20日-601年2月7日），高僧道判（532-615年）率眾信徒在終南山交谷東峰某處名為野豬的池塘（池塘名為“野豬”，並沒有佛教意味），營造寺院。587年，隋文帝下令重修此寺廟，更名為“龍池寺”，並委任自己外甥時任度支部侍郎的李世師¹⁵與一名印度建築師共掌工程。同時，當時巧匠兼權臣雲定興（?-619年+），¹⁶擔任施主。當時另一位更傑出的官

¹⁴ 同上，第641頁下欄第12-29行。

¹⁵ 李世師之父李禮成（532-615）娶隋文帝楊堅之妹，詳見《北史》卷一〇〇，北京：中華書局，1974年，第3335頁；《隋書》卷五〇，北京：中華書局，1973年，第1316頁。兩傳均載李世師最高官職為支部侍郎，不過尚不確定其受命督修寺院時是否已居此高位。

¹⁶ 雲定興的官方傳記，見《北史》卷七九，第2653頁）和《隋書》卷六一，第1467頁。史載其精於工巧卻品行低劣：為諂媚煬帝（604-617年在位），雲定興曾助宇文述（?-616年）進言毒殺文帝廢太子楊勇（?-604）之子楊儼（約609年去世）——楊儼之母為雲定興之女，曾為楊勇昭訓（低位嬪妃）。隋朝滅亡後，雲定興轉而效忠王世充（?-621）。王世充是隋唐之際李淵爭奪最高權力的主要對手。關

員長孫覽(?-582年+)和他的妻子也經常到寺廟拜訪道判。¹⁷

新寺名“龍池寺”顯然典出佛教經文中的一則著名傳說。據該傳說載，昔闍賓國(健陀羅, Gandhāra?)有龍王名阿羅婆樓(Apalāla)，曾傾瀉暴雨淹沒國土，遂化國境為浩瀚池沼，以為己身及龍族眷屬棲息之地。後此龍王為阿難弟子末闍提(Madhyāntika)所降伏，經其勸導排盡池水，此地化作伽藍精舍。¹⁸

人們之所以選擇龍池寺作為寺院安葬之處，一方面是由於龍池寺與隋朝皇室的淵源，另一方面得益於其秀麗的山川景致。除了道判、空藏(569-642)之外，至少還有慧滿(589-642)、靖玄(569-611)、慧瓚(536-607)和普曠(548-620)等四位高僧葬於寺旁。¹⁹

唐代詩人孟郊(751-814年)為龍池寺所作《遊終南龍池寺》，最能體現龍池寺內或附近水池的美景：

飛鳥不到處，僧房終南巔。龍在水長碧，雨開山更鮮。

步出白日上，坐依清溪邊。地寒松桂短，石險道

於雲定興的最後記載是他於619年5月28日(武德二年四月十日[戊申])被王世充任命為太尉，事見《資治通鑑》卷一八七，第5852頁。

¹⁷ 道宣此處稱道判之施主為“薛國公”——此爵位乃北周武帝(560-578年在位)於天和六年四月二十三日庚子(571年6月1日)冊封長孫覽，事見《周書》卷五，北京：中華書局，1971年，第78頁。按《北史》卷二二，第828頁、《隋書》卷五一，第1327頁長孫覽本傳，其受封薛國公系因誅除宇文護(?-563年)之功，然《周書》明載此爵實授於宇文護伏誅八年後，兩說抵牾。

¹⁸ 例如，《善見律毗婆沙》卷二，《大正藏》第24冊，第685頁上欄第6行；和《大唐西域記》卷三，《大正藏》第886頁上欄-中欄。

¹⁹ 關於這些僧人與龍池寺的關係，見《宋高僧傳》卷二八，《大正藏》第50冊，第689頁下欄第15行(空藏)；卷二二，第618頁下欄第21行(慧滿)；卷一〇，第502頁中欄第21行(靖玄)；卷一八，第575頁中欄第13行(慧瓚)；以及卷一一，第512頁下欄第1行(慧曠)。有關這些僧人的簡單討論，見Chen Jinhua, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*, 202, 205, 199-200, 168-71, 202-203 (Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002).

路偏。

晚磬送歸客，數聲落遙天。²⁰

此處孟郊明確提到了水池與傳說中龍的關係，認為因為龍的關係，水池纔清澈翠綠。

關於龍池寺可能是法藏此次參訪寺院的假設，似乎因以下事實得到進一步佐證：道判乃靜藹(534-578年)之重要弟子，而靜藹最廣為人知之事蹟正是其驚世駭俗的自焚之舉。²¹雖然道宣稱靜藹弘揚四論(龍樹的《中論》《十二門論》《大智度論》和提婆的《百論》)，但靜藹和華嚴宗也有聯繫。其師之一僧和可能來自金陵三論學派，該學派與華嚴經也有很深的淵源。²²靜藹本人與當時幾位主要的華嚴經大師關係密切，尤其是在北周滅佛的過程中隱居終南山期間。²³

四、悟真寺

在展開具體論證之前，有必要對悟真寺自隋唐至後世諸王朝的肇建源流、發展歷程及歷史地位進行簡要梳理。鑒於這座重要

²⁰ 《全唐詩》卷375，第4211頁 / 華忱之、喻學才校注《孟郊詩集校注》卷四，北京：人民文學出版社，1995年。據華、喻二人考證，此詩寫於貞元七年(791年2月8日-792年1月27日)或貞元八年(792年1月28日-793年2月14日)。

²¹ 關於靜藹生平，特別是其捨身的討論，見Jan Yun-hua, "Buddhist Self-immolation in Medieval China," *History of Religions* 4 (1965): 252-253 (the article itself in pp. 243-265); Stephen F. Teiser, "Having Once Died and Returned to Life: Representation of Hell in Medieval China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48 (1988): 437-439 (full article in pp. 433-464); and James Benn, *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*, 98-101 (Ph. D. Dissertation, University of California in Los Angeles [UCLA], Los Angeles, 2001).

²² 我在即將出版的關於僧璨的書中討論了這些複雜的關係，見Jinhua Chen, *Fame and Obscurity: The Formation and Transformation of Legends about the Third Chan Patriarch*.

²³ Chen, *Monks and Monarchs*, 202-203.

寺院目前僅有的兩篇專論在某些方面仍存在令人遺憾的訛誤，這一學術梳理尤顯必要。²⁴

悟真寺位於陝西終南山的悟真谷（藍田以東九公里處），寺廟由兩部分組成，一部分稱為“上寺”，另一部分稱為“下寺”。上寺位於悟真谷中，由於此處盛產竹子，因此也被稱為竹林寺，下寺位於悟真谷口的藍水南岸。

悟真寺乃淨業（523-592）所建，他是隋朝兩位佛教領袖淨影慧遠（523-592年）和曇遷（542-607年）的弟子。淨業於595年左右來到終南山，一直待到608年。²⁵其追隨者在得知他打算在終南山度過餘生後，為他修建了一座寺廟，即後來的悟真寺。

淨業的寺中同修中有一位名僧慧超（546-622年），他是天台宗祖師慧思（515-568）的大弟子。淨業決定住悟真寺時，邀請慧超同住，於是兩人在悟真寺居住了八年。²⁶603年，慧超離開悟真寺，前往當年建成的長安重要寺院禪定寺（這也表明他和淨業於595年到達悟真寺）。不知多久後，慧超重返終南山，並於此終老，卒於622年。根據《續高僧傳》所言“唐終南山藍谷悟真寺釋慧超”，可以推斷，即便不是全部時間，慧超駐錫終南山的絕大部分時間

