

1.1 中古佛教聖山信仰的成立

——北朝至初唐的五臺山信仰

林韻柔

前言

中國中古時期，佛教與中國傳統文化相互衝擊、交流、影響、融合，僧團與寺院也遍佈中國，逐漸深植於當時的社會。隨著佛教的發展，僧人居於寺院，建立宗派本山或名寺，除依僧為傳法中心外，亦以一山一寺作為傳播與信仰活動的據點。

寺院成為佛教傳播的重心之際，佛教聖山的出現，使漢地佛教產生不同於他地佛教的現象。聖山的建立與發展，不但反映寺院逐漸成為傳播重心的趨向，更重要的是山嶽與佛菩薩信仰的結合、信仰活動的轉變，乃至於政治、社會與宗教的關係。就中，聖地、菩薩信仰的結合，成為中國佛教傳播與發展的特殊面向。

五臺山位處山西北部，其興起於中古，與此時期政治社會發展重心以北方為主有密切關係。五臺山作為菩薩的人間道場，成為政教關係中極為特殊的代表。觀察五臺山聖山信仰的發展，實深受中國歷朝之政教關係影響，歷經北朝時期之奠基，唐代君主的支持與推動對於其為文殊菩薩道場之說的形成與確立，不容忽視。

五臺山自北朝時期的地區信仰中心，逐漸與文殊菩薩信仰結合，形成全國性的聖地道場。五臺山地位的建立與發展，反映佛菩薩信仰與道場聖地結合

形成的聖山信仰，是為佛教於中國發展的現象之一。佛、法、僧三者中，法有經典與宗派，僧有名僧，而聖山的形成，則使佛菩薩信仰在造像、觀想、持誦佛號等表現之外，產生另一種信仰方式。在佛教的傳播過程中，法的傳承不易，宗派可能沒落消失，僧人的法脈也可能中斷結束，作為傳播據點的寺院亦常受政治、社會變動之影響，不易長存。相對於此，基於對菩薩信仰而出現的聖山信仰則顯得較為不易沒落與消失。

再則，山與佛的結合，使得山林佛教與都邑佛教的發展有所不同。都邑佛教雖能大盛，但也易受政治社會變動影響，其地位未必能夠長久延續與保存。五臺山則因佛與山的結合，使之成為佛教聖地，諸多寺院建立其中，形成寺院群，更成為信仰中心，吸引諸多信眾，也成為國家支援的對象，而其聖地化的塑造，也隨著諸多傳聞不斷加強。聖山的地位確立後，雖仍會因政治社會的改變而影響其發展，但其地位與內部結構變動不大，展現佛教的傳承與延續。而巡禮活動的形成與興盛，便成為聖山信仰的重要表現。

五臺山的建立與發展，成為中國佛教發展中兼具普遍與特殊現象的代表。筆者綜觀學界目前對於五臺山的研究，少見觸及聖山信仰興起之特性，過往學者多根據《古清涼傳》等五臺山志之記載，認為五臺山于北齊時已極為興盛，並反應文殊信仰的發展。¹然而五臺山於北朝時期的發展，並非全然與文殊菩薩道場有所關聯，其由一般的佛教修行場域發展成為文殊清涼聖境，實有佛教內部與外在環境的影響，包含佛教內部經典菩薩信仰的發展、信眾信仰需

¹ 關於五臺山信仰，日本學者在20世紀前半有過研究，後來中文學界也有王俊中、崔正森等人關注此一問題。然涉及此信仰成立的經過，則多以佛教史傳之記載為本，認為北朝時期已經成立。詳見井上以智為，《五臺山史の一節（一至四）》，《歷史と地理》18卷2期、4期、19卷1期、20卷4期（1925年2月、4月；1926年1月；1927年4月），第7-19；60-67；96-107；32-47頁；井上以智為，《唐代に於ける五臺山の佛教》，《歷史と地理》21卷5期、22卷6期、24卷2期、3期（1928年5月、1929年6月、1931年2月、3月），第1-19；14-27；58-75；33-39頁；小野勝年、日比野丈夫，《五臺山》，東京：座右寶刊行會，1942年；崔正森，《五臺山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000年；田力，《魏周時期五臺山佛教史》，《五臺山研究》1986年2期（1986年2月），第3-6頁；王俊中，《五臺山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立》，《正觀雜誌》7期（1998年12月），第87-113頁。

求的改變，以及武周政權成立的影響等因素。本文即希望能透過上述幾點，考察五臺山聖山信仰的成立歷程。

一、五臺始跡——神仙紫府與禪道共棲

五臺山位處晉北，自漢以降至北朝，依各朝行政區劃，曆屬太原郡、並、肆各州，是為胡漢邊區。北朝時期五臺山之興起與發展與晉北地區政治、社會的轉變，有著密不可分的關係。

此地區自秦漢時期，即為中原王朝與北方少數民族交往之交通樞紐與相抗基地。西漢初，匈奴即屢深入並州地區。時至東漢，並州地區仍為漢朝抵禦匈奴之重要基地。曹魏時期，匈奴等少數民族入居並州地區，設刺史以治理之，使得「單于入侍，西北無虞」。²西晉時，鮮卑等少數民族陸續進入並州地區，此地成為北方少數民族與中原交往的重要視窗。十六國時期，匈奴、羯、氐、慕容鮮卑、拓跋鮮卑先後佔領此地區。經過十六國時期的民族融合，北魏時期，並州地區由邊州轉為內州，成為代北與中原聯繫的中繼地。³

並州地區為拓跋鮮卑興起之地，曹魏甘露四年（259），拓跋鮮卑進入定襄盛樂，從此拓跋鮮卑之軍事力量在晉北迅速增長，控制範圍迅速擴張，至拓跋珪時，已完全控制整個並州地區，成為北魏統一北方的基地。北魏立國後，此地區因立都平城，加上其地理位置，使之成為政治中心與民族交流之樞紐。至北魏孝文帝遷都洛陽，代北地區備受忽視，北方六鎮叛變進而使得北魏分裂。並州地區成為東魏北齊之別都（晉陽）所在與軍事基地，政治地位受到重視。⁴

北朝時期五臺山的發展，深受上述晉北地區政治、社會發展之影響。

今可見文獻記載最早出現「五臺」山名，見於北魏酈道元（469-527）《水經

² 晉·陳壽，《三國志》卷一五，《魏志·梁習傳》，北京：中華書局，1998年，第469頁。

³ 參考汪波，《魏晉北朝並州地區研究》，北京：人民出版社，2001年，第185-192頁。

⁴ 同上，第171-177、208-211頁。

注》(成書於521-527年間)所載：「五臺山五巒巍然，故謂之五臺山。」⁵五臺山山巒巍然，山川之形勝，頗具神秘氣氛。其以地勢高聳，煙霧常積，臺頂常隱於霧幕之後，不甚分明。因此地利，早被視為隱蔽避亂之所。據《水經注》載，至晚在北魏時，酈道元已聽聞五臺山有避亂之家入居，⁶而在此之前，亦早有人居。時人亦有進出往還五臺山者，因五臺山中居者非眾，故「稀有望見其村居者」，說明至晚在北魏時期已有交通道路進出五臺山區，並有人居於此中。

五臺山作為避亂之所，於軍事形勢上，亦發揮其功用。《北齊書》卷四〇《白建傳》載：

(北齊武成帝)河清三年(564)，突厥入境，代、忻二牧悉是細馬，
(白建)合數萬匹，在五臺山北栢穀中避賊。⁷

五臺山當時劃屬於雁門郡驢夷縣境，雖然此地為北齊別都所在，但其一方面為北齊、北周邊界，一方面也是抵禦北方突厥的重鎮。五臺山因地理形勢，成為北齊將領護馬避突厥之地，顯見其對於北齊之時，亦具軍事戰略地位。

北朝時期五臺山除因處「俗世」邊區及其地理形勢險峻，時入五臺山者，除為避亂而居外，尚有其他入山往還其中之士，此與當時五臺山被視為「仙者之都」，有密切關係。

在佛教傳入之前，五臺山即被視為神仙之宅，傳聞此山有仙人居止。《水經注》載：「《仙經》云：『(五臺山)名為紫府，常有紫氣，仙人居之。』《內經》以為清涼山。」⁸《水經注》所載《仙經》，未知依據為何。文中所言「紫

⁵ 北魏·酈道元，《水經注》，撰於519-525年間。此篇全文今本已佚，僅見於《古清涼傳》卷上、《太平御覽》卷四五所引。唐·慧祥，《古清涼傳》，卷上，《立名標化》引《水經注》載，《大正藏》冊51，頁1093上；北宋·李昉編，《太平御覽》卷四五，《地部·五臺山》引《水經注》載，石家莊：河北教育標點本，2000年，第397頁。

⁶ 唐·慧祥，《古清涼傳》卷上，《立名標化》引《水經注》載，第1093頁上；《太平御覽》卷四五，《地部·五臺山》引《水經注》載，第397頁。

⁷ 唐·李百藥，《北齊書》卷四〇，《白建傳》，北京：中華書局，1998年，第532頁；《太平御覽》卷四五，《地部·五臺山》引《水經注》載，第397頁。

⁸ 《古清涼傳》卷上，《立名標化》引《水經注》載，第1093上頁。

府」，晉葛洪《抱樸子內篇·祛惑》載：「(河東項曼都云) 在山中三年精思，有仙人來迎我，共乘龍而升天。……及到天上，先過紫府，金床玉幾，晃晃昱昱，真貴處也。」⁹是為道教所云仙人所居之地。

據《續高僧傳》所載，北魏時雁門人曇鸞(476-?) 幼年所聞關於五臺山之事蹟，即多為神跡靈怪之事。曇鸞雖為佛教沙門，但其修行之初好長生不老之道，聞人傳言仙方之學可長壽不老，乃往江南，于句容山訪陶弘景，從之受仙經十卷。¹⁰曇鸞之事除說明此時佛教傳佈仍參神仙之道外，亦可知當時五臺山有因神跡靈怪之說而受到重視。前引《水經注》載：「故人以為是山為仙者之都矣。」顯見北魏孝明帝時，酈道元亦有聞五臺山為仙者之都的說法。

另《北史》卷九八《盧太翼傳》記載，盧太翼為河間人(河北河間縣)，善占候、算曆之術，初隱于白鹿山(山西孟縣北)，後南徙林慮山(河南林慮縣)，再北遷五臺山，¹¹時為開皇二十年(600)以前。¹²盧太翼與弟子居於五臺山，以為神仙可致，說明北朝末年至隋初，五臺山仍被視為仙人居地。

上引諸文說明北朝時期，五臺山被視為神仙之都，成為好求成仙之道者的修行道場。唐太宗貞觀十六年(641)成書之《括地志》，對於五臺山之描述，仍不脫於此。《括地志》載：

其山層盤秀峙，曲徑縈紆，靈嶽神幟，非薄俗可棲止者，悉是棲禪之士，思玄之流。及夫法雷震音，芳煙四合，慈覺之心，邈然自遠。¹³

亦見唐初對於五臺山之印象，因其自然環境與地理形勢，除具神秘色彩

⁹ 晉·葛洪，《抱樸子內篇》卷二〇，《祛惑》，北京：中華書局，1988年，第350頁。

¹⁰ 唐·道宣，《續高僧傳》卷六，《魏西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳》，《大正藏》冊50，頁470上。

¹¹ 唐·李延壽，《北史》卷九八，《藝術·盧太翼傳》，北京：中華書局，1998年，第2951頁。此事亦見唐·魏征等，《隋書》卷七八，《藝術上·盧太翼傳》，北京：中華書局，1998年，第1769頁。

¹² 《北史》卷九八，《藝術·盧太翼傳》載：「隋太子勇聞而召之。太翼知太子必不為嗣，謂所親曰：『吾拘逼而來，不知稅駕也。』及太子廢，坐法當死；文帝惜其才，配為官奴，久乃釋。」第2951頁。

¹³ 《古清涼傳》卷上，《立名標化》引《括地志》載，第1092下-1093頁上。

外，山中修行可收靜心習道之效，故有棲禪思玄之士居止於此。《括地志》所述雖為《古清涼傳》所引以佐五臺山立名標化之證，但文中所述並未專指佛教而言，「棲禪之士」所指當為佛教修行者，而「思玄之流」即為神仙修行道者。

北朝時五臺山多被視為神仙居所，雖有《水經注》記載北臺為文殊師利常鎮毒龍之所，且已多有佛寺，四方僧徒善信之士多往禮之，¹⁴但其時五臺山並非專為文殊菩薩道場，而是佛、仙兼具的區域信仰中心，甚至至唐初仍有此看法。

考察唐高宗時期幹封二年（667）藍縠沙門慧祥陪獅子國（今斯里蘭卡）高僧釋迦密多羅禮五臺山後著成之《古清涼傳》，可見當時五臺山仍兼具神仙方術色彩之遺跡。《古清涼傳》卷下《支流雜述》載東魏武定年間（543-550），有修道者隱於五臺之事：

齊隱士王劇，居此山，而好養生之術。武定年，文襄在並州，為母匹婁大妃，起四部眾大齋。王躬率百僚，詣齋所。前驅靜道，觀者遠避。時見一人，赤白色美，眉須穎異，衣服鮮麗，容狀至偉。去馬前百步，掉臂而行。前驅驟馬呵逐，竟不能及。迫至城曲，隱入人叢，文襄遙見之。至齋，王自行香，其人亦在齋坐。文襄親問居貫名氏，有何道術。答曰：「滄州人，姓王，名劇。少愛恬靜，不堪家事，寄五臺山，更無道術。聞王設四部大齋，福德無量，竊預禮敬三寶耳。」¹⁵

王劇為好養生之術者，或行神仙方術修行之道，少即入居五臺山。文載東魏武定年間（543-550），齊文襄王高澄為母設四部眾大齋。高澄為高歡之子，其于天平元年（533）擔任並州刺史，武定四年（546）高歡西征在玉壁之戰後，高澄執掌東魏大權，駐于晉陽（今之太原），後高澄于武定七年（549）被刺身亡，此四部大齋可能便是高澄掌權之後，于武定四年至七年間于晉陽所設。

