

山·城·天下：唐五代五臺山文殊信仰的傳播路線

首都師範大學 博士候選人
武紹衛

摘 要

通過對唐五代時期高僧巡禮五臺山，是中古時期五臺山文殊信仰傳播的重要路徑。而五台山文殊化現故事則是巡禮五臺山的信眾所要親見親聞的，也是五臺山文殊信仰的重要表現形式。通過對高僧巡禮和化現故事進行歷史學的分析，可以發現五臺山文殊信仰的傳播可以分為三個階段，即唐前、唐初和中晚唐以後。三個階段呈現出不同的宗教面貌，這種面貌和文殊信仰的階段性特徵相符合的。第一階段五臺山文殊信仰局限在五臺山及其周邊地區，更多的是一種地域性信仰；第二階段在官方主導下出現了一次巡禮高潮，高潮的起點正是長安；第三階段則呈現出巡禮者源自全國的特徵，各宗元匠巡禮五臺山、營造化現故事，引導了這一時期信仰發展方向。對北朝以至五代時期五臺山文殊信仰進行總體上的把握，可以看出，在《華嚴經》的敘述下，五臺山成為了與經典話語相一致的中華聖山，但影響有限；經過來自長安城的政治推動，遂成為了天下的信仰聖地。

關鍵詞：五臺山 文殊信仰 長安 巡禮 化現

自《華嚴經》譯介開始，五臺山逐漸成為了文殊菩薩的道場，也成為了東亞佛教世界中的重要信仰中心。關於五臺山文殊信仰現代學術意義上的研究，自上世紀初既已展開，研究內容涉及各個方面，成果非常豐富。然而，對此信仰的傳播路線問題關注卻是不多。僧寶是佛教傳播中的重要元素，而其巡禮活動則是信仰傳播的重要方式。近年氣賀澤保規教授與林韻柔女史等幾乎同時論述了「巡禮」在信仰傳播中的作用，¹但對傳播路線的問題涉及較少。其實，這裡涉及到一個核心問題，五臺山文殊信仰是一種於五臺山自發興起抑或由外力推動形成，其傳播路線是以五臺山為中心擴撒至全國乃至四裔抑或還有其他中心等。上述問題遠非一篇小論文所能廓清，本文僅以隋唐以降出現的五臺山巡禮為中心，嘗試進行一些梳理性工作。

需要指出的是，伴隨巡禮而衍生出的各種巡禮傳聞也是五臺山文殊信仰的重要組成部分，所以對這些傳聞進行同步的考察也是本文所要進行的工作之一。在相關的文獻記載中，這些傳聞更多的是以「化現」故事為形態存在的。²北朝之前，巡禮五臺山的事跡較少，化現故事情節也比較單一。唐五代是五臺山文殊信仰最終形成的時期，³而巡禮也正是在這一時期達到高潮，化現故事不斷豐富、逐漸傳播至各地的，可以說二者是同步的，對「巡禮」以及「化現故事」傳播路徑的考察，也許是一個很好的追索五臺山文殊信仰傳播路線的視角。

一、化現老人：最初形態的巡禮與化現故事

關於文殊的形象，早在東晉以前就曾存在文殊像。東晉高僧支遁（314-366年）

¹ 「巡禮」一詞，中唐以前使用甚少，且更多用於中土僧人瞻仰域外聖跡之情形。氣賀澤先生更傾向認為中國境內的「巡禮」是中唐以後才出現的現象，但筆者以為，從具體的宗教實踐看，「巡禮」在初唐就一直存在，如禮拜五臺山等，後來使用「巡禮」一詞可能更多的是對信仰在表述上的調整。故本文在論述中唐以前之禮拜五臺山等行為時，仍使用「巡禮」一詞。參氣賀澤保規，〈房山雲居寺石經事業和「巡禮」：唐代後半期的社會諸相與信仰世界〉，初發表於復旦大學文史學院主辦「神聖的空間與空間的神聖」學術會議（2013年8月），後收入陳金華、孫英剛編《神聖空間：中古宗教中的空間因素》，上海：復旦大學出版社，2014年；林韻柔，〈唐代「巡禮」活動的建立於展開〉，發表於臺灣大學哲學系主辦「2013年東亞佛教思想文化學術研討會」（2013年11月）。

