

复印报刊资料

宗 教

B9 · 双月刊

2017年 第 3 期

RELIGION



宗 教

主 管: 中华人民共和国教育部

主 办: 中国人民大学

编辑出版: 中国人民大学书报资料
中心

中心主任: 武宝瑞

总 编 辑: 高自龙

副总编辑: 钱 蓉 李军林

编 委 会

主 任: 卓新平

副 主 任: 何光沪 张志刚

编 委 (按姓氏音序排列):

曹南来 方广錡 高占福

葛兆光 何光沪 赖永海

李秋零 卢国龙 沈卫荣

陶飞亚 王邦维 王建平

王宇洁 魏道儒 宣 方

詹石窗 张风雷 张广保

张志刚 卓新平

执行编委: 宣 方 曹南来

学术支持: 中国人民大学佛教与宗教
学理论研究所

责任编辑: 熊春兰 张安民

编辑部地址: 北京市海淀区中关村
大街甲59号文化大厦

电 话: (010)82504550-2102

通 信: 北京9666信箱

邮政编码: 100086

电子信箱: wsbjs@zlzx.org

佛教研究

- 5 龙树中观哲学中的几个关键概念 叶少勇
- 13 “陈那”名讳考 何欢欢
- 21 月光将出、灵钵应降
——中古佛教救世主信仰的文献与图像 孙英刚、李建欣
- 37 五台山文殊信仰与华严初祖崇拜 王 颂

道教研究

- 48 论汉晋道教“静室”的性质和来源 王承文
- 63 鬼之仙途: 道教视阈中的观念演进 程乐松

伊斯兰教研究

- 71 伊斯兰教法与现代国家: 改革主义的两种视角 王宇洁
- 79 教法与自由: 当代欧洲的伊斯兰教挑战 崇 明

基督宗教研究

- 93 宗教与现代性的自反性建构: 一项对墨西哥天主教

历史变迁的人类学研究

张青仁

102 西班牙殖民时代菲律宾华人天主教徒的

信仰生活刍议

吕俊昌

109 历史身份的标记与村落社区的边界

——当代闽江下游船民后裔天主教社区调查

甘满堂、李红飞

民间宗教与民间信仰

116 神话历史与神话图像

叶舒宪

121 乡民艺术的历史记忆与宗教呈现

——基于甘肃临潭太平社火的田野调查

王彦龙

127 民间信仰中的大众心理与官民博弈

——以民国时期东北地区求仙讨药活动为例

王 辉、李书源

中国宗教史专题

139 三教合一在金代的新发展

王德朋

147 北宋华山信仰初探

刘 缙

155 索引

刊 号: ISSN 1005-4162
CN 11-4247/C

出版日期: 双月17日

发 行: 北京报刊发行局

发行范围: 公开发行

邮发代号: 2-595

印 刷: 廊坊市广阳区九洲印刷厂

订 购: 全国各地邮局

中国人民大学书报资料

中心市场部

订购电话: (010)82503412 82503440

(010)82503029

开户银行: 中国银行北京人大支行

户 名: 中国人民大学书报资料

中心

账 号: 344156031742

广告热线: (010)62514919

广告经营许可证:

京海工商广字0086号

书报资料中心网址:

<http://www.zlzx.org>

启 事

敬请文章被全文转载的作者
与书报资料中心稿酬室联系稿酬
事宜。

电 话: (010)62515937

62513249

RELIGION

(BIMONTHLY) No. 3, 2017

CONTENTS

- Some Key Concepts in Nagarjuna's Philosophy *Ye Shaoyong* (5)
- Indian Buddhist Scholar Dignaga's Name and His Chinese Translation *He Huanhuan* (13)
- Literature and Images of Belief of Buddhist Savior in the Medieval Times *Sun Yinggang, Li Jianxin* (21)
- Mount Wutai's Manjusri Belief and the Worshipping the First Patriarch in the Huayan
Buddhist School *Wang Song* (37)
- The Nature and Source of the Taoist Calm Room in the Han and Jin Dynasties *Wang Chengwen* (48)
- From Ghost to Fairy: The Evolution of Ideas in the Taoist Perspective *Cheng Lesong* (63)
- Islamic Law and Modern States: Two Reformist Perspectives *Wang Yujie* (71)
- Sharia and Freedom: Islamic Challenges in Contemporary Europe *Chong Ming* (79)
- Religion and the Construction of Reflexive Modernity: An Anthropological Study of the Historical
Changes of Mexico Catholicism *Zhang Qingren* (93)
- The Attempting Discussion on the Catholic Faith Life of Philippine Chinese in the Spanish
Colonial Era *Lv Junchang* (102)
- Historical Identity Marker and Village Community Boundary: A Survey of Modern Descendant
of Boat People of the Lower Min River in Catholic Community *Gan Mantang, Li Hongfei* (109)
- Mythological History and Mythological Images *Ye Shuxian* (116)
- The Historical Memory and Religious Demonstration of Folk Arts: Based on Field Studies
of Taiping Social Fire (Shehuo) in Lintan City of Gansu Province *Wang Yanlong* (121)
- Public Psychology and Government Control on Folk Belief *wang Hui, Li Shuyuan* (127)
- The Development of the Syncretism of Three Religions in Jin Dynasty *Wang Depeng* (139)
- The Research of the Mount Hua Belief in the Northern Song Dynasty *Liu Jin* (147)

五台山文殊信仰与华严初祖崇拜

王 颂

【摘要】本文试图通过对华严宗初祖杜顺与五台山关系的分析,揭示中古东亚佛教宗派建构史上的一种模式:圣境与圣僧——指那些被视为菩萨化现的高僧——的双重交互确认。杜顺在中唐以后被视为文殊菩萨的化身,并于宋初被尊奉为华严宗初祖。本文首先考证了杜顺乃文殊化现这则传说的来源及其形成时间,进而追问这则传说产生的思想史背景,并得出以下结论:五台山在南北朝末期成为佛教圣山,并在唐高宗至代宗时代确立了其文殊菩萨道场的神圣地位,密教在其中发挥了重要作用。在此背景下,华严宗人希望借助五台山来抬高自身的地位。以澄观为代表的华严宗人凭借《华严经》之于五台山文殊道场的经证渊源,提高了文殊在华严义学体系中原本并不突出的地位,创立了文殊与普贤并重的三圣圆融观。同时,他们通过僧传等文字,编纂了早期华严传习者与五台山的历史渊源,其中的代表就是杜顺乃文殊化身的传说。于是,杜顺通过五台山获得了神圣地位,而五台山则通过杜顺被确立为华严宗的圣山。五台山文殊信仰与华严宗构建起了稳固的相互关联,并对后世产生了深远影响。

【关键词】杜顺;五台山;文殊信仰;三圣圆融;圣境;圣僧

【作者简介】王颂,北京大学哲学系宗教学系教授。

【原文出处】《世界宗教研究》(京),2017.1.73~85

一、有关杜顺传说的解析

唐杜顺(557-640)被后世华严宗人推崇为初祖,其早期传记资料散见于唐道宣《续高僧传》和唐法藏《华严经传记》。南宋宗鉴《释门正统》卷八则出现了一条有关杜顺传说的新资料,与五台山文殊信仰关系密切,兹引如下:

法顺,万年杜氏。……有弟子诣五台礼文殊,方抵山麓,老人语曰:“文殊今住终南山,杜顺和尚也。”言讫不见。弟子趋归,师已长往。

关中常作文殊忌斋,岂为师乎?

