

唐宋摩利支菩薩信仰與圖像考

李玉珉

國立故宮博物院書畫處

提 要

摩利支天原是雜密的一位神祇，隨著密教的發展，逐漸從天部變成菩薩，甚至於躋身佛母之列。祂的信仰源遠而流長，本文旨在梳理藏傳佛教傳入中土以前、唐宋時期摩利支天信仰和圖像的發展脈絡。

六世紀初菩提流支即將梵本《摩利支天經》譯成漢文，可惜當時並未引起太多的注意。直到八世紀中葉，在不空的推動和皇室的支持下，摩利支天信仰終於在中國開花結果，摩利支天像也應運而生。宋代是中國摩利支菩薩信仰發展的關鍵時期，宋初天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》，豐富了此菩薩信仰和圖像的內容。南宋時，摩利支菩薩靈驗故事的流傳和高僧的弘揚，也促使摩利支菩薩信仰蓬勃發展。從圖像來看，宋代摩利支菩薩像較唐代更加多彩多姿，雖然依舊可見唐式持扇的天女造型，但以多首多臂為主流；南宋末，又吸收一些道教元素，出現了手擎日、月的摩利支菩薩像。

關鍵詞：摩利支菩薩、唐代、宋代、不空、天息災、帕拉王朝、中印交流

一、引言

摩利支天梵名 *Māricī-Devī*，意指「威光女神」，是光明的神格化，信仰源自古印度人對光的崇拜，又譯為「陽焰天」。祂有大神通自在之法，常行日前，但能隱形。修持摩利支天法者，在祂的護佑下，一切怨家、惡人悉不能見，一切災難皆得解脫。摩利支天原是雜密的一位神祇，隨著密教的發展，逐漸從天部變成菩薩，甚至於躋身佛母之列，又稱為日前菩薩、摩利支菩薩、摩利支佛母、積光佛母等。

摩利支天是印度晚期佛教重要的神祇，祂的造像在菩提伽耶（*Bodh Gayā*）、那爛陀（*Nālandā*）、奧瑞沙（*Orissa*）、孟加拉（*Bangladesh*）東南部等地的帕拉（*Palā Period*，西元八至十二世紀）造像中屢見不鮮，因此早在 1905 年祂就受到 Alfred Foucher¹ 的關注，自此以後，Benoytosh Bhattacharyya、² Marie-Thérèse de Mallmann、³ Bhagwan Sahai、⁴ Janice Leoshko、⁵ Claudine Bautze-Picron、⁶ Miranda Shaw⁷ 等繼踵。在過去一個世紀裡，學者們除了探討印度摩利支天的圖像特徵、類型、意涵以及經典依據等，有些學者更分析印度摩利支天圖像的區域特色，甚至勾勒印度摩利支天圖像發展史的脈絡，研究既深入且全面。

目前傳世最早的《摩利支天經》即《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）所收附梁錄的《佛說摩利支天陀羅尼咒經》，此經在六世紀初即被翻譯成漢文。到了唐代（618-907）中、晚期，摩利支天信仰逐漸發展成熟。北宋（960-1127）初，天竺僧侶東來，帶來了《摩利支天經》的新梵本與新稿樣，又豐富了中國摩利支天信仰和圖像的內涵。元代（1260-1368）諸帝皆任命薩迦派番僧為帝師，藏傳佛教遂成為元朝的國教。在中土與西藏頻繁的往來中，西藏流行的摩利支天信仰和圖像也隨之傳入，使得摩利支菩薩信仰在中土更加流行。摩利支天後來又被中國道

1 Alfred Foucher, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits* (Paris: Ernest Leroux, 1905), 91-99.

2 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1958 [2nd edition]), 207-214.

3 Marie-Thérèse de Mallmann, "Notes d'iconographie tantrique. IV. À propos de Vajravārāhī," *Arts Asiatiques*, 20 (1969): 21-40.

4 Bhagwant Sahai, *Iconography of Minor Hindu and Buddhist Deities* (New Delhi: Abhinav Publications, 1975), 243-252.

5 Janice J. Leoshko, "The Iconography of Buddhist Sculptures from the Pāla and Sena Periods from Bodhagayā" (Ph.D. Thesis, The Ohio State University, 1987), 306-313.

6 Claudine Bautze-Picron, "Between Śākyamuni and Vairocana: Māricī, Goddess of Light and Victory," *Silk Road and Archaeology: Journal of the Institute of Silk Road Studies, Kamakura*, 7 (2001): 263-310.

7 Miranda Shaw, *Buddhist Goddesses of India* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 203-223.

教所收攝，搖身一變成為北斗眾星之母，名為「斗姆」、「斗母」、「斗姥」等，成為道教的重要神祇。⁸

中國摩利支天信仰與圖像的發展，已逾一千年，以時間來論，是印度的兩倍有餘，可是此課題卻一直未獲學界太多的青睞。1936 年松本榮一在《國華》發表〈陽炎、摩利支天像の實例〉⁹一文，可謂中國摩利支天圖像研究的濫觴，文中結合《大正藏》所錄《摩利支天經》的經文和《大正藏·圖像部》蒐集的摩利支天圖像，對 Ch. 00211（圖 1）和 MG. 17693 兩幅原藏於敦煌藏經洞的摩利支天圖像作了仔細的考證。自此以後，鮮少有學者再關心中國摩利支天信仰和圖像的課題。沉寂了一個甲子以後，陳玉女、¹⁰ 張小剛、¹¹ 李淞、¹² 劉永增¹³ 才又撰文探討。他們都介紹了此菩薩信仰的內涵和中國歷代摩利支天圖像的代表作品，並說明各種圖像所依據的經典。陳玉女與張小剛尚進行了不同漢譯本《摩利支天經》的研究，陳玉女更闡述中國摩利支天信仰流傳的歷史背景，這些研究成果都增進我們對中國摩利支菩薩信仰和圖像的認識。不過在一些看法上，各家仍莫衷一是。例如，陳玉女認為，根據《宣和畫譜》，南朝的陸探微（？-約 485）和張僧繇（活動於六世紀上半葉）都有摩利支天像的繪製，顯見當時已有此一信仰的流傳。¹⁴ 不過張小剛則指出，五、六世紀時，中國密教與密教畫還不發達，《宣和畫譜》所載陸探微或張僧繇畫摩利支天像一事值得懷疑。¹⁵ 又如，李淞指出，手持天扇「天女形」摩利支天圖像的流行應在唐永徽五年（654）阿地瞿多譯本出現之後，¹⁶ 而陳玉女則認為

8 馬書田，《中國道教諸神》（北京：團結出版社，2002 三版），頁 69；馬書田，《全像中國三百神》（南昌：江西美術出版社，1995），頁 170。

9 此文後更名為〈日前摩利支天圖〉，松本榮一，《敦煌畫の研究》（東京：東京文化學院東京研究所，1937），頁 473-479。

10 陳玉女，〈《佛說摩利支天經》信仰內涵初探——從鄭和施刻《佛說摩利支天經》談起〉，蘭州大學敦煌研究所、麥積山石窟藝術研究所編，《麥積山石窟藝術文化論文集》（蘭州：蘭州大學出版社，2004），下冊，頁 448-475；陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，重慶大足石刻藝術博物館編，《2005 年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》（北京：文物出版社，2007），頁 23-36。

11 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，敦煌研究院編，《2004 年石窟研究國際學術會議論文集》（上海：上海古籍出版社，2006），上冊，頁 382-410。

12 李淞，〈關於 968 年京兆府國子裡的《佛道圖文碑》〉，《考古與文物》，2011 年第 3 期，頁 76-79。

13 劉永增，〈敦煌石窟摩利支天曼荼羅圖像解說〉，《敦煌研究》，2013 年第 5 期，頁 1-11。

14 陳玉女，〈《佛說摩利支天經》信仰內涵初探——從鄭和施刻《佛說摩利支天經》談起〉，頁 453；陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁 23。

15 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁 388。

16 李淞，〈關於 968 年京兆府國子裡的《佛道圖文碑》〉，頁 78。

此一圖像則可能典據不空（705-774）翻譯的《末利支提婆華鬘經》，¹⁷ 意指「天女形」摩利支菩薩像的出現，應在八世紀中葉不空譯本出現以後。換言之，二者對中國摩利支天像初製的年代看法有別。更重要的是，中國現存最早的摩利支天像為晚唐九世紀的作品，其年代與印度現存最早的摩利支天像相同，不過二者的圖像表現卻大異其趣。究竟中國早期摩利支天圖像的來源為何？其與印度的摩利支天像有無關係？這些問題皆需要釐清。本文擬利用經典、歷史文獻和現存有限的九至十三世紀的作品，梳理藏傳佛教傳入以前、唐宋時期（618-1279）摩利支天信仰和圖像的發展脈絡，並對上述諸問題，提出一些個人的淺見，以就教於方家。

二、摩利支天經典

在現存各種版本的漢譯《大藏經》中，與摩利支天信仰有關的經典與儀軌計八部，經名如下：

一、失譯人名、今附梁錄的《佛說摩利支天陀羅尼咒經》一卷（《大正藏》No. 1256，以下簡稱《小摩利支天經》）。智昇《開元釋教錄》（成於 730）卷六〈新集譯諸經〉條云：「《摩利支天經》一卷。（下註：或云《小摩利支天經》是《陀羅尼集經》第十卷初《摩利支天經》少分異譯。）……（費長）房等失譯錄中闕而不載，尋其文句非是遠代，故編梁（502-557）末，以為梁代失源云。」¹⁸ 此經由序分、陀羅尼（又名神咒、咒語等）和功能三部分組成，在《大正藏》所收錄的各本《摩利支天經》中，經文最短，屬陀羅尼密教的經典。陀羅尼密教是從大乘顯教的陀羅尼法門逐漸發展而來，為密教最初的形式，¹⁹ 故又稱作原始密教。²⁰

二、唐永徽五年阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷十《佛說摩利支天經》（《大正

17 陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁 28。

18 （唐）智昇撰，《開元釋教錄》，卷 6，《大正新脩大正藏》（以下簡稱《大正藏》）（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），冊 55，頁 539 上 - 中。

19 參見呂建福，《中國密教史（修訂版）》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 31-36。

20 學界對密教發展的分期說法不一，本文採呂建福之說。依歷史發展進程，呂建福將密教分為陀羅尼密教、持明密教、真言密教、瑜伽密教和無上瑜伽密教五大體系。其中，陀羅尼密教又稱原始密教，持明密教稱早期密教，真言密教、瑜伽密教（又稱為金剛乘）和晚期持明密教稱中期密教，無上瑜伽密教稱晚期密教。（呂建福，《中國密教史（修訂版）》，頁 2-8。）然一般而言，學者多將密教的發展分為早、中、晚三期，早期密教則包括呂氏之說的陀羅尼密教和持明密教，中期密教則包括真言密教和瑜伽密教，晚期密教則指無上瑜伽密教。

藏》No. 901)。根據〈譯經序〉,《陀羅尼集經》出自持明密法總集的《金剛大道場經》。²¹《金剛大道場經》依持明密教的佛、菩薩、金剛和諸天四部分卷,《佛說摩利支天經》屬諸天部的經典之一。茲比較《佛說摩利支天經》與《小摩利支天經》的經文,發現前者不但陀羅尼的數量增加,又記述了不見於陀羅尼密教的結印法、供養法、像法、壇法、護摩法、曼荼羅法等,形成一套完整的密法體系。此經應屬口誦陀羅尼、手結印契的持明密教²²系的經典。在密教發展的分期中,持明密教又稱為早期密教。

三、唐不空譯《末利支提婆華鬘經》一卷(《大正藏》No. 1254),為阿地瞿多譯《佛說摩利支天經》的同本異譯。²³

四、唐不空譯《佛說摩利支天經》一卷(《大正藏》No. 1255b),為《小摩利支天經》和阿地瞿多譯《佛說摩利支天經》初分的同本異譯,但增加了結印法和陀羅尼的數量。

五、唐不空譯《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》一卷(《大正藏》No. 1255)。此經的經目不見於貞元十五年(799)圓珍奉唐德宗敕命撰著的《貞元新定釋教目錄》。呂建福仔細比對經文後指出,此經乃從阿地瞿多本抄出,並非另譯之經。²⁴

六、唐不空譯《摩利支菩薩略念誦法》一卷(《大正藏》No. 1258)。在《貞元新定釋教目錄》裡,並未發現此經的經目。²⁵

七、宋雍熙四年(987)天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》七卷(《大正藏》No. 1257,以下簡稱天息災本)。此經不但是《摩利支天經》諸漢譯本中,篇幅最長,內容最豐,修持摩利支天法的咒語、手印以及圖像種類最

21 (唐)阿地瞿多譯,《陀羅尼集經》〈翻譯序〉,《大正藏》,冊18,頁785中。

22 西元三至四世紀,在陀羅尼密教的基礎上,又發展出口誦陀羅尼、手結印契的持明密教。(呂建福,《中國密教史(修訂版)》,頁36-40。)

23 呂建福認為,此經為阿地瞿多本《佛說摩利支天經》所抄出,不過其中的咒文為異譯。由於不空上呈之〈三朝所翻經論請入目錄流行表〉中並無此經目,故知此經非不空譯出。(呂建福,《中國密教史(修訂版)》,頁219。)不過據《大唐保大乙巳歲續貞元釋教錄》,此經是大曆七年(772)不空所進(〔唐〕恒安,《大唐保大乙巳歲續貞元釋教錄》,《大正藏》,冊55,頁1051下),是〈三朝所翻經論請入目錄流行表〉上表後一年所進。且此經的經目又載錄於《貞元新定釋教目錄》,並列於不空的名下(〔唐〕圓照,《貞元新定釋教目錄》,卷1,《大正藏》,冊55,頁773中),當為不空所譯無疑。

