

1.1 李通玄對五臺山文殊信仰弘化之貢獻

侯慧明

山西師範大學歷史與旅遊文化學院

摘要：在文殊信仰發展過程中李通玄著《新華嚴經論》，改變了法藏等論師注釋《華嚴經》獨重普賢的情況，提出“三位一體”的圓融理論，從理論上抬高文殊地位和作用，並重申五臺山是文殊應化道場，也提高了五臺山在中國佛教中的地位。宋代的張商英則深受李通玄思想影響，成為宋代推動文殊信仰以及五臺山信仰傳播的主將。

關鍵詞：李通玄 五臺山 文殊信仰

隋唐時期，佛教逐漸完成了中國化歷程，文殊菩薩應化道場被僧俗界公認為在山西五臺山，吸引無數國內外僧俗信徒頂禮膜拜，使中國佛教更具吸引力，並促使中國成為世界第二大佛教中心。文殊信仰依託佛典經論、造論高僧、演法聖跡三種基本載體播散傳承，其民間化過程中表現出由核心信仰群體、核心崇拜區域向外逐步地多層次地擴展播散特點。

文殊信仰發展過程中李通玄著《新華嚴經論》，改變了法藏等論師注釋《華嚴經》獨重普賢的情況，提出“三位一體”圓融理論，從理論上抬高文殊地位和作用，並重申五臺山是文殊應化道場，也提高了五臺山在中國佛教中的地位。宋代的張商英則深受李通玄思想影響，成為宋代推動文殊信仰以及五臺山信仰傳播的主將。

—

文殊名號在佛教早期的佛經中已經非常常見，一般是作為釋迦的上首菩薩，經常問答經意。至遲到陳那時代（5—6世紀時）案達羅國對文殊菩薩的崇拜和信仰已經達到相當程度了。¹文殊信仰最早傳入中國應在東漢，安世高翻譯《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》是文殊信仰的始傳者。²文殊的初步影響力主要體現在《維摩詰經》以及《法華經》中。文殊菩薩被認為智慧第一，問疾維摩詰並與其論辯，顯其

* 本文為國家哲學社會科學青年項目《山西佛教碑刻文獻輯錄與研究》階段性成果，項目編號：12CZJ002。

¹ 海波、趙萬峰《唐代政權與文殊信仰的互動》，《宗教學研究》2011年第4期，第89頁。

² 崔正森《文殊信仰在中國的初傳》，《五臺山研究》2006年第4期，第22頁。

辯才無礙之德能。中國佛教石窟、造像、壁畫中雕造繪製了大量文殊菩薩與維摩詰對坐辯論的畫像，可見其影響風靡一時。在《妙法蓮花經》中，文殊菩薩不僅是佛法的宣講者，也是佛教大乘觀念的護持者和繼承者、捍衛者。³《妙法蓮華經》卷4《提婆達多品》曰：“文殊師利言：我於海中，唯常宣說《妙法華經。》”⁴《妙法蓮花經》之大量經變中也有文殊菩薩的圖像。可見，從西元2世紀文殊信仰傳入中國，到5世紀《大方廣佛華嚴經》翻譯之時，文殊信仰一直穩定發展，在僧俗信眾中已經形成廣泛的影響。

文殊信仰與五臺山聯繫在一起，其紐帶是“清涼山”，也就是因《大方廣佛華嚴經》中《菩薩住處品》云：“東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。”⁵有人將文殊菩薩止住之“清涼山”，意會為“五臺山”，具體是何人首提此論，已經無從查考，但此論的提出者對五臺山之環境應該非常熟悉，其二是他應該是研習《華嚴經》之學僧，此論提出應在佛陀波陀羅翻譯《華嚴經》之後之北魏時期，五臺山已經有“華嚴寺”，研習華嚴學成風，如“魏朝此土高僧靈辯法師，於五臺山頂戴《華嚴》膝步殷懃，足破血流，遂經三載，冥加解悟。於懸甕山中造此經論一百餘卷，現傳於世。後勅請法師入內，於式乾殿講此大經。”⁶據日本圓超《華嚴宗章疏並因明錄》載靈辯曾著《華嚴論》百卷，北

³ 任遠《〈妙法蓮華經〉與民間信仰中的文殊菩薩》，《宗教學研究》2007年第4期，第111頁。

⁴ 《妙法蓮華經》卷四，見《大正藏》第262號，第9冊第35頁中欄第12至13行。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷二十九，見《大正藏》第278號，第9冊第590頁上欄第3至5行。

⁶ 《華嚴經探玄記》卷一，見《大正藏》第1733號，第35冊第122頁下欄第4至8行。

齊劉謙之述《華嚴論》六百卷。⁷至北齊，五臺山佛教興盛發展，“爰及北齊高氏，深弘像教，宇內塔寺，將四十千，此中伽藍，數過二百，又割八州之稅，以供山眾衣食之資焉。據此而詳，則仙居靈貺，故觸地而繁矣。”⁸“釋法珍……在華嚴寺，三十餘載。親見文殊師利。法師因發誓願，設無遮大會。巡山之人，歲有萬數，詣五臺頂。至隋開皇十三年七月而終。後五年，隋帝夢五臺山華嚴寺法珍大師院，有摩尼寶珠二十顆，勅遣黃門侍郎郭，馳驛求取珠。法珍院供養庫中，果得寶珠。盡符聖夢，乃造七寶函，盛之進獻。自餘珠寶，有百千種，凡五斗餘。有詔複送臺山，仍以珊瑚樹一株並歸山，供養文殊大聖。”⁹如果史實可靠，隋煬帝則是供養和尊崇文殊菩薩的中國最早帝王。

