

有关五台山成为佛教圣山的二则研究——以与华严学兴起的关系，和元代藏传佛教势力的进入为主

王俊中

一、前言

中国佛教在发展的过程中，逐渐产生了所谓「四大名山」的道场，分别代表四位大菩萨的住处¹。历代前往朝礼的僧俗人士络绎于途，而灵异传说历来不断。其中发迹最早的五台山之所以会被认为是文殊菩萨的金色世界，与在《华严经》中的一段关于文殊菩萨住处的记载有密切相关。到了唐代中期，数代华严宗的祖师们或著书立说，或亲往行履修行，使得五台山因华严学而闻名，华严学亦因五台山的圣山化而更为流传。

但四山之中，五台山特殊的地方是，自一开始认同此山是文殊菩萨道场的就不只是中国人，前来朝里的人士相当国际化，有罽宾、尼泊尔、狮子国、天竺、日本、朝鲜²。在唐长庆四年（西元八二四年）吐蕃王遣使者来朝，还特别要索取「五台山图」³，可见这个新兴的佛教王国亦对位在中土的文殊道场感到向往。如此的历史经验，使得在元代以后，大量藏传佛教的寺院兴建于五台山，而形成山上出现「青庙」（汉地佛教寺院）和「黄庙」（藏传佛教寺院）分别林立，安然共处的情景。一直到明清，皆将五台山视为一个融洽外族关系、招待蒙藏僧侣的重要场地。清代诸帝，多次到五台山上游赏祈福。形成五台山与政治和民族关系之间的独特关系。

以下的本文就从：1·五台山的圣地化与华严学的关系；2·五台山在元代以后成为多种族圣地的转变。这两点来论述。

二、《华严经》与五台山

¹ 「四大名山」是指山西五台山、浙江普陀山、四川峨眉山、安徽九华山，分属文殊、观音、普贤、地藏四位菩萨的道场，其中以五台山在北魏时代就受到朝礼，发迹最早。

² 事见《梁高僧传》、《唐高僧传》、《宋高僧传》诸相关僧侣传记；法藏，《华严经传记》、慧祥、《古清凉传》、（日）圆仁、《大唐求法巡礼行记》等资料。

³ 《旧唐书·敬宗纪四》卷十七。

五台山位于华北代州雁门郡，五座山峰高拔于黄土高原之北，山顶上九无林木，有如垒土之台，故因此得名。这五座山的高度，可算是居于华北之最⁴，且一年之内，有一半以上的时间皆是路为雪封，不为人行。《华严疏文》言：

此山磅礴数州，绵五百里，左邻恒岳，隐嶙参天；右控洪河，萦回带地；北邻朔野，限雄镇之开防；南拥汾阳，作神州之胜势。回环日月，畜泄云龙。虽积雪夏凝，而奇花万品，寒风冬冽，而珍卉千名，丹障横开，翠屏迭起，排空度险，时逢物外之流，扪萝履危，每造非常之境，白雪凝布，疑净练于长江；昊日炽升，认扶桑于火海⁵。

如此而言，五台山在地理上可称得上是界于山脉与河川、平原与朔漠之间的边际地带，且气候虽然冷冽，但时有自然脱俗之美境。今前往者为之明赏赞叹，故自古就有「神仙之宅」之称。《大唐神州感通录》云：「古来求道之士，多游此山，云踪遗窟，奄然在目，不徒设也。」⁶这样一座古代的「仙山」，如何会成为佛教文殊菩萨的道场，而成「四大名山」之首，这皆要得功于佛教经典中的记载，和教内大师们的诠释。

最早提到和五台山相关的经文，当推及于东晋和刘宋之际（西元四一八~四二一年）由佛驮跋陀罗所翻译的六十卷《华严经》，在其《菩萨住处品》中言及文殊菩萨的住处：

东北方有菩萨住处，名清凉山，过去诸菩萨常于中住。彼现有菩萨，名文殊师利，有一万菩萨眷属，常为说法⁷。

此处清楚地言及文殊菩萨的住处称「清凉山」，坐落在东北方，而五台山的寒冷气候和方位，正与之相符，故自北魏孝文帝（西元四七一~四九九）建立清凉寺和大孚灵鹫寺⁸以后，就逐渐有僧侣以朝礼文殊菩萨为名，前来朝山⁹。但是，为何《华严经》中会提到在中国的山系为文殊菩萨的道场呢？早期对这段经文有所注意的古人多表示惊异。在相关五台山的史料中，甚至记有「五台山又名清凉山」，「南号清凉山，山下有清凉府」¹⁰的说法，然而，我们无法证实这个「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，为华北最高峰，足为东岳泰山之倍。