24 呂建福,《中國密教史(修訂版)》,頁219。

25 呂建福稱此經為偽託不空之名的作品,見呂建福,《中國密教史〔修訂版〕》,頁353。

繁，敘述摩利支天儀軌最詳的一部經典；更值得注意的是，此經的一些成就法為法身佛毗盧遮那所說，²⁶ 並提到了金剛界五方佛的觀想法門，²⁷ 同時全經結尾又加入了誦持五方佛的真言，²⁸ 顯然是一部金剛乘密教的經典。

八、失譯者《摩利支天一印法》一卷（《大正藏》No. 1259）。翻譯人與時代均不詳。

此外，敦煌藏經洞中尚發現了二十餘本《摩利支天經》的寫經，其中，僅有 P. 3912b 的經文與《大正藏》收錄的《小摩利支天經》完全相同。此寫本的經首書「佛說摩利支天菩薩陀羅尼經 三藏法師菩提流支奉詔譯」，足證附梁錄《小摩利支天經》的譯者乃菩提流支。²⁹ 菩提流支梵名 Bodhiruci，又作菩提留支，北天竺人。精通咒術，夙懷弘法之志，北魏永平元年（508）攜帶大量梵本至洛陽，宣武帝敕住永寧寺翻譯梵經，顯然《小摩利支天經》便是其中之一，無怪乎《開元釋教錄》言此經「尋其文句非是遠代」。由於菩提流支在洛陽譯經的年代正值南朝的蕭梁時期（502-557），故《開元釋教錄》稱此經「附梁錄」。

除 P. 3912b 之外，依經文內容，其他諸本敦煌《摩利支天經》寫經又可分為 A、B 兩類。這兩類經文的內容雖大同小異，但仔細比較，仍有一些出入，而且經首所書的經名不同，應是當時流傳的兩個不同的版本。A 類寫經（參見附錄一）約三百九十字，經首皆書「佛說摩利支天菩薩陀羅尼經」，經中錄有兩則咒語，如 S. 2059、S. 5392、S. 5646b、P. 3110a、P. 3759b 等。B 類寫經（參見附錄二）約三百三十字左右，經首書「摩利支天經」或「佛說摩利支天經」，經中僅錄一則咒語，如 S. 0699、S. 2681、S. 5391、S. 5531f、S. 5618d、P. 3136c、P. 3824e、俄 00213b、俄 00927d、甘博 016c、上博 48.19 等。S. 5646b、P. 3110a、P. 3759 三件 A 類寫經經首的經名後，尚書「三藏法師菩提留支奉詔譯」數字。可見，此類的寫經應是從《小摩利支天經》抄出。至於 B 類的寫經，內容與《小摩利支天經》十分近似，但此類寫經經首所書的經名與 A 類的寫經和《小摩利支天經》有別。類

26（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 2、卷 3，《大正藏》，冊 21，頁 267 上、271 上。

27（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 5，《大正藏》，冊 21，頁 277 上-278 上。

28（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 7，《大正藏》，冊 21，頁 284 上。

29 張小剛最早提出此一看法，並認為敦煌所有的《摩利支天經》寫經都是同一譯本，即菩提流支譯的《咒經》（即本文所言之《小摩利支天經》）（參見張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁 383-385）。

似的經文亦見於宋乾德六年（968）所立的〈摩利支天并陰符經碑〉（圖2），該碑第二行「神王女抄多摩尼莫說」下刻兩行小字「梁代失譯」，故B類的寫經也應由《小摩利支天經》抄出。由此看來，敦煌的A、B兩類寫經皆是《小摩利支天經》的異本。

依據漢譯諸本《摩利支天經》的內容，可以清楚看到此經由陀羅尼密教、持明密教，最後發展至金剛乘密教的軌跡。六世紀初菩提流支在洛陽譯出的《小摩利支天經》屬原始密教的經典，七、八世紀，唐代阿地瞿多和不空翻譯的《摩利支天經》是早期密教的經典，十世紀天息災所譯的七卷本《摩利支天經》則在持明密教的基礎上，已發展成一部中期密教的經典，是目前諸漢譯本中，年代最晚，內容也最為完備的一部經典。不過值得注意的是，《大正藏·圖像部》收錄了一卷鎌倉武藤山治氏藏本的〈胎藏舊圖樣〉，此圖樣中收錄了一幅摩利支天三尊像，³⁰其圖像特徵與持明密教系不空譯《摩利支天經》的記載吻合。惟〈胎藏舊圖樣〉的年代和來源已不可考，是否為唐代所傳？目前無法確定。然而若此〈胎藏舊圖樣〉的確是由唐朝傳來，或是唐代胎藏界曼荼羅圖樣的臨仿本，那麼就說明在唐代摩利支天已被中期密教的胎藏界體系所收攝。

三、唐、五代摩利支天信仰

根據《宣和畫譜》（1120序）卷一，在北宋御府的收藏中有陸探微和張僧繇所畫的〈摩利支天菩薩像〉各一幅，³¹可是唐代的畫史著錄中，卻不曾發現陸探微和張僧繇畫摩利支天像的記載。同時前文已述，《小摩利支天經》乃六世紀初菩提流支在洛陽所譯，而陸探微為南朝劉宋的畫家，約卒於西元485年，當時《小摩利支天經》尚未譯出，因此陸探微當不可能認識摩利支天這尊佛教神祇。此外，張僧繇是南朝蕭梁時的繪畫名家，當時《小摩利支天經》雖已在洛陽譯出，可是該經並未提到摩利支天具體的形貌，因此筆者認為，張僧繇畫〈摩利支天菩薩像〉的可能性亦微乎其微。換言之，筆者認為北宋御府所藏的這兩幅〈摩利支天菩薩像〉，當不可能出自陸探微與張僧繇之手。同時，迄今筆者尚未發現任何與南北朝（420-589）摩利支天信仰有關的資料。可見雖然北魏晚期中國已有《摩利支天經》漢譯本

30（日）佚名，《胎藏舊圖樣》（鎌倉武藤山治氏藏本），《大正藏·圖像部》，冊2，頁42。

31（宋）佚名，《宣和畫譜》，收入《畫史叢書》（臺北：文史哲出版社，1983，冊1，頁379、380）卷1。

的出現，然而六世紀應尚無摩利支天信仰的流傳。

目前《大藏經》收錄八部與摩利支天信仰有關的經典與儀軌，五部為唐代的譯本，唐代顯然是中國摩利支天信仰發展的關鍵時期，可惜在中國的文獻中，與唐代摩利支天信仰相關的資料寥寥可數。不過，平安時代（784-1192）初期，日本不斷地派遣使節與學問僧入唐，學習唐朝制度、文化與佛教。這些日本留學僧在華求得的經疏目錄、日本流傳的密教圖像集等，都提供了瞭解唐代摩利支天信仰的線索。

保延五年（1139）日僧永嚴奉鳥羽天皇之命所集的《圖像抄》提到，唐玄宗（712-756 在位）入灌頂壇時，曾受摩利支天法。³² 雖然文中未敘明是由那位高僧為玄宗灌頂，然而不空蒙受玄宗、肅宗和代宗三朝寵遇，曾為這三位皇帝主持灌頂之法，故筆者推測此次的灌頂儀式極可能是由不空所主持。

圓照集《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》（成於八世紀末）載錄不空〈進摩利支像并梵書大佛頂真言狀一首〉，文言：

彫白檀摩利支像一軀（此云：威光）、梵書《大佛頂陀羅尼》一本。右不空幸因聖運，早奉休明，遂逢降誕之辰，更遇金輪之日，伏惟以陛下之壽延寶祚。像有威光之名，以陛下百王為首，真言有佛頂之號。謹按《大佛頂經》，一切如來成等正覺，皆受此真言，乃至金輪帝位莫不遵而行之。伏惟陛下承天踐祚，聖政惟新，正法理國，與靈合契。伏願少修敬念，緘而帶之，則廣至化於東戶，延聖壽於南山，無任歡慶之至。……寶應元年（762）十月十三日，大興善寺三藏沙門不空狀進。³³

寶應元年為代宗登基之年，是年代宗生日，不空進呈一尊白檀木雕的摩利支菩薩像和一部《大佛頂陀羅尼》作為壽禮，並稱「像有威光之名，以陛下百王為首」，以示對代宗的尊崇。同時，此狀也稱頌代宗是一位「正法理國，與靈合契」的轉輪聖王。³⁴ 代宗收到此禮後，批答云：

檀磨瑞像，貝葉真文，南天既遙，中國難遇。上人慈愍，緘護而來，不祕

32（日）佚名，《圖像抄》，卷10，〈天等下〉，《大正藏·圖像部》，冊3，頁50。

33（唐）圓照集，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，《大正藏》，冊52，頁829下-830上。

34 有關不空的佛法護國、正法理國思想，參見呂建福，《中國密教史（修訂版）》，頁370-380。

桑門，傳諸象闕，得未曾有，良以慰懷。³⁵

由於代宗視不空上呈的摩利支菩薩像為一尊「中國難遇」的「瑞像」，其對此像的重視自不在話下。上行下效，推想摩利支天信仰和這尊摩利支天像在當時應具相當的影響力。

日本入唐的學問僧中，最有名的當屬日本真言宗的開山祖師空海（774-835）。延曆二十三年（即唐貞元二十年，804）他隨遣唐使入唐學法，後在長安青龍寺拜不空的弟子惠果（743-805）為師，稟受胎藏界和金剛界兩部大法。元和元年（806）攜帶大量經論、真言返日。在他撰寫《御請來目錄》〈新譯經〉項下，發現「《佛說摩利支天經》一卷四紙」的記載。³⁶ 雖然空海並未註明此部新譯《佛說摩利支天經》的譯者，不過根據《大唐貞元續開元釋教錄》（成於794），不空翻譯的《佛說摩利支天經》一卷正是四紙，³⁷ 因此可以確認空海攜回日本的《摩利支天經》應為不空本，而非初唐的阿地瞿多本。

承和五年（即唐開成三年，838），空海的弟子圓行（799-852）入唐研習密法，拜長安青龍寺義真座主為師。次年（840）十二月返國時，自唐迎請的佛經裡，也發現了《摩利支天經》一卷。³⁸ 他在《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》中言道：「大日如來、金剛薩埵、龍猛菩薩、龍智菩薩、金剛三藏、不空三藏、惠果和尚、義操和尚、義真和尚，次第相傳，即授圓行。所授經法、舍利、道具等目錄在別。」³⁹ 足見他所帶回日本的經法都是不空及其弟子們代代相傳的經本，因此其中的《摩利支天經》當是不空譯本無疑。此外，他歸日時，尚自唐迎請了一尊摩利支天菩薩像，⁴⁰ 此像也極可能得自青龍寺，是不空及其弟子所傳。

承和五年（即唐開成三年，838），日本天台宗初祖最澄的弟子圓仁（794-864）敕准入唐求法。是年，他即請人攜帶他在長安諸寺所得的許多經論、真言返日，其中就有不空翻譯的《佛說摩利支天經》一卷和《末利支提婆華鬘經》一卷，⁴¹ 以及未標明譯者的《摩利支天經》一卷、《梵字摩利支心真言》一本和《梵字摩利支心

35（唐）圓照集，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，《大正藏》，冊52，頁830上。

36（日）空海，《御請來目錄》，《大正藏》，冊55，頁1062上。

37（唐）圓照，《大唐貞元續開元釋教錄》，《大正藏》，冊55，頁753下。

38（日）圓行，《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》，《大正藏》，冊55，頁1072下。

39（日）圓行，《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》，《大正藏》，冊55，頁1072上。

40（日）圓行，《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》，《大正藏》，冊55，頁1073中。

41（日）圓仁，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》，冊55，頁1079中、1080上。

并根本真言》一本。⁴² 後因會昌法難，他於會昌五年（845）歸國。

承和九年（即唐會昌元年，841），空海的再傳弟子惠運（798-809）入唐求法，在溫州登陸後，不久即至長安，就青龍寺座主義真受學，後又巡禮五臺、天臺諸聖地。據他上奏的目錄，會昌六年（846）惠運也攜帶著不空翻譯的《摩利支菩薩略念誦法》一卷歸國。⁴³

仁壽三年（即唐大中七年，853），圓仁的弟子圓珍（814-891）入唐研習佛法。在唐期間，曾於「兩京、兩浙、嶺南、福建道等巡遊，傳得大小二乘經律論、傳記，並大總持教、曼荼羅、天台圓頓教文，及諸家章疏、抄記、雜碎、經論、梵夾、目錄等。」⁴⁴ 大中十二年（858）返日時，他自唐帶回的佛經裡就包括了失譯者附梁錄的《摩利支天經》一卷和不空譯《佛說摩利支經天》一卷。⁴⁵

貞觀四年（即唐咸通三年，862），空海的再傳弟子宗叡（809-884）隨日本真如法親王入唐，先至汴州（今河南開封），又至天臺山、五臺山巡禮，在長安、洛陽廣習密法，咸通六年（865）自明州（今浙江寧波）歸國。在他帶回日本的經論、儀軌中，也發現了不空譯《摩利支天經》一卷。⁴⁶

以上資料顯示，806至865年間，日本真言宗、天台宗的密教學問僧至少自唐迎請了十部與摩利支天有關的經典和真言到日本，一方面固然表示日本密教僧人對摩利支天信仰的重視，另一方面也顯示中、晚唐時摩利支天信仰在中原的密教中已占一席之地。尤值注意的是，這些經典、真言中，僅發現一部附梁錄的《摩利支天經》和二本不知譯者的摩利支天真言，其餘七部皆為不空的譯本，不空在唐代摩利支天信仰中的重要性，由此可見一斑。