值得注意的是，“五臺山是《華嚴經》中所言文殊止住之清涼山”這一論斷提出之後逐漸被僧俗界接受並形成共識，其中佛教論師、一般僧眾、信眾、統治階層都給與了極大的支持和熱情。

最早關於五臺山與文殊關係的載述可能是唐高宗龍朔二年(662)會贊所撰《清涼山略傳》一卷，但已經散佚。“近龍朔(661—663)中，主人令會昌寺僧會贊，兩度將功德物往彼修補塔尊儀，與五臺縣官同往，備見聖跡，異香鐘聲相續不絕。”¹⁰其中是否提到五臺山與文殊關係不得而知。

唐麟德元年(664)道宣¹¹撰《集神州三寶感通錄》卷一載：“《傳》

⁷ 《華嚴宗章疏並因明錄》卷一，見《大正藏》第2177號，第55冊第1133頁上欄第3至4行。

⁸ 《古清涼傳》卷上，見《大正藏》第2098號，第51冊第1094頁上欄第1至4行。

⁹ 《廣清涼傳》卷下，見《大正藏》第2099號，第51冊第1118頁上欄第10至22行。

¹⁰ 《續高僧傳》卷二十五，見《大正藏》第2060號，第50冊第665頁中欄第4至7行。

¹¹ 侯慧明《曇始考》，《五臺山研究》2013年第1期，第57頁：“道宣在撰集佛教文

云：文殊師利與五百仙人往清涼山說法，故此山極寒，不生樹木，所有松林森於下谷。山南號清涼峰，山下有清涼府，古今遺基見在不滅。從臺東面而下三十里許，有古大孚靈鷲寺，見有東西二道場，佛事備焉。《古老傳》云：漢明帝所造，南有花園三頃許，異花間發，昱焰人目，寔神仙之宅也。屢有僧現歟忽難尋，聖跡神寺往往出沒。”¹² 卷三又曰：“岱州東南五臺山，古稱神仙之宅也。山方三百里，極巖崇峻。有五高臺，上不生草木，松柏茂林，森於谷底，其山極寒，南號清涼山，亦立清涼府。《經》中明文殊將五百仙人，往清涼雪山，即斯地也，所以古來求道之士，多遊此山。遺蹤靈窟，奄然即目，不徒設也。……中臺最高，去並州四百里，望如指掌，上有小石浮圖，其量千許，即魏文帝宏所立也。石上人馬跡宛然，有大泉，名曰太華，清澄如鏡，有二浮圖夾之，中有文殊師利像。”¹³ 道宣提到之《傳》極有可能就是會贊所撰《清涼山略傳》，從中可見，作者試圖通過“此山極寒”，附會“清涼”。《經》應指西晉聶道真譯《佛說文殊師利般涅槃經》，卷一曰：“此文殊師利有大慈悲，生於此國多羅聚落梵德婆羅門家。……如是大士久住首楞嚴，佛涅槃後四百五十歲，當至雪山，為五百仙人宣暢敷演十二部經，教化成熟五百仙人，令得不退轉。”¹⁴ 此處將文殊師利至雪山又附會為“清涼雪山”。第二證據則是通過“山南清涼峰”、“山下清

獻時，不僅參考前世之作，而且對其資料進行了甄別，並參考了官方史學著作，大膽採用較可靠的史料，頗有史家之風範。”

¹² 《集神州三寶感通錄》卷二，見《大正藏》第2106號，第52冊第422頁下欄第15至23行。

¹³ 同上，卷三，第424頁下栏第22行至第425頁上栏第2行。

¹⁴ 《佛說文殊師利般涅槃經》卷一，見《大正藏》第463號，第14冊第480頁下欄第12至23行。

涼府”等古今遺基來附會。第三是徵引更古老的《古老傳》來說明五臺山古大孚靈鷲寺創建很早，屢有神跡，證明其非同一般。

另據道宣撰《道宣律師感通錄》卷一載，道宣曾向當時某神異之人發問文殊應化五臺山之事，“余問：自昔相傳，文殊在清涼山，領五百仙人說法，《經》中明文是久住娑婆世界菩薩，娑婆則大千總號，如何偏在此方？答云：文殊諸佛之元師也，隨緣利現，應變不同，大士之功，非人境界，不勞評薄。聖智多在清涼，五臺縣清涼府仙花山，往往有人到，不得不信。”¹⁵ 其回答是文殊菩薩應化五臺山是一種隨緣應變，另外是因為五臺縣清涼府信仰者眾多。實際是避重就輕地從文殊應化，神秘莫測，人不能知的神秘主義解釋，另一方面從五臺山有清涼府，是信仰勝跡的客觀殊勝角度進行了旁證。