所謂四部眾大齋，意指廣設齋食供養比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等四

¹⁴ 《太平御覽》卷四五，《地部·五臺山》引《水經注》載，第397頁。嚴耕望指出此條酈注當在《滹陀水篇》，但此篇全文今本已佚，僅見于《太平御覽》所引。參見氏著，《魏晉南北朝佛教地理稿》，《第七章 五臺山佛教之盛》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005年，第249頁。

¹⁵ 《古清涼傳》卷下，《支流雜述》，第1100頁中。

眾，據《梵網經》卷下載，父母、兄弟、和尚、阿闍梨等亡滅之日及三七日乃至七七日，讀誦講說大乘經律、設齋會以祈福。¹⁶文襄王為母所設四部大齋，應是為其母祈福而設。王劇當時隱於五臺山，其至太原參與四部眾齋，可能是以優婆塞身份預齋，但由其與文襄王的對話可見，其本非佛教修道之士。由王劇之事可見，五臺山與太原兩地之間應有頻繁交流，因此王劇雖隱於五臺山中，卻能得知文襄王於太原設齋之事。此外，王劇隱於山中，雖「好養生之術」，但其時五臺山中亦多有僧人駐錫禪修，王劇與之或有往來，因此得知齋會訊息，並言「聞王設四部大齋，福德無量，竊預禮敬三寶耳」。

同書卷上《古今勝跡》載北齊五臺大孚靈鷲寺僧祥雲聞五臺靈驗，入山參訪所遇異事：

昔高齊王時，大孚寺僧祥雲，……初依並州僧統釋靈詢為弟子，……既聞此山靈，乃往居之。……後於寺南，見數十餘人，皆長丈許。中有一人威棱最盛，直來迎接，頂禮雲：請師行道七日。雲曰：「不審檀越何人，家在何處？」曰：「弟子是此山神，住金剛窟。」於是將雲北行，至數裡，見宮殿園林，並飾以朱碧。雲乃居之誦經，……誦經訖，神以懷其珍物，奉施於雲。雲不肯受，神固請納之。雲曰：「……願賜神靈之藥。」神曰：「斯亦可耳。」即取藥一丸，大如棗許，色白如練，奉之。雲受已便服，遂獲登仙。還經師所，陳謝而去。¹⁷

祥雲受五臺山山神之請，誦經行道，並受贈靈藥，服之登仙。觀其所行，與佛教修行法門大異。誦經本為僧人日常修行之要，故無可疑，祥雲因諷誦用功為神靈所請，顯示佛門重視誦經功課，亦符合當時北朝重視實際佛門禪行功課之風氣。但其遇山神，主動要求神贈其藥，服之登仙，突顯五臺山兼具佛門勝跡與神仙靈地之性質。此亦反映佛教於南北朝時期之傳播，仍兼具方術神靈化之特性，且為當時佛教信仰者普遍接受。相似傳聞，《古清涼傳》中甚多。另有如北周五臺娑婆寺沙門遊歷五臺，得遇仙人遊歷仙境之記。¹⁸此類神

¹⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯，〈《梵網經》卷下〉，《大正藏》冊24，第1008頁中。

¹⁷ 《古清涼傳》卷上，《古今勝跡》，第1095頁上。

¹⁸ 《古清涼傳》卷下，《遊禮感通》，第1097頁上。

仙傳說，或亦可為資料甚少的北朝道教發展史提供線索，說明此時北方的道教除見於關中一帶以外，五臺山亦有神仙道教信仰傳播發展。

上述考察《古清涼傳》所載靈異事蹟，說明慧祥著書之時，關於五臺山之神異傳聞，多半仍具神仙色彩，但亦說明五臺山於北朝時期已有佛教僧人入居，甚至建立修行道場。

前人論五臺山之興起，多謂其與文殊信仰的傳佈關係密切。然細查關於北朝時期五臺山之相關記載，顯見北朝時期五臺山已為佛教修行道場，亦被視為具神仙修道色彩之紫府仙都。¹⁹

佛教初傳以來，兼具神仙方術性質的傳播方式，是佛教得以普遍流行於民間重要因素之一。印度佛教中雖然也有神通輔教等內容，但因信奉佛法、勵志修行目的在於解脫，若以神通為追求目標，則屬於佛教所斥的外道。但佛教傳入中國以後，卻往往有意識地突顯神通法門，藉以迎合並依附中土的神仙方術，時人也特別注意此類佛教神通故事。

為了迎合當時社會上流行的神仙方術，早期入華傳教的僧人也常借助道術醫方以吸引信徒，擴大佛教的影響，如《出三藏記集》卷十三載安世高貫通天文星象、占卜讖緯，醫術方伎；²⁰《高僧傳》卷一載康僧會多涉及天文圖緯；²¹曇柯迦羅擅長星宿圖讖之學等。²²至東晉十六國時，名僧佛圖澄、鳩摩羅什等，仍借術弘法，以吸引更多信徒。佛教的方術靈神化，主要是在信仰和行證的層面上為佛教在中土的傳播掃除了障礙，為其與廣大民眾的宗教觀念和行為相結合開拓了道路。²³

自西元二世紀至六世紀，佛教信仰在古代中國的生活與思想世界普遍傳

¹⁹ 關於五臺山與道教的關係，可參考相馬一意，《五臺山近辺の道教的雰囲気——六世紀初頭の北魏仏教の一面》，《行信學報》10期（1997年5月），第85-105頁。

²⁰ 蕭梁·僧祐，《出三藏記集》卷一三，《安世高傳》，《大正藏》冊55，第95頁上。

²¹ 蕭梁·慧皎，《高僧傳》卷一，《魏吳建業建初寺康僧會傳》，《大正藏》冊50，第325頁上。

²² 《高僧傳》卷一，《魏洛陽曇柯迦羅傳》，第324頁下。

²³ 參考洪修平，《論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化——從思想理論的層面看佛教的中國化》，《中華佛學學報》12期（1999年7月），第303-315頁。

播，佛教經典中的義理思想隨著僧人的傳播講述，逐漸被為中國社會所認識予接受，但基於當時的中國社會中，仍然存在著諸多傳統的鬼神方術觀念，佛教中的神妙故事、宇宙世界觀以及隨之而來的種種技藝與儀式，雖然使得民眾對佛教產生興趣，也使得佛教的義理思想被簡化成為民眾可以接受實行的觀念。雖然中國的社會與思想已逐漸為佛教所影響，但除卻上層知識菁英關心的佛學義理外，真正吸引民眾信仰的卻是簡單的修行法門，如誦經、坐禪、發願、造像、建寺等興福活動。²⁴而中國傳統的方術也在佛教與中國文化的相互融合之中，影響佛教內部的轉變。²⁵

五臺山本即被視為神仙居所，後又有佛教文殊道場之比附，其於北朝時期之興起發展，與佛教初傳奠基時期與神仙方術共存之況若合符節。

二、道場初興——道場建立與華嚴信仰

據《古清涼傳》所載，五臺山上最早的寺院為北魏孝文帝建立的中臺大孚圖寺，並佐以神異傳說描述立寺經過，孝文帝另立有南臺佛光寺；此外，亦可見中臺頂有魏時棣州刺史崔震所立精舍。北齊時，立王子燒身寺；北周時，已有娑婆寺。上列寺院為慧祥可見之五臺山寺院，其所述建立時間未必盡然可信，但至少可知慧祥所處之時有這些寺院，並存在相關傳說；甚至有北齊時山中已有伽藍二百余，政府曾割八州之稅以資供山眾衣藥之資的說法，說明五臺山佛教在北齊時極為興盛，後遇北周武帝毀佛，才遭受嚴重破壞。由於慧祥所見五臺山之建設相當簡陋，上列傳說可信程度有幾分，需要深論，但其中仍可見五臺山佛教的初興期，當在北齊時期。

²⁴ 參考葛兆光，《中國思想史——第一卷七世紀前中國的知識思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，2002年，第378-384頁。

²⁵ 同上，第444-449頁。

(一) 佛教傳入與寺院建設

被視為文殊菩薩化現人間之道場而興盛發展的五臺山，何時開始有佛教傳入，建立佛教道場，是討論北朝時期五臺山發展不可不論之問題。

今可見直接記載五臺山與佛教有所關連者為北魏酈道元《水經注》：

五臺山，其山巒（巒）巍然，故曰五臺，……俗人以為仙者之都矣。……其北臺之山，冬夏常冰雪，不可居，即文殊師利常鎮毒龍之所；今多佛寺，四方僧徒，善信之士，多往禮焉。²⁶

酈道元之說，一方面說明當時五臺山已兼具佛教、神仙色彩，另一方面也說明至晚於其所處時期，已有五臺山為文殊化現之地的傳聞。

然而，除《水經注》外，現存中古時期所著文獻，未能得見其他關於五臺山之記載；也因此，使得過去學界討論五臺山之發展，僅能由釋氏信眾所著之感通傳與清涼傳查其脈絡。然而，此類文獻多為輔教之用，其記載之內容恐有誇大之疑，以之討論五臺山之興起，不可不慎。

關於佛教傳入五臺山之時間，據今所見文獻記載，共有三種說法：周穆王、東漢明帝、北魏孝文帝。

表一 文獻記載佛教初傳五臺山時間表

文獻	作者與成書時間	說法	出處
《道宣律師感通錄》	道宣·唐高宗麟德元年(664)	昔周穆之時已有佛法，周穆於中造寺供養。阿育王亦依置塔。漢明之初，摩騰請帝立寺，山形像似靈鷲名大孚。元魏孝文，常來禮謁。	《大正藏》冊52，號2106，頁0424c22。
《古清涼傳》	慧祥·唐高宗調露元年(679)以後	北魏孝文帝遊止五臺，立大孚圖寺。	卷上，《古今勝跡》，頁9。
《廣清涼傳》	延一·北宋仁宗嘉祐五年(1060)	引道宣之說	卷上，《菩薩何時至此山中》，頁71。

²⁶ 《太平御覽》卷四五，《地部·五臺山》引《水經注》載，第397頁。

《續清涼傳》	張商英·北宋元祐五年 (1090)	東漢明帝	卷上，頁242。
《清涼山志》	鎮澄·明萬曆二十四年 (1596)	引道宣之說	卷五，《帝王崇建》，頁125。

相關文獻對於佛教傳入五臺山之時間，最早追至周穆王時期。而此說支持者，均直接引唐道宣《道宣律師感通錄》之載：

昔周穆之時，已有佛法。此山靈異，文殊所居。周穆於中造寺供養。及阿育王，亦依置塔。漢明之初，摩騰天眼，亦見有塔，請帝立寺，山形像似靈鷲，名大孚。孚，信也。帝信佛理，立寺勸人。元魏孝文，北臺不遠，常來禮謁；見人馬行跡，石上分明，其事可知。²⁷

此為道宣所記其與天人感通問答之言，中云周穆王造寺、阿育王置塔以及漢明之初摩騰請帝立寺，自不可信。²⁸ 顧炎武《五臺山記》即指出：

余考之：五臺在漢為慮虜縣，而山之名始見於齊。其佛寺之建，當在後魏之時，而彼教之人以為攝摩騰自天竺來此，即居是山。不知漢孝明圖像之清涼臺在雒陽而不在此也。²⁹

顧炎武對周穆、漢明之說加以批駁，其亦認為此說應屬附會傳說。

關於道宣言北魏孝文帝至五臺山禮謁之事，據《魏書》卷七上《高祖紀上》載，太和五年（481）「三月辛酉朔，車駕幸肆州。」³⁰ 五臺所在之驢夷縣即劃屬於肆州，此事雖可能為附會之說，但當時佛教已盛行於北方，北魏君主亦大力支持，北魏獻文帝以至孝文帝于平城西門外二十裡處武州山營造石窟寺，

²⁷ 唐·道宣，《道宣律師感通錄》，《大正藏》冊52，第437頁上。

²⁸ 根據文獻記載，佛教傳入中國的時間有多種說法，據今學界研究，佛教至遲至東漢明帝前已逐漸傳入中國。參考湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤全集》第一卷，石家莊：河北人民出版社，2000年，第21-22頁；許裡和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年，第34-36頁；任繼愈，《中國佛教史·第一卷》，北京：中國社科，1997年，第105頁。

²⁹ 清·顧炎武，《亭林文集》卷五，《五臺山記》，臺北：漢京文化，1984年，第97頁。

³⁰ 北齊·魏收，《魏書》卷七上，《高祖紀》，北京：中華書局，1998年，第150頁。

並常至巡拜。³¹五臺山地近平城，初始雖非屬佛教興盛之地，但最晚至519-525年，已有北臺為文殊降龍處附會流傳；孝文帝時可能已有佛教寺院或僧人駐錫于此，因此孝文帝當有可能至此遊歷。無論孝文帝是否曾到此地，但據當時佛教於北魏盛行，五臺山之地理環境與位置，以及其自古以來之傳說盛名，孝文帝應有可能發心於此建寺。³²

此外，諸說時間雖有早晚，但最遲不晚于北魏孝文帝時，《古清涼傳》的作者慧祥認為五臺山最早于北魏時已有寺院建置，³³說明北魏時期五臺山已聞佛教，甚至已有建寺，至少是古人記載之共識。而酈道元《水經注》中明確記載五臺山中的北臺為文殊菩薩鎮壓毒龍之所，³⁴顯見酈道元時已聞五臺山多建佛寺，並有寺方僧徒善信之士前往巡禮。或可定論五臺山至晚在北魏時期已有佛教傳入並建立寺院道場。

考察諸類文獻記載，五臺山寺院中，明確記載立寺於北魏者有10所、北齊32所、隋12所、唐34所。明確記載立寺時間者，多見於《古清涼傳》與《廣清涼傳》。姑不論文獻所載立寺時間是否浮誇，但就寺院建置時間與數量之比例，或仍可觀察五臺山歷史發展之脈絡。