⁵见《古今图书集成》方輿汇编山川典，卷三十一，页三二二。

⁶同上。

⁷《大正藏》，一〇册，页二四一。

⁸见思雪峰，（五台山佛教的渊源），（五台山研究），创刊号，页九，一九八五年。

⁹法藏在《华严经传记》中提到北魏熙平元年（西元五一六年）沙门释灵辩曾顶戴（华严经《赴五台山求文殊菩萨开发此经之义解，后于《清凉寺》作《华严论》一百卷。《大正藏》五一册，页一五七。

¹⁰见《古今图书集成》方輿汇编山川典，卷三十一，页三二二。

名」的存在是否早于六十卷《华严经》传译之前，此说就显得直得商议了。撇开附会之说不论，有学者研究指出，《华严经》这部体制庞大的体系与《般若》、《宝积》等经典不同，后两者是由许多思想相近的典籍所构成，《华严经》则是依七处八会所累积贯串而成为整体，故当不是一时一地的产物¹¹。如在《六十华严》¹²译出之前，已有许多分散的《华严经》品翻译出来，今将前后译出的《华严经》散品与《六十华严》作一对照，如下表所示：

（表略）

自此表中可以见到，有关记载菩萨住世处所的《菩萨住处品》并未见于散品当中，只见于《华严经》的全本中。然而，这些散佚的经品，是在哪里集结而成完整的《华严经》呢？据吕澄的研究，中国初传的经典大多皆通过西域得来的，当时流行大乘经典特别多的地区，首推于阗，他并因此推论，《华严经》中出现的清凉山，即是指五台山，是经典在西域流行时所加上去的¹³。又学者研究，至今所见关于《华严经》的梵文文献，只存在《入法界品》、《十地经》、《兜沙经》、《普贤行愿品》等零星的经品，印度自龙树（西元二世纪）作《大智度论》到寂天（西元七世纪）着《集菩萨学论》中，所提及的华严系经典，也未超过这几品¹⁴。故方立天推断，由于佛教徒一向喜寻山林幽静之处修行，于阗僧侣于汉地往来频繁，对于内地的山川地理当有所了解，故以五台山作为文殊菩萨的住处，以使汉地对佛教增信¹⁵。

由于今存相关西域的资料相当残缺，故我们无法得知这些推论是否属实，甚至也有学者提出反驳¹⁶。但是对于中国早期的佛教徒来说，「经典唯真」的观点使得他们宁可信赖和惊叹经典上所言及的记载，且因求识经典真义若渴，使得号称「三世佛母」¹⁷、「智慧第一」的文殊菩萨道场令信徒们趋之若鹜，各种相关的奇迹、圣显事迹不断被世人传述，许多事迹与《华严经》有关，被编辑成册，最早的编辑者即是华严宗的第三代祖师法藏¹⁸。

