

古代東亞佛教儀式中所見的山王*

郭珮君

國立臺灣大學歷史系博士生

摘要

山岳信仰或山神信仰在古代東亞相當普遍，與佛教各自產生了不同的聯繫方式。在中國，山岳信仰以及山神一部分道教化，與佛教保持了一定的距離，一部分則被納入佛教體系之中；在朝鮮半島，山神信仰以山神閣的形式，與佛教寺院並存；在日本，山神則進入了佛教的系統，成為神佛習合的先驅。若從佛教儀式的角度觀察，可以發現山神與佛教的關係還可能存在其他模式，其中，又有所謂「山王」的存在。本文注意到東亞佛教中出現的「山王」，並以佛教儀式為主要對象，考察山王在佛教儀式中扮演的角色及其與佛教的關係。以天台智顛的〈敬禮法〉為基礎，首先揭示了智顛對於「山王」作為護法善神護持佛教的新詮釋，再以日本最澄的「三部長講會式」作為比較對象，確認兩者之間的關聯性，說明山王在東亞佛教中可能扮演的角色。

* 收稿日期：2015.07.31，通過審查日期：2015.12.08。

本文曾以〈古代東亞佛教儀式中所見的山神〉為題，於 2013 年 11 月 22 日發表於臺灣大學歷史系、臺灣大學文學院「跨國界的文化傳釋計畫」主辦「佛教史工作坊」。承蒙評論人及與會人士提供的諸多寶貴意見，修改而成本文。另外，亦誠摯感謝兩位匿名審查人對本文的細心指正，在此特別致謝。

關鍵詞：山王、護法善神、智顓、最澄、天台

【目次】

- 一、前言
- 二、《國清百錄·敬禮法》中的「天台山王」
- 三、日本天台宗脈絡中的「比叡山王」
- 四、真言宗系統的山王
- 五、結論

一、前言

在佛教傳入中國，漢譯佛教經典逐漸傳布至朝鮮半島、日本列島後，古代東亞的各地都面臨了外來的佛教與既有信仰的碰撞，也進而在宗教上、信仰上產生了不同程度的融合或對立。山岳信仰或山神信仰，作為神祇信仰的一部分，在古代東亞是相當普遍的信仰。面對佛教的衝擊，各地的山神信仰也出現了不同的應對：在中國，山岳信仰以及山神一部分道教化，與佛教保持了一定的距離，一部分則被納入佛教體系之中；¹ 在朝鮮半島，山神信仰以山神閣的形式，與佛教寺院並存，且據有一己之地；² 在日本，山神則進入了佛教的系統，成為神佛習合的先驅。³ 然而，若從佛教儀式的角度觀察，則可以發現山神與佛教的關係不見得盡然如此。

在爬梳史料的過程中，筆者發現山神與佛教的交涉極其繁雜，且牽涉各地不同的信仰傳統與歷史背景，操作上較為困難。然而，同樣具有山岳概念及宗教信仰成分的「山王」，卻或許可以作為考察東亞佛教交流的一條線索。因此，本文將以東亞的佛教儀式為依據，考察山王在特定佛教儀式中扮演的角色及其與佛教的關係。希望藉由此一考察，能提供思考東亞佛教文化的另一面向。

在方法上，本文主要以儀式性記敘的佛教文獻為分析對象，以期藉由特定歷史脈絡下的儀式，梳理出具有意義的歷史現象。要更完整地理解佛教，以及佛教所引發的宗教現象，經典、宗教組織、儀式的考察都是不可或缺。透過對佛教儀式的觀察與分析，有助於理解經典、戒律中的論述如何被實踐。

對中國佛教儀式進行過細緻考察的，首推日本學者鎌田茂雄。在《中国の仏教儀礼》一書中，他提出了一項值得注意的假說：中國唐代的佛教儀式，流傳至日本的南都寺院，以及高野山、比叡山，而被保留下來；唐

¹ 蔡宗憲，〈佛教文獻中的山神形象初探〉，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》，頁 977-996；蔡宗憲，〈中古攝山神信仰的變遷〉，《唐研究》18，頁 3-5。

² 鎌田茂雄，《中国の仏教儀礼》，頁 7。

³ 石田瑞麿，《日本仏教史》，頁 70-72。

末五代至北宋期間的佛教儀式，則可見於韓國；南宋的佛教儀式存於日本五山禪林；明代以後的佛教儀式則保留在中國、香港、台灣、東南亞的寺院，以及日本的黃檗宗。⁴

鎌田茂雄的這項假說對於研究古代東亞的佛教儀式可說是相當大的提示。在利用敦煌遺書等材料研究唐代佛教儀式的方法之外，透過佛教文化的交流，異地的佛教儀式或許也具有一定的參考價值。

東亞佛教文化交流是筆者相當關心的研究課題，對於古代東亞史而言也是不可或缺的重要部分。隨著遣唐使船前往唐國求法的最澄（767-822）與空海（774-835），分別回國建立了天台宗與真言宗，開創了日本佛教的新一波高峰。日本天台宗相當重視智顛（538-597）及其後中國天台宗對於經典的詮釋，這一點已有許多前輩學者進行過細緻的分析與討論。⁵ 本文試圖提出的問題點在於，從佛教儀式的角度，是否能夠開展更多不同的視角？在討論日本佛教作為漢傳佛教的傳播結果，以及強調日本佛教在地特殊的創新之間，佛教儀式是否能夠提供更多不同評估的角度？

