

《古清涼傳》成書的時代背景與撰著動機

釋德律

壹、前言

五臺山文殊信仰興起於北朝，盛行於唐代，¹在中晚唐已是享名中外的聖山，故從唐代至明清以來，不乏有僧俗二眾為其撰述傳志。在諸多傳志中，據載，最早的五臺山志，是會曠所著《清涼山略傳》一卷，²約成書於唐高宗龍朔二年（662），³此《略傳》現已失佚。因此，目前現存最早的五臺山志，即是慧祥《古清涼傳》，約成書於唐高宗永隆至弘道年間（680-683），⁴記載五臺山從北魏至唐初高宗調露年間（679）的山志。內容共分五篇，卷上的（一）立名標化，記述清涼山或五臺山得名的緣由，以及文殊弘化的事蹟與功德；（二）封域里數，記述五臺山的位置及中東西南北五臺之形勢；（三）古今勝跡，記述五臺山文殊菩薩的勝蹟、景物及有關人物傳說。卷下的（四）禮遊感通，記述歷代僧徒巡禮五臺山感遇靈異的事例；（五）支流雜述，記述數則與五臺山有關之異聞。⁵北宋鄒濟川謂「獨有唐藍谷沙門慧祥，作傳二卷，頗成倫理。其餘亦有傳記，皆文字舛錯，辭意乖謬」。⁶可說是現存最早且有系統的五臺山志，較能具體地呈現唐初以前五臺山文殊信仰的面貌。

由於是現存最早的五臺山志，有學者直言「《古清涼傳》是有關五臺山佛教的第一部史志作品」，⁷或謂「《古清涼傳》不僅是五臺山、也是中國佛教史上現存最早的一部

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

² 參唐·慧祥，《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098b-c。唐·圓仁撰，《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁1075b。唐·圓仁撰，《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第五十五冊，頁1077b。唐·圓仁撰，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁1086c。

³ 崔正森，《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000年7月初版）上冊，頁399-400。

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

⁵ 《古清涼傳》，大正藏第五十一冊，頁1092c-1100c。或參任繼愈主編，《佛教大辭典》，頁364；藍吉富主編，《中華佛教百科全書》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年1月初版）第四冊，頁1521-1522。

⁶ 北宋·鄒濟川，《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁1101a-b。

⁷ 徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，《文學遺產》，2009年第1期，頁125。

佛教名山志，有著重要的史料價值，阮元《四庫未收書目提要》評價該書『凡方域名勝及高僧靈迹，莫不詳載』。⁸或言，是「研究唐代永隆元年（680）以前五臺山佛教的寶貴資料」。⁹可見，《古清涼傳》反應中國佛教菩薩聖山信仰萌芽的主體內容；也是了解唐初高宗以前五臺山文殊信仰實況的重要一手史料。據此，選擇《古清涼傳》作為研究題材，具有特殊性與重要性。

綜覽學者的研究，以淺聞所及，在五臺山相關研究成果中，除了日人小笠原宣秀及廉考文二人曾為文討論慧祥的身份以外，¹⁰《古清涼傳》之專題研究卻甚少，本文擬先從《古清涼傳》的成書作為研究課題，以史料文獻學為基礎，採用歷史學方法，主要探析《古清涼傳》成書的時代背景與撰著動機。《古清涼傳》的撰成，有其時代背景，特別是與五臺山信仰在初唐的發展有密切關係，涉及五臺山佛教史之研究時，學者看法不一，有必要進一步綜合分析。另則，關於慧祥何以撰著《古清涼傳》，亦較少受到關注；並且，此論題有助於今人利用此一文獻時，更進一步釐清文獻的性質。基於上述理由，此一課題，著實值得去探討。依據上述課題，本文的論證，將分二個層面展開：一、時代背景（第貳節）；二、撰著動機（第參節）。

貳、時代背景

任何作品與作者¹¹都不能自於時代之外，故對於慧祥撰寫的《古清涼傳》，除了慧祥個人的信仰之外，時代的感發與影響也應該相當深刻。本節研究範圍設定在唐高宗、武后之前的隋唐年間，尤其是高宗在位期間；原因是，《古清涼傳》就成書於高宗晚年，同時，內容明顯的記錄較多唐高宗年間巡禮者的靈感事跡，書中出現的年號就有龍朔年中（661-663）、¹²麟德元年（664）九月、¹³乾封二年（667）六月、¹⁴總章二年（669）四月、¹⁵咸亨二年（671）二月、¹⁶咸亨三年（672）、¹⁷咸亨四年（673）、¹⁸上元二年（675）七月、¹⁹上元三年（676）五月、²⁰調露元年（679）四月²¹等多種年號，慧祥曾在乾封二年（667）

⁸ 馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，頁 2。

⁹ 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 401。

¹⁰ 見小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧祥に就いて〉，《龍谷學報》，1936 年第 315 號，頁 231-250。廉考文，〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，《五臺山研究》，1999 年第 2 期，頁 32-33。

¹¹ 關於《古清涼傳》作者之生平事蹟，因受本文篇幅所限，將另專文探討。

¹² 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

¹³ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

¹⁴ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

¹⁵ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

¹⁶ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

¹⁷ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

¹⁸ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

¹⁹ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

²⁰ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

²¹ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

六月以及總章二年(669)四月兩度上五臺山,²²可知慧祥與五臺山文殊信仰的互動關係,主要活動於唐高宗年間。

關於隋唐佛教勢力之消長,學者已有豐富的研究成果,²³此不再贅述。以下主要探討隋代至唐初高宗年間五臺山文殊信仰的狀況,試圖從帝王的支持、僧俗的止住及巡禮者的增加,由此帶動文殊信仰的傳播、五臺山寺塔的修建與參學的風氣,以明五臺山文殊信仰的初興。

一、帝王的支持

據《古清涼傳》載,北齊高氏,深弘像教,「此中伽藍,數過二百,又割八州之稅,以供山眾衣藥之資焉」。²⁴然而隨戰爭的發生,在周武帝建德四年至六年(575-577)滅了北齊的過程中,²⁵使北齊境內的五臺山佛寺也遭受到嚴重的摧毀,²⁶慧祥謂之「罕有僕存者」。²⁷直到公元581年隋文帝即位,下召「周朝廢寺,咸與修營。境內之人任聽出家,仍令戶口出錢,建立經像」。²⁸《古清涼傳》亦云「昔有大隋開運,正教重興,凡是伽藍,並任復修」。²⁹「正教重興」給了五臺山佛教重新發展的契機,³⁰據載「隋高荷負在躬,專弘佛教,開皇伊使,廣樹仁祠,有僧行處,皆為立寺」。³¹尤其隋煬帝於大業二年(606)改慮虎縣為五臺縣,乃因山而立名,故學者認為五臺山已受到帝王的重視。³²

²² 《古清涼傳》,卷下,〈遊禮感通四〉,《大正藏》第五十一冊,頁1099b。

²³ 參湯用彤,《隋唐佛教史稿》(臺北:佛光文化事業有限公司,2001年4月初版),頁5-98。史丹利·外因斯坦著、釋依法譯,《唐代佛教:王法與佛法》(臺北,佛光文化事業有限公司,1999年6月初版),頁9-80。道端良秀,《唐代佛教史の研究》(京都:法藏館,1981年8月初版3刷),頁13-177。鎌田茂雄,《中國佛教史:第5卷隋唐の佛教(上)》(東京:東京大學出版會,1994年6月初版),頁5-85。山崎宏,《隋唐佛教史の研究》(京都:法藏館,1967年3月初版),頁15-64。藍吉富,《隋代佛教史述論》(臺北:台灣商務印書館股份有限公司,1998年7月二版2刷),頁1-84。山崎宏,《支那中世佛教の展開》(東京:清水書店,1947年10月再版)上冊,頁274-354。

²⁴ 《古清涼傳》,卷上,〈古今勝跡三〉,《大正藏》第五十一冊,頁1094a。

²⁵ 鎌田茂雄著、關世謙譯,《中國佛教通史》第三冊(臺北:佛光文化事業有限公司,1999年2月初版2刷),頁468、470。

²⁶ 鎌田茂雄著、關世謙譯,《中國佛教通史》第三冊,頁471。

²⁷ 《古清涼傳》,卷上,〈古今勝跡三〉,《大正藏》第五十一冊,頁1094a。

²⁸ 宋·志磐撰,《佛祖統記》,卷39,〈法運通塞志第十七之六〉,《大正藏》第四十九冊,頁359b;卷54,〈歷代會要志第十九之四〉,頁471a。

²⁹ 《古清涼傳》,卷上,〈古今勝跡三〉,《大正藏》第五十一冊,頁1095c。

³⁰ 張映瑩,〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉,《文物世界》,2009年第2期,頁59。

³¹ 《續高僧傳》,卷15,〈總論〉,頁549a。

³² 陳揚炯,〈唐代五臺山佛教史〉,《五臺山研究》,1987年第1期,頁7。陳揚炯,《文殊菩薩》,收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊,頁70。林韻柔,《五臺山與文殊道場:中古佛教聖山信仰的形成與發展》,頁66。此外,陳揚炯謂隋煬帝是於大業三年(607)改慮虎縣為五臺縣。按《元和郡縣志》所載,應是大業二年(606)改慮虎縣為五臺縣。參李吉甫(唐)撰、孫星衍校、張駒賢考證,《元和郡縣志》(北京:中華書局,1985年北京新一版)第五冊,卷14,〈五臺縣〉,頁433-434。

此外，文帝又詔「於諸州名山之下，各置僧寺一所，并賜莊田」，³³認為五臺山應當也在其內。³⁴若據《清涼山志》所載，「大隋（文帝）開皇元年（581）下詔，五頂各置寺一所，設文殊像各度僧三人，令事焚修」。³⁵此說多為一般學者所延用，並加以闡釋。³⁶然則，道宣僅言文帝大弘佛教，「有僧行處，皆為立寺」，慧祥亦言「正教重興，凡是伽藍，並任復修」而已，卻未有五臺頂立寺、造文殊像的記載。事實上，慧祥兩次實地考察五臺山的寺塔勝蹟，亦無記錄隋代帝王創建之代表寺塔。林韻柔甚而認為，五臺縣名於煬帝時方置，說明隋文帝時尚未重視五臺山，煬帝時才注意到五臺山的地位。³⁷筆者以為，隋代開放的宗教政策，尤其對佛教的支持，包括建寺、度僧弘法、造舍利塔與佛像等事行，³⁸提供了五臺山文殊信仰發展的環境與條件，在周武之後重新發展的契機；其中，解脫禪師重修佛光寺，廣授禪業，振興五臺山佛教就是最好的例子（詳於後文）。

