

五台山的「聖山化」與文殊 菩薩道場的確立

王俊中 撰

目次

【壹】前言

【貳】佛經中的文殊菩薩

【參】五台山——作為聖山的地理條件

【肆】經教、聖顯與靈瑞——神聖化的朝山之行

【伍】聖地與國家——五台山與文殊信仰普及化的因由

【壹】前言

佛教傳入中國之後，歷代虔誠的僧侶為真切瞭解眾多經論的本意，往往不辭辛苦，四處遊方行腳，他們或親身前往印度求經，或留跡國內，轉益多師。如劉宋僧人慧基為求解經，「遊歷講肆，備訪眾師」¹，華嚴宗四祖澄觀在早年，自越州(浙江)出家，赴南山學律，復往金陵受關河三論，後至杭州聽《華嚴經》，於蘇州從湛然習天台，謁牛頭山慧忠學南宗禪法，見慧雲禪師習北宗禪法，中年遍遊五台山、峨嵋山，最後返居五台山大華嚴寺專修大乘懺法。²澄觀大師行腳的歷程，尤其他最終以五台山作為息腳之處，顯見當時的佛教徒除了向各地的耆尊大德參訪、問法之外，對於諸佛菩薩化跡的「靈山聖地」，也表現出相當程度地崇仰和嚮往。佛滅度後，諸佛弟子雖以法為師，但佛經中的諸菩薩，卻是具體實現佛法中悲、慈、行、捨、願、力、智、理等德行，而仍留跡人間的代​​表，其顯化行跡之處，也就自然而然地成為眾家朝訪巡禮的行腳地。唐代時佛教徒朝拜的地點已有集中化的傾向³，但一直到明代崇祀金地藏，使九華山成為地藏菩薩的道場，中國佛教才完整地有以菩薩為主，所謂「四大名

¹ 慧皎，《(梁)高僧傳》卷八，《大正藏》五〇，史傳部二，p. 379。

² 贊寧，《宋高僧傳》卷五，《大正藏》五〇，史傳部二，p. 737。

³ 其時著名的聖地有四：即五台山—文殊菩薩道場、泗州普光王寺—僧伽大聖聖地、終南山—三階教聖地、鳳翔法門寺—佛骨聖地。見方立天，《中國佛教與傳統文化》，上海人民出版社，1988,4，p. 195。

山」的成立。明清兩代，四大名山香火鼎盛，每逢佛教節日，四方進香的信眾更相前來朝拜，絡繹不絕於途。

「四大名山」是指山西五台山、浙江普陀山、四川峨嵋山，安徽九華山，分屬文殊、觀音、普賢、地藏四位菩薩的道場。此四座中國本土的山系是如何和四位佛教的菩薩結合起來，而廣泛受到信徒的接受？這當然是歷經一段長時期歷史條件的醞釀而成。早在公元五世紀的東晉，佛馱跋陀羅始翻譯六十卷本《華嚴經》(AD.418 - 421)，經品中就列舉出八個方向的聖山名稱⁴，這段記載為諸菩薩在人間化現的地點畫出地理上的座標，也為之提供了經典的依據。此後，由於種種佛教傳說，加上菩薩應驗的事蹟自虔誠教徒的口中不斷流傳，崇偉巍峨的寺院在十方布施下在四山漸次修築，使得「經典·傳說·塔像·靈跡·信徒」五者之間的互動構築成四山各自殊異而充滿神聖性的宗教氛圍。在四山之中，尤以山西五台山發跡最早，最具國際性，也是唯一兼為漢、藏佛教聖地的名山，山上雕塑、碑刻、古蹟之多，實為三山所不及，明代即有「金五台、銀普陀、銅峨嵋、鐵九華」的俗諺，⁵此外，相對於普陀和峨嵋兩山的道場為禪宗獨盛，五台山上卻諸宗兼弘，從早期的華嚴宗、天台宗、律宗、到後傳入的

⁴ 據法國漢學家戴密微的考證，這種聖山的說法是很符合印度文獻記載中的世界觀，參見氏著，《吐蕃僧諍記》，耿昇譯本，商鼎出版社，1994,3，p. 449。

⁵ 方立天，上引書，p. 196。

禪宗、淨土宗、密宗，幾乎所有中國佛教的重要宗派的僧侶都曾至五台朝禮⁶，如此恢闊兼容的宗教內涵是五台山佛教的特色，也是對五台山有興趣的學者應當留意之處。

基於上述，五台山佛教兼具了「四大名山」中淵源最早、規模最宏、最具跨地域的國際性格，及融攝各宗等特殊地位，而這樣地位的獲得是與它作為文殊菩薩道場密不可分的。那麼，文殊菩薩在佛教經典中是如何被記載的？祂是如何傳播到中國，而被認識和接受？以下的行文就先從這二點來論述。

【貳】有關達摩生平記載的文獻資料

在佛經中，深奧而微妙的教理往往是透過諸佛菩薩間反覆思辯問難的方式來呈現的，文殊菩薩在經論裏就經常是一位辯才無礙的說法者。

文殊，即梵語 Manjusri 的簡譯，其意為妙德，妙吉祥。⁷通常又稱為孺童文殊，是取這位菩薩如童子般無我無執，了無所礙。又有法王子之稱，表文殊以大智慧演說釋迦法王的教法，一如子繼父業，法嗣不絕。在諸多大乘經系中，多以文

