

南華大學宗教學研究所  
碩士論文

指導教授：釋依空（張滿足）、阮忠仁博士

五臺山文殊信仰的宣揚——  
《古清涼傳》的研究

**The Preaching of the Mañjuśrī Cult of  
Mountain Wutai — — A Study of the  
*Guqingliangchuan***

研究生：釋德律（簡慶齡）

中華民國九十九年六月

# 南 華 大 學

宗教學研究所  
碩士學位論文

## 五臺山文殊信仰的宣揚－《古清涼傳》的研究

研究生：阿慶齡(釋德律)

經考試合格特此證明

口試委員：林仁昱

蕭國清

阮忠仁

指導教授：釋依空

指導教授：阮忠仁

系主任(所長)：呂崇子

口試日期：中華民國 99 年 6 月 25 日

## 謝 誌

下筆的此刻，浮在心頭最由衷感謝的，即是家師慧理師父、常光師父，以及常住師兄弟的護持。因為僧團上下的「成就」，讓我能夠心無旁騖地卸下澎湖的職務，返回嘉義撰寫論文。

作家陳幸蕙有言：「每一次的師生一場，都是人間芬芳善緣的締結」，論文的撰成，該感念的師恩著實浩蕩。首要特別感謝指導教授阮忠仁老師，若非老師去年一番訓誨，建立我撰寫論文的堅持與信念，早已因留駐澎湖而放棄論文了。老師除了論文的指導，多年來在人格養成與待人處世之道的教誨，循循善誘，如父！如親！是給我最多成長的恩師。套一句師公所言：「一生難忘是因緣」，恩深義重，永銘心田！感謝另一指導教授依空法師，空師父對於論文的勉勵與關心，如慈母般地給予缺乏自信的孩子拾起信心；又似菩薩巧妙的化現，為我安排最適當的口試委員與時間，讓我獲益良多。一路走來，深深地感受到兩位師長的護切之心，道敘不盡的言語，依舊是真摯的感恩：謝謝您們。

其次，感謝口試委員林仁昱老師與黃國清老師，兩位老師對於論文的詳閱，並提供寶貴意見與資料；而且，一大早八點赴約我的口試，隨即又必須分別趕到中部與北部的下一場口試，令我心生感動與慚愧！感謝鄭阿財老師，慈悲地提供四篇託人於日本也無法影印到的日文資料；並協助我最後的修課，感恩再感恩！

感謝淑貞居士遠從中國內陸，為我連繫並取得整套五臺山文化叢書與研究期刊；感謝靜宜居士委託在日本就讀的兒子，於龍谷大學影印二十多篇日文資料；感謝玫瑩居士，給予我在中正大學隨時所需的借書；感謝德涵法師與佳勳居士，代我處理日本網路書店僅存一本三〇年代的二手期刊；感謝德晟法師，撥冗發心為我的論文做部分的校稿；感謝我的父親，從我在家到出家以來，偶爾因為事急，只要一句話或一通電話，父親總是二話不說地馬上開車載我至學校，或趕來南華載我回常住。感謝我的母親，歡喜誦經拜佛、布施修福的她，老是對著菩薩念念有詞，說是要回向我們三個孩子；雖然我跟媽媽說那就祝福我寫論文順利吧（討個心安），偏偏媽媽總是回向要我弘法利生。

仍然記心的，還是要懇切地感謝家師和所有師兄弟的護持；其中，感謝德持法師發心代理我的職務，老師兄與班長——德舟、德昭法師每天總是關心我的論文進度，德弘、德昱、德謙、德晟與法如法師曾分別熱心開車載我繳交論文或協助口試場佈。所上的老師——呂凱文、何建興、蔡奇林諸位師長；以及嘉義信眾

們，曾對我論文的關心；還有同學雅琇爲我默默的加油與鼓勵。此外，來自澎湖一直以來對我照顧或祝福的超級志工與朋友們——妙亮、照瑛、春枝、惠敏、阿丹、靜凡、淑玲、錦圓、來忍、啓元、彩蓮、麗珠、有忠、玉秀、美花、花蕊、妙怡、秋桃、秋金、薇如、月英、淑娟、淑美、麗清以及藝芳老師……等等。要感恩的對象實在無盡無數，那怕只是一句鼓勵或肯定，都給我莫大的支持力量，皆誠懇地感恩生命中所有的善因緣。

最後，本論文在未滿一年的時間裡完成，仍有許多不盡完善的地方，主要由於個人學術涵養不足，對於某些論題應再加強或闡明的，擬於日後作爲繼續自我充實與努力的目標。——因爲您們（無數的善緣助力），生命的每一步路，我都會精進、喜悅！

## 論文摘要

本論文的研究核心，是慧祥《古清涼傳》對五臺山文殊信仰的宣揚，所得結果可綜合如下：

首先，宣揚的動機，是爲了（一）替五臺山「正名」身份即是清涼山，說明聖山存在的「真實性」、「神聖性」與「殊勝性」，抬高正名之後的地位；（二）建構五臺山作爲聖山的地理條件；同時，每一勝景的介紹，都在支持一個現世淨土的形成。其粗淺用意，揭示聖蹟引人往之；深層用意，在形塑實景與化境交融的現世淨土。（三）認識五臺山文殊信仰的歷史，建構歷史背後的意義，是來自於文殊的鎮守，凸顯文殊在五臺山歷史定位中的價值和地位；（四）彰顯文殊示現此土的功德利益與靈應的殊勝，同時，藉由信眾感通的事例，指引眾生一條修行之路；（五）開啓眾生朝聖的企望，邁向覺悟究竟的道路。可以說，前四項宣揚的動機是一個「門」，其大前提仍是爲了開啓眾生朝聖的企望，進而邁向覺悟究竟之路。

再者，宣揚的方法，主要運用佛金口所說經典之證明，並結合與信眾巡禮感通的事例，藉此以明文殊的功德利益與靈應的殊勝；同時，有意藉由國家的重視及高僧巡禮的事蹟，提高五臺山文殊信仰宣揚的效益。另者，則是以五臺山獨特的自然景觀及文殊勝蹟作爲題材，由此彰顯清涼聖境的不凡，以達宣揚之目的。

經由上述，所形成宣揚的內容，歸納有如下五個主題：（一）解說五臺山成爲「清涼山」的原因；（二）五臺山地理環境的說明；（三）五臺山文殊信仰源流與歷史的記敘，同時說明文殊的示現事蹟與弘化的功德利益；（四）文殊菩薩伽藍勝蹟的介紹；（五）文殊菩薩信眾的描述，及其降化此土靈應感通的宣說。這些主題的宣揚，各自有它宣揚的功能，並扣緊以文殊爲核心而展開，彰顯五臺山文殊菩薩的殊異；同時，五臺山的地理、歷史、勝蹟、信眾與靈應，也因文殊的鎮守而顯得有意義、有價值。

最後，綜觀《古清涼傳》宣揚內容所呈現的特質有：（一）展現隋唐五臺山文殊信仰初興的狀況；（二）具有超越宗派、特殊的山嶽佛教型態；（三）是以文殊信仰爲主體，重視示現與感通。

【關鍵詞】 慧祥、古清涼傳、五臺山、文殊信仰

# 五臺山文殊信仰的宣揚——

## 《古清涼傳》的研究

### 目次

<b>第一章、緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節、研究動機與目的.....	1
第二節、研究方法.....	3
第三節、論文結構.....	6
<b>第二章、《古清涼傳》的作者與成書.....</b>	<b>9</b>
第一節、慧祥生平.....	9
第二節、時代背景.....	24
第三節、撰著動機.....	35
第四節、小結.....	48
<b>第三章、五臺山成爲「清涼山」的由來.....</b>	<b>50</b>
第一節、《華嚴經》〈菩薩住處品〉的記載.....	50
第二節、文殊應化五臺山的因緣具足.....	59
第三節、小結.....	64
<b>第四章、五臺山的地理環境.....</b>	<b>65</b>
第一節、五臺山的位置與自然景觀.....	65
第二節、五臺山各臺的形勝與方圓里數.....	86
第三節、小結.....	96
<b>第五章、五臺山文殊信仰流.....</b>	<b>98</b>

第一節、五臺山的名稱演變.....	98
第二節、五臺山文殊信仰的歷史.....	105
第三節、文殊的示現事跡與弘化的功德利益.....	110
第四節、小結.....	115
<b>第六章、文殊菩薩伽藍勝蹟.....</b>	<b>117</b>
第一節、中臺的勝蹟.....	117
第二節、東臺、西臺、南臺、北臺的勝蹟.....	135
第三節、小結.....	142
<b>第七章、文殊菩薩的信眾及其感通.....</b>	<b>145</b>
第一節、北朝時期文殊菩薩的信眾及其感通.....	145
第二節、隋唐時期文殊菩薩的信眾及其感通.....	162
第三節、小結.....	195
<b>第八章、結論.....</b>	<b>197</b>
<b>徵引文獻.....</b>	<b>200</b>
<b>附錄.....</b>	<b>214</b>

# 第一章、緒論

## 第一節、研究動機與目的

文殊(Maṅjuśrī)，全稱文殊師利，<sup>1</sup>是初期大乘佛教最具代表性的菩薩之一；文殊經典，更散見在大量初期大乘經典中，佛教傳華，文殊信仰也隨著大乘經典的傳譯，在中國流傳起來。<sup>2</sup>進而，結合中國本土山系的五臺山，形成中國首座以菩薩作為信仰的山嶽佛教——五臺山文殊信仰。

五臺山文殊信仰興起於北朝，盛行於唐代，<sup>3</sup>在中晚唐時期已是享名中外的聖山，故從唐代至明清以來，不乏有僧俗二眾為其撰述傳志。委實而言，傳志的撰述，是撰著者通過文字媒體，傳遞予受眾者，達到某種目的或效果的宣教策略。然而，高僧大德如何運用文字的傳佈，設計宣教的內容來達到所欲宣揚的五臺山文殊信仰？或欲透過何種策略說服受眾者？這是引起筆者研究的動機之一。

在諸多傳志中，<sup>4</sup>本文選擇以《古清涼傳》做為研究對象。據載，最早的五

---

<sup>1</sup>梵文 Maṅjuśrī，Mañju，作形容詞用，意思是可愛的、美好的、有魅力的、宜人的、令人愉悅、舒暢的，漢譯有妙、美妙、美好、和暢、和雅。śrī，意思是光輝、美好、幸運、富、高位、威嚴、王者的威嚴等。漢譯有利，勝，德，勝德，妙德，威力，威德，福德，功德；勝妙色，光澤；殊勝；妙相，祥，祿，吉祥，吉祥王，瑞相。Maṅjuśrī 漢譯為妙德、妙吉祥、妙吉祥尊、敬首、濡首、浦首等意思。音寫方面，有文殊、滿濡、文殊師利、曼殊室利、曼殊尸利等音譯。參荻原雲來編，《梵和大辭典》(台北：新文豐股份有限公司，2003年元月再版)，下冊，頁985、1356。Monier Monier-Williams, “Sanskrit-English Dictionary,” (New York: United States by Oxford University Press, 1988), p774。

<sup>2</sup>道端良秀，《中國仏教社會經濟史の研究》(平樂寺書局，1981年)，頁399-400。

<sup>3</sup>日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，(東京：平凡社，1995年9月初版)，頁69-119。思雪峰，〈五臺山佛教的淵源〉，《五臺山研究》，1985年創刊號，頁9-13。馮巧英，〈五臺山文殊道場的形成與發展〉，《太原大學學報》，2002年第1期，頁8-11。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊(台北：菩薩觀世音出版社，1998年出版。轉錄自山西高校聯合出版社，1994年10月)，頁62-87。

<sup>4</sup>五臺山在中晚唐已相當盛行，故歷代不乏僧俗二眾為其撰述傳志，依撰述朝代順序為：一、唐·會曠《略傳》，已失佚。二、唐·慧祥《古清涼傳》二卷。三、宋·延一《廣清涼傳》三卷，宋嘉祐五年鄒濟川序。四、宋·張商英《續清涼傳》二卷。五、明·鎮澄《清涼山志》，明萬曆二十四年序。六、清·章嘉若必多吉《聖山清涼山志》藏文本，它可以補充和糾正鎮澄于明編的《清涼山志》的疏漏和訛舛，已譯成中文本。七、清·老藏丹巴《清涼山新志》，十卷。康熙四十年武英殿刊本，是《清涼山志》的核實補修，它記述了五臺山佛教近百年的歷史，是研究明



臺山志，是唐會曠所著的《清涼山略傳》一卷，<sup>5</sup>約成書於龍朔二年（662），<sup>6</sup>此《略傳》現已失佚。因此，目前現存最早的五臺山志，即是唐代藍谷沙門慧祥的《古清涼傳》，約成書於唐高宗永隆至弘道年間（680-683），<sup>7</sup>記載五臺山從北魏至唐初高宗調露年間（679）的山志。北宋鄧濟川謂「獨有唐藍谷沙門慧祥，作傳二卷，頗成倫理。其餘亦有傳記，皆文字舛錯，辭意乖謬」。<sup>8</sup>可說是現存最早且有系統的五臺山志，較能具體地呈現唐初以前五臺山文殊信仰的面貌。

由於是現存最早的五臺山志，有學者直言「《古清涼傳》是有關五臺山佛教的第一部史志作品」，<sup>9</sup>或謂「《古清涼傳》不僅是五臺山、也是中國佛教史上現存最早的一部佛教名山志，有著重要的史料價值，阮元《四庫未收書目提要》評價該書『凡方域名勝及高僧靈迹，莫不詳載』。」<sup>10</sup>或言，是「研究唐代永隆元年（680）以前五臺山佛教的寶貴資料」。<sup>11</sup>可見，《古清涼傳》反應中國佛教菩薩聖山信仰萌芽的主體內容；同時，也是了解唐初高宗以前五臺山文殊信仰實況的重要一手史料。據此，選擇《古清涼傳》作為研究題材，具有特殊性與重要性。

綜覽學者的研究，以淺聞所及，在五臺山相關研究成果中，《古清涼傳》之專題研究卻甚少。首先，有徐翠先〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，<sup>12</sup>是

---

末清初五臺山佛教的寶貴資料。八、《欽定清涼山志》二十二卷，乾隆五十年奉敕撰，嘉慶十六年武殿刊本。九、清·雅德集《清涼山志輯要》二卷，乾隆四十五年序，山西志輯要附。（參日比野丈夫、小野勝年，〈五台山關係文獻目錄〉，收入氏著，《五台山》，頁385-386。肖雨，〈西藏丹巴及其《清涼山志》〉，《五臺山研究》，1999年第3期，頁26）。

<sup>5</sup>參唐·慧祥，《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098b-c。唐·圓仁撰，《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁1075b。唐·圓仁撰，《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第五十五冊，頁1077b。唐·圓仁撰，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁1086c。

<sup>6</sup>崔正森，《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000年7月初版）上冊，頁399-400。

<sup>7</sup>參佚名，〈古清涼傳〉，《五臺山研究》，2006年第1期，頁5。慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年10月初版）上冊，頁1613。任繼愈主編，《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002年12月初版），頁364。崔正森，《五臺山佛教史》，頁401。馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》，2008年第3期，頁2。王俊中，〈有關五臺山成為佛教聖山的研究二則〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》（臺北：東大圖書股份有限公司，2003年4月初版），頁69。

<sup>8</sup>北宋·鄧濟川，《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁1101a-b。

<sup>9</sup>徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，《文學遺產》，2009年第1期，頁125。

<sup>10</sup>馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，頁2。

<sup>11</sup>崔正森，《五臺山佛教史》，頁401。

<sup>12</sup>徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，《文學遺產》，2009年第1期，頁125-127。

以文學角度來看《古清涼傳》的價值。以及佚名〈古清涼傳〉，<sup>13</sup>此文是對清版《古清涼傳》原文的點校，不過在點校之前亦對《古清涼傳》做了簡介。其次，有馮大北〈五臺山歷代山志編撰略考〉，<sup>14</sup>是對五臺山歷代山志的編纂、體例、版本和得失略作考述。再者，有西坡居士譯〈白話古清涼傳〉，<sup>15</sup>是以明代天順刊本以及清版吳縣蔣清翊「唐碑館」刊本為底本，翻譯為白話文，以及崔玉卿《清涼山傳志選粹》，<sup>16</sup>則是對原文的點校。此外，值得一提的，有小笠原宣秀〈藍谷沙門慧詳に就いて〉<sup>17</sup>以及廉考文〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，<sup>18</sup>二人對《古清涼傳》作者的考察。經由上述，《古清涼傳》著實值得再進一步去探討，這是引起筆者研究的動機之二。

《古清涼傳》內容表達了作者寫作的立場，宣教的策略，本文乃試圖擬以「五臺山文殊信仰的宣揚——《古清涼傳》的研究」作為論題，主要探究《古清涼傳》對五臺山文殊信仰的宣揚，由此，所形成的《古清涼傳》如何宣揚五臺山文殊信仰的內容，也是本研究闡明的重點。

承續著本研究之重點，其研究目的即是：試圖瞭解《古清涼傳》對五臺山文殊信仰的「宣揚動機」、「宣揚方法」、「宣揚內容」，及其「宣揚特質」。

## 第二節、研究方法

### 壹、資料蒐集

本文資料的蒐集，涵蓋了古今、中日有關五臺山的史料與研究成果，並將其分類為三：

#### 一、慧祥著作

慧祥的著作，包括《古清涼傳》、《弘贊法華傳》及《法華經傳記》。《古清涼

---

<sup>13</sup>佚名，〈古清涼傳〉，《五臺山研究》，2006年第1期，頁5-10。

<sup>14</sup>馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》，2008年第3期，頁2-6。

<sup>15</sup>西坡譯，〈白話古清涼傳〉，《五臺山研究》，2007年第4期，頁31-38；2007年第5期，頁19-36。

<sup>16</sup>崔玉卿，《清涼山傳志選粹》，太原：山西人民出版社，2000年6月初版。

<sup>17</sup>小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》，1936年第315號，頁231-250。

<sup>18</sup>廉考文，〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，《五臺山研究》，1999年第2期，頁32-33。

傳》是本論文研究的核心，本文乃以《古清涼傳》貫穿全文架構，並逐文予以分析。此外，慧祥其它著作，對於考察其生平事蹟、撰著《古清涼傳》動機，有莫大助益。

## 二、典籍及各類文獻

是與本論文相關的史料，作為補充《古清涼傳》的重要文獻。本文都嘗試從這些文獻中，尋找有助於本文對北魏至初唐的五臺山文殊信仰之各種解釋。首先，與五臺山相關資料，包括歷代五臺山傳志、遊記、寫本、詩集、碑銘等。其次，是與文殊信仰相關資料，譯經方面，可從東漢支婁迦讖所譯大乘經典，以及其他初期大乘佛教經典獲得瞭解；<sup>19</sup>經疏方面，主要有法藏和澄觀的論著。其它相關之佛教典籍，多集錄於《大正藏》史傳部的高僧傳、感通錄、華嚴傳記等；其他典籍方面，諸如史書、地理書等。皆嘗試從以上文獻尋找有助於本文的論述。

## 二、近人研究著作

如前已述，《古清涼傳》的專題研究甚少，不過，本論文仍是累積前人在各方面研究成果的基礎上，得以減少許多論證的過程。同時，學者之間研究觀點迥異或有疑點時，仍須進一步了解學者的觀點，嘗試分析，提出支持或反對的理由。故而，現代學者的研究成果及工具書，實有參引的必要性，也是本文必然運用的資料。

近代以來五臺山研究漸形熱絡，已有大量相關研究成果發表出來。並且，這些研究文獻及成果，早先有日比野丈夫對五臺山關係文獻做了目錄整理；<sup>20</sup>其後，林韻柔在其論文裡，對五臺山研究現況亦有較多的回顧，<sup>21</sup>此不再一一重複檢討。綜覽學者研究，目前可見專論五臺山的相關研究，仍集中於中、日學者，臺灣亦有少數對五臺山及文殊的研究。其中，近十餘年來，中國學者發表五臺山之研究，開闢自然地理環境等新課題，其它則多屬於歷史發展的討論，成果集中在五臺山文殊信仰、歷史、宗派、各類藝術等研究；內容雖廣，但多重複前人研

---

<sup>19</sup>印順對初期大乘有關文殊菩薩的教典做了分類，以及對文殊法門的內容與特色，做了精闢的解析。參印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1994年7月七版），頁873-912。

<sup>20</sup>日比野丈夫、小野勝年，〈五台山關係文獻目錄〉，收入氏著，《五台山》，頁381-409。

<sup>21</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》，2009年1月，國立臺灣大學文學院歷史學系博士論文，頁4-22。

究成果，或為概論性的歷史敘述。至於日本學者對於五臺山研究起步甚早，研究範圍多在中晚唐、宋之間的入華僧人的研究，其次，是五臺山歷史發展，及普通院、五臺山圖等諸研究，其研究成果，可作為後起研究的基礎。<sup>22</sup>此外，除了上述中、日、台學者對五臺山、文殊信仰的研究成果，北朝隋唐年間佛教史之研究著作，以及相關工具書等，亦是本文運用的資料。

## 貳、資料整理

本論文首先討論慧祥的生平、以及《古清涼傳》成書時代背景與撰著動機，進而展開對《古清涼傳》宣揚內容的逐一討論。論述過程的資料援用，須依前述資料的基礎上，再照每章節內容的實際需求，予以層次的分類。

首先，以《古清涼傳》作為貫穿全文架構的核心文獻，故而，擬先從《古清涼傳》的內容，在第二章初步歸納出與「作者生平」、《古清涼傳》成書「時代背景」及其「撰著動機」的相關資料，以及在第三章至第七章分別整理出五項宣揚主題：「山名由來」、「地理環境」、「歷史發展」、「伽藍勝蹟」、「信眾與感通」的相關資料；進而將同一主題不同形態的內容，又細分為小節與小目。例如，五臺山自然景觀分為地貌、氣候、形勢、植被、動物等諸類型，植被再分為草本植被與木本植被，如此層層的整理與分類。此外，在慧祥的其它著作裡，也尋找出有利於研究慧祥「生平」與「《古清涼傳》撰著動機」的相關線索。

其次，再依據《古清涼傳》所得的各種分類，進而嘗試在前述「資料蒐集」的第二「典籍及各類文獻」，以及第三「近人研究著作」中，尋找有助於《古清涼傳》分類內容之各種解釋。以上，是為本論文資料整理的基本原則。

## 參、資料融匯

據上資料蒐集與整理的步驟，繼而，欲將分散各處的資料歸納起來，進而運用資料賦予意義、分析與融釋。

首先，本論文以《古清涼傳》作為核心文獻，任何的詮釋與論證，都必須再

---

<sup>22</sup>上述觀點，某些取自林韻柔的論述。參林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 5-11。

回到原始文獻中接受考驗。若重視後期山志的援引，導致忽略《古清涼傳》及諸史實的考察，在論述上難免有所缺憾；故倘能以《古清涼傳》作為聚焦予以檢視，期能對五臺山文殊信仰提供較為中肯的觀點。

其次，在第二「典籍及各類文獻」中尋找有助於《古清涼傳》分類內容之各種解釋。同時，典籍及各類文獻的援引，仍有前後引證的順序；基本上，直接史料先於間接史料，若同為直接史料時，又以年代早者為先。

然則，始料的本質固為直接證據，並不確保其記述內容一定正確無誤；其他史料也一樣，未必全屬可信；在運用過程中，仍須謹慎於史料的誤差之發現及辨正。

最後，是第三「近人研究著作」，其運用方式沒有絕對的先後順序，應視其研究內容價值，或予以直接援引，成為本文有力的論證，減少閉門造車，一切從頭開始研究的情形；或作為前述資料的輔助論述；乃至藉由了解前人研究成果，以作為新研究的起點，或提出反證的新觀點。以上，是為本論文資料運用的基本模式。

### 第三節、論文架構

《古清涼傳》內容共分五篇，卷上的（一）立名標化，記述清涼山或五臺山得名的緣由，以及文殊弘化的事蹟與功德；（二）封域里數，記述五臺山的位置及中東西南北五臺之形勢；（三）古今勝跡，記述五臺山文殊菩薩的勝蹟、景物及有關人物傳說。卷下的（四）禮遊感通，記述歷代僧徒巡禮五臺山感遇靈異的事例；（五）支流雜述，記述數則與五臺山有關之異聞。<sup>23</sup>本論文再依其架構分為五項宣揚主題，亦即（一）解說五臺山成為「清涼山」的原因；相當於原慧祥〈立名標化一〉記述清涼山或五臺山得名的緣由之內容。（二）五臺山地理環境的說明；相當於〈封域里數二〉的內容。（三）五臺山文殊信仰源流與歷史的記敘；相當於〈立名標化一〉中文殊弘化的事蹟與功德之內容，以及〈古今勝跡三〉中五臺山文殊信仰的歷史之內容。（四）文殊菩薩伽藍勝蹟的介紹；相當於〈古今勝跡三〉的內容。（五）文殊菩薩信眾的描述，及其降化此土靈應感通的宣說；

<sup>23</sup>《古清涼傳》，大正藏第五十一冊，頁 1092c-1100c。或參見任繼愈主編，《佛教大辭典》，頁 364；藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊，頁 1521-1522。

相當於〈禮遊感通四〉和〈支流雜述五〉的內容。

以上是本論文對《古清涼傳》結構改變的說明，再依據上節方法進程，本論文架構共分八章，茲述如下：

第一章「緒論」：說明本論文研究的基本動向，包括研究動機與目的、研究方法以及研究架構。

第二章「《古清涼傳》的作者與成書」：研究一本傳志，宜先對作者進行了解，以及分析作者所處的時代背景，方能更合理地了解作者撰著的動機。故本章即先考察《古清涼傳》作者慧祥的生平；其次，探析《古清涼傳》成書的時代背景，主要藉由《古清涼傳》的內容，以闡明隋唐五臺山文殊信仰初興的狀況。最後，探究《古清涼傳》撰著動機，以明慧祥撰述《古清涼傳》的必要與決心。

第三章「五臺山成爲清涼山的由來」：本章的主題是宣揚五臺山成爲「清涼山」的原因。首先，提出是來自西晉佛馱跋陀羅譯《華嚴經》〈菩薩住處品〉的記載，同時，說明文殊應化五臺山的緣由，是繼佛陀靈山遺法，自印度行化到中國，又舉出山上有「清涼寺」，山下五臺縣境內設有「清涼府」以爲證。最後，再提出三點說明，文殊居在此地的理由，表示文殊應化五臺山的因緣具足，同時釐清一般人對文殊應化一方的疑惑。此外，自此章至第七章是討論其宣揚的內容，共分成五大主題，並在每章末了，分別闡述每一主題所欲宣揚的動機或功能。

第四章「五臺山的地理環境」：本章的主題是宣揚五臺山的地理環境。首先，瞭解五臺山的方位與封域里數，位在長安東北一千六百里，範圍周長有五百里；其次，描述五臺山獨特的自然景觀，山有五峰聳立，頂上不生林木，唯有草卉覆頂的獨特景觀；高山峻嶺，重巒疊嶂，松柏成蓋的壯景；以及深谷縱橫、泉水淙淙，雲霧繚繞、霜雪夏凝等諸多自然景象。加上此山乃是仙居靈貺，滿山是靈花異草和珍禽瑞獸，以及山上豐富的藥材並結合禪修思玄的修道人，皆顯示五臺山自然景觀的不凡，讓進入此山者，油然而生起慈覺之心，使遊山者流連忘返。最後，介紹五臺山各臺的形勝與方圓里數，是五臺山代表性的地標與靈跡。誠然，先有地理位置的確定，信仰的歷史就此展開；故而，以上說明五臺山的地理環境，下面繼而展開對五臺山歷史的記述。

第五章「五臺山文殊信仰源流」：本章的主題是宣揚五臺山文殊信仰的歷史，以及文殊化現的事跡與弘化的功德利益。首先，認識五臺山的名稱演變與五臺山文殊信仰的歷史，名稱演變最早記載於西晉末年，始稱仙者之都，《仙經》又稱作紫府山，北魏名爲五峰山，且不會晚於北齊年間又稱作五臺山，唐代謂之清涼

山。其歷史記錄從佛教傳播中國之始，到五臺山文殊道場的成立與興起，歷經盛況、衰微而又重興，強調五臺山能獲得輝煌的發展，以及歷久不亡的原因，就是承著文殊的力量而來。再者，說明文殊示現的事蹟以及弘化的功德利益，文殊是「早已成佛」的菩薩，名龍種尊，名歡喜藏，亦號普見如來，為方便度化此土眾生，下化示菩薩身，現在就在娑婆世界東北方「清涼山」。最後，引經說明文殊降化此土的功德利益，若聞文殊之名，能除十二億劫生死之罪；若有宿障，夢中得見文殊形像，於百千劫終不墮惡道。

第六章「文殊菩薩伽藍勝蹟」：本章的主題是宣揚文殊菩薩伽藍勝蹟。首先，介紹中臺的文殊勝蹟，有太華泉「聖人盥漱處」、舊石精舍、鐵浮圖與佛塔、大孚寺、花圃與梵仙山、五臺祠、育王古塔與王子燒身寺、金剛窟、石室三間、清涼寺；次則相繼介紹東、西、南、北諸臺的文殊勝蹟，有東臺「石塔」、西臺「祕廩巖」、南臺「佛光寺」、「曇鸞修行遺址寺」、「娑婆寺」，以及北臺的「公主寺」、「木瓜寺」、「鐵浮圖」。

第七章「文殊菩薩的信眾及其感通」：本章的主題，是宣揚五臺山文殊菩薩信眾及其感通，蒐羅北朝至隋唐年間文殊菩薩的信眾以及感應的事蹟，巡禮的信眾，包括上至帝室、地方長官、中央官員，或是修道僧、尼、居士、隱士，乃至一般平民百姓、童隸閹官等，可說不分身份貴賤，皆可蒙受文殊的靈應。文殊示現感通的方式，有化現僧人、女子、盜賊、老虎、婦女等，或示現異香、鐘磬聲、神光、瑞雲、妙音等，以及出現白兔、狐狸、白鶴、大龍、百鳥、青雀等靈禽異獸，雖非直接逢遇文殊化現，不過，仍以其它方式來感應文殊與聖地的不凡。同時，就前述信眾的描述以及感通事蹟，作綜合性的歸納與分析，最後，並試圖導出《古清涼傳》宣揚內容的特質。

第八章「結論」：回溯當初設定的研究目的，所得結果歸納為「宣揚動機」、「宣揚方法」、「宣揚內容」與「宣揚的特質」，並予以扼要的陳述；同時提出本研究之限制及其展望。

## 第二章、《古清涼傳》的作者與成書

本章論題，主要探討《古清涼傳》的作者與成書。首先，第一節指出作者的生平事蹟，其次，第二節分析《古清涼傳》撰著的時代背景及其動機。

### 第一節、慧祥生平

《古清涼傳》作者慧祥，其生平記事，在正史及高僧傳等皆無著錄，日僧僧濬鳳潭（1654-1738）<sup>1</sup>就曾感慨其傳記之闕如。<sup>2</sup>慧祥長於文墨並博學廣聞，<sup>3</sup>其著作目前能知的有《古清涼傳》二卷、《弘贊法華傳》十卷，《法華經傳記》十卷也認為是他的著作，<sup>4</sup>此外，《釋門自鏡錄》五卷的撰集，是否為慧祥所撰仍是存疑。<sup>5</sup>故而，關於慧祥的事蹟，目前也僅能從其著作中尋找一些線索，學者亦有相關研究成果，但其結論不盡相同，以下主要提出學者的觀點，並嘗試增廣論述。

### 壹、出家法號

#### 一、「慧祥」、「惠詳」與「慧詳」

作者姓氏不詳，《古清涼傳》開頭即署名「唐朝藍谷沙門慧祥撰」，<sup>6</sup>簡易標

<sup>1</sup>任繼愈主編，《佛教大辭典》，頁 513。

<sup>2</sup>清·僧濬鳳潭，《新刊賢首國師碑傳敘》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1987 年影印版）第五十冊，頁 280a。

<sup>3</sup>徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，頁 125。小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 231。佚名，〈古清涼傳〉，《五臺山研究》，2006 年第 1 期，頁 6。

<sup>4</sup>湯用彤及鎌田茂雄皆認為《法華經傳記》是慧祥所撰。此外，小笠原宣秀在文中特別對慧祥著作的問題，綜合前輩的研究而有進一步考察，其中，《法華經傳記》十卷是否為慧祥的著作？僅從有限文獻做考察，故小笠原宣秀仍持懷疑態度，不敢直接「斷言」就是慧祥所作。參自小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 242-249。湯用彤，《隋唐佛教史稿》（臺北，佛光文化事業有限公司，2001 年 4 月初版），頁 140。鎌田茂雄，《中國佛教史：第 6 卷隋唐の佛教（下）》（東京：東京大學出版會，1999 年 1 月初版），頁 521。

<sup>5</sup>關於《釋門自鏡錄》的探考，詳見小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 231、247-249。

<sup>6</sup>《古清涼傳》，卷上，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c。



示出作者撰述的朝代、駐錫地，以及出家法號「慧祥」。此外，《弘贊法華傳》又作「惠詳」、「慧詳」。例如，在第一、二卷開頭署名是「藍谷沙門惠詳撰」；<sup>7</sup>第三至八卷，以及第十卷之開頭署名為「藍谷沙門慧詳撰」；<sup>8</sup>第九卷開頭的署名是「藍谷沙門慧祥撰」，<sup>9</sup>共出現有「惠詳」、「慧詳」及「慧祥」三種同音異字的狀況。據段玉裁《說文解字注》載：慧「古多段惠爲之」，<sup>10</sup>詳「經傳多假爲祥」，<sup>11</sup>徐鍇《說文解字繫傳》亦云「祥，之言詳也」。<sup>12</sup>可知，「惠」與「慧」、「祥」與「詳」，是古人習慣的通用字，此在《廣清涼傳》亦載：

佛光寺，……唐正〔貞〕觀七年，五臺縣昭果寺解脫禪師，重加修建，事如惠祥傳所說。王子寺，備惠祥傳中所載。西臺，接東峨谷，有一古寺，名祕**麼**嚴，亦具惠祥傳所說。<sup>13</sup>

依據上文，延一編撰《廣清涼傳》文中，曾引慧祥《古清涼傳》所載，也不是寫「慧祥」，而是用「惠祥」的。總之，「惠」與「慧」、「祥」與「詳」，是古人習慣的通用字，導致「慧祥」或作「惠詳」、「慧詳」等情況。小笠原宣秀也指出，在中國「祥」與「詳」混用的情形很多，例如東漢譯經沙門康僧詳又稱康僧祥，然則其正名到底是「慧祥」抑或「慧詳」，仍未可知，故現今兩者名稱依舊被并

<sup>7</sup> 唐·惠詳撰，《弘贊法華傳》，卷1，《大正藏》第五十一冊，頁12b；卷2，頁14b。或參見唐·慧詳撰，《弘贊法華傳》，卷1，《卍續藏》（臺北：新文豐出版公司影印版）第一四九冊，頁1上；卷2，頁5上。唐·慧詳撰，《弘贊法華傳》，卷1，《新纂卍續藏》（臺北：白馬精舍印經會）第七十七冊，頁685b；卷2，頁687b；卷3，頁691a；卷4，頁695a；卷5，頁597a；卷6，頁700a；卷7，頁704c；卷8，頁708c。其中，收入在《新纂卍續藏》，《弘贊法華傳》卷2又作「惠許」，是「惠詳」的訛誤。（頁687b）

<sup>8</sup> 《弘贊法華傳》，卷3，《大正藏》第五十一冊，頁17c；卷4，頁21c；卷5，頁23c；卷6，頁26c；卷7，頁31b；卷8，頁35b；卷10，頁42b。或參見〈目次〉，《卍續藏》第一四九冊，頁1；《弘贊法華傳》，卷3，頁12上；卷4，頁20上；卷5，頁24上；卷6，頁30上；卷7，頁39下；卷8，頁47下；卷9，頁58上；卷10，頁62上。〈目次〉，《新纂卍續藏》第七十七冊，頁4。

<sup>9</sup> 《弘贊法華傳》，卷9，《大正藏》第五十一冊，頁40b。《弘贊法華傳》，卷9，《新纂卍續藏》第七十七冊，頁714a；卷10，頁716a。

<sup>10</sup> 漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：天工書局，1987年9月再版），十篇下，〈心部〉，頁503下。

<sup>11</sup> 《說文解字注》，三篇上，〈言部〉段注，頁92上。

<sup>12</sup> 五代·徐鍇，《說文解字繫傳（一）》，卷1，《四部叢刊》（上海：上海店，1989年出版）第十四冊，頁5b。

<sup>13</sup> 北宋·延一撰，《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁1107b。

存使用，<sup>14</sup>以下為避免混雜的現象發生，本文擬從《古清涼傳》的撰名「慧祥」統一為名。

## 二、僧詳

《法華經傳記》作者，除了《新纂卍續藏》〈目次〉裡，署名「唐慧詳撰」，<sup>15</sup>在《大正藏》及《卍續藏》的〈目次〉裡，署名「唐僧詳撰」。<sup>16</sup>綜觀《望月佛教大辭典》、《中華佛教百科全書》、《佛教大辭典》、《佛光大辭典》，亦引《大正藏》及《卍續藏》的〈目次〉作「唐僧詳（祥）撰」。<sup>17</sup>

會將作者理解作「僧詳」的原因，在於「甲本」日本東大寺藏古寫本，其在每卷卷首，皆題有「僧祥撰集」四字；<sup>18</sup>而「原本」日本織豐時代後陽成天皇慶長五年刊（1600）大谷大學藏本的《法華經傳記》，內容並無著錄作者之名，<sup>19</sup>可能在無題字作者之名的情況下，《大正藏》及《卍續藏》的〈目次〉，也就援引「甲本」日本東大寺藏古寫本，將作者記作「僧詳」；或由於校刊刻印《法華經傳記》的圓智在卷十文末〈題記〉謂「唐僧祥公，不知其氏族」。<sup>20</sup>因此被後人誤解作者即是「僧詳」。殊不知，《法華經傳記》內容本無標記作者之全名，僅能從內文中幾處見到作者自稱作「祥」，如「抑祥宿殖所資，妙因斯發，流通一乘」、<sup>21</sup>「祥親所見聞也」。<sup>22</sup>此外，圓智在《法華經傳記》卷十文末〈題記〉云：

唐僧祥公，不知其氏族。博聞達識之人，而記法華之應驗，誘愚昧之徒，殊載出傳譯等之科目，該括一化之始終，實維甚奇甚妙也。故盛行於

<sup>14</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 241。

<sup>15</sup> 〈目次〉，《新纂卍續藏》第七十七冊，頁 5。

<sup>16</sup> 〈目次〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1。〈目次〉，《卍續藏》第一三四冊，頁 2。

<sup>17</sup> 望月信亨主編、塚本善隆增訂，《望月佛教大辭典》（臺北：地平線出版社，1977 年 12 月增補），第五冊，頁 4584。藍吉富主編，《中華佛教百科全書》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年元月初版），第五冊，頁 2994。任繼愈主編，《佛教大辭典》，頁 830。《佛光大辭典》，中冊，頁 3404。

<sup>18</sup> 《法華經傳記》，卷 1 註釋第 4 條，《大正藏》第五十一冊，頁 48；卷 2 註釋第 8 條，頁 53；卷 3 註釋第 13 條，頁 57；卷 4 註釋第 4 條，頁 62；卷 5 註釋第 29 條，頁 66；卷 6 註釋第 3 條，頁 72；卷 7 註釋第 17 條，頁 77；卷 9 註釋第 2 條，頁 88；卷 10 註釋第 1 條，頁 93。

<sup>19</sup> 《法華經傳記》，卷 1，註釋第 2 條，《大正藏》第五十一冊，頁 48。

<sup>20</sup> 唐·圓智撰，《法華經傳記》，卷 10 文末，〈釋圓智題記〉，《大正藏》第五十一冊，頁 97a。

<sup>21</sup> 《法華經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 48c。

<sup>22</sup> 《法華經傳記》，卷 6，〈唐洛州虞林通十五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 75c。

世，為談者之資矣。然轉寫誤於豕亥到有差脫，不可稱計。予嘗披僧史傳並眾經錄等，忽覺此記傳之有本據，愈考愈質。輒命工鏤梓，學者幸勿疑惑焉。時 慶長庚子載季春望日 洛陽 釋圓智誌。<sup>23</sup>

上文這篇〈題記〉，載自慶長五年刊大谷大學藏本的《法華經傳記》，<sup>24</sup>是由日本京都要法寺圓智日性於織豐時代後陽成天皇慶長五年（1600）所刊行，又稱「要法寺版」。<sup>25</sup>當時圓智有感於手抄本，在輾轉抄錄過程中出現很多錯誤；並且，在嘗試披究僧傳及眾經錄等書時，發現越考證越能瞭解它的價值，所記錄皆有文獻做依據。由此，便發心重新校勘，請工人刻板印刷，俾使後面的學者參覽時，不再發生抄寫錯誤的問題。

據此圓智〈題記〉所載，也僅云「唐僧祥公，不知其氏族」。在現存「甲本」日本東大寺藏古寫本《法華經傳記》記作「僧祥撰集」，因此被後人誤解作者即是「僧詳」了。同時，《法華經傳記》卷二亦載：

法華經序三 釋慧遠述

余嘗見藏經，隋法經撰《眾經目錄》第六云：「妙法蓮華經序一卷釋慧遠」。《出三藏記》第十二卷云：「妙法蓮華經序釋慧遠(云云)」。<sup>26</sup>曾不載序文，蓋祥公依之乎。<sup>26</sup>

文中自稱「余」者，顯然不是《法華經傳記》的作者，而是圓智在修訂《法華經傳記》時有意增加的一段解說；此在《卍續藏》及《新纂卍續藏》所收錄的《法華經傳記》卷二，在註釋欄裡亦註記「餘等四行，鏤梓者所插入文」，<sup>27</sup>在同書卷三亦有「鏤梓者所插入文」的情形。<sup>28</sup>故而，這裡的「祥公」，就是圓智對作者「祥」的敬稱，卻從未有作者是「僧祥」的意思，湯用彤及鎌田茂雄認為「祥公」即是慧祥（惠詳）。<sup>29</sup>

<sup>23</sup> 《法華經傳記》，卷 10 文末，〈釋圓智題記〉，《大正藏》第五十一冊，頁 97a。

<sup>24</sup> 參自《法華經傳記》，卷 1，註釋第 2 條，《大正藏》第五十一冊，頁 48；卷 10，註釋第 3 條，頁 97。

<sup>25</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊，頁 2084。

<sup>26</sup> 《法華經傳記》，卷 2，《大正藏》第五十一冊，頁 54a。

<sup>27</sup> 《法華經傳記》，卷 2 註釋欄，《卍續藏》第一三四冊，頁 728。《法華經傳記》，卷 2 註釋欄，《新纂卍續藏》第七十七冊，頁 728。

<sup>28</sup> 《法華經傳記》，卷 2 註釋欄，《卍續藏》第一三四冊，頁 695。《法華經傳記》，卷 2 註釋欄，《新纂卍續藏》第七十七冊，頁 734。

<sup>29</sup> 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 139-140。鎌田茂雄，《中國佛教史：第 5 卷隋唐の佛教（上）》，

綜合上述得知，《古清涼傳》作者，在轉抄的過程中，又被稱作「慧祥」、「惠祥」、「惠詳」或「慧詳」。

## 貳、活動地點

慧祥的籍貫、出生地皆不詳，以下僅探討慧祥的駐錫地及曾遊歷的地方。

### 一、駐錫地

(一)「藍谷」：在《古清涼傳》及《弘贊法華傳》皆明載慧祥駐錫地在「藍谷」。<sup>30</sup>至於藍谷位於何處？學者有不同的看法。首先，現代辭典對〈藍谷〉條的編纂皆載，藍谷在今山西太原市晉源鎮的西南方，<sup>31</sup>即位於唐代太原府治的晉陽縣境內。<sup>32</sup>廉考文亦同此說，認為慧祥即是太原的僧人。<sup>33</sup>同時，靳生禾和謝鴻喜兩位學者，透過實地的考察報告，認為藍谷在今山西省太原市晉源鎮的廟前山以西的河谷之地。<sup>34</sup>以上皆以宋代胡三省注：「藍谷，在蒙山西南」作為文獻依據，<sup>35</sup>認為藍谷就在今山西太原市晉源鎮的西南。

此外，小笠原宣秀則是對慧祥自身著作《弘贊法華傳》中的幾處線索探析，直接從藍谷、藍田山與悟真寺三者之關係同時進行考究，提出「藍谷」即是藍田

---

頁 521。

<sup>30</sup>《古清涼傳》，卷上，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c；卷下，頁 1096b。《弘贊法華傳》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 12b；卷 2，頁 14b；卷 3，頁 17c；卷 4，頁 21c；卷 5，頁 23c；卷 6，頁 26c；卷 7，頁 31b；卷 8，頁 35b；卷 9，頁 40b；卷 10，頁 42b。

<sup>31</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》（北京：中國社會科學出版社，2005 年 3 月初版），下冊，頁 2651。施丁、沈志華主編，《資治通鑒大辭典》（長春：吉林人民出版社，1994 年 9 月出版），上編，頁 749。魏嵩山主編，《中國歷史地名大辭典》（廣州：廣東教育出版社，1995 年 5 月初版），頁 1162。

<sup>32</sup>唐·李吉甫撰、孫星衍校、張駒賢考證，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1985 年北京新一版），第五冊，卷 13，〈晉陽縣〉，頁 391。清·穆彰阿、潘錫恩等纂修，《嘉慶重修一統志》第八冊，卷 136，〈太原府一〉，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年出版，據嘉慶二十五年勅撰本影印）第六二〇冊，頁 6055。

<sup>33</sup>廉考文，〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，《五臺山研究》，1999 年第 2 期，頁 32-33。

<sup>34</sup>靳生禾、謝鴻喜，〈晉陽古戰場考察報告〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，2007 年第 3 期，頁 240-253。

<sup>35</sup>見宋·司馬光撰、宋·胡三省注，《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1979 年出版）第五冊，卷 88，〈懷帝永嘉六年〉，頁 2785。

山代表的谷——藍田谷之簡稱，<sup>36</sup>位於唐代京都長安的東南方，雍州（玄宗開元元年（713）改為京兆府）<sup>37</sup>所屬畿縣，藍田縣的藍田山（今陝西省藍田縣東面的藍田山）；<sup>38</sup>並且，慧祥就駐錫在藍谷的悟真寺。<sup>39</sup>鎌田茂雄亦援引小笠原宣秀之說，言慧祥是終南山藍田谷悟真寺的住僧，<sup>40</sup>徐翠先亦謂慧祥「駐錫長安」，<sup>41</sup>此外，崔正森採取二說，言藍谷在「今陝西藍田縣境」，接著又說，「但是，若藍谷為地名，則是太原的僧人」，<sup>42</sup>但未提出任何說明。那麼，小笠原宣秀提出藍谷在今陝西藍田縣境，其理由為何？

首先，小笠原宣秀從慧祥著作的《弘贊法華傳》中指出，唐代「藍田山悟真寺」的慧遠和慧超，文中慧祥就將藍田山悟真寺簡稱為「卜居藍谷」，以及唐代同山同寺的法誠，亦略稱「隱居藍谷」。同時，按《續高僧傳》所載，道宣在〈慧超傳〉及〈法誠傳〉稱「藍谷悟真寺」時，文中也有稱作「藍田谷」，或云「藍谷」的情形。<sup>43</sup>可知，藍田山的藍田谷也被簡稱作「藍谷」。此外，據史為樂主編的《中國歷史地名大辭典》〈藍谷水〉條云：藍谷水水出藍谷，即今陝西藍田縣東南藍橋河。<sup>44</sup>魏嵩山主編《中國歷史地名大辭典》亦云，「藍溪在今陝西藍田縣東南。源於藍谷，北入霸河」。<sup>45</sup>白居易《初出藍田路作》詩中亦云「藍橋水」，即是藍溪水，水「出藍谷，入灞水」。<sup>46</sup>經由上述，皆明唐代「藍谷」，是指藍田山的藍田谷。

再者，小笠原宣秀又指出，慧祥在其著作中自謂有僧人連義「與余同止」，

<sup>36</sup>小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 233。

<sup>37</sup>薛作雲，《唐代地方行政制度研究》（臺北：臺灣商務印書館，影印本，未列出版時地處），頁 13。

<sup>38</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2650。張永祿主編，《唐代長安詞典》（西安：陝西人民出版社，1990 年 12 月），頁 20。

<sup>39</sup>小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 233。

<sup>40</sup>鎌田茂雄，〈「清涼山記」攷：五台山における尊勝陀羅尼信仰〉，《興教大師覺鑊研究：興教大師八百五十年御遠忌記念論集》（東京：春秋社，1992 年 12 月出版），頁 803。

<sup>41</sup>徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，頁 125。

<sup>42</sup>崔正森，《五臺山佛教史》，頁 400-401。

<sup>43</sup>唐·道宣撰，《續高僧傳》，卷 28，〈唐終南山藍谷悟真寺釋慧超傳五〉，《大正藏》第五十冊，頁 685c、687b；卷 28，〈唐終南山悟真寺釋法誠傳十〉，頁 688c。

<sup>44</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2651。

<sup>45</sup>魏嵩山主編，《中國歷史地名大辭典》，頁 1162。

<sup>46</sup>王尙壽、季成家主編，《絲綢之路文化大辭典》（蘭州：紅旗出版社，1995 年 8 月初版），頁 494。

這位與慧祥共住的連義，就是居住在悟真寺持誦法華的僧人。同時，慧祥在書中尤其對僧人玄際及其周邊事物的詳悉，而玄際就是隱居悟真寺的住僧。玄際在高宗咸亨二年（671）三十二歲那年，退職長安大興善寺維那職務，隱居於悟真寺，此時也正是慧祥從五臺山返回長安的時候，故慧祥可能那時已和玄際同住悟真寺，與玄際是共住的道友，說明慧祥還是藍田山藍谷悟真寺的住僧。<sup>47</sup>至於此悟真寺所屬之山名，有時稱藍田山，有時也被稱為終南山，並非此悟真寺另指它寺，而是因為兩山屬地接近。終南山實是秦嶺山脈自武功到藍田縣境的總稱，包括翠華山、南五台、圭峰山、驪山等。終南山在縣南，而藍田山就在縣的東南，<sup>48</sup>故一般又將藍田山含屬於終南山的一部分。

總之，上述小笠原宣秀認為，「藍谷」即是藍田山藍田谷的簡稱，位於唐長安城東南方，雍州所屬畿縣，今陝西省藍田縣東，慧祥即是藍谷悟真寺的住僧。

（二）「京邑」：據《古清涼傳》載，慧祥曾自謂「在彼（指五臺山）二年，方還京邑」。<sup>49</sup>所謂「京邑」，是指京都所在地，<sup>50</sup>若按廉考文對慧祥「方還京邑」的理解，主要認為唐代設置有三都，慧祥又是駐錫太原藍谷的僧人，故這裡所謂「京邑」，應該是北京「太原」。同時還引證「《金石萃編》卷八十四：『太宗至北京』」，作為太原於太宗朝即是北都的證明。並指出，《古清涼傳》中有「西京」一詞，慧祥特別點明長安為西京，正是為了與北京太原相區分。<sup>51</sup>

對於「京邑」的理解，筆者愚意，京邑似乎指「長安」較為切近。理由有如下兩點：

第一、按《古清涼傳》成書於唐高宗永隆至弘道年間，680-683，此時太原尚未建號「北都」，故「京邑」不該指太原。依據學者對唐代北都太原城建置沿革的考察指出，唐北都太原城，亦稱晉陽，又稱并州，故址在今太原市區西南約20公里汾河兩岸。因是李唐王業肇興之地，故始終為皇室所重。初於唐高祖武德元年（618）廢太原郡，仍稱并州，置有總管府；三年（620）廢總管，四年（621）復置，並升為上總管府；五年（622）又改稱大總管府，七年（624）再改為大都督府。唐太宗貞觀十二年（638），太原縣由并州城內還治於汾河東舊理。武則天執

<sup>47</sup>參自小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧祥に就いて〉，頁236-238。

<sup>48</sup>參自張永祿主編，《唐代長安詞典》，頁3。

<sup>49</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b-c。

<sup>50</sup>漢語大辭典編輯委員會，《漢語大辭典》（上海：漢語大辭典出版社，1999年11月初版），第二冊，頁350。

<sup>51</sup>廉考文，〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，頁33。

政時，於長壽元年（692）（一作天授元年，690）始建北都於太原。<sup>52</sup>

經由上述得知，太原建號北都始於武則天執政的長壽元年（692）（或作天授元年，690），按慧祥《古清涼傳》成書於唐高宗永隆至弘道年間（680-683），此時太原尚未建號北都，故京邑不會是指太原。況且，慧祥「方還京邑」的時間，是在唐高宗咸亨二年（671），<sup>53</sup>在時間點上，更不會是尚未建號北都的太原。

此外，前述廉考文引證《金石萃編》「太宗至北京」，作為太原於太宗朝即是北都的證明。如此推測是不符實況的，此刻文載自《金石萃編》卷八十四〈石壁寺鐵彌勒像頌〉曰：「太宗昔幸北京」，<sup>54</sup>為唐玄宗開元二十九年（741）濮州鄆城（今山東省鄆城縣北舊城）<sup>55</sup>縣尉林鶚所撰，參軍房璘之妻高氏所書，於金朝章宗泰和四年（1204）刻工完成。<sup>56</sup>此文因是後人所撰，此時太原又稱北都，故言「太宗昔幸北京」，而非意指太宗朝太原已建號北都。又如前述，從三都（三京）的沿革看來，太原於太宗朝即立為北都，是不符事實的。

第二、在《古清涼傳》記載的事例中，談到「京邑」和「京」者，皆指西京長安，而非東京洛陽。據《古清涼傳》載：

西京清信士房德元、王玄爽，少結地外之交，並因讀《華嚴經》見〈菩薩住處品〉，遂心專勝地，以上元三年五月十三日，共往登之。初半路食時將到，忽聞谷下大聲告曰：「食時至」。及登中臺，並聞鐘聲香氣。後日重往，食未畢間，又聞谷下大聲，連告之曰：「登臺遲去也」。既承此告，即發人而往。後還京邑，忻暢本懷，請名行僧設齋，陳敘焉。<sup>57</sup>

上文記載西京長安有清信士房德元、王玄爽，於唐高宗上元三年（676）五月十三

<sup>52</sup> 薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，頁13。尹鈞科，〈唐北都太原城初探〉，《中國古都研究》第五、六合輯，1987年中國古都學會第五、六屆年會論文集，頁225-228。常一民，〈唐北都城址試探〉，《中國古都研究》第四輯，1986年中國古都學會第四屆年會論文集，頁349。或見於史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁721。施丁、沈志華主編，《資治通鑒大辭典》上編，頁592。鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》（上海：上海辭書出版社，2000年3月），上卷，頁733。陳高春主編，《中國古代軍事文化大辭典》（北京：長征出版社，1992年10月），頁913。

<sup>53</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b-c。

<sup>54</sup> 清·王昶撰，《金石萃編》，卷84，〈石壁寺鐵彌勒像頌〉，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年出版，據清嘉慶十年刻同治錢寶傳等補本影印）第八八八冊，頁562上。

<sup>55</sup> 鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》下卷，頁2674。

<sup>56</sup> 《金石萃編》，卷84，〈石壁寺鐵彌勒像頌〉，頁562上-564上。

<sup>57</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099c-1100a。

日共同登五臺山，起初於半路上忽聞山谷傳來大聲告誡的聲音，至中臺又聽到鐘聲與香氣。後來再度登臺時，也同樣聽到山谷傳來大聲的告誡語。兩人「後還京邑，忻暢本懷」，並供齋宴請有名的行僧講述。顯然，這裡的「後還京邑」，即是西京長安。又載：

隋并州人高守節，……曾遊代郡，道遇沙門，年可五六十，自稱海雲，與之談敘，因謂曰：「兒能誦經否」？答曰：「誠其本心」。雲即將向臺山，至一住處，見三草屋，纔可容身，乃於中止，教誦《法華經》。……後聞長安度人，心希剃落。晨昏方便，諮師欲去。師曰：「汝誦得《法華經》，大乘種子，今已成就。汝必欲去，當詢好師。此之一別，難重相見，汝京內可於禪定道場，依止臥倫禪師」。節入京求度，不遂其心，乃往倫所。<sup>58</sup>

上文記載隋朝并州人高守節，曾遊代郡，路上逢遇一位年紀大約五六十歲的僧人，自稱海雲，兩人談敘之後，海雲便帶守節往五臺山一處草屋居住，教誦《法華經》。三年後，守節聽說長安要剃度僧人，希望能得到剃度，並在海雲的認可下「入京求度」。這裡的「京」，顯然也是指長安。

此外，在慧祥「方還京邑」之同條的記事裡，文中談到「京」者，亦指長安。例如，陪同釋迦蜜多羅的官員王徐，在同遊五臺山時曾議論說：「在京聞此極多靈瑞，及到已來，都無所見，雖有鐘聲、香氣，蓋亦未有奇特。人聞〔聞〕傳者，何多謬也」！<sup>59</sup>以及釋迦蜜多羅巡禮五臺山結束後，「逐遵歸路，到京之後，具向道宣律師，述其所感」。<sup>60</sup>以上兩處「京」者，皆指「長安」，故在同條的記事裡，記載釋迦蜜多羅離開五臺山之後，慧祥自己又往定州黃山，以及在五臺山待上了兩年，最後「方還京邑」。此處「京邑」，在無特指東京洛陽的前題下，反而順於前文意指「長安」更為切近。

經由上述得知，《古清涼傳》言及的「京邑」或「京」者，皆指西京長安。慧祥會將京師長安特別稱為「西京」，可能為了區別當時作為陪都的東京洛陽。據載，唐高宗於顯慶二年(657)首次幸洛陽時，便將太宗重建的洛陽宮改稱東都，

<sup>58</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a-b。

<sup>59</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099a。

<sup>60</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。



加強建設，一稱東京。<sup>61</sup>此於《唐會要》便載：「（唐高宗）上元二年（675），高宗將還西京，乃謂司農少卿韋機曰：『兩都是朕東、西之宅也』」。<sup>62</sup>可知西京是有別於東京而言。並且，唐高祖入關而有天下，都隋舊京，稱長安為京城，而以洛陽為陪都。<sup>63</sup>此外，慧祥自謂二年後方還京邑，「還」有「返回」的意思；小笠原宣秀指出，因為慧祥是藍谷悟真寺的寺僧，藍谷位在唐代京都長安的東南方，故慧祥將自己返回藍谷悟真寺稱為「方還京邑」。<sup>64</sup>

## 二、遊方所

據《古清涼傳》載，慧祥於唐高宗乾封二年（667）六月，陪同西域梵僧釋迦蜜多羅登上五臺山，<sup>65</sup>又隨即「往定州恒陽縣（今河北曲陽縣）<sup>66</sup>黃山，造玉石舍利函三枚」。<sup>67</sup>之後，於高宗總章二年（669）四月，與定州隆聖寺僧智正及居士郟仁，再共同登上五臺山，並且「在彼（指五臺山）二年，方還京邑」。<sup>68</sup>又載，在繁峙縣（今山西省繁峙縣）<sup>69</sup>城內的景雲寺附近有位叫王相兒的老人，以採藥為業，「余（指慧祥）曾至其家食」。<sup>70</sup>以及代州（今山西省代縣）<sup>71</sup>郭下有位聶世師，士俗皆以為難測之人，代郡的官僚，亦常來供養聶世師，「余（指慧祥）幸曾遇，一中同飯」。<sup>72</sup>可知，慧祥曾兩次遊歷五臺山，又到過定州恒陽縣的黃山，以及繁峙縣和代州諸地。

經由上述得知，學者對慧祥駐錫地的看法，一說在太原府晉陽縣境內，一說在京邑長安東南方，藍田山藍（田）谷悟真寺。在現存的資料並無記載慧祥登上

<sup>61</sup> 郭紹林，〈洛陽與隋唐政治〉，《洛陽大學學報》，1996年第1期，頁46。王維坤、張小麗，〈論隋唐洛陽城的設計思想與影響〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第4期，頁127。鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》上卷，頁714。史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁692。

<sup>62</sup> 宋·王溥撰，《唐會要》（北京：中華書局，1990年）上冊，卷30，〈洛陽宮〉，頁552。

<sup>63</sup> 薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，頁12-13。

<sup>64</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁238-239。

<sup>65</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098c。

<sup>66</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁1954。

<sup>67</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b。

<sup>68</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b-c。

<sup>69</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁2941a。

<sup>70</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100c。

<sup>71</sup> 史為樂主編，《中國歷史地理大辭典》上冊，頁759。

<sup>72</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100b-c。

五臺山之前的經歷，僅載慧祥從小就對崇尚特殊的氣概，<sup>73</sup>曾於高宗乾封二年（667）與總章二年（669）兩次遊歷五臺山；期間也到過定州恒陽縣黃山、繁峙縣城、代州諸地，最後返回長安。故而小笠原宣秀認為，慧祥在生涯的後半期居住於藍谷悟真寺，且有終生常住的志向，其中，《弘贊法華傳》的撰述就是他後半生事業的一部分。<sup>74</sup>這可從慧祥於高宗咸亨二年（671）自謂返回長安，意味著此時可能已居住在藍谷悟真寺；<sup>75</sup>同時，慧祥撰著《古清涼傳》及《弘贊法華傳》皆題名「藍谷沙門」，可知，從返回長安到《弘贊法華傳》成書為止，慧祥至少長達三十六年間駐錫於藍谷，假設《法華經傳記》亦在藍谷悟真寺撰寫，那麼，小笠原宣秀認為慧祥後半期有終生常住藍谷的志向，亦非不可能。此外，慧祥期間雖遊歷過諸地，不過仍主要活動於長安一帶，尤其長安是唐代佛教教學中心；故而，慧祥既是身處政治、宗教最活躍的地區，自然熟知佛教發展與時代脈動，而有後來《古清涼傳》等書的撰寫。

## 參、活動年代

慧祥，唐代人，生卒年不詳。只能從其著作中看到活動年代的上下限。羽溪了諦認為慧祥是唐高宗時代的人，又因《弘贊法華傳》成書於中宗神龍二年（706），故認為慧祥卒年在中宗神龍二年（706）以後。<sup>76</sup>小笠原宣秀則指出，慧祥出生在唐太宗時期的中國北方，他的卒年不詳，大概卒於玄宗開元初年之間。<sup>77</sup>關於慧祥活動之最早年代，按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

西域梵僧，釋迦蜜多羅者，本師子國人。……麟德年中，來儀此土，云向清涼，禮拜文殊師利。……至止未久，奉表以聞，特蒙恩許，仍資行調，敕遣鴻臚寺掌客，為譯語人。涼州沙門智才，乘驛往送所在，供給多羅。以乾封二年六月，登於臺者，并將五臺縣官一員、手力四十人，及餘道俗總五十餘人。……明旦，更欲登臺。其敕使王，與余及二三道俗，去其十餘步，徙倚環立。……余與梵僧登臺之日，默而念曰：「此處清涼，

<sup>73</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>74</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 239、241。

<sup>75</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 239。

<sup>76</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 237。

<sup>77</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 241-242。

宜安舍利，使往來觀禮，豈不善耶」！梵僧還後，余便往定州恒陽縣黃山。

78

上文記載西域梵僧釋迦蜜多羅於唐高宗麟德年中（664-665）來到東土，並且得到皇帝的恩准，於高宗乾封二年（667）六月登上五臺山；其中，陪同者包括慧祥在內的僧俗共五十多人，此為記事慧祥活動之最早年代。若將上述慧祥活動年代之上限，以二十歲至四十歲之間來計算，慧祥的生年皆在太宗年間沒錯。

至於慧祥活動年代的下限，因缺乏慧祥後期活動的相關記事，僅能就《法華經傳記》成書的大致年代，作為慧祥活動的最晚年代。《法華經傳記》記事年代最晚之條文，出自卷八〈唐梓州姚待七〉載：

梓州郿縣人姚待，以長安四年甲辰夏發願，為亡親自寫四大部經，法華、維摩各一部，藥師經十卷、金剛般若經一百卷。寫諸經了，寫般若經，……至先天年中，諸經並畢。……隣家夢鹿是待母，屠兒待父，命終之後，各依業受生。其子發願，為二親自寫大乘經，報已定故，頓不能害，且來受化而去。至開元四年，……友人王超曹府，令豎子殺羊一腔，……心知其殺但忍，饒不得斷，隨例喫，計食不過四五臠，……欬然壯熱頭痛，支節有若割切，至黃昏際，困篤彌甚。耳聞門外，有喚姚待之聲，心雖不欲出，看不覺身。……使人黃衣狀若執刀，刺史喚言訖便行。……見一大城，……有一大廳……窺見廳上，有一人著紫，身稍肥大，容色端麗。……怒目厲聲：「何因勾率爾，許入殺人於淨處」？……即分疏曰：「比來但持經，不曾殺人，亦不喫人肉」。使問持何經？答：「持法華、維摩、藥師、金剛、般若經」。著紫之人聞姚待此說，熙（熙和）怡微笑，聞稱大善聲。……即把筆書槌耳中遙聞，事非本心，且放令去。……待初入時，廳前及門，不見有人守掌，及其得出，廳兩邊各有數千人，……擔枷負鎖，或有反縛者，亦有籠頭者。乃於眾中，見待親家翁張楷亦在其中，……叩頭令遺家中造經，不得多語。……其中有一人，……乃是待莊邊村人張賢者，抱病連年，水漿不能入口。……姚待覺後報其兒，為寫法華等經。不踰半旬，病便得差。<sup>79</sup>

<sup>78</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c-1099b。

<sup>79</sup> 《法華經傳記》，卷 8，〈唐梓州姚待七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 84b-85a。

上文除了說明姚待從武周長安四年至唐玄宗先天年中（704-713），爲已故的雙親抄寫《法華》、《般若》等大乘經的感應事跡。同時詳載唐玄宗開元四年（716）間，姚待的友人殺羊宴客，姚待因一時嘴饞而喫肉四、五塊，之後便感頭痛、身體灼熱，肢體有如刀割之痛，當時有一名黃衣使者執刀遣喚姚待入一座大城。內容詳述了姚待入城的見聞歷程，主要表達姚待的食肉之過，以及因抄寫受持大乘經的功德，故能免離罪過，獲得釋回。其中，姚待在出大廳時見有數千人，有爲枷鎖所繫，或籠繩所縛，親家翁張楷以及村莊的張賢也在其內，姚待後來教他的親屬抄寫《法華》等經，也同樣獲得靈應。

此是《法華經傳記》記事年代最晚之條文，由此得知，《法華經傳記》成書年代，最快不會早於唐玄宗開元四年（716）；這裡，也將它作爲慧祥活動之最晚年代，故小笠原宣秀認爲，慧祥的卒年大概於玄宗開元初年之間。

經由上述，慧祥自出家以來，可考察的活動年代的上下限，是於唐高宗乾封二年（667）至唐玄宗開元四年（716）間，可知其主要活動於盛唐，且前後長達五十年。若將慧祥活動年代之上限，以二十歲受具足戒算起，保守估計慧祥晚年至少也有七十歲高齡。

## 肆、修學傾向

慧祥出家修學過程與師承皆不詳，小笠原宣秀在考察藍谷位置與悟真寺的沿革和學風時，從中提出慧祥是《法華》行者，同時可能兼修《華嚴》的結論。

慧祥是《法華》行者，其依據爲何？首先，慧祥是藍谷悟真寺的寺僧，悟真寺始建於隋代，是由淨影寺慧遠的門人淨業所創建，置所在藍田山中的藍（田）谷，初唐時曾有諸多名僧聚集而極盛一時。小笠原宣秀考察此寺大抵在當時的中國佛教，其學風堪稱自由開放，居住的僧侶，包括有淨土教的闡揚者，以及《法華》、《華嚴》、《般若》等諸經的誦持者。不過亦有例外的時候，在某一時期有被限制同一系統的誦經者居住的情形發生。但考究起來，悟真寺起初多是《法華經》的奉行者所居住。例如，開創悟真寺的淨業持誦何經不詳，若依藍吉富的考察，也僅知淨業在慧遠門下所學或其最精通之經論是《涅槃經》。<sup>80</sup>但淨業所邀迎共住八年南嶽慧思門下的慧超，就是持誦《法華經》。據載，慧超五十多年來誦有

<sup>80</sup>藍吉富，《隋代佛教史述論》（臺北：臺灣商務印書館，1998年7月二版2刷），頁203。

《法華經》一萬多遍，並獲得許多靈驗感通。以及唐太宗貞觀（627-649）年間，因仰慕慧超而入山隱居的法誠，畢生奉行法華三昧及書寫受持《法華經》，而有「略計十年之勤，萬有餘遍」的美談。《弘贊法華傳》另載，法誠還於「藍田玉山悟真寺」造有「法花堂一所、法花臺一所」。以上淨業於隋煬帝大業十二年（616）往生，慧超在唐高祖武德五年（622）、法誠是貞觀十四年（640）往生，可見悟真寺在創建當初是由《法華經》誦持者所居住，特別是法誠還增建了法華堂。<sup>81</sup>

再者，與慧祥共住的道友，悟真寺寺僧連義（或稱善義），是慧超的門人，也是持誦《法華經》，謂「誦法華經萬遍餘」。尤其共住長達三十五年之久的玄際，是於唐高宗咸亨二年至宗神龍二年（671-706）駐錫悟真寺，亦「習誦《法花》、《般若》以為恒務」。乃至慧祥自身還在此寺撰述法華傳記，皆明慧祥是法華的行者。<sup>82</sup>同時，按《法華經傳記》卷一載：

抑祥宿殖所資，妙因斯發，流通一乘，讚詠真文。目聞未聞，耳見未見。昔始自姚秦訪道，暨于我大唐之有天下，流通之益，先代無之，感應無謀，非籌算能測，妙利凝邈（邈）<sup>83</sup>，亦繩準所知乎？今聊撰集耳目見聞，動勵後輩信心。<sup>84</sup>

上述慧祥撰著的動機，自慶過去積集的福德善根，得以有殊勝的因緣撰寫《法華經傳記》，並希望透過傳記的流通，可以「動勵後輩信心」，慧祥在卷末亦言「雖恐本記虛實，意在勸後信矣」！<sup>85</sup>可見慧祥撰著法華傳記的信念，是希冀流通法華信仰。

經由上述，悟真寺在創建當初即是由《法華經》誦持者所居住，並且，與慧祥共住的道友連義與玄際，亦習誦《法華經》，尤其慧祥自身還在此寺撰著法華傳記，以流通法華信仰為己業，可見慧祥極可能是《法華經》的奉行著者。

並且，慧祥還可能兼修《華嚴經》，其理由為何？首先，小笠原宣秀直接指出慧祥巡禮五臺山並撰著《古清涼傳》為由；同時，考察慧祥的居所「悟真寺」

<sup>81</sup>小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 235-236。並參引藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第六冊，頁 3542。《續高僧傳》，卷 28，〈唐終南山悟真寺釋法誠傳十〉，《大正藏》第五十冊，頁 689b。