唐代，是五臺山佛教發展的另一個黃金期。³⁹唐高祖起兵於太原而有天下，故傳聞唐太宗視五臺山是「文殊闍宅」，為「祖宗植德之所，尤當建寺度僧」，並於貞觀九年（635）於五臺山「建寺十所，度僧百數」。⁴⁰高宗也於顯慶元年（656）十月，在「五臺等聖道場地僧寺，不得斂稅」等。⁴¹以上《清涼山志》的說法，也為多數學者所採用，⁴²並加以闡釋，認為唐高祖執政時期「對五臺山佛教也多所護持」，⁴³或云「對佛教採取了積極的

³³ 明·覺岸編，《釋氏稽古略》，卷2，〈高祖文帝〉，《大正藏》第四十九冊，頁809a。

³⁴ 張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁59。

³⁵ 明·鎮澄撰、李裕民審訂，《清涼山志》（山西人民出版社，1989年1月標點本），卷4，〈第五帝王崇建〉，頁67。

³⁶ 一般學者多延用《清涼山志》的說法，並加以闡釋。見張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁59。正森，〈隋代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1986年第4期，頁7。趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，《忻州師範學院學報》，2003年第4期，頁38。崔正森，《五臺山佛教史》（太原：山西人民出版社，2000年7月初版）上冊，頁175。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁70。趙培成，〈五臺山文殊信仰淺析〉，《五臺山研究》，2006年第2期，頁74。肖文，〈五臺山佛教簡史〉，《五臺山研究》，1992年第4期，頁17。

³⁷ 林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁66。

³⁸ 藍吉富，《隋代佛教史論述》，頁10-17，30-32。湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁5-10。林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁65。

³⁹ 張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁59。

⁴⁰ 《清涼山志》，卷4，〈第五帝王崇建〉，頁68。

⁴¹ 《清涼山志》，卷4，〈第五帝王崇建〉，頁68。

⁴² 以上《清涼山志》的說法，亦為多數學者所採用，詳見張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁59。趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，頁38。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁189-195。陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁71。李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第1期，頁93。培文華，〈五臺山寺僧數量的歷史演變〉，《五臺山研究》，1987年第4期，頁21。肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1991年第1期，頁16。肖文，〈五臺山佛教簡史〉，頁17。扎洛，〈吐蕃求《五臺山圖》史事雜考〉，《民族研究》，1998年第1期，頁96-97。王俊中，〈五臺山的聖山化與文殊菩薩道場的確立〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》，頁55。李海波，〈唐代文殊信仰研究〉，2002年西北大學專門史碩士論文，頁16。

⁴³ 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁191。

扶持態度，并影響了本朝以後諸位皇帝對佛教的態度」。⁴⁴或言唐太宗「奠定唐代諸帝對五臺山佛教的政策」，⁴⁵乃至謂唐太宗、唐高宗免收五臺山寺僧賦稅，促進寺廟經濟的發展。⁴⁶然則，依據井上以智為的研究指出，初唐時期並未見到五臺山佛教有任何積極發展的證據，太宗對五臺山的優待仍是有疑問的。包括高宗期間，《古清涼傳》所載的寺院也僅有七寺，且非唐代所創建。至於寺塔的修繕，可說唐帝國建國四十多年以來，只見於高宗龍朔二年（662）有一次修繕的記事，其它寺院仍多維持現狀，表現五臺山佛教在此階段「不振」的情形。⁴⁷因此被認為自隋統一至唐高宗前期，五臺山尚未受到君主的重視。⁴⁸

筆者以為，高宗在位期間，加上武后的力促下，五臺山雖尚未受到高度的重視與護持，不過，高宗及武后是開始注意五臺山靈異與地位的唐代統治者，並促使五臺山佛教得到逐步的發展。例如，高宗對佛教政策的開放，於顯慶元年（656）五月，敕「天下僧尼有犯國法者，以僧律治之，不得與民同科」。⁴⁹對五臺山佛教的注意，始見於唐高宗龍朔年中（661-663），敕令西京會昌寺沙門會蹟，與內侍掌扇張行弘等人，前往清涼山察訪聖跡，⁵⁰是唐代第一次由皇帝親自派遣巡禮五臺山；⁵¹並且，又敕令會蹟修理五臺山寺塔及大孚寺「文殊故像」，由皇帝供應財帛及吏力二十餘人。⁵²會蹟等人接受朝廷命令，親眼目睹佳兆祥瑞，詳細報奏，得到聖旨讚揚，於是「清涼聖跡，益聽京畿（指京城及其附近地方）⁵³，文殊寶化，昭揚道路」。慧祥謂此乃「國君之力」，並讚揚「千載之後，知聖后（指高宗及武后）之所志焉」。會蹟又以畫師張公榮所繪五臺山圖作為小帳幕（一種張掛或支架起來作為遮蔽用的器物），並述傳記一卷，「廣行三輔（長安一帶的地區）」。

⁴⁴ 張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。

⁴⁵ 肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，18。

⁴⁶ 趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，頁 38。張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，頁 59。肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，20。崔正森，〈五臺山佛教史〉上冊，頁 188。

⁴⁷ 井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，《歴史と地理》，1928 年第 5 號，頁 528。

⁴⁸ 林韻柔，〈五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，頁 67。

⁴⁹ 《清涼山志》，卷 4，〈帝王崇建〉，頁 68。並參唐高宗，〈停勅僧道犯罪同俗法推勘勅〉，《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1995 年 11 月 1 版 3 刷）第一冊，卷 14，頁 66b。唐·慧力本、彥棕籤，〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉，卷 9，《大正藏》第五十冊，頁 270a。

⁵⁰ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

⁵¹ 李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，頁 93。楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，《五臺山研究》，1990 年第 1 期，頁 15。

⁵² 唐·道宣撰，〈集神州三寶感通錄〉，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b-c。

⁵³ 「京畿」是政區名。京指京城，畿指京城附近的地方，合指京城及其附近地方。唐代將長安城周邊地區分為赤縣和畿縣，京城所管轄的縣為赤縣，京城的旁邑為畿縣，統稱京畿。參俞鹿年編著，《中國官制大辭典》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1992 年出版）上冊，頁 631。薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，頁 27。

⁵⁴除了有山志和山圖廣為宣傳，同時上行下效，故言自此文殊信仰開始普及社會各階層。
⁵⁵例如，其後就有長安大慈恩寺窺基率領五百多人前往巡禮，以及來自各地高僧、信眾、長官等亦皆上山祈請文殊菩薩，巡禮者的增加，與皇室的重視不無關聯。

又有西域梵僧釋迦蜜多羅，於高宗麟德年中（664-665）來到漢土，說要到清涼山禮拜文殊菩薩。並且此趨前往五臺山也是得到高宗的准許，供給他所需物資與人力，派遣道俗共五十餘人陪同。⁵⁶以及傳聞有人於五臺梵仙山餌菊得仙，「今上（高宗）麟德元年（664）九月，遣使殷甄、萬福，乘驛向此山探菊」。⁵⁷由上可見高宗朝對五臺山文殊聖地的注意與重視。

此外，高宗在位期間直到弘道元年（683）駕崩，但事實上，高宗「自顯慶已後，多苦風疾，百官表奏，皆委天后詳決。自此內輔國政數十年，威勢與帝無異，當時稱為『二聖』」。⁵⁸故而實際政權，在高宗顯慶五年（660），已轉移到武后（624-705）手裡，⁵⁹鎌田茂雄也指出，高宗對佛教政策的推動，原是武后的意思，⁶⁰史丹利·外因斯坦亦言是加上武后的力促；⁶¹也因此，龍朔年中（661-663）敕會曠朝禮五臺山，極可能來自武后的授意。⁶²原來，武后的祖籍就在并州文水（今山西省文水縣），⁶³且後來在爭奪皇位的過程中（唐中宗嗣聖元年至武周永昌元年，684-689），乃至為鞏固她「女帝」形象的正當性與神聖地位，故而特別仰賴與利用佛教。⁶⁴其中，武后對五臺山的支持，據圓仁《行記》載，中臺臺頂有三鐵塔，「中間一塔四角，一丈高許。在兩邊者團圓，並高八尺許。武婆天子鎮五臺所建也」。⁶⁵北臺有「則天鐵塔，多有石塔圍繞」。⁶⁶東臺有「則天鐵塔二基，體共諸臺者同也」。⁶⁷《廣清涼傳》、《清涼山志》另載：長安二年（702）武則天曾「神游

⁵⁴《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。關於「三輔」，唐初改隋馮翊郡為同州，改扶風郡為岐州；又分京兆郡之鄭縣、華陽縣置華州，是為「三輔」。所謂「輔州」即京兆府左、右兩翼之州的意思。參陳志堅，《唐代州郡制度研究》（上海：上海古籍出版社，2005 年 9 月初版），頁 3。

⁵⁵楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，頁 15。

⁵⁶《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

⁵⁷《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

⁵⁸《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1979 年 12 月初版，新標點本）第一冊，卷 6，〈則天皇后〉，頁 33 上。

⁵⁹參自湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 25-26。

⁶⁰鎌田茂雄，《中國佛教史：第 5 卷隋唐の佛教（上）》，頁 73。

⁶¹史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，頁 47。

⁶²李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，頁 93。

⁶³陳揚炯，《文殊菩薩》，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 71。

⁶⁴鎌田茂雄，《中國佛教史：第 5 卷隋唐の佛教（上）》，頁 76-78。史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，頁 65-71。

⁶⁵唐·圓仁撰，小野勝年校註、白化文等修訂校註，《入唐求法巡禮行記校注》（石家莊：花山文藝出版社，1992 年 9 月初版），卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 286。

⁶⁶《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 290。

⁶⁷《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 292。

五頂」，當年敕令并州刺史重建清涼寺，命感法師為該寺住持，封昌平開國公，又琢玉文殊像，遣大夫魏元忠送詣清涼寺。⁶⁸而有「由斯靈瑞，臺山復興」的美談。⁶⁹可知武后在高宗朝，乃至登基之後對五臺山佛教支持的一貫態度，為五臺山文殊信仰提供良好的宣傳環境。

