

有關五台山成為佛教聖山的二則研究——以與華嚴學興起的關係，和元代藏傳佛教勢力的進入為主

王俊中

一、前言

中國佛故在發展的過程中，逐漸產生了所謂「四大名山」的道場，分別代表四位大菩薩的住處¹。歷代前往朝禮的僧俗人士絡繹於途，而靈異傳說歷來不斷。其中發跡最早的五台山之所以會被認為是文殊菩薩的金色世界，與在《華嚴經》中的一段關於文殊菩薩住處的記載有密切相關。到了唐代中期，數代華嚴宗的祖師們或著書立說，或親往行履修行，使得五台山因華嚴學而聞名，華嚴學亦因五台山的聖山化而更為流傳。

但四山之中，五台山特殊的地方是，自一開始認同此山是文殊菩薩道場的就不只是中國人，前來朝禮的人士相當國際化，有罽賓、尼泊爾、獅子國、天竺、日本、朝鮮²。在唐長慶四年（西元八二四年）吐蕃王遣使者來朝，還特別要索取「五台山圖」³，可見這個新興的佛教王國亦對位在中土的文殊道場感到嚮往。如此的歷史經驗，使得在元代以後，大量藏傳佛教的寺院興建於五台山，而形成山上出現「青廟」（漢地佛教寺院）和「黃廟」（藏傳佛教寺院）分別林立，安然共處的情景。一直到明清，皆將五台山視為一個融洽外族關係、招待蒙藏僧侶的重要場地。清代諸帝，多次到五台山上遊賞祈福。形成五台山與政治和民族關係之間的獨特關係。

以下的本文就從：1・五台山的聖地化與華嚴學的關係；2・五台山在元代以後成為多種族聖地的轉變。這兩點來論述。

二、《華嚴經》與五台山

¹ 「四大名山」是指山西五台山、浙江普陀山、四川峨嵋山、安徽九華山，分屬文殊、觀音、普賢、地藏四位菩薩的道場，其中以五台山在北魏時代就受到朝禮，發跡最早。

² 事見《梁高僧傳》、《唐高僧傳》、《宋高僧傳》諸相關僧侶傳記；法藏，《華嚴經傳記》、慧祥、《古清涼傳》、（日）圓仁、《大唐求法巡禮行記》等資料。

³ 《舊唐書·敬宗紀四》卷十七。

五台山位於華北代州雁門郡，五座山峰高拔於黃土高原之北，山頂上九無林木，有如壘土之台，故因此得名。這五座山的高度，可算是居於華北之最⁴，且一年之內，有一半以上的時間皆是路為雪封，不為人行。《華嚴疏文》言：

此山磅礴數州，綿五百里，左鄰恆岳，隱嶙參天；右控洪河，縈迴帶地；北鄰朔野，限雄鎮之開防；南擁汾陽，作神州之勝勢。迴環日月，畜泄雲龍。雖積雪夏凝，而奇花萬品，寒風冬冽，而珍卉千名，丹障橫開，翠屏疊起，排空度險，時逢物外之流，捫蘿履危，每造非常之境，白雪凝布，疑淨練於長江；昊日熾昇，認扶桑於火海⁵。

如此而言，五台山在地理上可稱得上是界於山脈與河川、平原與朔漠之間的邊際地帶，且氣候雖然冷冽，但時有自然脫俗之美境。今前往者為之明賞讚嘆，故自古就有「神仙之宅」之稱。《大唐神州感通錄》云：「古來求道之士，多遊此山，雲蹤遺窟，奄然在目，不徒設也。」⁶這樣一座古代的「仙山」，如何會成為佛教文殊菩薩的道場，而成「四大名山」之首，這皆要得功於佛教經典中的記載，和教內大師們的詮釋。

最早提到和五台山相關的經文，當推及於東晉和劉宋之際（西元四一八~四二一年）由佛跋陀羅所翻譯的六十卷《華嚴經》，在其《菩薩住處品》中言及文殊菩薩的住處：

東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住。彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法⁷。

此處清楚地言及文殊菩薩的住處稱「清涼山」，坐落在東北方，而五台山的寒冷氣候和方位，正與之相符，故自北魏孝文帝（西元四七一~四九九年）建立清涼寺和大孚靈鷲寺⁸以後，就逐漸有僧侶以朝禮文殊菩薩為名，前來朝山⁹。但是，為何《華嚴經》中會提到在中國的山系為文殊菩薩的道場呢？早期對這段經文有所注意的古人多表示驚異。在相關五台山的史料中，甚至記有「五台山又名清涼山」，「南號清涼山，山下有清涼府」¹⁰的說法，然而，我們無法證實這個「本

