



主編：鄭炳林
副主編：依空法師
寧強



敦煌佛教藝術文化論文集

段文傑



蘭州大學敦煌學研究所
南華大學編
美國密西根大學

蘭州大學出版社

教育部人文社會科學重點研究基地項目資助
臺灣佛光文教基金會
本次會議得到

敦煌佛教藝術文化國際學術 研討會論文集

鄭炳林 主編
依空法師 副主編
寧強

蘭州大學敦煌學研究所
南華大學 編
美國密西根大學

蘭州大學出版社
中國·蘭州

圖書在版編目 (C I P) 數據

敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集 / 鄭炳林主
編. —蘭州: 蘭州大學出版社, 2002

ISBN 7-311-02023-9

I. 敦... II. 鄭... III. ①敦煌學-國際學術會議
-文集②佛教-宗教藝術-國際學術會議-文集③佛教
-宗教文化-國際學術會議-文集 IV. ①K870.6-53
②B948-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2002) 第 047588 號

郭煌佛教藝術文化國際學術
研討會論文集
鄭炳林 主編

蘭州大學出版社出版發行

蘭州市天水路 308 號 電話: 8617156 郵政編碼: 730000

E-mail: press@onbook.com.cn

<http://www.onbook.com.cn>

甘肅省委印刷廠印刷

開本: 850×1168 1/32 印張: 21.125

2002 年 7 月第 1 版 2002 年 7 月第 1 次印刷

字數: 503 千字 印數: 1—1200 冊

ISBN7-311-02023-9 / K · 258 定價: 精裝 68.00 元
平裝 58.00 元

目 錄

- 序..... 鄭炳林(1)
- 中國敦煌吐魯番學會會長季羨林教授賀詞..... 季羨林(7)
- 中國敦煌吐魯番學會秘書長柴劍虹教授給
大會的來信..... 柴劍虹(9)
- 蘭州大學校長李發伸教授在大會上的講話 李發伸(10)
- 中國敦煌吐魯番學會副會長郝春文教授在
大會上的發言 郝春文(12)
- 再論敦煌藏經洞的寶藏——三界寺與藏經洞 榮新江(14)
- 敦煌遺書中的金剛經 釋永有(30)
- 流傳於日本的《十王生七經》與《地藏十王經》 杜斗城(55)
- 敦煌寫本 Px. 06062 《歸義軍時期〈大般若經〉鈔寫
紙歷》及其相關問題考釋..... 王蘭平(62)
- 高楠順次郎與敦煌佛典
——牛津大學藏斯坦因與高楠順次郎往來通信
研究 王冀青(80)
- 回鶻文《玄奘傳》及其相關問題..... 楊富學(108)
- 摩醯首羅卜性質初步分析..... 王愛和(116)
- 敦煌盧舍那佛法界圖像研究..... 殷光明(126)

- 莫高窟新發現的窟龕與墓塔遺跡…………… 馬 德(152)
- 莫高窟第 98 窟及其對曹氏歸義軍時期大窟
營建之影響…………… 陳 明 沙武田(165)
- 阿彌陀經的光明信仰與藥師經的審判思想…………… 劉永增(186)
- 須彌山圖像在中國佛教藝術中的表現與意義
…………… Tianshu Zhu(206)
- 北傳早期的“法華三昧”禪法與造像…………… 賴文英(233)
- 麥積山石窟北朝雕塑藝術體現的佛教人間化
傾向…………… 鄭炳林 沙武田(256)
- 健陀羅的大乘“法身”思想及其在中亞、河西
地區的開展…………… 賴鵬舉(278)
- A Survey of Vaisravana Imagery in Sichuan as Facets of the
Martial Culture of the Late Tang and Five
Dynasties Periods
…………… Tom Suchan(303)
- 從敦煌吐魯番所出早期寫經看佛教的東傳西漸…………… 陳國燦(357)
- 唐宋時期的敦煌佛教…………… 李正宇(367)
- 晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探
——以“不食肉戒”為中心…………… 高啟安(387)
- 從“三教大法師”看晚唐五代敦煌社會的三教融合
…………… 釋覺旻(400)
- 回鶻天公主與敦煌佛教…………… 徐曉麗(416)
- 敦煌女性寫經題記及反映的婦女問題…………… 陳麗萍(429)
- 歸義軍時期敦煌與周邊地區之間的僧使交往
…………… 馮培紅 姚桂蘭(450)
- 藏傳佛教噶舉派“那若六法”淺析…………… 牛 宏(467)
- 西域方術東傳及其影響略議…………… 劉文江(477)

- 明清時期河西的民間觀音信仰…………… 公維章(492)
- 從圖書目錄看漢唐之際佛教的演進…………… 屈直敏(500)
- 敦煌寫本《九想觀》詩歌新探…………… 鄭阿財(512)
- 敦煌卷子 P. 4663 詞彙研究…………… 竺家寧(539)
- 談漢譯佛經誦讀方式的來源…………… 伏俊璉(574)
- 敦煌莫高窟發現的剪紙藝術品
- 兼論中國民間剪紙的淵源和發展…………… 謝生保(581)
- 論敦煌書法的藝術價值…………… 王志銘(607)
- 尋求中國武術的突破點…………… 李重申 李金梅 李小唐(619)
- 敦煌氣功養生文化的研究…………… 李金梅(627)
- 論古代敦煌環保意識基礎及其與現代大西北
可持續發展之關係…………… 胡同慶(634)
- Dunhuangology and the Kyoto School of Oriental Studies
…………… Aida - Yuen Wong(647)
- 敦煌出土的《壇經》鈔本(摘要)…………… 陳廖安(659)
- Evidence for the Localization of the Parinirvana Legend
in Dunhuang Cave 158(Abstract)
…………… Amanda Goodman(660)
- Home and Away: Domestic Architecture and the Visual
Grammar of Lotus Sutra *Bianxiang*(Abstract)
…………… Natasha Heller(662)
- 附：“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”議程表…………… (663)

序

2001年是新世紀的第一年，“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”是在新世紀召開的第一次敦煌學研討會。本次會議由蘭州大學、南華大學、美國密西根大學於2001年7月13日至14日在蘭州大學聯合舉辦，蘭州大學敦煌學研究所承辦，與會代表90餘人，其中海外代表60人。中國敦煌吐魯番學會會長季羨林教授、秘書長柴劍虹教授發來賀信。會議得到教育部人文社會科學重點基地會議費、佛光文教基金會的資助。這本論文集就是本次會議提交論文的結集。

本次會議有兩個特點，一是多所大學聯合舉辦，二是提交論文主要集中在文獻與藝術的結合研究上。蘭州大學敦煌學研究所是教育部人文社會科學重點研究基地；南華大學是佛光山寺所辦的大學，佛光山寺在佛教研究上貢獻甚大，其中編輯出版《法藏文庫》、《佛光大藏經》、《佛光大辭典》影響很大，特別是近年創辦的《普門學報》成為台灣地區研究佛教影響最大的雜誌；美國密西根大學中國史研究中心是美國研究中國歷史文化的主要科研機構。三校聯合舉辦這次會議，就是探討一種聯合協作研究敦煌學的新路子。這次會議僅僅是一種開始，今後我們還要在更多的方面和研究領域加強同國外及港台地區學者的合作交流。敦煌學中佛教研究還遠遠不夠，特別是敦煌文獻與敦煌石窟藝術的結合研究上還沒有很好地結合起來，本次會議以敦煌佛教藝術與文化為主題就是要推動這方面的研究工作。

召開這次會議的目的主要是為了適應敦煌學發展的趨勢，敦

煌學研究經過了近百年的歷史，近百年中，在敦煌文獻的研究上，基本上完成了敦煌文獻的刊佈工作，有敦煌寫經縮微膠卷及大量敦煌文獻的影印文獻出版，雖然還沒有全部出版出來，但是主體部分已經完成。在敦煌文獻分類整理和專題研究上，近百年來我國的敦煌學研究在敦煌文獻整理與研究上成績突出，如天文曆法、書儀、社邑文書、契約文書、經錄、醫藥文獻、禪籍、表狀箋啟等，杭州大學牽頭做了敦煌經部文獻整理研究，此外學術界還對賦、變文、孝道文學、類書、地理文書、碑銘讚等等作過分類整理和專題研究。在敦煌石窟藝術的研究上，敦煌研究院的老一代專家做了大量的研究工作，特別是在敦煌壁畫內容的釋讀上，解決了許多問題，就我們目前瞭解的情況來看，和敦煌文獻的研究差不多，單個壁畫內容研究考釋的比較多，小的專題研究也比較多，但是在大的專題研究上做得不多。

敦煌學研究經過近百年的發展，在各個研究領域中取得世人矚目的成績，如歷史學上關於授田問題、敦煌歸義軍史、區域經濟、民族關係等問題的研究，都有了很大突破；文學方面關於俗文學變文、曲子詞、俗字等研究，進展很快；敦煌醫學文獻研究上，對敦煌醫學文書的整理研究也有一定的成績；特別是佛教藝術研究上，對敦煌莫高窟壁畫的釋讀和壁畫研究有了很大進展，敦煌壁畫的釋讀工作基本完成，同時對部分經變畫的研究，像維摩詰經變、涅槃經變等研究有了突破性的進展。但是隨著敦煌學研究的深入，面臨的問題也越來越突出，特別是學科之間的相互滲透與相互合作很不够，可以說基本上沒有協作研究，更談不上聯合攻關了。

敦煌學研究領域的拓展是隨著敦煌學研究的深入逐漸提出來並引起學術界注意的問題。在我們以前的研究中，還存在很多不足，比如對佛教文獻和敦煌佛教的研究缺乏足夠的重視，敦煌佛教文獻佔了敦煌文獻的大部分，就佛經來說，除了大藏經收藏的佛經之外，還保留有很多藏外佛經，即所謂疑偽佛經，這些大藏經沒有

收錄的佛經對中國佛教研究意義重大，其中有的是中國高僧的著作，也有的是假託印度佛教名僧寫的佛教經典。儘管他們是疑偽經，但並不因此降低他們在中國佛教史上的地位，如《大雲經疏》與武周佛教關係非常密切，研究武周時期佛教的發展不了解《大雲經疏》是不行的。

敦煌文獻非佛經部分的佛教文獻是研究敦煌地區佛教發展的重要資料。這些資料涉及到敦煌佛教的各個側面，是直接客觀反映敦煌佛教最基層的資料。如敦煌文獻中記載到很多高僧，而在佛教典籍中卻很少記載或者根本沒有記載。敦煌佛教是一個世俗化了的佛教，有很多東西和做法與佛教戒律相違背，如寺院擁有牧群並雇人放牧、寺院僧尼不住寺院而分戶居住、僧尼擁有私產、僧掛俗籍或者僧俗混籍、僧人服兵役、寺院釀酒、僧尼飲酒等。另外在敦煌佛教典籍中，混入了很多道教、景教、摩尼教以及陰陽之類的東西，人物傳記中還記載到高僧中很多人具有道教方面的造詣。這一切都說明，敦煌地區的佛教不是我們經常看到的一般意義上的佛教，而是一個完全世俗化民間化了的佛教。關於敦煌佛教研究，除了日本人對部分敦煌高僧或者部分佛經進行了深入的研究外，國內敦煌學界對這一研究領域卻沒有投入足夠的人力進行研究。這一方面是因為目前從事敦煌學研究的學者大部分都是從事史學、文學研究專家，或者從事藝術史研究的專家，主要精力放在本學科研究領域中，很少關注敦煌佛教研究；另一方面，從事佛教研究的專家很少有人參加敦煌學研究，特別是進行敦煌佛教研究。

目前敦煌學界研究方向有了一些變化，緊接“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”之後由台灣地區中正大學召開的“二十一世紀敦煌學國際學術研討會”等兩次學術研討會提交的論文內容看，敦煌佛教為研究對象的論文佔了主要部分，說明敦煌佛教研究越來越受到學術界的重視。但是敦煌佛教整體研究應當說還沒有開始，很多方面基本上還沒有人涉獵，這既需要從事佛學研究的專家

進入敦煌學界開展研究，更需要敦煌學界的專家要把自己的研究重心向佛學方面轉移，使敦煌佛學研究有一個突破性的進展。開拓新的研究領域、更新敦煌學研究內容，敦煌學嚴格地說是一批研究資料，利用這批敦煌學研究資料，在自己的敦煌學研究領域從事相應的研究，這是目前敦煌學研究中的一般研究方法。要開拓敦煌學研究新領域，更新研究內容，必然要吸收更多學科的人進來從事研究，從研究方法和研究角度有一個全新的變化。比如從社會學、倫理學、佛學等方面進行研究等。

石窟藝術與文獻研究的結合更加緊密、注意新研究方法和手段的使用。由於敦煌石窟在中國石窟和世界石窟中特殊的地位，對它的深入研究，必將對其他地區石窟及佛教藝術的研究起到推動作用。佛教藝術的研究離不開歷史文獻，敦煌文獻與敦煌佛教藝術關係密切，敦煌文獻是敦煌佛教教團留下的產物，敦煌佛教藝術研究離不開這些文獻，如關於佛教的中國化、傳統文化對佛教的影響等問題，不瞭解敦煌文獻就無法解釋，有些答案就在敦煌文獻中。敦煌佛教藝術是按照當時、當地的佛教思想、佛教信仰、藝術傳統和審美情趣製作而成的。應當注重敦煌文獻與佛教藝術的關係，使歷史研究、佛教史研究和藝術研究有機結合，解決石窟藝術研究中的問題，對每一時代、每個洞窟的性質、表現的佛教思想、藝術特點、歷史背景等進行綜合性探討。研究敦煌石窟藝術除了重視石窟的雕塑、壁畫外，還應注意藏經洞出土的數以千計的各種木版畫、絹畫、麻布畫、剪紙、絲製品等藝術品。這些藝術品內承中國傳統藝術表現方法，外融印度及中亞佛教美術風格，是敦煌藝術有機的組成部分。這些藝術品製作背景和完成過程在敦煌文獻就有很多記載。

敦煌文獻與敦煌石窟藝術的結合研究是敦煌學研究重點，必須應結合這一趨勢培養敦煌學研究人才。晚唐五代敦煌壁畫中所繪供養人千人一面，這與晚唐五代敦煌民衆的審美觀有著密切的

關係，敦煌邈真贊中描寫人面貌也基本一樣，這個原因的答案在敦煌相面文獻中，按照敦煌相面文獻畫出來的共性佔了主導地位，其個性就看不出來了，必然是千人一面。敦煌壁畫中保留了大量的供養人題記，其研究價值非常高，特別是敦煌壁畫中關於以當時歷史為題材畫的壁畫，其研究價值相當高，我們根據這些壁畫研究當時軍隊裝備和服飾等都有很大的作用。所以祇有文獻與敦煌壁畫的結合才會有大的突破性研究成果出現。這不但表明敦煌學研究的潛力還非常大，還給敦煌學研究基地今後的人才培養提出了更高的要求：不但從事敦煌文獻研究，而且要對敦煌壁畫有一定瞭解，走敦煌文獻與敦煌壁畫研究結合的路子，把石窟藝術同文獻研究結合起來，這種結合對解決敦煌學研究中的許多問題有很大幫助，以文書求證壁畫，以壁畫說明敦煌文書。蘭州大學與敦煌研究院聯合培養敦煌學博士學位博士研究生後，特別是聯合共建教育部敦煌學重點研究基地後，培養從事敦煌文獻和敦煌石窟藝術研究的復合性研究人才有條件。在人才培養上正探索一種新的路子和培養模式。

蘭州大學敦煌學研究所的發展離不開學術界的關心支持。1979年蘭州大學成立了敦煌學研究機構，1980年創辦了《敦煌學輯刊》，1983年參與舉辦了中國敦煌吐魯番學會成立大會和第一次學術討論會，1985年建立了中國敦煌吐魯番學會蘭州大學資料中心，1986年得到美國基金會亞洲高等教育基金的資助，1998年與敦煌研究院聯合建立敦煌學博士點，同年成為甘肅省高校重點學科，1999年與敦煌研究院聯合共建的敦煌學研究所入選教育部人文社會科學重點研究基地，2000年舉辦了海峽兩岸敦煌學絲綢之路學術考察活動。回顧蘭州大學敦煌學發展的歷程，一方面有各個方面長期以來的支持，另一方面得力於對外交流的收益。敦煌學博士點建立後，我們不但致力於國內敦煌學研究人才的培養，同時還加強國外及港台地區人才的培養。先後接受韓國和臺灣地

區的學生來敦煌學專業攻讀博士學位，又從 1998 年起每年接受一屆，並連續接受四屆短期敦煌學研修生，2002 年我們還將同麥積山石窟藝術研究所聯合舉辦“麥積山石窟藝術與絲綢之路佛教文化國際學術研討會”。在時機成熟的情況下，與日本朝日新聞社聯合舉辦佛教藝術研討會，進一步加強蘭州大學敦煌學研究所的對外交流與合作。

齊陳駿先生開創了蘭州大學敦煌學研究，在當時他力爭將留校從事敦煌學研究的青年教師派到國內各個大學進修，同時力主將用敦煌學研究所的資金派郭鋒、王冀青到英國學習，還通過日本土肥義和先生派王冀青去日本東洋文庫學習。1998 年我接替齊陳駿先生擔任敦煌學研究所領導工作，齊先生給予我很大的支持，表現了老一代高尚的學術風範。敦煌研究院是蘭州大學敦煌學博士點和研究基地的協作單位，博士生培養與日本朝日新聞社敦煌學研修生的教學是雙方聯合進行的，樊錦詩老師、施萍婷老師及敦煌研究院各位先生在人才培養與合作研究上給予更多的支持，他們在教學過程中表現出的一絲不苟，值得我們學習。中國敦煌吐魯番學會以及學術界長期對蘭州大學敦煌學研究工作的關心與支持，使蘭州大學的敦煌學得到了很多發展機遇。蘭州大學敦煌學發展到今天這一步，更多的是包含了他們的心血與努力。在我們今後的工作中，因為有了他們的支持，一定會有更大的發展。

本次會議的召開得到了南華大學依空法師、美國密西根大學寧強教授的支持，段文杰先生欣然為論文集題籤，星雲大師對本次會議給予很大關心，在此深表謝意。

鄭炳林

2002 年 6 月 18 日

賀 詞

蘭州大學敦煌學研究所

鄭炳林教授：

欣聞“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”即將在蘭州舉辦，十分高興。我因年齡等原因，不能親赴會場聆聽與會諸君鴻談高論，深以為憾。特請柴劍虹、郝春文、榮新江教授轉達我對研討會的祝賀和對與會代表的問候及敬意。敦煌佛教文化的研究我們有優勢，卻又並非我們的強項，因此這次研討會受到海峽兩岸學界的共同關注和國外學者的支持就有特殊的意義。我去年六月在北京的研討會上說過，敦煌學已走過了近百年的歷程，但研究的任務完成了恐怕還不到一小半，新世紀任重道遠；而且這些任務主要靠現在的中青年學者來承擔，故而蘭州大學敦煌學重點研究基地的建立，令人歡欣鼓舞。我相信你們在敦煌研究院和全國敦煌學研究者的積極支持下，一定能夠為敦煌學事業的發展做出令世人矚目的貢獻，謹祝研討會圓滿成功！祝代表們考察順利、身體健康！

季羨林

2001年7月8日

Letter of Congratulation

Institute of Dunhuang Studies, Lanzhou University
Professor Zheng Binglin:

I am happy to learn that the International Symposium on Dunhuang Buddhist Art and Culture will be held in Lanzhou. I am very regretful not being able to attend the symposium to listen to the excellent lectures because of my age. For this reason, I entrusted Professor Chai Jianhong, Professor Hao Chunwen, and Professor Rong Xinjiang with the expression of my congratulations for the conference and compliments and respects for all the participants. We have the advantage in studying the Dunhuang Buddhist culture; however, it is not our strong point. Therefore, the symposium seen highly by scholars from the mainland China and Taiwan and supported by specialists overseas is of special importance. At the conference in Beijing last June, I commented that Dunhuang Studies had experienced nearly a hundred years' history but there was much more to do in the new century. Much of the responsibility falls naturally on the middle-aged and the young scholars; therefore, the establishment of the key research base of Dunhuang Studies at Lanzhou University is encouraging. I believe that with the active support from the Dunhuang Academy and all researchers in this field, you will make great contributions to the cause of Dunhuang Studies. I wish the conference a complete success! At the same time I wish all the delegates good health and a victorious inspection!

Ji Xianlin

July 8, 2001

中國敦煌吐魯番學會秘書長 柴劍虹教授給大會的來信

敦煌佛教藝術與文化國際學術研討會
會議主席、各位代表：

首先，我要衷心感謝蘭州大學敦煌學研究所熱忱邀請我參加這次研討會，也為不能如期與會而深表歉意。我認為，新世紀第一次國際性敦煌學研討會由蘭大敦煌學重點研究基地舉辦，這在敦煌學史上具有十分重要的意義，這不僅是因為在敦煌學的故里建立基地對培養敦煌學研究人才十分關鍵，而且因為這次會議是在世人已有可能全面把握藏經洞敦煌文獻的新條件下，將敦煌佛教藝術與文化的研究全面推向深入的一個良好開端。祝大會圓滿成功！祝諸位代表考察順利、身體健康！

柴劍虹

2001年7月12日於杭州

蘭州大學校長李發伸教授在大會上的講話

各位專家、學者：

首先請允許我代表蘭州大學向參加本次“敦煌佛教藝術與文化國際學術研討會”的國內外專家學者表示熱烈的歡迎！向聯辦單位臺灣地區南華大學、美國密西根大學表示真誠的感謝！

敦煌學是國際顯學，敦煌石窟是著名的世界文化遺產。敦煌在甘肅，敦煌學在世界。敦煌佛教藝術是全世界的共同珍貴遺存，全世界的學者有義務對它進行深入研究。今天中外學者匯聚一堂，海峽兩岸的專家共同研討，來探尋敦煌佛教藝術與文化的學術價值。

甘肅是敦煌學的故鄉，蘭州大學作為中國西部地區的重點高校，有責任、有義務開展對敦煌學的研究。蘭州大學早在上個世紀七十年代末期就組織人員進行敦煌學研究。特別是1983年，中國敦煌吐魯番學會成立大會暨首屆全國敦煌學研討會在蘭州大學召開，促進了蘭州大學敦煌學研究的發展。2000年為紀念敦煌藏經洞發現一百週年，蘭州大學又舉辦了“海峽兩岸敦煌學·絲綢之路學術考察研討會”，取得了圓滿成功。在新世紀的第一年，蘭州大學與臺灣地區南華大學、美國密西根大學，共同舉辦這次“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”。針對敦煌學研究中的難點和薄弱點，聯合攻關，協作交流，把國外和臺灣地區的新研究方法引入我們的研究中，把整個敦煌學研究水平提高到一個更高的層次。

敦煌學研究的隨著藏經洞文獻的發現已經有近百年歷程，在這期間敦煌學研究取得了豐碩的成果，逐漸走向綜合性的全面研

究和深入的專題研究，大大推動敦煌學研究的發展。蘭州大學敦煌學研究起步比較晚，真正開始有組織地開展敦煌學研究是在改革開放以後。由於蘭州大學敦煌學研究有無可替代的地緣優勢，同時得到中國敦煌吐魯番學會的大力支持，也得到了全國敦煌學專家和研究單位的關心和支持，在全體研究人員的共同努力下，蘭州大學在敦煌學研究上也取得了巨大的發展，經過二十多年的奮鬥努力，從一個敦煌學碩士學位點建成為國家第一個敦煌學博士學位授權點，敦煌學科建成為省級重點學科，特別是在1999年，蘭州大學敦煌學研究所人選成為教育部首批人文社會科學重點研究基地，這在世紀之交又給蘭州大學的敦煌學研究帶來了新的發展機遇。

蘭州大學立足中國西北，為適應國家西部大開發的需要，優先重點發展西北地區的特色學科，為中國西部地區的經濟社會服務。敦煌學是蘭州大學的特色學科和重點學科，也是蘭州大學“做西部文章、創國際一流”的重要內容和重點發展方向。開展敦煌學研究，既是蘭州大學文科研究的一大特色，也是蘭州大學立足西部義不容辭的責任。

今天，在新世紀的第一年，蘭州大學和南華大學、密西根大學聯合舉辦這次“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”，海峽兩岸與來自美國的專家學者，匯聚一堂，共同研討偉大的敦煌佛教藝術與文化，將會更加有力地推動世界範圍內敦煌學研究的發展，將會給蘭州大學敦煌學研究帶來巨大的動力。

最後預祝會議圓滿成功！祝願各位專家代表在蘭州身體健康！

謝謝大家！

李發伸

2001年7月13日

中國敦煌吐魯番學會副會長郝春文 教授在大會上的發言

大會主席、女士們、先生們：

由蘭州大學敦煌學重點研究基地舉辦的“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”在今天隆重開幕了。我代表中國敦煌吐魯番學會對此次會議的召開表示熱烈的祝賀！

如所周知，敦煌藏經洞出土的文獻是以佛教典籍為主，敦煌石窟藝術也屬於佛教藝術，所以，敦煌佛教是敦煌學最重要的研究對象。近百年來，國內外對敦煌佛教文獻和敦煌石窟藝術的研究都取得了巨大的成就，發表了一大批具有較高學術價值的論文和專著。但與敦煌學的其他領域相比，這一方面的研究仍有待加強，不少專題有待開展深入、系統的研究。在這樣的背景下，舉辦有關敦煌佛教的國際性會議，對於交流和展示國內外的最新研究成果，推動敦煌學的發展，都將具有重要意義。

蘭州大學敦煌學研究所是國內外知名的敦煌學重鎮。二十多年來，這裏的老中青三代學者辛勤耕耘，在敦煌學的不少領域都取得了令世人矚目的學術成就。更令人欣慰的是，這裏還形成了一支以中年學者為主體的高水平的研究隊伍。以這支隊伍為基礎，聯合其他單位的相關學者，蘭州大學敦煌學研究所被批准為教育部文科重點研究基地，這是全國惟一的有關敦煌學的重點研究基地。我相信，今後蘭州大學敦煌學研究所將為敦煌學的發展做出更大的貢獻。

今年是 21 世紀的第一年，此次會議又是本世紀的第一次敦煌學國際學術研討會。我衷心地預祝大會圓滿成功！

謝謝主席！謝謝大家！

郝春文

2001 年 7 月 14 日

再論敦煌藏經洞的寶藏 ——三界寺與藏經洞

榮新江
(北京大學)

前 言

由於俄藏等敦煌收集品的發表，分散在世界各地的敦煌文獻，迄今已經接近於全部公佈，這就使我們從總體上判定敦煌藏經洞寶藏的價值成為可能。這個問題是和藏經洞的本來性質及其封閉原因問題密切相關的，從斯坦因、伯希和到藤枝晃、土肥義和、方廣錫，都曾對藏經洞的封閉原因提出種種推測，我曾撰《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》，認為藏經洞封存的是三界寺的圖書畫卷，並推測 1006 年前後由於聽到了闐王國被信奉伊斯蘭的黑韓王朝滅掉，三界寺的僧人把本寺的供養具以及其它神聖的物品全部包好後，有秩序地封存在藏經洞（編號第 17 窟）當中。^[1]感謝俄藏敦煌文獻的發表，使我們現在可以基本確定三界寺就位於敦煌莫高窟前，其原址推測應當在下寺或附近。對藏經洞文獻和文物的整體研究，有助於深入認識藏經洞寶藏的性質，即它們原本是三界寺的供養具，包括經帙、經卷、綉像、幡畫等文物和文獻材料。

一、關於藏經洞性質和封閉原因的幾種推測

藏經洞是開鑿在位於莫高窟北頭第 16 窟甬道上的一個小窟，它原是吐蕃統治敦煌後期和歸義軍統治初期（848 年前後）的河西都僧統洪辯和尚生前坐禪的禪窟，他去世後，成為紀念他的影堂。^[2]五代時期，大概漸漸失去原有的功能，而成為存放佛寺供養具（經卷和佛像）的儲藏所。

1907 年到敦煌的斯坦因（A. Stein）是第一個留下藏經洞內部情況的詳細記錄的考古學家。根據他對洞內物品翻檢後的記載，藏經洞中幾乎所有的材料原來都是包在兩種包裹皮中的：一類是所謂“雜包裹”（mixed bundles 或 miscellaneous bundles），梵文、于闐文、藏文的貝葉形寫本、回鶻文或粟特文寫本卷軸及絹紙繪畫、絲織品和相當數量的漢文碎紙塊、帶有木軸的殘經尾、木軸、絲帶、布包皮、絲織品做的還願物、絹畫殘片、畫幡木網架等等，都裝在這類包裹皮中；另一類是所謂“正規的圖書包裹”（regular library bundles），總共有 1050 個裝漢文卷子的包裹，每包平均裝卷子 12 個左右；還有 80 個包裹裝藏文卷子，此外還有 11 個較大的藏文具葉夾本包。^[3]從斯坦因留下的一張漢文寫卷剛剛移出藏經洞時的照片，可以清楚地看到這些漢文卷子是整齊地一捆捆存放的，其中一個包裹皮上還可以看見“摩訶般若海”五個字，這正是依《開元錄·入藏錄》所寫的經名和帙號，這個包裹所包的應當就是“海”字號的四十卷本《摩訶般若經》第二帙，說明漢文寫經原本是分帙存放的。然而，斯坦因不懂得漢文佛典在中古時代的圖書館中是分帙存放的，也未詳究為什麼許多保存完好的文獻或繪畫都包好了放置在一起，而片面地強調了上述藏經洞中的殘碎物品，認為這些東西是從敦煌各寺院中收集來的“神聖廢棄物”，藏經洞就是堆放它們的處所。這種說法，有人稱之為“廢棄說”。

此後，藤枝晃教授採用“廢棄說”，不過，他認為廢棄的主要原因是中國印本佛典取代了卷軸裝佛典，圖書館的書架需要重新布置，因而導致了原來的卷軸佛典的廢棄。^[4]但是，史籍祇記有寫本藏經賜給沙州，見《宋會要》蕃夷五瓜沙二州條景德四年閏五月，“詔益州寫金銀字經一藏賜之”，尚未見頒賜刻本的記載。即使有北宋頒給沙州刻本藏經的可能，這部藏經也不會入藏遠在敦煌城外的三界寺，而應放置在敦煌城內的龍興寺中。況且俄藏 F. 32A 記有：“施主敦煌王曹宗壽與濟北郡夫人汜氏，同發信心，命當府匠人，編造帙子及添寫卷軸，入報恩寺藏訖，維大宋咸平五年壬寅歲五月十五日誌。”^[5]說明遲至 1002 年，沙州官府仍在鈔寫卷軸式佛經。所以，藤枝晃教授的廢棄說理由也是不充分的。

從 1971 年以來，土肥義和先生認為，敦煌藏經洞中的材料是敦煌佛教教團所屬諸寺廢棄的舊經本、有錯的寫經紙、用過的課本、廢棄的公私文書等，在北宋初年三位皇帝推進的全國性整理佛藏活動的影響下，大約從 970 - 1002 年間，敦煌各寺也對堆積如山的上述廢紙加以清理，統統存放在城外莫高窟的廢禪窟中，在這次整理佛藏中，報恩寺扮演了重要的角色。^[6]近年來，方廣錫博士也倡言“廢棄說”，他提出的假設是在曹氏政權的某一年，敦煌各寺院進行了一次寺院藏書大清點，結果將一大批殘破無用的經卷、過時的文書、廢紙、幡畫、多餘的佛像等等，統統集中封存在藏經洞中。^[7]其主要看法與土肥義和先生不謀而合。然而，這種觀點仍然把視線局限在敦煌藏經洞中殘破的物品上，而沒有對完整的經帙、卷軸、精美的彩色絹畫、刺綉以及藏語、于闐語、粟特語、回鶻語文獻給予解說，也沒有考慮敦煌藏經洞中殘卷的原狀和唐五代時敦煌寺院原藏經卷的殘缺情況，我們如果反過來問，為什麼把這麼精美的十世紀末期繪製的絹畫廢棄掉？為什麼把這麼多首尾完具的經卷廢棄掉？為什麼把這麼多完整的于闐語佛典也廢棄在莫高窟？這些問題，如果僅僅從藏經洞中的佛典一個方面來考慮，是無

法給予圓滿的解釋的。

1908年到敦煌的伯希和(P. Pelliot),說他見到藏經洞時的情況是,“洞中所棄,至為凌亂”,藏漢文本及絹畫、壁衣、佛像、石碑雜沓堆置,因而得出是西夏1035年入侵敦煌時僧人倉皇出逃時把經卷絹畫等一股腦放進洞中的樣子。^[8]這種看法,有人稱之為“避難說”。其實伯希和不知道斯坦因在他之前已經入洞翻騰了一遍,他所見的藏經洞情形已非原貌,僅此一點,就可以說伯希和提出的藏經洞封閉原因和年代是不足信的。一些學者沿著伯希和的思路,又提出其它一些年代由於外敵的威脅而封存的說法,有的甚者認為晚到元朝。到目前為止,最晚的敦煌紀年文書是上述咸平五年(1002)的施入記,藏經洞的封閉年代應當距此年不遠,由此可以排除1035年及其它更晚的種種假設。

我在研究于闐史和歸義軍史的過程中,一直思考著敦煌藏經洞封閉原因這個難解之謎,已有的前人說法都難以圓滿地解釋藏經洞中各種文獻和文物的存在。1994年,借各方面專家為慶祝敦煌研究院成立五十週年來參加敦煌學術討論會之機,我不揣冒昧地在會上發表了《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》,並且在會後廣泛徵求許多專家學者的意見,以後略加修訂,發表在《敦煌吐魯番研究》第二卷(1996)上。在這篇文章中,我首先根據斯坦因的原始記錄,試圖窺測藏經洞開啟時的原狀,即所有材料包在包裹之中,而漢文包裹上還有千字文編號和經名。然後,根據對藏經洞出土唐五代宋初敦煌文書的記載,考察晚唐至宋初敦煌大小寺院經藏、絹畫等供養具的保存情況,發現我們今天看到的敦煌經卷的殘缺情況,是在藏經洞封存以前就存在著的,而敦煌僧人對這些經卷不但不廢棄,而且還加以修補。其中三界寺的道真留下的題記表明,三界寺沒有能力雇人寫經,就到各寺去收羅古壞經文,修補集成一部部的佛典,這正好和今天我們看到的敦煌藏經洞佛經的配補情況和許多修補佛經的廢紙同時並存的情況相符合。接著,

我推測藏經洞的材料原本應當是莫高窟前三界寺的物品，並依次分析了藏經洞中出土的完整經卷、經帙、絹畫、刺繡、胡語文獻等前人避而不談的材料，對它們的存在一一予以解說。最後，根據1002年以後西北地區的政局變動，認為最有可能促使敦煌僧人把這麼一大批佛教供養具封存在洞中的原因，是1006年與敦煌歸義軍節度使家族聯姻的于闐王國滅於信仰伊斯蘭教的穆斯林，經過近四十年血戰之後敗逃沙州的于闐人，不僅促使了敦煌三界寺供養具的封閉，也把一批于闐文佛典封存其中。

我對敦煌藏經洞的性質和封閉原因的解說，儘管較前人涉獵的藏經洞內涵要廣，也盡可能自圓其說，但在敦煌資料還沒有全部公佈的1994年乃至今天，我的看法仍然是一種推測。我的目的是拋磚引玉，通過爭論和進一步的研究，而把對敦煌藏經洞寶藏的整體認識加深一步。

二、三界寺在莫高窟的新證據

斯坦因根據他對藏經洞封存材料的全面檢索，認為其主要來源是三界寺。^[9]藤枝晃先生根據他所過目的敦煌文獻，也持同樣的看法。^[10]戴仁(J. - P. Dregé)教授對敦煌寫經所帶各寺的簡稱和印章等項目的統計，也表明在敦煌諸寺中以三界寺最多。^[11]在上述學者研究的基礎上，我在《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》一文中提出，藏經洞所存文獻和文物的主體佛典和佛畫，應當原本是屬於三界寺的財產；而根據敦煌文書《臘八燃燈分配窟窟名數》，三界寺的僧人道真曾在951年主持過莫高窟的燃燈活動，所以推測三界寺就在莫高窟前，而且應當距藏經洞所在的第16窟較近。^[12]

我的文章在1994年的敦煌會上發表以後，我陸續見到了一些有關三界寺的看法。(一)、1995年，我曾拜讀過初稿的施萍婷女史的大作《三界寺·道真·敦煌藏經》發表，其中沒有討論三界寺

的位置問題，但明確指出“敦煌藏經洞所藏之佛經與當年道真的努力直接有關”，並進而做了一點猜想：“公元 1002 年，道真可能 82 歲，如果他當時健在，那麼在這一時期，如果發生什麼威脅佛經存在的危急情況，道真以其身份、地位主持將佛經封存，是完全可能而合乎情理之舉。”^[13]她和我的看法基本上是一致的。（二）、太史文(S. Teiser)先生在《十王經與中國中世紀佛教的煉獄觀念之形成》一書中，仔細地收集了有關道真的史料，並根據對原卷的考察，對道真從諸家函藏收集佛經並修補頭尾的工作做了詳細的說明，指出道真為三界寺所收集的佛典的多樣性。^[14]他的材料可補施文之缺，更重要的是他對道真收集品的分析，有助於理解藏經洞的內涵。（三）、土肥義和先生認為三界寺藏經的填補修復事業是 934 / 935 年，所以從這一年回溯到三界寺創建的 830 年代的經典可以成為修復的對象，而記有三界寺之名和印有三界寺寺印的引首以及其它寺院的引首，都集中在吐蕃統治敦煌的 9 世紀前半的《大般若波羅蜜多經》，其數充其量也沒有超過兩百件，因此根據這些三界寺引首的特殊性而下的結論似乎得出的過於早了些。而且，沒有關於道真的三界寺藏經修補事業在 10 世紀中葉以後仍繼續進行的記錄保存下來。三界寺在莫高窟的看法在缺乏確實的記錄和考古學調查的結果的現狀下，祇能是一種假說。^[15]他的這些看法是直接針對我的上引文而發的，值得重視。（四）、李正宇先生在為《敦煌學大辭典》撰寫的《三界寺》條中，表示“寺址待考”，其活動年代從吐蕃統治時期的 820 年(P. 3654)到北宋天禧三年(1019)以後(《天禧塔記》)。^[16]（五）、最近我才拜讀到孫修身先生 1982 年發表的《敦煌三界寺》一文，在有關文書年代和三界寺活動的討論後，他根據 S. 5663 題記中提到的“道真造劉薩訶和尚像施入”，對比莫高窟第 72 窟中的劉薩訶和尚像，認為第 72 窟就是三界寺所在。^[17]從大量敦煌文書、壁畫榜題上來看，莫高窟的某一窟不能構成某個寺院，在敦煌文書中，三窟（一般認為指莫高窟、榆林窟、西

千佛洞)和十七寺並稱,莫高窟應當作為一個單位與某個寺對稱。^[18]

我在上文中推測三界寺在莫高窟,除了藏經洞中封存的東西以莫高窟最多外,還有 951 年道真主持了臘八前夕的莫高窟燃燈活動。但道真是以沙州釋門僧政的身份主持其事的,所以也可以說他是從城裏特意來的。因此,關於三界寺的具體位置,還有待新的證據。

最近發表的俄藏敦煌文書 Dx. 1400 + Dx. 2148 + Dx. 6069 綴合卷中的《于闐天壽二年(964)九月弱婢佑定等牒》,是留在敦煌的于闐國公主、太子的侍婢佑定寫給于闐天公主和宰相的信,其中說到:

1. 更有小事,今具披詞,到望
2. 宰相希聽允:緣宕泉造窟一所,未得周畢,切望
3. 公主、宰相發遣絹拾匹、伍匹,與磓户作羅底買來,
4. 沿窟纏裹工匠,其畫彩色、鋼鐵及三界寺綉
5. 像綫色,剩寄東來,以作周旋也。娘子年高,氣冷
6. 愛發,或使來之時,寄好熱細藥三二升。又紺城細縹□
7. 三、五十匹東來,亦乃沿窟使用。又赤銅,發遣二、三十
8. 斤。^[19]

宕泉是流經莫高窟前的泉水。^[20]這裏是說她們在莫高窟造窟一所,沒有完工,希望于闐公主和宰相能够安排人送來十匹或五匹絹,給造窟的工匠們用,而造窟需要的彩色和鋼鐵,以及三界寺的綉像綫色,希望寄到敦煌來,以便周旋。還有紺城(坎城)出產的細縹布,也要三、五十匹,沿窟使用。顯然,佑定是在莫高窟雇工匠造窟時寫這封信的,她們需要的各色物品,是為了造窟一所,並在三界寺和沿窟使用。這清楚地說明了三界寺應當就在莫高窟前,因為信中絲毫沒有提到城內各寺院。若在城內,比三界寺大的寺院不祇一座,于闐人自然可以選擇象龍興寺、開元寺那樣的大寺來供

養。

俄藏天壽二年文書並不是孤證，P. 2130 寫本依次鈔錄《唐五臺山竹林寺法照傳》、《淨土五會念佛誦經觀行儀》、《佛說觀佛三昧海經本行品》第八，尾有題記：“三界寺道真，經不出寺門，就此靈窟記。”^[21]“靈窟”是莫高窟的另一種稱呼，如 P. 3457《河西節度使司空造窟功德記》中有“厥今白藏將末，仁王欽慕於仙巖；玄英欲臨，官人散誕於靈窟。”^[22]三界寺僧道真在莫高窟說“經不出寺門”，則可以斷定三界寺就在此靈窟旁邊。

現存有壁畫的莫高窟南區崖前走廊，南北長度就有大約 1500 米。既然三界寺在莫高窟旁，那麼，三界寺應當在什麼位置上呢？雖然道真曾經從敦煌各寺收集古壞經文，到三界寺修補頭尾，其上仍然可能保存原來寺院的名稱和印記，但目前統計資料表明，藏經洞中仍以帶有三界寺的名稱和印記的寫本最多。由於敦煌藏經洞封存的材料與道真關係密切，因此三界寺與藏經洞的關聯是難以否定的。

在藏經洞所在的第 16 窟，位於南區的最北邊，再北就是古代僧人居住或埋葬的北區石窟了。16 窟前面，現在仍然有一座寺廟的遺址，俗稱“下寺”，是相對於位於莫高窟南區中部偏南位置的九層樓前的“中寺”和“上寺”而稱呼的，下寺在清朝末年為王道士所居，後來改建成三清宮，正門有“三清宮”匾額，題“楚北雲遊沐浴住持王圓祿、弟子趙明裕、姚明善創修，光緒戊申（1908 年）蕤賓月（五月）新修，郭維德學書。”^[23]這可能是王道士拿到斯坦因的“功德錢”以後翻修的，其原狀不得而知。我很懷疑下寺或其附近原本是道真所屬的三界寺的寺址，但這一點沒有得到考古學的驗證。

莫高窟中部的中寺和上寺，大體上是一個寺的兩個彼此聯接的院落。馬德先生認為敦煌文書提到的乾元寺和金光明寺位於莫高窟前，P. 4660《沙州釋門都教授昆尼大德炫闍梨讚並序》記金光明寺和乾元寺“兩寺同院”，並舉清代上寺和中寺同一院落為

證。^[24]這一看法，尚需有更直接的記載為證。

據馬德先生提示的 P. 2049 背《長興三年(931)淨土寺入破歷》所記“窟上諸寺”和 S. 5448《敦煌錄》所記莫高窟“古寺僧舍絕多”，^[25]莫高窟前當不祇三界寺一座寺院，甚至藏經洞也不祇第 17 窟一個，很可能有對應於其它寺院的藏經洞。

三、藏經洞寶藏的性質——三界寺的供養具

從斯坦因以來，大多數敦煌藏經洞的研究者都認為裏面封存的是敦煌佛教教團的廢棄物。伯希和雖然是“避難說”，但也是認為僧人們匆忙棄置的佛經和繪畫，並沒有說這些材料原本的性質。1996 年土肥義和先生在《略談敦煌遺書封閉之謎》中，對 1971 年的論述有所補充，認為在 970 年代到 1002 年間，與宋朝都城開封的大藏經編纂運動相呼應，以歸義軍節度使為後盾的報恩寺對藏經進行了清點、修補，敦煌教團也進行了大規模的寫經事業，於是，沈睡於諸寺經樓的引首、雜物被整理後，用官衙和寺院處理過的時不用的文書紙(帙)包起來，運進藏經洞封存起來。^[26]他的這一看法主要是基於 F. 32A 咸平五年(1002)敦煌王曹宗壽夫妻令當地匠人編造帙子及填寫卷軸而施入報恩寺的題記，但是理解上對原文詞義略有張大。然而，土肥先生指出藏經洞中帶有報恩寺名稱和印記的材料僅次於三界寺，這一點值得注意，這似乎透露出報恩寺與三界寺的密切關係。

前人討論藏經洞的封閉原因時，都祇是從藏經洞內的佛經為主要依據的，而且都特別強調殘破的經卷、引首等材料，而不去考慮那些完整的經卷和佛經以外的其它東西。我在《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》一文第四節中，依次討論了完整的佛經寫本、具有實用價值的經帙、十世紀後半繪製的完美絹畫、十世紀仍然流行的各種非漢語文字寫本。^[27]這些都是持廢棄說者不應當回避的

材料，特別是那些精美的絹幡繪畫。

我並不否認敦煌藏經洞中現在人看來是“廢棄物”的那些東西，為此，我在上引文中考察了唐宋時期敦煌大小寺廟中藏經的實際情形，得知不論大寺還是小寺，經卷和繪畫的殘破情況是普遍存在的。對於三界寺這樣一個位於莫高窟的寺院來說，僱傭大量人力來抄經是不可能的。恰好我們今天可以讀到 934 年三界寺道真留下的一條題記，其中說到他因為見到“當寺經論部[帙]不全，遂乃啟願虔誠，誓發弘願，謹於諸家函藏，尋訪古壞經文，收入寺[中]，修補頭尾，流傳於世。”這裏講得很明白，即道真是從其它各寺院的經藏中，檢取人家廢棄的舊寫經或破了的寫經，收入三界寺中，再加以修補殘破之處，補寫缺失的經文，使之成為完整的佛經，可以流傳後世。^[28]道真的這段題記，有助於我們解釋敦煌寫卷中的許多持“廢棄說”者難以索解的事情。

第一，因為道真收集品中有不少是古舊的經本，然後把它們修補成正規的寫經。這樣，別的寺院在吐蕃時期所寫的經本副本、引首等，就會統統被道真收羅到三界寺來。所以，藏經洞中有大批吐蕃時期的引首、經本是不難理解的。

第二，由於道真是從各個佛寺去收羅破舊的經本，所以三界寺一定集中了不少帶有其它寺院名稱和印記的經本，這或許就是為什麼藏經洞中也保存了帶有“龍興寺藏經印”、“報恩寺藏經印”、“淨土寺藏經”等印記的寫本，值得注意的是，有些其它寺院的寫本又被打上了“三界寺藏經”印。

第三，由於道真是到處收羅古壞經文，這樣必然造成大量經文的副本甚至無法修補的殘卷也進入三界寺。提到道真的最晚文書的紀年是 987 年(S. 4915)，可以推測道真的修補工作至少應當延續到十世紀八十年代。而且，至少從道真任釋門僧政的 950 年始，他可以象主持莫高窟燃燈那樣，安排一些人參加並繼續他的修補佛經工作。

第四，道真等人的修補佛經工作如果一直進行，三界寺中就必然會保存有大量有待修復的古壞經文、擬用來修補佛經的廢棄文書、準備抄經的新舊紙張、準備製作經帙、木軸的許多絹頭、布料和木棍。在滅佛的消息傳來後，這些材料也一總封存起來，它們應當是有相當數量的，但不能簡單地被看作是廢棄物。

另外，我們還應當看到，如果英國圖書館、法國國立圖書館、中國國家圖書館等處所藏敦煌文獻都沒有進行過修復的話，那麼許多寫卷上就可以清楚地看到原本裱糊在經卷、畫卷首尾或正背面的殘紙片，加上一些卷子上有道真的題記，所以不難認為有不少藏經洞文獻和繪畫就是道真修補的結果。這些原本是裱糊的廢紙，還可以在一些早期的敦煌文獻照片上看出，如著名的咸通九年刻本《金剛經》（現編號 S. P. 2，原編號 Ch. iii. 0014），其背後原來是用文書裱糊過的，斯坦因的《西域考古圖記》第四卷圖版 C 上，還可以見到背面的裱紙。^[29]露出字的那片後來被揭了下來，據羽田亨先生的記錄，就是提到“河西諸州蕃渾嗚末羌龍狡雜”的 Ch. 936 號文書。^[30]此件後來又被編作 S. 5697 號，說明英國圖書館是把揭下來的殘片放在 S 編號的後面繼續編號，S. 8400 - 13677 編號間的殘片幾乎都是這樣來的。^[31]法國國立圖書館的做法是把殘片放在其所來自的經卷後面，編為 Piece 1, 2, 3……，我們今天不難從原卷照片和目錄上看出這些“斷片”，大多是過時作廢的公私文書，雖然有研究某一方面的意義，如社文書、契約等，^[32]但它們不是原本獨立的藏經洞文獻。中國國家圖書館藏王重民先生拍攝的 P. 2555 詩集寫本上，還黏連著道真的書信殘片，^[33]可能就是道真用過時的信紙，來裱糊書籍寫經。

然而，自從敦煌藏經洞的經卷、繪畫移入博物館或圖書館以後，為了保護和追求更多的文獻材料，館方都採取了揭裱的工作，把原來黏貼在經卷、繪畫、經帙上的殘紙大批量地揭了下來。^[34]但是，這些揭下來的殘片在藏經洞開放時不是獨立存在的東西，在考

慮敦煌藏經洞封存物的性質時，應當把這批“廢棄物”排除出去。如果我們把這些原來是藏經洞書籍寫本附屬物也當作是原本的廢棄物，得出的結論必然是難以接受的。

我極力強調敦煌藏經洞封存的材料不是廢棄物的目的，是希望能夠全面地、正確地來認識藏經洞文物和文獻的價值。

要全面地認識藏經洞資料的價值，首先要全面地把握資料。值得慶幸的是，自九十年代開始，中國的一些出版社對敦煌文獻的影印工作傾注了極大的熱情，一些過去以縮微膠卷的形式公佈過的敦煌文獻收集品，如英藏、法藏、國圖藏敦煌文獻，現在以較清晰的圖版刊出；一些過去沒有系統公佈過的敦煌資料，如俄藏和中國各地博物館、圖書館所藏的敦煌文獻和繪畫資料，也以大型圖錄的形式發表。目前我們所能見到的敦煌藏經洞資料，遠遠超過八十年代初期，而且越來越接近藏經洞出土文物的全部內容了。

在擁有這樣豐富的資料基礎上，可以對藏經洞的基本性質加以判別。據敦煌文書 S. 1776《顯德五年(958)敦煌某寺法律尼戒性等交割常住什物點檢歷狀》，一個佛寺的常住什物包括供養具、家具、函櫃、瓦器、氈褥等，其中供養具包括香爐、經案、經藏、經帙、幡畫等。^[35]與敦煌藏經洞所出文物相比較，可以認為藏經洞封存的東西沒有包括一個寺院中家具等物品，而祇是供養具的部分，即藏經洞出土物主要是以經卷、經帙、綉像、幡畫四類東西組成的，這些都是中古敦煌佛教寺院(三界寺)最珍貴的財富，或者說寶藏。

四、結 語

確定了藏經洞的性質，有助於我們探討分藏各處的零亂寫本的內在關係，而對於這種內在關係的探討，將推動對敦煌文獻的整體認識，有利於正確判斷敦煌文獻的價值，並恰如其分地使用它們；反之，如果我們把藏經洞文獻看作是一堆垃圾，則有礙於我們

對敦煌文獻的深入研究。

藏經洞所存供養具的主體是以佛教典籍為主的書。寫本時代的圖書館藏書，都是以一卷為單位的，要徹底弄清藏經洞文獻的性質，還需要把敦煌寫本還原為一卷一卷的樣子，這中間需要做大量的綴合工作。然後再把這一卷一卷的書，按照敦煌藏經封存時原本遵循的藏書體系進行復原，即佛藏部分要按《開元錄·入藏錄》的順序清點。在藏經的主體結構清晰以後，我們再考慮藏外佛典、道書、儒家經典和其它書籍類寫本。在屬於書籍的材料中，應當排除某一時期特別流行的供養佛經，如《金剛經》、《法華經》、《大乘無量壽宗要經》等，它們有大量的副本也保存在寺廟當中，但大多數並非經藏的組成部分。在把書籍類卷子復原以後，我們來看看到底敦煌文獻之外還有多少東西，相信我們常常看作是敦煌文書的一些內容，如戶籍、契約、社文書、差科簿、書信……等等，恐怕原來祇是作為寫經或其它文獻的背面而存在，從佛寺廟圖書館的角度來看，它們可以說是存在的。目前，在計算機的幫助下，我們正在按照上面的思路進行敦煌文獻的清點工作，希望這一工作的結果，會幫助我們從整體上認識敦煌藏經洞寶藏的價值。

註 釋：

[1]榮新江《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》，季羨林等編《敦煌吐魯番研究》第二卷，北京大學出版社，1996年，第23-48頁；Rong Xinjiang, "The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons of Its Sealing" (tr. By Valerie Hansen), *Cahiers d'Extreme - Asie*, 11 (Nouvelles études de Dunhuang), ed. J.-P. Dregé, Paris Kyoto 1999-2000, 247-275.

[2]馬世長《關於敦煌藏經洞的幾個問題》，《文物》1978年第12期，第21-33頁。

[3]A. Stein, *Serindia*, II, Oxford 1921, p. 820.

[4]Akira Fujieda, "The Tun - huang Manuscripts". *Essays on the*

Sources for Chinese History, Canberra 1973, p. 128; “Une reconstruction de la 'bibliotheque' de Touen - houang”, *Journal Asiatique*, CCLXIX, 1981, pp. 65 - 68.

[5]《俄藏敦煌文獻》第一冊，上海古籍出版社，1992年，第321-322頁。

[6]土肥義和《敦煌寫經の殘存事情について》，《歴史と地理》1972年2月號；又《不要になったがゆえに今日にたつ殘“敦煌文書”の謎を推理》，《みつびし》1987年11月號；又《敦煌遺書封閉の謎をめぐって》，《歴史と地理》486號，山川出版社，1996年，第32-33頁。

[7]方廣錫《敦煌藏經洞封閉原因之我見》，《中國社會科學》1991年第5期，第213-223頁。收入方廣錫《敦煌學佛教學論叢》(上)，香港中國佛教文化出版有限公司，1998年，第17-46頁，又《附記》，第46-48頁。

[8]P. Pelliot, “Une bibliotheque medievale retrouvée au Kan - sou”, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme Orient*, VIII, 1908, p. 506; 陸翔譯《敦煌石室訪書記》，《國立北平圖書館館刊》第9卷第5期，1935年，第7-8頁。

[9]Serindia, II, p. 822.

[10]Akira Fujieda, “Une reconstruction de la 'bibliotheque' de Touen - houang”, p. 67.

[11]J. - P. Drege, *Les bibliotheques en chine au temps des manuscrits*, Paris 1991, pp. 238 - 245.

[12]《敦煌吐魯番研究》第二卷，第34頁。

[13]《1990年敦煌學國際研討會文集·石窟考古編》，遼寧美術出版社，1995年7月，第196-197頁。

[14]Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu 1994, pp. 138 - 151.

[15]《敦煌遺書封閉的謎をめぐって》，《歴史と地理》486號，第33頁。

[16]季羨林編《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998年，第631頁。

[17]原載《甘肅省史學會論文集》，蘭州，1982年；此據《中國敦煌學百年文庫·宗教卷》第1冊，蘭州：甘肅文化出版社，1999年。（按，此書錯字極多，此處引用，實出於找不到原書的無奈。）

[18]馬德《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996年，第203頁；又《10世紀敦煌寺歷所記三窟活動》，《敦煌研究》1998年第2期，第80-88頁。

對於三窟的不同解釋，見土肥義和《敦煌の社會と佛教——九・十世紀の莫高窟と三所禪窟と敦煌佛教教團》，《東アジア佛教とは何か》，東京春秋社，1995年，第260-265頁。

[19]全卷錄文和討論，見張廣達、榮新江《十世紀于闐國的天壽年號及其相關問題》，余太山編《歐亞學刊》第1輯，北京：中華書局，1999年，第181-192頁。

[20]《敦煌學大辭典》“宕泉”條，第321頁。

[21]《法藏敦煌西域文獻》第六卷，上海古籍出版社，1998年，第211-219頁。

[22]馬德《敦煌莫高窟史研究》，第130頁。

[23]1999年敦煌研究院重修下寺，筆者在同年5、6、7三個月中曾三次到敦煌考察莫高窟藏經洞和下寺，並鈔錄了這條題記。

[24]馬德《敦煌莫高窟史研究》，第204-212頁。

[25]同上，第209-210頁。

[26]《歷史と地理》486號，第33頁。

[27]《敦煌吐魯番研究》第二卷，第34-37頁。

[28]同上，第32-33頁。

[29]Serindia, IV, pl. C.

[30]《羽田博士史學論文集》上卷，京都，1957年，第603頁。

[31]參看榮新江《英國圖書館藏敦煌漢文非佛教文獻殘卷目錄》，台北，1994年，第26-29頁。

[32]參看 Catalogue des manuscrits chinois de Touen - houang. Fonds Pelliot chinois de la Bibliotheque Nationale, IV, ed. M. Soymie, Paris 1991, pp. 38 - 43 (P. 3555B), 50 - 51 (P. 3558) 等等。

[33]照片藏中國國家圖書館分館敦煌吐魯番資料中心。

[34]關於英藏敦煌文獻的修復工作，參看 Mark Barnard, "The British Library Stein Collection: its conservation history and future preservation", Dunhuang and Turfan. Contents and Conservation of Ancient Documents from Central Asia, ed. S. Whitfield and F. Wood, London: The British Library, 1996, pp. 16 - 19. 近年的修復工作，參看同作者 "Conservation Assessment of Miscellaneous Items from the British Library's Stein Collection;

the conservators' dilemma", *Conservation des manuscrits de Dunhuang et d'Asia centrale*, Paris: Bibliotheque nationale de France, 1998, pp. 57--63。關於法藏敦煌文獻的揭裱修復，參看 Monique Cohen, "The Conservation of Cave 17 Material in the Bibliotheque Nationale, Paris", *Dunhuang and Turfan. Contents and Conservation of Ancient Documents from Central Asia*, pp. 32 - 34。

[35]唐耕耦等《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第3輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年，第22-25頁。

（附記：本文原為提交2000年5月19日在東京召開的日本第45屆國際東方學者會議論文，今增補兩條注釋。）

敦煌遺書中的金剛經

釋永有
(南華大學)

金剛經是敦煌遺書中一部非常盛行的經典，在所有收藏中，共有近二千號金剛經，其中有 76 項金剛經、11 部論疏和 6 個與金剛經相關的文獻具有題記(見附錄)。數量似乎不多，但這些題記卻提供極為豐富的資訊。本文擬從這些題記中，分成五個方面：(1) 書寫製作之年代 (when)、(2) 遺書的三種樣式 (how)、(3) 參與者 (who)、(4) 信者的祈願 (what)、(5) 流傳地區 (where) 來詳細探討金剛經。

一、書寫製作之年代

不同的方法可鑑定遺書的年代，如從紙張的品質和大小、書寫的格式、題記和字體去作判別。所多的遺書祇被大致鑑定屬於那一個朝代，如唐或隋朝，而並無法確定書寫製作之時間。然根據題記，清楚的年代甚至於日期，則可被鑑定。下面的表格可以清楚的顯示金剛經的製作年代，不能被鑑定者，則被大致區分。

表格一

	6世紀	7世紀	8世紀	9世紀	10世紀	11世紀	總數
朝代	南北朝	隋/唐	唐	唐	唐/五代/宋	宋	
金剛經	1*	20	20	14	21※		76
金剛經相關文獻			6	4	6	1	17

共:93

以上表格之統計係參考池田溫的《中國古代寫本識語集錄》^[1]

*:池田溫編號 No. 208(535年),為藏於東京書道博物館之金剛經,出土於鄯善,而非敦煌。

※:其中之參 2528(985年),封藏於清涼寺釋迦像,僅作參考用。^[2]

表格二

南北朝	隋	唐	五代十國	宋	總數
1	2	68	12	10	93

表格三

金剛經	論疏	感應錄	其他	總數
76	11	1	5	93

由表可知金剛經由從第六世紀開始有遺書的書寫,第七世紀開始流行,一直延續到第十一世紀。其間由隋、唐、五代到宋朝,而以唐朝最多。最早的金剛經年代為 535 年,而最晚一部為 985 年。

1、最早的金剛經遺書

池田溫言:

關於敦煌遺書的年代,最早的可追溯至第四世紀。一般相信,最早的遺書,有題記清楚顯示完成於第五世紀初之“西梁見初二年(406)”。自此之後,不同年代的遺書繼續存在。最後一部則為《敦煌王曹宗壽及夫人施入帙、寫經記》,寫於北

宋咸平五年(1002)。大致上,敦煌遺書的年代,由第四世紀跨越到第十一世紀初。^[3]

池田溫所提及的最早的遺書是 S. 797《十誦比丘戒本》,比丘德祐書寫了記。王重民則有不同觀點,他表示應為中村不折所收藏的《譬喻經》,因有題記顯示寫於甘露元年(359)^[4]。

表格一顯示最早的金剛經遺書製作於第六世紀(535),但此遺書是在鄯善發現,而非敦煌。平井宥慶聲明最早的金剛經遺書,應該是收藏於敦煌文物研究所資料室的 0323 號遺書(497 年),且是鳩摩羅什(344 - 413 年)的譯本。^[5]但馬德表示 0323 號非真本,而是偽造的,紙張也非原來的。^[6]

本文作者則認為:最早的金剛經遺書,寫於隋大業九年(613)四月二十六日。此遺書晚於上述二者 78 或 116 年,收藏於中國大陸的天津市藝術博物館,編號為津六號(館藏號 4509 號)。題記如下:

大業九年四月二十六日鈔寫訖^[7]

題記中有日期,但無書寫者或捐贈者的名字。此遺書有軸,顏色不一,尾紙另接,大字體。金剛經的流行似乎晚於其它佛教經典,但若以第七世紀開始流行而言,天津市藝術博物館津六號,作為最早的金剛經遺書,應該是很合理的。然若有更早的金剛經遺書被發現,本文說法可再做修改。

第二早的金剛經遺書應該是收藏於大英圖書館的 S. 2605,由優婆夷劉圓淨寫於隋煬帝大業十二年(616)。她期望能早日離開邊塞回去中土首都。題記顯示劉圓淨原先並非住在敦煌,而是從當時的首都長安來的。長安遠比敦煌富裕和繁榮,而她則思鄉心切,希望能快點回家。大業十二年是隋亡前兩年,由於朝廷腐敗,且不斷征戰,人民深受其苦。她的願望透露出當時人民的心情和社會的狀況。其題記如下:

大隋大業十二年七月二十三日,清信優婆夷劉圓淨敬寫

此經，以茲微善。願為一切衆生轉讀，聞者敬信，皆悟苦空，見者受持，俱勝常樂。又願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障□□，福慶臻集。^[8]

2、最晚的金剛經遺書

有 29 號具有題記的金剛經及相關的文獻完成於十世紀，但有五號缺少清楚的日期。S. 5646 是最晚的金剛經遺書且有完整的年代，寫於宋乾德七年。事實上乾德為宋太祖年號，但此年號止於乾德五年，故實際上應是寫於宋太祖開寶二年(969)。此遺書為何江通所寫，並和《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》、《佛說齋法清淨經》二部經寫在一起，為冊子本。它比全世界最早的印刷品——印於 868 年的金剛經晚了 101 年，此事顯示雖然佛教早已於一百年前即開始運用印刷術，但佛教徒並未捨棄書寫的方式。他們仍然喜歡抄經以獲得功德。其題記如下：

於時大宋乾德七年己巳歲四月十五日，大乘賢者兼當李禪錄何江通發心抄寫大小經三策子計九卷，晝夜唸誦，一心供養，故記之耳。^[9]

書寫佛教經典的目的多為宗教理由，即為了唸誦、供養或得到功德。書寫已成為一種修持，雖然後來已有印刷術，然書寫的方式至今仍被保留下來。

金剛經的相關文獻中，列寧格勒收藏品中的《金剛般若經鈔知丹州梁夙刊記》是所有相關文獻中年代最晚的一個，完成於 1016 年。它比印刷於 868 年，全世界最早的印刷品——金剛經，晚了 130 年。^[10]它是個版經，題記中有：“金剛般若經鈔第五印本初破……”。

二、遺書的三種樣式

敦煌遺書共有三種樣式：(1)寫本(2)印本(3)拓本，而金剛經

及其相關文獻中亦有此三種樣式。最通行和最早的樣式是寫本，印本祇佔少數，從晚唐才開始流行。敦煌遺書中亦有少數幾個拓本被發現，其中有關柳公權金剛經的拓本則非常重要。

寫本和印本可以是卷子、摺本或冊葉本，卷子是最早有的型態，為早期古籍所通用。一直到十世紀，卷子本都還很流行。摺本或冊葉本於唐代開始出現，而在九世紀後，開始成為敦煌遺書所喜歡的樣式。事實上，大部份遺書都是卷子，少部份是摺本或冊葉本。長卷子不易閱讀或唱誦，因此摺本或冊葉本在第八世紀後逐漸出現。摺本容易開合，且可由內文任何一處打開。冊葉本通常較小，而比卷子方便攜帶、閱讀或唱誦。敦煌位於絲路要地，連接了中國和中亞。彼此間的交流頻繁，冊葉本則是旅者最方便的型態，因此冊葉本在唐代即流行起來。

藤枝晃^[11]將遺書分成四個時期：北朝、隋朝、唐朝和吐蕃——歸義軍時期。他又言：每一時代的遺書樣式有別，各有他們的字形、紙張、書寫的特色。本節將著重在遺書樣式的探討。

1、寫本

舉例：上海圖書館編號 795017 的金剛經是個摺本，和《佛說觀彌勒上升兜率天經》寫在一起，還有五十頁內文保留下來。另外，在敦煌研究院編號 9055 者，還存有界欄和線孔。

Stephen F. Teiser 則發現有一些《金剛經》和《十王經》一起的冊葉本，他說：

金剛經和十王經一起存在冊葉本中的形式，可能不是偶然的。關於金剛經的內文細節，提供了十王經製作的重要啟示。^[12]

《十王經》是關於在地獄中十王的一部經典，而金剛經則純粹是一部和開悟有關的佛經。兩部經合在一起，顯示了它們對於宗教信仰和修持的特別意義和作用。本文的看法是：佛教的基本信念是去除煩惱、達到開悟境界。而依據金剛經修持，即是從煩惱和

地獄解脫的方法。當然也有可能祇是因為經文長度差不多，且在當時都很流行，才被寫在一起。

一般而言：唐代寫本品質最佳，尤其是初唐時期。理由是：不僅紙張、墨水和書寫的品質最好，而且不少寫本還被校對者仔細檢驗過。有的遺書有還列出裝潢手、校書手、詳閱者和監督者的名字，以增加權威性和可信度。

2、印本

印刷、造紙、羅盤和火藥是古代中國的四大發明，印刷術則發明於七世紀後半，它為中國佛教及世界文明帶來很大的變革。第一部中文大藏經印於十世紀後期的北宋，用了 130000 雕板，且花了十二年時間才完成。這部北宋敕版大藏經的完成在中國佛教史上和世界印刷史上，是一件大事。之後，不同版本的大藏經在不同時代被印刷出來，而大藏經則扮演著編輯、保存和弘傳佛教經典的重要角色。大量的早期佛教文獻得以保存，歸功於早期印刷術的發明。

金剛經的印本透露出印刷對中國佛教的影響力，而那也是佛教的需要，促進了印刷術的發展，因此佛教和印刷術是互輔互成的。

A、全世界最早的印刷品——868 年印製，收藏在大英圖書館的金剛經。

斯坦因收藏的敦煌遺書中的木刻二號，即是全世界最早的印刷品。十六呎長的卷子，由七張紙組成。第一頁是一幅插畫，釋迦牟尼佛端坐在祇樹給孤獨園的蓮花臺上，眾弟子、菩薩、天人和動物圍繞，而長老須菩提正在向佛陀請問佛法，正如同經中所言一樣。由插畫和字體顯示出：雕刻者非常有經驗且技巧也很好。雖然四川是個當時的印刷中心，但並不知此卷子在何處印出。

此經為鳩摩羅什的中文譯本，也是最盛行的一種版本。由淨口業真言起頭之後是八大金剛的祈請文，然後是經文，字形美好。

經文後是另一真言。最後則是一道有著清楚年代的題記。題記如下：

咸通九年四月十五日王玠為二親敬造普施^[13]

這部經是全世界最早的，有完整年代可考的印刷品，它是在1907年時被斯坦因在第十七窟發現，然後被帶去英國，現存放於大英圖書館。本人在1997年時，曾經二度在大英圖書館親見原來卷子本，現在在專家的特別照顧下，仍保持完好。它是該圖書館最珍貴的文物之一，也是全人類之寶。此經曾被整修數次，曾有過的作法是用厚紙黏貼到原紙背面。之後，進一步的整修考慮將貼上去的紙張取下來。然僅僅如此，即需花上兩三年時間才能完成。

總而言之，這部金剛經的發現，是印刷史上的一個重要事件，此事顯示出佛教與印刷術的重要關係。1966年，另一個與早期印刷術有關的重要事件是：在韓國東南的佛國寺一個塔中，發現了《無垢淨光大陀羅尼經呪》。這部在塔中被發現的經呪，事實上應該是最早的印刷品，其印製年代應不晚於751年。^[14]這使得印刷術的發明，向前推進到第八世紀中期或更早。然大英圖書館中的金剛經，仍然是確實有年代可考的最早的印刷品。

在敦煌遺書中另有少數印刷的，如P. 4515、P. 4516及Lionel Giles^[15]目錄中的第8084號，皆印於950年，由曹元忠所捐獻，而題記中“雷延美”的名字是歷史上發現最早的刻印者。

Timothy Barrett^[16]於2000年年底發現：《金剛經感應傳》中有一則關於一個富人的感應事蹟，且跟印刷術有很大關係。這則奇蹟發生於唐武德年間，從長安來的富人蘇仁欽，在一次瀕臨死亡的經驗之後，他印製了千部金剛經及法華經，以便獲得功德。^[17]此則感應事蹟比全世界最早的印刷品——868年的金剛經日期，還早了兩個世紀，也就是把印刷術的發明年代，推前了兩個世紀。

本人研究後發現，金剛經早期有八部感應錄，^[18]而有些相同的感應奇跡會被收集在不同的感應錄中。此則也被收於其中兩部

製於唐朝以後的感應錄中，^[19]但在其它六部在唐前即完成的感應錄中，卻未被收集。這顯示該奇跡的日期或許有誤，而可能發生於唐朝以後。或許他是託人抄經，後人誤為是印經。然若日期及內容無誤，此則金剛經的感應事跡將是非常珍貴的史料。

B、四川過家真印本

印製金剛經需要根據好的原本，而“四川過家真印本”變成當時的最佳模板。很明顯的，印製費用高於抄經，因製作過程複雜費時。刻版者需先將字一個一個的刻在版上，然後上印墨，再印在紙上。因此除非大量需求，否則很不經濟。故可推知印本金剛經的存在，表示該經已開始或者已很流行。

在不同的敦煌遺書收藏中，根據四川過家真印本的寫本如下：

巴黎所藏：P. 2876(906年，冊葉本)，P. 3398(943年，冊葉本)，P. 3493(943年)。

倫敦所藏：S. 5444(905年)，S. 5450，S. 5451(906年)，S. 5534(905年)，S. 5544，S. 5669(906年)，S. 5965(906年)，S. 6726(906年)。

北京所藏：B. 8909(907年)。

由以上可看出，四川過家真印本在十世紀的前半世紀——晚唐和五代時很流行。唐滅宋立，益州即今四川成都，成為自971起，宋太祖指定印製《北宋製版大藏經》之處。而理由很明顯的是：當時四川的印刷、造紙技術是全國最好的。

因此可以得到結論：印刷術的發展，改變了中國佛教和人類文化的歷史，而四川過家真印本，則早就透露出這種改變的訊息。

3、拓本

敦煌和中亞的交通在唐朝時愈來愈頻繁，也有一些拓本從他處被帶到敦煌，少數唐時的拓本也在敦煌收藏中被發現。拓本的製作是用紙張鋪放在金石銘刻上，後用墨打印，因此字或圖會成為反白，而周圍則成為墨色，即成拓本。

P. 4503 是一部唐朝著名書法家柳公權（778 - 865 年）的金剛經的拓本，他創造了自己的書法格式，而金剛經則是他的最高成就。在唐書中，有一段關於他的作品的描述：

當時大臣家碑誌，非其筆，人以子孫為不孝。外夷^[20]入貢者，皆別署貨貝曰：“此購柳書”。^[21]

在《舊唐書》中則記載，唐文宗命柳公權書寫金剛經在上都西明寺的牆壁上，並讚美他的書法是在六位著名書法家之上。

上都西明寺金剛經碑備有鐘、王、歐、虞、褚、陸之體，尤為得意。文宗夏日與學士聯句……乃令公權題於殿壁，字方圓五寸，帝視之嘆曰：“鐘、王復生，無以加焉。”^[22]

由以上得知柳書的珍貴以及人們對它的喜愛，這可能是柳書金剛經拓本被帶到敦煌的原因。該經書於唐穆宗長慶四年（824），P. 4503 拓本有題記如下：

長慶四年四月六日翰林侍書學士朝議郎行右補闕上輕車都尉賜緋魚袋柳公權為右街僧錄準公書強演邵建如刻^[23]

林聰明言：

金剛經乃唐穆宗長慶四年，^[24]柳公權為右街僧錄準公所書，經數度翻刻；至宋，唐時及初拓已經難見。敦煌此拓，雖非完本，確為原石唐代初拓本，得以窺其真貌。^[25]

總而言之，P. 4503 是件珍貴文物，因為是唐代原石柳公權書的金剛經拓本，且被保留在敦煌遺書中，這是敦煌與中土來往的最好證明。

三、參與者

一般個人書寫的敦煌遺書，或祇需要一名鈔經者，然有的卻需要許多人一起參與，如：鈔經者、裝潢者、捐贈者、校書者、監督者等。在題記中，書手及捐獻者的名字比其它人還常見，以下分就書

手、其他參與者及金剛邑會討論，即可顯示出參與者的種類。

1、書手

在敦煌遺書中，寫本遠比印本多，而品質則端賴於書手的能力。不同階層的人皆可書寫金剛經，如：專業書手、學生、一般人、官員、比丘、比丘尼、將軍等，而由專業書手所寫的遺書品質最佳，有些則祇是學生的作業。

A. 專業書手

S. 36 寫於 672 年，係左春坊楷書吳元禮所寫。

S. 513 由蕭禕所書，且親自檢查了三次。^[26]

B. 官員

甘肅博物館編號 18 的金剛經由彭城郡的劉從章寫於 863 年。

P. 3398 由官員陰彥清寫於 943 年。

C. 僧人

S. 2190 係由甘露寺比丘尼真行所書。

P. 2165 背面是一部金剛經註解，比丘尼妙相是書手。

S. 71、B. 1554、P. 2132 皆是註解，由僧人所鈔寫。

D. 一般人

由一般人所鈔寫者之品質大致比專業書手差，但因人們相信鈔寫佛教經典的功德，故由一般人所鈔寫者為數頗多。

B. 0794 由王華敬在 629 年所書寫。

S. 5248 的書寫者是優婆夷覺圓。

除這些例子以外，還有一個特別的老人，他在 82 至 84 歲之間寫了八部《金剛經》，但都未題上他的名字。他是個虔誠的佛教徒，甚至於用自己的血來寫經。^[27]而他在 88 至 89 歲之間，似乎喜歡鈔寫《十王經》，且寫了三部。^[28]顏廷亮^[29]指出這個老人可能是張球，一個有名的文學家，在歸義軍時代有許多作品。

2、其他參與者

有一種遺書是由官方所作，且已變成遺書的典範，而參與者的

名字通常都會列在題記中。S. 513 就是個很好的例子，參與者包括書手、裝潢手、校書手、詳閱者及監督者。^[30] P. 3278 及 B0690 也都列出了參與者的名字。

金剛經和法華經是由官方所製作的主要佛經。方廣錫^[31]從 40 項左右官方製作的佛經中，找出了 11 部金剛經，而這些是非常珍貴的中華文物。有些是由皇帝下令製作，如：P. 2323 由唐太宗下令製作，S. 36、S. 513、P. 3278 則是奉唐高宗之命所作。

事實上，唐朝的高宗、武則天、中宗和睿宗都喜歡製作佛典。由於皇室的支持，佛教的發展在唐朝達到最高點（除了現代的發展以外）。金剛經的製作，在當時是一項頗受歡迎的宗教活動。

3、金剛經邑會

佛教邑會是一羣人在一起修持或舉行佛事的會社，如：根據某一宗派唱誦、鈔經或造佛像。這種邑會自從南北朝時即已存在，範圍擴及全國，有不同背景的人參與其中。

平野顯照指出由一個位於山東的“結金剛經邑會碑”，^[32] 可知唐朝時即有金剛經邑會存在。它提到該邑會有一百一十個會員，每次聚會時每人鈔一部經。天津博物館編號第 27 號為一部金剛經，^[33] 此經是由一個優婆夷的邑會在 753 年所造，但並不清楚是否是一個特別修持金剛經的邑會。北珍字 84 號也是一部金剛經，由一個邑會的會員叫張庭休，於九世紀初期所作，但不清楚他所參加的邑會是否為金剛經邑會。

晚唐時期在第 147 窟的北部，有四個邑會的會員供養了一幅金剛經變。^[34] 雖然邑會名稱不詳，但每人名字前皆冠以“社人”二字，最後一人是“社人劉賢德”，此四人似乎是來自一個與金剛經很有關係的邑會之會員。

雖然證據不多，無法充分證明敦煌有金剛經邑會的存在，但可以肯定的是這類邑會，包括金剛經邑會，在唐朝時是存在的。而金剛經在敦煌很盛行，以修持金剛經為主的邑會存在敦煌，也應該是

有可能的。

總之，金剛經的製作非特定族群所為，而是社會上不同背景和階層的人都在參與。由上至皇帝，到下至一般百姓；由出家僧人到在家信徒；由士兵、將軍到朝廷官員；由男性到女性都在參與。是什麼驅動人們去做此事？他們從造經得到哪些利益？為何各階層的人都在參與？各種理由都有可能，但他們對金剛經的虔誠信仰，應是最大的原動力。而不同朝代的人，不約而同地，加入這歷史上延續不斷的製作行列。

四、信者的祈願

金剛經的經文中提到誦持書寫等功德如下：

若有人以無量阿僧祇世界七寶，持用布施，若有善男子善女人，發菩提心者，持於此經乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。^[35]

若復有人於後末世。能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。^[36]

須菩提！若有善男子善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分復以恒河沙等身布施，後日分亦以恒河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施。若復有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦，為人解說。^[37]

由經文中看得出來：此經具有無比的功德，而這些經文應是鼓勵信仰者，書寫或依該經修持的最大原動力。

在所有的金剛經遺書中，總共有 76 部金剛經、11 部論疏和 6 個相關文獻有題記，但其中祇有 47 個題記有提到祈願，其他的僅列出時間、地點或參與者名。大致而言，信者的祈願可分成五種：(1)佛法 (2)功德 (3)身體健康 (4)超薦亡者 (5)家畜。雖分成五

種，有些題記則不祇包含一種。以下各舉例說明：

1、佛法

S. 2824：“佛弟子王超，上為七代父母，下為妻女並大地蠢動衆生，悉願離苦解脫，捨邪歸正，發菩提心，常隨佛聞法。”^[38]

北珍字 87：“未年正月，社人張庭休寫，一心供養。”^[39]

2、功德

S. 3686：“別將王豐，天寶十二載，^[40]普為法界衆生，同霑此福。”^[41]

S. 1746：“弟子令狐□為龍王、行病鬼王、怨家債主，敬造像二區，寫金剛般若一百部，法華一部，於靈安寺壽禪師院內□淨寫。”^[42]

上博 3323：“開元二年二月二十三日，弟子索洪範奉為聖主、七代父母、見存父母及諸親法界衆生，敬造金剛般若經七卷、多心經七卷。”^[43]

3、身體健康

S. 5248：“弟子優婆夷覺圓發心書寫，願患消散。”^[44]

北 0776：“弟子押衙楊吳德，為常患風疾，敬寫金剛般若經一卷，願患消散。”^[45]

4、超薦亡者

P. 3031：“太極元年^[46]三月十五日，正信弟子楊思敬為亡男元真等寫。”^[47]

上海圖 026：“大唐景龍元年，^[48]歲次丁未十二月乙丑朔十五日乙卯，同谷縣令薛崇徽為亡男英秀敬寫。”^[49]

5、家畜

S. 5544 - 1：“奉為老耕牛神生淨土，彌勒下生，同在初會，俱聞聖法。”^[50]此為四川過家真印本。

S. 5544 - 2：“奉為老耕牛，敬寫金剛一卷，授記一卷，^[51]願此牛身領受功德，往生淨土，莫再受畜生身，六曹地府，分明分付，莫

令更有讎訟。未年正月。”^[52]

由此可看出書此經者對於動物的愛，以及家畜在農業社會對家庭的重要性。有趣的是：寫經者認為他可以用寫金剛經的功德，分付天堂和地獄，讓家畜得以往生淨土。

綜合以上：

A. 由上述例子，可知悉信徒希望借著金剛經而達到的願望，而這些願望則包括了人生的各個層面，因此金剛經事實上深刻的影響了中國佛教徒的生活。

B. 亦可瞭解中國佛教徒對佛教經典的態度。金剛經已不祇是一部供閱讀或朗誦的經典，人們深深相信可由造經獲得功德，且可因而滿足他們的祈願。

C. 相信功德可被回向，不僅可對回向給人類，且可回向給動物、龍王，更及於所有衆生。

D. 不僅功德可回向給現世父母，且及於七代父母，甚或更久遠的祖先親屬朋友。

E. 功德不僅回向給家人，且亦回向給冤親債主。此顯示中國佛教徒相信功德可修好關係，或取悅冤親債主，讓他們不至於困擾寫經、造經者。

F. 信者相信金剛經不管在世間或出世間法上，都能滿足信仰者的需要。並認為功德可超越過去、現在、未來的時空，而回向給所有衆生。

五、金剛經流傳的地點

題記中有關地點的很少，祇有十五個地名可能有關，而其中有少數幾個是從官員的頭銜來看出些許端倪。當中有八次提到寺名，但共有六個寺名，因其中有一個寺院被提到三次。這六座寺院是：甘露寺（S. 2190）、大雲寺（P. 2165v）、龍興寺（S. 721, S.

4052, B. 1554)、靈安寺(S. 1746)、毘奈耶寺(B. 4294)和金光明寺(B. 1346)。大雲寺和龍興寺是著名的官方寺院,其中有的可能也是。祇有甘露寺和靈安寺,無清楚資料顯示它們位於敦煌。

其它的地點是沙州(P. 4776-1v),即今敦煌。甘肅(上海圖書館 026, 北律字二)及河南(S. 87, P. 2184)。S. 6877 則是一個在家信徒在崇山所書。另有一藏於東京書道博物館之金剛經,^[53]原在部善被發現,此經題記提到住於塞外的“芮芮”人。

由上千卷的金剛經中的十五個地名,來判斷流行的區域是不足的。缺少地名的理由可能是中國人認為年代、人名和祈願,遠重要於地點,故而寫經者很少記入地名,但這些地名多少提供了可能傳播的地點之線索。很明顯的是:大量的敦煌遺書中包含了為數衆多的金剛經,因此該經流行於敦煌,應是無可置疑的。事實上,根據本人之研究,金剛經流行於全中國。然因涉及其它非敦煌資料之運用,故僅能在此概說。

遺書的題記中寺院的名稱,就是金剛經曾經流傳之處,也是這些寺院在當時存在敦煌等處的明證。這些題記是很有價值的史料,雖然出現寺院名字的金剛經遺書,未必就是最早有這些寺院名稱的遺書,然若和在其他遺書中的寺名一起比對,就可將敦煌古時存在的寺院,詳列出名單來。

另有五個寺院名稱存在“金剛經變”的洞窟之題記上,分別是 85、112、359、138 及 144 號洞窟的南面,這幾個洞窟都完成於中唐或晚唐。五個寺院中之龍興寺,是唯一在金剛經遺書中亦有的寺名。另外四個為:開元寺、普光寺、安國寺、靈修寺,此四座寺院都位於敦煌。此四個寺院再加上遺書所提及的,肯定座落於敦煌的四個寺院——大雲寺、龍興寺、毘奈耶寺、金光明寺,這八個寺名就是金剛經在敦煌寺院中流傳的重要明證。

六、結 論

從以上各節討論可知：

就時間而言：金剛經的書寫製作，經歷久遠而持續再造，顯示了人們對它深刻的喜愛，並展現了它耐得起考驗和信仰者無比虔誠的力量。

就空間而言：由流傳地區的探討，則可知它在空間上的開展。

就廣度而言：由不同背景的參與者，可瞭解它頗受歡迎及影響層面廣大。

就深度而言：由信者的祈願，透露出金剛經已深深的融入人們生活中。

而不同的樣式，則證實了佛教與中華文化的結合和開展。

金剛經由印度傳入中國後，它已不祇是一部被翻譯成中文的佛教經典，而是緊緊的和中華文化結合在一起，且深深的植入和影響了中國人的生活和文化的。而經過時空的歷練和開展，蘊育出特有的“金剛經經典文化”。

敦煌遺書中的金剛經，見證了這一切。

附 錄

具有題記之金剛經及其相關文獻

以下表格中之號碼依據池田溫的《中國古代寫本識語集錄》^[64]

@=論疏， #=感應錄， R=相關文獻， P=印本

DDS = 有題記之金剛經 (Dedications of the Diamond Sutra)

表格 A

號碼	內容	年代 / 朝代	備註
208	DDS	535AD / 南北朝	
472	DDS	613 / 隋	
477	DDS	616 / 隋	
492	DDS	629 / 唐	
506	DDS	641	
參 518	能斷金剛般若經譯記	648	
541	DDS	657	
571	DDS	669	
584	DDS	672	
585	DDS	672	
588	DDS	673 ?	
589	DDS	673	
592	DDS	673	

595	DDS	674	
599	DDS	675	
608	DDS	676	
620	DDS	676	
632	DDS	679	
635	DDS	680	
679	DDS	700	
688	DDS	7世紀	
689	DDS	7世紀	
764	DDS	707	
768	DDS	708	
780	DDS	710	
792	DDS	712	
799	DDS	714	
807	DDS	717,724	
834	DDS	723	
839	DDS	732	
869	DDS	753	
874	DDS	753	
883	DDS	758	
@896	金剛般若經旨讚卷下釋普遵題記	764	
@897	金剛般若經旨讚卷下客僧法澄題記	764	
@910	金剛般若經宣演題記	774	
@914	金剛般若經宣演卷下僧義琳題記	783,803,810	

922	DDS	789	
946	DDS	八世紀	
947	DDS	八世紀	
948	DDS	八世紀	
949	DDS	八世紀	
950	DDS	八世紀	
@951	金剛般若經傳外傳卷下崇山陳懷古跋	八世紀	
@983	金剛般若經宣演卷下聽記	803	
@1006	金剛般若經宣演卷下義琳聽記	810	
參 1028	金剛般若經柳公權刻石記拓本	824	拓本
1070	DDS	844?	
1264	DDS	九世紀前半	
R1265	金剛經陀羅尼呪為正比丘尼題記	九世紀前半	
1266	DDS	九世紀前半	
1267	DDS	九世紀前半	
1268	DDS	九世紀前半	
1269	DDS	九世紀前半	
1270	DDS	九世紀前半	
1902	DDS	856	擬
參 1987	DDS	868	最早印刷品
2013	DDS	879	
2046	DDS	894 ?	
2054	DDS	約九世紀	

2055	DDS	九世紀後半	
@2056	金剛般若經註、讚羣縣王大器等題記	九世紀後半	
2126	DDS	905	82 歲 老人手書
2127	DDS	905	82 歲 老人手書
2129	DDS	905	82 歲 老人手書
2132	DDS	906	83 歲 老人手書
2133	DDS	906	83 歲 老人手書
2134	DDS	906	83 歲 老人手書
2135	DDS	906	83 歲 老人手書
2138	DDS	世紀後半 /五代	
2142	DDS	907 /五代	84 歲 老人手書
# 2145	持誦金剛經靈驗功德記布衣翟奉達題記	908	
2146	DDS	908	
2154	DDS	911	為老耕牛題記
R2177	金剛般若經講經文題記	920	
2225	DDS	926 ?	
2226	DDS	926 ?	
2307	DDS	943	

2308	DDS	943	
參 2332	DDS	949	
@2345	梁朝傅大士頌金剛經顯德寺龍題記	953	
R2382	金剛經讚三界寺學仕郎樊佛奴題記	967 ? /宋	
2392	DDS	969	三合經
R2425	金剛經讚附記	979	
2430	DDS	十世紀	
2431	DDS	十世紀	
R2432	金剛般若經呪記	十世紀	
2433	DDS	十世紀	
2434	DDS	十世紀	
參 2528	DDS	985	
參@2567	金剛般若經鈔知丹州梁夙刊記	1016 /宋	
補@13	金剛般若經涉註跋及大雲寺尼妙相題記	716, 724 /唐	
補 49	DDS	863 /唐	

共計:93 金剛經:76, 論疏:11, 感應錄:1, 其它相關文獻:5

表格 B

項目	內容	號碼
經	金剛般若經	(頗多,參見上表)
	能斷金剛般若經	參 518
論疏	金剛般若經旨讚卷下	896,897
	金剛般若經宣演(卷下)	910,914, 983,1006
	金剛般若經傳外傳卷下	951
	金剛般若經註	2056
	梁朝傅大士頌金剛經	953
	金剛般若經鈔	參 2567
	金剛般若經涉註	補 13
感應錄	持誦金剛經靈驗功德記	2145
其它相關文獻	金剛般若經陀羅尼呪	1265
	金剛般若經呪	2432
	金剛經讚	2382, 2425
	金剛般若經講經文	920

註 釋:

- [1]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990年。
- [2]如前註，第5頁。
- [3]如前註，第5頁。
- [4]王重民《敦煌遺書論文集》，台北：明文書局，1985年，第295頁。
- [5]平井宥慶《敦煌と中國仏教》，東京：Daito，1984年，第23頁。
- [6]個人聯係，1998年3月1日。
- [7]劉國展、李桂英《天津市藝術博物館敦煌遺書目錄》，《敦煌研究》1989

年第 2 期,第 74 頁。池田溫編《中國古代寫本識語集錄》,東京:大藏出版,1990 年,第 176 頁。

[8]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》,東京:大藏出版,1990 年,第 177 頁。

[9]如前註,第 502 頁, No. 2392。

[10]參見池田溫編《中國古代寫本識語集錄》,東京:大藏出版,1990 年,第 548 頁。Pelliot, JA 1914, p. 507-8。矢吹《宗教界》13-5,第 408 頁。

[11]藤枝晃《敦煌遺書之分期》,中國吐魯番學會編《敦煌吐魯番研究論文集》,上海:漢語大辭典出版社,1990 年,第 12 頁。

[12]Stephen F. Teiser, *The Scripture On the Ten Kings And the Making of Purgatory in the Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu: University Hawaii Press, 1994), p. 96.

[13]《敦煌寶藏》,第 55 冊,第 467 頁。

[14]陳祚龍《敦煌簡策訂存》,台北:商務印書館,1983 年,第 7 頁。Timothy Barrett, 'The Feng - taok' o and Printing on Paper in seventh - century China, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 60, Part 3, 1997.

[15]Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Library*, London: The Trustees of the British Museum, 1957.

[16]執教於倫敦大學亞非學院。

[17]萬字續藏目錄,第 149 冊,0153 頁上。

[18]萬字續藏目錄,第 128 頁;大正藏,85 冊。

[19][清]周克復《(歷朝)金剛經持驗記》,萬字續藏,第 149 冊,第 0236 頁上。《金剛(般若波羅蜜)經感應傳》,編者不明,包括發生於宋朝的靈感事蹟,萬字續藏,第 149 冊,152 頁中。

[20]外夷指從高麗和百濟來朝貢者,據《廣川書跋》,《四庫全書》,上海:上海古籍出版社,1987 年,第 831 冊,第 31 頁中。

[21]歐陽修、宋祁《新唐書》,《二十五史》,北京:中華書局,1972 年,第 16 冊,5030 頁。

[22]劉昫等《舊唐書》,《二十五史》,北京:中華書局,1972 年,第 13 冊。

4312 頁。

[23]王重民主編《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962 年，第 301 頁。

[24]824 年。

[25]林聰明《敦煌文書學》，台北：新文豐出版公司，1991 年，第 53 頁。

[26]S. 513：“初校書手蕭禕，再校書手蕭禕，三校書手蕭禕。”

[27]S. 5534, S. 5444, S. 5965, 敦煌博 053, S5451, S. 5669, P. 2876, 北有字九。

[28]B. 1226, S. 4530, 散 535。

[29]顏廷亮《張球著作繫年與生平管窺》，《1990 年敦煌學國際研討會文集》，沈陽：遼寧美術出版社，1995 年。

[30]S. 513 題記：“上元三年閏三月十一日左春坊楷書歐陽玄愨寫，用紙一十二張，裝潢手解善集，初校書手蕭禕，再校書手蕭禕，三校書手蕭禕，詳閱太原寺大德神符，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成，判官司農寺上林署令李德，使朝（散）大夫守上（尚）舍奉御閻玄道監。”

[31]方廣錫《敦煌遺書中的金剛經及其註疏》，S. 36, S. 513, P. 3278, B. 622, B. 653, B. 690, 且各有一項在李氏舊藏、大谷探險隊、慕尼黑、端方舊藏和日本之書道博物館。（1997, 個人關係）

[32]平野顯照《唐代文學と仏教の研究》，京都：朋友書局，1978 年，第 307 頁。

[33]季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 682 頁。

[34]敦煌研究院《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986 年，第 72 頁。

[35]大正藏，第 8 冊，第 752 頁中。

[36]大正藏，第 8 冊，第 751 頁上。

[37]大正藏，第 8 冊，第 750 頁下。

[38]如前註，第 167 頁。

[39]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990 年，第 375 頁。

[40]753 年。

[41]王重民主編《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962年，第183頁。

[42]如前註，第144頁。

[43]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990年，第287頁。

[44]如前註，第215頁。

[45]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990年，第512頁。

[46]712年。

[47]王重民主編《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962年，第278頁。

[48]707年。

[49]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990年，第268頁。

[50]王重民主編《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962年，第221頁。

[51]《佛說閻羅王授記經》。

[52]王重民主編《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962年，第222頁。

[53]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990年，第119頁。

[54]池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，東京：大藏出版，1990年。

流傳於日本的《十王生七經》與 《地藏十王經》

杜斗城

(蘭州大學敦煌學研究所)

《大正藏·圖像部》卷7收有題為《預修十王生七經》(下簡稱《生七經》)的卷軸裝經圖一卷,經文與敦煌本《佛說十王經》(甲類,以P.2003為例)同。插圖中省去六菩薩圖、黑衣吏騎馬持幡圖及最後的牛頭執叉守城圖三幅,餘開卷“地藏與十王法會圖”與後“十王圖”均可與敦煌本《佛說十王經》插圖模擬。但圖畫的風格與內容兩者差異頗大。如敦煌本《十王經》開卷插圖繪“法會圖”一幅,中繪地藏(佛裝)左右二比丘,再兩邊繪十王。前繪道明與金毛獅子等。而日藏本《生七經》地藏頭披巾,左右兩童子,再左右十王,後繪比丘等,前左右繪獅子一對,未繪道明。此種改動,顯然為不明道明在此中的重要地位所致。又如“第一七日過秦廣王”一圖,敦煌本《十王經》繪出秦廣王坐於案後,左右二童子,再下為排成一行、弓身面向秦廣王的亡人(鬼)四身及兩吏和一女供養人,而日本《生七經》却繪的人物較多,其繪秦廣王屬隸及獄卒之類共達十三身。還繪出奈河橋左一人裸身,手中持衣,就是從奈河中爬上岸“亡人”。旁有一樹,樹上似掛衣物,樹叉站一獄卒等,但未繪四“亡人”。總之,《生七經》的此圖場面比較龐雜。又如“第五七日過閻羅王”,《十王經》繪戴冕旒的閻羅王坐於案後,左右二童子,前左

一吏弓身向王，後置業鏡，鏡影中似一人殺羊，鏡旁站一戴枷亡人弓身面向閻王，再前三“亡人”作急行離開閻王狀。而日本《生七經》繪閻王持笏立於案後，左右屬吏獄卒九身，案前懸業稱，右前似置刑具。再如“第十三年過五道轉輪王”，《十王經》繪著盔甲的轉輪王坐於案後，左一童子，右一獄卒持旗，前有一吏弓身向王，做報告狀。後兩吏，一吏雙手持經，一吏雙手捧佛像（P. 2870 號還在圖的左邊從上至下繪出了天、人、畜牲、餓鬼、地獄等）。轉輪王手中持筆，案上鋪紙，紙上有字，應是處置“亡人”之後的記錄。日藏本《生七經》亦繪出了武士裝轉輪王，王左右屬隸共九身，其中四身持幡。左前有“亡人”二身，一身戴枷，旁繪一狗。再左從上至下繪出天、人、阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄“六道圖”。其最大的不同點是敦煌本的“轉輪王”手持筆，給人以“儒將”的感覺，而日本《生七經》的轉輪王手持倭刀，反映了不折不扣的“武士道精神”。其餘各圖，也各有差別，此不贅舉。

總之，敦煌本《十王經》與日藏《生七經》雖皆散韻相兼，文、圖並茂，形式類同，然文同而圖有異。其雖同一源，其在流傳過程中，圖的部分是有較大變化的。^[1]

日藏本《生七經》後題有“寬永四稔卯月十五日令修後之，多聞院法(?)乘”數字。“寬永”為日本年號，時為公元 1624 - 1644 年，約為中國明清之際。“寬永四稔”即公元 1627 年，此時為日本“德川幕府時期”。這時日本國力正處在上昇時期。人們的信仰除了原有神道、佛教之外，還從西方傳來了天主教，但佛教無疑仍是當時流行於日本的重要宗教。“寬永四稔……多聞院法(?)乘”數字的題記證明，這卷文圖並茂《生七經》應是日本僧人在日本抄繪的。但其底本卻完全根據了早在中國流行的《佛說十王經》，特別是其文字部分，採取了完全照鈔的方法，祇有繪圖部分，稍有變異。然其主要部分，即“過十王”的場面，仍是照貓畫虎，祇是畫法具體內容有所改變而已。《十王經》是什麼時候流入日本的，我們已無從

考證，但直至中國明末時，日本還傳鈔著這類典籍是無疑的。由此可見，“十王信仰”早已走出國門了。

這裏，還應提到丁福保《佛學大辭典》對《十王經》的解釋。丁氏謂：“《十王經》一卷，成都府大聖慈寺沙門藏川所撰，^[2]而今存者為日本人偽撰，鄙俚不堪卒讀。”實際上，此經並非日本偽撰，而是中國人“偽撰”的，祇不過是後來在中國不傳，而在日本此經一直傳鈔，直到清朝末年在敦煌才發現了它。丁氏顯然不知敦煌有此經發現，更不可能比較兩國流傳的本子，故有此解釋。

反映日本“十王信仰”的材料並非祇有上述孤例。在日本的一些佛教寺院中，也存有此類畫本。如向岳寺本“十王圖”；長岳寺本“六道十王圖”，二尊院本“十王圖”；禪林寺本“十界圖”（內中繪有地藏與十王）等等，均繪有“十王像”。同中國一樣，這些“十王像”也往往和“地藏菩薩”及“地獄諸苦”一同出現。如禪林寺本十界圖“十王”分繪（兩邊各五王）於地藏菩薩兩邊，下繪“地獄諸苦”，左繪餓鬼之類。日本的此類畫本往往還在反映地獄的場面中還繪出“目連救母”等情節。^[3]

毫無疑問，日本的“十王信仰”是從中國傳人的。正因如此，日本繪畫中的此類題材就出現的相對晚一些。如上文所提到的幾例作品的創作時間，大概都不會早於中國的明朝時期。

與此有關，這裏還必須提到收入《卍字續藏經》15卷的《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》（經後題名亦同，下簡稱《地藏十王經》）1卷。此經名下題“成都麻（應為府）大聖慈恩寺沙門藏川述”。後題文字如下：

右本末記曰：嚴佛調三藏云：此經梵本非多羅文。三昧之內，真佛示現授此經。梵文從三昧起，先書竹帛，然後修習，從北天竺到支那國。大聖於照耀為許流通。時天聖十年十一月也。小比丘原孚，普化衆信之緣，廣開消罪之路。因以入梓，永為流通。伏願十號至尊，垂拔苦與樂之慈悲，十殿冥侯

惠記善錄惡之，赦宥地獄，化為淨刹，鑊湯變作清涼。

此題記中所提到的嚴佛調，見於《高僧傳》、《出三藏記集》等籍，其為東漢人，曾與優婆塞安玄譯《法鏡經》等。題記引早期僧人嚴佛調語，實即是想藉以提高《地藏十王經》的權威性，至於嚴佛調是否有如上這兩句話，是無從查找的。但從其中的“北天竺到支那國”等語來看，此題記應是日本人所寫。“天聖十年”(1032)為北宋仁宗時年號，故此經流傳於日本的年代是明確的。

衆所周知，《卍續藏經》上世紀初編集於日本，其書是在編完《卍正藏經》之後，再廣泛搜集了中國和日本歷代未入藏的佛教典籍匯編而成的。故被編入《卍續藏經》的各種典籍，有些是中國的東西；有些本是中國的東西，但後來不傳，然在日本可見者；而有些則是日本人的撰述。毫無疑問，《地藏十王經》應屬前兩種情況。換言之，此經應來源於中國，而末尾的題記應是日本人所書，至於經名後同《十王經》一樣，亦題“沙門藏川述”，看來是屬“偽託”了。題記中謂：小比丘原孚，為普化衆信之緣，廣開消罪之路，因而印刷了此經，以期“永為流通”。最後發願文為：“伏願十號至尊（應指十王），垂拔苦與樂之慈悲，十殿冥侯惠記善錄惡之，赦宥地獄，化為淨刹，鑊湯變作清涼！”反映了強烈的十王信仰思想。

現在要涉及的是此經與《十王經》的差別問題。

同《佛說十王經》一樣，此經亦前題“成都麻（府）大聖慈恩寺沙門藏川述”，但這裏“府”誤寫作“麻”，“大聖慈寺”^[4]作“大聖慈恩寺”，衍“恩”字，似乎同建於長安的“慈恩寺”混同。就此，也可知此經的出現要晚一些時間。

《地藏十王經》開頭也同《十王經》一樣，說佛在鳩尸那跋提河邊沙羅雙樹入涅槃處為諸聲聞閻魔王等十大王說法，謂此“娑婆國一切衆生，根鈍障重，不孝父母，不信因果，以心為師，造作五逆、四重十惡，皆悉墮在閻魔地獄冥途中間。”

故佛為此說法等等。此種開場方式，與《十王經》大體相同，祇

是增減了一些內容和名詞而已。但其後的內容文字比《十王經》複雜而又冗長。且有“理論化”與神秘化的傾向。如講“六識”、“三魂”、“七種魄識”和密宗信仰的佛、菩薩名等等均為《十王經》所無。對人死之前的描述及亡人過十王殿的描述，也比《十王經》詳盡得多。

現列幾段，以說明有關問題：

一切衆生，臨命終時，閻魔法王遣閻魔卒，一名奪魂鬼，二名奪精鬼，三名縛魄鬼。即縛三魂，至門關樹下，樹有荆棘，宛如鋒刀，二鳥棲掌，一名無常鳥，一名跋目鳥，……二鳥怒熾，盛呵亡人曰：汝在人間，不忍罪業，我為懲惡心，不飲腦，汝在人間，不忍罪業，我為懲惡心，不食拔汝眼，然通樹門閻魔王國……從此亡人向入死山。險阪尋杖，路石願鞋，然即男女於葬具三尺，杖頭書地藏狀並隨求陀羅尼，具鞋一具，置魄神邊（墓處名也），輕過亡人，如通大穴；微善亡人，兩莖不礙，死天冥涂問五百吏繕那。

爾時秦廣王告亡人言：哀哉！苦哉！吊苦頌曰：

汝去過死山，漸近閻魔王。

山路無衣食，飢寒苦何忍。

爾時天尊說是偈言：

一七亡人中陰身，將墜墜數如塵。

且向初王齊檢點，由來未度奈河津。

召於亡人坐門關，死天山門集鬼神。

殺生之類先推問，杖打體難通中。

以上為亡人“一七”日過秦廣王的一段文字。下面為“五七”亡人過閻魔王殿及對地藏菩薩的描述：

第五閻魔王國（地藏菩薩）

閻魔王國（自人間地去五百吏善那），名無佛世界，……大城四面周圍鐵牆；四方開鐵門，左右有檀幢，幢上安人頭形人，

能見人間如見掌中菴羅之果，右黑闍天女幢，左太山府君幢。……左神記惡形如羅刹常隨不離，悉記小惡；右神記善形如吉祥常隨不離，皆錄微善，總名雙童。亡人先身，若福若罪，諸業皆書盡，持奏與閻魔法王，其門以簿推問亡人，算記所作，隨惡隨善而斷分之，復二幢主以人頭所見，重奏彼王，次有二院，一名光明王院，二名善名稱院。光明王院於中殿裏有大鏡臺，懸光明王鏡，名淨顏梨鏡，……(亡人)前生所作善福惡業一切諸業，各現形像，猶如對人見面眼耳。爾時同生神從座而起，合掌向佛說是偈言：

我閻浮如見，今現與業鏡。

毫末無差別，質影同一相。

爾時亡人驚悸，逼心頌曰：

前知有業鏡，敢不造罪業。

鑿鏡如削身，何此知男女。

爾時閻魔法門重告大眾，我以閻浮日月所行，正五九月，長月十齋，殊向閻浮於人衆同分，為作善福人，遣監福監醜使，乘飛而白馬至，須臾之頃，見所作業即還，須臾向我說所見福為，作惡罪人，遣通奏通府使至如上使。我今殷勤斷衆生業，衆生不知恣作惡業，墮三惡道，非我無悲心。善福衆生於十齋日受持十戒，存當苦悲，一日至心念定光佛，八日至心進念藥師琉璃光如來，十四日至心進念賢劫千佛，……如是十齋修習一年，能持十戒，能念十尊，能除疫病五病鬼使，得壽百年，得福百秋，命終之後，生諸佛國。……

爾時天尊說是偈言：

五七亡人息諍聲，罪人心恨末甘情。

策發仰頭看業鏡，悉知先世事分明。

復說善名稱院，此處殊勝，於無佛處，別立淨土，金沙滿地，銀玉疊道，……莊嚴微妙，如兜率天，中殊勝殿安五寶座，

即是地藏菩薩入定。

接下來便大講地藏菩薩因緣及“六種名字”等。在《十王經》中，亡人五七日所過的第五殿中，閻王與地藏同坐一殿，而此《地藏菩薩發心因緣十王經》在“五七日”過閻魔王一節中，用了冗長的篇幅大講地藏因緣及“六種名字”等等。換言之，此經中地藏菩薩的地位相當突出。這是其與《十王經》的最大不同點。但無論怎樣，此經無疑受到了《十王經》的強烈影響，特別是其中的七言韻文，基本上是對《十王經》中同樣內容的照鈔，祇不過是鈔時微有改動或增添了幾句撰造者自己創作的韻文而已。問題雖然如此，但《地藏十王經》仍是反映十王信仰的不可多得的資料。

註 釋：

[1]敦煌發現的有插圖的三種《佛說十王經》(甲類)，亦是文同圖有異，何況流於日本者。

[2]日本鈔本“成都府大聖慈寺”，寺前加“恩”字，成“大聖恩慈寺”，誤。

[3]日鷹巢純《目連救母說話圖像與六道十王圖》，《佛教藝術》第203號，平成四年；《禪林寺本十界圖像的小考察》，《美學美術史研究論集》第9號，名古屋大學文學部美學美術史研究室發行，1991年。

[4]唐代至今，成都有大聖慈寺，見前文注釋。

敦煌寫本 Ⅱx. 06062《歸義軍時期 〈大般若經〉鈔寫紙歷》及其 相關問題考釋

王蘭平

(蘭州大學敦煌學研究所)

《大般若波羅蜜多經》四處十六會凡六百卷，略稱《大般若經》。全本由唐代玄奘於玉華宮寺，自高宗顯慶五年(660)正月至龍朔三年(663)譯成。此經為大乘佛教之基礎理論，諸部般若經之集大成者。敦煌文獻保存有該經的大量鈔卷，除此還有該經流傳過程中所使用的各種工作目錄，如轉經錄，鈔經錄等。方廣錫博士近年完成的《敦煌佛教經錄輯校》一書，基本上收入了敦煌文獻中的各種經錄，其第八部分“鈔經錄”收入了敦煌僧俗鈔經目錄共計 24 件文書。^[1]

俄藏敦煌寫本 Ⅱx. 06062《歸義軍時期〈大般若經〉鈔寫紙歷》^[2]係曹氏歸義軍晚期敦煌地區鈔寫《大般若經》留下來的分配名目。因此，對本號文書的考釋將有助於我們了解歸義軍時期敦煌地區的鈔經活動。本文首先對 Ⅱx. 06062 文書予以定名、定年，在此基礎上分析本次鈔經活動的具體情況，最後再對歸義軍時期押衙鈔經等崇佛現象作出探討。敬請學界方家批評、指正。

一、Jx. 06062 號文書的定名與年代推測

Jx. 06062 號前後殘缺，存 16 行，未見卷首和標題，殘存的内容為閻海珍、閻海興、董押衙、郭文晟、張押衙五人鈔寫《大般若經》的用紙情況。原文書存有倒勾號，表明本件是鈔經活動中留下來的工作目錄。為便於說明，茲錄文如下：

(前缺)

1. 閻海珍：廿帙，第二卷，十六紙；廿二帙，第七卷，十七紙；
2. 廿九帙，第三卷，十九紙；卅五帙，第八卷，十六紙；
3. 卅四帙，第八卷，十八紙；五十七帙，第三[卷]，十六紙；廿六
4. 帙，第五卷，十七紙。
5. 閻海興：十七帙，第二卷，十六紙；十□帙，第三卷，十七紙；
6. 廿七帙，第七卷，十六紙；廿帙，第一卷，十六紙；廿二
7. 帙，第八卷，十八紙；廿二帙，第九卷，十[卷]八紙；又，第八[卷]，十八紙。
8. 董押衙：五十四帙，第八卷，十七紙；又，第七[卷]，十七紙；五十五帙，
9. 第一卷，十九紙；又，第十[卷]，十八紙；五十四帙，第一[卷]，十八紙；
10. 又，第三[卷]，十七紙；又，第九[卷]，十七紙。
11. 郭文晟：五十七帙，第六卷，十六紙；五十八帙，第六卷，十
12. 六紙；又，第九卷，十七紙；五十九帙，第五卷，十六紙；
13. 又，第十卷，十六紙。
14. 張押衙：卅二帙，第五卷，十八紙；又，第四卷，十七張；

15. 卅二帙，第一卷，十七紙；又，第三卷，十八紙；又，第四卷
16. 十八紙；又，第六卷，十八紙。

(後缺)

(注：“[]”內字據上下文意補)

