

略論唐宋時代的「隨求」信仰（上）

黃陽興

復旦大學中文系博士生

提要：初唐時期，密宗在中國漢地醞釀。盛唐以後，由於「開元三大士」善無畏、金剛智、不空的弘傳與開拓，密宗成立並流行一時，許多信仰形式並逐漸滲透入其他佛教宗派以及社會各階層，最著名的如佛頂尊勝信仰、千手千眼大悲心陀羅尼等迅速普及。事實上，大隨求菩薩及其真言也是相當流行的密宗信仰之一，由於歷代密宗大師的奉持、宣揚，使大隨求信仰與大悲、尊勝等信仰一樣風靡一時。由於會昌滅佛與黃巢之亂的兩次嚴重性的打擊，特重事相儀軌的密宗逐漸沒落以致失傳，但一些信仰形式卻一直延續到宋代乃至更長遠。大隨求陀羅尼信仰的流傳遍及中國大江南北，從西域、河西敦煌、都城長安、河北洛陽、幽州房山到揚州、杭州、台州乃至四川成都可以發現隨求信仰的痕跡。本文試圖通過對隨求信仰及其諸種形態的考察，以說明唐宋時期尤其是唐五代密宗隨求信仰的流行及其信仰形態。

關鍵詞：大隨求 密宗 陀羅尼

相對於中國西藏、日本密宗的研究而言，中國漢地佛教密宗的研究長期以來並不怎麼受學者關注。可喜的是，近些年來這種情況已經稍有改觀，陸續出現了一些研究專著。縱觀中國佛教歷史，密宗的興起與發展是緊緊伴隨著佛教的傳入而逐漸興盛的，隨著印度密宗的逐步成熟與東來，中國密宗也達到了空前的繁盛，尤其是在唐朝，經過「開元三大士」——善無畏、金剛智、不空等幾代僧侶的共同努力，密宗取得了唐朝皇室的鼎力支持，社會各階層一時靡然風行，密宗的諸多信仰形態遂如旋風般橫掃大唐帝國，大悲心陀羅尼、佛頂尊勝陀羅尼、大隨求陀羅尼等經咒信仰的風靡一時便是典型例證之一。[註 1]其中，關於大隨求陀羅尼信仰的歷史研究甚少，[註 2]本文便試圖結合歷史文獻與新出土文物，就唐宋時期大隨求陀羅尼的信仰進行初步考察。

一、唐代「隨求」經典的翻譯及其傳信

唐代佛教的發展往往受政治的影響很深。[註 3]佛教理想經過魏晉南北朝尤其是隋朝的推動得到了極為普遍的社會認同，加上當時大唐王朝統治下的民眾思想積極而開放，善於吸收外來文明，佛家的發展在唐代達到了最高潮，出現了百花齊放、百家爭鳴的興盛局面，密宗便在初盛唐時期最終形成。

唐武后時期，武則天大力倡導佛教信仰，轉借經義，以便在政治上壓服以前李唐王朝尊奉的道教，印度較為成熟的密宗也於這一時期開始傳入我國。[註 4]比如當時知名的僧人如自印度取經歸來的義淨，其「性傳密咒，最盡其妙，二三合聲，爾時方曉矣」[註 5]。自西天印度而來的佛教新思惟的傳入，每每都會在社會信仰中引起轟動效應。其慣用的咒語真言也很快就流行起來，與密宗相關的僧侶宣稱，依法受持、書寫、攜帶這些真言陀羅尼可獲得不可思議的功德，於是世人常隨身佩帶單獨書寫的咒語，以為護身符。大隨求菩薩的功德正體現在其陀羅尼真言上，也正是通過這種方式，隨求真言陀羅尼逐漸贏得了僧俗各階層的廣泛信求。[註 6]

大隨求菩薩，梵名 *Mahā-pratisārah*，音譯作摩訶鉢羅底薩落，略稱隨求菩薩，乃觀音菩薩之變身，係密宗菩薩之一，為女身，密號「與願金剛」。該菩薩能隨眾生之祈求而為其除苦厄、滅惡趣，能圓滿眾生之希望，因此乃有「隨求」之名號。[註 7]在密宗現圖胎藏界曼荼羅中[註 8]，此尊菩薩位居觀音院第二行上方第一位。據日本求法僧空海記載，隨求菩薩曼荼羅形像如下：

深黃之色，有八臂，左上手蓮花，上在金輪火炎，次手梵篋，次手寶幢，次手索；右上手五股跋折羅（金剛杵），次手鎊鉞（戟），次手寶劍，次手鉞斧鉤。[註 9]

首先將隨求菩薩及其真言引入中國的是武則天時期入唐的北印度僧人寶思惟，唐·智昇《大唐開元釋教錄》卷九云：

北印度迦濕蜜羅國人，剎帝利種，彼王之華胄。幼而捨家禪誦為業，進具之後專精律品，復慧解超群，學兼真俗，乾文咒術，尤工其妙。……以天后長壽二年癸巳屈于洛都，敕於天宮寺安置。即以天后長壽二年（六九三）癸巳，至中宗神龍二年丙午，於授記天宮福先等寺，譯《不空羂索陀羅尼經》等七部。[註 10]

由此看來，寶思惟相當精通密宗法門，再從其所翻譯經典來看更可以窺見大要，其翻譯七部經典中有五部是密宗陀羅尼經。《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》正是長壽二年（六九三）寶思惟於天宮寺所譯，由罽賓國沙門尸利難陀設等證梵文，李無諂[註 11]譯語，李無礎筆受，該經所稱頌的大隨求陀羅尼也是諸陀羅尼中少見之長篇。[註 12]

此經旨在大力宣揚隨求菩薩真言的無量功德，先總說稱頌持帶此隨求陀羅尼神咒的功德，次說此隨求陀羅尼神咒，復次宣說聽聞、受持、書寫、攜帶此隨求陀羅尼的諸種利益，然後開示欲信求此陀羅尼的結壇供養法。此陀羅尼對今後中國的密宗真言信仰造成了強烈的衝擊，隨求菩薩及其真言的信仰從此開始廣布流傳，最後與大佛頂陀羅尼並稱於世，成為道俗共同尊崇受持且書寫讀誦的經典陀羅尼之一。該《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》卷一中云：

此隨求即得大自在陀羅尼神咒，能與一切眾生最勝安樂。……若有受持此神咒者，所在得勝；若能書寫帶在頸者若在臂者，是人能成一切善事最勝清淨，常為諸天龍王之所擁護，又為諸佛菩薩之所憶念。……若有人帶此咒者，當知如來以神通力擁護是人，當知是人是如來身，當知是人是金剛身，當知是人是如來藏身，當知是人是如來眼，當知是人披金剛甲，當知是人是光明身，當知是人是不壞身，當知是人能摧伏一切怨敵，當知是人所有罪障悉皆消滅，當知是咒能除地獄一切苦難。……此隨求即得陀羅尼神咒，是九十九億百千那由他恒河沙等諸佛同共宣說、同共印可、同共讚歎、同共隨喜，有大勢力有大威光有大功用，一切魔眾悉皆降伏。……能如法書寫持帶之者，常得安樂，所為之事皆得成就，現世受樂後生天上，所有罪障悉得消滅，常受持者恒為諸佛菩薩之所護念。[註 13]

