

论安史之乱和会昌灭佛对唐幽州佛教的影响

——以《大唐云居寺故寺主律大德神道碑铭并序》为中心

北京市海淀区圆明园管理处副研究馆员 尤李

【摘要】 本文通过考察《大唐云居寺故寺主律大德神道碑铭并序》（简称《真性大德神道碑》），拓展分析了安史之乱和会昌法难对唐幽州佛教的影响，揭示出中晚唐幽州一卢龙镇佛教之特性。幽州地区律宗繁盛，出现学问修行都很高的代表人物真性大德。安史之乱对北方佛教造成巨大冲击，但幽州的经济条件仍然十分优越，云居寺在战乱后仍很兴盛，得到众多富裕施主的供养。这为精深佛学研究的持续繁荣提供了必要的物质条件。中晚唐以降，朝廷屡次下诏禁止私度僧尼。但幽州节度使却毫无顾忌地在自己的辖区内邀请高僧开设戒坛度僧。这与安史之乱后，幽州一卢龙镇在政治、军事、经济方面俨然成为“独立王国”密切相关。幽州与唐廷在政治上的隔阂和争斗并不影响幽州与长安在佛教文化方面的互动。在会昌毁佛期间，幽州地区受自然条件、手工业门类限制，佛教功德事业受到影响，与河东地区的佛教文化交流暂时受阻。

【关键词】 幽州；云居寺；佛教；安史之乱；会昌灭佛

“安史之乱”和“会昌毁法”是讨论中晚唐幽州地区的佛教与社会时不容回避的两个重大事件。以往学界对这两大事件给整个唐朝的佛学研究、佛教的破坏和冲击讨论颇多，但是迄今似无专文探究它们对幽州佛教的影响。

《大唐云居寺故寺主律大德神道碑铭并序》详细记录了中唐时期活跃在幽州良乡县（今北京房山区）云居寺的一位高僧——真性大德的生平。这方典型的神道碑背后牵动的问题甚多，能延伸讨论安史之乱和会昌灭佛对幽州佛教的影响。现将《大唐云居寺故寺主律大德神道碑铭并序》（下文简称《真性大德神道碑》）录文并标点如下，以备分析讨论。“《[大]唐云居寺故寺主律大德神道碑铭并序》，灞江栖夷子何筹撰，前卢龙节度驱使官张景琮书并篆额。”碑文曰：

昔者金人教演西方，化流东土。神功莫测，妙用难穷。日月不能拟其明，圣贤无以究其奥。历河沙之世界，论亿劫之修行。既立三乘，又开不二。执之则「纤毫有别，契之则丝发无差。共证菩提，俱登解脱。巍巍荡荡，无得而称。末代宗徒，随性而入。

大德讳真性，俗姓史氏，涿郡范阳人也。爰祖及父，晦迹夷名，嘉遁「林泉，勤业泉壑。大德逸步孤立，介然而贞。性自天钟，议非师得。观色身之假立，潜趣真宗；知至道之可求，精修梵行。既端清而秉志，乃受具「以依年。薰然律风，辉振前古。万行由兹浸起，六事于是齐修。坚刚迥持，清净靡杂。狂风虽振，宁摇赤箭之茎；欲浪徒翻，不着青莲之色。割烦恼之系，「利蕴剃钟；断贪爱之缘，铍含切玉。而乃听读忘倦，慈忍兼习。操持勇猛，佩服精进。非唯二百五十净戒，洞达玄关；抑以八万四千法「门，游泳真际。则知鸿鹄飞翔，必造云霄之上；龙象趺趺，宁留沼沚之间？繇是四远向从，一方瞻敬。高行善节，时为美谈。

顷者，合寺耆年至「于初学，同诚壹志，请朵寺纲。大德固执撝谦，抑而不许。乃曰：“云山异境，禅律杂居。若非通明，何以悦众？”「大德曰：“顾无捷连统众之术，且乏末田乞地之功。凡练纪纲，必资德业。非安于己，不利于人。”寺众愈坚其辞，志不可夺，乃唱

言曰：“佛刹」戒严，固难条贯。考详视履，非上德而谁？师之不从，吾将安附！”三请而后许之。四众欣然，合寺相贺。

大德至性平等，慧用圆明。规绳既」陈，高卑自序。奉精勤以敬，策堕慢以严。共乐推诚，咸称悦服。遂使施财者松门继踵，赍供者溪路相望。佛宇益崇，常住滋赡。是知道行」高而归依云赴，福德具而感响应从。又以巾锡之余，床榻之外，曾于本院别起道场。请高行数人转藏经七遍。大德宿植精进，」专至饶益。襦寒饭餽，每损节其衣盂；拯溺持癩，宁顾蹈其水火。殊踪异行，难可思量。寒暑屡移，始终一贯。

元和中，廉察使相国彭城」刘公墓其高节，亟请临坛。手字叠飞，使车交织。大德以情田不产，鉴用忘机。久处山林，已遂平生之志。那能师证，更登名利之场？徒」观马胜之威仪，谁识罗侯之密行？恳写牢让，持坚不回。暨大和有九祀，方伯司徒史公之领戎也，常目重山，聆风仰德。乃曰：“昔三藏」传经于天竺，六祖弘化于曹溪。方知涿鹿名区，时有异人间出。佛法渐远，吾宗继明。益倾南望之诚，兼陈北巷之敬。”奇香异药，上服名」衣，使命往来，难可称计。以其年季秋下旬有三日，示疾，归寂于本寺东院。俗年八十四，法岁六十五。猿马悲鸣，松筠改色。凄凉士」庶，喟悼元戎。于戏！火宅方然，羊车脱辐。师之已矣，人何归依！

大德学行该通，威德端肃。所依上足，皆是名人。难具升堂，聊书入」室曰仲说、恒智、鉴直、惠增、志千、文展、宝定等七人焉。惟增也早岁辞乡，游京就学。曾于荐福寺讲《大花严经》，声振洪都，艺交清级。众」称开士，时谓入流。细行密用，难具详纪。直与千业擅小乘，学游多地。尽得南山之要，皆扬东塔之能。彼四人者，精通秘奥，博达多闻。虎步莲」宫，鸾翔梵苑。感师之教，报师之恩。焚棺于碧岫之阳，起塔于清流之左。虽朝昏展敬，未尽所诚。更议刊乎贞珉，纪其盛德。良工方购，朴而」未形。俄属先朝大兴沙汰，寺皆毁废，僧遁林岩。洎佛日重明，屡更星岁。七人之内，唯宝定存焉。其诚则深，其力不置。有说公门」人前寺主僧弘信，即释门之孙也。戒律清肃，义心坚勇。悲本师之早歿，宿志未陈。与定公之相扶，再议崇立。访余以至，感而直书。冀」巡礼往来，披文知行。铭曰：」

圆觉真乘，多不能造。吾师正性，尽入其奥。操持净行，契叶流教。意马忘奔，心猿不蹕。戒月圆满，律风清凉。白壁无点，明珠有光。」利根精进，密行包藏。破暗灯炬，济难舟航。宰寺开经，施财供食。但益勤励，曾无退息。时遵其义，众悦其德。不可思议，多所饶益。」法性无灭，色身有移。悲缠上足，追慕先师。既崇灵塔，又立丰碑。遗风余烈，千古长垂。」