文書的定名與年代判斷是我們從事敦煌文獻研究工作中首先要解決的問題。本卷文書內容記載的是五人鈔寫某部佛經用紙情況，其鈔寫帙數從十幾帙到五十九帙不等。敦煌佛經大都以每帙十卷包裹、收藏，一部佛典帙數能達到五十九帙之數的也祇有《大般若經》。^[3]因此我們可以將此號文書定名為《〈大般若經〉鈔寫紙歷》。

判斷本卷文書的年代問題，就顯得困難些。首先文書本身未出現鈔寫日期，因此對其年代判定祇有依靠文書尚存的其它信息分析。

就筆者目前掌握的材料來看，敦煌文獻中尚未發現與本號文書可以綴合的殘卷。但仍可尋得與此有一定關係的其它文書，如 S. 3595、S. 4644、P. 4525、P. 3231、P. 3721 等，其中以 P. 4525 號最為重要。

P. 4525 號文書，王重民定名為《用八個卷子接裱成一大方紙》，“內有：1.《增一阿含經》卷第卅六、四十五。2.《中阿含經》卷第六、七，東晉世僧加提婆譯。3.《雜阿含經》卷第十五、四十四，宋世三藏求那跋陀羅譯。背有契約轉帖及緇門百歲篇等。”^[4]黃永武、施萍婷先生對此號的解釋和分目更為詳細些。^[5]文書正面書寫的《中阿含經》、《雜阿含經》、《增一阿含經》、《長阿含經》等佛經，多處寫有“兌”字，^[6]據此我們可以知道這些佛經殘卷屬於廢經。背面內容尚存的有放妻書、地畝歷、新集文辭九經鈔、歸義軍衙內付酒歷、社條、養女契等，還有一些間雜寫於其中的鈔經記錄，雖然並不鈔寫於同一年，但基本上都是宋太平興國五年至九年（980 - 984）內完成的。^[7]這些當時也許是信手而寫的東西，却對我們今天

考釋 Jx. 06062 文書年代具有重要的意義。

文書中鈔經者尚殘五人，除張押衙和董押衙二人的歷史背景難以考訂外，我們可以通過確定閻海珍、閻海興和郭文晟三人的生活時代來推測本文書的寫作年代問題。

“閻海珍”一名又見於 S. 3595 號《大方廣佛華嚴經卷七十》。該號背面有“押衙閻海珍”、“張恩會筆”、“丙戌年六月一日”、“押衙張恩會寫”等雜寫。^[8]可知丙戌年有押衙閻海珍、押衙張恩會的活動痕跡。二人之名同時出現於同一件文書上，當存有一定的關係，為同時代人的可能性極大。而從文書使用干支紀年情況來看，其年代不會早於吐蕃統治敦煌時期，而應是歸義軍時期（848 年—11 世紀上半葉）。該時期內丙戌年者有三：唐咸通七年（866）、五代後唐同光四年（926）和宋雍熙三年（986）。池田溫將此丙戌年定在 926 年，但出於謹慎考慮，在 926 年後加問號，以示尚不能完全確定。^[9]而我們則認為定在 986 年更穩妥些。理由如下：

（一）“海珍”之名還出現於 P. 4525dv《長阿含經》，文云：“癸未年八月廿二日將兌紙人目，張僧正一張，陳生一張，何保繼一張，海珍一張。”^[10]上文已論證 P. 4525dv 之“癸未年”為太平興國八年（983），從此“海珍”出現在 983 年鈔經兌紙人目來看，他與俄 Jx. 06062 之“閻海珍”都曾有鈔經經歷。需要稍稍說明的是在 P. 4525dv 中直書“海珍”之名，省略了姓氏。如果兩者都指的是同一人的話，則將上文“丙戌”年定在 986 年，其生活時段恰好吻合。

（二）考 S. 3595 背“押衙張恩會”者，又見於 S. 4644 號。^[11]S. 4644 號卷首也有鈔經工作中殘留“兌”、“盡”及“紹兌”、“張恩會”等注記。^[12]S. 4644《御製蓮華心輪囿文偈頌卷第十八》，按《玉海》卷 56《藝文·圖》著錄有《太平興國御製囿文圖》云：“八年十一月己未，《御製蓮華心輪囿文偈頌》十部，共一百五十卷，囿文圖十軸，以示宰相近臣。”^[13]《佛祖統紀》卷 43 也云：“（太平興國八年）詔以

《御製蓮華心圓文偈》、《秘藏詮》、《逍遙詠》宣示近臣。”^[14]由此可以知道至遲在宋太平興國八年《御製蓮華心輪圓文偈》已經頒行。對於有著廣泛佛教信仰基礎的敦煌來說，《御製蓮華心輪圓文偈》在該時期得到傳佈是非常有可能的。又按 S. 4644 號文尾有“敕歸義軍節度使牒押衙董流定男長興牒出生”等雜寫，其鈔寫時間當晚於正面經文書寫時間，聯係《御製蓮華心輪圓文偈》的流行情況，將本號文書的鈔寫時間定在 980 年左右是合適的。因此 S. 4644 號存之“張恩會”也是同時期人物，聯係 S. 3595 背面“丙戌年(986)六月一日押衙張恩會寫”之遺文，我們認為 S. 4644 和 S. 3595v 文書中的“張恩會”是同一人。

(三)俄 Дх. 06062 號文書存之第二位鈔經者是“閻海興”。從名字上看，他與“閻海珍”有較為親近的血緣關係，兩人屬於同時代人無疑。^[15]而且，除 Дх. 06062 出現“閻海興”外，在 P. 4525 號也發現“海興”之名。P. 4525bv《四言唱本一通》，云：“海興押衙，文筆勘夸，出到街頭，萬民談話。若說行解，世上莫過。見者不論水食，綾羅裝裹。紅非□頭繩，亦謙(嫌?)古破，好毯上被，不睡不卧，一夜先□，總被破踏。殘奴唱彈，保進便和。忽聞調齊，七遍往過。不得黃水口嘈噉行內有唯囂惡忝忝張噪打紙阿師木槌高。偷那紙皮每長欲盜曰常掉槌打紙安師。”由此可見“海興押衙”也是位頗善文辭，有一定佛學修養，深得民衆頌揚的文士。P. 4525v 之“海興押衙”與 Дх. 06062 鈔經者“閻海興”生活年代一致，又有鈔經經歷，兩者指的就是同一人。

(四)俄 Дх. 06062 文書存之第三位鈔經者是“郭文晟”。敦煌文獻中與此名有關係的文書也是 P. 4525 號。P. 4525av 存有“紹員”、“何繼、文晟”等字。可知這位“文晟”也是省略了姓氏，但十世紀八十年代存在此人是肯定的。這與俄 Дх. 06062 鈔經者閻海興、閻海真所處的時代也相一致。又按 P. 4525av 雜寫“欠四張”、“文晟：第一[卷]，二十[紙]；第二[卷]，二十二[紙]；第三[卷]，口

口[紙];第四[卷],廿三[紙];第五[卷],廿口[紙];第六[卷],廿三[紙];第七[卷],廿五[紙];第八[卷],廿二[紙];第九[卷],二十[紙];第十[卷],二十[紙]。”我認為這是記錄“文晟”鈔經所用紙張帳目,說明 P. 4525av 存之“文晟”也是位鈔經者。兩位“文晟”處於相同歷史時代,且都有鈔經的經歷,當是一人無疑。^[16]

(五)與以上幾人有關係的還有“全子押衙”。P. 4525n《大方廣佛華嚴經》經文後有兩行,云:“此是全子兌紙不是勝清兌紙,全子押衙”。可見“全子押衙”與“閻海珍”、“閻海興”、“押衙張恩會”、“郭文晟”等也為同時代人物。其它文獻也提供了相應的證據。如 P. 3231《癸酉年至丙子年(974 - 976)平康鄉官齋籍七件》中出現了癸酉年至乙亥年平康鄉人“張全子”一名數次。還有, P. 3721《庚辰年三月廿二日平康鄉堤上見點得人》也見“張全子”名,二者都為平康鄉人,當為同一人。由此可判定 P. 3721 文書中的“庚辰年”當距 P. 3231 之 974 - 976 年最近,即應為宋太平興國五年(980)。^[17] P. 4525n 中的“全子”與 P. 3231、P. 3721 中的“張全子”生活年代如此接近,很可能為同一人。^[18]

如果我們將以上幾位鈔經者的主要活動時間定在 980 年左右不誤的話,那麼俄 Дх. 06062 文書的形成時間也當與此相近,因此本卷文書就應該在曹氏歸義軍晚期進行的一次《大般若經》鈔寫活動中留下來的的工作目錄。

二、曹氏歸義軍晚期敦煌地區的一次 《大般若經》鈔寫活動

方廣錫先生認為敦煌寫本經錄大抵出於晚唐、五代時期,大致無誤。^[19]但我們在分析這篇文書的時候還發現至少在曹氏歸義軍晚期仍存在著一定規模的鈔經活動,當然比之敦煌大中初年大規模鈔經已不可同日而語,但其仍然是歸義軍統治敦煌時期鈔經工

作的延續，這對於我們從整體上認識敦煌地區的鈔經活動具有不可忽視的意義。

鄭炳林先生在《晚唐五代敦煌地區〈大般若經〉的流傳與信仰》一文對晚唐五代敦煌地區《大般若經》收藏保存、轉讀、鈔寫和信仰等問題進行了細緻的考察，認為《大般若經》自吐蕃統治敦煌起至晚唐五代宋初，敦煌地區共有三次大規模的鈔寫活動，其中在歸義軍時期有兩次，分別是在大中四年(850)和宋乾德四年(966)進行的。^[20] 鄭炳林先生的研究結論證明直至宋初敦煌地區仍進行著《大般若經》的鈔寫活動。這裏要稍稍指出的是宋乾德四年所進行的《大般若經》鈔寫規模目前還不十分清楚，根據目前我們所掌握的材料看，本次祇鈔了該經的第二十八帙。^[21] 其實敦煌藏經洞出土文獻已經表明該地區鈔經活動直至 1002 年仍然是進行著的。俄藏文獻 Ф. 32a(1)《敦煌王曹宗壽、夫人汜氏添造報恩寺藏經錄》云：“施主敦煌王曹宗壽與濟北郡夫人汜氏同發信心，命當府匠人編戶造帙子及添寫卷軸人報恩寺藏經訖。維大宋咸平五年壬寅歲五月十五日記。”^[22] 該文書是敦煌遺書中現存有確切紀年且年代最遲的的卷子。雖然當時《開寶藏》已傳入敦煌，而且以後刊印佛經數量也日漸增多，^[23] 但當地還一直存在著一定規模的鈔經活動，《大般若經》的鈔寫活動是這樣，其它佛經的鈔寫活動也應該是大體如此。

俄 Дх. 06062 號鈔寫於曹氏歸義軍晚期，但由於文獻記載不詳，關於本次鈔經活動的詳細情況我們知道的不多。通過本卷文書內容，制成下表，以便對這次鈔經活動有更細緻的了解。

帙 數	卷 數	紙 數	鈔 寫 者	
十口	3	17	閻海興	
十七	2	16	閻海興	
廿	1	16	閻海興	
廿	2	16	閻海珍	
廿二	7	17	閻海珍	
廿二	8	18	閻海興	
廿二	8	18	閻海興	
廿二	9	18	閻海興	
廿六	5	17	閻海珍	
廿七	7	16	閻海興	
廿九	3	19	閻海珍	
卅二	4	17	張押衙	
卅三	5	18	張押衙	
卅五	8	16	閻海珍	
四十二	1	17	張押衙	
四十二	3	18	張押衙	
四十二	4	18	張押衙	
四十二	6	18	張押衙	
四十四	8	18	閻海珍	
五十四	1	18	董押衙	
五十四	3	17	董押衙	
五十四	7	17	董押衙	
五十四	8	17	董押衙	
五十四	9	17	董押衙	
五十五	1	19	董押衙	
五十五	10	18	董押衙	
五十七	3	16	閻海珍	
五十七	6	16	郭文晟	
五十八	6	16	郭文晟	
五十八	9	17	郭文晟	
五十九	5	16	郭文晟	
五十九	10	16	郭文晟	
總計	16(15)帙	32 卷	548 紙	5 人

上表的統計結果表明，五人共鈔經 32 卷，每卷用紙數從 16 到 19 張不等，共計 548 紙。卷數分布在除“十口”帙不清楚外的 15 帙當中。有意思的是，上表的統計情況使我們注意到了本次鈔寫《大般若經》與前幾次鈔經的一些細微不同點。北潛字 076 號

(8580)背面《〈大般若經〉第三十八帙內紙數》記載一次鈔經的用紙情況，其云：“《大般若經》第三十八帙內紙數：第一卷，十七紙。第二卷，十七紙。第三卷，十七紙。第四卷，十八紙。付索法律。第五卷，十八紙。第六卷，十七紙。第七卷，十七紙。第八卷，十七紙。第九卷，十七紙。第十卷，十七紙。都計紙數一百七十二紙。”^[24]由於《大般若經》的部帙數大，所以鈔寫任務一般就需要一個寫經班子來集體完成，所以敦煌經錄文獻記載鈔寫此經用紙數時一般是逐帙、逐卷給予著記的，反映出嚴密的組織管理辦法。而俄 Дх. 06062 記載的用紙情況，則不同於此，是由每個人分別負責鈔寫《大般若經》某帙內的幾卷，顯得有些零星和散亂，這表明本次鈔經活動也許是由一個寫經組分工協作進行的系統鈔寫《大般若經》活動，也有可能是為了將《大般若經》所缺卷數補齊而進行的一次配補鈔寫工作。由於筆者目前還沒有發現關於本次鈔經活動中流傳下來的其它文獻資料相佐證，所以對此不敢妄加猜測。

三、晚唐五代宋初歸義軍政權中的 押衙鈔經等崇佛現象

從上述 Дх. 06062 中出現三位押衙鈔經來看，本次鈔經活動也與歸義軍政權存在著一定關係。其實在晚唐五代宋初，歸義軍政權官員押衙參加鈔經已經不是個別現象，敦煌文獻中保留的很多這類材料就是一個突出反映。對押衙一職的研究，學界已經取得了豐富的成果。綜觀這些研究成果，多從職官角度出發，而對歸義軍政權中的押衙參加佛經補配、鈔寫工作則注意不夠。^[25]正如某些學者所指出的，押衙是唐末五代藩鎮使府中的重要軍將，歸義軍政權中的押衙也有一股不可忽視的重要力量。因此我們在探討晚唐五代宋初敦煌地區鈔經活動的時候理應要注視押衙鈔經現象。

正是基於以上考慮，在本節中作者試圖從押衙鈔經等崇佛功德事業層面上對此問題進行相關的分析，希望能對我們進一步認識歸義軍政權中的押衙一職和歸義軍政權與佛教關係有所幫助。

我們在對敦煌文獻中押衙鈔經活動資料檢索整理過程中，發現押衙參加鈔經活動通常有集體和私人兩種形式。

首先我們來看集體形式。S. 8714《寫經錄》云：“窟上書經兌紙：曹押牙，紙兩張；陰押牙，兩張；鄧押牙，一張。”S. 11529v《紙歷》就記載“張押牙、樊押衙、小龍押牙、大張押牙、龍押牙”等人鈔經用紙情況。S. 4117《壬寅年三月廿九日再勘寫經人及校字人數》是記載對寫經人工作考績的一份文書，其中有對“龍押牙、閻押衙、楊押牙”三人鈔經中書錯字的記錄。從本次鈔經規模看應該是屬於集體寫經活動。P. 3240《壬寅年諸寺配經、付紙歷》也是一次大規模鈔經活動中記載分配經卷數和紙張數的記錄，其中記載到押衙鈔經數的有：曹押牙鈔《十誦律》第一帙（1-10卷）計222紙；索押牙鈔《寶網經》、《觀世音菩薩授記經》、《大方等如來藏經》、《金色王經》、《稱揚諸佛功德經》、《除恐災患經》、《學》和《首楞嚴三昧經》等計180紙；押牙曹保遂鈔《十誦律》第二帙（1-10卷）計213紙；李助押牙鈔第四帙（2-8卷）計163紙；翟押牙鈔《廣大寶樓閣善住秘密陀羅尼》、《五佛頂三昧陀羅尼》、《瑜伽論》等計144紙；龍押牙鈔《月燈三昧經》第一帙（1-10卷）計196紙；樊押牙鈔《觀普賢菩薩經》和《施燈功德》計200紙；陰押牙鈔《如幻三昧經》等計175紙；宋押牙鈔《菩薩地持經》計231紙。^[26]以上材料均表明這些押衙鈔經具有官方或集體組織的性質，並非單純的個人行為。歸義軍政權與佛教之間的關係一直是敦煌學界討論的熱點問題，國內外學者對此已從多角度進行了深入的闡釋。^[27]但正如郝春文先生所指出的，參與經藏的管理和配補工作是歸義軍政權對佛教進行干預和控制的重要方面。因此押衙鈔經活動也就是在這種社會背景下出現的一個特殊現象。在歸義軍前期，押衙參加的鈔經活

動從總體上來說具有官方或集體的性質，甚至有些直接是受世俗政權支持下的行為。押衙中就有專職負責佛經鈔寫和刊印工作的，大家都很熟悉的是活動於曹元忠時期的雕版押衙雷延美。此人於開運四年(947)和天福十五(950)負責為節度使曹元忠刊印佛經。P. 4514《後晉開運四年(947)曹元忠雕印觀世音菩薩像題記》云：“弟子歸義軍節度瓜沙等州觀察處置管內營田押蕃落等使特進檢校太傅譙郡開國侯曹元忠雕此印板。奉為城隍安泰，合郡康寧，東西之道路開通，南北之兇渠順化。萬疾消散，刁鬥藏音，隨喜見聞，俱霑福祐。於是大晉開運四年(947)丁未歲七月十五日紀。匠人雷延美。”又P. 4515《印本金剛般若波羅蜜經》題記云：“弟子歸義軍節度使特進檢校太傅兼御史大夫譙郡開國侯曹元忠普施受持。天福十五(950)年己酉歲五月十五日紀。雕版押衙雷延美。”此即證明。但我們也不排除有押衙以私人身份參加到寫經組中，或為個人功德，或為其它目的而參加鈔經的個體行為色彩。

其次我們也發現許多都押衙、押衙個人鈔寫和供養佛經的行為。P. 2841《小乘三科》題記：“太平興國二年(977)丁丑歲二月廿九日白仕(侍)郎門下學仕郎淨押衙董延長寫小乘三科題記。”P. 2566v《禮佛懺滅寂記錄》題記：“開寶九年(976)正月十六日鈔寫《禮佛懺滅寂記》，書手白侍郎門下弟子押衙董文受記。後有人來，具莫恠也。”P. 3295《佛說齋法清淨經一卷》題記云：“清信弟子河西都押衙敬寫，奉為國安人泰，佛日恒明；次為己躬，無諸灾郭，轉念，一心供養。”P. 3136c《佛說摩利支天經》題記：“清信佛弟子節度押衙李順子一心供養。”S. 3252《般若波羅蜜多心經》題記云：“弟子押衙楊英德為常患風疾，敬寫般若波羅蜜多心經一卷，願患消散。”這些押衙或為個人積累功德，或為弘揚佛教事業，或為個人幸福平安、無疾病灾郭而發願寫經的活動無疑具有其強烈的個人色彩。

有意思的是還出現押衙為他人鈔經，或以鈔經為業的現象。

S. 4601《佛說賢劫千佛名經卷上》題記云：“雍熙二年(985)乙酉歲十一月廿八日書寫，押衙康文興自手，並筆墨寫。清信弟子幸婆袁願勝，幸者張富定，幸婆李長子三人等，發心寫大賢劫千佛名卷上，施入僧順子道場內。若因奉為國安人泰、社稷恒昌、四路通和、八方歸伏。次願幸者幸婆等，願以乘生淨土。見在合宅男女、大富吉昌福力永充供養。”記載的是押衙康文興為袁願勝、張富定和李長子三人等代寫《大賢劫千佛名卷上》的事情。押衙代人鈔經是個複雜的社會現象，為嫌文繁，我們將另辟專文予以探討。

以上除少數幾號卷子年代不明外，基本上都是十世紀文獻。已有研究成果表明，晚唐五代宋初押衙一職的官階化現象非常明顯，雖然押衙官階化的發展趨勢有其複雜的社會政治原因，但其所帶來的結果無疑是該職職權的日益降低，這在一定程度上反映了押衙與世俗政權之間的關係較之前期有所弱化。隨著押衙社會地位降低而出現日益增多的鈔經活動，表明了押衙個體佛教信仰的增強，而作為歸義軍政權代表參加經藏補配、管理工作則相對減少，因此押衙鈔經活動所體現出來的官方色彩也日趨淡化。

押衙鈔經活動只是表現了他與佛教關係的一個方面，在晚唐五代宋初時期押衙還參加其它一系列崇信佛教的社會活動，表現出強烈的佛教信仰色彩。下面我們對此作一分析。

首先，我們從押衙對子女、親屬出家所持的態度看。敦煌文書中保存的一部分牒狀就反映了這個問題，S. 1563《甲戌年(914)西漢敦煌國聖文神武王準鄧傳嗣女出家敕》是一件敦煌國時期批准押衙知隨軍參謀鄧傳嗣女出家的實用文書。P. 3167v《乾寧二年(895)三月安國寺道場司常秘等牒》也是一件道場司常秘等人對部分不够受具年齡沙彌尼請求受戒一事向“長史司馬”請求裁決的一道狀文。狀文所記載的小沙彌尼有“都衙安再誠女戒圓、押衙翟善友女、押衙陰清兒侄女聖修、押衙唐榮德女、押衙張進達女妙慈、押衙張安件女戒惠、押衙陳明明女妙智”等人。這道文書於我們認識

押衙對子女出家所持的態度有著極為重要的意義。狀文所列沙彌尼中屬於押衙子女或親屬的就佔了總沙彌尼總人數的大部分，狀稱“右前件五尼寺沙彌戒惠等，父娘並言愛樂受戒”。這些文獻都表明押衙在對子女或親屬出家這個問題上是持贊成態度的，從中也可以反映出押衙本人也是很信仰佛教的。

其次，我們從敦煌文獻中都押衙、押衙為親人、自己、亡人等追福設齋的請僧疏來分析這個問題。P. 2836p《天福四年押衙賈奉玖疏》是939年正月十七日弟子節度押衙賈奉玖請僧為尊父都小祥追念的疏文。P. 3367《己巳年宋慈順為故男押衙小祥追念設供疏》記載的也是969年八月廿三日都押衙宋慈順為請三界寺八位僧人到家為故男押衙追念設供的事情。P. 3152《淳化三年陳守定請僧設供疏》則是992年八月都頭陳守定請龍興寺僧十一人居家為故都押衙追念設供之疏文。P. 6005《都押衙張懷慶請僧疏》是某年都押衙張懷慶請僧就靈圖寺為娘子、己躬之疏文。以上幾號請僧疏反映了押衙為子女，或者為自己的上級和部下超度亡靈，設齋祈富。請僧設齋追念，非一般財力所允許，而且疏文記載每次所請僧尼人數都比較多，甚至有達到十幾個之多的。押衙相信通過做佛事能夠告慰、超度死者亡靈是請僧設齋的心理基礎，這說明了佛教在押衙心目中的重要地位，他們自己很可能就是虔誠的佛教徒。

再次，從該時期押衙結社燃燈禮佛、修窟、造像活動看。敦煌研究院藏《辛亥年(951)十二月八日夜□□□社人遍窟燃燈分配窟龕名數》記載分配給押衙燃燈的窟龕名數是：陰押衙、梁僧政：第二層普門窟至文殊堂，又至靈圖寺窟至陳家窟六十三窟。有三聖窟總在裏邊。安押衙、杜押衙：吳和尚窟至天王堂卅六窟。吳和尚窟三盞，七佛[堂]七盞，天王堂兩盞。S. 3540《庚午年正月廿五日比丘福惠等修窟立憑》記載福惠及都頭、押衙、將頭、鄉官等十六人“發心於宕泉修窟一所”。P. 3276《結社修窟功德記》是一則社人

修窟完工之日而作的功德文。該社的社官就是節度押衙，可見節度押衙本人也是修窟者之一。P. 4909《辛巳年(981)十二月十三日後諸色破用歷》是一則物品支出歷，其中就記載到“廿五日，粟一鬥，塑師陳押牙用”。這個塑師陳押牙就很可能是位從事造像、塑影的匠人。由此可見，在歸義軍政權晚期，押衙個人也參加到鈔寫或刊印佛經、開窟造像等宗教活動中來，這對於促成敦煌佛教的廣泛流佈和鞏固、擴大信仰基礎是有著積極意義的。

以上從三個方面探討了歸義軍晚期押衙的佛教信仰問題，押衙的這一系列弘佛事業也都是同一時代背景下的產物，其所反映的問題在本質上也是一致的。因此選取押衙一職來考察晚唐五代宋初敦煌地區的佛教發展情況，對於加深我們理解該時期佛教世俗化進程是有幫助的。

註釋：

[1]方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，第947-1022頁。

[2]俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、俄羅斯科學出版社東方文學部和上海古籍出版社合編《俄藏敦煌文獻》，上海古籍出版社、俄羅斯科學出版社東方文學部聯合出版，2002年，第341頁。因本書出版較晚，未見載於《敦煌佛教經錄輯校》，特此說明。

[3]S. 3522《大般若經帙、卷對照錄》是鈔寫《大般若經》第一帙至第六十帙，全經六百卷的開合配比錄，每帙含十卷，按順序著錄。S. 3255號文獻的作用首先是供佛藏管理所用；其次它又可供鈔寫、轉讀《大般若經》者參考之用。參方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》，第300-304頁。

[4]商務印書館編《敦煌遺書總目索引》，北京：中華書局，1983年，第303頁。

[5]參黃永武主編《敦煌遺書最新目錄》，台北：新文豐出版公司，1986年，第760-761頁。施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》，中華書局，2000年，第

314 - 315 頁。

[6]P. 4525a《中阿含經》，經文上多處寫有“兌”字，廢經。P. 4525《雜阿含經》，經文上雜寫“者是弟子兌紙”，廢經。P. 4525e《大方等大集經卷第十六》，僅十行，且有雜寫，廢經。P. 4525n《大方廣佛華嚴經》，祇存二十四行，廢經。P. 4525p《大智度論》，僅存二十七行，經文上多處寫有“兌”字，廢經。P. 4525q《中阿含經》，僅存十四行，廢經。P. 4525r《大智度論》，僅存七行，廢經。諸目定名依據施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》，第 314 - 315 頁。圖版見黃永武主編《敦煌寶藏》第 133 冊，第 382 - 426 頁。

[7]明確有年號者：P. 4525k《太平興國七年二月立“□□一道”》，日期署為“太平興國七年二月日立”，即 982 年。P. 4525kv《雜寫四行》云：“庚辰年九月十八日……太平興國七年壬午歲二月十八日白侍郎門下學侍”，書寫時間即 980 年。P. 4525l《太平興國八年癸未康頤昌收養女契》，即 983 年。P. 4525lv《太平興國□年一位內親從都頭給瓜州的牒》，也是太平興國年間寫品。P. 4525pv《太平興國八年雜寫》，即 983 年作品。間雜於以上諸分號間有明確干支紀年的文書，其形成年代也當是處於同時期。P. 4525j《歸義軍衙內付酒歷》頭一行為“辛巳年”，聯係上下文書，辛巳年當為太平興國六年(981)。P. 4525dv《雜寫二行》記有“癸未年八月廿二日將兌紙人目”。此癸未年也當為太平興國八年(983)。P. 4525ev《雜詩一首》有“太平九”等字，應為太平興國九年寫品。P. 4525gv《辛巳年都頭目富定致太傅狀一件》，日期為“辛巳年八月二日”，當是太平興國六年(981)。P. 4525iv《信割一》，“節度使曹”之下有鳥形畫押。對比敦煌文書所存之鳥形押模式，我們判定此鳥形押即為節度使曹延祿鳥形押，文書形成時間也當在同期。除此以外的 P. 4525f《羅門百歲篇壹本》、P. 4525g《放妻書一道》、P. 4525h《地畝歷》、P. 4525i《新集文辭九經鈔一卷》、P. 4525av 和 P. 4525cv 雜寫雖未有明確的年代，但考慮到 P. 4525 文書的書寫形態，即使諸雜分號書寫時間存在著幾年的間隔，但也應該相去不遠，定當屬於同時期寫品。

[8]中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編《英藏敦煌文獻》(漢文佛經以外部份)第五卷，成都：四川人民出版社，1992 年，第 128 頁。

[9][日]池田溫《中國古代寫本叢語集錄》，東京：大藏出版株式會社，1990 年，第 469 頁。

[10]黃永武主編《敦煌寶藏》，新文豐出版公司，1986年，第133冊，第412頁。

[11]劉銘恕先生將 S.4644 編為五個分號，分別定名為：未來星宿劫千佛名經卷下；大方廣佛華嚴經；御製蓮華心輪回文偈頌卷第十八；大乘莊嚴經論供養品第十八；淨土宮圖。參商務印書館編《敦煌遺書總目索引》，第205頁。黃永武先生將本號編了22個分號。參其主編的《敦煌遺書最新目錄》，第166頁。施萍婷先生也依據黃永武目錄分了22個號。參《敦煌遺書總目索引新編》，第144-145頁。

[12]黃永武主編《敦煌寶藏》第37冊，第214-222頁。

[13][宋]王應麟《玉海》第2冊，江蘇古籍出版社、上海書店聯合出版，1987年，第1065頁。

[14]《頻伽大藏經》第88冊，北京：九洲圖書出版社，2000年，第534頁。

[15]閻氏是晚唐五代敦煌大族之一，在歸義軍政權和僧侶集團中都有比較大的勢力（參鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992年，第412-413頁）。在敦煌文書和莫高窟供養人題記中我們發現與“閻海珍、閻海興”有關係者還有其它諸人。P.3231《癸酉年至丙子年(974-976)平康鄉官齋籍七件》有“閻海清”。P.4992a《令狐彥盈等名單》有“閻海昌”。此件文書前缺，年代未詳，但從唐耕耦、陸宏基在《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》對此件文書的年代編排意圖來看，似乎是將其形成年代置於980年左右（參《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第4輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年，第520頁）。現在結合其他閻氏諸人的姓名特徵，並考慮到閻氏是敦煌地區大族，族人取名與輩份之間的對應關係應該不會太紊亂，故將 P.4992a 定在這個歷史時段是合適的。P.3859《丙申年(936?)十月沙州報恩寺常住百姓名目》存“戶閻海全，弟海潤、海定、海昌”。唐耕耦、陸宏基先生將本號文書年代定在936年，但在其後打了問號，示不敢確定（參《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第4輯，第159頁）。從上述情況看，如果將此丙申年定在996年應更為合適些。P.2718《王敷〈茶酒論〉末題》：“開寶三(五?)年壬申歲(972)正月十四日知術院弟子閻海員(又作閻海真)自手書記。”P.2482《閻海員逸真讚並序》，又敦煌莫高窟第98窟北壁賢愚經變下端供養人東向第六身即閻海員。根據鄭炳林先生的研究，該逸真讚應寫於開運三年(946)，可知閻海員為五代時期人。與上述諸人的生活年代有比較大的間隔，附注於此，以

供參考(參鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》,第496頁;《敦煌學大辭典》閻海員條,上海辭書出版社,1998年,第361頁)。

[16]P.3240《壬寅年(942)諸寺配經、付紙歷》名目中兩次出現“文晟師兄”(關於本件文書的年代問題,參王蘭平、徐勇《幾件敦煌佛教經錄的年代問題——兼論五代沙州乞經活動的時間》,提交2002年麥積山石窟藝術與絲綢之路佛教文化國際學術研討會論文);S.2614v《沙州諸寺僧尼名簿》有開元寺僧“文晟”,此兩號文書的寫作時間均在10世紀上半期,故可知此僧“文晟”與俄Дх.06062文書鈔經者“郭文晟”生活於10世紀後半期相去已遠,而且兩者身份不一致,一為僧人;一為歸義軍政權官員,非同人也。又按S.8153b《雜寫》中存有“僧正文晟”、“僧正惠詮”、“僧正惠保”之名。S.8262《沙州儀匄覆僧尼名數》記載的僧尼名有“文晟”者。榮新江先生認為此件文書的形成時間在九世紀末(參榮新江《英國圖書館藏敦煌漢文非佛教文獻殘卷目錄》,新文豐出版公司,1994年,76-77頁)。S.5529a《孔子項託相問書一卷》題記:“龍文晟文書冊子,龍延昌文書,龍文晟文書。”池田溫先生認為該文獻的年代大約在十世紀(參《中國古代寫本識語集錄》,第524頁)。以上諸“文晟”均非Дх.06062之“郭文晟”也。

[17]錄文參唐耕耕、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第4輯,第162頁。此書未對該文獻定年。

[18]“押牙全子”一名還出現於:北露字061(3502)《金剛般若波羅蜜經》題記:“押衙康全子,賓(省?)。”池田溫認為本卷文書大約為十世紀寫品(參《中國古代寫本識語集錄》,第512頁)。S.4504vf《乙未年(875或935)就孔子等貸生絹契押衙閻全子》和S.4504vg《乙未年(875或935)靈圖寺僧善友借閻全子生絹契》有“押牙閻全子”(錄文參《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第2輯,第110頁)。以上押衙“康全子”、“閻全子”與本文討論的“全子押衙”生活年代相去久遠,不是同人。

[19]方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》,第974頁。

[20]鄭炳林《晚唐五代敦煌地區〈大般若經〉的流傳和信仰》,待刊。

[21]本次所鈔經卷後題記云:“清信弟子歸義軍節度監軍使檢校尚書左僕射兼御史大夫曹延晟、擗割小財、寫大般若經一帙、並錦帙施人顯德寺……”則可知宋乾德四年(966)歸義軍監軍使曹延晟寫了“大般若經”一帙十卷。敦煌文獻中保存有本次所鈔《大般若經》第274、275、276、277四卷,據此

可判定曹延晟出資鈔寫的是該經的第 28 帙。參池田溫《中國古代寫本識語集錄》，第 498-500 頁。

[22]同本件文書內容大致相同的另一件文書是 Φ.32a(2)，其云：“施主敦煌王曹某與濟北郡夫人氾氏同發信心先命當府匠人編造帙子，後請手筆添寫新舊經律論等，通共成滿報恩寺藏教經訖者。維大宋咸平五年壬寅歲七月十五日記。”

[23]敦煌遺書題記中最早出現《開寶藏》的刊印時間是開寶五年(972)，這表明敦煌至遲於斯年就已經出現了《開寶藏》的刊印工作(參池田溫《中國古代寫本識語集錄》，第 503 頁)。《開寶藏》自宋太祖開寶四年(971)至太平興國八年(983)奉敕於成都開板雕印，是漢譯大藏經刻板之始。

[24]錄文參方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》，第 954 頁。

[25]對押衙一職研究取得重要成果者有嚴耕望、唐長孺、王永興、張國剛、榮新江、陳國燦、劉安志等先生，可參閱其相關著作。近期又有馮培紅、趙貞等人對歸義軍押衙一職進行了研究，馮培紅《晚唐五代宋初歸義軍武職軍將研究》一文指出了押衙兼職文吏、繪畫藝匠的現象，但對其所反映出的問題沒有作進一步的分析(馮氏一文收入鄭炳林主編《敦煌歸義軍史專題研究》，蘭州：蘭州大學出版社，1997 年，第 94-178 頁)。趙貞在《歸義軍押衙兼知他官略考》就押衙兼知他官問題作了專門的探討，但仍然沒有注意到押衙鈔經等一系列崇佛活動(載於《敦煌研究》2001 年第 2 期，第 89-95 頁)。郝春文《歸義軍政權與敦煌佛教之關係新探》一文在分析歸義軍政權與佛教關係問題中注意到了歸義軍政權參與配補藏經的問題(載於《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，中華書局，1997 年，第 164-175 頁)。

[26]錄文參方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》，第 971-1006 頁。

[27]竺沙雅章《論敦煌的寺戶》，《中國佛教社會史研究》，同朋舍，1982 年，第 427-476 頁。姜伯勤《唐五代寺戶制度》，中華書局，1987 年。榮新江《九、十世紀歸義軍時代的敦煌佛教》，《清華漢學研究》第 1 輯，第 94-96 頁。郝春文《歸義軍政權與敦煌佛教之關係新探》，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，中華書局，1997 年，第 164-175 頁。

高楠順次郎與敦煌佛典

——牛津大學藏斯坦因與高楠順次郎
往來通信研究

王冀青

(蘭州大學敦煌學研究所)

高楠順次郎(1866 - 1945 年)是近代日本最著名的印度學家和佛教學者之一。他在印度學和佛學方面著有《梵文學教科書》、《巴利語佛教文學講本》、《沙恭達羅戲曲序論》、《佛教哲學概要》、《釋尊的生活》、《佛教的真髓》、《亞洲民族的中心思想》、《佛教國民的理想》、《理想之泉的佛教》等名作；他還與南條文雄、望月信亨等合編《大日本佛教全書》，和渡邊海旭合作主持編修《大正新修大藏經》，與法國學者西爾萬·烈維(Sylvain Levi)發起創辦《法寶義林》，並主編了《南傳大藏經》。《大正新修大藏經》又名《大正一切經》、《新修大正一切經》等(下文中一般情況下簡稱為《大正藏》)，現在已被公認為國際佛學界通用的漢文藏經版本之一，是高楠順次郎對佛學的主要貢獻。因此可以說，在近代日本印度學和佛學研究史上，高楠順次郎是和南條文雄並駕齊驅的大師，其重要地位是不容置疑的。

從嚴格意義上講，高楠順次郎還不能算是一個專門的敦煌學家，因為在他本人平生浩如烟海的著作當中，能檢索出來的主要敦

煌學論著並不多，主要是於 1914 年在日本《宗教界》雜誌上發表的《關於慧超往五天竺國傳》一文，^[1]涉及到伯希和所獲 P. 3532 號文書，還有於 1929 年在大正一切經刊行會出版的《昭和法寶總目錄》第一卷中發表的《敦煌本古逸經論章疏並古寫經目錄》。^[2]但無論如何，高楠順次郎也是敦煌學史上一個不能被忽略的人物。其原因是多方面的，第一是他畢竟撰有少量的敦煌學論著，其二是他曾在東京帝國大學做過一系列關於敦煌文獻的專題講座，其三是他本人也收藏有若干敦煌寫經，^[3]而更重要的第四點原因是，由他主編的《大正藏》在漢文大藏經修纂史上第一次將敦煌等地出土的佛典新資料收入。

高楠順次郎所處的時代，是因印度學的發展而導致の中亞考古學從發端逐漸走向高潮的時期，也是國際敦煌學產生的時期。在這一時期，由於西方各國考古學家的考察活動，中國新疆和敦煌出土的佛教文獻與文物大量流入歐洲、北美和日本的公私收藏機構，這批新材料必然會吸引包括高楠順次郎在內的全世界所有印度學家和佛學家的注意力。高楠順次郎和渡邊海旭等日本佛教學者之所以在大正時代(1912 - 1925 年)末期開始編修《大正藏》，正是順應了明治時代(1868 - 1911 年)末期以後至大正時代日本敦煌學勃興的趨勢，目的之一是將敦煌與中亞出土的古逸佛教文獻盡量收入。因此，由季羨林先生主編的《敦煌學大辭典》中收入榮新江先生撰寫的“高楠順次郎”一條，^[4]是十分恰當的。

本文的主要目的是圍繞高楠順次郎主編《大正藏》這一事件，將 1924 年高楠順次郎與英國印度學家、探險家、考古學家、敦煌學家奧萊爾·斯坦因爵士(Sir Aurel Stein, 1862 - 1943 年)之間的一次往來通信加以介紹，對高楠順次郎在《大正藏》編修初期的指導思想和具體細節做一點初步的分析，或許能為《大正藏》研究者和敦煌學史研究者提供點滴參考資料。高楠順次郎和斯坦因的這次往來通信收藏在英國牛津大學包德利圖書館，是斯坦因私人檔

案中保存的斯坦因與高楠順次郎之間僅有的往來通信。其中1924年3月1日高楠順次郎致斯坦因信是手寫原件，附“新修漢文一切經出版介紹”一份；1924年6月23日斯坦因致高楠順次郎信為手寫炭紙復寫鈔件。關於高楠順次郎的生平與學術思想，日本以及其它各國都有專論，^[5]本文從略。

二

日本明治維新以後，佛教寺院紛紛派人赴歐美留學，主要目的是學習當時作為歐美顯學的梵語和印度學。在日本佛教教派中，以淨土真宗東本願寺（大谷派）和西本願寺（本願寺派）派遣留學生時間最早，數量最多，成績最大，影響最深。1872年正月，西本願寺派梅上澤融、島地默雷赴歐洲考察宗教事務，同時派留學生赤松連城、堀川教阿赴英國留學，派光田為然赴德國留學；同年，東本願寺也派石川舜臺出國考察。1876年8月，東本願寺又派南條文雄（1849-1927年）、笠原研壽（1851-1883年）二人赴英國留學，學習和研究梵語佛典。^[6]南條文雄、笠原研壽的留學英國，是明治時期日本佛學界向歐洲學習新方法的第一個高潮，結果促成日本在明治時代產生了一個印度學高度發達的時期，從而使日本的學術趨勢與西方的學術潮流第一次取得了大方向上的一致。

從19世紀初開始，英國乃至整個歐洲印度學界都在大規模地從南亞搜集梵語文獻典籍。隨著玄奘等中國古代高僧西行遊記被翻譯成歐洲文字，從19世紀中葉開始，歐洲學者普遍認為由玄奘等高僧從印度帶回中國的梵語佛典原件應該可以在中國的一些寺院中發現。鴉片戰爭爆發之後，英國牛津大學梵語教授、英國皇家亞細亞學會會長霍拉斯·海曼·威爾遜（Horace Hayman Wilson, 1786-1860年）曾託人在中國尋找由玄奘帶回的梵語原典，但是一無所獲。威爾遜死後，牛津大學比較語言學教授弗里德里

希·馬克斯·繆勒(Friedrich Max Muller, 1823 - 1900 年)繼續尋找中國藏梵語寫本,但仍無結果。在 1876 年,一本年代並不很古的日本刊《梵漢小語彙》輾轉落入馬克斯·繆勒之手,使他認定日本保存有從中國輾轉傳入的梵語或巴利語寫本。^[7]就在此時,南條文雄、笠原研壽二人奉東本願寺之派遣,於 1876 年赴英國學習和研究梵語佛典,為東、西方佛教學者的交流與合作提供了第一次機會。

南條文雄和笠原研壽起初都在倫敦學習,1879 年正月,南條文雄首先赴牛津大學拜馬克斯·繆勒為師,稍後笠原研壽也投奔到馬克斯·繆勒門下。南條文雄和笠原研壽到來後不久,馬克斯·繆勒便要求他的這兩個日本弟子幫助從日本尋找梵語寫本或印本書籍。1879 年 12 月,南條文雄送給馬克斯·繆勒一本書,是東本願寺學者石川舜臺請求馬克斯·繆勒幫助解讀的雙語佛經,經序係 1773 年日本人常明用漢文寫成,經文中有一段很殘破的梵語《阿彌陀經》(*Sukhavati-vyuha*)。馬克斯·繆勒對這一發現很高興,於 1880 年 2 月 16 日在英國皇家亞細亞學會上宣讀了一篇題為《關於日本發現的梵語典籍》的論文,對該經做了刊佈,並附英譯文和注釋,後來發表在《皇家亞細亞學會會刊》新系列第 12 卷第 4 期(1880 年 4 月號)上。^[8]馬克斯·繆勒在這篇文章的正文最後部分中呼吁說:

我希望南條文雄先生和笠原研壽先生能不斷地努力學習梵語和巴利語,將來回到日本後能夠真正干一番大事業。如果再有年輕的佛僧來我這裏的話,祇要我的其它工作允許,我將一如既往,樂於教誨他們,幫助他們從事不謀私利的工作。我相信,那被預言家們稱為“東方英格蘭”的東方島國蘊藏著無限的前途,純化和改良他們的宗教,將其帶回到其原始的形態,是一項必須在想干其它事情之前先要做的工作。

作為回報,我希望他們以及他們在日本、朝鮮、中國的朋

友們能够盡最大可能地、竭盡全力地發現更多的古代梵文典籍，然後寄給我們。不管怎麼說，已經算是有了一個開端了。如果本皇家亞細亞學會的會員中那些有朋友在中國或在日本的人願意出面幫忙的話，如果今天光臨本講演會的日本國公使森有禮閣下能給予我們強有力的協助的話，那麼我想要實現你們前會長的夢想是不會有什麼問題的；自從公元初年以後陸續從印度被帶到中國、朝鮮和日本的一些寫本再回歸給我們，這也是不會有什麼問題的，不管這些寫本是原件還是鈔件（譬如石川彝臺先生給我的那件）。^[9]

從此以後，南條文雄、笠原研壽一直幫助馬克斯·繆勒搜集日本藏梵語寫本。1882年9月，笠原研壽離英回國，但在1883年7月便去世，沒有對日本的印度學產生應有的影響。而南條文雄在英國又逗留一段時間，於1883年出版了一部具有劃時代意義的名著《英譯大明三藏聖教目錄》，^[10]通稱《南條目錄》，奠定了他在國際印度學界的地位。1884年5月，南條文雄返回日本，先任東京大谷教校教授，1885年被東京大學^[11]聘為新開設的博言學科（相當於比較語言學系）梵語學講師，開日本梵語教學之先河。在南條文雄的鼓勵下，日本學僧在此後相當長一段時間內更加大規模地赴歐洲等地考察留學，高楠順次郎便是在這種形勢下去歐洲留學的。

三

高楠順次郎是日本廣島縣人，生於1866年5月17日，係淨土真宗本願寺派弟子。他原姓澤井，幼名梅太郎。澤井梅太郎長大後就學於西本願寺立京都普通學校，求學時名叫澤井洵。1887年，澤井洵與同學組織反省會，從事學生運動，發行《反省者雜誌》，鼓吹禁酒進德的社會啟蒙運動。1889年，澤井洵從京都普通學校畢業，入文學寮學習，並從南條文雄學習梵語。在此前後，澤井洵

入贅神戶的高楠孫三郎為婿，並得其資助留學英國，遂改名高楠順次郎。

1890年2月，高楠順次郎帶著南條文雄寫給馬克斯·繆勒的介紹信，赴英國留學。當年9月，高楠順次郎入牛津大學，成為繼南條文雄、笠原研壽之後由馬克斯·繆勒指道的第三個日本弟子。高楠順次郎在牛津大學學習期間，選修了博言學（比較語言學）、印度文學、印度哲學、比較宗教學等課程，並在馬克斯·繆勒私邸學習梵語。1894年8月，高楠順次郎從牛津大學畢業，獲得文學碩士學位。隨後，高楠順次郎轉學到德國，在基爾大學師從印度學家赫爾曼·奧爾登伯格（Hermann Oldenberg, 1854 - 1920年）、哲學家保羅·多森（Paul Deussen, 1845 - 1919年），再往柏林大學學習西藏語、蒙古語，並在來比錫大學訪問。離開德國後，高楠順次郎又遊學法國，與印度學家西爾萬·烈維（1863 - 1935年）交往頗深。

高楠順次郎在歐洲留學期間，英譯了包括《觀無量壽經》在內的許多漢文佛教典籍，並將唐義淨著《南海寄歸內法傳》翻譯成英文出版，影響很大。《南海寄歸內法傳》簡稱為《南海寄歸傳》、《寄歸傳》，與法顯的《佛國記》（《法顯傳》）、玄奘的《大唐西域記》並列為中國古代西游高僧的三大行記。但此前祇有《大唐西域記》、《佛國記》被翻譯成西方文字，而《南海寄歸內法傳》則一直沒有完整的譯本。1880年，當笠原研壽在馬克斯·繆勒門下學習時，曾試圖英譯《南海寄歸內法傳》，但因病中輟。高楠順次郎在牛津大學求學期間，在馬克斯·繆勒的影響下，開始對該書英譯感興趣，轉學德國後，最終完成英譯本。1896年，高楠順次郎的英譯本在牛津刊行，^[12]書中附有高楠順次郎撰寫的緒論一篇，文中發表了馬克斯·繆勒致高楠順次郎的一封信的段落：

我特別希望將義淨行記翻譯。過去，在1880年，我曾講過，希望能將這位偉大的中國旅行佛僧在印度活動的記錄英

譯過來，日本佛僧笠原研壽將行記的內容告訴了我，但不幸因他的去世而使翻譯之事半途而廢。……今天，你（指高楠順次郎）告訴我說，你已經完成了對這部行記的翻譯工作，你使我長久以來的希望變成了現實，你完成的工作，是對開拓其業但又未能見其完成便去世了的、我那親愛的學生笠原研壽的永遠的紀念。^[13]

至此，中國古代西游佛僧三大行記完全向歐洲學界介紹。由於高楠順次郎的留學經歷以及他的學術業績，使他和南條文雄、笠原研壽並稱為馬克斯·繆勒的三大日本弟子，英國梵語學家亞瑟·安東尼·麥克唐納（Arthur Anthony Macdonell, 1854 - 1930 年）在馬克斯·繆勒的傳記中有這樣一段話：

儘管馬克斯·繆勒討厭常規的教學工作，但他總是願意以非正式的方式幫助學習梵語的學生們。這樣一來，他就放棄了自己許多寶貴的時間，來指導三名日本青年的學習。這三名日本青年都是懷著學習梵語的目的而來到牛津大學求學的，他們在馬克斯·繆勒的指導下也都發表了關於古代印度的著作，非常有價值。第一名叫南條文雄，在馬克斯·繆勒指導下，於 1882 年將公元一世紀以後被翻譯成漢文的數以百計的梵語佛經的漢文目錄都翻譯成了英文。第二名叫笠原研壽，編了一個梵語佛教術語表，也被馬克斯·繆勒編入“牛津釋佚”叢書中。第三名叫高楠順次郎，他在馬克斯·繆勒的鼓動下，於 1896 年將西行求法高僧義淨的游記從漢文翻譯成了英文，義淨於 671 年至 690 年間訪問了印度。^[14]

1897 年 1 月，高楠順次郎學成回國，先任東京帝國大學講師，1899 年昇為教授（一直擔任到 1927 年退休時為止）。從 1900 年起，高楠順次郎兼任東京外國語學校校長，1902 年創建中央商業學校。高楠順次郎回國後，除了從事學術研究、教育工作之外，還非常注重印度學和佛學的教學，培養了一大批這方面的人才，從而

再次推動日本的印度學研究。

四

總的說來，西方列強向東方的殖民擴張和爭霸是敦煌學產生的主要歷史背景（整個中亞考察史和中亞考古史可以證明這一點），而以印度學為主、以漢學、突厥學等為輔的歐洲東方學的發展是敦煌學產生的文化基礎（早期中亞考察家和敦煌學家大多數都具有印度學背景）。但以日本敦煌學史為例，由於以南條文雄、高楠順次郎為代表的日本印度學家主要研究佛學，所以他們同時也必定是漢學家，因此印度學和漢學在日本敦煌學的產生過程中起着同樣重要的作用。關於日本敦煌學的起源，學術界的看法不一致。如果按照廣義敦煌學的概念，日本敦煌學的起源至少應該和大谷光瑞考察隊有關。如果按照狹義敦煌學的概念，那麼則可以依照大部分敦煌學史家的觀點，認為日本敦煌學是1909年在京都帝國大學正式起步的。但不管怎麼說，從1909年以後，日本學界才展開了對各國藏敦煌出土佛典的調查與研究。1910年京都帝國大學派出內藤湖南、狩野直喜等五人赴北京調查學部新接受的敦煌劫餘殘經，帶回了七百餘卷的目錄。1911年，曾留學德國學習佛學的松本文三郎首先集中對這批敦煌漢文佛經目錄進行系統研究，在《藝文》雜誌上發表《敦煌石室古寫經之研究》一文，得出敦煌文書“其中的百分之九十九是佛教的經典”的結論。^[15]但不久後中國辛亥革命爆發，日本敦煌學家遂於大正年間將調查敦煌文獻的重點轉向了歐洲。

在歐洲藏敦煌佛典的調查和攝影方面，貢獻最大的應該算是淨土宗學僧矢吹慶輝（1879-1939年）。矢吹慶輝於1909年畢業於東京帝國大學文科大学哲學科，主攻佛教史與佛教典籍，畢業論文題為《關於無量壽經》，後來花了半年時間對這篇論文加以修正

增補，在高楠順次郎等教授的指道下，於 1910 年寫成《阿彌陀佛之研究》一書並於次年出版。1910 年至 1913 年，矢吹慶輝在東京帝國大學大學院從事“淨土教史之研究”。1913 年至 1916 年，矢吹慶輝赴歐美留學四年，其間於 1916 年 6 月初第一次赴大英博物院調查斯坦因所獲敦煌佛教文書，6 月 5 日與斯坦因相識，然後在斯坦因的幫助下，一直在大英博物院工作到 11 月中旬。矢吹慶輝於 1916 年年底返回日本後，任東京宗教大學教授。

矢吹慶輝是高楠順次郎的學生，在英國逗留期間又和斯坦因相識，所以他回國後也成了高楠順次郎和斯坦因之間的傳話人。關於高楠順次郎和斯坦因之間的早期交往，我們現在沒有資料加以說明。我們所知道的有關高楠順次郎和斯坦因之間的最早交往的蛛絲馬跡，都是通過斯坦因和矢吹慶輝之間的通信看出來的。斯坦因 1917 年 12 月 3 日致矢吹慶輝信中說：“當您見到高楠順次郎教授的時候，請託我向他問好，並把我的消息告訴他”，^[16]從中可以看出他們兩人已經相識。斯坦因在 1918 年曾託高楠順次郎給正在日本等地遊歷的英國東方學家阿奇巴爾德·亨利·塞伊斯 (Archibald Henry Sayce, 1845 - 1933 年)^[17]轉交一封信，因久久得不到消息，於是在 1918 年 9 月 30 日致矢吹慶輝信中請矢吹慶輝代為打聽一下情況，斯坦因在信的末尾又說：“如果您有機會的話，請代我向高楠順次郎教授問好。”^[18]矢吹慶輝收到斯坦因的這封來信後，於 1918 年 12 月底拜訪了高楠順次郎，打聽到塞伊斯的下落，然後於 1919 年 1 月 20 日給斯坦因回信說：

請原諒我沒有及時答復您的請求信。關於您寫給塞伊斯教授的信，高楠順次郎教授告訴我說，當塞伊斯教授還在日本的時候，這封信就已經轉交給了他。當我在(1918年)12月底拜訪高楠順次郎教授的時候，他已經收到了塞伊斯教授寄來的一封信，當時塞伊斯教授的通訊地址是：開羅，肖里亞·薩爾齊·艾德-丁·葛茲拉 (Shoria Salch ed - din Gazira) 19

號。^[19]

從斯坦因和矢吹慶輝之間的這些通信中，我們似乎感覺到當時高楠順次郎和斯坦因之間很少直接通信。

1919年6月，矢吹慶輝得到財團法人啟明會的資助，開始計劃對大英博物院藏敦煌佛典中全部佚書進行無底版黑白照片的拍攝，當時斯坦因正在印度，矢吹慶輝的計劃遇到了來自大英博物院方面的阻撓。恰在此時，高楠順次郎赴英國考察，於是矢吹慶輝便委託高楠順次郎於1919年7月將攝影所需資金帶往英國，交給印度事務部圖書館館長弗里德里克·威廉·托瑪斯(Frederick William Thomas, 1867-1956年)保管。^[20]高楠順次郎在倫敦期間，和大英博物院東方印本與寫本部部長萊昂納爾·大衛·巴爾奈特(Lionel David Barnett, 1871-1960年)見了面，為矢吹慶輝的計劃進行斡旋。1919年8月30日，矢吹慶輝給大英博物院寄去需要大規模拍攝照片的文書號碼，但此時敦煌文書已由大英博物院東方印本與寫本部中國分部主任萊昂納爾·翟理斯(Lionel Giles, 1875-1958年)負責編目，巴爾奈特遂於11月18日給矢吹慶輝回信，代表大英博物院當局不同意大規模拍攝照片的計劃，但允許小範圍拍攝。1920年1月27日，矢吹慶輝從東京給斯坦因寫的信中說：

我最近收到一封大英博物院巴爾奈特博士寄來的信，信中說，我的目錄上的大約二十件寫本已被挑選出來，現在已經指示弗來明先生將它們拍成無底版黑白照片。他的信是在他見到高楠順次郎教授之前給我寫的。^[21]

此後，矢吹慶輝還於1920年和1921年分別委託出差的東京帝國大學教授服部宇之吉(1867-1939年)和瀧精一(1873-1945年)在大英博物院斡旋，以促成攝影計劃的實現。^[22]為了拍攝更多的照片，矢吹慶輝於1922年親赴英國，說服大英博物院支持攝影計劃。從1922年12月起，到1923年7月止，矢吹慶輝一直在大英

博物院內從事再調查工作，同時委託大英博物院為他挑選出來的佛典拍攝照片。1923年9月1日，矢吹慶輝回到了日本，大英博物院將為他拍攝的照片陸續寄回日本，直到1925年1月最後完成攝影工作，一共為大約七百件寫本拍攝了6042幅無底版黑白照片，這是敦煌學史上第一次大規模地為敦煌文書拍攝照片。^[23]

五

隨著大正年間日本敦煌學的不斷發展，隨著矢吹慶輝等人在歐洲不斷發現敦煌等地出土的古逸佛典，到了二十世紀二十年代初，除了京都帝國大學繼續保持敦煌研究的強勁勢頭外，東京方面（東京帝國大學、宗教大學、東洋文庫、啟明會等機構）以敦煌佛教為主要內容的敦煌學研究也蓬勃發展起來，領袖人物便是高楠順次郎及其學生矢吹慶輝。高楠順次郎雖然在許多學校兼職，而且在1924年還創建武藏野女子學院，社會活動繁忙，但他還是能在教學中納入敦煌學的內容。石濱純太郎於1925年8月5日在為當年大阪懷德堂夏期講演會做的第一次敦煌學講座中提到：

從今年京都帝國大學文學部的講義題目看，羽田(亨)教授繼續講《中央亞細亞出土文獻解說》，內藤(湖南)教授新開了一門《敦煌古書之研究》，在這方面進行了配套的講授與專題討論，在學會的一次又一次的講演陳列當中，好象又回到了敦煌黨一統天下的時代去了。以上所述，全都是京都方面的事情。而在東京，敦煌研究也頗流行。因此，從數年以前開始，高楠(順次郎)博士便在大學中就這一方面進行了講授和專題討論。此外，矢吹慶輝博士也帶回了據說多達數千張的敦煌出土物無底版黑白照片，並精力十足地進行著研究。不過，東京似乎主要僅限於佛教方面的研究。眼下東西兩京都非常興盛的勢頭是少有的事情，但是我希望還應該再引起更

進一步的繁榮勢頭。^[24]

東京佛學界在大力研究敦煌佛教典籍的同時，也開始醞釀編修一部包括敦煌佛典在內的新版大藏經。矢吹慶輝在敘述他於1922年至1923年間在大英博物院第二次調查拍攝敦煌佛典時說道：

在這次調查過程中，我苦苦熬過的夜晚到底有多少個，誰也不得而知。也正是在我猶豫徘徊的這段日子裏，上田萬年博士來到了倫敦，不時地給我以獎進激勵之語，並親自看了看我的調查情況。此外，還由於《大正藏經》的關係，也得到了稻垣真我君的幫助。這些都是令人難以忘懷的。^[25]

可見在這時期已經有了編修《大正藏經》的計劃。

到了1924年年初，高楠順次郎和渡邊海旭正式發起組織“大正一切經刊行會”，總部設在東京小石川關口臺町5號。大正一切經刊行會的宗旨是編修一部最新、最全面的漢文大藏經，確定由高楠順次郎和渡邊海旭任監修，負責全面組織指道工作；由小野玄妙任主編，負責編輯校勘工作。這部大藏經定名為《大正一切經》，一切經是中國南北朝時對大藏經的稱謂，隋代以後主要稱大藏經。高楠順次郎和渡邊海旭為編修《大正一切經》（即《大正藏》）確定的指導思想是在弘教書院所印《縮刷藏經》及“四本”（宋、元、明三本與《高麗藏》）對較的基礎上，參照正倉院藏經、敦煌古本和巴利文、梵文經典，對以往藏經所收佛典重加校勘、編排。其體例改變古來按照大小乘佛教分類經律論的辦法，而以佛典的基本內容分類。主持《大正藏》編修工作的都是日本佛教界的權威人士。渡邊海旭是日本最早的敦煌學家之一，1900年至1909年間留學德國，曾在斯特拉斯堡大學跟隨厄恩斯特·留曼（Ernst Leumann, 1859 - 1931年）研究梵文佛典，獲哲學博士學位。而小野玄妙（1883 - 1939年）則是畢業於淨土宗的東京宗教大學，與矢吹慶輝關係非常密切，並通過矢吹慶輝和斯坦因有過學術關係。

六

大正一切經刊行會成立後，高楠順次郎和渡邊海旭便與東、西各國的著名學者進行聯係，為《大正藏》尋求徵訂。為了這個目的，大正一切經刊行會於1924年年初用英文編寫了一份《新修漢文一切經出版介紹》，一紙雙面四頁鉛印，全文漢譯如下：

新修漢文一切經出版介紹。這是一部修訂、校勘、補遺、重編本漢文一切經，並附有中國、朝鮮和日本作者的原本佛典。

本書的主編：高楠順次郎教授（牛津大學文學碩士、文學博士，萊比錫大學哲學博士，東京帝國大學文學博士，東京帝國大學梵語教授，東京帝國學士院院士）；渡邊海旭教授（斯特拉斯堡大學哲學博士，東京宗教大學梵語教授）。

本書的出版者：大正一切經刊行會，東京小石川關口臺町5號。

本書的定名：這部舉世無雙的精緻出版物定名為《大正一切經》。

本書的範圍：這部《大正一切經》中收錄的典籍總數達2633部，原著總卷數將近13000卷。它們是從梵語、巴利語和其它印度方言翻譯過來的漢譯本，此外還有在中國、朝鮮和日本寫成的原本佛典。在這些典籍中，有487部凡1489卷是新出版的，不見於以前出版的任何一種大藏經中。

本書的內容：這部出版物是初次首印版，內容包括：

- (1) 1881年出版的東京版《弘教書院縮刷藏》全部；
- (2) 1905年出版的京都版《藏經書院卍字藏》全部，大致上與南條文雄目錄相一致；
- (3) 從1914年出版的、現在已經完全絕版了的京都版《續

藏》中選出的大約 1000 卷比較重要的典籍；

(4) 奧萊爾·斯坦因爵士和保羅·伯希和教授在敦煌發現的、迄今為止不為人所知的典籍，發表這部分典籍有待許可，現在正在提出申請；

(5) 屬於帝室保存的一切經天平鈔本(750 年左右)中尚未刊佈的典籍；

(6) 中國、朝鮮和日本的文人學士們撰寫的歷史銘文(“金石文”)以及和佛教有關的文章(“釋文”);

(7) 歷史記載、旅行遊記、地誌和傳記，包括對古代佛教寺廟的描述；

(8) 日本佛教各宗派的創建人或高僧們的著作。

本書的特點：在校勘方面，通過古代三種主要大藏經版本進行校勘，即中國的《宋藏》(1239 年)、《元藏》(1290 年)和高麗的《麗藏》(1250 年)，其中《麗藏》是在朝鮮印行的三種大藏經版本中最後的和最完整的一部；這些典籍還將被進一步地與敦煌石窟發現的典籍(沙州鳴沙雷音窟敦煌寫經)和日本天平抄經(正倉院聖語藏天平寫經)進行校對。

在編排方面，將以全新的樣式編排，屏棄了所有傳統的分類和順序，盡可能地將一切經本身和其它所有外部的著作清晰地區分開來，譬如注解、參考書和幫助學習的部分。

在詞彙方面，與特定的漢文譯文或轉寫相當的梵語和巴利語的專門名詞，都以腳注的形式注出，特別小心地祇吸收那些被公認的權威學者接受了的名詞。

在綜合索引方面，每冊的最後，都有一個主題綜合索引，這對於學者來說是極有幫助的。

本書的贊助人和顧問：我們已經徵得 25 個日本佛教宗派或支派的掌門人，以及主要的世俗和佛教大學的首要學者，做為我們在國內的贊助人和顧問。

我們特別愉快並自豪地宣佈，英國駐日本大使查爾斯·愛理鴉爵士和德國駐日本大使威·索爾夫博士已經同意充任我們的贊助人和顧問，他們二人都是著名的梵語學家。

我們還給以下這些學者寫了信：

奧萊爾·斯坦因爵士、保·伯希和教、謝爾蓋·鄂登堡博士、阿·格倫威德爾教授、阿·馮·勒考克教授、弗·威·卡·繆勒教授、大谷光瑞伯爵；

約翰·馬歇爾爵士、德·威·斯朋內爾博士、拉姆克里希納·格帕爾·班達爾卡爾爵士、哈·普·薩斯特里教授、拉賓德拉那特·泰戈爾爵士；

埃·塞納先生、路·費諾特先生、西爾萬·烈維先生；

亞·安·麥克唐納教授、愛·詹·拉普生教授、萊·大·巴爾奈特教授、萊·翟理斯博士、弗·威·托瑪斯博士、卡·萊伊斯·戴維茲教授、丹尼森·羅斯爵士、亞·伯·凱特教授；

厄·留曼教授、呂德爾斯教授、赫·雅可比教授、理·加爾貝教授、理·費克博士；

查·洛·蘭曼教授、亞·瓦·威·杰克遜教授、弗·夏德教授；

鋼和泰男爵、舍爾巴茲科伊教授、莫·文特尼茨教授、路·德·拉·瓦雷·普散教授。

本書的價錢：這部一切總將有 55 大冊，八開本，每冊大約 1000 頁，大約在四年內全部出齊。它們將分別用日本式樣和歐洲式樣兩種風格裝訂，日式本將用日本紙印刷，各種價錢列如下表：

付款 式樣	每冊價錢	均分兩次付款時每 次付款額	一次性提前付款 時付款額
歐洲式樣,布面	12 圓	313.50 圓	594 圓
歐洲式樣,紙面	11 圓	287.40 圓	545.50 圓
日本式樣,紙面	16 圓	418 圓	792 圓

(高楠順次郎教授和渡邊海旭教授將向從歐洲和美國收到的匯款負一切責任)

本書的出版發行辦事處:東京,小石川,關口臺町5號,大正一切經刊行會。^[26]

從這份《新修漢文一切經出版介紹》的內容可以看出,它雖然是一份徵訂單,但其中多多少少也反映了一些有關該書的編纂思路。

七

《大正藏》是在敦煌佛典發現之後和敦煌學產生之後編纂的一部漢文大藏經,因此《大正藏》的編纂不可避免地要打上敦煌的烙印。據《新修漢文一切經出版介紹》所列,這部《大正藏》所收八方面主要內容中的第四項即為“奧萊爾·斯坦因爵士和保羅·伯希和教授在敦煌發現的、迄今為止不為人所知的典籍”;雖然標明“發表這部分典籍有待許可,現在正在提出申請”,但可以看出編者高楠順次郎和渡邊海旭在編纂《大正藏》時決心吸收敦煌出土最新資料的思路。又《新修漢文一切經出版介紹》介紹說,《大正藏》在校勘方面的特點之一是“這些典籍還將被進一步地與敦煌石窟發現的典籍(沙州鳴沙雷音窟敦煌寫經)和日本天平抄經(正倉院聖語藏天平寫經)進行校對”,也說明了這一點。

而另一個可以說明《大正藏》與敦煌學之間密切關係的例子,是《新修漢文一切經出版介紹》中所列作為海外贊助人和顧問的三十七人名單。其中英國和德國駐日本大使當時已經表示同意作為

贊助人和顧問，另三十五人是高楠順次郎和渡邊海旭正在以通信方式徵求意見的贊助人和顧問人選。接下來，讓我們根據原文的段落，來簡要分析一下這三十七人的名單。

第一類是學者型的英國和德國駐日本大使。查爾斯·諾頓·愛理鸚(Charles Norton Eliot, 1864 - 1931 年)是英國外交家、印度學家、佛學家，1886 年進入英國外交部任職，1919 年至 1926 年間任英國駐日本大使，1926 年退休時被日本帝國學士院聘為該院第一個外籍院士。威廉·索爾夫(Wilhelm Solf, 1862 - 1936 年)是德國外交家、印度學家，早年曾在英屬印度加爾各答研究梵語和東方語言，返回德國後進入德國殖民部門任職，1911 年任德國殖民大臣，1918 年任外交大臣，1920 年任德國駐日本代辦，1921 年至 1928 年間任德國駐日本大使，業餘時間研究梵語。英國和德國是歐洲印度學最發達的兩個國家，高楠順次郎和渡邊海旭又曾在這個國家留學，而當時這兩個國家的駐日本大使又都是印度學家，因此被列在首要位置。

第二類基本上是與中亞考察和敦煌考古有關的學者。奧萊爾·斯坦因是英國印度學家，第一個獲取敦煌藏經洞文物的歐洲人。保羅·伯希和(Paul Pelliot, 1878 - 1945 年)是法國漢學家，第二個獲取敦煌藏經洞文物的歐洲人。謝爾蓋·鄂登堡(Serge d'Oldenbourg, 1863 - 1934 年)是俄國印度學家，俄藏敦煌文物的蒐集者。阿爾伯特·格倫威德爾(Albert Grunwedel, 1856 - 1935 年)是德國印度學家，德藏新疆文物的蒐集者。阿爾伯特·馮·勒考克(Albert von Le Coq, 1860 - 1930 年)是德國突厥學家，德藏新疆文物的搜集者。弗里德里克·威廉·卡爾·繆勒(Friedrich Wilhelm Karl Muller, 1863 - 1930 年)是德國突厥學家、伊朗學家、漢學家，新疆、敦煌出土文獻的研究者。大谷光瑞(1876 - 1948 年)是日本佛學家，日藏敦煌文物搜集者的贊助人。高楠順次郎等將這一類人物列在靠前位置，足見他們對於中亞考察和敦煌考古

之重視。

第三類基本上是英屬印度的學者和社會賢達。約翰·休伯特·馬歇爾(John Hubert Marshal, 1867 - 1958年)是英國考古學家,英屬印度考古局局長。德·威·斯朋內爾(D. W. Spooner)是在印度的英國學者,事跡不詳。拉姆克里希納·格帕爾·班達爾卡爾(Ramkrishna Gopal Bhandarkar)是印度梵語學家。哈拉普拉薩德·薩斯特里(Haraprasad Sastri, ? - 1931年)是印度梵語學家。拉賓德拉那特·泰戈爾(Ravindranath Tagore, 1861 - 1941年)是印度詩人、語言學家和社會活動家。

第四類基本上是法國的敦煌學家。埃米爾·塞納(Emile Senart, 1847 - 1928年)是法國印度學家,中亞出土佉盧文文獻的研究權威。路易斯·費諾特(Louis Finot, 1864 - 1935年)是法國印度學家、漢學家。西爾萬·烈維是法國東方學家,法蘭西學院教授,在印度學、漢學、佛學等領域都係權威學者,中亞吐火羅語研究專家。

第五類基本上是英國的敦煌學家和英藏敦煌文獻的管理人。亞瑟·安東尼·麥克唐納是英國印度學家、梵語學家。愛德華·詹姆斯·拉普生(Edward James Rapson, 1861 - 1937年)是英國印度學家、梵語學家,斯坦因所獲佉盧文文獻的考釋者之一。萊昂納爾·大衛·巴爾奈特是英國東方學家,保存斯坦因蒐集品的大英博物院東方印本與寫本部部長。萊昂納爾·翟理斯是英國漢學家,斯坦因所獲敦煌漢文文獻的管理者和編目者。弗里德里克·威廉·托瑪斯是英國梵語學家、藏學家,保存斯坦因蒐集品的印度事務部圖書館館長,斯坦因所獲藏文等文獻的考釋者。卡洛琳·萊伊斯·戴維茲(Caroline Rhys Davids)是英國印度學家、梵語學家。愛德華·丹尼森·羅斯(Edward Denison Ross, 1871 - 1940年)是英國伊朗學家、突厥學家,斯坦因所獲突厥語文獻的考釋者。亞瑟·凱特(Author B. Keith, 1866 - 1955年)是英國人類

學家。

第六類基本上是德國的敦煌學家。厄恩斯特·留曼是德國印度學家、梵語學家。呂德爾斯(Luders)是德國印度學家。赫爾曼·喬治·雅可比(Hermann Georg Jacobi, 1850 - 1937年)是德國印度學家和梵語學家,基爾大學和波恩大學梵語教授。理查德·卡爾·加爾貝(Richard Carl Garbe, 1857 - 1927年)和理·費克(R. Fick)事跡不詳。

第七類基本上是美國的印度學家和漢學家。查爾斯·洛克維爾·蘭曼(Charles Rockwell Lanman, 1850 - 1941年)是美國印度學家、梵語學家。亞伯拉罕·瓦倫汀·威廉姆斯·杰克遜(Abraham Valentine Williams Jackson, 1862 - 1937年)是美國印度學家、伊朗學家。弗里德里克·夏德(Friedrich Hirth, 1845 - 1927年)是美國漢學家。

第八類是其它各國的印度學家和敦煌學家。綱和泰(Alexander von Stael - Holstein, 1877 - 1937年)是俄國梵語學家、敦煌學家。舍爾巴茲科伊(Scerbatzkoi)和莫理茲·文特尼茨(Morritz Winternitz, 1863 - 1937年)的事跡不詳。德·拉·瓦雷·普散(Louis de La Vallee - Poussin, 1869 - 1938年)是比利時佛學家、藏學家。

從這份名單上可以看出,《大正藏》的海外贊助人和顧問囊括了歐、美、日的主要佛學家和敦煌學家。名單中包括了敦煌文物的主要蒐集者、研究者和管理者,一方面是為了借重他們的名聲,同時也是為了能夠在使用敦煌佛典方面得到有關人員和機構的幫助。

八

《新修漢文一切經出版介紹》編寫完畢之後,高楠順次郎於

1924年3月1日從東京小石川關口臺町5號大正一切經刊行會用英文給在英國牛津大學暫居的斯坦因寫了一封信，信中附寄了一份《新修漢文一切經出版介紹》。高楠順次郎致斯坦因的這封信全文如下：

親愛的奧萊爾爵士：

您從附寄的出版介紹上可以看到，我們在徵得您的同意之前，已經冒昧地將您的大名列入贊助人和顧問的名單中，為此我們請求您的原諒。

考慮到您在這一研究領域內對世界知識界所做出的有價值的貢獻，沒有您在道義上的大力支持，我們是絕對不可能從事這類事業的。因此，我們滿懷信心地希望您能心甘情願地給予我們這種支持。

至於存放在大英博物院裏的您的那些珍貴發現物，矢吹慶輝博士已經再次做過調查，發現了許多我們迄今並不知道的典籍。所有這些新發現的典籍都將被收入我新近主編的這部一切經本子中。在日本帝室收藏的寫本遺存中，也發現了幾部與它們類似的典籍。這些寫本絕大多數都是750年前後的鈔本，因此是中國年代最早的大藏經本子（983年編）問世之前的東西。所以，我希望您能允許我們將您的一些發現物編印在我們的系列中。我們現在也正在向伯希和先生提出類似的申請，因為在他的發現物中也包括有幾部典籍，我們想將它們作為您的寫本的繼續而收入到我們的系列中。矢吹慶輝博士作為我的合作者，現在正在整理那些典籍，他的工作將在兩年之後完成。

您的大著《塞林底亞》已被當作贈書寄送給了我，我敢肯定這完全是由於您的好意，為此我在這裏特向您表達我衷心的感謝。我們正在滿懷興趣地研究大著中包含的所有佛教繪畫品。關於您稱之為“大風場景”的那幅壁畫，我們在《賢愚

經》(*Dama - muka*) 中找到了故事來源，其藏文對應物是 *Tsan - lun*。那場面表現的是一位佛教聖賢在一次鬥法的場合英勇反擊的情景。(參見《南條目錄》第 1322 號，我現在還無法給出確切的出處，因為我的割記在最近大地震後的大災中被焚燬。)

至於我答應您說要發表的關於 *Samkhya*^[27] 的專論，到今天為止我還沒有付諸實施，原因是與中國漢文 *Samkhya - saptati* 相對應的東西已在印度被發現(見班達爾卡爾氏紀念專集 [*Bhandarkar memorial work*])。我讓人將它給我鈔寫一份，但我却花了很長時間徒勞地等待著。在此期間，貝拿勒斯的一位潘迪特梵語學者(a Benares pundita)對這個本子進行了編輯，雖然編得非常糟糕(Mathara - bhasya)。我現在正在將它和克什米爾本子放在一起進行研究。因此我希望您不要感到完全失望。

祝一切都好。附記，如果您能提供任何有可能訂購新修漢文一切經的個人與機構的名字，我們將不勝感激。您誠實的高楠順次郎敬上。^[28]

斯坦因收到高楠順次郎的信後，於 1924 年 6 月 23 日從英國牛津默頓大街 23 號給高楠順次郎回信如下：

親愛的高楠教授：

我已經收到您於 3 月 1 日寫來的大函，以及隨函附寄的非常受歡迎和有意思的那份東西，即有關您所從事的新編漢文大藏經的一項巨大工程的內容介紹。我未能更早地向您道謝，對此我感到非常抱歉。我去埃及、巴勒斯坦、敘利亞和土耳其旅行了三個月時間，幾個星期以前才返回，回來後發現您的信正在等待著我。我回來以後，一直極度繁忙，被一些和我第三次中亞考察的詳盡報告書有關的緊急工作壓得喘不過氣來，為了出版這部報告書，我現在正奉命住在英格蘭工作，未

來的一段時間裏我都在英格蘭。

首先，請允許我向您表示，當我發現自己的名字也被包括在那些您指望能對您的巨大工程提供同情與支持的杰出學者的名單中時，我感到極大的榮幸。可惜的是，我並不是一個漢學家；雖然如此，也請您放心，我完全理解您現在所主持的工作對於東方研究的衆多分支來說所具有的重要性以及特殊意義。以批判的眼光重新編定大量的文獻典籍，其中有許多是迄今為止無法看到的東西，從而創造這座巨大的佛學寶庫，這將是您的學術生涯中的一座永存不朽的里程碑，也將是您的國家可以真正引以為豪的東西。

令我感到特別滿意的是，我發現我在中亞的勞動成果，也就是我從敦煌千佛洞獲得的佛教典籍，能被用在您那崇高的事業上。尤其讓我感到高興的是，通過矢吹慶輝博士的努力，敦煌千佛洞所獲佛教文獻中的那些迄今無人知曉的典籍將可以被吸收進您所編的大藏經中。新修大藏經肯定是首次公佈它們的最好的地方。您也許已經通過矢吹慶輝博士瞭解到，我從敦煌帶回的所有敦煌寫本現在都是大英博物院董事會的財產，您應該正式地請求他們同意此事。如果想很快得到他們的許可，應該是不會有多大問題的。

同時，請允許我私下教給您一個方法，假如您有可能從那些主管資料的人員處獲得提供幫助的承諾的話，您不妨同時答應向大英博物院的圖書館贈送一套新修大藏經的樣書，這樣就等於對他們允許您使用寫本典籍而提供的幫助表示了感謝，也讓大英博物院的東方印本與寫本部感到很滿意，該部已經非常樂意地為矢吹慶輝博士的工作提供了便利條件。在目前的預算條件下，該部想獲得有關佛教和遠東方面的書籍是極度困難的。

我們的敦煌繪畫品引起了爭論，您對於這些問題的解釋

很關注，我表示非常感謝，尤其是要感謝您發現了那幅“大風場景”中所刻畫的傳說故事。我是否可以指望您能很快將您的考定成果以短文的形式發表在某個東方學會的會刊上？

我也很高興地得知，您仍在關注著那篇關於 *Samkhya* 的論文，我希望您能夠及時地發表它。但我也知道，由於大藏經方面的工作，您手頭的活兒一定是排得滿滿的。我祝您的工作取得圓滿的成功。您誠實的斯坦因敬上。^[29]

斯坦因在這封信中默許了高楠順次郎提出的要他作為《大正藏》贊助人和顧問的請求，但將申請使用英藏敦煌佛典的問題推給了大英博物院。由於大英博物院在 1922 年同意矢吹慶輝調查、拍攝敦煌佛典時已經批准所拍敦煌佛典可以用於發表，所以《大正藏》在收錄敦煌佛典方面沒有遇到什麼阻力。

九

《大正藏》從 1924 年開始編纂後，到 1934 年全部印行完畢。其中有關敦煌佛典的部分都是由矢吹慶輝負責編輯的。從 1924 年開始，矢吹慶輝整理敦煌佛典無底版黑白照片的工作就和《大正藏》的編輯工作結合在了一起，矢吹慶輝後來回憶道：

大正十四年(1925)4月19日，啟明會主辦的“大英博物院藏敦煌出土古寫佛典展覽會”在東洋文庫開幕，當時只挑選了其中的二百件左右展出。……在此之前，即大正十三年(1924)的11月7日，由大藏會主辦的第十屆展覽會上，《大正新修一切經》中所收錄的66件鈔寫本和16件無底版黑白照片也在東京帝國大學佛教青年會館中展出，在當時的展覽目錄中，記在“新編入藏敦煌寫經”、“大正新修一切經對校並參考資料”項目下的展品便是這批東西。^[30]

由矢吹慶輝蒐集到的這批敦煌佛典將被收入《大正藏》，這在當時

的日本敦煌學界引起了很大的關注，石濱純太郎於 1925 年 8 月 7 日在為當年大阪懷德堂夏期講演會做的第三次敦煌學講座中提到：

首先要談的，或首屈一指的東西，是矢吹（慶輝）博士帶回來的東西。博士在啟明會的資助下，曾兩度親赴歐洲，帶回了大約將近一萬張無底版黑白照片。據悉，這些東西現在全在他自己的家中保存著。《大正新修大藏經》應該是根據這批東西收錄佚經並附校勘記的。^[31]

石濱純太郎於 1925 年 8 月 8 日在大阪懷德堂夏期講演會做的第四次敦煌學講座中又提到：

順便提一下佛教。對於佛教的研究，我不怎麼染指，但大概可指出的應注意《大正新修大藏經》在多大程度上已被校勘、佚經被收入了多少。又因為出土有許多佚經、疑經、偽經，對於過去的經錄等等的研究來說，有很大的用處。^[32]

《大正藏》出齊後，全藏包括正藏 55 卷（第 1 - 55 卷），續藏 30 卷（第 56 - 85 卷），別卷 15 卷（第 86 - 100 卷），共計 100 卷，實際收入佛教典籍 3493 部，13520 卷，總數冠於各種大藏經。續藏的前 29 卷（第 56 - 84 卷）收入日本著述的續經疏、律疏、論疏、諸宗四類及悉曇，而矢吹慶輝編輯的敦煌佛典主要包括在最末一卷（第 85 卷），分為“古逸部”和“疑似部”，專收敦煌古逸經、律、論疏和疑偽經。關於矢吹慶輝所編《大正藏》第 85 卷的優缺點，法國敦煌學家左景權在半個世紀後寫了《〈大正新修大藏經〉第八十五卷——舊刊新評（〈敦煌文書學發凡〉之一章）》，做了權威性的評價，茲不贅述。^[33]

《大正藏》中所收敦煌佛典雖然主要是高楠順次郎的學生矢吹慶輝蒐集、整理、編輯的，但是高楠順次郎在整個編纂過程中所起的組織和策劃作用不容忽視，其中也包括他為了《大正藏》的編輯和發行而與世界各國印度學家、漢學家、佛學家、敦煌學家之間的

聯絡。本文介紹的高楠順次郎與斯坦因之間的往來通信便是一個很好的例子。

高楠順次郎作為歐洲培養出來的日本印度學和佛學最大權威學者，生前和世界各國重要的印度學家、漢學家、佛學家、敦煌學家都保持著密切的通信關係。種種跡象表明，高楠順次郎和斯坦因之間長期保持著頻繁的信函往來。高楠順次郎在編纂《大正藏》的過程中，應該和斯坦因還保持著鬆散的通信關係，而且有時還充當斯坦因和日本學者之間的轉信人，譬如羽田亨於 1926 年給斯坦因寄過兩篇論文，斯坦因收到後於 1926 年 8 月 18 日從克什米爾斯利那加寫給羽田亨的回信便是托高楠順次郎代轉的。^[34]可惜的是，高楠順次郎寄給斯坦因的信後來基本上都被斯坦因丟失或焚燬，我們從英國牛津大學藏斯坦因私人檔案中祇能找到本文所引用的一次往來通信及附件。1927 年，高楠順次郎從東京帝國大學教授位置上退休，轉任東洋大學校長。此後有一件讓人難以理解的事情，即 1930 年 4 月當斯坦因訪問日本的時候，見到了與他相識的幾乎所有日本學者，但卻沒有和高楠順次郎會面。斯坦因於 1943 年 10 月 26 日去世，高楠順次郎於 1944 年獲得日本文化勳章後，也於 1945 年 6 月 21 日去世。時至今日，我們希望斯坦因寫給高楠順次郎的信函能夠在日本發現，也希望高楠順次郎和其它學者之間的往來通信也能被發現，這樣肯定會有助於對高楠順次郎學術活動的進一步研究。

註釋：

[1]高楠順次郎《慧超往五天竺國傳に就て》，《宗教界》第 11 卷第 7 期，1914 年 7 月發行，第 17-25 頁。

[2]高楠順次郎《敦煌本古逸經論章疏並古高經目錄》，《昭和法寶總目錄》，第一卷，大正一切經刊行會，1929 年 8 月 10 日，第 1055-1068 頁。高楠

順次郎主編的這個目錄由一系列小目錄組成，其中第 1058 - 1060 頁為高楠順次郎編《北平京師圖書館所藏敦煌寫經總目錄》；第 1060 - 1061 頁為高楠順次郎和渡邊海旭合編《大連圖書館旅順博物館藏大谷光瑞氏將來敦煌出土經典目錄》；第 1061 - 1062 頁為《大谷大學圖書館所藏敦煌遺書目錄》；第 1062 頁為高楠順次郎編《龍谷大學圖書館所藏敦煌遺書目錄》；第 1062 - 1065 頁為高楠順次郎編《中村不折蒐集禹域出土墨寶目錄》。

[3]根據商務印書館編《敦煌遺書總目索引》第四部分“敦煌遺書散錄”第 13 項“日本諸私家所藏敦煌寫經目錄”，高楠順次郎藏敦煌寫經包括：《佛說首楞嚴三昧經中卷》(0922 號)、《序聽迷失所經一卷景教聖典唐寫》(0923 號)、《藏文無量壽宗要經一卷》(0924 號)等，見《敦煌遺書總目索引》，中華書局，1983 年新一版，第 334 頁。

[4]季羨林主編《敦煌學大辭典》“高楠順次郎”條(榮新江執筆)，上海辭書出版社，1998 年，第 891 頁。

[5]關於高楠順次郎的生平，參見鷹谷俊之《高楠順次郎先生傳》，武藏野女子學院，1957 年 5 月 21 日出版，其中第 193 - 274 頁為高楠順次郎年表。

[6]淺野三智《明治時代の印度學》，《龍谷大學論叢》第 293 號：“明治佛教研究”，1930 年 8 月，第 266 頁。

[7]F. Max Muller (Ed.), *Buddhist Texts from Japan. (Anecdota Oxoniensia; Texts, Documents and Extracts Chiefly from Manuscripts in the Bodleian and Other Oxford Libraries, III; 'The Aryan Series', Vol. I, Part I)*, Oxford: The Clarendon Press, 1881, p. 1.

[8]F. Max Muller, 'On Sanskrit Texts Discovered in Japan', *Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, Vol. XII, April, 1880*, pp. 153 - 188.

[9]F. Max Muller, 'On Sanskrit Texts Discovered in Japan', *Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, Vol. XII, April, 1880*, pp. 175 - 176.

[10]南條文雄《英譯大明三藏聖教目錄》(英文標題為: *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhism in China and Japan*), 1883 年。

[11]明治維新以後，日本政府文部省於 1877 年創辦東京大學，1886 改

稱帝國大學，1897年因京都帝國大學的設立而改稱東京帝國大學，1947年恢復東京大學校名。

[12] I-Ching, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A. D. 671 - 695), translated by J. Takakusu. Oxford: Clarendon, 1896.

[13] 馬克斯·繆勒就義淨《南海寄歸內法傳》英譯事致高楠順次郎信，轉引自：J. Takakusu, 'An Introduction to I-tsing's Record of the Buddhist Region', in I-Ching, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A. D. 671 - 695). Oxford: Clarendon, 1896, p. 17.

[14] A. A. Macdonell, 'Friedrich Max Muller (1823 - 1900)', *The Dictionary of National Biography*, London: Oxford University Press, 1921 - 1922, Volume XXII, Supplement, p. 1026.

[15] 松本文三郎《敦煌石室古寫經の研究(一)》，《藝文》第2年第5號，1911年，第4頁。

[16] 1917年12月3日斯坦因致矢吹慶輝信，手寫原件照片局部刊佈於矢吹慶輝《三階教之研究》卷首照片下方。

[17] 塞伊是是牛津大學亞述學教授，多次在日本講學，與斯坦因、高楠順次郎等關係都很密切。

[18] 1918年9月30日斯坦因致矢吹慶輝信，手寫原件照片局部刊佈於矢吹慶輝《三階教之研究》卷首照片左上方。

[19] 1919年1月20日矢吹慶輝致斯坦因信，原件藏牛津大學包德利圖書館。

[20] 矢吹慶輝《スタイン氏蒐集敦煌出土支那古寫本の調査》，《宗教研究》新5卷第1號，1928年，第157頁。

[21] 1920年1月27日矢吹慶輝致斯坦因信，原件藏牛津大學包德利圖書館。

[22] 矢吹慶輝《スタイン氏蒐集敦煌出土支那古寫本の調査》，《宗教研究》新5卷第1號，第157頁。

[23] 矢吹慶輝《スタイン氏蒐集敦煌出土支那古寫本の調査》，《宗教研究》新5卷第1號，第160頁。

[24]石濱純太郎《敦煌石室の遺書(懷德堂夏期講演)》，大阪：植田政藏印刷所，1925年12月，非賣品，第4頁。

[25]矢吹慶輝《スライム氏蒐集敦煌出土支那古寫本の調査》，《宗教研究》新5卷第1號，1928年，第145-163頁。

[26]《新修漢文一切經出版介紹》(Prospectus of the Publication of a New Edition of the Tripitaka in Chinese)，鉛印原件藏牛津大學包德利圖書館，斯坦因手稿第108號，第109-110張。

[27]梵語 *Samkhya* 一詞的意思是“數”，音譯為“僧祇”，但因為缺乏背景資料，在這裏具體指什麼還不明確，可能指一部典籍，即下文中的 *Samkhya-saptati*。高楠順次郎曾於1902年12月在法屬安南河內召開的第一屆遠東研究國際代表大會上宣讀一篇題為《關於 *Samkhya-karita* 的漢譯本和鑒真於公元742-754年從中國東渡日本》的論文，應該與此有關。

[28]1924年3月1日高楠順次郎致斯坦因信，手寫原件藏牛津大學包德利圖書館，斯坦因手稿第108號，第106-107張。高楠順次郎給斯坦因手寫的這封英文信比較潦草，一些詞語難以辨識，尤其是夾雜著梵語等語言的詞彙，很難翻譯，這裏提供的漢譯很可能存在著錯誤。

[29]1924年6月23日斯坦因致高楠順次郎信，炭紙復寫鈔件藏牛津大學包德利圖書館，斯坦因手稿第108號，第108張。這封信的炭紙復寫鈔件非常模糊，字蹟很難辨認。

[30]矢吹慶輝《スライム氏蒐集敦煌出土支那古寫本の調査》，《宗教研究》新5卷第1號，1928年，第145-163頁。

[31]石濱純太郎《敦煌石室の遺書(懷德堂夏期講演)》，第65-66頁。

[32]石濱純太郎《敦煌石室の遺書(懷德堂夏期講演)》，第79頁。

[33]左景權《〈大正新修大藏經〉第85卷——舊刊新評(〈敦煌文書學發凡〉之一章)》，北京大學中國中古史研究中心編《敦煌吐魯番文獻研究論集》第二輯，北京大學出版社，1983年，第620-626頁。

[34]1926年8月18日斯坦因致羽田亨信，鈔件藏牛津大學包德利圖書館。

回鶻文《玄奘傳》及其相關問題

楊富學

(蘭州大學敦煌學研究所)

一、關於回鶻文《玄奘傳》

唐太宗貞觀元年(627),玄奘法師以為法亡軀之精神,首途長安赴印度求法,他頂風雪,冒寒暑,穿戈壁,越沙漠,翻山越嶺,終於抵達印度,先受學那爛陀寺,繼歷游五天竺,後弘法曲女城,於貞觀十七年(644)歸國,前後歷 17 年之久。玄奘返國時,從印度携歸佛典 650 餘部,並以 20 年的心血,先後於弘福寺、慈恩寺等寺院譯出經論 75 部 1335 卷,計 1300 餘萬言。他的西天壯行回憶錄也由辯機整理成《大唐西域記》12 卷,歷述他所經 138 國之見聞,成為一部研究中亞、印度及絲綢之路各國歷史、地理、宗教、文化和社會風情的珍貴資料。在他逝世後,他的弟子慧立於 665 年根據其西行印度的傳奇經歷,著成傳記 5 卷。3 年後,玄奘大師的另一位弟子彥棕又補綴 5 卷,增述大師歸國後的生活,合為 10 卷,這就是我們今天所見的《大慈恩寺三藏法師傳》(簡稱《玄奘傳》)。由於該書中有很多內容不見於《大唐西域記》的記載,故十分重要,成為與之不可分離的姊妹書。時過 3 個世紀,這部頗為引人入勝的傳記又被譯成了回鶻語文流行於世。

回鶻文是古代維吾爾族祖先回鶻人(又譯袁紇、迴紇、畏兀兒等)使用時間最長,影響也最大的一種文字。這是一種以粟特

(Sogdian)文字母為基礎而創製的音素型文字。公元 8 世紀時，始為中亞七河流域(Semirechye)的突騎施部(Turgis)使用，後來為回鶻人廣泛使用，直至 15 世紀(甚至在 17 世紀中葉，敦煌一帶的回鶻人仍在繼續使用這種文字鈔寫佛經)。當時主要流通於西域及河西走廊諸地。15 世紀以後，隨著伊斯蘭教在回鶻中的迅速傳播和佛教勢力的衰微，阿拉伯文逐步取代了回鶻文，久而久之，回鶻文遂成了無人問津的“死文字”。直到 19 世紀末 20 世紀初，隨著吐魯番、敦煌等地考古工作的展開和回鶻文文獻的大量出土，回鶻文才逐步引起國際學術界的重視。經過一個多世紀的研究，比較重要的文獻都相繼得到刊佈，其中大部分文獻都與佛教有關，印證並極大地彌補了史書對回鶻佛教的記載。可以說，世界上沒有任何一種文化能像回鶻佛教這樣多地受惠於地下發掘材料。這裏所述回鶻文《玄奘傳》就是其中部頭較大、且較受學術界重視的文獻之一。

《大慈恩寺三藏法師傳》在回鶻文寫本中被題作 bodistw taito samtso acar i- n iing yor iy -in uq itmaq atl iy ts iin cu in tigma kawi nom bitig。其寫本大致於 1930 年或稍前發現於新疆某地，很可能是吐魯番盆地。現存殘卷共計 394 葉，788 面。其中 248 葉現存北京中國國家圖書館，123 葉存法國吉美博物館(Musée Guimet)，有 23 葉存俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所(St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science)。此外，柏林也藏有《玄奘傳》寫本殘片，已知的有 2 件，但屬於別本，此不贅述。^[1]漢語與回鶻語對照的《玄奘傳》寫卷近年也有發現。

回鶻文《玄奘傳》寫本為梵夾式，長 43 厘米，寬 18 厘米，四邊刻劃有紅框綫。紙呈黃褐色，麻質，雙面書寫，每面 27 行。在每葉的第 5 至 9 行之間有圓圈，直徑約 4.9 厘米。圓圈中間有繩孔，每葉左邊用小字回鶻文註明葉碼，現多殘損。

回鶻文《玄奘傳》的譯者為勝光法師(Singqu Sāli)，這在北京藏本第 23 葉背面 16 - 26 行(卷七末)的題跋中有所記載：

ymā qutluγ öngtün uluγ tvγač ilinča taišing siosing alqu
šastr lariγ qamaγ nomlariγ qalisiz ötgürü topolu bilmiş
boşYunmiş bodistv kitsi samtso atly açarı o o ānātkāk tilintin
tvγač avirmiş yana bu kālyük bulYanyuq biš cōbik y(a)vlaq o
dtāki kinki boşYutluγ bišbaliq - iγ sīngqu sāli tutung tvγač
tūntin ikiläyü türk tilinča aqtarmiş

時幸福的、偉大的中國國內有慧立大師者，洞徹三藏，受教著為漢文，名叫彥棕法師者擴展之，又別失八里人勝光法師再由漢文譯為突厥文。^[2]

這裏的勝光法師，在古代維吾爾族翻譯史上擁有相當重要的地位。除了《玄奘傳》之外，他還根據漢文翻譯過《金光明最勝王經》、《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》、《佛說天地八陽神呪經》和《觀身心經》等經典。其生活的時代難以確知，一般認為應在 9 - 12 世紀之間，目前得到比較廣泛接受的結論是 11 世紀。^[3]

二、《玄奘傳》所見彌勒崇拜內容

4 至 8 世紀，彌勒信仰在中原地區十分盛行，與彌勒相會、往生兜率天宮的思想在玄奘彌留之際的言行中就不無反映。

值得注意的是，回鶻文《玄奘傳》譯者勝光法師似乎對這一內容特別感興趣，在翻譯時常常根據自己的見解來詮釋、擴充與彌勒菩薩有關的內容。如卷 10 載玄奘曾口誦偈語：“南無彌勒、如來應正等覺，願與含識速奉慈顏，南謨彌勒、如來所居內衆，願捨命已，必生其中。”勝光法師經過改編，譯之如下：

yükünür mән maitri ariγin kalmis ayaγ - qa tāgimlig

kōni tüz tuyuγlī - qa qut qolu tāginür mǎn. qamaγ tīnlīy oylanī birlā [bir]ki - āōdün tapīnu tāgināyin tāngrim sizing ō dūngüztā. [yü]künür mǎn maitri arīγin kǎlmīs - [kā, olar ara]- sinta ārdāci ic [quvra]γ - inga. kūsāyü tilāyü [tā] ginür mǎn bu āt' özümīn tidtükdā olar - nīng arasinta tuγayin sezigsiz. [4]

南無彌勒！這位來自淨土世界的人，這位備受尊敬的人，這位真誠、高貴的智者，我虔誠地乞求自己和所有的人能一道盡快地來到您的面前。善哉！佛祖！南無彌勒！崇拜進入淨土世界的人，以及進入精神聖殿的人。我真誠地希望能夠毀滅此身，以使將來一定能在你們之間往生。

以漢文原本與回鶻文譯本相對照，不難看出，後者內容有所擴充。如果說這一擴充尚不太明顯的話，那就再看另外一段內容。當玄奘彌留之際，有弟子問：“和尚決定得生彌勒內衆不？”玄奘祇是極為簡單地答道：“得生”。這是他的最後一句遺言，表露出對彌勒淨土的向往。但在回鶻文寫本中，情況就大不一樣了，多出了玄奘詳盡描述彌勒所居兜率天宮的內容。茲引錄如下：

[ter]in [qu]vraγqa tužit [ordu] etigin, tüzün [maitri] bodistv kōrkin, [yāmā] ic quvraγning ad[ruq]- in, toquz b ölük tuγum adirtī nomlayu yarliqdaciyarliqar ārdi. yana anta tuγu buyan ādgü qilinčlarīy yāmā āgsüksüz tükāl tolu yarliqayuq ol. amtī nātāg tāginür ārki? ol iduq tužit ordu etiginčā kōzünü t[ur]- ur mu ārki? ayaγqa [tāgim]- lig uluγ baxsi ācarī yāmā tuγa yarliqaγu tāg mu ol? tep muncūlayu ōtūnti. bu ōtügüg āāšidip ōtrūsamtso ācarikūlčirā inča tep yarliqadi: “ay γoo fapši qayu ol [bir] sudurta aymīs, tužit [ordu] iduq ordu ārsār qa [maγ etigi] yaratīγibirlā bir(以下殘缺)”[5]

他來到衆人聚集處，開示觀史多天宮(tužit)之妙勝，彌勒菩薩(maitri bodistv)像之莊嚴，內衆(iç quvraγ)之獨特，以及九品往生的詳情。他做完了往生那裏的一切善舉。那麼，什麼將發生呢？[弟子光]問道：“尊師！您願往生您所描繪的莊嚴的觀史多天宮嗎？”三藏法師聞言，微笑道：“善哉！光法師！有經云：如果觀史多天是一個莊嚴的宮殿，將充盈華飾……”

這些內容說明勝光法師是在有意地強調並擴充玄奘法師對彌勒崇拜的內容，想借玄奘這位頗受回鶻人崇拜的佛教大師之口以宣揚彌勒淨土。

三、回鶻人何以翻譯《玄奘傳》？

古代回鶻人之佛典翻譯，一般都選擇經藏，其次是論藏，很少見到律藏經典之譯本。至於僧人傳記，那就更為罕見了。那麼，勝光法師何以要選擇《玄奘傳》這部卷帙不菲、且翻譯難度相當大的僧人傳記呢？勝光法師未作說明，其它各種典籍也未見記載，學界也無人論及。探討個中原因，我們自然會聯想到回鶻佛教徒對高僧玄奘的崇拜以及玄奘對印度、西域的記載很有參考價值之類的因素，但這肯定還不能算作令人滿意的解釋。遍閱敦煌、吐魯番等地出土的回鶻文文獻，我們僅發現有一件文獻似可為解開這一謎團提供間接的證據，那就是新疆維吾爾自治區鄯善縣七克臺(Ciqtim)出土的回鶻文《惠遠傳》殘卷。

回鶻文《惠遠傳》是我們現知的除《玄奘傳》之外僅有的回鶻文僧人傳記。該文獻現僅存寫本一葉，梵夾式，高 21 厘米，長 53 厘米，有文字 52 行，似屬 10 世紀左右之遺物，內容述及惠遠及其弟子的活動，但在漢文中又找不到可對應的典籍，推而論之，應係梁僧慧皎撰《高僧傳》卷 6《惠遠傳》之改編。^[6]

如所周知，惠遠(334-416年)為東晉時期的著名高僧。元興

二年(402),惠遠與彭城劉遺民等 123 人,在廬山般若臺精舍阿彌陀佛像前,建齋立誓,結社念佛,共期往生西方。^[7]並與十八高賢結白蓮社,同修淨業。他還編撰有《念佛三昧詩集》,認為:“又諸三昧,其名甚衆,功高易進,念佛為先。”故而被後世尊奉為淨土宗的始祖。

惠遠圓寂後,其弟子中繼其遺業專修往生淨土法門的代不乏人,至東魏曇鸞時又有了長足的發展,為淨土宗在唐代的正式形成奠定了基礎。

一般來說,淨土法門包括彌勒淨土和阿彌陀淨土,二者都深受回鶻人的崇奉。^[8]我們今天所能見到的這兩種僧人傳記又都與淨土崇拜有關。竊以為,正是由於回鶻對彌勒淨土的崇拜,《玄奘傳》才被全文譯為回鶻語,並比原文大有擴充。《惠遠傳》的翻譯,自然也應與阿彌陀淨土崇拜息息相關。

四、回鶻文《玄奘傳》之價值

在今天存世的回鶻文佛教典籍中,絕大多數都可從印度佛教中找到淵源,像《玄奘傳》這樣的大部頭僧人傳記被全文譯入回鶻文當屬特例。《玄奘傳》中涉及到的中亞、印度地名、民族名稱很多,此外還有相當多的人名和佛教術語。這些名稱和術語,如果僅僅依靠漢文底本,是難以復原其舊有讀音的。而這些困難在回鶻文《玄奘傳》中似乎都算不得什麼問題。如漢文原文中的佛教術語尼乾子(指印度耆那教徒)、鳩摩羅(又譯拘摩羅、矩摩羅,意為“童子”),梵文分別為 *nigrantha* 和 *kumara*,勝光法師在翻譯時一一予以還原,寫作 *nigranti*、*kumari*。其它如智光、法長、正法、功德等佛教人名、本語也都分別還原為 *jnanprdi* < 梵文 *jñānapradha*、*dirgadrmi* < 梵文 *dirghadhrma*、*drmaguptaki* < 梵文 *dharmaguptaka*、*buyan* < 梵文 *puṣya*。^[9]

對《玄奘傳》中出現的國名、地名、神佛名、人名等，勝光法師也都準確地予以還原。如摩揭陀（國名）還原為 magad < 梵文 magadha，迦維（地名）還原為 kapilavastu < 梵文 kapilavastu，阿難（佛弟子名）還原為 ananta < 梵文 ānanda，羅漢（神佛名）還原為 arxant < 梵文 arhan（或 arhat），等等，說明其譯者勝光法師除了精通漢文外，還應精通，至少是熟悉梵語的。

在回鶻文寫本《玄奘傳》中，我們尚可見到相當多的漢語藉詞，其中在佛教術語及專有名詞方面數量最多，如 tsüin čüen《慈恩傳》、tsüin si 慈恩寺、bursang 佛僧、gitso 經藏、huy uen 惠遠、fapsi 法師、samtso 三藏、tayš ing 大乘、sioš ing 小乘、道人 toyin 等。

此外，漢族人名、地名、年號及其它詞彙在《玄奘傳》中則準確地予以音譯，如人名有 čüen hūx 顓頊、hen uen 軒轅，等；地名有 čioo an 長安、lax gi 洛京、namsan 南山、guylim 桂林，等；年號有 ken ki 顯慶、lintik 麟德等，以及其它來自漢文的詞彙，如 baqi 博士、b ir māk 筆墨、qa tsi 架子等，不勝枚舉。以這些漢語譯音詞來推斷當時西北漢語的音韻槩貌，不失為研究當時西北漢語方言的一種行之有效的方法。

綜上所述，可以看出，回鶻文《玄奘傳》雖為譯本，但由於譯者精通漢語，而且對梵語及佛教有著透徹的瞭解，語言優美，表達準確，加上其篇幅較大，字蹟清晰，而且保存完好，故對回鶻歷史文化、佛教信仰與語言文字的研究有著重要的意義。

註 釋：

[1] Kōgi Kudara - Peter Zieme, Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurische Xuanzang - Biographie. *Altorientalische Forschungen*, Bd. 11, 1984, S. 136 - 148.

[2] 同上文，第 378 - 379 頁；耿世民《回鶻文玄奘傳第七卷研究》，《民族

語文》1979年第4期,第250頁。

[3]馮家昇《回鶻文寫本菩薩大唐三藏法師傳研究報告》(《考古學、專刊丙種第1號》,北京,1953年;J. Hamilton, *Les titres śāli et tutung en ouïgour*, *Journal Asiatique*, t. 272, 1984, pp. 425 - 437.

[4]Kahar Barat, *The Uygur Biography of Xuanzang. Ninth and Tenth Chapters*, Bloomington, Indiana 2000, p. 214.