值得注意的是，此一時期的日本佛教與中央政權存在相當密切的關係。桓武天皇（737-806；781-806 在位）對於佛教的支持體現在許多不同的政策上。⁶ 而「山王」參與的儀式，似乎也存在與政治勢力某種程度的聯繫。這是單純的巧合，抑或是山王一種特殊性質的具體表現，值得進一步深入思考。

二、《國清百錄·敬禮法》中的「天台山王」

《國清百錄》⁷ 由智顛的弟子灌頂（561-632）所編纂，主要是記錄智顛在天台山所行的種種法門及事蹟，旁及各種文字紀錄。智顛原本就有許多著作傳世，配合《國清百錄》中的這些紀錄，更能充分體現出智顛的

4 鎌田茂雄，《中国の仏教儀礼》，頁1。

5 參見末本文美士編，《日本仏教の礎》，頁178-197。

6 佐々木恵介，《平安京の時代》，頁168-196；另可參見吉川真司編，《平安京》，日本の時代史5。

7 〔隋〕灌頂纂，《國清百錄》，收入《大正藏》第46冊，經號1934。

思想特質。其中，有關儀式的文字紀錄，由於其性質不符合以教理為主要的研究傳統，在過去並不太受到研究上的重視。

〈敬禮法〉在《國清百錄》中，僅次於〈立制法〉，被列於第二項，其後則為〈普禮法〉。事實上，這些有關儀式的記載，在《國清百錄》中所占的份量並不多，除了上述的幾項之外，就只有〈請觀世音懺法〉、〈金光明懺法〉、〈方等懺法〉。這些材料的內容乍看之下近乎一部操作手冊，未必能明顯地表現出制定該儀式者所欲傳達的理念。要藉由這些材料進一步考察智顓的思想，必須要先透過對材料的仔細分析。以下，將對〈敬禮法〉進行簡單而全面的考察。

首先，在〈敬禮法〉的開頭，就先說明了其由來及使用的場合：

此法正依龍樹《毘婆沙》，傍潤諸經意。於一日一夜，存略適時。朝、午略敬禮，用所為；三晡用敬禮，略所為；初夜全用。⁸

毘婆沙指的是對律、論的註釋，而龍樹所作的毘婆沙，指的應該是由鳩摩羅什（334-413）所譯的《十住毘婆沙論》。這段文字旨在說明〈敬禮法〉並非始於智顓的發明，其主要的依據是龍樹所作的《十住毘婆沙論》，並加入了智顓對其他佛教經典的理解。在一日一夜當中，並非每一次都是相同的使用方式。朝、午省略「敬禮」的部份，保留「所為」的部分；而三晡時正好相反，省略了「所為」而保留「敬禮」。唯一完整使用此〈敬禮法〉的當屬初夜，也就是初更。

在說明〈敬禮法〉的根據及使用時機、方式後，就是〈敬禮法〉的正文部分。正文部分可再細分為十三個部分，根據其內容、性質，可以大略看出〈敬禮法〉的結構。以下，先條列出大致結構，並以括號表示其在《大正藏》中相對應的頁數、行數，再簡單說明其內容：

序號	分類	《大正藏》頁數	內容說明
1	供養	p. 794, a23-25	在儀式的一開始，先以香花供養諸佛。
2	歎佛	p. 794, a26-b03	此處先念誦呪願，再歎佛功德，並提到要使

⁸ 《國清百錄》卷 1，CBETA, T46, no. 1934, p. 794a19-21。

	祝願		「三界天龍、皇國七廟、師僧父母、造寺檀越、一切怨親等，會真如共成佛果。」
3	敬禮	p. 794, b04-26	此處共敬禮 23 次。前 20 次敬禮的對象為法界諸佛，最後 3 次則依序為塔、法、僧。同時，這部分可能也是朝、午兩次行敬禮法時會省略的部分。
4	所為	p. 794, b27-c22	這一部分可以簡化為「為 A 願 B，敬禮諸佛」的形式： A 是所為的對象，具體為以下 12 項； B 則是相對應的祈願，12 項皆有所不同。 (1) 梵釋四王、八部官屬、持國護法諸天神等。 (2) 龍王等。 (3) 天台山王、王及眷屬、峯麓林野一切幽祇。 (4) 武元皇帝、元明皇太后、七廟聖靈。 (5) 至尊聖御。 (6) 皇后尊體。 (7) 皇太子殿下。 (8) 在朝群臣、百司、五等。 (9) 經生父母、歷世師僧、四輩檀越、財法二恩。 (10) 基業施主、命過檀越、往化諸僧。 (11) 州牧使君、六曹參佐、此縣鎮將、五鄉士女。 (12) 創寺已來，開治墾伐、田園廚庾、行住運動凡所侵傷。
5	懺悔	p. 794, c24-27	悔罪、懺悔。
6	勸請	p. 794, c28- p. 795, a02	勸請諸佛、得道者轉法輪。
7	隨喜	p. 795, a03-05	隨喜一切修持、成就。
8	迴向	p. 795, a07-08	將福德迴向與眾生、菩提。
9	發願	p. 795, a09-12	願眾生發菩提心。
10	誦	p. 795, a13	未包含具體內容。
11	梵	p. 795, a13	未包含具體內容。
12	懺悔	p. 795, a13-14	未包含具體內容。
13	結願	p. 795, a14-20	此部分事實上並未明確提及「結願」，考量到其作為〈敬禮法〉的結尾，並包含了「自歸於佛，當願眾生 體解大道 發無上心；自