咸通八年丁亥岁十一月四日建。

一、真性大德的律行和中晚唐幽州地区的律宗

书写《真性大德神道碑》并篆书碑额的是“前卢龙节度驱使官张景琮”。严耕望先生勾稽文献和石刻材料中驱使官的记录，认为：在安史乱前节度使府中已有驱使之职，但具体职掌不详。因此，《真性大德神道碑》的书写者张景琮属于幽州一卢龙节度使府的僚佐。此碑于唐懿宗咸通八年（867年）刻成，时任幽州节度使为张允伸。既然张景琮系“前卢龙节度驱使官”，那么，他很可能是张允伸的前任张仲武、张直方或周繼使府中的僚佐。

据碑文所述，真性于唐文宗大和九年（835年）去世，“俗年八十四，法岁六十五”。照

此推断，他当生于唐玄宗天宝十一载（752年），在唐代宗大历五年（770年）受具足戒，经历了安史之乱。

真性大德在云居寺和整个幽州地区都是一位德高望重的律僧。《真性大德神道碑》称他“薰然律风，辉振前古。万行由兹浸起，六事于是齐修”。“六事”即菩萨欲成就六度之行所修之六事，即“六波罗密”：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。真性自身修行颇高，成为释门龙象、法界栋梁，所以“四远向从，一方瞻敬。高行善节，时为美谈”。

真性还擅长禅法。按《真性大德神道碑》所记，众僧请真性担任云居寺住持，称“云山异境，禅律杂居。若非通明，何以悦众”？此段文字暗示当时的云居寺兼行禅宗和律宗，真性为禅律皆通之高僧。在这样的情形下，众僧极力主张有才德而威望高的真性来主持大局。真性成为住持后，“四众欣然，合寺相贺”，即获得僧俗界信徒的广泛认可。

据敦煌文书 S. 529 背面《诸山圣迹志》所载，在后唐时期，一名云游僧人从盘山到幽州城，又“南行百余里至石经寺，大藏经文并镌石上。云轩皇龕月殿，迥若天宫。律门洋洋，禅流济济”。石经寺即云居寺。可见直到后唐时代，云居寺仍然禅律相间。

在佛教宗派中，最深刻、最富于理论色彩的当推法相宗和华严宗。自8世纪中叶以后，士人越来越相信，真正的佛教信仰不在经典的阅读和研习中，而应在习禅与持律中。8、9世纪之间的佛教文献中，似乎佛教的理论兴趣突然丧失，人们似乎更愿意接受律师、禅师们的实践性修行方式和解脱途径，修行中禅律并重。因此，在这一时代，幽州云居寺禅律并行，与中晚唐全国的佛教发展轨迹一致。

在唐前期，道宣创立律宗（称“南山宗”）之后不久，怀素又创立新章（称“东塔宗”），分别形成旧疏与新疏。律宗一直存在新、旧二疏之争，经过唐代宗朝的争论和刊定，到唐德宗即位，皇帝下诏新、旧两疏并行。在长安如此，在幽州云居寺，似乎也是新、旧二疏兼容。如《真性大德神道碑》说真性的弟子鉴直与志千“业擅小乘，学游多地。尽得南山之要，皆扬东塔之能”。

按房山云居寺《山顶石浮图后记》所述，开元二十八年（740年），唐玄宗接受金仙公主的建议，将开元藏经送到幽州良乡县云居寺。负责送经的就有“京崇福寺沙门智升，检校送经临坛大德沙门秀璋”等。陈金华先生将秀璋比定为《宋高僧传》中的秀章。倘若这一推论成立，从东塔律师怀素临终前对秀章说“余律行多缺，一报将终”来看，秀章很可能也是一位东塔宗的律僧。徐文明先生就此认定秀章肯定是怀素的亲传弟子。徐先生提出怀素为东塔宗的创始人，传弟子思恒、秀章，且智升可能是秀章的弟子。照此推断，智升和秀章都曾经前往云居寺送经，他们可能同时也将东塔宗学说传播到幽州地区。

《宋高僧传》之《明律篇》收录的高僧多为南方人，而且出生于南方贵族家庭。徐文明和陈怀宇先生认为：律宗始祖道宣的家世系南方贵族，正是他将南方的佛学传统带入律宗。其实，在北方地区，佛教色彩浓厚的幽州也建有不少律寺。在唐前期，幽州地区亦有习“南山律”之高僧。如“燕代高僧”向南山宗的玄奘学习。从安史之乱后，直到晚唐，幽州的律宗仍然富有盛名。除了云居寺的律大德真性，还有来自江都禅智寺的释从审在唐懿宗咸通五年（864年）“受具戒于燕台奉福寺律席经筵，遍知尝染，后并三衣成五纳”。从审从遥远的江南地区云游至河北北部的幽州受具足戒，足见幽州律宗之声名。

除云居寺外，幽州城内著名的悯忠寺也是一座大型律寺。在晚唐五代时期，有一些高僧

在此活动。如“释可止，姓马氏，范阳大房山高丘人也。年甫十二，迺有出俗之心，依悯忠寺法贞律师”。“释僧照，姓张氏，范阳人也。年十四出家，投悯忠寺。”“释师律，范阳人也，姓贾氏，大丞相魏国公虢之后，《唐书》有传。律弱龀端谨，不与群童斗伎。裁（才）十五岁，于悯中（忠）寺落发，礼贞涉为师。”另外，幽州的宝刹寺亦有律僧。唐文宗大和七年（833年）四月八日，房山石经《佛说七俱胝（胝）佛大心准提陀罗尼经》额题有幽州“云居寺大德僧真性，宝刹寺大德僧玄素，宝刹寺律座主僧惟简”。

直至辽朝，幽州地域的律宗仍然繁盛。辽南京（即唐幽州城）建有许多大型律寺，其规模令人咋舌。金初出使的宋朝使者洪皓写道：“燕京兰若相望，大者三十有六，然皆律院。自南僧至，始立四禅，曰太平、招提、竹林、瑞像。”

二、中晚唐幽州佛教发展的物质条件

安史之乱迫使唐代的宗教格局发生重大调整。寺院作为贵族化经院佛学的依托，一旦在战争中衰败，佛教的经院学术与理论研究就失去了条件。在叛乱之后，依托于大寺院、需要大家族供养的、依靠译经、讲经、论辩、造疏维持的佛教理论兴趣逐渐衰退，精深的佛学研究成为一种“奢侈”，崇尚义学的风气渐渐消解。

法藏敦煌文书 P. 3608 背面、P. 3620《讽谏今上破鲜于叔明令狐垣等请试僧尼及不许交易书》载：在安史之乱后，“天下寺舍，翻作军营；所在伽蓝，例无僧饭”。宝应元年（762年）八月，唐代宗颁布诏令：“如闻州县公私，多借寺观居止，因兹褻渎，切宜禁断，务令清肃。”唐宣宗大中二年（848年）敕曰：“如闻天下寺观，多被军士及官吏诸客居止。狎而黷之，曾不畏忌，缙黄屏帘，堂居毁撤，寝处于象设之门，庖厨于廊庑之下。缅然遐想，愧叹良深。自今已后，切宜禁断。其军士，委州县长吏与本将商量，移于稳便处安置。其官吏诸客等，频有处分，自合遵承。仰敕到当时遣。”安史之乱的主战场在北方，所以寺观被破坏应该主要指北方地区的情况。直到宣宗时期，离叛乱已经 90 余年，战争中遭受破坏的寺观却仍然没有得到恢复。在这样的环境下，安静地沉下心来进行精深的佛学研究肯定是一种不合时宜的“奢侈”。