敦煌《摩利支天經》的寫本皆為中、晚唐和五代（907-960）所書，張小剛的研究指出，這些敦煌寫經或為《小摩利支天經》，或是從《小摩利支天經》抄出的異本，並未發現不空的譯本，⁴⁷ 顯示敦煌流行的《摩利支天經》和中原流行不空系的譯本有所不同。

42（日）圓仁，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》，冊55，頁1081上、1082上、1082中。

43（日）惠運，《惠運律師書目錄》，《大正藏》，冊55，頁1090上。

44（日）圓珍，《智證大師請來目錄》，《大正藏》，冊55，頁1102上。

45（日）圓珍，《智證大師請來目錄》，《大正藏》，冊55，頁1102中、1103下。

46（日）宗叡，《新書寫請來法門等目錄》，《大正藏》，冊55，頁1109中。

47 參見張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁382-388。

另外尚需一提的是，初唐時阿地瞿多在長安（今陝西西安）慧日寺浮圖院內作陀羅尼普集會壇，曾在京城轟動一時。後應弟子玄楷等僧眾之請，撮要而譯《佛說陀羅尼集經》，《佛說摩利支天經》即收錄於此經的第十卷裡。阿地瞿多譯完《佛說陀羅尼集經》後，行蹤不明。除了玄楷、大乘琮外，他的弟子尚有那些人？傳承為何？目前皆無從查考。⁴⁸《佛說陀羅尼集經》〈翻譯序〉提到，此經譯出後，高宗曾「勅追法師入內」。⁴⁹然而即使高宗曾對《佛說陀羅尼集經》有著濃厚的興趣，不過此經終究是一部私譯的經典，⁵⁰影響力顯然無法與官譯的不空本相提並論。迄今筆者還沒有發現八世紀中葉以前摩利支信仰和圖像流傳的資料，說明阿地瞿多所譯的《佛說摩利支天經》在當時並沒有得到太多的迴響。在唐代日僧帶回日本的經典或敦煌的《摩利支天經》寫經裡，均未發現阿地瞿多本，就是最好的證明。

至於唐、五代摩利支天信仰的內容為何？雖不見史料的記載，但或可從敦煌寫經的資料中略知一二。S. 2059《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》〈序〉提到，山陰縣人張依曾將摩利支天神咒書於白絹上，發心頂戴。受到此咒的護佑，張依度過了多次的危難，例如咸通元年（860）十一月他過龍河時，在踏上浮冰前，即抽身而回，同時他感覺到腳下似有人提其雙足，須臾便安全抵達河岸。又如他在涼州遇到吐蕃賊人時，因摩利支菩薩的護持，他復得平安脫險。⁵¹《小摩利支天經》言道：「若有著髻中，若著衣中隨身行，一切諸惡不能加害，悉皆退散，無敢當者。」⁵²這些靈驗故事的內容正和此經的記載相契合。

此外，P. 3136b《佛說摩利支天經》⁵³和 P. 3759b《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》⁵⁴的供養人皆為李順子，可見李順子是一位虔誠的摩利支菩薩信徒。從此二件寫經供養人的服飾特色看來，這兩件寫經當書於五代。P. 3759b 的尾題云：「戊子年（928）潤（當作閏）五月十六日，於弟子某甲持誦《八陽經》，書寫《摩利支天經》，日誦三遍，日日持經念戒，依食字然，日日家興。□。」P. 2805《佛說摩利支

48 郭元興，〈阿地瞿多〉，呂澂等著，《中國佛教人物與制度》（臺北：彙文堂出版社，1987），頁 169-172。

49 〈唐〉阿地瞿多譯，《陀羅尼集經》〈翻譯序〉，《大正藏》，冊 18，頁 785 中。

50 王亞榮，〈論唐代初期的佛經翻譯〉，《南亞研究》，1994 年 4 期，頁 12-13。

51 黃永武編，《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1981），冊 15，頁 608。

52 失譯人，《佛說摩利支天陀羅尼咒經》（附梁錄），《大正藏》，冊 21，頁 262 上。

53 上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《敦煌吐魯番文獻集成：法藏敦煌西域文獻》（上海：上海古籍出版社，1994-2005），冊 21，頁 377-379。

54 上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《敦煌吐魯番文獻集成：法藏敦煌西域文獻》，冊 27，頁 288-292。

天經》末天福六年（941）供養人曹氏的題記又言：

天福六年辛丑歲十月十三日，清信女弟子小娘子曹氏敬寫《般若心經》一卷、《續命經》一卷、《延壽命經》一卷、《摩利支天經》一卷。奉為己躬患難，今經數晨，藥餌頻施，不蒙抽減。今遭臥疾，始悟前非。伏乞大聖濟難拔危，鑒照寫經功德，望仗厄難消除，死家債主領資福分，往生西方，滿其心願，永充供養。⁵⁵

上述這些敦煌寫經的尾題在在說明，摩利支菩薩法門具息災、除病、護身、興福等功德，只要誠心讀誦、抄寫此經，皆可得到摩利支菩薩的護佑與加持，祈求之事無不成就。

四、唐、五代摩利支菩薩像

目前筆者僅發現四則與唐、五代摩利支像有關的記載，除了寶應元年不空於代宗生日時上呈一尊白檀摩利支像，日僧圓行於大中二年返日時自唐迎請了一尊摩利支天像這兩則外，湯垕（活動於十三世紀）《畫鑑》又載：

嘗見（吳）道子（約 680-758）熒惑像，烈焰中神像威猛，筆意超動，使人駭然。……又見善神二燈（當作幀）、摩利支天像、帝釋像、木紋天尊像，及行道觀音、托塔天毗沙門神等像，行筆甚細，恐其弟子輩所為耳。⁵⁶

若湯垕所言不虛，八世紀中、後期，吳道子的弟子也曾畫摩利支天像。此外，北宋御府中尚收藏著五代南唐（937-975）道釋名家曹仲元所畫的兩幀〈摩利支天菩薩像〉。⁵⁷ 這些資料說明，至少八世紀下半葉至九世紀的三〇年代，中國已有摩利支菩薩像的製作。不過遺憾的是，上述資料都未具體描述這些摩利支菩薩像的圖像特徵。

現存唐、五代摩利支菩薩像甚少，筆者僅在敦煌發現六幅晚唐、五代的畫作，包括原在敦煌藏經洞、晚唐、五代所繪的 Ch. 00211、MG. 17693 和 EO. 3566 三幅紙畫，以及敦煌莫高窟第八窟主室南壁上部晚唐所畫的〈摩利支天及眷屬圖〉、安西榆林窟第三十六窟前室西壁門上南側和北側各有一鋪晚唐所作的〈摩利支菩薩三

55 上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《敦煌吐魯番文獻集成：法藏敦煌西域文獻》，冊 18，頁 321。

56 （元）湯垕，《畫鑑》，收入《畫品叢書》（上海：上海人民出版，1982，頁 407），〈吳道子畫〉。

57 （宋）佚名，《宣和畫譜》，收入《畫史叢書》（冊 1，頁 406），卷 3。

尊像〉。⁵⁸

Ch. 00211 的〈摩利支菩薩三尊像〉(圖 1) 上部畫連綿的遠山，畫幅右上角的山前繪一個放光的日輪，輪中繪一隻鳳鳥。畫幅左上角一縷紅色祥雲飄然而下，上立一位頭戴鳳冠，身著寬袖長襦裙，肩披天衣，宛若唐朝貴婦的天女。祂左手持長柄扇，右手作安慰印。兩側各畫一脇侍天女，梳雙鬟髻，雙手捧供盤。三者皆背對放光的日輪，身前則跪著一位手持長柄香爐的男供養人和一位女供養人，應是一對夫婦。根據畫中人物的服飾特徵，推測此畫約繪於九至十世紀，乃一幅晚唐或五代的畫作。⁵⁹

歷代諸本《摩利支天經》都提到，摩利支天「常在日前行，日不見彼，彼能見日」，⁶⁰ 因此畫中背對放光日輪三尊像的主尊天女乃摩利支菩薩無疑。唐代諸本《摩利支天經》對摩利支天的具體形貌多有記載，⁶¹ 不空譯《佛說摩利支天經》即言：

若欲供養摩利支菩薩者，應用金、或銀、或赤銅、或白檀香木、或紫檀木等，刻作摩利支菩薩像，如天女形，可長半寸，或一寸二寸已下，於蓮花上或立或坐，頭冠瓔珞，種種莊嚴，極令端正。左手把天扇，其扇如維摩詰前天女扇，右手垂下揚掌向外，展五指作與願勢。有二天女各執白拂侍立左右。⁶²

Ch. 00211 的主尊摩利支菩薩作一手把扇的天女形象，基本與上述經文相符，惟其右手於肩前作安慰印而非與願印；兩位脇侍天女的雙手都捧供品，並沒有執持白拂。其他五幅敦煌的摩利支菩薩像也與 Ch. 00211 十分近似，都作背對放光日輪、手持天扇的天女樣貌，只是駕雲而來的方向或隨侍人數的多寡略有不同而已。

58 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁 392-396。

59 Roderick Whitfield & Anne Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route* (New York: George Braziller, Inc., 1990), 99.

60 (唐) 不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊 21，頁 255 下。類似的記載亦見於 (唐) 不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 21，頁 260 中；(唐) 不空譯，《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，《大正藏》，冊 21，頁 259 上；失譯人，《佛說摩利支天陀羅尼咒經》(附梁錄)，《大正藏》，冊 21，頁 261 下；(唐) 阿地瞿多譯，《陀羅尼集經》，卷 10 《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 18，頁 869 中。

61 (唐) 不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊 21，頁 256 上、258 下-259 上；(唐) 阿地瞿多譯，《陀羅尼集經》，卷 10，《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 18，頁 870 中；(唐) 不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊 21，頁 256 上、258 下。

62 (唐) 不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 21，頁 260 下；(唐) 不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊 21，頁 256 上、258 下-259 上；(唐) 阿地瞿多譯，《陀羅尼集經》，卷十《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 18，頁 870 中；(唐) 不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊 21，頁 256 上、258 下。

除此之外，日本天台僧澄承（1205-1282）《阿婆縛抄》卷一四五⁶³和《圖像抄》卷十都載錄一幅摩利支天的圖像⁶⁴（圖3），二者的右手皆作與願印，左手持天扇，扇上畫「卍」字，坐於大蓮花上。圖像特徵與不空譯《末利支提婆華鬘經》的記載完全吻合，該經云：

有一本云：作天像法，其像二手。左一手屈臂向上平橫，當左乳前把拳，拳中把拂，形如講法師高座上所把形，於其拂中作西國萬字文形，亦如佛像胸上字。……右一手申臂及指解垂下。⁶⁵

雖然上述的日本兩部圖像抄均未載明，這種圖像是否為遣唐使或留學僧帶回，但推測唐代流傳的摩利支菩薩像很可能是這類圖像的母本。日本真言宗僧心覺（活動於十二世紀下半葉）抄輯的《別尊雜記》卷五十三〈摩利支〉條，還收錄了一幅摩利支菩薩三尊像的白描稿，⁶⁶主尊的圖像與圖3相同，兩側的脇侍天女亦採坐姿，二者外側之手皆持白拂，圖像特徵與不空譯《佛說摩利支天經》的描述相同。類似摩利支菩薩三尊像的作品在《胎藏舊圖樣》也有發現，⁶⁷惟脇侍天女的持物與《別尊雜記》所載略有出入。

綜上所述，唐代的摩利支菩薩像可分為坐像與立像兩類，作天女形和一手持扇為其最重要的圖像特徵。不過令人費解的是，印度、中亞、西藏、尼泊爾以及東南亞均未發現這種樣貌的摩利支天像，這種摩利支菩薩圖像極可能是唐人所創。雖然阿地瞿多和不空本的《摩利支天經》皆記載摩利支天的這兩個圖像特徵，不過前文已述，阿地瞿多本對唐代摩利支天信仰幾無影響，而且目前現存與唐代摩利支天信仰與圖像有關的文獻資料或作品，都是中、晚唐之作，又多與不空有關，因此筆者推測，唐代「天女形」的摩利支天圖像，很可能為不空或是不空系的僧人根據不空本的《摩利支天經》所創。

63（日）承澄，《阿婆縛抄》，卷145，〈摩利支天〉，《大正藏·圖像部》，冊9，圖像75。

64（日）《圖像抄》，卷10，〈天等下〉，《大正藏·圖像部》，冊3，圖124。

65（唐）不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊21，頁258下-259上。

66（日）心覺抄，《別尊雜記》，卷53，《大正藏·圖像部》，冊3，圖286。

67（日）佚名，《胎藏舊圖樣》（鎌倉武藤山治氏藏本），《大正藏·圖像部》，冊2，頁42。

五、宋代摩利支天信仰

現存宋代摩利支天信仰相關的文獻資料⁶⁸較唐代豐富許多。前文所言乾德六年所立之〈摩利支天並陰符經碑〉，今藏於西安碑林博物館。該碑碑陽上刻《佛說摩利支天經》（圖2），下部刻《黃帝陰符經》，二者均帶卷首圖。將此刻本的經文與諸漢譯本比對，發現此碑刻寫的《佛說摩利支天經》，除了起首一段與敦煌B類的《摩利支天經》略有出入外，其餘均同，也應是《小摩利支天經》的一個異本。在《佛說摩利支天經》經題下刻「京兆府國子監」數字。經後的碑記又言：

安仁祚刻字，汝南袁正已書。助緣樊有永、弟有遂、前攝節度推官劉知訥施石，李奉珪畫像。乾德六年（968）十月十五日施主徐知舜建，其經永在監內留傳。

此則碑記清楚載明，希望碑上刻寫的《摩利支天經》「永在監內留傳」，而「監」指的是國子監。國子監是中央官學，為中國古代教育體系的最高學府。由此看來，北宋（960-1127）初年，《摩利支天經》已被視作一部重要的佛教經典。