[5]同上書,第218頁。

[6]卡哈爾·巴拉提《回鶻文寫本〈惠遠傳〉殘頁》,《文物》1987年第5期,第92-94頁。

[7]慧皎《高僧傳》卷6《惠遠傳》,北京:中華書局,1992年,第214頁。

[8]拙作《回鶻之佛教》,烏魯木齊:新疆人民出版社,1998年,第55-57頁;拙作《回鶻彌勒信仰考》,《中華佛學學報》(台北)第13期,2000年,第21-30頁。

[9]耿世民《回鶻文〈玄奘傳〉及其譯者勝光法師》,氏著《新疆文史論集》,北京:中央民族大學出版社,2001年,第320、323頁。

摩醯首羅卜性質初步分析

王愛和

(蘭州大學敦煌學研究所)

摩醯首羅卜，見於敦煌文書 S. 5614Vb《摩醯首羅卜》的記載。根據筆者目前翻檢古典雜占文獻的情況，有關該卜法的文字記載僅此一見。“摩醯首羅卜”一名，取於 S. 5614Vb《摩醯首羅卜》首題：“摩醯首羅卜，釋梵四天王諸神共集，政(正)看之時，……”中。敦煌文書 S. 5614Vb《摩醯首羅卜》卷子，首尾基本完整，卷內文字有數處殘缺和湮滅，沒有作者與年代記載，但內容基本清楚。這件文書之所以引起筆者注意，是因為它所記載的內容給我們提供了佛教東傳過程中世俗化調適的證明。根據英國學者麥唐納介紹，在印度古代佛教學術中，醫學被常常提及，而如星相、預言及類似的迷信，被認為將發生狼狽的結果，佛教徒被禁從事。但是，根據中國歷史文獻記載，佛教在中國土地上傳播初期，很大程度上是藉助了禁呪、預言等類似的迷信。《高僧傳·鳩摩羅什傳》記載，苻堅派呂光西征龜茲，對呂光說：“朕聞西國有鳩摩羅什，深解相法，善閑陰陽，為後學之宗，朕甚思之。賢哲者國之大寶，若克龜茲，即馳驛送什。”《魏書·釋老志》記載，曇無讖“又曉術數、禁呪，歷言他國安危，多所中驗，蒙遜每以國事咨之。”中國文化中，有著悠久的占卜傳統，而佛教教初傳的漢末兩晉南北朝，又是中國歷史上最為動盪的時期之一，頻仍的戰亂、飄搖的生活，造就了這一時代人民無常、無助的體驗，理性的光輝暗蔽於戈馬風塵，占卜決疑、乞佑神靈

成為盛事。筆者統計，在敦煌文書中，不計夢、相、勘輿，雜占文書近 300 件之多，涉及範圍從布陣征伐、稼穡田蠶、建屋遷居，到浣衣洗頭、出行買賣、訴訟遷官、治井安碓、疾病生死，十分廣泛。佛教教是在這個時候傳入的。根據印度佛教史，佛教的外傳，除傳教的因素外，更由於本土教派分裂，衆多僧徒為逃避迫害，四處流散，所以，佛教的傳播不同於武力征服下的宗教輸入。作為遊食的僧徒，首要的問題是生存，因此，在其傳教中，自然帶有投合當地主流文化、風俗民情的傾向，《世說新語·假譎》記載：“愍度道人始欲過江，與一僧道人為侶，謀曰：‘用舊義在江東恐不辦得食’，便共立心無義，既而此道人不成渡，愍度果，講義積年，後有僧人來，先道人寄語云：‘為我致意愍度：無義那可立？治此計權救饑爾，無為遂負如來也！’”《十六國春秋輯補·北涼錄》記載：沮渠蒙遜滅西涼後，耽於淫樂，佞佛好神，使諸女及婦人往從沙門曇無讖學男女交接之術，致使“閩庭之中，略無風紀。”由此可見，佛教在中國初傳，做了很大世俗化調適，附會禁呪圖讖、顯現神通法術才立住脚跟，諸多高僧傳記也證明了這一點，統治者也正是因此才將佛教徒視為保佑江山的“大寶”，為之大動干戈者有之。

儘管如此，有關僧人占卜、尤其是具體卜法的記載非常少見，敦煌文書 S. 5614Vb《摩醯首羅卜》也正是在這個意義上顯示了它的價值。

摩醯首羅卜是僧人所製的僧人卜法。筆者作出這樣的判斷，主要依據對摩醯首羅卜本身的分析。首先，《摩醯首羅卜·首題》云：“摩醯首羅卜，釋梵四天王諸神共集，政（正）看之時，面西坐，稱名□子某甲，誌心發願，具說上事由……”，點明摩醯首羅卜占卜時面對的、決疑斷難的神祇是“釋梵四天王諸神”——釋門的神祇。其次，摩醯首羅卜的卦名中，出現有“梵王局”、“大聖天局”、“城藏之局”、“月光王局”、“大梵天王局”、“梵羅天局”、“自在天王姑局”、“欣樂天人局”、“阿修羅王局”、“毘沙門天王天局”、“阿修羅局”、

“梵摩天局”、“觀音天局”、“摩醯首羅局”等顯然屬於釋門的卦局名稱，以及“燒麥貴君局”、“牛頭神局”、“相天局”、“華轉天王局”、“厄難天局”等具有釋門傾向的卦局名稱，表明摩醯首羅卜的創製者具有釋門文化為主體的傾向。再次，摩醯首羅卜的卦辭中，如“須信敬三寶，重重且見喜事”、“但令念善，所求從心”、“汝其所求天擁護，事盡得遂心。自己後多不成就，至心求佛念三寶，必稱情以得”、“汝求諸事稍難成，至心求佛，勤念三寶，即得稱意，日見進達”、“至心求僧，脫得苦厄”、“汝所謀事，造次不遂，誌心燒香念佛，□苦發願，惡事自消，所願從心”、“惡鬼流汝身中，宜修善福，惡鬼自離汝身”、“所求者念佛求之，轉遂汝情”、“所求事多進退，恐難成就，且求三寶，脫得苦難”、“所求不多稱心，若轉念三寶，其事即變惡為好”、“其事早已成就，汝自敗壞，求佛念善，此卦即得稱情”等隨處可見，不僅形成其濃鬱的釋門辭彩風格，同時更揭示出它樹立僧寶威信、鼓勵行善歸化的根本用心。而且，通考全篇卦局，看不出卦象、卦名、卦辭（即吉凶判斷）之間有什麼邏輯關係或嚴整體例，但最終形成的實際狀況是吉卦占絕大多數，其次為平卦，兇卦僅出現兩例，這也可以認為是對摩醯首羅卜順應民俗、借占卜行教化實質的另一方面的印證。

摩醯首羅卜具有濃鬱的釋門色彩，但它是在中國大地上的產生的。前已述及，佛教傳播不是武力征服的伴生，因而在其傳播初期，存在迎合當地文化、主動調適的行為。筆者認為，這種調適，在其早期，即佛教教理尚未被當地大多數人所接受、未能闡達上層形成強大勢力的時候，祇能是融人民間民俗文化，進行世俗化的調適。這是文化傳播的必然規律。翻檢文獻，我們看不到佛教初傳時僧人占卜的明確記載，更找不到具有異域文化特徵的僧人占卜記錄，而中國文獻記載也顯示，僧人最初來到中國，同其它人一樣，並沒有什麼神異之處，祇是後來，越往東進越神異，而且這種神異隨東進行程程度不斷加深。因此，我們可以認為，僧人的神異，是

在進入中國大地後，順應中國文化傳統和民衆心理，順手在中國文化園地中採來妝點自己的花朵。文獻證明，僧人對中國民俗文化的吸收是積極而又深入的。《世說新語·排調》記載：“康僧淵目深而鼻高，王丞相每調之，僧淵曰：‘鼻者面之山，目者面之淵，山不高則不靈，淵不深則不清。’”康僧淵此語，就是化用了中國傳統相書術語。摩醯首羅卜亦然，是沿模中國主體卜法、單以釋門外衣的釋門卜術。作出這個判斷的依據是：第一，摩醯首羅卜的體例，與同期中國卜書體例相同。摩醯首羅卜通篇結構分為首題、正文兩部分，這種體例在同期中國卜書中最高為常見。並且，其首題文字幾乎可以與同期中國卜書首題文字置換，即其首題，除“釋梵四天王諸神”之外，完全是中國化的卜書文字風格。第二，S. 5614Vb《摩醯首羅卜》記錄卦局六十五局，首卦“梵王局”、末卦“摩醯首羅局”，在佛教神話中，梵王是創世主，摩醯首羅是毀滅神，又即再生之主，結合該卷文字首尾完整的狀況，以及首、尾卦作為開篇、煞尾的獨運匠心，可以肯定 S. 5614Vb《摩醯首羅卜》對摩醯首羅卜的記載是完整的。摩醯首羅卜採用“一、二、三、四”四個數字三位組合的方式記卦，如“一三一”、“四三二”，從數理上講，四個數字三位組合的結果只能有六十四種，於是筆者對六十五個卦局做了審視，發現卦象“一四三”重出，卦名、卦辭略有差異，如下：“一四三，此名梵羅天局。其天擁護汝身，如月初出，□步漸至長大，十五日圓滿具足。今日已後，汝轉增好，所求皆得，不須憂，大吉。”“一四三，此名梵摩天局。其事早已成就，汝自敗壞，求佛念善，此卦即得稱情，大吉。”由此，筆者認為，摩醯首羅卜應該祇有六十四局，其重出的“一四三”局，有一局應該屬於傳鈔中的衍文。中國占卜，源遠流長，內容龐雜，但溯本求源，龜卜、蓍占（以易占為代表）是居主流地位的占卜方式。“易”是中國文化之宗，道家由此衍之，儒家亦由此衍之。漢代以後，龜卜衰落，傳統易占與陰陽五行、物候星象結合，出現“風角”、“九宮”、“占候”、“金錢課”諸多變化，成為相、夢之外又一

龐大體系廣泛應用於軍事、生活各個領域，其廣泛、重要程度又遠在相、夢之上。敦煌雜占文書中，有相當大比例的文書就屬於這個體系。其中，較為純粹，亦即在卜法、體例、義理上更接近傳統“易”占的，當推“管公明卜法”和“靈棋經”。“管公明卜法”和“靈棋經”在敦煌雜占文書中也出現較多，它們從傳統“易”占演變而來，與傳統“易”占的根本性區別在於在天地陰陽“兩儀”之外引入“人”而成為“三才”三位，這正是漢代封建政治制度、“天人感應”學說引起的意識形態領域的變化在民俗文化中的反映，代表了時代發展的趨向。在敦煌文書中，“管公明卜法”是三位符號式記卦，“靈棋經”是三位文字式記卦，筆者以為，符號式還是文字式，僅僅是形式上的差別，其“三位”解卦的義理是相通的。摩醯首羅卜以三位數字式記卦，說明它與“管公明卜法”、“靈棋經”有著大致相同的文化意識背景，或者存在淵源關係，符號式、文字式、數字式僅僅是形式上的差別，況且在《四庫全書》中，《靈棋經》卦象又為三位數字式。祇是，“管公明卜法”、“靈棋經”又有兩位或一位卦，即缺天、地或人，如“四上四下”、“三中”等，構成一百二十四卦的體例，這在“三才”的邏輯起點上才是嚴密的。摩醯首羅卜採用了“三才”三位記卦，而實際祇有六十四局，這從“三才”義理上是不通的。對它的解釋，筆者以為，惟有從其文化心理以及文書的性質入手，才能找到合理的解釋。前已述及，摩醯首羅卜是釋門借占卜行教化的工具，因而並不需要真正意義上的義理嚴密；而佛教作為外來文化，要在中國民衆心中樹立威信，也必然要同中國正統文化之宗建立聯係，這是文化初傳的普遍心理。因此，摩醯首羅卜雖然採用了當時通行通俗的“三才”三位記卦形式，而實質上，卻在向傳統、正宗“易”占六十四卦的體例靠攏，由此形成了披以釋門外紗、義理不完整、而在整體結構上模範“易”占的六十四卦局，其內部卦序儘管沒有邏輯，但其首卦“梵王局”、末卦“摩醯首羅局”，與“易”之首“乾”末“未濟”，可謂嚴密投合、匠心歸一。第三，摩醯首羅中留有中國特有卜

法的痕跡，如“臨行人年命十四至廿三卅一”，即是中國獨有的游年運命占法。第四，摩醯首羅卜中，還表現出濃鬱的中國神祇信仰色彩，如“五道大神局”、“地神局”、“九子母局”、“白帝將軍局”、“白蒙鬼局”、“龜神局”、“先王局”、“雷公局”、“風神王局”、“宅神局”、“山神王局”、“西王母局”等，這些神祇，顯然與佛教神話或印度傳說相去甚遠，明顯帶有中國神靈信仰的色彩。尤其“九子母”、“西王母”兩位神祇，始終是明確的中國身份。

摩醯首羅卜是在中國大地上孕育誕生的釋門卜法，其作者不論是漢僧還是胡僧，其對中國民間信仰的嫻熟是可以肯定的。其創製，筆者以為，應該在南北朝時期。理由是：第一，文化的交融需要一定的過程。佛教從東漢後期傳入中國，胡僧對中國文化的學習、中國民衆對佛教的接受，都必須經過一段時間的檢驗。摩醯首羅卜反映的文化內容是交融達到一定程度的面貌，突出表現為儒、釋、道不同體系的神祇開始混淆、竄位，而從摩醯首羅卜主要目的是教化的性質來看，這種混淆、竄位不是作者的故意，而是真實描摹或投合了當時民衆的實際信仰狀況。南北朝時期，社會動盪，佛經傳譯混亂，偽經出現，兼之士人逃避現實矛盾，大量寄情於玄學釋門，談玄參禪，促成了儒、釋、道的空前融合，不同體系的神祇混淆、竄位在這一時期最為現實。第二，摩醯首羅卜中出現了“西王母”、“九子母”這兩位明確中國身份的女性神祇。佛教本是男性王國，而且在其初傳，也保持了它原始的面貌。但是，中國是一個倫理化極強的國度，而且在佛教傳播過程中，又極大地得力於婦女，尤其是上層婦女的有力支持，史料記載，南北朝時期，佛教在中國大地迅速發展，信徒日衆，出家的尼姑和在家的女居士人數驟增，北地更甚，皇后為尼者不在少數；太武毀法，積極鼓動者是崔浩，但其妻郭氏，卻敬好釋典，時時誦讀，這在有夫唱婦隨傳統的中國，不能不說是咄咄怪事，但也證明當時女性在佛事活動中積極活躍、有力支持，足以引起釋門重視的狀況。為了贏得這部分人的歡心，佛

教不得不打破清規戒律，入鄉隨俗，在佛國淨土中，構建女神體系。摩醯首羅卜就表現了這種尊坤傾向，其間，以“西王母”、“九子母”為首，有 8 個“夫人局”和 2 個“女天局”，近佔全篇卦局比例的 19%，形成了摩醯首羅卜中的女神體系。第三，“西王母”、“九子母”崇拜有特定的時限。“西王母”中國人十分熟悉，《山海經》曰西王母“披發戴勝”，居崑崙之丘；《穆天子傳》云穆天子西巡，在崑崙之丘，與美麗動人、才藝出眾的西王母酬酢唱和，樂之忘歸；漢代至六朝再次飛躍，使西王母又擁有了不死之藥和與天地同壽的仙桃這兩樣法寶。從《漢武帝內傳》等書中可以看出，南北朝時期，西王母已儼然是女性仙班領袖。“九子母”最早見於《楚辭·天問》：“女岐無合，夫焉取九子？”又，《漢書·成帝紀》載：“元帝在太子宮，生甲觀畫堂。”顏師古註引應劭的話曰：“畫堂畫九子母。”關於“九子母”的來歷，一說源於星宿崇拜，女岐原指二十八宿中的女宿，九子即二十八宿中的尾宿，人格化後成為後宮有叙、多子多孫的象徵；一說源於神話，女岐即神話傳說中的姑獲鳥，該鳥夜飛晝藏，羽毛為飛鳥，脫毛為女人，一名天帝少女，一名夜行游女，無子，喜取人子養之以為子，故世人名為鬼鳥，荊州為多。南梁宗懷的《荆楚歲時記》也記載：“（四月八日）荆楚人相承，以是日迎八字之佛（《涅槃經·聖行品》稱，釋迦牟尼前世在雪山修行，為了聽‘生滅滅已，寂滅為樂’八字偈語而捨身。）於金城。又曰，長沙寺閣下有九子母神，是日，市肆之人無子者，供薄餅以乞子，往往有驗者。”據此可見，“西王母”、“九子母”崇拜，代表了中國民眾人生夢想的兩個方面，一是極樂長壽，二是多子多孫。這是一種積極的人生態度，與佛教精神根本不相符合。佛教，如季羨林先生在其《原始佛教的歷史起源問題》一文中所分析的，繼承了沙門傳統，是一種塗著濃厚悲觀主義色彩的人生哲學。其最高境界“涅槃”，實際上就是“寂滅”，是對人生苦難的一種擺脫，與“西王母”崇拜中追求的“極樂長壽”有著本質的區別。其次，佛教講“因果”、“輪回”，主張

個體勤謹修業，是置社會倫理於不見的個人主義哲學，與中國百行孝為先，“夫孝，始於事親，中於事君，終於立身”的“修、齊、治、平”理想大相徑庭。而其拋妻別子、隱遁浪跡的人倫觀念，與中國兒孫繞膝、承歡堂前的願望也是格格不入。因此，佛教是徹底的悲觀主義哲學，歷來排佛者，均以其壞人倫、亂風紀為口實。“西王母”、“九子母”是中國傳統的信仰，其在摩醯首羅卜中出現，出於民間信仰的實際狀況，也出於佛教投合女信徒的需要。結合在南北朝時期的佛教南統，其內部，開始漸漸塑造女神，觀音變型興起，如《冥祥記》記載“劉宋孫道德，四川益州人也。素奉道，職任祭酒。年過五十，未有子息。居近精舍。景平(423)中，沙門謂道德曰：‘苟心欲求兒，當至心禮誦《觀世音經》，如此可有厚望也。’道德遂丹心投誠，歸頌觀世音。少日之中，而有夢應婦，即有孕產男。”代替傳統“九子母”，管起人間送子之事，直到唐代，觀音作為女神領袖的形象完成，“西王母”衰落了，“九子母”也衰落了的情況，“西王母”、“九子母”在佛事中的活躍，祇能界定在南北朝時期的北地。這一點，在敦煌石窟藝術中也得到了印證。《敦煌石窟內容總錄》介紹：建於西魏的莫高窟第 249 窟，主室窟頂西披畫阿修羅王，兩側風神、雷神、迦樓羅(朱雀)、人非人(烏獲)等；南披畫帝釋天妃(西王母)御鳳車，下畫地皇(十一首)、動物等；北披畫帝釋天(東王公)御龍車，下畫天皇(十三首)、狩獵圖等；東披中央畫供養天人持蓮花、摩尼寶珠，四周環繞飛天、朱雀、玄武、人皇(九首)等。因此，摩醯首羅卜的產生，也應在南北朝時期的北地。第四，作為與摩醯首羅卜有極大關係的“靈棋經”、“管公明卜法”，也是在南北朝時期流行。“靈棋經”，一說東方朔所製，一說是黃石公授張良書，但一般認為，都屬於術士的偽託之辭。“靈棋經”卜辭的最早出現在《南史》中，到《隋書·經籍志》，開始有著錄。敦煌文書中的“靈棋經”是有“顏註”的，說明它的流傳在晉代以後，這與《南史》記載不謀而合。“管公明卜法”，在晉以前不見記載。而且，根據史書的記載，

漢代流行的卜術是“風角”，《管輅傳》亦云，管輅習京房易、善風角，不見有“管公明卜法”的記載。這種現象說明的問題是，所謂的“管公明卜法”，可能又是一種偽託，“管公明卜法”更在“靈棋經”之後，是受“靈棋經”啟發產生而在南北朝時期流行的。因此，摩醯首羅卜的產生，不能早於晉代以後。

佛教是“人生終極之路”的哲學，它所闡釋的中心——四諦、八正道、十二因緣以及五蘊假合、因果報應等，是對人類普遍尋求的“終極解脫”較為圓融、圓滿的解答，應該說可以“直指人心”。但是，紛繁的世界有紛繁的色彩，不同民族、不同地域的人民，因其生活方式不同，有著各自的信仰，因此，佛教的傳播不是“繪事後素”，而每到一處，都需要從當地文化中找到切入點。這個切入點，對於非武力伴駕的佛教來說，更多的在於當地傳統文化的主流傾向、在於民間民衆信仰，通過其自我調適達成慢慢滲透。這是陰柔帶來的成功，是佛教走向世界、經久不衰的秘訣。在中國，佛教之於治國安民，功績可與儒、道齊觀。摩醯首羅卜作為中國南北朝時期北地僧人以中國觀念、中國模式創製的旨在勸化的釋門卜書，反映了文化的融合，也反映了佛教的傳播情況，中國有“託古”的積習，但在摩醯首羅卜中，作者涉及的神祇僅限於“釋梵四天王諸神”，絕不涉及諸佛，這一做法，與中國卜書《孔子馬頭卜法》、《先賢周公解夢》、《李老君（老子）周易十二錢卜法》等大不相同，表明作者雖應俗而化，但對佛教和佛祖依然保持著崇高、堅定的信仰。

參考書目：

- 1、湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局。
- 2、羽溪了諦著、賀昌群譯《西域之佛教》，商務印書館。
- 3、麥唐納著、龍章譯《印度文化史》，中華書局。
- 4、馬書田《中國道教諸神》，團結出版社。

-
- 5、馬書田《中國佛教諸神》，團結出版社。
 - 6、馬書田《中國民間諸神》，團結出版社。
 - 7、齊陳駿等《五涼史略》，甘肅人民出版社。
 - 8、《四庫全書·靈棋經》。
 - 9、季羨林《佛教與中印文化交流》，江西人民出版社。
 - 10、劉義慶《世說新語》，上海古籍出版社。

敦煌盧舍那法界圖像研究

殷光明

(蘭州大學敦煌學研究所)

在我國華嚴系經典於漢末就開始譯出，現存最早的漢譯華嚴典籍，是後漢支婁迦讖（簡稱支讖，2世紀下半葉）所譯的《兜沙經》，此後許多華嚴經類單行經不斷從印度經西域傳入，三國吳支謙、西晉竺法護等都翻譯過一些散品華嚴經。至東晉末、劉宋初年間（418-429）佛馱跋陀羅於建康（今南京）譯出 50 卷《大方廣華嚴經》，後由慧觀等人校定重審，開為 60 卷，兩種卷本同時流通，為中國華嚴思想的發展奠定了基礎。一般認為晉本《華嚴經》的譯出，是華嚴經系中許多單行本系統化整理和改造後而形成的，可見《華嚴經》的形成和華嚴思想的傳播經過了一個相當漫長的歷程。晉本華嚴是中土南北朝直至唐武則天以前，即唐譯 80 卷《華嚴經》之前華嚴思想與華嚴圖像的主要依據。隨著華嚴經的翻譯和傳播，南北朝開始出現了一種表現出法界諸相、紋飾的特殊圖像，即盧舍那法界像。盧舍那佛既具有法身諸特性，也有人格化之特徵，因而有學者稱其為華嚴教主盧舍那佛。我國盧舍那佛像的流佈，主要分布於中原、敦煌、龜茲、于闐地區，由於依據《華嚴經》的經文不同，各地形成了一些不同的圖像特徵。^[1]有學者認為敦煌以須彌山為中心構圖，但這一圖像的全面資料未公佈，整體情況不明。現筆者對敦煌的盧舍那佛圖像作一探討，希望能有助於這一圖像的研究。

一、敦煌盧舍那佛像的分布

據《敦煌石窟內容總錄》統計，在敦煌壁畫中被定名為盧舍那佛的單鋪圖像有 9 身，^[2]此外在一些經變畫中也有一些盧舍那佛像。下面將這些盧舍那佛像在洞窟中的情況作一介紹：

(一)、盧舍那佛單鋪圖像

被定名為盧舍那佛的圖像均在莫高窟，有單尊像、說法圖式，有的是與其它圖像相配置的組合像。此類圖像上有華蓋或飛天，坐蓮花、須彌座，或踩蓮花，法衣上繪法界諸相。

1、第 257 窟，北魏，南壁前部繪盧舍那佛立像一鋪。說法圖式，左側繪天王、弟子、菩薩。右部殘損不清。

2、第 428 窟，北周，主室南壁中間繪盧舍那佛一鋪。說法圖式，佛居中，兩側分繪三菩薩，皆立。該窟約建於保定六年至建德三年(566 - 574)之間。^[3]

3、第 427 窟，隋，主室南壁後部繪盧舍那立佛一鋪。說法圖式，佛像兩側分別侍立四身菩薩(圖 1)。

4、第 332 窟，初唐，主室中心柱南向面繪盧舍那坐佛一鋪。說法圖式，二脅侍菩薩。此窟建成於聖曆元年(698)。^[4]中心柱西向面繪藥師佛一鋪。

5、第 446 窟，盛唐，龕外南側繪盧舍那佛一身，立式。龕外北側畫藥師佛一身。

6、第 31 窟，盛唐末，大約開鑿於大曆(766 - 779)前後。北壁繪報恩經變，南壁畫經變一鋪(不明)，中間為盧舍那佛說法圖。盧舍那佛像坐須彌座，兩側為聽法菩薩、比丘、金剛和天王。說法圖兩面還繪有一些畫面，內容待考。

7、第 74 窟，盛唐，西壁龕外北側繪盧舍那佛一身，龕外南側地藏菩薩一身。

8、第 79 窟，盛唐，北壁西端繪盧舍那佛一身，殘存右面少半身。右側尚存四身力士、天王像。南壁西端繪千手千眼觀音。

9、第 449 窟，中唐，龕外南側繪盧舍那佛一身。頭部左側尚有題記“南無盧那佛”。龕外北側藥師佛一身。

(二)、報恩經變中的盧舍那像

在莫高窟報恩經變中有四身盧舍那佛像，即第 154、156、12、14 窟報恩經變中各一身。另外，藏經洞出土的一幅報恩經變絹畫中也有盧舍那佛像一身。盧舍那佛身上也繪法界諸相。茲分別述之：

1、第 154 窟，開鑿於中唐，即敦煌的吐蕃時期。北壁東起繪報恩經變，經變上為釋迦說法圖，下面的平臺上為盧舍那佛說法圖。左右二條幅繪善友太子和鹿母夫人故事。盧舍那佛左右一菩薩一弟子，兩旁有聽法菩薩、舞伎樂隊，前面有水樹雕欄等(圖 2)。^[5]

2、絹畫，中唐(9 世紀上半葉)，現藏於大英博物館。分兩部分，上為報恩經變，下繪供養人，兩邊條幅繪須闍提故事。說法圖上部釋迦說法，中間為伎樂，下部平臺上為盧舍那說法圖，盧舍那佛左右各一菩薩一弟子和人頭鳥身的伽陵頻伽。^[6]

3、第 156 窟，約建於晚唐咸通二年至八年(861 - 867)之前。北壁西起畫報恩經變，中部繪說法圖，上部孝養品須闍提故事，下部惡友品善友太子故事。說法圖下面為伎樂，中間二層閣樓，下層一佛二菩薩，上層閣樓內為盧舍那佛。

4、第 12 窟，開鑿於晚唐咸通十年(869)之前。東壁門南繪報恩經變，上部為說法圖，下部條屏三扇繪惡友品。說法圖上部釋迦說法圖，中間平臺為樂舞，前面水池的蓮花座上繪盧舍那坐佛一身。

5、第 14 窟，晚唐，後部中心塔柱南向面畫報恩經變。上部為釋迦說法圖和樂舞，下部平臺水樹上為盧舍那佛說法圖，兩側有聽法弟子、菩薩、金剛和天王。北向面彌勒經變一鋪。^[7]

(三)、華嚴經變中的盧舍那佛像

敦煌石窟中現存從盛唐至元代的華嚴經變 29 鋪，依據唐譯《華嚴經》繪製，主要內容是七處九會、蓮花藏世界海及善財求法。在七處九會中，每一會都有一身盧舍那佛說法圖，盧舍那佛的形象與普通說法圖中的佛像相同。^[8]

(四)、梵網經變中的盧舍那佛像

敦煌石窟現存五代、宋時期的梵網經變三鋪，即莫高窟第 454、456 窟和榆林窟第 32 窟，每鋪經變中繪盧舍那佛一身。佛像與其它普通佛像無甚區別，但佛頭頂有昇起的七化佛，蓮臺的蓮瓣上也均有化佛。此外，第 36 窟西頂部殘存三幅說法圖，佛均坐仰蓮座，西端說法圖蓮臺一周的蓮瓣上均趺坐禪定佛。有學者認為三幅圖是依據《梵網經》所繪三重本末成道圖，此三身盧舍那佛像亦與普通佛像無異。^[9]

(五)、密教圖像中的盧舍那佛

敦煌石窟尚存密教圖像中的盧舍那佛像 3 身，均在榆林窟，第 20 窟東壁南北二側各 1 身，第 25 窟 1 身。第 20 窟北側像為“南無清淨法身毘盧舍那佛”，與普通佛像同，南側像與第 25 窟盧舍那佛像，是依據《八大菩薩曼荼羅經》所繪的盧舍那佛，亦即大日如來，為菩薩形象。^[10]

(六)、十方佛中的盧舍那佛

榆林窟第 6 窟明窗平頂殘存宋畫十方佛一鋪，其中一身題記“南無盧舍那如來”，也與普通佛像無異。另外，有學者提出莫高窟第 254、263、431、435 和 288 窟西壁白衣佛為盧舍那佛像。^[11]由上述來看，敦煌石窟中能確定的盧舍那佛圖像主要有三種，一是華嚴經變、梵網經變中的盧舍那佛，佛像與其它普通佛像無甚區別，華嚴經變中的盧舍那佛像由華嚴九會可辨明，梵網經變中的盧舍那佛頭頂升起七化佛和蓮臺的蓮瓣上均有化佛，是其主要特徵，或如十方佛中的盧舍那佛，以題記辨明。另一為密教圖像八大菩薩曼

荼羅經變中的盧舍那佛，圖像作菩薩形，華冠高聳，卷發垂肩。還有一種就是基於《華嚴經》的法界觀，在法衣上表現出法界諸相的佛像，即上面第一、二類的盧舍那佛法界圖像。本文主要是對盧舍那佛法界圖像作一探討。

在這些盧舍那佛法界圖像中，除個別幾幅在一些文中有論及外，大多則很少被史家注意，有的則是近年才發現，如第 156、12、14 窟。此外，有的盧舍那佛像，雖曾有論及，但洞窟號、位置以及佛像的描述有誤，造成以後一些文章也隨之誤引，如第 154 窟等。茲將敦煌現存盧舍那佛法界圖像的分布情況列表於下：

敦煌盧舍那佛法界圖像分布簡表

編號	材料	年代	位 置	像 名	備 註
1	壁畫	北魏	第 257 窟南壁前部	盧舍那佛	
2	壁畫	北周	第 428 窟南壁中部	盧舍那佛	
3	壁畫	隋	第 427 窟南壁後部	盧舍那佛	
4	壁畫	初唐	第 332 窟中心柱南向面	盧舍那佛	中心柱西向面繪藥師佛
5	壁畫	盛唐	第 446 窟西壁龕外南側	盧舍那佛	龕外北側繪藥師佛
6	壁畫	盛唐	第 31 窟南壁	盧舍那佛	北壁繪報恩經變
7	壁畫	盛唐	第 74 窟龕外南側	盧舍那佛	龕外北側繪地藏菩薩
8	壁畫	盛唐	第 79 窟北壁西端	盧舍那佛	南壁西端千手千眼觀音
9	壁畫	中唐	第 449 窟西壁龕外南側	盧舍那佛	龕外北側繪藥師佛
10	壁畫	中唐	第 154 窟北壁東起第一鋪	盧舍那佛	繪於報恩經變中
11	絹畫	中唐		盧舍那佛	繪於報恩經變中
12	壁畫	晚唐	第 156 窟北壁東起第三鋪	盧舍那佛	繪於報恩經變中
13	壁畫	晚唐	第 12 窟東壁門南	盧舍那佛	繪於報恩經變中
14	壁畫	晚唐	第 14 窟中心柱南向面	盧舍那佛	繪於報恩經變中

二、敦煌盧舍那佛法界圖像的內容及義理

現將敦煌 14 身法界盧舍那佛圖像所繪內容介紹於下：

1、第 257 窟盧舍那佛立像，高 249cm。著田相衣，右手施無畏印相，左手下垂握衣裾。該像在《敦煌石窟內容總錄》中明確記為

盧舍那佛像，因現存圖像色彩脫落，無法界圖像的任何內容，原圖身上是否繪有法界諸相內容，已難以確認，現祇能存疑。

2、第 428 窟盧舍那佛立像，身高 172cm。著土紅色袈裟，右手結施無畏印，左手握袈裟邊。胸前畫須彌山，山頂畫五所宮殿，內各坐一人，兩側有龍圍繞。肩部畫坐佛、飛天。山前畫阿修羅，裸上身，下著紅色短褲，雙臂上舉，手托日月。在袖部及腹部，畫山巒，山間畫許多房舍、人物。人物坐房內，或立於房外，或於林間修行、擁抱，或奏樂跳舞。膝部畫牛、馬、猴、鹿、鳥等動物。內裙下襠畫刀山，內有六人，裸體，舉手拔足，似在掙扎。

3、第 427 窟盧舍那佛立像，高 139cm。著通肩袈裟，右手上舉，掌心向外，拇指與中指相捻，左手心向外屈居於腹前。胸前畫須彌山，山頂有幾所宮殿。中間宮殿內有一佛二菩薩，其餘也分坐佛或菩薩，宮殿頂部與兩側各有一身飛天。上面二肩部分別畫坐佛和侍立的菩薩。山前畫阿修羅，雙臂上舉，手托日月，二條龍由身體兩側向上攀繞，龍頭向左右分開，阿修羅兩側有侍立的菩薩。左袖繪二僧人，袖擺繪三層方塔，有塔刹，塔下有二供養人。身體下部有殘損，顏色多脫落。腿上部山間畫房舍、人物，膝下部畫山巒，田相衣紋，內容已剝蝕。袈裟下襠也畫田相衣紋、刀山，內有奔跑或掙扎狀的人（綫圖 1）。

4、第 332 窟的盧舍那佛禪定坐像，高 240cm。佛著通肩袈裟，腿腳完全覆蓋。畫面有殘泐，身體下部顏色退色，畫面不清。右手上舉施無畏印，左手於膝上作與願印。二肩部為坐佛。腹前畫須彌山，下面是盪漾的水波，水波周繞山巒。須彌山腰纏繞二條龍，龍首從兩側向外，口噴火焰。山上有樹和三幢三層樓閣式高塔。須彌山右側為雷神擊鼓，左側繪電光。再下左右兩側為說法場面，說法者坐高座（左為維摩詰，右為文殊）。左臂部飾有山巒和奔馳的動物。腿上部繪山嶺和人物。中間有二房舍，側面一房內坐立幾人，外有幾人面向屋內人作揖。房舍兩側及下部的山巒中，有幾

隊騎馬或步行的商隊和人羣。從座上下垂的衣襬上，畫人、獸和火焰等，但大多已剝落(綫圖 2)。

5、第 446 窟的盧舍那佛立像，高 180cm。兩手下垂作法印。肩臂上畫五所樓閣，胸前為須彌山，下部是海水，一周有山丘。須彌山分三層，每層也有樓閣，中層山腰外側分繪日月，下層左側一佛二菩薩，右側一僧人二供養人。胸腹之間有山巒相隔，腹部繪有一方城，左右各有二人，一坐一立。門外左右各立一人，周有護城河，河上有橋。腿部上面，中間一人正在屠宰牲畜，左側一人駕馭牛耕作，右側一胡人趕著二匹馱運東西的騾馬。下面左有一房屋，院內正屋坐一人，院外右面立三人和一小孩，相對有二人，其中一人正在作揖。下部以山巒相隔，下面為一沸油鍋，旁邊有一牛頭羅刹。再下為一方形圍牆，內躺一裸人，此部分顏色嚴重脫落，畫面不易辨識。

6、第 31 窟南壁盧舍那佛坐像，高 113cm。趺坐於須彌座上，左手外舉，右手掌向前從膝上下垂。上身繪須彌山，屹立在一周是山丘的大海，山上及肩臂部，有許多樹和房屋。腹部和趺坐的腿部是海，一周由山巒環繞，在海中須彌山前後左右，分繪圓形、方形、三角形和月牙形，內有樓閣和樹，並露出盧舍那佛兩隻趺坐的脚。在身體下面，中間衣裾下垂至座前，衣裾一周繪劍樹，內有許多火焰，下面繪有一門，有圍牆，左上部有二人，僅着犢鼻褌，舉手掙扎狀。衣袖由手部下垂，左側袖擺的上部，中間有三人相對，下部有一人和一馬。右袖擺繪有山巒，中間二人牽手相對而立，右側和下側分坐幾人(綫圖 3)。

7、第 74 窟盧舍那佛像，高 173cm。田相衣，現存袈裟的土紅色，似為後代重繪，下面僅能分辨出隱約的衣紋，法衣上所繪法界諸相內容，現難以確認。

8、第 79 窟盧舍那佛，殘高 180cm。現存北壁西端的壁面殘泐，顏色剝落，僅能辨識右面部分法衣，右手下垂，拇指與食指相

捻，身上有無法界內容，現已不詳。

9、第 449 窟盧舍那佛立像，高 103cm。兩手下垂作印相。兩肩、上胸畫六座宮殿，胸前為須彌山，上有宮殿，下有海水，周繞山丘。須彌山兩側各一坐佛；腰部有一城，有護城河；以下畫面退色，膝部有一房屋，旁邊坐一人，下部有一圍牆，旁邊有火焰。

10、第 154 窟報恩經變中的盧舍那佛，跌坐於蓮座上，右手上舉呈說法相，左手掌向上置於腿上。二肩分繪日、月，左肩為日，內畫三足鳥；右肩為月，內畫一樹。胸部繪須彌山，下部有水波紋，周繞山巒。右臂繪一站立的人，右臂上舉。

11、絹畫《報恩經變》中的盧舍那佛像，呈禪定相，坐於蓮花座上，二肩部分繪日、月，右肩月輪內繪一樹。胸部畫須彌山，一周繞山丘。須彌山右側繪一身四臂人，兩手上舉，兩手於胸前合十；左側繪一人，坐於三足鼎中。

12、第 156 窟報恩經變的盧舍那佛，跌坐蓮座上，右手從膝上自然下垂，左手掌向上放於腿上。胸前作須彌山，左右分繪日月。膝上飾水波紋。

13、第 12 窟門南報恩經變的盧舍那佛，跏趺坐於蓮座上，呈禪定相，兩肩部分繪日、月，胸前作三足鼎，兩臂、腹及腿上一周繪山丘（圖 3）。

14、第 14 窟報恩經變中盧舍那佛，坐蓮座，禪定相，兩肩分繪日、月，胸前繪山丘，腹部繪三身人像，均頭戴紗帽，著綠袍（圖 4）。

從上述敦煌盧舍那佛圖像所繪內容來看，主要內容大致相同，所繪內容就是法界諸相，也就是佛教三界（欲界、色界、無色界）六道（天、阿修羅、人間、畜生、餓鬼、地獄）的表現。祇是不同時期或不同圖像所繪內容有一定區別，或相同的內容，所繪部位有一定差異。下面將這些圖像蘊含的佛教義理作一分析。

晉本《華嚴經·盧舍那佛品第二之三》開始就有一偈云：“盧舍那佛遍十方，出一切化莊嚴身，彼亦不來亦不去，佛願力故皆悉見。

一切佛刹微塵中，無量佛子修諸行……。”這就是說盧舍那佛法身無邊無量，永恒無限，世界的萬事萬物都由佛的願力所化現。修持佛法的芸芸衆生，都容納於無數的佛國世界之中。下面的經文對此有更詳細的描述：

爾時善財……重觀普賢一一身分，一一肢節，一一毛孔中，悉見三千大千世界。風輪、水輪、火輪、地輪，大海寶山須彌山王金剛圍山，一切捨宅諸妙宮殿衆生等類，一切地獄、餓鬼、畜生、閻羅王處，諸天梵王乃至人非人等。欲界、色界及無色界，一切劫數，諸佛菩薩教化衆生，如是等事皆悉顯現。十方一切世界，亦復如是，如此娑婆世界盧舍那如來應供等正覺所現自在力。^[12]

唐本《華嚴經》亦云：

於一毛端百千億，那由他國微塵數，如是無量諸如來，於中安住說妙法。一毛孔內無量刹，各有四洲及大海，須彌鐵圍亦復然，悉見在中無迫隘，一毛端處有六趣，三種惡道及人天，諸龍神衆阿修羅，各隨自業受果報。^[13]

以上經文說明盧舍那佛法身，可以化現出法界中的三界六道、萬事萬物。經文並對法身化現六道的部位也有詳述，晉譯華嚴云：“是菩薩坐大蓮華上，實時足下出百萬阿僧祇光明，照十方阿鼻地獄等，滅衆生苦惱。兩膝上放若干光明，照十方一切畜生，滅除苦惱。臍放若干光明，照十方一切餓鬼，滅除苦惱。左右脅放若干光明，照十方人，安隱快樂。兩手放若干光明，照十方諸天，阿修羅宮。兩肩放若干光明照十方聲聞衆……。”(P. 572a)對盧舍那佛能够化現法界諸相的描述，還散見於華嚴經文之中。

由佛腹部為界，法衣所繪法界諸相，大致可以分為上身和下身兩部分。法衣的上部，胸前所繪須彌山，山腰兩側或兩肩部的日月，山頂及周圍的宮殿、樓閣建築及樹木，山左右或上部及佛肩部的坐佛及飛天等，這些是忉利天宮的表現。晉本華嚴云：“爾時有

世界海……有須彌山塵數世界，以為眷屬。無量寶莊嚴地，有三百重衆寶圍山，高廣嚴淨周圍繞。其世界性，形如須彌山。天宮莊嚴以念為食。彼世界性中，有香水海名清淨光。彼香海中，有須彌山，名大焰華莊嚴幢，以十種寶欄楯圍繞。彼須彌山，有林觀名寶華枝。以無量華樓閣，無量寶幢樓閣，無量紺寶網，種種色華而莊嚴之，無量香雲彌覆其上，十億百千城周匝圍繞。”(P. 416c)法衣上身所繪諸相，即對經文法藏世界海的描繪。

第 428、427、332 窟的須彌山兩側各有一條龍纏繞，此處的龍當為龍王。《長阿含經》云：“爾時，難陀龍王、跋難陀龍王以身纏繞須彌山七匝，震動山谷，薄布微雲，滄滄稍雨，以尾打大海水。海水波涌，至須彌山頂。”^[14]晉本華嚴亦云：“一萬龍王，興黑重雲，雷震曜電，雨衆香水。”(P. 710a)三個窟中的須彌山腰各纏繞二條龍，尾拍海水，頭向外伸，口吐烟霧，陰雲欲雨。

在第 332 窟須彌山兩側還有龍王示現的雷、電。右側是一雷神，獸頭人身，雙肩生翼，四肢擊鼓，周圍畫了一圈鼓，雷神怒吼，連鼓旋轉。其形象與王充《論衡》卷 6《雷虛篇》裏描述的雷神十分相似：“圖畫之工，圖雷之狀，纍纍如連鼓之形；又圖一人，若力士之容，謂之雷公，使之左手引連鼓，右手推椎，若擊之狀，其意以為雷聲隆隆者，連鼓相扣擊之意也。……當雷之時，電光時見，大若火之耀。”^[15]與雷神相對的左側畫有一法輪狀的物體，由中心向外放出對稱的六道紅色射綫，這表現打雷時出現的電光。晉本華嚴云：

海中有大龍王，名大莊嚴。……其心平等無有彼此，但以衆生根不同故，而有差別。如來應供等正覺無上法王，亦復如是，將欲應現無量大法，先以清淨身雲，普覆一切法界。隨其所應示現身雲，……如來以如是等無量身雲，普覆一切世界。隨其所應示現光明電光，……現電光已。出生無量諸大三昧雷震音聲，……出雷聲已。欲說甘露法時，先現如來大智風輪瑞相，從無障礙大慈大悲起，先令一切衆生及諸菩薩身心柔軟

皆大歡喜。如來如是，以正法雲、大慈悲雲、不可思議雲，令一切衆生身心柔軟，然後乃雨不可思議大法雲雨。(P. 620b - 621a)

龍王能够“興黑重雲，雷震曜電，雨衆香水”，“以衆生根不同”，雨大法雨亦有差別。畫面與經文記載相符。經文中還將佛法喻為龍，可“興大法雲普覆一切，曜明解脫電光，震寶義雷，降諸根力覺意禪定解脫三昧甘露法雨。”^[16]以上是對龍王駕馭風、雲、雷、電的描繪。

在第 332、446、31 等窟以及絹畫中，在須彌山下有盪漾的水波，這是香水海的表現。香水海一周的山巒，是金剛圍山(或稱寶圍山)。唐本華嚴云：“莊嚴香水海，此香水海，有大蓮華，名種種光明蕊香幢，華藏莊嚴世界海，住在其中，四方均平，清淨堅固，金剛輪山，周匝圍繞，地海衆樹，各有區別。”(P. 39b)

第 31 窟圖像的海中須彌山前後左右，分繪四方形、圓形、三角形和半月形，內有樓閣和樹。晉本華嚴云：“刹海無有量，殊形異莊嚴，十方世界海，見諸雜種相，或圓或四方，或復非方圓，三維及八隅，狀若摩尼寶，一切諸業海，種種別異故。”(P. 410c)唐本華嚴則作了更詳細的描述：“爾時普賢菩薩，復告大衆言：諸佛子，此無邊妙華光香水海東，次有香水海，名離垢焰藏，出大蓮華，名一切香……。此中最下方，有世界，名宮殿莊嚴幢，其形四方……。此上過佛刹，微塵數世界，有世界，名德華藏，其形圓周……。此上過佛刹，微塵數世界，有世界，名尸利華光輪，其形三角……。此上過佛刹，微塵數世界，有世界，名寶蓮華莊嚴，形如半月……。”圖中所繪與經文中所述完全一致。(P. 44a - b)以上諸相是對法界中天界的表現。

第 428、427 窟盧舍那佛的須彌山前均畫雙臂上舉，一手托日，一手托月的阿修羅(絹畫中為四臂人)，這無疑是阿修羅道的表現。晉本華嚴云：“萬億阿修羅王，斷除憍慢敬心侍立。”(P. 480c)《長

《阿含經》云：佛告比丘，昔者，阿修羅“自生念言：我有大威德，神力不少，而忉利天、日月諸天常在虛空，於我頂上遊行自在。今我寧可取彼日月以為耳瑯，自在遊行耶。”^[17]畫面中或即手摘日月，“以為耳瑯”的阿修羅。

第 446、449 窟佛像腹部畫一方城，周有護城塹，河塹中綠波盪漾，河上有橋，城外有修行的人。唐本華嚴在描述須彌山時說，山上有一大林，“此林東有一大城，名焰光明，人王所都，百萬億那由他城，周匝圍繞，清淨妙寶，所共成立。縱廣各有七千由旬，七寶為廓，樓櫓卻敵，悉皆崇麗，七重寶塹，香水盈滿。……衆鳥和鳴，聽者歡悅。此大城中，所有居人，靡不成就業報神足，乘空往來，行同諸天。心有所欲，應念皆至。”(P. 54a) 畫面中的城、護城塹和河水與經文中“七重寶塹，香水盈滿”的記載完全相同。此後經文還詳細描述了該城的國王、太子等，城中“道路皆嚴淨，普雨妙衣服……各各隨自力，普雨壯嚴具，一切如雲布，遍滿虛空中”，且所有居人，“乘空往來，行同諸天。心有所欲，應念皆至。”這是對天國世界人們生活的描繪。另外，晉本華嚴中卻無“七重寶塹，香水盈滿”的記述，說明此二窟是依據唐本華嚴而繪。

第 332 窟盧舍那佛像的左袖上還繪有一塔。晉本華嚴云：“彼諸如來般涅槃已，復為一一諸如來故，以無量寶起塔供養，其塔高廣一周滿無量無邊世界，又以上妙衆寶而莊嚴之，一一塔中，有無量無數如來形像，彼諸形像，光明普照無量無邊諸佛世界，又復勸彼一一衆生，為諸如來起衆寶塔嚴好如前，十方世界亦復如是。”(P. 452a)

在法衣的腹部以下及袖部的部分，主要是人間、畜生、餓鬼、地獄諸道的描繪。由於人的業力不同，在法界中受到的果報亦不同，在法界盧舍那佛身上，“一切山川，一切衆生，乃至地獄、獄生、餓鬼，所有影像，皆於中現。”

“世界法如是，種種見不同。……有剎泥土成，其體甚堅硬，黑

閻無光照，惡業者所居。有剎金剛成，雜染大憂怖，苦多而樂少，薄福之所處。或有用鐵成，或以赤銅作，石山險可畏，罪惡者充滿，剎中有地獄，衆生苦無救，常在黑閻中，焰海所燒然。或復有畜生，種種醜陋形，由其自惡業，常受諸苦惱。或見閻羅界，飢渴所煎逼，登上大火山，受諸極重苦。或有諸剎土，七寶所合成，種種諸宮殿，斯由淨業得，汝應觀世間，其中人與天，淨業果成就，隨時受快樂。一一毛孔中，億刹不思議，種種相莊嚴，未曾有迫隘，衆生各各業，世界無量種，於中取著生，受苦樂不同。”^[18]

在第 428、427、446、449 窟的立像中，這部分內容主要繪於腿部和下襠。在第 332、31、446 窟的坐像中，這些內容分畫於法衣下部及袖部。有山嶽圍繞著的房舍、人物，有的是房外迎來送往的人群，有的坐於房內交談。有的在屋內靜修，有的在林間修行。或男女擁抱，或奏樂伴舞。還有的在田間耕作，運送東西，這是對人間界的描繪，表現了人世間的愛欲和勞苦。那些奔跑於樹木之間的牛、馬、猴、鹿、鳥等動物，交尾的馬，是畜牲道的表現。第 332、446 窟的畫面是將人間和畜牲二道一起描繪，如人驅趕牲畜在田間勞作，來往馱運貨物的商隊，屠夫宰殺牲畜，是以人間的生活畫面，表現了人的辛苦和畜牲受人們使役、屠宰的情景。法衣下襠的邊緣上半裸體的人物等，是餓鬼道和地獄道的描繪。地獄之門敞開著，山丘中遍燃著地獄之火，鐵圍地獄及刀山火海中的獄鬼，在獄卒的恫嚇下，赤身裸體，狂奔悲號；舉手拔足，極力掙扎，對地獄界的情形作了形象的描繪。第 31 窟中是在佛像的衣袖部分上表現三惡道（畜牲、餓鬼、地獄），左衣袖畫的裸人和馬表現了餓鬼道和畜牲道，右衣袖坐、立裸人表現的是人間界。有些洞窟中這部分內容很簡略，如絹畫是以受鼎刑的人物象徵地獄道。唐本華嚴云：“譬如有人將欲命終，見隨其業，所受報相。行惡業者復見於地獄畜生餓鬼，所有一切衆苦境界。或見獄卒手持兵仗，或瞋或罵，囚執將去，亦聞號叫悲嘆之聲。或見灰河，或見鑊湯，或見刀山，或見劍樹，種

種逼迫受諸苦惱。……身雖未死，而由業力見如是事。”(P. 437b) 又云：“佛放大光明，化佛滿其中，其光普照觸，法界悉周遍，有刹甚可畏，號叫大苦聲，其聲極酸楚，聞者生厭怖，地獄畜生道，及以閻羅處，是濁惡世界，恒出憂苦聲。”(P. 53b) 畫面中的慘烈情景就是對經文中三惡界的形象表現。

在報恩經變的盧舍那佛像上，兩肩部均分繪日月。據佛經記載華藏莊嚴世界海，天界以須彌山為中心，須彌山腰有日與月。將日月分繪於肩部，除與須彌山腰的日月有關外，應是對盧舍那佛“法身之光”的表現。盧舍那的梵文詞源就含有“光明普照”、“大日遍照”的意思，是太陽的別名，也有太陽神的含意。《一切經音義》卷 21 云：“毘盧遮那，云光明遍照也，言佛與身智，以種種光明照衆生也。或曰毘，遍也；盧遮那，光照也；謂佛以身智無礙光明，遍照理事無礙法界也。”^[19] 在《華嚴經》中常將盧舍那佛比作日光和月光：

（如來）譬如日月出現世間，乃至深山幽谷無不普照。如來智能日月，亦復如是，普照一切無不明瞭，但衆生希望善根不同故，如來智光種種差別。(P. 616b)

又云：

如來淨法身，饒益無量衆，法身亦無念，我利諸羣萌，譬如明淨日，出現閻浮提，除滅一切暗，普照悉無餘。……譬如盛滿月，映蔽諸星宿，示現一切衆，有增或有減，一切澄淨水，月影無不現，世間羣生類，皆悉對目見。^[20]

在經文中將盧舍那佛比喻為日或月的經文穿插互見，有著以光明驅除黑闇，如來日光遍照法界的意義。以盧舍那命名佛，應是長期將佛喻作照耀一切、生育一切的太陽的結果。有學者認為出現這種比喻是由於釋迦族姓與太陽有關。^[21] 也有學者認為以佛比喻太陽，可能受到了祆教的影響，具有受波斯文化影響的痕跡，^[22] 因該教視聖火為最高善神之化身，將日月星辰等視為最高善神之

屬神而加以崇拜。由此，盧舍那佛遂成為光明的象徵，它的光芒普照一切，能平等開發無量衆生之善根，可使人們在佛光中獲得智能，並藉以實現自我淨化。在密教中將盧舍那佛，稱為大日如來，就有含除闇遍明之意。另外，以華嚴思想將盧舍那佛喻為太陽的表現，也可從敦煌盧舍那佛像在洞窟中的位置看出。如第 428、427、31 窟均位於南壁，第 332 窟在中心柱南面，446 等窟又大都在龕外南側，這種在洞窟中布局位置上的一致，應與報恩經變中盧舍那佛肩部繪日月的用意相同，就是對盧舍那佛法身之光遍照法界的表現。

總之，敦煌盧舍那佛像身體上所繪內容，是依據《華嚴經》描繪的法界諸相，表現了佛教中完整的三界六道（或五道）圖像，即天、阿修羅、人間、畜生、餓鬼、地獄六道內容。所繪部位也與經文記述基本一致。

三、敦煌盧舍那佛圖像的藝術特點

敦煌盧舍那佛法界圖像延續時間之長，圖像之多，內容之豐富，在我國佛教藝術史上是不多見的。從北周、隋至唐，歷經三個時代，近四個世紀（6—9 世紀），僅唐代的圖像中，初、盛、中、晚唐的各個時期都有。可以說歷經了我國這一圖像的興起、盛行至衰落的各個時期。數量上，除山東青州出土十餘件外，敦煌是保存這一圖像較多的地區。而且，敦煌盧舍那佛的圖像各異，不僅不同時代有差異，就是同一時代或時期也不盡相同，與中原、新疆同類造像的圖像內容和構圖形式形成了明顯區別，具有鮮明的地域特徵。通過對敦煌盧舍那佛圖像的內容和構圖分析來看，我們可以大致將其分為三個時期。

北周、隋時期（557—618）的盧舍那佛圖像。這一時期各存一鋪，從敦煌這一圖像來看，最早應出現於北周，這時正是中原這一

圖像的興盛時期。中原此類造像主要集中於山東一帶，最早出現於東魏，大多屬於北齊，因此，敦煌的這一圖像似略晚於中原。這一時期的盧舍那佛像主要是依據晉本華嚴繪製，中原的一些石造像，雕繪的內容較為繁雜，如河南北齊高寒寺圓雕立佛，美國弗利爾美術館(Freer Gallof of Art)藏北周彌勒七尊背屏式佛像背面盧舍那佛像和隋圓雕盧舍那像，青州龍興寺造像(圖5)。這些圖像上胸前大都盤繞著幾條巨龍，青州龍興寺造像胸前為佛說法圖，其它內容與構圖却不盡相同，主要表現了“法藏莊嚴世界海”和天界的内容。敦煌北周、隋代的盧舍那圖像上，須彌山左右也纏繞著二條龍，很可能是承襲了中原地區的表現手法。敦煌的須彌山前都有一阿修羅王，這一形式不見於其它地區。阿修羅手托日月，僅著紅色犢鼻褲等作法，明顯是繼承了敦煌西魏249窟窟頂西坡阿修羅的表現做法。以須彌山前阿修羅為中心的構圖形式是這一時期的主要特徵，以後的盧舍那佛像上再未出現，但是，在敦煌的一些經變中直到曹氏歸義軍時期仍被沿用。北周、隋的盧舍那佛像，在對天界的描繪中，胸肩部上多繪禪定佛、飛天，宮殿內也畫佛和菩薩，這應與北朝僧人注重洞窟中的禪修有關。身體下部人間、畜牲的描繪，注重對人間娛樂和世間情慾的表現，而一人一屋的畫面，在林中奔跑的動物，也多見於北朝的洞窟中。尤其是敦煌佛像自上而下進行構圖布局，並嚴格以三界六道內容繪製，以身體的上身和下身區分為兩部分，上身以須彌山前的阿修羅為中心，畫天界、阿修羅，下身繪人間、畜牲、餓鬼、地獄。這些都與同時期新疆、中原地區的構圖形成了明顯區別，如新疆為幾何圖案構圖，中原青州龍興寺造像以田字格構圖，有些造像雖為上下構圖，但並不像敦煌按六道內容布局。敦煌的這種構圖形式和繪製手法，一直為以後敦煌歷代沿襲，成為敦煌盧舍那佛法界圖像的基本樣式。另外，北周、隋的早期盧舍那佛像，均單獨繪製，在洞窟中的布局配置來看，主要與當時的佛教思潮和洞窟的功用有關。

敦煌初、盛唐時期(618-780)的盧舍那佛圖像,開始進入了創作的高峰,共有五鋪,現存完整的有332、446、31窟三鋪。不僅數量增加,圖像的內容、表現形式也有創新,形成了敦煌這一圖像的獨特風格。

這時的圖像內容以須彌山為中心,主要突出了天界和人間生活的表現。三窟的圖像各有千秋。上身對天界的表現與北周、隋不同,主要通過對須彌山和香水海的描繪,突出表現了華嚴法門宣揚的“華藏世界”中天界的內容。第332窟須彌山上的多層樓閣塔別具一格,描繪了樓閣的高大和壯觀;第446窟的樓閣小而多,以數量為特色,佛像的肩部及須彌山上遍繪樓閣;第31窟又主要表現了須彌山上的樹木,樹下的樓閣相對較小,遍布於胸肩部。尤其是第31窟的天界,完全由香水海和須彌山組成,周繞鐵圍山的香水海佔據了身體的大半。北朝時期天界上出現的坐佛和飛天等內容減少,甚至完全消失。這種現象也出現於這一時期中原的幾件金銅盧舍那佛像上,如巴黎吉美美術館(Museum Guimet)盛唐立佛,北京故宮博物院藏初唐坐佛。這些造像胸部雕刻內容也主要是香水海和天宮。說明初、盛唐時期敦煌與中原的緊密關係和相互影響。但是,與中原的造像不同,敦煌天界上有些內容沿襲了早期洞窟的表現手法,如第332窟的雷神形象就最早見於西魏第249、285窟窟頂西披,而須彌山兩側維摩詰與文殊坐高座,表現了“維摩示疾”與“文殊來問”的情景,是同窟北壁維摩詰經變中相對論道的縮寫。敦煌佛像的身體下部內容也極為豐富,在這些圖像上充分發揮了壁畫藝術的優勢,描繪了許多人間的生活畫面。有迎來送往的住宅,過往的商旅驛隊,有田間耕作、屠宰牲畜的勞動場面,還有征戰的馬隊等等,具有濃鬱的生活氣息,尤其是往來的商隊反映了當時敦煌作為中西樞紐之地的情景。在中原的同類造像上,人世間的畫面就極不明確,有的完全就沒有人間生活的內容。這一時期也與敦煌北周、隋僅繪山林中奔跑的鳥畜,坐人的小

房屋等，生活的情趣不是很濃、活動的場景也較小的畫面有別，而是描繪了更加豐富的生活情景，場面也更為宏大，對此我們通過與第 332、446 窟圖像的對比，就一目了然。這時注重對現實生活的描繪，既是當時敦煌作為絲路貿易重鎮的反映，也說明當時人們更加注重人間現實的一面，應是佛教進一步世俗化的結果。而這時對三惡道的表現形式也常見於敦煌隋至初唐的觀音普門品經變和觀無量壽經變中，如隋 420 窟東披法華經中觀音救難的地獄場面，初唐第 217 窟南壁法華經變中觀音救難的地獄情景。第 446 窟盧舍那佛腿下部四面圍牆的鐵圍地獄，與第 217 窟的就如出一轍。尤其引人注目的是這時盧舍那佛像都與一些圖像或經變相互配置而繪，如第 332 窟中與藥師佛相配置，第 31 窟中與報恩經變相對，第 74 窟中與地藏菩薩相配置等。這種配置既反映了當時的一些佛教思潮，也對我們瞭解當時社會上信眾的觀念，更準確地理解這一圖像的義理都具有重要作用。

這一時期佛像的姿勢有立式，也有坐式。圖像的整體布局基本上沿襲了北周和隋代的形式，即上身為天界，下身繪人與三惡道。但局部構圖發生了很大變化。三窟的構圖各有千秋。與早期最大的區別，就是坐式盧舍那像的出現，這可能是受了這一時期經變中說法圖的影響。在第 332、31 窟的坐式像中，第 332 窟從上至下分為三部分，上部的天界佔據了身體的大部分，下部衣襠邊緣和臂部的三惡道，所占畫面很小。更引人注目的是第 31 窟，以佛像的整個身體表現天界，將須彌山和香水海的描繪與身體輪廓融為一體，以須彌山頂表示胸部，香水海作為趺坐的身體下部，而人與三惡道，僅由法衣下襠與下垂的衣袖，以左中右的形式構成，身體的其它部位，藉助香水海中的腳和兩側的手一看便明，整個圖像的構圖布局匠心獨具，表現出了盛唐畫工高超的技藝。此外，第 31 窟的坐式像以及在身體下部繪人與三惡道的形式，與隋代河南安陽大住聖窟的盧舍那造像的作法有相似之處，說明敦煌這一圖像

與中原應有一定關係。第 446 窟的立像構圖也獨具特色，上身是天界，腿部膝以上是人間，下面是地獄。自上而下布局清晰，層次分明。尤其是以腹下部的方城作為上下分界的構圖形式，也見於中原的同類造像上。如美國弗利爾美術館藏隋圓雕盧舍那像和巴黎吉美美術館藏盧舍那立佛銅像，腹部均有一城（圖 6）。第 446 窟以城為界的構圖形式或是受了中原的影響，但與中原造像不同的是，第 446 窟中這座有護城河及橋的方城，位於上面的天界與下面的人間、地獄的中間，不僅是天界與人間、地獄的分界，也似喻意這是人間眾生通往天界的必經之路，這種將構圖與佛教教義相聯繫的形式，為信眾留下了想象的餘地。

敦煌中、晚唐時期（781 - 906）的盧舍那佛像。現存六鋪幅，即中唐第 449、154 窟、絹畫和晚唐 12、14、156 窟中。這時的單尊像祇有第 449 窟一身，其它幾身均繪於報恩經變中。第 449 窟的內容與構圖，上身須彌山上的宮殿，腰部的方城，下身的人間、地獄，基本繼承了第 446 窟的做法。尤其是此像“南無盧那佛”的題記，為同類圖像的定名提供了明證。

這時的圖像主要有二個特點。一是與以前諸期圖像不同，佛像的法界諸相內容主要繪於身體上部，兩肩部的日月，成為這一圖像的主要特徵。兩肩部上分置日月的形式，可追溯於中原和新疆的造像上，故宮博物院的盧舍那像，左肩日輪為三足鳥，右肩月輪為吳剛伐樹。巴黎吉美美術館藏盧舍那立像，左肩日輪有三足鳥，右肩為彎月形。印度新德里國家博物館收藏有一尊約六世紀于闐的盧舍那佛像，雙肩也分繪日月，內飾放射狀綫條（圖 7）。敦煌有些像的日輪中飾三足鳥，月輪中為一樹形。敦煌此時在這一圖像上出現日月，並將其作為主要特徵，應是如來智能之光普照法界的象徵。須彌山、香水海的形狀仍沿襲前代的做法，但香水海和金剛圍山很小，須彌山上的宮殿、樹木消失。絹畫和第 154 窟又出現了阿修羅，均在臂上繪四臂阿修羅，這一做法最早見於龜茲阿艾石窟

中。另一特點是圖像內容日趨簡單，並且時代越晚，內容就越簡略。這主要表現在報恩經變的盧舍那佛像上，法界諸相的象徵意味很濃。尤其是六道的内容大大簡化了，中唐的絹畫除了象徵天界的須彌山和日月外，還有象徵阿修羅道和地獄道的人物形象，在第 154 窟中就簡略為一裸體人。到晚唐時期，胸前的須彌山亦消失，繪山丘象徵天界，三足鼎象徵地獄道，或以幾個人物象徵人道，其它各道則完全消失了。究其原因可能有兩點，一是這時我國的盧舍那佛法界圖像開始衰落。另外，就是盧舍那佛像並非報恩經變中的主要内容，它們在經變中祇具象徵意義。

另外，從唐代盧舍那佛圖像來看，敦煌與龜茲的關係最為密切。敦煌以須彌山為中心構圖以及六道圖像的布局，對龜茲地區一些洞窟中的這一圖像產生了很大影響。如阿艾石窟（約建於 8 世紀）和庫木吐拉石窟第 9 窟（10 世紀左右）中的盧舍那佛像。二像以須彌山為中心，山上有佛、天人像，須彌山腰纏繞蛇形龍，兩側有日月，下有香水海等內容，以及以腹部為界，上身以須彌山為主，畫天、阿修羅道，下身繪人間、畜性地獄諸道的構圖形式，明顯是受敦煌的影響。二像肩部分繪天鼓、寶鐸，雖與敦煌繪日、月不同，但是，蘊含的義理是相通的。在法藏世界海中鼓與鐸的作用猶如日月，“衆寶鈴鐸，諸世界海，所有莊嚴，悉於中現。”“如我天鼓，不生不滅。”“其音清亮，充滿法界。”經文也將二者喻為佛法：“十力法鼓亦如是，出於種種妙音聲，覺悟一切諸群生，令其悉證菩提果”，寶網鈴鐸“皆悉演暢不可思議微妙法音，說種種法。”^[23]但這二像腹部的奔馬，應是受于闐的影響，臂、腿部上橢圓形的構圖形式，却是克孜爾石窟的做法。又與敦煌形成了區別。

綜上所述，敦煌的盧舍那佛圖像主題明確，內容具體，構圖嚴謹，整個佛像以法界諸相為內容，主要表現了三界六道圖像。北周、隋以須彌山前的阿修羅為中心構圖，初盛唐以須彌山為中心，中晚唐則以日月為形象特徵，不同時期形成了不同的圖像內容和

構圖形式。並與中原、新疆等地的同類圖像形成了明顯區別，具有獨特的地域特徵。同時，從這一圖像的東傳與西漸中，即從于闐以幾何圖案為特徵、龜茲重視千佛背光的構圖，到敦煌以六道內容的構圖，中原以龍王或田相衣構圖的圖像，以及敦煌對阿艾石窟和庫木吐拉石窟的影響，我們可以看出敦煌在中西文化交流中所起的紐帶和橋梁作用，既有對中原、新疆圖像的傳承，也有對它們的影響。而且，敦煌盧舍那佛像經歷了這一圖像興起、盛行和衰落的過程，通過這些圖像可以看出這一圖像在我國發展、演變的軌跡，同時，透過這些不同時期圖像在洞窟中的配置、內容和形式的變化，可以揭示出深刻的歷史、文化內涵。因此，敦煌的盧舍那佛圖像不僅是研究我國這一圖像興衰、演變的形象資料，也為研究這一圖像在我國的傳播，華嚴思想的流傳提供了重要資料。

註釋：

[1]李玉珉《法界人中像》，《故宮文物月刊》1993年第11卷第1期，第121頁；李靜傑《盧舍那法界圖像研究簡論》，《故宮博物院院刊》，2000年第2、3期；彭傑《新疆庫車新發現的盧舍那佛像刍議》，《故宮博物院院刊》2001年第2期。中國歷史博物館等編《山東青州龍興寺出土佛教石刻造像精品》，北京，1999年。

[2]敦煌研究院編《敦煌石窟內容總錄》，文物出版社，1996年。

[3]施萍亭、賀世哲《近承中原遠接西域——莫高窟第428窟研究》，《敦煌石窟藝術·莫高窟428窟》，江蘇古籍出版社，1998年。

[4]此窟原存武周聖曆元年《重修莫高窟佛龕碑》，殘碑現存敦煌研究院陳列中心，碑文底稿見敦煌文獻P.2551。

[5]154窟報恩經變中的盧舍那佛像，在松本榮一《敦煌畫的研究》中所引時代、窟號及所引伯希和編號均有誤，窟內位置亦誤為左側龕壁，造成以後一些文章誤引。松本榮一《華嚴教主盧舍那仏圖》，《敦煌畫の研究》，東方文化學院，1937年。

[6][英]韋陀編《西域美術》(英國博物館所藏斯坦因收藏品),株式會社講談社,1982年,圖11。

[7]此鋪經變《敦煌石窟內容總錄》定名為藥師經變,承蒙王惠民博士告知此鋪經變中有盧舍那佛像,現筆者據經變中盧舍那佛像將其定名為報恩經變。謹此致謝。

[8]林宥海《敦煌千佛洞に於ける華嚴經七處九會圖像に就いて》,《密教研究》第67號,1938年9月;[韓]全海住《對莫高窟華嚴經變相圖的考察》,《敦煌研究》2001年第2期。

[9]殷光明《敦煌石窟全集·報恩經畫卷》,商務出版社,2000年;梁尉英《盧舍那示現三重本末成道——莫高窟第36窟三幅說法圖新解》,《敦煌研究》1997年第2期。

[10]敦煌研究院編《中國石窟·安西榆林窟》,文物出版社,1997年,圖39。

[11]John C. Huntington, "The Iconography and Iconology of Maitreya Images in Gandhara", *Journal of Central Asia* 7.1 (July 1984): 155-57.

[12]《大正藏》第9冊,第784c頁。以下所引晉譯60卷《華嚴經》文均出於此經,恕不另注。

[13]《大正藏》第10冊,第198c頁。以下所引唐譯80卷《華嚴經》文均出於此經,恕不另註。

[14]《大正藏》第1冊,第143a頁。

[15]王充《論衡》,上海人民出版社,1974年,第100、102頁。

[16]《大正藏》第9冊,第659b頁。

[17]《大正藏》第1冊,第143a頁。

[18]《大正藏》第10冊,第256、52a-b頁。

[19]《大正藏》第54冊,第34c頁。

[20]《大正藏》第9冊,第618a-c頁。

[21][日]吉村憐《盧舍那法界人中像再論——華嚴教主盧舍那仏と宇宙主的釈迦仏》,《佛教藝術》242號,1999年,第33頁。

[22]魏道儒《中國華嚴宗通史》,江蘇古籍出版社,1998年,第28頁。

[23]《大正藏》第10冊,第256b、40c、270c、436a頁。



綫圖 1 莫高窟第 427 窟南壁盧舍那法 隋代
繪圖：吳曉慧



綫圖 2 莫高窟第 332 窟中心柱南向
面盧舍那佛 初唐
繪圖：祁衛東



綫圖 3 莫高窟第 31 窟南壁盧舍那佛 盛唐
繪圖：呂文旭



圖 1 莫高窟第 427 窟南壁盧舍那佛 隋代



圖 2 莫高窟第 154 窟報恩經變中盧舍那佛 中唐



圖 3 莫高窟第 12 窟東壁門南報恩經變中盧舍那佛 晚唐



圖 4 莫高窟第 14 窟中心柱南向面報恩經變中盧舍那佛 晚唐

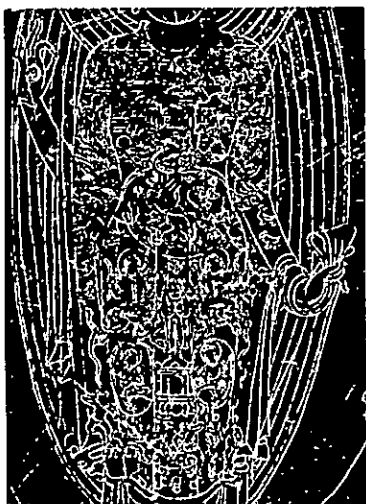


圖 5 北周彌勒七尊佛像背面盧舍那佛 美國弗利爾美術館藏

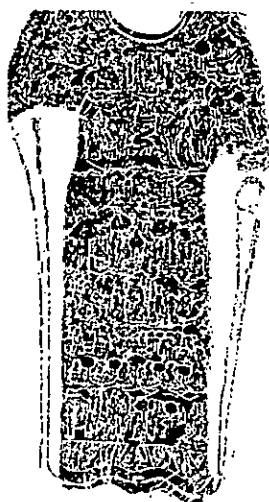


圖 6 隋代四雕盧舍那佛像 美國弗利爾美術館藏



圖 7 于闐盧舍那佛像 印度新德里國家博物館藏

莫高窟新發現的窟龕與墓塔遺跡

馬 德

(敦煌研究院)

2001年4月，我到莫高窟考察期間，敦煌研究院負責莫高窟園林環境建設和管理工作的李紅壽先生，向我談了他近期在莫高窟周圍發現的大泉河東岸窟龕遺跡、東岸戈壁上的古代墓塔遺跡和城灣窟龕遺跡；根據李先生提供的綫索，我於4月、6月間兩度在莫高窟工作期間，我對這三處遺跡進行了多次詳細考察，並得到有關專家和部分同事的協助。現將自己瞭解到的情況整理如後，並就此談一些個人看法，以求教學界前輩及同仁。

一、關於大泉河東岸窟龕遺跡

在九層樓對面的大泉河東岸小方塔下的崖壁上，發現一中型洞窟，洞口已被流沙掩埋得祇留一道縫隙，洞口上方接崖頂有人工用石塊築壘的崖體；又，該窟以東10餘米處亦有一處洞窟遺跡，窟頂大部分已塌陷；該窟以西的崖壁上也有人工鑿造的痕跡，估計崖壁下部被沙掩埋部位可能也會有洞窟。這些洞窟可能就是敦煌文獻中記載的“赤岸窟”。

同莫高窟其它一些洞窟名號不同的是，赤岸窟是以洞窟所在地點命名；“岸”為宕泉河岸，“赤”在古代指南方，“赤岸”應指南岸，“赤岸窟”當指宕泉河南岸之窟。敦煌文書 P. 5579 殘卷背《某寺

人破歷》(擬)有“赤岸窟”之記載：

(前缺)

1. 盒。從丙戌年悉齒天官籍已後，至己亥年十二月三十日以前，承前帳舊及累
2. 年官私福田，施入佛法、天王唐寺舊物及蕩(宕)泉赤岸窟，兼酉年籍上破金銀、
3. □□、綾絹、金銀器皿等，總一百一十八疋綾絹事。^[1]

這是一份寫於吐蕃佔領敦煌時期的文件，說明赤岸窟早在吐蕃時期就已存在。

浙江省博物館藏敦煌文書浙敦 116 號《子年金光明寺破歷》(擬)殘卷記：

(前略)

4. 子年六月廿一日，供曹僧政等修赤岸窟園(園?)堂人夫、
5. 博士手功糧用一一具名如後：
6. 博士手功布六十尺； 買茈蘿十四扇，各麥三斗；泥斤(匠)
7. 布一丈； 人夫十三人，九日人各料四升；修堂了日
8. 設博士及人夫破麵八斗、油三升、酒一瓮、粟一石二斗；
9. 人夫五人，每日雇價麥一斗五升。^[2]

(後略)

筆者推測，新發現的宕泉河東岸窟龕，可能就是文獻中所記宕泉赤岸窟，它應是一處小型的建築羣體，包括了窟、龕、堂、塔等。問題是，莫高窟坐西朝東，特別是莫高窟北大像(第 96 窟)所在位置，經測定為正東西方向。古人可能是憑感覺辨別地理方位，將大泉河兩岸認定為南北岸，因為大泉河在莫高窟以上有多處拐彎，確有南北岸之分。

文書中也顯示出赤岸窟為建築羣。因沒有看到原卷，又無持原卷者發表錄文可參照，文書中“赤岸窟園堂”或曰“赤岸窟團堂”還暫無法確認，但有一點可以肯定的是，它們都指的是“赤岸窟”周

圍的佛堂類土木建築。在新發現的東岸窟龕外崖頂，存大小兩座外四方形而內為圓券形之佛堂。按有關佛教典籍的記載推測，如果是“圈堂”，可能是指“圈攀”之佛堂，即接引佛堂，^[3]宕泉河東岸建造這類佛堂，從其在整個莫高窟大環境中所處的位置看，起“接引”作用當較為恰當；如果是“團堂”，可能是指象徵地獄一類的建築，^[4]建在窟群崖面之外，與象徵“天堂”的佛窟形成鮮明對照，這也不無可能。

二、關於城城灣窟龕遺跡及相關問題

在莫高窟以南約 1000 米的宕泉河谷的城城灣，原地震臺東側的洪水溝東側的崖體上，發現一方型小龕，和一座洞口亦被流沙掩埋得祇留一道縫隙的中型洞窟，貼窟頂有較厚的草泥皮。城城灣遺址在敦煌始終是一團謎，但它與莫高窟不可分割的歷史關係是不允置疑的，它的每一處遺跡都值得重視，不管這兩座窟龕建於何時、作何種用途，發現它都意義非凡。

新發現的城城灣的這兩座窟龕的位置正好處在河南岸，或可能是我們前文所及“赤岸窟”；城城灣還有其它佛教建築羣，其中抑或有“圈堂”或“團堂”遺跡，尚待探討。

借此機會，我想就城城灣遺址談幾點看法。

承蒙曾與筆者一同參與考察的新疆自治區博物館賈應逸研究員見示，從遺址現狀形式上看，城城灣是一座中亞式佛寺的遺址，其特點是座落於山谷之中半高平臺上，此平臺一般分上下兩層，上層高處建佛院，下層低處建僧院；我們看到的巴基斯坦東北部的塔瑞里寺院遺址、健陀羅塔夫提拜山嶽寺院遺址，以及新疆庫車蘇把什寺院遺址都是這種形式（如圖所示）；^[5]而且，這些佛寺早在公元前後或公元初就已出現。所以說，城城灣作為寺院，它在敦煌出現很早，至少比莫高窟創建時間要早；而且，它作為一處綜合性的佛

教建築羣，在敦煌存在和被使用了很長的時間。相關的記載及傳說有如下幾個方面：

(一)魏晉時期的敦煌高僧及活動——從“敦煌菩薩”竺法護說起

“竺曇摩羅刹，此云法護；其先月支人，本姓支氏，世居敦煌郡。年八歲出家，事外國沙門竺高座為師；誦經日萬言，過目則能；天性純懿，操行精苦，篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，遊心七籍；雖世務毀譽，未嘗介抱。是時晉武之世，寺廟圖像雖崇京邑，而方等深經蘊在蔥外。護乃慨然發憤，志弘大道，遂隨師至西域，遊歷諸國；外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學；貫綜詰訓，音義字體，無不備識。遂大齊梵經，還歸中夏；自敦煌至長安，沿路傳譯寫為晉文。所獲覽即正法華光讚等一百六十五部。孜孜所務，唯以弘通為業，終身寫譯，勞不告倦。經法所以廣流中華者，護之力也。護以晉武之末，隱居深山，山有清澗，恒取澡漱。後有採薪者，穢其水側俄頃而燥；護乃徘徊嘆曰：人之無德，遂使清泉輟流；水若水竭，真無以自給。正當移去耳，言訖而泉涌滿澗，其幽誠所感如此。故支遁為之像讚云：護公澄寂，道德淵美；微吟窮谷，枯泉漱水。邈矣護公，天挺弘懿；濯足流沙，領拔玄致。……護世居敦煌。而化道周給。時人咸謂敦煌菩薩也。”^[6]

“竺法乘，未詳何人。幼而神悟超絕，懸鑒過人；依竺法護為沙彌，清真有志氣，護甚嘉焉。護既道被關中，且資財殷富。……師資名佈遐邇。乘後西到敦煌，立寺延學，忘身為道，誨而不倦，使夫豺狼革心，戎狄知禮，大化西行，乘之力也。後終於所住。”^[7]

魏晉時期敦煌高僧還有：

“竺曇猷，或云法猷，敦煌人。少苦行，習禪定。”^[8]

“曇摩密多，此云法秀，罽賓人也。年至七歲，神明澄正，每見法事輒自然欣躍，其親愛而異之，遂令出家。罽賓多出聖達，屢值明師，博貫羣經，特深禪法。所得門戶極甚微奧，為人沉邃有慧解，

儀軌詳正，生而連眉，故世號連眉禪師。少好遊方，誓志宣化，周歷諸國，遂適龜茲。……遂度流沙，進到敦煌，於閑曠之地建立精舍，植□千株，開園百畝，房閣池沼，極為嚴淨。”^[9]

于道邃，敦煌人；少而失蔭，叔親養之，邃孝敬竭誠，若奉其母。至年十六，出家事蘭公為弟子；學業高明，內外該覽；善方藥美書劄，洞諳殊俗，尤巧談論。護公常稱邃高簡雅素，有古人之風，若不無方，為大法梁棟矣。後與簡公俱過江，謝慶緒大相推重。性好山澤，在東多遊履名山；為人不屑毀譽，未嘗以塵近經抱。後隨蘭適西域，於交趾遇疾而終。春秋三十有一矣。^[10]

釋道法，姓曹，敦煌人。起家人道，專精禪業。^[11]

釋法穎，姓索，敦煌人。^[12]

釋超辯，姓張，敦煌人。^[13]

(尼)法相，本姓侯，敦煌人也。履操清貞，才識英拔，篤志好學，不以屢空廢業；清安貧窶，不以榮達移心。出適傅氏，家道多故，苻堅敗績，眷屬散亡，出家持戒，信解彌深。……相年逮桑榆，操行彌篤。年九十餘，元嘉末卒也。^[14]

(二)索靖題壁仙巖寺

據賀世哲先生研究，索靖字幼安，敦煌人，為西晉時以草書出名的“敦煌五龍”之首；索靖西晉時在朝為官，公元 303 年戰死，追贈司空。唐代敦煌文獻在追述莫高窟早期歷史時有云：“蟲書記司空之文，像跡有維摩之室。”（《吳僧統碑》。蟲書又稱鳥蟲書，草書之一種，此處即指索靖所書）“晉司空索靖題壁號仙巖寺”所用書法技術。^[15]（《莫高窟記》）又，公元 10 世紀中期的一份文獻也作了進一步的肯定：“石壁刀削，蟲書記仙巖之文；鐵嶺錐穿，像跡有維摩之室。”（《董保德功德頌》）就目前所見資料而言，無論是傳說還是追憶，答案都是一樣的：“索靖題壁仙巖寺”是莫高窟歷史上不容懷疑的事實。

索靖與竺法護為同一時代活動於同地區的文化人，而且活動

的地區範圍十分有限。法護譯經也好，法乘傳教也好，或是索靖題壁也好，總得在敦煌有一個地方，這個地方不可能隨風雲飄得無影無蹤。賀世哲先生曾判斷這個地點可能在莫高窟：

索靖時期敦煌佛教盛行，不但集中了一批以竺法護為首的高僧，“立寺延學”，翻譯佛經，而且“道俗交得”、“村塢相屬多有塔寺”。同時，高僧多喜隱居深山，據《高僧傳》，法護與弟子法乘等均如此。戈壁灘中宕泉河畔鳴沙山麓的綠洲，正是敦煌地區最適合修行的好地方。因此，當時有僧人在此建寺，名人遊歷至此，題書壁上，也是不足為奇的。^[16]

我也認為，莫高窟城城灣，可能就是竺法護當年“微吟窮谷，枯泉漱水”、“濯足流沙，領拔玄致”之地；當年法乘“立寺延學，忘身為道”之地；當年索靖“題壁仙巖寺”之地。

另外，城城灣與莫高窟早期歷史的關係，還有一個永和八(九)年建窟的問題。其資料來源於敦煌文書 P. 2691《沙州城土境》：“從永和八(九)年癸丑歲初建窟，至今大漢乾祐二年乙酉歲，算得伍佰玖拾陸年記。”永和癸丑為公元 353 年，五代後漢乙酉為公元 949 年，相距正好 596 年。但此說僅此一處，而且是近 600 年後的追述。筆者先前曾注意到 20 世紀 60 年代在莫高窟崖面中部發掘出的第 489 窟，低於今地表 6.4 米，是莫高窟崖面上最低的洞窟，與修造之時的宕泉河床相當。從窟前地面和臺地變遷的歷史考察，第 489 窟應是莫高窟崖面上最早出現的洞窟，可能就是最初的禪窟。^[17]或以為，當時所鑿禪窟的位置可能不在今天所看到的莫高窟南區窟羣崖面上；而今城城灣發現了窟龕，儘管無法說明其確切年代，但我們仍可推測：它有可能是宕泉河谷內最早的佛教石窟，它可能是永和九年所建石窟。當然，新發現的窟龕，也可能是歷代活動在城城灣的和尚們修禪所用。所有這些疑問，祇有等到對該處完全發掘清理後才能有進一步的認識。

(三) 講堂與彌勒院

敦煌文書 P. 2963《淨土今佛觀行儀經卷下》末尾題記云：

時乾祐四年(五代後周廣順三年,951)歲次辛亥逐賓之月(五月)癸雕十三葉(二十八日)於宕泉大聖先(仙)巖寺講堂後彌勒院寫故記。^[18]

這則題記顯示,仙巖寺一名一直到五代時還在使用,它的範圍內還有建於隋代的講堂及彌勒書院等建築物,而且,題記既然沒有將寫這份經卷的地點與“窟”的關係交待出來,說明此地與窟羣崖面尚有一定距離。

莫高窟講堂建於隋開皇年間。據《莫高窟記》：

1. 莫高窟記
2. 右在州東南廿五里三危山上。秦建元之世[年中],有 / 沙
3. 門樂傳仗錫西遊至此,巡[遙]禮其山,見金光 / 如千佛
4. 之狀,遂架空鑿巖,大造龕像。次有 / 法良禪師東來,
5. 多諸神異,復於傳師龕側 / 又造一龕。伽藍之建肇於
6. 二僧。晉司空索靖 / 題壁號仙巖寺。自茲以後,鑿造不絕,
7. 可有五 / 百餘龕。又至延載二年,禪師靈隱共居士陰祖等造北
8. 大像,高一百卅尺;又開元中鄉 / 人馬思忠等造南
9. 大像,高一百廿尺。開皇時[年] / 中僧善喜造講堂。從初鑿窟至大
10. 曆三年戊申歲即四百四年;又至今大唐庚午即四百九 / 十六
11. [年]。 [時]咸通六年正月十五日記。^[18]

《莫高窟記》將講堂之建與樂傳法良創窟、兩大創建等並列為莫高窟歷史上之大事。從題記看,講堂建於仙巖寺,當為與石窟不同的木構建築。

隋代莫高窟還發生過一件大事,即仁壽元年崇教寺建塔:

《廣弘明集》^[20]卷 16《佛德篇第三之三·隋造舍利塔詔》：

隋文帝(自注一十六州等)

……汝州 瓜州……

朕歸依三寶，重興聖教，思與四海之內，一切人民，俱發菩提，共修福業。使當今現在，爰及來世，永作善因，同登妙果。宜請沙門三十人，諳解法相，兼堪宣導者，各將侍者二人並散官各一人，熏陸香一百二十斤，馬五匹，分道送舍利，往前件諸州起塔。其未注寺者，就有山水寺所，起塔依前山；舊無寺者，於當州內清靜寺處建立其塔。所司造樣送往當州。僧多者三百六十人，其次二百四十人，其次一百二十人；若僧少者，盡見僧為朕、皇后、太子廣、諸王子孫等及內外官人、一切民庶，幽顯生靈，各七日行道並懺悔；起行道日打刹，莫問同州異州，任人布施，錢限止十文已下，不得過十文；所施之錢以供營塔；若少，不充役正丁及用庫物，率土諸州僧尼，普為舍利設齋。限十月十五日午時，同下入石函。總管、刺史已下縣尉已上，息軍機停常務七日，專檢校行道及打刹等事，務盡誠敬副朕意焉。主者施行。

同上《廣弘明集》之《舍利感應記》云：“瓜州於崇教寺起塔”。

《高僧傳二集·隋京師靜法寺釋智嶷傳四十二》：

釋智嶷，姓康，本康居王胤也；國難東歸，魏封於襄陽，因累居之十餘世矣。七歲初學，尋文究竟，無師自悟，敬重佛宗，雖畫權俗緣，令依學侶。而夜私誦法華，竟文純熟，二親初不知也；十三拜辭，即蒙剃落，更諾大部，情因彌著；二十有四方受具足，携帙洛濱，依承慧遠，傳業十地及以涅槃，皆可敷導；後入關中，住靜法寺。仁壽置塔，敕召送於瓜州崇教寺；初達定基，黃龍出現於州側大池，牙角身尾，合境通矚，具表上聞。嶷住寺多年，常思定慧，非大要事不出戶庭，故往參候罕觀其面。末以年事高邁，勳業彌崇，寺任衆務並悉推謝。唐初卒

也，七十餘矣。^[21]

莫高窟武周《聖曆碑》：

爰自秦建元之世，迄大周聖曆之辰，樂傳法良發其蹤，建平東陽弘其跡。推甲子四百他歲，建窟室一千餘龕，今見置僧徒，即為崇教寺也。^[22]

這裏明示，莫高窟與崇教寺為一地；但未涉及仙巖寺，則說明有一定距離。

講堂與舍利塔的建造，在莫高窟歷史上具有里程碑意義。

(四)宋代董保德於講堂後建普敬塔，今存。

敦煌文書 S. 3929《董保德諸佛事功德頌》有云“又於窟宇講堂後造此普敬之塔”。^[23]

這裏顯示，董保德所建普敬塔既然位於講堂之後，那就應該與原索靖題壁仙巖寺、隋開皇僧善喜所造講堂、後來的彌勒院等建築在同一處；普敬塔很可能是今莫高窟以南 500 米處的宕泉河谷的城城灣花塔。

(五)公元 966 年五、六月間，河西節度使曹元忠及其夫人潯陽翟氏來莫高窟避暑，先是組織僧眾及工匠重修北大像（今第 96 窟），施工期間曹氏夫婦進宕泉南谷避暑；^[24]曾有專家推測此南谷可能是城城灣；但莫高窟以上的宕泉河谷中還有 10 公里長，其中還有幾處建築遺跡；所以城城灣是否為曹元忠夫婦避暑之地，還有待於進一步研究。

三、關於莫高窟古代“塔林”遺跡

在大泉河東岸向東百餘米處的戈壁灘上，地勢較平坦的萬餘平方米的範圍內，有三十多座早已被毀壞的古塔遺跡，每一座塔的遺址上都有大量綵繪過的白灰皮碎片。如果這些墓塔都存在的話，這裏應是一片頗具規模的“塔林”。

敦煌唐代文獻中就有和尚死後葬於莫高窟的記載，如莫高窟第 12 窟窟主索義晉即“葬於莫高窟”；^[25]因此，莫高窟古代曾有“塔林”建築羣存在，這對研究莫高窟歷史有重要意義。

因為這處遺跡是一片戈壁灘，目前尚未發現更多的資料，此問題祇能到此為止。

附：關於三處遺跡並採石場遺跡開發建設的未來構想

從開發和建設新的研究基地與人文景觀的角度，提出如下建議：

1、首先對上述三處遺址及先前已發現的採石場遺跡進行必要的清理發掘；有條件的時候，再對城灣遺址進行全面的清理發掘。

2、將來可全面開發大泉河東岸一帶地區，恢復重建“塔林”，整修採石場。

3、恢復和重建“大聖仙巖寺”、講堂、彌勒書院等古代佛教建築，並設立敦煌研究院管理下的佛教僧團管理和研究機構，開展一些正常的佛教活動，培養一批僧伽研究人員，更好地從事國內外的學術文化交流活動，促進敦煌事業的全面發展。

註 釋：

[1]此錄文參照了張先堂《唐宋時代敦煌天王堂寺與天王堂考》，《21 世紀敦煌文獻研究回顧與展望研討論會文集》，台中，1999 年，第 95 頁，個別文字有變動。

[2]《浙藏敦煌文獻》，浙江教育出版社，2000 年 7 月，彩版第 12 頁第 22 幅，單色版第 208 頁。

[3]參見《碧巖錄》及《從容錄》的有關說明，見《大正新修大藏經》第 48 卷。

[4]參見《正法念處經》的有關說明，見《大正新修大藏經》第 17 卷。

[5] 圖片採自中國佛教協會編《佛陀的足跡——紀念中國佛教二千年圖片展》光盤，上海圓明講堂提供。

[6] 《高僧傳》卷 1《譯經上竺曇摩羅刹八》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[7] 《高僧傳》卷 4《義解一竺法乘六》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[8] 《高僧傳》卷 11《習禪竺曇猷三》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[9] 《高僧傳》卷 3《譯經下曇摩密多九》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[10] 《高僧傳》卷 4《義解一於道邃十一》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[11] 《高僧傳》卷 11《習禪釋道法十六》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[12] 《高僧傳》卷 11《明律第五釋法藝十圖》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[13] 《高僧傳》卷 12《誦經第七釋超辯十七》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[14] 《比丘尼傳》卷 2《宋吳太玄臺寺法相尼傳十六》，見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[15] 賀世哲《從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代》，《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版社，1986 年，第 196 頁。

[16] 同註[15]。

[17] 拙著《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996 年，第 52 頁。

[18] 同註[17]。

[19] 《敦煌莫高窟供養人題記》第 210 頁插圖。

[20] 見《大正新修大藏經》第 52 卷。

[21] 見《大正新修大藏經》第 50 卷。

[22] 參見註[17]拙著第 277 頁。

[23] 參見註[17]拙著第 328 頁。

[24] 見史葦湘先生《世族與石窟》，《敦煌研究文集》，甘肅人民出版社，1982 年，第 15 頁。

[25] 敦煌文書 S. 630、P. 4640 等《沙州釋門索法律窟銘》，參見拙著《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996 年，第 308 頁。



圖 1



圖 2



圖 3

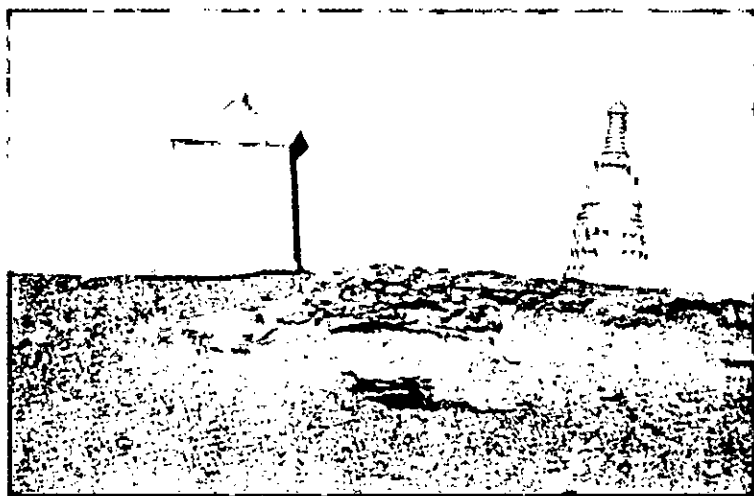


圖 4

莫高窟第 98 窟及其對曹氏歸義軍 時期大窟營建之影響

陳 明 沙武田

(蘭州大學敦煌學研究所 敦煌研究院)

敦煌莫高窟第 98 窟，是莫高窟南區一千餘米的崖面上所開鑿的 487 個洞窟(第 461 - 465 窟雖然編號與南區洞窟 492 個洞窟編為一體，但其實際位置是在莫高窟北區崖面，莫高窟北區新編號洞窟共計為 243 個，加上原已有的與南區洞窟一起編號的第 461 - 465 五窟，這樣北區共計為 247 個洞窟)中的一大型洞窟，具體是五代宋曹氏歸義軍統治初期由節度使曹議金主持營建而成，亦即為曹議金的功德窟，大約創建於公元 914 - 935 年間。由於 98 窟屬於一巨型洞窟，又由於其窟主曹議金的特殊身份關係，使得洞窟本身蘊含著諸多重要的歷史信息，因此引起一些專家學者的廣泛關注，並給予多方面的探討。諸如有學界先達金維諾先生、賀世哲先生、孫修身先生、馬德先生、鄭雨先生、榮新江先生、王惠民先生等均對 98 窟有過程度不同的討論研究。^[1]當然諸位先生們的討論基本上是限在對 98 窟窟主、創建與建成年代關係、歷史背景等方面。其實若仔細考察會發現，作為由曹議金主持開鑿的五代一大窟，由於其有著特殊的社會歷史背景，所以對五代宋曹氏歸義軍時期敦煌莫高窟洞窟的營建，產生了極其深刻的影響。因此筆者不揣淺陋，在前輩用功的基礎上，就這個問題作一探討，一則旨在擴

大對 98 窟的研究範圍，二則可對五代宋曹氏歸義軍時期莫高窟石窟的興建作一檢索，亦或可對我們更進一步認識這一時期的敦煌莫高窟有所裨益。

交代問題：

首先，讓我們對本文所要著重進行研究的莫高窟第 98 窟作一簡述：第 98 窟位於莫高窟崖面位置“北大像”第 96 窟（今九層樓）南側，原應相互相連。98 窟平面為一方形，主室有中心佛壇窟，覆斗頂四角四天王，長甬道，敞口前室於窟前修建有大型殿堂建築。主室東西深 15.2 米，南北寬 12.8 米，高約 10 米，甬道長 6.8 米，寬 3.7 米，高為 4.88 米，總面積達 220 多平方米。窟前殿堂建築遺址臺基南北約 21 米，東西約 10 米，殿基南北約 11 米，東西約 6.6 米。洞窟內經變畫多達 10 鋪，底層屏風畫達 32 屏，供養人畫像多達 200 多身，甬道男供養人畫像高均為 2 米以上，窟內女供養人畫像也是近達 2 米。所有這些均為莫高窟洞窟中所不多見，98 窟在各個方面均有著代表性和典型性，是為一名符其實的大窟。

其次，交代本文所要討論涉及的洞窟範圍。五代宋曹氏歸義軍時期莫高窟的洞窟營建空前興盛，節度使帶頭開窟，當時不僅新建了大大小小六十多所洞窟，而且又重修了近二十所前代洞窟。另外，這一時期又基本重繪了所有洞窟的前室並大量縮小甬道，同時又廣建窟前殿堂建築和窟檐建築，還繪製有大量露天崖面壁畫。莫高窟崖面被裝點得金碧輝煌，雕樑畫棟，一派佛界仙境，這是當時莫高窟營建的全貌。98 窟為一大型洞窟，受其影響，又受大的時代背景與社會時尚的左右，在其後不到一百年的時間內，即曹氏歸義軍時期又在莫高窟先後新建或重修的大窟有：143（重修）、100、108、454、22、61、55、53、96（重修）、261、146、152、130（重修）、256、76 等窟，也就是說以上這些洞窟在營建或重修的過程中都程度不同地受到 98 窟的影響，這即是本文所要著重討論的對象與行文的中心思想；需要說明的是，本文著重討論的是 98 窟與 100、

108、454、61、55、256 等幾窟，其它洞窟僅作部分參考，但這並不否定其它洞窟對本文所討論問題的價值所在。

窟主的影響：

98 窟是曹議金的功德窟，亦即曹議金是 98 窟的窟主。關於這一問題，賀世哲先生在其大作《從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代》一文中已有詳盡之考證，^[2]且已成為定論，此後學者們都基本上延引賀氏之觀點。但有一點應引起我們的注意，那就是雖然莫高窟眾多洞窟大多都有明確的窟主、施主，^[3]但是綜觀莫高窟的歷史，固然在 98 窟之前也有極為重要的人物開窟活動，如西魏元榮之 285 窟、北周於義之 428 窟、晚唐張議潮之 156 窟、張淮深之 94 窟等。但到五代宋曹氏歸義軍時期，隨着敦煌佛教藝術發展的更加世俗化、社會化，加之曹氏歸義軍在敦煌歷史上的獨特地位與特殊的歷史背景，因此作為曹氏政權創立者並為曹氏歸義軍第一任節度使的曹議金，在曹氏政權之始，面對周邊民族動盪不安，戰事不斷，特別是在接替了張承奉短命的金山國之後，戰爭創傷嚴重損壞了當時敦煌地區的社會經濟。^[4]作為一個新成立的小政權，而且實際所統轄的又僅僅限於瓜沙二州，因此在這種情況下，曹議金作為窟主，主持營建 98 窟這樣一巨型大窟，極為特殊。此外，在曹議金節度使任期的 914 - 935 年之後，尚有曹元德(935 - 939 年)、曹元深(939 - 944 年)、曹元忠(944 - 974 年)、曹延恭(974 - 976 年)、曹延祿(976 - 1002 年)、曹宗壽(1002 - 1014 年)、曹賢順(1014 - 1035 年)等幾任節度使。^[5]其中曹元德、曹元深、曹元忠為曹議金的兒子輩，曹延恭為曹議金孫子輩，曹延祿為曹元忠子，也是曹議金孫子輩，曹宗壽為曹延祿侄輩，為曹氏第四代，曹賢順為曹宗壽子，為曹氏第五代。曹氏先後五代八位節度使統治瓜沙達 121 年之久。但不管怎樣，曹氏歸義軍政權的豐功偉績均與曹議金的開創之功有著千絲萬縷的關係。加之以後歷任節度使有三位是曹議金的兒子，二位孫子，一位重孫，一位五代孫，因此這種

密切的血緣親情關係使得歷代曹氏歸義軍節度使都對曹議金敬重有加，並一直稱他為“大王”、稱他建的窟 98 窟為“大王窟”。另外，我們也可以從莫高窟五代宋曹氏歸義軍政權時期所營建的大量洞窟中有為數不少的曹議金供養人畫像和畫像題記加以印證。因此，在曹議金於 914 - 924 年間發心在莫高窟建成自己的功德窟 98 窟^[6]以後，在他的影響之下，緊隨其後，曹氏歷代節度使、大族官僚及高僧大德紛紛仿效“大王”而創建各自的功德窟、家窟。主要有公元 917 - 926 年陳法嚴任僧統期間^[7]創建的“宋家窟”146 窟，^[8]隨後陰海晏於 926 - 933 年重繪陰家大窟 138 窟，^[9]後來 933 - 935 年新任河西都僧統王和尚王僧統重修了自己原建之 143 窟，並建造了窟前殿堂建築和窟頂藥師佛塔。^[10]到公元 939 年，曹元德任節度使期間，與其母、曹議金的回鶻夫人隴西李氏建成 100 窟。^[11]同年當時敦煌大族，歸義軍高級官僚、曹家聯姻者張都衙淮慶也建成自己的功德窟第 108 窟。^[12]公元 939 - 944 年曹元深任節度使期間，創建第 256 窟作為自己的功德窟。^[13]公元 940 - 944 年曹氏家族又主持建成第 22 大窟。^[14]到了曹元忠時期，950 年前後建成第 61 窟，^[15]962 年前後，曹元忠又建一大窟第 55 窟，^[16]這二大窟均為曹元忠的功德窟。在大約同時的 966 年，曹元忠夫婦又重修第 96 窟“北大像”前殿堂樓閣，^[17]這也應是曹元忠之功德窟。到公元 974 - 976 年，曹延恭任節度使期間建有今第 454 窟為其功德大窟，^[18]同時期曹氏家族又主持擴建了第 53 窟。^[19]曹延祿時期由於社會危機加重，加之石窟藝術走向衰落，因此並不見有他的功德窟。曹宗壽時期重修了“南大像”第 130 窟並建成大型窟前殿堂建築。^[20]此外這一時期的大窟還有第 72、76、152、261、25 諸窟，或許也應是當時以 98 窟為起點開窟的產物。綜觀以上這些大窟的窟主，或是節度使，或是都僧統，或大家族，或大官僚，或曹氏家族，均與“大王”曹議金有著這樣那樣的密切的關係。

崖面位置的選擇：

莫高窟開窟的歷史，發展到五代曹氏歸義軍時期，在南區一千多米的崖面上的洞窟布局已基本形成，也即為今天我們所看到的洞窟布局。而且這時崖面已成飽和狀態，關於這一點我們分別可以從晚唐第 156 窟前室北壁墨書《莫高窟記》（也就是敦煌遺書 P. 3720）的記載可知，當時（即唐咸通六年，公元 865 年）莫高窟總共已“有五百餘窟”。另據 P. 2762《張淮深功德記》，莫高窟第 156 窟興建時崖面已基本呈現出飽和狀態。此外據敦煌研究院藏第 332 號《臘八燃燈分配窟龕名數》合計，十世紀中葉莫高窟崖面上已有 600 餘窟龕。同時，五代宋時人們開窟不再如此前歷代開窟那樣集中於崖面某一段，而是較為零亂且破壞重修。以上這些均與今天我們見到的近 500 窟的真實歷史相符（因為中間有地震重修等因素的破壞）。關於莫高窟崖面使用理論並十世紀中期莫高窟崖面洞窟分布及其和今天的關係，馬德博士有開創性的研究與詳細而較為準確的考證，^[21] 結合馬博士的研究，我們看到晚唐末五代初，莫高窟崖面洞窟布局的形成分別以第 130 窟“南大像”、第 96 窟“北大像”、第 428、285 窟豎綫“古漢橋”周圍、第 365、16 窟“三層樓”為四處明顯的標志區域，同時又以第 96 窟“北大像”為中心而向南北兩邊輻射，也就是說“北大像”是當時（以至於其前後至今）莫高窟的中心重地和最重要的區域。也正因為如此，所以張淮深於 875 - 882 年時不僅重修了北大像，而且同時又創建大窟第 94 窟，^[22] 並選址 94 窟位於北大像之緊鄰北側。這一點也表現在《臘八燃燈分配窟龕名數》的記載中首先布置的即為北大像段燃燈情況，同樣是為了以示區別，顯示與眾不同。由於以上諸多原因，因此到曹議金時，在莫高窟發心營建一所屬於自己的大窟時，絕不會草率行事，隨意而為，一定會考慮在各個方面要和自己特殊的身份相符合，以示有別。綜合各方面因素，他便選中了莫高窟的中心崖面區域，即北大像南側。因為在北大像北側已有張淮深節度使的“司徒窟”第 94 窟，這樣的選擇似是有意與張淮深相比美，並有

相提並駕之意，同樣意在顯示自己的特殊身份。綜上所述，98窟崖面位置的選擇也是煞費苦心的。

曹議金之功德窟 98窟如此，那麼其他各節度使在修建自己的功德窟時想來也不會馬虎。如曹元德第 100窟緊鄰 98窟南側，與之不相上下，一則顯示開窟人之一“天公主”是曹議金夫人的身份，二則也表示曹元德對父親的敬仰，同時也隱含著他對自己節度使身份的曲折表白。張淮慶第 108窟又緊鄰 100窟南側，反映張都衙和曹氏歸義軍政權之間的與眾不同的關係，也可反映出這一段崖面在當時的特殊性。曹元深第 256窟、曹元忠第 61、55二窟、曹延恭第 454窟選址在莫高窟南區崖面中段，這段崖面也屬於莫高窟重要地段。早在十六國北涼時期，在莫高窟創建洞窟的第一人樂傳和尚建窟伊始便於此段開窟。此段崖面屬於今古漢橋周圍，較為特殊。同時三位節度使集中在一起建窟，也與前三位之用意有異曲同工之妙。此外曹元忠重修北大像和曹宗壽選擇重修南大像為自己的功德窟，其崖面位置關係則無須說明，十分明了。

和曹氏歸義軍政權有著密切關係的僧界，宋僧統法嚴第 143窟、陰僧統海晏第 138窟、王僧統第 146窟，三者不但集中在一起，同時又屬南大像周圍，這一段崖面又有後來宋代大窟第 152窟；而第 72、76、261、53、22等大窟則位於曹元深、曹元忠、曹延恭等功德窟段崖面，其用意也是十分明確的。

開窟的原因(歷史背景)分析：

有關莫高窟第 98窟洞窟開鑿的原因和社會歷史背景等方面的探討，馬德先生^[23]、鄭雨先生^[24]、榮新江先生^[25]等已有精闢的討論，結合諸位學者的論證兼及自己的理解，在這裏對 98窟開鑿的原因、社會歷史背景的分析粗略總結以下幾個方面，並兼論對其後大窟營建的影響如下：

1、慶祝活動：914年曹議金接任河西歸義軍節度使，開創曹氏歸義軍統治時期。這在當時是一非同尋常的大事，特別是在公元

918 年曹議金得到中原王朝梁廷的正式授銜節度使一職，這對於瓜沙曹氏來講無疑更是一件大事。因此在這種情況下，曹議金為了慶賀自己執掌歸義軍政權並為自己的合法榮任而開建 98 大窟。這種情況也正如張淮深為了慶賀與紀念自己的“乾符之政”豐功偉績而創建第 94 窟大窟本意相同。^[26] 曹議金 98 窟的這種慶功因素直接影響了以後各大窟的營建，其後的各節度使新建或重修如第 100、256、61、55、96、454、130 等窟應與各節度使各自為了表明自己的身份，慶祝任職不無關係，這也是當時他們在莫高窟建窟的一種普遍心理。另外第 138、143 二窟分別作為陰、王二僧統的功德家窟，均係二人為了慶賀昇任都僧統而鑿建。^[27] 那麼同樣的道理第 146 窟窟主宋僧統也應不會例外。

2、祈願活動：馬德先生在《曹氏三大窟營建的社會背景》一文中對第 98、100、454 三大窟營建的社會背景作了詳細而令人信服的考論，認為曹議金執政時期，曹氏政權實際祇有效控制著以彈丸之地孤懸塞外的瓜沙二州，前代“金山國時代的連年征戰及其殘敗使敦煌地區的經濟遭受重創，加之水災蟲害，更是元氣大不振；周圍各少數民族政權虎視眈眈，嚴重威脅著瓜沙的安全；恢復歸義軍舊制，還要屈辱地代‘金山國’履踐與甘州回鶻的‘父子’之約……正是處於這種內憂外患的困境，所以在上兩份文書中(P. 3262、P. 3781)一再祈願‘四方開泰，使人早還，風雨順時，五穀殷實’，‘四方開泰，使人不阻於前程；南北休征，駟騎往來而無滯；蝗蟲飛散，萬劫不起於邊甿；水治洪津，竟唱南風之雅頌’，‘河清海晏，千年無九橫之殃；夏順秋調，萬載罷三災之難’，等。同時，剛剛恢復的歸義軍政權內部也很不穩定，《祈願文》(P. 3781)中所謂‘府僚大將，各盡節於轅門；親從之官，務均平而奉主’即透露了這一跡象。當然，也反映了曹議金希望僚屬們能齊心協力，助他振興歸義軍政權的雄心大志。不僅如此，曹議金還在 98 窟中繪製了二百多名僚屬的供養像，即是他以此作為籠絡人心，實現其願望的一種手段，同他

的‘祈願’所表達的願望完全一致。”“除此而外，曹議金時代的其它一些佛教文書，如禮佛文、發願文、燃燈文、回向文等，都有類似上兩件造窟文書中的‘祈語’。”^[28]第 98 窟如此，緊隨其後的曹元德第 100 窟從其造窟功德記 S. 4245 中也表達了同樣的意願，這一點也在 P. 3530 有關張都衙為 108 窟而作的開窟發願文中表達了同樣相關的意思，均表露了社會動盪的內容與祈願之意旨。

還有上舉這些大窟中四角四天王的壁畫繪製明顯表示了一種“祈願”思想，意在表明希求佛界力量佑護瓜沙一隅的平安。大量包括政界聯姻女性、大家族、並少數民族如回鶻公主、于闐國王的供養人畫像存在於各大窟，恐怕其用意也不外乎此。關於民族關係，或許也可以從衆窟皆有《維摩詰經變》中“各族王子”畫像而反映出來。衆所周知，歸義軍時期，歸義軍面臨着東西有吐蕃、回鶻、嗚末、南山、龍家、吐谷渾、瑛微等衆多民族的複雜關係。^[29]因此安全和民族問題對歸義軍政權十分重要，在這種情況下壁畫中必然要有所反映，以表良好祝願，也就是說當時開窟特別是歸義軍節度使們創建功德窟的另一個重要原因即是為了民族團結的需要。

3、個人和家族需要：敦煌五代宋曹氏歸義軍時期歷代節度使及都僧統等開大窟，本身是為了慶祝自己個人昇任節度使或都僧統，反映佛教石窟世俗性的一面，陳如前述。另外，大型甚至於超真人大小及家族供養人畫像的繪人洞窟壁畫中，也是佛教世俗化的表現。從第 98 窟以至於其後各大窟內繪入大量的供養人畫像，特別是窟主夫婦並家族大大小小，男女老幼，還有歷代節度使的順序排列，使人感覺並非佛窟，而是成了家族廟堂，因此這一時期創建大窟從 98 窟以來一個明顯的原因即為了各窟主及其家族，也就是所有這些大窟基本上反映的都是曹氏家族幾代所有男女老幼的畫像供養與題名，與其是為了開佛窟敬佛，倒不如說是為了借佛之名而行人事之美，大有家族祠堂、紀念館的性質。

4、佞佛：當然不管怎樣，曹氏的實際上和表面上的佞佛仍舊是

這一時期大窟營建的一個十分重要的因素，這也可從當時存在於沙州的十多處佛教寺院、衆多的僧尼寺戶^[30]及莫高窟、榆林窟的大規模興建，特別是莫高窟這一時期的重修新修洞窟盛極一時，可見曹氏佞佛之盛。此外，五代宋曹氏歸義軍時期留給我們大量的諸如寫經、禮佛文、發願文、功德記、碑銘讚、寺院各類文書等，^[31]均反映了這一時期佛教之興盛，佛教活動之頻繁，這種情況如沒有曹氏歷任諸節度使的大力支持是不可想像的。歷任節度使的佞佛也可以從敦煌遺書中反映有他們的施物疏、納贈歷等表現出來。如 P. 2704《長興四年(933)曹議金施捨回向疏》、《長興五年(934)曹議金施捨回向疏》，S. 3978 曹延恭的《丙子年七月一日司空遷化納贈歷》，現藏俄國的《曹宗壽造帙疏》等。又如敦煌紙本畫 P. 4514 曹元忠於開運四年遣匠人雷延美為其制雕版“毘沙門天王”、“文殊師利菩薩”等供養像。這些都是他們佞佛的具體記載和行為表現。

洞窟名號：

關於洞窟在當時的世俗稱謂，《臘八燃燈分配窟龕名數》為我們留下了這方面的極其珍貴的第一手真實資料。金維諾、賀世哲、孫修身、馬德諸先達畢路藍縷，對這一問題已有多方面的研究為我們提供了一個十分清晰的脈絡和綫索。從《臘八燃燈分配窟龕名數》可知與本文有關的大窟的俗稱名號有：大王窟(98窟)、天公主窟(100窟)、張都衙窟(108窟)、文殊堂(61窟)、陰家窟(138窟)、王家窟(143窟)、宋家窟(146窟、76窟)、杜家窟(72窟)、吳家窟(152、153、154三窟一組)等窟名號。其它部分洞窟也應有相應的俗名號，但在當時即951年時還未建成或不存在，因此其洞窟名號也便無從得知。

98窟的“大王窟”稱謂，係指曹議金自稱“托西大王”而言，也顯示了後人對曹氏首任節度使的尊崇及對其功德窟非同一般的對待。曹元德第100窟“天公主窟”，第108窟“張都衙窟”，也是受到