		歸於法，當願眾生深入經藏智慧如海；自歸於僧，當願眾生統理大眾和合無礙」這三句明確的「願」，暫時以結願稱之。
--	--	---

在以上對於〈敬禮法〉結構的簡單分析之後，可發現〈敬禮法〉中有一些較為制式的部分，也存在變化較為繁複的部分。特別是「所為」的部分，除了常被列入護法善神之列的天神、龍王外，還包含了「天台山王」。而大量與國家、朝廷有關的條目被列入僧人日常行法的儀式當中，其意義也值得注意。以下，本文將特別著重在「天台山王」此部分，探討其可能代表的意義。

首先，在〈敬禮法〉中，曾提到：

為梵釋四王、八部官屬、持國護法諸天神等，願威權自在，顯揚佛事，敬禮常住諸佛。

為諸龍王等，願風雨順時，含生蒙潤，敬禮常住諸佛。

為天台山王、王及眷屬，峯麓林野一切幽祇，願冥祐伽藍，作大利益，敬禮常住諸佛。⁹

此處的「天台山王」，儘管語意上容易理解，在《大正藏》中卻是孤例，即便在智顓的其他著作中也未出現。若從前後文意判斷，可發現此處希望梵釋四王、護法天神等能夠「威權自在，顯揚佛事」，龍王可以使「風雨順時」，而天台山王及眷屬，以及山林中的幽祇則是可以「冥佑伽藍、作大利益」。

由此文脈可以看出，天台山王在這裡扮演的角色與四天王、龍王等相近，皆具有人格性，可以從事護佑佛教、國家的行為。再從期待天台山王「護佑伽藍」這一點來看，或許可以推測天台山王被視為能夠護持佛教教團、寺院的，具有一定程度護法善神色彩的神祇。

儘管在其他佛教文獻中，無從得見其他「天台山王」相關記敘，使得明確判斷天台山王的性質存在相當程度的困難。但仍能找到與「天台山王」接近的詞彙，例如其他佛教文獻中的「須彌山王」。這是自早期的阿

⁹ 《國清百錄》卷 1，CBETA, T46, no. 1934, p. 794b27-c03。

含經典中就屢屢出現的名詞，屬於較為普遍使用的佛教詞彙。儘管這兩個詞彙皆使用「山王」一詞，天台山王與須彌山王之間是否存在聯繫，接下來還需要更進一步的討論。

若以智顛曾多次解說，並留下許多相關作品傳世的《金光明經》為線索，在《金光明經》當中，就曾經提到山王：

是諸人王，手擎香爐，供養經時，其香遍布，於一念頃，遍至三千大千世界，百億日月、百億大海、百億須彌山、百億大鐵圍山、小鐵圍山及諸山王；百億四天下、百億四天王、百億三十三天，乃至百億非想非非想天。¹⁰

這一段文字旨在敘述位處人間的統治者，燃香供養經典時，其供養的香會瞬間遍布至其他諸多空間。也就是說，此處提到的「百億須彌山、百億大鐵圍山、小鐵圍山及諸山王」應是一種空間的概念，而非指涉特定或不特定的神祇。

另外，智顛在《仁王護國般若經疏》中，也曾提到「金剛山王」以及作為「須彌山」的「山王」：

各師子床座也。如金剛山王者。金剛喻佛四德法身一切不能沮壞；山王，即須彌山，喻佛也，不為八風所動。¹¹

此處提到的金剛山王，由於是作為譬喻說明「師子床座」的特質，基本上應該不會是人格性的概念。同時，後續的「山王」，也是借用須彌山的意象，譬喻佛「不為八風所動」的形象。換句話說，此處的山王亦非指涉特定或不特定的神祇。

而在《長阿含經》當中，也曾多次提到「須彌山王」，例如在〈閻浮提州品〉當中，可見以下敘述：

¹⁰ 《金光明經》卷 2〈四天王品〉，CBETA, T16, no. 663, p342c19-24。

¹¹ 《仁王護國般若經疏》卷 2，CBETA, T33, no. 1705, p264c20-22。

如一日月，周行四天下，光明所照，如是千世界，千世界中有千日月、千須彌山王、四千天下、四千大天下、四千海水、四千大海、四千龍、四千大龍、四千金翅鳥、四千大金翅鳥、四千惡道、四千大惡道、四千王、四千大王、七千大樹、八千大泥犁、十千大山、千閻羅王、千四天王、千忉利天、千焰摩天、千兜率天、千化自在天、千他化自在天、千梵天，是為小千世界。如一小千世界，爾所小千千世界，是為中千世界。如一中千世界，爾所中千千世界，是為三千大千世界。如是世界周匝成敗，眾生所居名一佛刹。¹²

這裡提到的「千須彌山王」，雖然是複數的概念，但考量到敘述的邏輯性，其位置介於千日月及四千天下之間，應該也屬於一種空間的概念。同時，在這段引文的最後，也說明了這段文字旨在描述「眾生所居」的世界，是對佛教宇宙觀的一種陳述。因此，此處的「須彌山王」應該也是描述空間的概念，而非特定的神祇。