這裡僅僅是節錄該經中的一部分，但是可以窺見該大隨求陀羅尼經宣揚的功德威力。這種巨大的功德、利益足以使佛家弟子與俗世百姓怦然心動，以至爭相信奉。

密宗宣稱陀羅尼具有不可思議的法能，是諸佛菩薩的真實語言，能夠通過念誦獲得諸佛菩薩的加持，最後即身成佛。不空《略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門序》中稱：「夫真言陀羅尼宗者，是一切如來秘奧之教，自覺聖智。頓證法門。亦是菩薩具受淨戒無量威儀，入一切如來海會壇，受菩薩職位，超過三界，受佛教敕。」[註 14]隨求真言獨特的不可思議的功德，正是隨求信仰得以廣泛流傳的推動力之一，而經咒所具有的功德作用，似乎也是所有各種經咒等得以廣泛流傳的一個共因。

唐玄宗時期，大力崇尚道教，佛教的發展一定程度上受到政策的壓制，但由於佛教具有最廣大的社會基礎，信仰者遍及各個階層，再加上唐朝與西域等中亞國家間的交往日益密切，求法僧與傳法僧來往於絲綢之路，為興隆佛教不遺餘力，所以佛教的發展勢不可擋。自寶思惟以後，將密宗信仰推向高潮的當屬「開元三大士」，也即是於開元期間相繼來華的三位印度高僧——善無畏、金剛智、不空，他們都是以畢生精力一心弘揚密宗的大師。正是由於「開元三大士」的努力，以胎藏界和金剛界兩部曼荼羅為中心的系統而純正的密宗體系才真正引入中國。

善無畏於開元四年（七一六）大齋梵本來到長安。非常尊重前輩寶思惟，據後來受善無畏灌頂的著名古文學家李華〈大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘并序〉中載其「法侶高標，唯尊奉長老寶思惟，其餘皆接以門人之禮」[註 15]。善無畏抵達長安以後，玄宗皇帝即援入皇家內道場授法，前引李華所撰碑銘稱：

飾內道場，[註 16]尊為教主。自寧薩以降，皆跪席捧器焉；賓大士於天宮，接梵筵於帝座。禮國師以廣成之道，致人主於如來之乘，巍巍法門，於此為盛。[註 17]

於是僧俗各界問道絡繹不絕，崔牧〈大毘盧遮那成佛神變加持經序〉中稱：「時朝野翕然，咸從請益。」[註 18]可以說，善無畏及其所傳密宗法門的來唐在當時朝野與僧俗各界引起了相當大的轟動。而金剛智也「聞支那佛法崇盛，泛舶而來。……開元己未歲（也即七一九年）達於廣府。……所住之刹，必建大曼拏羅灌頂道場，度於四眾」[註 19]。「自開元七年始屆番禺，漸來神甸，廣敷密藏，建曼拏羅，依法製成，皆感靈瑞」[註 20]。

和善無畏一樣，攜帶密宗典籍而來的金剛智自然也引起了朝野上下的密切關注。不僅玄宗皇帝禮為國師，僧侶視為法標，公卿士大夫們也是紛紛前來拜訪問道：

初到東都，親得對見，所有事意，一一奏聞。奉敕處分，使令安置，四事供養。僧徒請法，王公問道。從是隨駕，往復兩都。[註 21]

王公士庶，無不宗仰。[註 22]

北宋初年贊寧也稱：「智所譯總持印契，凡至皆驗，秘密流行為其最也，兩京稟學濟度殊多，在家出家傳之相繼。」[註 23]如當時名士杜鴻漸與呂向都是金剛智的灌頂弟子。

天寶二年（七四三），呂向撰《金剛智三藏行記》，首題「灌頂弟子正議大夫行中書舍人侍皇太子諸王文章集賢院學士呂向，敬師三藏，因而紀之」。也就是說該行記是呂向根據金剛智講述而寫成的。呂向是玄宗朝著名的文學家、書法家，開元十年（七二二）召入翰林兼麗正殿校理，侍太子及諸王為文章，後為集賢殿直學士。開元十三年（七二五）以起居舍人從帝東巡。歷都官郎中，遷中書舍人。充翰林院供奉，改工部侍郎。呂向是著名的開元十八學士之一，玄宗有〈呂向贊〉云：「族茂非熊，才方斑馬。考理篇籍，抑揚風雅。」[註 24]呂向接受了金剛智的灌頂，成為其重要的俗弟子之一。該行記中記載金剛智在來唐的海途中：

計去唐界二十日內，中間卒逢惡風忽發雲氣，叔閻毒龍鯨鯢之屬交頭出沒，是諸商舶三十餘隻，隨波流泛不知所在，唯和上一舶以持隨求得免斯難。[註 25]

由此說明金剛智對隨求真言特別重視與熟知，生命緊急關頭便持誦以免難。又據慧琳《一切經音義》卷三十七載，金剛智也曾翻譯《隨求大陀羅尼經》，但是此經並不見於歷代《大藏經》。[註 26]《貞元新定釋教目錄》卷十四云金剛智「於舊隨求中更續新咒」[註 27]。又據贊寧《宋高僧傳》卷一載金剛智「復觀舊隨求本中有闕章句，加之滿足」[註 28]。由此判斷，金剛智只是修補過去隨求經本中的不足，而非重新翻譯《隨求陀羅尼經》。從中亦可見當時隨求陀羅尼已有相當程度的流傳，其中存在的問題也才引起了金剛智的注意。

另一位影響更加深遠的高僧是不空，其自小便隨舅氏入唐，受學於當時的密宗大師金剛智，主要傳承金剛界曼荼羅大法，後又自海路出唐，遊獅子國、印度等地，廣求密藏，不僅帶回了大量密宗經典，而且主持翻譯所攜經典，成為繼玄奘、義淨以後的又一偉大翻譯家。據不空灌頂俗弟子趙遷所撰《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》記載，天寶年間，不空在往獅子國求法的南海途中，遇到大黑風，船上眾人皆惶怖，請求不空作法。於是不空告曰：「今吾有法，爾等勿憂。」遂右執五智菩提心杵，左持《般若佛母經》，作法加持，誦大隨求，於是風力遂平。後來又於一次大風，不空同樣「如舊念持」。[註 29]兩次都用大隨求真言以平息風浪，與當年金剛智的經歷與法術如出一轍，也足以說明大隨求的威力與重要地位。

不空是密宗的集大成者，可以說，正是由於不空三藏的積極努力，密宗一派才能在有唐一代佛教發展史上佔有一大席位。不空一度主持長安大興善寺，奉詔重新轉寫翻譯了《隨求陀羅尼經》，全稱為《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》，共兩

卷。不空所選原本當與寶思惟無甚大異，仔細對照兩種翻譯可知，不空譯本可能只是更加完整而已。[註 30]另題不空譯《金剛頂瑜伽最勝秘密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》一卷，與寶思惟、不空譯本都不盡相同，但仍然不忘大力頌揚隨求真言的功德：

是真言是為無數億恒河沙諸佛智根本，無量諸佛是真言出，佛之成道由持是真言。故三世諸佛經無數萬億劫，毘盧遮那如來自法界智中盡無數劫求得，由是名隨求即得真言。……我為佛道，於無量土從始至今，廣說諸法不可量也，而於其中是真言最為第一。[註 31]

儀軌中將「最為第一」的美讚加之於隨求真言上，如此看來，隨求真言的廣大功德是不可思議的，難怪為佛教信徒所爭相信求。

經過「開元三大士」的弘揚，密宗在唐朝的佛教信仰中確立了獨樹一幟的地位，僧俗各階層紛紛信求密法，而其中皇室的崇信是密宗信仰所以於唐代中後期興盛並一度佔據統治地位的重要原因。

