

《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立 ——經幢研究之一

劉淑芬*

本文為作者研究經幢的首篇論文。經幢是唐代才出現的一種佛教石刻，其上所刻者大多為《佛頂尊勝陀羅尼經》，本文主要從有關此一佛經的總總——包括其內容、翻譯和此經東來的傳奇，探討此經流行的原因，以及它如何影響經幢的建立。再次，則從其時的政治和社會，乃至於宗教界的層面，討論此經流傳的因素，而發現此經固然有吸引人之處，但其之所以能夠傳遍唐帝國的城市與鄉村，實有賴唐代宗於大曆十一年令：「天下僧尼每日須誦尊勝陀羅尼咒二十一遍」敕令的推廣。又，此令的頒佈係當時佛教界——特別是密宗的幾位大師推動的結果。綜之，此經的傳遍天下，乃是由於其時宗教、政治、社會諸因素盤結交錯的結果；而經幢則是此經的廣為流佈的一個具體明證。

一、前言

「經幢」係周刻佛教或道教經文的石柱，通常為八角形石柱（附圖一），也有少數是六角形，或四方形的石碑，另有極少數作圓柱體。唐朝時佛教徒首先

傅斯年先生百歲誕辰紀念論文

* 中央研究院歷史語言研究所

製作經幢，而絕大多數的佛教經幢所刻都是《佛頂尊勝陀羅尼經》，¹ 通常稱為「尊勝陀羅尼幢」、或簡稱為「尊勝幢」。² 在佛教經幢出現之後，道教徒也模仿佛教經幢，製作道教經幢，迄今所知道教經幢所刻者大都是《道德經》。³ 不過，在數量上佛教經幢是遠遠地超過道教經幢，迄今見之於記載、或存留的道教經幢屈指可數。以經幢建置的歷史而言，唐代是其極盛時期；五代以迄於明代，佛教僧俗信徒仍陸續建造經幢，但無論在質和量方面都無法和唐代相比擬。⁴

無論就佛教史、社會史或藝術史研究而言，經幢都有其獨特的重要性。以佛教史來說，迄今的研究大都從眾多經典的翻譯，來看佛教的發展；至於漢譯經典真正流傳的情況，由於資料的缺乏，則難以追查。在這方面，經幢提供了一部經典——《佛頂尊勝陀羅尼經》，從漢譯過程，到其流傳——包括在地域上的廣度、以及深入社會各個階層，很完整的一部經典流佈的個案。此外，集佛教資料大成的《大藏經》和史籍中，絕大多數是偏重居住在城市裡上層階級的僧人和俗人的記載，而罕見關於平民和鄉村佛教的資料；⁵ 由於建立尊勝經幢者涵括了貴族、官僚和平民百姓，它同時流行於城市和鄉村，所以，經幢上的題

¹ 佛頂尊勝陀羅尼經幢的數量未能正確估算，松本文三郎，《支那佛教遺物》（東京：大鐙閣，1919），六〈石經〉云：「中國經幢無數，其中十之七、八皆是尊勝陀羅尼。」，頁一八四。又，在唐代佛頂尊勝陀羅尼經幢出現以前，北涼石塔在塔身上亦刻有佛經，它是唐代經幢的來源之一，關於這一點及經幢的來源，將另文討論。

² 關於尊勝經幢的稱呼有很多種，亦將於另篇詳述。

³ 現今所知，唯於鄭州開元寺的一所道教經幢（一九七四年移至鄭州市博物館），其上所刻的是《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》。見：趙靈芝、張體義，〈唐會昌六年道教度人經幢〉，《中原文物》1（1995）。

⁴ 葉昌熾撰、柯昌泗評，《語石·語石異同評》（北京：中華書局，1994），卷四中有關於經幢的八則記載，其中屢論及此，如談刻經的體例：「五代宋初，風氣日趨於陋。」又：「遼金元幢，（刻咒）有多至十餘種者。其體例益雜，其書亦愈下，然皆在大中以後，若開天盛際，則未聞有此。」

⁵ Erik Zürcher, "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1982), 161-176.

記，可以補充《大藏經》和史籍中對於鄉村和平民方面記載的不足。⁶

以社會史而言，經幢是研究社會心態史（history of mentalities）一種絕好的資料。⁷ 在數以千計被譯成漢文的經典中，僅有少數經典為多數信徒所敬信而廣為流傳，而某一部經典之所以廣為人們崇奉，除了經典本身的內容之外，也必有某些和其時社會相呼應的成份。特別是從五代以後，當時人建立經幢的目的已和唐代有若干質方面的變化，正是觀察社會思潮流變一個很好的例子。

就藝術史而言，在佛教造像之外，經幢是唐代佛教藝術最普遍的形式。經幢從一純粹的宗教物品，而後逐漸變成寺院建築的一部分；以今日看來，經幢不只是一件宗教產品，它更是一種藝術品，經幢上的佛像雕刻，特別是鐫刻其上的經文，都是當時雕刻、書法最出色的表現。唐人書法名家作品流傳至今者極為稀少，而很多經幢上的經文則是當時書法名家所書寫者。如在浙江杭州市唐龍興寺（今為祥符寺）開成二年的經幢，以及吳興天寧寺經幢，浙江蕭山縣唐覺苑寺經幢，都是出自當時浙地書法名家胡季良之手。⁸

此外，由於很多經幢是樹立在寺院山門或殿堂之外，它也被近代建築學者視為寺院建築的一部分；二十世紀以後，中國首先注意到經幢在學術的價值的，正是「營造學社」的建築學者們。

經幢雖然有如是的重要性，然而迄今中外有關經幢的研究、或根據經幢所做的研究卻是寥寥可數。早在清末，葉昌熾對經幢之不受人重視就有深刻的感嘆：「碑額誌蓋，尚有知者；幢座像龕，無非叩槃捫燭，金石之學殆絕矣！」⁹ 至於長久以來經幢何以不受重視？主要是因為經幢所刻者幾乎千篇一律皆為

⁶ 造像記也是另一項珍貴的資料，參見劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3（1992）。

⁷ 參見Philippe Aries著，〈心態歷史〉，梁其姿譯，《思與言》20.4（1982）。

⁸ 《兩浙金石志》（石刻史料新編第一輯第十四冊，新文豐出版社），卷二，頁三十七至三十九，〈唐龍興寺經幢〉；卷三，頁一至四，〈唐天寧寺經幢〉、〈唐覺苑寺經幢〉。

⁹ 葉昌熾，《緣督廬日記》，（中國史學叢書第五冊，台北：文海出版社，1964），記九，辛丑七月廿四日條，25。

《佛頂尊勝陀羅尼經》的緣故，因此，除了書法精湛者之外，顯為人重視。即使研究經幢的學者松本文三郎也作如是說：「儘管佛教經幢數量最多，其內容頗為單調，而且以密教的陀羅尼類占多數，在學術上並無很多的貢獻。又，其規模比較小，不足以聳動人之耳目。」¹⁰ 其實這個看法並不正確，他之所以認為經幢規模小，係將它和石經與摩崖比較的結果。事實上，多數經幢的形體高大，令人印象深刻。至於其內容單調，以密教陀羅尼經典為多，特別是《佛頂尊勝陀羅尼經》佔絕大多數，這牽涉到最初是因為此經的傳入與流行，才有經幢的建立；以及經幢在宗教上的作用之故。事實上，它正蘊含著豐富的宗教史、社會史的意義，值得深入探究。

關於經幢的研究，清末葉昌熾首先致力於蒐羅經幢拓本，而自題其書齋云「五百經幢館」，他所收集的佛教經幢拓片就有六百餘通之多；¹¹ 而在他金石學的名著《語石》一書中，有八則關於經幢的論述，是他蒐集、研究經幢的心得，極為精簡深闢。繼葉昌熾之後，一九一九年，日人松本文三郎在《支那佛教遺物》一書中，以一章的篇幅討論經幢。一九二〇年代，中國建築學者劉敦楨、梁思成考察古蹟，亦曾留意經幢，並且對少數幾個經幢做過測繪的工作。一直要到五〇年代末期，中國大陸學者杜修均、閻文儒、陳明達才有短文討論經幢。從那以後，迄今也只有考古學者對於新發現的經幢有零星的報告，而未有深入的論述。¹² 相關的研究如此之少，是以今日我們對經幢所知仍然非常有限，有很多問題：如經幢的來源、經幢的形制與變體、經幢的作用、以及經幢的演變等問題，都有待進一步的釐清與探究。

本文首先探討唐代經幢產生的背景。如前所述，經幢上絕大多數鐫刻的都是《佛頂尊勝陀羅尼經》，此經的流行廣布促成了經幢的始創建立；因此，本文從此經的內容、有關此經東來的傳奇，探討其流行的原因，以及它如何影響尊勝

¹⁰ 《支那佛教遺物》，185。

¹¹ 《語石·語石異同評》，卷四，278。

¹² 松本文三郎，《支那佛教遺物》，七〈經幢〉。杜修均，〈經幢初步探討〉，（建築理論及歷史研究室南京分室，油印本，1958），筆者未見。嚴文儒，〈石幢〉，《文物》8（1959）。陳明達，〈石幢辯〉，《文物》2（1960）。

經幢的建立。其次，在汗牛充棟的漢譯佛教經典中，很少有如《佛頂尊勝陀羅尼經》者，在很短的時期內便迅速傳播開來，尊勝幢的建立遍及唐帝國的城市和鄉村，便是它廣為流佈最顯著的證明之一；本文嘗試就其時的政治、社會，乃至於的佛教界方面來探討這個問題。

二、《佛頂尊勝陀羅尼經》的內容與翻譯

《佛頂尊勝陀羅尼經》今收在《大正新修大藏經》中第十九卷密教部經典之列；就密宗發展的歷史而言，它是屬於早期密教（也稱之為「雜密」）的經典之一。中國密教史可分為三個時期：東晉至盛唐是初期中國密教（三世紀至七世紀），中唐至晚唐（八世紀至九世紀）是中期中國密教，五代、北宋（十世紀）以後是晚期中國密教。¹³ 《佛頂尊勝陀羅尼經》係初期密教後半期輸入的經典。¹⁴ 此經在傳入中國後，即迅速流傳，在中國密教發展的中期——即唐開元年間以後，更依此經發展出一些破地獄的儀軌，¹⁵ 即所謂的「尊勝法」。雖然如此，此經在盛唐以後的流傳與流行，並不限於密宗一派之內。由於社會和政治上的機緣，此經可以說是超越佛教宗派、普遍地流行於唐帝國廣大地域，¹⁶ 隨著此經的盛行流傳，經幢也隨之廣佈樹立於各地。此經的內容有其特別吸引人處，使它廣受信徒接受；另外，此經部分的經文則直接促成經幢的建立。

¹³ 賴富本宏，《大乘佛典——中國日本篇，8 中國密教》（東京：中央公論社，1988），307-9。

¹⁴ 同前書，311-12。

¹⁵ 大村西崖，《密教發達志》（台北：華宇出版主，1986），432，436。長部和雄，〈唐代後期胎藏系密教學の二流派と三種悉地法〉，氏著，《唐宋密教史論考》（京都：永田文昌堂，1982）。

¹⁶ 如唐文宗大和六年〈僧旽可書幢〉，即是樹立在一位三階教僧人茶毗所。見《金石萃編》，卷六十六，頁四十一至四十二。關於這一點，將另文討論。

（一）佛頂尊勝陀羅尼經的內容

這部佛經的篇幅並不長，其內容可分為兩部分，一是意譯部分，敘述釋迦牟尼說「佛頂尊勝陀羅尼」的原委，其中極力讚頌稱揚此陀羅尼的威力神效，並且教授持誦此陀羅尼之法。一是音譯部分，則係「尊勝陀羅尼」。以此經最通行的佛陀波利譯本（大·967）而言，經文有二千六百五十五字，「尊勝陀羅尼」僅三百二十六言而已；不過，「尊勝陀羅尼」才是此經最重要的部分。

關於「佛頂尊勝陀羅尼」的由來，是釋迦牟尼為解救善住天子即將面臨短命壽終、受畜身、地獄等苦難而說的。某日夜晚，善住天子在享受和諸天遊園等種種歡娛之後，忽然聽到他即將遭受許多苦難的預告，包括他即將在七天之後壽盡命終，死後的境遇極為淒慘：先是受七返畜生身，和地獄之苦；其後，雖然得以脫離地獄，生為人身，不過，卻是生在貧賤之家，而且一出生就是無眼的殘疾之身。善住天子聽了，大為驚怖，於是向天帝釋求救；然而，天帝釋並無解救之法，乃轉而求助於釋迦牟尼。釋迦牟尼應天帝釋之請求，便教以解救之道，即是「佛頂尊勝陀羅尼」。天帝釋將此陀羅尼及其受持之法，傳授善住天子。善住天子依法受持此陀羅尼六日六夜，不僅逃過死難，還得以遠離一切惡道之苦，住菩提道，並獲延年增壽。¹⁷

在談音譯部分的「尊勝陀羅尼」之前，有先簡述「陀羅尼」的必要。中國的密教源自印度，密教認為身、口、意三密兼修，可以疾速成佛；口密即是指陀羅尼、咒和真言，早先此三者的起源並不相同，亦各有其含意，但後來則混而為一。在印度以陀羅尼（dharani）出現得最早，其漢譯為「總持」，即精神集中之意；精神集中，乃能增進記憶力，以記憶經文中的文句和內容。據松有長慶的研究，初期大乘佛典中陀羅尼一詞多是憶持、聞持之意；三世紀前後，陀羅尼在憶持、聞持的原意之外，又附加了和咒同一機能的「咒陀羅尼」；其後陀羅尼和咒文結合，而被視為同一物。至於真言和咒自古就被視為同一詞使用，其實兩者亦非相同。咒（vikyā），漢譯作「明咒」或「咒」，譯作明咒可