總之，先有隋唐皇室開放性的宗教政策奠定先機，⁷⁰五臺山佛教特別在高宗朝加上武后的力促下，獲得重視與宣揚，此時，也是慧祥《古清涼傳》執筆的時代，故而，慧祥在書中特別讚仰五臺山文殊聖跡能夠益聽京畿，是來自國君之力，並讚揚在千年之後，人們都會知道高宗和武后對佛教的崇拜。同時，五臺山因統治者的支持，從而帶動五臺山寺塔的修建與文殊信仰的傳播。如前述高宗曾敕令會贖與吏力二十多人及財帛物資，前往中臺修理寺塔及文殊故像；又繪五臺山圖作為小帳幕，述傳記一卷，在京城附近廣為流傳。武后對五臺山的支持，見於各臺頂上造有則天鐵塔，又敕令并州刺史重建清涼寺等，說明帝王的支持對五臺山發展的影響。委實而言，「隋至唐高宗時期之佛教，穩定興盛發展」，⁷¹期間統治者對五臺山尚無積極的建設，卻提供良好的宣傳環境，影響其後僧俗二眾帶動五臺山的發展，是為周武之後初興的階段。

二、僧俗的止住

所謂「止住」，除了有居住長達五十年，亦包括寄居短期的一夏。在《古清涼傳》記載隋唐時代曾居住五臺山的僧俗，具名可稱者有解脫、海雲、昭隱、明隱、曇韻、儼禪師、普明、明禪師、慧祥，以及高守節、代州信士、抱腹山清信士等人。其中，他們居住五臺山的共同因素，皆因仰慕文殊聖地而來，從而帶動五臺山的發展。此外，學者對五臺山僧俗的記錄，是綜括《廣清涼傳》、《宋高僧傳》、《清涼山志》等諸多史料所載的人物，⁷²如此更加豐富五臺山文殊菩薩信眾的描述與數量，然則，下文筆者仍以《古清涼傳》所記載的人物作為論述，進而導出隋唐五臺山文殊信仰發展的實況。

首先，解脫禪師，是從隋初直至唐初近五十年間，重興五臺山佛教最具代表性的中堅人物。⁷³解脫駐錫於五臺山佛光寺，五十年終不出寺，期間重修佛光寺，處眾謙卑自牧，遠近的人都來向他請益。據載，咨承教誨者，每日不下萬人次，此一說詞雖過於誇言，卻表達五臺山振興的開端。其德業，四方的僧人無不瞻仰依附，跟他學成禪業者，

⁶⁸ 北宋·延一撰，《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。《清涼山志》，卷 4，〈第五帝王崇建〉，頁 68。

⁶⁹ 《廣清涼傳》，卷上，〈五臺境界寺名聖跡六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1106c。

⁷⁰ 李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，頁 92-93。

⁷¹ 林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 67。

⁷² 參林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，〈附錄一·中古時期入五臺山僧人數〉，頁 297-310。崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 179-187，223-398。培文華，〈五臺山寺僧數量的歷史演變〉，《五臺山研究》，1987 年第 4 期，頁 21-22。

⁷³ 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 180。

有千餘人；此外，得他風範、受他影響的，更是千人的數倍。慧祥讚嘆說，衡山慧思、天台智者，乃至玄奘門下的影響，也不及解脫的盛大。⁷⁴可知周武之後淹淪殆盡的五臺山佛教，於隋代再度展開新氣象。

再者，隋朝并州人高守節，逢遇一位自稱海雲的奇僧，將守節帶往到五臺山一處草屋修行，居住三年並教誦《法華經》。⁷⁵其次，釋昭隱住五臺縣昭果寺，苦節真心，時常住在樹林邊修習禪定，有很深的功力和成就。後來住木瓜寺二十年，佛光寺七年，大孚寺九年。在高宗龍朔年中（661-663），曾引導會曠等人至大孚寺，並親見感應滅火的祥瑞。另外，與他一起的僧人明隱，德行敦厚修行堅毅，常修習五停心觀，亦住五臺山四十年。⁷⁶以及釋曇韻，因傳聞五臺山為文殊所居，於是毅然杖錫來到五臺山。住木瓜寺，二十餘年，單獨居住致力於修道，過著清真簡勵的生活。⁷⁷

特別是儼禪師，道業純粹，精苦絕倫，謂并州以北，唯此一人而已！曾登臺山禮拜，發願塑造文殊真容。同時，又於高宗咸亨三年（672）間，在中臺南面建造石室三間，目的是為了提供登臺僧俗往來可以休憩的地方。⁷⁸

又有泰山靈巖寺釋普明，聽聞五臺清涼山的靈瑞，於是遠路巡遊，於南臺北面的地方挖一個小窟穴修行道業。曾前往娑婆寺對明禪師詳述他逢遇感應之事。⁷⁹明禪師，即是周沙門的弟子，⁸⁰常居於五臺山娑婆寺。

此外，慧祥自謂二次登上五臺山，並於第二次登五臺山時，在山上居住二年。⁸¹以及有洛陽白馬寺沙門惠藏，於高宗調露元年（679）四月，與汾州弘演禪師、同州愛敬寺沙門惠恂、汴州沙門靈智、并州沙門名遠，及異方同志沙門靈裕等人，於娑婆寺坐夏安居九十日，精加懺洗。⁸²乃至有代州信士，於東臺的東面，被一位異僧引導到一住處寄居半年的奇遇，且裡面共住的僧侶就有一百多位。⁸³或有來自抱腹山的清信士，於五臺山清涼寺北崖下方，結草為菴，發願居住一夏，禮懺供養。⁸⁴以及有清信女，因病失明之後，便時常到五臺山居住，日夜精誠懇懇，逐獲文殊靈應加持，重見光明。⁸⁵

經由上述，有各地僧俗仰慕文殊聖地而前來巡禮，進而發願長居或短期的寄居此山以修習勝業。期間駐錫的僧侶，或有發願修建寺塔、尊像，或以廣授禪業、弘法度眾，

⁷⁴ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c-1096b。

⁷⁵ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a-b。

⁷⁶ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

⁷⁷ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。

⁷⁸ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a-b。

⁷⁹ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097c-1098a。

⁸⁰ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1097a。

⁸¹ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b-c。

⁸² 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

⁸³ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b。

⁸⁴ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

⁸⁵ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

或興辦宗教活動等。例如解脫禪師重修佛光寺，弘法度眾，帶動五臺山參學的風氣。儼禪師登五臺山發願塑造文殊真容，並於中臺南面造有石室三間，提供登臺僧俗往來的休憩場所。以及娑婆寺舉辦安居活動，也吸引各方高僧大德前往修業等等。可說在前述帝王支持的基礎上，高僧前來山上駐錫，由此帶動五臺山參學的風氣，及其文殊信仰的發展與建設。

三、巡禮者的增加

南北朝時期，五臺山還僅是流行在北方的文殊聖地，隨著隋唐大一統的時代誕生，五臺山也一躍成爲全國性的聖山，慧祥謂：「山，在長安東北一千六百餘里」，⁸⁶有意指向在大唐京都東北之意，當時有來自南、北各地的僧俗前來巡禮。首先，有爲修建寺塔、弘法、供養布施或參學、修習勝業者。例如，前述解脫禪師駐錫佛光寺五十年，教授禪業弘法度眾，據載，從各地來跟他請益的參學者，每天有不下萬人次的盛況。⁸⁷以及唐高宗於龍朔元年（661），敕令西京會昌寺沙門會蹟，與內侍掌扇張行弘、五臺縣呂玄覽、畫師張公榮等十多人，前往清涼山檢行聖跡；唐龍朔二年（662）又令會蹟與吏力二十多人及財帛物資，直接往中臺修理寺塔及文殊故像。⁸⁸慧祥於高宗總章二年（669）與定州隆聖寺智正、居士郟仁，以及五臺山僧尼道俗等六十人，共同登上臺山，安放舍利於中臺塔內與北臺鐵浮圖內。⁸⁹以及窺基於高宗咸亨四年（673），與僧俗共五百多人，前往五臺山中臺上修建石屋精舍和布施花幡等供養具；⁹⁰同年，有忻州僧俗們（未明人數），鑄造鐵浮圖一座，高有一丈多，送至五臺山上，放置於石室之間。⁹¹

再者，有爲瞻仰文殊聖地、祈請文殊而登臺巡禮者。例如，釋明曜住五臺縣昭果寺，曾經與解脫禪師一同至大孚寺祈請文殊，會蹟到五臺山時，明曜已一百零六歲，未曾拄杖，而神彩不失。⁹²曇靜、曇遷、惠安、惠瓚等人，皆是佛門高僧，亦登上中臺頂。⁹³西域梵僧釋迦蜜多羅，於高宗乾封二年（667）也長途跋涉前來巡禮臺山，且是獲得高宗批准，敕許道俗五十多人共同陪行。⁹⁴以及咸亨二年（671）二月，有荊州覆舟山玉泉寺沙門弘景、上元二年（675）有慈恩寺僧靈察，皆從長安前往五臺山禮拜，同年，又有并州尼僧四人，亦登臺首。上元三年（676）五月，有西京清信士房德元、王玄爽，共同前

⁸⁶ 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

⁸⁷ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c-1096a。

⁸⁸ 唐·道宣撰，《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c。《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098b-c。

⁸⁹ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

⁹⁰ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

⁹¹ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

⁹² 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a-b。

⁹³ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

⁹⁴ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

往登上臺山。⁹⁵另有抱腹山清信士，也與十多位信士登臺巡禮，⁹⁶以及高宗調露元年（679），前述沙門惠藏，與弘演、惠恂、靈智、名遠，靈裕等人，在安居結束之後，也與僧俗五十多人，相次登臺。⁹⁷此外，高宗於麟德元年（664）九月，遣使殷甄、萬福，來此山探菊。⁹⁸