此外，道宣法師修撰之《續高僧傳》卷 20 亦曰：“又聞五臺山者即華嚴經清涼山也，世傳文殊師利常所住處，古來諸僧多入祈請，有感見者具蒙示教。”¹⁶ 也講到解脫上人於大孚靈鷲寺請見文殊，三度親見文殊，“在山學者來往七八百人，四遠欽風，資給弘護，四十餘年常在佛光。”普明禪師獨靜坐禪求見文殊。¹⁷ 道宣法師是繼會贊之後大量收集有關五臺山文殊神異故事並充分肯定其勝跡地位，力圖證明五臺山就是清涼山之佛教高僧，具有承上啟下的重要作用，為五臺山文殊信仰發展做出了重大貢獻。

慧祥在八十《華嚴》翻譯之前，撰修了《古清涼傳》，極力重申五

¹⁵ 《集神州三寶感通錄》卷一，《見大正藏》第 2106 號，第 52 冊第 437 頁上欄第 14 至 20 行。

¹⁶ 《續高僧傳》卷二十五，見《大正藏》第 2060 號，第 50 冊第 592 頁下欄第 26 至 29 行。

¹⁷ 同上，第 603 頁下欄第 1 至 5 行。

臺山即是《華嚴經》中之清涼山。《古清涼傳》卷1曰：“今山上有清涼寺，下有五臺縣清涼府。”¹⁸ 旁證五臺山就是清涼山。慧祥又發議論曰：“或問：大聖化物，理應平等，正宜周旋億刹，何乃滯此一方乎？答曰：誠如來旨，誠如來旨。但具三緣，須居此地。一是往古諸佛輾轉住持；二使無志下愚，專心有在；三為此處根熟，堪受見聞。”¹⁹ 慧祥從如來旨意，為使眾生專心有在，五臺山根器成熟三方面又做了比較籠統的回答，實際論證尚缺乏針對性。另一方面，慧祥引用時人之發問，而這一發問與《道宣律師感通錄》所載道宣之發問基本一致，它表明，當時一直有人對文殊菩薩為何駐錫五臺山作為應化道場提出質疑。

佛陀波利於儀鳳元年（676）頂禮五臺山，回國後取來《佛頂尊勝陀羅尼經》，並帶梵本進入五臺山，於永淳二年（683）傳譯流通。“佛陀波利的見聞神話，為五臺山文殊信仰提供了活的依據，因而深受武則天的敬重……這一神話表明密教在此時已開始插足於五臺，利用文殊信仰來傳佈它的經典和教義。”²⁰

武周證聖元年（695年）實叉難陀新譯《大方廣佛華嚴經》，聖曆二年（699）完成。華嚴學的再次興盛是五臺山文殊信仰發展的重要契機和轉折。八十《華嚴》翻譯之前五臺山附會清涼山，並被認為是文殊菩薩應化道場只是民間傳說，只在一般僧俗信眾中傳播，而八十《華嚴》翻譯之後由於深受武則天崇信的賢首國師、以及清涼國師的堅定支持並論證，使五臺山作為文殊菩薩應化道場的論斷上升到了國家層面並和李唐王朝的政治統治緊密結合在一起，一方面具有了護

¹⁸ 《古清涼傳》卷一，見《大正藏》第2098號，第51冊第1093頁上欄第5行。

¹⁹ 同上，第1093頁中欄第6至10行。

²⁰ 呂建福《五臺山文殊信仰與密宗》，《五臺山研究》1989年第2期，第57頁。

國的意義；另一方面也成為彰顯大唐王朝鼎盛氣象，萬國朝聖的強有力明證，成為展示大唐王朝國家文化實力的強有力證據。

對文殊菩薩應化五臺山最具權威的解釋來自受到最高皇權認可的國師——法藏和澄觀。法藏《華嚴經探玄記》卷 15《菩薩住處品》曰：“清涼山則是代州五臺山是也，於中現有古清涼寺，以冬夏積雪故以為名。此山及文殊靈應等有《傳記》三卷，具如彼說。”²¹ “此山及文殊靈應等有《傳記》三卷”應指會贊撰《清涼山略傳》一卷，慧祥撰修《古清涼傳》二卷，共三卷，可以說法藏是完全繼承並肯定了兩傳的說法。

澄觀於貞元三年（787）著《大方廣佛華嚴經疏》卷 47《諸菩薩住處品》曰：“清涼山即代州雁門郡五臺山也，於中現有清涼寺，以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼。五峯聳出，頂無林木，有如壘土之臺，故曰五臺。表我大聖五智已圓，五眼已淨，總五部之真秘，洞五陰之真源，故首戴五佛之冠。頂分五方之髻，運五乘之要，清五濁之災矣。然但云東北方者，其言猶漫。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，為諸菩薩眾於中說法，及與無量無數藥叉、羅刹、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。余幼尋茲典，每至斯文，皆掩卷長歎。遂不遠萬里，委命棲托聖境，相誘十載於茲。其感應昭著，盈於耳目。及夫夏景，勝事尤多。歷歷龍宮，夜開千月。纖纖細草，朝間百華。或萬聖羅空，或五雲凝岫。圓光映乎山翠，瑞鳥翥於煙霄。唯聞大