⁶ 在佛教中文殊菩薩和《般若經》的淵源甚深，依《大智度論》，諸大乘經亦多是文殊師利所結集，在《法華經》、《華嚴經》中，文殊也佔特殊地位，加上文殊是密教崇禮的重要菩薩之一，使得各宗的僧侶對五台山都帶有特殊的感情，詳見下文。

⁷ 或譯作妙音、妙樂、敬首、德首等名。

殊為諸菩薩之上首。⁸

佛教提到文殊菩薩的經典數量之多，不勝枚舉，其中呈現出文殊的面貌也不盡相同。如《文殊般涅槃經》中將文殊視為在歷史上實存的人物，說他生於舍衛國多羅聚落，梵德婆羅門家，甫出生即能語，出家後「諸婆羅門九十五種(法)，諸論譯師無能酬對」，住首楞嚴三昧，後在生地涅槃。⁹有的經典指出文殊菩薩早在過去即已成佛，如《首楞嚴三昧經》佛告伽葉在過去無量無邊阿僧祇劫「爾時有佛，號龍種上如來」，這位佛尊「即文殊師利法王子是也」。¹⁰不但是佛，而且教化無數，轉法輪成就「七十億菩薩眾，八十億人成阿羅漢，九萬六千人住辟支佛因緣法中」¹¹如此廣大的度化成就，乃是因無始以來，文殊菩薩成佛前就發下弘願之故，《大寶積經》中，文殊菩薩白佛言：

我從往昔百千億那由他阿僧祇劫已來，起如是願：我以無礙天眼，所見十方無量無邊諸佛剎中一切如來，若非是我勸發決定菩提之心，……乃至令得阿耨多羅三藐三菩提。我於菩提終不應證，而我要當滿此所願，然後乃證無上菩提。¹²

於是，文殊雖身為菩薩，但是其地位實等於「佛母」。《心

⁸ 見《阿闍世王經》、《文殊師利問菩薩署經》、《正法華經》、《首楞嚴三昧經》、《維摩詰經》、《華嚴經》等。

⁹ 《大正藏》十四，p. 481。

¹⁰ 《大正藏》十五，p. 644。

¹¹ 同(10)。

¹² 《大正藏》十一，p. 347。

《地觀經》中釋迦佛即向文殊菩薩讚曰：

汝今真是三世佛母，一切如來在修行地，皆曾引導初發信心，以是因緣，十方國土成正覺者，皆以文殊而為其母。¹³

《阿闍世王經》亦曰：

今佛十種力四事無所畏，其智慧不可議，悉文殊師利之所發動。¹⁴

佛教中向來有「般若波羅蜜是諸佛母，諸佛以法為師」的說法¹⁵，言文殊菩薩為佛母，實際上等於將祂提昇到與般若佛法同格的地位來看待。如此功德廣大的佛母文殊，雖已成佛，未來亦當成佛¹⁶，但文殊在釋迦佛住世時寧現菩薩之身，以般若佛智輔翼世尊的法教。更重要的是，在世尊滅度，舉世處在「無佛」狀態的末法時代，文殊師利將不出離大千世界，繼續作佛事，為諸眾生說法。

在晚出的密教經典中，佛滅之後將是一個極為怖惡的世界：

¹³ 《大正藏》三，p. 326。另《心地觀經》偈曰：

文殊師利大聖尊，三世諸佛以為母，
十方如來初發心，皆是文殊教化力。

¹⁴ 《大正藏》二十，p.394。另《法華經·序品》中，提到釋迦牟尼之師燃燈佛曾師妙光菩薩，這位妙光菩薩即是文殊，《大正藏》九，p. 4。

¹⁵ 見《大智度論》卷一百。

¹⁶ 《文殊師利佛土嚴淨經》與《大寶積經·文殊受記會》中言文殊未來當成佛，名普現如來，國土名「離塵垢心世界」，聞名者可得解脫。

末世佛法滅時，惡法增長，諸災興起，如此之時，於當來世瞻部洲中，福薄少智諸眾生輩惡業增長，五行失序，陰陽交錯，風雨不調，惡星變怪，天人修羅戰鬥竟起，天人減少修羅增長，種種諸災，如此之時流行於世。¹⁷

於此濁惡之世中，文殊菩薩將不棄眾生，而現濟度主之相，以「無量威德，神通變化自在莊嚴，廣能饒益一切有情，成就圓滿福德之力廣能利益無量眾生。」¹⁸

顯教經典中亦言文殊菩薩有為眾生消罪的悲願：

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。若有受持讀頌文殊師利名者，設有重障，不墮阿鼻極惡猛火，常生他方清淨國土，值佛聞法，得無生忍。¹⁹