志磐《佛祖統紀》（1178序）稱：「《摩利支天經》藏中凡三譯，唯本朝天息災本呪法最多，仁宗（1022-1063在位）親製〈聖教序〉以冠其首。」⁶⁹張小剛據引文中「仁宗親制〈聖教序〉以冠其首」之語，認為仁宗對天息災所譯的《摩利支天經》至為重視，並指出皇室的推動是北宋摩利支天信仰轉盛的一個重要原因。⁷⁰不過值得注意的是，仁宗在位時天息災（？-1000）業已亡歿，所以《佛祖統紀》「仁宗親製〈聖教序〉以冠其首」之說恐有訛誤。宋僧祖琇撰《隆興佛教編年通論》⁷¹（成於1164）和元僧念常集《佛祖歷代通載》⁷²（1341序）則記述，太平興國三年（978）太宗御製〈新譯三藏聖教序〉賜天竺三藏天息災一事，並錄序文。熙寧六年（1073）正月十二日，日僧成尋（1011-1081）在五臺山興國寺還看到雍熙三年（986）天息災接到太宗製〈新譯三藏聖教序〉後的謝表。⁷³不過需要特別指出

68 本節分析的宋代摩利支天信仰資料與陳玉女的研究基本上相同，不過筆者對陳教授所提的部分觀點不盡同意，故進行了增補與修正。參見陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁24-26。

69（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊49，頁423下。

70 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁403。

71（宋）祖琇，《隆興佛教編年通論》，卷29，《卮續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993），冊130，頁708下-709上。

72（元）念常集，《佛祖歷代通載》，卷18，《大正藏》，冊49，頁659上。

73（日）平林文雄，《冬天台五臺山記·校本並に研究》（東京：風間書房，1978），冊6，頁193。

的是，太宗頒賜給天息災的御製〈新譯三藏聖教序〉，是放置於天息災所有譯經之首，⁷⁴並非獨厚《摩利支天經》，故天息災本前有〈新譯三藏聖教序〉一事，不足以作為北宋初期皇帝特別推崇摩利支菩薩信仰的證據。換言之，北宋摩利支菩薩信仰的傳播與皇家的支持似乎並無關聯。

根據史料文獻，筆者歸納宋代摩利支信仰流傳較廣的主要原因大抵有三：（一）唐、五代傳統的繼續發展、（二）高僧的弘揚、和（三）政局動盪不安。

（一）唐、五代傳統的繼續發展

上承唐、五代的傳統，宋代的佛教徒依然相信在摩利支菩薩的保護庇佑下，種種災難皆得化解。例如蘇軾（1037-1101）曾為其姪蘇安節書《摩利支天經》，其跋言：

姪安節於元豐庚申（1080）六月大水中，舟行下峽，常持此經，得脫險難。明年十二月至黃州（今湖北省東部），見軾，乞寫此本持歸蜀。眉陽蘇軾書。⁷⁵

蘇軾的姪子蘇安節篤信摩利支菩薩，元豐三年乘舟時，遭逢大水，因常持《摩利支天經》，故得平安脫險。

宗曉（1151-1214）《金光明經照解》卷下又載：

摩利支天……藏中舊有《摩利支經》一卷，至大宋太宗朝又新譯《大摩里支經》七卷，……行人當想尊天，坐金色猪，身著白衣，頂戴寶塔，左手執無憂樹枝，外有羣猪圍繞。……舊經後有記曰：「相州有人夜夢一鬼牽車，羣猪繞之，車中盡是文書，人問其故，鬼答曰：『此合殺兵戈之籍也。』」看之皆是人名。鬼曰：『欲得免殺，當持《摩利支經》。』其人因請斯經，至誠受持，不數月間，果有兵戈，獨得免脫。」⁷⁶

諸本《摩利支天經》皆提到，摩利支天陀羅尼有大神力，能守護信眾，使其免於水難、火難、疫病難、賊難、刀兵軍陣難等種種災厄。文中這位相州人虔心持誦《摩利支天經》後，遂安然度過兵災，得以延壽。

74 呂澂，〈天息災、法天、施護〉，呂澂等著，《中國佛教人物與制度》（臺北：彙文堂出版社，1987），頁275。

75 （宋）蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986，冊5，頁2187），卷69，〈跋所書摩利支天經後〉。

76 （宋）宗曉，《金光明經照解》，卷下，《卍續藏經》，冊31，頁830下。

（二）高僧的弘揚

釋中立（1046-1114），後賜號明智。本姓陳，明州鄞（今浙江寧波）人。他的俗家弟子晁說之（1059-1129）〈宋故明州延慶明智法師塔碑銘〉載：

（明智法師）遂謁忠（指天台宗高僧扶宗繼忠，1012-1082）於溫州，周旋二年，將歸，忠曰：「行必紹法智之席，予有私焉。嘗夢摩利、韋陀二人，幸為位於延慶懺堂居有間。」神智去延慶，師固辭不果，非特符忠之言，實慰遠邇士眾之望。二天位焉，後眾道場咸取以為法。⁷⁷

志磐《佛祖統紀》亦言：

扶宗謂曰：「吾常見摩利支、韋馱於夢中，求護法。他日幸於南湖懺室置其位。」及師主席乃立像自師始。⁷⁸

扶宗繼忠不但常在夢中祈求摩利支天的護佑，同時還在懺室中為之立像，篤信摩利支天之誠於此可見一斑。受到扶宗繼忠的影響，明智法師在〈供天禮文〉中又增加摩利支和韋馱二天。⁷⁹ 明智中立為北宋著名的天台宗大師，兩度住持天台宗祖庭南湖延慶寺，發揚光大了南湖法席，與法智知禮、廣智尚賢、神智鑒文並列為「南湖四智」。扶宗繼忠和明智中立這兩位北宋天台宗高僧均視摩利支天為一尊重要的佛教護法，在他們的弘傳下，摩利支天至少在江南的天台宗教團中占有一席之地。

（三）政局動盪不安

建炎元年（1127）高宗南渡之際，隆祐太后孟氏「求護身法於道場大德，有教以奉摩利支天母者。及定都吳間（今浙江杭州），念天母冥護之德，乃以天母像奉安於西湖中天竺，刻石紀事。」⁸⁰《咸淳臨安志》〈中天竺天寧萬壽永祚禪寺〉條又云：「南渡初有摩利支菩薩感應，因命增廣殿宇，以禁中所奉佛像賜焉。有感應事迹刊於寺。」⁸¹ 由此看來，南渡前不久，隆祐太后在道場大德的指點下，於宮中供奉

77（宋）晁說之，《景迂生集》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986，景印文淵閣四庫全書，冊1118，頁397上），卷20，〈塔銘〉。

78（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷14，〈明智中立法師傳〉，《大正藏》，冊49，頁220下。

79（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷33，〈法門光顯志·供天〉，《大正藏》，冊49，頁321上。

80（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊49，頁423下。

81（宋）潛說友，《咸淳臨安志》（景印文淵閣四庫全書，冊490，頁841上），卷10，〈中天竺天寧萬壽永祚禪寺〉。

了一尊摩利支天像。《小摩利支天經》⁸² 以及多部唐本《摩利支天經》⁸³ 皆談到，摩利支菩薩能「於王難中護我」。天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》更言：「我今復說大摩里支降伏冤兵之法。若有國土被隣國冤兵來侵境土，時大國王若欲破壞調伏，於此成就之法，深生信重。」⁸⁴ 誠如這些經典所言，在摩利支天的冥護下，宋室得以平安南遷。隆祐太后為了感念祂的庇佑，南渡之後，將這尊原來供奉於宮中的摩利支天像，安奉在西湖中天竺的天寧萬壽永祚禪寺中。此舉似乎意味著，隆祐太后希望在此像的保佑下，偏安南方的宋室能免於國破家亡的劫難。

建炎二年（1128）三月金兵入寇，唐州泌陽尉李珣倉惶逃難，後遇一藍面乘車人，是人告之天曹死籍亦見其名。珣大為驚怖，言道：「何法可免？願賜指教。」是人告曰：「能日旦念摩利支天菩薩七百遍，向虛空回向天曹聖賢，則死籍可銷，可免兵戈之厄。」李珣遂拜謝。自此以後，他誦持摩利支天菩薩不輟，並轉教他人，眾人皆得免於難。⁸⁵ 類似的故事亦見於元好問（1190-1257）《續夷堅志》，該書言：

忻州劉軍判，貞祐（1213-1217）初，聞朔方人馬動，家誦〈摩利支天咒〉。及州陷，二十五口俱兵禍。獨一奴不信，迫圍城，始誦之，被虜四、五日，亦逃歸。南渡後，居永寧，即施此咒。當敵軍兵城下，此奴始誦〈摩利支天咒〉，後亦得逃脫。劉軍判一家人南渡後，即施此咒。文士曼卿記其事。⁸⁶

《佛祖統紀》云：「今茲中原多故，兵革未銷，士夫民庶有能若終身、若全家行此解厄至簡之法，吾見（摩利支）天母之能大濟於人也。」⁸⁷ 陳玉女也指出，「觀南、北兩宋信奉摩利支天菩薩事例，較之前朝為多，特別是南宋又較北宋常見，與其國力脆弱，戰事頻仍的時代背景有關。」⁸⁸ 南宋時（1127-1279），國事倥傯，北方有金人壓境，爭戰不斷，摩利支天的修持法門簡易，或專心持名、念咒，或虔誠供

82 失譯人，《佛說摩利支天陀羅尼咒經》（附梁錄），《大正藏》，冊 21，頁 261 下。

83 （唐）阿地瞿多譯，《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 18，頁 870 上；（唐）不空譯，《末利支提婆華鬘經》，《大正藏》，冊 21，頁 255 下；（唐）不空譯，《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，《大正藏》，冊 21，頁 259 下；（唐）不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正藏》，冊 21，頁 260 下。

84 （宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 1，《大正藏》，冊 21，頁 264 下。

85 參見（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷 47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊 49，頁 423 下。

86 （金）元好問著，宗銘、吳恒、章華點注，《續夷堅志》，收入《中國文言小說百部經典》（北京：北京出版社，2000，冊 11，頁 7673），卷 2，〈摩利支天咒〉。

87 （宋）志磐，《佛祖統紀》，卷 47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊 49，頁 423 下。

88 陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁 26。

養，皆可獲得此菩薩的庇佑，離諸怖畏，消除一切災厄。再加上隆祐太后、李珣、劉軍判等摩利支天靈驗故事的推波助瀾，信奉摩利支天者日眾。

以上引述的資料裡，宗曉《金光明經照解》言及「相州有人夜夢一鬼牽車，羣豬繞之」，此則記載顯然與天息災本應有關連，值得注意。天息災，北印度迦濕彌羅國人，為中印度惹爛駄羅國密林寺僧。太平興國五年（980），和他的同母兄弟施護（？-1017）攜帶梵本經典同至汴京（今河南開封）。太宗遂敕命二人在太平興國寺創設的譯經院譯經，天息災七卷本的《佛說大摩里支菩薩經》即為其一。該經多處提及摩利支菩薩與豬的關係，如「想彼摩里支菩薩坐金色豬身之上，身著白衣，頂戴寶塔。左手執無憂樹花枝，復有群豬圍繞。」「如是菩薩各有三面三目，內一豬面，皆現童女相，具大勢力，各有群豬隨往。」「彼摩里支乘金色豬，有群豬隨後。」「思惟摩里支菩薩坐金色豬，復有群豬圍繞。」⁸⁹

家鉉翁（？-1294）〈題摩利支天像下方〉一文，亦是天息災本對宋代摩利支天信仰影響的佐證。真谷居士陳彥祥信奉摩利支菩薩五、六十年，日禮八拜，誦持〈摩利支神咒〉，晚年還畫（或請人畫）〈摩利支菩薩像〉一幅，是一位篤信摩利支菩薩者。宋端明殿學士兼樞密院事家鉉翁為他作〈題摩利支天像下方〉一文曰：

大明中天，萬象畢露，不可以形色求也。菩薩空諸有相，心體湛明，與道為一，是故行乎日之前，我能見日，不為日所照。我能見日，以有形有色而見也；日不能照見於我，虛空無體，不可以形色求也。真谷居士陳君某奉摩利支天香火五、六十年，逢危履險，常若菩薩在其上，在其左右。晚歲來歸，彩繪慈容，益加嚴事。余過而問焉，曰：「子以實相求菩薩乎？以空相求菩薩乎？」「以實相求，晨熏瓣薌，日禮八拜，誦念神咒，具如課程。菩薩以威神力故，常來護擁，雖未見猶見也。以空相求，面壁內觀，閉戶作活，即維摩境界。認摩利支天，久久混融，心心契合，一朝大悟，方知上下四方與菩薩，俱瞻之在前，何隱乎爾？居士請題下方，為之書。」⁹⁰

文中家鉉翁問陳居士：「子以實相求菩薩乎？以空相求菩薩乎？」陳居士的回答極為精采，他說每日虔誠禮拜，誦念〈摩利支天神咒〉，並閉戶禪觀，與他的本尊摩

89（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷1、2、4，《大正藏》，冊21，頁263中、267中、274上、275上。

90（宋）家鉉翁，《則堂集》（景印文淵閣四庫全書，冊1189，頁334下-335上），卷4。

利支天心心契合。經過了這些實修的過程，他終於開悟，始知摩利支菩薩實際上無所不在，何曾隱而不現？因此，家鉉翁在本文一開始便開宗明義言道，摩利支菩薩「空諸有相，心體湛明，與道為一」，因此祂能「行乎日之前，我能見日，不為日所照。我能見日，以有形有色而見也；日不能照見於我，虛空無體，不可以形色求也。」此一看法顯然與天息災本「今此大菩薩，身遍於法界，清淨若虛空」⁹¹之言互相應和。

