

高麗後期 (1270-1392) 摩利支天信仰的 圖像變容與物質實踐*

陳怡融

首爾大學考古美術史學系碩士生

摘要

本研究聚焦於高麗後期 (1270-1392) 摩利支天信仰, 採用「圖像變容」之理論架構, 將其劃分為技術性變容、語義性變容及儀式性變容三個層面, 旨在探討該信仰之圖像表現、經典文本與宗教實踐間的交互關係。主要研究資料涵蓋現存五組摩利支天金屬護持佛像、1370 年由釋清益發願刊印之《金剛般若波羅蜜經諸經合集》以及 1375 年海印寺藏腹藏物

* 收稿日期: 2025.12.18, 通過審查日期: 2026.04.07。

本研究曾於 2024 年 8 月 31 日於「第三屆漢傳佛教青年學者論壇研究計畫發表會」口頭發表初步成果, 並經遴選入圍; 其後於 2025 年 10 月 30 日於「第六屆中華國際佛學會議」正式口頭發表研究成果。

本文撰寫期間, 承蒙海印寺比丘無著法師 (무착스님)、高陽市圓覺寺正覺法師 (고양 원각사 정각스님)、檀國大學嚴基杓 (엄기표) 教授、李勝慧 (Seunghye Lee)、Luke Gibson (齊哲睦)、Sujung Kim、黃士珊 (Shih-shan Susan Huang)、陳明華、謝世維、鍾碧芬、陳怡安諸位師長惠予指導, 並感謝周芳善、王學承、呂松恩、朴元植、李芸蓁、王怡婕、陳怡亘、陳安琪、陳韋辰、趙雅卉、方子昊、齊躍新等前輩同儕提供文獻資料與協助, 謹此致謝。另承匿名審查委員惠賜寶貴意見, 俾使本文得以修訂完善, 謹致謝忱。

《成佛隨求大陀羅尼經》。研究發現，高麗摩利支天護持佛普遍呈現「一面六臂、坐姿」形象，與中國及日本多面多臂之立像有所不同，顯示高麗已形成具地方特色之圖像類型。

本文透過文本與圖像之交互比對，發現海印寺《成佛隨求大陀羅尼經》扉畫之圖像配置，更接近宋代天息災譯本，而其經文主體則主要承襲唐代不空譯本，顯示高麗後期摩利支天信仰已出現跨譯本整合與再詮釋之現象。此外，私人贊助佛典中所見之摩利支菩薩取上心真言「唵摩利支娑訶」（*oṃ māricī svāhā*），其漢字書寫與《高麗大藏經》所錄版本不同，此點反映除官方藏經之外，尚存在另一套真言傳抄與流通系統。研究亦進一步指出，早期《高麗史》中所記載之摩利支天道場，未必僅與外敵入侵相關，尚需結合水旱災害、饑饉等歷史背景，加以重新詮釋。

綜合而言，本研究主張高麗後期摩利支天信仰非單純經典內容之再現，而是在王室儀式、私人護持、物質媒介及跨區域文化交流等多重因素交涉下，逐步形成具在地特色之宗教藝術表現。本研究同時關注高麗與遼金元時期之傳播互動，並透過元代《普寧藏》及梵文蘭札體之考察，探討其在高麗之流通與運用，試圖構建高麗後期漢傳密教信仰下摩利支天發展之全貌。

關鍵詞：高麗、摩利支天、漢傳密教、高麗佛教、陀羅尼

【目次】

一、前言

- （一）研究問題與範圍
- （二）研究回顧
- （三）「圖像變容」之概念界定與方法論

二、高麗後期摩利支天信仰之背景與相關資料

- （一）《高麗史》中「摩利支天道場」與王室信仰之記載
- （二）小型金屬護持佛
- （三）《金剛般若波羅蜜經諸經合集》
- （四）海印寺所藏《成佛隨求大陀羅尼經》

三、高麗後期摩利支天圖像變容

- （一）「圖像變容」在高麗與蒙元交流例證：文本流通為中心
- （二）高麗摩利支天「圖像變容」歷史條件與宗教性「物質實踐」

四、結論

一、前言

（一）研究問題與範圍

摩利支天¹ 作為佛教護法尊之一，在漢傳佛教與東亞佛教文化圈中，長期被賦予隱身、辟難、護身與軍事防護等功能。² 自唐宋以降，由於宋代王室的推崇與信奉，摩利支天信仰在中國可見於些許譯經、圖像與法儀

¹ 摩利支天源於印度的女武神形象及光明崇拜，梵文「*Marīcī*」，漢譯有「摩利支天」、「末利支天」、「摩里支菩薩」等名稱。「摩梨支」，意指「陽炎、光明」，又尊稱為「威光女神」或「積光佛母」。（參吉田典代，〈摩利支天をめぐる言説と美術——日天との関わり〉，頁 25）

² 隨著信仰發展演變，摩利支天成為佛教護法神及道教掌管眾星宿與「本命元辰」的斗母元君。針對摩利支天信仰從印度至東亞傳播情況，詳參謝世維，〈圖像、儀式與密咒——斗母摩利支天密儀探究〉，頁 44-84。

唐宋時期，摩利支天因其隱身大神通力與遠離諸難的神力，廣受王室與上流階層歡迎，著名事例如下：

① 《不空羂索神變真言經》，《高麗藏》第 1401 號，第 15 卷。文載史元琮（生卒年未詳）請不空（705-774）於大興善寺修灌頂道場，以「息災增益」、「降伏」為目的；又載不空進獻「白檀摩利支像一軀（此云「威光」）」及梵書《大佛頂陀羅尼》一本。（參《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》冊 55，第 2157 號，頁 883 下 17）由此可見，至唐代中期，摩利支天像已與梵文陀羅尼並行，並被納入國家層級之密教修法脈絡。

② 宋代王室南渡之際，隆祐太后（1073-1131）在摩利支菩薩冥護之下，平安躲過金兵追殺的感應事蹟。宋室的推崇，對於中國中古時代摩利支天信仰起到重要作用。（見李玉珉，〈唐宋摩利支菩薩信仰與圖像考〉，《故宮學術季刊》31，頁 16-19）

記載³，日本也有持續流傳與在地發展⁴。相較之下，朝鮮半島尤其高麗時代的摩利支天信仰，無論在圖像材料、文獻記錄或宗教史脈絡上，至今仍缺乏整體性的梳理與分析。

既有材料顯示，高麗時代與摩利支天相關的文物與文本數量有限，且現存可資討論者大多集中於高麗後期的「元干涉期」（1259-1356）⁵。尤其值得注意的是，若干小型金屬護持佛與佛經扉畫所呈現的摩利支天圖

³ 根據現存圖像與文獻記錄，中國摩利支天最早的圖像可追溯至晚唐、五代時期，最早見於敦煌藏經洞紙本圖繪（法藏伯希和編號 P.3999），並於榆林窟三窟、東千佛洞第五窟、莫高窟三窟等地皆有發現，年代皆為西夏與元代。（李玉珉，〈唐宋摩利支菩薩信仰與圖像考〉，《故宮學術季刊》31，頁12）

⁴ 謝世維指出摩利支天作為黎明女神，西藏的喇嘛、日本的真言宗法師、日本的武士，於清晨都要向其禮拜，以獲得力量，或是在戰爭中取得勝利；其形象亦顯現出與「光」的關係，神靈乘坐於七隻野豬拉動的戰車，野豬於印歐語系的神話系統中，往往代表「太陽」與「日光」。（謝世維，〈圖像、儀式與密咒——斗母摩利支天密儀探究〉，頁55）

⁵ 在日本南禪寺的高麗《初雕大藏經》（1011-1087）所收藏約1700件密教經典中，已有《佛說大摩里支菩薩經》記載。可知十一世紀高麗便已有摩利支天經典的收錄。筆者雖尚未掌握高麗前期的相關材料，透過後期的個案研究，進而確認高麗後期密教陀羅尼信仰的發展與盛行程度。參禹秦雄（우진웅），《韓國密教經典的版畫本相關研究》（한국 밀교경전의 판화본에 관한연구），慶北大學校博士學位論文，頁18。

Henrik H. Sørensen 在書中指出，至十四世紀、高麗王朝末期，元代中國傳入的漢藏混合藝術風格開始對韓國產生影響，因此在圖像與風格上，確實可見較為鮮明的密教特徵。關於此類圖像，可參黃壽永（황수영），《佛像》（불상），頁76、84、218-219；國立全州博物館（국립전주박물관）編著，《高麗末朝鮮初的美術》（고려말 조선초의 미술），頁35，圖版41-43，首爾：國立全州博物館，1996年；另其一般性說明，見秦弘燮（Chin, 진홍섭），《新羅——高麗時代美術文化》（신라-고려시대 미술문화），頁530-544，首爾：일지사，1997年。（轉引自 Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-1392),” p. 612, n.54.）

像，出現有別於中、日常見形式的表現方式，其中又以「一面六臂、坐姿」最具辨識性。⁶ 此一圖像特徵不僅與漢譯經典中較常見的天女像、忿怒多面多臂像之描述未必完全一致，也提示了高麗佛教在接受外來密教圖像來源時，可能曾發生一定程度的在地轉化。

本文聚焦於高麗後期⁷ 摩利支天信仰與圖像的形成問題，主要以三類材料為中心：一、《高麗史》所載摩利支天道場及相關儀式記錄⁸；二、出土於開城一帶、尺寸約 2 至 3 公分的金屬護持佛；三、高麗後期刊印佛典，例如：1370 年釋清益（生卒年未詳）發願刊印的《金剛般若波羅蜜經諸經合集》⁹（以下簡稱「《釋清益本》」）以及 1375 年海印寺願堂庵腹藏《成佛隨求大陀羅尼經》¹⁰（以下簡稱「《海印寺本》」）。藉由文

⁶ Henrik H. Sørensen 指出在《道法會元》第 83 至 87 卷中，其形象為「三頭六臂」。（Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-392),” p. 533）

⁷ 高麗中期一般以武臣政權時期（1170-1270）為界；至於高麗後期，學界常將其中的「元干涉期」視為重要階段。其起點或定於 1259 年高麗向蒙古議和，或定於 1270 年高麗王室自江華島還都開京，終點則多定於 1356 年恭愍王反元改革。自 1231 至 1259 年的麗蒙戰爭，可視為元干涉期之前史；至 1356 年後，高麗始大致擺脫元朝的直接干涉。

⁸ 金秀妍（김수연），《高麗社會與密教》（고려사회와 밀교），頁 177-179。

⁹ 吳龍燮（오용섭），〈清益刊行的高麗本《金剛般若波羅蜜經》〉（청익 간행의 고려본 『금강반야바라밀경』），頁 247-271。吳龍燮關注恭愍王十九年（1370）釋清益所發願刊印的《金剛般若波羅蜜經諸經合集》裡附錄之一段「摩利支天陀羅尼」，後將詳述。

¹⁰ 南權熙（남권희），〈高麗時代刊行袖珍本小字《總持真言集》研究〉（고려시대 간행의 수진본 小字 총지진언집 연구），頁 323-363。南權熙研究中，針對海印寺願堂庵「木造阿彌陀佛三尊像」腹藏品的《成佛隨求大陀羅尼經》深入探析考證，考證出《成佛隨求大陀羅尼》（亦稱《諸陀羅尼》）其中的各種咒語，並以發願者題記、跋文等，確認出其製作目的、來龍去脈，包含典籍木板的刻工姓名、年分，皆有詳實考證，甚為重要。

本、圖像與歷史脈絡的交叉考察，本文擬處理下列三項問題意識：首先，高麗後期摩利支天圖像的特殊形式究竟呈現何種變化；其次，本文提出「圖像變容」概念下，這種變化應如何理解，其形成是否與造像技術、經典轉譯、宗教功能或跨區域交流有關；最後，高麗後期摩利支天信仰在國家儀式與私人護持之間，究竟扮演何種宗教角色。

相較於系統性重建東亞摩利支天信仰的整體流變，本文則轉以關注高麗後期為中心，輔以中國、遼、金、元及周邊地區材料作為比較參照，以釐清高麗圖像與信仰實踐的在地特徵。換言之，本文所關心者，不僅是摩利支天信仰是否傳入高麗，更在於該信仰在高麗後期如何被重新理解、重新製作，並最終呈現出有別於中、日既有圖像系譜的地方性樣貌。

（二）研究回顧

關於摩利支天的研究，現有成果大致可分為三個方向：其一為經典與文本研究，主要討論譯經系統¹¹、陀羅尼內容與佛道交涉問題；其二為圖像研究，著重不同地域、時期與媒材中的形象演變；¹² 其三為信仰史研

¹¹ 根據摩利支天譯經系統，基於前人研究中，筆者整理出兩部影響中國摩利支天造像的主要經典：

① 唐·不空譯《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》一卷，其造像多呈現「持扇天女相」。本文後文所稱「《不空本》」，專指《高麗大藏經》（以下簡稱《高麗藏》）所收錄之《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》（K1354）；若涉及守國寺木造阿彌陀佛像腹藏之同經，則簡稱為「《守國寺本》」，以資區分。

② 宋（雍熙四年，987）天息災（?-1000）譯，《高麗藏》所收之《佛說大摩里支菩薩經》七卷（K1156，以下簡稱「《天息災本》」），其造像多呈現「騎野豬多頭多臂相」。本文所稱「忿怒相」，主要沿用趙承美的用語，係指摩利支天之多面多臂尊格形象。嚴格來說，此一稱呼未必完全符合密教造像學上的尊格分類，故本文後文酌以「多臂忿怒尊」稱之。

（趙承美（조승미，SeungMee Cho），〈東亞對佛教女神摩利支天之信仰文化〉（불교의 여신 마리지천에 대한 동아시아의 신앙 문화），頁231-256）

¹² 松本榮一，早於1936年即於《國華》發表〈陽炎、摩利支天像の実例〉。最早將《大正藏》《摩利支天經》與藏經洞圖像（Ch.00211、MG.17693）

究，則關注摩利支天在王權、護國、除災、軍事防護與現世利益等層面的宗教功能。中國與日本在摩利支天研究方面已有相當累積¹³，相較之下，高麗摩利支天的相關研究仍顯零散，多半分布於高麗密教、護持佛、佛典刊印史與個別圖像判定等議題之中，僅有文善喜的專題研究較為全面性¹⁴。

在韓國學術界，相關研究已奠定若干重要基礎。首先，已有學者指出，高麗時期華嚴、禪、天台與密教諸宗派之間，並非彼此孤立，而是常

對讀，可謂結合經典與圖像研究之濫觴。該文後收入《敦煌畫の研究》，東京：東方文化學院，1937年；中譯本見《敦煌畫的研究》，林保堯、趙聲良、李梅譯，浙江：浙江大學出版社，2019年。