三、华严宗的祖师与五台山：法藏与澄观

¹¹ 见吕澄，《中国佛学思想概论》，页四〇〇，台北，天华出版公司，一九九一年。

¹² 在法藏，《华严经传记》中，有《流文第四》一节，即专言在六十华严译出前的散品译本，今表删除法藏言「似」是某品的部方。依其言前后经品相当之处而编成。

¹³ 见吕澄，《中国佛学思想概论》，页四五~四七。

¹⁴ 见方立天，《略谈华严学与五台山》，《五台山研究》，页二二，一九八八年。

¹⁵ 同上，页二二~二三。

¹⁶ 陈扬炯认为此说不可信，因在史料中佛教传人五台山绝下可能早于东晋。（澄观评传），《五台山研究》，页九，一九八七年。

¹⁷ 《大正藏》三册，页三二六。另《心地观经》偈曰：文殊师利大圣尊，三世诸佛以为母，十方如来初发心，皆是文殊教化力。

¹⁸ 即《华严经传记》卷五，《大正藏》五一册，页一五二~一七八。

六十卷《华严经》译出于建业（西元四二一年）之后，在南北两地并未得到普遍的研究。在北方，《华严经》真正受到重视的转机，乃是因地论师弘扬之助。北魏永平年间（西元五〇八~五一二年）菩提流支和佛陀扇多等合译出《十地经论》此论为印度著名的有宗僧侣世亲所作，是对《华严经》中《十地品》的注论，所论述的是菩萨修行的十个阶段过程。由于受到当世帝王公卿的重视，地论师中如勒那摩提及其弟子慧光先后奉命宣讲《华严经》，于是促成《华严经》研究的风气，既然《十地品》是言菩萨修行的位阶，则被视为是文殊菩萨住处的五台山亦因此受到更多的注视，山志中已有僧侣到五台山去朝见文殊，求解华严的记载¹⁹。后至北周武帝灭佛，位于原北齐境内的五台山多数佛寺亦受波及，而受到相当的破坏。灭佛期间，长期以来在长安宣教的佛教僧侣纷纷逃到终南山去避难，其中，慧光的再传弟子靖渊在终南山立至相寺，聚集徒众宣扬《华严》，华严宗的几位祖师，如杜顺、智俨、法藏，都曾在终南山上游学，使得终南山和长安成为研究华严学的两大中心。到了法藏大师时，因诸多因素的成熟，如于长安得到则天武后的支持、《华严经》已受到佛教徒普遍的重视、及以华严观点的「五教判释」思想的发挥，而在长安开创了华严宗。之后，则天武后又以晋译六十华严「处会未备」遣人至于阆迎实叉难陀到东都大遍空寺，与菩提流支新译出八十卷本的《华严经》²⁰。法藏亦有参与译事。

在则天武后时代，以后性好以佛教灵异造立权势，五台山上每有「五色云」「文殊显圣」的传说。后并造人到五台山大孚灵鹫寺前，采花万朵，移植在宫廷庭园，命专司栽植供养²¹。第一本五台山志《古清凉传》亦是在唐高宗调露元年（西元六七九年）由僧人慧祥所编撰完成的²²。也就是在此时，法藏编撰了《华严经传记》，介绍《华严经》的部类、传译、支流、论释，宣扬讲解、讽诵、书写《华严经》的功德，当然，也特别在《传记》中论及了文殊菩萨和五台山。

在《华严经传记》中法藏相当推崇文殊菩萨，言「依《文殊涅槃经》，佛去世后，四百五十年，文殊师利犹在世间；依《智度论》，诸大乘经，多是文殊师利之所结集。此经（华严经）则是文殊所结。」²³他并重提《华严经》中指清凉山为文殊菩萨道场的故事，言「案别传云：文殊师利菩萨，常于彼讲华严经故，自古以来迄乎唐运，西域梵僧，时有不远数万里，而就兹顶谒者，及此土道俗，亦尘轨相接。……然地居边壤，特甚寒烈，故四月以前，七月以后，坚冰积雪，嵩皓弥布，自非盛夏之日，无由登践。勗哉怀道之士，可不庶几一往乎？」²⁴