² 關於五臺山「化現」的研究，參宿白，〈敦煌莫高窟中的《五臺山圖》〉，《文物參考資料》，1951年第4期，頁49-71；日比野丈夫，〈敦煌の五臺山圖について〉，《佛教藝術》34號，1958年，頁75-86；張惠明，〈敦煌《五臺山化現圖》早期底本的圖像及其來源〉，《敦煌研究》，2000年第4期，頁1-9；孫繼民，〈莫高窟第61窟五臺山圖「永昌之縣」小議〉，《敦煌研究》，2002年第5期，頁13-14；趙曉星，〈吐蕃統治時期傳入敦煌的中土圖像——以五臺山圖為例〉，《文藝研究》，2010年第5期，頁118-126；李新，〈敦煌石窟古代朝鮮半島資料研究——莫高窟第61窟《五臺山圖》古代朝鮮半島資料研究〉，《敦煌研究》，2013年第4期，頁25-32；等。

³ 關於五臺山道場發展階段的最新研究，可參林韻柔，〈五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，臺灣大學文學院博士論文，2009年。

曾寫了十三首佛釋迦文菩薩等像讚，《文殊師利讚》便是其中的第三首。⁴這十三首讚詩更可能是支遁在某處欣賞到十四位（或者更多）菩薩畫像後寫出的，換言之，讚詩是以其所見為題進行的詩歌創作。這一點也可以通過這些讚詩都是「像讚」看出。北魏釋道安曾在《檄魔文》中描述了他觀想中的文殊師利：鑿復大將軍十九天都督十住大王文殊師利，承胄遐元形暉三耀。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。⁵

許多經典中，文殊即多以化現世間教化信眾等面貌出現，如西晉譯出之《文殊師利涅槃經》便宣傳「文殊師利三十二相八十種好」，並且「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」。⁶諸經中最为重要者，莫過於《華嚴經》了，佛陀跋陀羅本載：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。⁷實叉難陀本大致相同。隨著華嚴學的廣泛傳播，這種正典中的說法也漸為信眾所熟知。如《太平禦覽》曾收錄今本酈道元《水經注》之外的逸文：五臺山，其山巒（巒）巍然，故曰五臺，……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。⁸這一時期，雖因誦《華嚴經》而生巡禮聖跡之心者眾多，親見化現者卻稀少。自周隋之際以降，化現事跡漸多。⁹

唐初慧祥所撰《古清涼傳》卷下載：

隋並州人高守節……到年十六七時，曾遊代郡。道遇沙門，年可五六十，自稱海雲。與之談敘，因謂曰：兒能誦經否？答曰：誠其本心。雲即將向臺山。至一住處，見三草屋，纔可容身，乃於中止。教誦《法華經》。……後聞長安度人，心希剃落。晨昏方便，諮師欲去。……入京求度，不遂其心，乃往倫所。倫曰：汝從何來？答曰：從五臺山來。和尚遣與師為弟子。倫曰：和尚名誰？答曰：海雲。倫大驚歎曰：五臺山者，文殊所居。海雲比丘，即是《華嚴經》中善財童子祈禮，第三大善知識。汝何以棄此聖人？千劫萬劫，無由一遇，何其誤也！¹⁰

⁴ 參道宣《廣弘明集》，《大正藏》第52冊，第2013號，頁197上8-12。

⁵ 參道宣《廣弘明集》，頁344下18-22。

⁶ 參聶道真譯《文殊師利涅槃經》，《大正藏》第14冊，第463號，頁481中3-10。

⁷ 參佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷二九《菩薩住處品》，《大正藏》第9冊，第278號，頁590上3-5行。

⁸ 參《太平禦覽》卷四五《地部·五臺山》。

⁹ 參慧祥《古清涼傳》卷下，《大正藏》，第51冊，第2098號，頁1096中19-頁1100下25。

¹⁰ 參慧祥《古清涼傳》卷下，頁1097上27-中29。

隋並州人高守節曾在五臺山遇善財童子海雲變現之比丘而不知，並拜之為師。後至長安剃度，依止臥輪禪師。經臥輪點化方知之前所遇乃聖人。在臥輪禪師看來，隋初時，五臺山即是文殊道場。但從高守節的行為來看，似乎他並不知道海雲即是善財童子之名。並且在他眼中，比之於五臺山，京城長安更具吸引力。其實，臥輪禪師的角色，可能更符合《古清涼傳》完成年代的信仰話語，而高守節的心態則可能更真實地反映了隋初一般信眾中的五臺山文殊信仰形態。