⁴五峰高度皆在三千公尺上下，其中北台高三〇五八公尺，為華北最高峰，足為東嶽泰山之倍。

⁵見《古今圖書集成》方輿彙編山川典，卷三十一，頁三二二。

⁶同上。

⁷《大正藏》，一〇冊，頁二四一。

⁸見思雪峰，〈五台山佛教的淵源〉，《五台山研究》，創刊號，頁九，一九八五年。

⁹法藏在《華嚴經傳記》中提到北魏熙平元年（西元五一六年）沙門釋靈辯曾頂戴《華嚴經》赴五台山求文殊菩薩開發此經之義解，後於《清涼寺》作《華嚴論》一百卷。《大正藏》五一冊，頁一五七。

¹⁰見《古今圖書集成》方輿彙編山川典，卷三十一，頁三二二。

名」的存在是否早於六十卷《華嚴經》傳譯之前，此說就顯得直得商議了。撇開附會之說不論，有學者研究指出，《華嚴經》這部體制龐大的體系與《般若》、《寶積》等經典不同，後兩者是由許多思想相近的典籍所構成，《華嚴經》則是依七處八會所累積貫串而成為整體，故當不是一時一地的產物¹¹。如在《六十華嚴》¹²譯出之前，已有許多分散的《華嚴經》品翻譯出來，今將前後譯出的《華嚴經》散品與《六十華嚴》作一對照，如下表所示：

(表略)

自此表中可以見到，有關記載菩薩住世處所的《菩薩住處品》並未見於散品當中，只見於《華嚴經》的全本中。然而，這些散佚的經品，是在哪裡集結而成完整的《華嚴經》呢？據呂澂的研究，中國初傳的經典大多皆通過西域得來的，當時流行大乘經典特別多的地區，首推于闐，他並因此推論，《華嚴經》中出現的清涼山，即是指五台山，是經典在西域流行時所加上去的¹³。又學者研究，至今所見關於《華嚴經》的梵文文獻，只存在《入法界品》、《十地經》、《兜沙經》、《普賢行願品》等零星的經品，印度自龍樹（西元二世紀）作《大智度論》到寂天（西元七世紀）著《集菩薩學論》中，所提及的華嚴系經典，也未超過這幾品¹⁴。故方立天推斷，由於佛教徒一向喜尋山林幽靜之處修行，于闐僧侶於漢地往來頻繁，對於內地的山川地理當有所瞭解，故以五台山作為文殊菩薩的住處，以使漢地對佛教增信¹⁵。

由於今存相關西域的資料相當殘缺，故我們無法得知這些推論是否屬實，甚至也有學者提出反駁¹⁶。但是對於中國早期的佛教徒來說，「經典唯真」的觀點使得他們寧可信賴和驚嘆經典上所言之記載，且因求識經典真義若渴，使得號稱「三世佛母」¹⁷、「智慧第一」的文殊菩薩道場令信徒們趨之若鶩，各種相關的奇蹟、聖顯事蹟不斷被世人傳述，許多事蹟與《華嚴經》有關，被編輯成冊，最早的編輯者即是華嚴宗的第三代祖師法藏¹⁸。