在唐文宗、武宗时代，入唐求法的日本僧人圆仁在通往五台山巡礼之路上，亲眼目睹今山东半岛上的好些寺院面临窘境。开成五年（840年）二月二十七日，圆仁到达登州牟平县（今山东烟台东旧牟平县）的庐山寺，“未时，入寺宿。只有三纲、典座、直岁五人，更无僧人。佛殿破坏。僧房皆安置俗人，变为俗家”。三月，圆仁抵达登州（今山东蓬莱、龙口），“入开元寺宿。……开元寺僧房稍多，尽安置官客，无闲房。有僧人来，无处安置”。连登州的官寺开元寺都将僧房尽用于安置官客，让僧人无法留宿。三月十五日，圆仁行至莱州（今山东掖县），“出城外东南龙兴寺宿。佛殿前有十三级砖塔。基阶颓坏，周廊破落。寺无众僧，仅有二僧。寺主典座，心性平庸，不知主客之礼”。第二天“早朝，常住供吃粥。寺家无饭，各自求食”。龙兴寺亦为官寺，却依然衰落了。这座寺庙不但经济条件恶劣，僧人的修养和学问都令人不敢恭维。三月十九日，圆仁至青州北海县（今山东潍坊）观法寺留宿，见“佛殿僧房破落，佛像露坐。寺中十二来僧尽在俗家，寺内有典座僧一人”。四月六日，圆仁抵达长白山（今山东邹平县附近）中著名的醴泉寺，见“寺舍破落，不多净喫。圣迹陵夷，无人修治。寺庄园十五所，于今不少。僧途本有百来僧，如今随缘散去。现住寺者，三

十向上也”。所谓原来的僧人“随缘散去”，当指经过安史之乱的打击，本寺衰落，僧人到别处去谋生。圆仁的亲身经历充分证明：自安禄山叛乱后，将近100年，今山东半岛上的好些寺院仍然没有恢复生气和昔日的景象。

在成德镇境内，情况也差不多。开成五年（840年）四月十七日，圆仁行至冀州堂阳县（今河北新河县附近），“入城内觉观寺宿。寺舍破落，无有僧徒，只有知寺僧一人，见客不殷勤。房床铺设，总不勾当”。四月十八日，圆仁“到赵州界宁晋县（今河北宁晋县）东唐城寺宿。寺极贫疏，僧心庸贱”。四月十九日，圆仁“到赵州（今河北赵县）南开元寺宿。屋舍破落，佛像尊严。师僧心鄙，怕见客僧”。连官方的开元寺都尚且如此。四月二十二日，圆仁“到镇州界行唐县（今河北行唐县），入城内西禅院宿。有廿余禅僧，心极闹乱”。这些禅僧在“心极闹乱”的情况下，必然无法静心修行。

河北地区众多寺院凋零，主要因为这是安史之乱的主战场。在这样的条件下，自然没有学问僧潜心钻研佛学。相形之下，幽州良乡县的云居寺还出现学问和修行均非常出众的高僧真性。这跟叛乱之后，幽州地区良好的物质条件是分不开的。

唐代幽州城乃河北北部的军事重镇、经济文化中心。从安史之乱后，直到晚唐，河北地区仍然具有雄厚的物质和军事基础。正如杜牧所说：“夫河北者，俗俭风浑，淫巧不生，朴毅坚强，果于战耕。……加以土息健马，便于驰敌，是以出则胜，处则饶，不窥天下之产，自可封殖，亦犹大农之家，不待珠玑，然后以为富也。天下无河北则不可，河北既虏，则精甲、锐卒、利刀、良弓、健马无有也。”据《太平广记》所载，在张直方生活的时代（约唐武宗至僖宗时期），燕地“地沃兵庶，朝廷每姑息之”。虽然《广记》系小说，但它所依托和描述的社会背景应当是真实的。

在唐末五代之际，刘仁恭之子刘守光据有幽州卢龙镇之后，欲称帝。他认为可以凭借的经济资本之一就是他所自诩的“我大燕地方二千里，……东有鱼盐之饶，北有塞马之利”。可见即便在安禄山叛乱之后，幽州地区的经济条件还是非常优越。

按敦煌文书S.529背面《诸山圣迹志》所记，在后唐时期，一无名僧人游历到河北地区，这样叙述当地的情况：“大凡河北道六节廿四州，南北二千里，东[西]一千里，北是外界，屡犯他(?)骑，西背崇山，东临海溟。桑麻映日，柳槐交阴，原野膏腴，关闹好邑。”这名僧人游历至幽州，这样描述幽州城：“南行三百里至幽州，管九州七县，[城]周围五十里。……封堰沃壤，平广膏腴，地产绫罗，偏丰梨栗。”依其所述，在晚唐五代战乱时期，幽州地区仍然十分富庶。这也为幽州佛教持续繁荣提供了重要基础。

《真性大德神道碑》叙述真性以自己的人格魅力和管理才干赢得广大信徒的尊重，因而吸引大量信徒前来布施、做功德。结果，云居寺“佛宇益崇”，“常住滋贍”。其中“常住”系佛教僧众不可分割之共同财产，泛指所有布施于佛教的财产。而且，从唐德宗贞元至唐宪宗元和年间，真性还得到幽州地方势力，特别是幽州节度使刘济的施助，刊刻了许多石经。显然，在安史之乱后，云居寺仍然能够获得源源不断的资助。这些都是精深的佛学研究得以延续的必要条件。

三、戒坛与度牒

《真性大德神道碑》还隐隐约约透露出一些有关唐后期国家的度牒政策及其施行状况的

关键信息。

《真性大德神道碑》讲述真性不断受到幽州节度使的礼遇：“元和中，廉察使相国彭城刘公慕其高节，亟请临坛。手字叠飞，使车交织。”刘济在唐德宗贞元元年（785年）至唐宪宗元和五年（810年）任幽州卢龙节度使。唐宪宗元和五年七月乙卯，“幽州节度使刘济为其子总焜死”。而刘总又在唐宪宗元和五年至唐穆宗长庆元年（821年）任幽州卢龙节度使。目前还无法判断碑文中的“廉察使相国彭城刘公”是指刘济还是刘总。尽管幽帅热忱相邀，可真性认为接受节度使的邀请去开设戒坛，即是登“名利之场”。

值得关注的是：实际上，唐宪宗在即位之初就已经颁布诏敕，禁止设坛私度僧尼。这从李德裕的上奏可以证明。唐敬宗即位之后，长庆四年（824年）十二月下旬，李德裕上《王智兴度僧尼状》曰：

王智兴于所属泗州（今江苏盱眙西北淮水西岸）置僧尼戒坛。自去冬于江、淮以南，所在悬榜招置。江、淮自元和二年（807年）后，不敢私度。闻泗州有坛，户有三丁，必令一丁落发，意在规避王徭，影庇资产。自正月以来，落发者无虑数万。臣今于蒜山渡点其过者，一旦百余人，勘问，惟十四人是旧人沙弥，余是苏、常百姓，亦无本州文榜，寻已勒还本贯。访闻泗州置坛次第，凡髡夫到，人纳二千，给牒即回，别无法事。若不特行禁止，比到诞节，计江、淮以南，失却六十万丁壮。此事非细，系于朝廷法度。

李德裕的“江、淮自元和二年后，不敢私度”之语，暗示宪宗至少在元和二年已经颁布禁止私度之诏敕。

在唐文宗开成三年（838年），入唐巡礼的日本僧人圆仁称：“大唐太和二年以来，为诸州多有密与授戒，下符诸州，不许百姓剃发为僧。唯有五台山戒坛一处，洛阳终山琉璃坛一处。自此二外，皆悉禁断。”日本的小野胜年先生已经根据《旧唐书·李德裕传》所载“江、淮自元和二年后，不敢私度”，判定圆仁所记“太和二年”可能系“元和二年”之误。白化文先生根据《嵩山会善寺戒坛记》之文，认为“洛阳终山琉璃坛”的“终山”乃“嵩山”之误，应该指唐高僧一行所创立的“嵩山会善寺琉璃坛”。总之，自元和二年之后，朝廷承认的戒坛仅有五台山和嵩山两处。但圆仁却说“诸州多有密与授戒”，说明禁令执行不严。

