

國立政治大學中文學系第一〇二學年度

碩士學位論文

指導教授：丁敏博士

北宋五臺山「文殊顯化」感應研究

學生：邱仲勇

中華民國一百零三年六月

# 論文摘要

本論文首先探討北宋五臺山佛教復興的外圍歷史背景；趙宋朝廷以皇權提高五臺山佛教地位，並與北宋文殊信仰僧俗二眾共同支持北宋五臺山佛教修建寺院、免稅、供養、政策援助、完善五臺山宗教組織結構系統，達到僧才栽培，寺院管理與朝廷溝通三方面流暢循環乃促進北宋五臺聖山復興的重要原因之一。然後，本論文進入核心研究，先探討《廣清涼傳》與《續清涼傳》兩本專書，再搭配其他單篇中土文本與域外文本，以探討北宋五臺山文殊感應書寫的特質及其如何影響北宋五臺聖山的復興？

以上這些文本書寫記錄巡禮五臺山者，透過禮拜、燃指供佛等儀式感得文殊顯化。因此，他們的觀看視角，自是異於常人，如李豐楙曾提出「常」與「非常」的觀念，指出宇宙運行、萬物生態與社會活動既有常態亦有非常態，就其表現在社會生活的即是通俗與神聖的組合；故生活空間不是恆常不變的，可經由固定或臨時設置的象徵物，經由宗教聖化後，將世俗空間轉化為神聖的空間，以此作區隔。巡禮五臺山者或因某機緣，或依儀式將身心自常態轉為非常態，而值遇五臺山景物突然由「常」態的人文自然景觀空間，轉換為「非常」的神聖空間，見到諸色文殊顯相與化用，再透由朝聖者或是他者記錄為北宋五臺山文殊感應事蹟，成為北宋中外僧俗大眾書寫的各類文本。

《廣清涼傳》為宋代五臺山文殊感應故事的總集，內容兼有文殊顯相與文殊化用兩類，故事中的文殊顯相常顯出意料之外的神異性；另外，亦藉由眾人於同時看到文殊顯相，強化五臺山文殊顯相的可信度。文殊化用凸顯出惡有惡報，善有善報報應不爽的特色；能夠速現昭示五臺山文殊感應的靈驗性。延一亦將《廣清涼傳》付與日僧成尋，遂將此書傳入日本，感召戒覺等日僧前來朝聖。

《續清涼傳》書寫張商英在五臺山看到的文殊感應事蹟，與《廣清涼傳》不同處在於以文殊顯相為主，甚少文殊化用，文殊顯相中的燈、炬、光皆代表文殊通曉萬事萬物的智慧，能祛除眾生為烏雲遮蔽的黑暗，光顯出眾生本自具足的智慧。

張商英在三次巡禮五臺山中，一再經歷文殊感應等神祕經驗，於此過程中不斷以儒家知識份子的審問、慎思與明辨的態度對文殊感應抽絲剝繭般的質問辨惑，從而不斷反省與超越自己，逐漸體悟文殊感應中的大光明不可思議力量即是自己心性光明與文殊法性相應的展現；之後，張商英得到兜率從悅禪師點撥，頓悟禪宗要旨，成為法門龍象。

其他中土文本中的文殊顯相者如〈義宗和尚塔記〉中的義宗和尚領眾以虔誠供養感得文殊顯相；《夷堅志·五臺文殊》凸出文殊顯相的千處祈求千處應的特色；〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉中的滕茂實夢遊五臺山與《曲

洵舊聞》記述的一鉢泉與光，凸出文殊顯相隨緣而現的特性。《叢林盛事·五臺艸衣文殊》提到文殊幻化為艸衣童子喝斥呂惠卿，顯示文殊化用有著士大夫不可以凡情推度的特性。

域外文本有《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天臺五臺山記》、《渡宋記》、《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931)與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯化如聖燈與幻化僧，皆象徵文殊智慧能祛除內心黑暗；至於雲、燈、光接續顯現的文殊顯相，皆是自然景觀的顯現，象徵文殊擁有無比智慧，能助眾生開啟智慧，而迷途歸返。文殊也顯相於夢中，有著預示與修行的功能，至於順利渡海、瑞雪迎賓等文殊化用，乃文殊以神通鼓勵巡禮者，使巡禮者升起對文殊的堅信。

比較域外文本與中土文本的文殊感應事蹟在「文殊顯相」方面相同者，如：光、燈等；在「文殊化用」方面相同者，如：顯夢、天氣顯異等。域外文本文殊感應事蹟在「文殊顯化」特有者，如：渡海成功、順利朝山等。中土文本文殊感應事蹟在文殊特有的「化用」方面，如：祈雨成功、治癒疾病；在文殊特有的「顯相」方面，如：散天花異香、現不同世界等。

以上域外文本與中土文本的文殊感應事蹟之獨特性多於相同性，顯示出文殊感應之見證乃個人性與秘密性，透由個人見證宣傳文殊感應的真實性，塑造文殊的魅力，此類感應是極為個別性的，係個人驗證性，並非是共通性與普遍性，可說是人人有機會，個個沒把握，充分凸顯出五臺山文殊感應事蹟是不可預測與不可掌握的。

衡諸全文，賜紫僧人延一、張商英與曾布兩位宰相、滕茂實、江遐舉與朱弁等其他士大夫與成尋、裔然與戒覺等日僧、藏傳佛教祖師蕩巴與印度普化大師等域外僧人，各自以書寫揭橥宗教宣傳上的高度可信性、驗證性與神聖性，對中土與域外宣揚五臺山文殊感應事蹟，再經大眾口耳傳頌，使五臺山文殊聖山信仰傳遍中土、大理、西藏、回鶻、遼國、西夏、日本與印度等亞洲佛教國家，形成北宋亞洲文殊信仰文化圈；繼而，五臺山文殊感應事蹟再經過時間沈澱，遂漸次形成積累傳統，成為馳名亞洲佛教圈中的感應故事；最後，將五臺山塑成亞洲佛教圈中僧俗信仰的文殊聖山。

關鍵字：

五臺山/文殊/感應/巡禮/祈禱/聖山

# ABSTRACT

Mt. Wutai in Shanxi is the fundamental abode (道場 ; bodhimanadala) of Bodhisattva Manjusri in Chinese Buddhism. Bodhisattva Manjusri represents the wisdom of prajna in Mahayana Buddhism. The Manjusri Canons have an important role in Mahayana Buddhist Canons. Founded on its canons and dharma teachings, Manjusri Belief has developed the popularity. *Sixty-Fascicle of the Flower Ornament Sutra*, the Huayan jing (Skt. Avataṃsaka-sūtra) of Jin translation, mentioned the Manjusri's abode locating in Mt. Qingliang. In *the Sutra Dharani Dharma Ratnagarbha Manjusri* (文殊師利寶藏陀羅尼經) translated in Tang Dynasty, the China's Wutai Shan was formally by analogy to the sacred Manjusri Mount-Qingliang Shan.

From the perspective of the development context of Chinese Buddhism, Mt. Wutai as the Buddhist Shrine was founded in Northern Wei Dynasty, became officially the Sacred Manjusri's Mount by the imperial decrees of Sui and Tang Dynasty emperors, then revitalized in the Song Dynasty. Moreover, Mt. Wutai is the sacred mountain for the pilgrimage by monks and laymen from all over the world, such as the famous domestic monk Chengguan, Amoghavajra, the Prime Minister Pei Xiu in Tang Dynasty, and the monk Qing Liao, Tao Hai and the prime minister Sang-Chang Song in the Song Dynasty. The Sill (Korean) monk Huizang altered the Korean Mt. Baitao by the belief of Sacred Wutai Mountain. In the Song Dynasty, there were India monk Puhua, Khotan (Yutian) monk Fazang and Japanese monk Cyonen etc...

From the above, the pilgrimage to Wu Tai Shan is praying to see the manifestation of Manjusri, and becomes the character and the practice of the Manjusri belief in the mid-late Tang dynasty. The overseas pilgrim monks and laymen implanted the belief of Wutai in their homelands and worshiped as the Holy Mount. That comes into the particular Manjusri's Belief in Holy Mount among Asia Buddhist Culture Circle in Tang-Song Dynasty. It proves the Manjusri's belief in Wutai Shan, having the unique significance in the history of Chinese Buddhism.

However, Wu Tai Shan had been almost destroyed in Huichang persecution (會昌法難) by Emperor Wuzong of Tang, and restored gradually to vitality in Song Dynasty, thus the Song Dynasty has an important role in the revival, the inheritance and the propagation. Besides, the collections of Manjusri's Inspiration in literarily play a large part in it.

"The Inspiration" constructs one of elements of belief. It proves by Huijiao founding the categories of Divine Wonders (神異 shenyi ; thaumaturgy ; miracle worker) in *Biographies of Eminent Buddhist Monks* in Liang Dynasty, then still found the chapter of spiritual resonance

(感通 Gongtong ; penetration of sensitivity) in the *Xu Gaoseng zhuan* (續高僧傳 ; Continuation of the Biographies of Eminent Monks) written by Daoxuan in Tang dynasty and Tsan-ning's *Biographies of Eminent Song Monks* in Song Dynasty

The pilgrims' inspiration of Manjusri Belief is the core in constructing the Holy Mount of Wutai in Song Dynasty. "Ganying"(感應 ; moved to response through feelings) is the same characteristic to the "miracle" in the west tradition. *Encyclopedia Britannica* explains "miracle" as "because of absolute power, or the existence of the power of gods and spirits, or the function of amazing magical events" which called the stories as " spiritual response(靈感), inspiration(靈驗 spiritual efficacy), fulfillment(應驗)in Chinese. Therefore we can call the Manjusri Inspirations as Manjusri's miracle stories, which manifestate and verify the existence of the god's power, moreover, consolidate and propagate the Manjusri belief.

The events of worshippers to Mt. Wutai in Tang dynasty formed one important link of Manjusri belief. The Inspiration of the Song dynasty records the pilgrims to Wutai who saw the manifestation of Manjusri by moving to response. Through the records by their own selves or others, that forms the text of collective memory of pilgrims in Song Dynasty. This paper focus on this subject of the Inspirations of Manjusri Belief in Song Dynasty , to research the varied modes of Manjusri's manifestation and to investigate how the Inspiration preserved the specific practice of Manjusri Belief of Mt. Wutai and how to play the function of propagation.

Keyword:

Mt. Wutai (五臺山)/ Manjusri (文殊)/Ganying"(感應 ; moved to response through feelings)/ pilgrimage(巡禮) /pray(祈禱)/ Holy Mount(聖山)

## 誌謝

本論文首先獻予從小到大花盡心力栽培我的父母。感謝您們，讓我可高枕無憂地完成碩士學業。

感謝指導教授丁敏老師，謝謝您提供我工讀機會，以及對於論文逐字逐句地檢閱。感謝論文口試委員蔡榮婷老師、涂豔秋老師，兩位老師都花很多時間仔細閱讀論文初稿，不僅使我得以修正許多錯誤，還給我許多建設性的建議，若沒有兩位老師的指導，這份論文不可能順利完成。

感謝欽哲基金會提供此一國際型獎學金使我在寫作論文過程中深受激勵，順利完成此一論文。

感謝我於寫作論文中遭遇父親生病住院提供協助的劉又銘老師、王志楣老師以及福智基金會的陳儷文老師與沈書甄老師；感謝有你們的幫助，使我能安心度過難關，專心一志的寫論文。感謝政大中文系優秀的學長姐們，感謝秀卉學姐、右典學長以及政大宗教所的璟惠學姐與政大歷史所的邱炳翰同學對我在寫作論文時提供想法與閱讀論文的幫助與鼓勵，使我可以使論文精益求精！尤其要感謝巫政融同學修於訂論文上對我的幫助，使我的論文更加通順流暢。



這個研究主題的緣起以及撰寫過程，必須特別感謝我的師長日常老和尚，在找資料上與寫作不斷給我靈感，讓我順利完成論文。另外，也感謝楊開雲老師與黃英傑老師在我寫作論過程中的關心與幫忙。再來，感謝福智基金會的黃淑清老師、矛慧卿老師、汪敏慧老師、林川田老師、陳儷文老師、蔡明珠老師與卓玟湘老師在我讀碩士班的過程中給予的照顧。尤其感謝在我至職場實習時照顧我的林鳳珠老師與廖文忠師兄，使我之後能順利自職場返校完成論文。

感謝在學術之路啟蒙我的師長，特別是政大中文系的竺家寧老師在蒐集論文材料上扎實的教導與訓練，使我能夠順利蒐集到各種中土文本與域外文本。

感謝朋友們為我的生活增添豐富的色彩：感謝傅國倫、志偉學長、長興學長與凱文學長的打氣與切磋。

看著論文一章一章產出，內心感到非常開心。這些都是來自師長殷殷教導，與學長姊與同學們不斷切磋琢磨。莊子云：「生也有涯，知也無涯。」仲勇完成此碩士論文後，爾後，我會以此為本，努力學習，在這條路上更上層樓。

邱仲勇 謹誌

# 目錄

第一章：緒論.....	1
<b>第一節：研究背景、動機與目的 .....</b>	<b>1</b>
一、研究背景與重要性.....	1
(一)、五臺山是北宋帝王重視的佛教聖地.....	3
(二)、五臺山是唐宋僧俗朝聖的聖山.....	3
(三)、五臺山是唐宋域外僧人的朝聖聖山.....	4
(四)、五臺山仍是當代漢藏佛教信仰中的聖山.....	6
<b>第二節：研究範圍與方法 .....</b>	<b>8</b>
一、研究範圍.....	8
二、研究方法.....	9
<b>第三節：前人研究綜述 .....</b>	<b>10</b>
一、學位論文.....	10
(一)、臺灣的碩博士論文.....	10
(二)、大陸的碩博士論文.....	12
(三)、美國的博士論文.....	16
(四)、日本的博士論文.....	16
(五)、新加坡的碩士論文.....	17
二、期刊論文.....	17
(一)、中文期刊.....	17
(二)、外文期刊.....	24
三、專書.....	26
<b>第四節：論文架構 .....</b>	<b>27</b>
第二章：北宋五臺文殊聖山與信仰圈的復興之路.....	30
<b>第一節：北宋朝廷的支持 .....</b>	<b>30</b>
一、經濟上的支持援助.....	31
(一)、修建寺院方面.....	31
(二)、蠲免賦稅.....	32
(三)、財物供施.....	32
二、建立完備的僧尼管理制度.....	33
(一)、建立完備的剃度制度.....	33
(二)、建立完備的寺院制度.....	35
(三)、建立完備的僧官制度.....	37
三、北宋朝廷屢次下詔肯定五臺山佛教.....	39
四、五臺山為北宋朝廷與他國交往的媒介.....	42



<b>第二節：北宋中外僧眾的支持</b> .....	<b>44</b>
一、北宋中外僧眾的受戒中心.....	44
二、高僧雲集的教法中心.....	45
三、佛教的祈雨中心.....	47
四、北宋中外僧眾的朝聖中心.....	48
五、北宋中外僧眾對五臺文殊聖山信仰的傳播.....	49
六、北宋中外僧眾的文字書寫的宣傳.....	50
<b>第三節：北宋俗眾的支持</b> .....	<b>52</b>
一、北宋俗眾的朝聖中心.....	52
二、北宋俗眾的經濟支援.....	53
(一) 修建寺院.....	53
(二) 中外俗眾的供養.....	54
(三) 官僚士大夫對北宋朝廷政策的影響.....	55
三、北宋俗眾的文字書寫宣傳.....	57
四、北宋俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播.....	58
(一) 中土俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播.....	58
(二) 域外俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播.....	58
<b>第四節：小結</b> .....	<b>60</b>
第三章 《廣清涼傳》中「文殊顯化」感應分析.....	61
<b>■：《廣清涼傳》的作者及其內容簡介</b> .....	<b>61</b>
<b>第一節 《廣清涼傳》中的文殊顯相</b> .....	<b>62</b>
一、菩薩的顯相.....	62
二、寺宇的顯相.....	63
三、天花飛墜的顯相.....	64
四、夢中顯相.....	65
五、文殊顯相為婦女考驗僧人.....	67
六、文殊顯現為眾僧警告凡僧.....	68
<b>第二節 《廣清涼傳》中的文殊化用</b> .....	<b>69</b>
一、因果業報的文殊化用.....	69
二、治癒疾病的文殊化用.....	75
三、改變天候的文殊化用.....	76
四、文殊幻化為僧尼.....	77
<b>第三節、小結</b> .....	<b>82</b>
第四章 《續清涼傳》中「文殊顯化」感應分析.....	84
<b>第一節 張商英生平與《續清涼傳》的撰述</b> .....	<b>84</b>
一、張商英生平.....	84
二、《續清涼傳》的撰述.....	88
<b>第二節 《續清涼傳》中張商英所見感應類型</b> .....	<b>91</b>

一、夢相的感應.....	91
二、物相的感應.....	92
(一) 菩薩出巡的陣仗：.....	92
(二) 燈：.....	95
三、聖相的感應.....	114
(一)文殊騎獅子.....	114
(二) 諸菩薩眾.....	116
(三) 白光菩薩.....	117
(四)聖僧.....	117
(五) 白領而紫袍者、螺髻而結跏趺者、仗劍者與戴角者.....	118
四、境相的感應.....	120
(一)光境.....	121
(二) 與天氣相關的境相：.....	124
五、文殊化用.....	127
<b>第三節 《續清涼傳》中張商英友人感應類型.....</b>	<b>127</b>
一、夢相的感應.....	127
二、聖相的感應.....	129
(一)儀式後見到聖相.....	129
(二)不期而遇見到聖相.....	132
三、境相的感應.....	134
(一)光.....	134
四、物相的感應.....	137
(一)燈.....	137
<b>第四節、小結.....</b>	<b>139</b>
第五章 其他中土文本與域外文本「文殊顯化」感應分析.....	142
<b>第一節 其他中土文本與域外文本的簡介.....</b>	<b>143</b>
一、其他中土文本的簡介.....	143
(一)〈義宗和尚塔記〉.....	143
(二)《曲洧舊聞·卷四》.....	143
(三)《叢林盛事·五臺艸衣文殊》.....	144
(四)《夷堅志·五臺文殊》.....	145
(五)〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉.....	146
(六)《(乾隆)代州志·祥異》.....	147
二、域外文本的簡介.....	148
(一)《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931).....	149
(二)《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》.....	150
(三)《參天台五臺山記》.....	152
(四)《渡宋記》.....	154

(五)《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》 .....	156
<b>第二節 其他中土文本中的文殊顯化 .....</b>	<b>166</b>
一、〈義宗和尚塔記〉的文殊顯化.....	166
二、《曲洧舊聞》的文殊顯化.....	167
三、《夷堅志·五臺文殊》的文殊顯化.....	167
四、《叢林盛事·五臺艸衣文殊》的文殊顯化.....	169
五、〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉的文殊顯化.....	170
六、《(乾隆)代州志·祥異》的文殊顯化.....	172
<b>第三節 域外文本中《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》與《渡宋記》的文殊顯化 .....</b>	<b>173</b>
一、《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》的文殊顯化.....	173
(一)光 .....	173
(二)燈 .....	174
(三)瑞鳥靈禽與五色雲 .....	175
(四)人物顯相 .....	176
二、《渡宋記》的文殊顯化.....	176
(一)順利登船 .....	177
(二)身心得冷 .....	177
<b>第四節 域外文本中《參天台五臺山記》的文殊顯化 .....</b>	<b>178</b>
一、文殊顯相.....	178
(一)夢 .....	178
(二)光 .....	181
(三)五色雲 .....	182
(四)人物聖相 .....	182
二、文殊化用.....	186
(一)、順利渡海 .....	186
(二)、夜無小便 .....	187
(三)、瑞雪迎賓 .....	188
(四)、順利朝山 .....	189
<b>第五節 域外文本中《印度普化大師游五臺山啟文》與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯化 .....</b>	<b>190</b>
一、《印度普化大師游五臺山啟文》的文殊顯化.....	190
(一)燈 .....	190
(二)金橋 .....	191
(三)菩薩相 .....	191
二、《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯化.....	192
(一)文殊化用一文殊幻化為仙人 .....	192
<b>第六節 小結 .....</b>	<b>194</b>

第六章：結論.....196  
參考書目.....202



# 第一章：緒論

## 第一節：研究背景、動機與目的

### 一、研究背景與重要性

山西中國五臺山是佛教文殊菩薩根本道場，五臺山乃佛教四大名山之首，歷來民間流傳：「金五臺，銀峨嵋，銅普陀，鐵九華」突顯出五臺山在四大名山中的重要地位。文殊菩薩是大乘般若智慧<sup>1</sup>的代表者；文殊梵名乃 Mañjuśrī，唐代音譯作「曼殊室利」<sup>2</sup>，義譯為妙吉祥<sup>3</sup>，又稱孺童文殊<sup>4</sup>。自造型看，文殊手持智慧劍表佛智；文殊騎獅子表說法如獅吼，震醒三界沉迷眾生；文殊頭綁五髻表佛的五智<sup>5</sup>。文殊在大乘經典多為上首菩薩，扮演諸佛之母<sup>6</sup>、導師<sup>7</sup>、與法王子<sup>8</sup>等角色。文殊信仰依據是大乘文殊經典<sup>9</sup>，及其所形成的文殊法門。<sup>10</sup>

<sup>1</sup> 「不見好醜，不生高下，不作取捨。何以故？法無好醜，離諸相故。法無高下，等法性故。法無取捨，住實際故；是修般若波羅蜜。」能夠運用離於好/醜、高/下二元相對立的角度，不落人我之間取相的分別，這是完全的智慧。陳渝菁：《文殊類經典所蘊含不二中道之義理及其實踐》（臺北市：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2006年），頁59。

<sup>2</sup> 慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1426。

<sup>3</sup> 妙吉祥謂具不可思議微妙功德，最勝吉祥。慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1424。

<sup>4</sup> 孺童文殊是取這位菩薩如童子般無我無執，了無所礙。慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1426。

<sup>5</sup> (一)法界體性智。(二)大圓鏡智。(三)平等性智。(四)妙觀察智。(五)成所作智。慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1161。

<sup>6</sup> 「善男子！汝今往詣文殊師利，問雲何菩薩學菩薩行、修菩薩道，具足成就普賢所行？彼當為汝分別演說。何以故？文殊師利滿足無量億那由他菩薩願行，常為無量億那由他諸佛之母。」此處的佛陀讚嘆文殊乃諸佛之母，因為文殊能滿足無量菩薩願行。《大方廣佛華嚴經》，T9, no.278p. 0783,b25。

<sup>7</sup> 「稽首文殊大導師，善除塵垢心已淨。無量功德莊嚴身，廣說妙法濟群品。天龍大力修羅等，悉皆捧足而頂禮。」此處的文殊大導師是讚嘆文殊是已經証得空性智慧，是可以為人師指導眾生步向成佛之道。《佛說妙吉祥菩薩陀羅尼》，T20, no. 1186 p. 807, b17。

<sup>8</sup> 法王子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。慈怡主編：《佛光大



西晉聶道真居士翻譯的《佛說文殊師利般涅槃經》云：「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。」<sup>11</sup>此經說文殊於佛滅後四百五十年，至雪山教化仙人；此雪山所在之處於經中並未說明。東晉天竺三藏佛跋陀羅譯的六十卷《華嚴經》即直指文殊菩薩道場在清涼山，經雲：「東北方有處名清涼山，從昔以來，諸菩薩眾於中止住，現有菩薩名文殊師利，與其眷屬諸菩薩眾一萬人，俱常在其中演說法，斯言猶漫。」<sup>12</sup>故據華嚴經，文殊菩薩聖地乃清涼山。至於比附中國五臺山為「清涼山」，成為文殊信仰聖山，乃依據唐代菩提流志譯的《文殊師利寶藏陀羅尼經》云：「佛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，其中有山，名為五頂。文殊師利童子遊行居住，為諸眾生於中說法。』」<sup>13</sup>。其中「大振那」<sup>14</sup>即為中國。唐代華嚴宗澄觀國師詮釋五臺山象徵文殊菩薩智慧云：「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，總五部之真祕，洞五陰之真源。」<sup>15</sup>澄

---

辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁1426。

<sup>9</sup> 印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》中將文殊漢譯大乘經典四十七部，共分成三大類：1 佛為文殊菩薩所說的經典，共七部。2 以文殊菩薩為論主的經典，或部分參加問答的，共二十八部，這是「文殊師利法門」的主要依據。3 偶而提到文殊菩薩的經典，或參與問答而只一節二節的，共十二部。印順法師：《初期大乘佛教起源與開展》，〈第十二章·文殊菩薩師利法門〉，(臺北市：正聞出版社，1994年)，頁873-998。

<sup>10</sup> 文殊法門是指在文殊相關經典中，以文殊菩薩為中心的義理思想，依空義為基礎開展，以不二中道為思想主軸，且在佛教義理中有一套獨特又可實踐的系統。陳淪菁：《文殊類經典所蘊含不二中道之義理及其實踐》(臺北市：國立政治大學宗研究所碩士論文，2006年)，頁101。

<sup>11</sup> 《佛說文殊師利般涅槃經》T14 no. 463 p. 480, c21。

<sup>12</sup> 《大方廣佛華嚴經·菩薩住處品》，卷二十九，T9, no. 278, p. 589 c21。

<sup>13</sup> 《文殊師利寶藏陀羅尼經》，T20, no.1185, p. 798 a07。

<sup>14</sup> 梵名 C ī na-sth ā na，巴厘名 C ī na，或 C ī na-rattha。又作真旦、真丹、振旦、振丹、旃丹、指難、脂難。或稱摩訶震旦(梵 Mah ā -c ī na-sth ā na)。又略稱支那(梵 C ī na)，或至那、致那、指那、止那、脂那。又作摩訶支那(梵 Mah ā -c ī na)、摩訶至那、摩訶振那、大支那，或支那泥舍(梵 C ī na-deśa)。c ī na，意譯為思惟；sth ā na，意譯為住處。即對於印度等國而言，指中國本部及與中國相鄰接之部分地方。慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁6196。

<sup>15</sup> 《大方廣佛華嚴經疏·卷第四十七》，T35, no.1735, p.0859b12。



觀國師解釋五臺山乃清涼山，因五臺山至夏天仍下雪，無酷暑，故為清涼；另外，五臺山為「五臺」乃因五臺山峰頂如土臺，這五個臺頂象徵文殊清淨圓滿智慧，更確立五臺山乃文殊信仰的聖山觀念。

以上從佛典與教義分析文殊信仰的重要性及其與五臺山的關係；以下從歷史發展脈絡分析五臺山成為文殊信仰的數個面向：

### (一)、五臺山是北宋帝王重視的佛教聖地

北宋帝王延續前代帝王想法，認為佛教可助教化百姓與安定政局，故對佛教加以信仰與保護。如宋仁宗、宋神宗與宋哲宗三代帝王以皇權崇奉與保護五臺山佛教。自北宋皇帝屢下獎勵、褒揚五臺山十寺僧正詔書或敕書可見一斑：宋仁宗下的敕書：《賜五臺山十寺僧正知今等敕書》，宋神宗下的詔書：《賜五臺山十寺院僧正順行已下獎諭詔書》。宋哲宗下的敕書：《賜五臺山寺十寺僧正省奇等獎諭敕書》以上三道敕書乃宋仁宗、宋神宗與宋哲宗三代皇帝對知今、順行與省奇三任五臺山僧正的褒揚；可見北宋皇權支持五臺山，使五臺山得以休養生息，恢復唐武宗會昌法難前的繁榮。另外，宋神宗亦遣使至五臺山祈雨，如《五臺山開啟祈雨道場默詞本》云：「伏以物當長養，賴雨已成，苟為弗用，民則奚望？覺皇仁惻，均覆萬生，忍視其艱，不以慈濟。」<sup>16</sup>從上可知宋神宗在年歲受旱時祈雨於開封時，亦遣使上五臺山開祈雨道場，祈求年歲登豐。

綜上所述可知唐宋歷代帝王對五臺山崇信之篤，以皇權加被，使五臺山自北周武帝與唐武宗滅佛後重臻鼎盛，在宗教上奠定屹立不搖地位，成為佛教四大名山之首。

### (二)、五臺山是唐宋僧俗朝聖的聖山

唐代時，五臺山在歷代皇帝扶植下，社經地位顯著提高，寺院與僧尼大幅增長，如：窺基、道宣、澄觀、不空、志遠、神英、從諗、無名、智顓與願成等高僧陸續巡禮五臺山，在五臺山講經說法，開闢道場，建立唯識、律宗、華嚴、淨

<sup>16</sup> 韓維：《南陽集·卷十五》；收入楊訥，李曉明編：《文淵閣四庫全書補遺·集部宋元卷》，第一冊(北京市：北京圖書館出版社，1997年)，頁745。

土、天台、密宗與禪宗等宗派<sup>17</sup>；唐相裴休亦曾巡禮五臺山。至北宋時，北宋僧人延一著述的《廣清涼傳》內載北宋朝禮五臺山者的感應事蹟，在僧方面有僧道海、僧惠通與僧宗新等人。在俗方面有書生李昇、安州人張氏、德州市戶王在等人。《續清涼傳》乃宋相張商英入五臺山，朝文殊的個人感應心得；其中亦載郭宗顏、劉進、陳聿、曹譔、吳君偁與張之才等士大夫朝禮五臺山的感應事蹟；除此外，興盛普陀山道場的清了禪師亦曾朝禮五臺山。<sup>18</sup>

綜上所述可知巡禮五臺山，祈得「文殊化現」的感應，在中晚唐後已成五臺山文殊信仰的實踐方式，亦成唐宋文殊信仰特色。<sup>19</sup>文殊信仰在唐宋時上至帝王、貴族、官員與士大夫；下至民間普羅大眾等社會各階層蔚為風尚，鼎盛一時，形成大眾朝拜五臺，祈得感應「文殊顯化」的風氣。

### (三)、五臺山是唐宋域外僧人的朝聖聖山

自唐宋以來，歷代皆有日本、韓國、尼泊爾、西藏與印度等外籍僧人不惜跋涉萬里，遠渡重洋，冒九死一生之險朝禮五臺聖山，使五臺山成為國際化佛教朝聖勝地，如唐密祖師北印僧人不空在五臺山開闢道場，建立密宗，使五臺山成為密教重心。<sup>20</sup>北印罽賓國密宗僧人佛力波利譯畢《佛頂尊勝陀羅尼經》梵本後，上五臺山金剛窟隱居不出。天竺那爛陀寺僧人純陀至五臺山修建大聖金閣保應鎮國寺和玉華寺。<sup>21</sup>天竺密宗僧人迦密多羅至五臺山瞻禮文殊聖蹟，將五體投地禮傳入五臺山。南印度僧人仙那至五臺山禮拜文殊後，將五臺山華嚴信仰傳至日本。日僧圓仁巡禮五臺山，從志遠大師受天台教義，寫下《入唐求法巡禮行記》，詳載圓仁的五臺山文殊感應<sup>22</sup>；日僧慧萼巡禮五臺山文殊道場，迎觀音像一尊，

<sup>17</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》（臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年），頁7。

<sup>18</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》（臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年），頁7。

<sup>19</sup> 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》（臺北市：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年），頁291。

<sup>20</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》（臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年），頁7。

<sup>21</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》（臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年），頁13。

<sup>22</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》（臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年），頁13。

至浙江舟山群島間不肯去日本，成為不肯去觀音，流傳成開啟普陀山觀音道場的傳說，亦為五臺山文殊道場對普陀山觀音道場的影響<sup>23</sup>；日僧靈仙居五臺山五年譯出《大乘心地觀經》；日僧宗睿、惠運、圓覺、濟詮亦至五臺山求法。新羅慧超至五臺山，修持、整理與撰述唐密經典，圓寂於五臺山；新羅慧藏依五臺聖山信仰改朝鮮白頭山為五臺山；另外，尚有新羅僧人崇濟、郎智、慈超至五臺山求

24

五代宋初時，回紇<sup>25</sup>與西夏<sup>26</sup>等國家紛紛遣使朝禮五臺山；《印度普化大師遊五臺啟文》(P3931)描寫印度僧普化朝五臺山<sup>27</sup>，得文殊感應事蹟。《法藏狀》載于闐僧人法藏受於闐國派遣入宋，朝禮五臺，終老於宋的一生；另有日僧裔然、盛算、寂照、戒覺、成尋等人朝禮五臺山；其中裔然留下《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》，盛算亦留下《優填王所造旃檀釋迦像歷記》；以上兩篇皆寫於宋太宗時，記載二人朝聖天台山與五臺山，塑造釋迦像歷程；戒覺在宋神宗時寫下《渡宋記》，記載自己巡禮五臺山歷程；另外，成尋於宋神宗時以日記方式寫出《參天台五臺山記》，載錄自己巡禮中土天台山與五臺山所見所聞；如祈願國泰民安者，成尋云：「以大日本國皇太后宮降來先帝御書經卷，於文殊師利菩薩真容面前如法安置，永充供養，所集福利迴向，普願國清，君壽俗富康臺衡贊。」<sup>28</sup>成尋踵繼前輩惠萼，代日本全國君民禮謁文殊聖容，將日本藤原太皇太后所託寶鏡、鏡奩與頭髮供養五臺山文殊菩薩。

---

年)，頁 14-19。

<sup>23</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》(臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年)，頁 14-19。

<sup>24</sup> 賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》(臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年)，頁 14-19。

<sup>25</sup> 景德元年，(甘、沙回鶻可汗)夜落紇遣使來貢。四年，又遣尼法仙等來朝，獻馬。仍許法仙遊五臺山。又遣僧翟人奏，來獻馬，欲於京城建佛寺祝聖壽，求賜名額，不許。參見楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《外國傳·六》，《新校本宋史並附編三種》(臺北市：鼎文書局，1994年)，卷四百九十，頁 14115。

<sup>26</sup> 宋寶元元年，西夏表遣使詣五臺山供佛寶，欲窺河東道路。參見楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《外國傳·一》，《新校本宋史並附編三種》(臺北市：鼎文書局，1994年)，卷四百八十五，頁 13995。

<sup>27</sup> 杜斗城：《敦煌五臺山文獻校錄研究》(太原：山西人民出版社，1991年)，頁 221-222。

<sup>28</sup> 平林文雄：《參天台五臺山記：校本並に研究》(東京：風間書房，1978年)，頁 164。

由上所述，可知五臺山乃國外僧俗朝拜的聖山；亞洲各國佛教徒更將五臺山信仰移植亞洲各國，成為亞洲各國敬拜的聖山，由此可見唐宋五臺山在亞洲各國佛教徒心中的神聖性，亦形成亞洲各國朝聖五臺山的風氣，在唐宋亞洲佛教文化圈中形成獨具一格的文殊聖山信仰。

#### （四）、五臺山仍是當代漢藏佛教信仰中的聖山

迄今五臺山仍是佛教朝聖聖山，乃是活著的聖山，如現當代漢藏高僧達賴喇嘛十三世、虛雲老和尚、印光大師、聖嚴法師與隆蓮法師等人皆曾朝禮五臺山；格魯派能海上師亦曾於五臺山創建道場，今日尚為寂度法師等徒子徒孫傳承不斷；夢參法師至今亦仍長駐五臺山。聖嚴法師與十四世達賴喇嘛於西元一九九八年在紐約進行「漢藏佛教大對談」時，亦相約下次相會於五臺山。綜上可知五臺山迄今猶為當代漢藏佛教信仰聖山。五臺山由於在文化景觀上保有高度真實性和完整性，故第三十三屆世界遺產委員會將其作文化景觀列入《世界遺產名錄》，在西元二零零九年成為世界文化遺產，被聯合國教科文組織公認為全人類共同保護遺產；在世界文化上有其不可抹滅地位。

綜上四點可知五臺山在唐宋時即為亞洲多國的佛教聖山，至今更成為漢、藏佛教共尊的活聖山，在中國佛教史上一直佔有重要的地位。

然五臺山在唐武宗會昌法難中被破壞殆盡，北宋朝廷重開譯經院、印刷大藏經，保護佛教發展，使佛教漸復元氣，北宋五臺山亦居承衍與復興「文殊顯化」的關鍵地位。是以本論文以諸本見證與宣傳五臺山「文殊顯化」的感應書寫為研究核心，擬探討分析彼時中外信仰文殊的僧俗二眾，如何在感應書寫中大力宣傳巡禮朝聖五臺山，所獲得的各式各樣文殊感應的靈驗故事？從而促使巡禮朝聖五臺聖山蔚為風氣。論文首先探討北宋五臺山能夠再度成為聖山的外圍原因，也就是探討北宋朝廷在政治與經濟方面，提供了那些方面的支持力量？以及如何形塑五臺山，使之承衍唐代之後，再度復興成為聖山？其次，則是直探關鍵原因，也就是五臺山文殊感應的書寫記錄。

「感應」是建構信仰的重要核心之一，自六朝以來中土就有各類關於佛菩薩信仰的感應錄，如：劉宋·傅亮撰寫的《光世音應驗錄》、劉宋·張演撰寫的《續光世音應驗記》、蕭齊·陸杲撰寫的《繫觀世音應驗記》、唐·唐臨撰寫的《冥報記》、唐《持誦金剛經靈驗功德記》、宋·非濁蒐集的《三寶感應要略錄》、宋·



宗曉編輯的《法華經顯應錄》、明·祿宏輯錄的《華嚴經感應略記》與清·周克復編纂的《華嚴持驗紀》等書皆是有關感應的創作。此外，就僧傳觀察，梁代慧皎著《高僧傳》設「神異」一科，唐代道宣律師著《續高僧傳》，將《高僧傳》中的「神異」改為「感通」；並著有《集神州三寶感通錄》與《道宣律師感通錄》等書；贊寧著《宋高僧傳》沿續稱為「感通」篇，可見一斑。然目前學界討論宗教感應，多以觀音感應為主流，以于君方<sup>29</sup>、林淑媛<sup>30</sup>與孫昌武<sup>31</sup>等人為代表，至今對文殊感應較少全面性討論；北宋五臺山文殊感應事蹟多半是藉由朝聖者巡禮五臺山時向文殊虔誠祈求，得到文殊的神聖顯示，是作者以深信感應經驗為實的態度所寫，強調的皆是「實錄」；另外，又受中國歷史傳統實證精神與佛教宣教重視實際的影響；故能部分反應北宋五臺山文殊信仰實況。

又北宋五臺聖山的復興關鍵是以朝聖者對文殊信仰的感應書寫為核心，感應在中西宗教脈絡比較下特徵又為何？學者于君方對感應的看法如下：

我稱感應故事為奇蹟故事 (miracle tales)，與西方宗教傳統中的「奇蹟」特徵相同。《大英百科全書》解釋「奇蹟」是「因絕對力量，或神靈力量之存在，或作用而生的神奇驚人事件。」漢語稱這些故事為「靈感」、「靈驗」或「應驗」，這些名詞源於萬物相互關聯與依存的世界觀。此信念稱為「感應」，意即「刺激與回應」，或「共鳴」。韓德森 (John Henderson) 稱之為「宇宙共鳴」，韓德森認為「根據這種理論，同一種類但處於不同宇宙時空的事物，會由於交互感應而彼此影響，就像音律準確的調音管一樣產生共鳴。」<sup>32</sup>故我們可說文殊感應故事即文殊奇蹟故事，彰顯驗證文殊神靈力量之存，鞏固並宣揚文殊信仰。

林韻柔提到「唐代信眾聞五臺山文殊化現，入山巡禮；巡禮者得見感應事蹟，越發堅定信仰，使傳說更堅實，如此循環，逐步確立五臺山文殊信仰道場。五臺山巡禮活動與感應事蹟已成文殊信仰具體實踐方式。」<sup>33</sup>唐代信眾巡禮五臺山感應「文殊顯化」事蹟，形成唐代文殊信仰的重要一環；北宋感應事蹟乃朝聖

<sup>29</sup> 于君方著；陳懷宇等譯：《觀音：菩薩中國化的演變》(臺北市：法鼓文化出版社，2009年)。

<sup>30</sup> 林淑媛：《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》(臺北市：大安出版社，2004年)。

<sup>31</sup> 孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》(北京：高等教育出版社，1996年)。

<sup>32</sup> 于君方著；陳懷宇等譯：《觀音：菩薩中國化的演變》(臺北市：法鼓文化出版社，2009年)，頁177。

<sup>33</sup> 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》(臺北市：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年)，頁291。

者巡禮五臺山，感得「文殊顯化」所記錄下來的。「文殊顯化」為文殊的顯相與化用；「顯相」的相乃文殊真容，為營造出神聖空間之方式；「化用」乃文殊對眾生的救渡，為展現宗教奇蹟之方式；二者皆為宗教神祕經驗之展現。由於五臺山乃文殊聖山，在五台山產生之光、雲、護法與龍神等奇異現象皆廣泛一概視為文殊變化的顯相。接著，透過自己記錄、或被他人記錄而形成北宋朝聖者集體的共同記憶文本。故本論文以北宋五臺山「文殊顯化」感應的諸相態與諸化用為研究核心，探討感應書寫中人物、事件與信仰儀式如何影響文殊的顯相與化用？突顯出北宋五臺山文殊感應書寫的特質及其影響。

## 第二節：研究範圍與方法

### 一、研究範圍

本論文研究範圍在中土文本方面有：北宋延一的《廣清涼傳》<sup>34</sup>、北宋張商英的《續清涼傳》，由於明、清兩代的五臺山山志對於北宋五臺山文殊感應事蹟之書寫多有重複，沒有新的材料；有鑑於此，本文則予以略而不提；在域外文本方面有北宋日僧裔然的《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、北宋日僧戒覺的《渡宋記》、北宋日僧成尋的《參天台五臺山記》與北宋敦煌回鶻漢文文獻《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931) 為核心文獻；輔以〈義宗和尚塔記〉、南宋

<sup>34</sup>歷代五臺山山志如下：

明·正德年間，秋崖法師編的二十卷《清涼山志》。

清·康熙三十三年，老藏丹巴編的十卷《清涼山新志》。

清·道光十一年，第三世章嘉國師若必多吉編的五卷《聖地清涼山志》。

清·乾隆五十年，官修的二十二卷《欽定清涼山志》。

清·乾隆四十五年，雅德修，汪本直纂的二卷《清涼山志輯要》。

民國二十二年，印光法師編的八卷《清涼山志》。

以上《清涼山志》除秋崖法師編的二十卷《清涼山志》外；其餘皆以明代鎮澄法師編的《清涼山志》為底本。

唐·龍朔二年(西元 662) 沙門釋會蹟著的一卷《清涼山略傳》。

唐高宗·永隆至弘道年間(西元 680-683)，藍谷沙門釋慧祥法師著的二卷《古清涼傳》。

北宋·嘉祐五年(西元 1060) 釋延一編的三卷《廣清涼傳》。

北宋·元祐三年(西元 1088) 張商英著的二卷《續清涼傳》。

明嘉靖間(西元 1522—1566) 山西按察使喬世寧撰的《五臺山志》一卷乃是陝西南五臺山山志，並非山西五臺山的山志，故肖雨誤把此部山志列為山西五臺山的山志；另外還要加上肖雨未列入的民國二十二年印光法師編的《清涼山志》；故山西五臺山山志共有十一部。



《曲洧舊聞·卷四》的文殊顯相事蹟、南宋《叢林盛事·五臺艸衣文殊》、南宋《夷堅志·五臺文殊》、明代〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉與清代《（乾隆）代州志·祥異》中有關北宋五臺山文殊感應事蹟。（各文本介紹詳見相關各章節）

## 二、研究方法

本論文以見證與宣傳五臺山「文殊顯化」感應的書寫為研究核心，首先以宏觀視野探討北宋五臺山佛教復興的外圍歷史背景；北宋朝廷、中外北宋僧眾與中外北宋俗眾如何復興北宋五臺山佛教？再以微觀視野逐一分析《廣清涼傳》與《續清涼傳》此兩本一僧與一俗的專書，其所撰寫的文殊感應類型與模式，並搭配分析其他單篇記述五臺山文殊感應故事的類型與模式；此外，更進一步搜羅探討域外文本的五臺山文殊感應故事類型與模式，並與中土文本相互比較其異同，由此觀察北宋五臺山文殊感應書寫的特質及其如何影響北宋五臺聖山的復興？

又文殊感應之實踐方式乃朝聖者巡禮五臺山時，以虔誠祈求文殊的信仰儀式，感得「文殊顯化」回應，在這中間朝聖者對文殊的虔誠信心扮演著發動感應的要角，進而決定文殊將以什麼真容化現與救渡化用作回應；「文殊顯化」將受到文殊感應事蹟中的人物身分、事件和信仰儀式如何影響？本論文會先於第三、四與第五章之始，釐清北宋五臺山文殊感應事蹟文本成書背景、動機與版本，以確立北宋五臺山文殊感應事蹟範圍；再以比較、演繹與分析等諸多進路探討感應事蹟中的「文殊顯相」與「文殊化用」；最後再歸納出中外北宋僧俗在「文殊顯相」與「文殊化用」上的諸多面相的見證，並分析「文殊顯相」與「文殊化用」在書寫上的特質與宣傳對北宋五臺聖山復興的影響。

### 第三節：前人研究綜述

#### 一、學位論文

目前學界對五臺山文殊信仰研究的學位論文如下：

##### (一)、臺灣的碩博士論文

##### 1、黃懷萱的碩士論文《張商英及其佛學思想研究》<sup>35</sup>

此論文以張商英與其佛學思想為研究對象，以張商英生平事蹟與護法思想為議題探討中心，論析張商英遊五臺山的神通感應。

##### 2、黃靖芃的碩士論文《文殊師利菩薩本願研究》<sup>36</sup>

此論文以文殊法門為研究對象，以文殊本願為議題探討中心，以文殊信仰在中國的影響為衍生議題，亦提及文殊信仰在五臺山道場的變遷與中國歷來的文殊靈感事蹟。

##### 3、陳淪菁的碩士論文《文殊類經典所蘊涵不二中道之義理及其實踐》<sup>37</sup>

此論文以漢譯文殊類佛典為研究對象，以文殊信仰義理與實踐為議題探討中心，對文殊信仰有清晰的探討。

##### 4、林昕的碩士論文《漢譯佛典文殊故事研究》<sup>38</sup>

此論文以漢譯文殊類佛典為研究對象，以文殊本生故事為議題探討中心，並條理化文殊名號、身分與外形；初步整理文殊化身故事與感應故事作衍生議題。

##### 5、周聖貞的碩士論文《「文殊即菩提」的修學義理——以《大寶積經·文殊師利授記會》為主要依據》<sup>39</sup>

此論文以文殊信仰為研究對象，以「文殊即菩提」義理為議題探討中心，以

<sup>35</sup> 黃懷萱：《張商英及其佛學思想研究》（臺北市：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1996年）。

<sup>36</sup> 黃靖芃：《文殊師利菩薩本願研究》（臺南市：國立成功大學中國文學所碩士論文，1999年）。

<sup>37</sup> 陳淪菁：《文殊類經典所蘊涵不二中道之義理及其實踐》（臺北市：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2005年）。

<sup>38</sup> 林昕：《漢譯佛典文殊故事研究》（嘉義縣：國立中正大學中國文學研究所碩士論文，2006年）。

<sup>39</sup> 周聖貞：《「文殊即菩提」的修學義理——以《大寶積經·文殊師利授記會》為主要依據》（臺北縣：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008年）。

《大寶積經·文殊師利授記會》為經典依據探討文殊法門特色。

6、林韻柔的博士論文《五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展》

<sup>40</sup> 此論文以歷史視角寫五臺山自北魏至北宋的文殊聖山發展歷程，重心放在探討唐代帝王擁護五臺山，以政治皇權建構五臺山為文殊聖山的經過；接著，以國防重地與聖山雙重身分探討北宋五臺山；另外，亦兼探討北宋五臺山之歷史實況。

7、簡慶齡的碩士論文《五臺山文殊信仰的宣揚——《古清涼傳》的研究》<sup>41</sup>

此論文討論《古清涼傳》如何宣揚五臺山文殊信仰，指出宣揚特質：(一)展現隋唐五臺山文殊信仰初興之況；(二)具有超越宗派、特殊山嶽佛教型態；(三)以文殊信仰為主體，重視示現與感通。<sup>42</sup>此論文重心仍放在《古清涼傳》中的唐代五臺山文殊信仰；並對《古清涼傳》對五臺山文殊信仰的宣揚模式作深入探討。

8、孫政賢：《文殊師利菩薩之圖像研究創作》<sup>43</sup>

此論文以文殊為創作對象，重心放在探討文殊的圖像與視覺符號的成形與意義；接著，應用到實際文化創意產業商品上，成為產品。

9、金玉琦：《朱弁戲曲故事研究》<sup>44</sup>

此論文以朱弁為研究對象，專門探討朱弁故事的戲曲、音樂與朱弁傳奇的一生；亦深入探討朱弁的生平事蹟。

10、王年雙：《洪邁生平及其《夷堅志》之研究》<sup>45</sup>

此論文以洪邁之生平及其《夷堅志》為研究對象，評析洪邁及其《夷堅志》在文學及學術史上地位；亦兼介紹洪邁之生平事蹟。

11、陳昱珍：《唐宋小說中變形題材之研究--以《太平廣記》與《夷堅志》為主》

<sup>46</sup> 此論文以唐宋小說中變形題材為研究對象，以《太平廣記》與《夷堅志》

---

<sup>40</sup> 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》(臺北市：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年)，頁8。

<sup>41</sup> 簡慶齡：《五臺山文殊信仰的宣揚——《古清涼傳》的研究》(嘉義縣：南華大學宗教研究所碩士論文，2009年)。

<sup>42</sup> 簡慶齡：《五臺山文殊信仰的宣揚——《古清涼傳》的研究》(嘉義縣：南華大學宗教研究所碩士論文，2009年)，頁3。

<sup>43</sup> 孫政賢：《文殊師利菩薩之圖像研究創作》(高雄市：東方設計學院文化創意設計研究所碩士論文，2013年)。

<sup>44</sup> 金玉琦：《朱弁戲曲故事研究》(桃園縣：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2011年)。

<sup>45</sup> 王年雙：《洪邁生平及其夷堅志之研究》(臺北市：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1987年)。

<sup>46</sup> 陳昱珍：《唐宋小說中變形題材之研究--以《太平廣記》與《夷堅志》為主》(臺北市：中國文化大學中國文學研究所博士論文，2001年)。

為材料，以計量學為方法研究唐、宋變形故事的數量與消長；亦兼介紹《夷堅志》的著作背景。

12、陳美玲：《《夷堅志》之民間故事研究》<sup>47</sup>

此論文從民間文學角度與當時社會背景加以結合分析《夷堅志》的故事，將其略分為動物故事、植物故事、物品故事、宗教故事、志怪故事、生活故事與復生故事；亦兼簡介洪邁生平。

13、陳靜怡：《《夷堅志》夢故事研究》<sup>48</sup>

此論文從《夷堅志》中的夢故事探究宋人思想與社會文化；亦提及《夷堅志》中夢故事呈現的預示作用。

14、邱詩華：《《夷堅志》所呈現的士人神秘經驗》<sup>49</sup>

此論文以《夷堅志》記載的士人的神秘經驗類型、神秘經驗之意義與呈現的現實關懷為範圍，突顯《夷堅志》與前代志怪小說之差異；亦兼探析《夷堅志》記載的士人神秘經驗的討論。

15、黃群玲：《《夷堅志》僧、道故事研究》<sup>50</sup>

此論文探論《夷堅志》中的僧人暨道士在佛、道教演變中，自身質變與影響，亦提及《夷堅志》的宗教服務場域的討論。

(二)、大陸的碩博士論文

1、李海波的碩士論文《唐代文殊信仰研究》<sup>51</sup>

此論文以史學與宗教學視角勾勒唐代以前中國文殊信仰發展歷程，探討唐代文殊信仰興盛之因與狀況；文殊信仰在海外、民間和敦煌流傳情形，並延伸探討唐代文殊信仰對後世文殊信仰流傳的影響。<sup>52</sup>

<sup>47</sup> 陳美玲：《《夷堅志》之民間故事研究》(臺北市：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2004年)。

<sup>48</sup> 陳靜怡：《《夷堅志》夢故事研究》(臺中市：國立中興大學中國文學研究所碩士論文，2006年)。

<sup>49</sup> 邱詩華：《《夷堅志》所呈現的士人神秘經驗》(新竹市：國立清華大學中國文學系碩士論文，2013年)。

<sup>50</sup> 黃群玲：《《夷堅志》僧、道故事研究》(高雄市：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2013年)。

<sup>51</sup> 李海波：《五唐代文殊信仰研究》(西安市：西北大學，專門史碩士論文，2002年)。

<sup>52</sup> 李海波：《五唐代文殊信仰研究》(西安市：西北大學，專門史碩士論文，2002年)，頁2。



2、趙改萍的碩士論文《藏傳佛教在五臺山的發展與影響》<sup>53</sup>

此論文以五臺山藏傳佛教為研究對象，以元代至現代五臺山藏傳佛教發展與影響為議題探討中心，亦提及五臺山在唐代成為文殊聖山過程。

3、郝祥滿的博士論文《齋然與宋初的中日佛法交流》<sup>54</sup>

此論文以「入宋日僧齋然為個案，探討宋初中日佛法交流現狀和意義。」<sup>55</sup>郝祥滿以時間、空間與政治視角論證駁斥日本學者認為齋然僅為純粹巡禮的論證；另外，更有向宋朝求法的意圖；亦清楚介紹入宋日僧齋然朝五臺山歷程及其生平。

4、半田晴久的博士論文《日本人宋僧研究—以日本漢文史料為中心》<sup>56</sup>

此論文比較齋然、寂照與成尋等三位日本人宋僧與日本人唐僧和五代時至中土日僧，突顯入宋僧的時代特徵與歷史意義；進而提及入宋日僧齋然、寂照與成尋生平與巡禮五臺山過程。

5、羅凌的博士論文《無盡居士張商英研究》<sup>57</sup>

以張商英為研究對象，以文獻整理為進路，以張商英的宗教、社會、政治與文學為研究重心，亦提及張商英生平與著作。

6、呂玲玲的碩士論文《宋以來藏傳佛教在五臺山地區傳播歷史考略》<sup>58</sup>

此論文建構藏傳佛教自北宋以來的五臺山傳播歷程，藏傳佛教促五臺山佛教多元化；歷代帝王因支持藏傳佛教屢次朝拜五臺山，改十座五臺山青廟<sup>59</sup>為黃廟<sup>60</sup>，呈現青黃並立盛況。<sup>61</sup>

<sup>53</sup> 趙改萍：《藏傳佛教在五臺山的發展與影響》（西安市：西北大學，專門史碩士論文，2004年）。

<sup>54</sup> 郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流究》（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006年）。

<sup>55</sup> 郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流究》（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006年），頁1。

<sup>56</sup> 半田晴久：《日本人宋僧研究—以日本漢文史料為中心》（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006年）。

<sup>57</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》（成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年）。

<sup>58</sup> 呂玲玲：《宋以來藏傳佛教在五臺山地區傳播歷史考略》（蘭州市：蘭州大學法學·少數民族史碩士論文，2008年）

<sup>59</sup> 五臺山漢傳佛教寺院的代稱。

<sup>60</sup> 五臺山藏傳佛教寺院的代稱。

<sup>61</sup> 呂玲玲：《宋以來藏傳佛教在五臺山地區傳播歷史考略》（蘭州市：蘭州大學法學·少數民族史碩士論文，2008年），頁2。

7、王勇鵬：《唐宋時期五臺山佛寺與文化遺產研究》<sup>62</sup>

此論文以唐宋時期五臺山為研究對象，以唐宋時期五臺山佛寺與文化遺產為議題探討中心，論文再次復原唐宋時期五臺山的佛寺盛況。

8、鄧根飛的碩士論文《藏族史學名著《青史》研究》<sup>63</sup>

此論文以《青史》為研究對象，以《青史》的藏族史學上的地位為議題探討中心，進而深入介紹《青史》的作者、成書、命名及版本。

9、趙慧：《唐宋時期五臺山景觀資源及旅遊活動研究》<sup>64</sup>

此論文以唐宋時期五臺山為研究對象，以唐宋時期五臺山景觀資源及旅遊活動為議題探討中心，論文中介紹唐宋時期旅遊目的分類可分為遊覽活動、遊學活動、公務活動、弘法活動、化緣活動和朝拜活動。

10、劉啟旺的碩士論文《朱弁詩話研究》<sup>65</sup>

此論文以朱弁的詩話為研究對象，客觀評價《風月堂詩話》的詩論史地位為議題探討中心，亦提及朱弁的出生背景、著作—《曲洧舊聞》。

11、黨燕妮：《晚唐五代宋初敦煌民間佛教信仰研究》<sup>66</sup>

此論文以晚唐五代宋初敦煌民間佛教信仰為研究對象，以信仰的起源、興盛與在敦煌的流傳情況為議題探討中心，文中亦介紹到五臺山文殊信仰的發展。

12、宋宇：《清政府對五臺山藏傳佛教的管理》<sup>67</sup>

此論文以清政府對五臺山藏傳佛教為研究對象，以清政府對五臺山藏傳佛教的管理為議題探討中心，亦提及五臺山佛教在唐、宋的發展。

13、程佩的碩士論文《北宋張商英護法研究》<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> 王勇鵬：《唐宋時期五臺山佛寺與文化遺產研究》(太原市：山西大學，旅遊管理碩士論文，2008年)。

<sup>63</sup> 鄧根飛：《藏族史學名著《青史》研究》(蘭州：蘭州大學，史學理論及史學史碩士論文，2008年)。

<sup>64</sup> 趙慧：《唐宋時期五臺山景觀資源及旅遊活動研究》(開封：河南大學，專門史碩士論文，2008年)。

<sup>65</sup> 劉啟旺：《朱弁詩話研究》(北京市：首都師範大學，文藝學碩士論文，2009年)。

<sup>66</sup> 黨燕妮：《晚唐五代宋初敦煌民間佛教信仰研究》(蘭州：蘭州大學·歷史文獻學博士論文，2009年)。

<sup>67</sup> 宋宇：《清政府對五臺山藏傳佛教的管理》(北京市：中央民族大學，宗教學碩士論文，2009年)。

<sup>68</sup> 程佩：《北宋張商英護法研究》(武漢：華中師範大學，中國古代史碩士論文，2011年)。



此論文以張商英為研究對象，以張商英護法思想與活動為議題探討中心。

14、張元的碩士論文《格魯派在五臺山的發展》<sup>69</sup>

此論文以五臺山格魯派為研究對象，以五臺山格魯派的發展為議題探討中心，亦提及清朝皇室對五臺山佛教發展之影響。

15、王健的碩士論文《朱弁研究》<sup>70</sup>

此論文以朱弁為研究對象，以客觀評價朱弁的一生、思想與著作為議題探討中心，並簡介朱弁的著述—《曲洧舊聞》。

16、孫薇薇：《《夷堅志》與宋代城市民俗研究》<sup>71</sup>

此論文以《夷堅志》為研究對象，以《夷堅志》中的宋代城市民俗為議題，從而探析《夷堅志》的寫作背景。

17、柳清：《《夷堅志》與民間信仰研究》<sup>72</sup>

此論文以民間信仰的角度研究《夷堅志》，亦提及洪邁的生平介紹。

18、丁雅：《《夷堅志》的敘事學研究》<sup>73</sup>

此論文以敘事學為方法研究《夷堅志》，對《夷堅志》的成書由來亦介紹十分詳細，亦提及洪邁身世的概述。

19、張大江：《《夷堅志》故事流變考述》<sup>74</sup>

此論文以統計分析為方法研究《夷堅志》中的故事，考述《夷堅志》對後代戲曲與小說的影響，亦探討《夷堅志》志名的由來。

20、關冰：《《夷堅志》神鬼精怪世界的文化解讀》<sup>75</sup>

此論文以文化角度研究《夷堅志》中神鬼精怪故事，探討宋代的神鬼精怪世界，亦提及《夷堅志》的寫作背景。

<sup>69</sup> 張元：《格魯派在五臺山的發展》（鹹陽：西藏民族學院，專門史碩士論文，2011年）。

<sup>70</sup> 王健：《朱弁研究》（桂林：廣西師範大學，中國古代文學碩士論文，2011年）。

<sup>71</sup> 孫薇薇：《《夷堅志》與宋代城市民俗研究》（哈爾濱：黑龍江大學，中國古代文學碩士論文，2010年）。

<sup>72</sup> 柳清：《《夷堅志》與民間信仰研究》（上海：上海師範大學，中國古典文獻學碩士論文，2010年）。

<sup>73</sup> 丁雅：《《夷堅志》的敘事學研究》（金華：浙江師範大學，中國古代文學碩士論文，2007年）。

<sup>74</sup> 張大江：《《夷堅志》故事流變考述》（石家莊市：河北師範大學，中國古代文學碩士論文，2008年）。

<sup>75</sup> 關冰：《《夷堅志》神鬼精怪世界的文化解讀》（銀川：寧夏大學，中國古代文學碩士論文，2004年）。

### (三)、美國的博士論文

芝加哥大學 Lin, Wei-Cheng (林偉正)的藝術史博士論文“Building a sacred mountain: Buddhist monastic architecture in mount wutai during the tang dynasty, 618--907 c.e.”<sup>76</sup>。

此論文以唐代五臺山寺院建築歷程為焦點，探討五臺山如何成為四大佛教名山中的第一座聖山；內容以寺院史、文殊信仰與文殊信仰的傳播途徑等角度討論唐代五臺聖山的形成歷程。

### (四)、日本的博士論文

大正大學，齊藤圓真的佛教學博士論文《渡海天台僧の史的研究》<sup>77</sup>

此論文以日本天台宗僧人渡海至中國的留學史為研究對象，以圓仁《入唐求法巡禮行記》與成尋《參天台五臺山記》為材料，探討圓仁與成尋見到的唐宋中國佛教狀況；論文中亦提及入宋日僧成尋生平與朝聖五臺山過程。

---

<sup>76</sup> Lin, Wei-cheng, *Building a Sacred Mountain: Buddhist Monastic Architecture in Mount Wutai during the Tang Dynasty, 618-907 C.E.*, ( Adviser: Wu Hung. Thesis H.D. ) University of Chicago, Det. of Art History, 2006.

<sup>77</sup> 齊藤圓真：《渡海天臺僧の史的研究》(東京：大正大學，佛教學博士論文，2010年)。

## (五)、新加坡的碩士論文

新加坡國立大學，程瑜瑤的中文碩士論文《《夷堅志》報應類故事研究》<sup>78</sup>

此論文以《夷堅志》的因果報應為研究對象，以《夷堅志》的因果報應故事為材料，探討人們對死後世界的想像、報應的方式、解決報應的方法以及人與神之間的關係與互動等方面；<sup>79</sup>文中亦提及《夷堅志》的寫作動機與洪邁的生平。

綜上所述可知以往的臺灣、中國、美國、日本與新加坡等學位論文或以歷史與藝術史視角探討五臺聖山建構、文殊信仰、域外僧與《夷堅志·五臺文殊》的文殊感應事蹟，對本論文在材料的介紹、文殊信仰的研究、文殊感應和文殊故事的研究皆有可資參考之處。

## 二、期刊論文

### (一)、中文期刊

#### 1、蔣義斌的〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉<sup>80</sup>

略述張商英的文殊感應，比照法照的五臺山遊記，分析張商英的感應乃文殊菩薩法身的無相說法。

#### 2、王俊中的〈五臺山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉<sup>81</sup>

自歷史視角分析五臺山成為聖山的原因有二：一為民間僧俗推動。二為朝廷帝王護持。

#### 3、牧田諦亮的〈在日中文化交流史中《參天台五臺山記》的意義〉<sup>82</sup>

<sup>78</sup> 程瑜瑤：《《夷堅志》報應類故事研究》(新加坡：新加坡國立大學，中文系碩士論文，2010年)。

<sup>79</sup> 程瑜瑤：《《夷堅志》報應類故事研究》(新加坡：新加坡國立大學，中文系碩士論文，2010年)，頁3。

<sup>80</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》，5期，(2000年，7月)。

<sup>81</sup> 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)。

<sup>82</sup> 牧田諦亮：〈在日中文化交流史中《參天台五臺山記》的意義〉，《世界宗教研究》，(1986年，2

將《參天臺五臺山記》放在日中文化交流史脈絡中探討；亦提及日僧成尋著作—《參天台五臺山記》的介紹。

4、馮大北：〈五臺山歷代山志編撰略考〉<sup>83</sup>

有條有理介紹《清涼傳》與《清涼志》，可資本論文介紹鎮澄版《清涼山志》與《續清涼傳》等文殊感應文本作參考。

5、李裕民：〈北宋王朝與五臺山佛教〉<sup>84</sup>

自歷史視角看北宋五臺山的歷史演變，進而探析北宋王朝對五臺山佛教的影響，可資本論文於探討北宋五臺山復興的外圍歷史作參考。

6、崔正森：〈五臺山與日本的佛教文化交流〉<sup>85</sup>

自歷史視角看唐宋代僧巡禮五臺山的中日佛教文化交流，其中對宋代巡禮五臺山的日僧有一定程度的介紹。

7、馮巧英：〈五臺山文殊道場的形成與發展〉<sup>86</sup>

自歷史視角看五臺山自北魏至清代的發展歷程，其中對宋代五臺山的發展有詳盡的介紹。

8、黨燕妮：〈五臺山文殊信仰及其在敦煌的流傳〉<sup>87</sup>

自歷史視角看唐宋五臺山文殊信仰在敦煌流行之況，其中對宋代五臺山信仰在敦煌的發展有相當程度的探討。

9、鎌田茂雄：〈東亞地區佛教聖地五臺山和五臺山信仰在日本的傳播〉<sup>88</sup>

自歷史視角看唐宋五臺山信仰在韓國與日本發展狀況，其中亦探討到宋代五臺山信仰在日本的發展。

10、黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉<sup>89</sup>

此文以張商英為研究對象，以儒家人士護法為議題探討中心，探討張商英護法的歷史意義。

月)。

<sup>83</sup> 馮大北：〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》，24卷，3期（2008年，6月）。

<sup>84</sup> 李裕民：〈北宋王朝與五臺山佛教〉，《山西大學學報》，1期（1994年，2月）。

<sup>85</sup> 崔正森：〈五臺山與日本的佛教文化交流〉，《忻州師範學院》，16卷，4期（2000年，12月）。

<sup>86</sup> 馮巧英：〈五臺山文殊道場的形成與發展〉，《太原大學學報》，3卷，1期（2002年，3月）。

<sup>87</sup> 黨燕妮：〈五臺山文殊信仰及其在敦煌的流傳〉，《敦煌學輯刊》，（2004年，1月）。

<sup>88</sup> 鎌田茂雄：〈東亞地區佛教聖地五臺山和五臺山信仰在日本的傳播〉，《法音（學術版）》，1期（1987年，12月）。

<sup>89</sup> 黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》，9期（1996年）。

11、蔣義斌：〈張商英《護法論》中的歷史思維〉<sup>90</sup>

此文以張商英《護法論》為研究對象，以張商英《護法論》對北宋佛教的反思為議題探討中心，對張商英的護法思想有詳盡的探析。

12、郭萬平：〈日本僧戒覺與北宋中國——以《渡宋記》為中心的觀察〉<sup>91</sup>

此文以《渡宋記》為研究對象，以日僧戒覺與北宋中國的關係為議題探討中心，亦提及戒覺的生平。

13、邱昌員、魏曉姝：〈朱弁《曲洧舊聞》述論〉<sup>92</sup>

此文以《曲洧舊聞》為研究對象，以《曲洧舊聞》的北宋及南宋初期的朝野遺事、社會風情和士大夫軼聞為議題探討中心，對《曲洧舊聞》的內容有一定程度的簡介。

14、賴婉琴：〈徵求異說虛益新事——試從《夷堅志》論筆記小說的特點及成因〉<sup>93</sup>

此文以《夷堅志》為研究對象，以筆記小說的特點及成因為議題探討中心；亦提及洪邁生平。

15、朱文廣：〈簡論傳統報應觀的特點——以《夷堅志》為例〉<sup>94</sup>

此文以《夷堅志》為研究對象，以傳統報應觀為議題探討中心，兼述及《夷堅志》的成書背景。

16、張長樂：〈從《夷堅志》看佛教報應觀中善惡之首的變化〉<sup>95</sup>

此文以《夷堅志》為研究對象，以佛教報應觀為議題探討中心，亦提及洪邁的出身。

17、秦川：〈試論洪邁《夷堅志》的文獻價值〉<sup>96</sup>

此文以《夷堅志》為研究對象，以《夷堅志》的文獻價值為議題探討中心，亦提及《夷堅志》成書的過程。

18、陳鐘琪：〈從福報故事看宋代社會的道德規範——以《夷堅志》為中心〉<sup>97</sup>

<sup>90</sup> 蔣義斌：〈張商英《護法論》中的歷史思維〉，《佛學研究中心學報》，3期(1998年)。

<sup>91</sup> 郭萬平：〈日本僧戒覺與宋代中國——以《渡宋記》為中心的觀察〉，《人文雜誌》，4期(2004年，6月)。

<sup>92</sup> 邱昌員、魏曉姝：〈朱弁《曲洧舊聞》述論〉，《贛南師範學院學報》，2期(2011年)。

<sup>93</sup> 賴婉琴：〈徵求異說虛益新事——試從《夷堅志》論筆記小說的特點及成因〉，《廣東廣播電視大學學報》，1期(2004年)。

<sup>94</sup> 朱文廣：〈簡論傳統報應觀的特點——以《夷堅志》為例〉，《商洛學院學報》，3期(2008年)。

<sup>95</sup> 張長樂：〈從《夷堅志》看佛教報應觀中善惡之首的變化〉，《青年文學家》，23期(2009年)。

<sup>96</sup> 秦川：〈試論洪邁《夷堅志》的文獻價值〉，《九江學院學報·社會科學版》，2期(2011年)。

<sup>97</sup> 陳鐘琪：〈從福報故事看宋代社會的道德規範——以《夷堅志》為中心〉，《樂山師範學院學報》，



此文以《夷堅志》的福報故事為研究對象，以宋代社會的道德規範為議題探討中心，亦有介紹《夷堅志》的內容組成。

19、王子成；秦川：〈小說與新聞之間：《夷堅志》故事的文體特徵〉<sup>98</sup>

此文以《夷堅志》為研究對象，以《夷堅志》故事的文體特徵為議題探討中心，亦略微介紹《夷堅志》。

20、朱瓊玲：〈從《夷堅志》看儒、佛思想的融合〉<sup>99</sup>

此文以宋代的儒、佛思想融合為研究對象，以《夷堅志》為議題探討中心，亦探析《夷堅志》中的唐宋佛教思想。

21、史旺成：〈朱弁出使金國考〉<sup>100</sup>

此文以朱弁為研究對象，以出使金國為議題探討中心，亦提及朱弁的家世背景。

22、袁清湘：〈朱弁的兩次人生轉折〉<sup>101</sup>

此文以朱弁為研究對象，以朱弁的兩次人生轉折為議題探討中心，兼述及朱弁的生平。

23、高興：〈洪邁筆記小說價值淺論〉<sup>102</sup>

此文以洪邁的筆記小說為研究對象，以洪邁筆記小說的價值為議題探討中心，亦提及洪邁的家世背景。

24、周榆華；羅宗陽：〈《夷堅志》的編撰及洪邁對志怪小說的看法——從《夷堅志》的多篇序言談起〉<sup>103</sup>

此文以《夷堅志》為研究對象，以洪邁對志怪小說的看法為議題探討中心，兼述及洪邁的生世。

25、王繼光；才讓：〈藏文史籍四種敘錄——青史、薩迦世系譜、娘地教法源流、拉蔔楞寺志〉<sup>104</sup>

---

8 期(2011 年)。

<sup>98</sup> 王子成；秦川：〈小說與新聞之間：《夷堅志》故事的文體特徵〉，《九江學院學報·社會科學版》，1 期(2012 年)。

<sup>99</sup> 朱瓊玲：〈從《夷堅志》看儒、佛思想的融合〉，《考試週刊》，13 期(2012 年)。

<sup>100</sup> 史旺成：〈朱弁出使金國考〉，《晉陽學刊》，1 期(1983 年)。

<sup>101</sup> 袁清湘：〈朱弁的兩次人生轉折〉，《知識經濟》，4 期(2008 年)。

<sup>102</sup> 高興：〈洪邁筆記小說價值淺論〉，《安徽大學學報·哲學社會科學版》，4 期(1992 年)。

<sup>103</sup> 周榆華；羅宗陽：〈《夷堅志》的編撰及洪邁對志怪小說的看法——從《夷堅志》的多篇序言談起〉，《南昌大學學報·人文社會科學版》，1 期(2004 年)。

<sup>104</sup> 王繼光；才讓：〈藏文史籍四種敘錄——青史、薩迦世系譜、娘地教法源流、拉蔔楞寺志〉，《西



此文以《青史》、《薩迦世系譜》、《娘地教法源流》與《拉蔔楞寺志》為研究對象，以此四種藏文史籍敘錄為議題探討中心，對《青史》的內容有一定的介紹。

26、王繼光：〈《青史》成書年代考辨〉<sup>105</sup>

此文以《青史》為研究對象，以《青史》成書年代為議題探討中心，亦提及廓諾·迅魯伯的生平。

27、陳士強：〈禪籍導讀之四 —《叢林盛事》雜俎〉<sup>106</sup>

此文以《叢林盛事》為研究對象，以《叢林盛事》內容為議題探討中心，亦概略介紹《叢林盛事》。

28、胡莉蓉：〈裔然來華對五臺山文殊信仰在日本傳播的影響〉<sup>107</sup>

此文以裔然來華為研究對象，以裔然在日本傳播五臺山文殊信仰的影響為議題探討中心，可資本論文探討《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》作參考。

29、張煥粉：〈杜斗城先生與敦煌五臺山研究〉<sup>108</sup>

此文以杜斗城先生的敦煌五臺山研究為研究對象，以釐清敦煌石窟中的五臺山資料為議題探討中心，對五臺山佛教的發展情況有清楚的釐清。

30、王濤：〈唐宋時期五臺山佛寺及其對遊歷活動的影響〉<sup>109</sup>

此文以唐宋時期的五臺山佛寺為研究對象，以釐清唐宋時期五臺山佛寺的遊歷活動為議題探討中心，對於宋代遊歷五臺山者有清楚的簡介。

31、胡莉蓉：〈《入唐求法巡禮行記》與《參天台五臺山記》對比研究——以五臺山為中心〉<sup>110</sup>

此文以《入唐求法巡禮行記》與《參天台五臺山記》為研究對象，以五臺山為議題探討中心，比較二書的異同，對《參天台五臺山記》有詳細的介紹。

32、張煥粉：〈近百年來敦煌五臺山佛教資料的整理與研究〉<sup>111</sup>

---

藏研究》，3期(1988年)。

<sup>105</sup> 王繼光：〈《青史》成書年代考辨〉，《史學史研究》，3期(1988年)。

<sup>106</sup> 陳士強：〈禪籍導讀之四—《叢林盛事》雜俎〉，《法音》，5期(1989年)。

<sup>107</sup> 胡莉蓉：〈裔然來華對五臺山文殊信仰在日本傳播的影響〉，《中北大學學報·社會科學版》，3期(2012年)。

<sup>108</sup> 張煥粉：〈杜斗城先生與敦煌五臺山研究〉，《忻州師範學院學報》，4期(2013年)。

<sup>109</sup> 王濤：〈唐宋時期五臺山佛寺及其對遊歷活動的影響〉，《忻州師範學院學報》，4期(2013年)。

<sup>110</sup> 胡莉蓉：〈《入唐求法巡禮行記》與《參天台五臺山記》對比研究——以五臺山為中心〉，《山西農業大學學報·社會科學版》，6期(2013年)。

<sup>111</sup> 張煥粉：〈近百年來敦煌五臺山佛教資料的整理與研究〉，《世界宗教文化》，6期(2012年)。

此文以近百年來敦煌五臺山佛教資料為研究對象，以五臺山圖與文殊菩薩圖像為議題探討中心，對五臺山佛教的發展作一清晰的梳理。

33、敖英：〈新羅五臺山信仰的特點〉<sup>112</sup>

此文以新羅五臺山信仰為研究對象，以新羅的五臺山信仰的獨創性、包容性和圓融性為議題探討中心，對新羅五臺山信仰的成立有一定的介紹。

34、景天星：〈從「文殊信仰」到「文殊智慧」——關於「文殊師利」的研究方法反思〉<sup>113</sup>

此文以從「文殊信仰」到「文殊智慧」為研究對象，以「文殊師利」的研究方法為議題探討中心，對「文殊信仰」有詳盡的介紹。

35、杜瑞平：〈《廣清涼傳》與文殊形象研究〉<sup>114</sup>

此文以《廣清涼傳》為研究對象，以文殊形象為議題探討中心，探討五臺山文殊所顯的相。

36、梁勝興：〈文殊的青獅子坐騎考〉<sup>115</sup>

此文以文殊的青獅子坐騎為研究對象，以文殊形象為議題探討中心，對五臺山文殊顯相有相當的探討。

37、海波、趙萬峰：〈唐代政權與文殊菩薩信仰的互動〉<sup>116</sup>

此文以唐代政權與文殊信仰為研究對象，以此二者彼此的互動狀況為議題探討中心，對唐代政權對五臺山文殊信仰的支持有相當程度的討論。

38、張忠良：〈從《夷堅志》中看民眾的神像經驗〉<sup>117</sup>

此文以《夷堅志》中民眾和神像間的關係為討論對象，全文分為神像的類型及成像、設置神像的目的、人與神像間的互動，以及民眾對神像的理解和認知等部分加以闡述，其中論及人與神像間的互動現象上，神像能透過託夢、圓光、現身等方式和人進行溝通。

綜上所述可知以往的臺灣與大陸等中文期刊多以歷史視角介紹五臺山、五臺

<sup>112</sup> 敖英：〈新羅五臺山信仰的特點〉，《世界宗教文化》，6期(2011年)。

<sup>113</sup> 景天星：〈從「文殊信仰」到「文殊智慧」——關於「文殊師利」的研究方法反思〉，《忻州師範學院學報》，4期(2013年)。

<sup>114</sup> 杜瑞平：〈《廣清涼傳》與文殊形象研究〉，《美與時代·中》，2期(2012年)。

<sup>115</sup> 梁勝興：〈文殊的青獅子坐騎考〉，《中華文化論壇》，1期(2012年)。

<sup>116</sup> 海波、趙萬峰：〈唐代政權與文殊菩薩信仰的互動〉，《宗教學研究》，4期(2011年)。

<sup>117</sup> 張忠良：〈從《夷堅志》中看民眾的神像經驗〉，《清雲學報》，(31期，2011年)。

聖山建構，對本論文研究材料的介紹與文殊信仰研究皆有可資參考之處，尚可延伸探討宋代五臺山文殊感應事蹟。

專門研究五臺山的期刊還有《五臺山研究》，至西元二零一四年已發刊一百多期，如以下諸文：

1、顧吉辰：〈略論五代北宋時期的五臺山佛教〉<sup>118</sup>

自歷史視角探討五臺山成為聖地的過程，與在中西交通史上的地位，對北宋時期的五臺山佛教有一定的介紹。

2、馬玉山：〈簡評《參天台五臺山記》〉<sup>119</sup>

此文對《參天台五臺山記》的簡評，對於成尋的生平與到五臺山巡禮朝聖的事蹟有概略的引述。

3、趙利文；餘錦龍：〈近十年來五臺山藏傳佛教研究綜述〉<sup>120</sup>

此文為對近十年來五臺山藏傳佛教研究綜述的簡評，內容有介紹到《青史》的研究。

4、崔正森：〈不肯去觀音菩薩祖庭——五臺山普庵寺〉<sup>121</sup>

此文介紹不肯去觀音菩薩祖庭——五臺山普庵寺，介紹對五臺山文殊信仰影在歷史上對普陀山觀音信仰的影響。

5、王國棉：〈五臺山佛教在唐代的對外交流〉<sup>122</sup>

此文以唐代五臺山佛教為研究對象，以唐代五臺山佛教的對外交流為議題探討中心，顯出五臺山在唐代時已經是亞洲佛教各國朝聖的中心。

6、印順：〈不二法門是文殊法門的核心〉<sup>123</sup>

此文以文殊法門為研究對象，以不二法門為議題探討中心，探析文殊法門與眾不同的特色。

7、李正宇：〈印度普化大師五臺山巡禮記〉<sup>124</sup>

此文以〈印度普化大師五臺山巡禮記〉為研究對象，校注並簡介〈印度普化大師五臺山巡禮記〉。

<sup>118</sup> 顧吉辰：〈略論五代北宋時期的五臺山佛教〉，《五臺山研究》，17期(1991年，1月)。

<sup>119</sup> 馬玉山：〈簡評《參天台五臺山記》〉，《五臺山研究》，2期(1993年，2月)。

<sup>120</sup> 趙利文；餘錦龍：〈近十年來五臺山藏傳佛教研究綜述〉，《五臺山研究》，1期(2013年)。

<sup>121</sup> 崔正森：〈不肯去觀音菩薩祖庭——五臺山普庵寺〉，《五臺山研究》，4期(2011年)。

<sup>122</sup> 王國棉：〈五臺山佛教在唐代的對外交流〉，《五臺山研究》，1期(2011年)。

<sup>123</sup> 印順：〈不二法門是文殊法門的核心〉，《五臺山研究》，4期(2011年)。

<sup>124</sup> 李正宇：〈印度普化大師五臺山巡禮記〉，《五臺山研究》，1期(1990年，1月)。

《五臺山研究》內容多是以歷史角度建構五臺山學，其中可分為歷史、帝王、宗派、文化、地理、武術、文殊信仰、小說等類別，皆是本論文可資參考者；但是尚可深入探討北宋五臺山文殊感應事蹟對宋代五臺聖山復興的影響。

## (二)、外文期刊

1、山本謙治：〈五臺山における聖地信仰の形成——仏教聖地形成の一例として〉

<sup>125</sup> 此文著重探討五臺山如何自道教仙都成為佛教文殊聖山，和五臺聖山信仰的興盛與傳播。

2、崔福姬：〈《古清涼伝》から《広清涼伝》への文殊信仰の変遷 文殊概念を中心に〉<sup>126</sup>

以《古清涼傳》與《廣清涼傳》為探討對象，以唐宋文殊名稱與概念變遷為議題中心，顯示出五臺山文殊信仰在唐宋兩代不同的發展。

3、崔福姬：〈五臺山文殊信仰における化現〉<sup>127</sup>

以唐代文殊感應事蹟為探討對象，以五臺文殊化現的像為議題中心，凸顯唐代五臺山文殊信仰的特色。

4、塚本善隆：〈成尋の入宋旅行記に見る日支佛教の消長〉<sup>128</sup>

本文探討北宋成尋眼中看到的日本與中國佛教狀況，對成尋的《參天台五臺山記》有一定程度的介紹。

5、美國漢學家Robert M, Gimello：〈張商英與五臺山〉<sup>129</sup>

以《續清涼傳》張商英五臺山進香事蹟為探討對象，以士大夫張商英對北宋禪宗與理學的回應為議題中心，翻譯〈續清涼傳〉上卷為英文譯本。

<sup>125</sup> 山本謙治：〈五臺山における聖地信仰の形成——仏教聖地形成の一例として〉，《人文科学》（超越的世界觀の比較文化史的研究），11期（1991年，3月）。

<sup>126</sup> 崔福姬：〈《古清涼伝》から《広清涼伝》への文殊信仰の変遷 文殊概念を中心に〉，《印度学仏教学研究》（第五十二卷，第一期），103 仏教大学における第五十四回学術大会紀要（一）（2003年，12月）。

<sup>127</sup> 崔福姬：〈五臺山文殊信仰における化現〉，《仏教大学大学院紀要》，33期（2005年，3月）。

<sup>128</sup> 塚本善隆：〈成尋の入宋旅行記に見る日支佛教の消長〉，《支那佛教史學》，5卷，3期（1942年，3月）。

<sup>129</sup> Robert M, Gimello：〈張商英與五臺山〉收入 Susan Naquin and Chun-fang Yu ed., pilgrims and sacred sites in China, Berkeley University of California press, 1992.



