

唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰*

林韻柔

臺灣大學歷史學系博士候選人

摘要

《佛頂尊勝陀羅尼經》是唐代一度流行的佛教經典，由經典內容觀之，此經最重要的特色是能兼濟生靈與亡者。此經諸譯本中，以佛陀波利譯本最為流行。據筆者考察，佛陀波利之譯本，與官方主持譯出的杜本及地婆訶羅本並無直接關係。此本文前志靜所撰序文之中，提及佛陀波利入五臺山遇文殊點化，求梵本入唐譯出流傳，乃至於其後再入金剛窟等神異事蹟傳聞，並非《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入中國之真實歷程。不過，佛陀波利所遇神異事蹟的出現，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》在代宗以後，除了因自身功能得以廣傳外，還能夠與五臺山信仰連結，進而相輔發展。

唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》自玄宗朝開始，在政教關係的轉變、信仰觀念與需求的調整，以及五臺山信仰的興起等因素的影響下，逐漸建立其發展脈絡。此經的流傳與發展，是因經典內容衍發的功能以及信仰方式，與當時社會對於信仰的需求與轉變若合符節。

筆者考察相關文獻，可見《佛頂尊勝陀羅尼經》在玄宗以後流傳漸廣，寫經與陀羅尼的持誦，應是此一佛典最初的信仰方式，經幢的造立成為此經信仰最重要的活動，則是在流傳至一定的程度後，因經中關於建幢的功能被強調，才開始大量出現。至代宗以降，五臺山地位逐漸提昇確立後，始與五臺山信仰相連結。

唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》譯傳與信仰的發展，反映中晚唐以降，政教關

* 收稿日期：2008.02.21，通過審查日期：2008.04.14，第二次修訂完成日期：2008.06.14。

係、社會結構、型態與民眾的思想觀念等層面的轉變，均影響信眾對於信仰的需求，也說明佛教的發展，無法置身於社會的脈動之外。

【目次】

- 一、前言
- 二、志靜序與佛陀波利本的翻譯
- 三、傳說與信仰的發展——志靜序的影響
 - （一）《佛頂尊勝陀羅尼經》相關記載中的佛陀波利
 - （二）石刻文獻所見志靜序的流傳
 - （三）佛陀波利傳說的流傳與轉變
- 四、《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰
 - （一）經咒的持誦
 - （二）經文的圖寫
 - （三）經幢的造立
- 五、唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》流行的因素
 - （一）政教關係的轉變
 - （二）信仰方式與功能的轉變
 - （三）五臺山信仰的影響
- 六、結語

關鍵詞：文殊、陀羅尼、經幢、佛陀波利、五臺山

一、前言

《佛頂尊勝陀羅尼經》是一部流行於唐代的佛教經典，其內容可分為兩部分，前部敘述釋迦牟尼說《佛頂尊勝陀羅尼》之緣由，極力稱頌讚揚此陀羅尼的威力神效，並且教授持誦陀羅尼之法，後部即為「尊勝陀羅尼」。由經典內容觀之，此經最重要的功能是兼濟生靈與亡者，¹ 具有除災與成佛兩種功能，除祈求現實利益，永離病苦、延年益壽外，並可免除業障惡因，墮入地獄惡道的果報，尤其特別強調陀羅尼破地獄的功能。

《佛頂尊勝陀羅尼經》在唐高宗時，至少已有五譯本，唐開元年間以後，更依此經發展出破地獄的儀軌，即所謂的「尊勝法」。² 最重要的是，隨著此經的流傳，開始出現不同於寫經、造像、持誦的經幢造立信仰活動，並延續至唐以後。³

此部經典的使用與傳播廣及亞洲地區，包含大乘或小乘均使用此陀羅尼。傳世譯本包含梵、藏、漢、巴利、柬埔寨與各種大乘與金剛乘佛教的語言。此經於漢傳佛教中的流傳，主要與經幢的造立關係最為密切。⁴

與《佛頂尊勝陀羅尼經》相關的課題，自 19 世紀末起，即為歐美與日本

1 經中釋迦牟尼又稱「尊勝陀羅尼」為「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在於淨除一切惡道——包括地獄、畜牲和餓鬼。參考劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 152。

2 大村西崖，《密教發達志》，頁 432、頁 436；長部和雄，〈唐代後期胎藏系密教學二流派と三種悉地法〉，收入氏著，《唐宋密教史論考》。

3 今可見《八瓊室金石補正》、《山右石刻叢編》、《山左金石志》、《兩浙金石志》等金石志，收錄許多佛頂尊勝陀羅尼經幢題記，葉昌熾收集的經幢拓本多達五、六百件，北京圖書館線藏經幢拓本也有數百件，陝西省現存經幢實物 142 座，洛陽關林古代藝術館收藏的經幢也有十餘座，足見歷代造設之經幢為數眾多。參考杜偉生，〈北圖所藏經幢拓本〉；陝西省文館會，〈陝西所見的唐代經幢〉；王惠民，〈敦煌佛頂尊勝陀羅尼經變考釋〉，頁 7；夏廣興、方海燕，〈佛頂尊勝陀羅尼信仰與唐代民俗風情〉，頁 84。

4 參見郭麗英，〈佛頂尊勝陀羅尼的傳播與儀軌〉，頁 4。

學界所注目，⁵ 敦煌寫本出土後，吸引更多關注。特別是日本學者，包含荻原雲來、月輪賢隆、田中海應、山田龍城、干瀉龍祥、那須政隆、田久保周譽、藤枝晃、平井宥慶、三崎良周等，⁶ 足見《佛頂尊勝陀羅尼經》所受重視。相對於歐美與日本學界，中文學界亦有王惠民、劉淑芬等，分別從敦煌經變、經幢與社會信仰風氣切入，討論此一經典的流傳。⁷

前人述及此經於中國之譯傳，有探究諸多尊勝陀羅尼經版本者，⁸ 有依佛

5 最早涉及日本奈良法隆寺所藏 7 至 8 世紀所寫的貝葉悉曇梵本，與東京淺草寺梵字佛頂尊陀羅尼石碑。F. Max müller edited, *Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries*; F. Max müller and Bunyiu Nanjio edited, *The Ancient Palm-Leaves containing the Pragnā-pāramitā-bridaya-sūtra and the Ushnīsha-vigaya-dhāranī*, pp. 9-19, 22-26, 31-46.

其後有探究宋代所造雲南昆明以尊勝陀羅尼為首的三種陀羅尼梵字塔，與元利於北京城外居庸關之六體尊勝陀羅尼。Louis Finot and Victor Goloubew, “Le Fan-tseu t'a de Yunnanfou,” pp. 433-448. Walter Liebenthal, “Sanskrit Inscriptions from Yünnan, I,” p. 36; Walter Liebenthal, “Snaskrit Inscriptions from Yünnan, II,” pp. 58-61. Angela F. Howard, “The Dhāranī Pillar of Kunming, Yunnan: A Legacy of Esoteric Buddhism and Burial of the Bai People in the Kingdom of Dali (937-1253),” pp. 33-72. 村田治郎編，居庸關／*Chü-Yung-Kuan. The Buddhist Arch of the Fourteenth Century A.D. at the Pass of the Great Wall north west of Peking.*

以上西文研究成果之回顧，參見郭麗英，〈佛頂尊勝陀羅尼的傳播與儀軌〉，頁 25-26。

6 荻原雲來，〈尊勝陀羅尼の研究〉，頁 809-834。月輪賢隆，〈《佛頂尊勝陀羅尼》の研究〉，頁 14-24；〈《鄔瑟拏沙尾惹野陀羅尼》に就て〉，頁 1-22。田中海應，〈尊勝陀羅尼信仰史觀〉，頁 1-32。山田龍城，〈梵語佛典の諸文獻：大乘佛教成立論〉，頁 155。干瀉龍祥，〈佛頂尊勝陀羅尼經諸傳の研究〉，頁 34-72。那須政隆，〈佛頂尊勝陀羅尼經の翻譯について〉，頁 13-28。田久保周譽，〈真言陀羅尼藏の解説〉，頁 110-116。藤枝晃，〈スタイン蒐集中の《佛頂尊勝陀羅尼》〉，頁 403-421。平井宥慶，〈敦煌の陀羅尼壇〉，頁 124-139；〈敦煌文獻と中國佛教禮儀の問題〉，頁 124-139。三崎良周，〈佛頂系の密教〉，頁 477-499；〈佛頂尊勝陀羅尼經と諸星母陀羅尼經〉，頁 115-129；〈台密の研究〉，頁 112-145。

以上日文研究成果之回顧，並參郭麗英，〈佛頂尊勝陀羅尼的傳播與儀軌〉，頁 25-26。

7 劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 145-193。

8 如月輪賢隆，〈《鄔瑟拏沙尾惹野陀羅尼》に就て〉，《六條學報》，頁 1-22；同氏

陀波利譯本經序所言因佛陀波利入五臺山求見文殊菩薩，遇老人點化而傳入此經梵本之說者，⁹ 或有考察此經諸譯歷程者，¹⁰ 亦有論及佛陀波利事蹟、五臺山發展、經幢與《佛頂尊勝陀羅尼經》譯傳之關係者，¹¹ 另有從陀羅尼儀軌討論尊勝陀羅尼的傳播者。¹²

然而，佛教經典的流傳與信仰，有其內部轉變與外部環境相互影響的因素，《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳、傳說與信仰活動有其發展脈絡，無論佛陀波利傳說、經幢的造立或是與五臺山的關係，不過均是傳布的影響因子之一，重要的是此經譯傳的過程，有其獨特的條件與背景。

前人已指出，《佛頂尊勝陀羅尼經》在唐代的流傳，與當時社會的信仰思潮關係密切。特別是7世紀以降，地藏信仰和六道輪迴、地獄等觀念結合，逐漸滲入中國社會的各個階層，形成重視地獄信仰的社會氛圍。¹³ 強調破地獄功能的《佛頂尊勝陀羅尼經》因此得以在中國流傳並造成影響。

唐代的地獄信仰雖形成此經發展的背景之一，但此經由初傳、翻譯，逐漸受到重視與信仰，自有其脈絡。特別是強調譯經者的神異傳說，以及特殊信仰活動，均使《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與影響異於其他佛教經典。

其中，今日仍存有一定數量表現《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰的經幢或經幢記，說明此一信仰的確曾經流行。然而，石刻史料的限制與特殊性，諸如石刻保存較易，此種信仰方式的普及性如何等問題，卻可能被忽略，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰流傳的廣度與影響力，因今存例證明確且具一定數量，而有

著，〈《佛頂尊勝陀羅尼》の研究〉，頁 14-24；田中海應，〈尊勝陀羅尼信仰史觀〉，《大正大學學報》，頁 2-10。

⁹ 如劉威，〈佛陀波利入謁五臺山〉，頁 13-15；夏廣興、方海燕，〈佛頂尊勝陀羅尼信仰與唐代民俗風情〉，頁 81-113。

¹⁰ 如干瀉龍祥，〈佛頂尊勝陀羅尼經諸傳の研究〉，頁 34-44；那須政隆，〈佛頂尊勝陀羅尼經の翻譯について〉，頁 13-28。

¹¹ 如劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 145-190。

¹² 如郭麗英，〈佛頂尊勝陀羅尼的傳播與儀軌〉，頁 1-39。

¹³ 參見長部和雄，《唐代密教史雜考》，頁 33；劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 152-153。

被放大的可能。因此筆者試圖重新檢視與《佛頂尊勝陀羅尼經》相關的文獻與石刻史料，將《佛頂尊勝陀羅尼經》置於唐代佛教發展的背景下觀察，特別是經典信仰方式、傳說與其他佛教信仰的關係，以察《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰在唐代發展的真實圖像。

在釐清《佛頂尊勝陀羅尼經》譯傳與信仰的過程中，筆者試圖由內在信仰的轉變與外在社會的需求，探尋宗教與社會發展的相互關係與影響。

首先考察高宗時此經諸譯的歷程，說明《佛頂尊勝陀羅尼經》梵本並非僅為佛陀波利所傳，波利譯本經序將《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入之過程與五臺山結合，雖為唐初五臺山文殊信仰已然確立之表現，但非此經在中唐以前流傳的重要因素。

再者爬梳傳世文獻與石刻文獻，觀察唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的相關記載，以釐清《佛頂尊勝陀羅尼經》真正流行的時間以及信仰的活動，更進一步探究佛陀波利傳說、經序與此經流傳之關係。

文末分述《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰活動，擬由政治、社會等面向，兼及五臺山信仰的影響，說明唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰的發展。

二、志靜序與佛陀波利本的翻譯

據《大正新修大藏經》所錄，唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》計有五經、三儀軌譯本，各本均有《佛頂尊勝陀羅尼》文。¹⁴

表一所錄諸譯本中，以佛陀波利本流傳最廣。據《開元釋教錄》所載：「比諸眾譯，此最弘布。」¹⁵ 敦煌此經寫本與經變內容，絕大多數是波利本，經幢上亦幾乎均刻波利譯本。

唐代宗永泰元年（765）後，武徹撰《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》記載：¹⁶

¹⁴ 參考劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 155-156。

¹⁵ 《開元釋教錄》，卷 9，《大正藏》冊 55，第 2154 號，頁 565a。

¹⁶ 〔唐〕武徹，《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正藏》冊 19，第 974C 號，頁 386。

五臺王山人及王開士與王少府，既同業因，各陳其所持本，勘校文句，多少並同，如一本焉。彼此相慶賀。王山人曰：「吾本受之於臺山聖公。」王少府曰：「吾本受之於神僧。」王開士曰：「吾本受之於金剛智三藏，梵夾見存。」三人懼然，共勘其本，音旨字數如一。故知眾生聞法，有時流傳教法，亦有時歎真實世間希有，此即是金剛智三藏梵本譯出者。今勘佛陀波所利傳本，文句大同，多於舊本九句六十九字，餘悉波利。¹⁷

