

唐宋之際文殊菩薩的侍從變化考論

楊明璋*

一、前言

長久以來，文殊菩薩是東亞民眾重要的信仰之一，學界對祂的關注也未曾少，積累的成果甚多。¹如文殊菩薩的圖像，據研究，在北朝後期開始出現騎獅的形象，至盛唐則加入崑崙奴作為馭獅者，同時還有侍立的童子。²中晚唐，則開始出現以于闐王為馭獅者。³五代宋初，又加入大聖老人、佛陀波利，如 P.4049 白畫中有文殊、善財、于闐王、佛陀波利、大聖老人等五尊，⁴榆林窟第 32 窟東壁南側五代的文殊變菩薩前為于闐王、佛陀波利及大聖老人，⁵俄國冬宮博物館藏柏孜克里克石窟一幅十世紀末十一世紀初的五臺山文殊圖菩薩右側為于闐王、佛

* 政治大學中國文學系副教授。

1 如專書有：榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》（上海：上海古籍出版社，1996）的第八章「曹氏歸義軍與中原的文化的交流」第二節「新樣文殊像的來歷」，主要就圖像而論，指出莫高窟第 220 窟新樣文殊來源於五臺山信仰，以及其在河隴流行的情形；其後沙武田《敦煌畫稿研究》（北京：民族出版社，2006）的第四章「經變畫畫稿（下）」第一節「新樣文殊畫稿」則更進一步剖析；而孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》（蘭州：甘肅人民美術出版社，2007）則是針對包括中、日的文殊菩薩圖像進行全面、有系統的論述；陳粟裕《從于闐到敦煌——以唐宋時期圖像的東傳為中心》（北京：方志出版社，2014）的焦點是在討論敦煌和于闐間佛教圖像的交流與互動，第十章「新樣文殊中的于闐王形象研究」更針對新樣文殊進行討論。其他期刊論文也有針對文殊圖像進行深刻研究的，如〔日〕井上曙生〈經典と圖像——文殊菩薩に關して〉，《密教圖像》第 3 號，1984 年 12 月，頁 41-58；趙聲良〈莫高窟第 61 窟《五臺山圖》研究〉，《敦煌研究》1993 年第 4 期，頁 88-107；孫修身〈中國新樣文殊與日本文殊三尊五尊像之比較研究〉，《敦煌研究》1996 年第 1 期，頁 45-58；孫修身〈四川地區文殊菩薩信仰述論〉，《敦煌研究》1997 年第 4 期，頁 73-91 等等。

2 參見孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》，頁 36-52。

3 孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》〈表四 四川（重慶）石窟中的文殊圖像〉，資中石窟屬中唐的北岩 16 號龕或屬晚唐的北岩 33 號龕均有馭者于闐王。參見孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》，頁 119-120。

4 榮新江〈敦煌文獻和繪畫反映的五代宋初中原與西北地方的文化交往〉，《北京大學學報》第 2 期，1988 年，頁 55-62。

5 沙武田別具隻眼指出，此圖馭獅者下方有一老人、一僧人，唯圖像已漫漶。筆者檢視《敦煌石窟全集 2·尊像畫卷》一書，確實有之。以上分見沙武田《敦煌畫稿研究》，頁 201；羅華慶《敦煌石窟全集 2·尊像畫卷》（香港：商務印書館，2002），頁 169。

陀波利及大聖老人。⁶而文殊菩薩之圖像有如是的变化，研究者以為和五臺山有密切的關連，⁷且一般均會引述宋初釋延一重編的《廣清涼傳》卷中一則感應化現故事——〈菩薩化身為貧女〉，⁸作為說明文殊菩薩的圖像之所以有善財童子、于闐王及獅子的重要張本。⁹這樣的連結有其道理，只是作為一組供人崇敬膜拜的造像、畫像，其組成者的變化，究竟純然是因神異傳說而轉變，抑或先有這樣一組新樣文殊，才有神異傳說的產生？又〈菩薩化身為貧女〉或能用來說明在此時于闐王已取代了崑崙奴，但仍不足以解釋于闐王為何進入文殊圖像之中，以及有些還納入佛陀波利與大聖老人。為了梳理文殊圖像的侍從之所以產生變化，特別是于闐王取代崑崙奴的背景為何？加入佛陀波利、大聖老人的意義又為何？遂有本文的撰寫。

更具體地來說，本文擬討論的包括：最早出現在文殊圖像的童子，一般以為即善財童子，其與文殊的關係為何？馭獅者為何從崑崙奴變為于闐王，改變意義何在？甚至後來的馭獅者確為于闐王，抑或有其他可能？如榆林窟第3窟西壁北側西夏的文殊圖，馭獅者確實為頭戴冕旒的胡人，和莫高窟第98窟東壁南側五代的「大朝大寶于闐大聖大明天子」像近似，是典型的君王形象；但莫高窟第220窟甬道北壁中央五代的新樣文殊圖，馭獅者為頭戴金梁紅錦風帽；榆林窟第32窟東壁南側五代的文殊圖，馭獅者則為頭戴毗沙門天冠，都非典型的君王之服。而作為文殊菩薩化身的大聖老人，後來為何加入與文殊圖像之中？其象徵的意義為何？佛陀波利和文殊的關係又是什麼？這些都是本文試圖釐清的問題。

而欲釐清這些問題，筆者利用了不少具文學性的小說或傳說的資料。以這一類的材料進行宗教信仰的討論，英國漢學家杜德橋（Glen Dudbridge）就曾提出「把小說當作宗教經驗記載」的看法，他認為：「對於什麼志怪小說的真實性和準確性的問題，我的看法是，不同傳說因附著不同的歷史文獻，會有不同的敘事

⁶ 參見張惠明〈俄藏柏孜克里克石窟的一幅高昌回鶻時期的五臺山文殊圖壁畫研究〉，《敦煌吐魯番研究》第15卷，2015年，頁157-179。

⁷ 如榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，頁247-260；孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》，頁84-89。

⁸ 本文使用『CBETA 電子佛典集成』Version 2016，中華電子佛典協會。宋·釋延一重編《廣清涼傳》，（CBETA, T51, no. 2099, p. 1109, b26-c20）。

⁹ 如榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，頁254。

樣式，各自都會認為各自是正確的敘事結構，所以，對我們來說，比較有把握的讀法，是考察傳說與同時代或相近時代社會上下文的聯繫，因為他們同屬於一個文化結構，在文化涵義上有可能互補。¹⁰而美國史學家杜贊奇（Prasenjit Duara）也說：「對神話和標誌（symbol）如何變化所進行的歷史研究只是在近年才開始出現。這些研究傾向於強調神話的層面和歷史分層性質，每一層面都反映了某個時代或某個特定群體關心的內容。」¹¹于君方在討論觀音的本土化時，即運用了觀音的感應故事，指出：「就觀音的本土化與轉變而言，藝術表現和感應故事這兩種媒介發揮相當大的效用。」¹²本文擬透過由唐至宋的各式文獻，特別是同一時期的中、日神異傳說考察文殊侍從的變化，以及當時民眾的文殊信仰經驗，只能說是追步於前輩的一種嘗試。今以此就教於方家。

二、唐宋文獻紀錄的文殊菩薩之侍從

前文提及，常被引用作為說明文殊圖像各人物的具體對應的《廣清涼傳》卷中〈菩薩化身為貧女〉，今節錄原文如下：

大孚靈鷲寺者，九區歸嚮，萬聖修崇，東漢肇基，後魏開拓。不知自何代之時，每歲首之月，大備齋會，遐邇無間，聖凡混同。七傳者，有貧女，遇齋赴集，自南而來，凌晨屈寺，携抱二子，一犬隨之，身餘無貲，剪髮以施，未遑眾食，告主僧曰：「今欲先食，遽就他行。」僧亦許可。命僮與饌，三倍貽之，意令貧女二子俱足。女曰：「犬亦當與。」僧勉強復與。女曰：「我腹有子，更須分食。」僧乃憤然語曰：「汝求僧食無厭，若是在腹未生，曷為須食。」叱之令去，貧女被訶，即時離地，倏然化身，即文殊像，犬為師子，兒即善財及于闐王，五色雲氣，靄然遍空，因留苦偈曰：

¹⁰ 見〔英〕杜德橋（Glen Dudbridge），“*Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's 'Kuang-i Chi'*”一書，以及“*T'ang Sources for the study of Religious Culture: Problems and Procedures*”一文。轉引自吳真《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁84，註1。

¹¹ 〔美〕杜贊奇（Prasenjit Duara）〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，收入〔美〕韋思諦（Stephenn C. Averill）編，陳仲丹譯《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁93-114。

¹² 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯《觀音——菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2012），頁183。