²⁴ 広川堯敏《終南山悟真寺考》，《佛教論叢》1983年第7號，第113-117頁；成瀬隆純《終南山悟真寺考》，收入佐藤成順博士古稀記念論文集刊行會編《佐藤成順博士古稀記念論文集：東洋の歴史と文化》，東京：山喜房佛書林，2004年，第211-226頁。川堯敏的文章比較粗略，所含內容有限，而成瀬隆純收集並調查了有關悟真寺的一些主要資料。然而，他的研究並不理想，也不完整。他沒有提到法藏與武則天的關係，也沒有嘗試考察與武則天相關的教外資料，而這些資料相當豐富，尤其是白居易的（772-846）詩（下文將討論）。他的研究沒有超出唐代範疇。最後，他沒有注意到這座佛寺的道教背景。

²⁵ 《續高僧傳》卷一二，《大正藏》第50冊，第517頁中欄至下欄。雖然道宣在此處祇提到他是在開皇年間（581-600年）到了悟真寺，但在其他材料中，他認為淨業可能是在595年左右與另一位僧人一起到達此處（見下文）。淨業似乎祇在此待到608年，當時他應邀到京城的鴻臚寺教授經文。有關淨業師從慧遠及曇遷的情況，參見Chen, *Monks and Monarchs*, 40-41.

²⁶ 《續高僧傳》卷二八，《大正藏》第50冊，第687頁中欄。

應該在悟真寺度過的。²⁷

和淨業和慧超一起的還有另一位高僧法誠，他（563-640年）先後師從長安地區的兩位禪宗領袖：僧和以及曇相（?-582），最後成為慧超的崇拜者（甚至弟子）。²⁸ 法誠是一名出色的建築師和書法家，在悟真寺擴建成為一座宏偉寺院的過程中，法誠發揮了關鍵作用。他建造了金碧輝煌的華嚴堂和容納一百尊佛像的大殿。²⁹ 他也是一名書法家，將佛偈刻印在寺院周圍山路的懸崖上。³⁰ 在法誠及其支持者的努力下，悟真寺很快成為終南山乃至整個長安地區營造最殊勝的寺廟之一。悟真寺附近有一個石窟，其中有不少佛像和碑文。³¹ 從唐代開始，悟真寺就成為著名文人墨客聚集吟詠的勝地。《全唐詩》收錄的與悟真寺有關的唐詩不下五篇，出自五位著名的唐代詩人。以下以這五位詩人的生年先後，來簡要介紹一下這五首詩如何體現悟真寺多元的宗教背景、精神生活，與踐修。讓我們先來體會一下王維（699-761）《遊悟真寺》所展現的

²⁷ 同上，第 687 頁中欄至下欄；對於慧超傳記的名稱，見《續高僧傳》卷二八，《大正藏》第 50 冊，第 685 頁下欄。他的傳記也收入《釋門正統》卷二，《續藏經》第 130 冊，第 386 頁中欄至下欄；《佛祖統紀》卷七，《大正藏》第 49 冊，第 195 頁下欄第 3 行及其後文；《法華傳記》卷四，《大正藏》第 51 冊，第 64 頁中欄第 23 行及其後文。羅柏松（James Robson）也提到慧超（錯寫為慧照）既屬於禪宗，也屬於淨土宗。見 Robson, *Imagining Nanyue*, 469.

²⁸ 關於曇相，見 Chen Jinhua, *Monks and Monarchs*, 155-156。在慧超的傳記中，道宣提到了名為法成的僧人是慧超的弟子；見《續高僧傳》卷二八，《大正藏》第 50 冊，第 687 頁下欄第 7 行。此法成或即翻修新建悟真寺之法誠。

²⁹ 這可能就是白居易著名的《遊悟真寺》中提到的“玉像殿”，殿內有一百尊佛畫像（或雕像）：“西開玉像殿，百佛森比肩”（原文作“白佛”，顯然是“百佛”之誤），見《全唐詩》卷四二九，第 4734 頁 / 朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 340 頁。

³⁰ 亦見《法苑珠林》卷二七，《大正藏》第 53 冊，第 486 頁上欄至下欄；《法華傳記》卷四，《大正藏》第 51 冊，第 65 頁中欄至下欄；《弘贊法華傳》卷八，《大正藏》第 51 冊，第 37 頁上欄至下欄；《華嚴經傳記》卷五，《大正藏》第 51 冊，第 171 頁上欄至中欄。

³¹ 悟真寺石窟調查組《藍田悟真寺石窟及宋代題刻》，《文博》2001 年第 105 期，第 64-65 頁。此石窟應該就是白居易詩中提到的石窟。

混融的宗教意象：

聞道黃金地，仍開白玉田。擲山移巨石，咒嶺出飛泉。

猛虎同三逕，愁猿學四禪。買香然綠桂，乞火踏紅蓮。³²

草色搖霞上，松聲汎月邊。山河窮百二，世界接三千。³³

梵宇聊憑視³⁴，王城遂渺然。灞陵纔出樹，渭水欲連天。

遠縣分諸郭³⁵，孤村起白煙。望雲思聖主，披霧隱群賢。³⁶

薄宦慚尸素，終身擬尚玄。誰知草菴客，曾和柏梁篇。³⁷

開篇伊始，“聞道黃金地，仍開白玉田”即涵蘊多重象徵層次。表面看來，這是對悟真寺周遭壯麗所景觀的讚美，但細究之下，“黃金地”顯然指向佛典中“黃金為地”的淨土境界，而“白玉田”則兼有道教中“玉京”、“白玉樓”等仙界意象，與“田”字相合，又有修煉、耕心之意，既象徵修道者心田的潔淨清明，也可能暗示

³² 一作“塌”。

³³ 一作“青”。

³⁴ 一作“滿”。

³⁵ 一作“平覽”。

³⁶ 一作“朱”。

³⁷ 一作“憶”。

³⁸ 《全唐詩》卷一二七，第1292頁。另一處將此詩歸為其弟王縉(700-781)；見《全唐詩》卷一二九，第1311頁。

儒家“垂拱而治”、“內修外治”之觀念。此外，“綠桂”等語彙則更顯道家煉氣升仙之旨。³⁹因此，整體來看，王維《遊悟真寺》展示的乃是一種融合儒、釋、道三教的審美與精神理想，詩人通過詩境構造一種介於現實與超現實之間的“妙境”。

第二、錢起(710?-782?)《登玉山諸峰偶至悟真寺》：

郭南雲水佳，訟簡野情發。紫芝每相引，黃綬不能彫。
稍入石門幽，始知靈境絕。冥搜未寸晷，仙逕俄九折。
蟠木蓋石梁，崩岸⁴⁰露雲穴。數峰拔崑崙⁴¹，秀色
與空澈⁴²。

玉氣交晴虹，桂花留曙月。半巖採式者，一點如片雪。
真賞無前程，奇觀寧暫輟。更聞東林磬，可聽不可說。
興中尋覺化，寂爾諸象滅。⁴³

這是一首典型的“登山入寺”、“尋道悟禪”的詩作。錢起將險峰奇景的外在景觀與聞鐘悟道的內心體悟精巧地揉合起來，既有禪宗思想的具象化，又經由“東林磬”(隱喻淨土宗公認鼻祖廬山慧遠的駐錫之所——廬山東林寺)這樣高度具象化的隱喻來凸顯悟真寺與淨土宗源遠流長的關係。

第三、盧綸(743-800)的《題悟真寺》：

³⁹ 綠桂典出晉王嘉《拾遺記》卷四〈燕昭王〉，收入《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年，第519頁：“九年，昭王思諸神異。有谷將子，學道之人也，言於王曰：‘西王母將來遊，必語虛無之術。’不踰一年，王母果至。與燕昭王遊於燧林之下，說炎帝鑽火之術。取綠桂之膏，燃以照夜。”