諸如上述，同如慧祥所云：「近古已來，遊此山者多矣」！⁹⁹可見隋唐五臺山文殊信仰初興的現象。關於隋唐五臺山文殊菩薩的信眾，其身份包括上至帝室、地方長官、中央官員，下至一般平民百姓，其中仍以修道的僧侶及信眾居多。入山者的動機，幾乎是爲了祈見文殊菩薩的靈異，或祈見文殊開示悟道與救度，並因此寄居此山修習道業。且因巡禮者的增加，帶動五臺山的建設。例如，慧祥首次登山時的感發，於是發心造玉石函三枚，並隆重安放舍利於中臺塔內與北臺鐵塔內；窺基登上中臺，修建石屋精舍和布施花幡等供養具；忻州僧俗鑄造鐵塔一座，送至五臺山中臺石室間等。尤其，有來自南北各方、不分宗派諸多高僧的參禮，其異於一般、超越宗派的山嶽佛教型態，¹⁰⁰更能彰顯五臺山聖跡的殊勝，對五臺山的宣傳起了一定的作用，帶動五臺山文殊信仰的發展。

綜合上述，首先，揭示隋唐五臺山文殊信仰的初興。五臺山因帝王的支持、僧俗的止住以及巡禮者的增加，由此帶動五臺山寺塔的修建、文殊信仰的傳播及其參學之風氣。不過，誠如井上以智爲所言，從山中寺塔建置的狀態，以及駐錫、巡禮的人數來觀察，尙未普及達成一代的風潮，¹⁰¹五臺山在初唐仍屬初興階段。

再者，慧祥《古清涼傳》執筆的時代，適逢唐代佛教的興起，而不是對廢佛的警戒，反而慧祥有意結合國家權力與宗教政策，希望藉由國家來保護佛教、宣揚佛教。例如，會蹟接受聖旨察訪聖跡，並述《略傳》一卷，致使五臺山文殊聖跡得以廣行三輔。慧祥特別稱揚此乃國君之力，並贊美「千載之後，知聖后之所志焉」；¹⁰²同時，慧祥還親自陪同梵僧釋迦蜜多羅巡禮五臺山，完成一趟由皇帝敕許，朝廷第一次主導的五臺山巡禮的外交活動。皆明慧祥有意藉由國家的重視，提高五臺山文殊信仰宣揚的效益。

此外，從慧祥描述山上出現的種種祥瑞、靈禽異獸與信眾巡禮的動機，表現慧祥對

⁹⁵ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

⁹⁶ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099c。

⁹⁷ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

⁹⁸ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

⁹⁹ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

¹⁰⁰ 山嶽佛教在唐代以前很少，達磨的嵩山、慧遠的廬山、慧思的南嶽、智顛的天台較具代表，是經由高僧修行或創教的聖地靈跡，且帶有中國佛教中特殊的宗派教學。五臺山佛教由北魏孝文帝創建寺塔以來，也同樣被稱爲山嶽佛教，但它是首先以菩薩作爲靈山聖地，入山者主要爲巡禮文殊，希望逢遇文殊示現而來，且不止於特定學派教學的道場，駐錫與巡禮者也不限於某宗派教學者，是「全佛教界超學派的山嶽佛教」。參井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、二）〉，《歴史と地理》，1929年 3 號，頁 236-239。

¹⁰¹ 井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，《歴史と地理》，1928年 5 號，頁 528-529。

¹⁰² 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098c。

國家太平盛世的讚揚，而非祈求菩薩予以眾生災難、時代苦難的救贖。例如，僧名遠、靈裕等十八人前往東臺時，「見五色慶雲」，¹⁰³雲五色曰慶，是「瑞雲」的代表；¹⁰⁴原來唐高宗時期營造盛世過程，大力提倡祥瑞政治，並在武后執政時達到初唐的最盛期，¹⁰⁵其中，景星與慶雲為大瑞，象徵對太平盛世的應驗。¹⁰⁶以及指出山中有鳥禽獸類，皆馴服和善，率真自然。¹⁰⁷記載的有白兔、狐、大龍、青雀、白鶴、山豬等珍禽瑞獸。¹⁰⁸尤其「龍」是中國上古傳說中的神物，能興雲雨，利萬物，使風調雨順，豐衣食足，是動物祥瑞中被認為最高級的祥瑞；其中，兔、狐、雀、鶴等自然界的動物也被視為祥瑞之物。在人們的認知裡，這些瑞獸的出現，都是太平盛世之兆。¹⁰⁹

總之，有高宗及武后對五臺山文殊聖地的支持，為五臺山文殊信仰提供良好的宣傳環境，慧祥既身處政治、宗教最活躍的長安一帶，自然熟知佛教發展與時代的脈動，繼會曠於龍朔年中（661-663）撰《清涼山略傳》之後，決心再撰《古清涼傳》。可以說，《古清涼傳》之撰成，是在國家太平、佛教興盛及五臺山佛教初興的情況下而產生。林韻柔亦言，「是在初唐五臺山佛教初興的情況下所著成之山志」。¹¹⁰

參、撰著動機

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

一、重視靈異感通、文殊與聖山

在《古清涼傳》裡，整體內容重視示現靈異的感通事跡，正如劉禹錫所謂「言神通者宗清涼山」，¹¹¹繼《古清涼傳》成書之後的大約二十七年及三十七年間，慧祥又分別撰集了《弘贊法華傳》及《法華經傳記》，其內容亦著重在感應顯通的事跡；由此可見，慧祥重視感通的一貫性，並影響其畢生撰著的學術傾向。

至於慧祥為何重視靈異感通？甚而影響其畢生撰著的學術傾向，此當與隋唐時代

¹⁰³《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1100a。

¹⁰⁴徐堅（唐）編撰，《宋本初學記》（臺北：藝文印書館，1976年）第一冊，卷 1 天部上，〈五色慶雲〉，頁 10b。

¹⁰⁵李俊，〈初唐時期的祥瑞與雅頌文學〉，《中國青年政治學院學報》，2005 年第 5 期，頁 113。

¹⁰⁶李浩，〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉，《民俗研究》，2008 年第 2 期，頁 167-168。

¹⁰⁷《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

¹⁰⁸《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099a-1100a。

¹⁰⁹李浩，〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉，頁 168。

¹¹⁰林韻柔，〈五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，註釋第 108 條，頁 109。

¹¹¹唐·劉禹錫撰，《唐故衡嶽律大師湘潭唐興寺儼公碑》，《全唐文》第三冊，卷 610，頁 2730c。

佛、道二教靈異的興盛有關。首先，反應在隋唐感應傳之類的書極多，撰述之涉及感應者，如隋代有侯君素撰《旌異記》、彥琮撰《善財童子諸知識錄》、王邵撰《仁壽舍利瑞記》與《靈異志》、彥琮譯成梵文的《舍利瑞圖經》及《國家祥瑞錄》、靈裕撰《寺破報應記》、淨辯撰《感應傳》等，特別是唐代道宣撰著許多感應錄，諸如《續高僧傳》卷二五至二六的〈感通篇〉、《集神州三寶感通錄》、《道宣律師感通錄》，以及散見在道宣律宗相關的著作和《廣弘明集》裡，唐臨亦撰《冥報記》、道世的《法苑珠林》〈感應篇〉等，可見靈異感通風氣之盛行。¹¹²

同時，其帝室亦多用圖讖靈異，例如，據載隋文帝「極好瑞應」，相繼於一百餘州立舍利塔，並蒐羅靈應之事，而有《仁壽舍利瑞記》、《國家祥瑞錄》等書的產生。¹¹³武后亦「重瑞應」，尤其在「中宗即位，武后乃亟謀串篡位，逐大造符瑞圖讖」。¹¹⁴其中，又表現在喜用轉輪王之觀念上，如隋文帝利用符瑞來證明自己即是月光童子的化身，當於大隋國作聖君，大倡佛法。¹¹⁵高宗顯慶元年（656）皇子顯（即中宗）出生，並敕賜號「佛光王」，¹¹⁶武則天利用佛教《大雲經》以鞏固女性帝王的地位，並在開國之初，即自號「金輪聖神皇帝」，隨後又稱「越古金輪聖神皇帝」、「慈氏越古金輪聖神皇帝」等，是將「轉輪王即佛」的觀念具體落實的君主。¹¹⁷綜上顯示，慧祥活動於靈異感通盛行的時代，自然影響他對感通之事的認識與重視。

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

雖未睹王山九層之妙、驚峰雞足之美，內撫微躬，亦何幸之多也。豈徒千載之一遇，故乃萬劫之稀逢耳。¹¹⁸

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

若但聞名者，除一十二劫生死之罪；若禮拜者，恒生佛家；若稱名字，一日至七日，文殊必來；若有宿障，夢中得見形像者，百千劫中，不墮惡道。¹¹⁹

文殊降化此土功德利益的偉大，讓慧祥不禁的讚嘆說：「大矣哉，斯益也。火宅諸子，

¹¹²山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，頁 173-184。湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 29、138-140。

¹¹³湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 10。

¹¹⁴湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 26-27。

¹¹⁵藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 5-6。古正美，〈齊文宣與隋文帝的月光童子信仰及形象〉，收入氏著，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》（臺北：商周出版，2003 年 6 月初版），頁 163-172。康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1996 年第 1 分，頁 128-129。林韻柔，〈五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，頁 73-75。

¹¹⁶湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 25。

¹¹⁷康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁 136-138。或參自陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書局，2001 年），頁 164-168。

¹¹⁸《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

¹¹⁹《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a-b。

何可忘懷」？¹²⁰又載：

但博望張騫，尋河源於天苑；沙門法顯，求正覺於竺乾。況乃咫尺神洲，掄揚視聽。其來往也，不移於晦望；其涉降也，匪勞於信宿。豈可不暫策昏心，聊揮懈足，歷此微款，為覺路之津乎？¹²¹

因為文殊降化此土功德利益的殊勝，慧祥進而不忘殷切的勸勉眾生要暫策昏心，趕緊為邁進覺悟的道路來巡禮文殊聖地。此外，慧祥自己也曾兩次登五臺山，思量「此處清涼，宜安舍利，使往來觀禮，豈不善耶！」事後隨即趕往定州恒陽縣黃山造了玉石舍利函三枚，將舍利函隆重安放在「中臺塔內」和「北臺鐵浮圖內」。¹²²諸如上述，乃至《古清涼傳》的撰述，慧祥皆以實際行動表現他的崇拜之情。