<sup>82</sup>小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 236、241。

<sup>83</sup>徐仲舒主編，《遠東漢語大字典》（臺北：美國國際出版公司，1991 年 9 月）第六冊，頁 3890。

<sup>84</sup>《法華經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 48c。

<sup>85</sup>《法華經傳記》，卷 10，《大正藏》第五十一冊，頁 96c。

的學風，除了有法華信仰者以外，也有信奉或兼修淨土、華嚴、金剛般若、念佛等的情形。例如，慧祥的道友玄際，就不是法華的專修者，他還兼修金剛般若等經，又稱念佛名、菩薩名，並持誦密教系統的咒語，也與當時的華嚴大家賢首交友。以及慧祥在《古清涼傳》也記載初唐有僧侶對《法華》、《華嚴》并修的例子。<sup>86</sup>以上是小笠原宣秀從悟真寺開放自由的學風，以及當時對經典兼修的風氣，可見慧祥也不故然是《法華經》的專修者而已。

此外，從慧祥著作的內容探析，亦可知慧祥對文殊以及清涼山金色世界的重視與崇仰。所謂「金色世界」，出自於《華嚴經》〈如來光明覺品〉，記載文殊所住世界是金色世界，<sup>87</sup>慧祥在《法華經傳記》即有「文殊師利此處金色世界」之說，<sup>88</sup>佛教傳入東土之後，與《華嚴經》〈菩薩住處品〉的「清涼山」結合，即將五臺山稱為「清涼山金色世界」。例如，圓仁在剛登入五臺山之時，初向西望見中臺，即言「此即清涼山金色世界，文殊師利現在利化」。<sup>89</sup>乃至《廣清涼傳》謂五臺山是文殊菩薩「本所居金色世界報土」。<sup>90</sup>

首先，從慧祥撰述《古清涼傳》的動機與目的（詳見本章第三節），得知慧祥對文殊及其住處清涼山的重視與讚揚。其次，《法華經傳記》顧名思義雖談《法華》之應驗，然則文中卻出現不少與文殊信仰結合的現象，除了表現文殊、清涼山與《法華》信仰在民間合流的現象。事實上，如印順所言，《法華經》與文殊有關的只有三品；<sup>91</sup>然則，在慧祥《法華經傳記》裡，文殊在《法華經》的角色與地位，以及文殊住處清涼山，卻被特別地彰顯出來。例如，書中文殊扮起《法華》教義的宣教者，<sup>92</sup>還是了法華信仰的救護者。<sup>93</sup>同時，所記錄的感通事例，雖談持誦、轉寫、聽聞或供養《法華經》的功德靈應，不過，內容卻表現出對五臺山

<sup>86</sup>小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 237、239。

<sup>87</sup>參東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，卷 5，〈如來光明覺品第五〉，《大正藏》第九冊，頁 426b。

<sup>88</sup>《法華經傳記》，卷 10，〈江寧縣優婆塞十四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 96a。

<sup>89</sup>唐·圓仁撰，小野勝年校註、白化文等修訂校註，《入唐求法巡禮行記校注》（石家莊：花山文藝出版社，1992 年 9 月初版），卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 286。

<sup>90</sup>北宋·延一撰，《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩應化總別機緣二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1103b。

<sup>91</sup>印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 908-909。任遠，〈《妙法蓮花經》與民間信仰中的文殊菩薩〉，《宗教學研究》，2007 年第 4 期，頁 110-113。

<sup>92</sup>《法華經傳記》，卷 6，〈并州釋曇義十一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 74c。

<sup>93</sup>《法華經傳記》，卷 7，〈唐溜州李建安十六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 82b-c。

和文殊的重視，<sup>94</sup>似乎寄住聖山又有文殊的加持，才是感通的因緣，以及表現對清涼聖山的崇仰，而有「造金字經，必生金色世界」<sup>95</sup>的美談。由此也看出慧祥對文殊及清涼山的重視。綜合上述，皆明慧祥是《法華經》的奉行者，同時也兼修《華嚴》的可能。

綜合本節，慧祥姓氏、籍貫皆不詳，大概出生於唐太宗時代，從小就崇尚特殊的氣概；其出家修學過程及師承皆不詳，僅知為藍谷悟真寺的住僧，是《法華經》的奉行者，可能也同時兼修《華嚴經》。學者對慧祥駐錫地的看法，一說在太原府晉陽縣境內，一說在京邑長安東南方，藍田山藍谷悟真寺；曾於高宗乾封二年（667）與總章二年（669）兩次遊歷五臺山，在返回長安之前，也到過定州恒陽縣黃山、繁峙縣城、代州諸地，這樣前後歷經四年，最後又回到藍谷悟真寺，在寺期間撰著《古清涼傳》與《弘贊法華傳》等書。其後的事蹟皆不明，或可說慧祥在生涯的後半期駐錫於藍谷悟真寺，且有終生常住的志向；而其著作就是他後半生事業的一部分。

## 第二節、時代背景

任何作品與作者都不能自於時代之外，故對於慧祥撰寫的《古清涼傳》，除了慧祥個人的信仰之外，時代的感發與影響也應該相當深刻。本節研究範圍設定在唐高宗、武后之前的隋唐年間，尤其是高宗在位期間；原因是，《古清涼傳》就成書於高宗晚年，同時，內容明顯的記錄較多唐高宗年間巡禮者的靈感事跡，書中出現的年號就有龍朔年中（661-663）、<sup>96</sup>麟德元年（664）九月、<sup>97</sup>乾封二年（667）六月、<sup>98</sup>總章二年（669）四月、<sup>99</sup>咸亨二年（671）二月、<sup>100</sup>咸亨三年（672）、<sup>101</sup>咸

<sup>94</sup>參自《法華經傳記》，卷5，〈隋并州高守節二十二〉，《大正藏》第五十一冊，頁71a-b；卷5，〈昭果寺釋明曜二十三〉，頁71b-c；卷6，〈宣州尼法空八〉，頁73c-74a；卷6，〈并州釋曇義十一〉，頁74c；卷7，〈唐溜州李健安十六〉，頁82b-c；卷9，〈舍衛城波斯匿伽羅王十〉，頁90b；卷10，〈十種供養記九〉，頁95a；卷10，〈江寧縣優婆塞十四〉，頁96b。

<sup>95</sup>《法華經傳記》，卷10，〈江寧縣優婆塞十四〉，《大正藏》第五十一冊，頁96b。

<sup>96</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098b。

<sup>97</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>98</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098c。

<sup>99</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b。

<sup>100</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099c。

<sup>101</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095b。

亨四年(673)、<sup>102</sup>上元二年(675)七月、<sup>103</sup>上元三年(676)五月、<sup>104</sup>調露元年(679)四月<sup>105</sup>等多種年號，慧祥曾在乾封二年(667)六月以及總章二年(669)四月兩度上五臺山，<sup>106</sup>可知慧祥與五臺山文殊信仰的互動關係，主要活動於唐高宗年間。

關於隋唐佛教勢力之消長，學者已有豐富的研究成果，<sup>107</sup>此不再贅述。以下主要探討隋代至唐初高宗年間五臺山文殊信仰的狀況，試圖從帝王的支持、僧俗的止住及巡禮者的增加，由此帶動文殊信仰的傳播、五臺山寺塔的修建與參學的風氣，以明五臺山文殊信仰的初興。

## 壹、帝王的支持

據《古清涼傳》載，北齊高氏，深弘像教，「此中伽藍，數過二百，又割八州之稅，以供山眾衣藥之資焉」。<sup>108</sup>然而隨戰爭的發生，在周武帝建德四年至六年(575-577)滅了北齊的過程中，<sup>109</sup>使北齊境內的五臺山佛寺也遭受到嚴重的摧毀，<sup>110</sup>慧祥謂之「罕有僕存者」。<sup>111</sup>直到公元581年隋文帝即位，下召「周朝廢寺，咸與修營。境內之人任聽出家，仍令戶口出錢，建立經像」。<sup>112</sup>《古清涼傳》

<sup>102</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095b。

<sup>103</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099c。

<sup>104</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099c。

<sup>105</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>106</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b。

<sup>107</sup> 參見湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁5-98。史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》(臺北：佛光文化事業有限公司，1999年6月初版)，頁9-80。道端良秀，《唐代佛教史の研究》(京都：法藏館，1981年8月初版3刷)，頁13-177。鎌田茂雄，《中國仏教史：第5卷隋唐の仏教(上)》(東京：東京大學出版會，1994年6月初版)，頁5-85。山崎宏，《隋唐佛教史の研究》(京都：法藏館，1967年3月初版)，頁15-64。藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁1-84。山崎宏，《支那中世佛教の展開》(東京：清水書店，1947年10月再版)上冊，頁274-354。

<sup>108</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094a。

<sup>109</sup> 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊(臺北：佛光文化事業有限公司，1999年2月初版2刷)，頁468、470。

<sup>110</sup> 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁471。

<sup>111</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094a。

<sup>112</sup> 宋·志磐撰，《佛祖統記》，卷39，〈法運通塞志第十七之六〉，《大正藏》第四十九冊，頁359b；卷54，〈歷代會要志第十九之四〉，頁471a。



亦云「昔有大隋開運，正教重興，凡是伽藍，並任復修」。<sup>113</sup>「正教重興」給了五臺山佛教重新發展的契機，<sup>114</sup>據載「隋高荷負在躬，專弘佛教，開皇伊使，廣樹仁祠，有僧行處，皆為立寺」。<sup>115</sup>尤其隋煬帝於大業二年（606）改慮虎縣為五臺縣，乃因山而立名，可見其受到的重視。<sup>116</sup>

此外，文帝又詔「於諸州名山之下，各置僧寺一所，并賜莊田」，<sup>117</sup>一般認為五臺山應當也在其內。<sup>118</sup>若據《清涼山志》所載，「大隋（文帝）開皇元年（581）下詔，五頂各置寺一所，設文殊像各度僧三人，令事焚修」。<sup>119</sup>此說也為一般學者所延用，並加以闡釋。<sup>120</sup>然則，道宣僅言文帝大弘佛教，「有僧行處，皆為立寺」，慧祥亦言「正教重興，凡是伽藍，並任復修」而已，卻未有五臺頂立寺、造文殊像的記載。事實上，慧祥兩次實地考察五臺山的寺塔勝蹟，亦無記錄隋代統治者創建之代表寺塔。林韻柔甚而認為，五臺縣名於煬帝時方置，說明隋文帝時尚未重視五臺山，煬帝時才注意到五臺山的地位。<sup>121</sup>筆者以為，隋代開放的宗教政策，尤其對佛教的支持，包括建寺、度僧弘法、造舍利塔與佛像等事行，<sup>122</sup>提供了五臺山文殊信仰發展的環境與條件，在周武之後重新發展的契機。其中，解脫禪師重修佛光寺，廣授禪業，振興五臺山佛教就是最好的例子（詳於後文）。

<sup>113</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>114</sup>張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，《文物世界》，2009 年第 2 期，頁 59。

<sup>115</sup>《續高僧傳》，卷 15，〈總論〉，頁 549a。

<sup>116</sup>參陳揚炯，〈唐代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1987 年第 1 期，頁 7。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 70。林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 66。此外，陳揚炯謂隋煬帝是於大業三年（607）改慮虎縣為五臺縣。按《元和郡縣志》所載，應是大業二年（606）改慮虎縣為五臺縣。（參《元和郡縣志》第五冊，卷 14，〈五臺縣〉，頁 433-434）。

<sup>117</sup>明·覺岸編，《釋氏稽古略》，卷 2，〈高祖文帝〉，《大正藏》第四十九冊，頁 809a。

<sup>118</sup>張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。

<sup>119</sup>明·鎮澄撰、李裕民審訂，《清涼山志》（山西人民出版社，1989 年 1 月標點本），卷 4，〈第五帝王崇建〉，頁 67。

<sup>120</sup>張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。正森，〈隋代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1986 年第 4 期，頁 7。趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，《忻州師範學院學報》，2003 年第 4 期，頁 38。崔正森，《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000 年 7 月初版。）上冊，頁 175。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 70。趙培成，〈五臺山文殊信仰淺析〉，《五臺山研究》，2006 年第 2 期，頁 74。肖文，〈五臺山佛教簡史〉，《五臺山研究》，1992 年第 4 期，頁 17。

<sup>121</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》，頁 66。

<sup>122</sup>藍吉富，《隋代佛教史論述》，頁 10-17，30-32。湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 5-10。林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 65。

唐代，是五臺山佛教發展的另一個黃金期。<sup>123</sup>唐高祖起兵於太原而有天下，故傳聞唐太宗視五臺山是「文殊閼宅」，為「祖宗植德之所，尤當建寺度僧」，並於貞觀九年（635）於五臺山「建寺十所，度僧百數」。<sup>124</sup>高宗也於顯慶元年（656）十月，在「五臺等聖道場地僧寺，不得斂稅」等。<sup>125</sup>以上《清涼山志》的說法，也為多數學者所採用，<sup>126</sup>並加以闡釋認為，唐高祖執政時期「對五臺山佛教也多所護持」，<sup>127</sup>或云「對佛教採取了積極的扶持態度，并影響了本朝以後諸位皇帝對佛教的態度」。<sup>128</sup>或言唐太宗「奠定唐代諸帝對五臺山佛教的政策」，<sup>129</sup>乃至謂唐太宗、唐高宗免收五臺山寺僧賦稅，促進寺廟經濟的發展。<sup>130</sup>然則，依據井上以智為的研究指出，初唐時期並未見到五臺山佛教有任何積極發展的證據，太宗對五臺山的優待仍是有疑問的。包括高宗期間，《古清涼傳》所載的寺院也僅有七寺，且非唐代所創建。至於寺塔的修繕，可說唐帝國建國四十多年以來，只見於高宗龍朔二年（662）有一次修繕的記事，其它寺院仍多維持現狀，表現五臺山佛教在此階段「不振」的情形。<sup>131</sup>也因此認為自隋統一至唐高宗前期，五臺山尚未受到君主的重視。<sup>132</sup>

事實上，高宗在位期間，加上武后的力促下，五臺山雖尚未受到高度的重視與護持，不過，高宗及武后是開始注意五臺山靈異與地位的唐代統治者，並促使

---

<sup>123</sup>張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。

<sup>124</sup>《清涼山志》，卷 4，〈第五帝王崇建〉，頁 68。

<sup>125</sup>《清涼山志》，卷 4，〈第五帝王崇建〉，頁 68。

<sup>126</sup>張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，頁 38。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 189-195。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 71。李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，2004 年第 1 期，頁 93。培文華，〈五臺山寺僧數量的歷史演變〉，《五臺山研究》，1987 年第 4 期，頁 21。肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1991 年第 1 期，頁 16。肖文，〈五臺山佛教簡史〉，頁 17。扎洛，〈吐蕃求《五臺山圖》史事雜考〉，《民族研究》，1998 年第 1 期，頁 96-97。王俊中，〈五臺山的聖山化與文殊菩薩道場的確立〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》，頁 55。李海波，《唐代文殊信仰研究》，2002 年西北大學專門史碩士論文，頁 16。

<sup>127</sup>崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 191。

<sup>128</sup>張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。

<sup>129</sup>肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，18。

<sup>130</sup>趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，頁 38。張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，20。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 188。

<sup>131</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，《歴史と地理》，1928 年第 5 號，頁 528。

<sup>132</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》，頁 67。

五臺山佛教得到逐步的發展。例如，高宗對佛教政策的開放，於顯慶元年（656）五月，敕「天下僧尼有犯國法者，以僧律治之，不得與民同科」。<sup>133</sup>對五臺山佛教的注意，始見於唐高宗龍朔年中（661-663），敕令西京會昌寺沙門會蹟，與內侍掌扇張行弘等人，前往清涼山察訪聖跡，<sup>134</sup>是唐代第一次由皇帝親自派遣巡禮五臺山；<sup>135</sup>並且，又敕令會蹟修理五臺山寺塔及大孚寺「文殊故像」，由皇帝供應財帛及吏力二十餘人。<sup>136</sup>會蹟等人接受朝廷命令，親眼目睹佳兆祥瑞，詳細報奏，得到聖旨讚揚，於是「清涼聖跡，益聽京畿（指京城及其附近地方）<sup>137</sup>，文殊寶化，昭揚道路」。慧祥謂此乃「國君之力」，並讚揚「千載之後，知聖后（指高宗及武后）之所志焉」。會蹟又以畫師張公榮所繪五臺山圖作為小帳幕（一種張掛或支架起來作為遮蔽用的器物），並述傳記一卷，「廣行三輔（長安一帶的地區）」。<sup>138</sup>除了有山志和山圖廣為宣傳，同時上行下效，故言自此文殊信仰開始普及社會各階層。<sup>139</sup>例如，其後就有長安大慈恩寺窺基率領五百多人前往巡禮，以及來自各地高僧、信眾、長官等亦皆上山祈請文殊菩薩（詳見第七章第二節），巡禮者的增加，與皇室的重視不無關聯。

又有西域梵僧釋迦蜜多羅，於高宗麟德年中（664-665）來到漢土，說要到清涼山禮拜文殊菩薩。並且此趟前往五臺山也是得到高宗的准許，供給他所需物資與人力，派遣道俗共五十餘人陪同。<sup>140</sup>以及傳聞有人於五臺梵仙山餌菊得仙，「今

<sup>133</sup> 《清涼山志》，卷4，〈帝王崇建〉，頁68。並參見唐高宗，〈停勅僧道犯罪同俗法推勘勅〉，《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1995年11月1版3刷）第一冊，卷14，頁66b。唐·慧力本、彥悰纂，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷9，《大正藏》第五十冊，頁270a。

<sup>134</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098b。

<sup>135</sup> 李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，頁93。楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，頁15。

<sup>136</sup> 唐·道宣撰，《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁422c。《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098b-c。

<sup>137</sup> 「京畿」是政區名。京指京城，畿指京城附近的地方，合指京城及其附近地方。唐代將長安城周邊地區分為赤縣和畿縣，京城所管轄的縣為赤縣，京城的旁邑為畿縣，統稱京畿。（俞鹿年編著，《中國官制大辭典》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1992年出版，上冊，頁631。薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，頁27）。

<sup>138</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098c。此外，「三輔」，唐初改隋馮翊郡為同州，改扶風郡為岐州；又分京兆郡之鄭縣、華陽縣置華州，是為「三輔」。玄宗（714）開元二年升蒲州為「四輔」。所謂「輔州」即京兆府左、右兩翼之州的意思。（陳志堅，《唐代州郡制度研究》，上海：上海古籍出版社，2005年9月初版，頁3）。

<sup>139</sup> 楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，頁15。

<sup>140</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098c。

上（高宗）麟德元年（664）九月，遣使殷甄、萬福，乘驛向此山探菊」。<sup>141</sup>由上可見高宗朝對五臺山文殊聖地的注意與重視。

此外，高宗在位期間直到弘道元年（683）駕崩，但事實上，高宗「自顯慶已後，多苦風疾，百官表奏，皆委天后詳決。自此內輔國政數十年，威勢與帝無異，當時稱爲『二聖』」。<sup>142</sup>故而實際政權，在高宗顯慶五年（660），已轉移到武后（624-705）手裡，<sup>143</sup>鎌田茂雄也指出，高宗對佛教政策的推動，原是武后的意思，<sup>144</sup>史丹利·外因斯坦亦言是加上武后的力促；<sup>145</sup>也因此，龍朔年中（661-663）敕會曠朝禮五臺山，極可能來自武后的授意。<sup>146</sup>原來，武后的祖籍就在并州文水（今山西省文水縣），<sup>147</sup>且後來在爭奪皇位的過程中（唐中宗嗣聖元年至武周永昌元年，684-689），乃至爲鞏固她「女帝」形象的正當性與神聖地位，故而特別仰賴與利用佛教。<sup>148</sup>其中，武后對五臺山的支持，據圓仁《行記》載，中臺臺頂有三鐵塔，「中間一塔四角，一丈高許。在兩邊者團圓，並高八尺許。武婆天子鎮五臺所建也」。<sup>149</sup>北臺有「則天鐵塔，多有石塔圍繞」。<sup>150</sup>東臺有「則天鐵塔二基，體共諸臺者同也」。<sup>151</sup>《廣清涼傳》另載：

長安二年五月十五日，建安王任并州長史，奏重修葺。勅大德感法師，親謁五臺山，以七月二十日，登臺之頂。僧俗一千餘人，同見五色雲中，現佛手相，白狐白鹿，馴狎於前。梵響隨風，流亮山谷。異香芬馥，遠近襲人。又見大僧，身紫金色，面前而立。復見菩薩，身帶瓔珞，西峯出現。法師乃圖畫聞奏。帝大悅，遂封法師昌平縣開國公，食邑一千戶，請充清禪〔涼〕寺主，掌京國僧尼事。仍勅左庶子侯知一、御史大夫魏元忠，命工琢玉御容，入五臺山，禮拜菩薩。至長安三載，送向清

<sup>141</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>142</sup> 《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1979 年 12 月初版，新標點本）第一冊，卷 6，〈則天皇后〉，頁 33 上。

<sup>143</sup> 參自湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 25-26。

<sup>144</sup> 鎌田茂雄，《中國佛教史：第 5 卷隋唐の佛教（上）》，頁 73。

<sup>145</sup> 史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，頁 47。

<sup>146</sup> 李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，頁 93。

<sup>147</sup> 陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 71。

<sup>148</sup> 鎌田茂雄，《中國佛教史：第 5 卷隋唐の佛教（上）》，頁 76-78。史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，頁 65-71。

<sup>149</sup> 《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 286。

<sup>150</sup> 《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿一日條〉，頁 290。

<sup>151</sup> 《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿二日條〉，頁 292。

涼山安置。於是傾國僧尼，奏乞送之。帝不許，以雁門地連狽狽，但留御容於太原崇福寺大殿，中間供養，於五臺山，造塔建碑，設齋供養。是知真境菩薩所居，帝王日萬機之務，猶造玉身，來禮大聖，矧餘凡庶，豈不從風！<sup>152</sup>

此在《清涼山志》亦載，長安二年（702）武則天曾「神游五頂」，當年敕令并州刺史重建清涼寺，命感法師為該寺住持，封昌平開國公，又琢玉文殊像，遣大夫魏元忠送詣清涼寺。<sup>153</sup>而有「由斯靈瑞，臺山復興」的美談。<sup>154</sup>可知武后在高宗朝，乃至登基之後對五臺山佛教支持的一貫態度，為五臺山文殊信仰提供良好的宣傳環境。

總之，先有隋唐皇室開放性的宗教政策奠定先機，<sup>155</sup>五臺山佛教特別在高宗朝加上武后的力促下，獲得重視與宣揚，此時，也是慧祥《古清涼傳》執筆的時代，故而，慧祥在書中特別讚仰五臺山文殊聖跡能夠益聽京畿，是來自國君之力，並讚揚在千年之後，人們都會知道高宗和武后對佛教的崇仰。同時，五臺山因統治者的支持，從而帶動五臺山寺塔的修建與文殊信仰的傳播。如前述高宗曾敕令會曠與吏力二十多人及財帛物資，前往中臺修理寺塔及文殊故像；又繪五臺山圖作為小帳幕，述傳記一卷，在京城附近廣為流傳。武后對五臺山的支持，見於各臺頂上造有則天鐵塔，又敕令并州刺史重建清涼寺等，說明帝王的支持對五臺山發展的影響。委實而言，「隋至唐高宗時期之佛教，穩定興盛發展」，<sup>156</sup>期間統治者對五臺山尚無積極的建設，不過，卻提供良好的宣傳環境，影響其後僧俗二眾帶動五臺山的發展，是為周武之後初興的階段。

## 貳、僧俗的止住

所謂「止住」，除了有居住長達五十年，亦包括寄居短期的一夏。在《古清涼傳》記載隋唐時代曾居住五臺山的僧俗，具名可稱者有解脫、海雲、昭隱、明隱、曇韻、儼禪師、普明、明禪師、慧祥，以及高守節、代州信士、抱腹山清信

<sup>152</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>153</sup> 《清涼山志》，卷 4，〈第五帝王崇建〉，頁 68。

<sup>154</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106c。

<sup>155</sup> 李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，頁 92-93。

<sup>156</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》，頁 67。

士等人。其中，他們居住五臺山的共同因素，皆因仰慕文殊聖地而來，從而帶動五臺山的發展。此外，學者對五臺山僧俗的記錄，是綜括《廣清涼傳》、《宋高僧傳》、《清涼山志》等諸多史料所載的人物，<sup>157</sup>如此更加豐富五臺山文殊菩薩信眾的描述與數量，然則，下文筆者仍以《古清涼傳》所記載的人物作為論述，進而導出隋唐五臺山文殊信仰發展的實況。

首先，解脫禪師，是從隋初直至唐初近五十年間，重興五臺山佛教最具代表性的中堅人物。<sup>158</sup>解脫駐錫於五臺山佛光寺，五十年終不出寺，期間除了重修佛光寺之外，解脫在得到文殊的印可之後更加精進，處眾謙卑自牧，使得遠近的人都來向他請益。據載，咨承教誨者，每日不下萬人次，此一說詞雖過於誇言，卻表達五臺山振興的開端。其德業，四方的僧人無不瞻仰依附，跟他學成禪業者，有千餘人；此外，得他風範、受他影響的，更是千人的數倍。慧祥讚嘆說，衡山慧思、天台的智者，乃至玄奘門下的影響，也不及解脫的盛大。<sup>159</sup>可知周武之後淹淪殆盡的五臺山佛教，於隋代再度展開新氣象。

再者，隋朝并州人高守節，曾遊代郡，途中逢遇一位自稱海雲的奇僧，海雲將守節帶往到五臺山一處草屋修行，居住三年並教誦《法華經》。<sup>160</sup>其次，釋昭隱住五臺縣昭果寺，苦節真心，超越凌駕與他同時在一起的人，時常住在樹林邊修習禪定，有很深的功力和成就。後來住「木瓜寺二十年，佛光寺七年，大孚寺九年」。在高宗龍朔年中（661-663），曾引導會蹟等人至大孚寺，同時親見感應滅火的祥瑞。另外，與他一起的僧人明隱，德行敦厚修行堅毅，常修習五停心觀，亦住五臺山四十年。<sup>161</sup>以及釋曇韻，因傳聞五臺山為文殊所居，於是毅然杖錫來到五臺山。剛到山下，就聞到殊香之氣，到大孚寺見花園盛開，又聞鐘磬的聲音，心中頓感喜悅舒暢，增加對聖山的留戀仰慕之情。「於是住木瓜寺，二十餘年」，單獨居住致力於修道，過著清真簡勵的生活。<sup>162</sup>

---

<sup>157</sup> 詳見林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》〈附錄一·中古時期入五臺山僧人數〉，頁 297-310。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 179-187，223-398。培文華，〈五臺山寺僧數量的歷史演變〉，頁 21-22。

<sup>158</sup> 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 180。

<sup>159</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c-1096b。

<sup>160</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a-b。

<sup>161</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

<sup>162</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

特別是儼禪師，道業純粹，精苦絕倫，可謂并州以北，唯此一人而已！曾登臺山禮拜，發願塑造文殊真容。同時，又於高宗咸亨三年（672）間，在中臺南面建造石室三間，內有釋迦、文殊、普賢尊像，以及房宇、廚帳、器物等，目的是爲了提供登臺僧俗往來可以休憩的地方，於咸亨四年（673）在石室中去世。<sup>163</sup>

又有泰山靈巖寺釋普明，聽聞五臺清涼山的靈瑞，於是不辭遠路而來巡遊，於南臺北面的地方挖一個小窟穴修行道業。期間逢遇文殊化現婦女考驗凡情，經重重禮懺悔過，蒙受大聖賜予長松，於是前往娑婆寺明禪師的住處，對明禪師詳述他的遭遇之後，便化仙而去。<sup>164</sup>明禪師，即是周沙門的弟子，<sup>165</sup>亦常居於五臺山娑婆寺。

此外，慧祥自謂二次登上五臺山，並於第二次登五臺山時，在山上居住二年。<sup>166</sup>以及有洛陽白馬寺沙門惠藏，於高宗調露元年（679）四月，與汾州弘演禪師、同州愛敬寺沙門惠恂、汴州沙門靈智、并州沙門名遠，及異方同志沙門靈裕等人，於娑婆寺坐夏安居九十日，精加懺洗。<sup>167</sup>乃至有代州信士，於東臺的東面，被一位異僧引導到一住處寄居半年的奇遇，且裡面共住的僧侶就有一百多位。<sup>168</sup>或有來自抱腹山的清信士，於五臺山清涼寺北崖下方，結草爲菴，發願居住一夏，禮懺供養。<sup>169</sup>以及有清信女，因病失明之後，便時常到五臺山居住，日夜精誠懺懇，逐獲文殊靈應加持，重見光明。<sup>170</sup>

經由上述，有各地僧俗仰慕文殊聖地而前來巡禮，進而發願長居或短期的寄居此山以修習勝業，顯示五臺山當時已是普爲所知的靈山聖地。期間或有發願修建寺塔、尊像與弘法度眾者，例如，有解脫禪師重修佛光寺，弘法度眾，咨承教誨者，每日不下萬人次，帶動五臺山參學的風氣。以及儼禪師登五臺山發願塑造文殊真容，並於中臺南面造有石室三間，提供登臺僧俗往來的休憩場所。以及娑婆寺舉辦安居活動，也吸引各方高僧大德前往修業等等。可說在前述帝王支持的

---

<sup>163</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a-b。

<sup>164</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097c-1098a。

<sup>165</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

<sup>166</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b-c。

<sup>167</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

<sup>168</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

<sup>169</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>170</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

基礎上，高僧前來山上駐錫，由此帶動五臺山參學的風氣，及其文殊信仰的發展與建設。

## 參、巡禮者的增加

南北朝時期，五臺山還僅是流行在北方的文殊聖地，隨著隋唐大一統的時代誕生，五臺山也一躍成爲全國性的聖山，慧祥謂：「山，在長安東北一千六百餘里」，<sup>171</sup>有意指向在大唐京都東北之意，當時有來自四方各地的僧俗前來巡禮。首先，有爲修建寺塔、弘法、供養布施或參學、修習勝業者。例如，前述解脫禪師駐錫佛光寺五十年，教授禪業弘法度眾，據載，從各地來跟他請益的參學者，每天有不下萬人次的盛況。<sup>172</sup>以及唐高宗於龍朔元年（661），敕令西京會昌寺沙門會蹟，與內侍掌扇張行弘、五臺縣呂玄覽、畫師張公榮等十多人，前往清涼山檢行聖跡；唐龍朔二年（662）又令會蹟與吏力二十多人及財帛物資，直接往中臺修理寺塔及文殊故像。<sup>173</sup>慧祥於高宗總章二年（669）與定州隆聖寺智正、居士鄴仁，以及五臺山僧尼道俗等六十人，共同登上臺山，安放舍利於中臺塔內與北臺鐵浮圖內。<sup>174</sup>以及窺基於高宗咸亨四年（673），與僧俗共五百多人，前往五臺山中臺上修建石屋精舍和布施花幡等供養具；<sup>175</sup>同年，有忻州僧俗們（未明人數），鑄造鐵浮圖一座，高有一丈多，送至五臺山上，放置於石室之間。<sup>176</sup>

再者，有爲瞻仰文殊聖地、祈請文殊而登臺巡禮者。例如，釋明曜住五臺縣昭果寺，常諷誦《法華經》以及轉讀《華嚴經》，修習佛光等觀；曾經與解脫禪師一同至大孚寺祈請文殊，到花園北面時，遇見一位神異僧；會蹟到五臺山時，明曜已一百零六歲，未曾拄杖，而神彩不失。<sup>177</sup>曇靜、曇遷、惠安、惠瓚等人，皆是佛門高僧，亦登上中臺頂。<sup>178</sup>西域梵僧釋迦蜜多羅，於高宗乾封二年（667）

<sup>171</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>172</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c-1096a。

<sup>173</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b-c。

<sup>174</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

<sup>175</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>176</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>177</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a-b。

<sup>178</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。



也長途跋涉前來巡禮臺山，且是獲得高宗批准，敕許道俗五十多人共同陪行。<sup>179</sup>以及咸亨二年（671）二月，有荊州覆舟山玉泉寺沙門弘景、上元二年（675）有慈恩寺僧靈察，皆從長安前往五臺山禮拜，同年，又有并州尼僧四人，亦登臺首。上元三年（676）五月，有西京清信士房德元、王玄爽，共同前往登上臺山。<sup>180</sup>另有抱腹山清信士，也與十多位信士登臺巡禮，<sup>181</sup>以及高宗調露元年（679），前述沙門惠藏，與弘演、惠恂、靈智、名遠，靈裕等人，在安居結束之後，也與僧俗五十多人，相次登臺。<sup>182</sup>此外，高宗於麟德元年（664）九月，遣使殷甄、萬福，來此山探菊。<sup>183</sup>繁峙縣城景雲寺邊有老人王相兒，則因採藥爲業入五臺山。<sup>184</sup>

諸如上述，同如慧祥所云：「近古已來，遊此山者多矣」！<sup>185</sup>可見隋唐五臺山文殊信仰初興的現象；同時，因巡禮而帶動五臺山的建設。例如，慧祥首次登山時的感發，於是發心造玉石函三枚，並在高宗總章二年（669）隆重安放舍利於中臺塔內與北臺鐵塔內；窺基於高宗咸亨四年（673），登上中臺修建石屋精舍和布施花幡等供養具；同年，忻州僧俗鑄造鐵塔一座，送至五臺山中臺石室間等。尤其是有來自各方、不分宗派，諸多高僧的參禮，更加彰顯五臺山聖跡的殊勝，無形中也對五臺山的宣傳起了一定作用，帶動五臺山文殊信仰的發展。

綜合本節，揭示隋唐五臺山文殊信仰的初興，五臺山因帝王的支持、僧俗的止住以及巡禮者的增加，由此帶動五臺山寺塔的修建、文殊信仰的傳播及其參學之風氣。不過，誠如井上以智爲所言，從山中寺塔建置的狀態，以及駐錫、巡禮的人數來觀察，尙未普及達成一代的風潮，<sup>186</sup>五臺山在初唐仍屬初興階段。

此外，慧祥《古清涼傳》執筆的時代，是適逢唐代佛教的興起，而不是對廢佛的警戒，反而慧祥有意結合國家權力與宗教政策，希望藉由國家來保護佛教、宣揚佛教。例如，會曠接受聖旨察訪聖跡，並述《略傳》一卷，致使五臺山文殊聖跡得以廣行三輔。慧祥特別稱揚此乃國君之力，並贊美「千載之後，知聖后之所志焉」；<sup>187</sup>同時，慧祥還親自陪同梵僧釋迦蜜多羅巡禮五臺山，完成一趟由皇

<sup>179</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

<sup>180</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>181</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>182</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

<sup>183</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>184</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100c。

<sup>185</sup> 《古清涼傳》，卷下，遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>186</sup> 井上以智爲〈唐代に於ける五臺山の佛教(上)〉，《歴史と地理》，1928年第5號，頁 528-529。

<sup>187</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

帝敕許，朝廷第一次主導的五臺山巡禮的外交活動。皆明慧祥有意藉由國家的重視，提高五臺山文殊信仰宣揚的效益。並且，有高宗及武后對五臺山文殊聖地的支持，為五臺山文殊信仰提供良好的宣傳環境，慧祥既身處政治、宗教最活躍的地區，自然熟知佛教發展與時代的脈動，繼會蹟於龍朔年中（661-663）撰《清涼山略傳》之後，決心再撰《古清涼傳》。林韻柔亦指出，「《古清涼傳》之撰成，是在初唐五臺山佛教初興的情況下所著成之山志」。<sup>188</sup>

### 第三節、撰著動機

由於慧祥內在的信仰，特別對靈異感通的重視與文殊、聖山的崇仰，以及登山時留戀仰慕的情懷，視五臺山是千載難逢的聖山；同時，思考存在的問題，五臺山歷史缺乏系統的整理，為宣揚五臺山文殊信仰，開啓眾生朝聖的信念，從而感發撰述《古清涼傳》的必要與決心。

#### 壹、重視靈異感通、文殊與聖山

在《古清涼傳》裡，整體內容重視示現靈異的感通事跡，正如劉禹錫所謂「言神通者宗清涼山」，<sup>189</sup>繼《古清涼傳》成書之後的大約二十七年及三十七年間，慧祥又分別撰集了《弘贊法華傳》及《法華經傳記》，其內容亦著重在感應顯通的事跡；由此可見，慧祥重視感通的一貫性，並影響其畢生撰著的學術傾向。

至於慧祥為何重視靈異感通？甚而影響其畢生撰著的學術傾向，此當與隋唐時代佛、道二教靈異的興盛有關。首先，反應在隋唐感應傳之類的書極多，撰述之涉及感應者，如隋代有侯君素撰《旌異記》、彥琮撰《善財童子諸知識錄》、王邵撰《仁壽舍利瑞記》與《靈異志》、彥琮譯成梵文的《舍利瑞圖經》及《國家祥瑞錄》、靈裕撰《寺破報應記》、淨辯撰《感應傳》等，特別是唐代道宣撰著許多感應錄，諸如《續高僧傳》卷二五至二六的〈感通篇〉、《集神州三寶感通錄》、《道宣律師感通錄》，以及散見在道宣律宗相關的著作和《廣弘明集》裡，唐臨亦撰《冥報記》、道世的《法苑珠林》〈感應篇〉等，可見靈異感通風氣之盛

<sup>188</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》，註釋第 108 條，頁 109。

<sup>189</sup>唐·劉禹錫撰，《唐故衡嶽律大師湘潭唐興寺儼公碑》，《全唐文》第三冊，卷 610，頁 2730c。

行。<sup>190</sup>

同時，其帝室亦多用圖讖靈異，例如，據載隋文帝「極好瑞應」，相繼於一百餘州立舍利塔，並蒐羅靈應之事，而有《仁壽舍利瑞記》、《國家祥瑞錄》等書的產生。<sup>191</sup>武后亦「重瑞應」，尤其在「中宗即位，武后乃亟謀串篡位，逐大造符瑞圖讖」。<sup>192</sup>其中，又表現在喜用轉輪王之觀念上，如隋文帝利用符瑞來證明自己即是月光童子的化身，當於大隋國作聖君，大倡佛法。<sup>193</sup>高宗顯慶元年(656)皇子顯(即中宗)出生，並敕賜號「佛光王」，<sup>194</sup>武則天利用佛教《大雲經》以鞏固女性帝王的地位，並在開國之初，即自號「金輪聖神皇帝」，隨後又稱「越古金輪聖神皇帝」、「慈氏越古金輪聖神皇帝」等，是將「轉輪王即佛」的觀念具體落實的君主。<sup>195</sup>綜上顯示，慧祥活動於靈異感通盛行的時代，自然影響他對感通之事的認識與重視。

再者，慧祥又特別對文殊及清涼聖山的崇仰。按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

雖未睹王山九層之妙、鷲峰雞足之美，內撫微躬，亦何幸之多也。豈徒千載之一遇，故乃萬劫之稀逢耳。<sup>196</sup>

上文所說，慧祥視五臺山是千載難逢的聖山，而為自己能夠登山巡禮感到無比的幸運。書中慧祥還讚嘆文殊降化此土的功德利益，援引《文殊師利般泥洹經》說：

「若但聞名者，除一十二劫生死之罪；若禮拜者，恒生佛家；若稱名字，一日至七日，文殊必來；若有宿障，夢中得見形像者，百千劫中，不

<sup>190</sup>山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，頁 173-184。湯用彤，《隋唐佛史稿》，頁 29、138-140。

<sup>191</sup>湯用彤，《隋唐佛史稿》，頁 10。

<sup>192</sup>湯用彤，《隋唐佛史稿》，頁 26-27。

<sup>193</sup>藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 5-6。古正美，〈齊文宣與隋文帝的月光童子信仰及形象〉，收入氏著，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》（臺北：商周出版，2003 年 6 月初版），頁 163-172。康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1996 年第 1 分，頁 128-129。林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 73-75。

<sup>194</sup>湯用彤，《隋唐佛史稿》，頁 25。

<sup>195</sup>康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁 136-138。或參自陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書局，2001 年），頁 164-168。

<sup>196</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

墮惡道」。<sup>197</sup>

文殊降化此土功德利益的偉大，讓慧祥不禁的讚嘆說：「大矣哉，斯益也。火宅諸子，何可忘懷」？<sup>198</sup>又載：

但博望張騫，尋河源於天苑；沙門法顯，求正覺於竺乾。況乃咫尺神州，揄揚視聽。其來往也，不移於晦望；其涉降也，匪勞於信宿。豈可不暫策昏心，聊揮懈足，歷此微款，為覺路之津乎？<sup>199</sup>

因為文殊降化此土功德利益的殊勝，慧祥進而不忘殷切的勸勉眾生要暫策昏心，趕緊為邁進覺悟的道路來巡禮文殊聖地。此外，慧祥自己也曾兩次登五臺山，並趕往定州恒陽縣黃山造了玉石舍利函三枚，將舍利函隆重安放在「中臺塔內」和「北臺鐵浮圖內」：

余與梵僧登臺之日，默而念曰：「此處清涼，宜安舍利，使往來觀禮，豈不善耶！」梵僧還後，余便往定州恒陽縣黃山，造玉石舍利函三枚，……時定州隆聖寺僧智正，及清信孝行者郟仁，聞余此志，咸期同往。以總章二年四月，正等俱至。正，時年過七十餘，而步涉山水，八百餘里，並將妙饌，上山供養。即以其月二十三日，與臺山僧尼道俗，向〔共〕六十人俱登之。<sup>200</sup>

諸如上述，除了造舍利函安放五臺山，包括後來《古清涼傳》的撰述，慧祥用實際行動表現他的崇仰之情，以上皆明慧祥對文殊及清涼聖山的重視與崇仰。此外，如前已述，在《法華經傳記》裡，慧祥也常讚揚文殊，或取材於文殊與五臺山的感應事例等情形瞭解，可見慧祥對文殊及其住處清涼山之崇仰。

綜合以上，基於慧祥內在的信仰情素，特別對靈異感通的重視與文殊、聖山的崇仰，是慧祥撰述《古清涼傳》的動力之一。

## 貳、身受靈境聖地的感發

<sup>197</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a-b。

<sup>198</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>199</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>200</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

余幼尚異概，長而彌篤。每聞殊方之唱，輒慷慨興懷。孰謂一朝翻然，自致滅矣。遂得攬樛木啟荒蕪，勵蹇忘疲，直登中臺之首。於是俯瞰萬物，傍眺千里，足蹈風雷之上，志凝霄漢之中。忽然若捨其浮生，迢迢焉似凌乎天庭。始悟壯觀之洵，思小大之傾者。<sup>201</sup>

上文慧祥抒發自己登五臺山時的情懷。首先，「異概」有特殊氣概或恢宏氣度之意，見於《文選》〈於安城荅靈運一首〉所載：「肇允雖同規，翻飛各異概」，李善注：「異概，謂異量也」，<sup>202</sup>這裡應指慧祥對高僧異概的崇尚。「孰」是疑問代詞，「一朝翻然」是忽然改變的意思，見於《文選》〈謝平原內史表〉云：「而一朝翻然更以為罪，蕞爾之生尚不足去，區區本懷，實有可悲」。<sup>203</sup>意思是說，慧祥自謂從幼年開始就對特別崇尚特殊的氣概，長大之後更是如此，也愈加的堅持，每每聽聞遠方有傳聞，就志氣昂揚非常高興，可以說，一旦要他去改變這樣的想法，是不可能的事。此外，羽溪了諦理解作慧祥從小就崇尚佛法，長大之後愈加彌篤，每聽聞到佛經就非常感慨激昂，小笠原宣秀亦採此說。<sup>204</sup>大陸學者西坡則認為其意是指，慧祥「小時候就崇尚特殊的氣概，長大後更加篤定，每聽到有建功立業的消息，便慷慨激昂。誰知一旦幡然覺醒，就進入了佛家寂滅境界」。<sup>205</sup>筆者以為此段文意，主要表達慧祥對高僧行誼、特殊氣概的崇尚之情。

再者，慧祥進而親身上山巡禮文殊勝蹟並訪查高僧的蹤跡；披攬林木，撥開荒榛，歷經艱難忘卻疲勞，登上中臺的頂峰，站在臺頂，「俯瞰萬物，傍眺千里」。是由於中臺海拔極高，臺頂平緩而寬闊，又位居於五臺之中，視野能夠極目四周，詩云「中臺岌岌（高貌）最堪觀，四面林峰擁翠巒」，<sup>206</sup>有如登臨絕頂「會當臨絕頂，一覽眾山小」之感，<sup>207</sup>是中臺地理位置與形勢殊勝之處。

<sup>201</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>202</sup> 劉宋·謝宣遠，〈於安城荅靈運一首〉，收入梁·蕭統編輯、唐·李善注釋，《文選》（臺北：中正書局，1985年3月臺初版3刷），卷25，頁350下。

<sup>203</sup> 西晉·陸機，〈謝平原內史表〉，《文選》，卷37，頁515上。

<sup>204</sup> 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁237、241。

<sup>205</sup> 西坡譯，〈白話古清涼傳〉，頁19。

<sup>206</sup> 此詩為曲玲芳〈中臺風光〉所援引。（見曲玲芳，〈中臺風光〉，《五臺山研究》，1986年第2期，頁33）。其文獻來源自北宋·張商英述，《續清涼傳》，卷上，〈清涼山賦并詩·中臺〉，《大正藏》第五十一冊，頁1130a。

<sup>207</sup> 曲玲芳，〈中臺風光〉，頁33。

其次，「足蹈風雷之上，志凝霄漢之中」，中臺頂海拔極高，所以經常出現臺頂太陽高照，山腰以下濃雲密布，或大雨傾盆的奇觀，<sup>208</sup>使得腳步猶如行走在風雷之上，而有高步雲端、超凡脫俗之感。如《五臺山聖境讚》P.4617 載，登上中臺時，「高步幾回游絕頂，似乘靈鶴在虛空」，<sup>209</sup>仁甫詩亦云：「雲霧漸看山半起，卻疑身已在雲端」之感。<sup>210</sup>

以上慧祥描述登上中臺時的感受，忽然好像捨下了世間虛浮的生活，遙遠的凌駕在天庭之上；這才體悟壯觀的山景對人的陶冶，使人的思考能超越一般的侷限，從而生起留戀仰慕的情懷。充分表現中臺不凡的形勢對巡禮者情境之感染。所謂百聞不如一見，慧祥最後決心撰著清涼山傳，與登山時置身聖山靈境的感發不無關聯。也就是說，慧祥雖然聞知清涼聖境的殊異，然若沒有親身登上臺山的體驗，從而生起留戀仰慕的情懷，也難以成就慧祥撰著山志的盛事。至於登山時所見景象，慧祥書中另有描繪說：

若乃崇巖疊嶂，澹谷飛泉，觸石吐雲，即松成蓋者，數以千計。其霜雪夏凝，煙霧常積，人獸之不可闕涉者，亦往往而在焉。登中臺之上，極目四周，唯恒岳居其次，自餘之山谷，莫不迤邐如清勝也。<sup>211</sup>

慧祥描述所見景象是重巒疊嶂，山中深谷飛泉、雲霧繚繞，松柏茂林，森於谷底等勝景（詳見第四章第一節）；此外，境內往往還有人獸所不能看到或到達的地方。慧祥就曾記述在東臺之東，連接恒岳的地方，「中間幽曠，人跡罕至」，並且，「諸臺之中，此臺最遠，其間山谷轉狀，故見者亡失所懷」。包括當時釋迦蜜多羅登上中臺時，起初決定必去，後來也無法前行，故慧祥以為「聖者多居其內」。<sup>212</sup>以及在中臺、北臺南、東臺西，此三山的中央傳聞有金剛窟，此處「徑路深阻，人莫能至」。而三世諸佛供養之具，多藏於此。<sup>213</sup>故此「人獸之不可闕涉」的地方，也添加五臺山神聖不可侵犯的神秘感。

再者，慧祥敘述攀登到中臺頂上，放眼四周，只有恒山能與之媲美，中臺以

<sup>208</sup> 曲玲芳，〈中臺風光〉，頁 33。

<sup>209</sup> 《五臺山聖境讚》P.4617，收入黃永武主編，《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1981-1986 年間出版）一三四冊，頁 21。

<sup>210</sup> 《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 45。

<sup>211</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>212</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>213</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c-1095a。

下的其它山谷，無不曲折連綿，清雅優美。這裡「極目四周」，所見「迤邐如清勝」的視野，與前文「俯瞰萬物，傍眺千里」相呼應。最後，同書卷上〈立名標化一〉又謂：

《括地志》云：「其山層盤秀峙，曲徑縈紆，靈嶽神谿，非薄俗可棲。止者，悉是棲禪之士，思玄之流。及夫法雷震音，芳煙四合，慈覺之心，邈然自遠，始驗遊山者，往而不返」。<sup>214</sup>

上文慧祥援引《括地志》的記載，形容其山層層盤桓，秀美超逸。特別將五臺山的景觀，配上仙居靈貺與禪修思玄的人物，強調其「靈嶽神谿，非薄俗可棲」，凸顯五臺山景觀的不俗，悠然生起慈覺之心，使遊山者往而不返。

顯然，殊異的聖山與奇境，能讓登山者生起超越凡心的意境。圓仁在登入五臺山，初向西北遙見中臺時就說，「望遙之會，不覺流淚。樹木異花，不同別處，奇境特深。此即清涼山金色世界」。<sup>215</sup>皆表達了靈山奇境對人的陶冶，而有留戀忘返的情懷，從此生起撰述清涼山傳的信念。

## 參、五臺山是千載難逢的聖地

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

雖未睹王山九層之妙、鷲峰雞足之美，內撫微躬，亦何幸之多也。豈徒千載之一遇，故乃萬劫之稀逢耳。但玄樞難兆，幽關罕闢，苟在未晤，雖邇而遐，瞻望神京（喻仙都，此處意指五臺山），不能無戀。……所以摺拾遺文，詳求耳目，庶思齊之士，彙征同往。<sup>216</sup>

在前述慧祥登上中臺時留戀仰慕之情，這樣的情懷，讓慧祥進一步體會雖然沒有因緣看到須彌山的九山八海的殊妙，<sup>217</sup>以及印度靈鷲峰的雞足之美，觀想微賤的己身，能親身巡禮文殊的清涼聖地——五臺山，乃甚幸之事！這豈止是千年之一

<sup>214</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>215</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年四月廿八日條〉，頁 268。

<sup>216</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b-c。

<sup>217</sup> 「王山九層之妙」，意指須彌山。此因古印度的世界形成，以須彌山為中心，故慧祥謂「王山」；其山周圍有遊乾陀羅等八大山環繞，而山與山間各有海水相隔，總為九山八海，故慧祥形容「九層之妙」。（參藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 118）。

遇，實乃萬劫難逢。此外，《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉亦云：

出於金口，傳之寶藏，宅萬聖而敷化，自五印而飛聲。方將此跡，美曜靈山，利周賢劫，豈常篇之所紀，同年而語哉！<sup>218</sup>

五臺山是千載難逢的聖地，慧祥讚美它可以美曜印度的靈鷲山；同時，書中慧祥也讚頌五臺山還是「仙居靈貺，故觸地而繁矣」！<sup>219</sup>是「靈嶽神谿，非薄俗可棲」之地。<sup>220</sup>特別是將五臺山美曜印度靈鷲山，據《道宣律師感通錄》載，五臺山有大孚靈鷲寺，因其「山形像似靈鷲，名大孚」。<sup>221</sup>澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》（撰於唐德宗興元元年到貞元三年間，784-787）<sup>222</sup>亦云：

自大師晦跡於西天，妙德揚輝於東夏。雖法身長在，而雞山空掩於荒榛，應現有方，鷲嶺得名於茲土。<sup>223</sup>

何以「雞山空掩於荒榛，應現有方，鷲嶺得名於茲土」？在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》澄觀有進一步的解釋：

今靈鷲山盡是荒榛所翳，雞山即是雞足，亦鷲嶺所管。應現下成上揚輝於東夏。山似靈鷲，故言鷲嶺得名。<sup>224</sup>

靈鷲山，梵語 *Gr̥dhra-kūṭa*，位於中印度摩揭陀國王舍城附近的山峰。又作伊沙崛山、耆闍多山，意譯靈鷲山、鷲頭山，或稱鷓山、鷲嶺、鷲臺。此山為王舍城五山中最高大者，園林清淨，聖人多居此處。佛亦常住於此，諸大乘經典亦多在此山中說，<sup>225</sup>智顛言「前佛今佛皆居此山」。<sup>226</sup>靈鷲山象徵佛陀在印度的教化，尤其依據大乘的說法，佛陀最後演說的《法華經》一乘教法，場所就是靈鷲山。

<sup>218</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>219</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>220</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>221</sup> 唐·道宣撰，《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 437a。

<sup>222</sup> 宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》，卷 5，〈唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 737b。

<sup>223</sup> 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，卷 47，〈諸菩薩住處品第三十二初〉，《大正藏》第三十五冊，頁 859c-860a。

<sup>224</sup> 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 76，《大正藏》第三十六冊，頁 601b。

<sup>225</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第六冊，頁 3684-3685。

<sup>226</sup> 隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，卷 1 上，〈釋序品〉，《大正藏》第三十四冊，頁 5c。



<sup>227</sup>佛滅度後，文殊應現在中國，且五臺山又形似印度之靈鷲山嶺，故傳言北魏孝文帝於山上立大孚靈鷲寺，有意與印度靈鷲山相媲美，可謂意義殊榮。

綜上所述，由於慧祥登五臺山時留戀仰慕的情懷，尤其視五臺山是千載難逢的聖地，足以「美曜靈山」而感到無比的幸運。可見，慧祥對清涼聖山的讚揚；並且，既是難得的聖地，就有為其撰寫傳志的意義和價值。

## 肆、填補文獻記載的闕如

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

然承近古已來，遊此山者多矣。至於群錄，鮮見倫通；良以時無好事，故使芳塵委絕。不生遠大。後生何仰焉！且如曇靜、曇遷、惠安、惠瓚，並釋門鵝鷲、寶地芝蘭，俱登臺首，蔑聞誌記。自餘湮沒者，胡可言哉？所以捃拾遺文，詳求耳目，庶思齊之士，彙征同往。<sup>228</sup>

這段引文，慧祥直接表達自己決心撰寫此書的主因。如前已述，因為五臺山是萬劫難逢的聖地，所以有撰寫傳志的價值和需要。但是當時已存在其他的遊記和相關的記錄，諸如慧祥在書中曾引用會曠的《清涼山略傳》一卷、<sup>229</sup>《別傳》、<sup>230</sup>《靈跡記》，<sup>231</sup>以及散見於北魏酈元《水經注》、<sup>232</sup>隋侯君素《旌異記》、<sup>233</sup>唐李泰《括地志》等書中，<sup>234</sup>此外，道宣所撰《集神州三寶感通錄》<sup>235</sup>及《道宣律

<sup>227</sup>西晉·竺法護譯，《正法華經》卷一〈光瑞品第一〉云「聞如是，一時佛遊王舍城靈鷲山」。（《大正藏》第九冊，頁 63b）。此外，後秦·鳩摩羅什奉詔譯《妙法蓮華經》卷一〈序品第一〉載「一時佛住王舍城耆闍崛山中」。（《大正藏》第九冊，頁 2a）。隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷一〈序品第一〉亦載「一時佛住王舍城耆闍崛山中」。（《大正藏》第九冊，頁 135a）。

<sup>228</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>229</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b-c。

<sup>230</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096a；卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>231</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>232</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a；卷上，〈封域里數二〉，頁 1093b。

<sup>233</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>234</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a；卷上，〈封域里數二〉，頁 1093c；卷上，〈古今勝跡三〉，頁 1094a、c。

師感通錄》、<sup>236</sup>《祇洹寺圖經》、<sup>237</sup>《續高僧傳》<sup>238</sup>等亦有相關之記載。不過，慧祥在客觀的觀察上，讓他真正憂心的，就是這些記錄缺乏有條理、有系統的整理，不能完全表達聖山的面貌與殊勝；因為缺少有心之人做記錄，慧祥甚至不諱言地認為是使聖山「芳塵委絕」的主因。也就是說，此在北宋鄴濟川為《廣清涼傳》作〈序〉（北宋仁宗嘉祐五年，1060）<sup>239</sup>時也感同深受的說：

濟，以夙緣薄祐，生逢遺法，尚繇羈官，得寓靈峯，時會博聞，遍窮異跡，思得紀述，以警後來。而年紀寢深，簡編幾墜。獨有唐藍谷沙門慧祥，作傳二卷，頗成倫理。其餘亦有傳記，皆文字舛錯，辭意乖謬。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，收摭故實，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>240</sup>

依據上文，鄴濟川曾轉引慧祥所謂「時無好事，使芳塵委絕」這番話來抒發己意。並且提到「獨有唐藍谷沙門慧祥，作傳二卷，頗成倫理。其餘亦有傳記，皆文字舛錯，辭意乖謬」。可見，在北宋鄴濟川的時代裡，那些慧祥認為「鮮見倫通」的傳記還存在；並且，連鄴濟川也感同其「文字舛錯，辭意乖謬」的問題。

慧祥認為，如果沒有遠大境界的記載，又如何能使後代的人生起瞻仰之心呢？並舉出曇靜、曇遷、惠安、惠瓚等人，都是當時佛門高僧，他們也曾經登上臺頂，卻沒有聽到有被記載下來的，如果現在就從他這裡淹沒無聞，夫復何言？

經由上述問題的思考，當時《古清涼傳》的撰寫，就顯得更加迫切與必要性。慧祥也自然發起一種義不容辭、捨我其誰的使命感。所以決心開始搜尋遺文，並作田野調查，詳細採訪時人的所見所聞，希冀那些和他有一樣想法的人，能匯集資料共同整理。

<sup>235</sup>《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c；卷下，頁 424c-425a，427b-c。

<sup>236</sup>《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 436c-437b。

<sup>237</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>238</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a-b。

<sup>239</sup>《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1101a。

<sup>240</sup>《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1101a-b。

## 伍、宣揚文殊信仰的使命

依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

爰及北齊高氏，深弘像教，宇內塔寺，將四十千。此中伽藍，數過二百，又割八州之稅，以供山眾衣藥之資焉。據此而詳，則仙居靈貺，故觸地而繁矣。遭周武滅法，釋典凌遲。芳徽盛軌，湮淪殆盡。自非神明支持，罕有僕存者也。今之所錄，蓋是其徒至於真沒凋殘，可謂長太息矣。其有修建塔廟，造立尊儀，景業可稱，事緣弘替者，雖非往古，並即而次之。

241

北齊時代的佛教與五臺山，都曾一時達到巔峰的盛景，當時的北齊境內寺塔有四萬多座，五臺山的寺院有二百多座，北齊皇帝又割出八個州的賦稅作為五臺山僧眾衣食的生活費。慧祥根據這一點推斷，認為這是菩薩的靈跡才擁有的殊榮和賜予，居住的地方才因此繁盛起來。不過，這樣的盛況，卻在周武帝滅法之後凋零殘敗。故有學者甚而指出，周武帝滅齊之後，執行廢佛政策，在原北齊境內沒收佛寺四萬餘所，還俗僧人三百萬。五臺山佛教也受到沉重打擊之說。<sup>242</sup>

關於「周武滅法」，武帝先於建德三年（574）五月到六月十五日之間，猛烈地實施毀佛行動，<sup>243</sup>建德六年（577）正月平定北齊鄴都，接著佔領北齊的領土。<sup>244</sup>鎌田茂雄指出：

《周書》對於北齊佛教廢滅的事全無記載。在戰亂中雖然寺院遭到破壞，經像焚毀，或許僧尼中聞悉北周有破佛的舉動，紛紛隱身還俗亦未可知。例如當時即有靖嵩、法貴、靈侃等三百餘僧，從北齊流亡到江南。<sup>245</sup>

故而，慧祥謂「遭周武滅法，釋典凌遲。芳徽盛軌，湮淪殆盡」。應是在戰亂過程中，寺院也同時遭到破壞，經像焚毀，僧尼隱身還俗或逃亡導致的情況。在慧

<sup>241</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c-1094a。

<sup>242</sup> 陳揚炯，〈唐代五臺山佛教史〉，頁 8。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 69。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 170。

<sup>243</sup> 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊（臺北：佛光文化事業有限公司，1999 年 2 月初版 2 刷），頁 468。

<sup>244</sup> 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 470。

<sup>245</sup> 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 471。

祥的認知裡，以為此是遭周武滅法的結果，同時，也是一般佛弟子的想法。此在《廣弘明集》就記述，周武帝平定北齊後，施行破佛的舉動，以及志磐在《佛祖統記》亦言，周武帝討伐北齊之際，同時破毀北齊境內的佛教經像，當時僧尼還俗者，有三百多萬的記載。<sup>246</sup>為此，慧祥表示《古清涼傳》所記錄的，只是滅法後殘留下來的部分而已，根據慧祥實地考查當時具名僅存的佛刹，有大孚寺（傳魏孝文所立）、<sup>247</sup>王子燒身寺（北齊初年立）、<sup>248</sup>清涼寺（傳魏孝文所立）、<sup>249</sup>佛光寺（傳魏孝文所立）、<sup>250</sup>以及公主寺（傳北魏文成帝所立）、<sup>251</sup>娑婆寺（傳北齊年間）、<sup>252</sup>木瓜寺（傳北齊年間）、<sup>253</sup>共七寺。<sup>254</sup>且多是殘存的佛堂尊像，並非規模完整的寺院，甚至有僅存基域的情況。<sup>255</sup>故慧祥謂「釋典凌遲，芳徽盛軌，湮淪殆盡」，不禁發出「真沒凋殘」的長嘆。

因為周武滅齊，在戰亂過程中，寺院也同時遭到破壞，導致五臺山佛教「釋典凌遲」、「真沒凋殘」的情況，所以慧祥在考量撰寫內容時，決定有任何修塔、建寺、立像等消息，只要功業顯著，或事關弘揚五臺山文殊信仰的，雖不是很久以前的事跡，也一併地記錄下來。

由此可知，慧祥有弘揚周武之後凋零殘敗的五臺山佛教的使命感；同時，認為若要將五臺山文殊聖地發揚光大，當前最重要、迫切的工作，就是完成一部完整、有系統的傳記。慧祥對當時五臺山史志編撰工作似乎並不滿意。<sup>256</sup>故知，有意再光大五臺山文殊信仰，也是慧祥撰寫《古清涼傳》的主力，並進一步影響其

<sup>246</sup>鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 470-471。

<sup>247</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>248</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>249</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>250</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>251</sup>文獻出處載自《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。建置年代載自《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>252</sup>文獻出處載自《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，1097a。建置年代載自肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，《五臺山研究》，1993 年第 3 期，頁 16。

<sup>253</sup>文獻出處載自《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。建置年代載於肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 17。

<sup>254</sup>此七寺以外，另有未具寺名曇鸞修行遺址寺，以及《續高僧傳》記載「宕昌寺」。（分別參自《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。《續高僧傳》，卷 25，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665a）。

<sup>255</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》，頁 95。井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，頁 528-529。

<sup>256</sup>馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，頁 2。

撰述內容的選擇。

## 陸、開啓眾生朝聖的企望

慧祥撰寫《古清涼傳》的動機，除了不要因為當時「群錄鮮見倫通」，又「時無好事」，致使佛法芳塵委絕；或因過去周武滅法，讓教法「真沒凋殘」的事情再發生。進一步希冀《古清涼傳》能廣傳流布，可以「誘引顛愚，咸深諦信」。<sup>257</sup>因為唯信能入，要先讓眾生能發出崇仰之心，生起巡禮文殊聖地的欲求之後，才有機緣至五臺山感應文殊菩薩的功德利益（文殊應化的功德利益，詳見第五章第二節），開啓眾生邁向覺悟究竟的道路。為此，書中慧祥總不忘勸勉眾生要「暫策昏心」，趕緊為邁進覺悟的道路來巡禮文殊聖地。在《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉云：

大矣哉，斯益也。火宅諸子，何可忘懷？但博望張騫，尋河源於天苑〔大苑〕；沙門法顯，求正覺於竺乾（古印度的別稱）<sup>258</sup>。況乃咫尺神洲（指中夏），掄揚視聽。其來往也，不移於晦望；其涉降也，匪勞於信宿。豈可不暫策昏心，聊揮懈足，歷此微款，為覺路之津乎！<sup>259</sup>

首先，「火宅諸子」，是依據《妙法蓮華經》〈譬喻品〉以「三車火宅」為喻。記載有一長者，其諸子於火宅內嬉戲，不覺危險將至，長者乃以方便誘引，告訴諸子有羊車、鹿車、牛車在門外可遊戲，諸子聞之，爭相出宅，至門外，向長者索車，長者賜諸子等一大白牛車。<sup>260</sup>經中謂「長者初以三車誘引諸子，然後但興大車寶物莊嚴，安隱第一」。<sup>261</sup>故這裡的「火宅」比喻三界，言「三界無安猶如火宅」。<sup>262</sup>「諸子」喻三乘人，三車大車比喻聲聞、緣覺、佛乘三乘及一佛乘，<sup>263</sup>經中謂「初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之」。<sup>264</sup>

<sup>257</sup> 金·廣英撰，《古清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c。

<sup>258</sup> 〈正誣論〉云「竺乾者，天竺也」。見佚名，〈正誣論〉，收入梁·僧祐集，《弘明集》，卷 1，《大正藏》第五十二冊，頁 7b。

<sup>259</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>260</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 477。

<sup>261</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，〈譬喻品〉，《大正藏》第九冊，頁 13c。

<sup>262</sup> 《妙法蓮華經》，〈譬喻品〉，《大正藏》第九冊，頁 14c。

<sup>263</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 477。

<sup>264</sup> 《妙法蓮華經》，〈譬喻品〉，《大正藏》第九冊，頁 13c。

其次，引文「博望張騫，尋河源於天苑」，「博望」是張騫（BC ? - BC 114）的封號。<sup>265</sup>「尋河源」之「河」者，又稱大河、河水，即今黃河，<sup>266</sup>「天苑」是星名，<sup>267</sup>這裡是大宛的誤寫。「大宛」中亞古國名，首見於《史記》〈大宛列傳〉，北通康居，南面和西南面與大月氏接，我國史書屢有記載，該古國和歷代的中原王朝均有密切關係，位置大約在今蘇聯中亞之費爾幹納盆地。<sup>268</sup>慧祥謂張騫出使西域，窮究黃河的源頭來到大宛國。張騫出西域到了大宛國沒錯，至於河源說，若按《史記》〈大宛列傳〉所載，張騫進呈漢武帝的奏記對河源說是出於昆侖山。司馬遷《史記》〈大宛列傳〉主要是根據張騫的見聞來寫，河源出昆侖，可反映當時對河源的認識。不過，據岑仲勉先生考證，張騫河源說這段奏記，是取自傳聞，張騫並未實際到過此地。<sup>269</sup>這裡慧祥以張騫為窮究黃河的源頭到大宛國，來形容其路途之長遠。

再者，「沙門法顯，求正覺於竺乾」。法顯（334-420）於東晉安帝隆安三年（399）遠赴印度，目的是為了尋求戒律，凡所歷三十餘國，於東晉安帝義熙九年（413）歸國，前後共十五年。<sup>270</sup>晉宋以來至西方取經者雖多；然則，以「海陸並遵，廣遊西土，留學天竺，攜經而返者，恐以法顯為第一人，此其求法所以重要者一也」。<sup>271</sup>故慧祥也特舉法顯為例，更能凸顯五臺清涼聖山近在咫尺的可貴與幸運。

整篇文意說明文殊菩薩的偉大，能讓眾生如此的受益，處於三界煩惱眾生們，怎麼能夠忘記？張騫尚且探尋黃河源頭到大宛國；法顯為取經遠行至印度，況且近在咫尺的中夏，何不暫時打開昏睡的心靈，到這裡來尋求覺悟的源頭呢？慧祥如此殷切地勸勉眾生巡禮文殊聖地，目的就是要眾生能夠邁向覺悟究竟的道

<sup>265</sup>見西漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟、唐·司馬貞、張守節注，《新校史記三家注》（臺北：世界書局，1993年12月6版2刷）第五冊，卷123，〈大宛列傳第六十三〉，頁3167。

<sup>266</sup>施丁、沈志華主編，《資治通鑑大辭典》上冊，頁658。陳可畏，〈論黃河的明稱、河源與變遷〉，《歷史教學》，1982年第10期，頁7-8。

<sup>267</sup>《新校史記三家注》第二冊，卷27，〈天官書第五〉，頁1306。

<sup>268</sup>孫危，〈大宛考古學文化初探〉，《考古與文物》，2004年第4期，頁48。馮承鈞原編、陸峻嶺增訂，《西域地名》增訂版（臺北：臺灣中華書局，未列出版年），頁27。

<sup>269</sup>田尚，〈黃河河源探討〉，《地理學報》，1981年第3期，頁338。陳可畏，〈論黃河的明稱、河源與變遷〉，頁8-9。鈕仲勛，〈黃河河源考察和認識的歷史研究〉，《中國歷史地理論叢》，1988年第4期，頁40-41。

<sup>270</sup>湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998年7月臺二版2刷）上冊，頁380-384。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁58-67。

<sup>271</sup>湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》上冊，頁380。

路，也是慧祥撰寫《古清涼傳》的動力所在。尤其，《古清涼傳》內容著重靈異感通的事跡，其意義何在？如同《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉所載：

按別傳云：「文殊師利，周宇文時，化作梵僧，而來此土，云訪聖跡，欲詣清涼山，文殊師利住處。於時，智猛法師，乃問其事，纔伸啟請，俄失梵僧」。此似曉勵群蒙，令生渴仰，若篤信神通者，豈遠乎哉！<sup>272</sup>

周宇文指北周（557-581），傳聞文殊菩薩化爲梵僧來到漢土，云要參訪文殊清涼聖地，智猛剛要請問梵僧所說之事，梵僧即已消失。這裡僧人智猛可能是虛構的人物，因爲歷史上的智猛，爲南朝劉宋時代的僧人，卒於元嘉末年（453）。<sup>273</sup>或說智猛另有其人。<sup>274</sup>故此傳聞，就如慧祥所言，目的就是爲了「曉勵群蒙，令生渴仰」，因爲「若篤信神通者，豈遠乎哉」！可見，開啓眾生朝聖的企望，正是慧祥撰寫《古清涼傳》的目的之一。

綜合本節，慧祥撰寫《古清涼傳》的動機，主要歸納有六點，第一，對靈異感通的重視與文殊、聖山的崇仰；第二、身受靈境聖地的感發，第三、視五臺山是千載難逢的聖地；第四，填補文獻記載的闕如；第五，宣揚五臺山文殊信仰的使命；第六，開啓眾生朝聖的企望。

## 第四節、小結

綜觀本章之研究，首先，關於慧祥生平。慧祥姓氏、籍貫皆不詳，大概出生於唐太宗時代，從小就崇尚特殊的氣概；其出家修學過程及師承皆不詳，僅知爲藍谷悟真寺的住僧，是《法華經》的奉行者，可能也同時兼修《華嚴經》。不過，學者對慧祥駐錫地的看法，一說在太原府晉陽縣境內，一說在京邑長安東南方，藍田山藍谷悟真寺。在現存的資料並無記載慧祥登上五臺山之前的經歷，僅知慧祥曾於高宗乾封二年（667）與總章二年（669）兩次遊歷五臺山；期間也到過定州恒陽縣黃山、繁峙縣城、代州諸地，這樣前後歷經四年，最後又返回長安，亦即是藍谷悟真寺；在寺期間並撰著《古清涼傳》與《弘贊法華傳》等書。其後的事蹟皆不明，或可說慧祥在生涯的後半期駐錫於藍谷悟真寺，且有終生常住的志