¹⁷ 《佛頂尊勝陀羅尼經》（大·967），《大正新修大藏經》，第十九卷，349下-352上。

以說是保有其原意。眞言（mantra），則是對神的贊歌，透過對神的禮讚及對神的感謝，而得到利益，其結果和咒的機能是一致的，自古此二者就沒有真正的區別。至印度密教發展的中期和後期，則是將陀羅尼、咒、眞言三者等同視之。¹⁸ 中國密教受印度的影響，至唐代時，陀羅尼和咒已混合爲一，唐代的經幢上常稱「佛頂尊勝陀羅尼」爲「佛頂尊勝陀羅尼神咒」。¹⁹

在佛教發展過程中，陀羅尼的性質也有所轉變，由原來集中精神，憶持佛法的原意，後來附加避除災難的功能，其後更和成佛結合。²⁰ 六世紀以前，漢譯的初期密教經典，都是祈求現世的利益，而和成佛無關；七世紀中葉，漢譯的密教經典中，則誦陀羅尼和成佛結合而不可分，如印度中期密教的《大日經》、《金剛頂經》，其修法目的已從除災招福的現世利益，演變爲成佛了。²¹ 「佛頂尊勝陀羅尼」是在七世紀下半葉傳入的，它即具有除災和成佛這兩種功能；不僅可祈求現實的利益，永離病若、延年益壽，並且可免除因業障惡因所招致地獄、畜生、餓鬼惡道的果報，更可得佛授記，盡此生後可往生諸佛國土。《佛頂尊勝陀羅尼經》云：「天帝，若人能須臾讀誦此陀羅尼者，此人所有一切地獄畜生閻王界餓鬼之苦，破壞消滅無有遺餘。諸佛刹土及諸天宮，一切菩薩所住之門，無有障礙，隨意趣入。……天帝，若人須臾得聞此陀羅尼，千劫已來積造惡業重障，應受種種流轉生死，地獄餓鬼畜生閻羅王界阿修羅身，夜叉羅刹鬼神布單那羯吒布單那阿波娑摩囉，蚊虻龜狗蟒蛇一切諸鳥，及諸猛獸一切蠢動含靈，乃至蟻子之身，更不重受。」²² 善住天子就是持誦尊勝陀羅尼，而得以延命長壽，及免除地獄、畜生等惡道之苦，還得證無上菩提，獲釋迦牟尼之授記。

¹⁸ 松有長慶，《密教經典成立史論》（京都：法藏館，1981年二刷），第一節〈陀羅尼の機能〉，83-92。

¹⁹ 《金石萃篇》（石刻史料新編第一輯第一冊，台北：新文豐出版社，1977），卷六十六，頁九，〈張少悌書幢〉。

²⁰ 《密教經典成立史論》，93-111。

²¹ 同前註。

²² 《大正新修大藏經》，第十九卷，350中-351上。

此經的最大特色之一，是兼濟生靈與亡者，尤其特別強調「尊勝陀羅尼」的破地獄功能。從此經中，釋迦牟尼說「尊勝陀羅尼」的兩個別稱，便可知曉，此經又名爲「淨除一切惡道佛頂尊勝陀羅尼」，和「吉祥能淨一切惡道」，可知此陀羅尼最重要的功能就是淨除一切惡道——包括地獄、畜牲和餓鬼。

佛告帝釋言，此咒名淨除一切惡道佛頂尊勝陀羅尼，能除一切罪業等障，能破一切穢惡道苦。天帝，此大陀羅尼八十八殑伽沙俱胝百千諸佛同共宣說，隨喜受持，大日如來智印印之，爲破一切眾生穢惡道苦故，爲一切地獄畜生閻羅王界眾生得解脫故，臨急苦難墮生死海中眾生得解脫故，短命薄福無救護眾生樂造雜染惡業眾生得饒益故。又此陀羅尼於瞻部洲住持力故，能令地獄惡道眾生，種種流轉生死，薄福眾生，不信善惡業失正道眾生等，得解脫義故。²³

佛陀波利譯本志靜的序，曾兩度提到這一點，說此經「廣利群生，拯濟幽冥」、「此經救拔幽顯，最不可思議。」²⁴ 近人長部和雄的研究，認爲破地獄思想是「尊勝陀羅尼」的特色之一。²⁵ 破地獄雖然是此陀羅尼最主要的功能，但是它也有祛病、長壽，以及免除一切畜生等惡道的功能；只是，其破地獄功能後來幾乎掩蓋了其他的功能。

唐人特別重視此經的破地獄功能，以及此經初傳入即大受歡迎，都和七世紀以降社會上地獄信仰有密切的關係。七至八世紀時新興的三階教，強調墮落地獄的恐怖，地藏信仰因而疾速發展；雖然三階教後來被政府的彈壓，而不再成爲具有影響力的宗派；不過，地藏信仰和六道輪迴、地獄等連結在一起，卻漸浸透中國社會的各個階層。²⁶ 加以中唐以後，更興起地獄十王信仰。²⁷ 在此社

²³ 同前書，351上。

²⁴ 同前書，349中、下。

²⁵ 長部和雄，《唐代密教史雜考》（日本：神戶商科學大學，1971），二〈不空以前的密教之一〉，33。

²⁶ 速水脩，《地藏信仰》（東京：塙書房，1975年一刷，1988年六刷），50。

²⁷ 澤田瑞穗，《地獄變》（京都：法藏館，1968）。Stephen F. Teiser, "Having Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48. 2 (December, 1988), 433-64. 以中古文學作品研究通俗的地獄信仰。另，

會思潮下，此一宣揚可以淨除地獄等惡道之苦的「尊勝陀羅尼」自然大受歡迎。此經因其所強調破地獄功能和唐代社會上流行的地獄信仰暗和，是它大受歡迎、很快便廣為流佈的重要因素之一；最具體的表現就是「墓幢」的建立——即有很多經幢是為亡過者所建，樹立在墳墓傍側。關於這一點，將於另文再予詳細討論。

研究經幢學者都認為下列一段經文，直接影響經幢的建立：²⁸

佛告天帝：若人能書寫此陀羅尼，安高幢上，或安高山或安樓上，乃至安置窣堵波中。天帝，若有苾芻、苾芻尼、優婆塞、優婆夷、族姓男、族姓女，於幢等上或見或與相近，其影映身；或風吹陀羅尼上幢等上塵落在身上，天帝，彼諸眾生所有罪業，應墮惡道、地獄、畜生、閻羅王界、餓鬼界、阿修羅身惡道之苦，皆悉不受，亦不為罪垢染污。天帝，此等眾生，為一切諸佛之所授記，皆得不退轉，於阿耨多羅三藐三菩提。²⁹

此處提到若有人書寫此陀羅尼，將它置於高處，如高幢、高樓、高山上，或將它置於窣堵波（塔）中，則此人所有罪業惡報皆可消除，不墮地獄等惡道的描述，誠然直接影響了唐人採取將此經鑄在石幢上的方式，而創作了石經幢。不過，我們必須注意：將尊勝陀羅尼書寫於高幢上，這僅是宗教上的祈求方法而已，更重要的是透過此祈求方法，所祈求的是消彌現世的災殃，以及免除地獄等惡道之苦。

又，上文提到尊勝陀羅尼威力最為神妙之處——「塵沾影覆」，是此經最聳動人心之處，也是促使唐人建立經幢的主要原因之一。經文中提及：凡人接近或見到此陀羅尼，甚至只要書寫著此陀羅尼的經幢的影子映到身上，乃至於幢上的灰塵偶然飄落人身上，則此人亦得以淨除一切罪業惡道。很多經幢上的銘記都提及這一點，如唐德宗貞元十二年（七九六），不知名者為其母尼口操造

Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988). 一書中也敘述地獄信仰的興起。關於地獄信仰和經幢流行的關係，將另文詳論。

²⁸ 《支那佛教遺物》，238。嚴文儒，〈石幢〉。

²⁹ 《佛頂尊勝陀羅尼經》，351中。

尊勝幢記云：

口持之中，佛頂爲勝，標題柱石，則塵飛累遣，影轉殃消。³⁰

又，如唐憲宗元和十三年（八一八），尼契義墓幢記云：

每幢影映身，塵流點物，能淨惡道，俾證菩提。³¹

此經另外提及若人於四衢道造窣堵波，於其中安置陀羅尼，合掌恭敬旋繞行道歸依禮拜，則此人爲佛子的持法棟梁；而此窣堵波爲「如來全身舍利窣堵波塔」。³² 這段描述也影響了後來有人在塔中放置書寫的陀羅尼，例如遼寧朝陽遼代北塔的天宮中供養有經塔，其中放置陀羅尼等經卷。³³

受持此陀羅尼之法相當簡單，也是此經之所以易爲人所接受另外一個重要的原因。受持此咒之法共分三種：一種是爲短命者所說者，宜洗浴著新衣，於月圓十五日，持齋誦此陀羅尼滿千遍，則不但可增壽，亦可永離病苦，消滅一切業障，不受地獄之苦。而若有病重之人，乃至畜生鳥類聞人誦此陀羅尼，亦得好處，病者離一切病苦，消除其應受之惡道；而畜鳥類聞此，則盡此身之後，便不復受畜生鳥類之身。第二種是：若人已造惡業，而命終墮於地獄等惡道受罪，其親人可取亡者之骨，以土一把誦此陀羅尼二十一遍，以此土散亡者骨上，亡者即可免受諸苦，即得升天。第三種是：若人日日誦此陀羅尼二十一遍，可往生極樂世界；若人時常唸誦，可增壽快樂，此生之後可往生諸佛刹土，常與諸佛俱會一處。其法是：於佛前取淨土，作一四方壇，在壇上種花草，燒香，胡跪，作慕陀羅尼印，誦此陀羅尼一百零八遍。³⁴

綜而言之，《佛頂尊勝陀羅尼經》之所以很快能吸引許多信眾，廣受到佛教徒的信奉，和此經的內容兼濟亡者與生靈，特別是破地獄的功能有很大的關

³⁰ 《八瓊室金石補正》（石刻史料新編第一輯第七冊），卷四十七，頁十，〈爲母尼口操造尊勝幢記〉。

³¹ 同前書，卷四十七，頁十二，〈龍花寺尼韋契義尊勝幢記〉。

³² 《佛頂尊勝陀羅尼經》，351中。

³³ 朝陽北塔考古勘察隊，〈遼寧朝陽北塔天宮地宮清理簡報〉，《文物》7（1992）：6，21-22。

³⁴ 《佛頂尊勝陀羅尼經》，351下-352上。

係；此外，此陀羅尼之威力神妙至不可思議的地步，塵沾影覆即可消除一切罪業，免受地獄惡道之苦，也使得此經具有無比的魅力。又，此經傳入之時，恰是地獄信仰流行之時，故此經在符合時代潮流的情況下，短時間內即大為風行。此外，持誦此陀羅尼的方法簡便，易於信受奉行，也是此經廣受歡迎流傳的另一因素。

（二）《佛頂尊勝陀羅尼經》的翻譯

此經於高宗時傳入中國，終唐之世，此經共有八個譯本（後來由此經發展出來的儀軌不計在內）。關於此經的譯本，日人田中海應、干瀉龍祥、月輪賢隆已做詳細的考證和研究；³⁵ 無庸重覆，此處僅擬簡述此經的譯本，藉以探討前此學者討論此經之各種譯本時未曾討論的問題：即此經何以出現這麼多的譯本？本文認為這和「陀羅尼」的翻譯問題，以及密宗在中國的發展有關。

唐高宗時，北印度罽賓國沙門佛陀波利齎此經的梵本來到中國，³⁶ 在唐代此經計有八個漢譯本，簡列如下：

（一）杜行顗譯：《佛頂尊勝陀羅尼經》（大·968）。此經梵本傳來之後，高宗首先令杜行顗和地婆訶羅共譯出此經。

（二）地婆訶羅譯：《佛頂最勝陀羅尼經》（大·969）。

（三）佛陀波利譯：《佛頂尊勝陀羅尼經》（大·967）。高宗將此經梵本，連同杜行顗譯出之本並藏傳於宮中，未予以流傳。佛陀波利乃請求歸還經本流行，高宗留下漢譯本，而將梵本歸還波利，波利於是尋得漢僧順貞共譯出此經。

³⁵ 月輪賢隆，〈佛頂尊勝陀羅尼の研究〉，《六條學報》133；〈鄔瑟泥沙尾惹野陀羅尼に就て〉，《六條學報》145。田中海應，〈尊勝陀羅尼信仰史觀〉，《大正大學學報》15。干瀉龍祥，〈佛頂尊勝陀羅尼經諸傳の研究〉，《密教研究》68。

³⁶ 宿白認為北周時摩伽陀國僧人闍那耶舍譯的《佛頂咒經并功能》第一卷，是《佛頂尊勝陀羅尼經》的傳入，似無資料可證實。（宿白，〈敦煌莫高窟密教遺跡札記〉，《文物》9（1989）：45）。《佛頂咒經并功能》一書僅見於《歷代三寶記》的記載，因其書今已不存（見《密教發達志》，159），無法斷定其和尊勝陀羅尼的關係。

(四) 地婆訶羅譯：《最勝佛頂陀羅尼淨除業障經》(大・970)

(五) 義淨譯：《佛頂尊勝陀羅尼經》(大・971)

(六) 善無畏譯：《尊勝佛頂修瑜珈法儀軌》(大・973)

(七) 不空譯：《佛頂尊勝陀羅尼唵誦儀軌》(大・972)

(八) 若那譯：《佛頂尊勝陀羅尼別法》(大・974F)³⁷

以上諸譯本中，以佛陀波利本最為通行，流傳最廣。《開元釋教錄》記此譯本云：「比諸眾譯，此最弘布。」³⁸ 在唐代經幢上所刻者，絕大多數也都是波利本。又，佛陀波利僅譯有此一經，卻在《宋高僧傳》的譯經篇中佔有一席之地，由此亦可見其譯本影響之大。

漢譯經典中不乏同本異譯的例子。同本異譯的佛典中最常見的是二、三譯者，重譯的情況有的是出於皇帝的授命，即所謂的「奉詔譯」；有的則是其所根據的版本和前譯本不同；有的則是出於譯經人意欲重譯之故。另外，有些經典的同本異譯本的數目在八、九種以上者，如不空絹索法、如意輪法的經典、孔雀經、出生無邊門陀羅尼經、佛頂尊勝陀羅尼經等，這是密宗陀羅尼系經典比較常見的現象。對於同本異譯的經典，長部和雄提出一個看法：漢譯經典附有經序者，以及有同本異譯的佛典，是在州縣村邑傳佈的經典，由此之故，這些經序和為數甚多的異譯本至今尚存，如《佛頂尊勝陀羅尼經》、不空絹索法和如意輪法的經典。³⁹