²¹ 《華嚴經探玄記》卷十五，見《大正藏》第 1733 號，第 35 冊第 391 頁上欄第 15 至 18 行。

聖之名，無復人間之慮。入聖境者接武，革凡心者架肩。相視互謂非凡，觸目皆為佛事。其山勢寺宇，難以盡言。自大師晦跡於西天，妙德揚輝於東夏，雖法身長在，而雞山空掩於荒榛，應現有方。鷲嶺得名於茲土，神僧顯彰於靈境。宣公上稟於諸天，漢明肇啟於崇基，魏帝中孚於至化，北齊數州以傾俸，有唐九帝之回光，五天殉命以奔風，八表亡軀而競托。”²² 澄觀撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》²³ 對此作了進一步的闡釋。從中可見，其一，澄觀繼承前說，以五臺山有清涼寺“歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑”來說明此地即為清涼山；其二，徵引《金剛頂經》闡述五臺表佛教之五智，增加了五臺山的神秘色彩和神聖性；其三，認為《華嚴經》只言清涼山在東北方，指稱不明，而《寶藏陀羅尼經》則非常明確文殊菩薩駐錫贍部洲東北方大振那國五頂山，即中國五臺山。實際上是改變了五臺山附會《華嚴經》清涼山之狀況，首次有了經典之直接依據。對此，澄觀法師予以充分的肯定，實際也是徹底回應了社會上關於為何文殊菩薩獨在五臺山之質疑，實現了五臺山作為文殊菩薩道場從傳說到證實的實質性轉變；其四，澄觀又以自己的親身經歷，現身說法證明五臺山神異殊勝之種種現象，證明其確實是文殊菩薩之應化道場。

密宗高僧不空及其弟子們在五臺山建立密教道場，大曆四年（769）不空向代宗奏請：“大聖文殊師利菩薩，今鎮在五臺山，福茲兆仁，伏惟寶應元聖文武皇帝筆下，德合乾坤，日月並明。無疆之福，康我

²² 《大方廣佛華嚴經疏》卷四十七，見《大正藏》第1735號，第35冊第859頁下欄第6行至第860頁上欄第5行。

²³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七十六，見《大正藏》第1557號，第36冊第596頁下欄第8至22行。

生人，伏唯至今以後，令天下食堂中，於賓頭顱上置文殊師利像，以為上座。’‘代宗准奏。’²⁴ 後來不空又“進表請造文殊閣，敕允奏。”²⁵ “唐代前期，文殊信仰只限於五臺山等地，而自大曆年起，由於密宗的推崇，文殊信仰推廣於天下寺院，成為普遍的信仰。”²⁶ 不空等密教高僧藉助皇權不僅推動了五臺山文殊信仰與密教的結合，而且推動了五臺山文殊信仰從民間層面上升到國家層面，從局部區域擴展到全國乃至世界，實現了五臺山文殊信仰國家化和世界化。

二

李通玄對五臺山文殊信仰的興盛也發揮了非常積極的作用。李通玄於開元七年隱居壽陽方山，屬於五臺山佛教影響範圍之內。李通玄著《新華嚴經論》不同於法藏、澄觀之思想，特別體現在他抬高文殊之地位，提出“三位一體”、“三聖圓融”思想，對於後世佛教發展產生重要影響。

唐大曆五年（770）李通玄的“親授”弟子照明為《略釋新華嚴經修行次第決疑論》作序，簡述長者生平曰：“北京李長者，皇枝也，諱通玄。……起自開元七年，遊東方山，隱淪述論，終在開元十八年（730）三月二十八日卒。”²⁷ 由於照明為李通玄的入室弟子，其說法

