

唐代政权与文殊菩萨信仰的互动*

海波 赵万峰

提 要：文殊信仰是中国佛教四大菩萨信仰体系之一，文殊信仰在唐代经皇权推动而达到顶峰。其兴盛阶段大致可分为四期：开放性的宗教政策为其兴盛奠定基础；文殊道场和皇室的关系推动着信仰的深入；武则天执政时期对该信仰大力支持；代宗朝更为推崇。研究认为，文殊信仰兴盛是时代选择的必然；它在传播渐进过程中表现了鲜明的能级跳跃特征；“菩萨一道场”形式的文殊信仰模式为文殊菩萨信仰的弘传起到辐射效应。

海波，西北大学西北历史研究所副教授，西北大学文学院博士后；赵万峰，陕西师范大学历史文化学院博士后，西北大学副研究员。

关键词：唐代 政权 文殊信仰 道场

政权和信仰之间的关系往往是信仰兴起和流传的重要推力。中国的菩萨信仰于佛教在中华大地落地生根的过程中逐步形成了以文殊、观音、普贤、地藏为主体的四大菩萨信仰体系。文殊菩萨信仰作为四大菩萨信仰之首，随着大乘经籍在中国的广为流布，至唐代达到文殊信仰的顶峰。在此发展过程中，既有佛教发展大趋势的推动，也与皇权的大力扶持有直接关系，皇权和文殊信仰之间的互动构成中国佛教史上政权和信仰双赢的典型个案。

一、文殊信仰的印度渊源

文殊信仰是随着初期大乘经籍的问世而形成的，小乘佛经中并没有出现他的名字。文殊菩萨在印度大乘佛教初成气候时便具崇高威望^①，几乎主要的大乘经典都会提到他。文殊在佛教中代表般若大智，是辅佐佛陀弘法的上首菩萨，“法王子”在佛经中往往是文殊的专有称谓，不少佛经都称文殊为“导师”，这在佛教庞大的神灵体系中是除教主之外绝无仅有的殊荣。作为大乘经典最重要的菩萨之一，有关文殊菩萨的历史和身世有着不同的说法，具有亦人亦神的特征。

认为文殊是实际人物的说法在《文殊般若涅槃经》等经中有详细记述。经中说，文殊与释迦牟尼几乎是同一时代的历史人物。他约在公元前六

世纪出生在舍卫国多罗聚落婆罗门家，父亲名梵德，是一个著名的大长者。文殊“从母右胁生”，出生即能语，“如天童子”，具有佛陀诞生时才出现过的三十二相、八十种好等神奇瑞相，天生是一位圣人。文殊出家后辩才无碍，印度同时期流行的诸学派论师无人能胜。这种说法尤其得到教界的认可。根据初期大乘经文，在大乘佛法兴起时期，文殊始终追随释迦牟尼左右，是其最得力的弘法助手。凡是大乘法会，文殊必定积极参加，主动提问，而且所提的问题都紧紧围绕佛法修行不同阶段的核心问题。初期大乘经典还说，在日常行事中，文殊经常协助释迦牟尼教育比丘，教育世人，解决僧团遇到的困难等。

认为文殊是神的说法文献内容更多些，例如《文殊般若涅槃经》中说文殊有无量神通，“身如紫金山”，带有圆光，“圆光内有五百化佛，一一化佛有五化菩萨”，一切众生只要称念文殊之名，或礼拜供养文殊之像，就可灭罪得福，并于来世“恒生诸佛家”。如果出家人见到文殊，“一日一夜成阿罗汉”。《阿闍世王经》、《纯真陀罗所问如来三昧经》、《放钵经》等经中称文殊是菩萨之父，甚至说过去无数诸佛皆是文殊弟子，文殊是诸佛“父母”。这实际上是把文殊放到与般若佛法同等的地位。也有佛经说文殊曾经是佛，未来当成佛等等，各经说法不一，如《菩萨处胎经·

文殊身变化品》云：

本为能仁师，今乃为弟子。佛道极广大，清净无增减。我欲现佛身，二尊不并立。^②

这是指文殊早已成佛，而且曾经是释迦佛的老师，因为佛教的规矩是“一佛出世，万佛拥护”，所以才以菩萨的身份作为弟子协助释迦牟尼弘法。

现代学者经研究认为，文殊只是传说中的人物，很有可能是对大乘佛教作出贡献的众多佛教学者的缩影。无论文殊的身份是个体还是代表群体，我们都可以得出文殊对大乘佛教所做的贡献巨大。

首先，文殊推动了大乘佛教的弘扬。佛典里记载有很多关于文殊开导门人的故事。文殊重视第一义谛，经常用反诘、否定、突兀的语言或行动，不拘一格地令众生警醒。如《大宝积经》卷105载，灵山会上有五百比丘，虽未得法忍亦不诽谤，但以宿命智各见过去诸重罪，内心深受扰乱而于甚深法不能证入，遂有文殊演绎了著名的“仗剑逼佛”一幕：五百比丘由此获得无生法忍，集体赞叹文殊是大智人，“深达法源底”。文殊用“逼佛”的办法，引导五百比丘悟解大乘定义，堪称是释迦的得力助手。可见，在辅助释迦牟尼宣传大乘佛教思想方面，文殊功不可没。