- 6、美國漢學家Robert M, Gimello, “Wu-t'ai Shan 五臺山 during the Early Chin Dynasty 金朝:The Testimony of Chu Pien 朱弁”<sup>130</sup>

以朱弁的《臺山瑞應記》為探討對象，以北宋末年金代初年五臺山狀況為議題中心，探討宋末金初五臺山文殊感應事蹟對士大夫的影響。

- 7、法國漢學家Richard Schneider：〈敦煌本《普化大師五臺山巡禮記》初探〉<sup>131</sup>  
初步介紹印度僧人普化大師的五臺山巡禮內容，亦點出普化大師得到的文殊感應事蹟。

- 8、漢學家Marchand, Emesta, “The Panorama of Wu-t'ai Shan as an Example of Tenth Century Cartography”<sup>132</sup>

自十世紀五臺山圖看十世紀五臺山佛教狀況，清楚探析十世紀五臺山佛教的發展概況。

- 10、安藤智信：〈宋の張商英について 仏教關係の事蹟を中心として〉<sup>133</sup>

此文以張商英為研究對象，以張商英著作的《護法論》中的護法思想為議題探討中心，凸顯出張商英在北宋佛教擔任護法居士的角色。

- 11、西岡虎之助：〈裔然の入宋について〉<sup>134</sup>

此文以日僧裔然為研究對象，以裔然入宋事蹟為議題探討中心，對裔然的生平與入宋有詳盡的介紹。

- 12、森克己：〈戒覺の渡宋記について〉<sup>135</sup>

此文以日僧戒覺《渡宋記》為研究對象，以戒覺入宋事蹟為議題探討中心。

綜上所述可知以往歐、美與日本等外文期刊多以歷史視角研究五臺山、文殊信仰與對唐代五臺山文殊感應研究皆對本論文可資參考，對北宋五臺山文殊感應事蹟的研究尚有研究進步空間。

---

<sup>130</sup> Robert M, Gimello, “Wu-t'ai Shan 五臺山 during the Early Chin Dynasty 金朝:The Testimony of Chu ien 朱弁”，《中華佛學學報》，第7期(1994年)。

<sup>131</sup> Richard Schneider：〈敦煌本《普化大師五臺山巡禮記》初探〉。收入—法國學者謝和耐等著；耿昇譯：《法國學者敦煌學論文選粹》(北京：中華書局，1993年)。

<sup>132</sup> Marchand, Emesta, “The anorama of Wu-t'ai Shan as an Examle of Tenth Century Cartogra hy,” *Oriental Art* v.22 n.2 (1976.01.01): 158-173.

<sup>133</sup> 安藤智信：〈宋の張商英について 仏教關係の事蹟を中心として〉，《東方學》，22期(1961年)。

<sup>134</sup> 西岡虎之助：〈裔然の入宋について〉，《歷史地理》，45卷，3號，(1925年)。

<sup>135</sup> 森克己：〈戒覺の渡宋記について〉，《中央大學文學部紀要》，63，(1972年3月)。



### 三、專書

#### 1、崔正森的《五臺山佛教史》<sup>136</sup>

以歷史視角建構五臺山佛教史，全書體例仿紀傳體，以歷代朝禮與住錫五臺山的高僧傳記架構五臺山從北魏至清末的佛教史，對五臺山佛教史的探討，可資本論文自歷史角度探討北宋五臺山佛教發展的因素作為參考。

#### 2、杜斗城的《敦煌五臺山文獻校錄研究》<sup>137</sup>

系統化整理敦煌文獻的五臺山資料，論述敦煌五臺山文獻的歷史背景，梳理唐宋亞洲佛教文化圈國家的五臺山信仰。

#### 3、王德毅編：《洪邁年譜》<sup>138</sup>

本書系統性的將洪邁的生平事蹟編年成書，內容依年、月、日的時間順序羅列在南宋文獻中與洪邁相關的生平事蹟。

#### 4、陳學霖：《宋明史論叢》<sup>139</sup>

本書中的〈朱弁使金事蹟及其著述〉一文，以朱弁使金事蹟及其著述為探討對象，亦兼論及朱弁的家世與朱弁的著述—《曲洧舊聞》。

綜上所述可知以往研究五臺山的專書多以歷史視角與文獻考證之法探討五臺山歷史，對北宋五臺山文殊感應事蹟研究尚有研究進步空間。

最後，綜觀前人研究，可知目前臺灣、中國、日本、新加坡與歐美學界的論文、期刊與專書，多將研究核心置於唐代的五臺山與文殊信仰，或以政教角度與歷史觀點研究五臺山；至今尚未有論文、期刊與專書自感應視角對北宋五臺山的「文殊顯化」感應做專門論述，筆者欲在前人研究文獻基礎上，嘗試分析中土文本與域外文本書寫「文殊顯化」感應的類型與模式，並探討其對北宋五臺聖山復興的影響。

<sup>136</sup>王志勇主編；崔正森著：《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000年）。

<sup>137</sup>杜斗城：《敦煌五臺山文獻校錄研究》（太原：山西人民出版社，1991年）。

<sup>138</sup>王德毅編：《洪邁年譜》（臺北市：新文豐出版公司，2006年）。

<sup>139</sup>陳學霖：《宋明史論叢》（香港：香港中文大學，2012年）。

## 第四節：論文架構

### 第一章：緒論

本章說明本論文的研究背景、研究重要性、研究目的、研究範圍、研究進路、前人對五臺山文殊感應研究成果與論文架構，本章章節安排如下：

第一節：研究背景、重要性與目的

第二節：研究範圍與進路

第三節：前人研究綜述

第四節：論文架構

### 第二章：北宋五臺文殊聖山與信仰圈的復興之路

由於五臺山佛教聖地初興於北魏，後經隋唐帝王提倡，正式成為文殊聖山，再經唐代會昌法難被破壞殆盡，復興於北宋；北宋五臺山佛教在重建過程中，北宋朝廷、中外北宋僧眾與北宋俗眾等的支持是不可或缺的；故筆者在此想自外在進路探討北宋朝廷、中外北宋僧眾與北宋俗眾對北宋五臺山復興的影響？本章章節安排如下：

第一節：北宋朝廷的支持

第二節：中外北宋僧眾的支持

第三節：北宋俗眾的支持

第四節：小結

### 第三章：《廣清涼傳》中「文殊顯化」感應分析

本章探討《廣清涼傳》如何書寫「文殊顯化」的顯相和化用感應？本章章節安排如下：

第一節：《廣清涼傳》中的文殊顯相

第二節：《廣清涼傳》中的文殊化用

第三節：小結

## 第四章：《續清涼傳》中「文殊顯化」感應分析

本章接續上一章深入探討《續清涼傳》文殊感應事蹟中的士大夫身分、事件與信仰儀式如何影響「文殊顯化」顯相和化用？筆者藉由歸納、比較的進路加以探討，本章章節安排如下：

第一節：張商英生平與《續清涼傳》的撰述

第二節：張商英所見之感應類型

第三節：張商英友人之感應類型

第四節：小結

## 第五章：其他中土文本與域外文本中「文殊顯化」感應分析

本章接續第三、四兩章的《廣清涼傳》與《續清涼傳》這兩本專書書寫五臺山的文殊感應故事分析後，亦有其他單篇的中土文本與域外文本記述五臺山的文殊感應故事，本章深入探討其他中土文本與域外文本中的文殊顯相暨文殊化用。其他中土文本約有：北宋〈義宗和尚塔記〉、南宋《曲洧舊聞·卷四》、南宋《叢林盛事·五臺艸衣文殊》、南宋《夷堅志·五臺文殊》、明代〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉與清代《（乾隆）代州志·祥異》；域外文本則有《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天台五臺山記》、《渡宋記》、《印度普化大師游五臺山啟文》（P3931）<sup>140</sup>與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》；本章章節安排如下：

第一節 其他中土文本與域外文本的簡介

第二節 其他中土文本中的文殊顯相與化用

第三節 域外文本中《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》與《渡宋記》的文殊顯相與化用

第四節 域外文本中《參天台五臺山記》文殊顯相與化用

第五節 域外文本中《印度普化大師游五臺山啟文》與《青史·息結派初、中、

---

<sup>140</sup> P.3931 表示敦煌文獻中，為法國探險家伯希和至敦煌石窟探險所得者，被編號為 3931，現藏於法國國家圖書館老館。

後三期傳承情況》的文殊感應

第六節 小結

第六章：結論



## 第二章：北宋五臺文殊聖山與信仰圈的復興之路

東晉天竺三藏佛馱跋陀羅譯的《六十華嚴》稱文殊菩薩聖地乃清涼山<sup>141</sup>，成為文殊聖山，在唐代皇權支持下成為佛教第一名山與亞洲文殊聖山，然而五臺山佛教經唐代會昌法難被破壞殆盡後，可說是名存實亡，直到北宋才得以走向興盛之路。北宋朝廷延續前代帝王想法，認為佛教內可安撫民心與政局；外可助北宋朝廷與亞洲佛教諸國外交關係；所以宋室保護佛教以利國家發展。五臺山乃唐代以來佛教第一名山，所以北宋皇權不遺餘力支持五臺山佛教發展成為興盛北宋五臺山佛教與信仰圈重要推手。另外，北宋中外僧俗大眾也對興盛五臺山文殊信仰與信仰圈有著不可磨滅的影響力。筆者將本章分為「北宋朝廷的支持」、「北宋中外僧眾的支持」與「北宋俗眾的支持」三節深入探討北宋五臺山佛教與信仰圈的興盛之路。

### 第一節：北宋朝廷的支持

五臺山自唐代宗以來即為李唐皇室國家內道場<sup>142</sup>，唐代朝廷佛教政策影響五臺山甚巨，所以五臺山佛教在會昌法難中被唐武宗徹底毀滅；至宋初時，因五臺山緊鄰宋遼邊境，在宋、遼訂立澶淵之盟前，深受戰爭之苦，所以從晚唐到宋初的宋太宗與宋真宗這段期間，五臺山處於名存實亡的衰敗階段；自宋太宗開始五臺文殊聖山實賴北宋朝廷在經濟上的支持援助、建立完整的剃度、寺院與僧官制度、屢下詔書肯定五臺山佛教並以五臺山為北宋朝廷與他國交往的媒介等措施才得以興盛，筆者將此四點分述如下：

<sup>141</sup> 六十卷《華嚴經》云：「東北方有處名清涼山，從昔以來，諸菩薩眾於中止住，現有菩薩名文殊師利，與其眷屬諸菩薩眾一萬人，俱常在其中演說法，斯言猶漫。」參見《大方廣佛華嚴經·菩薩住處品》，卷二十九，T9, no. 278, p589 c21。

<sup>142</sup> 五臺山有金閣寺，鑄銅為瓦，塗金於上，照耀山谷，計錢巨億萬。繆為宰相，給中書符牒，令臺山僧數十人分行郡縣，聚徒講說，以求貨利。代宗七月望日於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。參見楊家駱主編；（後晉）劉昫等撰：《列傳·第六十八》，《新校本舊唐書附索引》（台北市：鼎文書局，1976年），卷一百一十八，頁3416。



## 一、經濟上的支持援助

以北宋朝廷對五臺山經濟的支持而言，主要是以修建寺院、蠲免賦稅、財物供施三方面為主，闡述如下：

### (一)、修建寺院方面

由於正史記載五臺山的廟宇重建不詳，所以筆者以《廣清涼傳》與《佛祖統記》等佛教歷史典籍所載的興盛五臺山廟宇具體措施闡述如下：

宋太宗時期：

聖宋太宗皇帝踐位，神武天資，克平偽主，重恢宇宙生靈；所以得像教彌隆，靈峯更弊，初遣中使，詣五臺山，焚香虔祝，特加修建。<sup>143</sup>

太平興國之五年四月十五日，勅使臣蔡廷玉，內臣楊守遵等，詣五臺山菩薩院與僧正淨業同計度修造事，及同部轄工匠等，并勅河東河北兩路轉運給五臺山菩薩院修造費用，至七年八月二十二日，張廷訓等奏修造功畢。<sup>144</sup>

宋真宗時期：

真宗皇帝御宇，景德四年，特賜內庫錢一萬貫，再加修葺，并建大閣一座，兩層十三間，內安真容菩薩，賜額——名奉真之閣。<sup>145</sup>

宋仁宗時期：

嘉祐二年丁酉歲，勅遣入內，內侍省黎永德送御書飛白寶章閣牌額一面，詣真容院，於三月二十二日，安挂閣上。若匪皇上留心聖教，注想靈峯，則何以屢錫寶嚴，躬洒神翰。<sup>146</sup>

自以上可知五臺山在宋太宗、宋真宗與宋仁宗三朝皇帝特別撥河東、河北兩路轉運給五臺山菩薩院修造費用與內庫錢一萬貫等款興盛五臺山寺院菩薩院，賜奉真之閣與寶章閣等寺額予五臺山寺院，納入朝廷管理，自此後政府就無權將受賜額寺院挪為他用，所以賜額變成五臺山寺院保命符，新建寺院必須得朝廷賜額認可，此即北宋朝廷管理佛教的方法之一，所以政治皇權在五臺山興盛過程中是

<sup>143</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>144</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>145</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>146</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

不可或缺的。

## (二)、蠲免賦稅

「太宗朝舊勅，山寺土田，盡蠲租賦。」<sup>147</sup>

以蠲免五臺山佛教賦稅而言，北宋寺院一般皆需納稅，避免北宋百姓如前代人民或是紛紛獻地給寺院，或是紛紛出家逃避稅賦，擴增佛教勢力，抗衡北宋皇權；另一方面避免稅賦皆落於庶民，造成經濟能力較弱的庶民，所納的稅成為富有寺院經濟來源，縮小朝廷稅基，加大社會貧富差距；所以北宋寺院除獲特旨免稅；否則皆必須納稅<sup>148</sup>，能免稅的北宋寺院甚少，所以宋太宗以下諸帝免去五臺山稅賦，即為特權中的特權。由此可見北宋朝廷在立國之初以免稅措施作為五臺山佛教的供養，以此為懷柔扶植天下佛教典範。

## (三)、財物供施

宋真宗時期：

「歲遣內臣詣山，設齋供養。自是，層樓廣殿，飛閣長廊，雲日相輝，金碧交映，莊嚴崇奉，邈逸前代矣。」<sup>149</sup>

宋仁宗時期：

「仁宗皇帝，繼祖考之丕業，典儒釋之大教。屢遣中使，齋供詣山，每郊裡禮畢，道場設齋供養，寶玩之屬，多出禁掖。慶曆八年春三月，勅遣內侍黃門謝禹圭，送寶冠一戴。先是，慶曆至皇祐三年，朝廷三次遣使頒降。」<sup>150</sup>

《賜五臺山僧正法震等敕書》云：「敕五臺山僧正法震等：省所差副僧正兼真容院供養主英惠大師賜紫廣洎進《新正功德疏》到闕事具悉。睽彼名山，素嚴真像。屬茲獻歲，廣集勝因。奏疏以聞，精誠可諒。宜加賜予，式獎恭勤。今賜廣洎紫僧衣一對，絹二十疋。」<sup>151</sup>

<sup>147</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>148</sup>黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁25-27。

<sup>149</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>150</sup>延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>151</sup>（北宋）宋庠：《宋元憲集·卷二八》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·二十冊·卷四二三》

宋真宗與宋仁宗時期，皇室以自己財產供養五臺山，表示皇室崇奉與重視佛教，希藉此收攬人心與安定政局。另外自宋仁宗以絹與紫衣褒獎五臺山僧正敕書看，可知宋仁宗對五臺山佛教聖眷崇隆，亦助於五臺山經濟。到宋神宗熙寧初年時，「韓復為秘書省著作郎，知五臺山寺務司，五臺山供施傾天下，惡少年多竄僧藉中，上下囊橐為奸，號為不可措手。君挺其魁宿，置於法，按簿書，皆得名物。」<sup>152</sup>由此可知，五臺山在北宋皇室率領崇奉下已成當時天下寺院供施之最，因而招來許多覬覦之輩，透過魚目混珠，偽裝為僧，盜取供施財物。

綜上所述可知五臺山佛教得到趙宋朝廷支持後，從而在經濟上得到修建寺院、免稅、供養與政策援助；另外，皇權支持亦使五臺山文殊信仰易得朝廷官僚士大夫與庶民階層支持，從而使五臺山寺院經濟實力大增，富有程度成為北宋寺院中的首屈一指。

## 二、建立完備的僧尼管理制度

以北宋朝廷建立完善的五臺山佛教制度而言，主要是以剃度、寺院與僧官制度的完整建立，分別闡述如下：

### (一)、建立完備的剃度制度

北宋僧尼剃度是自童行剃度為沙彌，自沙彌再受戒為僧尼，皆需依既定律令格式手續辦理才屬合法，否則即為私度，會受相當程度處分。<sup>153</sup>「童行」俗稱徒弟或行者，指未成年無賦役義務，入寺帶髮修習佛經者。童行出家條件乃年齡符合規定。如宋仁宗後，請求出家童行必須年滿十九歲、或二十歲，若尊長肯捨出家，雖年幼，亦在許可範圍內。出家第二個條件是係帳，係帳的意思就是童行從師出家，寄名於寺院，登錄簿籍申祠部，聽候試經業，乃步入空門第一步。第三個條件必須申報正式名字，寺主必須保證是本人。第四有以下條件者不許出家：祖父母或父母健在，別無子息侍養者、曾犯罪亡命逃竄者與曾在軍隊面帶瑕痕

---

(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁633。

<sup>152</sup> 黃庭堅：《朝奉郎通判經州韓君墓誌銘》，收入《宋黃文節公全集·正集》，卷三十，(成都市：四川大學出版社，2001年)，頁821。

<sup>153</sup> 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁357。

者。由童行剃髮為沙彌者必須符合以下條件，(一)係帳年資滿一年，再依照係帳名冊，或考試，或撥放，或進納等途徑剃度。(二)宋真宗咸平四年規定男必須年滿十八、女必須年滿十五方許受戒。(三)資格取得：有試經<sup>154</sup>、恩度(即撥放)與進納<sup>155</sup>三種途徑，其中以試經為正途，恩度為特殊恩寵，不是常制。進納則以錢買度牒，此為常制。<sup>156</sup>在北宋成為正式僧尼後，就能免除各賦役徭差<sup>157</sup>，所以有些人會透過出家規避賦役，成為依賴寺院經濟供給的衣食無虞特權階級，所以北宋朝廷藉由建立嚴密僧人剃度制度，以達有效管理，避免大量私度僧侶，侵蝕國家經濟基礎。在北宋朝廷對僧侶剃度嚴格管理下，北宋皇權對五臺山僧眾剃度出家的支持即顯得十分重要，如宋太宗的皇權支持：

五臺諸寺院今後每至承天節依例更不試經，特許剃度行者五十人。<sup>158</sup>

太宗皇帝先自下西蜀，後於興國二年丁酉歲，勅於成都府，寫造第五大藏金字經一藏，至八年癸卯歲七月五日，勅內臣安重誨監送，就五臺山菩薩院安置，每歲度僧五十人。<sup>159</sup>

《宋會要輯稿》與《佛祖統紀》皆提到宋太宗下詔命五臺山寺院每歲可度僧五十人，此即皇帝御命賜與的恩度，乃宋太宗予五臺山的特殊恩寵，象徵朝廷眷顧天下佛教，表示北宋朝廷一改唐武宗與後周世宗滅佛政策，一心扶植佛教，安定民心。五臺山寺院的童行受北宋朝廷允准剃度者，至宋真宗天禧四年已至兩千九百七十七人<sup>160</sup>之數，由此可見五臺山僧眾遠在此之上，<sup>161</sup>五臺山僧才來源遠較其他地區寺院不虞匱乏，打下五臺山佛教之後高僧輩出<sup>162</sup>的基礎，五臺山佛教才得以興盛。

<sup>154</sup> 試經：童行披剃為沙彌以試經為正途。試經的方法：試僧行者必須背誦經典百紙，或讀經伍佰紙。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁361。

<sup>155</sup> 進納：宋英宗末年開始出售空名度牒，童行欲披剃者可以用錢購買。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁363。

<sup>156</sup> 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁357-360。

<sup>157</sup> 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁377。

<sup>158</sup> (清)徐松纂輯：〈道釋一〉，《宋會要輯稿》(臺北市：新文豐，1976年)，頁13-14。

<sup>159</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>160</sup> 天禧四年八月，河東路勸農使王允明言：「昨降五臺山普度童行，祠部牒二千九百七十七道，給散外有三百四十道繳納。」參見(清)徐松纂輯：〈職官一三·祠部〉，《宋會要輯稿》(臺北市：新文豐，1976年)，頁18。

<sup>161</sup> 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》(台北市：臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年)，頁257。

<sup>162</sup> 如：華嚴宗的淨源大師、天台宗的慧悟大師、唯識宗的成覺大師。



## (二)、建立完備的寺院制度

五臺山寺院住持選任與五臺山佛教興盛密不可分，亦與朝廷管理政策息息相關<sup>163</sup>。一間寺院選對住持就是選對領導人物，對僧團自治與寺院興廢有著決定作用。因北宋五臺山佛教深受皇權支持的影響，所以五臺山的寺院大多經過北宋朝廷正式賜額，富有濃厚官方色彩，有些部分寺院甚至直接由朝廷出資修建，如宋太宗於太平興國五年正月「詔重修五臺十寺，以沙門芳潤為十寺僧正。十寺者：真容、華嚴、壽寧、興國、竹林、金閣、法華、祕密、靈境、大賢。」<sup>164</sup>自此可知五臺山真容院<sup>165</sup>與五臺山太平興國寺<sup>166</sup>等著名大寺院皆是官寺，而北宋寺院因為住持制或繼承制之別被分為十方住持制<sup>167</sup>、甲乙徒弟制<sup>168</sup>、敕差住持制<sup>169</sup>和捨寺院者自己招僧<sup>170</sup>等四類型。富有官寺色彩的五臺山寺院住持遴選大部分由官定，所以選任住持方式可能就是敕差住持制與十方住持制，以利官方控制。不是官寺的五臺山寺院住持遴選，則可能是甲乙徒弟制，或是捨寺院者自己招聘住

<sup>163</sup> 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁321。

<sup>164</sup> 志磐：《佛祖統記》，四十三卷，T49, no. 2035, p. 0397, c14。

<sup>165</sup> 太平興國之五年四月十五日，勅使臣蔡廷玉，內臣楊守遵等，詣五臺山菩薩院與僧正淨業同計度修造事，及同部轄工匠等，并勅河東河北兩路轉運給五臺山菩薩院修造費用，至七年八月二十二日，張廷訓等奏修造功畢。<sup>165</sup>參見延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1101, a14。

<sup>166</sup> 北朝寧王與夫人，先夢見師化緣修造，及師達境，一見如舊，既符先夢，大施金幣。暨回本山，募工修建，復詣太原，謁偽主劉氏，亦蒙厚賚，寺號曰：白鹿之寺。宋太宗討平晉地，師乃躬詣行宮請見，上問臺山興建之由，師奏對稱旨，又蒙恩錫甚厚，尋賜額，號太平興國之寺。參見延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p. 1123, c15。

<sup>167</sup> 十方住持制：乃是眾人共食，不分親疏彼此，既經申請立案，即為定制；若需變更體例，還得申請批准，官府介入十方住持的圈選，還全權決定，官僚干預色彩濃厚。優點是能夠圈選深孚眾望，能力強幹者接任；缺點在於住持更迭無常，與將常住視為己物搬拿一空，以及官方介入圈選。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁306。

<sup>168</sup> 甲乙徒弟制：有如俗世之父子兄弟相續，住持的選拔屬於寺院內部作業，官方無權過問。其優點乃是能夠選擇妥當的衣鉢傳人，克紹箕裘，世襲祖業，不致於在慘澹經營後，苦心付諸流水。缺點在於容易囿於門戶傳承之見，無法有所突破創新。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁308-309。

<sup>169</sup> 敕差住持制：皇帝親自敕命駐錫。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁312。

<sup>170</sup> 捨寺院者自己招僧：選住持除參考學行人品外，還涉及交情深淺和經濟能力。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北市：台灣學生書局，1989年)，頁312。



持。僧團以這兩種方式選住持，可使寺院僧團與官方保持距離，擁有較大自治權。以日僧成尋巡禮五臺山真容院的記載來看，可知北宋五臺山官方寺院僧職的設置：

- 五臺山真容院知菩薩殿講經律論沙門省岳等迴向
- 五臺山真容院知大經藏沙門溫著
- 五臺山真容院表白兼講主沙門溫琦
- 五臺山真容院知錢帛庫講經律論賜紫沙門省古溫道
- 五臺山真容院知客講經律論臨壇闍黎沙門省認溫淮
- 五臺山真容院知御書寶章大閣講經律論沙門溫明省諸
- 五臺山真容院知大師太閣賜紫沙門省廣
- 五臺山真容院知前殿經律論賜紫沙門順潛
- 五臺山真容院維那講經律論承侍省斯
- 五臺山真容院尉典座講經律論賜紫沙門省挑
- 五臺山真容院都維那講經律論臨壇賜紫沙門省順
- 五臺山前十寺副僧正兼真容院供養主同勾當僧正司公事講經律論臨壇首座妙齋大師賜紫沙門延
- 五臺山前十寺副僧正兼真容院供養主勾當僧正司公事講經律論傳大乘戒覺惠大師賜紫沙門承鏞
- 五臺山前十寺副僧正兼真容院主勾當僧正司公事講經律論傳大乘戒覺証大師賜紫沙門順行<sup>171</sup>

從上則可知北宋五臺山官方寺院的僧職值掌如下：院主、供養主、都維那、典座、維那、知前殿、知大師太閣、知御書寶章大閣、知客、知錢帛庫、表白兼講主、知大經藏與知菩薩殿講經律論等職掌，五臺山真容院僧職設置有著很深的官方色彩，自供養主到維那皆是協助院主處理原院事務者，<sup>172</sup>院主乃北宋朝廷任命，為真容院領袖，主管一切寺務，真容院得皇權允許，寺額乃北宋朝廷欽賜，為五臺山官方寺院之首，深受朝廷皇權管控，亦得寺院不為官方挪作他用的保障；其他非官方寺院靠自己經濟能力建立，相較官方寺院，較能獨立於皇權管控之外，而有一定獨立自治空間；但也具有寺院被朝廷挪作他用的風險。

<sup>171</sup> 平林文雄：《參天台五臺山記：校本並に研究》（東京：風間書房，昭和 53(1978 年)），頁 164-165。

<sup>172</sup> 汪聖鐸：《宋代政教關係研究》（北京市：人民出版社，2010 年），頁 492。

### (三)、建立完備的僧官制度

北宋五臺山佛教在皇權支持下興盛，五臺山僧官制度扮演著要角，五臺山僧官制度源於唐代晚期，在五臺山身為唐代朝廷國家道場時所建立，如〈唐五臺山善住閣院無染傳〉云：「以貞元七年到臺山善住閣院，時有僧智顥為臺山十寺都檢校，守僧長之初亦。」<sup>173</sup>〈唐五臺山智顥傳〉云：「距元和中，眾辟為五臺山都檢校守僧長，顥與時遷徙，固辭不允，遂登此職。」<sup>174</sup>從以上兩則可知十寺都檢校即守僧長。《宋高僧傳》云：「未逾歲載，宣宗即位，勅五臺諸寺度僧五十人，宣供衣帔。山門再辟顥為十寺僧長，兼山門都修造供養主。」<sup>175</sup>智顥經由官方任命，由都檢校被山門升為僧長，由上三則可知都檢校在五臺山僧官系統地位僅次於僧長。智顥以副手代行僧長職權，所以謂守僧長<sup>176</sup>，所以僧長乃五臺山僧官之首。由此可知五臺山僧官制度在唐德宗貞元七年以後即已逐漸建立，北宋朝廷繼承唐代五臺山僧官制度，代表皇權對五臺山的支持，使五臺山在北宋佛教中具有權威地位，「五臺山寺十寺僧正」即北宋僧官制度具體而微展現，北宋僧正設置如《大宋僧史略》云：「今天下每州置一員，擇德行才能者充之，不然，則闕矣。」<sup>177</sup>一州只設一僧正，統率一州僧眾；北宋朝廷特地在佛教名山，如五臺山、峨眉山與天臺山等處置僧正，統率全山僧眾，由此可見北宋朝廷視佛教名山的地位不低於一般州郡；所以「五臺山寺十寺僧正」乃五臺山僧官之首，由朝廷派任率領五臺山僧官與行政官員<sup>178</sup>共同負責五臺山附近宋遼邊境安全、軍事招募、賦稅徵集、公共事務與五臺山寺院和朝廷的溝通交流；所以「五臺山寺十寺僧正」領導北宋五臺山文殊信仰社群將五臺山文殊聖山文化地理景觀自唐代會昌法難後的衰頹，與宋遼邊境戰爭的傷害中興盛。如《廣清涼傳》述釋淨業傳云：「天會十

<sup>173</sup> 贊寧等撰：《宋高僧傳》，卷二十三，T50, no. 2061, p. 855, c09。

<sup>174</sup> 贊寧等撰：《宋高僧傳》，卷二十七，T50, no. 2061, p. 0881, a22。

<sup>175</sup> 贊寧等撰：《宋高僧傳》，卷二十七，T50, no. 2061, p. 0881, a22。

<sup>176</sup> 謝重光，白文固：《中國僧官制度史》（西寧市：青海人民出版社，1990年），頁111-123。

<sup>177</sup> 贊寧撰：《大宋僧史略》，卷二，T54, no. 2126, p. 0242, c14。

<sup>178</sup> 宋仁宗景祐三年，在五臺山另設代州五臺山勾當寺務司及真容院兼興善鎮煙火巡檢事，京朝官、使臣各一管理五臺山事務。參見李燾著，上海師範大學古籍整理研究所與華東師範大學古籍整理研究所點校：《續資治通鑒長編·卷一一八》（北京：中華書局，2004年），頁2776。

一年，眾請充山門都監，尋屬宋太宗皇帝戎輅親征，克平晉邑。師喜遇真主，乃率領僧徒，詣行宮修覲，陳其誠款。謂師曰：「候朕師旅還京之日，別陳供養。」乃賜命服，改號崇教大師，仍擢為臺山僧正。<sup>179</sup>由此可知北宋僧正大於山門都監，為五臺山僧官之首，亦稱僧長。《佛祖統記》云：「太平興國五年正月，宋太宗勅內侍張廷訓，往代州五臺山造金銅文殊萬菩薩像，奉安於真容院，詔重修五臺十寺，以沙門芳潤為十寺僧正。」<sup>180</sup>自宋太宗欽命北宋五臺山首任僧正管理全山寺院與教團，可顯此職尊貴。宋哲宗元祐三年六月十八日北宋朝廷所下的《賜五臺山寺十寺僧正省奇等喻教書》可知宋哲宗時，仍有五臺山寺十寺僧正的職位。南宋使臣朱弁的《臺山瑞應記》云：「如天臺五臺，比州郡別置僧官，使董正其徒。」<sup>181</sup>可見五臺山僧官制度一直延續到南宋初年。綜上可知五臺山高級僧官乃皇帝或地所方長官任命，都檢校以下各職由僧眾推舉。五臺山寺十寺僧正一職，自唐代五臺山設立僧長、或檢校守僧長啟始，北宋朝廷則是延續唐代於五臺山設立十寺僧正，<sup>182</sup>代表皇權對五臺山寺院僧眾的有效管理。

以任命北宋五臺山僧正而言，《廣清涼傳·釋淨業傳》云：「天會十一年，眾請充山門都監，尋屬宋太宗皇帝戎輅親征，克平晉邑。師喜遇真主，乃率領僧徒，詣行宮修覲，陳其誠款。謂師曰：「候朕師旅還京之日，別陳供養。」乃賜命服，改號崇教大師，仍擢為臺山僧正。」<sup>183</sup>《佛祖統記》云：「太平興國五年正月，宋太宗勅內侍張廷訓，往代州五臺山造金銅文殊萬菩薩像，奉安於真容院，詔重修五臺十寺，以沙門芳潤為十寺僧正。」<sup>184</sup>自以上兩則可知地方州郡名山僧正可由皇帝欽命，如釋淨業與釋芳潤皆為宋太宗欽命的五臺山僧正，但此況乃特例，為宋太宗懷柔扶植佛教的表態。地方州郡名山僧正一般乃原州郡長官任命，如宋神宗命「諸州軍差管內僧道正，自今勿復以聞。」<sup>185</sup>宋神宗命州郡自己選僧正，不必上奏朝廷選任；另一種乃封有功於國者為僧正，如普濟法師因賑濟饑民，被北宋朝廷封為副僧正。僧官機構介於皇權和佛教兩者之間，恰似政教關係天平上

<sup>179</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2099, p. 1123, b28。

<sup>180</sup> 志磐：《佛祖統記》，四十三卷，T49, no. 2035, p. 0397, c14。

<sup>181</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1133, b05。

<sup>182</sup> 謝重光，白文固：《中國僧官制度史》（西寧市：青海人民出版社，1990年），頁172-174。

<sup>183</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2099, p. 1123, b28。

<sup>184</sup> 志磐：《佛祖統記》，四十三卷，T49, no. 2035, p. 0397, c14。

<sup>185</sup> 李燾著，上海師範大學古籍整理研究所與華東師範大學古籍整理研究所點校：《續資治通鑒長編·卷二二五》（北京：中華書局，2004年），頁2800。

的指針，其或左或右的偏向，體現僧眾自治權的大小，與統治階級的佛教施政意圖。北宋僧團在日常生活與修行等各方面，北宋朝廷皆以法律制定獎懲，北宋朝廷以僧官嚴控僧團使僧團無法如前代擁有獨立自治權，北宋朝廷管理僧官以頒賜紫衣與師號為激勵手段，鞏固所倡的世俗榮譽價值觀，取代佛教原先以僧人修行程度與得解脫與否的出世榮譽價值觀，引導僧眾看齊世俗榮典，順從國家行政管理，強化政府對佛教的行政控制。<sup>186</sup>由此可見北宋朝廷對佛教授控制的嚴密程度，有鑑於此，北宋五臺山歷代僧正必須對皇權臣服，與官僚士大夫維持良好關係，才能贏得北宋朝廷皇權在政策上的扶持，促進五臺山佛教興盛。

綜上所述自五臺山剃度制度、五臺山寺院住持僧職配置與選任以及僧官制度來看，可知北宋皇權強力掌控五臺山寺院的社會組織結構系統，決定著五臺山佛教盛衰，所以擔任五臺山佛教領袖者多與北宋朝廷保持良好關係，以助五臺山佛教興盛，亦避免觸犯當道，導致如唐代會昌法難徹底毀滅五臺山佛教之況發生。

### 三、北宋朝廷屢次下詔肯定五臺山佛教

宋初五臺山僧眾為爭取到北宋皇權支持，在宋太宗滅北漢<sup>187</sup>，途經五臺山時，獻上五臺山圖，使宋太宗龍心大悅，贏得宋太宗、宋真宗、宋仁宗、宋神宗與宋哲宗等歷代政治皇權對五臺佛教興盛的支持，從北宋朝廷屢次下詔肯定五臺山佛教可見一斑，以北宋朝廷對五臺山所下敕書而言，如北宋朝廷屢次下詔書或敕書獎勵、褒揚五臺山十寺僧正，如宋仁宗的敕書：《賜五臺山十寺僧正知今等敕書》、《賜五臺山十寺僧正圓凝等新進功德疏敕書》與《賜五臺山僧正法震等敕書》此三道敕書皆為獎勵與褒揚五臺山僧正之用。宋神宗的詔書：《賜五臺山十寺院僧正順行已下獎諭詔書》乃獎勵五臺山僧正之用。宋哲宗的敕書與詔書：《賜五臺山寺十寺僧正省奇喻敕書》、《賜五臺山寺十寺僧正省奇等獎諭敕書》、《賜五臺山寺僧正省奇已下獎諭敕書》、《賜五臺山十寺僧正省奇等獎諭敕書》、《賜五臺山十寺僧正省奇等進奉功德疏獎諭敕書》以上五道敕書與詔書皆為獎勵褒揚五臺山僧正。宋仁宗、宋神宗與宋哲宗等三代北宋朝廷王在六十年間共下十二道聖旨

<sup>186</sup> 劉長東：〈論宋代的僧官制度〉，《世界宗教研究》第三期(2003年)，頁52-62。

<sup>187</sup> 北漢：五代十國時期，十國中的一國，由沙陀人劉旻開國，國祚共二十八年，歷經四主，為宋太宗所滅；領土在今日的山西省，首府在今日的太原市。錢穆：《國史大綱》，(台北：台灣商務書局，1995年)，頁496-497。



褒獎同一地方寺院的數代僧正，其時間之長與聖旨之眾在北宋寺院中乃極為罕見，由此可知北宋朝廷對五臺山文殊信仰的重視與虔誠。以上聖旨的可知內容如下：

宋仁宗的敕書：

《賜五臺山十寺僧正知今等敕書》：「汝等并懷出俗之心，而有愛君之志。因王正之肇序，遵佛事以修嚴。期申祝延，來效誠獻。載嘉勤款，宜有恩頒。」<sup>188</sup>

《賜五臺山十寺僧正圓凝等新進功德疏敕書》：「靈山奠方，西聖儲瑞，聿為寶所，以佑中區。眷爾苾芻之流，參軒迦藍之重。每緣新歷，茂集勝因。歷讚誦之寶題，形熾昌之善祝。傾虔有素，歎尚無忘。」<sup>189</sup>

以上兩道宋仁宗的敕書，內容提到五臺山常常顯現文殊感應事蹟，肯定五臺山十寺僧正知今與圓凝為北宋朝廷祈福愛君之心，顯示趙宋皇權對五臺文殊聖山興盛的大力支持。

宋哲宗的教書與敕書：

元祐二年十一月一日《賜五臺山寺十寺僧正省奇等近奉興龍節功德疏等獎諭敕書》：「敕省奇等：清涼之域，仙聖所游，爰因彌月之辰，來獻後天之祝，永言懃至，良極歎咨。」<sup>190</sup>

元祐三年(西元 1088)六月十八日《賜五臺山十寺僧正省奇已下獎諭敕書》：「敕清涼之峰，仙聖所宅，爰修淨供，以慶誕辰，再省恭勤，不忘嘉歎。」<sup>191</sup>

元祐四年六月二十五日《賜五臺山十寺僧正省奇等獎諭敕書》：「敕，異景靈光，久聞示化，寶祠淨供，爰慶誕彌，念此恭勤，至於嘉歎。」<sup>192</sup>

以上三道宋哲宗的教書與敕書，內容提到五臺山乃文殊所造聖境，為文殊住所與異景靈光等諸多文殊感應事蹟，可見五臺山文殊感應事蹟已名聞遐邇於朝廷，使朝廷相信五臺山乃真實文殊聖境，連續三年命令五臺山僧正省奇代替朝廷

<sup>188</sup> (北宋)歐陽修：《歐陽文忠公集·卷八四》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·三十二冊·卷六六八》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁258。

<sup>189</sup> (北宋)宋庠：《宋元憲集·卷二八》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·二十冊·卷四二三》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁631。

<sup>190</sup> (北宋)蘇軾：《蘇文忠公全集·卷四十一》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·八十五冊·卷一八五七》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁344。

<sup>191</sup> (北宋)蘇軾：《蘇文忠公全集·卷四十一》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·八十五冊·卷一八五七》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁349。

<sup>192</sup> (北宋)蘇軾：《蘇文忠公全集·卷四十一》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·八十五冊·卷一八五七》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁350。



供養五臺山文殊，為北宋朝廷培福，此三道宋哲宗的教書與敕書是對僧正省奇等人的肯定，顯示趙宋皇權對五臺文殊聖山興盛的大力支持。

《賜五臺山十寺僧正省奇等進奉功德疏獎諭敕書》：「省所進奉《興龍節并新正功德疏》，事具悉。誕辰頌壽，元歲祈祥。誠修禁苑之儀，疏上彤廷之貢。覽其勤悃，良用嘆嘉。今賜省奇等紫僧衣一對、絹二十疋。故茲獎諭，想宜知悉。」

193

《賜五臺山寺十寺僧正省奇等獎諭敕書》：「敕五臺山寺十寺僧正省奇等：覽所進奉《坤成節功德疏》等事具悉。節紀誕彌，慶均溥率。眷名山之寶剎，祝萬壽於華封。言念精勤，不忘嘉嘆。今賜省奇等紫僧衣一對、絹二十疋。故茲獎諭，想宜知悉。」<sup>194</sup>

以上兩道宋哲宗敕書，內容提到五臺僧正省奇於興龍節與坤成節時，上疏祝皇室壽誕，並為皇室於五臺山向文殊祈福，北宋朝廷肯定五臺山十寺僧正省奇如此的祈福愛君之心，特地下兩道聖旨頒賜紫衣與絹賞賜五臺山十寺僧正省奇等人，此觸顯示趙宋皇權對五臺文殊聖山興盛的大力支持。

宋神宗的詔書：《賜五臺山十寺院僧正順行已下獎諭詔書》：「獻歲發祥，誕辰展慶，繼陳勝利，來祝壽祺。載加翰向之誠，特示頒露之寵。」<sup>195</sup>

此道宋神宗詔書提到五臺山僧正順行等人於向皇室祝壽，替皇室壽誕祈福，北宋朝廷頒下詔書肯定五臺山僧正順行等人對朝廷的忠君之心，顯示趙宋皇權對五臺文殊聖山興盛的大力支持。

綜上所述可知北宋朝廷在宋仁宗、宋神宗與宋哲宗這六十年期間屢屢下詔肯定五臺山佛教對朝廷的貢獻，以皇權提高五臺山佛教地位，進而凝聚官僚士大夫與民間對五臺山佛教的認同，促進五臺山佛教的興盛。

<sup>193</sup> (北宋) 范祖禹：《范太史集·卷三十二》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·九十七冊·卷二一一八》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁326。

<sup>194</sup> (北宋) 范祖禹：《范太史集·卷二十九》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·九十七冊·卷二一一六》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁194。

<sup>195</sup> (北宋) 韓維：《南陽集·卷十五》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·四十九冊·卷一〇五六》(上海：上海辭書出版社，2006年8月)，頁16。

#### 四、五臺山為北宋朝廷與他國交往的媒介

五代宋初時，敦煌莫高窟第六十一窟五臺山圖繪出五臺文殊聖地朝聖路徑圖<sup>196</sup>，代表朝禮五臺山文殊已成亞洲佛教國家文殊信仰社群對文殊信仰的禮儀實踐；亞洲佛教國家屢次遣使向北宋朝廷請求參禮五臺山文殊的正史記錄如下：

宋景德元年甘沙回鶻可汗遣尼法仙來朝獻，且北宋朝廷准尼法仙遊五臺山。四年，又遣尼法仙等來朝，獻馬。仍許法仙遊五臺山。<sup>197</sup>

甘沙回鶻可汗在宋太宗時遣尼法仙為使朝貢北宋朝廷，兩次得宋太宗特許得以朝聖五臺山；在此可知外國使節朝聖五臺山是必須經過北宋皇帝批准的，是不可以自由朝聖的，這也成為北宋朝廷對甘沙回鶻的懷柔外交政策，五臺山成為與甘沙回鶻交往的媒介。

西夏李明德請修供五臺山十寺。<sup>198</sup>

西夏李明德向北宋朝廷請求修供五臺山十寺，在北宋皇帝特許下，遂以袁瑀為西夏使者，護送供物到五臺山，這也成為北宋朝廷對西夏的懷柔外交政策，五臺山成為與西夏交往的媒介。

宋寶元元年，西夏表遣使詣五臺山供佛寶，欲窺河東道路。<sup>199</sup>

西夏向北宋朝廷再次請求修供五臺山十寺，在北宋皇帝特許下，遂得派遣使者供養五臺文殊，這也成為北宋朝廷對西夏的懷柔外交政策，五臺山成為與西夏交往的媒介；但之後，北宋朝廷得知西夏遣使供養五臺文殊時，也在刺探北宋國防邊境軍事秘密後，就禁止西夏再遣使供養五臺。

自後乞於國內巡視聖境，奉宣雲遊西川至峨嵋、代州五臺山、泗洲逐處，齋僧一萬人，各送金蘭袈裟一條，相次去遊在兗州。<sup>200</sup>

<sup>196</sup> 王進玉：〈敦煌文物中的五臺山資料〉，《五臺山研究》，3期(1991年)，頁27-30。

<sup>197</sup> 楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《外國傳·六》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷四百九十，頁14115。

<sup>198</sup> 楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《外國傳·一》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷四百八十五，頁13990。

<sup>199</sup> 楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《外國傳·一》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷四百八十五，頁13995。

<sup>200</sup> 溫玉成：〈于闐僧人法藏與兗州宋代金棺芻議〉，《世界宗教研究》第二期(2010年2月)，頁41。

自此則可知僧人法藏身為于闐使者到中土朝聖五臺山，在晉見皇帝後，特許于闐僧人到五臺山朝聖，這也成為北宋朝廷對於于闐的懷柔外交政策，五臺山成為與于闐交往的媒介。

真宗大中祥符二年十一月癸酉，禮賓院言回紇僧哈尚貢奉赴闕，乞赴五臺山瞻禮，上曰：「戎羯之人，崇尚釋教，亦中國之利。可給糧，聽其請。」<sup>201</sup>

自此則可知回紇僧人到中土朝聖五臺山，在晉見宋真宗後，宋真宗下詔賜與糧食，特許回紇僧人到五臺山朝聖，這也成為北宋朝廷對回紇的懷柔外交政策，五臺山成為與回紇交往的媒介。

神宗熙寧五年三月木征進天竺僧二人，詔令押傳法院。六年四月二十三日，詔以使原引伴住五臺山，從其請也，仍給遞馬驛。<sup>202</sup>

自此則可知天竺僧人到中土朝聖五臺山，宋神宗親自接見這兩位天竺僧人，並特地下詔賜與馬匹並命令官員帶領兩位天竺僧人朝聖五臺山，五臺山在此就成為北宋朝廷與天竺交流的媒介。

綜上所述可知北宋時代五臺山的盛名仍為回鶻與西夏等亞洲佛教國家重視，所以紛紛遣使入華，請求朝聖五臺山，北宋朝廷也順勢推舟以五臺山為外交媒介與亞洲佛教國家往來，而有宋真宗與宋神宗以御令支持朝聖者的糧草與交通之舉，鼓勵外國僧侶到五臺山朝聖，促進亞洲佛教國家與北宋佛教交流，從而促進北宋五臺山佛教與文殊信仰圈的興盛。

<sup>201</sup> 李燾著，上海師範大學古籍整理研究所與華東師範大學古籍整理研究所點校：《續資治通鑒長編·卷七十三》（北京：中華書局，2004年），頁1220。

<sup>202</sup> （清）徐松纂輯：《蕃夷·四之九十》，《宋會要輯稿》（臺北市：新文豐，1976年），頁138。

## 第二節：北宋中外僧眾的支持

以北宋中外僧眾支持興盛五臺山佛教而言，北宋中外僧眾包括中土與日本、大理、日本等亞洲佛教國家信仰五臺文殊的僧眾，他們如何支持北宋五臺山佛教的興盛，可自五臺山身為北宋中外僧眾的受戒中心、高僧雲集的教法中心、佛教的祈雨中心、北宋中外僧眾的朝聖中心與北宋中外僧眾對五臺文殊聖山信仰的傳播和北宋中外僧眾文字書寫的宣傳等六點探討如下：

### 一、北宋中外僧眾的受戒中心

北宋中外僧眾的受戒中心方面，北宋五臺山繼承唐代百年來所設的戒壇，此戒壇未被唐武宗會昌法難所廢，反成會昌法難後北方僅存的兩個授戒戒壇之一<sup>203</sup>，所以亦成北宋初年北方佛教授戒中心，自士大夫查道到五臺山剃度出家壹例觀察：

查道字湛然，歙州休寧人。侍母渡江，奉養以孝聞。又剝臂血寫佛經，母疾尋愈。後數年，母卒，絕意名宦，遊五臺，將落髮為僧。一夕，震雷破柱，道坐其下，了無怖色，寺僧異之，咸勸以仕。<sup>204</sup>

北宋大臣查道未入仕前，曾因母親之死，不求仕宦，後遊五臺，想落髮為僧，後因不懼於雷電之前，僧人勸其仕宦，方走上仕途之路，由查道至五臺山授戒出家一事，可知五臺山授戒中心因承傳唐代的授戒傳統在當時士大夫階層有著崇高神聖地位，深受士大夫階層認可，也成為北宋初年最容易剃度僧眾出家受戒的中心。

<sup>203</sup> 《入唐求法巡禮行記》云：「大唐大和二年以來，為諸州多有密與受戒，下符諸州，不許百姓剃髮為僧，唯有五臺山戒壇一處，洛陽終山琉璃壇一處，自此二外皆悉禁斷。」會昌法難時，唐武宗下令廢除佛教戒壇，只留五臺山與洛陽終山琉璃壇兩處戒壇，此二戒壇也成為北宋初年佛教受戒中心。參見〔日〕圓仁：《入唐求法巡禮行記·卷一》，上海：上海古籍出版社，1986年，頁16-7。

<sup>204</sup> 楊家駱主編；（元）脫脫等撰：《列傳·第五十五》，《新校本宋史并附編三種》（台北市：鼎文書局，1994年），卷二百九十六，頁9877-9878。



又如〈新造和尚塔記〉云：「元祐四年四月八日，殯葬佛牙舍利，請到五臺山真容院傳大乘戒。宣法大師僧俗壹萬餘人，設無遮大會三晝夜。今置到石塔壹座，元祐五年四月八日修造訖，所以記。」<sup>205</sup>

以上乃記載於碑記上的北宋五臺山僧人傳大乘戒的實況，全國各地僧俗一萬餘人齊聚五臺山，設無遮大會，傳大乘戒長達三天三葉的時間，此傳戒儀式在北宋實為難得一遇的盛會，可知五臺山在北宋實為北方傳戒中心。

綜上可知五臺山因繼承唐代百年以來的授戒傳統，成為北宋北方佛教的傳戒中心，僧俗大眾必須到五臺山為首的各戒壇受戒，成為北方最易剃度受戒出家的所在，從而在北宋朝廷皇權允許範圍內擴充僧尼規模；另外，在五臺山受完戒的中外僧俗大眾亦可能成為五臺山文殊信仰社群的一份子，從而認同五臺山佛教，支持興盛北宋五臺山佛教，重新恢復五臺山佛教生氣，也使五臺山自唐代到北宋作為北方佛教中心一直屹立不搖。

## 二、高僧雲集的教法中心

以高僧雲集的教法中心而言，五臺山得到宋太宗、宋真宗、宋仁宗與宋英宗等皇帝崇奉，與護法大臣張商英宣揚，在經濟與僧材無虞的狀況下，五臺山佛教日漸隆盛，奠下五臺山高僧輩出的基礎，高僧群聚五臺山，也使五臺山成為北宋佛教的教法中心，其中值得注意者乃華嚴宗淨源大師<sup>206</sup>、天臺宗慧悟大師<sup>207</sup>、唯

<sup>205</sup> 牛誠修：《定襄金石考》：《石刻史料新編第二輯》第13冊（臺北市：新文豐，1979年），頁32。

<sup>206</sup> 淨源法師，受華嚴於五臺承遷（遷師注金師子章），因省親於泉。請主清涼，復遊吳住報恩觀音。杭守沈文通置賢首院於祥符以延之，復主青鎮密印寶閣華亭普照善住。高麗僧統義天航海問道，申弟子禮。初華嚴一宗疏鈔久矣散墜，因義天持至咨決，逸而復得，時稱師為中興教主（以此寺奉金書經故。俗稱高麗寺）元祐三年十一月示寂，塔舍利於寺西北。<sup>206</sup>參見志磐：《佛祖統記》，卷二十九，T29, no. 2035, p. 0294, a05。

<sup>207</sup> 慧悟者，生行唐李氏。其伯每日誦妙蓮華偈，洎終火化，舌根不壞。悟母嘗夢其伯執蓮華一莖授之，遂有娠，師生，容面端正，舌長覆鼻，音聲宏朗，為五臺真容院僧戒慧精明，時無有兩。元祐初，詔入內庭，宣闡稱旨，賜紫衣僧正之職，師力辭獲免。崇寧改元，復被詔赴京，固以老病辭，至使者往返，乃行，次佛道店，謂使者曰：「既逢佛道，吾將歸矣。為吾謝天子，言訖化。」<sup>207</sup>參見明河：《補續高僧傳》，卷二，T77, no.1524, p. 0380, b07。



識宗成覺大師<sup>208</sup>與崇慶法師。華嚴宗淨源大師被宋人稱為華嚴中興之祖，華嚴宗歷經唐代會昌法難後典籍散佚，一蹶不振，淨源因收高麗僧統義天為徒，獲得高麗保存的完好華嚴典籍，這些典籍經過淨源以高深華嚴造詣解釋後如獲新生，為宋朝日漸衰微的華嚴宗注入活水泉源，從而振興。天臺宗慧悟大師身為五臺山真容院僧，平日持戒精嚴，無人出其右，聲傳千里，受到北宋朝廷召見，使五臺山名聞朝廷。以唯識宗成覺大師而言，唯識宗歷經唐代會昌法難後，經藉散佚，日漸衰微，五臺山成覺大師宣講唯識，紹續唯識法統於北宋不絕，對唯識宗有一定貢獻。天聖八年(1030)，五臺山沙門崇慶將自己所撰的《大藏經名》、《禮懺經》各十卷進獻北宋朝廷，後經翰林學士夏竦、王曉上等人詳定頒行於世，對當時北宋佛教有著重大影響。<sup>209</sup>另外，五臺山僧正僧寶被公認乃北宋忠義僧之表率，如《宋史》云：「僧真寶，代州人，為五臺山僧正。學佛，能外死生。靖康之擾，與其徒習武事於山中。欽宗召對便殿，眷賚隆綯。真寶還山，益聚兵助討。州不守，敵眾大至，晝夜拒之，力不敵，寺舍盡焚。酋下令生致真寶，至則抗詞無撓，酋異之，不忍殺也，使郡守劉駒誘勸百方，終不顧，且曰：「吾法中有口四之罪，吾既許宋皇帝以死，豈當妄言也？」怡然受戮。北人聞見者嘆異焉。」<sup>210</sup>五臺山僧正僧寶在北宋靖康之難中，組織五臺山僧兵勤王，在五臺山宋金前線率僧兵抵禦金人南侵，戰敗後視死如生，不屈金人，坦然受戮，五臺山僧正僧寶以忠肝義膽之行，使五臺山僧眾成為北宋忠臣，感動天下僧俗，名留青史。綜上所述可知這華嚴宗淨源大師、天臺宗慧悟大師與唯識宗成覺大師這三位大師在華嚴、天臺與唯識等教門的教學，五臺山沙門崇慶對佛教經典的編纂，使五臺山成

---

<sup>208</sup> 成覺，方學語，能誦金剛般若，父母異之，攜送善住院，希公為童子，希公道望赫然，賜號慈懿大師，移住清涼寺，慈懿以師親侍，日久心知為法器。一日謂之曰：「古人謂出家為大丈夫，所以為大丈夫有四事，近知識，問正法，思義理，如說修行，是也。後生可畏，無以吾老滯守一隅，爾其行乎。」由是徧訪師匠，依明教大師最久，故於惟識一宗，洞明底蘊，後大弘其道。師嘗示學者曰：「學道人持心有三要：曰大，曰專，曰遠。大：則佛祖得處，我必得之，不為人天小利所牽。專：則惟究一事，不為名相所引。遠：則以證為期，死而後已。具此之心，必能至道，務實去華，其言大率如此。年八十而終。」<sup>208</sup>參見明河：《補續高僧傳》，卷二，T77, no.1524, p. 0380, a18。

<sup>209</sup> 王志勇主編；崔正森著：《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000年），頁127。

<sup>210</sup> 楊家駱主編；（元）脫脫等撰：《外國傳·一》，《新校本宋史并附編三種》（台北市：鼎文書局，1994年），卷四百八十五，頁13382。

為北宋佛教教門重鎮，形成僧俗大眾對於五臺山的群體認同，對於北宋五臺山佛教興盛的貢獻可說是無與倫比。另外，五臺山僧正僧寶發揚光大五臺山的忠義精神，使五臺山成為保家衛國的精神堡壘，對號召北宋僧俗大眾認同五臺山也產生巨大影響。

### 三、佛教的祈雨中心

以五臺山成為佛教的祈雨中心而言，五臺山文殊降伏的伍佰毒龍普降甘霖的化用感應，深受北宋朝廷信仰，如宋神宗曾派使者到五臺山祈雨，如《五臺山開啟祈雨道場文》云：「伏以炎嘆熾然，請禱至矣，嘉應來效，憂心靡寧，遯思上方，實顯勝地，就陳法供，仰達虔誠，庶時澤之普濟，俾歲功之卒獲。」<sup>211</sup>《五臺山開啟謝雨道場齋文》云：「近以亢陽表沴，勤雨疚懷，遠致精祈，果蒙善應，敢陳法會，昭答靈休，尚冀慈憐，終垂福庇。」<sup>212</sup>自上則可知宋神宗遣使上五臺山對文殊獻供祈雨，希望文殊能普施甘霖，解除大地旱象，促農作物成長，使五穀豐收。另外一例，則是北宋大臣張商英到五臺山祈雨的感應事蹟，張商英曰：「臣近以源路亢旱，躬詣五臺山文殊像前，及五龍池，祈求雨澤晝夜，所接靈光寶焰，殊形異相，赫奕顯耀，莫可名狀。是時，四方僧俗千餘人，同共瞻觀，歡呼之聲，震動山谷。已而，時雨大降，彌覆數州。」<sup>213</sup>張商英到五臺山祈雨成功之後，張商英即以其事奏聞北宋朝廷，成為五臺山文殊靈應的證明。又如宋徽宗欽命賜額：「臺池龍祠，在五臺縣北。徽宗政和三年三月賜廟額『殊應』，封豐澤侯。」<sup>214</sup>代表五臺山得到北宋朝廷信賴與奧援，成為北宋朝廷祈雨聖地。綜上所述可知五臺山自宋神宗到宋徽宗以來，由於朝廷於此祈雨屢獲文殊靈應，遂成為北宋朝廷的佛教祈雨中心。

<sup>211</sup> 韓維：《南陽集》，卷十五；收入楊訥，李曉明編：《文淵閣四庫全書補遺·集部宋元卷》，第一冊(北京市：北京圖書館出版社，1997年)，頁745。

<sup>212</sup> 韓維：《南陽集》，卷十五；收入楊訥，李曉明編：《文淵閣四庫全書補遺·集部宋元卷》，第一冊(北京市：北京圖書館出版社，1997年)，頁748。

<sup>213</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1133, b13。

<sup>214</sup> (清)徐松纂輯：〈禮二十·諸祠廟、臺池龍祠〉，《宋會要輯稿》(臺北市：新文豐，1976年)，頁1056。

#### 四、北宋中外僧眾的朝聖中心

以中土朝聖五臺山者而言，在僧眾者有《廣清涼傳》即載有楊州僧、僧道海、僧惠通與義宗和尚等人前來朝聖。《參天臺五臺山記》則載有崇暉和尚與街和尚等人來朝聖。其中對五臺山的經濟支援以義宗和尚、僧溫約與楊州僧為代表如下：

元豐初春正月，禮五臺山文殊真像。率清白二眾僅千餘人，大集縉帛、金鉢、銀幡、七寶袈裟、渾銀錫杖，其它供養之物，靡弗具焉，偕同好輩跪獻臺所。感攝身菩薩、光水墨羅漢像、聖燈、天花、金橋之像，悉現其前。非夫夙值善本，願力斯成，其孰能致於此乎。<sup>215</sup>

自此則可知義宗和尚巡禮五臺山時，以縉帛、金鉢、銀幡、七寶袈裟、渾銀錫杖與其它供養之物供養文殊，對增益五臺山經濟，大有幫助，可視為中土僧眾供養五臺文殊榜樣。

六月末，僧溫約自京來，施金襴袈裟，及齋內中香來。監鎮曹諤晨至菩薩殿，啟香之際，殿前長明燈上，忽吐大金光如車輪飛，照殿中。<sup>216</sup>

自此則可知僧溫約巡禮五臺山時，以金襴袈裟與皇宮大內作的香供養文殊，幫助五臺山經濟，可視為中土僧眾供養五臺文殊模範。

淳化中，有楊州僧，忘其法名，身服疏布，齋戒嚴謹，嘗齋五百副鉢，大小相盛，副各五事，入山普施，虔禮大聖。<sup>217</sup>

自此則可知楊州僧朝聖五臺山時，以五百副鉢的齋飯供養文殊，普施大眾，可視為北宋僧眾朝禮五臺山，供養文殊之範，對五臺山經濟大有裨益。

域外僧眾朝禮五臺山者如下：敦煌文獻中的《往五臺山行記》(P 3973)記述敦煌僧遊歷五臺山之事。《五臺山行記》(S0397)載敦煌僧人巡禮五臺文殊過程。敦煌文獻(P 5538)于闐王尉遲輸羅致沙州大王曹元忠信，記載要到五臺山朝聖者與官方的對話。又如日僧寂照於入宋朝聖五臺山後，日本左大臣藤原道長與日僧

<sup>215</sup> [清]胡聘之：《山右石刻叢編·卷十四》，〈義宗和尚塔記〉，《石刻史料新編第一輯》第20-21冊，(臺北市：新文豐，1977年)，頁32。

<sup>216</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1131, b27。

<sup>217</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p. 1124, a24。

寂照互通書信云：「商客至，通書，誰謂宋遠？用慰馳結。先巡禮天臺，更攀五臺之遊。既果本願，甚悅。懷土之心，如何再會？胡馬獨向北風，上人莫忘東日。」

<sup>218</sup>寫出日僧寂照已達成朝聖五臺山文殊的夙願。大理國聖德皇帝段素貞出家為僧後亦朝聖五臺山：「素貞召群臣，傳位素興，料理畢，出家為僧。素貞出家崇聖寺，任大住持，時年三十。後遊天竺，歸由西域至敦煌，轉長安入五臺，苦研佛學。」<sup>219</sup>由此則可知五臺山佛教聲名遠傳滇南大理國，吸引出家為僧的大理國聖德皇帝段素貞前去朝聖文殊，苦研佛學。自以上可知朝聖五臺山在北宋已經普遍流行於大理、西域與日本等亞洲佛教國家，域外僧侶遠渡津關險阻巡禮五臺山，重衍形成域外北宋五臺山文殊信仰群體。

## 五、北宋中外僧眾對五臺文殊聖山信仰的傳播

以中土僧人而言，北宋五臺山的文殊聖山信仰吸引中土僧人朝聖，中土僧人巡禮五臺山後，亦將五臺山文殊聖山信仰移植到全國各地，中土各地模仿「五臺山」或「五臺文殊塑像」建立的「文殊堂」或「文殊院」紛紛如雨後春筍冒出，在全國形成一種風尚，如：五代宋初的廣州文殊院圓明禪師「廣州文殊院圓明禪師福州人。姓陳氏。源參大瀉得旨。後造雪峯請益法無異味。又嘗遊五臺山觀文殊化現。乃隨方建院以文殊為額。……淳化元年示滅。壽一百三十有六。」<sup>220</sup>圓明禪師模仿五臺山在廣州造文殊院，促使五臺文殊信仰遠傳千里之外的嶺南廣州，使五臺山文殊信仰盛行於當時大江南北。

就域外僧人而論，北宋五臺文殊聖山吸引外國僧人至中土五臺山朝山巡禮，猶未滿足他們對五臺山文殊信仰的渴求，更因至中土五臺山的朝聖路途遙遠；所以日本僧人將五臺文殊聖山移歸本國崇奉，以利本國信徒參拜，如：今日的日本嵯峨野五臺山清涼寺，乃宋太宗時日僧裔然入宋參禮五臺山後，攜宋版大藏經與旃檀釋迦像回日本後，仿中土五臺山建清涼寺，安置所攜歸國經藏和釋迦像，屢受當時日本佛教舊勢力反對，所以在他尚未建立五臺山清涼寺前，即齎志而終，