安史之亂的發生改變了整個政治的格局，肅宗正處於政治危難之際，此時非常需要宗教的慰藉。乾元元年（七五八）九月，不空向當時的皇帝肅宗「進虎魄像並梵書隨求真言狀一首」（即虎魄寶生如來像一軀、梵書《大隨求陀羅尼》一本），請求肅宗隨身攜帶，其上呈的奏書云：

右昔者河清啟運樞電告祥，方屬重陽之辰，遂誕千年之聖。以陛下允膺寶祚像，有寶生之名，以陛下興念隨通明，有隨求之號，像能光明洞徹。如陛下光宅四維，明能威似魔怨；如陛下威降萬國，謹案《金剛頂經》，一切如來成等正覺，皆受寶生灌頂。乃至陛下玄功格天，正法理國，事與時並。若合符契，伏願少修敬念緘而帶之，則必持明照迴廣王化於東戶。本尊敷佑延聖壽於南山，無任歡慶之深。謹隨狀進，輕贖旒宸，伏增戰越。謹進。

肅宗於是非常恭敬地答覆批曰：

諸佛儀形，優曇希現；如來密藏，神咒難思。師大啟空宗，能持秘印，以茲正法弘護朕躬，信受奉行，深為利益也。[註 32]

不空也常為皇帝念誦此隨求真言。《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》卷一中載：「乾元中，帝（唐肅宗）請大師，於內建立道場及護摩法，帝授轉輪王七寶灌頂。乾元末，皇帝聖躬不康，請大師以大隨求真言拂除七遍，聖躬萬福，帝特加殊禮。」[註 33]德國著名宗教社會學家馬克思·韋伯曾經指出：「一切正當的政治權力（不管其結構為何）多少都混合有神權政治或政教合一的要素，因為任何的卡理斯瑪終究都要求多少有一點巫術起源的痕跡，因而與宗教權力有其親緣關係，結果政治權力中也因而總含帶著某種意味的『神授性』。」[註 34]不空可謂深諳佛教政治的現世功用以及世俗政治的宗教需要。正是由於信仰隨求的利益巨大，加上現世政治的積極需要，不空非常識時務地將此推薦給了唐肅宗，並念誦隨求真言，以此為肅宗治理病痛，由此亦可見隨求信仰的多樣性與廣泛性。

「代宗即位，更崇釋事」[註 35]。代宗在位的十多年內，內道場最為興盛，密宗所取得的地位也最高。代宗接受了不空的灌頂，並授習了普賢念誦密法。圓照曾於《簽定四分律疏》序文中稱：「至我皇帝，受佛付囑，欽尚釋門，信重大乘，遵承密宗。」[註 36]說明了代宗崇信密宗的歷史事實。不空自己在遺書中也稱：

然一朝供奉為三代帝師，人主盡授瑜伽，密傳法契。爰自今聖，弘教最深，十八會瑜伽盡皆建立，三十七聖眾一一修行，每入道場，依時念誦，九重萬乘，恒觀五智之心。闕庭百察，盡持三密之印。[註 37]

對於不空的傳法事業，空海也於《御請來目錄》卷一中做了一個很好的總結：

金剛智三藏大唐開元中始扣五部，雖云一人宗仰，不能廣流。唯有我祖大廣智阿闍梨，初受金剛智三藏，更詣南天竺龍智阿闍梨所，括囊十八會瑜伽，研窮胎藏等密藏。天寶中卻歸大唐，干時玄宗皇帝始受灌頂，屈尊師資。自降肅宗、代宗相續受法，禁內則建神龍精舍，城中則普開灌頂壇，一人百察臨壇受灌頂，四眾群生膝步學密藏。密藏之宗是日鬱興，灌頂之法自茲接軫。[註 38]

空海的描述確實甚為生動有趣，文中不無得意地稱讚了密宗在唐朝所受的崇高待遇與各階層的靡然風向，「一人百寮臨壇受灌頂」說明當時士大夫階層趨向密宗的盛況。

不空曾多次上表奏請度僧，現存圓照所編《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》中多次提及密宗僧人對隨求陀羅尼的信奉受持，茲列舉如下：

(一) **童子石惠璨**，年十三，無州貫，誦梵本《大孔雀王經》一部，誦隨求陀羅尼並經，請法名惠光，住西明寺。

(二) **童子羅詮**，年十五，無州貫，誦梵本《出生無邊門經》，誦隨求陀羅尼咒並經，請法名惠俊，住西明寺。[註 39]

(三) **行者田榮國**，年三十三，貫京兆府萬年縣積福鄉積德里，父懷常為戶，身無籍。誦大隨求真言，誦尊勝陀羅尼，誦阿彌陀陀羅尼，誦《法華經》一部，住總持寺，法名惠濬。

(四) **童子李寶達**，年十三，貫京兆府照應縣故壘鄉修文里，父守信為戶。誦《法華經》兩卷，誦大隨求真言，誦《理趣般若經》，住大興善寺，法名惠正。[註 40]

(一)、(二)屬於大曆二年（七六七）制，而(三)、(四)屬於大曆三年（七六八）制。其中惠濬、惠正又曾奉事金剛智三藏，也可能是受到金剛智的影響。

又不空「六大弟子」之一、大唐青龍寺內供奉沙門曇貞曾修建隨求真言碑，曇貞係玄宗、肅宗、代宗三朝內道場國師。[註 41]不空的另一傑出傳法弟子號稱三朝灌頂國師的著名高僧、青龍寺東塔院惠果幼時曾從其「立志習經」，後受金剛界曼荼羅大法，也是不空「六大弟子」之一。惠果同樣精於隨求真言，《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》云惠果「乃於興善寺三藏和上求授大佛頂、隨求等真言」[註 42]。日本入唐求法僧空海所撰〈大唐神都青龍寺故三朝國師灌頂阿闍黎惠果和尚之碑〉亦云惠果於「大佛頂、大隨求，經耳持心」。[註 43]又大唐中後期淨彰寺北經院內道場五部持念惟謹和尚述《大隨求八印法》一卷。[註 44]再據不空《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》卷二云：

若修密言時，此護最為勝，安樂修諸明，悉得無障礙，一切密言教，悉皆得成就，成入一切壇，速成三昧耶，乃至於來世，諸佛皆委寄。[註 45]

所以通過以上分析我們可以看到，盛中唐時期，密宗僧侶普遍修持念誦隨求真言，尤其是幾位對中國密宗發展影響深遠的高僧如金剛智、不空、惠果等常念誦該隨求真言。換句話

說，隨求真言在各大密宗高僧傳法中都佔有相當重要的地位，也正是由於傳法大師們的努力，隨求菩薩及其真言陀羅尼才為社會各階層廣泛流傳與信仰。

值得注意的是，景雲年間（唐睿宗時期）發生了一件非常有趣的事情，史載：「再春時雨罕潤，冬又不雪，人皆籲天。君命召藏禁中，懇訊救農之術。（法藏和尚）乃啓沃曰：有經名《隨求即得大自在陀羅尼》，若結壇淨寫是總持語，投於龍湫，應時必獲。詔可其請，遽往藍田山悟真寺龍池所，作法未旬，大雪。」[註 46]材料中記載的這位法藏和尚，正是著名的唐代高僧、華嚴宗的實際創始者。法藏繼承了智儼的法界緣起思想，用緣起因分、性海果分二門闡明宇宙萬法的實相，其門下「從學如雲」。這是唐代著名高僧以《隨求即得大自在陀羅尼經》結壇作法的一次例證，而且意義特別是，法藏是位斷指誓學華嚴的高僧，這說明隨求信仰在佛教其他宗派中也佔有一定的地位。[註 47]