文殊使许多声闻众回小向大，接受大乘教法。《佛说文殊师利现宝藏经》称，一次二百比丘听文殊讲到“不用见佛，不用求法”时，不能理解大乘空义，以为乱说，舍佛而去。文殊于是在众比丘必经之地化作大火，比丘们不得已欲以神足飞空，却见空中布满铁网，周围漫天是水，心生大恐怖，回头见到来时路则是遍布各色莲华。于是走投无路只好返回佛所。佛告比丘：“内火未尽，欲度外火，无有是处。汝诸比丘，坠在见网，欲度铁网，亦无是处。……此之爱见，无所从来，亦无所至。从妄想生，无我，无我所。”而这些“水火铁网无所从来，亦无所至，则是文殊师利所现变化也。”^③二百比丘听到佛的教导，余漏永尽，成就阿罗汉果位。这段经文表明，在协助释迦牟尼的弘法工作中，文殊具有不可或缺的作用，他不仅是一位深解大乘空义的智者，对神通幻术的运用也十分熟练。又，《华严经》是经中之王，经文主角善财童子正是经由文殊的启迪，辗转依次参访 53 位善知识而最后悟

道。因此，上述这些经典中的“文殊”为宣传大乘教义、稳定僧团人心作出了巨大的贡献。

文殊不仅仅助佛弘法，宣传大乘般若空义，还在物质方面对僧团有很大的帮助。《宝篋经》记载，有一年，佛在舍卫国时，一连 7 天大雨致使许多农田和住宅都被洪水淹没，祇园有八百比丘、万余菩萨因此面临饥饿。阿难请求文殊予以救济，文殊最终设法使众多佛弟子免于饥饿得以安心于道^④。这说明文殊在物质方面同样给予释迦僧团以很大的帮助。

《大智度论》卷 100 说释迦牟尼灭度后，文殊按照佛生前的嘱托，与弥勒诸菩萨共同“集是摩可衍（大乘——笔者按）”，在印度铁围山结集汇成大乘典籍，从而使大乘佛教得以保存和发扬光大。在佛教史上著名的几次结集之后，以文殊、弥勒为首的部分思想比较解放的僧众和居士举行有关大乘思想的结集，对大乘佛教的弘扬居功至伟。《大乘理趣六波罗密多经》卷 1 载：

慈氏，我灭度后，令阿难受持所说素达纛藏，其邬波离受持所说毗奈耶藏，迦多衍受持所说阿毗达磨藏，曼殊室利菩萨受持所说大乘般若波罗蜜多，其金刚手菩萨受持所说甚深微妙诸总持门。^⑤

作为释迦牟尼的十大弟子之一，阿难以“多闻第一”著称，他所受持的“素达纛藏”即为经藏；邬波离（又作优婆离）以“持律第一”著称；迦多衍（也作迦旃延）号称“论议第一”，他所受持阿毗达磨藏即论藏；曼殊室利，即文殊室利菩萨，受持般若类经典；金刚手菩萨，即密迹金刚力士，所受持的甚深微妙诸总持门是为后来的密法内容。不同的人根据各自所长进行经典受持的分工，令佛陀的思想精华得以保留和弘扬。

最后，就文殊所代表的思想而言，文殊所弘扬的佛教义理是大乘空宗的代表。在印度佛教史上，大乘佛教以“空”、“有”二宗为代表。二宗肇始于龙树、无著，然而若追溯源头，在释迦牟尼时代，文殊、弥勒是空、有二宗的杰出代表。尤其是文殊所代表的思想体系，在佛学界享有崇高的声誉。文殊菩萨被视为是般若类经典的受持者，元魏菩提流支译《金刚仙论》卷 1 即云：

八部般若：其第一部十万偈（小品）、第二部二万五千偈（放光）、第三部一万八千偈（光赞）、第四部八千偈（道行）、第五

部十千偈（小品）、第六部二千五百偈（天王问）、第七部六百偈（文殊）、第八部三百偈（金刚）……前之七部遣相未尽，但称般若。此第八部遣相最尽，故别立金刚之名也。^⑥

与之相应的是，文殊是般若类经典中最常见的菩萨。如《大般若经》中，文殊经常与佛讨论如何修行般若。文殊提出，修甚深波罗蜜多应无所住，于善于恶无增无减，于一切法亦无增减；“甚深般若波罗蜜多，不为舍法得法故起”；修学甚深般若波罗蜜多，“不为厌离生死过失，不为欣乐涅槃功德”，“不见生死况有厌离，不见涅槃况有欣乐，不见诸法有劣、有胜、有失、有得、可舍、可取”，“不得诸法可增可减”^⑦，详细深入地为人分析如何修学甚深般若。再如，《维摩诘经》中文殊与维摩诘共论“不二法门”，言辞洗练，内容精微，在佛教史上影响很大。

