

于闐還是潤州：《華嚴經》與牛頭山

南京牛首山佛學研究中心 副主任
胡勇

摘 要

本文重點從佛教歷史考古文獻和圖像學的角度考察于闐和潤州兩座牛頭山與《華嚴經》、五台山、文殊菩薩之間的關係。

關鍵詞：牛頭山、華嚴經、文殊菩薩、敦煌、瓦當

中國佛教發展的歷史上，有兩座牛頭山非常重要，一是古于闐國境內的牛頭山，一是南京境內的牛頭山（唐代屬於潤州）。有意思的是，這兩座牛頭山不僅都是佛教聖地，且都與《華嚴經》有關聯，並因此相互有著撲朔迷離的聯繫。本文的主要任務在於通過文獻梳理和實物考證來考察這種歷史聯繫的文化意義。

一、東西兩個「牛頭山」

丁福保《佛學大詞典》對東西兩座牛頭山都有比較詳細的解釋。

Gosri&ndot;abviga，又譯牛角山。在新疆和闐市南十三裡。《西域記》第十二所謂：「王城西南二十餘裡，有瞿室饒伽山，唐言牛角。山峰兩起，岩隙四絕。于崖谷間建一伽藍，其中佛像，時放光明。昔如來曾至此處，為諸天人略說法要，懸記此地當建國土，敬崇遺法，遵習大乘」是也。《大集經》第四十五所謂：「復以閻浮提于闐國中水河岸上牛頭山邊近河岸側瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付屬吃利呵婆達多龍王，令守護供養。（中略）如來今以于闐國牛角峰山瞿摩娑羅幹陀牟尼大支提處付囑我。」與之相合。《舊華嚴經·菩薩住處品》有曰：「邊夷國土，有菩薩住處，名牛頭山。」《新華嚴經·第三十二》有曰：「疏勒國有一住處，名牛頭山。」疏勒于闐，地雖不同，然境域相近，恐即一山也。

〔牛頭山〕在江蘇江甯南三十裡。雙峰對峙，宛如牛角，故名。又稱雙峰，天闕，破頭山。後世呼為牛首山。相傳梁武帝曾於此建精舍，古來高僧駐錫者不少。華嚴探玄記第十五所謂：「潤州江南有牛頭山，彼中現有佛窟寺，又有四辟支佛影，時時出現」者。即是也。唐貞觀中，法融禪師于（幽棲寺）北岩石室，聞四祖道信之教，後在此地振宗風。為所謂牛頭禪之一派。日本傳教大師傳入日本之禪即其法流也。¹

在上述解釋中有幾個細節值得重視：一是由如來授記建立于闐國；二是遵習大乘佛教；三是有「瞿摩娑羅香大聖人支提」；四是《華嚴經》中有記載。而對於南京牛頭山也有幾個值得重視的細節：一是「相傳文殊師利菩薩與一萬菩薩，夏居五臺山，冬居此山」；二是牛頭禪開教處；三是有辟支佛窟、弘覺寺塔；四是劉宋之初建有最早的寺廟——佛窟寺。

總之，無論是潤州的牛首山（今屬南京），或是于闐古國的牛頭山，都是因為雙峰形似牛頭而命名，都與佛教有很深的淵源，也都與《華嚴經》有密切的聯繫。接下來將從二座牛頭山與《華嚴經》的關係展開論述。

¹ 丁福保：《佛學大詞典》「牛頭山」詞條。

二、《華嚴經》與牛頭山

關於《華嚴經》與牛頭山的關係，可以從幾個方面來討論，一是《華嚴經》中的牛頭山到底是指潤州（現在屬於南京）的牛頭山，還是于闐的牛頭山？二是兩座牛頭山與《華嚴經》的具體聯繫。華嚴經不僅是五臺山為文殊菩薩道場的經典依據，也是天臺山為佛教聖地的經典依據。

眾所周知，于闐與《華嚴經》有密切的關係。具體表現為以下幾點：

（一）大本《華嚴經》的集結形成

關於《華嚴經》的相關討論很多。呂澂認為，在龍樹²時代，大本《華嚴經》還沒被集成，而是以單行本方式流傳。印順法師認為，華嚴經集成可劃分為三個階段：最早出現的是《兜沙經》與《菩薩本業經》等；隨後出現《十地經》與《不可思議經》等；這些單行本最終集成大本《華嚴經》。³學界普遍一般認為，《華嚴經》最早的寫作年代，可能在釋迦牟尼死後約 500 年，然後在西元 3 或 4 世紀時開始集結，最終在于闐集結完成的。⁴魏道儒在《中國華嚴宗通史》中認為：《兜沙經》不僅是現存最早的漢譯華嚴典籍，也是最早形成的華嚴類經典，其產生不早於西元一世紀，……約西元 250—350 年間，逐漸編成現成的《六十華嚴》。⁵隨後他進一步認為：《六十華嚴》的集成應在支法領去于闐之前數十年，可以大致定在西元 300 年左右。它是在以普賢類經典統攝文殊類經典的基礎上，彙集在古印度各地形成的相關單行經，並進行了系統化整理和改造之後形成的。⁶

² 龍樹在《大智度論》中提到《十地經》與《不可思議經》，而這兩部經分別對應于《華嚴經》中的《十地品》與《入法界品》；進一步的證據為：龍樹與無著曾分別為《十地經》作注——《十住毗婆沙論》與《十地經論》。有意思的是，本經的梵文本目前只發現了相當於《十地品》的《十地經》和相當於《入法界品》的《樹嚴經》。這兩本經在印度獨立傳播；在尼泊爾，它們被歸入大乘佛教的「九法」之中；在中國，它們也有單譯本。藏文丹珠爾中亦有《華嚴經》，共 45 品，前 44 品相當於八十華嚴的前 38 品，最後一品相當於《入法界品》。其經文原本來自西域於闐，勝友、智軍譯，遍照校，其內容與漢文本頗有出入。<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E7%B6%93&diff=cur&oldid=34142531>

³ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》：「《華嚴經》是不同部類的綜集。集出的時間，應大分為三期：一、初編，如《兜沙經》、《菩薩本業經》等所表示的，在西元 150 年時，一定已經集成。二、〈入法界品〉與〈世界成就品〉等，《大智度論》已加以引用，推定為龍樹以前，西元 150—200 年間所集成。三、集成現存《華嚴經》那樣的大部，近代學者作出不同的推論，依個人的意見，贊同西元三世紀中說。當然，在大部集成以後，補充幾段，或補入一品，都是有可能的。」

⁴ 「華嚴思想經過貴霜王朝與中國文化交匯的於闐地區傳入中國內地，甚至在於闐編纂而成如六十華嚴母本那樣成體系的大部《華嚴經》，並由於闐直接傳入中國。」王瑛：《域外華嚴思想向中國的傳播》，西北大學碩士論文，第 21 頁。

⁵ 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，第 43 頁。

⁶ 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，第 46-47 頁。

總之，目前學術界認識相對集中：一、《華嚴經》的編集，經歷了很長時間，大約在西元 2 世紀—4 世紀中葉，最早流傳于南印度，以後傳播到西北印度和中印度；二、從梵本《樹嚴經》及《大方廣佛華經》第 58 卷中都提到「ysa」一字來看，這是于闐文而不是梵文。所以，《華嚴經》形成于于闐地區的可能性很大，儘管關於該經出現的年代和傳播的地區還有待進一步研究。

（二）《華嚴經》的傳入中國和漢譯

《華嚴經》目前有三個漢譯本，依次為《六十華嚴》、《八十華嚴》和《四十華嚴》。

《六十華嚴》由佛陀跋陀羅於東晉義熙十四年（418）到劉宋永初二年（421）譯出，梵本號稱有十萬偈。⁷《八十華嚴》由唐代實叉難陀（西元 652—710 年）翻譯。又稱《新華嚴》、《唐經》。總成七處，九會，三十九品，共八十卷。這個譯本品目完備，文筆流暢，因此在中國受到歡迎。《四十華嚴》由唐代般若三藏譯，四十卷。略稱《普賢行願品》，為該經《入法界品》的全譯本。因在貞元十二年譯出，故又稱《貞元經》。

有意思的是，佛陀跋陀羅所譯《六十華嚴》的原本就是支法領從于闐所獲得。《出三藏記集·出經後記》載：「《華嚴經》胡本凡十萬偈，昔道人支法領，從于闐得此三萬六千偈，以晉義熙十四年歲次鶉火三月十日，于楊州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟頤，右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年辛醜之歲，十二月二十八日校畢。」再如《高僧傳》卷六所說：「初，經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘缺。（慧）遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等，遠尋眾經，逾越沙雪，曠風方返，皆獲梵本。」《八十華嚴》的譯者實叉難陀就是唐代于闐人。《開元釋教錄》卷九載：「沙門實叉難陀，唐云喜學，于闐國人，智度弘曠，利物為心，善大小乘兼異學論。天后明揭佛日，敬重大乘，以華嚴舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，並請譯人實叉與經同臻帝煙，以天后證聖元年乙未，於東都大內大遍空寺譯華嚴經。天后親臨法座，煥發序文，自運仙毫，首題名品，南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本，後付沙門復禮、法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢。」⁸由此記載可知，唐譯《八十華嚴》不僅梵本來自于闐，而且主持譯場的實叉難陀也是從于闐請來的。

⁷ 《六十華嚴》是域外傳入的華嚴學說成熟形態的第一個載體，《六十華嚴》是定型化的經典，其理論是華嚴經學（包括日後的華嚴宗學）的成熟形態，此後繼出的諸單行經、唐譯《八十華嚴》、《四十華嚴》在學說上均未超出其體系，也無實質性的突破。

⁸ 《開元釋教錄》卷 9，《大正藏》，第 55 冊，第 566 頁上。

由此可知，不僅早期傳譯華嚴單本經的傳入與于闐的關係非常密切⁹，集成大本《華嚴經》的傳入與翻譯也都和于闐由深刻聯繫。可以看到，作為中印文化交往中轉地的中亞地區，特別是于闐佛教的影響是十分重要。這與于闐自古即為印度—波斯—中國之間的貿易通道和文化交往的要衝有直接關係。

（三）《華嚴經》與兩座牛頭山

關於牛頭山有關的說法，在晉譯《六十華嚴》與唐譯《八十華嚴》中有所不同。具體情況如下：

《六十華嚴·菩薩住處品》：「真旦國土有菩薩住處，名那羅延山，過去諸菩薩常於中住。邊夷國土有菩薩住處，名牛頭山，過去諸菩薩常於中住。」¹⁰

《八十華嚴·諸菩薩住處品》：「震旦國有一住處，名那羅延窟，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。疏勒國有一住處，名牛頭山，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。」¹¹

正是這兩種不同的說法，導致法藏和澄觀對於此處牛頭山究竟是指于闐的牛頭山還是潤州的牛頭山（後屬於金陵）的問題上產生了分歧。

法藏在其《華嚴經探玄記》中云：「邊夷國者，准梵語，似當疎勒國。今但潤州江南有牛頭山，彼中現有佛窟寺也。則北印度境傳云有四辟支佛影，時時出現。又此潤州古時亦有蠻居此處，現蠻王陵故，亦名邊夷也。」¹²

澄觀在解釋《八十華嚴》中相關記載時，引用玄奘《西域記》中有關牛角山的文字，如下：

王城南十餘裡有伽藍。此國先王為毘盧折那。唐言遍照。阿羅漢建也。王城西南二十餘裡。至瞿室餒伽山。唐言牛角山。峰兩起巖隙四絕。於崖谷間建一伽藍。其中佛像時燭光明。昔如來曾至此處。為諸天人略說法要。懸記此地當建國土敬崇遺法遵習大乘即今處也。牛角巖有大石室。中有阿羅漢入滅心定。待慈氏佛。數百年間供養無替。近者崖崩掩塞門徑。國王興兵欲除崩石。即黑蜂群飛毒螫人眾。以故至今石門不開。