其實，同本異譯的經典、和漢譯經典附有經序者之所以得以存留至今，主要是因它們得以「入藏」（編入《大藏經》）的緣故，而和這些經典是在州縣村邑傳播這一點殆無大的關連。六朝末期梁陳時代，以迄於五代，是欽定《大藏經》的時代，不只梵文經典的翻譯需經皇帝同意，漢譯佛典和中國人所撰寫的經疏也要蒙皇帝認可允許，才能編入佛教經典總集的《大藏經》之列，稱之為「入藏」，方許流通傳播。由以上所舉的陀羅尼系經典幾乎全在六朝後期以後才

³⁷ 前五譯譯出的次序依《開元釋教錄》的記載。

³⁸ 《開元釋教錄》(收入：《大正新修大藏經》，第五十五卷)，卷九，565中。

³⁹ 《唐代密教史雜考》，三、〈不空以前の密教之二〉，37。

譯出的，而《佛頂尊勝陀羅尼經》的諸多譯本則全是在唐代以後譯出的，可知這些經典之得以存留至今，實拜其得以入藏之賜。

陀羅尼系的經典之所以有許多譯本，主要因先前的譯本流傳不廣之故。關於這一點，可從《不空絹索經》兩個譯本的經序中可以看得很清楚。此二經序都明白提到其譯經的動機，是由於先前譯本流傳不廣之故，如北天竺婆羅門李無諂譯的《不空絹索陀羅尼經》（大·1096），於武則天久視元年（七〇〇）譯畢，福壽寺沙門波崙爲其撰序，就中提及他不曾見到隋朝的譯本：「曾聞隋朝所翻別本六十三紙，未嘗見也。」⁴⁰ 玄奘譯《不空絹索神咒心經》（大·1094）後序，稱：「然此神典，北印度國沙門闍那崛多，已譯於隋紀，于時寶歷創基，傳匠蓋寡。」⁴¹ 傳匠蓋寡即指師授相承之人甚少，可見其流傳有限。另外一部有很多異譯本的孔雀經，亦復如此。不空譯《讀誦佛母大孔雀明王經前啓請法》（大·982），在其〈佛母大金曜孔雀明王經序〉中也說：「然此支那數朝翻譯，民雖遭難，尙未遍宣。」又稱：「但爲舊經譯文有闕，致使神州多不流布；雖遭厄難，讀誦尙稀。」⁴² 由此可知，這些同本異譯的經典是因前此的譯本流傳不廣的緣故。何以前此的譯本流傳不廣？這和此類陀羅尼系經典的翻譯也有關係。

由於陀羅尼的梵音難以漢譯完全表達，爲了追尋回歸梵音的漢譯，是陀羅尼系經典一譯再譯最基本的原因。經文中陀羅尼的翻譯是採取譯音不譯義的原則，梵音和唐音原有差異，因此欲以漢字傳達梵音，便有其困難性；又因不同譯者有不同的傳達方式，也使得持誦者無所適從，困惑不已。《佛頂尊勝陀羅尼真言》（大·974E）中〈學唸梵音法〉即指出：

夫誦陀羅尼，務存梵音，但取其聲，不取其義。比來多失本音，良由翻譯文字有異，遂使學者多疑不決。⁴³

⁴⁰ 《大正新修大藏經》，第二十卷，409中。

⁴¹ 同前書，第二十卷，406上。

⁴² 同前書，第十九卷，415上、中。

⁴³ 同前書，第十九卷，389中。此本撰者不明，大村西崖認爲此本「是則似數衍別法，且附以觀行作法印明，以爲一儀軌，未詳其撰者。」（《密教發達志》，539）。

因「翻譯文字有異，遂使學者多疑不決」，而欲追尋最能回歸梵音的譯本，是新譯本出現主要的原因。菩提流志重譯《不空絹索神變真言經》（大·1092）中，特別指出前此譯梵文「莎縛訶」一詞，有好幾種不同的譯法，就是一個很好的例子。他列舉幾個譯法都是不切考梵音之譯，因此，他在此譯本中敲定以「莎縛訶」傳譯此一詞：

古今共譯莎縛訶字者，皆不切考梵音清濁，致令章異互各不同；或言薩（桑割反）婆（蒲俄反）訶（呼歌反），或言馭（蘇合反）幡（蒲荷反）訶，或言馭搏訶，或言娑（蘇何反）波訶，或言娑婆訶，或言蘇（桑吾反）婆訶，或言沙訶，或言娑訶，或言莎（蘇和反）訶，正切梵音，皆無本旨。此非梵僧傳音不正，斯乃自是執筆之誤。故今剋定借以莎字反爲莎（桑邑反）字，借以縛字反爲縛（無可反）字，借以訶字反爲訶（呼箇反）字者，則得通摸聖者，音旨正矣。所以唐梵教典，無音而不可。凡諸陀羅尼，後皆准此呼之。⁴⁴

何以出現一詞有數種表達方法？一則是因在唐音中找不到可以和梵音相對者，因此譯者只有採取借字、旁加側注的方法，希望藉此可以掌握到正確的梵音；而不同的譯者表達的方式並不一致，或是同音異字、或側注的方式不同。二則是各譯者斷句不同。先就借字而言，陀羅尼中有許多尋常字體左側加一口字者，即是借字，凡這類的字讀時均須彈舌（或稱轉舌）唸出，不空在《佛母大金曜孔雀明王經序》後注云：

此經須知大例：若是尋常字體傍加口者，即須彈舌道之，但爲此方無字故借音耳。⁴⁵

唐提雲般若等在其所譯的《智矩陀羅尼經》（大·1397）中，更不厭其煩地舉例：

囉，依羅字本音而轉舌呼之。咒內有口邊作魯梨履盧邏者，皆倣此。⁴⁶

⁴⁴ 《大正新修大藏經》，第二十卷，231中。

⁴⁵ 同前書，第十九卷，415中。

⁴⁶ 同前書，第二十一卷，913下。

梵文漢譯的陀羅尼中多尋常字體加口邊字者，皆須以彈舌音唸出，「彈舌」後來就成了以梵文唸誦的代稱，如唐人李洞〈送三藏歸西天國詩〉云：「十萬里程多少磧，沙中彈舌授降龍。」自注云：「柴公彈舌唸梵語心經，以授流沙之龍。」⁴⁷

側注中有以反切、四聲注音者，也有「二合」、「長聲」、「漫音」、「引」、「重」這樣的字樣，以幫助讀者能更精確地掌握梵音，〈學唸梵音法〉的說明是：

今所翻者，稍殊往譯，應合彈紐，具注其側，幸請審看，萬不失一。不應彈紐而彈紐者，是陀羅尼之大病也。若無側注，不假紐聲，但依其文，自當周正。所有口邊字者，皆須彈舌而言之。側注平上去入者，依四聲而紐之。所注二合者，兩字相和，一時急呼，是爲二合也。⁴⁸

《尊勝陀羅尼經》杜行顗譯本，在陀羅尼之後也仔細注明如何讀出其側注之法。⁴⁹

以漢字傳達梵音，即使有注音、側注的輔助，而因唐、梵音的差異，亦難從漢譯掌握陀羅尼的梵音，因此陀羅尼的受持，通常需要僧人的指點傳授。如不空〈佛母大金曜孔雀明王經序〉後附有說明，指示如何讀誦此經，最後仍說「終須師授方能愜當」。⁵⁰ 〈學唸梵音法〉中也說「如學者於師所授真言已，應建立道場。……」⁵¹ 可見陀羅尼即便有側注，通常也還要僧人傳授，方能掌握梵音。如《佛頂尊勝陀羅尼經》波利本僧人志靜所撰的序中，即提及他曾從地婆訶羅（日照三藏）學習尊勝陀羅尼：「法師於是口宣梵音，經二七日，句句委授，具足梵音，一無差失。」⁵² 學誦此漢譯僅三百二十餘字的陀羅尼，竟要費十四日的功夫，可見對於一個不懂梵音的人，陀羅尼確實不易掌握。又如，唐時日本的留學僧人也是到中國來學習陀羅尼的，日僧圓仁就學了許多真言

⁴⁷ 《全唐詩》（下）（上海：古籍出版社，1986年第一版，1989年第五版），1818中。

⁴⁸ 同註43。

⁴⁹ 《大正新修大藏經》，第十九卷，354上。

⁵⁰ 同前註，415中。

⁵¹ 同前註，389中。

⁵² 同前註，349下。

法，在他《入唐求法巡禮行記》一書中，也提到其他留學僧來華學習陀羅尼之事：「更有栖靈寺文臻法師，傳聞得真言法。近者聞導，三論留學僧常曉住彼寺，於臻法師房，受真言法。」⁵³

除了翻譯文字有異（如前引的莎縛訶、或作娑婆訶、或作沙訶等），以及注音的方式不同之外，各譯本的斷句也不一致。如《佛頂尊勝陀羅尼經》的陀羅尼波利本斷為三十四句，杜行顥譯本斷為三十五句，地婆訶羅譯《佛頂最勝陀羅尼經》本為四十八句，另本《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》為三十六句，義淨譯本五十三句。⁵⁴ 又，由於陀羅尼需要靠人傳授，各師在傳授過程中，或也作了更動，藤枝晃研究 Stein 蒐集的三十六部《佛頂尊勝陀羅尼》的寫本，清一色全是佛陀波利譯本，但其中陀羅尼便有八種不同的版本，主要是斷句，或是側注不同。⁵⁵

無論如何，不同譯本儘管其翻譯在文字、注音、句讀方面有所差異，其翻譯之動機主要是在追尋更能復原梵音陀羅尼的漢譯。義淨在其所譯《佛頂尊勝陀羅尼經》的陀羅尼下註稱：

此咒比多翻譯，傳誦者眾，然於聲韻字體未能盡善，故更重勘梵本，一一詳定。⁵⁶

不空〈佛母大金曜孔雀明王經序〉中也明白地說他譯經的目的是「傳之求代」。⁵⁷

從唐人所建經幢看來，時人對於陀羅尼之漢譯或仍有疑慮，因此有些經幢在漢譯的經文和陀羅尼之外，又刻梵文的陀羅尼。如唐宣宗大中十一年（八五七）天寧寺王謙等所造的兩個經幢，分別刻《佛頂尊勝陀羅尼經》和《大佛頂

⁵³ 小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》（京都：法藏館，1964年一刷，1990年重刷），第一卷，323。

⁵⁴ 《大正新修大藏經》，第十九卷，350，352-54，356-59。

⁵⁵ 藤枝晃，〈スタイン蒐集中の『佛頂尊勝陀羅尼』〉，（收入：《神田博士還暦記念書誌學論集》）（東京：平凡社，1957）。

⁵⁶ 《大正新修大藏經》，第十九卷，362下。

⁵⁷ 同註45。

如來密因修證了義諸菩薩萬行楞嚴經》卷七，其造幢記云：「唐言梵語，備載二經。」⁵⁸ 又，玄宗天寶元年（七四二）正月一日仲方等所建的經幢，四面各刻梵漢字四行，係僅刻尊勝陀羅尼，漢譯陀羅尼之旁刻梵文陀羅尼。⁵⁹

陀羅尼的漢譯即使旁加側注，對於很多人仍是難以掌握，更何況對於許多不識字者，更無從學習此梵聲咒文，因此唐人有以建造經幢以代替持誦陀羅尼者。由於此經提及凡是書寫此經的經幢之塵沾影覆，皆可免除罪業及墮惡道之苦，所以欲藉此陀羅尼之力者，不一定非持誦此陀羅尼不可，如前面提及王謙所建天寧寺經幢上，其造幢記有云：「口塵四發，毛峯口彼，即是加被，何必張喉，然後爲口，偉哉！有以見陀羅尼之力。」⁶⁰

除了梵音漢譯的問題之外，在佛陀波利之後另有此經的梵本傳來，是造成此經新譯的另一原因。陀羅尼不僅要求回歸梵音，同時也要求陀羅尼的完整，無有脫漏，才具有效力。善無畏譯《尊勝佛頂修瑜珈法軌儀》中，「尊勝佛頂真言」下註稱：「此陀羅尼本，中天竺國三藏善無畏，將傳此土，凡漢地佛陀波利已來流傳諸本並闕少，是故具本譯出流行如上。」⁶¹ 可知不同的梵本也促成新譯本的出現。

九世紀時武徹著《靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》（大·974C）中，記載了三個故事，都是敘述當代人因所持誦的尊勝陀羅尼本「文句脫漏」，故功薄而效應不彰，或是無所徵驗，後來各以不同機緣得到「全本」，立有神效。其中一則如下：

開元中，五臺山下，有一精修居士，姓王。有事遠出行，去後父亡，迴來不見，至心誦尊勝陀羅尼數十萬遍，願知見先考所受生善惡業報。精誠懇願，殊無覺知。遂欲出山，見一老人，謂居士曰：「仁者念持，寔爲勤敏，然文句多脫略，我今授示全本文句。」居士拜而受之，乃云「可誦千

⁵⁸ 《吳興金石記》（石刻史料新編第一輯第十四冊），卷四，頁十九至二十二。

⁵⁹ 《八瓊室金石補正》，卷四十七，頁一，〈梵字尊勝幢殘題字〉。

⁶⁰ 《吳興金石記》，卷四，頁二十。

⁶¹ 《大正新修大藏經》，第十九卷，373中。

遍」。殆經數日，……見天人數十輩，共圍繞一天仙，……天仙曰：「我是汝父，比年誦持尊勝陀羅尼，吾得爾之福力。然數月已來，福倍於積歲，不知汝更得何本，以至於斯？吾今以汝之力故，獲爲天仙之王，則知汝所持唸，功效不可量也。」言訖上昇，居士歡躍拜送。⁶²