因文殊師利威神，有「無量神通無量變現」，故在佛滅之世，能留住人間，濟度眾生，賡續法脈，佛經中即有多處提到文殊在娑婆世界中有一方住處，《文殊般涅槃經》：

佛涅槃後四百五十歲，(文殊)當至雪山，為五百仙人宣暢敷演十二部經……令得不退轉。²⁰

關於「雪山」之名，《華嚴經·菩薩住處品》所提略有不同：

東北方有處名清涼山，從昔以來諸菩薩眾於中止住。現有菩薩名

¹⁷ 見《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》，《大正藏》二十，p. 791。

¹⁸ 同(17)。

¹⁹ 《文殊般涅槃經》，《大正藏》十四，p. 481。

²⁰ 同(19)，p. 480。

文殊師利，與其眷屬諸菩薩眾一萬人俱常在其中而演說法。²¹

雖然經典所載具在，然而這座文殊化跡的「雪山」或「清涼山」到底位於什麼地方？對身處「末法之世」而欲親聆佛菩薩演說法教的中國佛教徒而言，這無疑是重要的。另外，指明文殊住處的二部重要經典《文殊般涅槃經》和六十卷本《華嚴經》雖分別在西晉、東晉年間便被翻譯出來，但或許由於尚未受到足夠的攝受、理解²²，或者是當時的信徒對於「聖山」的位置仍有所躊躇，一直到北魏中後期，才見有僧侶頂戴《華嚴經》往朝文殊菩薩聖地²³的例子，這個聖地就是位於長安東北一千六百餘里，轄於代州州域的五台山。

【參】五台山—作為聖山的地理條件

在澄觀大師的筆下，五台山「歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼」，²⁴是一處終年如秋冬的地方。時人對於此一座中國域中的山岳，在方位、氣候上的條件，與《華嚴經》中的文殊寓所—清涼山如此雷同，曾表示殊勝和讚嘆。²⁵

²¹ 同《大正藏》十，p. 241。

²² 據唐·道宣《釋迦方志》卷下，魏晉南北朝最流行的佛菩薩信仰是觀世音、地藏、彌勒、阿彌陀佛，並沒有提及文殊。但文殊信仰在南北朝末期已有相當信徒。見楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五台山〉，《五台山研究》，1990：1

²³ 見《古清涼傳》卷上，沙門靈辯的事蹟。《大正藏》五一，p. 1094。

²⁴ 唐·澄觀，《華嚴經疏》，《大正藏》三十五，p. 859。

五台山位居晉北代州，南屬五台，北至繁峙兩縣，環基約五百華里。主脈東連北嶽恒山，走東北—西南之勢，北高南低，北魏酈道元《水經注》載：「五巒巍然，迴出群山之上」，其中北台葉斗峰拔高三〇五八米，是華北最高峰，足足較東嶽泰山高出一倍。然山頂不生林木，遠遠望去，似如壘土之台，故曰五台。以地勢高聳，煙霧常積，台頂常隱於霧幕之後，不甚分明，時至天清雲散，才有時而現。天竺僧人佛陀波利自台縣向北遠眺，只見壑谷飛泉，觸石吐雲，茂松蓋者，數以千計²⁶，另有甚多殊異之象，「雖積雪夏凝，而奇花萬品……丹障橫開，翠屏疊起，排空度險，時逢物外之流，捫蘿履危，每造非常之境，白雪凝布，疑淨練於長江；昊日熾昇，認扶桑於火海……或萬聖羅空，或五雲凝岫，圓光映乎山翠，瑞鳥翥於煙霄。」如此一處絕塵之境，故《括地志》云：「其山……靈嶽神巖，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。」²⁷在佛教傳入之前，道教就傳此山有仙人居住，名為紫府之地。²⁸

(承上頁)

²⁵ 唐·慧祥，《古清涼傳》卷上：「余每覽此土名山，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，歷周賢劫，豈常篇之所紀，同年而語哉？」《大正藏》五一，p.1093。

²⁶ 見翟旺：〈五台山沿革及森林變遷史略〉，《山西文獻》(44)，1994.7，p.30。

²⁷ 唐·澄觀，《華嚴經疏》語，引自宋·延一，《廣清涼傳》卷上，《大正藏》五一，p. 1104。

但由於氣候寒冷，使得五台山攀登起來較之他山，卻異常艱難。華嚴三祖法藏曾撰書曰：「然(是山)地居邊壤，特甚寒烈，故四月已(以)前，七月以後，堅冰積雪，蒿皓彌布，自非盛夏之日，無由登踐。」²⁹即是說，一年四季，只有四個月適宜上山遊止。尤以北台，其勢最高，卻最甚凜冽，「其北台之山夏常冰雪，不可居。」³⁰以氣候易變難測，時人盛傳當地有毒龍潛居之說，日僧圓仁言：「五台山乃萬峰之中心也，五百毒龍潛山而吐納風雲，四時八節輟雷雹頻降矣。」³¹氣候如此幻變，實非常人所能久居。又南台有處孤絕幽寂，境勢生殺，時人甚至流行該處有地獄的傳說。³²以故五台山雖處處有壯麗的佳景，但亦有多處，因酷寒地險，「人獸之不可窺陟者，往往而在焉」。³³

但即使攀陟艱難，時至南北朝末期，由於經典中的記載，親近文殊菩薩的功德被廣泛地誦揚開來³⁴，五台山被視為是

(承上頁)