另外，位於今山東泰山附近的靈岩寺也發現了相當多的隨求陀羅尼信仰。靈岩寺由東晉高僧朗公創建，北魏·法定禪師重興靈岩，及至唐初慧崇大師創千佛殿，更加開拓道場。唐天寶年間李邕所撰〈靈岩寺碑頌并序〉上載：「或真空以悟聖，或密教以接凡，謂之靈岩，久矣。」[註 48]可知弘揚密宗也曾為靈岩寺一大特色。唐憲宗時宰相李吉甫將其與天台國清寺、南京棲霞寺、江陵玉泉寺並稱為寺院中「天下四絕」。唐代密宗在靈岩寺得到了相當規模的弘傳，從建築上看，至今尚留存著唐代廟門密殿（後唐天成三年（九二八）於密殿石柱上刻有「一切如來心中心真言」）遺址、北宋始建的孔雀明王殿、轉輪藏殿等密法殿宇。唐代為日本國求法僧最澄（傳教大師，在日本創立台密）授五部灌頂的高僧順曉正是出自該靈岩寺。而今寺內尚存大量唐宋時期石幢，上面刻有各種密咒，「大隨求咒」便是其中重要的一種、其他的還有「佛頂尊勝陀羅尼」、「六字大明咒」、「文殊五字真言」、「護法咒」以及大批用古梵文所刻的咒語等等，而歷代高僧僧塔林中「大隨求咒」也是屢見不鮮，突出地體現了唐代傳承的密宗特徵。[註 49]

盛唐至中唐轉折時代的著名文學家任華曾撰〈隨求即得大自在陀羅尼神咒經序〉[註 50]。任華於玄宗時已聞名，肅宗時官秘書省校書郎，太常寺屬吏、監察御史。出為桂州刺史參佐。任華性耿介狷直，傲岸不羈，敢至責公卿，因此仕途不甚通達，常自稱「野人」、「逸人」。有贈李白、杜甫詩歌，與高適相友善[註 51]，大曆年間入桂管李昌 幕府。時人稱讚任華文格「高妙」、「清新」。該隨求經序作於代宗初年，其文稱：

我本師說教，務存饒益，會因啟聖，方有激揚，則大梵懷愍念之心，如來演神妙之句。使無願不滿，有求則隨，故此輕標之，為其品題矣。……粵有雅和尚者，誕生中土，如從西域而來；不讀外書，只說東流之法。丙午歲（永泰二年〔七六六〕），訪余於景城西岩之蘭若，從容曰：此咒有不可思議之力，竟無序述，謂之何哉？華答曰：唯然和尚，謹聞命矣。將欲無垢之咒可驗，淨居之言足徵，豈獨施於信者？亦將悟彼疑者。

若可信而不信，不應疑而疑，則三途之中，不出入此輩。略述少言耳，亦乃勉旃諸仁。
[註 52]

景城唐時屬瀛州（今河北滄州一帶），文中所云來自粵區的雅和尚事跡無考。盛唐時期，嶺南地區已經有了密宗的傳播。金剛智曾於天寶七年達於廣府，「所住之刹，必建大曼拏羅（即曼荼羅）灌頂道場，廣度四眾弟子」。又說「始屆番禺，漸來神甸，廣敷密藏，建曼拏羅，依法製成，皆感靈瑞」。[註 53]天寶初年，當不空往獅子國求法團一行抵達南海郡時，探訪使劉巨鱗再三邀請不空灌頂傳法，於是不空權於法性寺（即今光孝寺）建立曼荼羅灌頂道場，廣度四眾弟子，達百千萬眾。不空至獅子國求法回唐後，也當有弘法的活動展開，只是缺乏歷史記載。天寶八年玄宗驅逐番僧時，不空也遭遣返，但其滯留韶州，以後四年「日夜精勤，卷不釋手，扶疾翻譯，為國為家」。[註 54]由是可知，嶺南地區有密宗的弘法活動，也影響了當地的佛教信仰。雅和尚抑或是金剛智或不空當年廣東置灌頂壇傳法的弟子，所以能傳持隨求真言，由是也可以說明此隨求信仰傳播的廣泛。

又以詩畫著稱於世的晚唐五代僧貫休有〈題弘顛三藏院〉詩云：

儀清態淡雕瓊瑰，卷簾瀟灑無塵埃。
嶽茶如乳庭花開，信心弟子時時來。
灌頂壇嚴伸韻塞，三十年功苦拘束。
梵僧夢裡授微言，雪嶺白牛力深得。
水精一索香一爐，紅蓮花舌生醍醐。
初聽喉音寶樓閣，如聞魔王宮殿拉金瓦落。
次聽妙音大隨求，更覺人間萬事深悠悠。
四音俱作清且柔，愛河濁浪卻倒流。
卻倒流兮無處去，碧海含空日初曙。[註 55]

據不空譯《大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼》三卷，修此法時，需要在道場繪製寶樓閣曼荼羅，在曼荼羅前設大壇，亦設護摩壇，並誦《廣大寶樓閣善住秘密陀羅尼》。詩中所云聽「寶樓閣」、「大隨求」就是指聽誦此兩者陀羅尼。由此說明某些密宗寺院可能有持誦隨求陀羅尼

的法事活動。據貫休詩歌中的描述，傾聽「寶樓閣」、「大隨求」陀羅尼的念誦感覺十分美妙，尤其是聽隨求「更覺人間萬事深悠悠」，這種感觸也只有身臨其境方能獲得。

另外，永泰二年（七六六），不空上表呈請願捨衣鉢於五台山建造金閣寺，此舉得到了代宗的批准以及宰輔大臣王縉等的鼎力支持。廣德二年（七六五），經不空奏請由其灌頂弟子含光主持營建五台山金閣寺並檢校督造，由是含光開始主持金閣寺。大曆元年（七六六）開始修建金閣寺，該寺投入鉅資，極盡豪華，經五年始成，奉敕大開持念曼荼羅道場。時任宰相的王縉給予了鼎力相助，《舊唐書》卷一一八〈王縉傳〉載：

五台山有金閣寺，鑄銅為瓦，塗金於上，照耀山谷，計錢巨億萬。縉為宰相，給中書符牒，令台山僧數十人分行郡縣，聚徒講說，以求貨利。

王縉以此資助金閣寺的修建，最後該寺確實耗費鉅資，氣勢恢弘，極盡豪華。含光以後又由不空的灌頂弟子慧曉主持金閣寺密宗道場。此後，前來五台山瞻禮的僧俗各界都能感受到金閣寺密宗的影響。開成五年（八四〇），日本求法僧圓仁來到金閣寺時對其中的密宗圖畫及建築依然讚歎不已。[註 56]金閣寺是一座專門的密宗寺院，它使五台山成為另一個弘揚唐代密宗的重鎮。[註 57]