另外，《長阿含經》的同一品中，也接著繼續解釋「須彌山王」為何：

須彌山王，入海水中，八萬四千由旬；出海水上，高八萬四千由旬。下根連地，多固地分。其山直上，無有阿曲，生種種樹，樹出眾香，香遍山林，多諸賢聖，大神妙天之所居止。¹³

這一段說明須彌山王的高度及特徵，並說明須彌山王是大神妙天的居所。作為神祇的居所，自然是一種空間概念。此處的文字清楚表現出了須彌山王在《長阿含經》這部經典中是作為一種空間性、地理性的概念，而不屬於一種神祇的概念。

另外，在《妙法蓮華經》中，也曾出現「須彌山王」作為一種地理概念的用法：

¹² 《長阿含經》卷 18〈閻浮提州品〉，CBETA, T01, no. 1, p. 114b26-c08。

¹³ 《長阿含經》卷 18〈閻浮提州品〉，CBETA, T01, no. 1, p. 114c12-16。

時釋迦牟尼佛，欲容受所分身諸佛故，八方各更變二百萬億那由他國，皆令清淨，無有地獄、餓鬼、畜生及阿修羅，又移諸天、人置於他土。所化之國，亦以琉璃為地，寶樹莊嚴，樹高五百由旬，枝、葉、華、菓次第嚴飾，樹下皆有寶師子座，高五由旬，種種諸寶以為莊校。亦無大海、江河，及目真隣陀山、摩訶目真隣陀山、鐵圍山、大鐵圍山、須彌山等諸山王，通為一佛國土。¹⁴

此處提到的「須彌山等諸山王」很明確的是一種空間性、地理性的描述，因為其為「佛國土」。

值得注意的是，在智顛對於《妙法蓮華經》的詮釋中，也出現了「山王」。見《妙法蓮華經玄義》：

又，〈藥王品〉舉十譬歎教，今引其六：大如海，高如山；圓如月，照如日；自在如梵王，極如佛。海是坎德，萬流歸故，同一鹹故。法華亦爾，佛所證得萬善同歸，同乘佛乘。江湖川流無此大德，餘經亦爾。故法華最大也。山王，最高四寶所成故，純諸天居故。法華亦爾，在四味教之頂，離四誹謗，開示悟入，純一根一緣同一道味，純是菩薩，無聲聞弟子故。¹⁵

在這段文字中，以山王之高譬喻法華所說道理之殊勝。由於山王由四寶所構成，且是諸天居止所在，故與其他小山、平地不同，是特出聳立之地。透過這樣的概念，說明了《法華經》優越於其他經典的地位。此處的山王，意義在於其高聳獨立，自然是偏向地理性的概念。

不過，佛教文獻中也必非只有空間性、地理性的「山王」。在東晉瞿曇僧伽提婆所譯的《增壹阿含經》中，就曾提到「世尊威容端正，諸根寂靜，有三十二相、八十種好，莊嚴其身，亦如須彌山王，面如日月，視之

¹⁴ 《妙法蓮華經》卷4〈見寶塔品〉，CBETA, T09, no. 0262, p. 33a20-29。

¹⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷1，CBETA, T33, no. 1716, p. 684b26-c05。

無厭。」¹⁶ 以須彌山王面如日月譬喻佛的威容端正，大概不會是運用空間性的概念。

另外，智顛在《觀音玄義》中，曾說：「觀音名普光功德山王；勢至名善住功德寶王。」¹⁷ 這樣的文字乍看似乎是以「山王」稱觀音，也就是運用了一種人格性的山王概念。然而，若仔細分析，可以發現智顛應是引用了《觀世音菩薩授記經》中的概念，亦即：「阿彌陀佛正法滅後，過中夜分明相出時，觀世音菩薩於七寶菩提樹下，結加趺坐，成等正覺，號普光功德山王如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。」¹⁸ 換句話說，這裡的山王似乎是一種修飾語作用的名號，未必指涉人格性的概念。

除了《長阿含經》之外，上面所舉的幾項「須彌山王」作為空間性概念的例子，都出於智顛相當熟悉，且曾講說的經典。由智顛所講說，而由弟子灌頂所記的與《金光明經》相關的作品有《金光明經玄義》、《金光明經文句》；與《妙法蓮華經》相關的作品則有《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》。由於玄義、文句等形式的作品都屬於對佛教經典的解釋、闡述，因此被列於經疏部中，正因如此，透過這些作品，更可以理解智顛對於經典內容的理解與詮釋。

除了前引《妙法蓮華經玄義》中以山王之高說明《法華經》之殊勝以外，在《妙法蓮華經文句》中，也可以看到智顛提到「目連以鉢絡盛五百比丘，舉著梵宮。一足躡須彌，一足至梵宮」¹⁹，一腳跨過須彌，一腳抵達梵宮，可見須彌與梵宮都是地理性、空間性的。又或如「難陀跋難陀兄弟，居須彌邊海」²⁰ 一般，也是地理性、空間性的。而在《金光明經文句》中，也記有「四天王者，上升之元首，下界之初天，居半須彌」，²¹ 四天王所住的須彌，自然也是空間性的。

16 《增壹阿含經》卷 24〈善聚品〉，CBETA, T02, no. 0125, p. 678b23-25。

17 《觀音玄義》卷 2，CBETA, T34, no. 1726, p. 891c6-7。

18 《觀世音菩薩授記經》，CBETA, T12, no. 371, p. 357a12-16。

19 《妙法蓮華經文句》卷 1〈序品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 13a20-22。