武徹之記，乃為宣揚金剛智本《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼》，並針對當時廣為流傳的佛陀波利本作為比較對象。¹⁸ 據武徹云：「故知眾生聞法，有時流傳教法，亦有時歎真實世間希有，此即是金剛智三藏梵本譯出者。」顯然將金剛智本視為稀有珍本，相對於波利本，更具價值。然而除武徹記載外，未能得見其他金剛智本流傳記載，無從深究。但無論如何，由武徹所載可知，至代宗初年，佛陀波利本已成為最流行的版本。

後譯之本，卻成為最廣為流傳的《佛頂尊勝陀羅尼經》譯本，此與經序所

17 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正藏》冊 19，第 974C 號，頁 386c。

18 然而，查《大正藏》所收諸本《佛頂尊勝陀羅尼經》，以及歷代經錄，均未見金剛智譯本。僅見日僧宗觀於唐懿宗咸通六年（865）撰成《新書寫請來法門等目錄》載有「佛頂尊勝心陀羅尼一卷（金剛智三藏譯說滅罪除災止風雨制賊等）三紙」。日僧安然（841-?）《諸阿闍梨真言密教部類總錄》載有「新譯梵漢大佛頂陀羅尼一卷（澄是金剛智譯）」。

據《諸阿闍梨真言密教部類總錄》序云此書乃據八目錄為十六錄。八目錄者：比叡山最澄錄（804）、高野山空海錄（806）、比叡山圓仁錄（847）、靈巖寺圓行和上錄（839）、安祥寺惠運和上錄（848）、小栗常曉和上錄（844）、比叡山圓珍和上錄（858）、圓覺宗觀和上錄（865）。考此八錄中，僅有最晚出之宗觀《新書寫請來法門等目錄》錄有金剛智本《佛頂尊勝陀羅尼》。自唐代宗永泰元年（765）武徹《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，記載當時已有金剛智本，直至唐懿宗咸通六年（865）宗觀《新書寫請來法門等目錄》才又見記載。一百年間，至少有《貞元續開元釋教錄》、《貞元釋教錄》等經錄，乃至於日僧入華求法十一錄等，均未見錄金剛智本，此本顯然罕為人知。

〔日〕宗觀，《新書寫請來法門等目錄》，《大正藏》冊 55，第 2174A 號，頁 1108a；〔日〕安然，《諸阿闍梨真言密教部類總錄》，卷上，《大正藏》冊 55，第 2176 號，頁 1113c。

載佛陀波利入五臺山遇文殊化現之事，關係密切。部分經幢除刻經文外，亦將此經序刻誌於上。可見佛陀波利傳說，不但使此譯本受到重視，更增加此經靈驗神異的可信度，使之更廣為流傳。

有關《佛頂尊勝陀羅尼經》於中國傳譯之說，多以《宋高僧傳》卷 2〈唐五臺山佛陀波利傳〉所載，唐高宗儀鳳初年，佛陀波利入五臺山遇老翁指示，返天竺取梵文《佛頂尊勝陀羅尼經》入華的傳說為本。¹⁹ 然而，《宋高僧傳》所載佛陀波利傳說，實本於佛陀波利譯本的經序。而佛陀波利譯本的流傳，即與志靜所撰經序關係密切。

根據志靜撰序，波利從天竺入五臺山朝拜，祈見文殊菩薩。其於山中遇一老人，要波利返天竺取《佛頂尊勝陀羅尼經》入中國流傳，以此作為指引其見文殊菩薩的交換條件。²⁰ 序中記載五臺山老人言：「唯有佛頂尊勝陀羅尼經，能滅眾生一切惡業。……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。」²¹ 序載傳說，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》成為菩薩加持認證效能的經典，也為此經，特別是佛陀波利譯本，增添靈驗色彩。

據永昌元年（689）志靜撰序記載，佛陀波利以入五臺山遇文殊化現事奏聞皇帝，皇帝納其所獻梵本，交付杜行顛翻譯，再有地婆訶羅之譯本，後將「其經本禁在內不出」。佛陀波利上奏表明意欲流傳此經之心，皇帝才歸還梵本，由佛陀波利尋得長安西明寺善解梵語漢僧順貞，准奏共譯，完成佛陀波利譯本《佛頂尊勝陀羅尼經》。

經序所言，成為《佛頂尊勝陀羅尼經》傳布之據，佛陀波利的傳說也廣為流傳，文宗開成五年（840）日本僧人圓仁入五臺山巡禮時亦聞：

19 〔宋〕贊寧，《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 717c-718b。

20 〔唐〕志靜，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》序〉，收於佛陀波利譯，《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 349b。

21 〔《佛頂尊勝陀羅尼經》序〉，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 349b。

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。其僧卻到西天，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。²²

此外，《開元釋教錄》、《宋高僧傳》、《廣清涼傳》等文獻記載《佛頂尊勝陀羅尼經》傳譯與佛陀波利傳說亦不脫經序所載。

至今舉目所及，佛陀波利入五臺山遇文殊化現傳說之最早記載，即見於佛陀波利本中永昌元年（689）撰成之序。而成書於唐調露元年（679）前後，以記錄五臺山相關傳說為主的《古清涼傳》，卻對此事毫無著墨，顯然慧祥作《古清涼傳》時，可能並未得聞佛陀波利入五臺山之傳說。

然而，《佛頂尊勝陀羅尼經》並非始由佛陀波利傳入中國，早在北周保定四年（564），已有闍那耶舍譯出《佛頂尊勝陀羅尼并功能經》，²³ 此經由佛陀波利傳入之說，真實性可議。

智昇於《開元釋教錄》中說明：

佛頂呪經并功能一卷，周宇文氏天竺三藏闍那耶舍等譯。

右一經，大周錄中編為重譯，云與佛頂尊勝經同本。今以佛頂部中呪法極廣，未覩其經，不可懸配，故為單本。²⁴

但慧琳於《一切經音義》中針對「佛頂尊勝陀羅尼經翻譯年代先後」指出：

²² 〔日〕圓仁，《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 124。

²³ 此經見載於〔隋〕費長房，《歷代三寶記》，卷 3，《大正藏》冊 49，第 2034 號，頁 47a；〔唐〕道宣，《大唐內典錄》，卷 5，《大正藏》冊 55，第 2149 號，頁 271b；〔唐〕慧琳，《一切經音義》，卷 35，《大正藏》冊 54，第 2118 號，頁 544a。

²⁴ 《開元釋教錄》，卷 14，《大正藏》冊 55，第 2154 號，頁 634c。

最初，後周宇文氏武帝保定四年甲申歲，三藏闍那耶舍於長安舊城四天王寺譯出尊勝佛頂陀羅尼并念誦功能法一卷五紙，學士鮑永筆授。見開皇三寶錄說，第一譯也。後至大唐天皇儀鳳元年，婆羅門僧佛陀波利來至五臺山禮謁大聖，見文殊化身，却令歸西國取佛頂尊勝梵本經。至儀鳳四年巳卯歲，西國取得經却迴，至長安聞奏具說，勅請日照三藏將梵本經在內翻譯曰，司賓寺典客令杜行顛筆授，其經七紙，第二譯也。²⁵

慧琳認為北周時闍那耶舍所譯《尊勝佛頂陀羅尼并念誦功能法》乃是此經第一譯，不同於其他經錄僅引費長房《歷代三寶記》錄「闍那耶舍《佛頂咒經并功能》一卷」，並未將此視為《佛頂尊勝陀羅尼經》之一譯。

考察地婆訶羅所譯《佛頂最勝陀羅尼經》中，彥棕於永淳元年（682）所撰經序記載，儀鳳四年（676）正月，詔令杜行顛主持翻譯，此即杜本《佛頂尊勝陀羅尼經》。譯成後杜逝，因其譯本內容有避唐諱，再詔原本證譯的地婆訶羅譯出另本《佛頂最勝陀羅尼經》。

據筆者管見，傳世文獻中，除志靜所撰經序外，佛陀波利本《佛頂尊勝陀羅尼經》最早見載於武周天冊萬歲元年（695）編成的《大周刊定眾經目錄》，²⁶可見武周時期的確已有此譯本之存在。波利本亦見載於唐代其他經錄之中，說明此經持續流傳。

細究表二所引諸經錄，《大周刊定眾經目錄》載：

佛頂尊勝陀羅尼經一卷（八紙）

右大唐永淳二年佛陀波利譯。新編入錄。²⁷

²⁵ 《一切經音義》，卷 35，《大正藏》冊 54，第 2118 號，頁 544a。

²⁶ 〔唐〕明佺，《大周刊定眾經目錄》，卷 4，《大正藏》冊 55，第 2153 號，頁 396c。

²⁷ 《大周刊定眾經目錄》，卷 4，《大正藏》冊 55，第 2153 號，頁 396c。

佛陀波利譯本中志靜所撰經序與《大周刊訂眾經目錄》均載，²⁸ 佛陀波利於永淳二年（683）方再入唐境，對照杜行顛與地婆訶羅譯本時間，由儀鳳四年（679）至永淳二年（683），時差四年。《開元釋教錄》卷 9 則載有佛陀波利齋梵經奉獻事：

于時有罽賓國僧佛陀波利，齋梵經一夾詣闕奉獻。天皇有詔令（杜行）顛翻出，名為佛頂尊勝陀羅尼。寧遠將軍度婆及中印度三藏法師地婆訶羅證譯。是時儀鳳四年正月也。²⁹

並引波利本經序所云佛陀波利入五臺山傳說。智昇注意到經序所載與譯經時間有出入，其云：

准經前序乃云：永淳二年迴至西京，具狀聞奏。其年即共順貞再譯，名佛頂尊勝陀羅尼經。今尋此說年月稍乖，其杜令譯者，乃儀鳳四年正月五日也。日照再譯，乃永淳元年五月十三日也。既云永淳二年方達唐境，前之二本從何而得。又永淳二年天皇已幸東都，如何乃云在京譯出。其序復是永昌已後有人述記，却敘前事，致有參差。此波利譯者，不可依序定其年月也。³⁰

顯然智昇因得見波利譯本，故編撰此錄時，收入經序所載佛陀波利傳說。但其對經序所載傳入梵本時間與杜行顛、地婆訶羅二譯本譯出時間提出疑問，並認為經序乃是後敘前事，故有此誤，因此波利譯本之時間，不能據經序而判定。《續古今譯經圖記》、《貞元新定釋教目錄》之載，約同於《開元釋教錄》。

²⁸ 〔唐〕明佺等，《大周刊訂眾經目錄》，卷 4，《大正藏》冊 55，第 2153 號，頁 396c。

²⁹ 《開元釋教錄》，卷 9，《大正藏》冊 55，第 2154 號，頁 564a。

³⁰ 《開元釋教錄》，卷 9，《大正藏》冊 55，第 2154 號，頁 565a。

按彥棕撰序，並未提及佛陀波利上奏其因入五臺山遇文殊點化，乃求梵本入唐上獻之事。序中僅載，儀鳳四年（679）杜行顛完成第一本中譯《佛頂尊勝陀羅尼經》，說明此時已有梵本《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入中國，並由君主下詔翻譯，此與前述北周已有闍那耶舍譯本相證，顯示儀鳳四年（即調露元年）杜行顛奉詔所譯之本，未必為佛陀波利所獻，或者說二方譯經所本，可能並非同一梵本。

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。不同譯本重譯的動機，主要為追尋更能復原梵音陀羅尼的漢譯，不同的梵本也促成新譯本的出現。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，便造成此類經典一譯又再譯的情況。³¹

由上所見，佛陀波利之譯本，與官方主持譯出的杜本及地婆訶羅本並無直接關係。佛陀波利入五臺山遇文殊點化，求梵本入唐，譯出流傳，乃至於其後再入金剛窟等神異傳說傳聞，並非《佛頂尊勝陀羅尼經》傳入中國之真實歷程。或可推測，佛陀波利譯本在官方已有二譯的情況下，或以同本新譯，或另取梵本新譯，為達私人新譯本之傳播效果，即於經序中記述佛陀波利與此經東傳的神異傳說。此傳說的出現，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》在代宗以後，除了因自身功能得以廣傳外，還能夠與五臺山信仰連結，進而相輔發展。

三、傳說與信仰的發展——志靜序的影響

中古時期的佛教經典，大多透過寫經與誦經活動而傳布。³² 而與經典相關的傳聞，即成為信仰活動之外，影響經典流傳之另一因素。《佛頂尊勝陀羅尼經》諸譯本中，佛陀波利本流傳最廣，即反映此經的傳布與信仰，除與經典宣揚的功效有關外，藉由相關傳聞與其他信仰因素的結合相輔，更能達到相得

³¹ 參見劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 157。

³² 由《太平廣記》所錄傳說觀之，誦寫《金剛經》、《觀音經》、《法華經》而出現的感應最多，說明這些佛典的流傳與寫經、誦經的信仰方式關係密切。《太平廣記》卷 102-117，頁 692-815。

益彰的效果。

佛陀波利入五臺山求見文殊菩薩，卻遇老翁指引取梵本《佛頂尊勝陀羅尼經》入華之傳說，對於《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳，具有一定的影響力。今所見敦煌寫本《佛頂尊勝陀羅尼經》中，絕大多數是波利本。目前發現的唐代經幢上，刻文亦幾乎均為波利的譯本，有部分經幢並且附鑄波利譯本志靜所撰的序。此外，佛陀波利僅譯有此經，卻見錄於《宋高僧傳》的譯經篇中。可見此譯本之流行與《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳，均與佛陀波利傳入之說關係密切。³³