<sup>272</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>273</sup> 梁·慧皎撰，《高僧傳》，卷 3，〈釋智猛〉，《大正藏》第五十冊，頁 343c。

<sup>274</sup> 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 170。

向；而其著作就是他後半生事業的一部分。

其次，《古清涼傳》撰著的時代背景，五臺山因帝王的支持、僧俗的止住以及巡禮者的增加，由此帶動五臺山寺塔的修建、文殊信仰的傳播及其參學之風氣。不過，從山中寺塔建置的狀態，以及駐錫、巡禮的人數來觀察，尙未普及達成一代的風潮，五臺山在初唐仍屬初興的階段。並且，慧祥《古清涼傳》執筆的時代，是適逢唐代佛教的興起，而不是對廢佛的警戒，反而慧祥有意結合國家權力與宗教政策，希望藉由國家來保護佛教、宣揚佛教。可以說，《古清涼傳》的撰成，是在初唐五臺山佛教初興的情況下而產生。

最後，慧祥撰寫《古清涼傳》的動機。由於慧祥內在的信仰，特別對靈異感通的重視與文殊、聖山的崇仰；同時，慧祥撰著《古清涼傳》的時代，即是五臺山文殊信仰重興的時代，在此背景之下，必然也影響慧祥《古清涼傳》的撰著。加上慧祥登山時身受靈境聖地的感發，並思考存在的幾個問題，五臺山歷史缺乏系統的整理，以及因周武滅齊，在戰亂過程中，寺院也遭受破壞，導致五臺山文殊信仰呈現凋殘衰微的情形。爲填補文獻記載的闕如，弘揚周武之後凋零殘敗的五臺山文殊信仰，開啓眾生朝聖的企望，從而感發慧祥撰述《古清涼傳》的必要與決心。



## 第三章、五臺山成爲「清涼山」的由來

本章進入宣揚內容的主題，即慧祥《古清涼傳》內容如何宣揚五臺山文殊信仰？在〈立名標化一〉文首，慧祥首先解說五臺山成爲「清涼山」的原因，是出自晉譯《華嚴經》〈菩薩住處品〉的記載，並且山上有「清涼寺」、「清涼府」作爲史證；同時，慧祥又提出三點說明，文殊居在此地的理由，藉此以明文殊應化五臺山的因緣具足。

### 第一節、《華嚴經》〈菩薩住處品〉的記載

依據《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

謹按《華嚴經·菩薩住處品》云：「東北方有菩薩住處，名清涼山。過去有菩薩常於中住，彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩，常為說法」。

1

首先，慧祥認爲五臺山作爲文殊菩薩住處的「清涼山」，其主要的文獻依據、經證，在於東晉佛馱跋陀羅（Buddha-bhadra，359-429）所譯《大方廣佛華嚴經》（東晉恭帝元熙二年六月譯出，420）<sup>2</sup>〈菩薩住處品第二十七〉所記載的：

東北方有菩薩住處，名清涼山。過去諸菩薩常於中住，彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。<sup>3</sup>

依據上文，可知五臺山作爲文殊菩薩住處的「清涼山」，與《華嚴經》之關係密切；例如，據《古清涼傳》載，傳言北齊初年，有閹官劉謙之，因感慨自己是受腐刑苟且偷生的人，又感於王子燒身之事，遂奏請入山，敕準在王子燒身寺精進行道。「轉誦《華嚴經》，三七行道，祈見文殊師利，遂獲冥應，還復根形。因

<sup>1</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c。

<sup>2</sup> 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，卷 9，〈華嚴經記第一〉，《大正藏》第五十五冊，頁 61a。

<sup>3</sup> 《大方廣佛華嚴經》，卷 29，〈菩薩住處品第二十七〉，《大正藏》第九冊，頁 590b。同載於唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，卷 45，〈諸菩薩住處品第三十二〉，《大正藏》第十冊，頁 241c。

便悟解，乃著《華嚴論》六百卷，論綜終始」。<sup>4</sup>又「昔元魏（孝明帝）熙平元年（516），有懸瓮山沙門靈辯，頂戴此經，勇猛行道，足破血流，勤誠感悟，乃同曉茲典，著《華嚴論》一伯卷」。<sup>5</sup>或有唐代西京有清信士房德元、王玄爽，「因讀《華嚴經》，見〈菩薩住處品〉，逐心專勝地，以（高宗）上元三年（676）五月十三日，共往登之」。<sup>6</sup>乃至「恒州土俗，五十餘人，六齋之日，常齋香花珍味，來就奉獻文殊師利，及萬菩薩，年年無替。又捨珍財，選地建寺，文石刻銘，至今猶在」。<sup>7</sup>

諸如上述，有上山為祈見文殊菩薩而轉誦《華嚴經》，或因感悟而著作《華嚴論》，有讀誦《華嚴經》而登五臺山者，乃至有年年上山為供養《華嚴經》中所記載的文殊及諸萬菩薩聖眾等。以及五臺山被稱作「清涼山」，<sup>8</sup>山上又有古清涼寺，山下亦設有清涼府等，<sup>9</sup>都顯示五臺山作為文殊菩薩住處的「清涼山」，與《華嚴經》之關係特別密切。此外，《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉文首載：

山，在長安東北一千六百餘里。<sup>10</sup>

強調山的方位在長安東北一千六百餘里，《華嚴經傳記》亦載「山去京一千六百里，代州之界」。<sup>11</sup>《續清涼傳》謂「夫清涼山者，大唐東北」。<sup>12</sup>「東北」的方位，是根據《華嚴經》記載東北方有清涼山，傳到東土，被認為「五臺山」即是清涼山，同時位置符合在印度的東北方，唐代進而附會於長安東北方。慧祥強調在「長安」東北方，顯然有意將長安取代「印度」的地位。

事實上，早在西晉居士聶道真所譯《佛說文殊師利般涅槃經》就記載：文殊師利在佛世時，生於多羅聚落梵德婆羅門家，後隨佛出家學道，住首楞嚴三昧，雖示現涅槃而無真實入涅槃，「久住首楞嚴，佛涅槃後四百五十歲，當至雪山，為五百仙人，宣暢敷演十二部經，教化成熟五百仙人，令得不退轉」。<sup>13</sup>

<sup>4</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>5</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>6</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>7</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>8</sup>五臺山稱作「清涼山」，在《古清涼傳》裡，處處可見。

<sup>9</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>10</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>11</sup>唐·法藏集，《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157b。

<sup>12</sup>《續清涼傳》，卷上，〈清涼山賦并詩〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1129c。

<sup>13</sup>西晉·聶道真譯，《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 481a。

但是，「雪山」位在何處？經文缺乏基本的方位來判斷。若據法琳援引〈地理志·西域傳〉云，「雪山者即蔥嶺也」，<sup>14</sup>以及道宣《續高僧傳》〈釋玄奘〉亦謂「昔人云：蔥嶺停雪，即雪山也。今親目驗，則知其非，雪山乃居蔥嶺已南」。<sup>15</sup>雪山被認為在蔥嶺，在今新疆西南，古代為帕米爾高原和昆倉山、喀喇昆倉山西部諸山的總稱；<sup>16</sup>故尚無理由給予和中國本土山系相結合的地方，一直要到東晉《華嚴經》的譯出，記載「東北方清涼山」之後，才逐漸確立位於長安的東北方，同時也符合印度東北方的五臺山，作為文殊應化的道場。<sup>17</sup>當然，五臺山能夠成為文殊住處的清涼山，還需要許多內外因素聚合方能成就；不過，《華嚴經》記載東北方清涼山，在方向的确立上，確是五臺山形成文殊住處的過程中，最根本的文獻依據。以下慧祥再從二個面向，凸顯《華嚴經》經證的神聖與殊勝。

## 壹、五臺山出於佛金口所說

---

<sup>14</sup>《廣弘明集》〈破邪論〉載：「案《文殊師利般涅槃經》云：佛滅度後四百五十年，文殊至雪山中，為五百仙人宣說十二部經訖，還歸本土入于涅槃，恒星之瑞即其時矣。案〈地理志·西域傳〉云：雪山者即蔥嶺也，其下三十六國，先來奉漢，以蔥嶺多雪，故號雪山焉。文殊往化仙人，即其處也。詳而檢之，劉向所論可為證矣。」（唐·法琳，〈破邪論〉，收入道宣，《廣弘明集》，卷11，《大正藏》第五十二冊，頁166a）。

<sup>15</sup>道宣，《續高僧傳》，卷4，〈京大慈恩寺釋玄奘傳一〉，《大正藏》第五十冊，頁454a。

<sup>16</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁2509。

<sup>17</sup>《華嚴經》〈菩薩住處品〉記載「東北方有菩薩住處，名清涼山」，卻未說明地理位置的屬性是印度東北方？還是西域東北方？使後世容有彈性發展的空間，「五臺山」即發展成文殊住處的清涼山，甚至為後世廣大民眾所共同的信仰。其中，學者亦有不同的見解，呂澂認為，《華嚴經》的東北方清涼山即是中國五臺山，指出「〈諸菩薩住處品〉也說到中國清涼山（山西五臺山）和那羅延窟（山東勞山）。由這些線索可以證明《華嚴經》的編纂地點不會離中國太遠，或者即在西域的遮拘迦國也未可知」。方立天更直接肯定的說明，《華嚴經》東北方清涼山即是五臺山，並且是西域大德有意的安排，甚至可能還實地勘察過五臺山，而其用意即為了將佛法傳播到中國。高峰了知也認為「清涼山，在中國是指山西有五臺山，……如是能舉出于闐及中國的地名看，此品的成立，是具有熟悉地理而後成立是可推知的」。此外，神林隆淨則認為《華嚴經》已指出震旦國有菩薩住處名「那羅延山」，其東北方清涼山，應是指中印度的東北方，而非中國的五臺山。（以上參呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司，1997年11月初版6刷，頁400。方立天，〈略談華嚴學與五臺山〉，收入《中國佛教研究》，臺北：新文豐出版公司，1993年5月臺一版，下冊，頁730-731。高峰了州著、慧嶽譯，〈華嚴經之成立〉，收入《華嚴典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，1978年7月初版，頁26-27。神林隆淨，〈五臺山與文殊菩薩〉，收入佛誕二千五百年紀念學會編，《佛教學の諸問題》，東京：岩波書店，1935年6月，第四部，頁877。

按《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

余每覽此土名山，雖嵩、岱作鎮，蓬、瀛仙窟，皆編俗典，事止域中，  
未有出於金口，傳之寶藏。<sup>18</sup>

引文中慧祥強調自己遊覽中國名山，雖然有「嵩岱作鎮，蓬瀛仙窟」，不過，皆是俗典所記，唯有五臺山是出於佛的金口所說。

「嵩、岱作鎮」：「嵩岱」指代表中國五大山嶽之東嶽和中嶽。首先「嵩山」，位今河南省登封市北，<sup>19</sup>嵩山「作鎮中畿（王畿）」，<sup>20</sup>是京都管轄的地區，又居五嶽之「中」的地理位置，奠定了它在文化和政治上的特殊地位。特別是唐高宗於永淳元年（682）在嵩山造奉天宮，時往居住，朝廷爲之遷徙。高宗並在封禪泰山之後有遍封五嶽的想法，并下詔準備封禪嵩岳，雖最終未果，仍體現嵩山歷史政治地位的繼承。乃至武則天執政的時代，嵩山正式取代泰山封禪之地與五嶽之尊的地位。<sup>21</sup>

再者「岱山」，岱、泰古通用，即泰山東嶽，位今山東省泰安市北，<sup>22</sup>言萬物皆相代於東方，代表萬物之始，五嶽之長，<sup>23</sup>爲歷來帝王封禪之所，成爲帝王取得權力的象徵；<sup>24</sup>加上神仙之論與泰山治鬼、掌管人的生死之說，<sup>25</sup>使它在政治與信仰上取得尊崇的地位。其中，隋文帝、唐高宗、唐玄宗等，皆封禪於泰山。<sup>26</sup>並且，自高宗顯慶六年（661）到代宗大歷八年（773）之間，唐代帝室（包括武則天）派遣道士以道教禮儀祭祀泰山，說明泰山不僅是道教的發祥地之一，也體

<sup>18</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>19</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2696。

<sup>20</sup>唐·徐堅撰，《宋本初學記》（臺北：藝文印書館，1976年）第二冊，卷 5 地部上，〈宋公祭嵩山文〉，頁 20b。

<sup>21</sup>肖妮妮，〈嵩山爲唐人隱逸第一山論析〉，《蘭州學刊》，2008 年第 1 期，頁 137-138。

<sup>22</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2030。

<sup>23</sup>東漢·應劭撰，《風俗通義》（臺北：藝文印書館，1966 年出版）第二冊，卷下，〈山澤第十·五嶽〉，頁 51a-b，收入《百部叢書集成》第十一涵裝。

<sup>24</sup>石國偉、周徵松，〈東岳信仰的傳承及其地方社會的影響：以山西地區爲例〉，《宗教學研究》，2009 年第 1 期，頁 138。

<sup>25</sup>清·顧炎武，《日知錄》，卷 30，〈泰山治鬼〉，收入徐德明、吳平主編，《清代學術筆記叢刊》（臺北：學苑出版，2005 年初版）第二冊，頁 476 下。

<sup>26</sup>關維民等著，〈世界遺產視野中的中國五嶽〉，《人文地理》，2009 年第 4 期，頁 29。魏建，〈天壇泰山：泰山與中國政治文化〉，《泰山學院學報》，2009 年第 1 期，頁 1。

現道教與皇室之密切關係。<sup>27</sup>

「蓬、瀛仙窟」：蓬，指蓬萊；瀛，指瀛洲。山名。古代傳說在東方的海中仙山，是仙人所居的神山。早在戰國時期，齊燕方士們就有神山的說法，進而發展為「三神山」說。《史記》〈封禪書第六〉云「自威（齊威王，在位於 BC356-BC320）<sup>28</sup>、宣（齊宣王，在位於 BC319-BC301）<sup>29</sup>、燕昭（燕昭王，在位於 BC311-BC279）<sup>30</sup>，使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲」。<sup>31</sup>三神山傳在渤海中，有諸仙人及不死之藥，是古來方士及自齊威王、齊宣王、燕昭王，秦始皇、漢武帝等歷代帝王嚮往尋找的不死之仙山；據載，唐高宗還特將大明宮改成蓬萊宮，<sup>32</sup>意味著對道教求仙不死的嚮往。

三神山曾是方士們向東海尋求的仙境，但都不能到達那裡，故而逐漸在中國本土的地域確定名山靈地，作為直接求仙的途徑，此即是五嶽。在公元前一世紀，五嶽被認定為神仙往來的名山靈地，作為有神仙居住的代表性靈地，佔據中國人山嶽信仰的中心地位，這不僅是道教，包括儒教也將祂作為神聖的山而加以崇祀。<sup>33</sup>慧祥特別指出五嶽的「嵩、岱」和三神山的「蓬、瀛」，作為比較的對象，當與唐帝室對道教及嵩、岱二嶽的重視有關；同時，也意味對道教所做的一些回應。

以上無論是五嶽的「嵩、岱」，抑或三神山的「蓬、瀛」，這樣代表中國人神聖的靈山，慧祥認為也只是出自一般世俗的典籍，並且僅在國內流傳而已，唯有五臺山才是「出於金口，傳之寶藏」。

「出於金口，傳之寶藏」：據傳《華嚴經》是佛初成佛道二七日所說，保存了佛成道後，七日不說法的傳統。<sup>34</sup>天台宗智顛還將《華嚴經》判在「五時說」的第一時說。謂「日出先照高山，後照大地」，因佛說法是先從高處說起，即先

<sup>27</sup>白如祥，〈從岱岳觀碑看泰山道教與唐代政治〉，《經濟與社會發展》，2008年第4期，頁181。

<sup>28</sup>倉修良主編，《史記辭典》（濟南：山東教育出版社，1994年10月初版2刷），頁657。

<sup>29</sup>《史記辭典》，頁657。

<sup>30</sup>《史記辭典》，頁728。

<sup>31</sup>《新校史記三家注》第三冊，卷28，〈封禪書第六〉，頁1369。同載於東漢·班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1980年3月初版，新標點本），卷25上，〈郊祀志第五上〉，頁320上。

<sup>32</sup>史丹利·外因斯坦著，釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，頁56。

<sup>33</sup>石井昌子，〈道教の神神〉，收入福井康順等監修，《道教：道教とは何か》（東京：平河出版社，1990年4月5版），第1卷，頁162。

<sup>34</sup>印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1023。

對大智之人說，因此，《華嚴經》居於第一時。<sup>35</sup>

在《華嚴經》〈菩薩住處品〉中，由心王菩薩述說有關菩薩之住處，乃繼第二十六〈壽命品〉以時間敘述佛德之後，「約空間說明菩薩之化用」，即以空間說明菩薩之活動，舉出菩薩之說法場所及菩薩之名稱、眷屬的數目。<sup>36</sup>其中，談到東北方有菩薩住處，「名清涼山。過去諸菩薩常於中住，彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法」。<sup>37</sup>強調五臺清涼山是根據佛陀親口所說《華嚴經》的記載。

總之，慧祥認為嵩岱作鎮、蓬瀛仙窟，只是出自一般世俗的典籍，僅在國內流傳而已，唯有五臺山才是出於經證，唯佛金口親說的可靠消息。也就是說，漢土所說的仙山，並非等於就是文殊所住，要確定文殊住處，必須根據佛金口所說之《華嚴經》。

## 貳、「靈山」遺法應化五臺山

按《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

宅萬聖而敷化，自五印而飛聲，方將此跡，美曜靈山，利周賢劫，豈常篇之所紀，同年而語哉！<sup>38</sup>

上面引文雖短，卻表達了文殊應化的緣由以彰顯聖跡。「宅萬聖而敷化」一句，是承前文的《華嚴經》經證，記載從過去以來，就有菩薩眾在此山止住；現在又有文殊菩薩和他的眷屬，共菩薩眾一萬人，於此山中常常演說佛法。可知，五臺清涼山是萬菩薩眾隱藏行跡，以及文殊作為教化的處所，所以說「宅萬聖而敷化」。

那麼，文殊應化的緣由為何？下句即說「自五印而飛聲」，「五印」是指印度，中古時代，印度分為東、西、南、北、中五區，稱為五天竺、五印度、五天、五竺或五印，<sup>39</sup>這裡表明文殊是自印度行化到中國。首先，據《古清涼傳》卷上〈古

<sup>35</sup> 呂澂，《中國佛學思想概論》，頁 188。

<sup>36</sup> 鎌田茂雄著、釋慈怡譯，《華嚴經講話》（臺北：佛光文化事業有限公司，2002 年 1 月初版 4 刷），頁 233。

<sup>37</sup> 《大方廣佛華嚴經》，卷 29，〈菩薩住處品第二十七〉，《大正藏》第九冊，頁 590b。

<sup>38</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>39</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊，頁 1876。

今勝跡三〉載：

釋迦佛出時，（文殊）卻將至祇洹。一十二年，文殊師利還將入清涼山金剛窟內。<sup>40</sup>

上文指出文殊在釋迦佛出世時來到印度，十二年後又回到清涼山的金剛窟內。其次，若根據《文殊師利般涅槃經》的記載，文殊在佛陀時代，出生於此國的多羅聚落梵德婆羅門家，並隨佛陀出家修道，文殊住於「首楞嚴三昧力」。<sup>41</sup>此首楞嚴三昧，經中說具有「如是無量，悉能示佛一切神力，無量眾生皆得饒益」的力量。<sup>42</sup>因首楞嚴三昧力的關係，雖示現涅槃，事實上未真正入涅槃，於佛入滅後四百五十歲，再前往雪山教化五百仙人。<sup>43</sup>《華嚴經》則說是到東北方的清涼山，為一萬菩薩說法。<sup>44</sup>此時，佛入滅後的四百五十年，即是初期大乘傳播的起步，<sup>45</sup>反應眾生根機成熟，堪受大乘法門，文殊故前來教化。以上乃明文殊是自印度行化到中國。

接著言「方將此跡，美曜靈山，利周賢劫」，即在彰顯文殊清涼山聖跡的殊勝。所謂「方將此跡，美曜靈山」，如前已述，靈鷲山象徵佛陀在印度的教化，佛滅度後，文殊應現在中國五臺山，將五臺山美曜印度之靈鷲山，象徵著文殊代表東夏大乘的行化者，五臺山亦成為東夏大乘行化的重要、根本的舞台。

至於「利周賢劫」，「劫」，是梵文 kalpa 的音寫，「劫波」的略語，<sup>46</sup>「賢劫」，梵文 bhadra-kalpa，在印度指為極長時間之用語。<sup>47</sup>賢劫是過去莊嚴劫、現在賢劫、未來星宿劫三階段中的「現在賢劫」。此三劫之中，大乘經說皆有千佛等賢聖出世救度眾生，<sup>48</sup>現在是住劫，於二十增減中有千佛出世，既多賢聖，

<sup>40</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>41</sup>西晉·聶道真譯，《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 481a。

<sup>42</sup>姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說首楞嚴三昧經》，卷上，《大正藏》第十五冊，頁 631c。

<sup>43</sup>《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 481a。《佛說首楞嚴三昧經》，卷下，《大正藏》第十五冊，頁 640b。

<sup>44</sup>《大方廣佛華嚴經》，卷 29，〈菩薩住處品第二十七〉，《大正藏》第九冊，頁 590b。《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c。

<sup>45</sup>平川彰，〈大乘佛教の興起と文殊菩薩〉，收入氏著，《初期大乘と法華思想》（東京：春秋社，1991 年 4 月初版 2 刷），頁 41。

<sup>46</sup>荻原雲來編纂，《梵和大辭典》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003 年 1 月再版）上冊，頁 327。

<sup>47</sup>荻原雲來編纂，《梵和大辭典》下冊，頁 946。

<sup>48</sup>此外，散見於阿含經則說過去有四佛或七佛出現，而《法顯傳》、《西域記》等，關於四佛經

故稱賢劫。<sup>49</sup>其中，釋迦佛「繼六佛而成道，處今賢劫」。<sup>50</sup>那麼，文殊何以能夠利益眾生遍及賢劫？文殊被稱作菩薩之父母、佛道中父母。在無量過去劫中，是出家修行已成佛的菩薩，安住於首楞嚴三昧力，此三昧力是菩薩最高的境地，達到首楞嚴三昧力成就，就是菩薩修行的完成，境界等同於佛。文殊據此三昧的力量，可以延長壽命、示現成佛、濟度眾生、示現涅槃。<sup>51</sup>雖示現涅槃，實際上並沒有入涅槃，能於三千大千世界展現自在神力，救渡眾生。據《首楞嚴三昧經》謂：

菩薩示現入於涅槃不畢竟滅，而於三千大千世界，能現如是自在神力。<sup>52</sup>

並且，文殊就在此娑婆世界施作佛事，據《文殊師利般涅槃經》載：

文殊師利法王子，已曾親近百千諸佛，在此娑婆世界施作佛事，於十方面變現自在。……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。<sup>53</sup>

《道宣律師感通錄》亦云，文殊「是久住娑婆世界的菩薩」。<sup>54</sup>說明文殊已曾親近百千諸佛，在此娑婆世界施作佛事，釋迦佛出世，文殊再示現出家、涅槃，於佛入滅的四百五十年，再行化於雪山中度化五百仙人；《華嚴經》則說在清涼山，有一萬菩薩聖眾。

經由上述得知，文殊是早已成佛的菩薩，曾經親近百千諸佛，久住於娑婆世界，展現自在神力，救渡眾生。釋迦佛出世，又協助釋迦佛教化眾生的工作；期間文殊雖也示現涅槃，實際上並沒有入涅槃，於佛入滅後四百五十歲，再繼佛陀

---

行遺跡之記載頗多，但未見七佛之事跡。大乘經典進一步指出現在之賢劫有千佛，過去之莊嚴劫、未來之星宿劫亦各有千佛出世。此中，「七佛」即過去莊嚴劫末的毗婆尸、尸棄、毗舍浮等三佛，與現在賢劫初的拘留孫、拘那含牟尼、迦葉、釋迦牟尼等四佛，還會有以彌勒佛為首的九百九十六尊佛在未來出現，其中最後一位是樓至佛。（參自藍吉富主編，《中華百科全書》第二冊，頁 54-55；第四冊，頁 1536-1537；第五冊，頁 2273）。

<sup>49</sup>藍吉富主編，《中華百科全書》第二冊，頁 172；第五冊，頁 2444-2445。

<sup>50</sup>北齊·魏收撰，《魏書》（臺北：鼎文書局，1980年3月初版，新標點本），卷 114，〈釋老志〉，頁 825 下。

<sup>51</sup>平川彰，〈大乘仏教の興起と文殊菩薩〉，收入氏著，《初期大乘と法華思想》，頁 42、47。

<sup>52</sup>《佛說首楞嚴三昧經》，卷下，《大正藏》第十五冊，頁 640b。

<sup>53</sup>《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 481a。

<sup>54</sup>《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 437a。



的遺法，自印度行化到中國。可說一直安住於首楞嚴三昧，自由自在的救濟眾生。故慧祥讚揚文殊利益眾生遍及賢劫，這那裡是一般世俗典籍的記載，可以同年而語的呢！故言「利周賢劫，豈常篇之所紀，同年而語哉」！

## 參、史蹟的證明

據《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

今山上有清涼寺，下有五臺縣清涼府，此實當可為龜鑑矣。<sup>55</sup>

慧祥舉出山上有「清涼寺」，山下五臺縣境內亦設有「清涼府」為證。

「清涼寺」：慧祥在實地勘察五臺山，往中臺南下時，親見「清涼寺，魏孝文所立，其佛堂尊像，於今在焉」。<sup>56</sup>可知，在五臺山之中臺南面有清涼寺，並傳為北魏孝文帝時所立（詳見第六章第一節）。

「五臺縣清涼府」：據《隋書》卷三〇〈雁門郡〉條云：

五臺：舊曰慮虜，久廢。後魏置，曰驢夷。大業初改焉。有五臺山。<sup>57</sup>

《元和郡縣志》亦載，五臺縣在漢代原屬太原郡慮虜縣，因慮虜水而得名，隋煬帝大業二年（606）才改為五臺縣，乃因山為名。<sup>58</sup>其次是「清涼府」，道宣謂五臺山「其山極寒，南號清涼山，亦立清涼府」。<sup>59</sup>《廣清涼傳》亦載「大聖多在清涼山，山下有仙花山，有五臺縣清涼府，往往人到，不得不信」。<sup>60</sup>可知，唐代於代州五臺縣（今山西省五臺縣）<sup>61</sup>設置「清涼府」。且由道宣、慧祥、延一以來，皆以五臺山山上有「清涼寺」、山下五臺縣設有「清涼府」，作為五臺山即是《華嚴經》「清涼山」主要史證。雖然這樣的理由作為五臺山即是《華嚴經》「清涼山」的證明，仍有許多疑慮，不過，卻是古來大德一致的認知。

<sup>55</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>56</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>57</sup> 唐·魏徵等撰，《隋書》（臺北：鼎文書局，1980年3月初版），卷30地理中，〈雁門郡〉，頁230上。

<sup>58</sup> 見《元和郡縣志》第五冊，卷14，〈五臺縣〉，頁433-434。或參《嘉慶重修一統志》第九冊，卷151，〈代州直隸州〉，頁7046，7051-7053。

<sup>59</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁424c。

<sup>60</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩應化總別機緣二〉，《大正藏》第五十一冊，頁1103b。

<sup>61</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁341。

綜合本節，解說五臺山成爲「清涼山」的原因，是出自晉譯《華嚴經》〈菩薩住處品〉的記載，佛金口所說的可靠消息；並且，文殊是繼釋迦佛的遺法，自印度行化到中國五臺山，足以美曜印度靈鷲山，將文殊應化五臺山附予殊勝的意義。同時又舉出山上有「清涼寺」，山下五臺縣境內設有「清涼府」以爲證。

## 第二節、文殊應化五臺山的因緣具足

慧祥又提出三點說明，文殊居在此地的理由，藉此以明文殊應化五臺山的因緣具足。

### 壹、過去諸佛住持之地

據《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

或問：「大聖化物，理應平等，正宜周旋億剎，何乃滯此一方乎？」

答曰：「誠如來旨！誠如來旨！但具三緣，須居此地。一、是往古諸佛，展轉住持；二、使無志下愚，專心有在；三、爲此處根熟，堪受見聞」。

余謂：「抑揚之道，如斯而已矣」。<sup>62</sup>

「一、是往古諸佛，展轉住持」：其義或可從兩個角度來理解，第一，指出東土漢地乃是過去諸佛展轉住持之地；第二，表達五臺山即是文殊的住處，過去已有菩薩常於中止住；同時也是古佛之法展轉住持的聖地。首先，傳云迦葉佛和過去諸佛都曾經在此土說法，依《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

又按別傳云：「文殊師利，周宇文時，化作梵僧，而來此土，云訪聖跡；欲詣清涼山，文殊師利住處。於時，智猛法師，乃問其事，纔伸啟請，俄失梵僧」。<sup>63</sup>

文中梵僧云訪的聖跡，慧祥引《別傳》時並未說明其義；然則早於慧祥《道宣律師感通錄》也有相關記載：

<sup>62</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>63</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

至宇文周時，文殊師利化為梵僧，來遊此土云：「欲禮拜迦葉佛說法處，并文殊所住處名清涼山」。遍問道俗無有知者，時有智猛法師，年始十八，返問梵僧：「何因知有二聖餘迹」？答云：「在秦都城南二十里，有蒼頡造書臺，即其地也」。又云：「在沙河南五十里青山北四十里」。又問：「沙河青山是何語」？答云：「渭水終南山也」。此僧便從渭水直南而出，遂到高四臺。便云：「此是古佛說法處也」。于時智猛法師，隨往禮拜，不久失梵僧所在。<sup>64</sup>

上文道宣談到文殊化作梵僧，是前往渭水終南山的「高四臺」，並對智猛說這是迦葉佛的說法處，也是古佛的說法處，智猛要隨往禮拜時，梵僧即已消失。《清涼山新志》亦云：

宇文後周時，有化人來遊此土，云禮迦葉佛說法處，并往清涼文殊住處，至（五臺）山忽化現文殊像騰空不見，乃知即文殊化身。<sup>65</sup>

以上文殊化作的梵僧則是到了清涼山，故事內容已有若干變化，但同樣明示迦葉佛在此土說法。說明漢土曾經是迦葉佛及往古諸佛展轉說法的地方，故慧祥說「往古諸佛，展轉住持」。

其次，過去有菩薩常於五臺山止住。按《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

謹按《華嚴經》〈菩薩住處品〉云：「東北方有菩薩住處，名清涼山。過去有菩薩常於中住，彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩，常為說法」。

66

上文表達此五臺清涼聖山，過去就有菩薩聖眾常在這裡居住，現在則有文殊帶領一萬菩薩聖眾，於此說法度眾。同時，五臺山還是古佛之法展轉住持的聖地。據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡〉載：

三世諸佛供養之具，多藏於此。按《祇洹圖》云：「祇洹內，有天樂一部，七寶所成」。箋曰：「又按《靈跡記》云：『此樂，是楞伽山羅剎鬼王所造，將獻迦葉佛，以為供養。迦葉佛滅後，文殊師利，將往清涼山

<sup>64</sup> 《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 436c-437a。

<sup>65</sup> 清·老藏丹巴撰，《清涼山新志》，收入清·陳夢雷編纂、清·蔣廷錫校訂，《古今圖書集成》（成都：巴蜀書社、中華書局，1985 年出版）第十八冊，卷 31，〈五臺山部彙考〉，頁 22190c。

<sup>66</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c。

金剛窟中。釋迦佛出時，卻將至祇洹。一十二年，文殊師利還將入清涼山金剛窟內』。又有銀箜篌，有銀天人，坐七寶花上，彈此箜篌。又有迦葉佛時金紙銀書大毘奈耶藏、銀紙金書修多羅藏。佛滅後，文殊並將往清涼山金剛窟中」。<sup>67</sup>

清涼山金剛窟有三世諸佛供養之具，是文殊從印度帶回清涼山，藏於此窟內。包括有迦葉佛時的天樂、銀色箜篌，以及金紙銀書的律藏和銀紙金書等法寶具。事實上，見《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》所記錄諸佛法寶及供養具，亦多記載為文殊帶回清涼山金剛窟中，<sup>68</sup>故慧祥說「三世諸佛供養之具，多藏於此」。此外，圓仁（794-864）行至清涼山金剛窟時，亦見於窟記：

窟內多有西天聖迹。維衛佛時，香山摩利大仙造三千種七寶樂器。其佛滅後，文殊師利將來收此窟中。拘留秦佛時，兜率天王造鐘——盛一百廿石——聞聲者或得四果，或得初地等。佛滅，文殊師利將此鐘來，置此窟中。迦葉佛時，造銀箜篌，有八萬四千曲調——八萬四千曲調各治一煩惱——佛滅度後，文殊師利將此箜篌來，收入窟中。星宿劫第二佛全身寶塔一千三百級，文殊師利將此塔來，收入此窟。振旦國（指中國）銀紙金書及百億四天下文字，文殊菩薩收入此窟，云云。<sup>69</sup>

首先，引文中「維衛佛」，即「毗婆尸佛」，是過去莊嚴劫「過去七佛」的第一佛。其次，「摩利大仙」，摩利，梵語 Marīci 之簡單音譯，全音譯為「摩利支」，義為「陽燄」。<sup>70</sup>大仙，或作「天仙」。<sup>71</sup>摩利支是南亞次大陸古老神話中的能自我隱形而為眾生除滅障難、施予利益的女神，後轉為佛教守護神「二十諸天」之一，被稱為摩利支天菩薩或大摩里支菩薩。<sup>72</sup>再者，「拘留秦佛」，或譯作「拘留孫佛」，是現在賢劫、過去七佛中的第四佛。最後，「星宿劫第二佛」，星宿劫指三大劫中的未來大劫，謂此劫中有千佛出世，多如星宿。星宿劫第二佛，即是「華嚴佛」

<sup>67</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>68</sup>唐·道宣撰，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，卷上下，《大正藏》第四十五冊，頁 884b-889c。

<sup>69</sup>《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿三日條〉，頁 293。

<sup>70</sup>荻原雲來編纂，《梵和大辭典》下冊，頁 1007。

<sup>71</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107a。

<sup>72</sup>參自《中華佛教百科全書》第八冊，頁 5261。《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿二日條〉注釋條，頁 295。

或「龍威佛」。<sup>73</sup>

上文說明清涼山金剛窟內，有過去諸佛的遺跡與法寶。例如，窟內藏有過莊嚴劫維衛佛時，摩利大仙所造的三千種七寶樂器，現在賢劫拘留孫佛時，兜率天王所造鐘，聞此鐘者，或得四果，或得初地等。或迦葉佛時所造的一部銀色箜篌，有八萬四千曲調，每一曲調能各治一種煩惱。乃至未來星宿劫第二「華嚴佛」的全身寶塔，文殊皆將其收入此窟裡面。《廣清涼傳》〈序〉亦云「寶樂銀書，深秘金剛之窟」。<sup>74</sup>《佛祖統記》謂「東北三臺間有金剛窟，三世佛法藏」。<sup>75</sup>可知，三世諸佛供養之具及諸法寶，多藏於此。故慧祥謂：文殊乃「任持古佛之法，常居清涼之地」。<sup>76</sup>

經由上述得知，漢土是往古諸佛展轉住持的地方，而五臺山過去已有菩薩常於中止住，同時也是古佛之法展轉住持的聖地。

## 貳、眾生方便專心修行

「二、使無志下愚，專心有在」：按《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

文殊師利者，……今以方便力，現為菩薩，所以對揚聖眾，攝濟群蒙，鞭其役者，驅之彼岸。……但以迷徒長寢，莫能自悟。遂使俯降慈悲，見茲忍土，任持古佛之法，常居清涼之地，表跡臨機，俟我含識。<sup>77</sup>

說明文殊是過去早已成佛的大菩薩，因方便度化愚蒙眾生，才慈悲降化此土；又常居清涼山，是爲了等待缺乏志向下的愚的眾生，文殊能隨其根機或需求，而顯現不同的樣貌與說法之姿。此外，《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

但博望張騫，尋河源於天苑；沙門法顯，求正覺於竺乾。況乃咫尺神州，揄揚視聽。其來往也，不移於晦望；其涉降也，匪勞於信宿。豈可不暫策昏心，聊揮懈足，歷此微款，為覺路之津乎！<sup>78</sup>

<sup>73</sup> 《入唐求法巡禮行記校注》，卷3，〈開成五年五月廿二日條〉注釋條，頁295。

<sup>74</sup> 《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁1101a。

<sup>75</sup> 《佛祖統記》，卷43，《大正藏》第四十九冊，頁397c。

<sup>76</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093a。

<sup>77</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093a。

<sup>78</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093b。

如此能夠就近方便讓眾生開啓覺悟之路，不必像張騫、法顯那樣需要遠途跋涉至西域、印度，就能專心地修持，是文殊慈悲應化五臺山的用意之一。《清涼山志》亦謂，現五臺者，「欲令歸心有在」。<sup>79</sup>故而，「使無志下愚，專心有在」，是文殊降化五臺清涼山的第二因緣條件。

## 參、眾生根熟堪受見聞

「三、此處根熟，堪受見聞」：按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

自周穆遇化人之後，漢武得金神已前，去緒昭彰，久形於簡牘矣。……  
洎顯宗感夢，波瀾斯盛，泱寰瀛而啟路，架日月以爭暉。<sup>80</sup>

指出佛教傳播中國，從周穆王碰上化人以後，漢武帝得到金神以前，過去的功業早已明明白白地記載在書上。尤其漢明帝夢到佛陀金身，佛教的流傳又開始興盛，遍佈整個漢地（詳見第五章第二節）；從慧祥說明漢地佛教的傳播與興盛，反應「此處根熟」的事實。同時，《古清涼傳》慧祥詳述歷來僧俗因仰慕文殊聖地而前來巡禮、參學與寄居者，其中更不乏因見聞文殊應現而悟達見性，或因此發心出家修道，乃至殄障消災者（詳見第七章），這些感應事例，亦說明眾生能「堪受見聞」的事實。

再者，按《道宣律師感通錄》載「余問：自昔相傳，文殊在清涼山，領五百仙人說法。經中明文，是久住娑婆世界菩薩，娑婆則大千總號，如何偏在此方？答云：文殊諸佛之元師也，隨緣利現，應變不同。大士之功，非人境界，不勞評薄」。<sup>81</sup>《廣清涼傳》云「夫大聖應化，有總有別，隨機緣故」。<sup>82</sup>又說，「即今遍在清涼五臺山是也，以此處機緣勝故，又是本所居金色世界報土在此也」。<sup>83</sup>《清涼山志》亦謂「現五臺者，為應震旦之機」。<sup>84</sup>歸結起來，上述所謂「隨緣利現」、「隨機緣故」以及「此處機緣勝故」，意含此處為文殊住處，因緣殊勝之外，特別是此地眾生根機成熟，能堪受見聞。是文殊降化五臺清涼山的因緣條件。

<sup>79</sup> 《清涼山志》，卷1，〈第二征釋化主〉，頁34。

<sup>80</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093c。

<sup>81</sup> 《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁437a。

<sup>82</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩應化總別機緣二〉，《大正藏》第五十一冊，頁1103a。

<sup>83</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩應化總別機緣二〉，《大正藏》第五十一冊，頁1103b。

<sup>84</sup> 《清涼山志》，卷1，〈第二征釋化主〉，頁34。

經由上述得知，慧祥提出三點說明，文殊居在此地的理由：第一，是過去諸佛展轉住持的地方；第二，為使無志下愚的眾生，方便專心修行；第三，此地眾生根機成熟，堪見受聞。表示文殊應化五臺山的因緣具足，並藉此釐清一般人對文殊應化一方的疑惑。

### 第三節、小結

綜合本章之論題，《古清涼傳》〈立名標化一〉文首即解說五臺山成為「清涼山」的原因。試想，慧祥撰此主題有何宣揚的功能？抑或，慧祥寫這主題欲宣揚何者？

首先，以《華嚴經》證明清涼山存在的真實性。慧祥提出五臺山即是文殊菩薩住處的清涼山，是出自於晉譯《華嚴經》的記載；以《華嚴經》經證作為主要之文獻根據，可以藉此證明清涼聖山存在的真實性。也就是說，五臺山即是清涼山，並非憑空捏造，它是有經典根據，能夠禁得起歷史文獻驗證的。

其次，否決漢土仙山，凸顯五臺山的神聖性。慧祥強調「嵩岱作鎮」、「蓬瀛仙窟」，這些代表中國人神聖的靈山，也只是出自一般世俗的典籍，僅在國內流傳而已，唯有清涼山才是出於經證，唯佛金口親說。也就是說，漢土所說的仙山，並非等於就是文殊所住，要確定文殊住處，必須根據佛金口所說的《華嚴經》。同時，藉由否定俗典所記的漢土仙山，以顯清涼山的神聖性。

再者，說明文殊應化緣由，彰顯聖跡的殊勝性。慧祥再指出清涼山是萬菩薩眾隱藏行跡，以及文殊作為教化的處所。文殊是繼佛陀靈山遺法，自印度行化到中國。文殊降化菩薩身，作釋尊的弟子，目的是為了幫助釋尊的教化，可說是一直住於賢劫，協助諸佛教化眾生的工作。這裡，慧祥則是對內說明了文殊應化的緣由，將清涼山美曜印度之靈鷲山，象徵著文殊代表東夏大乘的行化者，藉此彰顯文殊聖跡的殊勝性。

綜合言之，慧祥《古清涼傳》首文解說五臺山成為「清涼山」的原因，有意想為清涼山「正名」身份，說明聖山存在的「真實性」、「神聖性」與「殊勝性」，抬高清涼山「正名」之後的地位；並且，提出史蹟的存在作為佐證，可以說，整體的論點簡要有力。此外，慧祥又提出三點說明，文殊居在此地的理由，表示文殊應化五臺山的因緣具足，同時釐清一般人對文殊應化一方的疑惑。

## 第四章、五臺山的地理環境

慧祥曾兩次登上五臺山，並為山上獨特的自然景觀所吸引，從而生起留戀仰慕之情，故慧祥在《古清涼傳》裡，特別說明它的地理環境，作為宣揚五臺山文殊信仰的主題之一。本章論題，主要從二個層面分析：首先，第一節對五臺山整體的位置範圍與自然景觀的介紹；其次，第二節就五臺山各臺（即中、東、西、南、北五臺）的形勝與方圓里數做說明。

### 第一節、五臺山的位置與自然景觀

在〈封域里數二〉文首，慧祥即先說明五臺山的地理位置與範圍，次而對五臺山整體的自然景觀，分別從它的地貌、植被、氣候等特色做描述。

#### 壹、五臺山的方位範圍

按《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉文首載：

山，在長安東北一千六百餘里，代州之所管。山頂至州城，東南一百餘里。其山，左鄰恒嶽，右接天池，南屬五臺縣，北至繁峙縣，環基所至，五百餘里。<sup>1</sup>

引文慧祥指出五臺山的方位範圍。首先，強調山的方位在長安東北一千六百餘里，「東北」的方位，此乃根據《華嚴經》記載東北方有清涼山，傳到東土，被認為「五臺山」即是清涼山，同時位置符合在印度的東北方，唐代進而附會於長安東北方。

再者，所謂「環基所至，五百餘里」，此與一則「文殊乞一坐地」的故事相符，據圓仁在《入唐求法巡禮行記》（以下簡稱《行記》）載：

昔者孝文皇帝住此五臺遊賞，文殊菩薩化為僧形，從皇帝乞一坐具地。皇帝許之。其僧見許已，敷一座具滿五百里地。皇帝怪云：「朕只許

<sup>1</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。



一座具地，此僧敷一座具遍滿五臺，大奇！朕不要共住此處」。遂以蔥韭（菹）散五臺上，便出山去。其僧在後，將零凌香子散蔥韭之上，令無臭氣。今見每臺遍生蔥韭，總不聞臭氣。有凌香滿臺生茂，香氣氤氳。相傳云：「五臺五百里，敷一座具地矣」。<sup>2</sup>

或同載於《廣清涼傳》卷上云：

世傳後魏孝文皇帝，臺山避暑，大聖化作梵僧，從帝乞一坐具之地，修行住止。帝許之，梵僧乃張坐具，彌覆五百餘里。<sup>3</sup>

傳聞在北魏孝文帝時，文殊乞一坐地，其中，指出五臺山範圍周長就是五百里。慧祥則進一步說明五臺山的範圍：五臺山屬代州管轄，山頂離州城東南一百餘里。左面與恒山（今河北省曲陽縣西北，與山西省接壤處）<sup>4</sup>相鄰，右面連接天池（今山西省寧武縣西南五十里管涔山上）<sup>5</sup>，南面屬五臺縣管，北面是繁峙縣，範圍周長大約五百餘里。按隋唐時 360 步為一里，每步五尺，一里長 1800 尺，除元代以 240 步為里外，各代均沿用唐大里制。<sup>6</sup>若以初唐大尺（官尺、營造尺），一尺約現代的 29.5 厘米來換算，<sup>7</sup>（以下慧祥所指之里數，皆準照此例）五臺山周長五百里，即是 265.5 公里。

<sup>2</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 302。

<sup>3</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1108a。

<sup>4</sup> 魏嵩山主編，《中國歷史地名大辭典》，頁 841。

<sup>5</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》，頁 301。此外，中國里制的變化中，在西元 1929 年制定一市里為 150 丈，合公制為 500 米，故而「五十里」即是 25 公里。（參趙德馨主編，《中國經濟史辭典》，武漢：湖北辭書出版社，1990 年 8 月，頁 81-82）。

<sup>6</sup> 「里」，包含長度單位和地積單位。作為長度單位，每步或弓為六尺時，一里長 1800 尺。隋唐時 360 步為一里，每步五尺。作為地積單位，「里」即一平方里合 540 畝。作為長度單位，一里仍長 1800 尺。此時尺分大小，里亦分大里、小里。以後，除元代以 240 步為里外，各代均沿用唐大里制。（參趙德馨主編，《中國經濟史辭典》，頁 81-82）。

<sup>7</sup> 若以唐尺出土實物資料得知，唐代早期的大尺，1 尺長度在 28 厘米至 29.7 厘米之間不等，中期以後的大尺則在 29.5—31.81 厘米之間。學者考訂唐尺度已有豐富的研究數據，本文尺度換算乃取陳夢家、胡戟等人的 1 尺 29.5 厘米為率。此因考量與慧祥《古清涼傳》成書年代最為接近的唐尺出土實物，公元 681 和 684 年的「吐魯番日用木尺」，1 尺長度是 29.3 和 29.5 厘米，故本文取學者研究數據中最接近慧祥時代出土的尺度。參郭正忠，《三至十四世紀中國的權衡度量》（北京：中國社會科學出版社，1993 年 8 月初版），頁 235-255。吳洛，《中國度量衡》（臺北：臺灣商務印書館，1981 年 3 月臺 4 版），頁 217-228。楊生民，《中國里的長度演變考》，載自國學網 <http://economy.guoxue.com/article.php/5564>。原載《中國經濟史研究》2005 年 1 月。

依現代的研究分析，據江陽指出，五臺山的地理座標位於東經 113°29'—113°39'，北緯 38°55'—39°66'之間，東西最寬處為 32 里（16 公里），南北最長處為 42 里（21 公里）。是由北臺——中臺，北臺——南臺，北臺——東臺三大支系構成的一座山脈。北臺——中臺支系，由中臺延著峨嶺向西延伸，與繁峙縣、代縣、原平市接壤。北臺——南臺支系，由南臺向南延伸，沿著黃花梁、天塔梁，直至黃羅山及龍灣山，雄據五臺縣境內。北臺——東臺支系，由東向南，綿延 200 餘里（即 100 餘公里），是與河北省阜平縣的天然分界。可見，五臺山跨越兩省五縣，環基所至五百餘里（即 250 餘公里）。<sup>8</sup>

另外又指出，五臺山的周長若從今峨嶺——砂河——神堂堡來計算，五臺山在繁峙縣內的周長為 240 里（120 公里）；若沿著峨嶺——滹沱河——長城嶺來計算，五臺山在五臺縣境內的周長為 320 里（160 公里），兩個半圈合計周長共 280 公里。<sup>9</sup>以上是學者對慧祥謂五臺山「環基所至，五百餘里」所做的考察，可見就五臺山的方位範圍而言，慧祥的說法與現代對五臺山地理範圍的考察結果，相差不多，被讚許不失是五臺山佛教一部信史。<sup>10</sup>

## 貳、五臺山的自然景觀

五臺山有它獨特的自然景觀，以下分別從它的地貌、植被、氣候、動物等山上自然景物做描述。

### 一、五山聳立，頂同積土

據《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

一名五臺山，其中五山高聳，頂上並不生林木，事同積土，故謂之臺也。酈元《水經》云：「其山五巒巍然，迴出群山之上，故謂五峰」。<sup>11</sup>

清涼山又名「五臺山」，顧名思義，五臺山封域境內，其中有五座山特別高聳屹

<sup>8</sup>江陽，〈五臺山的地理範圍〉，《五臺山研究》，1987 年第 3 期，頁 3、5。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 7。

<sup>9</sup>江陽，〈五臺山的地理範圍〉，頁 5。同載崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 11-12。

<sup>10</sup>崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 402。

<sup>11</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

立，山頂不生樹木，像土所堆積起來的臺，故謂五臺山，也是五臺山最獨特的地標。慧祥再援引酈道元《水經注》謂，這座山有五個山頂，巍然直立在群山之上，所以又叫五峰山。此外，慧祥書中又引侯君素《旌異記》云：

《旌異記》云：「雁門有五臺山，山形有五峙，一臺常晦，不甚分明，天清雲散，有時而出」。<sup>12</sup>

同樣說明五臺山山的形狀，有五峰并峙的特殊景觀。道宣亦謂「此山極寒，不生樹木，所有松林，森於谷底」。<sup>13</sup>法藏云「一名五臺山，以五山最高，其上竝不生林木，事同積土故，謂之臺也」。<sup>14</sup>圓仁《行記》謂「五頂之圓高，不見樹木，狀如覆銅盆」。<sup>15</sup>另云遙見諸臺「圓頂高聳，絕無樹木」。且諸臺「臺頂獨秀，與碧天接連，超然於眾峰之外」。<sup>16</sup>或言「回首遍觀五頂：圓高超然，秀於眾峰之上」。<sup>17</sup>以上皆明五臺山有五峰聳立，頂上不生林木，像土所堆積起來的臺。

若依現代地質研究指出，五臺山在漫長的地球演進中，經過了鐵堡運動、台懷運動、五臺運動、燕山運動，形成了以五臺群綠色片岩及豆村板岩構成的「五臺隆起」，其五臺群的地質年齡為 2800—2500 億年「新太古代」，<sup>18</sup>臺頂具有高亢夷平的古夷平面，或稱「北臺期夷平面」。<sup>19</sup>所謂「夷平面」(planation surface)，是作為地貌的一種形態，在構造相對穩定條件下，由剝蝕和夷平作用所產生的，以截面形式橫切所有在年齡上先於它的地層和構造的一種平緩地形，是地貌長期發展的終極產物(準平原或山麓剝蝕平原)，經抬升破壞或埋藏的結

<sup>12</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>13</sup> 《集神州三寶感應通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。

<sup>14</sup> 《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157a。

<sup>15</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年四月廿八日條〉，頁 268。

<sup>16</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年五月十七日條〉，頁 282。

<sup>17</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 301。

<sup>18</sup> 沈保豐、毛德寶，〈論五臺群的地質年代〉，《地質調查與研究》，2003 年第 2 期，頁 72-79。此外，五臺山地區歷經一百多年五臺群的地質研究，對五臺群的認識有重要的進展，但對其層序和時代的歸屬仍有不同理解。參見王曰倫等五臺隊，〈五臺山五臺紀地層的新見：1951 年 6-9 月野外觀察總結〉，《地質學報》，1951 年，第 4 期，頁 325-364。劉敦一、伍家善，〈阜平群、五臺群、滹沱群的界限年齡〉，《中國地質科學院地質研究所文集》，1988 年第 18 號，頁 58-67。李江海等著，〈五臺山區太古宙/元古宙界綫劃分及其地球演化意義〉，《大地構造與成礦學》，2006 年第 4 期，頁 409-418。

<sup>19</sup> 田永清，〈五臺山地質的突出普遍價值〉，《五臺山研究》，2007 年第 3 期，頁 40。崔海亭，〈五臺山自然遺產的價值〉，《五臺山研究》，2003 年第 1 期，頁 30-32。胥勤勉、林曉輝，〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉，《五臺山研究》，2007 年第 4 期，頁 42-44。

果。因各種外動力地質作用對地面進行剝蝕過程中形成的一個近似平坦的地面，所以又稱「均夷面」。<sup>20</sup>

五臺山五臺頂均屬於「北臺期夷平面」，新生代以來，五臺山持續隆升，河流不斷侵蝕華北準平原。古滹沱河沿繁代盆地、忻州盆地和太原盆地發育而入汾河，其上游沿繁代盆地而侵蝕華北準平原；古清水河為唐縣期夷平面發育的壯年期河流，其上游沿著清水河復向斜而侵蝕華北準平原。五臺山位於兩條河流的上游，故能保存大量的夷平面，並根據北臺命名為北臺期夷平面。<sup>21</sup>其形成始於老第三世紀的古新世，距今約 6700—6000 萬年，新第三世紀以來（距今 2600 萬年至 300 萬年）的構造運動引起山體不斷隆升，使老夷平面逐漸上升到現今的高度。<sup>22</sup>

總之，此五臺隆起高亢夷平的古夷平面，其夷平面地表和緩平坦，如同前述古來大德的描繪，皆明五臺山有五山聳立，頂同積土之臺的特殊地貌，是為五臺山最具代表性的地理景觀。

## 二、高山峻嶺，山峰重疊

五臺山屬太行山系，地勢高寒，慧祥所謂「崇巖疊嶂」，<sup>23</sup>以及書中也援引《括地志》云「其山層盤秀峙」，<sup>24</sup>說明五臺山有崇山峻嶺，重巒疊嶂，「形如虎踞，勢若龍蟠」<sup>25</sup>的盛景。道宣亦謂「極嶢（高）<sup>26</sup>巖崇峻」，<sup>27</sup>圓仁《行記》

---

<sup>20</sup> 楚玉春等著，〈夷平面形成的氣候因素研究〉，《重慶師範大學學報（自然科學版）》，2009 年第 4 期，頁 116。徐叔鷹，〈論夷平面的成因、年齡與變形〉，《蘭州大學學報（自然科學版）》，1963 年第 2 期，頁 96。任雪梅等著，〈夷平面研究綜述〉，《地理科學》，2003 年第 1 期，頁 108。李德文、崔之久，〈岩溶夷平面演化與青藏高原隆升〉，《第四紀研究》，2004 年第 1 期，頁 58。

<sup>21</sup> 胥勤勉、林曉輝，〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉，頁 43。朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，《冰川凍土》，1984 年第 1 期，頁 71。

<sup>22</sup> 參見崔海亭，〈五臺山自然遺產的價值〉，頁 32。此外，或說五臺山頂的夷平面的形成於大約 6000—6500 萬年，並在約 230—260 萬年上升到現今 3000 米左右的高度。（田永清，〈五臺山地質的突出普遍價值〉，頁 40）。

<sup>23</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>24</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>25</sup> 〈五臺山〉 <http://www.wutais.cn/quanjing/main.swf>。

<sup>26</sup> 徐中舒主編，《遠東漢語大字典》，第一冊，頁 806。

<sup>27</sup> 《集神州三寶感應通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c。

亦載，五臺周圍「千峰百嶺」，<sup>28</sup>有「高峰重重，隔谷高起，繞其五臺，而成牆壁之勢」。<sup>29</sup>又說：

五頂之地，五百里外四面皆有高峰張列，圍擁五臺而可千里。並其鋒刀而有重壚周圍之勢。峰谷重重，不知幾重。且從東入臺山，入山谷行五百里，上至巉巖之頂，下到深谷之底，動經七日，方得到五臺山地。其餘三方四維，亦是遠涉山谷，方到五臺。誠知五臺山乃萬峰之中心也。<sup>30</sup>

引文圓仁形容的里數雖說誇大，然而表達欲入五臺山五頂之地，必須遠涉重重峰谷的事實。以及敦煌寫卷《五臺山讚文》P.3645亦謂：「五臺險峻□嵯峨」、<sup>31</sup>《五臺山讚文并序》P.2483云「南臺峻嶺嶮巖峨」。<sup>32</sup>綜合前述，皆明五臺山崇山峻嶺，層巒疊嶂的壯觀景象。

若按絕對高程<sup>33</sup>劃分，整個五臺山區屬於中山地區，最高處北臺頂達3061.1米，<sup>34</sup>最低處滹沱河下游為620米，從高到低，地貌依次為亞高山（2700米以上，緩坡平臺）、高中山（1800—2700米，主要為石質山地）、低中山（1000—1800米，土石山地、山間盆地、溝谷淤地）；山麓丘陵——傾斜平原——河谷階地。故而境內形成山峰林立、溝壑縱橫的景況，其中2000米以上的山峰達40座。尤其是從東臺頂向南，經鐵瓦殿上部擴向西南，在山梁上山峰像天然哨兵一樣，整齊均勻的排列著。東臺周圍坡緩，坡面長，從木瓦溝——廟溝——樓上村劃一直線，在此線西南部，山勢陡立，地形破碎，形成複雜的山地類型。<sup>35</sup>以上顯示五臺山境內山峰林立、層巒疊嶂的壯麗景象。

<sup>28</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年七月二日條〉，頁301。

<sup>29</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年五月廿日條〉，頁286。

<sup>30</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年七月二日條〉，頁301。

<sup>31</sup> 《五臺山讚文》P.3645，《敦煌寶藏》第一二九冊，頁439。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁61。

<sup>32</sup> 《五臺山讚文并序》P.2483，《敦煌寶藏》第一二一冊，頁57。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁78。

<sup>33</sup> 「絕對高程」，也稱海拔或標高。即地面上一點沿鉛垂線方向至大地水準面的距離或由大地水準面起算至地面點的高度稱為該點的絕對高程。（見徐世芳、李博主編，《地震學辭典》，北京：地震出版社，2000年，8月，頁229）。

<sup>34</sup> 趙亞輝，〈第一批山峰高程測量完成，19座中華名山有了準確身高〉，《人民日報》2007年04月28日07:05:0，新華網：[http://news.xinhuanet.com/politics/2007-04/28/content\\_6037833.htm](http://news.xinhuanet.com/politics/2007-04/28/content_6037833.htm)。

<sup>35</sup> 趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，頁42。

### 三、深谷縱橫、泉水淙淙

五臺山因山巒綿互，故溝壑縱橫，且泉水淙淙，慧祥謂「濬谷飛泉」。<sup>36</sup>《古清涼傳》記載的名谷就有「東峨谷」、「大柏谷」、「小柏谷」、「西峨谷」、<sup>37</sup>「木瓜谷」等。<sup>38</sup>書中亦描述山中深谷縱橫的情形，例如，東臺是五臺中位置最遠，巡禮者往往因「其間山谷轉狀，故見者亡失所懷」的情形，致使「禮謁之徒，多不能至」。<sup>39</sup>以及記載有周沙門與明禪師曾往東臺東花林山，「至一名谷」，或言見有高山「巨谷」等。<sup>40</sup>

又如前述，圓仁談及欲入五臺山五頂之地，必須遠涉重重峰谷的事實；<sup>41</sup>有高山峻嶺，山巒重疊，可知其深谷縱橫的情形，故云「曲屈窈窕，鎖千道之長豁（形容長而通暢的山谷）」。<sup>42</sup>並且，有深谷就有幽泉谷水，此在《古清涼傳》記載，中臺頂上有太華泉（或太華池）「其水清澈凝映，未嘗簡竭」的情形，被視為文殊的靈跡，<sup>43</sup>慧祥在書中常將太華泉作為五臺山的地理指標。<sup>44</sup>以及南臺臺西有佛光山，「林泉清茂」，<sup>45</sup>或東臺的東花林山，亦見「茂林清泉」。<sup>46</sup>圓仁《行記》記載「五頂之下，深溪邃谷，不見其底。幽泉澗水，但聞流響」。<sup>47</sup>《清涼山志》亦云「鳴泉歷歷，萬壑奔飛」的景象。<sup>48</sup>

五臺山水源豐富，溪泉很多，終年不竭，《廣清涼傳》記載的就有太華池、白水池、七佛池、玉泉、明月池。<sup>49</sup>今著名的泉水亦有清涼泉、甘露泉、卓錫泉、龍泉、玉泉、般若泉。並且，山山有泉，彙聚成池，較大的有黑龍池、玉花池、

<sup>36</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>37</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b-c。

<sup>38</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b；卷下，〈遊禮感通四〉，頁 1099c。

<sup>39</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>40</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

<sup>41</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 301。

<sup>42</sup> 《清涼山志》，卷 1，〈第一總標化字〉，頁 19。

<sup>43</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>44</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b-c。

<sup>45</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>46</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

<sup>47</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 301。

<sup>48</sup> 《清涼山志》，卷 1，〈第一總標化字〉，頁 19。

<sup>49</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105c-1106a。

澡浴池、太華池等。<sup>50</sup>以上說明五臺山深谷縱橫、泉水淙淙的景觀。

#### 四、獨特的高山草甸景觀

據《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載：

（中臺）臺頂四畔，各二里，絕無樹木，唯有細草藿（息萎切）靡存焉。諸臺，無樹有草，例皆准此。<sup>51</sup>

說明中臺臺頂四邊各長二里（1062米），絕無樹木生長，只有絨絨紛錯的細草花卉隨風披拂，遮覆臺頂；並且，其它各臺臺頂也同樣沒有樹木，皆長小草遮蓋頂上。顯示五臺山五頂獨特的高山草甸景觀。此外，同書卷上〈古今勝跡三〉載，在中臺大孚寺南有花園二三頃，「沃壤繁茂，百品千名，光彩晃曜，狀同舒錦」。<sup>52</sup>可見山上的花有成百的品種和成千的名稱之多，形態似同展開的彩色花紋絲織品般，光亮華麗，閃耀輝映，表現山上奇花異色的草卉景象。同時，慧祥又引《括地志》云，花園中「靈草繡林，異種殊名」，<sup>53</sup>說明瑞草叢生，且種類、名稱殊異而多樣。以及南行二里（1062米）有梵仙山，慧祥謂「從地際極目，唯有松石菊花，相間照爛」。<sup>54</sup>此梵仙山唯見松石與菊花相互輝映，得知梵仙山之花種多是菊科，並且傳聞過去有人於此「餌菊得仙」。<sup>55</sup>這裡還表現山上仙花瑞草的殊異。

再者，圓仁《行記》也有較多的描述：

然中臺者，四臺中心也。遍臺水湧，地上軟草長者一寸餘，茸茸稠密，覆地而生，蹋之即伏，舉腳還起。步步水濕，其冷如冰。處處小窪，皆水滿中矣。遍臺砂石間錯，石塔無數。細軟之草間莓苔而蔓生。雖地水溫而無滷泥，綠莓苔軟草布根稠密，故逐不令遊人汗其鞋腳。奇花異色滿山而

<sup>50</sup>李平社，〈五臺山：自然和文化珠聯璧合的名山勝境〉，《山西日報》2009-07-06 10:06:27，華夏經緯網：<http://www.huaxia.com/zt/zhwh/09-040/1486195.html>。或同載於李平社，〈自然和文化珠聯璧合的名山勝境：寫在五臺山申報世界自然和文化遺產之際〉，《五臺山研究》，2009年第1期，頁5。

<sup>51</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093b。

<sup>52</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>53</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>54</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>55</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

開。從谷至頂，四面皆花猶如鋪錦，香氣芬馥薰人衣裳。人云：「今此五月猶寒，花開未盛。六七月間花開更繁」，云云。看其花色，人間未有者也。<sup>56</sup>

又說：

（南臺）軟草稠密，零凌香花遍臺芳馥。……山中多寒，五六七月，遍五臺五百里內奇異之花開敷如錦，滿山遍谷，香氣薰馥。……今見每臺遍生蔥韭，總不聞臭氣。有零凌香滿臺生茂，香氣氤氳。<sup>57</sup>

從圓仁的《行記》另可知，雖然當時已是五月下旬和七月上旬日，然氣候「猶寒」及「多寒」，中臺頂上濕度潮溼、地上水濕，其冷如冰，遍臺砂石間錯，草長者有一寸餘，軟草柔細濃密，青苔蔓生，山上開滿奇花的景象；乃至南臺也是軟草稠密，有零凌香花遍臺芳馥；或到西臺頂，亦見「莓苔軟草、磐石石塔、奇異花草不異於中臺」。<sup>58</sup>在敦煌文獻中《五臺山曲子》S.2080、S.2985亦描繪登北臺時「遍地莓草異軟草」，<sup>59</sup>《五臺山聖境讚》P.4641則謂「瑞草翻成錦綉巢」，<sup>60</sup>《五臺山聖境讚》P.4617、P.4641形容南臺「蜀錦（似古代蜀國絲織品）香花開燦爛」，<sup>61</sup>以及張商英〈總詩〉云「香花遍地錦鋪殊」等。<sup>62</sup>若據《廣清涼傳》、《清涼山志》略載，中臺名花有日菊花、孝文十二院花、五鳳花、百枝花、鉢囊花等，山中異草有雞足草、薺<sup>臺</sup>草與菩薩線，<sup>63</sup>亦云「五臺不產百嘉，半麓已上，并無林木，唯生香草，細軟如錦」。<sup>64</sup>皆明五臺臺頂皆無樹木生長，只有紛錯的草卉隨風披拂，遮覆臺頂，以及奇花異色、瑞草成錦滿山而開的景緻。

<sup>56</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年五月廿日條〉，頁286-287。

<sup>57</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年七月二日條〉，頁301、302。

<sup>58</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年五月廿日條〉，頁287。

<sup>59</sup> 《五臺山曲子》S.2080、《五臺山讚》S.2985，分別收入《敦煌寶藏》第十六冊，頁25；第二十五冊，頁116。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》（太原：山西人民出版社，1991年5月初版），頁87。其中，S.2985「異」作「唯」。

<sup>60</sup> 《五臺山聖境讚》，〈北臺〉P.4641，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁132。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁56。

<sup>61</sup> 《五臺山聖境讚》，〈南臺〉P.4617、P.4641，分別收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁21、132。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁57、44。

<sup>62</sup> 《續清涼傳》，卷上，〈清涼山賦并詩·總詩〉，《大正藏》第五十一冊，頁1130b。

<sup>63</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁1105c、1106a。《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁50。

<sup>64</sup> 《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁49。



此外，前述五臺隆起的古夷平面，其夷平面地表和緩，多覆蓋亞高草甸和高山草甸。學者對五臺山森林、野生草本植被及土壤做研究，其中，屬亞高山草甸土地帶，分布於海拔 2700 米以上的山頂緩坡平臺上，在喜濕耐寒、矮生密集的草甸植被下面。主要在中臺、北臺及東臺頂部。植被並無森林和灌木生長，並以蒿草（屬菊科）為主，次有苔草、蘭花棘豆、萎陵菜等草甸植被，特點是喜濕耐寒，矮生密集，生長高度 5—8 厘米，覆蓋度達 100%，呈草毯草甸丘狀。

其次，屬山地草甸土地帶，在海拔 2000 米或 2400 米至 2700 米的一些山梁頂部平臺緩坡處。其中，以五臺山主脈相連的西臺頂、南臺頂、香峪尖等山梁頂部緩坡地帶為主，是天然優質牧草資源基地，植被以苔草、蒿草、藍花棘豆、萎陵菜、鈴鈴香、金蓮花、小龍膽、高山蒲公英、珠芽蓼、龍鬚草、蛇莓草及菊花科、蒿屬等五花草甸及草原草甸為主，比前述的亞高山草甸種類多，一般生長高度 5—10 厘米，覆蓋度為 95—100%，亦呈草毯草甸狀。<sup>65</sup>並且，據研究統計，五臺山境內有野生草 472 種，可供放牧的在 90% 以上，可供觀賞的花卉植物 50 餘種。<sup>66</sup>不過，由於近年來溫度的升高可能導致植被帶的上移，<sup>67</sup>或因旅遊活動對草甸優勢種群格的影響，也使五臺山植被產生若干變化。<sup>68</sup>

經由上述，無論是亞高山草甸土的中臺、北臺及東臺頂部，抑或山地草甸土的西臺頂、南臺頂，同樣說明五臺臺頂上不生林木，唯有草卉生長的事實；並且，慧祥於中臺所見菊花和奇花瑞草「百品千名」的草卉景象，以及圓仁中臺所見苔草稠密的景象，與上述學者研究指出植被以蒿草（屬菊科）為主，次有苔草等草甸植被，呈草毯草甸丘狀相符。同時，也印證圓仁在《行記》中所描述的臺頂氣候、濕度諸現象。總之，臺頂上不生林木，皆為細草花卉所覆蓋的景象，形成獨特的高山草甸景觀，也是五臺山別於一般山峰的奇景之一。

---

<sup>65</sup>趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，《五臺山研究》，1988 年第 4 期，頁 43-44。  
或參見辛志強，〈五臺山的野生牧草〉，《五臺山研究》，1986 年第 6 期，頁 47-48。戎桂風、韓建平，〈五臺山野生草本植物資源〉，《五臺山研究》，1992 年第 1 期，頁 44-45。崔海亭，〈五臺山自然遺產的價值〉，頁 33。

<sup>66</sup>郭青枝、郭春燕，〈五臺山植被的現狀及保護對策〉，《五臺山研究》，2002 年第 4 期，頁 30-31。

<sup>67</sup>黃曉霞等著，〈五臺山高山、亞高山草甸植物種分布的環境梯度分析和種組劃分〉，《草業科學》，2009 年第 11 期，頁 12-18。

<sup>68</sup>程占紅、牛莉芹，〈五臺山南臺旅遊活動對山地草甸優勢種群格局的影響〉，《生態學報》，2008 年第 1 期，頁 416-422。程占紅、牛莉芹，〈五臺山南臺山地草甸種群對旅遊干擾響應的識別〉，《應用與環境生物學報》，2008 年第 3 期，頁 324-327。

## 五、萬壑嘉木的森林植被

按《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載，五臺山「松成蓋者，數以千計」，<sup>69</sup>形容有數以千計的松樹覆蓋群山的景象。例如，書中談到在中臺於馬嶺往東山有松樹，且因其樹大「腹空如門戶」，而形成一座松穴；<sup>70</sup>西臺的西面有秘慶巖，慧祥親見「松樹數行，植根巖腹」；<sup>71</sup>以及普明於南臺的北面鑿龕修行，其住處前也長有「長松」。<sup>72</sup>此外，書中又處處描述山中林木茂盛的景況，例如，慧祥於南臺西面佛光山，見「林泉清茂」；<sup>73</sup>在東臺東花林山，亦是「茂林清泉」、「蟠木秀林」之景。<sup>74</sup>同於東臺的東北面，有「茂林花果十餘頃」；<sup>75</sup>或昔有獵師入於山中，於某村落之東面見有「林果甚茂」，並且多為棗樹，「而棗方熟」。<sup>76</sup>可知慧祥所見五臺山臺頂以下林木茂盛，並以松樹見多，山中亦多有果樹的情形。