另外一則故事，敘述東都洛陽張繹長史入山持誦尊勝陀羅尼，希望得見其亡父母，六年不獲所願，而懷疑此咒不靈驗，遇見一老翁告知：「非是呪無靈驗，亦非君不盡心，斯乃去聖時遙，翻譯多誤，呪詞脫略，遂失其徵。」⁶³並口授呪。長史依老人口訣，持誦六日，即見其亡父母來，告知其已獲升天。這樣的故事不僅可看出時人對追尋完整譯本的需求，同時也可反映新譯本出現的緣由。

由於陀羅尼音聲具有法力，因此追尋完整的梵本譯文，以及最能回歸梵音的漢譯，便造成了此類經典一譯又再譯的情況。

三、尊勝陀羅尼經東來的傳奇

《佛頂尊勝陀羅尼經》的內容對信徒極具吸引力，此外，佛陀波利齋此經東來的傳奇，更給此經平添不少魅力，是促使此經流傳迅速的另一重要原因。關於這一點，以下二事，可資佐證：一、在諸多的譯本中，以波利本最爲流行。迄於八世紀上半葉，即《開元釋教錄》撰寫的時代，此經已有五個譯本，而「比諸眾譯，此最弘布。」至八世紀下半葉，又多出金剛智之譯本，而據當時人武徹記載，仍以此本最爲流行：「昔儀鳳年中，佛陀波利所傳之本，遍天下幡刹，持誦有多矣。」⁶⁴今所發現敦煌寫本中，絕大多數也是波利本。二、唐代經幢上所刻的幾乎全都是波利的譯本，有很多經幢並且附鐫波利譯本志靜所撰的序，其中即敘述波利攜此經東來傳奇。

⁶² 同前書，386上、中。

⁶³ 同前書，387上。

⁶⁴ 同前書，386上。

此經東來以及佛陀波利的傳奇，是在自北朝末年以來逐漸發展的五臺山信仰之背景下展開的。

（一）五臺山的信仰

西晉時，五臺山是道家神仙者流所假託的靈山勝地，其後由於佛教的盛行，至遲到北魏末年時，它已轉化為文殊菩薩所居住的佛教聖山。⁶⁵ 佛教顯密兩教的經典中，都提到了五臺山為文殊菩薩居住之處；《大方廣佛華嚴經》（簡稱《華嚴經》）是五臺山成為佛教聖山最主要的依據。東晉恭帝元熙二年（四二〇），佛馱跋陀羅在建康譯出《華嚴經》（大·278），計六十卷，其中〈菩薩住處品第二十七〉云：

爾時心王菩薩摩訶薩，復告諸菩薩言：……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。⁶⁶

此處所說的清涼山，就被比附為五臺山。唐代沙門慧祥所撰《古清涼傳》（大·2098）更引經據典，敘述五臺山的金剛窟是文殊菩薩所居之地。

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，却將至祇洹，一十二年，文殊師利還將入清涼山金剛窟內。又有銀筵篋，有銀天人，坐七寶花上，彈此筵篋。又有迦葉佛時金銀紙書大毘奈耶藏，銀紙金書修多羅藏，

⁶⁵ 小野勝年、日比野丈夫，《五臺山》（東京：座右寶刊行會，1942），12-21。五臺山簡史另見：Raoul Birnbaum, "The Manifestation of a Monastery: Shen-ying's Experiences on Mount Wu-t'ai in T'ang Context," *Journal of the American Oriental Society*, 106.1 (1986), 119-37.

⁶⁶ 《大正新修大藏經》，第九卷，589下-590上。

佛滅後，文殊並將往清涼山金剛窟中。⁶⁷

最晚到北朝末年時，金剛窟爲文殊菩薩在五臺山住處的說法，已經廣爲流傳了。如前引文所述，金剛窟在王子燒身寺東北，據傳北齊時有一位王子至五臺山求見文殊菩薩，不遂所願，因而燒身供養菩薩，後來即在其燒身處建立「王子燒身寺」。⁶⁸ 此寺離金剛窟不遠，殆是王子求見文殊之處，可見他是相信文殊居於金剛窟之說的。其後，金剛窟也不斷成爲和文殊靈跡有關的場景。

北朝末年時，由於五臺山爲文殊菩薩居所之說已經廣爲傳播，在五臺山上便建立許多佛寺，成爲四方信徒前往禮拜朝聖的文殊信仰中心。⁶⁹ 北齊時，五臺山有二百所寺院，篤信佛教的北齊皇帝更下令以州縣租稅供養此一佛教聖地：「又割八州之稅，以供山眾衣藥之資焉。」⁷⁰ 嚴歸田先生認爲此處所說的八州，當非實數，但由此亦可見僧眾人數之多，以及朝廷對五臺山的重視。⁷¹

五臺山信仰原以《華嚴經》作爲依據而發展起來的，加上北朝末年有數位僧人在此著經論，及其靈異事蹟，使得五臺山信仰更爲流行。如北魏宣武帝末年，釋靈辨載《華嚴經》入五臺山清涼寺，頂戴行道，祈求文殊菩薩哀護攝受，期望能夠義解開發此經。如是者一年，而忽聞人指示：「汝止行道，思惟此經。」由是豁然大悟，而作《華嚴論》一百卷。靈辨去世之後，孝明帝敕令此論可入一切經藏，上目錄，分布流行，其弟子遂寫此本流布。至唐時，此書盛行於汾晉之地。⁷² 又，北齊燒身供養菩薩的第三王子之閹官劉謙之，因爲王

⁶⁷ 同前書，第五十一卷，1094下-1095上。

⁶⁸ 同前註，1094下。關於北齊王子燒身之事，以及其侍者宦官劉謙之著《華嚴論》的真實性，迄今亦難論斷，見《五臺山》一書頁20-21的討論。本文認爲王子燒身之事雖不見於正史的記載，但正史的編纂本來就有其既定的立場，凡宗教的記事幾乎都不包括在內；又，宗室子弟眾多，若非有特出表現者，也不會一一記載。再則，以北齊帝室的篤信與崇奉佛教的情況而言，王子燒身供養，也不是不可能的事。

⁶⁹ 《五臺山》，21。

⁷⁰ 《古清涼傳》，（收入：《大正新修大藏經》，第五十一卷），1094上。

⁷¹ 嚴耕望，〈南北朝時代五臺山之佛教〉，《國故新知——中國傳統文化的再詮釋：紀念湯用彤先生誕辰百周年論文集》（北京：北京大學出版社，1993），255。

⁷² 《華嚴經傳記》（大·2073），（收入：《大正新修大藏經》，第五十一卷），157中、下。

子燒身之事所感動，加以深自慨嘆爲刑餘之人，而齋《華嚴經》入山，修道禮懺讀誦二十一日，竟然復得丈夫相。因此，更覃思精研此經，而作《華嚴論》六百卷。劉謙之以此奏聞高祖，高祖敬信：「華嚴一經，於斯轉盛」。⁷³《華嚴經》和《華嚴論》的流行，也促使五臺山信仰更加流行。

北朝末年，五臺山已是遠近馳名文殊菩薩的道場，有不少中國各地的僧俗信徒至此朝拜瞻仰；⁷⁴ 他們皆希望有幸能見到文殊菩薩，或文殊顯化的一些靈異神跡。從北齊以迄於唐，至五臺山朝聖的僧人見諸於記載者有：北齊定州沙門明曷，北周娑婆寺主之師，唐朝則有釋曇韻、釋昭隱、釋明曜、釋惠藏等。⁷⁵

至五臺山朝聖者，⁷⁶ 不僅限於中國的僧人、俗家信徒而已，更有遠從西域、印度來的梵僧，和來自日本的僧人。梵僧從何時開始來華參謁五臺山，並沒有確切的記載，但北朝末年已有梵僧不辭勞苦，或跋涉流沙，或干犯波瀾，至五臺山禮拜文殊菩薩。《華嚴經傳記》云：「自古以來迄乎唐運，西域梵僧，時有不遠數萬里，而就茲頂謁者，及此土道俗，亦塵軌相接。」⁷⁷ 另外，《廣清涼傳》也有五百梵僧曾在五臺山玉華寺修行傳說的記載。⁷⁸ 迄今所知，曾至五臺山朝聖的梵僧，有唐高宗麟德年間（六六四～六六五）來華的西域梵僧釋迦密多羅：「來儀此土，云向清涼，禮拜文殊師利。」⁷⁹ 又，儀鳳年中（六七六～六七九），也有兩位西域梵僧至五臺山：「齋蓮花執香爐，肘膝行步，向山頂禮文殊大聖。」⁸⁰ 唐文宗時，中天竺那爛陀寺僧三人來遊五臺，敦煌文

⁷³ 同前書，156下。

⁷⁴ 同註69。

⁷⁵ 《古清涼傳》，卷下，1096-98。

⁷⁶ Birnbaum, "The Manifestation of a Monastery," pp. 119-26. 係敘述僧侶在五臺山的經歷。另，Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Manjusri, Society for the Study of Chinese Religions Monograph 2*(1983), pp. 7-25. 除論及僧人在五臺山的經歷之外，並對何以有如此多僧人至五臺山巡禮提出解釋。

⁷⁷ 《大正新修大藏經》，第五十一卷，157上。

⁷⁸ 《廣清涼傳》（大·2099），《大正新修大藏經》，第五十一卷，110上。

⁷⁹ 《古清涼傳》，卷下，1098。

⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經感應傳》（大·2074），（收入：《大正新修大藏經》，第五十一

書P.3931有〈印度普化大師遊五臺啓文〉。此外，唐時日本頻遣留學僧來華，這些僧人也有至五臺山朝拜者，如圓仁、圓珍、靈仙、慧蓮、宗叡等。⁸¹ 中國僧俗信眾、西域梵僧等至五臺山朝謁者，或有所奇遇，這些靈驗事蹟輾轉相傳，使五臺山信仰日益興盛。《華嚴經傳記》云朝聖者「或遇神僧聖眾，仙閣珍臺，靈光暉曄，妙香芬馥，空鐘自響，寶偈遙聞，倏乎俄頃，抑揚千變，如清涼山記具之。」⁸²

由於五臺山的信仰日趨興盛，有許多人親往五臺山朝拜；而因有些人不克親自到五臺山禮拜瞻仰者，遂有「五臺山圖」供養之風的興起。從唐高宗時起，五臺山圖便廣為流行。《古清涼傳》記高宗時沙門會蹟奉命至五臺山檢行聖跡，回京覆命之後，便「又以此山圖為小帳，述略傳一卷，廣行三輔云」。⁸³ 事實上，五臺山圖不僅流行於三輔地區，各地的佛寺或供有五臺山圖，或有將五臺山圖繪在寺壁上者，私人的宅院也有供養五臺山圖的。⁸⁴ 此一供養五臺山圖的風氣更傳播到鄰邦，穆宗長慶四年（八二四），吐蕃王遣使至唐，求「五臺山圖」。⁸⁵ 敦煌莫高窟第9、61、144、159、222、237、361窟都有中晚唐至五代所繪的「五臺山圖」，敦煌遺書中也有「五臺山圖」。⁸⁶ 敦煌的「五臺山圖」多為屏風畫，只有第十世紀時在第61窟西壁所繪的是壁畫。

五臺山圖的內容為何？敦煌「五臺山圖」在五臺山的地圖上，並繪出其間重要的寺院，以及五臺山的靈異故事，日比野丈夫認為它可以說是一幅勝蹟遊覽圖和靈異圖。⁸⁷ 然而，「五臺山圖」的作用及其繪製的動機還是作為禮拜供養，兼以感化信徒之用的。唐文宗開成五年，和日本僧人圓仁一起巡行五臺山

卷），175下。

⁸¹ 嚴耕望，前引文，259。

⁸² 《華嚴經傳記》，157上、中。

⁸³ 同註79。

⁸⁴ 《五臺山》，63。

⁸⁵ 《舊唐書》，卷一九六下，〈吐蕃傳〉下。

⁸⁶ 杜斗城，〈敦煌所見《五臺山圖》與《五臺山贊》〉，《敦煌石窟研究國際討論會文集·石窟考古》（遼寧美術出版社，1990）。

⁸⁷ 日比野丈夫，〈敦煌の五臺山圖について〉，《佛教藝術》34（1958）：81。

的中國汾州頭陀僧義圓，便請畫博士畫一幅「五臺山化現圖」，送給圓仁，在他對圓仁的一席話中，清楚地顯示了五臺山圖的兩個作用，即是供養並且用以感化信徒：

（七月）廿六日。畫化現圖畢。頭陀云：喜遇日本國三藏，同巡臺，同見大聖化現。今畫化現圖一鋪奉上，請將歸日本供養，令觀禮者發心，有緣者同結緣，同生文殊大會中也。⁸⁸

宿白認為：這些靈異事跡在五臺山圖的作用「並不僅是火熾了圖面，而是負擔著宣傳佛教的任務。」⁸⁹ 這個看法是很正確的。如今河北省正定縣唐開元寺三門柱的刻經造像中，就是以五臺山圖配合宣揚《佛頂尊勝陀羅尼經》的，有一柱第二層上所刻的一幅五臺山圖，上有「菩薩口君」、「菩薩口手」的題字，可以推知此圖漫漶部分原來大概是刻有菩薩的靈跡；而此柱的第三層所刻的即為《佛頂尊勝陀羅尼經》並序。⁹⁰

唐代是五臺山信仰最興盛的時代，⁹¹ 五臺山成為佛教的聖山，寫於唐文宗開成三年（八三八）的〈潤州句容縣大泉寺新三門記〉說：「今天下學佛道者，多宗旨於五臺，靈聖蹤跡，往往而在，如吾黨之依於丘門也。」⁹² 唐代五臺山信仰趨於極盛，乃出於帝王的提倡和密宗的發展的結果。佛陀波利的傳奇正是在唐高宗時代五臺山信仰正趨轉盛時，這個背景下展開的。