筆者試由文獻所載，考察志靜經序、佛陀波利傳說與《佛頂尊勝陀羅尼經》流傳的關聯性。

（一）《佛頂尊勝陀羅尼經》相關記載中的佛陀波利

筆者爬梳佛教史籍以外的藏外文獻，考察與《佛頂尊勝陀羅尼經》相關的記載，確定紀年者有 56 例。³⁴ 在這 56 例中，大部分是經幢記，共佔 46 例，其中有 7 例為代宗以前，其他均出現在德宗以後。另有 9 例記載內容為陀羅尼經相關傳說，其中有 5 例出現在代宗以前。

這 46 例經幢記中，僅見 10 例述及佛陀波利相關傳說，其中玄宗、代宗朝共 3 例，並且僅見佛陀波利攜入梵本、新譯事，並無佛陀波利與五臺山相關之跡；內容述及波利見文殊傳說的文獻，則均出現在憲宗以後。

表三統計例證雖少，但或仍可略察佛陀波利傳說對於《佛頂尊勝陀羅尼經》流傳之影響。

³³ 參考劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 173。

³⁴ 另有 14 例無紀年，多為《全唐文·附唐文拾遺、唐文續拾》所錄，難斷為唐代或五代事，故略。

據筆者所見藏外文獻載有唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》相關事蹟者，分別見於《全唐文》、《唐文拾遺》、《唐文續拾》（以上三書收入《全唐文·附唐文拾遺、唐文續拾》，以下引註亦同，不再贅註）、《太平廣記》、《嘉泰會稽志》、《入唐求法巡禮行記》。

經幢記是佛頂尊勝陀羅尼經幢造立的例證，由經幢記與經文異聞記載相較，可知造立經幢是佛頂尊勝陀羅尼信仰的主要信仰方式。而持誦陀羅尼咒或真言的神異傳說，遠遠少於同時代持誦《金剛經》、《觀音經》、《法華經》、《華嚴經》等經典的神異傳說，³⁵ 說明持誦顯非此信仰之主要活動，其流傳與發展顯然不類《金剛經》、《觀音經》、《法華經》、《華嚴經》等經典。

此外，46 例的經幢記中，記錄的內容多半為造立經幢的緣由，僅有 9 例記載佛陀波利的相關傳說，顯然至少在傳世的藏外文獻中，經幢記並未特別說明造立經幢上之經本為何譯本，也並未特別記述佛陀波利傳說以強調造立經幢之功能與力量。

在 9 例述及佛陀波利傳說的文獻中，玄宗、代宗時之 3 例僅記佛陀波利攜入梵本之事，憲宗之後，記述佛陀波利傳說則幾乎均以其入五臺山遇文殊化現始求梵本入華為要。如此情況，實有值得深論之處，後文將有探究。

（二）石刻文獻所見志靜序的流傳

除傳世文獻外，因大量經幢的造立，留下許多石刻文獻，相較於傳世文獻，提供更為真實且眾多的資訊。

自高宗時期起，《佛頂尊勝陀羅尼經》已有傳播流布。武則天如意元年（692），已有史延福在龍門摩崖上鐫刻此經。³⁶ 今據《常山貞石志》所載，最遲在武則天長安二年（702），已有尊勝經幢的出現，³⁷ 見於河北獲鹿本願

³⁵ 〔宋〕李昉編，《太平廣記》的報應類關於《金剛經》、《觀音經》、《法華經》等相關記載，以及〔唐〕惠詳，《弘贊法華傳》，《大正藏》冊 51，第 2067 號；《法華經傳記》，《大正藏》冊 51，第 2068 號；〔唐〕法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，第 2073 號；〔唐〕惠英，《大方廣佛華嚴經感應傳》，《大正藏》冊 51，第 2074 號等著作，可為例證。

³⁶ 〔清〕葉昌熾撰，柯昌泗評，陳公柔、張明善點校，《語石·語石異同評》，頁 273。

³⁷ 〔清〕沈濤，《常山貞石志》，卷 7，頁 1-2；〔清〕陸增祥，《八瓊室金石補正》，卷 46，頁 1-4。參考劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 174；同氏著，〈從本願寺石刻看唐代獲鹿的地方社會〉，頁 123。

寺，此寺其後於景龍中、開元九年均有經幢建立。³⁸

長安二年（702）河北獲鹿的〈本願寺僧知愁等尊勝幢記〉，³⁹ 據筆者管見，為今存佛頂尊勝陀羅尼經幢最早有刻序者。然金石記不錄經文及序，無法分辨所刻內容為有經序之佛陀波利所譯《佛頂尊勝陀羅尼經》或地婆訶羅所譯《佛頂最勝陀羅尼經》。

筆者收集約 148 例已知確切年代並有內文的唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》相關石刻文獻，⁴⁰ 其中 117 例有經文，45 例有經序。經文特別標明為波利譯本者有 7 例，推測 7 例中所刻經序為志靜序，均出現於文宗朝後。此外，在立幢記中，提及佛陀波利傳說者，共僅有 7 例，其中僅述及傳入梵本事有 2 例，述及入五臺山求現文殊者，有 5 例，大多在文宗後才出現。

由表四可見，玄宗時 25 例有文獻內容的佛頂尊勝陀羅尼經幢記，其中僅有 4 例有經序，約佔此時總數之 16%，⁴¹ 相對於數量約莫接近的文宗朝有經序者佔 33%，武宗朝佔 58%，宣宗朝佔 44%，懿宗朝佔 33%，顯然文宗朝以前立幢者刻有經序者較少，兼刻有經序者大量集中在文宗至懿宗朝間。⁴²

筆者於前文已述《佛頂尊勝陀羅尼經》的傳布，與佛陀波利參訪五臺山，傳入《佛頂尊勝陀羅尼經》梵本之異聞關係密切。特別是在玄、代二朝後，《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳，已以佛陀波利本最為廣泛。

³⁸ 《常山貞石志》，卷 7，〈本願寺石幢〉，頁 12-26；卷 8，〈蓮花座題名〉，頁 12-15；卷 8，〈本願寺佛頂尊勝陀羅尼經幢〉，頁 8-12。

³⁹ 《八瓊室金石補正》，卷 46，〈唐十八·本願寺僧知愁等尊勝幢記〉，頁 1。

⁴⁰ 筆者收集唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》相關石刻文獻，包含金石錄與考古成果，共 215 例。

另劉淑芬云其收集資料據金石著錄、考古報告，總計約有二百餘種，但並非僅限於唐代。參見劉淑芬，〈經幢的形制、性質和來源——經幢研究之二〉，頁 644。

⁴¹ 〔民國〕《鞏縣志》，卷 19，〈金石四·唐佛頂尊勝陀羅尼經幢〉，此幢於開元十九年（731）初建，大中八年（854）再立，最後在後漢乾祐元年（948）又再立，則所錄經序及經文為何時所刻，難以判斷。《鞏縣志》標其年代為大中八年。筆者從之，將之歸於宣宗時例。收入《隋唐五代石刻文獻全編》冊四，頁 961。

⁴² 此點觀察與葉昌熾所見有所不同，其言：「天寶以前，……兼刻經、序、咒；不刻序者，不過十之三。單刻咒者，不過十之一。至唐末尚然。五代宋初，風氣日趨於陋，刻經者已寥寥無幾。」見氏著，《語石·語石異同評》，頁 272-273。

筆者考察石刻文獻，多數金石錄均不錄經文與序，難以判斷所刻為何版本。但僅見標明的幾例中，多數為佛陀波利譯本，少數為不空譯本，未見另一也有經序的地婆訶羅譯本，或略可證刻有經序的經幢，多採佛陀波利譯本。

佛陀波利譯本經序記載此經與佛陀波利入五臺山求見文殊的關係，反映唐初五臺山為文殊道場之說，已然確立，也使此譯本的流傳廣於他本。然而，由藏外傳世文獻以及石刻文獻所見，在玄、代二朝時，《佛頂尊勝陀羅尼經》雖然已有流行，但建幢記中多半記述尊勝陀羅尼經之功效，特別是兼濟生靈與亡者的功能。文中「塵沾影覆」的功能最被強調，也因此而使建幢活動流行。⁴³時值社會上地獄信仰盛行，《佛頂尊勝陀羅尼經》最初之流行，乃是因其與地獄信仰的結合與兼濟生靈亡者的功能。

由石刻文獻觀之，在文宗以前，強調佛陀波利傳說的經序並未被特別刻於經幢之上（刻有經序者僅佔 19%），經文或陀羅尼是經幢上最重要的內容。但在文宗之後造立的經幢中，刻有經序者佔 41%。

於今所見石刻文獻中，最早明確提及佛陀波利事者，為代宗大歷六年（771）《金石萃編二編》〈康玢書經幢〉，建幢記中述及尊勝陀羅尼來歷：「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。」⁴⁴其中雖提及佛陀波利為應真菩薩，傳教東來，強調其傳入《佛頂尊勝陀羅尼經》之功，卻未提及波利入五臺山之傳說。元和六年（811）的〈衛洵讚經幢〉述及「波利傳乎秘密」，⁴⁵亦未強調入五臺山事。

文宗開成四年（830）〈王劉趙珍等造陀羅尼經幢〉是今所見石刻文獻中最早記載佛陀波利入五臺山遇文殊傳說者：

⁴³ 《佛頂尊勝陀羅尼經》：「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，乃至安置窄堵波中。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，亦不為眾罪垢染污。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。」《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 351b。

⁴⁴ 《金石萃編》，卷 66，〈唐二六·康玢書經幢〉，頁 19。

⁴⁵ 《金石萃編》，卷 66，〈唐二六·衛洵讚經幢〉，頁 32-33。

夫天□□得道生之藥，□金七返墮身，惟真言之可救拔。是佛
 陀波利問大聖於五臺，遠陟流沙，費神呪於七載。佛頂尊經
 者，金果宣□以重譯。⁴⁶

圓仁開成五年於傳說佛陀波利遇老人的思陽嶺上，見到經幢上著佛頂陀羅尼及序，題有波利遇老人之事。⁴⁷ 咸通十一年（870）〈朱常慶等陀羅尼經幢〉則云：「佛頂尊勝者，佛陀波利自天竺以來傳，誓睹文殊入清涼而不返，因流梵唱，大布寰中。」⁴⁸ 均在建幢記中述及佛陀波利入五臺山與尊勝陀羅尼經流傳相關之事。

綜觀石刻文獻呈現情況，以及前述傳世文獻 10 例述及佛陀波利傳說的文獻中，6 例記述佛陀波利入五臺山遇文殊化現始求梵本入華之傳說，均出現在憲宗之後。由此，或可重新思考唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳時間、情況，以及影響此經發展的因素。

（三）佛陀波利傳說的流傳與轉變

關於佛陀波利的傳說，主要見於志靜撰序。此外，《宋高僧傳》列有其傳，⁴⁹ 傳中所載佛陀波利傳說共有二段，前段大略同於序載，後段則是大曆中法照於金剛窟見佛陀波利事。

根據志靜撰序，佛陀波利同順貞於西明寺譯出另本後，「僧將梵本遂向五臺山，入山於今不出」，⁵⁰ 相類記載另見於《開元釋教錄》、⁵¹ 《貞元新定釋教目錄》。⁵² 《宋高僧傳》佛陀波利本傳則載：「波利所願既畢，却持梵本入于

46 〔清〕胡聘之，《山右石刻叢編》，卷 9，〈王劉趙珍等造陀羅尼經幢〉，頁 15。

47 《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 133。

48 《山左金石志》，卷 13，〈唐石·朱常慶等陀羅尼經幢〉，頁 25-26。

49 《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，頁 717c-718b。

50 〔《佛頂尊勝陀羅尼經》序〕，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 349c。

51 《開元釋教錄》，卷 9，頁 565a。

52 〔唐〕圓照，《貞元新定釋教目錄》，卷 12，《大正藏》冊 55，第 2157 號，頁

五臺，莫知所之，或云波利隱金剛窟。今永興龍首岡有波利藏舍利之所焉。」⁵³關於佛陀波利譯出《佛頂尊勝陀羅尼經》後之去向，顯然有較為神異的入五臺山說與非神異的葬於長安說。

觀察佛陀波利入金剛窟之傳說，主要是因志靜序言及佛陀波利攜梵本《佛頂尊勝陀羅尼經》入五臺山。根據《古清涼傳》所述：

金剛窟者，三世諸佛供養之具，多藏於此。……又有銀篋篋，有銀天人，坐七寶花上，彈此篋篋。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。⁵⁴

成書早於《古清涼傳》的《法苑珠林》（總章元年（668））並載：「佛告文殊，過是年已，汝持我刀塔至震旦清涼山金剛窟中安置。」⁵⁵《廣清涼傳》中也記載傳聞拘樓秦佛之時所造銅鐘收於金剛窟之事。⁵⁶由此，說明金剛窟為諸佛供養器具以及重要經典所藏之處，《佛頂尊勝陀羅尼經》由佛陀波利攜入於此，顯然強調此經之重要性與神聖性。