¹⁹见慧祥，《古清凉传》卷上，及法藏，《华严经传记》，《大正藏》五一册。

²⁰见肖雨，《武则天与五台山》，《五台山研究》，页一〇，一九八六年。

²¹见陈扬炯，《唐代五台山佛教史》，《五台山研究》，页七~八。一九八六年。

²²《古清凉传》卷二，《大正藏》五一册，页一〇九二~一一〇〇。全书分为（立名标化）、（封域里数）、（古今胜迹）、（游礼感通）、（支流杂述）、五部分。

²³见法藏，《华严经传记》卷一，《隐显第二》，《大正藏》五一册，页一五三。

²⁴见法藏，《华严经传记》卷一，《论释第五》，《大正藏》五一册，页一五七。

此处有三点值得留意：1·般若等大乘经典为文殊师利所结集，可以有《大智度论》为之佐证，但《华严经》亦为文殊所结集，法藏却未指出其说的根据。2·法藏大师在文中引《别传》言文殊菩萨在五台山上为众宣讲《华严经》，此《别传》为何，今似无可考，但是就一名华严宗大师而言，如比言之自有其巧妙的效果：当时既然朝廷已尊崇五台山为一大佛教圣地，前往朝礼者来自国内国外、络绎于途，可说是尊奉各宗各派，各部经典者皆有²⁵，如果可以掌握这个风潮，将文殊师利菩萨和《华严经》的渊源拉近，进而言文殊菩萨在五台山上讲的正是《华严经》，对于华严宗的传法弘扬，亦当有莫大的便利。3·法藏大师在文末鼓励怀道之士，要尽可能前往五台山朝礼，配合上《传记》中所引述的有关五台山和《华严经》相关的灵异事迹，也就同时为华严宗和五台山作出了最好的宣传。

法藏之后，被称为华严宗四祖的澄观大师与五台山更有渊源，此点我们可以从澄观被封为「清凉国师」中见出端倪。据闻，澄观在讲述《华严经》（菩萨住处品）时，对文殊的住所五台山十分向往，于是他于大历十一年（西元七七六年）至五台山巡礼。见到不少文殊的「瑞相」后，对文殊的信仰起了信心。随后他又赴峨嵋山朝见普贤菩萨，结束后又回到五台山，住锡于大华严寺，专行方等忏法²⁶。自此后约十五、六年时间，澄观以五台山为中心，振兴华严宗，提倡诸宗一致，禅教融会。

在澄观的时代，五台山即等于《华严经》中的清凉山，几成为佛教界内部的共识，澄观则在他的《大方广佛华严经疏》中，注疏（诸菩萨住处品）时，又加以强调：

清凉山，即代州雁门郡五台山也，于中现有清凉寺。以岁积坚冰，夏仍飞雪，曾无炎暑，故曰清凉，五峰耸出。顶无林木，有如垒土之台故曰五台。表我大圣五智已圆，五眼已净，总五部之其秘，洞五阴之真源。故首戴五佛之冠，顶分五方之髻，运五乘之要，清五浊之灾矣²⁷。

对于文殊菩萨何以留住五台山，澄观亦有所解释，在《大华严经略策》中第二十品（文殊祖师）中，澄观云文殊菩萨：

依不动之真源，言自金色世界，震旦之人有感，偏居清凉之山矣。……同万类之变化，入帝网之刹尘，湛一寂之真源，无成无灭，口欲谈而词丧，心将缘而虑息，无相现相。

²⁵唐代佛教盛时五台山上的佛僧曾有属于华严宗、天台宗、禅宗、净土宗、律宗、密宗，并不为专宗所独尊。

²⁶据陈扬炯在《澄观评传》中指出，此种忏法是天台宗智顓大师依《大方等陀罗尼经》所制定的一套忏悔仪式，页一〇。澄观大师所学极博，对华严、禅、天台、三论、律等皆有研习。

²⁷《大正藏》三五册，页八五九。

清凉应现于多端，即身无身，金容焕目而无睹，执相者迷其至趣，观空者惑其见闻。惑见闻者，偏求有外之空；迷至趣者，执水月为珠宝。故中人悦象或滞于二途，下士忽虚相以为妖异，妖异乍生于日夕，岂千秋万岁之常然？况宣公上禀于诸天，神僧显彰于灵境，高齐八州以倾俸，有唐十帝以回光，清凉圣居，理无惑矣；真源普遍，复何疑焉²⁸？

在此段文字中，澄观认为：文殊菩萨本然无相，若现相，则可现于多处，但因中国这土地上的人对其金色世界有所感应，故偏居于清凉山。下士只以为文殊的圣显乃妖异，中士里虽然喜悦见及文殊显容，但易于成为「执相者」和「观空者」两类之迷误，而过去既已有僧侣王公崇奉的佳例，五台山作为文殊的道场当如「真源普遍」，是不会有误的。

由于澄观所著的《大方广佛华严经随疏演义钞》后来成为《华严经》各注疏中最重要的作品，澄观以此而得到「华严疏主」的名号，德宗年间，澄观到长安宫廷讲经，以风度典雅，佛学博识，被皇帝称赞「朕之师，言简而雅，辞典而富，扇其风于第一义天，能以圣法清凉朕心」，先后赠予澄观「镇国大师」、「清凉国师」两号，封为天下大僧录。是以澄观在六十二岁那年同时身为全国最高僧官和获颁帝王所赐僧侣的最高尊号，隆崇一时。另外，因德宗前任皇帝代宗与密宗僧侣不空，亦在利用文殊菩萨作为「护国佛教」，颁行天下寺院。以图御外侮²⁹，文殊菩萨信仰和五台山的朝礼在唐代中末期到达高峰。