三、華嚴宗的祖師與五台山：法藏與澄觀

¹¹見呂澂，《中國佛學思想概論》，頁四〇〇，台北，天華出版公司，一九九一年。

¹²在法藏，《華嚴經傳記》中，有《流文第四》一節，即專言在六十華嚴譯出前的散品譯本，今表刪除法藏言「似」是某品的部方。依其言前後經品相當之處而編成。

¹³見呂澂，《中國佛學思想概論》，頁四五~四七。

¹⁴見方立天，《略談華嚴學與五台山》，《五台山研究》，頁二二，一九八八年。

¹⁵同上，頁二二~二三。

¹⁶陳揚炯認為此說不可信，因在史料中佛教傳人五台山絕下可能早於東晉。（澄觀評傳），《五台山研究》，頁九，一九八七年。

¹⁷《大正藏》三冊，頁三二六。另《心地觀經》偈曰：文殊師利大聖尊，三世諸佛以為母，十方如來初發心，皆是文殊教化力。

¹⁸即《華嚴經傳記》卷五，《大正藏》五一冊，頁一五二~一七八。

六十卷《華嚴經》譯出於建業（西元四二一年）之後，在南北兩地並未得到普遍的研究。在北方，《華嚴經》真正受到重視的轉機，乃是因地論師弘揚之助。北魏永平年間（西元五〇八~五一二年）菩提流支和佛陀扇多等合譯出《十地經論》此論為印度著名的有宗僧侶世親所作，是對《華嚴經》中《十地品》的注論，所論述的是菩薩修行的十個階段過程。由於受到當世帝王公卿的重視，地論師中如勒那摩提及其弟子慧光先後奉命宣講《華嚴經》，於是促成《華嚴經》研究的風氣，既然《十地品》是言菩薩修行的位階，則被視為是文殊菩薩住處的五台山亦因此受到更多的注視，山志中已有僧侶到五台山去朝見文殊，求解華嚴的記載¹⁹。後至北周武帝滅佛，位於原北齊境內的五台山多數佛寺亦受波及，而受到相當的破壞。滅佛期間，長期以來在長安宣教的佛教僧侶紛紛逃到終南山去避難，其中，慧光的再傳弟子靖淵在終南山立至相寺，聚集徒眾宣揚《華嚴》，華嚴宗的幾位祖師，如杜順、智儼、法藏，都曾在終南山上遊學，使得終南山和長安成為研究華嚴學的兩大中心。到了法藏大師時，因諸多因素的成熟，如於長安得到則天武后的支持、《華嚴經》已受到佛教徒普遍的重視、及以華嚴觀點的「五教判釋」思想的發揮，而在長安開創了華嚴宗。之後，則天武后又以晉譯六十華嚴「處會未備」遣人至于闐迎實叉難陀到東都大遍空寺，與菩提流支新譯出八十卷本的《華嚴經》²⁰。法藏亦有參與譯事。

在則天武后時代，以後性好以佛教靈異造立權勢，五台山上每有「五色雲」「文殊顯聖」的傳說。后並遣人到五台山大孚靈鷲寺前，采花萬朵，移植在宮廷庭園，命專司栽植供養²¹。第一本五台山志《古清涼傳》亦是在唐高宗調露元年（西元六七九年）由僧人慧祥所編撰完成的²²。也就是在此時，法藏編撰了《華嚴經傳記》，介紹《華嚴經》的部類、傳譯、支流、論釋，宣揚講解、諷誦、書寫《華嚴經》的功德，當然，也特別在《傳記》中論及了文殊菩薩和五台山。

在《華嚴經傳記》中法藏相當推崇文殊菩薩，言「依《文殊涅槃經》，佛去世後，四百五十年，文殊師利猶在世間；依《智度論》，諸大乘經，多是文殊師利之所結集。此經（華嚴經）則是文殊所結。」²³他並重提《華嚴經》中指清涼山為文殊菩薩道場的故事，言「案別傳云：文殊師利菩薩，常於彼講華嚴經故，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。……然地居邊壤，特甚寒烈，故四月以前，七月以後，堅冰積雪，嵩皓彌布，自非盛夏之日，無由登踐。勗哉懷道之士，可不庶幾一往乎？」²⁴