「苦瓠連根苦，甜瓜徹蒂甜。是吾起三界，却彼可師嫌。」菩薩說偈已，遂隱不見。……遂以貧女所施之髮，於菩薩乘雲起處，建塔供養，聖宋雍熙二年重加修飾。¹³

此一傳說出現了文殊菩薩與其座騎——獅子，以及善財、于闐王二位侍從，而撰者雖未明確交代傳說發生的具體年代，但文章一開始有云：「東漢肇基，後魏開拓」及「七傳者」等，後又提及於北宋雍熙二年（985）對貧女遺留之故蹟重加修飾，可見至晚在雍熙二年之前，善財與于闐王已是文殊的侍從。又日僧圓仁於《入唐求法巡禮行記》的開成五年（840）七月二日載有其聽聞的傳說：乞丐中有一孕女，備受自分飯食訖，更索胎中孩子之分。¹⁴主要情節大抵和前述相同，故我們可推測此則有文殊與其獅子座騎，以及善財、于闐王為侍從的文殊化現傳說，產生的時間應早於雍熙二年，甚至在開成五年即有之。又《禪宗頌古聯珠通集》卷 30 有元代釋普會增收的一則五代宋初智門寬所作之頌，有云：

眾獸之中師子兒，善能哮吼震全威。縱橫妙用能返擲，爭奈文殊坐著伊。

于闐國王牽不住，善財童子却生疑。將謂世界無過者，也被六塵吞著時。¹⁵

可知在五代宋初甚至是更之前的九世紀，善財童子、于闐王應已進入文殊侍從之列，這和我們在圖像上所見的情形是相應的。

而這樣的侍從組成也為後代所承繼，《廣清涼傳》卷 3〈大聖文殊師利古今讚頌〉的釋明崇〈續遺〉即有云：

朔州慈勇大師，未詳受業名氏，其道行博識，遐邇欽伏。天會壬子（金太宗天會十年，1132）季，復遊臺山，與其徒史法師等百餘人，同宿真容院，史亦純厚人也。一日，遊大華嚴寺，忽於寺側，見祥雲自東而來，五彩畢具，又於雲中，現文殊大聖，處菡萏座，據狻猊之上，及善財前導，于闐為御，波離後從，暨龍母、五龍王等，執珪而朝，自餘峨冠博帶，奇相異服，千狀萬態。而能盡識大聖目瞬手舉，衣帶搖曳，第不聞其聖語，迺還

¹³ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷 2〈菩薩化身為貧女〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1109,b26-c20）。

¹⁴ 〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校注《入唐求法巡禮行記校注》（石家莊：花山文藝出版社，2007），頁 296。

¹⁵ 宋·釋法應集，元·釋普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷 30，（CBETA,X65,no.1295,p.660,a13-20//Z2:20,p.185,d16-p.186,a5 //R115,p.370,b16-p.371,a5）。

自西而去，觀者千餘人，四眾歡喜，歎未曾有。當是時也，真容院遇回祿之餘，始欲興復。由斯祥瑞，四方檀信輻湊，施財施力者，惟恐後至，真容院大殿，不日而成，切切現土現身，非徒設也。¹⁶

相較於前文，此條所述之文殊眷屬侍從，多出波離及龍母、五龍王，波離應該就是佛陀波利不同的音譯表述，¹⁷這也意味著金太宗天會十年（1132）時，佛陀波利已在文殊侍從的行列。又對照 P.4049 的白畫、榆林窟第 32 窟的文殊圖等圖像，佛陀波利作為文殊的侍從，確實較善財童子、于闐王為晚，但也不會晚於宋初。

與唐宋同一時期的日本文獻，也有與文殊侍從相關的描述，像日本後白河法皇（1127-1192）編撰《梁塵秘抄》卷 2，有〈佛歌〉十二首其一云：

文殊は誰か迎へ來し 裔然聖こそは迎へしか 迎へしかや 伴には優
填国の王や大聖老人 善財童子の仏陀波利 さて十六羅漢諸天眾¹⁸

此首佛歌陳述日本的文殊信仰是由裔然帶回的，歌中提及文殊的侍從有：優填國王、大聖老人、善財童子、佛陀波利及十六羅漢等。和前述唐宋的中土文獻相較，佛歌以優填國王取代于闐王，且多了大聖老人及十六羅漢，相同的是善財童子及佛陀波利。而其提及的裔然，入宋至五臺山禮拜文殊，是在雍熙元年（984）。¹⁹換言之，這些文殊及其侍從信仰被引入日本的時間，大概也是在此一時期。

又日本僧承澄（1205-1282）編撰《阿娑縛抄》卷 99〈文殊五字・第三形像事・一眷屬事〉則云：

佛陀波利、善哉童子、大聖老人、難陀童子、于闐國王，已上文殊使者也。²⁰

相對之前的文獻，其意義更為重大，因為它不但以「眷屬事」為標題，羅列有文殊的眷屬五位，且明確地稱此五位為「文殊使者」，這是其他文獻所未見的。而

¹⁶ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷 3〈大聖文殊師利古今讚頌〉，（CBETA, T51, no. 2099, p. 1126, c9-22）。

¹⁷ 日本飛鳥寺信行撰《翻梵語》卷 2「憂波利」條云：「亦云憂波離，亦云憂婆離。譯曰『憂』者〔込分〕，『波利』者護。」見〔日〕信行撰《翻梵語》卷 2（CBETA, T54, no. 2130, p. 993, b21-22）。

¹⁸ 〔日〕後白河法皇撰，新聞進一、外村南都子校注譯《梁塵秘抄》（東京：小學館，1989），頁 159。

¹⁹ 日本京都清涼寺釋迦牟尼栴檀瑞像胎內納入品，有裔然請宋朝台州開元寺僧人鑒端代筆的今擬名〈裔然入宋求法巡禮行及瑞像造立記〉紙本墨書一通，詳參丸尾彰三郎等《日本彫刻史基礎資料集成・平安時代・造像銘記篇一・解說》（東京：中央公論美術出版，1966），頁 47-48。

²⁰ 〔日〕僧承澄編撰《阿娑縛抄》，收入高楠順次郎、望月信亨等編纂《大日本佛教全書・第 38 冊》（東京：有精堂出版部，1932），頁 1431-1432。

其中的佛陀波利、善哉（哉與財音近，應是善財）童子、大聖老人、于闐國王等四位已見於其他文獻，再次證明這四位確實被視為文殊的使者、侍從。又同書卷99〈第四道場圖事〉：

座上文殊師利騎師子王，相好圓滿，身色鬱金，左手執般若經夾，右手把劍，衣服瓔珞，莊嚴其身，召請童子、地慧菩薩、計設尼、優婆計設尼等八大菩薩，諸大菩薩，一萬人俱，善財、難陀、五百童子、覺愛三藏、于闐國王，無數賢聖人天大會，前後左右周匝圍繞，十方諸佛雲集，知恩報恩故，恭敬供養。²¹

此條標題為「道場圖事」，則其下所陳述的應該就是針對第四道場的文殊圖內容來進行，而在諸多菩薩、賢聖中，撰者特別具體標舉了善財、難陀、五百童子、覺愛三藏、于闐國王，可見這些人物特別被看重。與同卷的〈文殊五字·第三形像事·一眷屬事〉相對照，善財、難陀、于闐國王是二者所共有的，不同的是：〈一眷屬事〉有大聖老人，〈第四道場圖事〉有五百童子，以及將佛陀波利稱為覺愛三藏。²²

綜觀從唐至宋此一時期的中、日文獻上的紀錄，以及前言所述中、日各式圖像，可知約在九世紀，善財童子、于闐王已是文殊的侍從，而到了十世紀左右，文殊侍從已有佛陀波利、大聖老人，尤其到了十二世紀，善財童子、于闐王、佛陀波利、大聖老人等四位應已是文殊侍從的基本成員。當然，從這些文獻中，我們還可看到文殊菩薩的其他眷屬侍從，如優填國王、難陀童子、龍母、五龍王、十六羅漢、五百童子等，文殊眷屬之眾，可見一斑。²³還有，莫高窟第220窟甬道北壁中央文殊師利變下之發願文有云：

清士弟子節度押衙守隨軍□謀銀青光祿大夫檢校國子祭酒兼御史中丞上柱國潯陽翟奉達，抽減□貧之財，敬畫新樣大聖文殊師利菩薩一軀並侍從，

²¹ 〔日〕僧承澄編撰《阿娑縛抄》，頁1433-1434。

²² 《修禪要訣》於開頭交代該作的由來，謂「北天竺婆羅門禪師佛陀波利隨問略說」，後注云：「唐云覺愛。」見唐·佛陀波利略說，明徇口錄，慧智傳譯《修禪要訣》（CBETA, X63, no. 1222, p. 14, c22 // Z2:15, p. 417, c14 // R110, p. 834, a14）。

²³ 像東晉佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷29〈菩薩住處品〉即有云：「北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。」（CBETA, T09, no. 278, p. 590, a3-5）。

兼供養菩薩一軀及□□觀世音菩薩一軀，標斯福者，先奉 為造窟亡靈神生淨土，不墜三塗之災，次□（為）我過往慈父、長兄，勿溺幽間苦難，長遇善因，兼為見在老母，合家子孫，無諸災障，報願平安，福同萌芽，罪弃涓流，絕筆之間，聊為頌曰：大聖文殊，瑞相巍巍，光照世界，感現千威。于時大唐同光三年歲次乙酉三月丁巳朔廿五日辛巳題記之耳。²⁴