“大王窟”的啟發，同時也是應和此前已有的張淮深第 94 窟“司徒窟”有關。其它各家窟，明顯是在無法且不敢和“大王窟”“天公主窟”相比的情況下，但又受其名號的誘惑與影響，加之前代已有如第 220 窟、85 窟“翟家窟”，231 窟、217 窟“陰家窟”等以家族姓氏命名洞窟先例的存在。因此後建洞窟便競相仿效，紛紛以姓氏家族命名，以顯示窟主們的特殊身份，似可作為“大王窟”的陪襯。其它如第 256、454、61、55 等雖為節度使功德窟，却不見有反映各自窟主節度使的名號，或為文書失載，或為他們也認識到無法和“大王窟”相比，不敢越其禮位，祇好不具其名。也很有可能是這些洞窟原有反映各節度使身份的名號，如“太保窟”“司空窟”等，祇是不見於記載而已，仍有待於新資料的發現和更進一步的研究。但曹元德第 61 窟名為“文殊堂”，與第 365 窟“七佛堂”、窟頂沙山“天王堂”等以洞窟內的主尊佛像或洞窟所反映的主要信仰來命名洞窟名號，是洞窟命名的另一形式辦法。以佛榮光，似更可彰顯窟主之特殊身份。

洞窟形制：

98 窟的洞窟建築形制為：敞口前室，盞頂形長甬道，方形主室，覆斗形頂，窟頂四角四天王，窟內設中心佛壇。另外，在窟前又建有大型殿堂建築。^[32]莫高窟洞窟建築形制複雜多樣，而且一個時代有一個時代的特徵，如早期十六國北朝時期的中心塔柱窟，隋初盛唐時期的小型佛殿窟，中唐較為規則而考究的佛殿窟，晚唐的多樣化形制。五代宋曹氏歸義軍時期則為大型洞窟，長甬道，覆斗頂四角四天王，窟前殿堂建築（二層以上洞窟為窟檐）。這是五代宋曹氏歸義軍時期莫高窟石窟形制的新題材、新因素、新特點。而這一變化最早恰恰是從第 98 窟曹議金功德窟開始的，對其後洞窟建築形制的影響深遠，集中體現在莫高窟第 100、108、146、61、55、454、152、256、261、76 等窟。

下面對這一時期的大窟洞窟建築形制通過表格的形式說明，

以表明98窟的開拓性發展及其窟型對五代宋曹氏歸義軍時期莫高窟洞窟建築形制的深刻影響作用。

窟號	前室	甬道	窟頂	主室	窟前
98	敞口前室	竈頂形長甬道	覆斗頂,四角四天王	方形主室,背屏式中心佛壇	面闊三間,進深二間大型窟前殿堂建築
100	—	—	—	方形主室,西壁開龕	—
108	—	—	—	—(無背屏)	—
146	—	—	—	—	殘不清
138	—	—	—(無四天王)	—	應有窟前殿堂建築
143	—	—	—(無四天王)	方形主室,西壁開龕	從遺跡看原應有窟前建築
256	—	—	—(無四天王)	—(無背屏)	應有窟檐建築
61	—	—	—	—	—
55	—	—	—	—	—
261	—	—	—(無四天王)	—(無背屏)	應有窟檐建築
72	—(有二像臺)	短甬道	—(無四天王)	方形主室,西壁開龕	—
76	—	—	—(無四天王)	—(無背屏)	—
152	—	—	—	—	發現有建築遺跡,但詳細不清
53	—	短甬道	—(無四天王)	方形主室,西壁開龕	—
454	—	—	—	—	原有窟檐類建築
22	—	短甬道	—(無四天王)	中心柱,西壁開龕	—
25	—	短甬道	—(無四天王)	方形主室,西壁開龕	不清

注:—(短橫杠)表示和98窟相同內容,有不同內容者則在括號內有註明。

上表基本上反映了一個事實:五代宋曹氏歸義軍時期所營建的一些大窟,在洞窟形制方面延續了第98窟的洞窟建築形制和特點,變化不大。

那麼這一時期又為什麼會出現其中諸如大型窟、長甬道、窟頂四角四天王、窟前大型殿堂或窟檐建築呢?以下分別作以淺析:

首先曹議金在選擇營建自己的功德窟時要求工匠們對98窟在洞窟形制方面作出一系列新題材新特點的設計是必然的。無非意在表明要與眾不同,以示自己的特殊身份,也似乎表示著曹氏時代使敦煌的歷史進入了一個新的時代,特別是莫高窟營建史進入了一個非常時期,這一點其實已從五代宋時的窟上一系列活動反映出來,也應證了曹氏開創者的心願與想法,一系列大窟的出現,不僅與窟主身份相符,同時又把曹氏在莫高窟的歷史地位提高到一個異乎尋常的地步。

窟號	前室	甬道頂	甬道 西北壁	窟頂	主室南壁	主室北壁	主室東壁	主室西壁	西龕	背屏
98	殘毀不清	佛敎史跡 並瑞像面	供養人 重像	十方佛赴會,千 佛,四天王,圓 龍觀武井心	彌勒,阿彌陀,法華, 報恩經變,寶島經變, 曹氏女供養人	天請問,藥師,華嚴, 思益梵天,寶島經變, 曹氏女供養人	維摩詰經變	勞度叉 門聖變		背面佛敎 史跡,接 引佛
100	存幾身天王像	殘見瑞像圖, 同 98 窟	○	○	△底層曹議金 出行圖	△底層曹回鵬公主 出行圖	○	龕外藥師 佛赴會	龕內有佛 界衆生像	
108	殘毀	○	○	○	○	○	○	○		殘
148	殘毀	○	○	○	○	○	○	○		△
152	殘毀	回鹘重修	○	○	回鹘重修	回鹘重修	回鹘重修	回鹘重修		重修
61	殘毀	元代修	○	○	△	△	○	五臺山圖		○
261	存觀音變、 維摩變等	不清	○	※	※	※	盧舍那佛 又殊普賢	四方佛	不清	
55	殘不清	西夏重修	○	※經變畫四披	△	△	金光明、密 嚴經變	○		經行佛
53	中唐畫	殘	殘	※經變畫四披	勞度叉門聖變	維摩詰經變	※	龍王等	瑞像,天 龍八部	
72	殘毀	殘毀	不清	△	劉薩訶因緣變相	彌勒經變	勞度叉 門聖變	佛敎史跡, 殊普賢變 生故事		
76	殘毀	元畫	宋酥風畫	※	※	※	八塔變相	未知名經變		
22	殘不清	殘	殘	※	※	※	○	中心柱		
256	宋重修	宋重修	○	宋重修	宋重修	宋重修	宋重修	宋重修		
454	文殊,普賢, 赴會佛	○	○	※	△	△	○	○		不清

說明:上表中○表示該窟此項內容完全同 98 窟;△表示該窟此項內容基本同 98 窟;※表示該窟此項內容部分同 98 窟。

長甬道一則是為了使信眾們在從人間進入佛國世界時的心理變化循序漸進，由淺入深，是一種心理的微妙處理與佛教的教化手段。更重要的是長甬道有著足夠的空間面積，以供畫人曹氏、張氏的大量供養人畫像，突出窟主、施主及其政權、家族的身份地位。此外長甬道的設計，也是由於當時崖面已布滿洞窟，呈現飽和狀態，因此如開短甬道大窟，則很容易造成打破上下左右洞窟並極易崩塌，而長甬道恰恰使大窟避開了周圍洞窟而伸向崖體深處，擴大了深度空間，從而進行大窟的開鑿。

窟頂四角四天王的處理，這與曹氏政權特點、周邊環境並這一時期的天王信仰有關。屬於一種祈求守護、佑護心理，並賦予四天王治國安邦之意義，這一點可以從前所述“祈願”活動中得到印證。

窟前建大型豪華殿堂或窟檐建築，也是這一時期的特殊變化，這一活動使莫高窟面貌為之一新，一派佛國仙境。這一耗資巨大的工程，也反映了曹氏的佞佛與在莫高窟營建的不遺餘力。建造窟前大型豪華殿堂或窟檐建築，當也是受到中國傳統建築樓閣或寺廟殿堂的影響。此外，壁畫中大量的佛寺天國、淨土世界的瓊樓玉宇，雕樑畫棟，大型豪華佛殿、樓閣，使這一時期的人們受到啟發，因而在窟前修建大型殿堂建築。另外從殿堂與窟檐建築的實際意義看，殿堂與窟檐建築使得佛教石窟形成一個完整的整體，窟內主室進行觀像禮佛活動，而殿堂、窟檐內則可以進行一些大型的佛事法會如祈願、還願並抄經(Ch. 00207)甚至如迎來送往等其它窟上活動，增大了佛窟的活動範圍。

壁畫內容及其布局：^[33]

要研究第98窟壁畫內容及其布局對五代宋曹氏歸義軍時期莫高窟壁畫內容與布局的影響關係，由於涉及的內容零亂複雜，因此首先對這些大窟並其它洞窟的壁畫內容布局按其方位關係列表如下，以便於敘述與研究：

由上統計表可知，在敦煌莫高窟五代宋曹氏歸義軍時期的 14 所大型洞窟中，洞窟壁畫內容和第 98 窟完全一致的有 10 所洞窟中的 29 個項目；和第 98 窟基本相同的有 6 個洞窟中的 10 個項目；和第 98 窟部分相同的有 6 個洞窟中的 13 個項目。另外，由於有一些洞窟的殘毀、重修、煙燻等原因而使得部分壁畫情況不明，因此實際上五代宋曹氏歸義軍時期洞窟壁畫受第 98 窟的影響情況要比表中所顯示的更為豐富。也就是說實際上應有更多洞窟的更多壁畫內容布局受到 98 窟的不同程度的影響，加之有些雖然不屬“基本完全相同”、“基本相同”或“部分相同”之列，但是從實際洞窟調查可知，有相當一部分洞窟的壁畫內容與 98 窟的內容大體相同而僅僅是在不同洞窟的位置不同而已，也應是受到了 98 窟的頗大影響。

通過實際洞窟的調查及其統計表的反映可知，五代宋曹氏歸義軍時期的洞窟壁畫內容及其結構布局基本與 98 窟的壁畫內容和結構布局相同。亦即：敞口前室有衆天王像等，甬道頂為佛教史跡、瑞像或接引佛，甬道南北壁畫曹氏等供養人畫像，主室西壁畫勞度叉鬥聖變或開龕，南壁繪諸如彌勒經變、阿彌陀淨土變、法華經變、報恩經變等；背壁畫天請問經變、藥師經變、華嚴經變、思益梵天問經變等；東壁常見為維摩詰經變。除此之外，在洞窟四壁底層畫有賢愚經變諸品及大量供養人畫像；窟頂四角四天王，四披赴會佛、千佛等；背屏後畫接引佛。這是這一時期的洞窟壁畫內容及其布局的基本狀況，或略有變化，但出入不大。探討這些壁畫內容和結構布局的如此安排繪製的原因，應從當時世俗的社會的需要和佛教信仰等諸方面考慮，這是這一時期敦煌石窟研究的一大課題，需待更多資料的搜集和深刻的思考。

壁畫底稿、程式化：

從敦煌遺書和洞窟壁畫供養人畫像題記可知，曹氏歸義軍時期，敦煌石窟壁畫的繪製已有了專門的機構和畫師。有明確文字

記錄的諸如“畫行”“畫院”中一批如“知畫行都料董保德”(S. 3929)、“知左右廂繪畫手安存立”“繪畫手張弘恩”(莫高窟第129窟題記)、“沙州工匠都勾當畫院使竺保”(榆林窟第35窟題記)、“知畫手武保琳”(榆林窟第35窟題記)、“畫匠弟子李園心”(榆林窟第32窟題記)、“知畫行都畫匠作白般縫”(榆林窟第33窟)等。另有衆多的“畫匠”“畫師”“畫窟先生”“畫人”“良師”“繪畫手”等高級畫師與一般匠人的繪製洞窟壁畫的活動。這些均反映了五代宋曹氏歸義軍時期“畫行”“畫院”等繪畫組織機構的頻繁活動和與洞窟壁畫製作的密切關係。有關這一問題,姜伯勤先生已有大作討論,^[34]可供參考。由於畫院等組織的存在,使得五代宋曹氏歸義軍時期敦煌石窟大量洞窟壁畫的製作已有了粉本、底稿的運用。胡素馨女士^[35]等曾從不同角度對這一問題進行過探討,許多學者認為早在此前的中晚唐時期,敦煌壁畫的製作已有了底稿的存在,到了五代宋曹氏歸義軍時期底稿更是被廣泛的使用,這當然和“畫行”“畫院”的存在有着很大的關係,但有一點應引起注意:經過我們的研究發現在敦煌壁畫底稿中,S. P. 172《窟頂畫設計稿》是98窟的窟頂壁畫設計草稿,同時也是第108窟和第100窟窟頂壁畫的設計參照稿,並進而影響了其它如第146窟、454窟、61窟、55窟、261窟等諸洞窟窟頂壁畫的繪製。也就是說畫稿S. P. 172作為《窟頂畫設計稿》,在繪製了第98窟窟頂畫之後,又與98窟窟頂畫一道,進而影響了一個時代即五代宋曹氏歸義軍時期大量洞窟的窟頂壁畫的設計繪製。^[36]除此之外,另一份敦煌壁畫底稿S. P. 176《維摩詰經變稿》也是98窟《維摩詰經變》的洞窟壁畫設計草稿。同樣的事實是,和S. P. 172一樣,S. P. 176和98窟《維摩詰經變》一道影響了其它衆多洞窟的《維摩詰經變》的繪製,如第100窟、108窟、146窟、61窟、454窟、5窟等。受這種影響的深刻,以至於這一時期大量的《維摩詰經變》基本上是以98窟《維摩詰經變》為底稿樣本,在內容布局等方面形成了大同小異如

出一轍的五代宋曹氏歸義軍時期的敦煌壁畫《維摩詰經變》。^[37]另外,其它這一時期洞窟壁畫如西壁勞度叉鬥聖變,背屏接引佛,甬道供養人畫像和窟內供養人畫像等,也是以 98 窟為起點。特別是供養人畫像,形成了整個五代宋曹氏歸義軍時期的一個模式,即洞窟中千篇一律的男女供養人畫像。這一點有着比窟頂畫和《維摩詰經變》更加明顯的影響作用,如供養人畫像的大小、排列順序、壁面位置、服飾、畫妝等各方面內容與布局細節的雷同等。

由此我們看到了五代宋曹氏歸義軍時期在洞窟壁畫內容和布局方面以 98 窟為起點,開始了一個新的造窟階段,並對同期及後世產生了深刻影響。也正由於如此,使得五代宋曹氏歸義軍時期在壁畫的製作上具有明顯的程式化特徵,在某種程度上影響了這一時期藝術的發展和創新,而陷人一種近乎單一的套式。提到程式化這一問題,從上面各節的分析我們可以看到 98 窟在眾多方面的作用和影響。而關於這一時期敦煌石窟藝術的程式化表現,從事敦煌石窟藝術研究的學者們大都注意到這一問題,也已基本上有著共識,故在此不作詳細的論述。

通過以上的討論,我們認為,作為曹議金功德窟的 98 窟,無論從洞窟形制還是作為視覺藝術材料的壁畫圖像,都對眾大窟的營建產生了深刻的影響。但我們的研究不能祇停留在石窟營建與石窟藝術本身及其相互之間的關係上,而是要在這一研究的基礎上進一步闡釋與之有關的歷史與社會問題。本文的研究給我們一些重要的啟發,也可以幫助我們解決相關的一些歷史問題。

以上這些大窟,無論 98 窟還是其他各個洞窟,在崖面位置的選擇、洞窟窟主、洞窟形制、洞窟的稱號、開窟的歷史背景、洞窟壁畫內容和布局、石窟藝術的程式化等各方面,均反映了這一時期敦煌石窟藝術的世俗化、社會化表現。鄭雨先生在《莫高窟第九十八窟的歷史背景與時代精神》一文中專設“九十八窟集團性供養人畫像出現的意義”一節論述 98 窟供養人畫像所表現的世俗性的一

面：“九十八窟供養人畫像對舊格局的大膽突破，一方面顯示出世俗人自我意識的潛滋暗長；另一方面顯示出在非自覺性的世俗意識排擠下，神權勢力逐步退縮；儘管曹議金等人主觀上仍然自信是佛祖虔敬的信徒，但客觀上他們畢竟日益遠離了古老的信仰傳統。主觀與客觀的矛盾，意味著人世俗社會不斷前進，在人同超人力的鬥爭中，一步步地擺脫著無所作為的舊觀念的束縛，越來越多的肯定著自身的存在和價值。”“透過九十八窟供養人畫像規制格局的變化，我們應當看到的是，瓜沙地區人們的觀念已經發生了甚至連他們自己也不曾察覺然而的確是視而可識的相當巨大的變化。”^[38]鄭雨先生的論點其實也適用於其它諸大窟的供養人畫像。在五代宋曹氏歸義軍時期洞窟營建的方方面面均體現著世俗的、社會的和人的因素，宗教信仰更多地起著媒介與手段的作用，而並非最終的目的，這也是敦煌佛教乃至整個佛教的逐步世俗化、社會化的表現。

再者通過以上的討論，也可以幫助我們進一步理解曹氏歸義軍時期的敦煌地方歷史。

該窟的營建在許多方面應該說五代宋曹氏歸義軍時期，在莫高窟洞窟的大規模興建歷史中，98窟是其中最為重要的一個問題，均對其後同一政權下的洞窟營建產生了極其深刻的影響。因此研究曹氏歸義軍時期敦煌歷史是不能不對98窟作重點考察的。

由此我們可以認為，歸義軍時期佛教石窟的大規模建造，是當時地方統治者的重要活動之一，也進一步表明這一時期佛教與石窟活動的世俗化、社會化，同時洞窟營建的利益私人化和政治色彩的濃厚表現，也是政治強烈參與佛教活動的例證。

另外，敦煌石窟的營建發展到了五代宋曹氏歸義軍時期，已經成了一種近似於規模經營。在政治與世俗的影響與作用下，在特定的相關組織與機構的運作下，營建洞窟的動機和出發點又基本相近，因此，該時期的洞窟之間有很大的相似性。當然並不能因此

而否定單個洞窟的功能與意義之差異。但這一點而可以幫助我們理解這一時期敦煌石窟藝術的在量上的發展與質上有所退步的原因。

再者，各節度使的功德窟，在敦煌莫高窟中屬於比較特殊的家窟，總體上這些大窟又可以納入到曹氏家族洞窟系列當中。敦煌石窟營建在很大程度上是各時代家窟營建的歷史，特別是到了唐五代宋時期更是家窟大規模發展與集中表現的時代。曹氏歸義軍時期這些大窟的營建，也應當是這一歷史時期莫高窟家窟發展最興盛與一個十分特殊的時代，因為這些家窟又與敦煌當時當地的社會政治緊密聯係，因此都帶有佛窟與功德窟(家屬)的雙重含義。

由這些特殊窟主功德窟之間的密切關係，也可以發現一個很重要的問題，那就是反映著曹氏政權內部在曹延祿之前的相對團結一致的狀態和曹氏歸義軍歷史的相對穩定與繁榮的政治局面。否則 98 窟又怎麼可以如此深刻地影響到以後各節度使功德窟的營建呢？到了曹延祿時期，曹氏歸義軍政權面臨著更深刻的內憂外患，形勢動盪不安。特別是曹宗壽殺曹延祿而接掌歸義軍大權，其後曹氏歸義軍漸趨衰落，且又受制於回鶻，直至西夏的侵入到曹氏歸義軍政權的滅亡，形勢和前期大不一樣。而前期這種局面的形成又與曹議金的首創之功及其對以後歸義軍政權發展的深遠影響有密切關係，這也可以從本文對曹議金功德窟 98 窟的研究對這一時期大窟營建所產生的深刻影響而得到極好的證明。

註 釋：

[1]金維諾《敦煌窟龕名數考》，《文物》1959年第5期。賀世哲、孫修身《瓜沙曹氏與敦煌莫高窟》，敦煌文物研究所編《敦煌研究文集》，甘肅人民出版社，1982年，第229-269頁。賀世哲《從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代》，敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版社，1986年。

第219頁。馬德《曹氏三大窟營建的社會背景》，《敦煌研究》1991年第1期，第21頁。鄭雨《莫高窟第九十八窟的歷史背景與時代精神》，《九州學刊》2卷4期，1992年，第35-43頁。榮新江《關於曹氏首任節度使的幾個問題》，《敦煌研究》1993年第2期，第49-52頁。榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996年，第237-246頁。王惠民《曹議金執政前若干史事考辨》，《段文杰敦煌研究五十年紀念文集》，世界圖書出版公司，1996年，第425-430頁。

[2]參見前揭賀世哲文。

[3]馬德《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996年。關於敦煌石窟“窟主”和“施主”的問題，馬德先生在此專著第五章第一節有專門討論。

[4]參見前揭榮新江《歸義軍史研究》第六章“金山國的建立與興亡”。

[5]有關歸義軍各節度使的在位年次等參見前揭榮新江先生專著第95-124頁。

[6]有關98窟的營建年代參見前揭馬德專著。

[7]參見前揭榮新江專著第284、285頁。

[8]參見前揭馬德專著第147-150頁。

[9]馬德《都僧統之“家窟”及其營建》，《敦煌研究》1989年第4期，第54-58頁。

[10]同註[9]。

[11]同註[9]。

[12]參見前揭金維諾、賀世哲文。又馬德《莫高窟張都衙窟及其有關問題》，《敦煌研究》1996年第2期，第30-36頁。

[13]參見前揭賀世哲文。關於莫高窟曹元深功德窟的討論，王惠民先生同意賀世哲先生的意見，而馬德先生則認為曹元深功德窟應為第454窟，而非256窟。

[14]參見前揭賀世哲文。

[15]參見前揭賀世哲文。

[16]參見前揭賀世哲文。

[17]參見前揭賀世哲文。

[18]參見前揭賀世哲文。馬德先生則認為第454窟是曹元深功德窟，祇是曹延恭曾有重修活動。又郭俊葉也同意賀世哲先生意見，見其《莫高窟第

454 窟窟主再議》，《敦煌研究》1999 年第 2 期，第 21 - 24 頁。

[19]參見前揭賀世哲文。

[20]參見前揭賀世哲文。又沙武田《關於莫高窟第 130 窟窟前殿堂建築遺址的年代問題》，《敦煌學輯刊》2000 年第 1 期，第 69 - 77 頁。

[21]馬德《十世紀中期的莫高窟崖面聚觀——關於〈臘八燃燈分配窟龕名數〉的幾個問題》，《敦煌研究》1988 年第 2 期；同見《1987 年敦煌石窟研究國際討論會文集》石窟考古編，遼寧美術出版社，1990 年。又馬德《莫高窟崖面使用刍議》，《敦煌學輯刊》1990 年第 1 期，第 110 - 115 頁。

[22]鄭炳林《張淮深改建北大像和開鑿 94 窟年代再探》，《敦煌研究》1994 年第 3 期，第 37 - 41 頁。

[23]馬德《曹氏三大窟營建的社會背景》，《敦煌研究》1991 年第 1 期，第 21 頁。

[24]鄭雨《莫高窟第九十八窟的歷史背景與時代精神》，《九州學刊》2 卷 4 期，1992 年，第 35 - 43 頁。

[25]榮新江《關於曹氏首任節度使的幾個問題》，《敦煌研究》1993 年第 2 期，第 49 - 52 頁。另見榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996 年，第 237 - 246 頁。

[26]鄧文寬《張淮深改建北大像和開鑿 94 窟年代考》，《1990 年敦煌學國際研討會文集》，遼寧美術出版社，1995 年，第 121 - 135 頁。另鄭炳林《張淮深改建北大像和開鑿 94 窟年代再探》，《敦煌研究》1994 年第 3 期，第 37 - 41 頁。

[27]馬德《都僧統之“家窟”及其營建》，《敦煌研究》1989 年第 4 期，第 54 - 58 頁。

[28]同註[27]。

[29]榮新江《歸義軍及其周邊民族的關係初探》，《敦煌學輯刊》1986 年第 2 期，第 24 - 44 頁。李冬梅《唐五代歸義軍與周邊民族關係綜論》，《敦煌學輯刊》1998 年第 2 期，第 43 - 53 頁。

[30]姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，中華書局，1987 年。郝春文《晚唐五代宋敦煌僧尼的社會生活》，社會科學出版社，1998 年。

[31]參見黃徵、吳偉《敦煌願文集》，嶽麓書社，1995 年。

[32]潘玉閃、馬世長《莫高窟窟前殿堂遺址》，文物出版社，1985 年，第 8

- 12 頁。

[33]本節詳細請參閱敦煌研究院編《敦煌石窟內容總錄》，文物出版社，1996年。

[34]姜伯勤《敦煌的“畫行”與“畫院”》，《1983年全國敦煌學術討論會文集·石窟藝術編》，甘肅人民出版社，1987年。

[35]胡素馨《敦煌的粉本和壁畫之間的關係》，《唐研究》第三卷，北京大學出版社，1997年，第437-443頁。另參見沙武田發表於《敦煌研究》1998年第4期、1999年第2期、2000年第3、4期敦煌壁畫底稿的系列研究論文。

[36]沙武田《S. P. 172 與莫高窟五代宋窟頂壁畫關係試論》，《敦煌研究》2000年第3期，第37-42頁。

[37]沙武田《S. P. 76〈維摩詰經變稿〉拭析》，《敦煌研究》2000年第4期，第10-20頁。

[38]參見前揭鄭雨文。

阿彌陀經的光明信仰和藥師經的 審判思想

劉永增

(敦煌研究院)

在敦煌莫高窟的北朝期壁畫中，南北兩壁中央畫說法圖，四周有千佛圍繞，筆者曾在一篇短文中將之稱之為“千佛圍繞式說法圖”。^[1]北朝中期以後，如莫高窟第 251、249 窟，這種說法圖的下方出現了蓮池，上方出現了飛天，聖衆人數亦有所增加，有的學者認為，這種說法圖就是淨土變的雛形。^[2]之後在隋代，出現了初具規模的經變畫，但經變的主題僅限於彌勒上生經和藥師經變幾種。完備的淨土經變則出現在初唐時代的第 220 窟(642 年)以後，即畫於南壁的阿彌陀淨土變和與之相對的北壁藥師經變。關於兩經變的畫面內容和表現形式諸前輩已多有論及，茲不贅述。受其影響，在盛唐以後的大幅經變畫中，華嚴與法華，彌勒與天請問，思益梵天與報恩等經變，亦都以較為固定的形式兩相呼應。這種對應形式不僅限於經變畫，文殊與普賢，地藏與觀音，以至於密教經變的如意輪與不空羅索等等，大多都是兩兩相對。這其中，未必所有的對應壁畫都一定有着必然的或內在的聯係。但是，如文殊與普賢，地藏和觀音，^[3]在信仰思想上彼此關聯的例子，在敦煌以及其它石窟乃至在日本亦多有出現。基於此，本文旨在從阿彌陀經的光明信仰和藥師經的審判思想信仰人手，探討阿彌陀經變、光明信

仰和藥師淨土、審判思想間的關係，從而揭示兩經在思想上和信仰形式上的相互關聯。

一、《大阿》與西北印度

自東漢年間安世高初譯《無量壽經》(失譯)以來阿彌陀經的翻譯相續不斷，據經錄共十二譯，現五存七佚。除已經亡佚的七部外，唐以前存以下三經。

漢譯 支婁迦讖譯《無量清淨平等正覺經》四卷，大正第 12 卷

吳譯 支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷，大正第 12 卷

魏譯 康僧鎧譯《佛說無量壽經》二卷，大正第 12 卷

《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，亦云《大阿彌陀經》(以下簡稱為《大阿》)，《出三藏記集》卷 2 云支謙譯，日本學者鏡野黃洋、北川賢淨、香川孝雄、藤田宏達等先生從譯語、譯風等特徵研究，認為應是《般舟三昧經》的譯者支婁迦讖譯。從現存五部阿彌陀經的比較研究可知，《大阿》的成立年代最早，可上溯至公元 2 世紀後半之前，它的翻譯約在經典成立後不久的公元 2 世紀末即東漢年間。^[4]首先，包括《大阿》在內的許多與阿彌陀佛相關的經典都由西北印度或中亞出身的僧侶們譯出。按通常的說法，譯者支婁迦讖當與貴霜王國相關。

貴霜國以普魯薩普爾(Purusapura, 今巴基斯坦白沙瓦)為都，地域以西北印度為中心，包括我國新疆的一部分和中亞南部、阿富汗全域，以及北印度大部的北半。值得注意的是，1892 年，法國地理學家德托流得蘭在我國的于闐購買了寫於樺樹皮上的佉盧文書，之後俄登堡也買到了該寫本的一部分。這個被認為是寫於公元 2 世紀的寫本就是著名的《法句經》，經研究，使用的寫本是與犍陀羅碑文語言極其相似的印度語方言書寫，這一語言後被英國的

梵語學家貝利命名為犍陀羅語。^[5]

在這裏，有必要提及玄奘《西域記》中有關覲貨邏國的記載。該書卷 1 自呬蜜國至揭職國記覲貨邏國 16 個，曰覲貨邏國：“出鐵門，至覲貨邏國（舊曰吐火羅，訛也。）故地。南北千餘里，東西三千餘里。東扼葱嶺，西接波刺斯，南大雪山，北據鐵門，縛台河中境西流。”據此知其時的覲貨邏國東及帕米爾高原，西至波斯，北達鐵門，南望興都庫什。原屬希臘人巴克特裏亞王國（前 329 - 前 130 年前後），後被西進的大月氏所滅，稱吐火羅斯坦（Tukharistan），我國史書謂之大夏。玄奘說覲貨邏國分二十七，“語言去就稍異諸國，字源 25 言，轉而相生。用之備物，書已橫讀。自左向右，文記漸多。”此外玄奘還在卷 2 中談到印度文字，其言印度文字為梵天所造，字有 47，即通常所說的婆羅謎文。顯然這與上述覲貨邏國文字是迥然不同的兩種文字，前者盛於西北印度，後者行於印度的其它地區。西北印度自巴克特里亞以來，通行希臘語和希臘文字。到了貴霜王朝時既用貴霜語也用希臘文字，這種現象一直沿襲到公元 8 世紀前後。玄奘所說的字源 25 可能就是這 25 個字母，是在通常的希臘 24 個字母上又加上了“sh”，也就是說，這個規模宏大的覲貨邏國的語言卻與盛極塔里木盆地天山南麓的吐火羅語（Tokharian）沒有絲毫關係，當地的語言卻屬伊朗語。^[6]

《西域記》卷 12 又在安坦羅縛國以下至達摩悉鐵帝國間記覲貨邏國故地 13 國。故國者，原有之領地也。水谷真成先生以之為大月氏治下的五翕侯，為貴霜國的舊有領地。關於覲貨邏故地諸國的語言玄奘未見述及，但在敘述尸棄、商彌二國時說文字同覲貨邏國語言稍異。若然，無論是覲貨邏國還是其故國，在語言上都幾無大差，都是操伊朗語言的國家。^[7]

如上述，《大阿》譯於公元 2 世紀末，即相當於貴霜王朝盛期，由大月氏僧支婁迦讖譯出，為現存最早的阿彌陀經。東漢年間，自安世高初譯《無量壽經》以來阿彌陀經的翻譯相續不斷，據經錄共

十二譯，現五存七佚。然而，阿彌陀佛之名却不見於《阿含經》，《律部》經典中亦僅見於《佛說菩薩內戒經》^[8]、《菩薩受齋經》^[9]和《大乘三聚懺悔經》^[10]三部經典。也就是說，阿彌陀信仰和被稱作是小乘經典的《阿含經》無涉，《律部》中也少有論及。相反，據矢吹慶輝博士的研究，唐以前的譯經僧中，30人中有24人為西域為北印度出身，可見彌陀信仰最早盛行於西域和北印度。^[11]

《大阿》經中所見沙門、須摩提、竭羅、阿逸等單語語源學考察表明，這些語言顯示出西北印度一帶犍陀羅語的音韻特徵。^[12]最早的淨土經典之一《般舟三昧經》的語源學研究表明，其原典為犍陀羅語書寫，如阿彌陀原語為犍陀羅語的“amida”，譯如來(tathagata, 梵語)為怛薩阿竭，即“tasagata”的音譯，也顯示出犍陀羅語在語形和音韻變化上的特徵。^[13]

那麼，這個為東亞各國熱信千百餘年的阿彌陀佛或言阿彌陀淨土到底在何時、又是怎樣產生的呢？關於它的起源，概而言之有以下數種：即佛教神話起源說、吠陀或印度教神話起源說、太陽神信仰起源說、西亞或伊朗宗教起源說等等。

有的學者者認為，阿彌陀(amita)為 amṛta 的轉訛，即 amṛta (甘露)的俗語為 amita 或 amida，後人釋之為無量。它最早出現在婆羅門教的經典中，在言及梵天世界(Brahmaloka)的敘述時，稱梵天的玉座有“無量之威力”(Amitaujas)，為梵天世界的中心。通常的解釋翻譯認為，ojas 具有光輝和光明之意，漢譯佛典常譯之為光澤、光色和精光，也就和“無量光”的觀念產生了聯係。無量壽之語雖不見於婆羅門典籍，但在梵天世界中却有不老河(Vijara)的記載，到達不老河的人則不會老。此外，其處還記有城池宮殿，到達梵天世界的人們有五百天女出迎，已往生極樂世界的人們更有七千天女圍繞戲樂。極樂淨土中，若欲求“諸飾具，即冠飾、腕飾、胸飾、頸飾、耳飾、手足飾，指環、金鎖、帶、金網、真珠網、一切寶網、金寶鈴網”，即可從樹上求得。一切被服，法衣花香，傘蓋幢幡可從

彼毛孔掌中出。其描述與阿彌陀經中的記述極其相似。^[14]

荻原雲來博士認為，極樂淨土的觀念來自《梨俱吠陀》的毘醜奴神。即毘醜奴神的最高步處 (padam paramam) 有蜜和甘露 (amrta)，即蘇摩酒。Amrta 在俗語中為 amita 或 amida 之意，後來人們則釋之為無量之意了。由於人們將太陽和神酒蘇摩同而視之，也就言太陽為無量光或無量壽了。^[15]

阿彌陀經的信仰核心是往生淨土，也就是西方淨土或言極樂世界。極樂梵語曰“Sukhavati”，為“安樂生活的地方”或“安樂生活的土地”之意。如下表，關於譯語“極樂”，首先出自公元 5 世紀鳩摩羅什翻譯的《佛說阿彌陀經》，其前除康僧鎧譯《佛說無量壽經》為安樂外其餘均為音譯。

支婁迦識譯《般舟三昧經》(179)	須摩提
支婁迦識譯《無量平等清淨覺經》(147 - 186)	須摩提、須阿提
支婁迦識譯《佛說大阿彌陀經》(147 - 186)	須摩題
支謙譯《慧印三昧經》(223 - 253)	須呵摩提
康僧鎧譯《佛說無量壽經》(252)	安樂
竺法護譯《方廣般泥洹經》(269)	須摩提
求那跋摩譯《菩薩受齋經》(280 - 312)	須訶摩提
聶道真譯《三曼陀 陀羅菩薩經》(313 - 316)	須訶摩提
鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》(402)	極樂
菩提流支譯《如來智印經》(402 - 479)	極樂
菩提流支譯《無量壽如來會》(708 - 713)	極樂
法賢譯《大乘無量壽莊嚴經》(1001)	極樂

上述無論是須摩提、須摩題還是須呵摩提、須訶摩提，都是 Suhamadi 的音譯。Suhamadi 為俗語“幸福的”之意，為 Sukhavati 的同義語，也是健陀羅語。如此，也說明了 4 世紀以前的漢譯淨土經原出自於西北印度。^[16]

足利惇氏先生認為，伊朗與印度在語言上有着密切的關係，在宗教上有着同一性，即兩民族的宗教有著同一起源。^[17]英國著名的祆教學者麥阿利·伯伊氏曾說：“祆教對大乘佛教的發展作出了特殊的貢獻。”^[18]祆教的根本是善惡二元論，光明與黑闇，善與惡相互對應，呈永遠分離的形式存在。光即善即精神，闇即惡即物質。光明位於宇宙的最高部天國，黑闇位於宇宙最低部的地獄。這裏所說的地獄，並不是地下之獄而是位於宇宙的最低部，即空中。無獨有偶，漢魏六朝佛經中所言地獄雖非明言宇宙，但也非地下之獄，是在高山或兩鐵圍山間。兩者間有否關聯雖不得而知，但至少和位於空中的餘孤地獄有著某種聯係。^[19]此外，近年來西亞或伊朗宗教起源說頗為學者們所關注，這一觀點不但在阿彌陀佛的起源來自祆教的光明信仰這一點上為許多學者所贊同，而且還在中亞地區的出土文物和佛教雕刻中也得到了初步證實。

二、西北印度的焰肩佛與阿彌陀造像

漢譯佛典中阿彌陀之名首見於《般舟三昧經》，該經譯於公元179年，也是大月氏僧支婁迦讖所譯。大月氏即我國史籍中所稱貴霜國，著名的貴霜王迦膩色伽熱信佛教，他的在位期約相當於公元130-150年間，公元179年支婁迦讖譯《般舟三昧經》之時正值迦膩色伽王治世後不久，也是貴霜王國的最盛期。在印度，巴爾胡特及山奇大塔是無佛期的作品，公元1世紀後半之後，貴霜王閻膏珍治世時開始製作佛像。據印度發現的貴霜王朝的錢幣銘文，王的稱號有來自中國的“天子”，有來自波斯的“王中王”，也有傳統的印度稱謂“大王”。錢幣正面鑄王像背面則鑄各種神像，並且用希臘語鑄出王名和神名，如閻膏珍與尸婆神、迦膩色伽與娜娜、迦膩色伽與佛陀。^[20]在王的左肩，或右肩，或兩肩部有火焰燃起，它源自貴霜王貨幣背面的火神(Αφρο)像或吉祥、富有神(ΦΑΡΡΟ)。從

王的稱謂和神像名稱來看，這一時期的貴霜宗教帶有極強多樣性，初期文字使用希臘語，後期希臘語廢止後採用貴霜語和伊朗語。^[21]

燃燈佛的故事見於漢譯《修行本起經》、《太子瑞應本起經》、《六度集經》、《四分律》以及梵巴經典，其曰燃燈佛（或然燈佛）、錠光佛（或定光佛）、燈光佛等。《大阿》中亦見燃燈佛名，然而却不似以上諸經取意譯之而是音譯，曰“爾時有過去佛名提和竭羅”。^[22]可是，燃燈佛雖為過去佛却不是原始佛教中的過去六佛，並且與過去六佛有著質的不同，產生於一種全新的思想背景下。如其佛名所示，是給行者心中以光明的佛，是在過去六佛已經產生，本生故事得以發展之後的產物。如果說過去六佛在原始佛教時期為大小乘共有，那麼，以授記思想為前提的燃燈佛則表現出強烈的大乘佛教的佛陀觀。^[23]

關於燃燈佛，玄奘的《西域記》言那竭羅曷國為燃燈佛故地。那竭羅曷國約相當於今阿富汗的賈拉拉巴德一帶，據報導，犍陀羅的塔弗特·依·巴依(Takht - I - Bahi)、羅利陽·坦蓋(Louriyān - Tangai)、薩利·巴勞廬(Sahri - Bahlol)以及斯瓦特地區、阿富汗的肖陶拉克(Shotorak)等地出土了許多燃燈佛本生雕刻，哈達及迦毘尸的焰肩佛光背中亦刻有燃燈佛的單獨雕像。說明了在西北印度一帶曾廣為流行著燃燈佛本生或燃燈佛信仰。^[24]

不僅如此，阿彌陀佛造像不見於印度腹地而多見於西北印度一帶。1976年，印度秣陀羅郊外的格溫德那伽爾出土銘文佛座一區，佛座高27cm，寬51cm，紅色砂岩，銘文刻於佛座正面。佛座上僅存佛足，上部佛像已失，從殘留的佛足推斷原應為單獨立像。銘文大意为，商隊主那伽羅柯悉陀為供養一切諸佛造無量光佛(am-itabha buddha)。^[25]近年，還在犍陀羅佛三尊像中發現有以佉盧文刻寫阿彌陀和觀音尊像名的遺例（美國私人收藏），臺座刻佉盧文銘文，據布拉夫先生的解讀銘文大意为：“施人，Buddhamitra 之觀

音(Avalokeshvara), Buddhmitra 之阿彌陀(Amrtaabha)……”。施入者為布答密特拉,尊像名為阿彌陀和觀音。浮雕主尊佛陀結跏趺坐於蓮花座上,結施無畏印。左肋侍右手作思惟相,左手持蓮蕾,右肋侍欠失,可能是大勢至菩薩。^[26]根據這些有銘文的阿彌陀佛造像和與之相仿的同類造像的比較,發現這種類型的三尊造像的主尊和肋侍菩薩極可能是阿彌陀和觀音菩薩,退一步講,至少可以說和阿彌陀佛相關。

三、藥師經與審判思想

藥師經是大乘佛教最為崇信的經典之一,自六朝中期以後,以藥師經為思想內容的藥師信仰在朝野間廣為流傳。從思想內容上講,它屬於淨土信仰的範疇,有著與西方淨土的往生思想相一致的一面,又有著與西方淨土不同的另一面,如閻魔信仰、天王占察、地獄審判等等。然而,它較之西方淨土、彌勒淨土等淨土類經典的形成,其思想根源似更為深遠,信仰形式更為複雜。

藥師佛的信仰不見於印度,藥師經的漢譯共四次,即:

《佛說灌頂經》12卷 帛尸梨蜜多譯,東晉

《佛說藥師如來本願經》1卷 達摩笈多譯,隋大業11年(615)

《藥師琉璃光如來本願功德經》1卷 玄奘譯,唐永徽元年(650)

《藥師琉璃光如來七佛本願功德經》義淨譯,唐神龍三年(707)

從上述譯經看藥師經譯於公元4世紀,但藥師之名卻在公元3世紀前半支謙的《八吉祥神呪經》就已出現,東晉時更有《十誦律》、《摩訶僧祇律》和《那先比丘經》等經中亦見藥師之名。《八吉祥神呪經》說藥師佛位於東方,過此佛土八恒河沙佛國土中有八佛,第五恒河沙佛國土藥師具足王如來,是說藥師佛位於自然方位的東方。^[27] 晁良耶舍譯《觀藥王藥上二菩薩經》(以下簡稱為《藥王經》),經說過去無量阿僧祇劫有佛,號琉璃光照如來。並說命欲終

時，十方諸佛皆悉來迎，隨意往他國淨土。^[28]若依過去無量阿僧祇劫有佛一言，亦可說《藥王經》是時間軸概念的過去佛，與之相反，《八吉祥神呪經》則是空間概念的方位佛。因此藥師經在佛國土方位上似取自《八吉祥神呪經》的東方，而佛名琉璃光如來又似採自《藥王經》。

然而與藥師經密切相關的藥王藥上二菩薩卻似與之不同，其名初見於《佛說未曾有經》，其曰：“藥王佛，藥王菩薩，藥上菩薩，最上天王佛，佛說未曾經。”^[29]若依首題“後漢失譯人名出古舊錄”為後漢譯，其後至十六國時期之前不見藥王藥上二菩薩名。《佛說灌頂經》中列舉八菩薩名，其中最重要的莫過於藥王藥上二菩薩，佛教經典中，二菩薩名不見於《阿含》和《律部》經典，《華嚴部》見於隋代以後。公元5世紀之前除《佛說未曾有經》不見藥王藥上二菩薩名，其後始見於十六國和南北朝時期，

秦錄失譯人名《度諸佛境界智嚴經》 大正 10-912 頁

後秦鳩摩羅什《孔雀王呪經》 大正 19-481 頁

後秦鳩摩羅什《妙法蓮花經》 大正 9-60 頁

元魏曇摩流支《如來莊嚴智能光明入一切境界經》
大正 12-239 頁

元魏菩提流支《無字寶篋經》 大正 17-871 頁

元魏般若流支《不必定入定入因經》 大正 15-699 頁

元魏月婆首那《僧伽陀經》 大正 13-976 頁

宋晝量耶舍《觀藥王藥上二菩薩經》 大正 20-660 頁

宋元嘉年曇摩蜜多《觀普賢菩薩行法經》 大正 9-393 頁

宋曇摩蜜多《觀虛空藏菩薩經》 大正 12-239 頁

宋沮渠京聲《治禪病秘要經》 大正 15-342 頁

齊曇摩伽陀耶舍《無量義經》 大正 9-384 頁

梁僧伽婆羅《度一切諸佛境界智嚴經》 大正 12-250 頁

以上諸經中見於“秦錄”或“後秦”者僅三例，多數出自北魏和

南朝的宋齊梁三代。其中特別值得注意的是，出自觀經者居然有三例，即《藥王經》、《觀普賢菩薩行法經》（以下簡稱為《行法經》）、《觀虛空藏菩薩經》（以下簡稱為《虛空藏經》）。又，翻譯《治禪病秘要經》的沮渠京聲還翻譯過《觀世音觀經》（失譯）和《觀彌勒菩薩上生兜率天宮經》。這給我們提供了一個十分重要的信息，即藥王藥上二菩薩，或言藥師信仰和觀行法信仰者相關，而這些觀經的譯者又都出自於南朝的劉宋。檢閱經錄，冠觀字的經典有如下數種。

《觀佛三昧海經》十卷	佛陀跋陀羅
《觀彌勒菩薩上生兜率天宮經》一卷	沮渠京聲
《觀世音觀經》（失譯）	沮渠京聲
《觀普賢菩薩行法經》一卷	曇摩蜜多
《觀虛空藏菩薩經》一卷	曇摩蜜多
《觀無量壽佛經》一卷	璽量耶舍
《觀藥王藥上二菩薩經》	璽量耶舍

以上七經除第三《觀世音觀經》失譯不明卷數外，唯《觀佛三昧海經》（以下簡稱為《海經》）為十卷其餘均為一卷，但《海經》與其它觀字經有所不同。經中多次敘述觀行法者要觀佛像，觀像坐法，觀過去七佛像，觀如來卧像，入塔觀像，順觀逆觀等等。說明了編撰《海經》時其地已有了一定數量或種類的佛像，並且也有了對佛像的觀行法。其它各觀字經均為一卷，且始終沒有發現梵文本，亦不見有後代重譯。而且這些經典在內容上彼此關聯，如《藥王經》中即說“廣說如觀佛三昧海”及“觀佛三昧海門”。望月信亨先生說《海經》、《行法經》、《藥王經》和《虛空藏經》為有着著姐妹關係的經典，其編撰年代大概位於公元4世紀末至5世紀初葉。^[30]跋陀和等八菩薩見於《般舟》，《虛空藏經》也說跋陀和等八菩薩從《般舟》中出。^[31]

以上七部觀經類經典出自四位譯經僧之手，而且均出自南朝的劉宋，說明了南朝不但重義理且重禪行，祇不過沒有象北方那樣

留下諸多可資證明的石窟遺迹罷了。佛陀跋陀羅，少受業於大禪師佛大先，義熙二年(406)到長安大弘禪法。後赴建業止道場寺，譯《海經》。^[32]沮渠京聲，至于闐國於衛摩大寺遇天竺法師佛陀斯那，諳文道義。斯那明了禪法，安陽從受禪要秘密治病經，南奔於宋，出彌勒觀世音二觀經。^[33]曇摩蜜多，博貫羣經特深禪法，渡流沙進到敦煌，於閑曠之地建立精舍。學徒濟濟禪業甚盛。宋元嘉元年於京師祇洹寺譯出禪經禪法要普賢觀虛空藏觀等。^[34]量耶舍，雖三藏兼明而以禪門專業。以元嘉之初遠冒流沙萃於京邑，初止鐘山道林精舍，譯藥王藥上觀及無量壽觀經。^[35]這些譯經僧或少從禪師，或特深禪法。或於禪師而受教，或居禪房而諷誦，無一不是到南朝的劉宋後譯出觀經的。說明了這些觀行法經典是在某地編撰後被帶到了南朝，之後由這些特深禪法的觀行者們譯出，我國南北朝時期僧侶們精習禪法之風當源於此。那麼，這些經典又是編撰於什麼地方呢？

上文中談到支婁迦讖的《般舟》譯如來為怛薩阿竭(tasagata)，顯示出犍陀羅語在語形和音韻變化上的特徵。《藥師經》初見於《灌頂經》，其中譯“如來”亦為怛薩阿竭，說明了《藥師經》也與西北印度相關。其曰：

佛說灌頂章句百神王名字時，有八菩薩他方來，稽首佛足而問佛言。說是神名餘諸神王少有及者，天中天怛薩阿竭乃說是神名，諸菩薩樂精進者行無懈怠。^[36]

這裏說八菩薩自他方來問及佛百神王名字，佛言天中天怛薩阿竭乃是神名，而且還是天中天怛薩阿竭。佛教言天上天為佛未出家時之名。言天中天為佛之尊號，天為人之所尊，佛更為天之所尊，故曰天中天。又天有五種，第五之第一義天，即佛也。佛為天之至極，故曰天中天，又為佛之小字。釋氏要覽中曰：“一日抱太子謁釋迦增長大天神廟，廟神石為像，即起禮太子足。王曰：我子於天神中更為尊勝，宜名天中天。”^[37]此言天中天有二意，佛為天之

所尊一也；釋迦為天神至尊二也，均取佛陀天神中至尊至勝之意。這使我們想起了波斯在尊稱本民族的王時為王中王，可見持犍陀羅語的經典編撰者們是在以波斯民族的世界觀在審視佛教，謂如來是神王，諸神王少有及者，是天中之天。之後該經中又說：

佛般泥洹後是諸神王，當久在閻浮利內不。爾時摩訶須薩和菩薩僑日兜菩薩，那羅達菩薩，須深彌菩薩，和林調菩薩，共白佛言。天中天般泥洹却後世時，是經卷者我輩護持使佛道久存。若人未聞是經典者，我當授度誦誦宣傳持是經典，佛告阿難及天帝釋四部弟子。是毘陀和於五百菩薩人中之師當持正法。合會隨順教莫不從。^[38]

在此經中又說，天中天般泥洹後摩訶須薩等八菩薩護持正法使佛道久存。眾所周知，一般意義上的如來即佛，在佛教上為一個泛指名詞，而這裏的天中天却似實指。之後該經記曰，持念灌頂章句可獲各種功德，可不中毒不中兵，不為水漂火害。若有龍虎獅狼，若有殺人奪寶使不得便，還可不患身病免除終無厄難。“若命終時是八大菩薩迎其精神，往生西方自在隨意。”^[39]其說又與《法華經》如出一轍。

至於八菩薩名，《佛說八吉祥神呪經》及同本異譯《佛說八陽神呪經》均有記載。如上述，《虛空藏經》說八菩薩名出自《般舟》，其曰：“是八菩薩（跋陀和等）從般舟中出。是八人求道以來無央數劫，於今未取佛。願言，彼十方天下人民皆得佛道，有急疾皆呼我八人名字，即得解脫。壽命終時，我八人便當飛往迎逆之。誦禮八菩薩者得現世福，命終八人迎接將往極樂國土，化生蓮花中作無生菩薩。”《般舟》是最早成立的大乘淨土經之一，如《阿彌陀經》的一日乃至七日執持名號一心不亂之說，《大阿》的齋戒清淨常念至心之說，《觀無量壽經》的觀佛三昧之說等皆基於此經。《藥師經》的八菩薩來迎也是源自《般舟》的淨土信仰。

《灌頂經》中說：“佛言若四輩弟子比丘比丘尼清信士清信女，

常修月六齋年三長齋。或晝夜精勤一心苦行，願欲往生西方阿彌陀佛國者，憶念晝夜，若一日二日三日四日五日六日七日。或復中悔聞我說是藥師琉璃光佛本願功德，盡其壽命欲終之日，有八菩薩，其名曰：文殊師利菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩、無盡意菩薩、寶壇華菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩、彌勒菩薩。是八菩薩皆當飛往迎其精神，不經八難生蓮花中。”^[40]《灌頂經》說四輩弟子若常修月六齋年三長齋，願欲往生西方阿彌陀佛國者，或復中悔聞我說是藥師琉璃光佛本願功德，有八菩薩來迎。在這裏，雖然八菩薩之名與《般舟》的八菩薩不同，但是，八菩薩飛往迎其精神當是承自《般舟》。而《灌頂經》更是直言不諱地道出了如願往生西方阿彌陀佛國，須聽說藥師琉璃光佛本願功德，說明了阿彌陀和藥師兩經在思想和信仰形式上有著密不可分的關係。

《藥師經》中另一個重要的問題是閻魔信仰和審判思想。其曰：“爾時衆中有菩薩摩訶薩名曰救脫，即從座起偏露一臂右膝着地，向婆伽婆合掌曲躬白言：大德世尊，於未來世當有衆生身嬰重病長患羸瘦，不食飢渴喉唇乾燥。死相現前，目無所見，父母親眷朋友知識啼泣圍遶。其人屍形卧在本處，閻摩使人引其神識，置於閻摩法王之前。此人背後有同生神，隨其所作若罪若福一切皆書，盡持授與閻摩法王。時法王推問其人算計所作，隨善隨惡而處分之。若能為此病人歸依彼世尊藥師琉璃光如來如法供養，即得還復。此人神識得回還時如從夢覺皆自憶知，或經七日或二十一日或三十五日或四十九日，神識還已具憶所有善惡業報，由自證故，乃至失命不造惡業。是故信心善男子善女人，應當供養藥師如來。”^[41]

這段經典透露出幾個非常重要的思想，即閻魔引人神識，同生神（或言俱生神）思想，法王推問其人算計所作，隨善隨惡而處分等。這種思想在敦煌發現的諸偽經中表現的更為具體和徹底。如八王日天王占察人間善惡，閻魔的審判，以及奈河橋、業秤等等不

一而足。但是，這一切都源自於波斯宗教。在印度，儘管閻魔信仰可以上溯到吠陀時代，依然還是源自於伊朗民族的。印度和伊朗民族在對待死的觀念上有極強的一致性，死亡之王原人，吠陀以之為閻魔(Yama)，其妹為閻蜜(Yami)，阿維斯塔則以之為伊魔(Yima)，其妹為伊蜜夫(Yimeh)。閻魔和伊魔在語源上有雙生兒之意，兩者均為人類的祖先，亦為死亡的君主，而佛教中的閻魔大王也是冥界君主。印度伊朗兩民族均認為人死時肉體消亡而靈魂不滅。閻魔為死亡者的道師，引道死者到達閻魔天國，在閻魔天國中有歌聲和笛子圍繞。與之相似的是阿維斯塔中也有善靈的住處即歌的居所，善人和惡人根據各自生前的行為，分別歸入光明國土和黑暗地獄。光明國土位於宇宙的最高處，黑暗地獄位於宇宙的最低處，這種善與惡、光明與黑暗的二元論是波斯宗教的中核。祇教認為人的一一生中所積累的善行，一一為神靈監視加護，一切行為都被計算作為死後審判的證據。完成身、口、意三善業的人們為“正人”，反之則為“惡人”。^[42]《藥師經》中的“閻摩使人引其神識，置於閻摩法王之前。此人背後有同生神，隨其所作若罪若福一切皆書，盡持授與閻摩法王。時法王推問其人算計所作，隨善隨惡而處分之”即源於此。

波斯宗教還認為，人死後“正人”升入天國靈魂世界享受善業的報酬。在升入天國時需通過“Chinvat”橋，該橋聯係著現當兩世，生前的善惡二業的計算和審判在過橋之前進行。靈魂善靈可順利地通過，而惡靈則要奔赴地獄。死亡三天之內，靈魂在死者的頭部徘徊，三天之後無論善惡則靈魂都要上路。善靈出發有香風吹拂，而惡靈其風惡臭。善靈遇美麗的少女，惡靈逢醜陋的老太。在死後的第四日惡靈須在公平秤前對生前的行為作出評價，聽從最後的判決，然後靈魂再通過“審判之橋”(Chinvat peretu)。其橋對善靈則寬對惡靈則窄，善靈易過惡靈難行。^[43]《藥師經》中說“此人神識得回還時如從夢覺皆自憶知，或經七日或二十一日或三十

五日或四十九日，神識還已具憶所有善惡業報，由自證故。”也說入的神識即靈魂回還時如做夢一樣可以憶知，經七日、二七日、三七日、五七日、七七日後，自己的靈魂還可以記得所有的善惡業報，從中不難看出兩種說法有極強的相似性。

不僅如此，在古代的埃及新王國時代也有與之相似的來世信仰，並且也盛行與之相似的“冥界審判”。埃及原始信仰認為，在由諸神組成法庭上穀物神是冥界的裁判長，死者在進入天國前要接受審判，若生時犯有罪惡當會落選。死者須在殺人、虐待、盜竊、通姦、謊言、瀆神等 42 個項目中為自己找出證據，在“死者之書”上寫入消極的告白文章“不做什麼”。其真實與否在審判席上用“正義的天平”秤量死者的心臟並下達判定。^[44]這裏的進入天國前的審判和“正義的天平”，與波斯的審判思想以及“業秤”應該說也有著某種親緣關係。

四、莫高窟的藥師經變與阿彌陀經變

1900 年莫高窟藏經洞中出土了 4、5 萬件古寫本，在佛教經典中藥師經的數量雖不算最多，但是據統計也有 287 部，^[45]依據藥師經所畫的經變畫亦在百幅左右，阿彌陀經變^[46]較之略多，有 150 幅以上。莫高窟的經變畫初見於隋代，隋代經變畫的畫面小而簡單，到了第 220 窟開鑿時的公元 642 年，經變畫的繪製似發生了一次突變，無論是構圖還是形式都發展得趨於完備，最有代表性的就是畫於該窟南北兩壁的阿彌陀淨土變和藥師經變。如下表，兩經變在繪畫方位上多數是兩兩相對，並且多以阿彌陀位南藥師居北的形式出現。這個數百年來一直遵循的規律絕非偶然，如下述，它應該和我國傳統信仰的南斗北辰的信仰相關。

唐代以後藥師經變與阿彌陀經變對應表

南壁	北壁	其它
7、22、107、 128、154、 164、180、 202、214、 334、418 以上 11 例中 有 8 例與觀 經或阿彌陀 經變相對應	12、15、18、20、55、76、92、112、118、132、141、 144、145、147、148、159、200、205、231、232、 236、237、238、240、358、360、370、449、468、 473、474 以上 31 例與《觀無量壽經變》相對應 5、6、61、85、88、98、100、108、138、146、150、 156、167、192、196、220、227、359、361、363、 369、386、400、452、471 以上 25 例與《阿彌陀淨土變》相對應 14、222、384 以上 3 例與其它內容的壁畫相對 應	8、57、113、 119、120、131、 190、234、264、 288、294、296、 338、408、428、 446 以上 16 例大 部分無對應壁 畫
計 11 例	計 59 例，其中與觀經或阿彌陀經變相對者 56 例	計 16 例

《唐代以後藥師經變與阿彌陀經變對應表》說明：

上表為藥師經變畫於各窟的位置一覽，表中的基本資料依據敦煌文物研究所整理《敦煌莫高窟內容總錄》，文物出版社出版，1982年11月。

單體藥師佛不屬於本文的討論範圍。

由於本文的主旨是南北壁阿彌陀和藥師經變的比較，所以，如位於甬道兩側壁的小龕，前室南北向的小龕和其它方位的經變畫未列入表中，但其數量在極少數。

南壁：畫於南壁的《藥師經變》。

北壁：畫於北壁的《藥師經變》。少數位於中心柱南向面、甬道北壁、東壁門北、前室西壁門北的《藥師經變》，其方位雖不是北壁，但都是位北或向北，表中均將之視為北壁。

其它：即《藥師經變》既沒有畫在南壁亦非北壁，多數畫於甬道天井，其餘為前室天井和東壁門上。

如上表，除了“其它”欄中無對應關係的藥師經變外，僅有 11 例藥師經變畫在南壁，並且有 8 例和阿彌陀經變相對應。而畫在

北壁的 59 例藥師經變中僅有 3 例與其它內容的壁畫相對應，有 56 例與阿彌陀淨淨土變相對應。當然，阿彌陀經變不僅和藥師經變相對應，還和其它的經變相對出現。但是，假如藥師經變出現在北壁時，可以說少有例外地在它的對面繪製阿彌陀淨淨土變。這說明了自初唐以後莫高窟在繪製兩經變時在遵循一個原則，即把具有往生思想，象徵再生的阿彌陀淨淨土變畫在南壁，把帶有審判思想具有地獄色彩的藥師經變畫在北壁。我們不應該把這種現象看成是一種偶然，它應該和我國的南斗北辰，即南注生北注死的信仰相關。

《灌頂經》中說：“佛言世間愚痴人輩，兩舌鬥諍惡口罵詈更相嫌恨。或就山神樹下鬼神，日月之神南斗北辰諸鬼神，所作諸呪誓。或作人名字或作人形像，或作符書以相厭禱呪咀言說，聞我說是藥師琉璃光佛本願功德。無不兩作和解，俱生慈心惡意悉滅，各各歡喜無復惡念。”

接着《灌頂經》還說：“若四輩弟子比丘比丘尼清信士清信女，常修月六齋年三長齋，或晝夜精勤一心苦行。願欲往生西方阿彌陀佛國者，憶念晝夜，若一日二日三日四日五日六日七日。或復中悔聞我說是藥師琉璃光佛本願功德，盡其壽命欲終之日，有八菩薩（八菩薩名從略）飛往迎其精神。不經八難生蓮花中，自然音樂而相娛樂。佛言假使壽命自欲盡時臨終之日，得聞我說是藥師琉璃光佛本願功德者，命終之後皆得上生天上，不復歷三惡道中。天上福盡若下生人間，當為帝王家作子，或於豪姓長者居士富貴家生。皆當端正聰智能高才勇猛，若是女人化成男子，無復憂苦患難者也。”^[47]

釋道綽撰《安樂集》卷下引《善王皇帝尊經》亦云：“其有人，學道念欲往生西方阿彌陀佛國者，憶念晝夜一日若二日或三日若四日若五日，至六日七日。若復於中欲還悔者，聞我說是善王功德，命欲盡時，有八菩薩，皆悉飛來迎取此人，到西方阿彌陀佛國

中。”^[48]《善王皇帝尊經》是一部偽經，不知何人何時編撰於何地。其名初見於僧祐《出三藏記集》卷5《新集安公疑經錄第二》，據此知該經至少編撰於道安的活動年代或在此之前。經中言八菩薩來迎和往生阿彌陀佛國事。如上述，跋陀和等八菩薩名初見於《般舟》，《虛空藏經》亦說跋陀和等八菩薩來迎和往生極樂，知跋陀和系統的八菩薩承自淨土類經典。與之相反，《善王皇帝尊經》也說八菩薩來迎，文中雖為列八菩薩名，但文字與《灌頂經》卷12也十分接近，可知兩經間有直接的承繼關係，或言《灌頂經》卷12的這部分內容取自《善王皇帝尊經》。

衆所周知，《灌頂經》是一部集撰的經典，而《藥師經》也是一部偽經，偽經的重要就在於它能較為真實地反映出當時的信仰傾向。上引經典中包含有多種複雜的宗教信仰，如印度的山神樹神自然信仰，波斯民族的日月信仰，我國的南斗北辰信仰和符書禱呪，以及修月六齋年三長齋等修行方法，都反映出在藥師在多種民族和廣大地域間有著較為深厚的信仰基礎。如果用南斗北辰的思想解釋莫高窟南壁畫阿彌陀經變北壁畫藥師經變這一現象的話，則是聽聞藥師琉璃光佛本願功德者，命終之後既可生天（即往生西方淨土），又可經歷三惡道（不墮地獄），是一種特有的雙重信仰。

註釋：

[1]拙作《千佛圍繞式說法圖與〈觀佛三昧海經〉》，《敦煌研究》1998年第1期，第13-19頁。

[2]段文傑《段文傑敦煌藝術論文集》，甘肅人民出版社，1994年6月，第7頁。

[3]淺井和春《平安前期地藏菩薩の研究》，《東京國立博物館紀要》第22號第1卷，東京國立博物館出版，1986年，第5-124頁。

[4]林和彥《〈大阿彌陀經〉にあらわれた光明の性格と西北インド》，《佛教藝術》第165號，每日新聞社，1986年3月，第76-77頁。關於它的成立年

代,請參見望月信亨《佛教經典成立史論》,法藏館,1946年,第200-205頁。

[5]中村元等監修《アジア佛教史・中國編V》,シルクロードの宗教校成出版社,1980年6月第43、210頁。

[6]玄奘著,水谷真成譯《大唐西域記》,中國古典文學大係第22卷,平凡社,1971年11月,第33-34、426-428頁。

[7]同上書。

[8]求那跋摩譯,《大正藏》第24卷,第1029、1031頁。

[9]聶道真譯,《大正藏》第24卷,第1116頁。

[10]那崛多共笈多等譯,《大正藏》第24卷,第1094頁。

[11]中村元等譯註《淨土三部經》下,岩波書店,1964年9月,第249頁。

[12]同註[4]林和彥文,第88-89頁。

[13]岩本裕譯《大乘經典》四,佛教聖典選第6卷,1974年7月,第25頁。

[14]同註[11],第236-237頁。

[15]同註[11],第235頁。

[16]同註[13],第45-46頁。

[17]足利惇氏《ペルシア宗教思想》,國書刊行會,1972年9月,第16頁。

[18]森安孝夫《仏教と異宗教との出遭い》,《佛教東漸》,思文閣出版,1991年3月,第108頁。

[19]蕭福登《漢魏六朝佛教之(地獄)說》(上),《東方雜誌》第22卷第2期。

[20]同註[5],第43頁。

[21]田辺勝美《カニシュカー一世金貨の國王立像考——焰肩の起源と意義》,《佛教藝術》第156號,1984年,第56頁。

[22]《大正藏》,第12卷,第300頁。

[23]干瀉龍祥《改訂增補本生經類思想史的研究》上卷,東京山喜房佛書林,1978年6月,第69-71頁。

[24]安田治樹《ガンダーラの燃燈仏授記本生図》,《佛教藝術》第157號,1984年,第67頁。

[25]同註[4]林和彥文第90頁圖2。

[26]宮治昭《カンダーラ 仏の不思議》,講談社,1996年11月,第221

頁圖IV-11。

[27]《大正藏》第14卷，第72頁。

[28]《大正藏》第20卷，第661頁。

[29]《大正藏》第16卷，第782頁，經題下記“後漢失譯人名出古舊錄。”

[30]同註[4]望月信亨《佛教經典成立史論》，第288頁。

[31]曇摩蜜多譯《觀虛空藏菩薩經》，《大正藏》，第12卷，第239頁。

[32]《大正藏》，第50卷，第334頁。三枝充慈《インド人名イム教辭典》，法藏館，1987年3月，第224頁。

[33]僧祐《出三藏記集》卷14，《大正藏》第55卷，第106頁。

[34]《大正藏》第50卷，第342-343頁。

[35]《大正藏》第50卷，第343頁。

[36]《大正藏》第21卷，第507頁。

[37]丁福保《佛學大辭典》天中天條，第233頁。

[38]《大正藏》第21卷，第507頁。

[39]《大正藏》第21卷，第507頁。

[40]《佛說灌頂經》卷12，《大正藏》第21卷，第533頁。

[41]《佛說藥師如來本願經》，《大正藏》第14卷，第403頁。

[42]同註[17]，第26-27、99頁。

[43]同註[17]，第102-103頁。

[44]岸本通夫《古代オリエント》，貝冢茂樹等監修《世界の歴史》2，河出書房出版，1968年4月，第232頁。

[45]寧強《佛經與圖像——敦煌第220窟北壁壁畫新解》，《故宮學術季刊》第15卷，第3冊。

[46]此處所說的《阿彌陀淨土變》包括《觀無量壽經變》。

[47]《大正藏》第21卷，第533頁。

[48]《大正藏》第55卷，第38頁。

須彌山在中國佛教藝術中的 表現與意義

Tianshu Zhu

(Ohio State University, U. S. A.)

須彌山是佛教三界輪回的宇宙觀中的一個重要樑念。佛教的世界觀，歷時千年，變化很大。本文試圖探討這一概念在中國佛教藝術中的表現與發展，及其在佛教的不同發展階段中的意義。

須彌山，梵文“Sumeru”，其意即“大山”。它指的是一個抽象的佛家的世界體系，解釋佛在哪裏，人在哪裏，以及許多其它的佛教基本樑念。其意義重大還在於它與佛教的修行緊密相關。

對須彌世界的描述見於許多佛經，尤其是小乘經典。^[1]以《長阿含經·世紀經》和《阿毘達磨經》的論述最為詳細。雖然兩經的中文譯本大約出現於五世紀，但這種世界體系的思想源遠流長。

簡而言之，這須彌山世界系統以海上一巨大的須彌山為軸心，周圍環繞七層小環山，東西南北的海上座落著四大洲（圖 1）。南面的洲，名曰“瞻部洲”，是人世的所在和佛教的活動地，其下是層層地獄。須彌山的四面各由四寶組成：北面為金，東面為銀，南面為琉璃，西面為水晶。山上有四臺，最上面的第四層臺駐守著四大天王，須彌山頂是帝釋的忉利天。從忉利天向上延展出層層天界，愈上愈大、愈空、愈純淨。這由地獄、人間、天界組成的層層世界，

可劃分為三界：欲界、色界、無色界。最下層的四天及其以下是欲界。彌勒的兜率天也在其中。生命就在這欲界按各自不同的業力不停地輪回轉世。欲界之上的十七重天是色界。色界是脫離了欲望的極樂世界，不過色界依然有形。色界可以通過修行四禪定(dhyana)來達到。色界的最頂端是色究竟天。此外即四重無色界(無色界並不在色界之上)，無欲無形無物質，是絕對，是真，是空，它消除了一切有形世界中的相對性與二元性，以自我與宇宙整體的完全歸一，而消除了一切形式達到真如與永恆。這種“空”同時又是萬物現象的本源。這一境界可以靠三昧(Samadhi)修行而得道。

佛，相應地有三身：法身、報身、化身。法身代表抽象的佛法，它是這世上一切現象的本質，即是空。法身超出任何物質與形式。它的對應概念是無色界。報身和化身都是法身的有形的體現。報身是色界諸天之中的能救濟眾生的佛，諸如藥師佛、阿彌陀佛。化身是佛在他自身世界以外隨意變化出的任何形式，比如釋迦牟尼。佛的法、報、化三身是一體的，法身是源。

一、須彌山的概念在印度的表現

在自我和宇宙的歸一中尋求解脫是印度婆羅門教的傳統思想，後來發展為佛教思想的前提之一。在婆羅門教的基本經典與義書(Upanisads)(公元前 800 -前 450 年)中，二元合一、“梵我一致”的表述貫穿始終。以山為中心的世界觀源於印度最原始的宗教思想，吸收進佛教而為須彌山，吸收進印度教而為凱拉沙山(Kailasa)。[2]

在印度對須彌世界的表現是象徵的，主要見於佛塔^[3]、寺院建築和佛座。佛塔同時又是代表佛化身的舍利冢，這樣印度的佛塔不僅象徵一個須彌世界，也進而代表了本我與宇宙同一的梵我一

致覺悟境界。^[4]

現存的最早的印度坐佛多是釋迦結跏於草座之上。須彌座雖也同時出現，但並不流行。須彌座的出現就是表達須彌山這一槩念。圖 2 是一例現存最早期的須彌座。這是公元前 1 世紀左右的石刻，出土於摩菟羅地區。它描繪釋迦成佛後現身色究竟天說法，四大天王向他獻鉢。這種束腰分階的佛座形制後來傳到東亞，為後代長期沿用。須彌山上層層遞增的諸佛極樂世界，其本質是表現了修練覺悟的程度。絕對意義的無色界和法身是無法表現的，釋迦呈現於色究竟天上，即象徵他達到了成佛的最高境界。

圖 3 是一例罕見的須彌座（約為公元 5 世紀），出土於阿富汗的哈達（Hadda）。這裏須彌山世界是由兩個三角形來表現的，兩個印度龍王（Naga），即印度的蛇神纏繞於山腰，和圖 2 印度模式的須彌座完全不同。哈達是古代貿易信道上的重要樞紐，連接著不同地區和不同文化。這和形制的須彌座也許屬於廣意上的中亞的藝術語言。

二、中亞須彌山的表現形式

印度是須彌山理論的搖籃，但至今在印度很少發現有它的圖像性的表現形式。^[5]須彌山系統的理論大多集中於五世紀的譯經中，也恰巧是從這個時期起，首先在中亞出現了須彌山的圖像。現存較早的實例始於五世紀上半葉。它們大體可分為兩個系統，龜茲地區和于闐地區。^[6]這些須彌山圖多描繪在法界像^[7]上。“法界”泛指宇宙萬有一切事物。法界像是將須彌三界和佛像表現在一起的一種特殊的形式，極為有效地表現出佛即三千大世界的法性。它是佛的一種變幻。

一、龜茲系統

龜茲代表中亞絲路北路的佛教中心。克孜爾石窟第 17、13 窟

(圖 4)有兩例畫在法界像上的須彌山圖。兩例風格極為相近。兩盧舍那佛皆立像，在法衣腹部位置一倒三角象徵須彌山，山頂平臺，以樓閣為襯有衆佛菩薩等集結。17 窟為克孜爾二期，395±65—465±65 AD。^[8]這一模式的須彌山簡潔，幾乎呈幾何形，集結場面似重於山體本身。此外，兩像都繪於接近洞口的側壁，以這一佛的最高層次的表現形式作為全窟佛本生與佛傳故事的結束。^[9]龜茲地區盛行小乘教，小乘重個人修行，重釋迦。不過大乘在龜茲也有存在。按大乘的觀點，釋迦有兩身：生身和法身。以內法身的法力，釋迦能應化出充滿三界的大像，並散發無量佛充滿十方世界。克孜爾的這兩圖很可能就是釋迦的法界大像(詳見下文)。

圖 5 也是一幅五世紀克孜爾(Hippokampen Hohle)的壁畫。^[10]這一須彌山繪於門楣之上，所描繪的很可能是彌勒兜率天說法圖。^[11]須彌山呈 X 形，高聳於海中；左右兩半似有顏色之分，可能是試圖表現山體四面四種材料四種顏色；兩側有印度龍王頂禮摹拜、貢獻珠寶；山腰有兩個八頭蛇纏繞其上，兩蛇打結的形制很象哈達的須彌座上的雕刻；緊接山頂之下，日月分列左右。這一形制的須彌山中所出現的海、龍王、日月等都將成為須彌山的最基本的固定組成部分，在以後的圖像中反復出現。

龍王常常出現在須彌山的圖像裏。龍鳥在《長阿含經·世紀經》中為獨立的一章。此經中講到在阿修羅和天帝釋的戰爭中，龍王為阿修羅助戰，“難陀龍王跋難陀龍王，以身纏繞須彌山七匝，震動山谷。……尾打大海水，海水波涌至須彌山頂。”^[12]另外在印度其它神話裏，也有蛇神纏繞須彌山的情節。^[13]雖然須彌山的圖像並不在圖解某一神話，但是這些傳說為這一形式的須彌山提供了豐富的文化背景。

二、于闐系統

法界像在于闐地區的表現形式完全不同，跟須彌山的關係不是那麼緊密。^[14]至今祇知一例須彌山圖見於于闐附近的 Balawste

的壁畫上(圖 6)。須彌世界繪在佛胸部正中,非常符號化。梯形為山,長方形為海,山腰兩蛇,日月高懸於肩部。這個圖像一般公認表現的是《華嚴經》。《華嚴經·盧舍那佛品》中描述盧舍那化現的世界海可以千奇萬狀,此像佛身上的其它符號大約是表現種種其它世界。^[15]于闐地區盛行大乘教,《華嚴經》是其重要經典。

槩括起來,中亞的須彌山圖形相當概念化,幾乎成幾何形,山腰兩蛇也纏成幾何化的如意結。這一特點與克孜爾等地壁畫的整個山水畫的風格相一致。圖 5 Hippokampen Hohle 壁畫展現了須彌山葉已成熟的形制。其束腰的山形,與蛇等其它神、海、日月的組合都成為以後中原、敦煌等地的須彌山圖案的基本語言。

進入隋唐以後,須彌山圖案在中亞仍有遺存。圖 7 是如意輪觀音(克孜爾,唐?)坐於貫穿三界的蓮花寶座上。蓮花中間為須彌山。山腰盤蛇已轉換為龍,大約是受中原影響,兩龍仍打成中亞風格的如意結。其它的還有庫車的兩例高昌國時期的盧舍那像,^[16]已完全是敦煌風格(敦煌風格將在下文討論)。

三、中國唐以前的須彌山圖像

在五世紀中亞出現須彌山圖像的同時,雲崗、敦煌也有須彌山開始出現。除了描繪在法界人中像上,須彌山的思想還表現在一些佛窟的整體設計中。從現存的幾例來看,中原與敦煌的風格畧有不同。

一、中原風格

雲崗第 10 窟有一大約是中原最早的須彌山圖(圖 8),時代為 484-489 年。^[17]這一須彌山刻畫在門楣之上,山形崎嶇,兩龍纏繞山腰,兩側是多頭多臂的天神(阿修羅?)手托日月。雖然基本形制與中亞模式(圖 5)相近,但重峰疊嶂之勢,以及山間的神獸林列明顯源自中國傳統。最典型的代表就是兩漢以來的表現仙人仙山的

博山爐。

此處山腰蛇的形象為中國的龍所取代，並多出龍爪。印度龍王在印度文化中的地位與龍在中國文化中的地位很接近，二者都有主水降雨的神職。此外，雙龍交尾纏繞也是漢以來畫像磚石墓常見的圖案之一。最有名的有長沙馬王堆漢墓的飛衣。這種圖案的具體意義眾說紛紜，無從考證。再者，伏羲女媧的蛇身交尾圖也與這印度須彌山上的印度龍王有共通之處。伏羲女媧形象在唐代的須彌山圖中很盛行。

圖 9 是美國佛利爾美術館所藏的法界人中像。佛法衣胸部繪著“工”字形的須彌山，兩龍纏繞其上。山頂一巨大平臺托起極樂世界。兩側還有手擎日月的多臂天神。此像一般斷為隋代。

多臂神像一般認為為阿修羅。阿修羅住大海之下，《長阿含經·世紀經》中整個第六章專門講阿修羅，阿修羅手抓日月的情節在《正法念處經》中多次提到。^[18]不過，中國人似乎不加區分地把外域天神都配以手擎日月的特徵，^[19]頭、臂的數目和法器也沒有定型。^[20]這些手托日月的印度諸神是否都是阿修羅尚不可定論。在中原地區唐以前的須彌山的圖像裏，多有成對的這種阿修羅形象脅侍兩旁；而在敦煌類型中，他們往往單獨出現，立於須彌山前。這些阿修羅的形象並不完全一致，經文中也沒有對其頭、手臂、眼睛數目的具體說明。

這一時期的其它遺存有佛利爾美術館的盧舍那法界人中像的拓片(六朝?)，^[21]日本的玉蟲厨子背面腰板上的漆畫(圖 10)，^[22]安陽高寒寺法界人中像的拓片(北齊?)(圖 11)，^[23]成都萬佛寺所出的須彌山浮雕^[24]等。和中亞風格相比，這些中原地區的須彌山更為生動，細節豐富，重點在起伏的山勢，不象中亞的側重山上的天界，龍軀的盤繞也很自然。除了海、日月等外，阿修羅等天界神靈也開始成為須彌山圖的固定組合部分。同時中國式的龍取代了印度龍王蛇的形象，並逐漸代替山體撐托天界(見圖 11)。

在中國的傳統神話裏，西王母的崑崙山在性質和形狀上與須彌山出奇的相似。崑崙山不僅是西王母所在的仙山，據《河圖括地象》、《神異經》和《十洲記》等記載，它還能通天連地。它是“天地之根紐”，“形似偃盆，下狹上廣，故曰崑崙。”^[25]西王母高坐於崑崙山上的晉圖像主要出現在一批陝北、晉西北的漢畫像石上，^[26]為這一區域西王母圖像的特色。^[27]甘肅丁家閘十六國墓壁畫也有同樣的表現。^[28]這些崑崙山被畫成遠遠高於群嶺的一蘑菇狀的巨山，“偃盆”，即覆盆，大約是指蘑菇狀的頂部。這種形制與“X”和“工”形須彌山略有不同。西王母是中國神話體系中的重要神祇，第一個在大範圍內被長期崇拜的偶像。對西王母的信仰和對其長生不老的之地的向往，已被公認為佛教淨土思想在中土流行的強有力的背景之一。崑崙山與須彌山之間可能也是類似的關係。具體到圖像，從現有遺存看，崑崙山圖在先，須彌山圖在後，二者形制也不盡相同，直接影響的可能性也許不大。

二、敦煌模式

敦煌莫高窟第 428、249 窟有兩幅著名的早期的須彌山圖。其基本形式和中原的很接近，不同的是只有一個阿修羅障於山前。此外，兩窟壁畫都有其它顯著受中原影響的特徵。

第 428 窟(525 年)的須彌山圖繪於佛的法衣上(圖 12)，山呈束腰“X”形，座落於海上；山前一四目阿修羅赤裸上身，與山等高，雙手高舉日月；山頂簡略的殿堂象徵切利天。此窟還繪有其它佛傳和本生故事，法界像在窟中布局中的位置與克孜爾石窟中的法界像很相近。

第 249 窟也開鑿於六世紀初，最為特別的是此窟的須彌山繪在主壁坡頂上(圖 13)，一圈小山脈順豎壁與窟頂的交接處延展開來，環繞洞窟一周，將整個洞窟創造成一個三維的須彌世界。窟頂繪蓮花，蓮花是最常用的天井圖案。佛教裏，蓮花是最基本的象徵符號之一。它是印度神話裏創世時期的生命之樹，因此一直與超

生轉世有關。^[29]佛與菩薩多在蓮花上，在西方極樂世界里人人都生於蓮花。在須彌山頂作天界之門，沒有什麼比蓮花更合適了。

《阿毘達磨大毘婆娑論》中闡述世界萬物的最小單元“極微量”，即“paramānus”，是由土、水、火、風四大元素構成的。這個極微量相當於西方概念中的原子，再不可分割，不可摧毀，“是最細色不可斷截破壞貫穿，不可取舍乘履搏制，非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下，無有細分不可分析，不可視見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摸觸。”^[30]就它的絕對性和永恒性來說，這無窮小的一點與無窮大的宇宙是一致的。須彌山並不在地球上的任何地方，它祇在修行者的意念之中，是修行者心中的一點。須彌三界是這無限的大千世界，也是心念中無窮小的一點，^[31]這就是佛，不可摧毀。不可摧毀在佛教中常用金剛來表示，所以須彌山也叫金剛山，佛身是金剛之身。洞窟在理論上是在山的核心，在印度思想裏還是山的子宮，窟中的主佛代表這須彌三界濃縮後的無窮小的一點。石窟文化源於印度。在印度文化思想裏，宇宙的智能，一個藏在天外，一個藏在石窟中。在《奧義書》中，石窟幾乎是心的代名詞。^[32]將石窟再塑成一小宇宙，又一次強調了無窮大與無窮小的統一。在某種意義上說，佛即在天外，也在石窟之中。

通過中心塔柱是另一種在窟內創造三維須彌世界的途徑。以雲崗第1、2窟（471—494年）、萬佛堂西區第1窟，敦煌304、305窟（隋代）等窟表現得最為充分。最晚的大約是四川大足宋代的轉輪經藏窟（圖14）和毘盧道場窟。這些窟的中心塔柱都以形似須彌山而著名。佛塔在印度原本即象徵須彌山。不過，佛塔的這種含義不見於佛經。^[33]在中國，佛塔一般祇理解為舍利冢，建築方法和外觀也與印度的完全不同，所以有時候為了把須彌世界的槩念表現出來，就專門創意出以上種特殊形制的須彌山形塔。

三、法界像：由色身到法身

敦煌285窟（546年）也有一圈類似249窟中的環山。其中每

一個單元的山叢都有一窟，大多窟中都有一僧服、帶背光者在禪習修行。285窟本身即是一禪窟。釋迦所傳佛教常常被歸納為戒、定、慧，其中“定”就是禪定。禪定一直是佛家的重要修行方法，和本題有關的是禪定的基本項目之一：觀佛。“觀”指觀想，觀佛也是後來所說的念佛。觀佛的目的之一是教人由想象佛形象而知佛的法身，完成修行者與佛的歸一。^[34]魏晉南北朝時期，中國北方僧人就非常重視習禪。^[35]也是在五世紀左右，須彌山圖出現的同時，一批獨特的禪經和“觀”經譯入中國，^[36]並保留了下來。其中對如何觀佛的描述，反映了當時的一種對包括釋迦在內的佛的理解認識，可以解釋有些法界像和須彌山當時佛教思想中的重要意義。

歸納起來觀佛的核心主要有二。一是由觀想釋迦此生及往生的經歷、三界六道生靈而認識佛心，佛心即慈悲；“汝等今者應觀佛心，諸佛心者是大慈也。大慈所緣緣苦衆生。”^[37]二是由觀想佛的形象而知佛的真身，一種有種種瑞相和奇妙的色身，再由色身而知無形的法身。“教觀如來十力四無所畏，十八不共法，大慈大悲，三念處法。觀此法時，自然得見無量色身。”修行者於是領悟色身的偉大神奇，來源於其內在的法身的能量。沒有法身，變幻種種的色身就不會存在。“爾時當觀諸佛法身。諸佛法身者，因色身有。……，應當諦觀色身之內，十力四無所畏十八不共法，大慈大悲，無礙解脫，神智無量，絕妙境界。……”^[38]這種莊嚴色身有三十二大人像，八十種隨形好，一一光明，無量化佛。大人像多描繪成與須彌山等高。^[39]須彌山代表佛教的世界體系，佛與須彌山等高，以形象的方式說明佛與宇宙整體的同一性。一個繪有釋迦佛傳、本生、包容須彌三界的大像的石窟，一個集釋迦佛傳、本生、三界六道於一身的佛像所反映的正是上述這一完整的佛涅槃。將其中的法身意識抽象出來，進一步發展就是法身盧舍那佛。這套佛觀以釋迦為中心，上接小乘。早期的禪行明顯有小乘的淵源，^[40]對須彌山講述最為詳實的《長阿含經》和《阿毘達磨經》也是小乘經。與釋迦

的緊密關係是唐以前的法界像的一個重要特點，這種關係在唐以後基本消失。

對這種法界像的定名，學術界有釋迦和盧舍那之爭。現存有明確盧舍那題名的幾例，多在唐以後，如敦煌^[41]和庫車^[42]石窟的壁畫。唐以前的祇有安陽高寒寺的像上有題記，為“法界大像”。任何佛都能呈現出法界大像。推測起來，和釋迦緊密相連的法界像，有的可能是表現釋迦的真身（或者說“釋迦 / 盧舍那”），祇有三界六道的可能是表現盧舍那。唐以後以盧舍那為主。法界像並不一定等同於法身像。對法身的理解、表現有一個發展的過程，當時各地各宗並不一定有統一的認識，人們對佛的理解大約有過一個從釋迦到盧舍那、從法界像到法身像的過程。按大乘的基本思想原則，佛都有法身，法身無形。如果盧舍那代表法身，釋迦就是盧舍那的化身。^[43]《華嚴經》中明確提到盧舍那會化現釋迦的一生，^[44]諸佛、諸界萬物都是盧舍那的化現。

四、中國唐和唐以後的須彌山圖像

唐代的須彌山圖比南北朝的更為精良。現存的多集中在敦煌，中原地區非常罕見，兩地風格差異明顯。唐五代以後，須彌山圖幾乎僅限於密宗，在中原大乘傳統中幾乎銷聲匿跡。

一、中原風格

保留下來的唐及唐以後的中原風格的須彌山，已知僅有幾例。兩個在盧舍那佛的衣袍上，兩個是前文提到的大足石窟的中心塔柱。這些須彌山延續南北朝的風格。

唐代的實例有法國吉美博物館的銅佛像（圖 15）。和唐以前的法界人中像比，唐代的大為簡化。佛胸部的須彌山，承接南北朝以來的發展趨勢，對龍的表現更加超過山體。圖 16 是遼代的佛像，圖 14 是大足宋代的須彌山形中心塔柱。這兩例中，山腰纏龍

變得粗狀雄猛，承負著須彌山的上部天界。印度式的天神已完全消失。

二、敦煌風格

唐代的須彌山圖像多保存在敦煌。除了畫在法界佛上，還見於彌勒經變、楞伽經變、維摩經變、法華經變、華嚴經變、千臂千鉢文殊、多臂觀音變等。須彌山在這些壁畫中的構圖與圖 5 克孜爾的壁畫很象。日本也有幾例須彌三界圖，刻畫最為精細，在風格上與中國的屬於同一文化圈。

與法界像相結合的須彌山圖以 31 窟的壁畫(圖 17)和一些報恩經變圖^[45]為代表。和敦煌南北朝時期的須彌山圖相比，唐代的加強了三維透視的立體感，還多以黑白等色分畫左右以象徵山體四面是由不同顏色的四寶構成的；和中原強調龍紋的須彌山相比，敦煌的更重山勢，如果有其它神只人物的話，他們在畫面的比例也大大縮小，反襯出山的高大。中原地區的遺物是少量的雕塑，而敦煌的多為繪畫，二者的差異原因很多，媒體不同大約也有一定作用。

唐以前的法界像多立像，唐以後坐像增多。在唐代以後的這些法界像中，和釋迦的相關題材不再出現，可以比較肯定是盧舍那佛，其中至少有兩個還有盧舍那佛的題記。此時的盧舍那法界像已代表佛的法身，是包括釋迦在內的所有佛的本原。日本東大寺盧舍那就是這樣的法身佛，其佛蓮座花瓣上鑿刻有須彌三千世界的紋樣(圖 18)。圖中七個蓮瓣中七小須彌世界共同托起層層天界。最上層是佛與二十二個菩薩，中心佛像還不斷散發出諸化佛。《梵網經》中曾講道：

爾時盧舍那佛即大歡喜，現虛空光體性本原成佛常住法身三昧示諸大眾，是諸佛子，諦聽善思修行。我已百阿僧祇劫修行心地，以之為因，初捨凡夫，成等正覺，號為盧舍那。住蓮花臺藏世界海，其臺周遍有千葉，一葉一世界為千世界。我化

為千釋迦據千世界，後就一葉世界觀，復有百億須彌山、百億日月、百億四天下、百億南閻浮提，百億菩薩釋迦坐百億菩提樹下，各說汝所問菩提薩[垂]心地，其餘九百九十九釋迦，各各現身，千百億釋迦是千釋迦化身。吾已為本原，名為盧舍那佛。^[46]

根據《華嚴經》，這種充滿諸法界的佛身已是盧舍那的法身，三界諸神諸事諸物都是“盧舍那如來應供等正覺所現自在力”，即是盧舍那佛的化現。

從唐代開始，須彌山不再祇限於與釋迦、盧舍那、彌勒有關。東大寺二月堂千手觀音像的身光背面還有一幅須彌三界圖（圖 19）。《佛說觀無量壽佛經》中指出觀音身與佛身無異，^[47]即觀音也有佛那樣充滿法界的質量。

敦煌最為有特色的須彌山圖在經變圖中，數量衆多，是很多經變中的不可缺少的組成部分。彌勒信仰分上生兜率天和下生轉輪王國兩部分。在彌勒經變中，須彌山為劃分天界與人世的標志。《楞伽經》中講到，佛展示佛法，顯現衆寶山，每個山頂上都能看到佛及其侍從。^[48]楞伽經變相往往場面宏大，繪衆多須彌山（圖 20）。須彌山由單數增加到復數是小乘到大乘思想變化的一個關鍵。大乘主張世上有無數的佛，每個佛或菩薩都有一個他自己的世界。表現在這一時期的圖像裏，須彌山或者在經變中代表衆世界中的一個小世界，如法華經變和華嚴經變等；或者代表某一佛 / 菩薩的世界，如維摩詰經變、千手千體文殊變等。

在中唐以後的法華經變中，左右兩側最上角，或者一角，常常繪有《藥王菩薩本事品》。其內容是日月淨明德佛坐在須彌山頂向一切喜見菩薩等宣講《法華經》。

《華嚴經》是大乘教的最基本的佛經之一，詳盡綜述了佛法身的槩念，在《華嚴經》裏世界的構成是平原、香海和海上一朵巨蓮，須彌山祇是衆多千奇百狀的小世界中的一個。敦煌的華嚴經變集

中在中唐到宋之間。有時須彌山會出現其中，作為一佛的世界。

維摩前生是阿閼佛世界裏的菩薩。《維摩詰經》中曾經講到維摩在手中展示阿閼佛的須彌世界，還有天梯供人上下禮拜聽佛。^[49]圖 21 是第 61 窟的壁畫，四天王、四洲開始形成與須彌山圖的固定組合；山腰的印度蛇神換成了中國式的伏羲女媧的形象；一阿修羅立於山前海中，承襲南北朝的傳統，不過身高大大縮小了。大約於六世紀中葉(518 - 569)，作為佛教中國化的產物之一，中土出現了一本《須彌四域經》，將中國神話中的伏羲與女媧結合入佛教，改名為寶吉祥菩薩、寶應聲菩薩。^[50]在天地之初，寶吉祥菩薩、寶應聲菩薩受阿彌陀佛之遺，來到此界，造日月星辰，定四時春夏秋冬。^[51]

千手千鉢文殊於須彌山上的形象見於敦煌中唐以後的壁畫。文殊千手托千鉢，每鉢之中又是一佛一須彌山世界。圖 22 是 99 窟的壁畫，纏在山上的龍王也是一男一女的人形，應是寶吉祥菩薩、寶應聲菩薩。

需要強調指出的是，上述這些須彌山圖多出現於中唐以後，也就是吐蕃佔領敦煌時期。這曾經根源小乘經典，一度風行於大乘藝術的須彌山文化後來在中土被基本淡忘，而在藏密佛教中繼續蓬勃發展。宋以後中土的須彌山藝術除上述已提到的而外，祇有幾個特殊的例子，也多少與密宗有關。一個是雲南大理張溫畫梵像卷，屬於密宗；再就是從西藏反饋回來的，如雍和宮中的須彌山雕像。

三、藏密佛教裏的須彌山

在密宗裏，須彌山的地位比以往都更為重要。密宗修行中，修行者將自己想象成一座須彌山，有時還佩帶雲肩以象徵四洲。^[52]密宗認為人上身正中的主脈上有若干主穴，依教派不同，這些穴位的數目和象徵意義也不同，但基本離不開土、水、火、氣(風)——構

成 paramānus 的四元素。從這一程度上說修行者不僅是一座須彌山，還是一粒 paramānus。

須彌山是藏傳佛教的常見體裁。以往須彌山與主像的關係是須彌山作為佛座，主像繪於其上。藏傳佛教創出一種新的風格，將須彌山繪在主像背後。這種模式的源頭也可以追溯到敦煌。217窟南壁法華經變的中央序品就是很相近的表現。

須彌山在藏傳佛教中的另一種獨特的表現形式是須彌山曼陀羅，即由一個單純的須彌山不加其它神像而構成一個曼陀羅。曼陀羅是須彌山頂的圖解。使用曼陀羅是密教的特點。

藏傳佛教中的須彌山圖有兩種風格：一種非常幾何化，大約源自印度尼泊爾傳統；一種就是見於敦煌的這種形象的表達方式。圖 23 是青海瞿曇寺壁畫（1392 年），陡峭的山形表現出它的中國風格；所有其它神靈一律略去，幾種顏色覆蓋畫面，暗示著一個五佛的曼陀羅。將須彌山圖規範入曼陀羅是藏密須彌山圖的一個特徵。

即使在沒有直接表現須彌山的唐卡中，有時也會有一輪日，一輪月分別高懸於畫面的頂部左右兩端。這輪日月即標誌著一個須彌世界體系的存在，及圖中主尊與這須彌三界整體的同一性。

五、結語補充

就本質而言，須彌山上的一個佛 / 菩薩的世界與須彌座上的一個佛 / 菩薩像所表現的含義完全一致。當幾何形的須彌座初次出現在印度時，其寓義應與具像性的須彌山相同。這種須彌座後來傳入東亞，變成了佛教中幾乎所有神靈的寶座，其象徵須彌三界的意義不再為人所熟悉。當一種表現形式變成固定的習慣性程序時，就需要一種新的形式來表現雖然是同一個內含。這大概是五世紀中亞東亞與須彌座並行，又出現具像的須彌山圖的原因之一。

從佛教的觀點來看,世界的本質是空,佛的法身也是空。無論是畫一座巨山,還是畫一朵巨蓮都不重要。宋以後禪宗和淨土宗最盛。禪宗不重視造像也不立文字,當然更不重視繪畫須彌山。淨土宗的信徒向往的是某一報身佛的極樂世界,整個須彌三界的意義也不是很大。再經過武宗會昌滅佛,所以在中國唐以後的大乘佛教文化裏,須彌山的槩念非常淡化,須彌山的圖像也極為罕見。唐以後須彌山藝術多保留在密宗佛教裏。

註 釋:

[1]在小乘經典中,論及須彌世界的佛經主要有:《大樓炭經》(大正藏,第1卷)、《長阿含經》(大正藏,第1卷)、《正法念處經》(大正藏,第17卷)、《立世阿毗曇論》(大正藏,第32卷)、《起世經》(大正藏,第1卷)、《起世因本經》(大正藏,第1卷)等。

[2]John Huntington, "Mount Meru"II,《Encyclopedia of Monasticism》, Fitzroy and Dearborn 出版社,2000年,第808-815頁。

[3]P Mus, "Barabudur, les origines du stupa et la transmigration", 《Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme - Orient》, tome 32, fasc. 1 (1932): 364.

[4]西藏保留下來的各代宗師圓寂後的真身多縮成一塔形。大約也和這種思想有默契之處。

[5]在印度阿旃陀的壁畫中的對山的描繪,如第17窟。綫條多直角,手法抽象,整個山體也與本文討論的須彌山不同。

[6]李玉珉《法界人中像》,《故宮文物月刊》1993.4。

[7]法界像的定名來自高寒寺像的銘文,又稱法界人中像、人中像等。有些學者認為這些都是“法界人中盧舍那像”的簡稱。不過,這些法界像也許並不都是盧舍那。詳見下文。

[8]宿白《新疆拜城克孜爾石窟部份洞窟的類型與年代》,《中國石窟寺研究》,文物出版社,1996年,第21-38頁。

[9]Angela Falco Howard,《The Imagery of the Cosmological Buddha》.

E. J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1986, p57.

[10] Le Coq von, A., and Waldschmidt, E.:《Die Buddhistische Spantike in Mettelasien》, 卷 4, 1922 - 1923.

[11] 宮治昭先生在研究克孜爾石窟的彌勒像曾指出須彌山與彌勒的關係,並認為須彌山的形式來源於中國漢代繪畫。《涅槃と彌勒の圖像學》第二章,吉川弘文館,1992年。

[12]《大正藏》第 1 卷,第 143 頁。

[13] Akira Sadakara:《Buddhist Cosmology - Philosophy and Origins》, Kosei Publishing, 1997, p154 - 155.

[14] 李玉珉《法界人中像》,《故宮文物月刊》1993.4。Angela Falco Howard:《The Imagery of the Cosmological Buddha》, E. J. Brill, Leiden, 1986.

[15] 李玉珉《法界人中像》,《故宮文物月刊》1993.4。

[16] 彭傑《新疆庫車新發現的盧舍那佛像刍議》,《故宮博物院院刊》2001 年第 2 期,第 73 - 77 頁。

[17] 宿白《雲崗石窟分期試論》,《中國石窟寺考古研究》,文物出版社,1996 年,第 78 - 88 頁。

[18]《大正藏》,第 17 卷,no. 721,第 107 頁。

[19] Angela Falco Howard:《The Imagery of the Cosmological Buddha》, E. J. Brill, Leiden, 1986, 19.

[20] 賀世哲《敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考實》,《敦煌石窟研究國際討論會文集》,遼寧美術出版社,1987 年,第 350 - 382 頁。

[21] Angela Falco Howard:《The Imagery of the Cosmological Buddha》, E. J. Brill, Leiden, 1986, 圖 25.

[22]《奈良六大寺大觀·第五卷·法隆寺》,巖波書店,圖 86。

[23] Angela Falco Howard:《The Imagery of the Cosmological Buddha》, E. J. Brill, Leiden, 1986, 圖 19.

[24] 趙聲良《成都南朝浮雕彌勒經變與法華經變考論》,《敦煌研究》2001 年第 1 期,第 34 - 42 頁。

[25] 舊題東方朔集《十洲記》,上海古籍出版社,1990 年,第 7 - 8 頁。

[26] 李淞《論漢代藝術中的西王母圖像》,長沙:湖南教育出版社,2000

年,圖 40、58、77、88、89。

[27]李淞《論漢代藝術中的西王母圖像》,長沙:湖南教育出版社,2000年,第157頁。不過李淞認為這種崑崙山的圖案是天柱。天柱在崑崙山上,“圓如削”(《神異經》),從眾多遺存下來的圖案來看,其下窄上寬的形狀和峻峭之勢,更象是在表現崑崙山。

[28]《甘肅丁家溝十六國墓壁畫》,重慶出版社,1999年,第1頁。

[29]Coomaraswamy, K. Ananda, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1935.

[30]《大正藏》第27卷,第702頁。

[31]源於尼泊爾高僧 Suryaman Vajracharya 的口授。

[32]譯中《印度文化對敦煌以到中國石窟文化的貢獻》,《敦煌學國際研討會文集·石窟考古卷》,蘭州:甘肅民族出版社,1994年,第378-432頁。

[33]Gerard Fussman, “Symbolisms of the Buddhist Stupa”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol 9, 1986. 2, p. 37-53.

[34]見於《觀佛三昧海經》,最後修行者把自己想象成佛、並具有佛法身的種種特質。

[35]湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章,北京大學出版社,1997年。

[36]如《佛說觀佛三昧海經》、《達摩多羅禪經》、《坐禪三昧經》、《禪法要解》、《思惟略要法》、《五門禪經要用法》、《禪秘要法經》、《治禪病秘要法》等。對這批禪經的綜述研究見 Nobuyoshi Yamabe 的博士論文《The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sutra》,1999。

[37]《佛說觀佛三昧海經》,《大正藏》第3卷,第674頁。

[38]《禪秘要法經》,《大正藏》第3卷,第264、265頁。

[39]《佛說觀佛三昧海經》,《大正藏》第3卷。

[40]Heinrich Dumoulin 著, James W. Heisig and Paul Knitter 譯, *Zen Buddhism: A History India and China*, Macmillan Publishing Company Simon & Schuster Macmillan, 1994, 第1卷, xviii 頁。

[41]殷光明《試論敦煌盧舍那佛法界圖像》，參見本書。

[42]彭傑《新疆庫車新發現的盧舍那佛像白議》，《故宮博物院院刊》2001年第2期，第73-77頁。

[43]關於釋迦與盧舍那一體性的論述可參考 John C. Huntington, "The Iconography and Iconology of the 'Tan Yao' Caves at Yungang", *Oriental Art*, n. s. vol. xxxii2 (Summer 1986), pp. 142-160.

[44]《華嚴經》在講述盧舍那不可思議自在力時，講道：“或見從兜率天，命終降神生；或見住宮殿，捨欲而出家；或見坐道場，降魔成正覺；轉淨妙法輪，涅槃後起塔。”

[45]如敦煌 152 窟的報恩經變圖、大英博物館的報恩經變圖等等。

[46]《大正藏》第 24 卷, no. 1484, 第 997 頁。

[47]《大正藏》第 12 卷, no. 365, 第 343 頁。還可參考《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》第 20 卷, no. 1060, 第 106 頁。

[48]Daisetz Teitaro Suzuki, 《Studies in the Lankavatara Sutra》, Routledge & Kegan Paul LTD, 1972, P71.

[49]《大正藏》，第 14 卷, no. 474, 第 534 頁。

[50]賀世哲《石室剜記》，《敦煌研究》，1999 年第 4 期，第 50-55 頁。

[51]于道綽撰《安樂集》，《大正藏》第 47 卷，第 18 頁。

[52] John Huntington, "Mount Meru" II, 《Encyclopedia of Monasticism》, Fitzroy & Dearborn 出版社, 2000 年, 第 808-815 頁。

圖版說明：

圖 1 須彌三界示意圖

John Huntington: 《Mirrors of the Heart - Mind, The Rezk Collection of Tibetan Art》第 6 頁

圖 2 坐佛, 摩菟羅

Susan Huntington: 《The Art of Ancient India》, 圖 7. 14

圖 3 坐佛, 哈達

Huntington Archive, The Ohio State University

圖 4 法界人中盧舍那像, 克孜爾 13 窟壁畫

Für 博物館, 柏林

圖 5 彌勒兜率天說法圖, 克孜爾(Hippokampen-Hohle)的壁畫

Le Coq von, A., and Waldschmidt, E.:《Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien》卷 4

圖 6 盧舍那佛, Balawste 壁畫, 于闐

Andrews, F. H.,《Wall Paintings from Ancient Shrines in Central Asia Recovered by Sir Aurel Stein》1948 年

圖 7 觀音 Bezeklik

A. Grünwedel,《Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan》, 圖 590

圖 8 須彌山 雲崗第 10 窟

《雲崗石窟》(日)第十窟

圖 9 法界人中像拓片 美國佛利爾美術館

Angela Falco Howard,《The Imagery of the Cosmological Buddha》, 1986, 圖 2

圖 10 玉蟲厨子背面腰板上的漆畫

《奈良六大寺大觀·第五卷·法隆寺》巖波書店, 圖 123

圖 11 安陽高寒寺法界人中像的拓片(北齊?)

Angela Falco Howard,《The Imagery of the Cosmological Buddha》, 1986, 圖 19

圖 12 盧舍那法界人中像 敦煌第 428 窟

《中國石窟寺》(日)1980-2, 第一卷

圖 13 須彌山圖敦煌第 249 窟

《Arts of China: Buddhist Cave Temples》第二卷, 1969 年

圖 14 轉輪經藏窟中心柱 四川大足

《大足石刻》圖 12

圖 15 盧舍那法界人中像 法國吉美博物館

Leiden E. J. Brill,《Buddhism in Afghanistan and Central Asia》, I, 1976, 圖 40

圖 16 盧舍那法界人中像 舊金山亞洲藝術館 遼代

Angela Falco Howard,《The imagery of the Cosmological Buddha》,

1986. 圖 53

圖 17 盧舍那法界人中像 敦煌第 31 窟

Angela Falco Howard: 《The Imagery of the Cosmological Buddha》.

1986. 圖 42

圖 18 須彌山圖 日本東大寺盧舍那佛蓮座花瓣上

Angela Falco Howard: 《The Imagery of the Cosmological Buddha》.

1986. 圖 40

圖 19 須彌山圖 東大寺二月堂千手觀音像的身光背面

Angela Falco Howard: 《The Imagery of the Cosmological Buddha》.