²⁸ 引自唐·慧祥，《古清涼傳》卷上，《大正藏》五一，p. 1093。

²⁹ 見·法藏，《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》五一，p. 157。

³⁰ 《水經注》語。見，杜斗城《敦煌五台山文獻校錄研究》，山西人民出版社，1991.5，p. 6

³¹ 《大唐求法巡禮行記》卷三，另見(30)。

³² 有詩曰：「到南台，北澤里，化出地獄草皆無」。杜斗城，前引書，p.13。另《廣清涼傳》卷上有「生地獄」在北台東之說，與前說有所不同，《大正藏》五一，p. 1107。

³³ 慧祥語。《古清涼傳》卷上，《大正藏》五一，p. 1093。

³⁴ 《佛說文殊師利般涅槃經》：「若有眾生，但聞文殊師利名，除卻十二億劫生死之罪，若禮拜供養者，生生之處恒生諸佛家，為文殊師利威神所護。」此經在其時佛徒著作中時而徵引。

天竺、西域之外，位於中國的一方重要聖地³⁵，於是，朝禮台山，以消除宿業，修福植慧，就成為當時中國佛徒的一條「覺路之津」。

【肆】經教、聖顯與靈瑞—神聖化的朝山之行

根據較可靠的記載，五台山最早傳入佛教是在北魏孝文帝(471 - 499)時建立的清涼寺和大孚靈鷲寺³⁶，但當時建寺的原因，僅是由於山上清幽解煩，景緻宜人，似尚未與文殊信仰發生關連。將五台山神聖化為文殊菩薩道場的過程，當是與《華嚴經》的傳講和流行有關。

最早傳入中國的華嚴本子，是佛馱跋陀羅譯於東晉年間(418 - 421)的六十卷本《華嚴經》，但譯出後近百年，一直到南朝梁時，在南方研究的狀況並不普遍，北方的華嚴學者則更形罕見。華嚴學研究在北方的轉機，在於北魏末年(508-512)菩提流支等譯出世親的《十地經論》，此論是針對《華嚴經·十地品》而作的論釋，探討菩薩修行的十個階位。譯出之

³⁵ 慧祥：「博望張騫，尋河源於天苑，沙門法顯，求正覺於竺乾，況乃咫尺神洲，揄揚視聽……豈可不暫策昏心，聊揮懈足？」如此地積極鼓勵信徒朝山。《大正藏》五一，p. 1093。

³⁶ 《清涼山志》有謂，周穆王及東漢明帝時，佛陀聲教已至五台山，然考之應屬附會之說。見思雪峰，〈五台山佛教的淵源〉，《五台山研究》，創刊號，1985,12，p. 9。

後，受到學者所重，北魏宣武帝命僧侶開講華嚴，乃形成一股華嚴學的熱潮，此熱潮一直到唐初之時都不曾衰減。³⁷

在《華嚴經》中，文殊菩薩與毘盧遮那佛、普賢菩薩同列為華嚴三聖，地位隆崇，則華嚴學的流行是否引起人們注意到五台山，這一點應不無可能。著名的例子是北齊(550 - 577)初年，第三王子至五台山求見文殊菩薩，未果，乃燒身供養之。值得注意的是，闍豎劉謙之受到此事激勵，奏請入五台山，晝夜精勤讀誦華嚴，並心向文殊祈祐。在連續多天絕粒飲水後，劉「忽感髮鬢盡生，復丈夫相」(由闍豎恢復常人)，並「神彩超悟，洞斯幽指」，於是造華嚴論六百卷。據云，這個神異的事件上聞到了宮廷，使《華嚴經》的流布於斯轉盛。³⁸

朝禮五台的信眾上山多持願能如傳說中見到文殊菩薩的真容，由於經典中的文殊經常是佛法的指導者，為迷惑之人指點迷津，因此虔誠的僧侶前來五台山，有些即是專誠請求菩薩的教示。如北魏僧侶靈辨，讀《華嚴經》時有所疑惑，「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」，結果頂戴行道一年，「足破血流，肉骨盡現……遂聞一人謂之曰：『汝止行道，思惟此經』，於是披卷，豁然大悟」³⁹。另北朝末年僧侶曇韻，聽說古來五台山

³⁷ 參見方立天，〈略談華嚴學與五台山〉，《五台山研究》，1988:1，p. 23。

³⁸ 唐·法藏，《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》五一，p.156。慧祥，《古清涼傳》卷上，《大正藏》五一，p. 1094。