总之，无论是从人、从神，还是从文殊所代表的群体以及思想体系来看，文殊在印度佛教中的地位都是十分重要的。然而，关于文殊信仰的资料在印度等地却现存不多，万幸的是，中国前往印度求法的僧人对当时印度各地的文殊信仰都有记录。东晋法显在《佛国记》中说，摩头罗国中，“摩诃衍人（大乘行者——笔者按）供养般若波罗蜜、文殊师利、观世音等”^⑧，可见文殊菩萨当时已成为中印度大乘佛教的三大崇拜之一。唐玄奘《大唐西域记》卷4也提到种菟罗国的文殊信仰状况：

伽蓝二十余所，僧徒二千余人，大小二乘兼功习学。天祠五所，异道杂居。有三宰堵波，并无忧王所建也。过去四佛遗迹甚多，释迦如来诸圣弟子遗身宰堵波，谓舍利弗、目健连、弥多罗尼子、邬波厘、阿难陀、罗怛罗，曼殊室利诸菩萨宰堵波等。每岁三长及月六斋，僧徒相竞，率其同好，赍持供具，多营奇玩，随其所宗而致像设。阿毗达磨众供养舍利子，习定之徒供养目健连，诵持经者供养弥多罗尼子，学毗奈耶众供养邬波厘，诸苾芻尼供养阿难陀，未受具戒者供养罗怛罗，其学大乘者供养诸菩萨。是日也，诸宰堵波竞修供养。^⑨

从中可见菟罗国内的佛教信仰状况是大小乘同时流布。值得注意的是，文中依序点出“释迦如来诸圣弟子”的名字，而在提及大乘菩萨信仰

时，仅举出“曼殊室利”为代表，说明该国当时流传的大乘佛教诸菩萨信仰中，以文殊菩萨信仰为最盛。

同书描述案达罗国时，提到陈那曾得到文殊化身的指引和帮助。陈那是古印度大乘佛教瑜伽行派论师，佛教新因明的创始人，后人称为“中世纪正理学之父”。书中说：

西南二十余里至孤山，山岭有石堵波，陈那在此作《因明论》，深受国王尊敬。当陈那入定时，妙吉祥菩萨知而惜焉，欲相警诫，乃弹指悟之而告曰：“惜哉！如何广大心为狭劣志、从独善之怀弃兼济之愿？欲为善利，当广传说慈氏菩萨所制《瑜伽师地论》，导诱后学，为利甚大。”陈那受其化文殊的指点作《广因明论》。

陈那作《因明论》，弘扬瑜伽学说，成为一代宗师。而他的起点来自“妙吉祥菩萨”，即文殊菩萨。“其化文殊”指的是文殊菩萨示现神通以变化身亲自指点陈那。这则信息说明至迟到陈那时代（5—6世纪时）案达罗国对文殊菩萨的崇拜和信仰已经达到相当程度了。

二、唐代长安政权对文殊信仰的推动

唐代的文殊信仰兴盛与统治阶级宽松的宗教政策有重要的关系。佛教在此期进入“黄金时代”，文殊信仰随之进入皇权统治的视野，二者之间产生一系列良好的互动，促使中国特色的文殊信仰形态逐步形成并得到充分发展。

1. 文殊道场与唐王朝

受中国传统的孝道思想影响，追宗荐古在中国中古时期的皇室豪门中表现得尤为明显。正是出于这一原因，唐代皇权做出了将五台山作为中国历史上首个菩萨道场地位的明确表态。

文殊应化地的形成首先和《华严经》的传译与研究有直接关系。经中称：

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，与其眷属，诸菩萨众，一万人俱，而演说法。

《华严经》的汉译本有三种。最早的是东晋佛驮跋陀罗的译本，题名《大方广佛华严经》，60卷，又称为“旧译《华严》”，或称为《六十华严》。经文的原本是由慧远的弟子支法领从于阗（今新疆和田一带）得来，在扬州（今南京）

开始翻译,历时两年完工。其实,在《华严经》译出之前,《文殊师利发愿经》、《兜沙经》等数十部《华严经》的某一品或某一部分自后汉时期起就于中国境内传译,只是没有引起足够重视,直到晋义熙十四年(418)三月60卷译出《华严经》,才在南朝兴起研习《华严经》的热潮。

后赵时,佛教传入山西北部。北魏定都平城(今大同市),道武帝、明元帝、文成帝、献文帝及孝文帝都大兴佛法。随着《华严经》向北朝的传播,围绕诵读经文民间产生了一系列感应传说,佛教徒遂将五台山与经中所提到的文殊讲法之地“清凉山”联想在一起。在这种背景下,孝文帝在山上始建大孚灵鹫寺,到北魏后期,五台山逐渐成为佛教重镇。北魏之后,僧人在五台山活动、或者巡礼五台的记载屡见不鲜,如著名的净土高僧昙鸾曾在五台结庵,祈见文殊,五台山遂渐成为民众心目中的佛教圣地。北齐时,文宣帝崇信佛教,用北齐总共50州的割八州之税来供养僧众。五台山地处北齐腹地,有寺200余所,非常兴盛,五台山文殊灵应事迹的逐渐增多以及广泛流传,民间慢慢形成约定俗成的认识——五台山即是文殊道场清凉山,文殊信仰以五台山为中心的认识初步形成。