另則，慧祥在《法華經傳記》裡，也常讚揚文殊，或取材於文殊與五臺山的感應事例。《法華經傳記》顧名思義雖談《法華》之應驗，文中卻出現不少與文殊信仰結合的現象，除了表現文殊、清涼山與《法華》信仰在民間合流的現象。事實上，如印順法師所言，《法華經》與文殊有關的只有三品；¹²³然則，在《法華經傳記》裡，文殊在《法華經》的角色與地位，以及文殊住處清涼山，卻被特別地彰顯出來。例如，傳記中文殊扮起《法華》教義的宣教者，¹²⁴還是法華信仰的救護者。¹²⁵同時，所記錄的感通事例，雖談持誦、轉寫、聽聞或供養《法華經》的功德靈應，不過，內容卻表現出對五臺山和文殊的重視，¹²⁶似乎寄住聖山又有文殊的加持，才是感通的因緣，以及表現對清涼聖山的崇拜，而有「造金字經，必生金色世界」¹²⁷的美談。以上，具見慧祥對文殊及其住處清涼山之崇拜。

¹²⁰ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

¹²¹ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

¹²² 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1099b。

¹²³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994 年 7 月七版），頁 908-909。任遠，〈《妙法蓮華經》與民間信仰中的文殊菩薩〉，《宗教學研究》，2007 年第 4 期，頁 110-113。

¹²⁴ 《法華經傳記》，卷 6，〈并州釋曇義十一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 74c。

¹²⁵ 《法華經傳記》，卷 7，〈唐溜州李健安十六〉，《大正藏》第五十一冊，頁 82b-c。

¹²⁶ 參《法華經傳記》，卷 5，〈隋并州高守節二十二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 71a-b；卷 5，〈昭果寺釋明曜二十三〉，頁 71b-c；卷 6，〈宣州尼法空八〉，頁 73c-74a；卷 6，〈并州釋曇義十一〉，頁 74c；卷 7，〈唐溜州李健安十六〉，頁 82b-c；卷 9，〈舍衛城波斯匿伽羅王十〉，頁 90b；卷 10，〈十種供養記九〉，頁 95a；卷 10，〈江寧縣優婆塞十四〉，頁 96b。

¹²⁷ 《法華經傳記》，卷 10，〈江寧縣優婆塞十四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 96b。所謂「金色世界」，出自於《華嚴經》〈如來光明覺品〉，記載文殊所住世界是金色世界，佛教傳入東土，逐與《華嚴經》〈菩薩住處品〉的「清涼山」結合，即將五臺山稱為「清涼山金色世界」。例如，慧祥在《法華經傳記》即有「文殊師利此處金色世界」之說，圓仁在剛登入五臺山之時，初向西望見中臺，即言「此即清涼山金色世界，文殊師利現在利化」。乃至《廣清涼傳》謂五臺山是文殊菩薩「本所居金色世界報土」。見東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，卷 5，〈如來光明覺品第五〉，《大正藏》第九冊，頁 426b。《入唐求法巡禮行記校注》，卷 3，〈開成五年五月廿日條〉，頁 286。《廣清涼傳》，卷上，〈菩薩應化總別機緣二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1103b。

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

二、身受靈境聖地的感發

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

余幼尚異概，長而彌篤。每聞殊方之唱，輒慷慨興懷。孰謂一朝翻然，自致滅矣。遂得攬樛木啟荒蕪，勵蹇忘疲，直登中臺之首。於是俯瞰萬物，傍眺千里，足蹈風雷之上，志凝霄漢之中。忽然若捨其浮生，迢迢焉似凌乎天庭。始悟壯觀之淘，思小大之傾者。¹²⁸

上文慧祥抒發自己登五臺山時的情懷。首先，「異概」有特殊氣概或恢宏氣度之意。¹²⁹「孰」是疑問代詞，「一朝翻然」有忽然改變的意思。¹³⁰「自致」，意指竭盡自己的心力。¹³¹「滅」指滅度，涅槃的意譯。¹³²隋慧遠謂「涅槃無為，恬泊名滅」。¹³³此段文句，羽溪了諦理解作「慧祥從小就崇尚佛法，長大之後愈加彌篤，每聽聞到佛經就非常感慨激昂」，小笠原宣秀亦採此說。¹³⁴大陸學者西坡則認為其意指，慧祥「小時候就崇尚特殊的氣概，長大後更加篤定，每聽到有建功立業的消息，便慷慨激昂。誰知一旦幡然醒悟，就進入了佛家寂滅境界」。¹³⁵其中，「殊方之唱」是引申對「建功立業」還是「佛法」的傳聞？實難斷定論。筆者以為，若意指對高僧行誼、特殊氣概的崇尚之情，也不無可能。其意表達慧祥從幼年開始就對特別崇尚特殊的氣概，長大之後更是如此，也愈加的堅持；每每聽聞遠方有傳聞，就志氣昂揚非常高興。怎麼意料一旦覺醒，就全心致力趣向於無為恬泊的涅槃之道。

再者，慧祥進而親身上山巡禮文殊勝蹟並訪查高僧的蹤跡；披攬林木，撥開荒榛，歷經艱難忘卻疲勞，登上中臺的頂峰，站在臺頂，「俯瞰萬物，傍眺千里」。是由於中臺海拔極高，臺頂平緩而寬闊，又位居於五臺之中，視野能夠極目四周，詩云「中臺岌岌（高貌）最堪觀，四面林峰擁翠巒」，¹³⁶有如登臨絕頂「會當臨絕頂，一覽眾山小」

¹²⁸ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。

¹²⁹ 見劉宋·謝宣遠〈於安城答靈運一首〉所載：「肇允雖同規，翻飛各異概」，李善注：「異概，謂異量也」。收入梁·蕭統選輯、唐·李善注釋，《文選》（臺北：中正書局，1985年3月臺初版3刷），卷 25，頁 350 下。

¹³⁰ 見於〈謝平原內史表〉云：「而一朝翻然更以為罪，蕞爾之生尚不足**忝**，區區本懷，實有可悲」。西晉·陸機，〈謝平原內史表〉，《文選》，卷 37，頁 515 上。

¹³¹ 漢語大辭典編輯委員會，《漢語大辭典》（上海：漢語大辭典出版社，1999年11月初版）第八冊，頁 1323。

¹³² 《漢語大辭典》，第六冊，頁 9。

¹³³ 隋·慧遠，《大乘義章》卷 2，《大正藏》第四十四冊，頁 507b。

¹³⁴ 小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，頁 237、241。

¹³⁵ 西坡譯，〈白話古清涼傳〉，《五臺山研究》，2007 年第 5 期，頁 19。

¹³⁶ 此詩為曲玲芳〈中臺風光〉所援引。（《五臺山研究》，1986 年第 2 期，頁 33）。其文獻來源自北宋·張

之感，¹³⁷是中臺地理位置與形勢殊勝之處。

其次，「足蹈風雷之上，志凝霄漢之中」，中臺頂海拔極高，所以經常出現臺頂太陽高照，山腰以下濃雲密佈，或大雨傾盆的奇觀，¹³⁸使得腳步猶如行走在風雷之上，而有高步雲端、超凡脫俗之感。如《五臺山聖境讚》P.4617 載，登上中臺時，「高步幾回游絕頂，似乘靈鶴在虛空」，¹³⁹仁甫詩亦云：「雲霧漸看山半起，卻疑身已在雲端」之感。¹⁴⁰

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

若乃崇巖疊嶂，澹谷飛泉，觸石吐雲，即松成蓋者，數以千計。其霜雪夏凝，煙霧常積，人獸之不可闕涉者，亦往往而在焉。登中臺之上，極目四周，唯恒岳居其次，自餘之山谷，莫不迤邐如清勝也。¹⁴¹

慧祥描述所見景象是重巒疊嶂，山中深谷飛泉、雲霧繚繞，松柏茂林，森於谷底等勝景；此外，境內往往還有人獸所不能看到或到達的地方。慧祥就曾記述在東臺之東，連接恒岳的地方，「中間幽曠，人跡罕至」，並且，「諸臺之中，此臺最遠，其間山谷轉狀，故見者亡失所懷」。包括當時釋迦蜜多羅登上中臺時，起初決定必去，後來也無法前行，故慧祥以為「聖者多居其內」。¹⁴²以及在中臺、北臺南、東臺西，此三山的中央傳聞有金剛窟，此處「徑路深阻，人莫能至」。而三世諸佛供養之具，多藏於此。¹⁴³故此「人獸之不可闕涉」的地方，也添加五臺山神聖不可侵犯的神秘感。

再者，慧祥敘述攀登到中臺頂上，放眼四周，只有恒山能與之媲美，中臺以下的其它山谷，無不曲折連綿，清雅優美。這裡「極目四周」，所見「迤邐如清勝」的視野，與前文「俯瞰萬物，傍眺千里」相呼應。最後，同書卷上〈立名標化一〉又謂：

《括地志》云：「其山層盤秀峙，曲徑縈紆，靈嶽神谿，非薄俗可棲。止者，悉是棲禪之士，思玄之流。及夫法雷震音，芳煙四合，慈覺之心，邈然自遠，始

商英述，《續清涼傳》，卷上，〈清涼山賦并詩·中臺〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1130a。

¹³⁷ 曲玲芳，〈中臺風光〉，頁 33。

¹³⁸ 曲玲芳，〈中臺風光〉，頁 33。

¹³⁹ 《五臺山聖境讚》P.4617，收入黃永武主編，《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1981-1986 年間出版）一三四冊，頁 21。

¹⁴⁰ 《清涼山志》，卷 2，〈第三五峰靈迹〉，頁 45。

¹⁴¹ 《古清涼傳》，卷上，〈封域里數二〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

¹⁴² 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

¹⁴³ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c-1095a。

驗遊山者，往而不返」。¹⁴⁴

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

顯然，殊異的聖山與奇境，能讓登山者生起超越凡心的意境。圓仁在登入五臺山，初向西北遙見中臺時就說，「望遙之會，不覺流淚。樹木異花，不同別處，奇境特深。此即清涼山金色世界」。¹⁴⁵皆表達了靈山奇境對人的陶冶，而有留戀忘返的情懷，從此生起撰述清涼山傳的信念。

三、五臺山是千載難逢的聖地

據《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

雖未睹王山九層之妙、鷲峰雞足之美，內撫微躬，亦何幸之多也。豈徒千載之一遇，故乃萬劫之稀逢耳。但玄樞難兆，幽關罕闢，苟在未晤，雖邇而遐，瞻望神京（喻仙都，此處意指五臺山），不能無戀。……所以捃拾遺文，詳求耳目，庶思齊之士，彙征同往。¹⁴⁶