20 《妙法蓮華經文句》卷 1〈序品〉，CBETA, T34, no. 1718, p. 13c11-12。

21 《金光明經文句》卷 5〈釋四天王品〉，CBETA, T39, no. 1785, p. 73b7-8。

由此可見，山王在不同佛教文獻中，雖然存在不同的概念，但其最普遍的用法，仍是作為空間性、地理性的高山，亦即山中之王。在智顛詮釋這些經典之時，基本上也依然依循經典的傳統，多是使用空間性、地理性的概念。不過，在「天台山王」的狀況下，則未有傳統可循。

在智顛身上，可以觀察到「山王」此一名詞作為不同屬性的概念使用，智顛詮釋經典時，依然將須彌山王視作空間性的名詞，而在智顛自己制定的〈敬禮法〉中，天台山王則較為接近帶有護法善神色彩的神祇。某種程度上，智顛藉由禮敬「天台山王」的日常行事，賦予了「山王」一詞新的意涵，然而這項意涵似乎未能廣泛地通行於天台山之外，因此成為《大正藏》中的孤例。

三、日本天台宗脈絡中的「比叡山王」

「天台山王」在《大正藏》中雖屬孤例，但若將視野拓及其他以漢字撰寫佛教文獻的傳統中，則可以看到相關的記載。舉例來說，在日本僧人最澄的「三部長講會式」中，也出現了某某山王這樣的文字。例如《長講金光明經會式》、《長講仁王般若經會式》中的「大、小比叡山王等」，或是《法華長講會式》中的「大比叡山王、小比叡山王」。最澄曾經親自前往天台山求法，且比叡山作為日本天台宗的總本山，在某種程度上可能承繼了天台山的傳統。然而，此處的「大、小」比叡山王暗示了比叡山王並不是唯一的，而是複數的。這與〈敬禮法〉中所提到的天台山王及其眷屬的概念似乎並不完全相同。

在具體討論「三部長講會式」中的比叡山王之前，首先透過對會式結構的分析，以理解文本的性質。最澄的「三部長講會式」指的是《法華長講會式》²²、《長講金光明經會式》²³、《長講仁王般若經會式》²⁴。其中，《法華長講會式》由〈長講法華經先分發願文〉及〈長講法華經後分

²² 《大正藏》第 74 冊，經號 2363。

²³ 《大正藏》第 74 冊，經號 2364。

²⁴ 《大正藏》第 74 冊，經號 2365。

略願文〉兩部分構成。長講，就是長時間不斷地講讀某一部經典，而會式則與儀式、儀軌相關。

根據《大正藏》中所收「三部長講會式」所記載的時間，《法華長講會式》為弘仁三年（812）四月五日，《長講仁王般若經會式》為弘仁四年（813）六月七日，《長講金光明經會式》則記為弘仁四年（813）六月，無法判斷其確切日期。不過，若根據《法華長講會式》中，「大同四年春 二月十五日 建立此長講」²⁵的記載，《法華長講會式》最初應成立於大同四年（809），較弘仁三年（812）早了三年。不過，單就目前《大正藏》收錄版本所見之時間，無法確實斷定「三部長講會式」的成立先後。此處暫且將此問題擱置，先對「三部長講會式」的結構進行分析。

《法華長講會式》由〈長講法華經先分發願文〉及〈長講法華經後分略願文〉兩部分構成。〈長講法華經先分發願文〉的第一部分缺乏明確的標題，其餘可依序分為：勸請、自懺悔、他懺悔、受戒、發願、神分、般若心經、經文。〈長講法華經後分略願文〉也並無標題，但依照內容而言，應為類似結願頌的願文。

《長講金光明經會式》的結構可明顯分為以下部分：參堂三禮頌、梵音頌、如來唄、散華頌、勸請頌、自懺悔頌、剎利懺悔、大臣懺悔、他懺悔、受戒、發願、神分、經文、結願。

《長講仁王般若經會式》則可分為以下部分：參堂三禮頌、梵音頌、如來唄、散華供養頌、勸請頌、自懺悔頌、他懺悔頌、剎利懺悔頌、大臣懺悔頌、受戒頌、發願頌、神分頌、經文、結願頌。

以下將「三部長講會式」的內容整理為表格，以供參考：

序號	《法華長講會式》	《長講金光明經會式》	《長講仁王般若經會式》
1	〈長講法華經先分發願文〉 （無標題）	參堂三禮頌	參堂三禮頌
2	勸請	梵音頌	梵音頌
3	自懺悔	如來唄	如來唄

²⁵ 引用自 SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2012 版：http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2363_.74.0249b13:0249b14.cit

4	他懺悔	散華頌	散華供養頌
5	受戒	勸請頌	勸請頌
6	發願	自懺悔頌	自懺悔頌
7	神分	刹利懺悔	他懺悔頌
8	般若心經	大臣懺悔	刹利懺悔頌
9	經文	他懺悔	大臣懺悔頌
10	〈長講法華經後分略願文〉 (願文)	受戒	受戒頌
11		發願	發願頌
12		神分	神分頌
13		經文	經文
14		結願	結願頌