者「多人祈禱(文殊菩薩)，有感見者具蒙示教」，遂入山，結果果然「備見異相」。⁴⁰

但真正來山上問法的例子並不多見，多數的朝山者僅僅希冀能睹見文殊的真容，而在文殊菩薩聖顯的傳聞不斷如雪球般擴大傳播後，聞名來訪的僧侶，亦不乏在教學上著有聲名，後來開宗列祖的大師，如淨土宗的曇鸞、律宗的道宣、華嚴宗的澄觀、法相宗的窺基、天台宗的湛然、密宗的不空、禪宗的趙州從稔等。⁴¹作為文殊化跡道場，五台山的聲名不但流傳中國南北，也因當時的中外交通而傳播至國外，來自日本、韓國、印度、獅子國的僧侶都不遠千里來到五台山，恭敬禮謁。其中最帶神異色彩的當屬佛陀波利的例子。佛陀波利，北印度罽賓人，唐高宗年間，遠涉流沙，來朝五台，見景物殊勝，不禁讚嘆，向山頂禮曰：「如來滅後，眾聖潛靈，唯有大聖文殊師利，於此山中，汲引群生，教諸菩薩，波利所恨，生逢八難，不睹聖容……伏乞慈悲菩薩，令睹尊儀。」正當彼流淚頂禮時，忽見一老人出，作婆羅門語

(承上頁)

³⁹ 唐·法藏，《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》五一，p.157。早期教徒解讀佛經，疑於所解是否適理，往往欲直見佛，以為叩問。如晉·道安「常注諸經，恐不合理，乃誓曰：『若所說不堪遠理，願見瑞相。』」見《(梁)高僧傳》卷五。

⁴⁰ 參《續高僧傳》卷二十，引自楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五台山〉，《五台山研究》，1990:1，p. 15。

⁴¹ 事蹟分別見道宣，《續高僧傳》卷六；贊寧，《宋高僧傳》卷一、四、五、六、十四、二七；《五燈會元》卷四。

曰：

師情存慕道，追訪聖跡，不憚劬勞……然漢地眾生，多造惡業，出家之士，亦多犯戒律，西土有《佛頂尊勝陀羅尼經》，能滅眾生惡業，未知師將得此經來否？

佛陀波利言否，老人復言：

既不將經，徒來何益，縱見文殊亦不識。師當卻迴取此經至，流傳斯土，即是遍奉眾聖，廣利群生……如取得經本來，第即示師文殊所在。

佛陀波利聞言喜躍，正當禮拜，舉首時，老人已不知去向。⁴²

《佛頂尊勝陀羅尼經》是一部記載密教修行法門的經典，唐代中葉流行密教，這條資料應反映著密教也甚重視五台山作為文殊道場這樣的事實。另外，在眾多記載中，文殊化身為老人的情形其實相當普遍，⁴³事實上，在時人觀念中，菩薩以無量神通，變現的對象可以無窮：從梵僧、童子到老人，最特殊的是，文殊有時會以乞兒身向人行乞⁴⁴，佛經中對此

⁴² 宋·延一，《廣清涼傳》卷中，《大正藏》五一，p. 1111；亦見贊寧，《宋高僧傳》卷二，《大正藏》五〇，p. 718。

⁴³ 如《廣清涼傳》卷中的牛雲、無著；《宋高僧傳》卷四的窺基、卷二一的法照等皆是。

⁴⁴ 參澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷七六引「偈曰：文殊大菩薩，不捨大悲願，變身為異道，或冠或露體；或處小兒叢，遊戲邑聚落；或作貧窮人，衰容為老狀，以現饑寒苦，巡行坊市廛，求乞衣財寶，令人發一施……」《廣清涼傳》卷上，p. 1103。

有一段解釋，說這是為了幫人作功德。《文殊師利般涅槃經》：

若有人念，若欲供養，修福業者，(菩薩)即自化身，作貧窮孤獨苦惱眾生，至行者前。⁴⁵

換一個角度而言，既然是在菩薩國土，則眾生都應受到平等對待，貴賤等觀，貧富無二，「行慈心者即是得見文殊師利」。

但多半的時候朝聖者並不能看見文殊化現，他們會在五台山上見到許多殊異的奇景，這些異象同樣使他們有如置身在神聖的光環中，為之頂禮瞻拜。例如，在五座台頂上常能見「五色雲」，《廣清涼傳》卷中：「大孚靈鷲寺……五色雲氣，靄然遍空」⁴⁶；同書卷上載，僧俗千人，「同見五色雲中，現佛手相」⁴⁷；宋朝宰相張商英遊東台時，亦見「五色祥雲現，有白光從地涌起，如車輪百旋。」⁴⁸在傳說中，文殊菩薩會騎著一頭金色獅子，乘五色雲騰空飛去。⁴⁹

有些五台山上偏遠的地點也會給予朝禮者神祕的聯想，如三台中央有處名「金剛窟」，原本是「徑路深阻，人莫能至」的地方，但卻因神祕難至，乃有諸多傳言，有曰此地多藏有

⁴⁵ 《大正藏》十四，p. 481。

⁴⁶ 《大正藏》五一，p. 1109。

⁴⁷ 《大正藏》五一，p. 1107。

⁴⁸ 《續清涼傳》卷上，《大正藏》五一，p. 1128。

⁴⁹ 圓仁語。見《入唐求法巡禮行記》卷三。

「三世諸佛供養之具」；有曰佛滅後此即文殊菩薩住處；⁵⁰僧圓仁更言，上述的佛陀波利自印度取回經典後，文殊接引入窟，「波利才入，窟門自合，於今不開。」⁵¹以故，時人所見的金剛窟，是一處堅閉而色黃的窟岩。另由於在《維摩詰經》中，有一段文殊師利向維摩詰問疾，引來一場對「菩薩入不二法門」的辯論，南朝學風祖尚玄學，《維摩詰經》廣泛在士子間流傳。在西台下坡行五六里，有二座高起的大岩，南北相對，岩上廣平，時人即宣稱這裡是「文殊師利與維摩詰相見對談之處」⁵²。自從有了種種傳說，朝聖者便能將經典中的記載與五台山上實際的景色對照起來，而增添遊山時神祕的遐想。