並比較《六十華嚴》的說法，最後他說：

⁹ 其中支讖、支謙和竺法護等人為主要的傳譯者，三人都是西域人，均與於闐有密切關係。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 29〈27 菩薩住處品〉，《大正藏》，第 9 冊，第 590 頁上。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，第 10 冊，第 241 頁下。

¹² 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》，第 35 冊，第 391 頁中。

據此亦為聖居。或指江表牛頭者，即金陵南四十裡有山名牛頭。謂由此山有雙峰，故一名雙闕，一名天闕，一名南郊，一名仙窟。皆以累朝改革不定。按域地誌云：此山高一千四百尺，周迴四十七裡。準《西域記》及《舊華嚴經·菩薩住處品》心王菩薩告諸菩薩言：東北方邊夷國土名牛頭。若按新經云：疏勒國有一住處名牛頭山，如前所引《西域記》文。此與真丹處則異也（此文見《金陵塔寺記》）。古老相傳云：是辟支佛現形之所。而前後文多云菩薩於中止住，而其靈應往往有之。」¹³

顯然，法藏和澄觀的詮釋有同有異。相同的部分為：一是二人均認同于闐和瑞州的牛頭山都是佛教聖山，二是都認同江表牛頭與辟支佛的關係。二者分歧關鍵在如何解釋六十與八十《華嚴經》中的邊夷國與疏勒國之不同。法藏以為所謂「邊夷國」即是所謂「疏勒國」，而潤州則相當於所謂的邊夷國；澄觀則認為此「邊夷國」和「疏勒國」都不是指中國，即所謂「真丹」或「震旦」，因此他在其《華嚴經疏》明確指出《華嚴經》中所謂牛頭山在于闐而不在潤州。他說：

然牛頭山在今于闐國，此云地乳，佛滅百年方立此國。具如西域記，以集經之時未開，尚屬疏勒故耳。晉本但云邊國，故或指江表牛頭。今譯既明，定非此也。¹⁴

眾所周知，法藏和澄觀分列為華嚴宗三祖和四祖。若考察在二人的佛教歷程，可以發現有意思的是：二人都是《華嚴經》華譯的重要參與者，二人都對《華嚴經》譯本有精深的研究，但法藏對於古西域地理人文當有更深刻的瞭解，而澄觀則對於金陵、潤州，尤其是江表牛頭有更多深切和直觀的瞭解。¹⁵

今人之中，日本學者高峰了州在其《華嚴思想史》中明確指出：此處所說的「牛頭山」是于闐的「瞿室饒伽山」，與《大唐西域記·薩旦那國》所說王城之西南牛角指山是同一地方。

¹³ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第七十七，《大正藏》，第36冊，第603頁中。

¹⁴ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷47，《大正藏》，第35冊，第860頁下。

¹⁵ 法藏，祖籍西域康居國，親自參加實叉難陀的譯場，譯出《八十華嚴》。而澄觀生於三祖法藏寂後二十五年（開元十五年，西元737年）。十一歲出家，相繼在當時的潤州棲霞寺和金陵從學律宗和三論宗，後又從湛然學天臺；後又謁牛頭宗惟忠、徑山道欽等諳諳南宗禪法，最後到五台大華嚴寺作八十華嚴疏。有意思的是，澄觀也是四十華嚴的譯本的刊正者。貞元八年（793年）唐德宗遣中使召澄觀入京，入譯場刊正喀什米爾三藏般若譯南印度烏荼國王所進《華嚴經》後分40卷（世稱四十《華嚴》）。

三、牛頭山與文殊菩薩、五臺山、辟支佛

(一) 文殊信仰與《華嚴經》、五臺山

文殊的名號最初出現在東漢末支婁伽讖所譯的《道行般若經》中，其後，文殊菩薩的名號便出現在各種大乘經中，一般都位於諸菩薩之首，被認為是諸菩薩中「智慧第一」，與普賢菩薩同為釋迦牟尼佛左右脅侍。

文殊菩薩本來是大乘佛教各派共同的信仰。在佛經中以文殊名號為經題的經典就有 30 多部，提到文殊的經典就更多了。關於文殊菩薩的身份，在不同的經典中有不同的記載，在佛經中，一般以文殊為眾菩薩的上首，具體來說主要有：1 為與釋迦牟尼同時，未來成佛（佛號普現如來）；2 為諸佛師或九代佛之祖，如《法華經》；3 是過去已成佛（龍種上佛）；4 是他方世界教化者。文殊菩薩有無量神通，一切眾生只要稱念文殊之名，或禮拜供養文殊之像，就可滅罪得福，乃至「一日一夜成阿羅漢」。唐代佛教宗派林立，但文殊仍為多個教派尊奉。宗奉《華嚴經》、《法華經》的華嚴宗、天臺宗都尊奉文殊，禪宗亦把他奉為七世佛的祖師。

文殊信仰雖然後起於觀音、彌勒和阿彌陀佛信仰，但文殊信仰卻在五臺山建立了第一個聖山信仰，並影響了此後的峨眉山普賢信仰、普陀山觀音信仰、九華山地藏信仰。¹⁶

文殊信仰具體表現為：一、尊《華嚴經》（包括《般若經》），包括抄寫、供養、念誦《華嚴經》（包括《般若經》）。二、建寺造塔立碑等，即建文殊院、造文殊塔等；禮拜文殊塔和文殊像。三、巡禮，即巡訪禮拜文殊菩薩；在巡禮中，有許多信眾獲得種種感通靈異。四、作詩文偈頌讚頌文殊菩薩。¹⁷

如上所述，五臺山聖山文殊信仰的形成與《華嚴經》有著甚深的關係，一是《華嚴經》是文殊信仰成立的最重要經典依據。¹⁸《華嚴經》尊奉毗盧舍那佛，而以文殊和普賢並列為上首菩薩，文殊主智，普賢主理，合稱華嚴三聖。在三聖的關係中，文殊、普賢為因，毗盧舍那佛為果，即文殊，普賢為因位之毗盧舍那佛，