（二）佛陀波利的傳奇

唐代佛陀波利齋《佛頂尊勝陀羅尼經》梵本來華，正值篤信佛教的武則天欲以「佛先道後」取代唐初以來「道先佛後」，連帶提倡五臺山信仰之時；由是

⁸⁸ 《入唐求法巡禮行記の研究》，第三卷，181-82。

⁸⁹ 宿白，〈敦煌莫高窟中的「五臺山圖」〉，《文物參考資料》2.5（1951）：56。

⁹⁰ 《常山貞石志》（石刻史料新編第一輯第十八冊），卷六，〈開元寺三門樓石柱刻經造像並題名〉，頁三十至三十一。

⁹¹ 《五臺山》，26-67。

⁹² 《金石萃編》，卷一一三，頁十五，〈大唐潤州句容縣大泉寺新三門記并序〉。

之故，佛陀波利得以其在五臺山的非凡際遇，而使此經在很短的時間內可以漢譯流傳。

唐代凡傳來的梵文經典均須奏請皇帝批准，方可譯成漢文和流傳；其時來華的梵僧所齎帶的梵文經書，也不在少數，佛陀波利得以此經梵本聞見皇帝，實因此經東來和五臺山的關連。肅宗乾元元年（七五八）時，不空奏請搜檢天下梵莢修葺翻譯，可知其時還有許多中、外僧人帶來的梵文經卷，猶未經翻譯，落散在長安、洛陽和諸州縣舍村坊。另外，從不空遺留至今一些奏請皇帝准許翻譯佛典，以及允許新譯經典編入一切經目錄流行，即可見其時梵文經典並非可以隨意自行翻譯流通。⁹³ 而《佛頂尊勝陀羅尼經》在傳入中國的那一年，就得准以譯成漢文，這不能不歸功於佛陀波利在五臺山的際遇；而其時又正值武則天提倡佛教、復重視五臺山信仰之時。

從五臺山的歷史看來，高宗武后時代是繼北周武帝滅佛之後，五臺山信仰再趨轉盛的一個關鍵。北齊時五臺山信仰已經十分興盛，北齊帝室對五臺山也崇奉備至，然而，北齊後為北周所滅，至北周武帝毀棄佛法，五臺山當亦在壓抑之列。及至唐代，由於唐高祖將帝室的李姓和道教始祖老子李聃聯宗，因此特別崇奉道教；唐太宗貞觀十一年（六三七），下詔置道教於佛教之上，即所謂「道先佛後」。不過，迄高宗之世，由於皇后武則天篤信佛教，加上她欲利用佛教作為其稱帝的依據，因此一反唐初以來「道先佛後」的政策，武則天稱帝以後，更於天授二年（六九一），下詔「佛先道後」。⁹⁴ 在此情況下，她對北朝末年以來即已興盛的五臺山信仰相當重視，從高宗時代開始，武則天就已經利用帝王之尊來提倡五臺山信仰。

龍朔年間（六六一～六六三），武則天遣長安會昌寺僧人會顒與內侍掌扇張行弘等人往五臺山檢行聖跡。此二人等會同五臺縣令呂玄覽、畫師張公榮等十

⁹³ 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》（大·2120），（收入：《大正新修大藏經》，第五十二卷），828-29，831，840。

⁹⁴ 陳寅恪，〈武曌與佛教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》5。鎌田茂雄，《簡明中國佛教史》，鄭彭年譯，（台北：華宇出版社，1988），201-2。Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 27-47.

餘人，前往五臺山的中臺，尋訪文殊靈跡，據稱他們曾見到數種異相神跡「目睹佳祥，具已奏聞，深稱聖旨」。⁹⁵ 此舉的結果是替五臺山做了大力的宣傳，《古清涼傳》對此事的論述是：

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。⁹⁶

至武則天稱帝後，長安二年（七〇二），她又命臣下雕刻其玉像，用以代替她前往五臺山禮拜文殊菩薩，此舉對五臺山信仰同樣具有推波助瀾的效果。此像雕成之後，因為舉國僧尼奏請乞護送此像至五臺山，武氏不准，所以下令將此像留在太原崇福寺大殿，而另外於五臺山造塔供養文殊菩薩。⁹⁷ 《廣清涼傳》認為，連日理萬機的帝王尚且有心禮敬五臺山的文殊菩薩，凡庶百姓當亦會從風倣效：

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。⁹⁸

就是在此一帝室提倡五臺山信仰之時，佛陀波利以其在五臺山的奇遇和《佛頂尊勝陀羅尼經》梵本上達天聽，遂使此經立刻受到皇帝的重視，而得以漢譯。根據志靜的序，波利遠從天竺到五臺山朝拜，希望能見到文殊菩薩；而在山中遇到一位老人，要他回天竺取得《佛頂尊勝陀羅經》至中國流傳，以此作為指引他見文殊菩薩的交換條件。嗣後，波利遂返回印度，取得此經梵本來華：

佛頂尊勝陀羅尼經者，婆羅門僧佛陀波利，儀鳳元年從西國來至此漢土，到五臺山次，遂五體投地向山頂禮曰，如來滅後眾聖潛靈，唯有大士文殊師利，於此山中汲引蒼生教諸菩薩，波利所恨生逢八難不睹聖容，遠涉流

⁹⁵ 《大正新修大藏經》，第五十一卷，1098中、下。

⁹⁶ 同前註，1098下。

⁹⁷ 《廣清涼傳》，1107中。

⁹⁸ 同前註。

沙故來敬謁，伏乞大慈大悲普覆令見尊儀。言已悲泣兩淚向山頂禮，禮已舉首忽見一老人從山中出來，遂作婆羅門語謂僧曰，法師情存慕道追訪聖蹤，不憚劬勞遠尋遺跡。然漢地眾生多造罪業，出家之輩亦多犯戒律。唯有佛頂尊勝陀羅尼經，能滅眾生一切惡業，未知法師頗將此經來不？僧報曰貧道直來禮謁，不將經來。老人言既不將經來空來何益？縱見文殊亦何得識？師可却向西國取此經將來流傳漢土，即是遍奉眾聖廣利群生，拯濟幽冥報諸佛恩也。師取經來至此，弟子當示師文殊師利菩薩所在。僧聞此語不勝喜躍，遂裁抑悲淚至心敬禮，舉頭之頃忽不見老人。其僧驚愕倍更虔心，繫念傾誠迴還西國，取佛頂尊勝陀羅尼經。至永淳二年迴至西京，具以上事聞奏大帝。……⁹⁹

此經由是因緣，立即獲得皇帝重視。早在波利攜此經來華的二十年前，武則天即已久仰五臺山聖山神跡，而於龍朔年中遣使臣往五臺山訪察聖跡。因此，當佛陀波利以此經由五臺山神人指示取回的經書上聞，她自然會珍視此經，命杜行顗等人譯出此經。不過，此經譯出之後，卻連同梵本一起被留置宮中，未予以流傳。這和波利攜此經來華流傳之目的大相逕庭，後來因波利之懇請，才將梵本歸還波利，並且允許他翻譯流傳。

波利找到中國僧人順貞共同譯出此經，¹⁰⁰ 但是，他的傳奇並未就此劃下休止符，而且在以後的世代裡，更加入新的傳奇故事。波利在譯畢《佛頂尊勝陀羅尼經》之後，便帶著此經的梵本前往五臺山，直到志靜為此譯本寫序的時候，他仍然停留在那裡：「僧將梵本遂向五臺山，入山於今不出」。¹⁰¹ 在那以後，他的行蹤便無人知曉，據傳他隱居於五臺山的金剛窟。不過，波利的傳奇並未就此結束，據《宋高僧傳》的記載，唐代宗大曆五年（七七〇），僧人法照曾在五臺山見到佛陀波利。在法照的奇遇中，所見到的佛陀波利是和文殊等眾菩薩在一起的：

⁹⁹ 《大正新修大藏經》，第十九卷，349中。

¹⁰⁰ 同前註，349下。

¹⁰¹ 同前註。

（大曆五年）復至四月八日，於華嚴寺西樓下安止，泊十三日，照與五十餘僧同往金剛窟，到無著見大聖處處（度）心禮三十五佛名，照禮繞十遍，忽見其處廣博嚴淨瑠璃宮殿，文殊普賢一萬菩薩及佛陀波利居在一處。照見已惟自慶喜，隨眾歸寺。……又更獨詣金剛窟所，願見大聖，三更盡到見梵僧，稱是佛陀波利，引之入聖寺。語在覺救傳。¹⁰²

「語在覺救傳」，覺救當是覺護之誤，佛陀波利的漢名為覺護；在〈宋高僧傳·佛陀波利傳〉中，確有佛陀波利帶領法照入金剛般若寺較詳細的記載，因和本文的討論關涉不大，故從略。

嗣後，波利的傳說愈演愈神奇，在一個建於代宗大曆六年（七七—）經幢的銘記中，波利則成為菩薩，名為「應真菩薩」：

粵惟尊勝者，佛也；陀羅尼者，法也。敬知佛法高妙，最勝最尊，四生不測其源，三天罔觀其相，勝妙無極，將喻佛頂也。如來為善住天主所說，……自我法王韜逝，滅跡金河。後有天竺梵僧佛陀波利，是應真菩薩，傳教東來。至永淳二年，重屆唐國，聞奏大帝，天下流傳，標幢相於長衢，操銀鉤於金偈。……¹⁰³

唐文宗開成五年（八四〇），日本僧人圓仁巡禮五臺山，曾至金剛窟瞻仰，同時也記下其時有關波利的傳聞，波利的傳奇愈加具有神話性了。在圓仁的記載裡，言明波利所遇見的老人就是文殊的化身，其後波利取經東回，文殊實踐諾言，接引波利入金剛窟。

（五月）廿三日，……行一里許，到金剛窟，窟在谷邊。西國僧佛陀波利空手來到山門，文殊現老人身，不許入山，更教往西國取佛頂尊勝陀羅尼經。其僧却到西天，取經來到此山。文殊接引，同入此窟。波利纔入，窟門自合。于今不開。¹⁰⁴

¹⁰² 《宋高僧傳》（大·2061，收入：《大正新修大藏經》，第五十卷），卷二十一，844下。

¹⁰³ 《金石萃編》，卷六十六，頁十八至十九，〈康玠書經幢〉。

¹⁰⁴ 《入唐求法巡禮行記の研究》，第三卷，63。

在此傳說中，佛陀波利遇見文殊化身的老人之處，當時便樹立著一所尊勝經幢：

昔儀鳳元年，西天梵僧佛陀波利來到此處，雨淚遙禮臺山，感得大聖化爲老人，約令却迴天竺，取佛頂之處。今見建寶幢。幢上著佛頂陀羅尼及序，便題波利遇老人之事。¹⁰⁵

其後，佛陀波利的傳奇也成爲五臺山、以及和《佛頂尊勝陀羅尼經》有關靈異事跡的一個原型：波利在五臺山所遇見的老人、作爲梵僧的波利，一再出現於以後的靈驗故事中。波利在五臺山見到的老人，被認爲是文殊菩薩的化身。唐代宗時，在五臺山見到文殊菩薩的僧人無著，先是遇見一個老翁，而後老翁更現出文殊的形像「諦觀山翁立處，有白雲冉冉湧起，去地尋常許，變成五色雲霓，上有大聖乘師子，而諸菩薩圍遶，食頃，東方白雲一段漸遮菩薩面，群像與雲偕滅。」¹⁰⁶ 其他和《佛頂尊勝陀羅尼經》有關的靈驗記，也都或有老人，或是胡僧的點化。如唐人武徹的《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼》（大·974C）中，所述的三個故事中便是如此。一則五臺山王居士，遇見一個老人，授他全本的尊勝陀羅尼，書中即稱老人爲「臺山聖公」。二則東都洛陽王少府於夢中有梵僧授其全本的尊勝陀羅尼。三則開元二十六年東都洛陽有張繹長史，遇一老翁傳授他足本的尊勝陀羅尼。¹⁰⁷

唐代佛陀波利的傳奇也成爲五臺山的靈跡之一，在敦煌第61窟的「五臺山圖」中，他即是以展現靈跡的姿態出現。在此圖中，有兩個畫面就是描繪佛陀波利的奇遇，在此圖的中部，大賢之寺下方，繪有一行腳僧人和一老人對談的場景：僧人著黑色的短袍衣，肩負背包，兩腳著吊腿，顯露于短袍外，腳上著麻鞋，雙手合十，態度恭謹虔誠。老人著白色長袍衣，兩臂屈置於胸前，雙手前舉。兩人中間的榜題書：

佛陀波利從罽賓國來尋臺峰，遂見文殊菩薩化老人身，路問其由。

¹⁰⁵ 同前書，第三卷，152，（開成五年七月六日）。

¹⁰⁶ 《宋高僧傳》，卷二十，837中。

¹⁰⁷ 《大正新修大藏經》，第十九卷，386-87。

此一畫面北側，復畫一老人同一僧相對狀，其旁榜題云：

佛陀波利見文殊化老人身，問西國之梵。¹⁰⁸

這兩個畫面都是表現波利遇見文殊的場面。

此外，敦煌遺書中也有描繪文殊和波利傳奇的白描畫。P.4049有白描文殊像，旁邊還畫一梵僧和一老人作對談狀（附圖二），梵僧雙手合十，似在靜聽老人講話，兩人的形像、神情和前述敦煌第61窟壁畫極為相似，所畫的也就是佛陀波利見文殊化老人身之事。¹⁰⁹

由上可知，波利傳奇成為五臺山文殊信仰的靈跡之一，藉著五臺文殊信仰不同的傳播方式，《佛頂尊勝陀羅尼經》也廣為傳播流行。

五臺山信仰對《佛頂尊勝陀羅尼經》的流佈有極大助力，除此之外，波利譯本志靜的〈序〉對散播波利傳奇和此經的流傳，也有很大的貢獻。雖然《開元釋教錄》早已指出：志靜的〈序〉在時間的敘述上有若干疑點，¹¹⁰但從今日所見唐代經幢所刻者大都是波利本，同時也常兼刻敘述此經東來傳奇的志靜的〈序〉這一點看來，志靜在時間的敘述上不精確，顯然不妨礙此序在傳播波利傳奇、以及幫助《佛頂尊勝陀羅尼經》的流佈中所扮演的重要角色。就此而言，此序在時間上敘述的不精確這一點，實無關緊要。