<sup>218</sup> (宋)楊億口述；(宋)黃鑿筆錄；(宋)宋庠整理；李裕民輯校：《楊文公談苑》（上海市：上海古籍出版社，2007年），頁249。

<sup>219</sup> 大理州文聯編；(明)李浩撰：《大理古佚書抄·《三迤隨筆》》（昆明：雲南人民出版社，2001年），頁102。

<sup>220</sup> 宋·道原纂：《景德傳燈錄》，卷十一，T51, no. 2076, p. 0287, a16。



後由徒弟盛算繼承師父齋然志願，終改日本愛宕山嵯峨寺為五臺山清涼寺<sup>221</sup>。因旃檀釋迦像聲名遠播，使嵯峨野五臺山清涼寺成為日本名剎，得於日本建立本土五臺山信仰。

齋然對於日本建立本土五臺山信仰的影響，正如十二世紀後半期的後白河法皇撰寫的《梁塵秘抄》中提到的五臺山和文殊菩薩，而且其中有這樣一首佛歌：「文殊は誰か迎へ來し、齋然聖こそは迎へしか、迎へしかや、伴には優填國るわうやら う正老人、善財童子の陀波利、さて十六羅漢天眾。」此歌的大意為「是誰迎來了文殊，是齋然聖人迎來的，相伴而來的還有優填王、大聖老人、善財童子、佛陀波利和十六羅漢諸天。」古印度高僧佛陀波利不遠萬里到五臺山參拜文殊菩薩，最終入五臺山金剛窟修行。「佛陀波利」在佛歌中出現，正說明此處的文殊來自中國五臺山，佛歌中提到齋然，說明此時在日本人的意識裡是齋然將五臺山文殊迎來到日本。而這首佛歌作者又是後白河法皇，表示在王朝貴族的意識內，已融入五臺山文殊信仰，一提到文殊，他們就會聯繫到中國五臺山、連結到齋然，可見齋然對五臺山文殊信仰在日本傳播的影響。<sup>222</sup>

綜上所述自國內僧人將五臺山信仰移植到全國各地與日本僧人將五臺山信仰移植到日本等面向觀察可知五臺文殊聖山對國內外僧眾具有極大吸引力與影響力，促使他們支持五臺山佛教；將北宋五臺聖山信仰傳播到中土與亞洲佛教國家。

## 六、北宋中外僧眾的文字書寫的宣傳

以僧眾文字書寫的宣傳而言，可分中土與域外兩方面探討，就中土而言，自北宋五臺山僧侶的文字能力來看，因宋太宗皇帝下詔曰：「天下係帳童行並與制度」<sup>223</sup>，要求北宋僧侶必須具備一定文字能力，如：「自今而後，讀經及三百紙，所業精熟者方許係帳。」<sup>224</sup>北宋朝廷對於欲出家者仍延續唐代試經制度，凡欲出

<sup>221</sup> 郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流》（杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年），頁100。

<sup>222</sup> 胡莉蓉：〈齋然來華對五臺山文殊信仰在日本傳播的影響〉，《中北大學學報(社會科學版)》，3期(2012年)，頁5。

<sup>223</sup> (清)徐松纂輯：〈道釋一·披度普度度牒附〉，《宋會要輯稿》(臺北市：新文豐，1976年)，頁13-14。

<sup>224</sup> (清)徐松纂輯：〈道釋一·披度普度度牒附〉，《宋會要輯稿》(臺北市：新文豐，1976年)，頁



家者必先通過官方考試，保障僧侶文字能力素質，所以北宋五臺山僧侶能以文字能力累積文化素養，以文字承傳宣揚歷代以來五臺山佛教與歷史；僧眾具備的文化品味和思想品格，則吸引官僚士大夫傾心交往<sup>225</sup>，促使官僚士大夫成為北宋文殊信仰社群，進而著書幫助宣傳五臺山文殊信仰。如五臺山當地僧侶延一大師所寫的《廣清涼傳》，以《廣清涼傳》而言，《廣清涼傳·序》云：「惜乎，大聖之化跡，高士之遺蹤，將湮滅乎？慧祥所謂：「時無好事，使芳塵委絕。」信哉！濟川慨其若是，乃訪得真容院妙濟一公。其人純粹聰敏，博通藏教，講說記問，靡不精詣；因請公採摭經傳，收摺所以實，附益祥傳，推而廣之，勒成三卷。首以吉祥隆世因地，終以巨宋親逢化相，名曰：《廣清涼傳》。」<sup>226</sup>由此可見《廣清涼傳》的修纂乃管理五臺山寺官僚鄒濟川深受唐代五臺山文殊聖山文化地理景觀歷史記憶影響，不忍從唐高宗至道年間(西元 683)到宋仁宗嘉祐己亥年(西元 1059)這三百七十六年間的五臺山佛教事蹟湮滅不傳，所以請延一大師寫《廣清涼傳》記錄這三百七十六年間，僧俗大眾對五臺山集體歷史記憶，促進北宋僧俗大眾對五臺山文殊信仰群體認同的凝聚。就域外而言，入宋日僧裔然、成尋、戒覺與寂照等人多出身日本貴族階層，受過良好文字教育，所以裔然入宋成功巡禮五臺山，得宋室賞賜榮歸日本後，裔然成為日僧入宋巡禮五臺山開路先鋒，裔然在《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》詳載所見五臺山文殊感應紀錄對成尋、戒覺與寂照等欲入宋巡禮五臺山等後輩產生巨大鼓勵，成為日僧朝禮五臺山文殊模範，形成日僧對五臺山文殊信仰的群體認同，促使成尋、戒覺與寂照踵繼入宋參拜五臺山文殊。

綜上所述可知在中土方面皇權要求北宋僧人必備一定文化素養，所以延一大師的《廣清涼傳》將北宋五臺山文殊感應集體記憶保存下來。在域外方面，裔然的《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》將域外僧人眼中的五臺文殊信仰記錄保存下來，成為域外日僧對五臺山文殊感應集體記憶。《廣清涼傳》與《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》等中土與域外文本所載的文殊感應事蹟更成為統合北宋中土與域外僧俗大眾群體意識利器，凝聚北宋僧俗大眾對於五臺山文殊信仰向心力，造就北宋五臺山文殊信仰朝聖社群的形成，使五臺山在北宋成為僅次首都開封大相國寺的佛教聖地。

---

13-14。

<sup>225</sup> 潘桂明：《中國居士佛教史》(北京：中國社會科學出版社，2000年)，頁488。

<sup>226</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2099, p. 1101,a09。

### 第三節：北宋俗眾的支持

以北宋俗眾支持興盛五臺山佛教而言，北宋俗眾包括中土與遼國、西夏等亞洲佛教國家信仰五臺文殊的俗眾，他們如何支持北宋五臺山佛教的興盛，可自五臺山身為北宋俗眾的朝聖中心、北宋俗眾的經濟支援、北宋俗眾的文字書寫宣傳、北宋俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播等四點探討如下：

#### 一、北宋俗眾的朝聖中心

五臺山到北宋由於北宋皇帝的重視，成為中土俗眾的朝聖中心，以國內俗眾朝聖五臺山者如下：如《廣清涼傳》記載的「一日登東臺頂，會代郡趙公康弼，與都巡檢薰涼等諸官。升山門上首僧慈化大師真熙，一百餘人俱至，求現光景，已而遊是洞，趙公等遍入觀覽。」<sup>227</sup>趙公康弼與都巡檢薰涼等諸官僚士大夫前來五臺朝聖；除此之外，另有張氏婦與德州市戶王在等平民婦女前來朝聖。又如《續清涼傳》記載的「己酉，太原僉判錢景山及經略司管句機宜文字邵堦來會於東臺，而商英已還真容院，即遣人招二君還。二君曰：「適已於東臺，見圓光、攝身光矣，但未見聖燈也。」<sup>228</sup>太原僉判錢景山、經略司管句機宜文字邵堦與張商英等諸官僚士大夫前來巡禮五臺；除此之外，另有劉友端、潘璟、李毅、錢蓋，任良弼與王直方等士大夫到五臺朝聖。又如《參天臺五臺山記》記載的「熙寧三年五月十五日到山，至十八日遊臺，東臺上見白毫光、五色光，裏面現文殊菩薩，兜羅綿世界五色雲。隨行人：府州開元帛鋪尼王和妻毛氏、街和尚及母親午氏、牛宣、街順、王楊哥、陳和、唐清、劉平等，<sup>229</sup>府州開元帛鋪尼、王和、妻毛氏、母親午氏、牛宣、街順、王楊哥、陳和、唐清與劉平等庶民前來五臺朝拜文殊；除此之外，另有平民太原文叔同諸弟契家、真定府平內縣市戶何諷與母周氏等十八人與官僚士大夫崔何前來五臺朝聖。自以上可知朝禮五臺山文殊於中土流行極盛，上自官僚士大夫入五臺山巡禮；下至民間僧侶與平民參拜五臺山文殊，重衍形成中土北宋五臺山朝聖群體。

<sup>227</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p. 1126, b15。

<sup>228</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1130, b13。

<sup>229</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天臺五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 408-409。

## 二、北宋俗眾的經濟支援

北宋俗眾在興盛五臺山佛教的經濟支援可分為修建寺院、中外俗眾的供養、官僚士大夫對北宋朝廷政策的影響等三點加以探討如下：

### （一）修建寺院

以修建寺院而言，就是外國皇室、中土俗眾與官僚士大夫幫助興修五臺山新寺院，與修復五臺山的舊寺院，現分述如下：

以外國貴族對五臺山的支持而言：

北朝寧王與夫人，先夢見師化緣修造，及師達境，一見如舊，既符先夢，大施金幣，暨迴本山，募工修建，復詣太原，謁偽主劉氏，亦蒙厚賚，寺號曰：白鹿之寺。宋太宗，討平晉地，師乃躬詣行宮請見。上問臺山興建之由，師奏對稱旨；又蒙恩錫，甚厚，尋賜額，號太平興國之寺。<sup>230</sup>

五臺山在五代時乃北漢領地，白鹿寺的興建可能在宋太祖到宋太宗期間，此時北漢尚未劃入北宋版圖，所以筆者加以選入；五臺山僧人此時因為遼國為北漢宗主國之所以，得以至遼國，向遼國皇室寧王化緣，得到寧王布施金幣，也得到北漢國主的布施，興建白鹿寺，得以興盛五臺山佛教。

以中土俗眾對五臺山的支持而言：

「中臺慈恩和尚，先化黑白五百人，彫造玉石功德一十二尊，并大殿一座，於大宋元祐五年春月，三人故放火燒燬，殿上釘自濟玉石功德蓋，化為灰粉。僧省瑞，再化十方四眾，同力修營，於定州黃山彫造，到玉石釋迦、文殊、普賢等一十二尊，將至中臺并殿。紹聖五年六月日，終畢。」<sup>231</sup>

中臺慈恩和尚化緣所造的寺院被賊人燒毀，僧省瑞再向十方四眾化緣，其中俗眾的貢獻甚多，僧省瑞得以重建慈恩和尚化緣所造的寺院，從而興盛五臺山佛教。

是日也，商英先至羅睺足跡殿，見其屋宇摧弊，念欲他日完之。其夜足跡殿所現燈，尤異，即以錢三萬，付僧正奇修建。<sup>232</sup>

<sup>230</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷上，T51, no. 2009, p. 1123, c25。

<sup>231</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷中，T51, no. 2009, p. 1116, a01。

<sup>232</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51, no. 2100, p. 1127, b18。

官僚士大夫張商英到羅睺足跡殿，看見羅睺足跡殿的殿宇已經破敗不堪，因而供養三萬錢給省奇重修羅睺足跡殿，從而興盛五臺山佛教。

## （二）中外俗眾的供養

以中外俗眾的供養對五臺山經濟的支持而言，如國內供養者而言：平民婦女張氏與士大夫錢蓋、任良弼與王直方等人，如國外供養者而言：西夏君主李明德的使者與日本藤原太皇太后與日本貴族，現分述如下：

### 1. 國內供養者：

元豐甲子，安州人張氏，崇敬三寶，純厚人也。來游此山，以錢百萬奉曼殊師利，每日三時必來開殿，辦香茶珍果，情貌如肅。守殿者以期誠懇，不以為勞。

<sup>233</sup> 自此則可知民間庶民巡禮五臺山時，以香、茶、珍果與百萬錢財供養文殊，可視為北宋庶民朝禮五臺山，供養文殊之表率，不無小補於五臺山經濟。

先是朔日離雁門，方及中途，已有五色直光，現於臺山之北，乃兆茲日靈跡。既還真容院，陳供飯僧，信禮敬謝而去。<sup>234</sup>

自此則可知士大夫錢蓋、任良弼與王直方等人的看到文殊感應的反應，三人即刻還歸真容院，陳供飯僧感謝文殊的行為，也是對五臺山寺院的經濟資助。

### 2. 國外供養者：

西夏李明德請修供五臺山十寺，乃遣閤門祇候袁瑀為致祭使，護送所供物至山。<sup>235</sup>

由此則可知西夏國王李明德專門派使供養五臺山，此處西夏使臣代替西夏君主朝禮五臺山，所供養之物皆國家等級，所以西夏使臣朝禮五臺山，帶給五臺山經濟與名聲甚大助益。

宋神宗熙寧五年十一月二十八日癸酉，成尋先文殊供養物依寺主命取積輿上數錦輿內，金銀絹如先日色目，鏡髮又銀二兩，龍腦香一筥，薰陸香三兩渡輿已了，香輿加名香了，諸僧列行五里步行，日本人乘馬漸行，持參中臺下半真容院置文殊寶臺前了。申一點，入安下房，先行浴室沐浴了，次入堂禮佛燒香，堂內

<sup>233</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p. 1125, c05。

<sup>234</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1132, c15。

<sup>235</sup> 楊家駱主編；（元）脫脫等撰：《外國傳·一》，《新校本宋史并附編三種》（台北市：鼎文書局，1994年），卷四百八十五，頁13990。



莊嚴不可思議。<sup>236</sup>

大日本國皇太后宮降來先帝御書經卷，於文殊師利菩薩真容面前如法安置，永充供養，所集福利迴向，普願國清，君壽俗富，康臺衡贊。」<sup>237</sup>

由以上兩則可知日僧成尋帶著自己、日本皇室與貴族所託的「金銀絹、鏡、髮，銀二兩，龍腦香一筩，薰陸香三兩、御書經卷與日本藤原太皇太后所託的寶鏡、鏡奩與頭髮等物品，到五臺山供養文殊。這些供物或出於日本皇家、或是日本貴族委託，皆為高貴供品，所以亦增益五臺山經濟。

自以上諸例可知國內外俗眾朝禮五臺山時，或親自、或受委託供養大批供物予文殊，這些供物自然而然成為五臺山經濟來源之一，所以朝聖五臺山者愈多，北宋五臺山文殊信仰社群收的供物即愈多，五臺山寺院經濟愈不虞匱乏，更能以經濟資源興盛佛教。

### (三) 官僚士大夫對北宋朝廷政策的影響

以官僚士大夫對北宋朝廷政策的影響而言，因北宋五臺山位於山西北部緊鄰當時宋遼邊境，隨政治軍事局勢變化，成為邊關據點；所以五臺山僧人與寺院財產皆成為配合邊境國防的人力與資源，使北宋五臺山經濟基礎遠遜唐代<sup>238</sup>；所以北宋五臺山文殊信仰社群極力拉攏官僚士大夫替他們宣傳五臺山佛教，以便帶來士大夫階層的崇奉與經濟活水。以官僚士大夫對討歸五臺山寺田政策影響而言，北宋僧人不能如佛教剛傳入中國時以托鉢乞食維生，亦不能再如唐代安史之亂以前依賴王公貴族施捨與供養，只好轉而依賴庶民奉養與自身生產，支付寺院日常開銷，如：僧眾的粥食費、伽藍的修建費、各種法會與佛事、賦稅、買度僧牒費、各種地方救濟慈善事業、公共建設與經商資金等開支，所以寺田對北宋五臺山經濟支援是必要的。寺田的取得主要有皇室的賜田<sup>239</sup>、出家僧尼<sup>240</sup>、官僚<sup>241</sup>、地主

<sup>236</sup> 平林文雄：《參天台五臺山記：校本並に研究》（東京：風間書房，1978年），頁160。

<sup>237</sup> 平林文雄：《參天台五臺山記：校本並に研究》（東京：風間書房，1978年），頁164。

<sup>238</sup> 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》（台北市：臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年），頁243。

<sup>239</sup> 宋代皇室對佛教寺院敕賜田山乃特殊恩典，以示寵渥，能夠得到敕賜田山的寺院實不多見，一定是與皇室有特殊淵源與密切關係才得此殊榮。如賜給官寺，如揚州建隆寺是以揚州行宮改建，為死於兵禍者祈福，以紀年為寺額，建隆寺一切費用皆由官府支應，所賜田土不僅可以免納力役，甚至年兩稅都不用繳。宋代不納兩稅的例子不多；所以，屬於特權中的特權。



與庶民信徒的施捨、購買<sup>242</sup>、開墾<sup>243</sup>、租佃<sup>244</sup>和規占<sup>245</sup>等六種來源。這些寺田靠佃戶繳納的租金，成為純經濟個體；寺院靠寺田土地收入，即可無憂無慮，不耕不織，坐而辦道，不必為衣食煩憂。<sup>246</sup>五臺山寺田的保有，端賴官僚士大夫對朝廷政策的影響，如北宋大臣張商英奏請北宋朝廷云：「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，遂擄奪其良田三百餘頃，招置弓箭手一百餘戶，所以逐寺，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。」<sup>247</sup>張商英為五臺山向朝廷討回寺產的理由，是以宋太宗蠲免五臺山稅賦為國培福，後代北宋朝廷亦襲此策；但至宋哲宗時，朝廷為招募弓箭手防備宋遼邊境，遂充公五臺山寺院土地作為邊境國防用途，張商英契望朝廷賞還充公的五臺山寺院土地。北宋朝廷得張商英具奏後云：「帝聞重加修葺，莊產土田，倍加先帝，山門榮耀，緇侶汪洋，自此洪巖巨壑，峭壁荒谿，古之伽藍，無不周備。」<sup>248</sup>朝廷批

---

參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁25-27。

<sup>240</sup> 僧尼出家時的捨田：如朱德涸及子德漢為僧於平江府吳縣靈巖山秀峰禪院，於徽宗宣和四年捨二千貫文足，與兄朱隆、嫂花氏所捨伍佰貫文足，共同置買田土，以歲收花利永共常住。

參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁28。

<sup>241</sup> 官僚的捨田：如王安石一家對於設有家祠的蔣山太平興國寺的捨田即不遺餘力，如在宋神宗元豐七年捨入上元縣荒熟田歲入租米三四二石以及座落句容、烏江兩縣共五所莊子之田兩百餘畝等等。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁34。

<sup>242</sup> 購買寺田者：即是寺院向民間買田，有些寺院是以寺院的財產向民間購買，有些是以私財向民間購買後轉捨入寺院，成為寺院的常住田。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁41。

<sup>243</sup> 寺院開墾的田地：如象山縣蓬萊山壽聖禪院住持永淨，也曾開田三百畝，植松十萬餘株，能在山上植松十餘萬株，除了經濟效益之外，也兼具水土保持的功用，以供春秋供饑之費。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁42。

<sup>244</sup> 以寺院租佃田地而言，這是寺院獲得莊田的方式，但此租佃的莊田，只有使用權，沒有所有權。租佃田地或官田，或民田。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁49。

<sup>245</sup> 規占田地者：乃是宋代寺院也與形勢戶、官戶同樣以不合法的手段攫取田土，冒占耕種，如：宋仁宗慶曆元年，鄭戢知杭州，使在西湖因為淤塞時，被豪族與僧寺侵佔的土地重新疏濬，才將杭州西湖恢復功能。參見黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁46。

<sup>246</sup> 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北市：台灣學生書局，1989年），頁99。

<sup>247</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1130, b13。

<sup>248</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1133, c25。

准張商英所奏，賞還五臺山原有寺田，充實五臺山佛教經濟，對興盛五臺山佛教甚有饒益；由此可見官僚士大夫居士的護法支持對五臺山佛教經濟的重要性。

綜上所述可知五臺山經濟資源有賴於中外俗眾出資修建寺院、參禮信眾供養與官僚士大夫在北宋朝廷政策的幫助等支持，這些豐厚經濟資源來自上流社會到普羅大眾各社會階層源源不斷的供養，亦透由僧眾努力成為興盛五臺山佛教的物質基礎，所以五臺山硬體建設上大幅領先其他地區佛教寺院，穩居北宋佛教第一名山，不為後起峨眉山取代。

### 三、北宋俗眾的文字書寫宣傳

北宋皇帝重視五臺山，造成上有所好，下有所效的效應，五臺山從而得到官僚士大夫們擁護。如北宋士大夫晁說之云：「今東有五臺山之文殊，西有峨眉山之普賢，南有雁蕩山之羅漢，北有鼓山之羅漢，亦自漢明帝而始耶。」<sup>249</sup> 晁說之將五臺山文殊與西方、南方與北方的菩薩與羅漢聖地並列，可見唐代五臺山文殊聖山雖已名存實亡，但在北宋仍具有影響力，五臺山在北宋官僚士大夫居士心目中仍是地位崇高的文殊聖境。另外，張商英寫作《續清涼傳》，乃五臺山僧眾請求張商英云：「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，比因邊倖議括曠土；所以我聖境山林為土丘，所有開畝斬伐，發露龍神之窟宅。我等寺宇十殘八九，僧眾乞匄散之四方，則我師文殊之教不久磨滅。今公於我師有大因緣，見是希有之相，公當為文若記，以傳信於天下。後世之人以承菩薩所以付囑之意。」<sup>250</sup> 五臺山主僧懇求大臣張商英寫下自己在五臺山所見的文殊感應見證，用以宣揚五臺山文殊信仰，從而得到官僚士大夫對五臺山的支持，使蒙受國防邊境軍事與官僚之害的五臺山佛教，自衰敗中興盛；張商英此書一出，即在當時官僚知識分子階層引發廣大迴響，自經略司句當公事李毅、資政殿學士知河南府李清臣、龍圖閣學士原路經略安撫使曾布等官僚士大夫親身文殊感應心得回應，可見一斑，正如松溪老人文疏所云：「可謂名高

---

<sup>249</sup>李裕民：〈北宋王朝與五台山佛教〉，《山西大學學報》（哲學社會科學版，第1期，1994年），頁16。

<sup>250</sup>張商英：《續清涼傳》，卷上，T51, no. 2100, p. 1127, b18。

百代，道光千載，朝臣奉信，競趣寶方。」<sup>251</sup>後來自居為文殊眷屬的張商英高升宰相，對佛教護法不遺餘力，《續清涼傳》更成為官僚士大夫崇奉五臺山文殊的號召旗幟，亦形成士大夫對五臺山文殊信仰群體認同；另外，在宣揚五臺山文殊信仰上，也扮演著統合俗眾群體認同要角；當然亦達成北宋五臺山文殊信仰社群重興五臺山聖地的目的，而此即是北宋五臺山重建的基礎。

#### 四、北宋俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播

就中外俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播而論，由於有些中土地區與亞洲佛教國家離中土五臺山的朝聖路途遙遠，不便前五臺山朝聖；所以中土俗眾與遼國、西夏等國皇室紛紛將五臺文殊聖山移歸中土俗眾所在的本區與域外俗眾的本國崇奉，以利本區與本國信徒參拜，筆者對於中土與域外俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播依序觀察如下：

##### （一）中土俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播

以中土俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播而言，北宋五臺文殊聖山的盛名名聞全國，促使中土俗眾紛紛巡禮五臺山，中土俗眾由於對五臺文殊的虔誠心，希望能時時禮拜五臺文殊，便將五臺文殊聖山信仰移植到朝聖者的居所，從而模仿「五臺文殊塑像」建立起「文殊院」，據北宋梁克家修的《淳熙三山志》所載，僅福建閩縣就建有二座文殊院，分別在海畔里、仁惠里、方岳里，其中方岳里文殊院建於景祐二年（西元1035）。福建侯官縣「烏石山三十二奇」有「五臺山」：「王氏始創文殊臺，以及東、中、南、北四臺彷彿真定府。」可知北宋景佑年間尚有人仿五臺山文殊聖像建立文殊院，就福建閩縣一地就建有三座文殊院，據此可知五臺文殊聖山信仰的傳播已經到達嶺南福建，並在福建廣泛流行。

##### （二）域外俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播

以域外俗眾對五臺文殊聖山信仰的傳播而言，北宋五臺山的文殊聖山吸引域外俗眾朝聖，域外俗眾巡禮五臺山後，在各個佛教國家的皇室支持下將文殊聖山信

<sup>251</sup>張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no. 2100, p. 1133, c25。

仰移植到各亞洲佛教國家如下：

1.在遼國的五臺山信仰則有：

遼聖宗於統和十年九月癸卯，幸五臺山金河寺飯僧。<sup>252</sup>

遼道宗於清寧九年如黑水灤，幸金河寺，獵於三門口。<sup>253</sup>

遼聖宗與遼道宗駕幸的五臺山金河寺，如《山西通志》云：「金河十寺在蔚州東南八十里東，五臺山下，河中碎石如金，所以名金河寺，俱遼統和間建。」<sup>254</sup>此處五臺山乃遼國境內的河北五臺山，並非北宋境內的山西五臺山。以遼代兩位皇帝駕臨五臺山來看，可知遼國皇室已將漢地五臺山信仰移植到遼國，崇信有加；可見五臺山信仰盛行於遼國。

2.在西夏的五臺山信仰則有：

「在宋寶元元年，西夏表遣使詣五臺山供佛寶，欲窺河東道路。」<sup>255</sup>西夏皇室遣使朝五臺，調查北宋邊境國防要塞的狀況，為北宋朝廷知悉，此後西夏無法再朝中土五臺山，所以直接移植中土五臺山到西夏本國。據《西夏記事本末》卷首所附《西夏地形圖》，在賀蘭山內記有「五臺山寺」，俄羅斯列寧圖書館收藏的西夏《地圖集》的《古地圖》亦有此記載。<sup>256</sup>西夏僧人所編《密咒圓因往生集》前的提款記有「北五臺山清涼寺出家提點沙門慧真編集」<sup>257</sup>在西夏文類書《聖立義海》第二章第四品「山之名義」中有「五臺淨宮」<sup>258</sup>綜上所述可知西夏皇室在西夏境內的賀蘭山中，外於中土五臺山，建立西夏本國五臺山，以便西夏君民敬拜。

綜上所述可知朝禮五臺山文殊在北宋之際已為中土與亞洲佛教國家文殊信仰社群共有風氣，從而形成北宋五臺山朝聖者群體，興盛五臺山佛教與亞洲五臺

<sup>252</sup>楊家駱主編；(元) 脫脫等撰：《本紀·第十三》，《新校本遼史附遼史源流考》(台北市：鼎文書局，1984年)，卷十三，頁142。

<sup>253</sup>楊家駱主編；(元) 脫脫等撰：《表·第六》，《新校本遼史附遼史源流考》(台北市：鼎文書局，1984年)，卷六十八，頁1072。

<sup>254</sup>(明)李侃；胡謐纂修：[成化]《山西通志·卷之五》(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化，1996年)，頁250-251。

<sup>255</sup>楊家駱主編；(元) 脫脫等撰：《外國傳·一》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷四百八十五，頁13995。

<sup>256</sup>崔正森主編，杜斗城、黨燕妮撰：〈八到十一世紀五臺山文殊信仰〉，《文殊智慧之光》(北京：宗教文化出版社，2004年)，頁105。

<sup>257</sup>西夏·智廣等集：《密咒圓因往生集》，T 46, no.1956, p. 1007, a15。

<sup>258</sup>史金波：《西夏佛教史略》(台北市：商務書局，1993年)，頁103。



文殊聖山信仰圈。

#### 第四節：小結

綜上可知北宋五臺山佛教領袖多與北宋朝廷保持良好關係，遂使北宋五臺山佛教獲得趙宋朝廷支持，在經濟上得到修建寺院、免稅、供養與政策援助；從而使五臺山寺院經濟實力大增，成為富甲一方的寺院。接著，趙宋朝廷完善五臺山剃度制度、五臺山寺院住持僧職配置與選任以及僧官制度，這是以完整的宗教組織結構系統，達到僧才栽培，促使寺院管理與朝廷溝通三方面流暢循環。另外，北宋朝廷在宋仁宗、宋神宗與宋哲宗這六十年期間屢屢下詔肯定五臺山佛教對朝廷的貢獻，以皇權提高五臺山佛教地位，進而凝聚官僚士大夫與民間對五臺山佛教的認同。

北宋五臺山文殊信仰僧俗得到北宋朝廷的支持後，即為善用北宋五臺山乃受戒中心、高僧雲集的教法中心、佛教的祈雨中心、中外僧眾的朝聖中心等優勢，號召北宋僧俗大眾認同五臺山。接著，中外僧俗社群再以文字書寫宣傳五臺文殊聖山信仰，重衍形成中外北宋五臺山朝聖群體，以興盛五臺山佛教。

最後，由於西夏等亞洲佛教國家遣使入華，請求朝聖五臺山，北宋朝廷即以五臺山為外交媒介與亞洲佛教國家往來，鼓勵外國僧侶到五臺山朝聖，促進亞洲佛教國家與北宋佛教交流，從而擴大北宋五臺山佛教與文殊信仰圈的興盛；使五臺山文殊聖山信仰傳遍中土、大理、遼國、西夏、回鶻與日本與等亞洲佛教國家，形成北宋亞洲文殊信仰文化圈。

### 第三章 《廣清涼傳》中「文殊顯化」感應分析

#### ■：《廣清涼傳》的作者及其內容簡介

本論文在第三章首先研究「《廣清涼傳》之「文殊顯化」感應分析」，《廣清涼傳》為五臺山山志，是諸多中土文本中著述最早者，內含〈州牧宰官歸信〉書寫北宋士大夫的五臺山文殊信仰；〈宋僧所睹靈異〉寫北宋僧人在五臺山看到的文殊感應事蹟，內容十分豐贍，亦為僧人寫作，故本章以《廣清涼傳》為分析對象，進行《廣清涼傳》中的文殊顯相與文殊化用之研究。

《廣清涼傳》三卷，北宋釋延一編。釋延一生於西元 988 年；卒於西元 1072 年之後。為五臺山僧人，大華嚴寺壇長，住真容院，號妙濟大師，<sup>259</sup>為賜紫沙門<sup>260</sup>。書名「清涼」乃因東晉天竺三藏佛馱跋陀羅譯的《六十華嚴》稱文殊菩薩聖地乃清涼山<sup>261</sup>。唐代菩提流志譯的《文殊師利寶藏陀羅尼經》比附中國五臺山為「清涼山」<sup>262</sup>，成為文殊聖山。唐代華嚴宗澄觀國師詮釋五臺山為清涼山乃因「以歲積堅冰夏仍飛雪，曾無炎暑故曰清涼」<sup>263</sup>五臺山夏天飄雪，無酷

<sup>259</sup> 陳揚炯，馮巧英校注：《古清涼傳·廣清涼傳·續清涼傳》（太原：山西人民出版社 1989 年），頁 32。

<sup>260</sup> 我國古代朝廷敕賜臣下服章以朱紫為貴，及於唐朝，乃仿此制，由朝廷敕賜紫袈裟予有功之僧，以表榮貴。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 6196。

<sup>261</sup> 東晉·佛馱跋陀羅譯的六十卷《華嚴經》云：「東北方有處名清涼山，從昔以來，諸菩薩眾於中止住，現有菩薩名文殊師利，與其眷屬諸菩薩眾一萬人，俱常在其中演說法，斯言猶漫。」參見《大方廣佛華嚴經·菩薩住處品》，卷二十九，T9,no. 278, p.589c21。

<sup>262</sup> 唐·菩提流志譯的《文殊師利寶藏陀羅尼經》云：「佛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，其中有山，名為五頂。文殊師利童子遊行居住，為諸眾生於中說法。』」參見《文殊師利寶藏陀羅尼經》，T20, no.1185,p.798a07。

其中的「大振那」指的就是中國。振那為梵名 cīna-sthāna，巴利名 cīna，或 cīna-rattha。又作真旦、真丹、振旦、振丹、旃丹、指難、脂難。或稱摩訶震旦（梵 Mahā-cīna-sthāna）。又略稱支那（梵 Cīna），或至那、致那、指那、止那、脂那。又作摩訶支那（梵 Mahā-cīna）、摩訶至那、摩賀振那、大支那，或支那泥舍（梵 cīna-deśa）。cīna，意譯為思惟；sthāna，意譯為住處。即對於印度等國而言，指中國本部及與中國相鄰接之部分地方。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 6196。

<sup>263</sup> 唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏·第四十七卷》，T35, no.1735, p.0859b12。

暑，氣候清涼。書名「傳」乃五臺山山志<sup>264</sup>。書名冠以「廣」字，乃因《廣清涼傳》的編纂緣於鄒濟川恐唐代至北宋五臺山佛教歷史湮滅不存，故請延一大師於北宋嘉祐五年（1060）以《古清涼傳》<sup>265</sup>為本，增廣唐高宗至宋仁宗期間五臺山佛教史料<sup>266</sup>而成。

## 第一節 《廣清涼傳》中的文殊顯相

《廣清涼傳》中的文殊顯相可分為菩薩像的顯相、寺宇的顯相、經典放光的顯相、天花的顯相、夢中顯相、文殊顯相為婦女考驗僧人、文殊於浴室顯相為僧人等等，本文分述如下：

### 一、菩薩的顯相

《廣清涼傳》載有天空與山頂化現菩薩的顯相：

<sup>264</sup> 如卜正民(Timothy Brook)所言，山志屬於與地形、制度有關的方志，明清時大量出現。轉引自于君方著；陳懷宇等譯：《觀音：菩薩中國化的演變》(臺北市：法鼓文化出版社，2009年)，頁407。

<sup>265</sup> 唐高宗永隆至弘道年間(680-683)，藍谷沙門釋慧祥著的二卷《古清涼傳》，記載五臺山文殊菩薩的靈跡，呈現唐初之前五臺山文殊信仰面貌。先於《古清涼傳》出現的另一部《清涼傳》乃《清涼山略傳》一卷，乃西京(長安)會昌寺沙門釋會蹟於唐·龍朔二年(西元662)著，為最早的五臺山志，今在中土已經亡佚。

參見簡慶齡：《五臺山文殊信仰的宣揚—《古清涼傳》的研究》(嘉義：南華大學宗教研究所碩論，2009年)，頁2。

<sup>266</sup> 增廣者如下：

- 一 增補文殊菩薩由來。
- 二 增補文殊菩薩與五臺山的關係。
- 三 增補自唐高宗至道年(683)到宋仁宗嘉祐己亥年(1059)三百七十六年間，五臺山相關的佛教史料。
- 四 增補《古清涼傳》不足的內容。
- 五 增加靈異藥木。
- 六 增加大聖文殊師利古今讚頌。

聖宋慶曆二年七月五日，有薄霧數片，從寺古殿後出，漸遍山頂，其中現菩薩形相，或三、或五各成行列，離山而南，右遠縣邑，僧俗告語，無不仰觀，前縣令路坦，留詩以記其異。<sup>267</sup>

敘述宋仁宗慶曆二年七月五日，有數片薄霧，從寺院古殿的後方飄出，漸漸覆蓋整個山頂，其中有薄霧現出菩薩形相，或三、或五的菩薩形相薄霧離開山頂向南飄，自右繞行整個縣城。僧俗大眾在看到這些境相後，互相通知彼此看此文殊顯相，沒有一個人不仰頭觀看的；前任縣令路坦，留下詩記載這個異相。本則故事寫到薄霧自動顯出菩薩形象，以僧俗大眾共同見到，與縣令路坦留下的詩，證明五臺山文殊境相的真實，也揭示文殊顯相的不經意性。

## 二、寺宇的顯相

《廣清涼傳》敘述兩浙僧上東臺山頂，忽遇寺宇化現：

祥符中，有兩浙僧，失其州郡名氏，來禮大聖，登東臺頂，忽遇一院樓壯麗，殿宇嚴潔。僧遂入院，前後殿宇，像設鮮輝，釋梵龍王，儼然相對。其僧遍詣參見，主僧敘接，言笑宛如素延，迎畢語臨，出院巡遣，僧初無駭異，及出了無所見，僧方悟化現，始驚歎之，遂離臺頂，西行下山，遊真容院安止。畢禮謁，前後殿宇，主事諸僧，一如東臺所見，了然無異。僧乃禮謁臺山境界，讚歎不思議事，遂向院僧，具陳所見，無不歎嗟。<sup>268</sup>

內容敘述有兩位浙江僧人來朝五臺山文殊菩薩，當他們登上東臺山頂時，忽然遇見一座殿宇壯麗，佛相輝煌的寺院，該寺的主僧還親自接待他們，迨兩浙離開寺院後，該寺即消失。兩浙僧方恍然大悟此是文殊所化現的佛寺。之後，他們離開東臺，西行下山棲止在真容院，竟然發現真容院的前後殿宇，主事諸僧，完全如東臺所見的一般，這方更進一步地明白：是真容院的文殊在東臺山頂化現主僧與寺宇的顯相感應。兩浙僧對他們所見到的東臺化現寺院與主僧，和真容院一模一樣深感不可思議；其他院僧對此文殊感應亦大為讚嘆。

<sup>267</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷上，T51,no.2009,p.1117,c01。

<sup>268</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51,no.2009,p.1124,a04。



本則故事共書寫了兩層次的文殊「感應」事蹟，首先是兩浙僧出東臺山頂寺後，發現寺已消失，而知是文殊的化現顯相。其次，更進一步的將故事推向高潮，發現原來東臺山頂的幻化佛寺，竟是西行下山所到的真容院。真容院「幻」與「實」的強烈對比，使得見證的兩浙僧與聽受見證的真容院所有僧眾，都共同經歷了不可思議的奇蹟式的宗教經驗。由於真容院的文殊像乃唐人據唐代文殊顯化的實貌塑成，此則文殊顯化出真容院的敘事，間接也為真容院在五臺山奠立了不同於其他寺院的神聖地位。

### 三、天花飛墜的顯相

《廣清涼傳》又述有張氏感得天花飛墜的文殊顯相：

安州人張氏，崇信三寶，純厚人也。元豐甲子，來遊此山，以錢百萬，奉曼殊室利，每日三時，必來開殿，辦香、茶、珍果，情貌如肅，守殿者，以其誠懇，不以為勞。

一日遍遊諸臺，至西臺之頂。焚香次，忽聞異香，久而莫測，既而仰視空中，乃見天花百千萬朵，青黃朱紫，眾彩畢具，繽紛亂墜，甫齊人頭，觀者數百人，人欲取之即騰起，一朵獨落張公之手，其色不可名狀。晚還真容院，僧俗覩之，歎未曾有。

主僧，懇求菩薩前供養，公曰：「菩薩授我，而返留之，是我逆菩薩之惠也，況仙陀聖卉乎。」主僧亦不敢奪其志。清朝下山，親捧其花，常有圓光丈許隨身，送者踰數十里不能捨，歎息而歸。<sup>269</sup>

安州張氏是一位崇敬信仰三寶，單純厚道的佛教徒，在宋神宗元豐甲子年間，前來朝禮五臺山，以百萬錢供養文殊，每日早、中、晚三時開啟大殿，以肅穆的神態用香、茶與珍果供養菩薩；守殿者看到張氏如此虔誠，不會認為自己屢次開殿很辛苦。

有一天，張氏遊覽全部五臺山，到西臺山頂，焚香供養文殊，忽然聞到不知持續多久時間的異香，隨後眾人見到百千萬朵的天花，青、黃、紅、紫等眾多色彩全部具備，繽紛無序的飄降到眾人身上，可以多到與人頭相齊；數百個

<sup>269</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51,no.2009, p.1125,c05。

觀看者拾起天花，天花就飛騰而起；一朵天花落到張氏的手上，天花的顏色是不可形容的。晚間，張氏將天花捧回真容院歇息，僧俗看到此景，讚嘆從未見過。

主僧懇請張氏將天花供養於菩薩面前，張氏回答主僧，此天花乃菩薩給她的，如果給主僧，豈非違逆菩薩的恩惠，更何況這是淨土神聖的天花呢？主僧也不敢強迫張氏供養天花。清晨，張氏下五臺山，親手捧著天花，常有多達一丈多的圓光跟隨張氏，超過數十里的眾人在捨不得的心情中目送張氏下山，最後嘆息而回。

本則故事中張氏得到天花，眾人亦同見天花，隨後真容院寺主也看到稀奇的天花，此處藉由多人看到相同境相，證明文殊顯相並非是信口雌黃的。另外，旁觀眾人與僧眾皆無法獲得天花，只有張氏得到天花，這樣強烈差異的對比敘述，突顯出天花文殊顯相的稀有性。

#### 四、夢中顯相

《廣清涼傳》寫有釋睿諫與遼國寧王、寧王王妃在夢中見到文殊顯相：

釋睿諫，俗姓劉氏，雲州人也，風俗神俊，出乎人表，志輕軒冕，性樂林泉，辭親出家於五臺，禮真容院僧統大師<sup>270</sup>繼顛<sup>271</sup>為師，厥後師既去世，葬禮云畢，勝願內興，欲崇佛事，乃於樓觀谷內東北，有泉名曰鹿泉，泉側不遠，結廬誦經，勵精勤苦，晨夕忘倦。

一日忽夢老叟，告曰：「爾不須獨善，可崇大事，兼於此地，大有因緣，吾贊爾力。」言訖而寤。內自惟曰：「斯必聖賢相誓，於此處建大伽藍。」異

<sup>270</sup> 唐初即有僧統，為地方之最高僧官。憲宗元和二年又置僧正，職位與僧統同，二者共相輔佐相當於「知事」之都督、節度使、刺史等官員治理教團。於天下諸寺，則置三綱之職，由上座僧尼任之。五代亦有僧錄職稱，據宋高僧傳卷十七道丕傳載，後晉高祖天福三年（938），增置左街副僧錄。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5731。

<sup>271</sup> 俗姓劉，深州東壽（今河北獻縣）人，出身將門世家，精通《華嚴經》，建立真容院四面輪廡，多智數，善商財利，支助北漢財政，北漢詔授五臺山管內都僧統，賜號為廣演匡聖大師與檢校太師兼中書令，號稱北漢的山中宰相。參見李裕民：〈山中宰相—繼顛〉，《五臺山研究》，1期（1985年1月），頁31-32。

日辦裝，之北地緣化。

北朝<sup>272</sup>寧王與夫人先夢見師化緣修造，及師達境，一見如舊，既符先夢，大施金幣，暨迴本山，募工修建，復詣太原，謁偽主劉氏，亦蒙厚賚，寺號曰：白鹿之寺。宋太宗討平晉地，師乃躬詣行宮請見，上問臺山興建之由，師奏對稱旨，又蒙恩錫甚厚，尋賜額，號太平興國之寺，師之感召，大概如此。<sup>273</sup>

釋睿諫俗姓為劉氏，乃雲州人士，才智卓越超群，出乎人表，志向淡薄名利，個性喜歡隱居，告別雙親到五臺山出家，認五臺山僧統大師繼顛為師父，嗣後，師父圓寂，葬禮已經完畢。釋睿諫遂發起殊勝的願望，想要建立寺院，興隆佛法，在樓觀谷內的東北地區，有一眼泉水名叫鹿泉，在泉水側邊不遠的地方，蓋起茅廬，夜以繼日忘記疲倦，在此專注勤勞辛苦的不斷誦經。

有一天，釋睿諫夢到一位老者告訴他，他不需要獨善己身，可以做出一番大事業，與五臺山有很大的因緣，自己也會助釋睿諫一臂之力。老者跟他說完後，釋睿諫就醒了，不斷思考此夢必是文殊顯聖，告訴他可在五臺山建立大寺院。改日釋睿諫即整理衣裝行李，到北方化緣<sup>274</sup>。

北朝寧王與夫人共同夢見釋睿諫為修造五臺山寺院，前來化緣，等到釋睿諫到達遼地後，北朝寧王與夫婦跟釋睿諫一見如故；又因釋睿諫的到來與北朝寧王與夫人所做的夢相符，北朝寧王與夫人遂大肆佈施供養金幣予釋睿諫，釋睿諫得到金幣後，回到五臺山招募工人修建寺院。繼而，釋睿諫到太原，向北漢<sup>275</sup>國主劉氏提出賜予寺院匾額的請求，得到北漢國主很多賞賜，並賜額寺名為「白鹿寺」。宋太宗討伐平定山西後，釋睿諫到行宮謁見宋太宗，宋太宗詢問釋睿諫在五臺山建造此座寺院的緣由，釋睿諫應答得宜，得到宋太宗很多賞賜；不久之後，宋太宗賜予寺院匾額，題字為「太平興國」。

本則故事的釋睿諫依虔誠誦經與發願得到文殊於夢中顯相，誦經即為持誦佛經，發願即是發起誓願，一切佛事皆自發願起，太平興國寺的建設就是自釋睿諫發願並誦經開始，從而感得文殊顯夢。

另外，「夢」乃人的潛意識顯現，是許多生活空間的壓縮與折射，其變化

<sup>272</sup> 當時為遼國。

<sup>273</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no.2009, p.1123.c15。

<sup>274</sup> 為募化、勸化之意。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1328。

<sup>275</sup> 五代十國時期，十國中的一國，由沙陀人劉旻開國，國祚共二十八年，歷經四主，為宋太宗所滅；領土在今日的山西省，首府在今日的太原市。錢穆：《國史大綱》，（台北：台灣商務書局，1995年），頁496-497。

與反應過程，含蓄而具體，對以後發生事件有著暗示、象徵與預示的功能。夢境中出現虛幻、奇異現象，能夠轉為現實空間的主要部分，也成為在人世中容易被接納、認定的生活空間。<sup>276</sup>老叟的預言暗示釋睿諫未來的命運發展趨向，與可能的結局；但此僅為一種端倪與線索，能夠造成讀者的心理緊張狀態。<sup>277</sup>進而引發讀者提問：「釋睿諫如何興建五臺山的佛法？」因而引起讀者往下看的興趣。

另一方面，反映出老者是位能夠預知未來的聖賢，為文殊的顯相，使釋睿諫相信自助後更能得到文殊幫助，自己的心願必能成功，而此信心自然就成為釋睿諫未來興建五臺山寺院的動力源頭。隨後，老叟給北朝寧王夫婦的預言夢，暗示釋睿諫將到遼地向寧王夫婦化緣興修寺院的未來的命運，釋睿諫因此夢得到寧王夫婦的布施；此時，老叟在夢中對釋睿諫與北朝寧王夫婦的預言，在此就獲得完全的兌現，借由如此虛實對比，突顯出文殊於夢中顯相的預示是可以轉化為現實的特色。

釋睿諫先後請求北漢國主與宋太宗賜予寺院匾額題字，得到皇權與朝廷世俗權力的支持，在政治上取得正當性；再加上文殊於夢中顯相幫助釋睿諫建造寺院的故事也賦予太平興國寺在宗教上的獨特神聖性，透由大眾廣為宣傳後，更能號召僧俗士庶相繼前來朝聖。

## 五、文殊顯相為婦女考驗僧人

《廣清涼傳》述說僧人在入浴時突然看到婦人的考驗：

淳化中，有揚州僧，忘其法名，身服疏布，齋戒嚴謹，嘗齋五百副鉢，大小相盛，副各五事<sup>278</sup>，入山普施，虔禮大聖，至真容院安止。因齋設日，均散咸畢，後有施主，詣北浴室院設浴，啟請闔山賢聖，下暨緇素，一無揀別。

<sup>276</sup> 金明求：《虛實空間的移轉與流動——宋元話本小說的空間探討》（臺北市：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2002年），頁283-292。

<sup>277</sup> 羅綱：《敘事學導論》（昆明：雲南人民出版社，1999年），頁141-142。

<sup>278</sup> 招善惡結果之五種因。辯意長者子經列舉：（一）生天上。（二）生人中。（三）墮地獄。（四）墮餓鬼。（五）墮畜生。（六）得尊貴，受人愛敬。（七）生於卑賤，為人奴婢。（八）得生人中，口氣香潔，身心常安。（九）得生人中，形體醜惡，受人憎惡，心意常不安穩。（十）得生有佛法處，於佛法有好心或為沙門果報等十種之五事因果。其中，生天上之五事為：慈心、賢良、貞潔、誠信、不飲酒。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁754。



其僧齋畢，先詣溫浴，有三五僧，偕行澡浴，既至浴所。揚州僧，率先解衣，褰簾而入，忽見端正婦人，就水洗浴。僧狼狽而出，眾詢其故，僧具說所見，人或不信之者，入室驗之，果無所覩。<sup>279</sup>

宋太宗淳化年間，有一位揚州僧，不知道他的法名為何？身上穿著粗布做成的法衣，持戒嚴謹，曾經拿著五百多副鉢，在這些大大小小的鉢中盛著豐富供品，以符合慈心、賢良、貞潔、誠信、不飲酒等五種品德，進入五臺山遍施大眾，虔誠禮拜文殊，休息於真容院。

在齋會<sup>280</sup>後，眾人都已經散會，後來有施主到北浴室院設下浴場，啟請供養五臺全山賢聖僧人，未經特別揀擇下，任何一位都可以入浴。僧人在齋會完畢後，率先進入已灌滿溫水的浴場，有三位、五位僧人同行去洗澡沐浴，等到至浴場後，揚州僧一馬當先解開衣服，拉啟簾子，率先入浴。揚州僧忽然見到容貌端正的婦人正在洗浴，而狼狽而逃。其他僧人詢問揚州僧為何有此狼狽之態？揚州僧說出自己在浴室見到婦人的情形，有的人不相信，進入浴室檢驗揚州僧所說的話是否屬實？結果是找不到揚州僧所見的婦人。

本則故事的揚州僧以嚴謹齋戒的心態，豐盛的供養朝禮五臺山文殊時，文殊為考驗揚州僧的持齋是否真的非常嚴謹，在揚州僧入浴時，遂化為正在洗浴的美貌婦人加以考驗，揚州僧逃之夭夭，沒有破戒，順利通過考驗，其他人進入浴場，竟然沒看到任何人，可見文殊顯相只專門考驗揚州僧一人；如此戲劇化的記述證明文殊顯相的考驗性。

## 六、文殊顯現為眾僧警告凡僧

《廣清涼傳》寫到僧人在入浴時突然看到文殊顯相為僧人：

至道中，有僧道海，俗姓楊氏，代郡土人也，受業真容院，亦逢施主設浴，齋罷，遽自詣浴所，尚無一僧入院澡浴，海解衣而入，忽見滿堂眾僧揮洗，略無識者，覩此僧入一時俱出，海心雖疑，未測凡聖，遽出視之，闕無人矣。

集德者曰：「大凡施主設浴，必豫供養聖賢，後乃凡庶，清旦賢聖臨降，凡庶慎勿先就，一則觸犯聖賢，自貽伊咎，二即滅施福，徒設劬勞，斯亦聖人

<sup>279</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51，no. 2009，p.1124,a14。

<sup>280</sup> 會聚僧眾而供齋食。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁4049。

垂警，凡百君子，得無念焉。」<sup>281</sup>

宋太宗至道年間，釋道海俗姓為楊，為代郡當地人士，在真容院從師學習，也遇到施主設浴，道海在齋會完畢後，自己直接到洗浴的地方，還沒有一位僧人進入浴場沐浴，道海遂解開衣服入浴。道海入浴時，忽然見到不認識的僧眾在浴室揮手洗浴；浴場的僧眾都看到道海，一下子全都一起走出浴場。道海雖然懷疑，還來不及推測為凡為聖，道海直接趕到外面探看，卻是一片寂靜，見不到任何一個人。

集德者認為凡是施主設置浴場時，必先供養聖賢；隨後，才到凡人。在清晨的時候，聖賢降臨沐浴，平常人不可先入浴，一來會觸犯聖賢，自己招來過錯；二來會滅失布施得到的福報，導致徒勞無功。道海這次感應，只是聖賢所現的警告，凡是一般君子可以不注意嗎？

本則故事的道海接受施主的奉浴，但是道海未顧慮到聖賢菩薩會先行沐浴，欠缺對菩薩的恭敬，而自己直接入浴，觸犯聖賢菩薩，導致文殊顯相出眾僧正在沐浴，道海一進入，則一哄而散的情景，警告他已經冒犯聖賢，此一進一出的強烈對比情景，突出文殊對眾生的警告性。

## 第二節 《廣清涼傳》中的文殊化用

《廣清涼傳》中的文殊化用可分為因果業報、治癒疾病、改變天候、幻化者等類型，本文分述如下：

### 一、因果業報的文殊化用

因果業報就是業與報並稱，意為業的報應，或業的果報，謂由身口意之善惡業因所必招感的苦樂果報，或指業因與果報，又作業果。<sup>282</sup>以下以《廣清涼傳》的僧惠通、尼眾海俊、放火的三人、僧人省瑞、書生李昇與富豪王在為例：

<sup>281</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p.1124,a24。

<sup>282</sup> 慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5500。

(一)《廣清涼傳》述說富豪王在冒犯龍神得到天打雷劈而死的報應：

德州市戶王在，家甚殷富。元祐庚午仲夏，挈妻僕遊臺山，晚宿真容院。翌日，彈冠整衣，詣文殊像。既而晚睹，微有不敬之色出聲。

就館，知客僧省彥求謁，與在語曰：「山僧住此，僅四十餘年，所接眾多。今日君拜謁之禮，似有初謹後怠。加之，容色不怡何也？」在怒而言曰：「在此一來，出於過聽，謂有肉身菩薩，故不遠千里而來，今觀之，乃一泥塊耳，反思跋涉之勞，寧不為苦。」

彥曰：「是何言歟？昔大聖，於此驚臺，屢見瑞相。安生親塑，意有所疑，祈而復現七十有二，故唐睿宗以真容目為院額，公何言之易也；且此山，龍神守護；或若以怒，公身竄之無地也。」在曰：「豈一龍，焉能禍我乎。」彥曰：「君此一來，輕侮像貌，痛斥龍神，第恐禍生不測，可速悔過。不然，公之身，必碎於龍神之爪牙矣。」在意不悛。

後三日遊東臺，與眾百餘人，宿於臺頂化現堂，甫及夜半，大雷忽發，若天坼地裂，堂之壁已為穴，火焰隨入。俄頃，火從穴出，在之身已碎矣。其僕孝存，借寺家綿衣一件以禦寒，裏外衣並燒損，唯中間借物在焉，其妻僕，火其骨而下山，聞者，靡不歎異。

是夕，有滄州尼海俊，同宿化現堂，日已曛暮。有叟語曰：「敝居不遠，敢邀師，一訪兼就晨粥。」尼應命至一石洞，叟遂失所在。清朝復化現堂，知在之禍，免其驚懼，究其所寓石室，乃那延洞也。<sup>283</sup>

德州市戶王在的家境非常富有，在宋哲宗元祐庚午年間仲夏時候，帶著妻子與僕人遊覽五臺山，晚上住宿在真容院。隔日，王在彈去冠上的灰塵與整理衣裳後，謁見文殊像。繼而，在晚上觀看文殊像後，現出稍微不敬的神色與話語。

王在於住宿後，知客僧省彥請求謁見王在，跟王在說：「山僧住在這裡，已經四十多年，接待的信眾很多，今日你拜謁文殊剛開始很恭敬，後來逐漸怠慢，再加上顯露出不悅的神色，是何原因？」王在憤怒的回答：「在來五臺山時，聽到錯誤傳言，傳言說真容院文殊是肉身菩薩，所以不遠千里而來。現在觀看文殊，發現只是一個泥塊，一想到自己跋涉千里的辛勞，難道就不會覺得

<sup>283</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51,no.2009,p.1125,c18。

苦嗎？」省彥回答：「這是什麼話？當年大聖文殊在這個鷲臺，屢屢現出瑞相。真容院此處的文殊像是安生親自塑造的，安生心中一生疑惑，即祈請文殊，文殊遂顯相七十二次；所以唐睿宗賜「真容」二字作為寺院匾額題字，你竟然說的如此容易；而且這座五臺山，有龍神守護；如果龍神發怒，你的身體要躲都沒有地方可以躲。」王在回答：「一條龍哪能對我做出禍事。」省彥回答：「君如此一來，輕視侮辱文殊像，大肆斥責龍王，恐會發生不測的惡報，可以速速懺悔過失；若不如此，你的身體，必然被龍神的爪子與牙齒粉碎。」王在毫無悔改之意。

王在於三日後遊覽東臺山，與一百餘人一起住宿在化現堂；才到半夜，巨大雷響忽然大作，好似天塌下來，地面裂開。化現堂的牆壁已經成為一個洞穴，火焰跟著進入化現堂；在頃刻間，火焰又從洞穴出去，王在的身體已經被火粉身碎骨。王在的僕人名作孝存者，向寺院借來一件棉衣禦寒，裡面與外面的衣服都被燒毀，只有中間向寺院借的衣服，仍然存在。王在的妻子與僕人將王在火化下山；旁觀大眾無不感嘆訝異。

這一日黃昏，滄州尼海俊與王在一起住宿在化現堂，時間已經接近黃昏。有老者對海俊說：「我的住所離此地不遠，邀請你來造訪，並留下吃早粥。」海俊應邀到石洞一遊，老者遂消失無蹤。海俊在隔天早上回到化現堂，知道王在所得禍事，海俊因為外出免除這場驚懼；嗣後，尼師再研究她到的石室，竟是文殊的住所「那羅延洞」。

本則故事的王在對文殊不敬，引起僧人省彥與王在的爭辯，王在於爭辯中充分凸出他的不信、不敬文殊並且輕視龍神，遂召來雷電大火粉身碎骨的報應；以上這三種不同結果可知不敬的因果報應，只會襲擊不敬的王在本人，至於僕人孝存只是給予警告，滄州尼海俊與此事無關，遂得到老叟的救助，這是屬於宗教性的因果業報故事，此乃文殊感應的懲戒性；另外，也彰顯五臺山文殊的靈驗，以利五臺山寺院對信眾的招攬。

## (二)《廣清涼傳》又載有僧人惠通因為不敬受到龍神懲罰的文殊化用：

僧惠通，沂州人也，今為僧之上首。昔政和改元首夏，與緇素千人，同遊臺山。



今僧正<sup>284</sup>通義大德明暉，時充知客，謂通曰：「梵仙山五龍，時復出現，可一觀焉。」惠通，因與其徒二三子同遊至山，復逢同志者，因詢之曰：「山有神龍，子見之乎？」同志曰：「見通問其狀若何？曰如蛇。」通曰：「正是真龍，猶為畜類，況蟒蛇乎？」乃還所寓之舍，俄頃，通覺腰間有物，如蛇而如爪角，漸束其腹甚緊，苦痛不可忍，起而復倒者再。

同志者走報主僧，述其事。通亦遣人白主僧求救曰：「我以傲慢，龍神得罪，聞山中有熙菩薩，為我懺悔。」會熙公隨漕使陳公知存遊興國寺，主僧亦懼不可測，就命菩薩殿主洪辯大師溫暲，作法懺悔。通罄捨衣盂悔過。少頃，苦方息，陳公聞之，亦相與歎焉。<sup>285</sup>

僧人惠通乃沂州人，現在是僧團上首僧<sup>286</sup>，當年是宋徽宗政和元年夏天，惠通與千位僧眾共遊五臺山；現在的僧正明暉當年即為知客僧，遂向僧人慧通介紹可到梵仙山一遊，那裡有五條龍時常出現。惠通與他的二、三位徒弟共同遊覽梵仙山，在途中遇到志趣相同者，惠通遂詢問他們：「山中有神龍，你有看到嗎？」，回答：「有見到神龍。」惠通詢問：「龍的形貌為何？」回答：「見到的龍像蛇。」惠通說道：「即使是真龍，那還是畜生，更何況那只是蟒蛇呢？」惠通與徒弟回到所住的宿舍後；過不久時間，惠通覺得腰間有東西像蛇一般，以爪子與角漸漸緊捆他的腹部，痛到不可忍受，一再站起而又倒下。

同遊者將此事報告主僧，惠通也遣人向主僧求救。惠通說：「自己因為傲慢得罪龍神，聽說山中有名為「熙」的菩薩，請替我懺悔。」此時，熙公正隨著漕運使陳知存遊覽興國寺，主僧收到求救訊息時，反應是驚惶恐懼不知如何是好，於是請救命菩薩殿主洪辯大師溫暲為惠通作法懺悔；惠通將自己的衣服與盂器全部布施用以懺悔罪過；不久之後，惠通的痛苦才熄滅，陳公聽到此事也共同驚嘆。

本則故事的惠通將龍視為畜生，而不視為護法的傲慢；反映出惠通作為上首僧的傲慢，且在平常日積月累中，形成自以為是、狂妄自大的性格；有鑑於此，惠通才會如此快速感召惡報；使惠通不得不低下頭對文殊懺悔，透過誠心

<sup>284</sup> 又稱僧主。係統領教團，並匡正僧尼行為之僧官。為僧綱之一，乃僧團中之最高職官。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5716。

<sup>285</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p.1126, a15。

<sup>286</sup> 梵語 pramukha，巴利語 pamukha。(一)即大眾之中位居最上者。於佛世時即有此稱，上首一詞散見於各漢譯經典中。後於禪林裡，間以「首座」代稱上首，而其推重之意不變。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁717。

悔過後，痛苦也迅速除去，凸出佛教以懺悔除去罪業的方法與知錯能改，善莫大焉的思維；另外，也藉此彰顯菩薩殿主洪辯大師溫暹的法力之高，宣傳菩薩殿的聲名；又藉由士大夫陳公深感不可思議的心態，反映出文殊感應的獎懲快速，神乎其神的特性。

### (三)《廣清涼傳》寫到書生李昇不敬龍神的因果報應：

書生李昇者，中山相如里人也，昔與右丞王公安中同筆硯。其弟，即修大華嚴寺功德主真熙也。代州守王洗，自中山召之，使子姪從其學。政和元年，至山，與士大夫時復燕樂。

一日到寺，王天民都巡陳去捕盜伏莽，乃命先生遊梵仙山，至東巖，祈於龍神祠下。少頃，二龍出於石間，一為金色，一為紺青，諸公焚香設拜，以笏招之，金色者，緣笏而上脊，若有所嗅者。諸人之意加勤，獨先生以杖觸之曰：「此乃怪蛇異物，何足貴哉！」言未竟，有物如神，仆先生於地，眾咸惶駭。

俄又擲於巖下，高數百尺。先生既死，其弟熙，以禮葬之。是夕，雨雹大作，雷電晦暝，先生之屍，暴露於外，因火之而葬焉。<sup>287</sup>

書生李昇是中山相如里人，當年與右丞相王安中為同學，他的弟弟即是修建大華嚴寺的功德主真熙，代州太守王洗自中山將李昇召喚來，命子姪拜他為老師。宋徽宗政和元年，李昇到五臺山後常與士大夫宴會遊樂。

有一日到寺院，王天民都巡陳去逮捕盜賊，遂命令李昇遊覽梵仙山。到東巖時，於龍神祠下祈禱；不久之後，兩條龍自石頭間竄出，一為金龍，一為青龍；這群士大夫用香祭拜，以笏引來龍神，金龍攀扶手板而上，好像在聞東西似的。士大夫們對龍的心意更加殷勤，只有李昇直接以杖觸龍，認為這龍只是怪蛇妖物，哪裡是值得尊敬。李昇口出狂言未畢，有像神般的東西撲倒李昇於地，眾人看到這個狀況全都感到驚惶駭異。

過不久後，李昇又被拋擲於數百公尺下的岩石。李昇的弟弟以禮安葬李昇；那一天黃昏，大雨與冰雹降下，雷電於昏暗中大起，李昇的屍體自土中再次被拋擲到外面，最後只能採取火葬。

本則故事中的書生李昇以儒家的「子不語怪力亂神」的角度理解五臺山龍神的顯現，深感不以為然，口出狂言，斥之為妖物，結果李昇速遭死無葬身之

<sup>287</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no.2009,p.1126,b01。

地的嚴重惡報，反映出五臺山龍神的靈驗，以及人們必須對龍神畢恭畢敬，不可有一絲冒犯，否則會速遭惡報；突顯出文殊感應的懲罰傲慢不敬者的迅速與靈驗性，給予心帶不敬朝禮五臺山者，一記當頭棒喝。

#### (四)《廣清涼傳》載有燒毀寺院者的因果報應：

慈恩和尚，先化黑白五百人，彫造玉石功德一十二尊，并大殿一座，於大宋元祐五年春月，三人故放火燒燬，殿上釘自濟玉石功德蓋，化為灰粉。僧省瑞，再化十方四眾<sup>288</sup>，同力修營，於定州黃山彫造，到玉石釋迦、文殊、普賢等一十二尊，將至中臺并殿。紹聖五年六月日<sup>289</sup>，終畢，告示後人：「燒功德人，不出一年，盡皆惡死，殃隨無間，故知毀之者，惡報無量，苦輪不息，同力修崇者，獲福無邊，果證菩提矣。」<sup>290</sup>

慈恩和尚先化緣黑白五百人，雕刻製造一十二尊玉石功德與一座大殿。宋哲宗元祐五年春月，有三個人為偷殿上的釘子，燒掉玉石佛像，化作灰粉。僧省瑞再向十方四眾化募，共同修造營建，在定州黃山彫造玉石釋迦、文殊、普賢等一十二尊佛菩薩像，與中臺頂的殿宇，到宋哲宗紹聖五年六月日完工。僧人省瑞將此公案告訴眾人：「放火燒功德者在沒過一年之間皆已經遭受到惡死，死後還會下無間地獄<sup>291</sup>；所以知道毀壞功德者，會得到無量惡報，苦輪不會熄滅；一起盡力整修並推崇者，能獲得無邊福報，最後證得菩提果位。」

本則故事中的三個惡徒燒毀寺院佛像後感得不得好死、下地獄等嚴重惡報，反映出冒犯五臺山文殊感得惡報的迅速，警告人們朝禮五臺山必須嚴敬肅穆，不可於此聖地靈境胡作非為。另外，省瑞述說幫助重建寺院可得無比善報，將以上造惡與為善的文本敘述相比，可以突顯出佛教強調宗教性因果報應的鮮

<sup>288</sup> 梵語 *catasrah p.arsadah*，巴利語 *catasso p.aris ā*。(一)指構成佛教教團之四種弟子眾。又稱四輩、四部眾、四部弟子。即比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁 1763。

<sup>289</sup> 原本即為脫漏數字。

<sup>290</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷中，T51, no. 2009, p.1116,a01。

<sup>291</sup> 無間，梵名 *Avīci*，音譯作阿鼻、阿鼻旨。為八熱地獄之第八。位於南瞻部洲（即閻浮提）之地下二萬由旬處，深廣亦二萬由旬，墮此地獄之有情，受苦無間。凡造五逆罪之一者，死後必墮於此。無間之義有五，即(一)趣果無間，命終之後，直接墮此獄中，無有間隔。(二)受苦無間，一墮此獄，直至罪畢出獄，其間所受之苦無有間斷。(三)時無間，一劫之間，相續而無間斷。(四)命無間，一劫之間，壽命無間斷。(五)身形無間，地獄縱橫八萬四千由旬，身形遍滿其中而無間隙。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁 5122。

明性。

## 二、治癒疾病的文殊化用

《廣清涼傳》述有道演虔誦經典，得到文殊顯化為婦人為他治疾：

僧道演，俗姓崔氏，忻州定襄人也，數歲出家，依真容院法忍大師為弟子，每誦《法華》、《孔雀》、《金剛般若》等經，以為常務。師素有息賁之疾，結塊如石，每一發動，痛不可忍，幾將不救，忽見青衣婦人，至臥榻前立，問其疾之所由，師以寔告。

婦人乃以手觸塊曰：「師欲愈否。」答曰：「甚適所願。」即以物如絲縷，纏其塊，而拔去之，尋即痊癒。方欲起謝，遽失所在，遂向隣僧說之，僧具頂禮，後每思之，未嘗不感歎聖賢救護之力。厥後日益康強，年八十有五，方壽終焉。<sup>292</sup>

僧道演每日以念誦《法華》、《孔雀》、《金剛般若》等經典為平常功課，道演平常患有呼吸急促、氣逆上奔、結塊如石等病症，每次發作，就會痛到無法忍耐，達到幾乎無法拯救的地步。道演忽然看到青衣婦人站在臥榻前面，詢問道演的病因，僧道演對青衣婦人據實以告。

青衣婦人遂以手觸摸道海的結石，詢問道演：「師想要治癒嗎？」道演回答青衣婦人：「治癒正是他的願望。」青衣婦人以如絲縷般的東西纏繞結石，拔去石塊，道演的病立刻痊癒。道演才想要起身向青衣婦人道謝，婦人卻突然不見，道演將此事向附近僧人說，附近僧人遂共同頂禮文殊。道演日後每次一想到此事，沒有一次不感嘆文殊救護的力量；日後，道演的身體一日比一日健康強壯，一直到八十五歲，才圓寂。

本則故事中的文殊肯定僧道演的至誠誦經，特地顯化為青衣婦人治癒僧道海的結石，顯示出五臺山文殊的神通廣大，不只開人智慧，也能替人治病；道演經歷這種奇蹟後，自諸多病苦的狀態，變為健康長壽，成為文殊感應的真實見證人；凸顯出文殊化用感應中的神妙性。

<sup>292</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p.1124,b25。



### 三、改變天候的文殊化用

改變天候的意思就是龍神招來雷、電、風、雨等感應化用。

《廣清涼傳》載有釋淨業覲見宋太宗時感得龍神行雨的感應：

釋淨業，姓孟氏，代州五臺縣人也。幼而剛毅，神俊不群，初年十三，依五臺山真容院通悟大師為師，事師服勞，特出倫類。每詣太原，行化山門供養資具，靡不悉備。偽主劉氏深所崇仰，乃賜紫衣，加號廣慧大師。至天會十一年，眾請充山門都監。

尋屬，宋太宗皇帝戎輅親征，克平晉邑，師喜遇真主，乃率領僧徒，詣行宮修觀，陳其誠款，遂進山門聖境圖，并五龍王圖。帝遽令展之御座前，忽大雷震，天無片雲，駛雨霧注，帝大駭曰：「是何祥也。」師對曰：「五臺龍王來朝陛下，今二龍相見，當喜故也，雷雨若是。」

帝大悅，即命收圖，謂師曰：「俟朕師旅還京之日，別陳供養。」乃賜命服，改號崇教大師，仍擢為臺山僧正。<sup>293</sup>

釋淨業俗姓為孟氏，為代州五臺縣人。幼年時個性剛毅，才智卓越超群。十三歲時，拜五臺山真容院通悟大師為師父，侍奉師長，服務勤勞，特別超過一般人。每次拜見太原的北漢國主，為山門化緣俗眾供養的日用器具，沒有不全部具備的。北漢國主劉氏對釋淨業深深崇拜敬仰，賜他紫衣，加號為廣慧大師，到北漢天會十一年時，眾人請釋淨業擔任山門都監<sup>294</sup>一職。

不久之後，宋太宗皇帝以兵車親征北漢，攻克平定山西首邑，釋淨業很歡喜遇到真龍天子，率領僧人徒眾，到宋太宗行宮行覲見禮儀，表現他們的忠誠。釋淨業將《山門勝境圖》與《五龍圖》進獻給宋太宗；宋太宗看到釋淨業獻的五臺山圖時，迫不及待的命令下屬展開五臺山圖。突然之間，大雷震動，天空本是晴朗無雲，大雨快速傾瀉而下；宋太宗很驚駭的問釋淨業：「這是什麼祥瑞？」釋淨業回答宋太宗：「是五臺山龍神來朝禮宋太宗；陛下，今日二條真龍相見，應該歡喜；所以現在雷雨大驟就是如此。」

宋太宗龍心大悅，就命令將五臺山圖收起來。宋太宗承諾釋淨業：「等他

<sup>293</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p.1123, b28。

<sup>294</sup> (職位) 具名都監寺。位在監寺之上，而都總諸監寺，故曰都寺，又云都總，又作都守。參見丁福保、何子培主編：《實用佛學辭典》(臺北市：新文豐出版社，1982年)，頁1500。

帥軍回京時，會另外陳設供養。」遂賜釋淨業新的僧官制服，改名號為崇教大師，仍然拔擢為五臺山僧正，將全山北漢劉氏賜予的衣服、師號改為宋廷所賜的服色與師號，

本則故事中的宋太宗問釋淨業下雨為什麼祥瑞？可知宋太宗對於五臺山是文殊聖地，是有認識的。釋淨業認為當時五臺山天候的雷雨靈應，顯現文殊降伏的龍神承認宋太宗乃是人間真龍天子，而被滅掉的北漢是偽主；顯出釋淨業率領五臺山僧眾自被滅掉的北漢，向身為征服者的宋朝投誠，向宋太宗爭取五臺山繼續生存的一線生機。宋太宗真龍天子的地位得到當時佛教第一名山支持，在神權上受到肯定，對於宋廷剛征服地區的佛教徒有收攏人心的功效；故宋太宗對此感到龍心大悅。自以上「偽政權」與「真政權」的文本敘述對比，實為宋太宗君權神授思維和天人感應的具體展現，進而感召僧俗士庶前仆後繼的前來五臺山朝聖。

#### 四、文殊幻化為僧尼

文殊幻化為僧尼渡化眾生，約有兩則故事如下：

(一)《廣清涼傳》記有文殊幻化為邵武僧的化用：

那羅延洞者，在東臺東側，洞門向東，深二丈餘，迤邐隘窄，如斗許大，遊禮者至此，既不能進，往往但以手捫探，或秉燭照之。一穴唯指西北稍向上，然深不可測，時有冷風拂面。傳云：「此洞，與金剛窟，皆大聖之所宅也。」

宣和八年五月二十八日，有邵武僧，失其名姓，與僧宗新，同遊臺山，止真容院，瞻禮真像。一日，登東臺頂，會代郡趙公康弼，與都巡檢薰涼等諸官。升山門上首僧慈化大師真熙，一百餘人俱至，求現光景。

已而，遊是洞，趙公等遍入觀覽，唯邵武僧，佇立洞外，其一官戲之曰：「師何不入，入之則無礙矣。」其僧，乃揖趙公、慈化、宗新曰：「珍重珍重。」遂趨步而進，至隘窄處，則褰衣偃偻而入，略無阻礙，如行空室，舉眾驚愕譁噪不已，莫測其由。