然而，世事无常，在唐代武宗发动的大规模灭佛行动后，中国存在于城市内的经院佛教势力大受摧残，法藏的著述，唐末即绝迹国内。要到南宋绍兴年间时才自高丽请回入藏³⁰。兴盛一时的五台山佛教，也因为过于顾着，而遭严重破坏，寺院除台外的南禅寺外，几淹被拆毁尽引³¹，盛极一时的佛教活动于是大受打击，沉寂了数十年。

四、元代藏传佛教的传入五台山：多民族的宗教融合

如前所述，五台山的特殊在于它是国际佛教徒皆认可的文殊菩萨道场，但「四大名山」的其他山系则不尽然。举例而言，在中国，普陀山被视为是观音菩萨在世的住所，但对于西藏佛教徒来说，观音的住处当在拉萨，达赖喇嘛即是观音的化身。位在拉萨建筑给历代达赖喇嘛办公、居住的布达拉宫，亦可以中文翻译为「普陀洛迦」。故藏人很少会前往浙江普陀山向观音菩萨朝圣。但是五台山不

²⁸摘引自陈扬炯，《澄观评传》，页一〇。

²⁹见王俊中，《五台山的「圣山化」与文殊菩萨道场的确立》，华严莲社八四年度奖学全论文。

³⁰见吕澄，《中国佛学思想概论》，页三九三。

³¹见方立天，注一三引文，页二六。

同，在僧传和山志资料中经常有来自各国的僧侣前来虔诚地朝敬、礼拜，但真正有其他的佛教体系在五台山上建寺宣教，则还是在元代以后的事。

原本言及文殊道场位置的佛教经典即不只《华严经》一处，在唐景龙四年（西元七一〇年）菩提流支译的《佛说文殊师利宝藏陀罗尼经》，就曾相当具体地描述文殊道场的位置和地理条件：

尔时，释尊复告金刚密迹主菩萨言：「我灭度后，于瞻部州东北方有国名大震那，其国中有山号曰五顶，文殊师利童子游行居住，为诸众生于中说法。」³²

「震那」是古代外族称中国的名称之一，而标指出「东北方」和「五顶」，更是让人容易联想起五台山上的五座无荫的山顶。西藏的佛教不论各宗教义如何，皆重视密宗的修练，《佛说文殊师利宝藏陀罗尼经》本身即是密宗的经典，其内容如此具体的点出文殊的住山有「五顶」，是否因此造成藏传佛教亦宗仰五台山为文殊圣地？我们虽不得而知，但是在后世的西藏史书中有一些细微的佐证。西藏有一本专门讨论王统的书，达仓宗巴·班觉囊布的《汉藏史集》，被学者认为写于西元一四三四年（明宣德九年），书中曾立专章讨论汉地的王统。在篇首的诗言中亦提到：

文殊道场圣地五台山。它的周围是汉唐帝国³³。

这表示西藏的学者已清楚承认文殊的道场即五台山。《汉藏史集》又言：

印度之王由于先世所积的福业，具有佛法之根器，故佛陀释迦牟尼作为其导师。汉地之王精于卜算，智慧之主文殊菩萨以其地为自己的教化之区，以三百六十卦图作其导师。格萨尔军王以勇武著称，为教化其地，天女般扎年噶之五百儿子，化现为军旅作其导师。大食财宝之王财宝著称，为教化其地，毗沙门天神化身作其导师。因此，印度王能除无明黑暗，汉地之王明察善恶如宝镜，格萨尔王能降伏敌军，大食之王能除贫困之苦³⁴。