⁴⁰ 一作“崖”。

⁴¹ 一作“嶠”。

⁴² 一作“徹”。

⁴³ 《全唐詩》卷二二六，第2620頁。

萬峰交掩一峰開，曉色常從天上來。
似到西方諸佛國，蓮花影裏數樓臺。⁴⁴

其中對“西方淨土”等意象有很形象的詮釋，深具想像力與吸引力。詩句“萬峰交掩一峰開，曉色常從天上來”創造出一種突破層層迷障、見真如實相的意境，頗有“開示悟入”之感。而“似到西方諸佛國，蓮花影裡數樓臺”則直接援引淨土宗的核心圖像——極樂世界中的蓮花與樓臺，顯示詩人不祇是借景言志，而是將山中景致昇華為內心修行所追求的彼岸境界。整首詩以自然景觀與宗教象徵相互交融，呈現出一幅近似於“淨土現前”的幻化畫面，透露出詩人對於彼岸世界的嚮往與信仰。總之，盧綸之詩偏重於佛教淨土宗的視覺化意象，呈現的是一種對彼岸極樂的嚮往與仰慕。

第四，張籍(767?-830?)《使行望⁴⁵ 悟真寺》：

採玉峰連佛寺幽，高高斜對驛門樓。
無端來去騎官馬，寸步教身不得遊⁴⁶。

這篇短什更多地表達悟真寺的殊勝、清幽從作者心底激發出的強烈的羨慕與無奈。即使未能親至，悟真寺在像張籍這樣唐代文人心目中仍具有獨特的象徵意義，是逃離塵世、回歸本心的理想象徵。而採玉峰與佛寺幽並舉，也凸顯了悟真寺亦佛亦道的宗教氛圍。

⁴⁴ 盧綸《題悟真寺》，《全唐詩》卷二七九，第3171頁。“樓臺”，或作“層臺”。

⁴⁵ 一作“至”。

⁴⁶ 《全唐詩》卷三八六，第4356頁。

最後，當然，對悟真寺最詳盡、最恢宏的描狀與讚嘆，當推前及白居易(772-846)那長達130聯、260行、1,300字的五言長篇——《遊悟真寺》(篇什過長，茲略；全文見附錄)。⁴⁷《遊悟真寺》撰寫於元和九年(814年)秋。白居易時方愈不惑，宦海沉浮，拔世之志趨堅。《遊悟真寺》融合紀遊與哲思，在山水與宗教交會處，展現了詩人對生命、功名、宗教與自然的深刻反省與重新定位，堪為研究其宗教思想與人生態度的關鍵文本。通過這篇結合紀遊、抒情與哲思的鴻篇巨製，我們除了可以窺見作者對生命、功名、宗教與自然的深刻反省與重新定位，也能體會悟真寺兼容並包，海納百川的宗教與精神底蘊。透過白居易的筆觸，悟真寺作為宗教場域的豐富與活力躍然紙上：它不僅是一座山中幽寺，更是一個匯聚禪修、供養、感應、地方祭祀等多重宗教實踐的複合型空間。《遊悟真寺》不僅是一篇詩作，也是一份對唐代宗教文化生活的生動記錄。白居易對宗教細節的省察與書寫，使我們能夠重構當時佛寺運作的面貌，並見證三教融合與宗教生活在山林之中展現出的活力與包容。

宋代士大夫到訪悟真寺，留下的詩文和碑刻也證明了這一點。⁴⁸

⁴⁷ 謝思煒對這首詩進行了仔細研究，見謝思煒《遊悟真寺詩考釋》，《清華大學學報》，2002年第17卷，第20-23頁。白居易還在另外兩首詩中提到了同一座寺廟，分別是《遊悟真寺回山下別張殷衡》(《全唐詩》卷四三七，第4853頁/朱金城箋校《白居易集箋校》卷一四，第853頁)(詩題中的“悟真寺”顯為“悟貞寺”之誤)；《遊藍田山卜居》(《全唐詩》卷四二九，第4731頁/朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第327頁)(本詩末行“應須旁悟真”的“悟真”應指“悟真寺”)。

⁴⁸ 《全唐詩》收錄了這些與悟真寺有關的作品：(1)王維(701-761)《遊悟真寺》(《全唐詩》卷一二七，第1292頁；另一處將此詩歸為王縉[700-781]，見《全唐詩》卷一二九，第1311頁)；(2)錢起(710?-782?)《登玉山諸峰偶至悟真寺》(《全唐詩》卷二二六，第2620頁)；盧綸(739?-799?)《題悟真寺》(《全唐詩》卷二七九，第3171頁)；(3)張籍(767?-830?)《使行望悟真寺》(《全唐詩》卷三八六，第4356頁)，還有就是前文提到的白居易所作《遊悟真寺》(《全唐詩》卷四二九，第4734-4736頁；朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第339-345頁)，此五言長詩有一百四十聯。

該寺在宋代更名為崇法寺，除此之外，悟真寺在唐之後的歷史較為模糊。⁴⁹ 該寺仍吸引蘇舜欽(1008-1048年)等文學大家到此遊覽，由此可見，悟真寺當時一定還很繁盛。⁵⁰ 至少在明朝(1368-1662年)之前，該寺一直很興盛，當時在寺院下方建造了一座水陸殿。後來改名為水陸庵，其中滿是歷代著名的雕塑，內容包括瓊樓玉宇、殿堂宮室、世俗人物、佛陀菩薩和本生故事等。⁵¹ 其中一些雕塑可能是法誠在此駐錫時協助僧眾從秘密埋藏地點尋回的，這些隱藏之所可追溯到574至578年北周大肆滅佛時期。

這座寺院留存了許多佛教宗派的痕跡，其中與《法華經》崇拜相關的記載最為豐富。該寺與《法華經》的因緣應該肇始於慧超，慧超傾心《法華經》則受到其師慧思的影響。據說在其五十年的僧人生涯中，慧超誦讀《法華經》上萬次，引來無數的“吉兆”(即神異)。⁵² 與慧超一樣，法誠和他的俗家弟子楊難及(此名預示他是個俗家弟子)也虔誠誦讀《法華經》。尤其是法誠，他修習“法華三昧”。⁵³ 悟真寺慧超的另一位門人善義(生卒不詳)

謝思煒對這首詩進行了仔細研究，見謝思煒《遊悟真寺詩考釋》，《清華大學學報》，2002年第17卷，第20-23頁。白居易還在另外兩首詩中提到了同一座寺廟，分別是《遊悟真寺回山下別張殷衡》(《全唐詩》卷四三七，第4853頁；朱金城箋校《白居易集箋校》卷一四，第853頁)，《遊藍田山卜居》(《全唐詩》卷四二九，第4731頁；朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第327頁)。

⁴⁹ 《長安志》卷一六，《四庫全書》卷587，第10頁上欄。

⁵⁰ 現存一首蘇舜欽為悟真寺所作紀念詩，題為《藍田悟真寺作》。見傅平驥、胡問陶校注《蘇舜欽集校注》，成都：巴蜀書社，1990年，第67-69頁。傅和胡(第68頁)認為這首詩寫於景佑元年(1034年1月23日-1035年2月10日)，當時蘇舜欽正在為父母守孝。

⁵¹ 張建宇《從祖師道場到明藩佛堂：水陸庵的歷史與寺院美術》，《世界宗教文化》2015年第4期，第78-84頁(尤其是第82-84頁)。

⁵² 《續高僧傳》卷二八，《大正藏》第50冊，第687頁下欄第6-7行。《弘贊法華傳》中其傳記記載了幾則他誦讀《法華經》的神異故事，見《弘贊法華傳》卷八，《大正藏》第51冊，第35頁下欄。