在前述慧祥登上中臺時留戀仰慕之情，這樣的情懷，讓慧祥進一步體會雖然沒有因緣看到「須彌山」九山八海的殊妙，¹⁴⁷以及印度「靈鷲峰」的雞足之美，觀想微賤的己身，能親身巡禮文殊的清涼聖地——五臺山，乃甚幸之事！這豈止是千年之一遇，實乃萬劫難逢。此外，同書卷上〈立名標化一〉亦云：

出於金口，傳之寶藏，宅萬聖而敷化，自五印而飛聲。方將此跡，美曜靈山，利周賢劫，豈常篇之所紀，同年而語哉！¹⁴⁸

五臺山是千載難逢的聖地，慧祥讚美它可以美曜印度的靈鷲山；同時，書中慧祥也讚頌五臺山還是「仙居靈貺，故觸地而繁矣」！¹⁴⁹是「靈嶽神谿，非薄俗可棲」之地。¹⁵⁰特別是將五臺山美曜印度靈鷲山，據《道宣律師感通錄》載，五臺山有大孚靈鷲寺，因其「山形像似靈鷲，名大孚」。¹⁵¹澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》（撰於唐德宗興元元年到貞元三年間，784-787）¹⁵²亦云：

¹⁴⁴ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

¹⁴⁵ 《入唐求法巡禮行記校註》，卷 2，〈開成五年四月廿八日條〉，頁 268。

¹⁴⁶ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b-c。

¹⁴⁷ 「王山九層之妙」，意指須彌山。此因古印度的世界形成，以須彌山為中心，故慧祥謂「王山」；其山周圍有遊乾陀羅等八大山環繞，而山與山間各有海水相隔，總為九山八海，故慧祥形容「九層之妙」。（參藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 118）。

¹⁴⁸ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

¹⁴⁹ 《古清涼傳》，卷下，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

¹⁵⁰ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

¹⁵¹ 唐·道宣撰，《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 437a。

¹⁵² 宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》，卷 5，〈唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉，《大正藏》第五十冊，頁 737b。

自大師晦跡於西天，妙德揚輝於東夏。雖法身長在，而雞山空掩於荒榛，應現有方，鷲嶺得名於茲土。¹⁵³

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

今靈鷲山盡是荒榛所翳，雞山即是雞足，亦鷲嶺所管。應現下成上揚輝於東夏。山似靈鷲，故言鷲嶺得名。¹⁵⁴

靈鷲山，位於中印度摩揭陀國王舍城附近的山峰。此山為王舍城五山中最高大者，聖人多居此處。佛亦常住於此，諸大乘經典亦多在此山中說，¹⁵⁵智顛言「前佛今佛皆居此山」。¹⁵⁶靈鷲山象徵佛陀在印度的教化，尤其依據大乘的說法，佛陀最後演說的《法華經》一乘教法，場所就是靈鷲山。¹⁵⁷佛滅度後，文殊應現在中國，且五臺山又形似印度之靈鷲山嶺，故傳言北魏孝文帝於山上立大孚靈鷲寺，有意與印度靈鷲山相媲美，可謂意義殊榮。

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

四、填補文獻記載的闕如

按《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉載：

然承近古已來，遊此山者多矣。至於群錄，鮮見倫通；良以時無好事，故使芳塵委絕。不生遠大。後生何仰焉！且如曇靜、曇遷、惠安、惠瓚，並釋門鷲鷲、寶地芝蘭，俱登臺首，蔑聞誌記。自餘湮沒者，胡可言哉？所以捃拾遺文，詳求耳目，庶思齊之士，彙征同往。¹⁵⁸

這段引文，慧祥直接表達自己決心撰寫此書的主因。如前已述，因為五臺山是萬劫難逢的聖地，所以有撰寫傳志的價值和需要。但是當時已存在其他的遊記和相關的記錄，諸如慧祥在書中曾引用會稽的《清涼山略傳》一卷、¹⁵⁹《別傳》、¹⁶⁰《靈跡記》，¹⁶¹以及

¹⁵³唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，卷47，〈諸菩薩住處品第三十二初〉，《大正藏》第三十五冊，頁859c-860a。

¹⁵⁴唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷76，《大正藏》第三十六冊，頁601b。

¹⁵⁵藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第六冊，頁3684-3685。

¹⁵⁶隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，卷1上，〈釋序品〉，《大正藏》第三十四冊，頁5c。

¹⁵⁷西晉·竺法護譯，《正法華經》，卷1，〈光瑞品第一〉，《大正藏》第九冊，頁63b。後秦·鳩摩羅什奉詔譯，《妙法蓮華經》，卷1，〈序品第一〉，《大正藏》第九冊，頁2a。隋·闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》，卷1，〈序品第一〉，《大正藏》第九冊，頁135a。

¹⁵⁸《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1096c。

¹⁵⁹《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1098b-c。

¹⁶⁰《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁1096a；卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁1096c。

散見於北魏酈元《水經注》、¹⁶²隋侯君素《旌異記》、¹⁶³唐李泰《括地志》等書中，¹⁶⁴此外，道宣所撰《集神州三寶感通錄》¹⁶⁵及《道宣律師感通錄》、¹⁶⁶《祇洹寺圖經》、¹⁶⁷《續高僧傳》¹⁶⁸等亦有相關之記載。不過，慧祥在客觀的觀察上，讓他真正憂心的，就是這些記錄缺乏有條理、有系統的整理，不能完全表達聖山的面貌與殊勝；因為缺少有心之人做記錄，慧祥甚至不諱言地認為是使聖山「芳塵委絕」的主因。此在鄒濟川為《廣清涼傳》作〈序〉（北宋仁宗嘉祐五年，1060）¹⁶⁹時也感同深受的說：

獨有唐藍谷沙門慧祥，作傳二卷，頗成倫理。其餘亦有傳記，皆文字舛錯，辭意乖謬。惜乎！大聖之化跡，高士之遺蹤，將湮滅乎？慧祥所謂：「時無好事，使芳塵委絕」。信哉！濟川慨其若是，乃訪得真容院妙濟一公，……因請公採摭經傳，收摭故實，附益祥《傳》，推而廣之，勒成三卷。……名曰《廣清涼傳》。

170

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

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

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

五、宣揚文殊信仰的使命

依據《古清涼傳》卷上〈古今勝跡三〉載：

¹⁶¹ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

¹⁶² 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a；卷上，〈封域里數二〉，頁 1093b。

¹⁶³ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a。

¹⁶⁴ 《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093a；卷上，〈封域里數二〉，頁 1093c；卷上，〈古今勝跡三〉，頁 1094a、c。

¹⁶⁵ 《集神州三寶感通錄》，卷中，《大正藏》第五十二冊，頁 422c；卷下，頁 424c-425a，427b-c。

¹⁶⁶ 《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊，頁 436c-437b。

¹⁶⁷ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095a。

¹⁶⁸ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a-b。

¹⁶⁹ 《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1101a。

¹⁷⁰ 《廣清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1101a-b。

爰及北齊高氏，深弘像教，宇內塔寺，將四十千。此中伽藍，數過二百，又割八州之稅，以供山眾衣藥之資焉。據此而詳，則仙居靈貺，故觸地而繁矣。遭周武滅法，釋典凌遲。芳徽盛軌，湮淪殆盡。自非神明支持，罕有僕存者也。今之所錄，蓋是其徒至於真沒凋殘，可謂長太息矣。其有修建塔廟，造立尊儀，景業可稱，事緣弘替者，雖非往古，並即而次之。¹⁷¹

北齊佛教與五臺山，都曾一時達到巔峰的盛景，當時的北齊境內寺塔有四萬多座，五臺山的寺院有二百多座，北齊皇帝又割出八個州的賦稅作為五臺山僧眾衣食的生活費。慧祥根據這一點推斷，認為這是菩薩的靈跡才擁有的殊榮和賜予，居住的地方才因此繁盛起來。不過，這樣的盛況，卻在周武帝滅法之後凋零殘敗。故有學者甚而指出，周武帝滅齊之後，執行廢佛政策，在原北齊境內沒收佛寺四萬餘所，還俗僧人三百萬。五臺山佛教也受到沉重打擊之說。¹⁷²

關於「周武滅法」，武帝先於建德三年（574）五月到六月十五日之間，猛烈地實施毀佛行動，¹⁷³建德六年（577）正月平定北齊鄴都，接著佔領北齊的領土。¹⁷⁴鎌田茂雄指出：

《周書》對於北齊佛教廢滅的事全無記載。在戰亂中雖然寺院遭到破壞，經像焚毀，或許僧尼中聞悉北周有破佛的舉動，紛紛隱身還俗亦未可知。例如當時即有靖嵩、法貴、靈侃等三百餘僧，從北齊流亡到江南。¹⁷⁵

故而，慧祥謂「遭周武滅法，釋典凌遲。芳徽盛軌，湮淪殆盡」。應是在戰亂過程中，寺院也同時遭到破壞，經像焚毀，僧尼隱身還俗或逃亡導致的情況。在慧祥的認知裡，以為此是遭周武滅法的結果，同時，也是一般佛弟子的想法。在《廣弘明集》就記述，周武帝平定北齊後，施行破佛的舉動，志磐在《佛祖統記》亦言，周武帝討伐北齊之際，同時破毀北齊境內的佛教經像，當時僧尼還俗者，有三百多萬的記載。¹⁷⁶為此，慧祥表示《古清涼傳》所記錄的，只是滅法後殘留下來的部分而已，根據慧祥實地考查當時具名僅存的佛刹，有大孚寺（傳魏孝文所立）、¹⁷⁷王子燒身寺（北齊初年立）、¹⁷⁸清涼寺（傳魏孝文所立）、¹⁷⁹佛光寺（傳魏孝文所立），¹⁸⁰以及公主寺（傳北魏文成帝所立）、¹⁸¹娑婆寺（傳北齊

¹⁷¹ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093c-1094a。

¹⁷² 陳揚炯，〈唐代五臺山佛教史〉，頁 8。陳揚炯，〈文殊菩薩〉，收入《文殊菩薩聖德彙編》下冊，頁 69。崔正森，〈五臺山佛教史〉上冊，頁 170。

¹⁷³ 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊（臺北：佛光文化事業有限公司，1999 年 2 月初版 2 刷），頁 468。