若依各朝時間長短比例觀之，北魏近一百五十年間（386-534），建立10所寺院，北齊近四十年的時間（534-577），建立32所寺院，顯見北齊時五臺山佛教可謂蓬勃發展。而北齊君主對於五臺山之扶持亦不遺餘力，據《古清涼傳》所載，北齊時有五臺山寺二百余，君主下令割八州之稅以供僧眾衣藥之資。³⁵有寺二百餘之數，據今可見文獻考察，未能得見，此說或將個別僧人修行草寮、小型蘭若精舍計入其數，或亦恐有誇浮之疑。然據此記載或仍可見北齊時五臺山佛教已開始奠基發展，並受到重視。

³¹ 《魏書》卷六，《獻文帝紀》，第128頁；同書卷七，《孝文帝紀》，第141；144；149；151頁。

³² 參考井上以智為，《五臺山史の一節（一）》，第16頁。

³³ 如中臺舊精舍、大孚圖靈鷲寺。《古清涼傳》卷上，《古今勝跡》，第1093頁下。

³⁴ 《太平御覽》卷四五，《地部·五臺山》引《水經注》載，第397頁。

³⁵ 《古清涼傳》卷上，《古今勝跡》，第1093頁中。

(二)《華嚴經》的流傳與五臺山

《古清涼傳》記載有不少北朝僧人入五臺山專修《華嚴經》，特別是北齊時期。據湯用彤研究，《華嚴經》自佛陀跋多羅於東晉元熙二年(420)譯出後，至梁武帝天監十五年(516)，近百年中，北方幾乎未見華嚴相關研究之記載，僅有《華嚴傳》與《古清涼傳》中對於僧人靈辯頂戴此經入五臺山之記載。但在梁之後(時北方已分裂為北齊與北周)，南北研究華嚴經大盛，乃至於影響隋唐華嚴宗之成立。此外，《高僧傳》中多見僧人誦讀《法華經》，至魏隋之際才有讀《華嚴經》者，並舉行華嚴懺法，可見《華嚴經》受到一般民眾之信奉。³⁶

湯用彤指出《華嚴經》早傳，與五臺山有關，但卻未對此問題有所說明，主要是因為《華嚴經》的研究傳播重鎮在於終南山，而不在五臺山。然而，《華嚴經》受到重視與五臺山的興起互為因果，二者之間的連結，在於文殊清涼道場，並涉及中古佛教發展中傳統與新象結合轉化的關鍵問題，特別是佛教義學與實踐二種修行法門之間的連結與分化，實與社會結構的轉變關係密切。湯用彤已指出，此與南北朝後期佛教內部中，地論與三論學者對於佛教義理與修行的討論多習華嚴經有密切關係。³⁷然而，過去學界重視華嚴學術的發展，卻忽略背後存在的社會因素，特別是誦讀《華嚴經》之風的興起，乃至於五臺山聖山信仰崛起之影響，實為值得再做申論之課題。

關於《華嚴經》之傳譯，最初由東晉佛馱跋陀羅(359-429)於建業譯出六十卷本，分三十四品，名《大方廣佛華嚴經》。³⁸時法業充筆受，著《華嚴旨歸》二卷，沙門曇斌等數百人承教，³⁹開華嚴研究之始。後求那跋陀羅北上建業，隨譙王義宣至荊州，在辛寺講《華嚴經》。稍後北方玄高弟子玄暢至江南，開始傳講此經。齊文宣王抄華嚴大部為十五卷，設華嚴齋，並作《華嚴齋

³⁶ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《第二十章 北朝之佛學》，第649-650頁。

³⁷ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《第二十章 北朝之佛學》，第650-652頁。

³⁸ 《出三藏記集》卷九，《華嚴經記》，第61頁上。

³⁹ 唐·法藏，《華嚴經傳記》卷二，《大正藏》冊51，第158頁上。

記》一卷記法會之盛，可見均重視此經。然自晉至梁，《華嚴經》類之研究尚未顯著。

自晉至梁，南方少有專研《華嚴》者，北方習此經者亦罕。《華嚴經傳記》載沙門靈辯頂戴此經入五臺山，並於熙平元年（516）造《華嚴經疏》。後魏胡太后請之入洛，至神龜三年（520）完成一百卷。⁴⁰《續高僧傳》載靈辯住洛中融覺寺時，曇無最曾講此經，⁴¹其弟子智炬通《華嚴經》，講五十餘遍，有疏十卷。⁴²時距佛馱跋陀羅初譯此經，約近百年，南北二方對於華嚴之研究尚屬罕聞。至梁以後，南北研究《華嚴經》大盛，北魏末葉尊崇《華嚴經》更甚於南方，當時社會盛華嚴齋會與誦讀，⁴³足見《華嚴經》對當時北方社會之影響。

華嚴學研究於北方興起，在於北魏末年（508-512）菩提流支等譯出世親《十地經論》，此論為《華嚴經·十地品》之論釋，探討菩薩修行的十個階位。《十地經論》譯出之後，形成眾多地論師，⁴⁴並使十地義學以較為簡易、通俗的方式廣為流傳，對於華嚴思想在北朝晚期的興起產生重大影響。其傳播透過上層義學僧與世俗信眾普及於中下層民眾，並由行政中心向各州縣擴展，最後在隋末唐初十地思想融入華嚴，形成獨立的華嚴宗派。北魏宣武帝命僧侶開講華嚴，形成華嚴學熱潮，直至唐初皆未曾衰減。⁴⁵

據邱忠鳴指出，菩提留支等人譯出《十地經論》時，宣武帝元恪和崔光親自筆受，崔光並為序。⁴⁶崔光常為沙門朝貴請講《維摩》、《十地經》，並為二經義疏三十餘卷。說明崔光為此經論擔任筆受、制序、講解、義疏，不但深入研

⁴⁰ 《華嚴經傳記》卷一，第157頁中。

⁴¹ 《續高僧傳》卷二三，《魏洛都融覺寺釋曇無最傳》：「後敕住洛都融覺寺，……最善宏敷導，妙達涅槃、華嚴，僧徒千人，常學無怠。」第624頁下。

⁴² 《華嚴經傳記》卷二，第158頁下。

⁴³ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《第二十章 北朝之佛學》，第649-650頁。

⁴⁴ 呂澂，《印度佛學源流講略》，上海：上海人民出版社，2002年，第221頁。參考邱忠鳴，《北朝晚期青齊區域的佛教美術研究——以「青州樣式」為中心》，北京：中央美術學院博士論文，2005年，第102頁。

⁴⁵ 參考方立天，《略談華嚴學與五臺山》，《五臺山研究》1988年1期，第23頁。

⁴⁶ 崔光，《十地經論序》，《十地經論》，《大正藏》冊26，第123頁上。

究，並對僧尼與上層士人等產生深遠影響。此外，並因崔氏宗族的凝聚力，影響青齊地區的崔氏家族與僧侶，並對該地區東魏北齊佛教及其美術，特別是盧舍那佛信仰，造成一定影響。⁴⁷

魏晉南北朝時期，佛教最初於後趙時傳入山西北部，北魏定都平城後，道武帝、明元帝、文成帝、獻文帝及孝文帝均大興佛法。北魏自平城遷都洛陽，北齊時期強調文殊信仰與國家的關係，北周以關中為中心，均影響山西之地位與五臺山發展的關係。

五臺山為文殊菩薩道場之說，主要經典依據來自于《華嚴經》《菩薩住處品》：

東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常于中住。彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。⁴⁸

上引為東晉佛馱跋陀羅所譯之六十卷本《華嚴經》。然而，即使在北魏華嚴學盛行後，經中所云之文殊菩薩住處清涼山究指何地，尚屬模糊概念。井上以智為即指出，佛馱跋陀羅於南方譯出此經，時北方屬胡人政權，其譯經時未必認為經中所云清涼山即為五臺山。⁴⁹然而隨著《華嚴經》於北朝之傳佈與發展，以及五臺山的特殊條件，使其逐漸被視為文殊道場所在之清涼山。

武周聖曆二年（699），實叉難陀另譯八十卷本《華嚴經》，其中《菩薩住處品》云：

東北方有處名清涼山，從昔已來，諸菩薩眾于中止住。現有菩薩名文殊師利，與其眷屬諸菩薩眾一萬人，俱常在其中，而演說法。⁵⁰

六十卷本與八十卷本《華嚴經》對於文殊菩薩道場五臺山之描述幾近相同，尚未明言清涼山即為中國的五臺山。

⁴⁷ 邱忠鳴，《北朝晚期青齊區域的佛教美術研究》，第105-110頁。

⁴⁸ 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷29，第589頁下。

⁴⁹ 井上以智為，《五臺山史の一節（一）》，第18頁。

⁵⁰ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷45，《大正藏》冊9，第241頁中。

後菩提流志于中宗景龍四年（710）譯出《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》⁵¹或《文殊師利寶藏陀羅尼》⁵²，明確指出文殊菩薩道場為瞻部洲東北方大振那國中之五頂山，⁵³明白地指出此地即為中國之五臺山；顯然中國五臺山為文殊菩薩清涼道場之說，已為中國域外的佛教界所接受，才會直接明載于梵文經典之中，再傳回中國。後於德宗貞元三年（787）由澄觀著成之《大方廣佛華嚴經疏》《諸菩薩住處品》即云：

清涼山，即代州雁門郡五臺山也。于中現有清涼寺。……案《寶藏陀羅尼經》云：「我滅度後，於瞻部洲東北方，有國名大振那。其國中間有山，號為五頂，文殊師利童子遊行居住，為諸菩薩眾于中說法，及與無量無數藥叉羅剎緊那羅摩睺羅伽人非人等，圍遶供養恭敬。」斯言審矣。其山靈跡備諸傳記。⁵⁴

說明澄觀即據《寶藏陀羅尼經》直指五臺山即文殊菩薩的道場清涼山。

然而，五臺山為文殊菩薩道場的說法雖早已出現，並在中宗朝前已然確立，但此一比附在武周之前，尚未與五臺山的發展完全連結。北朝時期，五臺山雖已有僧人于此修行，建立寺院，但此時期五臺山的佛教發展並非仰賴其與文殊道場之關係。佛馱跋陀羅於南方譯出此經，時北方屬胡人政權，其譯經時未必認為經中所云清涼山即為五臺山。至北魏初時，經中所言之「清涼山」，可能仍屬模糊概念。⁵⁵

五臺山與華嚴經相關之記載，始見於《古清涼傳》載靈辯讀華嚴遇惑，入五臺山苦行求解：

⁵¹ 唐·菩提流志譯，《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》，《大正藏》冊20。

⁵² 同上。

⁵³ 菩提流志譯，《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》：「爾時世尊復告金剛密跡主菩薩言：『我滅度後，於此瞻部洲東北方，有國名大振那。其國中有山號曰五頂，文殊師利童子遊行居住，為諸眾生於中說法，及有無量諸天龍神夜叉羅剎緊那羅摩睺羅伽人非人等，圍遶供養恭敬。』」頁791上；菩提流志譯，《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》，第798頁上。

⁵⁴ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷四七，《大正藏》冊35，第859頁下。

⁵⁵ 井上以智為，《五臺山史の一節（一）》，第18頁。

元魏熙平元年(516)，有懸甕山沙門靈辯。頂戴此(華嚴)經，勇猛行道。足破血流，勤誠感悟。乃同曉茲典，著論一佰卷。時孝明皇帝，請于式幹殿，敷揚奧旨。宰輔名僧，皆從北面。⁵⁶

《古清涼傳》所載，並未強調靈辯頂戴華嚴經行道與五臺山或文殊菩薩有密切關係。同事見於《華嚴經傳記》，文載靈辯(477-522)因讀《華嚴經》有滯，故入五臺，祈請文殊攝受解義：

(靈辯)常讀大乘經，留心菩薩行。及見華嚴，偏加昧嘗。乃頂戴此經，入清涼山清涼寺，求文殊師利菩薩，哀護攝受，冀於此經，義解開發。則頂戴行道，遂曆一年。足破血流，肉盡骨現。又膝步懸策，誓希冥感，遂聞一人謂之曰：「汝止行道，思惟此經。」於是披卷，豁然大悟。時後魏熙平元年歲，次大樑正月，起筆於清涼寺，敬造《華嚴論》。⁵⁷

《古清涼傳》成書于高宗調露元年(679)以後，早于《華嚴經傳記》近四十年，是有關五臺山佛教的最早專著，也是第一本專載山嶽信仰傳說之著。⁵⁸自高宗至玄宗朝，其間華嚴學與文殊信仰之發展更勝於前，⁵⁹五臺山為文殊菩薩道場之說逐漸與五臺山的發展緊密相連。⁶⁰其後著成之佛教史籍開始強調華嚴學於北朝之興，與五臺山相連結，並進而流傳華嚴經異、文殊菩薩感跡與五臺山相關之異聞。因此《古清涼傳》中著重靈辯苦行悟道，著述《華

⁵⁶ 《古清涼傳》卷上，《古今勝跡》，第1094頁下。

⁵⁷ 《華嚴經傳記》卷一，第157頁中。

⁵⁸ 《華嚴經傳記》為法藏(643-712)所撰；崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》載：「(法藏)緝《華嚴傳》五卷，或名『纂靈記』。(此記未畢而逝。門人慧苑、慧英等續之，別加論贊。)」《古清涼傳》成書于《華嚴經傳記》之前。

⁵⁹ 法藏之時華嚴極盛，一有法藏大弘此教，二有《華嚴經》之傳譯，三有武則天之提倡。參考湯用彤，《隋唐佛教史稿》，《湯用彤全集》第二卷，石家莊：河北人民出版社，2000年，第174頁。

⁶⁰ 武則天時為了晉譯《華嚴經》「處會未備」，自於闐延實又難陀到洛陽與菩提流志等合譯出八十華嚴，去世前二年，還曾在夢中「神遊五頂」，可見她對於五臺山實有一份特別的關注。在高宗、武后時期，華嚴學的研究獲得新的發展，文殊信仰和朝禮五臺的風氣，也得到進一步的傳播。參考肖雨，《武則天與五臺山》，《五臺山研究》1986年5期，第7-10頁；王俊中，《五臺山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立》，第11頁。