此文雖未具體提出文殊侍從的名號，但文中出現有「新樣大聖文殊師利菩薩一軀并侍從」的字樣，搭配上圖像，可推知其所謂的文殊「侍從」，指的應該就是于闐王和善財童子。

另外，值得一提的，是以記錄大聖文殊化跡、遺蹤為務的《清涼傳》續書《廣清涼傳》，北宋鄒濟川有序，提及該書蓋妙濟大師延一應己之邀請，在唐初慧祥《清涼傳》的基礎上，於宋仁宗嘉祐五年（1060）「採摭經傳，收摭故實」，「凡三月而成」，²⁵而敦煌文獻 S.529V 一失名行記正好可用以說明延一採摭的經傳、收摭的故實之梗概。該記有云：

某青襟慕道，幼踐禪門，覓聖跡而靡憚靈蹤，……名山一十八所……第一，五臺山者，……後至大唐睿宗皇帝時，數現真身，兼一萬眷屬。時花（華）嚴寺僧法雲召得一匠人，姓安名生。曰：「士叔（庶）乃教塑菩薩真身。」安生曰：「不覩聖容，疑情不定。」遂乃焚香啟告，願見真身。俄爾之間，文殊親降，巍巍相好，色類金山。屈大聖之降靈，令蒼生之有望，請住食頃，貌下真儀，前後七十二度現身，方遂如法。自天下僧俗，海內英賢，巡禮瞻（瞻）依，畫真容者矣。其真身至今現在。

而《廣清涼傳》卷中有一則〈安生塑真容菩薩〉，其中有作：

唐景雲中，有僧法雲者，未詳姓氏，住大華嚴寺，每惟：大聖示化，方無尊像，俾四方遊者，何所瞻仰？乃繕治堂宇，募工儀形。有處士安生者，不知從何而至，一日應召，為雲塑像，雲將厚酬其直，欲速疾工。生謂雲曰：「若不目覩真像，終不能無疑。」乃焚香懇啟，移時，大聖忽現於庭，

²⁴ 敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》（北京：文物出版社，1986），頁 101。

²⁵ 宋·鄒濟川〈廣清涼傳序〉，見宋·釋延一重編《廣清涼傳》，（CBETA, T51, no. 2099, p. 1101, b4-11）。

生乃欣踊躋地，祝曰：「願留食頃，得盡模相好。」因即塑之，厥後，心有所疑，每一迴顧，未嘗不見文殊之在傍也。再募功畢，經七十二現，真儀方備。自是靈應肸鬩，遐邇歸依，故以真容目院焉。²⁶

後者晚於前者，卻又與前者有不少近同的文句，尤其是畫有底線的句子，二者應有密切的關係，或許是後者據前者改寫，又或者二種文獻有一共同的祖本，只可惜 S.529V 一寫本的行記僅知撰作者是一僧人，至於其他包括撰作者、撰作時間等等已不可知。

三、最早入列文殊侍從的善財童子 (兼論難陀童子)

接下來，我們要討論的是最早侍立於文殊旁的童子。在文殊化現傳說中，文殊或大聖老人身旁常有童子，像搜羅文殊感應化現故事最多的《廣清涼傳》，即有：釋義禪師於開元二十四年（736）在五臺山見一老僧及自稱覺一的童子，²⁷僧無著於大曆二年（767）在五臺山三遇老人並有自稱胸胝的童子，²⁸而自稱覺一或胸胝的童子均未能尋查到其他相關的材料，大概只是童子為避人耳目隨口而出的名號；而法照於大曆五年（770）遇文殊及二位童子，文中對二童子則有較清楚的說明：「見二青衣童子，似八九歲，顏貌端正，倚門而立，一稱善財，一名難陀。」²⁹P.2130 有一文本記述了法照與普賢菩薩、文殊菩薩面談而授記的故事，其中也有二童子招呼法照的情節，雖未言明童子之名，但與《廣清涼傳》相對照，可知它指的應當也是善財與難陀。另外，前文曾提及的日僧裔然，他在雍熙元年（984）於五臺山的東台見一老人並領侍從二人，行記對二侍從的外貌有如是的描述：

其侍從各年二十來許，一人著青衣，裹頭巾，手執香爐，一人著白衣，裹

²⁶ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2，（CBETA,T51,no.2099,p.1110,a16-26）。

²⁷ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈道義和尚入化金閣寺〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1113,a16-c21）。

²⁸ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈無著和尚入化般若寺〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1111,b25-p.1112,c16）。

²⁹ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈法照和尚入化竹林寺〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1114,b9-11）。

頭巾，手執柱杖，踟躕而去，不知所在。³⁰

雖未言明此二侍從的名號，但從其表述的年紀及衣著來判斷，應該就是善財、難陀二童子。而這些出現有童子的文殊化現故事所交代的時間，屬盛、中唐，和前述文殊圖像出現有童子的時間相當，可互為參照。

東晉天竺三藏佛馱跋陀羅所譯的《大方廣佛華嚴經》卷 45〈入法界品〉有云：

爾時，文殊師利知覺城大眾集已，隨其所應，以大慈力，令彼清涼，大悲現前，將為說法；甚深智慧，分別其心，以大辯力，而為說法。觀察善財童子，以何因緣，名曰善財：此童子者，初受胎時，於其宅內，有七大寶藏……。以此事故，婆羅門中，善明相師，字曰善財。此童子者，已曾供養過去諸佛，深種善根，常樂清淨；近善知識，身口意淨；修菩薩道，求一切智；修諸佛法，心淨如空，具菩薩行。爾時，文殊師利菩薩如象王迴，觀察善財而告之曰：「吾當為汝說微妙法。」即為分別諸佛正法，分別諸佛次興世法，淨眷屬法，轉梵輪法，諸佛色身相好、清淨莊嚴之法，一切諸佛具法身法，諸佛音聲妙莊嚴法，說一切如來平等正法。爾時，文殊師利知善財等一切大眾，聞說此法，皆大歡喜，發菩提心，顯明過去諸善根已，不捨本座，如應化度覺城眾生已，遊行南方。爾時，善財童子從文殊師利，聞佛如是諸妙功德，專求菩提，隨從文殊師利。」³¹

此段文字交代了善財童子與文殊結緣的經過，而後來善財童子能專求菩提心，展開五十三參，親近諸善知識，向他們問菩薩行、修菩薩道，關鍵人物即是文殊菩薩，在文殊的安慰開諭、慫恿勸諭下，善財童子才有如此的開悟與行動，而善財追隨文殊菩薩的形象，也因此樹立了。而類似的內容，也可見於唐代實叉難陀（652-710）於七世紀末所譯的《大方廣佛華嚴經》，以及活動於唐德宗時的般若於八世紀末所譯的《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》。³²這些有

³⁰ 詳參〔日〕九尾彰三郎等《日本彫刻史基礎資料集成・平安時代・造像銘記篇一・解說》，頁 47-48。

³¹ 東晉・佛馱跋陀羅所譯《大方廣佛華嚴經》，（CBETA, T09, no. 278, p. 688, a11-b13）。

³² 陳俊吉〈漢譯各經系的善財童子對造像藝術之影響〉，《造形藝術學刊》2015 年度，2015 年 12 月，頁 35-103。

善財童子五十三參的《華嚴經》系典籍，早在東晉已譯出，之後多次重新翻譯，表示善財童子追隨文殊的形象也一再被形塑與流播。故或也因這一故事與形象出現得早，且是出現於佛典中，後來文殊化現故事或文殊圖像，善財童子侍從於文殊的時間，也就較其他人物為早。

至於難陀童子，在佛典中名為難陀者，常見的有三：一為釋迦牟尼之弟孫陀羅難陀，二為牧牛難陀，三為龍王難陀。其中，孫陀羅難陀與文殊菩薩的關係不大，後二者則均可找到若干線索，像初唐窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷1云：

梵云難陀，此翻為喜，根本乃是牧牛之人，因問佛牧牛十一事，知佛具一切智，獲阿羅漢，甚極聰明，音聲絕妙。³³

此難陀本為牧牛人，因勤於學問，成為佛的信徒，自身也獲阿羅漢果，而「甚極聰明」的特質可和文殊互為呼應。又宋初天息災譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經·第四幀像儀則品》云：

又此所坐白蓮從池水生，於一莖幹有三枝蓮華，中枝白蓮華坐妙吉祥，兩邊白蓮華右坐普賢，左坐觀自在。其蓮華莖作大綠寶色，於大無熱惱池出二大龍王，一名難陀，二名跋難陀，身作白色一切莊嚴，各於頭上戴七龍頭，上半如人相，下半如蛇形，於此池中捧白蓮華莖，舉頭瞻視妙吉祥菩薩，其池之內無數蓮華，或開未開而用莊嚴。³⁴