佛陀波利隱於金剛窟的傳說，發展出大曆五年（770）法照於金剛窟見佛陀波利事。⁵⁷法照遇佛陀波利引入化寺後，由佛陀波利引導，得見文殊菩

865b。

⁵³ 《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 717c。

⁵⁴ 〔唐〕慧祥，《古清涼傳》，卷上，《大正藏》冊 51，第 2098 號，頁 1094c。

⁵⁵ 〔唐〕道世，《法苑珠林》，卷 10，《大正藏》冊 53，第 2122 號，頁 363a。

⁵⁶ 〔宋〕延一，《廣清涼傳》，卷上，《大正藏》冊 51，第 2099 號，頁 1108b。

⁵⁷ 《宋高僧傳》，卷 21，〈唐五臺山竹林寺法照傳〉：「（佛陀波利）問曰：『阿師如此自苦，得無勞乎。有何願樂？』照對曰：『願見文殊。』曰：『若志力堅強，真實無妄，汝可脫履於板上，咫尺聖顏，令子得見。』照遂瞑目，俄已入窟。見一院，題額云金剛般若寺。……文殊大聖處位尊嚴，擁從旁午，宣言慰勞，分茶賦食。訖，波利引之出去，照苦乞在寺，波利不許。臨別勉之，努力修進，再來可住。照還至板上躡履，迴眸之際，波利隱焉。」《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 844c。

薩。⁵⁸ 法照於金剛窟之奇遇，可證佛陀波利已入金剛窟，和文殊等眾菩薩同處其中的傳聞。有關法照遇佛陀波利傳說，最早見載於《宋高僧傳》，但關於佛陀波利隱於金剛窟的傳說，開成五年（840）時圓仁已有聽聞：

西國僧佛陀波利空手來到山門，文殊現者人身，不許入山，更教往西國取佛頂尊勝陀羅尼經。其僧卻到西天，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。⁵⁹

圓仁於開成五年所聞，至贊寧於端拱元年（988）撰成《宋高僧傳》，時隔近 150 年。法照遇佛陀波利事，雖云發生於大曆五年（770），但未見圓仁記載。此事亦不見載於此間之其他文獻，無法判斷最早傳於何時。但顯然贊寧撰成《宋高僧傳》時，收集到的資訊，不僅如圓仁所聞佛陀波利後入金剛窟而已，並且有法照隨波利入金剛窟之傳說。《宋高僧傳》記載的佛陀波利，與文殊普賢一萬菩薩居在一處，並成為聖境與俗世的中介者。對於贊寧來說，佛陀波利入沒於金剛窟，以及接法照事，乃是其神異化現的傳說之一，或亦可視為「以之為利物」的表現。⁶⁰

此事錄於《廣清涼傳》時，對於入金剛窟見文殊菩薩經過的記載更為詳細。法照入窟後，向文殊菩薩請教證無上菩提之道，獲文殊菩薩之摩頂授記。後又問勇猛精進的同志念佛四眾是否能在臨終感佛來迎，接上品往生，速離愛

⁵⁸ 《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉：「（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（虔）心禮三十五佛名。照禮繞十遍，忽見其處廣博嚴淨琉璃宮殿，文殊普賢一萬菩薩及佛陀波利居在一處。……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。」《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 717c-718b。

⁵⁹ 《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 124。

⁶⁰ 《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉「系曰」：「道家尸解說有多端，或隱真形而存假質，矧以登地大士，漏盡羅漢，或此在他亡，或分身易態，皆以之為遊戲耳，以之為利物焉。其佛陀波利出沒無恒，變化何極。出金剛窟接法照師，蓋與之有緣，闖然而現。故杜多迦葉久隱諸峯，晉法顯往遊靈鷲，見于山下焉。」《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 718b。

河，文殊告云「決定無疑，除為名利及不志心者」⁶¹。之後文殊分給茶與藥食，食訖令佛陀波利送其出窟。與《宋高僧傳》記載不同，阻止法照留於窟內的是文殊菩薩，並說明理由：

大聖告言：「不可。汝今此身，元是凡質。不淨之體，不可住此。但為汝今與我緣熟，此一報盡，得生淨土，方得却來。」⁶²

顯然《廣清涼傳》中強調文殊菩薩般若教導的角色，以及金剛窟「清淨聖境」的色彩。於此，佛陀波利不僅因其攜《佛頂尊勝陀羅尼經》得入「祕藏中緘金剛般若并一切經法」的金剛窟，⁶³ 並且已具備清淨不凡之體，可居於聖境中的資格。

此外，《宋高僧傳》另載「今永興龍首岡有波利藏舍利之所焉」，⁶⁴ 永興龍首岡即唐長安城之龍首原，以此，則佛陀波利可能逝於長安，並葬於此。據志靜所言，佛陀波利與順貞譯出《佛頂尊勝陀羅尼經》，是在長安西名寺，由此，佛陀波利譯經後可能即活動於長安。據《宋高僧傳》〈唐京師大安國寺楞伽院靈著傳〉記載，天寶五載（746）靈著坐化「三七日後，荼毘起塔于龍首岡，隣佛陀波利藏舍利之所」，⁶⁵ 亦可證佛陀波利死後即葬於長安龍首原，或者至少說明除了入沒五臺山的說法外，有此較非神異之說。

佛陀波利非入五臺山聖境而葬於俗世之說，另可見成書於南宋紹興十三年（1143）後的《雞肋編》：

61 《廣清涼傳》，卷中，《大正藏》冊 51，第 2099 號，頁 1115b。

62 《廣清涼傳》，卷中，《大正藏》冊 51，第 2099 號，頁 1115a。

63 《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 718b。

64 《宋高僧傳》，卷 2，〈唐五臺山佛陀波利傳〉，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 717c。

65 《宋高僧傳》，卷 9，〈唐京師大安國寺楞伽院靈著傳〉，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 761b。

汝陰潁上縣與壽春六安為鄰，夾淮為二鎮，號東西正陽。其西屬潁鎮，城之中有間浮屠，下葬西域僧佛陀波利，其石刻載其與僧伽俱來，終於正陽。云後若干年僧伽緣盡，彼當代其揚化。今亦下臨淮流，雖大漲不過奠基之陞。東坡守潁，有文祭之。禱雪即應，一方事之甚嚴。⁶⁶

在此書的記載中，佛陀波利是葬於河南汝陰潁鎮，並有相當神異的感應傳說。據文中提及蘇軾所作〈祭佛陀波利祝文〉所言，⁶⁷ 佛陀波利不再僅是傳入《佛頂尊勝陀羅尼經》者，並已成為死後有感應的神僧，故能在祈求他神未能得報後，求之以大解脫力，作不思議事，且真獲應驗而停止雨雪。

佛陀波利被視為可影響雨雪之神僧，或與唐以來諸多僧人參與水旱災祈祭靈驗之傳統有關，⁶⁸ 亦受泗州大師僧伽信仰影響。⁶⁹ 然而佛陀波利何以傳說

⁶⁶ 〔宋〕莊季裕，《雞肋編》，頁 37。

⁶⁷ 〔宋〕蘇軾，〈祭佛陀波利祝文〉：「積雪始消，陰沴再作。小民無辜，弊於饑寒。草木昆蟲，悉罹其虐。並走群望，祈而未報。意雨霽有數，非神得專。惟我大士含法分，無為不入塵數。願以大解脫力，作不思議事。愍此無生，豁然開朗。近二月晦，雨雪不作。大拯羸餓，以發信根。此大布施，實無限量。惟大士念之。」頁 1932。

⁶⁸ 如金剛智、不空等人。參考周一良，《唐代密宗》，頁 1-147。

⁶⁹ 《雞肋編》云：「其石刻載其與僧伽俱來，終於正陽。云後若干年僧伽緣盡，彼當代其揚化」，文中所指「僧伽」（628-710）為唐代西域僧人，於泗州臨淮縣（安徽省）信義坊得金像一尊，上有古香積之銘記及普照王佛之銘，遂建臨淮寺。僧伽屢次顯現神異，嘗現十一面觀音形，人益信重，世稱觀音大士化身。景龍二年（708），受中宗之詔入內道場，被尊為國師。未久，住京師薦福寺，因治眾病、祈雨有驗，蒙賜「普光王寺」之額於臨淮寺。景龍四年三月二日示寂於薦福寺，世壽八十三。其圓寂後，被視為財神廣為禮拜，供奉他的寺祠常被稱為「僧伽和尚堂」或「泗州塔」。《宋高僧傳》，卷 18，〈唐泗州普光王寺僧伽傳〉，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 822a-823b。

宋代佛陀波利何以與僧伽信仰相連結，恐已難考。關於僧伽在中國民間的傳說，詳見 Henry Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, vol. 7, pp. 447-456. 參考史丹利·外因斯坦著，釋依法譯，《唐代佛教——王法與佛法》，頁 213；齊藤圓真，〈中國佛教における現世利益の一断面——入唐入宋僧が傳える泗州大師僧伽信仰——〉，頁 5-23。

葬於汝陰，實難論考，但由此可知，「佛陀波利」由遇菩薩化現點化的僧人進而成為具有特殊神力的祈求對象，其形象的轉變，與中晚唐以降波利入沒金剛窟與文殊等菩薩同居的傳說有所不同，也顯示佛陀波利已脫離《佛頂尊勝陀羅尼經》與五臺山，成為獨立發展的祈祀對象。

綜上所述，由佛陀波利葬於長安，攜《佛頂尊勝陀羅尼經》入五臺山，至法照遇佛陀波利引入金剛窟，乃至於宋代有佛陀波利葬於汝陰，並成為一方事之甚嚴的神僧之說，可見佛陀波利傳說多伴隨著神異事蹟。或亦可說佛陀波利因《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰的興盛，由世間凡人被提升至與經典神異傳說相結合的地位，而佛陀波利譯本也因之成為最普及的版本，至宋代更有佛陀波利成為一地水旱災祈祭求祀對象的傳說。

就中，佛陀波利傳說的演變，實與《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳、五臺山文殊菩薩信仰的發展相輔相成。

四、《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰

中古時期由於佛典描述寫經、聞經得受諸多福利，寫經與誦經的活動相當盛行。《佛頂尊勝陀羅尼經》的流傳，自然也有寫經與誦經等活動。特別是此經本來就為宣揚持誦「陀羅尼」之神力，因此持誦陀羅尼成為《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰活動之一。除此之外，基於經中的描述，經幢的建立，更成為佛頂尊勝陀羅尼信仰另一重要的活動。

此節筆者試從《佛頂尊勝陀羅尼經》的持誦與寫經，此經在晚唐敦煌文獻與圖像中的呈現，以及經幢造立活動的時間序列，重新思考《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰的發展及其影響。

諸類《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰活動，有其發展興衰，此與政治、社會以及信仰本身的發展，具有密切的關係。其下分述誦經、持咒，見於敦煌的寫經與經變圖像，以及建造經幢等信仰活動，初步觀察《佛頂尊勝陀羅尼經》的傳布與信仰方式。

（一）經咒的持誦

《佛頂尊勝陀羅尼經》篇幅不長，其內容可分為兩部分，一是敘述釋迦牟尼說「佛頂尊勝陀羅尼」的原委，其中極力稱頌讚揚此陀羅尼的威力神效，並且教授持誦此陀羅尼之法，此為意譯。另一則係「尊勝陀羅尼」，此為音譯。以此經最通行的佛陀波利譯本而言，經文有 2655 字，「尊勝陀羅尼」僅 326 言。

「佛頂尊勝陀羅尼」是釋迦牟尼為解救善住天子面臨短命壽終，受畜身、地獄等苦難而說的解救之道，善住天子依法受持陀羅尼六日六夜，得以逃過死難，遠離一切惡道之苦，住菩提道，並獲延年增壽。⁷⁰

陀羅尼是《佛頂尊勝陀羅尼經》中最重要內容，也是此一經典得以流傳之基礎。因此，持誦陀羅尼能發揮何種效用，是經文描述的重點。《佛頂尊勝陀羅尼經》經文中強調，持誦陀羅尼者能免除積造業障及地獄輪迴之苦，善住天子即是持誦尊勝陀羅尼，得以延命長壽，免除地獄、畜生等惡道之苦，並得證無上菩提，獲釋迦牟尼之授記。⁷¹

受持此咒之法共有三種：一、為短命者所說，洗浴著新衣，於月圓十五日，持齋誦此陀羅尼滿千遍，則不但可以增壽，亦可永離病苦，消滅一切業障，不受地獄之苦。而若病重之人，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；而畜鳥聞此，則盡此身之後，便不復受畜生鳥類之身。二、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，以火一把誦此陀羅尼二十遍，以此土散亡者骨上，亡者即可免受諸苦，即得升天。三、若人日日誦此陀羅尼二十一遍，可往生極樂世界；若

⁷⁰ 參考劉淑芬〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 150。

⁷¹ 《佛頂尊勝陀羅尼經》：「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。」《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 350b、351a。

人時常唸誦，可增壽快樂，此生之後可往生諸佛剎土，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。⁷²

武徹撰成於代宗永泰元年（765）的《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》中云：「佛頂尊勝陀羅尼者……昔儀鳳年中，佛陀波利所傳之本，遍天下幡剎，持誦有多矣。」⁷³ 文中記載兩則持誦佛頂尊勝陀羅尼的故事：

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。⁷⁴

東京有一專修學人王少府者，亦波利尊勝之本，誦持積數數萬。忽於夜中，夢見一梵僧來，謂小府曰：「賢者念誦，殊謂精誠。所歎本誤文少，而功薄也。」⁷⁵

武徹撰記此文，主要為凸顯金剛智譯本的功效，因此特別指明佛陀波利本文句脫落，以致持誦者久不獲驗效，後來得到金剛智譯本，在短時間內即護靈驗奇效。在二則故事後，武徹比較金剛智本和波利本之後云：「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。」⁷⁶

根據《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》的描述，《佛頂尊勝陀羅尼經》最直接的信仰方式是持誦「佛頂尊勝陀羅尼」，能否達到功效，取決於所誦譯本是否有所脫落，音聲是否準確，因此，為追尋最能回歸梵音的譯本，而有新的譯