宗新呼之數番，杳無聲跡，既移時不出。宗新謂眾曰：「吾與彼僧同行數旬，竟不知其為聖賢也。」因慟哭曝怨，眾亦泣下，趙公求其遺物，宗新視之，得竹笠一頂，蒸餅數枚。

尋有平隘寨官張仲古作詩美之，以呈趙公云：「南僧遠禮五臺山，去入那羅洞不還，自古趙公傳拂子，今留笠子在人間。」今詩碑猶在，其笠子亦尚存。噫！始信清涼境界，龍蛇混跡，凡聖同居，不為虛矣。<sup>295</sup>

那羅延洞在東臺山的東側，洞門面向東方，深度有二丈餘，斜斜延伸而且狹隘窄小，只像斗這般大，遊禮者到此處，既不能前進，往往只能伸手摸取試探，或是拿燭火照明。一穴指向西北方稍微向上，深不可測，時常有冷風吹拂臉部。傳說云道：「這個洞與金剛窟都是文殊的住所。」

宋徽宗宣和八年五月二十八日，有邵武僧，不知道他的姓名，與僧人宗新，一同遊覽五臺山，在真容院休息，瞻仰禮拜文殊真容聖像。一日，二人登上東臺山頂，與代郡趙康弼，與都巡檢薰涼等諸官會合。升山門上首僧慈化大師真熙與一百多人全都到此處，祈請文殊顯相。

不久之後，眾人遊覽此洞，趙公等人全部進洞參觀遊覽，只有邵武僧久久站立在洞外。眾人中有一官員跟邵武僧開玩笑，官員問邵武僧：「法師怎麼不進入窟中？法師如果進入窟中，就能無礙的四處行走。」邵武僧遂對趙公、慈化大師與宗新等人作揖，道別說：「珍重！珍重！」邵武僧遂舉起腳步踏進金剛窟，到狹隘窄小的地方，提起衣服，彎曲腰背進入，毫無阻礙，如入無人之境。在旁觀看的眾人全部驚訝，鼓譟喧嘩不已，不能了解原因。

宗新呼叫邵武僧數次，完全沒有聲音跡象。後來，經過一段時間，不見邵武僧出來。宗新對大眾說：「自己與邵武僧同行數十日，竟然不知道邵武僧就是聖賢。」因而極度悲哀大哭，暴露出自責怨恨，大眾也因此痛哭。趙公尋求邵武僧留下物品，宗新四處找尋，得到一頂竹笠與數枚蒸餅。

之後，平隘寨官張仲古作詩讚美這件公案，呈給趙公，說南方邵武僧遠到而來朝禮五臺山，進入那羅延洞中，不再出來，自古以來趙公傳給佛子，只留下一頂竹笠在人間。直到延一撰寫《廣清涼傳》的時代，詩碑與竹笠仍然存於此處。噫！眾人到此才相信清涼山疆域是龍蛇混雜形跡凡聖同居的文殊淨土，不是虛假的。

此則感應故事的邵武僧展現出進入那羅延洞，來去自在的神通；此處文殊化現為邵武僧，所展現的神通，旨在使宗新、趙康弼、薰涼、張仲古與慈化大師等僧俗升起對文殊的信心；僧人宗新對於認不出聖賢的自責懺悔，凸顯出五

<sup>295</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p.1126, b15。

臺山的確是文殊的凡聖同居的淨土；另外，也藉由代郡趙康弼、都巡檢薰涼、山門上首僧慈化大師等人，以及平隘寨官張仲古作的詩，與找到的遺留物「竹笠」，證明此則文殊化用是真實無疑的；五臺山僧眾藉此宣揚五臺山乃是文殊的淨土，吸引亞洲佛教圈內的信眾前來巡禮。

## (二)《廣清涼傳》述有文殊幻化為女尼：

代郡唐林縣，昔有女人，三十五年不離城邑，人呼姑，姑長髮尼同頭陀行，長物不畜。單衣被身，冬寒夏暑不以為苦，坊市巷陌，隨處而眠，悠悠之徒，寔叵能測。五臺百二十所寺，無不曾過。夏月巡臺，則到處人見同行共語，坐在丘蕪，呵毀俗塵，憎惡色欲，後不知所終。

故《西域婆槃豆菩薩傳》云：「此世界有一億菩薩住持往來化物，示說不虛。」前傳數云：「凡聖混居，得不信哉？後之來臻此境，忽遇斯人，慎勿慢瀆，戒哉。」<sup>296</sup>

代郡唐林縣，以前有一位女人，在三十五年中不離開城市，大眾稱呼她為「姑」，「姑」為長髮尼師，專修頭陀行<sup>297</sup>，不畜積多餘東西，只以一件衣服披在身上，對冬天的嚴寒與夏天的酷暑都不認為辛苦；在街市巷弄中，處處都可以睡眠，眾人實在不能以常情推斷。五臺山一百二十所寺院，沒有沒到過的。「姑」在夏季月份，巡禮五臺山，所到的地方，人們見到她都會與她共同行走

<sup>296</sup> 延一：《廣清涼傳》，卷下，T51, no. 2009, p.1124, b15。

<sup>297</sup> 梵語 dhūta，巴利語同。謂去除塵垢煩惱。苦行之一。對衣、食、住等棄其貪著，以修鍊身心。亦稱頭陀行（梵 dhūta-guna）。

對日常生活所立如下之十二種修行規定，即稱十二頭陀行：

- (一)在阿蘭若處，離世人居處而住於安靜之所。
- (二)常行乞食。
- (三)次第乞食，乞食時不分貧富之家，而沿門托鉢。
- (四)受一食法，一日一食。
- (五)節量食，指不過食，即鉢中只受一團飯。
- (六)中後不得飲漿，中食之後，不再飲漿。
- (七)著弊衲衣，穿著廢棄布所作之襤褸衣。
- (八)但三衣，除三衣外，無多餘之衣。
- (九)塚間住，住於墓地。
- (十)樹下止。
- (十一)露地坐，坐於露天之地。
- (十二)但坐不臥，即常坐。

參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6362。



聊天。「姑」經常坐在雜草叢生的土丘中，呵罵誹謗世間的偏見，憎惡色欲，最後不知道去了哪裡。

《西域婆槃豆菩薩傳》說道：「這個世界有一億位菩薩久住世間護持佛法，反覆來回感化眾生萬物，顯示此說是不虛假的。」前傳屢屢說道：「凡人與聖賢混合居住在一起，可以不相信嗎？之後，來到這個區域的人，忽然遇到這個人，千萬要謹慎，不要輕慢褻瀆她，這是要警省而不可犯的錯誤。」

此則感應故事藉由文殊化現為女尼「姑」，正如隋·那連提耶舍譯《大莊嚴法門經》中云：「眼中無男法女法，亦非男非女，如是菩提中無男法女法，亦非男非女。耳鼻舌身意中無男法女法，耳鼻舌身意亦非男非女，如是菩提中無男法女法，菩提亦非男非女。」<sup>298</sup>菩薩於菩提中，與眼、耳、鼻、舌、身、意上是無男、女性別之分的，有鑑於此，文殊幻化為女身。

又似唐·菩提流志譯的《文殊師利所說不思議佛境界經》記載：「時文殊師利菩薩普告眾言：『諸仁者，若諸菩薩，住四種行，則能成就一切善法。何等為四：一者持戒、二者修禪、三者神通、四者調伏。若能持戒則成就多聞；若能修禪則成就般若；若得神通則成就勝智；若住調伏則能成就心不放逸；是故我言若諸菩薩住於四行，則能成就一切善法。諸仁者，當知持戒具足八法而得清淨。何等為八：『一者身行端直。二者諸業淳淨。三者心無瑕垢。四者志尚堅貞。五者正命自資。六者頭陀知足。七者離諸詐偽不實之相。八者恒不忘失菩提之心。』是名持戒八種清淨。」<sup>299</sup>文殊認為菩薩以持戒、修禪、神通、調伏等四行成就一切善法。持戒行又分為八，以頭陀行使自身知足為此八種持戒行中的一類，而本則故事文殊現為專修頭陀行的「姑」，將頭陀行中的除三衣<sup>300</sup>外，無多餘之衣<sup>301</sup>；露地坐<sup>302</sup>等行為實際體現出來；又「姑」以呵罵眾生

<sup>298</sup> 隋·那連提耶舍譯：《大莊嚴法門經》，T17, no.818, p.825, a8。

<sup>299</sup> 唐·菩提流志譯：《文殊師利所說不思議佛境界經》，卷下，T12, no.340, p.112, a29。

<sup>300</sup> 梵語 *trīṇīcīvarāṇi*，巴利語 *tīṇīcīvarāṇi*。乃指印度僧團所准許個人擁有之三種衣服，即：(一)僧伽梨（梵 *Sajghāṭi*，巴同），即大衣、重衣、雜碎衣、高勝衣。為正裝衣，上街托鉢時，或奉召入王宮時所穿之衣，由九至二十五條布片縫製而成。又稱九條衣。(二)鬱多羅僧（梵 *uttarāsavga*，巴同），即上衣、中價衣，又稱入眾衣。為禮拜、聽講、布薩時所穿用，由七條布片縫製而成，故又稱七條衣。(三)安陀會（梵 *antarvāsa*，巴 *antaravāsaka*），即著中衣、中宿衣、內衣、五條衣。為日常工作時或就寢時所穿著之貼身衣。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁551。

<sup>301</sup> 除三衣外，無多餘之衣的好處正如劉宋·求那跋陀羅譯的《佛說十二頭陀經》云：「應少欲知足。衣趣蓋形不多不少，白衣為好故畜種種衣，或有外道苦行裸形無恥，是故佛弟子應捨二邊處中道受但三衣法。」佛弟子應捨棄居士擁有過多衣服，引起貪欲的過失；也應捨棄裸行外道不以衣蔽體的過失，應行中道，只留三衣，用以自足。參見劉宋·求那跋陀羅譯：《佛說十二頭陀經》，T17, no.783, p.721, b8。

的俗念色慾，實為文殊以持戒救渡眾生的實體顯現，旁人認為「姑」為聖賢的化身，凸顯五臺山為凡聖同居的文殊淨土。



---

<sup>302</sup> 「露地坐」的好處正如劉宋·求那跋陀羅譯的《佛說十二頭陀經》云：「至露地住，作是思惟，樹下有種種過。一者雨漏濕冷。二者鳥屎污身毒蟲所住，有如是等過，空地則無此患。露地者著脫衣裳隨意快樂，月光遍照令心明利，易入空定，是故應受露地坐法。」坐在露天的空地上，能夠避雨、鳥屎與毒蟲；容易入定。參見劉宋·求那跋陀羅譯：《佛說十二頭陀經》，T17, no.783, p.721,b24。

### 第三節、小結

綜合來看《廣清涼傳》中有〈州牧宰官歸信〉書寫北宋士大夫的五臺山文殊信仰；〈宋僧所睹靈異〉寫北宋僧人在五臺山看到的文殊感應事蹟，這些文殊感應事蹟可分為文殊顯相與文殊化用兩類，文殊顯相又可分為菩薩的顯相、寺宇的顯相、經典放光的顯相、天花的顯相、夢中顯相、文殊顯相為婦女考驗僧人與文殊於浴室顯相為僧人等類型。其中的菩薩的顯相、寺宇的顯相、經典放光的顯相與天花的顯相等類型的共同特徵為當事者不期而遇文殊顯相，揭示文殊顯相的出乎意料之外的神異性。至於夢中顯相、文殊顯相為婦女考驗僧人、與文殊於浴室顯相等類型的共同特徵為當事者都與儀式相關；夢中顯相、文殊顯相為婦女考驗僧人二種凸顯出文殊會因當事人虔誠的發願、誦經與供養等儀式給予當事人幫助與考驗等不同文殊顯相；文殊於浴室顯相為僧人，主要警告僧人不可輕易冒犯奉浴儀式中的禁忌。另外，亦藉由眾人於同時看到文殊顯相，強化五臺山文殊顯相的可信度。

文殊化用可分為因果業報、治癒疾病、改變天候與文殊幻化為僧尼等 文殊化用，因果業報的文殊感應事蹟中的僧惠通、放火燒寺的三人、富豪王在與書生李昇皆因不敬文殊與冒犯齋戒禁忌，快速得到惡報，其中僧惠通、書生李昇都是受龍撲上身，僧惠通在懺悔後僅受痛楚之苦；書生李昇則是毫無悔意，遂直接被奪去性命。王在對文殊出言不遜，堅不懺悔，遂被天打雷劈而死；僕人孝存未冒犯文殊，遂僅被燒衣予以警告與尼師海俊沒有不敬文殊，故得文殊救護，逃過一劫，凸顯出文殊化用感應中宗教性的虔敬與否，是感招善惡業報的關鍵特色。至於治愈疾病、改變天候與幻化者等文殊化用；道演虔誦經典，感得文殊顯化為婦人為他治疾；釋淨業覲見宋太宗感得龍神行雨承認宋太宗的皇權。另外，幻化者的文殊化用可分為文殊幻化為邵武僧與女尼等，邵武幻化僧顯出的是文殊身形可大可小的神足通，女尼則是文殊以頭陀行顯出持戒清淨，旨在救渡不同根器的眾生。

盱衡以上《廣清涼傳》的文殊感應事蹟，透由文殊對眾生的變幻不定的顯相與化用再再提示後續朝聖五臺山者，應備有虔敬莊重的態度，方能感得文殊善妙靈應。另外，透由賜紫沙門延一屢屢宣揚五臺山文殊感應，大為強化五臺

山文殊感應事蹟的可信度，進一步召引中土各地僧俗前來朝聖，再透由眾人的耳傳口述，經由歲月荏苒，一則則的五臺山文殊感應事蹟，漸漸成為積累傳統，成為眾所皆知的流傳故事；最後，將五臺山逐漸塑成中土僧俗信仰的文殊聖山。





## 第四章《續清涼傳》中「文殊顯化」感應分析

《續清涼傳》書名「清涼」涵義同於《廣清涼傳》的「清涼」；書名「傳」是類傳之義，專記人物活動<sup>303</sup>，即記載張商英遊五臺山經歷，義涵異於《廣清涼傳》作為山志的「傳」；書名冠以「續」字乃接續之義，接續《廣清涼傳》之作。筆者將本章分為張商英生平與《續清涼傳》之介紹、張商英所見之感應類型、張商英友人之感應類型等三節分述如下：

### 第一節 張商英生平與《續清涼傳》的撰述

#### 一、張商英生平

《續清涼傳》二卷，北宋張商英著。張商英生於西元 1043 年，卒於西元 1122 年，字天覺，號無盡居士，宋朝新津（今四川省新津縣）人。<sup>304</sup>張商英一生仕途坎坷，為官於北宋王安石變法時，屬於新黨，支持變法；嗣後，於北宋新舊黨爭<sup>305</sup>中屢被貶竄，正如南宋·洪邁的《容齋隨筆》云：「其外孫何麒作家傳：『為

<sup>303</sup> 曹仕邦：《中國佛教史學史—東晉到五代》，（臺北市：法鼓文化出版社，1999 年），頁 17。

<sup>304</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》（成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007 年），頁 192-250。

<sup>305</sup> 北宋新舊黨爭開始在神宗時期，本來是為了解決國家政策上的種種問題，不料到了後來，由政見之爭轉為意氣之爭，不但激化成二大黨派的互相傾軋，並導致國家政策的朝令夕改，使政策不能貫徹；更可怕的是因為政治立場的差異，牽扯出政敵的文學作品以羅織罪名，遂行政治上的打壓誣陷，逐漸導致治世長才的埋沒。

哲宗即位初期，太皇太后高氏專意進用舊黨人士，此時開使廢除新法，斥逐新黨人士。而舊黨之間卻又分裂為洛、蜀、朔三派，自相排擠，而且不知尊重哲宗，哲宗早已懷恨在心。待高氏一死，哲宗盡逐舊黨，召回新黨份子，引出一批專門以報復為懷、擅權害忠的小人。

徽宗踐祚，雖然短期的並用二派人士，不久又以崇寧為號，立黨人碑禁錮之，且禁絕舊黨文人之學術著作。從此國政沒有棟樑大臣來主持，蔡京等小人在朝，忠良盡斥，當政的宋徽宗君臣，耽於酣嬉，又對鄰境強敵情勢認識不清，終致金人入侵。徽宗，欽宗二帝無力抵擋，被擄北狩，造成宋人永遠難以釋懷的靖康之恥。這個結果和神宗新政欲富國強兵的初衷卻是背道而馳。黨爭之禍，其實不只牽連士大夫階級而已，舉國都為之傾頽，足以讓後人戒懼。參見王璧寰：《北宋新舊黨爭與詞學》（高雄市：中山大學，中國文學系博士論文，2005 年），頁 68-69。

熙寧御史則逐於熙寧，為元祐定臣則逐於元祐，為紹聖諫官則逐於紹聖，為崇寧大臣則逐於崇寧，為大觀宰相則逐於政和。」<sup>306</sup>張商英為熙寧御史時則被宋神宗貶竄，為元祐大臣則被宋哲宗外貶，為紹聖諫官則又被宋哲宗被貶到外地，爾後；擔任副宰相，但不久又被詔入元祐黨籍<sup>307</sup>；經過兩年後，又再被褫奪仕籍，於宋徽宗年間官至尚書右僕射（宰相），主持政局，各項政事有補於國，以節儉勸戒徽宗，徽宗甚為怕他；並平反蔡京所為冤獄，甚得民心。一日，天久大旱，張商英乃受命祈雨，晚忽雨，徽宗大喜，賜「商霖」二字。<sup>308</sup>張商英主政一年即被蔡京構陷，遂被罷去相位。

張商英在二十三歲進士及第時，偶然進入佛寺，感慨藏經梵夾整齊有序，圓先擬著《無佛論》以尊儒斥佛，受其妻影響，從閱讀《維摩詰所說經》入手，從此走上禮佛參禪之路，<sup>309</sup>宋哲宗元祐二年(1088)張商英四十五歲任開封府推官時夢遊金剛窟，為巡禮五臺山的緣起；嗣後，張商英在北宋的新舊黨爭中，反對舊黨全面廢除新法受貶河東，張商英遂有機會參拜五臺山，於巡禮五臺山後，將自己參拜五臺山文殊的所見所聞寫成《續清涼傳》<sup>310</sup>；錢景山、邵壘<sup>311</sup>、劉友端、李毅、傅其瓘<sup>312</sup>、潘璟、錢蓋、任良弼<sup>313</sup>與王直方<sup>314</sup>等士大夫受到《續清涼傳》

<sup>306</sup> (宋)洪邁撰：《容齋隨筆》收入《筆記小說大觀·二十九編》(台北市：新興書局，1978年)，卷十六，頁4。

<sup>307</sup> 宋徽宗崇寧(1102)年間，以蔡京為相，把元祐時期反對新政的大臣列為「元祐姦黨」，並將名單刻石，頒布全國，稱為「元祐黨籍」參見楊家駱主編：《(元)脫脫等撰：《本紀·十九》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷十九，頁368。

<sup>308</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》(成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年)，頁220。

<sup>309</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》(成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年)，頁198。

<sup>310</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》(第五期，2000年，7月)，頁251。

<sup>311</sup> 邵壘：《續清涼傳》：「太原僉判錢景山及經略司管句機宜文字邵壘來會於東臺，而商英已還真容院，即遣人招二君還。」此處邵壘擔任經略司管句機宜文字一職。張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>312</sup> 傅其瓘：《續清涼傳》云：「供備庫使同管句河東沿邊安撫司公事侍其瓘，元祐庚午守祁陽。」此處傅其瓘擔任供備庫使同管句河東沿邊安撫司公事一職。參見張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no.2100, p.1132, a21。

《續資治通鑑長編》云：「權知邵州侍其瓘言，扶竹水山獠梁義等願附招納，籍為省民，隸邵陽縣，輸丁身錢米。詔荊湖南路安撫司問義，如不願往湖北，即邵州安存之。兩紀附年末，並稱扶山竹獠。」此處傅其瓘擔任邵州知州。參見〔宋〕李燾撰；上海師範學校古籍整理研

的影響亦紛紛朝禮五臺山文殊，寫下參拜心得，以親身經歷證明《續清涼傳》中的五臺山文殊感應事蹟的真實殊妙。

張商英在三次巡禮五臺山期間得到李通玄<sup>315</sup>所著的《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，遂悟華嚴要旨。又於兩年後，張商英於四十九歲時拜見東林常總禪師<sup>316</sup>，受到印可，其後又參訪問道於兜率從悅禪師<sup>317</sup>，從此頓悟禪宗真旨，張商英於五十四歲時，仍精進不懈的到戒壇院習禪，其禪法被時人稱為相公禪。張商英七十五歲時，門生唐庚云：「相公年七十餘，精力如四五十人，鬚髮烏光，無一莖白者。今雖翹然獨與道遊，而願力深重，不忘利他之心。」張商英年紀已至七十五歲，但容顏不老，呈現出修行有成之態，且願力深重，不忘利他之心。唐庚又云：「某既至瀘南，瀘南邊人知某為門下客也，爭持酒肉相勞，且問相公起居

---

究室點校：〈兵一〉，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1986年），頁7085。

<sup>313</sup> 任良弼：宋徽宗大觀年間為大理少卿，知密州，政和二年罷。參見〔清〕徐松纂輯：〈職官二四·一三〉，《宋會要輯稿》（臺北市：新文豐，1976年），頁11468。

<sup>314</sup> 王直方（1069—1109），字立之，號歸叟。南州密縣人。北宋詩人，屬江西詩派。中書舍人王棫之子，家藏圖書甚富。紹聖元年（1094年）監懷州酒稅，當過冀州羅官，不久辭官歸里，居汴京凡十五年。黃山谷愛其文，說：「立之如孺枝瑤樹，常欲在人目前。」著《歸叟集》、《王直方詩話》六卷。鄧國軍；李厚瓊：〈王直方詩學思想簡論〉，《名作欣賞》（第26期，2011年），頁105-106。

<sup>315</sup> 李通玄（635～730）唐代華嚴學者。王族出身，或謂滄州（河北滄縣）人。天賦異稟，學無常師，洞精儒釋二典，入林泉，遠離城市之囂。開元七年（719），隱於太原府壽陽方山之土龕，參究新譯《華嚴經》。居山中數載，每日僅以棗類、柏葉餅為食，世稱棗柏大士。開元十八年三月，於龕室坐化，享年九十六。宋徽宗賜號「顯教妙嚴長者」。所著有《新華嚴經論》四十卷、《華嚴經會釋論》十四卷、《略釋新華嚴經修行次第決疑論》四卷。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2960。

<sup>316</sup> 東林常總禪師：（1025～1091）宋代臨濟宗僧。劍州尤谿（四川劍閣）人，俗姓施，字照覺，又稱常聰，十一歲依寶雲寺文兆出家，從契思受具足戒。後隨黃龍慧南參究二十年，受大法之決旨，以大興臨濟宗風為志，名噪叢林。慧南歿，住泐潭寺，其徒激賞，稱之為「馬祖再來」。後移江州（江西九江）東林寺。元豐三年（1080）敕改廬山東林律寺為禪林，師奉命駐錫說法；其徒以為應慧遠之識「吾滅七百年後有肉身大士革吾道場」，遂大揚法化。曾與蘇軾交遊。五年，神宗敕主相國寺智海禪院，固辭不受，乃賜紫衣及「廣惠禪師」之號；元祐三年（1088）賜號「照覺禪師」，六年示寂，世壽六十七。付法弟子有泐潭印乾、開先行瑛、圓通可仙等十餘人。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁4535。

<sup>317</sup> 兜率從悅禪師：（1044～1091）宋代臨濟宗黃龍派僧。虔州（江西贛縣）人，俗姓熊，法號從悅，十五歲出家，十六歲受具足戒，為寶峰克文禪師之法嗣。師學通內外，能文善詩，率眾勤謹，遠近讚仰。因住於隆興（江西南昌）兜率院，故世人尊稱兜率從悅。元祐六年示寂，享年四十八。宋徽宗宣和三年（1121），丞相張商英（無盡居士）奏請謚號「真寂禪師」，著有《兜率從悅禪師語要》一卷行世。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁4388。



狀。……父老聞此，悉以手加額，至於感慨流涕。寄謝相公為宗社百姓，厚自調衛。」唐庚至瀘南時，百姓知道他為張商英學生，爭著持酒肉慰勞他，且問張商英近況，至於感慨流涕。<sup>318</sup>可見張商英將佛法落實在生活中，在民間廣施德政，深得民心。張商英去世後，由唐文若（1106～1165）撰有《丞相張公祠堂記》，可見百姓為張商英立祠堂是確有其事，<sup>319</sup>亦可見張商英澤被老百姓之深厚。

張商英在七十七歲時於宋徽宗毀佛後，寫〈護法論〉<sup>320</sup>捍衛佛教，當時的北宋佛教界深受此論鼓勵，學者黃啟江認為「張商英除了親身參與叢林各種活動，輔助叢林成長外，還著書立說，有系統地表達他的護法之誠，這種言行一致的具體表現即是〈護法論〉之作。」<sup>321</sup>〈護法論〉從北宋末年至明初，屢為有志護法者用來抵禦社會上反佛之聲。這種作用，不僅見於中國，甚至見於域外。譬如鎌倉時期文永九年（即南宋度宗咸淳八年，1272），日僧靜照（1234～1306）著《興禪記》，抗議江州延曆寺僧上奏朝廷誹謗禪宗之舉，就取〈護法論〉之「信佛之言，行佛之行，是佛而已也矣。」一句，加以發揮，而謂：「誠乎！信佛之言，行佛之行，則皇基固而文武敷榮，國土安而人民受樂；萬邦來庭，何福不臻？」又韓國高麗時代末期，佛教及程朱之學皆盛行於世，程朱學者對佛教撻伐不已，當時甚受高麗王室禮敬之禪僧普濟大師，即命其徒重刊〈護法論〉，以求廣為流傳，並請著名宰相及程朱學者李穡（1328～1396）跋〈護法論〉，李穡於其跋文中說：「雖然，五濁惡世，為善未必福，為惡未必禍，非佛何所歸哉？〈護法論〉宜其盛行於世也。」李穡雖曾表示「不樂釋氏」，但因為國王崇佛，遂從而支持佛教，為〈護法論〉張目，使高麗佛教而得以益盛。<sup>322</sup>

張商英七十八歲仍不遺餘力，提拔禪宗後進不遺餘力，助大慧宗杲<sup>323</sup>進京見

<sup>318</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》（成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年），頁248-249。

<sup>319</sup> 黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》（9期，1996年），頁131。

<sup>320</sup> 〈護法論〉依立論旨趣來看，大致上可分為三部份。第一步部份旨在駁斥以歐陽修為首之儒家排佛學者論調。第二部份在判三教之異同，強調佛教之優異性。第三部份在為若干較流行的佛教信仰辯護。全書先就宋以來對佛教不利的看法，予以辯駁，同時也指出叢林之問題，加以針砭，由破而立，以昭示世人佛法之益於世，及崇佛之利。參見黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》（9期，1996年），頁137。

<sup>321</sup> 黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》（9期，1996年），頁148。

<sup>322</sup> 黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》（9期，1996年），頁164。

<sup>323</sup> 大慧宗杲：（1089～1163）宋代臨濟宗楊岐派僧，字曇晦，號妙喜，又號雲門。俗姓奚，宣州（安徽）寧國人。十七歲，出家於東山慧雲寺之慧齊門下，宣和年間，與圓悟克勤住東京（開封），大悟後，乃嗣圓悟之法，名振京師。靖康元年（1126），丞相呂舜徒奏賜紫衣，號「佛



圓悟克勤<sup>324</sup>，下開南宋看話禪<sup>325</sup>此一大派。<sup>326</sup>張商英七十九歲往生，留下偈語云：「幻質朝章八十一，漚生漚滅無人識，撞破虛空歸去來，鐵牛入海無消息。」<sup>327</sup>最終得以列入黃龍派兜率從悅禪師的法嗣，<sup>328</sup>成為北宋著名的護法居士，故明、清五臺山諸志將張商英列入「明公外護」中，可見張商英護法之功。

## 二、《續清涼傳》的撰述

《續清涼傳》初撰於宋哲宗元祐三年（1088）六月，為張商英四十六歲時首朝五臺山後所寫；次撰於宋哲宗元祐三年（1088）十一月，為張商英再朝五臺山後撰寫，增述五臺山見聞與自身文殊感應事蹟，正式定名為《續清涼傳》；三撰於宋

---

日大師」。紹興七年（1137），應丞相張浚之請，住持徑山能仁寺，宗風大振。紹興十一年，秦檜當道，力謀與金人議和，師因主戰派張九成之牽連，褫奪衣牒，流放衡州（今湖南衡陽），輯《正法眼藏》六卷。紹興二十年，更貶梅州（今廣東梅州），師徒百餘人因瘴癘斃命者過半，師猶以常道化度當地居民。紹興二十六年復僧服，兩年後，奉敕住徑山，道俗慕歸如舊，時稱「徑山宗杲」。師鼓吹「看話禪」（即以考察公案、話頭而求開悟之禪法），與宏智正覺之「默照禪」相輝映。晚年座下恒數千人，孝宗歸依之，賜號「大慧禪師」。隆興元年入寂，世壽七十五，法臘五十八，諡號「普覺禪師」。遺有《大慧語錄》、《正法眼藏》、《大慧武庫》等書。嗣法弟子九十餘人，較著名者有思岳、德光、悟本、道顏等。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁881。

<sup>324</sup> 圓悟克勤：（1063～1135）宋代僧。四川崇寧人，俗姓駱。字無著。幼於妙寂院依自省出家，至五祖山參謁法演，蒙其印證。與佛鑑慧勲、佛眼清遠齊名，世有「演門二勤一遠」之稱，被譽為叢林三傑。政和初年至荊州，當世名士張無盡禮謁之，與之談論華嚴要旨及禪門宗趣。復受澧州刺史之請，住夾山靈泉禪院。時因樞密鄧子常之奏請，敕賜紫服及「佛果禪師」之號。政和末年，奉詔移住金陵蔣山，大振宗風，後居於金山，高宗幸揚州時，詔其入對，賜號「圓悟」，世稱圓悟克勤。紹興五年示寂，世壽七十三，諡號「真覺禪師」。弟子有大慧宗杲、虎丘紹隆等禪門龍象。編有《碧巖錄》，世稱禪門第一書，與《圓悟佛果禪師語錄》。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2785。

<sup>325</sup> 與「默照禪」相對稱。為臨濟宗大慧宗杲之宗風。看，見之意；話，公案之意。即專就一則古人之話頭，歷久真實參究終於獲得開悟，此種禪風稱為看話禪。此禪風先慧後定，與默照禪之先定後慧大異其趣。看話禪之起源可追溯到唐代趙州從諗之「狗子無佛性」為始，而於唐末五代，拈提古則公案以摧破知覺情識之風極為興盛。至宋代大慧宗杲則極力主張專門參看一則話頭，後之臨濟宗皆奉為圭臬。爾後其風益盛，如明代中峰明本特為揭糞麻三斤、柏子樹、須彌山、平常心是道、雲門頤、趙州無等古公案，頗影響一代之禪風。明、清以至於今，此禪風猶未絕。此外，宋代以後，禪淨合習之思潮甚盛，以「阿彌陀佛」四字為公案之風極盛一時，此亦為看話禪之一種。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3898。

<sup>326</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》（成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年），頁249。

<sup>327</sup> 元·念常集：《佛祖歷代通載》，T49,no.2036,p.682,a22。

<sup>328</sup> 羅凌：《無盡居士張商英研究》（成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年），頁1。

哲宗元祐四年(1089)，張商英四十七歲時於三入五臺山祈雨後，增寫祈雨過程與上奏皇帝免除五臺山稅賦奏摺，《續清涼傳》至北宋元祐四年（1089）遂大功告成。

《續清涼傳》的撰寫，乃張商英為護教所作，內容詳述張商英感得的文殊感應事蹟，形式名為傳，實乃張商英登五臺山遊記，性質為張商英文殊感應的實錄。

《續清涼傳》組織分上、下二卷、附傳與附錄皆與北宋文殊感應事蹟相關；〈上卷〉與〈下卷〉書寫張商英遊五臺山的文殊感應事蹟。《續清涼傳》刊出後得到北宋士大夫廣大迴響，故誕生《續清涼傳》的〈附傳〉與〈附錄〉，乃士大夫以他們遊五臺山得到的文殊感應事蹟對《續清涼傳》的反饋；〈附傳〉記錄傅其瓘與錢蓋等北宋士大夫遊五臺山的文殊感應事蹟。〈附錄〉書寫北宋士大夫劉發端的文殊感應事蹟與張商英寫的頌。

這使《續清涼傳》成為清涼三傳中附和最多者，作者與讀者互相對話交流成為《續清涼傳》的特色。《續清涼傳》與《廣清涼傳》自金代以來皆是合刻同刊的，<sup>329</sup>筆者所用的《續清涼傳》版本乃學界常用的新修大正藏版。

張商英、錢景山<sup>330</sup>、邵堦、劉友端<sup>331</sup>、李毅、傅其瓘、潘璟、錢蓋、任良弼

<sup>329</sup> 《續清涼傳》與《廣清涼傳》版本：

《續清涼傳》與《廣清涼傳》自金代以來皆是合刻同刊的，故《續清涼傳》與《廣清涼傳》的版本現存皆合刊版；《續清涼傳》與《廣清涼傳》版本如下：

- (1) 明洪武本：山西崇善寺僧人性徹將唐王勃《釋迦賦》、《成道記》、元代盛熙明《普陀傳》、明性徹《帝王崇教事蹟》一同刊印。
- (2) 明天順本：五臺山廣緣寺重刊明洪武本，在其上增錄《峨嵋贊》，卷之後則附有明代天順六年釋慧瑄作的〈後序〉。
- (3) 清宛委別藏本：阮元自明天順本輯入。
- (4) 清吳縣蔣氏雙唐碑館本：清光緒間吳縣蔣清翊以洪武本、天順本為基礎重刊，刪掉唐王勃的《釋迦賦》、《成道記》、《峨嵋贊》、明性徹《帝王崇教事蹟》、天順六年釋慧瑄作的後序；只留《普陀傳》，且附有重印後記，乃光緒甲申十月吳縣蔣清翊字敬臣書。
- (5) 《續修四庫全書》本：據《宛委別藏》明天順本影印。
- (6) 新修大正藏版。

參見馮大北：〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》24卷，3期(2008年，6月)，頁3。

<sup>330</sup> 錢景山的生平於現在的碩博士與期刊論文皆未有專題研究，筆者敘述如下：

按北宋·張商英撰述的《續清涼傳》可知錢景山於宋哲宗元祐四年，任太原僉判；嗣後，又任河東節度判官廳公事。

又按清·徐松纂輯的《宋會要輯稿》：「九月十七日，朝請大夫、新差江淮荆浙福建路提點坑冶鑄錢錢景山札子：『據本司進奏官申，黔南、廣南路並歸本司。緣景山未曾承准得上件朝旨，未敢於銜內添入黔廣路，欲乞明降指揮。』詔銜內添入「黔廣」二字。」錢景山於宋

與王直方等士大夫巡禮五臺山，感得文殊顯相地點主要是在真容院菩薩殿、真容院清輝閣與真容院羅睺殿等寺院建築群<sup>332</sup>的內部與外部。真容院又作文殊真容院、菩薩頂真容院，位於五臺山靈鷲峰，唐代法雲創建，延請名匠安生塑造大聖文殊尊像，塑像之初，二人相與懇禱，求文殊菩薩一現聖容；七日之後，光中果然現出菩薩德相，遂得傳寫，故稱真容院。開元以後，密教瑜伽諸師多喜來棲；宋太宗、真宗時兩度修葺，並造大閣一座；明永樂初年，再度修建，敕命改為大文殊寺，成化七年（1471）造鍍金文殊乘獅子像置於本寺；入清後，康熙年間嘗重建，皆用黃瓦金鸞，並改稱「大聖真容寺」，命札薩克喇嘛駐寺，遂成密教首寺，<sup>333</sup>筆者以學者蔣義斌將真容院等諸寺院與五臺山諸山的位置圖為基礎，改動呈現如下<sup>334</sup>：

---

徽宗大觀三年任朝請大夫、新差江淮荆浙福建路提點坑冶鑄錢官職。〔清〕徐松纂輯：〈職官四三·提點坑冶鑄錢司〉，《宋會要輯稿》（臺北市：新文豐，1976年），頁12163。

<sup>331</sup> 劉友端：《宋會要輯稿》云：「上批：『河北、陝西、河東三路見教民兵第一番，除潼、澤、陝州已有指揮外，據狄諮奏，並已教成，若久不案試，不惟枉費錢糧，兼防他處起發第二番，及轉教之法卒不得頒降。宜差承議郎、天章閣待制、判兵部趙高，文思使、文州刺史、內侍押班李舜舉，依開封府界已引見格，逐一案閱推賞。仍差入內東頭供奉官宋鼎臣、高品劉友端充承受兼監視案閱。』」此處劉友端充承受兼監視案閱。參見〔清〕徐松纂輯：〈兵一〉，《宋會要輯稿》（臺北市：新文豐，1976年），頁4324。

《續清涼傳》云：「四年二月，本路都總管司走馬承受公事劉友端，於羅睺殿前，雪中祈見金燈一，分而為三，躍而上者一。」此處劉友端擔任河東路都總管司走馬承受公事。參見張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

<sup>332</sup> 從建築群的組成而言，最完整的應該包括照壁、影壁、牌樓、山門、天王殿、大雄寶殿，再加上依不同性質的寺院而有不同的殿宇，例如毘盧殿、文殊殿、觀音殿、普賢殿、地藏殿等，還須加鐘、鼓二樓、伽藍殿、藏經樓、祖師殿、禪堂、齋堂、方丈、僧寮等。規模小的也可以把山門作為天王殿，廂房作為方丈、僧寮、齋堂，再加上大雄寶殿，以一個四合院，組成具體而微的佛教寺院。

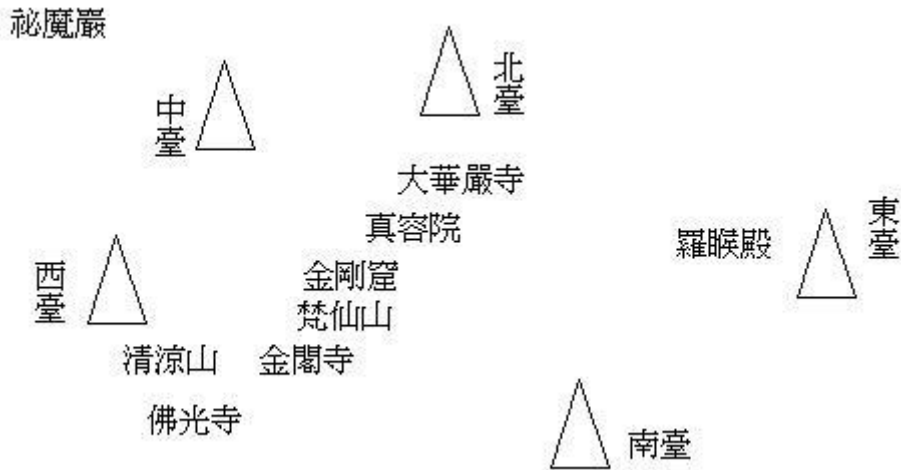
牌樓也有等級，皇宮是四柱七樓，王宮四柱五樓，一般寺觀多用四柱三樓或二柱一樓。五臺山菩薩頂山門牌樓，便是皇宮等級的四柱七樓。再從每一棟房子來看，最簡單的就像民居一樣的單檐硬山頂，面寬三間或五間，就可成為一個大殿，殿的基礎一定是在高出地面的臺基之上。

殿內的佛壇和佛像，所佔的空間面積，比例都相當大。殿前的丹墀或庭院，多半比較寬廣，使處身於寺院中的人，既感到隱密安全，又覺得幽靜寬敞。這應該是古代寺院建築的重要所在。至於樹木的栽植，花草的陪襯，也以簡潔古樸為上。參觀了這麼多的寺院，尚未看到花木雜陳的庭院。參見釋聖巖：《火宅清涼》（新北市：圓神出版社，1994年），頁31。

<sup>333</sup> （明）鎮澄法師著，《清涼山志》標點組注，李裕民審訂：《清涼山志》（太原：山西人民出版社，1989年），頁52-53。

<sup>334</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》（第五期，2000年，7月），頁235。





真容院也是文殊經常顯相之地，寺院乃人們以佛菩薩為典範創建的空間，也就是伊利亞德所說的神聖空間，神聖空間即為聖顯的空間，富有神聖性能喚起人們的神聖情緒，與世俗空間迥然相異<sup>335</sup>。

另外，張商英等士大夫到五臺山文殊菩薩的朝聖途中，亦藉由禮拜、供養與懺悔等「聖化—供養—功德」之儀式，做為「化凡為聖」的程序，感應聖境或聖者的顯現，從而作為自我修行的印證，因而產生許多五臺山文殊感應故事。

## 第二節 《續清涼傳》中張商英所見感應類型

張商英見到的文殊顯化可分為夢相、物相、聖相、境相等文殊顯相與文殊化用，現分述如下：

### 一、夢相的感應

《續清涼傳》記述張商英夢遊五臺山金剛窟：

商英，元祐丁卯二月，夢遊五臺山金剛窟<sup>336</sup>，平生耳目所不接，想慮所不到，

<sup>335</sup> 陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》(13期，2000年)，頁93。

<sup>336</sup> 金剛窟，在五臺山樓觀谷左崖畔，乃萬聖秘宅。《祇桓圖》云：「三世諸佛供養之器，俱藏於此。迦葉佛時，楞迦鬼王所造神樂及金紙銀書毗奈耶藏、銀紙金書修多羅藏，佛滅度後，並收入此。」三世諸佛，這裡是指過去迦葉佛、現在釋迦牟尼佛和未來彌勒佛。這裡所說神樂是指楞伽山羅剎鬼王以七寶所造的天樂一部，他將獻於迦葉佛以為供養。迦葉佛滅後，文殊



覺而異之。時為開封府推官，□<sup>337</sup>告同舍林邵材中，材中戲曰：「天覺其帥并閭乎？」後五月，商英除河東提點刑獄公事。材中曰：「前夢已驗，勉矣行焉。人生事事預定，何可逃也。」<sup>338</sup>

宋哲宗元祐二年二月，張商英夢遊五臺山金剛窟，有生以來眼睛沒有看過、耳朵沒有聽過與想都想不到的事物，張商英睡醒後覺得夢境很奇異；張商英當時擔任開封府推官，將夢遊金剛窟的事情告訴同僚邵材中；邵材中對張商英開玩笑的說：「天覺你將到并州做官？」張商英在五個月後，竟要到河東做官。邵材中對張商英說：「你之前所做的夢已經應驗，鼓勵張商英努力去作事；人生所有事皆已預定，哪裡可以逃呢？」

本則故事採預敘<sup>339</sup>的手法，正如邵材中認為夢有一種預示個人未來命運的功用，以張商英到河東做官的現實，證實張商英的夢是準確的，張商英夢遊文殊住的五臺山金剛窟，預示張商英接下來的人生與五臺山文殊有著不解之緣，從而開啟他三次朝聖五臺山的契機；從虛幻的夢中朝聖五臺山，落實到現實的朝聖五臺山。

## 二、物相的感應

物相可分為菩薩出巡的陣仗與燈，現分述如下：

### （一）菩薩出巡的陣仗：

菩薩出巡的陣仗可分為金橋、隊仗、黃金寶階與銀橋等等分述如下：

- 1、張商英寫有自己改換官服，燃香再拜遂感得金橋、金相輪與三道霞光：集眾僧禮誦，願早見光相。商英易公裳，燃香再拜，一拜未起，已見金橋及金色

---

師利將往清涼山金剛窟內。又有銀篋篋，即銀天人坐於七寶花上彈此篋篋。還有迦葉佛時金紙銀書的律藏、銀紙金書的經藏，迦葉佛滅後，文殊師利一併將往清涼山金剛窟中。因此說，金剛窟不僅是文殊祕宅，而且也是三世諸佛祕宅。參見班瀾：〈五臺山金剛窟〉，《五臺山研究》（2期，2012年），頁61。

<sup>337</sup> 原本本來就缺字。

<sup>338</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>339</sup> 又稱閃前，敘述者提前敘述以後將要發生的事件，通過時間上的指向性引起讀者的期待。詳參胡亞敏：《敘事學》（武漢：華中師範大學出版社，2004年），頁68。

相輪，輪內深紺青色。商英猶疑欲落日之射雲成色，既而暝黑，山前霞光三道直起，則所疑茫然自失矣。<sup>340</sup>

張商英聚集眾僧一起禮誦，希望能早見光相。張商英再換上官服，燃香再次禮拜文殊，禮拜文殊還沒有站起來，就已經看到金橋與金色相輪，輪內的顏色是深紺青色。張商英對看到光的文殊感應，內心深感懷疑，以為這是落日的光芒映照出來的雲色。接著，天色漸漸暗下來，五臺山前直起三道霞光，張商英的懷疑自此去除殆盡。

本則故事突出張商英看到光的境相的反應，剛開始認為是雲受陽光的映照，在自然現象上的顯現的知識份子理性思維；接下來，看到天色日漸暗黑，仍有光芒竄出，使得張商英在初步上開始相信文殊感應也許是真實的，此時懷疑之心尚未完全淨除。

2、張商英於寫到自己再次祈請文殊後，自己、陳聿與曹譔在梵仙山見到隊仗羅列的物相：

商英與陳聿及興善監鎮曹譔，晚登梵仙山。……商英又啟言：「願現隊仗，使二人者一見。」言訖，歛然布列，二君但嗟嘆而已。既暮欲去，眴視之際，失其所在。二君曰：「聖哉、聖哉。」若假雲氣而現者，當隱隱沈滅，豈遽然無蹤也哉！<sup>341</sup>

張商英、陳聿與曹譔晚間登梵仙山。張商英再次祈請文殊顯相出隊仗給二人看。張商英祈請完後，文殊即顯相出隊仗。其他二人見此文殊顯相是不斷讚嘆。這文殊顯相於黃昏時，在眾人顧盼之際不見蹤影；陳聿與曹譔二人以常理推斷若此文殊顯相是藉由雲氣而現者，應當隱約不分明沈沒消滅，哪裡會突然消失。

本則故事的張商英為二人求得文殊顯相，經陳聿與曹譔二人以理性推理眼前見到的物相，認為此物相乃真實不虛的，陳聿與曹譔即成為在旁的見證人。

3、張商英敘述自己聽到浙僧祈見聖燈的文殊感應事蹟；他自己在稽首敬禱後，亦親見黃金寶階的顯現：

癸卯，至真容院，止於清輝閣。北臺在左，東臺在前，直對龍山，下枕金界溪，北浴室之後，則文殊所化宅也。金界之上，則羅睺足跡堂也。知客辯曰：「此

<sup>340</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>341</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

處亦有聖燈，舊有浙僧請之，飛現欄杆之上。」商英遂稽首敬禱。酉後，龍山見黃金寶階。<sup>342</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月癸卯日，張商英到真容院，休止於清輝閣；北臺山在左邊，東臺山在前方，正對龍山，下面是金界溪，北浴室在後方，則為文殊住所，金界溪的上方，則為羅睺足跡堂。有知客僧法名為辯者告知張商英，此處也曾有聖燈顯現，之前，浙僧祈請即感得聖燈飛到欄杆之上。張商英聽畢知客僧之語，稽首恭敬的向文殊禱告。在酉時之後，遂於龍山見到黃金寶階的物相。本則故事可知知客僧「辯」引出過去浙僧的文殊感應事蹟，突顯文殊顯相的真實性，召喚出張商英對文殊感應的情感認同，開啟張商英之信心感得物相。

#### 4、張商英於《續清涼傳》中撰述自己於中臺山觀見銀橋：

戊申，詣中臺，日將暝，四山青黯，忽有異氣橫跨北臺，山如爛銀，刻劃長十丈。眾呼曰：「銀橋現。」商英曰：「非也，此殆白銀階道，聖賢所游躡者也。」<sup>343</sup>

張商英至中臺山，看到北臺山出現長達十丈如爛銀般的異氣，眾人看到此相後，立即驚呼銀橋顯現；張商英否定眾人的觀點，認為這是聖賢出游的白銀階道，等於暗示此是菩薩護法等現身處，更深化了顯化物相的神聖性。

#### 5、張商英於《續清涼傳》中記錄自己離開祕魔巖時，忽見金橋：

壬子，出巖，於空中現金橋一。此橋不依山谷，不依雲氣，不假日光，亘空黃潤，如真金色。嗚呼，當處出生，當處入滅，非大幻善巧方便，其孰能與於此哉，是行也。<sup>344</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月壬子日，張商英離開祕魔巖時，看到天空中現出一座金橋，金橋特徵是不依靠山谷、雲氣、日光物而顯現，金橋橫貫天空，色澤黃潤，有如真金色。張商英看到金橋在一處生出，一處消失不見；如果不是文殊的善巧方便，如此金橋哪裡能出現於此，就是文殊如此作為的。

本則故事的張商英以知識分子態度透過理性分析判斷金橋出現的緣由，才判斷是文殊顯聖，而非一開始就以宗教崇拜的角度，就肯定金橋是文殊感應。

<sup>342</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>343</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>344</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

(二) 燈：

燈可分為金燈、銀燈與群燈等等分述如下：

1、張商英寫到自己帶著家屬、僧人辯與臺主共同在北臺山畔先見到紅炬，並又在瞻仰禮拜文殊後，看到金燈和銀燈等物相：

臺側有古佛殿，商英令掃灑，携家屬祈禮，所與俱者，辯、臺主二人，……日漸暝，北臺山畔，有紅炬起。商英問秦愿：「此處，有何人燒火？」愿以問辯，辯以問臺主，臺主曰：「彼頑崖巨石，且大風鼓山，何火可停？必聖燈也。」瞻禮之次，又現金燈二，隔谷現銀燈一，如爛銀色。<sup>345</sup>

臺側有古佛殿，張商英命人灑水掃地，帶著家屬向文殊祈請禮拜，參與者有僧辯與臺主二人，……太陽漸漸下山，張商英看到在北臺山旁，有紅炬升起，張商英詢問秦愿：「這裡有什麼人正在燒火？」秦愿轉問臺主，臺主回答：「那裡是堅硬山崖巨大石頭，而且大風吹山，哪裡會有火可以在那裡停留？這一定是聖燈顯現。」張商英再次瞻仰禮拜文殊，再次出現兩盞金燈，隔著山谷現出一盞銀燈。本則故事凸出張商英對於見到的文殊感應多會先以理性思考，這是否為真的文殊感應？由此可見張商英的思考模式是很理性的，且要經過實際驗證後才會相信。

2、《續清涼傳》撰寫張商英藉由僧正省奇等八十多人之手上供疏文予文殊，文殊以金燈顯相肯定張商英見到的文殊感應事蹟：

傳既成，遣人以錦囊盛一本，齎疏一通，以八月二十八日，至真容院文殊前表明。疏文曰：「近者，親詣臺山，獲瞻聖像，慈悲赴感，殊勝現前，慶雲紛郁於虛空，寶焰熒煌於巖谷，同僧祇之隊仗，不可說之聖賢。大風昏霾，愈彰瑞相；赤壁峭絕，更示真身。商英直以見聞述成記傳，庶流通於沙界，或誘掖於信心，使知我清涼寶山，眷屬萬人之常在金色世界，天龍八部之同居，叩梵宇以贊明。冀導師之證察。」僧正省奇集僧眾八十餘人讀疏訖，菩薩殿內忽現金燈四十餘遍。

<sup>346</sup>

張商英寫完《續清涼傳》後，派人以錦囊盛一本《續清涼傳》，持一通疏文，於宋哲宗元祐三年八月二十八日，到五臺山真容院文殊面前表明。疏文說：「最

<sup>345</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>346</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。



近親自參拜五臺山，獲得瞻仰聖像的機會，文殊慈悲順應所感，顯出殊勝境相展現於眼前，茂盛繁多的慶雲出現在虛空中，寶焰輝煌於山巖谷地，跟隨著無量隊伍，不可說的聖賢一起顯相。大風昏暗，愈能彰顯瑞相；紅色山壁陡峭險惡，更加顯示真身。商英直接以見聞記述寫成記傳，希冀流通於恒河沙數般的世界，或者引導扶植升起信心，使世人知道我清涼寶山，有著文殊眷屬萬人常在的金色世界，與天龍八部共同居住的地方，叩佛寺以佐助彰明，希冀導師的考證審察。」僧正省奇聚集僧眾達到八十多人讀畢張商英的疏文後，菩薩殿內忽然現出遍佈金燈四十多盞。

本則故事藉由張商英為了復興文殊託付給他的五臺聖教，因此寫出了《續清涼傳》供養文殊，學者蔣義斌認為：「張商英在疏文中的『記傳』，除了有記錄的意義外，尚有『傳注』經文的意義。『法身』的觀念，原本是指釋迦佛的說法，是有『聲』而可以『聽聞』的，但文殊法門，不同於『聲聞』法，並且是直超文字的，文字、言語只是種權說，《維摩詰所說經》在敘述完其他眾菩薩『入不二法門』的方法後，文殊說：『於一切法無言說』，入不二法門，而維摩詰則『默然無言』以入不二法門，文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。』因此，『法身』亦不可用言語來論述，而張商英的《續清涼傳》，則是由個人的經歷，來詮釋傳注文殊法身常在五臺山的事實，其目的希望文殊法門能『流通於沙界』，並希望能『誘掖』眾生的信心，五臺山確實是文殊菩薩的淨土。」<sup>347</sup>

此外，僧正省奇與八十餘僧等人讀畢張商英的疏文後，文殊特地顯現大殿遍佈金燈四十多盞的殊異之相，回應張商英上供疏文的誠心，顯出張商英對於重興五臺山佛教的期盼，張商英從入山巡禮以來，到寫畢疏文時所感受到文殊感應的神祕經驗，經過自己的反覆思考質疑追問後，文殊又一再顯相，加深張商英所經歷的神祕經驗；張商英又經過不斷的思維，在此一層一層的感應中建立自己身為理性知識分子對文殊的信心；亦透由僧正省奇與八十餘僧等人同時見到大殿遍佈金燈四十餘盞，見證《續清涼傳》所述的文殊感應事蹟是千真萬確的。

---

<sup>347</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》(第五期，2000年，7月)，頁244。

3、《續清涼傳》寫有張商英對文殊祝禱後，親見三大盞金燈顯現：

商英祝曰：「昨日銀燈，光焰微細，與六七月所見不侔，豈商英黑業所招，抑聖賢變化，亦有春夏秋冬之異，常聞諸佛、諸大菩薩身光蔽映魔宮，猶如聚墨，若隨時小大，則一大藏教乃是虛言。」於是，閣<sup>348</sup>前雪中現向所見大金光三，商英即踴躍拜辭曰：「大雪現燈，非所求也。」命開菩薩殿，取續書所見於後，既開殿，愛慕不能自己。<sup>349</sup>

張商英向文殊祝禱道：「昨日看到的銀燈，光燄微細，火勢不如六、七月所見？是張商英黑業感得，還是文殊感應的變化有季節的差異，曾經聽聞諸佛菩薩身體放光能夠遮蔽魔宮，就像聚集在一起的墨，若諸佛菩薩的身光會隨時間而有大小、小的變化，那此一藏教就是虛言。」於是，張商英看到清輝閣前現出三大盞金燈的物相；張商英見燈後，立刻踴躍拜辭文殊道：「自己並不想祈求文殊於大雪中現出聖燈。」張商英遂命人打開菩薩殿，內心非常歡喜。

本則故事可知張商英在與文殊溝通時，並非完全信服文殊，仍然保持自己的判斷，以儒家知識份子的審問、慎思與明辨的態度質疑文殊感應，這質疑不代表不敬，反而更澄清張商英的思考，而不陷於單線思考下的宗教狂熱，在這窮追不捨的質問辨惑中，文殊又再次顯相出聖燈，深化張商英對神祕經驗的體驗；張商英在如此層層抽絲剝繭後，遂於感應中鞏固對文殊的信心，成為北宋理性知識份子護持佛法的代表有鑒於此，張商英才會在取出《續清涼傳》閱讀後，不勝歡喜。

4、張商英寫自己與郭宗顏、吳君稱、張之才、劉進與陳聿等士大夫朋友忽遇金燈與連珠般的群燈，在他們敬拜文殊後又再次觀到如流星般的大白光：

郭宗顏<sup>350</sup>，及代州通判吳君稱，五臺知縣張之才<sup>351</sup>，都巡檢使劉進，保甲司

<sup>348</sup> 此處為真容院清輝閣。

<sup>349</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>350</sup> 《續清涼傳》云：「適會沿邊安撫郭宗顏，遣人馳東來，商英指燈示之曰：『汝見否？』曰：『見。』」此處宋哲宗元祐三年，郭宗顏擔任河東沿邊安撫司。參見張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

《續資治通鑑長編》云：「宋哲宗元祐五年八月庚戌，龍圖閣待制、樞密都承旨王巖叟、權兵部侍郎范純禮為賀遼主生辰使，引進副使王舜封、莊宅使張佑副之；吏部郎中蘇注、戶部郎中劉昱為正旦使，供備庫使郭宗顏、西京左藏庫副使畢可濟副之。巖叟以親老、純禮以病辭，改命中書舍人鄭雍、權工部侍郎馬默。默又以病辭，改命吏部侍郎、天章閣待制劉奉世。奉世復辭，又改命太僕卿林旦。最後，郭宗顏亦病，詔西頭供奉官、閣門陸孝立代往。」此處宋哲宗元祐

句當公事陳聿<sup>352</sup>各以職事來集。商英以所見告之，雖人人稱歎不已，揆其聞而知之亦若。商英曰：「卿之傳聞也。」

是夕，清輝閣前再見金燈，如至之初；遣人白郭吳等五人，同觀浴室後之松上，忽現群燈如連珠。諸君各叩額再拜。頃之，光隱眾散，羅睺殿側現大白光，如流星。唯浴室後之松林，白氣朦朧，過夜分乃息。

丁未，郭吳按東寨，張之才還，比天色亦大昏霾。商英與陳聿及興善監鎮曹諤晚登梵仙山。曹諤曰：「昨夕，聞金燈見，竊於公宇後見之。」聿問曰：「君所見處所安在？」諤曰：「在空中。」，聿叩頭曰：「聖哉、聖哉。聿自高而視之，若在溪上，君自下而視，若在空中。」<sup>353</sup>

郭宗顏、吳君稱、張之才、劉進與陳聿各自因為公事前來集會，張商英將他見到的文殊感應告訴他們，眾人雖稱羨不已，但還是認為一直都有此傳聞，並不能感同身受。張商英說：「這是你們聽到的傳聞。」

這日黃昏，清輝閣前方再次出現金燈，有如剛到時看到的金燈境相，立即遣人通報郭、吳等五人；張商英與郭、吳等五人一同觀看浴室後松樹上的金燈，忽然有群燈如連珠般出現。張商英與諸君各自叩首再次禮拜；不久，燈光隱沒，眾人皆散，唯有張商英看到羅睺殿旁邊，現出有如流星般的白光。浴室後的松林白氣朦朧，過了夜間才散去。

宋哲宗元祐三年七月丁未日，郭宗顏與吳君稱巡視東寨，張之才回去，等到天色也大為昏暗。張商英、陳聿及曹諤晚間登梵仙山。曹諤說：「他昨天黃昏時，

---

五年，郭宗顏擔任供備庫使，本要出使遼國慶賀遼主生辰，因病被替換。參見〔宋〕李燾撰；上海師範學校古籍整理研究室點校：〈兵一〉，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1986年），頁10745。

<sup>351</sup> 張之才：宋神宗熙寧六年任登仕郎、守秘書省著作佐郎。張之才，《宋史》無傳，但在宋人張商英撰寫的《續清涼傳》中，稱其為「五臺縣令張之才」。明彭大翼所撰《山堂肆考》稱：「宋張之才，紹聖初知山西澤州陽城縣，清謹愛民，名聞當世。及去任，《辭湯廟詩》云：『一官來此四經春，不愧蒼天不愧民。神道有靈應信我，去時猶似到時貧。』」《山東通志·藝文志》收錄有張之才的五言絕句，名為《廣野軒》：「城隅荒僻地，瀟灑亦清虛。雅有林泉樂，閑同郊野居。小園春自好，幽徑客來疏。不學樊遲稼，虞卿喜著書。」宋人賀鑄所撰《廣湖遺老詩集》收錄有作者贈張之才的詩：「夙齡垂耳慕飛黃，晚歲相逢兩漫郎。浣我青衫耐塵土，誤君白首坐文章。折腰僅厭米五斗，滿腹莫驕錢一囊。多病勞生餘有幾，買山築室願鄰牆。」可見張之才在北宋早有文名。參見吳玉梅、陳瑞青：〈宋《創修真定府中渡浮橋記》補釋〉，《文物春秋》（3期，2013年），頁49。

<sup>353</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。



聽到金燈幻現的消息，自己在官署後面見到金燈顯現。」陳聿詢問曹譔：「他在哪裡見到金燈？」曹譔回答：「在空中」。陳聿立即叩頭回應曹譔：「神聖啊、神聖啊！聿自高處看到聖燈，如果在溪上，你自下方觀看，就好像在空中。」

本則故事先敘述張商英獨自看到金燈，再敘述張商英與其他士大夫共同見到的金燈，最後又藉由曹譔與陳聿自不同地點角度親見金燈，凸顯不期而遇的文殊感應不是道聽塗說的，而是眾人皆有的真實宗教經驗。

5、張商英在《續清涼傳》中錄下自己在五臺山清輝閣祈請文殊後，見到金界南溪上見到大炬與燈等物相：

其夕，復止清輝閣，念言：「翌日且出山，寶燈其為我復現。」抽扃，啟扉，則金界南溪上已見大炬，浴室後二燈東西相貫，起於松梢合為一燈，光明照耀，苒苒由東麓而南行，泊於林盡溪磧之上，放大白光，非雲，非霧。良久，光中見兩寶燈，一燈南飛，與金界溪上四燈會集，而羅睺足跡殿，及龍山之側兩燈一時同見。<sup>354</sup>

宋哲宗元祐三年七月三日黃昏。張商英再次休息在清輝閣。張商英默想：「明天離開五臺山，寶燈會為我再次顯現。」張商英抽掉門門與打開窗戶，看到金界南溪上已經出現大炬，浴室後面有二燈自東而西互相貫串，起自松樹的樹梢，最後合成為一燈，光明照耀，此燈慢慢地由東麓向南方飛行，停在森林盡頭與溪邊石頭上面，放出大白光，呈現非雲、非霧的境相。過了很久，光中現出兩盞寶燈，一燈南飛與金界溪上的四盞燈會集一處，羅睺足跡殿及龍山的旁邊，有兩燈同時出現。

6、《續清涼傳》寫有張商英在佛光寺先看到慶雲，又於恭敬祈請後，見到金燈與銀燈等物相：

戊申，至佛光寺。……日已夕，寺前慶雲見，紫潤成藥。問全曰：「此寺頗有靈跡否？何因何緣？現此瑞氣。」全曰：「聞皇祐中嘗有聖燈。」商英曰：「審有之，必如我請，問其方？」曰：「南嶺。」昏夜敬請，嶺中果見銀燈一，嶺崦見金燈二，但比之真容院所見，少差耳。<sup>355</sup>

宋哲宗元祐三年七月戊申日已經接近黃昏，張商英看到佛光寺前現出慶雲，

<sup>354</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>355</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。



潤澤如花蕊般的紫雲。張商英詢問僧全：「這間寺院有文殊靈驗事跡嗎？在什麼因緣下寺院出現此類靈氣？」僧全回應張商英：「之前在元祐年間曾經見過聖燈。」張商英很有自信的回應：「此處果真有聖燈，必定會被我祈請到，那是什麼地方？」僧全回應：「是南嶺。」張商英在昏暗的夜裡恭敬祈請文殊，南嶺之中果然現出一盞銀燈，南嶺中落日的地方現出兩盞金燈，但是此地聖燈與真容院中的聖燈顯相是比較差一些。

本則故事的張商英藉由佛光寺前現出的慶雲，從自己在祈請文殊時，皆會顯出聖跡的經驗，推測此處可能會出現聖燈物相；繼之，果然有聖燈顯現，證明張商英的判斷是正確的，突顯出張商英對文殊感應已經深具信心。

7、張商英在《續清涼傳》中書寫自己對文殊的發願後，見到金燈、祥雲、銀燈、大白光、雪與五色雲等感應：

商英思有以歸奉者，即自塑泥像，以十一月出按民兵。八日，齋像於菩薩前發願。其文曰：「……伏願菩薩攝入悲宮，接歸智殿，起信足於妙峯山頂<sup>356</sup>，資辯河於阿耨池<sup>357</sup>中，誓終分段之身，更顯希奇之作。」讀文訖，殿內現金燈三。其日大雪，雪止之後，五色祥雲遍空。其夕，清輝閣前，羅睺殿左右，現銀燈十四。黃嵬嶺上，現大白光三。翌日，五色雲自辰及申，盤繞不散，至夜雪作。<sup>358</sup>

張商英想要將佛像請回家中供奉，遂即刻自塑泥像，到十一月時出外巡察民兵。十一月八日，張商英至五臺山迎請聖像時，在文殊面前發願，俯首祈願文殊攝受接引自己進入菩薩的大悲與大智的宮殿中，啟發自己的信心於妙峰山頂，增長自己的辯才於清涼池中，發誓自己在此分段的有限生命中，更能顯揚文殊的稀

<sup>356</sup> 即須彌山。係佛教宇宙觀中，聳立於一小世界中央金輪上之高山。《華嚴經·入法界品》中載有善財童子於妙峰山頂上向德雲比丘請示菩薩行之典故。在禪林中，用「妙峰」一詞形容超絕一切言語、思惟、情識分別之絕對境界，即指本分安住之處，稱為妙峰孤頂、妙峰頂、孤峰頂上。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5364。

<sup>357</sup> 即阿耨達池，梵名 Anavatapta，巴利名 Anotatta。相傳為閻浮提四大河之發源地，又作阿耨大泉、阿那達池、阿那婆答多池、阿那婆踏池，略稱阿耨，意譯為清涼池、無熱惱池。據《大毘婆沙論·卷十五》與《俱舍論·卷十一》所載，此池位於大雪山之北，香醉山以南，稱為無熱惱池，周圍凡八百里，以金、銀、琉璃、頗梨等四寶裝飾岸邊，其池金沙瀾漫，清波皎鏡，有龍王居之，名為阿耨達，池中能出清冷之水。池東為恆河（梵 Gavgā）出口，南為信度河（梵 Sindhu），西為縛婁河（梵 Vakṣa），北為徙多河（梵 Śītā）。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3675。

<sup>358</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

有殊勝之處。一讀完發願文，張商英就看到殿內現出三盞金燈。那一日天降大雪，大雪停止之後，五色祥雲遍滿虛空。黃昏時，在清輝閣前，羅睺殿的左右兩邊，又現出十四盞銀燈，在黃嵬嶺上出現三道大白光。次日，五色祥雲從早上七點到下午五點一直盤繞不散，一直到夜間下雪為止。

本則故事的張商英向文殊祈願希望得到攝受後，屢見文殊顯相，可見文殊回應張商英的祈願，會加持張商英顯揚五臺山文殊感應事蹟。

8、張商英在《續清涼傳》中寫到自己拜請聖燈後，在百步之內見到燈，五臺山頂上同觀者可以為見證者：

七月乙巳，謝巡檢兵甲，沈幣於北臺，晚休於中臺。……適會沿邊安撫郭宗顏，遣人馳東來，商英指燈示之曰：「汝見否？」曰：「見。」曰：「為我謝安撫，方瞻禮聖燈，大風不可秉燭，未及答東。」於是，再拜敬請：「願現我前。」先西後東，一一如請。

末後，西下一燈於紺碧輪中，放大光明而來。東西二燈一時俱至，自北臺至中臺十里，指顧之間，在百步內，遠則光芒，近則收攝，猶如白玉琢大寶碗，內貯火珠，明潤一色，拜起之際，復歸本所。於時臺上之人生希有想，慇懃再請，連珠復至。<sup>359</sup>

七月乙巳日，謝巡檢與士兵向水中投下祭品束帛，沈入於北臺山中。張商英晚上休息於中臺。……剛好遇到沿邊安撫郭宗顏遣人移東而來，張商英指著聖燈詢問使者說：「你有看到聖燈嗎？」使者回答張商英說：「有看見。」張商英回答使者：「替自己感謝安撫的邀約；但是剛剛瞻禮聖燈時，風很大無法手持蠟燭，因此無法回東。」接著，張商英自己再次誠敬拜請聖燈說：「希望聖燈再次出現在我面前。」

由西而東，聖燈一一皆如張商英所求化現出來；最後一盞西邊聖燈在紺碧輪中放大光明而來；東西兩盞聖燈在同一時間內，一起來到自己身邊，自北臺至中臺十里，於一瞬間，來到與張商英相距百步之遙的處所，在遠處的燈大放光芒，在近處的燈則收攝起來，有如白玉琢磨成的大寶碗，內藏火珠；明朗溫潤呈現一色，張商英在敬拜的時候，東西兩燈則是回到原處；這時，臺頂上的人對聖燈升起稀有難得的想法，更加殷勤再次祈請聖燈，聖燈如連珠般再次出現。

<sup>359</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

本則故事身為知識分子的張商英屢次拜請文殊，文殊屢次顯現聖跡，旁人看到連身為士大夫的張商英對文殊如此虔誠，在無形中就感召身旁眾人，對文殊升起信心。

9、張商英於《續清涼傳》中寫下自己迎接安奉的羅睺像時，見到燈的物相，有主殿僧為見證人：

丙午，至真容院，具威儀迎所安羅睺像。比及寺門，而報者曰：「殿中燈且現矣。」既謁菩薩，瞻仰之次，頂上寶蓋忽爾明朗。主殿僧曰：「此殿幡蓋無數，掩蔽稠密，而頂蓋最高，隱莫能辨，今爛若此，未之有也。」<sup>360</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月丙午日，張商英到真容院，具足莊重的儀容舉止迎接所安的羅睺菩薩像。在要接近寺門時，看到回報者說：「殿中聖燈已經顯現。」張商英在拜謁菩薩後，瞻仰菩薩的地方，頂上寶蓋忽然顯現明朗，主殿僧說：「此殿幡蓋無數，互相掩蓋遮蔽又多又密，到頂蓋處最高位置，是隱沒無法辨認的，如今頂上寶蓋光明燦爛成如此的狀態，是從未有過的。」

本則故事藉由張商英拜謁菩薩時，文殊繼續顯現感應，歡迎張商英迎請聖像回家，張商英在接近寺門時，殿中聖燈就立即顯現出來，在拜謁菩薩後，於瞻仰菩薩之處，頂上寶蓋忽然顯現明朗，正如北魏·達磨大師述說的《達磨大師破相論》：「又長明燈者，即正覺心也。以覺明了，喻之為燈，是故一切求解脫者，以身為燈臺，心為燈炷，增諸戒行，以為添油，智慧明達，喻如燈火，常燃如是真正覺燈，照破一切無明癡暗。能以此法，轉相開示，即是一燈，燃百千燈，以燈續然，然燈無盡，故號長明。過去有佛，名曰：然燈<sup>361</sup>，義亦如是。愚癡眾生，不會如來方便之說，專行虛妄，執著有為<sup>362</sup>，遂燃世間蘇油之燈，以照空室，乃

<sup>360</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>361</sup> 然燈，梵名 *Dīpajkara*，音譯提和竭羅、提洹竭。又作燃燈佛、普光佛、錠光佛。為於過去世為釋迦菩薩授成道記前菑之佛。修行本起經卷上載，提和衛國（梵 *Dīpavāṭī*）有聖王，名燈盛，王臨命終時將國付託太子錠光。太子知世之無常，復授國於其弟，而出家為沙門，後成佛果。時有梵志儒童，值遇錠光佛之遊化，買花供佛，佛為儒童授來世成道之記，此儒童即後來之釋迦牟尼佛。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5144。

<sup>362</sup> 梵語 *sajskṛta*，巴利語 *savkhata*。謂有所作為、造作之意。又稱有為法。泛指由因緣和合所造作之現象；狹義而言，亦特指人的造作行為。亦即一切處於相互聯繫、生滅變化中之現象，而以生、住、異、滅之四有為相為其特徵。相對於此，永遠不變而絕對存在者，則稱為無為法。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2445。



稱依教，豈不謬乎？所以者何？佛放眉間一毫相光<sup>363</sup>，上能照萬八千世界，豈假如是蘇油之燈，以為利益，審察斯理，應不然乎？」<sup>364</sup>長明燈者，即是正覺之心。以覺悟明瞭，譬喻為燈，所以一切追求解脫者，以身為燈臺，心為燈炷，增加諸多戒行，作為添加的燈油，智慧明達，譬喻有如燈火，常燃如是真正覺悟之燈，能照破一切無明愚癡黑暗。能將此法，輾轉互相開示，即是一盞燈，點燃百千盞燈，以燈接續點，燃燈無盡，所以號為長明。過去有佛，名曰：然燈，意義也是如此。愚癡眾生不理解如來方便的說法，專做虛妄的事，執著有為法，遂燃起世間蘇油的燈，用來照耀空室，乃稱依止教法，難道不是荒謬嗎？未何如此呢？佛放眉間一毫相光，上能照遍一萬八千世界，哪裡需要假藉如此蘇油燈，作為利益，審察如此道理，應該不是如此嗎？而張商英看到的燈即是自身正覺之心的展現，此燈於張商英頂上照耀使寶蓋忽然顯現明朗，代表張商英至高無上的正覺之心居高臨下照破內心的黑暗愚痴，而與文殊的法性智慧相應。張商英身旁有主殿僧為見證人，見證這段從未見過的不可思議文殊感應事蹟，突顯出張商英所見不是個人虛妄不實的想像。

10、《續清涼傳》記述張商英祈請文殊，是否要以法囑託給他，文殊回應以光與燈等物相加以肯定，有十等主僧，及其徒眾為見證者：

商英又唱曰：「若菩薩以像季之法，付囑商英護持者，願愈更示現。」言訖，放兩道光，如閃電，一大金燈耀於崖前，流至松杪。

於是十等主僧，及其徒眾，確請曰：「謹按《華嚴經》云：『東北方有處名清涼山，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。現有菩薩名文殊師利與其眷屬諸菩薩眾一萬人俱常為說法。』即我山中眾聖遊止，不知過去幾千劫矣。自漢明帝後魏北齊隋唐，至於五代已前，歷朝興建，有侈無陋。