所謂坐在中枝白蓮華的妙吉祥，其實就是文殊師利，難陀龍王同跋難陀龍王捧白蓮華向文殊師利菩薩頂禮，且又有文殊鎖毒龍於五臺山的傳說，³⁵故難陀龍王成為文殊侍從，似乎較牧牛難陀更合乎情理。不過，不論是牧牛難陀或龍王難陀，都不若善財童子與文殊的連結那麼直接且密切，這或也是多數文獻提到文殊的侍從童子，均說是善財童子的緣故。

³³ 唐·釋窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷1〈序品〉，(CBETA,T34,no.1723,p.671,a7-10)。

³⁴ 宋·天息災譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷8〈第四幀像儀則品〉，(CBETA,T20,no.1191,p.864,a26-b5)。

³⁵ 如唐代釋圓照集《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷3〈謝勅置天下寺文殊院表一首并答〉，有寶應元聖文武皇帝批曰：「大聖文殊久登正覺，拯生人於三界，鎮毒龍於五峯，慈悲道深，弘濟功遠，故令釋眾同此歸依，三藏梵域宗師，當深慰愜也，所賀知。」(CBETA,T52,no.2120,p.842,a12-14)。

四、從崑崙奴到于闐王：馭獅者身分的變化

文殊侍從的馭獅者，從較早期的崑崙奴，變為于闐王，甚至有日本文獻《梁塵秘抄》說是優填王。其中，崑崙奴變為于闐王，研究者往往以《廣清涼傳》〈菩薩化身為貧女〉一則故事作為說明，造像者、畫像者或可根據感應者描述其所見的化現形象加以勾勒，但，誠如前言所說的，此則故事恐怕仍不足以說明于闐王為何會成為文殊菩薩的馭獅者。現在我們要討論的，即是作為文殊侍從的馭獅者，為何會有崑崙奴、于闐王、優填王等等的說法與變化。

圖像中文殊菩薩騎乘獅子之形象，在佛典也可見到，如初唐阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷 1〈釋迦佛頂三昧陀羅尼品〉云：「畫作文殊師利菩薩，身皆白色頂背有光，七寶瓔珞寶冠天衣，種種莊嚴乘於師子。」³⁶這樣的形象，在感應化現傳說中，也常有，如前已引述過的《廣清涼傳》中的無著、法照，或《續清涼傳》的張商英，³⁷遇見的文殊均是以獅子為座騎。事實上，在早期漢譯佛教文獻中，獅子就已是佛陀力量、智慧與威嚴的象徵，³⁸故被視為諸佛之師、智慧第一的文殊，³⁹以獅子為其座騎，也就在情理之中。

獅子不產於中土，從史書的記載，牠們往往作為貢品被送至中土，如貞觀九年（635），康國即遣使貢獅子；⁴⁰武則天時，有大石國使請獻獅子；⁴¹開元七年（719），拂菻主遣吐火羅大首領獻獅子、羚羊各二；⁴²開元十年（722），波斯

³⁶ 唐·阿地瞿多譯《陀羅尼集經》，（CBETA,T18,no.901,p.790,a28-b1）。按語：文殊騎獅之意涵，當如失譯者《不退轉法輪經》卷 1〈序品〉所說：「文殊師利在樓閣上正身端坐，心不動搖念佛境界，自證空法得金剛三昧，善學釋迦牟尼佛法，決定成就無緣三昧，深入佛慧。文殊師利并諸菩薩摩訶薩，於十方世界作佛事已，心樂正法常勤修集，亦於過去諸佛法中，久種善根，皆是文殊師利之所攝持，志行菩提心無退沒，猶如師子處無畏座。」（CBETA,T09,no.267,p.228,c5-12）。

³⁷ 宋·張商英撰《續清涼傳》卷 1，（CBETA,T51,no.2100,p.1129,a8）。

³⁸ 陳懷宇〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》第 14 期，2010 年 12 月，頁 55-84。

³⁹ 唐·李通玄撰《新華嚴經論》卷 14〈如來名號品〉，（CBETA,T36,no.1739,p.813,c18-21）；宋·法賢譯《佛說瑜伽大教王經》卷 2〈三摩地品〉，（CBETA,T18,no.890,p.565,c16-18）。

⁴⁰ 後晉·劉昫等撰《舊唐書》卷 198〈西戎傳·康國〉（臺北：鼎文書局，1981 年影印新校本），頁 5309-5310。

⁴¹ 後晉·劉昫等撰《舊唐書》卷 89〈姚璹傳〉，頁 2903。

⁴² 後晉·劉昫等撰《舊唐書》卷 198〈西戎傳·拂菻〉，頁 5315。

國遣使獻獅子。⁴³又張九齡（678-740）〈獅子贊序〉有云：「頃有至自南海，厥繇西域，獻其方物，而獅子在焉。《爾雅》所謂狻猊，如虬貓，食虎豹。」⁴⁴可見中土的獅子來自西域或南海。而在文殊圖像中，較于闐王為早成為馭獅者的崑崙奴，又是如何與文殊及其座騎——獅子連結的？

日本學者黑田彰曾引述了包括：《晉書》卷 32〈孝武文李太后〉「時后為宮人，在織坊中，形長而色黑，宮人皆謂之崑崙」，《南海寄歸內法傳》卷上「唯此崑崙，頭捲體黑」，《舊唐書》卷 197〈南蠻列傳〉「自林邑以南，皆卷髮黑身，通號為崑崙」，慧琳《一切經音義》卷 81「崑崙語，上音昆，下音論，時俗語便亦曰骨論。南海洲島中夷人也，甚黑裸形，能馴伏猛獸犀象等」，等等諸種文獻，還將繪畫、石刻、塑像、博山爐等各式文物中的崑崙一一爬梳出來，指出學界或將之與非洲馬達加斯對接，或以為與南洋馬來人有關，而他則在此基礎上，進一步認為崑崙應當是在漢武帝時已由西域進入而為中土所熟知，保守一點的看法，則是在三國時期前後。⁴⁵又其中的慧琳《一切經音義》卷 81「崑崙語」一條，尤值得注意，不但和其他文獻一樣指出崑崙是「南海洲島中夷人也，甚黑裸形」，還說他們「能馴伏猛獸犀象等」。整體而言，崑崙奴的出身地——南亞或東非，習性——能馴伏猛獸犀象，和獅子正好能相應，故以崑崙奴為文殊的馭獅者也算是合乎情理的一種文化想像與圖像建構。又一則出自唐代陳劭撰《通幽錄》的盧項婢小金的故事，敘述小金於貞元六年（790）夜夢老人騎獅，云：

小金夜夢一老人，騎大獅子，獅子如文殊所乘，毛彩奮迅，不可視。旁有二崑崙奴操轡。⁴⁶

這是目前所見出現有崑崙奴的文殊化現故事，最早的記錄，稍晚於文殊圖像中崑崙奴出現的時間，卻較出現有于闐王的《廣清涼傳》〈菩薩化身為貧女〉為早。

于闐處西域，也是獅子活動的地域之一，以其國君取代崑崙奴成為馭獅者，

⁴³ 後晉·劉昫等撰《舊唐書》卷 8〈玄宗本紀〉，頁 184。

⁴⁴ 清·董誥等編《全唐文》卷 290（北京：中華書局，1987），頁 2949。

⁴⁵ 詳參〔日〕黑田彰撰，李銘敬、蔣雲斗譯〈崑崙與獅子——《祇洹寺圖經》笱記〉，收入劉玉才、潘建國編：《日本古鈔本與五山版漢籍研究論叢》（北京：北京大學出版社，2015），頁 146-179。

⁴⁶ 宋·李昉等編《太平廣記》卷 340〈鬼二十五·盧項〉（北京：中華書局，2003），頁 2697。

或在情理之中，只是，西域國家眾多，為何獨鍾于闐？且以一國之尊馭獅，其中的因由仍有待深究。有研究者根據敦煌莫高窟的各種與于闐相關的圖像資料，以為包括新樣文殊中于闐王像的出現，不但是一種特殊的外交手段，同時也是宗教藝術為政治服務的反映，為于闐與曹氏歸義軍關係史寫下了重要的一筆。⁴⁷此說有一定的道理，不過，似可再斟酌，畢竟于闐王納入文殊侍從之列，並不是敦煌壁畫圖像的專利。