72 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 351c-352a。另參考劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 154。

73 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正藏》冊 19，第 974C 號，頁 386ab。

74 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正藏》冊 19，第 974C 號，頁 386a。

75 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正藏》冊 19，第 974C 號，頁 386b。

76 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》，《大正藏》冊 19，第 974C 號，頁 386c。

本。⁷⁷ 持續有新譯本，說明《佛頂尊勝陀羅尼經》已受到一定的重視與崇信，而且持誦陀羅尼為其最重要的信仰方式，因此，才會有追求更精確譯本的作為。

大曆十一年（776）代宗下詔，命天下僧尼每日須誦「佛頂尊勝陀羅尼」，並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。⁷⁸

詔中規定僧尼日誦佛頂尊勝咒二十一遍，緣於《佛頂尊勝陀羅尼經》中云：「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。」⁷⁹ 此詔的頒佈，可證持誦「佛頂尊勝陀羅尼」在此時是《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰最重要的活動，使得代宗以官方的力量重視支持此經的傳布時，強調持誦的活動。

此一詔令於二月十七日由中書省發佈，推動了《佛頂尊勝陀羅尼》的普及。此詔令天下所有寺院僧尼每日均需唸誦「佛頂尊勝陀羅尼」二十一遍，似乎使得此經超越宗派，成為當時佛教界最普遍通行的經咒。

不過，關於《佛頂尊勝陀羅尼》的持誦活動，筆者前已有述，今日可見的文獻所載持誦陀羅尼咒或真言的神異傳說，遠遠少於同時代持誦《金剛經》、《觀音經》、《法華經》、《華嚴經》等經典的神異傳說。《佛頂尊勝陀羅尼經》中也強調持咒的重要性與功效，假若此經的流傳極為廣泛並具影響力，加上君主的推動，應當會有與持咒相關傳說的流傳，但文獻中卻少見相關記載，或許一定程度地反映《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰，相對於其他普遍流傳的經典，有

⁷⁷ 參考劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，頁 159。

⁷⁸ 〈勅天下僧尼誦尊勝真言制〉，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，卷 5，《大正藏》冊 52，第 2120 號，頁 852c。

⁷⁹ 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 351c。

其特殊性與限制。同樣的情況也見於以此經為主題或與之相關的寫經、經變與圖像。

（二）經文的圖寫

除持誦陀羅尼、造立經幢外，如同其他佛教典籍的傳布與信仰方式，《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰也有寫經的活動。《太平廣記》中記載大和八年（834）崔紹入冥遇三人：

稱崔紹非理相害。天王向紹言：「速開口與功德。」紹忙懼之中，都忘人間經佛名目，唯記得佛頂尊勝經。遂發願，各與寫經一卷。⁸⁰

顯然當時《佛頂尊勝陀羅尼經》已有流傳，抄寫此經亦有功德，可為死者超度。

今存敦煌遺書中，亦見相當數量的《佛頂尊勝陀羅尼經》，包含北京圖書館、Stein、Pelliot 及其他收藏，共有經 105 部，陀羅尼 10 部，以及《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼》4 部。⁸¹ 根據統計，敦煌佛經寫本中數量最多的佛經為《妙法蓮花經》、《大般若波羅密多經》、《金剛般若波羅密經》、《金光明最勝王經》、《維摩詰所說經》，以及唐末甚為流行的《佛說無量壽宗要經》，六部經典的總數約計一萬二千卷，佔去敦煌寫經的百分之六十，反映出民間佛教對經典的好尚。⁸² 以《佛頂尊勝陀羅尼經》一卷一部計之，相對於敦煌文獻中的重要佛典，《佛頂尊勝陀羅尼經》的寫經活動，當然遠不及於此類大部經典。然而就單經而言，在數量上亦頗有可觀。

⁸⁰ 《太平廣記》，卷 385，〈再生·崔紹〉，頁 3070。（《說郛》卷 4 引作出《河東記》）

⁸¹ 參考三崎良周，〈佛頂尊勝陀羅尼經と諸星母陀羅尼經〉，頁 116。

⁸² 參考王重民，〈記敦煌寫本的佛經〉，頁 293-294。

然而，雖然自代宗以降，特別是文宗以後，造立經幢成為《佛頂尊勝陀羅尼經》最重要的信仰方式，但敦煌地區並未發現經幢，僅存有第 23、55、103、217 與 454 窟五鋪尊勝經變。其中，第 55 與第 454 窟二鋪經變之內容，以佛陀波利譯本為主，但也兼雜地婆訶羅譯本與善無畏儀軌之內容。⁸³

敦煌地區雖存有一定數量的寫本《佛頂尊勝陀羅尼經》，但未存佛頂尊勝陀羅尼石幢，或可見敦煌地區對於《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰，並未以造立經幢以立功德救贖生死的方式表現。事實上，與《佛頂尊勝陀羅尼經》具有類似地獄救贖功能的信仰，在敦煌地區更為流行的是地藏信仰與地獄十王信仰，此由敦煌石窟中與地藏、十王信仰相關題材遠多於尊勝經信仰可見一斑。⁸⁴

不過敦煌地區保存許多關於五臺山的圖像與文獻，包含莫高窟第 112、159、222、237、361、9、144、61，榆林第 19、32、3 等窟的「五臺山圖」，另外還有《五臺山贊》、《五臺山曲子》、《往五臺山行記》等文獻。⁸⁵ 這些圖像與文獻，反映中晚唐時期五臺山信仰一定程度地流傳於敦煌地區。而連結《佛頂尊勝陀羅尼經》與五臺山兩者的佛陀波利傳說，也表現在某些以五臺山為主題的圖像與文獻中。⁸⁶

敦煌諸幅五臺山圖中，在第 61 窟之前均以屏風畫的形式呈現。包含第 159、222、237、361 等中唐時期的「五臺山化現圖」中，內容較為簡單，化現的內容較少，主要以文殊菩薩化現為主，兼及五臺山僧人、寺院活動。其中，並未描繪佛陀波利入五臺山的傳說。

第 61 窟的「五臺山圖」則是大規模的山水人物畫，圖中詳細描繪五臺山一帶的地理環境以及各種化現、人物，內容豐富遠超過其他五臺山圖。據前人

⁸³ 參考王惠民，〈敦煌佛頂尊勝陀羅尼經變考釋〉，頁 7-17；李小榮，〈敦煌密教文獻論稿〉，頁 5206；郭麗英，〈佛頂尊勝陀羅尼的傳播與儀軌〉，頁 19。

⁸⁴ 參考莊明興，〈中國中古的地藏信仰〉，〈附錄二：地藏造像表〉，頁 179-198。

⁸⁵ 參考杜斗城，〈敦煌石窟中的五臺山史料〉，頁 6-7；黨燕妮，〈五臺山文殊信仰及其在敦煌的流傳〉，頁 87-90。有關敦煌五臺山文獻，詳見杜斗城，〈敦煌五臺山文獻校錄研究〉。

⁸⁶ 關於唐代五臺山信仰的相關課題，筆者進行中的博士論文〈中古時期五臺山信仰的發展〉中另有專論。本文僅述及五臺山信仰與《佛頂尊勝陀羅尼經》相關的部分。

研究，認為第 61 窟「五臺山圖」的底本可能接近於開成五年，圓仁在五臺山所見的「五臺山化現圖」。⁸⁷

此圖高 3.42 公尺，寬 13.45 公尺，為莫高窟規模最大的繪畫之一。該圖描繪從山西太原到河北鎮州（河北正定）方圓五百里地的山川形勢與交通通道，詳細繪出城廓、寺院、塔、草庵建築共一百多處，又有高僧說法、信徒巡禮、著名勝跡與神異現象等，均呈現在第 61 窟的「五臺山圖」中。⁸⁸

圖中在西臺與中臺之間的「大賢之寺」下，畫有一行腳僧，對面有一老人，兩人作對談狀。二人中間榜題上書：「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。」另外，圖靠右側「大華嚴之寺」下方，復畫有一老人同一僧相對之狀，旁有榜題曰：「佛陀波利見文殊化老人身問西國之梵」。上述二畫面表現出佛陀波利與五臺山的相關傳說。據佛陀波利本《佛頂尊勝陀羅尼經》志靜撰序所云：

（佛陀波利入五臺山）五體投地向山頂禮曰：「……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：「……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？」……老人言：「……師可却向西國取此經，將來流傳漢土，……師取經來至此，弟子當示師文殊師利菩薩所在。」⁸⁹

據志靜序描述，並未明指佛陀波利遇老人化現於何處，但圖中所繪佛陀波利遇老人之所在，與圓仁於《入唐求法巡禮行記》所載相符。

《入唐求法巡禮行記》記載圓仁所聞佛陀波利入五臺山遇老人事有二則。一為巡禮金剛窟時，描述佛陀波利傳說：

⁸⁷ 參考宿白，〈敦煌莫高窟中的「五臺山圖」〉，頁 49-71；張惠明，〈敦煌《五臺山化現圖》早期底本的圖像及其來源〉，頁 1。

⁸⁸ 參考趙聲良，〈莫高窟第 61 窟五臺山圖研究〉，頁 88-107；杜斗城，〈敦煌石窟中的五臺山史料〉，頁 6。

⁸⁹ 〈《佛頂尊勝陀羅尼經》序〉，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 349b。

西國僧佛陀波利空手來到山門，文殊現者人身，不許入山，更教往西國取佛頂尊勝陀羅尼經。其僧卻到西天，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。⁹⁰

此段圓仁僅云佛陀波利在山門遇文殊現身，並未明指山門為何處。另在圓仁往五臺山西南方巡禮至南臺時，行至思陽嶺云：

（開成五年七月六日，由南臺上房普通院）向西南行七里許，到思陽嶺。昔儀鳳元年，西天梵僧佛陀波利來到此處，兩淚遙禮臺山，感得大聖化為老人，約令卻迴天竺取佛頂之處。今見建寶幢，幢上著佛頂陀羅尼及序，便題波利遇老人之事。從思陽嶺西南行十三里，到大賢嶺。從於普通院斷中。路從嶺上過，當嶺頭有重山門樓，此乃五臺南山門也。⁹¹

此段圓仁指出思陽嶺即是佛陀波利遇文殊化現之處。思陽嶺位處南臺，已屆五臺山邊界，處於由太原入五臺山的南線交通要道之上。志靜序並未言明佛陀波利由何路線入五臺山，但據圓仁所述，大賢嶺頭有五臺南山門，顯然圓仁時傳聞佛陀波利入五臺山應是走南線。此與第 61 窟「五臺山圖」中，於大賢寺下方所繪「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」事相符。⁹²

「五臺山圖」右側大華嚴寺下方，另繪有「佛陀波利見文殊化老人身問西國之梵」，趙聲良認為此即表現佛陀波利再次上五臺山事。佛陀波利譯經後攜

⁹⁰ 《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 124。

⁹¹ 《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 132-133。

⁹² 按五臺山圖中的大賢寺並未見載於相關文獻中，但由圓仁所述思陽嶺在大賢嶺東北方，則大賢寺可能即建於此。圖中將佛陀波利遇老人事繪於大賢寺下方，雖不符思陽嶺與大賢嶺之實際方位，但五臺山圖原本就沒有按照實際地理方位描繪五臺山事，圖中如此安排，應是為表現圓仁所述佛陀波利於大賢嶺山門遇文殊化現之傳說。

梵本人五臺山金剛窟事，早為志靜所言。根據圓仁所載：「（佛陀波利）卻到西天，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。」志靜與圓仁均僅言佛陀波利入金剛窟，並未說明佛陀波利再入五臺山之詳細經歷。若「五臺山圖」於大華嚴寺下方之圖為佛陀波利再入五臺山事，何不直接將此傳說繪於位處全圖最右側的金剛窟附近，而是在圖中還有一段距離的中臺大華嚴寺、玉花寺與弘化寺之間描繪此事。

據《古清涼傳》所言，金剛窟為「中臺、北臺南，東臺西，三山之中央也」⁹³，大華嚴寺、玉華寺均處中臺東南方，則當與金剛窟所去不遠。「五臺山圖」將金剛窟繪於東臺金界寺之下方，則是將金剛窟劃屬東臺，使得金剛窟看似離中臺大華嚴寺、玉花寺等寺較遠，是為圖像畫面安排所致。

然而「五臺山圖」將「佛陀波利見文殊化老人身問西國之梵」繪於大華嚴寺下方，若為表現佛陀波利再入五臺山事，則不若繪於金剛窟來得清楚。況且榜題為「佛陀波利見文殊化老人身問西國之梵」，察其意應較接近遇文殊化現問是否由天竺攜入梵本事，而非後攜梵本人五臺山獲文殊接引入金剛窟事。或可推「五臺山圖」所繪二處佛陀波利遇文殊化現屬同一事，可能於造圖之時對於佛陀波利於何處遇文殊菩薩存有二說，故而有此表現。

前述圓仁以前於敦煌繪製的五臺山圖並未描繪佛陀波利遇文殊化現的傳說，但據圓仁所聞，以及「五臺山圖」呈現佛陀波利於五臺山遇文殊化現之事，顯然在圓仁所處時代，佛陀波利傳說已成為五臺山重要神異傳聞之一，因此才會出現在《入唐求法巡禮行記》以及底本時代與之相近的第 61 窟「五臺山圖」中。如此表現也出現在其他敦煌文書中。P4049 號文書，除有白描騎獅文殊像，旁邊另畫有一梵僧與老人作對談狀，梵僧雙手合十，靜聽老人講話，兩人形象、神情與「五臺山圖」相似，應亦呈現佛陀波利見文殊老人之事。⁹⁴