- ¹³ 關於摩利支天信仰之綜合研究，呂芳員指出摩利支天信仰傳入高麗王權，可能與中原敕封、華北地緣接近及王權危機下設道場有關。（呂芳員，《摩利支天、斗母信仰流變與廟宇分布研究》，新北：花木蘭出版社，2014年）另外，陳玉女已就相關譯本、刊印與圖像系統作整理，現有系統中未見「一面六臂」或「一面八臂」之明確記述。（參見陳玉女，〈鄭和施印佛經與興建佛寺的意義〉，《鄭和下西洋國際學術研討會論文集》，臺北：稻香出版社，2003年，頁166-168、〈《佛說摩利支天經》信仰內涵初探——從鄭和刻《佛說摩利支天經》談起〉，《麥積山石窟藝術文化論文集》下，蘭州：蘭州大學出版社，2004年，頁455-461）

關於摩利支天圖像類型，印度《成就法鬘》載有十六種成就法，涉及一面二臂、三頭六臂、三面八臂、三面十六臂、五面十臂、六面十二臂等形象；Benoytosh Bhattacharyya 曾加以整理，其中最流行的三面六臂、三面八臂與《佛說大摩里支菩薩經》所述基本一致。（轉引自謝世維，《道密法圖——道教與密教之文化研究》，頁170-172。其原出處為 Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, pp. 90-100）

謝世維並表示，從敦煌文獻與大理國〈畫梵像卷〉圖像資料可以知道，宋代的摩利支天像大體符合《佛說大摩里支菩薩經》與《成就法鬘》的敘述。

（謝世維，〈圖像、儀式與密咒——斗母摩利支天密儀探究〉，頁60。

- ¹⁴ 文善喜（문선희），〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉（고려 1375 년 해인사 원당암 『성불수구대다라니집』 연구），頁7-42。

呈現交互影響與共存的狀態¹⁵。基於此，儘管摩利支天並非高麗佛教中的主流尊格，但其在特定歷史條件與實踐脈絡中仍可能發揮重要作用。¹⁶

¹⁵ 論及高麗佛教與密教的交涉關係，乃因高麗末期，隨著禪宗勢力抬頭，禪宗與密教之間的交流日益頻繁，從而形成禪密交涉並行的「禪密兼修」風氣。鄭成俊（정성준），〈韓國密教形成與神印宗關係考察〉（한국 밀교 형성과 신인종 관계 고찰），頁 26。

就雕塑而言，明確具有密教屬性的高麗造像數量極少，而且通常也不呈現特別鮮明的密教圖像特徵。雖然可見一些結金剛拳印的毘盧遮那佛像，但其所屬脈絡往往偏向顯教性質，也就是說，這類圖像往往是為韓國佛教中的禪宗、華嚴宗等其他宗派而製作。（轉引自 Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-1392),” p. 612。其原出處為黃壽永，《佛像》，頁 217-218）Henrik H. Sørensen 指出，高麗時代密教研究的一大難題，在於其作為制度化宗派的歷史面貌並不清楚。《三國遺事》主張韓國早在新羅時期便已有摠持宗與神印宗，且稱神印宗正式成立於高麗太祖時期，然此說因缺乏其他第一手史料支持，可信度有限。較可靠的文獻證據，反而顯示兩宗的興起年代應晚於《三國遺事》所述。關於神印宗與摠持宗較早的歷史記載，目前見於十二世紀《高麗史》條文。至於編纂《梵書摠持集》的僧人惠謹（生卒年未詳），雖可能與摠持宗有所關聯，但其真正宗派歸屬似仍為慈恩宗。（參 Henrik H. Sørensen. “On the Sinin and Ch’ongji Schools and the Nature of Esoteric Buddhist Practice under the Koryŏ,” pp. 49-84）Sørensen 援引許興植《高麗佛教史研究》（Koryŏ pulgyo sa yŏn’gu, Studies in the History of Koryŏ Buddhism）頁 522-535 之研究，可確知神印宗與摠持宗至高麗晚期與朝鮮初期仍然存在，並於 1407 年被併入整編後的禪宗與教宗體系。然而，就其在韓國佛教史上的實際地位而言，現存可資利用的具體文獻與實物證據都相當有限。Sørensen 並特別指出，儘管本土密教阿闍梨理應曾具相當的重要性與影響力，迄今卻未見任何可明確辨識的碑銘資料存留。（Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-392),” pp. 600-602. n.17）

¹⁶ Henrik H. Sørensen 在書中指出，在高麗密教諸尊之中，與戰爭密切相關，且被認為居於北極星的武神摩利支天，成為頻繁設行儀式的重要對象，並不足為奇。事實上，在面臨軍事衝突時，向星宿神力祈求援助，或為個人祈求吉

然而，高麗密教的議題，現今前人研究以韓文為主的學術論調，仍存在不足之處。首先，圖像研究與文本研究多半分離進行，關於高麗後期摩利支天圖像的特殊形態，尤其是「一面六臂、坐姿」的組合，過去研究雖偶有提及，卻未充分探討其形成原因及宗教意涵。本文因此擬以趙承美之觀點為切入點，檢視其以高宗十九年（1232）「江華遷都」作為歷史分水嶺的觀點，推測遷都之前王室所信奉的摩利支天較可能呈現天女形象；而遷都之後，隨著戰爭局勢與社會動盪加劇，摩利支天道場逐漸被「功德天道場」與「天兵神眾道場」所取代，轉而信奉多臂忿怒尊。¹⁷ 本文將進一步釐清「江華遷都」前後摩利支天圖像的流變與演變情況。除此之外，關於高麗摩利支天信仰與周邊地區的互動，尚未能深入推進；¹⁸ 研究多僅著眼於個別文物的描述，缺乏系統性的分析。本文因此也嘗試建立「歷史條件—宗教需求—圖像形式」的分析框架，以補充上述不足，並拓展研究的多元面向。

（三）「圖像變容」之概念界定與方法論

本文所指之「圖像變容」乃筆者基於崔聖銀觀點，進一步深化而成之具體概念，非僅限於圖像形式與經典描述間之單純差異，亦非籠統之地方化或訛變。此概念特指某尊格於跨地域傳播與再製作的過程中，因應不同宗派組織、文本詮釋、宗教實際需求、製作條件及視覺傳統，而產生可辨識之形態重組與功能轉換。基於此理解，本文將「圖像變容」暫分為三個

祥命運的信仰脈絡中，摩利支天都是最受歡迎的尊格之一。此論述之所據史料，請參見《高麗史》卷 17，361a。（Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-392),” p. 603, n. 21）

¹⁷ 趙承美提出應將摩利支天道場和江華島妙通寺儀式分開論述，功德天道場是以《陀羅尼集經》為根據，因此她推測摩利支天道場或許與《陀羅尼集經》也有關，並引用日本淳祐（1241-1252）的《要尊道場觀》卷下：「壇上有宮殿，中有荷葉座；座上有卐字，變成天扇形；形變成摩利支天，似天女形。」（《大正藏》冊 78，第 2468 號，頁 55 中 25-26；趙承美，〈東亞對佛教女神摩利支天之信仰文化〉，頁 231-256）

¹⁸ 呂芳員，《摩利支天、斗母信仰流變與廟宇分布研究》，78-79。

相互關聯之分析層次：首先，「技術性變容」，指因材質、尺寸、鑄造條件及製作技術所致之形式調整；其次，「語義性變容」，指圖像於經典轉譯、異本流通或尊格理解變化下所產生之意義偏移與再詮釋；最後，「儀式性變容」，指圖像於宗教實踐使用中，因應現世利益的需求而呈現之用途轉變。此三者間非彼此截然分離，反而常於同一材料上交互作用。

方法論方面，本文欲結合圖像學、文獻分析及宗教史脈絡，並借鑑井手誠之輔「異文化受容論」的問題意識。井手指出，若僅以單向「影響」或「接受」理解文化傳播，易將傳播者與受容者關係過度簡化，忽略圖像於跨文化移動過程中所經歷之篩選、重構與再詮釋。其後更強調，外來圖像於異文化語境中非被動複製，而在在地理解下發生選擇性保留與轉化。¹⁹基於此，本文認為高麗後期摩利支天圖像與中國原型之關係，不宜視為單純「中國影響高麗」之單向線性承襲，而較可能符合井手理論中，東亞佛教藝術跨國界之受容過程，所產生的雙向且具「不可逆性」性質的個案研究。

¹⁹ 井手誠之輔，〈影響伝播論から異文化受容論へ——鎌倉仏画における中国の受容〉，頁 13-40、〈異文化の模倣・増幅・拒絶——日中間における涅槃表現の流通と変容〉，頁 13-40。

二、高麗後期摩利支天信仰之背景與相關資料

（一）《高麗史》中「摩利支天道場」與王室信仰之記載

若欲探究高麗後期摩利支天信仰之歷史背景，應先回溯《高麗史》中保存之史料。依現存文獻所示，摩利支天於高麗時代最明確的史料，主要見於王室設立之「摩利支天道場」（附錄 1，此「道場」指儀式法會）。此類記錄顯示，摩利支天在高麗並非僅作為抽象之密教尊格存在，且曾納入王室主導之佛教儀式體系，於特定政治與社會情境中發揮實際功能。筆者認為，相較於高麗後期以小型金屬護持佛像及私人發願佛典為主之物質形態，《高麗史》中所見摩利支天信仰，可視為王室層面主導之祭儀體系，然而迄今尚未發現與王室直接相關之文物。日本學界早期曾將部分高麗佛畫定名為摩利支天，²⁰ 但後來研究者多傾向判定其尊格為帝釋天或準提觀音，²¹ 因涉及高麗佛畫尊格名稱之重新定義，故不納入本研究討論範圍。

根據筆者整理，《高麗史》記載摩利支天道場共九次（參附錄 1），且地點均位於江華島之「妙通寺」。此一現象至少反映兩項意涵：首先，摩利支天道場並非偶發性的個別法會，而是在特定時期內反覆舉行，具備持續性的儀式實踐；其次，作為道場本尊的摩利支天，已被納入高麗王室可動員之密教儀式體系，與孔雀明王、佛頂尊等其他密教尊格共同構成王室面對災疫、內憂外患及政治動盪時的重要宗教資源。由此觀之，摩利支天在高麗王室信仰中的意義，不僅在於其圖像形態，更在於其作為具護國、祈禳及防護功能之尊格，被置入王權與國家秩序維護的脈絡之中。

關於摩利支天道場的功能與設立目的，韓國學界已有不同詮釋。崔聖銀基於高麗密教發展的整體脈絡，傾向將摩利支天道場視為具有濃厚護國

²⁰ Henrik H. Sørensen 指出，相較於密教雕塑，現存高麗時代密教佛畫更為罕見。迄今所見一百餘件高麗佛畫之中，即便將文獻記載而今已亡佚者納入考量，確定可歸入密教範疇者，仍僅存一件，即戰神女神摩利支天畫像。（Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-1392),” p. 613）

²¹ 井手誠之輔，〈帝釈天像〉，頁 57-60；増記隆介，〈高麗仏画における密教像〉，頁 454-455。

性質的王室儀式，並認為其與高麗中後期面對外來侵擾的歷史背景密切相關。²² 相較之下，趙承美對過去將摩利支天道場直接等同於戰爭儀式的觀點持保留態度。她指出，此類道場自文宗朝以來多由國王親自參與，且集中設於妙通寺，其設立原因未必僅能以外敵入侵解釋，亦可能與高麗王室承襲唐宋佛教文化及宮廷儀式傳統有關。²³ 此一論述雖提供由歷史情勢解釋圖像轉變的思路，但就現有資料而言，仍需更多考證。筆者認為，應重新檢視「江華遷都」前是否確實以天女像為主；此外，觀察摩利支天尊格之圖像多見於高麗後期，之後的朝鮮時代幾乎無相關文物或文本記載，說明摩利支天與高麗密教信仰發展密不可分。

相較之下，金秀妍對《高麗史》中道場記錄的梳理更為細緻，指出摩利支天道場可能涵蓋多重功能。她認為，高麗時代「道場」應理解為儀式或法會，其性質非單一；摩利支天道場除文獻中明示之禳疫、禦敵功能外，也可能與祈雨、鎮壓內亂等目的相關。²⁴ 若進一步對照其可能依據之經典，金延美論及《陀羅尼集經》偏重消災除病用途，²⁵ 而《佛說大

²² 崔聖銀指出高麗建國初期便有密教僧侶廣學（生卒年未詳）及大緣（生卒年未詳）作為中介者，在新羅末至高麗初年間引進密教（真言宗），高麗太祖建立「現聖寺」作為該宗派之基地。憲宗至文宗年間有《初雕大藏經》入藏，其中也有密教經典，在高麗後期以白蓮教結社為主的天台宗盛行的社會背景下，鋪陳出摩利支天信仰的脈絡，關於此議題在高麗的變遷，極具參考價值。其次，舉行「摩利支天道場」的「妙通寺」位於江華島的摩利山，他推測是以摩利支天命名。關於高麗佛畫尊格的定名，崔聖銀與井手誠之輔的觀點不同，故本文不予參考。崔聖銀（최성은），〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉（고려시대 호지불 마리지천상에 대한 고찰），頁 289-324。

²³ 趙承美，〈東亞對佛教女神摩利支天之信仰文化〉，頁 243-244。

²⁴ 金秀妍，〈高麗社會與密教〉，頁 177-179。

²⁵ 轉引自金秀妍，〈高麗時代密教治癒文化的樣相與特徵〉（고려시대 밀교 치유 문화의 양상과 특징），頁 17-18。其原出處為金延美（김영미），〈高麗時代佛教與傳染病治癒文化〉（고려시대 불교와 전염병 치유문화），頁 129。金延美指出，《陀羅尼集經》詳載於瘟疫流行、大量死亡時，以河泥製作百鬼神像行法，藉由鬼王與九十九鬼神捕捉並埋鎮疫

摩里支菩薩經》（《天息災本》）則強調面對怨敵及兵難時之修法。²⁶由此可見，《高麗史》所載摩利支天道場，非僅具單一護國意義，而更可能為因應特定歷史情境，運用於現世利益需求之密教儀軌。