透過以上的簡單的整理，可以發現這「三部長講會式」在結構上有不少類似之處，特別是《長講金光明經會式》與《長講仁王般若經會式》，更是相當接近。若要比較「三部長講會式」在結構上的明顯差異，首先，《長講法華會式》的願文部份（包括起首部分的願文，以及最後類似結願頌的部分）明顯較其他兩部會式長了許多。同時，《長講金光明經會式》、《長講仁王般若經會式》的願文皆為七字一句，而《法華長講會式》則為五字一句，這是相當明顯的不同。

再者，《長講金光明經會式》、《長講仁王般若經會式》都具備形式、內容、次序相同的「參堂三禮頌」、「梵音頌」、「如來唄」，還有形式相同但內容不同的「散華頌」與「散華供養頌」。其中，「參堂三禮頌」、「梵音頌」、「如來唄」具有明顯的儀式性質，因此，這一部分的重複，在某種程度上可以說明《長講金光明經會式》與《長講仁王般若經會式》作為儀式，在結構上是較為相近的。

「三部長講會式」最為一致的部分，是「自懺悔」、「他懺悔」、「受戒」、「發願」四個部分，內容完全相同。而《長講金光明經會式》、《長講仁王般若經會式》中，則有《長講法華會式》所沒有的「刹利懺悔」與「大臣懺悔」，且內容完全相同。另外，《法華長講會式》的

「神分」與《長講金光明經會式》相同，《長講仁王般若經》則只有形式相同，內容上則不同。

由於長講會並不是每日固定舉行的，因此「三部長講會式」儘管同樣作為儀式，其意義還是與前文所提到的〈敬禮法〉有所不同。

接下來，回到「比叡山王」的討論，最澄「三部長講會式」中的比叡山王，是偏向傳統佛教文本中的須彌山王概念，抑或是偏向智顛所提出的天台山王概念，需要透過上下文的分析方可進一步判斷。首先，在《法華長講會式》中，比叡山王首次出現的段落如下：

為此十方界	二十八天眾	梵釋四天王	大辨及吉祥
日月八部眾	及堅牢地神	正了知大將	二十八藥叉
大自在天王	金剛密迹首	普賢大將軍	訶利底母神
五百諸眷屬	無熱池龍王	四大海龍王	天神及地祇
八大諸明神	比叡山王等	五岳及九山	四瀆及五湖
藥應諸鬼神	永離業道患	增益各威光	晝夜常不離
恆護此道場	修學無妨難	長講法華經	令不斷佛種 ²⁶

比叡山王出現的此一段落，很明顯地是與其他護法善神、天神地祇並列。由「天神及地祇 八大諸明神 比叡山王等」這樣的上下文看來，幾乎可以確認比叡山王在這樣的語境中是作為神祇出現的。

另外，其第二次出現時，也與神祇並列：

為道場處主	大比叡山王	及毘沙門天	帝釋及梵王
并現在檀主	令眾至道場	俱圓萬行因	同證萬德果 ²⁷

此處的「大比叡山王 及毘沙門天」也很明顯地是將比叡山王作為神祇描述。由於以上兩段引文中的比叡山王都與神祇一併出現，再考量到前後文的敘述，比叡山王作為神祇出現的印象相當明確。

²⁶ http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2363_.74.0247b11:0247b24.cit

²⁷ http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2363_.74.0248a28:0249b02.cit

而在《法華長講會式》中，還有最後一處出現「大比叡山王」及「小比叡山王」：

普願東山道	近江十二郡	大比叡山王	小比叡山王
比良及御上	河內及長澤	石占及苗賀	石倉及飯道
氣吹及辰田	筑扶及諸島	及三只大神	近江及諸湊
山川及堆阜	一切龍鬼神	美濃十五郡	糟河及神祇
飛驒兩箇郡	國中大神等	信濃一十郡	諏訪大神等
上野十四郡	何保大神等	武藏三七郡	小河大神等
下野三三郡	二良及那須	陸奧十五郡	和賀大神等
慈波大神等	出羽九箇郡	一切神鬼靈	及二十五國
現前不現前	一切龍鬼神	一切含靈等	因我施功德
永離業道苦	各威光增益	同為善知識	恆護日本國 ²⁸

此處的大比叡山王及小比叡山王，前後文都是地理名詞，雖然暗示了作為地方性神祇的特性，較難直接確切地判斷其性質。不過，若一併參考在《長講金光明經會式》及《長講仁王般若經會式》中出現的大小比叡山王，或許較為容易推斷其性質：

我等至心發弘誓	十方十世三界天	資益二十八天眾
梵天帝釋及四天	大辨吉祥正了知	堅牢地神藥叉眾
天龍八部諸鬼神	風雪雲雨各各神	雷電霹靂大惡龍 ²⁹

天神地祇靈鬼等	大小比叡山王等	比良三枳安山王
長澤河內諸天神	飯道笠扶淡海神 ³⁰	

如同上文，在大小比叡山王前後的，分別是天神、地祇、靈鬼，以及比

²⁸ http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2363_.74.0249c23:0250a13.cit

²⁹ http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2364_.74.0257c17:0257c21.cit

³⁰ http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2365_.74.0261b07:0261b09.cit

良、三枳、長澤、河內、飯道等地的神祇。這些神祇與在前引《法華長講會式》當中，出現的地名幾乎重疊，也就是說，這兩處的大、小比叡山王，可能相同地都是屬於神祇的概念。

值得注意的是，無論是比叡山王還是天台山王，在前引的佛教儀式相關文本中，出現的段落都經常與四天王、龍王有關。考慮到四天王在佛教當中所具有的「護法」特質，可以推測在這些儀式當中，天台山王、比叡山王都被期待著發揮護法善神一般護持佛教的威力，守護道場。