这段文字记述了一则传说:杜顺的弟子辞别乃师去五台山礼文殊,却不知乃师杜顺就是文殊菩萨化身。宗鉴还补充说,南宋时关中人常作“文殊忌斋”,大概与杜顺有关。^①

事实上,有关杜顺是文殊菩萨化身的说法最早见于中晚唐。如澄观(738-839)《演义钞》说:“《别

传》^②云:‘是文殊菩萨化身’。”宗密(780-841)《注华严法界观门》云:“《传》中有证,验知是文殊菩萨应现身也。”同期,日僧圆仁(793-864)入唐与天台僧人书信探讨天台宗疑难问题的《天台宗未决文》中也提到:“杜顺是文殊化身。”^③但上述记载都是一笔带过,没有提到这则传说,文殊化身说的源头与依据也不甚了了。

据现有资料可知,杜顺后人杜殷所作《花严寺杜顺和尚行迹》中的一句话似乎与此有关:

师之门人,劬意寻五台灵境,欲觉疑菩萨给五铢道粮,乃失师事。^④

杜殷《行迹》创作于唐大中六年(852),比澄观、宗密活跃的时代略晚数载,大致属于同时期。其中未见提及杜顺与华严的关系,也没有明确出现文殊等字眼。引文中“欲觉疑菩萨给五铢道粮”的含义虽然不是很明确,^⑤但杜顺弟子巡礼台山、菩萨显灵、杜顺

迁化等要素已经具备,很有可能是宗鉴故事的原型之一。

又据《历代法宝记》卷一,保唐寺无住(714-774)禅师一则如下:

又有劬南诸师僧,欲往台山,礼拜辞(无住)和上。和上问言:“大德何处去?”僧答:“礼文殊师利。”和上云:“大德!佛在身心,文殊不远,妄念不生,即是见佛,何劳远去?”诸师僧欲去,和上又与说偈:“迷子浪波波,巡山礼土坡,文殊只没在,背佛觅弥陀。”(CBETA, T51, no. 2075, p.193, a26-b2)

据柳田圣山的研究,《历代法宝记》由无住的弟子在无住歿后不久编纂而成,^①远早于澄观、宗密和杜殿的《行迹》。这里尚且不能断定是在后者的时代,基于《历代法宝记》创作了杜顺的故事;还是《历代法宝记》与《行迹》各自为源头,经后人之手合并、加工而成了宗鉴所记的传说。但显然,《历代法宝记》是杜顺传说的重要源头。如《记》中无住和尚的偈颂也被偷梁换柱到了杜顺头上,至迟在五代宋初已广为传播,如延寿《宗镜录》卷十一:

杜顺和尚偈云:“游子漫波波,巡山礼土坡,文殊只者是,何处觅弥陀?”(CBETA, T48, no. 2016, p.477, b15-17)

由《历代法宝记》上下文可知,无住偈颂的原意在于说明“佛在身心,文殊不远,妄念不生,即是见佛”,而在杜顺的传说中这则偈颂被巧妙地借用,成了一种讖语,进一步渲染了杜顺是文殊菩萨化身的神秘色彩。

《大正藏》本《华严五教止观》卷后所附、年代与作者不详的《终南山杜顺禅师缘起》是这则故事的深加工版本,其文曰:

其禅师有一弟子,奉事以经三十余年。其弟子常思,向五台礼拜文殊菩萨。他日忽然咨量和上,“弟子意欲向五台礼拜,愿和上慈悲放某甲去。”和上再三苦留不得,其禅师遂放去,“汝去早来,吾待汝。”遂拜辞和上,经旬月方到五台,志诚顶礼。忽遇一老人云:“汝彼从何处来?”弟子答言:“从终南山来。”“汝有何意来?”“故来礼拜文殊菩萨。”老人云:“文殊菩萨不在

此间。”弟子问老人曰:“在何处?”老人报云:“在终南山,杜顺禅师是。”其弟子惊怪,报老人曰:“是弟子和上,奉事经三十年。”老人曰:“汝虽奉事,由来不识,汝火急即回,夜头到即见,若隔宿即不见也。汝便行即得。”其人极怪,来经一月方到,今日却回,若为投宿可到。信此老人语即回,须臾到西京。其日薄晚,甚怪。便且过诸善知识家,皆是不错,逡巡间鼓声动,即拟趁南门出,早被闭了,甚怅望不得出城。遂却至善知识家寄宿之。且鼓声动,即出城急行到山,其和上昨夜早已灭度讫。其人甚怨恨,不得见和上别,极悲哽,果如五台老人言,方知是文殊菩萨。其禅师述《华严法界观》、《十玄止观》、《义海》等章,见行于世,此乃是文殊菩萨化身耳。(CBETA, T45, no. 1867, p. 513, c23-p. 514, a17)

从文字表述和内容来看,这应该是一个晚出版本,细节上虽然与清续法《法界宗五祖略记》有所出入,^②但大意相同。概略而言,有关杜顺的这则传说大体上形成于8世纪后半期,流行于两宋,如宗鉴所记,是民间崇拜杜顺(“文殊斋忌”)的重要原因之一。单就传说本身而言,与其它五台山文殊菩萨显圣的故事相比,此则至少有如下三点细节值得注意:

其一,就印度佛教的经典依据而言,文殊化现的形象是多姿多彩的,^③而在中国的类似传说中,文殊菩萨常以老人的形象出现^④。敦煌本《五台山赞》(伯希和P3563)中有偈子曰:“佛子!不可论中不可论,大圣化作老人身,每日山中受供养,去时化作五色云。”^⑤据杜斗城考证,该类本子成立于唐德宗时代以后,^⑥其时间上限大体与杜顺传说相近。本则故事中出现的“老人”到底是文殊菩萨化身即杜顺自己,还是其他何方神圣,不得而知,但从叙事模式上与其它文殊传说有关联是显而易见的。

其二,两宋是这类菩萨显圣故事集大成的时代。如《景德传灯录》卷二十七所收“禅门达者虽不出世有名于时者”,其中有一则关于丰干与寒山、拾得的故事:

师(丰干)寻独入五台山巡礼,逢一老翁,师问:“莫是文殊否?”曰:“岂可有二文殊?”师作礼未起,忽然不见。(CBETA, T51, no. 2076, p.433,

b19-22)

这则故事暗示寒山是文殊菩萨化身^⑩，与杜顺故事有诸多相似之处，需结合丰干与寒山的对话来看：

一日丰干告之曰：“汝与我游五台即我同流，若不与我去非我同流。”(寒山)曰：“我不去。”丰干曰：“汝不是我同流。”寒山却问：“汝去五台作什么？”丰干曰：“我去礼文殊。”曰：“汝不是我同流。”(CBETA, T51, no. 2076, p. 433, c12-15)

有趣的是，在北宋时代的人看来，杜顺与丰干、寒拾属于同一类人，^⑪因此，这类故事的相似之处绝非偶然。

其三，“老人”明确指示说文殊菩萨不在五台山，正在终南山化现，这与人们心目中五台山是文殊菩萨道场的一般观念并不一致，似乎是有意强调五台山与终南山的关系，也就是强调华严宗与五台山的关系。这一点与我们下面的话题有关。