須強調的是，儘管《高麗史》為高麗王室層面的摩利支天信仰提供了明確的文獻依據，現存的圖像資料卻難以與這些道場記錄建立直接對應關係。僅能從文獻中推測儀式舉行的目的，間接佐證當時社會或政治背景下，形成了與其他地區截然不同的宗教語境。換言之，高麗摩利支天研究的核心難題之一，在於史料雖然確認了摩利支天道場的存在，卻無法直接推斷道場中所使用的圖像具體形態，也難以證明現存的小型金屬護持佛與王室發願之間存在關聯。這正是高麗摩利支天研究的核心難題之一：現有材料顯示，文獻所揭示的王室信仰與現存圖像所反映的私人護持脈絡之間的確切關係，尚難以評估。因此，本文依據不同的發願贊助類型加以區分，分別探討王室主導與私人發願。在王室主導方面，《高麗藏》中的佛典文本應納入廣義的王室主導材料；《高麗史》所載摩利支天道場則可視為高麗王室信仰的文獻基礎，但不直接等同於高麗後期現存圖像。私人發願部分，本文將護持佛及其餘材料則視為私人護持脈絡製作。至於從王室儀式轉向私人護持的具體變遷及其成因，則需結合更多後續資料，進行進一步探討。

鬼，待儀式完成後，由摩利支天降臨治病。相較之下，其他《摩利支天經》對瘟疫療治多未詳述或僅略有提及，故高麗時代以禳除瘟疫為目的之摩利支天道場，應主要以《陀羅尼集經》為依據。

²⁶ 《佛說大摩里支菩薩經》（《天息災本》）中並無對於傳染病的描述，但該譯本中卷 6 有關冤兵入侵時，如何抵禦的修法，有詳實記載。「道場」應理解為「法會儀式」。（ABC, K1156 v34, p.56a15-b07）

（二）小型金屬護持佛

高麗時期常見以金屬鑄造之小型佛教尊像，這些尊像多被安置於佛塔內，亦見於舍利器浮雕、銅鏡刻像及法器雕刻之上。此類小型金屬像體積甚微，約2至3公分，²⁷推測用途為護持佛，且多出土於開京（今北韓開城）附近，年代大致集中於高麗後期至朝鮮初期²⁸。韓國學界對摩利支天的圖像辨識，主要依據「野豬坐騎」這一特徵；相較其他尊格，此一特徵的辨識度更為明顯。²⁹

針對現存護持佛，崔聖銀曾指出其多呈現「一面六臂」的形態，並認為此類型具有明顯的高麗地方特色；她亦提及部分高麗摩利支天小像帶有女性化面貌，尤其在與觀音並置時更顯童女相特徵，其持物表現或與宋代《天息災本》有所關聯。由此可見，此類小型造像除具護持功能外，亦與觀想及禮拜等宗教實踐密切相關。³⁰

從文獻層面觀察，小型護持佛的存在並非毫無依據。崔聖銀援引《末利支提婆華鬘經》及《佛說摩利支天經》，指出經文中提及可將摩利支天

²⁷ 崔聖銀指出，《高麗藏》所收錄的《末利支提婆華鬘經》有如下描述：「若人欲得供養末利支天者，應用金，若銀，若赤銅，若白檀，若紫檀，應作末利支天形像。其造像法，一似天女形，身長大小，一寸、二寸、三寸，乃至一肘。其中最勝者一寸、二寸為好。」（ABC, K1377 v37, p.312b08-b13）據此，他推測高麗時期金屬護持佛的尺寸可能依循此規範。但需留意，以上經文所指的是不空譯本的天女像。（崔聖銀，〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉，頁309）

²⁸ 關於年代問題，趙承美曾指出，若從現存文物比例觀之，小型護持佛所占比重較高，故推測其主要應為高麗後期所製。（趙承美，〈東亞對佛教女神摩利支天之信仰文化〉，頁231-256）

²⁹ 趙承美，〈東亞對佛教女神摩利支天之信仰文化〉，頁234。崔聖銀，〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉，頁304。

³⁰ 崔聖銀認為小型摩利支天像，高麗時代經像的奉安用途，或許也與觀想有關。以對摩利支天之禮拜儀式為目的而造作小型摩利支天像的背景，可以說是基於高麗時代佛教「現世求福」的信仰傾向。（崔聖銀，〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉，頁310-311）

像置於髮髻或衣服內側以供奉持，故認為此類小像與隨身護持法有關³¹。然而，筆者經對比後注意到，部分經典（如《末利支提婆華鬘經》）所述，多偏向童女相或天女相，與現存高麗護持佛多為乘豬座之多臂尊格形象（接近《天息災本》描述）並不完全吻合，顯示經典文本所提供之資料未必能直接對應其實際圖像造像形式。

筆者觀察現存作品除一面六臂外，坐騎為野豬，普遍呈坐姿而非立姿，持物方面目前沒有明顯準則，此一特點在既有研究中較少深入討論。文善喜指出，願堂庵《海印寺本》扉畫中的摩利支天形象，與現存高麗時期金屬護持佛在結跏趺坐姿勢、膝下衣褶的處理方式及豬面兩側鬚毛的表現等方面具有高度相似性³²。此一觀察的重要性，不僅在於揭示變相圖與小型金屬造像之間存在明顯的圖像親緣關係，然其近似性實有侷限，更暗示高麗後期摩利支天圖像可能已形成一種跨越不同媒材、反覆出現的特定區域性特徵（指朝鮮半島）。

本文共蒐集約五組相關文物（圖 1 至圖 5），筆者將其區分為兩大類型：類型一，為單一摩利支天尊格（圖 1 至圖 3）；類型二，為多位尊格（圖 4、5）。其中以圖版較為清晰類型一的三組（圖 1 至圖 3）作為主要分析對象。此類材料對於理解高麗中後期密教尊格的流通、用途及定位，具有重要學術價值。分別整理如下：

³¹ 崔聖銀，〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉，頁 308-309。

³² 雖然文善喜亦提到立姿這點，然而，她並未特別處理現存高麗摩利支天護持佛最突出的圖像特徵「一面六臂、坐姿、乘豬座」，與漢譯經典描述之間，其實存在明顯落差。（文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 7-42）

類型一：單一摩利支天尊格³³

圖 1：銀製鍍金護持佛 （德壽 4135）	圖 2：金製護持佛 （德壽 5620）	圖 3：銀製鍍金護持佛 （德壽 951）
		
銀製，頭頂寶塔，持物包括：右手第一不明，右手第二持金剛杵，右手第三持劍；左手第一不明，左手第二持長柱狀物，左手第三可能持弓箭。 崔聖銀認為：持物中有針線、無憂樹枝。全長高 3.5 公分，整體尺寸明顯大於圖 3 尊像。	金製，頭頂為肉髻，一面六臂，持物左手兩件不清。豬的造型被壓扁，呈現倒三角形，暗示整體視覺是從下往上仰視所形成的結果——人仰視，尊像與豬俯視。蓮座則是從上方俯視的角度呈現，蓮瓣向外擴張，形成一種多重視角交錯的構圖。尊像置於類似火材盒的金銅方匣內（3.3 x 2.2 x 0.7 公分）。	銀製鍍金，一面六臂，全長高 2.7 公分，頭頂為寶冠，與圖 2 尊格平面效果相似。部分手臂和法器遺失，臺座下部受損，圓形背光，寶冠雕有寶塔，手中有弓和金剛杵。腰部繫著的絲帶垂落在腿上。 崔聖銀主張：尊像的豬座部分，豬的頭部和支撐的座臺損壞，但這並不排除兩尊佛像（圖 2 和圖 3）可能出自同一

³³ 表格文字整理自崔聖銀，〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉，頁 306-308。

	崔聖銀指出：金銅方匣的表面雕有紋飾，邊框環繞著雷紋帶。後方刻有一座五層塔，塔旁有可以懸掛或掛置的環。	工坊的可能性。
--	--	---------

德壽編號：原屬於德壽宮舊藏。以上三圖護持佛皆收藏於韓國國立中央博物館。
資料來源：韓國國立中央博物館 eMuseum，<https://www.emuseum.go.kr>。

依據上表類型一單一摩利支天尊格的圖像與資料可知，圖 1 尊格的形制與坐姿相對穩定，整體空間感沉穩，從正面觀看時，能夠立體地感受到豬的空間視覺效果，視覺上最為協調，也顯得最悅目。圖 2 尊格的形像可能屬於最早期的作品，也有可能是後期刻意仿製早期風格之作。仰視的身體與尊像、俯視的蓮座，彷彿將不同觀察角度的視線同時融合於一個畫面中。衣紋線條整齊工整，透露出一種有意為之的仿製感，可能是在模仿某一時期的風格造像。

圖 3 尊格據記錄出土於開城附近，與圖 1 尊格平面效果相似，因尺寸較小，細節難以顯現，惟盡力描繪尊像輪廓。其坐騎野豬已損毀，但從實拍照片觀察，蓮臺呈外翻狀態，豬體姿態略為下傾，與圖 1 尊相似，兩者坐騎皆呈「向行走」之傾勢。



圖 1（左）與圖 3（右）摩利支天護持佛圖像與尺寸對照。筆者攝於湖巖美術館展覽現場，2024.03。

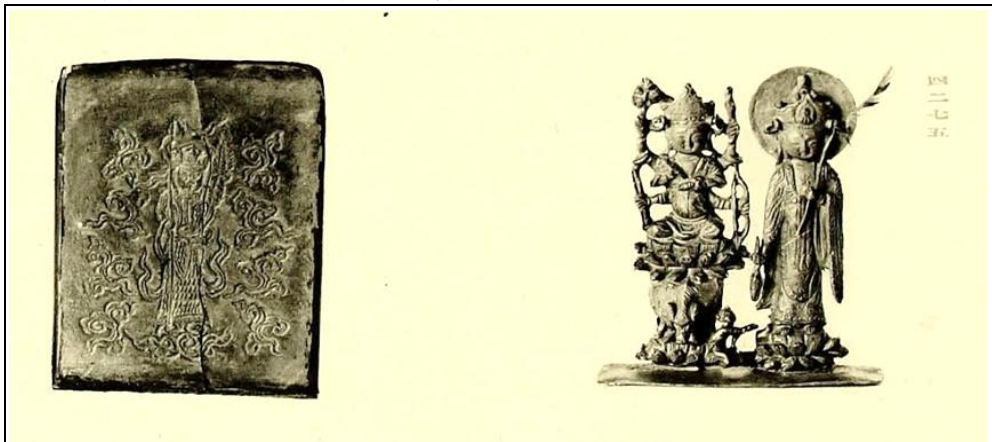
類型二：多位尊格（摩利支天與其他尊格）

圖 4：圓覺寺成寶博物館藏銀製佛龕

	
銀製佛龕，高麗十二世紀，尺寸 4.3x2.8 公分。佛龕上部表現有瓦溝，並鑲有框形的透孔。佛龕正面以點線裝飾唐草紋，內部供奉摩利支天像。	摩利支天像坐在蓮花臺座的野豬上，持物方面右手持金剛杵、羂索等，左手持寶劍、弓等。背面以線刻雕刻的毘沙門天像戴著頭盔，左手持寶塔，右手持槍戟。
	
背面為線刻的毘沙門天像，戴著頭盔，左手持寶塔，右手持槍戟。	作為蓋子的薄板劃分為長方形，刻有連珠紋和寶幢的門扉。

資料來源：承蒙高陽市圓覺寺正覺法師（원각사 정각스님）提供；資料蒐集過程中，並獲得忠北大學呂松恩（여송은）博士及朴元植（박원식）老師協助，特此致謝。文字說明：轉引自朴元植，《高麗時代護持佛圖像研究》，頁 14。

圖 5：摩利支天與觀音菩薩並尊像



《朝鮮古蹟圖譜》將該藏品記為「純金觀音像及小佛龕一部，住井辰男氏藏」。

此組造像置於同一個臺座，兩尊並排供奉。摩利支天像為一面六臂形象，坐在豬背蓮花臺座上。其頭戴三面寶冠，中央高聳，與先前國立博物館的摩利支天像類似，但在此像中，蓮花臺座的上層蓮瓣上雕有野豬。整體呈現出女性化的面貌，面帶明朗微笑的圓臉。相較之下，體型較小，腹部略凸，膝蓋較窄。手中所持的法器形狀比之前的佛像更為清晰，右手持無憂樹枝（上）、金剛杵（中）、寶劍（下）；左手持寶棒（上）、針筒（中）、弓（下）。旁邊的觀音菩薩頭戴雕有化佛的寶冠，圓形背光，臉部與摩利支天一樣，呈圓潤豐滿樣。身穿寬袖大衣，手持長蓮枝和淨瓶。這尊像也是放在小型匣中攜帶。此外，摩利支天像與觀音菩薩像一同塑造、供奉的情況也有。

資料來源：《朝鮮古蹟圖譜》9，圖 4275，頁數 1256。

文字說明：整理自崔聖銀，〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉，頁 307。

類型二為多位尊格，包括摩利支天、觀音及毘沙門天等尊格混合的組合（圖 4、5），本文將其視為研究的參照組。崔聖銀指出此現象反映摩利支天信仰曾與觀音、毘沙門天信仰並行，為都城開京部分階層所奉持。朴元植進一步認為，現存此類多臂尊形摩利支天造像，較可能形成於高麗後期宗教與社會脈絡之中³⁴。整體而言。基於尺寸判斷，加上考慮當時並

³⁴ 朴元植（박원식），《高麗時代護持佛圖像研究》（고려시대 호지불도상연구），忠北大學校考古美術史碩士學位論文，頁 32-34。

行的多位尊格信仰，筆者判斷金屬護持佛具備「技術性變容」以及「儀式性變容」的構成條件。

（三）《金剛般若波羅蜜經諸經合集》

恭愍王十九年（1370）釋清益所發願刊印的《金剛般若波羅蜜經諸經合集》（即《釋清益本》）裡有附錄一段「摩利支天陀羅尼」（參圖6），作者爬梳這份佛經的刊印方式、發願者與題跋者的生平，藉由跋文中所記「且摩利呪，尤可笑也」，間接反映出當時高麗後期時人對於《摩利支天經》的態度與評價。《釋清益本》兼具寺院版和私家版的特性，是將當時流行的佛經和咒語等合編，並獨立製作「版下本」而出版的佛經。³⁵高麗時代《金剛經》與其他佛典及陀羅尼合編刊行的情形，屬罕見個案。

此次討論的《釋清益本》版本，除了經文本身外，還特別摘錄了三種「摩利支天陀羅尼」³⁶，這些咒文原為在摩利支天道場中誦念之用。在咒文之後，另以七行篇幅提供了詳細的解說，排列位置略低於經文主體一字。雖然與原典末尾所載內容相比略有簡略與文字差異，但整體而言仍屬恰當引用。值得注意的是，在介紹第三個咒文時，特別註記「摩利支天