⁵³ 除了《續高僧傳》卷二八的傳記(《大正藏》第50冊，第689頁上欄)外，《弘贊法華傳》卷八(《大正藏》第51冊，第37頁上欄至中欄)中也有法誠的條目，其中重點介紹了法誠崇奉《法華經》所帶來的神異。

也以《華嚴經》為業，誦經過萬遍，臨終合掌而立，這在中國佛教文獻中被視為聖人的標誌。⁵⁴

悟真寺其他修持華嚴之人包括玄際(又名靜務)(640-706)和三論慧遠(597-647)(並非他同時代的淨影慧遠)。慧遠是三論宗大師吉藏(549-623)最重要弟子之一，他在悟真寺度過了自已最後的十幾年時光。⁵⁵

玄際出身名門，十一歲出家，三十二歲(671年)成為大興善寺的主事者之一(維那)。此後不久，他辭去官職，在咸亨年間(670年3月27日-674年9月5日)退居悟真寺，並在此處不斷誦讀《法華經》。據說玄際曾誦讀《法華經》一萬兩千遍，《金剛經》一萬遍。《弘贊法華傳》記載了他在長期誦持《法華經》，期間出現各種神異。⁵⁶

雖然《續高僧傳》沒有為慧遠立傳，但幸運的是，《弘贊法華傳》有其傳記，其中記載了一個與《法華經》有關的神異故事。慧遠講《法華經》技藝高超，大旱時曾有二龍示現，助其降雨。⁵⁷他在藍谷居住了十多年。雖然慧祥在傳記中沒有明確指出慧遠隸屬

⁵⁴ 《法華傳記》卷三，《大正藏》第51冊，第61頁下欄第27-28行。有關臨終站立作為確立聖人身份的驗證，更多例子請參閱 Chen Jinhua, *Monks and Monarchs*, p.187.

⁵⁵ 道宣《續高僧傳》中簡短地提到慧遠是吉藏的主要弟子，他護送吉藏的遺體到終南山的知祥寺(《續高僧傳》卷一一，《大正藏》第50冊，第514頁下欄第13-17行)。其次，道宣記載慧遠曾為吉藏侍者，且因深湛佛學造詣蜚聲當時，更在吉藏之後承續法脈、續振三論宗風。傳末特別標舉：“未投跡於藍田之悟真寺。時講京邑，亟動眾心。人世即日，故不廣敘。”《續高僧傳》卷一一，《大正藏》第50冊，第515上欄第5-8行)。這意味慧遠在道宣為吉藏作傳時仍健在。

⁵⁶ 《弘贊法華傳》卷一〇，《大正藏》第51冊，第46頁下欄第15行。小笠原宣秀認為《弘贊法華傳》的編纂者慧詳是悟真寺僧人，而慧詳記載的很多僧人都是在悟真寺出家的。見小笠原宣秀《藍谷沙門慧詳に就いて》，《龍谷學報》1936年第315號，第231-250頁。然而，近來伊吹敦反對此觀點，認為慧詳住在藍田的另一所寺廟，也就是津梁寺中。見伊吹敦《唐僧慧詳に就いて》，收入《早稻田大學院文學研究紀要別冊》第14冊(哲學史學編)，1987年，第721-727頁、第733-745頁。

⁵⁷ 《弘贊法華傳》卷三，《大正藏》第51冊，第19頁中欄第16行及其後文。

終南山的哪座寺廟，但傳記間接指出他曾在悟真寺出家十多年。⁵⁸道宣也證實了這一點。⁵⁹

作為一位重要的三論宗大師，慧遠最終成為悟真寺住持也並不令人意外：早在數十年前，就有兩位三論宗大師與悟真寺結下了不解之緣。他們是隋唐交替時期的佛教領袖保恭（542-621年）和慧因（539-627年）。⁶⁰

除了華嚴宗和三論宗之外，該寺另一卓然彰顯的宗派當屬淨土宗。最早的修行者包括方啟（?-635+）和玄果（?-635+）。據早期淨土宗僧人、作家迦才（鼎盛於627-649年）記載，方啟和玄果在貞觀九年前後（635年1月24日-636年2月11日）做了許多與阿彌陀佛淨土有關的夢。⁶¹宋代僧人非濁（?-1063）記載了一位悟真寺僧人通過為釋迦牟尼和阿彌陀佛畫像而觀想淨土的故事。⁶²鑒於該故事是非濁新增的，故事主人公可能是他同時代之人。最值得注意的是，近來的材料表明，淨土宗大師善導（613-683年）曾長期駐錫悟真寺，因此被稱為“終南大師”。⁶³

此外，可能也有成就卓著的禪修大師曾在此寺修行，白居易為此寺所作詩中，有幾句明證：

⁵⁸ 《弘贊法華傳》卷三，《大正藏》第51冊，第17頁下欄第21行：唐藍田山悟真寺慧遠。慧詳在此處指出，慧遠在藍谷住了十多年。另一方面，我們已經注意到，慧遠在吉藏去世時（623年）曾護送吉藏的遺體到終南山。似乎是在這次特殊使命的數年後，慧遠纔移居藍谷，直到他於貞觀十七年（643年1月26日-644年2月13日）去世。

⁵⁹ 見注55。

⁶⁰ Chen, *Monks and Monarchs*, p. 187.

⁶¹ 《淨土論》卷三，《大正藏》第47冊，第97頁上欄第28頁；亦見《宋高僧傳》卷二四，《大正藏》第50冊，第863頁中欄第29行。

⁶² 《三寶感應要略錄》卷一，《大正藏》第51冊，第829頁下欄第11行。

⁶³ 《新修往生傳》卷二，收入宗書保全會編《續淨土宗全書》，東京：宗書保存會，1915-1928，第16冊，第92頁上欄第17行至中欄第3行。

又有一片石，大如方尺磚。插在半壁上，其下萬仞懸。
云有過去師，坐得無生禪。號為定心石，長老世相傳。⁶⁴

由此可見，自隋朝末年起，悟真寺就是一座聲名顯赫的佛教寺院，對佛教的幾大宗派，包括以法華、三論、淨土和禪宗等宗派，都有重要影響。

五、法藏與悟真寺

在探討法藏與武珍寺的可能關聯時，我們自然要追問：該寺是否（若然，又在何種程度上）與華嚴宗存在淵源？對此需考量靜淵兼具慧遠與曇遷門徒之雙重身份——此二位皆以闡揚《華嚴經》著稱。儘管缺乏直接證據表明靜淵本人在悟真寺參與華嚴教義的弘傳，但由法誠督造的寺中華嚴殿，足可佐證該經在靜淵、法誠時期的悟真寺僧團中具有重要影響力。然則悟真寺與華嚴宗最確鑿的聯結，實源自法藏本人與該寺的直接關聯。

法藏始任悟真寺僧職的具體時間尚難確考，然至遲不晚於儀鳳二年（677年2月8日-678年1月27日）。因儀鳳二年七月二十六日（677年8月29日），法藏協助玄際等十一僧於寺中起塔，慶祝抄寫《金剛經》時所顯現種種神異。⁶⁵更有證據暗示其或於咸亨年間（670年3月27日-674年9月5日）出任寺院領袖。⁶⁶至

⁶⁴ 《全唐詩》卷四二九，第4735頁；朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第341頁。

⁶⁵ 《弘贊法華傳》卷十，《大正藏》第51冊，第47頁中欄第7-13行，此處法藏被稱為“花嚴法師賢首”。玄際被稱為悟真寺僧，見第42頁下欄第4行：“唐悟真寺釋玄際。”