有趣的是，《佛祖統紀》在記述隆祐太后靈驗故事之後，述曰：「《摩利支天經》，藏中凡三譯，唯本朝天息災本呪法最多，……雖未聞行其法者，而菩薩之緣已開。」⁹²從「未聞行其法者」這句話看來，似乎意味著，直到淳熙五年（1178）志磐完成《佛祖統紀》時，天息災本對宋代摩利支菩薩信仰的影響並不顯著。同時，根據上述諸文獻資料，宋朝流行的摩利支天法門仍以造像禮拜、持咒、誦經、持名等法門為主，尚不見宋人修持摩利支菩薩成就法的記載。究竟天息災本對宋代摩利支天信仰的影響為何？或許可以從圖像的探討中略窺一二。

六、宋代摩利支天像

袁桷（1266-1327）《清容居士集》〈跋觀禪師摩利支天贊〉曰：「觀禪師此贊為賈相作。維釋迦慈悲廣度，勅諸天以護衛濁世，非黨私滅公，徇其所請。」⁹³引文中的賈相指的即是宋末權臣賈似道（1213-1275）。由於《清容居士集》的記載即極為簡約，觀禪師為賈相作〈摩利支天贊〉的意思究竟是因為賈似道信奉摩利支天，故請觀禪師作贊？抑是意有他指？目前難以確定。但賈似道家富收藏，在國立故宮博物院收藏中，〈晉王羲之快雪時晴帖〉、〈晉王羲之遠宦帖〉、〈唐懷素自敘帖〉、〈宋蘇軾前赤壁賦〉、〈宋黃庭堅自書松風閣詩〉、⁹⁴〈五代梁關仝畫關山行旅〉、〈宋李唐萬壑松風〉⁹⁵等名蹟上，都鈐有「秋壑」、「秋壑圖書」、「秋壑珍玩」、「似道」、「悅生」、「悅生圖書」等賈似道的收傳印記，顯然賈氏的書畫典藏甚豐，故筆者臆

91（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷4，《大正藏》，冊21，頁272下。

92（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊49，頁423中。

93（元）袁桷，《清容居士集》（景印文淵閣四庫全書，冊1203，頁669下），卷50，〈跋觀禪師摩利支天贊〉。

94 國立故宮博物院編纂委員會，《故宮書畫錄》（臺北：國立故宮博物院，1965），冊1，頁6、34、49、53。

95 國立故宮博物院編纂委員會，《故宮書畫錄》，冊3，頁17、74。

測，或許賈氏曾收藏過一幅〈摩利支天像〉，而〈觀禪師摩利支天贊〉可能就是觀禪師應賈似道之請，為此像所寫的贊詞。⁹⁶只可惜此贊既未言此〈摩利支天像〉的時代與作者，也未敘明此像的圖像特徵。

從現存十至十三世紀的中國摩利支菩薩像來看，上承唐代圖像傳統，宋代依然有天女相摩利支菩薩像的製作。乾德六年〈宋摩利支天並陰符經碑〉上部《佛說摩利支天經》的卷首圖（圖 2A），圖中的摩利支天左手持天扇，右手作與願印，與兩位手持拂塵的脇侍天女乘雲而來，身後的日輪中尚刻一隻金烏，畫家李奉珪顯然是依循晚唐、五代的稿樣所繪製，圖像特徵與唐本《摩利支天經》的記述也完全相符。

志磐《佛祖統紀》雖然並未詳細記述隆祐太后供奉摩利支菩薩像的具體形貌，不過志磐在「刻石紀事」後，先載錄不空譯《摩利支天經念誦法》⁹⁷（依《佛祖統紀》載錄的文字，志磐所言的《摩利支天經念誦法》當為《小摩利支天經》），其後又言：

誦時想菩薩作天女形，瓔珞莊嚴坐蓮華上，左手執天扇，右手垂掌向外，作與願勢。若欲見天真身求勝願者，誦滿十萬遍佛言。此天常行日月前，日月所不能見。我因知此天名，得免一切厄難。⁹⁸

據此推測，十二世紀下半葉，宋人對天女相的摩利支菩薩像依然十分熟稔。若從《佛祖統紀》這段文字的前後文來看，隆祐太后所造之摩利支菩薩像可能也屬此一類型。

除了天女形的摩利支菩薩像外，宋代還出現與唐代截然不同的多首多臂摩利支菩薩像。周密《雲煙過眼錄》（成於 1296）稱：「游氏家藏陸探微〈摩利支天喜菩薩〉，徽宗題，四角「宣和」、「政和」印，及金書題「神品上上」。其畫青地細描，三首四臂。」⁹⁹此畫既有徽宗題，四角又鈐有「宣和」、「政和」印璽，推想周密所見的陸探微〈摩利支天喜菩薩〉，極可能就是《宣和畫譜》記載御府所藏的陸探微

96 陳玉女誤讀此跋，認為是賈似道為觀禪師作〈摩利支天贊〉，故觀禪師應奉行摩利支天法。然根據引文起首「觀禪師此贊為賈相作」之句，此贊應是觀禪師為賈似道作。參見陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁 25。

97 參見（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷 47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊 49，頁 423 下；卷 52，〈歷代會要志〉，《大正藏》，冊 49，頁 456 中。

98 參見（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷 47，〈法運通塞志·高宗〉，《大正藏》，冊 49，頁 423 中 - 下。

99 （宋）周密，《雲煙過眼錄》，收入《畫品叢書》，卷 2，頁 351。

〈摩利支天菩薩像〉。北宋末，因為戰亂，許多御府收藏流落民間，為私人藏家所得。不過周密特別提及，這幅〈摩利支天喜菩薩像〉三首四臂，顯然與上述一面二臂的「天女形」圖像大異其趣，推測這幅傳為陸探微所畫的三頭四臂摩利支天像，可能是天息災本或宋代傳來新稿樣影響下的產物。

現存與摩利支天成就法有關的金剛乘經典有二，一為天息災譯為漢文的《佛說大摩里支菩薩經》，共七卷，載錄了十七種摩利支天的成就法與圖像；另一則是梵文本的《成就法鬘》，記述十六種摩利支天的成就法和圖像。前者的梵本是太平興國五年（980）天息災和施護自中印度攜來，故此經梵文本的成書年代不會晚於980年；後者則是一部印度後期密教金剛乘成就法的文獻集成，載錄的各種成就法成書年代不一。現存最早的《成就法鬘》寫本乃劍橋大學圖書館所藏之貝葉本，其上書有1165年的紀年，¹⁰⁰ 當為編纂此書的下限。

依據頭手的特徵，天息災本的摩利支菩薩像可分為一面二臂、三面六臂，以及三面八臂三大類。《成就法鬘》（*Sādhana-mālā*）的摩利支菩薩像則分為一面二臂、三面八臂、三面十二臂、五面十臂四足，以及六面十二臂五大類。¹⁰¹ 天息災本的一面二臂摩利支菩薩像又可細分為（一）手持針線、（二）手持蓮花、（三）左手執無憂花枝，和（四）手持甘露瓶四種。《成就法鬘》的一面二臂摩利支菩薩像則只有（一）手持針線和（二）左手執無憂花枝兩種。比較天息災本和《成就法鬘》的摩利支天圖像，發現《成就法鬘》載錄的一面二臂摩利支菩薩像的類型較少，且第三、四、五類摩利支菩薩像的頭手數量增加，圖像更加複雜。足見，天息災本保存了更多摩利支天較古老的圖像資料，它梵文本的成書年代應早於《成就法鬘》所收錄的〈摩利支天成就法〉。研究印度佛教藝術的學者在菩提伽耶（*Bodh Gayā*）九、十世紀的雕刻裡，發現不少三面六臂摩利支天像，¹⁰² 一直苦於找不到這種圖像的經典依據，¹⁰³ 而天息災本卻載錄了五種三面六臂的摩利支天像，其圖像特徵和菩提伽耶的造像正可互相應證，天息災本無疑是研究摩利支天成就法和圖像發展的重要資料。

宋僧蘊述曾赴菩提伽耶瞻禮金剛座真容像，供養此像後，便在菩提伽耶樹立了

100 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 16.

101 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 207-214.

102 Claudine Bautze-Picron, "Between Śākyamuni and Vairocana: Mārīci, Goddess of Light and Victory," 265-266.

103 Janice J. Leoshko, "The Iconography of Buddhist Sculptures of the Pāla and Sena Periods from Bodhgāya," 309; Miranda Shaw, *Buddhist Goddesses of India*, 208.

〈讚佛身座記碑〉（圖 4，加爾各答博物館藏），此碑碑文言：

時大宋天禧年歲次壬戌（1022）乙巳月標記之耳。同禮佛鄉僧東京右街興教禪院義清、義璘二人同持金襴袈裟一條，於摩訶菩提佛座上披掛已，記寄標於此，萬古記之。

此碑碑文上方開三個圓券龕，中央龕內奉置一尊右手作觸地印、結跏趺坐的釋迦牟尼佛，左右龕內各有一右膝彎屈，右足外踏，左腿伸直，作舞立狀的女相菩薩。二龕的龕下均浮雕著七隻猪，¹⁰⁴ 居中刻畫一張人面。天息災本卷二言：「於曼拏羅中間安摩里支菩薩，……身有六臂，三面三眼，乘猪。左手執弓、無憂樹枝及線，右手執金剛杵、針、箭。」¹⁰⁵ 卷三又提到，摩利支菩薩「乘猪車，立如舞蹈相。於其車下有風輪，輪上有賀字，變成羅睺大曜，如蝕日月。」¹⁰⁶ 龕下位居猪車中間的人面，即代表駕車者羅睺（Rāhu）星。¹⁰⁷ 雖然此碑碑首的尊像磨泐嚴重，除了六臂外，頭面和各手的持物已難辨識，然而從這兩側龕主尊為女相菩薩、具六臂、作舞立狀、乘猪車、猪群中刻羅睺等圖像特徵來看，這兩側龕的主尊當為摩利支天無疑。雖然此碑是在菩提伽耶雕鑿，可是宋僧蘊述特別選擇了這種摩利支菩薩像為兩側龕的主尊，顯示他對這種三面六臂的摩利支菩薩圖像並不陌生，很可能在他赴天竺以前，就已熟知天息災本的內容。

實際上，三面六臂的摩利支菩薩是九、十世紀菩提伽耶造像的流行題材。例如，柏林印度博物館所藏的一件九世紀的摩利支天碑像（圖 5），此像三面皆作慈相。具六臂，右上手持金剛杵，中手箭、下手針；左上手持無憂樹枝，中手弓，下手線，與天息災本所載完全吻合。其作舞立狀，好似一尊女戰神。和蘊述〈讚佛身座記碑〉不同的是，這尊菩薩所乘的是一輛七匹馬拉的馬車而非猪車。七匹馬拉的馬車是印度日神蘇里耶（Sūrya）的重要圖像特徵，這尊摩利支菩薩像台座上雕刻這種馬車，旨在表示摩利支菩薩與日光、光明的關係。¹⁰⁸ 此外，另一件約十世紀的摩利支菩薩碑像（圖 6，舊金山亞洲博物館藏），也是三面六臂，正面有三目，基

104 由於天息災本「猪」皆作「猪」，下文將多處引用天息災本的經文，為求呼應，故本文亦書為「猪」。

105（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 2，《大正藏》，冊 21，頁 267 上。

106（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 3，《大正藏》，冊 21，頁 270 下，類似的經文亦見於卷 5，《大正藏》，冊 21，頁 277 中。

107 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 207.

108 參見 Claudine Bautze-Picon, "Between Śākyamuni and Vairocana: Mārīcī, Goddess of Light and Victory," 265-266.

本特徵與柏林博物館所藏的九世紀摩利支天碑像（圖 5）近似，只是六手中持物的位置略有改動，且這尊摩利支天的兩側面皆作猪面。摩利支菩薩兩側面為猪面的圖像特徵不見於《成就法鬘》，但天息災本卷四則清楚記載，摩利支菩薩作童女相，「三面各三眼，左右二面作猪相。」¹⁰⁹

在現存的宋代文物裡，尚未發現多首多臂摩利支菩薩像，¹¹⁰ 不過在位居西南邊陲的大理國（937-1254）、地處西北的敦煌、西夏（1038-1227）以及東瀛日本，則發現幾幅這類的作品。由於這些地區與宋朝時有往來，從這些作品的分析中，或可勾勒宋代摩利支菩薩圖像的輪廓。

國立故宮博物院所藏的大理國張勝溫〈畫梵像卷〉（作於 1172-1176），¹¹¹ 此卷的第 107 幅畫摩利支菩薩像，畫面雖小，但內容豐富。由於重裱時，這尊菩薩像錯置於第 108 幅「南无秘密五普賢」之前，以至於祂的題名「南无摩梨支佛母」出現在第 108 幅的右上方（圖 7）。這尊摩利支佛母像頂有華蓋，身後有紅色背光，三面六臂。其右下手和左中手合執一長線，由於左中手的手指有些殘損，是否拿著一根細針？目前很難確認。其他四手的持物分別為右上手金剛杵，中手箭；左上手無憂樹枝，下手弓。這尊菩薩足踏蓮台，台下畫數頭野猪，圖像特徵與上述柏林印度博物館和舊金山亞洲博物館所藏的摩利支菩薩像（圖 5、6）基本一致。天息災本卷一言：「彼菩薩手執針、線，縫惡冤家口之與眼，令不為害。」¹¹² 針、線為摩利支菩薩阻止冤家侵擾最重要的兩件法寶，故《成就法鬘》稱手執針、線的二臂摩利支天為「聖摩利支」（Āryā-Mārīcī）。¹¹³ 至於弓、箭和金剛杵則是摩利支天用以射殺、粉碎冤家仇者邪惡心念的利器，同時摩利支天為了息災，又會以無憂樹枝普灑淨水，濟度熱惱眾生。¹¹⁴ 換言之，這些持物都在表明在摩利支天法門的精髓——在祂的加持護佑下，鬼神冤家皆不得加害，一切災厄皆得遠離。此外，就如圖 5 所示，此菩薩像的寶冠中也有一尊坐佛。天息災本¹¹⁵ 和《成就法鬘》¹¹⁶ 的成就法都言，

109（宋）天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 4，《大正藏》，冊 21，頁 272 下。

110 雖然許多學者都認為四川大足北山佛灣第 130 龕為摩利支天龕，不過本研究發現，根據這龕主尊的圖像特徵，筆者認為此龕恐非摩利支天龕，詳見下論。

111 李玉珉，〈《梵像卷》作者與年代考〉，《故宮學術季刊》，23 卷 1 期（2005 秋），頁 350-354。

112（宋）天息災，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 1，《大正藏》，冊 21，頁 262 下。類似的經文亦見於 263 中、269 中。

113 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 210.