隋代,文殊信仰在民间流传更广,文殊道场的形成也引起帝室的注意。养育隋文帝成人的智仙比丘尼是山西人,她对文帝的启蒙教育使他一生都崇佛敬僧。文帝专为智仙尼建塔作传,还在全国100余座舍利塔内供其画像。由于五台山是山西境内的灵山,晋府还曾是文帝祖先太原太守惠暕所在之地,并州又为文帝次子杨广晋王府地所在,因此在开皇元年(581),文帝就下诏“五顶各置寺一所,设文殊像,各度僧三人,令事梵修”^⑩。此条记述见于宋代,若撇开附会的可能性,皇室对文殊信仰的支持力度应当客观,因为五台山独有的文化景观——五台山东台供奉聪明文殊像,南台供奉智慧文殊像,西台供狮子文殊像,北台供无垢文殊像,中台供孺童文殊像,这一格局始从文帝开始形成定制。开皇十一年(593)文帝遣史于五台顶设斋立碑,供奉文殊,为皇室祈福,亲笔写有“大隋皇帝佛弟子坚,敬白文殊大士”^⑪。国家统治者的举动在民间会产生很大反响,到五台山朝拜文殊菩萨的人不断增多。

唐代继隋制重视文殊道场,在隋代的基础上

催化形成了文殊菩萨特有的民间信仰载体——道场,令五台山的地位合法化,从而文殊道场在唐代得到举世公认。反过来,文殊道场的地位认同极大地推动了文殊信仰的广为流传。

山西太原为李氏王朝的发迹地,唐太宗就认为:“五台山者,文殊闍宅,万圣幽栖,境系太原,实我祖宗植德之所,切宜祇畏。”^⑫唐初只存在东晋佛陀跋陀罗的《华严经》译本,经中有“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”。这是人们将五台山比附于清凉山的最早依据。而太宗不仅知道清凉山是“文殊闍宅”,还相信“万圣幽栖”(山中住有一万菩萨),这说明他不仅熟知民间说法,还熟悉《华严经》的相关内容。中国传统思想认为,祖辈积德福荫子孙,太宗在此还有言下之意——李氏祖宗往昔在圣地广植福德,才有如今李氏王天下之事,此乃天经地义。太宗之语不仅促进了文殊信仰在全国的传扬,而且奠定了国家对“文殊闍宅”的优厚政策。770年,不空奉命前去五台山应供时,专门在太原修功德,瞻睹高祖并太宗起义之地——上件寺,而后专门上表感叹该地“实为国家皇业所兴之源”。

继唐太宗褒扬文殊道场之后,唐高宗直接采取实际行动,首次敕命专使到五台文殊道场巡礼。《古清凉传》记载,龙朔二年(662)高宗派西京会昌寺沙门会曺与内侍张行弘等一行前往清凉山检行圣迹。二人的成果之一是在大孚寺东堂修造了文殊像,他们回京后把见闻到的神异景象奏闻皇帝。于是,“清凉圣迹益听京畿,文殊宝化昭扬道路”^⑬。会曺又画出五台山地图,述《清凉山略传》1卷,在京城一带流传。自此,文殊信仰普及到社会各个阶层。由此,《古清凉传》作者慧祥认为,文殊信仰的推广乃“国君之力也”。麟德元年(664)高宗又派会曺等人到五台山送袈裟,并向诸台文殊灵迹进行供养。在广大信徒的心目中,文殊由高高在上的菩萨变为心诚即可见到的圣者,引发了僧俗竞相朝拜圣地、礼拜文殊的社会现象。

2. 文殊信仰与武氏掌权

武则天对文殊信仰的深化起到推波助澜的作用。首先,从政治角度而言,武则天违背封建伦理而称帝,当以来始终面临来自宗法制度的挑战、传统势力的对抗,佛教不仅是武则天得以称

皇的重要利用对象，也是她可以利用的统治工具。她介入政权初始便一反初唐李唐王朝采取的“道先佛后”的宗教政策，有意识地将佛教推到首位，掌权之后更是“举佛抑道”，借助佛教力量冲破严禁“牝鸡司晨”的儒家伦理。她利用怀义等作《大云经疏》制造舆论而称帝，将夺权说成符合弥勒菩萨授记，诏令全国“铸浮屠，立庙塔，役无虚岁”^⑬。即位后，她又常以“菩萨”、“转轮王”自居，礼遇四方名僧，对推动文殊信仰贡献最大的华严宗创始人法藏以及西域僧人实叉难陀、菩提流志等人都是武则天的座上宾。

武则天时期逐渐出现具有护国、护王功能的密教性质的文殊类经典，如菩提流志所译的《文殊师利宝藏陀罗尼经》。该经不仅以法宝形式肯定了“清凉山”就是五台山，还提到如果君王诵习文殊密法，即会得到不可思议的福德：