同時，五台山的密宗又影響了河朔地區尤其是幽州地區的密宗信仰。近代以來發現的房山石經中有《佛說七俱胝佛大心準提陀羅尼經》刻經一方，題額為「奉為尚書敬造七俱胝之經」，是經即是「大和七年（八三四）四月八日都勾當功德主器仗散將雲麾將軍守左衛大將軍陳建用」等出資可造，此處所謂「尚書」是指楊志榮。其中所參與的僧人有「雲居寺大僧真性、寶刹寺大德僧玄素、寶刹寺律座主僧惟簡、花嚴座主僧常辨、雲居寺僧戒然、寶刹寺僧智明、金閣寺道場僧普幽」，所列舉功德僧俗三百多人。[註 58]這裡清楚地看到金閣寺道場僧普幽參與刻經的記載，五台山離房山地區路程並不遙遠，筆者敢肯定，金閣寺道場的僧人可能常來幽州一帶弘法。房山石經中有為數不少的唐晚期刻造的密宗經典。《佛說隨求陀羅尼神咒經》即是其中之一。

大和六年（八三三）四月一日，依然是「功德主器仗散將陳建用敬造」《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》一卷，其為寶思惟譯本，題額為「奉為尚書造隨求陀羅尼經」，尚書也仍是「節度使押衙開府儀同三司行左金吾衛大將軍銀青光祿大夫檢校太子詹事兼監察御史知子州事楊志榮」。該碑石所列舉功德主的名字，多達五百人。[註 59]另有《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》一卷石刻經，也是寶思惟譯本，開成元年（八三六）由「史僕射敬造」

[註 60]，刻石中「史僕射」即是指時任盧龍節度使的史元忠。由此可知，房山地區的密宗信仰是由最上層的軍事統領來倡導和發起的，隨求信仰在該地區佔有一定重要的地位。

二、從新出土文物所見的唐代「隨求」信仰

關於大隨求信仰的文獻記載相當有限，但是一些考古發現卻能生動地再現出當時的信仰狀況，也足以和文獻材料互為佐證。

一九七四年西安市文管會在西安西郊柴油機廠工地收集到了一件陀羅尼印本經咒，該經咒出土時裝在一個銅質的鬮托中。印本為方形，中心框內墨書「吳德□福」，四周即是經咒印文，經咒四邊布滿法器、手印等圖案，其中有金剛杵，整件經咒已不十分清楚。[註 61]馬世長將該印本定為大隨求曼荼羅經咒，但並未說明詳細理由。[註 62]

一九七五年在西安冶金機械廠出土了《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》漢文單頁印本。印本方形，黃麻紙中心有一方框，內有彩色手繪二人像。方框外四周印以音譯咒文，皆環讀，每邊各十八行，行間有界線，咒文外有邊框，邊框外邊上印有一周手結印契，共十二種。在印本中心長方框所繪人像右側，是經咒的名目，題為「佛□□□□得大自在陀羅尼經咒」。印本雖有缺損，但仍能看出其中出現唐代早期佛經寫本刻本中常用的南北朝以來的俗體字或異體字。據保全稱：該經咒與諸經目錄對照，其全名應為「佛（說隨求即）得大自在陀羅尼經咒」，[註 63]即是上文所云寶思惟譯經名，而且該經咒很可能是盛唐印本。

又一九八三年十一月在西安市郊一座中唐時期古墓中出土了一件隨求絹畫，也能說明隨求真言廣為流傳的歷史事實。這幅絹畫是裝在墓主人焦鐵頭臂釧所附銅盒內，是一鋪隨求曼荼羅小型絹畫。曼荼羅中心繪主尊大隨求菩薩，一面八臂，右四手持五鈷杵、鎊錘、寶劍、鉞斧、鉤，左四手持蓮上金輪、梵夾、寶幢、戟。四周墨書古梵文大隨求陀羅尼十三行，外圍四周蓮花上有寶瓶、寶劍、金剛杵、戟、法螺貝、三股叉、念珠等。間書漢字「焦鐵頭」、「一切佛心咒」、「灌湯」、「吉界」等字樣。左上側楷書一行題「弟子焦鐵頭一心供養」，隨求菩薩下並繪供養者像。[註 64]很可能這幅隨求曼荼羅是墓主生前攜帶的供養物，死後隨其一同葬入墓中。據不空譯本隨求經稱，依法書寫、持誦、攜帶此大隨求可得無量功德：

得住安樂剎，蓮花而化生，決定無疑惑。一切諸如來，讚說斯功德，稱揚不能盡。關閉地獄門，能開諸天趣。安樂悉成就，智慧皆圓滿。

由持此大護，諸吉祥皆滿；意願悉成就；由纜書此明；一切樂豐盛，安樂而捨壽；必生於善趣，欲生極樂國；持帶此明王，決定無疑惑。[註 65]

想來墓主便是有此目的而攜帶此大隨求曼荼羅隨葬，因此可以看出，隨求信仰又與喪葬文化發生了緊密的聯繫。

早期發現經咒最著名的一次是一九四四年，在成都市東門外望江樓附近的唐墓中出土了一《陀羅尼經咒》印本。出土時戴在女屍臂上銀鐲內，展開約一尺見方。據馮漢驥先生稱：「印本中央為一小方欄，欄中刻一菩薩像坐於蓮座之上，六臂手中各之法器。欄外圍繞刻一種梵文，中國佛教經典中稱為天城體的經咒十七周。咒文外又雕雙欄，其中四角各刻菩薩像一，每邊各刻菩薩像三，而間以佛教供品的圖像。」四周雙邊，環以古梵文經咒，咒外周遭和中央均印有曼荼羅佛像，右邊部分刊記尚依稀可辨，為「都府成都縣□龍池坊□□□近卞□□印賣咒本□□□……」。[註 66]據《唐書·地理志》唐代成都原稱蜀郡，肅宗至德二年（七五七）升蜀郡為成都府。此經咒所題「成都府」卞家印賣的時間當在七五七年之後。而根據經咒的紙質、內中書法風格以及雕版刻法可以判定為晚唐印品。該《陀羅尼經咒》存放及其形制與西安市郊的隨求陀羅尼絹畫十分相似，正如西安發現的隨求陀羅尼經咒一樣，該陀羅尼也是佩帶在手臂之上。從印本中的法器、菩薩形象、咒語、持帶等各方面的特徵可以判定該印本也是大隨求曼荼羅經咒，[註 67]這正說明了當時社會信仰隨求陀羅尼經咒的持帶方式。[註 68]

無獨有偶的是，一九七八年四月在蘇州盤門內瑞光寺塔內發現了藏於真珠舍利寶幢經幢內的刻板印刷經咒護輪兩幅。一幅刻於北宋咸平四年（一〇〇一）的獨幅雕版佛畫《大隨求陀羅尼咒經》，該隨求經中央為釋迦像，環以漢字及經咒，開頭內容為大隨求陀羅尼經咒的啓請文（後文將詳細述及密宗啓請），其後則是大隨求陀羅尼經咒的八種咒語。四角為四大天王像，上部正中有圖案。經文下部為長方框，框內記該經刊刻緣起：「劍南西川成都府淨眾寺講經論持念賜紫義超同募緣傳法沙門蘊仁……同入緣男弟子張日宣……同入緣女弟子沈三娘……」，有一系列僧人和男女信眾的名字，最後落款為「咸平四年十一月□日杭州趙宗霸開雕」，此經尚有左右邊款各一道，分別記載刊刻此經的功德者，右行自「朝請大夫給事中知蘇州軍州事清河縣開國男食邑三百戶住國賜紫金魚袋張去幸」起，有一連串的官員姓名，左行最後題為「進士郭宗孟書」。[註 69]根據該經所顯示的記載，框內書「劍南西川成都府淨眾寺……」，考「淨眾寺」，在成都「縣西北，唐開元十六年（七二八）新羅國僧無相募建，宋名淨因寺」[註 70]。可知其是根據唐時四川成都府淨眾寺刻本翻刻的，只是翻刻的時候加上了邊款、年代、刻工姓名等。刻印該經咒的義超是「講經論持念賜紫」僧，持念是一種典型的密宗修行方式，一般的密宗都有持念僧的稱號，因此由「持念」二字可以判定其修行密宗。