1986. 圖 39

圖 20 楞伽經變 敦煌第 85 窟

《中國石窟敦煌莫高窟·四》

圖 21 維摩經變 敦煌第 61 窟

《中國石窟敦煌莫高窟·五》

圖 22 千手千鉢文殊 敦煌第 99 窟

《中國石窟敦煌莫高窟·五》

圖 23 須彌山圖壁畫 檀曇寺

Huntington Archive, The Ohio State University

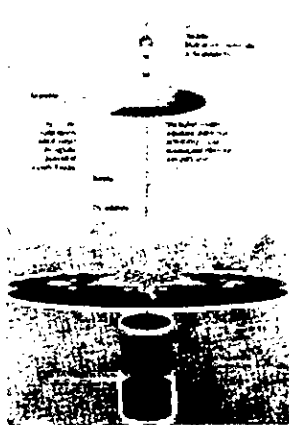


圖 1 Mt. Meru System



圖 2 Matura



圖 3 Hada



圖 4 Kizil C13

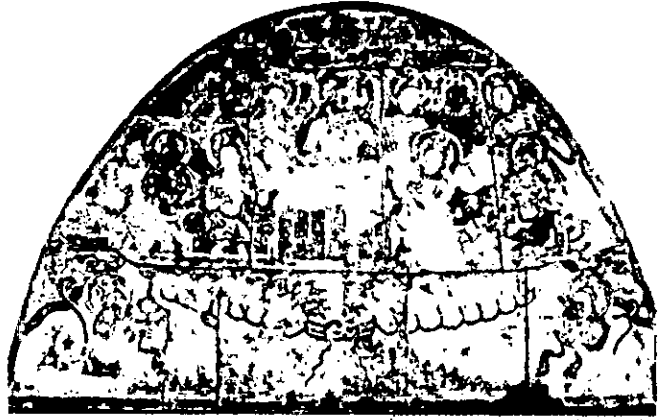


圖 5 Kizil Maitcaya



圖 6 于闐 Vai



圖 7 Kizil Avalok 唐

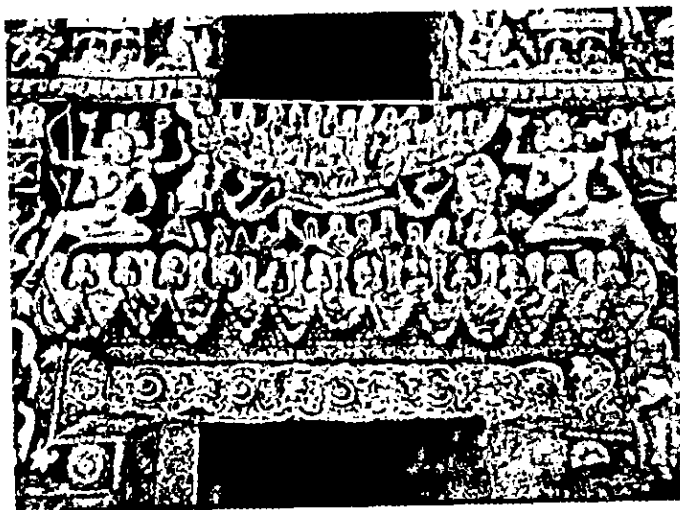


圖 8 Yungang C10



圖 9 Vai Feer

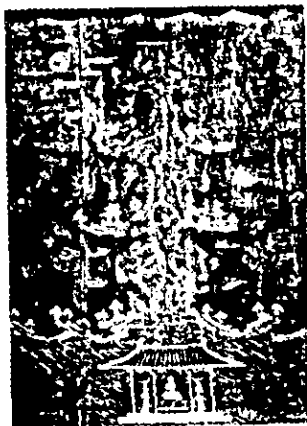


圖 10 Tamamushi Mt. Meru

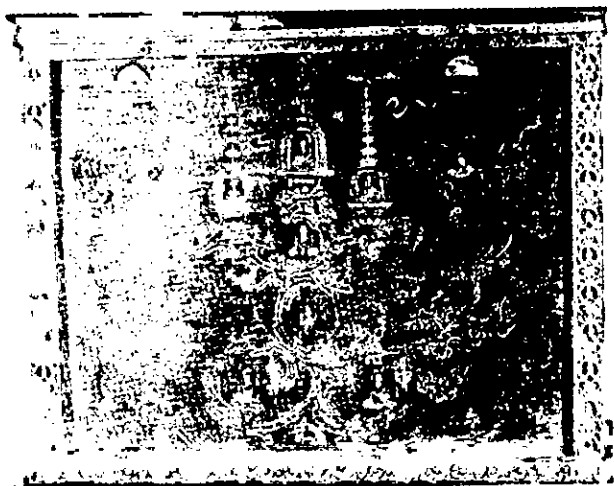


圖 11 Tamamushi Toryuji Monk+Meru



圖 12 Dunhuang C428 Vai



圖 13 DunHuang C249 Asurat Meru



圖 14 Dazu 轉輪經藏窟 中心柱



圖 15 Cosmos Buda Guimet Mus

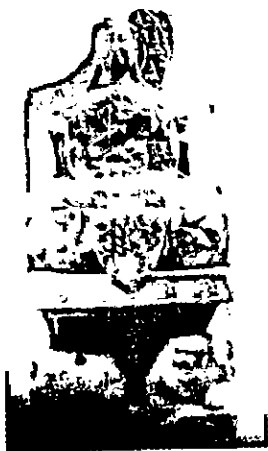


圖 16 Vai Liao SF



圖 17 Dunhuang C31 Vai

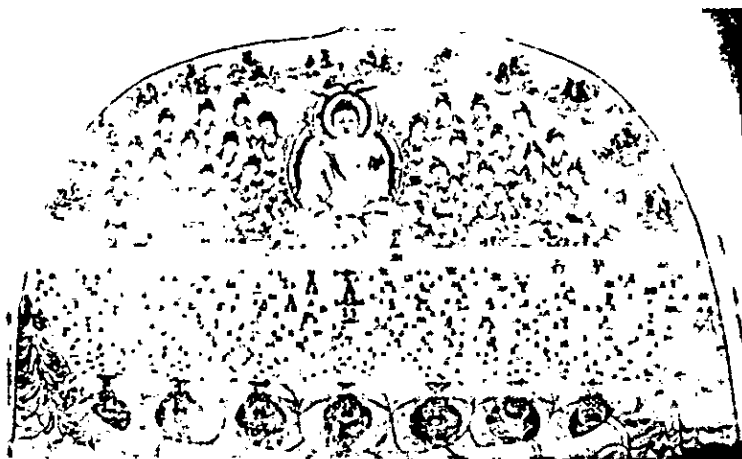


圖 18 Meru System Lotus petal Todai - ji

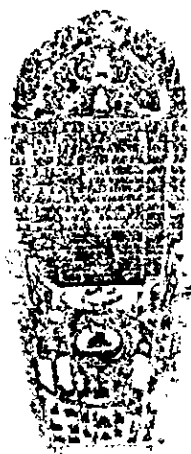


圖 19 Sumeru 二月堂 Todai - ji



圖 21 Dunhuang C61
東壁北側維摩 五代

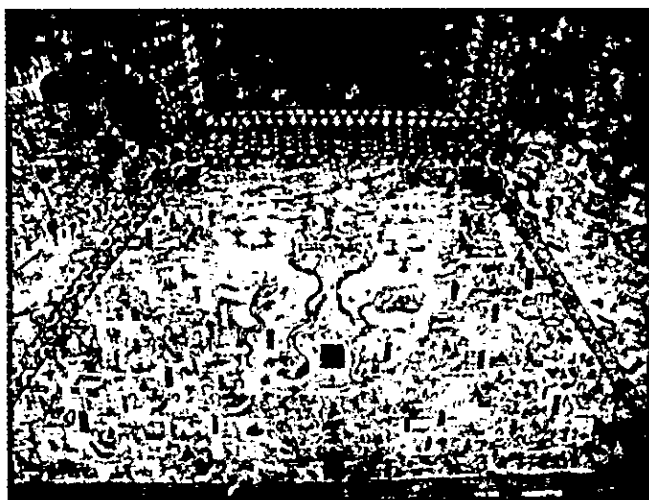


圖 20 Dunhuang C85 窟頂東面楞伽 晚唐



圖 22 Dunhuang C99 文殊 五代



圖 23 須彌山圖壁畫 窟曇寺

北傳早期的“法華三昧” 禪法與造像

賴文英

(圓光佛學研究所)

前 言

法華三昧是依《法華經》而修行的三昧，既名為“三昧”，自然與禪觀有關，但後世多以懺法稱之，而忽略了其原有的禪法內涵。《法華經》從三世紀便已流傳中亞，並有依《法華經》修行之《三品經》出現，但法華禪法要到中亞的佛學大師羅什到長安後，在其以般若為體的關河義學領導下才有具體的禪法形成。五世紀初（406）羅什重譯《妙法蓮華經》，及至稍後傳出的禪典《思惟略要法》中就提出了“法華三昧觀法”，但在現有文獻中缺乏直接證據說明其禪法如何實踐，而在其義學、思想下所形成的石窟造像，便為後世了解當時法華禪法的實踐提供了最好的佐證。

在石窟中最早出現與《法華》有關的釋迦、多寶並坐像是在甘肅炳靈寺 169 窟的西秦壁畫中，敦煌 259 窟更以釋迦、多寶二佛並坐像作為整個窟內造像的主尊，來闡揚整窟禪法的主要精神。從文獻及造像的資料來看，法華三昧在五世紀時便已形成一個完整的禪法。

早期出現的法華造像以釋迦、多寶二佛並坐像為其典型的特

徵，伴隨著二佛並坐像出現的有千佛與交腳菩薩，這樣的造像組合必有其背後的思想與意涵。本文即透過義學及造像的相互引證，來解讀早期法華造像的思想內涵，並以炳靈寺 169 窟和莫高窟 259 窟為例，說明羅什所傳的般若義學如何應用於後世的法華造像以及如何落實在法華三昧禪法中。

一、東晉羅什以“般若實相”建立法華三昧禪法

北傳漢譯經典中在三世紀末(286)就已有竺法護譯的《正法華經》流傳，但並未形成具體的修行禪法。另一竺法護譯的《三品修行經》^[1]中，曾引《法華經》中之“明珠喻”、“化城喻”、“火宅喻”等來說明聲聞與緣覺之不究竟，應更發大意为菩薩，故知是依《法華》而開此三品(聲聞、緣覺、菩薩)之修行。然而其修行之最終境界是在“現在定意見十方佛”(弟子品)、“臨般泥洹，佛在前住”(緣覺品)及“得三昧見十方佛”(菩薩品)，這是當時流行中亞依《般舟三昧經》所修的“十方佛觀法”而非“法華三昧”，其引用《法華經》的內容，應是想藉《法華》中開三顯一之教來整合大小乘之禪法。^[2]

現存漢譯佛典中最早明確提出“法華三昧”一詞的是羅什《思惟略要法》中的《法華三昧觀法》。^[3]在《觀法》一開頭言：

三七日一心精進，如說修行，正憶念法華經者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐。十方分身化佛徧滿所移衆生國土之中。一切諸佛各有一生補處菩薩一人為侍，如釋迦牟尼佛以彌勒為侍。^[4]

此段出自《法華經·見寶塔品》，經中言世尊於耆闍崛山說《法華經》時，過去滅度之多寶佛為證釋迦說《法華經》之真實義，從地中踊出，坐七寶塔，並分半座與釋迦佛，故說“正憶念法華經者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐。”又，多寶佛之示身於四衆，乃在釋迦佛於十方世界說法之分身諸佛還集一處後現

身，故“十方分身化佛徧滿所移衆生國土之中”。而其分身諸佛至娑婆世界時，各帶領一大菩薩以為侍者，因此“一切諸佛各有一生補處菩薩一人為侍，如釋迦牟尼佛以彌勒為侍。”

文中又說：

所說法華經者，所謂十方三世衆生，若大若小，乃至一稱南無佛者，皆當作佛。惟一大乘，無二、無三，一切諸法一相一門，所謂無生、無滅，畢竟空相，唯有此大乘，無有二也。……又當入是甚深微妙一相一門清淨之法。^[5]

此中所言“一相”，即是“無生、無滅，畢竟空相”，“一門”即指“無二、無三”之“惟一大乘”，可知此“法華三昧觀法”是依羅什傳自龍樹一脈的“實相”禪法而開展，此“實相”為羅什所傳大乘禪法的覈心，故羅什是想在其大乘禪法的體系下建立法華三昧禪法。

羅什所傳的實相禪法，其旨在不常、不斷，不有、不無，不生、不滅之畢竟空相，如其在《思惟略要法·諸法實相觀法》中說：

諸法實相觀者，當知諸法從因緣生，因緣生故不得自在，不自在故畢竟空相，但有假名，無有實者。若法實有，不應說無，先有今無，是名為斷，不常不斷，亦不有無，心識處滅，言說亦盡，是名甚深清淨觀也。……又一切諸法畢竟清淨，非諸佛賢聖所能令爾，但以凡夫未得慧觀，見諸虛妄之法有種種相。

得實相觀者，觀之如鏡中像，但誑人眼，其實不生亦無有滅。^[6]

“諸法從因緣生”即言諸法無自性，緣生則生，緣滅則滅，故雖有假名，其體非實。既非實有，就不應該有“有”、“無”的對待，“有”非實有故“不常”，“無”非實無故“不斷”，因此說“不常不斷，亦不有無”，此是諸法畢竟清淨之空相，能如是觀諸法，便名“甚深清淨觀”。然“凡夫未得慧觀”，而以虛妄法之“有”、“無”執為“實有”、“實無”，在此所言“慧觀”即是指“甚深清淨觀”，也就是“實相觀”，能以畢竟清淨之空相照見諸法如鏡中影像，並無實有之“生”、“滅”，便是得實相觀。此實相觀須藉“慧”乃能得，故稱“慧觀”，也就是般若空觀。

般若空觀是龍樹一係大乘禪法的特色，而為中亞的羅什發揚光大，羅什在入關後不久與慧遠的往返答辯中便揭示其以“般若實相”為宗之大乘法義，如《大乘大義章·初問答真法身》：

佛法身者，出於三界，不依身口心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹。……若言法身無來無去者，即是法身實相，……。又云法身雖復久住，有為之法終歸於無，其性空寂，若然者，亦法身實相無來無去。^[7]

又《次重問法身並答》中說：

大乘部者謂一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相，是名法身。及諸無漏功德並諸經法亦名法身。所以者何，以此因緣得實相故。^[8]

羅什以法身離身口意行，本自清淨，常住不動如泥洹，來回答慧遠所問法身義，以其性空寂，故能超脫三界有為法之有、無、生、滅而“無來、無去”，大乘者能識此空性而得“無生、無滅”之實相，因此“無來、無去”“無生、無滅”之般若空性便是法身實相。

此“實相觀”泯除了諸法的對待，故沒有“生”、“滅”，亦無“去”、“來”，《法華經》言過去滅度之多寶佛為證釋迦說《法華經》之真實義，從地中踊出，並分半坐與釋迦佛，過去（多寶佛）與現在（釋迦佛）能於一時中現，便是超越了“生”、“滅”與“去”、“來”。過去滅度之多寶佛實則不滅，故能在釋迦佛說《法華經》時踊現；現在說法之釋迦實則無生，因為其久遠劫來即已成佛，這與羅什所闡發的“實相”意旨相同，因此羅什在《法華》與“實相”之間找到二者可以會通的特性，那就是“不生、不滅”“不來、不去”的“般若”空性，羅什便依此“般若”來建立法華三昧禪法。後世的法華造像多以釋迦、多寶二佛並坐為表徵，便是體現了法華“般若實相”的內涵，因此“二佛並坐”的圖像意涵有二層：一是從信解面而言，象徵法華教說的開演與證真；一是從行證的禪觀面而言，以觀過去滅度之多寶佛與現在說法之釋迦佛於一時中現，來說明法身不滅，藉如如之法性，觀

入實相，體證空性。

羅什對法華“實相”的詮釋亦為關河諸子所繼承，僧叡在《法華經後序》中說：

然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶照其不滅。^[9]

文中提出“壽量”、“分身”、“普賢”、“多寶”顯示此四者在《法華》的重要性。“壽量定其非數”是指釋迦成佛以來無量無邊阿僧祇劫，壽命無量，不能以“數”來計，故說“非數”；“分身明其無實”指現在於十方世界說法之諸佛皆是釋迦之分身，故曰“無實”；“普賢顯其無成”言一心精進修持《法華經》者，普賢菩薩將成六牙白象現身護持以證成，而實則“無成”；“多寶照其不滅”則說多寶佛雖已於過去無量劫滅度，但以其本願故在釋迦說《法華經》時踊現，其法身實則“不滅”。此“非數”、“無實”、“無成”、“不滅”便是從“般若空性”的角度來說明法華的“實相”義。

又梁·法雲《法華經義記》與隋·吉藏之《法華玄論》皆載羅什的弟子道融講《法華》時以“九轍”來開演，^[10]智顛《法華文句》則稱此九轍為僧頭所立，其後湛然、僧詳均承智顛之說，^[11]然而不論僧叡或道融，此二人皆為羅什之門人，因此以“九轍”來判釋《法華》，應是出自當時關河諸子之說。其中“本跡無生轍”釋《多寶品》，以久遠滅度之多寶為本，於今示現說法之釋迦為跡，本既不滅，跡亦不生，而其實本、跡皆無生、滅，這與前述僧叡在《法華經後序》中所說“多寶照其不滅”的旨趣是相同的，皆在闡發《法華》中的“般若實相”。

羅什透過“般若空性”將《法華》的精義闡發出來，他雖然企圖以大乘實相禪法的體系來建立法華三昧禪法，但在其《法華三昧觀法》中僅提出了修行的綱領，並未建立完整的禪觀步驟。羅什的大乘實相禪法要到僧肇以《物不遷論》開展萬物法性不遷的本質才得以具體落實，下文將探討僧肇的《物不遷論》如何落實羅什的實相

禪法。

二、僧肇《物不遷論》對羅什實相禪法的落實

羅什以不生不滅、不來不去的“般若實相”建立法華三昧禪法，然而“般若實相”如何化為可行的禪法？這點在羅什手中並未完成。在關河諸子的作品中，以僧肇《物不遷論》“事各性住於一世”的“不遷”本質最能具體說明實相“不生不滅”、“不來不去”的“常住”體性，因此接下來從《物不遷論》探討實相禪法如何落實，以作為進一步解讀法華實相禪法的基礎。

僧肇在關河諸子中堪稱“解空第一”，以其最得羅什“實相”之精髓。在其所著《肇論》之《宗本義》中，開宗明義便以“本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳”將“般若實相”之精義表露無遺。關於“實相”，僧肇說：

一切諸法緣會而生，緣會而生則未生無有，緣離則滅，如其真有，有則無滅。以此而推，故知雖今現有，有而性常自空，性常自空故謂之性空。性空故，故曰法性。法性如是，故曰實相。實相自無，非推之使無，故名本無。言不有不無者，不如見常見之有、邪見斷見之無耳，若以有為有，則以無為無，夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。^[12]

僧肇以緣起之“無自性”來說明實相“本無”之空性，由於緣起是可觀察的，透過對緣生、緣滅的觀察，便能知諸法皆無自性，而得實相性空之旨。又：

三乘觀法無異，但心有大小為差耳，滛和般若者，大慧之稱也。諸法實相，謂之般若，能不取證，滛和功也，適化衆生，謂之滛和，不染塵累，般若力也。^[13]

此謂三乘皆能等觀性空，但大乘者以般若之慧，雖觀“空”而不取證，方便度化衆生，亦能見衆生本空之實相，雖處“有”而不為塵勞

所累，這是大乘般若實相的境界。

同樣的，僧肇在《物不遷論》裏也以事物可觀察之動靜、去來說明諸法“各性住於一世”的“不遷”本質。如《論》云：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動，動而非靜，以其不來，靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。^[14]

吾人見生死、寒暑之交替，認為世間萬物都是遷流異動，因為現在的事物不斷過去，過去的事物不會再來，然而僧肇卻認為，正因為過去的事物不會來到現在，所以是不動的。同樣是“昔物不至今”，而所見不同，一般人往往見其變易而說是“動”，僧肇則站在變化的事物而言其“不動”。

昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今……如此則物不相往來明矣。^[15]

“昔物不至今”初見為“動”，但若進一步思惟“為何昔物不至今”，則知過去的事物本就在過去，不是從現在而去，故言物不去；現在的事物本來就在現在，不是從過去而來，故說物不來。“不來”“不去”都是指“不遷動”的意思，也是僧肇以“不遷”立論的基礎。

《論》中又云：

言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來故不馳騁於古今；不動故各性住於一世。^[16]

從具體的物相（昔物、今物）推衍至抽象的時間（古、今），則言“不來”“不去”便是沒有過去與現在的對待，恒存於古今，這是諸法真實的本性，不因過去、現在而遷動。所以：

若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？^[17]

以諸法本性之不遷動，常存於古，故不至今；恒留於今，故不至古，因此沒有任何一物可言來去。從“物不來往於古今”所推衍出的結

論就是“事各性住於一世”的“不遷”本質，也可說是僧肇對“物不遷”所下的定義。

僧肇《物不遷論》的觀點在《涅槃無名論》中有進一步的發揮，如其在《涅槃無名論·開宗第一》論有無皆不可得時說：

本之有境，則五陰永滅，推之無鄉，而幽靈不竭。幽靈不竭，則抱一湛然，五陰永滅，則萬累都捐。萬累都捐，故與道通洞，抱一湛然，故神而無功。神而無功，故至功常存，與道通洞，故冲而不改。冲而不改，故不可為有；至功常存，故不可為無。^[18]

此段論證以“本之有境”、“推之無鄉”作為“有”、“無”之命題，然後輾轉交互，層層論破，最後“冲而不改”歸結到“不可為有”；“至功常存”歸結到“不可為無”。“冲而不改”與“至功常存”即是“不遷”，可見僧肇在開演涅槃之有不無時是以“不遷”來立論。

以觀法相之運動而體悟法性之無去來，是僧肇《物不遷論》的成就，而藉形相之存亡有無來揭示法身之不生滅，則是僧肇《涅槃無名論》的貢獻。在《涅槃無名論》最後《玄得第十九》中說：

一切衆生，本性常滅，不復更滅，此名滅度，在於無滅者也。^[19]

雖言滅度，而實無滅度，因為沒有可以滅度的實體。至此，僧肇將實相的般若空性發揮到了極致，而這樣立論的依據便是在“物不遷”的基礎上，由於“性各住於一世”，所以諸法能無去來、生滅，這便是“實相”。

由以上的討論可知羅什建立“法華三昧”是以實相為依歸，而羅什的實相禪法又為僧肇以《物不遷論》來落實，在此前提下，“法華三昧”的般若實相便可依《物不遷論》來開展，可惜在這方面並無文獻可為證明。僧肇雖未替《法華經》作注或序，但仔細推敲《肇論》各論的內容，不難發現其中在論釋各種實相義時，透露出得自法華的思惟脈絡。幸好後世留下不少法華的造像，以下便從圖像

的角度來說明後世的法華造像是否應用《物不遷論》的觀點來落實《法華》中“實相”的內涵。

三、西秦炳靈寺 169 窟的“二佛並坐” 與“千佛”造像

法華造像最典型的特徵便是釋迦、多寶二佛並坐像，我國最早的二佛並坐像是北燕太平二年(410)李普供養所造，在石窟中則以甘肅炳靈寺 169 窟西秦壁畫中的二佛並坐像年代最久。西秦時期，由於羅什在長安的大力發揚，長安儼然蔚為當時佛教義學發展之重鎮，炳靈寺東通長安西接河西，自古即是僧人們來往長安與河西必經之地，也是禪僧聚居修禪之所，炳靈寺與長安之間借着高僧往來的互動，其思想、義學、禪法自然亦有所交流，故以炳靈寺西秦時期的法華造像，可以用來說明當時炳靈寺與關河之間在對於《法華》的思想、義學及禪法上是否有互通的關係。

炳靈寺 169 窟的二佛並坐像共有三鋪，二鋪在北壁，一鋪在東壁。

東壁 24 號壁畫位洞口上方，攀登不易，除了自然的風化之外，被後人破壞較少，故保留當初原始的樣貌。整個壁面的構圖井然有序，在滿壁的千佛圖像中繪有三幅比例較大的圖像，中為一佛二菩薩，其右偏下為一佛二弟子，左下即為二佛並坐圖(圖 1)。[20] 在二佛並坐圖的右側有一方墨書題記：“比丘慧眇。道弘 / □□。曇(願)。曇要。□化。道融。慧(勇) / 僧(林)。道元。道□。(道)(明)。道(新)。□□□□□ / (等)。共造此千佛(像)。願生長□□佛…… / …… / □□妙化衆生。(彌) / (勒)(初)下……供事千佛，成衆正 / 覺。”[21] 題記中明確說出此壁畫所繪為“千佛圖”，其中三幅較大的圖畫，包括二佛並坐像，應該也是在其所表現的千佛系統中。而其題記中的比丘“道融”在北壁建弘年題記之銘文下

亦曾出現，二者應為同一人，即羅什門下四哲之一的道融，^[22]呼應了前面所說炳靈寺與關河有互通的關係，故此壁所表現的壁畫內容與關河之間應當有所關連。

另外二鋪二佛並坐像在北壁，北壁下方靠東面壁上有多組壁畫，沒有統一的布局，構圖亦不規整，有多處重疊的跡象，表示不是一次完成的。其中較外側一組構圖較大的壁畫（12 號壁畫），為一結跏趺坐之說法佛，其左側殘餘一塔形龕之上部，其下皆已毀。龕內隱約可見二華蓋頂，中間有一榜題：“多寶佛從地…… / 說法□□□……”，可見龕內原為二佛並坐像，與旁邊之說法佛應是同一組壁畫。其四周除了供養菩薩、天人之外，還有排列不甚規則的小坐佛與立佛，二佛並坐龕與說法佛之間還繪有一小尊交腳菩薩（圖 2）。^[23]

在說法佛右側尚有數組構圖較小的壁畫（11 號壁畫），最下面一組為二佛並坐像，二佛皆善跏坐，中間有墨書榜題：“釋迦牟尼佛 / 多寶佛□□”（圖 3）。^[24]

上述東壁 24 號壁畫與北壁 12 號壁畫有幾點共通之處，一是均以說法佛為中心，比例亦較大；二是皆有二佛並坐像；三是其四周都有代表千佛的小坐佛。

千佛代表過去、現在、未來三世諸佛，有三世的意涵。炳靈寺造像中將過去之多寶與現在之釋迦納入三世的系統，顯然是要將三世中的過去與現在明確定義在多寶與釋迦。題記中又言“彌勒初下”，彌勒下生即為未來佛，以過去之多寶、現在之釋迦與未來之彌勒便合為三世佛。東壁壁畫上方一幅較大的三尊像主尊為一手執僧伽梨一手上舉之坐佛，與 12 號壁畫之說法佛相同，應當就是指未來下生說法的彌勒佛。

此三世佛乃至千佛能同時示現，與多寶、釋迦共坐的意義是相通的。從前二節的討論可知二佛並坐圖像有代表法身常住的意涵，過去滅度之多寶雖亡而不無，實則不滅；現在說法之釋迦雖存

而不有，亦即不生，此不生不滅皆由於其法性（法身）不遷使然，因此釋迦多寶並坐表示法身之不遷。借由法身超越時間、空間對待之“不遷”，擴及於三世，便開展出過去、現在、未來三世無礙的“三世佛觀”，過去、現在既不遷，則未來亦不遷。因此二佛並坐像與千佛像同時出現，有“三世不遷”的意涵。

以象徵《法華》的“二佛並坐”與代表三世的“千佛”來詮釋“三世不遷”，實出於關河義學對“三世等際”及法華“實相”的闡發。羅什在《大乘大義章·次問後識追憶前識並答》中，引《小品般若經·大如品》的內容來回答慧遠的質疑，說明過去、現在、未來三世等際：

是故如品中，佛說現在如即是過去如，過去如即是未來如，未來如即是過去現在如，過去現在如即是未來如，如是等際三世相。際三世相故，云何言後心為實有；以過去心為實無耶？^[25]

“如”為諸法不變之本性，以其不變，故過去、現在、未來三世等同，不可言過後心為有，過去心為無。

僧叡在《法華經後序》中則對羅什之“三世等際”作更進一步的推衍：

夫邁玄古以期今，則萬世同一日；即百化以悟玄，則千塗無異轍。夫如是者，則生生未足以期存，永寂亦未可言其滅矣。^[26]

“邁玄古以期今，則萬世同一日”即言過去、現在乃至“萬世”皆等同一日，與後句“即百化以悟玄，則千塗無異轍”皆是指“法身”之“無礙”能“邁玄古”、“即百化”，在《法華經》中便是指過去滅度而於今現的“多寶”與化現十方分身的“釋迦”。由於過去、現在、未來三世等同，不可在現在或過去中言有無，因此現在之釋迦不可說“有”（生生未足以期存），過去之多寶亦不可說“無”（永寂亦未可言其滅）。

“三世等際”在僧肇以《物不遷論》推衍出“事各性住於一世，有何物而可去來”之“不遷”本質後，便得以過去、現在、未來三世皆不遷的立論來開展出三世千佛常住不遷的“千佛觀”。《物不遷論》云：

是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。^[27]

“常存”、“彌固”都是形容佛的功德道法能經歷百劫萬世而不變遷。《涅槃無名論》中進一步闡發佛雖滅度而法身不遷：

意謂至人寂泊無兆，隱顯同源，存不為有，亡不為無。何則？佛言：吾無生不生，雖生不生；無形不形，雖形不形，以知存不為有。經云：菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛；又云：入於涅槃而不般涅槃，以知亡不為無。亡不為無，雖無而有；存不為有，雖有而無。雖有而無，故所謂非有；雖無而有，故所謂非無。^[28]

在此僧肇從對“生”、“形”及“不生”、“不形”的雙重否定，論證存在非為實有；又從菩薩於三昧中能見過去滅度諸佛，諸佛雖入涅槃而實不涅槃，說明過亡並非實無。亡非實無，故“雖無而有”（非無）；存非實有，則“雖有而無”（非有）。以“非有”、“非無”來解釋涅槃實相之“存不為有”、“亡不為無”，這與第一節所述以釋迦與多寶之“不來不去”“不生不滅”詮釋《法華》之實相義是相同的。釋迦實則無生，“存不為有”，即是“非有”；多寶實則不滅，“亡不為無”，故為“非無”。如來不以形像之存亡而論有無，故滅度之多寶“入於涅槃而不般涅槃”，能與釋迦共坐，乃至“菩薩入無盡三昧”能夠“盡見過去滅度諸佛”，所以無量劫之千佛亦能同時示現，謂之“千佛觀”。

千佛思想在河西地區本已存在，“三世佛觀”的禪法亦早就形成，^[29]關河僧團透過“般若”將其三世義學與《法華》中的實相義結合，把三世“等際”、“無礙”之境界發揮得更透徹，並使千佛由信仰面提昇至禪觀面，而表現於炳靈寺 169 窟的造像中。由“二佛並坐觀”結合“三世佛觀”繼而帶出“千佛觀”，是炳靈寺 169 窟千佛造像

的重大意義。

炳靈寺造像所表現的“三世不遷”是重在“三世”意涵，故在“千佛”的三世思想背景下加入“二佛並坐”來表現三世不遷，而同樣以二佛並坐搭配千佛，敦煌莫高窟 259 窟則是在法華的思想下開展三世不遷，故以二佛並坐像為主尊，偏重有所不同，這點留待下節中討論。

四、北魏莫高窟 259 窟的“法華三昧”禪法

炳靈寺 169 窟在千佛思想下加入二佛並坐來表現三世不遷，即涉及了法華思想的成分在內，在敦煌則出現了北傳早期最有代表性的法華窟洞——莫高窟 259 窟，是屬於北魏早期的窟洞，也是目前所知最早以釋迦、多寶並坐像為主尊的窟洞。

此窟的前部已塌損，平面呈長方形，前部為人字披頂，後部為平棋頂，正壁（西壁）突出一方形半塔柱，後面沒有甬道，不同於可繞行的中心柱窟，除前壁毀損嚴重之外，其餘三壁均開龕造像，保留尚稱完整。茲先略述窟內造像：

其正壁半塔柱正面，開有一圓券形大龕，龕內塑主尊二佛並坐像，龕外兩側及半塔柱側面各有一脅侍菩薩，龕外壁面繪滿千佛圖，往兩側壁延伸（圖 4）。^[30]北壁有二層造像，下層並列開三龕，龕內由西向東分別為結跏坐說法佛、倚坐說法佛及禪定佛，坐佛兩側均有一脅侍菩薩。上層並列四龕，西側一、二龕皆為交腳菩薩，第三龕為思惟菩薩，第四龕內像已不存，應也是一尊菩薩像。前部人字披下則還有一鋪說法圖（圖 5）。^[41]南壁僅存上層內側三龕及下層內側一龕，依其造像配置之對稱來看，南壁的造像應該是和北壁一樣。

從 259 窟造像的整體設計來看，窟內正壁主尊為代表《法華》的二佛並坐像，故此窟與修行法華三昧有關是毋庸置疑。在作為

禪窟的考量下，主尊四周與側壁的造像便涉及其中禪法的開展，因此在 259 窟中，主尊與其四周的千佛及與側壁的佛、菩薩如何開展本窟的法華禪法，是本節所要論述的重點。以下先討論主尊及四周的千佛。

河西最早的千佛圖像是在炳靈寺 169 窟，並且與二佛並坐像同時出現，已如上節所述。敦煌與炳靈寺一是河西往西入中亞之門戶，一為河西向東進長安之咽喉，自古來往於中國與西域的僧人自然帶動兩地佛教的交流。炳靈寺與長安關河之間的佛教發展關係密切，關河的思想、義學、禪法經由炳靈寺進入河西，甚而影響西陲的敦煌也是不無可能，當時河西宗匠道朗的作品中便透露出來自關河僧叡、僧肇等人的思想，^[32]說明在北傳佛教發展的路線上，敦煌、炳靈寺與長安是息息相關的。敦煌 259 窟主尊四周為排列井然的千佛圖像，與炳靈寺 169 窟東壁千佛圖像的形式一致，以炳靈寺 169 窟年代較早，所以 259 窟之千佛圖像應是源於炳靈寺。

而釋迦、多寶二佛並坐是法華的象徵，法華信仰在河西地區的流傳從敦煌出土的大量《法華經》寫本可為證明，在羅什重譯《法華經》後，隨著關河義學對《法華》的重視及闡發，有關《法華》的修行與禪法也擴及於河西地區，其影響是由關河經由炳靈寺往西至敦煌，這樣的發展脈絡反映在莫高窟 259 窟與炳靈寺 169 窟造像的關係上。由於 259 窟是以《法華》為主的修行窟，以觀“二佛並坐”為禪法修行的核心，因此正壁以“二佛並坐”像為主尊，並由觀“二佛並坐”帶出“千佛觀”，這是源自關河及炳靈寺的影響。

接著討論兩側壁。

259 窟兩側壁造像為交腳菩薩、思惟菩薩與坐佛，排列方式為下層三尊坐佛上層四尊菩薩，這樣的圖像安排並不見於炳靈寺。雖然炳靈寺 169 窟北壁 13 壁畫的說法佛與二佛並坐圖之間繪有一小尊的交腳菩薩，但仍不足以解釋 259 窟側壁上層的交腳菩薩與下層的坐佛，莫高窟早於 259 窟的北涼 275 窟，倒是提供了一些

思考上的線索。

275 窟兩側壁上層各並列開三龕，靠西壁之二龕內均為交腳菩薩，東側為思惟菩薩，^[33]與 259 窟側壁上層的構圖大致雷同（圖 6、7）。^[34]其正壁（西壁）主尊為交腳菩薩，其頭冠上有一坐佛，一般均判讀為彌勒。^[35]北涼的交腳菩薩多代表彌勒菩薩，275 窟側壁的菩薩與主尊菩薩之造形雖類似，但在同一窟內，主尊交腳菩薩若定位為彌勒，側壁同時有二尊交腳菩薩與一尊思惟菩薩並列，其側壁的菩薩似乎不宜一概用彌勒來解讀。筆者嘗試用另一個層面來思考：275 側壁中層繪有整排的故事畫，下層為供養人及裝飾圖案，南壁之故事畫為佛傳故事，北壁為本生故事，佛傳故事是指釋迦菩薩成佛前的因地，本生故事是過去世為菩薩時的因地，上層之菩薩則為在兜率天宮等待下生說法的一生補處菩薩，因此整個側壁的構圖安排可說是在表現菩薩因地的思想，而以一生補處菩薩之代表為次當作佛之彌勒，故主尊為交腳之彌勒菩薩，這是反映了北涼的菩薩思想。^[36]

從造像構圖的雷同及年代的銜接上來看，259 窟側壁上層之菩薩應是承襲了北涼的菩薩思想，代表菩薩因地，不同的是，275 窟以菩薩思想為主，所以不論主尊或側壁造像的著重點都是在菩薩，而 259 窟是《法華》的修行窟，其側壁菩薩下層為坐佛，應從《法華》的角度來解讀，為代表成佛之果地。這種因地與果地的關係出於《法華經·從地踊出品》，經中說釋迦開演《法華經》時，有無量千萬億菩薩從地踊出，住於虛空，釋迦說此因緣：

我今於此大衆宣告汝等，阿逸多，是諸大菩薩摩訶薩無量無數阿僧祇從地踊出，汝等昔所未見者，我於是娑婆世界得阿耨多羅三藐三菩提已，教化示導是諸菩薩，調伏其心令發道意，此諸菩薩皆於是娑婆世界之下此界虛空中住，於諸經典讀誦通利、思惟分別正憶念。^[37]

世尊告訴會中大衆，此諸菩薩皆是釋迦無量劫來於娑婆世界教化

之衆生，以其發心為佛道故，精進修行，所以能得神通自在，入出三昧，並樂於修習諸法，巧為衆生之問答。然而“世尊得佛未久，乃能作此大功德事”？世尊為除衆疑，在《如來壽量品》中便接著宣說釋迦成佛以來壽命無量，常住不滅，非算數所能計，這便是僧叡在《法華經後序》中所點出的“壽量定其非數”，而佛壽無量的重點在於其因地行菩薩道時所成之壽命無量。

僧肇在《物不遷論》中亦論及如來“果地”與“因地”的關係：

是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始筭，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。故經云：三災彌綸，而行業湛然。信其言也，何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅、不來，則不遷之致明矣。^[38]

“如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固”指佛果位之不遷，“成山假就於始筭，修途託至於初步”則舉例說明如來之果所以能百劫萬世而常存，皆由於其“始筭”、“初步”之功業不可朽，“始筭”、“初步”為其“因”，也就是成佛前的菩薩因地，此“因地”雖在成佛之前，但不因成佛而消失，所以說“不遷”。進一步就因果而論，“果”是由於“因”，但“果”不包含“因”，所以“因”不會由於果成而滅或來，這便是“不遷”。

另外，在“九轍”中所釋“舉因徵果轍”即為《踊出品》、《壽量品》，以菩薩因地之“無量劫數”來徵顯如來果地之“常住不滅”。^[39]因此，259窟側壁之解讀應從“因果不遷”來說明上層菩薩與下層坐佛的關係，其上層的菩薩是等待下生成佛之一生補處菩薩，故以交腳或思惟菩薩來表現，代表成佛前的因地；以“因地不遷”故成佛之“果位不遷”，所以下層之坐佛代表果地，其意在表達菩薩因地與佛果位的“因果不遷”，也呼應其四周千佛乃至至尊釋迦、多寶的果位不遷。三尊坐佛或作說法印，或倚坐，或禪定，皆在表現佛不同

形態的化現。

炳靈寺 169 窟由如來“法身不遷”開展出“三世千佛不遷”，在莫高窟 259 窟則進一步由千佛之“果位不遷”帶出菩薩之“因地不遷”，來說明“因果不遷”，這是在其菩薩思想的背景下對“法華三昧”的體現。

綜觀 259 窟的“法華三昧”禪法，由觀主尊釋迦、多寶之“法身不遷”，繼而觀四周之千佛，再觀側壁菩薩與佛果之“因果不遷”，最後歸結於主尊，契入《法華》實相。雖然有部分想法取法自炳靈寺，但也有其承自北涼菩薩思想的獨特發展，而終不離在關河義學下所開展的“法華三昧”，亦掌握了羅什想要以“實相”來建立“法華三昧”的精神。

結 語

北傳大乘禪法在羅什傳人以“實相”為宗的龍樹之學後，便開啟了“般若”一係的大乘禪法，但由於其“實相般若”之不易契入，相對的也使其所傳的“實相禪法”一直未被闡發。

本文透過由早期“法華三昧”的探討，說明《法華經》開權顯實的教法為“實相禪法”提供了實踐的方便法門，因此羅什在重譯《法華》之後，便試圖以“般若實相”來建立“法華三昧”，以落實其“實相禪法”。而後在其弟子僧肇手上才以《物不遷論》中“事各性住於一世”的“不遷”法性，找到禪法與義理結合的切入點，使羅什的“實相禪法”得以真正具體實踐。後世的法華造像亦應用了《物不遷論》的觀點來開展，反映出造像在禪觀上所表達的意涵，為禪法的實踐提供了最佳的佐證。如炳靈寺 169 窟結合關河三世義學與法華實相開展出千佛觀，並出現目前所知河西最早的千佛造像，敦煌莫高窟 259 窟則在炳靈寺 169 窟的千佛基礎下，融入其傳承自北涼的菩薩思想，賦予“法華三昧”更完整的面貌。

從“法身不遷”、“三世不遷”到“因果不遷”，北傳早期的“法華三昧”禪法其實是相當完整而具體的。

註釋：

[1]此《三品修行經》附於竺法護譯《修行道地經》之後，見載於梁·僧祐《出三藏記集》卷2《新集經論錄》：“三品修行經一卷。（小字注）安公云近人合大修行經”（大正55，頁9上）。又同卷記載：“修行經七卷（小字注）二十七品，舊錄云修行道地經，太康五年二月二十三日”（大正55，頁7中）。今存之《修行道地經》有三十品，其後三品分別為《弟子三品修行品第二十八》、《修行道地經緣覺品第二十九》及《修行道地經菩薩品第三十》即為後人合入《修行道地經》之《三品修行經》。

[2]參考賴鵬舉《中亞的禪法》，《圓光佛學學報》1997年第2期，中壢：圓光佛學研究所，第65-78頁。

[3]據《出三藏記集》卷4《新集失譯雜經錄》所載：“正法華三昧經六卷（小字注）疑即是正法華經之別名”（大正55，頁9上），雖以“三昧”為經名，但已失譯，無從知其內容，惟其與竺法護譯之《正法華》同為六卷，故推斷與《正法華》同本。

[4]《大正15》，頁300中。

[5]《大正15》，頁300下。

[6]《大正15》，頁300上。

[7]《大正45》，頁123上。

[8]《大正45》，頁123下。

[9]《大正55》，頁57下。

[10]《法華經義記》：“昔者姚秦什公親翻妙經於震旦，上足僧融創開九轍。”（《大正33》，頁572上。）《法華玄論》卷一：“……及羅什至長安翻新法華竟，道融講之，開為九轍，時人呼為九轍法師。九轍之文今所未見。”（《大正34》，頁363下。）

[11]《法華文句》：“鳩摩羅什，此翻童壽，是龜茲國人。以偽秦弘始五年四月二十三日於長安逍遙園譯大品竟，至八年夏於草堂寺譯此妙法蓮華。命

僧叡講之，叡開為九轍。”(《大正 34》，頁 114 下。)唐·湛然《法華文句記》：“叡開九轍者，什纔譯畢，叡便講之，開為九轍，時人呼為九轍法師。一者昏聖相扣轍轍，即序品是。次有七轍，即是正宗：一者涉教歸真轍，為上根人；二者興類潛彰轍，為中根人；三者述窮通昔轍，中根領解；四者彰因進悟轍，為下根人，即化城、授記；五讚揚行李轍，即法師品，為如來使；六本跡無生轍，即多寶品，多寶不滅，釋迦不生，多寶為本，釋迦為跡，本既不滅，跡豈有生，本跡雖殊，不思議一；七者舉因徵果轍，即踊出、壽量品，彌勒舉因徵果，佛舉壽量因果所由也；八稱揚遠濟轍，即隨喜去訖經，屬流通也。”(《大正 34》，頁 313 上。)僧詳《法華傳記》卷 2《講解感應第七之一·晉長安釋僧叡一》所載亦列出九轍名目，與湛然同。(《大正 51》，頁 55 下-56 上。)

[12]《大正 45》，頁 150 下。

[13]《大正 45》，頁 151 上。

[14] 同上。

[15]《大正 45》，頁 151 中。

[16]《大正 45》，頁 151 下。

[17] 同上。

[18]《大正 45》，頁 157 下。

[19]《大正 45》，頁 161 中。

[20]甘肅省文物工作隊、炳靈寺文物保管所《中國石窟——永靖炳靈寺》，北京：文物出版社，東京：平凡社，1989 年，圖版 15。

[21]同上，第 257 頁。

[22]道融至炳靈寺時應在劉裕破長安(416)與大夏破長安(418)之後，此題記年代為建弘元年(420)，在時間上尚可銜接。參考賴鵬舉《關河的三世學與河西的千佛思想》，《東方宗教研究》新 4 期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994 年，第 234-259 頁。

[23]同註[20]，圖版 36。

[24]同上。

[25]《大正 45》，頁 138 下。

[26]《大正 55》，頁 57 下。

[27]《大正 45》，頁 151 下。

[28]《大正 45》，頁 158 下。

[29]參考賴鵬舉《關河的三世學與河西的千佛思想》，《東方宗教研究》新4期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994年。

[30]敦煌文物研究所《中國石窟·莫高窟一》，北京：文物出版社，東京：平凡社，1989年，圖版20。

[31]同上，圖版23。

[32]同註[29]。

[33]此窟為後代在窟內築牆隔為前後二部分，東側之思惟菩薩被隔在前部。參考敦煌文物研究所整理《敦煌莫高窟內容總錄》，北京：文物出版社，1982年。

[34]同註[30]，圖版12、15。

[35]關於交腳菩薩的認定，一向眾說紛云。張學榮與何靜珍在《論莫高窟和麥積山等處早期洞窟中的交腳菩薩》一文中即指出：“現存許多的交腳菩薩中，有一部分是彌勒菩薩，但很大一部分應是成佛前的釋迦和其它菩薩。”《1987敦煌石窟研究國際討論會文集·石窟考古編》，遼寧美術出版社，1990年，第273-287頁。

[36]有關北涼的菩薩思想，將另撰文探討。

[37]《大正9》，頁262上-中。

[38]《大正45》，頁151下。

[39]見註[11]。



圖1 炳靈寺 169 窟東壁左下之二佛並坐圖，
其二佛間有榜題，右側有銘文。



圖2 炳靈寺 169 窟 12 號壁畫，說
法圖左側殘留塔形龕之上部，
龕內原為二佛並坐像。



圖3 11 號壁畫下方
的二佛並坐圖。

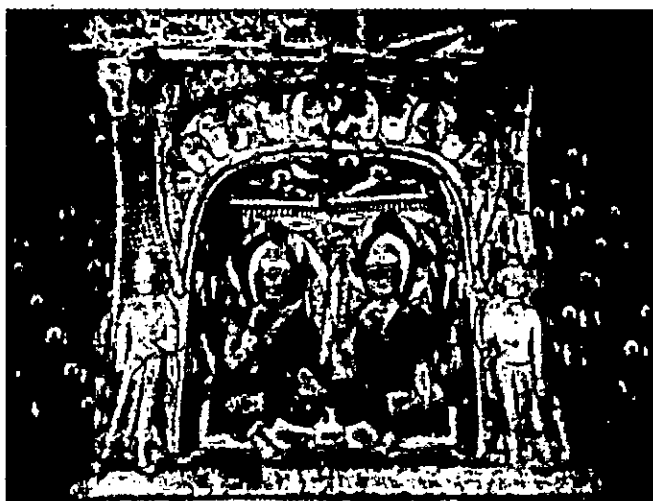


圖 4 259 窟正壁二佛並坐像龕，其龕外壁面為千佛圖。



圖 5 敦煌 259 窟北壁，上層為菩薩，下層為坐佛。



圖 6 敦煌 257 窟北壁，上層為交腳菩薩，下層為本生故事。

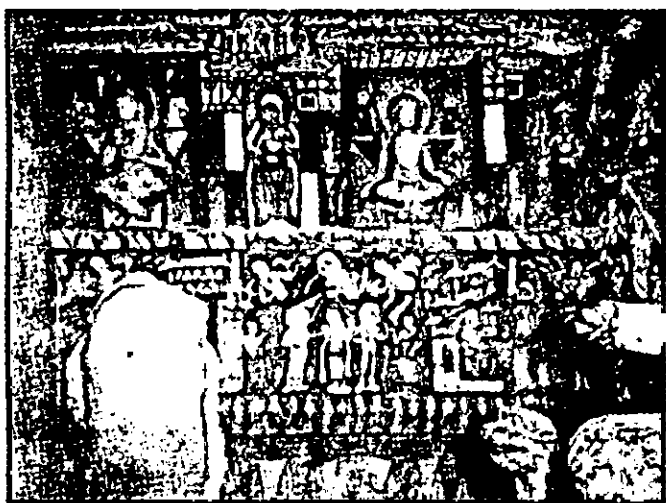


圖 7 敦煌 275 窟南壁，上層為交腳菩薩，下層為佛傳故事。

麥積山石窟北朝雕塑藝術體現的 佛教人間化傾向

鄭炳林 沙武田

(蘭州大學敦煌學研究所)

麥積山石窟與敦煌石窟、龍門石窟、雲岡石窟號稱中國四大石窟，敦煌莫高窟以壁畫著稱，雲岡、龍門石窟以石雕名揚國內外，而麥積山石窟以泥塑為其特色。麥積山石窟由於氣候潮濕等原因，大部分壁畫已經脫落沒有保存下來，祇有少部分的壁畫保存了下來，所以麥積山石窟的壁畫不是其石窟藝術特色，但是麥積山石窟的塑像卻完好無損地保存了下來。麥積山石窟創建於公元 402 年的西秦時期，當時著名禪僧玄高、曇弘等在這裏講授佛經，最興盛的時候“聚集僧人三百”，北朝時期是麥積山石窟發展最高潮的時期，北魏、西魏、北周三朝，大興崖閣，造像萬千。隋、唐、五代、宋、元、明、清諸朝相繼開鑿和重修，形成了今天麥積山石窟的規模。歷史上麥積山石窟雖然多次遭地震、火災的破壞，到今天仍然保存有窟龕 194 個，泥塑、石雕約七千餘件。在這些雕塑藝術品中特別是北朝雕塑藝術品中，神韻兼備，栩栩如生，同敦煌莫高窟的北朝雕塑相比，有其無法比擬之處。就這些雕塑藝術品中的主尊佛及其弟子、菩薩、僧人、沙彌、護法神等，都極具人情味，一改神的那種威嚴的神情，變得非常慈祥，非常人格化。麥積山石窟雕塑藝術品所體現出來的佛教人間化傾向，早已經為老一代從事佛教藝術的

學者所注意，金維諾先生在《麥積山石窟的興建及其藝術成就》中作了充分的論述，金先生認為麥積山由於地處東西、南北交通要衝，故“藝匯南北，技融東西”，造像重其神似，彩塑明麗而去其浮華，具有獨特的風格，“祇有注意到佛敎造像的不同地區特點，才能認識到各時代各族匠師在藝術上的創造。麥積山大量的西魏與北周的造像，更集中顯示了藝術家在造像上的成就；所作禪定像，垂目定坐，澄懷味象，似含笑而無思念，表現了無所羈絆和寬廣慈祥的心境；思維像似沉思，似沉湎於冥想中，然而舒展的儀表却顯示着思維的通達，弟子矜持，菩薩溫婉，儀表自然，神情生動。第123窟文殊、維摩的侍從，是依據佛經的內容塑造的，他不是一般的供養人或僧徒，卻從世俗中吸取了原型。造像單純洗練，儀容端麗虔誠。男侍的那種淳樸真誠，使人隨時聯想到在當地所遇到的的那種待人接物的鄉情。女侍的虔誠端麗，也與眾不同。她的虔誠不是一種為生活所累而謀求超脫人間的一般世俗信徒的虔誠。她的端麗，也不是一種那種‘端麗柔弱似妓女之貌’。她嬌美、稚氣、純真，對現實生活的追求與對佛國世界的向往於她都具有吸引力。因此，所表現的虔誠，不是基於脫離現實苦難，不是那種苦行者的意願，而是在時代思潮影響下的童稚的真誠。藝術匠師在製作宗敎造像中，生活却使他不自覺地（或自覺地）塑造了他所瞭解的人與情思。這也是麥積山的藝術不可能不具有自己的特色和取得獨特成就的原因。藝術家的寫實是一種創作，而不是機械的模仿。表現宗敎形象不是描摹某一個人，但是成功的塑造，常常使觀衆覺得在生活中似曾相識，藝術家的認識與思想，藉助宗敎造像感染著信徒與觀衆。”^[1]金先生指出天水麥積山石窟塑像受當地社會環境的影響使其表現了當地的人與情，使佛敎造像在生活中似曾相識。這種以當地人為模型塑造佛敎形象表現當地社會生活中人們對佛敎世界的向往和佛國美好景象的憧憬。這種把人們神往的佛國諸神用現實生活的原型加以表現，使人感覺佛國世界的可親可愛，這

樣不但為生活所羈絆和深陷困苦之中謀求超脫人間的人所向往，就一般百姓特別生活比較順利的人看到佛國世界這樣美好也會虔誠信奉。為了使佛教更接近中國社會生活與民情，佛教一傳入中國就開始了他的漢化歷程，伴隨著這種漢化歷程，佛教開始了他的世俗化人間化傾向轉變，佛教的這種人間化轉變，有著明顯的地域特點，佛教造像從西域經敦煌、涼州到麥積山，西域的那種造像特點逐漸為漢民族人物形象所代替。天水麥積山石窟不同於其它地區是因為緊鄰羌氏居住區，漢族與羌氏民族在這裏融合，表現出了一種體現多民族共同接受的美，他們通過製造佛像的匠師們的手表現出來。這種以當地民族或者社會生活為原型闡述佛教內容的形式就是佛教的人間化傾向。

佛教的人間化傾向表現形式是多種多樣的，在不同的地方有其地域特點和風格，敦煌壁畫以畫的形式表現了人間化傾向，在敦煌文獻中記載了佛教在傳播的過程中，通過積極參與歸義軍政權的政治活動、創辦學校進行文化教育、兼容並蓄等措施，使佛教深深扎根於當地民衆的生活中，法會與藝術相結合的傳播方式，寓佛教傳播於傳統的節日娛樂活動中，使民衆樂於接受並欣然信仰。^[2]天水麥積山石窟沒有留下任何有關當時造窟造像的文獻資料，無從知道當時傳播佛教方式上所表現出來的人間化傾向，壁畫又大部分脫落，保存下來的塑像藝術是反映北朝佛教在水麥積山一帶的人間化傾向的唯一珍貴資料。

以下我們將從麥積山石窟北朝塑像藝術的表現手法來論述佛教人間化傾向。

一、天水麥積山石窟塑像藝術主尊造像的原型選取

天水麥積山石窟塑像主尊造像的原型選取有三種風格：

第一種是接受外來文化的影響，與西域、敦煌、涼州等地風格基本一致，第78窟的正壁、右壁塑坐佛各一身，高肉髻，面形略方，鼻直，雙目平視，神情莊重；身體挺拔雄健，穿右袒式袈裟，緊貼

在身體上，衣紋為不規則的平行陰刻綫，結跏趺坐，帶有曹衣出水的特點，顯然是繼承了西域風格。關於這個窟的修建時代，一般認為此龕佛像的風格與北魏雲岡石窟曇曜五窟相近似，大體上應是同一時期的作品。根據佛壇壁畫有墨書供養人題記：“仇池鎮……□(經)生王□□供養十方諸佛時。”按仇池鎮的設置年代是在446年即北魏太平真君七年，當時正好是北魏道武帝滅佛時，直到文成帝正平四年，即452年，恢復佛教，所毀寺塔，率皆修復。488年北魏改仇池鎮為梁州，治仇池。所以，麥積山石窟第78窟的壁畫供養人當繪於452-488年，這裏就有一個問題，壁畫與塑像是否是一個時期，有人認為是在這些壁畫的底層還有一層更為古老的壁畫，所以78窟建於北魏以前的十六國時期是完全可能的，他代表了中國佛教早期造像的特徵。^[3]繼承78窟這種塑像風格的還有74窟，該窟有三身佛像，除了正壁造像經清代重修外，基本上都保留了與78窟風格一致的特點，受這種塑像風格的影響的還有75窟坐佛、71窟正壁坐佛、128窟坐佛塑像等，形成了麥積山石窟一種佛像塑像風格，這種風格深受印度及西域地區健馱邏風格影響或直接接受了其佛教造像風格。

第二種是地方化的佛像造像風格，佛像造像的原形一改原來佛教造像的特點，以當時當地人們的審美觀為基準，以當時當地人中被普遍認為是完美靚麗的女性為原形，創造性地來塑造佛教主尊像。特徵表現最為明顯的是第44窟正壁坐佛造像，佛像水渦高肉髻，內穿僧祇支，於胸前繫結，外披通肩袈裟結跏趺坐，臉部表情莊重典雅，集中體現了西魏造像的美。^[4]從面部特徵來看完全是一個高雅富貴夫人的形象，眉細而長，眼睛微開低視，似看非看，有如在思考着什麼，有如認真在傾聽著一個懺悔者的訴說。當你跪伏在她的面前，對你靈魂是一個洗練，一切雜念一切不順和周折，都會雲消霧散。從這尊佛的面相完全體現了中國西北地區人內秀與外美的有機結合，每一點都是當時當地人們對美的要求的最高體

現，在這些塑像身上似乎每個美麗的女性的亮點都有表現，每一特點都出自她們的身上，但是又都不是她們每個人所能具備的秀美，重要的是這尊佛像美而莊重不艷，將中國人樸實慈祥寬厚容忍等優點都從她的表情中體現出來，這尊佛像的美給人的影響是那樣高不可攀，正人君子從內心產生的祇有敬仰，邪惡小人可以洗心去非消除雜念。44窟主尊造像是這一特徵的最高體現，以這種原形所造佛像還有第20窟正壁坐佛造像、第147窟正壁坐佛造像等，有趣的是這些造像大都集中在西魏到北周的石窟中，以西魏石窟為最多也最具特點。由於這種造像風格的出現，對以後麥積山石窟造像影響很大，形成麥積山石窟佛教主尊造像的一大特色，體現了佛教民間化傾向特點。佛教主尊造像一般來說表現出莊嚴肅穆威嚴，而天水麥積山石窟西魏主尊佛造像體現出的完全是人間化的佛，可親可愛可敬，既是人間的一員，是當時人們對審美的每一點要求，又是美的最高提煉，似乎高於凡人的美，這可能是受大乘佛教的影響，人人都有佛性並不是每個人都能成佛。反映在佛像造像上就出現人格化的佛像。

第三種是受魏晉玄學士風的影響而產生的一種以清瘦為美的塑像藝術，形成了麥積山石窟藝術風格，表現最為明顯的是位於麥積山西崖頂部的127窟。第127窟修建時代是西魏，正壁及左、右壁各開一龕。正壁龕內石雕坐佛一身，左、右脅侍菩薩各一身；左右龕內塑佛像一身，脅侍菩薩各一身；唯左右龕內佛像經宋代重塑。^[5]正壁作為主尊的石造三像接近北魏晚期風格。根據金維諾先生的研究：“第127窟當為西魏初年窟。”“第127窟正壁主尊石造像一龕，光背浮雕飛天，姿態生動，似隨音樂翱翔於天宇；佛作說法像，儀容莊嚴，廣袖懸裳紋飾富於韻律；菩薩端嚴秀麗，恬靜感人。此龕無疑是麥積山造像的精品。”“門上方七佛圖中之侍者中有落髮之女尼，舉止文靜，形容秀麗，獨有閨閣之姿。其它壁畫中，除供養人，少有比丘尼形象入畫，繪製也無此精麗。如上述，此窟

出現比丘形象當與乙弗后在此出家為尼有一定關係，從全窟壁畫內容之新穎，構圖之完善，繪製之精美，也應與來自京師的匠師有關。所以此窟似是武都王元戊為母後乙弗后建造之功德窟。”^[6]如果金維諾先生的推斷無誤，那麼麥積山石窟第 127 窟是由西魏京師的工匠建造的，其藝術風格深受北魏造像藝術的影響。這一看法為研究麥積山的學者普遍接受，“窟內藝術風格亦屬西魏大統年間的典型樣式，繪塑精湛，修飾富麗。大統初年乙弗后、武都王在秦州的活動或與此窟有關。正壁一龕內置石雕坐佛及二脅侍菩薩，是一鋪精緻的石刻說法圖。”正、左、右龕內菩薩屬於秀骨清像類型，代表著西魏塑匠師的高超技藝。^[7]表明天水麥積山石窟佛教藝術受到中原文化的影響，在中原佛教藝術風格的影響下，成為中原佛教藝術風格的輻射圈，形成麥積山石窟雕塑藝術又一特點，也體現了佛教中國化過程一大特點。

佛教世俗化首先是佛教的中國化，佛教進入中國後在教義上要接受土中禮儀，魏晉南北朝時期是佛教中國化的關鍵時期，佛教與儒家思想在南方發生了激烈的鬥爭，而在北方儒佛間的調和多於鬥爭，表現明顯的是佛道之爭更為激烈。北魏的建立者是拓跋族，是一個外來民族，接受佛教比起漢族人民更加容易。天水地區從古到今都是一個多民族居住的區域，特別是到十六國北朝時期，天水一帶的居民成分更為複雜，有氐族，也有鮮卑、匈奴等，楊氏建立的仇池國曾經一度佔領了天水，把天水作為其二十部護軍鎮之一。^[8]所以天水麥積山石窟塑像中表現出來的風格，既體現了佛教塑像藝術的西域風格，因為天水地處佛教傳入中國的交通要道上，早期佛教進入中國必須經由天水，留下了佛教的西域風格的造像藝術；還表現出來中原特色。佛教進入中原後必須與中國傳統文化相互融合，在佛教造像藝術上必然有所改革，適應當時社會風尚，這種中國化了的佛教造像藝術又通過各種渠道向周邊地區傳播，麥積山石窟中的第三種塑像藝術就是接受了這種風格而形成

了自己的一大特色；佛教的世俗化主要表現在他的民間化上，佛教要在水地地區發展，就要體現當地居民內心的要求與願望，使佛教塑像藝術盡可能與當地人民的審美觀道德觀一致，這就使得麥積山石窟的主尊塑像更加人格化和地方化。

二、菩薩弟子人格化的造像藝術

按照佛教石窟造像的一般規律，石窟龕內的造像常見的是一佛二弟子二菩薩二護法神，其餘也有一佛二弟子、一佛二菩薩等形式。根據一般佛教造像，佛的兩旁是佛的二大弟子迦葉和阿難，阿難年輕英俊，滿身朝氣；迦葉年老持重，飽經風霜。在二弟子之後是菩薩，根據主尊佛的不同，菩薩的身份也有所不同，因為菩薩是大乘佛教中負責救苦度人的，所以菩薩的塑像一般都非常慈祥可親。位於菩薩之後的護法神，又稱之為金剛力士，既要顯得雄健有力，又要表現得威嚴可怕，具有很大的威懾力。但是麥積山石窟北朝石窟造像很顯然沒有完全按照這一建窟原則去進行雕塑，而是在繼承上有所突破，在麥積山石窟造像中大部分保存和繼承傳統佛教造像原則，其中少部分進行發展，體現了以人為本的民間佛教宗旨。

根據我們對麥積山石窟北朝石窟的多次考察，麥積山石窟北朝造像布局主要進行了這幾方面的發展：第一是人物身份發生了很大變化；第二是人物表情姿態人格化；第三是人物塑像更加地方化；第四是佛、菩薩塑像原型取自供養人塑像。

天水麥積山石窟主尊兩旁造像沒有遵守佛教造像規則，主尊佛像的兩旁有塑菩薩有塑弟子的也有塑其它人物的，最常見的是比丘和比丘尼，比丘和比丘尼進入佛龕佔取了佛弟子和菩薩的位置。麥積山石窟第 154 窟正壁是說法相，兩側壁均為禪定相，右壁佛右側一脅侍立像，保存基本完整，身材修長，雙手合十，面相虔誠，禮敬有加，著僧衣、僧履，頭頂梳高螺髻，應為比丘尼的形象。^[9]這身像有背光，如果不是梳有高螺髻雙腳着履，很難確定她的身

份，比丘尼身後帶背光，已經是人格化了的神。從他的一身裝束來看，完全是禮佛女性，是一個實實在在的普通人，特別是所著就是當地人民平常使用的衣物。作為人的比丘尼不但佔取了菩薩的位置，而且連佛和菩薩才具有的背光比丘尼也有了。這裏塑造此窟究竟要表現一種什麼樣的主體內容，我們目前還沒有完全搞清楚，但是有兩點是可以肯定的，一是大乘佛教人人具有佛性體現，二是佛教的世俗化傾向。對比丘尼佔據菩薩位置我們可以這樣理解，祇要人傾向佛門，虔心敬佛，一心行善，都可以由人而比丘尼而菩薩，最後修行成正果變成佛，這尊塑像所處的位置正是體現了這樣一個修行的過程。^[10]

麥積山石窟第 101 窟是一個方型平頂窟，修建時代是北魏，窟內正壁塑坐佛一身，左、右塑比丘、比丘尼各一身，比丘和比丘尼佔取了原先迦葉、阿難的位置。^[11]第 122 窟也是北魏建造經宋代重修的方型平頂窟，正壁塑坐佛一身，左右壁角脅侍菩薩弟子各一身，也是比丘和比丘尼佔取了迦葉和阿難的位置。^[12]像這種塑像布局還有麥積山石窟第 121 窟，正壁塑坐佛一身，龕外壁角塑比丘、比丘尼各一身，比丘比丘尼佔取了迦葉和阿難的位置。^[13]從這些石窟塑像布局看，北魏時期天水地區的佛教石窟造像已經不太遵守原先佛教造像布局，這種用弟子（比丘、比丘尼）來佔取迦葉和阿難的位置，反映了當時在水一帶來佛教造像發生了很大的變化，這一變化實際上就是佛教造像的世俗化民間化過程。

天水麥積山石窟北朝造像布局的變化除了比丘、比丘尼佔據原先迦葉、阿難的位置外，還有另外一種情況，在左右二菩薩之後塑立弟子形象，如第 120 窟，正壁塑坐佛一身，左壁塑坐佛各一身，右側塑脅侍菩薩一身；右壁塑坐佛一身，左側塑脅侍菩薩一身。前壁門兩側塑弟子各一身。將弟子置身於門兩側的塑像布局，究竟整體上竟要表現一種什麼樣的氛圍和內容，目前還沒有人研究清楚，或者說還沒有進行這方面的研究工作。

天水麥積山石窟北朝造像表情姿態人格化傾向也更加明顯。我們知道，佛教造像一般來說是一佛二弟子二菩薩，佛龕門兩側往往塑有護法神金剛力士等。但是麥積山石窟不但改變了這種塑像布局，使塑像身份發生變化，而且也是塑像姿態表情一改傳統的模式。我們前面敘述過，麥積山石窟第 121 窟圍繞正壁主尊佛像有比丘和比丘尼、二脅侍菩薩，問題在於這幾尊比丘與菩薩、比丘尼與菩薩之間的神情姿態，使人感到作為菩薩的神與作為弟子的比丘和比丘尼的感情溝通。當信仰者進入第 121 窟最引人注目的是在正壁兩側的牆角，左右兩壁裏側的脅侍菩薩與正壁龕外兩側的比丘、比丘尼兩兩貼近，其上身微微前傾而且肘、肩和頭部完全靠攏在一起，竊竊私語，面帶微笑。^[14]使人看後產生很多聯想，他們是在傾聽佛陀的說法發出會心的微笑，還是一對對親密的摯友私下交流各自心得竊竊私語。都是也都不是，這是人的代表化身比丘、比丘尼與神的化身脅侍菩薩的心靈溝通。特別是我們將 121 窟正壁龕內兩側壁上部還有影塑佛弟子各一排五身，合為十大弟子之數，均着厚重寬大的袈裟，神態各異，有會神聆聽，也有了悟欣喜，還有慷慨爭辯，整體上表現出來一種說法研習的場面。走進這樣一種佛教境界，佛國世界與世俗世界是那樣貼近，又是那樣融通。人與佛特別是代表大乘佛教的菩薩祇有修行程度的差別，祇要堅持修行沒有逾越不了的鴻溝，佛境就在人間。與第 121 窟塑像布局相似的還有 122 窟，正壁坐佛一身，左、右壁角脅侍菩薩、弟子各一身。右側菩薩略向前傾俯，比丘肩部和整個上身向菩薩方向扭轉靠近，與 121 窟屬於同一匠心。祇是左側脅侍的位置已經擾亂，原在正壁左側的比丘尼，現置於左壁裏側，右腿抬起作舞蹈動作。^[15]這種塑像藝術風格代表了當時一種佛教發展傾向，即塑像者的宗旨，不是營造常見的莊嚴肅穆的整體氣氛，而是努力要製造入神合一的和諧的人間景象。這樣以來就加強了佛性與人性的關係，縮短了人與佛的距離。所以這種塑像特點是佛教人間化傾

向的具體表現。

對麥積山北朝石窟中的菩薩造像所體現出的“濃鬱的世俗風情”，有學者在專門進行佛教菩薩造像研究時已有十分精闢之論述：“麥積山北朝石窟菩薩造像數量相當之多，形象也極其豐富，所表現的年齡層次上，從中年的女性到青年、少年的女性，或雍容大方，或平易樸素，或純真無邪，或活潑開朗，或穩重矜持，妙曼生動，令人應接不暇。”“在形象塑造方面，幾乎完全屏棄外來的作風，而採用中國自己的民族形式，而且不限於南朝士大夫的秀骨清像，更多北方社會現實中的女性的淳樸形象。冠飾裝束比較簡潔，高髻無華，寬袍博袖，動態不一，神情淡化，而世俗的人情味十分濃鬱。”^[16]

三、麥積山石窟北朝塑像藝術人神合一的整體布局

佛教石窟內的雕像是洞窟的主要組成部分，也是供信徒們進行朝拜和理解並接受佛教的主要對象與途徑，因此作為佛教代表和象徵的造像藝術則顯得極其重要，是佛教石窟藝術所不可或缺的主體構成部分。佛教徒們最初開窟造像無非也是為了以一種形象化了的藝術，通過人們的視覺來進行佛教教義的宣傳，從而獲得發展。但不管怎樣，佛教造像一開始便顯示出一種神秘主義，無論是佛、菩薩、弟子，還是天王、力士等各類佛教人物造像，都是一種人格化了的神，更多地代表著神的一面。所以佛教石窟造像所體現的神秘、聖潔、威嚴、恐怖和高高在上、可親近又難以親近的一面是主要的，也是給人的第一印象與最為直接的感受，集中表現在那些高大的造像與過於嚴肅的表情。

但在麥積山石窟的北朝造像，神性的一面大大被淡化，世間人的方面却是著力進行了表現，而又集中地表現於人神合一的整體布局，也就是說在洞窟造像的整體布局上體現出了麥積山石窟北朝造像藝術那種極富特色的人間化傾向。我們知道，麥積山石窟作為中國四大石窟之一，也作為佛教石窟藝術的寶庫，其主要的特

色與成就是塑像藝術。在麥積山石窟北朝洞窟，一走進洞窟所給人的第一印象便是那一身身彩塑藝術，麥積山石窟的洞窟一般都是小型洞窟或多為龕，但是無論是在大窟還是小窟甚至於龕內，總是塑有像，而且更值得我們注意的是塑像的大小和數量及其在洞窟中所處的位置與窟龕的高低大小的比例問題，與敦煌石窟或其它石窟有所不同，多見各石窟洞窟內的主尊雕像僅作為洞窟的主體之一而在主要位置表現。也就是說在其它石窟北朝洞窟，除雕像之外洞窟內還有足夠的空間進行其它如壁畫、浮雕等藝術的表現與供人活動，而在麥積山石窟的北朝窟龕，塑像構成主體或窟龕內的全部，並不是在主壁表現，而是各壁均有且有窟室內充滿塑像之感覺。加之如前所述這些塑像藝術所體現的人間化傾向等因素，故而使得麥積山石窟北朝塑像藝術人神合一的整體布局又大大加強了這種特徵。因為這樣做的主要目的和意圖又使得這些塑像給人有一種感覺，便是似乎這些濟濟一堂的人物不是佛教中的神像，而是人間的各種人共處一起相互在談天說地或共商議事，而不是不會說話的神靈的泥塑。特別是在麥積山北朝石窟流行“三佛構成”的造像格式，又大大地加強了這種人神合一的整體布局所體現的人間化傾向的特徵。

較早的北魏第 78 窟，為一龕，內正壁、右壁和左壁三面一鋪三尊，佛像高大，又有幾身菩薩穿插其中，加上正壁左右二側上部的小龕內的塑像，三尊主佛好象三個主人在相互談論，有說有聽，而菩薩與小龕的人物如同一些次要人物在聆聽他們的問題。第 74 龕則是以正壁主尊和二側的二身十分清秀飄逸的菩薩來表現窟內的生活氣息。第 71、80、76 龕均是以通過把供養人也以彩塑的形式，與各壁佛、菩薩及各小龕內的禪定像等構成一種人神合一的整體效果。而在第 128 窟內各壁龕內一佛、龕外二脅侍菩薩，又在龕內二側開小龕內一佛或二佛，這種以無處不在的造像，給人一種人間羣塑和濟濟一堂的身臨其境的感受。第 155 窟則在左壁龕上的

一排小龕，與其它各壁衆像體現其整體意象。第 122、121、101 等窟塑像藝術，主要是以特殊化了的表現手法，塑像完全人間化了，佛周圍那幾身像一點也看不到神的性格特徵，而純粹以少男少女的活潑和童趣，並配合以情人所特有的相互依偎的表現語言來表達比丘和比丘尼們在聽佛說法講經時的會神會意，人和神完全合二為一了，整個窟內由此而蕩漾著世俗人間的氣息與親情。第 142、159 窟以大量的供養人塑像與整個說法彩塑相結合，似有人神合一共同聽法之意境。第 123 窟則是完全地把童男童女塑像置於原本是菩薩的位置，同時不見了菩薩，以弟子與童男童女像來表現佛會的場面，總體上給人的印象是宮廷或官府、地主生活中的一幕，但又不顯得過於嚴肅，而以每人皆有的微笑加深了濃厚的人間情趣。不僅是佛教造像藝術的突變與少見，更重要的應是體現著麥積山北朝石窟彩塑藝術已完全走向人間化，是佛教藝術史上最為突出的貢獻與靚麗的一筆。

四、麥積山石窟北朝塑像藝術與中國傳統建築藝術相結合

麥積山石窟北朝塑像藝術所體現的人間化傾向，除以上我們的介紹之外，還有一個方面也是不應被忽視的，那就是麥積山北朝塑像藝術與中國傳統建築藝術相結合所表現的人間化傾向意義。

關於麥積山石窟北朝洞窟所見的建築，傅熹年先生在其大作《麥積山石窟所見古建築》一文中已有極為詳盡之介紹並研究，^[17]由此使我們瞭解到麥積山石窟北朝洞窟與具有中國傳統色彩的建築藝術的密切關係。在麥積山石窟北朝洞窟，具有中國傳統特點的建築即仿木結構建築所雕造出的建築，主要表現在洞窟外的形如窟檐的建築，這些窟檐建築雕作有面闊幾間不等的前有廊的單檐廡殿頂小殿、或大殿，或僅有柱而無檐之建築，均以雕出如柱、斗拱、脊、椽子、鸞吻等各具有中國傳統木構建築特色的部件而來表現，表現出佛教石窟藝術在洞窟建築中所反映出的中國化、民族化、人間化因素。除了洞窟外部的建築窟檐之外，麥積山石窟北朝

洞窟內部建築雕飾也不同程度地體現着具有中國傳統建築特色的建築藝術，用作洞窟內的裝飾和表現空間的藝術手法，主要有窟頂仿木構架房屋、仿方形錄頂形帳，和洞窟內仿方形方錐頂帳內部的形式等。

本文所要討論的是以上這些與洞窟密切相關的建築，是怎樣與洞窟內的塑像藝術二者相互結合，而進一步表現麥積山石窟北朝塑像藝術的人間化傾向：

第 28、30 窟約是北魏晚期或西魏初期同時鑿成的雙窟，窟的外形都雕作面闊三間的單檐廡殿頂小殿，前為三間四柱組成的空廊，廊後壁鑿出三個橢圓形平頂的穹頂窟室，內雕三尊塑像，佛側又均有脅侍菩薩。這樣不僅使得塑像置身於豪華的殿堂內，是把人間的等級生活搬到佛窟中來的真實寫照，也是得遠遠望去一間內一佛，達到了一個很好的藝術效果。第 1 窟的涅槃大佛則是窟外觀為三間建築，有四根檐柱，柱列後為矩形敞廳，在石榻上雕出佛像，雖然僅有幾檐柱，卻極其簡略地表達了佛像所處環境的舒適與優雅，有如一人長睡於一亭廊之內。西魏第 43 窟由於是乙弗后死後瘞埋之所，因此窟前的面闊三間的有前廊的單檐廡殿頂小殿建築則更是作用與性質特殊，可以遙想當年建窟之時，這一外部建築與窟內塑像所代表和被賦予的與眾不同的象證意義，表達著人們對這位賢淑卻又身具悲劇色彩的女性的永久的思念之情。西魏第 49 窟本身是一較小型洞窟，內為三壁三尊佛，配合以外部的有前廊的單檐廡殿頂小殿，似乎這一建築是專為這三尊主像而建的，同時這一建築也較小，給人的總的印象是塑像藝術融於建築藝術當中。北周第 4 窟是全國最大一座摹仿中國傳統建築形式的洞窟，外觀雕作面闊七間單檐廡殿頂大型佛殿，檐柱以內有一寬敞前廊，後壁雕出七座佛帳形龕，從而形成內外建築相結合的局面，這樣便把佛教造像完全表現於傳統建築藝術當中。

洞窟內所雕畫出的帳形建築藝術，也無非意在構成一種特殊

的環境與場所，使佛教造像藝術置身其中而產生一種在佛教石窟中却又不在佛教石窟當中的錯覺，佛教石窟藝術世俗化的同時，也表明了人們開窟造像的意圖與功德觀念在逐步發生著深刻的變化。

而窟內窟外所雕出的仿木構建築的各種裝飾與部件組合，使得整個洞窟內外形成一種人間日常生活的情景，加上洞窟內的衆佛教塑像，使人極易產生一種幻覺，這不是在佛教石窟中，而是在人間的豪華殿堂或庭院、堂屋當中，人們在此或靜坐思索、或漫步遊玩、或相聚而聽有人高談闊論、或正在議事相商、或躺下小憩……這或許也正是中國傳統建築所具有的特殊意境，與表現於佛教石窟中的絕妙的藝術感染力，從而使得佛教造像藝術人間化傾向以曲折的方式表達出來，有着異曲同工之妙。

以上我們從表現手法方面大致對麥積山石窟北朝塑像藝術所體現的人間化傾向有了一個粗略的考察，下面擬從北朝時期的社會歷史背景和時代共性方面來分析一下麥積山石窟北朝塑像藝術所體現的人間化傾向的表現及其歷史原因：

第一、北朝石窟佛教造像雕塑藝術人間化傾向的時代共性。

北朝是中國佛教石窟藝術大發展階段，開窟建寺蔚然成風。除麥積山之外，在沿絲綢之路由西而東的敦煌莫高窟、永靖炳靈寺、慶陽南北石窟和衆多的隴東石窟，也有大同雲岡石窟、洛陽的龍門石窟，又有河北響堂山石窟，鞏縣石窟，和近年出土了大量北朝時期的青州龍興寺等廣大地區，均是北朝佛教造像大量存在的地方，為我們研究北朝佛教造像藝術提供了相當豐富的實物資料依據。

莫高窟北魏和西魏彩塑藝術，總的看來顯得有幾分清秀，人間世俗生活化大於宗教神的一面，如北魏第 259 窟主正向龕內主尊為釋迦多寶並坐說法像，南北二壁分上下二排小龕，上龕作漢式形龕，內為菩薩，多作思惟像；下為券形龕，內為佛，多作禪定佛。

造像的布局似乎表現的是主尊二像在親切交談，而左右各二排聽法人物，而且從他們的臉部神情均作親切的微笑，是一種發自內心的愉悅，或作深思像，神態各異。特別是那身北壁最東的禪定佛，面露會心的微笑，人物神情自然而天真活潑，給人一種精神煥發的感覺和向上的動力，面對可以忘卻所有的不快與煩惱。西魏第285窟內西壁主尊二側二小龕內的二身禪僧像，身著袈裟，頭戴帽，完全陷入神學的苦思冥想之中，配合窟頂壁畫一圈禪僧像和南北二壁開的禪龕，一進入這個洞窟，有壁畫、彩塑的禪定者，也有實地禪定的高僧，因此完全而成了日常生活中所見到的一處僧人們集體禪修的場面。炳靈寺北魏第126、125等窟的塑像藝術，突出地表現著人物造像的具有南朝特色的秀骨清像和褒衣博帶的風格，面部表情清秀可愛，神情姿態灑脫，衣著長脫於座，作多重褶疊，完全一種時人高士的派頭。這些特色在北石窟寺北魏代表洞窟第165窟內的衆雕像中也有程度不同的反映，但要指出的是在北石窟寺，北朝造像更多的是沿襲了龍門石窟早期藝術特色，而與當地如麥積山北朝石窟造像卻不盡完全一致。

大同雲岡石窟，本身開窟的意圖就是為了給各位北魏皇帝祈福，也正如研究者們所指出的那樣，雲岡曇耀五窟的建造及其主尊大型雕像，分別代表的是五位當時的皇帝，這樣便使得佛教石窟建造之初便濃厚地體現著世俗人間化的因素，也因此而大大降低了佛教神性的高不可攀。同時在洞窟雕塑藝術當中也無處不見人間化傾向的影響，特別是在一些菩薩和飛天伎樂的面部表情，衣著飄帶的處理方式上都有著人間化傾向。雲岡石窟中的菩薩造像，多為妖嬈修雋的身姿，眉關眼笑的神情，輕巧靈動的藝術手法，仿佛賦予了堅硬冰冷的石頭以柔情和愛意。一個個、一對對，伴隨著簫鼓笙笛的交響協奏翩翩起舞，魚雁穿行，與單純渾厚、巍然不動的大佛相映生輝，構成了一個嚴肅活潑、和諧統一的环境。龍門石窟是繼雲岡石窟而隨北魏的遷都洛陽所同時營建的，因此在造像藝

術上繼承了雲岡系統，但同時也滲入了南朝風格，龍門石窟北魏造像所表現出的濃烈的當時所流行的秀骨清像風格，大槩也不能說與其有著源淵關係的雲岡石窟不無關係。龍門石窟賓陽洞、古陽洞的脅侍菩薩，無不體態輕盈，唇鼻俊俏，表情細膩，風度瀟灑，有如曹植在《洛神賦》中所說的“翩若驚鴻，婉若游龍”，明眸善睐。在響堂山和鞏縣石窟北朝早期造像當中，秀骨清像與褒衣博帶的時代風格均表現得相當濃厚，南朝文化與作為皇家石窟的特點表露無遺。

近年在山東東部和青州龍興寺大量北魏、西魏、北齊佛教造像的出土，更是讓我們看到了北朝佛教造像人間化傾向的不可辯駁的事實。特別是青州龍興寺北朝造像藝術，清新之像撲面而來，人間氣息無處不在，具有南北朝時期社會所普遍喜好的秀骨清像與褒衣博帶的時代風尚也在造像中體現無遺。青州龍興寺造像繪人的感覺是活潑的、向上的、積極的、樂觀的，充滿著生活的樂趣與情意，極力表達著人們對美好生活的向往。從總體上看，龍興寺造像已經完全擺脫了宗教的葛糾而成了世俗人間的衆生百像，而且是以人世間最為美好和人們理想世界中的形象為模型標準來表現的，反映著當時人們造像的最為美好的意願與精神取向。^[18]如北魏永安二年(529)韓小華造像，背屏式一鋪三尊，一佛二菩薩，主尊彌勒佛面相清瘦，眉目清秀，面部微笑，神情生動而自然，褒衣博帶袈裟和長裙下擺略向外侈，二脅侍菩薩也是同樣的神情心理與造型特徵。其它同時期或較晚西魏時期的造像，均大體一致地通過清秀的面部神情與姿態，還有褒衣博帶式的服飾處理，特別是漾溢於每一身造像中的發自內心的甜蜜的會心的微笑，突出表現著人物神情的活潑可愛與內心精神世界的積極向上，讓人有百看而不厭的感覺。而到了北齊青州龍興寺造像風格大變，在集中表現由北齊曹仲達所創立的“曹衣出水”的繪畫藝術成就的同時，^[19]又可以明顯看到受南朝繪畫與印度笈多佛教造像的深刻影響，^[20]但不

管怎樣，仍可以看到佛教造像人間化傾向的表現。如北齊造像雖然有著十分明顯的印度笈多樣式，人物高大而強健有力，但是仍然在每身造像上可以看到一種清秀與灑脫的神態，特別是面部的俊俏與表情的略帶微笑，應是原有風格在北齊的繼承與創新，也是一定程度上受到先前北魏西魏風格的影響，而這一點又在北齊菩薩造像中過於繁縟的衣著飾物的表現中得到更進一步的體現。還有在佛像上所繪畫或刻制的人物、山水、殿閣、花鳥等，均反映著佛教造像的世俗化變革。^[21]地方化和時代共性的影子總是揮之不去。^[22]

第二、麥積山石窟等北朝佛教造像雕塑藝術人間化傾向的一般和普遍所具有的共性特徵小結。

通過以上的槩略的敘述，使我們對北朝造像雕塑藝術有了一個大槩的總體印象，特別是透過麥積山石窟北朝造像與青州龍興寺北朝造像為代表的北朝造像的觀覽，進而看到了北朝佛教造像所體現着的共同的特徵與時代共性。下面作為小結，對前述北朝造像藝術所體現的人間化傾向及其一般和普遍所具有的共性特徵略作歸納：

一是清秀的造像整體形象與神情姿態處理，也就是體現當時社會風尚的秀骨清像造像特徵。二是為了配合前者而在衣著表現上的褒衣博帶式樣，人物變得更加灑脫一些。三是北朝造像所共有的以或發自內心的或表現於面部神情的微笑來達到描繪人物的心理與精神世界。以上的特點結合於造像上便是以富於女性化的表達手法，無論是佛像、菩薩像、弟子像等各種造像，總體上是給人以那種女性特有的美來達到特定的藝術效果，使觀者不再有佛教神秘的壓抑與威嚴的感覺，而有一種面對日常生活中或心目理想中早已存在的偶像與情感對象，因此而產生對佛教的親切的認識和對生活的無限向往。

這裏有一點是需要特別予以說明的，就是從以上的北朝造像

雕塑藝術人間化傾向所體現的一般和普遍的時代共性中可以反映出一個現象，那就是這些北朝造像所共有的時代共性所表現著的濃厚的南朝風格或影響。關於中國佛教特別是中國佛教造像的早期的傳播路綫與發展過程，這是一個極為重要的也是一個相當龐大的研究課題，也不是本文所要探討的對象。但有一點是需要我們特別引起注意的，那就是經過近年學者們的研究，逐漸表明了佛教造像的“南傳之路”。南京藝術學院阮榮春先生在其大著《佛教南傳之路》一書中對這一問題詳加考證，通過大量詳實可信的資料與精闢的論證，使我們信服地看到了佛教造像在漢晉時期是怎樣從印度通過“西南道”進入中國南方，又是怎能樣沿長江流域由四川而下擴展開來，特別是南傳系統又是怎能樣對衆多北朝石窟造像產生深刻影響的。^[23]再加上南北朝時期南朝文化的興起和對北朝的廣泛作用（後論），因此我們在北朝造像中看到的那種南朝的特色與影響就變得不難理解。

第三、麥積山及其它石窟北朝造像雕塑藝術人間化傾向所體現的社會歷史關係與人們的心理、精神並審美價值取向。

特定的藝術必然反映特定的歷史，藝術作用的環境是離不開其所處的社會歷史背景與社會歷史關係的。南北朝時期是中國佛教最為興盛的時期，也是佛教石窟與寺院的興建最為輝煌的歷史時期之一。麥積山石窟等北朝石窟和寺院造像藝術所體現的佛教人間化傾向，必當與包括麥積山石窟在內的各北朝石窟寺院所處的特定歷史密切相關。

中國歷史上的南北朝時期，是一個大分裂和地方割據政權林立的時代，相互之間的戰亂不斷，階級矛盾、民族矛盾、統治階級內部矛盾也不斷，人民生活困苦不堪，朝不保夕，從而使人們對現實充滿困惑，對前途一片迷茫，在這種情況下佛教也如同時人所好的玄學、道教一樣，在宣揚人生皆苦與因果報應，並以其特有的方式為處於絕望中的人們找到解除輪回與昇入天堂的快捷方式，正因

為如此南北朝時期中國南方和北方佛教盛極一時。更為重要的是綜觀北朝歷代王朝，均以佛教立國，並大興佛寺造像，北魏從涼州掠來大量的能工巧匠，又讓涼土高僧曇耀作為主持人，為皇室在武周山大造龕像，後移入洛陽，便又在龍門繼造佛像，又由《洛陽伽藍記》可知當時洛陽城內佛寺之興極為壯觀。西魏都長安，當對本已十分興盛的麥積山石窟影響非同一般，由武都王元戊母乙弗后出家並死且葬於麥積山，又有為其建造之功德窟第 127 窟之事實，也是可以看到當時麥積山石窟受到朝廷的影響作用。東魏和北齊都鄴城，從而也使得鄴城成為當時的佛教又一中心，周圍的響堂山、小南海、鞏縣等石窟均為皇室開鑿或與其有關，同時青州龍興寺又是當時的又一個佛教中心。在遙遠的敦煌，北魏時期由於北魏宗室東陽王元榮和北周時大族於義的人主而大大推動了洞窟營建，也帶來了中原的一些宗教文獻與佛造像圖本，分別在二人作為窟主而營建的功德窟莫高窟第 285 窟與第 428 窟有集中之反映。

南北朝也是寺院經濟大發展的時期，“南朝四百八十寺，多少樓臺烟雨中”，可見南朝寺院之興盛。僧侶地主和世俗地主一樣，佔有土地，剝削人民，而且享有士族的特權，不負擔租賦和徭役，僧侶人口因此而急居增長，成了社會的一特殊現象與嚴重問題。北魏寺院控制有“僧祇戶”和“佛圖戶”，北魏末年境內有佛寺三萬多所，僧尼近二百萬；北齊更盛，境內有佛寺四萬多所，僧尼在二百萬以上；北周雖不比北齊，也在百萬以上。另外在南朝，僧侶中出現了百萬富翁，寺院中開設了高利貸業務。^[24]因此這個時期，寺院經濟已經形成了一個不小的對社會產生了負面影響的勢力。

南北朝時期又是一個思想意識領域內百家爭鳴的時代，佛教不僅開窟建寺蔚為成風，譯經事業也是不亞於前代，佛學著述成績斐然。^[25]魏晉以來的玄學思想仍為人們所喜好，庶族政治與士族大家進行着不屈的鬥爭，道教也一度因大道士崔浩而紅得發紫。南北朝時期出現了儒、佛、道各家思想與宗教的劇烈鬥爭，加之寺

院經濟的過於膨脹，因此而一度出現了中國佛教史上著名的北魏太武帝與北周武帝的滅佛事件，也出現了當時在意識形態領域內極力反佛的社會思潮，其中以范縝的《神滅論》和由此而產生的“神滅”與“神不滅”的大辯論為代表。但不管怎樣，佛教最終還是以其特有的魅力而生存並發展了下來。

綜上所述，正是由於特殊的社會歷史背景與社會歷史關係，以及佛教本身的現實狀況，和當時思想意識形態領域內的複雜而又繁榮的局面，這樣就使得佛教造像必然會大大發展，同時又要以其特有的藝術手法來達到預期的效果，這也就是我們在以麥積山北朝石窟造像藝術為代表的大量北朝石窟造像藝術中所見到的真實情形。這些北朝造像雕塑藝術，以其清秀而灑脫的秀骨清像的神情姿態、會心的發自內心的微笑、褒衣博帶的衣著民族化與時代化處理，等等，無不努力地迎合世人的精神、心理與審美價值需求。從這個意義上來講，麥積山北朝石窟雕塑藝術所體現的人間化傾向，具有一般和普遍之意義與代表性，反映着北朝佛教造像雕塑藝術的共性特點。

註 釋：

[1]金維諾《麥積山石窟的興建及其藝術成就》，《中國石窟·天水麥積山》，文物出版社，1998年，第165-189頁。

[2]鄭炳林《晚唐五代敦煌佛教轉向民間的世俗化特點》，《普門學報》2001年第1輯。

[3]圖版見天水麥積山石窟藝術研究所編《中國石窟·天水麥積山》第4、5、6，圖版說明見第230頁；78窟內容見第281頁。文物出版社，1998年。

[4]圖版見《中國石窟·天水麥積山》第182、183圖版；圖版說明見第241頁。

[5]李西民、蔣毅明《麥積山石窟內容總錄》，天水麥積山石窟藝術研究所編《中國石窟·天水麥積山》，文物出版社，1998年，第274-292頁。

- [6]金維諾《麥積山石窟的興建及其藝術成就》，《中國石窟·天水麥積山》，第 165 - 180 頁。
- [7]蔣毅明、李西民、張資璽、黃文昆《圖版說明》，《中國石窟·天水麥積山》，第 230 - 246 頁。
- [8]鄭炳林《仇池國二十部護軍鎮考》，《西北民族研究》1991 年第 2 期，第 207 - 215 頁。
- [9]麥積山石窟第 154 窟圖版說明，《中國石窟·天水麥積山》，第 234 頁。
- [10]第 154 窟右壁前部比丘尼塑像見《中國石窟·天水麥積山》圖版第 67。
- [11]《麥積山石窟內容總錄》，《中國石窟·天水麥積山》，第 283 頁。
- [12]《麥積山石窟內容總錄》，《中國石窟·天水麥積山》，第 285 頁。
- [13]同註[12]。
- [14]圖版見《中國石窟·天水麥積山》第 77、78、79、80；圖版說明見第 234 - 235 頁。
- [15]圖版見《中國石窟·天水麥積山》第 75、76；圖版說明見第 234 - 235 頁。
- [16]徐建融《菩薩造像》，上海人民美術出版社，1998 年，第 77 頁。
- [17]傅熹年《麥積山石窟所見古建築》，《中國石窟·天水麥積山》，第 201 - 218 頁。
- [18]有關青州龍興寺造像藝術，均參見中國歷史博物館、北京華觀藝術品有限公司、山東青州市博物館《山東青州龍興寺出土佛教石刻造像精品》，北京，1999 年。
- [19]金維諾《南梁與北齊造像的成就與影響》，《美術研究》2000 年第 3 期，第 40 - 46 頁。
- [20]羅世平《青州北齊造像及其樣式問題》，《美術研究》2000 年第 3 期，第 47 - 52 頁。
- [21]夏名采《青州龍興寺佛教造像的藝術特色》，《中國歷史博物館館刊》2000 年第 1 期，第 97 - 103 頁。
- [22]宿白《青州龍興寺窖藏所出佛像的幾個問題》，《山東青州龍興寺出土佛教石刻造像精品》，第 14 - 23 頁。關於青州龍興寺北齊造像，雖然宿白

先生對北齊造像峻然不同與前期，以及其原因是受到南梁風格、西胡的影響、高齊反對北魏漢化政策等所作的探討極為精闢，也是完全可以接受的，但畢竟仍然是可以看到這些造像所表現的佛教人間化傾向因子，如正筆者正文所述。

[23]阮榮春《佛教南傳之路》，湖南美術出版社，2000年。

[24]程應繆《南北朝史話》，北京出版社，1979年，第134、135頁。

[25]湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京大學出版社，1997年。

健陀羅的大乘“法身”思想及其 在中亞、河西地區的開展

賴鵬舉

(圓光佛學研究所)

前 言

第一節 健陀羅佛教後期的“法身”造像

第二節 三世紀龍樹《十住毘婆沙論》的“法身”思想

第三節 四世紀後半葉中亞“那揭國”的“佛影”造像

第四節 四世紀末甘肅炳靈寺 169 窟的“法身”造像

第五節 五世紀初廬山慧遠的“佛影”造像

結 論

前 言

紀元後西北印地區的佛教形成了以釋迦佛為中心的“念佛三昧”，成為北傳大乘佛教的起點。此“念佛三昧”的禪法包含“像觀”、“生身觀”及“法身觀”等三個由淺及深的漸次，就當時的印度佛教而言，這已是最進步的禪法。但就稍後北傳的大乘學者，如四世紀末中亞的羅什而言，這些皆只是小乘的“念佛三昧”內涵，大乘另有其進一步的“法身觀”境界。

本文即在探討北傳大乘“法身觀”始於何處？而帶動這種新法

身觀的經論及思想依據為何？新法身觀的內涵及表現方式為何？新法身觀確立以後是否往相關的地區擴散？在擴散中其內涵及表現方式有否產生改變？最後有否定型下來？

第一節 健陀羅佛教後期的“法身”造像

公元一至四世紀的“健陀羅佛教”是北傳大乘佛教的起點。前言提及紀元後西北印地區形成的“念佛三昧”，其大乘化的切入點便在念佛三昧的“法身觀”。在健陀羅佛教中是否可以找到念佛三昧“法身觀”大乘化的證據，也就是有大乘內容“法身觀”的經典、思想或造像？

筆者注意到健陀羅佛教後期出現了一些較為特殊的造像，以主尊為中心，在四周圍繞以或立或坐的小佛像。這與先前佛傳、本生或單尊的造像有所不同，而與爾後北傳大乘“法身”的思想與造像有關。所以言其為健陀羅造像的後期，以這些造像較之先前者，造形更為細膩，構圖更為複雜，含義更為深刻。

健陀羅後期與法身思想有關的造像可概分為兩類：一是所謂的“舍衛國神變”，其中包含兩個與“法身”有關的場景；二是整個造像全部關係到“法身”。

其中“舍衛國神變”的造像可以巴基斯坦 Lahore 博物館所藏者為代表(圖 1)，^[1]西北印的其它博物館亦有相當數目的同類造像。此鋪石刻碑像的中央為蓮花座上作轉法輪印的世尊，蓮花有莖出於水上，水中另有四位人物，兩旁的空間各分為五層，下面四層主要為各階層的百姓，有男有女，或坐或立。較為特殊者為最上層兩外側各有一尊坐佛，坐佛的四周，分佈著向內斜立的佛像。而下面四層的百姓，或抬頭、或側臉，其目光的焦點皆集中上述兩尊四周有立佛圍繞的坐佛。另外在第一、二層，尚各有二尊交腳或隨意坐的天人，在天宮的樓閣內，主尊上方尚有持花蔓及捧寶冠供養

之天人六尊。

三、四世紀在健陀羅出現這樣一鋪複雜的造像，目前的學界認為與爾後八世紀唐代義淨所譯的《根本說一切有部毘奈耶雜事》所載釋迦佛於舍衛城降伏外道所現的神變最為吻合：

彼時龍王，……持花大如車輪，數滿千葉，以寶為莖，金剛為須，從地踊出。世尊見已，即於花上安穩而坐。於上右邊及以背後，各有無量妙寶蓮花，形狀同此，自然踊出，於彼花上，一一皆有化佛安坐。各於彼佛蓮花右邊及以背後，皆有如是蓮花出化佛安坐，重重輾轉上出，乃至色究竟天，蓮花相次。或時彼佛身出火光，或時降雨，或時放光明，或時授記，或時問答，或復行、立、坐、卧，現四威儀。……無數大眾皆悉雲集，瞻仰神通，目不暫捨。於虛空中亦有無量百千諸天大眾，共睹神變，不改威儀，恭敬供養，情無暫捨。時彼諸天於虛空中，奏諸天樂，亦散衆花，……外道邪徒，並皆離散。^[2]

就造像與經文的相互比對，彼此內容的吻合尚可謂密切。“龍王、千葉寶蓮、從地踊出、世尊於花上安穩而坐”、“無數大眾、瞻仰神通、目不暫捨”、“百千諸天大眾共睹神變”及“諸天於虛空供養”等諸情節，皆可見於本鋪造像。而作為整個“舍衛國神變”重點的是由主尊化現的無量“化佛”：“……(世尊)於上右邊及以背後，各有無量妙寶蓮花，……，於彼花上，一一皆有化佛安坐。各於彼佛蓮花右邊及以背後，皆有如是蓮花出化佛安坐，重重輾轉上出，乃至色究竟天，蓮花相次。”其“化佛”出現的情形分為兩個階段：一是由主尊右上方及背後出無量妙寶花及化佛；一是這些化佛蓮花右邊及背後再出蓮花及化佛。在本鋪造像主尊右邊第二層有一蓮花上坐佛，此坐佛右肩上方有二除蓮花苞相連而接上上一層坐佛的蓮花座。故此第二層的蓮花上坐佛可讀成由主尊直接化現的化佛，而第一層的坐佛，則是由此化佛右邊及以背後再度化現而出。以此左上角的二層“化佛”來表現“重重輾轉上出，乃至色究竟天，蓮

花相次”。整個“神變”的第二個重點是：“或時彼佛（化佛）身出火光，或時降雨，或時放光明，或時授記，或時問答，或復行、立、坐、臥，現四威儀”等六種神變。這些神變在本鋪造像中則以最上層二邊的二尊蓮花座上化佛來表現，表現的方式是在禪定印坐姿化佛的兩側空隙，各有四尊向內傾斜的小立佛。所有空隙八尊小立佛皆以定印坐佛為中心往外輻射而出，表示是坐佛所現的“神變”，而神變的主題便是引文所言“或復行、立、坐、臥，現四威儀”中的“立”威儀。以這些神變發生的場合乃在最上層左右兩側的化佛上，故整鋪造像所有天人的眼光，不論在左、在右、在下，皆集中在此二尊化佛身上。也因為整鋪造像的構圖以表現“百千諸天大眾共睹神變”，故將“諸天大眾”的造像安排在主尊的四周，而將“神變”的場景安排在更外側更上面，以形成整鋪造像的立體縱深。

以現“行、住、坐、臥”四威儀作為“神變”的內涵，這已是大乘“法身觀”的範疇，見於龍樹《十住毘婆沙論》的大乘“四十不共法”及大乘《觀佛三昧海經》的內容，下二節中將再討論。

在一切有部的律典中出現早期大乘的內容，表示健陀羅佛教的大乘化過程中，西北印的一切有部也曾參與。

另一部分涉及大乘“法身”思想的健陀羅造像是四件收藏在白夏瓦(Peshawar)等博物館的石刻造像(圖 2、3、4、5)^[3]及一件收藏在大英博物館的相似造像(圖 6)，^[4]其造像的內容是中央為結禪定印的坐佛。坐佛的背後兩側，以坐佛為中心，往外輻射出多尊小立佛，其中一件每側各三尊，另四件每側有四尊小立佛。整個造像內容與上述“舍衛國神變”上層兩側“化佛”現“行、住、坐、臥四威儀”的神變相同。但這五件造像的內容獨獨針對佛所現“行、住、坐、臥四威儀”的神變，其所涉及的經典與思想就不能再以前述《根本說一切有部毘奈耶雜事》來加以軌範，應有一更專精涉及四威儀神變的經論與思想作為此等造像的背景，下二節中再進一步加以論述。

第二節 三世紀龍樹《十住毘婆沙論》 的“法身”思想

上節言及健陀羅地區在公元三、四世紀出現了佛“法身”的造像，成為北傳“法身”觀的源頭。但健陀羅的法身造像要成為北傳佛教的一部分，尚須證明二件事：一是法身造像出現的當時及稍早，健陀羅地區的佛教界曾醞釀法身觀的思想；二是此法身思想及造像曾循北傳的路綫往外擴散。本節及下節將說明三、四世紀時，健陀羅地區確曾有法身思想的形成，而本文的最後二節則接著說明健陀羅的法身思想曾傳播至北傳的其它地區。

健陀羅地區的法身造像為主尊坐像的兩側有數尊“化佛”，屬大乘法身觀的範疇。故欲推尋法身觀的出處，須由“念佛三昧”中推求，以念佛三昧乃由“像觀”至“生身觀”至“法身觀”。

龍樹乃二至三世紀的人物，其著作《十住毘婆沙論》首度論及“念佛三昧”中完整的“像觀”、“生身觀”及“法身觀”。龍樹雖為南印度人，但由其傳記中可知龍樹接觸大乘經典乃在北部的“雪山”，且龍樹主要作品的流傳，如《中論》、《百論》等，乃由羅什在四世紀末於中亞天山南路南道的“莎車”得之，可見龍樹的作品曾在北印至中亞的地區流傳，故可用曾活動於西北印、中亞的羅什所傳譯的《十住毘婆沙論》，以其中的“法身觀”來說明四世紀健陀羅地區法身造像的思想背景。

龍樹的“法身觀”見於《十住毘婆沙論》的《四十不共法品第二十一》中，謂菩薩在以三十二相、八十種好念佛“生身”後，應更進一步以佛四十不共法念佛法身：

又應以四十 不共法念佛 諸佛是法身 非但肉身故^[5]
龍樹謂以三十二相、八十種好祇是念佛的“肉身”，以佛的四十不共法念佛，方是念佛的“法身”。而四十不共法的前二者：“一者飛行

自在”，“二者變化無量”，最足以表顯佛“法身”的特色。茲先引《論》的內容：

飛行自在者，諸佛飛行如意自在，如意滿足速疾無量無礙。所以者何？佛若欲於虛空先舉一足，次舉一足，即能如意。若欲舉足躡虛空而去，若欲住立不動而去即能得去，若結跏趺安坐而去亦能得去，若欲安卧而去亦復能去。……若更以餘種種因緣隨意能去。……又飛行自在如意，所作出沒於地，能過石壁諸山障礙。^[6]

由此段引文可知佛“法身”之“飛行自在”者，在佛可以行、住、坐等種種因緣而飛行於虛空，亦即《十住毘婆沙論》以“行、住、坐、卧”四種威儀的“飛行自在”作為大乘“法身觀”的首項內容。上節所述健陀羅六件“神變”的造像，其內容皆是禪定坐主尊兩側有多尊對稱分布的小立佛像。一身而出諸多“化佛”，這是下文所言大乘“法身”四十不共法的第二項“變化無量”，而諸化佛以立姿皆能飛行，即是“四十不共法”第一項所言的“飛行自在”，屬大乘“法身觀”的範疇。

上述六件健陀羅“神變”造像中主尊兩側的諸小立佛或許看不出飛行的樣子，較明顯作“飛行”姿勢的佛像可見於河西甘肅張掖的金塔寺。金塔寺的造像位於石窟的中心柱上，柱上各面龕內的主尊或有經後世的重修，但龕外的造像大體保留原作的面貌，屬五世紀上半葉北涼王朝的作品。其中心柱造像的基本模式是各面龕內為主尊，龕外有小佛多尊，或坐或立，代表主尊法身的各種“行、住、坐、卧”的“飛行自在”。其中東窟中心柱西面下層的主尊兩側，各有一尊飛行的小佛，在佛右側的一尊呈立姿，由其袈裟飄動的樣子可知其正處飛行的狀態（圖 7），^[7]這是引文所謂“若欲住立不動而去即能得去”。在佛右側的一尊則舉右足於左足上（圖 8），^[8]這是引文所謂“若欲於虛空先舉一足”而飛行。

其次“四十不共法”中第二項的“變化無量”，其內容是：

諸佛變化無量無邊。餘聖於一念中變化一身，佛以一念，隨意變化，有無量事。如《大神通經》中說：佛從齊中出蓮花，上有化佛，次第遍滿，上至阿迦尼吒天。^[9]

由龍樹的解釋可知“變化無量”中的“變化”是指佛可變現無量無邊的“化佛”，龍樹並以當時《大神通經》的內容：佛從齊中出蓮花，蓮華上有化佛，化佛再出蓮花，如是次第遍滿至無色界天來說明。所引《大神通經》的內容與上節“舍衛國神變”的情節在“化佛”方面相當類似，故 Lahore 博物館所藏的“舍衛國神變”造像或有可能出自龍樹所引的《大神通經》，只可惜此經不傳於後世，詳細內容無從加以比對了。

第三節 四世紀後半葉中亞“那揭國” 的“佛影”造像

上節言及在公元三、四世紀健陀羅造像的後期，開始出現了一些代表大乘“法身”思想的造像。這些造像中內容及情節較為複雜的一部分可用《根本說一切有部毗奈耶雜事》中所謂的“舍衛國神變”來加以說明，但另外一些集中在描述佛身周圍顯現“化身”的造像，則不宜再以“舍衛國神變”來加以解釋，而應有其更直接的經典根據及思想背景。

由於這幾件造像的主要內容是在中央坐佛的四周，排列着代表“化身”的立佛，這令筆者想起了造像年代及內容皆相近的“佛影”。“佛影”為釋迦佛能化現衆多“影像”度化衆生，其具體的事跡存在與西北印相鄰的阿富汗，在當時同屬貴霜王朝的國度，其流傳的年代也與造像的四世紀靠近。

與中亞“影像”有關的最早記載是中國東晉時代慧遠寫於公元413年的《萬佛影銘》：

遠昔尋先師，奉侍歷載。雖啟蒙慈訓，託志玄籍，每想奇

聞，以篤其誠。遇西域沙門，輒餐遊方之說，故知有佛影，而傳者尚未曉然。

慧遠在“奉侍”其先師道安時，曾聽遊方的西域沙門說到有“影像”一事。慧遠奉侍道安，祇有道安在襄陽的一段時間，這段時間據佛教史學家湯錫予的考證在公元 365 年至 379 年間，^[10] 共計 15 年，亦即在四世紀的後半葉。其後道安即分張其徒衆至四方，其中慧遠南下江西廬山，其後即不曾再與道安見面。“西域”一詞雖通稱中國以西的地方，但“河西”及“天竺”的地方皆另有專稱，故在當時“西域”一詞一般指“中亞”地區，這也與後文所說發生佛影的那揭國在今中亞阿富汗境內相符。故知中亞地區在四世紀後半葉即有所謂“佛影”的傳說。

而此“佛影”並不僅止於傳說而已，中國東晉僧人法顯曾於公元 401 年親到其地，並在其遊記《法顯傳》中留下親眼所見西域“佛影”的第一手史料：

那揭城南半由延，有石室博山，西南向佛留影。此中去十餘步，觀之如佛真形，金色相好，光明炳着。轉近轉微，髣髴如有。^[11]

“佛影”存在的地方是西域的“那揭城”，稍後佛陀跋陀羅翻譯的《觀佛三昧海經》及七世紀前葉唐代玄奘的《西域記》皆有相同的記載。“那揭城”的所在地據學者季羨林的考證在今中亞阿富汗東部的 Jelālābā。^[12] “佛影”的所在是城南博山一個石室中的西南邊。此“佛影”要在距離十餘步的地方才看得清楚，如佛的真形，身為金色，身外有光明。但靠近了反而看不見，故此像的本質近於“影子”的幻像，故謂“佛影”。“佛影”即是大乘佛法中佛的“法身”觀念，由“法身”可以化現出如影像般的“化身”。

相對於健陀羅最早的法身造像，法顯遊記中所記載的“佛影”是北傳佛教目前所知最早有關“法身”的文獻記載，故慧遠由法顯處得到“佛影”的第一手資料後不久，即在所著《佛影銘》中，以“法

身”的觀點來說明西域那揭國石室中佛留下“法身”的原理及所見的現象。中國佛教在道安、慧遠師徒的時代可說已跟上了北傳佛教的尖端課題。

那揭國的佛影雖由法顯、玄奘等人的目覩加以證實，但此佛影所以產生的因緣却有佛經加以記載，那便是《觀佛三昧海經》。此經的《四威儀品》說明了佛昔化那揭國的毒龍，使之不再為害人間，並受龍請託，留下“佛影”，以使龍不致惡性再發。依據本經記載，佛答應毒龍留其影住世一千五百年：

我受汝請，坐汝窟中經千五百年。

若針對這點加以查證，可知本經所言屬實。以紀元前五世紀來作為釋迦佛示現印度的時間，則法顯道人於公元 401 年至佛影遺址時，距佛世有九百年之久，此時法顯所見佛影，尚甚為明晰：

此中去十餘步，觀之如佛真形，金色相好，光明炳著。

待再經二百多年後，唐代玄奘再度造訪時，距佛世已有一千一百多年，此時佛影即轉為晦闇，不易得見：

近代以來，人不徧見，縱有所見，仿髣髴而已。至誠祈請，有冥感者，乃暫明視，尚不能久。

“人不徧見”，且縱然能見，也是模模糊糊，“仿髣髴而已”。這表示“佛影”在千年之後已逐漸褪去，故知《觀佛三昧海經》的記載與現場實際的觀察極其吻合。然而《觀佛三昧海經》在北傳地區最早出現的證據是五世紀上半葉由佛陀跋陀羅在中國譯出，故在時間上不能用來作為健陀羅“法身”造像思想的起源，乃至不能用來說明四世紀末炳靈寺 169 窟及廬山的“佛影”造像的由來。但因《觀佛三昧海經》對阿富汗那揭國“佛影窟”的描述如前所言有其真實性，故仍可用來瞭解那揭國“佛影窟”的歷史、形制及窟內所保留造像的內容。以下先節錄本經《四威儀品》中與“佛影”有關的內容：

雲何名如來到那乾訶羅國古僊山蒼葡華林，毒龍池側、青蓮花泉北、羅剎穴中，阿那斯山巖南。爾時彼穴有五羅剎，化

作女龍與毒龍通。龍復降電，羅刹亂行，饑饉疾疫，已歷四年。……(其國國王)復更長跪，合掌讚嘆：佛通明慧，應知我心。願屈慈悲，光臨此國。……，爾時龍王見世尊來，父子徒黨十六大龍，興大雲雷，震吼與電，……。時金剛神手把大杵，化身無數。杵頭火然，如旋火輪，輪相相次，從空中下。火焰熱熾，猶如融銅，燒惡龍身。龍王驚怖，無走遁處，走入佛影，佛影清涼如甘露灑。龍得除熱，仰頭視空，滿空中佛，一一如來放無數光，一一光中無量化佛。……，見諸金剛，極大惶怖，……。爾時龍王及羅刹女，五體投地，求佛援戒。……。爾時龍王長跪合掌，勸請世尊：唯願如來，常住此間。……。時彼龍王於其池中出七寶臺，奉上如來。……。爾時世尊告龍王曰：不須此臺，汝今但以羅刹石窟，持以施我。……。爾時世尊坐龍王窟，……，時虛空中蓮花座上，無量化佛，一切世界，滿中化佛。……。爾時世尊安慰龍王：我受汝請，坐汝窟中，經千五百歲。……。釋迦文佛，踊身入石，猶如明鏡見人面像，諸龍皆見佛在石內，映現於外。……爾時世尊結跏趺坐在石壁內，衆生見時，遠望則見，近則不現，諸天百千，供養佛影。佛滅度後，諸佛弟子若欲知佛行者，如問所說。若欲知佛坐者，當觀佛影。觀佛影者，先觀佛像作文六想，結跏趺坐，敷草為座。請像令坐，見坐了了。復當作想，作一石窟高一丈八尺，深二十四步，青白石想。此想成已，見坐佛像住虛空中，足下雨花。復見行相入石窟中，入已復令石窟作七寶山想。此想成已，復見佛像踊入石壁，石壁無礙，猶如明鏡。此想成已，如前還想三十二相，相相觀之，極令明了。此想成已，見諸化佛，坐大寶花，……。^[13]

首先由上述引文的內容可以先討論“佛影”的本質。“釋迦文佛踊身入石，猶如明鏡見人面像。……衆生見時，遠望則見，近則不現。”中“猶如明鏡見人面像”謂所見佛像猶如明鏡中所見的人面

像，是鏡中影像，幻現非實。以如鏡中影像故，衆生得見時，“遠望則見，近則不現”，這與法顯現場的觀察完全吻合。接著討論“佛影”的造形，引文“觀佛影者”以下，即是“佛影”的主要造形，包含了佛四威儀中的“行、住、坐、卧”四種，這也是本品品名的所在：“觀佛影者，先觀佛作丈六想，結跏趺坐，敷草為座。”這是“坐像”。“見坐佛像住虛空中，足下雨花”這是“住像”。“復見行像入石窟中”這是“行像”。“此寶臺有一大佛，……，倚卧臺側”這是“卧像”，故本品名為《四威儀品》。

“化身”本質的“佛影”現出四威儀中的行、住、坐、卧四種形像，這與第二節所述龍樹《十住毘婆沙論》以四十不共法為“法身觀”的內容相符。四十不共法中第二之“變化無量”亦有行、住、坐、卧四種狀況：“飛行自在”，這是“行像”；“若欲住立不動而去”，這是“立像”；“若結跏趺安坐而去”，這是“坐像”。