筆者於史書中見于闐王有名為「尉遲伏師」者，《舊唐書·西戎傳·于闐國》：「開元十六年，復冊立尉遲伏師為于闐王，數遣使朝貢。」⁴⁸又《冊府元龜·外臣部九·冊封二》：「（開元）十六年正月，封于闐阿摩支知王事石武衛大將軍員外置同正員上柱國尉遲伏師為于闐王。」⁴⁹遂有一念：作為人名的「伏師」，字面上的意思是制伏獅子，是否有可能即因此一緣由，人們興起以于闐王——尉遲伏師取代崑崙奴成為文殊座前的馭獅者？唯《新唐書·西域傳·于闐》卻作「尉遲伏師戰」，云：「上元初，身率子弟酋領七十人來朝。擊吐蕃有功，帝以其地為毗沙都督府，析十州，授伏闐雄都督。死，武后立其子璽。開元時獻馬、駝、豹。璽死，復立尉遲伏師戰為王。」⁵⁰這樣一來，「伏師」似乎是「伏師戰」的訛誤，日人藤田豐八於《西域研究》一書有云：「新、舊《唐書》中所見之王名，有伏闐信、伏闐雄、尉遲伏師（戰）、尉遲珪、尉遲勝等。按此伏闐，固不待言，為尉遲之異譯；又尉遲伏師戰之伏師，亦為尉遲之異譯（即“Viša”之對音），戰乃其名也。伏師之上，復加尉遲一姓者，蓋因不明伏師即尉遲之故耳。」⁵¹藤田氏認為「尉遲」、「伏闐」、「伏師」均是“Viša”的音譯，「尉遲伏師」是疊床架屋的譯名，「戰」才是該于闐王的名字。榮新江、朱麗雙亦云：「尉遲、伏闐都是于闐文“Viša”的音譯，梵文作“Vijaya”。藏文典籍和于闐文文書也記錄了一些于闐王名，但多數還無法與漢文所記比定，只有一點是肯定的，即于闐王位始終由

⁴⁷ 沙武田《敦煌畫稿研究》，頁 207-209。

⁴⁸ 後晉·劉昫等撰《舊唐書》卷 198〈西戎傳·于闐國〉，頁 5306。

⁴⁹ 王欽若等編《冊府元龜》卷 964〈外臣部九·冊封二〉（北京：中華書局，1994），頁 11344。

⁵⁰ 宋·歐陽修、宋祁撰《新唐書》卷 221 上〈西域傳·于闐〉（臺北：鼎文書局 1981 年影印新校本），頁 6235-6236。

⁵¹ 〔日〕藤田豐八著，楊鍊譯《西域研究》（臺北：臺灣商務印書館，1985），頁 70。

尉遲氏傳承。」⁵²如此一來，作為馭獅者的于闐王，也就難以和專名——尉遲伏師（戰）連結在一塊，只是，也正因于闐王都是由“Viśa”（尉遲）氏來傳承，而“Viśa”與「伏師」音近，進一步黏附於文殊的馭獅者，也是順理成章。

在民間信仰、故事裡，像這樣因語音近同而附會的例子，其實並不少見，如有醬園業視蔡邕、顏真卿（顏魯公）為祖師，只因其名號與「菜傭」、「鹽鹵」諧音；又浙江九姓漁戶奉關羽為漁業神，理由是關羽二字之音近似「管漁」。⁵³又或者如「殃及池魚」一成語，漢代應劭《風俗通》有二種說法，云：「城門失火，禍及池魚。舊說：『池仲魚，人姓字也，居宋城門。城門失火，延及其家，仲魚燒死。』又云：『宋城門失火，人汲取池中水以沃灌之，池中空竭，魚悉露死。』喻惡之滋，並傷良謹也。」⁵⁴顯然其中的第一則故事，穿鑿附會的痕跡甚深，同屬語音近同的黏附。又《鋼和泰雜卷》（Staël-Holstein Miscellany）的于闐文、藏文文書，以及 P.t.1184、P.t.1284 的藏文文書，均可見稱于闐王為獅子王者，⁵⁵而《于闐國授記》也記載唐代以前有位尉遲散瞿羅摩（Sang gra ma）王，「英勇驍武，為抗擊眾多外敵，殺卻眾多生靈。爾後，出現一攻擊人之獅子，軍人擊之，亦畏懼。國王單獨與獅子搏鬥，擒而殺之，故得『獅子』稱號。」⁵⁶于闐王的伏獅形象也就更為鮮明。

上述從獅子的原生地、于闐國的統治者——尉遲氏的于闐文發音，以及于闐王的稱號，來說明文殊侍從的馭獅者從崑崙奴變為于闐王的因由，其實，還有一線索可論，即于闐與佛教的關係。許多佛典都提到佛、菩薩、天王對于闐一地特別護持，甚至就住在于闐，像初唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經·諸菩薩住處品》即有云：

疏勒國有一住處，名：牛頭山，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。」⁵⁷對此，

唐代釋澄觀有疏云：「然牛頭山在今于闐國，此云地乳。佛滅百年方立此

⁵² 見榮新江、朱麗雙《于闐與敦煌》（蘭州：甘肅教育出版社，2013），頁13。

⁵³ 李喬《行業神崇拜：中國民眾造神史研究》（北京：北京出版社，2013），頁31。

⁵⁴ 宋·李昉等編《太平廣記》卷466，頁3840。

⁵⁵ 黃盛璋〈關於沙州曹氏和于闐交往的諸藏文文書及相關問題〉，《敦煌研究》1992年第1期，頁35-43；榮新江、朱麗雙〈于闐國王李聖天事蹟新證〉，《西域研究》2012年第2期，頁1-13。

⁵⁶ 轉引榮新江、朱麗雙〈于闐國王李聖天事蹟新證〉，頁1-13。

⁵⁷ 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷45〈諸菩薩住處品〉，（CBETA, T10, no. 279, p. 241, c18-19）。

國，具如《西域記》，以集經之時未開，尚屬疎勒故耳，晉本但云邊國。

故或指江表牛頭，今譯既明，定非此也。⁵⁸

也就是說，諸菩薩以于闐國的牛頭山為歇息處所。而諸菩薩之中，就有文殊菩薩，如 Pt.960《于闐教法史》〈尉遲散跋婆王與贊摩伽藍之修建〉有云：

當佛法出現一千七百三十三年，自地乳（Sa nu）王至于闐王贊曆（bTsan legs）傳五十六代國王。爾後，彌勒菩薩和尊者文殊二者，領悟此于闐乃三世諸佛之不共佛土，遂前往于闐，為作于闐人眾之善友，先至贊摩（Tsa ma）睢梨（Cu le）林，彌勒菩薩〔化作〕尉遲（Byidza ya）散跋婆（Sam bha ba）王，作……之王。

又〈八大菩薩〉云：

今住于闐之八大自成菩薩之名如下：金剛手即秘密主，今仍於牛頭山最上層常邊（Shong pya）住，聖觀音於住薩野（'Ju snya）住，虛空藏於薩迦耶仙住，文殊和摩尼跋陀羅（Ma ni bha ba）二者於牛頭山住，地藏於陀驢帝住，普賢於奴盧川（To la）之僧伽連磬（Sang ga po long）住，藥王於馬囊將（'Ba'no co）住，彌勒於馬斯囊野（'Bas no nya）住。⁵⁹

又敦煌文獻 S.6551 中所抄的《佛說阿彌陀經講經文》，講經僧有段自白：

但少僧生逢濁世，濫處僧倫，全無學解之能，虛受人天信施，東遊唐國華都，聖君賞紫，承恩特加師號。擬五臺山上，攀松竹以經行；文殊殿前，獻香花而度日。欲思普化，爰別中華，負一錫以西來，途經數載；製三衣於沙磧，遠達崑崗。親牛頭山，巡于闐國。更欲西登雪嶺，親詣靈山。⁶⁰

此僧遊歷四方，至中土特意至五臺山禮拜文殊菩薩，而到于闐也上牛頭山巡禮，足見于闐的牛頭山對此遊方僧，甚至當時許多的佛教徒而言，是和中國的五臺山，印度的雪嶺、靈（鷲）山齊觀的，都是所謂的聖山。綜合以上諸因由，後來遂有以于闐王取代崑崙奴成為文殊的馭獅者。

⁵⁸ 唐·釋澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷 47〈諸菩薩住處品〉，（CBETA, T35, no. 1735, p. 860, c14-18）。

⁵⁹ 以上同見朱麗雙〈《于闐教法史》譯注〉，收入榮新江、朱麗雙《于闐與敦煌》，頁 413-468。另可參張廣達、榮新江〈敦煌「瑞像記」、瑞像圖及其反映的于闐〉，《于闐史叢考（增訂本）》（北京：中國人民大學出版社，2008），頁 166-223。

⁶⁰ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），頁 679。

至於像《梁塵秘抄》以優填王為馭獅者，大概就像新聞進一、外村南都子所說的，「『うてん』は『于闐』とも書き、梵語の音写で、出愛と訳す」⁶¹，也就是說，于闐和優填作為梵語的音譯，在日文的發音是近同的。故《梁塵秘抄》的「優填王」，指涉的並不是《增壹阿含經·聽法品》中所說，不知如來所在思覩如來得苦患，遂「以牛頭栴檀作如來形像高五尺」的優填王。⁶²

五、由文殊化身變為文殊侍從的大聖老人⁶³

P.4049 文殊畫稿、《梁塵秘抄》、《阿娑縛抄》等文獻出現有大聖老人，同一時期或之後的文殊造像、畫像，刻畫有老者之像者愈益增多：如榆林窟第 32 窟五代的文殊圖，榆林窟第 2、3 窟西夏的文殊圖，榆林窟第 4 窟、莫高窟第 149 窟元代的文殊圖。⁶⁴又如日本保存的古文殊木雕、絹畫有老者的，屬平安時代（794-1192）有五件，鎌倉時代（1185-1333）則有九件，⁶⁵牠們都被當作文殊的化身——大聖老人來看待。這樣的理解大抵不誤，只是，作為文殊化現的大聖老人，其本質仍舊是文殊，但在此一時期，卻已逐漸成為文殊侍從之一，是信眾膜拜崇敬的偶像之一，其中的因由及其所彰顯的意義為何，是接下來我們要討論的。