能令国土十善勤化，若国王行十善者，国王所作悉皆圆满。此八字大威德陀罗尼者，乃往过去无量百千恒河沙诸佛所说，为拥护一切行十善国王，令得如意，寿命长远，福德果报无比逾胜，诸方兵甲悉皆休息，国土安宁，王之所有常得增长。^⑭

佛教不仅可以作为精神依托，而且不必耗费物力财力就能让自己“所作悉皆圆满”，小到自身可以“令得如意”、“寿命长远”，大到能让国家“兵甲休息”、“国土安宁”，如此功效对渴望维护政权稳定的武氏而言具有不可低估的吸引力和利用价值。文殊信仰从而得到武则天的重视利用，进入了当时最为流行的菩萨信仰行列。考古资料显示，武则天时期佛顶尊胜陀罗尼咒就已出现在龙门石窟中，《佛顶尊胜陀罗尼经》和文殊信仰的盛行有着莫大的关系。《宋高僧传》有详细记载北印度僧人佛陀波利取得此经的经过：

闻文殊师利在清凉山，远涉流沙，躬来礼谒。以天皇仪凤元年（676）丙子杖锡五台，虔诚礼拜，悲泣雨泪，冀睹圣容。

倏焉见一老翁从山而出，作婆罗门语，谓波利曰：“师何所求耶？”波利答曰：“闻文殊大士隐迹此山，从印度来欲心瞻礼。”翁曰：“师从彼国将《佛顶尊胜陀罗尼经》来否？此土众生多造诸罪，出家之輩亦多所犯。佛顶神咒除罪秘方，若不赍经，徒来何益？纵见文殊，亦何能识？师可还西国取彼经来流传此土，即是遍奉众圣，广利群生，

拯接幽冥，报诸佛恩也。师取经来至，弟子当示文殊居处。”

波利闻已，不胜喜跃。裁抑悲泪，向山更礼。举头之顷，不见老人。波利惊愕，倍增虔恪。遂返本国取得经回。^⑮

佛陀波利的见闻神话为“文殊菩萨在中国”之说提供了活的依据，不仅在民间广为传颂，也深受皇室的敬重，“天皇赏其精诚，崇斯密典，下诏鸿胪寺典客另杜行觐与日照三藏于内共译（《佛顶尊胜陀罗尼》）”^⑯。该译本因附会文殊显化之说而在民间广泛流传；由士大夫和义学僧人扩展至平民大众。据笔者统计，敦煌遗经中有《佛顶尊胜陀罗尼》经、咒、序共118篇，其中近百篇都是波利译本^⑰。

此外，从个人原因而言，文殊道场和武则天自身也有着直接关联。武则天祖籍山西并州，借出生地靠近文殊道场抬高自己身份和地位是一个当权者的必然选择，更为重要的是，文殊道场也是李唐家族推崇的地方，由于祖籍的分量在世人心目中高于祖先发迹地，因此武则天推崇同一圣地的理由又比李唐皇室更为直接，文殊道场从而更具有合法性。慧祥在记述唐高宗所派特使会稽朝拜五台之行的末尾，多记有一笔——“千载之后，知圣后之所志焉？”词句与全文似不相干，有些画蛇添足。事实是，高宗晚年因痛风而不能主事，显庆五年（660）之后，武则天是实际的掌权者。因此会稽朝礼五台，很有可能来自武后的授意。长安二年（702），僧人德感奉命赴五台山谒礼文殊。这是武则天建立大周后，派专人代自身朝礼文殊。德感把见到的诸多瑞相绘成图画呈上。武则天认为是文殊显圣，十分高兴，对德感既封官又赐物，并命人塑造玉质文殊像，次年送往五台山清凉寺。后来此像被安置到太原崇福寺，改为在五台山造塔建碑。“帝王日理万机之务，犹造玉身，来礼大圣。矧余凡庶，岂不从风，一游净域？”^⑱武则天这一系列热忱的举措，形成唐王朝礼五台山的定制，即使在唐武宗当政时期亦未中断^⑲，至于民间的朝拜、造像、供养等信仰活动更是络绎不绝。

以上两大因素令武则天不仅重视文殊道场，还将其扩展到包括译经、造像等理论和实践的其它层面。其中的一个重要事件就是八十华严的译出。对武则天而言，《华严经》所描绘的雄伟瑰丽的华藏世界与大周的兴旺景象十分相象。鉴于

晋译《华严经》章节不甚完备，证圣元年（695）武则天派遣使臣到于阗迎接实叉难陀到东都（洛阳）大遍空寺，下诏与菩提流志共译八十《华严》。她亲临译场首题品名，菩提留志、义净同宣梵本，复礼、法藏等并参与笔受润文，圣历二年（699）十月《华严经》译毕，武则天亲自制序，赞叹“普贤文殊，愿行之因斯满”^①，并召法藏在东都佛授记寺讲授。法藏深通义理，擅长用通俗的比喻开敷深奥义理，深受武则天欣赏。其讲授内容后来集成《华严金狮子章》，诏命全国颁行。《华严经》地位的提高相应地抬高了文殊菩萨的地位，使文殊信仰的流传更为广泛。