由以上的論述可知三、四世紀西北印及阿富汗地區“念佛三昧”法身思想由小乘轉為大乘，其表現的方式皆集中在“法身”四周變化出“行、住、坐、卧”的“化身”，見之於三世紀北傳龍樹《十住毘婆沙論·四十不共法》中的“飛行自在”及“變化無量”、五世紀初的《佛說觀佛三昧海經》，而其遺留的造像表現則見於三、四世紀健陀羅的六件法身造像、四世紀末阿富汗那揭國的“佛影窟”、四世紀後半葉中國襄陽的“丈六金像”及炳靈寺 169 窟北壁窟頂的“法身”造像，五世紀初中國廬山的“佛影臺”造像，乃至五世紀上半葉河西張掖金塔寺的“法身”造像。

第四節 四世紀末甘肅炳靈寺 169 窟的“法身”造像

四世紀後半葉以“佛影”形態的“法身觀”產生於阿富汗及西北印，並隨著佛教的往東傳佈，將“法身觀”的禪法與造像帶入新疆天

山的南麓及中國的河西，甚至借著遊方僧的脚步，將之傳到了遠在中國南方廬山的慧遠。

下文的目的是著由文獻及遺留在石窟中的造像，來追逆“法身觀”離開西北印後，在北傳路線中的傳佈情形。屬於中亞範疇的天山南麓雖較為靠近西北印，並且有“法身”有關的造像，^[14]但目前所保留的造像其年代較晚，其造像的內容亦涉及了“法身觀”與其它禪法（如《十住》與“菩薩慈悲觀”）融合後的進一步發展，故不宜放在探討“法身觀”起源的本文中。尋找能與西北印“法身觀”直接銜接的例子中，本文選取了西秦河西炳靈寺 169 窟的“法身”造像及東晉廬山的“佛影”造像，分二節來加以討論。

炳靈寺 169 窟所在的甘肅永靖位於絲路的要衝，是北傳佛教向東進入中國必經之地。本窟自古為禪者出入之地，與重禪的西北印相近。169 窟的造像泰半與禪觀有關，可概分為兩大體系：一為“法身觀”，二為“千佛觀”。窟內造像若以有明確西秦建弘元年（420）的“無量壽佛龕”造像為斷代的基礎，以造像的風格及內容來區分為建弘元年前或建弘元年後兩大類。建弘元年前一類的造像約可上推至四世紀後半葉的西秦初年；建弘元年後則可下延至五世紀三十年代的西秦末年。

169 窟內現存二鋪早期的佛“法身觀”造像，那即是位於窟頂的立佛綵繪法身像及西壁以 18 號立佛為中心的法身像羣。這兩鋪造像在造形上皆可與第一節所述西北印的“法身”像作比對，在年代上，這兩鋪造像的年代皆在西秦建弘元年以前，也就是四世紀末，正好接在西北印三、四世紀法身造像的後面。首先來討論窟頂的立佛法身像。

此立佛法身像位於 169 窟北壁高懸的窟頂上，為現今各種有關 169 窟造像的圖錄所未收入，乃筆者於 1992 年至現場以長鏡頭拍攝而得（圖 9）。整鋪造像位於土黃色的巖壁上，由綵繪而成，泰半皆已剝落，唯所餘的造像亦足以表顯“法身”的特色。本鋪造像

原為一尊立佛，但現僅存立佛左手握僧伽黎衣端的部分，僧伽黎外側為兩重火焰般的背光。由僧伽黎的衣紋及背光延伸的範圍可以區別這是一尊立佛而非坐佛。緊鄰背光的外緣有三尊較小的坐佛，三尊小坐佛的連線乃順著立佛背光的曲度，可以得知三小坐佛與大立佛間乃在同一構圖之內，非是分為兩鋪不同的造像。小坐佛在造形及用色上與北壁 12 號的諸小坐佛相近，屬 169 窟較早期的造像之一。

在主尊佛像的四周，圍繞著或立或坐較主尊為小的眾佛像，這是本文第二節與第三節所述西北印的佛“法身”造像，但與西北印造像稍有不同的是本窟造像的主尊為立佛而非坐佛，主尊四周代表“化佛”的是坐像而非立像。但依據西北印早期兩個“法身”觀的源頭，不論是龍樹《十住毘婆沙論》的“法身”或是《觀佛三昧海經》中以“佛影”所蘊涵的“法身”，其化身的表現形式皆是“行、住、坐、臥”四種。故公元三世紀西北印以“立佛”為主的化佛造像與公元四世紀末炳靈寺 169 窟窟頂以“坐佛”為主的化佛造像，其涵意是相同的。

上述這二種法身造像在整個法身造像的發展史中是屬於較早的形態，亦即是代表“化佛”的小佛像，其位置雖在主尊旁，但並不主尊的“頭光”或“背光”之內。稍後的法身造像，如下述本窟的 18 號立佛，則“化佛”便已進入佛“背光”之內，符合諸大乘經文中“光中化佛”的記載。

本窟中另一鋪“法身”造像是以西壁 18 號立佛為主的造像羣，包含了立佛左側的四尊坐佛，及立佛右側的五尊坐佛及一尊立佛（圖 10）。^[15]本組造像羣位於本窟西壁的正中央，由東向的窟洞望去，首先出現在眼前的，便是這一組造像。以立佛為主的造像羣出現在本窟的情形，與《觀佛三昧海經》所描述的“佛影窟”相符：

復當作想，作一石窟高一丈八尺，深二十四步，青白石想。此想成已，見坐佛像住虛空中，足下雨花。復見行相入石窟

中，……復見佛像踊入石壁。^[16]

“見坐佛像住虛空中”，“住”即站立，故此時佛像已由坐姿改為立姿。一般立佛高一丈六尺，正好可“行相入石窟中”，由窟外往窟內看，丈八的石窟正好容下丈六的立佛，這與前述 169 窟中有 18 號立佛的情況相吻合。且《經》中在描述立佛之後又言“復見佛像踊入石壁”，即“佛影”再由立像的形式轉入石窟周遭的石壁中，這即是 18 號立佛兩側所見的諸小坐佛及立佛。

至此為止，169 窟 18 號立佛為主的羣像既符合《觀佛三昧海經》所述“佛影”的情節，亦與西北印 Lahore 及 Peshawar 兩博物館所藏“法身”觀的原型造像一致。然而若細看整鋪 18 號立佛的造像四周，可以發現除了上述的浮雕坐像及立像外，在立佛的舟形背光中，及立佛左側的諸坐佛下方，尚有殘留幾尊綵繪的小坐佛，比立佛四周的浮雕小坐佛更小，亦即若還原 18 號羣像的本來面目，應是以 18 號立佛為主尊，四周有或坐或立，代表“佛影”的小佛像，而在主尊與諸“佛影”間，尚滿布著一片片的綵繪更小的佛像，由主尊立佛的背光起始，遍佈至整鋪造像諸佛間的所有間隙。

這是“法身”觀除了前述“行、住、坐、卧”的“佛影”外另一種新的表現方式。有何種經文的依據，有何種新的想法，才會產生了新的“法身”觀表達方式？

這種表現方式亦見之於龍樹《十住毘婆沙論·四十不共法》中的第二項“變化無量”：

諸佛變化無量無邊。餘聖於一念中變化一身，佛以一念，隨意變化，有無量事。

相對於“餘聖於一念中變化一身”，“佛以一念，隨意變化，有無量事”之“無量事”依前後文內容指“無量化身”。這段引文至此雖說明瞭 18 號立佛四周的“無量化佛”，但並沒有說明此等無量化佛為何出現在佛“背光”之中，即是所謂的“光中化佛”？

這點便涉及了公元 365 年至 379 年間在襄陽的慧遠因耳聞阿

富汗那揭國的“佛影”所作的《丈六金像頌》。頌文的內容如“希想光晷”、“光潛影離”，皆說明了那揭國的“佛影”乃出現在“光晷”之中，這反映了四世紀後半葉那揭國“佛影”的實況，也說明了四世紀末炳靈寺 169 窟 18 號立佛及稍後龜茲石窟中諸立佛四周“化身”在背光中的表現方式(圖 11)。^[17]

以“光中化佛”的新思惟及新手法來表現“法身”觀，有別於先前以“行、住、坐、卧”為主的表現手法，成為爾後北傳地區表現“法身”造像最常用的方式。

第五節 五世紀初廬山慧遠的“佛影”造像

四世紀犍陀羅地區“法身”思想的向外擴展，除了在阿富汗那揭國形成“佛影”現象及以相同的法身造像及禪法保留於四世紀末河西炳靈寺 169 窟外，另外則以“佛影”的現象由阿富汗流傳至中國，這便是東晉慧遠四世紀後半葉以來所聽到的“佛影”傳說。

東晉慧遠注意西域有關“佛影”的事蹟前後共有二個階段，一是四世紀末在湖北的襄陽，一是五世紀初在江西的廬山。慧遠在寫於公元 413 年的《萬佛影銘》前面的序文中謂：

遠昔尋先師，奉侍歷載，雖啟蒙慈訓，託志玄籍，每想奇聞，以篤其誠。遇西域沙門，輒餐遊方之說，故知有佛影，而傳者尚未曉然。及在此山，值屬賓禪師、南國律學道士，與昔聞既同，並是其人遊歷所經，因其詳問，乃多有先徵。^[18]

全部引文以“及在此山”分為前後兩段。“此山”即指慧遠晚年所棲止的江西廬山，故在這之前的“昔尋先師，奉侍歷載”及“輒餐遊方之說，故知有佛影”皆指慧遠南入廬山之前，與其師道安共處湖北襄陽的一段期間。在這段期間，慧遠由西域而來的遊方僧口中，即聽說了西域有所謂“佛影”一事，故慧遠在後文《襄陽丈六金像頌》中即提到了“佛影”的大略情形。祇是這些遊方僧亦但轉述所聞，

並不是親到其地，故“尚未曉然”。慧遠到了廬山以後，碰見了棲賓禪師（有謂為佛馱跋陀羅，有謂為佛陀耶舍^[19]）及南國律學道士法顯，這二人皆親身經歷保留佛影的石室，故慧遠得以得知有關佛影的更詳細消息，而見之於《萬佛影銘》中對佛影現象的更進一步描述。茲先討論慧遠在襄陽時期對“佛影”的了解。

慧遠從遊方僧的口中一聽到“佛影”的傳說，馬上就補捉到了“佛影”現象背後的含義在當時佛法上的重要性，不但立即依所聞鑄了一尊有佛影的“釋迦像”及撰了一篇《襄陽丈六金像頌》，且隔了三十年後，因對“佛影”有更進一步的體悟，更在所棲止的廬山造了“佛影臺”，臺上依那竭國本山形制造了佛影窟，內有立佛的佛影造像，並大張旗鼓地邀名人制銘同詠。因為慧遠了解“佛影”背後的含義是當時北傳佛教界最先進的“法身”思想，由法身的思想，才能變化出西域如魍魎般的“佛影”。“法身觀”是觀察佛教由小乘轉入大乘的一個切面，慧遠處襄陽時，正好是羅什居龜茲弘揚龍樹之學的時候，這種大乘的法身思想對中亞的義學大師羅什而言也是新興的思想。由本文的討論可知，三、四世紀之際，大乘“法身”思想才剛由西北印的“念佛”思想中萌發出來，以《十住毘婆沙》佛“四十不共法”及《觀佛三昧海經》中的“佛影”思想來取代原來西北印“念佛觀”中以佛十號、十力、四無所畏及十八不共法為主的小乘“法身觀”。^[20]橫在中亞羅什與中國慧遠眼前的是誰能以更進一步的大乘“般若”來解開法身的奧秘，誰就可居於北傳大乘的領先地位。這種競爭的態勢由羅什入關後與慧遠之間的論辯往返泰半集中於“法身”的論題即可看出，如：《初問答真法身》、《次重問法身並答》、《次問真法身像類並答》、《次問真法身壽量並答》、《問法身感應並答》及《次問法身佛盡本習並答》等。同時羅什在回答慧遠時的說法便指出了以“般若”開展“法身”的時代定位：

小乘部者，以諸賢聖所得無漏功德，謂三十七品及佛十力、四無所畏、十八不共等，以為法身。……大乘部者，謂一切

法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相，是名法身。及諸無漏功德，並諸經法，亦名法身。所以者何？以此因緣，得實相故。^[21]

相對於小乘的“十八不共法”等，羅什指出大乘乃以“無生無滅”、“無漏無為”的“般若”為“法身”，乃至後文更指出以羅什所宗的“實相”為“法身”。“實相”是羅什透過“般若”所開展出一切法的究竟。

羅什以“般若”所開展的大乘法身義見於與慧遠對答的《鳩摩羅什法師大義》、講說《維摩詰經》中有關“法身”義及《法華經》中《見寶塔品》的“釋迦”、“多寶”義，而由僧叡、僧肇、道生各在其著作中加以轉述。而慧遠以所宗的“法性”來開展“法身”，則見於其所作的《襄陽丈六金像頌》及《萬佛影銘》中，在論法上也屬於“般若”的層面。

慧遠在寫《金像頌》時乃初次接觸西域“佛影”，一時之間尚沒有提出般若的“法身”觀作為“佛影”現象背後的義學基礎。但慧遠對“佛影”奇妙的現象確實用心加以探究：

沙門發明淵寂，魍魎神影，餐服至言。雖欣味餘塵，道風遂遠，擬足逸步，玄跡已邈。每希想光晷，仿髣髴容儀，寤寐興懷，若形心目。……魂交寢夢，而情悟於中，遂命門人，鑄而像焉。……夫形理雖殊，階塗有漸。精粗誠異，悟亦有因。……偉哉釋迦，與化推移，靜也淵默，動也天隨。……反宗無像，光潛影離。^[22]

“沙門發明淵寂，魍魎神影，餐服至言”中用“魍魎”來形容“佛影”，表現出慧遠對“佛影”的好奇與嚮往。慧遠對“佛影”形狀的瞭解可由其所用的辭句“希想光晷”、“光潛影離”，將“佛影”的出現放在佛光的背景之上，與上節所述“光中化佛”的思路相似。可惜東晉傳世的佛像太少，不然依此處的討論，慧遠所鑄的釋迦像，其背光中定有可觀之處。慧遠對這種神奇“佛影”現象背後的道理也用心地加以思惟並稍有體悟，故謂“寤寐興懷，若形心目”、“魂交寢夢，而

情悟於中”。但這種領悟並沒有到徹悟的程度，故用以說明“佛影”背後道理的話如“形理雖殊”、“精粗誠異”中，“形”與“粗”同，指外在所見到的“影”像；“理”與“精”同，指“影”像背後的道理。乃至“與化推移”、“反宗無像，光潛影離”，多少以般若“性空緣起”的道理來說明“法身”能幻出“佛影”的大用，但總是講得不清楚。

這件事慧遠一直放在心上，直到三十年後在廬山時方才徹悟“法身緣起”才是“佛影”背後的道理：

於是發憤忘食，情百其慨。靜慮閑夜，理契其心。爾乃思沾九澤之惠，三復無緣之慈。妙尋法身之應，以神不言之化。……譬日月麗天，光影彌暉，羣品照榮，有情同順。^[23]

由“發憤忘食”至“理契其心”道出了三十年來慧遠參悟“佛影”的有功過程。而所悟出“佛影”背後的道理究竟為何？由慧遠自己所用的辭句：“無緣之慈”、“法身之應”及“不言之化”來看，所言是由“般若”假“緣起”而能開出種種色、心二法大用的大乘“法身觀”，亦即慧遠徹悟如此的法身觀才能真正地說明諸遊方僧在中亞那揭國所見到的“佛影”，“譬日月麗天，光影彌暉”這句話謂高懸天上的日月，其日影月影却可遍灑大地。

由“般若”所開闢的“法身”觀，慧遠意識到這會形成二種不同的境界，那便是所謂的“形”、“影”之分：

或獨發於莫尋之境，或相待於既有之場。獨發類乎形，相待類乎影。^[24]

在“法身”觀下出現兩種境界，一是“獨發於莫尋之境”的“形”，其體性非有、無等言詮可尋，超絕無二。一是“相待於既有之場”的“影”，為在有形色的世界，能相對地顯現眾多的幻色。由此看來，慧遠所謂的“形”近於“法身”，而“影”則近於“化身”。至於“形”與“影”之間的關係是有差別還是無差別？慧遠於此《序》文亦加以說明：

推夫冥寄為有待耶？為無待耶？自我而觀，則有闕於無

間矣。^[25]

“有間於無間”謂“法身”與“化身”間，不能講有差別，亦不能講無差別。這與羅什謂“大乘法中，無決定分別是生身，是法身。所以者何？法相畢竟清淨故”的旨趣相同。

解決了“形”與“影”間根本的理論問題後，慧遠想在廬山重造那揭國“佛影窟”原形的困難便完全化解了。廬山“佛影窟”的造像內容便表現在《佛影銘》的前三句話：

廓矣大像，理玄無名，體神入化，落影離形。回暉層巖，凝映虛亭。^[26]

引文中“大像”與“理”、“體”為同一事，相對於“形”與“化”為另一件事，故石窟中立一主尊大像代表“法身”，而代表“化身”的“佛影”依“落影離形”一句的敘述，“佛影”乃由“法身”(形)為中心往四周謝“落”，乃至布滿石窟四周的巖壁，“佛影”相對於主尊大像的位置，依慧遠之前在《丈六金像頌》所言的“光潛影離”，即“影”在“佛光”中離開主尊像，知此小佛像的“佛影”先位於主尊的“背光”中，然後漸往四周擴散，與炳靈寺 169 窟的 18 號立佛相同。至於此眾小“佛影”的製作亦同前述的 18 號立佛背光中的小化佛，以綵繪為之，故《銘》文中謂“運微輕素，託彩虛凝。”

由慧遠所造的“佛影”像可知中國第一件“法身”造像乃直接採取“光中化佛”的造形，而不採用“行、住、坐、臥”的造形。

結 論

“北傳大乘”是以紀元後西北印的佛教為起點往中亞及河西地區輻射出去而形成的，其輻射的主軸便是西北印佛教有別於其它地區佛教的“念佛三昧”禪法。

公元三、四世紀大乘“法身觀”在北傳地區的開展可說是“念佛三昧”禪法往大乘層面提昇最關鍵及最全面的發展，^[27]經過了這

一場發展，北傳大乘的體質與面貌便差不多定型下來了。

這樣的發展肇始於北印度“雪山”地區大乘諸“三昧”經典的出現(含《大神通經》及《觀佛三昧海經》等)及二、三世紀聖者龍樹對諸三昧經典的闡釋(包含《十住毘婆沙論》對“念佛三昧”的闡發)，表現為釋迦佛“行、住、坐、臥”的神變自在，而見諸於健陀羅、中亞阿富汗及河西炳靈寺、金塔寺的造像。

“法身觀”的進一步開展則由四世紀末五世紀初中亞的羅什與中國的道安、慧遠加以接繼。這兩係皆採用當時最先進的“般若”思想來解開“法身”之所以能發起諸神變的奧秘，而慧遠更因“佛影臺”的製作及《佛影銘》的撰寫，讓後人可以看出當時的“法身”造像以“光中化佛”為主，為北傳“法身”思想的發展留下可貴的義學內涵及造像實例。

以“般若”開展“法身”思想，由“法身”思想形成“念佛三昧”的造像與禪法，成為“北傳大乘”爾後發展的主要體質。

參考文獻：

- 1、栗田功編《ガンダーテ美術ニ佛傳》，東京：二玄社，1988年。
- 2、“A Catalogue of the Gandhārā Sculpture in the British Museum”，London: British Museum Press, First Published, 1996.
- 3、甘肅省文物考古研究所編《河西石窟》，北京：文物出版社，1987年。
- 4、甘肅省文物工作隊炳靈寺文物保管所編《中國石窟·永靖炳靈寺》，北京：文物出版社，1989年12月第1版。
- 5、龍樹《十住毘婆沙論》，《大正藏》26卷，第20-123頁。
- 6、東晉釋法顯著《法顯傳》，《大正藏》51卷，第857-866頁。
- 7、東晉釋慧遠《襄陽丈六金像頌》、《萬佛影銘》，收在唐釋道宣撰《廣弘明集》卷15，《大正藏》52卷，第197-198頁。
- 8、東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》，《大正藏》15卷，第645-697頁。

9、賴鵬舉《北傳大乘佛教的起點——紀元後西北印以“釋迦佛”為中心的思想、造像與禪法》，《普門學報》第3期，2001年5月，第103-139頁。

10、賴鵬舉《北傳“淨土學”的形成》，《圓光佛學學報》第5期，2000年12月，第1-45頁。

註 釋：

[1] 粟田功編《ガンダーテ美術エ佛傳》，東京：二玄社，1988，第196頁，圖395。

[2] 《大正藏》24卷，第323頁。

[3] 粟田功編《ガンダーテ美術エ佛傳》東京：二玄社，1988，第194-195頁，圖390-393。

[4] “A Catalogue of the Gandharā Sculpture in the British Museum” p. 72, Fig. 113. London: British Museum Press. First Published, 1996.

[5] 《大正藏》26卷，第71頁下。

[6] 《大正藏》26卷，第72頁上。

[7] 甘肅省文物考古研究所編《河西石窟》，北京：文物出版社，1987，圖53。

[8] 出處同上，圖57。

[9] 《大正藏》21卷，第72頁中。

[10] 湯錫予《漢魏晉南北朝佛教史》第八章，台北：鼎文書局，1982，第205頁。

[11] 《大正藏》51卷，第859頁上。

[12] 季羨林等《大唐西域記校注》卷2《那揭羅曷國》，北京：中華書局，1990年第2版，第221頁。

[13] 《大正藏》15卷，第679-681頁。

[14] 參考拙作《西北印念佛禪法在中亞的進一步開展》，口頭宣讀於1999年10月23日慈光禪學研究所於台北主辦之“第二屆兩岸禪學研討會”。

[15] 甘肅省文物工作隊炳靈寺文物保管所編《中國石窟·永靖炳靈寺》，北京：文物出版社，1989年12月第1版，圖6。

[16]《大正藏》15 卷,第 681 頁中。

[17]《新疆の壁畫下・キシル千佛洞》,京都:株式會社美乃美,1981,圖 50。

[18]收在唐道宣撰《廣弘明集》卷 15,《大正藏》52 卷,第 198 頁上。

[19]晉人撰《蓮社高僧傳·慧遠法師》:“師聞天竺佛影,是佛昔化毒龍瑞跡,欣感於懷。後因耶舍律士,敘述光相,乃背山臨流,營築龕室。”據《高僧傳》,耶舍為罽賓人。

[20]小乘“法身觀”的十八不共法,見龍樹《大智度論》卷 26,《十八不共法釋論第四十一》,《正大藏》25 卷,第 247 頁中。

[21]《大正藏》45 卷,第 123 頁下。

[22]《大正藏》52 卷,第 198 頁下。

[23]《大正藏》52 卷,第 197 頁下。

[24]《大正藏》52 卷,第 198 頁上。

[25]《大正藏》52 卷,第 198 頁上。

[26]《大正藏》52 卷,第 198 頁上。

[27]北傳早期“法身觀”的發展見本文,在中亞的發展見拙作《西北印“念佛禪法”在中亞的進一步開展——以龜茲石窟為例》,“法身觀”在淨土上的發展見拙作《北傳“淨土學”的形成》。



圖 1 巴基斯坦 Lahore 博物館藏“舍衛城神變”造像



圖 2 Peshawar Museum 藏的
“法身”造像



圖 3 曾為 Peshawar Museum
所收藏的“法身”造像



圖 4 Peshawar Museum 藏
“法身”造像



圖 5 可能收藏於 Mardan Karachi
Museum 的“法身”造像



圖 6 大英博物館藏健陀羅
“法身”造像



圖 7 金塔寺東窟中心柱西面
下層龕外北側小佛



圖 8 金塔寺東窟中心柱西面
下層龕外南側小佛



圖 10 炳靈寺 169 窟 18 號立佛
為主的羣像



圖 9 炳靈寺 169 窟北壁窟頂的“法身”造像



圖 11 克孜爾石窟 123 窟主室左壁立佛背光中
充滿“化佛”的“法身觀”

A Survey of Vaisravana Imagery in Sichuan as Facets of the Martial Culture of the Late Tang and Five Dynasties Periods

Tom Suchan

(Ohio State University, U. S. A)

I. Introduction

The mid eighth century represents the watermark of Tang military and political influence in China's Western regions (Xiyu 西域). According to a well-known legend, which is retold in a number of different texts from the ninth century and later, the mid eighth century also marks the inception of widespread worship of the Buddhist god of the North, Vaisravana (Bishamen 毘沙門 or Duowentian 多聞天), in China.^[1] As legend has it, this was the result of a ritual performed at the Tang court by the tantric prelate Amoghavajra (Bukong 不空, 707 - 774) in which he evoked the supernatural power of Vaisravana to lift the siege of the distant protectorate of Anxi 安西 (the area of modern Kucha, Xinjiang Province) in 742. As a consequence of this event, an imperial order was given by emperor Xuanzong 玄宗 (r. 712 - 756) to install images of Vaisravana throughout the coun-

try in the northwest corners of city walls and in temples.^[2] Although this legend has been shown to have little historical veracity the general background of the story holds a few kernels of truth about the development of a full-fledged cult to Vaisravana in China which appears to have been initiated sometime in the eighth century, but did not become widely popular until the ninth century.

In the political instability and martial culture that enveloped the later half of the Tang Dynasty the puissance of Vaisravana to provide protection and prosperity had great appeal for the Tang elite. A major contributing factor for the introduction of the cult to Vaisravana was the military and political contacts in the western regions. In particular, the kingdom Khotan (Yutianguo 于闐國) on the southern edge of the Tarim Basin, which was an important ally in the Tang military operations in Central Asia. The kings of Khotan considered themselves the descendants of Vaisravana and venerated him as a tutelary and protector of their state. The literary and linguistic evidence indicates that the cult of Vaisravana came to China from Khotan.^[3] The connection of Vaisravana with Khotan was recognized in Tang time. Although Khotan is not mentioned in the miraculous event at Anxi, military contacts between Khotan and the Tang state were particularly prominent during the reign of Emperor Xuanzong who was also an enthusiastic patron of esoteric Buddhism. Amoghavajra was a close spiritual advisor of Xuanzong and is known for his promotion of the role of Buddhism for the protection of the state (zhenguo 鎮國), which is one of the chief functions given Vaisravana in Buddhist scriptures. A number of texts related to the

worship of Vaisravana are attributed Amoghavajra, one of which includes an account of the miraculous event at Anxi.^[4]

The inception of a devotional cult to Vaisravana in China can only be partially reconstructed from available evidence. Vaisravana was known in China since at least the fifth century; however, there is little direct evidence to indicate that Vaisravana was in his own right the focus of a devotional cult until the eighth or early ninth century.^[5] The most significant evidence for the wide spread establishment of his cult in China is the appearance of distinctive icons of Vaisravana independent of the three other Heavenly Kings, which begin to occur sometime in the second half of the eighth to early ninth centuries. Images of Vaisravana were known in China well before that time, but only as secondary figures in larger teaching assemblies such as the well known massive image of Vaisravana in the Fengxiansi grotto (ca. 672), Longmen, or as part of a group of images representing the four Heavenly Kings.^[6] Surviving imagery, epigraphy, and historical documents are not sufficient to show that Vaisravana was the recipient of specific veneration beyond his role as serving as one of the four Guardian Kings before the eighth century. It is not until the early ninth century that epigraphical evidence and the appearance of standardized images of Vaisavana as an independent icon confirm the worship of Vaisravana in his own right as a widespread phenomena.

In the ninth and tenth centuries the worship of Vaisravana was widespread and particularly prominent in the areas of Shaanxi, Dunuang, and Sichuan.^[7] A number of literary and epigraphical sources make reference to images of Vaisravana in the

area of the Tang capital of Changan 長安 (modern Xi' an in Shaanxi Province).^[8] At the Mogao grottoes of Dunhuang Vaisravana is depicted in the murals of some twenty different caves, and a number of materials related to his worship were discovered among the cache of materials in cave 17.^[9] Documents from cave 17 indicate that rituals to Vaisravana and the Heavenly Kings were performed on a regular basis.^[10] In the region of Sichuan images of Vaisravana are found at over a dozen grottoes and temple sites indicating that the cult of Vaisravana had a strong presence in the region.^[11] Most of these images can be dated to the mid - ninth to early tenth centuries and several are accompanied by inscriptions that provide information about the patronage and the devotional aspects related to the sponsorship of the imagery. Further, art historical texts such as the *Record of the Famous Painters of Yizhou* (*Yizhou minghua lu* 益州名畫錄) by Huang Xiufu 黃休復 (1006), indicate that Vaisravana was also frequently depicted in temples around the regional center of Chengdu in the ninth and tenth centuries.^[12] The apparent popularity of Vaisravana in the region may have been prompted by the influence of northern refugees on the elite culture of Sichuan in the wake of the Anlushan and Huangchao rebellions. Although during this period Sichuan was comparatively more stable than the northern political centers of China it still experienced its share of political strife and external threats, especially from the Nanzhao 南詔 Kingdom (650 - 902) which made a number of military excursions into the region in the ninth century. These social and political circumstances provided fertile ground for the worship of Vaisavana as a martial protector and upholder of so-

cial order when the nominalized power of the central state had little to offer. The large numbers of images of Vaisravana in the region are an expression of the fervent devotion to his protective powers and the efficacy attributed to his image.

The Vaisravana imagery of Sichuan provides a valuable resource for the study of the development of the cult of Vaisravana in Tang China and how it relates the social - historical conditions of the period. Moreover, the excellent quality of the carving of many of these images is worthy of our attention for their aesthetic value. This paper is composed of two parts. The first part provides some background on the development of the cult of Vaisravana in China. The second part is a preliminary survey of Vaisravana imagery in Sichuan. It focuses on the major sites with Vaisravana imagery and is organized loosely according to their chronological and geographic distribution. A few representative examples are used to discuss the general characteristics, typology, and development of Vaisravana imagery in Sichuan.

II . Background of the cult of Vaisravana

Vaisravana is one of the four Buddhist Heavenly Kings (ca-tur maharajikas; sitianwang 四天王), who preside over the four cardinal directions as world protectors (lokapalas) and lords of semi - divine beings that dwell in their realms.^[13] Each watches over a quadrant of the Mount Meru world system to guard against recalcitrant beings and aid righteous Buddhist kings when called upon. Their primary task is to serve as the protectors and overseers of the mount Meru world system to insure the continuity of the celestial order and bestow wealth and success on Bud-

dhist practitioners. According to the *Scripture of the Four Heavenly Kings* (Sitianwang jing 四天王經) they descend at regular intervals to inspect their realm and meet out rewards and punishments on the living.^[14] In the most influential sutra regarding the four Heavenly Kings, titled the *Golden Light Sutra* (Suvānaprabhāsa – Sutra; Jinguangming jing 金明光經), Vaisravana is singled out as their leader and explains their vow to protect those striving for enlightenment and promise to defeat the enemies of rulers who follow the teaching of the sutra.^[15] Among the four Heavenly Kings, only Vaisravana developed an independent cult. However, even when worshiped in his own right he is still always understood as one of the four lokapalas.

There are a significant number of Buddhist scriptures related to the worship of Vaisravana.^[16] The major concern of these texts is to secure mundane benefits for devotees, primarily the granting of wealth and protection from enemy attack. These include the fore mentioned *Suvānaprabhāsa – Sutra* and a number of others that are more exclusively concerned with Vaisravana. A majority of these texts are attributed to Amoghavajra, which include the *Beifang Bishamen suijun hufa zhenyan* [The mantra of the Devaraja of the North Vaisravana who watches over armies for protecting the Dharma],^[17] and the *Bishamen tian jing* [Scripture of the Heavenly King Vaisravana] which is a shortened version of the *Suvānaprabhāsa – Sutra*.^[18] Most these texts include dharanis, potent incantations, which are to be recited to procure protection for the devotee along with fulfilling a wide range of wishes.

The worship of Vaisravana and the development of his cult

and iconography in East Asia have been the subject of much research.^[19] This research has primarily focused on four aspects: the origins of Vaisravana as a cultic figure; the close connection of Vaisravana with the kingdom of Khotan; the inception of the widespread worship of Vaisravana in the Tang Dynasty; and the development of Vaisravana's cult in China and its spread to Japan. Vaisravana's origin as a cultic figure independent of the three other Heavenly Kings appears to have developed early on and may have stemmed from the interchangeable use of his name and identity with Kubera, an important South Asian yaksa deity worshiped as the god of wealth. The identity of Vaisravana is believed to be the result of a conflation of South Asian wealth cult deities, Pancika and Kubera, and ancient Zoroastrian god of kingly majesty, Pharro.^[20] A number of different "prototypes" of Vaisravana are apparent in the art of the Kushan period (ca. Late 1st to 3rd centur C. E.). Much of Vaisravana's inherent symbolism is associated to kingship and may be a derivative of the cult of the divine emperor "devaputra" as practiced by Kushana rulers, which stems from Iranian and western Asian cultures.

This close connection of Vaisravana with kings is fully apparent in how the deity was perceived in the ancient kingdom of Khotan. Both Chinese and Tibetan documents describe Vaisravana as the protector and founder of Khotan.^[21] The pilgrim Xuanzang 玄奘 (ca. 596 - 664) in his *Da Tang xiyuji* 大唐西域記 [Record of the Western Regions in the Great Tang] records that the kings of Khotan were the descendants of an ancestor who was miraculously born from the head of a statue of Vaisravana.^[22] Archeological evidence and literary sources indicate that the pop-

ular iconographic form of Vaisravana originated in Khotan as one of its primary auspicious images (ruixiang 瑞像) which blessed and protected the kingdom. The entry for Khotan in the dictionary of the monk Huilin 慧琳 (737 – 820) describes a seven story wooden tower in the city of Khotan that contained a particularly efficacious image of Vaisravana.^[23] Since Khotan was recognized as a Buddhist center it is very conceivable that a particular Khotanese representation of Vaisravana was well received a being especially efficacious and used as a model for representations of the god. However, the only direct literary evidence of the transmission of a Vaisravana image from Khotan to China is given in two Song Dynasty texts, the *Tuhua jianwenzhi* 圖畫見聞志 and the *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳, which record that in 726 the emperor Xuanzong dispatched an artist named Che Daozheng 車道政 to Khotan to bring a copy of an image of Vaisravana back to the Tang capital.^[24]

The backdrop of the legendary incident in Anxi, which was mentioned at the beginning of this paper, provides the basis for understanding the factors that contributed to the inception of the cult of Vaisravana in China. The mid eighth century was a period of extensive military operations in the western regions of China as the Tang sought to reestablish military control and political influence back into the region after a period of Tibetan control.^[25] The reported date of the miraculous Anxi incident is just nine years before the famous battle of Atlakh on the Talas River representing the furthest projection of Tang military power. In many military operations Khotan was an important ally to the Tang armies, especially those conducted under the command of

the famous Korean general Gao Xianzhi 高偃芝 who led many campaigns in the region. The Khotanese king Yu Chisheng 尉遲勝 (Vijaya Sangrama) was awarded a title and a bride for helping Gao Xianzhi against the Tibetans in 748 – 751.^[26] Later during the Anlushan rebellion (755 – 763) the same king led a force of five thousand troops to help the Tang government recover Luoyang and Changan. Subsequently he remained in Changan with his army where they took up residence and intermarried with Han Chinese.^[27] Although there were many cultural contacts between Khotan and China before this time the arrival of such a large number of Khotanese in the Tang capital may have contributed significantly to establishment of the cult of Vaisravana especially with regards to the puissance of Vairavana in military matters.

The inception of worship of Vaisravana in China in the eighth century was also in part a product of the state sponsored Buddhist activities under the tutelage of the tantric master Amoghavajra. As others have pointed out Amoghavajra could not have participated in the miraculous event of Anxi since he was not in the country when the event reportedly took place. However at a later date according to his biography he traveled to the western area of China as far as Wuwei 武威 in Gansu and met with the Governor – General Ge Shuhan 哥舒翰.^[28] Possibly the story of Amoghavajra invoking Vaisravana to save Anxi was fabricated in the ninth century based on elements of legend and distorted facts to explain the phenomena of the popularity of Vaisravana imagery at that time. The miracle tale of Anxi spurred a number of other legendary tales concerning miraculous events associated with the power of Vaisravana. Usually they involve an

account similar to the Anxi incident where a divine apparition of Vaisravana, or his son in command of a horde of demons, appears in the sky to ward off an impending attack or highlight the powers of the image of the god.^[29] Two such miraculous events, or possibly two versions of one legend, are said to have taken place in the regional center of Sichuan, Chengdu, in the mid-ninth century.

III. A survey of images of Vaisravana in Sichuan

Images of Vaisravana independent of the three other Heavenly Kings are frequently encountered at grotto sites in Sichuan. These images represent a standardized iconographic type, which is sometimes referred to as the "Khotanese-type" or by the Japanese term of disputed origin "tobastu" (douba 兜跋).^[30] This imagery does not represent a separate form of Vaisravana but a type of his representation, which is thought to have originated in Khotan. The same type of imagery of a similar date are found elsewhere in China and Japan, indicating that they were all based on a shared iconographical model. The general basis for this iconography is found in several scriptures that provide descriptions of how depict Vaisravana.^[31] The key features of this iconography include the depiction of Vaisravana as an imposing martial figure with a fearsome countenance and accentuated angry eyes.^[32] Typically, he is dressed in full military regalia with a long-skirted coat of armor with ornate decorations and wearing a large polygonal, three-paneled miter with two long flaring ribbons like that of a Sassanian king. Often lavish attention is paid to the detail of the armor with intricate patterns representing chain or scale

armor and a ring pattern on the sleeves. Two large discs representing the sun and moon are prominently displayed on his chest and other adornments hang from necklaces and chains, which represent the ornamental splendor (almakara; zhuangyan 莊嚴) of the od. His hands carrying a small reliquary stupa which honors the Buddha Sakyamuni, and sometimes a halberd or flagstaff. One hand may also be placed on his hip or grasping his belt. Often instead of a round halo to mark his divine status there is a pair of ox - horn shaped flaming arcs above his shoulders that form a partial nimbus encircling his head. He is most often depicted standing, but sometimes seated, typically in a rigid pose and having a robust appearance. Below to the sides of his feet are two demons named Nilanpo 尼藍婆 and Pilanpo 毘藍婆. The head and shoulders of a third figure representing the earth goddess, Prthivi (Ditian 地天) emerges from the ground between his feet.^[33] In most images she is depicted with raised, outstretched arms holding the feet of the god aloft, but in others that task is fulfilled by the two demons. Typically, Vaisravana is flanked by male and female attendants representing one of his sons, possibly Nata (Nazha 哪吒) or Dujian (獨健), and the goddess Sridevi (Jixiangtian 吉祥天) who is variously described as his devotee, daughter or wife. In a few examples he is surrounded by a larger retinue of his demonic followers and other figures.

Niches containing this subject can be found at over a dozen cliff sculpture and temple sites in the Sichuan region which are distributed throughout the traditional area of the region often near important towns and cities (see Map 1, Table 1). A number of images of Vaisravana occur at sites in Northern Sichuan in

the areas of Bazhong 巴中, Tongjiang 通江, and Nanchong 南充. Vaisravana images also occur at sites in and around the Chengdu Plain in Qionglai 邛崃, Jiajiang 夾江, and Renshou 仁壽. Images of Vaisravana are also found at sites in Zizhong 資中, Neijiang 內江, Anyue 安嶽, and Dazu 大足, in the central portion of the Sichuan Basin. The geographic distribution of this imagery does not form a chronological pattern, but more - or - less follows the general pattern of the development of cliff - sculpture in Sichuan which moves from higher levels of activity in the north and general area of the Chengdu Plain during the High and Mid Tang to the eastern portion of the basin during the Song Dynasty. As the accompanying table indicates a number of these sites only contain one image of Vaisravana, which is frequently located to the outer edge of the site, which may indicate that these functioned as spiritual guardians in the same manner that images of Vaisravana served as guardians of monasteries. Several other sites such as the Junziquan 君子泉 grotto, Chonglongshan 重龍山, in Zizhong, and the Qianfoyan 千佛巖 grotto in Jiajiang have multiple images of Vaisravana. In general when compared to the scale of other niches of the same period those depicting Vaisravana often among the largest at these sites with a good number of these images human scale or slightly larger. The largest image of Vaisravana in Sichuan is located at the Zhaoqiaoyan 趙巧巖 grotto in Tongjiang City, which is nearly five meters high. The state of preservation of these images varies. Most have suffered some damage with broken limbs and weathered surfaces. However even those that are almost entirely eroded away such as the relatively large images of Vaisravana at Changpings-

han 長平山 and Yuhegou 玉河溝 are still distinctly recognizable as Vaisravana by the outline of his imposing robust appearance, which is uniquely different than the standard representations of Buddhas and bodhisattvas found at these sites.

In Sichuan images of Vaisravana are known from at least the Early Tang (618 - 704), but distinctive independent images of Vaisravana do not begin to appear until the Mid Tang (781 - 848). Based on extant examples Vaisravana imagery in Sichuan follows a three stage development. 1) Early to Mid Tang images of Vaisravana or a "prototype" of Vaisravana paired with another Guardian King as secondary figures on the outer part of niches with Buddha teaching assemblies. 2) Mid Tang images of Vaisravana as the primary icons in niches with distinctive iconographic features and a foreign appearance. 3) Late Tang to Early Northern Song when the distinctive appearance of Vaisravana is maintained but often incorporates some Chinese elements.^[34]

The grotto sites of Bazhong and Guangyuan in Northern Sichuan provide a number of examples of images of Vaisravana as part of larger teaching assemblies in niches dating roughly to the Early and High Tang periods. In these niches Vaisravana is depicted as a guardian figure (dvarapala) on the outer part of the niche opposite a sword wielding martial figure which is probably intended to represent Virudhkha, the guardian king of the south. Vaisravana is typically represented holding a halberd with one hand while the other hand is held to his hip or holding a small votive stupa or a purse. These images do not include many of the characteristic features of the full iconic depiction of the deity from the ninth century such as the long - skirted coat, poly-

onal miter, and arcs of flame above the shoulders. Representative of his imagery are a number of examples from the Qianfoyan 千佛巖 grotto in Guangyuan, such as the figure on the exterior left side of niche 22 (figure 1). Like this image all of these figures are depicted leaning to one side or in a “thrice-bent” (tribhanga) posture. The pose of the image in figure 1 with his right hand held to his hip while leaning on a halberd with the other corresponds to iconographic descriptions of Vaisravana, but in the absence of inscriptions it can not be for certain that all these image were understood as Vaisravana or a generic guardian figure. Some figures such as in niche 213 at the Qianfoyan grotto which hold a halberd and money bag closely approximate the depiction of the ancient Iranian god Pharro on Kushan coins who is believed to have supplied one of the prototypes for the later depiction of Vaisravana.^[35] Images of Vaisravana where he holds a small votive caitya are less ambiguous and can be specifically identified with Vaisravana such as in niche 61 at the Guanyinyan 觀音巖 grotto, Guangyuan.

The enormous image of Vaisravana in niche number 28 (about 4 meters in height) at Shisunshan 石笋山 in Qionglai represents a transitional image to the fully developed independent images of Vaisravana of the “Khotanese-type” (figure 2).^[36] This large niche appears to have been intended as part of a pair of niches to flank niche number 33 which contains images of the Buddha Sakyamuni / Vairocana with Manjusri and Samantabhadra, referred to as the “Three Holy Ones of the Avatamsaka”. An adjacent niche, number 29, has an inscription dated 767, which suggests that these niches date to around the same time or

the early ninth century at the latest.^[37] The niche opposite Vaisravana contains a badly weathered image of single standing figure that wields a large vajra in his right hand and may have been intended to represent his son Dujian. The depiction of Vaisravana as the guardian of the niche representing the teachings of the Avatamsaka sutra is appropriate since both were associated with Khotan. Vaisravana is depicted standing in a bent posture with his left hip slightly thrust out. The bent posture of this image differs from most later images of Vaisravana in Sichuan, which typically depict Vaisravana in rigid frontal pose. His right hand on his hip and the left holding a small square, one-story votive stupa, and below his feet are two demons. Flanking Vaisravana on the sides of the niche are two smaller attendant figures. On the right is a female figure representing Sridevi with a classic Tang style, moon-shaped face. Opposite Sridevi is a male demon attendant representing one of Vaisravana's sons with hands clasped in front of his chest.

Several features distinguish this image from later images of Vaisravana in Sichuan. These include the absence of several standardized features of later imagery such as the earth goddess below his feet and the flaming arcs above his shoulders. The bent posture does occur in some later imagery but the majority of images are posed in a stiff, static standing seated posture. Further, the representation of his garments and body armor is a typical and he lacks a sword or dagger that is depicted in most later images of Vaisravana in Sichuan. For these reasons this niche may have been based on a slightly different iconographic model than the fully developed ninth century model.

Two of what may be the earliest examples found in Sichuan of the fully developed iconography of Vaisravana also come from the area of Qionglai and date to the Mid Tang Period (781 – 848). One of these is a small free standing image (26.5 cm high) displayed behind a glass window at the Sichuan University Museum, Chengdu. This image is one of the 170 pieces of sculpture recovered from the site of the Longxingsi 龍興寺 monastery in Qionglai which date from the Early Tang through the mid ninth century.^[38] Some scholars date this image to the Early Tang, but the appearance of the image with its ornate surface treatment suggests that it dates to the early half of the ninth century, before 845.^[39] The image is thinner in appearance than typical images of Vaisravana in Sichuan and stands in a somewhat relaxed pose with an oversized head. In its thinner appearance the image looks more like the painted depictions of Vaisravana at Dunhuang, and unlike the robust appearance of most of the cliff sculptures of Vaisravana in Sichuan. On his head is a large three – panel miter with a floral design on the front panel and a small figure standing in a thrice – bent posture on the left side panel. He is depicted weaving his characteristic long scale – armor coat and a ring pattern that covers his arms and legs. His armor is depicted in great detail with floral designs on his shoulders and two circular breastplates with faces representing the sun and moon. Along the center seam of his coat are a series of rectangular clasps, which is a feature not very common for images of Vaisravana in Sichuan, but seen on images of Vaisravana in Dunhuang, such as the sculpted image in cave 154. A garland of necklaces hangs from his neck and waist, which are connected, to a large

floral adornment on his stomach. A long, straight sword hangs from his waist with a smaller curved dagger behind it. Most other images of Vaisravana have only the curved dagger that typically has a more ornamental than functional appearance.

On the base of the image the diminutive upper torso of the earth goddess appears between Vaisravana's legs with outstretched arms as if supporting the feet of Vaisravana. The representation of this figure is somewhat unusual in that it appears also to be dressed in armor with a ring pattern on the sleeves like the main image.^[40] The origin of the depiction of the earth goddess beneath Vaisravana's feet is thought to be related to the story of the miraculous birth of the founder of Khotan in which he was suckled by a breast that emerged from the ground in front of an image of Vairavana.^[41] It may also have been inspired by a passage in the *Golden Light Sutra* where the earth goddess vows to lift up the feet of the reciter of the sutra.

A somewhat similar image to the Sichuan University Vaisravana is found at the site of Huazhii 花置寺 just outside the city of Qionglai. This image (approximately 2 meters high) is located in a rectangular niche on the far eastern edge of the grotto and dates to the Mid Tang period (figure 3). The surface of the niche is eroded and covered with lichen, but the basic shape and some of the details of the figure are still discernible.^[42] Unfortunately both the head and arms of the image are missing. His right hand holds a banner, which is still visible on the top right side of the niche. The thin appearance of the figure is like the Sichuan University Vaisravana; however, he is depicted in a bent tribhanga posture like the Shisunshan image. Similar features to the Si-

chuan University Vaisravana include a row of rectangular fasteners down the central seam of his coat, a long straight sword hanging from his waist, and a garland of chains that are connected to his two circular breastplates and a floral ornament on his stomach. The surface of the image is too badly worn to determine the manner in which his armor was depicted except for faded ring patterns on his legs and the remaining portions of his upper arms. In low relief on the back of the niche above the shoulders of the image are a pair of flaming arcs which form a partial nimbus around the missing head of the deity. The earth goddess and two small kneeling figures representing the yaksa demons, Nilanpo and Pilanpo are depicted at the feet of Vaisravana. The upper torso of the earth goddess emerges from the base of the niche with her outstretched hands supporting the feet of Vaisravana. The two demons on the sides of Vaisravana's feet are represented kneeling on the base of the niche with their arms crossed in a gesture of submission (*vinayahasta mudra*). In many of the images from the Late Tang only the upper torso of the two demons are depicted as if emerging from the ground. The general appearance of these three figures and the image of Vaisravana is similar to a line drawing of Vaisravana in a Japanese iconographical manual dated 821 except that Vaisravana in that image stands in a rigid posture.^[43] The Huazhisi carvings were initiated sometime in the Zhenyuan 貞元 reign era (784 – 784) by the monk Sengcai 僧採 who came from Changan, the Tang capital, to Qionglai at that time.^[44] Possibly this niche was one of the niches sponsored by Sengcai and based on an iconographical model that was current in the Tang capital during early Mid Tang pe-

riod.

From the mid - ninth century images of Vaisravana become more numerous and take on a more characteristic appearance. The Qinfoyan 千佛巖 grotto on the banks of the Qingyi River 青衣江 in Jiayang contains four images of Vaisravana, which date to the later half of the ninth century.^[45] The largest of these images is located in niche number 136 (1.72 meters high), which can be dated to the Dazhong 大中 reign era (847 - 859) by an inscription in an adjacent niche. Vaisravana is shown seated in pralambapada - asana with his raised left hand holding a votive stupa and his right held out above his knee holding the pommel of a staff or possibly a sword (missing). The head of this image is intact and shows him wearing a large, three - panel miter. This image has all the key iconographical features seen on the earlier Huazhisi image including the long coat, ox - horn shaped arcs of flame, the earth goddess and the two demons that are shown in the vinayahasta mudra. However, the appearance of Vaisravana is much different. He is depicted in a stiff posture and has a much more robust appearance and the garments are more like that of a Tang general. Instead of long sword a stylized curved dagger hangs from his waist belt that looks more ornamental than functional. The attendants of Vaisravana have enlarged to include four figures.

The other images of Vaisravana at the Qianfoyan are depicted standing. Niche number 134 (1.92 meters high) contains a standing image of Vaisravana with a demonic looking face (figure 4). The stiff vertical pose of this image is typical for Vaisravana images in Sichuan in the Late Tang and Five Dynasties period.

He wears an ankle length coat and a large miter with two flaring ribbons. Different from the images previously discussed is the depiction of a scarf that drapes down below his waist and flares out to each side. Masaaki Mastuura takes the inclusion of scarves hanging below the waist as a characteristic of Vaisravana images after the Mid Tang.^[46] The arms are broken off but are held out as if he held a staf /halberd and a votive stupa. All the standard iconographical features are depicted including the pointed arcs behind the shoulders, the earth goddess, and the two demons with arms crossed. Here as in niche 136 only the upper torsos of the demons are depicted as if they are emerging from ground like the earth - goddess. Below them the base of the niche is carved to represent swirling clouds. Four damaged images of attendants accompany Vaisravana on the sides of the niche.

At the grotto site known as Luhandong 羅漢洞 located behind a factory adjacent to the Giant Buddha Temple 大佛寺 in Rongxian there is a fairly large size image of Vaisravana on the south end of the grotto, which is labeled niche number 1 (figure 5). There are also at least two other smaller images of Vaisravana depicted in niches here.^[47] Like the majority of images at this site the large Vaisravana image (3.05 meter high) in niche number 1 is in a poor state of preservation. Based on a dated inscription in a nearby niche this niche can be dated to the Huichang reign era 841 - 846.^[48] In published photographs the image looks somewhat awkward with an oversized head but person the image has a powerful presence as it overlooks its current grungy industrial surroundings. The image stands in a rigid pose with the earth goddess appearing between his feet. At present the two de-

mons are no longer identifiable but an unpublished photograph taken by Li Sisheng in 1956 reveals that they were depicted to the sides of the earth goddess. Many of the other standard iconographical features such as the ankle length coat and tall miter are represented. The back of the niche is weathered and flaked which may account for the absence of the two flaming arcs above the shoulders. A large sword is depicted hanging from his waist along with a smaller curved dagger similar to the Sichuan University Vaisravana. Also hanging below his belt is a scarf that is draped over his forearms and hangs to the side of the image. The primary image is accompanied by two smaller attendant figures, which are both severely damaged. The figure on the right wears an unusual knee length skirt depicted with wavy parallel gouged striations and a ribbon that is tied beneath the chest.

Inscriptions accompany none of the preceding examples so the intended reason for their sponsorship can only be surmised. In the case of the three areas of Qionglai, Jiajiang, and Rongxian, which are peripheral to the regional center of Chengdu, the sponsorship of these images may have been related to the fear of Nanzhao incursions into the region which was a major threat in the mid ninth century when many of these images were carved. Two niches containing images of Vaisravana that do have inscriptions are found in the Nankan grotto in Bazhong.^[49] These inscriptions provide insightful information about the sponsors of the imagery and their reasons for worshipping Vaisravana. Niche number 93 (approximately 2 meters high) is located on the far north end of the east facing Nankan grotto, which is located on a hilltop that overlooks the city of Bazhong (figure 6). The niche

is located several meters above the base of the grotto and is flanked by two smaller niches one containing a stele inscription and the other a single standing image of the bodhisattva Avalokitesvara. According to the stele, dated 846 and written by a subordinate of the donor, the Vaisravana niche was sponsored by Zheng Gong 鄭公, the Prefect of the Ba Commandery, and the Avalokitesvara image by his wife.^[50]

The Vaisravana image is placed in a deeply recessed niche with an elaborate ornamental lintel and side posts decorated with two dragons. On the outer part of the niche there are two small guardian figures dressed in armor and holding swords, which stand facing each other with their backs against the two side pillars. Vaisravana is depicted standing in a stiff posture and dressed in a knee length coat with a small curved dagger hanging from his waist belt. The costume of the image is different than previous examples in that the hem of his coat extends only to the knees and he appears to be depicted wearing pantaloons and a pair of high boots. The arms of the image are damaged, but the right hand is held against the hip and the left hand may have held a small votive stupa which is now located on the base of the niche. Supporting Vaisravana's feet are the upper torsos of the two demons and the earth goddess. The earth goddess is represented in an unusual manner as a demon like the two demons to her sides.

In the interior of the niche flanking Vaisravana are two figures. On the left side is a martial figure representing Vaisravana's son Nata. Opposite, instead of an image of Sridevi the sponsor of the niche Zheng Gong is represented standing on a raised lotus

base. He is dressed in a formal robe and wearing a high conical hat with a floral design and two long ribbons that are draped down over his shoulders. His hands are damaged, but they appear to have held an incense pot. The inscription, which describes the background of the sponsorship of the niche, mentions that Zheng Gong fastidiously performed devotional activities to an image of Vaisravana, which included the offering of incense. Since this inscription is of some interest to the understanding of the purpose behind the patronage of the niche a tentative translation of the inscription is provided below.

Record of the newly erected [statue of] the Heavenly King Vaisravana by the Prefect of Ba Commandery, Zheng Gong of Xingyang (modern Xingyang, Henan Province), written by the Military Supervisor Xiao Xiang. The Buddhist religion uses symbols to teach people. Those that seek to accumulate merit are dependent on their understanding of Buddhist scriptures. Learning from ordinary encounters it returns toward kindness. In addition, according to the Buddhist accounts, Vaisravana resides on one side of Mt. Meru. He has been selected to command over our northern frontier as its protector. I use to chant and in Buddhist literature I have seen Vaisravana's primary sutra. At his side he holds a halberd and a reliquary stupa in his palm. Sheathed in armor he stands with constant decorum. When those suffering from the criminal spirits of Jambuvipa (the Southern continent of Mt. Meru), Vaisravana will certainly take to his swift feet with block and clever in hand to drive forward the spirits of the mountains, forests, rivers, and seas. His ar-

my defeat rebels, extinguishes their evil transgressions and removes the people's suffering. He is different from mortal men, but regarded as a contributor of merit. The Prefect of Ba Commandery, his honor of Rongyang, benefited his people and was trusted by his officers. He was also a pious Buddhist. His residence must maintain a clean room with a set of utensils to offer incense. Between them he placed [an image] of Vaisravana. At the beginning, the first and the later part of the month he must maintain reverence and silence. Wearing formal garments he kneels down then moves forward to separate his official seal of the Commandery. These all had the image of the god and were very carefully decorated to attain exquisite wonder. Once his honor went to the Ba River located in the mountains south of the Commandery and saw the steep, jagged peaks that protected and cut off intruders. He thought this was the perfect place to carve a Buddhist image. Thus, he ordered artisans to erect an image of Vaisravana by the side of the cliff for the [benefit] of the state and its surrounding peoples. The pose and look of the image was dignified and painted with pigment. He then built a beautiful shelter to protect it from the wind and rain. It is hoped that this would bring future victories. The location also has become a famous place for the people of his prefecture. His honor's wife, Ms. Liu of Pengcheng (modern Xuzhou, Jiangsu Province) came with her husband to the Ba Commandery. On the way from Yuxuan she suffered from the extreme weather and became ill. To show her good will she also had an image of the Savior from suffering

Avalokitesvara erected to the left of the Vaisravana image. Both [sponsors] were sincere and pious. Having followed his honor to this prefecture is a retainer I have been ordered to record this. I am ashamed of my inadequacies. Recorded on the twenty - second day, twelfth month, sixth year of the Huichang reign era (846). [In attendance] the monk Faduan, the planner and builder Yuan Cong, the military officer Li Shijian, and the clerk Wang Fushu."^[51]

The first part of the inscriptions provides some background information about Vaisravana by highlighting his appearance and power over evil spirits and enemies of the state. The inscription then explains why the local prefect, Zheng Gong, selected this spot and how he worshiped Vaisravana at different times of the month.^[52] Since Zheng Gong is identified as a native of Xingyang in modern Henan the inscription's testimonial of his devotion to Vaisravana is evidence of the popularity of Vaisravana with the northern elite. Of significant interests the association of Vaisravana's image with the prefect's official seal of office suggesting that he ritually invested the spiritual power of Vaisravana into the performance of his duties. The ceremony that is described in the inscription may be based on the *Dharani of the Devaraja of the North, Vaisravana, Who Watches Over Armies for Protecting the Dharma*, translated by Amoghavajra, which describes the performance of a ritual recitation of the dharani in front of an image and making offers somewhat similar to the description in the stele.^[53]

The other image of Vaisravana at the Nankan grotto, niche number 65 was donated by another local official some thirty years

later after Zheng Gong's niche in 877. This image of Vaisravana is larger in scale than niche 93 but has a somewhat awkward appearance with a large head and two glaring, bulbous eyes. He stands in a stiff pose on top of a lotus petal base. In his left hand he holds a one-story, square, votive stupa and the right hand rests, palm up, on top of a short staff. The earth goddess appears between his legs as an ethnic Chinese female and the two demons are represented as squashed heads beneath Vaisravana's feet. According to the inscription the niche was offered by a local official to fulfill a vow for having overcome an illness.^[54] This indicates that Vaisravana was also invoked for his powers to fight against disease causing demons.

To the northeast of Bazhong a small grotto site known as Zhaoqiaoyan 趙巧巖 in the center of the city of Tongjiang 通江 contains a massive 4.7 meter high image of Vaisravana with two attendants. The image is located inside a rectangular niche that has an interior lintel carved to look like the eaves of a building similar to niche 93 at the Nankan grotto, Bazhong. The Vaisravana image in this niche stands in a slightly bent posture. His right arm is held out as if to hold a staff /halberd (missing) and the left holds a votive stupa up to the shoulder. The head of the image was destroyed in the Cultural Revolution. Behind where the head was located are two large flaring ribbons that take the place of the usual two spikes of flame above the shoulders. He stands on two large-eared demons that are being squashed underneath his feet like those in Niche 65 at the Nankan grotto, and the damaged remnants of the earth goddess appear between his feet. The surface of the image is not ornamented except for the area of

the torso, which is carved to look like inverted fish – scale armor. His round chest ornaments are carved with faces and large monster mask is depicted on his stomach above his belt. Hanging from his belt is a small curved dagger that has a scabbard carved to look like fish. An inscription in this niche provides the date of the first year of the Jingfu reign era (892) indicating that it was carved during the turbulent waning years of the Tang Dynasty when the region was engulfed in an internal power struggle.

Another image of Vaisravana dated to the Jingfu era is located in the Fowan grotto on Mount Bei (Beishan 北山), Dazu 大足. Located at the Southern end of the Fowan grotto this niche contains a large imposing image of Vaisravana (2.5 meters high) accompanied by a retinue of five attendants including two fearsome demons and a pot bellied dwarf.^[55] The location and typology of this niche indicate that it was one of the first several niches carved at the site when Wei Junjing 韋君靖, the leader of an extensive local militia organization, selected the hill for his military stronghold. A stele carved near the Vaisravana image eulogizes Wei Junjing and describes the turbulent conditions of the period, the founding of the hill as military stronghold, and the sponsorship of Buddhist activities at the site, which included the carving of images.^[56] Carved on the south facing side of the rock formation niche number 5 would also have faced the main entrance to the stronghold and was possibly sponsored Wei Junjing and his officers as a symbolic protective icon for their stronghold. The large central image of Vaisravana has a portly, robust appearance. The slightly ill proportioned head and oversized feet do not detract from the sense of mighty physicality that the ap-

pearance of the image evokes. Vaisravana is depicted in a stiff standing pose and wearing a long chain-mail coat and a three-panel miter decorated with a filigree design. The arms have a pattern of rings representing metal rings of protective armor and the chain mail of the coat is depicted with an inerted "Y" shaped pattern. This same pattern also occurs on two small images of Vaisravana in niche 9 and 10, which also date to the same time and help establish the date of the niche stylistically.^[57] The chest is protected by a thick armor guard, which is fastened in the center by two straps. Hanging from his shoulders is a long garland of jewels that is connected to a series of floral discs and two circular masks on the chest and a small curved dagger that hangs from his belt. Behind the head and shoulders is a plain circular halo and the characteristic ox-horn shaped flaming arcs. The feet of the image are held up by two demons whose bare upper torsos emerge from the clouds on the base of the niche. Instead of the head of a female figure emerging from the ground between the feet of Vaisravana the head appears to be a male wearing a flat panel miter similar to the main image. The depiction of the earth goddess as a male figure may also be based on traditional Chinese conventions which hold the god of the earth to be a male figure and may reflect the incorporation of indigenous beliefs into the depiction of the deity.^[58] The general features of this image has many of the characteristics of the two early ninth century Vaisravana images from Qionglai such as the type of armor and the ornamental garland. However, as Ogata Ken has pointed out this image also has a number of Chinese characteristics such as the cloth scarf draped beneath the waist and the animal heads on

the shoulders and above the belt buckle. ^[59]

The composition of the niche with Vaisravana surrounded by a retinue of attendants compares closely to banner paintings of Vaisravana from Dunhuang known as "Vaisravana Crossing the Sea" or "the Traveling Heavenly Emperor."^[60] Paintings of this subject are also identified in art historical texts and the composition of the Beishan niche may be based on a version in one of the temples of Chengdu. ^[61] The retinue includes the two usual attendants, his son Nata dressed as a soldier and leaning against a sword, and his female companion Sridevi, on his right and left respectively. Flanking Vaisravana on the backsides of the niche are two large demons who are part of the entourage who follow Vaisravana and carry out his will. On the right, the figure is a wild-eyed demon with a snarling grimace and clad only in a loin-cloth and holding a large sword, still in its scabbard, with his left hand. He is adorned with a necklace of three skulls around his neck and a diadem with a single skull on his head. The appearance of this demon looks very similar to the demon depicted in the famous wood block print of Vaisravana recovered from Dunhuang dating to the mid tenth century (947), who holds a child in the palm of his raised right hand. ^[62] Possibly the figure may have also held a child in his raised right hand which has been broken off.

Another fairly large image of Vaisravana (1.9 meters high) is located catty-corner to niche 5 in niche 3 which faces west (figure 7). ^[63] In this niche Vaisravana is depicted with his two usual attendants, his son Nata dressed as a soldier and his female companion Sridevi, on his left and right respectively. Although not

as imposing as the image in niche 5 this figure appears more naturalistic and proportionally correct. Vaisravana is depicted in his typical stern frontal pose and dressed in military regalia with two arcs of flame forming a partial nimbus around his head. At the bottom of the niche the figures of the earth goddess and two demons are completely worn away. On his head he wears a three-panel miter with filigree designs similar to the one depicted in niche 5, but with the inclusion of the stylized head of a bird on the front panel. The depiction of a bird on the crown of Vaisravana is one of the standardized features of Vaisravana imagery of the 9th–11th century in Japan, but seems to only occur in this one example in Sichuan.^[64] The depictions of Vaisravana's military outfit is substantially different than that of niche 5 which has more of a foreign character. His coat only reaches to his thighs and below it is a billowing skirt. A large scarf is draped between his arms and at his elbows his sleeves billow out to the sides. Since this image stylistically differs from the Vaisravana image in niche 5 and the smaller images of Vaisravana in niches 9 and 10, which compare closely to the image in niche 5, it is thought to date to the Five Dynasties period. The depiction however, compares closely to a small image in niche 79 at the Junziquan 君子泉 grotto site, discussed below, which dates to the Late Tang. Thus, the two large Vaisravana images at the Fowan may represent two roughly concurrent modes of representing Vaisravana.

The site of Junziquan (also called Beiyan 北巖) at Chonglongshan 重龍山 in Zizhong has a large number of images of Vaisravana which date to the Xiantong reign era (860–873) and-

Dazhong reign era (847 – 859).^[65] These have been reported to number between ten and twenty.^[66] On my two visits to the site I was able to count fourteen different niches with images of Vaisravana. These include a pair of large niches, numbers 88 (figure) and 106 located at the base of the cliff and several medium to small size niches located higher on the walls of the cliff. Among a cluster of small Vaisravana images located beneath the overhang of the cliff one image, niche number 49, has a dated inscription. According to the inscription, dated 865, the image was donated by a local official for his family to experience peace.^[67] This image and those next to it depict Vaisravana seated in *lalita-asana* on the back of two demons. Images of Vaisravana seated in this posture are known elsewhere such as the depiction of Vaisravana on the outermost casket of the eight-layer metal casket recovered from the Famensi 法門寺 pagoda reliquary which was sealed in 874, but are not common at other sites in Sichuan.^[68]

A large image of Vaisravana is located in the nearby Xiyani 西巖 grotto (also called Yuhegousimiao 御河溝寺廟), located just west of the city in a small gorge adjacent to the Tuo River 沱江. Most the carvings are concentrated on the eastern cliff face of the gorge and the site is in serious disrepair. Niche 34 contains a large but extensively eroded image of Vaisravana, which originally stood about two meters tall, but only the rough shape of the figure remains (figure 9). The characteristic robust form of Vaisravana can be made out along with the shapes of four attendants on the side walls of the niche.^[69] The condition of the image is unfortunate since a lengthy inscription accompanies the niche

located in the upper southwest corner of the niche. The inscription records the creation of the niche in 929 by the prefect of Zizhong Yuan Hongxi 元弘習 and includes a list of around ten officials, several with military titles. Like the inscription in niche 93 at the Nankan grotto described earlier this inscription begins with the formalities of providing some background information about Vaisravana and describing his attributes. The inscription then gives a highly shortened retelling of the 742 Anxi legend, which varies from the standard account in that prayers for evoking Vaisravana were done by the besieged commander himself, not at the court by Amoghavajra. According to the inscription when the Vaisravana appeared “……a rainstorm erupted, and everywhere turned dark. The sheen from his swinging sword and halberd radiate for a hundred miles. The atmosphere was electrified and the wind blew the evil ones away.”^[70] This description is followed by a slightly more detailed description of an event that reportedly took place in Chendu in the middle of the Xiantong era (860 – 873). According to the stele.

“The city of Chengdu was besieged by the Southern Tribes with a horde of ten – thousand people of various kinds…… Burning and pillaging with fierce savagery they committed the worst evils to suit their pleasure. None of the generals of the Commanderies could stop them. Just when the city wall and moat was about to be breached, the Heavenly King prominently revealed his divine power by appearing above the city towers in divine majesty radiating brilliant colored light. Witnessing this the Southern Tribes became afraid and so did their leaders. They then quickly re-

treated and fled back to their home land. ”^[71]

Another story about Vaisravana saving Chengdu is given in the biography of the monk Zhiguang 智廣 in the 27th fascicle of the *Song gaoseng zhuan*. This story also takes place during the Xiantong reign era (860 – 873) and also involves the Southern Tribes.^[72] According to his biography, Zhiguang was a famous healer who used a bamboo staff like a magic wand to cure people of their illnesses. During the Qianning reign era (894 – 898) Wang Jian (r. 907 – 918) requested that Zhiguang use his talents to raise funds to rebuild a Vaisravana image after the Minister Niu Yu had earlier destroyed it. The mage had originally been constructed to house a large – scale image of a monk to commemorate the miraculous appearance of Vaisravana some thirty years earlier in Chengdu.

“.....In the Xiantong reign era (860 – 863) the king of the Southern Tribes and Tanchu (?) together laid siege to Chengdu. Then the city was about to fall, the Heavenly King appeared in the form of a giant five zhang (fifty feet) high sramana (monk) with eyes that emitted rays of light, which caused the Southern Tribesmen to become terrified and retreat. To memorialize this event the people of Shu erected a fifty feet high image of a monk in the Baolisi temple located in the northern part of the city.^[73] Later, the statue was destroyed by the minister Niu Yu. After the statue was destroyed here were frequent wars which may has been due to the decline in respect paid to Vaisravana.....”^[74]

The correspondence between the time and location of the two legends indicates that they may have stemmed from the same

source. Like the famous Anxi legend there is a kernel of truth to these legends. The Southern Tribes (Man 蠻) referenced in both stories is the Nanzhao Kingdom which was at the height of its power in the mid ninth century. During the course of the ninth century the Nanzhao did make a number of military inroads into Sichuan even capturing Chengdu. These were more short-term excursions to capture supplies and prisoners rather than an attempt to grasp territory. The most famous of these incidents was the winter invasion of 829 when they plundered the surrounding country side and made a hasty retreat before the arrival of imperial forces taking with them thousands of skilled craftsmen.^[75] According to the *Zizhitongjian* fascicle 252 one aggression did occur in the second month of 870 /869.^[76] These legends were probably formulate later based on the attacks of the Nanzhao and the sudden pullback of the Nanzhao forces. The image of Vaisravana as a monk may be based in part by the famous monk, Jingxian 景僊 who engaged in diplomatic missions with the Nazhao in 876 and was the architect of the city walls of Chengdu so it would be fitting for Vaisravana to appear in the form of a monk.^[77] The appearance of Vaisravana as a monk may also be related to similar current stories of the divine monk Sengqie 僧伽 (617 - 710) who appears as a divine apparition to frighten away invading armies in several tales.^[78]

Niche 34 at Xiyan grotto represents the largest extant cliff sculpture of Vaisravana from the Five Dynasties period in Sichuan. Only a few other extant examples of Vaisravana images dating to the Five Dynasties are found in Sichuan. One is the aforementioned niche 3 at the Fowan Beishan. In the numerous

grottoes of Anyue 安嶽 Vaisravana is rarely depicted. His representation in niche 90 at the Yuanjuedong 圓覺洞 grotto represents the final development of Vaisravana imagery in Sichuan (figure 12). This niche is variously dated to the Five Dynasties or Northern Song Dynasty. The style of the figures and their squat appearance suggest a dating to the Late Five Dynasties period based on similar dated imagery from the Fowan, Beishan. Vaisravana is depicted in a seated posture with both legs pendant with his feet held up by two demons. The Earth goddess who was depicted between his feet has been destroyed. Flanking Vaisravana are two figures on the right a demon holding a massive long sword, and another demonic figure holding a cane. This representation of Vaisravana is somewhat different than the images already discussed. Instead of a long coat of mail he wears only chest armor and two large pads that protect the hips. His long gown and conical hat are similar to images of Daoist deities. The curved dagger and other kinds of adornments typically depicted on Vaisravana imagery of the ninth century are not represented. His appearance has been transformed and modeled on that of a native god.

IV. Conclusion

Images of Vaisravana at the cliff - sculpture sites of Sichuan are most prominent in the Later Tang period (848 - 907). This was a period of political and social unrest in the devolution of the authority of the Tang central government. Sichuan was not spared from the turmoil of the period and was under constant threat of attack from the south by the Nanzhao, as well as expe-

riencing internal power struggles. In the power vacuum of the period the formation of militia units became widespread and the region became heavily militarized. It was in that social environment which the cult of Vaisravana prospered. The establishment of the cult of Vaisravana in the region may have been the result of the influence of the large numbers of Northern elites who took refuge in Sichuan beginning with the Emperor Xuanzong in the wake of the Anlushan rebellion. After the Late Tang new images of Vaisravana at grotto sites become increasingly rare. The few examples that are known appear to have been made in the Later Shu period after another wave of northern influence on Sichuan occurred with the Later Tang (923 – 936) invasion of Sichuan in 926. In the early Song dynasty the economic conditions stifled the patronage of grotto sites in Sichuan, but when economic conditions improved and new grottoes were carved in the Southern Song, prominently in the areas of Anyue and Dazu, Vaisravana was no longer a favored subject matter. Only one extant grotto image of Vaisravana in Sichuan can be dated to the Song Dynasty.^[79] However, historical documents indicate that Vaisravana was still widely popular in the Song period especially in the Southeast where his image was installed on government buildings, military barracks, and in temples.^[80] Vaisravana was still widely popular in the Song why are there not more Song images of Vaisravana at the cliff sculpture sites in Sichuan? There could be several possible reasons given to answer this question. Many of the karst formations with images of Vaisravana also functioned as fortifications such as Beishan in Dazu, and others where located in areas of military significance. According to at least one

source during the Song the region became demilitarized, which possibly could have undercut the martial focus of Vaisravana's cult in Sichuan.^[81] Second, and probably more significant, was the rise in popularity of indigenous Chinese deities during the Song Dynasty and a change of focus on other Buddhist protectors such as Marici.^[82] The answer to this question may come in future studies that provide a more comprehensive account of the Vaisravana imagery of Sichuan than has been presented here.

Notes:

[1] There are a number of excellent studies of Vaisravana. The most comprehensive account of the development of his cult is provided by Phyllis Granoff, "Tobatsu Bishamon: Three Japanese Statues in the United States and an Outline of the Rise of This Cult in East Asia," *East and West* 20 (1970): 144 - 168. Also very useful is Valerie Hansen, "Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion," in *Religion and Society in Tang and Sung China*, edited by Peter Gregory and Patricia Buckley Ebrey (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993; 75 - 113), which explores the impact of the cult on Chinese popular religion. I would like to thank Professor Li Sisheng 李巳生 for spending an afternoon with me to share his extensive knowledge of Vaisravana imagery in Sichuan and for allowing me to study his photographs of Vaisravana. I would also like to thank Dr. Guey - Meei Yang 楊貴美 for her assistance in my translations.

[2] There are several versions of this well - known tale. The earliest is given in the *Ritual Regulations of Vaisravana (Bishamen yigui)*, T. 21, 1249, which has been translated by Valerie Hansen, 82 - 83. A later version in the biography of Amoghavajra in *Zanning's Biographies of Eminent Monks Compiled in the Song (Song gaoseng zhuan)* T. 50, 714, has been translated by Chou Yi - Liang, "Tantrism in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8

(1945; 241 - 332); 305 - 306.

[3]Linguistic evidence is found in the Tang pronunciation of Vaisravana, which was based on the popular Khotanese name for Vaisravana. Hansen, 84.

[4]A number of texts related to the worship of Vairavana are attributed to Amoghavajra. These include the Bishamen Tianwang jing T. 21. 1244; Beifang Bishamen suijun hufa zhenyan T. 1248; Beifang Bishamen Tianwang suijun hufa yigui T. 1247; Bishamen yigui T. 1249; Beifang Bishamen duowen baozang tianwang shen miao tuoluoni biexing yigui T. 1250. See Hansen note 54, page. 105.

[5] Valerie Hansen believes that Vaisravana was worshiped in China since around 600 CE. She bases this on the date of the translation of the *Suvarnaprabhasa Sutra*, one of the primary sutras concerning the role of the Guardian Kings in the protection of the state. Although Vaisravana plays a key role in that sutra there is no hard evidence to indicate that Vaisravana was widely worshipped at that time. The nickname of one of the sons of the Tang founder Gaozu (r. 618 - 626) was Vaisravana, which implies that Vaisravana may have been venerated at the Tang court in the seventh century, see Hansen, 84.

[6]The figures in cave number 8 at Yungang (5th century) are believed to be the earliest depictions Vaisravana, see Granoff, 155; and Alexander Coburn Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China* (Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1959), 234.

[7]In addition to these areas worship of Vaisravana was also prominent in the area of Yunnan, see Huang Ruying 黄如英, "Nanzhao Dali shiqi de beifang tianwang shike 南诏大理时期的北方天王石刻," *Wenwu* (1980?): 158 - 162.

[8]See Lü Jianfu 吕建福, *Zhongguo mijiao shi 中國密教史* (Beijing: Zhongguo shehui chubanshe, 1995), 363 - 369.

[9]An excellent overview of the worship of Vaisravana and related imagery at Dunhuang is provided by Zheng Acai 鄭阿財, "Longxingsi Bishamen

tianwang lingyan ji yu Dunhuang diqu de Bishamen xinyang 龍興寺毘沙門天王靈驗記與敦煌地區的毘沙門信仰,” in Zhou Shaoliang xiansheng xinkai jizhi qingshou wenji (Beijing: Zhonghua shuju, 1997, 253 - 264).

[10] These are discussed by Tan Chanxue 譚蟬雪, “Tang Song Dunhuang suishi fosu—zhengyue 唐宋敦煌歲時佛俗——正月,” Dunhuang Yanjiu 4 (2000: 66 - 71), 71. Although Dunhuang is now known as an artistic and religious center, in the Tang Dynasty its primary significance was as a military staging area. The prominence of the military in the area may in part account for the popularity of the worship of Vaisravana and the Heavenly Kings evident at the Mogao site. Many of the prominent patrons of the Mogao caves were connected to the Tang military apparatus and at least one family formed a marital coalition with the ruling family of Khotan.

[11] There are several studies that address the Vaisravana imagery in Sichuan. A survey of Vaisravana imagery in Sichuan has been published by Kim Hyangsook 金香淑, “Iconography of Vaisravana in Sichuan China: a survey 中國四川毘沙門天圖像槩觀——資料紹介——,” Bulletin of the Nagoya University Furukawa Museum 12 (1996): 119 - 144. Unfortunately at the time of writing this paper I was unable to obtain a copy of this article. An overview of Vaisravana imagery in Sichuan is also provided in Hu Wenhe 胡文和, Sichuan dao jiao fo jiao shiku yishu 四川道教佛教石窟藝術 (Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1994), 236 - 240. In the second half of his study of the famous wooden Vaisravana image in the Toji temple, Kyoto, Okada Ken compares it to examples in Sichuan and provides an overview of the images of Vaisravana found in the region, see Okada Ken, 岡田建, “Toji’s Bishamonten Image (second half) 東寺毘沙門天像(下),” Bijutsu Kenkyu 371 (March, 1999, 71 - 97), 78 - 81. A Vaisravana image in a niche at the Nankan grotto in Bazhong is the basis for two articles, one by Ning Qiang 寧強, “Bazhong Nankan di 93 hao Bishamen tianwang zaoxiang kan xincan 巴中南龕第 93 號毘沙天王造像龕新探,” Dunhuang Yanjiu 3, (1989): 11 - 15; and the other by Gou Tingyi 苟廷一, “Bazhong Nankan Bishamen tianwang kan qiantan 巴中南龕毘沙天王龕淺談,” Sichuan Wenwu 4 (2000): 42 - 45. These two arti-

cles analyze the specifics of this niche along with the wider contexts of its creation.

[12] Over a dozen image of Vaisravana are noted by Huang Xiufu as well as several images of the other Heavenly Kings. Several images also have Vaisravana paired with one of the other Heavenly Kings. A number of the images referred to by Huang Xiufu use the generic term "tianwan" 天王 which can be taken to refer to Vaisravana individually or the four Heavenly Kings as a group. Images of Vaisravana mentioned by Huang Xiufu include the following works at temples in Chengdu. Two images are noted at the Baolisi 寶曆寺. One was located in the Tianwang Pavilion and described as the "Heavenly King(s) and retinue," by Pu Shixun 蒲師訓; the location of the other is unspecified, but is described as "The Heavenly King Carrying a Stupa," by Chang Zhongyin 常重胤. Six images are noted in the Dashencisi 大聖慈寺; two were located in the Samantabhadra Pavilion, these are described as the "Northern Guardian King," by Du Jingan 杜敬安, and the "Heavenly King of the North," by an unknown artist; two images were located in the Stone Sutra Precinct which are described as "The Heavenly King(s) and retinue," and a "Heavenly King Transformation Illustration;" one image depicting Vaisravana and Virudhaka by Zhao Deqi 趙德奇 was located in the Great Hall; and one image depicting the "Heavenly King(s) with [the monk] Budhapalita," by Li Sheng 李昇 was located in the Huayan Pavilion. Four images of Vaisravana were located in the Shengshousi 聖壽寺. These include an image described as "The Traveling Vaisravana," by Fan Qiong 范瓊, Chen Hao 陳皓, Peng Shu 彭堅 in the Great Hall; "Vaisravana with a Bow" by Zhang Teng 張騰 in the Bathhouse Precinct; and "Heavenly King(s) and retinue" by Yang Yuanzhen 楊元真, in the Tianwang Hall; "Northern and Southern Heavenly Kings" by Fan Qiong, Chen Hao, Peng Shu in the Great General Hall. Two images of Vaisravana are described in the Zhongxingsi 中興寺; "Heavenly King(s) and retinue," by Zhao Wenqi 趙溫奇 in the Great Compassion Precinct; and "Vaisravana," by Fan Qiong, Chen Hao, Peng Shu in the Manjusri Pavilion.

[13]The Eastern quadrant is ruled by Dhitarashtra (Chiguotan 持國天), lord of the Gandharvas, heavenly musicians; the Southern quadrant is ruled by Virudhaka (Zengzhangtian 增長天) the lord of the Kumbhandas, a race of giant demons; the Western quadrant is ruled by Virupaksa (Guangmutian 廣目天) the lord of the nagas serpentine beings; and the Northern quadrant by Vaisravana (Duowen 多聞天), the lord of the Yaksas and Raksasis, two classes of demons. The names of the Guardian Kings are also given in their transliterated form.

[14]T. 15. 590. This brief sutra was first translated into Chinese in the fifth century. It has been translated and studied by Henrik H. Sensen, "Divine Scrutiny of Human Morals in an Early Chinese Buddhist Sutra: A Study of the Si tianwang jing (T. 590)," *Studies in Central & East Asian Religions* 8 (1995): 44 - 83.

[15]see T. 663 - 665. This text was translated at least four times. The first Chinese translation was an abbreviated version in the early fifth century. The well-known pilgrim and translator Yijing translated a complete version in the early eighth century.

[16]A partial list of texts is given in Lü Jianfu, 367; also see Henrik H. Sensen, "The Buddhist Sculptures at the Thousand Buddhas Cliff in Jiayang, Sichuan Province," *Oriental Art* XLIII n. 1, (1997: 33 - 48); note 34, page 48. Several of the important scriptures concerning Vaisravana are also highlighted by Granoff, 152 - 153.

[17]T. 21. 1248.

[18]T. 21. 1244.

[19]See note 1, above. Other studies focusing on the East Asian aspect of the deity include Miyazaki Ichisada, "Bishamonten shinko no tozen ni tsuite," in his *Ajishi Kenkyu*, vol. 2 (Kyoto: Toyoshi kenkyu kai, 1959), 304 - 335; Yoritomo Motohiro, *Chugoku mikkyo no kenkyu* (Tokyo: Daito shuppansha, 1979), 147 - 159. Early South Asian and Central Asian images of Vaisravana and his origins are discussed by Tanabe Kastumi, *Bishamontenzo no tanjo* (Rikishibunka raiburari, 1999). For a list of other studies see

Hansen, note 27, page 103.

[20]Granoff, 167.

[21]Hansen, 81.

[22]T. 51.943. For a translation see Samuel Beal, *Si - yu - ki*, Buddhist records of the Western World; Translated from the Chinese of Hsien Tsiang (A. D. 629), Vol. 2 (London, 1884), 311; also Hansen, 81.

[23]Yiqiejing yinyi 一切經音義 [The Meanings and Sounds of All Sutras], T. 54. 2128.

[24]This is described in the biography of the monk Huiyun 慧雲 in the late 10th century Song *Gaoseng zhuan*, fascicle 26. An account of this image and Che Daozheng is also given in the *Tuhua jianwenzhi* (ca. 1070s), fascicle 5.

[25]Descriptions of the military campaigns and the Tang effort to regain the control of the area from Tibetan influence is described in Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power Among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. (Princeton: Princeton University Press, 1987; fourth printing and first paperback edition, 1993).

[26]Gou Tingyi, 44.

[27]Gou Tingyi, 44.

[28]T. 2061. 712. Song *gaoseng zhuan*, fascicle 1. The father of Ge Shuhan reportedly visited Khotan in 720 to return the remains of the Khotanese translator Siksananada. Chou Yi - Liang, note 46, page 293.

[29]List of seven such events recorded in Song texts that reportedly occurred in the Song and the Five Dynasties periods is given in a table in Hansen, 88. Another incident involving an image of Vaisravana occurred at the Longxingsi in Dunhuang, which has been studied by Zheng Acai, see above, note 9.

[30]There is no Chinese equivalent for this term. It is generally believed to refer to Khotan. The various alternative meanings of the term are discussed by Granoff, 144 - 145.

[31]The Maka - vaishuramanaya Dharani Kalpa (Mahe tushi luomo nay-etipoheluoshe tuoluoni yigui) T. 1246. 219; and the Beifang Bishamen tianwang suijun hufa zhenyan T. 1248. 225 provide descriptions of Vaisravana.

[32]The East Asian representations of Vaisravana and the other Heavenly Kings always appear as martial figures. However, in early representations from South Asian they are typically depicted as royal or princely types wearing robes. Some later Tibetan and Nepalese images of the Heavenly Kings are also represented in that manner.

[33]The three figures are identified in the Maka - vaishuramanaya Dharani Kalpa, T. 1246. 219.

[34]The differences between Vaisravana imagery of the Mid and Late Tang is discussed by Matsuura Masaaki 松浦正昭, "The Transmission to Japan of the Bishamonten Doctrine and the Bishamonten Statue Enshrine on the Rajomon Gate," *Bijutsu Kenkyu* 370 (March 1999): 288 - 291.

[35]See Granoff, 162 - 63, figure 29.

[36]See Hu Wenhe, 23 - 25. Hu Wenhe believes that carving was not continued here after 829.

[37]An excellent reproduction of this image is found in Liu Changjiu 劉長久 ed. *Zhongguo shiku diaosu quanji*: 8 Sichuan, Chongqing 中國石窟雕塑全集, 8: 四川, 重慶 (Chongqing: Chongqing chubanshe, 1999), figure 183, page 182 .

[38]See Feng Guoding 馮國定, Zhou Leqian 周樂, Hu Baixiang 胡佰祥 ed., *Sichuan Qionglai Tangdai Longxingsi shike* 四川邛崃唐代龍興寺石刻 (Beijing: Zhongguo gudian yishu chubanshe, 1958). Both Granoff and Hansen date this image to the early Tang or possibly earlier, see Granoff, 155; Hansen 84.

[39]For the dating of this niche to the first half of the ninth century see Ogata Ken, 81.

[40]Ogata Ken believes that the traces of the two Yaksa demons are evident on the base of the statue, see Ogata Ken, 81.

[41]This is part of the legend told by Xuanzang quoted earlier, see note

11.

[42]On the Huazhisi site, see Hu Wenhe, 25 - 26.

[43]A Kamakura copy of a line drawing dated 821 by Kukai's disciple Chisen (Zhiquan 智泉) is the earliest dated image of the "Khotanese" style of Vaisravana in Japan. see Matsuura Masaaki, 288, figre 1; Granoff, 148 - 149.

[44]Hu Wenhe, 25.

[45]For an overview of this site, see Sensen (1997).

[46]Matsuura Masaaki, 288.

[47]One of these niches contains an image of Vaisravana standing next to a dharani pillar with the Buddhas of the Ten Directions represented in clouds on the side of the niche.

[48]Hu Wenhe dates this image to the middle Late Tang, see Hu Wenhe 109.

[49]There are several other niches at the Nankan grotto that depict Vaisravana as a secondary figure in niche 16 and 116. In the later niche he is depicted wearing sandals instead of boots.

[50]This niche has been studied by Ning Qiang and Gou Tingyi, see note 11.

[51]This translation is based on the transcription in Liu Changjiu 劉長久 ed., *Zhongguo Xinan Shiku Yishu 中國西南石窟藝術* (Chengdu, Sichuan remin chubanshe, 1998), 52.

[52]Tan Chanxue, 71.

[53]T. 1248. 225 - 227.

[54]The inscription reads: "Zhao Chafan, Officer in Charge of Closing the Court and Acting District Magistrate of Hua City, who having suffered physically vowed to reverently have carved [an image of] the Great Sage and Heavenly King of the North Vaisravana. Today, this has been achieved on the eighth day of the fourth month of the Qianfu era (877). A vegetarian banquet is held in praise that it be worshipped for perpetuity."

[55]For a full description of this niche see Liu Changjiu 劉長久, Hu

Wenhe 胡文和, Li Yongqiao 李永翹, et al. editors. *Dazu shike yanjiu 大足石刻研究* (Chengdu: Sichuan sheng shehui kexueyuan chubanshe, 1985), 365 - 366.

[56]A full translation of the stele and detailed study of this site will be provided in my forthcoming dissertation, *The Eternally Flourishing Stronghold: An Iconographic Study of the Buddhist Sculpture of the Fowan and Related Sites at Beishan, Dazu*. (Diss., The Ohio State University).

[57]The same type of armor is depicted on the Toji image. See Ogata Ken, 80.

[58]Similar transformation occurs with Vaisravana images in Japan that have the appearance of Shinto deities. See Granoff, 147, 154.

[59]See Ogata Ken, 80 - 81.

[60]Ogata Ken 9, also note 67, page 87.

[61]See above, note 12.

[62]This image is frequently reproduced, see Hansen fig. 3. 1, page 86; Zheng Acai, 264.

[63]Several different dates are given for this niche. The Liu Changjiu, et al. (1985), 366, date this niche to the Five Dynasties; Li Fangyin 黎方銀 and Wang Xixiang 王熙祥, "Dazu Beishan Fowan shiku de fen qi 大足北山佛灣石窟的分期," *Wenwu* 8 (1988; 31 - 45): 32 - 33, date it to the Tang; Liu Xiaoping 劉笑平 and Yin Jianhua 尹建華, "Shilun Dazu Beishan Wudai zaoxiang 試論大足北山五代造像," *Sichuan Wenwu* 4 (1992; 34 - 41): 35, date it to the Former Shu (934 - 965) of the Five Dynasties period.

[64]The bird may be depicted on other examples but have been worn off or damaged.

[65]See Hu Wenhe, 239. Wang Xixiang 王熙祥 and Ceng Deren 曾德仁, "Sichuan Zizhong Chonglongshan moya zaoxiang 四川資中重龍山摩崖造像," *Wenwu* 8 (1988; 19 - 30): 19 - 30, date some of the Vaisravana images to the Mid Tang.

[66]Ogata Ken, 87, says there are around 18. Hu Wenhe, 239; identifies 10 images. Wang Xixiang and Ceng Deren, 29; say there are 18 niches

with this subject.

[67]The inscriptions is translated as "One image of the Heavenly king of the northern quarter has been respectfully carved by the disciple Feng Tuanqing, the inspector - in - chief of this district with the desire that [my] entire family young and old will have peace. [Inscribed on] the eighteenth day of the fourth month of the sixth year of the Xiantong reign era (865)." Based on the transcription in Wang Xixiang and Ceng Deren, 25.

[68]A similar small image is located in niche number 10, Foeryan grotto, Beishan in that niche his votive stupa is depicted floating on a cloud in the front corner of the niche.

[69]Ogata Ken says that this niche corresponds to niche 5 at the Fowan, Beishan. However, the grouping doesn't seem to be as elaborate as that niche.

[70]Based on the transcription in Liu Changjiu (1998), 64.

[71]Based on the transcription in Liu Changjiu (1998), 64.

[72]Song gaoseng zhuan, fascicle 27. T. 50. 2061. 882a - b.

[73]A Heavenly King Pavilion in the Baolisi is noted in the Yizhou minghua lu see note 12.

[74]Song gaoseng zhuan, fascicle 27. T. 50. 2061. 882a - b.

[75]Xin Tang shu 新唐書, Nan Man liezhuan 3. This passage has been translated by Walter Liebenthal, "Sanskrit Inscriptions from Yunnan [Part] I," Monumenta Serica 2 (1947: 1 - 40), 11 - 12. Also see Charles Backus, The Nan - Chao Kingdom and Tang China's Southwestern Frontier (Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1981), 105 - 113.

[76]Ogata Ken (1999), 87, note 65. Zizhi tongjian 資治通鑑, fascicle 252.

[77]On this monk, see Backus, 152 - 154.

[78]On Sengqie see Xu Pingfan 徐蘋芳, "Sengqie Zaoxiang de faxian he Sengqie chongbai 僧伽造像的發現和僧伽崇拜," Wenwu 5 (1996): 50 - 58; and Chün - Fang Yü, Kuan - yin: The Chinese Transformation of Avalokites-

vara (New York: Columbia University Press, 2001), 211 – 222.

[79] This image is located at the Shibisi site. The donor inscription reads, “The disciple Zi [?] Sheng has vowed [to carve this image of] the Heavenly King Vaisravana. Dazhong xiangfu reign era year six (1013), a vegetarian feast was set in honor of its completion” see Guo Xiangying 郭相穎 ed., *Dazu shike mingwen lu* 大足石刻銘文錄 (Chongqing: Chongqing chubanshe, 1999), 315.

[80] See Hansen 87, who notes a number of gazetteers from eastern China that mention images of Vaisravana. Zhipan in the mid-13th century noted that images were still installed on buildings, watchtowers and barracks, T. 54. 254b. Also see a list of seventeen temples in Miyazaki, 322 – 323. Vaisravana is mentioned in an early Song military encyclopedia as one of the deities to pray, see Frank A. Kierman and John K. Fairbank, et. al., *Chinese Ways in Warfare* (Cambridge, Mass. Harvard University Press 1974), 187.

[81] The military situation in Sichuan in the thirteenth century is mentioned in a stele at the Nanshan grotto site in Dazu, which states that for the previous two hundred years the cities were without military garrisons, see Li Fangyin 黎方銀, *Dazu shiku yishu* 大足石窟藝術 (2nd edition, Chongqing: Chongqing chubanshe, 1999), 246 – 250.

[82] The importance of Marici as a martial protector in the Song see, Li Sisheng 李巳生 ed., *Zhongguo shiku diaosu quanji* 7; *Dazu* 中國石窟雕塑全集 (Chongqing: Chongqing chubanshe, 1999), 11.

List of Figures

Figure 1: Niche number 22 at the Qianfoyan grotto, Guangyuan.

Figure 2: Niche numbers 28 and 33 at the Shisunshan grotto, Qionglai.

Figure 3: Niche number 134 at the Qianfoya grotto, Jiayang.

Figure 4: Niche number 1 at the Luohandong grotto, Rongxian.

Figure 5: Niche number 93 at the Nankan grotto, Bazhong.

Figure 6: Niche number 3 at the Fowan grotto, Beishan, Dazu.

Figure 7: Niche number 88 at the Beiyan grotto. Chonglongshan. Zizhong.

Figure 8: Niche number 34 at the Xiyan grotto. Zizhong.

Figure 9: Niche number 90 at he Yuanjuedng grotto. Anyue.



圖 1



圖 2



■ 3



■ 4



■ 5



圖 6



圖 7

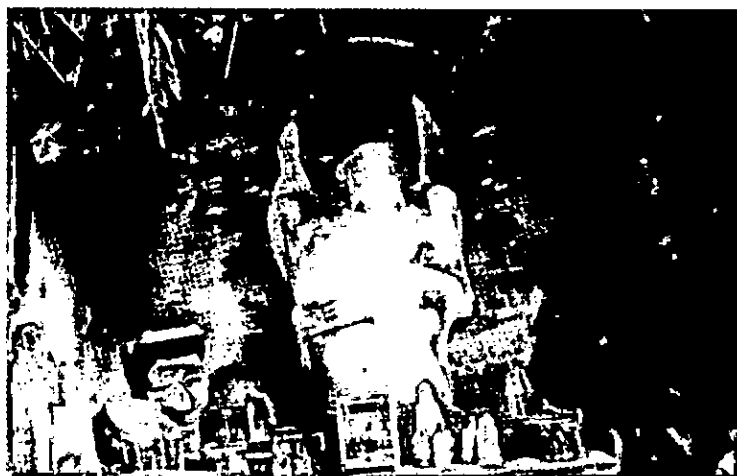


圖 8



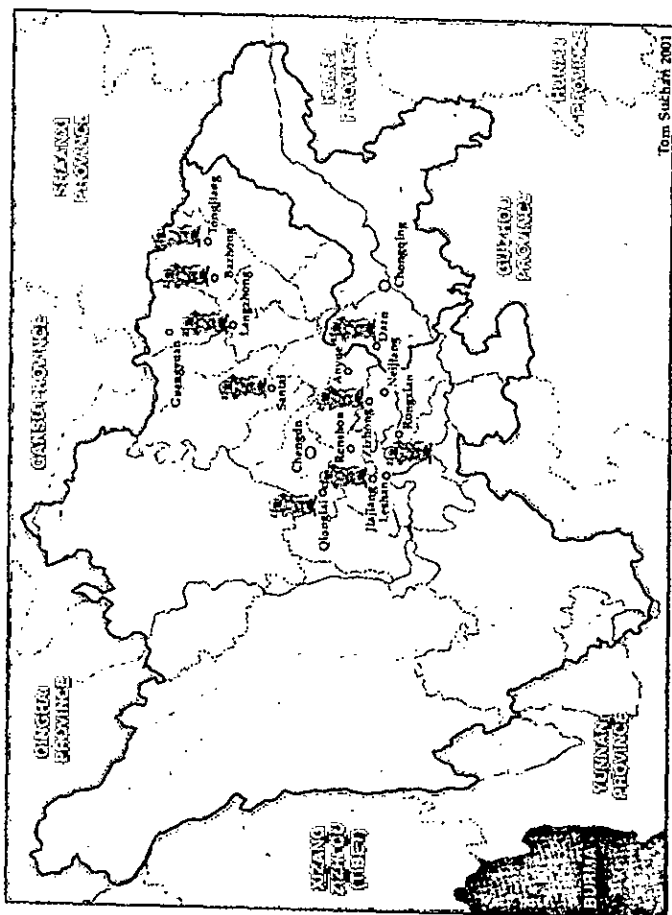
图 9

Table 1: Extant Vaisravana Niches at Cliff - sculpture sites in Sichuan and Chongqing.

Area	Site	Number	Period	Date
Tongjiang 通江縣	Zhaoqiaoyan 趙巧巖	1	Tang	892
Bazhong 巴中縣	Nankan 南龕	93	Tang	846
'''	'''	65	Tang	877
Santai 三臺縣	Changpingshan 長平山	?	Tang	
Qionglai 邛崃縣	Shisunshan 石筍山	28	Tang	
'''	Huazhisi 花置寺	?	Tang	
Jiajiang 夾江縣	Qianfoyan 千佛巖	107	Tang	
'''	'''	134	Tang	
'''	'''	136	Tang	847-859
'''	'''	159	Tang	
Rongxian 榮縣	Luohandong, Dafosi 羅漢洞大佛寺	1	Tang	
Zizhong 資中縣	Chonglongshan, Junziquan 重龍山君子泉	106	Tang	
'''	'''	88	Tang	
'''	'''	19	Tang	
'''	'''	27	Tang	
'''	'''	25	Tang	
'''	'''	56	Tang	
'''	'''	58	Tang	
'''	'''	49	Tang	

'''	'''	50	Tang	
'''	'''	64	Tang	
'''	'''	65	Tang	
'''	'''	69	Tang	
'''	'''	92	Tang	
'''	Xiyan (Yuhegou) 西巖玉河溝	34	Wudai	929
Anyue 安嶽縣	Yuanjuedong 圓覺洞	90	Wudai	
Dazu 大足縣	Beishan, Fowan 北山、佛灣	3	Tang	892
'''	'''	5	Tang	
'''	Beishan, Foeryan 北山、佛耳巖	10	Wudai	
'''	Shibisi 石壁寺	10	Bei - Song	1013
Neijiang 內江縣	Shengshuisi 聖水寺	?	?	
Renshou 仁壽縣	Yangliuzhen, Qianfoyan 楊柳鎮 千佛巖	21	?	
'''	Yangliuzhen 楊柳鎮	?	?	
'''	Niujiaozhai 牛角寨	?	?	
Nanchong 南充市	Langzhong, Daxiangshan 閬中 市, 大象山	?	Tang	

Map 1: Map of Locations with Cliff – sculptures with Vaisravana Imagery in Sichuan and Chongqing.