並且，道宣亦謂「松柏茂林，森（樹木高聳繁密）於谷底」；<sup>77</sup>唐代碑銘謂：「喬木（高大的樹木）森沈（林木繁茂幽深）雲興霞」；<sup>78</sup>圓仁《行記》亦載「其峰參差，樹木鬱茂，唯五頂半腹向上並無樹木」，<sup>79</sup>或云「千峰百嶺，松杉鬱茂，參差間出」，<sup>80</sup>揭示五臺山五頂半腹以下林木高大叢密，松杉茂盛的景況。同時，鎮澄也形容「嘉木森森，千巒彌布」，<sup>81</sup>並言「其諸臺麓溪壑之間，純生杆（柘木）<sup>82</sup>朱（松柏）<sup>83</sup>，異草雜花，不可悉記」；<sup>84</sup>明代王思任《遊五臺山記》亦謂「山

<sup>69</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>70</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094b。

<sup>71</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>72</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097c-1098a。

<sup>73</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>74</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

<sup>75</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>76</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100b。

<sup>77</sup> 《集神州三寶感應通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c。

<sup>78</sup> 佚名，〈五臺山獅子窟建十方院碑銘〉，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22199b。

<sup>79</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 286。

<sup>80</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 301。

<sup>81</sup> 《清涼山志》，卷 1，〈第一總標化字〉，頁 19。

<sup>82</sup> 《漢語大辭典》第四冊，頁 746。

<sup>83</sup> 「朱」是木名，這裡意指松柏。按段玉裁注，《說文解字注》云「朱，赤心木，松柏屬」。（《說文解字注》，六篇上〈木部〉，頁 248 下）。

<sup>84</sup> 《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 49。

盡豫章（大木；樟類）<sup>85</sup>之材」；<sup>86</sup>李師聖遊五臺山，其詩曰：「懸崖峻嶺架大木」、  
「森森鐵鳳相交舞」，或云「松影搖空山谷中」；<sup>87</sup>以及喬宇遊記描述說：「由  
南峪口十五里入山，長松古杉，掀空嶂谷」，<sup>88</sup>皆表現山中樹木繁密，其中包括  
有柘、枕、樟木等，尤其長松古杉聳立於如屏障的山峰深谷裡。乃至張喬英詩云  
「萬年松徑鎖蒼苔」，<sup>89</sup>王思任謂：「松徑蒼幽」，<sup>90</sup>描述行走在長滿松樹的小  
路，草木繁盛而僻靜，封閉了青色苔蘚的景況。以上皆明五臺山林木叢密，松杉  
鬱茂的壯景。

此外，根據五臺山森林植被和土壤的研究，其中山地草甸土，在海拔 2000  
米或 2400 米至 2700 米處，除了前述植被為多種草卉生長在一些山梁頂部平臺緩  
坡處之外，同屬山地草甸土的森林植被，則大部分分布在 2600 米以下的陰坡（指  
北坡；陽光照不到的山坡），其中植被以華北落葉松為主，其次有青楊、白樺、油松、  
雲杉等，分布在陰坡、半陰坡。以及棕壤，分布在海拔 1800—2700 米之間的高  
中山地帶，南坡多在 2400 米處。棕壤區是天然次生林區，為用材林生產基地，  
植被以雲杉、落葉松等針葉林為主。<sup>91</sup>並且據研究統計，五臺山地區木本植物共  
42 科 79 屬 131 種。<sup>92</sup>

總之，依上述學者的研究顯示，分布在 2600 米以下的山地草甸土的森林植  
被，以華北落葉松為主，次有油松、雲杉等針葉林植被。印證慧祥描繪五臺山「松  
成蓋者，數以千計」，以松樹見多的事實，締造五臺山林木叢密，長松古杉覆蓋  
在崇巖深谷之中的壯麗景象。

## 六、豐富獨特的藥材

經由前述可知，五臺山擁有豐富的草甸植被和木本植被，並造就了其獨特的

---

<sup>85</sup>遲文浚、許志剛、宋緒連主編，《歷代賦辭典》（瀋陽：遼寧人民出版社，1992 年 6 月），頁 1050。

<sup>86</sup>明·喬宇，《五臺山遊記》，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22199a。

<sup>87</sup>宋·李師聖，〈遊五臺感神燈示現〉，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22200a-b。

<sup>88</sup>明·王思任，《遊五臺山記》，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22198a-b。

<sup>89</sup>《續清涼傳》，卷上，〈清涼山賦并詩·南臺〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1130a。

<sup>90</sup>《遊五臺山記》，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22198a-b。

<sup>91</sup>趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，頁 43-44。韓建平、曳弘玉，〈五臺山地區木  
本植物資源〉，《五臺山研究》，1991 年第 1 期，頁 43-47。

<sup>92</sup>韓建平、曳弘玉，〈五臺山地區木本植物資源〉，頁 43。

高山草甸景觀與萬壑嘉木的壯麗景象；此外，書中慧祥還特別介紹五臺山豐富獨特的藥材，認為這是大聖對末世眾生的賜予，而甚感慶幸！按《古清涼傳》卷下〈支流雜述五〉載：

山有藥名長松，其藥，取根食之，皮色如薺芘，長三五尺，味微苦，無毒，久服保益。至於解諸蟲毒，最為良驗，土俗貴之，常採以備急。然《神農本草經》及隱居所紀，並無此藥。近有沙門普明，節操昭著，感空中聲告，因爾而傳之。慶哉！末世蒼生，遇此大仙之賜也。其諸藥，可百餘種，大黃、仁〔人〕參。寔繁其類也。<sup>93</sup>

首先，文中指出山中有藥名「長松」。據載，其藥如松針，明代李時珍《本草綱目》將它列入草部，現代或有說它系屬松柏科，別名仙茆、海松。<sup>94</sup>此藥主要取其根來吃，有養顏美容之效。長有三五尺，味道微苦無毒，長久服食能保身益壽，尤其對於解除各種蟲的毒害最為良驗，故當地土俗很珍貴它，常採回來以備急用。慧祥並查核《神農本草經》及陶弘景醫書所記，<sup>95</sup>皆無著錄此藥；原來長松的發現，是來自近來有僧普明，節操昭著，感動大聖而於空中傳來聲音告訴他，從此流傳下來。故而《古清涼傳》可說是記載五臺山長松最早的文獻；而最早記錄長松的本草著述，是唐玄宗開元中陳藏器所撰的《本草拾遺》。<sup>96</sup>據載，普明「依言取服，經三日，身瘡即愈，毛髮並生，姿顏日異」，並於「不久之間，遂化仙而去」。<sup>97</sup>可見此藥之神異，而將它視為神藥，對於修道者求仙益壽以及養身，無疑是一大福益。

除此之外，慧祥強調山中這類的藥有百餘多種，包括大黃、人參等。據《廣清涼傳》、《清涼山志》略載，山中有藥材：人參、長松、茯苓、黃精、木瓜、

<sup>93</sup>《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100c。

<sup>94</sup>五臺山研究編輯部，〈積極開發五臺山靈藥：長松〉，《五臺山研究》，2000年第1期，頁45。

<sup>95</sup>《古清涼傳》卷下〈支流雜述五〉載「然《神農本草經》及隱居所紀，並無此藥（指長松）」。（《大正藏》第五十一冊，頁1100c）文中的「隱居」乃指陶弘景。陶弘景一般又被簡稱「隱居先生」，是南朝齊梁間著名的道學大師和醫藥學家，曾整理古代的《神農本草經》，並增收魏晉間名醫所用新藥，成《本草經集注》七卷。此在《隋書》〈經籍志〉記載陶弘景的醫書就有「《太清草木集要》二卷，陶隱居撰」、「《陶隱居本草》十卷」、「陶弘景《本草經集注》七卷」等書。（唐·魏徵等撰，《隋書》，卷34，〈經籍志〉，《四部備要》第一五四冊，臺北：臺灣中華書局，1965年出版，頁16下）。故慧祥言「隱居所紀，並無此藥」的「隱居所紀」，應指陶弘景著述的醫書。

<sup>96</sup>五臺山研究編輯部，〈積極開發五臺山靈藥：長松〉，頁45。

<sup>97</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098a。

黃芪、黃連、桔梗、芍藥、麻黃、藜蘆、白芨、天麻、烏藥、甘草、柴胡、百合、沙參、茵陳、茴香、管仲、木賊、秦艽、蒼朮、細辛、鐘乳等。<sup>98</sup>若據現代研究統計，五臺山境內的藥材達 310 種，加上副品 61 種，共 371 種之多。<sup>99</sup>這些藥草，慧祥認為皆是「大仙所賜」。書中又載：

從（大孚寺）花園南行二里餘，有梵仙山，亦名仙花山，從地際極目，唯有松石菊花，相間照爛。傳云：「昔有人，於此餌菊得仙，故以梵仙仙花為目也」。今上麟德元年九月，遣使殷甄、萬福，乘驛向此山探菊。<sup>100</sup>

梵仙山整山佈滿菊花，傳聞有人曾餌菊成仙，高宗還特於麟德元年（664）派使者殷甄、萬福，乘驛馬來此山探菊。可知菊花也被視為是山中常見的仙花靈草，早於葛洪《抱朴子》已載，曾有人食菊延年益壽，而被修道者視為服食的佳品之一。<sup>101</sup>依據現代藥理的歸納，也是作為一種解表（菊花，附菊葉）或清熱（野菊花）的藥材。<sup>102</sup>同時，上述慧祥所言菊花或人參，在《神農本草經》裡皆屬上品藥，有養命延年之效。<sup>103</sup>其中，也不乏有逢遇仙藥者，例如北齊大孚寺僧祥雲，因傳聞五臺山很有靈異，逐前往中臺的大孚寺居住。祥雲曾在大孚寺南方見到數十人，有十尺高大，其中一人自稱是這裡的山神，並邀請祥雲前往他們的居所——金剛窟行道七日。七日圓滿之後，山神取其珍品貴物欲供養祥雲，祥雲不肯接受，並對山神說：

<sup>98</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106a-c。《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 50。

<sup>99</sup>郭青枝、郭春燕，〈五臺山植被的現狀及保護對策〉，頁 31。

<sup>100</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>101</sup>據葛洪《抱朴子》卷十一〈仙藥〉載：「南陽酈縣山中有甘谷水，谷水所以甘者，穀上左右皆生甘菊，菊花墮其中，歷世彌久，故水味為變。其臨此谷中居民，皆不穿井，悉食甘谷水，食者無不老壽，高者百四五十歲，下者不失八九十，無夭年人，得此菊力也」。《同前書》卷四〈金丹〉又云：「又劉生丹法，用白菊花汁地楮汁樗汁和丹蒸之，三十日，研合服之，一年，得五百歲，老翁服更少不可識，少年服亦不老」。東晉·葛洪，《抱朴子》（臺北：臺灣中華書局，1980 年 1 月臺 5 版，據珍仿宋版印，平津館本校刊），內篇卷 11，〈仙藥〉，頁 7b-8a；內篇卷 4，〈金丹〉，頁 9a。

<sup>102</sup>郭青枝、郭春燕，〈五臺山植被的現狀及保護對策〉，頁 31。

<sup>103</sup>據《神農本草經》卷一載：「凡藥上者養命」，或謂「上藥令人身安、命延、昇天、神仙，遨遊上下」。此外，《同前書》卷二載：菊花「輕身耐老延年」，人參「久服輕身延年」。見清·顧觀光輯，《神農本草經》（臺中：文興出版事業有限公司，2006 年 4 月初版）卷 1，〈逸文附錄〉，頁 23；卷 2，〈上品〉，頁 31。

「貧道患此微生，不得長壽，以修道業。檀越必不遺，願賜神靈之藥」。神曰：「斯亦可耳」。即取藥一丸，大如棗許，色白如練，奉之。雲受已便服，遂獲登仙。<sup>104</sup>

祥雲最憂慮的是這微脆的生命，不能有長壽之身來修行道業，因此向山神乞求賜予神靈之藥。山神允可給了祥雲一顆如棗大小的藥丸，服用之後，果獲登仙。又有代州信士在登臺禮拜時，逢遇一僧引導入東臺東面的一座住家，裡面住有百餘多的僧人，這位信士在此修道居住半年之久，並記載：

僧等多服藥餌，時兼果菜，湛若神居，寡於言說。又於汲井之南，見一莖葉圓，如荷葉大，可至尋，日取半邊，明生如故。初雖怪之，後不介意，乃與僧徒，共採而食。<sup>105</sup>

依據上文，山上的僧人多學道教長生術之服養生藥，並兼吃蔬果，從能夠長期供應百餘多的僧人服養生藥，可知山上藥草之多，並且採食的莖葉，隔夜即長好如初，顯示五臺山藥草植物的神異。此外，昔有周沙門與明禪師曾於東臺至一名谷深山裡，見有仙人使用過的「石臼，如新搗藥，傍有木杵，有藥香」。<sup>106</sup>以及繁峙縣城有王姓老人，以採藥為業，曾於大柏谷採藥，亦見「仙藥」的奇遇。<sup>107</sup>

經由上述可知，山中豐富獨特的藥材，慧祥記載有長松、菊花，其次大黃、人參等百餘多種，是修道者平日養身益壽的良藥，其中也不乏逢遇仙藥或餌藥成仙者。藉由山上殊異豐富的藥草，且是大聖所賜，凸顯五臺山的神聖不凡。

## 七、高寒的氣候

在《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉裡，描述五臺山的氣候「霜雪夏凝」，<sup>108</sup>說明慧祥所見五臺山氣候高寒，霜雪期很長，是連夏季都可見霜雪凝結的景象。此外，在僧侶遊禮感通的事例裡，慧祥有段描述「風雪飄駛，俄深數尺，凝寒猛烈，特異於常」的情形，<sup>109</sup>雪深數尺而嚴寒的現象，應是寄居五臺山者逢遇冬季

<sup>104</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>105</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

<sup>106</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

<sup>107</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100c。

<sup>108</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>109</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097c。

所見的景象。一般短期的巡禮者多選在夏季登山，如法藏云「四月已前，七月以後，堅冰積雪，晷皓彌布，自非盛夏之日，無由登踐」。<sup>110</sup>道宣亦言「其山極寒」，故謂「清涼雪山」。<sup>111</sup>法藏《華嚴經探玄記》亦載：

清涼山則是代州，五臺山是也。於中現有古清涼寺，以冬夏積雪故以為名。<sup>112</sup>

同樣說明五臺山氣候「冬夏積雪」的特徵，並結合其氣候的關係，故名「清涼」。澄觀也是延用此說：

清涼山，即代州雁門郡五臺山也。於中現有清涼寺，以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼。<sup>113</sup>

五臺山以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故又名清涼山。據研究指出，「清涼」梵文 Hima 詞根在作動詞時，有變冷、特涼、下雪、入冬等用法，在作名詞時表示清涼、冷、雪、冬季等稱謂。<sup>114</sup>故而寒冷下雪的氣候，也是五臺山名為「清涼」山的特色之一。

此外，古來詩中亦常描述山中寒冷積雪的氣候景象，例如，圓仁在《行記》中謂「此清涼山，五月之夜極寒。尋常著綿襖子」；<sup>115</sup>在敦煌寫卷《五臺山聖境讚》P.4617 云「迢迢雪水涉峰巒」、<sup>116</sup>《五臺山讚文》P.3645 謂「盛夏猶如八月秋，積雪寒霜常無散」，<sup>117</sup>或言「披雲躡雪上南臺」；<sup>118</sup>宋濮陽太守李師聖遊五臺山，其詩曰：「冬冰夏雪無炎暑，我來七月秋正寒」；<sup>119</sup>仁甫詩亦云：「披裘六月尚餘寒」。<sup>120</sup>以上可知連夏季還積著雪水，氣候猶寒，必須披上棉襖禦寒。此

<sup>110</sup>《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157b。

<sup>111</sup>《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c。

<sup>112</sup>唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，卷 15，〈菩薩住處品第二十七〉，《大正藏》第三十五冊，頁 391a。

<sup>113</sup>《大方廣華嚴經疏》，卷 47，〈諸菩薩住處品第三十二初〉，《大正藏》第三十五冊，頁 859c。

<sup>114</sup>黃夏年，〈清涼與清涼山〉，《中華文化論壇》，1994 年第 4 期，頁 49。

<sup>115</sup>《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年五月十六日條〉，頁 277。

<sup>116</sup>《五臺山聖境讚》，〈東臺〉P.4617，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁 21。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 51。

<sup>117</sup>《五臺山讚文》P.3645，收入《敦煌寶藏》第一二九冊，頁 439。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 62。

<sup>118</sup>宋·張商英，〈南臺〉，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22200a。

<sup>119</sup>〈遊五臺感神燈示現〉，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22200a。

<sup>120</sup>《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 45。

外，明代喬宇在夏季遊五臺山時，記述所見說：「淒風密雪」、「諸臺風雪繁猛，石且冰路」，<sup>121</sup>可知也有夏季還飄著雪，天氣極寒的情形。在冬季更是滿山冰雪，氣候嚴寒，或云「冰雪滿山銀點綴」、<sup>122</sup>「夏觀千峰似錦，冬觀五頂如銀」。<sup>123</sup>諸如上述，皆示山上氣候之高寒，故慧祥描述夏季霜雪凝結，冬季雪深達數尺，氣候凝寒的景象。

五臺山屬於中緯度亞高山氣候，據中臺氣象站 1955-1980 年的氣象觀測資料，年平均氣溫  $-4.5^{\circ}\text{C}$ ，極端最低溫  $-45^{\circ}\text{C}$ ，極端最高溫  $20^{\circ}\text{C}$ ，<sup>124</sup>或有統計五臺山年平均溫度為  $-4^{\circ}\text{C}$  左右，一月份平均氣溫約為  $-15^{\circ}\text{C}$ ，極端最低氣溫為  $-44^{\circ}\text{C}$ ，七月份平均溫度約為  $12^{\circ}\text{C}$ 。<sup>125</sup>或說北臺頂的年均溫度為  $-4.8^{\circ}\text{C}$ ，<sup>126</sup>另一方面，劉存安依據五臺山氣象站在 1970-1981 年間，於台懷鎮（台懷盆地海拔約 1600-1800 米）<sup>127</sup>羅喉羅寺觀測的氣象資料統計，其最熱月份是在七月，平均氣溫  $17.9^{\circ}\text{C}$ ；最冷月份當在一月，平均氣溫為  $-9.2^{\circ}\text{C}$ 。<sup>128</sup>上述溫度觀測數據不盡相同，是因為觀測的時間、地點不同；並且，由於近年來，整個氣候受到厄爾諾尼現象、臭氧層孔洞，以及核武氣試驗、森林減少等因素的影響，全球氣溫都往上升高，五臺山氣溫也相應的提高。<sup>129</sup>

整體而言，五臺山氣候高寒（年均溫  $-4.5^{\circ}\text{C}$ ），風大風多（8 級以上的風，一年超過 200 天），無霜短期（無霜期一年少於 60 天）。<sup>130</sup>或由高到低表現為：冷濕——涼潤——溫（半）潤——暖（半）旱。年均氣溫隨海拔降低而生高（由  $-5^{\circ}\text{C}$ —— $12^{\circ}\text{C}$ ），無霜期隨海拔降低而延長（由小於 60 天——大於 160 天）。<sup>131</sup>

<sup>121</sup> 《五臺山遊記》，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22199a。

<sup>122</sup> 《續清涼傳》，卷下，〈清涼山賦并詩·總詩〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1130a。

<sup>123</sup> 《續清涼傳》，卷上，〈清涼山賦并詩〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1129c。

<sup>124</sup> 朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，頁 74。

<sup>125</sup> 趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，頁 42。此外，或說臺頂平均氣溫約  $-4.22^{\circ}\text{C}$ ，夏季平均氣溫在  $16.5^{\circ}\text{C}$ ，與前述統計大同小異。（參見胥勤勉、林曉輝，〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉，頁 42）。

<sup>126</sup> 崔海亭，〈五臺山自然遺產的價值〉，頁 31。

<sup>127</sup> 胥勤勉、林曉輝，〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉，頁 44。

<sup>128</sup> 劉存安，〈五臺山台懷鎮氣候評介〉，《五臺山研究》，1985 年創刊號，頁 43-44。

<sup>129</sup> 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 15-16。

<sup>130</sup> 程占紅、牛莉芹，〈五臺山南臺旅遊活動對山地草甸優勢種群格局的影響〉，頁 416-422。程占紅、牛莉芹，〈五臺山南臺山地草甸種群對旅遊干擾響應的識別〉，頁 324-327。

<sup>131</sup> 趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，頁 42-43。



其特點是冬季漫長而嚴寒，夏季溫和無酷暑；<sup>132</sup>統計其降雪日時，謂「六月冰方融，七月雪又至」，凍土層可深達 2 米左右。<sup>133</sup>可知，五臺山氣候同於澄觀所言「歲積堅冰，夏仍飛雪」，慧祥所謂「霜雪夏凝」的情形；同時，慧祥形容「風雪飄駛，俄深數尺，凝寒猛烈」的現象，亦見於學者研究指出，五臺山極端最低溫－45℃，凍土層可深達 2 米左右，且風大風多的事實，並且，極寒的氣候，也是五臺山名爲「清涼」山的特色之一。

## 八、雲霧繚繞

慧祥書中還談到山中「觸石吐雲」、「煙霧常積」的景象。<sup>134</sup>首先，「觸石吐雲」，古有「雲觸石而出」之說，<sup>135</sup>慧祥以此作爲詠雲的典故。再者，「煙霧常積」，煙霧是泛指煙、氣、雲、霧等天象，以上形容五臺山雲霧常積的情形。例如，《古清涼傳》記載，曾有遊山者到東臺時，忽遇「祥雲鬱勃，生其左右，顧眄之間，冥如閉目」的情況；<sup>136</sup>或有「雲間飄然如匹帛，下落樹前」的情景；<sup>137</sup>以及書中援引《旌異記》云，五臺山「一臺常晦，不甚分明，天清雲散，有時而出」。<sup>138</sup>皆說明山中雲霧繚繞，甚至濃雲密霧的景象。

這樣的勝景，在圓仁登南臺時亦云：「臺上忽見雲起，俄爾之間，重雲遍山」；<sup>139</sup>或有唐代碑銘記云「喬木森沈雲興霞」；<sup>140</sup>敦煌寫卷《五臺山聖境讚》P.4617亦云：「風雲每從岩下起，那羅延窟有龍蟠」，<sup>141</sup>或謂：「披雲躡雪上南臺」。<sup>142</sup>《廣清涼傳》載，中臺「雲霧祥映，難以具言」；<sup>143</sup>《清涼山志》謂，東臺「蒸

<sup>132</sup>趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，頁 42。

<sup>133</sup>趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，頁 42。

<sup>134</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>135</sup>東漢·應劭撰，《風俗通義》第二冊，卷下，〈山澤第十·五嶽〉，頁 51b，收入《百部叢書集成》第十一函裝。

<sup>136</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>137</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094b。

<sup>138</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>139</sup>《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 301。

<sup>140</sup>佚名，〈五臺山獅子窟建十方院碑銘〉，收入《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22199b。

<sup>141</sup>《五臺山聖境讚》，〈東臺〉P.4617，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁 21。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 56。

<sup>142</sup>宋·張商英，〈南臺〉，《古今圖書集成》第十八冊，卷 32，〈五臺山部〉，頁 22200a。

<sup>143</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105b-c；卷上，〈清

雲寢壑」、<sup>144</sup>北臺「風雲雷雨，出自半麓」，或有「四方雲氣，每歸朝而宿泊焉」，<sup>145</sup>意指北臺風雲雷電從半山而出，當四方雲霧相聚而歸，彷彿宿泊於臺頂。對五臺山的整體描述則謂：「白雲凝布，奪萬里之澄江，杲日將升，見一陂之大海。此其常境也」。<sup>146</sup>以上描述雲在山中常出現的景象與變化，有時突然間重疊的雲層遍佈整山，或似橫臥於山谷、半山中，乃至從岩下或幽深繁茂的林木中出現，甚至當日出之際，白雲密佈猶如大海等奇景。

此外，文殊還常以雲的作用或變化來彰顯聖跡。在《古清涼傳》記載，會曠等人到大孚寺東堂修理文殊故像，在焚燒雜草時火勢蔓延開來，燒燃花園，花園離水井須四十五步（66.357 米）路程，派人汲水還未到時，忽然騰起黑雲下雨，驟然將火全部澆滅之後，黑雲即又消散不見。<sup>147</sup>又載，慧祥等六十人登上中臺南面安奉舍利函，當時黑雲四合，雨下數滴，大家皆惶恐不能安放，於是虔敬禮拜文殊，焚香採花供養舍利，忽然繞塔四邊約百餘尺（29.5 多米），雲霧廓清，團圓如鏡，等安放好舍利函之後，黑雲又如原來一樣的合回來。<sup>148</sup>又有名遠、靈裕等十八人前往東臺時，「見五色慶雲」，<sup>149</sup>雲五色曰慶，是「瑞雲」的代表；<sup>150</sup>原來唐高宗時期營造盛世過程，大力提倡祥瑞政治，並在武后執政時達到初唐的最盛期，<sup>151</sup>其中，景星與慶雲為大瑞，象徵對太平盛世的應驗。<sup>152</sup>在敦煌寫卷《五臺山曲子》S.0467、S.2080、P.3360 等亦記：「五色祥雲，一日三回現」，<sup>153</sup>《五臺山聖境讚》P.4617 云：「五色雲中游上界」，<sup>154</sup>或謂「霧卷雲收，化現千般有」、

---

涼山得名所因四》，《大正藏》第五十一冊，頁 1105a。

<sup>144</sup>《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 37。

<sup>145</sup>《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 42。

<sup>146</sup>《清涼山志》，卷 1，〈第一總標化字〉，頁 19。

<sup>147</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

<sup>148</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

<sup>149</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

<sup>150</sup>《宋本初學記》第一冊，卷 1 天部上，〈五色慶雲〉，頁 10b。

<sup>151</sup>李俊，〈初唐時期的祥瑞與雅頌文學〉，《中國青年政治學院學報》，2005 年第 5 期，頁 113。

<sup>152</sup>李浩，〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉，《民俗研究》，2008 年第 2 期，頁 167-168。

<sup>153</sup>《五臺山曲子六首》S.0467、《五臺山曲子》S.2080、《大唐五臺山曲子五首》P.3360，分別收入《敦煌寶藏》第四冊，頁 19；第十六冊，頁 25；第一二八冊，頁 24，或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 82、88、92。

<sup>154</sup>《五臺山聖境讚》，〈西臺〉P.4617，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁 21。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 57。

<sup>155</sup>「常雲化作樓臺狀」，<sup>156</sup>明代喬宇遊五臺亦描述說：「靈雲怪霧」等。<sup>157</sup>表現山中常積雲霧，並且雲霧的變化難測，也增加對聖山的神秘感。

綜合上述，說明五臺山雲霧繚繞的景象，並且，雲霧的變化難測，也增加對聖山的神秘感，常藉由雲的作用或變化來彰顯聖跡。

## 九、珍禽瑞獸

慧祥書中援引《括地志》云，五臺山「鳥獸馴良，任真不撓」，<sup>158</sup>指出山中有鳥禽獸類，皆馴服和善，率真自然。《古清涼傳》記載的就有大蟲、白兔、狐、大龍、青雀、白鶴、山豬等珍禽瑞獸。例如，過去曾有一位僧人，遊山禮拜，到中臺上，想往東臺時，「遙見數十大蟲，迎前而進」。<sup>159</sup>釋迦蜜多羅等五十人同往中臺之上，「見白兔、狐，遶塔而滅」。<sup>160</sup>又有一尼僧，「獨往太華池供養，乃見池裏有大藥（木）<sup>161</sup>，大龍遶之」。<sup>162</sup>以及慈恩寺僧靈察，於北臺上夜宿，「聞青雀數百飛鳴，左右不見其形」，又往西臺，將去的時候，「有百鳥飛引其前，還至中臺，方乃遠去」。<sup>163</sup>乃至惠藏禪師與三十人共行，快到中臺時，「同見白鶴一群，隨行數里，適至臺首，奄忽而滅」。<sup>164</sup>此外，恒州刺史呼延慶，獵於此山，其中有獵師四人，「見一山豬甚大，異於常豬」。<sup>165</sup>

同時，上述珍禽瑞獸，亦見於別處所載，例如關於龍的傳聞，圓仁《行記》即云，「每臺各有一百毒龍，皆以此龍王爲君主。此龍王及民被文殊降伏歸依，不敢行惡」。<sup>166</sup>據《廣清涼傳》載，感法師親謁五臺山，共有僧俗一千多人，「同

<sup>155</sup>《五臺山曲子六首》S.0467、《五臺山曲子》S.2080、《大唐五臺山曲子五首》P.3360，分別收入《敦煌寶藏》第四冊，頁19；第十六冊，頁25；第一二八冊，頁24，或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁82、87、91。

<sup>156</sup>《五臺山聖境讚》，〈北臺〉P.4617，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁21。或收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁56。

<sup>157</sup>《五臺山遊記》，《古今圖書集成》第十八冊，卷32，〈五臺山部〉，頁22199a。

<sup>158</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>159</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095b。

<sup>160</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099a。

<sup>161</sup>藥，木；木質藤本植物。參徐仲舒主編，《遠東漢語大字典》第五冊，頁3336。

<sup>162</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b。

<sup>163</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099c。

<sup>164</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>165</sup>《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>166</sup>《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年五月廿一日條〉，頁290。

見五色雲中，現佛手相，白狐白鹿，馴狎於前」。<sup>167</sup>以及有人遇「一白兔」，引入見地獄，<sup>168</sup>或有「群鳥歡噪，百獸鳴吼，有吉祥白鶴槃旋，經日而去」。<sup>169</sup>「白鶴群翔山後」等，<sup>170</sup>認為以上皆是「瑞鳥靈禽，遊集栖宿」。<sup>171</sup>

上述裡面，龍是中國上古傳說中的神物，能興雲雨，利萬物，使風調雨順，豐衣食足，是動物祥瑞中被認為最高級的祥瑞。其中，兔、狐、雀、鶴等自然界的動物也被視為祥瑞之物。在人們的認知裡，這些瑞獸的出現，都是太平盛世之兆，<sup>172</sup>同時也表現五臺山的不凡。

綜合本節，五臺山五峰聳立，頂上不生林木，唯有草卉覆頂的獨特景觀；高山峻嶺，重巒疊嶂，松柏成蓋的壯景，以及深谷縱橫、泉水淙淙，雲霧繚繞、霜雪夏凝等諸多自然景象。加上此山乃是仙居靈贖，滿山是靈花異草和珍禽瑞獸，以及山上豐富的藥材並結合禪修思玄的修道人，皆顯示五臺山自然景觀的不凡，讓進入此山者，油然而生起慈覺之心，使遊山者流連忘返。如同鎮澄在《清涼山志》對五臺山整體的描繪云：

山之形勢，難以盡言。五峰中立，千嶂環開。曲屈窈窕，鎖千道之長谿；疊翠回嵐，幕百重之峻嶺。歸巍敦厚，他山莫比。故有大人狀焉。于其間也，鳴泉歷歷，萬壑奔飛；嘉木森森，千巒彌佈。幽涵神物，瀉泄雲龍。縈紆盤據，無非梵行之棲；隱顯環匝，盡是真人之宅。雖寒風勁冽，瑞草爭芳；積雪夏飛，名花竟發。白雲凝布，奪萬里之澄江，杲日將升，見一陂之大海。此其常境也。<sup>173</sup>

以上這番話，充分描述了五臺山的自然景觀，五臺山的勝境，套鎮澄所言「山之形勢，難以盡言」，可謂「他山莫比」！

<sup>167</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107a。

<sup>168</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107c。

<sup>169</sup> 《廣清涼傳》，卷中，〈天女三昧姑九〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

<sup>170</sup> 《廣清涼傳》，卷中，〈州牧宰官歸信十八〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1117b。

<sup>171</sup> 《廣清涼傳》，卷下，〈靈異藥木二十二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1124c。

<sup>172</sup> 李浩，〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉，頁 168。

<sup>173</sup> 《清涼山志》，卷 1，〈第一總標化字〉，頁 19。

## 第二節、五臺山各臺的形勝與方圓里數

除了上述對五臺山自然景觀整體的描繪，慧祥在書中，又分別從五臺山各臺的形勝與方圓里數作說明。中、東、西、南、北五臺，是五臺山主要的靈跡處；同時，也是五臺山名爲「五臺山」最具代表性的地標，特別是中臺，必爲遊山者巡禮的地方。慧祥特於〈封域里數二〉分別介紹它的形勝與方圓里數。

### 壹、中臺

依據《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載：

中臺，高四十里，頂上地平，周迴六里零二百步。稍近西北，有太華泉(亦名□池也)，周迴三十八步，水深一尺四寸。前後感者，或深或淺不同。其水清澈凝映，未嘗減竭，皆以爲聖人盥漱之處，故往還者，多以香花財賄投之供養。臺頂四畔，各二里，絕無樹木，唯有細草藿(息萎切)靡存焉。諸臺，無樹有草，例皆准此。酈元《水經注》云：「東峨谷水，源出中臺。其水眾溪競發，控於群川，亂流西南，經西臺之山，歷東峨谷，謂之東峨谷」。<sup>174</sup>

引文中說明中臺的高度、臺頂的周長里數，以及景物特徵和溪谷水源等。其中，關於臺頂的高度與周長里數的記錄，慧祥另有說明：

按《括地》等記言，諸臺高下，遠近里數，多相乖越，蓋是取道不同，或指臺有異。今聊據一家，存其大致也。<sup>175</sup>

慧祥指出，在《括地志》等書的記載裡，五臺山各臺的高低、遠近、里數各家說法不同。原因可能是因爲上山時取道的不同，抑或對各臺的指稱不一樣。故慧祥說明自己謹聊據一家之言，記下大致的情形。一般多能理解取道不同所產生的里數差異，至於「指臺有異」的問題，在《廣清涼傳》卷上亦載：

至巨唐儼禪師，神異僧也。嘗登西、南臺之上，望見五頂，皆有五色

<sup>174</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>175</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c。

雲覆之。隨雲覆者，配之為臺。唯古之中臺，即今之北臺；古之南臺，即今之中臺(孝文封為南岳也)餘皆定矣。<sup>176</sup>

這裡延一提到，唐代儼禪師(?-673)<sup>177</sup>登西臺與南臺之上時，望見五個臺頂都有五色雲覆蓋，便將雲所覆蓋的臺頂分別命名；其中，只有古時候的中臺是現在的北臺，古之南臺是現在的中臺。同時，《廣清涼傳》卷上又載：

據古圖所載，今此〔北〕臺即古中臺，中臺即南臺，大黃尖即北臺，栲栳山是西臺，漫天石是東臺(唯北臺中臺。古時有異。東西二臺古今無異)。<sup>178</sup>

延一根據古圖的記載，亦同樣出現北臺、中臺與古時有異的情況。對於延一發現各臺指稱不同，慧祥當時彙整資料時，即已發現「指臺有異」的問題。

首先，慧祥指出中臺高四十里(21240米)，臺頂地勢平坦，周長有六里零二百步(3481米)。此在《清涼山志》則謂「中臺高三十九里，頂平廣，周五里」。<sup>179</sup>慧祥與鎮澄提出中臺頂高度之差異，原因就在於鎮澄與慧祥對中臺與北臺「指臺有異」。鎮澄解釋道：

(北臺)舊傳(指慧祥《古清涼傳》)三十八里，中臺四十里。今登中臺，不見北臺地面，登北臺，則見中臺地面。是知北臺高於中臺，故易之。<sup>180</sup>

同時，鎮澄認為慧祥會以中臺高於北臺的原因，在於「誤以古當今」：

古志以大黃尖為北臺，葉斗峰為中臺，翠巖峰為南臺，藍谷傳以中臺高於北臺者，則誤以古當今也。<sup>181</sup>

並且，鎮澄又指出大黃尖只是葉斗峰的支山，若要與葉斗峰相比，就像培塿(小土丘)一樣，不足以當五峰之列。<sup>182</sup>

<sup>176</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺四垂右聖行跡五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1105b。

<sup>177</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095b。

<sup>178</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺四垂右聖行跡五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1105b。

<sup>179</sup> 《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁45。《大清一統志》同採此說，見《嘉慶重修一統志》第九冊，卷151，〈代州直隸州·五臺山〉，頁7060。

<sup>180</sup> 《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁42。

<sup>181</sup> 《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁49。同載於清·曾國荃等撰，《山西通志》，卷35，〈山川考四·五臺山〉，收入《續修四庫全書》第六四二冊，頁89下。

<sup>182</sup> 《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁49。

中臺即今「翠岩峰」，依現代的測度，海拔有 2894 米，頂廣平，面積 200 餘畝，周 2500 米。<sup>183</sup>若以鎮澄糾正中臺臺頂周長應為五里（2655 米）來看，與現代測度的周長 2500 米僅差距一百多米。但其真正最大差異是對臺頂高度的解釋，因為無論是慧祥所言中臺頂高四十里（21240 米）抑或鎮澄糾正的高三十九里（20709 米），均與現代所測度海拔 2894 米，相距甚遠。其原因為何？由於各臺頂的高低里數，古代是以環繞山道的距離來計算，非同現代海拔高度的算法，故里數與現代海拔高度差距甚大，其他諸臺亦見如是。

由於中臺海拔極高，臺頂平緩而寬闊，又位居於五臺之中，故慧祥描述「登中臺之上，極目四周」，「自餘之山谷，莫不迤邐如清勝也」。<sup>184</sup>鎮澄則形容其「巔巒雄曠」；可以說，中臺山勢雄曠，視野能夠極目四周，有如登臨絕頂之感，是中臺地理位置與形勢殊勝之處。慧祥曾記述自己登上中臺時的感受說：

直登中臺之首，於是俯瞰萬物，傍眺千里，足蹈風雷之上，志凝霄漢之中。忽然若捨其浮生，迢迢焉似凌乎天庭。<sup>185</sup>

由於中臺頂海拔極高，有高步白雲之端，超凡脫俗之感。充分表現中臺不凡的形勢對巡禮者情境之感染（詳見第二章第三節）。

其次，是對於臺頂景觀的描述。慧祥特別談到中臺稍近西北處有「太華泉」（或稱太華池），周長三十八步（56 米），水深一尺四寸（41 厘米）。水清澈如鏡，沒有減少或枯竭的時候，故皆以為是菩薩聖人洗臉漱口的地方，所以往來的人都將香花和錢幣投進去作為供養。本來高山頂上有池水，就顯得很特別，原來它是冰緣地貌的自然景觀之一，稱「熱融湖」（thermo karst lake），據研究指出，在北臺頂和中臺頂，由於多年凍土的地下冰融化沈陷而形成洼地，又由於凍結層融水和大氣降水而形成湖塘，多呈渾圓形，直徑幾米至十幾米，水深幾十厘米至一米多，是臺頂上用水的唯一來源。<sup>186</sup>由上可見，此熱融湖的周長及水深，也與太華泉（太華池）周長與水深之上下值相近。慧祥在書中還常作為五臺山的地理指標，並賦予宗教意象，是中臺頂上重要的景觀與地標。

再者，慧祥又言臺頂四邊各長二里（1062 米），絕無樹木生長，只有絨絨紛錯

<sup>183</sup>參見崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 13。以及〈五臺山哪五臺？〉山西-大同 2008-04-23 11:34:490，<http://www.51766.com/zhinan/11012/1101294889.html>。

<sup>184</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>185</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>186</sup>朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，頁 73。

的細草遮覆臺頂；至於其它各臺臺頂也同樣沒有樹木，皆長細草遮蓋頂上。如前章節已述，五臺山具有高亢夷平的古夷平面，或稱「北臺期夷平面」，此五臺隆起的古夷平面地表和緩平坦，多覆蓋亞高草甸和高山草甸，成為五臺山獨特的高山草甸景觀。慧祥談到五臺各臺頂上不生林木，皆為細草所覆蓋的景象，也是五臺山獨特的自然景觀。

最後，談及中臺的溪源。慧祥援引酈道元《水經注》說，東峨谷水的水源就是出自中臺。有許多小溪爭流，受到山川的控制影響，使得亂流向西南方向，經過西臺匯進東峨谷，所以叫做「東峨谷水」。此在《清涼山志》亦言：

（中臺）有五溪發源，二溪左注清河，三溪右由西臺下出峨口，入滹沱焉。《水經》云：「峨谷之水出於中臺」。及此也。<sup>187</sup>

可知，有五條溪水發源於中臺，其中有二溪往左邊注入清水河；另三條溪往右邊由西臺下方出東峨谷，入滹沱河，所以稱為「東峨谷水」。故《山西通志》亦云，中臺「為眾山發脈之祖，峨水出焉」。<sup>188</sup>

## 貳、東臺

根據《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉記載：

東臺，高三十八里，頂上地平，周迴三里，去中臺太華泉，四十二里。欲向東臺，先從中臺經北臺，初過中間，但乘岡嶧（山相連接），不阻溪澗。頂上無水，惟有亂石。小柏谷水，出此臺下，北注滹沱（音陀）。其山東南，延四十里，連入恒州行唐縣界。翻嶺山東，相連恒岳。西北延十三里，連入繁峙縣界大柏谷。<sup>189</sup>

上文主要說明臺頂高度、周長，以及往東臺的路況、臺頂景象、溪源等。首先，指出臺頂高度、周長，東臺高三十八里（20187 米），臺頂地勢平坦，周長三里（1593 米），離中臺太華泉四十二里（22302 米）。《清涼山志》記載的東臺臺頂高度、

<sup>187</sup> 《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 45。

<sup>188</sup> 《山西通志》，卷 35，〈山川考五·五臺山〉，頁 86 上。

<sup>189</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c。



周長，同於慧祥所記。<sup>190</sup>若依現代的測度，臺頂海拔高度 2795 米，面積 100 餘畝，周長 1500 米。<sup>191</sup>其周長古今僅差距 93 米。

此外，慧祥在書中另言及在東臺東面時有「祥雲鬱勃，生其左右，顧眄之間，冥如閉目」的景況，故曾有僧人「誓畢身命，要往登之」，最後仍「慨恨而返」。包括慧祥與梵僧釋迦蜜多羅最後也因此無法前往，<sup>192</sup>可見東臺常是雲霧濃密的情形。按《廣清涼傳》言，東臺上能遙見滄瀛諸州，日出時，下視如大海，猶若陂澤（湖澤）。<sup>193</sup>在《清涼山志》有較清楚的說明：

（東臺）亦名望海峰。若夫蒸雲寢壑，爽氣澄秋，東望明霞，若陂（湖泊）若鏡，即大海也。亦見滄瀛諸州，因以為名。<sup>194</sup>

登上東臺，在旭日東昇時，眼前雲霧蒸騰，煙雲繚繞，猶如海洋，故從明清至今皆名「望海」峰。實際上是指眺望冀州、滄州一帶，因為五臺山是太行山的支山，而太行山踞於天下之脊，五臺山的東臺海拔高，龍泉關以東的崗巒陵阜皆處其下，所以遠瞰滄瀛諸州時，雲霧飛騰，儼如勃海的浪濤洶湧翻滾一般。<sup>195</sup>

其次，指出往東臺的路況。要上東臺，先從中臺經北臺，行過兩臺之間，始終只在山道上走，不用擔心溪流的阻隔。不過，慧祥書中又云，「臺之東連恒岳，中間幽曠，人跡罕至」。<sup>196</sup>事實上，根據學者研究唐代連絡五臺山內外的地方通路時指出，東路是橫斷太行山脈從龍泉關過來的路線，也是巡禮路線中最險阻的；尤其從龍泉關到長城嶺，須要登攀千尺的陡坡。<sup>197</sup>並且，在「諸臺之中，此臺最遠，其間山谷轉狀，故見者亡失所懷。禮謁之徒，多不能至」。<sup>198</sup>若以雁門方向進來，如慧祥所述，須從中臺經過北臺，再到東臺，故說「諸臺之中，此臺

<sup>190</sup>《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 37。《大清一統志》同於此說，見《嘉慶重修一統志》第九冊，卷 151，〈代州直隸州·五臺山〉，頁 7061。

<sup>191</sup>崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 12。〈五臺山哪五臺？〉山西-大同 2008-04-23 11:34:490，<http://www.51766.com/zhinan/11012/1101294889.html>。

<sup>192</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>193</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106a。

<sup>194</sup>《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 37。

<sup>195</sup>郝毅，〈東臺風光〉，《五臺山研究》，1985 年創刊號，頁 49。

<sup>196</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>197</sup>井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教(中)〉，《歴史と地理》，1928 年第 6 號，頁 645-646。嚴耕望，《唐代交通圖考》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998 年 5 月影印一版）第五冊，第 44 篇〈五臺山進香道〉，頁 1507-1511。

<sup>198</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

最遠」。<sup>199</sup>雖沒有溪水的阻隔，卻必須經歷重重的山谷轉繞，使禮遊者多不能至，故古老相傳「多有隱者」，慧祥也認為「聖者多居其內矣」！<sup>200</sup>

再者，描述臺頂的景象，指出東臺頂上無水，只有亂石堆。圓仁《行記》也說，東臺臺頂地上無水，生草稍深的情況。<sup>201</sup>這裡，慧祥臺頂上所見的「亂石」，即是經由第四紀冰川及巨大剝蝕力量造成的冰緣地貌<sup>202</sup>現象之一，是稱作石海（block field）<sup>203</sup>或石條（Stone Strip）等類型的變質岩。由於五臺山山頂海拔高、氣溫低、地勢平坦，且主要為易風化的變質岩，故多分布典型的冰緣地貌，有諸多類型，如凍融剝蝕面、冰緣岩柱、石海、石條、分選環（或稱石環、石玫瑰和石網）、凍脹石塊、凍草丘、熱融湖塘等冰緣地貌。<sup>204</sup>例如，據研究指出，「石海」分布在海拔 2700 米以上的北臺、中臺、東臺和西臺的平坦臺頂面上，以及平緩的坡面上，當地俗稱龍蟠石；其中，在東臺頂上的石塊，是由絹英片岩、綠泥石英片岩和黑雲母石角閃石片岩構成，礫徑多為 10-15 厘米，成瓦片狀，為亞高山草甸土所覆蓋。<sup>205</sup>

此外，除了慧祥上述在東臺頂上有亂石堆之外，北臺也說「有磊落石」的情況，<sup>206</sup>圓仁《行記》亦載，中臺頂有「遍臺沙石間錯」的景象，<sup>207</sup>或云西臺頂有「磬石（指厚而大的石頭）石塔、奇異花草不異於中臺」。<sup>208</sup>並且，古來佛弟子就常利用石海、石環、石網、龍蟠石等冰緣地貌產生的碎石，在朝山的路上疊成石

<sup>199</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>200</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>201</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 292。

<sup>202</sup> 冰緣地貌，又稱凍土地貌（cryomorphology）。由多年凍土層中的凍融作用而形成的各種形態的總稱。（鄧綬林、劉文彰主編，《地學辭典》，河北：河北教育出版社，1992 年 10 月出版，頁 198）。

<sup>203</sup> 石海（block field），凍融岩屑在較平坦的山頂面上形成由塊石組成的地面。石海的形成條件是：地形平坦，地面坡度小於 10°，使寒凍崩解的岩塊不易移動而保存在原地。氣溫常在 0°C 左右，並有一定濕度，這樣使岩石沿節理反復寒凍崩解，堅硬而富有節理的塊狀岩石，在寒凍作用下常崩解成大塊，得以保存在原地。（鄧綬林、劉文彰主編，《地學辭典》，頁 725）。

<sup>204</sup> 程紹平，〈論清水河和滹沱河的襲奪〉，《河北地質學院學報》，1983 年第 2 期，頁 41-53。胥勤勉、林曉輝，〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉，頁 43。朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，頁 71-79。

<sup>205</sup> 朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，頁 72。游長江、李容全，〈五臺山頂冰緣地貌形成時代的判別〉，《北京師範大學學報（自然科學版）》，1990 年第 4 期，頁 95-99。

<sup>206</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c。

<sup>207</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年四月廿八日條〉，頁 267。

<sup>208</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年五月廿日條〉，頁 287。

塔，<sup>209</sup>慧祥在書中即載，在東臺之上「有疊石塔，高六七丈（約 17.7 米至 20.65 米），中有文殊師利像」。<sup>210</sup>同時中臺上，亦「有小石塔數十枚，並多頽毀。今有連基壘石室二枚，方三丈（8.85 米）餘，高一丈五尺（4.425 米）」。<sup>211</sup>道宣也說，中臺頂上有北魏孝文帝所立的「小石浮圖，其量千許」，<sup>212</sup>或說「石塔數千，薄石壘之」<sup>213</sup>等記載。可知，慧祥所見東臺頂上的「亂石堆」，是由冰緣地貌產生的碎石，佛弟子並常利用疊成石塔，也是臺頂的特色之一。

最後，關於溪源，慧祥談到有小柏谷水，就是從此東臺下流出，向北再注入滹沱河。至於與東臺臨界的，有從東臺的東南方延四十里（21240 米），連接到恒州行唐縣（今河北省行唐縣）<sup>214</sup>界。或翻越山嶺，東臺的東方與恒山（今河北省曲陽縣西北，與山西省接壤處）<sup>215</sup>相連，以及從西北方向綿延十三里（6903 米），接連進入繁峙縣界的大柏谷（今峪口）。

## 參、西臺

依據《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載：

西臺，高三十五里，頂上地平，周迴二里。有水。東去太華泉四里。其山西北，延二十里，入繁峙縣界西峨谷。<sup>216</sup>

指出西臺高三十五里（18585 米），山頂地勢平坦，周長二里（1062 米），臺頂有水。東面離太華泉四里（2124 米），西臺的山向西北綿延二十里（10620 米），進入繁峙縣界的西峨谷。《清涼山志》記載西臺頂高度與周長同慧祥所記。<sup>217</sup>西臺

<sup>209</sup>廉考文，〈五臺山的塔〉，《五臺山研究》，1988 年第 2 期，頁 39。胥勤勉、林曉輝，〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉，頁 43。

<sup>210</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>211</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>212</sup>《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c。

<sup>213</sup>《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。

<sup>214</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1030。

<sup>215</sup>魏嵩山主編，《中國歷史地名大辭典》，頁 841。

<sup>216</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c。

<sup>217</sup>《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 41。《大清一統志》亦同此說，見《嘉慶重修一統志》第九冊，卷 151，〈代州直隸州·五臺山〉，頁 7061。

今名掛月峰，依現代的測度，臺頂海拔 2773 米，周 1000 米，面積 300 餘畝。<sup>218</sup> 其周長古今僅差 62 米。此外，慧祥指出在西臺的西面，有座祕 **麼** 巖：

巖之東西，壁立數千丈，石文五色，絕似朝霞，有松樹數行，植根巖腹。於是兩邊漸降，合於西面，中間一路，纔可容身。自餘天然，狀如城郭。<sup>219</sup>

山巖東西兩面都是數千丈的峭壁，岩石紋路五色絢麗，赭紅似朝霞，有松樹數行，植根巖縫裡。於是兩邊逐漸低下去，在山巖的西面合攏回來，中間形成一條路，僅能單身走過，似是一座城郭。可知西臺山峰不盡平緩，它還有著險峰深溝，怪岩奇崖，祕 **麼** 巖就是山的斷層所形成的天然奇觀。

## 肆、南臺

按《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載：

南臺，高三十七里，頂上地平，周迴二里。無水。北去太華泉八十里。南有溪水源出此山，發源東南，亂流入東溪水。其山正南，延六十里，連五臺縣界當嶽巖寺。<sup>220</sup>

說明南臺高三十七里（19647 米），山頂地勢平坦，周長二里（1062 米），臺頂無水。北面離太華泉八十里（42480 米），臺南有溪水，源頭出於南臺，發源於東南方的溪水，亂流匯進東溪河。南臺正南方向綿延六十里（31860 米），接連到五臺縣界的嶽巖寺（今五臺縣耿鎮河北村東口）<sup>221</sup>。《清涼山志》記載南臺頂高度同慧祥所記。<sup>222</sup>

若依現代的測度，南臺錦繡峰，臺頂海拔 2485 米，周長 1000 米，面積 200 餘畝。<sup>223</sup>可見周長與慧祥所言僅差 62 米。因南臺「靈境寂寞，故人罕經焉」，<sup>224</sup>

<sup>218</sup> 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 12。〈五臺山哪五臺？〉山西-大同 2008-04-23 11:34:490，<http://www.51766.com/zhinan/11012/1101294889.html>。

<sup>219</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>220</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c。

<sup>221</sup> 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 15。

<sup>222</sup> 《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 39。

<sup>223</sup> 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 12。〈五臺山哪五臺？〉山西-大同 2008-04-23 11:34:490，

故書中慧祥較少對南臺的著墨，僅言及在「臺西有佛光山，下有佛光寺」之記載，<sup>225</sup>不若中臺是巡禮者必到之地，靈跡聖境也有較多的流傳。

## 伍、北臺

根據《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載：

北臺，高三十八里，頂上地平，三里。南去太華泉十二里。頂上往往有磊落石，叢石澗冽水不流。其山正北，延二十里，連繁峙縣界大柏谷。谷中有水，源出北臺，流注滹沱。《山海經》云：「泰戲之山，滹沱之水出焉」。郭璞注云：「今滹沱，出雁門鹵城縣南武夫山」。《括地志》云：「泰戲、武夫，即一山也，今名派(音孤)山」。即在(北)臺東，去繁峙縣九十里。<sup>226</sup>

上文指出北臺頂高度、周長，以及臺頂景象、溪源等。首先，指出北臺頂高度、周長，謂北臺高三十八里(20178米)，臺頂地勢平坦，周長三里(1593米)。《清涼山志》載：「北臺高四十里(21240米)，……頂平廣，周四里(2124米)」。<sup>227</sup>若依現代的測度，北臺葉斗峰，臺頂海拔3061.1米，<sup>228</sup>周2000米，面積達400餘畝，是五臺山的最高點，也是華北地區的最高峰。臺頂有面積達300多平方米的水池。<sup>229</sup>其周長若以鎮澄糾正的四里(2124米)來看，古今僅差距124米。

其次，指出臺頂景象，謂南面離太華泉十二里(6372米)，臺頂上常常有堆積著落石叢，石叢裡有澗水，澗水清冽但不流動的情形。

北臺頂常見堆積的落石叢，亦是經由第四紀冰川及巨大剝蝕力量造成的冰緣地貌，據研究指出，北臺頂有「石海」(龍翻石)，是由變質礫岩、混合岩化片

---

<http://www.51766.com/zhinan/11012/1101294889.html>。

<sup>224</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095c。

<sup>225</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095c。

<sup>226</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093c。

<sup>227</sup> 《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁42。《大清一統志》同此說，見《嘉慶重修一統志》第九冊，卷151，〈代州直隸州·五臺山〉，頁7062。

<sup>228</sup> 趙亞輝，〈第一批山峰高程測量完成，19座中華名山有了準確身高〉，《人民日報》2007年04月28日，新華網：[http://news.xinhuanet.com/politics/2007-04/28/content\\_6037833.htm](http://news.xinhuanet.com/politics/2007-04/28/content_6037833.htm)。

<sup>229</sup> 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁12。〈五臺山哪五臺？〉山西-大同 2008-04-23 11:34:490，<http://www.51766.com/zhinan/11012/1101294889.html>。

麻岩及黑雲變粒岩構成的石塊，礫徑多在 2-3 米。尤其是「凍脹石塊」(Polygon and Frost Block)，就是大量發育在中臺和北臺頂平坦處，直徑有 2-5 米，由帶棱角的石塊所構成，四周為亞高山草原草甸植被群落。<sup>230</sup>同時，談到石叢裡有澗水，在圓仁《行記》亦謂，有「軟草莓苔遍敷地上，隔三四步皆有小井池無數，名為龍池。水涌沙底而清淺」。<sup>231</sup>據研究指出，在北臺頂和中臺頂有「熱融湖塘」，<sup>232</sup>是由於多年凍土層內地下水融化使地面發生沉陷，出現沉陷漏斗，淺窪地和大的沉陷盆地。如果窪地集水成湖，稱熱融湖。<sup>233</sup>此石叢裡的澗水或所謂無數的小井池，即是熱融湖塘。

再者，指出溪源，謂北臺的正北方向綿延二十里（10620 米），連接繁峙縣界的大柏谷。大柏谷中有流水，源頭出自北臺，流進注入滹沱河。同時，慧祥還引《山海經》和《括地志》，說明滹沱河發源於雁門鹵城縣（今山西省繁峙縣東北九十里，即是 45 公里）<sup>234</sup>南方的泰戲山一帶，或稱武夫山、派山（今山西省繁峙縣東恒山山脈東段），<sup>235</sup>此山就在北臺東邊距離繁峙縣九十里（47790 米）的地方。

上述滹沱河，另與清水河同是五臺山主要的水源。滹沱河是順著北臺、西臺之外圍，由東向西，轉南拐東，歷經現在的繁峙、代、原平、忻州、定襄、五臺諸縣，至坪上村；此時，又與發源於北臺華嚴嶺的清水河，清水河則是由東北向西南，經流台懷、石咀至耿鎮，最後兩河匯合，再經孟縣流入河北平山子牙河，終歸渤海。<sup>236</sup>

綜合以上，中、東、西、南、北五臺，是五臺山文殊靈跡主要的處所；同時，也是五臺山之所以名為「五臺山」最具特色的地標，故為巡禮者主要巡禮的地方，慧祥一一介紹各臺方圓里數與形勝，藉以凸顯五臺山代表性的地標與靈跡。

---

<sup>230</sup>朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，頁 72。

<sup>231</sup>《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年五月廿一日條〉，頁 290。

<sup>232</sup>朱景湖、崔之久，〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉，頁 73。

<sup>233</sup>鄧綬林、劉文彰主編，《地學辭典》，頁 666。

<sup>234</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1255。

<sup>235</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2030。

<sup>236</sup>參自崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 14。史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2813。牛汝辰主編，《中國水名詞典》（哈爾濱：哈爾濱地圖出版社，1995 年，3 月），頁 16。孔繁珠主編，《山西旅遊名勝大辭典》（北京：中國旅遊出版社，2001 年 8 月），頁 192-193。

### 第三節、小結

本章論題，說明五臺山的地理環境。那麼，慧祥撰此主題有何宣揚功能？抑或欲要宣揚什麼？

首先，瞭解五臺山的方位與封域里數，作為聖山的地理條件。慧祥指出五臺山的方位範圍，並說明山的方位在長安東北一千六百餘里。因為五臺山作為聖山的地理條件，來自《華嚴經》提到「東北方」有處名清涼山，現有菩薩文殊師利與其眷屬，於中止住而演說法。在方位上的確立，清涼山才會在地理上被認為是在五臺山；故而，說明五臺山的方位與封域里數，目的在建構五臺山即是「清涼山」的地理條件。

其次，認識五臺山獨特的自然景觀，在於彰顯聖境的不凡。五臺山五峰聳立，頂上不生林木，唯有草卉覆頂的獨特景觀；高山峻嶺，重巒疊嶂，松柏成蓋的壯景，以及深谷縱橫、泉水淙淙，雲霧繚繞、霜雪夏凝等諸多勝景。慧祥就曾敘述自己登山的情境說：「忽然若捨其浮生，迢迢焉似凌乎天庭。始悟壯觀之淘，思小大之傾者」，而有「瞻望神京，不能無戀」的情懷。尤其又是仙居靈祝的「文殊聖地」；顯然，神聖的靈山加上獨特的自然景觀，能使人生起超越凡心的意境。藉由認識五臺山奇特的自然景觀，進而凸顯文殊聖地的不凡。

再者，介紹五臺山各臺方圓里數與形勝，藉以凸顯五臺山代表性的地標與靈跡。中、東、西、南、北五臺，是五臺山文殊靈跡主要的處所；同時，也是五臺山之所以名為「五臺山」最具特色的地標，故為巡禮者主要巡禮的地方，慧祥一一介紹各臺方圓里數與形勝，藉以凸顯五臺山代表性的地標與靈跡。

最後，慧祥在書中對每一勝景、自然景觀的介紹，可以說，都在支持一個現世淨土的形成。書中慧祥詳述五臺山的各種感應事例、聖跡、瑞象，並配合五臺並峙、山巒疊嶂等諸多自然景觀，正如同林仁昱的研究指出，在第六十一窟「五臺山圖」對五臺聖境的化蹟與實景的描繪，亦如淨土經變畫，引人彷彿進入「極樂世界」（淨土）情境般，<sup>237</sup>慧祥在書中描寫的內容，與「五臺山圖」對五臺聖境的化蹟與實景的描繪，有相類似的情形，即有意形塑一個化蹟與實景的現世淨土。

---

<sup>237</sup>林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》，收入《中國佛教學術論典》第八十九冊（高雄：佛光山文教基金會，2003年10月初版1刷），頁549。

綜合本章論題，首先，瞭解五臺山的方位與封域里數，作為聖山的地理條件；其次，認識五臺山獨特的自然景觀，在於彰顯聖境的不凡；再者，介紹五臺山各臺的形勝與方圓里數，藉以凸顯五臺山代表性的地標與靈跡；最後，每一勝景的介紹，都在支持一個現世淨土的形成，有意形塑一個化蹟與實景的現世淨土。同時，先有地理位置的確定，信仰的歷史就此展開；故而，以上慧祥先說明五臺山的地理位置，下面進而展開對五臺山歷史的記述。



## 第五章、五臺山文殊信仰源流

本章論題，主要是對五臺山文殊信仰源流及歷史的記敘。第一節先說明五臺山名稱演變，第二節記述五臺山文殊信仰的歷史發展；同時，五臺山佛教的發展，一開始就以文殊信仰為特色，<sup>1</sup>故而，第三節則說明文殊的示現事蹟與弘化的功德利益。

### 第一節、五臺山的名稱演變

五臺山名稱的演變，從西晉末年到北魏、北齊、唐代，而有不同的稱呼。

#### 壹、仙者之都

《古清涼傳》引酈道元《水經注》記載五臺山的傳說故事，曰：

晉永嘉三年，雁門郡<sup>2</sup>人縣百餘家，避亂入此山，見山人為之步驅而不返，遂寧居巖野。往還之士，時有望其居者，至詣尋訪，莫知所在，故人以是山為仙者之都矣。<sup>3</sup>

「永嘉三年」：永嘉，是西晉懷帝司馬熾的年號，永嘉三年即公元 309 年。據《晉書》卷五〈孝懷帝〉載「永嘉元年（306）三月，并州（今山西省）諸郡為劉元海（劉淵）所陷」；<sup>4</sup>八王之亂，使得邊境的族群紛紛起兵稱王，戰亂帶來大規模的疾疫與糧荒，迫使人民紛紛遷徙避難，西晉也隨即崩潰滅亡，這就是史上著

---

<sup>1</sup>五臺山佛教的發展，一開始就以文殊信仰為特色，依學者研究指出，至少已由一部份的人所信仰，並深信它就是文殊聖地。參神林隆淨，〈五臺山と文殊菩薩〉，頁 872，878-879。楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，頁 15。日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁 69-72。陳揚炯，〈文殊菩薩〉，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 64-65。馮巧英，〈五臺山文殊道場的形和發展〉，頁 9。

<sup>2</sup>篋，竹名。篋竹，出漢篋人縣。見徐仲舒主編，《遠東漢語大字典》第五冊，頁 2993。

<sup>3</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>4</sup>唐·房玄齡等撰，《晉書》（臺北：鼎文書局，1980 年 3 月初版，新標點本），卷 5，〈孝懷帝〉，頁 30 下。

名的「永嘉之禍」。<sup>5</sup>故在西晉懷帝永嘉三年（309），隸屬於并州的雁門郡蓀人縣有百餘戶人家，爲了躲避戰亂而進入五臺山，從時間點來看，也合乎歷史事實。

「雁門郡」：按《晉書》卷十四〈并州〉條載，并州有「雁門郡」。<sup>6</sup>《元和郡縣圖志》卷十四，〈代州雁門都督府〉條云：

古并州之域，春秋時爲晉地，戰國時屬趙。《史記》曰：趙襄子與韓、魏共滅智伯，分晉地，則趙有代，勾注之北。今按勾注在州西北三十五里雁門縣西陘山是也。秦置三十六郡，雁門是其一焉，漢因之。後漢末，匈奴侵邊，其地荒廢。周宣帝大象元年，自九原城移肆州於今理。隋開皇五年，改肆州爲代州，大業三年，改爲雁門郡，隋氏喪亂，陷於寇境，武德四年，平代，置代州都督府。<sup>7</sup>

雁門郡屬并州的地域範圍，亦是春秋戰國時代晉、趙的故地。據《史記》〈趙世家〉所載，春秋末期，晉國政權爲趙、韓、魏三國所滅。<sup>8</sup>其中，趙國分有代州之地，在勾注的北方，勾注在州西北三十五里雁門縣西陘山（今山西省代縣西北）<sup>9</sup>。秦設置三十六郡，雁門就是其中一郡；不過，在東漢末年，因匈奴侵襲邊界，使其地因之而荒廢。此郡於北周宣帝大象元年（579）置肆州；於隋文帝開皇五年（585），改肆州爲代州；煬帝大業三年（607），改爲雁門郡；唐高祖武德四年（621）置代州都督府。

「蓀人縣」：《晉書》卷十四〈并州〉條載，并州雁門郡，有「蓀人縣」。<sup>10</sup>按《括地志》卷三，〈代州·右鴈門〉條謂：

蓀人故城，在代州繁峙（通「峙」）縣界，一云界內也，以上《樊噲列傳正義》又引漢蓀人縣也。按《樊噲列傳》作霍人，其音亦同（《史記》〈絳侯周勃世家正義〉）。<sup>11</sup>

<sup>5</sup>鄭欽仁等編著，《魏晉南北朝史》（臺北蘆洲：國立空中大學出版，87年8月初版），頁131。

<sup>6</sup>《晉書》，卷14地理上，〈并州〉，頁112上。

<sup>7</sup>《元和郡縣志》第五冊，卷14，〈代州〉，頁432。

<sup>8</sup>參自《新校史記三家注》第三冊，卷43，〈趙世家第十三〉，頁1794-1799。

<sup>9</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁928；下冊，頁2528。

<sup>10</sup>《晉書》，卷14地理上，〈并州〉，頁112上。

<sup>11</sup>唐·李泰，《括地志》（北京：中華書局，1991年北京第一版）第一冊，卷3，〈代州〉，頁81。

引文可見西漢置獲人縣，位於唐朝代州繁峙縣界，即今山西省繁峙縣南方。<sup>12</sup>獲人又稱作霍人（霍人），由於獲人縣是春秋晉國霍人之地，霍是春秋的舊國，後為晉獻公所滅，成為晉邑之地。漢高祖七年（BC200），派周勃擊敗韓信於代州，降下霍人，置「獲人縣」，<sup>13</sup>永嘉之後廢獲人縣，置繁峙縣於此。<sup>14</sup>

上文記述乃永嘉年間的史事，當時即隸屬於雁門郡，稱獲人縣無誤。並且，為了躲避戰亂而有百餘戶人家進入五臺山，從地理空間的角度分析，也是合理的說法。崔正森指出：

五臺山由五座臺頂組成。現在的南臺在五臺縣境內，西臺在繁峙縣境內，東、北、中臺則在五臺、繁峙兩縣交界處。在唐代以前，南、北、中三臺與現在的三臺不同。現在的中臺，當時叫南臺；現在的北臺，當時叫中臺；當地的北臺，在現在的北臺之北，當時叫大黃尖，亦名古北臺。唐代以前的北臺、西臺均在繁峙縣境內，而其餘三臺為繁峙縣與五臺縣的交界處。可知，獲人縣離五臺山很近，或者說就在五臺山北臺臺頂的腳下。

15

獲人縣離五臺山很近，就在當時北臺的山麓，前述《古清涼傳》說有百餘戶人家逃難入此山中，此在《太平御覽》則謂有五百餘家。<sup>16</sup>說明在西晉懷帝永嘉三年（309），雁門郡獲人縣有百餘戶人家，為了躲避戰亂而進入此山中；原本住在山裡的人看到這些為了躲避戰亂的人來，便避開往進山崖險峻的山洞野地裡。在這裡往返山中的人士，有時望見他們所居的地方，不過，想要去尋找拜訪時，卻找不到他們的住所；所以，人們認為此山是神仙所居住的地方。

諸如上述，得知在西晉末年，五臺山甫被剛來避難的人民發現，以為是神仙所居住的「仙者之都」，此是慧祥《古清涼傳》記錄五臺山最早的歷史典故。故而日比野丈夫認為，五臺山在西晉時期，應該是由道教神仙術者所開創。在西晉

<sup>12</sup>臧勵齋等編，《中國古今地名大辭典》（臺北：臺灣商務印書館，1993年3月臺一版8刷），頁1058。

<sup>13</sup>《新校史記三家注》第四冊，卷57，〈絳侯周勃世家第二十七〉，頁2069。

<sup>14</sup>《嘉慶重修統治》第九冊，卷151，〈代州直隸州〉，頁7047。劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁237-238。史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁2509。

<sup>15</sup>崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁2。

<sup>16</sup>北宋·李昉，《太平御覽》，卷45，〈五臺山〉載：「晉永嘉三年雁門郡人，五百餘家避亂入此山」。（收入《文淵閣四庫全書》第八九三冊，頁511下-512上）。

末年期間，北方的遊牧民族大舉入侵華北，造成民族大遷移的時代。北方民族紛紛獨立，即有所謂五胡十六國的出現，當時，被北方民族壓迫的漢民族，就有不少爲了保身而逃難到深山幽谷中。另一方面，也可以作如是思考，在東漢以後的宗教體系，所發展出來的神仙思想，於其時起了直接或間接的影響力。可以說，五臺山在西晉末年期間，首先就是神仙的道場，文殊菩薩的道場，就是神仙的道場。<sup>17</sup>

## 貳、五峰山

依據《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

酈元《水經》云：其山五巒巍然，迴出群山之上，故謂五峰。<sup>18</sup>

慧祥引用酈道元《水經注》所記載的，這座山有五座山頂，巍然立在群峰之上，所以稱作「五峰山」。

「酈元」：即酈道元。北魏范陽人也（今河北涿縣）。<sup>19</sup>據研究指出，酈道元卒年，已論定爲北魏孝明帝孝昌三年（527）；而其生年，則無定論。綜合其他中日學者的研究，考察道元應出生於北魏獻文帝皇興三年（469）。<sup>20</sup>

「《水經注》」：是酈道元對《水經》的注釋書，《水經注》原書有四十卷，宋代佚失五卷，故《元和郡縣志》、《太平寰宇記》所引《水經注》滹陀水、涇水、洛水條等，在現存的《水經注》裡並無著錄；不過，《水經注》疑經後人改編，現在仍作四十卷。<sup>21</sup>故而，《古清涼傳》所援引《水經注》之內容，在現存的《水經注》裡，亦無著錄。

至於酈道元《水經注》成書於何時？研究指出，酈道元《水經注》當作於北魏孝明帝延昌四年至正光四年（515-523）之間。<sup>22</sup>也就是說，不會晚於北魏孝明

<sup>17</sup>參日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁 64-65。

<sup>18</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>19</sup>《魏書》，卷 89，〈酈道元〉，頁 532 上。現代地點載自史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1477。

<sup>20</sup>張鵬飛，〈酈道元年譜考略〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 4 期，頁 479。