唐初以前的化現故事多類於高守節一例，所遇者多乃文殊化現之僧人，巡禮者也多是五臺山周邊之人等，如北魏孝明帝時懸甕山沙門靈辯頂戴此經而禮山、隋並州釋曇義之見神尼等。這種情形從早期傳記所記載的於五臺山的巡禮者或修行者的來源亦可看出：林韻柔曾根據文獻記載一一統計了中古入五臺山僧人錄¹¹，唐前共二十九人¹²，可考來源者凡一十四，其中只有普明來自濟州，其餘則都來自五臺山及周邊地區。¹³稍有例外者可能即是解脫和尚。《古清涼傳》載解脫和尚曾親見文殊，機鋒問答，但一事可能更多的反映了隋初眾多五臺山修行者對於親見文殊的矛盾心態，即他們主觀上渴望親禮文殊，但客觀上卻是求之不得。¹⁴

二、受敕檢行：官方主導下的巡禮與化現故事

唐初，可能隨著高宗、武后等政治力量的介入，周隋之際的化現模式逐漸被打破，不斷有新的元素加入，也不斷向更廣的地域擴展。

《古清涼傳》載：

唐龍朔年中（661-663），頻勅西京會昌寺沙門會蹟共內侍掌扇張行弘等，往清涼山，檢行聖跡。蹟等祇奉明詔，星馳頂謁，並將五臺縣呂玄覽畫師張公榮等十餘人，共往中臺之上。未至臺百步，遙見佛像……去餘五步，忽然冥滅。近登至頂，未及周旋，兩處聞香，芬列逾盛。又於塔前，遣榮粧修故佛，點眼纔畢，並聞洪鐘之響。後欲向西臺，遙見西北，一僧著黑衣乘白馬奔就，皆共立待相……又往大孚寺東堂，修文殊故像，焚燎傍草，飛颺及遠，燒蕪花園，煙焰將盛。其園去水四十五步，遣人往汲。未及至間，堂後立起黑雲舉高五丈。尋便雨下，驟滅無餘，雲亦當處消散，莫知其由。便行至於飯仙

¹¹ 該統計雖言為「僧人錄」，其實表中尚統計了各類信士。

¹² 該統計唐前人臺共三十人，但將「普明」統計兩次，實為二十九人。

¹³ 參林韻柔，《五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 297-299。

¹⁴ 詹密羅（Robert GIMELLO）最新的研究曾對這一現象進行了論述，參氏文，Jietuo, Foguangsi, and the Religious Ethos of Wutai Shan, 《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015 年 7 月，頁 393-404。

山，內侍張行弘，復聞異香之氣。……皆親頂禮。蹟等既承國命，目覩佳祥，具已奏聞，深稱聖旨。……蹟又以此山圖為小帳，述略傳一卷，廣行三輔雲。

15

會蹟此次檢行在道世《法苑珠林》中亦有記載，參訪情節完全一致。¹⁶二者當有共同史源，很有可能即是會蹟回京後給朝廷的對奏，抑或上述引文中提及之《略傳》。道世的記載也為我們提供了這次參訪的具體時間「龍朔二年初」，亦即 662 年。此次高宗年間的五臺山之行，第一次留下了官方記錄的祥瑞以及五臺山圖。比之於慧祥收錄的其他化現事跡，這次無疑更為豐富：不僅能見到著黑衣乘白馬的僧人——可能暗指文殊，還能看見似實似虛佛像，聽到虛空鐘鳴，聞到異香之氣。「洪鐘之響」與「異香之氣」皆象徵著佛寺。在道宣所謂感靈而作的《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》中便記載了，有拘樓秦佛時兜率天王所造之鐘被文殊攜帶入金剛窟。¹⁷五臺山也建有銅鐘寺。鐘也因此成為《化現圖》中重要的元素之一。此次聖記檢行還留下了最早的五臺山傳——《略傳》¹⁸以及五臺山圖。《略傳》可能是對五臺山聖跡的第一次總結。因為文獻不足徵，《五臺山圖》是否收錄了諸多「佳祥」，已無從知曉。但這次政治性巡禮在當時的標誌性意義是可以想像的，並且可能引發了一次巡禮五臺的高潮，而這次高潮的起點正是長安。