唐敬宗刚即位，“徐州节度使王智兴聚货无厌，以敬宗诞月，请于泗州置僧坛，度人资福，以邀厚利”。起初，皇帝“诏可”。结果，“江、淮之民，皆群党渡淮”。李德裕上奏皇帝，直陈其弊端，皇帝“即日诏徐州罢之”。如上文所引《王智兴度僧尼状》，李德裕阻止王智兴滥度僧尼，主要是担心有人借此“规避王徭，影庇资产”，江、淮以南会失去“六十万丁壮”。这无疑会对唐朝的经济命脉产生重大影响。对此问题，下文将进一步分析。我们先看幽州卢龙镇的情况。

唐宪宗元和四年（809年），在朝廷讨伐成德镇王承宗之时，刘济、刘总父子曾率领幽州镇兵助战。元和五年七月，朝廷与成德镇的战争陷入僵局，“时招讨非其人，诸军解体，而藩邻观望养寇，空为逗挠，以弊国赋。而李师道、刘济亟请昭雪，乃归罪卢从史而宥承宗，（唐宪宗）不得已而行之也”。卢从史时任昭义节度使，并在朝廷与叛臣王承宗之间首鼠两端。在宪宗朝，幽州镇与朝廷保持和睦。在唐廷平定藩镇的战争中，尤其是讨伐成德镇王承宗的重大军事行动中，幽州镇属于朝廷笼络和拉拢的对象。宪宗十分看重幽州镇对王承宗的牵制力。由于形势所迫，对刘济所提的不合规矩的要求，中央政府尚且姑息而从之。照此推

之，对幽州节度使（无论是刘济，还是刘总）违反诏敕、置戒坛度僧尼之事，朝廷更不会过问和处罚。刘济或刘总对这些利害关系可能早就算好了。如果真性接受刘济或刘总的邀请，开坛度僧，宪宗就算知道，为了战争之大局，也会佯装不知。

在唐宣宗朝，幽州节度使张允伸还两次公开开设戒坛。按《魏州故禅大德奖公塔碑》所记，奖公在唐宣宗“大中五年（851年），伏遇卢龙军节度使张公奏致（置）坛场。和尚是时，戒相方具。而后大中九年，再遇侍中张公重起戒坛于涿郡。众请和尚以六逾星纪三统讲筵，宣金石之微言，示玉毫之真相。三千大千之世界，靡不瞻依。十一十二之因缘，竟无凝滞”。张允伸在大中四年（850年）至咸通十三年（872年）任幽州节度使。那么，《奖公塔碑》中的“卢龙军节度使张公”和“侍中张公”当指张允伸。他于大中五年和大中九年两次在幽州地区公然开设坛场，完全无视朝廷的禁令。而唐廷对张允伸一直恩宠有加，倚重他守卫东北边疆。他对朝廷亦十分恭顺，在当地民政、抵御外敌方面皆值得称道。正如牛僧孺所说，“自安、史之后，范阳非国家所有”。“范阳国家所赖者，以其北捍突厥，不令南寇”，对其可以作为“爪牙之用，固不计于逆顺”。自安史之乱后，幽州镇的赋税本来就不“上供”中央，即使当地因度僧过多，酿成民众隐匿资产或劳动力流失的恶果，也绝对与中央财政收入无涉。在这种情形下，唐廷着实没有必要撕破脸皮指责其节度使开坛度僧之事。

在同属“河朔藩镇”的魏博镇，节度使何进滔在唐武宗时设戒坛度僧尼，也不见朝廷干预。开成五年（840年）四月十三日，圆仁行至魏博镇所辖的贝州（今河北清河县附近）城里开元寺住宿，听说“中丞申节度使，于开元寺新开坛场，牒报街衢，令人知闻。从诸州来受戒僧四百有余。昨日坛场罢，新戒僧尽散去”。四月十四日，圆仁斋后返回开元寺。“晚际，入戒坛院，见新置坛场：垒砖二层，下阶四方各二丈五尺，上阶四方各一丈五尺。高：下层二尺五寸，上层二尺五寸。坛色青碧。时人云‘取琉璃色’，云云。”贝州不仅度僧，还设有“尼众戒坛”。四月十五日，圆仁“斋后入善光寺，见尼众戒坛。堂里悬幡铺席，以绳界地。不置坛，平地铺着，以为戒坛。明日起首可行道受戒”。很明显，皇帝禁止私度僧尼之诏敕在魏博镇亦成为一纸空文。

细检史籍，笔者只见中央政府对江淮地区的私度采取过措施。而如前述，在唐敬宗时，李德裕上奏弹劾王智兴置戒坛之举，皇帝下诏禁止。另外，唐敬宗宝历二年（826年）三月“辛未，江西观察使殷侗请于洪州（今江西南昌市）宝历寺置僧尼戒坛。敕殷侗故违制令，擅置戒坛，罚一季俸料”。唐文宗《条流僧尼敕》曰：“不得度人为僧尼，累有明敕。切在提举，惟我元元。务在长育，擅有髡削，亦宜禁断。”又云：“天下更不得创造寺院、普通、兰若等。如因破坏，即任修葺。”唐文宗大和三年（829年）十月“己酉，江西沈传师奏：皇帝诞月，请为僧尼起方等戒坛”。文宗诏曰：“不度僧尼，累有敕命。传师忝为藩守，合奉诏条，诱致愚妄，庸非理道，宜罚一月俸料。”文宗处罚沈传师之后不久，十一月甲申，“帝亲祀昊天上帝于南郊”。文宗在这次《南郊赦文》中指出：“缁黄之众，蚕食生人，规避王徭，凋耗物力，应诸州府度僧尼、道士，及创造寺观，累有禁令，尚或因循。自今已后，非别敕处分，妄有奏请者，委宪司弹奏，量加罚责。其百姓中，有苟避徭役，冒为僧道，所在长吏，量为科禁。”显然，文宗禁止私度僧尼主要还是为了国家经济、中央财政收入。文宗又在大和九年（835年）七月“丁巳，诏不得度人为僧尼”。可见，从宪宗开始，皇帝就屡次下诏，禁止私度。从上引材料中，也确实仅看到中央对江淮

地区的私度采取过惩罚官员的措施。中央对其他地方的私度行为可以睁一只眼闭一只眼，但对关系朝廷经济命脉的江淮地区却十分警觉。在安史之乱后，唐廷的财政收入主要依赖东南地区的江淮八道。河北三镇“以赋税自私，不朝献于廷”，“讫唐亡百余年，卒不为王土”。因此，江淮地区僧尼太多，直接影响中央的赋役征调和财政收入。而河北地区的财政，几乎是藩镇“自负盈亏”，僧尼数目过多，招致赋税收入或劳动力减少的恶果，多半也只是藩镇自己的事情，对中央财政着实无关痛痒。所以，唐廷对江淮地区的私度行为非常揪心，而对其他地区不会盯得太紧，甚至撒手不管（特别是相对独立的河朔藩镇）。无论从当时的政治形势还是经济收入考虑，中央政府“不能”，也“没有必要”干涉河北藩镇置坛度僧尼之事。