<sup>21</sup>清·戴震撰，〈水經注目錄〉，收入北魏·酈道元注、清·戴震纂修，《水經注四十卷》，《四部叢刊》（未列出版時地處），頁 12。

<sup>22</sup>張鵬飛，〈酈道元年譜考略〉，頁 480。

帝在位期間（515-523），這座山因地形有五座山頂，巍然立在群峰之上，所以稱作「五峰山」。

## 參、五臺山

依《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

一名五臺山，其中五山高聳，頂上並不生林木，事同積土，故謂之臺也。<sup>23</sup>

引文敘述清涼山又名五臺山，因為其山有五座山頂高高聳立，山頂上不生林木，好像用土堆積起來的臺，故名五臺山。道宣謂「極巉巖崇峻，有五高臺，上不生草木，松柏茂林，森於谷底」；<sup>24</sup>法藏亦云「一名五臺山，以五山最高，其上竝不生林木，事同積土故，謂之臺也」。<sup>25</sup>可知「五臺」之名，直接取材於五臺山有五座山頂的特殊地貌。

關於五臺山的稱謂，《初學記》卷五〈五臺〉條云：

酈元注《水經》曰：「薄池水西注五臺山北。其山五巒巍然，故號五臺」。<sup>26</sup>

《太平御覽》卷四五〈五臺山〉條亦載：

《水經注》云：「五臺山有五巒巍然，故曰五臺。……俗人以為仙者之都矣」。<sup>27</sup>

以上徐堅《初學記》及李昉《太平御覽》皆轉引自酈道元《水經注》，林韻柔亦援引《太平御覽》，故稱「五臺山」；<sup>28</sup>如此，便意味著北魏時期可能已稱為「五臺山」。然而，目前尚無其他一手史料輔證，且早於徐堅與李昉的慧祥，於《古清涼傳》同引酈道元之《水經注》，卻稱「五峰山」，不作「五臺山」。

此外，據梅海的分析指出，慧祥的引文比起清代趙一清所補〈滹沱河篇〉多

<sup>23</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>24</sup> 《集神州三寶感應通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c。

<sup>25</sup> 唐·法藏撰，《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157a。

<sup>26</sup> 《宋本初學記》第二冊，卷 5 地部上，〈五臺〉，頁 4a。

<sup>27</sup> 《太平御覽》，卷 45，〈五臺山〉，頁 511 下。

<sup>28</sup> 參林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 43。

出「迴出群山之上」；然則，無論從描述山勢的需要看，還是從行文的語氣看，這一句顯然不是多餘的，相形之下，慧祥引文似乎無可挑剔。同時，慧祥的年代《水經注》〈滹沱河篇〉尚未佚失，慧祥理應見過原書，並引一段關於山名由來的傳說，說明從五峰到五臺至清涼的過程。<sup>29</sup>梅海的論點言之成理，然則在無其他一手史料印證時，也僅是持疑保留，仍不敢妄加「定論」。

再者，據《北齊書》卷四〇〈白建傳〉載：

和清三年，突厥入境，代、忻二牧悉是細馬，合數萬匹，在五臺山北柏谷中避賊，賊退後，敕（白）建就彼檢校，續使人詣建間領馬，送定州付民養飼。<sup>30</sup>

「和清」是北齊武成帝高湛的年號，「和清三年」即公元 564 年。「突厥入境」，在《北齊書》卷七〈武成帝〉亦載在當年的閏月有「突厥寇幽州」，<sup>31</sup>幽州，為河北薊縣（今天津市薊縣）<sup>32</sup>。「代、忻」，即代州、忻州（今山西省忻州市）<sup>33</sup>。代州和五臺山相鄰，忻州距離五臺山約一百五十公里。「定州」，為今河北正定縣，距五臺山約二百公里。「柏谷」，即大柏谷，今名峪口，在五臺山華嚴嶺北麓，是上五臺山北大鴻門岩的必經之地。可見，文中所指的五臺山，即是佛教聖地五臺山；故而，不會晚於北齊武成帝年間（521-564）已被稱為五臺山。<sup>34</sup>

## 肆、紫府

依據《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

《仙經》云：「五臺山名為紫府，常有紫氣，仙人居之」。<sup>35</sup>

《仙經》乃泛指道教之經典，其書全名、作者、成書年代皆不詳。上文說明《仙

<sup>29</sup>梅海，〈五臺山山名考〉，《五臺山研究》，1986 年第 2 期，頁 23。

<sup>30</sup>唐·李百藥撰，《北齊書》（臺北：鼎文書局，1980 年 3 月初版，新標點本），卷 40，〈白建傳〉，頁 155 下。

<sup>31</sup>《北齊書》，卷 7，〈武成帝〉，頁 27 上。

<sup>32</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2653。

<sup>33</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1315。

<sup>34</sup>梅海，〈五臺山山名考〉，頁 24。

<sup>35</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

經》有載，五臺山名爲紫府，常有紫氣，仙人所居住。紫府是用來形容神仙的居所，如《抱朴子》記載，河東蒲坂有項 **曩** 都，與一子入山學仙，遇仙人來迎，共乘龍而昇天，「及到天上，先過紫府，金牀玉几，晃晃昱昱，真貴處也」。<sup>36</sup> 唐劉孝孫《遊清都觀尋沈道士得仙字》云：「尋真謁紫府，披霧覲青天」。<sup>37</sup> 此外，《雲笈七籤》卷二六〈長洲〉條載：

長洲一名青丘，在南海辰巳之地。地方五千里，去岸二十萬裏。上饒山川，又多大樹。樹乃有二千圍者。一洲之上，專是林木，故一名青丘。天有仙草靈藥，甘液玉英，又有風山，山恒震聲。有紫府宮，天真仙女游于此地。<sup>38</sup>

相傳八方巨海之中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲等十洲，是人跡希絕的地方。<sup>39</sup> 其中，長洲「青丘」傳說有仙草靈藥，天真仙女遊於紫府宮。

以上略舉，說明紫府乃泛指神仙居住的地方。五臺山名爲「紫府」，是仙人居住的地方，道宣亦謂「岱州東南五臺山，古稱神仙之宅也」。<sup>40</sup> 與前面五臺山是「仙者之都」相印證。

## 伍、清涼山

關於清涼山得名的理由，慧祥在《古清涼傳》文首即說明是來自《華嚴經》的記載（詳見第三章），此外，根據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

唐龍朔年中，頻敕西京會昌寺沙門會蹟，共內侍掌扇張行弘等，往清涼山，檢行聖跡。……蹟，又以此山圖為小帳，述《略傳》一卷，廣行三輔云。<sup>41</sup>

<sup>36</sup> 《抱朴子》，內篇卷 20，〈祛惑〉，頁 4b。

<sup>37</sup> 唐·劉孝孫，《御定全唐詩》，卷 33，〈遊清都觀尋沈道士得仙字〉，收入《文淵閣四庫全書》一四二三冊，頁 427 上。

<sup>38</sup> 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 26，〈長洲〉，《文淵閣四庫全書》第一〇六〇冊，頁 299 上。

<sup>39</sup> 西漢·東方朔集，《雲笈七籤》，卷 26，〈十洲并序〉，《文淵閣四庫全書》第一〇六〇冊，頁 297 下。

<sup>40</sup> 《集神州三寶感應通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c。

<sup>41</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b-c。

唐高宗龍朔（661-663）年中，會蹟前往清涼山檢行聖跡，是慧祥《古清涼傳》記錄五臺山名為「清涼山」最早的年代。其中，會蹟撰述《略傳》一卷，此《略傳》之全名，依據圓仁《日本國承和五年入唐求法目錄》、《慈覺大師在唐送進錄》及《入唐新求聖教目錄》所載，全稱是「《清涼山略傳》」。<sup>42</sup>可知，最慢在高宗龍朔（661-663）年中，五臺山已直接稱「清涼山」，故慧祥謂清涼山「一名五臺山」，<sup>43</sup>有將清涼山作為正名的意味。

由上得知，五臺山名稱的演變，最早記載於西晉末年，始稱仙者之都，《仙經》又稱作紫府，北魏名為五峰山，且不會晚於北齊年間又稱作五臺山，唐代謂之清涼山。

## 第二節、五臺山文殊信仰的歷史

五臺山，佛弟子視為《華嚴經》中文殊示現的靈地「清涼山」；五臺山佛教，起初就以文殊作為主要信仰對象。五臺山文殊信仰的歷史進程，並非完全直線式的發展，慧祥記錄從佛教傳播中國之始，到五臺山文殊道場的成立與興起，歷經盛況、衰微而又重興；不同時代，有它發展的歷程。

### 壹、佛教傳播中國之始

依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

自周穆遇化人之後，漢武得金神已前，去緒昭彰，久形於簡牘矣。但以秦王肆虐，焚燒詩書，遂使妙業真乘，與時而替。洎顯宗感夢，波瀾斯盛，泱寰瀛而啟路，架日月以爭暉。<sup>44</sup>

這段引文，說明佛教傳入中國起源的典故。首先，「周穆遇化人」，相傳周朝時代即有佛法傳入，在周穆王時，有化人來，此化人即是「佛神」，<sup>45</sup>故慧祥謂

<sup>42</sup>《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 1075b；《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 1077b；《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 1086c。

<sup>43</sup>《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>44</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c。

<sup>45</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998年7月臺2版2刷）上冊，頁4。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊（臺北：佛光文化事業有限公司，1998



「周穆遇化人」。再者，「漢武得金神」的典故，在《魏書》卷一一四〈釋老志〉載：

案漢武元狩中，遣霍去病討匈奴，至阜蘭，過居延，斬首大獲。昆邪王殺休屠王，將其眾五萬來降。獲其金人，帝以為大神，列於甘泉宮。金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已。此則佛道通之漸也。<sup>46</sup>

學者認為「漢武得金神」的典故，始料出自於《史記》〈匈奴列傳〉記載的休屠王祭天金人，故漢武帝所得的金神，即是休屠王祭天的金人。<sup>47</sup>最後，「顯宗感夢」，即是東漢明帝劉顯夢金人，遣使往西域，令求佛教的典故。有關東漢明帝感夢求法說的文獻很多，但考證明帝感夢求法說的原始型態，源自《後漢記》與《後漢書》上的記錄。<sup>48</sup>

以上，儘管周穆王遇化人之起源說，以及漢武帝得金神、東漢明帝夢到佛金身，經後世學者考證，皆屬傳說；<sup>49</sup>不過，東漢明帝感夢求法說，雖非史實，但其傳說，應有相當根據，認為當時已經有了佛教，其意義正顯示當時佛教已被正式承認的事實，或言已受到國家正式的尊敬。<sup>50</sup>對於這些傳說，慧祥卻深信不疑，同時也是中國佛教徒的普遍認知。<sup>51</sup>

故慧祥以為，佛教傳播中國，從周穆王碰上化人以後，漢武帝得到金神以前，過去的功業早已明明白白地記載在書上。只因秦始皇肆虐無道，焚燒詩書，才使

---

年9月初版2刷)，頁84-86。

<sup>46</sup>《魏書》，卷114，〈釋老志〉，頁825上。

<sup>47</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁10-14。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，頁96-99。

<sup>48</sup>塚本善隆，《中國佛教通史》（東京：鈴木學術財團，1968年3月出版）第一卷，頁45-47。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，頁103。

<sup>49</sup>參湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁2-5，10-14，16-29。塚本善隆，《中國佛教通史》第一卷，頁45-49。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，頁84-87，95-99，103-114。塚本善隆著，《魏書釋老志の研究》訳註篇（東京：大東出版社，1974年1月出版），頁69-78。任繼愈主編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1997年3月1版3刷）第一卷，頁49-53，58-64，94-97。

<sup>50</sup>參塚本善隆，《中國佛教通史》第一卷，頁49。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁29-30。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，頁123。任繼愈主編，《中國佛教史》第一卷，頁97。印順，〈漢明帝與四十二章經〉，收入氏著《佛教史地考論》（臺北：正聞出版社，1992年4月修訂1版），頁345。蔣維喬，《中國佛教史》（臺北：常春樹書坊，1990年6月），頁11。

<sup>51</sup>鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，頁86-87。

佛教真理隨著時間演繹遞變為不同的樣貌，直到漢明帝夢到佛陀金身，佛教的流傳才又開始興盛，遍佈整個漢地，可以與太陽、月亮爭相輝映。以上是慧祥對佛教傳播中國的起源的略述與認知。

## 貳、北魏五臺山文殊道場的成立與興起

慧祥實地考察五臺山寺蹟，最早的建造皆集中於北魏孝文（471-499）時期。例如，據《古清涼傳》載，中臺有「大孚圖寺，寺本元魏文帝所立。帝曾遊止，具奉聖儀，爰發聖心，創茲寺宇」。<sup>52</sup>以及「別有小峰，上有清涼寺，魏孝文所立，其佛堂尊像，於今在焉」。<sup>53</sup>乃至「南臺，靈境寂寞，故人罕經焉。臺西有佛光山，下有佛光寺，孝文所立」。<sup>54</sup>除了上述道場的建置之外，《古清涼傳》卷上記載，木瓜谷西十五里處有「公主寺」，但慧祥未知其沿革，<sup>55</sup>據《廣清涼傳》記載是北魏文帝第四女信誠公主所置。<sup>56</sup>得知五臺山最早的寺院有大孚寺、清涼寺、佛光寺和公主寺，並且成立於北魏孝文帝時期；同時，也表示北魏時期五臺山佛教的盛行。書中又載，在中臺有舊石精舍一所，是元魏棣州刺史崔震所造，以及小石塔數十座、故碑一通，並記此山有北魏孝文帝所種花二三頃。<sup>57</sup>又在北魏孝明帝熙平元年（516），有沙門靈辯頂戴《華嚴經》上五臺山，勇猛行道，至誠感悟，著《華嚴論》一百卷，<sup>58</sup>是五臺山華嚴教學發展的始端；乃至北魏沙門釋曇鸞因聞此山靈，而於南臺結草庵修行，期間因目睹文殊顯應而出家。<sup>59</sup>諸如上述，顯示北魏時期，五臺山文殊道場的建置與發展的史跡。

此外，圓仁在《行記》曾記載一段「文殊乞一坐地」的故事，有「五臺五百里，敷一座具地」的傳說（全文見第四章第一節），<sup>60</sup>以及「魏文人馬跡」，<sup>61</sup>這些

<sup>52</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094b。

<sup>53</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>54</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096a。

<sup>55</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>56</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>57</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a、1095a。

<sup>58</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>59</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>60</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 302。

<sup>61</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c-425a。《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 437a-b。《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩何時至此山中三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1103c；卷上，〈清涼山得名所因四〉，頁 1105a。

故事和遺址的意含，也反映北魏孝文帝時期開發五臺山的史跡。故而日比野丈夫臆論，「文殊乞一坐地」此一故事表達了孝文帝對於五臺山僧侶特權之給予。<sup>62</sup>

總之，根據慧祥的實地考察，得知五臺山文殊道場最初成立於北魏孝文帝時期，同時也帶動五臺山文殊信仰的興起。

## 參、北齊五臺山文殊信仰的盛況與周武滅法

《古清涼傳》中屢見北齊以來，在五臺山活動的僧人與巡禮者，例如，中臺大孚寺北四里，有「王子燒身寺」。源於北齊初年，第三王子於此求文殊菩薩，沒有見到，便在育王塔前燒身供養，因此在這裡建寺紀念。並且，王子有名隨身太監劉謙之，因感慨自己遭受腐刑苟且偷生，又受到王子燒身的感動，於是奏請到五臺山修道，轉誦《華嚴經》，祈請文殊獲得冥應，恢復男根，並撰寫《華嚴論》六百卷。皇帝由此對文殊更加虔誠信仰，經常日日講解一篇《華嚴經》，《華嚴經》在那時候最為盛行。<sup>63</sup>

再者，西臺有座「秘 麼巖」，是因為北齊時代有位尼僧「法秘」，聰慧穎悟，脫塵出俗，來此居住五十年，從未離開。她的禪悟道行少為世人所知，八十多歲時往生；後人敬重她，所以以她的法號命名「秘麼巖」。<sup>64</sup>此外，《古清涼傳》還記錄有大孚寺僧祥雲、<sup>65</sup>定州僧明勗、<sup>66</sup>隱士王劇<sup>67</sup>等人，居住或巡禮五臺山時的感應事跡。當時的北齊高氏深弘象教，鄴都的佛寺約有四千，僧尼近八萬人，全境寺院有四萬餘所，僧尼二百餘萬。<sup>68</sup>據《古清涼傳》所載，五臺山境內寺院有二百多座，北齊皇帝又割八個州的賦稅作為五臺山僧眾的衣食支出。<sup>69</sup>故慧祥認為北齊能有如此的盛況，原因來自五臺山是「仙居靈貺，故觸地而繁矣」！<sup>70</sup>

<sup>62</sup> 日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁 62。

<sup>63</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>64</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b-c。

<sup>65</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>66</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>67</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100b。

<sup>68</sup> 《續高僧傳》，卷 8，〈法上傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 485b；卷 10，〈靖嵩傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 501b。

<sup>69</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c-1094a。

<sup>70</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

諸如上述，顯見北齊的五臺山已是北方佛教徒嚮往的文殊聖地。不過，北齊五臺山寺僧雲集的盛況，卻在周武滅齊的過程中，遭受嚴重的波及，《古清涼傳》形容說「遭周武滅法，釋典凌遲。芳徽盛軌，湮淪殆盡」。<sup>71</sup>但其中尚有保存下來的遺跡，讓五臺山佛法的宣揚，不致於因此而滅絕；而且慧祥相信，這就是來自「神明支持」，否則「罕有僕存者也」。<sup>72</sup>

## 肆、隋唐五臺山文殊信仰的重興

隋唐五臺山文殊信仰的重興，這部分已在第二章第二節「時代背景」做相關論述。簡言之，「大隋開運，正教重興，凡是伽藍，並任復修」，<sup>73</sup>給了五臺山文殊信仰重新發展的契機。尤其是駐錫於五臺山佛光寺的解脫禪師，他在佛光寺弘傳佛法五十年，慕名而來者日達萬人，跟他學成禪業者有千餘人，其德業風範對時人之影響，慧祥謂之「雖衡岳惠思，十信顯其高位；台山智者，五品標其盛列，至於獎訓門人，使我生其羽翼者，未有若斯之盛也」。<sup>74</sup>並認為能有如此空前盛況，必是「大聖潛通，助其弘誘耳」。<sup>75</sup>

唐代五臺山文殊信仰更爲興盛，特別是高宗在位期間，加上武后的力促下，致使佛教得到逐步的發展。其中，曾於前文述及，唐高宗龍朔年中（661-663），敕令西京會昌寺沙門會曠，與內侍掌扇張行弘等人，往清涼山訪查聖跡，<sup>76</sup>是第一次由皇帝親自派遣巡禮五臺山，《古清涼傳》記載：

曠等既承國命，目睹佳祥，具已奏聞，深稱聖旨。於是清涼聖跡，益聽京畿，文殊寶化，昭揚道路。使悠悠溺喪，識妙物之冥泓，蠢蠢迷津，悟大方之幽致者，國君之力也。非夫道契玄極，影響神交，何能降未常之巨唱，顯難思之勝軌，千載之後，知聖后之所志焉。曠又以此山圖為小帳，述《略傳》一卷，廣行三輔云。<sup>77</sup>

會曠等人將所看到的祥瑞奏報皇帝，於是「清涼聖跡，益聽京畿」，會曠又以此

<sup>71</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c-1094a。

<sup>72</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>73</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>74</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096a-b。

<sup>75</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>76</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

<sup>77</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

山圖爲小帳，述《清涼山略傳》一卷，廣行三輔，可見其影響。尤其南北朝時期，五臺山還僅是流行在北方的文殊聖地，隨著隋唐大一統的時代誕生，五臺山也成爲全國性的聖山，有四方各地的高僧前來巡禮。特別是西域梵僧釋迦蜜多羅，也長途跋涉前來巡禮，且是獲得高宗批准，敕許道俗五十多人共同陪行，<sup>78</sup>是朝廷在五臺山的一次外交活動，儼然已有國際聖山的趨勢。以上簡述慧祥描述的隋唐五臺山文殊信仰重興的情形（詳見第二章第二節）。

綜合本節，可見到五臺山文殊信仰發展的史跡。五臺山文殊道場的成立與興起，始於北魏孝文帝時期，形成北方一帶的文殊聖地，在北齊達到盛況，又於北周滅齊之後極速衰落，直到隋唐大一統的時代來臨，加上帝王的扶持，致使五臺山文殊信仰獲得初興，逐爲全國性的聖山，甚至在初唐已有形成國際聖山的趨勢。

### 第三節、文殊的示現事跡與弘化的功德利益

五臺山佛教形成於北魏孝文帝之時，並且一開始就以文殊信仰爲特色，被視爲文殊菩薩住處的「清涼山」；故而，慧祥在書中記錄時人蒐集下來的內容，表達了當時佛弟子對文殊菩薩的基本認識，同時援引經證，說明文殊降化此土的功德利益。

#### 壹、文殊菩薩的示現事跡

按《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

集記者曰：「文殊師利者，蓋法身之大士也。先成正覺，名龍種尊，名歡喜藏，亦號普見如來。今以方便力，現為菩薩，所以對揚聖眾，攝濟群蒙，鞭其役者，驅之彼岸。詳乎道也，識智無以造其源；談乎跡也，名數不可階其極。但以迷徒長寢，莫能自悟。遂使俯降慈悲，見茲忍土，任持古佛之法，常居清涼之地，表跡臨機，俟我含識」。<sup>79</sup>

首云文殊師利，是具備法身的大士，是早已修成了正等正覺而成佛的菩薩，

<sup>78</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

<sup>79</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

名為「龍種尊」，此出自於後秦龜茲國鳩摩羅什譯《佛說首楞嚴三昧經》下卷所記載的：

佛言：「如是！如是！如汝所說。迦葉！過去久遠無量無邊不可思議阿僧祇劫。爾時有佛，號龍種上，……於此世界南方過於千佛國土，國名平等。無有山河沙礫瓦石丘陵堆阜，地平如掌，生柔軟草如迦陵伽。龍種上佛於彼世界，得阿耨多羅三藐三菩提，初轉法輪，教化成就七十億數諸菩薩眾，八十億人成阿羅漢，九萬六千人住辟支佛因緣法中。其後續有無量聲聞僧。……迦葉！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」。<sup>80</sup>

此經說明十住地菩薩所得的首楞嚴三昧，多說大菩薩的方便行。其中，佛對迦葉說，文殊在久遠劫以前，在南方的平等世界，作龍種上佛，那是住首楞嚴三昧的勢力。龍種上佛初轉法輪時，即教化成就百五十億菩薩及聲聞眾等，其世界無有山河沙礫、瓦石丘陵堆阜，地平如掌，生柔軟草如「迦陵伽國」。<sup>81</sup>

再者，文殊現在又名「歡喜藏」如來，引自劉宋求那跋陀羅譯《央掘魔羅經》卷四所載：

爾時世尊告波斯匿王言：北方去此過四十二恒河沙剎，有國名常喜，佛名歡喜藏摩尼寶積，……彼土無有聲聞、緣覺，純一大乘無餘乘名，亦無老病眾苦之名，純一快樂，壽命無量、光明無量，無有譬類，故國名常喜。……彼如來者豈異人乎？文殊師利即是彼佛。若有眾生，向央掘魔羅、文殊師利，恭敬作禮；若復聞是二人名者，見歡喜國，如見自家，聞彼名故，常閉四趣。或以戲笑或隨順他，或為名利此及外道，或犯重禁五無間罪，亦閉四趣。若善男子、善女人為二名所護者，若今現在及未來世，曠野嶮難，諸恐怖處，皆悉蒙護。於一切處，恐怖悉滅。若天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、毘舍闍眾，悉不能干。<sup>82</sup>

<sup>80</sup> 《佛說首楞嚴三昧經》，卷下，《大正藏》第十五冊，頁 643c-644a。

<sup>81</sup> 羯陵伽，梵文 Kalinga 音譯，又譯迦陵伽、迦陵哦、葛令葛、迦陵。它是印度東部沿海的一個著名國家，其領域隨國勢盛衰而有所變遷。大抵北起馬亨納底河，南抵哥達瓦里河，背負東高止山，面臨孟加拉灣。詳見季羨林校注，《大唐西域記校注》（北京：中華書局，2004 年 9 月 2 刷）下冊，卷 10，〈羯陵伽國〉注釋條，頁 819-820。

<sup>82</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》，卷 4，《大正藏》第二冊，頁 543b。

佛說現在北方過四十二恆河沙，有常喜國，歡喜藏摩尼寶積如來即是文殊。彼土沒有聲聞及緣覺眾，純粹唯一大乘，亦無老病苦，純一快樂、壽命無量、光明無量。若有聞是如來名者，恭敬禮拜，生歡喜國；聞彼名故，常閉地獄、餓鬼、畜牲、阿修羅四惡趣。若有持是如來名號者，於今現在及未來世，曠野險難，諸怖畏處，皆悉蒙護；於一切處恐怖悉滅，八部天龍夜叉諸惡鬼神等眾，不能侵擾。

最後，文殊未來號為「普見如來」，則出自西晉竺法護譯《文殊師利佛土嚴淨經》卷下所載：

於是師子步雷音菩薩前白佛言：「成佛之時所號云何」？佛言：「名曰普現，如來至真等正覺。所以號曰普現者何？其佛功德普現十方無限國土，其有得見普現如來，若睹光明皆當得前，逮成無上正真之道。於今若佛滅度之後，得聞將來普現佛名，亦當得決，然後成無上正真之道，除入滅志得道跡者」。……於時師子步雷音菩薩前白佛言：「爾時彼土無名號字」？佛言：「如本誓願所志具足，世界名曰離塵垢心」。復白佛言：「在於何方」？佛言：「在於南方，去是忍界極在其邊，眾妙寶摩尼明珠合成佛土，十方一切未曾見聞，奇珍眾寶流布遍現，未曾朽敗而有減損。菩薩所作欲令其地化成眾寶，如念即成在作何寶，眾妙香華所欲備有。亦無日月明冥晝夜，若菩薩身光所照隨意，唯華開合別晝異夜。無有寒暑老病死事，……恒出佛法六度無極，菩薩篋藏經法之音，隨意所好聞經法音……」。……若有眾生聞普現名，乃獲快利無極之慶，況生其國得見普現……。時佛告是諸菩薩曰：「若有得聞百千億佛名號功稱，利益眾生開化度人，不如文殊師利，一一劫中化導眾生永安無患，何況得遇普現如來」。<sup>83</sup>

說明過去劫中東方無生世界有雷音如來，文殊為法輪安拔王（普覆王），成佛後號普現（普見）如來，因佛功德普現十方無限國土故名。其佛世界位於南方，名為離塵垢心，若有得見普現如來，或得聞普現佛名者，爾後皆當成就無上佛道。佛土的妙寶、妙香充滿，隨菩薩所願而見。光明遍照，沒有晝夜、寒熱、老病死。菩薩一定成佛，沒有中間入滅的。空中的樂音，流出六度，菩薩藏的法音，菩薩能隨願見佛斷疑。<sup>84</sup>是故佛又對菩薩眾說：「若有得聞百千億佛名號功德，利益

<sup>83</sup>西晉·竺法護譯，《文殊師利佛土嚴淨經》，卷下，《大正藏》第十一冊，頁 899b-c。

<sup>84</sup>印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 904。

眾生開化度人，不如文殊師利，一一劫中化導眾生永安無患，何況得遇普現如來」。

上面所述，《古清涼傳》簡明文殊的事跡與果德圓滿，強調文殊是具足法身，還是「早已成佛」的菩薩，名龍種尊、名歡喜藏，亦號普見如來，如今以方便力示現菩薩身，是爲了方便度化群蒙，助佛宣揚教法，鞭策那些庸碌的人們，使他們能夠覺悟，登於彼岸，才慈悲下化示現菩薩身。

接著，慧祥書中又言「詳乎道也，識智無以造其源；談乎跡也，名數不可階其極」。原來，文殊經典與大乘佛法一開始就有著不可分割的關係，佛教傳華，文殊信仰也隨著大乘經典的傳譯，在中國流傳起來。綜觀初期大乘（文殊）經典，每每可見文殊利根智慧、巧說深法，以及展現善權方便的大神變；其智慧與神通，往往就連大菩薩們，都無法造訪其智慧的深測，不能計算其神變的極致。只因眾生昏睡不醒，執迷不能自悟，所以文殊才會慈悲下化，示現在這堪忍的娑婆世界。

最後，文殊又「任持古佛之法，常居清涼之地，表跡臨機，俟我含識」。其中，「任持古佛之法」，因爲文殊曾經親近百千諸佛，並且協助過去諸佛，作宣揚教化的工作，如《佛說文殊師利般涅槃經》載：

是文殊師利法王子，已曾親近百千諸佛，在此娑婆世界施作佛事，於十方面變現自在。<sup>85</sup>

除此之外，《古清涼傳》又記載說，在「迦葉佛滅後，文殊師利將往清涼山金剛窟中。釋迦佛出時，卻將至祇洹。一十二年，文殊師利還將入清涼山金剛窟內」。<sup>86</sup>又說，「迦葉佛時，金紙銀書大毘奈耶藏、銀紙金書修多羅藏。佛滅後，文殊並將往清涼山金剛窟中」。<sup>87</sup>表達了文殊在迦葉佛及釋迦佛時，都曾經出來協助教化的工作，並將迦葉佛時的經律藏，帶到清涼山金剛窟中，可說一直稟持過去諸佛的教法，故曰「任持古佛之法」。

再者，「常居清涼之地」，是依據《華嚴經》〈菩薩住處品〉：「東北方有菩薩住處，名清涼山。過去有菩薩常於中住，彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩，常爲說法」。指出文殊現在就住在東北方的清涼山說法，其目的是爲了等待缺乏志向愚蒙的眾生，應眾生的根機與需求，隨時顯現不同聖跡；故云「表跡臨

<sup>85</sup> 《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 480c。

<sup>86</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>87</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。



機，俟我含識」。

以上這段時人所蒐集的記錄，內容雖然簡短，卻橫貫過去、現在、未來，以及他方世界與娑婆世界，精要地指出文殊活動的舞台和時間。在他方世界裡，《佛說首楞嚴三昧經》說，在南方的平等世界，文殊過去為龍種上佛；《央掘魔羅經》記載，現在的北方常喜國，歡喜藏摩尼寶積如來即是文殊；《文殊師利佛土嚴淨經》則謂，文殊未來世稱為普見如來，世界位於南方，名為離塵垢心。最後，引《華嚴經》〈菩薩住處品〉，在現在的娑婆世界裡，文殊就在東北方的清涼山，弘法度眾。

## 貳、文殊弘化的功德利益

文殊既在東北方的清涼山弘法度眾；那麼，文殊善弘化的功德利益為何？按《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉載：

《般泥洹經》云：「若但聞名者，除一十二劫生死之罪；若禮拜者，恒生佛家；若稱名字，一日至七日，文殊必來；若有宿障，夢中得見形像者，百千劫中，不墮惡道」。<sup>88</sup>

上文慧祥引用西晉居士聶道真所譯的《佛說文殊師利般涅槃經》，其完整經文是：

是文殊師利，有無量神通無量變現，不可具記。我今略說為未來世盲冥眾生，若有眾生，但聞文殊師利名，除卻十二億劫生死之罪；若禮拜供養者，生生之處恒生諸佛家，為文殊師利威神所護。……當誦持首楞嚴稱文殊師利名一日至七日，文殊必來至其所。若復有人宿業障者，夢中得見，夢中見者，於現在身若求聲聞，以見文殊師利故，得須陀洹乃至阿那含；若出家人見文殊師利者，已得見故，一日一夜成阿羅漢；若有深信方等經典，是法王子於禪定中，為說深法；亂心多者，於其夢中為說實義，令其堅固，於無上道得不退轉。佛告跋陀波羅：「此文殊師利法王子，若有人念，若欲供養修福業者，即自化身，作貧窮孤獨苦惱眾生，至行者前。若有人念文殊師利者，當行慈心，行慈心者即是得見文殊師利。……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。

<sup>88</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a-b。

若有受持讀誦文殊師利名者，設有重障，不墮阿鼻極惡猛火，常生他方清淨國土，值佛聞法得無生忍」。<sup>89</sup>

本經佛說文殊有大慈悲，降生於舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家，出家學道，住於首楞嚴三昧。佛滅度後四百五十歲，至雪山為五百仙人說十二部經，令得不退轉；<sup>90</sup>文殊降生於此土，施作佛事，尤其經中又特別為佛滅度後未來世盲瞶眾生，以及有宿業障者，不管是在家或出家修行者，乃至重障者，文殊都能隨機應現，廣施功德利益，令眾生隨其根機各得其所。

文殊無量神通無量變現，不可具記，佛在經中略說，如果未來世有盲瞶眾生，聽到文殊名字，可免除十二億劫生死之罪；虔誠禮拜文殊，世世則生佛化人家，受到文殊威神的護庇；能尊稱文殊名字一日至七日，文殊必來。如果有宿世業障者，夢中得見文殊，現在身求聲聞者，能得須陀洹乃至阿那含；若出家而得見文殊者，一日一夜能成就阿羅漢；若深信大乘經典者，文殊於夢中說法，令其堅固，能於佛道得不退轉。若於夢中得見文殊形象者，縱經百千劫，也不會墮落惡道；若有重障者，終不墮阿鼻極惡猛火，並常生他方清淨國土，值佛聞法得無生忍。可見文殊信仰的功德，重在「現世利益」的要求。<sup>91</sup>

文殊功德利益的殊勝，難盡讚揚。從前面說「常居清涼之地」，引用《華嚴經》說明文殊現在就降化在此土的「清涼山」；這裡再引用《佛說文殊師利般涅槃經》，指出文殊在此土如何地廣施功德利益於眾生。誠如澄觀所謂的「妙德揚輝於東夏」。<sup>92</sup>

## 第四節、小結

綜觀本章論題，慧祥撰此主題有何宣揚功能？抑或欲要宣揚什麼？

首先，介紹五臺山文殊信仰的歷史，其用意在於建構歷史背後的意義，凸顯文殊在歷史定位中的地位與價值。慧祥記錄從佛教傳播中國之始，到五臺山文殊道場的成立與興起，歷經盛況、衰微而又重興，不同時代，有它發展的歷程。不過慧祥指出，北齊能有空前的盛況，強調原因來自五臺山是「仙居靈貺，故觸地

<sup>89</sup> 《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 481a-b。

<sup>90</sup> 《佛說文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊，頁 480c。

<sup>91</sup> 道端良秀，《中國佛教社會經濟史の研究》，頁 398-399。

<sup>92</sup> 引自唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，卷 47，《大正藏》第三十五冊，頁 859c。

而繁矣」！再者，北周武帝滅齊的過程中，五臺山雖遭受嚴重的波及，但仍保存一些遺址靈跡，讓五臺山文殊信仰的宣揚，不致於因此而滅絕；而慧祥相信，這也是來自「神明支持」，否則「罕有僕存者也」。乃至隋唐五臺山文殊信仰的發展，其中，駐錫於五臺山佛光寺的解脫禪師，是從隋初至唐初近五十年中，重興五臺山佛教最具代表性的中堅人物。慧祥讚揚說，衡山的慧思、天台的智者，乃至玄奘門下的影響，也不及解脫的盛大；並認為能有如此盛事，必是「大聖潛通，助其弘誘耳」。也就是說，五臺山能得到皇室的支持，獲得輝煌的發展，就是承著文殊的力量而來，強調五臺山因為是「文殊」鎮守的聖地，故能歷久不衰亡，凸顯文殊在五臺山歷史定位的價值和地位。

其次，將歷史的記錄作為宣揚聖山的手段。慧祥曾言，「今之所錄，蓋是其徒至於真沒凋殘，可謂長太息矣。其有修建塔廟，造立尊儀，景業可稱，事緣弘替者，雖非往古，並即而次之」。<sup>93</sup>可見，慧祥尤其想為北周之後的隋唐五臺山文殊信仰發展的狀況，留下記錄，並認為記錄這些發展的史跡，對五臺山文殊信仰具有正面宣揚的功能和價值。由此可知，為五臺山的歷史做記錄，又具有宣揚的目的和功能。

再者，了解文殊的示現事跡，藉此彰顯文殊的偉大；同時，說明文殊弘化的功德利益，為令眾生起嚮往之心。文殊是具足法身，還是「早已成佛」的菩薩，名龍種尊，名歡喜藏，亦號普見如來；並且，文殊是為方便度化此土眾生，助佛宣揚教法，才慈悲下化示菩薩身，現在就在娑婆世界東北方「清涼山」，隨時顯現聖跡，等待愚蒙的眾生，由此彰顯文殊的偉大與果德圓滿。此外，慧祥在書中援引《文殊師利般涅槃經》，說明文殊降化此土的功德利益，慧祥在書中謂：「大矣哉，斯益也。火宅諸子，何可忘懷」？又說「豈可不暫策昏心，聊揮懈足，歷此微款，為覺路之津乎」！可知，其目的為令眾生起嚮往之情，能夠邁向覺悟究竟的道路。

綜合本章論題，首先，認識五臺山文殊信仰的歷史，建構歷史背後的意義，是來自於文殊的鎮守，凸顯文殊在五臺山歷史定位中的價值和地位。並將這些發展的史跡，作為宣揚五臺山文殊信仰的手段。其次，瞭解文殊的事蹟，並藉此彰顯文殊的偉大；最後，說明文殊弘化的功德利益，目的為令眾生起嚮往之心，邁向覺悟究竟之路。

---

<sup>93</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

## 第六章、文殊菩薩伽藍勝蹟

本章論題主要介紹五臺山寺塔勝蹟。五臺山佛教自北魏興起以來，在北方逐漸形成佛教聖地，於北齊達到盛況；慧祥曾兩度親歷考察五臺山許多寺塔遺址與靈跡，特於書中〈古今勝跡〉加以介紹。首先，第一節介紹中臺的文殊勝蹟；次則，於第二節相繼介紹東、西、南、北諸臺的文殊勝蹟。此外，書中還談到五臺縣的昭果寺（今五臺縣內，已毀）<sup>1</sup>與嶽巖寺（今五臺縣耿鎮河北村東口）<sup>2</sup>，不過慧祥對二寺皆言隸屬五臺縣界，<sup>3</sup>而不言五臺山境內寺。以及說到「孝文石窟故像」時，<sup>4</sup>行文有中斷不明語意的情形，且後來的山志皆無記載山中有孝文石窟故像。此外，《續高僧傳》另載「五臺山有故宕昌寺」，<sup>5</sup>傳北魏時期燕宕昌王所立，然則，同樣在南臺，慧祥書中僅載「曇鸞修行遺址處」，而無「宕昌寺」的記錄，兩寺是否同指一寺？尚無可考，故下面不再另外獨立介紹宕昌寺。至於《廣清涼傳》所載古寺有 54 座，勝蹟有 55 處，<sup>6</sup>以及肖雨〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉統括古今文獻，整理出 375 座從東晉至清代五臺山寺塔勝蹟，<sup>7</sup>其中，相較於《古清涼傳》亦多出許多的古寺勝蹟，以下皆不納入介紹的範圍。

### 第一節、中臺的勝蹟

五臺山因範圍廣遠，地勢險阻，巡禮者若要遍禮諸臺，實屬不易。在五臺諸臺裡，中臺是文殊聖境的代表地，所以古來巡禮目標多以中臺為主，是巡禮者的必到之地；歷代寺塔遺址與靈跡，多集中於此，也是慧祥對中臺著墨最多的原因。

#### 壹、太華泉「聖人盥漱處」

<sup>1</sup>肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 18。

<sup>2</sup>肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 15。

<sup>3</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c；卷上，〈古今勝跡三〉，頁 1095c；卷下，〈遊禮感通四〉，頁 1098a。

<sup>4</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>5</sup>《續高僧傳》，卷 25，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665a。

<sup>6</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105b-1106c。

<sup>7</sup>肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 14-39。

按《古清涼傳》卷上〈封域里數二〉載：

（中臺）稍近西北，有太華泉（亦名□池也），周迴三十八步，水深一尺四寸。前後感者，或深或淺不同。其水清澈凝映，未嘗減竭，皆以為聖人盥漱之處，故往還者，多以香花財賄投之供養。<sup>8</sup>

慧祥指出在中臺頂上稍近西北處有「太華泉」，泉水不流，以泉為池，故又稱太華池。據研究指出，中唐以後又改名玉華泉，在敦煌文獻中有關五臺山的曲子、讚文，多稱「玉華」。至五代末、宋初有復名太華。又圓仁《行記》稱其名為「龍池」，而《古清涼傳》稱太華泉亦名□池，此缺字顯然為「龍」。<sup>9</sup>慧祥對太華泉的名稱、位置、大小、深淺、水色、作用等記事詳備。<sup>10</sup>從前面看和後面看的感覺，或深或淺不盡相同；太華泉的水清澈如鏡，沒有減少或枯竭的時候；故皆以為是聖人洗臉漱口的地方，往來的人都將香花和錢幣投進去作為供養。慧祥在書中常將太華泉作為五臺山的地理指標，並賦予宗教意象，書中記載：

時有一尼，獨往太華池供養，乃見池裏有大藥，大龍遶之，侶彼方龍花藥之像也，俄而雲雨晴霽。<sup>11</sup>

曾有一位尼僧見於池裡有大藥大龍盤遶，並伴隨著方龍花藥之像的奇觀。又有僧人靈智，於太華池南面亦見祥瑞：

見光如日，大可三丈，百千種色，重沓相間，霏微表著，難可具名。而舉眾形服威儀，屈伸俯仰，光中悉見，如臨明鏡。智等奪目喪神，心魂失措，頂禮懇誠，少選而滅。<sup>12</sup>

靈智於太華池邊見祥光如太陽，有三丈（8.85 米）大小，百千種顏色重疊雜沓相間在一起，飄揚照耀之美難以言喻；光中悉見如鏡般的光晃明亮，奪目喪神，使

<sup>8</sup>《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

<sup>9</sup>徐文明，〈中臺頂大泉名稱的演變與二十八祖說的始起〉，《五臺山研究》，1995 年第 1 期，頁 19-20。此外，敦煌文獻中的曲子、讚文，有關五臺山的史料多稱「玉華」，例如，〈五臺山讚〉S.5573、P.4647、北 8325；〈五臺山讚一本〉S.4039、S.4429、P.3563、P.4608；〈五臺山聖境讚·中臺〉P.4641；〈五臺山曲子六首〉S.0467 等。（分別參自杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 4、35、38、19、22、29、31、43、82）。

<sup>10</sup>徐文明，〈中臺頂大泉名稱的演變與二十八祖說的始起〉，頁 19。

<sup>11</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

<sup>12</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

人心魂失措。此在《廣清涼傳》亦載，在中臺頂上，有太華池，「人暫視之，瘳（所錦切）然神駭。雲霧祥映，難以具言。然池之大小淺深，神變不定。故禮謁者，解瓔褉珮，投中而去」。<sup>13</sup>可知太華泉殊異的景觀，逐被巡禮者視為文殊的靈跡。

此外，上述慧祥所記太華泉及聖人盥漱處乃為同處，不過，《廣清涼傳》則將兩處加以區別。如前述《廣清涼傳》記載中臺頂上有太華池，另外又指出，在中臺北、北臺南二臺中間有「諸佛浴池」，是為「菩薩盥掌、遊戲之地」。<sup>14</sup>《清涼山志》亦云，在中臺頂上西北隅有太華池，曾有仙人盥掌的記載。另有「萬聖澡浴池」，在中、北二臺之間，並載：

游人臨之，于天光雲影之間，或見天仙、沙門、蓮花、錫杖之狀，人或以為菩薩盥掌之所。<sup>15</sup>

可見後來因巡禮者感遇聖境不同，逐將太華泉（池）及聖人盥漱處區分為不同勝景。

## 貳、舊石精舍、鐵浮圖與佛塔

### 一、舊石精舍

依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

中臺上，有舊石精舍一所，魏棣州刺史崔震所造。又有小石塔數十枚，並多頽毀。今有連基疊石室二枚，方三丈餘，高一丈五尺。東屋石文殊師利立像一，高如人等。西屋有石彌勒坐像一，稍減東者。其二屋內，花幡供養之具，**氍**（毼）<sup>16</sup>薦受用之資，莫不鮮焉。即慈恩寺沙門大乘基所致也。基，即三藏法師玄奘之上足，以咸亨四年，與白黑五百餘人，往而修焉。或聞殊香之氣，鐘磬之音。……南有故碑二，見今已倒。抑文字磨滅，維餘微映，余洗而視之，竟不識一字。一前刺史崔震所造，一忻州長史張備

<sup>13</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105b-c。同書卷上，〈清涼山得名所因四〉亦云「頂有大泉，名曰太華，澄清似鏡」。（頁 1105a）。

<sup>14</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106c。

<sup>15</sup> 《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 48。

<sup>16</sup> **氍**，「毼」的俗字，動物的毛皮。毼毼，毛席。參徐仲舒主編，《遠東漢語大字典》第三冊，頁 2006。

所立。相傳云：「備曾游山感聖，遂立此碑，以述微緒，將七百餘人引之，登臺豎焉」。<sup>17</sup>

首先，指出中臺頂上有舊石精舍一所，傳為北魏棣州刺史崔震所造，不過，棣州始置於隋文帝開皇六年(586)，位於今山東省陽信縣南 3.5 公里處。<sup>18</sup>《廣清涼傳》另傳「隨〔隋〕開皇十一年(591)，文帝勅忻州刺使崔震，持供於五臺頂，設齋立碑。及觀後魏博陵(今河北省定州市)<sup>19</sup>公太守，奉使登臺，遙瞻叢石，並是菩薩身挂瓔珞」。<sup>20</sup>以上說法不同，尚無可考；不過此亦說明，中臺頂精舍是否為北魏棣州刺史崔震所造，仍是被存疑的。

慧祥見於南面有二面已傾倒、文字磨滅的故碑；一面是前刺史崔震所造，一面是忻州(忻州始置於隋文帝開皇十八年(598)，位於今山西省忻州市)<sup>21</sup>長史張備所立。相傳張備曾遊此山，因感遇聖跡，遂造此碑來敘述他的感受，並用了七百多人將此碑登上臺頂上豎立起來，可見其壯觀的盛況。

再者，石屋精舍附近有小石塔數十枚，並多已頽毀。慧祥見有石頭疊成的石室二間，面積約為三平方多丈(8.85 米平方)，高一丈五尺(4.425 米)。東屋有石文殊立像一座，高如人等；西屋有石彌勒坐像一座，高度則稍減於東屋的文殊像。同時，東西二屋有花幡等供養器具，以及~~毯~~薦等常用的物資，皆是慈恩寺窺基所添致。窺基曾於高宗咸亨四年(673)與僧俗五百多人來此修建，修建過程，時有殊香味道和鐘磬的聲音。

## 二、鐵浮圖

據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

其年(高宗咸亨四年，673)，忻州道俗，復造鐵浮圖一，高丈餘，送至五臺，首置於石室之間。<sup>22</sup>

高宗咸亨四年(673)，有忻州僧俗造鐵浮圖一座，高一丈多，安置在石屋之間。

<sup>17</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>18</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2522。

<sup>19</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1687。

<sup>20</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺四埵右聖行跡五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105c。

<sup>21</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1315。

<sup>22</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

可知除了石屋精舍之外，又造一座鐵浮圖。據載，武則天於長安二年（702），「勅萬善寺尼妙勝，於中臺造塔」。<sup>23</sup>圓仁《行記》亦載中臺有則天鐵塔：

到（中）臺頂。頂上近南有三鐵塔，並無層級、相輪等也。其體一似覆鐘，周圓四抱許。中間一塔四角，高一丈許。在兩邊者團圓，並高八尺許。武婆天子鎮五臺所建也。<sup>24</sup>

由上可知，除了咸亨四年（673）忻州僧俗造鐵浮圖一座，其後武則天又於長安二年（702）在中臺頂造一座鐵塔；且圓仁所見中臺頂有三座鐵塔，其中一座即是武則天勅令修建的鐵塔無疑。

### 三、佛塔

中臺頂上有佛塔，依據道宣所記，中臺頂「有大池名太華泉，又有小泉迭相延屬，夾泉有二浮圖，中有文殊師利像」。<sup>25</sup>慧祥亦曾「造玉石舍利函三枚，大者，高一尺七寸」，就是安放在「中臺塔內」。<sup>26</sup>然則道宣與慧祥所指的中臺佛塔是否同一？以上資料難以論斷，其佛塔建置沿革亦不詳。此外，除了上述較具代表性的佛塔之外，慧祥另言在中臺上另「有小石塔數十枚，並多頽毀」，<sup>27</sup>道宣亦謂中臺「上有石塔數千，薄石壘之」，傳聞是「魏高祖孝文帝宏所立」。<sup>28</sup>

此中臺佛塔多有人巡禮逢遇靈異。例如，道宣記述「人有至者，鐘聲香氣，無日不有，神僧瑞像，往往逢遇」；<sup>29</sup>唐高宗乾封二年（667），西域梵僧釋迦蜜多羅等人登上臺頂，逢「見白兔、狐，遶塔而滅」。<sup>30</sup>慧祥於唐高宗總章二年（669），與定州隆聖寺僧智正、郟仁居士及臺山僧尼道俗六十人登上中臺頂，據慧祥描述：

至臺南面，僅將下乘，而玄雲四合，雨下數滴，並皆惶懼，恐不得安，

<sup>23</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106c。

<sup>24</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 286。

<sup>25</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。《廣清涼傳》，卷上，〈清涼山得名所因四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105a。

<sup>26</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

<sup>27</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>28</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。《廣清涼傳》，卷上，〈清涼山得名所因四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105a。

<sup>29</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 425a。《廣清涼傳》，卷上，〈清涼山得名所因四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105a。

<sup>30</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099a。



乃捧舍利并函，即上到訖，禮拜備盡誠敬，焚香採花供養，舍利每將安置石函，忽遶四邊，可百餘尺，雲霧廓清，團圓如鏡，安函既畢，還合如初。

31

除了慧祥等人安放舍利函於佛塔，感遇聖顯靈應之外，書中又載：

（唐高宗調露元年，679）名遠於中臺佛塔東南六十餘步，又見雜色瑞光，形如佛像，光高可三丈，人或去就，光亦隨之，禮二十餘拜，良久方滅。

32

名遠也於中臺佛塔東南面，見雜色瑞光，形狀似如佛像，光有三丈（8.85米）高的祥瑞感遇。同時，在靈智等人於太華池附近正看見祥光之時，見「佛塔之前，有三沙彌，頂臂焚香，以身供養，復見此光在其東面，藏等周旋往來」。<sup>33</sup>以上皆記中臺頂上有佛塔，且多有巡禮者感遇靈應的事跡。

## 參、大孚寺

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

從此東南行尋嶺，漸下三十餘里，至大孚圖寺。寺本元魏文帝所立。帝曾遊止，具奉聖儀，爰發聖心，創茲寺宇。「孚」者，信也。言帝既遇非常之境，將弘大信。且今見有東西二堂，像設存焉，其餘，廊廡基域，彷彿猶存。《括地志》以「孚」為「鋪」，《高僧傳》以「孚」為「布」，斯皆傳錄之謬也。然此山諸處，聖跡良多，至於感激心靈，未有如此也。故前後經斯地者，雖庸識鄙心，無不懇惻沾襟，咸思改勗。其二堂之下，不容凡止。昔有僧，於東堂夜宿，端坐誦經，忽覺扶擲墜之東澗。自茲厥後，往者無犯焉。<sup>34</sup>

上文說明大孚（圖）寺的位置、建置者、寺名釋義與靈應。首先，指出大孚（圖）寺的位置；從中臺上向東南走，順著山嶺往下走三十（15930米）多里，就到了大孚寺。根據學者對古今位置的考察，大孚寺即今顯通寺，座落在今台懷鎮中心、

<sup>31</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1099b。

<sup>32</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>33</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>34</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094a-b。

靈鷲峰之前，<sup>35</sup>正好在今顯通寺（包括塔院寺）的位置上。<sup>36</sup>期間，大孚寺曾於武后執政時改稱大華嚴寺；明太祖復予重修，稱大顯通寺；清代再予擴建，而成現今規模。<sup>37</sup>

其次，慧祥指出建置者與建置年代。大孚寺是北魏孝文帝（471-499）所建，由於孝文帝曾巡遊至此時，親見文殊顯應而發心創建。此外，若據《道宣律師感通錄》所載：

（道宣）又問：「今五臺山中臺之東南三十里，見有大孚靈鷲寺。兩堂隔澗猶在，南有花園，可二頃許，四時發彩，人莫究之。或云漢明所立，又云魏孝文作，互說不同如何」？答云：「俱是二帝所作。昔周穆之時已有佛法，此山靈異，文殊所居，周穆於中造寺供養，及阿育王亦依置塔。漢明之初，摩騰天眼亦見有塔，請帝立寺。山形像似靈鷲名大孚，孚信也。帝信佛理，立寺勸人。元魏孝文，北臺不遠，常來禮謁，見人馬行跡，石上分明」。<sup>38</sup>

從上文得知，唐初對大孚寺的建置就流傳有「東漢時」與「北魏時」兩種說法，道宣並將五臺山佛教道場的起源追溯到周穆王時。關於周穆王及阿育王時將佛法傳入中國的說法，學者都認為那是傳說，不是歷史事實。<sup>39</sup>這裡道宣透過與天人的會晤，認為東漢明帝時，經由葉摩騰以天眼見五臺山上有阿育王塔，因而請明帝立大孚靈鷲寺。此在道宣《集神州三寶感應通錄》亦云「中臺東南下三十里（15930米），有大孚靈鷲寺，古傳漢明所造」。<sup>40</sup>乃至後來的法藏、<sup>41</sup>澄觀、<sup>42</sup>延一、<sup>43</sup>鎮

<sup>35</sup>蕭宇，〈顯通寺佛教史略〉，《五臺山研究》，1997年第2期，頁3。樹仁，〈顯通寺建築與塑像〉，《五臺山研究》，1997年第2期，頁6。

<sup>36</sup>塔院寺在明神宗萬曆七年（1579）以前一直隸屬於顯通寺，為顯通寺的塔院。參廉考文，〈顯通寺創建考辯：試析《古清涼傳》中的有關記載〉，《五臺山研究》，1994年第3期，頁28。

<sup>37</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，頁534。藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第三冊，頁993。侯天和，《五臺山旅遊攬勝》（太原：山西人民出版社，2000年6月），頁135。

<sup>38</sup>《道宣律師應通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁437a-b。

<sup>39</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁4-6。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，頁84-87，89-91。任繼愈主編，《中國佛教史》第一卷，頁50-52。

<sup>40</sup>《集神州三寶感應通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁425a。

<sup>41</sup>《華嚴經傳記》，卷1，《大正藏》第五十一冊，頁157a。

<sup>42</sup>《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷76，《大正藏》第三十六冊，頁601c。《大方廣佛華嚴經疏》，卷47，《大正藏》第三十五冊，頁860a。

<sup>43</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩何時至此山中三〉《大正藏》第五十一冊，頁1103c。

澄<sup>44</sup>等人亦延用道宣此說，可見影響深遠。不過，依據現代學者的考察，仍舊肯定慧祥「北魏時」較為符合史實的發展。<sup>45</sup>

再者，則是慧祥對大孚（圖）寺寺名的釋義。認為「孚」是「信」義；因魏孝文帝遇到非常之境，決心要弘揚偉大的信仰故名。並且慧祥考察還有東西兩座殿堂，塑像尚在，其餘堂前周圍的走廊房屋等基地和規模，大致猶可見著。又指出《括地志》以「孚」為「鋪」義，《續高僧傳》以「孚」為「布」義，慧祥皆認為此是轉抄傳錄過程產生的謬誤。此「大孚圖寺」寺名，慧祥在同書的其他地方皆稱「大孚寺」，<sup>46</sup>法藏亦言「大孚寺」。<sup>47</sup>道宣《續高僧傳》（成書於唐太宗貞觀十九年，645）<sup>48</sup>稱曇韻住於五臺山「大布寺」，<sup>49</sup>同前書〈明隱傳〉裡又稱「大孚靈鷲寺」，<sup>50</sup>於《集神州三寶感應通錄》（唐高宗麟德元年撰，664）<sup>51</sup>以及在《道宣律師感應通錄》（唐高宗麟德元年撰，664）<sup>52</sup>皆謂「大孚靈鷲寺」，<sup>53</sup>並且解釋因其「山形像似靈鷲，名大孚，孚信也」，故稱大孚靈鷲。<sup>54</sup>

上述出現「大孚圖寺」、「大孚寺」、「大孚靈鷲寺」寺名不同的問題，據學者分析的結果，趙開芳認為「道宣在《續高僧傳》中稱元魏大孚圖寺為大孚靈鷲寺，

<sup>44</sup>《清涼山志》，卷1，〈第一總標化字〉，頁21；卷3，〈第四諸寺名跡〉，頁51。

<sup>45</sup>詳見日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁58-63。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁62-68。馮巧英，〈五臺山文殊道場的形成與發展〉，頁8-9。趙開芳，〈清涼三考〉，《五臺山研究》，1993年第3期，頁44-45。思雪峰，〈五臺山佛教的淵源〉，頁9-11。王俊中，〈五臺山的聖山化與文殊菩薩道場的確立〉，收入氏著，《東亞漢藏佛教史研究》，頁49。

<sup>46</sup>在《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉即謂「大孚寺東北二百步有五臺祠」、「大孚寺北四里，有王子燒身寺」，以及「昔高齊王時，大孚寺僧祥雲」。同書卷下〈遊禮感通四〉亦載，有釋昭隱居住於「大孚寺九年」、「猶策杖，引至大孚」，以及有沙門明曜曾與解脫禪師「俱至大孚寺」，乃至有會蹟等十餘人共往中臺之上，「又往大孚寺東堂，修文殊故像」等。以上慧祥皆稱「大孚寺」。（《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c、1095a；《同前書》卷下，〈遊禮感通四〉，頁1098a、c）。

<sup>47</sup>《華嚴經傳記》，卷1，《大正藏》第五十一冊，頁157a；卷4，頁169a、c。

<sup>48</sup>《續高僧傳》，卷1文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁882c。

<sup>49</sup>《續高僧傳》，卷20，〈唐蔚州五臺山釋曇韻傳七〉，《大正藏》第五十冊，頁592c-593a。

<sup>50</sup>《續高僧傳》，卷25，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁665a。

<sup>51</sup>《集神州三寶感應通錄》，卷上下，《大正藏》第五十二冊，頁404a、423a。任繼愈主編，《佛教大辭典》，頁1186。

<sup>52</sup>藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁513。

<sup>53</sup>《集神州三寶感應通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁425a。《道宣律師應通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁437a。

<sup>54</sup>《道宣律師應通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁437a。

標誌著五臺山佛教遭後周滅佛的打擊後，又以更新的面貌走向了更大的繁榮」。<sup>55</sup>此一說法的前提是，肯定慧祥書中僅出現一次的「大孚圖寺」才是正確寺名，但作者仍未解釋慧祥為何在同書的其它地方皆言「大孚寺」的事實。此外，廉考文探究的結論中，其中認為「一種情況是孚圖寺中的『圖』字，屬傳抄印刷過程中增添字，為誤。因為『大孚寺』名出現近十處，『大孚圖寺』名出現僅一處。『大孚寺』不可能為漏字所致。這樣，慧祥釋寺名時，只釋孚而未釋圖，就說的過去了」。<sup>56</sup>筆者亦傾向此一說法。且道宣於《續高僧傳》有謂「大布寺」（即是慧祥駁斥道宣以「孚」為「布」義的謬誤之處）或稱「大孚靈鷲寺」；九年後道宣於所撰的《集神州三寶感應通錄》和《道宣律師感通錄》皆言「大孚靈鷲寺」，並釋「孚」是「信」義，名「大孚」，又因寺前山形似靈鷲，故稱「大孚靈鷲」。據此，可見道宣早期同書裡出現「大布寺」，可能如同慧祥所言，是轉抄傳錄過程產生的謬誤；至於「大孚寺」和「大孚靈鷲寺」寺名通用並無衝突。此在後來法藏言「大孚寺」，澄觀則謂「大孚靈鷲寺」的情形可知。

最後，慧祥指出大孚寺聖跡的殊勝。說明山上各地聖跡很多，但能感奮激發人心的，未有如此處者。故來到此地的人，雖是庸俗鄙陋的見識和心態，而無不誠懇痛切，感動懺悔的。其中特別提及，二座殿堂不容凡人所居，過去曾有僧人於東殿堂上夜宿，端坐誦經，忽然感到被攙扶拋下，墜入在東面的水溝裡，從此以後，再也沒人敢冒犯。此外，書中另載，此寺過去曾有三位沙彌，逢見大聖授予靈酒；<sup>57</sup>又有大孚寺僧祥雲，「曾於寺南，見數十餘人，皆長丈許」的山神，祥雲因獲賜神靈之藥而登仙。<sup>58</sup>以及唐沙門釋曇韻「到大孚寺，見花園盛發，又聞鐘磬之音」，心中頓感喜悅舒暢，由此增加對聖山的留戀仰慕之情而長居下來。<sup>59</sup>又有僧人明曜，曾與解脫一同到大孚寺祈請文殊菩薩，「至花園北，見一沙門，容服非常，徐行前進，又至東邊佛堂，將欲東趣」的感遇。<sup>60</sup>乃至僧人昭隱亦居住此寺九年，曾引導會蹟等人至於寺中，並感見滅火的靈應。<sup>61</sup>書中記載：

---

<sup>55</sup>趙開芳，〈清涼三考〉，頁 45。

<sup>56</sup>廉考文，〈顯通寺創建考辯：試析《古清涼傳》中的有關記載〉，頁 29-30。

<sup>57</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094b。

<sup>58</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>59</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

<sup>60</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a-b。

<sup>61</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

(會蹟等人)往大孚寺東堂，修文殊故像，焚燎傍草，飛颺(颺)<sup>62</sup>及遠，燒蕪花園，煙焰將盛。其園去水四十五步，遣人往汲。未及至間，堂後立起黑雲，舉高五丈，尋便雨下，驟滅無餘，雲亦當處消散，莫知其由。<sup>63</sup>

上文詳述會蹟等人到大孚寺東堂修文殊像，在焚燒雜草時火勢蔓延開來，忽然騰起黑雲下雨，驟然將火全部澆滅，黑雲才又消散不見的靈應。經由上述，可知大孚寺聖跡的殊勝。

## 肆、花圃與梵仙山

### 一、花圃

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

(大孚)寺南有花園，可二三頃許。沃壤繁茂，百品千名，光彩晃曜，狀同舒錦，即魏孝文之所種也。土俗云：「其花，夏中稍茂，蓋未是多，至七月十五日，一時俱發，經停七日，颯爾齊凋。但以幽險難尋故，使見之者寡矣」。《括地志》謂之花圃，云：「靈草繡林，異種殊名，鳥獸馴良，任真不撓，信為佳景也」。<sup>64</sup>

大孚寺南面有座花園，《括地志》名為「花圃」，面積約二三頃；裡面名花異草，種類很多，傳為北魏孝文帝所種。據當地土俗述說，這些花夏季開始茂盛，到七月十五的時候全部盛開，經過七日的盛開期後，很快地又凋謝；可知是一年中難得一見的景象，《括地志》讚為「佳景」。並且，花園和前述大孚寺合為一體，可謂山上靈跡最多之處；例如，有解脫禪師自云「於花園北，四度見文殊師利，翼從滿空，群仙異聖，不可勝記」。<sup>65</sup>此外，大孚寺「花園」還曾經受到皇室的注意，據《廣清涼傳》載：

唐長安二年(702)，遣使於五臺山大孚靈鷲寺，前採花萬株，移於禁

<sup>62</sup>颺，同「颺」，疾風，由上而下曰颺。參徐仲舒主編，《遠東漢語大字典》第七冊，頁4492。

<sup>63</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098c。

<sup>64</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>65</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈清涼山得名所因四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1105a。

掖，奇香異色，百品千名，令內道場，栽植供養。<sup>66</sup>

武則天曾於長安二年（702），敕遣吏使至此採花萬株，移到宮廷，命令內道場負責栽植供養。<sup>67</sup>不過，此花園至唐末已改築戒壇，今為耕地。<sup>68</sup>

## 二、梵仙山

依《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉云：

從花園南行二里餘，有梵仙山，亦名仙花山，從地際極目，唯有松石菊花，相間照爛。傳云：「昔有人，於此餌菊得仙，故以梵仙仙花為目也」。今上麟德元年九月，遣使殷甄、萬福，乘驛向此山探菊。<sup>69</sup>

從大孚寺花園南行二里多（1062米），有梵仙山，亦名仙花山（飯仙山），滿山遍滿菊花，與松石相互輝映。唐高宗隆朔年中（661-663）會曠等人曾至此山，其中，有「內侍<sup>70</sup>張行弘，復聞異香之氣」，<sup>71</sup>回朝並將所目睹的祥瑞奏稟高宗。並且，此山因傳聞有人曾餌菊成仙，高宗特於麟德元年（664）派遣使者殷甄、萬福，乘驛馬來此山採菊。可見此山的殊異。

## 伍、五臺祠、育王古塔與王子燒身寺

### 一、五臺祠

依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉所載：

<sup>66</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁，1106c。

<sup>67</sup>所謂「內道場」，意指皇宮中舉行佛事的道場。因在宮內，故稱。南朝梁武帝敕沙門慧超為壽光殿學士，召眾僧使講解，並使居於禁中，是為內道場之始。隋大業九年(613)，煬帝改天下佛寺名為道場。又在揚州造慧日道場。宮中供佛，遂有內道場之稱。唐武則天時，長安、洛陽宮中皆置內道場。（鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》上卷，頁485）。

<sup>68</sup>《清涼山志》，卷2，〈第三五峰靈迹〉，頁47。肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁32。

<sup>69</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>70</sup>「內侍」，官名。唐高祖武德四年(621)置為內侍省長官，員四人，從四品上。（鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》上卷，頁481）。

<sup>71</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098c。

大孚寺東北二百步，有五臺祠。祠，隋末火燒，維有處所。<sup>72</sup>

五臺祠位於大孚寺東北二百步(295米)的地方，建置沿革不詳。在隋末火燒之後，已無可見的建物。

## 二、育王古塔

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

大孚寺北四里，有王子燒身寺。其處，先有育王古塔，至北齊初年，第三王子，於此求文殊師利，竟不得見，乃於塔前，燒身供養，因此置寺焉。<sup>73</sup>

在大孚寺往北面四里(2124米)的地方，有育王古塔。傳聞北齊初年第三王子於塔前燒身供養。此育王古塔，慧祥並無記錄它的建置沿革，若據《道宣律師應通錄》載：

昔周穆之時已有佛法，此山靈異，文殊所居，周穆於中造寺供養，及阿育王亦依置塔。漢明之初，摩騰天眼亦見有塔，請帝立寺。<sup>74</sup>

上述道宣所記，五臺山在周穆王時，已在山中造寺供養文殊菩薩，「育王古塔」傳為阿育王派人所建造，並於東漢明帝時，由攝摩騰透過天眼見到此塔，並請明帝建寺。不過，慧祥在書中曾談及「周穆遇化人」與「顯宗感夢」之事，<sup>75</sup>卻不言周穆王於五臺山造寺供養與漢明帝立寺之說。事實上，此一傳聞，又與慧祥考察五臺山歷來寺塔遺址的建置時代，有較大出入，這或許是慧祥不加以記述育王古塔建置沿革的原因。

此外，圓仁《行記》亦載，於中臺「(善住)閣前有塔，二層八角，莊校珠麗。底下安置阿育王塔，埋藏地下，不許人見。是阿育王所造八萬四千塔之一數也」。並且有「各從諸方來巡禮者」。<sup>76</sup>在敦煌文獻中的《五臺山聖境讚》P.4641、

<sup>72</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>73</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>74</sup> 《道宣律師應通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁437a。

<sup>75</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1093a。

<sup>76</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年五月十七日〉，頁283。

P.4617，其中有一首〈阿育王瑞塔〉讚文，<sup>77</sup>內容讚揚阿育王塔示現光明、樓臺的靈瑞；同時，在敦煌莫高窟第六十一窟「五臺山圖」亦繪有一座「阿育王瑞現塔」，可知是山上知名的靈跡之一。

### 三、王子燒身寺

王子燒身寺，即前述北齊初年第三王子於育王古塔前燒身供養，故造此寺以爲紀念。圓仁遊五臺山時，亦曾有「從花嚴寺（即大孚寺）向西上坂，行七里許，到王子寺吃茶」的記載。<sup>78</sup>在敦煌文獻中的《五臺山讚并序》P.2483、《五臺山曲子》S.4012等讚文亦載有「王子寺」，<sup>79</sup>以及敦煌莫高窟第六十一窟「五臺山圖」繪有一座「大王子之寺」，是山上代表性的古刹之一。此外，王子的隨侍閹官劉謙之，因感慨自己是受腐刑之人，又感於王子燒身之事，遂奏訖入山修道：

乃於此處（王子燒身寺），轉誦《華嚴經》，三七行道，祈見文殊師利，遂獲冥應，還復根形。因便悟解，乃著《華嚴論》六百卷，論綜終始。還以奏聞，高祖敬信，由此更增。常日講《華嚴》一篇，于時最盛。<sup>80</sup>

劉謙之敕準在王子燒身寺精進行道，轉誦《華嚴經》，獲得文殊冥應加持，恢復男根，並撰寫《華嚴論》六百卷。齊高祖由此對文殊菩薩更加虔誠信仰，經常一天講一篇《華嚴經》，慧祥謂之「于時最盛」！帶動五臺山文殊信仰與《華嚴經》教學的流行。其後有唐昭宗曾重修此寺，自北宋真宗景德年間（1004-1007）敕建改名「壽寧寺」。<sup>81</sup>

### 陸、金剛窟

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

王子燒身寺，東北未詳其遠近里數，是中臺、北臺南、東臺西，三山之中央也。徑路深阻，人莫能至，傳聞金剛窟。金剛窟者，三世諸佛供養

<sup>77</sup>《五臺山聖境讚》，〈阿育王瑞塔〉P.4617、P.4641，收入《敦煌寶藏》第一三四冊，頁21、132。

<sup>78</sup>《入唐求法巡禮行記校註》，卷3，〈開成五年五月廿日〉，頁286。

<sup>79</sup>收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁77、89。

<sup>80</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094c。

<sup>81</sup>《清涼山志》，卷3，〈第四諸寺名迹〉，頁55。肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁15。



之具，多藏於此。按《祇洹圖》云：「祇洹內，有天樂一部，七寶所成。」箋曰：「又按《靈跡記》云：「此樂，是楞伽山羅剎鬼王所造，將獻迦葉佛，以為供養。迦葉佛滅後，文殊師利，將往清涼山金剛窟中。釋迦佛出時，卻將至祇洹。一十二年，文殊師利，還將入清涼山金剛窟內」。又有銀箜篌，有銀天人，坐七寶花上，彈此箜篌。又有迦葉佛時金紙銀書大毘奈耶藏、銀紙金書修多羅藏。佛滅後，文殊並將往清涼山金剛窟中。<sup>82</sup>