智顛的〈敬禮法〉與最澄的「三部長講會式」在內容上的相似可能不是出於偶然。首先，最澄最為人所知的就是他曾入唐求法。最澄在唐國期間，曾經前往天台山學習，在天台山期間，最澄接觸到天台山僧眾都需遵行、實踐的儀軌，是相當自然的一件事。另外，根據最澄攜回日本的經卷目錄《傳教大師將來台州錄》，當中明確記有「天台山國清寺百錄五卷」這一項目。³¹「國清寺百錄」正是《國清百錄》，最澄在天台山不只接觸到了日常依照〈敬禮法〉行禮的儀式，更直接抄錄了《國清百錄》，並將之攜回日本。

事實上，比叡山王一詞，並不侷限於最澄的「三部長講會式」之中，在其他日本天台宗系統的著作當中，依然可以看到。例如，在《天台霞標》一書中，〈內地淨刹結界〉在詳述了「周山四方各六里」之結界後，就記載著比叡山是：

開方便權門，示真實妙道。故請益於堅牢地神，得驗於梵天、帝釋，印地結界如右。

仰願十方	一切諸佛	般若菩薩	金剛天等
護法善神	大小比叡	王子眷屬	天神地祇
八大名神	七千夜叉	同心結界	皆來衛護 ³²

此處的「大小比叡」前後文皆屬佛教護持者及護法善神、神祇等，因此可

³¹ 《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no. 2159, p. 1056a17。

³² 〔日〕敬雄編，慈本補，《天台霞標》，收入佛書刊行會編纂，《大日本佛教全書》冊 125，頁 265-266。

明確判明屬於具有人格性的神祇概念，而不似對比叡山的空間性的描述。同時，大、小比叡王雖然沒有被列入護法善神的範疇當中，卻依然是與之並列，且一同結界護衛比叡山。

上引文中，比叡山王與諸佛、菩薩、護法善神、天神、地祇、明神、夜叉一同護衛比叡山的概念，與《法華長講會式》中，協同二十八天眾、四天王、大辨天、吉祥天、堅牢地神、藥叉、大自在天、龍王、天神、地祇、明神等，以及山岳、湖海的鬼神守護法華道場的概念相當接近。

此外，〈內地淨刹結界〉中的這段文字最後，不但有最澄的署名，有助於理解文本的性質，還清楚註明了時間：弘仁九年（818）四月二十一日。這與「三部長講會式」的時間相當接近，且離弘仁元年（810）下敕將「日枝山」改名為比叡山的時間點也不遠。從一系列與最澄直接相關的文本都可看到比叡山王這一點看來，最澄很可能是有意識地將比叡山王這一概念納入了守護比叡山的神祇系統之中。然而，比叡山王並不是唯一與日本佛教產生連結的山王，也不只天台宗將山王納入護法善神的體系。

四、真言宗系統的山王

與最澄相同時代，也曾入唐求法的另一位日本僧人空海，在〈建立金剛峯寺最初勸請鎮守啓白文〉中，也曾提到：

敬白周遍十萬勃馱耶，因果兩部曼荼羅、上下五類天眾、定惠二體地主。勸請一百二十社、一十二伽藍四神及日本朝中千余社，乃至地等六大神等言……奉為鎮國安民，於此幽原，建立除災秘密道場。然則院廓十方界、本部十天鎮、各方結界七里間，地主、山王約誓護念。³³

這裡的山王是與「地主神」一併出現，因此性質上應該也屬於地方性的神祇。同時，「地主、山王約誓護念」一句，可以看出這裡的山王扮演著近似於護法善神的角色，自願承擔著護持佛教、維護道場的工作。這篇啓白

³³ 空海，《拾遺雜集》，《弘法大師全集》10，祖風宣揚會編，頁250-252。

文的最後，標明了日期是弘仁十年（819）五月三日，與前引最澄的〈內地淨刹結界〉只差了一年。在幾乎相同的時間點，古代日本的兩大山頭各自建立結界，且與結界相關的文字記敘中都提到了作為神祇存在的山王，值得注意。

儘管〈建立金剛峯寺最初勸請鎮守啓白文〉的性質不同於「三部長講會式」，不能直接視作儀軌，或是佛教儀式進行的記載。但是，考量到建立結界、建立道場很可能伴隨著某種特定儀式的進行。這裡的地主、山王，可能也在儀式當中佔有一定的位置。

另外，還有一份材料也是有關高野山建立之初的情形，在〈高野建立初結界時啓白文〉中，提到了：

今為上報諸佛恩，弘揚密教；下增五類天威，救濟群生。一依金剛乘秘密教，欲建立兩部大曼荼羅。仰願諸佛歡喜，諸天擁護，善神誓願，證誠此事。³⁴

此處雖然只提到「諸天擁護，善神誓願，證誠此事」，但若將這份材料與〈建立金剛峯寺最初勸請鎮守啓白文〉中的「地主、山王約誓護念」一併考慮，則可發現，山王隱約地包含在此處的善神當中。