²⁴ 《佛祖統紀》卷五十三，見《大正藏》第 2035 號，第 49 冊第 467 頁下欄第 25 行至第 468 頁上欄第 2 行。

²⁵ 《古今圖書集成選輯（下）》卷一百六十一，《大藏經補編》第 88 號，第 16 冊第 335 頁下欄第 7 行。

²⁶ 呂建福《五臺山文殊信仰與密宗》，《五臺山研究》1989 年第 2 期，第 57 頁。

最具權威性。但是，照明未記李通玄之生年，他認為李通玄在武則天朝就已經年過 40 歲。武則天聖曆二年（699）實叉難陀翻譯出八十卷《華嚴經》，華嚴學盛極一時，李通玄應該是在此時得到了新譯《華嚴經》，隨隱遁潛修，“尋諸古德義疏，掩卷歎曰：‘經文浩博，義疏多家，惜哉後學，尋文不暇。豈更修行，幸會《華嚴新譯》義理圓備，遂考經八十卷。搜括微旨，開點義門，上下科節，成四十卷《新華嚴經論》。”²⁸ 為便於世人理解《新華嚴經論》，又著《決疑論》四卷、《略釋》一卷、《解迷顯智成悲十明論》一卷、《十玄六相》、《百門義海》、《普賢行門》、《華嚴觀》等經論及諸詩賦。大曆九年（774）二月六日，有僧廣超於逝多蘭若獲長者所著論二部，一是《大方廣佛新華嚴經論》四十卷，一是《十二緣生解迷顯智成悲十明論》一卷。“廣超門人道光能繼師志，肩負二論，同游燕趙，昭示淮泗，使後代南北學人悉得參閱論文，宗承長者。”²⁹ 唐福州開元寺沙門志寧將論文注於經下作《大方廣佛華嚴經合論》，使經論相互配合。南唐升元二年（938）“僧勉昌，進請編入藏”³⁰ 宋乾德五年（967）“閩僧惠研重更條理立名曰《華嚴經合論》。”³¹ 李通玄去世後，其著作經由其弟子照明等人傳播，學僧志寧等人再造，播涉南北。到五代十國時期，《新華嚴經論》之地位

²⁷ 《華嚴經決疑論序》卷一，見《大正藏》第 1741 號，第 36 冊第 1011 頁下欄第 6 至 20 行。

²⁸ 同上，第 1011 頁下欄第 10 至 14 行。

²⁹ 《釋大方廣佛華嚴經論主李長者事跡》卷一，見《卍新纂續藏經》第 223 號，第 4 冊第 7 頁下欄第 12 至 14 行。

³⁰ 《續貞元釋教錄》卷一，見《大正藏》第 2158 號，第 55 冊第 1049 頁中欄第 7 行。

³¹ 《宋高僧傳》卷二十二，見《大正藏》第 2061 號，第 50 冊第 854 頁上欄第 19 至 20 行。

進一步提升，並被官方認可，編修入藏，其影響亦非常廣泛。

“華嚴諸師自杜順、智儼直到法藏，他們都是了不起的大成就者，他們都是傾向於推崇普賢菩薩，強調普賢所代表的行與實踐、以應用為佛法的究竟。由於這些祖師大德們的推動與重視，普賢菩薩非常受到重視與景仰，因此在義學的領域裡以普賢菩薩為重，以普賢為佛之長子，文殊菩薩反而居次男的位置了。”³² 李通玄提出三聖圓融，三位一體之說，改變了法藏等人偏重普賢之情況。《新華嚴經論》卷 3 曰：“用佛文殊普賢三德互為主伴，以成法則，化利眾生之首。佛收一切果，文殊收一切所行因果法身本智，普賢收一切因果行身差別智。以此義故，或說文殊、普賢為一切諸佛之母，或說文殊、普賢小男長子，三人互體成一法界之體用也。即文殊為始見道初法身本智之門，普賢即為始見道之後行行之門，佛即二事之中無作體也。故以文殊法身該此一部之教所說法身本智，備一切眾生初見道。普賢該此一部之教所說行門差別智，備一切眾生行行之門。法行具足名之為佛。”³³ “說時先後，證則三身一時，法合如是，廢一不可。若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏。若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘。若廢佛存文殊普賢，佛是覺義，無覺者故，以是義故，三人不可廢一，若廢一三不成故。”³⁴ 李通玄認為文殊是法身根本智，是體，普賢是差別智，是用，二聖合體則為佛，證果之時，則三身一時，三身缺一不可。文殊與普賢也是體用之關係，“文殊為法身妙慧，普賢為萬行威德故，體用自在名之

³² 藍慧齡《華嚴三大士研究》陝西師範大學碩士學位論文，2009 年。

³³ 《新華嚴經論》卷三，見《大正藏》第 1739 號，第 36 冊第 739 頁中欄第 22 行至下欄第 4 行。

³⁴ 同上，卷五，第 747 頁中欄第 17 至 22 行。

為佛。文殊小男者，為信證法身根本智慧，為初生故，因初證本智法身能生佛家故。普賢為長子者，為依根本智起行行差別智，治佛家法，諸波羅蜜事自在故，常以行門建佛家法治佛家事。”³⁵又言“根本智差別智無別，體用生萬行。”“以文殊為法界體，普賢為法界用，二人互為體用。或文殊為因，普賢為果，或二人互為因果。”³⁶“李長者的三聖圓融之說中多種的模式同時運作而不相背，因其圓融之故，文殊、普賢、觀音、毗盧遮那之間體用的關係就不是單一的、固定，而是靈活與多變的運用，揭示了華嚴重重無盡的思想與相互圓融境界。文殊菩薩之“信”、“解”、“智”之“能”，及普賢菩薩“理”、“行”、“體”之“所”，皆各各圓融，且能所不二，故以文殊智慧，合普賢之存在，即成毗盧遮如來。”³⁷

法藏則認為文殊為佛母，代表佛慧般若門，表佛境界甚深，由信而誘導眾行；普賢代表法界門，表示佛境界廣大之意，“初文殊問，眾人答，明妙慧導眾行。後眾人問，文殊答，明以眾行成妙慧。又衍法師云：初一人問多人，明一中解無量，二多人問一人，明無量中解一。又文殊為法主故，多人同問，佛境深法也。”³⁸“一普賢當法界門，是所入也。文殊當般若門，是能入也，表其入法界故。二普賢三昧自在，文殊般若自在，三普賢明廣大之義，文殊明甚深之義。”³⁹講到善財童子五十三參中菩薩有六位，但因為文殊是初位，所以位劣，《華