114 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 211.

115（宋）天息災，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 2，《大正藏》，冊 21，頁 269 上。

116 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 211.

摩利支菩薩「頂戴毗盧遮那佛」。不過和圖 5 不同的是，此像的三面，每面均有三眼，正面和左面皆作善相，而右面則作嘴露獠牙的猪相。天息災本卷二提到，摩利支菩薩「三面各三眼，……正面善相，微笑作黃白色，眼目修廣，清淨端正，作大勇猛相。左為猪面，容作瞋怒，亦甚醜惡，色如大青寶，光如十二日輪，顰眉出舌，令人怕怖。右面深赤色，如最上蓮華寶，熾焰如火。」¹¹⁷〈梵像卷〉的這尊摩利支佛母，除了左右面的位置互換外，其圖像特徵與經文所述完全相符。在摩利支佛母後方的左右兩側各畫一尊天女，穿著與主尊相同，均手持弓箭，一方面固然可視之為摩利支佛母的脇侍，但另一方面亦可當作主尊的化現。摩利支佛母三尊像所立蓮台的兩側及前方，還繪三羅剎與一面帶愁容騎騾的女子，可能象徵《摩利支天經》所言的病苦、災厄、冤家等。

大理國的地理位置特殊，文化多元，受到唐宋、吐蕃、東南亞，甚至於印度的影響。此幅摩利支佛母身穿窄袖圓領衣，外罩半臂短衫，下著長裙，類似的衣式見於在唐宋時期的菩薩像上時有所見，¹¹⁸ 雍熙元年（984）法智知禮依高文進原圖雕印的版畫〈彌勒菩薩像〉（圖 8）即為一例。同時，這尊摩利支佛母並未採取帕拉或西藏造像常見的舞立姿勢，故筆者推斷，此幅摩利支佛母是大理國畫工張勝溫依據宋朝傳來的稿本所繪製的。換言之，宋朝也應有三面六臂的摩利支佛母像的製作，只可惜未能傳世。

原藏於敦煌藏經洞的 P. 3999（圖 9），為一幅淺設色的摩利支菩薩曼荼羅畫稿。因為藏經洞封閉於十一世紀初，此一畫稿應完成於藏經洞封閉以前，故可能是十世紀之作。¹¹⁹ 曼荼羅中間的主尊形體最大，三頭八臂，立於一支提塔龕內。在祂的上下、左右各畫一尊猪面四臂菩薩。天息災本卷二云：

復有成就法，觀想虛空中日，於日中有寶塔，塔內有一𑖀字。𑖀字變成自身作童女相，身色如金光，似初出之日，亦如聚火，脣如曼度迦花色。偏袒赤天衣，以腕釧耳環及寶帶等種種莊嚴，頂戴毗盧遮那佛，及戴無憂花鬘。八臂三面各三眼。左手持索、弓、無憂樹枝、線，右手執金剛杵、

117（宋）天息災，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 2，《大正藏》，冊 21，頁 269 中。

118 圖見西安碑林博物館編，《西安碑林佛教造像藝術》（西安：陝西師範大學出版社，2010），頁 143；中國美術全集編輯委員會編，《中國美術全集·雕塑編 5·五代宋雕塑》（北京：人民美術出版社，1988），圖 10、135、138 等。

119 劉永增的研究指出，藏經洞出土 P. 3999 號的「這尊摩利支天的面部、羅睺、飛天、長幡等都明顯具有敦煌石窟唐五代以來的造型特徵。」劉永增，〈敦煌石窟摩利支天曼荼羅圖像解說〉，頁 10。

針、箭、鉤。正面善相微笑，作黃白色，眼目修廣，清淨端正，作大勇猛相。左為猪面，容作瞋怒，亦甚醜惡，色如大青寶，光如十二日輪，顰眉出舌令人怕怖。右面深赤色，如最上蓮華寶，熾焰如火，於日宮後面出無憂樹。樹枝有花，於此樹下有毗盧遮那佛，四菩薩圍繞，彼佛頂戴寶冠，善相圓滿，作黃金色，結毘盧大印，乘猪車，立如舞勢，亦作童女相。足下有風輪，輪上有賀字，變成羅睺大曜，如蝕日月相。¹²⁰

天息災本卷五又言：

復次曼拏羅中有四菩薩圍繞。東方菩薩……身作紅色，一猪面三眼四臂。左手執羂索、鉤，右手執針、金剛杵。著紅天衣，隨意降伏，無不成就。南方菩薩……身作黃色著黃天衣，左手執羂索、金剛杵。右手持無憂樹枝及針，縫惡者口眼。西方菩薩……亦作黃色著黃天衣，右手執金剛杵、針，左手執羂索、無憂樹枝，能禁止一切惡者。北方菩薩……衣服莊嚴色相如前，身光照曜如日初出，右手執箭、金剛杵，左手執無憂樹枝、弓，愛敬一切眾生。¹²¹

P. 3999 的畫面表現大抵與上述經文相吻合。畫稿中的摩利支天立於一寶塔之中，塔頂飾掛幡和鈴鐸，兩側各畫二供養天，平頭兩側畫無憂樹枝。塔身上方畫五尊立佛，代表五方佛。摩利支天所乘的猪車由七隻野猪挽轅，手捧日月的駕車者羅睺居中。這尊菩薩冠有毗盧遮那佛，上身袒露，披天衣，下著裙，展右足，作舞立狀，雙足各踏一蓮花。三面八臂，面有三眼，三面中左面為猪相。右四手分持金剛杵、箭、三叉戟和針；左四手則執弓、無憂樹枝、線、羂索並作期剋印。除了三叉戟外，此尊摩利支菩薩的其餘七種持物皆和天息災本的記述相吻合。在主尊上下、左右四個方位各繪一尊猪面四臂神祇，即為「隨意降伏，無不成就」的東方菩薩、「縫惡者口眼」的南方菩薩、「能禁止一切惡者」的西方菩薩以及「愛敬一切眾生」的北方菩薩。

三面八臂是印度十至十二世紀的帕拉藝術中，最常見的摩利支菩薩圖像。加爾各答博物館的收藏中，有一件比哈爾（Bihār）邦出土的摩利支天碑像（圖 10）此像三面八臂，作舞立狀，左四手持弓、無憂樹枝、針和期剋印，右四手執金剛杵、箭、金剛鉤和線。在菩薩的頭頂尚刻手作轉法輪印的毗盧遮那佛，在背屏的上下，

120（宋）天息災，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 2，《大正藏》，冊 21，頁 269 上。

121（宋）天息災，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 5，《大正藏》，冊 21，頁 277 中。

各浮雕兩尊四臂菩薩，是一件摩利支菩薩曼荼羅的石雕。台座上亦刻七頭野猪，在中央的野猪上方尚浮雕羅睺。此件摩利支菩薩曼荼羅的圖像特徵與 P. 3999 近似，主尊三面的配置與 P. 3999 的主尊完全相同，持物也與 P. 3999 的主尊彷彿，只是比哈爾出土的摩利支天碑像右三手持金剛鉤而非三叉戟，左四手未執羂索。金剛鉤是摩利支天鉤拽冤家並降伏之的利器。另外，P. 3999 的四方菩薩皆為猪相，而比哈爾省出土的摩利支天碑像則作人面。不過，在帕拉時期的摩利支天曼荼羅像中，猪面四臂的四方菩薩時有所見，孟加拉盤底雜兒（Panditsar）出土的摩利支天碑像（圖 11，孟加拉國立博物館藏）即為一例。此尊菩薩的上方刻支提，支提兩側尚見無憂樹枝，在摩利支菩薩像的腿側和兩腿間發現代表四方菩薩的四尊猪面四臂菩薩像。此外，孟加拉國伐蘭卓研究博物館（Varendra Research Museum）藏的另一件十一或十二世紀的摩利支天碑像（圖 12），圖像特徵與比哈爾邦和盤底雜兒出土的摩利支天碑像十分相似，不過在支提下方刻五方佛，布局與 P. 3999 雷同。綜上所述，P. 3999 摩利支菩薩曼荼羅畫稿的表現與天息災本的記載基本相符，同時又與十一或十二世紀的帕拉造像關係密切。P. 3999 幅上尚見混雜古藏文和佉盧文（Kharosthi script）書寫的四方菩薩名字，¹²² 此一畫稿當不出自漢人之手。不過這種三面八臂的摩利支菩薩圖像，對宋代的漢文化圈究竟有無影響？頗值推敲。

日本流傳的圖像抄收錄一種三面八臂摩利支天圖像（圖 13），¹²³ 此菩薩像面有三目。三面中，左面作忿怒相，正面頂戴寶塔。天息災本多次提到摩利支菩薩「頂戴寶塔」，¹²⁴ 在九世紀的帕拉造像裡也可發現具備此一特徵的摩利支天像（圖 6）。與 P. 3999 的摩利支菩薩像一樣，這尊三面八臂菩薩像的右四手持三叉戟、金剛杵、箭和長針；左四手執線、無憂樹枝、弓和羂索，足踏雙蓮，下有一猪。《別尊雜記》稱「此像唐本也。」¹²⁵ 不過前文已述，唐代的摩利支菩薩皆作一面二臂的天女形，直到宋初，天息災本出現後，中國人始知摩利支菩薩有多首多臂的樣貌，故筆者認為這種三面八臂摩利支菩薩圖像的稿樣並非唐本，應是宋本。不過，此尊摩利支菩薩一腿微彎，作舞蹈狀，與在 P. 3999 上所見一足外踏的舞立姿勢有所不

122 102 年 6 月 6 日筆者向劉國威教授請教 P. 3999 上書寫的文字，劉教授指出，其可能是古藏文與佉盧文混合書寫標示四方眷屬的文字；在古藏文部分，尚見以古藏文標示梵文之音的書寫方式。謹此致謝。

123 類似的畫稿參見（日）承澄，《阿婆縛抄》，卷 145，〈摩利支天〉，收入《大正藏·圖像部》，冊 9，圖像 76。

124（宋）天息災，《佛說大摩里支菩薩經》，卷 1、卷 2 等，《大正藏》，冊 21，頁 262 下、263 中、265 下、267 上、268 中、268 下等。

125（日）心覺抄，《別尊雜記》，卷 53，《大正藏·圖像部》，冊 3，圖 285。

同，筆者推測這種姿勢可能是宋人為了適應風土民情所作的修改。

敦煌石窟中，尚發現二例西夏的摩利支天的圖像，一為東千佛洞第5窟南壁側的摩利支天像，另一為榆林窟第3窟北壁東側的摩利支天曼荼羅。由於兩鋪壁畫部分脫落毀損，據劉永增的考察，東千洞第5窟的摩利支天立於佛塔中，立姿，三面八臂，頭戴五葉冠，右面白色作慈悲相，左面綠色作猪面。左一手於胸前持羂索，二手持弓，三手下垂作期剋印；右一手於胸前持金剛杵，二手持箭，三手不明；左右的第四手於腹前作轉法輪印。由於畫面下部損毀嚴重，無法得知是否畫七猪及羅睺。榆林窟第3窟摩利支天曼荼羅的主尊畫於佛塔之內，三面八臂，頭戴五葉冠。兩側面壁畫脫落嚴重，面相很難辨識，但右面與本面一樣呈金黃色，左面仍可看到藍色猪面作側面像時彎曲上揚的曲線。左一手持羂索，二手持弓，三手作期剋印；右一手執金剛杵，二手持二支箭，三手持金剛鉤；左右的第四手於腹前作轉法輪印。佛塔基座第一層中央畫小壺門，內畫手托日月的羅睺。在這鋪曼荼羅的內院四方各畫一尊四臂菩薩，其中之一為人身猪面，代表東方、南方、西方和北方菩薩。¹²⁶由此看來，敦煌石窟西夏的摩利支天圖像與P. 3999號摩利支天畫稿十分近似，惟西夏的摩利支天圖像不執P. 3999號畫稿中所見的三叉戟、針和線，而改持金剛鉤與左右第四手於腹前作轉法輪印。

在黑水城出土的西夏文物中，還發現一幅十二至十三世紀的摩利支菩薩唐卡（圖14）。這尊菩薩有三面，面有三眼，左面作猪面。四足十臂，右五手持日輪、二支箭矢、針、金剛杵和腹前結印；左五手執月輪、弓、線、無憂樹枝和腹前結安慰印。兩膝微屈，四足踏踩象徵冤家、災厄的人物。大蓮台下尚見六頭猪和兩手分擎日、月的羅睺。畫幅的右下方繪一位西夏男供養人，左下方畫一位西夏女供養人和一位孩童。無論是天息災本或《成就法鬘》所載的摩利支天成就法，皆無三面十臂四足摩利支菩薩像的記載，二經也從沒有提到摩利支菩薩上二手分擎日、月；同時，在現存的印度造像裡也從未發現類似的摩利支菩薩像，然而上二手分擎日、月卻是道教斗母重要的圖像特徵。¹²⁷從西夏宗教的發展來看，這種具道教色彩的摩利支菩薩像不可能是西夏人所創，因而推測此作是依宋代稿本所畫。若此看法無誤的話，這幅西夏的摩利支菩薩唐卡或可作為宋朝晚期摩利支菩薩圖像已吸收了一些道教元素的輔證。