在唐宋的文殊感應化現故事裡，文殊往往化現為老人，提點、度化主人公，甚至連小說中也有如是的安排。像《廣清涼傳》中有：佛陀波利於儀鳳元年（676）見一老人，⁶⁶僧牛雲於景龍二年（708）見一老人，⁶⁷釋義禪師於開元二十四年（736）

⁶¹ 〔日〕後白河法皇撰，新聞進一、外村南都子校注・譯《梁塵秘抄》，頁 159。

⁶² 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 28〈聽法品〉（CBETA, T02, no. 125, p. 706, a2-26）。

⁶³ 日本有些文獻稱大聖老人為「最勝老人」或「婆藪仙」，如《目でみる仏像事典》（參田中義恭、星山晉也編著《目でみる仏像事典》，東京：東京美術，2008，頁 168。）事實上，婆藪仙為佛教的外道仙人，宋代釋從義撰《法華經三大部補注》卷 2 有云：「婆藪亦云毗紐，又云毗搜，又云毗瑟笈，此翻幻惑之義也，亦翻為天也。世人畫婆藪仙作皤然一叟者，蓋聽聲之誤也。」（CBETA, X28, no. 586, p. 150, c12-15//Z1:43, p. 465, d15-18//R43, p. 930, b15-18）可見婆藪仙與大聖老人（或最勝老人）有異。

⁶⁴ 參見孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》，頁 71。

⁶⁵ 參見孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》，頁 135-136。

⁶⁶ 此傳說較早的記載應是釋靜志約撰於唐睿宗永昌元年（689）的〈佛頂尊勝陀羅尼經序〉〔參唐·佛陀波利譯《佛頂尊勝陀羅尼經》卷 1，（CBETA, T19, no. 967, p. 349, b2-c19）。〕，之後除了《廣清涼傳》有載錄外，他如唐·釋圓照撰《貞元新定釋教目錄》卷 12，〔日〕圓仁撰《入

見一乘象老僧，⁶⁸僧無著於大曆二年（767）三遇老人，⁶⁹法照於大曆四年（769）遇一老人，⁷⁰尼法空於元和四年（809）逢一老人，⁷¹睿諫約於太平興國四年（979）夢老叟。⁷²凡有七位僧尼得見文殊化現的老人，且除了法照所遇之老人外，其餘均發生在五臺山，而法照縱然是在衡州遇見老人，但和五臺山也有所關聯——老人提醒法照急去五臺山禮拜文殊菩薩。而其他的典籍文獻也有這一類的化現，如南宋釋義和撰《無盡燈記》，有華嚴宗初祖杜順（557-640）一門人遇老士。⁷³或是日本平安時期的學者大江親通（？～1150）所撰的《七大寺巡禮私記》，提到玄昉（？～746）與慶寬於唐開元十三年（725）四月發向五臺山遇文殊化現之老人。⁷⁴日僧虎關師鍊（1278-1346）所撰《元亨釋書》，也有南天竺菩提仙那逢一老翁，時間大約是在日本天平八年（736）左右。⁷⁵又日僧裔然，在前文曾提及的入宋行記，記有於雍熙元年（984）見一老人。他們逢遇大聖老人的地點也都是在五臺山。

另外，筆者檢視《太平廣記》所收唐人小說，⁷⁶至少有三則出現大聖老人：二則出自唐代戴孚撰《廣異記》，一為劉清真於天寶中（742-756）遇老僧，⁷⁷二

唐求法巡禮行記》卷2、3，宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈佛陀波利入金剛窟〉，宋·釋贊寧等撰《宋高僧傳》卷2〈唐五臺山佛陀波利傳〉，宋·釋非濁集《三寶感應要略錄》卷2等等，均有之。

⁶⁷ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈牛雲和尚求聰明〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1110,c4-p.1111,a18）。

⁶⁸ 根據乘象一特徵來看，此老僧應是普賢，唯文中未明確交代，今姑置於此。見宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈道義和尚入化金閣寺〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1113,a16-c21）。

⁶⁹ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈無著和尚入化般若寺〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1111,b25-p.1112,c16）。

⁷⁰ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷2〈法照和尚入化竹林寺〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1114,a7-p.1116,a22）。

⁷¹ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷3〈高德尼事跡〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1123,a27-b26）。

⁷² 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷3〈宋僧所覩靈異〉，（CBETA,T51,no.2099,p.1123,c15-p.1124,a3）。

⁷³ 見元·釋普瑞集《華嚴懸談會玄記》卷38，（CBETA,X08,no.236,p.393,a3-14//Z1:12,p.304,b9-c2//R12,p.607,b9-p.608,a2）。

⁷⁴ 〔日〕大江親通撰，奈良國立文化財研究所編《七大寺巡禮私記》（奈良：奈良國立文化財研究所，1982），頁174-177。

⁷⁵ 〔日〕虎關師鍊《元亨釋書》卷15〈方應〉，收入《新訂增補國史大系·第31卷》，（東京：吉川弘文館，2000），頁224。

⁷⁶ 康韻梅曾提及：「值得注意的現象是唐人小說中化身為菩薩形象的智慧老人，都是文殊菩薩。」見康韻梅〈唐人小說中「智慧老人」之探析〉，《中外文學》第23卷第4期，1994年9月，頁136-171。

⁷⁷ 宋·李昉等編《太平廣記》卷24〈神仙·劉清真〉，頁160-161。

為鉗耳含光長子遇老僧，也都是發生在五臺山；⁷⁸一則是前文已引述過的唐代陳劭撰《通幽錄》盧頊婢小金，於貞元六年（790）夜夢老人騎獅，這是目前筆者所見文殊化現老人的故事中，唯一未提及五臺山的。⁷⁹魯迅言鬼神志怪書，以為「記經像之顯效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心。」⁸⁰而這一類的五臺山文殊感應化現故事，編創的目的大概也是如此，令僧俗對文殊生敬信之心，同時，也藉以提升作為文殊信仰的重要道場之五臺山地位與形象。⁸¹

就發生的時間先後來看，這些僧俗信眾遇文殊化現老人的故事，多數集中在八世紀，而最早的是杜順門人遇老士，時間更為具體且流傳更為廣泛的，則是北印度罽賓國梵僧佛陀波利於西元 676 年遇老人，要其回西國取《佛頂尊勝陀羅尼經》以流傳漢土。而較晚的則是如日僧裔然於西元 984 年至五臺山巡禮，在東台見年約八十的老人。換言之，文殊化現老人一類故事發生的時間，大抵較文殊造像、畫像裡大聖老人成為僧俗崇拜對象之一來得早，前者對後者當有推波助瀾之效。

而五臺山文殊感應化現故事之所以多現老人之像，其中的因由為何？西晉竺法護譯《佛說文殊師利現寶藏經》卷 2 記載有文殊師利回答「為說何法能度爾所人？」之問，云：

隨一切人本而為說法，令得入律，又以戲樂而教授眾人，……或以神通現變化，或以釋梵色像，或以四天王色像，或以轉輪聖王色像，或現如世尊色像，或以恐懼色像，或以麁獷，或以柔軟，或以虛，或以實，或以諸天色像。所以者何？人之本行若干不同，亦為說若干種法而得入道。⁸²

也就是說，文殊菩薩本不拘於一種色像為眾生說法，如前文就提過文殊化現為有

⁷⁸ 宋·李昉等編《太平廣記》卷 115〈報應·鉗耳含光〉，頁 802-803。

⁷⁹ 宋·李昉等編《太平廣記》卷 340〈鬼·盧頊〉，頁 2695-2698。

⁸⁰ 魯迅《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992），頁 45。

⁸¹ 五臺山作為文殊道場有其依據，如東晉佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 29〈菩薩住處品〉云：「東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。」（CBETA, T09, no. 278, p. 590, a3-5）或唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 45〈諸菩薩住處品〉云：「東北方有處，名：清涼山，從昔已來，諸菩薩眾於中止住；現有菩薩，名：文殊師利，與其眷屬、諸菩薩眾一萬人俱，常在其中而演說法。」（CBETA, T10, no. 279, p. 241, b20-23）。五臺山即被視為佛典所稱的清涼山。

⁸² 西晉·竺法護譯《佛說文殊師利現寶藏經》卷 2，（CBETA, T14, no. 461, p. 460, b26-c10）。

孕貧女，或北宋元豐年間呂惠卿因戍邊遊臺山偶見文殊化現蓬頭垢面的童子，⁸³都是透過不同的色像以達致隨機示教的目的。筆者於東漢支婁迦讖所譯《雜譬喻經》中，檢得一段敘述：文殊菩薩化作「甚大醜惡」老翁，往試求菩薩道者是否「一切當等心於人」，⁸⁴這應是漢語文獻中，文殊化現老人最早的記載，只是，此則敘述和前述直接提點、度化主人公的老人，二者形象大不相同，反倒和化現貧女或蓬頭垢面的童子接近——他們一開始均為故事中的僧俗所嫌惡。