¹⁹見慧祥，《古清涼傳》卷上，及法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》五一冊。

²⁰見尚雨，《武則天與五台山》，《五台山研究》，頁一〇，一九八六年。

²¹見陳揚炯，《唐代五台山佛教史》，《五台山研究》，頁七~八，一九八六年。

²²《古清涼傳》卷二，《大正藏》五一冊，頁一〇九二~一一〇〇。全書分為（立名標化）、（封域里數）、（古今勝跡）、（遊禮感通）、（支流雜述）、五部分。

²³見法藏，《華嚴經傳記》卷一，《隱顯第二》，《大正藏》五一冊，頁一五三。

²⁴見法藏，《華嚴經傳記》卷一，《論釋第五》，《大正藏》五一冊，頁一五七。

此處有三點值得留意：1·般若等大乘經典為文殊師利所結集，可以有《大智度論》為之佐證，但《華嚴經》亦為文殊所結集，法藏卻未指出其說的根據。2·法藏大師在文中引《別傳》言文殊菩薩在五台山上為眾宣講《華嚴經》，此《別傳》為何，今似無可考，但是就一名華嚴宗大師而言，如比言之自有其巧妙的效果：當時既然朝廷已尊崇五台山為一大佛教聖地，前往朝禮者來自國內國外、絡繹於途，可說是尊奉各宗各派，各部經典者皆有²⁵，如果可以掌握這個風潮，將文殊師利菩薩和《華嚴經》的淵源拉近，進而言文殊菩薩在五台山上講的正是《華嚴經》，對於華嚴宗的傳法弘揚，亦當有莫大的便利。3·法藏大師在文末鼓勵懷道之士，要儘可能前往五台山朝禮，配合上《傳記》中所引述的有關五台山和《華嚴經》相關的靈異事蹟，也就同時為華嚴宗和五台山作出了最好的宣傳。

法藏之後，被稱為華嚴宗四祖的澄觀大師與五台山更有淵源，此點我們可以從澄觀被封為「清涼國師」中見出端倪。據聞，澄觀在講述《華嚴經》（菩薩住處品）時，對文殊的住所五台山十分嚮往，於是他於大歷十一年（西元七七六年）至五台山巡禮，見到不少文殊的「瑞相」後，對文殊的信仰起了信心。隨後他又赴峨嵋山朝見普賢菩薩，結束後又回到五台山，住錫於大華嚴寺，專行方等懺法²⁶。自此後約十五、六年時間，澄觀以五台山為中心，振興華嚴宗，提倡諸宗一致，禪教融會。

在澄觀的時代，五台山即等於《華嚴經》中的清涼山，幾成為佛教界內部的共識，澄觀則在他的《大方廣佛華嚴經疏》中，注疏（諸菩薩住處品）時，又加以強調：

清涼山，即代州雁門郡五台山也，於中現有清涼寺。以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼，五峰聳出，頂無林木，有如壘土之台故曰五台。表我大聖五智已圓，五眼已淨，總五部之其秘，洞五陰之真源，故首戴五佛之冠，頂分五方之髻，運五乘之要，清五濁之災矣²⁷。

對於文殊菩薩何以留住五台山，澄觀亦有所解釋，在《大華嚴經略策》中第二十品（文殊祖師）中，澄觀云文殊菩薩：

依不動之真源，言自金色世界，震旦之人有感，偏居清涼之山矣。……同萬類之變化，入帝網之剎塵，湛一寂之真源，無成無滅，口欲談而詞喪，心將緣而慮息，無相現相。

²⁵唐代佛教盛時五台山上的佛僧曾有屬於華嚴宗、天台宗、禪宗、淨土宗、律宗、密宗，並不為專宗所獨尊。

²⁶據陳揚炯在《澄觀評傳》中指出，此種懺法是天台宗智顛大師依《大方等陀羅尼經》所制定的一套懺悔儀式，頁一〇。澄觀大師所學極博，對華嚴、禪、天台、三論、律等皆有研習。

²⁷《大正藏》三五冊，頁八五九。

清涼應現於多端，即身無身，金容煥目而無睹，執相者迷其至趣，觀空者惑其見聞。惑見聞者，偏求有外之空；迷至趣者，執水月為珠寶。故中人悅象或滯於二途，下士忽虛相以為妖異，妖異乍生於日夕，豈千秋萬歲之常然？況宣公上稟於諸天，神僧顯彰於靈境，高齊八州以傾俸，有唐十帝以迴光，清涼聖居，理無惑矣；真源普遍，復何疑焉²⁸？

在此段文字中，澄觀認為：文殊菩薩本然無相，若現相，則可現於多處，但因中國這土地上的人對其金色世界有所感應，故偏居於清涼山。下士只以為文殊的聖顯乃妖異，中士裡雖然喜悅見及文殊顯容，但易於成為「執相者」和「觀空者」兩類之迷誤，而過去既已有僧侶王公崇奉的佳例，五台山作為文殊的道場當如「真源普遍」，是不會有誤的。

由於澄觀所著的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》後來成為《華嚴經》各注疏中最重要的作品，澄觀以此而得到「華嚴疏主」的名號，德宗年間，澄觀到長安宮廷講經，以風度典雅，佛學博識，被皇帝稱讚「朕之師，言簡而雅，辭典而富，扇其風於第一義天，能以聖法清涼朕心」，先後贈予澄觀「鎮國大師」、「清涼國師」兩號，封為天下大僧錄。是以澄觀在六十二歲那年同時身為全國最高僧官和獲頒帝王所賜僧侶的最高尊號，隆崇一時。另外，因德宗前任皇帝代宗與密宗僧侶不空，亦在利用文殊菩薩作為「護國佛教」，頒行天下寺院，以圖禦外侮²⁹，文殊菩薩信仰和五台山的朝禮在唐代中末期到達高峰。