³⁵ 以這種特殊形式出版的佛經，不僅可能是唯一一部，同時也展示出高麗後期佛經出版方式的變化和陀羅尼信仰。吳龍燮考證出跋文題記者「木菴 惠欖」俗世名字及生平。以下為原文，〈金剛經跋〉：「安愼叁，篤信仏，余因友善。安之族姪，釋清益，有志行。自遠過菴曰：『吾欲刊施《金剛經》，倩墨本於菴，諾乎？』曰：『余亦志此，而難之久矣，子克有終，輒作拙字訖。乃調般若行願，不可偏廢，故以普賢，續解空，此猶贅也。矧加以六七章《遺教經》，縱備首尾，豈贅上贅哉？然用般若鋒，及割贅，或有覺痛者矣。且摩利呪，尤可笑也。但今日，護身符子，在是乎。敬為益師書。脫心益心者，詳察幸甚。』洪武三年（1370）九月有日木菴新生惠欖東雨書并跋。」（吳龍燮，〈清益刊行的高麗本《金剛般若波羅蜜經》〉，頁247-271）

³⁶ 分別位於第20張第15行至第30行，共計15行，其內容取自不空譯的《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》。（吳龍燮，〈清益刊行的高麗本《金剛般若波羅蜜經》〉，頁258）

咒，又稱為摩利支天身咒」，可見此類咒語主要作為護身避災之用。從當時社會情境來看，這類真言在高麗後期似已相當流行，便是具體例證。關於這些差異是否源於木菴惠欐在刊寫或抄錄過程中的誤記，亦或是根據不同系統的異本所作，有待進一步調查與比對。³⁷

圖 6：高願寺，《金剛般若波羅蜜經諸經合集》



資料來源：

韓國國立中央博物館 eMuseum；

韓國國立中央博物館、文化財廳，

《獲得新寶，新國寶寶物展》

（새 보물 남시었네, 국보보물전

2017-2019），頁 250-251。

³⁷ 《釋清益本》還有一個特徵：就是在佛經和咒文結束後，附有木菴惠欐的簡略解說。一般來說，刊印的佛經不會插入個人撰寫的內容，所以這種做法相當特殊。不過，這些解說內容並不專業，只是為了幫助普通人理解而已。由此可見，其刊行背景，是在佛經流通的同時，結合高麗後期國內外局勢動盪不安的時代背景，讓任何人只要受持讀誦，就能得到保護，免受外在災難的侵害，這正是密教陀羅尼信仰的體現。因此，這部《釋清益本》不僅採用了獨特的合編方式，還配有詳細解說，可以說是高麗末期具有創新且獨特的合編佛經。（吳龍燮，〈清益刊行的高麗本《金剛般若波羅蜜經》〉，頁 247-271）

與此同時，近年重新定為十三至十四世紀高麗本典籍的首爾恩平區守國寺木造阿彌陀如來坐像中一部不空譯本（圖 7）³⁸，其中收錄了梵漢文並列的「摩利支菩薩取上心真言：唵摩利支娑訶」，筆者發現《高麗藏》中並未收錄該句真言。在這批腹藏物中，亦出土了元代《普寧藏》，筆者將於後文討論高麗與蒙元交流時再述³⁹。總言之，筆者判斷這兩筆材料屬於「語義性變容」以及「儀式性變容」，將有助於論證高麗時代摩利支天信仰面貌。

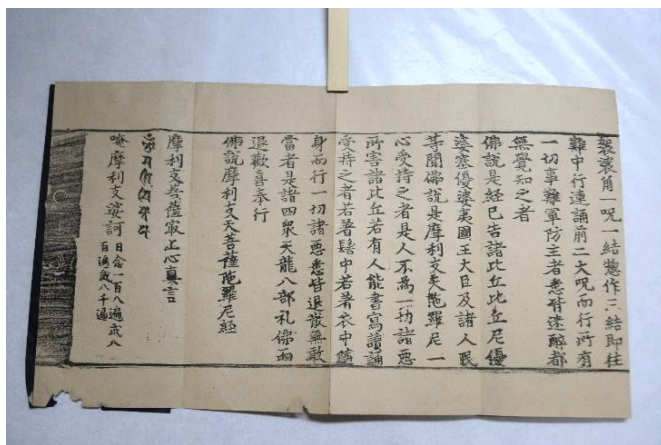


圖 7：《守國寺本》

守國寺木造阿彌陀佛如來座像腹藏物《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》。（高麗十三世紀，20.5×9.0 公分）

資料來源：嚴基杓教授提供。

³⁸ 此資料承蒙檀國大學嚴基杓（엄기표）教授惠予非公開報告書資料，謹此致謝。相關資料：鄭宇澤（정우택），〈首爾守國寺木造阿彌陀如來坐像腹藏遺物報告書——綜合學術調查、保存狀態診斷及保存處理計畫擬定〉（서울수국사 목조여래아미타여래좌상 복장유물 보고서—종합학술조사, 보존상태진단 및 보존처리계획 수립），頁 66。

³⁹ 守國寺佛像腹藏的《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》（《守國寺本》）採折帖裝，全書僅四張，應為兩卷合裝一帖；其封面另附印製題簽，形式與《慈悲道場懺法》及海印寺藏《金剛經》等高麗典籍相近，刊行年代大致可推定為十三世紀前後。宋一基（송일기），〈守國寺木造阿彌陀佛坐像與腹藏典籍研究〉（수국사 목조아미타불좌상의 복장전적 연구），頁 134。

（四）海印寺所藏《成佛隨求大陀羅尼經》⁴⁰

海印寺願堂庵內「木造阿彌陀佛三尊像」之腹藏物《成佛隨求大陀羅尼經》（即《海印寺本》，參圖 8、9）⁴¹ 是研究韓國高麗後期佛教信仰與藝術的重要文物。在摘錄不空譯本的經文中，以梵漢交書的方式，收錄了四種與摩利支天相關陀羅尼，其中亦包括「摩利支菩薩取上心真言」。



圖 8：《海印寺本》收錄四種摩利支天相關陀羅尼

南權熙的考證有助於理解這部經典的製作目的及其歷史脈絡，包含刻板工匠姓名與刻制年份等細節，皆有詳盡的分析，具有重要學術價值⁴²。

⁴⁰ 特別感謝海印寺比丘無著法師（무착스님）惠予關鍵性研究資料，使本文得以順利推進，謹此致謝。

⁴¹ 圖 8、9 圖組資料引自：

① 海印寺成寶博物館，《願堂——海印寺願堂庵阿彌陀佛腹藏遺物特別展》（원당－해인사 원당안 아미타불 복장유물 특별전），頁 36-43。

② 《大高麗 918-2018——其燦爛的挑戰：特別展覽》（대고려 918·2018 : 그 찬란한 도전），頁 162-163。

⁴² 南權熙下述考證為補充本研究及理解高麗時代佛典刊刻背景，較為特殊，因而補充。南權熙出刻工名字是「田成尺刀」。在釋迦牟尼佛後方，豎排刻有「帝釋（帝釋天）」的記載，最左端邊欄下方的方框內刻有刻工名。然而，由於這部分傳本在刊刻後經過長時間，木紋與磨損嚴重，部分文字難以辨認。其中刻工名部分也可能讀作「甲戌尺刀」，但考慮到高麗和朝鮮時代的變相圖常將刻工名刻於左下方位置，且甲戌干支與此書卷首和志文所記的甲寅（1374）以及卷末刊記所載洪武乙卯（1375）在時間上並不吻合，因此將

其中，發願者為「朴免」，其題記顯示甲寅年（1374，恭愍王二十三年）九月恭愍王（1330-1374）駕崩，當月禡王（1365-1389）亦逝世。作者根據題記推測，陀羅尼的刻印計劃可能始於 1374 年某時，但實際版刻完成並刊行於次年乙卯年，即禡王元年（1375）冬季。當時，朴免（生卒年未詳）深信陀羅尼的神通力及佛陀的庇佑，認為持誦此經可獲得覺悟，祈願太后與國王長壽不老，世間蒙受福祉，朝廷安定，消除眾生一切罪障與痛苦，並使眾生得以從火坑中解脫，故而刊行此經⁴³。

圖 9 圖組為《海印寺本》局部展開圖，筆者依序將方框標示為 A-D。右上角方框 A 為「佛會相」扉畫（韓文原文為變相圖）；方框 B 與 C 為符印區域；方框 D 為 C 區符印的局部放大。此處先探討 A「佛會相」扉畫（圖 9-1），B 等符印部分稍後再行討論。

其視為刻工名更為恰當。（南權熙，〈高麗時代刊行袖珍本小字《總持真言集》研究〉，頁 323-363）

⁴³ 南權熙根據《海印寺本》卷尾題記：「甲寅年開始至今方成就功德之處 / 所當即行過神咒影佛種猶萌 / 況持而信玄應愈明 / 太后難老 / 主上遐齡祥疑 四埜（野）慶洽 / 朝廷秉彝之暇 咸悟無生廣資 / 恩 有令出火坑 / 洪武乙卯冬 施主 壽（前）郎將 朴免 述（郎將：正六品武將） / 刊者 金允貴 李仁烈 / 梵漢字書并校 平陽 朴免 / 始仝願 / 大匡 壽判內府事 金師幸 / 中隨喜 雲霞蕩子 釋 覺因 / 終助緣 / 奉翊大夫 開城尹 朴成亮 / 匡靖大夫 判崇敬府事 朴元鏡。」可知書寫者是朴免，刊者是金允貴、李仁烈，其他幾位則是贊助的施主。（南權熙，〈高麗時代刊行袖珍本小字《總持真言集》研究〉，頁 323-363）



圖 9：《海印寺本》

海印寺願堂庵木造阿彌陀佛像腹藏物《成佛隨求大陀羅尼經》。紙本 7.2x4.8 公分，全長 459.8 公分，高麗 1375 年初刻，重翻刻於十五世紀並裝藏。



圖 9-1：扉畫放大圖（即圖 9，A 框處）

「佛會相」扉畫上方的方形框內，從右至左依次記錄「彌陀」、「毘盧」、「釋迦」、「摩利支天」等佛、菩薩名，分別代表阿彌陀佛、毘盧遮那佛、釋迦牟尼佛與摩利支天。各佛像均具頭光與身光，端坐於蓮座之上，其左右脅侍佛像，亦具後光及座臺⁴⁴。根據韓國國家文化遺產廳資料，其木刻板應為高麗時代所遺留，雖有部分磨損，但於十五世紀重新刊印並裝藏（腹藏）的可能性較大⁴⁵。

⁴⁴ 南權熙，〈高麗時代刊行袖珍本小字《總持真言集》研究〉，頁 323-363。畫面中尚有聲聞形弟子四人、脅侍菩薩六位、四天王四位與梵天等，但其旁均未加題記，由此可知，題記之有無，應與各尊像在整體畫面中的重要性有關。文善喜（문선희），〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉（고려 1375 년 해인사 원당암 『성불수구대다라니집』 연구），頁 29-31。

⁴⁵ 該木刻板為高麗末期禡王年間少數保存下來的文物，且為唯一現存的《海印寺本》（韓文學界又將這份資料稱為「諸陀羅尼」刻本，顯示其珍貴稀有之價值。（韓國國家文化遺產廳，https://www.heritage.go.kr/heri/cul/culSelectDetail.do?pageNo=1_1_1&sngl=Y&ccbaCpno=1123820750000，2025. 09.30）

《海印寺本》的「佛會相」扉畫以「三身佛」⁴⁶並列為主體（圖 9-1），並輔以摩利支天作為護法尊像，其構圖形式展現出顯著的獨特性。從圖像配置分析，扉畫中央主尊毘盧遮那佛，端坐於師子座上，跏趺坐，結毘盧印，其配置與《天息災本》之成就法描述較為接近。扉畫中摩利支天的持物與尊格形象更接近《天息災本》，雖扉畫未必完整呈現所有經文細節，但推斷此扉畫在圖像層面可能參考了天息災譯本的相關敘述。⁴⁷

46 扉畫（韓文用詞：變相圖）中三佛的組合，構圖前所未見，值得加以關注，可參考文善喜觀點，考慮該扉畫圖像吸收《梵書摠持集》的文本可能性。此類以毘盧遮那佛為主尊的三佛形式，雖可被解讀為三身佛，亦可能被理解為三世佛；然而，高麗後期出現的三佛形式往往難以明確界定為其中之一。學界對此向來態度審慎，因為其所依據之經典並不明確，而三身佛與三世佛之概念在不同經典中又各有差異，尚須連同中國佛教之影響關係等多重層面加以解釋。換言之，這也意味著當時不同類型的三佛觀念，很可能曾經混合並行。高麗時代雖未見現存三佛佛畫，但確有若干三佛造像留存。不過，《海印寺本》變相圖中的三佛，卻明確標示毘盧遮那佛左右為「釋迦」與「彌陀」。此外，《梵書摠持集》由早期偏重觀想的圓形種子圖，轉向較易誦持的三身真言文字形式，反映高麗後期修行實踐由觀想三昧逐漸轉向口誦與受持的趨勢；而《海印寺本》刊記中亦載有「……法身、報身、化身……三乘一……萬賢聖化身釋迦牟尼佛、阿彌陀佛……」等語，因此可推測，此一三佛構成依照三身概念而造。法身即是不變真理之體，通常由毘盧遮那佛代表，其既為《華嚴經》主尊，亦為密教根本經典《大日經》之主尊。至於為了教化眾生而現身之化身，以釋迦牟尼佛取代，亦為大乘佛教所可理解之觀念。報身雖在《華嚴經》中常表現為盧舍那佛，然在其他經典中，阿彌陀佛亦常被視為報身之表現，此點也可由若干文獻記錄中得到印證。（文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 26-30）

47 筆者整理《天息災本》經文中有關毘盧遮那佛與摩利支天的形象，如：

① 卷 1：「此儀法出〈持明天品〉中，次別明成就法，令彼行人先作觀想，想彼摩里支菩薩，坐金色猪身之上，身著白衣，頂戴寶塔，左手執無憂樹花枝，復有群豬圍繞。……復更思惟一切法中，都無有我。次觀自身徧虛空中，如毘盧遮那佛相，於金剛蓮華藏師子座上，結跏趺坐。身真金色髮髻

一般而言，佛典卷尾所附護法神多為韋馱菩薩，然而《海印寺本》改以摩利支天作為護法尊格，此一方面顯示高麗後期摩利支天作為護法神的地位已獲得某種程度的推崇。另一方面，如前所述，朴免曾將摩利支天相關陀羅尼的具體受持方法作出詳細附記，對摩利支天具有深入的理解與信仰。再加上朴免曾往來各地從事寫經⁴⁸，對於高麗時代寫經卷首常繪有神將像的型態相當熟悉，因此，也可能是取代原有神將，將摩利支天描繪為經典的守護神將。再者，朴免曾任「前郎將」的武官背景，亦不容忽視⁴⁹。摩利支天曾是武官階層重要的護持佛信仰對象，這一點應亦對其選擇產生影響⁵⁰。因此，扉畫中的摩利支天像，不僅與現存遺物顯示出高度相似