在數以萬計的佛教典籍中，《佛頂尊勝陀羅尼經》得以脫穎而出，成為唐代最流行的經典之一，更據以發展出一種新的佛教藝術形式——經幢，這多半要歸因於波利傳奇所發揮的作用。以五臺山信仰為背景的波利傳奇，出現在武則天有意提高佛教地位的時候，使得此經梵本傳來之初，就受到皇帝的重視，得以漢譯，其後並得以流傳。此經也因波利傳奇和五臺山文殊信仰的關涉，而迅速傳揚。

¹⁰⁸ 趙聲良，〈莫高窟第61窟五臺山圖研究〉，《敦煌研究》4（1993）：97。

¹⁰⁹ 同前註。

¹¹⁰ 《開元釋教錄》（大·2154，收入：《大正新修大藏經》，第五十五卷），卷九，565中。

四、《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳

自高宗時期起，《佛頂尊勝陀羅尼經》即迅速傳播流佈。迄今所知，此經譯出不到十年之時，就已經被選為石刻佛經的題材之一。武則天如意元年（六九二），史延福在龍門摩崖上鐫刻此經。¹¹¹ 而最遲在武則天長安二年（七〇二），就有尊勝經幢的出現。¹¹² 凡此都是此經廣為流傳的跡痕。

此經之所以迅速流傳，遍及唐帝國各地區，除了此經內容極具吸引力、佛陀波利傳奇和五臺山信仰的助力之外，也還由於唐代宗於大曆十一年（七七六）所發佈的一道詔令之故，使此經得以深入帝國各僻遠地區。然而，唐代宗此一詔令的背後，其實有密宗幾位大師活動的軌跡；因此，此經的流佈和密宗的發展也有密切的關係。

（一）大曆十一年詔

前面已經提及，由於唐高祖以帝室李姓附會為道教始祖李聃之後，因此唐朝帝室特別尊崇道教。事實上，唐太宗下詔置道教於佛教之上，「道先佛後」是唐代帝室一貫的態度。雖然在武則天時曾一度改為「佛先道後」，但到玄宗時代，又復為「道先佛後」，自此以迄於唐末皆然；¹¹³ 其間儘管有許多皇帝崇奉佛教，但此原則基本上是不變的。

唐玄宗即位後，為了矯正武則天時代的過於崇信佛教，不僅將「佛先道後」的政策，復改為「道先佛後」，更特別尊崇道教；他一方面致力於提高道教的地位，一方面則有打壓佛教的措施，這給佛教界帶來一些危機感。玄宗提倡道教的舉措包括：開元十年（七二二），下令兩京和諸州各設立玄宗皇帝廟一所，設立「崇玄學」。開元二十年（七三二），更敕令士庶之家必備《老子道

¹¹¹ 《語石·語石異同評》，273。

¹¹² 河北獲鹿本願寺建於長安二年的《尊勝經蜜多心經石幢》，是迄今所知有紀年最早的經幢，見《常山貞石志》，卷七，頁一至二。

¹¹³ 鎌田茂雄，《簡明中國佛教史》，201-4。

德經》一本，開元二十三年（七三五），玄宗親注《老子》。開元二十六年（七三八），各地設開元觀等。然而，其時佛教信仰十分興盛，就以《佛頂尊勝陀羅尼經》而言，便甚為流行；今日所見的經幢、經幢的著錄或拓本，即有不少是玄宗開元、天寶時期所建立的。因此，玄宗還曾下令各州仿尊勝經幢，建立道德經幢，以與眾多的佛教經幢相抗衡。¹¹⁴ 此外，玄宗對佛教也採取較為嚴厲的措施。如開元二年（七一四），沙汰天下僧尼，以偽妄者還俗者有一萬二千餘人。¹¹⁵ 開元初年，遣令蕃僧歸國，《宋高僧傳》云：「于時帝留心玄牝，未重空門，所司希旨奏，外國蕃僧遣令歸國，行有日矣。」¹¹⁶ 不過，由於佛教——特別是密教中某些成分，如雜密的醫學、天文學以及若干高僧的祈禱、咒術，較其時的道士為優秀，¹¹⁷ 所以玄宗對於少數僧人如不空、一行等僧人仍然很崇敬。肅宗即位，不空等人仍然繼續受到尊敬歸信。

代宗是一位相當敬信佛教的皇帝，《宋高僧傳》稱「代宗即位，更崇釋氏」，¹¹⁸ 他尤其特別尊重密宗。¹¹⁹ 大曆十一年所頒布的一項詔令就是一個最好的例子。此一詔令命天下所有僧尼每天須誦「佛頂尊勝陀羅尼」，於每年正月一日上奏：

奉敕語李元琮。天下僧尼令誦佛頂尊勝陀羅尼，限一月日誦令精熟。仍仰每日誦二十一遍。每年至正月一日，遣賀正使，具所誦遍數進來。大曆十一年二月八日內謁者監李憲誠宣。¹²⁰

為什麼規定僧尼日誦佛頂尊勝咒二十一遍呢？這是因為《佛頂尊勝陀羅尼經》

¹¹⁴ 關於這一點，將另文再予以細論。

¹¹⁵ 《資治通鑑》（台北：明倫出版社，1972），卷二二一，6695。

¹¹⁶ 《宋高僧傳》，卷一，〈唐洛陽廣福寺金剛智傳〉，711下。

¹¹⁷ 山崎宏，《隋唐佛教史の研究》（京都：法藏館，1967年一刷，1971年二刷），第十三章〈不空三藏〉，240-42。

¹¹⁸ 《宋高僧傳》，卷二，〈唐京師大安國寺子鄰傳〉，722上。

¹¹⁹ Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, pp. 77-89. 詳細討論密宗和代宗皇帝的關連，以及代宗何以偏好密宗的原因。

¹²⁰ 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，卷五，〈敕天下僧尼誦尊勝真言制〉，852下。

中提到：「佛言若人能日日誦此陀羅尼二十一遍，應消一切世間廣大供養，捨身往生極樂世界。」¹²¹ 的緣故。

此一詔令於二月十七日由中書省發佈，對《佛頂尊勝陀羅尼經》的普及，有很大的助力；同時由於此詔令天下所有寺院僧尼皆須每日唸誦「佛頂尊勝陀羅尼」二十一遍，也使得此經超越了宗派的區分，成為佛教界中最普遍通行的經典。在此令發佈以前，此經原已相當流行，而佛教信徒也建立了不少尊勝經幢；因而此一詔令的作用，是將此經全面性地推廣及各地寺院，特別是那些位處僻遠地區的寺院僧尼和信徒。大村西崖更認為：此詔令影響及中唐以後至宋尊勝陀羅尼經幢建立風氣之盛。¹²²

晚唐以後，唐王室和顯貴者所支持的純密隨著王室的衰落，也日趨於沒落，五代以後更完全沈寂；¹²³ 然而屬於早期密教雜密經典，卻融入其他各宗的懺法儀禮之中，又為民間信仰的咒術禮儀所吸收。¹²⁴ 因此，在中國純密發展的過程中扮演一個重要角色的《佛頂尊勝陀羅尼經》，在五代以後，仍然甚為流行；宋代此經尚且有法天的新譯本。這不得不歸諸於大曆十一年的詔令的推廣，使得此經成為超越宗派的經典。自宋以迄於明代，佛教徒也從未中斷經幢的建立。

代宗之所以頒此詔令，不僅是出於他個人宗教的虔敬而已，¹²⁵ 也是佛教界的努力有以致之；特別是密宗大師不空三朝耕耘的結果。此詔不僅給予於不空一派密宗弟子很大的鼓舞，當時整個佛教界也極為振奮；此詔甫下，即有兩位佛教僧侶領袖上表謝恩：一是乘如，一是慧朗。乘如致力於為佛教界爭取法律上的權益，而慧朗則是佛教密宗二祖不空的弟子。

代宗於二月八日發佈此令，十七日中書門下發下敕牒，二月二十二日京師大

¹²¹ 《大正新修大藏經》，第十九卷，351下。

¹²² 《密教發達志》，727。

¹²³ 關於中國密教的衰減，見《密教發達志》，831；山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，249。

¹²⁴ 三崎良周，〈佛頂系の密教〉，144。

¹²⁵ 《密教發達志》，724。代宗曾受普賢法於不空。

安國寺上座內外臨壇大德乘如即上狀謝恩。乘如的狀文中提及他自此令發佈之後「扑躍無任」，又說「凡在緇林，實荷鴻造，不勝仰戴聖恩殊常之至」。¹²⁶ 如果了解乘如其人，便知他實係從佛教界的立場，為佛教界慶幸，亦以此向代宗謝恩。《宋高僧傳》記載了乘如致力於為佛教界爭取權益的事跡，他曾因僧人亡故後，其資財必須入官之事，援引律令，極力向朝廷爭取，終於爭取到法律上的保障，僧人亡故後，其資財便歸屬於僧眾。就此而言，乘如確實為佛教界建了一項大功，因此《宋高僧傳》對他的評語是「立功不朽」。¹²⁷ 以乘如對佛教界的維護與關懷，不難看出此詔所顯示的意義，非僅是一宗一經之興盛，也有利於佛教整體的發展。

此詔之頒佈和不空的關連，可以從慧朗的上表謝恩尋得蹤跡。慧朗為自唐玄宗以迄代宗三朝最具影響力的僧人不空的弟子，慧朗之所以上表謝恩，乃因此令和其師不空多年的經營有關。

此詔之頒佈和不空的關連，另外可從法崇撰寫《佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記》二卷（大·1803），見其一斑。千福寺僧人法崇曾遊於不空之門，¹²⁸ 此《教跡義記》即是《尊勝經》之經疏，今收入《大藏經》經疏部。法崇在此經疏中即明白指出其著書之旨趣，乃是回應代宗令天下僧尼日誦二十一遍尊勝陀羅尼的詔令：

惟巨唐大曆十載寶應元聖文武皇帝，宣慈育物，氣穆時和，諷誦真言，須流國界，故使昏昏迷類，皆蒙金偈之因；蠢蠢凡愚，並獲總持之句。崇才寡識淺，以管窺天，輒翻梵偈之文，以著唐言之釋。……¹²⁹

另外值得一提的是：在此一詔頒佈八十餘年之後，日本清和天皇貞觀二年（八六〇）也仿效代宗，下了一道內容完全相同的詔令：

貞觀二年四月十九日己亥詔，五畿七道諸國令境内僧尼誦佛頂尊勝陀尼日

¹²⁶ 《佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記》（大·1803，收入：《大正新修大藏經》，第三十九卷），〈鐫尊勝陀羅尼經疏敘〉，1012中。

¹²⁷ 《宋高僧傳》，卷十五，〈唐京兆安國寺乘如傳〉，801下。

¹²⁸ 《密教發達志》，720-21。

¹²⁹ 《佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記》，卷下，1028上。

滿廿一遍，每至年終具錄言上，自今以後，永爲歲事，以爲國祈也。¹³⁰

由上可見，唐代日本模擬中國佛教之徹底。此令也影響及《尊勝陀羅尼經》在日本的流傳，從那以後，以迄於十五世紀，此經在日本持續流傳，皇室尙且供養、讀誦「尊勝陀羅尼」。¹³¹

（二）《佛頂尊勝陀羅尼經》和密宗的發展

印度密教很早就傳入中國，從二世紀至八世紀，有許多陀羅尼經和咒經被翻譯成漢文，其間來華的印度、西域高僧也多精通咒術者。不過，中國密宗形成宗派則始於八世紀，善無畏、金剛智、不空等人翻譯經典、弘傳密教。後世將前者稱之爲「雜密」，後者爲「純密」。¹³²《佛頂尊勝陀羅尼經》是中國密教發展初期所傳入的雜密經典之一，然而，它卻曾在中國密教發展的初期扮演一個重要的角色。

密宗的大師在推廣其教時，曾借助其時已經甚爲流行雜密經典的《佛頂尊勝陀羅尼經》；此外，他們也以五臺山信仰作爲推展其教之助力，而佛陀波利的傳奇已成爲五臺山的靈跡之一，這也使得《佛頂尊勝陀羅尼經》和中國密宗的發展結下了不解之緣。中國密宗的初祖金剛智、二祖不空都曾翻譯《佛頂尊勝陀羅尼經》；又，不空對於推展以五臺山爲中心的文殊信仰不遺餘力：翻譯相關的經典、提高文殊在佛教寺院中的地位，建設五臺山的寺院等。

1. 密教祖師和尊勝經

當密宗初祖金剛智、二祖不空，分別於唐玄宗開元初年抵達中國時（金剛智於開元七年、不空於開元八年），《佛頂尊勝陀羅尼經》已有五個譯本，就中以佛陀波利的譯本最爲普及和流行。然而，金剛智、不空也都重譯此經；另一

¹³⁰ 田中海應，〈尊勝陀羅尼信仰史觀〉，14。

¹³¹ 同前文，14-16，（五）尊勝陀羅尼讀誦の史實。

¹³² 松有長慶，〈密教經典成立史論〉，〈序〉第一節，4 純密と雜密，20-21。

位在密宗發展中的重要僧人善無畏也翻譯此經。此三人以其在密宗發展中居功厥偉，而博得「開元三大士」之稱，三人皆翻譯此經，這不能說僅是一種巧合而已。

中國純密係有嚴密的思想體系和複雜的儀軌，在其推展之初，不易為一般信徒所理解和實行，故不空等人借重已廣為流行的《佛頂尊勝陀羅尼經》，以推展其教。三崎良周指出：在純密兩大部經典《大日經》和《金剛頂經》傳譯之後，佛頂系（《佛頂尊勝陀羅尼經》即其中之一）的重新再譯，揉合了胎藏界、金剛界的儀軌，將其變為純密的形態。¹³³ 不空所譯《佛頂尊勝陀羅尼唵誦儀軌法》，即是在《佛頂尊勝陀羅尼經》的基礎上，加強八世紀以後所形成的中國密宗所重視的儀軌。原來依佛陀波利所傳入梵本的《佛頂尊勝陀羅尼經》，其持誦方法十分簡便，只須洗浴、穿著新淨的衣裳；即使要作壇也極其簡單：「於其佛前先取淨土，作壇隨其大小，方四角作，以種種草華散於壇上，燒眾名香。右膝胡跪，心常念佛，作慕陀羅尼印，屈其頭指以大母指，押合掌，當其心上，誦此陀羅尼一百八遍訖。」¹³⁴ 以此和不空所譯《念誦儀軌》比較，則可知《念誦儀軌》遠較為複雜，除了設置道場、安本尊之外，另外還須供養九位佛和菩薩，其方位並且有其定制。道場的佈置供養即已相當繁複，而晨時齋時尚須奉獻一定的食物；此外，在作道場、澡浴淨身時，要唵誦各種不同咒語，如作道場時要誦「無能勝真言」，澡浴時要誦「澡浴真言」。每日入道場唵誦陀羅尼，亦有一定的時節，至道場唵誦則要禮佛菩薩，懺悔發願，次結各種手印及誦各種真言，可以說是相當繁複，此處便不一一說明。¹³⁵ 善無畏所譯的《尊勝佛頂脩瑜珈法軌儀》（大·973），也和不空《念誦儀軌法》有異曲同工之妙，涉及觀想和更多的手印，其壇曼陀羅益加複雜，整個儀軌也更為繁複。¹³⁶ 關於《佛頂尊勝陀羅尼經》，不空並且著有《佛頂尊勝陀羅尼注