此外，在志靜序中，雖云佛陀波利入五臺山求見文殊菩薩遇老人點化，但並未明指所遇老人即為文殊菩薩。不過，於五臺山遇文殊化現，自唐初五臺山初興以來，漸成五臺山信仰傳播的重要傳說。經過長時間的發展，至圓仁見聞

⁹³ 〔唐〕慧祥，《古清涼傳》，卷上，《大正藏》冊 51，第 2098 號，頁 1094c。

⁹⁴ 參考趙聲良，〈莫高窟第 61 窟五臺山圖研究〉，頁 97。

時，已認為佛陀波利所遇老人為文殊菩薩化現。更因為如此，使得「朝山巡禮」，成為五臺山文殊菩薩信仰不同於其他佛教信仰的信仰方式。佛陀波利入五臺山求見文殊菩薩之事，可為「朝山巡禮」活動之例證，而此事隨著《佛頂尊勝陀羅尼經》以及五臺山聖境地位的確立與興盛，更成為五臺山佛教據以傳布的神異傳說之一。由此，成於五代的「五臺山圖」描繪佛陀波利遇文殊老人之事，反映早於中原流傳的佛陀波利傳說亦已呈現於敦煌地區五臺山文殊信仰中。

相對於五臺山文殊信仰與佛陀波利傳說的連結，敦煌地區《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰，並未特別強調佛陀波利傳說。前表顯示敦煌五臺山圖常出現於文殊變中，說明經變內容常旁及與經典相關的傳說。但敦煌地區兩鋪以佛陀波利譯本為依據的《佛頂尊勝陀羅尼經變圖》，並未描繪佛陀波利傳說。

此或可說明《佛頂尊勝陀羅尼經》在敦煌的流傳，未特別強調與佛陀波利傳說的連結，顯示《佛頂尊勝陀羅尼經》雖以波利本流傳最廣，但佛陀波利傳說未必一定能發揮此經傳布的輔助功能。

由上觀之，至少在敦煌地區，《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰大概僅以寫經為法，並未特別強調造立經幢或圖像的表現。而由佛陀波利傳說與此經流行的關聯觀之，則敦煌一地《佛頂尊勝陀羅尼經》的流行與五臺山信仰的關係，或亦非有相輔相成的功效，箇中緣由，有待深究。

（三）經幢的造立

《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰，發展出造立經幢的活動，而此信仰活動發展後，也成為傳播此經的媒介。《佛頂尊勝陀羅尼經》的發展與作為此經重要信仰方式的經幢造立活動相始終，玄宗朝開始出現較多的經幢，不僅反映此經漸受重視，也使得此經得以更為廣傳。

筆者管見經幢石刻文獻，目前所存較多經幢建立年代為文宗以後，文宗以前或因武宗毀佛破壞之影響，所存經幢相對減少許多。據筆者所收石刻文獻統計，玄宗朝存有 32 例，此雖或與玄宗朝期間較長（44 年），但在武宗破壞後，相對於肅宗至敬宗朝（69 年，有 20 例），建於玄宗朝的經幢數量較多仍

值得深究。

此外，由文獻可見，佛頂尊勝陀羅尼經幢在文宗以後造立的數量，遠多於文宗以前。雖說武宗毀佛造成前朝經幢的破壞，但文宗、武宗時造立的經幢亦屬武宗毀佛時破壞之對象，今所見仍遠多於肅宗至敬宗期間的經幢。⁹⁵

根據圓仁記載，武宗會昌五年（845）下詔：「諸道天下佛寺院等，不知其數，天下尊勝石幢、僧墓塔等，有敕皆令毀拆。」⁹⁶ 說明造立經幢之意義與盛行，以及當經幢數量之多，均已引起武宗的注意，因此在執行毀佛的政策時，也將尊勝經幢的管制納入其中。此況反映在文宗時造立佛頂尊勝陀羅尼經幢已是相當普遍的佛教信仰活動，並有相當可觀的數量。

由經幢的建立，可知《佛頂尊勝陀羅尼經》救拔幽冥、往生極樂的功能，是此經受到重視並衍申出興盛的信仰活動最重要的原因。不過今日可見諸多經幢實體或相關石刻文獻，看似經幢造立活動興盛的證據，但也必須考慮造立經幢的材料能夠長時間保存，相對於僅能存於文獻記載的持誦、寫經、圖像等活動，實有材料引證上的限制。

相對於其他信仰方式，造立經幢一定程度地反映《佛頂尊勝陀羅尼經》的流行，關於造立經幢引伸的問題，筆者將論於後文。

五、唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》流行的因素

（一）政教關係的轉變

前文有述，玄宗朝時《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰之興已見端倪，不過肅宗以降至敬宗朝，尊勝陀羅尼經幢的造立，遠不如玄宗時。如此情況，當置於玄

⁹⁵ 嚴耀中曾藉湖州一地在武宗毀佛後，仍存有數量眾多的經幢，說明會昌毀佛並未達到全面性的破壞。參考嚴耀中，〈會昌滅佛後的湖州唐陀羅尼經幢〉，頁 225-232。

筆者由石刻文獻中所存尊勝經幢相關記錄，也觀察到相類情況，可為筆者統計論述之依據。

⁹⁶ 《入唐求法巡禮行記》，卷 4，頁 178。

宗朝開始，佛教發展逐漸由中央轉向民間，進而影響佛教信仰活動轉變的脈絡下觀察。

唐玄宗在位期間，致力於削弱佛教的勢力，實行包含沙汰僧尼、⁹⁷ 拆除村坊蘭若、⁹⁸ 管理僧籍等措施，⁹⁹ 對於佛教的發展與活動，多有限制。不過玄宗仍支持少數密教色彩濃厚的僧人，¹⁰⁰ 包含善無畏、金剛智、一行、不空等人，此或因玄宗相當崇道，而其所使用的占星、咒語、幻術與道教較為類似，使之受到玄宗的注意與支持。¹⁰¹

《佛頂尊勝陀羅尼經》在傳入後幾經重譯，雖有流傳，但在玄宗朝前關於此經的信仰遠不及其他佛典。玄宗朝在對佛教大多制抑，僅對具密教色彩的法門較有興趣的情況下，加上信仰活動的被禁與轉移，《佛頂尊勝陀羅尼經》遂逐漸流傳，並造立遠多於前的經幢。

玄宗曾於開元二年（714）頒佈〈禁坊市鑄佛寫經詔〉，¹⁰² 此詔的落實程度如何，並無直接例證可以說明。清朝金石家王昶曾云：「按造像立碑始於北魏，迄於唐之中葉。」¹⁰³ 或可略知玄宗朝碑像漸趨衰微的現象。關於如此情況，葉昌熾亦曾指出，唐朝自玄宗朝起，民間普遍造經幢的風氣逐漸取代造塔及碑像。¹⁰⁴ 玄宗朝經幢的造立，或即與造像活動的漸衰有互補關係。隨著經幢造立活動的漸盛，使得《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰有所發展。

97 開元二年（714），下令大量沙汰僧尼，約三萬多名僧尼還俗。〔宋〕王溥，《唐會要》，卷 47，頁 836-837。

98 〔宋〕志磐，《佛祖統紀》，卷 40，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 374a。

99 參見仁井田陞，《唐令拾遺》，頁 859；唐玄宗，《唐六典》，卷 4，頁 46；唐玄宗頒詔，〈括檢僧尼詔〉，《全唐文》，卷 30，頁 337。

100 筆者此處採用「密教色彩」一詞，並非認為此時佛教宗派已經形成，僅就較具特色的信仰傳播方式，權宜採行學界熟知的用詞。

101 參考山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，〈第十三章 不空三藏〉，頁 240-242；史丹利·外因斯坦，《唐代佛教——王法與佛法》，頁 89。

102 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷 211，〈唐紀二七·玄宗開元二年七月戊申〉條，頁 6703。唐玄宗頒詔，〈禁坊市鑄佛寫經詔〉，《全唐文》，卷 26，頁 300。

103 《金石萃編》，卷 39，〈北朝造像諸碑總論〉，頁 16-18。

104 〔清〕葉昌熾，《語石》，卷 4，〈浮圖一則〉，收入葉昌熾撰，柯昌泗評、陳公柔、張明善點校，《語石·語石異同評》，頁 268。

對信眾而言，造像寫經以祈功德解脫的信仰活動雖受到限制，但其信仰需求仍然存在，因此武周時幾經重譯的《佛頂尊勝陀羅尼經》，便於唸誦的「佛頂尊勝陀羅尼咒」，以及非造像但又具拔度幽冥、解脫地獄、往生極樂功能的造立經幢活動，可能便成為填補部分禁抑造像寫經的信仰方式。

直至大曆十一年（776）代宗下〈勅天下僧尼誦尊勝真言制〉，更將《佛頂尊勝陀羅尼》全面推廣至各地寺院，特別是位處僻遠地區的寺院僧尼和信徒，進而使《佛頂尊勝陀羅尼經》也廣為流傳，對於此後造立經幢的活動，具一定影響力，大村西崖即認為此詔影響之後至宋尊勝陀羅尼經幢建立風氣之盛。¹⁰⁵

在此情況下，《佛頂尊勝陀羅尼經》經文內容自然廣為人知，持誦陀羅尼咒之餘，經幢的造立也逐漸盛行，特別是為死者建立的墓幢，反映當時社會中信眾的祈願與信仰需求。

（二）信仰方式與功能的轉變

自開元中期後，唐朝中央主導全國政治及文化的能力逐漸衰薄，地方政治勢力崛起，庶民藉由科舉成為新興士大夫階級，多元社會文化隱然成形。佛教教團中，南北朝至唐初的大型譯經團體，由譯經而講經、註解等工作都集中於都城內外，由中央政府資助支持，領導全國佛教教義的先端。然於開元天寶年間，除密教真言宗正傾全力譯出新經典外，其它教派早已完成主要譯經工作，並進入註疏、講論以推廣的階段。

玄宗的宗教政策由早期的節制到晚期的放任，佛教的主導權遂脫離中央走向民間，更加漢化，並與社會大眾密切結合。佛教教團力量分散至地方，僧人深入鄉間傳法，強調日常實踐性質的抄經、念佛、念咒、坐禪作為修行方向，不再以造像取勝，並且開始在山西五臺山、廣東羅浮山等地，逐漸發展出聖山、聖地等叢林信仰中心。¹⁰⁶

在此背景下，肅宗朝以降，與造像具類似性質的立幢活動，相對於玄宗朝

¹⁰⁵ 大村西崖，《密教發達志》，頁 727。

¹⁰⁶ 參考顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，頁 573。

減少許多。加上此時《佛頂尊勝陀羅尼經》主要的信仰方式是持誦陀羅尼咒，持咒僅需恆心毅力，且極為方便，而需付出財力造立的經幢，在當時信仰方式轉變為以抄經、念佛、念咒為主的氛圍中，造立經幢的活動自然有所減少。

不過，《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰的成形，以及相關信仰活動的發展，有其消長的脈絡可尋。其中，寫經與陀羅尼的持誦，應是此一佛典最初的信仰方式，經幢的造立成為此經信仰最重要的活動，則是在流傳至一定的程度後，因經中關於建幢的功能被強調，才開始大量出現。

《佛頂尊勝陀羅尼經》中強調，若有人書寫此陀羅尼，置於高處，如高幢、高樓、高山上，或置於塔中，則此人罪業惡報皆可消除，不墮地獄等惡道，直接影響造立經幢此一信仰活動的出現。此外，經中述及尊勝陀羅尼「塵沾影覆」則得以淨除一切罪業惡道的功能，亦可謂為促使經幢造立的主要原因之一。¹⁰⁷

此外，尊勝陀羅尼經幢有時附刻有其他經咒，目前所見此類經幢最早為出現於玄宗開元十六年（728）的〈開元寺經幢〉，除《佛頂尊勝陀羅尼經》外，刻有《佛說六門陀羅尼經》。¹⁰⁸ 但要在憲宗以後，才有較多兼刻其他經咒的尊勝經幢，特別是在文宗以後。

這些附刻在尊勝經幢上的經咒，多半具有拯濟幽冥、攘罪集福、滅惡解脫、破地獄等功能。前人已指出在經幢的製作上，時代愈晚，墓幢的比例愈高。¹⁰⁹ 代宗以降，佛頂尊勝陀羅尼經幢的逐漸增加，特別是墓幢的大量出現，是在中晚唐以降社會逐漸流行地獄信仰的背景中發展而來。¹¹⁰

代宗以降《佛頂尊勝陀羅尼經》更加廣為流傳，社會上地獄信仰盛行，對於解脫惡道、往生西方的祈願，以及五臺山文殊道場成為國家信仰中心等面向，均有密切關係。

107 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊 19，第 967 號，頁 351b。

108 《金石萃編》，卷 66，〈唐二六·開元寺經幢〉，頁 3。

109 參考劉淑芬，〈墓幢——經幢研究之三〉，頁 674。

110 參考劉淑芬，〈墓幢——經幢研究之三〉，頁 704；莊明興，《中國中古的地藏信仰》，〈第三章 唐代後期：地藏信仰與死後救贖〉，頁 126-174。

（三）五臺山信仰的影響

由前文可知，玄宗開始興起的《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰，本即具有吸引信眾的效能，並不需依憑佛陀波利入五臺山的傳說引起信眾的注意。不過，由經幢刻文內容觀之，可見 9 世紀後佛陀波利入五臺山事與《佛頂尊勝陀羅尼經》結合的記錄日增，正可反映代宗以降五臺山聖山地位的確立，及其對此後《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰之影響。