四、幽州与长安佛教的互动

中晚唐以降，在政治、军事和经济领域，幽州卢龙镇俨然自为一体，但在佛教文化方面，它与长安仍然有交流和互动。

《真性大德神道碑》谈及真性的弟子惠增“早岁辞乡，游京就学。曾于荐福寺讲《大花严经》，声振洪都，艺交清级。众称开士，时谓入流”。惠增早年在幽州师从真性，后来到京师长安学习佛学。他在荐福寺讲经一事值得予以特别关注。荐福寺位于长安开化坊，与皇城仅隔两坊，为唐中宗的藩邸所改。中宗复辟后对它大加营饰，使之成为长安乃至整个唐朝的译经中心。荐福寺在律宗、华严宗发展史上有过光辉的历史。在唐前期，义净在荐福寺译经，偏重于律部。至唐中宗时，道岸律师在荐福寺讲律，实叉难陀和法藏在该寺弘扬华严。直到晚唐时代，荐福寺仍有僧人入内道场。在中晚唐时期，荐福寺成为文人居住及进行各种社会交往的重要场所，是达官贵人题名之地，盛行俗讲，还设有戏场。惠增在这座名寺中宣讲《大花严经》，博得广泛赞誉，足证其学术水平。这也暗示：作为一名僧人，无论学问多好，必须获得京城佛教界人士的认可，才能真正算作“入流”。《真性大德神道碑》刻意书写真性的弟子在长安名寺讲经的辉煌经历，说明当时的幽州人十分看重这一点。这也是通过记录弟子的业绩来给师父贴金，发挥榜样示范效应。

在安史之乱后，虽然河朔藩镇割据，但在卢龙镇仍然有僧人惠增赴长安学习，以登上京城名寺之讲席、获得长安佛教圈的认可为荣耀。这亦从侧面证明：尽管安史之乱对北方佛教冲击甚大，两京地区的佛刹遭遇重创，但长安作为东亚佛学中心的地位并未发生根本动摇。自战乱之后，长安不仅还是名僧荟萃之地，而且佛教的硬件设施仍然具有其他地域无可比拟的优势。在会昌毁佛期间，圆仁称：“长安城里坊内佛堂三百余所，佛像、经楼等庄校如法，尽是名工所作。一个佛堂院敌外州大寺。”

《宋高僧传》载：“释可止，姓马氏，范阳大房山高丘人也。年甫十二，迥有出俗之心，依悯忠寺法贞律师。”他游历真定、五台山、并部、河池，“后于长安大庄严寺化徒数载”。可止于唐昭宗乾宁三年（896年）“进诗，昭宗赐紫袈裟，应制内殿”。在晚唐时期，原本生长于幽州、在悯忠寺受戒的可止，最终跻身于长安名寺——大庄严寺教化徒弟，并得到皇帝“赐紫”的荣宠。相信这也是令众多幽州僧人非常艳羡的境界。

安禄山叛乱使长安佛教受到巨大冲击，但幽州僧人还是对京城的佛学具有“朝圣”的心态。在长安名寺获取一席之地或得到皇帝颁赐的紫衣袈裟仍然是他们心目中的光荣与梦想。

这充分表明：自中晚唐以来“不为王土”的卢龙镇与中央在佛教领域仍然有人才流动、文化交流。只要这一“朝圣之旅”不被阻断，卢龙镇跟朝廷就不能完全脱离关系。

当然，位于东北边疆地区的幽州也绝非长安佛教文化的被动接受者，它对京城的佛教也产生了一定影响。在中唐时期，长安禅定寺僧人明准亦模仿和学习幽州良乡县刊刻石经之举。明准“生缘本天台灵墟道场，出俗游方。至京邑，观古之神僧智苑于范阳北山刊石写经灌铁，以俟慈氏下生，免水火之虞。又东洛长寿寺写《华严》，圣善寺写《法华》，嵩山岳寺写《楞伽》，悉刊贞珉，皆图不朽。准遂于贞元戊寅岁春正月，见寺僧鑿山攻石，石悉顽恶，知匠氏不虔，山灵秘吝。时准疏告阴灵，请裨善务。俄于定中见若干幅贮无量石，冥冥之间，如有宰割，皆中刻字。时连率博陵崔公激劝幕府参佐各书一品，从《序》至《劝发》，凡二十八。圆廊挺立，不期毕工。准之化人，皆此类也。元和元年八月中也”。明准在唐德宗贞元戊寅岁，即贞元十四年（798年）开始模仿智苑雕刻房山石经的举动，以“图不朽”。直到唐宪宗元和元年（806年）八月才完成，历经九年。这一功德事业还赢得贵族官僚的支持。这再次证明：虽然安史之乱后，中央与幽州镇在政治上存在隔阂，但并不妨碍长安与幽州在佛教文化方面的交流和互相学习。

中晚唐河北藩镇虽与朝廷对峙，但朝廷依然对河朔地区执行科举制度，当地士人仍对科举仕进持积极态度。特别是幽州镇在中晚唐时期涌现出大量士人。在文化政策方面，河北藩镇对朝廷有支持和配合，不是完全僵化对立。实际上，自安史之乱以后，幽州镇和朝廷的文化交流，不仅体现在儒学和科举制度层面，还体现在佛教文化方面。这就如同晚唐时期归义军与唐中央政府的关系。归义军在政治上相当于一个“独立王国”，它与唐廷在政治上的明争暗斗并不影响文化上的交往，敦煌、长安两地佛教界的交往也没有断绝。

五、会昌灭佛对幽州佛教的影响

唐朝是中国佛教蓬勃发展的黄金时代，但也正是在这一时期，佛教遭遇了至为严酷的“会昌法难”。对这一重大事件，众多中外学者从不同角度进行过研究。很多学者认为唐中叶以后，河北藩镇骄纵跋扈，其节度使又都敬信佛教，因此他们不遵奉唐武宗毁佛的命令，“会昌灭佛”的影响不及河朔地区。

唐武宗会昌五年（845年），圆仁在回国途中写道：“三四年已来，天下州县准敕条流僧尼，还俗已尽；又天下毁拆佛堂、兰若、寺舍已尽；又天下焚烧经像、僧服罄尽；又天下剥佛身上金已毕；天下打碎铜铁佛，称斤两，收捡讫；天下州县收纳寺家钱物、庄园，收家人奴婢，已讫。唯黄河已北镇、幽、魏、路（潞）等四节度元来敬重佛法，不拆[寺]舍、不条流僧尼。佛法之事，一切不动之。频有敕使勘罚。云：‘天子自来毁拆焚烧，即可然矣，臣等不能作此事也。’”汤用彤先生根据圆仁的这段记载，认定会昌毁法至为严厉，但河北幸免。按照这一逻辑，冯金忠先生进一步提出：河北的佛教寺院和寺院经济不仅没有受到破坏和冲击，相反，会昌法难是河北佛教发展的重要契机。许多高僧投奔河北避难。当时身为幽州节度使的张仲武在当地应该“不拆寺舍、不条流僧尼”。照此推之，幽州地区当不受法难之影响。但是，地方政府的政策与当地佛教的实态虽有关联，却不能简单等同。佛教本来就牵涉到政治、经济、社会、民众等诸层面，不完全是政府的态度和措施所能决定的。