二、五台圣山与文殊菩萨道场

一些研究者已经指出^⑫：五台山自西晋末年已经开始圣山化，但其早期信仰形态相当复杂，仙道方术色彩浓厚，^⑬一直到唐高宗、武周时代，文殊信仰才成为五台信仰的主流。之后，在不空的大力推动下，文殊信仰占据了统治地位，五台山被确立为文殊菩萨道场。需要补充说明的是，五台山乃文殊道场的经典依据(经证)在于《华严经》，——这一点已经广为人知，我们在本文第四部分还将展开更详细的讨论，但是最早将此二者联系起来并将之固化为常识的并非独尊华严经典并依据华严经典展开义学体系的华严宗人。华严宗与五台山发生联系在五台山已经确立为文殊菩萨道场之后。为此，我们有必要在此简要叙述五台山从圣山到文殊菩萨道场的过程，以便下文的进一步讨论。

据唐人记述，五台山有佛教信仰，大概始于北魏孝文帝时代，此前的一些传说皆难以信。大约到隋代为止，五台山已经成为全国范围内知名的圣山，其宗教地位获得了官方认可。林韵柔指出隋炀帝大业初年五台置县的史料，^⑭可以为证。而以下三件事可以视为五台山成为东亚圣山暨文殊菩萨道场的里程碑式事件。

第一是唐高宗龙朔年间(661-663)的几度遣

使。^⑮唐道宣《集神州三宝感通录》(创作于664年)卷二称：

唐龙朔元年，下勅令会昌寺僧会贽往五台山修理寺塔。其山属岱州五台县，备有五台，中台最高，目极千里，山川如掌。上有石塔数千，薄石垒之，斯并魏高祖孝文帝所立。台北石上，人马犬迹，陷文如新。顶有大池，名太华泉，又有小泉，迭相延属。夹泉有二浮图，中有文殊师利像。传云：文殊师利与五百仙人往清凉山说法，故此山极寒，不生树木，所有松林森于下谷。山南号清凉峰，山下有清凉府，古今遗基，见在不灭。……今上(唐高宗)龙朔二年，又令贽往，并吏力财帛往修理故寺。贽与五台县丞，并将二十余人，直诣中台。见石像临崖摇动身手，及至像所，乃是方石，凄然多感，怅恨久之。令作工修理二塔，并文殊像徙倚塔边。忽闻塔间钟声振发，连椎不已，又闻异香，氤氲屡至，道俗咸感，叹未曾有。又往西台，遥见一僧，乘马东上，奔来极急，贽与诸人，立待其至，久而不到，就往参迎，乃变为桥，怅恨无已。然则像相通感，有时隐显，钟声香气，相续恒闻。(CBETA, T52, no. 2106, p. 422, c9-p. 423, a7)

慧祥《古清凉传》(创作于679年)卷二所述细节与上文略有不同，兹比较如下：

唐龙朔年中，频勒西京会昌寺沙门会贽共内侍掌扇张行弘等，往清凉山，检行圣迹。贽等祇奉明诏，星驰顶谒，并将五台县吕玄览、画师张公荣等十余人，共往中台之上。未至台百步。遥见佛像，宛若真容，挥动手足，循还顾盼，渐渐至近，展转分明，去余五步，忽然冥灭。近登至顶，未及周旋，两处闻香，芬烈逾盛。又于塔前，遣荣妆修故佛，点眼纔毕，并闻洪钟之响。后欲向西台，遥见西北，一僧着黑衣，乘白马奔就，皆共立待，相去五十步间，忽然不见。贽庆所稀逢，弥增歎诣。又往大孚寺东堂，修文殊故像，焚燎傍草，飞飙及远，烧蕪花园，烟焰将盛。……贽等既承国命，目覩佳祥，具已奏闻，深称圣旨。于是清凉圣迹，益听京畿，文殊宝化，昭扬道路。使悠悠溺丧，识妙物之冥泓；蠢

蠢迷津，悟大方之幽致者，国君之力也。非夫道契玄极，影响神交，何能降未常之巨唱，显难思之胜轨，千载之后，知圣后之所志焉？曷又以此山图为小账，述《略传》一卷，广行三辅云。

(CBETA, T51, no. 2098, p. 1098, b22-c17)

慧祥《古清凉传》已经明确指出了“圣后”即武则天在龙朔年遣使中发挥的重要作用^⑧，众多学者也相继分析了武则天遣使礼五台山的背景、目的和意义，兹不赘述。这里需要指出的是，武则天上推推崇五台山的活动，很大程度上与五台山的地望即临近她的故乡有关，与她此后支持实叉难陀翻译《华严经》、尊崇法藏的活动并无关联。

唐初确立五台山文殊信仰的另一重要事件是释迦蜜多罗来华巡礼。唐道宣《关中创立戒坛图经》卷一就此记述说：“近以乾封二年九月^⑨，中印度大菩提寺沙门释迦蜜多罗尊者，长年人也，九十九夏，来向五台，致敬文殊师利。今上礼遇，令使人将送。”^⑩

释迦蜜多罗本是狮子国僧人，住印度摩伽陀国大菩提寺，为礼五台来华，朝廷遣“鸿胪寺掌客”、“凉州沙门智才”，并“五台县官一员，手力四十人，及余道俗总五十余人”，陪同他一起登台。《古清凉传》作者慧祥亦同行，详细记录了登台的经过，相关内容前人所论甚详，兹不赘述。又据慧祥记述，释迦蜜多罗礼毕“到京之后，具向道宣律师，述其所感”，^⑪道宣创作于当年的《律相感通传》卷一则详细记录了二人的对话内容：

余(道宣)问曰：“自昔相传，文殊在清凉山，领五百仙人说法。经中明文殊是久住娑婆世界菩萨，娑婆则大千总号，如何偏在此方？”答曰：“文殊诸佛仙之元师也，随缘利见，应变不同，大士之功，非人境界，不劳评泊，但知多在清凉五台之中。今彼见有五台县清凉府仙华山，往往有人见之，不得不信。”(CBETA, T45, no. 1898, p.

876, a16-b13)

这里一个值得注意的细节是，道宣认为文殊居五台山说法的依据在于“自昔相传”，而非经证，上引其《三宝感通录》的记述与此相同。从“五百仙人”等描述来看，该传说依据的是作为华严眷属经的《佛说文殊师利般涅槃经》，^⑫与《华严经·菩萨住处品》的说法

在细节上并不相同。^⑬这一点耐人寻味，或许说明了当时在民间流行的往往是小品华严或眷属经，普通人无缘问津晋译大品，大品的流行确实还要等到唐译的出现和武则天的推广；另外，这段对话也体现出道宣个人的立场，他在对话中提出的经证，所谓“经中明文殊是久住娑婆世界”恰恰是《华严经》之外的其它经典。道宣是一位印度中心主义者，由对话内容可知，他对五台山乃文殊道场的说法持怀疑态度，而释迦蜜多罗对此问题采取了回避态度，他的回答居然是“不得不信”。

从这一事件的相关记述我们还可以得知：其一，在道宣时代，西域甚至可能是印度^⑭已经流传有五台山是文殊菩萨道场的说法；其二，梵僧释迦蜜多罗的巡礼以及朝廷派遣的大规模陪同阵仗，沿途所见诸多灵异以及其后的相关记述，无疑进一步推动了这一传说的传播。慧祥作为此番巡礼的亲历者，其本人就由此对五台圣地产生信仰并进而创作了《古清凉传》；其三，与此相关的逸闻还演变成多种版本，广为流传。如时代相隔并不久的澄观《演义钞》在引述道宣与释迦蜜多罗对话时，将道宣的对话者张冠李戴为“天人”陆玄畅。此陆玄畅号称在周穆王时既已升天，且对道宣执弟子礼，显然增添了贬抑仙道的意思。^⑮