玄宗朝《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰初興，強調的是經典的功能，關於《佛頂尊勝陀羅尼經》的記載，少有提及佛陀波利傳說者，僅有傳世文獻中存有二例，說明此經由佛陀波利傳入梵本，但並未述及佛陀波利的神異傳說。此外，玄宗朝造立的經幢上，極少刻有記載佛陀波利傳說最重要的志靜序，石刻文獻中的 32 例中，僅有 3 例刻有經序，且無法判斷為彥棕序或志靜序。顯然此時《佛頂尊勝陀羅尼經》並未特別強調佛陀波利傳說輔助傳布。如此情況，反映玄宗朝興起的《佛頂尊勝陀羅尼經》信仰有其內在功能，以及外在政教關係和密教流行交互影響下的發展因素，但並未強調與五臺山的關係以作為傳布之輔助。

考察文獻所載，代宗至敬宗朝間所見經幢固然數量不多，但在經幢記中卻開始出現佛陀波利入五臺山的傳說。相對於玄宗朝以前僅述及《佛頂尊勝陀羅尼經》之梵本由佛陀波利傳入，代宗朝後佛陀波利入五臺山傳說開始出現於經幢記中。

前文已述，佛陀波利本《佛頂尊勝陀羅尼經》，透過經序所言佛陀波利入五臺山受點化始傳入梵本事，使得作為此經傳入者的佛陀波利所譯版本成為流傳最廣的版本。然而，玄宗朝雖造立許多經幢，但並未見特別強調佛陀波利與五臺山之傳說，僅提及佛陀波利傳入此經事。代宗以後造立的佛頂尊勝陀羅尼經幢上，開始出現經序，立幢記中，述及佛陀波利事時，也出現其入五臺山之事，目前最早可見於憲宗朝。而在文宗朝以後出現更多的經幢中，刻有經序者佔 41%。

《佛頂尊勝陀羅尼經》中佛陀波利與五臺山的關係逐漸被注意，成為二者傳播發展相輔相成的依據。因此可見文宗以後尊勝陀羅尼經幢上，刻有經序者

增多，至少有五例明指所刻為波利本及志靜序，立幢記中也強調佛陀波利入五臺山事。圓仁則於文宗開成五年（840）巡禮五臺山時，得聞佛陀波利與五臺山文殊菩薩相關神異傳說，並於傳說佛陀波利遇老人的思陽嶺上，見到刻有佛頂尊勝陀羅尼及序的經幢，題有波利遇老人之事。¹¹¹

凡此，觀察代宗以降至於文宗以後佛頂尊勝陀羅尼經幢的增加，反映此一信仰方式的轉變，以及政治社會、佛教發展等外部因素對於信仰的影響。就中，《佛頂尊勝陀羅尼經》與五臺山信仰二者的結合，反映五臺山於代宗以後始確立其國家性聖山地位，並發揮影響力。

六、結語

筆者考察相關文獻，可見《佛頂尊勝陀羅尼經》在玄宗以後流傳漸廣，持誦陀羅尼咒與造立經幢的活動開始流行。特別是地獄信仰中對解脫救贖的重視與強調，使得具有拔度救苦、解脫惡道、往生極樂等功能的《佛頂尊勝陀羅尼經》，受到注意，並因其信仰方式的方便與意義，成為 9 世紀後新興的佛教信仰，造立經幢也因此成為新興的佛教信仰活動。

《佛頂尊勝陀羅尼經》在唐以前已曾傳入中國，雖有翻譯，但並未引起太多注意，僅著錄於經錄之中。高宗時期，另有新梵本傳入，獲詔由杜行顛、地婆訶羅等人於國家譯場中翻譯。後又有佛陀波利請准譯本，義淨奉詔譯本等。諸本之中，以佛陀波利譯本流傳最廣。

由彥棕、志靜經序所載時間誤差可知，杜行顛、地婆訶羅奉詔翻譯所本與佛陀波利翻譯所本，並非同一梵本，佛陀波利本晚於前譯，因此皇帝詔令杜行顛、地婆訶羅二人翻譯此經，自然非因佛陀波利與五臺山信仰之關係。

不過，佛陀波利入五臺山傳說，使得此本增添神異色彩，受到菩薩加持，相較於他本，當然更具流傳的條件。波利傳說的出現，反映五臺山文殊道場在初唐已具有一定的名聲與地位，因此才有藉此增添此譯本傳布之功能，也使得此譯本流傳最廣。但是，《佛頂尊勝陀羅尼經》一開始的流傳與發展，並未特別

¹¹¹ 《入唐求法巡禮行記》，卷 3，頁 133。

強調與佛陀波利傳說或五臺山的關係，其之所以逐漸流行，是因此經內容衍發的功能以及信仰方式，與當時社會對於信仰的需求與轉變相符，不需透過五臺山文殊信仰相輔，而此時五臺山也尚未具有強大影響力的地位，二者之間，多屬各自發展的情況。

《佛頂尊勝陀羅尼經》的信仰活動，因其內容的描述，有持誦、寫經與造立經幢等方式。持誦的依據以「陀羅尼」為主，寫經與造立經幢則是以整部經典為主。自玄宗朝開始，造立經幢開始成為新興的佛教信仰活動，此或與玄宗朝透過禁止寫經與造像來抑制佛教發展有關，而此時《佛頂尊勝陀羅尼經》與地獄信仰的結合，以及造立經幢以獲救贖的方式，填補了禁止造像的信仰方式。¹¹² 玄宗朝雖對佛教多有制抑，但是佛教長時間累積的社會與宗教資源難以撼動，也因此，使得佛教發展依舊，雖然造像活動並未受到完全打擊，但是卻使得造立經幢成為佛教新的信仰活動。

今存經幢相關文獻，反映自代宗至敬宗期間，造立經幢的活動持續存在。《佛頂尊勝陀羅尼經》發展初始在自身條件已相當充足，以及五臺山尚未具特別重要的影響力時，並未強調與五臺山的關係，至代宗以降，五臺山地位逐漸提昇確立後，才與五臺山相連結。佛陀波利的傳說也因此開始受到較多的重視與注意，因此中唐時畫的敦煌五臺山圖並未描繪佛陀波利傳說，至圓仁時才見於五臺山圖中。

文宗朝後，開始出現遠多於以往的經幢。文宗朝前所見經幢數量較少之況雖與武宗時大量經幢受到破壞有關，但同時受到毀壞的文宗、武宗二朝經幢，在遭受破壞後所存仍遠多於前朝，¹¹³ 說明文宗、武宗時造立經幢的活動有較以往興盛的可能。此外，文宗以後造立的經幢上，刻有經序或於立幢記中述及佛陀波利與五臺山傳說者的比例，亦高於文宗以前。

上述討論，除了試圖釐清唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與五臺山的關

¹¹² 此時地獄信仰中，藉由某些信仰方式削減惡業、解脫惡道，以及死後的救贖二方面並重發展，此點由地藏信仰的發展可以為證。參考莊明興，《中國中古的地藏信仰》，第二、三章，頁 45-167。

¹¹³ 特別是今見此二朝經幢建於唐代兩京地區者，仍佔一定比例。在 30 例中，確定所在者有 23 例，其中兩京地區佔 11 例。

係外，討論經幢此一新興信仰活動的發展，應置於中晚唐社會發展的脈絡下觀察。經幢的出現，可能一定程度地影響造像的數量，經幢與造像之間有前後承續的關係，也有增減消長的關係，但並非完全取代。以《佛頂尊勝陀羅尼經》為主的經幢造立活動，對於自北朝以來以諸佛菩薩為對象，且相當盛行的造像活動造成影響，顯示唐代佛教信仰活動產生不同以往的面向。原本透過造像功德，祈求特定佛菩薩的加持與救贖，轉而主動造立經幢，藉由經典的神異功德以求生死救贖，二者之間已有不同。

相同情況也顯示在五臺山的信仰活動之中。五臺山吸引信眾最主要的原因，在於入山巡禮可能得見文殊菩薩化現，信眾由透過持誦、寫經等活動，被動地祈求佛菩薩的協助，轉而主動入山巡禮，接近可能化現人間的菩薩，或者親見神異靈跡，以得到菩薩的加持與點化。

不過，在佛教發展的過程中，相對於誦經、講經、修禪、舉辦法會等信仰活動，無論是造像或造幢，均未必是主要的信仰方式。以《佛頂尊勝陀羅尼經》觀之，由於經典內容的描述，使得造幢成為主要的信仰表現，但經典內容亦述及持誦陀羅尼的功效，卻未使此經的傳布亦聞名於持誦、寫經。另言之，《佛頂尊勝陀羅尼經》並非中國佛教傳布的歷史中，能夠經由持誦、寫經、講經與經變等活動表現並產生影響的主要經典，但其確實具有特殊性。由現存經幢與石刻文獻可知此一信仰的確曾經流行，但是否能以之推論《佛頂尊勝陀羅尼經》流傳的廣度與影響力，實須將之置於佛教與社會相互影響的發展中觀察。

無論如何，上述趨向，一則反映中晚唐以降，社會的轉變，包含社會結構、型態與民眾的思想觀念等，均影響信眾對於信仰的需求；再則也說明佛教的發展，無法置身於社會的脈動之外。由此，或亦可論《佛頂尊勝陀羅尼經》的傳譯，以及五臺山聖山地位的形成與確立，除了佛教內部佛菩薩體系與宗派發展的影響外，實際上受到政治、社會需求的轉變影響更多。

表一 唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》譯本表

時間	譯者	經名	藏經出處
高宗儀鳳四年 (679)	杜行顛	《佛頂尊勝陀羅尼經》	《大正藏》冊 19, 第968號
高宗永淳元年 (682)	地婆訶羅	《佛頂最勝陀羅尼經》	《大正藏》冊 19, 第969號
高宗永淳二年 (683)	佛陀波利	《佛頂尊勝陀羅尼經》	《大正藏》冊 19, 第967號
高宗垂拱元年 (685)	地婆訶羅	《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》	《大正藏》冊 19, 第970號
中宗景龍四年 (710)	義淨	《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》	《大正藏》冊 19, 第971號
玄宗開元十年 (722)	善無畏	《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》	《大正藏》冊 19, 第973號
代宗廣德二年 (764)	不空	《佛頂尊勝陀羅尼唵誦儀軌》	《大正藏》冊 19, 第972號
	若那	《佛頂尊勝陀羅尼別法》	《大正藏》冊 19, 第974F號

表二 記載佛陀波利本《佛頂尊勝陀羅尼經》之唐代經錄

時間	作者	經錄
天冊萬歲元年(695)	明佺	《大周刊定眾經目錄》卷4
開元十八年(730)	智昇	《開元釋教錄》卷9、卷12
開元十八年(730)	智昇	《續古今譯經圖紀》卷1

貞元十五年（799）	圓照	《貞元新定釋教目錄》卷12、卷13
元和二年（807）	慧琳	《一切經音義》卷35

表三 唐代藏外文獻所見《佛頂尊勝陀羅尼經》相關傳說統計表¹¹⁴

時間	總數	經幢記	經文傳說	佛陀波利 傳入梵本	佛陀波利 入五臺山
武周（21年）	1				
玄宗（44年）	7	6	1	2	
代宗（17年）	2 ¹¹⁵	2		1	
德宗（24年）	4	4			
憲宗（15年）	6	6			1
穆宗（4年）	2	2			1
敬宗（2年）	1	1			
文宗（14年）	12	7	5		2+1
武宗（6年）	4	3	1	1	
宣宗（13年）	4	4			
懿宗（14年）	5	3	2		
僖宗（15年）	7	7			1

¹¹⁴ 此表統計依據為筆者整理之「唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》相關藏外文獻表」（因份量頗鉅，受篇幅限制，未能刊出全表，尚祈學界方家見諒）。

相關傳說分別見載於《全唐文》32例、《唐文拾遺》8例、《唐文續拾》19例、《太平廣記》3例、《嘉泰會稽志》4例、《入唐求法巡禮行記》3例，不考慮是否重複，以記載次數計，共71例；若扣除重複者，共計70例。

¹¹⁵ 代宗朝本為3例，但〈東城老父傳〉同見於《太平廣記》與《全唐文》，故算2例。《太平廣記》卷485，頁3992-3995；《全唐文》卷720，頁7412-7414。

哀帝（4年）	1	1			
小計	56	46	9	4	5+1
未知	14	12	2		2+2
總計	70	58	11	4	7+3

註：1. 「+」為「經幢」中篇數 + 「經文傳說」中篇數。

2. 未知紀年中「經文傳說」類文獻乃是二篇約同於志靜撰序之文，文字略有出入。

表四 石刻文獻所見《佛頂尊勝陀羅尼經》相關傳說統計表¹¹⁶

時間	僅見年代	有文獻內容	有經文		有經序		僅有陀羅尼	佛陀波利傳入梵本	佛陀波利入五臺山
			總數	版本	總數	志靜序			
武周（16年）	1	1	1						
玄宗（44年）	9	25	19		4	5			
肅宗（7年）	1	1				1			
代宗（17年）	1	3	3		1		1		

¹¹⁶ 此表統計依據為筆者整理之「唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》相關石刻文獻表」（因份量甚鉅，受篇幅限制，未能刊出全表，尚祈學界方家見諒）。包含金石錄與考古成果，共 215 例。其中金石錄共有 177 例，約有 36 例未知確切年代；考古成果主要參考劉淑芬整理新出土唐代經幢共 32 例，郭麗英田野調查，以及其他考古報告，其中有 5 例未知確切年代。