然而，世事無常，在唐代武宗發動的大規模滅佛行動後，中國存在於城市內的經院佛教勢力大受摧殘，法藏的著述，唐末即絕跡國內，要到南宋紹興年間時才自高麗請回入藏³⁰。興盛一時的五台山佛教，也因為過於顧著，而遭嚴重破壞，寺院除台外的南禪寺外，幾淹被拆毀盡引³¹，盛極一時的佛教活動於是大受打擊，沉寂了數十年。

四、元代藏傳佛教的傳入五台山：多民族的宗教融合

如前所述，五台山的特殊在於它是國際佛教徒皆認可的文殊菩薩道場，但「四大名山」的其他山系則不盡然。舉例而言，在中國，普陀山被視為是觀音菩薩在世間的住所，但對於西藏佛教徒來說，觀音的住處當在拉薩，達賴喇嘛即是觀音的化身。位在拉薩建築給歷代達賴喇嘛辦公、居住的布達拉宮，亦可以中文翻譯為「普陀洛迦」。故藏人很少會前往浙江普陀山向觀音菩薩朝聖。但是五台山不

²⁸摘引自陳揚炯，《澄觀評傳》，頁一〇。

²⁹見王俊中，《五台山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立》，華嚴蓮社八四年度獎學全論文。

³⁰見呂澂，《中國佛學思想概論》，頁三九三。

³¹見方立天，註一三引文，頁二六。

同，在僧傳和山志資料中經常有來自各國的僧侶前來虔誠地朝敬、禮拜，但真正有其他的佛教體系在五台山上建寺宣教，則還是在元代以後的事。

原本言及文殊道場位置的佛教經典即不只《華嚴經》一處，在唐景龍四年（西元七一〇年）菩提流支譯的《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》，就曾相當具體地描述文殊道場的位置和地理條件：

爾時，釋尊復告金剛密跡主菩薩言：「我滅度後，於瞻部州東北方有國名大震那，其國中有山號曰五頂，文殊師利童子遊行居住，為諸眾生於中說法。」³²

「震那」是古代外族稱中國的名稱之一，而標指出「東北方」和「五頂」，更是讓人容易聯想起五台山上的五座無蔭的山頂。西藏的佛教不論各宗教義如何，皆重視密宗的修練，《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》本身即是密宗的經典，其內容如此具體的點明出文殊的住山有「五頂」，是否因此造成藏傳佛教亦宗仰五台山為文殊聖地？我們雖不得而知，但是在後世的西藏史書中有一些細微的佐證。西藏有一本專門討論王統的書，達倉宗巴·班覺囊布的《漢藏史集》，被學者認為寫於西元一四三四年（明宣德九年），書中曾立專章討論漢地的王統。在篇首的詩言中亦提到：

文殊道場聖地五台山·它的周圍是漢唐帝國³³。

這表示西藏的學者已清楚承認文殊的道場即五台山。《漢藏史集》又言：

印度之王由於先世所積的福業，具有佛法之根器，故佛陀釋迦牟尼作為其導師。漢地之王精於卜算，智慧之主文殊菩薩以其地為自己的教化之區，以三百六十卦圖作其導師。格薩爾軍王以勇武著稱，為教化其地，天女般扎年噶之五百兒子，化現為軍旅作其導師。大食財寶之王財寶著稱，為教化其地，毗沙門天神化身作其導師。因此，印度王能除無明黑暗，漢地之王明察善惡如寶鏡，格薩爾王能降伏敵軍，大食之王能除貧困之苦³⁴。