唐代确立五台山为文殊菩萨道场的决定性人物是不空，他是文殊信仰的重要推动者。大历元年(766)金阁寺的建立是五台山文殊信仰密教化的标志性事件。不空通过建寺、建文殊阁、翻译经典等手段，将密教的文殊信仰推向了高峰。相关资料不胜枚举，如《表制集》卷二记录不空奏请代宗，于五台山金阁寺、玉花寺、清凉寺、花严寺、吴摩子寺五寺度僧，与从诸州抽调的僧人一起在五寺为护国兴法诵经，其文曰：

金阁等五寺，常转《仁王护国》及《密严经》。又吴摩子寺名且非便，望改为大历法花之寺，常为国转《法花经》。同五寺例免差遣，其所度人，望委云京将军宗凤朝与中使魏明秀，及修功德沙门金光简择，冀无偷滥。又清凉寺为大圣文殊造阁已毕。(CBETA, T52, no. 2120, p. 835, b17-c9)

由此可以清晰地看到,按照不空的请求,包括华严寺^⑥在内的台山五寺全部诵护国经典,管理僧人的特权也委派给其弟子舍光。不空以镇护国家的名义,实际上取得了五台山佛教的领导权。从其圆寂时遗嘱将私财全部布施给大兴善寺文殊阁、五台山金阁寺、玉华寺来看,他将把五台山打造为密教中心视作自己的毕生事业。

在上述对确立五台山文殊信仰至关重要的事件中,我们看不到华严信仰与华严义学的作用。正如本文第五部分将要分析的,法藏曾借势想将五台山与华严联系在一起,但收效并不显著。

三、文殊的地位与三圣圆融

以上,我们简要分析了五台山确立文殊信仰的过程。以下,我们将讨论文殊信仰在华严宗学体系中的地位演变过程。第一,我们将略微分析文殊菩萨在《华严经》经典中的定位;第二,我们将重点通过比较分析智俨(602-668)、法藏(643-712)、李通玄(635-730)、澄观(738-839)等人的著作,探讨文殊信仰在华严宗学中地位的演变。

关于第一点,已有诸多前人研究成果,在此略述一二。《华严经》大品经的成立,既有纵向的历史演变过程,又有横向的思想源头各异的典籍的整合过程,情况较为复杂。但概略而言,以普贤菩萨为中心的普贤类经典的出现,是以大乘菩萨行为核心的华严思想确立的标志。

从华严经典汉译史的角度来看,在支部、小品华严翻译占据重要地位的时代,西晋竺法护译出的最具影响力的几部经,如《佛说如来兴显经》四卷、《度世品经》六卷、《等目菩萨所问三昧经》一卷,都属于普贤类经典。^⑦最早出现的华严大部经,即东晋佛陀跋陀罗所译六十卷《华严经》,即已经体现了以普贤经典统摄文殊类典籍的特点。如整部经的开头与结尾都以普贤菩萨为主角,中间从第三品至第二十二品穿插有文殊或主旨近似的经典,而在结尾作为整部经高潮的《入法界品》中,文殊与普贤虽然同时出现,但显然仍以普贤为第一主角。因此,可以毫无疑问地认为普贤菩萨是《华严经》的核心。^⑧文殊类经典可以视为般若经典的继承与延展,而普贤类经典才是华严的特色之所在。同为佛陀跋陀罗所译小品

《文殊师利发愿经》,名称虽然是文殊,但内容仍然以普贤行为核心,同样体现了以普贤信仰统领文殊信仰的特色。凸显普贤菩萨地位的作法与华严类典籍中普贤的象征性身份是分不开的。前述竺法护译《等目菩萨所问三昧经》中说,普贤“于三世等诸佛法身”^⑨,普贤行就是菩萨行的代名词。华严类典籍从佛教义理角度出发推崇代表菩萨行的普贤菩萨,而在民众信仰的现实直观层面,其效果自然是抬高了普贤菩萨而不是文殊菩萨的地位。

与此相对应,在华严经学的诠释体系中,普贤菩萨自然也拥有比文殊菩萨更高的地位。首先,我们可以看到,在智俨的著作中,普贤菩萨的地位非常突出,文殊并未受到重视。智俨关于华严义学的重要著作《五十要问答》,竟然只字未提文殊!而言及普贤时,直述如下:

问:“诸教立位,差别云何?”答:“略依一乘,普贤因果制位不同。”(CBETA, T45, no. 1869, p. 522, b13-14)

文中还提到“普贤门”,基本上将普贤法门概括为华严经义的核心。又,智俨《华严一乘十玄门》卷一明确说:

今且就此华严一部经宗,通明法界缘起,不过自体因之与果。所言因者,谓方便缘修体穷位满,即普贤是也。……问:“文殊亦是因人,何故但言普贤是其因人耶?”答:“虽复始起发于妙慧,圆满在于称周,^⑩是故隐于文殊,独言普贤也。”(CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a27-b8)

其次,在法藏的著作中,普贤也具有特殊的义学含义,而文殊并不具有这种地位。试举法藏的两部义学代表作《华严经旨归》和《一乘教义分齐章》为例说明。如《旨归》开卷述华严一宗要义曰:

夫以主教圆通,尽虚空于尘刹;帝珠方广,揽法界于毫端。无碍镕融,卢舍那之妙境;有崖斯泯,普贤眼之玄鉴。浩汗微言,实匠寻其旨趣;宏深法海,尤罕测于宗源。(CBETA, T45, no. 1871, p. 589, c6-9)

明确将普贤与卢舍那并举,而全篇无一处提及文殊。又《分齐章》中,文殊只在个别地方以人物名和经名的形式出现,而普贤则代指华严一乘。如其文曰:

就普贤门复作二门：一分相门，二该摄门。分相门者，此则别教一乘别于三乘。……该摄门者，一切三乘等，本来悉是彼一乘法。(CBE-TA, T45, no. 1866, p. 478, b24-25)

综上所述，在智俨与法藏的义学体系中，文殊并不具有核心的地位，因此可以说早期的华严宗系统并不特别弘扬文殊信仰。

将文殊信仰融入华严体系的是正统华严宗之外的传奇人物李通玄，他是华严三圣观的首倡者，这很可能与五台山有关。与智俨、法藏一系承袭地论师余绪，活跃于终南山的传承不同，李通玄与五台山的关系更为密切，因此推崇文殊信仰亦不足为奇。《新华严经论》卷三说：

用佛、文殊、普贤三德，互为主伴，以成法则。化利众生之首，佛收一切果；文殊收一切所行因果法身本智；普贤收一切因果行身差别智。以此义故，或说文殊、普贤为一切诸佛之母，或说文殊普贤小男长子，三人互体成一法界之体用也。(CBETA, T36, no. 1739, p. 739, b22-c1)

李通玄的思想充满了中国本土色彩，他用易学来诠释佛教已广为人知。如他认为文殊与普贤可以分别称为小男和长子，他还由此附会卦象方位，来证明五台山与文殊的关系：

或说文殊为小男，为卢遮创始发心证法身本智佛性之首，为最初证法身本智佛性，为初生诸佛圣性智慧家故也，为启蒙发明之首，故为小男。主东北方，为艮卦，艮为小男。又为山为石，在丑寅两间，表平坦创明，暗相已无，日光未著，像启蒙之首、十住发心创见道。故指文殊师利在东北方清凉山也，且取此阎浮洲之境位也，记法在于世间，使令易解。(CBETA, T36, no. 1739, p. 739, a19-27)