126 劉永增，〈敦煌石窟摩利支天曼荼羅圖像解說〉，頁6-7。

127 斗母的圖像資料見於馬書田，〈中國道教諸神〉，頁68-70；馬書田，〈全像中國三百神〉，頁170。

雖說以上所舉諸例，除了乾德六年（圖 2A）摩利支天像外，皆非趙宋之作，不過十至十三世紀大理國、敦煌的歸義軍政權、西夏以及東瀛日本都與宋朝時有往來，所以根據這些地區的摩利支菩薩圖像，筆者推測宋代摩利支菩薩像的圖像特徵如下：以姿勢論，應有立像和舞立像兩類。從頭手的數量來說，則可分為一面二臂、三面六臂、三面八臂、三面十臂四種，不過多首多臂像似為當時的主流。三面中，正面皆作慈面，側面則為猪面或忿怒面，然以猪面為多。以持物來看，針、線、弓、箭、金剛杵和無憂花枝最為重要，但宋代的摩利支天可能亦偶持羂索、三叉戟、金剛鉤，或作期剋印。祂頂戴毗盧遮那佛或寶塔，或立於猪上，或乘羅睺所駕御的豕車。

四川大足北山佛灣第 130 龕（圖 15）開鑿於南宋，主尊菩薩頂有寶塔，寶塔兩側各有一花枝，身著繁複天衣，立於蓮台之上。三面八臂，正面張口忿然，左右兩面均作善相。右一手持火焰寶劍，二手箭，三手長戟，四手於腹前捻物；左一手捧火輪，二手弓，三手盾，四手於胸前作期剋印。天女腳下的蓮台置於車上，車前有兩象挽轅。1985 年出版的《大足石刻內容總錄》，稱四川大足北山佛灣第 130 龕為「摩利支天女龕」，¹²⁸ 自此以後，許多學者多沿用此說，視該龕的主尊為的摩利支天像。¹²⁹ 不過此龕並無題記，內容總錄又未說明訂名的依據。大足北山多寶塔內第 33 號龕（圖 16），龕內的主尊菩薩頂上雕一中國式建築，端立於蓮台之上。三面八臂，正面的五官磨損，表情不明，左右兩面均作善相。右一手持劍，二手持物不明，三手長戟，四手作期剋印；左一手捧輪，二手弓，三手盾，四手的前半殘損，持物不明。天女腳下的蓮台置於車上，車前有兩象挽轅，圖像特徵與佛灣第 130 龕的主尊十分近似，故有些學者也稱此龕為「摩利支天女龕」。¹³⁰ 雖然北山佛灣第 130 龕和多寶塔內第 33 龕主尊菩薩像三面八臂、頂有寶塔，手持弓、箭以及作期剋印這些特徵與宋代的摩利支天圖像相符，可是這兩尊菩薩像既不見猪面，又未乘羅睺所駕御的猪車，八手的持物和手印也僅有三項與上述宋代摩利支菩薩像相同，

128 四川社會科學院、大足縣政協、大足縣文物保管所、大足石刻研究學會編，《大足石刻內容總錄》（成都：四川省社會科學院出版社，1985），頁 50-51。

129 胡文和，《四川道教佛教石窟藝術》（成都：四川人民出版社，1994），頁 89、233-236；重慶大足石刻藝術博物館、重慶出版社編，《大足石刻雕塑全集·北山石窟卷》（重慶：重慶出版社，1999），圖 136；張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁 389；陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁 26-27；李淞，〈關於 968 年京兆府國子裡的《佛道圖文碑》〉，頁 78。

130 胡文和，《四川道教佛教石窟藝術》，頁 235；重慶大足石刻藝術博物館、重慶出版社編，《大足石刻雕塑全集·北山石窟卷》，圖 162；陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁 26。

且不見摩利支天最重要的兩件持物—用以縫冤家口眼的針和線。此外，天息災本與《成就法鬘》亦未記述摩利支菩薩有手持盾、火輪和長戟以及乘象車等特徵，在印度也未發現與此龕圖像相近的摩利支天像，故過去學者們稱此二龕為「摩利支天女龕」的看法，筆者認為值得商榷。

七、結論

在現存的文獻史料或美術遺蹟中，與唐宋摩利支菩薩相關的資料稀少，但祂的信仰卻源遠而流長。六世紀初菩提流支已翻陀羅尼系的《小摩利支天經》，七世紀中葉阿地瞿多也譯持明系的《摩利支天經》，可惜二者在當時並未引起人們的注意。八世紀中葉，密教高僧不空再翻譯兩部持明系的《摩利支天經》，雖然這兩部經典皆為初唐阿地瞿多本的同本異譯，可是不空乃玄宗、肅宗和代宗三位皇帝的灌頂國師，地位尊崇，在他的推動和皇室的支持下，摩利支天信仰終於在中國開花結果，一手持扇、天女形的摩利支天像也應運而生。

宋代是中國摩利支菩薩信仰和圖像發展上的關鍵時期。首先，宋初天息災翻譯金剛乘系的《摩利支天經》，為中國摩利支菩薩信仰注入新血。從信仰層面來說，此部法典除了息災解厄、降伏冤家外，更拉近了摩利支菩薩和法身佛毗盧遮那佛的關係，故家鉉翁有摩利支菩薩「心體湛明，與道為一」之言，Benoytosh Bhattacharyya 更將摩利支菩薩列在毗盧遮那佛化現項下。¹³¹ 在圖像方面，天息災本記述多種多首多臂的摩利支菩薩像，使得宋代摩利支菩薩的樣貌變得更加多彩多姿。其次，南宋時，北方有金人壓境，爭戰不斷，持誦摩利支菩薩名號、神咒、或虔心供養而獲救的靈驗故事頻傳；一些高僧視摩利支天為重要的佛教護法，特予弘揚；又因隆祐太后認為宋室得以偏安，實為此天的冥護所致；這些因素使得摩利支信仰的流傳更為普遍。雖然筆者目前僅蒐集到一件宋代的摩利支菩薩像（圖 2A），不過在與宋朝往來密切的大理國、敦煌的歸義軍政權、西夏以及日本都有摩利支菩薩像的發現，足證摩利支菩薩應是宋代佛教藝術中常見的一個題材。根據這些美術作品，宋代一方面承襲唐代傳統，依然製作天女形的摩利支菩薩像；另一方面北宋初，太祖、太宗效法唐太宗，派遣僧侶赴印，並召請梵僧來華，促進了中印的佛教

131 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 207-214.

文化交流。¹³² 這些中印沙門不但帶來了新的圖像稿樣，也帶來了許多密教的新成就法，天息災本即為其一。受到這些新稿樣或經軌的影響，宋代自然也出現了多面多臂的摩利支菩薩像。在這些多面多臂的摩利支菩薩像中，黑水城出土的西夏摩利支菩薩唐卡（圖 14）最為特殊，畫上的摩利支菩薩已吸收了道教的元素，上二手分擎斗母最重要的持物——日輪、月輪，顯示南宋末佛教的摩利支菩薩信仰和道教已有混融的跡象。在此基礎上逐漸發展，佛教的摩利支天日後遂搖身一變成為道教的神祇，進而有「先天斗姥紫光金尊摩利支天大聖圓明道姥天尊」的稱號。

本研究發現經本和圖像稿本流傳的關係錯縱複雜，例如，敦煌藏經洞所發現二十餘本的《摩利支天經》寫經，皆為北魏菩提流支本或其異本，然而敦煌紙畫或壁畫中所見一手持扇、作天女狀的摩利支菩薩像，則都是依不空本所創作，說明在敦煌流傳的《摩利支天經》經本和圖像隸屬兩個不同的系統。又，一手持扇、天女形的摩利支菩薩像，只出現在中國，或是深受唐宋文化影響的韓國和日本，可是在印度、西藏、尼泊爾或東南亞等地的佛教藝術中卻從未發現。前文已述，這種圖像應是不空或其傳人，依不空本《摩利支天經》的描述創稿。以此為例，經本乃圖像的依據殆無疑義。另外，宋代三面六臂或三面八臂的摩利支菩薩像，雖然許多圖像特徵都與天息災本的記述相符，可是在 P. 3999（圖 9）和日本圖像抄所描繪的三面八臂摩利支菩薩像（圖 13）的持物中，都出現天息災本和《成就法鬘》皆未記載的持物——三叉戟。此外，在十至十二世紀印度的三面八臂摩利支菩薩像裡，發現部分造像（圖 10、11、12）的圖像特徵與圖 9 和 13 的摩利支菩薩像類似，惟牠們多手執金剛鉤。換言之，在帕拉造像裡從未發現手持三叉戟的三面八臂摩利支菩薩像。究竟是因為金剛鉤和三叉戟的造型相似，在圖像東傳的過程中，誤認金剛鉤為三叉戟，作為摩利支天的持物？抑或是帕拉王朝的三面八臂摩利支天像就有手持三叉戟之例，只是這些作品未能倖存？目前由於資料太少，不敢妄加揣度。總之，佛教圖像的產生、流傳和發展有許多變數，經本和圖像稿本時而相輔相成，又時而各有脈絡。研究時唯有結合二者，始能對佛教的發展有更全面的認識。

唐武宗在位期間（840-846），推行一系列的滅佛政策，使得佛教在中國遭受嚴重的打擊，盛極一時的密教也因此一蹶不振。宋初，天竺僧侶天息災、施護、法天等人東來，在譯經院翻譯了不少密教經軌。許多學者認為這些譯經對宋代佛教的影

132 參見中村原等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（臺北：天華書局，1993 二版），上冊，頁 402-404。

響有限，¹³³甚至於幾乎沒有什麼影響。¹³⁴可是本研究卻發現天息災本不但對宋代的摩利支菩薩信仰和圖像影響深遠，而且又保存了《成就法鬘》未記載的九、十世紀印度摩利支天的成就法和圖像，在研究印度密教和藝術上有重要的參考價值。令人遺憾的是，宋代密教的研究一直被學界所忽視，希望將來在更多學者的積極投入下，能夠填補這塊空白。

〔後記〕本研究獲行政院國科會專題研究計畫（NSC-99-2410-H-136-0004-MY3）之補助，審查人惠賜寶貴意見，使本文的論述更加嚴謹，謹此特致謝忱。

133 杜繼文，《佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1993 二刷），頁 327。

134 鎌田茂雄著，鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》（新店：谷風出版社，1984），頁 282。

附錄一 A類敦煌《摩利支天經》寫本經文

P. 3759b¹³⁵

佛說摩利支天菩薩陀羅尼經。三藏法師菩提留支奉詔譯。

如是我聞，一時佛在舍衛國給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：「日天子前有天名摩利支天，常行日前。彼摩利支天，無人能見，無人能捉，不為人欺誑，不為人所縛，不為人債其財物，不為人冤家能得其便。」佛告諸比丘：「若有善男子、善女人，知摩利支天名者，應作是言：『弟子某甲法會，知磨利支天名故，無人能見我，無人能捉我，無人能欺誑我。不為人縛我，不為人債我財物，不為人冤家能得我便。』」

爾時世尊而說呪曰：「娑姪他。遏迦摩斯。末迦磨斯。烏圖末斯。支婆羅末斯。磨訶支婆羅摩斯。末羅磨斯。安多利陀耶磨婆訶。於行路護我，於非路中護我，於夜中護我，於晝日中護我，於大難中護我，於賊難中護我，於惡怨家中護我。訶羅鳴隸。呵羅鳩隸。无盧鷄帝。牟盧鷄帝。只利支帝。只利支帝。於一切時護我，婆縛呵。」

佛說是經已，告諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、國王、大臣及諸民等：「聞是〈摩利支天陀羅尼呪〉，一心授持者，不為如上諸惡所害。」佛告諸比丘：「若有人能書寫、讀誦、受持之者，若著髻中，若著於中，隨身而行，一切諸惡皆悉退散，無敢當者。」時諸天等聞佛所說，皆大歡喜信受奉行。佛說《磨利支天陀羅尼經》一卷。

註：各本寫經大抵相同，唯在抄錄的過程中，或有誤書、衍文，或將「某甲」後加上供養人的名字，或將其改為供養人的名字。

135 上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《敦煌吐魯番文獻集成：法藏敦煌西域文獻》，冊27，頁288-292。

附錄二 B類敦煌《摩利支天經》寫本經文

上博 48.19¹³⁶

佛說摩利支天經。

如是我聞，一時婆在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時告諸比丘：「有天名摩利支天，常行日前。彼摩利支天，無人能見，無人能捉，不為人欺誑，不為人債其財物，不為怨家能得其便。」告諸比丘：「若有善男子、善女人，聞是摩利天名者，應作是言：『我弟子某甲，知摩利天名故，無人能見我，無人能捉我，不為人欺誑我，不為人縛我，不為人債我財物，不為人怨家能得我便。』」

爾時世尊即說呪曰：「怛姪他。安迦末斯。末迦末斯。支婆羅末斯。摩訶支婆羅末斯。安多利陀。那摩莎訶。於行路中護我，非行路中護我，晝日護我，夜中護我，於惡怨家中護我，王難護我，賊難護我，一切處一切時護我。弟子某甲。娑婆訶。」

告諸比丘：「若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優夷、國王、大臣及諸比丘、人民等，聞是〈摩利支天陀羅尼〉，一心受持者，不為如上諸惡所害。」告比丘：「若有人能書寫、讀誦、受持。著髻中、若著衣中，隨而身行，一切諸惡悉皆退散，無敢當者。」時比丘聞佛所說，歡喜奉行。