從敦煌吐魯番所出早期寫經 看佛教的東傳西漸

陳國燦

(武漢大學)

佛教傳入中國，通常都認為是在東漢明帝時，《魏書》卷 114《釋老志》載：

後孝明帝夜夢金人，項有日光，飛行殿庭，乃訪羣臣，傅毅始以佛對。帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使於天竺，寫浮屠遺範。愔仍與沙門攝摩騰、竺法蘭東還洛陽。中國有沙門及跪拜之法，自此始也。愔又得佛經四十二章及釋迦立像。明帝令畫工圖佛像，置清涼臺及顯節陵上，經緘於蘭臺石室。愔之還也，以白馬負經而至，漢因立白馬寺於洛城雍門西，摩騰、法蘭咸卒於此寺。

東漢傳入中國的佛經，除《四十二章經》以外，在小乘佛教方面安世高、安玄等人的譯經，在大乘空宗方面有支婁迦讖、支謙等人的譯經，其譯梵為漢的地點，都在東漢的都城洛陽。^[1]任繼愈先生依據《開元釋教錄》的統計指出：“東漢從明帝永平十年公元 67 年到漢獻帝延康元年(220)，這 154 年間，譯經者有 12 人，譯出佛經(包括佛教教律等一切著作)共 292 部，合 395 卷。”^[2]這些經卷大多祇在上層統治者之間傳播，正由於流傳不廣，故到唐開元間，祇保存下來 97 部 121 卷，^[3]影響也不是很大。

魏晉時期是佛典在中國大翻譯、大傳播的時期，它一直延續到南北朝。這些早期譯出的佛經寫本，在內地是早已散失殆盡。然而，在敦煌、吐魯番出土的古本寫經中，尚有一些遺存，由此，人們往往以為佛教及其經典傳入中國，首先是由中亞傳到吐魯番、敦煌，接著到河西，然後再傳到中原，這是一種誤解。實際情況是：佛經的東傳，首先是到達當時的政治中心洛陽、長安，而後再逐漸流佈到河西、敦煌以至吐魯番，呈現出佛教經典東傳後再西漸的過程，下面擬對這種過程作一點槩略的考察。

一、現存最早的佛經寫本與魏晉譯經

現存最早的佛經寫本，是吐魯番出土的西晉竺法護等人的譯寫經。1914年前後，日本大谷探險隊在新疆鄯善縣的吐峪溝古寺窟遺址獲得西晉元康六年(296)寫本《諸佛要集經》，經尾有題記載：

1. (元)康二年正月廿二日，月氏菩薩法護手執胡
2. (本，□)授聶承遠，和上弟子沙門竺法首筆
3. (授；□)令此經，佈流十方，載佩弘化，速成正(果)。
4. 元康六年三月十八日寫已
5. 凡三萬十三章，合二萬九千五百九十六字。^[4]

此經從“口授聶承遠”看，應是首譯於洛陽，從“竺法護部分譯經年表”^[5]得知，聶承遠長期在長安或洛陽協助法護譯經，他元康元年(291)八月還在洛陽。此經可能是元康二年(292)正月在洛陽已由聶承遠協助口授譯成稿本，到元康六年(296)又在酒泉由竺法首整理，並寫以“佈流十方”。吐魯番出土的此件，書法正規、頗帶隸書體，疑是法首寫出後往西流高昌郡的原本。

與上件同時期的遺物，還有一件《聖法印經》，這是在日本知恩寺傳世經本中找到的。經後尾題為：

1. 佛說聖法印經一卷
2. 元康四年十二月廿五日，月氏菩薩沙門
3. 曇法護於酒泉演出此經，弟子竺法首筆受。
4. 令此深法，普流十方，大乘常光。^[6]

這是公元 294 年竺法護在酒泉譯出佛經的記錄。竺法護，本名曇摩羅刹，是西晉的譯經大師，也是佛經傳入中國、進行大批量譯梵為漢的第一人，一直為中國古代佛學界所傳頌，據《高僧傳》載：

竺曇摩羅刹，此云法護，其先月支人，本姓支氏，世居敦煌。年八歲出家，事外國沙門竺高座為師，誦經日萬言，過目則能……。是時晉武之世，寺廟圖像，雖崇京邑，而方等深經，蘊在蔥外。護乃慨然發憤，志弘大道，遂隨師至西域，遊歷諸國。外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學貫綜，詰訓音義、字體，無不備識。遂大齋梵經，還歸中夏，自敦煌至長安，沿路傳譯，寫為晉文，所獲《賢劫》、《正法華》、《光讚》等一百六十五部，孜孜所務，唯以弘通為業。終身寫譯，勞不告倦，經法所以廣流中華者，護之力也。^[7]

竺法護對佛經在中國的翻譯和傳播，有著重要的貢獻，其譯經事業，在他西行之前，就已經開始。他往西域求法的時間，約在西晉泰始九年(273)至太康四年(283)間。在此前的泰始二年(266)十一月八日，他在“長安青門內白馬寺中”，口授翻譯了《須真天子經》^[8]；泰始五年(269)七月廿三日，譯出《方等泥洹經》；六年(270)九月三十日，譯出《德光太子經》；十月，又出《寶藏經》。^[9]至於他從西域帶回梵經“自敦煌至長安，沿路傳譯，寫為晉文”，也應具體分析，在一百多部經中，據現所知，能明確在敦煌寫出的有兩部，即太康五年(284)二月譯出的《修行道地經》七卷和十月譯出的《阿難越致遮經》三卷，這兩部的助譯者都是法護在敦煌的弟子法乘。而《賢劫》、《正法華》、《光讚》等大部分經典，則是在長安或洛陽譯出

的。由此看，西晉時的佛經翻譯及傳播中心在長安和洛陽。

其實，長安、洛陽作為佛經的譯寫中心地點，早在漢魏時就是如此。東漢明帝時，由沙門竺摩騰譯出的《四十二章經》，原由秦景等人帶至洛陽，竺摩騰將其譯成漢文後，即藏於洛陽的蘭臺石室。漢桓帝時，安世高譯出的三十四部四十卷經，也是在洛陽。其後，譯經大師支謙等，逢桓、靈亂世，多避難江南。支謙至建康，於孫吳黃武(222 - 229 年)、建興(252 - 253 年)年間，譯出佛經三十六部，^[10]康僧會也譯出了《六度集經》。三國末年的朱士行在於于闐所得的二十卷《放光經》，也是到晉武元康初、在陳留倉垣水南寺譯出的。這些都說明，在佛經初傳中國的東漢、魏晉時期，佛經的翻譯基地在中原的洛陽、長安和建康等地，而佛教的傳播中心地區也在中原。

還須指出的是，現存 3 世紀寫經中，有些屬於敦煌藏經洞被發現後，近人的仿古偽作，如傳為李盛鐸舊藏的所謂《佛說五王經》，其經後記有：“景初二年歲戊午九月十六日，敦煌太守倉慈，為衆生供養，熏沐寫已。”景初為曹魏年號(237 - 239 年)，此時是否有紙寫經，殊屬可疑，對此，池田溫教授業已指出。^[11]又如日本京都博物館藏的“元康五年九月三日比丘善惠供養”的《戒緣》卷下也是可疑的。在日本奈良，有赤井南明堂藏的“泰始九年歲在癸巳五月十五日佛弟子張華寫記”的《大般涅槃經第十卷》，^[12]均屬這一類，這種作為，多是商人漁利，假託名人碩士於敦煌所出，這是我們在考察早期寫經時要特別留意的。

二、十六國時期的譯經

現存的十六國時期的譯經，有些源出河西。吐魯番出土公元 4 世紀的佛經寫本真品較多，如吐峪溝出土的前秦“甘露二年(360)正月廿七日沙門靜志寫記”的《維摩經義記》卷二，^[13]這是在

廣為後世傳播的《金光明經》，便是初譯於北涼的一部大經，據《出三藏記集》載：此經乃“晉安帝時天竺沙門曇摩讖至西涼州，為偽……河西王大沮渠蒙遜譯出”。^[17]約在 30 年前，在吐魯番市郊安樂城遺址，出土了一批早期窖藏的寫經，其中就有這部《金光明經》初傳至高昌的寫本，其尾題為：

《金光明經》卷第二凡五千四百卅三言

庚午歲四月十三日於高昌城東胡天南太后祠下，為索將軍車佛子妻息合家，寫此金光明經一部，斷手記竟，筆墨大好，書者手拙，具字而已，後有□□□□之吉，疾成佛道。^[18]

此庚午歲，學術界大都將其確定在公元 430 年，即北涼承玄三年，距前述曇摩讖譯出《優婆塞戒》的丁卯歲（427），祇晚三年，這應是《金光明經》譯出後，立即西傳至高昌郡的最早的傳寫本。此經先譯於河西，及時流入高昌，在“太后祠”下，為索將軍全家寫經祈福，也與沮渠氏王室勢力統治著高昌郡密切相關。

三、南北朝至隋唐內地寫經的西傳

北魏攻北涼，沮渠氏退守，西逃高昌時，也從河西帶去了一批寫經。在北魏統一北方後，高昌獨立建國，而敦煌則納入北魏統治之下。在敦煌所出經卷中，也有不少譯於內地而後流入敦煌者，S. 996 號為北魏馮晉國施寫的《雜阿毘曇心經》，現將其題記摘記如下：

《雜阿毘曇心經》卷第六 用紙十五張 一校

雜阿毘曇心者，法盛大士之所說，以法相理玄，籍浩博權……名曰毘曇。是以使持節、侍中、駙馬都尉、羽真太師、中書監領秘書事、車騎大將軍、都督諸軍事、啟府洛州刺史、昌黎王馮晉國，仰感恩遇，撰寫十一切經，一一經一千四百六十紙，用答皇施，願皇帝陛下，太皇太后……

大代太和三年歲次己未十月己巳廿八日丙申於洛州所書
寫成訖^[19]

大代太和三年，即公元 479 年，北魏鮮卑政權，初建國時稱“代”，故常自稱“大代”。這是北魏貴族在洛州大批量寫經傳到敦煌的一個代表，除此卷外，馮晉國的寫經以及其他北魏貴族的寫經傳入敦煌者，還可以找到很多。除北魏寫經外，還有南朝的寫經，如出土於吐魯番，現藏於德國國家圖書館、有蕭道成題記的《妙法蓮華經》，其一片尾記殘存有：

1. 使持節侍中都督南徐□□□
2. 騎大將軍開府儀同□□□
3. 郡開國公蕭道成，普□□□^[20]

另有一件，題記完整，錄如下：

1. 使持節侍中、都督南徐、兗、北徐、兗、青、冀六州諸軍事、驃騎大將軍
2. 開府儀同三司錄尚書事、南徐州刺史、竟陵(郡)開國公蕭道成，普為
3. 一切敬造供養。^[21]

此二片均無紀年，但從蕭道成官職可以判明年代。池田溫氏將其標定為劉宋昇明元年(477)^[22]，即蕭道成篡宋建南齊政權、稱齊高帝(479)前二年所寫，此經有可能為賜予，而後轉入高昌者。到了隋唐，國家統一，但由內地轉入敦煌、吐魯番以至庫車的佛經仍然不少，唐朝宮廷寫經正本也傳到了敦煌。除佛教經典以外，一些內地高僧對佛教義理發揮的著述，也傳到了敦煌、吐魯番等地。

四、中國佛經的中國特色

前列的這些情況表明：佛教傳入中國，佛經經義的翻譯傳播，最早不是發生在敦煌、吐魯番，而是發生在中原政治生活中心地

區，如長安、洛陽以及建康、武威等地。佛經經過翻譯加工後，才逐漸西傳到河西、敦煌、吐魯番。

佛經的這種東傳而後西漸的過程，賦予了敦煌、吐魯番出土寫經主體上的中國傳統文化的特徵，它表現為：

(一)魏晉時的譯經，大多摻進了當時中國固有的一些社會意識形態，如當時士大夫中流行的玄學思想，就影響著對佛經經義的理解和翻譯。使佛經中的一些義理，得到玄學社會觀的詮釋，如作為大乘佛教的“般若”學說，本來是一種用否定的思辨方法去論證現實世界是虛幻不實的理論，而魏晉時的譯經，則將此種理論，用玄學的“貴無”論來加以闡釋，協助竺法護譯經的聶承遠等人即具這種思想傾向，後來釋道安更是用“本無”的原理去闡明般若思想。^[23]

(二)當佛教義理不易被國人所接受時，譯經師們往往借助中國現實生活中通行的義理來加以解釋。概括地說，就是古代中國深深植根於文化生活各個層面的儒家的天命觀、天人合一學說；老莊的虛無觀，甚至被廣大羣衆作為生活常規的綱常倫教，再加上東方專制主義的皇權思想等等。

如此一來，印度佛教經典的許多義理，傳到中國後，都不同程度地發生了變化，受到了改造，成為中國化的佛教。正因為如此，佛教才受到中國封建統治者的認同、信仰，才得以在中國大地上廣泛傳佈。

洎至隋唐，佛教在中國已經得到高度的發展，中國的高僧們圍繞著對佛經教義的不同理解和認識，作了許多新的發揮，產生了不同的宗派，這種新發展趨勢，又進一步使佛教更趨中國本土化，豐富了中國佛教的內涵。

佛經傳入中國呈現出的中國化的特點，也必然影響到接踵而出現的中國佛教藝術，無論是佛寺的構建、佛窟的開鑿，還是佛像的塑造，也都呈現出中國傳統文化的特色，在敦煌莫高窟、張掖馬

蹄寺、永靖炳靈寺的佛像浮雕、壁畫繪像、滿鋪的綵繪極樂世界，天王菩薩們的造型、服飾等，也無不受到當世中國社會生活的感染。

因此，今天研究敦煌的佛教及佛教藝術，除了研究其與印度佛教的共性外，還應研究它的中國本土化的特性方面。如同對佛經的研究一樣，應著意於佛教藝術的中國化特色，以及它中國化進程中，特殊的中國意識形態文化背景。

註 釋：

[1][梁]慧皎《高僧傳》卷1《安世高傳》、《支婁迦讖傳》。

[2]任繼愈《漢唐佛教思想論集》，人民出版社，1973年第2版，第4頁。

[3][唐]智昇《開元釋教錄》卷1，《大正藏》第55冊，第477頁下。

[4]香川默識編《西域考古圖譜》卷下，日本：國華社，1915年6月，第1頁。池田溫《中國古代寫本識語集錄》圖一，東京大學東洋文化研究所報告書，1990年3月，錄文74頁。

[5]陳國燦《吐魯番出土的〈諸佛要集經〉與敦煌高僧竺法護譯經考略》，《敦煌學輯刊》創刊號，1983年8月（總第4期）。

[6]池田溫《中國古代寫本識語集錄》，東京大學東洋文化研究所報告書，1990年3月，第74頁。此譯經尾記，在[梁]僧祐《出三藏記集》卷7中亦有記載，內容、文字基本一致，惟一法護一名前少一“曇”字，“大乘常光”作“大乘常住”。中華書局，1995年，蘇晉仁、蕭東子點校本，第277頁。

[7][梁]慧皎《高僧傳》卷1《竺曇摩羅剎傳》。

[8][梁]僧祐《出三藏記集》卷2，中華書局，1995年，蘇晉仁、蕭東子點校本，第267頁。

[9]同註[8]，卷2，第32-38頁。

[10]《出三藏記集》卷2，按支謙所譯，在同書卷13《支謙傳》中作“二十七經”。又據《高僧傳》卷1《康僧會傳》：支謙譯有“《維摩》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》等四十九經。”

[11]池田溫《中國古代寫本識語集錄》，第71頁。

[12]陳國燦《對赤井南明堂藏兩件敦煌寫卷的考察》，《敦煌學輯刊》1994

年第 2 期。

[13]許國霖《敦煌石室寫經題記與敦煌雜錄》，商務印書館，1937 年，第 79 頁。

[14]池田溫《中國古代寫本識語集錄》，第 76 頁錄文，圖版二。本件現藏於日本東京書道博物館。

[15]吳震《敦煌吐魯番寫經題記中“甘露”年號考辨》，《西域研究》1995 年第 1 期，第 17-27 頁。

[16]日本《西域考古圖譜》下，第 18 頁。

[17]同註[8]，卷 2，第 52 頁。

[18]《新中國出土文物》圖版 122，刊載此寫經（北京：外文出版社，1972 年），又《中國古代寫本識語集錄》第 84 頁載有錄文。王素《吐魯番出土高昌文獻編年》（台北：新文豐出版公司，1997 年，第 142 頁）將此件列在建初二年，即公元 490 年。

[19]黃永武編《敦煌寶藏》，台北：新文豐出版公司，1981 年，第 8 冊，第 183 頁。又池田溫《中國古代寫本識語集錄》圖 20，第 92 頁有錄文。

[20]藤枝晃、托馬斯(Thomas Thilo)編《德藏吐魯番佛經目錄》(德文) Ch. 442, TIIT2071 號。

[21]同註[20]Ch. 2521, CH. 2836 號。該書圖版 33 附有本件圖版。

[22]池田溫《中國古代寫本識語集錄》，第 90-92 頁。

[23]任繼愈《漢唐佛教思想論集》，第 12-13 頁。

唐宋時期的敦煌佛教

李正宇

(敦煌研究院)

一、世俗佛教是唐宋時期敦煌佛教的主流

唐(尤其是中晚唐)及五代至北宋時期的敦煌佛教,是一種中國化、民族化、世俗化的佛教,同佛學家所描繪的正統佛教亦即傳統觀念中的佛教大相徑庭、別具典型。研究者對它多有認識不足。有的學者雖然已經覺察,卻以為這種別具典型的佛教僅僅局限於下層民間,因而稱之為“民間佛教”、“平民佛教”或“庶民佛教”。正統派佛學家及宗教家對這種佛教頗為歧視,認為它難登“大雅”,不入流品,並非唐宋時期敦煌佛教的主流,尤不足視為唐宋時期敦煌佛教合格的代表。筆者對上述看法頗有不同意見:第一,這種別具典型的敦煌佛教,覆蓋了唐宋時代敦煌社會的各個階層,上自節度使、敦煌王,中包各級官員、僧官、僧尼,下至農工兵商、奴婢傭作、男女老少,它的信徒遍布於敦煌社會上上下下所有各個階層,顯然並非僅僅局限於社會下層、流傳於民間。說它僅存於民間,流行於下層社會,因而稱之為“民間佛教”、“平民佛教”或“庶民佛教”,實在是以偏概全、有悖事實。第二,世俗佛教在唐宋時代的敦煌廣布遍傳、到處滲透,影響遍及敦煌社會、政治、經濟、軍事、教育、文學、藝術、思想意識、人倫道德、婚喪嫁娶等社會生活的各個方面。就其播布之廣泛、影響之深刻而論,唐宋時期敦煌其它任何

佛教宗派都不足與之比肩爭勝，更不足取代其地位。根據其性質、特點、播布、滲透的實際情況給予命名，筆者稱之為“敦煌世俗佛教”。可以肯定地說，唐宋時代敦煌佛教的主流和代表，不是別的，正是這種沖破佛教正統、被某些佛學家、宗教家視為難登“大雅”、不入流品的世俗佛教。

佛教傳入之初，士大夫最先予以接受。自十六國、東晉以來，佛教進一步開放，廣泛傳向社會各階層。隨著成千上萬農民、工匠、販夫、兵卒、傭作、婢僕的涌入，信眾結構發生了根本性的變化。主要成份從士大夫轉變為廣大民衆。士大夫與廣大民衆的志趣、需求各有不同，士大夫物質生活充盈，但心靈空虛，渴求精神方面的滿足；廣大民衆生活窘困，追求物質的滿足。到隋唐時期，兩種追求都發展到極至，代表著士大夫羣之追求的，便是各種佛教宗派的成立；代表著廣大民衆之追求的，則是佛教務實化、功利化成份的加強。在敦煌，由於社會總體文化層次不高，佛教各宗派的學說都缺乏傳播的條件，所以都難以發展；而代表全社會利益的世俗佛教却受到上下各階層的歡迎。敦煌世俗佛教便在這一背景下突飛猛進地發展起來。

變化是一切事物的必然規律，世界上沒有亘古不變的“正統”。從我國佛教發展的趨勢來看，這種突破“正統”、不合“大雅”的世俗佛教，恰恰代表著我國佛教發展的潮流和走向。

二、唐宋敦煌世俗佛教的特點

唐宋時期的敦煌佛教同正統佛教比較起來，本雖同而流頗異，差別十分顯著。突出表現在以下幾個方面：

1. 正統佛教認為塵世充滿邪惡、纏縛，煩惱無盡，孽障代生，宣揚苦空無我，對現實持否定態度，教人排除世欲，解脫塵縛，超脫現實，追求往生。一言以蔽之曰：教人出世離俗。而唐宋時期的敦

煌佛教卻面向現實，面對社會，正視人生，貼近人生，支持引導人們借助佛力保無災障，獲取今生及來世福果，實現美好的人生願望。一言以蔽之曰：入世合俗。這是唐宋時期敦煌佛教最具性格、最為突出的特點。一個是出世離俗，一個是入世合俗，兩者的反差十分強烈。

出世脫俗的佛教，是人們傳統觀念上的佛教。其實，作為一種宗教，若對現實人生完全採取排斥態度，一味引導人們厭棄人生、超脫現實，它就會失去對現實中摸爬滾打著的人們的吸引力，不可能發展壯大，甚至最終喪失立足之地。

在佛教傳入我國的初期，就是以“修善慈心為主”，^[1]旨在補救現實之弊敗，追求美好的人生。其出發點顯然植根於對現實和人生的關切，而非對現實和人生的厭棄。隨著帝王官僚窮奢極欲日增，肆刑濫殺日盛，佛經中有關去欲、忍苦的教導，便日益成為信徒們抨擊腐敗、追求善美的思想武器。接著，社會上層統治者加強了對佛教的控制和影響，突出強調佛經中去欲、忍苦的內容，使去欲、忍苦的宣傳漸漸走向極端，以至給人造成佛教厭世脫俗的印象。這種現象，在敦煌莫高窟北朝時期的壁畫中有充分的反映。敦煌莫高窟北朝時期的壁畫，多是宣傳厭世、忍苦的題材。例如“身釘千釘”，“割肉貿鴿”，“捨身飼虎”，“月光王施頭”，“沙彌守戒”以及微妙比丘尼家破人亡、兩遭活埋、三迫改嫁、累世苦難等等，極力渲染人世間淒慘慘、血淋淋的景象，灌輸厭世絕俗的思想。但是，北朝的佛徒們，卻未絕望自殺，而是通過奉佛、禮佛、鑿窟、造塔、寫經、讀經、塑繪佛像、施捨、行善等種種方式，祈求免遭一切苦難災障，使今生來世俱得安樂。由此可以看出，北朝時期的佛教宣傳同北朝時期的佛徒信行，存在著頗大的距離，二者並不合拍。

從廣大佛教信徒這方面來說，他們企求來世成佛，乃是基於對現實之不滿；他們企求人間天堂降臨人間，更是基於對美好生活的向往。其思想動力顯然是要改變現實，追求幸福，而非厭世、忍苦。

佛經中說，人的一生不外生老病死之苦的折磨與熬煎，釋迦覺悟及此，乃人山苦修，終至成佛，方才擺脫了生老病死之苦。而我國廣大佛教信徒，並未走釋迦苦修成佛的老路，而是通過信佛、拜佛，求得佛力保佑，免除世間一切苦難，祈求世界清平，豐衣足食，百害不侵，百病得痊，老人康樂，“壽十萬八千歲”。唐代勵精圖治，經濟繁榮，政治比較開明，皇帝以救世主自期，歌謠有彌勒再世之慶，現世利樂的思想隨之滋長，大大促進了敦煌佛教向“入世合俗”方向前進的步伐。唐宋時期的敦煌佛教，儘管仍將“絕塵”、“去欲”掛在口頭，而行動上卻是傾情世欲、關切人生，把自己融入了世俗社會的人流。敦煌佛徒所有的奉佛行為，如奉佛、禮佛、誦經、寫經、修寺、造窟、起塔、造像、施捨、懺悔、奉齋、履戒、齋僧、濟貧、寬恕、釋仇、修橋、造井、恤老、憐幼及其它諸種善行，無不是在祈求來生俱登佛果的同時，更關切今生現世的幸福利樂。如：

S. 4665《遺教經》末題：“（前略）正信士劉敬安合家眷屬等……同心率意，寫此經一部。庶望先靈及現存眷屬等，千災不穢其性，萬禍不入家門；同陟菩提，皆成佛道。龍朔二年（622）十二月廿三日成。”

S. 87《金剛般若波羅蜜經》卷尾敦煌陰仁協題記：“聖曆三年（701）五月廿三日，大斗拔谷副使、上柱國、南陽縣開國公陰仁協寫經，為金輪聖神皇帝（此指武則天）及七世父母、合家大小。得六品，發願月別許寫壹卷；得五品，月別寫經兩卷。久為征行，未辦紙墨，不從本願。今辦寫得，普為一切轉讀。”

P. 2583(9)《吐蕃統治時期申年（804?）正月敦煌女子張什二懺念疏》：“發一兩，沙唐（糖）伍兩人大眾。右弟子薄福，小失翁母，處於大蕃，配充驛戶。隨緣信業，受諸辛苦。求死不得，乃貪生路。饑食眾生血肉，破齋破戒，惡業無數。今投清淨道場，請為唵誦。申年正月日女弟子張什二謹疏。”

日本書道博物館藏敦煌寫經《瑜珈師地論卷五十二》卷尾沙州

僧明照題記：“大唐大中十三年(859)己卯歲正月廿六日，沙州龍興寺僧明照就賀拔堂，奉為皇帝陛下寶位遐長，次為當道節度，願無災障，早開河隴，得對聖顏，及法界蒼生同沾斯福。隨聽寫畢。”

北圖 0686《金光明經卷第三》乾寧五年(898)沙州僧信悟題記：“弟子信悟持此經。乾寧四年二月八日，因行城，於萬壽寺請得，轉讀乞甘雨，其年甚熟。後，[乾寧]五[年]亦少雨，更一遍，亦熟。不可思議。”

P. 2850《後唐同光三年(925)沙州某官散食燃燈文》：“厥今廣延九聖，豎展金容；開龍藏之深文，闡無為之秘典；香焚六□，節氣滿於宮庭，樂奏八音，佛響振於霞際。三辰壇會，送食四門，散花燃燈，恭虔施捨者，為誰施作？時則有坐前持爐某官，先奉為龍天八部擁護流沙，梵釋四王保持玉塞，中天主帝永鎮低(祇一支)那，連(蓮)府大王(此指曹議金)德遐久載。親征張掖，統鴻軍以靜(靖)東羌；討伐狼徒，願清平而歸西國。慈母公主(此指曹議金回鶻夫人)永蔭長存，小娘子、郎君、中外康吉諸(之)福會也……”

S. 4536《五代後期天公主(曹元忠妻)建幡功德文》：“厥今□□佛日，虔敬福門，割其珍財，造銀翻(幡)而滿會，度□□□□□者，為誰施作？時則有聖天公主。先奉為龍天八部擁護疆場，梵釋四王安邊靜塞，當今帝主聖壽克(克)昌，將相百寮盡(靖)邦刑(興)國；司空鴻壽、同五嶽而治河湟(湟)；內外宗親、比麻姑而受蔭；天公主已躬吉慶，葉慈範以利蒼生；合家小娘子安和，百病不侵於玉體。道路開泰，五穀豐盈；更無不順之聲，行路有歌謠(謠)之樂……”

P. 3576《宋端拱二年三月敦煌王曹延祿設齋施捨回向疏》：“絹壹疋充經觀袈裟帶纏玖拾副充見前僧觀紙壹帖充法事。右件設齋捨施所申意者，伏為弟子常年心願，豎福禳災，伏乞法慈，甫垂回向。謹疏。端拱二年三月 日，弟子歸義軍節度使檢校太師兼中書令敦煌王曹延祿疏。”

單純旨在求得來生福果的奉佛行為，大多屬於超度亡靈者，至於生人，雖非絕無，畢竟極少。某些看似祈求來生福果的善願，亦包含有今世安樂的追求，如 P. 2876《金剛經》小冊子末題：“天祐三年歲次丙寅(906)四月五日，八十三[歲]老翁刺血和墨手寫此經，流佈沙州一切信士，國土安寧，法輪常轉。以死寫之，乞早過世，餘無所願。”此老翁為“乞早過世”而寫經，意在祈求來生福果，他甚至宣稱除此之外“餘無所願”。但從“乞早過世”之言看來，揣知此翁活得不甚舒心，所以“乞早過世”，以擺脫當前煩惱，其中仍不免含有眼前的追求；又云“流佈沙州一切信士，國土安寧，法輪常轉”，依然關切著現世利樂，何嘗真的“餘無所願”。

以上諸例，無不反映著信徒們諸多的現實世欲，敦煌世俗佛教順應信徒們的需要，完全支持信徒們美好的追求。

2. 正統佛教注重開悟導迷，故樂談義理。高僧大德講經說法，其實都是或主要是闡揚佛經義理。而唐宋時期的敦煌佛教，主要重視信行，不熱心空奧義理。唐宋敦煌法師也經常講經說法，其主要內容不是辨析佛經義理，而是通過演繹佛經故事，張揚佛菩薩無邊法力，鋪排誠信，宣說報應因果。現存敦煌變文、講經文、莫高窟經變畫、故事畫、佛教史跡畫以及敦煌遺書反映的唐宋敦煌寺院、僧尼、信眾的信行活動，充分顯示出這一特點。

唐宋敦煌佛教不甚究求佛經義理，有著多方面的原因，其中最基本的原因我看主要在於敦煌社會及信眾文化層次不高，思辨非其所長所好，歷根缺乏研習佛經義理的熱情，不具備研討佛學義理的素質條件和環境土壤。

唐宋時期的敦煌，出過不少所謂“大德”僧尼，卻未造就出高僧。吐蕃佔領敦煌前後，曾有一二內地高僧如曇曠、乘恩者來此，但時間短暫，不過曇花一現。吐蕃佔領後期及張議潮起義歸唐初期，敦煌出了個法成，講經譯經，頗受推崇。因無高足光大其學，薪盡火止，亦不免曇花一現。法成可稱名僧，但未躋高僧之列。至於

世俗信徒，絕大多數處於文盲、半文盲狀態，不能讀或讀不懂佛經；有文化、能讀經的信徒祇是極少數，而這種少數能讀經的信徒，多是官員或富家子弟，忙於事業或散漫懶惰，無暇讀經或不樂讀經。偶而讀讀短篇佛經尚可，不耐埋頭鑽研浩如烟海的佛典。像六百卷的《大般若波羅蜜多經》、二百卷的《阿毗達摩大毗沙論》、一百二十卷的《大寶積經》、百卷的《大智度論》之類的大部頭佛典，恐怕極少有人甚至幾乎無人全部通讀。對於廣大不識字、識字不多以及忙於俗務的在俗信徒來說，他們祇要知道並相信佛菩薩具有絕大法力，能够救苦救難已經够用了，至於“談空說有”、“論相究性”這些他們聽不懂、看不見、摸不著、用不上的玄機奧義，既難酬他們的實際需求，又不足撫慰他們的心靈，對他們並無實在意義，故不足吸引他們的關注。當地縱有一兩個學問僧研討義理，但對廣大信徒並不產生多大影響。

從“信、解、行、證”的角度來說，唐宋時期的敦煌佛教重信不重解，重行不重證，屬於信仰型佛教，而非思辯型佛教。體現在宗教活動上，便是注重實踐，忽略學理。唐宋時期的敦煌佛教，留下了異常豐富的信行遺跡，敦煌 400 多座佛窟，3000 多身塑像，40000 多平米壁畫，30000 多卷寫經，卻未見有當地信徒自撰的精深佛學論著。學者們揭出的敦煌本《瑜珈師地論聽經手記》、《淨名經關中釋批》之類的佛學論著，前者不過是敦煌僧法成綜述玄奘一派的主張，^[2] 後者則是敦煌僧曹法鏡轉述從京城長安學來的知識，^[3] 皆難以算作法成、法鏡個人的成果。

唐宋時期的敦煌佛教界，由於對佛學理論重視不夠，佛學理論的作用自然顯得疲軟無力。當地的信行活動不免出現許多離經背典的現象（詳後），終於形成了遠非正統的世俗佛教。僧統、僧政、名僧、大德，既不執正糾偏，又不隨之別求理論圍護。行而不言，任其自然是唐宋敦煌世俗佛教的突出現象之一。

3. 正統佛教有著不同的部派宗支，宗奉不同的經典，信守各自

的法門；各以自己的宗派相標榜，而對其他宗派具有不同程度的排他性。唐宋敦煌世俗佛教對其他佛教宗派都一視同仁，相敬兼容，不加排斥。總體上屬於大乘教，但也吸收、行用小乘教的某些主張，如對自己人行大乘教的自利利他，而對寇仇則行小乘教的利己不利他；法門頗近於淨土宗的易行道，但又並非淨土宗。淨土宗主張專修往生阿彌陀淨土法門，而敦煌佛教則並不專修往生阿彌陀淨土法門，它更希求阿彌陀淨土降臨今世，使國土常安，五穀盈倉，衣食豐樂，無災無病，跛者能行，啞者能語，無願不果，普得今生當世的利樂；淨土宗倡導念佛與願力，而敦煌佛教在念佛之外又十分看重律宗的“止持”“作持”，倡導“諸惡莫作，諸善奉行”；在“家家阿彌陀，戶戶觀世音”的信仰中，同時還敬信著其它神靈，包括我國特有的太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、司命司祿、土府水官、行病鬼王疫使、風伯、雨師、一切幽冥官典，甚至還有社稷、馬神、青苗神以及少數民族的可藍官”（參見 P. 3135《四分戒》卷尾索清兒願文；S. 980、P. 3668 及北圖致字 28 號、藏字 48 號、北新 701 號《金光明最勝王經》卷尾李暉願文）；女媧被奉為妙吉祥菩薩，伏羲被奉為寶應聲菩薩，孔子被奉為儒童菩薩，連道教祖師老子也成了迦葉菩薩。^[4]總之一句話：“是法平等”。唐宋時期的敦煌佛教諸宗皆奉，不專一宗，其實是無宗無派。在宗派林立、門戶森然的唐宋時代，敦煌佛教可謂獨樹一幟。

有些學者看到敦煌僧人邈真讚及莫高窟供養人題名中有不少號稱“禪師”的僧人，敦煌寺院中有所謂“禪房”、“禪室”，莫高窟又常被稱為“禪窟”，與此同時，敦煌藏經洞還保存有不少禪宗要籍，於是以為唐宋時期的敦煌，不僅有禪宗一派存在，而且禪宗還非常發達盛行。這其實是一種誤解。禪宗倡言“吾心即佛”，故又被稱為“佛心宗”，主張“見性成佛，不立文字”，“凡所有相，皆是虛妄”，不贊成拜佛、讀經，認為造寺、布施、供養、念佛並非功德，都無成佛的可能。六祖慧能還說：“若欲修行，在家亦得，不必在寺。”否認修

行必須出家，也不要戒定慧。甚至“呵佛罵祖”，“污典非聖”亦不為罪。但敦煌的“禪師”，哪一個不是出家人寺？哪一個不讀經拜佛？哪一個不鑿窟、造像、造寺、布施、供養、念佛？所行所言，全不合禪宗家法。由此可見，唐宋時期敦煌所謂的“禪師”並非禪宗法師。吐蕃佔領敦煌前後，除從涼州流亡到敦煌的禪宗法師曇曠而外，唐宋時期敦煌當地並無禪宗法師。而敦煌不少號稱“禪師”者，不過是僧人中以坐禪見長或教習沙彌坐禪觀想的法師。敦煌遺書 P. 3556 為敦煌諸寺尼衆坐禪觀想的考績案記，首尾俱殘，僅存大乘寺及某寺部分尼衆 56 人的考課紀錄。此件首記尼名，下記該尼於道場坐禪思惟時之所見與所不見，繼由考評法師簽判考績等第。考績等第分上、中、下三等，分別用大字行書批署在各尼名右下方，也有批在記錄文字的中間或末尾者，如：

“永定滿一物不見下又不見”。

“乘(敦煌大乘寺)沙彌願因上於道場思惟，見一和尚與一鉢子，又不見。”

“政圓中於道場內思惟次，見陳和尚令政員(圓)牽一駝至大乘寺殿上，又不見。”

本件所載，計得上考者 11 人，中考者 15 人，下考者 30 人。敦煌大乘寺為當地五尼寺之一，但非禪宗叢林。因知大乘寺尼衆的坐禪觀想，並非禪宗課業。蓋坐禪觀想是佛教各宗派皆有的修習法門，並非禪宗所獨有，本件即其證也。由此推知，唐宋時期敦煌僧人之號稱“禪師”者，並非禪宗法師；莫高窟之稱“禪窟”，敦煌寺院中有所謂“禪房”、“禪室”，亦非專指禪宗修行之所，不過是出家僧人修行處所的一般性泛稱罷了。

筆者並不否認唐宋時期敦煌某些僧人學有所宗(如唯識宗、律宗、禪宗、密宗)，但他們之所行所用却是無宗無派的世俗佛教。所學不等於所行所用。就其所行所用言之，這些學有所宗的僧人實已融入於世俗佛教，遊泳於世俗佛教的汪洋之中，不可據其所學，

意斷其所行必為某宗。至於見到敦煌藏經洞內保存有某一宗派的經典，便從而推斷此一宗派在敦煌必然盛行，則缺乏實證方面的支持，立論難以成立。

4. 正統佛教為了維護佛教的純潔性，強調尊奉真經，排斥偽經。從東晉道安法師編撰《綜理衆經目錄》以來，歷代佛藏目錄皆將偽經及疑經加以註明，以示剔除或存疑。剔除即排斥，存疑則半排斥。唐宋敦煌佛教則不然，不分真經、偽經、疑經，都一視同仁，無所抑揚，一體尊奉，不加褒貶，所謂“一切善言，皆是如來所說”（《發覺淨心經》卷上）。在敦煌寺院經藏中，同時置備真經及疑偽經，以供僧尼誦習流通。P. 3092 背為敦煌某寺沙彌課讀案記，其中沙彌願教課讀之《父母恩重經》，沙彌戒定課讀之《善惡因果經》，沙彌願修課讀之《延壽命經》、沙彌勝淨課讀之《八陽經》等皆屬偽經；S. 1612《丙午年十月廿七日比丘願榮報四恩三有敬發心所轉得經抄數》載，敦煌僧願榮舉辦轉經法會，所轉讀佛經 28 種中，疑偽經竟有 11 種。當地高僧、僧官及地方長官及廣大信眾，使用疑偽經的頻率及對疑偽經關愛的程度，甚至遠在正經之上。尤有進者，在唐宋時期敦煌佛教信徒的心目中，所有宣演、讚揚佛法的作品，例如講經文，佛教變文，佛家辭讚（如《太子五更轉》，《法體十二時》，《歸極樂去讚》，《十恩德讚》之類），靈驗記，乃至佛、菩薩、天王像，壁畫等等，也都同佛經一樣神聖莊嚴、具有法力，皆被視同佛經一般進行供養、觀瞻、誦讀、鈔寫或施捨流傳。略舉數例如下：

（1）鈔寫流傳變文以為功德例：北 7707《大目犍連變文一卷》末題：“太平興國二年歲在丁丑（977）潤六月五日，顯德寺學仕郎楊願受一人思微（惟），發願作福，寫盡此《目連變一卷》。後同釋迦牟尼佛、一會彌勒，生作佛為定。後有衆生，同發信心，寫盡《目連變》者，同池（持）願力，莫墮三途。”

（2）唸誦佛教辭讚以為功德例：P. 3113《法體十二時》卷末題記：“時後唐清泰貳（三）在（載）丙申（936）三月一日，僧弟子、禪師

索佑住發心敬寫《法體十二時》一本，日常唸誦。願一切衆生，莫聞怨任之聲，早建（見）佛日，令出苦海。”（請注意，此僧自稱“禪師”，卻發心鈔寫、唸誦《法體十二時》，並以此為功德，顯然同禪宗“不立文字”、不修功德的主張不符。）

(3)鈔寫佛教祈讚文以為功德例：P. 2483《祈讚文一本》（含《歸極樂去讚》、《蘭若讚》、《印沙佛文》、《臨墳文》等十二種），未有題記稱：“維大宋太平興國四年己卯歲（979）十二月三日保集發信心寫《親（祈）讚文》壹本，記耳。”

(4)鈔寫流傳《靈驗記》以為功德例：P. 2094《持誦金剛經靈驗功德記》末題：“於唐天復八載歲在戊辰（908）四月九日，布衣翟奉達寫此經讚功德記，添之流佈。後為信士兼往亡靈及見在父母、合邑等，福同春草，罪若秋苗，必定當來，俱發佛會。”

(5)供養尊像以為功德例：P. 4060 墨繪觀音菩薩像一幀。後款：“施主、會稽鎮遏使羅佑通一心供養。”

(6)修造佛窟以為功德例：莫高窟 144 窟西壁龕下五代（按，或為吐蕃統治時期）供養人北向第一身題名：“管內釋門都判官、任龍興寺上座龍藏，修先代功德，永充供養。”

(7)塑佛菩薩像以為功德例：莫高窟 180 窟西壁龕外南側菩薩像旁供養人題記：“清信佛弟子張承慶，為身染患，發心造二菩薩。天寶七載五月十三日畢功。”

(8)繪製畫壁以為功德例：莫高窟 160 窟南壁窟口前上方中央墨書《功德記》：“佛師高懸，度濟有情。清信弟子、前河西招撫監張敬通，敬造斯窟像一軀及二上足；東壁繪釋迦；西壁畫一千佛變及二散花聖福，唯資亡考成佛果設。”

講經文、佛教變文、佛家辭讚、靈驗記、及塑像、壁畫之類本非佛經，但對敦煌廣大信徒來說，這些卻是他們學習佛經的直觀教材。由此，講經文、佛教變文、佛家辭讚、靈驗記及塑像、壁畫也就從佛教宣傳品，昇格為佛經代用品，終至成為廣大信徒心目中的佛

經了。

5. 正統佛教強調持律守戒，而唐宋時期敦煌僧尼、信徒則追求生活利樂，不甘受清規戒律的束縛，於是有種種突破清規戒律的行為。例如，佛經主張寺院置產興利，目的在於以“所得利物還於三寶，以作供養”（《根本說一切有部毘奈耶》卷 32）；但禁止僧尼私人置產、牟利。《四分律》云：“例不聽蓄，如田產、奴婢、畜牲、金寶、谷米、船乘等。妨道中最，不許自營。”敦煌僧尼則無視此禁，恣意蓄置田園、奴婢、畜牲、金寶、谷米、車乘，絲毫不受限制。置產、放債，蓄奴、傭僕，飲酒、食肉，殺生、詛呪，娶妻、納妾，喜音聲、聽歌舞，參預政治、樂任俗職。這些非違戒律的行為，在敦煌卻被佛徒納入正常生活之內，甚至寺院、僧侶亦不例外。僧尼是佛教徒敬信的“三寶”之一，僧尼們的所作所為，對廣大俗人信眾無疑具有極大的影響，代表著唐宋時期敦煌佛教界的普遍風氣。僅略舉僧尼行事為例，藉以概見唐宋時期敦煌佛教界的一般風氣：

(1) 僧尼置產、蓄婢：P. 3410《沙州釋門教授索崇恩析產遺囑》載，崇恩和尚私產有耕地“四突”（40 畝），又“瓜渠上地貳拾畝”，“車壹乘”，“草馬壹疋”，又“剝（駁）草馬壹疋”，“五歲草驢壹頭”，“肆歲父驢壹頭”，“特牛壹頭”，“四歲特牛壹頭”，又有近事女（實同婢女）一人（名“宜娘”，且已受戒為沙彌），又“買得小女子壹口”（即婢女），及其它農具、傢具、諸多衣物等。表明崇恩和尚富有資產。

(2) 僧人飲酒：P. 2049 背《後唐同光三年（925）正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色人破歷算會牒》：“麥三碩（石）捌斗，西庫內付酒本。冬至、歲，僧門造設兼納官、冬座局席並西庫覆庫等用。”“麥兩碩（石）伍斗，卧（沃）酒。冬至、歲，僧門造設、納官、並冬座局席兼西庫覆庫等用。”“粟壹碩（石）肆斗，卧（沃）酒。二月八日（釋迦逾城節）侍佛人及眾僧齋時用。”“粟壹碩（石）肆斗，卧（沃）酒。寒食祭拜及修園用。”“粟陸斗，其日近夜沽酒，看後座及眾僧食

用。”“粟柒斗，卧(沃)酒。衆僧造春座局席用。”“粟貳斗，僧官窟上、下彭(棚)圍來日，沽酒衆僧用。”“粟貳斗，沽酒。僧官上窟時因迎當是寺官及所油(由)用。”該寺本年用於沽酒、卧(沃)酒的麥、粟、豆，高達 27 石 2 斗 5 升。其酒，除僧人飲用外，還用以招待、獻納、祭祀。此外，更有僧人開設酒店者，敦煌遺書見有“汜法律店”、“郭法律店”(見 S. 6452 - 5《辛巳至壬午年(981 - 982)某寺付酒本粟麥歷》)。汜、郭二僧身任釋門法律，職在護持律戒、綱紀非違，自己卻公然開設酒店，這在正統佛教不可想象，而在敦煌則見慣不怪、視為平常。

(3) 僧人吃肉：P. 4909《沙州某寺(淨土寺?)辛巳年(981)十二月十三日後諸色破用歷》：“(辛未年正月)二日解齋，面柒斗，炒臠油二升。”二月八日……“炒臠油一升。”三月五日“炒臠油兩合”。P. 3490《辛巳年(981)沙州某寺(報恩寺?)油破歷》：“油伍勝(升)兩抄，北院修造中間肆日衆僧及工匠齋時解齋夜飯，炒臠、餠餹等用。”“油半抄，駝(馱)淤日造餽托、炒臠，衆僧齋時用。”敦煌遺書寺院賬冊中僧人吃臠的記載多不勝舉。《說文·肉部》：“臠，肉羹也。”慧琳《一切經音義》卷 61：“臠者，無汁而炒曰臠。”從知唐代以來所謂“炒臠”即炒肉。表明敦煌僧人吃肉亦極平常事也。敦煌諸寺皆有羊羣，由寺屬人戶(寺戶)放牧，向寺院交納羊毛、羊皮、羊腔(宰殺、剥皮並去除內臟的羊體)及酥酪，供寺院及僧人消用。S. 1519《辛亥年(861?)沙州某寺諸色斛斗出破歷》載：“面壹斗，牧羊人納羊腔，與用。”寺院收納的羊腔，足以保證寺院及僧人的肉食來源。寺僧不僅自己吃肉，還用肉餉神及置辦招待，S. 4373《癸酉年(913)六月一日磴戶董流達園磴所用鈔錄》載：“八月三日……麥七斗，渣(榨)頭賽神羊買(價)用；羊一口，酒兩瓮，細供四十分，去磴輪局席，看石匠及衆僧吃用。”又，“請石匠除磴，五人逐日三時用麵三斗；十日中間條(調)飯羊壹口；逐日料酒壹斗。椽下手日賽神酒壹斗，至十日工作了，羊壹口，付石匠用。”敦煌寺院用肉及僧

人吃肉的記事公然載諸帳冊，表明唐宋時期敦煌僧人吃肉之公開合法、不受非議。

(4)僧尼出家不離家：僧尼作為出家人，律定應須脫離俗家、棲身寺觀。而唐宋時敦煌僧尼長住寺中者大約不過三分之一，此外三分之二的僧尼雖掛籍寺院，卻常年居住於鄉里俗家，祇是在夏安居及某些特殊有限的日子裏才暫時聚居於隸籍寺院。這一特殊現象，郝春文教授在其專著《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》中已作詳論，^[5]這裏勿庸贅舉。而長住寺內的僧尼，又有一些是別竈而炊、別房而居，過著世俗家庭生活。^[6]那些長住寺內並且過著寺院集體生活的僧尼，卻又割不斷世俗情緣，對骨肉親情保持著無限的眷戀。敦煌遺書中有一首題為《好住娘》的僧人吟讚云：

好住娘，好住娘！

娘娘努力守空房。好住娘！

兒欲入山修道去，好住娘！

兄弟努力好看娘。好住娘！

……

上到高山望四海，好住娘！

眼中落淚數千行。好住娘！

……

耶(爺)娘憶兒腸欲斷，好住娘！

兒憶耶(爺)娘淚千行。好住娘！

捨卻耶(爺)娘恩愛斷，好住娘！

且須(隨)袈裟相對時。好住娘！

捨卻親兄與熱弟，好住娘！

且須(隨)師生同戒伴。好住娘！

捨卻金瓶銀葉盞，好住娘！

切須(隨)鉢盂清錫杖。好住娘！

捨卻槽頭龍馬羣，好住娘！

且須(隨)虎狼師(獅)子聲。好住娘!

捨卻織氈錦褥面,好住娘!

且須(隨)亂草與一束。好住娘!

.....

對父母、兄弟、金瓶銀盞、槽頭馬羣、織氈錦褥的難割難捨，幾乎是聲淚俱下了！透露出棲止寺院、身著袈裟的和尚們，並不自樂於青燈黃卷，依然傾情於世俗生活及家庭人倫之樂。看來他們不僅沒有割斷塵緣，反而塵緣甚濃。

(5)僧人從軍、從政，參預世務：晚唐敦煌名僧悟真在張議潮醞釀逐蕃起義時曾參預密謀，起義成功後，則“隨軍驅使，長為耳目，修表題書。大中五年(851)入京奏事，面對玉階。特賜章服，前後重受官告四通。”(見 P. 3720《悟真行實集抄(擬名)》)不少僧人亦投身起義軍東征西討，廝殺拼命，P. 3249《大中、咸通間(848 - 874)歸義軍隊兵名籍》殘存歸義軍某部 8 隊 76 員隊頭及隊兵名單，其中僧人身份者 13 名，如“僧法義”、“僧揚神讚”、“僧明振”等。五代時，敦煌三界寺僧智德則狀請“鎮守雍歸”(見 S. 528《三界寺僧智德狀》，“雍歸”為敦煌東南境一軍鎮名)；敦煌大雲寺僧保性亦自願鎮守新鄉鎮(見 S. 8516A + C《廣順三年(953)歸義軍節度使勝》及勝末列名)。又有僧人兼職官府政事者，如吐蕃統治時期敦煌僧智照兼任“大蕃瓜沙境大行軍衙知兩國密遣判官”(見 P. 3726《故前釋門都法律京兆杜和尚寫真讚》作者署)，後唐清泰四年(937)沙州節度使曹元德東征甘州回鶻，龍辯等被指派“奉守城治”，襄理政務(見 P. 4638《清泰四年應管內外釋門都僧統兼佛法主賜紫沙門龍辯、都僧錄賜紫沙門惠雲、都僧政賜紫沙門紹宗等獻酒狀》)。至於僧人受命奉使中原、西州、甘州及于闐國者，更屢見不鮮。唐宋時期敦煌僧人參與政事，投身俗務，同出家離俗的僧人身份極不相稱，但在唐宋時期的敦煌，則被視同尋常。

(6)尤有甚者，中晚唐、五代至北宋時期敦煌有些僧人還有妻

有子。例如：

P. 2032 背(3)《後晉時代沙州淨土寺諸色人破歷算會稿》：“布八尺，索教授弟亡，弔索僧正小娘子用。”索僧政小娘子，即索僧正妻。知索僧政有妻；

同上號文書背(12)：“布二尺，張閨梨新婦亡時弔用。”知張閨梨有妻；

P. 2040 背《後晉時代沙州淨土寺諸色人破歷算會稿》：“布九尺，高僧政新婦亡時弔索孝校檢、索僧政、高僧正(政)用。”知高僧政有妻；

S. 4120《壬戌至甲子年(962-964)沙州某寺布褐等破歷》：“索僧統新婦亡弔孝及王上座用。”知索僧統有妻。

P. 3730《吐蕃申年十月報恩寺僧崇聖狀上》，是管理都司果園及果物分配的沙州報恩寺老僧崇聖請求卸職的辭呈。末有都教授(即都僧統)乘恩的批語云：“老人頻狀告投，意欲所司望脫……若也依狀放脫，目觀衆果難期。理宜量功，方當竭力。雖則家無窘乏，孝子溫情，然使人合斯以例來者可否？取尊宿大德商量處分。乘恩。”據“家無窘乏，孝子溫情”之語，可知老僧崇聖家有子嗣。

P. 3394《唐大中六年(852)沙州僧張月光博地契》：“大中六年壬申十月廿七日……僧張月光子父將上件宜秋平都南枝(支)渠園舍地、道、池、井水計貳拾伍畝，博僧呂智通孟授總同渠地伍畦共拾壹畝……壹博已後，各自收地，入官措案為定，永為主己(記)……或有人忤悖園林舍宅田地等，稱為主記者，一仰僧張月光子父知(祇)當……”文末田主、見人等名押署中，有張月光及其子張儒奴款名及手印。據本件“僧張月光子父”之文及張月光之子張儒奴款名及手印，確知僧張月光亦有兒子。

這些有妻室兒女的僧人，雖已削髮，實同居士，過世俗家庭生活。唐宋時期，內地亦有僧人娶婦者，被諺稱為“火宅僧”。^[7]但在敦煌卻不遭非議，無人譏諺。否則，上舉之索僧政、高僧政、索僧統

等人安得擢任僧官？僧人娶婦的現象並非敦煌所獨有，但僧人娶婦的現象不受譴責諍讓，則是敦煌特殊之處。

除此之外，敦煌僧人及社會信徒還從事解夢、占卜、堪輿、星命、鎮宅、招魂、祭路、祭拜亡靈等種種不合佛法的活動，其例難以悉舉。從以上所舉來看，唐宋時期的敦煌佛徒與非佛徒幾無分別。所不同者，祇是佛教徒在行非戒之行時不免存有負罪感，且在事後通過“懺悔”、“回向”以作補救。早在三國時期，嵇喜先已倡言“達人與物化，無俗不可安。”十六國時，被許為鳩摩羅什門下四哲之一的僧肇，更雲層“若能不以道為道，不以非道為非道者，則是非絕於心，遇物斯可乘矣。所以處是，無是是之情，乘非，無非非之意，故能美惡齊觀，履逆常順，和光塵勞，愈晦愈明，斯可謂通達無礙、平等佛道也。”敦煌世俗佛教較僧肇還算保守，尚未完全按照僧肇“不以非道為非道”的理論行事，“履逆”時還不能“常順”，猶存“非非”之意，故用“懺悔”、“回向”用以補過。“懺悔”、“回向”本是為信徒改惡從善設置的方便法門，但在唐宋時期的敦煌，客觀上却成了縱容違戒的方便法門。日本那波利貞教授按照正統佛教的觀點將上述那些非違正統佛法的僧人視作“偽濫僧”。^[8]但唐宋時期的敦煌僧人全都程度不同的如此這般。那麼，唐宋時期的敦煌豈不成了“偽濫僧”的天下，唐宋時期的敦煌佛教也祇能被視為“偽濫”的佛教了。一把鑰匙開一把鎖，按照正統佛教的標準，是無法對唐宋時期的敦煌佛教作出合理的解釋與評價的。

三、唐宋敦煌佛教研究餘論

唐宋敦煌世俗佛教，是“有血有肉，有體有象，可感可觸，入世合俗的佛教。”^[9]其影響遍及唐宋時期敦煌社會、政治、經濟、文學、藝術、教育、民俗、意識形態等各個方面，成為瞭解唐宋時期敦煌社會、政治、經濟、文學、藝術、教育、民俗、意識形態等方面的一把鑰

匙，當然更是理解敦煌佛教的一把鑰匙。對唐宋敦煌世俗佛教進行研究，是擺在敦煌學家及佛學家面前的一項重大課題。以往佛學家對唐宋時期敦煌佛教的實際表現多半繞道回避，把目光轉移到敦煌遺留下來的佛教經典上，祇根據佛教經典來描述唐宋時期的敦煌佛教，結果架構出了一個實際上並不存在、祇存在於佛學家頭腦中的所謂的“唐宋敦煌佛教”並就此進行研究，結果脫離實際而不自知。依據經典來架構唐宋敦煌佛教，猶如依據某個國家的憲法來描繪那個國家的狀況，不免把理想當成了現實。殊不知把唐宋敦煌佛教描繪得愈合經典，反而去實愈遠。理論和宣言，從來就不等於現實和實踐，如果理論和宣言等同於現實和實踐的話，這種理論和宣言便失去了存在的價值。中外大多數佛學研究家，似乎忘記了這個簡單的不等式，恰恰是或主要是依據佛經的義理來描述佛教的存在與實踐，闡釋佛教的歷史和狀況，忽略了佛徒信行、寺院行事、僧尼生活等方面實際狀況的分析研究。到頭來，他們所描述的敦煌佛教，祇能是當時並不存在的、佛學家的佛教史。

世俗佛教，是我國佛教史上極為重要的一章。它的苗頭很早已經出現，並不始於唐宋時期；它的流行，也並不僅見於敦煌一地，中原內地及吐魯番地區都普遍有所發現。祇是由於中原及吐魯番地區保存下來的有關世俗佛教存在、流行的資料大多散佚，殘缺支離，不足反映世俗佛教在該地區流行與延續存在的狀況，難以形成彼一地區世俗佛教清晰的概念，因而常被視為非主流的、不成氣候的民間佛教信仰，對其性質、作用、價值、意義的認識，不免幼稚浮淺。而敦煌則保存有唐宋時期本地區世俗佛教十分豐富的資料，文字的、形象的、直接的、間接的，世俗社會的、佛教寺院的，上等階層的、中等階層的以及下等階層的資料，應有盡有，洋洋大觀。集中而充分地反映著唐宋時期世俗佛教在本地存在與流行的生動形貌，足以填補我國佛教史中世俗佛教方面的缺環。就此而言，唐宋時期敦煌世俗佛教的價值亦不可低估。

敦煌世俗佛教的出現，顯示著我國佛教史上一種革新的佛教模式已經初具規模。但是，由於唐宋敦煌世俗佛教未能提出自己的理論，因而還祇處在盲目實踐階段。直到本世紀 20 年代以來，太虛、印順及星雲法師等人倡導“人間佛教”，逐漸形成並提出了明確的理論與實踐規範，佛教革新才走上自覺性的軌道。筆者認為，唐宋時代的敦煌世俗佛教，就其“入世合俗”的特性來說，同當代“人間佛教”有相當的淵源關係。以唐宋敦煌世俗佛教為代表的古代世俗佛教，應是當代“人間佛教”的上源，而當代“人間佛教”則是古代世俗佛教的發展和完善。關於唐宋時代敦煌世俗佛教同今日之“人間佛教”的關係、相承與差別等問題，有待進一步研究。本文且不多談。

註 釋：

[1]《後漢書·楚王英傳》李賢注引袁宏《漢紀》。

[2]參閱窺基《瑜珈論略纂》、《瑜珈論劫章頌》及新羅道倫《瑜珈論記》。

[3]P. 4660-4《故曹僧政(法鏡)邈真讚》：“《瑜珈》《百法》、《淨名》俱徹。敷衍流通，傾城譁悅。後輩疑情，賴承斬決。入京進德，明庭校劣。敕賜紫衣，所思皆穴(諧)。旋歸本羣(郡)，誓傳講說。”敦煌發現曹法鏡講說的《淨名經關中釋批》上下卷各一件，分見 P. 2079 及北 0293。其講說時間，前者為“壬辰年”即咸通十三年(872)，後者為“癸卯年”即中和三年(883)。而“壬辰年”的題記已稱法鏡為“河西管內都僧政、京城進論、朝天賜紫、大德和尚”，表明法鏡早在講說《淨名經關中釋批》之前已從京城回來。《邈真讚》所謂“旋歸本羣(郡)，誓傳講說”者，殆即《淨名經關中釋批》也。

[4]敦煌莫高窟 148 窟聖曆元年(698)鑿《大周左玉鈐衛、效谷府校尉、上柱國李君修慈悲佛龕碑》載：“至若吉祥菩薩，寶應真人，效靈於太古之初，啟聖於上皇之始，或煉石而斷鼈足，立□□□□□□，□□□而察龜文，調五行而建八節；復有儒童喚鳳，生震旦而鬱玄雲；迦葉猶龍，下閩浮而騰紫氣，或因山起號，或□□□風，刪詩書而立訓，莫不分條共貫，異派同源。是知法有千

門，咸歸一性。”按，《造天地經》云：“寶應菩薩下生世間曰伏羲，吉祥菩薩下生世間曰女媧，摩訶迦葉號曰老子，儒童菩薩號曰孔子。”可為碑文註腳。

[5]郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年12月，第74-95頁。

[6]同註[5]。

[7]《負暄雜錄》“梵嫂”條云：“唐·鄭熊《番禺雜記》載，‘廣中，僧有室家者謂之‘火宅僧’。京師大相國寺僧有妻室，則曰‘梵嫂’。”

[8]那波利貞《中晚唐時代に於ける偽濫僧に關する一根本史料の研究》，《龍谷大學佛教史學論叢》，1939年。

[9]國家社科基金資助項目《唐宋敦煌世俗佛教研究》。《唐宋敦煌世俗佛教研究》課題組內部打印本，1998年10月，第5-6頁。此項課題，由筆者與張先堂、譚蟬雪、王書慶幾位先生共同承擔完成。引文見《唐宋敦煌世俗佛教研究·緒論》，筆者執筆撰稿。

晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探

——以“不食肉戒”為中心

高啟安

(蘭州大學敦煌學研究所)

僧人的各種清規戒律是佛教信徒有別於俗人的外在標志之一。飲食戒律的遵守與否，在非信徒看來，是衡量僧人宗教信仰堅定與否的最鮮明標志。

僧人有許多飲食戒律。其中重要的有“不食五葷”、“不食肉”、“不飲酒”、“不得非時而食”等。

晚唐五代時期，按照內地僧人遵守的佛教戒律標準衡量，敦煌僧人對飲食戒律有不少變通，僧尼可以公開飲酒。^[1]文獻記載寺院種植有佛教戒律限制的屬於“五葷”的葱、韭菜等。僧人在寺院的勞動中有“座葱”、“掘葱”、“種韭”，^[2]但是否食用，尚需詳加研究。唯有 S. 4687《乾元寺董法律等齋餅歷》記載給僧人分配的食物中有“菁”，若“菁”為韭花，則敦煌的僧人食韭。

另外一條戒律是不得“非時而食”。從文獻中看，這條戒律敦煌僧人基本遵守。例外的事也很多，這就是“解齋”。之所以有“解齋”，說明這條戒律仍在起作用。對有晚飯（敦煌叫“夜飯”）情況都加以特別說明，正是遵守戒律的標志。在請工匠和僧尼為寺內做工時，仍然給他們每天以三餐的食物。如 P. 2049vb《後唐長興二年(931)正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色人破歷算會牒》：“油肆

勝，造菩薩頭冠，從廿日至廿九日中間，金銀匠及造傘骨令狐闍梨並釘鑠博士等三時食用”，“油肆勝兩抄，二月二日至六日中間，縫傘尼闍梨三時食用”等。在其他一些勞動的場合，僧尼也有一日三餐的情況，對“過午不食”有突破。另外，文獻還記載，一些僧人在做法事時，有時要在晚間加“點心”。這或許是由於勞動強度大，需要一日三餐或加“點心”。這些說明，敦煌的僧人雖然遵守“不非時而食”的戒律，但不是十分嚴格。

佛教傳入中國之初，依據戒律，允許僧人吃肉。至南朝梁武帝根據《大涅槃經》、《楞嚴經》中不主張吃肉的內容寫了《斷酒肉文》，並借王法強制嚴禁僧尼飲酒吃肉後，不允許僧人吃肉才漸成為戒律。晚唐五代時期敦煌的僧人是否遵守不準吃肉這條戒律，是研究當時敦煌佛教及僧人生活時無法回避的問題，研究僧人飲食時更無法回避。學界對此問題提出來已有時日，意見頗不一致，迄今沒有定論。而對此問題的深入研究和澄清，其意義不僅在於僧人飲食和僧人的社會生活，而且對於敦煌佛教的世俗化、特殊性等諸多方面的探討和研究，相信都有參考價值。

我們所說的僧人“食肉”，指的是寺院或僧團組織不禁止僧人食肉，僧人在規定的時間裏不受佛教戒律的限制而公開食肉；而少數僧人違反戒律私下食肉，不能算作“僧人食肉”。

敦煌歸義軍衙內和部分寺院的帳籍文書“人破歷”中，記載了不少支出油用來“炒臠”和“調臠”的記載，因此，食用“臠”成為敦煌僧人食肉的主要證據。

“臠”在文獻中有時又寫作“食”旁的“霍”。張弓先生認為就是一種肉湯：“所謂解齋，即解除常日齋忌：不限午食，不禁葷膾，以示賀節。由上引破歷可見，敦煌寺院的冬至解齋食物主要是胡餅、肉製品（炒臠、調臠）等，無酒。”^[3]

“臠”在古代是一種肉湯，這是無疑的。經過多少個世紀的流傳，到了唐以後，是否仍是以前的樣子？考察一下“臠”是在怎樣的

場合下食用，或許對我們分析敦煌的“臠”是否為一種肉湯有幫助。

“臠”在敦煌無疑是一種較為高級的食品，一般在重大的節日和技術含量高的勞動中纔可食用。蒐求敦煌帳籍文書，記載食用“臠”的近 30 條，現擇其要者錄如下：

P. 3490《辛巳年(921 或 981)某寺諸色斛斗破歷》：“油伍勝兩抄，北院修造中間肆日衆僧及功匠齋時解齋夜飯炒臠等用”，“油貳勝，後件修金剛中間四日工匠及人夫等炒臠等用”，“油半抄，馱淤日造罇托、炒臠齋時用”。

S. 6452(1)《某年(981 - 982?)淨土寺諸色斛斗破歷》：“十二月八日，解齋麵陸斗，炒臠油壹升，餛餅麵貳斗，胡餅麵三斗，麵壹斗”；

P. 4909《辛巳年(981)十二月十三日後諸色破用歷》：“壬午年正月……二日，解齋麵柒斗，抄(炒)臠油貳升”，“八日，行像堂燈油壹升，煮油柒升，煮菜油壹升，炒臠油壹升，餛并(餅)麵陸斗，胡餅麵壹碩貳斗，麵三斗五升，羹麵捌斗，勃託麵貳斗，又造梧桐餅麵壹斗，條煮菜麵伍升，水□□三斗”，“三月……五日，梁閣梨亡，餛餅麵貳斗，胡餅麵伍斗，煮油麵三斗，粥麵三斗，油肆升，炒臠油兩合。”

P. 4906《年代不明(10 世紀)某寺諸色破用歷》：“麵貳斗，抄臠油兩合，造局席看鄧鎮使及工匠用”，“油三合，砂(炒)臠及造小胡餅子用。”

P. 2049vb《後唐長興二年(931)正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色入破歷算會牒》：“油半抄，九日收佛衣日炒臠用”，“油半抄，初日交庫齋時炒臠用”，“油壹勝，磴上燃燈及秤麵炒臠用”，“油壹抄，算西倉寫帳衆僧齋時炒臠用”，“油半勝，冬至解齋炒臠用”，“油貳勝，算會願達逐日炒臠用。”

P. 2049va《後唐同光三年(925)正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破歷算會牒》：“油貳勝，僧官窟下彭時零洛炒臠用。”

P. 2040v《後晉時期淨土寺諸色入破歷算會稿》：“油六勝一抄，□造齋時及第二日屈人衆僧收佛衣等炒臠用”，“油肆勝，煮桴論及抄臠十七日造破盆用，油壹抄，造小破盆子用”，“油壹升，冬至及第二日解齋調臠用”，“油半升，載葦子車牛來日調臠用”，“油三升，十二月行解齋抄菁臠用”，“油壹升，歲交庫兩日行解齋調臠用。”

P. 3234v(2)《年代不明[10世紀中期]油入破歷》：“冬至抄臠油半升”，“十二月付衆僧抄臠油一斗一升”；

S. 4642《年代不明(10世紀)某寺諸色斛斗入破歷算會牒殘卷》：“油半勝，抄臠用”，“油壹勝，抄臠用”；

S. 6275《丙午年(946?)十一月就庫納油付都師歷》：“就庫納油一勝，付都師造精(菁)霍(臠)用。”

S. 5008《年代不明[10世紀中期]某寺諸色入破歷算會牒殘卷》：“油半升，付慧智抄菁臠用”。等等。

以上記載，祇是標明為“炒臠”油的支出記錄，一些祇標明“解齋”或“用”而沒有提示具體用途的油的支出中，還應當有用於“炒臠”的。

從這些記載可以看出：“炒臠”或“調臠”均記載在油的支出下面，根據食用人數的多少和“臠”的數量，“炒臠”所需油從兩合、半抄到一斗多不等；炒臠的場合或者是僧人“解齋”，或者是節日，或者在其它特殊的場合；“臠”是一種副食，亦即佐餐食品，往往和桴論或餽飴同時食用；另外，還有一種臠叫“菁臠”。這些材料給我們的啟示是：“臠”是一種用來泡餅和澆麵吃的菜湯，實際上，很可能類似我們今天用來澆麵吃的臊子或加工的湯。桴論是油餅，可以就湯來食用；餽飴是麵，可以澆臠來食用。

幾處資料中提到了“菁臠”。“菁”，按《說文解字》：“韭華也。”段玉裁註曰：“《周禮》菁菹；先鄭曰：菁菹，韭華菹也……《廣雅》曰：韭其華謂之菁。”說明菁為韭菜花。“菁”有時也指“蔓菁”。敦煌當

時已有“蔓菁”。P. 3468《驅儼詞》中有“穀杆大於牛腰，蔓菁賤於馬齒”^[4]的說法。在 S. 4687《乾元寺董法律等齋餅歷》中則有“每人菁壹升，蘿蔔十個”的記載，其中“菁”若是蔓菁，則應當也以“個”來分配，何以用“升”來分配？因此，“菁”當非“蔓菁”。無論如何，“菁臠”是一種加了“菁”的“臠”。

敦煌僧人食肉的主要根據是“臠”即肉湯。

漢代王逸註《楚辭·招魂》中解“臠”曰：“有菜曰羹，無菜曰臠”。因此，歷代均以臠為肉羹。但到了唐五代以後的敦煌，臠是否仍是一種肉湯呢？其用料有沒有發生一些變化呢？我們認為敦煌寺院的“臠”不是肉羹而是菜羹，相當於今天的菜湯或素臊子，“菁臠”即其證也。這樣一來，不是與羹無區別了嗎？有區別。按一般理解，“羹”是一種菜湯，而敦煌的羹卻要用麵，與古代的羹相比，也有了變化。P. 3234 有“麵壹斗，來日造羹用”；P. 4909 中也有“羹麵八斗”的記載，而“臠”卻沒有麵的支出，因此，祇能是一種菜湯或素臊子。

王子輝先生對“羹”和“臠”作過專門的研究，認為“古代的羹與臠是沒有什麼嚴格區別的，祇是有菜無菜的細微之分。但這似乎祇在歷史的短暫時期是如此。後來的發展變化，早已使這個細微的區分失去了現實意義。至少在南北朝時期，羹與臠的命名已不是按照肉羹中有菜與否來區分了。……以後，羹的組成內容愈來愈多，羹的含義愈來愈廣泛，不祇肉、菜可為羹，各類米、麵、水產、果實皆可入羹，以至不管有沒有肉汁……都可以羹命名。”^[5]

敦煌文獻反映，敦煌的羹與臠是有區別的，這就是羹中有麵，而臠中無麵。

可證寺院的“臠”並非“肉湯”，還有一條理由：如果這些“臠”的原料主要為肉，那麼這些肉從哪裏來？我們知道，敦煌寺院的財產和各項收入、支出，管理得非常嚴格，這可以從留存現在的寺院帳籍中反映出來，除了各種糧食外，還有油料、調料等的往來帳，連寺

院的牧子的口糧支出、送乳餅、酥都有記錄，惟獨沒有肉的來源和支出的記載。如果以上食用的“臠”是肉食品的話，其來源無非兩種：其一，從市場交換而來，就像寺院用的醋、醬、酒等一樣；另一種來源就是寺院自己的羊。但文獻中沒有用粟等糧食換肉造臠的記載，僅有的一次用糧食換羊記載，說得很清楚，是給工匠吃的。

那麼有沒有宰殺羊或牧子送肉的記錄呢？換句話說，寺院所蓄養的牛羊其來歷和去向又如何呢？

我們知道，當時敦煌的許多寺院都有羊、牛以及其他家畜，而且有些寺院的羊數量還不少，這在許多屬於寺院的文獻中都有記載。S. 542 即是大乘寺、靈修寺、普光寺、金光明寺、蓮臺寺點算羊隻的文書，其中透露這些寺院養羊不少。寺院的家畜最早來源無非三種：來自信徒的施入，寺院的僧人為社會和信徒提供宗教服務後的收入，來自借貸者的抵債。雖然文獻中尚未發現用家畜抵債的記錄，但卻有不少信徒施入牛羊等家畜的記載（如 P. 2863《李吉子等施入疏》：“故羊三口，施入鑄鐘”，“故羊一口，施入鑄鐘”；P. 4783《癸卯九月廿三日施牛兩頭出唱如後》中施入“陸歲耕牛壹頭，乳牛壹頭”；P. 3478《年代不明福岳奉獻施捨支分疏》：“乳牛一頭”；S. 5425V《丑年(908 或 921)十二月大乘寺寺卿唐千進點算見在及欠羊牒》：“丑年七月官施羊：大白羯一口，大母白羊三十玖口”；P. 2583《申年比丘尼修德等施捨疏》(1)：“十月九日，宰相上乞心兒及論勃頰藏福田捌頭牛價，折得麴、塵絹兩疋，緋絹三疋，紫綾壹疋。折絹三疋，每牛一頭，得絹一疋。”等）。為寺院施入或信徒用施入羊來還願的行為在敦煌持續了數個世紀，直到解放後仍然存在。而寺院的羊很少見到作為肉食品宰殺的資料。那麼這些羊究竟到哪裏去了呢？這些家畜的去向除了由專人(牧子)放牧外，最終是通過出唱活動，再換為糧食和布匹。對此，郝春文先生在《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》一書中已有論述。^[6]

唯一的一件寺院牧羊人送肉的記載出現在 S. 1519(1)《辛亥

年(891 或 951)某寺諸色斛斗破歷》中：“又麵壹斗，牧羊人納羊腔與用。”

“羊腔”指羊宰殺後除掉頭蹄和內臟的部分，這個詞在今天的河西地區仍在用。此句話的關鍵在“納”。寺院的“納”有其專門的含義，指“納贈”或“納官”。“納贈”一般是本寺院給它寺院的僧人死亡後例行的贈禮；“納官”有兩種情況：一種是給官方納送食物；另一種似是為寺院管理機構都僧統司納送食物。關於“納官”，筆者將有專文討論，此處不贅。既然“納”是一種支出的行為，那麼，前句話就好理解了。這是寺院以“羊腔”作為“納官”的食物。支出一斗面，不是羊腔所值，而是牧羊人的食物。同卷記載在當天支出一斗面之前，還支出了其他食物或原料：“十六日，豆兩碩，買吳懷定布，納官用；同日，油壹斗，豆兩碩，麥柒斗，粟柒斗，買吳押衙張懷通家鐵團胸子用。”雖然不能確定“納官”的用途為何，但可以肯定，這副羊腔子不是寺院用的，而是用來“納官”的。

由此看，如果頻繁解齋或其他場合食用的“臠”的主要原料為肉，為何沒有支出糧食交換肉或宰殺牛羊的記載？唯一的解釋是“臠”中根本就没有肉。

參考一下今天河西人的食俗，對我們分析“臠”中究竟有無肉或許有用。

河西人的油餅有兩種，一種是燙麵油餅，是將麵用滾燙的開水燙好後，在鍋中用油煎熟，叫烙油餅；另一種是炸油餅，所用的麵必須是發麵。食用烙油餅時，一般要做個酸湯，可以起到化膩的作用；食用炸油餅時，或做酸湯，或做稀飯一起食用。而沒有將油餅和肉湯一起食用的現象。河西農村有一句俗語，叫“有福不可重受，油餅子不要加肉”。可證在吃油餅時一般不食用肉。而敦煌的“浮餪”其實就是一種發麵油餅。幾條材料中載有“菁臠”，也說明“臠”就是一種有菜的湯。

S. 1366《年代不明(980 - 982)歸義軍衙內麵油破用歷》中，曾

在一次寒食節製作的食物中出現了“僧家餠託”的食物名稱。為什麼在歸義軍衙內的支破歷中出現這個名稱？顯然，寒食節所招待的客人中，有不少僧人，而名之謂“僧家餠託”，正標明它與俗人所食之餠託有別，別在何處呢？有肉與否是其區別的唯一解釋。

食用餠餠或餠託等類似麵食時澆“臠”來食，很早就是內地的一種食俗。《齊民要術·餅法》記載好幾種食物要調“臠”，如“水引餠託”、“切麵粥（棋子麵）”、“粿麵粥”、“粉餅”、“豚肉餅”等。因此，以“臠”作為麵或餠託的佐餐，也應視為敦煌當地的一種飲食習慣。

如果說“臠”是一種肉湯，或曰一種肉製品，那麼在像孟蘭盆這樣隆重的節日裏，好幾日解齋的和尚們都要食用肉，還要給前來的遊方僧人們供應肉食，這難以想象。

在敦煌寺院的各種帳籍中，並非一條食用肉的材料都沒有。S. 4373《癸酉年(913 或 973)六月一日磴戶董流達園磴所用鈔錄》中有：“請食(石)匠除磴，五人逐日三時用麵三斗，十日中間條(調)飯羊一口，逐日料酒壹斗”，“羊一口，付石匠用”，“麥柴斗，渣(閘)頭賽神羊買用。羊一口，酒兩瓮，細供四十分，去磴輪局席看木匠及衆僧吃用”等。在其它證據較少的情况下，對這件文書中所記材料的不同理解，成了敦煌僧人吃肉與否的關鍵。

此卷並非磴戶董流達支出帳，而是一件寺院的賬籍，因為其中還有“七月十日，麵五斗，酒四杓，衆僧磴後打略吃用；又胡餅三十，酒壹角，衆僧磴橋來吃用；胡餅伍拾，酒壹瓮，衆僧修瀉口來吃用”的記載。顯然，上述記載食用的羊，是為修磴戶董流達所承包的磴而支出的。本件文書的大部分內容是支用“除磴”、“修大渣(閘)”、“閘頭賽神”等工匠和其它活動的破歷。第一句中，很明顯，一隻羊是支給石匠在十天中調飯的，五名石匠，日食三餐，每天支麵三斗，每人每頓用麵二升；第二句是在十日工作結束後給石匠的羊；第三句透露的信息是這隻羊是用七斗麥子買來的。第四句最容易引起

歧義。這是在修磴輪的工程完畢後舉行的宴會活動，看起來似乎有僧人參與了吃肉。從整個行文看，寺院對這次修磴輪很重視，先後支出了五隻羊。其中四隻羊沒有註明來歷，或者就是寺院所有的羊。而為石匠支出的羊就有三隻。因為河口的磴輪是水磴，需要木匠參與修理。“羊一口，酒兩瓮，細供四十分，去磴輪局席看木匠及衆僧吃用”這句話的主要部分是“看木匠”。“看”在當時的敦煌是對做工的工匠招待、慰問的一種飲食活動，拙作《唐五代敦煌人的宴飲活動述論》一文中已有論述，^[7]即修磴輪後寺院招待的主要對象是木匠，“衆僧”祇是陪襯。就是說為僧人支出了細供等食物，而給相關的工匠支出了一口羊。這種將數件支出混合記載的例子在敦煌帳籍中比比皆是。如我們前舉 P. 2049vb《後唐長興二年(931)正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色人破歷算會牒》卷中，由於油的支出和麵的支出分別記載，因此，兩者可以相對照，結果發現麵油的支出有時並不一致。如“油半抄，初日交庫齋時炒臠用”的這一筆帳，相對應的麵的支出卻是“麵捌斗伍升，寒食祭拜及初交庫日衆僧食用”(343行)；“油壹勝，磴上燃燈及秤麵炒臠用”的這一筆帳，相對應的麵的支出卻是“麵肆斗，秤麵日造冷淘用”(354行)；“油貳勝，算會願達逐日炒臠用”這一筆，對應記載的則是“麵壹碩伍斗，算願達五日衆僧解齋時用”(389行)。P. 2049va《後唐同光三年(925)正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色人破歷算會牒》中也有相同的情況：與“油貳勝，僧官窟下彭時零洛炒臠用”這筆相對應的麵的支出是378行“麵肆斗，僧官窟上造下彭時看當寺徒衆及破除日看判官等用”(378行)。因此，並不能有力地證明僧人也是食肉的一員。至於修大閘時的賽神羊，在儀式完畢後當時就要宰殺食用，除了閘頭磴輪的管理者應當是羊肉的食用者外，參加賽神的其它俗人也應當吃肉，而一般寺院的磴輪均由寺院的寺戶管理。當然，在賽神儀式上，也有僧人參加，但參加了並不等於就非得食肉。因此，這條材料並不能證明僧人亦食肉。前面幾

句話對羊由誰來吃記得很明確，恰好說明羊隻由工匠和磴戶食用。

檢視唐五代敦煌地區的飲食品種，有一種食物與肉有關，它就是灌腸。敦煌的灌腸是在動物的腸子內灌入麵後蒸熟而食，原料中有肉無疑。灌腸作為一種較為高級的食物，不時出現在“賽神”和招待重要客人的場合。^[8]但灌腸沒有一次出現在寺院的支破歷中，儘管寺院也有迎送和招待重要客人的時候。這也可說明寺院是禁止食肉和製作肉製品的。

從前面所列舉的材料看，一些食用“臠”的場合確實是在“解齋”期間。敦煌的“解齋”，主要指“非時而食”，對此，筆者已有論述，^[9]並非在“解齋”期間允許僧人食肉。其實，寺院裏食用臠，有時並不在解齋時間內，交庫日、收佛衣、燃燈等活動中也有食用臠的記錄。

或曰，敦煌僧人大部分與家人生活在一起，^[10]這種生活方式是否會影響到他們的飲食戒律呢？這種生活方式確實會影響到僧人對戒律的遵守，也不排除個別僧人破戒食肉。但個別僧人的破戒，並不說明敦煌寺院或僧團組織允許僧人食肉。有兩件文書，可為以上論述佐證。P. 2583《申年比丘尼修德等施捨疏》：

1. 發壹兩，沙唐五兩，入大衆。
2. 右弟子薄福，離此本鄉，小失翁母，處於大蕃，配充驛
3. 戶。隨緣信業，受諸辛苦，求死不得，乃貪生路。穢食
4. 衆生血肉，破齋破戒，惡業無數。今投清靜道場，請
5. 為唸誦。
6. 申年正月日女弟子張什二謹疏。
7. 沙唐一兩，崇哲取，準三斗。

S. 6829《成年(806)八月汜元光施捨房捨入乾元寺牒並判》：

1. 宅內北房一口並檐，次西空房地一口無屋，廡舍一口
2. 右元光自生已來，不食熏茹，白衣
3. 道向，歷卅餘年。從陰和上已來

4. 乾元寺取緣聽法，來往不恒，騰踏已
5. 常，涕唾惡地，乃諸罪障，卒陳難盡。
6. 從今年四月已來染患，見加困劣，無
7. 常將逼。謹將前件房施捨入乾元
8. 佛殿，恐後無憑，請乞判命，請處分。
9. 牒件狀如前，謹牒。
10. 戊年八月 日汜元光牒
11. 任施仍為憑
12. 據，潤示
13. 廿七日

“熏”與“葷”通，“葷茹”即指葷膾辛辣之味。從這兩件施物疏中，可以清楚地看到僧人是戒食葷膾的。

敦煌文獻的粟特文文書中，有一件《戒食肉經》(P. 3511)。榮新江先生認為“似是粟特人抄撮各種佛典中的有關戒食肉部分而成。”^[11]此經雖為粟特語，但將食肉作為一種戒律，蒐集在一起，且出在敦煌，也說明敦煌是禁止僧人食肉的。

敦煌僧人可以公開飲酒，在一些特殊的場合可以變通“過午不食”的戒律，也可能食用屬於“五葷”的韭菜等，飲食戒律不是十分嚴格，這與敦煌社會的特殊情況密切相關。“安史之亂”之後，敦煌孤懸治外，逐漸成為一個相對獨立的地方政權，形成了一些有別於中原的僧尼制度，如僧尼大部分和家人生活在一起，負擔稅役，僧尼與世俗社會的聯係很緊密等。加之敦煌曾被吐蕃統治過一個時期，這些都不能不影響到僧尼的日常生活和飲食戒律。雖然，敦煌的僧尼仍然遵守著“不準食肉”的戒律。

註釋：

[1]高啟安《唐五代敦煌人的飲酒習俗》，《敦煌研究》2000年第3期。

[2]如：S. 6452(1)《某年(公元981-982?年)淨土寺諸色斛斗破歷》：“六日掘蔥午料白麵壹斗”；P. 4906《年代不明某寺諸色破用歷》：“白麵壹斗，麵貳斗伍升，油兩合，衆僧座蔥食用”；P. 2838《唐中和四年(884)正月上座比丘尼體圓等諸色斛斗入破歷算會牒》：“麥三斗，油壹升，城南園內種非齋時用”等。本文所引敦煌文獻，除註明者外，均採自唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》，全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年9月。不再一一標出。

[3]《敦煌秋冬節俗初探》，《1990年敦煌學國際研討會文集·石窟、史地、語文編》，遼寧美術出版社，1995年7月，第586頁。

[4]黃征、吳偉《敦煌願文集》，嶽麓書社，1995年11月，第954頁。

[5]《中國飲食文化研究》中《羹膳析》一文，陝西人民出版社，1997年10月。

[6]《敦煌僧團與僧人的“出唱”活動》一節，中國社會科學出版社，1998年12月，第270頁。

[7]《西北民族學院學報》2000年第3期，第68頁。

[8]S. 1366《年代不明[980-982]歸義軍衙內麵油破用歷》：“十七日，準舊城東祇賽神用神食五十七分，燈油一升，炒麵二斗，灌腸麵九升，南城上偏次賽神用神食十九分，灌腸麵三升，燈油一升；南城角神食五分，百尺上神食七分，灌腸麵三升。”“準舊祭雨師神食五分，果食兩盤子，胡餅二十枚，灌腸麵三升”，“賽金山王神食七分，灌腸麵三升，用麵二斗四升，油一升四合”，“廿七日寒食坐(座)設用：細供一千五百八分，胡餅兩千九百一十四枚，胡椶楡八百八十枚，餛飩二百五十枚，小食子麵七斗，油五升，貼蒸餅麵四石，餛飩麵四斗，僧家餛飩麵五斗，油一升，灌腸麵八斗”。P. 2641《丁未年(947)六月都頭知宴設使宋國清等諸色破用歷狀並判憑》：“十日，百尺下賽神用神食伍拾陸分，麩貳斗，燈油壹升兩合，灌腸麵陸升”等。S. 2472《辛巳年(981)十月三日勘算州司倉公廩斛斗年前後主持者交遇分付狀》有“羊腸一副，破麵三升”的記載。從以上記載分析，當時一副羊腸，可以製作三升麵的灌腸。

[9]高啟安《唐五代敦煌僧人飲食的幾個名詞解釋》，《敦煌研究》1999年第3期。

[10]郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》第二章《敦煌僧尼的生活方式》，第74頁。

[11]《敦煌學大辭典》“粟特語戒食肉經”條。

從“三教大法師”看晚唐五代敦煌 社會的三教融合

釋覺吳

(蘭州大學敦煌學研究所)

在敦煌出土文獻中“三教大法師”的師號常伴隨在許多佛教僧官官銜中，如邈真讚中，P. 3556《都僧統汜福高和尚邈真讚並序》：“大唐敕授歸義軍應管內外都僧統充佛法主京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門汜和尚邈真讚”，P. 4660《金光明寺索法律邈真並序》、《都僧政曹僧政邈真讚》等之撰寫人：“河西都僧統京內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門悟真撰”。另外在莫高窟供養人畫像題記中亦有許多帶“三教大法師”師號之僧官供養人，如第 387 窟西壁龕下南側五代供養人像列北向第一身題名“……釋門都僧統兼門□□□京城□□臨□供奉大德闡揚三教大法師賜紫沙門□□□□供養……”。相對於中原地區儒釋道三教自南北朝以來不斷相互鬥爭的情形，晚唐五代敦煌地區的三教大法師師號的出現，是不是反映了該地不同於中原地區的宗教氣氛，或是有其它的政治上的特殊意義。茲就現有的資料，對文獻中“三教大法師”稱號的意義做一探討。

—

在文獻中凡“三教大法師”、“三教講論大法師”或“三教毘尼藏

主”等帶有“三教”頭銜者前多有僧官之官銜，所以大致可推測“三教大法師”師號為僧官才會有的頭銜之結論。既然僧官和三教大法師關係密切，我們先就晚唐五代敦煌地區的僧官系統和中央僧官制之間的脈絡關係做一說明。

唐朝的僧官制度在唐高祖時，以寺院三綱（即上座、寺主、維那）為主，中央置十大德，“武德之初，僧過繁結，置十大德，綱維法務”，^[1]以德高望重，衆所推崇的僧人統領全國僧務，“天下寺觀三綱，及京都大德，皆取其道德高妙，為衆所推者補充，申尚書祠部。”^[2]代宗期間的十大德已無統領天下僧尼的性質，祇負責講授律學、臨壇度僧的事務，有所謂“臨壇大德”的稱呼。^[3]德宗貞元間（785 - 804）置左右街功德使和東都功德使，由俗人擔任功德使職務。唐後期另設左街僧錄、右街僧錄和左右街僧錄，名義上是全國的最高僧官，實際上是隸屬於功德使下。地方性的僧官於安史之亂後開始出現，州、郡一級有僧正，由節度使或州刺史自行任命產生的。這種僧官由地方任命的情形，是安史之亂後，中央權力下降，方鎮權重的結果。僧正之外，北方亦出現僧統之僧官，在河西地區多以僧統為道或節鎮的僧官，以僧正為州級的僧官。^[4]

敦煌地處西北邊地，自漢代設河西四郡後，即成為中原通往西域諸國之重鎮，也是佛教東傳的主要據點。河西地區雖政權更替頻頻，但各統治者多崇尚佛教，加上僧侶、商人、使節往來不斷，造就了有利佛教發展的政治、經濟背景，佛教持續的蓬勃發展，使佛教長期以來成為敦煌地區占統治地位的宗教。唐德宗建中二年，敦煌地區為吐蕃佔領（781 - 848），後經張氏歸義軍（848 - 914）和曹氏歸義軍（914 - 1036）的統治，張曹政權轉換間還有一段張承奉在 906 年建立的西漢金山國政權。基本上晚唐五代的敦煌已經為獨立或半獨立的政權所管轄，它的僧官制度既沿襲中原的體制，屬於晚唐地方僧官的系統，又因政治的關係，有其獨特地方色彩的一面。

吐蕃統治的六十餘年中，僧官名稱前後有所不同，初期大致延續唐之地方僧官制，僧統為河西道最高的僧官，在 S. 2729《吐蕃辰年(788)三月沙州僧尼郭落米淨辯牒》記載辰年三月五日算使論悉諾羅檢牟敦煌諸寺僧人名目中，龍興寺下第一人為都統石惠捷，大雲寺下有都統康智詮，都統應為都僧統之簡稱，其中一人可能是都僧統，另一人是副僧統。^[5]石惠捷於辰年三月十三日死後，由康智詮繼任都統之職。之後的敦煌文獻則皆出現了以都教授為首的僧官制，S. 1686：“大蕃歲次辛丑(821)五月丙申朔十二日辛未沙州釋門都教授和尚道引羣迷，敬畫釋迦牟尼如來一代行化”；文獻中碑銘讀資料也提到教授的僧官，如 P. 4640《吳僧統碑》“遂使知釋門都法律、兼攝副教授十數年矣。……又承詔命(贊普)，遷知釋門都教授。以四攝攝僧，六和和衆”，吳僧統即吳洪辯，他在 832 年左右出任都教授一職。^[6]這時敦煌最高的僧官為都教授，下有副教授、都法律，都法律下有法律。職稱前冠“都”字，表示在都司任職。

張議潮於唐宣宗大中二年(848)舉兵擊敗吐蕃政權，收復敦煌，進而收復河西各州，並舉瓜沙諸州歸唐，恢復了唐制，改吐蕃時最高僧官都教授為都僧統。從大中五年《僧洪辯受牒碑》、P. 3720《悟真告身》第一件及《黃牒》等文獻中可看出這一改變。以上三件文獻皆記載著當時洪辯的僧官為都僧統，“敕釋門河西都僧統攝沙州僧政法律三學教主洪辯、人朝使沙州釋門義學都法師悟真等，……洪辯可京城內外臨壇供奉大德，悟真可京城臨壇大德。”從《吳僧統碑》的都教授到《僧洪辯受牒碑》等文獻的都僧統，說明了洪辯在吐蕃統治期的都教授僧官名稱，在歸義軍時改稱為都僧統。歸義軍政權的都僧統下有都僧錄、都僧政、僧政、法律等僧官。悟真的四件告身和其它的文獻中說明了歸義軍時期僧官的高低次序：第一件告身：大中五年(851)五月授都法師悟真京城臨壇大德並賜紫，“人朝使沙州釋門義學都法師等……悟真可京城臨壇大德，仍並賜紫”，第二件告身：大中十年(856)四月悟真昇為都僧錄，

“京城臨壇大德兼沙州釋門義學都法師△乙……可供奉充沙州都僧錄”；第三件告身：咸通三年(862)六月悟真昇為河西副僧統，“京城內外臨壇供奉大德沙州釋門義學教主都法師兼僧錄賜紫沙門悟真……可河西副僧統”；第四件告身：咸通十年(869)十二月悟真升為都僧統，“河西副僧統京城內外臨壇大德都僧錄三學傳教大法師賜紫悟真……今請替亡僧法榮，更充河西都僧統”；P. 2054v《疏請都僧統和尚等稿》和其它疏請文中也順序列出所請的僧官都僧統、都僧錄、都僧政、僧政、法律各僧官名單。

二

敦煌文獻中僧官中的德號、賜紫和唐中央相同，唯有“三教大法師”師號是唐中央僧官頭銜中所未見的。“三教”兩字在僧官的頭銜中，最早出現於唐宣宗(847)時代，當時稱為“三教首座”，第一位授封三教首座的僧人是辯章，宣宗以此頭銜表揚其協助重建廢寺的功績。^[7]而敦煌地區在張氏歸義軍統治時，是最高僧官都僧統才擁有三教大法師的師號，這意味著三教大法師師號在初設時是一個極高的僧官榮銜，非一般僧官能有的榮銜。敦煌的三教大法師師號最早出現在咸通十一年(870)。咸通十年，悟真在其所撰寫的《河西都僧統故翟和尚逸真讚》署名為“河西都僧統京城內外臨壇供奉大德都僧錄兼教諭歸化大法師賜紫沙門悟真撰”，然而在咸通十一年所撰的 P. 4640《沙州釋門索法律智岳逸真讚》中，悟真則署名“河西都僧統京城內外臨壇供奉大德都僧錄兼闡揚三教大法師賜紫沙門悟真撰”，悟真頭銜由“教諭歸化大法師”改為“闡揚三教大法師”，此後文獻中，悟真所撰寫的逸真讚，皆以“三教大法師”師號來署名。悟真之前歸義軍統治期的兩任河西都僧統，吳洪辯和翟法榮的官銜中都沒有帶三教大法師師號，至少在他們二人的逸真讚中此師號尚未出現。因此，悟真應為河西地區第一位有三

教大法師頭銜的僧官。

由於悟真為敦煌地區第一位有三教大法師師號的都僧統，是不是他之後的歷任都僧統皆有三教大法師的師號？或是祇有都僧統才擁有三教大法師的師號？我們先就馬德先生《都僧統之“家窟”及其營建》和榮新江先生《關於沙州歸義軍都僧統年代的幾個問題》^[9]等文章中，將歸義軍統治時期的都僧統大致做了以下的條列，其中括號內為推測年代：

都僧統名	任期
吳洪辯	851-(862)
翟法榮	(862)-869
唐悟真	869-895
康賢照	895-902
汜福高	(902)-(917)
陳法嚴	(917)-(926)
陰海晏	926-933
王僧統	933-935(存疑)
龍辯	935-(944)
汜僧統	(944)-951-?
法嵩	?-954-?
梁願清 ^[10]	?-962-?
銅惠	?-966-978-?

以上都僧統中唐悟真、汜福高、陳法嚴和陰海晏等人有碑銘讚資料如下，P. 4660《都僧統唐悟真逸真讚並序》“河西都僧統京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門悟真”；P. 3556《都僧統汜福高和尚逸真讚並序》“大唐敕授歸義軍應管內外都僧統充佛法主京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門汜和尚”；P. 3720《河西都僧統陰海晏墓誌銘並序》“敕授河西應管內都僧統京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教毘尼藏主賜紫沙門和尚”。

他們三人的頭銜中都有三教大法師或三教毘尼藏主師號。除此之外，P. 3556《都僧統陳法嚴和尚逸真讚並序》缺標題和撰寫人署名，無法知道他的正確頭銜，其餘的都僧統則無碑銘讚流傳下來，他們的官銜中是否帶有三教大法師的師號，我們不得而知。但從唐悟真、汜福高和陰海晏所擁有的頭銜可看出三教大法師是都僧統常置的師號，其它的都僧統既然位居最高僧官職位，理當也會有同樣的師號。

除上述都僧統有三教大法師的師號外，尚有其它次一等的僧官擁有三教大法師師號的碑銘讚資料，如 P. 3564《莫高窟功德記》中梁願清任僧政時已經有三教大法師的師號，其它碑銘讚的標題或撰寫人中，也發現有不少非都僧統的僧官而帶有三教大法師師號的資料，從碑銘讚資料統計出約有十一人，今表列如下：

僧名	頭銜	撰寫年	出處
張喜首	梁故管內釋門僧政臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門	919年	P. 3718《張喜首和尚寫真讚並序》
閻會恩	大梁故河西管內釋門都僧政兼毘尼藏主京城內外臨壇供奉大德闡揚三教大法師賜紫沙門	923年	P. 3630《閻會恩和尚逸真讚並序》
張善才	唐故歸義軍管內釋門正僧政京城內外臨壇供（奉大德□□□教）主兼闡揚三教大法師賜紫沙門	?	P. 3541《張善才和尚逸真讚並序》
馬靈仝	唐故河西釋門正僧政臨壇供奉大德兼闡揚三教毘尼藏主賜紫沙門	928年	P. 3718《馬靈仝和尚逸真讚並序》
范海印	唐河西釋門故僧政京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師賜紫沙門	931年	P. 3718《范海印和尚寫真讚並序》
張和尚	大晉河西敦煌郡釋門法律臨壇供奉大德兼闡揚三教毘尼藏主沙門	945年	P. 3792《張和尚生前寫真讚並序》

賈清	大周故應管內釋門僧正京城內外臨壇供奉大德闡揚三教講論大法師賜紫沙門	?	P. 3556《賈僧正清和尚遯影讚並序》
靈俊	釋門法律知福田都判官臨壇供奉大德兼三教法師沙門	928年	P. 3718《劉慶力和尚生前遯真讚並序》撰寫人
紹宗	釋門三教大法師沙門	923年	P. 3630《閻會恩和尚遯真讚並序》撰寫人
道林	……□正僧政兼闡揚三教大法師賜紫沙門	955年	S. 5405《張福慶和尚遯真讚並序》撰寫人
願清	釋門僧政臨壇供奉大德闡揚三教大法師賜紫沙門	936 或 937年	P. 3564《莫高窟功德記》

由上表可知，許多僧政和法律僧官也有三教大法師師號，既然僧政法律有三教大法師的頭銜，那麼更能肯定那些沒有資料可考的最高僧官都僧統也會有三教大法師的師號。都僧統和它的僧官同時有三教大法師師號的情形，約從曹氏歸義軍統治，或是張承奉西漢金山國開始。在《張善才和尚遯真讚並序》中提到“洎金山白帝（即西漢金山國建立者張承奉），聞師守節英明。時遇三界摧殘，請移就住建立。官寵釋門僧政，並賜紫綬恩榮，仍封京城內外之名，別列臨壇闡揚之號。”張善才此時已有賜紫、封德號，而且“闡揚”二字常出現在三教大法師前，所以推斷張善才在金山國政權時已經有了三教大法師的師號。值得注意的是，同光三年（923）還沒有任僧官的紹宗以三教大法師頭銜為其所寫的《閻會恩和尚遯真讚並序》署名，儘管紹宗後來位至都僧政，^[1]但未任僧官即有三教大法師的榮銜，表示紹宗早年在敦煌教團中非常活躍，得到此榮銜已經具有準僧官的性質了；同時也表示三教大法師的封賜風氣盛行起來，成了僧人地位和榮譽的象徵，一般僧人也能有三教大法師師

號，此師號泛濫的現象由此可見。在《敦煌莫高窟供養人題記》中也明白顯示曹氏歸義軍統治時期，多位僧官同時有三教大法師師號的情形。例如：

第 44 窟北壁五代供養人像列東向第八身題名：

管內□(釋)□(門)□(法)□(律)檢校毘尼教主□(臨)
□(壇)□(大)□(德)兼闡揚三教大□(法)□(師)沙門
□□□(一)□(心)□(供)□(養)

同列第十五身題名：

釋門法律…大德□(沙)□(門)□三教法師……養

第 98 窟五代南壁賢愚經變下端供養人像列東向第九身題名：

釋門法律知使宅內闡揚三教大法師臨壇大德沙門□□一
心供養

同列第十一身題名：

釋門法律臨壇供奉大德闡揚三教講論大法師沙門廣信一
心供養

同列第十八身題名：

釋門法律臨壇供奉大德闡揚三教講論大法師沙門紹宗一
心供養

同列第二十三身題名：

釋門法律臨壇供奉大德闡揚三教大法師……

以上題記無非說明三教大法師的尊號和僧官、德號、賜紫一樣，在五代時期的敦煌地區是非常普遍的。從宣宗首創“三教首座”，演變到敦煌地區悟真被賜“三教大法師”，經過了二十幾年敦煌地區始有三教大法師的師號出現，不僅是因為敦煌地處邊陲，更是因為最初三教大法師的封賜是一個謹慎難得，由唐中央敕封的封號。張氏歸義軍時最高僧官都僧統的任免，雖是由節度使決定而推薦的，卻是經中央政府同意後才任命的，德號、師號、賜紫等榮銜也是由唐中央政府敕封的，是少數德高望重，有影響力的僧人才

能得到的殊榮。到了西漢金山國時，敦煌地區脫離唐中央政府而成為割據一方的獨立政權所統治，僧官、德號、師號、賜紫等由金山國王張承奉直接任命敕授，三教大法師的師號不再是都僧統獨有的封賜，其它的僧官也有被賜三教大法師師號的情形。及至曹氏歸義軍時代，雖表面與中原王朝維持統屬關係，譬如每位歸義軍節度使去世都要向中原王朝告哀，新任的歸義軍節度使也要取得中原王朝的承認和任命。但這僅是形式上覆行上報朝廷的手續，實際的司法、行政權還是在曹氏歸義軍手上，僧官的任免當然也由歸義軍政權所控制，以下的一件文獻可證明之，P. 3556《都僧統陳法嚴和尚邈真讚並序》“爰至吏部尚書^[12]秉政蓮府，大扇玄風，封賜內外都僧統之班，兼加河西佛法主之號。”都僧統陳法嚴即是由歸義軍政權的曹議金所任命的。張承奉、曹議金既開此先例，可想而知，以後的都僧統及其它僧官的任命、賜號皆循例由歸義軍節度使來封賜。^[13]這種藩鎮割據，地方統治者自授僧官，任意封賜榮銜的情形，可說是僧官、師號、賜紫泛濫的主要原因。

三

就字面上來看三教大法師這個師號，是否表示擁有此頭銜的僧官皆具備通達儒釋道三教的知識？或是有其它的意義？我們知道佛教發展到隋唐，已和儒、道二者成為中國主要的三個思想體系。歷代統治者祇要在不威脅其統治地位的情況下，一般都採取三教兼容的政策。北魏以來，甚至在皇帝誕辰時有“誕辰談論”的活動，邀請儒釋道三家的代表於皇帝前互相辯論，唐初則改稱為“三教講論”，^[14]此時的“三教”並沒有三教知識兼備的含意，《大宋僧史略》卷中的一段話可說明之：“元和中端甫止稱三教談論，蓋以帝王誕節，偶屬徵呼。登內殿而讚揚，對異宗商確，故標三教之字。未必該通六籍博綜二篇，通本教之諸科。控群賢而傑出而脫，或遍

善他宗。”而唐宣宗所創的“三教首座”為的是表揚辯章的功勳，也沒有三教兼備的含意。但是，由於政治、社會背景的差異，從唐中央的三教首座演變到敦煌地區的三教大法師師號，應當有其特別的意義。

我們從當時的社會來看，晚唐五代敦煌的社會風氣，一般而言是既信仰佛教，又崇尚儒學，“人馴儉約，風俗儒流，性惡工商，好生惡煞，耽修十善，篤信三乘。”^[15]而佛儒兼備的僧人更是比比皆是，P. 4640《李僧錄讚》：“尋闕里之儒風，識杏壇之雅訓。頤空去執，盈知大教之門。”P. 3718《張喜首和尚寫真讚並序》：“儒林神碩，釋門師長。”甚至有許多僧人是通達儒釋道三教的，P. 4660《河西管內都僧統邈真贊讚並序》：“三教通而禮樂全”，P. 3718《馬靈仝和尚邈真讚序》：“證三教而窮通，……真乘洞徹，三教兼宣。”敦煌地區許多僧人來自當地世族大家，從小耳濡目染儒家典籍，僧人的精通儒學是可以理解的。然而僧人精通道教的情形，如果不是社會民衆的需求所致，實在難以解釋。

從碑銘讚中看不出敦煌地區第一位有三教大法師榮銜的悟真有儒釋道三教兼備的才能，但在 P. 3770《敕河西節度使牒》：“僧悟真……儒學兼知，縱辯流臻，談玄寫玉”和 P. 3886 大中五年悟真為人朝使人奏，巡遊兩街諸寺，與兩街諸寺大德互相贈詩，薦福寺僧人棲白的一首詩：“知師遠自敦煌至，藝行兼通釋與儒”，悟真的精通儒學是無庸置疑的。另一都僧統陳法嚴更是“業就儒宗……交宣百行，孔氏再誕今時。”^[16]可見敦煌晚唐五代僧人，兼通儒家經典的情況是非常普遍的。儒家和佛教並沒有明顯衝突不和的現象，反而是相融共存的。

碑銘讚記載儒釋道三教並重的三教大法師情況也很多，P. 3720《河西都僧統陰海晏墓誌銘並序》：“證三教而窮通，修四禪而凝寂，……操性霜明，該博研精於內外。”P. 3541《張善才和尚邈真讚並序》：“三教俱明，罄龍宮而遍覽，故得懸談萬法，波濤不滯於傾

盆。”P. 3718《馬靈佺和尚邈真讚並序》：“證三教而窮通，……真乘洞徹，三教兼宣。”P. 3792《張和尚生前寫真讚並序》：“翻年早曉儒王教，……釋儒道俗皆投化。”P. 2991《張靈俊和尚寫真讚並序》：“證三教而精通，……弘闡研窮於內外。”以上幾位僧官可說是名副其實的“三教大法師”。但是，在碑銘讚的資料中，許多僧人擁有三教大法師的師號，卻沒有特別標榜他們儒道二教方面的知識或成就，如 P. 3630《嚴會恩和尚邈真讚並序》，P. 3718《范海印和尚寫真贊並序》等。反而一些沒有三教大法師的頭銜的僧人，邈真讚記載着他們三教兼備的內涵，如 P. 4660《河西管內都僧統邈真讚並序》：“三教通而禮樂全，……學貫九流，聲騰萬里。”P. 3718《劉慶力和尚生前邈真讚並序》：“釋道儒流，遐邇無不悅念。……普豐化俗，儒道參前。”P. 2481《副僧統和尚邈真讚並序》：“暢三教而應病良醫”。這些內容無非證明三教大法師的師號與僧官本人是否三教才學兼具無絕對的關係，僧人兼備儒釋道三教學識是普遍存在教團的現象。許多僧人不祇佛學的造詣高，其它的學識也很淵博，說明了當時佛教界是認同僧人兼有其它宗教知識和世學的包容現象，儘管後來三教大法師成為一種榮譽的象徵，但在這樣的社會環境背景下，應運而生的三教大法師師號顯得合理而有意義。

通過上述資料的整理分析，可以歸納出：一、敦煌地區三教大法師的師號在張氏歸義軍期祇有最高僧官都僧統才有的師號，到了金山國、曹氏歸義軍時，節度使的自任僧官和封賜榮銜，使得三教大法師師號既多且濫，一般的僧官也有授封三教大法師師號的情形；二、三教大法師師號在敦煌的出現和普遍，雖不代表擁有三教大法師頭銜的僧人一定是名副其實，三教知識兼備，卻反映了敦煌地區多數僧人才學淵博，至少是釋儒兼具的現象；三、統治者、佛教教團對僧人兼有儒道二教學識的認可，說明敦煌地區宗教融合的情形，使三教大法師師號的施設有實際的意義。

四

宣宗在武宗滅佛後新創“三教首座”，依當時的情形而言，意味著將佛教置於儒釋道三教之首的政策。武宗的廢寺滅佛行動，不祇使佛教遭受另一次的浩劫。其它外來的宗教，如摩尼教亦受到池魚之殃，^[17]連為數很小的景教與祆教也難逃此惡運，二千餘名教士被迫還俗。^[18]宣宗即位後積極的復佛運動，無疑解除百姓信仰的恐懼。僧人在武宗滅佛後被封為三教首座有其特別的政治意義，一有允許三教，仍至其它宗教，同時存在的兼容意味；二有立佛教為諸教之最高的明顯趨向。唐中央如此，敦煌地區三教大法師的出現大致也有上述的意義存在。

敦煌地區地處邊陲，佛教沒有受到到北魏太武帝和北周武帝滅佛事件的嚴重波及，唐武宗時敦煌為吐蕃所佔領，也逃過武宗滅佛的劫難。雖然敦煌民族複雜，各民族自有其原本信仰的宗教，但各個統治者或為政治因素，或是個人崇拜，多大力推行提倡佛教，使佛教在敦煌地區能持續穩定的發展，成為最主要的宗教。由於地理位置的特殊，除了民族種類多，往來的外國商人、使節、傳教士也絡繹不絕，造就敦煌地區易於接受各種文化與信仰的包容性格。我們除了可從藏經洞發現大量的佛經中參雜其它宗教的經典看出此地宗教融合的一些端倪，三教大法師師號的出現，更能反映出歸義軍統治者以佛教為最尊，又容許其它宗教存在的政策，也可以說是敦煌社會普遍存在三教融合現象的展現。二者互相影響，互為因果。

不過，統治者的崇佛和三教大法師的施設並不代表儒道二教的勢弱，祇是中原地區長期以來儒釋道三教鬥爭的尖銳情形在敦煌地區並沒有出現。其實儒家思想在敦煌社會還是有其深遠的影響力。縱觀河西歷史，自十六國以來，不論是漢人或少數民族為統

治者，世族豪姓在政治、社會、經濟上一直扮演著重要的角色。而世族所重視的門第、族望、功名等，都是儒學社會的上層結構。敦煌社會的儒家思想並沒有隨著歷史的演進而減弱，反而形成一種根深蒂固的主道思想。所謂“人馴儉約，風俗儒流，性惡工商，好生惡煞，耽修十善，篤信三乘。惟忠孝而兩全，兼及武而雙美”，“敦煌勝境，憑三寶以為基，風化人倫，借明賢而共佐。君臣道洽，四海來賓，五穀豐登，堅牢之本，人民安泰，恩義大行，家家不失於尊卑，坊巷禮傳於孝宜。”^[19]傳統儒家忠孝的觀念還是在社會上流傳著。佛教教規與中國倫理關係的矛盾，例如出家不侍奉父母，違背儒家所重之孝道的衝突，在此有了轉圜。教團中許多高級僧官多是來自世族豪姓，未出家時都受過儒家倫理道德的熏習，出家後或是造窟，或是重修祖先舊窟，仍是為他們的家族盡心盡力，並沒有脫離他們的家族，儒家的思想和崇佛是相融並進的。此外，僧人不禮拜王者，一直是攻擊佛教者所不斷提出的理由。然而在敦煌地區這個問題也不存在，都僧統龍辯、都僧錄惠雲、都僧政紹宗等在 P. 4638《都僧統龍辯等諫稿》對歸義軍節度使自稱“釋吏”。雖沒有說明禮拜王者的問題，但自稱為釋吏無非是把僧官的地位視為與世俗官吏一樣，都是歸義軍政權的屬吏，聽命於節度使，如 S. 1604《天復二年(902)歸義軍節度使帖》：“所以時起禍患，皆是僧徒不持定心，不虔經力，不愛貳門。若不興佛教，何虧乎哉。從今已往，每月朔日前夜、十五日夜，大僧寺及尼僧寺燃一盞燈。當寺僧衆，不得欠少一人，仍須念一卷《佛名經》”，是張承奉任節度使時對都僧統下的一道命令，要求都僧統對僧衆嚴加管理，政權大於教權的情形由此可見，禮不禮拜王者自然不是問題。

至於道教方面，敦煌地區從吐蕃政權開始，雖一直是以支持佛教作為穩定社會局勢的方針。但在張承奉建立西漢金山國時，卻以道教色彩濃厚的“白雀歌”和“龍泉神劍歌”為其立國的合法性辯護，這是張承奉為了達到建國稱帝的目的而採取的政治策略，畢竟

道教是中國固有的傳統文化，有它不可忽視的羣衆力量。回溯道教在西北的歷史，道教曾得到北朝最高統治者，如北魏道武帝、北周武帝等的寵遇，尤其是唐代多位皇帝對道教的喜愛推崇，更為其在河西的地位奠下基礎。儘管道教在晚唐五代的敦煌地區不像佛教受到統治者的大力推崇，不難看出道教的思想仍是深植民間。我們從前人的研究中知道藏經洞的文獻是晚唐五代三界寺的藏經，在藏經洞所發現的道教經典和其它的文獻比較起來，雖然數量不多，但不論是紙質或書法，都是品質最好的；遺書中還有不少齋醮文字、陰陽、占卜、解夢等的傳統道教信仰文獻。這些文獻在寺院中是有意的保存，這個事實是有意義的，不祇說明了道教在敦煌社會仍是受到重視的，也反映當時佛教的兼融性。尤其占卜、解夢等事，與佛制相違，釋迦牟尼佛在涅槃前特別告誡衆比丘“不得斬伐草木，墾土掘地。合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計，皆所不應。”^[20]因此，占卜等類的文獻保存在寺院藏經內，應當是“順應民情”的方便法，佛教的世俗人間化非常明顯。晚唐五代的佛教在敦煌地區不是以義理取勝，而是與社會習俗相結合的信仰。也因為佛教與民衆生活習俗相融的人間化、世俗化，使其在敦煌地區能歷久不衰。

大體而言，儒道二者雖有其不可忽視的影響力，吐蕃以後的敦煌地區還是佛教的天下。由於敦煌佛教教團積極參與張議潮起義，因此歸義軍政權建立後，張議潮、張淮深都極力護持和崇信佛教，從此奠定佛教在敦煌的政治地位。而曹氏歸義軍也繼承張氏歸義軍的政策，把支持佛教、爭取佛教勢力的支持作為穩定社會、鞏固政權的重要措施，使佛教繼續保持其繁榮的盛況。所謂“不依國主，則法事難立”，^[21]中央王朝如此，半獨立的藩鎮政權也是如此。政治的需要常決定了宗教的興盛與否，佛教需要王法的支持，王法也需要佛教的幫助。歸義軍政權對佛教既加以干涉限制，以防其超出世俗政權的控制，又給予保護和提倡，以達到爭取佛教勢

力支持，穩定政權的目的。三教大法師的封賜除了表示歸義軍節度使置佛教於最高的政策，後來也成了賞賜給僧人，籠絡僧人的方式。

三教大法師師號在敦煌地區的出現，多數師號前都帶有“闡揚”二字，無疑為敦煌地區宗教融合性作了一個有力的佐證和反映。不但說明統治者三教兼取的政策和佛教佔絕大優勢的狀況，也表示了佛教的兼融性。不論儒道二者是否歡喜由僧人來“闡揚”他們的信仰，僧人本身兼備儒學和道教知識者是很普遍的，位居三教之首也是可以接受的。儒道勢力雖不如佛教，然作為中國傳統的信仰，自有其深入民間生活，不可抹滅的地方。而“釋儒道俗皆投化”也顯示儒道二者對佛教接受的態度，或許是統治者和百姓的崇佛，使其不得不向現實妥協，但是至少敦煌地區的社會是維持着三教和平相處的現象。其實三教是個統稱，它應該還包括少數民族所信仰的宗教，如祆教、景教、摩尼教等也在敦煌地區活躍著。許多民衆是雙重信仰者，像漢人既信仰佛教也信仰道教；粟特人的主要信仰是祆教，也有許多人信仰佛教，甚至出任佛教教團的僧官。此外，文獻記載著唐五代敦煌有許多祆寺，及大量關於官府主辦賽祆的活動。^[22]可見在佛教勢力強大的敦煌地區，還是有其它宗教生存的空間，佛教的兼容性，和社會宗教融合的氣氛在此表露無遺。

總之，統治者的態度決定了佛教在敦煌的興盛，社會的需求也主導了佛教的發展，同時佛教也為二者提供宗教的服務，三者關係缺一不可。三教大法師師號一來意味著統治者置佛教於各信仰最高的政策，二來也是敦煌佛教配合社會需求，接納其它宗教的一個反映，長期以來在中原地區三教鬥爭不休的衝突情形，在敦煌地區是未曾發生的。當然，敦煌地區三教融合的情形還可以從其它方向來探討，本文僅就三教大法師師號為一點，來探討晚唐五代敦煌地區三教融合的社會現象。

註釋：

[1]《續高僧傳》卷 11《吉藏傳》。

[2]《舊唐書》卷 44《職官志三》，第 1885 頁。

[3]《佛光大辭典》第 6505 頁，“謂僧尼登臨戒壇，舉行授戒之儀式。此等登壇授戒之僧尼，即稱為臨壇大德。臨壇大德之設置始於唐永泰元年(765)，代宗命長安大興善寺建方等(大乘)戒壇，並敕京城僧尼各置臨壇大德十人，即三師七證。又會昌至大中年間(841 - 859)，設有內臨壇(宮中戒壇)大德、外臨壇(一般寺內之戒壇)大德及內外臨壇大德。”

[4]謝重光、白文固《中國僧官制度史》，青海人民出版社，1990 年，第 112 - 115 頁。

[5]同註[4]，第 124 頁。

[6]鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，甘肅教育出版社，1992 年，第 66、207 頁。

[7]《大宋僧史略》卷中，第 244 頁。

[8]《敦煌研究》1989 年第 4 期。

[9]鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，第 473 頁。

[10]P. 4638《僧龍辯等上司空牒》清泰四年(937)有“都僧政紹宗”署名。

[11]指曹議金，又名曹仁貴，參鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，第 375、383 頁。

[12]參閱郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，中國社會科學出版社，1998 年，第 393 頁。

[13]《舊唐書》卷 189 上，第 4945 頁；《新唐書》卷 198，第 5640 頁。

[14]P. 4640《沙州釋門索法律窟銘》。

[15]P. 3556《都僧統陳法嚴和尚邈真讚並序》。

[16]《舊唐書》卷 18 上；《新唐書》卷 217 下。

[17]《全唐文》卷 76《毀佛寺勒僧尼還俗敕》。

[18]S. 6537《社約》。

[19]《佛遺教經》。

[20]《高僧傳》卷 5《釋道安傳》。

[21]參閱鄭炳林《唐五代敦煌的粟特人與佛教》，鄭炳林主編《敦煌歸義軍史專題研究》，蘭州大學出版社，1997 年。

回鶻天公主與敦煌佛教

徐曉麗

(蘭州大學敦煌學研究所)

晚唐五代歸義軍時期的敦煌佛教非常興盛，這與張曹歸義軍政權的極力推動有很大關係，張議潮收復敦煌及河西的戰爭中，敦煌佛教教團起了很大的作用，像唐悟真等高級僧侶為人朝事宜經常奔波於敦煌與長安之間，曹議金主持歸義軍後，佛教得到進一步的發展，敦煌莫高窟中大型洞窟主要出現於這一時期，這與曹氏家族信仰佛教，利用佛教團結敦煌民衆、增強向心力的手段有直接關係。關於晚唐五代歸義軍時期的敦煌佛教，學術界已經有了很多研究成果，特別是關於歸義軍政權與敦煌佛教關係，學術界給予了更多的關注。^[1]但由於歸義軍政權與敦煌佛教教團之間的關係十分密切複雜，因此，對於這一問題還有待於學術界從多角度加以探討。同時我們注意到一個值得注意的問題，就是曹議金夫人回鶻天公主積極參與佛教活動，對曹氏歸義軍時期佛教的發展起了推波助瀾的作用。本人在收集整理有關曹議金的回鶻夫人天公主的有關資料過程中，發現反映她生平活動的絕大部分材料都與敦煌佛教有關。通過對這些材料的梳理，感到她與敦煌佛教不祇是簡單的信仰關係，而且還包含著與曹氏歸義軍複雜的政治關係。因此，覺得十分有必要對她與曹氏時期的敦煌佛教之關係加以研究探討。從而更加全面地了解這位遠嫁敦煌的回鶻公主，以解決與其相關的問題。

一、甘州回鶻天公主的佛教信仰

回鶻天公主，為甘州回鶻天睦可汗之女，大約在天復四年（904）前嫁給曹議金，^[2]卒於公元942年。^[3]她在敦煌生活了三十幾年時間，經歷了曹議金及其子曹元德與曹元深三位節度使執政時期。她在敦煌生活的時代正是敦煌地區佛教再次盛行的時代，即學術界稱之為圓光返照的興盛時期。曹議金就是一位熱心的奉佛者，出任歸義軍節度使後，積極推崇、扶植佛教，^[4]他的後繼者曹元德、曹元深也同他的父親一樣，熱衷於佛教，因此，曹氏歸義軍時期佛教在敦煌發展極盛，佛教活動已成為歸義軍政治生活和社會生活中十分重要的內容。在這樣的背景下，作為出身信仰佛教民族的並因政治婚姻而下嫁敦煌的節度使夫人的回鶻天公主，十分注意利用佛教密切敦煌甘州兩地關係並抬高自己的地位，同時也與她本人對佛教信仰關係密切。