嚴經論》的部分，至法藏收錄靈辯事蹟時已增加其入五臺山求解事蹟，強調有神人示現點化教導的描述。

考察歷代文獻與學界研究，多依據《華嚴經》《菩薩住處品》，認為早在北朝時期，五臺山便受文殊菩薩道場之說所影響而興盛發展。然而仔細考察北朝時期五臺山的發展，可見五臺山文殊道場之說雖已出現，並成為部分僧人入山修道之因；但由僧人修行法門與行事，以及神異傳說仍具神仙色彩等事蹟觀之，可見此時五臺山的佛教發展，尚未完全與文殊道場之說相結合，在五臺山文殊聖山信仰形成之前，五臺山自有作為北方區域信仰中心的發展脈絡。

三、立名標化——五臺山與文殊信仰

五臺山信仰的成立，在於其被視為文殊菩薩的道場，但是，究竟是五臺山援文殊信仰而發展，或是文殊信仰因五臺山而成立，實為討論五臺山信仰成立的關鍵。中古時期佛教信仰的發展，除了教理、教義的研究與傳佈以外，信眾透過建寺、佈施、造像、圖像、誦經等具體活動，展現信仰的虔誠與支持。其中，造像活動與佛菩薩信仰關係密切，也反映了對於諸佛菩薩代表法門的運用與信仰。觀察中古時期的佛教圖像，文殊菩薩極為少見，就算有也常是協侍菩薩或屬經變的部分，而非主尊。在造像活動興盛的社會中，文殊菩薩未曾成為造像的主題，反映文殊信仰並非信眾信仰的重點；又或可言文殊信仰的重心並非造像可以表現，因此文殊信仰的崇敬方式非以造像為主，則文殊信仰之形成當另有他途。

(一) 文殊信仰及其特點

就佛教內部發展而言，文殊信仰的重點不在信仰文殊菩薩本身，而在於文殊法門。根據平川彰與印順的研究，「文殊法門」和整個「大乘運動」有密切關係。在初期大乘經中，文殊法門與般若法門同源於原始般若，而另有獨到的發展，主張依勝義而說法界，煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提，說

明文殊法門以「平等」為原則。文殊法門不重聲聞教，而以直指法性為勝義；也因此，文殊菩薩于經典中之形象，向以隨意化現，開方便法門以教化大眾著稱。由於文殊法門與佛教義理發展的密切，與觀音菩薩、地藏菩薩信仰等極具「具體功能性」的信仰有所不同，文殊菩薩代表的文殊法門始終停留在佛教修行者接受討論的層面，缺少一般信眾的信仰，使得文殊法門並未出現以造像表現的信仰方式。

佛教傳播與信仰方式的流傳，多伴隨著經典的傳譯與僧伽的說法而廣，魏晉南北朝盛行之造像活動即與淨土經典與思想的傳佈關係密切。然而，隨著相關經典的譯出，信仰文殊菩薩能獲之功德，乃至於信仰崇敬方式，是否亦隨經典廣為流傳？據西晉聶道真所譯《佛說文殊師利般涅槃經》云：

有众生但闻文殊师利名，除却十二亿劫生死之罪。若礼拜供养者，生生之处恒生诸佛家，为文殊师利威神所护。是故众生，当勤系念念文殊像，念文殊像法。……若未得见，当诵持首楞严，称文殊师利名一日至七日，文殊必来至其所。若复有人宿业障者，梦中得见。……若出家人见文殊师利者，已得见故，一日一夜成阿罗汉。若有深信方等经典，是法王子于禅定中，为说深法。乱心多者，于其梦中为说实义，令其坚固，于无上道得不退转。⁶¹

說明信仰文殊菩薩，單聞其名可除卻一十二劫生死之罪；禮拜者，恒生佛家；稱其名一日至七日，文殊必來。若有宿障，夢中得見形像者，百千劫中，不墮惡道。此條亦為《古清涼傳》所引，以明文殊菩薩之道法高深。⁶²

文殊菩薩于經典中之形象，向以隨意化現，開方便法門以教化大眾著稱，《古清涼傳》云：

集記者曰：文殊師利者，蓋法身之大士也。……今以方便力，現為菩薩。所以對揚聖眾，攝濟群蒙，鞭其役者，驅之彼岸。詳乎道也，識智無以造其源；談乎跡也，名數不可階其極。但以迷徒長寢，莫能自悟。

⁶¹ 《佛說文殊師利般涅槃經》，第481頁上。

⁶² 《古清涼傳》卷上，《立名標化》，第1093頁上。

遂使俯降慈悲，見茲忍土，任持古佛之法，常居清涼之地。表跡臨機，俟我含識。⁶³

反映文殊菩薩雖已證道成佛，但仍以菩薩相示現於世間。其教化大眾以多福面貌出現，《佛說文殊師利般涅槃經》云：

文殊師利三十二相八十種好，……佛滅度後，一切眾生，其有得聞文殊師利名者、見形像者，百千劫中，不墮惡道。若有受持讀誦文殊師利名者，設有重障，不墮阿鼻極惡猛火，常生他方清淨國土。⁶⁴

文殊菩薩為佛涅槃之後帶領大眾持修正法之菩薩，因此信仰文殊菩薩，持誦其名，觀其形象者，能不墮惡道。

經典中對於文殊菩薩之地位信仰功德以及信仰方法皆有所載，不外持誦菩薩名、觀想其像，或念誦相關經典。然而據侯旭東研究所得，魏晉南北朝時期之造像活動，以釋迦、彌勒、觀世音影響最廣。其中釋迦、彌勒盛行于官吏僧尼之中，觀世音則較受平民所好，北朝後期另有盧舍那佛盛行於僧尼階層中。⁶⁵隋唐以下則有地藏菩薩做為新的崇拜物件，以及佛頂尊勝陀羅經幢之新形式的流行。⁶⁶相較于其他佛菩薩，文殊菩薩之專屬造像不僅罕見，甚至可說付諸缺如。少數可見造像記或文物圖像所載文殊造像，亦多為其他佛菩薩造像之脅侍，如洪寶《張法壽造像銘》載：「刊石建像釋迦文佛、觀音、文殊，仰述亡考，平康舊願。」⁶⁷其中以文殊與普賢做為釋迦脅侍最為常見，少有專屬造像者。而如宋劉式之專造文殊像，朝夕禮拜者則更為少見。⁶⁸

⁶³ 《古清涼傳》卷上，《立名標化》，第1093頁上。

⁶⁴ 《佛說文殊師利般涅槃經》，第481頁上。

⁶⁵ 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，北京：中國社會科學出版社，1998，第290頁。另參考劉淑芬，《五至六世紀華北鄉村的佛教信仰》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63卷3期（1993年9月），第497-544頁。

⁶⁶ 劉淑芬，《〈佛頂尊勝陀羅尼經〉與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67卷1期（1996年3月），第152-5頁。後收入氏著，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008。

⁶⁷ 後魏·洪寶，《張法壽造像銘》，收入清·嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文·全後魏文》卷五九，北京：中華書局，1965，第3817頁。

考察文殊信仰的興起、傳播，乃至於五臺山道場的確立，不得不重新思考文殊信仰的傳播與信仰方式。在造像活動興盛的社會中，文殊菩薩未曾成為造像的主題，反應出象徵「智慧」的文殊與象徵「救世主」(savior)的彌陀、象徵「慈悲」(compassion)的觀音相較之下，並非信眾祈福的重點；又或可言文殊信仰的重心並非造像可以表現，因此文殊信仰的崇敬方式非以造像為主，則文殊信仰之形成當另有他途。

文殊菩薩在相關經典譯出後，漸為時人所熟悉，並有見於魏晉南北朝時人之讚頌或論述者，如支遁《文殊師利贊》、⁶⁹慧遠《遠法師明報應論》⁷⁰、傅亮《文殊師利菩薩贊》、⁷¹殷景仁《文殊師利贊並序》⁷²《文殊師利淨律經記》、⁷³《文殊師利發願經記》等。⁷⁴大體而言，此類作品多根據佛教經典之記述，讚揚文殊菩薩之功德，以及對於佛教傳佈之貢獻。如殷景仁《文殊師利贊並序》云：

文殊淵睿，式昭厥聲，探域發暉，登道懷英。琅琅三達，如日之明，臺臺神通，在變伊形。……文殊師利者，是游方菩薩，因離垢之言，而有斯目，非厥號所先也。原夫稱謂之生，蓋至道興其貌，何者？虛引之性，彰於立德；軌世之表，聞于童真。廉俗之風移，則感時之訓興，故云「濡首」。⁷⁵

殷景仁之文，即在昭顯文殊菩薩大智慧之表現，言及文殊變化神通以度大

⁶⁸ 唐·道宣，《神州三寶感通錄》卷中，《宋都城文殊師利金像緣》：「宋元嘉二年，劉式之造文殊金像，朝夕禮拜。頃之便失，惆悵祈請，夙夜匪懈，經於五年，昏夕時見佛座有光發座至棟，式之因燒香拂拭床帳，乃見失像儼然具存。」《大正藏》冊52，第418頁上。

⁶⁹ 晉·支遁，《文殊師利贊》，收入唐·道宣編，《廣弘明集》卷一五，《大正藏》冊52，第197頁上。

⁷⁰ 晉·慧遠，《遠法師明報應論》，收入蕭梁·僧佑編，《弘明集》卷五，《大正藏》冊52，第33中-34頁上。

⁷¹ 南朝宋·傅亮，《文殊師利菩薩贊》，收入《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》卷二六，第2578頁。

⁷² 同上，第2596頁。

⁷³ 晉·闕名，《文殊師利淨律經記》，《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》卷一九，第2428頁。

⁷⁴ 同上。

⁷⁵ 殷景仁，《文殊師利贊並序》，第2596頁。

眾，並說明文殊師利稱號由來，以及濡首別名之意。顯示作者對於經典所載文殊法門已有初步瞭解，並特別指出文殊化形示現之活動，說明文殊化現度眾之說，為時人所習知。

文殊以大智慧菩薩著稱，亦為時人所悉。南朝梁簡文帝即曾以文殊大智慧之道行讚譽僧人，其作《莊嚴旻法師成實論義疏序》云：

有莊嚴旻法師，羽儀鸞鳳，負揭光景；深以通志，神以知來。其跡同凡，其源莫測。故以心包四忍，行合三空，慧比文殊，玄如善吉。⁷⁶

文中除認為旻法師「心包四忍，行合三空」堪與文殊智慧相比外，另言其「深以通志，神以知來。其跡同凡，其源莫測」，亦與文殊化形示現、展現神通，具有同樣神妙的法力。

文殊變形化現，開方便法門度化大眾，似乎成為當時人所熟悉之事蹟，相對於釋迦、彌勒、彌陀、觀音等對佛菩薩淨土世界的期望，文殊則是主動接近、度化大眾，因此其他佛菩薩需以造像念誦為主要信仰方式，造積功德，以求福報，往生淨土，而文殊菩薩的教化，則顯得較為現實與易於親近。由此，或可解釋何以文殊信仰之相關傳說皆以信眾遭遇之神通異聞為主，並因此而有朝聖巡禮菩薩道場的活動。

除了文人對於文殊菩薩之相關描述所做之文外，南朝時有中國文殊菩薩像最早之相關記載，詳載於《神州三寶感通錄》《東簣廬山文殊金像緣》：

東晉廬山文殊師利菩薩像者，昔有晉名臣陶侃，字士衡，建旗南海。有漁人每夕見海濱光，因以白侃，侃遣尋之。俄見一金像陵波而趣船側，檢其銘勒，乃阿育王所造文殊師利菩薩像也。昔傳云：育王既統此州，學鬼王制獄，怨酷尤甚。文殊現處鑊中，火熾水清，生青蓮花。王心感悟，即日毀獄，造八萬四千塔，建立形像，其數亦爾。此其一也。初侃未能深信因果，既見此嘉瑞，遂大尊重，乃送武昌寒溪寺。後遷荊州，故遣迎之。像初在輿，數人可舉。今加以壯夫數十，確不移處。更足以事力，輜車牽拽，僅得上船，船覆即沒。使具白侃，侃聽還本

⁷⁶ 晉·簡文帝，《莊嚴旻法師成實論義疏序》，《廣弘明集》卷二〇，第244頁上-中。

寺，兩三人便起。沙門慧遠敬伏威儀，迎入廬岫，而了無艱阻。斯即聖靈感降，惟其人乎！故諺曰：陶惟劍雄，像以神標；雲翔泥宿，邈何遙遙，是也。⁷⁷

文殊菩薩像雖少見造像紀錄，但此條史事說明文殊造像已見於東晉，文中並比附此像為阿育王所造，與王造八萬四千塔相提，強調文殊化現，感化阿育王。其後並敘述此像神通示現不遷荊州，而慧遠迎至廬山則無疑。時東晉朝廷僧尼遺臭，引起攻難，慧遠於廬山獨為教法作辯護，跡不入俗，不侍王侯，維護佛法于一時。⁷⁸廬山慧遠以倡彌陀淨土影響後世，上引史料贊文殊應慧遠迎入廬山之神異事蹟，「斯即聖靈感降，惟其人乎！」似乎為了突顯文殊因人化現，故顯神通之力。《佛祖統紀》《法運通塞志·晉·孝武帝》載：

慧遠法師自襄陽至廬山立龍泉精舍，初師至山，夢神告曰：「此山足可棲神，願毋他往。」夕大雨雷電，見林壑廣開，素沙布地，椳栴文梓，縱橫充斥。九江刺史桓伊乃為建寺曰「東林」，殿曰「神運」。師于江上禱請，陶侃文殊像忽浮出水，乃迎置殿，造重閣以奉安之。⁷⁹