¹³³ 三崎良周，〈佛頂系の密教〉，118。

¹³⁴ 《大正新修大藏經》，第十九卷，351下-352上。

¹³⁵ 同前書，364-68。

¹³⁶ 同前書，368-83。

義》（大・974D），逐句註譯音譯的陀羅尼的意義，可見他對此經非常的重視。

不空不惟翻譯和注譯此經，還運用他對皇帝的影響力，提高此經的地位。大曆五年（七七〇），不空上疏請在太原大唐興國太崇福寺淨土院灌頂道場處，令僧人長誦「佛頂尊勝陀羅尼」，為國祈福。¹³⁷ 其實，《佛頂尊勝陀羅尼經》並非一部護國的經典，綜觀其內容，僅提及誦此陀羅尼對個人的好處：得免病苦、得消一切罪業、得生天上、乃至於得大涅槃，而無一處提到護佑國家。因此，若非出於不空等人的鼓吹，實難得到帝王如此的重視。由此亦可知，代宗於大曆十一年下詔，令天下僧尼每日須誦「佛頂尊勝陀羅尼」二十一遍，傳不空灌頂位的弟子慧朗上表謝恩，是其來有自的。

關於中國密宗發展初期高僧們的借助於尊勝經，另外可從武徹《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》（大・974C，以下簡稱《靈驗記》）一書，可得到進一步的證明。此書中記載多則誦「佛頂尊勝陀羅尼」的靈驗故事，尤其特別強調金剛智譯本咒文完整，故誦之者皆獲得神驗奇效。今本《大藏經》974B《佛頂尊勝陀羅尼》，係梵漢雙書，其中漢文部分是金剛智的譯本，¹³⁸ 另外，武徹《靈驗記》後所附的「尊勝陀羅尼」當是出自金剛智的譯本。今本《靈驗記》除了武徹所記敘的事跡之外，還有後人追記的故事。武徹生年約在玄宗迄代宗的時代（其妻於代宗永泰初年辭世），其《靈驗記》中所述記的都是開元、天寶時代的事。《靈驗記》是由三則故事串連起來，以證明金剛智譯本完整及其神靈奇驗，僧人惠琳於唐憲宗元和十四年（八一九）修大藏經目錄時，收未入藏經六百餘卷，就將此靈驗記也納入其中。¹³⁹ 今本《靈驗記》在惠琳的附記之後，還有三則靈驗故事，當係後人補入者，其中有一則記穆宗長慶三年（八二三）事，最為明顯。由於此靈驗記的目的是在宣揚金剛智「佛頂尊勝陀羅尼咒」譯本之完足與靈異神驗，因此後人添加類似的故事，亦是理解的。

¹³⁷ 《代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集》，卷五，837下-838上。

¹³⁸ 千馮龍祥，〈佛頂尊勝陀羅尼經諸傳の研究〉，63。

¹³⁹ 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正新修大藏經》，第十九卷，386下。

武徹《靈驗記》主要是為宣傳金剛智譯本，因此必須貶抑流傳最廣的佛陀波利的譯本。其中兩則故事特別指明佛陀波利本文句脫落，以致持誦者久不獲驗見效，後來得到金剛智譯本，在短時間內即獲靈驗奇效，茲將其中一則故事簡述如下：

洛陽王少府唵誦波利本尊勝陀羅尼數數萬遍，後來夢見一位梵僧，告知其所誦者「本誤文少，而功薄也」，因授其廣本文句。嗣後，王少府突然暴亡，但他因誦尊勝陀羅尼，而得以還陽。¹⁴⁰

在這二則故事之後，作者將金剛智本和波利本做了一個比較，發現金剛智的譯本比波利本多了九句六十九字：「此即是金剛智三藏梵本譯出者，令勘佛陀波利所傳本，文句大同，多於舊本九句六十九字，餘悉波利。」¹⁴¹

今本《靈驗記》中後人增補的故事中，有兩則也是敘述全本的重要性，其中有一則更點明波利本無效驗，簡述如下：

長慶三年，前重天縣尉馬敷秋滿，持誦波利本十五年，夢見一位神人，指示他前往蒲坂景福寺東廊房尋找一持唵僧，請他授予尊勝靈驗之本。馬氏尋得此僧，以其所得的新本「勘舊所持波利本，方知文句脫略」。其後馬氏修行新本，神驗頗異。¹⁴²

很顯然地，武徹的《靈驗記》主要是宣揚金剛智本，唯其如此，所以必須貶抑當時最流行的波利本。值得注意的是，武徹為唐玄宗迄代宗時代的人，而此時恰是中國密宗發展的初期，密宗大師金剛智、不空等人活躍的時代，由此可見，當時有一些人——包括密宗的僧人和信徒，曾經嘗試要以密宗祖師金剛智的譯本取代早已流行的波利本。不過，從唐人經幢所刻者絕大多數都是波利本，有的並且附刻波利本志靜的序這兩點看來，金剛智和其他的譯本顯然沒有能夠取代波利本。

密宗諸師的譯本未能取代佛陀波利之譯本，究其原因有三：（一）、以五臺

¹⁴⁰ 同前書，386中。

¹⁴¹ 同註139。

¹⁴² 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，387上、中。

山信仰做為背景的波利傳奇，和此經傳來有緊密的關連，因此波利本也被神聖化的緣故。（二）《佛頂尊勝陀羅尼經》的特色之一即在其受持簡單，有立竿見影之效，這同時也是此經之所以流傳迅速最重要的因素；而密宗諸師的譯本所述的持誦方法和儀軌甚為繁複，除非是宗教專家難以實行，因此不易為一般的信徒所接受。（三）密宗的秘授傳統，如金剛智本流傳不廣，亦由此之故。武徹《靈驗記》敘述王開士得金剛智授其此經全本：「大師云西國亦希有此本，吾將梵本來，故密授焉。」¹⁴³ 又，《宋高僧傳》對金剛智一派的秘授傳統也有一番描述：「（金剛）智所譯總持印契，凡至皆驗，秘密流行為其最也。兩京稟學濟度殊多，在家出家傳之相繼。」¹⁴⁴

密宗諸師借重《佛頂尊勝陀羅尼經》以推展其教，雖然其諸譯本未能取代波利譯本，但是因其重視此經，致力於提高此經的地位，特別是透過大曆十一年詔令的宣揚，促成此經更為廣泛的流行。

2、不空與文殊信仰

由於不空所持的《金剛頂經》中，有云智法界篤信文殊菩薩，是以他自然會重視文殊道場的五臺山，¹⁴⁵ 故他不僅借助與五臺山信仰有關的《佛頂尊勝陀羅尼經》，對發揚文殊信仰也不遺餘力。¹⁴⁶ 其中，不空於大曆四年（七六九）和七年（七七二），兩度奏請代宗下令提高文殊菩薩在天下所有寺院中的地位，這一點和大曆十一年令天下僧尼每日必唸誦「佛頂尊勝陀羅尼」，是極為相似的

¹⁴³ 同前書，386上。

¹⁴⁴ 《宋高僧傳》，卷一，〈唐洛陽廣福寺金剛智傳〉，712上。

¹⁴⁵ 山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，245。Etienne Lamotte, "Manjusri," *T'oung Pao*, 48 (1960), 1-96. 一文包涵大多數西方學者有關文殊菩薩——包括其和密宗的關連的重要論著。又，Raoul Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Manjusri*, pp. 7-38. 則係詳論中國文殊信仰及其和不空、密宗的關係。

¹⁴⁶ Chou I-liang (周一良), "Tantrism in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945), 241-332. 論及密宗的傳入中國，不空等名僧傳記的註解。另，山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，五〈不空三藏〉。

做法，其結果是提高了文殊菩薩的地位，使作為文殊菩薩道場的五臺山臻於全盛。

從代宗永泰二年（七六六），不空奏請以自身衣鉢助修五臺山金閣寺時起，便展開代宗朝以國家力量營造五臺山的寺院。金閣寺的修造，也和神跡有關。玄宗開元二十四年（七三六）時，衢州僧人道義將其到五臺山所見的異相，將之圖畫上奏：「文殊聖跡寺，號金閣院，有十三間居僧眾，云有萬人。臺殿門樓茲金所作。」¹⁴⁷ 其後，澤州僧人道環發心依照道義所描寫的圖，建造金閣寺；永泰二年，不空上奏請捨自己的衣鉢助修金閣寺。次年，即大曆元年（七六七），不空又奏請捨衣鉢，捐助建造玉華寺。¹⁴⁸ 此二事都得到代宗的支持，其結果是以國家的力量建造這兩所佛寺，造寺的工匠都是全國各地所推介而來的巧匠。¹⁴⁹ 大曆二年（七六八），金閣寺落成，據〈舊唐書·王縉傳〉的記敘，金閣寺果然如同道義所描述一般「臺殿門樓，茲金所作」。¹⁵⁰ 此外，不空更翻譯了十部有關文殊的經典，進一步宣揚文殊信仰。¹⁵¹

山崎宏認為：不空對文殊信仰發展是有一番設計的，而逐漸在全國展開。¹⁵² 大曆二年，不空奏請代宗在長安大興善寺內置「大聖文殊鎮護之閣」，及在化度寺置「文殊師利護國萬菩薩堂」。其後，更於大曆四年、大曆七年，兩度奏請代宗以行政的命令，提高文殊菩薩在各寺院中的地位。大曆四年，不空先是奏請在天下寺院食堂中置文殊像，以之為上座，也就是說以文殊攻佔天下寺院中食堂的上座。原先寺院食堂中係安置十六羅漢之一賓頭盧尊者像，不空請置文殊菩薩像於賓頭盧尊者之上，而以文殊為上座，並且以此作為定制：

¹⁴⁷ 《代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集》，卷二，〈請捨衣鉢助僧道環修金閣寺〉，834上。

¹⁴⁸ 同前書，卷二，〈請捨衣鉢同修聖玉華寺制書一首〉，834中。

¹⁴⁹ 同前書，卷二，〈請修臺山金閣玉華寺等巧匠放免追呼制一首〉，835上、中。

¹⁵⁰ 《舊唐書》，卷一一八，〈王縉傳〉：「五臺山有金閣寺，鑄銅為瓦，塗金於其上，照耀山谷，計錢巨億萬。」

¹⁵¹ Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Manjusri*, pp. 32-33. 有關不空的致力傳播文殊信仰。

¹⁵² 《隋唐佛教史の研究》，245-47。

大聖文殊師利菩薩，大乘密教皆周流演，今鎮在臺山，福滋兆庶。……伏望自今已後，令天下食堂中於賓頭盧上，特置文殊師利形像，以為上座。……仍請永為恒式。¹⁵³

以文殊取代賓頭盧尊者為寺院食堂的上座，僅是不空以文殊攻佔天下寺院的先聲；至大曆七年，更奏請在天下所有寺院中各設文殊院，在其內供奉文殊像：

中書門下 牒不空三藏

牒奉勅京城及天下僧尼寺內，各簡一勝處置大聖文殊師利菩薩院，仍各委本州府長官即句當修葺，並素文殊像裝飾綵畫功畢，各畫圖其狀聞奏，不得於寺外別造。牒至准勅故牒

大曆七年十月十六日牒。¹⁵⁴

這是透過政府的行政命令，提高文殊菩薩在所有佛教寺院中的地位。¹⁵⁵ 值得注意的是，此令特別指定不准於寺外別造文殊院，這顯然是為了防止某些寺院的虛應故事——在寺外別選一地置文殊院，為了能真正達到提高文殊在各寺中地位而設想的。又，為了貫徹此一命令，文殊院的修葺、文殊像的彩畫裝飾，都由各州府長官負責，完工之後，並且須以文殊院圖上奏。

在天下所有寺院內設置文殊院，可以說是向唐帝國的佛教信徒宣揚文殊信仰最直接的方法，這和大曆十一年的詔令將《佛頂尊勝陀羅尼經》推廣及天下僧尼，如出一轍。以僧人道義所見五臺山的靈異，建設五臺山的寺院；將文殊信仰普及天下寺院，以及把和五臺山傳奇有關的《佛頂尊勝陀羅尼經》推廣及天下僧尼，凡此皆有助於文殊五臺山信仰的普及化，而使五臺山邁入其全盛盛時代。文殊五臺山信仰的普及興盛，也有助於《佛頂尊勝陀羅尼經》的更廣泛地流傳。

¹⁵³ 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，卷二，〈天下寺食堂中置文殊上座制一首〉，837上、中。

¹⁵⁴ 同前書，卷三，〈勅置天下文殊師利菩薩院制一首〉，841下。

¹⁵⁵ 見註151，Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, pp. 81-82. 論及代宗下令所有寺院供奉崇拜文殊菩薩。