我太宗皇帝既平劉氏<sup>365</sup>，即下有司，蠲放臺山寺院租稅。厥後四朝<sup>366</sup>亦罔不

<sup>363</sup> 又作圓光、現起光、放光。佛菩薩身上所發之光焰，恆常不滅，乃非尋常之光，故稱神通光。法華經序品（大九·二中）：「佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界。」往生論有「相好光一尋」之語，此乃就應身佛而論，故言光一尋；若以報身佛而言，則其光不限一尋。又此光非唯能照耀十方，亦能變現種種，施作佛事，使眾生得其利益。此光包含多種，類別之，佛全身發光，稱為舉身光；一相放光，稱隨一相光；眉間白毫放光，稱白毫光、眉間光；毛孔發光，稱毛孔光；項邊所放之光，稱圓光；而總稱佛菩薩身上所放之光為身光、色光、外光、神通光。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁4253。

<sup>364</sup> 北魏·達磨大師：《達磨大師破相論》，X63,no.1220,p.10,c7。

<sup>365</sup> 劉氏為北漢的代稱，五代十國時期，十國中的一國，由沙陀人劉旻開國，國祚共二十八年，



先志之承，比因邊倖議括曠土，故我聖境山林為土丘，所有開畝斬伐，發露龍神之窟宅，我等寺宇十殘八九，僧眾乞匄散之四方，則我師文殊之教不久磨滅。今公於我師有大因緣，見是希有之相，公當為文若記，以傳信於天下，後世之人以承菩薩所以付囑之意。」

商英曰：「謹謝大眾，艱哉言乎。人之所以為人者，目之於色，耳之於聲，鼻之於香，舌之於味，體之於觸，意之於法；不出是六者而已。今乃師之書曰：『色而非色也；聲而非聲也；香而非香也；味而非味也；觸而非觸也；法而非法也，離絕乎世間。』所謂見聞覺知，則終身周旋，不出乎人間世者，不以為妖則怪矣；且吾止欲自信而已，安能信之天下及後世邪。」

已而郭宗顏、吳君稱以書來言曰：「假公之力獲觀盛事，自昔傳聞而未之見，今皆驗矣；宜有紀述以信後人。」商英三思曰：「以聖語凡；以寂語喧；以妙語麁；以智語愚；以真語妄；以通語塞；以明語暗；以洪語纖；以畛域不相知，分劑不相及，譬之阿修羅王<sup>367</sup>手撼須彌山，而螻蟻不能舉一芥；迦樓羅<sup>368</sup>王七日遍四天下，而螻蟻不能飛。尋丈商英非不願言，懼言之無益也。」

或曰：「若嘗知唐之釋法照乎。大歷中，入化竹林寺，慮生疑謗，不敢妄傳。忽見一神僧曰『汝所見者，臺山境界，何不實記普示眾生，作大利益，今君欲避疑謗乎！行利益乎！傳百而信一；則傳千而信十；傳萬而信百矣，百人信之，一

---

歷經四主，為宋太宗所滅；領土在今日的山西省，首府在今日的太原市。參見錢穆：《國史大綱》，(台北：台灣商務書局，1995年)，頁496-497。

<sup>366</sup> 四朝為宋真宗、宋仁宗、宋神宗、宋哲宗。

<sup>367</sup> 指阿修羅道之王。諸經典中，列舉不少阿修羅王之名，其中，法華經序品列有婆稚、佉羅騫馱、毘摩質多羅、羅睺等四大阿修羅王，各有百千眷屬。起世因本經卷五亦列舉四大阿修羅王，並記載其住處。毘摩質多羅阿修羅王住於須彌山東面千由旬處之大海下，國王縱廣八萬由旬，有七重城壁，王城稱為設摩婆帝，中央集會處稱為七頭；踊躍阿修羅王住於須彌山南面千由旬處之大海下，國土縱廣八萬由旬；奢婆羅阿修羅王住於須彌山西面千由旬處之大海下；羅睺阿修羅王住於須彌山北面千由旬處之大海下，宮殿之莊嚴似毘摩質多羅者。正法念處經卷十八至卷二十一更詳述四大阿修羅王之住處、宮殿、園林、侍者、嫖女、業因及壽命。新華嚴經卷一所列阿修羅則有羅睺、毘摩質多羅、巧幻術、大眷屬、大力、徧照、堅固行妙莊嚴、廣大因慧、出現勝德、妙好音聲等阿修羅王。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁3652。

<sup>368</sup> 梵語 *suparna*，或 *suparnin*。音譯蘇鉢刺尼。意譯羽毛美麗者。又譯食吐悲苦聲。係印度神話之鳥，被視同迦樓羅鳥(梵 *garuda*，龔嚕拏)。又作妙翅鳥、項癭鳥。為印度教毘濕奴神所跨乘。於佛教中，為八部眾之一，翅翻金色，兩翼廣三三六萬里，住於須彌山下層。據長阿含經卷十九載，此鳥有卵生、胎生、濕生、化生四種，常取卵胎濕化之諸龍為食。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁3582。

人之行，猶足以破邪宗扶正法，況百人能行之乎。』」

商英曰：「善哉喻乎。吾一語涉妄，百千億劫淪於惡趣，謹書之，以附《清涼傳》後。」<sup>369</sup>

張商英又在文殊面前說道：「如果文殊要以像法時代之末期的教法，託付叮囑商英護持教法，希望文殊顯出更多感應。」張商英說完話後，見到文殊放出兩道光芒，有如閃電；一盞大金燈照耀於山崖之前，進而移動到林梢處。

十等主僧及其徒眾當即向張商英堅決請求：「恭敬的根據《華嚴經》云：『東北方有個處所名叫清涼山，從很久以前到現在，許多菩薩眾在山中休止住錫。現在有菩薩名叫文殊師利，與他的眷屬諸菩薩眾一萬人常在此山為眾生說法。』即是我們的五臺山，為眾位聖者遊行休止，不知過去多長久的時間。自漢明帝、後魏、北齊、隋、唐、到五代之前，歷朝興建，只有擴大沒有簡陋的。」

我朝太宗皇帝平定劉氏後，立即命令專司官吏免除五臺山寺院的租稅。以後四代朝廷沒有不繼承宋太宗的德政；近來因為邊境士兵謀議搜求荒蕪的土地，導致五臺山聖境山林變為土丘，所有鬆土除草等耕作砍伐，揭露龍神的山窟宅穴，我們的寺院廟宇十座中有八、九座是殘破不堪的，僧眾四散化緣，則我師文殊的教法不久就會消失。今天公與我師有著重大因緣，見到如此希有的文殊顯相，公應當寫下文章記載此次見聞，以取信於天下，使後世的人，可以承擔菩薩託付叮囑的心意。」

商英曰：「恭謹地拒絕大眾，講述五臺山文殊感應事蹟是很困難的。人所以為人者，是因為眼睛看得到各型各色；耳朵聽得到聲音；鼻子聞得到香味；舌頭嚐得到味道；身體能有觸覺；心意能了解萬事萬物；不超過這六者。現在你的師長寫道：『色不是色；聲不是聲；香不是香；味不是味；觸不是觸；法不是法；與世間看法懸殊。』所謂的見聞與覺知，則終此一身壽命輾轉互相追逐，不會超過人間世俗者，不以為妖，則以為怪；而且這只是我的個人信仰而已，哪裡能昭信於天下與後世呢？」

嗣後，郭宗顏與吳君稱來信告訴張商英說：「假藉公的力量，獲得遭逢文殊顯化的美事，自往昔以來傳聞沒有見過如此境相，現在全都應驗。適宜有所記載論述，用來昭信後人。」商英再三思考後，說：「以神聖說凡俗；以寂靜說喧鬧；以殊妙說粗陋；以智慧說愚痴；以真實說虛假；以通暢說閉塞；以光明說黑暗；

<sup>369</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

以廣大說細小；以境界彼此不互相知道；分際不相關聯，譬如阿修羅王以手撼動須彌山，而螻蟻不能舉起一芥子；迦樓羅王在七日中能行遍四方世界，而螻蟻不能飛遍；在此八尺到一丈的距離之間，商英不是不願意說，只是懼怕說後沒有益處。」

有人說：「你知道唐代的釋法照嗎？在唐代宗大歷年間，進入文殊顯化的竹林寺，憂慮生出懷疑毀謗，不敢隨便將此經歷告訴他人。忽然見到一位神僧說：『你見到五臺山文殊顯化境界，為何不實錄記下普遍昭示眾生，可以作出廣大利益，現在君想要避開懷疑毀謗乎！實現利益眾生乎！告訴一百人而有一人相信；告訴一千人而有十人相信；告訴一萬人而有一百人相信，一百人相信五臺山文殊感應事蹟，一人實際去體驗，尚足夠用來破除邪宗扶助正法，更何況一百人能實際去體驗五臺山文殊感應事蹟呢？』」

張商英說：「善哉如此譬喻，只要自己在此書中有寫到任何一句假話，在百千億劫的長久時間內，自己必會因此沉淪於惡趣之中，遂恭敬的將自己的見聞寫下，附在《清涼傳》的後面。」

本則故事藉由文殊特別顯現聖燈給張商英看，將教法託付給張商英，讓張商英護持教法，此處的文殊是位「默者」，並不是以「言說」來說法，而是直接以顯相，做為回應<sup>370</sup>；僧眾在此時乘勢而上，請張商英寫下文章幫忙復興五臺山，張商英先以自己見到的五臺山文殊感應事蹟與世人的看法是天差地別，寫作五臺山文殊感應事蹟會被世人斥為怪力亂神，此處顯出張商英雖然已經信服五臺山文殊，由於自己身居朝廷要職，害怕受人毀謗自己身為知識份子竟然寫出這種怪力亂神的迷信話語。

郭宗顏與吳君稱等士大夫來信勸請張商英將見到的五臺山文殊感應事蹟寫出用以昭信後人，張商英害怕自己無法將見到的五臺山文殊感應事蹟完全道盡，無法有益於世人。此處士大夫勸請張商英為文，張商英以謙遜的態度，認為自己無法寫出五臺山文殊感應事蹟的精髓，透露出張商英對五臺山文殊已經產生高山仰止，景行行止的崇尚之心。

又有人以唐代淨土宗祖師法照大師見到五臺山文殊感應事蹟後，先是害怕受人毀謗，再則受到神人勸說只要有益一人，就應該說出來勸請張商英撰寫；經過以上這些人的再三勸請後，張商英才為文。

<sup>370</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》(第五期，2000年，7月)，頁241。

法照在唐代宗大曆三年（768）記錄了他在五臺山的朝聖經歷，並建竹林寺，法照敘述其經歷，是「依事實記錄之」，有「實錄」示眾的用意。張商英受其啟發，也是以「見證人」的身分，記錄所見的事實；<sup>371</sup>張商英亦透由發誓保證自己所寫的文殊感應事蹟的真實性；張商英寫出的五臺山文殊感應事蹟經過士大夫等人的見證與自己的保證，更顯的字字是真人真事所現。

#### 11、張商英又述及自己拜禮辭別文殊時，見到燈：

夜漏將分，寒凍徹骨，拜辭下山，東燈即沒，二燈漸暗。商英曰：「業已奉辭，瞻仰之心，何時暫釋？」發是語已，於一紺輪中，三燈齊現，如東方心宿<sup>372</sup>。紺輪之外，紅焰滿山。<sup>373</sup>

宋哲宗元祐三年七月乙巳日夜間將至，寒氣凍徹全身骨頭，張商英拜禮辭別文殊下山，東燈立即不見，兩盞燈逐漸暗淡下來。張商英啟稟文殊：「自己已經向文殊辭行，瞻仰文殊的心，何時會放開呢？」張商英啟稟文殊說完此語後，在一紺輪中，三盞聖燈一起出現，有如東方心宿。在紺輪之外，燈放出的紅燄映滿整座山頭。

本則故事突顯出張商英對於文殊的不捨，瞻仰之情是無窮無盡的，顯示張商英知道修行境界是沒有盡頭的。

#### 12、張商英對文殊發願，感得兩盞聖燈顯現：

商英即發願言：「我若於過去世是文殊師利眷屬者，願益見希奇之相。」言訖，兩燈揮躍，交舞數四。商英觀是事已，發大誓願：「期盡此形，學無邊佛法，所有邪淫、殺生、妄語、倒見，及諸惡念永滅不生，一念若差，願在在處處菩薩鑒護。」於是南北兩燈黃光白焰，前昂後蹕，騰空至前。爾時中夜，各復本處。

<sup>374</sup>

張商英向文殊發願道：「若他過去世曾為文殊眷屬，希望能見到更稀奇的文

<sup>371</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》（第五期，2000年，7月），頁242。

<sup>372</sup> 星宿名。二十八宿之一，東方蒼龍七宿的第五位。參見王力主編：《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2000年），頁302。

<sup>373</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>374</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。



殊顯相。」張商英發願完畢後，遂見到兩盞燈彼此左右閃耀，上下躍動與交舞四次。張商英遂發起廣大誓願：「願此生能學無邊佛法，滅盡所有邪淫、殺生、妄語、倒見及諸惡念，張商英若在一念中有所差池，希望在菩薩借鑒擁護下好好持戒。」張商英看到南北兩盞聖燈分別放出黃光與白焰，其中一燈昂揚，另一燈垂下，騰空飛至張商英面前，又於午夜時分各自回復本處。

本則故事中文殊屢屢現出聖燈，肯定張商英為文殊眷屬，張商英亦因此發起廣大誓願，虔誠的發願將成為證得菩薩聖果之因，而張商英在此的發願成為日後在修行上有所突破的因，並激勵張商英將自己的世俗之身，透由戒律轉為宗教神聖之身。

13、張商英書寫自己在思考重修羅睺足跡殿後，遂見到聖燈：

是日也，商英先至羅睺足跡殿，見其屋宇摧弊，念欲他日完之。其夜足跡殿所現燈，尤異，即以錢三萬付僧正奇修建。<sup>375</sup>

這一天，張商英至羅睺足跡殿，看到羅睺足跡殿屋宇頹壞時，內心想要重新整修殿宇，並看到在足跡殿出現聖燈，隨後立即付三萬錢重建殿宇。

本則故事的張商英內心升起重修羅睺足跡殿的想法時，話尚未說出口，文殊就立即顯出聖燈，突顯出張商英感應力之強與文殊的神通力。

14、嗣後，《續清涼傳》又記述張商英發起誓願後，見到聖燈

即發大誓願如前。又唱言曰：『我若於往昔真是菩薩中眷屬者，更乞現殊異之相。』言訖，兩大金燈照耀崖石。<sup>376</sup>

張商英即刻在文殊面前發起廣大誓願如前；又高聲說道：『我如果在過去真是文殊的眷屬，請文殊再顯現特殊奇異的境相。』張商英高聲說完後，兩盞大金燈顯現。本則故事中，文殊以聖燈回應張商英，肯定他曾為菩薩眷屬，證實張商英的理性判斷是對的，突顯出張商英的與眾不同，因此文殊才會特地顯現文殊感應給張商英看。

<sup>375</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>376</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

15、張商英於《續清涼傳》中寫到自己在北山見到燈與明月輪等物相：

良久，北山雲起，於白雲中現大寶燈，雲收之後，復現大白圓相，如明月輪。

377

在一段時間之後，張商英看到北山升起祥雲；白雲中現出大寶燈，等到白雲收後，再次出現有如明月輪般的大白圓相。

本則故事突出張商英看到的文殊顯相是真實不虛的，文殊顯相不斷發生於張商英身上，使得張商英對文殊的信心漸次深化。又如北魏·禪宗達磨祖師述的《達磨大師破相論》云：「《十地經》云：眾生身中有金剛<sup>378</sup>佛性<sup>379</sup>，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊；只為五陰<sup>380</sup>重雲所覆，如餅內燈光，不能顯現。」<sup>381</sup>眾生身中有著像金剛石般透明無色，且光耀璀璨的佛性，就有如日輪似的，體性光明圓滿，廣大無邊，只因被色、受、想、行、識等五陰重雲覆蓋，就有如在餅子之內的燈光，不能現出光明，而本則故事中文殊於白雲中現出大寶燈，雲收之後，再次現出如明月輪般的大白圓相，其中的雲正似五陰重雲，遮蓋住張商英的本來佛性，白雲中的大寶燈就是張商英光耀璀璨的佛性，雲散之後，張商英自然而然就能看到自己如明月輪般的光明佛性。

16、《續清涼傳》述有張商英在東臺羅睺殿見到十多盞大金燈：

是夕，東臺洎羅睺殿左右現十餘大金燈，往來上下，或移時，或移刻，或良

<sup>377</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>378</sup> 以金剛比喻寶石，因金剛石透明無色，且光耀璀璨，一經日光照射，即顯現出各種光耀之色彩，於夜中亦能放出螢光，而為諸寶中之最勝者。經論中亦以金剛寶石來比喻菩薩所證得之金剛三昧；以取其最勝之義。然經論中較少用此譬喻。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3532。

<sup>379</sup> 梵語 buddha-dh ā tu 或 buddha-gotra。又作如來性、覺性。即佛陀之本性，或指成佛之可能性、因性、種子、佛之菩提之本來性質。為如來藏之異名。據北本《涅槃經·卷七》載：「一切眾生悉有佛性，凡夫以煩惱覆而無顯，若斷煩惱即顯佛性。」參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2633。

<sup>380</sup> 梵語 pañca-skandha，巴利語 pañca khandh ā。又作五陰、五眾、五聚。三科之一。蘊，音譯作塞健陀，乃積聚、類別之意。即類聚一切有為法之五種類別。(一)色蘊（梵 rū pa-skandha），即一切色法之類聚。(二)受蘊（梵 vedan ā -skandha），苦、樂、捨、眼觸等所生之諸受。(三)想蘊（梵 sajn ā -skandha），眼觸等所生之諸想。(四)行蘊（梵 sajsk ā ra-skandha），除色、受、想、識外之一切有為法，亦即意志與心之作用。(五)識蘊（梵 vijñ ā na-skandha），即眼識等諸識之各類聚。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1212。

<sup>381</sup> 北魏·達磨：《達磨大師破相論》，X63,no.1220,p.8,c17。

久。<sup>382</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月丙午日黃昏，張商英在羅睺殿左右兩側，看到十餘盞大金燈上下往來移動，或者經歷一段時間，或者時間短暫，或者時間很久。

本則故事藉由張商英到羅睺殿，忽然見到聖燈不斷移動，顯現出文殊顯相的無預期性與神妙性。

#### 17、《續清涼傳》撰述張商英於層崖間看見五盞大金燈：

初夜，於層崖間現大金燈五。<sup>383</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月辛亥日，初更。張商英在不經意間看到五盞大金燈顯現，突出自然而然的文殊顯相。

#### 18、《續清涼傳》寫至張商英與眾人同見寶燈一分為二與三盞聖燈等物相：

俄而，現實燈一，分而為二。時有游僧十數人，已歸臺屋止宿，呼而視之，眾僧叩頭念佛。商英曰：「此處當有三燈，各各諦觀。」良久，三燈齊現。商英取《續傳》示之曰：「吾去年所書，如東方心宿，豈妄語邪？」<sup>384</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月戊申日，天色即將昏暗，張商英造訪中臺，張商英看到寶燈一分為二的文殊感應。此時有已經回到台屋休息住宿的游僧十多人叫大眾一起來看眼前的文殊感應；爾後，眾僧不斷叩頭念佛。張商英說：「這裡將有三盞聖燈顯現，可以各各仔細看。很久以後，三盞聖燈一齊出現，張商英取出《續清涼傳》展示給大眾看並且說道：「自己去年寫的《續清涼傳》所說的聖燈顯現狀態，就如東方心宿，哪裡是妄語呢？」

本則故事藉由游僧十數人所看到燈的文殊感應，再次證明張商英所見的文殊感應是真的。爾後，張商英以《續清涼傳》記錄的聖燈與實際境相互相驗證，聖燈正如書中所載，證明《續清涼傳》有著高度可信度，也顯露出張商英對文殊的信心已達磐石不移。

#### 19、《續清涼傳》載有之後為官至北宋宰相的李清臣<sup>385</sup>與曾布<sup>386</sup>二人跟張商英之間

<sup>382</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>383</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>384</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>385</sup> 李清臣（1032—1102），字邦直，北宋大名府（今河北大名）人。支持王安石變法，被垂簾聽

的魚雁往返，以曾布自己在廬山文殊臺看到燈的物相證明《續清涼傳》中的文殊感應的不容置疑：

資政殿學士知河南府李清臣聞之曰：「文殊與釋迦文異名一體，雖已為古佛，其實壽蔽天地，<sup>387</sup>示跡垂化，尚爾老婆心<sup>388</sup>。」

龍圖閣學士本路經略安撫使曾布曰：「布昔移帥廣東，遊廬山天池，登文殊臺，大風振，林木昏霾，咫尺不辨道路，燈燭火炬俱滅，而下視莽蒼中，金燈四出，或遠，或近，或大，或小，或隱，或現。會夜分疲寢，所見蓋有未盡者，然大風所不能摧，昏霾所不能掩，非大光明有無量神力不可思議，其孰能若是乎？顧言之難信，不敢紀以示人，及觀天覺《續清涼傳》，則布之聞見，未足怪也。

或謂商英曰：「外道<sup>389</sup>、波旬<sup>390</sup>、大力鬼神<sup>391</sup>、山精木魅<sup>392</sup>皆能為光為怪，子

---

政的高太后逐出朝廷，歷任知孟州（治今河南孟州）、知河南府（治今河南洛陽）、知永興軍（治今陝西西安）等職。宋哲宗初年與宋徽宗年間曾經兩度官拜宰相，著有《易論》、《春秋論》，以及《議官策》、《議刑策》與《議兵策》等「二十四論」和「二十四策」。其文博古通今、才識兼茂、明於體用，歐陽修譽為「蘇軾之流」，韓維稱其「有荀卿筆力」，一篇傳出，士人爭傳。在宋神宗時奉命撰寫的《大理寺記》、《都城記》等文，亦以典麗堂皇而著稱。參見李玲：《李清臣研究》（石家莊市：河北師範大學中國古代史碩士論文，2012年），頁1。

<sup>386</sup> 曾布，字子宣，諡文肅，建昌軍南豐（今江西南豐）人。生於宋仁宗景祐二年（1035），卒於宋徽宗大觀元年（1107），為唐宋八大家曾鞏之弟，徽宗朝官至宰相，繼王安石後，為新黨黨魁，推動變法新政。參見熊鳴琴：《曾布與北宋後期黨爭》（廣州：暨南大學中國古代史碩士論文，2004年），頁1。

<sup>387</sup> 李清臣道：「文殊與釋迦文雖然不同名字，實質則為一體，雖然已經修成古佛，其實壽命比天地還長久。」正如後秦·鳩摩羅什譯的《佛說首楞嚴三昧經》載：

過去久遠無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛號龍種上如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊，於此世界南方過於千佛國土，國名平等。……汝謂爾時平等世界龍種上佛，豈異人乎？勿生此疑，所以者何？即文殊師利法王子是。

後秦·鳩摩羅什譯：《佛說首楞嚴三昧經》，T15,no.642,p.644,a20。

在過去久遠劫有一龍種上如來，……在南方平等世界，那一尊佛即為現今的文殊；所以因為文殊已為久遠以前就已經證得龍種上如來，至今文殊仍存在於世間，由此可知文殊在久遠劫前即已成佛，與釋迦文佛為一體，只是名字不同，而且壽比天長。

<sup>388</sup> 於禪林中，指教導學人之態度親切，殷殷叮嚀者，其中寓有慈悲之意。又作婆子。一般以黃檗希運、大愚守芝等二師之教法懇切而不厭其煩，乃謂：「黃檗老婆，大愚饒舌。」《臨濟錄行錄·大四·五〇四下》：「大愚云：『黃檗與麼老婆，為汝得微困。』」此外，禪林對師家過度迫切、盡心之教法，稱為老婆心切，略稱婆心。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2508。

<sup>389</sup> 梵語 tīrthaka 或 tīrthika，巴利語 tithiya。音譯作底體迦。又作外教、外法、外學。指佛教以外之一切宗教。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1867。



何信之篤邪？」答曰：「爾所謂光怪，或道果<sup>393</sup>垂成，見而試之，或正法將勝，出而障之。今吾與諸人自視決然未有以致光怪者，夫何疑哉！<sup>394</sup>精進、精進，損之又損，運木杓於粥鍋，乃吾曹之常分。」<sup>395</sup>

<sup>390</sup> 梵名 Pāpīyas 或 Pāpman，巴利名 Pāpiya 或 Pāpimant。又作波俾掾、波椽、波鞞。經典中又常作「魔波旬」(梵 Māra-pāpman)。意譯殺者、惡物、惡中惡。指斷除人之生命與善根之惡魔。為釋迦在世時之魔王名。據《太子瑞應本起經·卷上》載：「波旬即欲界第六天之主。」《大智度論·卷五十六》謂魔名為「自在天王」。此魔王常隨逐佛及諸弟子，企圖擾亂之；而違逆佛與擾亂僧之罪，乃諸罪中之最大者，故此魔又名「極惡」。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁3437。

<sup>391</sup> 具有恐怖威力，能夠變化自在之怪物。分為善惡二種，若守護世間，或護持佛法者，如大梵天王、三十三天王、四天王、炎魔王、難陀龍王、跋難陀龍王等，盡為善鬼神；若羅刹等為惡鬼神。至於夜叉則通屬善惡兩方。然佛教一般所謂之鬼神，通常係指乾達婆、夜叉、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等六部鬼神。於印度古代，自吠陀時代以降，一般人甚為流行鬼神信仰，其後部分為佛教所承襲，尤以密教為然，例如由毘盧遮那法身所顯現之忿怒形諸明王即屬之。此外，《金光明經》中所述之諸天鬼神甚詳，此等鬼神甚受天台宗之尊崇。宋代之行霆曾編著《諸天傳》二卷，以收錄諸經中所列舉之鬼神記載。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁4366。

<sup>392</sup> 梵語 preta，巴利語 peta。即具有恐怖形相，令人惱害之怪物。為五道之一，六道之一。通常指逝者、死人之精魂而言。大乘佛教經典於六道中所立之餓鬼道，為遭諸天驅使而常苦飢渴者。另有弊鬼、有威德鬼、無威德鬼、多財餓鬼、無財餓鬼等，皆住於閻魔王界。古代印度，人死後不被供養，則被推測為鬼，而收集此類餓鬼之事蹟，稱為《餓鬼事經》(巴 Petavatthu)，為南傳大藏經小部經之一。佛經中所言之阿傍、羅刹、山精、雜魅等，皆為鬼神。另兇暴之精靈、地獄之獄卒，亦為鬼之一種。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁4365。

<sup>393</sup> 道，菩提；果，涅槃。由菩提之道而證涅槃之果，故稱道果。法華經藥草喻品(大九·二〇中)：「漸次修行，皆得道果。」參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁5635。

<sup>394</sup> 張商英說人在成道時，外道、波旬、大力鬼神、山精、林魅等變幻出的光怪陸離的現象，障礙成道將興正法者，自佛經來看成佛之前的確會遇到魔障，正如西晉·竺法護譯的《普曜經》云：「爾時波旬告其四女：一名、欲妃，二名、悅彼，三名、快觀，四、名見從：『汝詣佛樹惑亂菩薩，嗟歎愛欲之德，壞其清淨之行。』……佛告比丘：『菩薩坐佛樹下，以降魔怨成正真覺。』」西晉·竺法護譯：《普曜經》，T3,no.186,p.521,c14。

波旬告訴四女：一名、欲妃，二名、悅彼，三名、快觀，四、名見從：「你們到佛樹下迷惑擾亂菩薩，讚歎愛欲的美好，破壞菩薩清淨之行。」……佛陀告訴比丘：「菩薩坐在佛樹之下，以降伏佛的怨敵魔證得無上正等正覺。」張商英認為自己與眾人修行程度尚未至此，不用擔心這些光怪陸離的現象。

<sup>395</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

資政殿學士知河南府李清臣聽聞張商英撰述的《續清涼傳》云：「文殊與釋迦文佛雖然不同名字，實質則為一體，雖然已經修成古佛，其實壽命比天地還長久，示現跡相垂布顯化，實為永不放棄救渡眾生的慈悲心展現。」

曾布回函張商英道：「當年曾到廣東統帥軍隊，遊覽廬山天池，登上文殊台，先是大風大振，林木間的光線昏暗，無法辨別近處的道路，燈燭火炬都被風吹滅；向下看綠色草叢中，金燈四出，或遠，或近，或大，或小，或隱，或現；看到半夜疲勞想要睡覺時，所觀的金燈是觀都觀不完，這些燈不會被大風破壞，昏昧掩蓋，如果不是大光明無量神力不可思議的力量，這些燈哪裡能夠如此呢？但是說出來難以使人們相信，不敢紀錄下來展示於人，等到看到張商英寫的《續清涼傳》後，曾布就認為自己所見到的文殊感應就不足為奇。

或有某人問張商英：「外道、波旬、大力鬼神、山精、木魅都可變現出光影為怪，你怎麼這麼相信是文殊感應呢？」張商英答道：「你所說的光怪陸離現象，是人在成道時，外道、波旬、大力鬼神、山精、林魅刻意給的試探，或是契於佛教正理之法即將勝出，外道、波旬、大力鬼神、山精、林魅即會出現給予障礙。現在我與眾人必然不會招致這些光怪陸離的現象，這有什麼可以疑惑的，我們只要勇猛勤策進修善法，再勇猛勤策進修善法，每日去除自己的浮華虛偽而歸於純樸無為，落實在粥鍋間運用木杓的日常生活中，這是我們這類人的平常本分。

北宋宰相曾布於夜裡的廬山天池，在大風與昏暗光線中見到聖燈，曾布判斷這是大光明無量神力不可思議的力量所造成的，而這大光明無量神力不可思議的力量即是修行人自己心性光明的展現，是修行人在聖地時本自具有的光明心性與文殊相應，所啟發的文殊感應；此處的「感應」宗教術語來說，是一種「神聖顯現」(hierphany)的宗教經驗，是一種「與神聖共融交往的經驗」，「神聖向我們顯示出他自己。」<sup>396</sup>此外，廬山天池與五臺山皆能看到文殊顯相，突顯出「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」的文殊法身無處不在的特性。

爾後，曾布不敢將親身經歷的文殊感應的神祕經驗紀錄下來展示於人，乃因曾布乃身為高官顯貴的儒家知識份子，在「子不語怪力亂神」的儒家理性人文傳統制約下，心中恐懼紀錄下來展示於人，會招致其他知識份子的訕笑毀謗。另外，曾布自己也不知道如何以理性解釋親身體驗的文殊感應，曾布直至看到張商英寫的《續清涼傳》後，內心的疑惑才獲得解答，《續清涼傳》對解釋五臺文殊感應

<sup>396</sup> 伊利亞德；楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》(臺北：桂冠出版社，2001年)，頁66。

的效用在此可見一斑。

### 三、聖相的感應

聖相可分為文殊騎獅子、諸菩薩眾顯相、白光菩薩、羅漢與白領而紫袍者、螺髻而結跏趺者、仗劍者與戴角者等

#### (一)文殊騎獅子

文殊騎獅子可分為在儀式之後見到聖相與不期而遇聖相；茲分述如下：

##### 1、儀式之後見到文殊騎獅子

《續清涼傳》寫有張商英在祈禮後，見到祥雲與琉璃世界中的文殊師利菩薩騎獅子與羅漢的顯相：

臺側有古佛殿，商英令掃灑，携家屬祈禮，所與俱者，辯、臺主二人，指使蒼頭虞候二人，茶酒二人。北陟數步，中臺之頂，已有祥雲，五色紛郁。

俄而，西北隅開朗，布碧琉璃世界，現萬菩薩隊仗、寶樓、寶殿、寶山、寶林、寶幢、寶蓋、寶臺、寶座、天王、羅漢、獅子、香象森羅布護，不可名狀。

又於真容殿上，見紫芝、寶蓋曲柄悠揚。文殊師利菩薩騎獅子，復有七八尊者升降遊戲，左右俯仰。臺主戲曰：「本臺行者，十九年，未嘗見一光一相，願假福力，呼而視之。」既呼行者，則從兵潛有隨至竊窺者矣。<sup>397</sup>

臺側有古佛殿，張商英命人灑水掃地，帶著家屬向文殊祈請禮拜，參與者有僧辯與臺主二人，遂指使奴僕侍從二人置茶酒。張商英向北由低處向上走到中臺頂，已經看到祥雲，成現五色繁盛的境相。

不久，西北方的角落開闊明朗，展開出碧琉璃世界，出現是以萬計的菩薩隊仗、寶樓、寶殿、寶山、寶林、寶幢、寶蓋、寶臺、寶座、天王、羅漢、獅子與香象森羅遍布，不可名稱與形容。

又於真容殿上，見到紫芝、寶蓋曲柄悠揚、文殊師利菩薩騎獅子，又有七、八位尊者上升下降，彼此遊戲，由左到右，有的俯身向下，有的仰頭向上。臺主對張商英開玩笑：「本地五臺山僧眾，在十九年之間沒有見過任何一光一相，希

<sup>397</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。



望假借張商英修福的功力，呼喚文殊顯相予眾人看。」不久，呼叫僧眾，則有親隨的兵卒暗中隨著來到私下偷看的人。

本則故事藉由臺主希望張商英呼喚文殊顯相，凸顯出文殊顯相並非易事，只有少數的人及特殊的機緣，才得以顯現；**張商英成為文殊顯相的啟動者，他對文殊的祈求在這裡成為眾人自世俗到達宗教神聖層面的通道。**

另外，文殊顯相騎獅子，獅子原本在佛教象徵佛陀家族擁有的王權、佛陀的出身、佛陀的禪定修行與弘法生涯，如佛陀的禪定三昧境界被稱為獅子奮迅三昧，佛陀的弘法則被稱為獅子吼；另外，獅子也可用來象徵佛陀的力量、智慧與尊嚴；<sup>398</sup>這裡的文殊顯相騎獅子，象徵文殊在菩薩眾中為智慧之首的地位。

## 2、不期而遇見到文殊騎獅子

### (1) 《續清涼傳》撰寫張商英在五臺山祕魔巖頭見到白氣與文殊騎獅子：

己酉，至祕魔巖，未至之十里，自臺有白氣一道，直貫巖頭，巖前見文殊騎師子。<sup>399</sup>

宋哲宗元祐三年七月五日己酉，張商英到密魔巖的前十里路。張商英看到白氣一道，直貫巖頭與文殊騎獅子；本則故事藉由張商英到秘魔巖途中即見到文殊顯相的顯現，突出秘魔巖自自然景觀轉為神聖空間的可能性。

張商英在《略釋新華嚴經修行次第決疑論後記》又說到：「太原府壽陽方山李長者造論所昭化院記。元祐戊申七月，商英遊五臺山，中夜於祕魔巖金色光中。見文殊師利菩薩，慨悟時節，誓窮學佛，退而閱華嚴經義疏，汗漫罔知統類。」<sup>400</sup>張商英在宋哲宗元祐年間七月，遊歷五臺山，在半夜中於祕魔巖的金色光中，見到文殊師利菩薩顯相後，深受感動，自我反省人的光陰是有限的，一生只能在一事上做到極致，遂發願努力學佛，離開五臺山後閱覽《華嚴經·義疏》；昭示張商英的生命在五臺山獲得巨大轉變，自此努力護持佛教。此外，張商英亦敘述在清涼山見異氣與文殊菩薩騎獅子的顯相：「日昃，登清涼山。有五色異氣，為菩薩騎獅子之像。」<sup>401</sup>太陽偏西時，張商英登清涼山，看到五色異氣化為菩薩騎獅子相；以上故事皆是敘述張商英在不經意中見到文殊菩薩騎獅子，突顯出文殊

<sup>398</sup> 陳懷宇：〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》（2010年，12月），頁75。

<sup>399</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>400</sup> 張商英：《略釋新華嚴經修行次第決疑論後記》，T36,no.1741,p.1048,c28。

<sup>401</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。



顯相的不可預期性。

(2)《續清涼傳》亦有敘述張商英與妻兒，同時見到金色祥雲、文殊騎青毛獅子與金燈閃爍：

出菴望見巖口，有金色祥雲，光彩奪目，菩薩乘青毛師子，入於雲間，商英曰：「今夕大有勝事，必不空來也。」巖崖百仞，嵯峨壁立，率妻孥東向望崖，再拜敬請。逡巡，兩金燈現於赤崖間，呼主僧用而視之。

夜漏初下，從兵未寢，聞舉家歡呼，人人皆仰首見之，喧嘩盈庭，凡七現而隱。虔請累刻，崖面如漆。用曰：「聖境獨為公現，豈與吏卒共邪？幸少需之人定。」用來白曰：「左右睡矣，可再請也。」<sup>402</sup>

宋哲宗元祐三年七月五日己酉剛到晚上，張商英走出菴，望見秘魔巖口，有金色祥雲，光彩奪目，而文殊騎著青毛獅子進入雲間。張商英說：「今天黃昏必有殊勝境相，必然不會白來。」秘魔巖的山崖很深，高峻如牆壁一樣聳立，張商英率領妻兒向東面向山崖再次拜請聖燈現前，頃刻之間，兩盞金燈出現在赤崖間，遂呼叫主僧名叫用者來看聖燈，親隨的兵卒還沒入睡，聽到全家歡呼的聲音，每個人都仰頭看天上，喧嘩聲音充滿庭院，張商英看到金燈出現七次而隱沒，他人再次虔誠祈請文殊數刻，但只見崖面闐黑如漆；主僧「用」說：「聖境只為公顯現，怎可與小吏與小兵共享呢？希望稍待人們停息的時候。」主僧「用」回覆張商英：「左右的人都睡了，可以再次祈請聖燈。」

本則故事的張商英在巖口的天空上看到金色祥雲與文殊乘青毛獅子，遂判斷此處會有聖燈出現，果如其然；張商英此時對文殊顯相的判斷已經很準確，只要有祥雲出現，之後就有燈顯相，顯現出張商英對文殊的信心已經堅若磐石。此處藉由眾人看到聖燈文殊感應的顯現，證實張商英看到的聖燈的不虛；自主僧「用」對張商英所說的話語，突出文殊顯相是專為張商英而現的。

## (二) 諸菩薩眾

《續清涼傳》寫有張商英、陳聿與曹諤等人在梵仙山見到宮殿樓閣的諸菩薩眾化現出沒

<sup>402</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

商英與陳聿<sup>403</sup>及興善監鎮曹諤，晚登梵仙山。……商英曰：『紫氣之下，必有聖賢，請二君虔肅，當見靈跡。』良久，宮殿樓閣諸菩薩眾化現出沒。<sup>404</sup>

張商英、陳聿與曹諤於晚間登上梵仙山，張商英對陳聿與曹諤二人語云：「紫氣的下方必有聖賢，請二君以虔誠肅穆的心態觀看，定能親見菩薩顯相。」經過一段時間後，有宮殿樓閣與許多菩薩眾一起化現出沒。

自本則故事可知張商英對自己在祈求菩薩顯現，已有一定程度的信心；感應到文殊顯相出宮殿、樓閣等代表文殊居住神的聖空間。

### (三) 白光菩薩

《續清涼傳》中張商英亦曾敘述自己看到等身白光菩薩：「商英更衣俯伏虔於初請，忽於崖左，見等身白光菩薩，立於光中，如是三現，商英得未曾有。」<sup>405</sup>

張商英更換衣服俯身伏地，虔誠超過第一次祈請。忽然在山崖左面，看到與身高相等的白光菩薩，站在光中，如此三次顯現，商英得到從未有過的文殊感應。本則故事的張商英透過祈請文殊，感得三次白光菩薩顯相。

### (四) 聖僧

《續清涼傳》中張商英亦曾敘述他巡禮密魔巖時，有名為「哲」的僧人告知他自己曾不期而遇聖僧的感應經歷：「哲曰：『三年前，巖上門開，有褐衣、黃衣、紫衣僧三人，倚門而立，久之復閉，又崖間有聖燈，哲聞而未之見也。』」<sup>406</sup>

這個名為「哲」的僧人以回憶中的視角，告訴張商英他在三年前看到密魔巖上的門開啟時，有褐衣、黃衣、紫衣僧三人倚門而立良久，門又再次關閉；至於

<sup>403</sup> 陳聿：寫有《集趣軒》一詩云：「宇宙同無窮，景物各有趣。心目要領略，未始為細故。山僧徹障蔽，便得江山助。遠邇入盼睐，左右供指雇。千容與萬態，不約相與遇。何須更登眺，便可休杖履。一覽既無餘，懷抱良以悟。欲圖無妙筆，欲詠無奇句。聊為揭佳名，於焉賞心寓。」參見北京大學古文獻研究所編；傅璇琮等主編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1999年），頁8000。

<sup>404</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>405</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>406</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

傳聞聖燈曾出現崖間，則說自己從未親身見過。此一親見、一傳聞的敘述，更映襯其目睹經驗的真實性。

#### (五) 白領而紫袍者、螺髻而結跏趺者、仗劍者與戴角者

張商英又書寫到自己與親眷部屬共同看到燈、白領而紫袍者、螺髻而結跏趺者、仗劍者與戴角者等聖相：

瞻拜之，次又現一燈。良久，東臺、龍山、羅睺殿左右各現一燈。浴室之後現大光二，如掣電。金界南溪<sup>407</sup>上現二燈。亥後，商英俯視溪上，持燈者，其形人也。因念曰：「豈寺僧，遣人設一大炬，以見欺耶。」是時，辯已寢，即遣使王班、借職秦愿，排門詰問。辯答曰：「山有蟲虎，彼處無人行，亦無人居。」商英疑不能決，又觀燈光，忽大忽小，忽赤忽白，忽黃忽碧，忽分忽合，照耀林木。即默省曰：「此三昧火也，俗謂之燈耳。」

乃跪啟曰：「聖境殊勝，非我見聞，凡夫識界，有所限隔，若非人間燈者，願至我前。」如是十請，溪上之燈，忽如紅日，浴海騰空而上，放大光明，漸至閣前其光收斂，如大青喙銜圓火珠，商英遍體森颯，若沃冰雪。即啟曰：「疑心已斷。」言已，復歸本處，光滿溪上。

秦愿等自旁見之，如金色身曲屈而上。妻孥所見，又異於是，有白領而紫袍者、螺髻而結跏趺者、仗劍者、戴角者。老僧曰：「此金毛飛師子，及天龍八部也。」<sup>408</sup>

張商英虔誠禮拜文殊後，先於東臺、龍山、羅睺殿左右見到聖燈；後於浴室後方，看到如閃電般的兩道大光，又看到金界南溪上，現出兩盞金燈，在溪上有一人形持一盞燈顯現。此時，張商英質疑對看到的文殊顯相是寺僧故意設下大火炬，假裝物相欺騙他；張商英遂遣使質問寺中僧人；使者拍門叫起已經睡著的名為「辯」者，質問「辯」是否造假？「辯」回答他們顯現聖燈的那座山充滿著蟲子與老虎，無人居住與行走；惟張商英仍然懷疑不已。張商英又看到聖燈忽大、

<sup>407</sup> 位於金界寺南方的溪上。金界寺，位於華嚴谷，唐代建立，張商英於此見神物。成化初，清玉禪師重修。參見（明）鎮澄法師著，《清涼山志》標點組注，李裕民審訂：《清涼山志》（太原：山西人民出版社 1989 年），頁 55。

<sup>408</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

忽小，燈的顏色在紅、白、黃、綠四色之間轉換，燈火忽然分開與闖起，並會照耀林木；張商英思索眼前見到的聖燈物相，本體就是三昧真火，俗稱為燈。

張商英在默默思考後，即刻跪下聚精會神的祈請文殊，張商英向文殊道：「自己仍為凡夫，不了解神聖的物相，若眼前所見的燈不是凡物，就請移到面前。」張商英在十次祈請後，溪上聖燈，有如紅日自大海中升起，放出極大光芒，再緩緩飛至清輝閣前，將光芒收斂起來，呈現青色火珠，移到張商英面前，使張商英整個身體感覺森然冷冽如冰雪，張商英遂向文殊說他的疑心已經斷了；話講完後，燈立即飛回原本的地方，燈光照耀整個溪上。

另外，秦愿等人在旁邊看到身體呈金色，彎曲而上的文殊顯相；張商英的妻兒亦同時看到不同的境相，即是聖燈顯現為穿紫袍白領的人、結螺髻而跏趺坐的人、仗劍的人與戴角的人等聖相；老僧將見到的聖相解釋為此乃金毛獅子及天龍八部的化現。

自本則故事可知張商英在逐漸相信文殊感應是真實的過程中，起始時是採取理性質疑的態度，懷疑自己見到的燈是僧人設下的圈套，內心充滿著官大學問大的慢心；繼而，張商英直接做實驗，燈若是人為故意設下者，自然是一動也不動；若真是文殊顯相，則自然會以移動證明之，顯出張商英的務實態度。之後，張商英在視覺與觸覺得到文殊神聖力量切實駕臨身上的映證後，遂放下成見與傲慢，跪下虔誠祈請文殊，自此可知宗教體系均有其教義，教義往往可以由理性的論證，來建構其體系，然而宗教並不止於理性的論證，宗教的「信仰」的貞定，往往和神秘經驗有關，<sup>409</sup>張商英也因以上的神秘經驗，從而去疑生信。此外，張商英的妻兒與下屬也同時見到文殊顯出不同的相貌，此處身為士大夫的張商英與妻兒和下屬共見聖相，證明五臺山文殊感應的真實不虛。

除此之外，張商英、張商英的妻兒與秦愿等人見到不同的聖相，即如西晉·竺法護譯的《文殊師利現寶藏經》云：

文殊師利答我言：「唯，迦葉！隨一切人本而為說法令得入律，又以戲樂而教授眾人，或以共行；或以遊觀供養；或以錢財交通；或入貧窮慳貪中而誘立之；

---

<sup>409</sup> 蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》(第五期，2000年，7月)，頁236。



或現大清淨行；或以神通現變化；或以釋梵<sup>410</sup>色像；或以四天王色像；或以轉輪聖王<sup>411</sup>色像；或現如世尊色像；或以恐懼色像；或以麤獷；或以柔軟；或以虛；或以實；或以諸天色像。所以者何？人之本行若干不同，亦為說若干種法而得入道。」<sup>412</sup>

又如隋·那連提耶舍譯的《大莊嚴法門經》亦如是道：

爾時文殊師利童子從禪定起，於一切眾生起大悲心，而作是念：何等眾生，於大乘中堪受教化。何等眾生，應以神通而受教化。何等眾生，應以過去業緣而受教化。何等眾生，應聞正法而受教化。作是念已。見金色女與長者子，同載寶車欲詣園林，見已即觀根性差別，差別觀已作是念言。此女過去善業因緣堪受教化，若聞我法即能信受。<sup>413</sup>

文殊會視眾生不同根器，以戲樂、共行、遊觀供養、錢財交通、以神通現出變化、釋梵天王色像、四大天王色像、世尊色像與諸天色像等種種不同變現，教導眾生進入佛道。文殊觀看眾生根器，以適當樣貌顯現，予眾生因材施教；而文殊在本則故事中也顯為燈與金色身曲屈而上者、穿紫袍白領的人、結螺髻而跏趺座的人、仗劍的人與戴角的人等相，誘導張商英、張商英的妻兒以及秦愿等人進入佛道。

#### 四、境相的感應

境相可分為光境暨與天氣相關的境相，茲分述如下：

<sup>410</sup> 又作梵釋。指帝釋與梵王。此二天王歸依釋迦牟尼佛，為經論中常見之守護神。《觀無量壽經》（大一·三四一中）：「目連侍左，阿難在右，釋、梵、護世諸天在虛空中，普雨天華，持用供養。」參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6836。

<sup>411</sup> 梵語 cakra-varti-r ā jan，巴利語 raja cakkavattin。音譯作斫迦羅伐辣底遏羅闍、遮迦羅跋帝、遮加越。意譯作轉輪王、轉輪聖帝、輪王、飛行轉輪帝、飛行皇帝。意即旋轉輪寶（相當於戰車）之王。王擁有七寶（輪、象、馬、珠、女、居士、主兵臣），具足四德（長壽、無疾病、容貌出色、寶藏豐富），統一須彌四洲，以正法御世，其國土豐饒，人民和樂。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6624。

<sup>412</sup> 西晉·竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》，T14,no.461,p.460,b26。

<sup>413</sup> 隋·那連提耶舍譯：《大莊嚴法門經》，T17,no.818,p.825,a8。

## (一)光境

光境可分為流光、寶光、大金光、青光、赤光、盧舍那佛面門所放的光、直光與圓光等境相：

1、張商英在《續清涼傳》中寫到自己在真容院啟白後，見到以流光迸射而出、寶蓋通明、寶光為主與以燈為伴的文殊感應：

丁未，詣菩薩前白言：「華嚴經中，世尊八處放光表法。此光，若是法性本有無相之光，視之不見，則商英不疑。若是諸佛果德圓滿之光，使人可見，則願為示現。」於是，頂上寶蓋忽然通明，孔隙流光，迸射四出，已而襟領間，如意間，各放寶光，燁燁閃動。又於殿前，金蓮花葉燈焰交輝，開合無數。是時，遠近僧俗千數雲集，呼而視之，歡呼震動，繼以悲淚，各各歎言：「無始以來，罪戾深重，請從今日，改往修來。」<sup>414</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月丁未日，張商英至真容院，向文殊啟白：「華嚴經中，釋迦牟尼佛在八處放光顯法。此光，如果是法性本有的無相之光，想看此光卻看不見，則商英不再懷疑。如果是諸佛果德圓滿的光，能使人看見，則希望文殊在眾人面前顯現。」之後，看到頂上寶蓋忽然燈火通明，自孔隙間流出光芒，四散噴射，文殊像上的襟領、如意之間皆各自放出寶光，明亮燦爛，鮮明閃動。又在殿前的金蓮花葉之上，看到燈焰交輝，開合無數次。遠近僧俗千人都雲集一處，呼叫彼此一起看這種種文殊感應，大眾歡聲雷動，接著，感動到流淚，各自讚嘆說：「無始以來，罪愆深重，請求今日開始懺悔改過，來日則努力修行。」

本則故事藉由張商英為大眾祈請文殊，感得顯相後，再藉由大眾看到光的境相時的欣喜若狂，突出張商英在眾人與文殊之間扮演的溝通的重要角色，亦凸顯張商英看到境相的不假。

2、張商英於《續清涼傳》中寫到自己對文殊祝願後，感得大金光與在五臺山中天閣東南林麓見到青光、赤光與直光：

又祝曰：「待罪本路，儻未罷去，明年五六月，乃可再來，頗更一瞻光相，滿願而去。」良久，於閣前<sup>415</sup>再見大金光四。明年夏六月，以并亢旱，詣山祈求雨澤，因安奉羅睺<sup>416</sup>菩薩聖像，乙巳平旦，至中天閣東南，林麓忽變金色，有青

<sup>414</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>415</sup> 此處為真容院清輝閣。

<sup>416</sup> 羅睺羅，不壞禁戒，能誦讀不懈，故稱「密行第一」。為釋尊之子，年十五出家。因未受具足戒，不可與比丘同宿，出房宿於廁。曾與舍利弗行乞，於途中受迫害，以慈心而能忍。又能嚴

赤光直起，鮮明奪目，移時乃隱。<sup>417</sup>

張商英向文殊再次祝願祈請：「自己如果沒被朝廷罷官，於明年五、六月還會再來，希望那時能夠再次瞻仰到光的境相，在圓滿此心願後離開。」經過一段時間後，張商英再次看到四道大金光。

宋哲宗元祐四年夏季，六月乙巳日清晨，張商英為了還願並抗旱，到五臺山祈雨，張商英為安奉羅睺菩薩聖像，至中天閣東南，山林忽然變成金色，有青色與赤色等光芒直沖而起，鮮明奪目，過了一段時間才不見。

### 3、張商英於《續清涼傳》中寫有崔提舉見到金橋與圓光：

六月二十七日壬寅，至清涼山。清涼主僧曰：「此去金閣寺三里。往歲，崔提舉嘗於此見南臺金橋圓光。」商英默念：「崔何人哉？予何人哉？」<sup>418</sup>

六月二十七日張商英到清涼山。清涼主僧說：「這裡距離金閣寺三里。幾年之前，崔提舉曾在這裡見到南臺金橋圓光。」張商英默想「崔提舉是什麼人？我又是什麼人？」。

### 4、張商英於《續清涼傳》中寫有自己在東臺山見到五色祥雲與圓光：

甲辰，至東臺，五色祥雲現，有白圓光從地湧起，如車輪百旋。商英以偈讚曰：「雲貼西山日出東，一輪明相現雲中，修行莫道無撈摸，只恐修行落斷空。」<sup>419</sup>

宋哲宗元祐三年六月二十九日甲辰，張商英到東臺，見到五色祥雲出現，白圓光從地面湧出，現出如有百個螺旋般的車輪境相。張商英以佛偈讚嘆眼中見到緊貼西山的祥雲，太陽自東方出來，一輪明月出現在雲中，修行不要覺得摸不著邊際，最怕的是落於什麼都沒有的境界。

本則故事突顯出張商英至此已經徹底相信文殊感應是真實不虛的，身為知識分子的張商英他對菩薩的慢心與傲氣，在文殊顯現的感應中逐漸柔化，被文殊所攝受。

---

守制戒，修道精進，依數息觀而得證聖果。於十六阿羅漢中列第十一位。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁369。

<sup>417</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>418</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>419</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1128,a6。

5、張商英記錄到自己往祕魔巖<sup>420</sup>途中忽然見到直光與盧舍那佛面門放光：

辛亥，往祕魔巖，未至巖之三里，直光現。既至巖，而盧舍那佛<sup>421</sup>面門放光，照耀滿殿。<sup>422</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月辛亥日，張商英還沒到祕魔巖前的三公里途中，突然看到直衝天際的光芒顯現，張商英到祕魔巖後，看到盧舍那佛面門放光，照耀滿殿。

本則故事可知文殊應機教化而發的光，也代表智慧，文殊希藉此神力表現，讓世人起信；此外，張商英忽遇光的境相，彰顯出文殊顯相的變幻莫測性。

綜合以上敘述，張商英有在儀式祈請之後見到光的境相；也有不期而遇看到

<sup>420</sup> 祕魔巖禪師為馬祖道一（709-788）系的禪師，據《五燈會元》其傳承如下：馬祖道一——永泰靈湫——祕魔巖和尚，燈史中記載了祕魔巖的特殊行徑，《五燈會元》謂：「五臺山祕魔巖和尚，常持一木叉，每見僧來禮拜，即叉卻頸曰：『那箇魔魅教汝出家？那箇魔魅教汝行腳？道得也叉下死，道不得也叉下死。速道！速道。』學徒鮮有對者。霍山通和尚訪師，才見不禮拜，便攬入懷裏。師（祕魔巖）拊通背三下。通起拍手曰：『師兄三千里外賺我來，三千里外賺我來便回。』」參見蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》（第五期，2000年，7月），頁239。

<sup>421</sup> 梵名 Vairocana。為佛之報身或法身。又作毘盧遮那、毘盧折那、吠盧遮那。略稱盧舍那、盧遮那、遮那。意譯遍一切處、光明遍照、大日遍照。據《一切經音義·卷二十一》載（大五四·四三四下）：「毘盧遮那，案梵本毘字，……此云種種也。毘盧遮那，云光明遍照也；言佛於身智，以種種光明，照眾生也。或曰毘，遍也；盧遮那，光照也；謂佛以身智無礙光明，遍照理事無礙法界也。」原為太陽之意，象徵佛智之廣大無邊，乃歷經無量劫海之修習功德而得到之正覺。

舊譯《華嚴經·盧舍那佛品一》卷二謂：「毘盧遮那佛修習無量劫海之功德，乃成正覺，住蓮華藏世界（佛報身之淨土），放大光明，照遍十方，毛孔現出化身之雲，演出無邊之契經海。」《梵網經·卷上》：「毘盧遮那佛於百阿僧祇劫，修行心地法門，成等正覺，住蓮花臺藏世界海，其臺周遍有千葉（即千世界），毘盧遮那佛化千身釋迦佛住千世界。於每一葉世界復有百億之須彌山、百億之日月、百億之四天下，及百億之菩薩釋迦坐百億之菩提樹下，宣說菩薩之心地法門。」《觀普賢菩薩行法經》謂：「釋迦牟尼名毘盧遮那遍一切處，成就常、樂、我、淨之四波羅蜜，住於常寂光土。」其中，舊《華嚴經·卷二》、《梵網經·卷上》所說之毘盧遮那佛為報身佛，《觀普賢菩薩行法經》所說為法身佛。法相宗立毘盧舍那、盧舍那、釋迦等三尊，稱毘盧舍那為自性身，盧舍那為受用身，釋迦為變化身。十佛名之中，有「清淨法身毘盧遮那佛，圓滿報身盧舍那佛，千百億化身釋迦牟尼佛」之稱。天台宗亦立毘盧遮那、盧舍那、釋迦等三尊，然以之次第配為法身佛、報身佛、應身佛。華嚴宗立十身具足融三世間之法界身雲，而謂此三尊乃同一佛身。在密教，毘盧遮那佛與大日如來同體，或為大日如來之別名，乃理法身、智法身不二之體，有除暗遍明之義。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3858。

<sup>422</sup>張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。



光的境相的兩類經驗。美國宗教學家伊利亞德認為五彩的光是苦行者或觀想者在瑜伽禪定中體驗的。依據印度—西藏傳統，這種光也是人死後，靈魂在中陰狀態中所見的，這種出神狀態的幻象的「經驗的」性質是不容懷疑的。……我們必須再次強調這種神秘之光的「經驗的」實在性；就是說它們並非故意地「想像出來的」，或者是為了構築宇宙論的或人類學的「體系」而作的理性的發明。「光」、「熱」在此視為「經驗實在性」，它們和精神的自由狀態、身體的能量狀態是相伴而生的，甚至可以說：內光、內熱和身心的精神能量效應，其實是同一件事，都是神聖超越狀態的呈現，<sup>423</sup>張商英所見如從地湧起的如車輪百旋的白圓光等各色祥光，可以說是張商英自己的佛性光明顯現，又可代表與文殊通曉萬事萬物的智慧相應，能祛除自己為烏雲遮蔽的黑暗，光顯出本自具足的智慧。

## （二）與天氣相關的境相：

與天氣相關的境相可分為：大風、雲、霧、慶雲、紫氣、祥雲與異氣等境相；茲分述如下：

1、張商英敘述自己在五臺山中看到巡檢下兵冒犯齋戒感得大風、雲與霧不休的不祥：

相次，大風、雲、霧奔蒸，如欲傾崖裂壑。主臺僧曰：「巡檢下兵，適持肉燒煮不可禁，願來日屏去。」七月乙巳，謝巡檢、兵甲沈幣於北臺。晚休於中臺，大風不止，四山昏晦，辯等失色。<sup>424</sup>

大風雲霧奔騰蒸發，好似崖壑要傾頽裂開。主臺僧對張商英說：「巡檢下兵剛剛在山上煮肉，屢勸不聽，希望來日能夠屏除此事。」七月乙巳日，謝巡檢與士兵向水中投下祭品束帛，沈入於北臺山中。張商英晚上休息於中臺，大風仍然大作不止，四周的山昏暗不明，前文曾經述及的知客僧辯等人失色。本則故事的巡檢與下兵殊不知在五臺山聖地吃葷已冒犯齋戒，即使向水中投下祭品束帛懺悔，仍引得大風、雲霧與四山黑暗等不祥的境相，警告軍人巡檢在此神聖空間食葷已汙穢聖域，凸顯出在五臺山文殊聖地中違反齋戒的嚴重性。

<sup>423</sup>伊利亞德著：〈靈魂、光及種子〉收入伊利亞德著，宋立道、魯奇譯：《神祕主義、巫術與文化風尚》（北京：光明日報出版社，1990年），頁141-143。

<sup>424</sup>張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

2、張商英寫到自己為曹諤與陳聿行更衣拜禱後感得的慶雲與紫氣：

商英與陣聿及興善監鎮曹諤晚登梵仙山<sup>425</sup>，……，商英，自以累日所求無不響應。因大言曰：「為二君請五色祥雲。」即起更衣，再拜默禱。俄而西南隅，天色鮮廓，慶雲網緼，紫氣盤繞。<sup>426</sup>

張商英、陣聿及曹諤於晚間登上梵仙山，張商英認為數日以來對文殊的祈求沒有不得到感應的；因而信心具足的說：「我可為二君祈請到五色祥雲。」張商英遂即刻起身更換衣服，禮拜祈禱文殊，三人於瞬間，看到天空的西南隅，天色顯出清明輪廓與紫氣慶雲。本則故事中張商英對文殊已具信心，隨後更衣，並祈禱文殊顯相；再透由陣聿及曹諤等士大夫的親身見證，提高五臺山文殊感應事蹟的可信度。

3、張商英撰寫自己在巡禮五臺山前所做的齋戒儀式，遂於進入五臺山後感得綿密如毯的白雲境相：

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，……，既抵金閣<sup>427</sup>。日將夕，山林漠然無寸靄，僧正省奇來謁，即三門見之，坐未定。南臺之側，有白雲綿密，如敷白毯，省奇曰：「此祥雲也，不易得。」<sup>428</sup>

在明年戊辰年夏天時，五臺縣有群盜未被逮捕，張商英以公事前來五臺縣督導逮捕群盜事宜，張商英到五臺山朝聖之前就先要求自己與家人先行齋戒，抵達金閣寺時，時間已近黃昏，於山林之間沒有任何一片雲，五臺山僧正省奇拜謁張商英，張商英在三門<sup>429</sup>見他，還沒坐定。張商英即看到南臺山側面飄出綿密如毯的白雲境相，在旁的省奇認為這是不容易遭遇到的祥雲。

本故事中張商英全家在進入五臺山前舉行齋戒，進入五臺山後感得文殊感

<sup>425</sup> 位於中臺山東南三十里，為中臺案山。昔有伍佰仙人，餌菊成道。參見（明）鎮澄法師著，《清涼山志》標點組注，李裕民審訂：《清涼山志》（太原：山西人民出版社 1989 年），頁 47。

<sup>426</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>427</sup> 此處為金閣寺，南臺西北嶺畔，昔人見金閣浮空，因建寺。參見（明）鎮澄法師著，《清涼山志》標點組注，李裕民審訂：《清涼山志》（太原：山西人民出版社 1989 年），頁 57。

<sup>428</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

<sup>429</sup> 又作山門，三門有智慧、慈悲、方便三解脫門之義，或象徵信、解、行三者，非必有三扇門。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 576。

應，「齋戒」在世界上各宗教或習俗中常被使用；齋戒是為了禮儀、神祕主義、苦修、宗教與道德等目的而經歷一段時間的禁絕飲食。「齋戒」在古代民族與文明的各宗教中，是人們，特別是男女祭司，為接近神靈而進行自我準備的手段。<sup>430</sup>齋戒在佛教活動中也很常見，

張商英全家在進入五臺山前舉行齋戒即具有 Arnold van Gennep 所說的「通過性儀式」(rites of passage)<sup>431</sup>，能助張商英在心理上藉由形體的象徵性潔淨，得到心靈平靜，形成身心潔淨的準備過渡階段，自外在身齋始，逐漸向內達到心齋的潔淨效果，張商英全家一入五臺山，即感得綿密如毯的白雲境相，可見全家在心齋上已經達到潔淨效果，隨時可以接受文殊感應的加持。

#### 4、張商英寫有自己夜宿佛光寺見到祥雲、異氣云：

庚戌，宿佛光寺，祥雲異氣繽紛無數。<sup>432</sup>

宋哲宗元祐四年夏六月庚戌日。張商英住宿佛光寺，看到祥雲異氣，繽紛無數的境相。自本則故事中可知祥雲與異氣等境相中常常伴隨一起出現。

#### 5、《續清涼傳》撰述張商英遇到大風與在五臺山頂天空見到慶雲的境相

是夕，大風達丙午，昏霾亦然。商英抗聲曰：『昨夜中臺所見殊勝如此，今日當往西臺，菩薩豈違我哉。』行至香山，則慶雲已罩臺頂，沈幣已，所見如初，止無琉璃世界耳<sup>433</sup>

這天黃昏，大風一直吹到丙午時，昏暗也是一樣。張商英高聲自信的說：「昨天夜裡在中臺見到的文殊感應是如此殊勝，今日應當前往西臺山，文殊哪裡會違逆我的意願不現感應。」張商英步行到香山，慶雲已經籠罩北臺頂；向水中投下祭品束帛，見到境相有如當初看到者，只是沒有琉璃世界。

此處以張商英的抗聲話語，突顯出張商英對於自己以虔誠心向文殊祈禱，對文殊感應必然顯現已經具足十分信心。

<sup>430</sup> 《大英百科全書》【齋戒】(miracle)詞條，查於 2202013 年 11 月 3 日取自大英線上繁體中文版，網址：<http://daying.wordpress.com/content.aspx?id=023858>。

<sup>431</sup> Victor Turner & Edith Turner 著；劉尚洵譯；〈朝聖：一個「類中介性」的儀式現象〉，《大陸雜誌》，66 卷，2 期，(1983 年，2 月，15 日)，頁 51。

<sup>432</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>433</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

## 五、文殊化用

《續清涼傳》又記有張商英祈雨得雨的文殊化用：

既以旱祈雨，在山三禱三應，但須臾即霽。癸丑，還至代州，大雨彌日，將槁之苗變為豐歲。商英即以其事奏聞。<sup>434</sup>

張商英為了抵抗旱災專程來五臺山祈雨，在五臺山三次祈禱文殊，文殊三次賜予甘霖；但是，降雨都是一下子就放晴了。癸丑日，張商英回到代州，大雨下一整日，將要乾枯的幼苗變為豐收之年。張商英就將此次天降甘霖，驅除大旱的文殊感應上奏給皇帝知道。

本則故事的張商英向文殊祈雨，就是旱災發生時，乞求文殊降雨之修法。張商英入五臺山祈雨，可見五臺山也是北宋佛教的祈雨中心，筆者於第二章已經述及，此處不多論述。張商英以祈雨儀式進入神聖時空中順利祈得文殊普降甘霖後，張商英向皇上奏聞自己祈雨，突顯出五臺山文殊的靈驗，堅固北宋朝廷對在五臺山祈雨的信心。

### 第三節 《續清涼傳》中張商英友人感應類型

傅其瓘、潘璟、錢蓋等人見到的文殊顯相可分為夢相、聖相、境相、物相等，現分述如下：

#### 一、夢相的感應

《續清涼傳》又載有傅其瓘夢見高塔與紫衣僧，預示傅其瓘之後即將遊覽五臺山：

供備庫使同管句河東沿邊安撫司公事侍其瓘，元祐庚午守祁陽時，提刑張公行部過郡，以所續《五臺清涼傳記》出示於瓘，乃張公前領憲河東日，紀五臺山文殊顯化之事，殊勝奇異，寔耳所未聞，目所未覩。

瓘閱之再三，恨未得其便以瞻禮聖境，然渠渠惓惓之心，未忘於寤寐也。一夢高塔前，數紫衣僧<sup>435</sup>拜禮，傳呼菩薩出現，瓘亦從而瞻望，久之既覺，則以謂

<sup>434</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>435</sup> 朝廷賜與高僧大德之紫色袈裟或法衣。又稱紫服、紫袈裟。唐代載初元年（690），則天武后



精神思慮所致，默且記識。<sup>436</sup>

宋哲宗元祐庚午年，傅其瓘守祈陽，張商英經過祈陽，將《續清涼傳》予傅其瓘閱讀，為張商英先前管轄河東的時候，記載五臺山文殊顯化事蹟，非常殊勝奇異，真是聞所未聞，見所未見。

傅其瓘對《續清涼傳》閱之再三，深恨自己無法得便瞻禮五臺山文殊聖境；此類侷促不安念念不忘的思緒不分日夜睡夢不斷縈繞於心。傅其瓘在夢中看到高塔之前，有數個紫衣僧人禮拜，大呼菩薩即將出現，傅其瓘也隨之禮拜；經過一段時間，等到傅其瓘醒後，則以為是自己的精神思慮所導致者，遂默默暫且記載下來。

本故事採預敘的手法，傅其瓘以對五臺文殊的強烈情感認同，即與五臺文殊相應，召請到五臺文殊顯化於夢中，文殊神聖力量直接加被傅其瓘，也預示著傅其瓘未來會朝禮五臺文殊。

在夢醒後，傅其瓘以理性的判斷是自己日有所思，夜有所夢的潛意識顯現，不陷於無端的迷信中，呈現出土大夫份子理性思考模式；另外，文殊在虛幻的夢中顯出塔，象徵文殊的居住神聖空間，「塔」是一種最早源自印度的建築物，在佛教中用來存放成就者舍利的紀念性建築。在隨佛教東傳進入中國後，就成為象徵佛教的宗教建築物、與寺廟中主要的膜拜禮敬、溝通凡聖、得以消滅罪障的神聖空間，<sup>437</sup>此神聖空間可由人們的信心開啟，從而進入文殊淨土，得到文殊神聖力量的洗禮。

---

以紫衣賜予重譯大雲經有功之僧法朗等，為賜紫衣之嚆矢。佛制原不許用紫色、緋色，惟我國自古即許高官披著紅、紫色之朝服，復設朱、紫、綠、皂、黃等綬條，以區別官位之高低，緇門乃仿此而有紫衣之披著。五代、北宋以後，賜紫衣之範圍放寬，舉凡從事譯經之外國三藏，或負有外交使命來朝之使僧皆贈予紫衣。宋代開寶二年至太平興國四年（969~979），每於天子誕節，召請天下僧至殿庭，試以經律論之義十條，全通過者即賜紫衣。此種自天子處獲得紫衣之僧人稱為「手表僧」。其後漸濫，遂有功德使上奏而廢止，改由親王、宰臣、地方長官之推薦者中選出，再由門下省授予「紫衣牒」（即准予披著紫衣之證明文件），稱為「簾前紫衣」。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5195。

<sup>436</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1132,a21。

<sup>437</sup> 李心怡：《論塔在隋唐文化中的呈現與意涵》（台北市：國立政治大學中國文學系碩士論文，2009年），頁3。

## 二、聖相的感應

### (一)儀式後見到聖相

此處為人們在祈請以及供養之後，見到人物為主的文殊顯相，茲分述如下：

#### 1、菩薩乘獅子像

《續清涼傳》寫有錢蓋、任良弼、王直方在祈請之後，見到以五色祥雲、寶樹、寶座、菩薩隊仗、華嚴境界、金碧寶階、金獅子、圓光、圓直金光等為背景

的菩薩乘獅子聖相云：

建中靖國元年，吳興錢蓋將命河東。六月，自雁門趨定襄。三日，經臺山真容院，時樂安任良弼太原王直方偕行，……六日，遊北臺。至臺中，烈日無雲。未後，懇禱，先現五色祥雲無數。其間，有七寶樹，及寶座芝草之狀，前有人設拜者，冠帶皆具，已而白雲起於真容院之上，及諸山間，遂東方現圓光，及金橋三，道平而欄柱皆足，橋之上現菩薩隊仗；又於雲中間現華嚴境界，金碧寶階，彩錯煥爛，并現踞地白金獅子，耳目形儀如生。

因祈光相附近，以表信心，遂於巖下現圓光，或大、或小無數，徐合而為一。凡三重五色八暈中，有菩薩乘獅子像，又現圓直金光抵暮方罷。<sup>438</sup>

宋徽宗建中靖國元年，錢蓋將要到河東赴任，六月自雁門到定襄，三日，經過五臺山真容院，當時與任良弼、王直方同行；……六日，錢蓋、任良弼、王直方等人遊覽北臺山時，天空是烈日無雲。錢蓋、任良弼、王直方三人在未時之後向文殊虔誠禱告，先見到無數的祥雲；祥雲內部特徵設有七寶樹及寶座，前面有設拜的人，穿著整套衣冠；爾後，白雲自真容院上方升起，等升到數座山之間，東方遂現出圓光，以及三道金橋，金橋的道路平坦而欄杆具足，橋上現出菩薩隊仗；又於雲中現出金碧寶階、彩錯煥爛的華嚴境界，以及耳目形儀如真的踞地白金獅子。

因而祈請光相於附近，表示對文殊的信心，遂於巖下出現圓光，或大、或小無數，有的圓光慢慢合而為一，凡是呈現三重、五色與八暈的顏色，光中就會有菩薩乘獅子像；又出現圓直金光一直到太陽下山為止。

<sup>438</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1132,c15。

2、《續清涼傳》著有潘環<sup>439</sup>在祈請後，見到以白光、菩薩隊仗、金色獅子、金殿、金橋、銀燈與金燈為背景的圓光佛頭、菩薩騎獅子、白衣觀音等聖相云：

經略司准備差遣潘環於清輝閣前松林中，祈見白光三道直起，萬菩薩隊仗羅列，金色獅子遊戲奮迅，金殿一、圓光三。圓光中現佛頭，如地踊狀，一菩薩騎獅子一、白衣觀音一、金橋三、銀燈一，而往來者八、金燈三，而明滅者十五。

440

潘環於清輝閣前松林中向文殊祈請，見到三道白光直接射出、萬菩薩隊仗羅列、金色獅子遊戲奮迅、一座金殿與三道圓光；圓光中現出如自地面跳躍出來的佛頭、一菩薩騎獅子、一白衣觀音、三道金橋、一盞銀燈往來閃爍八次、三盞金燈明滅閃爍十五次等文殊感應。