¹⁶ 「這種信仰起於北魏。其時華嚴學盛行，傳入五臺山的佛教主要是華嚴學。五臺山系華嚴學者尤重文殊，文殊信仰由此形成。至唐代，出現各宗共建五臺山文殊信仰之局面，密宗的不空和華嚴宗的澄觀貢獻尤大，五臺山佛教達于鼎盛。唐武宗滅佛，五臺山佛教受到摧殘，但五代至宋代，文殊信仰仍盛而不衰。元明清時期，五臺山文殊信仰更成為團結各民族的紐帶，這是由於喇嘛教傳入五臺山的結果。」參見馮巧英：《五臺山文殊道場的形成和發展》，《太原大學學報》，2002 年，第 9 期，第 8 頁。

¹⁷ 杜瑞平：《清涼傳研究》，三晉出版社，2013 年，第 68 頁。

¹⁸ 《華嚴經·菩薩住處品》說：「東北方有菩薩住處，名清涼山。過去諸菩薩常于中住。彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。」

毗盧舍那佛為果位之文殊、普賢。在文殊與普賢的關係中，文殊司智，為主體；普賢司理，為客體。主體居於主動地位，融入於客體，便成佛了。修行者的全部努力，正是要使自己獲得佛智，以便與客體相入相即，圓融無礙。這個「三聖圓融」思想，是五臺山系華嚴思想的重要的內容。與終南山系華嚴思想相對偏重普賢不同，五臺山系華嚴學者尤重文殊，以文殊為毗盧舍那佛的代言人和化身。隨著五臺山逐漸成為佛教重鎮，文殊信仰也就傳播開來。¹⁹

其次，華嚴學者也是文殊信仰的重要推動力量。²⁰唐代華嚴學僧們把華嚴大經的感應靈驗與五臺山的聖山靈跡結合起來。一如華嚴初祖法順和尚(西元 557—640 年)，俗姓杜，是聖因寺僧珍的弟子，受持定業，多有感通，當時稱之為神僧，世人因此認定他為文殊菩薩的應跡化身。再如法藏親撰《華嚴經傳記》五卷，對於形塑五臺山佛教聖山形象，意義非凡。尤其是華嚴四祖澄觀，為五臺山文殊信仰作了理論上的論證，他在其《大方廣佛華嚴經疏·諸菩薩住處品》中曾經明確指出：「清涼山，即代州雁門郡五臺山也，于中現有清涼寺。以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼。五峰聳出，頂無林木，有如壘土之台，故曰五台，表我大聖五智已圓，五眼已淨，總五部之真秘，洞五陰之真源，故首戴五佛之冠，頂分五方之髻，運五乘之要，清五濁之災矣。」顯然，澄觀在此結合密宗和中國傳統自然靈性文化，進一步把中印文化結合起來，使五臺山佛教進入鼎盛時期。

此外，正是受法藏門下慧苑、慧英的影響，唐代藍穀沙門慧祥撰《古清涼傳》二卷，通篇貫穿五臺山信仰。此後，《廣清涼傳》和《續清涼傳》等作品，承其餘緒，五臺山更是集佛經崇拜、文殊菩薩信仰、聖山靈跡為一體成為中國佛教文化的獨特景觀。²¹

總而言之，五臺山文殊信仰的形成和世界範圍內的廣泛傳播，正是印度傳來的《華嚴經》和中國傳統文化心理相結合的結果。

(二) 牛頭山與文殊菩薩

如前所述，大家都知道文殊菩薩與五臺山的關係，但大家很少知道牛頭山與文殊菩薩的關係，以及牛頭山與五臺山的關係。事實上，兩座牛頭山都與文殊菩薩有密切的關係，接下來將分別予以闡述。

¹⁹ 參見馮巧英：《五臺山文殊道場的形成和發展》，《太原大學學報》，2002 年，第 9 期，第 9 頁。

²⁰ 「北魏華嚴學盛行，傳入五臺山的佛教，主要是華嚴學。如《旌異記》載，太和初年，代京闡官自慚刑餘，奏乞入五臺山修道，齋《華嚴》一部，晝夜誦讀。《華嚴經傳記》載，熙平元年懸壺山沙門靈辯，頂戴《華嚴經》入臺山行道，造《華嚴經疏》一百卷。五臺山文殊信仰的興起，應當歸功於這些華嚴學者。」參見馮巧英：《五臺山文殊道場的形成和發展》，《太原大學學報》，2002 年，第 9 期，第 8 頁。

²¹ 賴永海主編：《中國佛教通史》，第 7 冊，江蘇人民出版社，2011 年，第 9 頁。

1、于闐牛頭山與文殊菩薩

文殊與于闐和牛頭山的關係，要追溯到有關於于闐建國的傳說敘述中。²²

于闐是西域著名的佛教國家。據藏文《于闐國授記》記載，于闐建國於佛涅槃後 234 年，亦即大約在西元前 266 至 256 年間。建國後一百六十五年，亦即西元前一世紀左右，佛教傳入于闐。佛教是否這樣早就傳入于闐，頗受懷疑，至少漢代沒有于闐信佛教的記載。但到魏晉時，大乘佛教流行，自此不少高僧到于闐取經，或經于闐再到印度，于闐亦常舉行佛教結集，得到佛教研究和翻譯方面的名聲。自晉至唐，于闐對中土傳受的佛教影響很大，《賢愚經》、《華嚴經》即是在于闐集成或全譯成為漢文。中國西行取經的高僧法顯和玄奘，都在其遊記中記載于闐佛教盛況。于闐與唐朝維持緊密的關係，唐朝在西域的勢力衰落後，于闐與敦煌一樣，一度為吐蕃所據，吐蕃勢衰之後，于闐與統治敦煌的歸義軍關係更加密切。西元 1006 年（北宋景德三年）于闐被信奉伊斯蘭教的喀喇汗王朝所滅。