則每一個國土都有一配合其「業」的佛菩薩或天神，在當地任教化的「導師」。漢地之王因精於卜算，相應於文殊師利「智慧」的特質，故漢地教化的菩薩正是文殊師利。

著名的西藏史書，亦成於明代的《青史》，也提到類似的說法：

³² 《大正藏》二〇冊，頁七九一。

³³ 達倉宗巴·班覺囊布的《漢藏史集》，頁六一，西藏人民出版社。

³⁴ 同上，頁一〇。

傳說漢地是妙音（即文殊）菩薩所攝受的地方；而西藏疆土則是觀自在菩薩摩訶薩所教化的土地³⁵。

上述的兩條資料，言及佛菩薩在一地「攝受」和「教化」，所指的是宗教還是政治方面？似乎是很模糊的。在《漢藏史集》中，還提到各地有政治上的「王」，而把政治和宗教教化分開來談。但是，運用在西藏歷史的解釋上，或因西藏實行長久的「政教合一」制度的影響，藏人有將政教兩者合而論之的傾向。在西藏近世，習慣將奉佛的統治者視為佛菩薩的化身，來解釋其作為和權力的合法性，如「前弘期」的「法王祖孫三代」的三位贊普—松贊干布（Srong-bTsan-sgam-Po），赤松德贊、惹巴瑾（Ral-pa-can），代表了菩薩悲、智、勇三種德性，分別是觀音菩薩、文殊菩薩、金剛手菩薩的化身³⁶。於是，近世以來，西藏除了稱格魯派（dGe-Lugs-Pa）的創教者宗喀巴（Tsong-Kha-Pa）為文殊轉世外，亦多用文殊菩薩的化身來尊稱中國護佛的帝王，如元世祖忽必烈，明成祖永樂帝，和清朝的順治、康熙、乾隆諸帝，都有被稱為是文殊再世的記載。此即是藏傳佛教的發展與五台山有關的原因。

元世祖忽必烈在還未稱帝時，就感受到蒙古的武力雖然強大，但是屬於精神文化上的資源不足，在以武力獲取土地之後缺乏治理安撫人民的傳統。故蒙古軍隊採開放式接受宗教的思想，每征服到一處，便吸收當地的宗教教育源以為己用。早在窩闊台汗時，元將軍闊端就和西藏宗教界接觸，與薩迦派（Sa-Kya-Pa）的大師班智達相約，若臣服蒙古，便可免受兵伐流血之苦。忽必烈在蒙哥汗七年（西元一二五七年），亦曾使薩迦派僧侶八思巴（hPhags-Pa）到五台山朝禮，八思巴在遊歷之餘，還留下幾首讚誦的詩句，將五台山的五座山頂比喻作佛的五智，每座山頂上面各坐著一佛，供人頂禮³⁷。

據大陸學者陳慶英的研究，忽必烈的信佛，一部分原因是為著其時行使政治之事受到蒙哥汗的猜疑，欲祈求佛教護佑，以解心中的不安³⁸。且薩迦派所尊的菩薩，亦以文殊師利為主。故八思巴會以朝禮五台的方式，為忽必烈祈福。日後在忽必烈真正即帝位後，為興佛事亦是不遺餘力，某次世祖問帝師曰：「造寺建

³⁵廓諾·迅魯伯，《青史》（三），第十四輯《大悲觀音法門及金剛鬘等法類》，華宇出版社，一九八八年二月。

³⁶見張福成，《談藏傳佛教的「活佛轉世」》，《法光雜誌》六六期，一九九五年三月。

³⁷其中贊誦見於《薩迦五祖全集》，第十五函，頁一一三~一一九。其一為：為救護愚癡所苦的眾生，大圓鏡智之主大日如來，在中台示現佛部主身，向你救護色蘊之尊頂禮。為放護嗔恚所苦之眾生，法界體性智之主阿閼佛。在東台示現金剛部主身，向你救護識蘊之尊頂禮。為救護慳吝所縛之眾生，平等性智之主尊寶生佛，在南台示現寶生部主身，向你救護受蘊之尊頂禮。為救護貪欲所苦之眾生，妙觀察智之主阿彌陀佛，在西台示現蓮花部主身，向你救護想蘊之尊頂禮。為救護嫉妒所苦之眾生，成所作智之主不空成就，在北台示現羯磨部主身，向你救護行蘊之尊頂禮。

³⁸見陳慶英，《元朝帝師八思巴》，頁七四，中國藏學出版社，一九九二年。

塔有何功德？」帝師曰：「福蔭大千。」³⁹元史中記載著，為著永享帝祚，福蔭子孫，有元一代造寺建塔、度僧、作佛事，以至於皇室帝后受戒、聽法，向帝師請求灌頂，已為常例。而造寺建塔，又要選擇福地才能奏福蔭之效。某次，忽必烈曾問揀壇主：「何處為最上福田？」壇主回曰：「清涼。」於是帝曰：「真佛境界！」乃建五大寺為世福田⁴⁰。此處的「清涼」，即是指五台山。