则每一个国土都有一配合其「业」的佛菩萨或天神，在当地任教化的「导师」汉地之王因精于卜算，相应于文殊师利「智慧」的特质，故汉地教化的菩萨正是文殊师利。

著名的西藏史书，亦成于明代的《青史》，也提到类似的说法：

³² 《大正藏》二〇册，页七九一。

³³ 达仓宗巴·班觉囊布的《汉藏史集》，页六一，西藏人民出版社。

³⁴ 同上，页一〇。

传说汉地是妙音（即文殊）菩萨所摄受的地方；而西藏疆土则是观自在菩萨摩诃萨所教化的土地³⁵。

上述的两条资料，言及佛菩萨在一地「摄受」和「教化」，所指的是宗教还是政治方面？似乎是很模糊的。在《汉藏史集》中，还提到各地有政治上的「王」，而把政治和宗教教化分开来谈。但是，运用在西藏历史的解释上，或因西藏实行长久的「政教合一」制度的影响，藏人有将政教两者合而论之的倾向。在西藏近世，习惯将奉佛的统治者视为佛菩萨的化身，来解释其作为和权力的合法性，如「前弘期」的「法王祖孙三代」的三位赞普—松赞干布（Srong-bTsan-sgam-Po），赤松德赞、惹巴瑾（Ral-pa-can），代表了菩萨悲、智、勇三种德性，分别是观音菩萨、文殊菩萨、金刚手菩萨的化身³⁶。于是，近世以来，西藏除了称格鲁派（dGe-Lugs-Pa）的创教者宗喀巴（Tsong-Kha-Pa）为文殊转世外，亦多用文殊菩萨的化身来尊称中国护佛的帝王，如元世祖忽必烈，明成祖永乐帝，和清朝的顺治、康熙、乾隆诸帝，都有被称为是文殊再世的记载。此即是藏传佛教的发展与五台山有关的原因。

元世祖忽必烈在还未称帝时，就感受到蒙古的武力虽然强大，但是属于精神文化上的资源不足，在以武力获取土地之后缺乏治理安抚人民的传统。故蒙古军队采开放式接受宗教的思想，每征服到一处，便吸收当地的宗教教育源以为己用。早在窝阔台汗时，元将军阔端就和西藏宗教界接触，与萨迦派（Sa-Kya-Pa）的大师班智达相约，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），亦曾使萨迦派僧侣八思巴（hPhags-Pa）到五台山朝礼，八思巴在游历之余，还留下几首赞诵的诗句，将五台山的五座山顶比喻作佛的五智，每座山顶上面各坐着一佛，供人顶礼³⁷。

据大陆学者陈庆英的研究，忽必烈的信佛，一部分原因是为着其时行使政治之事受到蒙哥汗的猜疑，欲祈求佛教护佑，以解心中的不安³⁸。且萨迦派所尊的菩萨，亦以文殊师利为主。故八思巴会以朝礼五台的方式，为忽必烈祈福。日后在忽必烈真正即帝位后，为兴佛事亦是不遗余力，某次世祖问帝师曰：「造寺建

³⁵廓诺·迅鲁伯，《青史》（三），第十四辑《大悲观音法门及金刚鬘等法类》，华宇出版社，一九八八年二月。

³⁶见张福成，《谈藏传佛教的「活佛转世」》，《法光杂志》六六期，一九九五年三月。

³⁷其中赞诵见于《萨迦五祖全集》，第十五函，页一一三~一一九。其一为：为救护愚痴所苦的众生，大圆镜智之主大日如来，在中台示现佛部主身，向你救护色蕴之尊顶礼。为放护嗔恚所苦之众生，法界体性智之主阿閼佛。在东台示现金刚部主身，向你救护识蕴之尊顶礼。为救护悭吝所缚之众生，平等性智之主尊宝生佛，在南台示现宝生部主身，向你救护受蕴之尊顶礼。为救护贪欲所苦之众生，妙观察智之主阿弥陀佛，在西台示现莲花部主身，向你救护想蕴之尊顶礼。为救护嫉妒所苦之众生，成所作智之主不空成就，在北台示现羯磨部主身，向你救护行蕴之尊顶礼。

³⁸见陈庆英，《元朝帝师八思巴》，页七四，中国藏学出版社，一九九二年。

塔有何功德？」帝师曰：「福荫大千。」³⁹元史中记载着，为着永享帝祚，福荫子孙，有元一代造寺建塔、度僧、作佛事，以至于皇室帝后受戒、听法，向帝师请求灌顶，已为常例。而造寺建塔，又要选择福地才能奏福荫之效。某次，忽必烈曾问拣坛主：「何处为最上福田？」坛主回曰：「清凉。」于是帝曰：「真佛境界！」乃建五大寺为世福田⁴⁰。此处的「清凉」，即是指五台山。