關於佛教傳入于闐的傳說，首先有《洛陽伽藍記》卷五即《宋云行紀》的記載：

「于闐王不信佛法。有商將一比丘毘盧旃在城南杏樹下。向王伏罪云。今輒將吳國沙門來在城南杏樹下。王聞忽怒即往看毘盧旃。旃語王曰。如來遣我來令王造覆盆浮圖一軀。使王祚永隆。王言令我見佛當即從命。毘盧旃鳴鐘告佛。即遣羅睺羅變形為佛。從空而現真容。王五體投地。即於杏樹下置立寺舍。畫作羅睺羅像。忽然自滅。于闐王更作精舍籠之。令覆甕之影恒出屋外。見之者無不回向。其中有辟支佛靴。於今不爛。非皮非莫能審之。」²³

這段記載述中，有二個方面值得關注：一是毘盧旃比丘以神通使于闐王信佛；二是「辟支佛靴，於今不爛」。

關於佛教初傳于闐的情況，相關的藏文文獻主要有幾種，分別為《于闐教法史》《漢藏史集》《土觀宗派源流》。這三種文獻從時間上看，作為敦煌古藏文文獻的《于闐教法史》形成於吐蕃時期，是西元 8—9 世紀間遺留下來的產物，它是《漢藏史集》成書於 1434 年），土觀宗派源流（成書於 1801 年）等涉及于闐佛教的文獻所依據的唯一原始資料。由此可見，《于闐教法史》屬於敦煌藏文寫卷大大早于

²² 關於于闐佛教的起始，曾經逗留于闐的玄奘——《大唐西域記》、《慈恩傳》以及 10~11 世紀的藏文資料——《于闐國授記》、《牛頭山授記》和《于闐教法史》都留下了「于闐建國傳說」，當然這些傳說充滿了佛教色彩。

²³ 《洛陽伽藍記》卷 5，《大正藏》第 51 冊，第 1019 頁上。

其餘兩種文獻，最具權威性。下面將其中相關敘述摘引如下：

《于闐教法史》中記載：救渡世人之彌勒菩薩與聖者文殊菩薩，知西域乃三世佛福田之一，為了作西域人眾之善知識，他倆降世至西域，先到雜爾瑪局園裡，彌勒菩薩（化現之身）當了國王尉遲森縛瓦，聖文殊化身為毗盧遮那比丘，住在雜爾瑪局園裡，首先教牧童文字和語言，遂聖教誕生了，隨後，國王尉遲森縛瓦為聖者文殊菩薩之化身毗盧遮那比丘，首先修建了西域的雜爾瑪寺廟。

《漢藏史集》中記載：這以後，有地乳王之子葉吾拉建五城之城，于闐立國後六十五年之時，即葉吾拉王之子尉遲森縛瓦即王位五年時，佛法開始傳到于闐國，這是由彌勒佛化身為尉遲國王，文殊菩薩化身為聖者毗盧遮那，先教給牧人之子以文字和語言，然後佛教才開始逐漸傳佈，尉遲森縛瓦國王修建了雜爾瑪佛殿，殿內有龍王胡洛爾通過天空從喀什米爾迎請來的有護持力的佛塔，這是在于闐最早的佛殿和佛像。

《土觀宗派源流》中記載：當他的後裔彌勒菩薩化身的闍耶桑巴哇王時，有比丘毗盧遮那是文殊菩薩的化身，他創造了于闐文字，王為此修建雜爾瑪寺。²⁴

比照以上三種引文，我們可以發現有二個方面的共同表述：1、彌勒菩薩化身為于闐國王，文殊菩薩化身為毗盧遮那比丘；2、毗盧遮那創造了于闐文字，佛教始傳于闐。這些都表明文殊菩薩在于闐建國和于闐佛教發展中重要地位。

具體到文殊菩薩與牛頭山的關係而言，有意思的是，文殊菩薩的居處恰好在牛頭山。對此《于闐教法史》中有詳細記載：「為使西域聖教不滅，有護法神八尊發心保佑之，此即護法神北方天王，近地長官、阿巴若致達、噶哈那薩若、蘇喀若那瑪拉、甲吉、斯達那巴帝、龍王格日哈天等，發誓追隨其後之眷屬，計有三萬五千五百零七名護法神保護。四大龍王保佑聖教及其地方，名謂「四護」五百尊菩薩常住彼處，二百五十位以比丘及比丘尼之身常在，二百五十位以優婆塞、優婆夷之身常在。海子裡最初長出蓮花之處，廣建伽藍寺宇。在牛頭山、瞿摩寺、貢邦、雜瑪、卓爾帝、達瑪帝、桑帝、桂仲等地，寺廟有靈異者計三百三十三座。八位天生的菩薩，現在還在西域，他們的名字是：金剛手密教之主，現居於牛頭山的階梯山頂雄甲；觀世音居於菊年；虛空藏居於桂仲；文殊和牟尼巴瓦二者居於牛頭山；地藏王居於卓爾帝；普賢居於多雷僧伽保隴；藥師王居於瑪諾覺；彌勒菩薩居於麥諾轟。」²⁵

²⁴ 以上文字均轉引自才吾加甫：《藏文文獻所見於闐佛教》，《西域研究》，2011年第4期，第75-78頁。

²⁵ 陳踐，王堯編注：《敦煌本藏文文獻》（藏文），第255頁。轉引自才吾加甫：《藏文文獻所見於闐佛教》，《西域研究》，2011年第4期，第75-78頁。

2、潤州牛頭山與文殊菩薩

關於潤州牛頭山與文殊菩薩的關係，最為明確的說法出自南朝宋明帝與道林（寶志）和尚的對話，但這段對話最早見於宋代僧人普莊所作的《牛首山崇教寺辟支佛塔記略》：「故宋明帝嘗問道林寶志云：『牛首有何神聖？』曰：『文殊領一萬菩薩冬居於此。』」²⁶同樣的說法也可見于明代盛時泰在其《牛首山志》中《金陵牛首山弘覺寺重修辟支佛方塔記》一文，文中有「維茲牛頭山弘覺寺者，實文殊領眾之化區，辟支證果之初地」²⁷之說。與此相應的是，明代自永樂時期開始，牛首山已經成為皇家的道場，明太子少師吳郡姚廣孝在永樂十六年（1418年）撰《牛首山佛窟寺建佛殿記略》載：「天竺古師嘗岩棲穴止，自昔名聞天下，蓋他山所無有者。……與西北之清涼、西南之峨眉，並為聖道場地也。」