3、《佛頂尊勝陀羅尼經》的流行

關於《佛頂尊勝陀羅尼經》流行的狀況，可從以下的資料，窺其一斑：唐代，除了遍布各地的尊勝經幢，是此經流行最生動有力的見證之外，敦煌遺書中《佛頂尊勝陀羅尼經》的部數，也甚為可觀。綜合北京圖書館、Stein、Pelliot及其他收藏，共有經105部，陀羅尼10部，另外，《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼》4部。由此可知，此經和《金剛般若波羅蜜經》、《般若波羅蜜多心經》、《法華經》的流布，可相提並論。¹⁵⁶

五代時，敦煌壁畫中出現了「佛頂尊勝陀羅尼經變」，是此經流行的又一明證。莫高窟第55窟、454窟都有尊勝經變，第55窟係建於公元九六二年前後，是歸義軍節度使曹元忠的功德窟，就中有十六個經變，「尊勝經變」即是其中之一。在此窟中所繪的「尊勝經變」，上部是一天宮圖，其正中繪一須彌山，山體中題「佛頂尊勝陀羅尼經變」。另外，此圖中有兩則根據經文的榜題；另有一說法圖，其上也有三則榜題。此經變的下方是一說法圖。而在此一經變的兩側繪有狹長的條幅畫，由十二個小畫面組成，各畫面的內容並不連貫，分別描繪《佛頂尊勝陀羅尼經》的片斷情節。第454窟，建造的時間比第55窟較晚十餘年，為曹元忠之侄，也是歸義軍節度使的曹延恭所建。窟形、壁畫題材與55窟基本相同，其左右側亦有條幅畫十二幅。不過，此經變和55窟有一些不同，相較之下，55窟所繪者比較忠實於《佛頂尊勝陀羅尼經》。¹⁵⁷

至於此經在宋代普遍流傳的情形，從《東京夢華錄》的一則記載，可知它已成為中元節必備的物品之一：

七月十五中元節，先數日，市井賣冥器、靴鞋、幞頭、帽子、金犀假帶、五彩衣服，以紙糊架子盤遊出賣。潘樓并州東西瓦子，亦如七夕，要鬧處亦賣果食、種生花果之類，及印賣《尊勝》、《目連》經。¹⁵⁸

¹⁵⁶ 三崎良周，〈佛頂尊勝陀羅尼經と諸星母陀羅尼經〉，（收入牧田諦亮、福井文雅編，《敦煌講座7・敦煌與中國佛教》）（東京：大東出版社，1984），116。

¹⁵⁷ 王惠民，〈敦煌佛頂尊勝陀羅尼經變考釋〉，《敦煌研究》1（1991）：8-16。

¹⁵⁸ 鄧之誠，《東京夢華錄注》（北京：中華書局，1982），卷之八，中元節條，211。並

此經和《目連》（即《佛說盂蘭盆經》）經並列，同為中元節的必備經典，這和此經破地獄的功能有很大的關係。

宋代以後，此經流傳不絕，廣為人知。迄於明代，仍續有尊勝經幢的建立。清代此經依然非常流行，工部查布在《造像量度經續補》（大·1419）中「佛頂尊勝咒」下注稱：「此咒世人多知之。」¹⁵⁹ 就是因為此經還很流行，所以清代僧人續法還作了《佛頂尊勝陀羅尼經釋》一卷。又，從有的寺院以「尊勝」為名，¹⁶⁰ 亦可知此經之風行。

（三）尊勝經幢的建立

經幢完全是因《佛頂尊勝陀羅尼經》的影響，而發展出來佛教藝術的一種形式，關於經幢的形制、來源和它的作用等問題，將以另文詳細探討，此處僅就尊勝經幢對於傳播此經所發揮的功能這一點而論。

尊勝經幢本來是因《佛頂尊勝陀羅尼》經的流行而發展出來的，而它自身後來也成為傳播此經的一個媒介。尊勝經幢最常放置的地點是寺院、交通要道、信徒的家中、墓側等地，其中置於寺院和交通要道的經幢，對於此經的流傳具有相當大的影響。人們把經幢樹立在交通要衝的目的，除了如《尊勝陀羅尼經》所言，為的是消除樹幢者的惡業之外，同時也欲藉此經幢感化過往行人，¹⁶¹ 並且使之同沾此福。唐涇陽縣經幢張鍊所撰的〈尊勝陀羅尼寶幢銘并序〉中，就把這一點說得很清楚：

列大乘經文，現彼寶相，備陀羅尼教口是虛無。暴慢者聞之肅恭，往來者觀而愕眙，軒騎讀過，歷險無驚，樵夫誦行，履危不懼，猶是水中鱗甲，

見：入矢義高、梅原郁譯注，《東京夢華錄——宋代の社會生活》（東京：岩波書店，1983），290。

¹⁵⁹ 《大正新修大藏經》，第二十一卷，951上。

¹⁶⁰ 盧茂村，〈曹寅尊勝院碑記〉，《文物》7（1984）。

¹⁶¹ 佛教碑像有放置於交通要道者，也是為感化行人。見劉淑芬，〈五至六世紀華北地區鄉村的佛教信仰〉。

遇影而生天，郊外零霧，因風而蕩盡，則知聖教慈力，廣大莫量。……¹⁶²

由於寺院本來就是一個傳佈佛教的場所，樹立在寺院中的經幢也容易為信徒瞻仰矚目，而有傳播此經的功能；特別是有些置於寺院中經幢製作之目的原是為了讓人拓搨，廣為流傳者。唐憲宗元和八年那羅延所建尊勝經幢，上面僅刻有「佛頂尊勝陀羅尼」，其石並不大，為的是便於拓搨，幢上也明白地說明了樹立此幢的目的：

大唐元和八年癸巳之歲，八月辛巳朔五日乙酉，女弟子那羅延建尊勝碑，打本散施，同願受持。¹⁶³

關於「打本散施」之句，王昶認為「打本」是中唐人語，指的是搨本：「今人言碑本有曰搨本，集韻：搨，摹也。〈唐書百官志〉：宏文館校書郎二人，有搨書手、筆匠三人。蓋用紙墨磨古碑帖曰搨，又曰拓本。……臆謂搨可轉上聲，音打，則搨拓亦可轉上聲，音打也。打本是中唐人語，前此未見。」¹⁶⁴ 因此，打本散施即是指以此幢之經文拓搨散發傳佈，可知經幢也以此一方式發揮其傳播尊勝經之功能，毛鳳枝《關中金石文字存逸考》根本就將此經幢著錄為〈尊勝碑打本〉。¹⁶⁵

從下列兩個經幢上所題其刻經的版本，可證實上述的經幢中所謂的「打本散施」，確實發揮了它傳播此經的功能。唐僖宗乾符六年（八七九），楊□為其母所建立的經幢上，有「東都天宮寺沙門歸肇書畢」和「大興善□□□□□本」的字樣，¹⁶⁶ 可知此幢書寫者為洛陽僧人歸肇，而其所根據的本子為長安大興善寺的本子，很可能就是大興善寺經幢「打本散施」的拓本。又，唐懿宗咸通七年（八六六）河南縣黃順儀為其女所造的尊勝陀羅尼經幢上，刻有更直接的

¹⁶² 《金石萃編》，卷六十七，頁二十四，〈涇陽縣經幢〉。

¹⁶³ 同前書，卷六十六，頁三十三，〈那羅延經幢〉。

¹⁶⁴ 同前註，頁三十五。

¹⁶⁵ 《關中金石文字存逸考》（石刻史料新編第二輯第十四冊，台北：新文豐出版社），卷二，西安府下，頁二十四。

¹⁶⁶ 《金石萃編》，卷六十七，頁十八，〈沙門歸肇書幢〉。

證據：「佛頂尊勝陀羅尼，東都福先寺西律院玉石幢本」，¹⁶⁷ 顯然係用福先寺的石幢拓本，以為刻經之依據。

唐代刻經建碑，打本散施，便利佛典的流傳，也不僅限於《佛頂尊勝陀羅尼經》一經而已。今《大正新修大藏經》所收不空譯《大佛頂如來放光悉怛多~~發~~怛羅陀羅尼》（大・944A），卷末註明此本係：「大唐青龍寺內供奉沙門曇貞修建真言碑本，元祿十六年二月六日以淨嚴和上之本再校了。」¹⁶⁸ 又，不空譯《金剛頂瑜珈最勝秘密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》（大・1155），卷末云：

大唐青龍寺內供奉沙門曇貞修建真言碑本七十天真言

曩莫三曼多 多南唵薩曰縛第婆多南曳繼幾¹⁶⁹

以上兩個例子都是出於青龍寺，唐代青龍寺是密宗的重要寺院，可見唐代有些經典——特別是密宗陀羅尼系經典，是以刻經建碑，打本散施流傳的。不過，此二經的刻經建碑，其是否具有經幢的形式，則不得而知。中唐以後有少數的尊勝陀羅尼經幢上也兼刻有其他的陀羅尼，或者是其他的經典。

今韓國和日本仍有八世紀中佛經之拓本的遺存，其所刻者也都是陀羅尼系的經典。韓國一所於西元七五一年完工寺院的塔中，藏有佛經之拓本，從其片斷可辨識出其為《無垢淨光大陀羅尼經》（大・1024）；另外，八世紀時日本聖德太子造了一百萬個小木塔中，各藏有「無垢淨光大陀羅尼」的拓本，今日尚有許多遺存者。¹⁷⁰ 此二者很可能是受唐代和陀羅尼系經典打本散施的影響，關於這一點，還有待進一步的追查。

五、結論

綜合以上的討論，可以得知《佛頂尊勝陀羅尼經》之所以能在卷帙浩瀚的佛

¹⁶⁷ 《八瓊室金石補正》，卷四十八，頁十三，〈黃順儀尊勝幢記〉。

¹⁶⁸ 《大正新修大藏經》，第十九卷，102下。

¹⁶⁹ 同前書，第二十卷，649中。

¹⁷⁰ Denis Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). pp. 13-15.

經中脫穎而出，成為唐代最流行的經典之一，是因為此經的內容極為吸引人：「佛頂尊勝陀羅尼」之神力廣大，可以拯接幽明，甚至塵沾影覆，都可消除罪業，而得福報；同時，此陀羅尼的受持方法亦很簡便。除此之外，有關此經梵本傳來佛陀波利的傳奇，更給此經披上神異的色彩，也是促成此經廣受信徒崇奉持誦的重要因素。然而，波利傳奇的展開和流傳，乃至於廣為信徒崇信，則和北朝以來五臺山文殊信仰的流行有關。波利得以所齋之梵本聞見皇帝，也正是因為這個緣故。然而，此經固然受歡迎，但其流傳遍於天下城市與鄉村，則有賴唐代宗大曆十一年令「天下僧尼每日須誦尊勝陀羅尼二十一遍」之的推廣；此令的頒布則係佛教界人士——特別是密宗幾位大師推動的結果。由此可見，此經之傳遍天下，乃由於以上包括宗教、社會、政治諸因素盤結交錯的結果。樹立在各地的尊勝經幢則為此經遍傳唐帝國的城市與鄉村，留下了具體的證明。同時，經幢自身也成傳佈此經的媒體之一。

中國佛教史的研究，向來多偏重於上層階級的研究，包括思想層次上佛經義理，社會上帝王、貴族、官僚和知識份子的佛教信仰，僧人則以少數高僧為主，或著重政治上帝室和佛教的關係等方面的研究。這些誠然都是重要的問題，不過這種研究走向卻忽略了佔壓倒性多數平民百姓的佛教信仰。前者可以說是佛教思想史、或是政治史之一部分；而後者方是真正宗教社會史、庶民信仰史的研究，它同時也是社會史、以及非上層階級的佛教思想史，更是社會心態史。如果我們所要研究的歷史，不僅是限於帝王公侯官僚的歷史，那麼，這一部分的歷史無疑地是很重要的一部分。

昔日宗教專家和歷來學者重視很多義理深奧的經典，對於多數的民眾而言，是過於深奧——他們或是沒有意願、也可能是沒有能力去了解；另外，為宗教專家和學者所重視的一些繁複儀軌，也多使人望而卻步。事實上，無論過去或現在，這些都只是少數置身廟堂——朝廷、寺院和學術殿堂中人所關切的事物，而不是絕大多數人所關切、實踐的宗教。本文所討論的《佛頂尊勝陀羅尼經》正是一個最好的例子，它的內容簡單，沒有義理可言，其陀羅尼受持容易，而使得它成為唐代最流行的經典之一；八世紀中，密宗的高僧尚且借助其普及性，

劉淑芬

以推展其教。由此看來，過去中古宗教、社會史的研究所重視者僅係冰山露出水面之一角，忽略了其潛沉水底的絕大部分，而這一部分正是吾輩今後應當努力研探的對象。

（本文於民國八十四年九月十四日通過刊登）

Dharani Sutra and the Growth of Dharani Pillars in T'ang China

Liu Shu-fen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper represents the preliminary results of an on-going research project about the history and significance of Buddhist *dharani* pillars (*ching-ch'uang* 經幢), a type of Buddhist sculpture highly popular during the T'ang dynasty. This paper treats the *sutra* carved on such pillars, entitled the *Fo-ting tsun-sheng t'o-lo-ni ching* 佛頂尊勝陀羅尼經, describing this *sutra*'s transmission into China, the factors behind its spread, and its influence on *dharani* pillars. Particular attention is devoted to the ways in which political, social and religious factors all played a role in the spread of this *sutra*. The evidence indicates that while this *sutra* exerted a powerful appeal on Buddhist believers, a key factor behind its spread throughout the urban and rural landscape of T'ang China involved an imperial decree issued by the T'ang emperor Tai-tsung (r. 762-779) in 766, ordering all members of the *sangha* to recite the *Fo-ting tsun-sheng t'o-lo-ni ching* a total of 21 times per day. At the same time, the fact that such a decree was issued in the first place may be traced to the efforts of leading Tantric Buddhist masters at the T'ang court at that time. This indicates how the complex interaction between religious, political, and social factors could influence the spread of such an important *sutra* throughout T'ang China.



圖一：鄭州開元寺唐中和五年(885)經幢



圖二：敦煌遺書P.4049騎獅文殊和佛陀波利見文殊菩薩