更說明此事強調感通化現之重要性。

上引三例均為南朝事蹟，言及文殊多強調其以神通化導外眾，不拘小行的大乘佛教精神。較南朝更為重視禪法修行的北朝，所傳之文殊事蹟，則更強調文殊菩薩感通化現之神力，並成為文殊信仰興起的重要依據。

(二) 北朝時期五臺山與文殊信仰的關係

北魏孝文帝時，京兆王太子興表求出家，賜名僧懿，⁸⁰其作《檄魔文》云：

⁷⁷ 《神州三寶感通錄》卷中，《東晉廬山文殊金像緣》，第417頁中。另見唐·道世，《法苑珠林》卷三，《東晉廬山文殊金像緣》，《大正藏》冊53，第386頁下-387頁上；《廣弘明集》卷一五，《晉代已來佛像感應相》，第201頁中-203頁下。

⁷⁸ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《第十一章 釋慧遠》，第264頁。

⁷⁹ 南宋·志盤，《佛祖統紀》卷三六，《法運通塞志·晉·孝武帝》，《大正藏》冊49，第341頁上。

⁸⁰ 《佛祖統紀》卷三八，《法運通塞志·北魏·孝文帝》，第355頁中。

鑿複大將軍十九天都督十住大王文殊師利，承霄遐元，形暉三耀。身自金剛，神高體大。應適千途，玄算萬計。群動感於一身，眾慮靜於一念。深抱慈悲，情兼四攝。領眾塵沙翱翔斯土，故命使持節。⁸¹

突顯文殊持親領度眾之心，神通變化，以展其行。《古清涼傳》中記載數例文殊化現於五臺山之事蹟，不但說明感應異聞對於文殊信仰的傳佈具有深遠影響，且亦反映文殊信仰與五臺山之連結。

然而，北朝時五臺山的發展是否與文殊信仰有密切關係，應再做檢討。今存文獻，僅見《水經注》有相關記載。而由佛教文獻之記述，或亦可見北朝時期此說流傳未必普及，但已出現文殊與五臺山的連結。

《古清涼傳》中所載北朝事蹟共12則，北魏4則，北齊事6則，北周事2則。其中直述與文殊有關者僅有4則，其中北齊占3則。北魏時有2則僅言奉聖儀、觀聖賢之傳聞，但未言明是否為文殊。事蹟數量雖少，但仍可見慧祥撰述《古清涼傳》時，視聽與五臺有關之異聞，並非全然與文殊相關，而且以北齊居多，也可證五臺山于北齊時之發展。

表二 《古清涼傳》所載北朝事蹟表

	時間	事蹟	與文殊關係	出處
1	北魏	孝文帝建大孚圖寺，于寺南花園植花。	具奉聖儀，創茲寺宇。	卷上《古今勝跡》
2	北魏	孝文帝建南臺佛光寺。		卷上《古今勝跡》
3	北魏	曇鸞在俗之日於昭果寺結草為庵，心祈真境，備觀聖賢，因即出家。	心祈真境，備觀聖賢	卷上《遊禮感通》
4	北魏	棣州刺史崔震造中臺石精舍並立碑		卷上《古今勝跡》
5	北齊	(五臺山)伽藍數過二百，又割八州之稅以供山眾醫藥之資。		卷上《古今勝跡》
6	北齊	第三王子求見文殊不得，燒身供養，因置王子燒身寺。	求見文殊	卷上《古今勝跡》

⁸¹ 釋僧懿，《檄魔文》，收入《廣弘明集》卷二九，第344頁上。

7	北齊	闍豎劉謙之聞王子燒身事，奏請入山修道，轉誦華嚴經，見文殊師利，還複根形，著華嚴論六百卷，還以奏聞，使齊高祖敬信華嚴更增，日講華嚴一篇。	得見文殊	卷上《古今勝跡》
8	北齊	僧祥雲聞此山靈，入居此山，為山神所請入金剛窟講經，請神賜藥，服之登仙。		卷上《古今勝跡》
9	北齊	比丘尼法秘修行五十年，逝于秘嶽。		卷上《古今勝跡》
10	北齊	僧明勛聞此山神秀，文殊所居，至此巡禮，覓求文殊，遇文殊化現之異僧而不識。	遇文殊化現	卷上《遊禮感通》
11	北周	文殊師利化作梵僧訪聖跡，欲詣清涼山文殊師利住處。智猛法師乃問其事。此似曉勵群蒙，令生渴仰，若篤信神通者，豈遠乎哉。	文殊化現曉勵群蒙	卷上《遊禮感通》
12	北周	前娑婆寺主明禪師之師，少年出家，遊歷明山，禪習為業。晚到五臺山，與明俱止娑婆寺，後將明尋求聖跡。遇仙人入仙境。		卷上《遊禮感通》

表二第6、7則故事，記載北齊王子與闍宦入山求見文殊之事，一不得見而燒身供養，一得見而還複根形。此事據《古清涼傳》載：

北齊初年，第三王子于此求文殊師利，竟不得見，乃於塔前燒身供養，因此置寺焉。其王子有闍豎劉謙之，自慨刑餘，又感王子燒身之事，遂奏訖入山修道，勅許之。乃于此處轉誦華嚴經，三七行道，祈見文殊師利，遂獲冥應，還複根形，因便悟解。乃著華嚴論六百卷，論綜終始，還以奏聞。高祖敬信，由此更增；常日講華嚴一篇，于時最盛。

據文所載，此時由高歡（後諡齊高祖）掌政，應屬東魏時期。此一王子入山燒身事，亦見載于成書較早的道宣《續高僧傳》。⁸²但因缺乏其他藏外文獻之相關記載，文中所言之北齊第三王子未知何人。至於闍宦劉謙之事神異色彩濃

⁸² 《續高僧傳》所載之事止於麟德二年（665）。關於王子燒身之記載，見於《續高僧傳》卷二五，《代州五臺山釋明隱傳》，第665頁上。

厚，「還複根形」自難可能，而所著六百卷《華嚴論》今亦未見。此類宦官修道以還複根形傳說，⁸³另有隋侯君素《旌異記》載：

又太和初年，代京閹官自慨刑餘，不逮人族，奏乞入山修道，有勅許之。乃齋一部花嚴，晝夜讀誦，禮悔不息。夏首歸山，至六月末，髭鬚盡生，複丈夫相。還狀奏聞，高祖信敬由來，忽見驚訝，更增常日。於是大代之國，花嚴一經因斯轉盛。⁸⁴

《旌異記》所載並未言明閹官所入之山為何山，但《古清涼傳》所載則記載相似異聞與王子燒身寺之傳說相結合，成為五臺山神異事蹟之一。由《旌異記》至《古清涼傳》之變化，一則說明五臺山與文殊或華嚴經之關係，至遲至隋仍尚未被特別強調，而至道宣編撰《續高僧傳》與慧祥著作《古清涼傳》時，已逐漸將此類傳說與五臺山相結合。再者，類似傳聞雖為神異傳說，但或許可以反應至少在初唐，北齊為五臺山興盛發展時期之看法，已有相當程度的流傳。第10則記載沙門明勛入五臺求覓文殊師利，遇文殊化現而不自知的故事，亦可佐證。

表二第11則，載于《古清涼傳》卷下，為北周時文殊化為梵僧與僧智猛問答，以明文殊道場於清涼山：

按別傳云：文殊師利，周宇文時，化作梵僧，而來此土。云訪聖跡，欲詣清涼山文殊師利住處。于時，智猛法師乃問其事，纔伸啟請，俄失梵僧。此似曉勵群蒙，令生渴仰，若篤信神通者，豈遠乎哉？⁸⁵

上引所云：「此似曉勵群蒙，令生渴仰」，雖說此篇異記主要為彰顯文殊化現教化大眾之跡，但或可反映此時文殊菩薩道場清涼山與五臺山之關係可能尚未受到重視，因此道俗皆或有無所知者，待文殊化現告其位置後，始知五臺

⁸³ 關於宦官與佛教信仰的研究，可參考劉淑芬，《中古的宦官與佛教》，收入《鄭欽仁教授容退紀念論文集》，臺北：稻鄉出版社，1999年，第45-70頁。後收入氏著，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008年，第46-71頁。

⁸⁴ 《續高僧傳》卷二八，《魏秦嶽人頭山街草寺釋志湛傳》引《旌異記》載，第686頁上。

⁸⁵ 《古清涼傳》卷下，《遊禮感通》，第1096頁下。

山即為清涼山，特別是在北周境內。

同事亦見於《法苑珠林》(668)卷十四《敬佛篇·觀佛部》之載：

至宇文周時，文殊師利化為梵僧，來遊此土，云欲禮拜迦葉佛說法處，並往文殊所住之處，名清涼山，遍問道俗，無有知者。時有智猛法師，年始十八，反問梵僧，何因知有二聖餘紋。答曰：在秦都城南二十里，有蒼頡造書臺，即其地也。又云在沙河南五十里，青山北四十里，即其處也。⁸⁶

《法苑珠林》直言文殊化現之梵僧，遍問道俗是否知文殊所著之處清涼山位於何處，竟「無有知者」，說明至遲至北周時，五臺山為文殊道場清涼山之說，可能仍尚未成為北方信眾之共識，僅盛行于北齊境內。而北周境內對於五臺山之印象，可能仍延續由來已久的「仙界紫府」之說，故而有第12則僧人入五臺山習禪而入仙境之傳聞。

之所以如此，或可由其時代背景觀察。五臺山佛教雖始於北魏，但可能僅屬地方性之佛教信仰，雖有孝文帝游訪傳聞，恐是為提高其地位而附會之說。北魏分裂為東魏北齊與西魏北周後，五臺山屬北齊境內，歷經北魏發展，已具一定基礎，北齊上下崇信佛教，境內僅鄴都即有大寺四千、僧尼八萬，⁸⁷佛教如此盛況，位於其境內之五臺山佛教亦有所發展。

北周與北齊相隔，一來當時五臺山並非全國性重要佛教道場，二來北周境內歷來有長安為佛教重鎮，僅具北齊地方信仰性的五臺山不受重視，甚至被忽略。此另可證五臺山與文殊信仰之間的關係，於慧祥撰書之時仍未被特別強調，顯示唐初以前五臺山雖已有佛教進入發展，但並未特別強調與文殊信仰相連結，或者僅為北朝時期五臺山佛教發展相佐之一說。

然而，入唐之後，論及五臺山逐漸與文殊道場的形象相重迭，在國家的支持與宣揚下，五臺山文殊道場便告成立。

⁸⁶ 《法苑珠林》卷一四，《敬佛篇·觀佛部·感應緣》，第394頁下。

四、聖地五臺——佛教政策與信仰成立

隋至唐初，五臺山與文殊菩薩道場更為緊密地結合，隨著國家統一、社會安定，五臺山文殊道場，在官方、君主的提倡與支持下形成並確立其地位。五臺山逐漸由北朝時期的區域信仰中心，轉型成為官方重點支持的全國名山道場，而其為文殊道場的確立，不但使此後的五臺山發展成國際性的文殊聖地，更是開五臺山文殊聖山信仰發展之端。

論及隋至唐初五臺山信仰的發展，首需探討政教關係與五臺山文殊道場形成之關聯。其次再述及佛教經傳中對於五臺山文殊信仰的描述，以確立五臺山文殊道場與全國性佛教重鎮形成之關係。

(一) 隋至唐初佛教政策中的五臺山

隋代文、煬二帝，大量建寺、度僧，使得受到北周武帝厲行破壞的佛教，從而愈加興盛。唐初高祖、太宗，或為政治教化目的，支援佛教。高宗以降，君主轉而支持崇信。在在顯示，隋至唐高宗時期之佛教，穩定興盛發展。然而，自隋統一至唐高宗前期，於北朝逐漸奠定其地區信仰中心地位的五臺山，卻尚未受到君主的重視。

隋代至煬帝大業初年設五臺縣，說明隋煬帝此時才開始注意五臺山的地位。按《隋書》卷三〇《地理志中·雁門郡五臺縣條》載：「五臺，舊曰慮虓，久廢。後魏置，曰驢夷。大業初改焉。有五臺山。」⁸⁸隋文帝開皇三年（583）廢郡，九年（589）析置州縣，煬帝大業三年（607）並省，改州為郡。行政區劃中，依山設縣的情況所在多有，如眉山郡於開皇十三年設峨眉縣，有峨嵋山，⁸⁹梁郡因有碭山縣，後魏置安陽縣，開皇十八年改為碭山縣，有碭山。⁹⁰另如河內郡王

⁸⁷ 《續高僧傳》卷一〇，《隋彭城崇聖道場釋靖嵩傳》，第501頁中。

⁸⁸ 唐·魏徵，《隋書》卷三〇，《地理志中》，第853頁。

⁸⁹ 同上，第827頁。

⁹⁰ 同上，第836頁。

屋縣，後周時設王屋郡，開皇時廢郡設縣，有王屋山。⁹¹或如魯郡鄒縣有鄒山。魯郡博城縣，舊為泰山郡，開皇初廢。另有奉高縣，開皇六年改為岱山縣，大業初州廢，又廢岱山縣入博城縣，有岱山。⁹²此類以山名為縣名者，反映當地山區具一定活動，並受到官方注意，故於此設縣。五臺山于煬帝時方置，說明隋文帝時尚未重視五臺山，煬帝時才注意到五臺山的地位。

前人多引明代五臺山僧鎮澄所撰《清涼山志》記載，說明太宗時期即已特別重視五臺山並有所建設：

（貞觀）九年十一月，詔曰：「朕惟三乘結轍，濟度為先，……眷言凋毀，良用憫然。凡天下名山佛剎，宜度僧眾，數以三千為限，代朕清修。而五臺山者，文殊闍宅，萬聖幽棲，境系太原，實我祖宗植德之所，尤當建寺度僧，切宜祇畏。」是年臺山建寺十所，度僧百數。⁹³