另外從弘覺寺遺址考察來看，現存有文殊洞和文殊閣遺址，也可算是當年唐不空三藏全國推動文殊信仰——修建文殊祠院的一個見證。

（三）牛頭山與五臺山

唐代宗（726—779年）大曆三年，牛頭宗法欽禪師被迎入長安章敬寺，他與朝廷關係密切，每日有王公、士庶造詣者千人聽其講經說法，德宗貞元八年圓寂，諡號為「大覺禪師」。

牛頭山與五臺山的直接聯繫在文獻中所見不多，值得一說的是唐代宗大曆二年（767），無著禪師至五臺山傳播牛頭禪時，受文殊指點，入化般若寺，留下「前三三與後三三」的神秘公案。《廣清涼傳》卷2中對此有詳細記載。

（四）辟支佛與牛首山

辟支佛與兩座牛頭山都有甚深的關聯。

于闐辟支佛的記載最早可以追溯到《北魏僧惠生使西域記》和《洛陽伽藍記》中。其中記載如下：「魏神龜元年（518年）十一月冬，大後遣崇立寺比丘惠生與敦煌人宋云，向西域取經。凡得百七十部，皆是大乘妙典。初發京師，西行四十日，至赤嶺，即國之西疆也。……又西行八百七十八裡，至于闐國。有國王所造覆盆浮圖一軀，有辟支佛靴，於今不爛。」²⁸另有6世紀北魏時酈道元所著《水經·河水注》中亦有于闐辟支佛的說法，于闐國「城南十五裡有利剎寺，中有石靴，石上有足跡，彼俗是辟支佛跡」。

²⁶ 葛寅亮：《金陵梵剎志》，天津人民出版社，2007年，第508頁。

²⁷ 同上，第510頁。

²⁸ 《北魏僧惠生使西域記》卷一，《大正藏》，第51冊，第866頁。

關於潤州牛頭山辟支佛的記敘更為豐富。牛頭山最著名也是最早的兩座寺廟分別是幽棲寺和弘覺寺。幽棲寺始建于南朝劉宋大明三年（459年），弘覺寺由司空徐度所建于南朝梁武帝天監二年（503年），原名為佛窟寺，因牛首山西峰南坡山洞裡，曾住過高僧辟支和尚，他在此洞中「立地成佛，上天為仙」，因此住過的山洞稱辟支佛洞，又稱佛窟洞。牛首山一度亦稱仙窟山，佛窟寺也稱作仙窟寺。

明正統年間（1436—1449）改名弘覺寺，它與靈穀寺、天界寺、大報恩寺、能仁寺、雞鳴寺、棲霞寺、靜海寺一起並稱為明代南京的八大國寺。

牛頭山弘覺寺先後建有弘覺寺塔和辟支佛塔，這兩座塔都與辟支佛有直接而密切關係。

弘覺寺塔為原弘覺寺附屬建築物，塔因寺而得名，建于唐大曆九年（774），相傳唐代宗李豫夢感辟支佛要他「修峰頂七級浮屠」，否則統治江山不利。醒後李豫勒太子詹事古侁，建七級浮圖。後該塔于嘉靖年間重修，目前是南京地區最大磚木結構的古塔。

辟支佛塔原在牛首山弘覺寺塔西雙峰間。北宋皇佑二年（1050年），由崇教寺僧德銓同郡人高懷義等人，建于原佛窟寺處。淳佑四年及明朝嘉靖三十二年（1553年）又重修過。塔方形，五級，除第一層南面開門外，其他均無門窗，樸實無華。塔門左右各嵌有壁碑。左題「聖宋江甯府牛首山崇教寺辟支佛塔記」，為北宋皇佑二年長幹寺圓照大師普莊所撰。右嵌二碑，一為淳佑四年立，另一為嘉靖三十二年重修所立。塔後有辟支洞，為佛窟寺起源處。1958年，因開採鐵礦，遂將其拆除。

四、牛頭山與敦煌壁畫、牛頭瓦當

（一）敦煌壁畫中的牛頭山

于闐在敦煌留下不少佛教歷史故事畫，大部分繪於歸義軍統治時期（西元848—1036年），當時兩地交往頻繁，後期的歸義軍節度使曹氏家族還與于闐王族結為姻親，所以許多于闐的佛教傳說——上自陸地出現，下至建國傳奇和風土民情，一一出現在敦煌佛教藝術中。牛頭山作為于闐最著名的佛教聖地，和其他于闐佛教故事一樣，隨著佛教東傳，加上統治瓜州和沙州（今敦煌和安西縣一帶）的曾氏家族與于闐尉遲王族結為姻親後，成為敦煌佛教藝術的重要題材之一。對此，孫修身教授有很好的研究，他明確指出：

牛頭山相傳是釋迦佛為諸天略說法要之處，預言此地以後將會建一個敬崇佛法、遵習大乘的國家——于闐。中唐開始，敦煌有牛頭山的釋迦瑞像。在曹氏歸義軍時期（西元 914—1036 年），牛頭山故事不再只繪瑞像，而是與其他佛教歷史故事畫結合成聖跡圖，則退居到這一聖跡圖的周側。牛頭山圖集中、印、于闐的故事，是印度佛教興起後，經于闐傳入中土的整個歷程的縮影。圖中央繪畫的牛頭，代表牛頭山，牛頭上有迦葉佛和釋迦佛。迦葉佛首先到于闐傳播佛教，釋迦佛使于闐海變為陸。牛頭山圖中的兩個主要佛像都與于闐佛教有關，彰顯繪畫牛頭山圖的中心是于闐。²⁹