会昌五年（845年）秋七月庚子，武宗“敕并省天下佛寺。中书门下条疏闻奏：‘据令

式，诸上州国忌日官吏行香于寺，其上州望各留寺一所，有列圣尊容，便令移于寺内；其下州寺并废。’” 敕曰：“上州合留寺，工作精妙者留之；如破落，亦宜废毁。其合行香日，官吏宜于道观。” 幽州作为上州，按规定当留寺一所。据《元一统志》追述，“武宗会昌五年下令毁削佛寺，幽燕八州惟悯忠独存”。但时任幽州节度使张仲武可能敷衍中央的命令，表面上宣称只保留悯忠寺，其实并未认真执行。因为在中古时代，许多佛教碑刻对寺院遭受法难破坏的情形都有记录，但幽州地区的佛寺碑铭却少有这类记载。《真性大德神道碑铭》称正准备给真性大德刻碑之际，“俄属先朝大兴沙汰，寺皆毁废，僧遁林岩。泊佛日重明，屡更星岁”，真性的七名弟子中，“唯宝定存焉”。这似乎暗示云居寺亦遭受会昌法难的冲击。辽穆宗应历十五年（965年）《重修范阳白带山云居寺碑》又追述道：“岌岌碧岩，不畏会昌之毁。” 显然，云居寺在这场法难中仍然幸免于难。综合各类材料观之，张仲武对武宗毁佛的诏令，肯定没有严格执行。尽管如此，由于各种复杂因素的交互作用，会昌法难仍然对幽州地区的佛教事业造成负面影响。

1. 会昌毁法对幽州佛教功德事业的冲击

按《真性大德神道碑》所记，弟子安葬了真性，起塔瞻仰，并欲刊刻石碑记其德行。可是“良工方购，朴而未形。俄属先朝大兴沙汰，寺皆毁废，僧遁林岩”。“良工方购”指弟子们和雇工匠来刊刻石碑，可惜还“朴而未形”就遭遇“会昌灭佛”，工程被迫停下。而如前述，幽州节度使张仲武消极执行中央毁佛的命令。由此可以推定：仲武或幽州当地官吏不会干预和阻止真性神道碑的刊刻。但是佛教事业实为一复杂之系统和链条。云居寺，甚至整个幽州地区的佛教功德事业可能还是受到冲击，详见下文分析。

《妙法莲华经》详细记录了制作佛像的材料：“若人为佛故，建立诸形像，刻雕成众相，皆已成佛道。或以七宝成，鍮石、赤白铜、白蜡及铅、锡、铁、木及与泥，或以胶漆布，严饰作佛像。如是，诸人等皆已成佛道。” 在具体实践中，唐代造像也大体采用经典规定的材料，同时亦有不少金、银铸成之佛像。

在唐代，用鍮石铸造佛像和佛教用品十分常见，鍮石制成的香炉也常在文献中出现。如长安佛寺中就有鍮石制造的佛像。在长安常乐坊赵景公寺华严院中，有“鍮石卢舍立像，高六尺，古样精巧”。长安大同坊云华寺的圣画“堂中有于阗鍮石立像，甚古”。圆仁在长安求得“鍮石印佛一面（小注：一百佛）”。唐文宗“大和三年（829年），诏佛像以铅、锡、土、木为之，饰带以金银、鍮石、乌油、蓝铁，唯鉴、磬、钉、钹、钮得用铜，余皆禁之，盗铸者死”。这份诏书证明民间社会有利用贵金属制作佛像的喜好，也暗示在文宗朝，唐代社会已经面临贵金属短缺的困境。在武宗下诏毁法之时，中书又奏：“天下废寺，铜像、钟磬委盐铁使铸钱，其铁像委本州铸为农器，金、银、鍮石等像销付度支。衣冠士庶之家所有金、银、铜、铁之像，敕出后限一月纳官，如违，委盐铁使依禁铜法处分。其土、木、石等像合留寺内依旧。” 这说明时人铸造佛像常用金、银、铜、铁、鍮石，还有土、木、石。其中许多材料并非幽州地域的土特产。

据汪篔先生研究，河北道所辖全境，除边郡不能确知外，皆盛产蚕丝，各郡所贡皆丝织品之精美者。河北道丝织业发达，是唐代纺织工业之中心。唐耕耦先生认为：从房山石经来看，天宝时期纺织业邑会多，与幽州地区纺织业发达密切相关。按上引敦煌文书 S.529 背面《诸山圣迹志》所述，在后唐时期，幽州“封堰沃壤，平广膏腴，地产绫罗，偏丰梨栗”。

这说明从安史之乱后，直到晚唐五代，幽州地域的纺织业仍然十分繁荣。

其实，房山石经题记中的手工业、商业行会大部分属于纺织业，与河北道的土贡大致吻合。《唐六典》规定：各道“任土所出，而为贡赋之差”。即全国各地的土贡均以当地出产的产品为依据。幽州节度使辖区内的莫州（今河北保定市、文安县、任丘市）贡“绵”，瀛州（今河北河间市）贡“绢”，幽州（今北京地区）贡“范阳绫”。顺理成章，幽州地区出现各种纺织业行会。在佛寺中，纺织品能用于包裹佛经，制作幡盖、缯彩以供养佛，用作装饰，等等。但仅拥有这些生产部门，并不足以全面支撑起佛教建筑、造像和刻经事业。这些事业所需之原材料石头、蜡、木材、玉、贵金属等，均不在河北地区的土贡范围之内。所以，幽州佛教功德事业的原料当主要依靠市场流通，而不可能由当地自给自足。这又牵涉到这些材料的分布地域及手工业工匠的情况。

受小农经济的影响和法令的制约，唐代手工业技术秘不外传，只授予家族内部成员，世代沿袭。唐代手工业还有地域聚业的特点。因受各地条件和环境影响而形成同一地区生产相同或相类的产品，或某地以制造某种商品闻名。地方聚业的形成，与世业承传有密切关系。房山石经题记中与金石相关的行会，只有生铁行。因此，在幽州地区，金银铁器、泥瓦、石器制造这类工匠很可能多系外来户。

唐代产、贡金银的州府，大都在南方地区。岭南地区是唐朝境内最重要的金银生产地和来源地，中央政府有严密的制度和措施控制岭南地区的金银生产。在唐前期，金银器生产主要由官府控制，以两京地区为中心。在中晚唐时代，长安、洛阳仍然是北方金银器生产的中心。但是，南方作为金银的主要产地，其金银制造业迅速发展。地方官府、个体工匠制品进入市场、也供应朝廷。《太平广记》云：“唐定州安嘉县人王珍，能金银作，曾与寺家造功德，得绢五百匹。同作人私费十匹，王珍不知。”《广记》虽为小说，但其故事内容亦有所本。此故事暗示幽州附近的定州（今河北定州市）当有金银匠活动。尽管如此，受原材料产地限制，金银制作在幽州及附近地区应该规模不大。而这一行业又和佛教功德事业密切相关。

《新唐书·食货志》曰：“江淮多铅锡钱。”唐宪宗曾颁布《条贯江淮铜铅敕》，规定：“江淮诸州府收市铜铅等，先已令诸道知院官勾当。缘令初下，未尽颁行。宜委诸道观察等使与知院官切共勾当。事毕日仍委盐铁使据所得数堪会闻奏。”显然，江淮地区系铜、铅和锡的重要产地，其中铜、铅由国家严格掌控。而铜、铅和锡均为铸造金属像和金属供养具所必备之原料。但这些材料又皆非幽州地区的特产。