按《清涼山志》所引《釋鑒》，查《大正藏》中，有宋僧本覺編《釋氏通鑒》之簡稱，或元僧寶洲覺岸所編《釋氏稽古略》（別名《釋鑒稽古略》）。⁹⁴然無論《釋氏通鑒》卷七或《釋氏稽古略》卷三，載及此詔均引「唐書舊史」，前半部與《清涼山志》所引相符，僅有若干文字出入，但後半部完全沒有提及針對五臺山的內容，而是：

（貞觀九年）十一月，詔曰：「三乘統轍，濟度為先，……眷言凋毀，良用憫然。其天下諸州有寺之處，宜度僧尼，數以三千為限。其州有大小，當處所度多少，有司詳定，務取德業精明。其往因減省還俗及私度白衣之徒，若行業可稱，通在取限。」云云。⁹⁵

（貞觀九年）十一月詔曰：「三乘結轍，濟度為先，……眷言凋毀，良用憫然。其天下諸州有寺之處，宜度僧尼數以三千為限。其州有大小，地有華夷，當處所度多少，有司詳定，務取德業精明，其往因減省還俗，及私

⁹¹ 同上，第848頁。

⁹² 同上，第871頁。

⁹³ 明·鎮澄，《清涼山志》卷五，《帝王崇建》引《釋鑒》，北京：中國書店，1989年，第127頁。

⁹⁴ 明·幻輪編，《釋鑒稽古略續集》序言提及此前有元僧寶洲編《釋鑒稽古略》，《大正藏》冊49，第903頁中。

⁹⁵ 南宋·本覺編，《釋氏通鑒》卷七，《卍續藏》冊76，第80頁上。

度白衣之徒，若行業可稱，通在取限。必無人可取，亦任其闕數。比聞多有僧徒溺于流俗，或假託鬼神，妄傳妖怪；或謬稱醫巫，左道求利；或灼鑽膚體，駭俗驚愚；或造詣官曹，囑致贓賄。凡此等類大虧聖教，朕情在護持，必無寬貸。自今宜令所司，依附內律，參以金科，明為條制。」⁹⁶

鎮澄記載「凡天下名山佛刹，宜度僧眾，數以三千為限，代朕清修」，但本覺與覺岸所載卻是「其天下諸州有寺之處，宜度僧尼數以三千為限」，假如鎮澄引的《釋鑿》就是《釋氏稽古略》，那麼鎮澄就是增刪了關鍵內容，以符合其欲凸顯五臺山歷史的目的。

雖說鎮澄所引也可能別有他著，但此事亦未載於與五臺山相關的文獻，特別是《古清涼傳》與北宋仁宗嘉佑五年（1060）著成的《廣清涼傳》。以二清涼傳著成目的當為傳揚五臺山事蹟觀之，若有太宗下詔於五臺山建寺度僧，當是大事，也是絕佳的宣傳事蹟，但卻未載。此外，上述二著，亦未見太宗時期建設五臺山事。至北宋五臺山僧延一作《廣清涼傳》時，並未聞唐太宗特別注意五臺山之發展，並給予官方支援之情事。《清涼山志》之說真實與否，有其疑義。此一情事可能為五臺盛于唐武周時期後所造成的附會之說；《清涼山志》和清雍正朝《山西通志》因襲其說之事，或可視為武周時期文殊信仰「國家化」對後世認識五臺山文殊信仰產生之影響所致。

真正開始注意五臺山，並有實質建設之唐代君主，始于高宗。據道宣于唐高宗麟德元年（664）著成的《集神州三寶感通錄》記載，高宗龍朔元年（661），下勅令會昌寺僧會曠往五臺山修理寺塔。此為唐代君主建設五臺山之最早紀錄。按高宗顯慶二年（657）二月至洛陽，十二月改洛陽為東都。顯慶五年（660）正月幸並州，武后宴請親族鄰里故舊，四月還東都。⁹⁷高宗會于龍朔元年遣人至五臺山修理寺塔，極可能是顯慶五年幸並州時，得聞當地人士所言，或應當地人士所請而有之作為。

龍朔二年（662），高宗又再次令會曠至五臺修理故寺，此次有諸多神異事蹟：

⁹⁶ 元·覺岸編，《釋氏稽古略》卷三，《大正藏》冊49，第814頁下。

⁹⁷ 五代·劉昫等，《舊唐書》卷四，《高宗本紀》，北京：中華書局，1998，第77-80頁。

(會)蹟與五臺縣丞並將從二十餘人，直詣中臺。見石像臨崖，搖動身手，及至像所，乃是方石，淒然多感，悵悵久之。令作工修理二塔並文殊像，徙倚塔邊。忽聞塔間鐘聲振發，連椎不已。又聞異香氣氳屢至，道俗咸感歎未曾有。⁹⁸

由道宣記載可知，會蹟抵中臺時已見，太華泉兩旁建有浮屠與文殊像，但已見頹毀，故令作工修理，並將文殊像，徙倚塔邊。此事亦載于《古清涼傳》卷下《遊禮感通》篇。⁹⁹

會昌寺位處長安金城坊，高祖武德元年（618）與興聖、勝業、慈悲、證果、集仙等寺同立，¹⁰⁰屬官寺。立寺之初請大德十人，度僧五十人住持其中。初以曇藏為上座，請空藏、德美、洪遠、法素住寺，德美並於西院造懺悔堂。¹⁰¹顯慶四年（659），因智琮、弘靜二僧上奏至扶風岐山南禮拜阿育王古塔之感應，獲敕鴻臚寺給名住會昌寺，¹⁰²說明會昌寺為直屬官方的寺院。高宗時派遣會昌寺僧至五臺山，與會昌寺為官寺不無關係。

會蹟至五臺山，陪同的官員為縣丞，縣丞為正九品官，¹⁰³在縣級地方政府中，地位僅次於縣令。然而，由君主敕令執行的任務，僅由九品縣丞陪同前往，說明至五臺山修理故寺並非大事。

乾封二年（667）六月，慧祥陪同西域梵僧釋迦蜜多羅巡禮五臺山，於中臺見白兔狐遶塔而滅，釋迦蜜多羅即於塔前五體布地，從辰時至太陽下山乃止。¹⁰⁴對

⁹⁸ 唐·道宣，《集神州三寶感通錄》卷中，《岱州五臺山像變聲現緣》，《大正藏》冊52，第422頁。

⁹⁹ 《古清涼傳》卷下，《遊禮感通》，第1098頁中。

¹⁰⁰ 唐·法琳，《辯正論》卷四，《大正藏》冊52，第511頁上；唐·道宣，《集古今佛道論衡》卷三，《大正藏》冊52，第379頁下。

¹⁰¹ 《續高僧傳》卷二八，《唐京師會昌寺釋空藏傳》，第689頁中；卷一三，《唐京師普光寺釋曇藏傳》，第525頁下；卷二八，《唐益州福成寺釋道積附洪遠傳》，第687頁下；卷二九，《唐京師清禪寺釋慧胄附法素傳》，第697頁下。

¹⁰² 《集神州三寶感通錄》卷上，《周岐州岐山南塔緣》，第407頁上；《法苑珠林》卷38，《周岐州岐山南塔》，第586頁下。

¹⁰³ 《舊唐書》卷四二，《職官志·九品職事》，第1801-1802頁。

¹⁰⁴ 《古清涼傳》卷下，《遊禮感通》，第1098頁下。

照《集神州三寶廣通錄》與《古清涼傳》《古今勝跡》篇之記載，釋迦蜜多羅所禮之塔，可能即為龍朔二年（662）會曠修理之塔。

然而《古清涼傳》卷上《古今勝跡》篇中，記載中臺古今勝跡，卻未提及會曠修理之塔像，僅云：「中臺上有舊石精舍一所，魏棣州刺史崔震所造。又有小石塔數十枚，並多頽毀。」¹⁰⁵並載窺基於咸亨四年（673）於中臺修建二石室與文殊、彌勒像：¹⁰⁶

今有連基迭石室二枚，方三丈余，高一丈五尺。東屋石文殊師利立像一，高如人等。西屋有石彌勒坐像一，稍減東者。其二屋內，花幡供養之具，薦受用之資，莫不鮮焉。即慈恩寺沙門大乘基所致也。基，即三藏法師玄奘之上足，以咸亨四年，與白黑五百餘人往而修焉。或聞殊香之氣，鐘磬之音。

窺基於咸亨四年率領僧俗五百餘人至中臺修建二石室，時距會曠修理塔像已有十餘年，塔像恐怕又遭頽毀，窺基或以之為基礎，重建石室，並立文殊、彌勒二像。因此在《古清涼傳》《古今勝跡》篇中，並未記載會曠修理之塔像，而是記載窺基所建室像。

《華嚴經傳記》另載高宗麟德元年（664）九月，再敕會曠、甄萬福等人入五臺送納袈裟，供養諸臺勝。¹⁰⁷此事不見於《古清涼傳》中，但該書載有麟德元年九月遣使甄萬福至大孚圖寺南梵仙山采松石菊花之事。¹⁰⁸《華嚴經傳記》為法藏所撰，撰成時間約于武周前後，其目的主要是為宣揚《華嚴經》之神力異聞。而其載高宗敕送袈裟事，是為證唐初五臺山僧解脫（575-655）之言：

（解）脫未終，嘗謂親里曰：「我沒後當有大人顯我名也。清涼之號，于茲復興。」及今上麟德元年九月，勅會昌寺沙門會曠、果毅甄萬福，

¹⁰⁵ 《古清涼傳》卷上，《古今勝跡》，第1094頁上。

¹⁰⁶ 關於窺基之名，目前所存文獻中，均僅見「基」，而無「窺基」。然為清楚說明此為窺基行事，故筆者于文中敘述仍稱「窺基」。

¹⁰⁷ 《續高僧傳》卷二〇，《代州照果寺釋解脫傳》，第603頁中；《華嚴經傳記》卷四，《釋解脫》，第169頁中。

¹⁰⁸ 《古清涼傳》卷上，《古今勝跡》，第1094頁中。

送衲袈裟，奉其遺陰。並向諸臺，供養聖跡。自遐邇歸心之士，莫不永懷斯地，遠驗脫言信矣。¹⁰⁹

法藏記載麟德元年高宗再次對於五臺山之支持，以示解脫所言之驗，但《古清涼傳》所載解脫相關事蹟，並未見此預言。法藏記載，強調解脫之神異以及五臺山所受之重視與支持。若與《古清涼傳》相照，可知麟德元年高宗的確曾遣使入五臺山，但究竟是僅為采仙山菊花，或是另加供養僧佛，無從明證。果毅于唐制諸府職中，依府之等級，為從五品下至從六品下之武官。¹¹⁰高宗在龍朔二年後二年，再次遣人入五臺山，除了原本的會曠外，另遣果毅都尉從之，說明其對五臺山的態度已稍不同於前。

由上所述，高宗時，可能因幸並州得以聽聞五臺山相關事蹟，曾下詔命使修理建設五臺塔像，並聞異跡，敕人入山採取仙花，已開始注意此地之佛教發展與神異色彩。

按高宗永徽末年，武后排擠王皇后、蕭淑妃，並慘殺之。後高宗苦於風眩，百官奏事以或由武后決之。顯慶五年（660）開始，悉委以政事。麟德元年（664）後，二聖並坐，政無大小，均預聞於后，天下大權，悉歸中宮。弘道年中（684），高宗崩後，中宗即位，武后極謀篡位，永昌元年（689）改國號周，是為載初元年。

高宗朝對於五臺山之建設，始于龍朔元年（661），敕令會昌寺僧會曠往五臺山修理寺塔，時武后已預涉朝政，若由其後逐步透過《華嚴經》與《大雲經》之重視與推行，以建立其政權合法性與地位之作法觀之，高宗時期對於五臺山之重視與支持，恐非純為高宗之意。論此，則不得不釐清武則天政權與佛教，特別是《華嚴經》的關係。

（二）武周國家佛教的一環

¹⁰⁹ 《華嚴經傳記》卷四，《釋解脫》，第169頁中。

¹¹⁰ 《舊唐書》卷四四，《職官志·武官·諸府》，第1905頁。

武則天掌權初期即「舉佛抑道」，「舉佛」以借助佛教力量衝破嚴禁「牝雞司晨」的儒家倫理，「抑道」以壓制李氏勢力。其利用薛懷義等作《大雲經疏》製造輿論，並在全國各州建造大雲寺，「鑄浮屠，立廟塔，役無虛歲」。¹¹¹當時諸多名僧受到武則天的重視，包括法藏、西域僧人實叉難陀、菩提流志等，均與《華嚴經》或華嚴學的傳播關係密切。

武則天重視佛教，受母楊氏佛教信仰影響深切。佛教僧徒藉之恢復地位，武則天則轉借佛教經典教義，證其政治上所享之地位。¹¹²《舊唐書》卷六《則天本紀》記載載初元年（690）七月，有沙門十人上《大雲經》，盛言武則天受命之事。制頒于天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人。又命天下寺院各藏一本，並升高座講說。¹¹³以令天下百姓皆知武周政權代唐而立一事，有佛教經典為據，乃上應天意，正當合理。

武則天開國之初，除勒令各地建造大雲寺，講《大雲經》外，一面也以帝號宣示其為淨光天女授記的女轉輪出世。載初二年（691）秋九月，武氏自稱「金輪聖神皇帝」。金輪為轉輪王隨身七寶之一，此號說明其為女轉輪王的事實。延載元年（693），又稱「越古金輪聖神皇帝」，自認為是所有轉輪王中最了不起的一位。證聖元年（695），上加尊號曰「慈氏越古金輪聖神皇帝」，同時以彌勒與輪王的身分自居。

轉輪王的思想自北魏傳入中國來後，不但胡人君主以轉輪王自居，漢人君主亦有接受利用轉輪王思想者，如隋文帝。其中，徹底利用轉輪王的概念合法化帝位者，即為唐代的武則天。武則天對轉輪王的解釋，在華嚴思想的影響下，較前更進一步，形成「轉輪王即佛」的觀念。