頭冠，結毘盧印，善相端嚴。」（ABC, K1156 v34, p. 30a23-b13）

② 卷 2：「安摩里支菩薩，深黃色亦如赤金色，身光如日，頂戴寶塔，體著青衣，偏袒青天衣種種莊嚴，身有六臂、三面、三眼，乘豬，左手執弓，無憂樹枝及線，右手執金剛杵、針、箭。」（ABC, K1156 v34, p. 36a13-17）

③ 卷 4：「作童女相，身黃金色，著青天衣……頂戴寶塔，於寶塔上，出無憂樹……彼摩里支乘金色豬……誦最上心真言，若在道路遇冤家軍兵，不能見、不能侵歎、不能劫盜等。」（ABC, K1156, v.34, p.46c06-c14）

⁴⁸ 轉引文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 16。

⁴⁹ 朴免曾任前郎將。郎將為高麗時代武班體系中的官職之一，在上將軍、大將軍、將軍、中郎將、郎將、散員、校尉、大正等九等軍職序列中，屬中層官階，品秩為正六品。（轉引自文善喜，同上論文，頁 35。其原出處為李鎮漢，〈고려시대 무반직의 지위와 구성〉，頁 31-33）

文善喜並指出：依據《高麗史》所載，不少「郎將」級武官曾擔任通譯而往來蒙古、元朝。雖未見朴免其名，但綜合其與當代文人之交遊、能讀寫梵字，以及兼通顯密佛教知識等條件綜合評估，朴免應不宜僅視為一般武官；其身分與能力，或已足以具備赴元擔任通譯或被派遣出使的可能。（文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 15）

⁵⁰ 此類體積極為微小的《陀羅尼集》，理應可置於袖中、髮髻內、腰際或胸前等隨身攜帶之處。雖然現今多作為佛像腹藏物出土，然其外層帙套顯現出疑似因長期隨身攜帶所致之磨損痕跡，故不排除其最初曾用作隨身護持之物，

性，足以證明其同時代性，亦可被理解為兼具兩重性格：一方面作為卷首變相圖中的尊像，負有守護經典之職；另一方面兼具個人護持佛的功能⁵¹。

以上討論了圖 9-1《海印寺本》A「佛會相」扉畫，B-C 部分則為符印。《海印寺本》所記載之十八種符印圖案，為現存佛典符印較早的例子，至朝鮮時代十五世紀中半，仍持續沿用。⁵² 筆者注意到高麗後期另一案例，《朝鮮古蹟圖譜》所錄一組護符組件（圖 10），紀年為大德十年（忠宣王二年，1306 年）二月。其符印部分與《海印寺本》B-C 段高度相似。此一現象顯示，在 1306 年至十四世紀後半，高麗社會中或曾流行以符咒、護符作為護身用途之宗教實踐；其多屬私人發願性質，並以現世利益與實際需求為主要考量。從相關文物的袖珍尺寸與形式觀之，可推知其具備隨身攜帶之功能，且兩者間相較於朝鮮前期的現存材料，可能有更近似的製作脈絡。

後來方被納入腹藏之可能性。（文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 35）

⁵¹ 轉引自朴元植，《高麗時代護持佛圖像研究》，頁 44。文善喜，同上註。

⁵² 筆者發現其中有重複出現的符咒有「佛頂心呪」、「楞嚴呪」、「淨土印」、「如意印所願成就」、「大寶印滅罪成佛果」、「厭諸鬼符」、「避口舌符」、「溫（瘟）退印」、「（觀音）能產印」。參考文相連、金延美（문상련、김연미），〈朝鮮時代佛教符籙的淵源與發展——高麗時代傳統的承繼與變化〉（조선시대 불교 부적의 연원과 전개—고려시대 전통의 계승과 변화），頁 157-209；Sujung Kim（김수정），〈遇見符籙——朝鮮佛教中的安產符〉（부적을 만나다—조선불교에서의 안산(安産) 부적），頁 70-95。

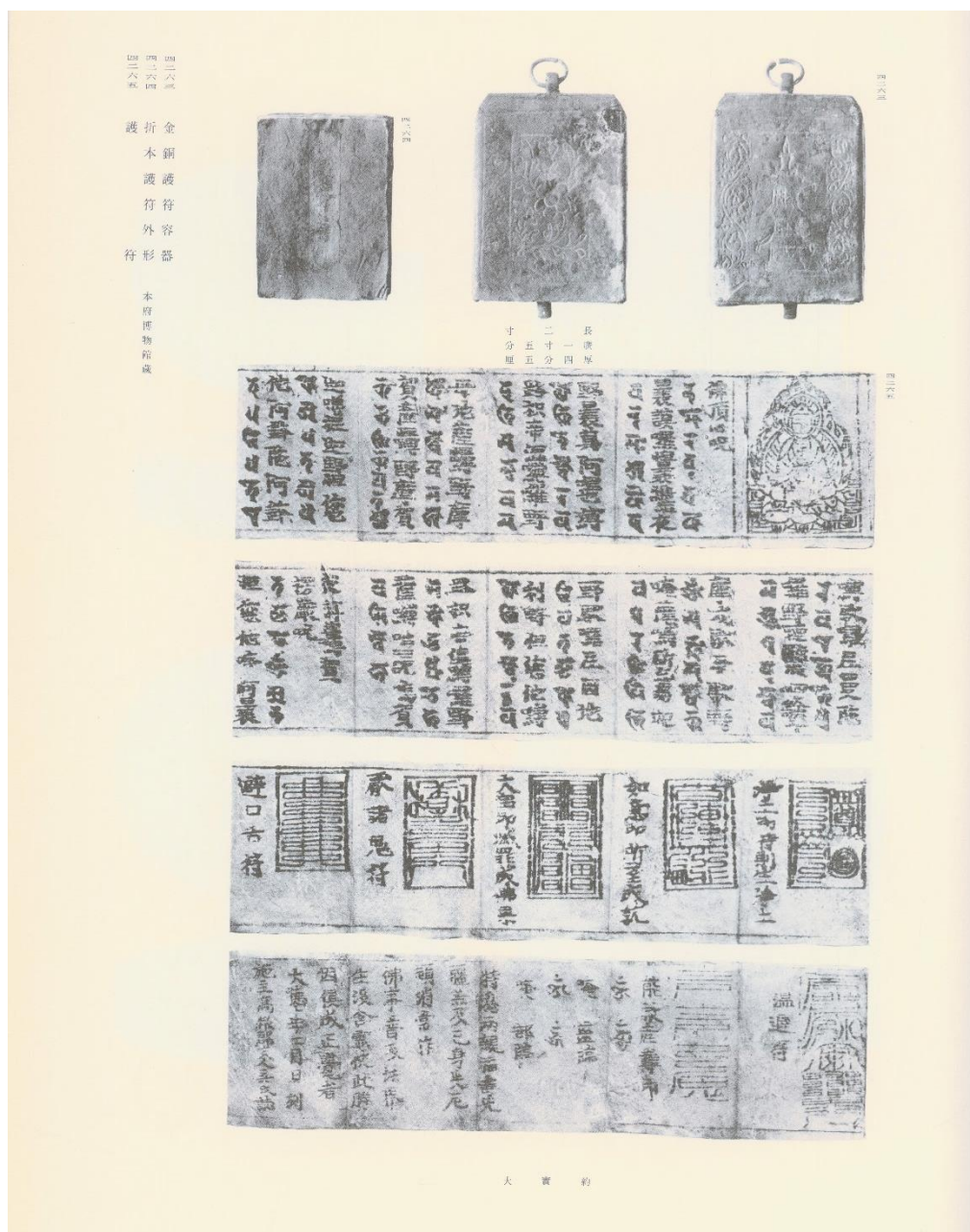


圖 10：《朝鮮古蹟圖譜》所錄護符組件

此組金銅護符容器與折本護符，尺寸：長 6.4 公分、寬約 4.8 公分、厚約 1.44 公分。

資料來源：《朝鮮古蹟圖譜》9，圖 4263-4265，頁數 1253。

至於在文本方面，文善喜已指出，《海印寺本》與《梵書摠持集》之間，在內容編排與修持取向上具有承接關係，願堂庵《海印寺本》並非由單一經典構成，其圖像也不是對某一特定經文的直接圖解，並可視為高麗後期陀羅尼信仰與護持實踐的一個重要面向⁵³。然而，本文關注的重點在於透過《高麗藏》、《海印寺本》與《守國寺本》的交叉比對，進一步檢視其圖像配置、真言異文與私人佛典流通之間的關聯。筆者透過（附錄 2）比對可知，以下《海印寺本》應屬於「語義性變容」範疇。相較於部分中國案例，《高麗藏》（《不空本》、《天息災本》）與《海印寺本》的對比，呈現經典文本與圖像表現間的分離現象，而《海印寺本》扉畫中摩利支天的持物無憂樹枝、毘盧遮那佛居中構圖及乘豬多臂尊格，在圖像層面，對於經典文本的遵循程度較高，間接支持前述文善喜說法。⁵⁴ 值得注意的是，《海印寺本》圖像配置明顯依循《天息災本》，而摘錄的經文內容則採用《不空本》，顯示該扉畫的製作並非單一譯本的直接再現，整體而言，《海印寺本》是經過有意識的文本選擇與整合。此一現象反映出朴免或其他贊助者所能接觸的文本系統，已非單一譯本所能涵蓋，故推測有更多版本的來源。

再者，筆者對照《高麗藏》與《海印寺本》文本，發現兩者間存在語彙差異，相關內容整理於附錄 2 中。從比對中可知《海印寺本》在經文主體上大致承襲《不空本》，但在取上心真言、念誦次數與梵漢交書等處，

⁵³ 文善喜指出，現存《梵書摠持集》多以佛像腹藏物形式保存，刊行年代主要集中於十二世紀後半至十三世紀前半，且在高麗密教經典中屬流傳較廣的一類。其後雖仍延續至高麗後期，但至朝鮮十五世紀，已逐漸由《五大真言集》、《真言集》等較簡略的陀羅尼彙編取代。就內容構成與時代位置而言，海印寺願堂庵《海印寺本》可視為《梵書摠持集》與朝鮮前期諸真言集之間的過渡形態。她並指出，十三世紀《梵書摠持集》已由早期偏重觀想的圓形種子圖，轉向較易誦持的三身真言文字形式，反映高麗後期修行實踐由觀想三昧逐漸轉向口誦與受持的趨勢。（文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 22）

⁵⁴ 文善喜，〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》研究〉，頁 7-42。

已出現不同於《高麗藏》的增補與調整，在官方主導的系統之外，尚有其他真言（取上心真言）的流通這點，應納入「儀式性變容」考慮。既顯示出高麗後期的時人對於摩利支天信仰理解層次較為深層，已非遵照單一經典的宗教觀念所能詮釋。又顯示，《海印寺本》中摩利支菩薩取上心真言「唵摩利支娑訶」一語所用漢字，與《天息災本》（即《高麗藏》《佛說大摩里支菩薩經》）記載為「唵引摩引里支引娑嚩二合引賀」，明顯不同，咒語音譯選字不同，考慮可能涉及其他語源，尚不能斷定。⁵⁵ 目前未見於任何經典文本，筆者初步僅能判斷這是傳抄轉譯經典時產生的誤差？又或這句真言是透過元代外來僧侶口耳轉述，再由朴免等人自行書寫結果？

另外《守國寺本》中也出現「摩利支菩薩取上心真言」，與《海印寺本》兩者皆是約十三至十四世紀私人贊助的高麗佛典，且與《高麗藏》文本記載不同。此一現象間接說明此取上心真言，可能屬於私人贊助脈絡，可歸入本文所稱「儀式性變容」的範疇。關於該「取上心真言」的具體出處與傳入途徑，因篇幅及現有資料限制，待後續研究深化。

⁵⁵ 此處小字「引」與「二合」並非句讀符號，而是陀羅尼音寫中的發音註記；前者用以提示長元音，後者則表示相鄰兩字應合讀，以近似梵語輔音串之發音。

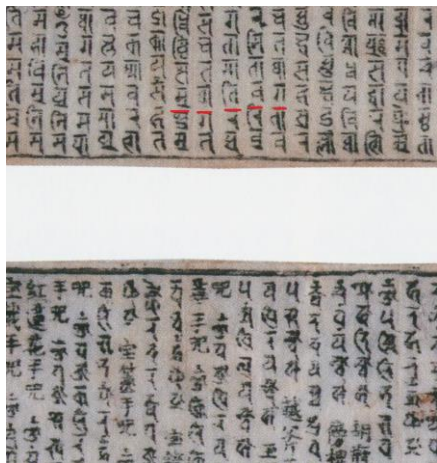
三、高麗後期摩利支天圖像變容

（一）「圖像變容」在高麗與蒙元交流例證：文本流通為中心

由於《海印寺本》以兩種梵文字體書寫而成⁵⁶，此外，經確認《海印寺本》中的「成佛隨求大陀羅尼」前段以蘭札體書寫，自「觀世音菩薩各手真言」起則改用悉曇體，顯示出《海印寺本》混用兩種梵文字體。⁵⁷而孫熙珍指出，以「蘭札體」使用範疇為討論跨域交流的媒介，「蘭札體」主要使用於高麗後期與元朝王室官僚及權門勢族之間的往來。再考慮元代與高麗驛站的交流路線，可見雙方物質交流不限於海路，也有便利的內陸交通。除《八葉三十七尊曼荼羅》外，元代刊行書籍的作為腹藏物、高麗

⁵⁶ 在韓國，「蘭札體」主要因元代密教的影響，自高麗後期至朝鮮初期被廣泛使用；「悉曇體」則是東亞最常使用、最具代表性的梵字字體，在韓國雖於高麗時代已經使用，但到了朝鮮時代才大為盛行。尤其朝鮮後期的梵字真言，乃是以悉曇體為中心發展起來的。參嚴基杓（엄기표），〈楊州檜巖寺址出土梵字真言銘瓦的特徵與意義〉（양주 회암사지 출토 범자 진언명(眞言銘) 기와의 특징과 의의），頁4-25。

⁵⁷ 孫熙珍論文已提及此點。經梵文專家 Luke Gibson（齊哲睦）老師協助判讀，確認了《海印寺本》混用兩種梵文字體。齊老師並指出越晚期的文字，字母上方的「頂線」（śīrōrēkhā，又譯「字頭」）愈加明顯（如圖上欄所示），特此致謝。