《古清涼傳》卷下記載，乾封二年（667 年）六月，西域梵僧釋迦蜜多羅與鴻臚寺掌客、涼州沙門智才，藍谷沙門慧祥、並將五臺縣官一員、手力四十人及餘道俗總五十餘人登臺。其中，勅使王徐而議曰：在京聞此極多靈瑞，及到已來，都無所見。雖有鐘聲香氣，蓋亦未有奇特。人間傳者，何多謬也！¹⁹顯然，跟隨釋迦蜜多羅一起巡禮的勅使是抱著見證聖跡、逢遇化現的心情前來五臺山的，但事實所見卻與之前的設想有極大反差，使他甚為失望。前後的對比，可以看出五臺山化現故事確曾在三輔之地廣為流傳，對推動這一地區的巡禮行為有著非常積極的作用。在這一過程中，《略傳》等無疑就是坊間巷裡人們傳說的文本來源之一。

¹⁵ 參慧祥《古清涼傳》卷下，頁 1098 中 22-下 17。

¹⁶ 參道世《法苑珠林》卷一四，《大正藏》第 53 冊，第 2122 號，頁 393 中 3-16。

¹⁷ 參道宣《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，《大正藏》第 45 冊，第 1899 號，頁 884 中 15-頁 888 上 14。

¹⁸ 據《日本國承和五年（838）入唐求法目錄》載，此《略傳》全名《清涼山略傳》（一卷）。參《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2165 號，第 1075 頁中 28 行。承和七年慈覺大師在其所進經錄於「《清涼山略傳》」旁注「《大華嚴寺記》」，似此書又名《大華嚴寺記》，但此名僅見於此。又圓仁曾於開成三年在揚州亦曾得到此書，可見此書流布之廣。參《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2166 號，頁 1077 中 26-27。馮大北曾對五臺山歷代山志進行過系統考察，可資參看。參氏文〈五臺山歷代山志編撰考略〉，《沂州師範學院學報》2008 年第 3 期，頁 2-6。

¹⁹ 參慧祥《古清涼傳》卷下，頁 1098 下 18-頁 1099 下 13。

玄奘之上足窺基等也曾親自前往五臺山禮拜，「以鹹亨四年（673），與白黑五百餘人，往而修焉。或聞殊香之氣、鐘磬之音」。在高宗時代，慈恩寺是長安佛教的中心，也是全國佛教的中心，玄奘、窺基等都與皇室有著極為密切的關係。鹹亨四年，窺基率領僧俗五百餘人前往五臺山修建連基疊石室二枚，立高如人等之石文殊師利立像和石彌勒坐像，並供養花幡、氈薦等資。²⁰規模之大，很難說其中沒有皇室之影響。值得注意的是，此後不久，上元二年（675）七月十日，慈恩寺僧靈察，往彼禮拜。²¹前往五臺山的慈恩寺沙門也許遠不止此二大德，次數也遠不止這兩次，不過這也可以看出慈恩寺可能也是五臺山文殊信仰的重要信仰中心。

《古清涼傳》還曾記載了弘景等高僧俗眾人的巡禮情況：

荊州覆舟山玉泉寺沙門弘景，高尚僧也。以鹹亨二年（671）二月，從西京往彼禮拜。……每六時，嘗聞鐘聲。又夜聞青雀數百飛鳴，左右不見其形。……西京清信士房德元、王玄爽……以上元三年（676）五月十三日，共往登之。……及登中臺，並聞鐘聲香氣。²²

沙門弘景本是荊州玉泉寺僧人，但他禮拜五臺山的出發地卻是西京長安，這似乎可以表明他可能是在長安受到了五臺山文殊信仰的影響方才發願巡禮的。房德元、王玄爽等來自西京長安，並且所見化現主要是「聞鐘嗅香」看，完全不出會蹟等所敘，也許這正是他們受會蹟巡禮之影響的表現。