建造佛寺，还需要大量木材。可是，在幽州地区，修建寺庙的木材仍然需要依靠外地供给。

据唐临于唐高宗永徽四年（653年）所撰《冥报记》，“幽州沙门释智苑，精练有学识”。他在隋大业中发愿雕造石经，得到笃信佛法的隋炀帝萧皇后及其弟萧瑀的资助，结果“朝野闻之，争共舍施，故苑遂得其功”。“苑尝以役匠既多，道俗奔凑，欲于岩前造木佛堂并食堂寝屋。而念木瓦难办，恐分费经物，故未能起作。一夜暴雨，雷电震山，明旦既晴，乃见山下有大松柏数千株，为水所漂流积道次。山东少材木，松柏尤稀，道俗惊骇，不知来处。推寻踪迹，逐自西山，崩岸倒木，漂送来此。于是远近叹服，谓为神助。苑乃使匠择取其木，余皆分与邑里。邑里喜悦，而共助造堂宇，顷之毕成，皆如其志焉。苑所造石经已满七室，以贞观十三年（639年）卒，弟子犹继其功。”唐宪宗元和四年（809年），幽州节度使刘济

所撰《涿鹿山石经堂记》也记录了类似的传说：“济封内山川，有涿鹿山石经堂者，始自北齐。至隋沙门静琬睹层峰灵迹，因发愿造十二部石经。国朝贞观五年（631年），《涅槃经》成。其夜山吼三声，生香树三十余。本六暴月，水浮大木数千株于山下，遂构成云居寺焉。……元和四年四月八日记。”日本的气贺泽保规先生认为：上引《冥报记》及《涿鹿山石经堂记》所载传说有一定的真实性。这些传说真实与否姑且不论，其表述方式背后所隐藏的信息即：云居寺所在的幽州良乡县及附近地区木材不足，建寺不能就地取材，且木材的运输存在一定困难。所谓“木瓦难办”，“山东（指太行山以东）少材木，松柏尤稀”云云，应该反映了真实情况。僧俗信徒对漂来的大松柏“推寻踪迹，逐自西山”，即这批大松柏可能来自幽州西郊之群山，它们属于太行山脉。

幽州地区不仅缺乏木材，还缺乏技艺精湛的石匠。

唐代所刻房山石经《佛说当来变经》（无纪年）云：“爰有清信士幽州都督府虞侯（侯）校尉、上骑都尉周文爽性悟三乘、心明八解，”他和妻子、子孙共同“敬造《菩萨饲饿虎经》一部，存亡供养。召寰中之绝伎，征象外之良工。精思入神，珞镂尽相。与乾坤而并固，将玉石而同坚者矣”。其中“召寰中之绝伎，征象外之良工”已经暗示其附近地区没有擅长雕刻石块的良匠。

唐玄宗开元十年（722年）四月八日建、易州（今河北易县）前遂成县书助教梁高望撰《大唐易州新安府折冲李公石浮图之铭》曰：“清信士易州新安府折冲都尉李文安游心正觉，妙达苦空，知劳生之有涯，设津梁于彼岸。乃于范阳县西云居寺，为亡妻河东郡君薛氏敬造石浮图一所。……远召良工，班输以之呈巧。”建造石浮图需要“远召良工”，可见幽州及附近地区缺乏堪与鲁班或公输般相媲美之能工巧匠。此石浮图确实做工精细：“盘螭隐伏，与云绛而相交；灵凤将翔，共阳鸟而接翼。飞空七级，状多宝之移来；腾虚四回，疑众仙之涌出”，“象妙难名，约敷厥美，冀同拂石，万劫兹山。”即便在唐朝最繁荣安定的开天时期，在幽州地域商业、手工业鼎盛之时，制作精致的石浮图尚且需要“远召良工”。在安史之乱后，恐怕更难就近觅到技术高超的石匠。估计会昌年间弟子为真性刻碑所求之“良工”亦从外地和雇而来。因会昌灭佛政策极为严厉，外地工匠或许不敢公然接受幽州佛寺的雇佣，导致真性的神道碑无法及时刊刻。

总之，由于节度使张仲武消极执行中央的灭佛政策，幽州地区受“会昌灭佛”的冲击不大。照此推断，各阶层信徒仍然能够在精神层面奉佛，在日常生活中念经、参拜佛和菩萨。但是，佛教实践乃一复杂之体系。在幽州地域，佛教功德事业十分盛行。在刻经、造像、供品、庙宇建造和装饰方面，对相关材料和工匠的需求量都不小。但这些工程的运转又不能完全依赖当地社会，在很大程度上必须依靠市场流通来支撑，由一整套商业活动和产业链条来确保。武宗对佛教的打压虽然不太可能完全禁断与佛教功德有关的商品、工匠流入幽州地区，但极有可能使这一链条的某些环节发生堵塞，间接影响幽州地区的佛教事业。只是相关材料匮乏，无法进一步详细论证这一问题。

唐宣宗即位之后，于会昌六年（846年）五月下诏恢复佛教。“新天子姓李。五月中大赦。兼有敕：‘天下每州造两寺。节度府许造三所寺。每寺置五十僧。去年还俗僧年五十已上者许依旧出家。其中年登八十者国家赐五贯文。’”南叙所撰《悯忠寺重藏舍利记》称：在隋文帝仁寿年间分舍利之时，幽州长官窦抗曾创立五层大木塔、并藏舍利于其下。在唐文

宗时，“天火焚塔”，“至宣宗初登宝位，岁在丙寅，敕修废蓝，将兴奋口，得石函于故基下。时旌麾清河公，晓示人天，溥令供施，迁藏于悯忠寺多宝塔下”。“清河公”指时任幽州节度使张仲武。唐宣宗即位不久，就颁布诏敕兴佛，张仲武立即响应，到悯忠寺施钱供奉舍利，明确表示支持朝廷复兴佛教。

幽州地方政府已经明确表态鼓励和支持佛教事业，真性之碑的刊刻却没有立即进行。按碑文所记，最终由弟子宝定和曾任云居寺寺主的弘信一同在唐懿宗咸通八年（867年）十一月四日刻成《真性大德神道碑》。这距离弟子们在会昌五年（845年）左右倡议立碑已经22年。

2. 会昌法难阻碍幽州与河东地区的佛教文化交流

幽州与河东地区在地缘上相邻，两地在佛教方面一直有交流。早在唐前期，河东地区的信徒就参与了良乡的刻经事业。《大唐云居寺石经堂碑》曰：“时燕赵佳人，幽并侠客，不远千里，动盈万计，皆相与褫。脩袖牵长，緇揭石版。跻□□□□□□□下，左右徒呼，□作朋至。……开元□四年二月八日建。”在中唐时期，有僧人“释幽玄，俗姓刘，幽州人也。夙怀出俗之愿，年及弱冠，方遂前心，投并州贤禅师而了玄契”。幽玄本是幽州人，却投到河东僧人门下出家为僧。开成五年（840年）四月二十五日，圆仁从河北向五台山行进，在经河北曲阳至太行山的途中，遇见“巡礼五台山送供人僧尼女人共一百余人”。气贺泽保规先生根据此条材料，推测同一时期云居寺也聚集了许多“巡礼”的信众。五台山与云居寺两地位接近，巡礼的表现与时间一致，说明当时五台山和云居寺形成一系列“巡礼”热线。

不仅是民众，幽州官方也与五台山的佛教有交流。圆仁在开成五年（840年）七月三日，抵达五台山大历灵境寺。他这样描述自己的所见所闻：

于寺三门西边有圣金刚菩萨像。昔者于太原、幽、郑等三节度府皆现金刚身。自云：“我是楼至佛。身作神，护佛法。埋在地中，积年成尘。再出现，今在台山灵境寺三门内。”三州节度使惊怪，具录相貌，各遣使令访。有二金刚在寺门左右，其形貌体气一似本州所现，体色同。其使却到本道报之。遂三州发使来，特修旧像，多有灵验。具如碑文，写之在别。