⁶⁶ 據慧祥記載（“唐思禮折像盜絹被神壓打事”），咸亨年間（670年3月27日-674年9月20日），一位名叫法藏的僧人曾擔任終南山悟真寺的上座。如果這位僧人就是華嚴宗法藏，那麼他與該寺院的關係至少可以追溯到674年。見《釋門自

長安三年閏四月(703年5月20日-6月18日),法藏復駐錫該寺,期間延請神異僧清虛作法,終得甘泉湧出之瑞應。⁶⁷此說雖近傳奇,然法藏703年駐寺之事未可輕否。凡此種種皆昭示法藏在該寺地位尊崇,且與之維繫著密切持久的聯繫。較之龍池寺缺乏法藏活動實證,其與悟真寺確鑿的因緣關係,自然令人傾向認為:景雲二年(711年)——即法藏最後一次明確記載駐錫武珍寺的八年後——他所主持的祈雨法會,極可能正是在此寺舉行。

不過,在最終確定悟真寺為711年的儀式地點之前,我們還需要解決一個問題:法藏在儀式過程中將陀羅尼扔進水池,悟真寺是否有此池塘?幸運的是,白居易的詩再次提供了證據:

東南月上時,夜氣青⁶⁸漫漫。百丈碧潭底,寫出黃金盤。

藍水色似藍,日夜長潺潺。周回繞山轉,下視如青環。
或鋪為慢流,或激為奔湍。泓澄最深處,浮出蛟龍涎。

.....

鏡錄》卷一〈勃逆闡提錄〉,《大正藏》編號2083,第51冊,第805頁上欄第21行-中欄第8行:

思禮,未詳其氏,雍州藍田人也。立性庸淺,志規苟利。雖復緇衣,未洽真化。以咸亨年中,於藍谷悟真寺夏日安居。於時眾徒數十,率多精鍊。禮偷形濫吹,每懷不軌。乃於殿內,竊像裏絹。數日,諸僧覺之,莫知誰盜。遞相推鞠,人懷疑惑。愧悔者多各欲馳散。時上座法藏對眾言曰,“傳聞此寺,靈跡極多。今既有人毀折像,護伽藍神豈當默爾?三日之內,願示其事”。令僧眾得安。言訖各歸。禮於鐘樓下所住房晝寢,遂見白衣大神,陷禮於床壁之間。垂首向下,以石壓之。至明旦,諸僧既不見禮。就房訪覓,其房堅閉甚牢,開竟不得。經一宿,怪之逾甚。遂鑿穴戶扉,正見禮在床間。像裏之絹,疊在身上。遂共提舉,致於門外。見其面色如漆,氣息不通。僧等為之懺悔,久乃稍蘇。自陳罪惡,至夜而遁,莫知所終。

⁶⁷ 《金剛般若經集驗記》卷三,第47頁第四欄至第48頁第二欄;《宋高僧傳》卷二十五,第867頁上欄第17-23行;參《神僧傳》卷六,第991頁中欄第15-21行。

⁶⁸ 按文直解,此處原典作“青”色。

中頂最高峰，拄天青玉竿。鼯鼯⁶⁹上不得，豈我能攀援。

上有白蓮池，素⁷⁰葩覆清瀾。聞名不可到，處所非人寰。⁷¹

由此可知，在中峰頂上確實有一個名為“白蓮池”的水池，普通人似乎難以靠近。寺院附近有一個深達百丈的水池（潭），這種修辭毫無疑問意味著此潭極深。水池流入一條彎彎曲曲的長河，在某個地方形成了一個深不見底的池塘，人們相信此處有龍潛住。因此，我們不難想像在悟真寺附近也有一個深潭，它的名字可能叫龍池、龍潭或龍湫，都表示“龍潭”，因龍居於此而獲得美名。

六、法藏與道教

對於景雲二年（711年）密教儀式的舉辦地而言，悟真寺是最優之選，在最終確定此答案之前，尚存一關鍵佐證。儘管我們對雪地儀式的具體程式幾乎一無所知，但崔致遠的簡短描述仍然讓人想起道教的一種儀式，即“投簡”、“投龍簡”、“投龍璧”或“投龍薦璧”。這些術語指的是將竹簡（玉簡或金屬簡）扔到特定位置的一種儀式步驟。⁷²

⁶⁹ 鼯鼯是一種有花紋的老鼠。

⁷⁰ 另一個版本，“素”作“紫”。

⁷¹ 白居易《遊悟真寺詩》，《全唐詩》卷四二九，第4735頁 / 朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第340-341頁。

⁷² 有關此儀式，見 Édouard Chavannes, *Le jet des Dragons*, Mémoires concernant l'Asie Orientale 3 (1919): 55-220; Charles D. Benn, *The Cavern-mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991, pp. 67-71; 神塚淑子《則天武后期の道教》，收入吉川忠夫《唐代の宗教》，京都：朋友書店，2000年，第248-260頁；Robson, *Imagining Nanyue*, 277-280；趙幼強《唐五代吳

這種道教儀式所依道經可能是陸修靜(406-477年)所作《太上洞玄靈寶眾簡文》。⁷³在竹簡或其他材料刻上祭文、經文和/或道符(符篆),然後扔進山縫、水泊或住宅,希望竹簡上的信息能傳給神明,得起所願。為了加快信息的傳遞,通常在扔掉紙條同時,扔一塊雕龍的玉石,稱為“金龍驛傳”。人們認為龍是聯通人類與神明世界可靠而迅疾的媒介。“投簡”通常遵循道教的祭祀儀式(即“醮”)。在傳統的泰山封禪儀式多次使用“醮”,在唐朝高宗和武后多次主持此類儀式。⁷⁴有關此儀式有九次記載,六次包含投簡的儀式。尤其值得注意的是,近年出土一枚“金簡”銘文為此提供了關鍵物證——該金簡以武后名義篆刻,內容則是向其虔誠祈求的道教神明呈表,懇請於道教罪籍削除其名。銘文顯示,此金簡由洪州(今江西)道教宗師胡超(當系胡惠超傳寫之訛)攜至嵩山,並投簡於峻谷之中,以期上達天聽、通感神明。⁷⁵

即便對道教的投簡和711年法藏的祈雪儀式作粗略對比,也能發現兩者的相似之處。首先,最重要的兩者的理論基礎:某些特定的人類願望可以通過儀式達成,投龍關乎國家福祉,個人健康,法藏祈雪則是為了緩解旱情。其次,兩種儀式都使用“簡”(道教使用竹簡、玉簡甚至金簡,法藏的711儀式寫在紙上)

越帝王投簡制度考》,《東南文化》2002年第153卷,第31-36頁;葛兆光《唐宋時期道教的投簡》,《華林》2003年第3期,第71-76頁;以及張澤洪《道教神仙信仰與祭祀儀式》,臺北:文津出版社,2003年,第264-278頁。

⁷³ 《正統道藏》卷一九一,臺北:新文豐,1977年,第840頁;此外《無上秘要》卷四一有一章“投簡品”討論投簡。

⁷⁴ 神塚淑子《則天武后期の道教》,收入吉川忠夫《唐代の宗教》,京都:朋友書店,2000年,第253-254頁

⁷⁵ 關於銘文,見陳垣編,陳智超、曾慶瑛校《道教金石略》,北京:文物出版社,1988年,第93頁;以及佚名《河南地下文物新發現》,《中原文物》1984年第19卷第3期,第11頁。巴瑞特將此銘文譯為英文(Barrett,“Stūpa, Sūtra and Śarīra in China, c. 656-706 CE,” *Buddhist Studies Review* 18.1 [2001]: 1-64),且精闢地論述了“投龍”一事的含義。