### 3、羅漢

繼而，潘環又於祈請後，見到以大金船為背景的羅漢聖相云：

環，自以三世奉羅漢，一生以醫術濟人，而未覩羅漢藥王相狀，默有所禱，

<sup>439</sup> 宋·洪邁撰的《夷堅志·潘環醫》記載潘環的高超醫術：「潘環，字溫叟，名醫也。虞部員外郎張咸妻孕五歲；南陵尉富昌齡妻孕二歲；團練使劉彝孫妾孕十有四月；皆未育。環視之曰：『疾也，凡醫妄以為有娠耳。』於是作大劑飲之。虞部妻墮肉塊百餘，有眉目狀；昌齡妻夢二童子，色漆黑，倉卒怖悸，疾走而去；彝孫妾墮大蛇，猶蜿蜒不死；三婦人皆平安。貴江令王霽，夜夢與婦人歌謳飲酒，晝不能食，如是三歲。環治之，疾益平。則婦人色益沮，飲酒易息，歌謳不樂，久之遂無所見。溫叟曰：『病雖衰，然未也。如夢男子青巾而白衣，則愈矣。』後果夢，即能食。北湖吳則禮載其事。」張咸妻，富昌齡妻，劉彝孫妾三人皆是超過兩年以上的大肚子，庸醫認為是懷孕，經過潘環診斷後，配藥劑醫之，三人各自墮下肉塊、二漆黑童子快速離開與墮下大蛇後，皆得到治癒。潘環的醫術高妙到用藥能夠治療人的夢，王霽晚間與婦人喝酒唱歌，白天不能吃飯，吃下潘環的藥後，竟然在夢中日漸不喜歡喝酒唱歌，日後有姓溫的老者說：「如果夢到男子帶著青巾，穿著白衣。」爾後，王霽果然夢到此夢，病遂痊癒了，而本文殊感應事蹟故事中的潘環一家三代長期以此華陀再世的超越絕倫的醫術，治好數不清眾生的疾病，累積許多功德善根，遂能於祈求時感得羅漢，與藥王菩薩。

參見〔宋〕洪邁撰，何卓點校：《新校夷堅志·潘環醫》（北京市：中華書局，1981年），甲志，卷八，頁69。

<sup>440</sup>張商英：《續清涼傳》，卷上，T51,no.2100,p.1127,b18。

行至金閣，空中現大金船一，上有羅漢數百，行者、立者、禮拜者。<sup>441</sup>

潘璟三代祭祀羅漢，一輩子以醫術救人；但從未看過羅漢、藥王顯聖。潘璟內心默默祈禱，走到金閣時，看到一艘大金船，船上載著數百位羅漢、行者、立者與禮拜者等聖相。

潘璟平常以醫術救人累積無數的功德，所以能累次感得聖相。

本則故事亦被北宋·吳則禮記於《北湖集》中，評述潘璟在宋哲宗元祐四年五月巡禮五臺山後，又參拜神福山李通玄云：「溫叟既已獲見於五臺山，今又獲見於此，人知其為有道者，蓋溫叟以醫治人之死，莫知其幾何？其於後又非欲見其光氣質相，而所謂治心修性，固已知其說矣，其有道也，宜哉。」<sup>442</sup>吳則禮認為潘璟前後在五臺山與神福山見到光氣質相的感應，這是因為潘璟平日以扁鵲再世般的精湛醫術活人無數，又在心性上努力精進修行，不斷地累功積德，趨入佛道，而有好的境界呈現；潘璟於此屢次得到感應顯相，假使他人知此事後，能使他人相信學佛修行的功德是不可思議的，更加努力精進修行。

#### 4、菩薩大真相

張商英纂寫的《續清涼傳》記述錢蓋、任良弼與王直方等人虔誠祈禱與供養真容及諸聖像之後，感得以文殊座騎、侍從菩薩、銀燈與金色世界為背景的菩薩大真相：

建中靖國元年，吳興錢蓋將命河東。六月，自雁門趨定襄。三日，經臺山真容院，時樂安任良弼太原王直方偕行。是夕，禱於瑞應軒，有銀燈現北臺之西。次日，供養真容及諸聖像已。午後，現菩薩大真相於白雲之端，乘從悉備；又覩金色世界輝耀遠邇。是夕，復現金燈大如盤盂在軒前松林之杪。

<sup>443</sup>

宋徽宗建中靖國元年，錢蓋將要到河東赴任，六月自雁門到定襄。三日，經過五臺山真容院，當時與任良弼、王直方同行；那日黃昏三人在瑞應軒虔誠祈請文殊，有銀燈出現在北臺山的西方。次日，供養文殊真容及諸聖像後。於午後，

<sup>441</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

<sup>442</sup> 〔宋〕吳則禮：《北湖集·神福山李長者像序》（臺北市：商務印書館，1975年），卷5，頁4，涵芬樓秘笈版。

<sup>443</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1132,c15。



顯現出文殊座騎、侍從菩薩皆具足的菩薩大真相等聖相；錢蓋、任良弼與王直方等人又看到光輝照耀遠近諸處的金色世界等境相。這日黃昏，大如盤盂的金燈再次出現在瑞應軒前松林的樹梢上。

本則故事的錢蓋、任良弼暨王直方在黃昏時感得大如盤盂的金燈再次出現在瑞應軒前的松林樹梢上，聖相於真容院清輝閣瑞應軒聖所附近的林木顯現，由於五臺山自北魏以來已漸成文殊聖山，在此神聖空間的林木就是「聖樹」，林木依週期再生，顯現出取之不盡的生命力，是一股不死的神聖力量，是絕對實在的象徵，<sup>444</sup>從而林木以所象徵的小宇宙神聖柱代表大宇宙中的軸線，圍繞在神聖柱周邊的領域都會受到神聖力量的淨化，<sup>445</sup>真容院身為聖所的神聖力量輻射到林木上，林木的神聖力量也包圍聖所，此一區域在此二者的神聖力量交流下，形成具有強烈神聖力量的空間。

## (二)不期而遇見到聖相

### 1、傅其瓘自己的身影

《續清涼傳》又記載傅其瓘在五臺山的溪澗見到以雲、圓光、攝身光為背景的自己身影顯相時，在旁則有百餘眾做為見證人：

供備庫使同管句河東沿邊安撫司公事侍其瓘，元祐庚午守祁陽時，……是歲五月，忽誤恩，就移副綏之任，偶僚友相告曰：「夏暑長途可畏。」白雲自澗底湧出直上，省奇曰：「此祥雲也。」映山如銀屏，壁立不動。須臾，現圓光四。最後，現攝身光一環，如大車輪，五色煥爛，無可擬比者，不假雲氣，不假日光，現於盤石之上。

相去目前，無數尺之地，自見己身背影於光相之內，移刻方散。僧眾咸相謂曰：「現圓光於雲中屢獲瞻禮，若盤石之上，咫尺之間，從來未之見也。」共睹者百餘眾，莫不叩頭作禮，起淨信心讚嘆：「其至誠感應如此之異。」少頃，雲散霧合，繼之微雨，遂與眾下臺，逼以之官，異日出山。

瓘以自信之篤，不復語諸人，以瓘今日所觀光相，信乎昔日張公所見聖像殊

<sup>444</sup> ミルチャ.エリアーデ著；久米博譯：《豐饒と再生》（東京：せりか書房，1981），頁 182～184。

<sup>445</sup> 伊利亞德；楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2001 年），頁 193-194。

勝，靈光寶焰豈妄語哉！瓘遂作書，以告其事於張公。

公答書云：「先自得公書，欲遊臺山，出於至誠，必知有所見，始知古人無量劫修行，因果不昧，豈可與聾俗道也。《續傳》後可序述所見并詩於後，不以誇人，要與天下人生信心，此受佛記莚之意也。」瓘故書之，於後覽之者以予言是邪、非邪，待信者而後信之，予言固無妄矣。<sup>446</sup>

宋哲宗元祐庚午年五月，傅其瓘守祈陽，遲誤聖上恩典，去就任副綏的官職。偶然有一次，同僚向傅其瓘說：「夏天酷暑長途旅程令人害怕。」傅其瓘看到白雲自澗底翻湧而出直上。省奇說：「這是祥雲。」白雲如銀屏般的倒映山巒，似牆壁般站立不動。不久，看到四道圓光。最後，看到一環攝身光，如五色斑斕的大車輪，沒有任何事物可以比擬，不用假借雲氣與日光出現在盤石上方。

在距離眼睛沒有數尺的地方，傅其瓘看到自己的背影出現在攝身光中，經過一段時間才散去。看到此景的僧眾忙著交頭接耳的說：「以前看到的圓光皆出現在雲中，常常受到我們禮拜，從未見過圓光現於盤石之上，距離我們是如此接近的。」百餘人共同看到此境相後，沒有一個不叩頭作禮，升起淨信心，大為讚嘆：「以至誠之心求得的文殊感應竟然如此殊異！」不久之後，雲散霧合，繼之微雨，遂與眾人下山，此時已經迫近赴任的期限，改日就下五臺山。

傅其瓘以今日所看到的光相，遂相信張商英昔日所見文殊感應的殊勝，傅其瓘遂寫信，將自己在五臺山的見聞皆告訴張商英。

張商英寫信答覆說：「先前得到你的信說你要遊覽五臺山，是出於至誠之心，必然能夠見到文殊感應；才知道古人經過無量劫修行，不會違背因果，豈可以向聾人俗士說。可於《續清涼傳》之後敘述你在五臺山上見到的文殊感應事蹟，並且要寫詩在其後面，不要對人誇誇其詞，如此即能幫助天下人對五臺山文殊升起信心，這才是得到佛陀授記的意思。」傅其瓘因此將自己在五臺山看到的文殊感應寫在《續清涼傳》的後面。

本則故事的傅其瓘祈得圓光顯現於盤石之上，乃因於石頭的聖顯顯現出本體的力量、堅硬與恆久不變；另外，石頭也顯示人對於存在的不可還原性與絕對性的類比，因著感受到宗教經驗的力量，石頭個別存在的模式，顯示給人類某種絕對存在、超越時間，<sup>447</sup>此處文殊是以一種如石頭般永恆不變的關懷著傅其瓘，啟迪出他對文殊如盤石般的信心。

<sup>446</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51, no.2100, p.1132, a21。

<sup>447</sup> 伊利亞德；楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2001年），頁198-199。

最後，又藉由傅其權到五臺山朝拜文殊時，看到的許多文殊感應，凸顯出《續清涼傳》有著高度的可信性。

## 2、藥王菩薩

潘璟又在藏頭的地方見到藥王菩薩的聖相云：

璟自以三世奉羅漢，一生以醫術濟人，……又行至藏頭，見白雲西來，藥王菩薩立於雲端，心冠大袖，皂條，皂屨。凡璟之所見，獨多且異，不可具紀。

448

潘璟三代祭祀羅漢，一輩子以醫術救人；……潘璟行至藏頭，看到白雲從西方飄來，藥王菩薩站立在白雲頂端，穿著方冠大袖、用絲線編成的帶子與鞋履等衣著。潘璟看到這些許多特殊的聖相，多到不可計算。

本則故事亦被北宋·吳則禮記於《北湖集》中，寫到潘璟在宋哲宗元祐四年五月巡禮五臺山云：「以職事之忻州，遂遊五臺山，拜文殊像於真容院，其所睹光氣質相，瑰怪奇詭，悉人耳目所未聞見者。」<sup>449</sup>潘璟因為公事到忻州，遂巡禮五臺山，在真容院禮拜文殊像，看到的靈異之氣的本體形相，奇特詭異，皆是人的耳目從未見聞，潘璟於五臺山確實見到文殊殊異的顯相，從而證明《續清涼傳》的不容置疑。

## 三、境相的感應

### (一)光

1、張商英的《續清涼傳》中亦有敘述錢蓋<sup>450</sup>、任良弼與王直方等人在拜請

<sup>448</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

<sup>449</sup> 〔宋〕吳則禮：《北湖集·神福山李長者像序》（臺北市：商務印書館，1975年），卷5，頁2，涵芬樓秘笈版。

<sup>450</sup> 錢蓋的生平於現在的碩博士與期刊論文皆未有專題研究，錢蓋曾經歷靖康之難的北宋至南宋的改朝換代，筆者就《宋史》所見與錢蓋生平相關資料，依時間順序羅列於下：

1、如《宋史》云：「欽宗靖康元年三月，以尚書戶部侍郎錢蓋為龍圖閣學士、陝西五路制置使，專一措置京兆府路保甲，七月，陝西五路制置使錢蓋言：『都水使者陳求道請招刺保甲五萬充軍。緣比來陝右正兵數少，全籍保甲守禦，及運糧諸役差使外，所餘無幾，若更

之後，見到六、七道攝身光相、二道通身光、七十多道五色圓光、彩雲、金橋、大圓光與燄光等文殊感應事蹟：

七日早，拜請攝身光相，即現於中臺之西，凡六、七；別現通身光二，及五色圓光五、七十數；繼而彩雲起於谷口，直上遍覆西臺，久且不散；復於雲中現金橋，及巖下現數大圓光，遇近眾人，上有焰光四出者，凡種種奇特，既異於常。又累日晴霽無雨，合道場眾歡喜踊躍，歎未之聞見也，然此姑紀其大概，餘纖悉未易敷述。<sup>451</sup>

宋徽宗建中靖國元年，吳興錢蓋將至河東任官。六月，自雁門趕往定襄。於六月三日，經過五臺山真容院。此時，樂安的任良弼及太原的王直方一起同行。六月七日早晨，錢蓋、任良弼與王直方三人虔誠拜請，文殊遂於中臺山西方，現出六、七道攝身光相、二道通身光、七十多道五色圓光；繼而，西臺山谷口現出彩雲，彩雲直直上飄，覆蓋整個西臺山，歷時很久不散。又彩雲之中現出金橋，

---

招刺五萬充軍，則是正丁占使殆徧，不唯難以選擇，兼慮民情驚疑，別致生事。欲乞令州縣曉諭保甲，取其情願；如未有情願之人，即乞令保甲司於正丁餘數內選擇。通赴闕人共成七萬，可以足用。」從之。

是月，錢蓋奏：『陝西募土人充軍，多是市井烏合，不堪臨敵。今折彥實支陝西六路銅錢各十萬緡，每名添錢十千，自可精擇少壯及等杖人，可得正軍一萬，六路共得六萬人。』從之。」宋欽宗靖康元年三月錢蓋被朝廷派去陝西擔任五路制置使，負責招募軍隊，以對抗金軍來犯。

參見楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《志·一百四十六》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷一百九十三，頁4809-4810。

- 2、又如《宋史》云：「靖康元年，召赴闕，道除知京兆府。時金人圍太原，聲震關中，致虛修戰守備甚力。朝廷命錢蓋節制陝西，除致虛陝西宣撫使。金人分道再犯京師，詔致虛會兵入援。錢蓋兵十萬至潁昌，聞京師破而遁，西道總管王襄南走。」宋欽宗靖康元年，錢蓋率兵十萬至潁昌援救汴京，聽聞金軍攻破汴京的消息後，遂未救援京師，於中途遁逃。

參見楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《列傳·一百二十一》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷三百六十三，頁11327-11328。

- 3、又如《宋史》云：「建炎改元，總制使錢蓋進職，勝非言：『蓋為陝西制置使棄師誤國。』封還貼黃，蓋遂罷。」北宋亡國隔年，南宋高宗改元為建炎元年，錢蓋因未救援京師，於中途遁逃一事，被言官彈劾，遂罷職。

參見楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《列傳·一百二十一》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷三百六十二，頁11315-11316。

- 4、又如《宋史》云：「建炎元年春正月戊子，以錢蓋為陝西經制使。」錢蓋罷職後，改任陝西經制使。

參見楊家駱主編；(元)脫脫等撰：《本紀·二十四》，《新校本宋史并附編三種》(台北市：鼎文書局，1994年)，卷二十四，頁446。

<sup>451</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1132,c15。



巖下現出數道大圓光，其中以大圓光的狀態最為特別，只要一接近眾人，上方即會冒出焰光四射等種種與平常不同的奇異文殊感應；又數日晴朗無雲與無雨，全道場的僧俗二眾皆感到歡喜踴躍，嘆未曾有；此處只是暫記大概，其他細微的地方，全部就沒有簡易的鋪陳敘述。

本則故事的錢蓋、任良弼與王直方等人與道場大眾共同經歷殊異的文殊感應，道場大眾在此成為錢蓋、任良弼與王直方等人感得文殊感應的見證人，證實五臺山文殊感應的不假，使更多士大夫信服，從而朝聖五臺山。

## 2、在啟香儀式之後見到光的境相

《續清涼傳》寫有曹諤在菩薩殿啟香時，見到如車輪般的大金光：

六月末，僧溫約自京來，施金襴袈裟<sup>452</sup>，及齋內中香來。監鎮曹諤<sup>453</sup>晨至菩薩殿，啟香之際，殿前長明燈上，忽吐大金光如車輪飛，照殿中。<sup>454</sup>

僧溫約自京城到五臺山布施金襴袈裟與大內名香。曹諤早晨到菩薩殿啟香時，看到殿前長明燈忽然吐出如車輪般飛轉的大金光，照耀大殿。本則故事可知文殊對於僧人溫約虔誠供養菩薩的作為是感到十分歡喜。

## 3、不期而遇見到光的境相

(1)《續清涼傳》記述錢景山與邵堦二君看到圓光與攝身光等的文殊感應：

己酉，太原僉判錢景山及經略司管勾機宜文字邵堦來會於東臺，而商英已還真容院，即遣人招二君還。二君曰：「適已於東臺，見圓光、攝身光矣，但未見

<sup>452</sup> 即以金縷織成之袈裟。又作金襴袈裟、金縷袈裟、金色衣、黃金<sup>𦉑</sup>衣、金色<sup>𦉑</sup>衣。印度早已行之。《賢愚經·卷十二》載，佛陀之姨母摩訶波闍波提嘗手織金色之<sup>𦉑</sup>，欲贈如來，如來因使憍曇彌施捨眾僧，眾僧不取，後為彌勒所披著。《中阿含經·卷十三》、《雜寶藏經·卷五》、《大毘婆沙論·卷一七八》、《大唐西域記·卷六均有記載此事。《長阿含經·卷三》、《佛般泥洹經·卷下》則載述佛陀欲般涅槃時，阿羅漢弟子福貴獻予佛陀黃金<sup>𦉑</sup>衣，佛陀乃為之宣說妙法。又《大唐西域記·卷九》、《景德傳燈錄·卷一》載，佛陀以姨母所獻之金色袈裟傳於迦葉。另《法苑珠林卷·三十五》引王玄策之《西域志》載於袈羅雙樹林邊，見金色袈裟覆於釋迦佛像，則此袈裟當係佛陀入滅後所製，非復前述之彌勒或迦葉所傳持者。要之，以金色袈裟覆於佛像之說，最遲始於唐中葉（八世紀頃）。至於我國僧侶披著金襴衣之記載，散見於《宋高僧傳·卷二十八》、《佛祖歷代通載·卷三十》、《廬山蓮宗寶鑑·序》等書中。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3590。

<sup>453</sup> 北宋興善監鎮。

<sup>454</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

聖燈也。」<sup>455</sup>

宋哲宗元祐四年夏季六月己酉日。太原僉判錢景山及經略司管句機宜文字邵壘二人共同聚會於東臺。張商英已經回到真容院，派遣人請二君還歸真容院。錢景山與邵壘二君看到圓光與攝身光，但沒有看到聖燈。本則故事藉由錢景山及邵壘見到光的文殊感應，證明張商英在《續清涼傳》中所見的文殊感應是真的。

(2)張商英的《續清涼傳》中亦有敘述錢蓋、任良弼與王直方等人見到五色直光的感應事蹟：

建中靖國元年，吳興錢蓋將命河東。六月，自雁門趨定襄。三日，經臺山真容院，時樂安任良弼太原王直方偕行。……先是朔日離雁門，方及中途，已有五色直光，現於臺山之北，乃兆茲日靈跡。既還真容院，陳供飯僧，信禮敬謝而去。

<sup>456</sup>

宋徽宗建中靖國元年，錢蓋將要到河東赴任，六月自雁門到定襄，三日，經過五臺山真容院，當時與任良弼、王直方同行；至六月朔日，雁門、任良弼、王直方等三人才到五臺山路途的中間，就見到已有的五色直光出現於五臺山北方，為今日文殊感應事蹟的徵兆，三人即刻還歸真容院，陳飯供僧，信禮敬謝而去。

#### 四、物相的感應

##### (一)燈

##### 1、在儀式之後見到燈的物相

(1)《續清涼傳》敘有李毅、李毅母與江沅母王氏在祈請後，見到圓光、攝身光、直光、金燈：

經略司句當公事李毅，侍其母親，及陽曲縣尉江沅之母王氏遊，祈見圓光、攝身光、直光、金燈。毅以書來言曰：「今日乃知《續傳》非虛也」<sup>457</sup>

李毅帶著李毅母和江沅母王氏一起遊覽五臺山，三人共同祈請文殊，感得圓

<sup>455</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1130,b13。

<sup>456</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1132,c15。

<sup>457</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

光、攝身光、直光、金燈。李穀遂去信張商英肯定《續清涼傳》中所寫的文殊感應是真實不虛的。本則故事凸顯出李穀是看過張商英所寫的《續清涼傳》後，才去朝五臺山的，原本對《續清涼傳》中的文殊感應感到懷疑，但在五臺山見到真實的文殊感應，使他徹底相信有此一回事；由李穀寄信給張商英的行為，可知張商英所寫的《續清涼傳》已經在士大夫階層產生很大的影響，增進士大夫們對五臺山文殊信仰的認識。

(2)《續清涼傳》撰述傅君俞在祈請後，見到圓光、攝身光以及兩中金燈：

五月末，轉運司句當公事傅君俞於中臺，祈見圓光五、攝身光一。清輝閣前，兩中飛金燈一。<sup>458</sup>

宋哲宗元祐四年五月末，傅君俞在中臺山祈請之後，見到五圓光、一攝身光。在清輝閣前，於雨中見到一盞飛在空中的金燈。

2、不期而遇見到燈的物相

(1)張商英於《續清涼傳》寫有錢蓋、任良弼與王直方在東臺山頂見到如寶陀羅山狀的五色祥雲、白直光、紅碧直光、圓光、金燈與如蠟炬般的燈：

五日，先登東臺。申後，現五色祥雲，如寶陀羅山狀，徐現白直光三，其高亘天，紅碧直光二，橫徹數里。圓光二，其一，如方出之日，又現金燈十餘，其一，如蠟炬，有光甚明。<sup>459</sup>

宋徽宗建中靖國元年六月五日，錢蓋、任良弼與王直方等人登上東臺，見到如寶陀螺山狀的五色祥雲；三道高向天際的白色直光、橫亙數里的兩道紅碧直光與二道圓光，其中一道圓光有如剛東升的太陽，又看到十餘盞金燈，其中有一盞金燈有如蠟炬般的放出大光明。

(2)《續清涼傳》寫有劉友端於羅睺殿前雪中見到金燈：「四年二月，本路都總管司走馬承受公事劉友端，於羅睺殿前，雪中祈見金燈一，分而為三，躍而上者一。」

<sup>460</sup>宋哲宗元祐四年二月，劉友端在羅睺殿前的雪地中向文殊虔誠祈禱時，看到金燈由一盞化為三盞，其中一燈向上跳躍。本故事藉由身為知識分子的劉友端證明

<sup>458</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

<sup>459</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1132,c15。

<sup>460</sup> 張商英：《續清涼傳》，卷下，T51,no.2100,p.1131,b27。

張商英寫下的文殊感應的不假；另外，聖燈此一物相，亦代表文殊的智慧如聖燈，能射入眾生內心的暗室，破除眾生長久以來內心的愚癡黑暗，顯現出自身本自具有智慧，升起對文殊的信心。

## 第四節、小結

綜合來看《續清涼傳》書寫張商英與潘璟、錢蓋與任良弼等士大夫在五臺山遇到的文殊感應事蹟，這些文殊感應事蹟可分為文殊顯相與文殊化用，文殊顯相可分為夢相、物相、境相、聖相；境相包括大金光、白圓光、攝身光、遍身之光、通身光與五色毫光等光的境相；風、氣、雲、雨、霧、雪、雷、雹暨晴霽無雪等天候的境相；物相包含寶幢、隊仗、寶蓋、銀橋、金橋及黃金寶階等菩薩出巡陣仗的物相；金燈、銀燈等燈的物相，聖相可分為菩薩乘獅子像、菩薩大真相、傅其瓏的自己身影、藥王菩薩、羅漢、文殊騎獅子、諸菩薩眾、白光菩薩、白領紫袍者、螺髻結跏趺者、仗劍者與戴角者等聖相；文殊化用即為祈雨得雨；以上諸多文殊顯化中的文殊是位「默然無語者」，未以「言語」說法，而是直接顯化，以為回應。

張商英與傅其瓏等人感得文殊顯相的地點，可分為五臺山寺院、水域、五臺山林木與五臺山石頭等四處，此四處文殊顯相彼此之間也具有相關性，五臺山寺院乃奉祀文殊的地方，為文殊住所，為文殊神聖力量的源頭之一，成為五臺山神聖空間的中心點；五臺山的水域象徵文殊神聖力量的泉源能夠支持五臺山的神聖性，也可徹底洗禮朝聖者生命，使朝聖者揮別過去的不堪，開啟未來的光明前程，徹底重生。自北魏以來，五臺山逐步成為文殊聖山，在此神聖空間內，五臺山的林木亦有「聖樹」的特質，象徵文殊神聖力量的再生，是一股取之不盡的不死神聖力量，象徵文殊對眾生永恆不死的關愛。五臺山石頭代表文殊神聖力量的堅定不移，乃文殊不放棄救拔眾生出離苦海的慈悲心；此四處文殊顯相的神聖力量藉著源源不絕、不死與堅定等特質，不斷澆灌五臺山群山，構成娑婆世界文殊淨土神聖空間。

張商英與傅其瓏等人在藉由燃香、稽首、敬禱、瞻仰、禮拜、發願、辭別、齋戒、更衣、拜禱、祝願、啟白、啟香、祈請、供養、祈雨、迎接安奉聖像、思考重修聖殿、上供疏文、祝禱與齋戒等「聖化—供養—功德」儀式，做為「化凡



為聖」的程序，於五臺山群山的娑婆世界文殊淨土神聖空間中，與文殊法身相應，感得文殊顯化，感應到夢相、物相、境相、聖相與文殊化用的顯現，從而作為自我修行的印證；另外，張商英與潘璟、錢蓋、任良弼、李毅、劉友端、傅其瓘暨王直方等士大夫感得以上這些文殊顯相亦藉由在旁的張商英的妻子、兒子與部屬、僧人、兵士、士大夫與其他旁觀眾人在旁同時看到文殊顯相，強化五臺山文殊感應事蹟的可信度。

以張商英夢遊金剛窟而言，代表他已經初次見到真如法性，已具備成道之因，表示張商英自二十三歲到現在四十五歲這二十二年的在佛法上的修行至此已初具火候，但在初次巡禮五臺山時，看到文殊顯相時，仍以知識份子的理性思維質疑這是自然現象，未陷於單線思考下的宗教的盲目崇拜。

張商英在巡禮五臺山後，以士大夫身分寫出《續清涼傳》，在不計個人毀譽，一心護法下，將親歷的諸多五臺山文殊感應事蹟昭示宣傳於天下；嗣後，潘璟、錢蓋、任良弼、李毅、劉友端、傅其瓘暨王直方等北宋士大夫多是見到《續清涼傳》後，受到張商英在《續清涼傳》中親歷文殊顯化的啟發後，對於文殊顯化升起景仰之情，遂朝拜五臺山文殊。潘璟、錢蓋、任良弼、李毅、劉友端、傅其瓘暨王直方等士大夫五臺山見到諸多不可思議的文殊感應事蹟後，解開他們對五臺文殊顯化的許多疑惑，遂相信《續清涼傳》所述種種文殊感應是千真萬確的，進而在張商英的《續清涼傳》的鼓勵下，不避世俗譏諷，又將他們參拜五臺文殊，見到的文殊顯化記錄下來，紛紛以士大夫身分佐證《續清涼傳》的真實不虛；另外，更有李清臣與曾布二位宰臣與張商英在《續清涼傳》上討論的魚雁往返，更強化《續清涼傳》的公信力，更使五臺山文殊感應事蹟於士大夫階層聲名遠播，北宋五臺山文殊感應事蹟自張商英一人的信仰擴為一群士大夫的共同信仰。

張商英於五臺山祈雨感雨的文殊化用乃張商英以祈雨儀式進入神聖時空中，順利祈得文殊立即普降甘霖，解救天下受旱的百姓，將五臺山文殊感應事蹟擴及到天下百姓身上；爾後，張商英向皇上奏聞自己在五臺山祈雨成功的過程，對朝廷突顯出五臺山文殊感應的靈驗不已，贏得北宋皇權的支持，遂將五臺山被朝廷奪去的土地賞還五臺山，五臺山文殊感應事蹟於此又擴及北宋皇室與朝廷，使五臺山文殊感應事蹟彰顯於天下、國家與百姓之間。

蒿目《續清涼傳》中載錄的五臺山文殊感應事蹟，可知文殊在五臺山的神聖空間中的顯相與化用的千變萬化，屢屢垂示嗣後巡禮五臺山者，應具莊敬肅穆之

心，甫能感得文殊的妙顯妙用。另外，五臺山文殊感應事蹟藉由張商英與曾布兩位宰相與其他北宋士大夫再再宣揚，從而大幅度提升可信度與知名度，進一步感召中土各地僧俗前來巡拜；再經過大眾的口耳相傳，暨歲月沉積，五臺山文殊感應事蹟漸次變成積累傳統，成為名聞遐邇的真實故事；最後，將五臺山逐漸塑成中土僧俗信仰的文殊聖山。



## 第五章 其他中土文本與域外文本「文殊顯化」

### 感應分析

#### 前言

除了《廣清涼傳》與《續清涼傳》這兩本以專書的形式來書寫五臺山的文殊感應故事之外，亦有其他中土文本中有單篇記述五臺山的文殊感應故事，另外亦有域外文本記述五臺山的文殊感應故事。因此本論文接續第三、四兩章的專書分析後，第五章是分析其他中土文本與域外文本中的文殊感應事蹟。

其他中土文本部份，可分為北宋〈義宗和尚塔記〉、南宋《曲洧舊聞·卷四》的文殊顯相事蹟、南宋《叢林盛事·五臺艸衣文殊》、南宋《夷堅志·五臺文殊》、明代〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉與清代《（乾隆）代州志·祥異》的文殊顯相等文本，這些文本皆有記載北宋五臺山文殊感應事蹟；又多為單篇文章，或是書中某一部分，並非是整本書專談五臺山的感應事蹟。至於北宋相關域外文本則有《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天台五臺山記》、《渡宋記》、《印度普化大師游五臺山啟文》（P3931）與《青史·息結派<sup>461</sup>初、中、後三期傳承情況》。

<sup>461</sup> 息結派：西藏佛教教派之一。又譯希結派、喜解派、繫解派（巴）。shi-byed，從字面解釋，是能息滅、能止息的意思；也就是說依靠對般若性空的認識和一連串的苦修，以求停止生死流轉、息滅一切苦惱及其根源。故又名「息結派」或「寂成派」。參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁2243。

## 第一節 其他中土文本與域外文本的簡介

### 一、其他中土文本的簡介

#### (一)〈義宗和尚塔記〉

作者不詳，〈義宗和尚塔記〉收錄於《山右石刻叢編》<sup>462</sup>，屬於金石類文獻；篇名為「義宗和尚」記載北宋山西義宗和尚一生；篇名為「塔」收藏義宗和尚骨灰的塔；篇名「記」乃墓誌銘，為人物傳記，保存北宋五臺山文殊信仰在民間流傳之況。內文記載義宗和尚於宋神宗元豐年間朝禮五臺山時所得的文殊感應事蹟。〈義宗和尚塔記〉價值在於它是金石文獻，且歷代《清涼傳》與《清涼志》都未收錄義宗和尚朝禮五臺山事蹟，可補《清涼傳》與《清涼志》之缺，忠實反映北宋中土僧人朝禮五臺山得文殊感應之況，可資本論文為研究北宋五臺山文殊感應的材料。

#### (二)《曲洧舊聞·卷四》

共十卷，作者為朱弁，朱弁生於北宋神宗元豐四年，卒於南宋高宗紹興十四年(1081-1144)，字少章，號觀如居士，又號聘游子。徽州婺源（今江西省婺源）人，朱熹叔祖。靖康之變時避亂江南，曾出使金國，探問宋徽宗與宋欽宗二帝，拒絕歸降，被遣到冷山牧馬，被金人羈留長達十六年後歸宋，累官至中正大夫，為南宋著名愛國詩人，著有《聘遊集》、《輶軒唱和集》、《風月堂詩話》、《曲洧舊聞》等書與〈臺山瑞應記〉一文。

《曲洧舊聞》<sup>463</sup>的書名「曲洧」為春秋時代的鄭地(今河南扶溝縣西南)，「舊聞」為往昔的典籍和傳聞。正如《四庫全書總目》云：「多記當時祖宗盛

<sup>462</sup> [清]胡聘之：《山右石刻叢編·卷十四》，〈義宗和尚塔記〉，《石刻史料新編第一輯》第20-21冊，(臺北市：新文豐，1977年)，頁32。

<sup>463</sup> 版本分為：十卷本、二卷本、一卷本、四卷本等別。十卷本分為《四庫全書》本、《知不足齋



德，及諸名臣言行，而於王安石變法、蔡京之紹述分朋角力之故，言之尤祥，蓋意在申明北宋一代興衰治亂之由，身於史事有補實，非小說家流也。」<sup>464</sup>記載北宋諸帝與名臣等朝野遺聞軼事，充滿故國之思，具備高度的文學與史料價值，屬於筆記小說，筆記小說在歷史方面的價值正如陳弱水先生說：「小說的內容雖然虛實難辨，但如果能和實證性較明顯的資料仔細對勘，想像的描寫往往能充當失落了的歷史細節的化身，可以說是「虛者實之」。」<sup>465</sup>《曲洧舊聞》中的五臺山一鉢泉異相與圓光的文殊感應事蹟可補充北宋五臺山感應事蹟的歷史細節，可為本論文資料，<sup>466</sup>本論文使用《知不足齋叢書》本<sup>467</sup>。

### (三)《叢林盛事·五臺艸衣文殊》

共二卷，作者為南宋釋道融，釋道融為宋代臨濟宗黃龍派僧，號古月，為塗毒智策的法嗣，其餘事蹟不詳。<sup>468</sup>《叢林盛事》在南宋寧宗慶元五年（1199）刊行，收於叢書第一四八冊。書名「叢林」乃指僧眾聚居之寺院，尤指禪宗寺院，<sup>469</sup>「盛事」為美事的意思，屬於筆記，為道融偶然讀到《羅湖野錄》<sup>470</sup>深有所感，為欲見賢思齊、衛宗弘法的學人，遂將他在三十年間於叢林中的所見所聞，以及有關古今諸位禪師、居士之嘉言善行，編集為一部近古名僧善行錄，內容包括〈程大卿參黃龍〉、〈佛印解東坡玉帶〉、〈寶峰祥叉手〉、〈普慈

---

叢書》本、《學津討原》本。參見〔宋〕朱弁撰；王根林校點：《曲洧舊聞》收入《宋元筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，2007年），第3冊，頁2955。

<sup>464</sup>〔清〕永瑢、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北市：臺灣商務印書館，2001年），卷一二一，頁3-613左下~3-614右上。

<sup>465</sup>陳弱水：〈從〈唐暉〉看唐代士族生活、心態的幾個面向〉，《新史學》，第10卷，第2期（1996年），頁2。

<sup>466</sup>王健：《朱弁研究》（桂林：廣西師範大學中國古代文學碩士論文，2011年），頁2。

<sup>467</sup>《知不足齋叢書》首集始刻於乾隆四十四年（1779），末集由鮑廷博的孫子鮑正言刻於道光三年（1823），前後歷時五十餘年。全書三十集，每集一函八冊，計二百四十冊，刻入書籍二零七種，七百八十一卷，是一部洋洋巨帙。何慶善：〈評《知不足齋叢書》〉，《安徽大學學報》，第25卷，第6期（2001年），頁36

<sup>468</sup>慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5660。

<sup>469</sup>慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6552。

<sup>470</sup>共有二卷，為宋僧曉瑩撰，收於叢書第一四二冊。師為大慧宗杲之法嗣，壯年歷遊叢林，晚年歸憩江西臨川之羅湖，結湖隱堂，後集錄叢林見聞、諸方尊宿提唱之語、友朋談說議論之言，或得於殘碑蠹簡有關典謨之說等，而成本書，總計近百篇。書中詳錄當時禪門公案及機鋒語句、緇徒故實，頗具歷史之真實性。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6679。

聞〉、〈最菴印〉、〈滎陽郡王〉等共計一百四十一項，<sup>471</sup>為宋代禪史重要資料，世稱「禪門七部書」<sup>472</sup>之一<sup>473</sup>，《叢林盛事》收錄的〈五臺艸衣文殊〉一文為北宋副宰相呂惠卿於五臺山見文殊的感應事蹟，可為本論文材料，本論文使用版本為大正藏版。

#### (四)《夷堅志·五臺文殊》

共四百二十卷，分為《初志》、《支志》、《三志》、《四志》等四編。每志又分十集，按甲、乙、丙、丁等順序排列，<sup>474</sup>為南宋洪邁著。

洪邁生於北宋徽宗宣和五年，卒於南宋寧宗嘉泰二年(1123-1202)，字景廬，號容齋，又號野處。饒州鄱陽（今江西省波陽）人，曾出使金國，累官至光祿大夫，端明殿學士，為南宋著名文學家。洪邁善於查閱考證典故，泛覽涉獵經典史籍，對鬼神事物的變化能夠做極致描述，著有《節資治通鑑》、《經子法語》、《史記法語》、《容齋隨筆》、《唐人絕句詩集》與《夷堅志》等書。<sup>475</sup>

《夷堅志》<sup>476</sup>的書名「夷堅」取自《列子·湯問》記述：「終北之北有溟海者，天池也，有魚焉。其廣數千里，其長稱焉，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，翼若垂天之雲，其體稱焉。世豈知有此物哉？大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之。」<sup>477</sup>處於北海天池中身廣數千里的鯤與翅膀像雲般的大鵬鳥等世所鮮知的稀奇物事，大禹旅行時見到，伯益知道後命名，夷堅聽聞後記載下來。

<sup>471</sup> 慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁655。

<sup>472</sup> 從北宋末年到南宋末年，自惠洪覺范的《林間錄》肇始、羅湖曉瑩的《羅湖野錄》及《感山雲臥紀談》、道融的《叢林盛事》、曇秀的《人天寶鑒》、枯崖圓悟的《枯崖漫錄》，再加明代無愷的《山庵雜錄》等七部禪林筆記。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁6679。

<sup>473</sup> 佛光大藏經編修委員會主編：《佛光大藏經·禪藏》(高雄縣：佛光山宗務委員會，1994年)，第51冊，頁470。

<sup>474</sup> 金周映：《〈太平廣記〉與《夷堅志》比較研究—以定命觀為主》(臺北市：私立東吳大學中國文學研究所博士論文，2006年)，頁24。

<sup>475</sup> 王德毅：〈洪容齋先生年譜〉收入《宋史研究集》(臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1983年)，第二輯，頁405-474。

<sup>476</sup> 《夷堅志》可分為婺本、閩本、蜀本與古杭本與涵芬樓印本等版本。

<sup>477</sup> 〔春秋〕列禦寇·張湛：《列子》(上海：上海書店出版社，《諸子集成》，1996年)，頁54。

南宋宗室趙與時將自己平日所見所聞以及與賓客的談論內容撰為《賓退錄》，於卷八引〈夷堅四志甲序〉：「辨夷堅為皋陶別名。」以及〈夷堅四志丙序〉：「謂始萃此書，顯以鳩異崇怪，本無意於述人事及稱人之惡。」<sup>478</sup>可知洪邁嘗考夷堅為皋陶，效法夷堅專門寫作神奇詭異，虛誕荒幻故事。<sup>479</sup>「志」就是筆記的意思。《夷堅志》即為志怪型的筆記小說，為洪邁自二十一歲起到八十歲，於六十年間搜羅各種奇聞軼事所成，內容多述神鬼異聞、夢卜雜錄、遺文軼事、詩詞歌賦、風土民情與醫藥方劑等故事。《夷堅志》收錄的〈五臺文殊〉一文為北宋士大夫江遐舉於五臺山觀看文殊顯相的感應事蹟，本論文可資為材料，所使用版本為涵芬樓印本。

#### (五)〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉

作者乃滕季達<sup>480</sup>，於明神宗萬曆十四年（1586）至山西代州滕茂實<sup>481</sup>墓祭祀後寫下的記，後收入乾隆版的《代州志》<sup>482</sup>。篇名為「宋工部侍郎諡忠節滕府君」為滕茂實官名與諡號。篇名「神道」乃滕茂實墓前道路。篇名「補篆」乃補刻之意。篇名「碑陰」乃滕茂實墓碑後的文字。篇名「記」乃墓誌銘，為人物傳記，保存北宋五臺山文殊信仰在民間流傳之況。本記內容在寫滕茂實在靖康之禍時，受宋欽宗之命出使金國，為金人所拘留，金人百般誘降，滕茂實自題墓碑，最後守節不屈而死的過程；滕茂實死前曾夢遊清涼山，可視為文殊感應的一種，可資本論文為材料，以研究北宋五臺山文殊感應。

<sup>478</sup> [宋]趙與時：《賓退錄》收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1984年），第1冊，頁332。

<sup>479</sup> 金周映：《〈太平廣記〉與〈夷堅志〉比較研究—以定命觀為主一》（臺北市：私立東吳大學中國文學研究所博士論文，2006年），頁22-23。

<sup>480</sup> 滕季達乃本篇文章主人公滕茂實的十八世孫，為明代文士。

<sup>481</sup> 滕茂實字秀穎，杭州臨安人，政和八年進士。靖康元年，以工部員外郎假工部侍郎，副路允迪出使，為金人所留，請從宋欽宗北遷，金人不允，於山西雲中憂憤而死。紹興二年，贈龍圖閣直學士，官其家三人。參見楊家駱主編：（元）脫脫等撰：《列傳·二百八十·忠義》，《新校本宋史并附編三種》（臺北市：鼎文書局，1994年），卷四百四十九，頁13223-13224。

<sup>482</sup> [清]吳重光編纂：《代州志》，（臺北市：臺灣學生書局，1968年），頁1002-1007。

## (六) 《(乾隆)代州志·祥異》

一作《(乾隆)代州志》，山西地方誌，共六卷，首志修於明嘉靖，再修於萬曆，於乾隆四十九年(1784)成書，是為三修，約二十二萬字。卷首四序，地圖十六幅。<sup>483</sup>卷一為《輿地志》；卷二為《田賦志》、《職官志》；卷三為《武備志》、《科目志》；卷四為《人物志》；卷五為《藝文志》；卷六為《藝文志》、《祥異志》，以上八志又含星野、沿革、疆域、城池、山川、關隘、水利、風俗、古跡、陵墓等七十目。編纂者為吳重光，吳重光字萱山，江蘇江都人，乾隆舉人，官知州。<sup>484</sup>

《(乾隆)代州志》的書名「代州」正如《重修代州志序》云：「今之代州則故雁門郡也，漢雁門郡治善無，後漢治陰館，皆在句注坐，北魏始南徙廣武，後魏又徙於其東十五里之古衛館城，即今治是已；後周大象元季移肆州來治，隋開皇五季改曰代州，自是以來雖嘗復為郡，廢為縣，不久仍稱州如故，蓋州之建始餘千季。」<sup>485</sup>現今的代州為漢代的雁門郡，在隋代開皇五年改稱為代州，一直沿用到清代乾隆五十年。「志」即為地方志的意思。《代州志》即為代州的地方志，內容多述自古以來到清代乾隆五十年時的代州地方的歷史人物與名勝古蹟為其特點。記有秦扶蘇太子墓、李克用陵等古跡一百餘處；與當地有關的歷代名將李牧、蒙恬、周勃、衛青、李廣、趙充國等九十六人。又以載明清兩代軍事、經濟冊報，征信後事記雁門、平型、壺口三關駐兵情況，武器配備等，詳錄明代戶口、田賦數等均為重要史料。<sup>486</sup>

《(乾隆)代州志》收錄的《祥異志》文殊顯相一文為北宋真宗大中祥符年間代州人見到瑞鳥靈禽自五臺山飛過代州的文殊顯相，本論文所使用版本為清·乾隆五十年刊本。

<sup>483</sup> 王兆明、付朗雲主編：《中國古文獻大辭典·地理卷》，(長春：吉林文史出版社，1999年)，頁193。

<sup>484</sup> 王兆明、付朗雲主編：《中國古文獻大辭典·地理卷》，(長春：吉林文史出版社，1999年)，頁193。

<sup>485</sup> [清]吳重光編纂：《代州志》，(臺北市：臺灣學生書局，1968年)，頁1-2。

<sup>486</sup> 王兆明、付朗雲主編：《中國古文獻大辭典·地理卷》，(長春：吉林文史出版社，1999年)，頁193。



## 二、域外文本的簡介

筆者試著討論北宋諸多域外文本中記載的五臺山文殊感應事蹟，以探討其感應實踐方式對北宋五臺聖山復興的效應。本論文的相關域外文本有《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天台五臺山記》、《渡宋記》、《印度普化大師五臺山巡禮記》(P3931)<sup>487</sup>與《青史·息結派<sup>488</sup>初、中、後三期傳承情況》。

《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931)的敦煌文本、《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天台五臺山記》與《渡宋記》等三類日本文本主要以日誌大事記形式書寫，為當日見當日記，所寫文殊感應事蹟富有強烈實錄精神。《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》為西藏文本，屬於史料，以史家客觀眼光忠實記錄北宋時代日本僧人、印度僧人與藏傳佛教祖師等外籍僧人巡禮五臺山過程，歷史文獻價值甚高，為北宋與亞洲佛教圈各國的文化交流友好紀錄。再則由於是域外文獻，可以確實重現北宋五臺山在外籍僧人眼中的樣貌；真實呈現北宋五臺山文殊感應狀況。

《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天台五臺山記》與《渡宋記》三文是循序寫作的；惟由於《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》與《渡宋記》的篇幅關係，筆者將此二文合併為一節探討，《參天台五臺山記》另闢一節論述；《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931)與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯相與化用在本章各分為三節論述；現就以上域外文本分述如下：

<sup>487</sup> P.3931 表示敦煌文獻中，為法國探險家伯希和至敦煌石窟探險所得者，被編號為 3931，現藏於法國國家圖書館老館。

<sup>488</sup> 息結派：西藏佛教教派之一。又譯希結派、喜解派、繫解派（巴）。shi-byed，從字面解釋，是能息滅、能止息的意思；也就是說依靠對般若性空的認識和一連串的苦修，以求停止生死流轉、息滅一切苦惱及其根源。故又名「息結派」或「寂成派」。參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》(台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994年)，頁 2243。

### (一)《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931)

作者不詳，為敦煌文獻甘州回鶻漢文文獻，現藏於巴黎。篇名「印度普化大師游五臺山」乃印度普化大師巡禮五臺山。篇名「啟文」是書啟公文之意。<sup>489</sup>《印度普化大師游五臺山啟文》內文未註明時間，林韻柔認為：「文中述及普化大師於王子寺禮降龍大師真容，說明其於後唐同光三年(西元 925)誠慧逝後才入五臺山」又文中提至「前無垢藏幸遇莊皇」<sup>490</sup>，「莊皇」為後唐莊宗廟號，故普化大師參拜五臺山是在後唐莊宗駕崩後，時間在後唐同光四年(西元 926)以後，敦煌文獻最晚者是至宋太宗至道年間，爰此；可斷定《印度普化大師游五臺山啟文》時間是在後唐同光四年(西元 925)至宋太宗至道年間(西元 995-997)，職是之故；《印度普化大師遊五臺啟文》乃五代至北宋初年的文獻，筆者收《印度普化大師游五臺山啟文》入本論文研究範圍中。

《印度普化大師游五臺山啟文》內容分二：一為序，二為日誌。「序」乃他人所作，介紹普化大師生平、出家與效法前賢佛陀波利<sup>491</sup>自印度至中國五臺山艱苦朝聖旅程。「日誌」乃大事記日誌，為普化大師親寫；首先點出巡禮五臺山乃普化大師畢生宿願，記普化大師自四月十九日至五月一日這十三天內巡禮五臺山，參拜文殊聖容歷程。普化大師足蹟遍歷五臺山五頂與各處聖境，途中屢見「真像現毫光」、「五色雲」、「金橋」與「祥雲」等文殊感應。

<sup>489</sup>鄭炳林編纂：《敦煌地理文書匯輯校注》(蘭州市：甘肅教育出版社，1989年)，頁316。

<sup>490</sup>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》(臺北市：臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年)，頁272。

<sup>491</sup>佛陀波利：梵名 *Buddha-pāla*，意譯覺護，唐代譯經家，北印度罽賓國人。忘身徇道，遍拜靈蹟。聞文殊菩薩在清涼山，遠涉流沙，躬來禮謁，於唐高宗儀鳳元年(676)杖錫五臺山，虔誠禮拜，逢一神異之老翁，蒙其示教，重返本國，取梵本《尊勝陀羅尼經》復來京師；儀鳳四年，高宗敕令日照及杜行顛譯之，譯成之後，置於宮中，未流布於世，後應波利之請，還其梵本，以供流布。波利遂持此梵本往西明寺，得精通梵語之僧順貞共譯之，是為《佛頂尊勝陀羅尼經》；經中所載之《佛頂尊勝陀羅尼》，為古來密教行者朝夕勤行、迴向亡者所必誦讀者，且自古有關此陀羅尼之靈驗甚多。又此經除上記二譯本外，另有七種譯本，其中以波利所譯，流通最廣。此經譯成後，波利持梵本入於五臺山，莫知所終。又譯有《長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》一卷。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁2639。

## (二)《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》

作者為日僧裔然，裔然乃日本平安時代(西元 794-1192)的東大寺<sup>492</sup>僧人，生於西元 938 年；卒於西元 1016 年。出身秦氏，自幼入東大寺出家，學三論、華嚴與密教，三十四歲時與同門義藏共同發願一起渡宋巡禮五臺山，禮文殊聖容；再往中印度，禮拜釋尊聖跡。四十六歲時說服母親與大眾，遂與弟子乘宋商船渡宋，先參天台山，後得宋太宗接見，向宋太宗介紹日本國情，之後獲准參拜五臺山，歸國時宋太宗賜予大藏經，裔然遂攜大藏經與旃檀釋迦如來像<sup>493</sup>與其他寶物歸國，在歸國後欲仿中土五臺山，在愛宕山建立五臺山清涼寺並設立戒壇，但遭到比叡山<sup>494</sup>佛教勢力的反對，未遂其願。在裔然圓寂後，弟子盛算才達成他的心願。<sup>495</sup>

<sup>492</sup>位於日本奈良。為華嚴宗總本山。又稱大華嚴寺、恆說華嚴寺、城大寺、總國分寺、金光明四天王護國寺。世稱為四聖建立(本願聖武天皇、開基良辨、勸進行基、導師菩提仙那)。欲使華嚴經之蓮華藏世界實現於現世並興隆佛法，聖武天皇遂於天平十年(738)頒發東大寺營造詔敕，建立以金銅盧舍那佛(奈良大佛)為中心的大伽藍；天平勝寶四年(752)，舉行盛大之開光典禮。與藤原氏之氏寺興福寺並稱為南都之代表寺，為南都七大寺之一。治承四年(1180)，遭平重衡之兵火燒毀。其後，俊乘由於源賴朝之援助，乃再興之。永祿十年(1567)，復受三好、松永之兵火燒毀。至元祿時代，公慶再度修整，即今安置本尊之大佛殿。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁3292。

<sup>493</sup>優填：梵名 Udayana。又稱優陀延王、嚙陀演那王、鄔陀衍那王。全稱嚙陀演那伐蹉(梵 Udayana-vatsa)。意譯日子王、出愛王。為佛世時僑賞彌國(梵 Kauśāmbī)之王。因王后篤信佛法，遂成為佛陀之大外護。據《增一阿含經·卷二十八》載，佛陀曾昇至三十三天，為生母說法，彼時，優填王未能禮佛，憂苦愁病，群臣遂以牛頭栴檀(牛頭山所產之香木)造一尊五尺佛像，王乃痊癒，此為印度造佛像之濫觴。另於《大方便佛報恩經·卷三》、《觀佛三昧海經·卷六》、《大乘造像功德經·卷上》等皆述及此事。然於《造立形像福報經》、《作佛形像經》，則謂王十四歲時，至佛所請問造像功德，而未提及佛至三十三天之事。相傳此佛像之模像曾傳來我國，且於三國時期，以此模像再雕之佛像東傳日本，嵯峨清涼寺之栴檀瑞像即是。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁6411。

<sup>494</sup>日本七高山之一。為日本天台宗山門派大本山。北啣比良山，南接滋賀山，屬近江國滋賀郡，跨山城、近江二國。又作日枝山。略稱叡山。摹仿我國浙江天台山及山北四明山，別稱天台山，最高峰別稱四明嶽。延曆七年(788)最澄大師始創一乘止觀院，奉藥師如來為本尊。嵯峨天皇時，賜號「延曆寺」。最澄之後，義真、圓仁、圓珍等諸師輩出，大闡天台宗風。至圓仁之法系良源任第十八世座主時，宗風益盛，與圓珍門派之餘慶對立，餘慶等退於三井園城寺，而有山門、寺門之徹底分裂。良源門下源信、覺運二師，亦各樹一方之法幢。蓋自平安朝以後，比叡山即與高野山並為日本佛教之兩大叢林。元龜二年(1571)，因門下協助朝倉義景反抗織

齋然於宋太宗雍熙二年八月十八日記。篇名「齋然入宋求法巡禮行」乃齋然參考自己寫的《入宋日記》，紀錄齋然為了年輕時入宋朝禮五臺山懺悔罪業修行心願，入宋參禮天台山與五臺山的歷程。「並瑞像造立」紀錄齋然造旃檀釋迦像過程。篇名「記」乃遊記之意；故《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》在文體上並非大陸學者郝祥滿於所說：「根據日本京都國立博物館 1982 年展的報告書《釈迦信仰と清涼寺》第九十一頁該文圖片（只有前半部），篇名為後人所加，雖被名之為「記」，從內容和形式看實際是一篇願文，且為雕刻佛像的法事而作。」<sup>496</sup>是一篇願文。

《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》<sup>497</sup> 內容分三：第一部分：首段寫齋然向諸佛啟白自身出家歷程，入宋參拜五臺山與天台山的夙願與搭宋船入宋朝聖歷程。第二部分：第五、六、七段以日誌大事記形式寫自己與徒弟入宋求法巡禮歷程。先參拜天台山，至泗洲禮大聖，入汴京謁見宋太宗，參拜五臺山得文殊感應，歸汴京受宋太宗賜予大藏經與寶物，仿雕中土旃檀釋迦如來像，最後歸國的經歷。第三部分：第七、八段，述齋然替宋太宗、父母、日本天皇與自己迴向的內容。筆者所用《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》的版本乃京都國立博物館編：《釈迦信仰と清涼寺》收有《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》（京都：京都新聞社，1982 年）。

---

田信長，寺宇被焚。天正年中（1573～1592）得全宗、詮舜與豐臣秀吉之外護，堂塔再興，並獲德川幕府歸依，遂漸復舊觀。

全山分為三塔十六谿，自古來往僧侶頗眾，據載，嘉平年中，全山之僧侶有三千多人；寬正年間，僧兵多達二萬餘人。其坊舍於最盛時，號稱三千坊，為圓、密、戒、禪並重，而淨土思想特為發達之綜合道場。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 1484。

<sup>495</sup> 郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流究》，（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006 年），頁 185-186。

<sup>496</sup> 郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流究》，（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006 年），頁 184。

<sup>497</sup> 《齋然入宋求法巡禮行及瑞像造立記》的版本：

《齋然入宋求法巡禮行及瑞像造立記》乃是在齋然請到日本的釋迦瑞像胎內發現的，為紙本墨書。卷首記有「日本國東大寺法濟大師賜紫齋然」，卷末記有「雍熙二年太歲乙酉八月十八日記」字樣。乃臺州開元寺（臨海龍興寺）僧鑒端書題。參見郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流究》，（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006 年），頁 185。



### (三)《參天台五臺山記》

共八卷，日僧成尋撰，成尋生於西元 1011 年，西元 1081 年於汴京開寶寺圓寂，為日本平安時代後期天台宗僧，京都岩倉大雲寺<sup>498</sup>寺主。<sup>499</sup>書名「參天台五臺山」乃成尋入宋參拜天台山與五臺山。書名「記」乃日記之意，記錄成尋踵繼圓仁<sup>500</sup>、裔然等前賢至五臺山朝聖，往生極樂世界；遂於宋神宗熙寧五年三月十五日至熙寧六年六月十二日參拜天台山與五臺山，最後寫成此部旅行日記。

《參天台五臺山記》<sup>501</sup>內容如下：西元一零七二年三月十五日成尋未獲日本朝廷允許，私搭宋船偷渡入宋，四月十六日登陸杭州，之後參拜天台山禮天台宗

<sup>498</sup>日本天台宗寺院。位於日本京都市左京區岩倉上藏町。號紫雲山，俗稱岩倉觀音。天祿二年（971），圓融天皇敕令藤原敦忠創建，賜號大雲寺，又號清淨山當北寺，以真覺上人為開山。寺內本尊為金色十一面觀音像，此像原本安於桓武天皇的仙洞，相傳是行基所作。永觀三年（985），皇太后明金子內親王於寺內建立觀音院，並延請餘慶僧正住之，寺運頗盛。正曆四年（993）八月，圓仁、圓珍兩門派互爭，圓珍門徒千餘人離叡山而入本寺，建立是王與福泉二寺，又築諸多僧房，寺運一時大為榮盛。天文十六年（1547）十月，因細川國廣之兵火而被燒毀，寬永十年（1633）實相院門跡義尊再興。現今寺內有本堂、法華堂、地藏堂、鐘樓、庫裡等。寺中所藏銅鐘一口，被列為日本國寶。參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994 年），頁 614。

<sup>499</sup>半田晴久：《日本入宋僧研究—以日本漢文史料為中心》，（杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006 年），頁 99-103。

<sup>500</sup>圓仁：（794~864）日本天台宗僧，延曆寺第三世座主。又稱慈覺大師。下野人，俗姓王生。十五歲，師事比叡山最澄。二十九歲，最澄入寂，師乃專修苦行。日本承和五年（838）奉敕來華，從諸師修顯密諸學。居於天台山、長安等地，勤修密教奧義。後遇會昌法難，乃於宣宗大中元年（847）請經書五五九卷返日。於比叡山開創灌頂壇，建立總持院，成為修法道場。又於常行三昧堂弘布念佛門，復致力於菩薩大戒之宣揚，為繼最澄創業後，集日本天台宗之大成者。且亦奠立比叡山日後興隆之基礎，被任為內供奉十禪師之一。六十一歲敕任延曆寺座主。日本貞觀六年入寂，世壽七十一。著有《金剛頂經疏》、《蘇悉地經略疏》、《顯揚大戒論》。此外，其所著之《入唐求法巡禮記》四卷，為記載我國唐代佛教之重要史料。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 5398。

<sup>501</sup> 《參天台五臺山記》版本：

① 《改訂史籍集覽》（第 26 冊）本（近藤活版所，1902 年；墨屋書房，1967 年）。

② 《大日本佛教全書》（遊方傳叢書第三）本（佛書刊行會，1917 年）。

③ 島津草子：《成尋阿闍梨母集·參天台五臺山記の研究》（東京都：大藏出版，1959 年）。

④ 平林文雄：《參天台五臺山記校本並に研究》（東京都：風間書房，1978 年）。

祖庭，後宋神宗命成尋乘舟依大運河北上汴京；旅經揚州，參訪鑑真大師<sup>502</sup>故寺—龍興寺；十月舟抵汴京，謁見宋神宗，參拜相國寺等京師名剎；之後參拜五臺山得文殊感應。西元一零七三年三月應旨祈雨成功，得宋神宗與大臣們的敬重。四月得宋神宗賜予新經與紫衣，並受贈「善惠大師」名號。六月十二日成尋弟子自浙江明州啟歸日本，順利攜回宋神宗予日本國御筆文書、新譯經典與《廣清涼傳》日本。

《參天台五臺山記》內容豐贍，成尋在途中所見必錄，爰此；書中詳載北宋政治、經濟、社會、宗教、文化、交通等各層面實況，實為北宋當代實錄，為北宋當代筆記所不及，具極高史料價值。又《參天台五臺山記》屬於筆記型史料，乃成尋當日即聞即記的日記，皆成尋親身所見所聞，非事後追憶，故文獻真實準確度極高。《參天台五臺山記》收有中土至今已無的北宋亡佚詩文<sup>503</sup>，可補《全宋詩》與《全宋文》之缺。《參天台五臺山記》與日僧圓仁的《入唐求法尋禮行

---

⑤ (日)伊井春樹：《成尋阿闍梨母集全釈》，(東京：風間書房，1996)。

⑥ 齊藤圓真：《參天台五臺山記》(東京都：山喜房佛書林，1997)。

⑦ 藤善真澄：《參天台五臺山記の研究》(吹田：關西大學東西學術研究所，2006)。

⑧ (日)釋成尋原著；白化文，李鼎霞校點：《參天台五臺山記》(石家莊市：花山文藝，2008)。

⑨ 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷八》(上海：上海古籍出版社，2009年)。《參天台五臺山記》原本久佚不傳，現有抄本十餘種與活字本近十種存於日本，在抄本中以京都東福寺藏本為最古，已經被日本官方指定為日本重要文化財。影印本為東洋文庫叢刊第七，於西元一九三七年刊行。二十世紀下半葉以來，日本學者整理的校注本和譯注本陸續問世。參見張伯偉編，曹家齊著：〈略談《參天台五臺山記》的史料價值〉，《域外漢籍研究集刊》(第二輯，北京：中華書局，2006年5月)，頁233。

<sup>502</sup> 鑑真大師：(687~763)唐代僧，乃日本律宗始祖。廣陵江陽(江蘇江都)人，俗姓淳于。早歲出家學律及天台，於揚州大明寺講律傳法。天寶元年(742)日僧榮叡、普照請師東渡弘傳律法，遂展開五次東渡，皆因國人不捨高僧東遊，又遭受海賊、暴風等而未能成行，其間顛沛長達十一年之久。後雖雙目失明，卻不稍減其赴日之志，第六次東渡方成功。日本天皇詔賜「傳燈大法師」之號。遂於東大寺毘盧遮那佛前營建戒壇，師親為君民上下傳授菩薩戒，又為日僧重授戒法，此為日本登壇授戒之嚆矢。

天平寶字元年(757)，敕賜「大和尚」之號，啟建伽藍，寺成，敕賜「唐律招提」之額。不久，詔築戒壇，並敕天下入此學律受戒，乃成為授戒傳律之根本道場。此外，師復奏請於下野藥師寺、筑紫觀世音寺啟建戒壇，由是，律法大興。天平寶字七年，師面西結跏趺坐示寂，世壽七十六。師攜往日本之大量佛教經像、藥物、藝術品等，對發展日本醫學、雕塑、美術、建築皆有相當貢獻。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁6907。

<sup>503</sup> 張伯偉編，曹家齊著：〈略談《參天台五臺山記》的史料價值〉，《域外漢籍研究集刊》(第二輯，北京：中華書局，2006年5月)，頁241。

記》共同被認為日僧中國旅行日記雙璧<sup>504</sup>。在宋神宗熙寧五年十一月二十九日，作者延一曾與日僧成尋相見，如《參天台五臺山記》所述：「午時於副僧正房齋，客妙濟大師延一座。生年七十四云云。」又述：「申時賜紫都維那省順·廣清涼傳摺本謁人也。依要文字乞得既了，作傳妙濟大師延一今朝拜謁人也。」<sup>505</sup>職是之故；《廣清涼傳》也隨之東傳日本。本論文中筆者所用的版本是王麗萍最新以中文校點者：《新校參天台五臺山記·八卷》（上海：上海古籍出版社，2009）。

#### (四)《渡宋記》

作者為日僧戒覺，戒覺乃日本平安時代末期(794-1192)天台宗僧人，生卒年不詳，生於京都，俗姓中原氏，中原氏乃當時的名門望族。戒覺在其父親死後曾恩蔭入仕，但不久「心動於中」，於西元 1042 年入比叡山延曆寺<sup>506</sup>出家，其師不詳。在四十餘年的出家生涯中曾任播磨國(今日本兵庫縣)實報寺住持，後又於該寺附近主持興建引攝寺，在聽到成尋入宋的消息時，遂不顧自己已年近耆耄與體衰多病，發願偷渡入宋，巡禮天台山、五臺山聖跡。戒覺在朝聖完畢後，並未歸國，最後留在五臺山上修行，圓寂於宋境。<sup>507</sup>

《渡宋記》<sup>508</sup>的書名「渡宋」乃戒覺私搭宋船偷渡入宋。書名「記」是日記

<sup>504</sup> 張伯偉編，蔡毅著：〈從日本漢籍看《全宋詩》補遺〉，《域外漢籍研究集刊》(第二輯，北京：中華書局，2006年5月)，頁246。

<sup>505</sup> 參見平林文雄：《參天台五臺山記：校本並に研究》(東京：風間書房，昭和53年(1978)，頁161-162。

<sup>506</sup> 位於日本京都滋賀縣境比叡山。又作比叡山寺、比叡寺、比江寺。為日本天台宗總本山。桓武天皇延曆四年(785)，最澄於此建立一乘止觀院。後於延曆二十三年來華參學，翌年返日，依敕願建大伽藍，遂開日本天台法華宗。

弘仁十三年(822)最澄示寂。同年敕許建大乘戒壇，翌年賜「延曆寺」之額。義真任第一世天台座主，又有圓仁、圓珍等高僧輩出，故宗風大盛，諸堂建設次第完備，最盛時有三塔、十六谿、三千餘坊。貞觀元年(859)，圓珍再興園城寺，以為別院。平安時期(794~1192)和鎌倉時期(1192~1333)佛教興盛，不少名僧到此學習。元龜二年(1571)，織田信長(1534~1582)與延曆寺僧兵衝突，燒毀全山，僧眾死傷頗多。後在豐臣秀吉(1536~1598)、德川家康(1542~1616)支持下，由全宗、詮舜等重建，大致恢復舊觀。

教學方面，圓密戒禪之外，淨土思相亦發達於此，故發展為一綜合佛教之道場，開創鎌倉時期新佛教之祖師大都曾登臨此山修學。南北朝時(1336~1392)，後醍醐天皇亦曾兩度親臨。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁2882。

<sup>507</sup> 郭萬平：〈日本僧戒覺與宋代中國—以《渡宋記》為中心的觀察〉，《人文雜誌》，4期(2004年，6月)，頁142。

<sup>508</sup> 《渡宋記》內文特徵：戒覺提至於六月十五日將五臺山菩薩石與《渡宋記》託弟子送回日本



之意，記錄戒覺受成尋入宋巡禮五臺山成功的鼓勵，希求自己在巡禮五臺山後，淨除罪障，往生極樂世界；遂於日本永保二年（宋神宗元豐五年，西元 1082 年）至宋神宗元豐六年在漢地巡禮天台山與五臺山途中寫下的旅行日記。

《渡宋記》<sup>509</sup>內容如下：西元 1082 年九月五日戒覺未獲日本朝廷允許，偷渡入宋；九月二十二日登陸明州定海縣，上行狀予宋廷；接著，乘舟依大運河北上汴京，三月五日朝見宋神宗受賜紫衣，在相國寺<sup>510</sup>受宋神宗供養；五月八日參拜五臺山得文殊感應。六月八日入住五臺山真容院，之後參訪金剛窟；最後留在五臺山，不歸日本。筆者所用的《渡宋記》版本是具有宗教歷史意義的天台宗典編纂所編的《續天台宗全書·史傳之二》《渡宋記》（春秋社，1988 年）。

---

供養於引攝寺頻頭盧尊者前。日僧慶政於識語提至戒覺送回日本的物品的去向。日僧慶政的識語也傳達出慶政於一二二九年委託實報寺僧實尊抄寫。

<sup>509</sup>《渡宋記》版本：

1. 宮內廳書陵部編《伏見宮家九條家舊藏諸寺緣起集·渡宋記》（明志書院，1970 年）。
2. 橋本義彥著的《貴族的世記》附錄《渡宋記》（講談社，1975 年）。
3. 天台宗典編纂所編《續天台宗全書》史傳之二《渡宋記》（春秋社，1988 年）。
4. 宮內廳書陵部編《僧慶政關係資料·渡宋記》（八木書店，1991 年）。

現存的《渡宋記》乃戒覺委託弟子帶回日本的節本，戒覺親筆書寫的節錄本今已亡佚，現存本乃戒覺節錄本的手抄本。參見郭萬平〈日本僧戒覺與宋代中國—以《渡宋記》為中心的觀察〉，《人文雜誌》，4 期（2004 年，6 月），頁 142。

<sup>510</sup> 位於河南省開封城內。初稱建國寺。係北齊天保六年（555）所創建。未久即告荒廢。睿宗延和元年（712），慧雲嘆而禮拜彌勒像，祈求奇瑞，像忽放金色之光，滿城信眾爭相瞻禮，睿宗特賜「相國寺」額，相國寺遂正式定名。開元十四年（726），玄宗敕令車政道往於闐國摹寫天王圖像，歸而畫於本寺之壁。另有智儼所畫之三乘入道圖，位於西庫北壁，時人皆稱奇絕。又寺內之東塔，塔中安置有文殊、維摩之像，係吳道子所塑。後晉天福二年（937），五臺山繼顛來講《華嚴經》。其後，有貞誨、遵誨（繼顛之弟子）、貞峻、歸嶼、澄楚等高僧皆先後駐錫，傳布戒律，講說經義。本寺備受歷朝君王所厚崇，宋太祖、太宗皆曾臨幸。太宗且以烈火煨試佛牙舍利，見其光彩益顯，乃作《舍利讚》，後改寺名為大相國寺。真宗、英宗亦作《佛牙讚》，並為之立碑。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 3906。



## (五)《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》

共十五輯，計四八五頁，著者為廓諾·迅魯伯(藏 Vgos-gzhon-nu-dpal)，廓是其族姓，廓諾意為譯師；迅魯伯是其名，意為童德。生卒年為西元 1392-1481 年，為明代藏傳佛教噶舉派<sup>511</sup>著名僧人、譯師與歷史學家，生於西藏山南瓊結地區的吉麥拉康河谷，精通梵文，學貫五明<sup>512</sup>，成為最善巧通達者。五世達賴喇嘛在他所著《西藏王臣記》<sup>513</sup>中，稱讚他是史學家奉為如頂上莊嚴大寶般的人。<sup>514</sup>

<sup>511</sup> 西藏名 Bkah-rgyud-pa。又作喀爾修派、噶舉派。為西藏佛教新派(藏 Gsar-ma-pa)之一。Bkah-rgyud-pa，意譯聖語相承者，亦即依口傳方式，使祕義與師資相承之宗派。又因該派僧人著白色僧服，俗稱白教。創始人為馬爾巴(藏 Mar-pa lo-tsa-ba, 1011~1096)曾留學印度，於那洛巴(藏 Na-ro-pa)學速道瑜伽之六法，並隨彌特利(梵 Maitri)學大手印(梵 Mahā-mudrā)。歸國後，傳給密勒日巴(藏 Mi-la-ras-pa, 1038~1122)。至密勒日巴之弟子達保哈解(藏 Dwags-po-lha-rje，又稱 Sgam-po-pa, 1077~1152)此派乃大成。本派之特色，馬爾巴與密勒日巴均不住僧院，而以咒術之密教廣布教化民間，與受王侯庇護而向知識階層宣布顯教之迦當派，和以僧學為中心而努力於組織宗團之薩迦派形成強烈對照。其學說依月稱派中觀思想，大印傳承，不重文字，而特重以證理通達大印之智慧，以苦修為特色。其教義極重實踐，認為人唯有透過實踐始能發揮佛教本義，以完成獨立人格為目標。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002 年)，頁 3971。

<sup>512</sup> 梵語 pañca vidyā-sthānāni。指五種學藝，為古印度之學術分類法。即：(一)聲明(梵 śabda-vidyā)，語言、文典之學。(二)工巧明(梵 śilpakarma-vidyā)，工藝、技術、算曆之學。(三)醫方明(梵 cikitsā-vidyā)，醫學、藥學、咒法之學。(四)因明(梵 hetu-vidyā)，論理學。(五)內明(梵 adhyātma-vidyā)，專心思索五乘因果妙理之學，或表明自家宗旨之學。又五明有內外之分，依法華三大部補注卷十四載，上述五明為內五明，或除前三者相同外，以第四為咒術明，第五為因明；外五明則指聲明、醫方明、工巧明、咒術明、符印明。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002 年)，頁 1112。

<sup>513</sup> 西藏歷史典籍之一。係達賴五世阿旺羅桑嘉措於西元 1643 年，應顧實汗敦真卻季嘉波之請而作。全書系統化的、全面的敘述西藏的歷史發展，從松贊干布執政開始，到顧實汗進藏，建立格魯派噶丹頗章政權為止，前後共計一千年。但是主要的敘述重點，則是後四百年的歷史，約佔全書篇幅五分之三。

本書在記述歷史人物與事件時，突出人物的形象，注意事件的故事性，予人以飽滿的實體感。通篇採用了偈頌與散文相間的文體。以散文敘原委，以偈頌抒感情。在藏族人士眼中，此書不僅是珍貴的史冊，而且是文藝作品。本書現已有英、法、日、俄、德譯本，中文本則有郭和卿譯本。郭氏譯本之台灣翻印本，書名改為《西藏王臣護法記》。參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》(台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994 年)，頁 3211。

<sup>514</sup> 鄧根飛：《藏族史學名著《青史》研究》，(蘭州市：蘭州大學，中國史學史碩士論文，2008 年)，頁 7-8。

《青史》<sup>515</sup>的藏文全稱為 Bod-kyi yul-du chos dav chos-smra-ba ji-ltar byuv-bahi rim-pa deb-ther svon-po，意為西藏教法流通與教說者出現順序之青冊，略稱 Deb-ther svon-po，意為青色書冊，用這一顏色命名，既代表《青史》的正統地位與史著價值，即如廓諾·迅魯伯云：「願此善業迴向佛教長久住世。」<sup>516</sup>亦希冀這部著作能永遠流傳下去，造福眾生的願望，<sup>517</sup>為西藏佛教史籍之一。本書為西藏佛教史書中最可信憑者，所述自松贊幹布<sup>518</sup>時代迄成書年代（1478）止，共歷八百四十八年。內容始自印度及西藏古代期之佛教弘通史，並述及各派教義及其傳承概況。其最大特色為採用西元 1027 年傳入西藏之干支曆（藏 rab-hbyun）。此外，亦以敘述客觀及年代正確著稱。