誦讀過佛經的僧侶們懷著求見文殊的心情來到此地，望見殊異的天然景緻，古老但宏偉的菩薩塑像，耳畔傳聞著長久來朝聖者所留下關於文殊菩薩顯化的故事，心中當深刻地沈浸在一種身處菩薩淨土的宗教感受當中。即使是尋常事物，因存在於五台山，在朝聖者的眼下耳裡也會顯得帶著不尋常的特殊性，以故，在天空徘徊的飛鳥會被聯想成為佛經中的「吉祥聖鳥」⁵³；耳邊傳來的鐘磬之聲，也會被敏感地認為是「不擊自鳴」，流露香氣的聖鐘。⁵⁴造成五台山成為中國最早

⁵⁰ 《古清涼傳》卷上，《大正藏》五一，p. 1094 - 1095

⁵¹ 同(49)。

⁵² 見圓仁，《入唐求法巡禮行記》卷三。

⁵³ 見《廣清涼傳》卷中的無著；卷下的靈察條。

的佛教聖山，早期在背後推動的力量，當是緣於彼時社會普遍有禮敬諸佛菩薩，與盛行研究佛經的風氣，也就是來自宗教界與底層民間的力量。但是歷史上將五台山一文殊菩薩信仰真正推廣和普及，還是有賴一個更大的政治實體——國家的力量來推動，才能達成。以下我們將就此點作一論述。

【伍】聖地與國家—五台山與文殊信仰普及化的因由

從南北朝以迄隋唐，五台山作為文殊化跡的聖山地位因往返僧侶的大力頌揚而漸趨穩固。但這段時期，山上佛教的發展卻歷經多次興衰起落，個中因緣與外在的政治環境有不可分割的關係。

自北魏孝文帝在五台山上建大孚靈鷲寺以來，北齊時代(550 - 577)是五台山佛教第一個黃金時期，據《古清涼傳》卷上，其時山上寺院超過二百，政府並「劃八州之稅，以供山眾衣藥之資」⁵⁵，可說是傾國家之力來發展佛教。但好景不長，當北周武帝滅北齊後，執行大規模的廢佛政策，五台山佛教亦受波及，「芳徽盛軌，煙淪殆盡」。四年之後，北周復亡於隋，自幼生長於尼寺的隋文帝在就位第一年即下令在五座台

(承上頁)

⁵⁴ 見《古清涼傳》卷下的曇韻、釋迦密多羅條。

⁵⁵ 《大正藏》五一，p. 1094。

頂各置寺院一所，五台山重新面臨一個佛教復興的開始。

唐朝興起於晉陽，與台山有同地之誼，唐太宗在貞觀九年曾下詔曰：

五台山者，文殊宓宅，萬聖幽棲，境繫太原，實我祖宗植德之所，切宜祇畏。⁵⁶

於是在五台山造寺十所，度僧百名。

而唐代首次遣使到五台山禮文殊菩薩，要到唐高宗時期。顯慶六年(661)，敕沙門會勣同內侍、畫師多人赴清涼山檢行聖跡。此次的巡禮的過程，據載曾見到真容佛像，聞異香之氣，下及時雨等⁵⁷，這些靈異事蹟在會勣等回到京師後被奏報給朝廷，而宣騰一時。經歷過這此次宣傳，「清涼聖跡，益聽京畿；文殊寶化，昭揚道路」，慧祥於日後記載此事時，猶認為這次宣化五台山文殊信仰，是「國君之力也」。⁵⁸

慧祥在同條記載之末，還多記了一筆：「千載之後，知聖后之所志焉」，乍見之下，似有些畫蛇添足，但根據學者研究，唐高宗晚年因痛風而不能視事，顯慶五年之後，則天武后實際上已掌握大權。⁵⁹則派遣會勣朝五台者，可能正是出於武后之意。在改元稱帝之前，武則天曾思圖利用佛教經典的權威，來為「女子為帝」的行為辯護，於是接受偽撰的《大

⁵⁶ 《山西通志》卷171，又見《清涼山志》卷五。

⁵⁷ 《古清涼傳》卷下，《大正藏》五一，p. 1098。

⁵⁸ 同(57)。

⁵⁹ 參見陳揚炯，〈唐代五台山佛教史〉，《五台山研究》1986：1，p. 7-8。

雲經》中所謂「即以女身，當王國土，得轉輪王」的觀念，大大弘揚佛教。又為了晉譯《華嚴經》「處會未備」，自于闐延實又難陀到洛陽與菩提流支等合譯出八十華嚴，去世前二年，還曾在夢中「神遊五頂」，可見她對於五台山實有一份特別的關注。⁶⁰在高宗、武后時期，華嚴學的研究獲得新的發展，文殊信仰和朝禮五台的風氣，也得到進一步的傳播。