官僚於元朝參與佛事、通過元朝皇室布施而中興的高麗寺院、派遣寫經僧等事例，皆展現元代皇室與高麗中上層（以開城為中心）佛教交流的情況。就宏觀研究視角而言，這些資料可為日後更廣大的研究背景做鋪墊，然在此尚無法確定《海印寺本》與元代存在直接交流關係⁵⁸。

筆者藉由首爾守國寺腹藏物案例中的《普寧藏》這點，考慮元代藏經在韓國當地已進入宗教實踐層面⁵⁹；加上北京智化寺佛像亦有《普寧藏》

⁵⁸ 孫熙珍透過僅出現於高麗十四世紀的梵文「蘭札體」《八葉三十七尊曼荼羅》腹藏研究，梳理出該字體的傳播脈絡史，簡述如下。「蘭札體」被推測為一種以中國皇室及寺院為核心而廣泛流通的書體。十四世紀高麗時期所見之蘭札體，不僅出現在《八葉三十七尊曼荼羅》中，亦見於石刻、工藝品等多種遺物。根據他製作的相關圖表整理，這些遺物多集中於高麗都城開京及其周邊地區，顯示蘭札體應為由中央向外擴散的書體，極有可能最初由與王室關係密切的開城府所採用，隨後逐步傳布至外圍地區。……十四世紀高麗所見之蘭札體《八葉三十七尊曼荼羅》所納入的佛像，多由高麗末年往來元朝的王室官僚及權門勢族所發願。這些人士最能近距離接觸並吸收元朝文物，亦凸顯使行路作為外交通道的重要性。當時，自元朝都城大都（今北京）通往高麗的驛站路線，除可連接杭州外，亦經由西京、中和（生陽驛）、黃州（洞仙驛）、鳳州（岳嶺驛）、平川（金岩驛）、金川（金郊驛），最終抵達高麗都城開京。由此可見，北京、瀋陽、杭州等地與高麗之間的物資流通，不僅依賴海路，亦可透過內陸路線順利往來。

除《八葉三十七尊曼荼羅》外，元朝刊行書籍之腹藏、高麗官僚於元地參與之佛事、因元皇室布施而復興之高麗寺院，以及寫經僧的派遣等，皆可見兩地交流之痕跡。納入《八葉三十七尊曼荼羅》的守國寺木造阿彌陀如來坐像中，即曾發現元代大藏經《普寧藏》。……《普寧藏》於 1311 年後，極可能透過王室及高層階層流通至高麗寺院。不僅如此，大都亦為十四世紀高麗人展開佛事活動之寺院密集區域。孫熙珍（손희진），《高麗時代佛腹藏〈八葉三十七尊曼陀羅〉研究》（고려시대 불복장 팔엽삼십칠존만다라(八葉三十七尊曼陀羅) 연구），頁 59-69。

⁵⁹ 守國寺腹藏物中發現六件元版《普寧藏》，分別為《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 17、18、88、144、145、146；其中卷 17 封面墨書「中德前光明住持戒

印本，其中高麗忠宣王施助等記載，得以在黃士珊（Shih-shan Susan Huang）的論點上⁶⁰，逐步考慮元代《普寧藏》是作為高麗與蒙元間具體的佛教物質交流之例證。

（二）高麗摩利支天「圖像變容」歷史條件與宗教性「物質實踐」

筆者也將遼、金、元等政權的出土材料，加以納入更寬廣的討論範圍，相關圖像請參附錄 3，如：山西善化寺金代的一面六臂摩利支天像，筆者推測金代摩利支天信仰在中國北方仍廣泛流傳，因戰事頻繁且信仰接受度較高，故較受推崇。⁶¹

祥」，可知其於納入佛像前曾為住持戒祥所持。此批經卷在韓國國內存世極罕，具有重要書誌與交流史意義。（宋一基，〈守國寺木造阿彌陀佛坐像的腹藏典籍研究〉，頁 140）

⁶⁰ 《普寧藏》由杭州餘杭南山普寧寺白雲宗僧俗共同發起，並自 1277 年至 1290 年間持續主持雕印。北京智化寺佛像內於 1984 年發現之一件《普寧藏》印本，即保存一篇題於 1312 年的序文，記錄忠宣王於滯留大都期間參與施助之事；同伴印本並鈐有十三枚「瀋王府」印記，反映其與元廷所授稱號之關聯。此外，日本所藏若干依《普寧藏》刊印的佛典中，亦可見與忠宣王宮廷有關之高麗貴族女性施主，其發願文署有車、尹、朴等姓氏，年代則為 1314 年。由此可見，《普寧藏》的刊印與流布，不僅是元代江南佛教文化的重要成果，也實際構成了高麗與元之間佛教文物流通與王室交流的一項具體例證。（Shih-shan Susan Huang, *The Dynamic Spread of Buddhist Print Culture: Mapping Buddhist Book Roads in China and Its Neighbors*, pp. 539-540）據她考證，得知 1290 年，原為金代寺院的「慶壽寺」，曾有高麗僧惠永帶領一百名僧人來此抄寫整部大藏經，至 1305 年，高麗忠宣王（王璋，1275-1325）向慶壽寺捐贈了另一套佛教大藏經。（p. 492）

⁶¹ 謝世維透過文獻記載，論證了金元時代民間對摩利支天信仰的流傳，指出南渡後難民對摩利支天的崇拜依然盛行於北方山西地區。貞祐為金宣宗的年號，約為 1213 年左右。《續夷堅志》記載故事：「忻州劉軍判，貞祐初，聞朔方人馬動，家誦摩利支天呪。及州陷，二十五口俱免兵禍。獨一奴不

筆者初步推敲，周邊地區的北方政權可能透過多種途徑及媒介，對高麗本地的圖像變容發展產生一定程度的影響，其中關鍵時期可能出現於元代（1260-1368），筆者亦關注蒙元喇嘛教於中國與高麗之間的傳播，值得加入後續討論。⁶² 例如：十一世紀遼代袖珍《佛說摩利支天經》說明自十一世紀起，攜帶型袖珍佛典以流行於北方地區，而 1216 年的高麗《摩利支天版畫》帶有金代年號，皆為值得日後深入考察的材料。

而透過 Young Eun Park 研究，高麗後期頗為盛行的念佛集——《三十八分功德疏經》，可知當時高麗人對於佛教的具體需求，逐漸轉向宗教實踐層面。Young Eun Park 對比不同版本的《功德疏經》，而《三十八分功德疏經》加入摩利支天，認為祂可以「除一切災難」，與熾盛光如來等並列⁶³，體現此時的宗教實踐層面。筆者考慮到自十三世紀起，高麗經歷外

信，迫圍城，始誦之，被擄四五日，亦逃歸。南渡後，居永寧，及施此呪。文士薛曼卿記其事。」（謝世維，《道密法圓——道教與密教之文化研究》，頁 134）

- ⁶² 藏傳佛教各教派是在 1270 年高麗王室結束江華島的自行流徙、返回開京後不久傳入朝鮮半島的。自此以後，元朝大都（北京）的蒙古政權與高麗王室之間建立了較為和睦的關係，其結果之一便是蒙古皇室與高麗王族之間的通婚（Tonino Puggioni, “On the Buddhist Activities of Koryŏ Ladies in Yuan China,” pp. 57-87）在這樣的關係中，佛教自然成為雙方在精神文化、政治聯盟與文化發展層面上的共同媒介。因此，蒙古方面也利用藏傳佛教來強化元與高麗之間的跨文化聯繫。在這一新局面下，高麗貴族與蒙古宗主之間逐漸形成較為和諧的關係。

自十三世紀中葉以來，以噶舉派及後來薩迦派為代表的藏傳與西夏佛教，已在大都的蒙古宮廷中具有影響力。1271 年，第一批喇嘛抵達開京，此段交流史見於《高麗史·世家》卷 27，元宗十二年八月二十六日（陰）條：「丁巳，蒙古吐蕃僧四人來，王出迎于宣義門外。」（轉引自 Henrik H. Sørensen, “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-1392),” p. 601）

- ⁶³ 《三十八分功德疏經》（屬偽經）：「奉為遊空天衆九執大天一切聖衆念南無大威德金輪王熾盛光如來佛……奉為除一切災難念南無摩利支天菩薩。」（ABC, H0111 v6, p.880b21-c01）Young Eun Park 指出，高麗僧侶在宋代《二

族入侵、內亂、傳染病、頻繁旱災等多重社會因素，像這種不限制宗派、規模及形式的偽經，最為流行。既不必深入佛教教理思想，僅依靠念誦便能迅速累積功德，反映出當時追求「現世利益」的目的性，並不難與逐漸走向衰敗的高麗後期社會背景有密切關聯，產生連結。

四、結論

與前人研究不同在於，筆者以更細緻的史料爬梳，試圖回溯高麗後期的歷史語境，欲調整「開設道場多為抵禦外敵」的前人研究通說，透過史料重新爬梳分析（如附錄 1）筆者認為摩利支天道場開設目的，應需考慮「水旱災和饑饉」的緣故。

綜合上述，重新評估高麗摩利支天信仰由王室儀式轉向私人護持的具體變遷及其成因。初步推測以《高麗史》與《高麗史節要》所載史料為高麗王室主導⁶⁴。此外，其他研究材料多半為私人護持的脈絡。若依據趙承美之說法，道場活動持續至「江華遷都」（1232）之前。然而，就筆者觀察，現存摩利支天文物多集中於高麗後期，與文獻所記載的道場盛行時期（見附錄 1，1066-1217）並不完全吻合。

十六分功德疏經》基礎上，先後增補編成《三十分功德疏經》與《三十八分功德疏經》；其中《三十八分功德疏經》於忠惠王元年（1331）在海印寺刊刻，其第三十六位奉念對象又與《大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經》及《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》內容相通，反映出以消災祈福為核心的陀羅尼信仰關聯。Young Eun Park（박영은），〈高麗後期《功德疏經》信仰之意義——以《三十分功德疏經》與《三十八分功德疏經》為中心〉（고려 후기 『공덕소경』 신앙의 의의 — 『삼십분공덕소경』과 『삼십팔분공덕소경』을 중심으로），頁 85-121。

⁶⁴ 由附錄 1 可知，1066 與 1101 年與水旱災有關，1173 年為旱災、疫癘和內亂；1176、1177 年主要對應內亂與兵變；1216、1232 年則直接對應契丹或蒙古相關戰亂與江華遷都；1370 年涉及工程事故與國王病況；1375 年目前可確定者主要為倭寇戰亂。

由此推斷，這些文物可能是在遷都之後，因應戰爭等，在王室權力漸衰微之際，於私人贊助脈絡下製作。基於此，筆者僅能部分支持趙承美的論述：關於江華遷都後期盛行忿怒尊之說法，尚無法完全接受，此處應修正為江華遷都後，為求護身目的功能性的小尺寸文物接續產製。

在此對前述關於「圖像變容」之分析進行綜合總結。首先，《釋清益本》與《守國寺本》可歸屬於「語義性變容」與「儀式性變容」兩類型；而文善喜認為《海印寺本》不僅記錄了具體的修持法，也收錄了摩利支天的陀羅尼類，再加上該尊格與三佛的變相圖構圖，他認為這是發願者朴免的企劃。筆者認為，此種現象兼具「語義性變容」與「儀式性變容」的特徵。至於金屬護持佛具，則包含「技術性變容」與「儀式性變容」的構成要素。根據崔聖銀所引《高麗藏》文本，摩利支天造像應屬不空譯本中所稱的「天女相」。然而，筆者透過圖文對比，判斷護持佛造像較接近《天息災本》（三面四臂或八臂）之形象，但其「一面六臂」的特徵並未遵循現存佛典文本，此一差異顯示文本與圖像間存在明顯矛盾，推測為高麗的獨創性產物。換言之，文善喜所指出的「變相圖—護持佛」之相似性，不應僅視為單純的圖像模仿，而應理解為高麗後期摩利支天圖像在佛畫與小型金屬造像之間共享同一視覺語彙的結果。此議題之重要性在於，它提示我們：高麗後期摩利支天圖像並非機械地再現經典描述，而是在文本詮釋、護持功能、觀想實踐與地方造像傳統之間反覆揉合後，逐步形成兼具宗教實踐性與地方特色的圖像系統。上述材料皆緊密關聯於社會變遷因素。相較於中國，高麗後期密教色彩更為濃厚，且因社會政局相對不穩，導致宗教需求明顯偏向功利與世俗化。本研究僅以摩利支天個案為例進行探討，未來仍需從更宏觀的視角加以分析。

【參考書目】

本文佛典主要引用自《大正藏》及東國大學「佛教記錄文化遺產檔案」(KABC)所收錄之《高麗藏》。至於《高麗史》與《高麗史節要》之史料，主要依據韓國史資料庫 (Korean History Database)。

一、佛教藏經與古籍

《三十八分功德疏經》，H0111。

《不空羂索神變真言經》，K1401。

《末利支提婆華鬘經》，K1377。

《佛說大摩里支菩薩經》，K1156。

《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，K1354。

《要尊道場觀》，《大正藏》冊 78，第 2468 號，東京：大藏經刊行會。

《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》冊 55，第 2157 號，東京：大藏經刊行會。

二、專書、論文與網路資源

井手誠之輔 2006 〈異文化の模倣・増幅・拒絶——日中間における涅槃表現の流通と変容〉，收錄於《日本における外来美術の受容に関する調査・研究報告書》，東京：東京文化財研究所。

井手誠之輔 2005a 〈影響伝播論から異文化受容論へ——鎌倉仏画における中国の受容〉，板倉聖哲編，《講座日本美術史》2《形態の伝承》，東京：東京大学出版会。

井手誠之輔 2005b 〈帝釈天像〉，《國華》1313，頁 57-60。

文相連 2025 〈聞慶大乘寺金銅阿彌陀如來坐像腹藏陀羅尼研究——兼論溫陽民俗博物館藏（高麗時代腹藏遺物）〉（문경 대승사 금동아미타여래좌상 복장 달라니 연구 — 온양민속박물관 소장 〈고려시대 복장 유물〉과 관련하여），《佛教美學史》（불교미술사학）39，頁 137。

文相連、金延美（문상련、김연미）2023 〈朝鮮時代佛教符籙の淵源與發展——高麗時代傳統的承繼與變化〉（조선시대 불교 부적의 연원과 전개 — 고려시대 전통의 계승과 변화），《韓國佛敎學》（한국불교학）106，頁 157-209。