從佛陀波利以來，⁸⁵文殊化現傳說的色像幾乎集中於老人像，而且和榮格（C. G. Jung）注意到童話出現的老人一樣，「總會出現在英雄處於孤苦無援、絕望危難情勢之中的時候，能使他從中獲得解脫的」，榮格稱此一老人為「智慧老人」，以為「老人一方面代表知識、反省、洞見、智慧、聰明和直覺，另一方面代表善意、助人為樂等道德品質，從而使他的『精神』性格十分平易近人」。⁸⁶也就是說，在童話、個人夢中，老人的出現，是「彌補匱乏所需的知識，以人格化的思想的形式出現」，⁸⁷而佛陀波利等僧俗之所以總是在困頓、徬徨之際，遇見予以幫助、啟悟的老人，應該也是這種精神現象的展現、心理反應的具體化。而長久以來，文殊菩薩又被視為諸佛之師、智慧第一，如唐代李通玄撰《新華嚴經論》卷 14 有云：「五舉上首菩薩之名者，名文殊師利，即是十方諸佛無性之中擇法妙慧，一切諸佛皆從此慧簡擇正邪而成正覺，故號文殊，為十方一切諸佛之師，亦云佛母。」⁸⁸又宋初法賢譯《佛說瑜伽大教王經》卷 2 云：「復說三摩地法，時阿闍梨觀想彈（mum），蒙字變成大智，大智化成妙吉祥菩薩，作童子相，具大

⁸³ 見宋·釋道融撰《叢林盛事》卷 1〈五臺艸衣文殊像〉，（CBETA, X86, no. 1611, p. 695, a9-23//Z2B:21, p. 36, b15-c11//R148, p. 71, b15-p. 72, a11）。

⁸⁴ 東漢·支婁迦讖譯《雜譬喻經》卷 1，（CBETA, T04, no. 204, p. 500, c6-17）。

⁸⁵ 杜順門人主要活動的年代應較佛陀波利為早，其遇大聖老人的時間也應早於佛陀波利，但該則傳說終究未對年代有具體的說明，事件的敘述也較為模糊，捏合的痕跡較濃，且不論是元代釋普瑞撰《華嚴懸談會玄記》，或其引述的南宋釋義和撰《無盡燈記》，時代已晚於佛陀波利的相關敘述。故今仍以佛陀波利為遇大聖老人眾僧俗中最早的一位。

⁸⁶ 〔瑞士〕卡爾·古斯塔夫·榮格（C. G. Jung）著，徐德林譯《原型與集體無意識》第五部〈童話中靈魂的現象學〉（北京：國際文化出版公司，2011），頁 173、176。

⁸⁷ 〔瑞士〕卡爾·古斯塔夫·榮格（C. G. Jung）著，徐德林譯《原型與集體無意識》第五部〈童話中靈魂的現象學〉，頁 173。

⁸⁸ 唐·李通玄撰《新華嚴經論》卷 14〈如來名號品〉，（CBETA, T36, no. 1739, p. 813, c18-21）。

辯才，智慧第一，善說妙法。」⁸⁹又《貞松堂藏西陲秘籍叢殘》所收敦煌寫本〈維摩詰經講經文〉也有：「三千界內總聞名，皆道文殊藝解精，體似蓮花敷一朵，心如明鏡照漂清。」⁹⁰換言之，在唐宋時，不論是大、小傳統或雅、俗文化之中，文殊菩薩象徵著諸佛智慧，早已普遍地為人所熟知與接納，與老人此一原始意象所表徵的意義相合，二者的結合，也就順理成章。

至於大聖老人成為文殊侍從被信眾所崇敬膜拜，則應是口頭傳說的進一步具象化，且和佛陀波利巡禮五臺山的神顯經驗與傳說，關係密切，這一點將於下文做進一步的討論與說明。

六、由高僧變為文殊侍從的佛陀波利

上述出自《廣清涼傳》七位僧尼遇大聖老人的傳說，佛陀波利是最早的一位，之後，有法照在見到大聖老人的同時，也遇見童子和佛陀波利。法照在衡州遇大聖老人外，又在大曆五年（770）四月六日於五臺山先見到善財、難陀二童子，並因而得見文殊大聖；四月十三日詣金剛窟，先見梵僧——佛陀波利，並因而得見文殊菩薩及難陀童子；十二月又於華嚴寺，見梵僧二次。⁹¹在這則傳說敘述裡，文殊菩薩或差遣童子將茶湯來，或召令佛陀波利送法照出，可見在此時，不管是善財、難陀，還是佛陀波利，都已是文殊菩薩的侍從。而敦煌文獻 P.2130 一失題文書，主要敘述普賢菩薩、文殊菩薩二聖為法照摩頂、授記、說偈，⁹²佛陀波利也一度現身，有云：

二聖答言，令佛陀波利引法照，於後院頂禮，隨行見大院：每院有一百廿

⁸⁹ 宋·釋法賢譯《佛說瑜伽大教王經》卷2〈三摩地品〉，（CBETA, T18, no. 890, p. 565, c16-18）。按語：此處云文殊作童子相，其他佛典亦有如是之說法，如此一來，文殊童子化現為文殊老人，或也能以榮格的主張來解釋之，他認為精神在夢中的自我表徵除了智慧老人外，「精神也可以採取小男孩或者青年的形式」，同時還說：「老人與兒童同體。」也就是說，文殊老人和文殊童子，其實是文殊菩薩的一體兩面。參〔瑞士〕卡爾·古斯塔夫·榮格（C. G. Jung）著，徐德林譯《原型與集體無意識》第五部〈童話中靈魂的現象學〉，頁170。

⁹⁰ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁913。

⁹¹ 此一傳說除了可見於《廣清涼傳》卷2〈法照和尚入化竹林寺〉外，另可參宋·釋贊寧撰《宋高僧傳》卷21〈唐五臺山竹林寺法照傳〉，（CBETA, T50, no. 2061, p. 844, a8）。

⁹² 相關引文校釋可參荒見泰史〈法照門徒的念佛法事與《法照傳》的宣唱〉，「第四屆東亞宗教文獻國際學術研討會」，日本筑波大學、日本廣島大學、臺灣政治大學合辦，政治大學中國文學系承辦，2014年3月15-16日。

個小院，皆有僧居一百廿口。東院內有五千僧住持，各作□事時，隨緣住持。西一大院房舍宛然，並無師僧。法照却迴，辭二聖。……是時，太原地界所由，告節度使薛兼訓⁹³延入太原城內居住。

佛陀波利仍為文殊菩薩、普賢菩薩所號令，從屬於二聖的跡象至為明顯，而且，法照也因神顯經驗為地方官所看重，特別延請之入太原城居住款待。

前一大點曾提到，大聖老人成為文殊侍從被信眾所崇敬膜拜，應是口頭傳說進一步的具象化，和佛陀波利巡禮五臺山的神顯經驗與傳說之關係密切，筆者所持的理由如下：

首先，包括敦煌莫高窟、瓜州榆林窟的新樣文殊圖像及日本的各式文殊圖像，⁹⁴大聖老人幾乎都和佛陀波利一起出現的，若沒有佛陀波利也不會出現大聖老人。而二者首次連結在一塊的，即是佛陀波利於西元 676 年在五臺山遇大聖老人，後有入金剛窟的傳奇事蹟，⁹⁵此後，僧俗遇大聖老人的傳說才不斷地出現。像無染即是在聽聞佛陀波利入金剛窟，始立誓至五臺山巡禮，並於貞元七年（791）成行。⁹⁶稍早於無染的無著，至五臺山，也特別至佛陀波利入而未出的金剛窟禮拜，無著前後四次詣金剛窟，其中三次得遇大聖老人；⁹⁷而法照則追隨無著腳步也來到金剛窟，不但如願見到文殊菩薩，同時也見到佛陀波利，並得佛陀波利授予的三句偈語——「好去好去，努力努力，勇猛精進。」雍熙元年（984）至五臺山巡禮的日本僧人裔然，也在四月十五日到金剛窟禮拜，並於凌晨在東台見一老人。這些例子都說明了佛陀波利於金剛窟遇大聖老人的神異傳說，在當時有相當的影

⁹³ 薛兼訓，原卷漫漶，似作「薩兼□訓」。檢視《舊唐書》，當即薛兼訓，《舊唐書·代宗紀》大曆五年（770）有云：「秋七月丁卯，以浙東觀察使、越州刺史、御史大夫薛兼訓為檢校工部尚書、太原尹、北都留守，充河東節度使。」又大曆十一年（776）十二月云：「丁酉，以涇原節度副使、試太常卿、張掖郡王段秀實權知河東節度留後，北都留守薛兼訓病故也。」