八思巴为忽必烈所作的法事，很多是密宗的仪轨，如宪宗七年（西元一二五七年），他在忽必烈的帐前先后写了《不动佛烧施仪轨》和《五天女赞颂》两文，并行法事。烧施，汉译又译火祭或护摩，为密宗僧侣焚烧柏枝、酥油、食品、花果，以求福解灾的一种宗教仪式，是西藏佛教诸派和民间皆很盛行的仪轨，被认为是去灾难的最有效方法⁴¹。既然元代帝室崇仰五台山为「真佛境界」，但因其信仰佛教以祈福息灾等较功利的目的为主，对于佛教较深奥的教义，故不感与趣，于是五台山上除了树立起一座座藏传佛教的寺院外，也多引进藏传佛教各种求法息灾的仪轨。

五、结论

若将元代与唐代的五台山佛教简单地做个比较，则可以言：在中唐中宗武后的时代，澄观发奋于五台山为《华严经》作疏，弘扬华严宗教法，建立华严宗在义学上的体系；另，在日本天台宗僧侣圆仁等来华求法时，将天台山和五台山视为求法必访之地⁴²，可见其时天台宗在五台山上亦相当发达。当世五台山上的佛教应为解行均重，除了华严宗、天台宗的僧侣前来弘法外，亦有史料记载律宗、禅宗、密宗、净土宗的大师到山上游迹，可说是诸宗并弘的佛教盛期。然而中国到唐武帝灭佛后，佛教自身义学已衰落不振，唯兴禅宗。而蒙古皇帝以待其传统的萨满教（Shamanism）信仰的方式一般，对佛教崇信有加，但在一般史料记载而言，僧侣在元朝有如官员贵族，受到太多的赏赐和礼遇，「正衙朝会，百官班列，而帝师亦或专席于坐隅。」「虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。」⁴³而佛教僧侣之所以受重视，其原因不外是：1·为大元帝国国祚祈福；2·为元朝帝室的寿命延长而祈寿；3·以密宗房中秘术教导元代蒙古帝室高官，以为享乐之用。故元顺帝在元朝兵败北遁后，要责怪国家耗资甚重来供养佛教寺院和僧侣，但却对国祚无甚助益。乃在北元朝廷不再奉佛，其原因就是为着其信仰的目的原本就是功利取向之故⁴⁴。既然信仰者为追求功利倾向的宗教，五台山上的风气亦多半为国家皇室祈福为主，而成为「行门」重于「解门」的发展。

³⁹ 《佛祖统记》卷四十八。

⁴⁰ 《佛祖历代通载》卷二十二。

⁴¹ 见陈庆英，《元朝帝师八思巴》，页七四。

⁴² 见圆仁，《大唐求法巡礼行记》等。

⁴³ 相关资料见《元史》卷二〇二，《释老传》、陶耕仪，《辍耕录》，卷三十二等处。

⁴⁴ 相关资料，见杰英、文山，《元代五台山佛教史》，《五台山研究》，页一三~四八，一九八七年。

八思巴的弟子，有一位曾于西元一二八六至一二九五年为第四任元朝帝师的意希仁钦（正史《元史·释老传》称之摄思连真）圆寂于五台山，是为第一个圆寂于五台山的喇嘛僧侣。即是在八思巴师徒和元代帝室的支持下，五台山亦成为藏传佛教的朝圣圣地，在日后明清两代，多以五台山作为联络蒙藏民族的重要地点，西藏有喇嘛为使来朝见中国皇帝，亦多途经五台山。在清朝，因「满洲」与「文殊」发音相近，使得历代达赖喇嘛致书清代皇帝皆以「文殊师利大皇帝」称之，加上四大名山中，五台山距离北京最近，使得前期的清帝多曾巡幸五台山，计顺治两次，康熙四次，乾隆六次，嘉庆一次⁴⁵，然这些史事背后有较浓厚的政教意味，需由专门论文来处理，本文即不再费叙。

⁴⁵见《清凉山新志》卷一，《帝王巡幸》。