據鎌田茂雄指出，武則天對《華嚴經》的重視，主要是為了以之與太宗、高宗時期最為興盛的法相宗相抗衡。在法藏的教判中，華嚴宗的地位高於法相

¹¹¹ 北宋·歐陽修，《新唐書》卷一二五，《蘇瓌傳》，北京：中華書局，1998年，第4397頁。

¹¹² 參見陳寅恪，《武曌與佛教》，收入氏著，《金明館叢稿二編》，《陳寅恪集》（北京：三聯書店，2001年），第153-74頁。

¹¹³ 五代·劉昫，《舊唐書》卷六，《則天本紀》，第121頁；同書卷一八三，《薛懷義傳》，第4742頁。

宗，由此比對，則武周有高於唐朝之意味。在如此意圖之下，華嚴宗成為武周時期最受重視的佛教學派，華嚴系統的僧人受到君主的護持，華嚴思想的體系也在法藏的推動下告成。¹¹⁴

武則天對於華嚴宗的重視與支持，可能也影響其利用《華嚴經》中的轉輪王地位，強化自己的地位。《華嚴經·入法界品》談論彌勒菩薩以其「威神力」分身時，記載：

（善財童子在）諸樓觀中目見其身，又見無量自在神力不思議事。或見彌勒隨本種姓壽命知識長養善根；……或見彌勒行菩薩行，滿足一切諸波羅諸忍諸地，淨佛世界見諸如來聞法持受護正法，為大法師得無上忍；……或見彌勒為轉輪王，十善化世；或為四天王，饒益一切眾生；或為帝釋。¹¹⁵

法界品如此描述彌勒分身的現象，異於早期所見菩薩轉身的說法。

早期談論轉身時，菩薩是以其「善權力」或「神力」，轉成或男或女的另一種色相，或身相。《華嚴經》談論菩薩分身時，亦指出菩薩以其「威神力」分身。但當菩薩現其分身時，同一個心理的境界（一念中）裡，可以見其變化各種不同的色身或色像。此即《華嚴經·不思議法品》所云：

於一念中，悉現一切世界隨應化導一切眾生，悉令解脫；於令解脫；於一念中，悉於一切世界現莊嚴身隨應眾生；於一念中，悉現一切世界種種莊嚴，……於一念中，遍一世界，悉現三世一切諸佛。¹¹⁶

一切諸佛能以無量種種色身示現眾生而作佛事，盧舍那佛在此理論之下，能現各種色身，既能現佛像，也能現如轉輪王的菩薩像。武則天在此大乘分身佛的信仰下，稱己為盧舍那佛的分身佛之際，也將自己視為彌勒佛的分身佛。由此，打破傳統轉輪王的信仰，不但自視為轉輪王，也認為自己是彌勒佛。

¹¹⁴ 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，《第一部第三章 武周王朝における華嚴思想の形成》，東京：東京大學出版會，1992年二版，第146-7頁。

¹¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷五九，第780頁中。

¹¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷三〇，第591頁上。

轉輪王信仰在武則天以前的發展中，並無轉輪王即彌勒轉身或分身的說法。南北朝時期，《華嚴經》及分身的思想已傳入中國，但並無君主將華嚴分身佛思想與轉輪王思想混合使用。直至武則天結合分身佛的思想與轉輪王的思想，自稱毗盧舍那佛的分身佛，淨光天女「轉生」，甚至是彌勒佛下生。武則天一面用傳法、造像的方法，散播當時帝王即為轉輪聖王的思想；一面也將與轉輪王思想有關的經典大肆翻譯成中文，流通民間。

武則天在位的十幾年間，大力支持《華嚴經》的翻譯及講座，華嚴思想的研究於此時期深受官方的重視與支持。¹¹⁷ 其中，尤以賢首大師法藏影響最為深遠。武則天萬歲通天元年（696）詔於太原寺開華嚴宗旨，任命長安十大德為法藏授滿分戒，賜號賢首戒師，詔入大遍空寺，佐實叉難陀譯華嚴經。聖曆二年（699）十月，詔法藏於佛授記寺講新譯《華嚴經》，¹¹⁸ 終生講《華嚴經》三十餘遍，可見武則天對於《華嚴經》的崇信與護持。¹¹⁹

五臺山自高宗時期開始受到注意，或與顯慶五年（660）幸並州之聞見有關。但五臺山真正受到重視與建設，與武周時期《華嚴經》的流傳與信仰關係密切，此與文殊菩薩于《華嚴經》中之地位，以及化現人間道場的傳說有密切關係。歷代文獻言及五臺山為文殊菩薩道場，主要經典依據來自於《華嚴經》《菩薩住處品》。前章考察北朝五臺山之發展，已明北朝時期五臺山佛教雖漸成形，但並非純粹仰賴其與文殊菩薩之關係。前人常引《古清涼傳》所載，認為北朝時期隨著《華嚴經》的傳佈與發展，以及五臺山的特殊條件，使其逐漸與文殊道場所在之清涼山相連結。據筆者前文所考，北朝時期的五臺山本即流傳諸多靈異事蹟，並非僅以文殊菩薩道場著名，據文獻所見，五臺山初興時入山活動者，亦多有因神仙靈異事蹟入山參訪，或純為入山禪修行道。

¹¹⁷ 參考矢吹慶禪，《三階教の研究》（東京：岩波書店，1927年），《大雲經と武周革命》，第685-761頁；陳寅恪，《武曌與佛教》，第153-174頁；康樂，《轉輪王觀念與中國中古的佛教政治》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67卷1期（1996年3月），第130頁。

¹¹⁸ 《佛祖統紀》卷二九，《諸宗立教志·賢首宗教》，第293頁上。

¹¹⁹ 參考鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，《第一部第三章 武周王朝における華嚴思想の形成》，第129-132頁。

不過，北朝時期文殊菩薩道場之說已見流傳。文殊菩薩以及位於中國的文殊道場五臺山，也在《華嚴經》的流傳與信仰下，逐漸受到重視。《古清涼傳》之所以在高宗調露元年（679）前後成書，即是在此脈絡下，一方面總結北朝至初唐時期，五臺山做為地區信仰中心的景況；一方面則發揮輔教功用，成為五臺山信仰，成為五臺山文殊信仰廣為傳佈的起點。至此，五臺山始由地區信仰中心轉為國家級的信仰重心。五臺山歷經北朝的發展成形後，開始受到君主重視、官方支持。武周建立後，武則天對於五臺山之建設更加重視，確切反映政治發展對於五臺山之影響。其實際作為，後文將有詳述。

五臺山在經過武周時期的重視與建設後，使其發展與作為文殊菩薩道場之間的連結更加緊密，已漸由作為佛教道場的五臺山，轉而成為作為文殊道場發展的五臺山。武周結束於長安四年（704），六年後菩提流志於睿宗景雲元年（710）譯出《佛說文殊師利寶藏陀羅尼經》。¹²⁰經中記載文殊師利的人間道場位處瞻部洲東北方的大振那國，¹²¹據義淨《梵語千字文》載：「振那，漢。」¹²²說明梵文「振那」之音，意指「漢」地，亦即中國。由此，菩提流志譯文已直指中國的五臺山是文殊菩薩道場，此較東晉佛馱跋陀羅所譯之六十卷本《華嚴經》，以及武周聖曆二年（699）實叉難陀另譯之八十卷本《華嚴經》，僅言「東北方有處名清涼山」，更加明確。菩提流志的翻譯，不但反映五臺山為文殊道場之說在佛教信仰圈的確立，在五臺山文殊聖山信仰的發展過程中，更具有承先啟後的意義。

¹²⁰ 古正美認為此即菩提流志于長壽二年所譯之《文殊師利咒法藏經》之同本異譯，也因此，古氏認為武則天時推動的五臺山文殊信仰具密教色彩，而非屬《華嚴經》系統。因今日未能得見《文殊師利咒法藏經》其它相關記載，恐無直接證據直指此經與《文殊師利咒法藏經》之關係。古氏所論可為一說，但筆者並不採用。古正美，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》，《第八章 唐代五臺山文殊信仰的奠基者——武則天》，臺北：商周出版社，2003年。

¹²¹ 菩提流志，《佛說文殊師利寶藏陀羅尼經》，第791頁上。

¹²² 唐·義淨，《梵語千字文》，《大正藏》冊54，第1216頁上。

(三)《古清涼傳》的撰成與佛陀波利入五臺山傳說的出現

初唐時期，五臺山文殊道場的形成，除了君主的推動與護持外，佛教內部對於五臺山文殊道場的認知與信仰，也進入較為具體的階段。《古清涼傳》的撰成，以及《佛頂尊勝陀羅經》與佛陀波利入五臺山傳說的出現，說明此階段五臺山為文殊菩薩道場之說已為佛教界所接受，並已形成一定勢力，足以開展獨具特色的信仰，並影響其他經典或信仰的傳播。總結北朝時期做為區域信仰中心的五臺山，唐高宗時著成之《古清涼傳》，則可謂唐代全國性五臺山信仰建立之端。

《古清涼傳》撰成以前，唐高宗麟德元年（664）道宣所撰《道宣律師感通錄》，已記述五臺山之起源，神仙事蹟、文殊化現傳聞、北魏孝文帝建寺等事。¹²³《集神州三寶感通錄》則記載五臺山勝跡與龍朔元年（661）會曠奉詔入山修寺之事。《續高僧傳》中則載彥琮、曇瓘、解脫、明隱、法空等人或依五臺山僧人出家，或遊歷五臺山得聞神異事蹟等事。大體而言，道宣所著雖豐，但諸作內容大同小異，可謂延續北朝以來五臺山兼具神仙信仰與文殊道場傳說，寺院與僧人已具規模，並受北朝君主支持。

表三 《古清涼傳》撰成前記載五臺山事蹟文獻表

撰成時間	文獻	編著者
北魏(521-527 間)	《水經注》	酈道元
唐	《北齊書》卷四〇《白建傳》	李百藥
唐	《北史》卷五五《白建傳》、卷八九《藝術上·盧太翼傳》	李延壽
唐	《隋書》卷七八《藝術上·盧太翼傳》	魏徵
唐高宗麟德元(664)	《道宣律師感通錄》	道宣
唐高宗麟德元(664)	《集神州三寶感通錄》	道宣
唐高宗麟德二(665)	《續高僧傳》	道宣
唐高宗幹封二(667)	《律相感通傳》	道宣
唐調露元年(679)前後	《古清涼傳》	慧祥

唐高宗乾封二年（667），慧祥陪獅子國（今斯里蘭卡）高僧釋迦蜜多羅禮

五臺山文殊師利菩薩，其後撰寫《古清涼傳》一書，全書分上、下二卷，先證五臺山為文殊道場及其地理位置，再述五臺山勝跡，主要說明寺院興廢沿革，並加入異聞，最後說明僧俗登臨五臺山之感通事蹟。慧祥于《古清涼傳》中云：

餘每覽此土名山，雖嵩岱作鎮，蓬瀛仙窟，皆編俗典，事止域中。未有出於金口，傳之寶藏，宅萬聖而敷化，自五印而飛聲，方將此跡，美曜靈山，利周賢劫，豈常篇之所紀，同年而語哉？今山上有清涼寺，下有五臺縣、清涼府，此實當可為高抬貴手矣。¹²⁴

慧祥所言不僅說明北朝以來五臺山的佛教已有相當程度的發展，由其記載內容，更可見五臺山文殊道場建立之跡。

《古清涼傳》所載北朝時期五臺山之相關異聞，並非全然與文殊相關，而且以北齊居多。由隋侯君集《旌異記》與《古清涼傳》所載宦官「還複根形」事蹟相較，可見說明五臺山與文殊或《華嚴經》之關係，至遲至隋仍尚未被特別強調，而至慧祥著作《古清涼傳》時，已逐漸將此類傳說與五臺山相結合。再者，類似傳聞雖為神異傳說，但或許可以反應至少在初唐，北齊為五臺山興盛發展時期之看法，已有相當程度的流傳。

由《華嚴經》譯本記載之發展，與五臺山相關異聞的紀錄與傳播，乃至於《古清涼傳》的出現，說明唐朝初年，經過北朝時期的奠基，五臺山的發展日漸穩固，而其與文殊菩薩道場的結合，以及由地區發展至全國性的信仰重心，更是於此時期已見端倪。

佛陀波利入五臺山求見文殊菩薩，遇老人點化返回印度傳入《佛頂尊勝陀羅尼經》的傳說，可謂初唐時期五臺山文殊道場已具有一定的地位與影響之另一例證。有關《佛頂尊勝陀羅尼經》於中國傳譯之說，多以《宋高僧傳》卷2《唐五臺山佛陀波利傳》所載，唐高宗儀鳳初年，佛陀波利入五臺山遇老翁指示，返天竺取梵文《佛頂尊勝陀羅尼經》入華的傳說為本。¹²⁵ 然而，《宋高僧傳》

¹²³ 《道宣律師感通錄》，第437頁。

¹²⁴ 《古清涼傳》卷上，《立名標化》，第1092頁下。

¹²⁵ 《宋高僧傳》卷二，《唐五臺山佛陀波利傳》，第717下-718頁中。

所載佛陀波利傳說，實本於佛陀波利譯本的經序。而佛陀波利譯本的流傳，即與志靜所撰經序關係密切。¹²⁶

據《大正新修大藏經》所錄，唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》計有五經、三儀軌譯本，各本均有《佛頂尊勝陀羅尼》文。¹²⁷其中，以佛陀波利本流傳最廣。據《開元釋教錄》所載：「比諸眾譯，此最弘布。」¹²⁸敦煌此經寫本與經變內容，絕大多數是波利本，經幢上亦幾乎均刻波利譯本。

後譯之本，卻成為最廣為流傳的《佛頂尊勝陀羅尼經》譯本，此與經序所載佛陀波利入五臺山遇文殊化現之事，關係密切。中晚唐以後，部分經幢除刻經文外，亦將此經序刻志於上。可見佛陀波利傳說，不但使此譯本受到重視，更增加此經靈驗神異的可信度，使之更廣為流傳。