根據文獻的記載，不久之後，洛陽等地也出現了眾多信眾前往五臺禮臺的現象：

洛陽白馬寺沙門惠藏……以調露元年（679年）四月，與汾州弘演禪師、同州愛敬寺沙門惠恂、汴州沙門靈智、並州沙門名遠，及異方同志沙門靈裕等……相次登臺。……將至中臺，同見白鶴一群，隨行數裡，適至臺首，奄忽而滅。……名遠於中臺佛塔東南六十餘步，又見雜色瑞光，形如佛像，光高可三丈。²³

也許正是因為洛陽、汴州等河南地與三輔等地共享著同樣的信仰資源，所以惠藏、名遠、靈裕等見聞亦不出會蹟等人所述。

²⁰ 參慧祥《古清涼傳》，頁 1094 上 11-18。

²¹ 參慧祥《古清涼傳》，頁 1099 下 16-225。

²² 參慧祥《古清涼傳》，頁 1099 下 26-頁 1100 上 5。

²³ 參慧祥《古清涼傳》，頁 1100 上 6-26。

唐垂拱三年（687）定覺寺主僧志靜曾為新譯《佛頂尊勝陀羅尼經》作序，詳細描述了佛陀波利取經及前往五臺山的經過：儀鳳元年（676）從西國來至五臺山，受文殊化現之老人啟示而返天竺求取真經；永淳二年（683）迴至西京，具以上事聞奏高宗；敕日照三藏地婆訶羅等譯此經；波利將梵本遂向五臺山，入山於今不出。²⁴此事在五臺山文殊信仰傳播過程中具有重大影響，但其真正流傳開來，實在代宗朝以後。²⁵

武周時期，又一次朝廷主導下的巡禮推動了化現故事的豐富，也推動了文殊信仰的進一步傳播。《廣清涼傳》載：

長安二年（702）五月十五日，建安王任并州長史，奏重修葺[清涼寺]。勅大德感法師，親謁五臺山。以七月二十日，登臺之頂。僧俗一千餘人，同見五色雲中，現佛手相。……法師乃圖畫聞奏。帝大悅……仍勅左庶子侯知一、御史大夫魏元忠，命工琢玉御容，入五臺山，禮拜菩薩。至長安三載，送向清涼山安置。於是傾國僧尼，奏乞送之。帝不許。²⁶

此次巡禮發生在新本《華嚴經》譯畢（699）之後不久，也是武則天從神都洛陽返回長安處理朝政（701）後不久，武則天甚至命人雕琢禦容代己巡禮，其規格之高，有唐一代空前絕後。這也是武則天以佛教推行政治的表現之一。「僧俗一千餘人」共同登臺，規模空前，其人員可能也不僅限於並州，其影響也遠甚於個人的朝拜。而德感之影響，也持續很久。直至天寶之後，每當文人信眾來至五臺時，仍頻頻提及德感之行。大致作於748-749年間的《五臺山清涼寺碑》便曾如此回憶德感之事：長安年中敕國師德感供以幡花，文殊應見於代，具大神變，發大光明，儼兮以或存，倏兮無處所。凡厥稽首，鹹懷欣懷，傍顧此身，盡在光影。²⁷

從上文的梳理中，不難看出，唐初自會蹟檢行五臺之後，出現了一個以官方主導下的巡禮高潮。也正是在這一過程中，伴隨著信眾對五臺山化現見聞的熱衷，出現了一些記載以化現故事為核心的五臺山傳記，其中最為可道者即是會蹟的《略傳》、慧祥的《古清涼傳》和《法華傳記》以及法藏的《華嚴經傳記》。值得指出

²⁴ 參《佛頂尊勝陀羅尼經》之「志靜序」，《大正藏》第19冊，第967號，頁349中4-下19。

²⁵ 參林韻柔，〈唐代佛頂尊勝陀羅尼經的譯傳與信仰〉，《法鼓佛學學報》第三期，臺北：法鼓佛教學院，2008年，頁180。

²⁶ 參延一《廣清涼傳》，卷二，《大正藏》，第51冊，第2099號，頁1107上22-28。關於此次巡禮背後的政治背景，可參孫英剛，〈西京與五臺山之間：武周政權晚期的禦容巡禮及其背景〉，《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015年7月，頁419-426。