空海與最澄雖同往唐國求法，但兩人師承不同，求法路線也不相同。空海受到天台山作法影響的可能性雖遠不及最澄，但考慮到在空海的《御請來目錄》中，也包括了四部天台山系統的作品，³⁵ 其中雖然未包含《國清百錄》，但也暗示了天台山的佛教詮釋在當時很可能具有一定的影響力。即便不是前往天台山求法的僧人，也依然會取得天台山的作品，並將之帶回日本。不過，當時天台山的作法是僅行於天台山的佛教社群，或是可能擴及其他地區，目前仍是有待確認的。

³⁴ 空海著，《性靈集》卷9，渡邊照宏、宮坂宥勝校注，頁409-411。

³⁵ 《御請來目錄》卷1：「法華玄義一部十卷（天台智者撰），法華文句疏二部二十卷（天台智者撰），四教義一部十二卷（天台智者撰），法華記一部十卷（天台湛然法師記）」（CBETA, T55, no. 2161, p. 1064a3-6）

五、結論

本文試圖透過對佛教儀式中的「山王」的觀察，希望能夠從不同的角度，呈現出古代東亞佛教儀式中的另一條脈絡。過去對於日本的佛教，經常強調其既有神祇信仰與外來佛教的結合，或是其受到朝鮮半島佛教的影響。³⁶ 然而日本的佛教樣貌極為複雜，除了以上兩者之外，也有來自於中國不同時期、不同面貌的佛教傳統。這些不同的元素影響的層次不止於教義，很可能對於儀式的進行也產生影響。本文以天台智顛的〈敬禮法〉為基礎，首先揭示了智顛對於「山王」作為護法善神的新詮釋，再以最澄的「三部長講會式」作為比較對象，確認了兩者之間的關聯性，最後旁及與最澄同時代的空海，在高野山也出現了類似的作法。誠如鎌田茂雄所言，要理解唐代的佛教儀式，或許得依靠對於南都佛教、比叡山、高野山等佛教儀式的進一步分析。本文作為一篇基礎性的考察，希望能夠有助於未來此一研究方向的開展。

³⁶ 田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》，頁 530。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟, 2014 年。

- 《仁王護國般若經疏》, T33, no. 1705。
《妙法蓮華經》, T9, no. 262。
《妙法蓮華經玄義》, T33, no. 1716。
《妙法蓮華經文句》, T34, no. 1718。
《長阿含經》, T1, no. 1。
《金光明經》, T16, no. 663。
《金光明經文句》, T39, no. 1785。
《國清百錄》, T46, no. 1934。
《御請來目錄》, T55, no. 2161。
《傳教大師將來台州錄》, T55, no. 2159。
《增壹阿含經》, T2, no. 125。
《觀世音菩薩授記經》, T12, no. 371。
《觀音玄義》, T34, no. 1726。

二、古籍

- 《天台霞標》, [日] 敬雄編, 慈本補, 《大日本佛教全書》冊 125, 東京: 名著普及會, 1986 年覆刻版。
《拾遺雜集》, 《弘法大師全集》10, 祖風宣揚會編, 東京: 吉川弘文館, 1910 年。
《性靈集》, 渡邊照宏、宮坂宥勝校注, 東京: 岩波書店, 1965 年。
《法華長講會式》, T74, no. 2363。(SAT2012)
《長講金光明經會式》, T74, no. 2364。(SAT2012)
《長講仁王般若經會式》, T74, no. 2365 (SAT2012)。

三、專書及論文

- 石田瑞麿 1984 《日本仏教史》, 東京: 岩波書店。
田村圓澄 2010 《飛鳥・白鳳仏教史》, 東京: 吉川弘文館。

- 末本文美士編 2010 《日本仏教の礎》，東京：佼成出版社。
- 吉川真司編 2002 《平安京》，日本の時代史 5，東京：吉川弘文館。
- 佐々木恵介 2014 《平安京の時代》，東京：吉川弘文館。
- 蔡宗憲 2010 〈佛教文獻中的山神形象初探〉，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》，朱鳳玉、汪娟編，臺北：新文豐出版公司，頁 977-996。
- 蔡宗憲 2012 〈中古攝山神信仰的變遷〉，《唐研究》18，頁 3-5。
- 鎌田茂雄 1986 《中国の仏教儀礼》，東京：大蔵出版。

Mountain Gods in Ancient East Asian Buddhist Rites

Kuo, Pei-Chun

Doctoral Student

Department of History, National Taiwan University

Abstract

The worship of mountain or mountain gods is popular in ancient East Asia, and blended with Buddhism in different ways. In China, mountain gods played an very important role in Daoism, while mountain gods in Korean peninsula coexisted with Buddhism. In Japan mountain gods were even assimilated into Buddhist system, becoming the pioneer of syncretism of Buddhism and gods-worship. By inspecting Buddhist rites, different models of interacting relations between mountain gods and Buddhism can be discovered. Also, “*Shanwang* 山王” (*Sannō*), that is, King of mountain can be found in Buddhism related texts. Noticing these *Shanwang* in East Asian Buddhism, this paper will focus on Zhiyi’s “*Jinglifa* 敬禮法,” through illustrating Zhiyi’s creative view of seeing *Shanwang* (king of mountain) as Dharma-protecting god, and comparing with Saicho’s *Sanbuchōkōeshiki*, indicate the roles that king of mountain played in East Asian Buddhism.

Keywords:

Shanwang (King of Mountain), Dharma-protecting Gods, Zhiyi, Saicho, Tiantai