自称绍续法藏的澄观其实暗自因袭了李通玄的说法，他使华严三圣的信仰形态进一步普及，其《三圣圆融观》对此表述甚详，所谓：

三圣者：本师昆卢遮那如来，普贤、文殊二大菩萨是也。大觉应世，辅翼尘沙，而《华严经》中，独标二圣为上首者，托以表法，不徒然也。(CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a10-12)

澄观的弟子宗密继承了乃师的说法，其《圆觉经道场修证仪》在布置坛场的部分特别强调：“当中置卢舍那像，两旁置普贤、文殊二像，是为三圣。点莲花灯，焚百和香。”^⑩

从造像等实物史料来看，基本上也可以确认三圣圆融的形象流行于中唐，即李通玄、澄观之后。众所周知，南北朝时期流行的菩萨造像多为弥勒和观音。文殊造像往往依《维摩诘经》与维摩诘成对出现，且基本上是维摩诘的配角，^⑪不过随着五台山被确立为文殊菩萨道场，文殊与维摩诘的地位发生了逆转，如圆仁所记五台山“文殊与维摩诘对谈处”及其处所造六间楼的造像分布，其中提到文殊像坐南，维摩诘像坐东，显然以文殊为主。^⑫独立的文殊造像在南北朝时代很少见，文殊与普贤对坐或并立的情况要到九、十世纪之后才出现。^⑬目前尚未发现中唐以前雕造的舍那、文殊、普贤三圣同构的形象。^⑭在澄观同期或者稍后的一些遗构中，如唐大中十一年(857)所造五台山佛光寺佛殿，其供奉的主尊仍然是观音和普贤并立。^⑮而在更晚的佛教遗迹中，如甘肃敦煌、四川大足、云南剑川等地的造像和壁画中，文殊与普贤的组合则经常出现，证知华严三圣信仰在中唐以后广为流行。特别是敦煌的五台山图像也多见此内容，说明三圣圆融观不仅仅是从理论上将文殊信仰纳入了华严义学体系，还从实践上为五台山成为华严圣山铺平了道路。

此外，我们有理由相信，澄观的相应提法具有现实的考虑，主要是对五台山密教化的回应，而其三圣圆融的思路实际上还受到了密教的启发，对后者有所借鉴。^⑯密教的体系原本就突出文殊的地位，且有类似于三圣圆融的说法。^⑰更为重要的是，与《华严经》等大乘显教经典中出现的智慧第一、常为众生说法的文殊形象不同，密教化的文殊具有护国禳灾的特点，这一点在菩提流志和不空所译文殊密教经典中表现突出，^⑱且在当时的僧俗两界影响巨大。从时间角度来看，智俨尚不及受到密教的影响，法藏的情况比较复杂，^⑲澄观则有可能直接受到不空的影响，^⑳限于篇幅和相关问题的复杂性，我们对此不再做进一步讨论。但可以推断，为了联系五台山与华严，抬高文殊在华严义学体系中的地位是必然的选择。这

一点我们将在下一部分从另一个角度继续展开讨论。

四、五台山与《华严经》的关系

众所周知,五台山与华严联系在一起^①的出处在于《华严经·菩萨住处品》的相关经文。东晋佛陀跋陀罗译六十卷《大方广佛华严经·菩萨住处品》云:

东北方有菩萨住处,名清凉山,过去诸菩萨常于中住。彼现有菩萨,名文殊师利,有一万菩萨眷属,常为说法。^②(CBETA, T09, no. 278, p. 590, a3-5)

目前能够看到的数据显示,此经译出一段时期以后,已经有人将经中所言“清凉山”与五台山联系在一起。而从“圣言量”角度将二者明确地界定在一起,还要等到唐菩提流志译出《文殊师利宝藏陀罗尼经》,

尔时世尊复告金刚密迹主菩萨言:我灭度后,于此瞻部洲东北方,有国名大振那,其国中间有山号为五顶。文殊师利童子游行居住,为诸众生于中说法,及有无量无数诸天龙神药叉罗刹紧那罗摩睺罗伽人非人等,围绕供养恭敬于是。(CBETA, T20, no. 1185B, p. 798, a28-b4)

如前所述,菩提流志译经时五台山文殊信仰已经获得官方认可,菩提流志不过是加以附和而已,^③其来历早已受到前人质疑。在此,我们不打算一一讨论相关的枝蔓问题,而是直接分析华严诸祖对这段经文的诠释。首先,法藏《探玄记》卷十五解释“菩萨住处品”的相关经文说:

清凉山则是代州五台山是也。于中现有古清凉寺,以冬夏积雪故以为名。此山及文殊灵应等有传记三卷,^④具如彼说。(CBETA, T35, no. 1733, p. 391, a15-18)

较之此文,法藏及其门人编纂的《华严经传记》所叙略详,^⑤但内容基本上基于《古清凉传》,并无特别之处,在此从略。而澄观《华严经疏》的相关解释颇有新意:

清凉山即代州雁门郡五台山也。于中现有清凉寺,以岁积坚冰,夏仍飞雪,曾无炎暑,故曰清凉。五峯耸出,顶无林木,有如垒土之台,故曰五台。表我大圣五智已圆,五眼已净,总五部之真秘,洞五阴之真源。故首戴五佛之冠,分五

方之髻,运五乘之要,清五浊之灾矣。(CBETA, T35, no. 1735, p. 859, c6-p. 860, a6)

此段文字之后,澄观引用了上述《宝藏陀罗尼经》菩提流志新译的那段有关五台山的经文,并用大量段落叙述了自己与五台山的因缘,在此略去不表。与此《疏》文对应的《演义钞》详释如下:

《疏》“表我大圣”下,……多出《金刚顶瑜伽》,亦有以理推析。言“大圣”者即文殊也。……言“五智”者,若准《佛地经论》五法摄大觉性,谓四智菩提、一真法界。依《金刚顶》,即一真法界名清净法界智,故成“五智”。二、“五眼”可知。三、言“五部”者:一佛部、二金刚部、三宝部、四莲华部、五羯磨部。一切诸天真言皆属宝部,诸鬼神真言属羯磨部。四、“五阴”者,即我五阴,表是五台中有大觉,即不动智佛妙慧自在,即是文殊。五、言“首戴五佛之冠”者,诸大菩萨多有此冠,而大圣不论戴冠。六、复常有五髻,……谓当中髻即中台,表之毘卢遮那佛居,是佛部主,法界清净智,亦佛眼也。其东一髻即是东台,是阿閼佛居,为金刚部主,是大圆镜智,即是慧眼。其南一髻即是南台,宝生如来所居,是宝部主,是平等性智,即是天眼。其西一髻即是西台,阿弥陀如来所居,是莲华部主,即妙观察智,即是法眼。其北一髻即是北台,不空成就如来所居,是羯磨部主,是成所作智,即是肉眼。……然五如来皆有种子,一一观行各各不同,学密教者方知其要,今但略属而已。(CBETA, T36, no. 1736, p. 600, b14-c14)

由《水经注》轶文等资料可知,五台山原名五峯山,后改称五台山、五顶山。其名称由来固然以山峦形胜为据,但也不排除传统五行思想的影响。^⑥因晋译《华严经》中已称文殊菩萨道场为“清凉山”,佛教徒自此多称此山为清凉山。而五台与清凉并用,则多自菩提流志之后。因此,五台山的“五”字,原本并无佛教义理上的特殊内涵。澄观于此大量运用密教义理(“多出《金刚顶瑜伽》”)来加以发挥,可见其在圣化五台山华严道场的过程中,注意利用密教的影响力。