八思巴為忽必烈所作的法事，很多是密宗的儀軌，如憲宗七年（西元一二五七年），他在忽必烈的帳前先後寫了《不動佛燒施儀軌》和《五天女贊頌》兩文，並行法事。燒施，漢譯又譯火祭或護摩，為密宗僧侶焚燒柏枝、酥油、食品、花果，以求福解災的一種宗教儀式，是西藏佛教諸派和民間皆很盛行的儀軌，被認為是去災難的最有效方法⁴¹。既然元代帝室崇仰五台山為「真佛境界」，但因其信仰佛教以祈福息災等較功利的目的為主，對於佛教較深奧的教義，故不感興趣，於是五台山上除了樹立起一座座藏傳佛教的寺院外，也多引進藏傳佛教各種求法息災的儀軌。

五、結論

若將元代與唐代的五台山佛教簡單地做個比較，則可以言：在中唐中宗武后的時代，澄觀發奮於五台山為《華嚴經》作疏，弘揚華嚴宗教法，建立華嚴宗在義學上的體系；另，在日本天台宗僧侶圓仁等來華求法時，將天台山和五台山視為求法必訪之地⁴²，可見其時天台宗在五台山上亦相當發達。當世五台山上的佛教應為解行均重，除了華嚴宗、天台宗的僧侶前來弘法外，亦有史料記載律宗、禪宗、密宗、淨土宗的大師到山上遊跡，可說是諸宗並弘的佛教盛期。然而中國到唐武帝滅佛後，佛教自身義學已衰落不振，唯興禪宗。而蒙古皇帝以待其傳統的薩滿教（Shamanism）信仰的方式一般，對佛教崇信有加，但在一般史料記載而言，僧侶在元朝有如官員貴族，受到太多的賞賜和禮遇，「正衙朝會，百官班列，而帝師亦或專席於坐隅。」「雖帝后妃主，皆因受戒而為之膜拜。」⁴³而佛教僧侶之所以受重視，其原因不外是：1·為大元帝國國祚祈福；2·為元朝帝室的壽命延長而祈壽；3·以密宗房中秘術教導元代蒙古帝室高官，以為享樂之用。故元順帝在元朝兵敗北遁後，要責怪國家耗資甚重來供養佛教寺院和僧侶，但卻對國祚無甚助益。乃在北元朝廷不再奉佛，其原因就是為著其信仰的目的原本就是功利取向之故⁴⁴。既然信仰者為追求功利傾向的宗教，五台山上的風氣亦多半為國家皇室祈福為主，而成為「行門」重於「解門」的發展。

³⁹ 《佛祖統記》卷四十八。

⁴⁰ 《佛祖歷代通載》卷二十二。

⁴¹ 見陳慶英，《元朝帝師八思巴》，頁七四。

⁴² 見圓仁，《大唐求法巡禮行記》等。

⁴³ 相關資料見《元史》卷二〇二，《釋老傳》、陶耕儀，《輟耕錄》，卷三十二等處。

⁴⁴ 相關資料，見杰英、文山，《元代五台山佛教史》，《五台山研究》，頁一三~四八，一九八七年。

八思巴的弟子，有一位曾於西元一二八六至一二九五年為第四任元朝帝師的意希仁欽（正史《元史·釋老傳》稱之攝思連真）圓寂於五台山，是為第一個圓寂於五台山的喇嘛僧侶。即是在八思巴師徒和元代帝室的支持下，五台山亦成為藏傳佛教的朝聖聖地，在日後明清兩代，多以五台山作為聯絡蒙藏民族的重要地點，西藏有喇嘛為使來朝見中國皇帝，亦多途經五台山。在清朝，因「滿洲」與「文殊」發音相近，使得歷代達賴喇嘛致書清代皇帝皆以「文殊師利大皇帝」稱之，加上四大名山中，五台山距離北京最近，使得前期的清帝多曾巡幸五台山，計順治兩次，康熙四次，乾隆六次，嘉慶一次⁴⁵，然這些史事背後有較濃厚的政教意味，需由專門論文來處理，本文即不再費敘。

⁴⁵見《清涼山新志》卷一，《帝王巡幸》。