文善喜（문선희）2025 〈高麗 1375 年海印寺願堂庵《成佛隨求大陀羅尼集》

- 研究》(고려 1375 년 해인사 원당암 『성불수구대다라니집』 연구), 《美術史研究》(미술사연구) 49, 頁 7-42。
- 吉田典代 2019 〈摩利支天をめぐる言説と美術——日天との関わり〉, 《学習院大学文学部研究年報》65, 頁 25-47。
- 朴元植(박원식) 2018 〈高麗時代護持佛圖像研究〉(고려시대 호지불 도상연구), 清州: 忠北大學校考古美術史碩士學位論文。
- 吳龍燮(오용섭) 2016 〈清益刊行的高麗本《金剛般若波羅蜜經》〉(청익 간행의 고려본 『금강반야바라밀경』), 《書誌學研究》(서지학연구) 68, 頁 247-271。
- 呂芳員 2014 《摩利支天、斗母信仰流變與廟宇分布研究》, 《古代歷史文化研究輯刊》12.20, 新北: 花木蘭出版社。
- 宋一基(송일기) 2014 〈守國寺木造阿彌陀佛坐像의 腹藏典籍研究〉(수국사 목조아미타불좌상의 복장전적 연구), 《書誌學研究》58, 頁 119-146。
- 李玉珉 2014 〈唐宋摩利支菩薩信仰與圖像考〉, 《故宮學術季刊》31, 頁 1-40。
- 松本榮一 2019 《敦煌畫的研究》, 林保堯、趙聲良、李梅譯, 浙江: 浙江大學出版社。
- 松本榮一 1937 《燉煌畫の研究》, 東京: 東方文化學院。
- 金秀妍(김수연) 2022 《高麗社會與密教》(고려사회와 밀교), 首爾: CIR 出版社(씨아이알)。
- 金秀妍 2021 〈高麗時代密教治癒文化的樣相與特徵〉(고려시대 밀교 치유 문화의 양상과 특징), 《醫史學》(의사학) 30, 頁 1-34。
- 金秀妍 2007 〈高麗時代佛教與傳染病治癒文化〉(고려시대 불교와 전염병 치유문화), 《梨花史學研究》34, 頁 123-160。
- 南權熙(남권희) 2017 〈高麗時代刊行袖珍本小字《總持真言集》研究〉(고려시대 간행의 수진본 小字 총지진언집 연구), 《書誌學研究》71, 頁 323-363。
- 張忠植(장충식) 1979 〈韓國佛教版畫的研究〉(한국불교판화의 연구), 《佛教學報》(불교학보) 19, 頁 203-228。
- 禹秦雄(우진웅) 2011 《韓國密教經典의 版畫本 相關 研究》(한국 밀교경전의 판화본에 관한 연구), 大邱: 慶北大學校博士學位論文。
- 孫熙珍(손희진) 2021 《高麗時代佛腹藏〈八葉三十七尊曼陀羅〉研究》(고려시대 불복장 팔엽삼십칠존만다라(八葉三十七尊曼陀羅) 연구), 首爾: 梨花女子大學校碩士學位論文。

- 海印寺成寶博物館 2017 《願堂——海印寺願堂庵阿彌陀佛腹藏遺物特別展》（원당－해인사 원당암 아미타불 복장유물 특별전），陝川：海印寺成寶博物館（해인사정보박물관）。
- 高延青主編 2007 傅寧編著，《內蒙古珍寶——內蒙古自治區精品文物圖鑒·雜項》，呼和浩特：內蒙古大學出版社。
- 國立中央博物館、文化財廳 2020 《獲得新寶，新國寶寶物展 2017-2019》（새보물 남시였네, 국보보물전 2017-2019），首爾：國立中央博物館。
- 國立中央博物館 2018 《大高麗 918-2018——其燦爛的挑戰：特別展覽》（대고려 918·2018: 그 찬란한 도전），首爾：國立中央博物館。
- 崔聖銀（최성은）2008 〈高麗時代護持佛摩利支天像的考察〉（고려시대 호지불 마리지천상에 대한 고찰），《佛教研究》29，頁 289-324。
- 陳玉女 2004 〈《佛說摩利支天經》信仰內涵初探——從鄭和刻《佛說摩利支天經》談起〉，《麥積山石窟藝術文化論文集》下，蘭州：蘭州大學出版社。
- 陳玉女 2003 〈鄭和施印佛經與興建佛寺的意義〉，陳信雄、陳玉女主編，《鄭和下西洋國際學術研討會論文集》，臺北：稻香出版社。
- 朝鮮總督府編 1973 《朝鮮古蹟圖譜》9，東京：名著出版社。
- 楊平主編 2024 《山西善化寺彩塑》，浙江：浙江攝影出版社。
- 趙承美（조승미）2016 〈東亞對佛教女神摩利支天之信仰文化〉（불교의 여신 마리지천에 대한 동아시아의 신앙 문화），《佛教學報》（불교학보）75，頁 231-256。
- 増記隆介 2018 〈高麗仏画における密教像〉，《アジア仏教美術史論集 アジア VI 朝鮮半島》，東京：中央公論美術出版。
- 鄭宇澤（정우택）2018 《首爾守國寺木造阿彌陀如來坐像腹藏遺物報告書——綜合學術調查、保存狀態診斷及保存處理計畫擬定》（서울 수국사 목조여래아미타여래좌상 복장유물 보고서－종합학술조사, 보존상태 진단 및 보존처리계획 수립），首爾：化財廳綜合學術調查委員會（문화재청 종합학술조사위원회）。
- 鄭成俊（정성준）2021 〈韓國密教形成與神印宗關係考察〉（한국 밀교 형성과 신인종 관계 고찰），《無形文化研究》（무형문화연구）4，頁 1-30。
- 謝世維 2021 〈圖像、儀式與密咒——斗母摩利支天密儀探究〉，釋慈光主編，陳金華、釋行定副主編，《從西竺到中土、從唐密到東密——佛教中國化與漢傳佛教國際化的另類故事》，《名山大寺書系》VI，新加坡：World Scholastic Publishers。

- 謝世維 2018 《道密法圓——道教與密教之文化研究》，臺北：新文豐出版社。
- 嚴基杓（엄기표）2017 〈楊州檜巖寺址出土梵字真言銘瓦的特徵與意義〉（양주 회암사지 출토 범자 진언명(眞言銘) 기와의 특징과 의의），《文化財》（*MUNHWAJAE Korean Journal of Cultural Heritage Studies*）50.2，頁 4-25。
- Huang, Shih-shan Susan. 2024. *The Dynamic Spread of Buddhist Print Culture: Mapping Buddhist Book Roads in China and Its Neighbors*. Leiden: Brill.
- Kim, Sujung（김수정）2022 〈遇見符籙——朝鮮佛教中的安產符〉（부적을 만나다－조선불교에서의 안산(安産) 부적），《美術史與文化遺產》（미술사와 문화유산）10，頁 70-95。
- Park, Young Eun（박영은）2015 〈高麗後期《功德疏經》信仰之意義——以《三十分功德疏經》與《三十八分功德疏經》為中心〉（고려 후기 『공덕소경』 신앙의 의의－『삼십분공덕소경』과 『삼십팔분공덕소경』을 중심으로），《韓國思想史學會》（한국사상사학）49，頁 85-121。
- Puggioni, Tonino. 2004. “On the Buddhist Activities of Koryŏ Ladies in Yuan China.” *Proceedings of the 2004 International Conference: Korean Nuns within the Context of East Asian Buddhist Traditions*. vol. 2, pp.57-87. Seoul: Hanmaum Seonwon.
- Sørensen, Henrik H. 2011. “Esoteric Buddhism under the Koryŏ (918-1392).” In *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, edited by Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen, and Richard K. Payne. Leiden: Brill, 2011.
- Sørensen, Henrik H. 2005. “On the Sinin and Ch’ongji Schools and the Nature of Esoteric Buddhist Practice under the Koryŏ.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 5, pp. 49-84.
- 東國大學佛教學術院，「佛教記錄文化遺產檔案」（KABC），https://kabc.dongguk.edu/content/list?itemId=ABC_IT，2025.03.02。
- 韓國史資料庫，<https://db.history.go.kr/goryeo/search/searchResultList.do>，2024.04.06。
- 韓國國立中央博物館，eMuseum，<https://www.emuseum.go.kr>，2025.10.07。
- 韓國國家文化遺產廳，https://www.heritage.go.kr/heri/cul/culSelectDetail.do?pageNo=1_1_1_1&sngl=Y&ccbaCpno=1123820750000，2025.09.30。

附錄 1：

西曆／高麗紀年	宋／遼、金、元	
重要相關記事	年號	政局背景與意義
1066 文宗二十年 《高麗史·世家》卷 8，文宗二十年九月庚辰條：「庚辰，幸妙通寺，設摩利支天道場。」 《高麗史節要》卷 5，文宗二十年七月條： 「秋七月。詔曰：『孟秋之月，成熟之時，餘陽用事，旱氣猶深。此必刑罰有失，冤抑所致。朕宵旰思慮，未獲寧居。凡中外百司審刑察獄，罔有冤濫。』」	宋治平三年； 契丹咸雍二年；復國號遼。	北宋與遼大體維持均勢，宋遼關係相對穩定。
1101 肅宗六年 《高麗史·世家》卷 11，肅宗六年四月戊戌條：「戊戌，幸妙通寺，設摩利支天道場。」 《高麗史·志》卷 34，六月條： 「以長淵縣頻年水旱，免賦役三年。」 《高麗史·世家》卷 11，肅宗六年五月甲申條：「任懿、白可臣等還自宋，帝賜《神醫補救方》。王受詔於宣政殿。」	宋徽宗建中靖國元年； 遼天祚帝乾統元年。	宋徽宗即位初年，遼天祚帝亦即位，北方政局表面穩定，但遼末危機已漸浮現。 可能與水旱有關。同年，宋帝賜高麗《神醫補救方》，顯示當時高麗對醫藥與救治知識有接受與流通，間接推測高麗可能有醫療需求。

1152 毅宗六年 《高麗史·世家》卷 17，毅宗六年六月癸未條：「癸未，幸妙通寺，設摩利支天道場。是日，還壽昌宮，醺七十二星於明仁殿。又醺天皇大帝、太一及十六神，以禳疾疫。」 《高麗史節要》卷 11，毅宗六年六月條：「饗飢饉疾疫人於開國寺。」	宋紹興二十二年；金天德四年。	南宋與金維持對峙局面，金海陵王統治後期，北方政權正加速集權與漢化。
1295 毅宗七年 元貞元年腹藏物〈26 種梵字圓相胎藏界曼荼羅〉，其中載有諸種真言，胎藏界曼陀羅外部真言中有「摩哩支天六字」。⁶⁵	宋紹興二十三年；金元貞元年。	金海陵王於此年前後遷都中都（燕京）。
1173 明宗三年 《高麗史·世家》卷 19，明宗三年二月戊子條：「戊子，幸妙通寺，設摩利支天道場。」 《高麗史》年表卷 2，明宗三年六月、九月、十月條： 「六月，金甫當等圖反正，至巨濟，奉毅宗出居鵲林府。 九月，鄭仲夫等殺文臣尹弼蓋。 十月，李義旼弑毅宗。」	宋乾道九年；金大定十三年。	南宋進入相對穩定期，金世宗時期為「大定之治」的重要階段。高麗內部則已進入武臣政權時期。

⁶⁵ 文相連，〈聞慶大乘寺金銅阿彌陀如來坐像腹藏陀羅尼研究——兼論溫陽民俗博物館藏（高麗時代腹藏遺物）〉（문경 대승사 금동아미타여래좌상 복장 달라니 연구 — 온양민속박물관 소장 〈고려시대 복장 유물〉과 관련하여），《佛教美術史學》39（불교미술사학），頁 137。

《高麗史節要》卷 12，明宗三年四月條：「自正月不雨，泉井皆涸，禾麥枯槁，疫癘並熾，人多餓死，至有賣人肉者。」 《高麗史節要》卷 12，明宗三年八月條：「東北面兵馬使諫議大夫金甫當於東界舉兵。」 《高麗史·列傳》卷 128，李義旼條，明宗三年：「金甫當起兵，以張純錫、柳寅俊為南路兵馬使。」		
1176 明宗六年 《高麗史·世家》卷 19，明宗六年四月壬寅條：「夏四月壬寅，親設五百羅漢齋於普濟寺，摩利支天道場于妙通寺。」 《高麗史節要》卷 12，明宗六年六月條：「尹麟瞻攻西京通陽門，杜景升攻大同門。破之，城中大潰。擒位寵斬之，囚其黨十餘人，餘皆慰撫，居民按堵如故。謁太祖眞殿，函位寵首，遣兵馬副使蔡祥正來告捷。梟位寵首于市，又送位寵妻孥及俘獲百餘人。」	宋淳熙三年； 金大定十六年。	南宋與金大致維持對峙格局，金世宗統治下仍屬「大定之治」期間，外部政局相對穩定；相較之下，高麗內亂頻仍階段。
1177 明宗七年 《高麗史·世家》卷 19，明宗七年三月庚申條：「庚申，幸妙通寺，設摩利支天道場。」 《高麗史節要》卷 12，明宗七年	宋淳熙四年； 金大定十七年。	宋金大致持續對峙與穩定，北方無王朝更替。與高麗內部趙位寵之亂、亡伊·亡所伊之亂等內亂背景密

正月條：「春正，亡伊、亡所伊來降，賜廩粟，命監察御史金德剛押送其鄉。」 《高麗史·世家》卷 19，明宗七年二月庚辰條：「庚辰，亡伊等復叛，寇伽耶寺。」 《高麗史節要》卷 12，明宗七年三月條：「亡伊等焚弘慶院，殺居僧十餘人，逼令住持僧齎書赴京，略云：『既陞我鄉爲縣，又置守以安撫。旋復發兵來討，收繫我母妻，其意安在？寧死於鋒刃下，終不爲降虜，必至王京然後已。』」		切相關。
1209 熙宗五年 《高麗史·世家》卷 21，熙宗五年十月丁卯條：「冬十月丁卯，幸妙通寺，設摩利支天道場。」	宋嘉定二年；金東海侯大安元年；蒙古太祖四年。	成吉思汗勢力迅速擴張，蒙古於 1209 年開始對西夏用兵。
1210 年 熙宗六年 《高麗史·世家》卷 21，熙宗六年四月己巳條：「夏四月己巳，幸妙通寺，設摩利支天道場。」	宋寧宗嘉定三年；金衛紹王大安二年；蒙古太祖五年。	金朝則已進入蒙古南侵前夕之緊張階段。
1216 高宗三年 《高麗史節要》卷 14，高宗三年十月條：「以鄭叔瞻爲行營元帥，率五領軍馬，禦契丹賊。」 《高麗史節要》卷 14，高宗三年十二月條：「平州擒送契丹軍二人。其人云：『我軍約於今月晦日將犯京城。』」崔忠獻聞之，使將	宋嘉定九年；金貞祐四年；蒙古太祖十一年。	北方因金、蒙古衝突與契丹遺民活動而持續不穩。 顯示高麗已直接受到北方動亂波及。