據此我們可以判斷，由於密宗僧人的推動，唐代四川成都府已經有該大隨求陀羅尼經咒模版的印行。而宋代又用此舊版進行大量印刷，以供信徒需求。

另外，近代日本美術家兼文物收藏家中村不折亦有件藏品，名為〈佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經畫卷〉。該畫卷長三尺七寸，共三紙。首一紙畫胎藏界曼荼羅；次一紙，上書神咒，下畫其意，次造八圈，圈中畫一佛題和侍者，畫風有六朝風韻，極精巧；最後一紙，是說所帶神咒，文中插有佛像。中村根據其紙墨書風，定為初唐時期作品。[註 71]也就說，大概是在寶思惟翻譯《大隨求陀羅尼經》之後不久。

另外，美國耶魯大學藝術博物館同樣藏有一絹本大隨求曼荼羅，中心方框內畫大隨求菩薩，左臂屈於胸前，左手執一金剛杵，右手前伸，下有一典型盛唐婦女形象的供養人。中心圓的周邊書寫梵文十一行，圖像外周畫有不同的契印。據馬世長推測年代約在天寶三年（七四三）至至德三年（七五八）之間。[註 72]該隨求曼荼羅中有「受持者魏大娘一心供養」題字，因其圖像整體與前面文中提到的西安西郊出土的寫本經咒卷本十分相似，故推測該隨求曼荼羅也出自西安和洛陽一帶。

又新疆吐魯番的唐代墓葬中也發現了兩件開元、天寶年間的大隨求曼荼羅圖像殘本，一件中央應該是大隨求菩薩像，中心外圍梵文經咒十七行，欄框周邊則是身著甲冑的天王像，下方有供養人圖像。另一件大致形態相似，中間也應該是大隨求菩薩，外圍書寫梵文經咒，四邊繪製四天王圖像、法器 etc。兩件隨求曼荼羅都具有典型的西域風情。[註 73]

西安灃西出土一張印繪結合本的大隨求曼荼羅，該印本中心方框畫一金剛力士正在給一單腿耳跪的男子摩頂祝福，四圍是版印梵文經咒，外圍則繪墨線印契、法器（如金剛杵、三股杵、法螺貝）等供養物，文物報導者斷為盛唐作品大致是可以成立的。[註 74]

另外，《尋覓散落的瑰寶——陝西歷史博物館徵集文物集萃》一書中還收集了另兩件西安西郊出土的大隨求曼荼羅，該經咒出土時也藏於臂釧內，屬於盛唐時期作品。[註 75]上海博古齋拍賣品中也出現了一張唐代麻紙刻本大隨求曼荼羅經咒（僅見圖錄照片）。[註 76]

根據以上資料可以發現，密宗的大隨求信仰更多地是以曼荼羅的圖像形式來傳播，這一點密宗僧人有很清楚的解釋。金剛界和胎藏界兩部曼荼羅大法的傳承者惠果就曾直接地指出：「真言秘藏經疏隱密，不假圖畫不能相傳。」[註 77]這裡所謂的「圖畫」即是指曼荼羅圖像，換句話說，只有通過曼荼羅圖畫，才能更有效地傳持和領悟密宗法門的深奧與秘密。其灌頂弟子空海也強調了圖畫曼荼羅的重要性，指出：

法本無言，非言不顯。真如絕色，待色乃悟。雖迷月指，提撕無極。不貴驚目之奇觀，誠乃鎮國利人之寶也。加以密藏深玄，翰墨難載，更假圖畫開示不悟。種種威儀種種印契，出自大悲一觀成佛，經疏秘略載之圖像，密藏之要實繫乎茲，傳法受法棄此而誰矣？[註 78]

如是之言，可謂道出了密宗假借曼荼羅圖像傳法的重要原因。於是惠果在青龍寺灌頂堂、浮屠塔下、內外壁上圖繪了金剛界及胎藏界兩部曼荼羅以及諸尊曼荼羅等多種。[註 79]

這一系列的隨求刻經以及曼荼羅的發現，都能充分說明當時隨求信仰在社會上的流行與廣泛程度，而且最顯著的特徵便是與喪葬文化聯繫緊密。民間對隨求信仰儀軌的遵行注重的是祈福一類的利益與功德。

【註釋】

[註 1] 陀羅尼，梵文 dhāraṇī 音譯，意譯為總持、聞持。陀羅尼乃總攝憶持之法，大乘佛教極力宣揚此法功德甚鉅，種類包括法陀羅尼、義陀羅尼、咒陀羅尼、忍陀羅尼四種，後世密宗所指多為咒陀羅尼。《大智度論》卷五云：「陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。……能遮者，惡不善根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」（《大正藏》第二十五冊，第九十五頁下）密宗宣稱信持陀羅尼真言可以「不暇多劫難行苦行，能轉定業速疾易成安樂成佛速疾之道」（不空，《總釋陀羅尼義讚》卷一，《大正藏》第十八冊，第八九八頁中）。陀羅尼於古代大乘經典中份量甚重，幾與戒、定、慧具有同樣重要地位。另可參考密教辭典編纂會編《密教大辭典》（台北：新文豐出版公司影印〔增訂新版共六卷〕，一九七九年十月）卷五，第二三四五頁上、中。

[註 2] 最豐富而詳細的討論是馬世長教授〈大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察〉一文，載《唐研究》（北京大學出版社，二〇〇四年）第十卷，第五二七—五七九頁。該文詳細介紹了今所能見到的隨求經咒曼荼羅圖像的情況，並進一步論述了隨求信仰的一些特徵。馬世長先生的論文對筆者本文撰寫的參考價值非常大，本文所引用的某些出土大隨求陀羅尼曼荼羅情況都是從中獲得。其他則見於一些相關考古及論文中，本文中都将有所稱引。

[註 3] 可參看〔美〕史丹利·外因斯坦（Stanley Weinstein），依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》*Buddhism under the Tang*（台灣：佛光文化事業有限公司，一九九九年六月）。該書詳細地探討了唐代政治與佛教的關係。

[註 4] 正如陳寅恪〈武曌與佛教〉一文所說：「佛教地位之升降，與當時政治之變易，實有關係。」本文詳細分析了武則天與佛教之間的關係，陳寅恪先生指出：「僧徒即藉武曌家庭傳統之信仰，以恢復其自李唐開國以來所喪失之權勢，而武曌復轉借佛教經典之教義，以證明其政治上所享之特殊地位。」參見〈武

墨與佛教》，《金明館叢稿二編》（三聯出版社，二〇〇一年七月）第一六四、一六九頁。另可參看日本學者長部和雄《唐宋密宗史論考》所收〈則天武后時代の密宗〉（神戶女子大學東西文化研究所研究叢書第一，一九八二年）。