從內容上看，其上有許多印度、于闐和中土的佛教故事，如釋迦溺水、釋迦救商主、旃檀木像迎釋迦歸來、阿育王一手遮天、阿育王神能多變塔、維摩方丈、那爛陀寺、舍利弗與毗沙門決海、牛頭山釋迦瑞像、文殊、普賢、迦葉佛、安世高化渡湖神、曇延法師和王玄策在泥婆羅所見的水火油池等。³⁰不論上述哪種類型，牛頭山壁畫的內容基本已成定式，都不超過這些故事的範圍。而這些內容正是佛教自印度經于闐東傳中國的縮影。

孫修身將牛頭山圖分別四種形式表現：一是牛頭在下，其上有大量故事畫，如敦煌第 9 窟、第 98 窟、第 146 窟、98 窟；二是以牛頭為界，將畫面切割為上下兩個部分，上下都是故事畫，如莫高窟第 454 窟甬道頂的牛頭山圖、第 454 窟；三是經變式牛頭山圖，如安西縣榆林窟第 33 窟南壁；四是普賢取代牛頭山在壁畫中央的位置，如榆林第 32 窟東壁北側上部的牛頭山聖跡圖。³¹

綜觀各種形式牛頭山圖，誠如孫教授所指出——一方面牛頭山圖彰顯繪畫牛頭山圖的中心是于闐，同時也彰顯牛頭山的確是于闐的佛教聖山。下面是牛頭山圖的全圖。

²⁹ 孫修身：《敦煌佛教東傳故事畫卷》，上海人民出版社，2006 年，第 083 頁。

³⁰ 同上，第 098 頁。

³¹ 詳見孫修身：《敦煌佛教東傳故事畫卷》，上海人民出版社，2006 年，第 083-100 頁。



牛頭山全圖 晚唐·莫高窟第9窟甬道頂

(二) 敦煌五臺山圖與新舊樣文殊

中原地區的五臺山文殊信仰萌發於南北朝時，至唐大盛。估計早在唐代初年，河西走廊和敦煌已接受文殊和五臺山聖地的信仰。文殊信仰對敦煌佛教藝術的影響，則體現在五臺山圖和新樣文殊之中。

文殊是釋迦（在華嚴宗而言，為毗盧遮那佛，即佛之法身）的脅侍菩薩，新樣文殊卻是根據文殊在五臺山兩次化現的形象而繪的。五臺山圖和新樣文殊有密不可分的关系。五臺山圖和新樣文殊相繼出現，五臺山圖中唐時在敦煌出現，新樣文殊的出現則最早在晚唐。³²

³² 以前有關敦煌地區五臺山圖和新樣文殊的來源有兩說，一說是中唐穆宗時，唐與吐蕃會盟（西元 822 年），兩年後，吐蕃請五臺山圖，影響及於敦煌。一說是當佛教中國化後，五臺山佛教聖地的信仰反饋影響西域，因而在河西和敦煌留下漢地佛教西傳的痕跡。例如敦煌遺書記載中土、回鶻和敦煌的幾位大和尚先到五臺山巡禮、再到於闐的事蹟。兩說都以敦煌及河西地區為被動接受，且是附帶受影響，似乎忽略上文所言文殊信仰自南北朝以來的普及程度，及河西和敦煌可能早在初唐已接觸五臺山聖地的內部因素。

五臺山圖最早起源于唐代初年，高僧會顛奉皇帝命在五台巡禮，畫出五臺山小帳，才有五臺山圖出現，他並撰《傳略》廣為宣傳，五臺山信仰因之傳遍京畿。因此，會顛的小帳和《傳略》可以看做是最早宣傳文殊和五臺山的圖和圖本文字。

五臺山圖出現之後，即不斷改變繪畫形式，開創與五臺山有關的中國佛教藝術。

既然文殊是五臺山的崇拜核心，因此五臺山圖雖然像是五臺山地圖，但文殊化現是五臺山圖的創作原意。於是導致「文殊新樣」的形成。

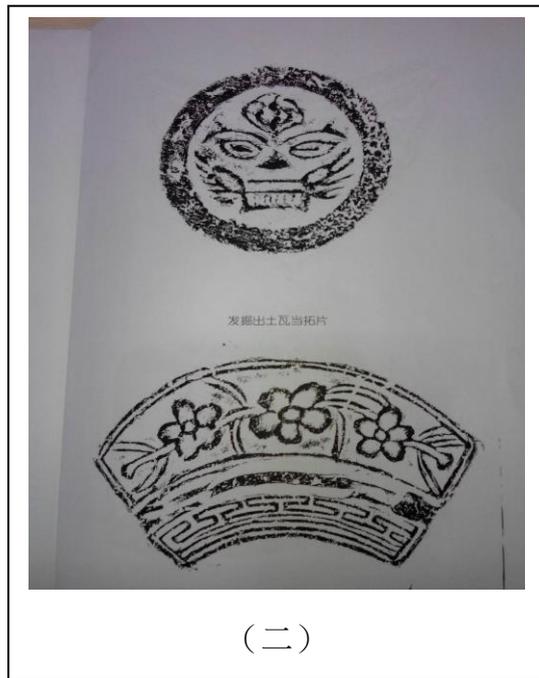
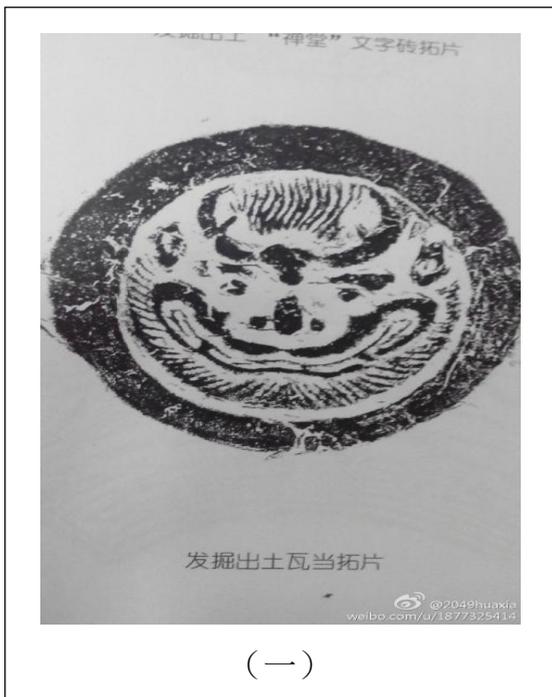
顯然，「文殊新樣」是相對於「舊樣文殊」而言的。所謂舊樣文殊實際上指依據《華嚴經》繪成的「華嚴三聖」圖，以毗盧遮那佛為主尊，以文殊和普賢是他的左右兩脅侍，文殊代表佛的智慧，普賢代表成佛的決心。這種形式的文殊變在敦煌出現於初唐，與普賢變相對出現，流行至於晚唐。為了區別，可稱為舊樣文殊。而「新樣文殊」一名，來自五代莫高窟第 220 窟文殊變相下方的發願文，是供養人所寫。（該鋪變相在 1975 年移出宋代修建的複壁甬道時發現。）此前根本沒有新舊的觀念，現在稱為新樣文殊的圖像，沒固定名稱，多被稱為文殊三尊像、五尊像等。敦煌的新樣文殊出現於晚唐，流行直至元代。³³