金剛窟位於王子燒身寺東北不知幾里的地方，是中臺、北臺南、東臺西，三山的中央，位在今五臺山樓觀谷左岸畔的花坊村。<sup>83</sup>傳金剛窟有三世諸佛供養之具，是文殊從印度帶回清涼山，藏於此窟內；包括有迦葉佛時的天樂、銀色箜篌，以及金紙銀書的律藏和銀紙金書等法寶具。當時圓仁行至金剛窟時，亦見於窟記（內文詳見第四章第二節）。可知，三世諸佛供養之具及諸法寶，多藏於此。故慧祥謂：文殊乃「任持古佛之法，常居清涼之地」。<sup>84</sup>五臺山不但過去已有菩薩常於中止住，同時也是古佛之法展轉住持的聖地。

此外，金剛窟流傳許多感遇的聖境，按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

昔高齊王時，大孚寺僧祥雲……見數十餘人，皆長丈許，中有一人威稜最盛，直來迎接頂禮，……曰：「弟子是此山神，住金剛窟」。於是將雲北行，至數里見宮殿園林，並飾以朱碧（丹青）。雲乃居之誦經，其聲流亮，響滿宮室。誦經訖，……即取藥一丸，大如棗許，色白如練，奉之。雲受已便服，遂獲登仙。<sup>85</sup>

上文祥雲所遇的山神就住在金剛窟，裡面盡是宮殿與園林。據《廣清涼傳》載，過去曾有繁峙縣佛慧師入於此窟，所見「無復凡木，但見寶林。極望四周，金樓瓊塔，炳然晃目」的奇觀。<sup>86</sup>以及唐僧無著入金剛窟時，「但見其地平坦，淨琉璃色，堂舍廟宇，悉皆黃金」。<sup>87</sup>唐僧法照曾巡禮金剛窟，亦見「其處盡是琉璃

<sup>82</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c-1095a。

<sup>83</sup> 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 39。廉考文，〈五臺山佛教寺廟釋名〉，《五臺山研究》，1987 年第 3 期，頁 34。

<sup>84</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

<sup>85</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

<sup>86</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106c。

<sup>87</sup> 《廣清涼傳》，卷中，〈無著和尚入化般若寺十三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1112a。

七寶宮殿，文殊普賢、一萬菩薩及佛陀波利俱在一會」。<sup>88</sup>故傳聞金剛窟，乃「文殊大宅」，<sup>89</sup>聖人多住於此。

此窟在唐代極為有名，敦煌文獻和敦煌莫高窟五臺山圖亦常出現對此窟聖境的讚揚，<sup>90</sup>例如，〈金剛窟聖境〉P.4641 云：

文殊火宅異常靈，境界幽深不可名。金〔剛〕窟每時聞梵響，樓臺隨處顯光明。南梁（今河南汝州市西南）<sup>91</sup>法照游仙寺，西域高僧（佛陀波利）入化城。無限聖賢都在此，逍遙雲外好修行。<sup>92</sup>（據 P.4617 補）

上面讚文，精要的傳達金剛窟聖境的內容，特別在唐高宗年間佛陀波利遊金剛窟的典故。<sup>93</sup>其中《佛頂尊勝陀羅尼經》即是因佛陀波利遠從印度來至中國五臺山得文殊靈驗囑咐而廣為盛傳；<sup>94</sup>此經在唐宋之間已有九種譯本，<sup>95</sup>從唐代出現眾多譯本可知，此經在當時受到的重視與流行。經學者考察結果，從唐開元時期以後，經幢的造立頗為流行，且大多數是尊勝陀羅尼經幢，故在會昌的廢佛令裡，也有對「經幢」的破毀命令。包括清代黃本驥在《隋唐石刻拾遺》也記載，唐代經幢遍滿各地，關中多刻尊勝陀羅尼經幢，且皆刻佛陀波利譯本，而無刻杜行顛等譯本者。從唐代此經幢皆刻佛陀波利譯本，以及在後來的中國各地都殘存，得知影響之廣泛。<sup>96</sup>同時說明佛陀波利入五臺山金剛窟，其聖境在唐代廣為盛傳與

<sup>88</sup>《廣清涼傳》，卷中，〈法照和尚入化竹林寺十六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1115a。

<sup>89</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106c。

<sup>90</sup>參《五臺山讚》S.5573；《五臺山讚一本》S.4429、S.4608、P.4647；《五臺山讚》S.0370、S.2483；《五臺山讚并序》P.2483，分別收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 5、23、32、35、70、72、77。

<sup>91</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1817。

<sup>92</sup>《五臺山聖境讚》，〈金剛窟聖境〉P.4641，收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 45。

<sup>93</sup>參《廣清涼傳》，卷中，〈佛陀波利入金剛窟十二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1111a-b。《宋高僧傳》，卷二，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 717c-718 b。

<sup>94</sup>參《廣清涼傳》，卷中，〈佛陀波利入金剛窟第二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1111a-b。《宋高僧傳》，卷二，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 717c-718 b。唐·志靜，《佛頂尊勝陀羅尼經序》，《大正藏》第十九冊，頁 349b-c。唐·智昇撰，《續古今譯經圖紀》，《大正藏》第五十五冊，頁 369a-b。《清涼山記》，日本東寺觀智院所藏泉寶僧都所持古寫本為底本，此文轉載於鎌田茂雄，〈「清涼山記」攷：五台山における尊勝陀羅尼信仰〉，頁 794。

<sup>95</sup>見佚名，《佛頂尊勝陀羅尼》，《大正藏》第十九冊，頁 385c。鎌田茂雄，〈「清涼山記」攷：五台山における尊勝陀羅尼信仰〉，頁 796-797。

<sup>96</sup>參塚本善隆，《唐中期の淨土教》（京都：法藏館，1975 年 2 月初版），頁 53-56。道端良秀，《中

影響。

## 柒、儼禪師修建「石室三間」

據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉云：

中臺南三十餘里，在山之麓有通衢，乃登臺者，常遊此路也。傍有石室三間，內有釋迦文殊、普賢等像，又有房宇、用帳幕搭成的廚房、器物存焉。近咸亨三年，儼禪師於此修立，擬登臺道俗往來休憩。<sup>97</sup>

往中臺南面三十多里（13275 米），在山麓下有一條較大的通道，是登山者時常經過的道路，路旁有三間石室，裡面供奉釋迦、文殊、普賢等尊像，又有住房、用帳幕搭成的廚房、器具和貨物等各種生活品。這是唐高宗咸亨三年（672），儼禪師於此修建，目的是爲了讓「登臺道俗往來休憩」。此即後來《廣清涼傳》所記載的「石窟寺」，據載：

石窟寺，在佛光東北二十餘里，儼禪師所造。正當山口，登清涼寺，路經於此，遊禮憩息之所。<sup>98</sup>

慧祥強調石室的使用，是不分僧俗，並且建在巡禮人潮較多的交通、通路上，裡面還供有飲食、居住等設備。顯示石室的性質作用，是爲了方便巡禮五臺山的僧俗二眾，在沿路可以休憩的供給設施。可見此一設施，性質目的似同流行於中晚唐圓仁《行記》所載的「普通院」。<sup>99</sup>

---

國仏教社会經濟史の研究》，頁 407。鎌田茂雄，〈「清涼山記」攷：五台山における尊勝陀羅尼信仰〉，頁 793-809。周一良，《周一良集：第 3 卷佛教史與敦煌學》，頁 128-131。日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁 78-82。小野玄妙，〈唐宋時代に於ける五台山の佛教文化〉，《大乘佛教藝術史の研究》（東京：大雄閣，1927 年 2 月出版），頁 204。

<sup>97</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a-b。

<sup>98</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1108a。

<sup>99</sup>圓仁《行記》載：「上房普通院。長有飯粥。不論僧俗，來集便僧〔僧，小野本疑爲衍字〕宿，有飯即與，無飯不與。不妨僧俗赴宿，故曰普通院」。白化文等校注云：「將『普通』的『普』，理解是『普遍地（不分僧俗）』之意；『通』是『通至，交通，通路上』之意。普通院，是寺院爲朝山者在朝山路線上設立的招待站，凡參拜朝聖的僧俗人等均可住宿」。由上述可知，普通院的性質是爲方便五臺山巡禮者飲食宿房的場所。（《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年四月廿三日條〉，頁 264；同前書，注釋條，頁 265）。或參那波利貞著、朴紅心譯，〈唐代寺院對俗人開放爲簡便投宿處〉，收入劉俊文主編、許洋主等譯，《日本學者研究中國史論著選譯：第 7 卷思想宗教》（北京：中華書局，1993 年 9 月初版），頁 311-313。

此外，《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉又載：

（儼禪師）以咸亨四年，終於石室。去堂東北百餘步，見有表塔，跏坐如生，往來者具見之矣。<sup>100</sup>

儼禪師於高宗咸亨四年（673）在石室中往生。離石室東北百多步，有儼禪師畫像的舍利塔，其像盤坐如生，往來的人皆有見到。

## 捌、清涼寺

依《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

（中臺南三十餘里）石堂之東南，相去數里，別有小峰，上有清涼寺，魏孝文所立，其佛堂尊像，於今在焉。<sup>101</sup>

在中臺南面三十餘里（15930米），儼禪師所修立的石堂之東南方，大概相距幾里的路程，另有一座小山峰，上面有清涼寺。即今忻台公路上瓦廣村東北的清涼谷畔。<sup>102</sup>傳為北魏孝文帝所建，慧祥述其所見的佛堂與菩薩尊像當時猶在，其中，唐僧明隱就曾居於此寺。<sup>103</sup>在敦煌文獻中的《五臺山讚一本》P.4560、《五臺山讚文》北 8325、《五臺山曲子》S.4012 等亦載有「清涼寺」，<sup>104</sup>以及敦煌莫高窟第六十一窟「五臺山圖」繪有一座「大清涼之寺」，是南臺具代表性的道場。《廣清涼傳》謂此寺乃「依山立名」，展現它是來自《華嚴經》「清涼山」之名，<sup>105</sup>由此顯出它的殊特；且又「託居巖側，前通澗壑，上接雲霓」。<sup>106</sup>可謂依山傍水、上接雲霓，是一座風景優美、清靜幽雅的形勝之地。<sup>107</sup>

關於清涼寺聖境的感遇，據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

昔元魏熙平元年，有懸瓮山沙門靈辯，頂戴此經，勇猛行道，足破血流，勤誠感悟，乃同曉茲典，著論一伯卷。時孝明皇帝，請於式乾殿，敷

<sup>100</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>101</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>102</sup> 崔正森，〈清涼寺佛教簡史〉，《五臺山研究》，2001 年第 2 期，頁 7。

<sup>103</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

<sup>104</sup> 分別收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 34、37、89。

<sup>105</sup> 崔正森，〈清涼寺佛教簡史〉，頁 7。

<sup>106</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107a。

<sup>107</sup> 崔正森，〈清涼寺佛教簡史〉，頁 7。

揚奧旨，宰輔名僧，皆從北面。<sup>108</sup>

上文記述北魏孝明帝熙平元年（516），有沙門靈辯頂戴《華嚴經》入山行道，勤誠感悟，著《華嚴論》一百卷。此外，《華嚴經傳記》詳記靈辯「頂戴此經，清涼山清涼寺，求文殊師利菩薩哀護攝受」，又「起筆於清涼寺，敬造《華嚴論》」。<sup>109</sup>得知靈辯是於五臺山的清涼寺造《華嚴論》，可說是記載清涼寺最早出現的僧人，而清涼寺也成了北魏五臺山華嚴道場的開端。再者，唐初有抱腹山清信士，與十多位信士共同登臺，據《古清涼傳》載：

到清涼寺下，忽聞鐘聲，聞已即禮，遂與同侶一人尋之。既得至寺，誓住一夏，禮懺供養，於北崖之下，結草為菴。初數日之間，時聞鐘聲，或早或晚。十日後，每齋時為準。又於佛堂讀經，至夜輕有神光朗照，不勞燈燭。<sup>110</sup>

以上顯示清涼寺常出現鐘聲與神光的靈異，此在敦煌莫高窟第六十一窟「五臺山圖」亦繪有神光示現。除此之外，唐代清涼寺在帝室的支持下，並獲得進一步的發展，依《廣清涼傳》載：

長安二年五月十五日，建安王仕并州長史，奏重修葺。勅大德感法師，親謁五臺山，以七月二十日，登臺之頂。僧俗一千餘人，同見五色雲中，現佛手相，白狐白鹿，馴狎於前。梵響隨風，流亮山谷。異香芬馥，遠近襲人。又見大僧，身紫金色，面前而立。復見菩薩，身帶瓔珞，西峯出現。法師乃圖畫聞奏。帝大悅，遂封法師昌平縣開國公，食邑一千戶，請充清禪〔涼〕寺主，掌京國僧尼事。……於五臺山，造塔建碑，設齋供養。是知真境菩薩所居，帝王日萬機之務，猶造玉身，來禮大聖，矧餘凡庶，豈不從風！一遊淨域，累劫殃消；暫陟靈峯，多生障滅者矣。<sup>111</sup>

武則天於長安二年（702）重新修葺清涼寺，又勅感法師為清涼寺主，封為昌平縣開國公，掌管國家僧尼之事。可言五臺山清涼寺已受到皇家帝室的重視與禮遇。

<sup>108</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>109</sup> 《華嚴經傳記》，卷 1，〈論釋第五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 157b。

<sup>110</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>111</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107a-b。

## 第二節、東臺、西臺、南臺、北臺的勝蹟

相較於中臺外的其它諸臺，慧祥書中僅言及東臺「石塔」、西臺「祕麼巖」、南臺「佛光寺」、「曇鸞修行遺址寺」與「娑婆寺」，以及北臺「公主寺」、「木瓜寺」和「鐵浮圖」。

### 壹、東臺「石塔」

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉僅載：「東臺亦有疊石塔，高六七丈（約 17.7 米至 20.65 米），中有文殊師利像」。<sup>112</sup>至於石塔的建置情況與靈跡皆無記錄，此因諸臺中，東臺與南臺人跡最為罕至，靈境寂寞。故云：「（東）臺之東連恒岳，中間幽曠，人跡罕至。古老相傳云：『多有隱者』」，<sup>113</sup>慧祥也認為「聖者多居其內矣」！<sup>114</sup>

### 貳、西臺「祕麼巖」

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

（西臺）臺之西，有祕麼巖者，昔高齊之代，有比丘尼法祕，惠心天悟，真志獨拔，脫落囂俗，自遠居之。積五十年，初無轉足。其禪惠之感，世靡得聞。年餘八十，於此而卒。後人重之，因以名巖焉。余曾與二三道俗，故往尋之，觀其所居，乃地府之奇觀也。巖之東西，壁立數千丈，石文五色，絕似朝霞，有松樹數行，植根巖腹。於是兩邊漸降，合於西面，中間一路，纔可容身。自餘天然，狀如城郭，而佛堂房宇，猶有數間。禪誦之跡，足使觀者興懷耳！<sup>115</sup>

<sup>112</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>113</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>114</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>115</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b-c。

首先，慧祥指出祕**麼**巖的位置及名稱緣起。祕**麼**巖位在西臺的西面，即今五臺山西臺西面二十公里處的維屏山畔，隸屬繁峙縣岩頭村。<sup>116</sup>係為北齊尼僧法秘所居而得名，法秘自遠方來此長居五十年，從未離開，她的禪行道業少為人知，八十多歲時在此地往生，後人敬重她，故用她的法名來取名。據載，唐代辟閭崇義居士於此草創秘密寺，唐僧木義再重建，以後歷代均有修葺，是西臺頂的主要名勝。<sup>117</sup>

再者，慧祥復描述與僧俗二、三人尋訪所見的景象。見其所居如地府般的壯觀。山巖東西兩面都是數千丈的峭壁，岩石紋路五色絢麗，赭紅似朝霞，有松樹數行，植根巖縫裡。於是兩邊逐漸低下去，在山巖的西面合攏回來，中間形成一條路，僅能單身走過，似是一座城郭。有佛堂房屋數間，尤其是見到法秘坐禪誦經的遺跡，不禁生起莫大的感觸！

上述可知西臺山峰不盡平緩，它還有著險峰深溝，怪岩奇崖，祕**麼**巖就是山的斷層所形成的天然奇觀。據研究指出，祕**麼**巖的下部與五臺山一樣為片麻岩，呈圓錐形，山頂卻是石灰岩，呈圓柱狀。懸崖峭壁，層層疊疊，蔚為奇觀，現為繁峙縣十景之一的「岩山疊翠」。<sup>118</sup>

## 參、南臺「佛光寺」、「曇鸞修行遺址寺」、「娑婆寺」

### 一、佛光寺、曇鸞修行遺址寺

據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

南臺，靈境寂寞，故人罕經焉。臺西有佛光山，下有佛光寺，孝文所立。有佛堂三間，僧室十餘間，尊儀肅穆，林泉清茂。<sup>119</sup>

依據上文，佛光寺位於南臺西面的佛光山麓，即今五臺縣豆村鎮。<sup>120</sup>慧祥見有佛堂三間，僧室十餘間，菩薩塑像尊儀肅穆，以及寺周林泉清茂的景色。此在圓仁

<sup>116</sup>李宏如、趙廷鑾，〈秘魔岩〉，《五臺山研究》，1988年第4期，頁33。肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁17。侯天和，《五臺山旅遊攬勝》，頁38-39。

<sup>117</sup>詳見李宏如、趙廷鑾，〈秘魔岩〉，頁34。

<sup>118</sup>李宏如、趙廷鑾，〈秘魔岩〉，頁33。

<sup>119</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1095c。

<sup>120</sup>肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁14。

《行記》記載「從法花寺西北十五里有佛光寺」；<sup>121</sup>敦煌文獻中的《五臺山讚文》北 8325、《五臺山曲子》S.4012 等讚文亦載有「佛光寺」。<sup>122</sup>以及敦煌莫高窟第六十一窟「五臺山圖」繪有一座「大佛光寺」，是山上代表性的古寺之一，傳為北魏孝文帝（471-499）所立；故《清涼山志》云「（魏文）帝見佛光之瑞，因為名」。<sup>123</sup>此外，若按《廣清涼傳》載：

佛光寺，燕宕昌王所立，四面林巒，中心平坦。宕昌王巡遊禮謁，至此山門，遇佛神光，山林遍照，因置額名佛光寺。<sup>124</sup>

《廣清涼傳》記載佛光寺為燕宕昌王所建，肖雨依據此說，考察「佛光寺最早創建年代是北魏太和二年，即公元四七八年」。<sup>125</sup>同時，《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

恒州土俗，五十餘人，六齋之日，常齋香花珍味，來就奉獻文殊師利，及萬菩薩，年年無替。又捨珍財，選地建寺，文石刻銘，至今猶在。元魏沙門釋曇鸞，本雁門高族。在俗之日，曾止其寺，結草為庵。心祈真境，既而備睹聖賢，因即出家。其地，即鸞公所止之處也。後人廣其遺址，重立寺焉。今房屋十間，像設嚴整。<sup>126</sup>

肖雨根據上文，進而認為「佛光寺原為恒州土俗所建的茅庵草屋，燕宕昌王建『佛堂三間，僧室十餘間。尊像肅穆，林泉清茂』，始置名『佛光寺』」。甚而指出曇鸞「是於佛光寺落髮的第一個僧人，也是於五台山上第一個出家的僧人。他在佛光寺修行了三十八年」。<sup>127</sup>

以上肖雨對《古清涼傳》佛光寺沿革的理解，以及曇鸞與五臺山關係的介紹，筆者仍有一些疑慮。首先，佛光寺於初唐有解脫禪師的重加修建，<sup>128</sup>直到會昌武宗廢佛之後，又有僧願誠於唐宣宗大中年間，再發心將已荒頓的佛光寺重加整

<sup>121</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月四日條〉，頁 312。

<sup>122</sup> 收入杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》，頁 37、89。

<sup>123</sup> 《清涼山志》，卷 3，〈第四諸寺名迹〉，頁 61。

<sup>124</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>125</sup> 肖雨，〈佛光寺的歷史〉，《五臺山研究》，1986 年第 3 期，頁 5。

<sup>126</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>127</sup> 肖雨，〈佛光寺的歷史〉，頁 5-6。

<sup>128</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。



修。<sup>129</sup>據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

昔有大隋開運，正教重興，凡是伽藍，並任復修。時五臺縣昭果寺解脫禪師，於此（佛光寺）有終焉之志，遂再加修理。<sup>130</sup>

此在《廣清涼傳》亦云，解脫禪師於「唐正〔貞〕觀七年（633）」，重加修建佛光寺，<sup>131</sup>而有慧祥所見「有佛堂三間，僧室十餘間，尊儀肅穆，林泉清茂」的規模。故而慧祥所見的佛光寺，理應是解脫禪師重新修建的規模，而非燕宕昌王所建的原貌。至於曇鸞修行遺址的寺院，陳揚炯與林韻柔則理解作佛光寺以外另有它寺，而非意指佛光寺。<sup>132</sup>筆者淺見亦同此說，並且認為先有曇鸞結草為庵，後有恒州土俗再廣其遺址，選地建寺作為紀念。

按恒州土俗建寺，不太可能於北魏孝文帝或燕宕昌王時期興建，故井上以智為對《古清涼傳》這段文意的理解，認為恒州土俗持香花珍味供養與建寺乃是初唐之事。<sup>133</sup>筆者亦認為應與解脫禪師同時期的隋唐年間，按《華嚴經傳記》卷四介紹解脫傳的同時有載：

又恒岳之西，清涼東南，俗名之大黑山，有清信女，先來盲目，常獨在山中坐禪。恒洲道俗，每六齋日，常齋香華珍味，來就供養文殊師利。於正食時，忽聞空曰：五臺佛光山內，文殊師利菩薩在彼教化，汝可往彼，必得悟道。亦並同聞，莫不欣詠，則依空告，馳往佛光。其間險阻二百餘里，盲女抗手先登，初無引示，脫見之驚起即受深宗。<sup>134</sup>

若據上文，恒岳清信女與恒洲土俗（或云道俗）皆與解脫同期，因逢大聖於空中告示，於是毅然前往南臺佛光山巡禮。此外，據研究指出，通往五臺山的地方通路沿革各異，其中，北魏設都平城時代是從北方開發，通往五臺山最初的通路，是北路中的某一條幹線，亦即從北臺的東方或中臺的西方向北渡滹陀河，通往大同方面的路。<sup>135</sup>此時的西路，即龍泉關橫斷太行山脈通往定州的通路，尚未開發，

<sup>129</sup>《宋高僧傳》，卷 27，〈唐五臺山佛光寺願誠傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 883b。

<sup>130</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>131</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>132</sup>陳揚炯，〈唐代五臺山佛教史〉，頁 8。林韻柔，《五臺山與文殊菩薩：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 95。

<sup>133</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（中）〉，頁 647。

<sup>134</sup>《華嚴經傳記》，卷 4，《大正藏》第五十一冊，頁 169b。

<sup>135</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（中）〉，頁 645。此外，學者對路線的分類不一，

要由一位盲目女子從尚未開發的山路入五臺山，以及恒州土俗每月六齋日前往五臺山，且如此頻繁的次數來看，盲女與恒州土俗皆不太可能是北魏時代的人物，故肖雨認為佛光寺原為北魏時期，恒州土俗所建的茅庵草屋，從上述山路沿革來看，也很難成立；同理亦說明，曇鸞結草為庵修行的處所，並非佛光寺，且考察曇鸞相關自傳，曇鸞亦無駐錫佛光寺長達三十八年之久的記載。<sup>136</sup>

據井氏的探究，龍泉關到長城嶺起，橫斷太行山需攀登高山險峻的難路，騎驢也非易事，是此三線中最險阻的路段。此亦可從圓仁《行記》所載，從龍泉關到長城嶺十里就有一院，各院之間是約半日行程得知。此西路應是五臺山佛教興起，參拜巡禮風行時才開鑿。尤其鄴（河南省彰德）作為北齊的國都，北齊和五臺山文殊信仰又有著密切關係，鄴既是國都，往返五臺山，在地勢上必由此路最為便利；故橫斷太行山脈的西路成為有必要的通道，由此促進西路的開發。其後即有隋僧普明從泰山靈巖寺至五臺山巡禮的例子。<sup>137</sup>以及恒岳清信女與恆州土民五十餘人往五臺山南臺奉獻香花珍味、建寺紀念的可能。

綜合上述，北魏孝文帝（或傳是燕宕昌王）因感見佛光遍照的奇遇，發心建造置額「佛光寺」，直至唐初有解脫重修佛光寺，教授禪業，振興五臺山佛教。後有僧願誠於唐宣宗大中年間，再發心將會昌法難後已荒頓的佛光寺重加整修。此外，另有「曇鸞修行遺址寺」，為曇鸞入山結草為庵修行之處，隋唐年間有恒州土俗再廣其遺址，選地建寺作為紀念。

## 二、娑婆寺

娑婆寺位今五臺山南臺西南三十里（15公里），據考察應置於北齊，為釋玄曠

---

例如，馬德分為南面二道以及北面二道，敦煌「五台山圖」亦繪有東、南二道；井上以智為則分為北、西、東三線道，嚴耕望「唐代河東太行區交通圖」亦示有三線道，塩入良道分為四道。本文採井上以智為「三線道」說。參馬德，〈敦煌「五台山圖」中的道路交通簡論〉，《敦煌學與中國史研究論集：紀念孫修身先生逝世一周年》（甘肅：甘肅人民出版社，2001年8月第1版），頁41-46。嚴耕望，《唐代交通圖考》第5冊，頁1507-1512；並參見「圖十八」。唐·圓仁著、足立喜六譯注、塩入良道補注，《入唐求法巡禮行記》（東京：平凡社，2003年9月初版第11刷），第二冊，頁82。

<sup>136</sup>參《續高僧傳》，卷6，〈西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳三〉，《大正藏》第五十冊，頁470a-c。或參逸名撰，《往生西方淨土瑞應傳》，〈曇鸞法師第二〉，《大正藏》第五十一冊，頁104a-b。明·株宏輯，《往生集》，卷1，〈神鸞〉，《大正藏》第五十一冊，頁129a-b。

<sup>137</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（中）〉，頁645-647。

所建，今已久廢。<sup>138</sup>《古清涼傳》記載北周有一位沙門和他的弟子（即前娑婆寺住持明禪師）居住在此；<sup>139</sup>以及唐僧普明亦曾到娑婆寺尋訪明禪師。<sup>140</sup>此外，《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

洛陽白馬寺沙門惠藏，本汾邑人，幽栖高潔僧也。孝敬皇帝，重修白馬寺，栖集名德，佇植福田，藏深契定，門最為稱首。以調露元年四月，與汾州弘演禪師、同州愛敬寺沙門惠恂、汴州沙門靈智、并州沙門名遠，及異方同志沙門靈裕等，於娑婆寺，坐夏九十日中，精加懺洗。<sup>141</sup>

高宗調露元年（679）四月，有來自各方高僧大德前來娑婆寺結夏安居九十日，精進道業。可見娑婆寺在隋唐應頗負盛名，多有高僧弘法住持，如慧祥書中就曾記載有周沙門及明禪師，並且吸引各方高僧大德前來拜訪與參學。

## 肆、北臺「公主寺」、「木瓜寺」、「鐵浮圖」

### 一、公主寺

據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉云：

又木瓜谷西十五里，有公主寺，基域見在，未詳其致焉。<sup>142</sup>

指出在木瓜谷十五里（6637.5米）處有座公主寺，慧祥所見地基規模還在，但不清楚它的建置情形。此在《廣清涼傳》有較清楚的說明：

北臺之西，繁峙縣東南，有一寺，名公主寺，後魏文帝第四女信誠公主所置。年代浸遠，尼眾都絕。房廊院宇，佛殿講堂，九女浮圖，瓦甃猶在。唐世，有尼童女名醜醜，得一玉石，方圓一尺，文成五色，表裏光瑩。自持至都，獻則天帝，帝賜絹百束。且須後命，志擬置額度尼。醜醜染病

<sup>138</sup> 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁16。

<sup>139</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1097a。

<sup>140</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098a。

<sup>141</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>142</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1096b。

而歸，既卒。方召不遂其願。<sup>143</sup>

由上可知，公主寺位於北臺之西面，繁峙縣東南的地方，即今繁峙縣山寺村，<sup>144</sup>建置於北魏太和年間，傳聞北魏文成帝第四女信誠公主出家始建故名。同時可見，公主寺自北魏信誠公主出家建寺以來，唐代（武周時期）有尼童醜醜，北宋仁宗時期，公主寺已無僧尼居住，僅剩殿宇、院落屋舍、佛殿講堂，以及九女浮圖、瓦壁還在的荒涼情形。明代遷建於文殊寺舊址，即今繁峙縣東南的公主村，清代、民國年間均有修葺。<sup>145</sup>

## 二、木瓜寺

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載，隋唐僧人昭隱，曾「止木瓜寺二十年」，<sup>146</sup>以及唐沙門曇韻亦曾住「木瓜寺二十餘年」。<sup>147</sup>但慧祥書中皆未言及此寺的位置與建置。依《廣清涼傳》載：

北臺之麓，有木瓜寺。往昔登臺，路由茲地。年代曠遠，不知建立之始。寺有長髮女，名佛惠，年七十四五，貌似愚癡。百歲耆耄，自少見者，容狀初無改變。修葺伽藍，常為導首。繁峙曾有三百餘人，逐佛惠上北臺，適逢雨雹，遽引下臺側，投一薰（力鬼切）下，薰半空如室，佛惠前進，諸人隨入，同坐薰空，悉能容受。眾不測其神，時謂肉身菩薩。<sup>148</sup>

可知木瓜寺位於北臺北麓，是過去登北臺時的必經路徑，位今繁峙縣大木瓜村。<sup>149</sup>依上述所記，只知年代久遠，不知何時建置，或說是始建於北齊年間。<sup>150</sup>寺裡傳有長髮女佛惠的德業與神異，時人皆謂肉身菩薩。

## 三、鐵浮圖

<sup>143</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>144</sup> 李宏如、糜果才，〈公主寺〉，《五臺山研究》，1990 年第 1 期，頁 37。

<sup>145</sup> 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 15。李宏如、糜果才，〈公主寺〉，頁 37。

<sup>146</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

<sup>147</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

<sup>148</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107c。

<sup>149</sup> 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 17。

<sup>150</sup> 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 17。

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

余（慧祥）便往定州恒陽縣黃山，造玉石舍利函三枚，大者，高一尺七寸，擬安中臺塔內；小者二，高九寸，擬安北臺鐵浮圖內。<sup>151</sup>

上文得知北臺有鐵浮圖，慧祥並於唐高宗總章二年（669）四月，與定州隆聖寺僧智正、郟仁居士，及臺山僧尼道俗共六十人登上臺頂。又載：

往北臺，正以所持香花供養。敬設中食。食訖安舍利。安訖禮拜，眾哀號而去。有一僧身漏所逼，於臺下之東北，稍下泄之，遂聞谷下隱如雷震之響，心慄（急）<sup>152</sup>而起，適投袈裟，有黑風勃然拂衣而過，其僧憂惕，比下不安。<sup>153</sup>

由此表達北臺鐵浮圖之神異，因為此乃文殊聖地，是不容有不敬的舉動和態度，故山谷隱隱發出如雷的聲響，颳起一陣黑風作為對此僧的警示。此外，武則天於長安三年（703）曾「於五臺山，造塔建碑，設齋供養」。<sup>154</sup>圓仁《行記》載：

（北臺）臺頭中心有則天鐵塔，多有石塔圍繞。<sup>155</sup>

可知後來圓仁所見的北臺，除了有則天鐵塔，尚有許多石塔圍繞的情形。

綜合上述，可見五臺諸臺的寺塔勝蹟，呈現的型類包括有寺、塔、窟、石室精舍、祠、草庵、巖壁間等，以及由自然景觀的山、泉、池、花園所構成的文殊靈跡。主要由於文殊聖顯靈應的殊異，而成為登山者巡禮的地方；同時，由於高僧的駐錫或參遊，也作為精進道業、宣教傳法的道場，或有提供巡禮者往來休憩的場所等，以上亦表現出山上勝蹟的多樣化，以及功能的多元性。

### 第三節、小結

本章之論題，主要介紹五臺山寺塔勝蹟。試想，慧祥撰此主題有何宣揚的功能？抑或，慧祥寫這主題欲宣揚何者？

<sup>151</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

<sup>152</sup> 徐仲舒主編，《遠東漢語大字典》第四冊，頁 2316-12317。

<sup>153</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

<sup>154</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

<sup>155</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年五月廿一日條〉，頁 290。

首先，透過寺塔勝蹟的介紹，藉以彰顯文殊靈應的殊異。也就是說，寺塔勝蹟代表文殊靈應的歷史見證與象徵。故而，慧祥在介紹這些寺塔勝蹟的同時，背後都有著各種靈異現象與文殊化現的靈跡，例如，慧祥在介紹大孚寺時即謂：

然此山諸處，聖跡良多，至於感激心靈，未有如此也。故前後經斯地者，雖庸識鄙心，無不懇惻沾襟，咸思改勗。<sup>156</sup>

強調寺塔勝蹟乃因文殊的靈應顯現它的殊異，而為登山者巡禮的主要地方與目的。

再者，經由記錄這些寺塔遺址，目的乃為了振興周武之後凋零殘敗的五臺山佛教。慧祥曾說：

今之所錄，蓋是其徒至於真沒凋殘，可謂長太息矣。其有修建塔廟，造立尊儀，景業可稱，事緣弘替者，雖非往古，並即而次之。<sup>157</sup>

上文慧祥感嘆《古清涼傳》所記錄的，只是周武滅法後殘留下來的部分而已。所以決定有任何修塔、建寺、立像等消息，只要功業顯著，或事關弘揚五臺山文殊信仰的，雖不是很久以前的事跡，也一併地記錄下來。據此可知，慧祥對這些寺塔的記錄，目的在藉由高僧大德努力過的足跡，包括修建、駐錫、感應與弘教，作為宣揚五臺山文殊信仰，振興周武之後凋零殘敗的五臺山佛教。

此外，據林仁昱對敦煌五臺山讚歌展現化蹟的研究指出，透過「類遊記式描述」，可以塑造出一個朝禮五臺山的「境」，引人入「境」，由「境」中將所要展現的五臺山勝蹟，透過描述見聞的方式，一一鋪衍開來。同時，適度加入名僧事蹟、靈驗的典故於示現的實景與化蹟中，讓敘述更生動，也更具有可信度。<sup>158</sup>此外，其又指出，「五臺山歌曲示現五臺勝境的情況，類似極樂淨土歌曲示現淨土之美好與殊勝——極樂淨土歌曲善於鋪排極樂世界的殊勝美好，而朝禮五臺歌曲，將關於五臺山的化境與實景表現出來，同樣具有吸引信徒前往朝拜的目的。但是，五臺山畢竟是一個具體於現世中的勝地，就必須將神聖化蹟與實景交糅於其中」、「在信仰的意義上，五臺山可以算作就是現世的淨土」，<sup>159</sup>目的在形塑實景與化境交融的世間淨土。在慧祥《古清涼傳》〈古今勝跡〉中記述，即透顯此

<sup>156</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094b。

<sup>157</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>158</sup>林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》，收入《中國佛教學術論典》第八十九冊，頁 202。

<sup>159</sup>林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》，收入《中國佛教學術論典》第八十九冊，頁 201。

意。

綜理本章論題，主要介紹五臺山寺塔勝蹟，藉以彰顯文殊靈應的殊異；同時，經由記錄這些寺塔遺址，目的爲了振興周武之後凋零殘敗的五臺山佛教。最後，其粗淺用意，揭示聖蹟引人往之；深層用意，在形塑實景與化境交融的世間淨土。

## 第七章、文殊菩薩的信眾及其感通

本章論題，是對五臺山文殊菩薩信眾的描述及其感通的宣說。首先，第一節分析北朝時期文殊菩薩的信眾以及感應的事蹟；其次，第二節探討隋唐時期文殊菩薩的信眾及其感應事蹟。就信眾的描述以及感通事蹟，作綜合性的歸納與分析；同時，依朝代而分的用意，可以呈現不同時代五臺山文殊信仰的縮影。

### 第一節、北朝時期文殊菩薩的信眾及其感通

#### 壹、北魏孝文帝感遇崇建

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡〉載：

（大孚）寺本元魏文帝所立。帝曾遊止，具奉聖儀，爰發聖心，創茲寺宇。「孚」者，信也。言帝既遇非常之境，將弘大信。<sup>1</sup>

首先，「元魏文帝」即拓跋宏，亦即元宏（471-499 年在位），即位時年僅五歲，太皇太后馮氏當政，太和十四年(490)馮氏死後親政。太和二十三年（499）病死於軍中，諡孝文皇帝，廟號高祖。<sup>2</sup>由於孝文帝之父獻文帝以及祖母文明太后（馮氏）皆崇佛，故文帝自幼接受薰陶，即位後，「整飭僧綱，並建功德」，尤其北魏諸帝雖奉佛，「但確於佛義有研求提倡者，北魏終當推孝文帝」。<sup>3</sup>

引文中慧祥記述孝文帝曾遊歷此山，《廣清涼傳》亦載，「元魏孝文，北臺不遠，常來禮謁，見人馬行跡，石上分明」。<sup>4</sup>親自感遇聖顯而發心創建大孚寺，大孚即是「大信」，意指孝文帝既然逢見此非常之境遇，故要弘揚偉大的信仰。除此之外，孝文帝對五臺山的建設，書中又載，在「（大孚）寺南有花園，可二

<sup>1</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>2</sup>張作耀等主編，《中國歷史辭典》（北京：國際文化出版公司，2000 年 9 月）第三冊，頁 1543。  
黃惠賢主編，《二十五史人名大辭典》（鄭州：中州古籍出版社，1997 年 5 月初版）上冊，頁 249。

<sup>3</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 501。

<sup>4</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩何時至此山中三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1103c。



三頃許。沃壤繁茂，百品千名，光彩晃曜，狀同舒錦，即魏孝文之所種也」。<sup>5</sup>以及有「清涼寺，魏孝文所立，其佛堂尊像，於今在焉」。<sup>6</sup>南臺「臺西有佛光山，下有佛光寺，孝文所立」。<sup>7</sup>上述五臺山最早的寺院大孚寺、清涼寺、佛光寺，並且皆是孝文帝所創建。

此外，慧祥另言在中臺上「有小石塔數十枚，並多頽毀」，<sup>8</sup>道宣亦謂中臺上「有石塔數千，薄石壘之」，就是「魏高祖孝文帝宏所立」。<sup>9</sup>圓仁在《行記》記載一段文殊向孝文帝乞一坐地的故事，而有「五臺五百里，敷一座具地」的美傳（全文見第五章第一節），<sup>10</sup>以及山上有魏孝文帝「石上人馬迹宛然」的記載，<sup>11</sup>這些故事和遺址的意含，反應北魏孝文帝時期開發五臺山的史跡，同時帶動五臺山文殊信仰的興起。

綜合以上，慧祥對孝文帝感聖靈應的內容並無進一步描繪，文中主要表現孝文帝創建寺宇的功績，尤其身為北方一代帝王，其對五臺山的重視與弘揚，必然帶動五臺山佛教的開展，故言「將弘大信」。或可揣言，文殊示現靈異的用意，乃為使孝文帝生起敬仰，從而開發、建設五臺山文殊道場。

## 貳、北魏曇鸞睹聖出家

據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

元魏沙門釋曇鸞，本雁門高族。在俗之日，曾止其寺〔指南臺佛光寺〕，結草為庵。心祈真境，既而備睹聖賢，因即出家。其地，即鸞公所止之處也。<sup>12</sup>

<sup>5</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>6</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>7</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

<sup>8</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>9</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。《廣清涼傳》，卷上，〈清涼山得名所因四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105a。

<sup>10</sup> 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 3，〈開成五年七月二日條〉，頁 302。

<sup>11</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 424c-425a。《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 437a-b。《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩何時至此山中三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1103c；卷上，〈清涼山得名所因四〉，頁 1105a。

<sup>12</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

同時，《續高僧傳》卷六〈釋曇鸞〉亦云：

釋曇鸞，或為曇，未詳其氏，雁門人。家近五臺山，神跡靈怪，逸于民聽，時未志學，便往尋焉，備覲遺蹤，心神歡悅，便即出家。<sup>13</sup>

釋曇鸞，姓氏不詳，生於北魏孝文帝承明元年（476），卒於東魏孝靜帝興和四年（542），<sup>14</sup>雁門人。家鄉距離五臺山很近，從小就聽聞有關五臺山靈異的傳說，十餘歲時即便登山訪尋。可知曇鸞是對神跡靈怪感興趣而登山訪尋，又因備見聖賢遺蹟，於是感動出家，廣學內外經典，是北魏弘傳淨土的一代高僧。同時，曇鸞的修行重視修身養氣以及長生之法，按北朝佛教本不脫漢世佛道色彩，故曇鸞雖曾受菩提流支呵斥，仍具有濃厚的道教氣味。<sup>15</sup>修行過程是位典型兼修佛教和道教神仙術的北方僧。

慧祥書中對曇鸞感通內容僅言「備睹聖賢，因即出家」，而無其它細節描述。《續高僧傳》謂「五臺山神跡靈怪」，因「備覲遺蹤」而出家。也就是說，文殊示現靈異的用意，能使有心欲修行的人，發至誠之願，結出家修道之緣。

## 參、北魏僧靈辯感悟著論

依《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

昔元魏熙平元年，有懸瓮山沙門靈辯，頂戴此經，勇猛行道，足破血流，勤誠感悟，乃同曉茲典，著論一伯卷。時孝明皇帝，請於式乾殿，敷揚奧旨，宰輔名僧，皆從北面。法師，以正光三年正月而卒，時年三十有六。豈非精進所致，異世同塵哉！<sup>16</sup>

釋靈辯，姓氏不詳，《古清涼傳》載，卒於「（北魏孝明帝）正光三年（522）正月而卒，時年三十有六」，故生卒年為公元 487—522。若據《華嚴經傳記》云「以

<sup>13</sup> 《續高僧傳》，卷 6，〈西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳三〉，《大正藏》第五十冊，頁 470a。或參《往生西方淨土瑞應傳》，〈曇鸞法師第二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 104a-b。《往生集》，卷 1，〈神鸞〉，《大正藏》第五十一冊，頁 129a-b。

<sup>14</sup> 《續高僧傳》，卷 6，〈西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳三〉，《大正藏》第五十冊，頁 470c。

<sup>15</sup> 湯用彤撰，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 807。

<sup>16</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

正光三年正月八日，在融覺寺（位於北魏洛陽城城西）<sup>17</sup>，遷神化往，時年四十有六」，<sup>18</sup>其生卒年應為公元 477—522，為并州太原晉陽人；自幼出家入道於懸瓮山（今名龍山，在太原市西南 20 公里）<sup>19</sup>，常讀大乘經，尤偏愛《華嚴》，而專以《華嚴經》為業。<sup>20</sup>

靈辯於北魏孝明帝熙平元年（516）頂載《華嚴經》入五臺山，勇猛行道，足破血流，勤誠感悟，精通此經，並著《華嚴論》一百卷。當時北魏孝明皇帝，請靈辯於式乾殿，講解華嚴深義，宰相重臣名僧等，皆從北面聽講，象徵對文殊及清涼山的崇仰之意。或謂於延昌四年（515）入五臺山清涼寺研習《華嚴經》，歷時一年的精誠行道，豁然大悟，於熙平元年（516）敬造《華嚴論》，後經孝明帝靈太后胡氏詔請入京，繼續論釋，至神龜三年（520），撰成《華嚴經論》一百卷。<sup>21</sup>至於此《華嚴經論》，據載：

此論雖盛傳汾晉。未流京洛。長安碩德每有延望。永淳二年。有至相寺沙門釋通賢，及居士玄爽房玄德寺。竝業此經。留心讚仰。遂結志同遊。詣清涼山。祈禮文殊聖者。因至并州童子寺。見此論本。乃慇懃固請。方蒙傳授。持至京師。帝輦髦彥。莫不驚持。遂繕寫流通焉。<sup>22</sup>

可知靈辯《華嚴經論》盛傳於汾晉（指汾水流域，今山西省太原地區）之地，而未流通到國都。唐高宗永淳二年（683），長安至相寺<sup>23</sup>沙門釋通賢，以及居士王玄爽、房玄德，在往五臺山的路程中，至并州童子寺時，就見過此論，後持至長安繕寫流通。肖雨指出，日本高亨了知於 1956 年完成的《華嚴思想史》中談到，在韓國全羅南道順天郡松廣寺，發現其卷三、十四、十六、十七、十八，及卷五十一、五十六。由此觀之，靈辯撰百卷《華嚴經論》是有可能的。<sup>24</sup>

<sup>17</sup>張馭寰著，《中國古建築分類圖說》（鄭州：河南科學技術出版社，2005 年 6 月初版），頁 10-11。

<sup>18</sup>《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157b-c。

<sup>19</sup>史為樂主編《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2345。劉緯毅主編，《山西歷史地名詞典》（太原：山西古籍出版社，2004 年 2 月初版），頁 229。

<sup>20</sup>《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157b-c。唐·惠英撰，胡幽貞纂，《大方廣佛華嚴經感應傳》，《大正藏》第五十一冊，頁 173c。

<sup>21</sup>《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157b-c。

<sup>22</sup>《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 157c。

<sup>23</sup>至相寺，位於古都長安（即今陝西省西安）以南，終南山天子峪內數里的半山坡上，是中國佛教華嚴宗發祥地。（任繼愈主編《佛教大辭典》，頁 500）。

<sup>24</sup>肖雨，〈五臺山最早的《華嚴》論師靈辯〉，《五臺山研究》，2001 年第 2 期，頁 19。

按北魏孝明帝熙平元年（516），即南朝梁武帝天監十五年，自《華嚴經》譯成至此時將近百年；其中北方對《華嚴經》研究幾無記載，<sup>25</sup>可說靈辯撰《華嚴論》一百卷是北方記載最早的華嚴論師與華嚴論著。肖雨又指出，其《華嚴經論》中的〈如來光明覺品〉，是現存最早的華嚴論著。<sup>26</sup>並且，帶動北方研究華嚴之風，而有「梁代以還，南北研究《華嚴》大盛」，「北魏末葉，尊重《華嚴》，乃有過於南方」的趨勢。<sup>27</sup>至晚於孝明帝時期，五臺山被視為華嚴經記載的文殊道場；同時，傳靈辯入五臺山清涼寺研習《華嚴經》，故而，清涼寺即是北方代表的華嚴道場。

至於感通內容，慧祥僅言「勤誠感悟」，而無其它細節描述。《華嚴經傳記》則謂從空中傳來聲音告示靈辯。<sup>28</sup>靈辯至五臺山，勇猛行道，目的是為開啓智慧，能夠悟出《華嚴經》深奧的義理；在勤誠努力之後，逐獲感悟，通曉此經。也就是說，文殊示現靈異，目的使修行者進而啓慧悟道，通經解義。

## 肆、北魏刺史崔震建造精舍

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

中臺上，有舊石精舍一所，魏棣州刺史崔震所造。又有小石塔數十枚，並多頽毀。今有連基疊石室二枚，方三丈餘，高一丈五尺。東屋石文殊師利立像一，高如人等。西屋有石彌勒坐像一，稍減東者。……南有故碑二，見今已倒。抑文字磨滅，維餘微映，余洗而視之，竟不識一字。一前刺史崔震所造，一忻州長史張備所立。<sup>29</sup>

崔震，生卒年、籍貫、生平皆不詳，僅知是北魏棣州(位今山東省陽信縣)<sup>30</sup>刺史，或謂崔震是隋代忻州(今山西省忻州市)<sup>31</sup>的刺史。<sup>32</sup>

<sup>25</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 873。

<sup>26</sup>肖雨，〈五臺山最早的《華嚴》論師靈辯〉，頁 17、19。

<sup>27</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 874。

<sup>28</sup>《華嚴經傳記》卷一云「乃頂戴此經，入清涼山清涼寺，求文殊師利菩薩哀護攝受，冀於此經義解開發。則頂戴行道，遂歷一年，足破血流，肉盡骨現，又膝步懇策，誓希冥感。遂聞一人謂之曰：『汝止行道，思惟此經』。於是披卷，豁然大悟」。(《大正藏》第五十一冊，頁 157b)。

<sup>29</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>30</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2522。

<sup>31</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1315。

慧祥文中僅談及崔震在中臺上造精舍一所、故碑一通，不過故碑的文字已磨滅，故其感應內容亦無可知。前面先有孝文帝在山上建寺立塔，上行下效，抑或受文殊靈應的感召，崔震身爲一州的行政長官——刺史，也前來臺頂上建造精舍。

## 伍、北魏沙彌見聖授靈酒

依《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉載：

昔此（大孚）寺有三沙彌，每聞宿德話有靈隱，遂相將巖谷訪覓，冀得逢遇。已四五日，餽糧欲盡，尋路將歸，至一馬嶺，息於樹下。須臾見一肥黑人，沿嶺而上，沙彌叩頭作禮喚言：「聖者見遺道術」。此人旨〔指〕云：「我待明日更來，爾等，且向東山松樹下待之。若見入穴者，求之自得」。便下嶺南去。沙彌尋嶺，至東山下，得一大樹，其樹腹空如門戶，視下杳冥。沙彌樹傍佇立。日午後，雲間飄然如匹帛，下落樹前，乃一丈夫也。散髮高耳，色若桃花，徑入松穴。沙彌等不敢近之，惝恍相視。一人云：「據穴口待出，以死拘之」。良久，其人纔出，沙彌急抱，餘者禮拜乞恩。此人極怒罵云：「痴頑物！何不放我」！卒不開言。沙彌放之，騰空而去。於是相將尋西歸，至昨日值肥人之所。忽見此人，復披林上嶺，逆謂沙彌曰：「伊更作何言」？報云：「極嗔無語」。肥人笑曰：「嗜酒來飲，爾令惱之，慎不復來，急取伊酒好飲」。言訖北下。沙彌依語入穴，有磴直下，可二丈許，平行北下，即是白石遍穴，光明如晝。有一銀瓮，以銀盤蓋之，上有銀碗。其酒芳香辛美，非世間之味，沙彌飲之，僅得出穴。沙彌悉醉。比覺口外各有細蟲，如馬尾交橫無數。於是顏色鮮澤，氣力兼倍，還寺數朝，一時而失。<sup>33</sup>

上文記載有三位沙彌，住大孚寺。時間上僅言過去，《清涼山志》謂在北魏時期。三位只是寺裡的沙彌，年幼亦無特別身世或能力，故無記載生平事蹟，慧祥將重點放在對靈遇的描述。首先，其尋訪動機，因爲常聽長輩說此山多爲仙靈所隱，於是相伴到深山巖谷去尋訪，希冀逢遇。

再者，內容詳述三沙彌在尋聖的路途中，逢遇一位外型肥黑的人，沙彌們叩

<sup>32</sup> 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺四垂右聖行跡五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1105c。

<sup>33</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094b。

頭作禮說：「願聖者見遺道術」。此肥人便指示沙彌們往東山一棵松樹下等待入穴者，果出現一丈夫，散髮高耳，色若桃花，只是此散髮高耳的仙人見沙彌的禮拜乞恩，卻是極為瞋怒地騰空離去。肥人後來又指點沙彌們進到洞穴取酒來喝，洞穴裡有酒，芳香辛美，不是世間一般的味道，沙彌們飲用之後即醉，醒來顏色鮮澤，氣力兼倍，回到寺院幾天之後，即消失不見蹤跡。

上述可知，沙彌逢遇外貌平庸肥黑的聖者，是指點他們飲到靈酒的人。至於所見的仙人，外貌散髮高耳、色若桃花，個性極瞋，有騰空飛行的能力，是典型仙人的形象。此外，從三沙彌希冀逢遇靈隱、請求聖人授予道術，聖人引導他們飲得靈酒，最後三沙彌消失不見蹤跡（《清涼山志》理解為化仙而去）<sup>34</sup>等現象，反應北魏時期五臺山文殊信仰，仍延襲東漢以來神仙式的佛教或道教式的佛教，<sup>35</sup>有著中國古來濃厚「靈山信仰」與「神仙信仰」。故此一典故，在《清涼山志》已轉化為仙人賜酒給三沙彌，勸飲方能得仙，但三沙彌奉戒堅貞，拒絕飲酒，且不為女色所惑，最後感得天童飛來贈予神藥。<sup>36</sup>綜而言之，本文感見的神遇，似乎不重視根機條件和努力過程，只要有殊緣逢遇，縱然僅是年幼的初學沙彌，仍舊可感得聖人賜予靈酒養身（顏色鮮澤，氣力兼倍）甚至化仙（一時而失），強調山中靈隱、靈酒神藥的殊異。

## 陸、北魏獵師的感逢奇遇

依《古清涼傳》卷下〈支流雜述五〉載：

後魏永安二年，恒州刺史呼延慶，獵於此山。有獵師四人，見一山豬甚大，異於常豬，射之飲羽逐之，垂及午時，初雪血跡皎然。東南至一平原之內，有水南流，東有人居，屋宇連接，豬入其門裏。門外有二長者，鬚鬢皓白拄杖，問：「卿等何人」？乃以實對。長者曰：「此是吾豬，而卿妄射當合罪。卿今相捨，也不得入門裏來」。獵人對曰：「以肉為糧，逐來三日，豬既不得，請乞食而去」。曰：「可至村東，取粟為糧」。而

<sup>34</sup> 《清涼山志》，卷 6，〈三沙彌見聖授靈藥傳〉，頁 106。

<sup>35</sup> 塚本善隆著、許洋主譯，〈魏晉佛教的展開〉，收入劉俊文主編、許洋主等譯，《日本學者研究中國史論著選譯：第 7 卷思想宗教》，頁 213-216。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第一冊，327-329。

<sup>36</sup> 《清涼山志》，卷 6，〈三沙彌見聖授靈藥傳〉，頁 106。

棗方孰，林果甚茂，獵師食訖，皆以皮袋盛之。復跡而還，為延慶說之，猶有餘棗一袋，并枝葉焉。<sup>37</sup>

北魏呼延慶，為恒州（平城，今山西大同市）<sup>38</sup>刺史，生卒年、籍貫、生平皆不詳。曾於孝莊帝永安二年（529），為了獵物入五臺山，其中有獵師四人逢見奇遇。首先，他們所射的獵物「山豬」，體型甚大，異於一般的豬。其次，山豬的主人是二位長者，外貌鬚鬢皓白，持著手杖，不同一般土俗。最後，長者指點他們找到一片棗林，以棗子做為糧食充饑。

本文的入山者，不是為了山的靈異或祈請文殊菩薩，而是獵物。不過，有這份機緣來到山中，仍舊得以感遇種種靈異，凸顯五臺山文殊聖地的不凡；並且，顯示五臺山是個非封閉的佛教聖地，各種人皆可到此，沒有檢別眾生、也不是遙不可及的聖山，<sup>39</sup>此一現象，或許是面臨大眾化道場所得省思之處，同時，有意形塑世間淨土，表現出人間度化、隨機度化的包容力。

## 柒、北齊皇帝興教與第三王子燒身供養

據《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉云：

爰及北齊高氏，深弘像教，宇內塔寺，將四十千。此中伽藍，數過二百，又割八州之稅，以供山眾衣藥之資焉。據此而詳，則仙居靈貺，故觸地而繁矣。<sup>40</sup>

北齊皇帝弘揚佛教，當時的北齊境內寺塔有四萬多座，五臺山的寺院有二百多座，又割出八個州的賦稅作為五臺山僧眾衣食的生活費。史載，北齊皇帝大力支持佛教者，主要有高洋文宣帝、其次高湛武成帝，特別在文宣的時代（即天保年間，550-558），鄴都的大寺約有四千，住有僧尼八萬，講席有二百餘處，集聚講席聽講佛學者約有萬人；時謂「佛化東流，此焉盛矣」，是北齊佛法最興盛的時代。

<sup>37</sup>《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a-b。

<sup>38</sup>北魏太和十七年(493)孝文帝遷都洛陽後，改司州為恒州，治所在平城，今山西大同市東北八里古城村。（參劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁174。史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》，頁1953-1954）。

<sup>39</sup>此在莫高窟「五臺山圖」亦常表現販夫走卒在此山中的現象。

<sup>40</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1094a。

<sup>41</sup>同時，五臺山文殊信仰也在皇室的支持下，達到巔峰的盛景。

上文雖無北齊皇帝逢遇文殊的感通記錄，不過，《古清涼傳》記載北齊初年皇帝的第三皇子，至五臺山祈求文殊，燃身供佛的壯舉（見如下文），以及闍官劉謙之亦奏請入山行道，祈見文殊，著《華嚴論》的冥應感悟，皇帝因此更為敬信，日講《華嚴》，慧祥謂「于時最盛」。<sup>42</sup>由此可見，北齊皇帝亦間接蒙受文殊靈應的感召，故慧祥認為，這是文殊的靈跡才擁有的殊榮和賜予，居住的地方才因此繁盛起來。

再者，關於北齊第三王子，依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉謂：

大孚寺北四里，有王子燒身寺。其處，先有育王古塔，至北齊初年，第三王子，於此求文殊師利，竟不得見，乃於塔前，燒身供養，因此置寺焉。<sup>43</sup>

北齊初年，曾有皇帝的第三王子，至五臺山祈求文殊菩薩，燃身供佛，因此置王子燒身寺以為紀念。因史料無載，故日比野丈夫認為此非事實。<sup>44</sup>第三王子是指何人？若按上述「北齊初年」，文宣帝高洋有五男，第三子即范陽王紹義，<sup>45</sup>若是指下述「高祖敬信」的高祖神武皇帝之子，高祖有十五男，第三子為永安簡平王浚，<sup>46</sup>二人皆無至五臺山燒身供養之事，與史不符。唯高浚簡平王確實因遭受兄弟嫉害，曾入地勞，史載「老幼泣送者數千人」，後來死於薪火燒殺，屍體又被填以石土，故皮髮皆無，屍色如炭，史謂「天下為之痛心」！<sup>47</sup>王子燒身供養是否由此並多加附益，或因此有人造寺紀念，不可得知。

上文第三王子入五臺山目的是為了祈見文殊，結果最終未果，乃於阿育王塔前燒身供養。所謂「燒身供養」，即指燒身供養佛及舍利者，按《法華經》卷六〈藥王菩薩本事品〉所載，「懃行大精進，捨所愛之身，供養於世尊，為求無上慧」。是布施行中最尊最上者，自鳩摩羅什譯《法華經》盛行之後，修行者倣倣藥王菩薩以行捨身供養，故南北朝以來頗為流行。屢見於《高僧傳》〈忘身篇〉，

<sup>41</sup>參鎌田茂雄，《中國佛教通史》第三冊，頁 413-425。

<sup>42</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>43</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>44</sup>日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁 72。

<sup>45</sup>《北齊書》，卷 12，〈文宣四王〉，頁 44 下。

<sup>46</sup>《北齊書》，卷 10，〈高祖十一王〉，頁 38 下。

<sup>47</sup>《北齊書》，卷 10，〈高祖十一王〉，頁 38 下。



及《續高僧傳》〈遺身篇〉中。<sup>48</sup>故第三王子燒身供養之傳聞，除了反應時代風氣故被多加附益之外，也代表五臺山文殊聖地的殊勝及所受到的重視。

## 捌、北齊闍官劉謙之感悟著論

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

其王子有闍豎劉謙之。自慨刑餘，又感王子燒身之事，遂奏訖入山修道。敕許之，乃於此處，轉誦《華嚴經》，三七行道，祈見文殊師利，遂獲冥應，還復根形。因便悟解，乃著《華嚴論》六百卷，論綜終始。還以奏聞，高祖敬信，由此更增。常日講《華嚴》一篇，于時最盛。<sup>49</sup>

劉謙之，是北齊初年第三王子的闍官，或謂北魏孝文帝太和代京闍官。<sup>50</sup>生卒年不詳。因感慨自己是受腐刑之人，又感於王子燒身之事，遂奏請入山，敕準在王子燒身寺精進行道。

文中指明劉謙之入山是爲了「祈見文殊菩薩」，且經過一段「轉誦《華嚴經》，三七行道」的精進之後，逐獲文殊菩薩的庇佑應驗。至於文殊感通的方式，慧祥僅言「遂獲冥應」，而無其它細節描述。其結果使他恢復男根，並悟解深義，撰著《華嚴論》六百卷。也就是說，文殊示現靈異，其功能使有意願修行之人，不分身份貴賤，同樣得以殄障消災，進而啓發智慧，通經解義。同時，高祖由此對文殊菩薩更加虔誠信仰，經常一天講一篇《華嚴經》，慧祥謂之「于時最盛」！帶動五臺山文殊信仰與《華嚴經》教學的流行。

以上，按「北齊初年」應爲文宣帝高洋年間，然下文又言「高祖敬信」，高祖即神武皇帝，是高洋之父，故年代記述多有相違。此外，闍官劉謙之撰《華嚴論》六百卷之說，在《續高僧傳》、《華嚴經傳記》與《大方廣佛華嚴經感應傳》皆同慧祥之說；<sup>51</sup>《續高僧傳》並記載華嚴論六百卷，在五臺山諸寺裡還搜找到

<sup>48</sup>藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第七冊，頁 3867-3868，4086-4087。

<sup>49</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

<sup>50</sup>《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 427b-c。唐·道宣撰，《大唐內典錄》，卷 10，《大正藏》第五十五冊，頁 339b。塚本善隆、馮巧英亦採此說。參塚本善隆著，《魏書 積老志の研究》 訛註篇，頁 164。馮巧英，〈五臺山文殊道場的形成和發展〉，頁 9。

<sup>51</sup>《續高僧傳》，卷 35，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665b。《華嚴經傳記》，卷 1，《大正藏》第五十一冊，頁 156c。《大方廣佛華嚴經感應傳》，《大正藏》第五十

三百多卷。<sup>52</sup>據此，日比野丈夫乃言「難下定論」。<sup>53</sup>然道宣於《集神州三寶感通錄》援引《旌異記》並無《華嚴論》六百卷之說，<sup>54</sup>湯用彤亦認為，「查《內典錄》亦引《旌異記》記此段，然未言及六百卷《華嚴論》，且未著錄，可見其僞妄」。<sup>55</sup>這則感通的記載，無論是否為僞妄，皆說明北齊五臺山文殊感通的廣大靈應，以及《華嚴經》教學之流行。

## 玖、北齊僧祥雲見山神授神藥

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

昔高齊王時，大孚寺僧祥雲，俗姓周氏，不知何許人。年數歲而出家，初依并州僧統釋靈詢為弟子。統欲觀其宿習，便以大乘藏經，任其採取，乃得《涅槃》，因合誦之。未涉暮年，一部斯畢。日誦一遍，以為常准。既聞此山靈，乃往居之。後於寺南，見數十餘人，皆長丈許，中有一人威稜最盛，直來迎接頂禮，云：「請師行道七日」。雲曰：「不審，檀越何人？家在何處」？曰：「弟子是此山神，住金剛窟」。於是，將雲北行，至數里見宮殿園林，並飾以朱碧。雲乃居之誦經，其聲流亮。響滿宮室。誦經訖，神以懷其珍物，奉施於雲，雲不肯受，神固請納之，雲曰：「貧道患此微生，不得長壽，以修道業。檀越必不遺，願賜神靈之藥」。神曰：「斯亦可耳」。即取藥一丸，大如棗許，色白如練，奉之。雲受已便服，遂獲登仙。還經師所，陳謝而去。<sup>56</sup>

上文記載北齊僧人祥雲，俗姓周，籍貫、生卒年皆不詳；年幼出家，依止於并州僧統靈詢，專以轉誦《涅槃經》為業。後因聽聞五臺山之靈異，遂前往中臺的大孚寺居住。

祥雲曾在大孚寺南方見到數十人，有十尺高大，其中一人自稱是這裡的山神，並邀請祥雲前往他們的居所——金剛窟行道七日。七日圓滿之後，山神取其

---

一冊，頁 177c。

<sup>52</sup>《續高僧傳》，卷 35，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665b。

<sup>53</sup>日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，頁 72。

<sup>54</sup>《集神州三寶感通錄》，卷下，《大正藏》第五十二冊，頁 427b-c。

<sup>55</sup>湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 874。

<sup>56</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

珍品貴物欲供養祥雲，祥雲不肯接受，並對山神說自己最憂慮的是這微脆的生命，不能有長壽之身來修行道業，因此向山神乞求賜予神靈之藥。山神允可給了祥雲一顆如棗大小的藥丸，服用之後，果獲登仙。

可知祥雲前往五臺山居住是因為此山靈異，修行目的是為了獲得長生不死，並且向山神取得不死之藥而登仙。也就是說，山上的感遇靈應，其功能可使修行者獲得登仙，長生不死。原來，北朝佛教本不脫漢世佛道色彩，且最主要的因素就是「求長生」，<sup>57</sup>從出家僧人求山神得長生不死，結果化仙而去，與北方流行長生的神仙道背景有關，表現北魏五臺山文殊信仰同時帶有濃厚的神仙思想。

## 拾、北齊五臺山尼僧法祕的事蹟

《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉云：

西臺略無可述，臺之西，有祕 **麼**巖者，昔高齊之代，有比丘尼法祕，惠心天悟，真志獨拔，脫落囂俗，自遠居之。積五十年，初無轉足。其禪惠之感，世靡得聞。年餘八十，於此而卒。後人重之，因以名巖焉。<sup>58</sup>

北齊有位比丘尼，法號法祕，姓氏、生卒年、籍貫、生平皆不詳。聰慧穎悟，脫塵出俗，從遠處來到五臺山西臺居住五十年，從未離開。她的禪悟道行少為世人所知，八十多歲時往生。後人敬重她，將她所居的巖屋，以她的法號命名「**秘麼**巖」。不過，本文並無任何法祕逢遇文殊感通的記錄，主要讚揚法祕的禪悟道行，而她的居所「**秘麼**巖」，也成了西臺重要的景觀。

## 拾壹、北齊僧明勗遇聖示異僧

《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

齊定州僧明勗，未詳何處人也。少懷倜儻，志概凝峻，承聞此山神秀，文殊所居，裹糧負笈，杖錫而至。凡事幽深，靡不畢造，唯覓文殊師利。未經數日，遇一異僧，狀同其志，亦裹糧杖錫，云覓文殊。偶然一處，忽

<sup>57</sup> 湯用彤撰，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 807。

<sup>58</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

爾相見，於是，明勗即禮異僧，異僧亦禮明勗，各云：「大聖大聖，願見救度」。如此之俱困而乃止，殆問訊方俗，各述所居。勗遂無疑，而忻得同志，相隨登陟。經於三日，至東臺東南，見一故屋，中有數僧，並威儀疏野，容貌叢陋。異僧初不致敬，次亦明勗慢之。既接喧涼，投中寄宿。爾夜，異僧暴疾，困篤難堪，便利床蓆，臭穢無已，但云：「我病困」。如此之聲，未嘗斷絕。乃相勸出山，因離其處，行百餘步，住屋異僧，條焉俱失。勗方悟聖人，慨其愚暗，崩號慟絕，幾至滅身。懇款旬餘，更無所見，還歸本住，向名德敘之。識者告曰：「我病困者，道汝我人之病困也，汝當覺之，必蒙度脫」。勗乃將遵聖誨，謙卑自守，縱遇童隸，敬接無虧，每輒思之，流淚終日。年七十餘，終於所居。<sup>59</sup>

北齊定州（今河北省定州市）<sup>60</sup>僧明勗，姓氏、籍貫、生平皆不詳。從小就志向堅定，卓異不凡。至五臺山居住的動機，是因傳聞此山神奇秀美，是文殊所居的聖地，目的乃欲祈見文殊，願能蒙受文殊的救度。尋訪過程，明勗手持錫杖，「凡事幽深，靡不畢造，唯覓文殊師利」，可見為尋覓文殊，遍走所有的深山幽谷，知其目標堅定不移的決心與誠意。

至於文殊感通的方式，文中詳述文殊種種化現考驗明勗的過程。起初，文殊化作一位「異僧」與他同行，明勗並無覺查即是文殊示現。其次，又示現在東臺的東南面有一處舊屋，裡面有數位僧人，並且威儀放縱不拘，容貌猥陋。最初異僧對他們毫無誠敬，接著明勗也生起驕傲怠慢的心。最後，異僧又示現在夜晚突然發病，病重困窘難堪，大小便利於床蓆，臭穢不已；呻吟痛苦的聲音未嘗斷絕，大家乃相勸明勗出山。結果明勗選擇了離開異僧，才走出屋外百餘多步，住屋及異僧皆忽然消失不見。明勗方才醒悟此異僧乃是文殊化現，感慨自己的愚昧，雖終懇切精誠求哀十多日，卻仍無所見。

這裡文殊化現異僧的用意，在於考驗修行者的心地功夫，並且以「我病困」，暗示凡夫皆有困惑之病，應覺悟自己的心病，必定得到文殊救度。雖然最終明勗未曾再逢遇文殊，但經過文殊這番考驗教誨之後，從此啟發明勗待人更加謙卑自守；縱然逢見童隸卑微之人，依然尊敬接納，毫無虧待之心。此則感通記，旨於

<sup>59</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>60</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1687。

重視修行者的心地功夫，欲要解脫得度，不從外求，若能夠覺悟自己的心病，即是得到文殊救度。此處，文殊的角色則成為指引修行者修心的啓蒙師。

## 拾貳、東魏五臺山隱士王劇的事蹟

《古清涼傳》卷下〈支流雜述五〉載：

齊隱士王劇，居此山。而好養生之術。武定年，文襄在并州，為母匹儻大妃，起四部眾大齋，王躬率百僚，詣齋所，前驅靜道，觀者遠避。時見一人，赤白色美，眉須穎異，衣服鮮麗，容狀至偉，去馬前百步，掉臂而行，前驅驟馬呵逐，竟不能及。迫至城曲，隱入人叢，文襄遙見之。至齋，王自行香，其人亦在齋坐，文襄，親問居貫名氏，有何道術。答曰：「滄州人，姓王，名劇。少愛恬靜，不堪家事，寄五臺山，更無道術。聞王設四部大齋，福德無量，竊預禮敬三寶耳」。<sup>61</sup>

北齊隱士王劇，滄州人（今河北鹽山縣西南千童）<sup>62</sup>，生卒年、生平皆不詳。從小就喜好恬靜生活，不能勝任家庭煩瑣事務，寄居在五臺山，樂好養生之術。本文並無記載文殊靈應，不過，從內容表達五臺山乃是靈山聖地，寄居者皆是棲禪之士或思玄之流，必有靈隱高士棲身。本文便記述五臺山隱士王劇的不凡。

首先，描述王劇外貌面色紅潤、眉鬚新穎異樣、容貌體形魁偉，遠遠遙見就知非一般凡人俗子。東魏孝靜帝武定五年(547)七月，高澄（即文襄王）任使持節、大丞相、都督中外諸軍、錄尚書事、大行台、勃海王，執掌東魏朝政大權，常駐并州晉陽(今山西太原南)。<sup>63</sup>在鎮守并州期間(547-549)高澄為母親匹儻大妃(婁昭君)供四部眾——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷的大齋，福德無量，王劇也前來參加這樁禮敬三寶的盛事，下山受供。當高澄率領百官到齋所前驅逐行人靜道時，王劇仍舊自在地行遊，前驅者駛馬奔馳，斥罵驅逐王劇，竟然追趕不上，追逼到城角時，王劇已隱入人叢裡。可以說，透過隱士王劇的不凡，也突顯五臺山文殊聖地的殊異。