¹⁷⁴ 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 470。

¹⁷⁵ 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 471。

¹⁷⁶ 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 470-471。

¹⁷⁷ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094a。

¹⁷⁸ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1094c。

¹⁷⁹ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095b。

¹⁸⁰ 《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1095c。

年間)、¹⁸²木瓜寺(傳北齊年間)，¹⁸³共七寺。¹⁸⁴且多是殘存的佛堂尊像，並非規模完整的寺院，甚至有僅存基域的情況。¹⁸⁵故慧祥謂「釋典凌遲，芳徽盛軌，湮淪殆盡」，不禁發出「真沒凋殘」的長嘆。

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

由此可知，慧祥有弘揚周武之後凋零殘敗的五臺山佛教的使命感；同時，認為若要將五臺山文殊聖地發揚光大，當前最重要、迫切的工作，就是完成一部完整、有系統的傳記。馮大北亦指出，慧祥對當時五臺山史志編撰工作似乎並不滿意。¹⁸⁶故知，有意再光大五臺山文殊信仰，也是慧祥撰寫《古清涼傳》的主力，並進一步影響其撰述內容的選擇。

六、開啓眾生朝聖的企望

慧祥撰寫《古清涼傳》的動機，除了不要因為當時「群錄鮮見倫通」，又「時無好事」，致使佛法芳塵委絕；或因過去周武滅法，讓教法「真沒凋殘」的事情再發生。進一步希冀《古清涼傳》能廣傳流布，可以「誘引顛愚，咸深諦信」。¹⁸⁷因為唯信能入，要先讓眾生能發出崇仰之心，生起巡禮文殊聖地的欲求之後，才有機緣至五臺山感應文殊菩薩的功德利益，開啓眾生邁向覺悟究竟的道路。為此，慧祥總不忘勸勉眾生「暫策昏心」，趕緊為邁進覺悟的道路來巡禮文殊聖地。在《古清涼傳》卷上〈立名標化一〉云：

大矣哉，斯益也。火宅諸子，何可忘懷？但博望張騫，尋河源於天苑〔大苑〕；沙門法顯，求正覺於竺乾（古印度的別稱）¹⁸⁸。況乃咫尺神洲（指中夏），掄揚視

¹⁸¹文獻出處載自《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。建置年代載自《廣清涼傳》，卷上，〈釋五臺諸寺方所七〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1107b。

¹⁸²文獻出處載自《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，1097a。建置年代載自肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，《五臺山研究》，1993 年第 3 期，頁 16。

¹⁸³文獻出處載自《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1098a。建置年代載於肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，頁 17。

¹⁸⁴此七寺以外，另有未具寺名曇鸞修行遺址寺，以及《續高僧傳》記載「宕昌寺」。(分別參自《古清涼傳》，卷上，〈古今勝跡三〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096b。《續高僧傳》，卷 25，〈代州五臺山釋明隱傳三十五〉，《大正藏》第五十冊，頁 665a)。

¹⁸⁵林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 95。井上以智為，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，頁 528-529。

¹⁸⁶馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，頁 2。

¹⁸⁷金·廣英撰，《古清涼傳》，卷上文首，〈序〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1092c。

¹⁸⁸〈正誣論〉云「竺乾者，天竺也」。見佚名，〈正誣論〉，收入梁·僧祐集，《弘明集》，卷 1，《大正藏》第五十二冊，頁 7b。

聽。其來往也，不移於晦望；其涉降也，匪勞於信宿。豈可不暫策昏心，聊揮懈足，歷此微款，為覺路之津乎！¹⁸⁹

首先，「火宅諸子」，是依據《妙法蓮華經》〈譬喻品〉以「三車火宅」為喻。經中謂「長者初以三車誘引諸子，然後但興大車寶物莊嚴，安隱第一」。¹⁹⁰這裡「火宅」比喻三界，言「三界無安猶如火宅」。¹⁹¹「諸子」喻三乘人，三車（羊車、鹿車、牛車）大車（大白牛車）比喻聲聞、緣覺、佛乘「三乘」及「一佛乘」，¹⁹²所謂「初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之」。¹⁹³

其次，引文「博望張騫，尋河源於天苑」，「博望」是張騫（BC?-BC 114）的封號。¹⁹⁴「尋河源」之「河」者，即今黃河，¹⁹⁵「天苑」是星名，¹⁹⁶乃大宛的誤寫。「大宛」中亞古國名，首見於《史記》〈大宛列傳〉，北通康居，南面和西南面與大月氏接，位置大約在今蘇聯中亞之費爾幹納盆地。¹⁹⁷慧祥謂張騫出使西域，窮究黃河的源頭來到大宛國。張騫出使西域確實來到大宛國，至於河源說，若按《史記》〈大宛列傳〉所載，張騫進呈漢武帝的奏記對河源說是出於昆侖山，司馬遷〈大宛列傳〉主要根據張騫的見聞來寫，河源出昆侖，可反映當時對河源的認識。不過，據岑仲勉先生考證，張騫河源說這段奏記，是取自傳聞，張騫並未實際到過此地。¹⁹⁸這裡慧祥以張騫為窮究黃河的源頭到大宛國，來形容其路途之長遠。

再者，「沙門法顯，求正覺於竺乾」。法顯（334-420）於東晉安帝隆安三年（399）遠赴印度，目的是為了尋求戒律，凡所歷三十餘國，於東晉安帝義熙九年（413）歸國，前後共十五年。¹⁹⁹晉宋以來至西方取經者雖多；然則，以「海陸並遵，廣遊西土，留學天竺，攜經而返者，恐以法顯為第一人，此其求法所以重要者一也」。²⁰⁰故慧祥也特舉法顯為例，更能凸顯五臺清涼聖山近在咫尺的可貴與幸運。

¹⁸⁹《古清涼傳》，卷上，〈立名標化一〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1093b。

¹⁹⁰姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，〈譬喻品〉，《大正藏》第九冊，頁 13c。

¹⁹¹《妙法蓮華經》，〈譬喻品〉，《大正藏》第九冊，頁 14c。

¹⁹²藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊，頁 477。

¹⁹³《妙法蓮華經》，〈譬喻品〉，《大正藏》第九冊，頁 13c。

¹⁹⁴見西漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟、唐·司馬貞、張守節注，《新校史記三家注》（臺北：世界書局，1993年 12 月 6 版 2 刷）第五冊，卷 123，〈大宛列傳第六十三〉，頁 3167。

¹⁹⁵施丁、沈志華主編，《資治通鑑大辭典》上冊，頁 658。陳可畏，〈論黃河的明稱、河源與變遷〉，《歷史教學》，1982 年第 10 期，頁 7-8。

¹⁹⁶《新校史記三家注》第二冊，卷 27，〈天官書第五〉，頁 1306。

¹⁹⁷孫危，〈大宛考古學文化初探〉，《考古與文物》，2004 年第 4 期，頁 48。馮承鈞原編、陸峻嶺增訂，《西域地名》增訂版（臺北：臺灣中華書局，未列出版年），頁 27。

¹⁹⁸田尚，〈黃河河源探討〉，《地理學報》，1981 年第 3 期，頁 338。陳可畏，〈論黃河的明稱、河源與變遷〉，頁 8-9。鈕仲勛，〈黃河河源考察和認識的歷史研究〉，《中國歷史地理論叢》，1988 年第 4 期，頁 40-41。

¹⁹⁹湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998 年 7 月臺二版 2 刷）上冊，頁 380-384。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，頁 58-67。

²⁰⁰湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》上冊，頁 380。

整篇文意說明文殊菩薩的偉大，能讓眾生如此的受益，處於三界煩惱眾生們，怎麼能夠忘記？張騫尚且探尋黃河源頭到大宛國；法顯為取經遠行至印度，況且近在咫尺的中夏，何不暫時打開昏睡的心靈，到這裡來尋求覺悟的源頭呢？慧祥如此殷切地勸勉眾生巡禮文殊聖地，目的就是要眾生能夠邁向覺悟究竟的道路，也是慧祥撰寫《古清涼傳》的動力所在。尤其，《古清涼傳》內容著重靈異感通的事跡，其意義何在？如同《古清涼傳》卷下〈遊禮感通四〉所載：

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

此似曉勵群蒙，令生渴仰，若篤信神通者，豈遠乎哉！²⁰¹

周宇文指北周（557-581），傳聞文殊菩薩化為梵僧來到漢土，云要參訪文殊清涼聖地，智猛剛要請問梵僧所說之事，梵僧即已消失。這裡僧人智猛可能是虛構的人物，因為歷史上的智猛，為南朝劉宋時代的僧人，卒於元嘉末年（453）。²⁰²或說智猛另有其人。²⁰³故此傳聞，就如慧祥所言，目的就是為了「曉勵群蒙，令生渴仰」，因為「若篤信神通者，豈遠乎哉」！可見，開啓眾生朝聖的企望，正是慧祥撰寫《古清涼傳》的目的之一。

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

肆、結論

綜觀本文之研究，首先，《古清涼傳》撰著的時代背景。五臺山因帝王的支持、僧俗的止住以及巡禮者的增加，由此帶動五臺山寺塔的修建、文殊信仰的傳播及其參學之風氣。特別是高宗、武后對五臺山文殊聖地的支持，為五臺山文殊信仰提供良好的宣傳環境。以及有來自南北各方、不分宗派諸多高僧的參禮，其超越宗派的山嶽佛教型態，更能彰顯五臺山聖跡的殊勝，對五臺山的宣傳起了一定的作用，帶動五臺山文殊信仰的發展。不過，從山中寺塔建置的狀態，以及駐錫、巡禮的人數來觀察，尚未普及達成一代的風潮，五臺山在初唐仍屬初興的階段。並且，從慧祥描述山上出現的種種祥瑞、靈禽異獸與信眾巡禮的動機，表現出慧祥對國家太平盛世的讚揚，而非祈求菩薩予以眾生災難、時代苦難的救贖。慧祥《古清涼傳》執筆的時代，是適逢唐代盛世、佛教的興起，而非對廢佛的警戒，反而慧祥有意結合國家權力與宗教政策，希望藉由國家來保護佛教、宣揚佛教。可以說，《古清涼傳》的撰成，是在國家太平盛世、五臺山佛教初興的情況下而產生。慧祥既身處政治、宗教最活躍的長安一帶，自然熟知佛教發展與時代的