作為與神明溝通的手段。第三，兩者都涉及投擲竹簡或紙條的行為。最後，在兩個儀式中，龍都扮演重要角色。在道教中，龍是明確的信使，而法藏及其同僚似乎祇是傾向於召請神龍之力。筆者認為，法藏將陀羅尼扔進“龍池”的做法很不尋常，不僅基於龍水相生的傳統思維（進而衍申為祈雨雪之象徵），更可能——雖非全然效仿——受到道教投簡儀軌中神龍角色的重要啟發。

因此法藏某種程度上可能是在重演道教一種歷史悠久的儀軌。此種可能性極高，尤須審慎考察悟真寺與道教間的深層因緣。

悟真寺坐落在覆車山（終南山的一部分），據說覆車山是王順成仙之地。因此，此山曾一度叫王順山。⁷⁶白居易在為悟真寺所作的詩中提到了寺院附近的幾處道教勝地，比如謁仙祠，曬藥臺，芝朮田⁷⁷等等：

卻上謁仙祠，蔓草生綿綿。昔聞王氏子，羽化升上
玄。

其西曬藥臺，猶對芝朮田。時復明月夜，上聞黃鶴
言。⁷⁸

鑒於悟真寺所處熾盛的道教氛圍，該寺開山祖師靜業精勤修

⁷⁶ 《遊悟真寺詩》，《全唐詩》卷四二九，第 4734 頁；朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第 339 頁。

⁷⁷ 學者對“芝”和“朮”提出了不同的譯法，“芝”譯為“神菇”（*numinous mushroom*）、“寄生藤蔓”（*excrescences*）和“靈芝”（*ganoderma lucidum*）；“朮”譯為“白朮”（*atractylis*）或“薊”（*thistle*）。全面討論見康儒博（Robert Ford Campany），*To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002, 27n35（關於芝），134n4（關於朮）。

⁷⁸ 《遊悟真寺詩》，《全唐詩》卷四二九，第 4735 頁；朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第 341 頁。

持道教養生方術之事，實非偶然。⁷⁹ 淨業癡迷道家修行，可能受其師曇遷的影響，曇遷不僅精通《道德經》、《莊子》等道教核心典籍，他還擅長方數。⁸⁰ 慧超決定接受淨業的邀請，也是出於同樣的考慮。慧超之所以選擇住在悟真寺，部分原因可能是他個人對這種修行方式很感興趣。隋朝統一中國之初（約 589 年），當時可能住於天壇山的慧超北上嵩山，試圖定居於此，終身修習“餌藥”之術以及禪定。⁸¹

因此，法藏選擇悟真寺作為舉行深受道教影響的密教儀式，實屬情理之中。他對道教的興趣也許肇始於年輕時長期隱修終南山的經歷。閻朝隱（?- 約 713）曾為法藏撰寫碑銘，對於法藏年輕時在終南山的經歷，他籠統概括說“雅挹雙玄”，此說如果不是特指道教形而上學中的“重玄”學派的話，至少涉及道教玄理。⁸² 正是重玄派將大乘佛教（尤其是中觀派）教義融入道教之中，這一事實似乎證明了這種解釋的可信性。⁸³ 崔致遠證實了法藏在終南山時參與道教修行的情況，崔致遠記載，在法門寺塔前燒掉一根手指後的第二年，法藏進入終南山“學道”，這一表述在古漢

⁷⁹ 見其傳記記載，《續高僧傳》卷一二，《大正藏》第 50 冊，第 517 頁下欄第 19-20 行：篤愛方術，卻粒練形。冰玉雲珠，資神養氣。

⁸⁰ 關於曇遷與道教的關係，見 Jinhua, *Monks and Monarchs*, pp. 40-41.

⁸¹ 《續高僧傳》卷二八，《大正藏》第 50 冊，第 687 頁中欄第 16-17 行：北入嵩高，餌藥坐禪，冀言終老。亦見《法華傳記》卷四，《大正藏》第 51 冊，第 64 頁下欄第 1-2 行。正如筆者在拙著 (Chen, *Monks and Monarchs*, p. 201) 中所述，慧超對道教的熾熱情懷，或可溯源於其師慧思——該僧之道教實踐，學界已有專論考稽。討論見陳寅恪《南嶽大師立誓願文》，《陳寅恪先生論文集》第 2 冊，臺北：九思出版社，1977 年，第 1421-1426 頁；仙石景章《慧思の神仙思想と南嶽入山について》，《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》1981 年第 16 號，第 38-44 頁。

⁸² 《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》，《大正藏》編號 2054，第 50 冊，第 280 頁中欄第 14 行。

⁸³ Isabelle Robinet, *Taoism: The Growth of a Religion*, translated by Phyllis Brooks, Stanford, California: Stanford University Press, 1997, p. 197; 以及 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 14, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

語中通常表示個人的道教修行。在另一處文句中，崔致遠還提到，法藏在終南山隱居求法期間，曾修習“餌術”數年。⁸⁴這意味著法藏在山中佛道之術均有修行。

雖然閻朝隱的間接描述和崔致遠更直接的記載不能明確說明，法藏在 659 年入終南山的主要目的是尋求長生不老的道術，而不是佛教的悟道和涅槃，但這些記載確實表明，中古中國的宗教信徒，無論是道教還是佛教，都使用類似的陀羅尼、丹藥、符錄、手印、占卜，而且他們修行的經文往往是相互交織，彼此借用，某些情況下這些經文是偽造的。法藏進入終南山後，繼續學佛修道，在終南山這樣一個佛教和道教交匯的宗教環境中，法藏佛道修行都有所發展。終南山佛（華嚴宗）道交融盛況的典型例證，當推著名道醫孫思邈（581-682 年）。尤值玩味的是，這位道士的最早傳記竟出自法藏親撰的佛教文獻，且法藏稱其為“處士”。⁸⁵

終南山當時也有許多隱士，他們既是華嚴專家，也是修道之人，有些還是捨身自焚之人。結合自己的自焚經歷，法藏一定對他們感同身受。法藏和道宣的著作都保留了華嚴大師和自焚者的記載。道宣《續高僧傳》收錄了僧人普圓（活躍於 560 年前後）

⁸⁴ 《法藏和尚傳》第 281 頁上欄第 29 行至中欄第 1 行。和“餌藥”一樣，“餌術”一詞並不一定表示道教修行。正如富安敦私下告知筆者的那樣，在菩提流志傳記中，“餌藥”和道教沒有關係。見《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第 55 冊，第 570 頁下欄第 18 行至第 571 頁上欄第 3 行，譯文見 Antonino Forte, “The South Indian Monk Bodhiruci: Biographical Evidence,” in *A Life Journey to the East: Sinological Studies in Memory of Giuliano Bertuccioli (1923-2001)* (Italian School of East Asian Studies Essays Volume 2), edited by Antonino Forte and Federico Masini, 108-109 (Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull’Asia Orientale, 2002). 不過，考慮到終南山的道教氛圍，筆者傾向於認為法藏對這些材料的使用表明了他對道教修行的興趣。

⁸⁵ 《華嚴經傳記》卷五，《大正藏》第 51 冊，第 171 頁中欄第 24 行至下欄第 19 行。孫思邈與佛教的關係（包括他與著名學僧道宣的友誼），尤其是他和《華嚴經》的淵源，見 Sakade Yoshinobu 坂出祥伸, “Sun Simiao et le Bouddhisme,”《關西大學文化論集》第 42 輯第 1 期，1992 年，第 81-98 頁。