如上所述，新樣文殊的形象，源自文殊兩次在五臺山化現，由此形成文殊三尊像和文殊五尊像。三尊像源于文殊化貧女故事為依據，文殊一次是化為貧女，帶著孩子和狗到五臺山大孚靈鷲寺乞食被逐，現出真身的故事。文殊三尊像即來源於此，貧女帶著的孩子是善財童子、馭獅子的于闐王，狗則是青獅座騎的化身。故有善財童子、于闐王和文殊菩薩乘獅子像。于闐王何以取代昆倫奴為文殊牽獅，則未有定論。宋代出現文殊五尊像，即增加文殊所化現的老人和佛陀波利，形成五尊像，故事源於文殊在五臺山化為老人，請來自罽賓國的佛陀波利帶佛經來中國的故事。在敦煌，以元代第 149 窟最典型。

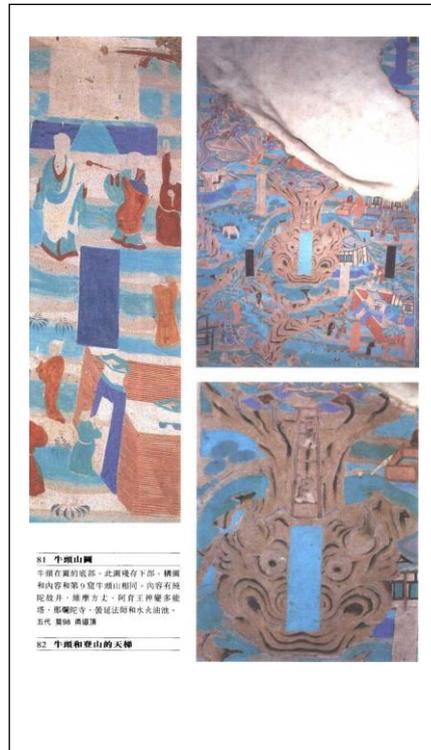
（三）牛頭山圖與牛頭瓦當

南京牛頭山 2013 年在進行弘覺寺遺址考古發掘時，出土了不少瓦當，既有蓮華紋的也有獸面紋的。值得注意的是，其中有一種獸面紋類瓦當與眾不同，如下圖左（一）與右（二）。關於這種類型的瓦當，圖（二）屬於典型的江南虎面紋瓦當，但關於圖（一）型瓦當，專家卻很難做出年代、地域等文化類型判定。

³³ 中國現知最早的新樣文殊形象在山東省成武縣一個高僧舍利塔地宮門扉上，有于闐王及善財童子，成於盛唐開元年間。



筆者在偶然看到敦煌牛頭山壁畫之後，驚奇發現圖一瓦當與牛頭山圖中牛頭的造型手法幾乎是一致的。如下圖所示：



這不得不讓人把這兩座牛頭聖山聯繫起來。因而不禁要進一步追問：1) 這兩座牛頭山是否存在真實的歷史聯繫？2) 如果有聯繫，這種聯繫是如何發生和展開的？3) 如果沒有聯繫，那如何解釋這種類型的瓦當和敦煌壁畫之間的高度相似性？

五、結論：撲朔迷離與神聖建構

綜合上述分析和討論，我們可以得到如下幾點認識：

1、不管于闐的牛頭山還是南京的牛頭山，都與佛教尤其是中國佛教的傳播與發展有著密切的關係，都具有佛教意義上很強的神聖性。在這一點上于闐的牛頭山更是突出。當然南京牛頭山有名天闕山，曾經作為東晉王朝郊祭天壇所在，自然在儒家意義上具有相當的神聖性。

2、兩座牛頭山的佛教神聖性都與《華嚴經》有著密切的關係，也同時與文殊信仰緊密關聯，因此也同時都和文殊道場的五臺山有著殊勝的淵源。

3、基於上述兩點，加之辟支佛以及敦煌牛頭山圖與牛頭瓦當高度相似等因素，我們有理由把這兩座地理上相隔幾千里的牛頭山關聯起來，相信這也正是法藏把《華嚴經》中的牛頭山確定為潤州江表牛頭的原因所在。更重要的是這種聯繫若是成立，還有很多的細節需要堅實的文獻或實物來確證。

4、立足於更大的文化視域，兩座牛頭山的神聖性本質上基於一種人類文化的心靈建構，這一建構的歷史細節也許我們無法全部知道，但其中呈現的卻是佛教文化和跨文化傳播的偉力和魅力所在。