⁹⁴ 參見孫曉崗《文殊菩薩圖像學研究》，頁 71、135-136。

⁹⁵ 五臺山的金剛窟據說是文殊菩薩居所，唐代釋慧祥撰《古清涼傳》卷 1 云：「金剛窟者，三世諸佛供養之具多藏於此。按《祇洹圖》云：祇洹內，有天樂一部，七寶所成。箋曰：又按《靈跡記》云：此樂是楞伽山羅刹鬼王所造，將獻迦葉佛，以為供養，迦葉佛滅後，文殊師利將往清涼山金剛窟中。釋迦佛出時，却將至祇洹，一十二年，文殊師利還將入清涼山金剛窟內。」（CBETA, T51, no. 2098, p. 1095, a1-8）。

⁹⁶ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷 2〈亡身徇道僧俗〉，（CBETA, T51, no. 2099, p. 1116, a24-b15）。

⁹⁷ 宋·釋延一重編《廣清涼傳》卷 2〈無著和尚入化般若寺〉，（CBETA, T51, no. 2099, p. 1111, b25-p. 1112, c16）。

響力，對僧俗的修持也有積極、正面的鼓舞作用。

其次，對當時的宗教活動有第一手記錄的日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》，於開成五年（840）五月一日在五臺山竹林寺般舟道場所見有：「畫佛陀波利儀鳳元年來到臺山見老人時之影」，開成五年七月六日在思陽嶺則見到：「建寶幢，幢上著佛頂陀羅尼及序，便題波利遇老人之事」。⁹⁸可見佛陀波利見大聖老人的傳說，已為當時的宗教活動所吸納，成為道場中的影畫或題於用來莊嚴菩薩的寶幢之上。而莫高窟第 61 窟西壁五代的五臺山化現圖，共有 195 個榜題，其中有「金剛窟」、「貧女庵」、「無著和尚塔」、「法照和尚庵」等，有相應的神異傳說流傳著，最為特別的，是在「萬聖之樓」旁有「弗陁波利從罽賓國來尋臺峰／遂見文殊菩薩化老人身路問其由」，「弘化之寺」旁則有「佛陀波利見文殊化／老人身問西國之梵」⁹⁹等的榜題，畫面中都是一著黑衣胡僧向策杖裹頭白巾的老人致意行禮。換言之，雖有諸多的傳說主要情節均是僧、俗遇大聖老人，但，只有佛陀波利最為人所熟知，並在西元 840 年前後逐漸成為人們崇敬膜拜的對象，發展到五代宋初，已然成熟，遂有 P.4049 及榆林窟第 32 窟的文殊圖等等，以文殊侍從的形象來呈現佛陀波利、大聖老人。

七、結論

透過以上的討論，我們可以知道，約在九世紀，善財童子、于闐王已是文殊的侍從，而到了十世紀左右，文殊侍從已有佛陀波利、大聖老人，尤其到了十二世紀，善財童子、于闐王、佛陀波利、大聖老人等四位應已是文殊侍從的基本成員。當然，還可看到難陀童子、龍母、五龍王等其他文殊菩薩的眷屬侍從。

善財童子最早入列文殊侍從，應與《華嚴經》系佛典中的善財五十三參有關，該經早在東晉已譯出，還多次重譯，善財童子追隨文殊的形象也就逐漸深植人心。至於難陀童子的入列，也應與佛典中難陀龍王捧蓮花供文殊的形象，或牧牛難陀的歡喜、聰明形象與文殊相應有關。

⁹⁸ 〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校注《入唐求法巡禮行記校注》，頁 262、309。

⁹⁹ 孫修身《敦煌石窟全集 12·佛教東傳故事畫卷》（香港：商務印書館，1999），頁 235-236。

文殊侍從的馭獅者有崑崙奴與于闐王之分，崑崙奴應是基於其出身地與習性，和獅子有所相應，而于闐王則是因為于闐所處的西域是獅子的原生地、于闐國的統治者尉遲氏之于闐文發音與「伏師」近同、于闐王往往有「獅子王」之稱號，以及于闐的牛頭山為文殊的停駐處等等相關。

大聖老人成為文殊侍從，被信眾所崇敬膜拜，則應是口頭傳說的具象化，且和佛陀波利巡禮五臺山的神顯經驗與傳說關係密切，尤其是佛陀波利入金剛窟一傳說的效應最大。從佛陀波利之後，文殊化現傳說的色像幾乎集中於老人像，且總是在佛陀波利等僧俗困頓、徬徨之際，遇見予以幫助、啟悟，這和榮格所說的「智慧老人」一樣，應該就是這種精神現象的展現、心理反應的具體化。又在唐宋之際，文殊菩薩象徵著諸佛智慧，已普遍地為人所熟知與接納，正好和「老人」此一原始意象所表徵的意義相合，二者的結合也就順理成章。

又《廣清涼傳》等中、日文獻所記載主要以五臺山為主的文殊感應化現故事，其編創的目的大概是令僧、俗對文殊生敬信之心，也藉以提升五臺山作為文殊信仰的重要道場之地位與形象。而文殊化現故事發生的時間，大抵都較文殊造像、畫像裡出現善財童子、于闐王、佛陀波利、大聖老人等侍從並成為僧俗崇拜對象來得早，前者對後者當有推波助瀾之效。

另外，S.529V 佚名行記有段敘述和北宋延一《廣清涼傳》〈安生塑真容菩薩〉一樣，顯然前者是延一採摭、收摺的經傳故實之一，正好可一窺已進入印本時代的北宋，對寫本時代的唐五代各式典籍整理之梗概。

附記：本文係據〈論唐宋域內、域外文殊信仰的侍從變化與神異傳說之交涉及其意涵〉（臺灣大學中國文學系、臺灣中文學會主辦「漢族語言文化與其他文明之交流」國際學術研討會，2015年10月9、10日）一文改寫，感謝特約討論人暨與會專家學者的指正，以及《敦煌學》二位匿名審查者的指導。



敦煌學 第 33 輯

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：梁麗玲、陸穗璉、竇敏慧

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：400 元

出版日期：中華民國 106 年 8 月 2017 年 8 月

ISSN 1015-9339

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 33

Ding Peng, A Study of Animation Composition based on the Wall Painting from Dunhuang: with special reference to the Nine Colored Deer

Wang Sanching, A Comparative Study on Shi Yingzhi's the *Wushan Lianruo Xinxue Beiyong* Part One and the Compilation of the "Fashu" in Dunhuang Manuscripts

Chu Fengyu, On the Spread of the Activities of Telling and Singing among Buddhist Temples in Dunhuang: A Case Study of the Three-Realm Temple in the Mogao Cave Region

Ma Xiaohe and Wang Chuan, A Comprehensive Study on the *Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī*
Translated by Amoghavajra

Hsu Chuanhui, The Buddhist Policy of the Tibetan Regime and the Buddhist Development in the early period of the Guiyijun Governance

Zhang Changbin, A Study on the Disposed Scriptures in the Dunhuang Manuscripts from the British and French Collections

Chang Chiahao, A Study on the *Text of Lecturing Scripture on the Accomplishing Enlightenment of the Tathagata's Eight Marks spoken by the Buddha* preserved in the Capital Museum

Chen Shuping, A Study on the Buddhist Compendium of the Fashu Books: with the Focus on the *Fajie cidi chumen* and *Famen mingyi ji*

Yang Mingchang, An Examination on the Changes of the Attendants to the Mañjuśrī Bodhisattva during the Tang and Song periods

2017.08

敦煌學 第 33 輯

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：梁麗玲、陸穗璉、竇敏慧

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：400 元

出版日期：中華民國 106 年 8 月 2017 年 8 月

ISSN 1015-9339

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 33

Ding Peng, A Study of Animation Composition based on the Wall Painting from Dunhuang: with special reference to the Nine Colored Deer

Wang Sanching, A Comparative Study on Shi Yingzhi's the *Wushan Lianruo Xinxue Beiyong* Part One and the Compilation of the "Fashu" in Dunhuang Manuscripts

Chu Fengyu, On the Spread of the Activities of Telling and Singing among Buddhist Temples in Dunhuang: A Case Study of the Three-Realm Temple in the Mogao Cave Region

Ma Xiaohe and Wang Chuan, A Comprehensive Study on the *Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī*
Translated by Amoghavajra

Hsu Chuanhui, The Buddhist Policy of the Tibetan Regime and the Buddhist Development in the early period of the Guiyijun Governance

Zhang Changbin, A Study on the Disposed Scriptures in the Dunhuang Manuscripts from the British and French Collections

Chang Chiahao, A Study on the *Text of Lecturing Scripture on the Accomplishing Enlightenment of the Tathagata's Eight Marks spoken by the Buddha* preserved in the Capital Museum

Chen Shuping, A Study on the Buddhist Compendium of the Fashu Books: with the Focus on the *Fajie cidi chumen* and *Famen mingyi ji*

Yang Mingchang, An Examination on the Changes of the Attendants to the Mañjuśrī Bodhisattva during the Tang and Song periods

2017.08