²⁷ 參《文苑英華》卷八五九。歷代均將此文係於李邕名下，但經王亞榮等辨析，可知其誤。參王亞榮，〈李邕《五臺山清涼寺碑》考辯〉，《人文雜誌》，1990年第1期，頁87-89。

的是，這些傳記幾乎全部都是曾經長期生活在長安的僧人完成的。這些故事或是他們親至五臺山等地所搜集，或是他人親至其前口述。這表明唐初長安雖不是這些故事的創造地，但卻是它們的集結地和擴散地。

就唐玄宗以前巡禮人員的來源而言，有記載者五十一人，太宗朝三人、高宗朝二十八人、武周時期十人、中宗朝十人，需要注意的是高宗朝以後的巡禮可能都是發生在會蹟檢行五臺之後，²⁸並且這一時期，從長安出發者佔有相當比重。官方主導下的巡禮活動對五臺山文殊信仰傳播的重要推動力，由此亦可見一斑。

三、駐錫華都：多元化的巡禮和化現故事

高僧巡禮本即是五臺山信仰傳播的重要途徑，據林韻柔女史統計，唐玄宗至後周世宗朝，有記載者共計八十三人，其來源地區則包括今之甘肅、陝西、山西、河北、山東、河南、江西、浙江、福建、湖北、四川等，可謂是遍及全國；期間也多有來自西域、朝鮮、日本等異域巡禮者，這說明五臺山文殊信仰已經傳播至全國各地乃至周邊四域，得到了廣泛接受。並且，敦煌、西藏等地區發現的中古時期的《化現圖》與至今仍保存在五臺山地區的《化現圖》在內容上的一致性，給我們展示出，同一傳播媒介下形成的文殊信仰形態在全國各地可能都呈現出了很大的一致性。

筆者曾嘗試考察這一時期「化現故事」和《化現圖》層累的形成過程，發現玄宗以後，五臺山的供養者和巡禮者更加多元化，官方的角色相對弱化，多元的巡禮者成為化現故事的主角。²⁹而本文更傾向於揭示一下這些多元的巡禮者的路徑，並將關注的焦點放置在巡禮者則是那些對新的化現故事的創作和傳播具有關鍵性影響的高僧大德身上。

五臺山多化寺，化寺也是化現故事的重要內容，而建立化寺的傳統始自神英和尚。《宋高僧傳·神英傳》載：

釋神英，罔知姓氏，滄州人也。……以開元四年（716）六月中旬到山瞻禮，於僧廚止泊。一日食畢遊於西林，忽見一院題曰法華。……遂於髣髴多寶塔

²⁸ 雖然朝鮮史籍《三國遺事》曾記載，顯慶四年（659），新羅僧崇濟巡禮過五臺山，但通過對當時歷史背景的分析，這樣的巡禮更可能是後世的構造。更為典型的事例，即是新羅慈藏，最新的研究可以參見郭磊，〈新羅五臺山文殊信仰研究之一：「慈藏參五臺山說」之考辯〉，《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015年7月，頁221-235。

²⁹ 以往更多側重於對《五臺山化現圖》中的相關內容進行橫向的靜態研究，忽略了對其各種化現元素的縱向的動態觀察，而這種觀察與本文的研究密切相關，筆者曾就此工作進行過簡單梳理，參拙文〈觀化得道：唐五代「五臺山化現」考述〉，《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015年7月，頁327-338。

處,結庵而止。乃發願曰:我依化院建置一所住持。……乃於易州千里取乎玉石,用造功德。細妙光瑩,功侔所見。其壁乃王府友吳道子之跡,六法絕妙為世所尚。³⁰

神英乃神會和尚的法嗣,也是因神會指點而來至五臺山。開天時期,南宗逐漸取得了對北宗優勢。在這樣的形勢下,神英發願建寺一事受到了社會很多的支持,「歸依者眾」,並且「營構不酬工直」。活躍於長安的吳道子等也曾為寺院潑墨揮毫,神英入化寺一事在當時之影響可以想知了。