²⁰¹ 《古清涼傳》，卷下，〈遊禮感通四〉，《大正藏》第五十一冊，頁 1096c。

²⁰² 梁·慧皎撰，《高僧傳》，卷 3，〈釋智猛〉，《大正藏》第五十冊，頁 343c。

²⁰³ 崔正森，《五臺山佛教史》上冊，頁 170。

脈動，繼會蹟於龍朔年中（661-663）撰《清涼山略傳》之後，再撰《古清涼傳》。

再者，慧祥撰寫《古清涼傳》的動機。由於慧祥內在的信仰，特別對靈異感通的重視與文殊、聖山的崇拜；加上慧祥登山時身受靈境聖地的感發，視五臺山為千載難逢的聖地，並思考存在的問題：五臺山歷史缺乏系統的整理，以及因周武滅齊，在戰亂過程中，寺院也遭受破壞，導致五臺山文殊信仰呈現凋殘衰微的情形。為填補文獻記載的闕如，弘揚周武之後凋零殘敗的五臺山文殊信仰，開啓眾生朝聖的企望，從而感發慧祥撰述《古清涼傳》的必要與決心。

徵引書目

一、史料（以下皆依著譯者姓氏筆畫順序）

司馬遷（西漢）撰，斐駟（劉宋）、司馬貞、張守節（唐）注，《新校史記三家注》，臺北：世界書局，1993年12月6版2刷。

李吉甫（唐）撰、孫星衍校、張駒賢考證，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1985年北京新一版。

佛馱跋陀羅（東晉）譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第九冊，臺北：新文豐出版公司1987年影印版。

志槃（宋）撰，《佛祖統紀》，《大正藏》第四十九冊。

竺法護（西晉）譯，《正法華經》，《大正藏》第九冊。

延一（宋）編，《廣清涼傳》，《大正藏》第五十一冊。

徐堅（唐）編撰，《宋本初學記》，臺北：藝文印書館，1976年。

張喬英（宋）述，《續清涼傳》，《大正藏》第五十一冊。

智顛（隋）說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》第三十四冊。

郟濟川（宋）撰，《廣清涼傳序》，《大正藏》第五十一冊。

圓智（唐）撰，《法華經傳記》卷十文末〈釋圓智題記〉，《大正藏》第五十一冊。

圓仁（唐）撰，《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第五十五冊。

圓仁（唐）撰，《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第五十五冊。

圓仁（唐）撰，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》第五十五冊。

圓仁（唐）著、小野勝年校註、白化文等修訂校註，《入唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992年9月初版。

鳩摩羅什（姚秦）譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊。

黃永武主編，《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版公司，1981-1986年間出版。

董誥（清）等編、陸心源（清）補輯拾遺，《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1995年11月1版3刷。

僧祐（梁）集，《弘明集》，《大正藏》第五十二冊。

- 僧詳（唐）撰，《法華經傳記》，《大正藏》第五十一冊。
- 廣英（金）撰，《古清涼傳序》，《大正藏》第五十一冊。
- 慧皎（梁）撰，《高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
- 慧遠（隋）撰，《大乘義章》，《大正藏》第四十四冊。
- 慧力本、彥悰（唐）籤，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第五十冊。
- 慧祥（唐）撰，《古清涼傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 澄觀（唐）撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第三十五冊。
- 澄觀（唐）述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第三十六冊。
- 劉昫（後晉）撰，《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1979年12月初版，新標點本。
- 闍那崛多共笈多（隋）譯，《添品妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊。
- 道宣（唐）撰，《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
- 道宣（唐）撰，《集神州三寶感通錄》，《大正藏》第五十二冊。
- 道宣（唐）撰，《道宣律師感通錄》，《大正藏》第五十二冊。
- 鎮澄（明）撰、李裕民審訂，《清涼山志》，太原：山西人民出版社，1989年1月初版，標點本。
- 贊寧（宋）等撰，《宋高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
- 蕭統（梁）選輯、李善（唐）注釋，《文選》，臺北：中正書局，1985年3月臺初版3刷。
- 覺岸（明）編，《釋氏稽古略》，《大正藏》第四十九冊。

二、中文專書

- 史丹利·外因斯坦著（Stanley Weinstein）、釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，臺北：佛光文化事業有限公司，1999年6月初版。
- 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年7月七版。
- 任繼愈主編，《佛教大辭典》，南京：江蘇古籍出版社，2002年12月初版。
- 施丁、沈志華主編，《資治通鑒大辭典》，長春：吉林人民出版社，1994年9月出版。
- 俞鹿年編著，《中國官制大辭典》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1992年出版。
- 崔正森，《五台山佛教史》，太原：山西人民出版社，2000年7月初版。
- 馮承鈞原編、陸峻嶺增訂，《西域地名》增訂版，臺北：臺灣中華書局，未列出版年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1998年7月臺二版2刷。
- 湯用彤著、湯一介主編，《隋唐佛教史稿》，臺北：佛光文化事業有限公司，2001年4月初版。
- 慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年10月初版。

- 陳寅恪，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書局，2001年。
- 陳揚炯，《文殊菩薩》，山西高校聯合出版社，1994年10月。收入菩薩觀世音佛經善書印送會編，《文殊菩薩聖德彙編》下冊，臺北：菩薩觀世音佛經善書印送會，1998年出版。
- 陳志堅，《唐代州郡制度研究》，上海：上海古籍出版社，2005年9月初版。
- 薛作雲，《唐代地方行政制度研究》，臺北：臺灣商務印書館，影印本，未列出版時地處。
- 藍吉富，《隋代佛教史述論》，臺北：台灣商務印書館股份有限公司，1998年7月二版2刷。
- 藍吉富編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年1月初版。
- 漢語大辭典編輯委員會，《漢語大辭典》，上海：漢語大辭典出版社，1999年11月初版。
- 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第三冊，臺北：佛光文化事業有限公司，1998年9月初版2刷。

三、中文期刊論文

- 王俊中，〈有關五臺山成爲佛教聖山的研究二則〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003年4月初版，頁63-79。
- 王俊中，〈五臺山的聖山化與文殊菩薩道場的確立〉，收入氏著《東亞漢藏佛教史研究》，頁39-61。
- 扎洛，〈吐蕃求《五臺山圖》史事雜考〉，《民族研究》，1998年第1期，頁95-101。
- 古正美，〈齊文宣與隋文帝的月光童子信仰及形象〉，收入氏著，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，臺北：商周出版，2003年6月初版，頁156-221。
- 正森，〈隋代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1986年第4期，頁6-10。
- 田尙，〈黃河河源探討〉，《地理學報》，1981年第3期，頁338-344。
- 任遠，〈《妙法蓮花經》與民間信仰中的文殊菩薩〉，《宗教學研究》，2007年第4期，頁110-113。
- 曲玲芳，〈中臺風光〉，《五臺山研究》，1986年第2期，頁32-34。
- 西坡譯，〈白話古清涼傳〉，《五臺山研究》，2007年第5期，頁19-36。
- 李海波，《唐代文殊信仰研究》，2002年西北大學專門史碩士論文。
- 李海波，〈唐代文殊信仰興盛的政治背景〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第1期，頁92-95。
- 李俊，〈初唐時期的祥瑞與雅頌文學〉，《中國青年政治學院學報》，2005年第5期，頁112-117。

- 李浩，〈中國古代祥瑞崇拜的文化詮釋〉，《民俗研究》，2008年第2期，頁167-177。
- 佚名，〈古清涼傳〉，《五臺山研究》，2006年第1期，頁5-10。
- 肖文，〈五臺山佛教簡史〉，《五臺山研究》，1992年第4期，頁16-19。
- 肖雨，〈唐代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1991年第1期，頁16-20、47。
- 肖雨，〈五臺山佛教歷代寺廟概覽〉，《五臺山研究》，1993年第3期，頁14-39。
- 林韻柔，《五臺山與文殊道場：中古佛教聖山信仰的形成與發展》，2009年1月，國立臺灣大學文學院歷史學系博士論文。
- 思雪峰，〈五臺山佛教的淵源〉，《五臺山研究》，1985年創刊號，頁9-14、51。
- 徐翠先，〈佛教史志《古清涼傳》的文學價值〉，《文學遺產》，2009年第1期，頁125-127。
- 孫危，〈大宛考古學文化初探〉，《考古與文物》，2004年第4期，頁48-59。
- 張映瑩，〈中國歷代皇帝對五臺山佛寺的扶植〉，《文物世界》，2009年第2期，頁58-62。
- 培文華，〈五臺山寺僧數量的歷史演變〉，《五臺山研究》，1987年第4期，頁21-22。
- 康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1996年第1分，頁109-143。
- 馮巧英，〈五臺山文殊道場的形成和發展〉，《太原大學學報》，2002年第1期，頁8-12、20。
- 馮大北，〈五臺山歷代山志編撰略考〉，《忻州師範學院學報》，2008年第3期，頁2-6。
- 鈕仲勛，〈黃河河源考察和認識的歷史研究〉，《中國歷史地理論叢》，1988年第4期，頁39-49。
- 楊曾文，〈唐宋文殊菩薩信仰和五臺山〉，《五臺山研究》，1990年第1期，頁13-19。
- 廉考文，〈慧祥「藍谷沙門」臆斷〉，《五臺山研究》，1999年第2期，頁32-33。
- 趙培成，〈五臺山佛教聖地的形成與發展〉，《忻州師範學院學報》，2003年第4期，36-39。
- 趙培成，〈五臺山文殊信仰淺析〉，《五臺山研究》，2006年第2期，頁72-77。
- 陳可畏，〈論黃河的明稱、河源與變遷〉，《歷史教學》，1982年第10期，頁7-13。
- 陳揚炯，〈唐代五臺山佛教史〉，《五臺山研究》，1987年第1期，頁7-11。

四、外文專書

- 山崎宏，《支那中世佛教の展開》，東京：清水書店，1947年10月再版。
- 山崎宏，《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏館，1967年3月初版。
- 日比野丈夫、小野勝年，《五台山》，東京：平凡社，1995年9月。
- 道端良秀，《唐代仏教史の研究》，京都：法藏館，1981年8月一版3刷。
- 鎌田茂雄，《中国仏教史：第5卷隋唐の仏教（上）》，東京：東京大學出版會，1994年6月初版。

五、外文期刊論文

小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》，1936年第315號，頁231-250。
井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（上）〉，《歴史と地理》，1928年第5號，頁
527-545。
井上以智爲，〈唐代に於ける五臺山の佛教（下、二）〉，《歴史と地理》，1929年第3號，
頁233-239。