3. 文殊信仰与代宗执政

武则天统治时期的文殊信仰已初具密教色彩，带有护国、护王的政治性质，但并未被诏令全国推广，一直到代宗时期（762~780），顺应“安史之乱”之后的政治和社会双重需求，这种性质的文殊信仰方得到普遍推崇，文殊信仰也经由王权的支持和密宗行者的努力达到顶峰。

印度密教高僧善无畏、金刚智和不空相继来华，其法门的灵性赢得皇室欣赏，密宗很快成为宗派，并且迅速发展壮大。密宗教法的鲜明特色之一，便是推崇文殊菩萨，重视文殊密法^②，因此，密宗自始就将文殊信仰与自身的发展结合，将文殊列为本宗传法三祖，借推动文殊信仰来实现自身的民众化。

唐代“安史之乱”将唐王朝卷入长期的内忧外患。代宗即位之时，内境为安史的余党还未完全平息；外则是吐蕃军队连年进犯长安，时攻时和，从大历二年到八年，国家年年有兵灾。对于时代性的灾祸，当人事已尽，便唯有神佛的庇佑，所以永泰元年（765）吐蕃再次入侵，兵至京畿，代宗不是临朝指挥，而是潜身寺庙，念经祈祷。因而诸如《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼经》中的“国土安宁”、“君主如意”，《文殊师利菩萨根本大教王经金翅鸟王品》所说的诵真言并配合一定的仪轨即能够令“彼军即散”，或者“彼军所有一切刀杖弓弩，悉自破坏，皆禁止不能动”等等，诸如此类的简单行法，对代宗和信奉佛教的重要大臣以及广大的百姓具有巨大的心理安抚作用。

护国类文殊经典和密宗，二者互惠互利，密切共生，相得益彰。护国护王层面的密教文殊信仰适应“安史之乱”之后的政治需求，受到代宗

高度重视，密宗以此为出发点，强化朝廷对文殊道场及相关典籍的重视和宣传。因此，密宗行人这一时期除过继续翻译带有护国色彩的文殊类经典，满足社会精神需求外，还采取了一系列实际行动宣扬文殊信仰，这当中最具代表性的人物是不空。不空被尊为玄宗、肃宗、代宗三朝帝师，尤其深得代宗信任，文殊密法是不空传承的主要法门之一，他一生致力于提倡文殊信仰，对文殊信仰的兴盛贡献至鉅。

不空在代宗的支持下，系统地宣传和推行文殊信仰，政治层面是助国家内外安定，宗教层面则在于弘扬密宗。他的宣教思想维护和扶持皇权和皇帝的利益，直接为李氏王朝着想。其前提是皇帝必须敬奉三宝，保护佛教的发展。不空将密教护国思想发挥到极致，他的一切宗教活动大多以护国为中心，不论是建坛作法，还是译经传教，都要看是否有益于王化。“安史之乱”之时，不空亲自带领僧众为肃宗念诵《大威德消灾吉祥陀罗尼》，以护念国土退却敌寇。代宗当朝时，对不空行法的作用尤为敬信，不空专为代宗重译《仁王护国般若经》，并作修持仪轨。代宗认为“懿夫护国，实在兹经”，“先之所译，语质未融”^③，不仅让义学大德良贲作《疏》，自己亲自作《序》，还敕令资圣寺、西明寺组织百场讲演，又命全国的所寺院常时念诵。在不空作的《仁王经念诵仪轨》中，文殊菩萨依法轮现身为西方金刚利菩萨，依大悲心化现六足金刚，是护国五大菩萨之一。因而《仁王护国经》的颁布天下，对文殊信仰也起到一定的推广作用。

此外，不空深知文殊道场与皇室间的微妙关系，所以从扩大五台山的影响入手，推广文殊信仰，再逐渐扩大到全国。他不仅奏请将文殊菩萨设为斋堂上座，还促成在全国寺院内普设文殊院、塑文殊像、诵文殊经等，诸多创举不仅扩大了文殊信仰的内容，而且使文殊信仰一跃成为唐代最为流行的菩萨信仰。密宗在代宗的支持下推广文殊信仰的步骤主要有：

766 年，在五台山建立金阁寺，以文殊殿作为该寺主殿，在五台山以及全国范围内的国立寺院为国家定期读诵《仁王护国经》等护国类经典；同年，代宗下诏天下僧尼 1 月内背诵精熟《佛顶尊胜陀罗尼经》，要求每日诵 21 遍，每年至正月初一上报所诵遍数，可谓“遍天下斯幡刹”^④；767 年，不空的弟子含光在五台山清凉寺