唐代五台山佛教的另一個高峰是在唐代宗時。相對於武后時期得力於華嚴宗僧侶們的弘傳，代宗時期推動文殊信仰及五台山建寺的主要是密教的和尚。師承金剛智的不空在唐玄宗天寶年間二度自北印度來到中國，經他的致力，共有一百四十三部密教的經典被譯成中文。⁶¹為了宣揚密宗信仰，不空一直與唐朝皇室關係密切，尤其在唐代宗時，受朝廷尊封「大廣智三藏和上」，獲得皇帝的全盤信賴。由於當時五台山已獲得海內外共同的聲名，而密宗重要典籍《文殊師利法寶藏陀羅尼經》又直接承認五台山為文殊菩薩的住地。⁶²於是不空選擇了五台山作為密宗發展的根據地，他透過三個步驟：建寺立壇；舉行功德法會；向天下宣揚文殊菩薩信仰，積極在五台山活動。⁶³

⁶⁰ 肖雨：〈武則天與五台山〉，《五台山研究》，1986：5，p. 7-10。

⁶¹ 故不空與鳩摩羅什、真諦、玄奘合稱中國佛教的四大譯師。

⁶² 《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止，為諸眾生於中說法。」《大正藏》二十，p. 791

為了在五台山建造密宗寺院，不空施捨自己的財產，並動員唐代宗及諸大臣解囊贊助，數十名台山僧侶在宰相王縉(詩人王維之兄)的支持下分赴天下各地化緣，不空還從印度那爛陀寺請來僧人純陀為督工，如此浩浩蕩蕩在全國的資助下，依那爛陀寺為範本，積極在五台山上建造著名的金閣寺。

在《資治通鑒》的記載中，金閣寺「鑄銅塗金為瓦，所費巨億」⁶⁴日僧圓仁所見的是，其主體建築為高百餘尺，九間三層的金閣，各層多有銅製佛像、法器，另有持曼荼羅的道場，當清風吹起，空氣中揚溢著白壇木的氣味，香氣遠聞。⁶⁵不空建造金閣寺，和日後建立的玉華寺，皆有意成為國家道場，他奏請在這些寺院各置定額僧侶，經常為國家念誦《仁王護國經》、《法華經》、《密嚴經》等。⁶⁶更值得注意的是，他運用自己在朝廷備受尊崇的身份，奏請天子在天下廣設文殊閣，以推廣文殊菩薩信仰。此一事件因有代表性意義，值得細加探討。

大曆四年(769)，不空向代宗皇帝上疏：

大聖文殊師利菩薩，大乘、密教皆悉流演，今鎮在台山，福滋兆庶。伏惟寶應元聖文武皇帝陛下，德合乾坤，明並日月，無

(承上頁)

⁶³ 見陳揚炯，上引文；呂建福，〈五台山文殊信仰與密宗〉，《五台山研究》，1989：2，p. 30。

⁶⁴ 《資治通鑒·唐紀》，代宗二年，引自見陳揚炯，上引文。

⁶⁵ 《大唐求法巡禮行記》卷三。

⁶⁶ 故同註(59)，p. 9。

疆之福，康我生人，伏惟自今以後，令天下食堂中，於賓頭盧上，特置文殊師利形像，以為上座。詢諸聖典，具有明文，僧祇如來尚承訓旨，凡出家者固合樞衣，普賢、觀音猶執拂而為侍，緣覺擁篲而居後，斯乃天竺國皆然……仍請永為恆式。⁶⁷

中國佛寺在唐代宗之前，於食堂設賓頭盧像，此制是因晉僧道安於注經時，夢賓頭盧現白頭長眉，告訴道安今住西域，「當相助弘通，可時時設食」⁶⁸，其徒慧遠因而普為設座為則，但到唐時已有人提出異議。法藏《幻網經疏》即言：「西域諸小乘寺以賓頭盧為上座，諸大乘以文殊師利為上座。」中國佛教自判教後既標舉以大乘為宗，各寺院卻廣供小乘的聖像，就有所不宜了。⁶⁹不空所奏，就是冀朝廷之力，以文殊菩薩聖像替代小乘的賓頭盧。

三年之後，大曆七年，不空又奏請天下寺院設文殊師利菩薩院，之後代宗頒下敕令：

敕京城及天下僧尼寺內，各簡一勝處，置大聖文殊師利菩薩院，仍各委本州府長官即旬修葺，並素文殊相裝飾彩畫。⁷⁰

文殊閣建成之日，代宗親賜八分金，書「大聖文殊建國之

⁶⁷ 《代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集》卷二，《大正藏》五二，p. 837。

⁶⁸ 《(梁)高僧傳》卷五，釋道安條。

⁶⁹ 相關論述見崔正森，〈峨嵋山與五台山佛教〉，《五台山研究》，1993：1，p. 33；呂建福，上引文，p. 32；楊曾文，上引文，p. 16。

⁷⁰ 《代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集》卷二，《大正藏》五二，p. 841 - 2。