以及他的兩個弟子普寂(?-581)和普安(530-609年)的傳記，他們都是華嚴大師且有自焚經歷。⁸⁶法藏記述了一位在終南山學習《華嚴經》的僧人，在其描述中，該僧人結識了類似道教神仙的地方神明，然後得道成仙。這個故事不僅對當時中南地區的道教修行與《華嚴經》研究的融合具有重要意義，而且對法藏對待道教修行的態度提供了一個令人耳目一新的視角，需深入探討此事。

隋朝禪定道場(即禪定寺)的僧人慧悟與道友一起⁸⁷入終南山隱修。慧悟專修《華嚴經》，同修則精研《涅槃經》。兩人常年以野果為食(木食)，棲身岩穴，日夜精進，從不懈怠。一日，忽有陌生人造訪，自我介紹後與他們互致問候，這位陌生人表示希望邀請一人去自己住所用齋。兩位僧人品德高尚，互相謙讓。得知對方想請研習《華嚴經》之人，慧悟整理袈裟和鉢盂，同他離開。臨行前，慧悟問陌生人家在何處，陌生人說就在南邊。慧悟覺得奇怪，因為南邊祇是深山峽谷，沒有村落。此時，陌生人這纔坦白自己是住在山洞中的山神，並請慧悟諒解自己沒能更早表明真實身份。慧悟雖然害怕，但還是盡力翻過小路岩石，向前走去。山神問道：“大師，您是否精通《華嚴》，但仍未得神通？”慧悟說自己並沒有神通。之後，神仙托起慧悟飛上高空。他們轉眼來到山神居所。忽然，一座富麗堂皇的府邸出現在慧悟的面前，其中廳堂綺麗，庭院擺滿珍饈，足夠千人享用。到了開宴之時，

⁸⁶ 見《續高僧傳》卷二七，《大正藏》第50冊，第680頁中欄第23行至下欄第10行，第680頁下欄第11行至第681頁上欄第8行，第681頁上欄第9行至第682頁中欄第4行。貝劍銘(James Benn)在《為佛陀燃燒》(*Burning for the Buddha*)一書中對這些僧侶的傳記進行了總結和分析，見James A. Benn, *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 19, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 80-83, pp. 212-213.

⁸⁷ 據《大方廣佛華嚴經感應傳》(《大正藏》第51冊，第174頁中欄第24頁)記載，此事發生在唐永徽年間(650年2月7日-656年2月7日)，慧悟的同修是道祥。

山神請慧悟坐在上座，慧悟問是否還有更多的客人到來，山神告訴他很快就會有很多客人到來。於是，慧悟推辭，覺得自己資歷尚淺，不能坐在主位。山神鄭重說明，他是護持華嚴宗之人，理應受此禮遇。不一會兒，慧悟就看到五百多名高僧從天而降。慧悟驚訝起身，剛要行禮，眾僧急忙制止，表示他們應該禮敬虔誠修習《華嚴經》的慧悟纔是。眾人安靜地用餐後，突然飛走，不知所蹤，留下茫然不知所措的慧悟。於是，他請求山神送他回去。

當時有十來個童子，都是三歲左右，光著身子在院子中玩耍。⁸⁸山神請人幫忙，但沒有一個人來幫忙，直到神明開始用嚴厲的語氣呵斥他們。這時，一個童子上前，讓慧悟張開嘴。童子看了看慧悟嘴巴，告訴他身患重病。然後，童子從自己的指甲上取下一些泥土，放進慧悟口中。⁸⁹不一會兒，童子又讓慧悟張開嘴，令其檢查，在說明慧悟幾乎痊癒後，他跳進了慧悟的嘴中，原來童子是“藥精”！慧悟因此長生不老。⁹⁰

於是，山神請求慧悟原諒，說他麻煩慧悟前來，祇有這點微不足道的報酬。慧悟感激萬分，並承諾要將自己修煉得來的神力全部奉獻給山神。辭別山神後，成仙後的慧悟飛上雲端，回到了原來的地方。他盤腿坐在空中，遠遠地向同修打招呼：“多虧了我華嚴法門的功力，我剛剛得到了長生不老藥。由於人仙有別，

⁸⁸ 根據《大方廣佛華嚴經感應傳》(《大正藏》第51冊，第174頁下欄第19行)記載，當時祇有六七歲的三五個童子在玩耍。

⁸⁹ 此處令人想起阿育王幼時將泥土贈予佛陀的情景。見《阿育王傳》卷一，《大正藏》第50冊，第99頁中欄；《阿育王經》卷一，《大正藏》第50冊，第131頁下欄；John Strong, *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokāvadāna*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983, pp.198-201.

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經感應傳》(《大正藏》第51冊，第174頁下欄第19-28行)給出了不同的細節：童子診斷出慧悟的重病後，掏出一粒麻子大小的藥丸，分成三份，讓慧悟吞下。該書還告訴我們，慧悟曾到蓬萊、金闕、紫微等道觀修道，然後回到華嚴教法。

我不能再和你生活在一起了。我與你們共處此地已久，特來向你們傳授我的法喜。來世，我們應能在佛前相見。”說完，他劃過天空，飛走了。慧悟走後，他用來誦讀的經文也消失了，沒有人知其蹤跡。五眾禪師道樹詳細講述了這個故事，聲稱此事自己親眼所見。⁹¹

法藏在自己講解的《華嚴經》中引用了此故事故事，似乎在暗示，以主修《華嚴經》不會對人的長壽甚至長生不老造成任何阻礙。恰恰相反，這個故事指出了修煉神通與養生之間的因果關係。《大方廣佛華嚴經感應傳》故事版本則更進一步，認為在蓬萊、金闕、紫微等道教聖地修持《華嚴經》更有益處。事實上，我們可以推測華嚴故事借鑒了唐代各種神仙傳記中的共同元素。故事的主人公與一位神秘的陌生人相遇，而這位陌生人竟然是一位神仙，因為其才能，主人公可以到天界宮殿與神明會面。最後，他的疾病被神奇地治癒，並獲得了永生。類似的主題也見於葛洪（283-343年）的《神仙傳》等早期中文獻，例如沈義傳。⁹²到了唐代，佛教作家們肯定已經熟知了這些故事。

結論

711年悟真寺祈雪儀式中蘊含的濃厚道教色彩——我認為這應與歷史悠久的道教“投龍簡”儀式有關。這提醒我們必須充

⁹¹ 《華嚴經傳記》卷四，《大正藏》第51冊，第165頁下欄至第166頁上欄。

⁹² Robert Ford Company, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002, pp. 255-258. 感謝貝劍銘 (James Benn) 提醒筆者注意道教此同類故事。傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 的《遇仙悟道》(Encounter as revelation) 對通過與道教神仙 (仙) 相遇實現長生不老的特例進行了精彩的討論，見 Verellen Franciscus, "Encounter as Revelation: A Taoist Hagiographic Theme in Medieval China," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 85 (1998): 363-84.