建造大圣文殊阁，紧接着又在太原至德寺建起第二座；768年，在国都长安大兴善寺建立国家灌顶道场，不空依照《金刚顶瑜伽文殊师利菩萨经》为信众灌顶；769年，代宗敕准不空的建议，诏令天下寺食堂在宾头卢像之上特置文殊菩萨像^⑤，“普贤、观音犹执拂而为侍，声闻缘觉护持而居后”^⑥，这一改制令观音与普贤两大菩萨成为文殊侍者，突出了文殊菩萨在佛教神团体系中的地位；770年，不空去朝礼文殊道场时，代宗亲笔书写诏书，曰：“远访灵山，躬祈圣道，至灵必应。”对不空的宗教活动极尽支持，“取太原府诸钱物，准数祇供，勿使缺少”^⑦。772年，代宗采纳不空的奏表，诏令全国寺院拣择胜处建造文殊院，塑造文殊像；773年，不空进《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》，文殊菩萨在该经仪轨中现身为护国五大菩萨之一，西方金刚利菩萨，代宗认为“懿夫护国，实在兹经”^⑧，命在全国的文殊院转读，由是此经成为各寺必修经典；同年2月，代宗亲为阁主，下诏在京城大兴善寺翻经院建造“大圣文殊镇国之阁”，王宫贵族纷纷出资捐助，上梁之日，代宗特赐千僧斋饭，并供养许多财物，盛况空前，史载“中使相继于道路，饭食盈溢于街衢，御馐悉饱大会，天厨汤茗普洽士庶”^⑨，文殊阁建成后，代宗还亲赐八分金书“大圣文殊镇国之阁”匾额。自此唐代建寺必设文殊阁或者文殊院，至宋代仍依例而设。

由于代宗和不空之间的配合，由佛教文献和考古资料可以发现，持诵文殊咒、建造佛顶尊生陀罗尼幢在中唐十分流行，唐代寺庙画《文殊变》等有关文殊菩萨及五台山的壁画很普及，如唐代画家杨元真就为成都四天王寺画五台山文殊菩萨变相一堵^⑩。至于四处造“文殊塑像”，建立“文殊院”、“文殊堂”等盛行一时，到宋代仍然方兴未艾。

文殊信仰在密宗的推崇下在全国寺院内推广开来，并由此成为民众的普遍信仰，在中国佛教的菩萨信仰体系中与观音信仰互相辉映，后者多在民间，文殊信仰则多在寺院，形成一个有趣的信仰现象。

三、结 论

总之，早期文殊信仰的推动主要来自当时社会普遍崇敬诸佛菩萨以及盛行研究佛经的风气，

换言之，主要来自宗教界与社会底层民间的力量。唐代的文殊信仰更明显地来自王室的推动，于是文殊信仰得到了最大程度的推广和普及，并以中国特有的方式登上世界佛教舞台，成为亚洲文殊信仰的中心。回顾文殊信仰的历史，我们可以得出如下结论：

一，文殊信仰兴盛是时代选择的必然。

文殊信仰的兴盛和时代的发展紧密相关，文殊信仰的全面兴盛在唐代，唐代又属代宗对文殊信仰的支持可谓登峰造极。《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼经》、《文殊根本大教王经》所代表的具有护国思想的密宗类经典满足了统治阶层社会稳定的政治需求，成为其强有力的心理依赖。兵灾的缓解，加强了皇室对文殊信仰的信念，给密宗大师不空等人以推广宣传文书信仰的平台和机会，由此可以看出，文殊菩萨在中国佛教神祇的地位不断攀升，全国寺庙纷纷增建文殊院、文殊阁，五台山作为文殊道场而成为全国的一个宗教中心，与朝廷的推动是分不开的。

二，文殊信仰在传播过程中渐进中带着鲜明的能级跳跃^⑪特征。

文殊信仰的发展过程中存在“能级跳跃”现象，文殊信仰的早期流传符合渐进式的传播规律，但是它后来出现了“能级跳跃”，出现几次不同寻常的急骤扩张式发展，促其转变的应是来自于皇室的力量。隋代对五台山文殊菩萨道场的宣传做了准备工作，但是因为存续时间太短而未能改变“能级”。李唐王朝作主中原，为了抬高自身地位，对文殊道场的升级换代做了舆论工作，“文殊闍宅，万圣幽栖，境系太原，实我祖宗植德之所，切宜祇畏”，由此为宣传李唐自身的功德制造了平台。武则天篡权，从佛教里面为“牝鸡司晨”寻找自圆其说的舆论支撑，祭祖且礼遇文殊道场五台山，为她的造次行为提供了合法性。她派人瞻仰，亲制文殊像供养五台，完成了文书信仰发展阶段的一大能级跳跃，到了代宗时期，他与不空两人推广文殊信仰，提高文殊菩萨地位到众菩萨之首，在全国掀起文殊信仰的高潮，躬身力行诵经持咒供养大兴善寺文殊堂的建设，最终完成了文殊信仰最大程度的能级跳跃过程。

三，菩萨一道场形式的文殊信仰模式为文殊菩萨信仰的弘传增加了辐射效应。

文殊信仰的弘传过程，是文殊菩萨与文殊道场相得益彰互相增辉的过程。民众的宗教信仰都

表现为观念的接受和行为的实践,文殊菩萨信仰在中国率先形成自己的专有道场,在民众心目中是菩萨有家的感觉,其与平民百姓的亲合力呈几何级的增强。五台山道场的建立,拉近了菩萨和百姓的距离,佛菩萨的崇拜从而被赋予了神圣性,遥不可及的菩萨成为有可能一瞻圣容的大圣,五台山为文殊信仰搭建了平台,成为传播文殊信仰的辐射源。文殊菩萨也就完全落实到民众生活中,圣地也藉圣者而显。唐代的文殊信仰由此成为后世中国文殊信仰乃至整个亚洲文殊信仰的模板。当文殊信仰走向全国乃至走出国门时,文殊菩萨—五台山道场这一信仰模式几乎都是被原般复制到各个地区和国家。五台山及其文殊菩萨的名字不仅传遍中原大地,而且广传于西藏、西域、印度,以及朝鲜半岛和日本,并广为人们所信仰,对佛教的发展和社会产生巨大的影响。