³⁵ 同上，卷四，第745頁上栏第15至21行。

³⁶ 同上，卷八，第771頁上栏第13至15行。

³⁷ 藍慧齡《華嚴三大士研究》（前揭）。

³⁸ 《華嚴經探玄記》卷四，見《大正藏》第1733號，第35冊第176頁下欄第7至11行。

³⁹ 同上，卷十八，第441頁下欄第27行至第442頁上欄第1行。

嚴經探玄記》卷 18 曰：“於中菩薩有六，三處現身。一初文殊為佛母故，本有緣故，初位劣故，唯一人也。二中間漸進現於二人，謂觀音、正趣也。後位成滿，顯德勝故，具有三人，謂彌勒、文殊及普賢。”⁴⁰李通玄與法藏都認為文殊在善財童子五十三參中有啟蒙引導之作用，代表能信之門，但對其地位的認識是不同的，李通玄認為文殊代表法身根本智，等同於佛，而法藏則認為文殊只代表慧，也可說是智，但並不能等同於佛。李通玄認為文殊與普賢是互為體用，互為因果，互為主伴，體用一體，即體即用，起信之時已處佛位。“即因即果，理事圓融，十住初心即是佛故。無前後際故，頓證法界故，真俗俱真。”⁴¹法藏雖然也認為文殊與普賢關係緊密，“善財創見於文殊，非入法界無以顯般若，是故善財終見於普賢，是故二人寄二位以明入法界。又前文殊即法界甚深義，後普賢顯法界廣大義，是故二門相影具德。”⁴²但文殊與普賢只是相影關係，即相互之間需要對方因緣以顯現，並非李通玄認為之相即關係。

李通玄對五臺山文殊信仰也作出了新的解釋《新華嚴經論》卷 14 曰：“今於教中推在東北方清涼山，文殊師利並一萬菩薩於中住者有三義。一令此界一切眾生忻心有趣，善根不絕；二菩薩常住世間；三明隨方顯法，示法易解故。前二門可知，第三隨方顯法者，明東北方者取此閻浮一境。東北方此清涼山是也，經推在震旦國，亦曰支提那國，此云思惟。以其國人多所思慮，多所計度故，以立其名，即是

⁴⁰ 同上，第 451 頁中欄第 25 至 29 行。

⁴¹ 《新華嚴經論》卷三，見《大正藏》第 1739 號，第 36 冊第 739 頁下欄第 20 至 21 行。

⁴² 《華嚴經探玄記》卷十八，見《大正藏》第 1733 號，第 35 冊第 451 頁上欄第 12 至 16 行。

漢國也。”⁴³ 李通玄從理論上提出文殊菩薩駐錫五臺山的三條理由認為文殊菩薩駐錫五臺山代表菩薩常駐世間，也就是說體現了菩薩的“上求下渡”之慈悲精神，使信眾心靈有所依託與歸向。“隨方顯法”則應是對前人懷疑為何文殊菩薩獨應化五臺山的回應。

李長者對華嚴宗學的發展提出新的系統見解，後世佛門稱“善說華嚴無如長者”⁴⁴。南宋高僧戒環主張理解華嚴要“以方山為正，清涼為助”⁴⁵，足以見其在華嚴學方面的重要影響。

三

李長者在宋代名揚天下，備受推崇，主要得益於政治人物張商英的宣傳。張商英是北宋名相，字天覺，號無盡居士，“長身偉然，姿采如峙玉。負氣傲儻，豪視一世。”⁴⁶ 宋神宗時，王安石主持變法，張商英為監察御史，參與變法。後因為意見不合，遂遭貶官。張商英於元祐二年（1087）提點河東刑獄，“元祐丁卯二月，夢游五臺山金剛窟，平生耳目所不接，想慮所不到，覺而異之。……十一月，即詣金剛窟，驗所見者，皆與夢合，會天寒，恐冰雪封途，一宿遂出山。明年戊辰夏，五臺縣有群盜，未獲，以職事督捕。盡室齋戒來遊，六月二十七日壬寅至清涼山。”⁴⁷ 宋代是儒家思想急劇變化的時代，儒者攻讀佛經，

⁴³ 《新華嚴經論》卷十四，見《大正藏》第 1739 號，第 36 冊第 814 頁上欄第 13 至 21 行。

⁴⁴ 《李長者華嚴經合論序》卷一，見《卽新纂續藏經》第 225 號，第 4 冊第 832 頁上欄第 5 至 6 行。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經要解序》卷一，見《卽新纂續藏經》第 238 號，第 8 冊第 451 頁上欄第 10 行。