德宗 (24年)	3	3	3	1	1	1			
憲宗 (15年)		6	5	1	2	1	1		1
穆宗 (4年)	1	1					1		
敬宗 (2年)		2	2						
文宗 (14年)	3	15	11	1	5	1	2		1
武宗 (6年)		12	11	1	7	1	1 β		
宣宗 (13年)	8	25	23	3	11	2	3		1
懿宗 (14年)	2	30	24		10		6		1
僖宗 (15年)	2	16	13	1	2	1	2	1	1
昭宗 (16年)	1	2	2		2				
小計	32	142	117	7	45	7	22	2	5
未知	12	29	16	1 α	7	1	5 γ		
總計	44	171	133	8	52	8	27	2	5

註：1. 「有經文」、「有經序」、「僅有陀羅尼」、「佛陀波利傳入梵本」、「佛陀波利入五臺山」等項依有文獻內容者統計。

2. α 除此例標明為不空本，其餘均標明為波利本， β 標明為波利本， γ 有 1 例標明為不空本。

引用文獻

佛教藏經

- 《佛頂尊勝陀羅尼經》。《大正藏》冊 19，第 967 號。
- 《佛頂尊勝陀羅尼經》。《大正藏》冊 19，第 968 號。
- 《佛頂最勝陀羅尼經》。《大正藏》冊 19，第 969 號。
- 《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》。《大正藏》冊 19，第 970 號。
- 《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》。《大正藏》冊 19，第 971 號。
- 《佛頂尊勝陀羅尼唵誦儀軌》。《大正藏》冊 19，第 972 號。
- 《尊勝佛頂修瑜伽法儀軌》。《大正藏》冊 19，第 973 號。
- 《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》。《大正藏》冊 19，第 974C 號。
- 《佛頂尊勝陀羅尼別法》。《大正藏》冊 19，第 974F 號。
- 《歷代三寶記》。《大正藏》冊 49，第 2034 號。
- 《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- 《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- 《弘贊法華傳》。《大正藏》冊 51，第 2067 號。
- 《法華經傳記》。《大正藏》冊 51，第 2068 號。
- 《華嚴經傳記》。《大正藏》冊 51，第 2073 號。
- 《大方廣佛華嚴經感應傳》。《大正藏》冊 51，第 2074 號。
- 《古清涼傳》。《大正藏》冊 51，第 2098 號。
- 《廣清涼傳》。《大正藏》冊 51，第 2099 號。
- 《一切經音義》。《大正藏》冊 54，第 2118 號。
- 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》。《大正藏》冊 52，第 2120 號。
- 《法苑珠林》。《大正藏》冊 53，第 2122 號。
- 《大唐內典錄》。《大正藏》冊 55，第 2149 號。
- 《大周刊定眾經目錄》。《大正藏》冊 55，第 2153 號。
- 《開元釋教錄》。《大正藏》冊 55，第 2154 號。
- 《貞元新定釋教目錄》。《大正藏》冊 55，第 2157 號。
- 《新書寫請來法門等目錄》。《大正藏》冊 55，第 2174A 號。
- 《諸阿闍梨真言密教部類總錄》。《大正藏》冊 55，第 2176 號。

古籍

- 《入唐求法巡禮行記》。〔日〕圓仁。上海：上海古籍出版社。1988年。
- 《八瓊室金石補正》。〔清〕陸增祥。《石刻史料新編·第一輯》冊7。臺北：新文豐出版社。1977年。
- 《山右石刻叢編》。〔清〕胡聘之。《石刻史料新編·第一輯》冊20。台北：新文豐出版社。1977年。
- 《山左金石志》。〔清〕畢沅、阮元。《石刻史料新編·第一輯》。台北：新文豐出版社。1977年。
- 《太平廣記》。〔宋〕李昉編。北京：中華書局。1961年。
- 《全唐文·附唐文拾遺、唐文續拾》。〔清〕董誥。北京：中華書局。1996年。
（總收錄《全唐文》、《唐文拾遺》、《唐文續拾》三書）
- 《金石萃編》。〔清〕王昶。《石刻史料新編·第一輯》。台北：新文豐出版社。1977年。
- 《唐六典》。〔唐〕唐玄宗。北京：中華書局。1991年。
- 《唐會要》。〔宋〕王溥。北京：中華書局。1998年。
- 《常山貞石志》。〔清〕沈濤。《石刻史料新編·第一輯》冊18。臺北：新文豐出版社。1977年。
- 《隋唐五代石刻文獻全編》。北京：北京圖書館。2004年。
- 《資治通鑑》。〔宋〕司馬光。臺北：世界書局。1962年。
- 《嘉泰會稽志》。〔宋〕沈作賓、施宿等。《宋元方志叢刊》。北京：中華書局。1990年。
- 《語石·語石異同評》。〔清〕葉昌熾撰，柯昌泗評、陳公柔、張明善點校。北京：中華書局。1994年。
- 《雞肋編》。〔宋〕莊季裕。北京：中華書局。1985年。
- 《蘇軾文集》。〔宋〕蘇軾。北京：中華書局。1986年。

中日文專書、論文

- 王重民（1984）。《敦煌遺書論文集》。北京：中華書局。
- 王惠民（1991）。〈敦煌佛頂尊勝陀羅尼經變考釋〉。《敦煌研究》1（3月）。頁7-13。
- 荻原雲來（1938）。〈尊勝陀羅尼の研究〉。氏著。《荻原雲來文集》。東京：大正大學出版社。
- 夏廣興、方海燕（2005）。〈佛頂尊勝陀羅尼信仰與唐代民俗風情〉。《上海師範大學學報·哲學社會科學版》34.6（11月）。頁81-86。

- 郭麗英（2007）。〈佛頂尊勝陀羅尼的傳播與儀軌〉（〈佛頂尊勝陀羅尼の傳播と儀式〉）。《天台學報》特別號（10月）。頁 1-39。
- 干瀉龍祥（1939）。〈佛頂尊勝陀羅尼經諸傳の研究〉。《密教研究》68。頁 1-44。
- 月輪賢隆（1911）。〈《鄔瑟拏沙尾惹野陀羅尼》に就て〉。《六條學報》133。頁 1-22。
- 月輪賢隆（1912）。〈《佛頂尊勝陀羅尼》の研究〉。《六條學報》145。頁 14-24。
- 三崎良周（1977）。〈佛頂系の密教〉。《吉岡博士還曆紀念道教研究論集——道教の思想と文化》。東京：國書刊行會。頁 477-499。
- 三崎良周（1984）。〈佛頂尊勝陀羅尼經と諸星母陀羅尼經〉。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。
- 三崎良周（1988）。《台密の研究》。東京：創文社。
- 山崎宏（1967）。《隋唐佛教史の研究》。京都：法藏館。
- 山田龍城（1959）。《梵語佛典の諸文獻：大乘佛教成立論》。京都：平樂寺出版社。
- 史丹利·外因斯坦（1999）。《唐代佛教——王法與佛法》。釋依法譯。高雄：佛光出版社。
- 周一良（1998）。《唐代密宗》。《周一良集 三·佛教史與敦煌學》。瀋陽：遼寧教育出版社。
- 宿白（1951）。〈敦煌莫高窟中的「五臺山圖」〉。《文物參考資料》2.5（5月）。頁 49-71。
- 仁井田陞（1933）。《唐令拾遺》。東京：東京大學出版會。
- 大村西崖（1918）。《密教發達志》。東京：佛書刊行會。
- 大村西崖（1986）。《密教發達志》。臺北：華宇出版社。（中譯本）
- 張惠明（2000）。〈敦煌《五台山化現圖》早期底本的圖像及其來源〉。《敦煌研究》4。頁 1-9。
- 長部和雄（1982）。〈唐代後期胎藏系密教學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。
- 長部和雄（1990）。《唐代密教史雜考》。東京：溪水社。
- 田久保周譽（1979）。《真言陀羅尼藏の解説》。東京：真言宗豊山派宗務所。
- 田中海應（1933）。〈尊勝陀羅尼信仰史觀〉。《大正大學學報》15。頁 2-10。
- 杜偉生（1988）。〈北圖所藏經幢拓本〉。《文獻》3（3月）。頁 210-216。
- 杜斗城（1991）。《敦煌五臺山文獻校錄研究》。太原：山西人民出版社。
- 杜斗城（2004）。〈敦煌石窟中的五臺山史料〉。《忻州師範學院學報》20.6（12

- 月)。頁 6-7、頁 10。
- 藤枝晃 (1957)。〈スタイン蒐集中の《佛頂尊勝陀羅尼》〉。《神田博士還曆記念書誌學論集》。東京：平凡社。頁 403-421。
- 那須政隆 (1952)。〈佛頂尊勝陀羅尼經の翻譯について〉。《大正大學學報》38。頁 13-28。
- 平井宥慶 (1973)。〈敦煌の陀羅尼壇〉。《豐山學報》17-18。頁 124-139。
- 平井宥慶 (1981)。〈敦煌文獻と中國佛教禮儀の問題〉。《密教研究》13。頁 124-139。
- 李小榮 (2003)。《敦煌密教文獻論稿》。北京：人民文學。
- 劉威 (1994)。〈佛陀波利入謁五臺山〉。《五臺山研究》3 (9月)。頁 13-15。
- 劉淑芬 (1996)。〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第 67 本第 1 分 (3月)。頁 145-193。
- 劉淑芬 (1997a)。〈從本願寺石刻看唐代獲鹿的地方社會〉。《簡牘學報·勞貞一先生九秩榮慶論文集》6 (1月)。頁 119-151。
- 劉淑芬 (1997b)。〈經幢的形制、性質和來源——經幢研究之二〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第 68 本第 3 分 (9月)。頁 643-786。
- 劉淑芬 (2003)。〈墓幢——經幢研究之三〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第 74 本第 4 分 (12月)。頁 673-763。
- 嚴耀中 (2007)。《佛教與三至十三世紀中國史》。北京：宗教文化。
- 莊明興 (1999)。《中國中古的地藏信仰》。臺北：臺灣大學出版委員會。
- 趙聲良 (1993)。〈莫高窟第 61 窟五臺山圖研究〉。《敦煌研究》4 (12月)。頁 88-107。
- 陝西省文館會 (1959)。〈陝西所見的唐代經幢〉。《文物》8 (8月)。
- 顏娟英 (1995)。〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第 66 本第 2 分 (6月)。頁 559-678。
- 黨燕妮 (2004)。〈五臺山文殊信仰及其在敦煌的流傳〉。《敦煌學輯刊》1 (6月)。頁 83-91。
- 齊藤圓真 (2006)。〈中國佛教における現世利益の一断面——入唐人宋僧が傳える泗州大師僧伽信仰——〉。氏著。《天台入唐人宋僧の事跡研究》。東京：山喜房佛書林。頁 5-23。

The Translation and Popularization of Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra in T'ang Dynasty

Lin Yun-jo

Doctoral Candidate, Department of History
National Taiwan University

Abstract

Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra (Fo-ting tsun-sheng t'o-lo-ni ching 《佛頂尊勝陀羅尼經》) was once a popular Buddhist scripture during the T'ang Dynasty. The most important feature of this scripture is that it claims to save and assist not only the living but also the dead. Of all the translated versions of this scripture, the Buddha-pali (佛陀波利) translation was the most popular. Based on the writer's observation, there is no direct relationship between Buddha-pali's translation and the official Du translation or the Divākara (地婆訶羅) version. In the preamble of this translation, written by Zhi-jing (志靜), it is stated that Buddha-pali went to Wutai Shan (五臺山, Mount Wutai) and was inspired by Mañjuśrī (文殊) the chief deity of Mount Wutai. He then requested that the Sanskrit version of this scripture be introduced to China so that it could be translated as well as circulated in the T'ang. Regarding the reported divine miracle that Buddha-pali entered the Jin Gang cave (金剛窟, the Vajra Cave), the writer contends that it would not show how the Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra was actually introduced to China during the T'ang. However, the reporting of the event that Buddha-pali experienced, when he received Mañjuśrī's grace, helped to spread the Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra after the time of the T'ang emperor Tai-tsung (762-779). This popularity was made possible partly due to its function of assisting the living and the dead as well as its connection with faith and devotion related to Mount Wutai. These two factors worked together to aid the spread of this scripture.

The Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra has increased its influence since the reign of the T'ang emperor Hsuan-tsung (712-755), when there was a transformation in the relationship between religion and the state, and the adaptation of religiosity to the demands of the society, as well as the rise of devotional practices surrounding Mount Wutai. The development and circulation of this scripture resulted from the fact that the functions as well as devotional practices derived from its content, accorded with the society's demand as well as changes in faith at that time.

The writer has examined related literature and found that the *Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra* started to spread widely beginning in the Emperor Hsuan-tsung's time. Transcription and chanting of the *Dhāraṇī* from the scripture was the primary devotional practice relating to this scripture. The erection of Buddhist *Dhāraṇī* pillars (ching-ch'uang 經幢), which is a type of Buddhist sculpture, had not become the most important devotional practice relating to this scripture until its wider circulation in a later period. The large number of Buddhist *Dhāraṇī* pillars started to appear because of the emphasis of merit gained through erecting Buddhist *Dhāraṇī* pillars, as reported in the scripture. The scripture began to be connected with devotional practices related to the sacred Mount Wutai after the Emperor Tai-tsung.

The translation and popularization of the *Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī Sūtra*, and the development of practices surrounding the scripture in T'ang Dynasty reflected the changes in the relationship between religion and the state, social structures, and the masses' thinking in late T'ang Dynasty. Those changes in turn affected the demands that Buddhist practitioners' made on their faith. This observation also illustrates that the development of Buddhism was connected to social changes.

Keywords: Mañjuśrī; Dhāraṇī; Dhāraṇī Pillars; Buddha-pali; Wutai Shan