代宗朝,淨土宗得到很大發展,其中涼漢禪師法照當是關鍵。通過《廣清涼傳》、《宋高僧傳》等所收法照的傳記,我們可以簡單勾勒出他的發展軌跡:落魄於衡州;後巡禮至五臺山,並多營造親見文殊化現之說,這也成為「化現故事」和《化現圖》最後版本的來源;離開五臺山至太原宣教;為代宗迎入長安,駐錫章敬寺,其影響也達到極盛。³¹巡禮五臺山是法照發展的轉折點,而進駐長安則使法照迎來了其生涯最輝煌的時段:他所創立的「五會念佛法門」,影響之廣,西至敦煌流沙之地,東至日本扶桑之國,皆有信徒。

唐文宗開成三年(838)來華的日本求法僧圓仁曾於五臺山華嚴寺獲得《五臺山大聖竹林寺釋法照得見臺山境界記》一卷等,³²也曾於揚州收集到《清涼山略傳》,³³到達了長安城後更是在興善、青龍及諸寺求得《沙門無著入聖般若寺記一卷》、《五臺山金剛窟收五功德記一卷》等。³⁴他的行跡表明,關於五臺山文殊信仰的文獻在當時全國各地的寺院都可能存在,而作為佛教中心的長安無疑更為豐富。圓仁之所以選擇去長安,也正是出於長安的中心地位之考慮。

通過敦煌藏經洞保存下來的一批中晚唐五代時期的僧人巡禮行記,給我們透漏出,在那一時期的巡禮路線上長安是他們的必經之地,而他們巡禮的重要內容則是巡覽化現之跡。關於他們的路線,如 S.6651《佛說阿彌陀經講經文》開頭載一高僧行跡:東遊唐國華都,聖君賞紫,承恩特加師號。擬五臺山上,攀松竹以經行;文殊殿前,獻香花而度日。而他們的行記所見,最為典型者如天竺普化大師,P.3931

³⁰ 參贊寧《宋高僧傳》,《大正藏》第50冊,第2061號,頁843上8-中4。

³¹ 關於法照生平的研究,可參塚本善隆《塚本善隆著作集》第四卷《中國淨土教史》,東京:大東出版社,1977年,頁399-405;張先堂《唐代淨土教宗師法照與五臺山、並州關係新探》,《敦煌研究》,2003年第3期,頁61-67;等。

³² 參圓仁《入唐新求聖教目錄》,第1085頁中4-5行。據史睿考察,敦煌文書P.3792V《念佛大聖竹林之寺讚佛文》可能即是圓仁所見《五臺山大聖竹林寺釋法照得見臺山境界記》,即或不是,亦當不遠。參史睿,〈圓仁求法目錄所記五臺山石刻考〉,頁129-130。

³³ 參《日本國承和五年入唐求法目錄》,頁1075中28。參《慈覺大師在唐送進錄》,頁1077中26-27;《入唐新求聖教目錄》,頁1086下19。

³⁴ 參《入唐新求聖教目錄》,頁1084上12-14。

《普化大師行記》載：

普化大師……昨四月十九日平[旦]達華嚴寺，尋禮真容。……宿在殿中，持念更深，聖燈忽現……夜觀真相，忽現毫光，晃輝尊顏，如懸朗月，睹期聖端，轉切慇懃。……巡禮未周，五色雲現。……晚際有化金橋，久而方滅。……禮佛之次，忽有祥雲之中，化菩薩三尊，舉眾皆禮敬。

其所見俱可見諸與其幾乎同一時代之敦煌莫高窟 61 窟文殊堂之《五臺山化現圖》。

四、小結：山·城·天下的傳播路徑

自華嚴學的興盛，五臺山信仰逐漸萌芽。北朝時期，五臺山信仰可能更多的集中在五臺山周邊地區，附加在信仰之上的輔教故事如化現傳聞，則相當模式化和簡單化，這也符合那一時段五臺山文殊信仰萌芽的信仰形態。

隨著大一統王朝的重新出現，官方主導下的檢行活動，對五臺山文殊信仰的發展形成了巨大的推力。這一過程中，來自長安的高僧，一方面通過大規模的儀式化的巡禮活動，在宣揚文殊信仰的同時，也強化了政治中心對五臺山的影響；另一方面，又不斷製造整合和傳播著各種五臺山化現傳聞，這些化現故事擴散至各地，在不同地區形成了統一的宗教想像，並激發了信眾巡禮五臺山的宗教熱情。官方主導下的巡禮活動之影響，在文獻中就表現為，長安地區的高僧和信士成為了巡禮活動的主體。