⁴⁶ (元)脫脫《宋史》，中華書局，1985 年版，第 11095 頁。

吸納融匯其思想成為一種社會風尚，特別是華嚴學受到高度推崇。張商英在遭貶官後造訪華嚴學重鎮五臺山，似乎有藉精研華嚴學而抬高自己在儒生知識份子中名望和地位之目的。張商英在五臺山據說親眼目睹了種種神異，並著《續清涼傳》，因為其名望與地位，對五臺山文殊信仰的傳播起到了很大的推動作用。張商英在五臺山做的另一件重要的事就是為五臺山積極爭取三百頃土地，《續清涼傳》卷1載“我太宗皇帝既平劉氏，即下有司，蠲放臺山寺院租稅。厥後四朝，亦罔不先志之承。比因邊倅議括曠土，故我聖境山林為土丘，所有開奮斬伐，髮露龍神之窟宅，我等寺宇十殘八九，僧眾乞匄散之四方。”⁴⁸又曰：“勘會五臺山十寺，舊管四十二莊。太宗皇帝平晉之後，悉蠲租賦以示崇奉。比因邊臣謾昧朝廷，其地為山荒。遂標奪其良田三百餘頃，招置弓箭手一百餘戶。因此逐寺詞訟不息，僧徒分散，寺宇隳摧。臣累見狀，乞給還，終未蒙省察。臣竊以六合之外，蓋有不可致詰之事。彼化人者，豈規以土田得失，為成與虧。但昔人施之為福田，後人取之養鄉兵，於理疑若未安。欲乞下本路勘會，如臣所見所陳，別無不實，即乞檢會，累奏早賜施行。”⁴⁹北宋元豐年間曾規定對開墾新田徵收五等輸稅，五臺山三百頃土地被標奪，應該與此政策相關。從中可見，因田土詞訟，導致五臺山僧徒星散，寺院零落，佛教發展受到影響，張商英數次上奏，要求歸還寺院土地，可見其對五臺山佛教的積極支持。

張商英在五臺山，“閱《華嚴經義疏》”但卻“汗漫罔知統類。”元

⁴⁷ 《續清涼傳》卷一，見《大正藏》第262號，第51冊第1127頁中欄第18至27行。

⁴⁸ 同上，第1129頁中欄第11至15行。

⁴⁹ 同上，卷二，第1131頁中欄第12至22行。

祐三年（1088）“出按壽陽，聞縣東三十五里有方山昭化院，乃長者造論之所，齋戒往謁焉。”⁵⁰“於破屋之下散帙之間，得《華嚴修行決疑論》四卷，疾讀數紙。疑情頓釋。”張商英是在拜讀李長者《決疑論》後“遂頓悟華嚴宗旨”⁵¹。由此，張商英對李長者頓生敬仰曰：“此華嚴事相，表法之大旨也。至於一字含萬法，而普遍一切，其汪洋浩博，非長者孰能判其教，抉其微乎？長者名通玄，或曰唐宗子，又曰滄州人，莫得而詳，殆文殊普賢之幻有也。”⁵²張商英甚至將李長者看作是文殊普賢之化身。

因張商英的地位與名望，使李長者聲名鵲起，名人儒士拜謁不斷。如王安石變法的積極執行者曾布於元祐四年（1089）六月過壽陽，拜謁長者像，“餘杭錢景山、樂平潘璟、丹陽邵墳、開封張元淳、長葛李毅、禹城李良臣、舒城李乘偕行。……所睹光相不可勝紀。”⁵³參與王安石變法的楊謨於紹聖二年（1095）十一月七日至壽陽，訪李長者舊居，並留詩一首曰：“方山百里路崎嶇，按部因尋長者廬。伏虎已歸仙女去，隴頭新見萬松株。”⁵⁴河東郭時亮於紹聖二年（1095）十一月十二日謁長者像也題詩曰：“李氏當年著佛書，此邦猶記舊居廬。因公尋訪松生語，不識何人為守株。”⁵⁵另一方面，也因李長者思想廣博妙圓、條暢精深，

⁵⁰ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論後記》卷四，見《大正藏》第1741號，第36冊第1049頁上欄第3至4行。