軍申宣胄、奇允偉等勒兵市街。忠獻父子擁兵數萬以自衛。瑀又耀兵于宣義門外。」 《高麗史·世家》卷 22，高宗三年八月乙丑條： 「乙丑，契丹遣種金山、金始二王子，遣其將鵝兒、乞奴二人，引兵數萬，渡鴨綠江，侵寧朔、定戎之境。」 《高麗史·世家》卷 22，高宗三年八月辛未條： 「辛未，北界邊報再至：『丹兵已屠寧德城，進圍安、義、龜三州，又有兵自麟、龍兩州界來，攻鐵、宣二州。』」		
1217 高宗四年 《高麗史·世家》卷 22，高宗四年五月丁酉條：「丁酉，幸妙通寺，設摩利支天道場，以禳丹兵。遣內侍賫詔，往慰軍中，各賜衣一領，銀瓶二口。」	宋寧宗嘉定十年；金宣宗興定元年；蒙古太祖十二年。	時值金衰蒙古興之際，東亞局勢動盪。
1232 高宗十九年 江華遷都 《高麗史·世家》卷 23，高宗十九年六月甲子條：「甲子，校尉宋得昌。自池義深行李逃來云：『義深到撒禮塔所。撒禮塔怒曰：『前送文牒內事件，何不辦來？』執送義深于帝所，餘皆拘囚。』」 《高麗史·世家》卷 23，高宗十	宋紹定五年；金開興／天興元年；蒙古太宗四年。	《高麗史》年表記「七月，崔瑀脅王遷都江華。」同年金朝亦進入最後崩潰前夕，北方政局極度動盪。

九年六月乙丑條：「乙丑，崔瑀薨王，遷都江華。」 《高麗史·世家》卷 23，高宗十九年六月丙寅條：「丙寅，瑀發二領軍，始營宮闕于江華。」		
1370 恭愍王十九年 高願寺釋清益發願《金剛經諸經合集》。 《高麗史·世家》卷 42，恭愍王十九年六月癸亥條：「六月癸亥，構觀音殿第三層上梁，壓死者二十六人。太后聞之，請罷役。王不聽。」 《高麗史·世家》卷 42，恭愍王十九年六月乙亥條： 「乙亥，徐師昊還。王表謝云：『誕受厥命，海嶽既歸，咸秩無文，山川是望。百神受職，一國與榮。臣於夏月以來，病不視事，聞朝天宮道士徐師昊，以中書省欽奉聖旨公文，賚香、祝板、幡、幣，并買牲牢、段匹前來。臣欽依，涓日差官，行祭了。當師昊所製記文，緣備載聖訓，謹令立石。惟祭祀之及茲，實古今之罕有，皇帝陛下，類禋繼舜，明恤躋湯。道兼帝王之隆，德叶神人之望。用頒寶禮，爰及遐方。臣謹當慎守世封，恭陳時祀。斂龜疇之五福，上虎拜之萬年。』」	大明洪武三年	明朝建立後持續整頓東亞冊封秩序；高麗年表記「正月，我太祖平東寧府。五月，帝遣使賚印來封王；七月，始行洪武年號；八月，易服色。」為高麗由元朝體系轉向明朝體系的重要時點。

1375 辛禡元年 海印寺收藏《成佛隨求大陀羅尼經》，簡稱《海印寺本》。 《高麗史·列傳》卷 114，全先致條，辛禡初：「前此，倭寇州郡，不殺人畜。自是，每入寇，婦女嬰孩，屠殺無遺。全羅、楊廣濱海州郡，蕭然一空。」	大明洪武八年	明初秩序持續鞏固，元朝殘餘勢力退居北方，高麗已處於全面調整對明關係的階段。
--	--------	---------------------------------------

附錄 1 為筆者整理自《高麗史》與《高麗史節要》，韓國史資料庫，
<https://db.history.go.kr/goryeo/search/searchResultList.do>，2024.04.06。

附錄 2：《高麗藏》與《海印寺本》經文對照⁶⁶

表中粗體字判斷為傳抄的簡寫或異形字，刪除線代表經文遭刪除。

《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》／《高麗藏》	《成佛隨求大陀羅尼經》／《海印寺本》	分析說明
南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧伽耶 怛姪他 遏囉迦末斯 摩囉迦末斯 蘇途末斯 支鉢囉末斯 摩訶支鉢囉末斯 摩利支夜末斯 安怛陀那夜末斯 那謨粹都底 莎訶。 (ABC, K1354 v37, p.192a13-a18)	南无佛陀耶 南无達摩耶 南无僧伽耶 怛姪他 遏囉迦末斯 摩囉迦末斯 蘇途末斯 支鉢囉末斯 摩訶支鉢囉末斯 摩利支夜末斯 安怛陀那夜末斯 那謨粹都底 莎訶。	《海印寺本》開首咒文與《不空本》一致，顯示其經文主體基本依據於《不空本》。
此呪有大神力……若用結界百由旬內一切諸惡無敢入者…… (ABC, K1354 v37, p.192a09-a11) 王難中護我，賊難中護我……失於道路曠野中護我…… (ABC, K1354 v37, p.192a19-a20)	此呪有大神力，所作成就，破一切惡。若用結界，百由旬內一切諸惡無敢入者。又王難、賊難、水火木難，諸惡鬼神難，毒藥及失於道路木難中皆護我身有大功德又呪曰：	《海印寺本》承接《不空本》所見王難、賊難、水火難等護身功能，但刪節較多，較偏向實用性的摘錄。
怛姪他 阿羅拘隸 阿囉拘隸 雞栗底 薩婆迦囉醯蔽 薩蒲跋突瑟麟 蔽 薩婆伊都波達羅鞞蔽囉 叉囉 叉 莎訶。 (ABC, K1354 v37, p.192b03-b07)	怛姪他 阿囉拘隸 阿囉拘隸 雞栗底 薩婆迦囉醯蔽 薩蒲跋突瑟麟 蔽 薩婆伊都波達羅鞞蔽囉 叉囉 叉 莎訶。	幾乎完全一致，可見《海印寺本》並非是任意重編，而是有選擇性地保留《不空

⁶⁶ 感謝德國漢堡大學普通語言學系 Wang Hsueh Cheng（王學承）同儕協助梵文判讀及確認。取上心真言的用字與字數不一致，梵文經筆者確認 *om mārīcī svāhā*，目前海印寺藏本陀羅尼收錄的取上心真言在中國及高麗的大藏經等漢傳經典中皆未能找到一致的真言。

		本》咒文。
奉請摩利支天呪，一名摩利支天身呪呪曰： 娜謨囉跢那 跢囉 夜耶 摩唎支唎駄 耶 摩婆 帝移沙 彌 跢姪他 婆 囉 利 婆駄梨 婆囉呵目溪 薩婆 徒瑟擔 槃 駄槃 駄娑婆呵。 （ABC, K1354 v37, p.192b08-b14）	奉請摩利支天呪，一名摩利支天身呪，呪曰： 娜謨囉跢那 跢囉 夜耶 摩唎支唎駄 耶 摩婆 帝移沙 彌 跢姪他 婆 囉 利 婆駄梨 婆囉呵目溪 薩婆 徒瑟擔 槃 駄槃 駄 娑婆呵。	身咒內容基本相同。
若人欲行此法者，一切法中，此法最勝……若衣襟、若衣袂、若袈裟角，一呪一結，摠作三結……。 （ABC, K1354 v37, p.192b17-b23）	此咒除一切障難：王難、賊難、猛獸毒虫之難、水火術難。若人欲行此法者，一切法中此法最勝。持此呪者，面向百踰闍那，一切鬼神、惡人無能得其便者。若於難中行時，晨起誦前身咒，呪一掬水，四方散洒及洒自身，若衣襟、若衣袂、若袈裟角，一咒一結，摠作三結，即往難中行。連誦前二大咒而行，所有一切事難軍防主者，悉皆迷醉，都无竟知之者。	《海印寺本》保留結界、結咒、持水散灑等核心行法，顯示其具有明確的實踐用途。
聞佛說是摩利支天陀羅尼，一心受持之者，是不為一切諸惡所害。諸比丘！若有人，能書寫、讀誦、受持之者，若著髻中，若著衣中，隨身而行，	又此術咒，一心受持之者，是不為一切諸惡所害。若有人能書寫、讀誦、受持之者，若著髻中，若著衣中，隨身	此處指出隨身奉持功能明確。

一切諸惡悉皆退散，無敢當者。 （ABC, K1354 v37, p.192c04-c09）	而行，一切諸惡悉皆退散，无敢當者。	
若人於其摩里支菩薩幃前，作護摩者，而能增益象馬、財穀、富樂之事。其作護摩者，若用酪、酥、蜜、努里嚩草，作護摩一千遍，得人愛重，無病安樂，獲財寶等；若以酪、稻穀、粳糖，作護摩一千，能降夜叉女；若以芥子油 𣵵切身，摩木，作護摩一千，能生冤家病；若以自身血，芥子油作護摩一千，能殺彼冤家；<u>若要卻息，除冤家災，以乳汁作護摩一千；若要消除諸毒及降拏枳你鬼，逐日誦摩里支心真言八百遍，復得聰明。其真言曰：唵 嚩囉隸 嚩那隸嚩囉 隸 嚩囉 賀目契薩里嚩努瑟站 滿馱滿馱娑嚩 賀。摩里支菩薩六字最上心真言：唵 摩 里 支 娑嚩賀。</u>此心真言印，以二手合掌，十指微曲，如花開敷，卻以二大指屈，捻二中指，如拳相，結跏趺坐，安印相於臍輪上。今此心印能成就最上一切事。若求最上勝法，而得用之；若中下之事，不許用之。此之心印速能成就廣大清淨吉祥福德，速能消除一切障礙罪	<u>摩利支菩薩最上心真言</u>：唵 摩利支娑訶。 （日念一百八遍或八百遍或八千遍）<u>摩利支三咒時哉可行，切欲令人易讀故，至此特以梵漢交書也。甲寅秋仲 岩遁 朴免 妥夫誌。</u>	

業，一切處常得衆人恭敬。 (ABC, K1156 v34, p.29c08-30a10)		
今此眞言若人持誦之時，凡有所求，須稱自名，卽時摩里支菩薩以慈悲力，……今，有成就之法用好綵帛及板木等，於其上，畫無憂樹，於此樹下，畫摩里支菩薩。身如黃金色，作童女相，挂青天衣，手執蓮華，頂戴寶塔莊嚴。如是畫已，於此幃前，誦最上心眞言八千徧，所求之事，決定成就。其眞言曰：唵 摩 里 支 娑 嚩 賀 今此眞言亦能消除一切病苦。 (ABC, K1156 v34, p.29b17-c08)		

經文檢索自東國大學佛教學術院，「佛教記錄文化遺產檔案」(KABC)網站：
https://kabc.dongguk.edu/content/list?itemId=ABC_IT，2025.03.02。

附錄 3：

圖像	出土及資訊來源
	金代不詳，山西善化寺彩塑造像摩利支天。 資料來源： 楊平主編，《山西善化寺彩塑》，頁 21。
	遼代，十一世紀，手抄袖珍《佛說摩利支天經》，長 5.2 公分、寬 2.9 公分。 內蒙古赤峰市巴林右旗慶州釋迦佛舍利塔相輪檄出土，赤峰市巴林右旗博物館藏。 資料來源： 傅寧編著，《內蒙古珍寶——內蒙古自治區精品文物圖鑒·雜項》卷 5，頁 177。



사진 3. 貞祐四年 摩利支天版畫

貞祐四年（高麗沿用金年號，1216）

〈摩利支天版畫〉。

資料來源：

張忠植（장충식），〈韓國佛教版畫的研究〉（한국불교판화의 연구），
《佛教學報》（불교학보）19，頁 13。

A Case Study on Iconographic Transformation and Objects Practices of *Marīcī*: Context During the Late Goryeo Era (1270-1392)

Chen Yi-Rong

Graduate Student

Department of Archaeology and Art History,
Seoul National University (SNU)

Abstract

This article examines the belief of *Marīcī* in the late Goryeo period (1270–1392) through the framework of “iconographic transformation,” understood here in technical, semantic, and ritual terms. It analyzes the interplay among visual representation, scriptural transmission, and religious practice in the formation of *Marīcī* devotion in late Goryeo. The primary sources examined include five portable metal icons of *Marīcī*, the 1370 *Collected Scriptures of the Diamond Sutra and Other Texts* 金剛般若波羅蜜經諸經合集, and the frontispiece of the *Seongbul sugu daedarani-gyeong* (成佛隨求大陀羅尼經; *Great Dhāraṇī Scripture of Accomplishing Buddhahood According to One’s Wishes*), first printed in 1375 and later discovered among the inner deposits of an Amitābha image at Wondang-am, Haeinsa.

The study argues that Goryeo portable icons of *Marīcī* predominantly depict a one-faced, six-armed seated deity, a form distinctly different from the standing, multi-faced, and multi-armed representations more commonly found in China and Japan. This suggests the emergence of a localized iconographic type of *Marīcī* in Goryeo. A comparative analysis of textual and visual materials further shows that the frontispiece of the Haeinsa edition aligns more closely with the Song translation by *Dānapāla*, whereas its textual core primarily follows the Tang translation by *Amoghavajra*. These findings indicate that

devotion to *Marīcī* in late Goryeo was shaped not by the direct reproduction of a single scripture, but by the selective integration and reinterpretation of multiple textual traditions.

Moreover, the orthography of the “Supreme Heart Mantra 最上心真言” of *Marīcī Bodhisattva*, *om mārīcī svāhā*, as found in privately sponsored Buddhist texts, differs from the form preserved in the *Tripitaka Koreana* 高麗大藏經. This suggests the existence of a distinct lineage of mantra transmission and textual copying outside the official canon. The article also reevaluates *Marīcī* ritual sites recorded in the *Goryeosa* 高麗史, arguing that they should be understood not only in relation to foreign invasion, but also in connection with drought, famine, and other historical conditions. Taken together, these findings show that devotion to *Marīcī* in late Goryeo emerged through the interplay of court ritual, private devotional practice, material media, and transregional exchange.

Furthermore, the research investigates the relationships between Goryeo and the Liao, Jin, and Yuan dynasties, with particular emphasis on the *Yuan-era Puning canon* 普寧藏 and the transmission of the *Raṇjanā* script, in order to reconstruct a comprehensive understanding of *Marīcī*’s development within the Sino-Esoteric Buddhist milieu of Goryeo.

Keywords:

Goryeo, *Marīcī*, Esoteric Buddhism, Sino-Esoteric Buddhist, *Dhāraṇī*