除了密教因素,还有自李通玄等人那里吸收的中国传统思想,如《演义钞》对五台山的总结性描述:

五顶攒拥、中开山心，离坎乾坤，得其中理。千岩耸秀、万壑森沈。拔鹫岭之仙峯，成华严之一叶。信可谓众灵翔集之冲府，参贤觐圣之玄都矣。(CBETA, T36, no. 1736, p. 601, c16-20)

落脚点自然在“拔鹫岭之仙峯，成华严之一叶”上，体现了中土佛教的自信。澄观与五台山的渊源，其自述和赞宁《宋高僧传》中所述甚详。据其自述，澄观每次捧读《菩萨住处品》的上述经文，“皆掩卷长叹”，遂发巡礼圣境之愿。^⑧而《宋高僧传》则把澄观造《华严经疏》与五台山和峨眉山扯到了一起：

大历十一年普游五台，一一巡礼，祥瑞愈繁。仍往峨嵋，求见普贤，登险陟高，备观圣像。却还五台，居大华严寺，专行方等忏法。时寺主贤林，请讲《大经》，并演诸论。因慨华严旧疏，文繁义约，慨然长想：“况文殊主智，普贤主理，二圣合为毘卢遮那。万行兼通，即是华严之义也。吾既游普贤之境，泊妙吉之乡原，不疏毘卢，有幸二圣矣。”(CBETA, T50, no. 2061, p. 737, a25-b4)

除《宋高僧传》外，目前尚无资料佐证澄观曾经巡礼过峨眉山，这段文字的可信度值得怀疑。不过即便赞宁完全是凭借想象编造了这个故事，其故事的思想背景仍值得注意。这至少可以证明，在宋初人的心目中，澄观与三圣圆融的印象已经根深蒂固。简而言之，澄观驻锡五台，创作疏钞，称“清凉国师”、“华严疏主”，对五台山增添华严色彩发挥了重要作用，这一点已为人所熟知，兹不赘言。

五、华严宗人将五台山奉为华严圣山的努力

五台山自唐高宗、武则天时代起受朝廷垂青，自然也引起各派高僧的重视，法藏就曾染指于此。最为人熟知的一条史料如新罗崔致远《唐大荐福寺故事主翻经大德法藏和尚传》所记：

(法)藏顾新经化大行焉，知真丹根遍熟矣，因奏于两都及吴越清凉山五处起寺，均榜“华严”之号，仍写摩诃衍三藏并诸家章疏贮之。

(CBETA, T50, no. 2054, p. 284, b9-12)

此段虽寥寥数语，但包含如下一些信息：其一，法藏奏请的时机是实叉难陀八十卷本《华严经》译出后，该经的翻译得到了武则天的大力支持，此时奏请，可谓得人和与天时之利，正所谓“真丹(中国)根遍熟

矣”。其二，五寺同榜“华严”之号，以纪念新经颁行天下，有先例可循，如《大云经》之于大云寺，并不等同于五寺皆以华严为宗。从“仍写摩诃衍三藏并诸家章疏贮之”一句来看，恰好说明五寺是遍学一切大乘三藏并中土疏注，并不专宗华严。其三，此处崔致远称法藏奏请朝廷于长安、洛阳、吴、越、五台山五处“起寺”，易于令人误解于以上五处皆新建寺院，然参考澄观的下一段记述可知，五台山的大华严寺是由大孚灵鹫寺改名而成。这与第二条结合起来看，说明题榜的纪念意义大于实质意义。

澄观《演义钞》原文如下：

山形似于灵鹫，故号为大孚灵鹫寺。大孚者弘信也，帝信佛理立寺劝人。花园今在寺前，后之君王或改为大花园寺。至则天大圣皇后，与于阗三藏译《华严经》，见菩萨住清凉山，因改为大华严寺焉。(CBETA, T36, no. 1736, p. 601, c12-16)

由以上分析可知，法藏确曾藉新经译出之机，强化五台山的华严色彩，但其程度有限，远谈不上由此将五台山或者大华严寺打造为华严圣地的程度。事实上，结合其它史料来看，“题榜”也确实未收到如此效果。如圆仁巡礼五台山时，详细记述其在大华严寺所见所闻，特别是与天台僧志远的交往，用诸多事实说明了当时的大华严寺已经是一所专门弘扬天台宗的寺院。

此外，所谓五台山与华严信仰的早期联系，大多出自法藏及其弟子所编纂的《华严经传记》，但其中诸多传说颇有可推敲的余地，很可能是在五台山已经圣山化的时代背景下加以附会矫饰的说法。《华严经传记》叙述了两位与五台山及与《华严经》关系密切的人物：一是刘谦之，二是灵辨法师。此二人的传记基本依据先行的《古清凉传》，刘谦之的传记大致相似，而灵辨则增加了不少新内容。

首先，刘谦之的事迹几近于荒诞不经的传说。早有学者指出，此传说与史实相违。尤其值得一提的是：类似的太监“还复根形”的故事早在隋代侯君素《旌冥记》中既已出现，不过其中并未提及五台山。^⑨可以推测至初唐才套用原来的故事，将五台山与《华严经》联系在一起。其次，就《华严经传记》中增添的灵辨传内容，张文良通过对澄观等人相关记

述的考察已经证明:灵辨事实上并非进入五台山活动,《传记》之所以这样描述完全是为了藉助五台圣山的威名(“必托圣境”)。^⑧

又,我们对《华严经传记》中出现的人物略作分析。刘谦之与灵辨这两个人都是置于“论释”篇中介绍的,因为他们曾创作了《华严经》的疏释,但如上所述,这一点值得怀疑。而该书其它篇章中出现的人物分布如下:“讲解”篇中出现了17位法师,其中南北朝时期人7位;“讽诵”篇中11位,其中南北朝时期人3位;“转读”篇中8位,南北朝时期人2位;“书写”篇中6位。上述42位僧人中,与五台山有关系的只有3位,且都出于“转读”篇,其中1人是唐高宗时代来五台巡礼的梵僧释迦蜜多罗,可以不计。另2人是出身于五台山的隋代禅师解脱及其弟子明曜。

关于解脱师徒我们下文另行分析,单从以上统计来看,早期华严信仰与五台山的关联,竟然只有刘谦之和灵辨可提!且“论释”篇中只提到四位中土法师,除上述二位外,还有大名鼎鼎的净影寺慧远和相州休法师,但慧远与休法师完全是作为衬托而出场的。恐怕因为《华严经传记》作者自己都觉得刘谦之造论《六百卷》太不可信,于是搬出上述二人作为对比:

详二贤博瞻宏富,振古罕俦,于此陶埏,莫能穷照。而谦之寻阅,未尽数句,注兹鸿论,何其壮哉!盖是大圣冥传,不足多怪。(CBETA, T51, no. 2073, p. 157, a5-8)

说二人“博瞻宏富”却难以造论,而刘谦之完全是因为五台山文殊菩萨加被(“大圣冥传”),“未尽数句”便造出如此皇皇巨著也“不足为怪”。理路如此造作未免太不自然,反而露出马脚来了。