唐初政治與信仰互動之影響，在當時成為一道佛教景觀，但其更為深刻的影響在開天之後更為凸顯。這一時期，巡禮活動的高漲，巡禮者的來源遍及全國各地。但通過對巡禮者禮拜內容——化現——的考察，有一點是非常明晰的，即在此時文殊信仰迅速傳播的階段，諸如神英、法照等創作和整合化現故事的高僧主導著信仰內容的發展。他們的行跡則在很大程度上代表著文殊信仰傳播的路線。與唐以前高僧局限在五臺山修行的狀態不同，與唐初高僧始發自長安的情況也不同，中唐以後的巡禮出現了新的動向：各宗元匠更多的是從地方巡禮至五臺，此後再向長安輻輳。事實上，只有進入長安，他們的地位才可以得到最高層次的認可；而也只有通過長安，他們的學說和影響才可以傳播至全國。可以說，都城長安，不僅是一座靜態的佛教中心，也是文殊信仰動態傳播網絡上的中心。

通過對唐五代時期，巡禮僧和化現故事傳播的考察，可以發現，在《華嚴經》的敘述下，五臺山成為了與經典話語相一致的中華聖山，但影響有限；經過來自長安城的政治推動，遂成為了天下的信仰聖地。

2015 年 9 月 3 日初稿

參考文獻：

1、原典

- 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 278 號。
《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》。《大正藏》冊 45，第 1899 號。
《文殊師利般涅槃經》。《大正藏》冊 14，第 463 號。
《日本國承和五年入唐求法目錄》。《大正藏》冊 55，第 2165 號。
《古清涼傳》。《大正藏》，第 51，第 2098 號。
《佛頂尊勝陀羅尼經》。《大正藏》冊 19，第 967 號。
《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
《法苑珠林》。《大正藏》冊 53，第 2122 號。
《慈覺大師在唐送進錄》。《大正藏》冊 55，第 2166 號。
《廣弘明集》。《大正藏》冊 52，第 2103 號。
《廣清涼傳》。《大正藏》，冊 51，第 2099 號。

2、中日文專書、論文等

- 日比野丈夫（1958）。〈敦煌の五臺山圖について〉。《佛教藝術》34。頁 75-86。
王亞榮（1990）。〈李邕《五臺山清涼寺碑》考辯〉。《人文雜誌》1。頁 87-89。
孫繼民（2002）。〈莫高窟第 61 窟五臺山圖「永昌之縣」小議〉。《敦煌研究》5。頁 13-14。
李新（2013）。〈敦煌石窟古代朝鮮半島資料研究——莫高窟第 61 窟《五臺山圖》古代朝鮮半島資料研究〉。《敦煌研究》4。頁 25-32。
林韻柔（2008）。〈唐代佛頂尊勝陀羅尼經的譯傳與信仰〉。《法鼓佛學學報》3。頁 180。
林韻柔（2009）。《五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展》。台北：臺灣大學文學院博士論文。
林韻柔（2013）。〈唐代「巡禮」活動的建立在於展開〉。臺灣大學哲學系主辦「2013 年東亞佛教思想文化學術研討會」（2013 年 11 月）。
氣賀澤保規（2014）。〈房山雲居寺石經事業和「巡禮」：唐代後半期的社會諸相與信仰世界〉。陳金華、孫英剛編《神聖空間：中古宗教中的空間因素》，上海：復旦大學出版社，2014 年。
宿白（1951）。〈敦煌莫高窟中的《五臺山圖》〉。《文物參考資料》4。頁 49-71。
張先堂（2003）。〈唐代淨土教宗師法照與五臺山、並州關係新探〉。《敦煌研究》3。頁 61-67。
張惠明（2000）。〈敦煌《五臺山化現圖》早期底本的圖像及其來源〉。《敦煌研究》4。頁 1-9。

馮大北（2008）。〈五臺山歷代山志編撰考略〉。《沂州師範學院學報》3。頁 2-6。

塚本善隆（1977）。《中國淨土教史》。東京：大東出版社。頁 399-405。

趙曉星（2010）。〈吐蕃統治時期傳入敦煌的中土圖像——以五臺山圖為例〉。《文藝研究》5。頁 118-126。