<sup>61</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100b。

<sup>62</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1343。

<sup>63</sup> 秦進才主編，《中國帝王後妃大辭典》（石家莊：河北人民出版社，1998年），頁 203-204。

此外，王劇的神異，並為當時高澄所注意，除了親見王劇的神異之外，並親自問他的居所籍貫與名氏。兩年後其弟高洋（文宣帝），於天保元年（550）建國號北齊，大力弘揚佛教與五臺山文殊信仰，原來當時高氏已和五臺山結了這段殊緣。

## 拾參、北周僧智猛遇聖示梵僧

《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

又按別傳云：「文殊師利，周宇文時，化作梵僧，而來此土，云訪聖跡，欲詣清涼山，文殊師利住處。於時，智猛法師，乃問其事，纔伸啟請，俄失梵僧」。此似曉勵群蒙，令生渴仰，若篤信神通者，豈遠乎哉！<sup>64</sup>

智猛，按《高僧傳》記載為南朝劉宋的僧人，卒於元嘉末年（453）。<sup>65</sup>故這裡的智猛，可能是虛構的人物，或是另指他人。若是另有他人，只知是北周（557-581）時代的人，至於姓氏、生卒、籍貫、生平等皆不詳。

文殊化為梵僧來到漢土，云要參訪文殊聖地「清涼山」，智猛剛要請問梵僧所說之事，梵僧即已消失。可知文殊感通的方式，是化現一位「梵僧」，且指示是要尋訪文殊聖地「清涼山」，同時梵僧還具有變化消失的神力。這裡，文殊示現梵僧、說明目的，以及展現神力，目的是要眾生起對文殊聖地的崇仰企望之心。試想，連具有神力的梵僧，尚且不怕路途遙遠，都遠從異方來到漢土巡禮文殊聖地，如此睹信清涼山文殊的神異，況且生於漢土的人們，豈不要更加感到慶幸而生起渴仰之心呢！故而，啓迪眾生朝聖信念的企望，即是這裡文殊化現梵僧的用意。

## 拾肆、北周沙門感逢勝境

《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉謂：

<sup>64</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>65</sup> 《高僧傳》，卷 3，〈釋智猛〉，《大正藏》第五十冊，頁 343c。

周沙門，未詳其氏諱，即前娑婆寺主，明禪師之師也。少年出家，遊歷名山，禪習為業。晚到五臺山，與明俱止娑婆寺。後將明尋求聖跡，往東台東花林山，至一名谷，且入深山，忽見石臼，如新搗藥，傍有木杵，有藥香。師告明曰：「我今求此聖得鄰」。須臾間，有二人至，形容偉大，長眉披髮。因頂禮捧足，請救危厄。仙人曰：「我共眾議，詳審汝行」。乃北行二十餘步，二人遂去。良久，更有一人來，只云：「汝來已允可，遂我行至一石邊」。回顧語沙彌曰：「汝可徐行，勿驚清眾」。言訖，忽見茂林清泉，名花異果，廊廡交映，樓臺間出，鮮花照爛，狀若天宮。有十四五人，或道或俗，儀容溫穆，對坐談笑。明師步步修敬，徐面直進。彼問曰：「汝從何來，能至我所？然此間清淨果地，不宜小兒，汝送沙彌，令出眾外，方來相見」。明師敬諾，承命送出沙彌，自忻多幸，方思啟問，未行數步，恍若有忘，徘徊四望，都無所見，唯高山巨谷。蟠木秀林而已。師謂明曰：「與汝無福，其若是乎」！乃尋路而歸，倍加懇勵，年八十有四，卒於娑婆寺焉。<sup>66</sup>

北周時期有位沙門，其姓氏、生卒年、籍貫、生平皆不詳。僅知是五臺山娑婆寺的前住持明禪師的師父。周沙門少年即已出家，遊歷名山，以修習禪定為業；晚年來到五臺山，與弟子明禪師一同居住在五臺山娑婆寺。

周沙門曾與弟子明禪師欲要尋求文殊聖跡，而往東臺東花林山，到一名谷深山裡，首先，見到新搗過藥的石臼，旁邊有木杵，尚有藥香。接著，又看見二位奇異的人到來，其外貌魁梧，長眉披髮，可知是典型仙人的模樣。最後，他們又受到仙人的指引，來到一處似若天宮的清淨勝境。裡頭盡是茂林清泉，名花異果，與堂前的廊屋互相映照，樓臺間盡是鮮花燦爛，樣子如像天宮；有十四五人，或道或俗，儀表容貌溫穆，對坐著談笑。以上所現的勝境，雖然在很短的時間即又消失，不過，周沙門逢遇上述的勝境靈跡之後，從此加倍勤懇策勵，一直住於娑婆寺，八十四歲往生。可以說，示現化境靈跡，其功能可使修行者更堅定信心，加倍精進道業。

綜合本節，北朝時期五臺山文殊的信眾，首先，其身份包括上至皇帝、王子、高官重臣，或是一般修道僧、尼、居士、隱士，乃至童隸沙彌、闍官等，可說不分高低貴賤，皆可蒙受文殊的靈應，其中又以修道的僧侶居多。其次，他們的籍

<sup>66</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

貫或居所，北至恒州平城之地，南到京都洛陽城，因政治上南北分裂的關係，故文殊的信眾皆是北朝人，且地域範圍仍以五臺山附近的州郡居多，堪稱為北方一帶的文殊聖地。再者，入山的信眾，多選擇長期寄居五臺山修道的僧侶居多，選擇短期的巡禮者，僅是少數的皇室高官。至於修行方式，多以禪定和轉誦大乘經為主；同時，也有著作《華嚴論》者，進而帶動北方《華嚴經》教學的流行。此外，入山者的動機，有聞此山靈異，多有靈隱，或為祈見文殊悟解、救度，乃至為求長生、成仙，也有單純入山是為了打獵。

若觀其目的或結果，有因此生起敬仰，從而開發、建設五臺山文殊道場；或讓有心修行的人，由此發至誠之願，結出家修道之緣；乃至使修行者進而啟慧悟道、通經解義或身殘者得以重生，殄障而消災；也有如願獲得長生不死，化仙而去。或有得到文殊示喻心地功夫，或是化現梵僧啟迪眾生朝聖的信念，乃至示現勝境使修行者更堅定信心，加倍精進道業。最後，文殊示現感通的方式，具體描述者，有文殊化現為異僧或梵僧；或信眾雖有逢遇感應，但未見詳述，如謂「備睹聖賢」，或謂「遇非常之境」，乃至云「勤誠感悟」、或言受到文殊「冥應」等。亦有神遇山上的靈異，包括遇到山神賜予神藥、仙人引導進入如仙宮的聖境，見到山中的瑞獸，以及外貌不凡的長者、聖人或隱士等；雖非直接逢遇文殊化現，不過，仍以其它方式來感應文殊及其聖眾的存在與聖地之不凡。

此外，由前述文殊信眾入山的動機和目的，可觀察北朝時期五臺山文殊信仰的型態。如前面第五章已述，五臺山最初是由神仙術者所開創，在西晉末年間，才剛被居民認為是神仙居住的「仙者之都」、「紫府」。綜觀華北胡族佛教的信仰型態，是延襲東漢以來神仙式的佛教或道教式的佛教；同樣在北方的五臺山，特別是北朝時期文殊信眾的感通事例，其表現的佛教信仰，除了一開始就以文殊信仰為特色，被視為《華嚴經》記載的文殊住處「清涼山」（例如，北魏孝文帝建造清涼寺，以及北魏靈辯頂載《華嚴經》至五臺山，並於清涼寺撰《華嚴論》）；同時，也帶有濃厚的神仙思想。例如，三沙彌逢遇仙人、見聖授靈酒，祥雲見山神懇求賜予神藥而登仙，周沙門遇仙人示現仙境，或記載山中傳有餌菊得仙者，又有山名以梵仙、仙花為名等。故而，五臺山佛教的傳入，是神仙式的佛教信仰型態。或許可以如此思考，佛教能夠在北朝時期進入五臺山，支撐它開展的要素之一，即是典型的佛道結合的方式，重視的是靈異顯通的神跡。正如劉禹錫所謂：



「北方之人，銳以武力，攝武莫若示現，故言神通者宗清涼山」。<sup>67</sup>也就是說，北方流行「長生」的神仙道，與重視「示現」的靈異感通，正是佛教傳入五臺山的開始與契機。

## 第二節、隋唐時期文殊菩薩的信眾及其感通

### 壹、解脫禪師見聖感悟

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡〉載：

昔有大隋開運，正教重興，凡是伽藍，並任復修。時五臺縣昭果寺解脫禪師，於此（指佛光寺）有終焉之志，遂再加修理。禪師，俗姓刑氏，本土人也。馳馬之歲，即預出家，宿植德本，早懷津問。初從介山之右抱腹山志昭〔超〕禪師所，詢求定驗。超亦道鄰將聖，妙盡還源，而內蘊知人，特賜殊禮，告眾曰：「解脫，禪習沖明，非爾徒所及。勿同常輩令其執僧役也」。炎涼未幾，遂返故居。自爾常誦《法華》，并作佛光等觀。脫，數往大孚寺，追尋文殊師利，於東臺之左，再三逢遇。初則禮已尋失，後則親承音訓。語脫云：「汝今何須親禮於我，可自悔責，必悟解耳」。脫敬承聖旨，因自內尋，乃悟無生，兼增法喜。遂慨茲獨善，思懷曠濟，祈誠大覺，請謹此心。乃感諸佛現身，同聲說偈曰：

諸佛寂滅甚深法，    曠劫修行今乃得；  
若能開曉此法眼，    一切諸佛皆隨喜。

脫又問空中曰：「寂滅之法，若為可說，得教人耶」？諸佛即隱，但有聲曰：

方便智為燈，    照見心境界；  
欲究真法性，    一切無所見。

又曾本州都督，請傳香戒，法化已畢，將事東歸。都督并及僧徒，送至誠〔城〕東首，日時向暮，脫自念，不得燒香供養，踟躕慚愧，遂聞城頭有聲曰：

<sup>67</sup>劉禹錫，〈唐故衡嶽律大師湘潭唐興寺儼公碑〉，《全唐文》第三冊，卷 610，頁 2730c-2731a。

合掌為花鬘， 身為供養具；  
善心真實者， 讚歎香煙布。  
諸佛聞此香， 一時來相度；  
眾等勤精進， 終不相疑誤。

時，脫既聞此聲，彌加勇猛，自爾之後，證入逾深，高山景行，是焉攸屬。箋曰：按別傳云：解脫禪師，既蒙大聖指示心印，乃謙卑自牧，專精侍眾。厥後，大聖躬臨試驗。脫每清旦，為眾營粥，大聖忽現於前，脫殊不顧視。大聖警曰：「吾是文殊！吾是文殊」！脫應聲曰：「文殊自文殊，解脫自解脫」。大聖審其真悟，還隱不現。於是，遠近輻湊，請益如流，咨承教誨，日盈萬指。師之德業，如慶雲之庇於八方，若甘雨之潤於百穀。四方衲子，無不瞻依。師凡激勵於人，唯嚴唯謹。彼時未成叢席，故露坐者多，遂使瓶鉢繩床，映滿林藪。俯徇善誘，隨事指撝，務攻其所疾，略無常準。故遊門之士，莫能窺其庭奧也。然不出其寺，垂五十年。學成禪業者，將千餘人。自外希風景漱波瀾，復過數倍。念尋傳記，多見古人，雖衡岳惠思，十信顯其高位；台山智者，五品標其盛列，至於獎訓門人，使我生其羽翼者，未有若斯之盛也。自非行位超絕，俯跡同凡，必是大聖潛通，助其弘誘耳。<sup>68</sup>

關於解脫禪師的生平，除了上文之外，《續高僧傳》、《華嚴經傳記》等亦有相關記載。綜合而論，解脫俗姓邢氏，卒於高宗永徽年間（650-655），年近八十歲，<sup>69</sup>或謂卒於太宗貞觀十六年，時年八十一，生卒年即為公元 562-642。<sup>70</sup>代州五臺縣人（今山西省五臺縣），<sup>71</sup>或謂「臺山夾川人」。<sup>72</sup>七歲出家，從小對佛道就有廣大深遠的志向，起初從介山抱腹巖（今名綿山，在山西介休市東南 20 公里處）<sup>73</sup>的佛門名匠慧超禪師學習定業，對於遠近高僧名德亦皆親自造訪接受教誨；後來回到故

<sup>68</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c-1096b。

<sup>69</sup> 《續高僧傳》，卷 26，〈代州照果寺釋解脫傳十五（普明僧裔）〉，《大正藏》第五十冊，頁 603c。

<sup>70</sup> 《華嚴經傳記》，卷 4，《大正藏》第五十一冊，頁 169c。

<sup>71</sup> 同載於《華嚴經傳記》，卷 4，《大正藏》第五十一冊，頁 169a。宋·非濁集，《三寶感應要略錄》，卷下，《大正藏》第五十一冊，頁 849b。

<sup>72</sup> 《續高僧傳》，卷 26，〈代州照果寺釋解脫傳十五（普明僧裔）〉，《大正藏》第五十冊，頁 603b。

<sup>73</sup> 劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 52。

鄉五臺縣昭果寺，最後隱居五臺山佛光寺五十年，或謂四十餘年。<sup>74</sup>平日常誦《法華經》，并作佛光等觀。<sup>75</sup>

隋朝建國大興佛教，凡是寺院皆允許修復，解脫發願在佛光寺常住終生，期間也重新整修佛光寺。至於解脫逢遇文殊感通的過程，首先，解脫於大孚寺欲要尋訪文殊，曾在東堂左方再三逢遇文殊聖顯，若據同行者明曜所述，首次所見文殊是化現沙門的形象，<sup>76</sup>不過，在禮拜時文殊就已失去蹤跡。後來再逢見文殊是從空中傳來聲音，訓誨解脫修行心要，解脫敬承文殊的教誨，悟得無生。同時感慨自己只有獨善其身，思考應讓眾生普受佛法的利益，於是至誠祈禱表明心願，如此乃又感動諸佛現身在空中，同聲讚揚解脫的大悲願力。

又有一次，本州都督請解脫傳戒，戒會結束準備離去，至城東門時天已將黑，解脫想到還沒向佛菩薩燒香供養，感到慚愧不安，此時又聽聞到城頭有聲音說道：「合掌為花鬘，身為供養具；善心真實者，讚歎香煙布。諸佛聞此香，一時來相度；眾等勤精進，終不相疑誤」。解脫既聽聞大聖的告示，從此更加勇猛精進，證入更深的境界。解脫蒙文殊指示心印，乃謙卑自牧，專心一志接待大眾，於是文殊菩薩親自要來試驗他，解脫每天清晨會為大眾備粥，文殊忽然現身在他面前，解脫卻連頭也不回視一下。文殊再警示解脫說：「吾是文殊！吾是文殊！」解脫乃應聲道：「文殊自文殊，解脫自解脫」。文殊見他是真覺悟，便隱去不見。

引文詳述解脫蒙受文殊與聖眾現身，指示修心內省的功夫之過程。至於文殊示現感通的方式，有化現沙門的形象，或從空中傳來聲音說法開示，乃至直接示現法身於解脫的面前。關於文殊感通的目的與結果，除了指引解脫識心見性，自證無生之外，進而引發普度眾生的大願心。綜觀解脫除了整修寺院，並多次逢遇文殊現身說法，自證無生，又廣授禪業，帶動五臺山的建設發展與參學風氣，故可見慧祥在書中亦做較多的記述。其影響更使得周武之後淹淪殆盡的五臺山佛教，再度展開新氣象，為重興五臺山最具代表性的中堅人物。慧祥讚揚衡山慧思、天台的智者，乃至玄奘門下的影響，也不及解脫的盛大。

<sup>74</sup>《續高僧傳》，卷 26，〈代州昭果寺釋解脫傳十五（普明僧裔）〉，《大正藏》第五十冊，頁 603b。

<sup>75</sup>《華嚴經傳記》則謂，是依《華嚴經》作佛光觀。（《華嚴經傳記》，卷 4，《大正藏》第五十一冊，頁 169a）。

<sup>76</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a-b。《華嚴經傳記》，卷 4，《大正藏》第五十一冊，頁 169c。《法華經傳記》，卷 5，〈昭果寺釋明曜二十三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 71c。

## 貳、居士高守節逢遇海雲比丘

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

隋并州人高守節，家代信奉，而守節尤深，最為精懇。到年十六七時，曾遊代郡，道遇沙門，年可五六十，自稱海雲，與之談敘，因謂曰：「兒能誦經否」？答曰：「誠其本心」。雲即將向臺山，至一住處，見三草屋，纔可容身，乃於中止，教誦《法華經》。在外乞求，給其衣食。節，屢見胡僧來至，與師言笑，終日歸去。後雲輒問：「識向胡僧否」？曰：「不識」。雲貌似戲言曰：「是文殊師利菩薩」。節，雖頻承此告，未悟其旨。後忽使節下山，就村取物，仍誡之曰：「夫女人者，眾惡之本，壞菩提道，破涅槃城。汝向人間，宜其深慎」。節敬諾，受教下山。中路見一女人，年十四五，衣服鮮華，姿容雅麗，乘一白馬，直趣其前叩首，向節曰：「身有急患，要須下乘，馬好跳躍，制不自由，希君扶接，濟此微命」。節，遂念師言，竟不回顧，女亦追尋數里，苦切其辭。節執志如初，俄而致失。既還本處，具陳其事。師曰：「汝真丈夫矣。雖然此是文殊菩薩，汝尚不悟」。猶謂戲言，然於此誦經，凡歷三載，《法華》一部，甚得精熟。後聞長安度人，心希剃落。晨昏方便，諮師欲去。師曰：「汝誦得《法華經》，大乘種子，今已成就。汝必欲去，當詢好師。此之一別，難重相見，汝京內可於禪定道場，依止臥倫禪師」。節，入京求度，不遂其心，乃往倫所。倫曰：「汝從何來」？答曰：「從五臺山來，和尚遣與師為弟子」。倫曰：「和尚名誰」？答曰：「海雲」。倫大驚歎曰：「五臺山者，文殊所居，海雲比丘，即是《華嚴經》中善財童子祈禮第三大善知識，汝何以棄此聖人？千劫萬劫，無由一遇，何其誤也」！節乃悟由來，恨不碎其身骨，而愚情眷眷，由希再睹。遂辭倫返跡，日夜奔馳，及至故處，都無所見。<sup>77</sup>

以上引文又同載於《弘贊法華傳》、《法華經傳記》裡。<sup>78</sup>首先，高守節，隋代并州人（今山西省太原市）<sup>79</sup>，生卒年、生平皆不詳。家中世代信奉佛教，而守節的

<sup>77</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1097a-b。

<sup>78</sup> 見《弘贊法華傳》，卷7，〈隋并州人高守節〉，《大正藏》第五十一冊，頁35a-b。《法華經傳記》，卷5，〈隋并州高守節二十二〉，《大正藏》第五十一冊，頁71a-b。

<sup>79</sup> 劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁99。

信仰尤其深刻，最爲真誠。再者，釋海雲，姓氏、生卒年、鄉里、生平皆不詳。據載，海雲來遊五臺聖跡，並於南臺旁邊，選擇在陡削聳立的山峰，幽隱的林谷裡特別居住下來。不過，海雲勤苦儉樸的修行方式，並非一般人能夠遵從，故跟隨他的修行者少而不多。或有傳聞海雲是普賢菩薩的應身，守節即是高力士的兒子。<sup>80</sup>

守節入山修行的機緣，起因於在十六七歲時遊歷代郡（今山西省朔州市）<sup>81</sup>，逢遇海雲與他談敘之後，將他帶往到五臺山一處只可容身的草屋修行，穿衣吃飯皆靠自己乞討自理，居住三年教誦《法華經》，守節可說學得甚爲精熟。期間守節逢見許多的靈應異事，起先，守節屢見有胡僧來此，與師海雲談笑整天之後才離去。胡僧離開之後，海雲總是問守節說：「你認識胡僧嗎」？守節回應：「不認識」。海雲又像在開玩笑地說：「是文殊師利菩薩」。守節雖屢次接受告誡，仍未能悟到話中的含意。又有一次，海雲突然讓守節下山到村莊裡取東西，並告誡他說：「女人是眾惡之本，壞菩提道，破涅槃城。汝到人間時，應該特別謹慎」，守節恭謹遵命，受教下山。途中果見一女子，年才十四五歲，衣服鮮華，姿色容貌高雅美麗，騎著一匹白馬向守節叩頭說：「我身體患有急病須要下來，但馬跳躍控制不了，希望你能扶接我下馬，救濟我這微賤的生命」。守節謹守師言，連頭也不回顧，女子追尋數里苦切拜託，守節仍舊執志如初。此外，守節聞長安度人，也希望能求度，海雲便指點守節到京城依止臥倫禪師；最後，守節經臥倫禪師的指點，方知五臺山海雲即是《華嚴經》中，善財童子所祈禮的第三大善知識。

以上文殊示現感通的方式，有化現胡僧、女子，並逢遇《華嚴經》中大善知識的「海雲比丘」；不過，守節卻始終迷惑不知。然則，由此亦說明至五臺山所見之境遇，往往就是文殊及聖眾們的化現與教化，告示入山巡禮者應當珍重此「千劫萬劫，無由一遇」的殊緣，不至於有守節棄聖人而不知的悔恨。

### 參、盲信女感聖得明、恒州土俗建寺供養

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

故恒岳之西，清涼東南之隅，有清信女，患目盲，常觸山居，心祈文

<sup>80</sup>《宋高僧傳》，卷 27，〈唐五臺山海雲傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 882c。

<sup>81</sup>劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 89。

殊師利聖者，晝夜精懃，至誠懇禱，感聖加被，遂得重明。後不知其所終。又恒州土俗，五十餘人，六齋之日，常齋香花珍味，來就奉獻文殊師利，及萬菩薩，年年無替。又捨珍財，選地建寺，文石刻銘，至今猶在。元魏沙門釋曇鸞，本雁門高族。在俗之日，曾止其寺，結草為庵。心祈真境，既而備睹聖賢，因即出家。其地，即鸞公所止之處也。後人廣其遺址，重立寺焉。今房屋十間，像設嚴整。<sup>82</sup>

按《華嚴經傳記》卷四介紹解脫傳的同時亦載：

又恒岳之西，清涼東南，俗名之大黑山，有清信女，先來盲目，常獨在山中坐禪。恒洲道俗，每六齋日，常齋香華珍味，來就供養文殊師利。於正食時，忽聞空曰：五臺佛光山內，文殊師利菩薩在彼教化，汝可往彼，必得悟道。亦並同聞，莫不欣詠，則依空告，馳往佛光。其間險阻二百餘里，盲女抗手先登，初無引示，脫見之驚起即受深宗。<sup>83</sup>

首先，清淨女，姓氏、鄉里、生卒年、生平皆不詳。僅知住在恒山以西，清涼山東南面的某個角落，若按《華嚴經傳記》所載，此清淨女與解脫禪師同時期，是隋唐年間的人，因患有目盲，常來五臺山居住祈請文殊菩薩，或說是前往五臺山南臺的佛光山祈請文殊菩薩。經過日夜精進勤勉，至誠懇切祈求，最終感得大聖加被，於是雙眼重新獲得光明，後來就不知她的下落。或載，是聽聞到空中傳來告示的聲音說：「五臺佛光山內，有文殊菩薩在此教化，汝可往彼，必得悟道」，清淨女乃依空中傳來的告示，疾走前往五臺佛光山，期間還經過二百多里險阻路程的艱難。

以上在慧祥書中，清淨女感通內容僅言「感聖加被，遂得重明」，而無其它細節描述。《華嚴經傳記》則載，是聽聞到空中傳來大聖的告示。此外，清淨女是經過一番精誠懇切的祈請，或言經過二百多里險阻路程的決心與艱難。而文殊示現靈異的用意，則是能使病者得癒、殄障消災，或謂「必得悟道」。

再者，同樣在隋唐之際，恒州有土俗五十多人，於六齋之日，常遣送香花珍味，至五臺山奉獻文殊及萬菩薩眾，每年如此不曾中廢。又捨珍寶財物，選地建寺，慧祥當時尚能見到文石刻銘，及房屋十間、尊像設置嚴整。此地是北魏曇鸞

<sup>82</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

<sup>83</sup> 《華嚴經傳記》，卷 4，《大正藏》第五十一冊，頁 169b。

曾結草爲庵修行之處，恒州土俗再建寺以爲紀念。這裡慧祥並無記錄文殊顯應與土俗的感通內容，唯在《華嚴經傳記》裡記載，與清淨女同樣得聞空中傳來的告示，故前往南臺佛光山祈請文殊。

## 肆、高僧曇靜、曇遷、惠安、惠瓚皆登臺頂

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

曇靜、曇遷、惠安、惠瓚，並釋門鸞鷲（喻有才德者）、寶地芝蘭，俱登臺首，蔑聞誌記。<sup>84</sup>

首先曇靜，生平不詳，據《續高僧傳》載，曇靜駐錫於定州賈和寺，是曇遷出家的依止師。曇遷受具足戒後，曇靜曾與之登上五臺山，並感見神異。<sup>85</sup>

曇遷，亦依《續高僧傳》所載，俗姓王，博陵饒陽（在今河北饒陽縣東南）<sup>86</sup>人，生於東魏孝靜帝興和四年（542），卒於隋煬帝大業三年（607），年六十六歲。十三歲時從舅父齊國子祭酒博士權會習六經。二十一歲從曇靜律師出家，受具足戒後，曾隨師曇靜登五臺山，「此山靈跡極多，備見神異」。其後返回鄴都，從《十地經論》名匠慧光弟子曇遵廣習大乘，稟求佛法綱要。隱棲林慮山（今河南林州市西北十公里）<sup>87</sup>淨國寺，鑽研《華嚴經》、《維摩經》、《大乘起信論》諸經論。北周武帝廢佛南下避難，住建康道場寺；後讀真諦譯《攝大乘論》，深有所感，決意弘演此論。隋定天下後返回北方，入彭城（今江蘇省徐州）慕聖寺講說《攝大乘論》、《楞伽經》等經論。自此攝論宗乃弘揚於北方，爲隋代攝論宗僧。<sup>88</sup>

再者惠安，其生平不詳，惠安是否即是隋唐間禪僧，爲禪宗五祖弘忍之十大弟子之一的慧安（582-709，一說 581-709），<sup>89</sup>不得而知。至於惠瓚即是慧瓚，曇韻於隋文帝仁壽年間（601-604）往雁門（今山西省代縣西北）請益定業的瓚禪師；<sup>90</sup>俗

<sup>84</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

<sup>85</sup> 《續高僧傳》，卷 18，〈隋西京禪定道場釋曇遷傳一〉，《大正藏》第五十冊，頁 571c。

<sup>86</sup> 史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1949。

<sup>87</sup> 史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1486。

<sup>88</sup> 《續高僧傳》，卷 18，〈隋西京禪定道場釋曇遷傳一〉，《大正藏》第五十冊，頁 571b-572a。並參藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第九冊，頁 5452b。

<sup>89</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，第八冊，頁 5206。

<sup>90</sup> 《續高僧傳》，卷 20，〈唐蔚州五臺寺釋曇韻傳七〉，《大正藏》第五十冊，頁 593a。

姓王氏，滄州人（今河北鹽山縣西南千童鎮）<sup>91</sup>，約三十歲出家，卒於隋煬帝大業三年（607）九月，年七十二歲。<sup>92</sup>據《續高僧傳》載：

（慧瓚）徒侶相依數盈二百，繩床道具齊肅有儀。展轉西遊路經馬邑，朔代并晉名行師尋，譽滿二河道俗傾望。秦王俊作鎮并部，弘尚釋門，於太原蒙山置開化寺，承斯道行延請居之。……下敕追召入京傳化。自并至雍千里欽風。<sup>93</sup>

可知慧瓚的道行，前來依靠學業的門徒就超過二百人。曾經西遊到馬邑（今山西省朔州市），教化於朔州（今山西省朔州市）<sup>94</sup>、代州（即今山西代縣）<sup>95</sup>、并州（今山西太原市）<sup>96</sup>諸地，後來又奉敕入京傳法教化，其德風教化，聲譽遍及并州到雍州（今陝西西安市）<sup>97</sup>。

以上曇靜、曇遷、惠安、惠瓚皆是佛門高僧，他們都曾經登上臺頂，卻沒有聽到被記載下來，所以慧祥將它記錄起來。然則他們巡禮所逢遇的感通事蹟記載闕如；不過，仍表現出五臺山因「靈跡極多」，故高僧多前來巡禮的盛況。

## 伍、僧普明見聖賜長松

依《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

釋普明，俗性趙，濟州人也。年三十出家，止泰山靈巖寺。每聞清涼瑞像，乃不遠而來遊，於南臺之北，鑿龕修業。忽遇一僧，姿形偉盛，來共談展。因問其所住，答：「在此北邊耳」。遂共論生死難度，煩惱難調，言甚切至，祇云：「努力！努力」！既別而去。時每數來，方便周旋，唯

<sup>91</sup>史爲樂主編《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1343）。

<sup>92</sup>《續高僧傳》，卷 18，〈隋西京禪定道場釋慧瓚傳四〉，《大正藏》第五十冊，頁 575a。

<sup>93</sup>《續高僧傳》，卷 18，〈隋西京禪定道場釋慧瓚傳四〉，《大正藏》第五十冊，頁 575b。

<sup>94</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2194-2195。劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 194。

<sup>95</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 759。劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 88-89。

<sup>96</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1068-1069。劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 99。

<sup>97</sup>史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2712。



存誠島。後有群賊四五人，倏然劫奪，緣身略盡，明旦怡然，初無懼惜。賊去，其僧遂至，明向敘之，彈指稱善曰：「努力！努力」！未經少時，有二虎哮吼，直入庵內，明亦鎮懷不動。次兩日，彼僧又來，明以情告，僧甚喜躍，然意望慙慙，復言：「努〔努〕力！努力」！更得月許，忽風雪飄駛，俄深數尺，凝寒猛烈，特異於常。日暮有一婦人，儀容婉嚴，告明曰：「寒苦之甚，請寄龕中」。明遂憫而許之。彼衣疏薄，又無茵蓐，更深雪厚，呻吟轉多，告明求寄床上。明初不許，比至三更，其聲遂絕。明以手撫之，上下通冷，纔有氣息，恐其致殞，引使登床，明解衣蓋，及手足襯以煖之，庶其全濟，夜既深久。明忽為睡纏，少爾而覺，女乃通身溫適，細滑非常。明遂慾火內起，便生惡念，方欲摩牧，彼已下床，以手搭之，倏焉而失。明，於是遍身洪爛，百穴膿流，眉毛鬚髮，一時俱墮，而疼痛辛苦，徹骨貫心，臭穢狼籍，蛆蟲滿室。明既獲斯苦，慨責無限，舉身投地，一叫而絕。少復醒悟，投地如前，悲泣哀號，聲終不絕。唯云：「大聖願捨愚蒙」。聲聲相續，如此重悔，經二月餘，忽聞空中有聲曰：「汝無禪行，不可度脫，賜汝長松，服之為俗仙矣」。明承斯告，雖慶所聞，但未識長松，彌加慙惻。後經七日，空又告曰：「長松在汝菴前」。並陳色貌，採餌之法。明依言取服，經三日，身瘡即愈，毛髮並生，姿顏日異。乃就娑婆寺僧明禪師所居，具陳其事焉。不久之間，遂化仙而去。

98

若按《續高僧傳》所載：

普明禪師獨靜坐禪求見文殊，意欲請法。有神人空中告曰：「汝無神習，止可長生，龕前取藥服之，可得延壽」。明懷疑不決，後又告曰：「藥名長松，汝何不服？此藥無毒」。明便依言服之，又告同行諸僧已，騰空而去。厥處見在，去恒岳目矚相接。<sup>99</sup>

首先，釋普明，俗姓趙，濟州人(今山東省茌平縣西南)<sup>100</sup>，生卒年不詳；三十歲出家，居住於泰山靈巖寺。因聽聞五臺清涼山的靈瑞，於是不辭遠路而來巡遊，於南臺北面的地方挖窟穴修行道業。此窟穴遺址，據小野玄妙實地勘查，即是現今「千

<sup>98</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097c-1098a。

<sup>99</sup> 《續高僧傳》，卷 26，〈代州照果寺釋解脫傳十五(普明僧裔)〉，《大正藏》第五十冊，頁 603c。

<sup>100</sup> 史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 1991。

佛洞」位置。<sup>101</sup>或謂於五臺山南面娑婆寺南五六里處，普明禪師獨靜坐禪，目的乃為求見文殊，意欲請法。

再者，明禪師，即是前述周沙門的弟子，<sup>102</sup>姓氏、鄉里不詳。按《續高僧傳》記載：

釋僧明者，不知何人。在五臺娑婆古寺，所營屋宇二十餘間，守一切經，禪誦為業。自云：年十七時從師上五臺，東禮花林山訪文殊師利，至一石谷，漸深見有石白木杵，又見兩人形大無影，眉長披髮，眼瞼上掩。師便頂禮請救。其人曰：「汝穀臭小遠從何來」？答：「昭果寺僧，習禪樂道，隱在娑婆已數十年，然食五穀願真人救苦報」。曰：「待共眾議」。須臾更一人來，長大著樹皮衣。云：「汝來已久，可遂我至寺」。行大石側，忽見山谷異常，廊院周遠狀若天宮，有十四五人同坐談笑，問所來方，言議久之。送出後重尋失路，還舊業定。以貞觀十六年卒，八十一矣。今娑婆寺二甃塔存。<sup>103</sup>

若依上述，唐太宗貞觀十六年（642）卒，年八十一歲，可知生於北齊武成帝河清元年（562），生卒年為公元 562-642。此外，明禪師自云年十七歲時曾隨師上五臺山，即是北周宣帝宣政元年（578），往五臺山娑婆古寺居住，期間經營屋宇二十餘間；平日守一切經，以禪誦為業。至於所逢遇之靈應，見如上引文及本章第一節「周沙門」條所述。

關於普明在五臺山修業期間所感遇文殊的靈應。首先，忽然逢遇一位僧人，容貌體態壯大華美，來與他共同談論生死問題，並彼此戒勉，互道精進努力，如此不時往來數次，有次忽然來了四、五位盜賊，很快地劫奪普明身邊所有東西，普明依舊怡然自得，沒有任何畏懼和不捨；盜賊離開之後，這位僧人又來了，稱許普明的道行，並互道努力。經過沒多久，又有二虎出現，哮吼直入庵內，普明仍然鎮懷不為所動。最後，文殊又化現婦女考驗普明凡情色慾，普明終不敵誘惑，對化現婦女生起淫念；於是當場遍身洪爛，百穴膿流，眉毛鬚髮很快地完全脫落，疼痛非常徹骨貫心，臭穢狼籍蛆蟲滿室。後經重重禮懺悔過，最終仍蒙受文殊從空中傳來聲音，告知長松位置及食用方法。普明依言取服，並經三日身瘡即愈，

<sup>101</sup>小野玄妙，〈唐宋時代に於ける五台山の佛教文化〉，頁 253。

<sup>102</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

<sup>103</sup>《續高僧傳》，卷 35，〈代州昭果寺釋僧明傳三十四〉，《大正藏》第五十冊，頁 664c-665a。

毛髮並生；於是前往娑婆寺明禪師住處，詳述他的遭遇之後，逐化仙而去。

以上文殊示現感通的方式，有化現形貌殊異的僧人，接著又化現盜賊、老虎、婦女，目的在於考驗普明的道行，結果普明雖能對生死毫無畏懼，身外之物亦無戀捨，唯獨對女色生起愛染，故文殊認為其修行功夫乃「無禪行，不可度脫」，僅賜予長松，服之化為「俗仙」。由此可見，初唐五臺山求長壽、成仙的風氣依存；不過，更重視於佛教的禪行與解脫，且勝過道教的長生成仙。

## 陸、僧曇韻駐錫五臺山

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

唐沙門釋曇韻，未詳其姓族，高陽人也。宿悟泡幻，辭親出家，退靜幽間，彰乎齟齬。年十九，投恒岳之側蒲吾山，精修念慧。後聞五臺山文殊所居，古來諸僧多人祈請。遂超然杖錫，來詣清涼。適至於山下，聞殊香之氣。及到大孚寺，見花園盛發，又聞鐘磬之音，忻暢本懷，彌增戀仰。於是，住木瓜寺，二十餘年，單居務道。然處以瓦窯，服唯敗衲，地鋪草蓐，更無薦席，一器、一食，一受、一味，清真簡勵，蓋難擬也。後隨師南邁，終西河之平遙山。春秋八十餘，即正〔貞〕觀十六年也。<sup>104</sup>

關於釋曇韻生平事蹟，《續高僧傳》另有詳載：

釋曇韻，不詳氏族，高陽人。初厭世出家，誦《法華經》有餘兩卷，時年十九仍投恒岳側蒲吾山，就彼虛靜訖此經部。值栖隱禪師曰：「誦經非不道緣，常誦未即至道，要在觀心離念，方契正道耳」。韻初承此告，謹即受而行之，專精念慧深具舉捨。又聞五臺山者即《華嚴經》清涼山也，世傳文殊師利常所住處，古來諸僧多入祈請，有感見者具蒙示教。……遂舉足栖焉，遍遊臺岳備見靈相。初停北臺木瓜寺二十餘歲，單身弔影處以瓦窯，形覆弊衣地布草蓐，食惟一受味不兼餘。然此山寒厲林生澗谷，自外峯嶺坦然遐淨，韻夜行晝，坐思略昏情，慶其晚逢也。前所誦經心口不緣三十餘載，會隙歷試一字無遺，乃更誦殘文成其部帙。至仁壽年內有瓚禪師者，結集定學背負繩床，在雁門川中蘭若為業。韻居山日久思展往懷，

<sup>104</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

聞風附道便從瓚眾，一沐清化載仰光猷，隨依善友，所謂全梵行也。屬隋高造寺偏重禪門，延瓚入京，眾失其主，人各其誠散歸林谷。韻遂投于比干山，又遊南部離石、龍泉、文成等郡，七眾希向夷夏大同，十善聿修緇素匡幸。……以貞觀十六年端坐終於西河之平遙山，春秋八十餘矣。自韻十九入山六十餘載，不希名利不畜侍人，不隸公籍不行己任，凡有所述職，皆推寄於他焉。<sup>105</sup>

依據上述，釋曇韻，姓氏不詳，高陽人（今河南杞縣西南高陽鎮）<sup>106</sup>；其生年不晚於北齊武成帝河清三年，卒於唐太宗貞觀十六年（約563-642），年八十多歲。因宿世善根，體悟人生如泡幻辭親出家，持誦《法華經》，十九歲時乃到恒岳之側的蒲吾山（今河北省平山縣東南蒲吾）<sup>107</sup>，值遇栖隱禪師指示誦經未能至道，還要觀心離念，方能契入正道，曇韻奉承此告，精修念慧。住五臺山木瓜寺二十多年，並於隋文帝仁壽年間（601-604）往雁門（今山西省代縣西北）川中蘭若，向瓚禪師修習定業，又到比干山（今山西省汾陽縣西北），乃至遊南部離石（今山西省離石縣）、龍泉（在今陝西綏德縣東）、文成〔水〕（今山西文水縣東十里舊城莊）<sup>108</sup>等郡，最後終於西河平遙山（今山西平遙縣）。<sup>109</sup>

曇韻因傳聞五臺山為文殊所居，於是毅然杖錫來到五臺山。剛到山下，就聞到殊香之氣，到大孚寺見花園盛開，又聞鐘磬的聲音，心中頓感喜悅舒暢，增加對聖山的留戀仰慕之情。於是住木瓜寺二十多年，單獨居住致力於修道，住的是瓦窯，穿的是破衣，過著清真簡勵的生活，是一位典型重定業、修苦行的頭陀僧。這裡，文殊雖未現化身，不過仍以殊香之氣和鐘磬之聲表現祂的靈異，能使修道者增加對聖山的仰慕之情，決心定居五臺山修行道業。

## 柒、僧昭隱、明隱駐錫五臺山

<sup>105</sup>《續高僧傳》，卷20，〈唐蔚州五臺寺釋曇韻傳七〉，《大正藏》第五十冊，頁592c-593b。

<sup>106</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁2164。

<sup>107</sup>鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》下卷，頁3006。

<sup>108</sup>分別載自史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁2527；上冊，頁378；下冊，頁2187-2188；上冊，頁635-636；上冊，頁491。或參見嚴耕望，《唐代交通圖考》第五冊，圖十九。

<sup>109</sup>現代地名分別引自史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁670。或參見嚴耕望，《唐代交通圖考》第五冊，圖十九。

依據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

釋昭隱，俗姓張。本忻州人也。童丱出塵，師習名德。住五臺縣昭果寺，苦節真心，駕超儔伍，學次第定，證入殊深，栖遲林薄，耽好聖默。止木瓜寺二十年，佛光寺七年，大孚寺九年，感見之跡，殆無詳者。至龍朔年中，會蹟登臺之日，隱時氣力已謝，猶杖策引至大孚，感滅火之祥，同所親見。年七十餘，端然跏坐，卒於本寺焉。同僧明隱，業履淳修，每習五停心觀，亦四十年。多住清涼諸寺。<sup>110</sup>

首先，釋昭隱，俗姓張，忻州人（今山西忻州市）<sup>111</sup>；少小即出家，跟從有名望德行的人學習，住五臺縣昭果寺。苦節真心，超越凌駕與他同時在一起的人，時常住在樹林邊修習次第定，有很深的功力和成就。居住木瓜寺二十年，在佛光寺七年，大孚寺九年，七十多歲時端正結跏趺坐，卒於大孚寺。再者，與他一起的僧人明隱，姓氏、鄉里不詳，德行敦厚修行堅毅，常修習五停心觀（即不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界差別觀和數息觀的五種觀），住五臺山清涼諸寺四十年。此外，依《續高僧傳》所載：

釋明隱者，少習禪學，次第觀十一切入，在中臺北木瓜谷寺三十年，唯以定業餘無所懷，又往佛光山寺七年，又住大孚寺九年，志道之徒相從不絕，道俗供事填委山林。永徽二年，代州都督，以昭果寺僧徒事須綱領，追還寺任，辭不獲免，龍朔元年十月，卒於此寺，端坐熙怡如在久定。<sup>112</sup>

依據上文可知，明隱卒於唐高宗龍朔元年（661）十月。少小學禪，依次第觀十一切入修習禪業，<sup>113</sup>居住五臺山木瓜寺三十年，專心於定業的修習，又住在佛光寺七年，大孚寺九年。志同道合的僧徒來跟隨他的絡繹不絕，而有僧俗服事紛集於山林的盛況。於唐高宗永徽二年（651），代州都督請昭隱任職昭果寺綱領，綱領

<sup>110</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

<sup>111</sup> 史為樂主編《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 1315。

<sup>112</sup> 《續高僧傳》，卷 35，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665a。

<sup>113</sup> 「十一切入」，是禪定修持法之一，一種可遠離三界煩惱的禪觀。即觀六大及四顯色各遍滿一切處而無間隙。又作十遍、十遍入、十遍處定、十一切入、十一切處。六大指地、水、火、風、空、識，四顯色即青、黃、赤、白。其中，觀「地大」周遍一切處無有間隙，稱為地遍處；觀「水大」周遍一切處無有間隙，稱為水遍處；準此而觀火、風，乃至空、識，稱為火遍處、風遍處乃至識遍處。（見藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 299）。

意指領職寺內三綱的重務，<sup>114</sup>昭隱雖婉辭卻未獲准。後於高宗龍朔元年（661）十月卒於此寺，且形貌端坐和樂如在久定。此外，亦可發現，上述慧祥對昭隱的簡介，與道宣對明隱的介紹，內容反而比較一致。

至於昭隱在五臺山的事跡或感見的靈應，慧祥謂「殆無詳者」，僅知在高宗龍朔年中（661-663），曾引導會蹟等人至大孚寺，同時親見感應滅火的祥瑞（見於本節下文「會蹟」條云）。此外，明隱在山上感遇的事跡亦不詳。若據《續高僧傳》記載：

其五臺山有故宕昌寺，甘泉美岫，往而忘返，有僧服水得仙，身如羅縠，明見藏（臟）府骨髓。武德年末行於山澤，今村中父老目者十餘人說之。<sup>115</sup>

在五臺山宕昌古寺，附近有甜美的泉水，曾有僧人於此服水得仙，其身體就像疏細的絲織品般，隱約可見僧人的五臟六腑及骨髓。唐高祖武德年末（625）行於山野中，明隱就曾逢見僧人的臟腑骨髓，村中父老目睹者也有十多人。泉水是靈泉，可以飲水成仙，表現出山上的神異不凡，也反應初唐成仙的風氣。委實而言，最初吸引唐高宗對五臺山的注意，也起因於傳聞此山乃是清涼「聖跡」，故派遣會蹟等人前往察訪此山的靈瑞；或聞有人餌菊成仙，因此派遣使者上山採菊。

## 捌、僧明曜逢遇異僧

依《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

釋明曜，未詳姓氏。志學之年，早祛俗網，問津訪道，略無常師。曜，住昭果寺，常誦《法華》，讀《華嚴經》，每作佛光等觀。曾同與解脫，俱至大孚寺，祈請文殊師利。至花園北，見一沙門，容服非常，徐行前進，又至東邊佛堂，將欲東趣。曜時驚喜交集，肘步而前，來至數尺，遂無所睹，悲歎久之，與脫俱返。曜形長七尺，威容和雅，談敘抑揚，動止有則。會蹟，先往五臺，親承禮拜，語蹟云：「我大業十二年，見安禪師，歷名

<sup>114</sup>藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁93。

<sup>115</sup>《續高僧傳》，卷35，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁665a。

山諸寺，禮覲聖跡，今日復見法師，是不可思議。願法師長命無病，弘讚佛法」。時年一百六歲，未曾策杖，而神彩無墜焉。後不知年幾而終。<sup>116</sup>

此段引文，或見於《法華經傳記》、《華嚴經傳記》的記載。<sup>117</sup>釋明曜，姓氏、鄉里、生卒年不詳。十五歲時已放下塵世，到處訪師覓道，沒有固定的依止師。與解脫禪師以「師友事之」，明曜儀容莊重和雅，談敘的聲音有抑揚高下，舉止有規律準則。高宗龍朔年間（661-663），會蹟到五臺山親承禮拜時，明曜已一百零六歲，未曾拄杖，而神彩不失；住在昭果寺，常諷誦《法華經》以及轉讀《華嚴經》，依解脫禪師修習佛光等觀。

至於感見文殊靈應的方式，明曜曾經與解脫禪師一同至大孚寺祈請文殊，到花園北面時，遇見一位沙門緩慢前行，儀容服飾不同一般人，到東邊佛堂，往東邊方向前去。明曜當時非常驚喜交集，直追而前，來到接近數尺的地方，卻又消失無蹤而感到悲歎不已。這裡，明曜的動機是為祈請文殊菩薩，文殊則是化現一位儀容非常的沙門，雖然化現的沙門很快地又消失不見；不過，仍是感見文殊的靈應。

## 玖、儼禪師造像建石室

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉謂：

中臺南三十餘里，在山之麓有通衢，乃登臺者，常遊此路也。傍有石室三間，內有釋迦文殊、普賢等像，又有房宇、廚帳、器物存焉。近咸亨三年，儼禪師於此修立，擬登臺道俗往來休憩。儼，本朔州人也，未詳氏族，十七出家，徑登此山禮拜，忻其所幸，願造真容於此安措。然其道業純粹，精苦絕倫，景行所覃，并部已北一人而已。每在恒安修理（清翊按：與下孝文云云是一條，不應跳行寫）孝文石窟故像。雖人主之尊，未參玄化，千里已來，莫不聞風而敬矣。春秋二序，常送乳酪氈毳，以供其福務焉。自餘勝行殊感，末由曲盡。以咸亨四年，終於石室。去堂東北百餘步，

<sup>116</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a-b。

<sup>117</sup> 《法華經傳記》，卷 5，〈昭果寺釋明曜二十三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 71b-c。《華嚴經傳記》，卷 4，〈釋明曜〉，《大正藏》第五十一冊，頁 169c。

見有表塔，跏坐如生，往來者具見之矣。<sup>118</sup>

儼禪師，姓氏不詳，朔州人（今山西朔州市）<sup>119</sup>，生年不詳，卒於高宗咸亨四年（673）年。儼禪師十七歲出家，道業純粹，精苦絕倫，可謂并州以北，唯此一人而已！被譽為「神異僧」。<sup>120</sup>每常在恒安（今山西大同市東 2.5 公里）<sup>121</sup>修理北魏孝文帝所建石窟故像，孝文帝雖為人主之尊，但未參究教理；然而幾千里遠的人們，莫不對他聞風而敬，並在春秋二季，常送乳酪、氈毳，來供養他所做的福澤。

據載，儼禪師曾登臺山禮拜，「望見五頂，皆有五色雲覆之。隨雲覆者，配之為臺」，<sup>122</sup>又因心喜慶幸，故發願塑造文殊真容。同時，於高宗咸亨三年（672）間，在中臺南面建造石室三間，內有釋迦、文殊、普賢尊像，以及房宇、廚帳、器物等，目的是為了提供登臺僧俗往來可以休憩的地方。

## 拾、唐高宗與武后的支持

唐高宗，即李治，太宗第九子，長孫皇后所生；生於太宗貞觀二年（628），卒於弘道元年（683），諡曰天皇大帝，廟號高宗。於太宗貞觀二十三年（649）即位，高宗在顯慶五年（660）起苦於風眩，使武后決百司奏事。至麟德元年（664），政無大小，武后皆預聞之，掌天下大權，中外謂之「二聖」。<sup>123</sup>

武則天，姓武氏，名曩，并州文水人（山西省文水縣）；生於高祖武德七年（624），卒於中宗神龍元年（705），諡號則天皇后。高宗於永徽六年（655）立為皇后，載初元年（690）廢唐睿宗，武則天自稱聖神皇帝，改國號為周。武后出生在崇佛的家庭，亦曾出家於感業寺，其後又利用佛教登基，大興佛教，<sup>124</sup>是帶動唐代佛教及五臺山文殊信仰發展的重要人物。

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：「於是清涼聖跡，益聽京畿，文殊

<sup>118</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a-b。

<sup>119</sup>劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 194。

<sup>120</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺四埵右聖行跡五〉，頁 1105b。

<sup>121</sup>劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 173-174。

<sup>122</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺四埵右聖行跡五〉，頁 1105b。

<sup>123</sup>湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 25-26。鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》下卷，頁 2541。

<sup>124</sup>鎌田茂雄，《中國仏教史：第 5 卷隋唐の仏教（上）》，頁 73-86。史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，頁 65-71。



寶化，昭揚道路」，能有如此的影響，是來自「國君之力」，並讚譽「千載之後，知聖后之所志焉」。<sup>125</sup>關於高宗及武后對五臺山文殊信仰的注意與支持，已在第二章第二節時代背景「帝王的支持」中詳敘，以及第五章第二節五臺山文殊信仰之歷史「隋唐五臺山文殊信仰的重興」裡亦有略述，此不再贅言。

## 拾壹、代州信士遇聖示化境

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

代州有信士，失其姓名，年二十餘，時登臺禮拜。忽遇一僧，引之向東臺之東，至一住處，屋宇如凡人家，中百十餘僧。先引者問曰：「能住修道否」？答曰：「能」。乃即經停半歲。僧等多服藥餌，時兼果菜，湛若神居，寡於言說。又於汲井之南，見一莖葉圓，如荷葉大，可至尋，日取半邊，明生如故。初雖怪之，後不介意，乃與僧徒，共採而食。日月稍久，暫請還歸，僧亦放之，少不留礙。到家數宿，即來馳赴，但見山谷如舊，都無蹤跡，頻尋求訪，寂寞如初。其人不知聖人，悼責無已。余見之時，已七十餘矣。<sup>126</sup>

代州有一位信士，慧祥遇見他時已七十多歲，慧祥已忘失他的姓名，其生卒年、生平皆不詳。他在二十多歲時曾登臺禮拜，忽然逢遇一位僧人引導他到東臺東面的一座住家，裡面住有百多位的僧人，他便留在這裡與僧眾們共同修道，並居住了半年之久。這裡的僧眾多服養生藥，並兼吃蔬果，且採食的莖葉，隔夜即長好如初。過一陣子，他自己欲歸還幾日，然則再回來時，只見山谷依舊，屋宇與僧人已覓無蹤跡，方知是聖人化境而哀傷自責不已。

上述代州信士所感見的文殊是化現僧人，並示一座可供修道的化境；同時，僧眾多服養生藥，以及山中採食的莖葉，隔夜即長好如初，也表示五臺山藥草植物之靈異與豐富。

## 拾貳、僧會蹟等眾奉救察訪聖跡

<sup>125</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

<sup>126</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

唐龍朔年中，頻敕西京會昌寺沙門會蹟，共內侍掌扇張行弘等，往清涼山，檢行聖跡。蹟等，祇奉明詔，星馳頂謁，并將五臺縣呂玄覽、畫師張公榮等十餘人，共往中臺之上。未至臺百步，遙見佛像，宛若真容，揮動手足，循還顧盼。漸漸至近，展轉分明，去餘五步，忽然冥滅。近登至頂，未及周旋，兩處聞香，芬列逾盛。又於塔前，遣榮粧修故佛，點眼纔畢，並聞洪鐘之響。後欲向西臺，遙見西北，一僧著黑衣，乘白馬奔就，皆共立待，相去五十步間，忽然不見。蹟慶所稀逢，彌增款詣。又往大孚寺東堂，修文殊故像，焚燎傍草，飛颺及遠，燒蕪花園，煙焰將盛。其園，去水四十五步，遣人往汲。未及至間，堂後立起黑雲，舉高五丈，尋便雨下，驟滅無餘，雲亦當處消散，莫知其由。便行至於飯仙山，內侍張行弘，復聞異香之氣。從南向北，凡是古跡，悉追尋存亡名德，皆親頂禮。蹟等，既承國命，目睹佳祥，具已奏聞，深稱聖旨。於是，清涼聖跡，益聽京畿，文殊寶化，昭揚道路。使悠悠溺喪，識妙物之冥泓，蠢蠢迷津，悟大方之幽致者，國君之力也。非夫道契玄極，影響神交，何能降未常之巨唱，顯難思之勝軌，千載之後，知聖后之所志焉。蹟，又以此山圖為小帳，述《略傳》一卷，廣行三輔云。<sup>127</sup>

此外，據《集神州三寶感通錄》記載：

唐龍朔元年，下勅令會昌寺僧會蹟往五臺山修理寺塔。……今上龍朔二年，又令蹟往并吏力財帛往修理故寺。蹟與五臺縣承并將從二十餘人，直詣中臺。見石像臨崖搖動身手，及至像所乃是方石悽然多感悵恨久之。令作工修理二塔并文殊像徙倚塔邊，忽聞塔間鍾聲振發連椎不已，又聞異香氣氳屢至，道俗咸感歎未曾有。又往西臺，遙見一僧乘馬東上，奔來極急，蹟與諸人立待其至，久而不到，就往參迎，乃變為枿悵恨無已。然則像相通感有時隱顯，鍾聲香氣相續恒聞。<sup>128</sup>

<sup>127</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b-c。

<sup>128</sup> 《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c-423a。相關內容，或載於《同前書》，卷下，頁 425a。《續高僧傳》，卷 35，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665b。

會蹟，姓氏、鄉里、生卒年皆不詳。駐錫於西京會昌寺，因屢次接到聖旨，唐高宗龍朔年間（661-663）奉命前往清涼山訪察聖跡。或謂唐高宗於龍朔元年（661）敕令會蹟往五臺山修理寺塔，龍朔二年（662）又敕令會蹟並供應財帛及吏力二十餘人，前往修理故寺（大孚寺），及二塔與文殊故像等。其中，會昌寺位處長安金城坊，高祖武德元年（618）與興聖、勝業、慈悲、證果、集仙等寺同位，屬官寺；故高宗派遣會昌寺僧至五臺山，與會昌寺為官寺不無關係。<sup>129</sup>此趟同行者，還包括內侍掌扇張行弘、五臺縣呂玄覽、畫師張公榮等十餘人。陪同的官員為「縣丞」，縣丞為正九品官，在縣級地方政府中，地位僅次於縣令，說明至五臺山修理故寺並非大事，<sup>130</sup>不過，仍是唐代第一次由皇帝親自派遣巡禮五臺山。會蹟並述傳記一卷，又以畫師張公榮所繪五臺山圖作為小帳幕，廣行京城附近，可說意義非常。

至於會蹟等人巡禮五臺山時所感見的靈跡。首先，往中臺之上，離中臺尚有百餘步時，即便遙見佛像宛然如真容一般，漸漸走到接近時，佛像展轉分明，直到距離五餘步時，又忽然消失匿跡。接近臺頂時，兩處聞到香味，芬芳濃盛。又於塔前派遣畫家張公榮粧修舊佛，用筆點上眼睛剛才結束，同時就聽聞到洪亮的鐘聲響起。後來欲向西臺，又遙見西北方，有一位僧人穿著黑衣，騎乘白馬奔馳而來，在相距五十步（73.75米）之間，才又忽然不見。又往大孚寺東堂，修理文殊故像時，在焚燒雜草時火勢蔓延開來，燒燃花園，花園離水井須四十五步（66.37米）路程，派人汲水還未到時，忽然騰起黑雲下雨，驟然將火全部澆滅之後，黑雲即又消散不見。以及行至飯（梵）仙山時，內侍張行弘又聞到異香之氣。

綜合上述得知，會蹟等人巡禮五臺山是奉高宗敕令，目的為了察訪聖跡，同時修理寺塔及文殊故像，並且從南向北，凡是古跡都追尋存亡，名僧大德亦皆親自頂禮。期間感遇文殊諸多示現，例如遙見佛像，宛若真容，又化現騎乘白馬的黑衣僧人，以及示現瑞雲、異香、妙音等靈異。會蹟等人除了慶幸能夠逢遇罕見的靈應，而更加地恭敬誠懇的巡訪聖蹟。並且將所看到的祥瑞奏報皇帝，其影響致使「清涼聖跡，益聽京畿」，會蹟又以此山圖為小帳，述《清涼山略傳》一卷，廣行三輔。

此外，崔正森指出，穆宗長慶四年（824）吐蕃王遣使向唐求取五臺山圖，就是會蹟等人繪製的這一五臺山圖。又吐蕃時代所建敦煌莫高窟第 159 窟、222 窟、

<sup>129</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》，頁 70。

<sup>130</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》，頁 70。

237窟、361窟等窟的帳門外屏風上面畫有小型五臺山圖，也是依據會蹟等繪製的五臺山圖製作的小帳，名之為「五臺山圖小帳」；<sup>131</sup>扎洛、林仁昱也認為吐蕃時期的敦煌屏風畫與會蹟「小帳」之間有一定的淵源關係。<sup>132</sup>此雖言之有理，然則，在會蹟之後，吐蕃王遣使向唐求取五臺山圖之前，於周武長安二年（702）大德感法師奉敕參拜五臺山，在臺頂見五色雲中現佛手相，以及觀見白狐、白鹿、紫金色大僧、菩薩化現與鐘響異香等，並將這些靈驗繪製成圖畫奏聞則天皇帝；皇帝大悅，命感法師為清涼寺住持，封昌平開國公，又琢玉文殊像，遣大夫魏元忠送詣清涼寺，<sup>133</sup>而有「由斯靈瑞，臺山復興」的美談。<sup>134</sup>故而，上述敦煌莫高窟五臺山圖以何者作為底本或依據，仍有許多考究的空間，實難斷定論。

## 拾參、梵僧釋迦蜜多羅遠途巡禮

依《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

西域梵僧，釋迦蜜多羅者，本師子國人。少出家，本住摩伽陀國大菩提寺，遊方利物，蓋自天真。麟德年中，來儀此土，云向清涼，禮拜文殊師利。自云九十五夏，每跣足而行，常唯一食，或復虛中七日。兼修露坐，不栖房宇，而輒至食，向東北遙禮。至止未久，奉表以聞，特蒙恩許，仍資行調，敕遣鴻臚寺掌客，為譯語人。涼州沙門智才，乘驛往送所在，供給多羅。以乾封二年六月，登於臺者，并將五臺縣官一員、手力四十人，及餘道俗總五十餘人。初欲上之日，從思陽村，行三十里，日中時將到。多羅即召集僧徒，自行香水，特以親手奉施眾僧。多羅因不飲食，卒經三日，食訖將行，譯語誡眾曰：「大聖住處，億劫稀聞，況得親經，誠宜剋念，幸各專志，勿復誼譁，設有所逢，但自緘默」。於是而進，路既細澀，前後聯翩。多羅與二僧，最為先導，欲至山下，遙望清涼寺。下至半峰，忽遇神僧立於巖上，即五體投地，頂禮數拜。及登未遠，乃有數人聞鐘聲

<sup>131</sup>崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁400。

<sup>132</sup>見扎洛，〈吐蕃求《五臺山圖》史事雜考〉，頁100。林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》，頁549。

<sup>133</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、一）〉，《歴史と地理》，1929年第2號，頁155。  
《廣清涼傳》卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁1107a-b。《清涼山志》，卷4，〈第五帝王崇建〉，頁68。

<sup>134</sup>《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁1106c。

香氣。至臺南五里，遂即停泊，乃令人作土壇二層，高尺餘，周方丈許，採拾名花，四周嚴飾。多羅，日夜六時，遶壇行道。又日別，數度入水澡身，每旦以淨瓶四枚，滿盛淨水，上著粳米數合，牛乳半升，使人跪捧。多羅咒願百餘日，向人云：「面各瀉之，西方供養之法也」。經兩宿便進食，食訖登臺。臺南面亂石鱗次，向餘三里，多羅肘膝而行，血流骨現，僅登臺上。見白兔、狐，遶塔而滅，即於塔前，五體布地，從辰至西〔酉〕，方還所止。明旦，更欲登臺。其敕使王，與余及二三道俗，去其十餘步，徙倚環立。王徐而議曰：「在京聞此極多靈瑞，及到已來，都無所見，雖有鐘聲、香氣，蓋亦未有奇特。人間〔間〕傳者，何多謬也」！言適竟，多羅，遂呼之譯語，而責曰：「君是俗人，未閑〔嫻，熟習〕佛法，何乃於此紛紜興謗？余自少已來，更無餘德，唯尋禮聖跡，用以為常。依西方傳記：南閻浮提，有聖人恒止住處，凡二十九所。余所經者，兼茲九矣。然自外祈請，契濶〔闊〕良難，或一年半，一月半月，心祈所措，猶或未允。今此大聖慈悲，赴眾生願，以余寡薄，將為滿足。君旦〔但〕生慙重，獲福無邊，何以輕發樞機，口貽深禍」？王乃鞠躬頂禮，懺謝無已。但多羅不解漢語，相去十餘步音辭，故是天隔遠，近亦未得聞，忽焉此及，莫不驚歎。當時從者，彌加驚異焉。既重登臺，乃將香花及錢，投之太花池內，復東南，向大孚寺。其東堂外壁，半餘禡落，多羅，手自泥塗令淨，方止於中一宿，遂遵歸路。到京之後，具向道宣律師，述其所感。<sup>135</sup>

西域梵僧釋迦蜜多羅，師子國人，師子國是 *Simhala* 的譯名，今錫蘭（斯里蘭卡）。<sup>136</sup>少小出家，住摩伽陀國大菩提寺，即摩訶菩提僧伽藍，為佛陀成道之地——摩揭陀國菩提道場。<sup>137</sup>遊行四方隨緣利益眾生，自云九十五年來，每日皆赤腳而行，

<sup>135</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c-1099b。

<sup>136</sup> 周一良，《周一良集：第 3 卷佛教史與敦煌學》（沈陽：遼寧教育出版社，1998 年 8 月一版）第 3 卷，頁 112。

<sup>137</sup> 大菩提寺：為佛陀成道之地——摩揭陀國菩提道場；當地的佛教，與以斯里蘭卡之都阿窣羅陀補羅的無畏山寺為根據地而盛行的佛教有直接關係。四世紀笈多朝沙姆陀羅笈多（*Samudragupta*）在位時（326-375），斯里蘭卡的摩訶男（*Mahānāma*）與優婆仙那（*Upasena*）二比丘，至印度巡拜佛跡。彼等回國後，向當時的國王報告巡拜佛跡時無投宿之處所，於是錫蘭（斯里蘭卡）王向印度沙姆陀羅笈多王請求在印度建立僧院。其後，印度方面許以在四大聖地中之一處建斯里蘭卡僧院，斯里蘭卡乃在菩提道場菩提樹之地建立供僧眾掛錫的僧院，此即摩訶菩提僧伽藍（*Mahābodhisamghārāma*），或稱大菩提寺、大覺寺（*Mahābodhivihāra*）。（見藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 709-710。摘譯自佐佐木教悟，〈東南アジア大乘

唯日中一食，或時而空腹七日，兼修露坐，不住房宇，每天食飯皆要向東北方遙拜叩首。

釋迦蜜多羅在唐高宗麟德年中（664-665），來到大唐漢土，目的是爲了巡禮清涼山禮拜文殊菩薩。其得到皇帝的恩許，供應他資金，又敕遣鴻臚寺掌客爲譯語人，涼州沙門智才乘騎驛馬供給他所需要的物品，隨行者尚有五臺縣官員一位、擔任雜役的差役小吏四十人，以及其他僧俗總共五十多人，於高宗乾封二年（667）六月登五臺山。

至於釋迦蜜多羅等人巡禮五臺山時所感見的靈應。首先，快到山下已能遙見清涼寺時，忽然看見一位神僧駐立於在半山腰的巖石上；又往上行走不遠，乃有數人聞鐘聲香氣。登上臺頂時，又見白兔與狐狸遶塔後即又消失等靈異。這裡文殊也化現爲神僧，又示現鐘聲香氣以及白兔、狐狸等異象。

此外，文中慧祥詳述了釋迦蜜多羅巡禮途中的言行舉動，藉由他的言詞與神異作爲教化與宣傳的榜樣。例如，在剛上臺山當天，多羅即轉話譯語告誡大眾說：

大聖住處，億劫稀聞，況得親經，誠宜剋念，幸各專志，勿復誼譁，設有所逢，但自緘默。<sup>138</sup>

其實也是在警示後世巡禮者應該抱持的心態，又當官員王徐議論說，在京城聽聞這裡有極多靈瑞，來了卻都無所見，雖有鐘聲、香氣，也沒什麼奇特，人間的傳聞多爲謬言！這樣的想法，也反應一般沒信仰的登山者常有的心態。故而剛說完，多羅便透過譯語責備他說：

君是俗人，未閑〔嫻〕佛法，何乃於此紛紜興謗？……今此大聖慈悲，赴眾生願，以余寡薄，將為滿足。君旦〔但〕生慙重，獲福無邊，何以輕發樞機，口貽深禍？<sup>139</sup>

王徐乃鞠躬頂禮，懺謝無已。同時，多羅不解漢語，距離有十多步，遠近的人也未能聽聞得到，多羅忽然對王徐有此回應，亦讓大眾莫不感到驚歎！並且，連高僧都從遠方異域前來巡禮，尤視五臺山爲「億劫稀聞」的聖山，以爲今生能夠登山親禮文殊聖地就已感到滿足，應生殷重心、難遭遇想，藉此也凸顯聖山的殊勝。

---

佛教》，《講座·大乘佛教（十）》。

<sup>138</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099a。

<sup>139</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099a。

## 拾肆、僧窺基整修精舍、忻州道俗造鐵塔、忻州長史張備立碑

按《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉謂：

中臺上，有舊石精舍一所，魏棣州刺史崔震所造。……今有連基疊石室二枚，方三丈餘，高一丈五尺。東屋石文殊師利立像一，高如人等。西屋有石彌勒坐像一，稍減東者。其二屋內，花幡供養之具，**穉**薦受用之資，莫不鮮焉。即慈恩寺沙門大乘基所致也。基，即三藏法師玄奘之上足，以咸亨四年，與白黑五百餘人，往而修焉。或聞殊香之氣，鐘磬之音。其年，忻州道俗，復造鐵浮圖一，高丈餘，送至五臺，首置於石室之間。南有故碑二，見今已倒。抑文字磨滅，維餘微映，余洗而視之，竟不識一字。一前刺史崔震所造，一忻州長史張備所立。相傳云：「備曾游山感聖，遂立此碑，以述微緒，將七百餘人引之，登臺豎焉」。<sup>140</sup>

釋窺基，字洪道，俗姓尉遲，是唐初開國公尉遲宗的兒子，京兆長安人。生於唐太宗貞觀六年（632），卒於唐高宗永淳元年（682），或謂永淳二年（683），年五十一歲。十七歲出家，是玄奘的上首弟子，唐代唯識宗的始創者。由於他曾任長安大慈恩寺住持，因此有「慈恩大師」的稱號，他所弘揚的唯識宗也被稱為慈恩宗。著作《法華》、《唯識》等疏一百餘部，盛行於世，而有「百本疏主」之謂。<sup>141</sup>

窺基曾於玄奘大師圓寂後的數年，或謂唐高宗咸亨四年（673），遊歷五臺山巡禮文殊，帶領五百僧俗前往中臺上，修理一座舊石精舍，並供奉石文殊立像一尊和石彌勒菩薩坐像一尊，以及花幡供養的器具，**穉**薦等常用物品，期間並感聞殊香之氣與鐘磬之音。亦有載窺基曾於五臺山花巖寺（大孚寺）西院安止，並且在抄寫金字《般若經》完畢時，有神光瑞雲應現的祥瑞。<sup>142</sup>

再者，同於高宗咸亨四年（673）又有忻州（今山西忻州市）<sup>143</sup>僧俗造鐵塔一座，送至五臺山，安置於石室之間。以及有忻州長史張備立碑一通，「長史」在隋唐時為府州上佐官，為州刺史（玄宗天寶元年（742）改州為郡、刺史為太守）的佐官，其

<sup>140</sup>《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，頁 1094a。

<sup>141</sup>《宋高僧傳》，卷 4，〈唐京兆大慈恩寺窺基傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 725b-726c。《廣清涼傳》，卷下，〈高德僧事跡十九之餘〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1119a-b。藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第九冊，頁 5485。

<sup>142</sup>《廣清涼傳》，卷下，〈高德僧事跡十九之餘〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1119a-b。

<sup>143</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》，上冊，頁 1315。

中，州長史從五品上，相當於現在的祕書長或幕僚長。<sup>144</sup>相傳張備曾遊此山，因感遇聖跡，遂造此碑來敘述他的感受，並用了七百多人將此碑登上臺頂上豎立起來，可見其壯觀的盛況。

上述窺基登山目的除了巡禮文殊，還修理中臺頂的舊石精舍，以及供奉尊像、花幡供養器具等。忻州道俗目的是造鐵塔一座供奉於中臺頂上舊石精舍旁。至於感通的事蹟，窺基等人有聞殊香之氣與鐘磬之音，或謂有神光瑞雲的應現。忻州長史張備的感通的事蹟，可惜碑銘文字已磨滅，無法得知其內容。

五臺山除了受到帝王的注意，由本文得知，連高僧窺基、地方行政長官張備都分別率領五百多人與七百多人，前往五臺山巡禮、供養；乃至地方僧俗造鐵塔送往臺頂上等盛況。可見唐初五臺山文殊信仰在高宗武后的支持下，亦如慧祥所言，「於是清涼聖跡，益聽京畿，文殊寶化，昭揚道路」的廣傳影響。<sup>145</sup>