又,解脱禅师于《古清凉传》亦有传,颇多神异,与文殊信仰殊为有关,但未见其与华严有任何关系。而《华严经传记》除了大部分复述《古清凉传》的内容,对解脱补充了一句话,其弟子明曜处亦有同一模式的一句话。其文称解脱“常诵《法华》,又每读《华严》,晓夜无辍。后依《华严》,作佛光观”,其弟子明曜则“常读《法华》,又披阅《华严》,手不释卷,老而弥笃”,还说他追随解脱习“佛光观”。这两句话句式如此相近,不可能是出于偶然,其依据何在,为何在

《古清凉传》基础上单单添加此句,令人寻味。

以上种种,令我们对《华严经传记》所刻画的前期华严与五台山的关系产生了怀疑。最后,五台山与杜顺法师的结合,虽然尚未能断定出自澄观、宗密之手,但从澄观、宗密为创建宗派而神化杜顺的诸多史实来看,^⑨与此二师必有关联则不可谓言过其实。

六、小结

杜顺乃文殊菩萨化身的传说,与华严宗创宗立派的历史密切相关。通过杜顺,华严宗与圣山五台山建立了紧密联系。其中的关键人物是曾驻锡于大华严寺,号称“清凉国师”和“华严疏主”的澄观。从诸多现存史料来看,是澄观而不是法藏,将杜顺与华严宗的道统联系在一起,同样,将杜顺塑造为文殊菩萨化身的始作俑者很可能也是澄观。概略言之:在法藏时代,五台山已经成为全国性的文殊菩萨道场,法藏曾试图强化华严与五台山的关联,但并未获得完全成功。其后在不空的强大影响力之下,五台山事实上已经成为密教化的文殊道场,乃至其后的澄观也不得不藉助密教的一些说法,以完善其三圣圆融观。将杜顺塑造为文殊菩萨化身,是包括澄观在内的华严宗人所能运用的最佳策略,因为设若杜顺是文殊菩萨化身,且他又被确立为华严宗初祖,则五台山就必然地变成为华严宗的圣山。此举可谓打通了神化构建史的任督二脉,在华严传播史上拥有深远影响。

注释:

①南宋志磐《佛祖统纪》则记述说:“(杜顺)贞观十四年十一月十五日,坐亡于南郊义善寺。……至今关中以是日作文殊忌斋。”(CBETA, T49, no. 2035, p. 292, c26-p. 293, a3)明确表示“文殊忌斋”是为了祭祀杜顺。

②在此依据宗密注释中“《传》中有证”一文,姑且将“别传”读作“《别传》有云”而不是“别有一种传说”,但何为《别传》不详,此种解读是否正确尚有待考察。

③以上引文分别见:《演义钞》卷十五(CBETA, T36, no. 1736, p. 116, a27);《注华严法界观门》卷一(CBETA, T45, no. 1884, p. 684, c11-12);《天台宗未决》卷三。(CBETA, X56, no. 942, p. 689, b4-5//Z 2:5, p. 421, c4-5//R100, p. 842, a4-5)

④原文镌刻于碑,又称《杜顺和尚碑》。碑文见《金石萃

编》卷114、《全唐文》卷793,原碑现存于西安碑林博物馆第三室,有残损。

⑤大概意思可能是:弟子于半梦半醒之间遇(文殊)菩萨托梦,惊醒后发现身边有菩萨留下的钱粮等盘缠。如果这里的“菩萨”指代杜顺,则是在暗示杜顺乃文殊菩萨化身。

⑥参见柳田聖山:《初期禅宗史書の研究》,法藏館,昭和四十二年版,第279页。

⑦《略记》未标明弟子的名字,弟子耽搁一晚的原因被说成河水暴涨不得渡等等。《略记》:“尚未示寂前,一门人来辞曰:‘往五台礼文殊。’尚微笑说颂曰:‘游子漫波波,台山礼土坡,文殊抵这是,何处觅弥陀?’彼不喻而去,方抵山麓,遇老人曰:‘子来何为?’曰:‘礼文殊来。’曰:‘大士已往长安,教化众生去也。’曰:‘谁为是?’曰:‘杜顺和尚也。’僧耸然失声曰:‘是我师也。’奄忽中,老人乃失。兼程而归,适澹水瀑涨,三日方济,到时,尚已前一日化去矣。以此验知是文殊应身也。”(CBETA, X45, no. 767, p. 535, a13-20//Z 1: 72, p. 120, a3-10//R72, p. 239, a3-10)

⑧如《大智度论》卷十:“文殊师利分身变化入五道中,或作声闻,或作缘觉,或作佛身,如《首楞严三昧经》中说:‘文殊师利菩萨,过去世作龙种尊佛’,‘七十二亿世作辟支迦佛。’”(CBETA, T25, no. 1509, p. 134, b17-20)

⑨参见下文丰干、释迦蜜多罗、佛陀波利等人的传说故事。另参见《广清凉传》、《宋高僧传·法照传》。

⑩杜斗城:《敦煌五台山文献校录研究》,山西人民出版社1991年版,第5页。类似内容在杜斗城所称《五台山赞》“甲类本”中还有多处出现。

⑪杜斗城:《敦煌五台山文献校录研究》,第101-103页。

⑫参见《佛祖统纪》“圣贤出化”。

⑬如北宋本嵩《注华严经题法界观门颂》卷二,将杜顺比作“如丰干、万回、寒山、拾得,散圣人等。”(CBETA, T45, no. 1885, p. 706, c28)上述人等大多被认为某某菩萨的化身。

⑭参见[日]比谷丈夫、小野胜年:《五台山》,平凡社(东洋文库)1995年版,第一章第二节“从神仙道到佛教”。

⑮唐慧祥《古清凉传》引北魏酈道元《水经注》轶文称:“故人以是山为仙者之都矣。《仙经》云:‘五台山名为紫府,常有紫气,仙人居之。’”(CBETA, T51, no. 2098, p. 1093, a12-14)又如唐道宣《续高僧传》“昙鸾传”说昙鸾乃“雁门人,家近五台山,神迹灵怪,逸于民听。时未志学,便往寻焉,备覩遗踪,心神欢悦,便即出家”(CBETA, T50, no. 2060, p. 470, a13-15),其后又寻道士陶弘景学习仙术,直至遇到菩提流支才转而皈依净土。

⑯以山名命名县名,表明政府对该山的宗教或政治、经济、地理地位予以特别重视。林韵柔依据史料,还列举了其它

以山名命名县名的实例。参见林韵柔:《五台山与文殊道场:中古佛教圣山信仰的形成与发展》,“国立”台湾大学历史学研究所博士论文,2009年1月,第66页。

⑰明代镇澄《清凉山志》和《山西通志》(依据前者)载唐太宗下诏于台山建寺度僧一事,实不可信。林韵柔已经予以考证,兹不赘述,参见《五台山与文殊道场:中古佛教圣山信仰的形成与发展》,第68-69页。

⑱武则天在长安三年(703)还曾赐玉容塑像礼五台山,此事件对五台圣山化也有重要影响。

⑲据慧祥《古清凉传》,应为“六月”。

⑳(唐)道宣:《关中创立戒坛图经》。(CBETA, T45, no. 1892, p. 808, c26-p. 809, a2)

㉑以上引文,见(唐)慧祥:《古清凉传》。(CBETA, T51, no. 2098, p. 1098, c18-p. 1099, c13)

㉒参见《佛说文殊师利般涅槃经》卷一,(CBETA, T14, no. 463, p. 480, c12-p. 481, a12)。按:古人已经发现了这种差异,如《广清凉传序》说:“不出大千之界,长居五顶之山。《涅槃》称五百俱俱,《华严》说一万圣众。”(CBETA, T51, no. 2099, p. 1101, a18-20)