圣金刚菩萨属于密宗菩萨，又译持金刚、执金刚，身呈青金色，右手持金刚杵，左手持金刚铃，表示金刚部菩萨摧毁魔敌之坚毅、智慧。圣金刚菩萨化现于河东、幽州、郑州节度使府，三州节度使均派遣使者访求这一神灵的所在地，还特派使者修缮其像。这则传说可能包含佛教徒渲染的成分，但也当有所本。五台中供奉有密教圣金刚菩萨像，河东、郑州、幽州节度使对这一信仰的传布起过推动作用当为事实。由此可以推定：幽州地区的密教也受到附近五台山的影响。

在唐武宗毁佛期间，幽州节度使张仲武封刀居庸关，阻止五台山游僧入境，实际阻碍了幽州与河东两地的佛教文化联系。这说来话长。

张仲武夺得幽州节度使之位，主要依靠了朝中宰相李德裕的策划和帮助。正如陈寅恪先生所说：“然非李文饶（即李德裕）之策略，仲武亦未必遽得为镇将也。”唐武宗会昌元年（841年），张仲武为夺取幽州之位，先派奏事官到李德裕宅密奏，得到朝廷认可。事成之后，张仲武对朝廷一直十分恭顺，还给李德裕送礼。这就意味着张仲武对李德裕的权势具有依附性。这就决定了在会昌灭佛期间，张仲武不能完全无视李德裕的命令。

李德裕在武宗朝决策用兵，击溃回鹘、平定泽潞，颇有治绩，名声和威望非常高，以至

于“（河朔）三镇每奏事，德裕引使者戒敕为忠义，指意丁宁，使归各谓其帅道之，故河朔畏威不敢慢。后除浮屠法，僧亡命多趣幽州”。对此，“李德裕召进奏官谓曰：‘汝趣白本使，五台僧为将必不如幽州将，为卒必不如幽州卒，何为虚取容纳之名，染于人口！独不见近日刘从谏招聚无算闲人，竟有何益！’张仲武乃封二刀付居庸关曰：‘有游僧入境则斩之。’”据张国刚先生研究，进奏院是唐后期藩镇驻京城的联络机构。其长官为都知进奏官，又称进奏吏、邸吏等。进奏院起到沟通中央与地方的桥梁作用。它的其中一项重要职能就是十分迅速、具体、翔实地传递中央的诏令、文牒。张先生所举的例证之一就是李德裕为向卢龙镇贯彻朝廷灭佛的政令，通过进奏院从中递转，达到了预期效果。张仲武惧怕李德裕，不敢公开反对或不执行其命令，因此做出封刀居庸关的举动。小野胜年先生认为：张仲武虽然不许游僧进入居庸关，但他在幽州境内恐怕未全面执行朝廷令僧尼还俗的命令。

从五台山所在的代州（今山西代县、五台县、繁峙县）到蔚州（今山西灵丘县），再到妫州（今河北怀来县东南），通过居庸关至幽州，为太行山主要隘道之一，也是幽州向西北取此道，再往太原府（今山西太原市），通向长安之一道。自唐中叶以后，河北藩镇跋扈，河北北部诸州与长安之交通多取妫、蔚、代州、太原道，其中居于妫、幽之间的居庸关系中古太行八陁之最北隘道，为天下之险。那么，幽州与河东地区（特别是五台山）的交通（包括佛教方面的交流）亦多半取此道。河东地区的佛教因子可能也多半通过此道传入幽州地区。从会昌毁法时，众多五台山僧人经过居庸关逃往幽州来看，这条通道原本当为两地僧界进行交流之要路。

其实，张仲武本人十分推崇佛教。他曾经施舍俸禄雇人抄写佛经。“张仲武为幽州节度。故事，每有新帅，多创招提以邀福利。仲武曰：‘劳人求福，何福之有？’因出己所俸，择吏之清洁者，厚给其家，使市纸于江南远佣。其善书者录其释氏之典，传之于人。因谓其宾客曰：‘此非敢求福贵，助其教化耳。’”他还礼请过盘山的道宗禅师。在会昌法难中，张仲武阻止五台游僧入境，一是为了对朝廷和李德裕有个交待，二是出于实际的社会秩序考虑，并非真心反对佛教。但是他的这项措施，一方面固然阻止了五台山僧人从太行山、河东地区进入幽州；另一方面也会让幽州的僧人不能随意通过居庸关去河东地区（怕有去无回）。毫无疑问，两地的佛教文化交流受到影响。

自唐宣宗兴佛后，河东与幽州地区的佛学交流恢复正常。

大中兴佛之后不久，就有燕地僧人巡礼五台山。“释常遇，俗姓阴，范阳人也，出家于燕北安集寺。……大中四年（850年），杖锡离燕，孤征朔雪，祁沍千里，径涉五峰，诣华严寺菩萨堂。”他在文殊降龙之处祕魔岩结茅修行。“释智江，俗姓单，幽州三河南管人也。”“唐乾宁四载（897年），（智江）始年十五，诣盘山感化寺遂成息慈，息慈业备。天复三祀（903年），往五台山梨园寺纳木叉法。”息慈乃梵语沙弥之旧译，即初入佛门息世情，行慈悲之义。木叉为波罗提木叉之异称，译言别解脱，为戒律之一名。很明显，智江先在幽州地域内的盘山感化寺受沙弥戒，然后又赴河东地区的五台山受解脱律。在佛教界，称小乘学徒为“木叉提婆”，唐言“解脱天”。所以，智江在五台山所受乃小乘戒律。

至五代时期，亦有幽州人到河东地区出家。如“释从彦，姓米氏，燕人也”。他十五岁时，“父母听许出家于并部慧觉禅院也”。从彦“历晋、汉、周三朝，皆加恩命”。

综上所述，会昌毁佛的确给幽州、河东两地的佛教文化交流造成一定障碍，但时间非常

短。

六、结 语

本文通过考察《真性大德神道碑》，拓展分析了安史之乱、会昌法难对幽州佛教的影响，揭示出中晚唐幽州—卢龙镇佛教之特性。

幽州地区是律宗的重要基地，出现学问修行都很高的代表人物真性大德。中晚唐的幽州也和其他许多地域一样，禅律并行。虽然安史之乱对北方佛教造成巨大冲击，以往需要大家族供养的佛教义学研究因经济破坏而衰落。但幽州的经济条件仍然十分优越，云居寺在战乱后仍很兴盛，得到众多富裕施主的供养。这为精深佛学研究的持续繁荣提供了必要的物质条件。

中晚唐以降，朝廷出于经济考虑，屡次下诏禁止私度僧尼。但幽州节度使却毫无顾忌地在自己的辖区内邀请高僧开设戒坛度僧，唐廷对这类事件又往往不加干预。这与安史之乱后，河朔地区在政治、军事、经济方面俨然成为“独立王国”密切相关。但卢龙镇的僧人对长安的佛学仍然十分向往，以在京城名寺立足、获得皇帝所赐紫衣袈裟为荣耀。长安僧人也模仿幽州刊刻石经的做法。政治上的隔阂和争斗并不影响双方在佛教文化方面的交流和互动。

在会昌毁佛期间，幽州地区受自然条件、手工业门类的限制，佛教功德事业受到冲击，与河东地区的佛教文化交流暂时受阻。但各阶层民众信仰佛教的热忱不变，精深佛学文化的主要传承者——高僧的传法和佛学研究未见受影响。换言之，当地佛学延续和发展的最重要的根基没有被动摇。正是这股“有生力量”支撑着幽州佛学和佛教事业的持续繁荣。这也为后来辽朝南京道佛学研究发达、成为东亚佛学之中心奠定了基础。

[原载《中国社会历史评论·第十六卷（上）》，天津古籍出版社，2015年，第1—21页。注释从略。]