[註 5] 贊寧著、范祥雍點校，〈唐京兆大薦福寺義淨傳〉，《宋高僧傳》（中華書局，一九八七年）卷一，第三頁。

[註 6] 密宗的民間信仰狀況可參見嚴耀中〈試論唐五代的密教與社會生活〉，《佛學研究》（二〇〇四年）。

[註 7] 可參考前揭《密教大辭典》卷四，第一三一三頁上—一三一四頁中。

[註 8] 曼荼羅，慧琳《一切經音義》卷十中云：「漫荼羅，梵語也，義說云聖眾集會處也，即念誦壇場。」又一條：「曼荼羅，梵語無正翻，義譯云聖眾集會處……並是修行供養念誦者道場也。」（《大正藏》第五十四冊，第三六七頁中，第三六九頁中。另可參見中村元《佛教語大辭典》，東京書籍社，一九八一年，第二八五頁。）密宗多置壇且又繪成配置諸佛菩薩的圖像，以表徵至高的宇宙真理。密宗謂宇宙萬有皆大日如來的顯現，表現其智德方面的稱金剛界，表現在其理性（本有的覺悟，即真如佛性）方面，稱胎藏界。金剛界即梵語 *Vajra-dhātu* 的意譯，「金剛」喻此智「無有法能破壞」（《大日經疏》卷十二），以能摧毀一切煩惱，故名。胎藏界即梵語 *Garbha-dhātu* 的意譯，稱它隱藏在煩惱之中不顯，故喻為「胎藏」。有理（佛性）、因（覺悟之基因）、本覺（本性清靜，未成佛依據）三個主要意義。把金剛界和胎藏界用圖繪示，便分別稱為金剛界曼荼羅和胎藏界曼荼羅也即金胎兩曼。

[註 9] 《秘藏記》，祖風宣揚會編，《弘法大師全集》（吉川弘文館，明治四十三年，一九一〇年）卷五，第五十九—六十頁。另松本榮一〈隨求尊位曼荼羅考〉，《敦煌畫の研究》（東方文化學院東京研究所刊，一九三七年）第六一一—六一六頁。

[註 10] 《大正藏》第五十五冊，第五六七頁上。

[註 11] 據《貞元新定釋教目錄》卷十三載李無詔為「北印度嵐波國人，識量聰敏，內外該通；唐梵二言，洞曉無滯」（《大正藏》第五十五冊，第八六六頁下）。

[註 12] 《貞元新定釋教目錄》卷十三，《大正藏》第五十五冊，第八六七頁。

[註 13] 《大正藏》第二十冊，第六三七頁中一下、第六四〇頁中一下、第六四一頁中、第六四二頁上。

[註 14] 《大正藏》第十八冊，第二八七頁下。

[註 15] 《大正藏》第五十冊，第二九一頁中。

[註 16] 關於唐代的內道場可參考張弓〈唐代的內道場與內道場僧團〉，載《世界宗教研究》（一九九三年）第三期，第八十一—八十九頁。

[註 17] 《大正藏》第五十冊，第二九一頁中。

[註 18] 陳尙君輯校，《全唐文補編》（中華書局，二〇〇五年）卷三十二，第七十四頁。

[註 19] 前揭《宋高僧傳》卷一，〈唐洛陽廣福寺金剛智傳〉，第四頁。

[註 20] 同 [註 19]，第六頁。

[註 21] 呂向，〈金剛智行記〉，載圓照《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》第五十五冊，第八七六頁中。

[註 22] 混倫翁，〈大唐東京大廣福寺故金剛三藏塔銘并序〉，前揭《全唐文補編》卷三十五，第四二七頁。

[註 23] 同 [註 20]。

[註 24] 前揭《全唐文補編》卷二十五（二〇〇五年版）第三〇九頁。

[註 25] 《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》第五十五冊，第八七六頁中。

[註 26] 《大正藏》第五十四冊，第五五三頁上。

[註 27] 《大正藏》第五十五冊，第八七五頁上。

[註 28] 同 [註 20]。

[註 29] 《大正藏》第五十冊，第二九二頁下、二九三頁上。

[註 30] 周一良，《唐代密宗》（上海：遠東出版社，一九九六年七月）第一〇五頁。

[註 31] 《大正藏》第二十冊，第六四七頁中、第六四八頁上。一說此經為不空譯經中的疑偽託名譯經（見呂建福，《中國密宗史》，中國社會科學出版社，一九九五年八月，第二七三頁）。筆者以為可能是不空在翻譯隨求經典後，為使其更合乎密宗信仰需要而寫定的儀軌。

[註 32] 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷一，《大正藏》第五十二冊，第八二九頁中。

[註 33] 《大正藏》第五十冊，第二九三頁中。

[註 34] 〔德〕韋伯著，簡惠美、康樂譯，《支配社會學》（台北：遠流事業出版公司，一九九三年）第三六五頁。

[註 35] 前揭《宋高僧傳》卷二，〈唐京師大安國寺子鄰傳〉，第四十九頁。

[註 36] 前揭《宋高僧傳》卷十五，〈唐京師西明寺圓照傳〉，第三七七頁。

[註 37] 同 [註 32]，卷三，第八四四頁上。

[註 38] 《大正藏》第五十五冊，第一〇六二頁下。

[註 39] (一)、(二)兩條見同 [註 32]，卷二，第八三五頁下、第八三六頁上。

[註 40] (三)、(四)兩條見同 [註 39]，第八三六頁上、中。

[註 41] 《大正藏》第二十冊，第六四九頁中。

[註 42] 《大正藏》第五十冊，第二九五頁下。

[註 43] 《遍照發揮性靈集》卷二，見前揭《弘法大師全集》卷十，第三十七頁。

[註 44] 《大隨求即得大陀羅尼明王懺悔法》卷一，《大正藏》第二十冊，第六五〇頁下。又見《入唐新求聖教目錄》卷一，《大正藏》第五十五冊，第一〇八一頁上。惟謹另述有《大日如來成佛經釋中略出世間六月持明禁戒念誦儀軌》一卷（見《惠運律師書目錄》卷一，《大正藏》第五十五冊，第一〇九〇頁上）；又《阿字觀門》一卷（見《入唐新求聖教目錄》卷一，《大正藏》第五十五冊，第一〇八三頁上）。據

《兩部大法相承師資付法記》卷二載（《大正藏》第五十一冊，第七八七頁上），惟謹係惠果徒孫，法潤的弟子，曾住玄法寺，後轉至慧日寺和淨影寺，著有《胎藏儀軌》三卷。

[註 45] 《大正藏》第二十冊，第六二五頁下、第六二六頁上。

[註 46] 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》卷一，《大正藏》第五十冊，第二八四頁中。

[註 47] 華嚴宗與密宗有很深的關係，這一點可以參見嚴耀中，〈本體上的一致——華嚴宗與密教〉，載《漢傳密教》（學林出版社，一九九九年）第八十二—九十四頁。

[註 48] 前揭《全唐文補編》卷三十六，第四三二頁。

[註 49] 王榮玉、卞允斗、王長銳、王晶等編著，《靈岩寺》（文物出版社，一九九九年）。另張鶴雲，《山東靈岩寺》（山東人民出版社，一九八三年六月）。

[註 50] 董誥等編，《全唐文》（中華書局，一九八三年影印本）卷三七六。後面所引皆據此本。

[註 51] 高適〈贈任華〉：「丈夫結交須結貧，貧者結交交始親。世人不解結交者，唯重黃金不重人。黃金雖多有盡時，結交一成無竭期。君不見管仲與鮑叔，至今留名名不移。」（孫欽善校註，《高適集》，一九八四年二月，第一六〇頁）