《青史》撰有藏傳佛教教法來源、西藏歷代王朝、西藏前弘和後弘期佛教，新舊密乘、教派傳承、法門來源等第一手珍貴史料，且對王統、政治史、社會史等之記述亦極詳確，奇蹟色彩較淡。書中徵引之古代文獻頗多失傳者，故透過該書可獲知若干古代之重要記錄。其中資料，有不少參照漢文史料者。又該書之古代史部分，其所計算之年代，脫落干支曆一週期。<sup>519</sup>《青史》記有藏傳佛教息結派祖師蕩巴遊五臺山，感得文殊幻化為仙人的感應事蹟，由於息結派祖師蕩巴在西元 1117 年圓寂，西元 1117 年為北宋徽宗政和七年，息結派祖師，蕩巴必於北宋徽宗政和七年之前朝禮五臺山，故本論文加以收錄，能夠增補北宋五臺山感應

<sup>515</sup>《青史》可分為功德林（藏 Kun-bde-gling）本、安多（藏 a mdo dgav ldan chos vkhor gling）本、英譯本、日譯本與漢譯本。

<sup>516</sup>廓諾·迅魯伯著；郭和卿譯：《青史》（拉薩：西藏人民出版社，1985 年），頁 713。

<sup>517</sup>鄧根飛：《藏族史學名著《青史》研究》，（蘭州市：蘭州大學，中國史學史碩士論文，2008 年），頁 12。

<sup>518</sup>松贊幹布：（？～650）西藏名 Khri-lde-srov-bstan-sgam-po。又稱雙贊思甘普（藏 Srov-bstan-sgam-po）、棄蘇農贊、松贊干布。唐時西藏國王，興隆西藏佛教。為妙音七汗之子。十六歲（一說十三歲）即位，性驍勇，多謀略。貞觀八年（634）遣使至長安朝貢，後率兵二十萬攻松州，為唐軍所敗，請婚於唐。貞觀十五年，娶唐宗室女文成公主，推行漢化，遣子弟入唐學習詩、書。其後並娶巴勒布國（今尼泊爾）公主波利庫姬（梵 Bhrkuti）為妃（一說先娶）。二公主各攜來佛像及經卷等，西藏佛教因而大行。復遣端美三菩提（藏 Thon-mi-sam-bhota）等赴南印度習梵語，傳譯《禪經》、《百拜懺悔經》、《三法雲經》等；並以梵語為本，參酌西藏語韻，新製文字，造聲字注釋及文法書。此外，復革新弊政，制定新刑法，廣行十善之法。高宗時，授駙馬都尉，封西海郡王。永徽元年去世。其生年不詳，或謂西元 600 年，另說謂 627 年。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 5049。

<sup>519</sup>慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 3700。

事蹟的歷史細節，本論文使用郭和卿於西元 1985 年翻譯的漢譯本。<sup>520</sup>

另外，筆者就《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天台五臺山記》及《渡宋記》等日本文本之間的關係論述如下：

自中唐以來，五臺山文殊信仰在中國就開始流行，而且五臺山亦弘揚天台宗與密教，此一名山自然隨文殊信仰一同影響在唐日本留學生，及後來入宋日僧，從「拋國家而住五臺山」的靈仙<sup>521</sup>到「任身於清涼之雲」的齋然，以及在齋然之後的成尋、榮西<sup>522</sup>等，五臺山一直都是日本僧眾夢想朝拜的聖地。

日本人對於五臺山的瞭解和崇拜，首先應該是由於唐僧道璿<sup>523</sup>和南天竺僧菩提仙<sup>524</sup>的介紹和宣傳。日本在唐朝天寶年間「遣使及僧入唐求內外經教及傳戒」，

<sup>520</sup> 廓諾·迅魯伯著；郭和卿譯：《青史》（拉薩：西藏人民出版社，1985 年）。

<sup>521</sup> 靈仙：奈良興福寺和尚，習法相宗，才華橫溢，延歷二十二年為遣唐留學僧入唐，元和五年（弘仁元年，810）七月三日出《大乘心地觀經》梵夾。同二十七日於長安禮泉寺奉詔譯。般若三藏宣梵文。靈仙筆受並譯語。元和十五年（820）完成了五臺山的巡禮，曾至鐵懃蘭若及，後於七佛教誡院，住浴室院。被人藥殺，中毒而亡。弟子等埋殯，未知何處，這一點為其入唐後作為參與大唐譯經事業的唯一外國僧人。參見高留成：〈唐朝時期日本留學僧譯經大師靈仙考〉，《船山學刊》（第三期，2007 年），頁 80-82。

<sup>522</sup> 榮西：（1141～1215）日本臨濟宗開祖。備中吉備津人，俗姓賀陽。字明菴（世又稱明菴榮西）。十四歲，於比叡山出家受具足戒。十九歲，學天台宗教義，並學密教。仁安三年（1168）來宋，至天台山求法，得《天台新章疏》三十餘部，凡六十卷。文治三年（1187）再次來華，登天台山，隨侍萬年寺之虛菴懷敞，苦勵參究，習臨濟宗黃龍派禪法。建久二年（1191）歸國，始行禪規，道俗滿堂，遂於筑前博多建立聖福寺，此為日本禪寺之創始。師之聲譽漸揚，為天台宗僧徒所讒，朝廷宣令禁禪，師乃作《出家大綱》、《興禪護國論》，為新宗申辯，並謁幕府將車，幸得鎌倉幕府信任，建立壽福寺，並於京都開創建仁寺，作為台、密、禪三宗兼學之道場，並融合三宗而形成日本之臨濟宗。建保三年示寂，世壽七十五。世稱葉上房、千光祖師。著有《一代經論總釋》、《三部經開題》、《喫茶養生記》各一卷等。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 5818。

<sup>523</sup> 道璿：（702～760）唐代僧。係將禪、律、華嚴傳至日本之第一人。亦為日本禪宗第二祖、華嚴宗初祖。河南許州人，俗姓衛。幼年出家，後入洛陽大福先寺，從定賓受具足戒，研學律藏。又師事華嚴寺之普寂，兼習禪學、華嚴。於日本天平八年（736）被迎請至日本十五年日僧最澄正式受戒，入其門下。常至各地講說戒律，曾任東大寺大佛開眼法要之重要職務，對於初期奈良佛教之貢獻至鉅。於上元元年入寂，世壽五十九。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 5663。

<sup>524</sup> 菩提仙：（704～760）梵名 Bodhisena。又作菩提仙那。意譯作覺軍。南天竺人。為婆羅門種，姓婆羅遲，神情湛寂，氣宇明敏。因慕五臺山文殊菩薩之靈應而來我國。唐玄宗開元二十三年（735，一說十八年），復與道璿及林邑國佛哲東渡日本。天平勝寶三年（751，一說二年）任僧正，四年四月東大寺大佛落成，應行基等之推舉為「開眼供養」之導師。天平寶字四年遺誡諸弟子，於念佛聲中示寂，世壽五十七。世稱婆羅門僧正、菩提僧正，或單稱菩提。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002 年），頁 5205。



在日僧普照<sup>525</sup>的請求下，唐僧道睿和南天竺僧菩提仙一同進入日本，他們在見到日本天皇時云：

（菩提）遙聞支那五臺山文殊師利靈應，發本朝，駕小舟入唐，即登五臺，山中逢一老翁，問曰：「法師何之？」提曰：「山頂拜文殊。」翁曰：「文殊不在也，見托生日本國。」語已翁不見。提乃赴本朝（即日本）。

此則故事乃日本佛教徒套用聖德太子為中國南嶽慧思和尚<sup>526</sup>托生、轉世這一故事；菩提仙和鑿真和尚可能也聽過如此故事，因此暗示日本天皇就是文殊化身或托生。佛國天竺僧人尚且如此心儀五臺山，對於日本人極具說服力，遂為尋找血脈根源，引進文殊信仰，日本隨即派遣靈仙、行賀<sup>527</sup>（729-803年）等人入唐，即裔

<sup>525</sup>普照：日本法相宗僧。籍貫不詳。初住奈良興福寺（一說大安寺）。因日本戒壇未完整，天平五年（733，即開元二十一年），奉敕與榮睿等一同跟隨遣唐使丹墀真人廣成入唐。來華後，依洛陽福先寺之定賓受具足戒，深究律部。且受唐玄宗之禮遇與供養。其後，至揚州，於大明寺參謁鑑真，懇請鑑真東渡開化。乃於天平十五年（即天寶二年），與鑑真同返日本，途中倍經艱辛，於天平勝寶六年（754）始歸日本。曾講律於東大寺，聲名遠播。寂年、世壽均不詳。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁4997。

<sup>526</sup>慧思和尚：（515～577）南北朝時代之高僧。武津（河南上蔡）人，俗姓李。世稱南嶽尊者、思大和尚、思禪師。為我國天台宗第二代祖師（一說三祖）。自幼歸佛樂法，心愛《法華經》，曾持經入塚中讀誦，讀畢深受感動，對經涕泣，旋夢普賢菩薩摩頂而去，由此，頂上遂隆起肉髻。年十五出家，後參謁河南慧文禪師，得授觀心之法，曾因慨嘆虛受法歲，放身倚壁，遂豁然大悟，深得法華三昧。乃最早主張佛法之衰微即末法時期者，故確立對阿彌陀佛與彌勒佛之信仰。注重禪法之踐行，亦注重義理之推究。

北齊天保五年（554），師至光州，不分遠近，為眾演說，長達十四年之久。其間聲聞遠播，學徒日盛，嫉其德望或謗難是非者甚多。又師於河南南部之大蘇山傳法予智顛，智顛為師之眾門弟中最高傑出者。陳代光大二年（568）始入湖南衡山（南嶽），悟三生行道之迹，講筵益盛，居止十年，遂有「南嶽尊者」之稱。倍受宣帝禮遇，尊稱「大禪師」，故思大和尚，又稱思禪師，蓋基於此。太建九年，晏然而化，世壽六十三。著作多半由門徒筆記整理而成，如《法華經安樂行義》一卷、《諸法無諍三昧法門》二卷、《大乘止觀法門》四卷、《四十二字門》二卷、《受菩薩戒儀》一卷等。自撰者有《南嶽思大禪師立誓願文》一卷。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6035。

<sup>527</sup>行賀：日本法相宗僧。奈良縣廣瀨郡人，俗姓上毛野。十五歲入興福寺，從永嚴剃度出家。二十歲受具足戒，隨元興寺平備學唯識。天平勝寶五年（753），奉敕入唐，習學法相、天台二宗。天平寶字三年（759）返國，攜回五百餘卷經文。其後，歷任律師、興福寺別當、少僧都、大僧都等。延曆二十二年逝世，世壽七十五。著述甚多，有《唯識論僉記》三十卷、《法華弘



然所說「白壁天皇二十四年，遣二僧靈仙、行賀入唐，禮五臺山學佛法」一事，其入唐目的就是為日本引進文殊信仰，<sup>528</sup>爾後的圓仁等來唐日僧在五臺山屢次感得文殊顯化，圓仁回日本後特於比叡山建造了一文殊閣，<sup>529</sup>建立日本本土的五臺山文殊信仰。

日本南北朝時代的真言宗學僧杲寶撰的《雜々見聞集二》云：「自永觀二年(裔然入唐年也。)至長保五年(寂照入唐年也。)經廿年，裔然、寂照、成尋次第入唐。裔然入唐後，經廿年，寂照入唐，寂照入唐後，經六十九年成尋入唐矣。」<sup>530</sup>裔然、寂照、成尋在六十九年之間次第入宋，而《入宋求法巡禮行並瑞像造立記》的作者裔然，入宋巡禮五臺山的動機是深受日本世代相傳的五臺山信仰影響，深切信仰文殊淨土，參拜五臺山的目的就是結緣文殊淨土；<sup>531</sup>嗣後，裔然在五臺山見到種種文殊顯相，實現自己的心願。

另外，裔然身為日本平安佛教時代<sup>532</sup>的僧人，深受當時日本佛教末法思想<sup>533</sup>的

---

贊》二十卷、《百法論註》二卷等書。參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》(台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994年)，頁2204。

<sup>528</sup> 郝祥滿：《裔然與宋初的中日佛法交流》，(杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年)，頁30。

<sup>529</sup> 郝祥滿：《裔然與宋初的中日佛法交流》，(杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年)，頁69。

<sup>530</sup> 高楠順次郎編：《大日本佛教全書·遊方傳叢第一》(東京都：名著普及會，1984年)，第113冊，頁519-520。

<sup>531</sup> 郝祥滿：《裔然與宋初的中日佛法交流》，(杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年)，頁69。

<sup>532</sup> 平安時代(約四百年)：於八世紀中，密教大興於我國，尋即影響日本。空海(774~835)以顯教為佛所說法，而佛所證法則為祕密莊嚴之境界，將「即心是佛」之思想，直轉為即身成佛論，而成「即事而真」之現實具體論，此種教義頗適合當時人心之需求。至最澄(767~822)，則以天台為經宗，法相為論宗；經宗為本，論宗為末。有關戒律之傳授，則設立大乘戒壇，應此而有「山家學生式」之制定。天台宗一乘主義傳至安然(九世紀末)時，更提倡「現世成佛」、「即身作佛」，將宗教理想現實化；同時，四種三昧之修養道場亦落為形式化之法會道場。此時期後半，密教事相極盛，比叡山完全密教化，致有東密、台密之分。此外，由於社會擾攘不安，教界墮落，遂有末法思想與本地垂迹說(神、佛結合)之抬頭，民眾之宗教意識逐漸昂揚。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁1446。

<sup>533</sup> 指末法時代之思想。釋尊入滅後，教法住世歷經正法、像法時代，而修行證悟者漸次減少，終於至末法時代，從此一萬年間，則僅殘存教法而已，人雖有秉教，而不能修行證果。此一萬年間，即稱末法。

末法之思想最早見於北齊慧思(515~577)之南嶽思禪師立誓願文；其次為隋代信行(540~594)提倡之三階教，其以正法住世時為第一階，像法為第二階，末法為第三階，各階各有其相應之法，一乘為第一階之法，三乘為第二階之法，普法為第三階之法。認為當時已進入末法

影響，深憂日本佛教教法毀滅；另一方面，也憂慮自己東大寺一脈與延曆寺的競爭落敗，因此發願效法祖師空海大師<sup>534</sup>入唐求法，而入宋求法，以求歸國重興日本佛教；除此以外，齋然自日本入宋上五臺山時，日本朝野上下、僧俗貴賤競相皈依，為結緣文殊淨土故，乘機託付齋然佈施供養五臺山聖地淨財、遺髮等物，<sup>535</sup>以期往生淨土。

另外，齋然也探尋文殊密法，複製中國五臺山於日本本土，成為日本山嶽佛教運動<sup>536</sup>的標誌之一，而五臺山是密教龍興寶地之一，不空<sup>537</sup>曾在此造金閣，圓

---

時代，若依前二階之別法來修行實甚困難，必須修行普法（全佛教），歸依三寶、斷除一切惡、修持一切善，始易有成。唐代道綽（562~645）、善導（613~681）等則主張與末法相應之淨土教，強調懺悔、念佛等之實踐生活為信仰重點。

日本平安時代中期，源信（942~1017）、源空（1133~1212）等亦繼承此一思想，而鼓吹淨土宗；日蓮（1222~1282）創立日蓮宗，亦因順應末法思想而成立。日本平安末期之《末法燈明記》一書，乃推動此思想之最有力著作。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁1943。

<sup>534</sup>空海大師：（774~835）日本真言宗開祖。讚岐（香川縣）人，俗姓佐伯直。十八歲發表《三教指歸》批判儒釋道。延曆十二年（793）入佛門，師事勤操，研究三論及大小乘教義。十四年，在東大寺戒壇院受具足戒，改名空海。十五年，曾於夢中感得《大日經》。遂於二十三年來唐，於長安青龍寺之惠果阿闍梨處承續密宗之嫡傳，受傳法阿闍梨位灌頂，密號遍照金剛。日本大同元年（806）歸返本國。四年，入宮論說即身成佛之義，挫敗華嚴宗之道雄、天台宗之圓澄等諸碩德。弘仁元年（810），在於高雄山寺，補任東大寺別當之職。三年，修金剛界與胎藏界兩部灌頂授與最澄，為日本兩部灌頂之嚆矢。九年，賜師「傳燈大法師」之號，任內供奉十禪師之職。弘仁十年，高野山金剛峰寺落成。十四年，受賜東寺，與高野山同為永久之密教道場。天長五年（828），創建綜藝種智院，教授道俗弟子諸學，成為日本最早之私立學校。六十二歲於高野山入寂，世壽，被尊為日本真言宗高祖，諡號「弘法大師」，時人則多稱「高野大師」。

教義著作有《辯顯密二教論》、《祕藏寶鑰》、《十住心論》，另有《篆隸萬象名義》（辭典）等。文學著作有《文鏡秘府論》。師又長於書法，墨寶有《風信帖》。亦曾指導密宗美術，對社會教化之功可謂既廣且深。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3479。

<sup>535</sup>郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流》，（杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年），頁71。

<sup>536</sup>「山的佛教」在日本思想史上具有重要的歷史意義，因為與佛教未傳入前的日本神話世界觀，尤其山岳信仰的融合，開啟佛教世界觀與底層的庶民習俗結合之道，這是佛教民眾化的重要契機之一。「山的佛教」浮現到歷史表層，是開始自最澄和空海，此二者在入唐前都曾在山岳修行，回國後遂脫離「都的佛教」，積極創造出以信仰為中心的佛教，而且吸收「山的佛教」，分別在比叡山和高野山建立寺廟，創立天台宗和真言宗，也許正因其包容了「山的佛教」。空海對山的佛教更加關注，他在平安京南端的羅城門（羅生門）東側建東寺，祭祀洛南稻荷山之神為地主神，在高野山建金剛峰寺時，曾勸請當地的山神——丹生明神入寺。這是根據日本古代信仰而來，即從當地精靈（諸神）獲得許可後，才決定新寺社的地域。艾里亞特（Mircea Eliad）在

仁等來唐日僧在此都有收穫，在密教鼎盛的時代，齋然不僅要在此靈跡找到靈感，而且要像前輩圓仁那樣求得密教，<sup>538</sup>齋然求取文殊密教的願望在此次入宋朝禮五臺山時獲得實現，在齋然回歸日本後上奏朝廷云：「愛宕山五臺峰，因准大唐五臺山，奉為鎮護國家，每年於神宮寺，可修文殊秘法。」得到朝廷的批准，設立戒壇。

西元 991 年，齋然弟子為日本請來文殊雕像，《江帥記》云：「正曆二年(991)六月三日庚午，大宋國(次大唐)文殊像入京。四日辛未，法橋齋然示送云：『文殊像，昨日奉迎攝政第，以皇大後宮(式禦曹司)，過十一日神今食，可被安置真言院者。』」文殊像一入京便被攝政大臣藤原道隆迎進自宅供養，從小野宮右大臣藤原實資的日記可知文殊像後來還是安置在棲霞寺。藤原實資長元四年(宋仁宗天聖九年，1031)春參拜時有如此記載：「三月十日丁巳，……向棲霞寺，拜文殊像，大宋客商良史附屬故盛給。」又同年九月源賴經《左經記》也有類似的參拜記錄：「十八日癸亥，天晴，早旦旨棲霞寺，奉拜自唐人良史許所送文殊像，

---

《鐵匠與煉金術師》中說，在未開化民族的社會中，一般人都相信山上住了遠古以來的精靈，守護山、支配山因此入山採礦的人為了獲得山上精靈的許可，都要斷食、冥想、祈禱，以維護清淨，否則精靈會生氣。空海的作法顯然與未開化民族的信仰相通。參見李永熾：〈身體與日本思想史〉，《當代》(第三十五期，1989年3月)，頁18-34。

<sup>537</sup>不空：(705~774)梵名 Amoghavajra。又作不空金剛。為唐代譯經家、密教付法第六祖。南印度師子國人。天資聰明，幼從叔父遊南海諸國，其後出家，十四歲從金剛智三藏學悉曇章，誦持梵經。尋渡南海，唐玄宗開元八年(720)抵洛陽，時年十六。一說係北天竺婆羅門之子，少孤，隨叔父至武威、太原，後師事金剛智。二十歲(開元十二年)於洛陽廣福寺受具足戒。師聰敏過人，深獲三藏器重，盡得五部三密之法。及金剛智示寂，師遵遺命，往印度求法，偕同含光、慧辯等浮海西遊，經廣府、訶陵而達錫蘭，從普賢阿闍梨(一說龍智阿闍梨)受十八會金剛頂瑜伽及大毘盧遮那大悲胎藏各十萬頌、五部灌頂、真言祕典、經論梵夾五百餘部，並蒙指授諸尊密印、文義性相等。又遍遊五印度，於天寶五年(746)還京師，為玄宗灌頂，住淨影寺。以祈雨靈驗，賜號智藏，並賜紫袈裟等。安史亂起，住長安大興善寺行禳災之法。及長安陷，玄宗於成都蒙塵，肅宗即位靈武，其時師雖陷身亂軍之中，仍屢次祕密遣使致書肅宗，傳達日常起居與竭誠效忠之意，肅宗亦遣使密求大法。代宗時，制授特進試鴻臚卿，加號大廣智三藏，曾於太原五臺山造密教道場，展開宣教活動。大曆六年(771)表進開元以來所譯經七十七部一〇一卷及目錄一卷，並請入藏。大曆九年六月中，師預知時至，上表辭別，獻五鈷金剛鈴杵等，倚臥而入寂，享年七十。追贈司空，諡號「大辯正」，於大興善寺造塔安置舍利。與鳩摩羅什、真諦、玄奘等並稱四大翻譯家，對確立梵語與漢字間嚴密的音韻對照組織之功甚鉅。又與善無畏、金剛智並稱開元三大士。付法弟子有含光、慧超、惠果、慧朗、元皎、覺超等，而以嫡傳之惠果稱真言付法第七祖。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁975。

<sup>538</sup>郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流》，(杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年)，頁70。



並十六羅漢繪像；次見無憂樹、菩提樹，並茶羅葉、南嶽大師奉見晉賢之處士、五臺山石等。」可見文殊信仰在日本當時已經是非常興盛；<sup>539</sup>爾後，日本五臺山文殊信仰順利在愛宕山建立起來。

《參天台五臺山記》的作者成尋亦為日本平安時代的僧人，亦如齋然般深受當時日本佛教末法思想的影響，又憂心當時日本天台宗寺門與山門<sup>540</sup>的在權位上的爭鬥，深怕日本佛教法滅。成尋又受到齋然入宋巡禮五臺山的鼓舞，促使成尋入宋巡禮五臺山。成尋的入宋是為日本天台宗尋根，校定經典；希望藉由朝禮五臺山得到文殊菩薩加持，證悟佛教真諦，以求重建日本末法的佛教。同時也如齋然一樣為日本皇室、貴族向五臺山佈施，累積福報，為日本皇室貴族祈願往生淨土。

《渡宋記》的作者戒覺則為身為日本平安時代天台宗的僧人，也如成尋般深受當時日本佛教末法思想的影響，又《渡宋記》云：「日本國天台山延曆寺僧傳燈大法師位戒覺言：『竊以遠方異俗來朝入覲，巡禮聖跡名山例也，近則阿闍梨成尋，去熙寧五年賜宣旨，遂心願先了。』」<sup>541</sup>成尋於宋神宗熙寧五年入宋，受宋神宗宣旨賞賜，戒覺即受到成尋成功入宋的激勵，戒覺為求個人自末法時代的痛苦解脫，順利往生淨土，從而入宋巡禮五臺山。《渡宋記》云：「是以長別父母之邦，遙從商客之便；齡及衰老，更無歸鄉之望；魂銷陽侯，何有懷土之思？故五臺山者，藟終焉之地。」<sup>542</sup>戒覺與父母之邦日本長別，年紀已屆衰老，更加沒有歸鄉的希望，故戒覺一入宋後，就將五臺山視為終老的地方，戒覺最後亦確實圓寂於五臺山。

西晉·聶道真譯的《佛說文殊師利般涅槃經》云：「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<sup>543</sup>極惡猛火，常生他方清淨國土，值佛聞法得無生忍<sup>544</sup>。」

<sup>539</sup> 郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流》，（杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年），頁71。

<sup>540</sup> 日本，稱天台宗之延曆寺為山門，而稱三井園城寺為寺門，此係因延曆寺位於比叡山上，故稱山門，而園城寺位於平地，故稱寺門。後即轉指延曆寺之法系為山門，園城寺之法系為寺門。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2412。

<sup>541</sup> 天台宗典編纂所編《續天台宗全書》史傳之二《渡宋記》（春秋社，1988年），頁321。

<sup>542</sup> 天台宗典編纂所編《續天台宗全書》史傳之二《渡宋記》（春秋社，1988年），頁321。

<sup>543</sup> 為八熱地獄之一。阿鼻，梵名 Avīci。又作阿毘地獄、阿鼻旨地獄。意譯無間地獄。《觀佛三昧海經·觀佛心品》（大一五·六六八中）：「云何名阿鼻地獄？阿言無，鼻言遮；阿言無，鼻言救；阿言無間，鼻言無動；阿言極熱，鼻言極惱；阿言不閑，鼻言不住。不閑不住，名阿鼻。」



<sup>545</sup> 佛陀滅度後，眾生若能聽聞文殊師利名號，見到文殊形像者，百千劫中不會墮入惡道；若有受持讀誦文殊師利名者，假若身有深重業障，不會墮入阿鼻地獄中的極惡猛火，常能往生他方清淨國土，值遇佛陀聽聞佛法直至得到無生法忍。

唐代時，圓仁大師將五臺山念佛法門傳入日本，大力推行「常行三昧」<sup>546</sup>，爾後，淨土法門大興，由於各宗派所接受和宣傳的淨土思想略有不同，宣傳重點亦有差別，淨土可在心中，或在西方某聖地；是信仰彌勒淨土還是尊奉阿彌陀佛淨土等等，存在著一定的差別，其中以文殊淨土信仰在此時較為廣泛流傳，這與奈良時代末期以來形成的靈山信仰以及文殊密法密切相關<sup>547</sup>，又如：學者郝祥滿

---

地獄。阿言大火，鼻言猛熱。猛火入心，名阿鼻地獄。」《觀佛心品》又謂，此地獄位於諸獄之最底層，有七重鐵城、七層鐵網，七重城內有劍林，下有十八扇，周匝七重皆是刀林。有十八獄卒。阿鼻四門於門闥上有八十釜，沸銅涌出，從門漫流。眾生殺父害母、罵辱六親者，命終後墮於此獄。由於在阿鼻地獄受苦之眾生皆不堪種種煎熬而痛苦叫喚，故此處又稱阿鼻喚地獄。又因阿鼻之猛火燒人，而稱阿鼻焦熱地獄。又阿鼻地獄極廣漠，非凡力所能脫出，其堅固猶如大城堡，故亦稱阿鼻大城。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3669。

<sup>544</sup> 梵語 *anupattika-dharma-ksānti*。謂觀諸法無生無滅之理而諦認之，安住且不動心。又作無生忍、無生忍法、修習無生忍。為三忍之一，《仁王經》所說五忍之第四。據《大智度論·卷八十六》載，於聲聞之八人地乃至已辦地、辟支佛地等觀四諦，一切智斷僅得菩薩無生法忍之部分，苦集滅道之四諦實乃分別諸法實相之一諦，以聲聞為鈍根，故觀四諦而得道；以菩薩為利根，故直觀諸法實相而入道。由此可知，無生法忍，即聲聞於入見道位時見四諦之理；菩薩則於入初地時諦認諸法無生無滅之理，以住不退轉地。據《瑜伽師地論·卷七十四》載，不退轉地之菩薩依遍計所執性、依他起性、圓成實性等三性，得本性、自然、煩惱苦垢三種之無生忍：（一）本性無生忍，又作本來無生忍。謂觀遍計所執之體性均無，而忍知本性無生者。（二）自然無生忍，謂觀依他之諸法因緣生，忍知非自然而生者。（三）煩惱苦垢無生忍，又作惑苦無生忍。謂諸法實性之真如法性，係安住無為與一切雜染不相應，忍知本來寂靜者。此乃忍知三無性之理，故稱無生忍。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁5079。

<sup>545</sup> 西晉·聶道真譯：《佛說文殊師利般涅槃經》，T14,no.463,p.481,a12。

<sup>546</sup> 天台宗所立四種三昧之一。又作般舟三昧。即依般舟三昧經，於七日乃至九十日中旋繞行道以期見佛之修行方法。文殊般若經所說之「一行三昧」為「常坐三昧」，相對於此，常行三昧，特指專事行旋法。修行時，獨居閑處，常乞食，不受別請，嚴飾道場，備諸供具香餽甘果，盥沐其身。修行期間在阿彌陀佛像周圍步行，口中稱念阿彌陀佛名號，心中想念阿彌陀佛，即步步聲聲念念皆在阿彌陀佛，稱為三昧。完成此三昧即能見諸佛，故又作佛立三昧。善導所著《般舟三昧行道往生傳》中，將「般舟」意譯為常行道，即以三業無間，故有此稱。又於《觀念法門》一書中詳述般舟三昧見佛法。至宋代以降，所盛行之蓮社念佛，即繼承此法而來。日本則以天台宗開祖最澄於比叡山所立修四種三昧之制為始。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁4523。

<sup>547</sup> 郝祥滿：《奮然與宋初的中日佛法交流》，（杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年），頁68。

云：「對於當時的日本僧俗來說，直接到中國巡禮是最好的，但在政治等情況不允許時，間接入宋(如寄物)也是可以的，這樣的事例在當時的日本不少，例如日本12世紀著名的高僧覺嫂，在自己不能到宋朝的情況下，親自書寫《梵字尊勝陀羅尼經》，並將自己的牙齒納入經卷軸中，托中國商人施入五臺山，以期消滅罪障，往生極樂世界。另外，日本佛教徒在精進修行下，希望生時得見菩薩化身，臨終得到佛祖來迎，於是為增福消災而施捨，為親見佛陀而精進，為皈依寄終而發願，尤其是日本貴族，他們更多的是通過僧人間接與五臺山結緣。在此風氣下，南都其他宗派<sup>548</sup>關注中國五臺山及文殊淨土就極為自然。」<sup>549</sup>

齋然、成尋與戒覺等日僧的「憂」多受日本佛教末法求生淨土思想的影響，自身就極想求生淨土，同時也背負他人求生淨土的願望，或是想要求得文殊聖法重建末法的日本佛教等原因，而入宋巡禮五臺山求取文殊感應。



<sup>548</sup>日本飛鳥、奈良時代(552~781)初傳時期之佛教，其信仰對象為釋迦、藥師、觀音、彌勒、四天王等，其崇拜目的概為延命、消災等現世利益。此等貴族化之佛教至聖德太子時，制定十七條憲法，以佛教為國教，而轉變為國家化之佛教，此特色維持至明治維新時期。推古天皇(593~627)以後，宗派漸明，最興隆者為三論宗、法相宗，次為律、華嚴，再次為俱舍、成實，總稱南都六宗。其中，三論宗成佛論重視根機利鈍之說，法相宗講究「性相相待」、「理事差別」、「五性各別」等，均獲得當時知識分子與官僚之接受，故特盛一時；華嚴宗之世界觀亦能契合以國民為官吏化身之思想。此時期之學佛者常一人或一寺兼習數宗之學，有別於後代之執於一宗一家之說。此時期之日本佛教，蒙受國家之保護，致無真正之宗教信念，在僧尼激增且日趨腐化之下，空海、最澄二師乃於新京平安另創新宗派(密宗、天台宗)。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁1446。

<sup>549</sup>郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流》(杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年)，頁68。

## 第二節 其他中土文本中的文殊顯化

其他中土文本中的文殊顯相與化用，約有〈義宗和尚塔記〉的攝身菩薩光、水墨羅漢像、聖燈、天花、金橋等文殊顯相；《曲洧舊聞》的一鉢泉與光的文殊感應事蹟；《夷堅志·五臺文殊》的人物與夢的文殊感應事蹟；《叢林盛事·五臺艸衣文殊》的文殊艸衣童子。此外，〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉寫滕茂實夢遊五臺山的文殊顯相，與《（乾隆）代州志·祥異》撰錄的吉祥鳥文殊顯相。本論文分述如下：

### 一、〈義宗和尚塔記〉的文殊顯化

北宋時代的刻石—〈義宗和尚塔記〉，文中寫到義宗和尚率領千餘人朝禮五臺山感得攝身菩薩光、水墨羅漢像、聖燈、天花、金橋之像等文殊顯相：

元豐初春正月，禮五臺山文殊真像。義宗和尚率清白二眾僅千餘人，大集緡帛、金鉢、銀幡、七寶袈裟、渾銀錫杖，其它供養之物，靡弗具焉，偕同好輩跪獻臺所。感攝身菩薩光、水墨羅漢像、聖燈、天花、金橋之像，悉現其前。非夫夙值善本，願力斯成，其孰能致於此乎。<sup>550</sup>

義宗和尚率僧俗二眾千餘人朝禮五臺山，並將上好的緡帛、金鉢、銀幡、七寶袈裟、全銀錫杖等種種供養物，敬奉供養文殊。義宗和尚與僧俗二眾千餘人感得文殊顯相放攝光芒，以及水墨羅漢像、聖燈、天花與金橋等等殊勝境相，文本敘述者認為這無非是義宗和尚等人早已於宿世或往昔即培植的福德善根和願力，才可感得如此的殊勝境相。

<sup>550</sup>（清）胡聘之：《山右石刻叢編·卷十四》，〈義宗和尚塔記〉，《石刻史料新編第一輯》第20-21冊，（臺北市：新文豐出版社，1977年），頁32。

## 二、《曲洧舊聞》的文殊顯化

北宋末年到南宋初年的士大夫朱弁在自己筆記—《曲洧舊聞》中記述代州清涼山有一鉢泉舀而不盡與顯現白圓光的事蹟：

代州清涼山清涼寺，始見於《華嚴經》，蓋文殊示現之地也。去寺一里餘，有泉，號一鉢泉。一鉢許，挹之不竭，或久之不挹，雖盈而不溢，其理不可解，亦一異也。清涼山數出光景，不可勝紀。甲寅年<sup>551</sup>臘月八日，夜現白圓光，通夕不散，人往來觀瞻，如身在月中，比他日所見尤為殊異。<sup>552</sup>

朱弁敘述代州清涼山清涼寺的名字最早是出現在《華嚴經》中，為文殊示現的地方。距離清涼寺一里多的地方，有一股湧泉名為一鉢泉，量有一鉢之多，泉水被舀後不會枯竭，若長久沒有人舀水，雖然盈滿卻不會溢出來，這個原因讓人不能理解，也是一種異相。清涼山屢次出現光影，多到無法記載。甲寅年十二月八日，夜間出現白色圓光，經過整個一整晚不會散去，人們往來觀看，宛如身在月亮之中，比其他日子見到的光影更加殊勝奇異。

此則故事寫出五臺山有著湧出不斷，卻不會滿溢的泉水，以及夜現白圓光等文殊顯相，突顯出清涼山的神異性。

## 三、《夷堅志·五臺文殊》的文殊顯化

南宋士大夫洪邁在筆記小說—《夷堅志·五臺文殊》中提到北宋士大夫江遐舉巡禮五臺山見到文殊化現的人物、文殊顯相出音樂、撲鼻清香與文殊於夢中顯相等事蹟：

宣和六年，江遐舉邈為隆德府教授，求學司檄搜遺書，與家人及長子珪詣五臺山，宿於文殊院。明日齋罷，拜禱佛像前，乞現聖相。至晡時，涼風微動，西邊淡黃雲起。少焉，聲聞羅漢天衆各執幡幢、香華，以次引導，戈甲旌旗，陸續不絕，傍與日光相映，最後菩薩乘師子法座，四夷君長氍裘狼帽謹隨之，無量無邊，各隨其類。異香芬郁，鼻觀為清，經數刻乃沒。

<sup>551</sup> 甲寅年在朱弁撰寫的《曲洧舊聞》中可能是北宋真宗大中祥符七年(1014)、北宋神宗熙寧七年(1074)與南宋高宗紹興四年(1134)；由於記載者，可能發生於北宋，故本論文選為材料。

<sup>552</sup> 〔宋〕朱弁撰；王根林校點：《曲洧舊聞》收入《宋元筆記小說大觀》(上海：上海古籍出版社，2007年)，第3冊，頁2980-2981。



天將斂昏，又見燈燭數百炬陳列，金紫貴人執手爐行前，菩薩緩步，足跡所留，蓮花隨生，一黃犬搖尾在後。珪時年十三歲，披僧衣，亦現象側。仙女吹簫笙，隱隱可聞，江一家并僧僕，無不瞻覩。

靖康之末，報胡馬飲湖，棄官赴京師，除太學博士，居竹柎巷。未幾，夢菩薩告以急請外，即挈家東下。出水門，值泗上便舟艤汴岸，遂迤邐還嚴陵，闔門安堵，時京師已受敵矣。間關亂離，不受怖恐。珪生於政和癸巳，至慶元丙辰，八十有四歲，猶強健不衰。<sup>553</sup>

宋徽宗宣和六年，江遐舉自遠方前來接任隆德府教授，要求學司發出檄文尋找散佚的書籍，遂與家人及長子江珪巡禮五臺山，住在文殊院。明日，吃完齋飯後，禮拜祈禱於佛像前，乞求文殊顯現聖相。到午後三點至五點時，涼風微動，西邊有淡色黃雲升起。不久之後，眾多的聲聞羅漢與天人各自手執幡、幢與香華，漸次在文殊聖駕前做引導；武器、盔甲與旌旗一路接續不停，在旁與日光互相映照，後面是文殊乘坐獅子法座，四夷君長穿著北方遊牧民族以皮毛製成的衣服，戴著狼帽恭謹的跟隨文殊聖駕，之後更有無量無邊，各自隨著他們的類型跟隨聖駕者。聖駕經過的地方，散發出芬芳濃郁的特殊香氣，以鼻聞嗅是一片清香，經過數刻鐘才慢慢淡去。

天色接近黃昏時，又見到數百炬燈燭一一陳列，金紫貴人拿著手爐向前行，文殊緩緩步行，足跡所到之處，蓮花隨著生出，有一黃犬在文殊後面搖著尾巴。江珪那一年十三歲，披著僧衣，也出現在菩薩相的側面。仙女吹著簫與笙，在隱約中可以聽到樂聲，江遐舉全家、僧眾與僕人，沒有一人不瞻仰觀看的。

宋欽宗靖康末年，金軍攻入北宋疆界的消息傳到耳中，遂放棄官職遠赴京師汴梁，擔任太學博士，居住在竹柎巷。沒有多久，夢到文殊告訴他要趕快申請外調他方，江遐舉立即攜帶全家向東方走，出水門，正好遇到泗水上航行的輕便使船靠岸在汴水邊，遂慢慢的回到嚴陵，一家大小全都安全抵達，這時京師已受到敵軍襲擊，全家因此免遭流離之苦，不受害怕恐怖。江珪出生於北宋徽宗政和癸巳年間，到南宋寧宗慶元丙辰年間，年紀已經八十四歲，身體還很強健而不衰弱。

此則感應故事的士大夫江遐舉帶著全家到五臺山，以禮拜祈見文殊真容，

<sup>553</sup> [宋] 洪邁撰，何卓點校：《新校夷堅志》（北京市：中華書局，1981年），戊卷，第四，頁1085。

見到諸多文殊顯相，此則故事文本敘述文殊顯相，在白天有視覺上的人物顯相、嗅覺上的撲鼻清香，在晚上有視覺上的燈燭與人物顯相、聽覺上的美妙天樂，當事人影相也進入文殊顯相中等不同差異的精彩顯現。

另外，文殊顯夢預示江遐舉全家未來的命運，江遐舉聽進文殊之言，全家順利避開靖康之難的戰亂，救了全家數條生命，使文殊顯夢救人的化用，成為一則鼓勵人們信仰文殊的感應故事。

#### 四、《叢林盛事·五臺艸衣文殊》的文殊顯化

南宋時道融法師寫的《叢林盛事·五臺艸衣文殊》提到北宋副宰相呂惠卿<sup>554</sup>朝禮五臺山見到文殊幻化為艸衣童子的感應：

五臺艸衣文殊像，始自本朝元豐間，太尉呂惠卿因戍邊遊臺山，見其貌，嚴童子體黑而被髮，以蒲自足纏至肩，袒右膊，手執梵夾與呂論華嚴大旨，而呂不知其大士。洎呵呂以凡情測于聖意，呂方寤下拜，而童子乃化文殊形，跨金毛隱隱入雲中矣。

呂從是悔恨，歸家逾月，鬱鬱不樂，後家人告以至誠懇惻，聖容必現。呂如其言，乃竭誠悔過，期於必現而後已。一日早起，乃見大士現於香几間，呵云：「胡為住相<sup>555</sup>，貪著之甚邪。」呂曰：「正欲世人咸見大士示化之真容耳。」急命畫工圖之，頃刻不見，其像遂傳于京洛間，今在處或見之。余蓄一本，乃吳僧梵隆之筆，期終身以奉之。<sup>556</sup>

五臺艸衣文殊像，自宋神宗元豐年間開始流傳，太尉呂惠卿為防衛邊疆要塞，遊覽五臺山，見到他的容貌乃莊嚴童子相，身體黝黑而披著長髮，以蒲葉自足部纏繞到肩膀，袒出右手胳膊，手拿梵夾，與呂惠卿討論《華嚴經》的宗旨，呂惠卿不知道童子為文殊，等到童子呵斥呂惠卿以凡夫思考妄自推測聖賢的意思，呂惠卿才醒來，低下身子禮拜童子，童子遂化出文殊形相，

<sup>554</sup> 呂惠卿字吉甫，生於宋仁宗天聖十年，卒於宋徽宗政和元年(1032-1111)，號愚直。閩南晉江人（今福建泉州），北宋大臣，累官至參知政事，為新黨人士，王安石變法的中間人物，著有《呂吉甫文集》、《孝經傳》、《道德經注》、《論語義》、《莊子解》等書。參見范海波：《呂惠卿〈莊子義〉研究》（上海：華東師範大學中國古代文學碩士論文，2011年），頁3-4。

<sup>555</sup> 為四相之一。住，梵語 sthiti。為說一切有部及法相宗心不相應行法之一。有為法於生滅之間相續不斷，使法體於現在暫時安住而各行自果者。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁2603。

<sup>556</sup> [宋]道融：《叢林盛事》，卷上，X86,no.1611,p.695,a.23。

跨上金毛獅子隱隱進入雲中。

呂惠卿從此事後，感到後悔憤恨不已，回家後，經過數月，悶悶不樂。嗣後，家人告訴他用極度誠懇悲痛的心態懺悔，文殊聖容一定會再次顯現。呂惠卿依家人所言，遂竭力度誠懺悔過失，期望文殊一定再次現出聖容才停止。有一天早起，遂見文殊顯相於香几之間，呵斥他道：「怎麼如此住於色相，貪著到如此過分呢？」呂惠卿答道：「正是希望世人都能見到文殊顯現的真容。」著急命令畫工畫下文殊相，文殊在剎那之間就不見，這份圖像遂在汴京與洛陽之間流傳，現在有的地方還可以見到。

道融法師收藏著一本文殊相，是吳地僧人梵隆畫的，期望自己終盡此身供奉此本文殊相。

此則故事敘述呂惠卿巡禮五臺山的感應，初次見到文殊化現為童子，以凡眼看不起眼前童子，還與童子辯論華嚴要旨，內心充滿著副宰相官僚的傲慢與不自量力，遂被童子呵斥。

呂惠卿得知童子為文殊後，於虔敬懺悔後，看到文殊化現再次呵斥他過於貪著於相，反而見不到真正的文殊與大道。自本則故事文本敘述對比可知呂惠卿始終只以肉眼凡胎看文殊，雖見文殊化現為童子，但因內心的傲慢與貪著，未契入空性之道，只見文殊表象，不見文殊真相，顯示出文殊化用事蹟是千變萬化，不拘形相的，人們不可以凡情推度，只有與空性相應，才能見到文殊真如本性。

另外，呂惠卿將文殊顯相畫下，五臺艸衣文殊像透由呂惠卿副宰相之名，遂廣泛流傳於汴京與洛陽一帶，此則五臺山文殊感應事蹟也隨之傳遍士庶各階層。

## 五、〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉的文殊顯化

明人滕季達在〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉寫滕茂實夢遊五臺山：

歷任工部員外郎假工部侍郎副路久迪使金，金粘罕知其名，欲官之，留代州，不遣。金又汴京取其弟華實同居，以固其意。

欽宗自青城北徙後，人無敢謁起居者，先侍郎聞欽宗將至，即從容為哀詞，

篆宋工部侍郎滕茂實墓，並奉使黃旛，授其友人朔平府司理董誥曰：「昔余疾垂絕，夢遊清涼山，舵足而甦，此固死所也。」

欽宗及郊，迺先侍郎正冠幘，拜伏號泣，請從舊主行。金人不許，諭之曰：「所以留公者，將大用也。」遂相迫令易服，先侍郎以死拒，得免，卒不食，憂憤死。」<sup>557</sup>

滕茂實出使金國，金國的粘罕知道他的名字，想要請他在金國為官，扣留在代州，不送回宋朝。金人又到汴京索取他的弟弟「華實」一同與他居住，用來堅定他留下為官的意念。

宋欽宗被金人俘虜向北方遷移後，在平常飲食起居中沒有人膽敢拜見，滕茂實聽到宋欽宗將來到此處，從容寫好哀悼自己的哀詞、刻好自己的墓碑與奉命出使金國的黃旛等遺物託付友人董誥。告訴董誥他的遺言：「他過去曾瀕臨病死的狀況，夜裡夢遊五臺山，在五臺山落崖而夢醒，此地原本就是他死亡的地方。」

宋欽宗來到五臺山近郊後，滕茂實遂端正頭冠頭巾，拜倒伏身號叫哭泣，請求跟隨宋欽宗而走，金人不許，告知他：「要你留下來，是因為你將被金廷大為重用。」強迫他換掉宋廷官服，滕茂實以死反抗，得以免除換掉宋廷官服，最後不吃，憂憤死於五臺山。

本故事的滕茂實預備好自己的哀詞、墓碑與遺囑，顯示出滕茂實寧願一死，也要以北宋官員的身分準備迎接故主，不屈服於金人的威逼，滕茂實的忠貞與勇敢於此可見一斑；正如滕茂實自云：「茂實奉使亡狀，不復返父母之邦，猶當請從主行，以全臣節，或怒而與之死，幸以所杖節旛裹其尸，及有篆字九為刊之石，埋於臺山寺下，不必封樹。蓋昔年大病，夢遊清涼境界，覺而失病所在，恐於此有緣，如死窮微，則乞骸骨歸，悉如前禱，預作哀詞，幾於不達，方之淵明則不可以庶幾少遊<sup>558</sup>之遺風也。」<sup>559</sup>茂實奉旨出使金國亡身，不再歸返父母之邦，尤應請求跟隨聖上同行，以成全身為臣下的節操，

<sup>557</sup> [清] 吳重光編纂：《代州志》，（臺北市：臺灣學生書局，1968年），頁1002-1007。

<sup>558</sup> 秦觀，自太虛，後改字少遊，別號邗溝居士，世稱淮海先生，北宋詞人，「蘇門四學士」之一。揚州高郵人（今江蘇高郵縣）。宋仁宗皇佑元年（1049）生於江西省九江縣，卒於宋哲宗元符三年（1100），得年五十二歲。秦觀為新黨所斥，一生仕途坎坷，屢受貶謫，最後累官至秘書省正，國史院編修官，著有《淮海集》、《淮海後集》、《長短句》。參見張嘉惠：《北宋詞閨閣書寫之研究——以柳永、秦觀、李清照為觀察對象》（高雄市：國立高雄師範大學國文研究所博士論文，2011年），頁20-23。

<sup>559</sup> [清] 吳重光編纂：《代州志》，（臺北市：臺灣學生書局，1968年），頁1068。



或因他人瞋怒而給予茂實死亡，幸虧能以茂實所持的出使金國的符節黃旛包裹他的屍體與刻有九個篆字的石頭埋葬在五臺山寺院之下，不必堆土為墳，植樹為飾；當年茂實曾經身患大病，夢遊清涼山，清醒之後，大病也立即痊癒，恐怕與此地有緣，如果死於荒遠的邊境，則可向人討回茂實的骸骨歸於故國，全部如前面禱詞般，預先寫下哀詞，在此處滕茂實遺囑中滕茂實以倒敘法<sup>560</sup>說到自己曾經夢遊五臺山，已經預示五臺山是他今日葬身之地，再以前夢驗證當下景況可謂靈驗，最後憂憤而死，義不降金；最後，滕茂實的墳塋也確實葬於五臺山寺院之下；夢遊五臺山即為文殊感應事蹟的預示性特色。

## 六、《(乾隆)代州志·祥異》的文殊顯化

《(乾隆)代州志·祥異》云：

大中祥符六年十月，有吉祥鳥從五臺山過郡界，鳥甚大，所至有四黃鳥，四白鵠從之。<sup>561</sup>

宋真宗大中祥符六年十月，有吉祥鳥從五臺山飛過郡界，鳥非常大，來到代州有四隻黃鳥，四隻白鵠跟隨在四隻黃鳥之後。

本則故事中的四隻黃鳥、四隻白鵠從五臺山飛過郡界，即代表吉慶的意思，為文殊顯化吉祥的作用展現。

<sup>560</sup> 倒敘之為倒敘，不僅僅是一個簡單的時間順序錯綜的問題，而是通過時間順敘的錯綜，表達某種內在的曲折感情，表達某種對世界的感覺形式。參見楊義：《中國敘事學》（嘉義縣大林鎮：南華管理學院出版，1998年），頁162。

<sup>561</sup> [清]吳重光編纂：《代州志》，（臺北市：臺灣學生書局，1968年），頁1184-1185。

### 第三節 域外文本中《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》與《渡宋記》的文殊顯化

#### 一、《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》的文殊顯化

《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》多敘述文殊顯相的種種情況可分為境相：光。物相：燈、瑞鳥靈禽與五色雲。聖相：人物等類，筆者分述如下：

##### (一)光

《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》載有裔然在禮拜儀式後，感得白光<sup>562</sup>的境相：

以四月七日至岱州至五臺山大花嚴寺菩薩真容院駐泊，尋而禮謁得不虔誠！其日申時，菩薩右耳上化出白光，移時不散。僧俗三百來人悉皆瞻睹。<sup>563</sup>

宋太宗甲申歲四月七日時，裔然自己到代州五臺山大花嚴寺菩薩真容院住宿。繼之，虔誠禮謁文殊。在申時，裔然看到文殊像右耳化出白光，經過一段時間不散，僧俗三百多人同來瞻禮文殊感應。本則故事中，裔然與在場僧俗大眾共同見到文殊顯相，在場僧俗三百多人可見證裔然感得的境相。

裔然於此虔誠禮拜，外現禮拜威儀，內以虔誠之心展現出本自具有的不妄不變之真實本性，從而與文殊代表的真如實相相應，遂能感德文殊化出白光的顯相。

---

<sup>562</sup> 裔然的先輩唐代的日僧圓仁巡禮五臺山時撰寫《入唐求法巡禮行記》也寫到光的文殊顯相云：「二十二日 粥後，傍北臺東腹向東北……下坂。尋嶺東行二十里許到上米普通院。在堂裏，忽見五道光明直入堂中照，忽然不現矣。惟正、惟曉等同在堂，皆云不見物。奇之不已。」參見圓仁撰；顧承甫、何泉達校點：《入唐求法巡禮行記校註》，（上海：上海古籍出版社，1986年），頁123。

<sup>563</sup> 郝祥滿：《裔然與宋初的中日佛法交流》（杭州市：浙江大學中國古典文獻學博士論文，2006年），頁183。

## (二)燈

《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》寫有齋然在南臺見到二盞聖燈<sup>564</sup>與二把火炬的物相云：

二十三日游南臺，夜至三更，時有二聖燈二炬現。勤拳知忝，歸命不任，豁此日之神魂，副當年之心願，盤桓兩月，澄息諸緣，其何鄉國需還？瓶囊是舉。

565

宋太宗雍熙元年甲申歲四月二十三日，齋然遊歷南臺。晚上到三更，這時有二盞聖燈與二把火炬出現，頓時心神靈魂開朗，符合當年的心願，在五臺山逗留兩個月，澄清息滅諸多緣分，家鄉故國哪裡需要歸還？

齋然見到二盞聖燈與二把火炬，此二盞聖燈與二把火炬亦有被點燃的光，正如美國哲學家威爾賴特(Wheelwright Philip Ellis)在《隱喻與真實》探討光的象徵意義：光容易變成人類心靈結構的表徵，這是說心所的最獨特形式。<sup>566</sup>光產生能見性，能清晰的顯現出黑暗中消失的輪廓。<sup>567</sup>光視為一個智性明晰的象徵，也帶著某些火的隱喻內涵。<sup>568</sup>在早期時人類認知火能發光亦可暖身，如此知性之光不只帶來指引也可鼓舞人的心神。知性之光的概念關於熱情的暖度並非是刻意呈現的，除了它的本來意義以外，其他固有與緊密方面的意義也是屬於它的。<sup>569</sup>

<sup>564</sup> 齋然的先輩唐代的日僧圓仁巡禮五臺山時撰寫《入唐求法巡禮行記》也寫到燈的文殊顯相云：「今在南臺上，共頭陀等數十人同求大聖化現。及夜不見，遂歸院宿。初夜臺東隔一谷嶺上空見聖燈一盞，衆人同見而禮拜。其燈光初大如鉢許，後漸大如小屋。大衆至心高聲唱大聖號。更有一盞燈近谷現，亦初如笠，向後漸大。兩燈相去遠望十丈許，光然。直至半夜，沒而不現矣。」參見圓仁撰；顧承甫、何泉達校點：《入唐求法巡禮行記校註》，（上海：上海古籍出版社，1986年），頁130。

<sup>565</sup> 京都國立博物館編：《釈迦信仰と清涼寺》收有《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》（京都：京都新聞社，1982年），頁91。

<sup>566</sup> Light readily becomes a sign of mental configuration — which is to say, of mind in its most distinctive form. Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p117.

<sup>567</sup> Light produces visibility, it shows forth clear outlines which in darkness vanish.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p117.

<sup>568</sup> In those contexts where light served as a symbol of intellectual clarity it tended to carry certain metaphoric connotations of fire as well.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p118.

<sup>569</sup> As fire, glowing with light, warms the body, so intellectual light not only instructs but also stimulates the mind and spirit. The conception of intellectual light, as understood in earlier times, was likely to involve the warmth of enthusiasm not as a deliberate addition to its meaning but as a natural and inseparable

火有一個物理特點總能攪動人們的想像力及挑戰人們的合理解釋的力量，火的力量乃自發產生的與快速複製的，<sup>570</sup>象徵暗示著心智能力傾於通過火的光及熱，即為心智的智慧與熱忱能夠快速的感染到周遭其他人的心智。<sup>571</sup>在古代時，火是廣泛關乎「上」的概念，火往往會向上竄燒，而且地上的火與光最終的來源是太陽，太陽每天的去處是在光明的天空中升起，<sup>572</sup>向上的內涵象徵，當它已被符號化後，是極善的；當火與向上的概念相關時，因此火通常也有善的內涵。<sup>573</sup>就本則故事中次第顯現的燈、炬等文殊顯相而言，火象徵向上，具有善的意涵，燈與炬皆由火點燃，能放出光，光可產生熱、可見性與感染傳播性，也有著善的意涵，代表文殊以至善力量，破除齋然內心的無明與煩惱。

### (三)瑞鳥靈禽與五色雲

齋然寫有在西臺與中臺分別見到瑞鳥靈禽與五色雲<sup>574</sup>等相云：

---

aspect belonging to it.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p118.

<sup>570</sup> There is a characteristic of physical fire that has always stirred men's imagination and challenged their powers of rational explanation: its power of seemingly spontaneous generation and rapid reproduction.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p118.

<sup>571</sup> Symbolically this suggested the aptitude of the mind to pass its light and heat, which is to say its wisdom and enthusiasm, along to other minds by quick contagion.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p118-119.

<sup>572</sup> Fire is widely connected in ancient times with the idea of up. Fire tends to fly upward; moreover the ultimate source of earthly fire and light is the sun, who holds his daily place up there in the bright sky.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p119.

<sup>573</sup> The symbolical connotations of up, as has already been remarked, are prevailingly good; hence fire, too, usually has good connotations when it associated with the idea of upwardness.

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962. p119.

<sup>574</sup> 齋然的先輩唐代的日僧圓仁巡禮五臺山時撰寫《入唐求法巡禮行記》也寫到雲的文殊顯相云：「二十一日，天色美晴，空色青碧，無一點翳。共惟正、惟曉、院中數僧於院閣前庭中見色光雲，光明暉曜，其色殊麗，炳然流空，留於頂上，良久而沒矣。院中數十僧，不出來者不得見。爰有汾州頭陀僧五臺十二寺及諸普通蘭若十年供養主，名義圓，因送今年供米，一同見光瑞，注淚而云：『義圓發心十年已來，每年送遍山供不闕，未曾見一相。今共外國三藏同見光雲，誠知生處雖各在殊方，而蒙大聖化，同有緣哉。從今已後同結結緣，長為文殊師利菩薩眷屬。』」參見圓仁撰；顧承甫、何泉達校點：《入唐求法巡禮行記校註》，（上海：上海古籍出版社，1986年），頁125。



同日遊西臺，有瑞鳥靈禽現。當日遊中臺，有五色雲現。<sup>575</sup>

齋然同日遊歷西臺山與中臺山，在西臺山感得瑞鳥靈禽顯相；在中臺山，看到五色雲現的瑞相。

本則故事的齋然見到的瑞相出現地點主要是在中臺與西臺等山。

#### (四)人物顯相

外國僧侶入五臺巡禮，往往也有不期而遇的感應事蹟，齋然於其日誌《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》云：

至十五日凌晨，於東臺見一老人，約年八十，鬚鬢俱白，身被紫裳三山帽，著靴，手攜數珠，領侍從二人繞龍池而行，其侍從各年二十來許，一人著青衣，裹頭巾，手執香爐；一人著白衣，裹頭巾，手執柱杖。踟躕而去，不知所在。<sup>576</sup>

齋然於十五日凌晨，在五臺山的東臺山，看到文殊化現為老人與侍從的景象。齋然將其一一詳述出來：老者身上披著紫衣與三山帽，穿著靴子，手拿著數珠，正帶領著兩個二十多歲的侍者繞龍池而行。一位侍者穿著青衣，包裹頭巾、手持香爐；另一位侍者穿白衣、裹頭巾、手持柱杖。老人與侍從慢慢離去，最後不知道去了哪裡。

本則故事的齋然到五臺山朝拜文殊時，看到文殊幻化成的老人與侍從的顯相，凸顯出五臺文殊的靈驗。

## 二、《渡宋記》的文殊顯化

《渡宋記》多記文殊化用之狀，約可分為順利登船、「身心得冷」等類型，分述如下：

<sup>575</sup> 京都國立博物館編：《釈迦信仰と清涼寺》收有《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》(京都：京都新聞社，1982年)，頁91。

<sup>576</sup> 京都國立博物館編：《釈迦信仰と清涼寺》收有《齋然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》(京都：京都新聞社，1982年)，頁91。

## (一)順利登船

《渡宋記》載有戒覺順利登船的文殊化用：

永保二年壬戌九月五日，於築前國博多津，師弟三人乘於唐船，是大商客劉琨蒙迴卻宣旨之便也。依恐府制，隱如盛囊，臥舟底，敢不出。嗟有大小便利之障，仍不用飲食，身怒怒如經三箇年。無附驥尾，就中商人由來以利為先，然予全無備物之儲，只有祈念之苦。今邂逅遂本意，豈非文殊感應乎？<sup>577</sup>

永保二年壬戌九月五日，戒覺自己與弟子三人在築前國博多津搭宋商的船，大商人劉琨蒙為迴避日本政府所訂法律禁令，將戒覺隱藏到空間窄小，密封不透氣的地方，睡在船底，戒覺不敢出船艙；感嘆自己有大便與小便的難忍之處，仍然不用飲食，身體處在憂愁煩躁之下，如處三年之久。戒覺師徒此行沒有任何的依靠，商人本來以利為先，自己身上沒有任何預先儲備的物品；只有苦苦祈求五臺山文殊的冥冥護佑，今天不期而遇，滿足自己本來心願，哪裡不是文殊感應呢？

本則故事顯示出戒覺不怕身體上在大便與小便的難忍，還是要偷渡出日本前往中土巡禮五臺山的決心。另外，戒覺也身無長物，卻得到北宋商人不惜觸犯日本國法，幫助他偷渡出境；在此戒覺對朝禮五臺山文殊的渴望超過身體承受的痛苦，也因此感得文殊顯化幫助，順利渡海入宋。

## (二)身心得冷

《渡宋記》載有戒覺喝下泉水時，得到「身心得冷」的文殊化用：「十一日，參金剛窟，窟口有泉，清淨至科，飲此無厭，身心得冷，即採取窟中土而歸。」

578

元豐六年六月十一日，戒覺參訪金剛窟，窟口有泉水，清淨如坑，喝此泉水不會感到有飽足感，身心感覺到清涼，即刻摸取窟中的土而回。

本則故事中戒覺喝的泉水可以象徵洗禮、淨罪、生命的水、青春的泉、不老的靈藥、乃至可以治療死者的饑渴等，基本上和生命的發生、融解、再生有關，

<sup>577</sup> 天台宗典編纂所編《續天台宗全書》史傳之二《渡宋記》(春秋社，1988年)，頁320。

<sup>578</sup> 天台宗典編纂所編《續天台宗全書》史傳之二《渡宋記》(春秋社，1988年)，頁324。

因而被認為是生命源泉的象徵，<sup>579</sup>而戒覺喝下受聖化的泉水，身體因受到文殊神聖力量的洗滌，得到生命源泉的支援，從而得到身心清涼的文殊感應。而戒覺取回金剛窟的泥土也是希望得到蘊含於文殊神聖力量中的生命力。

## 第四節 域外文本中《參天台五臺山記》的文殊顯化

成尋著的《參天台五臺山記》可分為文殊顯相與文殊化用，論述如下：

### 一、文殊顯相

文殊顯相可分為夢、光、雲暨人物顯相等類別，筆者分述如下：

#### (一)夢

夢可分為「預示的夢」以及「修行境界的夢」兩類如下：

##### 1、預示的夢

預示的夢就是能夠顯示未來將要發生的事，成尋感得夢與現實相符的文殊顯相約有如下數項：

##### (1)預先夢到大唐國賜紫衣事件：

月日入內々侍省內東頭供奉官勾當御藥院傳法院李舜舉在判於御前賜紫袈裟衫衣裙，為成尋過分事也。延久三年十二月十三日，於日本備中國柔佛巴魯，夢於大內賜此甲袈裟，覺後即思于大唐國賜紫衣<sup>580</sup>相也。今如去年夢。<sup>581</sup>

延久三年十二月十三日於日本的備中國柔佛巴魯這個地方，夢到自己於大內受賜此袈裟，睡醒後即思考這是在大唐國受賜紫衣的瑞相。宋神宗熙寧五年十月二十二日丙申，成尋進入內侍省，受宋神宗賜予紫衣袈裟。成尋在日本所做的夢已預見將在皇帝面前受賜紫衣袈裟。在佛教傳統中會將夢視為預告現實事件者，而本則故事成尋體驗到當年夢到的自己在宮廷受賜紫衣袈裟，今日一五一十

<sup>579</sup> 陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》，13期，(2000年)，頁100。

<sup>580</sup> 我國古代朝廷敕賜臣下服章以朱紫為貴，及於唐朝，乃仿此制，由朝廷敕賜紫袈裟予有功德之僧，以表榮貴。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁6196。

<sup>581</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》(上海：上海古籍出版社，2009年)，頁320。

的實現在眼前，可見文殊顯現的夢給予預兆。

## (2)預先夢到離開時的糧食與盤纏事件

三日丁丑，天晴。丑時，夢從真容院還出時，路盤纏，真容院廿石，大石卅石，以馬出立由云云。<sup>582</sup>

宋神宗熙寧五年十二月三日丑時，成尋夢到自己從真容院騎馬出來時，所帶的盤纏有真容院廿石與大石卅石。

本則故事採取預敘<sup>583</sup>的手法，以夢顯示成尋已經註定好的未來，成為一種端倪，造成讀者的期待，成尋做的夢預言他離開五臺山時是滿載而歸的。

## (3)夢中預見帝王召御藥賜糧

今見夢記，延久元年閏十月七日夜，夢在旅路，帝王召御藥賜糧由云々。中心思之，五臺修行成就相也者，今日見沿路糧料宣旨，符契昔夢。<sup>584</sup>

成尋記錄在延久元年閏十月七日夜裡，夢到在巡禮五臺山的路途中，得到帝王召見，並且賜與御藥與糧食，內心仔細思量此夢，認為是自己在五臺山修行的成就相，今日見到巡禮五臺山的路途中，糧食草料皆透由宣讀皇帝聖旨取得，深契符合以前所做的夢。

成尋在日本夢到其在巡禮五臺山的旅途路程中，得到帝王召見，並且賜與御藥與糧食，現在於現實中一模一樣的實現；成尋認為這是文殊預示自己會在五臺山成就的瑞兆；爾後，此夢在現實發生，更代表是一種吉相，也成為成尋巡禮五臺山的原動力之一。

## 2、修行境界的夢

修行境界的夢能夠顯示修行的進境，茲論述如下：

### (1) 夢見多聞天太子并眷屬

<sup>582</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁425。

<sup>583</sup> 美國學者華萊士馬丁(Martin, W)對預敘的解釋如下：人物可以猜測未來的事件——預感，預期敘事者可以知道它們——閃前，預敘。詳參華萊士馬丁(Martin, W)著，伍曉明譯：《當代敘事學》（北京：北京大學出版社，2005年），頁121。

<sup>584</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁140。



十一日庚申，雨下。子時，出船浮海。丑時，夢見多聞天太子并眷屬。七時行法了。<sup>585</sup>

延久四年四月十一日庚申，成尋看到正在下雨，夜裡一點鐘到三點鐘，正式出船。在凌晨三點到五點，夢見多聞天太子並眷屬。

本則故事的成尋感得夢的文殊顯相，在佛教中會將夢當成是一種宗教體驗，強調做夢與觀想的功德，正如遼·五臺山金河寺沙門道<sup>悅</sup>集的《顯密圓通成佛心要集》云：「真言行者用功持誦；或夢見諸佛、菩薩、聖僧、天女；或夢見自身騰空自在；或渡大海，或浮江河；或上樓臺高樹，或登白山、或乘師子、白馬、白象；或夢見好華果；或夢見著黃衣白衣沙門；或喫白物，吐黑物；或吞日月等，即是無始罪滅之相。」<sup>586</sup>用功持誦真言的修行人倘若夢見上述的諸佛菩薩、自身騰空、渡大海、上樓臺高樹、乘獅子、好的華果、白衣沙門、吃白物、吞下日月等「好相」，即表示無始以來的罪障消滅。可見此處的「好相」與成佛有關，與其他修行方式有著相等的價值，是一種修行手段，是一種宗教體驗的領悟，也是來自神佛的啟示，<sup>587</sup>而本則故事的成尋夢到多聞天太子暨其眷屬，代表許多障礙朝聖之旅的災障在此消除，預示著之後的朝聖之旅會一帆風順。

## (2) 夢中見到三萬位菩薩送行

昨日夢三萬菩薩送給由云々。<sup>588</sup>

成尋夢到自己得到三萬位菩薩前來送行，彰顯成尋已獲得菩薩的肯定此行的價值不凡。

## (3) 夢中見文殊的現身說法處

十二日丙戌，天晴。丑時，夢入文殊現身說法處，見宮殿云々。額名如此。」

589

<sup>585</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁19。

<sup>586</sup> 遼·五臺山金河寺沙門道<sup>悅</sup>集：《顯密圓通成佛心要集》，T46,no.1955,p.997,c24。

<sup>587</sup> 河合隼雄著；林暉鈞譯：《高山寺的夢僧—明惠法師的夢境探索之旅》（臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2013年），頁25-26。

<sup>588</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁425。

<sup>589</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009

宋神宗熙寧五年十二月十二日丙戌，天晴，丑時，成尋夢到自己看到文殊現身說法的地方，如宮殿等，寺的匾額名字。

本則故事的成尋因為虔誠巡禮五臺山文殊，終於在夢中見到文殊說法處的宮殿，進入神聖時空中感得文殊顯相，身心得到文殊說法的洗禮。

## (二)光

### 1、《參天台五臺山記》記述成尋感得圓光與遍身之光：

廿七日壬申，天晴。卯三點，出繁峙驛行衙。申一點，到著寶興軍，寶興驛。未時，始入滅山谷，入軍初門，始見東臺頂，感淚先落。

過數里入軍門，三重城垣如州城，軍東有興國寺下院，入宿驛，見壁有記文，云：「大原文叔同諸弟挈家，往五臺求文殊宿此。熙寧壬子季夏，念十日，故誌。念二日登於東臺，求其文殊，觀其聖境甚妙，未時已來現於五色祥雲並其圓光。至申時現其遍身之光出於山谷，瞻禮至於昏暮返迴，時廿六日復筆。」<sup>590</sup>

宋神宗熙寧五年十一月二十七日壬申，晴天，步出繁峙驛的衙門。接著，到寶興軍的寶興驛。下午一點至三點鐘，開始進入滅山谷與軍初門，第一次見到東臺頂，感動到眼淚先行落下。

過數里後，進入軍門，看到三重城垣有如州城，軍東面有興國寺下院，進入住宿的驛站，成尋見到壁上有記載的文章道：「太原文叔與諸弟全家往五臺山朝禮文殊時，住在此處，記於宋神宗熙寧壬子年間季夏十日。二日，登上東臺山，祈請文殊，觀見聖境甚為奇妙，下午一點至三點鐘，見到五色祥雲與圓光。到下午三點鐘到五點鐘，照遍人們全身的聖光自山谷出現，人們瞻禮到黃昏時才歸返，再次記載於廿六日。」

### 2、《參天台五臺山記》錄下成尋見到的富豪何諷與母親周氏等十八人一同參拜五臺山，感得五色毫光的記錄：

---

年)，頁 433。

<sup>590</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 447。

又云：「真定府平內縣市戶何諷與母周氏等十八人同參真容，見五色毫光，全家樂矣，恐後再來。熙寧五年三月廿五日。」<sup>591</sup>

又看到富豪何諷與母親周氏等十八人一同參拜真容院，見到五色毫光。全家都很快樂，以後還會再來參拜文殊，記於宋神宗熙寧五年三月廿五日。

### (三) 五色雲

《參天台五臺山記》亦述及成尋親見五色雲：

七寶真珠充滿，佛前立禪床，終夜宿，小師皆歸房了，於途中見西堂頂<sup>592</sup>現五色雲，使臣先見之告，予次見之也。<sup>593</sup>

成尋在佛前供養七寶珍珠與立好禪床，準備打坐終夜；此時，小師皆已回到住所。成尋在夜深時分，在去佛堂途中，有使臣看到五色雲，告知成尋此事；接著，成尋亦見到五色雲。

本則故事中的使臣與成尋，在去佛堂的途中，不期而遇五色雲，昭示出文殊感應的不可預測性。

### (四) 人物聖相

人物聖相可分為菩薩、文殊、一萬菩薩與羅漢等等，這些聖相的出現，也常伴著五色毫光、圓光、頭光、攝身光、金色世界、身光、五重金鍾、五色光、七重花樹、白毫光、文殊、兜羅錦世界與五色雲等場景共同出現，現討論如下：

1、《參天台五臺山記》抄錄成尋見到的士大夫崔何全家巡禮五臺山，感得值遇菩薩聖相與五色毫光留下的記錄：

安下坊名迎福亭，第三重戶扉記云：「東頭供奉官博州人士，於治平肆年七

<sup>591</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁408。

<sup>592</sup> 此處的西堂乃是五臺山真容院的西堂。

<sup>593</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁406。

月二十八日宿此，赴任內謁菩薩，遇菩薩，見五色毫光，辰時直見，至午時方息，全家樂矣。崔何。」<sup>594</sup>

安下坊名叫迎福亭，第三重窗戶上記有：「東頭供奉官博州人士崔何，於宋哲宗治平肆年七月二十八日住宿此地，他在赴任時朝謁文殊，遇到菩薩，看見五色毫光顯現於上午七點，一直到下午一點才消失，崔何全家都感到很快樂。崔何。」

成尋記錄的崔何感得五色毫光與值遇菩薩，不斷提醒之後的巡禮者，五臺山文殊感應的靈驗。

2、成尋撰述的《參天台五臺山記》道出漢僧在燃指供佛後，見到一萬菩薩與以圓光、頭光、攝身光和金色世界<sup>595</sup>等為背景的感應：

寺主賜紫崇暉和尚儲珍菓、藥，生年八十二，語云：「迴五臺五十八度，燒左手無名指，供養文殊，於東臺見文殊圓光、頭光、攝身光，並見一萬菩薩，於南臺上見金色世界云々。」身輕聲高，最可云聖人之<sup>596</sup>。

太平興國寺寺主賜紫<sup>597</sup>崇暉和尚儲存珍菓、藥，說道：「自己曾繞行五臺山達到五十八次；點燃左手無名指供養文殊，於東臺觀看到文殊顯出圓光、頭光、攝身光與一萬菩薩，在南臺看到金色世界。」崇暉和尚修文殊法門至八十二歲，見到文殊感應、身體仍然步履輕盈與聲音宏亮等修行成就，被成尋大為讚嘆為聖僧。

本則故事的崇暉和尚將燃指<sup>598</sup>供養文殊作為感得文殊感應的儀式，正如後

<sup>594</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁408。

<sup>595</sup> 成尋的先輩唐代的日僧圓仁巡禮五臺山時撰寫《入唐求法巡禮行記》也寫到一萬菩薩與金色世界的文殊顯相云：「大藏經六千餘卷，總是紺碧紙、金銀字、白檀玉牙之軸。看願主題云：『鄭見覺，長安人也。大曆十四年五月十四日巡五臺，親見大聖壹萬菩薩及金色世界，遂發心寫金銀大藏經六千卷』，云云。」參見圓仁撰；顧承甫、何泉達校點：《入唐求法巡禮行記校註》，（上海：上海古籍出版社，1986年），頁127。