⁵¹（宋）張商英《長者龕記》，《三晉石刻大全·壽陽卷》，第38頁。

⁵² 《略釋新華嚴經修行次第決疑論後記》卷四，見《大正藏》第1741號，第36冊第1049頁下欄第2至6行。

⁵³（宋）《曾布題名石碣》，《三晉石刻大全·壽陽卷》，第39頁。

⁵⁴（宋）《楊謨題李長者舊居詩碣》，《三晉石刻大全·壽陽卷》，第42頁。

⁵⁵（宋）《郭時亮詩碣》，《三晉石刻大全·壽陽卷》，第43頁。

契合時人之思想，使儒士仰慕而遠涉拜謁。李長者經過張商英積極宣傳之後，影響大增，普通百姓祈福朝禮，已經進入官方崇拜系統，地位和影響都極大地提升。

總之，五臺山文殊信仰更多體現了中國特色，是佛教中國化的典型，也是如李通玄之類的中國佛教論師、佛教徒及其中華智慧的集中體現，雖然佛教來自於印度，但是中國佛教並未亦步亦趨地照抄模仿，一味拿來，而是在拿來的同時進行了取捨，取捨的標準當然是中國民眾的志趣和喜好為旨歸。比如從《法華經》中取觀音菩薩，源於其隨時隨地隨音聲能及時救大眾之苦難，觀音信仰大盛；從《維摩詰經》中取維摩詰與文殊對坐問疾，體現智慧之談的魅力，迎合了魏晉以來士大夫之玄談之風氣。文殊信仰與觀音、普賢地藏信仰相似之處是其屬於菩薩信仰，關注於人世間之人情冷暖、災異禍福，與民眾生活息息相關。文殊信仰因文殊代表智慧，是佛教中最具學識的菩薩之一，在中國深受義學僧和知識份子認可，甚至可以將其看作是知識份子在佛教中的代表和象徵。文殊主要受到關注首先是《維摩詰經》，再次是《法華經》中的上首菩薩和大智慧者、神通者，再則般若類經典、《華嚴經》、密教經典都很重視文殊的地位和作用。將文殊菩薩與五臺山聯繫在一起之傳說，則很可能最早出自佛陀波陀羅翻譯《華嚴經》後的五臺山研習華嚴學僧人，自北齊以後傳說流播廣泛，並伴隨著各種神異宣說，被諸如道宣、會贊等佛教史傳家彙總入佛教史志，影響擴大，進而被最高統治者招納，進入其統治體系，成為護國安民之一方保障，影響波及域外。五臺山文殊信仰的發展完全是中國佛教之創新，也是中國佛教為世界佛教做出之傑出貢獻，體現了中華智慧之海納百川、博大精深。

參考文獻

原始文獻

《大方廣佛華嚴經》六十卷，（東晉）佛陀跋陀羅譯，《大正藏》編號 278，第 9 冊。

《大方廣佛華嚴經要解序》一卷，（南宋）戒環撰，《卍新纂續藏經》編號 238，第 8 冊。

《大方廣佛華嚴經疏》六十卷，（唐）澄觀撰，《大正藏》編號 1735，第 35 冊。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》八十卷，（唐）澄觀撰，《大正藏》編號 1557，第 36 冊。

《古清涼傳》二卷，（唐）釋慧祥撰，《大正藏》編號 2098，第 51 冊。

《佛祖統紀》五十四卷，（宋）釋志磬編，《大正藏》編號 2035，第 49 冊。

《佛說文殊師利般涅槃經》一卷，（西晉）聶道真譯，《大正藏》編號 463，第 14 冊。

《妙法蓮華經》七卷，（姚秦）鳩摩羅什譯，《大正藏》編號 262，第 9 冊。

《宋史》四九六卷。（元）脫脫（1314-1355）編成於 1343 年。北京：中華書局，1985 年。

《宋高僧傳》三十卷，（南宋）贊寧等編，《大正藏》編號 2061，第 50 冊。

《李長者華嚴經合論序》一卷，（明）李贊，《卍新纂續藏經》編號 225，第 4 冊。

《略釋新華嚴經修行次第決疑論後記》一卷，（宋）張商英，《大正藏》編號 1741，第 36 冊。

《華嚴宗章疏並因明錄》一卷，（日本）圓超撰，《大正藏》編號 2177，第 55 冊。

《華嚴經決疑論序》，（唐）照明撰，《大正藏》編號 1741，第 36 冊。

《華嚴經探玄記》二十卷，（唐）法藏述，《大正藏》編號 1733，第 35 冊。

《集神州三寶感通錄》二卷，（唐）道宣撰，《大正藏》編號 2106，第 52 冊。

《新華嚴經論》卷三，（唐）李通玄，《大正藏》編號 1739，第 36 冊。

《廣清涼傳》三卷，（宋）延一撰，《大正藏》編號 2099，第 51 冊。

《釋大方廣佛華嚴經論主李長者事蹟》一卷，（宋）馬支纂錄，《正新纂續藏經》編號 223，第 4 冊。

《續貞元釋教錄》一卷，（南唐）恒安集，《大正藏》編號 2158，第 55 冊。

《續高僧傳》三十卷，（唐）道宣撰，《大正藏》編號 2060，第 50 冊。

《續清涼傳》二卷，（宋）張商英，《大正藏》編號 0262，第 51 冊。

現代研究

史景怡編《三晉石刻大全·壽陽卷》，太原：三晉出版社，2010 年。

任遠《〈妙法蓮華經〉與民間信仰中的文殊菩薩》，《宗教學研究》2007 年第 4 期，第 110-113 頁。

呂建福《五臺山文殊信仰與密宗》，《五臺山研究》1989 年第 2 期，第 29-33 頁。

侯慧明《曇始考》，《五臺山研究》2013 年第 1 期，第 53-58 頁。

海波、趙萬峰《唐代政權與文殊信仰的互動》，《宗教學研究》2011 年第 4 期，第 85-92 頁。

崔正森《文殊信仰在中國的初傳》，《五臺山研究》2006 年第 4 期，第 19-24 頁。

藍慧齡《華嚴三大士研究》，西安：陝西師範大學碩士學位論文，2009 年。