136 上海古籍出版社、上海博物館編，《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》（上海：上海古籍出版社，1993），冊2，頁25-26。

引用書目

一、古籍文獻

- (梁)失譯人,《佛說摩利支天陀羅尼咒經》,《大正新脩大正藏》(以下簡稱《大正藏》),臺北:新文豐出版股份有限公司,1983,冊21。
- (唐)不空譯,《末利支提婆華鬘經》,《大正藏》,冊21。
- (唐)不空譯,《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》,《大正藏》,冊21。
- (唐)不空譯,《佛說摩利支天經》,《大正藏》,冊21。
- (唐)阿地瞿多譯,《陀羅尼集經》,卷10,《佛說摩利支天經》,《大正藏》,冊18。
- (唐)恒安,《大唐保大乙巳歲續貞元釋教錄》,《大正藏》,冊55。
- (唐)智昇撰,《開元釋教錄》,《大正藏》,冊55。
- (唐)圓照,《貞元新定釋教目錄》,《大正藏》,冊55。
- (唐)圓照,《大唐貞元續開元釋教錄》,《大正藏》,冊55。
- (唐)圓照,《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》,《大正藏》,冊52。
- (宋)天息災譯,《佛說大摩里支菩薩經》,《大正藏》,冊21。
- (宋)志磐,《佛祖統紀》,《大正藏》,冊49。
- (宋)周密,《雲煙過眼錄》,收入《畫品叢書》,上海:上海人民出版社,1982。
- (宋)宗曉,《金光明經照解》,《卍續藏經》,臺北:新文豐出版公司,1993,冊31。
- (宋)家鉉翁,《則堂集》,臺北:臺灣商務印書館,1983-1986,景印文淵閣四庫全書,冊1189。
- (宋)晁說之,《景迂生集》,景印文淵閣四庫全書,冊1118。
- (宋)祖琇,《隆興佛教編年通論》,《卍續藏經》,冊130。
- (宋)潛說友,《咸淳臨安志》,景印文淵閣四庫全書,冊489、490。
- (宋)蘇軾著,孔凡禮點校,《蘇軾文集》,北京:中華書局,1986。
- (宋)佚名,《宣和畫譜》,收入《畫史叢書》,臺北:文史哲出版社,1983,冊1。
- (金)元好問著,宗銘、吳恒、章華點注,《續夷堅志》,收入《中國文言小說百部經典》,北京:北京出版社,2000,冊11。
- (元)念常集,《佛祖歷代通載》,《大正藏》,冊49。
- (元)袁桷,《清容居士集》,景印文淵閣四庫全書,冊1203。
- (元)湯垕,《畫鑑》,收入《畫品叢書》。
- 上海古籍出版社、上海博物館編,《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》,上海:上海古籍出版社,1993。

上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《敦煌吐魯番文獻集成：法藏敦煌西域文獻》，上海：上海古籍出版社，1994-2005。

（日）心覺抄，《別尊雜記》（京都仁和寺藏本），《大正藏·圖像部》，冊3。

（日）宗叡，《新書寫請來法門等目錄》，《大正藏》，冊55。

（日）承澄，《阿婆縛抄》，《大正藏·圖像部》，冊8-9。

（日）空海，《御請來目錄》，《大正藏》，冊55。

（日）惠運，《惠運律師書目錄》，《大正藏》，冊55。

（日）圓仁，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》，冊55。

（日）圓行，《靈巖寺和尚請來法門道具等目錄》，《大正藏》，冊55。

（日）圓珍，《智證大師請來目錄》，《大正藏》，冊55。

（日）佚名，《胎藏舊圖樣》（鎌倉武藤山治氏藏本），《大正藏·圖像部》，冊2。

（日）佚名，《圖像抄》（高野山真別處圓通寺藏本），《大正藏·圖像部》，冊3。

二、近代論著

中村原等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華書局，1993二版。

中國美術全集編輯委員會編，《中國美術全集·雕塑編5·五代宋雕塑》，北京：人民美術出版社，1988。

王亞榮，〈論唐代初期的佛經翻譯〉，《南亞研究》，1994年4期，頁8-13。

北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1990。

四川社會科學院、大足縣政協、大足縣文物保管所、大足石刻研究學會編，《大足石刻內容總錄》，成都：四川省社會科學院出版社，1985。

西安碑林博物館編，《西安碑林佛教造像藝術》，西安：陝西師範大學出版社，2010。

平林文雄，《參天台五臺山記·校本並に研究》，東京：風間書房，1978。

佐和隆研編，《佛像圖典》，東京：吉川弘文館，1985（二十刷）。

呂建福，《中國密教史（修訂版）》，北京：中國社會科學出版社，2011。

呂澂等著，《中國佛教人物與制度》，臺北：彙文堂出版社，1987。

李玉珉，〈《梵像卷》作者與年代考〉，《故宮學術季刊》，23卷1期，2005年秋季，頁333-366。

李淞，〈關於968年京兆府國子裡的《佛道圖文碑》〉，《考古與文物》，2011年3期，頁76-82。

杜繼文，《佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1993（二刷）。

京都國立博物館，《釋迦信仰と清涼寺》，京都：京都國立博物館，1982。

- 松本榮一，《敦煌畫の研究》，東京：東京文化學院東京研究所，1937。
- 胡文和，《四川道教佛教石窟藝術》，成都：四川人民出版社，1994。
- 馬書田，《中國道教諸神》，北京：團結出版社，2002（三版）。
- 馬書田，《全像中國三百神》，南昌：江西美術出版社，1995。
- 國立故宮博物院編纂委員會編，《故宮書畫錄》，臺北：國立故宮博物院，1965。
- 重慶大足石刻藝術博物館、重慶出版社編，《大足石刻雕塑全集·北山石窟卷》，重慶：重慶出版社，1999。
- 國立歷史博物館編譯小組，《絲路上消失的王國——西夏黑水城的佛教藝術》，臺北：國立歷史博物館，1996。
- 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，收入敦煌研究院編，《2004年石窟研究國際學術會議論文集》，上海：上海古籍出版社，2006，上冊，頁382-410。
- 陳玉女，〈《佛說摩利支天經》信仰內涵初探——從鄭和施刻《佛說摩利支天經》談起〉，收入蘭州大學敦煌研究所、麥積山石窟藝術研究所編，《麥積山石窟藝術文化論文集》，蘭州：蘭州大學出版社，2004，下冊，頁448-475。
- 陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，重慶大足石刻藝術博物館編，《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》，北京：文物出版社，2007，頁23-36。
- 黃永武編，《敦煌寶藏》，臺北：新文豐出版公司，1981。
- 劉永增，〈敦煌石窟摩利支天曼荼羅圖像解說〉，《敦煌研究》，2013年5期，頁1-11。
- 鎌田茂雄著，鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》，新店：谷風出版社，1984。
- Bautze-Picron, Claudine. "Between Śākyamuni and Vairocana: Mārīcī, Goddess of Light and Victory," *Silk Road and Archaeology: Journal of the Institute of Silk Road Studies*, Kamakura, 7 (2001): 263-310.
- Bhattacharyya, Benoytosh. *The Indian Buddhist Iconography*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1958 (2nd edition).
- Foucher, Alfred. *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits*. Paris: Ernest Leroux, 1905.
- Haque, Enamul & Gail, Adalbert J. ed. *Sculptures in Bangladesh: An Inventory of Select Hindu, Buddhist and Jain Stone and Bronze Images in Museums and Collections of Bangladesh (up to the 13th Century)*. Dhaka (Bangladesh): The International Centre for Study of Bengal Art, 2008.
- Huntington, Susan L., & Huntington, John C. *Leaves from the Bodhi Tree: The Art of Pāla India (8th-12th Centuries) and Its International Legacy*. Dayton/Seattle and London: The Dayton Art Institute/University of Washington Press, 1990.
- Lefèvre, Vincent and Boussac, Marie-Francoise ed. *Art of Ganges Delta: Masterpieces from Bangladeshi Museums*. Paris: Musée des Arts Asiatiques Guimet, 2008.

- Leoshko, Janice J. “*The Iconography of Buddhist Sculptures of the Pāla and Sena Periods from Bodhgayā*.” PhD diss. Ohio State University, 1987.
- Marie-Thérèse de Mallmann. “Notes d'iconographie tantrique. IV. À propos de Vajravārāhī,” *Arts Asiatiques*, 20 (1969): 21-40.
- Sahai, Bhagwant. *Iconography of Minor Hindu and Buddhist Deities*. New Delhi: Abhinav Publications, 1975.
- Shaw, Miranda. *Buddhist Goddesses of India*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Whitfield, Roderick. *The Art of Central Asia: the Stein Collection of British Museum*. Tokyo: Kodansha International, 1982-1985.
- Whitfield, Roderick & Farrer, Anne. *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*. New York: George Braziller, Inc., 1990.

A Study on the Cult and Imagery of the Bodhisattva Mārīcī in the Tang and Song Dynasties

Lee Yu-min

Department of Painting and Calligraphy
National Palace Museum

Abstract

Mārīcī originally was a deity in "mixed" Esoteric Buddhism. As Esoteric Buddhism evolved, the deity gradually was transformed from a devī into a bodhisattva, even rising to the rank of Buddha-mother. The cult surrounding this figure has a long history, with this study focusing on the development of the Mārīcī cult and imagery by sifting through materials from the period before Tibetan Buddhism was introduced to China as well as the Tang and Song dynasties.

In the early sixth century, Bodhiruci translated the *Sutra of the Mārīcī Devī* into Chinese, but it largely went unnoticed at the time. Not until the middle of the eighth century, when Amoghavajra was actively engaging the support of the imperial clan, did the Mārīcī cult finally began to take root and flourish in China, also corresponding to the time when images of Mārīcī became popular. The Song dynasty was a key period for the development of the Mārīcī cult in China. In the early Song dynasty, Devasanti translated *Sutra of the Mārīcī Bodhisattva Spoken by the Buddha*, which greatly enriched the contents of the cult and related imagery. In the Southern Song period, efficacious stories about Mārīcī abounded as a greater importance attached by the active promotion by high monks led to the rapid development of the Mārīcī cult. Iconographically speaking, Song dynasty images of Mārīcī are much more diverse than those of the Tang dynasty. Though the form of a devī holding a fan is still retained from the Tang dynasty, the form of a multi-headed and multi-armed bodhisattva became the mainstream. And by the late Southern Song, some Daoist elements were also incorporated into the iconography, yielding images of Mārīcī Bodhisattva holding a sun and moon.

Keywords: Mārīcī, Tang dynasty, Song dynasty, Amoghavajra, Devasanti, Pāla dynasty, Sino-Indian exchange

(Translated by Donald Brix)



圖1 摩利支菩薩三尊像
晚唐—五代 九—十世紀
英國倫敦大英博物館藏
採自 *The Art of Central Asia: the Stein Collection of British Museum*, vol. 2, Pl. 68

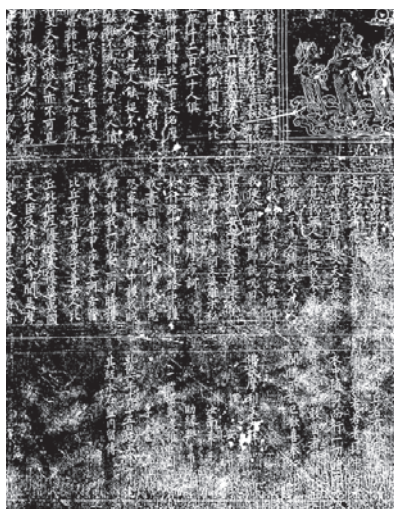


圖2 摩利支天并陰符經碑拓片
宋乾德六年(968) 北京圖書館藏
採自《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊37，頁19



圖2A 摩利支天并陰符經碑拓片
局部



圖3 摩利支天坐像
採自《佛像圖典》圖130



圖4 蘊述讚佛身座記碑 宋天禧壬戌年（1022）
印度加爾各答博物館藏 Huntington Archive提供



圖5 摩利支天碑像
印度菩提伽耶出土 九世紀
德國柏林印度博物館藏
採自“Between Śākyamuni and Vairocana: Mārīcī, Goddess of Light and Victory,” Fig. 1



圖6 摩利支天碑像
印度菩提伽耶出土 九世紀
美國舊金山亞洲藝術博物館藏
採自 *Leaves from the Bodhi Tree*,
Cat. 12



圖7 張勝溫〈畫梵像卷〉局部 1172-1176 大理國 國立故宮博物院藏



圖8 彌勒菩薩版畫
宋雍熙元年(984)
日本京都清涼寺藏
採自《釋迦信仰と清涼寺》圖40-12



圖9 摩利支菩薩曼荼羅
十世紀 原在敦煌藏經洞
法國巴黎國家圖書館藏
採自《法藏敦煌西域文獻》冊30, P. 3999



圖10 摩利支天碑像 十一世紀
比哈爾邦出土
印度加爾各答博物館藏
作者自攝



圖11 摩利支天碑像 十一世紀
孟加拉Panditsar出土
孟加拉達卡國立博物館藏
採自*Art of Ganges Delta: Masterpieces from Bangladeshi Museums*, Cat. 75



圖12 摩利支天碑像 十一或十二世紀 孟加拉
Vikramapur出土 孟加拉國伐蘭卓研究博
物館藏 採自 *Sculptures in Bangladesh*, Pl.
521



圖13 摩利支天圖像 採自《佛像圖典》圖131



圖15 北山佛灣第130龕 十二世紀 宋代 四川大足 採自《大足石刻雕塑全集·北山石窟卷》圖136



圖14 摩利支菩薩唐卡 西夏 十二至十三世紀 內蒙古黑水城出土 蘇俄聖彼得堡冬宮博物館藏 採自《絲路上消失的王國》圖錄23



圖16 北山多寶塔內第33龕 十二世紀 宋代 四川大足 作者自攝