<sup>596</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁412。

<sup>597</sup> 我國古代朝廷敕賜臣下服章以朱紫為貴，及於唐朝，乃仿此制，由朝廷敕賜紫袈裟予有功之僧，以表榮貴。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6196。

<sup>598</sup> 即燃燒手指，表示信仰之誠摯。佛教有以身體供養佛者，燒指即屬此類，稱為燒指供養，或燃指供養。據參慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6263。



秦·鳩摩羅什奉譯《法華經·藥王菩薩本事品》載：「藥王菩薩在過去世為一切眾生喜見菩薩時，曾焚身以供養佛。故謂燃手指乃至一足趾供養佛塔，遠勝以國城、妻子及三千大千國土、山林、河池、諸珍寶物供養者。」<sup>599</sup>經文指出眾生若能為法捨身，以燃指焚身供養諸佛菩薩，即超過世間任一上妙珍寶的供養，正似崇暉和尚燃指供養文殊，顯示自己可為文殊捨身的虔誠心，遂得文殊感應。

如此以身供養諸佛菩薩，感得文殊感應之事，亦於爾後的日僧明惠<sup>600</sup>身上發生，日僧明惠仰慕如來，為了佛不惜捨棄身體性命、切掉自己耳朵供養如來，遂在翌日誦讀《華嚴經》時，彷彿親眼拜見世尊慈顏，汨汨流下悲喜交加的眼淚時，抬頭仰望世尊像<sup>601</sup>，遂感得文殊顯相如：「上方忽見光芒萬丈，舉目望去，虛空浮現文殊師利菩薩，深作金色，乘金獅子顯形。其長三尺許大光明赫奕，良久不隱其形。」<sup>602</sup>〈明惠上人夢記·文殊現形之夢〉<sup>603</sup>又云：「一、同年月之廿五日，

---

在六朝至隋唐時代，「燃指焚身」的風氣頗為盛行。若《法華經·藥王菩薩本事品》中藥王菩薩的「燃指焚身供養」，成為法華行人「燃指焚身」的主要依據，其中女性，亦占一定比例，燃指焚身過程大抵遵循藥王菩薩燃指焚身的過程。燃指焚身之日，僧俗雲集，有「辭眾」及功德迴向眾人的用意，使燃指焚身不只是個人的行為，而是社會群體行動，燃指焚身的身教意義，成為另一種形式的「講經」，使燃指焚身具有「法施」的意義。參見林惠勝：〈燃指焚身—中國中世法華信仰之一面向〉，《成大宗教與文化學報》，1期，(2001年，12月)，頁115-118。

<sup>599</sup> 後秦·鳩摩羅什奉譯：《法華經·藥王菩薩本事品》，T9,no. 262, p. 54, a 14。

<sup>600</sup> 生於承安三年（1173），歿於貞永元年（1232），享年虛歲六十，乃日本鎌倉時代初期的名僧，目睹政權從平家轉移到源氏，又從源氏轉移到北條氏，為日本華嚴宗的中興祖師，在日本佛教史上地位與法然、親鸞、道元暨日蓮等高僧並列，也與他們生存於同一時代，一生為復興奈良佛教努力，以華嚴思想強烈影響日本人的日常倫理，一生未開宗立派，留下〈明惠上人夢記〉暨〈梅尾明惠上人傳記〉等與夢相關的豐贍記錄。參見河合隼雄著；林暉鈞譯：《高山寺的夢僧—明惠法師的夢境探索之旅》（臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2013年），頁17。

<sup>601</sup> 河合隼雄著；林暉鈞譯：《高山寺的夢僧—明惠法師的夢境探索之旅》（臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2013年），頁136。

<sup>602</sup> 〔日〕明惠上人著：〈梅尾明惠上人傳記〉收錄於久保田淳、山口明穗校註：《明惠上人集》（東京：岩波書店，1981年），頁11。

<sup>603</sup> 〈明惠上人夢記〉的「夢記」就是對夢的記錄，為日僧明惠上人親筆記錄自己自十九歲到自己圓寂前一年，這三十九年間所做的夢。版本如下：

1. 〈明惠上人夢記〉的手稿，現藏於京都的高山寺。
2. 明惠上人著：〈明惠上人夢記〉收錄於久保田淳、山口明穗校註：《明惠上人集》，東京：岩波書店，1981年。
3. 明惠上人著：〈明惠上人夢記〉收錄於高山寺典籍文書綜合調查團編：《明惠上人資料第二》，東京：東京大學出版會，1978年。

於釋迦大師御前修行無想觀。文殊大聖於空中現形，通體呈金色，坐於獅子王之上，其身約一肘之長。」<sup>604</sup>明惠見到金色文殊師利菩薩乘金獅子，對明惠而言此乃一項重大宗教經驗；明惠認為爾後自己能夠對弟子講經說法，皆拜如此文殊感應之賜。<sup>605</sup>自上可知文殊是千處祈求千處應，只要人們能以為法忘軀的精神，供養文殊，不管身分是中土或是域外皆能得到文殊感應。

3、《參天台五臺山記》記有大卿曾在五臺山見到天吉祥看到文殊的圓光、身光、五重金鐘、五色光、七重花樹與羅漢：

廿八日壬辰，天晴。今日齋大卿不坐，依召參內。依御生日，大卿一人對御齋。云々：「見天吉祥於五臺見文殊本身圓光、身光、五臺金鐘、五色光、七重花樹、羅漢七人等像畫惣十二相也，感淚難禁。」<sup>606</sup>

宋神宗熙寧五年十二月廿八日壬辰，天氣晴朗，今日大卿被皇帝召到內廷。今日為皇帝生日，大卿單獨與皇帝吃飯。大卿告訴成尋：「之前曾在五臺山觀天吉祥見到文殊顯出本身的圓光、身光、五重金鐘、五色光、七重花樹與羅漢七人等顯相，共有十二相之多，天吉祥見到文殊顯相時是流淚難止的。」

本則故事的大卿在五臺山見到天吉祥看到羅漢與菩薩，這些境相分別以光、燈、花樹、金鐘與獅子作為場景，顯示出羅漢與菩薩在出巡時的莊嚴境相，更深化眾生對文殊的敬重。

4、《參天台五臺山記》記有成尋看到的安下坊迎福亭壁上錄的文殊感應事蹟云：

熙寧三年五月十五日到山，至十八日遊臺，東臺上見白毫光、五色光，裏面現文殊菩薩、兜羅綿世界、五色雲。隨行人：府州開元帛鋪尼王和妻毛氏、街和尚及母親午氏、牛宣、街順、王楊哥、陳和、唐清、劉平等，至廿二日記。<sup>607</sup>

---

參見河合隼雄著；林暉鈞譯：《高山寺的夢僧—明惠法師的夢境探索之旅》（臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2013年），頁18-19。

<sup>604</sup>〔日〕明惠上人著；〈明惠上人夢記〉收錄於久保田淳、山口明穗校註：《明惠上人集》（東京：岩波書店，1981年），頁23。

<sup>605</sup>河合隼雄著；林暉鈞譯：《高山寺的夢僧—明惠法師的夢境探索之旅》（臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2013年），頁137。

<sup>606</sup>釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁452。

<sup>607</sup>釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》（上海：上海古籍出版社，2009

參拜者在宋神宗熙寧三年五月十五日到五臺山，在十八日遊覽五臺山，於東臺山上觀見五色毫光，五色毫光現出文殊菩薩、文殊兜羅錦世界與五色雲。此次隨行參拜者乃開疋帛鋪尼、王和、妻毛氏、街和尚、母親午氏、牛宣、街順、王楊哥、陳和、唐清與劉平等入。

## 二、文殊化用

《參天台五臺山記》的文殊化用有以下事蹟：順利渡海、夜無小便、瑞雪迎賓暨順利朝山，筆者分述如下：

### (一)、順利渡海

順利渡海的文殊化用意思就是文殊以改變風向，幫助日僧成尋順利登船渡海到中土巡禮五臺山。

《參天台五臺山記》記下成尋虔誠持咒感得改變風向的文殊化用：

廿一日辛丑，風吹如故，雨氣不散。辰時，髣髴見日光，即知方角，知風不改。午時，天晴，少有乾風。船人騷動，祈神蔔之，艮風出來。予心中不動，念五臺山文殊并一萬菩薩、天台石橋五百羅漢，念誦數萬遍。戌時，始念不動尊咒<sup>608</sup>一萬遍。丑時，六千遍了，有吉夢。寅時，一萬遍滿了，有好夢。廿二日壬寅，天晴，艮風大吹，唐人為悅。中心思之，萬遍咒力也。<sup>609</sup>

延久四年三月，廿一日辛丑，成尋敘述自己出航到中國朝禮五臺山時的狀況。上午七點鐘到九點鐘，彷彿可以見到日光，風向仍然不改。上午十一點至下午一點，天氣放晴，感覺到南風稍微吹送。然後，船夫一片騷動不安，向神明卜卦，東北風出現。此時，我的心緒不受船夫影響，保持鎮靜不動，遂念誦五臺山文殊與一萬菩薩、天台石橋伍佰羅漢數萬遍。晚上七時至九時，開始唸一萬遍不

---

年)，頁 408-409。

<sup>608</sup> 成尋自晚上七時至九時到隔日凌晨三點到五點，一整晚皆持唸一萬餘遍不動尊咒的功用正如唐·金剛智譯的《不動使者陀羅尼祕密法》云：「若惡風雨不止者，取棘針和白芥子，燒咒一百八遍，更誦根本咒一百八遍，非但風雨散止，其龍神等卻來擁護行者。」如果遇到惡風淫雨不休的狀況，持誦不動明王根本咒一百八遍，不只風散雨止，龍神也會前來擁護，而成尋夜以繼日，精進不懈的持咒感得轉南風為東北風，使船順利出航到中國。唐·金剛智譯：《勝軍不動明王四十八使者祕密成就儀軌》，T21,no.1202, p.26, a21。

<sup>609</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷一》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁7。

動尊咒。夜裡一點鐘到三點鐘，唸完六千遍，有吉夢。凌晨三點到五點，滿一萬遍，有好夢。廿二日壬寅，天氣晴朗，東北風大肆吹送，唐人感到喜悅。我心中認為此事係為萬遍咒力所感。

本則故事顯示成尋渡海時遭遇風向一直不順的困難，不斷以念佛與持咒祈求順風出現，感得好夢，正如唐·地婆訶羅譯的《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》云：「是時世尊思惟觀察，潛未來諸眾生故，說是七俱胝佛母心准提陀羅尼法……若有誦此陀羅尼呪滿十萬遍，夢中得見諸佛菩薩聲聞緣覺，自見口中吐出黑物，若有重罪誦滿二十萬遍，夢中亦見諸佛菩薩，亦復自見吐出黑物，若有五逆罪，不得如是善夢之者，宜應更誦滿七十萬遍，是時還得如前之相，乃至夢見吐出白色如酪飯等，當知此人即是罪滅，清淨之相。」<sup>610</sup>成尋感得的夢就是一個吉兆，象徵持咒念佛的效力已經顯現，也預示之後風向會變為順風，加深成尋對文殊的信心。

## (二)、夜無小便

《參天台五臺山記》又撰有成尋在供佛後，感得夜無小便：

堂中諸僧、行者有其數，而文殊供兩界合行，直界供養，燒種々香，次如意輪供，次法花法一時，經第四、五了。終夜於禪床睡，夜無小便，思最奇異也。皇太后宮法花經奉供養了。<sup>611</sup>

堂中有許多僧人與行者進行文殊供兩界合行與直界供養等儀式，燒上種種香；繼之，進行如意輪供，修法華法一個時辰。成尋整夜在禪房入睡。感得晚上竟然沒有小便。成尋最後以日本皇太后所寫的《法華經》供養文殊。

本則故事的成尋虔誠以香、文殊供、直界供養、如意輪供與法華法供養文殊，此處的供養又稱供施、供給，或略稱供。乃供給資養之意，謂以飲食、衣服等供給佛法僧三寶以及父母、師長、亡者。<sup>612</sup>唐·不空譯《觀自在菩薩如意輪瑜伽》

<sup>610</sup> 唐·地婆訶羅譯：《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》，T20,no.1077, p.185,a19。

<sup>611</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·五卷》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁406。

<sup>612</sup> 藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁2658。



云：「《如意輪經》<sup>613</sup>中，本教佛所說，若如是修習，現世證初地<sup>614</sup>。過此十六生，成無上菩提，何況世悉地，現生不如意。」<sup>615</sup>此處點出佛教徒勤修如意輪供養三寶可以在現世證得初地菩薩果位，可在十六生後，證得佛果，今生所求沒有不如意的，而成尋以如意輪供等法供養文殊，使身心淨化到與文殊相應的層次，在成尋身體上感得夜裡沒有想要小便的感應。

### (三)、瑞雪迎賓

《參天台五臺山記》也記有成尋經歷瑞雪迎賓的文殊化用：

廿九日 申戌……午時，於副僧正房齋，客妙濟大師延一坐，生年七十四云々。午時前，雪始下，廿八日之間無雪，今日下，是稀有事也。文殊迎接，敢無所疑，院內諸僧皆感之。<sup>616</sup>

宋神宗熙寧五年十一月二十九日甲戌午時，成尋到五臺山副僧正住所吃齋飯，與妙濟大師延一共坐，延一已經七十四歲。在午時前，開始下雪，廿八日之前沒有下雪，今日下雪是特別稀有的，為文殊迎接成尋，是沒有疑惑的；真容院僧眾皆認為此景就是文殊感應的顯現。

本則故事中，成尋拜訪《廣清涼傳》的著述者延一大師時，突然天降瑞雪，顯現出文殊對此場中日僧侶的見面是十分歡喜的；另外，院內諸僧也成為天降瑞雪的文殊化用的見證人。

<sup>613</sup> 如意輪，梵名 Cintāmanicakra。為六觀音之一。全稱如意輪觀世音菩薩。又作如意輪菩薩、如意輪王菩薩。此菩薩持如意寶珠及法輪，以廣濟一切眾生之苦，成就眾生之願望。如意寶珠，指世間之珍寶及出世間實相之寶，此二寶能令眾生生出福德。法輪，即轉法輪之意，能令眾生生出智德。此菩薩安置於密教現圖胎藏界曼荼羅觀音院中，密號為持寶金剛，三昧耶形為如意寶珠，種子為 (hrīh)。其形像有二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂等不同。其中，具有二臂之如意輪觀音像，為密教以前之佛像，與六臂如意輪觀音廣為世人所崇奉。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁 2373。

<sup>614</sup> 梵名 pramudita^ bhu^mi。又名歡喜地，又作淨心地、聖地、無我地、證地、見地、堪忍地。即初為聖者，遂起大歡喜心之位。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁 419。

<sup>615</sup> 隋·法智譯：《佛為首迦長者說業報差別經》，T1,no.80, p.895,c.12。

<sup>616</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·卷五》(上海：上海古籍出版社，2009年)，頁 408。

#### (四)、順利朝山

《參天台五臺山記》撰述成尋順利朝拜五臺山的文殊化用：

廿七日辛巳，雪下。參臺沿路廿八日，全天晴，無雨雪，著真容院了。廿九日，大雪下。今月一日，天晴，參入大平興國寺，巡禮院々。二日，天晴，出真容院，登華嚴嶺間，有小雪，即天晴，至廿六日無雪，今日雪下，明知文殊加護，院內諸僧皆以感悅。

依兩月無雪，公家致恠，敕傳法院被祈雪下，即廿四日，大雪下，五寸許云々。而途中無雪下，彌以聞喜。<sup>617</sup>

廿七日辛巳，天氣下雪。二十八日，參拜五臺山沿路，整日天氣晴朗，皆未下雪，最後住宿真容院。二十九日，天氣下大雪。此月的一日，天氣晴朗，參拜太平興國寺，巡禮其中院落。此月的二日，天氣晴朗，離開真容院，登華嚴嶺途中，下起小雪，即刻天晴，到廿六日就沒有下雪，今日卻下雪，成尋清楚知到此景就是文殊對他的加持守護，真容院僧眾見此雪景全都感到喜悅不已。

兩個月都沒下雪，朝廷感到奇怪，下敕命令傳法院祈求下雪，立即在廿四日，大雪降下，深達五寸多，而參拜五臺山途中沒有下雪；成尋感到非常喜悅。

本則故事的成尋參禮五臺山文殊，在途中無雪，一到目的地就降下白雪。在成尋朝拜五臺山之前傳法院祈雪，於二十四日感得降下瑞雪，但是成尋參拜五臺山途中卻沒有下雪。成尋在兩相對比後，認為是文殊保護他一路旅途順利，彰顯文殊化用的不可思議。另外，也以真容院僧眾同見如此雪景，證明成尋感得的文殊化用是真實不妄。

---

<sup>617</sup> 釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·五卷》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁447。

## 第五節 域外文本中《印度普化大師游五臺山啟文》與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯化

### 一、《印度普化大師游五臺山啟文》的文殊顯化

《印度普化大師游五臺山啟文》的文殊顯相可分為燈、金橋、菩薩相與文殊獅子靈蹤等型態，筆者分述如下：

#### (一)燈

《印度普化大師游五臺山啟文》載有印度普化大師在禮拜後，見到聖燈：

昨四月十九日午，達華嚴寺，尋禮真容，果諧夙願。瞻虔至夜，宿在殿中，持念更深，聖燈忽現，舉眾皆睹，無不忻然。

四月廿日，再啟虔誠，重趨聖殿。夜觀真像忽現毫光，晃耀佛顏，如懸明月。睹期聖端，轉切殷勤。<sup>618</sup>

昨天四月十九日中午，印度普化大師到華嚴寺，巡禮真容院，達成自己長久以來的心願，虔誠瞻禮文殊到深夜，留宿於真容院大殿中，普化大師對文殊的受持憶念更加深切，聖燈忽然出現，眾人全俱看到聖燈，沒有不高興的。

四月廿日，印度普化大師再次升起對文殊的虔誠心，重新來到真容院佛殿，在晚上看到文殊真像忽然現出毫光，晃動照耀佛面有如明月一般。此時，印度普化大師期望看到文殊瑞相更加殷切。

本則故事中的印度普化大師次第見到的聖燈與毫光，宗教學者伊利亞德認為：「廟宇是宇宙山的複製品，因而建構天與地之間最卓越的連結。廟宇的根基可以深深向下延伸到「下界」未知荒涼的地區。聖殿為宇宙圖像，享有一個靈性的、不變質的、神聖的存在模式，而聖殿作為眾神的房子，是高於其他地方的聖地，可使這個世界的任何部分一再被聖化。」<sup>619</sup>印度普化大師到華嚴寺聖殿見到

<sup>618</sup> 鄭炳林編纂：《敦煌地理文書匯輯校注》（蘭州市：甘肅教育出版社，1989年），頁315-316。

<sup>619</sup> 伊利亞德：《聖與俗—宗教的本質》（台北市：桂冠出版社，2001年），頁71-111。

聖燈與毫光，華嚴寺聖殿就是伊利雅德認為的神聖中心，也就是五臺山神聖空間的中心點，印度普化大師在此與文殊互相連結，遂於華嚴寺聖殿見到聖燈，再於華嚴寺聖殿內的真像前看到毫光，如明月般地晃動照耀佛面，由此可知愈接近文殊真像，神聖空間的神聖力量就越能彰顯。

## (二)金橋

《印度普化大師游五臺山啟文》寫到印度普化大師以祈請儀式感得金橋：

廿五日，往北臺，穿碧霧，過駱駝崑，渡龍泉水，啟告再三，至東臺宿。晚際有化金橋，久而方滅。<sup>620</sup>

普化大師前往北臺山，穿過綠霧與駱駝崑，渡過龍泉水，在旅途中不斷的祈請文殊，並到東臺山留宿。黃昏時，普化大師親見空中顯現金橋，於很久後才消失。

## (三)菩薩相

《印度普化大師游五臺山啟文》中寫到自己親見祥雲衍化出三尊菩薩：

發騎來晨，齋於聖壽寺中，宿於福聖寺內。禮佛之次，忽有祥雲，雲中衍化菩薩三尊，舉眾皆禮敬。<sup>621</sup>

次日早晨，普化大師於聖壽寺吃齋，留宿於福聖寺；在禮佛的時候，忽然見到白雲化成的三尊菩薩，眾人悉一起禮拜空中聖相。

本則故事中，普化大師與旁觀眾人供同見到三尊菩薩相；正如北魏·禪宗達磨祖師述的〈達磨大師血脈論〉云：「覺者靈覺，應機接物，揚眉瞬目，運手動足，皆是自己靈覺<sup>622</sup>之性，性即是心，心即是佛，佛即是道。道即是禪，禪之一

<sup>620</sup> 鄭炳林編纂：《敦煌地理文書匯輯校注》（蘭州市：甘肅教育出版社，1989年），頁316。

<sup>621</sup> 鄭炳林編纂：《敦煌地理文書匯輯校注》（蘭州市：甘肅教育出版社，1989年），頁316。

<sup>622</sup> 謂眾生本具靈妙覺悟之佛性。或指靈妙不可思議之智慧。又眾生本具之佛性與佛之智慧無



字，非凡聖所測。」<sup>623</sup>覺悟的人覺悟靈妙不可思議之智慧，隨機應變接觸外物，一舉眉，一轉眼，動手舉足，皆是自己靈妙覺悟之佛性，自性即是心，心即是佛，佛即是道。道即是禪，禪之一字，非凡人與聖賢所能測量，印度普化大師在禮拜後，啟發內在自性靈覺佛性，遂能與文殊本具的實相相應，遂能依序見到三尊菩薩相。旁觀眾人則成為普化大師感得境相的證人，提昇五臺山文殊感應事蹟的可信度。

2、《印度普化大師游五臺山啟文》載有普化大師在西臺頂見到文殊獅子靈蹤與五色雲<sup>624</sup>：

四月廿四日，齋畢，北沖雲，詣西臺頂。尋維摩對談法座，睹文殊獅子靈蹤。巡禮未周，五色雲現。攀綠岫，蹈青莎，恣意巡遊，回歸宿舍。<sup>625</sup>

四月廿日，普化大師吃完齋飯後，北方祥雲直衝而上，朝謁西臺頂，找尋維摩詰居士與文殊對談的法座，看到文殊獅子靈蹤。普化大師巡禮五臺山還沒滿一圈時，就親見文殊顯相出五色雲。攀爬青山，踏著綠野，隨意尋禮遊覽，回到宿舍。

## 二、《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯化

### (一)文殊化用—文殊幻化為仙人

明代時的藏人歷史學家—廓諾·迅魯伯寫的《青史》記有藏傳佛教息結派祖師蕩巴巡禮五臺山，感得文殊幻化為仙人指示蕩巴迎請經典，消除瘟疫的感應事蹟：

---

異，稱為靈覺不二。參見慈怡主編：《佛光大辭典》(高雄市：佛光出版社，2002年)，頁6943。

<sup>623</sup> 北魏·菩提達摩：《達磨大師血脈論》，X63,no.1218,p.3,c21。

<sup>624</sup> 唐代的日僧圓仁巡禮五臺山時撰寫《入唐求法巡禮行記》也寫到印度普化大師的先輩天竺和尚見到五色雲、圓光暨攝身光的文殊顯相云：「二日，入貞元戒律院。上樓，禮國家功德七十二賢聖、諸尊曼荼羅。彩畫精妙。次，開萬聖戒壇。以玉石作，高三尺，八角，底築填香泥。壇上敷一絲毯，闊狹與壇齊。棟梁椽柱妝畫微妙。謁押壇老宿，法諱靈覺，生年一百歲，七十二夏臘。貌骨非凡，是登壇大德。見客殷勤見說：『去年六月，中天竺那蘭陀寺僧三人來遊五臺，見五色雲、圓光、攝身光，歸天竺去。』」參見圓仁撰；顧承甫、何泉達校點：《入唐求法巡禮行記校註》，(上海：上海古籍出版社，1986年)，頁105。

<sup>625</sup> 鄭炳林編纂：《敦煌地理文書匯輯校注》(蘭州市：甘肅教育出版社，1989年)，頁316。

蕩巴去到中原漢地，當他在登五臺山的途中，遇見一位手持樵杖的老仙人，他是妙音(文殊)的化身。仙人對他說：「此地發生許多瘟疫，金剛座有能除疫的《尊勝佛母陀羅尼》<sup>626</sup>，如果你今天能到其地而取來的話，此地的瘟疫還有可能斷除的時機。」蕩巴答道：「金剛座很遠，我今天怎能到達。」仙人當即指示一山谷裡面有一洞而說道：「從此洞進去即可到達。」

蕩巴鑽入洞中頃刻就到達金剛座，取得陀羅尼回來而消除了瘟疫。蕩巴在那裡也見著至尊妙音(文殊)。此諸圖境，漢地人士繪成圖畫而刻板，復寄到衛藏者即此故事。在那裡(指漢地)蕩巴住十二年，講說宏揚息結派諸法，普遍傳揚蕩巴的教授和修行傳承至今(著者當時)，有些人說：「蕩巴在漢地也示現圓寂情況。」<sup>627</sup>

宗教學者伊利亞德認為：「人類為土地所生，這是一種廣為普及的信仰，一般相信小孩子來自大地的深處、洞穴與深谷，入門禮(Initiation)包含儀式性的死亡與復活。這也是為什麼在許多原始民族中，新入門者(novice)被象徵性殺掉，躺在一條溝渠裡，以葉子覆蓋住。當他從墓穴爬起來時，他看起來就像一個新人，因為他又在一次被帶入生產，這一次，是由宇宙之母直接生出來的。」<sup>628</sup>本則故事中的五臺山結構空間有著「中心—四方」的神聖空間，蕩巴在此神聖空間中忽然遇到文殊幻化成的仙人，文殊幻化成的仙人指示一個五臺山山谷裡面的地洞，請蕩巴進入此洞，即刻就可自中國五臺山到達印度金剛座，而蕩巴鑽入地洞中來回金剛座的中間歷程可視為入門禮(Initiation)的儀式性死亡與復活，蕩巴鑽

---

<sup>626</sup> 蕩巴取得的《尊勝佛母陀羅尼》的功德正如唐·佛陀波利譯的《尊勝佛母陀羅尼經》云：「佛便微笑告帝釋言：『天帝有陀羅尼名為如來佛頂尊勝，能淨一切惡道，能淨除一切生死苦惱，又能淨除諸地獄閻羅王界畜生之苦，又破一切地獄能迴向善道。』」

天帝此佛頂尊勝陀羅尼，若有人聞一經於耳，先世所造一切地獄惡業，悉皆消滅當得清淨之身。……天帝若人命欲將終，須臾憶念此陀羅尼，還得增壽得身口意淨，身無苦痛，隨其福利隨處安隱，一切如來之所觀視，一切天神恒常侍衛，為人所敬惡障消滅，一切菩薩同心覆護。

天帝若人能須臾讀誦此陀羅尼者，此人所有一切地獄畜生閻羅王界餓鬼之苦，破壞消滅無有遺餘，諸佛刹土及諸天宮，一切菩薩所住之門，無有障礙隨意趣入。」唐·佛利波力譯：《佛頂尊勝陀羅尼經》，T19,no.967,p.350,b20。

<sup>627</sup> 廓諾·迅魯伯著；郭和卿譯：《青史》(拉薩：西藏人民出版社，1985年)，頁595。

<sup>628</sup> 伊利亞德：《聖與俗—宗教的本質》(台北市：桂冠出版社，2001年)，頁184-188。

入地洞到達金剛座時象徵舊生命的死亡，蕩巴取得《尊聖陀羅尼》鑽入地洞回到五臺山時，則是象徵自宇宙之母直接生出來的。

蕩巴來回的金剛座(梵語 vajr ā sana)，是佛陀成道時所坐的座位，位於中印度摩揭陀國伽耶城南之菩提樹下。以其猶如金剛一般堅固不壞，故稱金剛座。<sup>629</sup>據唐·玄奘撰述的《大唐西域記·卷八》載：「菩提樹垣正中有金剛座，昔賢劫<sup>630</sup>初成時，與大地俱起，據三千大千世界中，下極金輪，上侵地際，金剛所成，周百餘步，賢劫千佛<sup>631</sup>坐之而入金剛定，故稱金剛座。」<sup>632</sup>金剛座為一千位佛陀出世證悟佛果時所坐的座位，為佛教世界的中心聖地，又依呂大吉據神蹟創造的主體，將神蹟分為五類：(一)神和神聖力量；(二)宗教創建人；(三)聖人(薩滿、高僧、高道、聖徒)；(四)聖物；(五)聖地。<sup>633</sup>金剛座即為創造神蹟的聖地，為佛教的誕生地，蕩巴到達金剛座取回尊聖陀羅尼即似回歸佛教的子宮中，再次接受聖地的聖化，得到神聖的力量，使的蕩巴取回的《尊勝佛母陀羅尼》特別具有神聖力量。消除了五臺山的瘟疫，蕩巴也因此事，累積到足夠的福德資糧，而能感得親見文殊。

## 第六節 小結

綜合來看北宋〈義宗和尚塔記〉、南宋《曲洧舊聞·卷四》、《叢林盛事·五臺艸衣文殊》、《夷堅志·五臺文殊》、明代〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉與清代《（乾隆）代州志·祥異》等文本內容皆記載宋代五臺山文殊感應事蹟，這些文殊感應事蹟，透由文殊對眾生的變幻不定的顯相與化用，再再提

<sup>629</sup> 慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁3552。

<sup>630</sup> 梵語 bhadrakalpa。音譯為陀劫、陂陀劫、波陀劫。指三劫之現在住劫。賢，梵語 bhadra（跋陀），又譯作善；劫，梵語 kalpa（劫波）之略稱，又譯作時分。即千佛賢聖出世之時分。全稱現在賢劫。謂現在之二十增減住劫中，有千佛賢聖出世化導，故稱為賢劫，又稱善劫、現劫。與「過去莊嚴劫」、「未來星宿劫」合稱三劫。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6174。

<sup>631</sup> 指賢劫出現之千佛。或就因位而言，稱為賢劫千菩薩。即自過去拘留孫、拘那含牟尼、迦葉、釋迦牟尼之四佛，及當來出現之 慈氏、師子焰乃至樓至等千佛，稱為賢劫千佛。有關千佛出世之本緣，或謂此千佛乃轉輪聖王之千子，或千手觀音之化現，或以為千佛各別出生等，經論中所說各異。參見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄市：佛光出版社，2002年），頁6176。

<sup>632</sup> 陳飛、凡評著譯；黃俊郎校閱：《新譯大唐西域記》（臺北市：三民書局，1998年），頁398。

<sup>633</sup> 呂大吉：《宗教學通論》（台北市：博遠出版社，1993年），頁268-272。

示後續朝聖五臺山者，應備有虔敬莊重的態度，方能感得文殊善妙靈應。另外，透由身為僧人的義宗和尚與副宰相呂惠卿、江遐舉與朱弁等士大夫屢屢宣揚北宋五臺山文殊感應，大為強化五臺山文殊感應事蹟的可信度，進一步召引中土各地僧俗前來朝聖，將五臺山逐漸塑成北宋中土僧俗信仰的文殊聖山。

至於域外文本的《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《渡宋記》、《參天台五臺山記》、《印度普化大師游五臺山啟文》與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》書寫裔然、戒覺、成尋、印度普化大師與蕩巴等域外僧人於五臺山感得各式各樣之文殊感應事蹟；且裔然、成尋、印度普化大師與蕩巴等域外僧人感得的文殊感應事蹟，亦藉由在旁的中土僧俗三百來人、真容院內的僧人與其他旁觀眾人在旁於同時看到文殊感應事蹟，強化五臺山文殊感應事蹟的可信度。另外，五臺山文殊感應事蹟經由裔然、成尋、戒覺等日僧；印度普化大師與藏傳佛教祖師蕩巴等日本、印度與西藏等不同國家的域外僧人持久不斷的傳揚後，可信度與聲名亦獲得高度提升，從而召集亞洲佛教圈各國僧俗前來巡禮，再透由群眾的一傳十、十傳百，與時間的沉澱，五臺山文殊感應事蹟漸次變成積累傳統，成為眾所皆知的真實故事；將五臺山逐漸塑成與亞洲佛教圈各國僧俗信仰的文殊聖山。



## 第六章：結論

本論文首先從佛教經典的脈絡上，探討經典中原本書寫的文殊菩薩聖地為「清涼山」，如何經由唐代華嚴宗澄觀國師的詮釋，將「清涼山」比附為中國的五臺山。澄觀國師解釋五臺山乃清涼山，是因五臺山至夏天仍下雪，無酷暑，故為清涼；另外，五臺山的五臺頂象徵文殊五智已清淨圓滿，從而確立五臺山乃文殊道場的聖山觀念。此外，再就佛教的世界觀地理觀而言，五臺山的地理位置與結構亦居神聖地位。這是因為佛教視須彌山為世界的中心，須彌山則與四天王天形成神聖垂直向度，四天王再以其神聖力往下垂直守護塵世四大洲眾生，構成東、西、南、北四方神聖向度，形成「中心—四方」的神聖空間<sup>634</sup>，而中國五臺山也有這樣的神聖向度：五臺山呈現的是以中臺山為中心作延伸，中臺山即是宇宙（神）山的核心地位，並自此中央核心發出神聖性，往上溝通貫達，形成五臺山文殊顯化的神聖垂直向度；並與東、西、南、北等四座臺山結合，形成「中心—四方」的神聖空間，成為文殊菩薩在娑婆世界的凡聖同居聖山。

在探討五臺山在經典與地理結構上的神聖性之後，本論文接著探討北宋五臺山佛教復興的外圍歷史背景；趙宋朝廷以皇權提高五臺山佛教地位，並與北宋文殊信仰僧俗二眾共同支持北宋五臺山佛教修建寺院、免稅、供養、政策援助、完善五臺山宗教組織結構系統，達到僧才栽培，寺院管理與朝廷溝通三方面流暢循環；另外，僧俗二眾建構北宋五臺山成為受戒中心、高僧雲集的教法中心、佛教的祈雨中心、中外僧俗的朝聖中心等角色，亦是促進北宋五臺聖山復興的重要原因。

然後，本論文進入核心研究，先探討《廣清涼傳》與《續清涼傳》兩本專書，再搭配其他單篇記述五臺山的文殊感應故事的中土文本與域外文本，以探討北宋五臺山文殊感應書寫的特質及其如何影響北宋五臺聖山的復興？

以上這些文本書寫記錄巡禮五臺山者透過禮拜，參拜、祈求、燃指供佛、持咒、供養、啟告與迎請經典等儀式，而感得文殊顯化。因此，他們的觀看視角，自與尋常者不同，正如李豐楙於〈由常人非常：中國節日慶典中的狂文化〉一文

---

<sup>634</sup> 潘朝陽：《出離與歸返：淨土空間論》，（臺北：國立台灣師範大學地理學系，2001年），頁157-158。

中提出「常」與「非常」的觀念<sup>635</sup>，指出宇宙運行、萬物生態與社會活動既有常態亦有非常態，就其表現在社會生活的即是通俗、世俗與特殊、神聖的組合。<sup>636</sup>因此生活空間不是恆常不變的，可經由固定或是臨時設置的象徵物，經由宗教聖化後，世俗空間也可以轉化為神聖的、非常的空間，以此區隔於世俗、平常的空間。而五臺山的巡禮者或是在某種機緣之下，或是依儀式將身心自常態轉為非常態，因而逢遇五臺山的景物突然由「常」態的人文自然景觀空間，轉換為「非常」的神聖空間，從而見到各式各樣的文殊顯相與文殊化用，這些文殊顯相與文殊化用在透由朝聖者或是他者記錄為北宋五臺山文殊感應事蹟，成為北宋中外僧俗大眾書寫的各類文本。

《廣清涼傳》為宋代五臺山文殊感應故事的總集，內容兼有文殊顯相與文殊化用兩類，故事中的文殊顯相常顯出意料之外的神異性；另外，亦藉由眾人於同時看到文殊顯相，強化五臺山文殊顯相的可信度。文殊化用凸顯出惡有惡報，善有善報報應不爽的特色；能夠速現昭示五臺山文殊感應的靈驗性，千變萬化。賜紫沙門延一亦將自己著作的《廣清涼傳》付與日僧成尋，成尋亦將此書傳入日本，將五臺山文殊感應進一步於日本傳播開來，感召了戒覺等日僧前來朝聖。

《續清涼傳》書寫張商英在五臺山看到的文殊感應事蹟，與《廣清涼傳》不同處以殊顯相為主，甚少文殊化用，張商英見到的張商英是以光、雲等天象為主；另外還有燈、炬的顯現；這些文殊顯相中的燈、炬、光皆代表文殊通曉萬事萬物的智慧，能祛除眾生為烏雲遮蔽的黑暗，光顯出眾生本自具足的智慧。另外，亦藉由親身經歷者與其他人同時看到文殊顯相，強化五臺山文殊顯相的可信度。

張商英在三次巡禮五臺山中，一再經歷文殊感應等神祕經驗，而在這過程中不斷以儒家知識份子的審問、慎思與明辨的態度對文殊感應質問辨惑，經過如此不斷的反省自己與超越自己後，有如抽絲剝繭般的斷疑生信，逐漸體悟文殊感應中的大光明無量神力不可思議的力量即是自己心性光明的展現，是自己巡禮五臺山聖地時，本自具有的光明心性與文殊的法性相應，所啟發而成的；如此的文殊感應不只在五臺山可以感得，遠在千里之外的廬山也可感得，顯明人本自具足的心性光明若與文殊法性相應，即能感得文殊感應；而張商英亦於此文殊感應中層

<sup>635</sup> 以常與非常的觀點可說明的狀態，於佛教文本中闡述的儀式中未必能夠全部用上，基於此，本論文只用其中的一程度，加以解釋。

<sup>636</sup> 李豐楙：〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》，22卷，3期，(1993年，8月)，頁121-135。

層開顯對文殊的信心，至於堅若磐石的境地；另外，亦更能見證文殊感應事蹟的真實性；之後，張商英得到兜率從悅禪師點撥，頓悟禪宗要旨，成為法門龍象。

嗣後，有人對佛教有施食真言一問，懷疑佛教宣傳的感通與應化；張商英即引用佛經、僧史故事強調「心靈所至而無感不通」，認為佛賴其廣大願力，變少為多，無可置疑；<sup>637</sup>此處的「心靈所至而無感不通」即是張商英在五臺山體悟到在自己心性光明呈現後，交通於文殊的法性，即能感得文殊感應的具體呈現。

張商英在巡禮五臺山時，曾在文殊面前發願護法；爾後，張商英於身居宰相要位後，在宋徽宗毀佛時，撰寫〈護法論〉以一生貫徹他的護法誓願，成為北宋理性知識份子護持教法的表率；爾後，〈護法論〉更影響日、韓兩國佛教的發展影響。

其他中土文本中的文殊顯相者如〈義宗和尚塔記〉中的義宗和尚率領僧俗大眾以虔誠供養儀式感得文殊顯相；《夷堅志·五臺文殊》凸顯出文殊顯相的千處祈求千處應的特色；〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉中的滕茂實夢遊五臺山與《曲洧舊聞》記述的一鉢泉與光的文殊顯相事蹟，凸顯出文殊顯相隨緣而現的特性。《叢林盛事·五臺艸衣文殊》提到文殊幻化為艸衣童子喝斥呂惠卿，顯示文殊化用有著士大夫不可以凡情推度的特性。義宗和尚與副宰相呂惠卿、江遐舉與朱弁等士大夫藉由其他中土文本宣揚北宋五臺山文殊感應，將北宋五臺山文殊感應事蹟傳播到中土各地。

域外文本有《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天臺五臺山記》、《渡宋記》、《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931)與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》的文殊顯化如聖燈、宗教聖者、老人與幻化僧，皆象徵文殊智慧能祛除內心黑暗；至於動物、天候、雲、燈、炬、光接續顯現的文殊顯相，皆是自然景觀的顯現，顯現次序為雲先出現，接著燈、炬、光接續顯現的文殊顯相，象徵文殊擁有無比智慧力量，能幫助眾生開啟內在的智慧，使眾生能夠迷途歸返。

文殊也顯相於夢中，夢在此處有預示與修行的功能，至於順利渡海、夜無小便思、瑞雪迎賓暨順利朝山等文殊化用，乃文殊以神通鼓勵巡禮者，使巡禮者能夠升起對文殊誠摯的堅信。

北宋五臺山文殊感應事蹟透由成尋、裔然與戒覺等日僧、藏傳佛教祖師蕩巴與印度普化大師等諸國域外僧人賡續傳揚後，將北宋五臺山文殊信仰傳播到日

<sup>637</sup> 黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》(9期，1996年)，頁160。



本、西藏與印度等亞洲國家，其中裔然更將文殊教法移植到日本，建立日本本土的五臺山信仰，進而影響後代日僧成尋與戒覺到五臺山朝聖文殊。

比較域外文本與中土文本的文殊感應事蹟在「文殊顯相」方面，相同的顯相，如：光、金橋、輪、老人、吉祥鳥與燈等類型；在「文殊化用」方面，相同的化用，如：顯夢、天氣顯異等類型。域外文本文殊感應事蹟在「文殊顯化」特有的化用，如：渡海成功、順利朝山、身體舒適、流淚與文殊幻化為仙人的指示等類型。中土文本文殊感應事蹟在文殊特有的「化用」方面，如：祈雨成功，不敬菩薩的因果報應，治癒疾病、免於殺身之禍、文殊幻化為艸衣童子；在文殊特有的「顯相」方面，如：散天花異香、現不同世界、舍利放光、佛經瑞相、金龍顯現、現幻化寺院、現菩薩儀仗、各自手執幡幢與香華的天人、無量無邊不同類型跟隨文殊者、芬芳濃郁的特殊香氣、武器、盔甲、數百炬燈燭、拿著手爐的金紫貴人、文殊足跡一到蓮花隨生、一黃犬在文殊後面搖著尾巴、十三歲的江珪披著僧衣現於菩薩相側面、仙女吹著簫與笙、仙樂飄飄與飲之不盡的一鉢泉等等。

綜上可知域外文本與中土文本的文殊感應事蹟之獨特性多於相同性，顯示出文殊感應之見證乃個人性與秘密性的，透由個人見證宣傳文殊真實，塑造文殊的魅力，此類感應是即為個別性的，係個人驗證性，並非是共通性與普遍性，可說是人人有機會，個個沒把握，充分凸顯出五臺山文殊感應事蹟是不可預測與不可掌握的。

另外，諸文本中朝聖者見到的文殊濟渡眾生方式，在《續清涼傳》、《義宗和尚塔記》、《曲洧舊聞》、《宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記》、《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》、《參天臺五臺山記》、《渡宋記》與《印度普化大師游五臺山啟文》(P3931)等文本中的文殊，是位「默者」，並不是以「言說」來說法，而是直接顯相開示眾生。

在《叢林盛事·五臺艸衣文殊》與《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》等文本中的文殊以「言說」方式，直接對大眾說法。

在《廣清涼傳》與《夷堅志·五臺文殊》等文本中的文殊兼具「言說」與「默者」的角色，分別以此二者利益蒼生。

另外，就上述諸文本之的性質而言，《廣清涼傳》的作者為延一，他以五臺山當地史家的身分寫成的五臺山志；《（乾隆）代州志·祥異》乃清代官方編纂成的地方志；《青史·息結派初、中、後三期傳承情況》乃西藏史學家廓諾·迅魯伯著述的藏傳佛教史書。《廣清涼傳》、《（乾隆）代州志·祥異》與《青史·



息結派初、中、後三期傳承情況》皆有史書的特質。《夷堅志·五臺文殊》、《曲洧舊聞》與《叢林盛事·五臺艸衣文殊》悉為筆記型小說，能夠補充史書記錄不到的短篇北宋五臺山文殊感應。《宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記》與《義宗和尚塔記》悉為墓誌銘，能夠以地下金石材料補充史書未記錄之處，而以上八類文本俱以客觀角度記載北宋五臺山文殊感應事蹟，屬於站在旁觀角度的記錄者，企圖在宣傳上將北宋五臺山文殊感應事蹟客觀化為真實不虛者，更增加宗教宣傳上的可信度。

《續清涼傳》之作者為士大夫張商英；《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》之著者係日僧裔然；《印度普化大師遊五臺啟文》(P3931) 之撰者乃印度普化大師；此三種文本悉為遊記，皆為纂寫者朝聖五臺山文殊時撰述而成者，以見證人的身份，強調自己經歷的文殊感應事蹟的可信度，成為三人各自的文殊感應錄，更增加宗教宣傳上的驗證性。

《參天台五臺山記》之作者係日僧成尋；《渡宋記》之撰者為日僧戒覺；此二類文本俱為個人日記，係纂寫者朝禮五臺山文殊時著作而成者，文中成尋與戒覺各自以主觀親歷的角度鉅細靡遺地書寫自己於當下感得的文殊感應事蹟，此處成尋與戒覺自己就是親歷者，使北宋文殊感應事蹟更具親證性，更深化宗教宣傳上的神聖性。

以上十三種文本可分為史書、筆記型小說、地下金石材料、遊記與日記等文體，可以相倚相成補充彼此不足之處，從而編織出北宋五臺山文殊感應事蹟的全貌；並透由各自的書寫特色，在宗教的宣傳上各據不可或缺的要角，使北宋五臺山文殊感應事蹟在亞洲佛教圈中普為流傳。

衡諸全文，自歷史可知北宋朝廷與中外北宋僧俗對北宋五臺山佛教興盛在經濟、僧眾培育上與五臺山名聲重振上有著不可抹滅的貢獻；另外，北宋五臺山文殊感應事蹟更對北宋五臺山佛教的興盛扮演著關鍵角色，文殊於五臺山中的太平興國寺、佛光寺、清涼寺、文殊院、福聖寺、大華嚴寺真容院、羅睺足跡殿、那羅延洞與金剛窟等地屢屢顯聖，產生諸多五臺山文殊感應故事，其類型與模式可分為敞開的聖域、教導、崇尚佛事與懲罰等類型。巡禮者對於如此諸多的文殊顯相與化用的不可預測與不可掌握，再再垂示往後巡禮五臺山者，應具恭敬虔誠之心，方能感得文殊的千顯萬用。另外，賜紫僧人延一、張商英與曾布兩位宰相、滕茂實、江遐舉與朱弁等其他士大夫與成尋、裔然與戒覺等日僧、藏傳佛教祖師蕩巴與印度普化大師等域外僧人，各自以書寫揭櫫宗教宣傳上的高度可信性、驗

證性與神聖性，對中土與域外宣揚五臺山文殊感應事蹟，再經大眾口耳傳頌，使五臺山文殊聖山信仰傳遍中土、大理、西藏、回鶻、遼國、西夏、日本與印度等亞洲佛教國家，形成北宋亞洲文殊信仰文化圈；繼而，五臺山文殊感應事蹟再經過時間沈澱，遂漸次形成積累傳統，成為馳名亞洲佛教圈中的感應故事；最後，將五臺山塑成亞洲佛教圈中僧俗信仰的文殊聖山。

另外，本文將時間鎖定在北宋，僅為研究分析五臺山文殊感應事蹟的初始；尚有北魏、隋唐、金元與明清等朝代的五臺山文殊感應事蹟可供觀察論述；除此以外，尚有唐代的《古清涼傳》與明代的《清涼山志》<sup>638</sup>等材料皆留待未來更深入的研究。



---

<sup>638</sup>明代鎮澄法師編的《清涼山志》十卷。書名「清涼山」涵義同於《廣清涼傳》的「清涼」；書名「志」是山志之意，涵義同於《廣清涼傳》的「傳」，專記五臺山地形、制度與歷史。鎮澄版《清涼山志》編寫，緣於萬曆十年秋明神宗敕建五臺山佛舍利塔舉行落成大典時，塔院寺住持圓廣請鎮澄重修清涼山志。鎮澄刪去明代秋崖法師著的《清涼山志》中繁冗者，將二十卷砍為十卷，將體例組織規模化而成鎮澄版《清涼山志》；因鎮澄版《清涼山志》流通影響力大；故歷代《清涼山志》多以此為底本增修。

## 參考書目

古籍文獻乃依照朝代先後排列，專書、學位論文、期刊與工具書悉據姓氏筆劃排列。

### 一、 古籍文獻

#### (一) 本論文主要研究文獻

- 〔宋〕延一：《廣清涼傳》，《大正藏》，冊 51，號 2099。
- 〔宋〕延一；陳揚炯，馮巧英校注：《廣清涼傳》，太原：山西人民出版社，1989 年。（與《古清涼傳》和《續清涼傳》合刊）
- 〔宋〕張商英：《續清涼傳》，《大正藏》，冊 51，號 2100。
- 〔宋〕道融：《叢林盛事》，《大正藏》，冊 86，號 1611。
- 〔宋〕朱弁撰；王根林校點：《曲洧舊聞》收入《宋元筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 3 冊。
- 〔宋〕洪邁撰，何卓點校：《新校夷堅志》，北京市：中華書局，1981 年。
- 〔宋〕佚名：〈義宗和尚塔記〉收入〔清〕胡聘之：《山右石刻叢編·卷十四》，《石刻史料新編第一輯》第 20-21 冊，臺北市：新文豐，1977 年。
- 〔宋〕佚名：〈印度普化大師游五臺山啟文〉收入鄭炳林編纂：《敦煌地理文書匯輯校注》，蘭州市：甘肅教育出版社，1989 年。
- 〔明〕滕季達：〈宋工部侍郎諡忠節滕府君神道補篆碑陰記〉收入〔清〕吳重光編纂：《代州志》，臺北市：臺灣學生書局，1968 年。
- 〔明〕廓諾·迅魯伯著；郭和卿譯：《青史》，拉薩：西藏人民出版社，1985 年。
- 〔清〕吳重光編纂：《代州志·祥異》，臺北市：臺灣學生書局，1968 年。
- 〔日〕京都國立博物館編：《釈迦信仰と清涼寺》收有《裔然入宋求法巡禮行並瑞像造立記》，京都：京都新聞社，1982 年。
- 〔日〕釋成尋著；王麗萍校點：《新校參天台五臺山記·八卷》，上海：上海古籍出版社，2009 年。
- 〔日〕戒覺：《渡宋記》收入天台宗典編纂所編：《續天台宗全書·史傳之二》，東京都：春秋社，1987 年-1988 年。

## (二) 佛教經典

- 〔晉〕聶道真譯：《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》，冊 14，號 463。
- 〔晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，冊 9，號 278。
- 〔晉〕竺法護譯：《普曜經》，《大正藏》，冊 3，號 186。
- 〔晉〕竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》，《大正藏》，冊 14，號 461。
- 〔北魏〕達磨：《達磨大師破相論》，《大正藏》，冊 63，號 1220。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《佛說十二頭陀經》，《大正藏》，冊 17，號 783。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》，冊 15，號 642。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《法華經·藥王菩薩本事品》，《大正藏》，冊 9，號 262。
- 〔隋〕法智譯：《佛為首迦長者說業報差別經》，《大正藏》，冊 1，號 80, p.895,c.12。
- 〔隋〕那連提耶舍譯：《大莊嚴法門經》，《大正藏》，冊 17，號 818,p.825,a8。
- 〔唐〕金剛智譯：《勝軍不動明王四十八使者祕密成就儀軌》，《大正藏》，冊 21，號 1202。
- 〔唐〕地婆訶羅譯：《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》，《大正藏》，冊 20，號 1077。
- 〔唐〕佛利波力譯：《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》，冊 19，號 67。
- 〔西夏〕智廣等集：《密咒圓因往生集》，《大正藏》，冊 46，號 1956。
- 〔宋〕贊寧：《大宋僧史略》，《大正藏》，冊 49，號 2037。
- 〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》，冊 50，號 2061。
- 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，《大正藏》，冊 51，號 2076。
- 〔宋〕法賢：《佛說妙吉祥菩薩陀羅尼》，《大正藏》，冊 20，號 1186。
- 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》，冊 49，號 2035。
- 〔宋〕張商英：《略釋新華嚴經修行次第決疑論後記》，《大正藏》，冊 36，號 1741。
- 〔元〕念常：《佛祖歷代通載》，《大正藏》，冊 49，號 2036。
- 〔明〕明河：《補續高僧傳》，《大正藏》，冊 77，號 1524。

## (三) 別藏

佛光大藏經編修委員會主編：《佛光大藏經·禪藏》，高雄縣：佛光山宗務委員會，1994 年，第 51 冊。

## (四) 其他古籍文獻

### 1、史



- 〔唐〕玄奘口述，門人辯機筆受編集；陳飛、凡評著譯；黃俊郎校閱：《新譯大唐西域記》，臺北市：三民書局，1998年。
- 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004年。
- 〔元〕脫脫等著；楊家駱主編：《新校本宋史並附編三種》，臺北市：鼎文書局，1994年。
- 〔明〕鎮澄法師著，《清涼山志》標點組注，李裕民審訂：《清涼山志》，太原：山西人民出版社，1989年。
- 〔明〕李侃；胡謐纂修：〔成化〕《山西通志·卷之五》，臺南縣柳營鄉：莊嚴文化，1996年。
- 〔明〕李浩撰；大理州文聯編：《大理古佚書抄·《三迤隨筆》》，昆明：雲南人民出版社，2001年。
- 〔清〕永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，臺北市：臺灣商務印書館，2001年。
- 〔清〕徐松輯：《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957年。

## 2、子

- 〔春秋〕列禦寇·張湛：《列子》（上海：上海書店出版社，《諸子集成》，1996年）。
- 〔日〕圓仁撰；顧承甫、何泉達校點：《入唐求法巡禮行記校註》，上海：上海古籍出版社，1986年。

## 3、集

- 〔宋〕韓維：《南陽集》，卷十五；收入楊訥，李曉明編：《文淵閣四庫全書補遺·集部宋元卷》，第一冊，北京市：北京圖書館出版社，1997年。
- 〔宋〕宋庠：《宋元憲集·卷二八》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·二十冊·卷四二三》（上海：上海辭書出版社，2006年8月）。
- 〔宋〕黃庭堅：《朝奉郎通判經州韓君墓誌銘》，收入《宋黃文節公全·正集》，卷三十，（成都市：四川大學出版社，2001年）。
- 〔宋〕楊億口述；（宋）黃鑿筆錄；（宋）宋庠整理；李裕民輯校：《楊文公談苑》（上海市：上海古籍出版社，2007年）。
- 〔宋〕歐陽修：《歐陽文忠公集·卷八四》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·三十二冊·卷六六八》（上海：上海辭書出版社，2006年8月）。
- 〔宋〕蘇軾：《蘇文忠公全集·卷四十一》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·八十五冊·卷一八五七》（上海：上海辭書出版社，2006年8月）。

- 〔宋〕范祖禹：《范太史集·卷三十二》，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文·九十七冊·卷二一一八》（上海：上海辭書出版社，2006年8月）。
- 〔宋〕吳則禮：《北湖集·神福山李長者像序》（臺北市：商務印書館，1975年），卷5，涵芬樓秘笈版。
- 〔宋〕北京大學古文獻研究所編；傅璇琮等主編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1999年）。
- 〔宋〕洪邁撰：《容齋隨筆》收入《筆記小說大觀·二十九編》（臺北市：新興書局，1978年），卷十六。
- 〔宋〕趙與時：《賓退錄》收入《叢書即成新編》（臺北：新文豐出版公司，1984年），第12冊。

## 二、專書

### （一）、中文專書

- 王德毅編：《洪邁年譜》，臺北市：新文豐出版公司，2006年。
- 牛誠修：《定襄金石考》：《石刻史料新編第二輯》第13冊，臺北：新文豐，1979年。
- 史金波：《西夏佛教史略》，臺北市：商務書局，1993年。
- 印順法師：《初期大乘佛教起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年。
- 汪聖鐸：《宋代政教關係研究》，北京市：人民出版社，2010年。
- 杜斗城：《敦煌五臺山文獻校錄研究》，太原：山西人民出版社，1991年。
- 林淑媛：《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，臺北市：大安出版社，2004年。
- 胡亞敏：《敘事學》，武漢：華中師範大學出版社，2004年。
- 孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》，北京：高等教育出版社，1996年。
- 陳學霖：《宋明史論叢》，香港：香港中文大學，2012年。
- 曹仕邦：《中國佛教史學史—東晉至五代》，臺北市：法鼓文化出版社，1999年。
- 崔正森：《五臺山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000年。
- 張伯偉：《東亞漢籍研究論集》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2007年。
- 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北市：臺灣學生書局，1989年。
- 楊義：《中國敘事學》，嘉義縣大林鎮：南華管理學院出版，1998年。
- 潘朝陽：《出離與歸返：淨土空間論》，臺北市：國立臺灣師範大學地理學系，2001年。
- 潘桂明：《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000年。

錢穆：《國史大綱》，臺北市：臺灣商務書局，1995年。

謝重光、白文固，《中國僧官制度史》，西寧：青海人民出版社，1990年。

羅綱：《敘事學導論》，昆明：雲南人民出版社，1999年。

釋聖嚴：《火宅清涼》，新北市：圓神出版社，1994年。

## （二）、中文譯註專書

伊利亞德著；楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》，臺北市：桂冠出版社，2001年。

呂大吉：《宗教學通論》，臺北市：博遠出版社，1993年。

于君方著；陳懷宇等譯：《觀音：菩薩中國化的演變》，臺北市：法鼓文化出版社，2009年。

河合隼雄著；林暉鈞譯：《高山寺的夢僧—明惠法師的夢境探索之旅》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2013年。

華萊士馬丁(Martin, W)著，伍曉明譯：《當代敘事學》，北京：北京大學出版社，2005年。

## （二）、日文專書

平林文雄：《參天台五臺山記・校本並に研究》，東京：風間書房，1978年。

明惠上人著：〈梅尾明惠上人傳記〉收錄於久保田淳、山口明穗校註：《明惠上人集》，東京：岩波書店，1981年。

高楠順次郎編：《大日本佛教全書・遊方傳叢第一》，東京都：名著普及會，1984年），第113冊。

ミルチャ.エリアーデ著；久米博譯：《豐饒と再生》，東京：せりか書房，1981年。

## （三）、英文專書

Wheelwright, Philip Ellis, *Metaphor & reality.*, Indiana University Press, 1962.

### 三、學位論文

#### (一)、中文論文

##### 1、臺灣

王年雙：《洪邁生平及其夷堅志之研究》，臺北市：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1987年。

王璧寰：《北宋新舊黨爭與詞學》，高雄市：國立中山大學中國文學系博士論文，2005年。

李心怡：《論塔在隋唐文化中的呈現與意涵》，臺北市：國立政治大學中國文學系碩士論文，2009年。

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》，臺北市：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2009年。

林昕：《漢譯佛典文殊故事研究》，嘉義縣：國立中正大學中國文學研究所碩士論文，2006年。

金明求：《虛實空間的移轉與流動——宋元話本小說的空間探討》，臺北市：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2002年。

孫政賢：《文殊師利菩薩之圖像研究創作》，高雄市：東方設計學院文化創意設計研究所碩士論文，2013年。

陳淪菁：《文殊類經典所蘊含不二中道之義理及其實踐》，臺北市：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2006年。

陳昱珍：《唐宋小說中變形題材之研究--以《太平廣記》與《夷堅志》為主》，臺北市：中國文化大學中國文學研究所博士論文，2001年。

陳美玲：《《夷堅志》之民間故事研究》，臺北市：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2004年。

陳靜怡：《《夷堅志》夢故事研究》，臺中市：國立中興大學中國文學研究所碩士論文，2006年。

金玉琦：《朱弁戲曲故事研究》，桃園縣：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2011年。

簡慶齡：《五臺山文殊信仰的宣揚——《古清涼傳》的研究》，嘉義縣：南華大學宗研究所碩士論文，2009年。

邱詩華：《《夷堅志》所呈現的士人神祕經驗》，新竹市：國立清華大學中國文學系碩士論文，2013年。

周聖貞：《「文殊即菩提」的修學義理——以《大寶積經·文殊師利授記會》為



主要依據》，臺北縣：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008年。

黃群玲：《《夷堅志》僧、道故事研究》，高雄市：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2013年。

黃懷萱：《張商英及其佛學思想研究》，臺北市：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1996年。

張嘉惠：《北宋詞閨閣書寫之研究——以柳永、秦觀、李清照為觀察對象》，高雄市：國立高雄師範大學國文研究所博士論文，2011年。

黃靖芃：《文殊師利菩薩本願研究》，臺南市：國立成功大學中國文學所碩士論文，1999年。

## 2、臺灣以外

丁雅：《《夷堅志》的敘事學研究》，金華：浙江師範大學，中國古代文學碩士論文，2007年。

王勇鵬：《唐宋時期五臺山佛寺與文化遺產研究》，太原市：山西大學，旅遊管理碩士論文，2008年。

半田晴久：《日本入宋僧研究——以日本漢文史料為中心》，杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006年。

呂玲玲：《宋以來藏傳佛教在五臺山地區傳播歷史考略》，蘭州市：蘭州大學法學·少數民族史碩士論文，2008年。

李海波：《唐代文殊信仰研究》，西安市：西北大學，專門史碩士論文，2002年。

柳清：《《夷堅志》與民間信仰研究》，上海：上海師範大學，中國古典文獻學碩士論文，2010年。

范海波：《呂惠卿《莊子義》研究》，上海：華東師範大學中國古代文學碩士論文，2011年。

郝祥滿：《齋然與宋初的中日佛法交流究》，杭州市：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2006年。

程佩：《北宋張商英護法研究》，武漢：華中師範大學，中國古代史碩士論文，2011年。

張大江：《《夷堅志》故事流變考述》，石家莊市：河北師範大學，中國古代文學碩士論文，2008年。

賀瑞玲：《唐代五臺山高僧著述研究》，臨汾：山西師範大學歷史與旅遊文化學院碩士論文，2009年。

熊鳴琴：《曾布與北宋後期黨爭》，廣州：暨南大學中國古代史碩士論文，2004年。

趙改萍：《藏傳佛教在五臺山的發展與影響》，西安市：西北大學，專門史碩士論文，2004年。

趙慧：《唐宋時期五臺山景觀資源及旅遊活動研究》，開封：河南大學，專門史碩士論文，2008年。

劉啟旺：《朱弁詩話研究》，北京市：首都師範大學，文藝學碩士論文，2009年。

鄧根飛：《藏族史學名著《青史》研究》，蘭州：蘭州大學，史學理論及史學史碩士論文，2008年。

羅凌：《無盡居士張商英研究》，成都：四川大學，中國古典文獻學博士論文，2007年。

關冰：《《夷堅志》神鬼精怪世界的文化解讀》，銀川：寧夏大學，中國古代文學碩士論文，2004年。

黨燕妮：《晚唐五代宋初敦煌民間佛教信仰研究》，蘭州：蘭州大學·歷史文獻學博士論文，2009年。

程瑜瑤：《《夷堅志》報應類故事研究》，新加坡：新加坡國立大學，中文系碩士論文，2010年。

## (二)、英文論文

Lin Wei-cheng, *Building a Sacred Mountain: Buddhist Monastic Architecture in Mount Wutai during the Tang Dynasty, 618-907 C.E.* (Adviser: Wu Hung. Thesis PH.D.) University of Chicago, Dept. of Art History, 2006.

## (三)、日文論文

齊藤圓真：《渡海天台僧の史的研究》，東京：大正大學，佛教學博士論文，2010年。

## 四、期刊

### (一)、中文期刊

- 王俊中：〈五臺山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，《正觀雜誌》，第7期（1998年，12月）。
- 王子成；秦川：〈小說與新聞之間：《夷堅志》故事的文體特徵〉，《九江學院學報·社會科學版》，1期(2012年)。
- 王繼光；才讓：〈藏文史籍四種敘錄——青史、薩迦世系譜、娘地教法源流、拉卜楞寺志〉，《西藏研究》，3期(1988年)。
- 王繼光：〈《青史》成書年代考辨〉，《史學史研究》，3期(1988年)。
- 王德毅：〈洪容齋先生年譜〉收入《宋史研究集》(臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1983年)，第二輯。
- 王進玉：〈敦煌文物中的五臺山資料〉，《五臺山研究》，3期(1991年)。
- 王國棉：〈五臺山佛教在唐代的對外交流〉，《五臺山研究》，1期(2011年)。
- 王濤：〈唐宋時期五臺山佛寺及其對遊歷活動的影響〉，《忻州師範學院學報》，4期(2013年)。
- 史旺成：〈朱弁出使金國考〉，《晉陽學刊》，1期(1983年)。
- 印順：〈不二法門是文殊法門的核心〉，《五臺山研究》，4期(2011年)。
- 朱瓊玲：〈從《夷堅志》看儒、佛思想的融合〉，《考試週刊》，13期(2012年)。
- 朱文廣：〈簡論傳統報應觀的特點——以《夷堅志》為例〉，《商洛學院學報》，3期(2008年)。
- 伊利亞德著：〈靈魂、光及種子〉收入伊利亞德著，宋立道、魯奇譯：《神祕主義、巫術與文化風尚》(北京：光明日報出版社，1990年)。
- 李正宇：〈印度普化大師五臺山巡禮記〉，《五臺山研究》，1期(1990年，1月)。
- 李裕民：〈北宋王朝與五臺山佛教〉，《山西大學學報》，第1期(1994年，2月)。
- 李裕民：〈山中宰相——繼顛〉，《五臺山研究》，第1期(1985年1月)。
- 李永熾：〈身體與日本思想史〉，《當代》，第三十五期(1989年3月)。
- 李厚瓊；鄧國軍：〈王直方詩學思想簡論〉，《名作欣賞》，第26期(2011年)。
- 杜瑞平：〈《廣清涼傳》與文殊形象研究〉，《美與時代·中》，2期(2012年)。
- 吳玉梅、陳瑞青：〈宋《創修真定府中渡浮橋記》補釋〉，《文物春秋》，3期(2013年)。
- 林惠勝：〈燃指焚身——中國中世法華信仰之一面向〉，《成大宗教與文化學報》，1期，(2001年，12月)。
- 牧田諦亮：〈北宋佛教和《參天台五臺山記》〉，《法音(學術版)》，第1期(1987年，12月)。
- 牧田諦亮：〈在日中文化交流史中《參天台五臺山記》的意義〉，《世界宗教研究》，

第 2 期 (1986 年, 2 月)。

邱昌員、魏曉姝：〈朱弁《曲洧舊聞》述論〉，《贛南師範學院學報》，2 期(2011 年)。

周榆華；羅宗陽：〈《夷堅志》的編撰及洪邁對志怪小說的看法——從《夷堅志》的多篇序言談起〉，《南昌大學學報·人文社會科學版》，1 期(2004 年)。

胡莉蓉：〈裔然來華對五臺山文殊信仰在日本傳播的影響〉，《中北大學學報·社會科學版》，3 期(2012 年)。

胡莉蓉：〈《入唐求法巡禮行記》與《參天台五臺山記》對比研究——以五臺山為中心〉，《山西農業大學學報·社會科學版》，6 期(2013 年)。

袁清湘：〈朱弁的兩次人生轉折〉，《知識經濟》，4 期(2008 年)。

高興：〈洪邁筆記小說價值淺論〉，《安徽大學學報·哲學社會科學版》，4 期(1992 年)。

高留成：〈唐朝時期日本留學僧譯經大師靈仙考〉，《船山學刊》，第三期 (2007 年)。

秦川：〈試論洪邁《夷堅志》的文獻價值〉，《九江學院學報·社會科學版》，2 期(2011 年)。

班瀾：〈五臺山金剛窟〉，《五臺山研究》，2 期(2012 年)。

馬玉山：〈簡評《參天台五臺山記》〉，《五臺山研究》，2 期(1993 年, 2 月)。

敖英：〈新羅五臺山信仰的特點〉，《世界宗教文化》，6 期(2011 年)。

崔正森主編，杜斗城、黨燕妮撰：〈八到十一世紀五臺山文殊信仰〉，《文殊智慧之光》(北京：宗教文化出版社，2004 年)。

崔正森：〈五臺山與日本的佛教文化交流〉，《忻州師範學院》，(第 4 期，2000 年, 12 月)。

崔正森：〈不肯去觀音菩薩祖庭——五臺山普庵寺〉，《五臺山研究》，4 期(2011 年)。

郭萬平：〈日本僧戒覺與宋代中國——以《渡宋記》為中心的觀察〉，《人文雜誌》，4 期(2004 年, 6 月)。

陳敏齡：〈西方淨土的宗教學詮釋〉，《中華佛學學報》，13 期(2000 年)。

陳弱水：〈從〈唐暄〉看唐代士族生活、心態的幾個面向〉，《新史學》，第 10 卷, 第 2 期 (1996 年)。

陳鐘琪：〈從福報故事看宋代社會的道德規範——以《夷堅志》為中心〉，《樂山師範學院學報》，8 期(2011 年)。

陳士強：〈禪籍導讀之四——《叢林盛事》雜俎〉，《法音》，5 期(1989 年)。

陳懷宇：〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》(2010 年, 12 月)。

梁勝興：〈文殊的青獅子坐騎考〉，《中華文化論壇》，1 期(2012 年)。

景天星：〈從「文殊信仰」到「文殊智慧」——關於「文殊師利」的研究方法反



思》，《忻州師範學院學報》，4期(2013年)。

張長樂：〈從《夷堅志》看佛教報應觀中善惡之首的變化〉，《青年文學家》，23期(2009年)。

張煥粉：〈杜斗城先生與敦煌五臺山研究〉，《忻州師範學院學報》，4期(2013年)。

張煥粉：〈近百年來敦煌五臺山佛教資料的整理與研究〉，《世界宗教文化》，6期(2012年)。

張伯偉編，曹家齊著：〈略談《參天台五臺山記》的史料價值〉，《域外漢籍研究集刊》，第二輯，北京：中華書局，2006年5月。

張忠良：〈從《夷堅志》中看民眾的神像經驗〉，《清雲學報》，31期(2011年)。

馮巧英：〈五臺山文殊道場的形成與發展〉，《太原大學學報》，(第1期，2002年，3月)。

馮大北：〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》，第二十四卷，第三期(2008年，6月)。

黃啟江：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》，9期(1996年)。

溫玉成：〈于闐僧人法藏與兗州宋代金棺芻議〉，《世界宗教研究》第二期(2010年2月)。

趙利文；餘錦龍：〈近十年來五臺山藏傳佛教研究綜述〉，《五臺山研究》，1期(2013年)。

趙萬峰、海波：〈唐代政權與文殊菩薩信仰的互動〉，《宗教學研究》，4期(2011年)。

劉長東：〈論宋代的僧官制度〉，《世界宗教研究》，第三期(2003年)。

蔣義斌：〈張商英《續清涼傳》與文殊法門〉，《佛學研究中心學報》，第五期(2000年，7月)。

蔣義斌：〈張商英《護法論》中的歷史思維〉，《佛學研究中心學報》，3期(1998年)。

賴婉琴：〈徵求異說虛益新事——試從《夷堅志》論筆記小說的特點及成因〉，《廣東廣播電視大學學報》，1期(2004年)。

鎌田茂雄：〈東亞地區佛教聖地五臺山和五臺山信仰在日本的傳播〉，《法音(學術版)》，(1987年，12月)。

黨燕妮：〈五臺山文殊信仰及其在敦煌的流傳〉，《敦煌學輯刊》，(2004年，1月)。

顧吉辰：〈略論五代北宋時期的五臺山佛教〉，《五臺山研究》，(1991年，1月)。

Richard Schneider：〈敦煌本《普化大師五臺山巡禮記》初探〉。收入—法國學者謝和耐等著；耿昇譯：《法國學者敦煌學論文選粹》(北京：中華書局，1993年)。

Victor Turner & Edith Turner 著；劉肖洵譯：〈朝聖：一個「類中介性」的儀式現象〉，《大陸雜誌》，66卷，2期(1983年，2月，15日)。

## (二)、外文期刊

(日)山本謙治：〈五臺山における聖地信仰の形成——仏教聖地形成の一例として〉，《人文科學》(超越的世界觀の比較文化史的研究)，第十一期(1991年，3月)。

(日)安藤智信：〈宋の張商英について 仏教關係の事蹟を中心として〉，《東方學》，22期(1961年)。

(日)西岡虎之助：〈裔然の入宋について〉，《歴史地理》，第四十五卷 第三號 (1925年)。

(日)森克己：〈戒覺の渡宋記について〉，《中央大学文学部紀要》，第六十三號(1972年，3月)。

(日)崔福姫：〈《古清涼伝》から《広清涼伝》への文殊信仰の変遷文殊概念を中心に〉，《印度學仏教學研究》，(第五十二卷，第一期)。103 仏教大學における第五十四回學術大會紀要(一)(2003年，12月)。

(日)崔福姫：〈五臺山文殊信仰における化現〉，《仏教大學大学院紀要》，第三十三期(2005年，3月)。

(日)塚本善隆：〈成尋の入宋旅行記に見る日支佛教の消長〉，《支那佛教史學》，第五卷，第三期(1942年，3月)。

Robert M, Gimello, “Wu-t'ai Shan 五臺山 during the Early Chin Dynasty 金朝:The Testimony of Chu Pien 朱弁”，《中華佛學學報第》，第七期(1994年)。

Marchand, Emesta, “The Panorama of Wu-t'ai Shan as an Example of Tenth Century Cartography,” *Oriental Art* v.22 n.2 (1976.01.01).

Robert M, Gimello : 〈張商英與五臺山〉 收入 Susan Naquin and Chun-fang Yu ed., *pilgrims and sacred sites in China*, Berkeley University of California press, 1992.

Marchand, Emesta, “The anorama of Wu-t'ai Shan as an Examble of Tenth Century Cartography,” *Oriental Art* v.22 n.2 (1976.01.01).

## 五、工具書（含網路工具）

### （一）工具書

丁福保、何子培主編：《實用佛學辭典》，臺北市：新文豐出版社，1982年。

王兆明、付朗雲主編：《中國古文獻大辭典·地理卷》，長春：吉林文史出版社，1999年。

王力主編：《王力古漢語字典》，北京：中華書局，2000年。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

《CBETA 電子佛典集成》光碟版：中華電子佛典學會，2011年。

### （二）學術網頁

慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄市：佛光出版社，2002年。

《大英百科全書》大英線上繁體中文版 <http://daying.wordpress.com/content.aspx>。