㉓参见本文第四部分。

㉔该传说是否已经流传到印度尚难以确证,值得怀疑。释迦蜜多罗有可能是在西域听到了相关说法,《古清凉传》说他是“西域梵僧”,“游方利物”,可见他曾盘桓于西域。还有一种可能是释迦蜜多罗为了迎合唐朝统治者和唐土僧俗编造了他在印度已经风闻此传说的故事。类似的例子可见之于东渡日本的南天竺僧人菩提偈那(704-760)。他编造了日本行基和尚(668-749)是文殊菩萨化身的故事,当然也有可能行基的弟子编造了这则故事然后假托给菩提偈那。参见陈金华:《东亚佛教中的“边地情结”:论圣地及祖谱的建构》,载《佛学研究》2012年总第21期,第34页。

㉕唐澄观《演义钞》。(CBETA, T36, no. 1736, p. 601, b23-c3)

㉖此寺如本文第三部分所述,命名源自于法藏。

㉗据《开元释教录》可知《兴显经》与《度世品经》同译于元康元年(291),《等目菩萨经》译出年代不详。

㉘参见魏道儒:《中国华严宗通史》,江苏古籍出版社1998年版,第13页。

㉙西晋竺法护译《等目菩萨所问三昧经》。(CBETA, T10, no. 288, p. 576, a8)

㉚本文初稿发表于2016年7月21至22日的“五台山文殊信仰”国际会议,其后笔者欣然看到魏道儒老师《文殊信仰发展的主脉——从印度佛教到中国佛教》(载《世界宗教文化》2016年第5期)一文中也明确认为杜顺、智俨、法藏是“重普贤、

轻文殊”的。魏老师还精辟地指出：“虽复始起发于妙慧”是针对慧光(468-538)《华严经义记》“文殊为首者，欲明始发于妙实也”所发，是为了强调“圆满在于称周”，突出“行”的地位。

⑳(唐)宗密：《圆觉经道场修证仪》。(CBETA, X74, no. 1475, p. 379, a14-15//Z 2B: 1, p. 365, a10-11//R128, p. 729, a10-11)

㉑参见卢少珊：《北朝隋代维摩诘经图像的表现形式与表述思想分析》，载《故宫博物院院刊》2013年第1期。

㉒参见圆仁：《入唐求法巡礼记》卷三。

㉓参见宿白：《中国石窟寺研究》，文物出版社1996年版，第18页。按：《广清凉传》卷一称：“(五台山)汤汤寺，……寺内有砖塔一所，可高二丈，层给三重，中有卢舍那像、文殊、普贤，及余部从，靡不毕具。唐万岁通天(696-697)中，有僧慈云，创此安置。”(CBETA, T51, no. 2099, p. 1108, b28-c2)如果此条史料属实，则五台山地区出现三圣造像的时间略早。

㉔河南安阳灵泉寺北齐《华严经碑》碑首刻有“毗卢舍那佛”，两侧有“普贤菩萨”、“文殊师利”字样。李裕群认为，“毗卢舍那”为唐译《华严经》译语，与碑刻时代不符，有待研究。但据李裕群研究和笔者对国图藏拓片与李裕群文章中提供的碑首图片字体的确认，碑首文字与正文经文一致。因拓片未存碑首且李裕群文章中提供的碑首照片文字漫漶，尚不能确认是“毗卢遮那”还是“毗卢舍那”，但两种译法已经见于北魏和刘宋时代，出现在北齐石刻上不足为奇。由此可见据《华严经》及其眷属经(笔者当另文探讨)供奉三圣的作法最早在北齐时代已经出现，但尚未提高到义理高度，也尚未见普及。参见李裕群：《灵泉寺北齐娄睿华严经碑研究》，载《考古学报》2012年第1期。

㉕参见梁思成：《论五台山佛光寺的建筑》，载《文物参考数据》1953年第5、6期。

㉖澄观是一位特别擅于汲取对手所长的人物，对天台、禅宗都是如此。

㉗唐法云《两部大法相承师资付法记》：“从毘卢遮那如来在世，以此金刚界最上乘法，付属普贤金刚萨埵，普贤金刚萨埵付妙吉祥菩萨，妙吉祥菩萨复经十二代，以法付嘱龙猛菩萨，龙猛菩萨又经数百年以法付嘱龙智阿闍梨，龙智阿闍梨又经百余年，以法付金智三藏。”(CBETA, T51, no. 2081, p. 783, c19-25)

㉘唐菩提流志译《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼经》：“此文殊师利法藏中有真实法最殊胜法无有比法，能为众生作如意宝，能令所在国土十善勤化。若国王行十善者，国王所作悉皆圆满。此八字大威德陀罗尼者，乃往过去无量百千恒河沙诸佛所说，为拥护一切行十善国王，令得如意寿命长远，福德果

报无比逾胜，诸方兵甲悉皆休息国土安宁，王之所有常得增长。”(CBETA, T20, no. 1185A, p. 793, b12-19)

㉙陈金华根据新罗崔致远《法藏和尚传》梳理发掘了有关法藏的诸多史迹，他认为法藏擅长运用密教秘法和道教法术。但相关记述并不见于较早的阎朝隐《康藏法师碑》及其它资料，且《法藏和尚传》创作于密教大为流行之后，有关问题有待进一步讨论，在此从略。参见：Chen Jinhua, Fazang and Wuzhensi, with a special reference to his Daoist ties, *JRAS*, Series 3, 16, 2(2006), pp. 179-197.

㉚镰田茂雄先生最先指出，元代印吉祥集《妙觉塔记》等数据记载，澄观曾于代宗大历三年(768)奉诏担任不空翻译《仁王经》译场的润文，由此澄观与不空有直接接触。但《宋高僧传》没有相应记载，且不空《仁王经》译者名录中并无澄观，郝清新对此持保留态度。鉴于有关澄观的多种传记资料颇多相互抵牾之处，目前尚难以断定澄观是否曾参加译场，但可以推断的是，由于澄观的青年时代正是不空如日中天的时代，澄观即便没有参加译场，受到不空的重要影响当在情理之中。参见镰田茂雄：《中国华严思想史の研究》，东京大学出版会，1965年版，第163页；Imre Hamar, *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2002, pp. 45-47.

㉛经文引自：CBETA, T09, no. 278, p. 590, a3-5。又唐实叉难陀译八十卷《华严经》相应部分与此段文意大致相同，兹不繁引。

㉜这是菩提流志的一贯做法，从《宝雨经》的翻译也可略知一二。

㉝此段“传记三卷”所指不明。笔者推测或指会曠《略传》一卷和慧祥《古清凉传》二卷。

㉞法藏《华严经传记》。(CBETA, T51, no. 2073, p. 157, a8-b5)

㉟[日]比谷丈夫、小野胜年：《五台山》，第65页。

㊱澄观《华严经疏》：“余幼寻兹典，每至斯文，皆掩卷长叹。遂不远万里，委命栖托，圣境相诱，十载于兹。其感应昭著，盈于耳目。”(CBETA, T35, no. 1735, p. 859, c19-22)

㊲参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1983年版，第630页；林韵柔：《五台山与文殊道场：中古佛教圣山信仰的形成与发展》，第56-57页。

㊳参见张文良：《华严经论的再发现与灵辨传的再构成》，载《佛教文化研究》第二辑，江苏人民出版社2015年版，第159-181页。

㊴参见拙作《华严法界观门校释研究》，宗教文化出版社2016年版。