## 拾伍、僧慧祥等眾恭奉舍利函

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

余與梵僧登臺之日，默而念曰：「此處清涼，宜安舍利，使往來觀禮，豈不善耶」！梵僧還後，余便往定州恒陽縣黃山，造玉石舍利函三枚，大者，高一尺七寸，擬安中臺塔內；小者二，高九寸，擬安北臺鐵浮圖內。並作蓮花色道、異獸之像，亦盡一方之妙焉。時定州隆聖寺僧智正，及清信孝行者郟仁，聞余此志，咸期同往。以總章二年四月，正等俱至。正時年過七十餘，而步涉山水，八百餘里，並將妙饌，上山供養。即以其月二十三日，與臺山僧尼道俗，向〔共〕六十人俱登之。至臺南面，僅將下乘，而玄雲四合，雨下數滴，並皆惶懼，恐不得安，乃捧舍利并函，即上到訖，禮拜備盡誠敬，焚香採花供養，舍利每將安置石函，忽遶四邊，可百餘尺，雲霧廓清，團圓如鏡，安函既畢，還合如初。時有一尼，獨往太華池供養，乃見池裏有大蘂，大龍遶之，侶彼方龍花蘂之像也。俄而雲雨晴霽，於臺宿。明旦，往北臺，正以所持香花供養。敬設中食。食訖安舍利。安訖禮

<sup>144</sup> 薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，頁 7-8、18。呂宗力主編，《中國歷代官制大辭典》（北京：北京出版社，1994 年），頁 171。俞鹿年編著，《中國官制大辭典》上卷，頁 171。

<sup>145</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，頁 1098c。



拜，眾哀號而去。有一僧，身漏所逼，於台下之東北，稍下泄之，遂聞谷下隱如雷震之響，心慄而起，適投袈裟，有黑風勃然拂衣而過，其僧憂惕，比下不安，余在彼二年，方還京邑。<sup>146</sup>

關於慧祥的生平，見於第二章所述。此外，定州隆聖寺僧智正以及郟仁居士生平皆不詳。慧祥再次登山的起因，是來自與梵僧釋迦蜜多羅登臺的時候，心中曾經許願要安置舍利，使往來的巡禮者可以觀禮。故梵僧離開之後，慧祥便直接往定州恒陽縣黃山，造玉石舍利函三枚，大者擬安置中臺塔內；小者二座，擬安置北臺鐵浮圖內。當時定州隆聖寺僧智正，以及居士郟仁，聞慧祥有此志願，也共同於高宗總章二年（669）四月前往。當時智正已年過七十多歲，而步涉山水八百多里，並且還帶著妙味菜餚上山供養。與臺山僧尼道俗，共六十人共同登上臺頂。

至於慧祥等人登上臺山安置舍利函時所感見的靈應。首先，在登上中臺南面安奉舍利函，當時黑雲四合，雨下數滴，大家皆惶恐不能安放；於是虔敬禮拜文殊，焚香採花供養舍利。忽然繞塔四邊約百餘尺（29.5 多米），雲霧廓清，團圓如鏡，等安放好舍利函之後，黑雲又如原來一樣的合了回來。再者，當時有一位尼僧，獨自前往太華池供養，見於池裡有大龕大龍盤遶，並伴隨著方龍花龕之像的奇觀。乃至往北臺安置舍利函，在結束的時候，有一位僧人因身漏所逼，於是便在臺下的東北面稍作小解，遂聞山谷隱隱發出如雷的聲響，颳起一陣黑風作為對此僧的警示。以上文殊是以瑞雲、大龍、異聲與黑風作為示現感通的方式，其目的首先在使安放舍利函的儀式能夠順利完成，其次透過大龍盤遶來表現文殊勝跡的靈異；最後又以異聲與黑風作為警告，因此乃文殊聖地，是不容有不敬的舉動和態度。

## 拾陸、獵師、無名僧東臺的奇遇

依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉云：

（東臺）臺之東連恒岳，中間幽曠，人跡罕至。古老相傳云：「多有隱者」。余常行至臺之東北，遇會一人，問其古跡，彼乃以手指臺岳兩間曰：「昔時，因獵經至臺東，忽見茂林花果十餘頃，及後重尋，莫知其處」。

<sup>146</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b-c。

且諸臺之中，此臺最遠，其間山谷轉狀，故見者亡失所懷。禮謁之徒，多不能至。昔有一僧，遊山禮拜，到中臺上，欲向東臺，遙見數十大蟲，迎前而進。其僧，誓畢身命，要往登之。俄而祥雲鬱勃，生其左右，顧眄之間，冥如閉目，遂深懷大怖，慨恨而返。余與梵僧釋迦蜜多，登中臺之上，多羅初云：「必去」。後竟不行。余以為聖者多居其內矣。<sup>147</sup>

首先，慧祥曾在東臺東北面逢遇一位獵人，生平事蹟不詳。自謂曾經打獵至東臺東面，忽然看見盛茂的花果林十多頃，其後欲再重回花果林時，已找不到它的位置。以及曾經有一位僧人，生平亦不詳；遊山禮拜到中臺上，欲向東臺時，遙見有數十隻大蟲，向他的方向前進。這位僧人本來立誓用身體性命也一定要登上東臺，突然之間祥雲濃密在他四周回旋包圍起來，前後左右顧眄，卻像閉上雙目一樣看不到，於是深感驚懼，感慨遺憾的返回。包括當時釋迦蜜多羅登上中臺時，起初決定必去，後來也無法前行。

這裡感通的方式，是示現盛茂的花果林，以及數十隻大蟲和濃鬱的祥雲，表達聖山的靈異與文殊顯應。其中，藉由大蟲及祥雲阻礙巡禮者的前進，彰顯東臺人跡罕至的地方，多有隱者住在其內，慧祥亦言「聖者多居其內」。除了上述東臺之外，五臺境內亦往往有人獸不能到達的地方；例如金剛窟，慧祥言此處「徑路深阻，人莫能至」，而三世諸佛供養之具，多藏於此。<sup>148</sup>故此「人獸之不可闖涉」<sup>149</sup>的地方，也添加五臺山神聖不可侵犯的神秘感。

## 拾柴、抱腹山信士感聞鐘聲、神光

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

余歸之後，有清信士，不詳其氏諱，次往登之。其人年可二十，衣服藍縷，自云：「從抱腹山來」。識者相傳云：「每在并州，巡市乞焉，以所乞得，造濾水囊，可七八寸，造訖，隨處勸人令用。凡造數千餘」。當來之日，亦攜十數信士登臺，還到清涼寺下，忽聞鐘聲，聞已即禮，遂與同侶一人尋之。既得至寺，誓住一夏，禮懺供養，於北崖之下，結草為菴。

<sup>147</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

<sup>148</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c-1095a。

<sup>149</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

初數日之間，時聞鐘聲，或早或晚。十日後，每齋時為準。又於佛堂讀經，至夜輕有神光朗照，不勞燈燭。信士神容簡暢，動止肅恭，直爾對之，祛人鄙吝。然凡所談吐，綿綿入微，時總疑之，為不測之人也。余略與周旋，不復能備。<sup>150</sup>

有一位信士，其生平事蹟皆不詳。自云來自抱腹山（今名綿山，在山西介休市東南 20 公里處）<sup>151</sup>，常在并州（今山西太原市）市街乞討，乞討所得的錢便拿來做瀘水囊，並到處勸人使用，凡所造的瀘水囊共有幾千多個。慧祥曾經與這位信士交談過，讚美他精神容貌簡樸爽直，舉止端嚴恭敬，是個「不測之人」。

此信士在咸亨二年（671）間，攜伴十多位道友共同登上臺山，回到清涼寺下，忽然聽聞到鐘聲，於是在清涼寺北崖下方，結草為菴，發願居住一夏，禮懺供養。起初數日之間，常於早晚聽聞到鐘聲；十日以後，鐘聲每於齋飯時便會準時地響起。又於佛堂讀經到夜晚時，就有輕微的神光明亮地照射進來，不須自備燈燭。

以上信士主要感逢鐘聲與神光的靈應，其作用起初增加巡禮者的信心，決心發願居住一夏，精進禮懺。其次，經由神光來表現聖山的神異之外；同時，也透過神光的朗照，護持發願在山上精進的修行者。

## 拾捌、僧弘景、靈察與并州四尼逢遇靈異

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

荊州覆舟山玉泉寺沙門弘景，高尚僧也。以咸亨二年二月，從西京往彼禮拜，承遂厥心，未詳其所感耳。慈恩寺僧靈察，以上元二年七月十日，往彼禮拜，遍至代州，見一人，先非舊識，無何而至，引察從臺北木瓜谷，上北臺。經兩宿，每六時，嘗聞鐘聲，又夜聞青雀數百飛鳴，左右不見其形。又向中臺，經兩宿。又往西臺，將去之時，有百鳥飛引其前，還至中臺，方乃遠去。其年，又有并州尼四人，往登臺首回還，一尼折花五莖，欲將向下，遂失道路，飢寒並至，夢一僧賜之飲食，因爾不飢。仍告曰：「以汝盜花五莖，罰汝不歸五日餘，更無苦勿復多憂」。五日既滿，得遵

<sup>150</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>151</sup>劉緯毅編著，《山西歷史地名詞典》，頁 52。

首先，弘景，或稱宏景、恒景；<sup>153</sup>俗姓文，當陽（今湖北省當陽市）<sup>154</sup>人。生於唐太宗貞觀八年（634），卒於玄宗先天元年（712），年七十九歲。弘景起初跟隨文綱律師（道宣的弟子）學律，後入荊州覆舟山玉泉寺（位於湖北當陽縣玉泉山東南山麓）<sup>155</sup>跟智顛學止觀，或言入寺披剃。在則天時代，曾作為授戒師三入皇宮。此外，他與實叉難陀翻譯《入楞伽經》、《文殊授記》，與檀雲般若翻譯《華嚴經法界無差別論疏》等，以翻譯僧而知名；亦著有《順正理論》二卷、《攝正理論》七卷、《佛性論》二卷等論著。<sup>156</sup>

弘景曾於高宗咸亨二年（671）二月，從西京前往臺山禮拜，但慧祥不清楚他登山巡禮的感觸為何，故書中無任何感通的記載；不過，強調弘景是「高尙僧」，連高僧都前來五臺山巡禮，藉此凸顯聖山的殊異。

再者，慈恩寺僧靈察，生平事蹟不詳。於高宗上元二年（675）七月十日，前往五臺山禮拜，行至代州見有一人，引導靈察從臺北木瓜谷上北臺。經過兩宿，每六時就會聽聞到鐘聲，又在夜裡聽聞到數百隻的青雀飛鳴，但左右不見其形影。又朝中臺經過兩宿，將往西臺去的時候，見有百鳥飛引其前，直到返回中臺時，才飛離遠去。

最後，時間同樣是高宗上元二年（675），并州有四位尼僧，在登上臺頂要返回時，有一位尼僧折花五莖，欲往山下時卻迷失了道路，飢餓寒冷，夢有一僧賜予飲食，因而不冉飢餓。僧人並告知說：「以汝盜花五莖，罰汝不歸五日餘，更無苦勿復多憂」，五日既滿，尼僧們便找到回去的路。

以上文殊示現感通的方式，分別以鐘聲、百鳥、青雀，或於夢中示現僧形及語言的告示，作用除了表現聖山的神異之外；同時，靈察逢見不相識的人引導入

<sup>152</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

<sup>153</sup>池田魯參，〈五臺山佛教的天台學〉，《五臺山研究》，1995 年第 3 期，頁 17。

<sup>154</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁 976。施丁、沈志華主編，《資治通鑒大辭典》上編，頁 611。

<sup>155</sup>玉泉寺，位於湖北當陽縣玉泉山東南山麓。以山形類似覆船，故又稱覆船山或覆舟山。隋開皇十二年（592），為天台宗開祖智顛所建，蒙隋文帝敕額玉泉寺。於此宣講《法華玄義》與《摩訶止觀》。弘景入寺披剃。其後，弘景的弟子懷讓、惠真等亦曾來住。（池田魯參，〈五臺山佛教的天台學〉，頁 17。藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊，頁 1797）。

<sup>156</sup>池田魯參，〈五臺山佛教的天台學〉，頁 17。《宋高僧傳》，卷 5，〈唐荊州玉泉寺恒景傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 732b-c。藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊，頁 1797。

山，入山後又有百鳥的引導得以順利巡禮西臺，並往回中臺。記述內容重在巡禮路途中的引導，反應巡禮之風的漸進。四位僧尼則是透過夢中僧人的飲食救援，得以身心安然無憂，反應上山難免逢遇飢餓寒冷，仍得大聖的靈應救助。並經過僧人的告示，得知受罰的錯過，此亦反應山上景物花木皆是神聖的示現，警示巡禮者不容起輕慢褻玩的心。

## 拾玖、信士房德元、王玄爽逢遇鐘聲香氣與異聲

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

西京清信士房德元、王玄爽，少結地外之交，並因讀《華嚴經》見〈菩薩住處品〉，遂心專勝地，以上元三年五月十三日，共往登之。初半路食時將到，忽聞谷下大聲告曰：「食時至」。及登中臺，並聞鐘聲香氣。後日重往，食未畢間，又聞谷下大聲，連告之曰：「登臺遲去也」。既承此告，即發人而往。後還京邑，忻暢本懷，請名行僧設齋陳敘焉。<sup>157</sup>

西京有信士房德元、王玄爽，生平事蹟皆不詳。因讀《華嚴經》見〈菩薩住處品〉，於是一心想要巡禮聖地，於唐高宗上元三年（676）五月十三日共同登五臺山，起初於半路上將到吃飯的時間，忽聞山谷傳來大聲告誡的聲音說：「食飯時間就要登上中臺」，至中臺時又聽到鐘聲與香氣。後來再度登臺時，飯還沒吃完，就聽到山谷傳來大聲的告誡語說：「登臺要遲到了」，兩人後來回到長安，忻暢登山巡禮的感想，並供齋宴請有名的行僧講述。

這裡示現感通的方式，是透過兩次山谷傳來大聲的告誡語，以及鐘聲與香氣，來表現聖山的神異；同時，其告誡語也有警示督促巡禮者登山的行程，以免耽誤登上臺頂的時間，影響下山的路程。

## 貳拾、僧惠藏等眾感見瑞應

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉云：

洛陽白馬寺沙門惠藏，本汾邑人，幽栖高潔僧也。孝敬皇帝，重修

<sup>157</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c-1100a。

白馬寺，栖集名德，佇植福田，藏深契定門，最為稱首。以調露元年四月，與汾州弘演禪師、同州愛敬寺沙門惠恂、汴州沙門靈智、并州沙門名遠，及異方同志沙門靈裕等，於娑婆寺，坐夏九十日中，精加懺洗，解夏安居。與道俗五十餘人，相次登臺。藏禪師與三十人，將至中臺，同見白鶴一群，隨行數里，適至臺首，奄忽而滅。僧名遠、靈裕等，一十八人，先向東臺，見五色慶雲。僧惠恂後往，亦同前見。名遠於中臺佛塔東南六十餘步，又見雜色瑞光，形如佛像，光高可三丈，人或去就，光亦隨之，禮二十餘拜，良久方滅。僧靈智，於太華池南三十餘步，見光如日，大可三丈，百千種色，重沓相間，霏微表著，難可具名。而舉眾形服威儀，屈伸俯仰，光中悉見，如臨明鏡。智等，奪目喪神，心魂失措，頂禮懇誠，少選而滅。又智等，正見光時，佛塔之前，有三沙彌，頂臂焚香，以身供養，復見此光在其東面，藏等周旋往來，向經七日，方遵歸路焉。<sup>158</sup>

首先，洛陽白馬寺沙門惠藏，汾邑（今山西汾陽縣）<sup>159</sup>人，是幽栖高潔之僧。孝敬皇帝（指高宗第五子弘）重修白馬寺，集聚名僧大德，廣植福田，其中，惠藏禪師禪定深厚，眾中最為第一。關於惠藏，不知是否即是五祖弘忍禪師的十大弟子之一；至於弘演、惠恂、靈智、名遠、靈裕等人，其生平事蹟皆不詳。

惠藏於高宗調露元年（679）四月，與汾州（今山西汾陽縣）<sup>160</sup>弘演禪師、同州（今陝西大荔縣）<sup>161</sup>愛敬寺沙門惠恂、汴州（今河南開封市與開封等縣地）<sup>162</sup>沙門靈智、并州（今山西太原）沙門名遠，以及外域的同志沙門靈裕等，於娑婆寺結夏安居九十日當中精加懺洗，解夏安居之後，與僧俗五十多人相次登臺。

惠藏與三十人將到中臺時，共同看見白鶴一群，和他們隨行幾里，前往到中臺頂才又疾速消失。名遠、靈裕等十八人，先向東臺前去，看見五色慶雲，惠恂其後前往，亦同所見。名遠於中臺佛塔東南方，又見雜色瑞光，形狀似如佛像，光有三丈（8.85米）高。當人離去或接近時，光亦隨之，頂禮二十多拜，很久才消失。靈智於太華池南面見祥光如太陽，有三丈（8.85米）大小，百千種顏色重疊雜沓相間在一起，飄揚照耀之美難以言詞形容。所有的人儀容舉止莊重謹嚴，

<sup>158</sup>《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100a。

<sup>159</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁1341。

<sup>160</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁1341。

<sup>161</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁988。

<sup>162</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》上冊，頁1344。

屈伸俯仰，光中悉見如鏡般的光晃明亮，奪目喪神，使人心魂失措。頂禮懇誠，過一會兒才消失。又靈智等人，正看見祥光時，佛塔之前，有三位沙彌，頂臂焚香作為供養，又見此光在他們的東面。

以上文殊示現感通的方式，主要以白鶴、五色慶雲、雜色瑞光（形同佛光），來表現聖山的靈異，以及增進巡禮者敬仰之心；同時，也反應唐高宗時期盛行的祥瑞政治。慶雲即是天文祥瑞中的大瑞，鶴也被視為動物中的祥瑞之物，皆象徵對太平盛世的應驗。<sup>163</sup>此外，瑞（佛）光，佛經中常以光（明）代表佛、菩薩等身上所發出的光輝或智慧，<sup>164</sup>以上，皆象徵五臺山聖跡靈境的不凡。

## 貳壹、繁峙縣老人王相兒尋見仙藥

依《古清涼傳》卷下〈支流雜述五〉載：

繁峙縣城內景雲寺邊有老人，姓王，名相兒，採藥為業。余曾至其家食，老人與余言敘，因云：「弟子曾向臺北大柏谷採藥，忽於方石之〔上〕，有一雙人手，紅赤鮮白，文理分明，齊腕已上合掌，生於石裏」。弟子念曰：「此多是藥」。思欲至家檢方料理，乃以刀割取數重，裹復置採藥籠內，總以袋盛，擔之而歸。將出谷，忽思念曰：『此若是仙藥，或能變化，試更驗之』。及至迴看，唯袋存焉，藥與籠復，莫知其處。弟子敬歎，恨不先噉之」。<sup>165</sup>

在繁峙縣城內（今山西省繁峙縣）<sup>166</sup>的景雲寺附近有位叫王相兒的老人，以採藥為業，慧祥曾到他家用飯並與他談敘。老人自云曾向臺北大柏谷採藥，忽然在一塊方形石頭上，看見一雙人手，紅赤鮮白，文理分明，齊腕以上合掌，生在石頭裡。老人於是將這裡的藥採集回去，將出大柏谷的時候，回頭將藥袋打開查看，卻只剩下藥袋，而藥與藥籠皆消失不知其處。方知真是仙藥，故能變化，悔恨當初未先食用。

這裡以石頭裡出現一雙紅赤鮮白、合掌的人手，以及從包裹緊密的藥草會突

<sup>163</sup>李浩，〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉，頁 167-168。

<sup>164</sup>藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第四冊，頁 1852。

<sup>165</sup>《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100c。

<sup>166</sup>史為樂主編，《中國歷史地名大辭典》下冊，頁 2941a。

然消失，來凸顯聖山的靈異，並反應山上藥草的奇異。同時，也讓採藥的老人從此對聖山生起一份敬畏之心。

## 貳貳、唐代州聶世師的靈異事蹟

《古清涼傳》卷下〈支流雜述五〉載：

代州郭下，有聶世師者，士俗以為難測之人也。年可五六十，顏容赤黑，視瞬澄諦，其耳長大，可餘四寸，居室鄙陋，衣服破弊，凡見道俗，必勸之行善。或隱竊語人曰：「令向五臺禮拜」。近有選官者，恐不稱意，專心念佛，乃夢其人謂曰：「汝莫憂愁，得代州某官。我姓聶，名世師，汝當識我」。其人驚覺。比至銓衡，果如所記。志心訪問，恰得世師，形儀相狀，一如先夢，乃脫新衣一襲施之。自爾代郡官僚，常多供養。然所獲物，輒與乞人，若無取者，隨在棄之。余幸曾遇，一中同飯，觀其動止。實異常流，而凡得飯食，必分讓上下，此似潛行六和敬事法，食訖將別，謂余曰：「閻浮提人，多不定聚，師當努力也」。後臨終之日，家磬自鳴，道俗有懷，送者雲赴。<sup>167</sup>

代州（今山西省代縣）<sup>168</sup>郭下有位名叫聶世師，士官和一般百姓皆認為他是一位難測之人，大約有五六十歲，面容赤黑，目光澄澈專注，其耳長大又四寸多，他的居所簡陋荒僻，衣服破爛。凡是遇見僧俗必勸他們行善，或私下對人說：「令向五臺禮拜」。有人聽候吏部選任官職，擔心不能合乎心意，乃專心念佛，便於夢中有人對他說：「汝莫憂愁，得代州某官。我姓聶，名世師，汝當識我」。及到考核、選拔的時候，果如夢中所記。於是志心訪問，恰得世師，形儀相狀，一如先前所夢，選官者乃脫下新衣送給他。從此以後，代郡的官僚經常來供養他，他便將所得的物品分送給乞丐。慧祥曾與他共同用飯，觀他凡是所得的飯食，必分讓給上下的人，讚言這樣的舉動，就如同實踐六和敬事法。

以上透過慧祥對聶世師的外貌、行事言論等描述，凸顯聶世師是位有特殊能力的異人，慧祥亦謂「觀其動止，實異常流」。同時，聶世師正面勸人為善，鼓

<sup>167</sup>《古清涼傳》，卷下，〈支流雜述五〉，《大正藏》第五十一冊，頁1100b-c。

<sup>168</sup>史為樂主編，《中國歷史地理大辭典》上冊，頁759。



勵人們巡禮五臺山，應是一位五臺山文殊的信仰者。聶世師鼓勵人們登山巡禮，還是五臺山文殊信仰的宣揚者，慧祥介紹他的奇異與道行，對五臺山的宣揚也有相得益彰之效。

綜合本節，關於隋唐五臺山文殊的信眾，首先，其身份包括上至帝室、地方長官、中央官員，下至一般平民百姓，其中仍以修道的僧侶及信眾居多。其次，他們的籍貫或居所，因政治上南北統一的關係，故文殊菩薩的信眾逐漸擴及南北各地。尤其從地域性觀察，由東方定州方向以及南方長安、太原方向前往的巡禮者明顯增加，亦即井上以智為所分類的東路（是橫斷太行山脈從龍泉關直隸的曠野下來）與西路（經過五臺縣到太原的路線）。<sup>169</sup>這種現象在中晚唐時期尤其明顯，可從後來東、西兩路設有特殊的交通設備（普通院的普及）之事實得知；西路甚至完全取代最初開發的北路，成為巡禮五臺山最有意義的本道。<sup>170</sup>

再者，入山的信眾，有越來越多僧俗選擇短期的寄居和巡禮。至於入山修行方式，仍是以禪定和轉誦大乘經為主；同時，駐錫的僧侶，或以廣授禪業，或興辦宗教活動（如結夏安居），由此帶動五臺山參學與短期的寄居修業，並配合遊山的巡禮的活動。此外，入山者的動機，幾乎是為了祈見文殊菩薩的靈異，或有祈見文殊開示悟道與救度，逐漸取代了求長生、成仙的目的。此外，也有聞此山靈異，或單純入山是為了打獵或採藥。

至於文殊示現感通的方式，除了盲信女感通內容僅言「感聖加被，遂得重明」之外，其它多有具體的描述，例如，時常出現文殊示現為沙門，包括異僧、胡僧、黑衣僧人、神僧等，也有夢中示現僧人；或化現女子、盜賊、老虎、婦女等，考驗修行者道心；或現異手、或示化境，或於空中傳來聲音告示、訓誨修行的心要，甚至直接逢見文殊現身說法及諸佛現身的讚揚。巡禮者多常感應異香、鐘磬聲、神光（或雜色瑞光、佛光）、瑞雲、妙音，以及黑風、異聲的告誡等靈異，乃至出現白兔、狐狸、白鶴、大龍、百鳥、青雀等靈禽異獸；雖非直接逢遇文殊化現，不過，仍以其它方式來感應文殊及其聖眾的存在與聖地之不凡。同時，從慧祥描述山上出現的種種祥瑞、靈禽異獸與信眾巡禮的動機，表現出慧祥對國家太平盛世的讚揚，而不是祈求菩薩予以眾生災難、時代苦難的救贖。

綜觀信眾感通的結果，有因此生起敬仰，從而駐錫五臺山，或讓有心修行的人，由此發至誠之願，或結出家修道之緣；乃至使修道者識心見性、自證無生，

<sup>169</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（中）〉，頁 645。

<sup>170</sup>井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（中）〉，頁 645-646。

進而發大弘願傳法度眾；或使目盲者得見光明；也有經過一番考驗，仍是修道未果，僅得長生化仙而去。此外，常出現靈禽引導巡禮者前行的方向，或以神光護持在山的修行者，或以黑風、異聲作為警誡或告示，甚至也有出現以祥雲阻礙登山者前進的情形，不過，目的是為了表現此處多有靈隱或為聖者所居。同時，如前第二章第二節「時代背景」所言，有各地僧俗因仰慕文殊聖地而前來寄居、巡禮、參學。隋唐五臺山因帝王的支持、僧俗的止住以及巡禮者的增加（此三者亦構成文殊菩薩的信眾），由此帶動五臺山寺塔的修建、文殊信仰的傳播及其參學之風氣，揭示隋唐五臺山文殊信仰的初興。

### 第三節、小結

綜合本章論題，主要介紹五臺山文殊的信眾及其感通的內容。試想，慧祥撰此主題有何宣揚的功能？抑或，欲要宣揚何者？

對於文殊信眾的描述，首先，慧祥盡可能地交代人物的身世、鄉里、生平等基本資料，目的有徵信作用。其次，信眾的身份，上至皇室高官、高僧大德，下至一般平民百姓，乃至童奴閹官等，表現出信眾身份的普及，不分貴賤皆能蒙受文殊的靈應。尤其皇室與高僧的信仰，除了他們本身積極對五臺山文殊信仰推動的貢獻外，上行下效，自然也起了宣傳帶動的功效。再者，身份卑微者，亦能蒙受文殊靈應的事例，委實而言，是更能引發一般民眾的信心與企求。以上說明文殊菩薩信眾的描述，有助於五臺山文殊信仰擴大、普及的宣傳功能。

對於文殊示現與信眾感通的宣說，首先，目的是為了誘導眾生起瞻仰聖山的渴求。慧祥曾言文殊顯應感通的事跡，目的就是為了「曉勵群蒙，令生渴仰」，因為「若篤信神通者，豈遠乎哉」！<sup>171</sup>因篤信神通而發渴仰之心，生起巡禮文殊聖地的欲求之後，才有機緣至五臺山感應文殊的功德利益，開啓眾生邁向覺悟究竟的道路。可見，開啓眾生朝聖的企望，是慧祥內容注重靈異感通的主因。

其次，彰顯文殊應化本土的神通變化與功德利益。如前已述，在經典中文殊具有無量的神通變化與功德利益，慧祥就讚揚說：「詳乎道也，識智無以造其源；談乎跡也，名數不可階其極」。同時，還援引《文殊師利般泥洹經》談到文殊的種種功德利益。這裡，再透過文殊顯應與信眾感通的內容，證實文殊應化此土的

<sup>171</sup> 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

神通變化與功德利益的殊勝。也就是說，前述（見第五章）僅表達經典所說，本章則是文殊應化本土的實例，直接彰顯文殊應化本土神通變化與功德利益的殊勝。

最後，是構建聖山信仰的內容，作為宣揚的主題，同時指引眾生修行之路。有了文殊的靈驗、顯跡，信眾蒙受文殊靈應的功德利益，而逐漸奠定五臺山的地位並與文殊信仰聯繫，成為屬於文殊的信仰中心。可以說，五臺山的價值與地位，是承著文殊的力量而來，文殊的顯應與信眾感通，是構成聖山信仰不可或缺的條件，為宣揚五臺山文殊信仰的主力。同時，透過信眾感通的事例，指引眾生一條修行之路，如前已述，開啓眾生邁向覺悟究竟的道路，是慧祥注重靈異感通的主因。

## 第八章、結論

### 一、研究成果

本論文的研究核心，是慧祥《古清涼傳》對五臺山文殊信仰的宣揚。回溯當初設定的研究目的，所得結果可綜合如下：

首先，宣揚的動機，是爲了（一）替五臺山「正名」身份即是清涼山，說明聖山存在的「真實性」、「神聖性」與「殊勝性」，抬高正名之後的地位；（二）建構五臺山作爲聖山的地理條件；同時，每一勝景的介紹，都在支持一個現世淨土的形成。其粗淺用意，揭示聖蹟引人往之；深層用意，在形塑實景與化境交融的現世淨土。（三）認識五臺山文殊信仰的歷史，建構歷史背後的意義，是來自於文殊的鎮守，凸顯文殊在五臺山歷史定位中的價值和地位；（四）彰顯文殊示現此土的功德利益與靈應的殊勝，同時，藉由信眾感通的事例，指引眾生一條修行之路；（五）開啓眾生朝聖的企望，邁向覺悟究竟的道路。可以說，前四項宣揚的動機是一個「門」，其大前提仍是爲了開啓眾生朝聖的企望，進而邁向究竟覺悟之路。

再者，宣揚的方法，主要運用佛金口所說經典之證明，並結合與信眾巡禮感通的事例，藉此以明文殊的功德利益與靈應的殊勝；同時，有意藉由國家的重視及高僧巡禮的事蹟，提高五臺山文殊信仰宣揚的效益。另者，則是以五臺山獨特的自然景觀及文殊勝蹟作爲題材，由此彰顯清涼聖境的不凡，以達宣揚之目的。

經由上述，所形成宣揚的內容，歸納有如下五個主題：（一）解說五臺山成爲「清涼山」的原因；（二）五臺山地理環境的說明；（三）五臺山文殊信仰源流與歷史的記敘，同時說明文殊的示現事蹟與弘化的功德利益；（四）文殊菩薩伽藍勝蹟的介紹；（五）文殊菩薩信眾的描述，及其降化此土靈應感通的宣說。這些主題的宣揚，各自有它宣揚的功能，並扣緊以文殊爲核心而展開，彰顯五臺山文殊菩薩的殊異；同時，五臺山的地理、歷史、勝蹟、信眾與靈應，也因文殊的鎮守而顯得有意義、有價值。

最後，其宣揚內容的特質，首先，前述第二章第三節「時代背景」，主要根據《古清涼傳》以明隋唐五臺山文殊信仰初興的狀況，慧祥曾言，「今之所錄，

蓋是其徒至於真沒凋殘，可謂長太息矣。其有修建塔廟，造立尊儀，景業可稱，事緣弘替者，雖非往古，並即而次之」。<sup>1</sup>同時，《古清涼傳》所記錄的事例中，對隋唐僧俗的相關記載，遠超過北魏、北齊、北周的總數量。皆顯示慧祥有心想為北周之後的隋唐五臺山佛教發展的狀況，留下記錄，作為宣揚的內容。可謂《古清涼傳》內容展現隋唐五臺山文殊信仰初興的特質。

再綜觀第七章文殊信眾的身份、修行法門及入山的動機，或可見到兩大特質；誠如井上以智為所言，五臺山文殊信仰具有超越宗派、特殊的山嶽佛教型態，以及以文殊信仰為背景，重視文殊的示現與感通，<sup>2</sup>這種現象在中晚唐尤其明顯。井上以智為指出，山嶽佛教在唐代以前很少，達磨的嵩山、慧遠的廬山、慧思的南嶽、智顛的天台較具代表，是經由高僧修行或創教的聖地靈跡，且帶有中國佛教中特殊的宗派教學。五臺山佛教由北魏孝文帝創建寺塔以來，也同樣被稱為山嶽佛教，但它是首先以菩薩作為靈山聖地，入山者主要為巡禮文殊，希望逢遇文殊示現而來，且不止於特定學派教學的道場，駐錫與巡禮者也不限於某宗派教學者，是「全佛教界超學派的山嶽佛教」。<sup>3</sup>綜而言之，《古清涼傳》宣揚內容所呈現的特質有：（一）展現隋唐五臺山文殊信仰初興的狀況；（二）具有超越宗派、特殊的山嶽佛教型態；（三）是以文殊信仰為主體，重視示現與感通。

## 二、研究限制及其展望

本論文礙於時間、篇幅與研究者本身各方面學術涵養不足，仍有許多不盡理想、更待努力的空間。例如，探討五臺山的地理環境時，內容談到五臺山相關之地名、溪源、河谷等，尚無法予以古今資料充分的說明，因為這還涉及到其它學科、地理學方法的運用與勘查。

再者，描述文殊菩薩顯應與信眾感通的內容，即是《古清涼傳》「應化」的考察，本文僅做了初步的歸納分析，至於相關學科詮釋的思考，包括神話學、符號學、宗教學的運用，以及時代背景的分析，即文殊應化與漢地佛教信仰型態之關係，乃至與文殊經典之間的比較與融釋，本論文都未能予以全面的探究，可作為往後繼續深入探究的方向。

<sup>1</sup> 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

<sup>2</sup> 井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、二）〉，《歴史と地理》，1929 年第 3 號，頁 236、237。

<sup>3</sup> 詳見井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、二）〉，頁 236-239。

最後，本論文研究《古清涼傳》，僅以五臺山文殊信仰的宣揚為論述的課題，由此，亦可發展出《古清涼傳》不同課題的研究，或是對其它山志的研究，乃至進一步比較其它山志宣揚型態的異同。此外，《古清涼傳》作者慧祥，是文殊與法華經的信仰者，從慧祥的相關著作，或可進而探究唐初法華行者的狀態，以及文殊信仰與法華信仰在民間合流的狀態。

# 徵引文獻

## 壹、中文之部

### 一、史料（以下皆依著譯者姓氏筆畫順序）

- 王思任（明）撰，《遊五臺山記》，收入陳夢雷（清）編纂、蔣廷錫（清）校訂，《古今圖書集成》第十八冊，成都：巴蜀書社、中華書局，1985年出版。
- 王昶（清）撰，《金石萃編》，《續修四庫全書》第八八八冊，上海：上海古籍出版社，1995年出版，據清嘉慶十年刻同治錢寶傳等補本影印。
- 王溥（宋）撰，《唐會要》，北京：中華書局，1990年。
- 司馬遷（西漢）撰，斐駰（劉宋）、司馬貞、張守節（唐）注，《新校史記三家注》，臺北：世界書局，1993年12月6版2刷。
- 司馬光（宋）撰、胡三省（宋）注，《新校資治通鑑注》，臺北：世界書局，1979年出版。
- 玄奘（唐）譯、辯機（唐）撰、季羨林（民國）校注，《大唐西域記校注》，北京：中華書局，2004年9月2刷。
- 老藏丹巴（清）撰，《清涼山新志》，《古今圖書集成》第十八冊。
- 李泰（唐）撰，《括地志》，北京：中華書局，1991年北京第一版。
- 李百藥（唐）撰，《北齊書》，臺北：鼎文書局，1980年3月初版，新標點本。
- 李吉甫（唐）撰、孫星衍校、張駒賢考證，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1985年北京新一版。
- 李昉（宋）撰，《太平御覽》，《文淵閣四庫全書》第八九三冊，臺北：台灣商務印書館，1983年出版。
- 李師聖（宋）撰，〈遊五臺感神燈示現〉，《古今圖書集成》第十八冊。
- 佛馱跋陀羅（東晉）譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第九冊，臺北：新文豐出版公司1987年影印版。
- 佚名譯，《佛頂尊勝陀羅尼》，《大正藏》第十九冊。
- 佚名撰，〈五臺山獅子窟建十方院碑銘〉，《古今圖書集成》第十八冊。

- 佚名撰，《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 求那跋陀羅（劉宋）譯，《央掘魔羅經》，《大正藏》第二冊。
- 志靜（唐）撰，《佛頂尊勝陀羅尼經序》，《大正藏》第十九冊。
- 志槃（宋）撰，《佛祖統紀》，《大正藏》第四十九冊。
- 竺法護（西晉）譯，《文殊師利佛土嚴淨經》，《大正藏》第十一冊。
- 法藏（唐）述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》第三十五冊。
- 法藏（唐）集，《華嚴經傳記》，《大正藏》第五十一冊。
- 非濁（宋）集，《三寶感應要略錄》，《大正藏》第五十一冊。
- 延一（宋）編，《廣清涼傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 房玄齡（唐）等撰，《晉書》，臺北：鼎文書局，1980年3月初版，新標點本。
- 徐堅（唐）編撰，《宋本初學記》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 徐鍇（五代）撰，《說文解字繫傳》，《四部叢刊》第十四冊，上海：上海店，1989年出版。
- 許慎（東漢）撰、段玉裁（清）注，《說文解字注》，臺北：天工書局，1987年9月再版。
- 張商英（宋）述，《續清涼傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 張君房（宋）撰，《雲笈七籤》，《文淵閣四庫全書》第一〇六〇冊。
- 曾國荃（清）等撰，《山西通志》，《續修四庫全書》第六四二冊。
- 智顛（隋）說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》第三十四冊。
- 智昇（唐）撰，《續古今譯經圖紀》，《大正藏》第五十五冊。
- 喬宇（明）撰，《五臺山遊記》，《古今圖書集成》第十八冊。
- 惠英（唐）撰、胡幽貞纂，《大方廣佛華嚴經感應傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 惠詳（唐）撰，《弘贊法華傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 株宏（明）輯，《往生集》，《大正藏》第五十一冊。
- 郟濟川（宋）撰，《廣清涼傳序》，《大正藏》第五十一冊。
- 圓智（唐）撰，《法華經傳記》卷十文末〈釋圓智題記〉，《大正藏》第五十一冊。
- 圓仁（唐）撰，《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第五十五冊。
- 圓仁（唐）撰，《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第五十五冊。
- 圓仁（唐）撰，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》第五十五冊。
- 圓仁（唐）著、小野勝年校註、白化文等修訂校註，《入唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992年9月初版。



- 鳩摩羅什（姚秦）譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊。
- 鳩摩羅什（姚秦）譯，《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》第十五冊。
- 黃永武主編，《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版公司，1981-1986年間出版。
- 葛洪（東晉）撰，《抱朴子》，臺北：臺灣中華書局，1980年1月臺5版，據珍仿宋版印，平津館本校刊。
- 董誥（清）等編、陸心源（清）補輯拾遺，《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1995年11月1版3刷。
- 僧祐（梁）集，《弘明集》，《大正藏》第五十二冊。
- 僧 濬鳳潭（清），《新刊賢首國師碑傳敘》，《大正藏》第五十冊。
- 僧詳（唐）撰，《法華經傳記》，《大正藏》第五十一冊。
- 僧詳（唐）撰，《法華經傳記》，《卍續藏》第一三四冊，臺北：新文豐出版公司影印版。
- 實叉難陀（唐）譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊。
- 廣英（金）撰，《古清涼傳序》，《大正藏》第五十一冊。
- 慧皎（梁）撰，《高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
- 慧力本、彥悰（唐）籤，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第五十冊。
- 慧祥（唐）撰，《古清涼傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 慧詳（唐）撰，《弘贊法華傳》，《卍續藏》第一四九冊，
- 慧詳（唐）撰，《弘贊法華傳》，《新纂卍續藏》第七十七冊，臺北：白馬精舍印經會。
- 慧詳（唐）撰，《法華經傳記》，《新纂卍續藏》第七十七冊。
- 澄觀（唐）撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第三十五冊。
- 澄觀（唐）述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第三十六冊。
- 清聖祖御定、彭定求（清）等編，《御定全唐詩》，《文淵閣四庫全書》第一四二二三冊，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉昫（後晉）撰，《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1979年12月初版，新標點本。
- 穆彰阿、潘錫恩（清）等纂修，《嘉慶重修一統志》第八、九冊，《續修四庫全書》第六二〇、六二一冊，據嘉慶二十五年勅撰本影印。
- 闍那崛多共笈多（隋）譯，《添品妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊。
- 道宣（唐）撰，《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，《大正藏》第四十五冊。
- 道宣（唐）撰，《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊。

- 道宣（唐）撰，《集神州三寶感通錄》，《大正藏》第五十二冊。
- 道宣（唐）撰，《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊。
- 道宣（唐）撰，《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊。
- 鎮澄（明）撰、李裕民審訂，《清涼山志》，太原：山西人民出版社，1989年1月初版，標點本。
- 應劭（東漢）撰，《風俗通義》，《百部叢書集成》第十一涵裝，臺北：藝文印書館，1966年出版。
- 魏徵（唐）等撰，《隋書》，臺北：鼎文書局，1980年3月初版。
- 魏徵（唐）等撰，《隋書》，《四部備要》第一五四冊，臺北：臺灣中華書局，1965年出版。
- 魏收（北齊）撰，《魏書》，臺北：鼎文書局，1980年3月初版，新標點本。
- 聶道真（西晉）譯，《文殊師利般涅槃經》，《大正藏》第十四冊。
- 贊寧（宋）等撰，《宋高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
- 蕭統（梁）選輯、李善（唐）注釋，《文選》，臺北：中正書局，1985年3月臺初版3刷。
- 覺岸（明）編，《釋氏稽古略》，《大正藏》第四十九冊。
- 顧炎武（清）撰，《日知錄》，收入徐德明、吳平主編，《清代學術筆記叢刊》第二冊，臺北：學苑出版，2005年初版。
- 顧觀光（清）輯，《神農本草經》，臺中：文興出版事業有限公司，2006年4月初版。
- 酈道元（北魏）注、戴震（清）纂修，《水經注四十卷》，《四部叢刊》未列出版時地處。

## 二、近人研究專書

- 方立天，《中國佛教研究》，臺北：新文豐出版公司，1993年5月臺一版。
- 史丹利·外因斯坦著（Stanley Weinstein）、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，臺北：佛光文化事業有限公司，1999年6月初版。
- 印順，《佛教史地考論》，臺北：正聞出版社，1992年4月修訂一版。
- 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年7月七版。
- 任繼愈主編，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1997年3月1版3

- 刷。
- 杜斗城，《敦煌五台山文獻校錄研究》，太原：山西人民出版社，1991年5月初版。
- 杜維運，《史學方法論》，臺北，三民書局，2003年2月第十五版增訂新版。
- 呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1997年11月6刷。
- 周一良，《周一良集：第3卷佛教史與敦煌學》，遼寧教育出版社，1998年8月初版。
- 林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》，收入《中國佛教學術論典》第八十九冊，高雄：佛光山文教基金會，2003年10月初版1刷。
- 吳洛，《中國度量衡》，臺北：臺灣商務印書館，1981年3月臺4版。
- 侯天和，《五台山旅遊攬勝》，太原：山西人民出版社，2000年6月。
- 崔正森，《五台山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000年7月初版。
- 崔玉卿《清涼山傳志選粹》，太原：山西人民出版社，2000年6月初版。
- 張馭寰著，《中國古建築分類圖說》，鄭州：河南科學技術出版社，2005年6月初版。
- 馮承鈞原編、陸峻嶺增訂，《西域地名》增訂版，臺北：臺灣中華書局，未列出版年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上下冊，臺北：臺灣商務印書館，1998年7月臺二版2刷。
- 湯用彤著、湯一介主編，《隋唐佛教史稿》，臺北：佛光文化事業有限公司，2001年4月初版。
- 郭正忠，《三至十四世紀中國的權衡度量》，北京：中國社會科學出版社，1993年8月初版。
- 陳寅恪，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書局，2001年。
- 陳揚炯，《文殊菩薩》，山西高校聯合出版社，1994年10月。收入菩薩觀世音佛經善書印送會編，《文殊菩薩聖德彙編》下冊，臺北：菩薩觀世音佛經善書印送會，1998年出版。
- 陳志堅，《唐代州郡制度研究》，上海：上海古籍出版社，2005年9月初版。
- 蔣維喬，《中國佛教史》，臺北：常春樹書坊，1990年6月出版。
- 鄭欽仁等編著，《魏晉南北朝史》，臺北：國立空中大學，1998年8月初版。

薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，臺北：臺灣商務印書館，影印本，未列出版時地處。

藍吉富，《隋代佛教史述論》，臺北：台灣商務印書館股份有限公司，1998年7月二版2刷。

嚴耕望，《唐代交通圖考》第五冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998年5月影印一版。

鎌田茂雄著、本社譯，《中國佛教通史》第四冊，高雄：佛光出版社，1993年2月初版。

鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》一至三冊，臺北：佛光文化事業有限公司，1998年9月初版2刷。

鎌田茂雄著、釋慈怡譯，《華嚴經講話》，臺北：佛光文化事業有限公司，2002年1月初版4刷。

### 三、工具書

王尙壽、季成家主編，《絲綢之路文化大辭典》，蘭州：紅旗出版社，1995年8月初版。

牛汝辰主編，《中國水名詞典》，哈爾濱：哈爾濱地圖出版社，1995年3月。

孔繁珠主編，《山西旅遊名勝大辭典》，北京：中國旅遊出版社，2001年8月。

史爲樂主編，《中國歷史地名大辭典》，北京：中國社會科學出版社，2005年3月初版。

仲舒主編，《遠東漢語大字典》，臺北：美國國際出版公司，1991年9月。

任繼愈主編，《佛教大辭典》，南京：江蘇古籍出版社，2002年12月初版。

呂宗力主編，《中國歷代官制大辭典》北京：北京出版社，1994年。

施丁、沈志華主編，《資治通鑒大辭典》，長春：吉林人民出版社，1994年9月出版。

俞鹿年編著，《中國官制大辭典》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1992年出版。

徐世芳、李博主編，《地震學辭典》，北京：地震出版社，2000年，8月。

倉修良主編，《史記辭典》，濟南：山東教育出版社，1994年10月初版2刷。

秦進才主編，《中國帝王後妃大辭典》，石家莊：河北人民出版社，1998年。

張永祿主編，《唐代長安詞典》，西安：陝西人民出版社，1990年12月。

- 張作耀等主編，《中國歷史辭典》，北京：國際文化出版公司，2000年9月。
- 慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年10月初版。
- 漢語大辭典編輯委員會，《漢語大辭典》，上海：漢語大辭典出版社，1999年11月初版。
- 趙德馨主編，《中國經濟史辭典》，武漢：湖北辭書出版社，1990年8月。
- 黃惠賢主編，《二十五史人名大辭典》，鄭州：中州古籍出版社，1997年5月初版。
- 劉緯毅主編，《山西歷史地名詞典》，太原：山西古籍出版社，2004年2月初版。
- 臧勵齋等編，《中國古今地名大辭典》，臺北：臺灣商務印書館，1993年3月臺一版8刷。
- 陳高春主編，《中國古代軍事文化大辭典》，北京：長征出版社，1992年10月。
- 魏嵩山主編，《中國歷史地名大辭典》，廣州：廣東教育出版社，1995年5月初版。
- 鄭天挺、吳澤、楊志玖主編，《中國歷史大辭典》，上海：上海辭書出版社，2000年3月。
- 鄧綬林、劉文彰主編，《地學辭典》，河北：河北教育出版社，1992年10月出版。
- 遲文浚、許志剛、宋緒連主編，《歷代賦辭典》，瀋陽：遼寧人民出版社，1992年6月。
- 藍吉富編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年1月初版。

#### 四、論文

- 王俊中，〈有關五臺山成爲佛教聖山的研究二則〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003年4月初版，頁63-79。
- 王俊中，〈五臺山的聖山化與文殊菩薩道場的確立〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》，頁39-61。
- 王曰倫等五臺隊，〈五臺山五臺紀地層的新見：1951年6-9月野外觀察總結〉，《地質學報》，1951年第4期，頁325-353。
- 王維坤、張小麗，〈論隋唐洛陽城的設計思想與影響〉，《西北大學學報（哲學

- 社會科學版)》, 2004 年第 4 期, 頁 127-131。
- 尹鈞科〈唐北都太原城初探〉,《中國古都研究》第五、六合輯, 1987 年中國古都學會第五、六屆年會論文集, 頁 225-240。
- 扎洛,〈吐蕃求《五臺山圖》史事雜考〉,《民族研究》, 1998 年第 1 期, 頁 95-101。
- 五臺山研究編輯部,〈積極開發五臺山靈藥:長松〉,《五臺山研究》, 2000 年第 1 期, 頁 45-46。
- 古正美,〈齊文宣與隋文帝的月光童子信仰及形象〉,收入氏著,《從天王傳統到佛王傳統:中國中世佛教治國意識形態研究》,臺北:商周出版, 2003 年 6 月初版, 頁 156-221。
- 正森,〈隋代五臺山佛教史〉,《五臺山研究》, 1986 年第 4 期, 頁 6-10。
- 田尚,〈黃河河源探討〉,《地理學報》, 1981 年第 3 期, 頁 338-344。
- 石國偉、周徵松,〈東岳信仰的傳承及其地方社會的影響:以山西地區為例〉,《宗教學研究》, 2009 年第 1 期, 頁 138-142。
- 白如祥,〈從岱岳觀碑看泰山道教與唐代政治〉,《經濟與社會發展》, 2008 年第 4 期, 頁 181-183。
- 田永清,〈五臺山地質的突出普遍價值〉,《五臺山研究》, 2007 年 9 月第 3 期, 頁 39-40。
- 任雪梅等著,〈夷平面研究綜述〉,《地理科學》, 2003 年第 1 期, 頁 108-111。
- 任遠,〈《妙法蓮花經》與民間信仰中的文殊菩薩〉,《宗教學研究》, 2007 年第 4 期, 頁 110-113。
- 曲玲芳,〈中臺風光〉,《五臺山研究》, 1986 年第 2 期, 頁 32-34。
- 江陽,〈五臺山的地理範圍〉,《五臺山研究》, 1987 年第 3 期, 頁 3-5。
- 朱景湖、崔之久,〈五臺山冰緣地貌的基本特徵〉,《冰川凍土》, 1984 年第 1 期, 頁 71-77。
- 戎桂風、韓建平,〈五臺山野生草本植物資源〉,《五臺山研究》, 1992 年第 1 期, 頁 44-46。
- 西坡譯,〈白話古清涼傳〉,《五臺山研究》, 2007 年第 4 期, 頁 31-38。
- 西坡譯,〈白話古清涼傳〉,《五臺山研究》, 2007 年第 5 期, 頁 19-36。
- 池田魯參,〈五臺山佛教的天台學〉,《五臺山研究》, 1995 年第 3 期, 頁 17-20。
- 李宏如、趙廷鑾,〈秘魔岩〉,《五臺山研究》, 1988 年第 4 期, 頁 33-36。
- 李宏如、糜果才,〈公主寺〉,《五臺山研究》, 1990 年第 1 期, 頁 37-39。

- 李海波,《唐代文殊信仰研究》,2002年西北大學專門史碩士論文。
- 李海波,〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉,《西北大學學報(哲學社會科學版)》,2004年第1期,頁92-95。
- 李德文、崔之久,〈岩溶夷平面演化與青藏高原隆升〉,《第四紀研究》,2004年第1期,頁58-66。
- 李俊,〈初唐時期的祥瑞與雅頌文學〉,《中國青年政治學院學報》,2005年第5期,頁112-117。
- 李江海等著,〈五臺山區太古宙/元古宙界綫劃分及其地球演化意義〉,《大地構造與成礦學》,2006年第4期,頁409-418。
- 李浩,〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉,《民俗研究》,2008年第2期,頁167-177。
- 李平社,〈自然和文化珠聯璧合的名山勝境:寫在五臺山申報世界自然和文化遺產之際〉,《五臺山研究》,2009年第1期,頁4-6。
- 佚名,〈古清涼傳〉,《五臺山研究》,2006年第1期,頁5-10。
- 肖文,〈五臺山佛教簡史〉,《五臺山研究》,1992年第4期,頁16-19。
- 肖雨,〈唐代五臺山佛教史(續)〉,《五臺山研究》,1991年第1期,頁16-20、47。
- 肖雨,〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉,《五臺山研究》,1993年第3期,頁14-39。
- 肖雨,〈老藏丹巴及其《清涼山志》〉,《五臺山研究》,1999年第3期,頁26。
- 肖雨,〈五臺山最早的《華嚴》論師靈辯〉,《五臺山研究》,2001年第2期,頁17-20。
- 肖妮妮,〈嵩山爲唐人隱逸第一山論析〉,《蘭州學刊》,2008年第1期,頁137-140。
- 沈保豐、毛德寶,〈論五臺群的地質年代〉,《地質調查與研究》,2003年第2期,頁72-79。
- 辛志強,〈五臺山的野生牧草〉,《五臺山研究》,1986年第6期,頁47-48。
- 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》,2009年1月,國立臺灣大學文學院歷史學系博士論文。
- 那波利貞著、朴紅心譯,〈唐代寺院對俗人開放爲簡便投宿處〉,收入劉俊文主編、許洋主等譯,《日本學者研究中國史論著選譯:第7卷思想宗教》,北京:中華書局,1993年9月初版,頁288-315。
- 胥勤勉、林曉輝,〈五臺山地貌特徵及其旅遊價值〉,《五臺山研究》,2007年第4期,頁42-44。

- 思雪峰，〈五臺山佛教的淵源〉，《五臺山研究》，1985年創刊號，頁9-14、51。
- 徐叔鷹，〈論夷平面的成因、年齡與變形〉，《蘭州大學學報（自然科學版）》，1963年第2期，頁96-106。
- 徐文明，〈中臺頂大泉名稱的演變與二十八祖說的始起〉，《五臺山研究》，1995年第1期，頁19-23。
- 徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，《文學遺產》，2009年第1期，頁125-127。
- 高峰了州著、慧嶽譯，〈華嚴經之成立〉，收入《華嚴典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，1978年7月初版，頁21-28。
- 孫危，〈大宛考古學文化初探〉，《考古與文物》，2004年第4期，頁48-59。
- 郝毅，〈東臺風光〉，《五臺山研究》，1985年創刊號，頁49。
- 馬德，〈敦煌「五臺山圖」中的道路交通簡論〉，《敦煌學與中國史研究論集：紀念孫修身先生逝世一周年》，甘肅：甘肅人民出版社，2001年8月第1版，頁41-46。
- 張鵬飛，〈酈道元年譜考略〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，2006年第4期，頁479-481。
- 張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，《文物世界》，2009年第2期，頁58-62。
- 常一民，〈唐北都城址試探〉，《中國古都研究》第四輯，1986年中國古都學會第四屆年會論文集，頁348-359。
- 培文華，〈五臺山寺僧數量的歷史演變〉，《五臺山研究》，1987年第4期，頁21-22。
- 康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1996年第1分，頁109-143。
- 崔正森，〈清涼寺佛教簡史〉，《五臺山研究》，2001年第2期，頁7-13。
- 崔海亭，〈五臺山自然遺產的價值〉，《五臺山研究》，2003年第1期，頁30-33。
- 梅海，〈五臺山山名考〉，《五臺山研究》，1986年第2期，頁23-24。
- 馮巧英，〈五臺山文殊道場的形成和發展〉，《太原大學學報》，2002年第1期，頁8-12、20。
- 馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》，2008年第3期，頁2-6。
- 鈕仲勛，〈黃河河源考察和認識的歷史研究〉，《中國歷史地理論叢》，1988年第4



- 期，頁 39-49。
- 程紹平，〈論清水河和滹沱河的襲奪〉，《河北地質學院學報》，1983 年第 2 期，頁 41-53。
- 程占紅、牛莉芹，〈五臺山南臺山地草甸種群對旅遊干擾響應的識別〉，《應用與環境生物學報》，2008 年第 3 期，頁 324-327。
- 程占紅、牛莉芹，〈五臺山南臺旅遊活動對山地草甸優勢種群格局的影響〉，《生態學報》，2008 年第 1 期，頁 416-422。
- 游長江、李容全，〈五臺山頂冰緣地貌形成時代的判別〉，《北京師範大學學報（自然科學版）》，1990 年第 4 期，頁 95-99。
- 楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，《五臺山研究》，1990 年第 1 期，頁 13-19。
- 靳生禾、謝鴻喜，〈晉陽古戰場考察報告〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，2007 年第 3 期，頁 240-253。
- 楚玉春等著，〈夷平面形成的氣候因素研究〉，《重慶師範大學學報（自然科學版）》，2009 年第 4 期，頁 116-118、130。
- 塚本善隆著、許洋主譯，〈魏晉佛教的展開〉，收入劉俊文主編、許洋主等譯，《日本學者研究中國史論著選譯：第 7 卷思想宗教》，頁 211-251。
- 廉考文，〈五臺山佛教寺廟釋名〉，《五臺山研究》，1987 年第 3 期，頁 42-43。
- 廉考文，〈五臺山的塔〉，《五臺山研究》，1988 年第 2 期，頁 39-41。
- 廉考文，〈顯通寺創建考辯：試析《古清涼傳》中的有關記載〉，《五臺山研究》，1994 年第 3 期，頁 28-32。
- 廉考文，〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，《五臺山研究》，1999 年第 2 期，頁 32-33。
- 趙淑娟、蔣世澤，〈五臺山森林植被及土壤資源〉，《五臺山研究》，1988 年第 4 期，頁 42-46。
- 趙開芳，〈清涼三考〉，《五臺山研究》，1993 年第 3 期，頁 43-45。
- 趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，《忻州師範學院學報》，2003 年第 4 期，頁 36-39。
- 趙培成，〈五臺山文殊信仰淺析〉，《五臺山研究》，2006 年第 2 期，頁 72-77。
- 黃夏年，〈清涼與清涼山〉，《中華文化論壇》，1994 年第 4 期，頁 49-52。
- 黃曉霞等著，〈五臺山高山、亞高山草甸植物種分布的環境梯度分析和種組劃分〉，《草業科學》，2009 年第 11 期，頁 12-18。
- 郭紹林，〈洛陽與隋唐政治〉，《洛陽大學學報》，1996 年第 1 期，頁 43-49。

- 郭青枝、郭春燕，〈五臺山植被的現狀及保護對策〉，《五臺山研究》，2002 年第 4 期，頁 30-32。
- 劉存安，〈五臺山台懷鎮氣候評介〉，《五臺山研究》，1985 年創刊號，頁 43-44。
- 劉敦一、伍家善，〈阜平群、五臺群、滹沱群的界限年齡〉，《中國地質科學院地質研究所文集》，1988 年第 18 號，頁 58-67。
- 樹仁，〈顯通寺建築與塑像〉，《五臺山研究》，1997 年第 2 期，頁 6-13。
- 陳可畏，〈論黃河的明稱、河源與變遷〉，《歷史教學》，1982 年第 10 期，頁 7-13。
- 陳揚炯，〈唐代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1987 年第 1 期，頁 7-11。
- 闕維民等著，〈世界遺產視野中的中國五岳〉，《人文地理》，2009 年第 4 期，頁 26-31。
- 韓建平、曳弘玉，〈五臺山地區木本植物資源〉，《五臺山研究》，1991 年第 1 期，頁 43-47。
- 蕭宇，〈顯通寺佛教史略〉，《五臺山研究》，1997 年第 2 期，頁 3-5。
- 魏建，〈天壇泰山：泰山與中國政治文化〉，《泰山學院學報》，2009 年第 1 期，頁 1-3。

## 五、中文網站資料

- 李平社，〈五臺山：自然和文化珠聯璧合的名山勝境〉，《山西日報》2009 年 7 月 6 日，華夏經緯網：<http://www.huaxia.com/zt/zwhh/09-040/1486195.html>。
- 〈五臺山哪五臺？〉山西-大同 2008 年 04 月 23 日 11:34:490，  
<http://www.51766.com/zhinan/11012/1101294889.html>。
- 楊生民，《中國里的長度演變考》，載自國學網  
<http://economy.guoxue.com/article.php/5564>。原載《中國經濟史研究》2005 年 1 月。
- 〈五臺山〉，<http://www.wutais.cn/quanjing/main.swf>。
- 趙亞輝，〈第一批山峰高程測量完成，19 座中華名山有了準確身高〉，《人民日報》2007 年 04 月 28 日 07:05:0，新華網：  
[http://news.xinhuanet.com/politics/2007-04/28/content\\_6037833.htm](http://news.xinhuanet.com/politics/2007-04/28/content_6037833.htm)。

## 貳、日文之部

## 一、史料

圓仁（唐）著，足立喜六譯、塩入良道補注，《入唐求法巡禮行記》譯注 2，東京：平凡社，2003 年 9 月 12 日初版 11 刷。

## 二、近人研究專書

山崎宏，《支那中世佛教の展開》，東京：清水書店，1947 年 10 月再版。

山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏館，1967 年 3 月初版。

日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，東京：平凡社，1995 年 9 月。

石井昌子，〈道教の神神〉，收入福井康順等監修，《道教：道教とは何か》，東京：平河出版社，1990 年 4 月 5 版。

平川彰，《初期大乘と法華思想》，東京：春秋社，1991 年 4 月初版第 2 刷。

塚本善隆，《中国仏教通史》第一卷，東京：鈴木學術財団，1968 年 3 月出版。

塚本善隆著，《魏書釈老志の研究》訳註篇，東京：大東出版社，1974 年 1 月出版。

塚本善隆，《唐中期の浄土教》，京都：法藏館，1975 年 2 月初版。

道端良秀，《中國仏教社會經濟史の研究》，京都：平樂寺書店，1981 年。

道端良秀，《唐代仏教史の研究》，京都：法藏館，1981 年 8 月一版 3 刷。

鎌田茂雄，《中国仏教史：第 5 卷隋唐の仏教（上）》，東京：東京大學出版会，1994 年 6 月初版。

鎌田茂雄，《中国仏教史：第 6 卷隋唐の仏教（下）》，東京：東京大學出版会，1999 年 1 月初版。

## 三、工具書

望月信亨主編、塚本善隆增訂，《望月佛教大辭典》，臺北：地平線出版社，1977 年 12 月增補。

荻原雲來編、辻直四郎監修，《梵和大辭典》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2003 年元月再版。

## 四、論文

小野玄妙，〈唐宋時代に於ける五台山の佛教文化〉，《大乘佛教藝術史の研究》，東京：大雄閣，1927年2月出版，頁204-273。

小笠原宣秀〈藍谷沙門慧詳に就いて〉《龍谷學報》，1936年第315號，頁231-250。

井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，《歴史と地理》，1928年第5號，頁527-545。

井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（中）〉，《歴史と地理》，1928年第6號，頁640-653。

井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、一）〉，《歴史と地理》，1929年第2號，頁154-171。

井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、二）〉，《歴史と地理》，1929年第3號，頁233-239。

神林隆淨，〈五臺山と文殊菩薩〉，收入佛誕二千五百年記念學會編，《佛教學の諸問題》第四部，東京：岩波書店，1935年6月，頁870-881。

鎌田茂雄，〈「清涼山記」攷：五台山における尊勝陀羅尼信仰〉，收入《興教大師覺鑊研究：興教大師八百五十年御遠忌記念論集》，東京：春秋社，1992年12月出版，頁793-809。

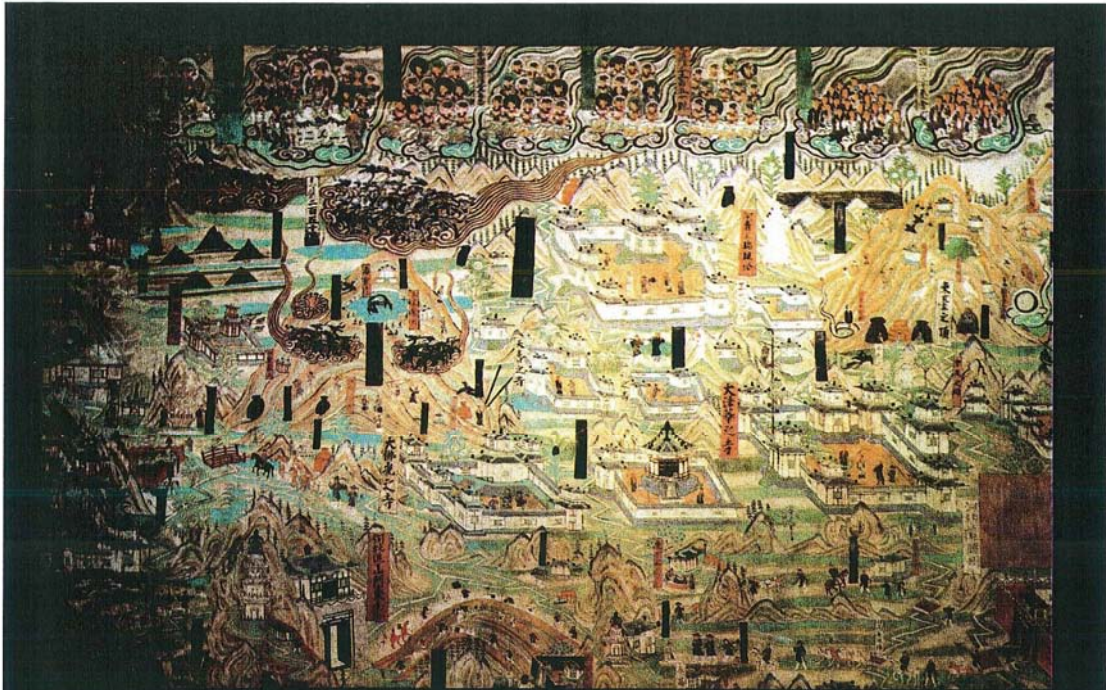
## 參、英文之部

### 一、工具書

Monier Monier-Williams, "Sanskrit-English Dictionary," New York : United States by Oxford University Press, 1988。

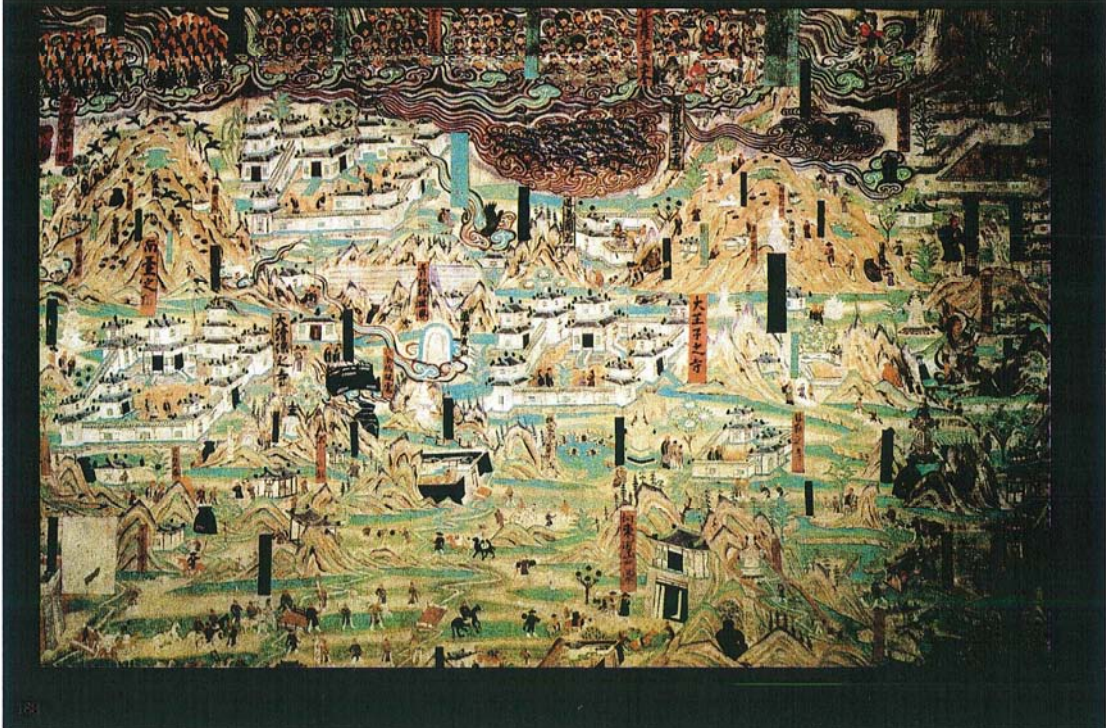
# 附錄

## 附錄一：莫高窟第六十一窟「五臺山圖」

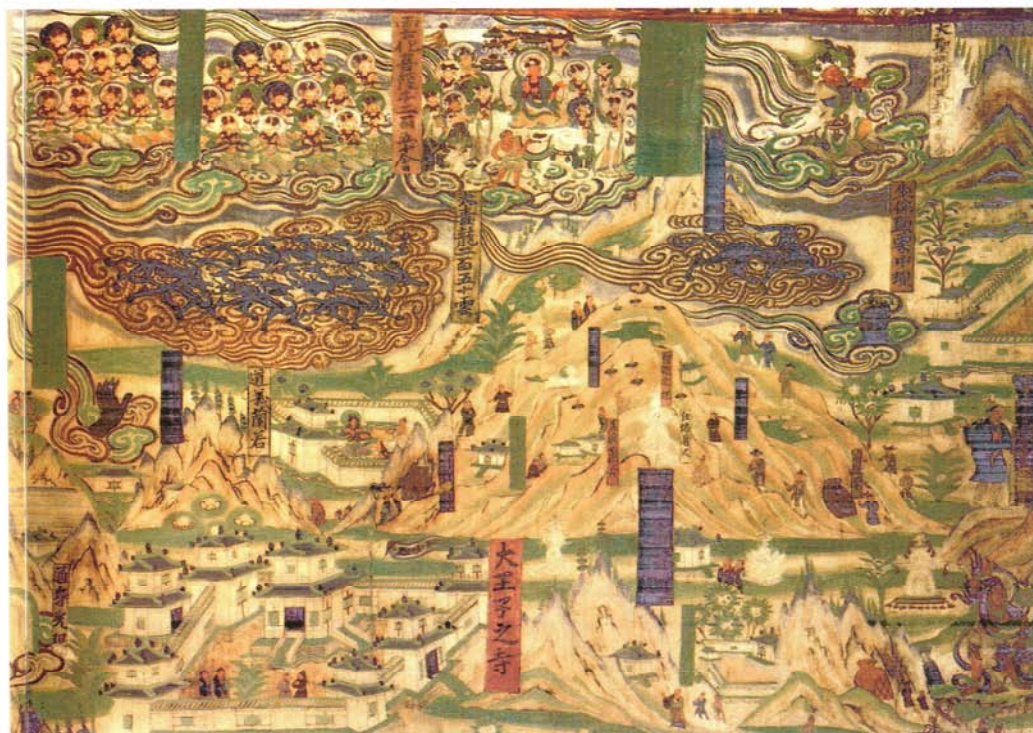


189 五臺山圖 第六一窟 西壁 五代

190 五臺山圖 第六一窟 西壁 五代



附錄二：莫高窟第六十一窟「五臺山圖」局部



第六十一窟 五台山圖局部

附錄三：莫高窟第六十一窟「五臺山圖」局部



第六十一窟 五台山圖局部

附錄四：莫高窟第六十一窟「五臺山圖」局部



南台

(第六十一窟 五台山圖·局部)