[註 52] 《全唐文》卷三七六。

[註 53] 前揭《宋高僧傳》卷一，〈唐洛陽廣福寺金剛智傳〉，第六頁。

[註 54] 《貞元新定釋教目錄》卷十五，《大正藏》第五十五冊，第八八一頁中。

[註 55] 《全唐詩》卷八二七。

[註 56] 圓仁至該寺堅固菩薩院，時遍台供養主僧義圓開金閣禮大聖文殊菩薩，該閣共九間，三層，高百餘尺：「壁檐椽柱無處不畫，內外莊嚴，盡世珍異。……次上第二層，禮金剛頂瑜伽五佛像。斯之不空三藏為國所造，依天竺那爛陀寺樣作，每佛各有二脇士，並於板壇上列置。次登第三層，禮頂輪王瑜伽會五佛金像，每佛各一脇士菩薩。二菩薩作合掌像在佛前面，向南立。佛菩薩手印容貌與第二層像各異。粉壁內面畫諸尊曼荼羅，填色未了，是亦不空三藏為國所造。」下文殊閣後，圓仁再去了含光所開設的持念曼荼羅道場：「次開持念曼荼羅道場，禮拜尊像。此則不空三藏弟子含光為令李家昌運長遠，奉敕持念修法之道場。壇面三肘，以白檀汁和泥塗作，每風吹時香氣遠聞，金銅道具甚多，總著壇上。」此兩處所展現的都是不空一系弘揚密宗的遺跡。（〔日〕小野勝年著，白化文、李鼎霞、許德楠修訂校註，周一良審閱，《入唐求法巡禮行記校注》（花山文藝出版社，一九九二年）卷三，第二九九、三〇〇頁）

[註 57] 相關研究可參見〔日〕平井有慶，〈五台山と密教——不空と金閣寺〉，《豐山教学大会紀要》卷十四，一九八六年。〔日〕千葉照觀，〈不空の密教と金閣寺〉，《印度學佛教學研究》卷三十五：二，一九八七年。

[註 58] 北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館金石組編，《房山石經題記彙編》（書目文獻出版社）第二三二—二三三頁。

- [註 59] 北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石金組編，《房山石經》（華夏出版社，二〇〇〇年）第三冊，第三九〇—三九一頁。房山石刻相關研究可見〔日〕氣賀沢保規編，《中国仏教石經の研究——房山雲居寺石經を中心に》（京都大學學術出版會，一九九六年三月）。
- [註 60] 前揭《房山石經》第三冊，第四〇四頁。
- [註 61] 參見保全，〈世界最早的印刷品——西安唐墓出土的印本陀羅尼經咒〉，見《中國考古學研究論集——夏鼐先生考古五十年紀念論文集》（三秦出版社，一九八七年）第四〇四—四一〇頁。
- [註 62] 前揭《大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察》，第五三六頁。
- [註 63] 參見同 [註 61]。
- [註 64] 李域錚、關雙喜，〈西安西出土唐代手寫經咒絹畫〉，《文物》（一九八四年）第七期，第五十一—五十二頁。
- [註 65] 前揭《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》卷下，第六二五頁上、第六二六頁上。
- [註 66] 馮漢驥，〈記唐印本陀羅尼經咒的發現〉，《文物參考資料》（一九五七年）第五期，第五十一—五十一、七十頁。
- [註 67] 最近，法國遠東學院著名學者戴仁撰〈《大隨求陀羅尼》和早期印刷術〉一文，戴仁將該陀羅尼斷為大隨求陀羅尼，可能是從經咒上所存的梵文加以鑑定，又對比國內外今存隨求經咒，指出該經咒不會早於十世紀。見《遠東研究紀要》（*Cahiers de Extrême-Asie*）第十一卷《紀念法國遠東學院創立一百周年敦煌學新研》專號（二〇〇〇年）。（Jean-Pierre Drège edit, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol.11 : *Nouvelles études de Dunhuang Centenaire de L'école française d'Extrême-Orient*, Kyōto : L'école française d'Extrême-Orient section de Kyōto, 2000.）參見余欣，〈法國敦煌學的新進展——《遠東亞洲叢刊》「敦煌學新研」專號評介〉，《敦煌學輯刊》（二〇〇一年）第一期，第一〇五—一〇六頁。又馬世長根據該印本中的法器、菩薩形象以及持帶方式等判定該印本也是大隨求曼荼羅，筆者從其說（前揭文〈大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察〉，載《唐研究》卷十，第五四〇頁）。
- [註 68] 可參看宿白《唐宋時期的雕版印刷》（文物出版社，一九九九年三月）第七—九頁。
- [註 69] 參見蘇州市文官會、蘇州博物館，〈蘇州瑞光寺發現一批五代、北宋文物〉，《文物》（一九七九年）第十一期，第二十四頁。
- [註 70] 見常明修、楊芳燦、譚光祐，《嘉慶四川通志》。轉引自葉瑞寶〈瑞光寺發現咸平本《大隨求陀羅尼》經刻印地區的探討〉，《蘇州大學學報》（一九八二年）第二期，第一二四頁。
- [註 71] 〔日〕中村不折著，李德範譯，《禹域出土墨寶書法源流考》（中華書局，二〇〇三年八月）第一一五—一一六頁。另日本近代著名學者松本榮一曾詳考此畫卷，也定為唐初作品（可能在開元年間），詳見前揭《敦煌畫の研究・圖像篇》第七節〈隨求曼荼羅〉，第五九八—六〇三頁。
- [註 72] 參見《末法：八五〇—一八五〇年中國佛教圖像》（*Latter Days of Law-Images of Chinese Buddhism 850-1850*）第一九六—二九八頁。堪薩斯大學斯賓斯藝術博物館、夏威夷大學出版社，一九九四年。艾

蘭·阿特金森 (Alan G. Atkinson) 〈寺院：禮儀、供養、修行〉 (The Temple: Ritual, Devotion, and Study) 一文中對該隨求曼荼羅有描述 (見圖三十四 Tantric Buddhist Charm 的解說)。轉引自馬世長，〈大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察〉，《唐研究》(北京大學出版社，二〇〇四年) 卷十，第五二九—五三〇，五六二頁。

[註 73] 新疆文物考古研究所，〈阿斯塔那古墓群第十次發掘簡報〉，《新疆文物》(二〇〇〇年第三、四期合刊) 第一二二—一二三頁。

[註 74] 參見安家瑤、馮孝堂，〈西安灃西出土的唐印本梵文陀羅尼經咒〉，《考古》(一九九八年) 第五期，第八十六頁。

[註 75] 陝西歷史博物館編，《尋找失落的瑰寶——陝西歷史博物館徵集歷史文物集萃》(三秦出版社，二〇〇一年) 第一三〇—一三一頁。

[註 76] 姜尋編，《中國拍賣古籍文獻目錄》(世紀出版集團、上海書店出版社，二〇〇一年)。具體情況可參見前揭馬世長〈大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察〉，《唐研究》卷十，第五二七—五八一頁。

[註 77] 《御請來目錄》卷一，《大正藏》第五十五冊，第一〇六五頁中。

[註 78] 同 [註 77]，第一〇六四頁中。

[註 79] 吳殷，〈大唐神都青龍寺東塔院灌頂國師惠果阿闍梨行狀〉，《秘密漫荼羅教付法傳》卷二，前揭《弘法大師全集》第一冊，第四十四頁。密宗的傳播大量通過圖畫的方式進行，關於唐代密宗圖像的興盛可參見〔日〕小林太市郎，〈造像より観たる唐代密教の興隆〉與〈中国の宗教状態と密教の流傳〉，收於《佛教藝術の研究》，《小林太市郎著作集・(七)》(淡交社，一九七四年)。