分重視道教在法藏生命中的影響。有證據表明，法藏早年入終南山求道時，似乎對佛教與道教思想同樣充滿熱忱。此外，在其一部極具論辯性與宣教性的著作中，法藏公開宣導華嚴思想與實踐對道教長生久視之術的積極影響。法藏深入參與道教修行的程度，為理解他為何在武則天晚年愈發受寵提供了新的可能解釋——當時女皇正癡迷於道教養生延年之術。我認為，法藏之所以能贏得武則天的青睞，或許正因他精通道教理念與方術，這與她在生命最後階段倚重的其他近臣（如張易之 [?-705]、張昌宗 [?-705] 兄弟及沈南璆等醫道之士）如出一轍。考慮到法藏博學多才的天性，尤其是他已被證實的法術才能，他很可能還是一位經驗豐富的醫者。這一才能對晚年深賴醫藥方士的武則天而言，無疑極具價值。

本文不僅揭示了一位佛教領袖思想中鮮為人知的面向，更凸顯了其非凡的活力與複雜性。法藏遊刃有餘地跨越佛道界限，平衡都城與山林的二元生活，同時作為書齋中的佛學哲人與密教巫術修行的積極參與者，其生命之張力令人嘆服。

這一案例研究也強調，我們必須以更廣闊的視角理解佛教聖地的意義。佛教聖地的重要性從來不僅限於佛教本身，它們同樣是佛教與其他宗教傳統互動（既有合作也有競爭）的舞臺。當佛教傳播至印度次大陸以外，這類跨宗教、跨文化的碰撞與融合便愈加劇烈。許多情況下，一處被佛教視為神聖的場所，往往也承載著其他宗教傳統（如印度教、儒教、道教、神道或地方信仰）的神聖性。佛教與非佛教宗教圍繞特定聖地的互動模式通常複雜多樣：可能是非佛教聖地被佛教吸納，反之亦然；但最引人入勝的模式，莫過於佛道等宗教在同一聖地長期共存（儘管伴隨持續競爭）。此類聖地深刻揭示了多元宗教共用的某些共通基礎。

附錄：白居易《遊悟真寺詩（一百三十韻）》

元和九年秋，八月月上弦。我遊悟真寺，寺在王順山。
 去山四五里，先聞水潺湲。自茲捨車馬，始涉⁹³藍溪灣。
 手拄青竹杖，足躡白石灘。漸怪耳目曠，不聞人世喧。
 山下望山上，初疑不可攀。誰知中有路，盤折通巖巔。
 一息幡竿下，再休石龕邊。龕間長丈餘，門戶無扃關。
 仰⁹⁴窺不見人，石髮垂若鬢。驚出白蝙蝠，雙飛如雪翻。
 回首寺門望，青崖夾朱軒。如擘山腹開，置寺於其間。
 入門無平地，地窄虛空寬。房廊與臺殿，高下隨峰巒。
 巖崿無撮土，樹木多瘦堅。根株抱石長，屈曲蟲蛇蟠。
 松桂亂無行，四時鬱芊芊。枝梢嫋青翠⁹⁵，韻若風中弦。
 日月光不透，綠陰相交延。幽鳥時一聲，聞之似寒蟬。
 首憩賓位亭，就坐未及安。須臾開北戶，萬里明豁然。
 拂檐虹霏微，繞棟雲迴旋。赤日間白雨，陰晴同一川。
 野綠簇草樹，眼界吞秦原。渭水細不見，漢陵小於拳。
 卻顧來時路，縈紆映朱闌。歷歷上山人，一一遙可觀。
 前對多寶塔，風鐸鳴四端。樂榼與戶牖，恰恰金碧繁。
 云昔迦葉佛，此地坐涅槃。至今鐵鉢在，當底手跡穿。
 西開玉像殿，白佛森比肩。斗藪塵埃衣，禮拜冰雪顏。
 疊霜為袈裟，貫電為華鬢。逼觀疑鬼功，其跡非雕鐫。
 次登觀音堂，未到聞栴檀。上階脫雙履，斂足升淨⁹⁶筵。
 六楹排玉鏡，四座敷金鈿。黑夜自光明，不待燈燭然。

⁹³ 一作“步”。

⁹⁴ 一作“俯”。

⁹⁵ 一作“清吹”。

⁹⁶ 一作“瑤”。

眾寶互低昂，碧佩珊瑚幡。風來似天樂，相觸聲珊珊。
 白珠垂露凝，赤珠滴血殷。點綴佛髻上，合為七寶冠。
 雙餅白琉璃，色若秋水寒。隔餅見舍利，圓轉如金丹。
 玉笛何代物，天人施祇園。吹如秋鶴聲，可以降靈仙。
 是時秋方中，三五月正圓。寶堂豁三門，金魄當其前。
 月與寶相射，晶光爭鮮妍。照人心骨冷，竟夕不欲眠。
 曉尋南塔路，亂竹低嬋娟。林幽不逢人，寒蝶飛翩翩。
 山果不識名，離離夾道蕃。足以療飢乏，摘嘗味甘酸。
 道南藍谷神，紫傘白紙錢。若歲有水旱，詔使修蘋蘩。
 以地清淨故，獻奠無葷膾。危石疊四五，鬢鬘歛且刊。
 造物者何意，堆在巖東偏。冷滑無人跡，苔點如花牋。
 我來登上頭，下臨不測淵。目眩手足掉，不敢低頭看。
 風從石下生，薄人而上搏。衣服似羽翮，開張欲飛騫。
 琤琤三面峰，峰尖刀劍攢。往往⁹⁷白雲過，決開露青天。
 西北日落時，夕暉紅團團。千里翠屏外，走下丹砂丸。
 東南月上時，夜氣青漫漫。百丈碧潭底，寫出黃金盤。
 藍水色似藍，日夜長潺潺。周迴繞山轉，下視如青環。
 或鋪為慢流，或激為奔湍。泓澄最深處，浮出蛟龍涎。
 側身入其中，懸磴尤險艱⁹⁸。捫蘿蹋樛木，下逐飲澗猿。
 雪迸起白鷺，錦跳驚紅鱣。歇定方盥漱，濯去支體煩。
 淺深皆洞徹，可照腦與肝。但愛清見底，欲尋不知源。
 東崖饒怪石，積甃蒼琅玕。溫潤發於外，其間韞瓊璠。
 卞和死已久，良玉多棄捐。或時洩光彩，夜與星月連。
 中頂最高峰，拄天青玉竿。嚙鼻上不得，豈我能攀援。

⁹⁷ 一作“悠遠”。

⁹⁸ 一作“難”。

上有白蓮池，素⁹⁹葩覆清瀾。聞名不可到，處所非人寰。
 又有一片石，大如方尺磚。插在半壁上，其下萬仞懸。
 云有過去師，坐得無生禪。號為定心石，長老世相傳。
 卻上謁仙祠，蔓草生綿綿。昔聞王氏子，羽化升上玄。
 其西曬藥臺，猶對芝朮田。時復明月夜，上聞黃鶴言。
 迴尋畫龍堂，二叟鬢髮斑。想見聽法時，歡喜禮印壇。
 復歸泉窟下，化作龍蜿蜒。階前石孔在，欲雨生白煙。
 往有寫經僧，身靜心精專。感彼雲外鶴，群飛千翩翩。
 來添硯中水，去吸巖底¹⁰⁰泉。一日三往復，時節長不愆。
 經成號聖僧，弟子名揚難。誦此蓮花偈，數滿百億千。
 身壞口不壞，舌根如紅蓮。顱骨今不見，石函尚存焉。
 粉壁有吳畫，筆彩依舊鮮。素屏有褚書，墨色如新乾。
 靈¹⁰¹境與異跡，周覽無不殫。一遊五晝夜，欲返仍盤桓。
 我本山中人，誤為時網牽。牽率使讀書，推挽令效官。
 既登文字科，又忝諫諍員。拙直不合時，無益同素餐。
 以此自慚惕，戚戚常寡歡。無成心力盡，未老形骸殘。
 今來脫簪組，始覺離憂患。及為山水遊，彌得縱疏頑。
 野麋斷羈絆，行走無拘攣。池魚放入海，一往何時還。
 身著居士衣，手把南華篇。終來此山住，永謝區中緣。
 我今四十餘，從此終身閒。若以七十期，猶得三十年。¹⁰²

⁹⁹ 一作“紫”。

¹⁰⁰ 一作“下”。

¹⁰¹ 一作“名”。

¹⁰² 白居易《遊悟真寺》，《全唐詩》卷四二九，第4734-4736頁 / 朱金城箋校《白居易集箋校》卷六，第339-345頁。