根據志靜撰序，波利從天竺入五臺山朝拜，祈見文殊菩薩。其于山中遇一老人，要波利返天竺取《佛頂尊勝陀羅尼經》入中國流傳，以此作為指引其見文殊菩薩的交換條件。¹²⁹序載傳說，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》成為菩薩加持認證效能的經典，也為此經，特別是佛陀波利譯本，增添靈驗色彩。

據永昌元年（689）志靜撰序記載，佛陀波利以入五臺山遇文殊化現事奏聞皇帝，皇帝納其所獻梵本，交付杜行顛翻譯，再有地婆訶羅之譯本，後將「其經本禁在內不出」。佛陀波利上奏表明意欲流傳此經之心，皇帝才歸還梵本，由佛陀波利尋得長安西明寺善解梵語漢僧順貞，准奏共譯，完成佛陀波利譯本

¹²⁶ 詳見林韻柔，《唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰》，《法鼓佛學學報》3期（臺北：法鼓佛教研修學院，2008年12月），第145-193頁。

¹²⁷ 《佛頂尊勝陀羅尼經》現收入《大正新修大藏經》第十九卷密教部經典中，屬早期密教的經典之一。劉淑芬認為唐人特別重視此經的破地獄功能，以及此經于唐代廣為流傳，均與七世紀以降社會上地獄信仰有密切的關係。地藏信仰和六道輪回、地獄等觀念結合，在唐代逐漸滲入中國社會的各個階層。在此社會思潮下，《佛頂尊勝陀羅尼經》因其強調破地獄功能和唐代社會上流行的地獄信仰結合，使之迅速廣為流布。參考劉淑芬，《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一》，第155-156頁。

¹²⁸ 唐·智升，《開元釋教錄》卷九，《大正藏》冊55，第565頁上。

¹²⁹ 唐·志靜，《《佛頂尊勝陀羅尼經》序》，收于唐·佛陀波利譯，《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊19，第349頁中。

《佛頂尊勝陀羅尼經》。

經序所言，成為此經傳佈之據，佛陀波利的傳說也廣為流傳，包含《開元釋教錄》、《入唐求法巡禮行記》、《宋高僧傳》、《廣清涼傳》等文獻記載《佛頂尊勝陀羅尼經》傳譯與佛陀波利傳說亦不脫經序所載。至今舉目所及，關於佛陀波利入五臺山遇文殊化現傳說之最早記載，即見於佛陀波利本中永昌元年（689）撰成之序。而以記錄五臺山相關傳說為主的《古清涼傳》，卻對此事毫無著墨，推測慧祥作《古清涼傳》時，可能並未得聞佛陀波利入五臺山之傳說。

然而，《佛頂尊勝陀羅尼經》並非始由佛陀波利傳入中國，早在北周保定四年（564），已有闍那耶舍譯出《佛頂尊勝陀羅尼並功能經》，¹³⁰因此此經由佛陀波利傳入之說，真實性可議。¹³¹

據筆者管見，除志靜所撰經序外，佛陀波利本《佛頂尊勝陀羅尼經》最早載于武周天冊萬歲元年（695）編成的《大周刊定眾經目錄》，¹³²可見武周時期的確已有此譯本之存在。波利本亦載于唐代其他經錄之中，說明此經持續流傳。佛陀波利譯本中志靜所撰經序與《大周刊訂眾經目錄》均載，¹³³佛陀波利於永淳二年（683）方再入唐境，對照杜行顛與地婆訶羅譯本時間，由儀鳳四年（679）至永淳二年（683），時差四年。《開元釋教錄》卷九則載有佛陀波利齋梵經奉獻事，¹³⁴並引波利本經序所云佛陀波利入五臺山傳說。智升因得見波利譯本，故編撰此錄時，收入經序所載佛陀波利傳說。但其對經序所載傳入梵本時間與杜行顛、地婆訶羅二譯本譯出時間提出疑問，並認為經序乃是後敘前事，故有此誤，因此波利譯本之時間，不能據經序而判定。¹³⁵至於《續古今

¹³⁰ 此經載于隋·費長房，《歷代三寶記》卷三，《大正藏》冊49，第47頁上；唐·道宣，《大唐內典錄》卷五，《大正藏》冊55，第271頁中；唐·慧琳，《一切經音義》卷三五，《大正藏》冊54，第544頁上。

¹³¹ 《開元釋教錄》卷一四，第634頁下。

¹³² 唐·明佺，《大周刊定眾經目錄》卷四，《大正藏》冊55，第396頁下。

¹³³ 《大周刊訂眾經目錄》卷四，第396頁下。

¹³⁴ 《開元釋教錄》卷九，第564頁上。

¹³⁵ 《開元釋教錄》卷九，第565頁上。

譯經圖記》、《貞元新定釋教目錄》之載，約同於《開元釋教錄》。

彥棕撰序，並未提及佛陀波利上奏其因入五臺山遇文殊點化，乃求梵本入唐上獻之事。序中僅載，儀鳳四年（679）杜行顛完成第一本中譯《佛頂尊勝陀羅尼經》，說明此時已有梵本《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入中國，並由君主下詔翻譯，此與前述北周已有闍那耶舍譯本相證，顯示儀鳳四年（即調露元年）杜行顛奉詔所譯之本，未必為佛陀波利所獻，或者說二方譯經所本，可能並非同一梵本。

由上所見，佛陀波利之譯本，與官方主持譯出的杜本及地婆訶羅本並無直接關係。佛陀波利入五臺山遇文殊點化，求梵本入唐譯出流傳，乃至於其後再入金剛窟等神異傳說傳聞，未必為《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入中國之真實歷程。此外，志靜經序所言：「僧將梵本遂向五臺山，入山於今不出。」至《廣清涼傳》時已有其入金剛窟之傳聞：「與順正譯訖，波利持本，再至五臺山。相傳入金剛窟，於今不出。」¹³⁶後有《宋高僧傳》卷二十一《唐五臺山竹林寺法照傳》記載九十年後，大曆五年（770）法照於五臺山得見佛陀波利之異聞，¹³⁷顯示佛陀波利事蹟、《佛頂尊勝陀羅尼經》之流傳與五臺山文殊聖山信仰關係極為密切。再者，陳金華曾利用傳為佛陀波利所述《修禪要訣》記載佛陀波利返回天竺時云：『即欲還國，重會無期』，¹³⁸說明波利回國時並無還歸唐土的打算，可見佛陀波利與五臺山有關之故事，其歷史根據尚待探索。¹³⁹

由上，或可推測，佛陀波利譯本在官方已有二譯的情況下，或以同本新譯，或另取梵本新譯，為達私人新譯本之傳播效果，即於經序中記述佛陀波利與此經東傳的神異傳說。此傳說的出現，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》在代宗以後，除了因自身功能得以廣傳外，還能夠與五臺山信仰連結，進而相輔發展。

¹³⁶ 北宋·延一，《廣清涼傳》卷中，《大正藏》冊51，第1111頁上。

¹³⁷ 北宋·贊寧，《宋高僧傳》卷二一，《唐五臺山竹林寺法照傳》，《大正藏》冊50，第844頁中。

¹³⁸ 唐·北天竺·佛陀波利述，明恂錄，慧智譯，《修禪要訣》，《卍字續藏經》冊63，頁15上。

¹³⁹ Jinhua CHEN, "Śarīra and Scepter: Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 25, No.1-2 (2002), pp. 108-109.

如此情況，顯示此時五臺山文殊道場已具一定聲名與影響力。

由道宣《感通錄》到《古清涼傳》，再到佛陀波利本《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯出與傳聞，說明初唐時期的五臺山信仰，已逐漸建立並發揮其影響力。其中的關鍵，即在於武則天掌權時期的大力推動。而于景龍四年（710），由菩提流志（562-727）于長安西崇福寺譯出的《文殊師利寶藏陀羅尼經》，則可謂唐代前期文殊菩薩信仰的總結，並開啟玄宗以降，文殊信仰與國家政治發展密不可分的關係，以及五臺山性質的再變。

結論

東漢三國時期佛教自西域傳入，到兩晉時期大為擴展，南北朝時期，因政治、社會、學術文化發展之不同，致使佛教發展逐漸產生差異。無論南北，日漸增加的僧人與寺院，以及持續不斷的譯經活動，均為佛教的發展奠定厚實的基礎，包含造像、寫經等信仰活動，在在反映此一階段佛教發展之興盛。文殊信仰的發展與五臺山的崛起，即在此脈絡之下逐漸發展。

五臺山由於其自然環境，最晚在南北朝時期，即被視為適合修行的靈地。北朝時期，已為區域信仰中心的五臺山，時有僧人入山修行，並多以禪修頭陀行為主，反映北朝禪修風氣之盛。然此時期的五臺山並非僅有佛教信仰，還兼有神仙色彩，說明當時佛教與神仙信仰並存發展的現象，亦展現於五臺山中。北朝時期雖已將《華嚴經》《菩薩住處品》所云清涼聖地與五臺山相比附，但此時五臺山佛教的發展自有特色，並尚未在文殊道場的影響下發展。

在唐初的宗教政策之下，五臺山多少受到官方的注意與支持。在此發展趨勢中，五臺山與《華嚴經》中所言文殊清涼道場的連結，也成為推動華嚴信仰的一環。在武則天的支持下，五臺山與文殊清涼聖境的連結受到君主的認可與支持，五臺山的發展就此開始與其為文殊菩薩人間道場的說法相連結。然此階段五臺山佛教寺院與僧人的活動，仍可清楚見到此地尚處初興階段的痕跡。無論是寺院規模，或是僧人活動，均說明自北朝以降至武則天開始重視

之間，五臺山的建設與發展並不特別興盛，主要以配合禪修、頭陀行而立的蘭若、石窟寺為主。

五臺山文殊道場在武則天的支持之下由初興而奠基，至玄宗、代宗二朝，在君主推動護國密教的影響下，在密教之中扮演重要護國角色的文殊菩薩轉而成為君主大力支持崇信的對象。在武周時確立以文殊菩薩道場為核心價值的五臺山，於代宗時期受到君主的大力支持，成為密教文殊信仰發展的一環。

五臺山文殊信仰的興起，原本並無形而上的義理內涵，包含與文殊菩薩相關的傳說、清涼聖跡與巡禮朝聖，均是極為直觀的信仰實踐。中古佛教本即存在著如造像、誦經等具體展現信仰的活動，僧人也存在游方、訪勝的傳統，但是將一地整體視為神聖空間，並有具體信仰活動，卻是中古佛教傳播與發展的新樣貌。

五臺山與文殊道場的結合，使得文殊信仰成為民眾佛教的一環。一般信眾雖然未必瞭解文殊法門，但是相對於造像僅能單向的祈願，巡禮五臺山可能得遇文殊化現點化，似乎更具有吸引力，文殊菩薩便由單純地修行法門代表，轉而成為信仰的對象。然而，此一變化，背後實有時代轉變的因素存在。筆者以為，這牽涉佛教內部華嚴學與華嚴宗的興起與形成、社會上學術思想風氣的轉變，以及信眾需求的不同等問題。

華嚴學自北魏末期興起，北魏宣武帝命僧侶開講華嚴，形成華嚴學熱潮，直至唐初皆未曾衰減。自高宗至玄宗朝，華嚴學與文殊信仰之發展更盛，五臺山為文殊菩薩道場之說與五臺山信仰的發展緊密相連。而其後著成之佛教史籍，五臺山信仰興盛發展的情況下，開始強調華嚴學與五臺山之連結，進而使華嚴經異、文殊菩薩感跡與五臺山相關之異聞廣為流傳。

關於學術思想風氣的轉變，則與魏晉南北朝時期知識階層中玄學思想的流行，轉化到如陳弱水所言初唐知識份子兼具二元世界觀的發展關係密切，¹⁴⁰ 特別是南北朝至唐代佛教義理的發展重點，以及知識份子信仰方式的

¹⁴⁰ 陳弱水，《墓誌中所見的唐代前期思想》，《新史學》19卷4期（2008年12月），第1-28頁。

轉變，具體地展現此一學術思想轉化的影響。

此外，南北朝信眾對於信仰的需求與期望，也有所改變，特別是由以被動的祈求佛菩薩保佑為主的信仰活動，轉而出現主動接觸佛菩薩以增長個人修行的信仰活動。原本出世性格強烈的佛教，在大乘佛教興起後，包含受重視的教義、修行法門與信仰方式均產生改變。大乘佛教以「慈悲」為中心教旨，強調修己與度人不可分割。中國盛行大乘佛教，信徒往往以利益眾生自許，大乘的利他思想成為中國社會倫理的一個重要基石。

如前所述，文殊法門與大乘佛教的興起有密切的關係，而文殊利他的具體表現就是文殊變形化現，開方便法門度化大眾。信仰釋迦、彌勒、彌陀、觀音等對佛菩薩淨土世界的期望，多以造像念誦為主要信仰方式，造積功德，以求福報，往生淨土；五臺山文殊信仰則提供了信眾在人間親見文殊化現、接受教化的機會與場域，因此可以見到文殊信仰之相關傳說皆以信眾遭遇之神通異聞為主，並因此而朝聖巡禮菩薩道場的信仰活動。¹⁴¹

值得注意的是，有別於魏晉南北朝時重要的佛教發展基地，均是依僧的山林寺院或是受到官方支持的城市寺院。發展至初唐時，五臺山卻是先確立了聖山的地位後，才使得五臺山佛教得以開展，進而形成極具規模的教團與寺院群。而五臺山僧團與寺院的進駐，以及中唐以後的政教關係，則成為此後五臺山的發展與聖山信仰再做轉變的重要基礎，此待另文深論。

¹⁴¹ 關於五臺山巡禮的相關研究，請參見林韻柔，〈唐代入謁五臺山的域外僧人與巡禮活動〉，《中國中古史研究》1期，北京：中華書局，2010年12月，第313-143頁；同氏著，〈唐代『巡禮』活動的建立與開展〉，《明大アジア史論集》18號（2014年3月），第246-265頁。