閣」額，自此唐代建寺必設文殊閣院，宋代亦多依例設之。

71

代宗與不空大師的相契，可為教史中政教合作的佳例，但對於文殊信仰而言，卻不得不說是在性格上的一大轉變，最明顯的是，新建的閣寺，全賜與一個與國家有關的名稱，如不空在長安大興善寺建閣名「大聖文殊鎮國閣」，和前述的「大聖文殊建國之閣」等，「鎮國」和「建國」都與國家有密切關係，卻與顯教經典中以般若智慧第一，常為眾生說法的文殊形象不太倫類。但若查閱密教的典籍，將會對此點有所發見。密教是佛教在印度晚出(七世紀)的教派，以灌頂、持咒、修本尊法等較不公開的修行法門度眾，文殊在密教典籍中，除了維持顯教中「主智」的形象，另多出一些具體救贖性的色彩。以《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》為例，當中就提到供養文殊畫像的修行法：

若男子女人身有災厄，當於宅內安置舍利塔並佛形象，畫文殊師利童子像，燒種種香沈水香……書寫受持頌讀此經，依法修行。⁷²

重要的是，若君主行文殊法，亦會得到不可思議的功德：

此文殊師利法藏中有真實法……能令所在國土十善勤化。若國王作十善者，國王所作悉皆圓滿。此八字大威德陀羅尼者……

⁷¹ 見(69)。

⁷² 《大正藏》二十，p. 793。

為擁護一切行十善國王，令得如意，壽命長遠，福德果報無比逾勝，諸方兵甲悉皆休息，國土安寧，王之所有常得增長……⁷³

這是一段文殊菩薩與「護國」相當有關的一段經文。若我們對代宗時代稍有認識，再來讀這一段經文，相信會對當時的宗教感受有更進一層的領會。唐代國勢至唐玄宗(代宗的前二任皇帝)天寶年間(742 - 755)由盛而衰，長達八年的安史之亂，更是將大唐帝國捲入長期的兵連禍結，內憂外患之慘境。代宗即位時，安史的餘黨尚未完全靖平，而吐蕃軍隊連年進犯長安，時攻時和。大曆二年，吐蕃擾靈州；三年，吐蕃擾靈武，攻邠州；大曆四年，吐蕃攻鳴沙；五年，復擾永壽，六年四月，吐蕃請和；八年，再擾靈武。⁷⁴年年皆有兵災，幾可說是國事蝸蟻，了無寧日。

某度吐蕃入寇，兵至京畿，代宗應對的方式卻是潛身在寺廟中，念經祈禱。⁷⁵對於時代性的災禍，當人事已盡，所足倚恃的就只有神佛的庇佑了。可以想見，上面這段經文中「諸方兵甲悉皆休息，國土安寧」，「國王作十善者，國王所作悉皆圓滿」等字句，對於代宗朝的君臣、僧侶、百姓來說，多麼富有吸引力，也因此，代宗大曆四年和七年二度為文殊信仰的推廣，所頒布的諭旨，就可獲得其時代背景的理

⁷³ 同(72)。

⁷⁴ 《中國歷史大事年表》，華世出版社，p. 226 - 227。

⁷⁵ 陳揚炯，前引文，p. 9。

解了。在大曆七年之前，中國寺院並無專設文殊院，也未必供祀文殊菩薩；不空奏請之後，整個唐帝國的寺院都供奉起文殊師利，如此一來，前來五台山文殊勝跡的全天下僧侶，更是絡驛於途了。

在唐武宗滅佛，佛教遭受第二次浩劫之前，五台山佛教曾盛極一時，四方僧侶相繼來朝，各宗派在此皆得到相當地弘揚。日僧圓仁來華時，將五台山和天台山視為中國佛教的二大中心，而列為必要參訪的目標⁷⁶，晚唐文人姚暮在所寫的《寺記》中，也曾言道：

今天下學佛道者，多宗旨於五台，靈聖蹤跡，往往而在。如吾黨之依於丘門也。⁷⁷

若依這段史料，則五台山被時人視為佛教中的曲阜，而得到獨尊的地位。

五台山之所以成為譽滿中外的國際性聖山，除了有賴《華嚴經》中記載為文殊菩薩道場之外，五台山本身的山靈郁秀，景緻脫俗；文殊菩薩在佛滅之世，猶領導眾生學法的特殊地位；以及不斷累積的靈瑞故事和傳說，無不加深了古人對五台山作為聖地的印象。另外，由於在顯密經典，尤其是密教宣傳中文殊菩薩所兼具的救世性角色、密教大師不空希冀藉弘揚文殊和五台山來傳播本教，以及唐代中晚期內憂外

⁷⁶ 《大唐求法巡禮行記》卷三。

⁷⁷ 同(75)，p. 7。

患，皇室力量不振，有意將文殊信仰導向「護國佛教」，此世救贖的方向，基於這些原因，文殊菩薩作為菩薩上首的地位才在政治力量的拱抬下到達其最高峰。關於文殊信仰和時代政軍背景的關涉，研究五台山和文殊菩薩的學者似甚少提及，但實質上，這些因素在這段發展史上卻有不可忽視的影響，故記於此，庶幾供作進一步研究者留意。