(责任编辑:又小易)

* 本文是 2009 年教育部人文社会科学规划基金项目 and 2010 年国家社会科学基金青年项目的阶段成果,项目编号分别为:09XJA730003,10CZJ003。

- ① 印顺:《初期大乘佛教之起源与开展》,台北:正闻出版社,1981 年,第 873 页。
- ② 《大正藏》第 12 册,台湾:新文丰出版公司,第 105 页上。
- ③ 《大正藏》第 14 册,第 463 页中。
- ④ 《大正藏》第 14 册,472 上~第 473 上。
- ⑤ 《大正藏》第 8 册,第 868 页下。
- ⑥ 《大正藏》第 25 册,第 798 页上。
- ⑦ 《大正藏》第 7 册,第 965 页上。
- ⑧ 《大正藏》第 51 册,第 862 页下。
- ⑨ 《大正藏》第 51 册,第 870 页上。
- ⑩ [宋] 延一:《广清凉传》,《大正藏》第 51 册,第 1105 页。
- ⑪ [明] 镇澄:《清凉山志》,崔玉卿点校:《清凉山传志选粹》,太原:山西人民出版社,2000 年,第 264 页。原书此内容又引自《观皇记》,因此这种说法可能有夸大之处,但也不乏依据。
- ⑫ [明] 镇澄:《清凉山志》卷 5 之《帝王重建·唐太宗》,见崔玉卿点校:《清凉山传志选粹》,山西人民出版社,2000 年,第 264 页。
- ⑬ [唐] 慧祥:《古清凉传》,《大正藏》第 51 册,第 1098 页中。
- ⑭ [宋] 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷 125《苏张传》,北京:中华书局,1975 年。
- ⑮ 《大正藏》第 20 册,第 793 页中。
- ⑯ [宋] 赞宁:《宋高僧传》,北京:中华书局,1987 年,第 28 页。
- ⑰ [宋] 赞宁:《宋高僧传》,北京:中华书局,1987 年,第 28 页。
- ⑱ 根据商务印书馆编《敦煌遗书总目索引》,北京:中华书局,1983 年。
- ⑲ [唐] 慧祥:《古清凉传》,《大正藏》第 51 册,第 1098 页中。
- ⑳ [日本] 圆仁:《圆仁入唐求法巡礼行记》,上海:上海古籍出版社,1986 年,第 108 页。
- ㉑ 武则天:《大周新译大方广佛华严经序》,《大正藏》第 10 册,第 1 页。
- ㉒ 吕建福:《中国密教史》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 278 页。
- ㉓ [唐] 代宗:《大唐新译护国仁王般若经序》,《大正藏》第 8 册,第 834 页。
- ㉔ [唐] 武彻:《加句灵验佛顶尊胜陀罗尼记》,《大正藏》19 册,第 386 页。
- ㉕ 自东晋至唐代,中国的寺院斋堂立的都是宾头卢像。
- ㉖ [唐] 圆照:《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》,《大正藏》52 册,第 837 页中。
- ㉗ [唐] 圆照:《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》,《大正藏》52 册,第 837 页下。
- ㉘ [唐] 代宗:《大唐新译护国仁王般若经序》,《大正藏》第 8 册,第 834 页中。
- ㉙ [唐] 圆照:《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》,《大正藏》52 册,第 843 页中。
- ㉚ [宋] 郭若虚:《益州名画录》,北京:人民美术出版社,1964 年,第 48 页。
- ㉛ “能级跳跃”是自然科学的概念。构成物质的微粒只一点自有其固定的运行区域,而当有能量介入,电子吸收能量,从而改变原有的运行轨迹就叫做“能级跳跃”。在此借用这个概念,是因为文殊信仰的发展过程中存在类似进程。

Mika Vahakangas 教授访问道教与宗教文化研究所

受香港汉语基督教文化研究所的委派,瑞典隆德大学的 Mika Vahakangas 教授于 2011 年 11 月 1 日至 4 日访问我所。11 月 2 日, Mika 教授同我所“道风奖学金”获得者进行了座谈,考察了他们的研究项目,并予以指导。随后,他举行了题为《殖民主义时期的基督教宣教》和《基督教神学的处境化原则》两场精彩讲座。我所师生近二十人聆听了讲座,与会者就相关问题进行了深入交流。访问期间,我所师生陪伴 Mika 教授游览了道教名胜青城山等处。临别之际, Mika 教授表示他对道教文化的了解有所增进,对中国的印象也更为真实。(褚国锋 供稿)