第一，她頻繁地出現在敦煌的各種齋願文中。如，S. 5957《二月八日文》云：“……又持勝福，次用莊嚴我河西節度使尚書貴位；伏願應乾備德，寶位以（與）五嶽而同堅；坤極治民，寵秩並三臺而永固。天公主保壽，而（如）滄海而無永移”；這是曹議金出任歸義軍節度使稱尚書時的作品。願文中記載了參加二月八日說法、行像等佛事活動的河西節度使尚書、天公主、夫人等。敦煌把二月八日視為悉達太子逾城出家日，這一天到來之際，敦煌僧俗二衆傾城出動舉辦講經法會，當地官員也前往參加，而且節度使偕同夫人眷屬等上層人物亦親臨現場。^[5]文中的“天公主”即為曹議金的回鶻夫人。S. 663《水陸無遮大會疏文》“我太保貴位，伏願福如海嶽，承虎節而延祥；祿及江淮，治河西而世代。國大吉慶，比日月而漸圓。公主、夫人恒昌，寶芳顏而永吉，刺史尚書等固壽，願接鐘而紹隆。”這也是曹議金稱令公時，每年九月舉辦的水則道場，水則道場

是歸義軍時期經常舉辦的佛事活動，文中的公主仍然是指曹議金的回鶻夫人。^[6]P. 2058 號背面存發願文範文十九篇，第十二篇《發願文》、第十五篇《結壇發願文》均記載了歸義軍節度使曹公和公主、夫人，從發願文記載曹議金的稱號為令公看，這篇發願文撰寫於曹議金稱令公時期。第十二篇記載到：“厥今敷佛像衣（於）四門，結淨壇於八表；中央建悲之場，釋衆轉《金光明》之部。設齋五晨，雅（迓）佛延僧，有誰作焉？時則有我河西節度使曹公先奉為龍天八部，……公主、夫人長保休慶之所作也。”從文中的內容看，是每年歲末年初由敦煌地方政府主持的一項大型佛事活動。第十五篇的內容也是歲末道場發願文。這兩次道場均是由曹議金主辦的道場。文中的“公主”是指曹議金的回鶻夫人天公主。P. 3149《新歲年旬上首於四城角結壇文》也記載了新年歲首的四門結壇活動，是由曹議金親自主持，僧俗羣衆共同參加的規模較大的佛事活動。該文中也提到“次用莊嚴天公主貴位：伏願寵顏日厚”。P. 3804《釋門文範》所記載的“如斯勝善，塵累難量，則我府主大王盛匡佛事矣。伏惟我天皇后大羅稟氣，鼎族間生，名花奪於頰紅，初月偷於細眉，數載而治化大國，八表昭蘇，即今而慈育龍沙，萬民忻懌，加以低心下意，敬佛禮僧，棄貴捐榮，聽文經法者，即我天皇后之德也。”此外，P. 3781《河西節度使尚書建窟功德文》、S. 1137《道場發願文》、P. 3800《願文》、S. 1181《長興二年結壇發願文》、P. 3546《祈願文》、P. 3262《河西節度使尚書建窟功德文》、P. 3461《齋文》也均記載了這位回鶻天公主。天公主之名頻繁出現於這些發願文中，表明天公主積極參與曹氏歸義軍舉辦的這些宣揚佛教的法會活動。名稱出現在曹議金夫人宋氏、索氏之前，表明她在曹氏家族中地位的重要並熱衷於這些佛教活動。

第二，回鶻天公主的形象大量地出現在莫高窟、榆林窟中。莫高窟第 98 窟東壁北側供養人像列南向第一身題名：“敕受汧國公主是北方大回鶻國聖天可汗……”；100 窟甬道北壁供養人像西列

第一身題名“……聖天可汗的子隴西李氏一心供養”；61窟主室東壁南側供養人像北向第一身題名“故母北方大回鶻國聖天的子隴西李……”在第55窟甬道北壁底層供養人像西向第一身題名：“故北方大回鶻國聖天可汗的子敕受秦國天公主隴西李氏一心……”；榆林窟第16窟主室甬道北壁女供養人“北方大回鶻國聖天公主隴西李氏一心供養”。這些石窟既有天公主生前開鑿的，也有天公主死後修建的，但是天公主總處於女性供養人中的主要位置。晚唐五代敦煌地區的佛教信仰活動主要有開窟、造寺、捨施和作法會，特別是到曹氏歸義軍時期，官開石窟規模越來越大，表明曹氏歸義軍時期信仰佛教風氣越來越濃厚。

第三，敦煌文書中常見回鶻天公主向寺院施捨的材料。P. 2704《後唐長興四至五年(933-934)曹議金回向疏》記載了歸義軍節度使曹議金及其眷屬施物的情況。在短短的一年時間連設四次道場，施捨各種衣物共計八件，布四十四疋，縑九疋，麥粟豆共叁十碩，黃麻叁碩貳斗。在施物疏中除大王曹議金外，還曾多次提到曹議金的回鶻夫人天公主，得知她當是主要施主之一。施捨重物除了為身患“微疾”的大王曹議金早日“寶體獲安”外，在第一件施物疏中第10行還提到“天公主抱喜”，這位已抱喜的天公主不是指曹議金的回鶻夫人，而是指嫁給甘州回鶻可汗的曹議金與回鶻天公主所生之女。^[7]這恐怕也是此次回鶻天公主向寺院施捨的另一個原因。關於這一點與P. 2638《後唐清泰三年(936)沙州儼司教授福集等狀》中的記載相吻合。在P. 2638號文書第52行和53行“綿綾壹匹，甘州天公主滿月人事用”；第55行與56行“細縑壹拾柒匹，天公主滿月及三年中間諸處人事等用”此文書中記載的“甘州天公主”與P. 2704號文書中記載的已經抱喜的天公主為一人，即都是指曹議金嫁給甘州回鶻可汗的女兒。這兩件文書記載的正是曹議金已嫁回鶻的女兒甘州天公主從933年至936年三年間，從懷孕到坐月子等一系列事宜都要告佛禮佛等情況。顯然，甘州

天公主自己没能親自來敦煌，而這一系列禮佛事宜都是由其母親回鶻天公主代勞的。另外，P. 2638 號第 21 行還寫到“天公主花羅裙唱得布捌伯尺”。我們雖無從知道迴鶻天公主施捨花羅裙的具體目的，但無非也是為了祈福消災等等。

第四，敦煌文獻中有反映回鶻天公主為死者追福的佛事齋文。S. 6417v《國母天公主為故男尚書百日追福文》是反映回鶻天公主晚年佛教信仰十分重要的文書。該文書記載：“蓋聞浮華不久，顯（鮮）花落於芳園；夢世凋殘，似春林變乎（乎）枯謝。況生因福善，果感百年，滅同終身，魂歸永夜，由是霞光曜彩，顯渺無垠，倏忽去留，因依有盡，今古有此，誰能免斯？唯佛世尊，早超生死者也。厥今悲含千聖，報泣三尊，焚一瓣之旃檀，邀四衣之真俗，從良捨施，啟嘉願者，有誰施作？時則有我國母天公主奉為故男尚書諸郎君百日追念之福會也。”文中提到“國母天公主”，顯然，這篇追福文是寫於曹議金去世後。是國母天公主親自為故男尚書諸郎君百天忌日追福法會上使用的佛事齋文。文書開頭先寫了國母天公主設法會追福的原因，接下來一一介紹死者生前的德行，“伏惟故尚書，天資直氣，……長史乃文星曜質，豹變資神；司馬書劍辟才，英猷獨步；諸郎君俊哲[□□]，皆含夢錦之花（龍）；……理應棣萼相映，玉樹蓮（連）青；何圖一日千秋，杳然冥冥。”可見，國母天公主設法會一同追福的有尚書、長史、司馬及諸郎君等，這麼多人在一時之內猝死，顯然是死於非命。^[8]這“致使國母悲深喪目，痛切肝腸”的國母天公主此刻祇有在佛教中寄託自己痛苦悲傷了，“於是清吟梵匣，供備重食，命真子於鹿園，構純陀於鷲嶺。”

以上我們對回鶻天公主有關敦煌佛教資料進行了必要的整理、考訂和分析，根據這些記載我們可以得出以下看法：

第一，曹氏歸義軍政權對敦煌佛教的態度影響了回鶻天公主的佛教信仰。從上述大量見於曹氏歸義軍時期的各種齋願文及所開“家窟”中有關回鶻天公主的材料，我們可以看出，迴鶻天公主在

曹氏時期的各種佛事活動中不僅出現頻繁，而且位居重要。在曹議金時期的發願文中，回鶻天公主一般是僅次於節度使而莊嚴的重要人物。在曹議金的功德窟 98 窟中，^[9]回鶻天公主的供養人像排位也是位於曹議金的另兩位“夫人”之前。^[10]並且在 P. 3804 號發願文中，曹議金稱大王時，回鶻天公主已稱為“天皇后”了。而回鶻天公主並非曹議金的原配夫人，她嫁給曹議金時，曹議金已有廣平宋氏和鉅鹿索氏。^[11]在曹元德、曹元深，曹元忠執政時期，回鶻天公主地位仍很高，已被尊奉為“國母天公主”。曹元德雖非為回鶻天公主所生，^[12]但在他執政時為回鶻天公主而開鑿了 100 窟。^[13]莫高窟第 61 窟、第 55 窟是曹元忠所開佛窟，^[14]雖然，曹元忠在位時回鶻天公主已經去世，但她的供養人像仍然出現在這兩個佛窟十分重要的位置上。這種現象說明一個事實，即回鶻天公主的佛教信仰建立在曹氏歸義軍對敦煌佛教信奉與推崇的宗教文化背景中。同時，從曹氏歸義軍利用敦煌佛教抬高回鶻天公主在敦煌的地位這一點來看，回鶻天公主與敦煌佛教之間不祇是單純的信仰關係，而是出於一種政治需要。因為她與曹議金的婚姻不是單純的婚姻關係，而是反映了當時複雜的民族關係。她下嫁敦煌是曹氏歸義軍與甘州回鶻兩家關係的政治標志。因而，她在歸義軍政權中舉足輕重，可以說，她的一舉一動都可能要牽涉到甘、沙兩家政治關係。這樣，如何對待她本身就成了歸義軍的政治生活的一個內容，當然也包括她在敦煌對宗教信仰的選擇。曹氏歸義軍有意地把回鶻天公主這塊政治標牌與敦煌佛教結合在一起的做法，可以說決定了回鶻天公主在敦煌的宗教生活，也決定了她與敦煌佛教的關係。

第二，對佛教的信仰是回鶻天公主在敦煌生活及個人心理需要。唐五代的敦煌本來就是佛教都市，佛教在敦煌人生活中佔有很大的比重。回鶻天公主下嫁敦煌後，首先置身於敦煌的佛教文化氛圍中。尤其是曹氏歸義軍統治成員上下奉佛，這對回鶻天公

主的佛教信仰不能不產生影響。況且她出嫁前的甘州回鶻也是信仰佛教的民族，這是甘、沙兩地宗教文化上的共同點。而她嫁到敦煌後，畢竟和以前回鶻人的生活習慣、文化心理等方面有很大差異，甘、沙兩地宗教文化的共同點，使她更容易親近敦煌佛教，關於這一點，從上述有關回鶻天公主施捨的材料中我們可以看出。回鶻天公主施捨的原因，涉及到生活的方方面面。如丈夫生病、女兒生孩子、親人去世等諸如此類的事情都要告佛禮佛，她作為佛教信徒，無非也是與其他信仰者一樣通過施捨等善行祈求佛的降福與庇佑。可見，佛教已成為她日常生活的重要內容。我們如果透過回鶻天公主佛教信仰所包含的政治因素，便可看到她信仰佛教的另外因素，也能發現她在敦煌個人生活十分不幸的一面。從表面看來，回鶻天公主在曹氏歸義軍政權中地位極高，其實祇不過是一種政治標志罷了。她婚姻的政治性，注定了她個人生活所帶有的悲劇性一面。首先，她在曹氏歸義軍中的行為受限制是顯而易見的。其次，她在曹氏歸義軍中地位往往也因為甘、沙兩地的關係消長而不同。再次，她的兩個女兒也同她一樣，作為政治婚姻而遠嫁于闐和甘州。^[15]最後，晚年的她喪夫失子，並且“悲深喪目”。回鶻天公主在敦煌生活的不幸一面，可能是她信仰佛教的又一原因。我們知道，佛教自從產生時起，就宣揚“因果報應”、“輪回轉世”等思想，這對那些在生活中充滿憂傷、痛苦和形形色色的隱患、積慮的人們充滿誘惑力。這些人希望通過信佛使其今生脫離苦海，而來生到達幸福極樂世界。而要想達到這樣的境界，就必須修行、積功德。佛教所贊許的功德有開龕造像、寫經誦經、施捨、燃燈等等。回鶻天公主也和其他信徒一樣，開龕造像並廣為施捨，以修“福田”，希望她來生能登佛果。不僅如此，悲深喪目的國母天公主還為一同死去的尚書、長史、司馬及諸郎君百天忌日以佛教信徒的方式為他們追福。希望他們能值佛聞法，早超生死。可見，這時的回鶻天公主已是一個地地道道的佛教信徒了。佛教不僅是她在歸義

軍中政治生活的內容，而且，也是她在敦煌精神生活的依託。

第三，從上述材料我們還可以看出回鶻天公主佛教信仰也屬於世俗佛教信仰。敦煌佛教教團在莫高窟的各種佛教活動的性質是僧俗共建的大乘佛教，是圓融各宗各派的、社會化和世俗化了的“入世”佛教。^[16] 世俗佛教信仰最大的特點是順應人們的現實要求，滿足人們的現實欲望。從佛教信徒來說，他們無不是在祈求來生俱登佛果的同時，更關切今生的幸福利業。^[17] 歸義軍時期敦煌佛教更是如此。綜觀回鶻天公主的佛教信仰，可以說，她所有對佛教的信奉行爲都體現了對世俗社會的追求。開窟的目的主要是為了歸義軍內政的穩定及外交的順利，P. 4976《兒郎偉驅讎文》有雲：“天公主善心不絕，諸寺造佛衣裳。現今宕泉造窟，感得壽命延長。如斯信敬三寶，諸佛助護遐方。”S. 4245《功德記》記載“刀兵罷散，四海通還；癘疫不侵，攬槍永滅。三農秀實，民歌來暮之秋；霜疽無期，誓絕生蝗之患……都衙兩班官僚，輸忠盡節。”施捨的目的是為丈夫病愈、女兒生子平安等。奉齋的目的也是為了出於各種各樣的現實需要。總之，反映她宗教活動的材料不僅是她佛教信仰的記載，也是她在敦煌世俗社會生活的記載。她那頻繁地出現佛窟中身著回鶻公主裝，頭梳高髻，帶桃形鏤金冠、臉上貼花鈿，雙手持香爐的虔誠供養像，形象地表明她的佛教信仰。同時，也表明她非同一般的地位與身份。從她在佛窟中的位置，也能看到敦煌佛教所具有的世俗性的一面。顯然，回鶻天公主的佛教信仰也屬於“入世”佛教，是當時敦煌盛行的世俗佛教信仰。

二、回鶻天公主對曹氏歸義軍敦煌佛教的影響

以上我們通過探討回鶻天公主信仰佛教的背景、原因及信仰所具有的性質可知，她與佛教不祇是簡單的個人的信仰關係，還包含了複雜的政治關係等因素。因此，她對曹氏歸義軍時期敦煌佛

教產生一定影響。

第一，回鶻天公主的政治婚姻從客觀上給敦煌佛教的發展流變帶來一定影響。我們知道，文化的發展在任何時候都要受政治、經濟等因素的制約，佛教的傳播發展更是如此。敦煌自古以來是佛教都市，敦煌佛教的發展需要不斷地與外界佛教文化交流互動，但在曹氏歸義軍之前，由於甘、沙兩地的關係一度惡化，使得沙州通往中原的道路受阻。而五臺山自古以來就是佛教聖地，也是西北各族僧尼大眾朝拜巡禮之地，根據史書記載“有胡僧自于闐來，莊宗率皇后及諸子迎拜之。僧游五臺山，遣中使供頓，所至傾動城邑。”^[18]但中唐以來巡禮五臺山的多為東土的僧侶，而西北地區由於民族遷徙和戰爭動亂，東往西來的道路還未暢通，直到在後唐同光年間，五臺山才開始成為西北諸民族巡禮、供養的對象。^[19]這種現象正是反映了敦煌歸義軍政權與雄踞絲路要道的甘州回鶻間政治關係情況。後唐同光年間，曹議金已娶甘州回鶻可汗之女天公主，聯姻的結果使得阻塞多年的通往中原的道路得以重新開通。因此，《五臺山曲子》、《五臺山偈》及各種《五臺山讚文》隨著沙州歸義軍與中原王朝的重新溝通，傳入敦煌，並立刻在這個佛教聖地傳誦流佈開來。^[20]這正是歸義軍與甘州回鶻間政治關係變化對敦煌佛教傳播所帶來的結果。從這點意義上講，回鶻天公主作為和平使者嫁到敦煌，帶來的不僅是政治上的平和，而且從客觀上對敦煌佛教的傳播流變也產生了一定影響。此後，曹議金又將他與回鶻天公主所生兩個女，一個嫁給于闐王李聖天，一個回嫁甘州回鶻，^[21]同樣以婚姻為紐帶締結了與于闐及甘州的政治關係，這樣一來，使得沙州、甘州及于闐之間有着錯綜複雜的姻親關係存在，這無疑為敦煌佛教的傳播發展提供了有利條件。回鶻王子和王妃，于闐國王、王后和太子的形象先後幾度出現在莫高窟洞窟的壁畫中。這正是政治婚姻在佛教領域裏的反映。另敦煌寺院文書及官府的酒帳單上，也經常可見接待來自于闐、甘州等地僧人、使者

的記載，這些往來於敦煌的僧人、使者把異地的佛教文化帶入敦煌，又把敦煌佛教傳播出去。曹氏歸義軍時期敦煌所形成的佛教交流的寬鬆環境，當然是和曹氏歸義軍與周邊少數民族政權所建立的友好關係分不開的。而這種友好關係正是建立在政治聯姻的基礎上。值得一提的是，在這條把沙州、甘州及于闐連接起來的婚姻紐帶中，曹議金的夫人回鶻天公主起着至關重要的作用，因而，從客觀上講，她對曹氏敦煌佛教帶來了一定影響。

第二，回鶻天公主的佛教活動在曹氏歸義軍統治成員內部及一般敦煌信眾中有一定影響。首先，在曹議金去世以後，由於她在曹氏歸義軍中擁有的特殊身份與舉足輕重的地位，使她的佛教活動對曹氏歸義軍中家族成員產生一定影響。S. 4245 號殘卷記載了 100 窟開窟時“國母聖天公主”“親詣彌勒之前”，帶領“闔宅娘子郎君”禮佛的情況。P. 2638 號《後唐清泰三年(936)沙州儼司教授福集等狀》記載的出破數中，第 49 行“生絹壹疋，天公主上樑人事用”，說明 100 窟上樑時回鶻天公主親自到窟上監督。曹氏家族的其他成員在她的影響下，也常到窟上巡禮，P. 2638 號出破數第 45 行與第 46 行記載“又生絹貳疋，郎君小娘子會親人事用”，這裏的“郎君小娘子”筆者認為是指 S. 4245 號文書中國母聖天公主帶領下的“闔宅娘子郎君”。此外，就連遠在于闐及甘州的女兒也受到了國母天公主佛教信仰的影響。在該狀文出破數第 42 行“樓機綾壹疋，寄上于闐皇后用”；“于闐皇后”是指嫁給了于闐國王李聖天的曹議金與甘州回鶻天公主的女兒。第 52 行“綿綾壹疋，甘州天公主滿月人事用”；第 55 行縹“細壹拾柒疋，天公主滿月及三年中間諸處人事等用”，其中“甘州天公主”是指嫁給了甘州回鶻可汗的曹議金與回鶻天公主所生的另一個女兒。雖然她們這次沒能親自到窟上，但她們都是以其母親的名譽向寺院施捨禮佛的，因而得到寺院回贈的佛物。可見，她們也是佛教信徒。回鶻天公主的佛教信仰對曹氏歸義軍統治階層的影響可見一斑。其次，她的宗

教活動對敦煌一般信眾也有一定影響。由於回鶻天公主活躍於敦煌各種佛教活動中，她作為佛教信徒在一般信眾中也極具影響力。P. 3302V《宕泉建龕上樑文》記載“上樑時英豪士女雲集”，說的正是 100 窟上樑時的情景，說明 100 窟上梁時，吸引很多人，場面很大。^[22]另外，五代人寫的《臘八燃燈分配窟龕名數》卷子中也記載了“大王天公主窟”，即今天莫高窟 100 窟。^[23]100 窟在當時能以“大王天公主窟”出現在敦煌文獻中，足以證明回鶻天公主在敦煌宗教界的影響。也側面反映了回鶻天公主在曹議金死後，巧妙地利用敦煌佛教，把曹氏家族的成員籠絡在一起，並安撫敦煌民衆的一面。

第三，回鶻天公主曾參與歸義軍世俗政權對敦煌佛教的監督與管理。歸義軍時期為有效地管理與控制敦煌佛教教團的活動，制訂了定期到莫高窟巡視制度。^[24]敦煌文書中就有回鶻天公主到窟上巡視的材料。P. 2032V《後晉時期淨土寺算會歷牒》中第 195 行-196 行記載“粟叁斗沽酒，天公主上窟迎頓用”。這位上窟巡視的天公主正是曹議金的回鶻夫人。^[25]敦煌寺院對歸義軍統治者來寺巡視是極為重視的。S. 2575《天成三年(928)七月十二日都僧統海宴於諸寺配借幡傘等帖》文書記載了這一史實，“有常例，七月十五日應官巡寺，必須並借幢傘，莊嚴道場。”在曹議金在位時，他就曾多次到窟上巡視，如 P. 2049V《後唐長興二年(931)年正月淨土寺直歲願達手下入破歷算會牒》的破用部分，是記淨土寺庚寅年(930)一年中的收支，包括十四筆與令公曹議金有關的資料。說明曹議金在位時，不僅敬信佛教，而且常以巡視來檢查、監督、甚至控制、干預敦煌佛教的事實。回鶻天公主到窟上無非也與曹議金一樣，具有雙重性質，一方面是朝拜，另一方面是巡視。莫高窟作為佛教聖地，為當時的廣大的善男信女提供了表達自己信仰的場所，來自敦煌的各個階層的人們，無論是統治階層，還是平民百姓都要向佛、菩薩及諸神叩拜。但能讓寺院親自接待的人並不多，尤其是

能為其設宴迎接的女性更是微乎其微。敦煌寺院為曹議金的回鶻夫人天公主親設迎宴，反映了她在敦煌絕高的地位與特殊的身份。具有這樣地位與身份的回鶻天公主到莫高窟，顯然，不祇是一般性的拜佛禮佛，還具有監督檢查佛教教團活動的性質。

總之，從回鶻天公主的佛教信仰及其對敦煌佛教的影響，可使我們瞭解不同時期回鶻天公主與敦煌佛教的關係。研究回鶻天公主與敦煌佛教的關係，當是研究曹氏歸義軍政權與敦煌佛教的重要內容之一，同時，通過對她與敦煌佛教關係的研究，也可使我們瞭解這位遠嫁敦煌的回鶻公主的生活及精神世界，使我們更加全面、深刻地把握這一歷史人物，以便解決與她相關的歷史問題。因而，我們不能忽視對這一問題的研究。

註釋：

[1]竺沙雅章《論敦煌的寺戶》，《中國佛教社會史研究》，同朋舍，1982年，第427-476頁。姜伯勤《唐五代寺戶制度》，中華書局，1987年。榮新江《九、十世紀歸義軍時代的敦煌佛教》，《清華漢學研究》第1輯，第94-96頁。郝春文《歸義軍政權與敦煌佛教之關係新探》，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，第164-175頁。

[2]徐曉麗《曹議金與甘州回鶻天公主結親時間考》，《敦煌研究》2000年第4期，第112-118頁。

[3]《敦煌莫高窟供養人題記》見萬庚育文，文物出版社，1986年，第179-201頁。

[4]郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，中國社會科學出版社，1998年，第392頁。

[5]譚蟬雪《唐宋敦煌歲時佛俗》，《敦煌研究》2001年第1期，第93-104頁。

[6]鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，甘肅教育出版社，1992年，第379頁。

[7]徐曉麗《敦煌“天公主”考》，待刊。

- [8]馬德《尚書曹仁貴史事鈎沈》，《敦煌學輯刊》1998年第2期，第10-17頁。
- [9]敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》見賀世哲文，第217頁。
- [10]根據敦煌文獻，曹議金共有三位妻子，即隴西李氏（回鶻天公主）、廣平宋氏和鉅鹿索氏，98窟有此三人供養像。
- [11]徐曉麗《曹議金與甘州回鶻天公主結親時間考》，《敦煌研究》2001年第4期，第112-118頁。
- [12]馬德《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996年，第128頁。
- [13]《敦煌莫高窟供養人題記》，見賀世哲文，第194-234頁。
- [14]《敦煌莫高窟供養人題記》見賀世哲文，第226、227頁。
- [15]徐曉麗《敦煌“天公主”考》，待刊。
- [16]馬德《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996年，第223頁。
- [17]李正宇《唐宋時期的敦煌佛教》，參見本書。
- [18]《新五代史》卷14《唐太祖家人傳》。
- [19]榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996年，第248頁。
- [20]榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996年，第251頁。
- [21]《敦煌莫高窟供養人題記》參見賀世哲文，第194-234頁。
- [22]饒宗頤編《敦煌書法叢刊》，東京，1984年，第19卷，解說第104-106頁。
- [23]《敦煌莫高窟供養人題記》見賀世哲文，第194-234頁。
- [24]郝春文《唐後期五代宋初敦煌的社會生活》，中國社會科學出版社，1998年，第398頁。
- [25]徐曉麗《敦煌“天公主”考》，待刊。

敦煌女性寫經題記及反映的 婦女問題

陳麗萍

(蘭州大學敦煌學研究所)

藏經洞所出的數萬件文書，佛經佔去其中絕大部分。經文後所附的題記，也有千條之多。除了僧尼和鈔經生的題寫之外，內容更為豐富的是上自帝王將相、下至平民百姓的廣泛社會階層所表達的種種意願。

寫經題記有許多是以女子的口吻書成的。而作為社會組成另一半的婦女，由於千年以來制度的使然，她們少有機會在中國的歷史長河中留下應有的痕跡。但總有一些東西能讓她們藉以表達她們的歡樂與痛苦，希望與追求。寫經題記亦然。本文力圖從敦煌遺書的寫經題記中準確找出與婦女有關的內容，加以歸類。從她們所關注的佛經題材，釋清她們的寫經目的與要求。進而對敦煌古代女子的社會心理、社會活動及家庭生活略作探討。

一、有關題記

辨別女性題記，先看署名前的限定詞。而出家人（或受戒信徒）與世俗人最大的區別就在於，她們往往在其名號前冠以比丘尼（清信女或優婆夷）等佛教專稱來表明身份。所以女性題記又有出

家人(或受戒信徒)與世俗人之分。鑒於遺書的分散以及題記的瑣碎,茲先列表將其做簡單的輯錄與歸類。題記有明確紀年的,在表格中按年代先後排列。沒有確切紀年的,盡量做出大致的判定。無法判定的,列於有年代的題記之後。表中所列的經書,既有佛教典籍,又有與之相關的經疏、戒本等。其中從外地流傳至敦煌的寫本,主人雖非本地女性,但能在敦煌流佈並得以保存下來,從某些方面來說,敦煌女性肯定是認同這些題記的願望的,故也算作敦煌女性寫經題記。

(一)

出家人或受戒信徒的題記中,署名比丘尼的較多。這也許是因為她們身處佛門,抄經是其必修的功課,抄經的機會多於常人,署名機會相應也多之故。

比丘尼寫經題記

年 代	出 處	名 號	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
景明二年(501)太歲辛巳六月亥朔十二日甲戌		道晴	供養	《大般涅槃經》卷九	上圖 106、 Дх. 02949
大統九年(543)七月六日自己丑朔		賢玉	供養	《大比丘尼羯磨經》	S. 0736
大統十六年(550)四月廿九日		道容	往行不修,身處女穢/願轉讀之者,與無上之心,流通之者,使人感感悟。又願現身住念,無它疾苦,七世父母,先死後亡,現在家眷,四大勝常,所求如意。又慕性有謙之徒,幸其斯願。	《大般涅槃經》卷十二	S. 4366
歲次戊寅(558)十月三十日		元英	為七世師宗父母、法界衆生、三途八難,速令解脫,一時成佛。	《大集經》、 《人楞伽經》	甘博 002
天和四年(569)歲次己丑六月八日	永暈寺	智口	受持供養	《大比丘尼羯磨經》	S. 2935
開皇十六年(596)五月八日		明暉	供養	《佛說佛名經》卷五	S. 0635
大業十三年(617)歲次丁丑五月日		法藏	為亡妣/率資久遠以來過去眷屬,即日所為亡妣神靈。唯願承茲妙法,與一切含生,俱登正覺。	《妙法蓮華經》卷五	P. 2334

年 代	出 處	名 號	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
天授二年(691)三月廿九日	靈修寺	善信	為亡妣 / 願亡妣乘斯福業, 上品上生, 現在安樂, 普及含靈, 俱同妙果。	《妙法蓮華經》卷四	S. 2157
大足一年(701)三月十五日		慧昌	亡母索氏 / 獲福無量	《妙法蓮華經》卷七	北羽 031
開元九年(722)五月一日		玄口	受持	《妙法蓮華經》卷五	S. 3510
寅年(786?)七月十五日		勝藏	受持	《律部略鈔本》	北宿 039
申年(792?)十月七日		賢智	受持	《戒本》	北大 D168
			三校竟	《妙法蓮華經》卷九	S. 0258
			先為師僧父母, 後為己身	《四分尼戒本》	S. 1167
		正因		《大般若波羅蜜多經》卷四百四十	S. 1587
	甘露寺	真行		《金剛般若波羅蜜多經》	S. 2190
	安國寺	惠尼妙福	盡心供養	《佛說闍羅王授記四眾逆修身七齋功德經》一七卷	S. 2489、北字 045
		梵守	供養	《摩訶般若波羅蜜放光經》卷十七	S. 3552
		僧豫	供養	《尼律》	S. 3758
		覺如		《略鈔本》一卷	S. 4167v
		慧智	供養	《大般涅槃經》卷十二	S. 6563
		智行	受持	《摩訶般若波羅蜜放光經》卷十、 《大般涅槃經》卷十三	P. 2239、國立中央圖書館藏敦煌卷子 83 號
		莊嚴	受持	《妙法蓮華經》卷六	北雨 042
乙丑年二月十六日	瓜州	智濟	宿業罪因, 願皆消滅, 見世速登正覺。	《佛說回向輪經》	北麗 074
	大乘寺	首嚴		《大般若波羅蜜多經》卷一百二十七	浙敦 031
		佛弟子何三娘四德		《長爪梵志請問經》	P. 2428

從表中看出, 有明確紀年的題記起於北魏景明二年(501), 止於唐開元九年(722)。用天干紀年的題記應在吐蕃統治敦煌時期,

年代遲於開元之後，但具體年限難以確定。女尼所在寺院，永暈寺（北周敦煌尼寺，也是現知敦煌最早的尼寺）、安國寺（已年初見其名，淳化五年猶存 789 - 944）、靈修寺^[1]（武周天授二年初見其名，北宋太平興國四年猶存，691 - 979）乃敦煌當地有名的尼寺，十世紀仍見之於敦煌其它文書中。寫經題記以受持供養、鈔經記寫居多，也有為亡者追福、悼念的。鈔寫的佛經內容比較廣泛。比丘尼戒律也是鈔寫的對象。

關於（清）信女與優婆夷，其實所指為同類人，即接受了五戒而在家修行的女居士。祇不過優婆夷為梵語音譯。但古人既已分而稱謂，筆者也依此習慣。

清信女寫經題記

年 代	姓 名	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
大統七年(541)歲 (下殘)	王明	□□為(下殘)金光明(下殘)長與無 (下殘)/(上殘)之敬	《金光明經》卷五	北號 086
大隋開皇十八年 (597)四月八日	范仲妃	為亡夫 / 以此善因，願亡夫神遊淨土，七 世父母，現在家眷，所生之處，值佛聞 法，天穹有□，地極無邊，法界有形，同 登正覺。	《大般涅槃經》卷 卅五	S. 2791
大隋仁壽三年 (603)二月十四日	令狐妃 仁(仁是 是、阿護 等)	願令七世父母及所生父母，現在家眷所 生之處，值佛聞法，與善知識共相值遇， 命過之後，托生西方無量壽國，及法界 眾生，同沾斯願。	《大通方廣經》卷 上	S. 4553
義和五年(618) ^[2] 戊寅歲十月十一 日	夫人和 氏伯姬	冀金教永傳於千載，玉簪不朽於萬祀。 庶以斯福，仰願國祚永隆，本枝萬葉。 願過去先靈，面聖觀音。現在親因緣眷 屬，恒履休和，未來見佛。普共有識，同 沾斯潤。	《妙法蓮華經》卷 六	上圖 021
延壽十四年 (637) ^[3] 歲次丁酉 五月三日	(鮑氏高 昌國主) 鮑文泰 之女	以斯微福，持奉父王，願聖體休和，所求 如意，先亡久遠，同氣連枝，見佛聞法， 往生淨土。增太妃之餘算，益王妃之光 華，世子諸公，惟延惟壽，寇賊退散，疫 癘消亡，百姓披煦育之恩，蒼生蒙榮潤 之樂，含靈報讚，有氣之倫，等出苦源， 同升妙果。	《維摩詰經》卷下	S. 2838
總章三年(670)三 月廿四日	孫氏	為亡母 / 願亡者神生淨域，面貌彌陀， 界含靈，俱登佛道。	《妙法蓮華經》卷 一	P. 2881
儀鳳三年(678)四 月上旬	陰氏	為亡妣	《妙法蓮華經》卷 六	上圖 027
開羅二年(682)二 月上旬	彭法藏	為法界眾生受持誦讀。願見聞隨喜。讀 誦受持，如說修行，並登佛果。	《妙法蓮華經》卷 四	津藜 039

清信女寫經題記

年 代	姓 名	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
大唐永淳元年 (683)五月十五日	李氏	願亡考妣已身等，生諸佛國蓮華，受形寶座之上，三塗永絕，不復生死，去即飛騰，來即乘空，出沒自永不聞刀兵饑饉之名，長離生死之道，法界衆生，一時成佛。	《金剛般若波羅蜜經》	津臺 306
垂拱四年(688)六月日	楊阿僧	與人受持。	《妙法蓮華經》卷一	S. 0194
景龍三年(709)十二月十一日	鄧氏 ^[4]	上資天皇天後，聖化無窮，下及法界衆生，並超西方，供同上品之果。	《佛說阿彌陀經》	S. 2424
大唐上元二年 (761)四月廿八日	張氏	願以此功德，上資天皇天後，聖化無窮，下及七代父母，並及法界若生，並超煩惱之門，俱登淨妙國土。	《無量壽觀經》	S. 1515
大曆十五年(780)正月日	女弟子 妙德(於 沙州靈 圖寺受 戒)	仰人各寫一本，令誦持，如因齋日，試不通，罰一七人口。	《菩薩十無盡誡》	S. 2851
天福六年(941)辛丑歲十月十三日	曹氏	奉為己躬患難，今經數晨，業餌頻施不蒙袖。今遭臥疾，始悟前非，伏乞大聖，濟難拔危，豐照寫經功德，望仗危難，消除冤家債主，領資福分，往生西方，滿其心願，永充供養。	《佛說摩利支天經》	P. 2805
	垣法臻	供養	《大集經》二十七卷	S. 0295
	盧二娘 ^[5]	惟願兩國通和，兵甲休息，應沒落之流，速達鄉井，盧二娘共沾此福。	《金光明經》卷二	S. 1963
乙卯之歲四月中旬 ^[6]	逃？ 阿 難？	為一切……	《妙法蓮華經》卷五	上圖 109

清信女祈願保護的對象，從自身到家人、國事皆有。寫經從北朝到五代時期，延續也有數百年之久。其表明身份是在“清信女”之後稱姓氏。

優婆夷寫經題記

年 代	姓 名	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
開皇十七年(597) 九月、四月一日	袁敬姿	願從今已去,災障殄滅,福慶臻萃,萬民安泰,七世久遠,一切先靈。並願離苦獲安,無諸障累,三界六道,怨親平等,普共含生,同昇佛地。	《華嚴經》	S. 1527、 2527、4520、 5762、6650; P. 2144; 上圖 022、067
大隋大業十二年 (616)七月廿三日	劉圓淨	願一切衆生轉讀,聞者敬信,皆悟苦空,見者受持,俱勝常樂。又願割身早離邊荒,速還京蒙,罪障消除,福慶臻集。	《佛說金剛般若經》	S. 2605
大唐天寶六載 (747)三月廿二日	普賢	為二親及己身	《大般涅槃經》卷第四十	上圖 39
天寶十二載(753) 五月廿三日	優婆夷社		《金剛般若波羅蜜經》	津藝 003、262
	覺圓	願患消散	《金剛般若波羅蜜經》	S. 5248
	包敬		《大方廣佛華嚴經》卷第二十二	北辰 085
	優婆夷李		《金剛般若波羅蜜經》	北雲 036
	馮優婆夷		《佛說八關神呪經》	北茶 014

如上所見,署名優婆夷的寫經相對要少一些。其書寫年代基本上集中在隋唐時期。值得注意的是有優婆夷社邑的集體寫經,這對研究敦煌地區的社邑活動以及女性結社有很大的意義。而且在署名上,“清信女”祇在姓氏之前,與“優婆夷”可前可後,這一點不大相同。

(二)

其實,歸類在這一部份的女性,首先都會是佛教信徒。從她們自稱“佛弟子”、“弟子”就可知。但因年代久遠,其受戒與否還是祇在家修行,或者僅是病痛、喪親等不幸之事臨時讓她們尋求佛祖的庇佑,現多已無法一一查證了。所以祇能在除去明顯的受戒信徒外,將其他的粗略地歸為一類。

俗家信徒寫經題記

身 份	年 代	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
敦煌太守元 郭彥妻元 法英	西魏大統七年(541) 之前 ^[7]	為一切	《賢愚經》卷第一、二	P. 3312、 甘博 004
秦王妃崔	大隋開皇八年(588) 歲次戊申四月八日	為法界眾生	《思益經》卷第四	S. 4020
皇后	大隋開皇九年(589) 四月八日	為(法界)眾生	《佛說甚深大圓向經》;《大 樓炭經》卷第三;《太子慕 魄經》;《持世經》卷第三	S. 2154b; P. 2413、 津壽 021; 浙教 029; 上博 57
弟子女人 家八娘	上元二年(675 或 761)十一月廿七日	為難月/願無諸苦惱,分離 平安。	《藥師經》	P. 2900
清信佛弟 子王琳妻 齊氏	垂拱四年(688);垂 拱四年(688)十一月	奉為亡女/願亡者及徧法 界眾生共成佛道。比為身 染癩瘡/以此功德資益一 切含靈俱登佛口。	《妙法蓮華經》卷第二;《妙 法蓮華經》卷第三	S. 0592; S. 0791
佛弟子翟 氏	長壽三年(694)六月		《阿彌陀經》	S. 3542
孔道生妻	景雲二年(711)四月 八日	為男思忠	《般若波羅蜜多心經》	P. 2884
處十娘	天寶十五載(756)八 月廿日	為亡父母	《妙法蓮華經》卷第七	教研 096
嬌豆盧軍 倉會參軍 宜節副尉 守左衛西 河郡六將 府別將長 孫顏妻清 河路氏	至德二載(757)十一 月十三日	為亡妣遺忌	《般若波羅蜜多心經》	津壽 283
女人賀三 娘	申年(792?)五月廿 三日	□(流)落異鄉,願平安。	《觀世音經》	S. 2992
女弟子太 夫人張 氏 ^[8]	大唐光化三年(900) 庚申歲二月九日	謹為亡男使君端工衙推/ 願三郎君神遊碧落,連接 天仙,實(宜?)往淨方,聞 經樹下,三塗八難,願莫相 遇(遇),花臺蓮宮,承因 (蔭?)遊喜,閻羅促壽,永 舍無來,淨土長年,恒生於 此,慈母追念,崇斯勝緣, 成此善因,皆蒙樂果。	《金光明最勝王經》序第一	S. 1177

俗家信徒寫經題記

身 份	年 代	寫經原因、願望	佛 經	卷 號
□壽妻		為身染患	《佛說藥師琉璃光如來本願功德經》	S. 0053
索寶集妻		為合家大小	《維摩詰經》卷中	S. 0756
弟子郭法 姬		仰為亡夫楊軍家 / 冀使三 乘正觀，四趣同歸，諸緣此 福，敬使此姬身，延算現 長，福闡相加，道心日進， 普及含生，齊登正覺。	《大般涅槃經》卷第二十三	S. 0767
清信佛弟 子張毛 □ 妻子彭氏		一心供養	《大乘無量壽經》	S. 4292
弟子李氏		受持	《佛說無量壽經》	北重 037

題記中，她們表明身份的方式不盡相同，大多妻隨夫名，自稱“某人妻”。也有自稱(佛)弟子的。也許是與社會接觸面更多，從題記的內容看，她們的祈福是比較多方面的。

其實所見的寫經題記，與女性有關的不止以上所列。有更多的雖以男子的口吻書寫，寫經的目的却是為了某些女性，至少是兼及了某些女性。以及男女共同署名的鈔經。還有一些雖不清楚書寫者的性別，寫經目的同樣也是針對某一女性。鑒於篇幅，此處就不一一列表舉出，祇在下文的敘述中引用相關的內容。

二、題記中所反映的婦女問題

如上所說，本文就是力圖從瑣碎的女性寫經題記中來窺覽敦煌古代女性的一些生活狀況。題記中所反映出的問題，歸結起來，有以下幾個方面。

(一) 敦煌古代女性的社會心理

在敦煌這一佛教信仰的國度裏，歷經數代的薰染，敦煌百姓對

佛教的專誠，一言即可蔽之。但女性對佛教的關注，除了整個社會風俗的浸染，還有她們心中對佛祖寄予的更深意願。關於她們的社會心理，其實反映在題記中，就是她們的寫經目的與要求。

一、向往佛國淨土，來世脫離女身。

先看她們對佛經題材的關注。由以上表格可見，她們鈔寫的經文多而雜，不拘於某一類佛經。像《妙法蓮華經》、《維摩詰經》、《金光明經》、《大般涅槃經》、《般若波羅蜜多經》、《華嚴經》等大乘主要經典最受關注，為不同階層的女性轉寫，此所謂普遍信仰吧。還有大乘密教經典，如《佛說圓向輪經》、《尊勝陀羅尼經》等，及中國人所撰之“偽經”，如《八陽神呪經》、《父母恩重經》、《大通方廣經》等也都被她們所關注。光看這繁多的佛經名目，其中似乎並無特別的規律可循。

佛教教義是勸化人們將一切希冀托付於來世，來世說的種種誘惑是無苦無憂的淨土生活，大乘教義更是宣揚衆生皆能成佛。這對於古代社會地位總體低於男性的女性來說，今生無法擺脫身為女人的諸多煩惱和所受的歧視，所以祇有來世的“光明”前景才激勵她們禮佛、拜佛，並樂此不疲。所以在寫經題記中，女性無論對自己還是他人，莫不充滿著對來世的期盼與企求。如 S. 0592 “……願亡者幾遍法界衆生共成佛道”、S. 1529 “……七世久遠，一切先靈，並願離苦獲安，無諸障累，三界六道，怨親平等，普共舍生，同昇佛地”、P. 2881 “……願亡者神生淨域，面睹彌陀，法界含靈，俱登佛道”、甘博 002 “……為七世父母、法界衆生、三途八難，速令解脫，一時成佛”等等，幾乎全是對佛國的向往。

她們對一些宣揚衆生皆能成佛，特別是能離女身的佛典寄予厚望。這種希望，存在於不同身份的女性中。

如《佛說阿彌陀經》，即宣揚按一定儀軌誦持，即可“命終生無量壽國，永離女身”。S. 2424 中的鄧氏和 S. 3542 中的翟氏就是此經的虔誠供奉者。

《大般涅槃經》的信仰，女弟子很多，這與經文宣稱一切衆生皆有佛性，即使“一闍提人”（斷絕善根的人）也可成佛的思想大有關聯。S. 0767、S. 2891 的女弟子都是依託此經為亡夫追福。還有 S. 4633 的比丘尼道容，她認為“往形不修，身處女穢”是一切憂苦的源頭，誦持經文即為“離女身，後成男子”。

北新 1276《人楞伽經》的題記有“……即集因殖，窠行女穢，……使得離女身，後成男子”之句。《無量壽宗要經》也宣稱持誦可得“長壽、滅罪、往生西方極樂淨土，不受女人身”等。而這些經典無一例外地都被敦煌女性鈔誦、供養。

可見在女性教徒心中的信仰重點就是，通過今生的修行，不僅來世離苦獲安，而且能脫離女身，不再生為女人。

二、對現世苦難的無奈，乞求佛祖的庇佑。

女人面臨的人生問題中，生兒育女時的痛苦是無人能免的。古代醫學水平的低下，使得生育過程不亞於一場生死掙扎。她們心中的懼怕與信仰讓她們轉向佛祖的庇佑，以求平安。

P. 2900 就是“索八娘”為生娩而祈願。題記中所說的“難月”即產婦分娩的當月。敦煌風俗有為此寫經繪像或設道場祈願，以保產婦母子平安。如《乾德六年(968)繪觀音菩薩功德記》：“即有我娘子以與男司空為新婦小娘子難月之謂也”。遺書中的難月文，如 P. 2587v 為難月設道場，其文曰：“仗衆聖以延齡，禱萬靈而佑護。”P. 3765 願文“唯願日臨月滿，果生奇異之神童；母子平安，定無憂嗟之苦厄。”P. 3353 記一女子給寺院施捨若干物品，設道場，請僧人誦經，“為己身臨難此月，願保平安，早得分難，無諸災障。”

S. 2204《父母恩重讚》，將父母養育兒女的辛苦不易集中為十段讚言，其中“第二臨產是辛酸，命如草上露珠懸，兩人爭命各怕死，恐怕無常落九泉……”，最後“憂愁煩惱道場邊，逢人即道損容顏，且母懷胎十個月，常怕起不安然……”。S. 0289《報慈母十恩德》彙述從懷胎起到兒女長大成人，母親為之付出的“十恩德”。其

中，“第二臨產受苦恩，今日說向君，苦哉母腹似刀分，禁痛不忍聞。如屠割，血似盆，性命只恐不存。勸君問取釋迦尊，慈母報無門。”

從這些言辭中，既能感到女人對“難月”的恐慌與不安，同時也有她們對佛祖的信任與依賴之情。

生、老、病、死的更替，在古人眼中並沒有合理的解釋。而佛教宣揚今生的遭遇皆是前世的“業力”所致，無法回避。無奈之餘，鈔經不僅能算作一大功德，而且將痛楚傾吐出來，佛祖總能有所庇佑和慰藉。如 S. 2489、北字 045、S. 0053、S. 0791 等是為生病而願早日痊癒。S. 0592、S. 2791、S. 0767、S. 1177、P. 2055b、P. 2884、北潛 015、上博 37、津藝 283 等都是為亡親追福。其中 S. 0592 與 S. 0791 兩號都是(王琳妻)齊氏在垂拱四年(688)的寫經，同一年中既失愛女，又“身染纏疔”，這樣的不幸也祇能從佛典中尋求答案了。

對死者的追念，在生者其實是一種安慰。如 S. 1177 是為亡兒追福，張氏“嗟乎愛別痛苦，傷心而不見，豈謂天無悔禍，哀回樹之先調，殲我良賢，類高花之早墜。”慈母的無奈、傷懷之情，躍然紙上。特別是一些追念亡夫的寫經，其中更能看出古代女性的宿命觀念。如 S. 2791 汜仲妃的題記起頭是“自知形同泡沫，命等風光”；北潛 015 令狐阿呪“自惟穢業所招，早罹孤苦……”。兩人都是為追念亡夫，但一者將自己看作“形同泡沫”，一者認為中途喪夫是“穢業所招”。兩人都被“業力”的觀念所左右，無法看到自然力量的主宰。

甚至 P. 3312、甘博 004 兩號有“為一切”的願望。S. 2154b、P. 2413、北重 037 等號中的(大隋)皇后、S. 4020 中的“秦王妃崔”、S. 2838 中的高昌國主之女等貴為皇室貴族的女性一樣寫經以求佛法佑其心願。可見，佛祖在女性信眾的眼中是無所不能的，寫經做功德就可以幫她們解決所有的困惑、難題。

所以，敦煌古代女性作為佛教信徒的整體，決定了她們面對生

活困境和不幸之時，首先想到的是從信仰中求藉慰。在她們的心中，應該是虔誠平和的乞求甚於對命運無力的抗爭。

三、對社會變動的微弱關注。

社會每逢大的變動、戰亂，波及到民衆中，他們總是社會動亂的最大受害者。女性對此的關注有：

如 S. 2605《佛說金剛般若經》題記：“大隋大業十二年(616)七月廿三日，清信優婆夷劉圓淨敬寫此經，……又願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障消除，福慶臻集。”就是隋末大亂之時，劉圓淨流落異鄉(敦煌)，希望戰亂早日結束，能够早回家鄉的心情反映。

其實上文所舉 S. 2838 高昌國主之女的題記年代，距高昌國滅亡之日已不遠，時高昌國內，麴文泰與唐廷已作對數載並積極準備開戰。^[9]她為父王、太妃、王妃、世子諸公祈福，並願“寇賊退散”，王女是希望國家昌隆，王祚永傳的。但從中感受到的更多是國事衰微，末日氣息的瀰漫。

而敦煌所受外來侵擾的記憶，多停留在唐“安史之亂”之時，吐蕃乘虛佔領河西大片土地，敦煌被吐蕃統治七十餘年；之後敦煌的歸義軍政權與四周少數民族也時有爭戰，還有當時全國各地的藩鎮割據，這些給人們的生活造成的動蕩是可想而知的。之所以說敦煌女性對社會變動的關注是微弱的。因為封建社會中女性基本是被排除在統治生活之外的，對於戰亂流離造成的苦難，她們無法阻擋，更無力抗爭。她們也會被無端的卷入到這樣的痛苦之中，所以她們祇能以微小的聲音企求世事平安。而這種對社會的關注，是被動而微弱的。

如上所說，遺書中 S. 1963 和 S. 2992 兩號都應是敦煌動蕩時期的寫經。

S. 2992“女人賀三娘流落異鄉，願平安。申年五月二十三日。”用“申年”紀年，應是吐蕃統治敦煌時期。賀三娘有此願望之因也就不言而明。

S. 1963 的盧二娘“……為身陷異蕃，敬寫金光明經一卷。惟願兩國通和，兵甲休息，應沒落之流，速達鄉井，盧二娘共霑此福。”此處的“身陷異蕃”，也是指吐蕃佔領了敦煌地區。盧二娘所託為《金光明經》。信眾認為該經不僅具有懺悔滅罪之效，還宣稱凡護持、流佈本經的國土都可得安穩豐樂。所以此經歷代被視為護國佑祚，滅罪積福之聖典。因而盧二娘才會在國土易主時，寫此經供養，這是她對國泰民安和自身安寧的最簡單也是最大的期望所在。

(二)敦煌古代女性的社會活動

由以上論述可知，敦煌女性篤信佛教，鈔誦經文，以求滿足各種心願。但這不是說她們的生活僅僅局限在佛國的虛幻世界裏。在虔誠信佛的基礎之上，她們也有豐富多彩的社會活動。寫經題記中展現出她們的社會活動，主要有宗教活動與結社活動。

一、熱衷於各種佛事活動

寫經供養的目的除過一些世俗要求，在敦煌流行的民俗與佛事結合的實際活動，也是敦煌女性和她們的家人所熱衷的。

敦煌地區除過六月，一年中其它月份都有民俗與佛事結合的活動。象正月有齋日設、印沙、脫佛、脫塔、上元燃燈等；二月有釋迦忌辰等；三月有寒食、清明、罷四季道場等；四月有四月八佛誕日；五月端陽節；七月盂蘭盆節等；八月白露道場；九月水則道場等；十月有一日節；十一月冬至；十二月有結壇轉經等。一到這些佛教節日，往往男女傾城出動，或是設道場，講經說法，遊街、踏歌。^[10]

上述題記凡是有年月標記的，一年之中每個月份都有。如 S. 2791“大隋開皇十八年四月八日”、S. 4553“大隋仁壽三年二月十四日”、P. 2881“總章三年三月廿四日”、P. 2907“永平五年五月五日”、北宿 039“寅年七月十五日”、P. 2805“天福六年辛丑歲十月十三日”、S. 0791“垂拱四年十一月”等不勝枚舉。女性鈔經所顯示出的這些詳細時間記載，與人們頻繁的佛事戶外活動有關。她們

鈔經不僅為了自己誦持，還願“一切衆生轉讀，聞者敬信，皆悟苦空，見者受持，俱勝常樂”、“以此功德資益一切含靈俱登佛□”。這種願佛經流佈，見者霑福的心願，豈不正合佛教“普度衆生”的教義？所以，筆者認為，至少這些詳細注出幾月幾日的寫經，和上述某一個特別的節日間有內在的聯係。也是她們走出家門，積極加入到具體佛事活動中的一種契機。

而且現知的其它遺存。如莫高窟中的供養人像與榜書題記，幾乎都有婦女參與的痕跡。除了回鶻天公主、于闐皇后、諸多的官家夫人外，還有如莫高窟 12 窟“侄男新婦張氏一心供養；莫高窟 402 窟(五代)的“□娘子徐氏一心供養”和“社子董氏三娘子一心供養”；莫高窟 449 窟(宋代)“社小娘子朱氏一心供養”等普通女子及社家女子的供養題記。莫高窟 53 窟的比丘尼性真、85 窟的比丘尼堅進等人的供養。莫高窟 107 窟甚至有奴婢身份的喜和母女的題名。所以可見不論貴賤的女性，都積極為開窟造像出力。

從文書來看，如 S. 4245《天公主造大窟功德記》，記載回鶻天公主李氏開窟的緣起。P. 2583《申年施捨疏》就有兩名女子王氏(紅蘊披子一，施入合城大衆……)與張什二(發壹兩，沙唐伍兩……)給寺院的施捨物單。P. 3047 也是許多女性的施捨物名單，有“張五妻施褐衫一領入行像”、“花見小娘子為孝施發三箭”、“曹二娘施發一剪”等。從傾家族之力開鑿洞窟到不拘一些小物件的捐出，都可以為佛事活動出力。

可見，敦煌各個階層女性以不同的方式參加各種佛事活動，她們不僅將生命中的信仰投入其中，更願將這種精神的東西轉化為永久的存在而護佑佛祖的信徒。寫經並使之流佈，祇是其中一項活動。

佛事活動中也涉及了僧尼交往的問題。關於敦煌地區(特別是晚唐五代)的僧尼生活。郝春文先生的《唐後期五代宋初敦煌的僧尼社會生活》，對當時敦煌的僧尼生活有具體的論述。本文此處

想說的是，通過寫經題記，能夠看出當時敦煌的僧尼交往是比較頻繁的。因為比丘尼的寫經有的並非出自她們之手。

如 S. 1167《四分尼戒本》就是“……龍興寺僧智照寫”。S. 3475《淨名經關中疏》“……辰年九月十六日，俗弟子索游巖於大藩管沙州，為普光寺比丘尼普意轉寫此卷訖。”S. 3510《妙法蓮華經》“開元九年五月一日清信士□□為一切衆生轉一切經一遍。清信尼玄□受持。”

研究者認為這一現象是因為女尼的整體學識水平低於僧人之故。筆者認為，除過學識水平的差距，也許本來就有的僧尼之間的禁忌不甚嚴密，他們的交往才會比較頻繁、隨意，才会有僧人以至“俗弟子”為女尼轉寫經文，在佛學上進行交流。這也是女性社會交往的一種表現。

二、女性結社狀況

關於敦煌女性結社。S. 2041《唐大中某年儒風坊西巷村鄰等社約》中有“優婆夷情追她”和幾名僧人及其他人一起結社。情追她以優婆夷的身份加入。

寫經題記中提供的女社信息，有津藝 003、262《金剛般若波羅蜜經》“天寶十二載五月廿三日優婆夷社寫”兩號題記。佛教結社起於魏晉，早期的社邑是以佛教活動為主要目的。敦煌的社邑活動，從現存的社條中看，結社的人員，多有僧尼加入其中。除了 S. 2041，還有 S. 527《顯德六年(959)己未歲正月三日女人社社條》、P. 3489《戊辰年正月廿四日旌坊巷女人社社條》所顯示出這種生活互助的社中也有僧尼參加的痕跡。可以這樣說，敦煌地區的社邑與佛教活動一直保持着密切的關係。但直接以一種單純的身份組成社的情況，寫經題記為我們提供了首例。我們可以認為，當時敦煌地區信仰佛教的女居士常聚集在一起，以居士的單純身份結成團體，鈔寫經文，以衆人之力作功德，為信仰出力。

另有一件為 P. 2086 開皇十四年(594)的男女社人寫經。^[11]首

先在時間上，它們將研究者一直以來局限於晚唐五代時期的幾件女社文書的時限有所擴展。因為敦煌的社邑文書多集中在晚唐五代，其前的文書例證不多。題記反映出至少在隋朝，敦煌女性就有結社活動而且是男女混合結社。其中“勸化邑人共造無漏法船”之句，同樣證明佛教對當時社邑活動的巨大影響。這批邑人雖然祇是被記下了姓名，沒有說明其身份，我們可以在他們的願望中看出，鈔寫經文是多麼深入到敦煌普通人的生活中。

再結合莫高窟的供養人題記，如上文所列的 402 窟(五代)的“社子董氏三娘子一心供養”；莫高窟 449 窟(宋代)“社小娘子朱氏一心供養”等社家女子因開窟留名。

敦煌地區的女性結社延續流傳了數百年，在她們的活動中，佛教的影響伴隨其至始至終。從題記中看出，在很長時期內，佛教活動就是女性結社的主要宗旨。

(三) 敦煌古代女性的家庭生活

應該說婦女史的研究豐富了史學研究的內容。為我們對古代歷史的認識打開了更多的窗口。婦女史的研究，切入點有很多。本文通過寫經題記這一小小的窗口，對敦煌古代女性的家庭生活，略作探討。筆者認為，看女性家庭生活的美滿程度，主要應通過她們在家庭生活中所扮演的角色來判斷。寫經題記及以上所舉敦煌女性豐富的社會活動為我們提供了這樣的信息。

一、婚姻狀況

如上所見，敦煌女性的寫經不少是寫給亡故的親人的。如為亡父母、亡兒女。值得注意的是已婚女性與她們家人的互相寫經。

S. 4553 由一女性帶頭的一家四人合造經(清信女令狐妃仁、清信女仁是是、妃仁息男呂勝遵、息女阿謨)，這種全家共同做佛事的風俗在敦煌應是比較盛行的，類似的題記還有，S. 2136“維大唐景龍二年(708)歲次戊申五月壬辰朔，廿六日丁巳，弟子朝議郎成州同谷縣令上柱國薛崇徽敬寫，夫人陰氏盧舍那供養。弟雍州永

樂府左果毅上柱國薛崇暕供養。弟妻令狐氏大法供養。孫男上柱國英彥供養。英彥妻令狐氏成實相供養。孫女明正信供養。孫男英諒供養。孫男為正供養。孫女小王供養。孫女母娘供養。孫女明尚智供養。孫男鴻鶴供養”等。這是全家有共同信仰的表現。

說到共同信仰，從以上的題記中看，如 S. 0592、S. 0791 的署名“清信佛弟子王琳妻齊氏”、S. 4292 署名“清信佛弟子張毛□妻彭氏”等，都是夫妻共同禮佛的表現。以及夫妻合造佛經，在敦煌地區也屬多見。如 S. 4631“淨信士胡思節夫妻因患敬寫受持”。津藝 007“清信士張珍和夫妻同發善心，……開皇元(九?)年歲次辛丑八月十六日”。還有 Φ. 032B 與 Φ. 032C 是“敦煌王曹宗壽與濟北郡夫人汜氏”在“大宋咸平五年”(1002)分兩次(七月十五日、五月十五日)入施報恩寺的藏經題記，這亦是藏經洞文書中最晚的年代標記。夫妻能合造佛經，乃是夫妻有共同信仰的表現。

S. 0767、S. 2791、北潛 015、上博 37 等幾號是為追薦亡夫，願“亡夫神遊淨土”。寫與妻子的抄經，有 S. 3083、S. 4033、S. 4252、S. 5357、P. 2078、P. 2082a、P. 5596、北新 700、北大 029、津藝 005、上圖 094 等。其中，S. 4033、S. 4252、北新 700、北大 029、津藝 005、台北國立中央圖書館藏敦煌卷子 82 號等幾號是署名“高弼”的男子為亡妻“元聖成”所鈔數部不同的佛經。還有如 P. 2082a 汜彥芝“為亡夫人陰氏助成此經，資益亡者及法界含生，同時成佛”。

北新 1429“清信弟子歸義軍節度監軍使檢校尚書左僕射兼御使大夫曹延晟……”先是“奉為軍國永泰，祖業興隆；世路清平，人民安樂。大王遐壽，寶位堅於丘山；寵蔭日新，福祚過於江海”。後願“夫人仙顏轉貌，魚軒永駕於芝宮；美貌長滋，鸞鏡恒輝於鳳閣……”。在眾多的男子寫經題記中，多是為病亡者薦福，而涉及妻子容貌之言辭，這也算是孤例。

還有從編號 S. 0343_{9v-10v}、S. 6537_{6v}、P. 3730、P. 4525_{7v} 等

敦煌存留的幾篇《放妻書》來看，離異之時，丈夫願妻子能“重梳蟬翼”、“再嫁富貴得高”，可見敦煌普通婦女的婚姻是比較自由的。筆者搜集的這批題記中，已婚男女寫與對方的佛典還是佔了相當的比例。夫死婦悲、婦亡夫傷的人之常情在題記中發揮得淋漓盡致。還有頗具生活情趣的願夫人美貌長駐的話語出現，比詩詞文賦更具生活氣息和實際意義（因為信眾相信祈願會得到滿足）。夫婦合寫佛經，不僅是有共同信仰，也是夫婦生活和諧的表現。遺書中的一些祭文，如 Dx. 03066 《祭新婦文》等再現了敦煌女性重感情的婚姻生活。

二、家庭地位

同樣，從寫經題記中可以看出，敦煌女性是擁有一定經濟自主權的，而且其在家庭生活中的地位是比較高的。

首先，抄經做功德是需要一定經濟支持的。

大家所熟知的 P. 2912《某年四月八日康秀華寫經施入疏》，就是為了鈔經而所付的代價。其中的胡粉、銀盤等物品都所值不菲，是為鈔寫一部《大般若經》。可見寫一部佛經的造價還是不小的。

從數目不少的女性的鈔經中看，除了自己書寫，多是假手他人的鈔經。雖然古代社會，女性的財產權是從屬於男性的，也雖然許多的佛事功德是數人合力才能完成的。但如果不是擁有一定的經濟自主權，她們就不可能頻繁地為了信仰而鈔經、布施財物。

象 S. 1529、S. 2527、S. 4520、S. 5762、S. 6650、P. 2144、上圖 022、上圖 067、上圖 092、書道博物館卷 4、大谷探險隊博字 15 等數號為同一女子“袁敬姿”在隋“開皇十七年(597)”所造數部《華嚴經》，題記內容大致相同，所“願從今已去，災障殄滅，福慶臻萃，國界永隆，萬民安泰，七世久遠，一切先靈，並願離苦獲安，無諸障累，三界六道，怨親平等，普共含生，同昇佛地。”經文多而卷數不同，祈願並無特別的要求。袁氏女子似應生於官宦之家，才會有如此財

力做這樣比較大的功德。

不可忽視的是一些兒子寫給母親的佛經，所佔比重也不小。有 S. 2419、S. 2598、S. 5176、S. 5956、S. 6230、P. 2055、P. 2055a、P. 2055c、P. 2285、P. 3115、北岡 044、北大 050、北大 077、津藝 071、津藝 193 等數號。其中 P. 2055a、P. 2055c、北岡 044、津藝 193 等幾號是敦煌有名的曆法家翟奉達為亡母所做的十齋追念，延續三年之久。還有 S. 2598“比丘釋善藏”、S. 5176“大雲寺僧懷珍”等僧人為亡母寫經追念。親情的哀悼和孝道觀念除外，母親在家族中的地位也是兒孫追思的原因。

還有上文中列舉女性加人的戶外佛事活動，也是她們在家庭中有較高地位的表現，才會自由地為信仰出資出力。

以上關於女性寫經題記的輯錄及論述，為我們大致展現了敦煌古代女性生活的一些槩貌。祇是敦煌婦女問題乃至中國古代婦女問題研究中的一點小問題的探討，祇因筆者學識有限，難免有錯漏之處，希望閱者多加指正。

主要參考書目：

- 1、敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》，北京：中華書局，2000年7月。
- 2、季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年12月。
- 3、敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986年12月。
- 4、李崇智編著《中國歷代年號考》，北京：中華書局，2001年2月。
- 5、郝春文《唐五代後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年12月。
- 6、段塔麗《唐代婦女地位研究》，北京：人民出版社，2000年12月。
- 7、左朝芹《唐五代宋初敦煌婦女社會生活研究》，西北師範大學碩士學位論文，2000年5月。

8、各地散藏敦煌文獻。

9、黃永武主編《敦煌寶藏》，台北：新文豐出版公司，1986年12月。

註釋：

[1]以上三尼寺簡況見於季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998年12月，第628、630、631頁。

[2]公元614年，麹氏高昌發生政變，麹伯雅被逐，619年被擁立復位。“義和”為政變者使用年號，614-619年。由此可知，此經為吐魯番地區高經。

[3]“延壽”為麹文泰年號，起於624年，止於640年，是年麹文泰卒（七月上旬），子智盛即位，未幾（八月八日）國亡。此女應為麹文泰之女。

[4]《敦煌遺書總目索引新編》中，“鄧”字後無“氏”，今查《敦煌寶藏》第19冊第133頁，應有“氏”字。

[5]《敦煌學大辭典》引文為“盧大、盧二娘”，今查《敦煌寶藏》第15冊第10頁，應為“盧二娘”。

[6]此號文書的題記墨蹟極淡，惟“乙卯之歲四月中旬清信女”幾字及最後“……生靈離苦獲安一校竟”可確定。

[7]元法英乃東陽王元榮之女，其夫鄧彥魏末為敦煌太守，541年後，殺元榮之子元康，並自為瓜州刺史。545年為西魏宰相宇文泰誘至京城治殺主之罪。從“敦煌太守”看，此經鈔寫應在541年之前。另有李盛鐸舊藏《大智度論》卷八題記“大魏大統八年(542)十一月十五日，佛弟子瓜州刺史鄧彥妻昌樂公主元(即元法英)，敬寫《摩訶衍經》一百卷”為證。

[8]此處張氏夫人應為張議潮之十四女，李明振之妻。榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996年11月，第209-210頁。

[9]參見王素《高昌史稿·統治篇》，文物出版社，1998年9月，第395-436頁。

[10]譚蟬雪《敦煌歲時佛俗》，《敦煌研究》2001年第1期，第93-104頁；2001年第2期，第73-81頁。

[11]P. 2086十地論法雲地第十卷之十二(尾題)題記：開皇十四年四月廿五日邑人，淨通師、劉惠略、許慶集、賈曇淵、賈黃頭、郝士茂、高子何、買元

邕、賈伯憐、郝迴洛、弓長通、劉幼紹、劉善才、張願光、董明月、張三王、趙阿好、高勝蠻、封雲娥、高阿光、王薑兒、張洪敬、郭玉姿、賈善英、榮貴娥、栗叔女、侯研暉、趙唯那、王華容、張元妃、榮阿漢、冀芙蓉。

夫三界皆苦，萬法俱空，自非舍身命財為求八字滅苦幽闍四等出彼愆海者哉。略等希玄正路，為修三佛出世橋樑，度濟含識，同證慧眼。勸化邕（邑）人共造無漏法船，願渡苦海。歲次甲寅癸巳朔敬造佛名一部，流通在世。便（使）法輪常轉，廣開法目，悟道羣籍，願為三界廿八天、閻羅苦趣、師、僧、父母君王、諸邑檀越，家國含零（靈）抱識，同歸法界。體性如如，一依獨出玄路，果德圓備，種性朗現，俱成妙覺。

歸義軍時期敦煌與周邊 地區之間的僧使交往

馮培紅 姚桂蘭

(蘭州大學敦煌學研究所 張掖地區馬蹄寺文管所)

敦煌地處絲綢之路的咽喉之地，控扼玉門關、陽關，是中西交通的重要孔道。晚唐五代宋初歸義軍時期，儘管布滿絲綢之路上的各個綠洲政權林立，互不統一，絲綢之路東西交通受到一定程度的阻礙，但傳統以來經由河西走廊的絲綢之路仍是東去西往的重要通道。在敦煌建節的歸義軍政權與中原王朝及周邊地區的交通依然時斷時續地進行，使者、商客和僧侶往來不斷。我們曾經對歸義軍時期的政治外交活動和對外商業貿易等作了初步的探討，考察了客司、客將、使頭等對外交往的機構與官職。^[1]本文在以往研究的基礎上，進一步以歸義軍對外通使為對象，專就其中僧侶使者的交往作一考證，期望對此一時期絲綢之路的交通往來與佛教文化的交流傳播有所裨益。

一、歸義軍與中原王朝之間的僧使交往

歸義軍是在晚唐大中年間(847 - 859)張議潮率眾起事、逐蕃歸唐之後建立的唐王朝藩鎮政權，從一開始起就與唐朝建立了關係，接受唐廷的旌節和敕封。大中二年(848)，張議潮在瓜沙起義

成功後，就派遣十道使者分赴長安，獻表唐廷。由於吐蕃仍然盤踞河西走廊，出使長安必須繞道而行，P. 2762 + S. 3329 + S. 6161 + S. 6973 + S. 11564《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑》云：“敦煌、晉昌收復已訖，時當大中二載。題箋修表，紆道馳函，沙州既破吐蕃，大中二年，遂差押牙高進達等，馳表函入長安城，以獻天子。上達天聞。”^[2]這十道使中，除了押牙高進達、李明振等人赴京師報捷外，引人注目的還有唐悟真等僧人入朝獻款。P. 4660《都僧統唐悟真逸真讚並序》記載大中初年唐悟真參與張議潮起義，立有軍功，並奉命出使京師，受到唐宣宗的接見：

贊元戎之開化，從轅門而佐時。軍功抑選，勇效驅馳。大中御歷，端拱垂衣。入京奏事，履踐丹墀。昇階進策，獻烈宏規。忻歡萬乘，穎脫囊錐。絲綸頒下，所請無諱。承九天之雨露，蒙百誓之保綏。寵章服之好爵，賜符告之殊私。受恩三殿，中和對辭。丕哉休哉，聲播四維。皇都碩德，詩咨諷攷。論八萬之法藏，破十六之橫非。旋駕河西，五郡標眉。宣傳敕命，俗易風移。^[3]

唐悟真和尚入京奏事在大中二年張議潮收復沙州、瓜州之後，是張議潮派往中原王朝報捷的十道使團之一。唐悟真人京奏事組成一個僧人使團，從P. 2748《大中四年(850)狀》可知使團人數至少在七人以上，今錄之於下：

1. 大中四年七月廿日，天德
2. 已下七人至，忽奉
3. 賜臣金帛錦彩
4. 象，榮賜荷澤，承
5. 誠歡誠懼，頓首
6. 當迴發使細人
7. 擬接掠所以掩
8. 等七人於靈州
9. 吐渾不知委

10. 不敢說實情住□□
11. 知不達□□
12. 六人奉河西地圖□□
13. 上,今謹遠定遠□□
(後缺)^[4]

文書僅存上半截,下部殘缺,字蹟難認,唐耕耦等錄第9行為“臘唯渾不知季□□”,鄭炳林、趙貞則錄作“賴吐谷渾不知委□□”或“吐谷渾不知委□□”,仔細審讀縮微膠卷,當是“□吐渾不知委□□”。這件狀文粘連在唐悟真所撰的《唐和尚百歲書》的序文與詩之間,當與悟真有關,很可能悟真是使團成員之一。唐悟真一行使團七人在沙州收復之後,奉河西地圖向唐廷報捷。他們為繞過吐蕃控制的河西走廊,取道他途,穿越阿拉善沙漠,由天德軍、靈州境而至長安。這與前引《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑》中所說的“紆道馳函,上達天聞”的情況是一致的。《通鑑考異》所引《實錄》記載這次入朝是在大中五年(851)二月到達長安的:“五年,二月,壬戌,天德軍奏沙州刺史張義潮、安景旻及部落使閻英達等差使上表。”^[5]又《新唐書》卷216下《吐蕃傳下》亦記張議潮“以部校十輩皆操挺,內表其中,東北走天德軍。”^[6]唐悟真僧人使團取道天德軍,應當就是大中二年收復瓜沙二州後張議潮所派遣的第一批使者。經過兩年的艱難行進,他們於大中四年七月到達天德軍和靈州,遇到那裏的降唐的吐谷渾人,使團中一人留在靈州,其餘六人在定遠軍的護送下,繼續前往長安。

P. 3770v《敕河西節度使牒》記載唐悟真受到唐宣宗召見後,被敕命為沙州釋門義學都法師。牒文云:

敕河西節度使牒

僧悟真□(補)充沙州釋門義學都法師,俗姓唐,都管靈圖寺。

□(右)前件僧,性惟永靜,行潔霜明;洞曉五車,解圍八藏;釋宗既奧,儒學兼知。縱辯流臻,談玄寫(瀉)玉;導引羣

迷，津梁品物；紹隆為務，夙夜忘疲。入京奏□(事)，為國赤心；對衆龍庭，中論展效；□流□鳳閣，敕賜衣官。為我股肱，更並月日；又隨軍幕，□表題書。非唯繼紹真宗，亦軍州要害。□前動效，切亘甄昇。牒舉者，各牒所有。^[7]

P. 3720《賜僧洪誓及悟真告身及長安名僧贈悟真詩》還記載唐宣宗任命吳洪誓為河西都僧統、悟真為都法師，以及長安高僧寫詩讚美沙州僧人獻款之事。唐悟真與歸義軍節度使張議潮、張淮深等的關係極為密切，寫在 P. 3554 背面的就是沙州義學都法師唐悟真為張議潮歌功頌德而作的《德政及祥瑞五更轉兼十二時》，前述《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑》也是時任都僧統的唐悟真為張淮深所作的紀德碑，為此節度使張淮深還賞賜“都僧統以下四人鞍馬縑細”。

繼大中二年所遣十道使者之後，張議潮又陸續收復伊、肅、甘等諸州失地，再度派遣使者奉十一州圖籍入朝。值得注意的是這次出使唐廷的使者也是僧俗兩界，俗界代表為張議潮之兄張議潭和入朝專使衙前左廂都知押衙吳安正等，僧界則派遣了沙州僧正慧苑。杜牧撰寫的《沙州專使押衙吳安正二十九人授官制》與《敦煌郡僧正慧苑除臨壇大德制》就是唐宣宗敕封歸義軍所遣僧俗兩界使者的制文。後文云：

敕。敦煌管內釋門都監察僧正兼州學博士僧慧苑。敦煌大藩，久陷戎壘，氣俗自異，果產名僧。彼上人者，生於西土，利根事佛，餘力通儒。悟執迷塵俗之身，譬喻火宅；舉君臣父子之義，教爾青襟。開張法門，顯白三道，遂使悍戾者好空惡殺，義勇者徇國忘家，禪助至多，品地宜峻。領生徒坐於學校，貴服色舉以臨壇。若非出羣之才，豈獲兼榮之授。勉宏兩教，用化新邦。可充京城臨壇大德，餘如故。^[8]

杜牧所撰敕文分為僧俗兩篇，應當是歸義軍同時派遣了僧俗兩界的使者，俗界使團有 29 人的規模，^[9]僧界使團應當也有一定

的人數與規模。值得注意的是慧苑雖為敦煌僧界的管內釋門都監察僧正，同時還兼任了沙州州學博士這一政界學官。慧苑兼任州學博士與前面提到唐悟真任釋門義學都法師，都說明歸義軍初期寺院僧侶壟斷了敦煌地區的教育。這一現象反映了敦煌佛教僧侶和歸義軍政權之間的密切關係，並在出使中原朝廷時同時派出了僧俗兩界的使者。

咸通二年(861)，歸義軍終於攻克河西走廊東端的最後一個重鎮涼州，河西失地至此全部收復，同時也掃除了河西通往中原的最後障礙，使東西交通更為暢通便捷。《宋高僧傳》卷6《唐京師西明寺乘恩傳》記載張議潮收復涼州之後曾派遣涼州僧人法信進獻乘恩所著之《百法論疏》及《鈔》：

迨咸通四年(863)三月中，西涼僧法信精研此道，稟本道節度使張義潮表進(乘)恩之著述，敕令兩街三學大德等詳定，實堪行用，敕依，其僧賜紫衣，充本道大德焉。^[10]

咸通七年(866)七月，張議潮再次遣使人唐，使團中有僧人曇延，“沙州節度使張義潮進甘峻山青骹鷹四聯、延慶節馬二匹、吐蕃女子二人。僧曇延進《大乘百法明門論》等。”^[11]

歸義軍時期擔任僧界領袖的高僧多被中原朝廷授予僧職告身，如前舉吳洪習、唐悟真、慧苑等人，P. 4660《都僧政曹僧政邈真讚》記載曹法鏡“人京進德，明庭校劣。敕賜紫衣，所思皆穴。旋歸本郡，暫傳講說。”因出使長安、講經傳法而被賜予“人京進論大德兼管內都僧政”的僧職。

曹氏時期，更加崇信佛教，僧人作為政治使者或文化代表出使五代北宋中原王朝更是屢見不鮮。五代初期，河西釋門僧政范海印在遊覽五臺山之後，受到中原帝王的召見，P. 3718《范海印和尚寫真讚並序》記載他“每慮坯軀虛假，翹情禮於五臺。聖主遐宣，對詔寵遷一品。……東游五嶽，奏對朝天。”^[12]五代末年，曹氏歸義軍向後周朝廷派遣了幾位僧使，這在傳世文獻與敦煌文書中都

有記載。《冊府元龜》卷 980《外臣部·通好》記云：

（後周廣順二年）十月，沙州僧興賞表辭迴絕阻隔。迴絕世世以中國主為舅，朝廷亦以甥呼之。沙州陷蕃後有張氏世為州將，後唐同光中長史曹義金者，遣使朝貢，靈武韓洙保薦之，乃授沙州刺史充歸義軍節度使、瓜沙等州處置使。其後久無貢奉，至是遣僧辭其事。^[13]

可見沙州僧興充當了曹氏歸義軍政權的政治使者。S. 4472《右街僧錄圓鑒大師雲辯詩文鈔並李琬抄記》記載後周時沙州大德出使中原，居住兩年，顯德元年(954)在京城請長白山人李琬鈔寫《右街僧錄圓鑒大師雲辯進十慈悲偈》、《右街僧錄圓鑒大師雲辯與緣人遺書》等。^[14]

曹氏歸義軍後期，北宋為拉攏沙州歸義軍，牽制西夏，宋朝和歸義軍之間的政治關係得到進一步的加強。歸義軍節度使頻頻向宋朝請求頒賜佛經，為本地僧界首領乞賜師號、紫衣，同時還派遣佛教僧侶作為政治使節前往充使。據《宋會要輯稿·蕃夷》記載，北宋時期歸義軍曾多次派遣僧人作為官方使者，來到宋廷。今依次錄之於下：

1、淳化二年(991)“沙州僧惠崇等四人以良玉、舍利來貢獻，並賜紫方袍，館於太平異國寺。”

2、至道元年(995)三月、五月、十月，節度使曹延祿遣三班使者人貢宋朝，抵達東京，“乞賜生藥、膾茶、供帳什物、弓箭、鏡鍬、佛經及賜僧圓通紫衣，並從之。”

3、景德元年(1004)四月，節度使曹宗壽遣使人宋，進貢良玉、名馬，“且言為本州僧惠藏乞賜師號，龍興、靈圖二寺修像計金十萬箔”，最後宋朝賜給惠藏師號，量給金箔，其餘不許。

4、景德四年(1007)閏五月，“沙州僧正會請詣闕，以延祿表乞賜金字經一藏，詔益州寫金銀字經一藏賜之。”

5、大中祥符七年(1014)四月，節度使曹賢順“又表乞金字藏

經、茶、藥、金箔，詔賜之。”^[15]

6、天聖九年(1031)正月，“沙州遣使米與、僧法輪等貢珠玉、名馬。”^[16]

不僅沙州歸義軍與宋朝交往有僧人作為使者，而且與歸義軍毗鄰的甘州回鶻也派遣僧尼出使宋廷，貢獻方物，尤須注意的是尼姑充使。《宋史》卷490《外國傳六·回鶻傳》云：

景德元年(1004)，夜落紇遣使來貢。四年，又遣尼法仙等來朝，獻馬。仍許法仙遊五臺山。又遣僧翟入奏，來獻馬，欲於京城建佛寺祝聖壽，求賜名額，不許。^[17]

回鶻後期信仰佛教，尼法仙、僧翟均為佛教徒，他們受甘州回鶻可汗的委派，向宋廷獻馬朝貢，法仙遊覽文殊菩薩的道場五臺山、僧翟欲在東京營建佛寺，均證明他們是佛教信徒。又如北宋乾德三年(965)十一月，“西州回鶻可汗遣僧法淵獻佛牙、琉璃器、琥珀盞”，^[18]也是僧人充當使者的例證，說明在西北地區絲綢之路上的城邦國家都流行以僧人充使，利用佛教溝通往來。

與此同時，中原朝廷也不時地派遣佛教僧人作為政治使者，前來敦煌。S. 1366《年代不明[980-982]歸義軍衙內麵油破用歷》記載：“漢僧三人，于闐僧一人，波(婆)羅門僧一人，涼州僧一人，共麵二斗，油一升。”破用歷中將漢僧與于闐僧、婆羅門僧、涼州僧等並列，同受款待，這三位漢僧應當來自中原內地。P. 4640v《己未至辛酉年(899-901)歸義軍軍資庫司破用布紙歷》亦載：“同日，押衙汜延慶傳處分，支與漢僧細紙壹帖”，“十二月十二日，奉判支與漢僧細紙壹帖。”S. 196《後周顯德五年(958)二月洪範大師牒》云：

(前缺)宣旨，仍奉遣差，先諭道途。今則見貴詔命，尋達會稽安下訖，將□臺鼎，預切忻愉，謹先具狀聞，謹錄狀上。牒件狀如前，謹牒。

顯德五年二月 日左街洪範大師賜紫□□□^[19]

後周時期京城左街僧人洪範大師奉詔西來，至歸義軍東境的

會稽鎮，向歸義軍節度使遞交了狀文，不知有無再向西行至敦煌。

在政治通使之外，還需注意的是中原派往西域禮佛取經的僧人取道絲路，經由敦煌，在此巡禮聖跡，逗留時日，構成了敦煌與中原內地之間的佛教文化交流的重要內容。

五代北宋之際，中原內地興起西行求法的高潮，不少僧人不辭艱辛，奔赴西域，求取真經。當時從中原赴西域的道路，主要取道靈州，折入河西，再往西域。^[20]敦煌作為中西交通的道路咽喉之地，地位仍非常重要。下面我們舉出一些史料，來說明此一時期的東西佛教交流特別是與敦煌有關者。S. 5981《後唐同光二年(924)智嚴五臺山巡禮聖跡後記》記載該年三月鄜州開元寺觀音院主智儼往西天取經，歸途經過沙州，巡禮沙州聖跡。文書中提到了“當府曹司空”，是指歸義軍節度使曹議金。北圖冬 062v《後周廣順八年(958)雜寫》記載該年“七月十一日，西川善興大寺西院法主大師法宗，往於西天取經，流(留)為郡王太傅……”，暫住在敦煌。北圖收 004v《宋至道元年(995)僧道猷往西天取經牒》記載該年十一月二十四日僧道猷“奉宣往西天取經”，路由敦煌，於“靈圖寺寄住”。

二、歸義軍與周邊政權之間的僧使交往

晚唐五代宋初的西北地區是個諸族並起、城邦林立的場所，回鶻、嗚末、龍家、吐蕃、退渾、達怛、南山、于闐等都形成一定的勢力集團，互相割據。歸義軍地處河西走廊西端，處在羣蕃合圍的境況之中。儘管歸義軍與周邊諸族政權時常發生衝突，戰爭不斷，但和平時期彼此之間的通使交往也是存續不斷的，溝通著唐宋之際絲綢之路的東西交通，對於絲路古道上經濟貿易、文化交流起著重要的作用。

我們曾對歸義軍時期敦煌與伊州、西州、甘州回鶻及于闐之間

的政治通使交往作過初步的探討，分析了在這種政治通使的背後還存在著經濟文化上的交流。^[21]我們還注意到，由於十世紀以前河西、西域特別是敦煌、于闐等地是個佛教盛行發達的區域，佛教僧侶較為頻繁地往來於這一地區，甚至有的還充當了政治外交的代表。歸義軍時期，不少僧人受節度使委派，出使異地政權，達到結歡通好的目的；與之相對應的，此一時期周邊地區的僧侶也來到敦煌，從敦煌文書的記載來看，甚至還有波斯、印度的僧人遠道來到敦煌，以及在肅州、涼州地區形成的勢力集團所派至敦煌的僧使，他們受到歸義軍官府或敦煌寺院的熱情招待，如 P. 2032v《後晉時代淨土寺諸色人破歷算會稿》記載：“油勝半，屈客僧及使客送路等用。”僧人作為使者來往互使，反映了歸義軍與周邊政權之間的政治僧使的交往和佛教文化的交流。

下面我們按僧使交往的不同對象，逐一介紹歸義軍政權與周邊政權之間的僧使交往。

1、歸義軍與甘州回鶻之間的僧使往來

歸義軍與甘州回鶻是河西走廊東西兩大雄藩，雙方雖然不斷發生戰爭，但聯姻、通使也時常進行。尤其是甘州回鶻雄據河西走廊絲路中段，阻斷敦煌與中原的交通，歸義軍派遣大德僧人出使甘州，成為政治邦交的重要內容。

張氏歸義軍後期，張承奉自立王國，稱西漢金山國，並妄圖開疆拓土，擴大勢力。金山國與甘州回鶻頻年交戰，最終兵敗，訂立城下之盟。P. 3663《辛未年(911)七月沙州耆壽百姓等一萬人上回鶻天可汗狀》記載張承奉“遂令宰相、大德僧人兼將頓遞迎接跪拜”，再派遣“大宰相、僧中大德、敦煌貴族耆壽，資持國信、設盟文狀，便到甘州”，雙方約為父子之國，並要求“天可汗速與回報，便遣大臣僧俗，一時齊到。已後使次，伏乞發遣好人。”從狀文可知，在金山國與甘州回鶻的政治通使交往中，除了官府宰相、貴族耆老之外，僧界大德是不可缺少的人物，說明佛教僧侶在兩國邦交中起著

至關重要的作用，成為政治邦交的使者。

曹氏歸義軍時期，積極與甘州回鶻修好關係，打通與中原王朝之間的交通道路。P. 2992v(1)《後晉天福八年(943)二月曹元深致甘州回鶻衆宰相書》云：

衆宰相念以兩地社稷無二，途路一家，人使到日，允許西回，即是恩幸。伏且朝庭(廷)[天使]，路次甘州，兩地豈不是此件行使，久後亦要往來？其天使般次，希垂放過西來，近見遠聞，豈不是痛熱之名幸矣？今遣釋門僧政慶福、都頭王通信等一行，結歡通好。衆宰相各附：白花綿綾壹拾疋、白縑壹疋，以充父大王留念，到日檢領。况衆宰相先以(與)大王結為父子之分，今者縱然大王奄世，痛熱情義，不可斷絕。善咨申可汗天子，所有世界之事，並令允就，即是衆宰相周旋之力。不宣，謹狀。

二月 日歸義軍節度兵馬留後使檢校司徒兼御史大夫曹^[22]

據榮新江先生考證，文書的年代為天福八年(943)二月，是歸義軍節度使曹元深寫給甘州回鶻衆宰相的書信，並派遣僧政慶福和都頭王通信攜帶禮物，出使甘州。釋門僧政慶福又見於莫高窟第 98 窟供養人題記：“釋門法律臨壇供奉大德沙門慶福一心供養”，^[23]曹元深時期他已從法律昇任僧政，作為歸義軍節度使的“釋吏”，^[24]代表敦煌佛教界，而都頭王通信代表歸義軍官府，他們奉命出使甘州回鶻，代表僧俗兩界的和平友好意願，意在“結歡通好”，同時也反映了沙州和甘州之間的佛教外交。這次出使的結果，使後晉派往沙州的旌節官告國信使得以順利西來。此外，S. 8681v+S. 8702《法律惠德請緩還欠練狀》也記載了僧惠德出使甘州。

甘州回鶻派遣來敦煌的使節極多，敦煌文書中的破用歷記載了節度使府衙經常設酒、支油麵等物來招待甘州使節，如董希文舊

藏+敦研 001+P. 2629《年代不明[964?]歸義軍衙內酒破歷》云：“去叁月廿五日供甘州使逐日酒半瓮，至八月廿日夜斷，除叁個月小盡，中間壹伯肆拾叁日，內肆日全斷，叁日斷半，計用酒陸拾捌瓮肆于伍升。廿二日，看甘州使及于闐使酒半瓮。”可見甘州回鶻派出使節，幾乎常住敦煌，歸義軍政權逐日供酒，加以款待，極為周至。在甘州回鶻派出的使節中，有時也有僧人充當，S. 2474(2)《宋太平興國五年至七年(980-982)油麵破歷》中有與于闐僧、肅州僧、瓜州僧並列的“甘州僧四人，各月麩七斗、各油二升，共麩兩石八斗、共油四升。”

2. 歸義軍與肅州、涼州之間的僧使往來

在河西走廊上，除了瓜沙歸義軍、甘州回鶻之外，涼州、肅州亦為重鎮。涼州在咸通二年(861)張議潮從吐蕃手中收復，張氏歸義軍後期為嗚末人所竊據；歸義軍丟失肅州後，在這裏形成了以龍家為主的混合勢力集團，附屬於甘州回鶻。在歸義軍時期，脫離瓜沙控制的涼、肅二州經常有僧使來到敦煌，也受到歸義軍政權的友好招待。P. 4640v《己未至辛酉年(899-901)歸義軍軍資庫司破用布紙歷》中兩次記載到肅州僧：

十二日衙官康義通傳處分，支與肅州僧二人各粗布壹疋；
十五日高加興傳處分，支肅州僧細紙壹帖。^[25]

又，S. 4899《戊寅年諸色斛斗破歷》記載：“十八日，粟壹碩壹斗、麥叁斗，付醜子卧酒屈肅州僧用。”P. 2032v《後晉時代淨土寺諸色人破歷算會稿》亦云：“粟陸斗，龍興寺屈肅州僧用。”S. 2474(2)《宋太平興國五年至七年(980-982)油麩破歷》記載到肅州使、肅州僧：“肅州僧三人，各麩七斗、各油一升，共麩兩石一斗、共油三升。”特別是肅州僧統親自來到敦煌，P. 2049v《後唐同光三年(925)正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色人破歷算會牒》記載：“油壹勝，納官供肅州僧統用”、“麵捌斗貳勝，三件納官供肅州僧統用”、“麵壹碩伍斗，納官供肅州涼[州]僧食用。麵壹碩壹斗，第二

件納官供涼州肅州僧食用。”

在涼州地區，嗚末也派遣僧使來到敦煌。上揭 P. 2049v 記載到寺院支麵納官，以招待涼州僧人食用。又 S. 1366《年代不明[980-982]歸義軍衙內麵油破用歷》中有與漢僧、于闐僧、婆羅門僧同列的涼州僧一人，受到歸義軍政權的招待。P. 3234v《年代不明[10世紀中期]應慶麥粟油入破歷稿》記載有“供涼州僧油麵得麥兩石四斗。”

3、歸義軍與于闐之間的僧使往來

于闐是中古時期的佛教國家，歸義軍時期敦煌與于闐之間的交往中，僧侶更是交錯途中，往來頻繁，加強了兩地的佛教文化交流，也促進了絲路南道上的和平。P. 3718《范海印和尚寫真讚並序》在記載河西釋門僧政范海印出使中原之後又西往于闐，“時遇西戎路間，沙漠雁信難通，舉郡詮昇，乃命仁師透逕。是以程吞闐域，王宮獨步而頻邀。累贈珍金，寶玩船車而難返。……承恩聘使，杜隘時穿。東游五嶽，奏對朝天。西通雪嶺，異域方傳。于闐國主，重供珍璉。王條有限，回路羈纏”，遭到“妖寇起孽”，於歸途喪亡。^[26]

從于闐東來敦煌的僧使也很多，受到歸義軍政權和敦煌寺院的友好接待。S. 1366《年代不明[980-982]歸義軍衙內麵油破用歷》記載于闐僧使來到敦煌：“于闐羅闐梨身故助葬細供十分，胡[餅]五十枚，用麵四斗四升，油八合”；“漢僧三人，于闐僧一人，波(婆)羅門僧一人，涼州僧一人，共麵二斗，油一升。”于闐羅闐梨亡於敦煌，受到歸義軍政權的助葬安排。董希文舊藏+敦研 001+P. 2629《年代不明[964?]歸義軍衙內酒破歷》亦記載到于闐僧使來到沙州並受到歸義軍節度使衙的設酒款待：“廿六日衙內看甘州使及于闐使僧酒壹角”。S. 2474(2)《宋太平興國五年至七年(980-982)油麵破歷》除了記載到于闐使之外還有于闐僧：“于闐僧豹九斗、油二升。”P. 4705《殘油賬一條》記載“去二月五日，供甘州來

于闐大德二人”。

4、歸義軍與瑛微之間的僧使往來

瑛微是位於樓蘭地區的少數民族政權，亦稱作南山或仲雲，實際上是一個由小月氏、吐谷渾、吐蕃等建立的聯合部族政權，霸據樓蘭，控制絲路南道。P. 3569《唐光啟三年(887)為官酒戶馬三娘龍粉堆支酒本和算會牒》記載有與西庭、涼州、肅州使並列的瑛微使，受到歸義軍官府的供酒招待。又P. 4640v《己未至辛酉年(899-901)歸義軍軍資庫司破用布紙歷》亦記載：“十日支與瑛微使批悉甫、潘寧等二人共支粗布壹疋”；“十六日支與瑛微使僧文讚細布壹疋。”其中僧文讚就是瑛微政權派往敦煌歸義軍的政治僧使。

5、歸義軍與西州、伊州回鶻之間的僧使往來

在西北面，歸義軍與西州回鶻、伊州回鶻之間的使節往來也比較多，如張淮深執政的光啟年間就有西州使團 35 人來到敦煌。在歸義軍政權派往西州回鶻的使者中也有僧人，S. 8681v+S. 8702《法律惠德請緩還欠練狀》記載僧惠德在出使甘州之後，又被“差西州充使”。S. 4504《乙未年正月一日靈圖寺僧善友貸生絹契》載其“往於西州充使，欠少帛絹，遂於押衙間全子面上貸生絹壹疋。”S. 5937《庚子年十二月廿二日都師願通沿常住破歷》記載：“索僧正西州去時糞肆斗，馬吃用。”P. 3051v《丙辰年僧法寶借券一件》記載後周“顯德三年(956)三月廿三日三界寺僧法寶西州充使，遂於同寺法戒德面上貸黃絲生絹壹疋，利頭立機一疋，至日填還。”

西州、伊州回鶻的僧使來到敦煌，受到歸義軍的招待，有的是由寺院出麵、粟等物，供給官府，再由官府進行招待。P. 2049v《後唐長興二年(931)正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色人破歷算會牒》記云：“麵柒斗，納官供志明及西州僧食用。”P. 2642《年代不明[10世紀]諸色斛斗破用歷》記載：“十一月十三日，粟陸斗，沽酒西州就寺來吃用，十四日粟壹碩貳斗，沽酒梁校(教)授西行送路用。”P. 2032v《後晉時代淨土寺諸色人破歷算會稿》記載：“麵伍升，伊

州客僧來時看用。”

6、歸義軍與印度、波斯之間的僧使往來

印度是佛教的發源地，經由敦煌西去取經的東土僧人綿綿不斷；西域高僧也經常東來，經由敦煌、涼州，再往中原。歸義軍時期，敦煌地區有僧人前往印度，也有印度高僧來到敦煌。P. 2703《舅歸義軍節度使特進檢校太師兼中書令曹元忠狀》云：“今西天大師等去，輒附音書。其西天大師到日，希望重迭津置，疾速發送。”西天大師可能指的是來自印度的佛教高僧，歸義軍節度使曹元忠致書甘州回鶻可汗，希望西天大師能夠順利通過甘州，前往中原。S. 1366《年代不明[980 - 982]歸義軍衙內麵油破用歷》記載到甘州回鶻、西州回鶻、伊州回鶻、于闐、涼州嘔末、肅州家等派遣使者來到敦煌，其中不乏僧使，甚至有來自印度的婆羅門僧和輾轉來自波斯的僧人：

甘州來波斯僧月麵七斗，油一升。

廿六日支納藥波斯僧麵一石，油三升。

漢僧三人，于闐僧一人，波(婆)羅門僧一人，涼州僧一人，共麵二斗，油一升。^[27]

姜伯勤先生已經指出，從甘州輾轉來到敦煌的波斯僧不是佛教僧侶和穆斯林，而是景教徒。^[28]他們向歸義軍官府貢納藥材，受到招待。與內地漢僧、于闐僧、涼州僧一起受到歸義軍政權款待的還有來自印度的婆羅門僧。

到了宋代，往印度取經掀起一個高潮，海陸並行，同時印度的僧人也來到宋朝。《宋會要輯稿·道釋二》記載雍熙二年(985)北天竺僧施護與法賢同“詣中國，至敦煌，其王延祿固留不遣數月，因棄錫杖孟，惟持梵夾以至，仍號明教大師。”^[29]

通過以上的考察可知，中古時期西北地區佛教盛行，僧人作為使節，出使各地，成為當時政治交往的重要形式之一。唐宋之際的

敦煌是個佛教發達的城市，建節敦煌的歸義軍政權經常以僧人為使節，出使中原王朝及周邊政權，較好地完成了節度使賦予的政治使命，達到“結歡通好”的目的。另一方面，西北地區奉行佛教的城邦政權，也紛紛派遣僧使來到敦煌，表明僧侶作為使者在當時的西北地區是個較為普遍的現象，這也反映了這一地區佛教與政治的密切關係以及佛教文化的交流狀況。

註釋：

[1]鄭炳林、馮培紅《唐五代歸義軍政權對外關係中的使頭一職》，《敦煌學輯刊》1995年第1期，第17-28頁；齊陳駿、馮培紅《晚唐五代宋初歸義軍對外商業貿易》，《敦煌學輯刊》1997年第1期，第38-51頁；馮培紅《客司與歸義軍的外交活動》，《敦煌學輯刊》1999年第1期，第72-84頁。

[2]榮新江《敦煌寫本〈救河西節度兵部尚書張公德政之碑〉校考》，《歸義軍史研究——唐宋敦煌歷史考索》，上海：上海古籍出版社，1996年11月，第401頁。

[3]鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992年7月，第116頁。

[4]唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年9月，第4輯，第362頁。我們在錄此文書時參考了鄭炳林、趙貞先生的錄文，鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992年7月，第124頁；趙貞《敦煌文書中所見晚唐五代宋初的靈州道》，《中國歷史地理叢》2001年第4輯，第83頁。

[5][宋]司馬光《資治通鑑》卷249《唐紀六十五》宣宗大中五年(851)，北京：中華書局，1956年6月第1版，1992年4月湖北第3次印刷，第17冊，第8049頁。

[6][宋]歐陽修、宋祁《新唐書》卷216下《吐蕃傳下》，北京：中華書局，1975年2月第1版，1997年3月北京第6次印刷，第19冊，第6108頁。

[7]黃永武《敦煌寶藏》，台北：新文豐出版公司，第130冊，第525頁。

[8][清]董誥等編《全唐文》卷750，北京：中華書局，1983年11月，第1

版,1996年7月北京第3次印刷,第8冊,第7770-7771頁。

[9]《全唐文》卷750,第8冊,第7770頁。

[10][宋]贊寧《宋高僧傳》卷6《唐京師西明寺乘恩傳》,北京:中華書局,1987年8月第1版,1997年10月第4次印刷,上冊,第128頁。

[11][後晉]劉昫等《舊唐書》卷19上《懿宗紀》,北京:中華書局,1975年5月第1版,1995年3月北京第5次印刷,第3冊,第660頁。

[12]鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》,蘭州:甘肅教育出版社,1992年7月,第417-418頁。

[13][宋]王欽若等編《冊府元龜》卷980《外臣部·通好》,北京:中華書局,1960年6月第1版,1982年11月北京第2次印刷,第12冊,第11522頁。

[14]《英藏敦煌文獻(漢文佛經以外部份)》,成都:四川人民出版社,1992年9月,第6卷,第88-90頁。

[15][清]徐松輯《宋會要輯稿》198冊《蕃夷五》,北京:中華書局,1957年11月第1版,1997年6月北京第3次印刷,第8本,第7767頁。

[16]《宋會要輯稿》199冊《蕃夷七》,第8本,第7851頁。

[17][元]脫脫等《宋史》卷490《外國傳六·回鶻傳》,北京:中華書局,1985年6月新2版,1997年6月北京第4次印刷,第40冊,第14115頁。

[18]《宋史》卷490《外國傳六·高昌國傳》,第40冊,第14110頁。

[19]郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》,北京:科學出版社,2001年8月,第1卷,第294-295頁。

[20]趙貞《敦煌文書中所見晚唐五代宋初的靈州道》,《中國歷史地理論叢》2001年第4輯,第82-91頁。另外,在《宋史》卷490《外國傳六·天竺傳》中所記僧行動等157人往天竺取經,“其所歷甘、沙、伊、肅、等州,焉耆、龜茲、于闐、割祿等國,又歷布路沙、加濕彌羅等國。”范成大《吳船錄》卷上亦記載繼業等沙門300人“自階州出塞,西行靈武、西涼、甘、肅、瓜、沙等州,人伊吳(吾)、高昌、焉耆、于闐、疏勒、大石諸國”,都走的是河西道。

[21]鄭炳林、馮培紅《唐五代歸義軍政權對外關係中的使頭一職》,《敦煌學輯刊》1995年第1期,第17-28頁。

[22]榮新江《歸義軍史研究》,上海:上海古籍出版社,1996年11月,第334頁。

[23]敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》,北京:文物出版社,1986

年 12 月，第 39 頁。

[24]蘇金花《從“方外之賓”到“釋吏”——略論漢唐五代僧侶政治地位之變化》，《敦煌學輯刊》1998 年第 2 期，第 109-117 頁。

[25]唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年 9 月，第 3 輯，第 254、266-267 頁。

[26]鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992 年 7 月，第 417-418 頁。

[27]唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年 9 月，第 3 輯，第 281-286 頁。

[28]姜伯勤《敦煌與波斯》，《敦煌研究》1990 年第 3 期，第 1-15 頁。

[29][清]徐松輯《宋會要輯稿》200 冊《道釋二》，第 8 本，第 7892 頁。

藏傳佛教噶舉派“那若六法”淺析

牛 宏

(西北民族學院)

“那若六法”(nay-ro chos drug)是藏傳佛教噶舉派中的重要密法。相傳,這些法要最初淵於初級佛金剛持(vajradhara)。約至11世紀,印度佛僧底洛巴分別從龍樹、咱熱耶巴、羅瓦巴和善緣母等大德中得傳包括六法在內的四大語旨教授。^[1]底洛巴的主傳弟子那若巴將其所傳密法進行總結,並相傳給了來自藏地的譯師瑪爾巴。此後,在藏地,瑪爾巴的弟子米拉日巴和再傳弟子熱穹巴以及後來的再傳弟子們都以實修和密傳此法聞名,漸而成為噶舉一派的獨特法要,並冠以“那若六法”來總稱之。“那若六法”的種類劃分有多種說法,一般指臍火、幻身、夢境、光明、中陰、往生六法。在佛法中,“那若六法”屬於無上部密法,各法均需嚴格皈依上師,灌頂受戒來修。過去六法屬於口身密傳,極為玄妙,難為衆人所知,而今,已有諸多文字流傳於世。筆者僅據所見材料和中外學者們的研究成果,在此依文釋義,以對“那若六法”中所表現出的思想特性略陳管見,希冀方家賜教!

一、臍火法

臍火法(gtum mo),也稱“靈熱法”、“拙火定”等。“臍火”一詞,已形象地槩括了此法的主要特點:一此法的實際修煉是以身體

的肚臍為中心來運氣的；二此法修煉後的主要現象之一是象火一樣令全身發熱。而在佛學上對“臍火”一詞的含義另闢蹊徑，說“臍火者，根除各種世間煩惱”（《喜金剛續釋難》），聲明此法在佛教修證中的主旨是根除世間無明煩惱，進入涅槃境界。

對於臍火修法，那若巴大德曾親為瑪爾巴譯師以道歌的形式授傳，歌曰：“住心之方便持定見，住身之方便修扼定，外現幻化之天身，內現三脈四網輪，下有短阿旃陀離，上有‘杭’字的字形，上下風息之時輪，以命勤、瓶息之修法，中現空樂之境界，此名拙火之教授。風息是否達樞要？藏地譯師瑪爾巴！”^[2]這段道歌不僅點出了臍火法的修煉要訣，而且明示該法的最高境界為“空樂”合一，是心身雙修之法。道歌最後一句“風息是否達樞要”，強調修法的關鍵在於對“風息”的把握。那麼，何為“風息”？英國學者約翰·布洛菲爾德作出解釋，說：“大家有時將這些經過血管的力，叫做‘息風’。但它也如同漢地道教徒們所說的‘氣’一樣，它的性質比我們呼吸的空氣微妙的多。”^[3]由此可知，“風息”是指氣功修煉中所運用的一種身體內的氣體，臍火法就是修煉者通過調息運氣的手法，結合細微入定的心理感受來逐步修證的。

臍火法的具體修法為“觀三脈四輪，在臍輪燃拙火，以寶瓶氣（指下體氣息往上提，上體氣息往下壓，留住臍間，如寶瓶封口）助氣，溶化頂門之白菩提液（如同精液）下降，引生四喜四智；打開脈結，生死業氣則從左右二脈納入中脈，生起樂空俱生智，證大手印。”^[4]“三脈四輪”在這是指修法者所觀想中身體的左、中、右三脈以及位於頭顱、喉嚨、心臟和肚臍（據說還可增加兩個位於頭顱之上的千瓣輪和在生殖器位置相對應的輪）四個位置上的心理中心。而在臍輪能夠“燃拙火”的起因在於修法者在肚臍處觀見一種酷似藏文字母“A”的簡體字符（此字符即指上文那若巴所言的“下有短阿旃陀離”），據說該字很細小，呈紅棕色、波浪形。當修法者觀想到氣在經過側心脈時，就會促使這種火焰（A 字符）——內心之火

花燃燒，隨著呼吸，便會感覺到火開始上昇到中樞動脈，藉助寶瓶氣的加強，火焰逐漸上昇，直到頂部，融化了白菩提液。此處，修煉者還需要觀想親見一個倒置的藏文——梵文字母“HAM”（此字形即為上文那若巴所言的“杭”字字形）。這個倒置字母“HAM”，被稱為“無上的奶牛”，它產生了神的仙露。因此，白菩提液的溶化會產生一種強烈的歡樂，如同神聖的仙露一樣，並開始陸續下降，依次經過四輪時便會產生四種歡樂。另外，在修法中，將經過右側脈管的氣息之心理精進力，被認為是陽性的；經過左側脈管者，被認為是陰性的，它們在中脈內的融合溶解相當與兩性相合，即慈悲（方便）和空（智慧）的合一。^[5]因而，當所有的生死業氣從左右二脈納入中脈時，便會產生“樂空俱生”的大樂境界，即達到了臍火修法的最高境界。

關於在臍火修法中修煉成功者所產生出的歡樂感受，法國學者羅伯爾·薩耶進行了這樣一種解釋，他說：“於肚臍中心所看到的紅色梵文“A”字象徵著女性的性力，而梵文字母“HAM”連同其如精液一般的白色“滴”則代表著男性的性力。大腦的神經中樞一旦被喚醒之後，便可以確保對一種性行為實施制約，這種性行為已被移植到與繁殖領域毫不相關的另一領域中了，它可以使人獲得強烈的歡樂。”^[6]上述薩耶先生的觀點中，雖然含有不少神秘主義和主觀主義的色彩，但他從生理學和心理學的角度來探究密法，這種做法是比較合乎科學邏輯的。因此，可以說臍火修法的實質是通過對人體中的氣息、性機能、心血管以及神經中樞等物質器官方面的特殊修煉，力求達到一種身心圓滿合一的直觀感受狀態。

二、幻身法

對於“幻身”(sgyu-lus)概念，在佛學中所言極為奧妙。最簡潔的說法為“雖有，然非有自性，故名幻身。”^[7]在此，是以佛教中觀

之說來闡釋的，指出“幻身”是無自性的存在。再如佛學大師龍樹所言：“真實與風俱，經於三識後，仍生行者身，說彼為幻身”（《集密五次第論》）。同樣表明“幻身”是真實的，並能經過三個（種、次）“識”的變化後，仍然產生行者之身。如果上述說法對幻身的解釋比較隱晦的話，而當代意大利藏學家圖齊先生則作出了更為明確的描述，他說：“存在著一種由非常精煉的成分組成的身體，與由五種心理——軀體構成部分（如五官等）組成的身體有別，後一種身體卻是介入到第一種身體中的，它代表著一個人一生中可能具有的不同形狀（包括誕生、生存期、死亡和中陰等狀況）之間的連續性。”^[8]由此得知，圖齊所指的幻身即指隱含於人身中的某一根本因素，並始終支持著人生的各個階段。因此，噶舉派認為證佛的報、化二身須由幻身才能修成，幻身是最細之本元身，並與夢中身、中陰身為同性，幻身修法也往往同夢境、中陰、往生等法相結合。

根據上述幻身理論，幻身修法是以引導修煉者體認出自身以及外界事物的“幻化本性”為目的。幻身修法分為很多類型，一般修法為：修煉幻身者，（首先）把自身作為觀想對象，專心觀想，（直到）身體仿佛鏡中所現，如陽焰，如彩雲，如月影，（然後）把鏡中自身當作佛身或本尊身（合二為一），（此時）心即是諸法，非常寂靜，猶如水面，光明照射。^[9]可見此修法是主要藉助人的想象力和意念力，從而追逐一種自身與外界圓滿合一的理想境界。另外，幻身修法中也包含有對風脈的修煉，但更為注重的是心理的體驗和變化。如在那若巴道歌中談到：“外有現分之幻身，內生體驗不可言，晝夜所現變化身，此名幻身之教授。是否產生厭離心，藏地譯師瑪爾巴！”^[10]提出不僅要求注重內心體驗，並以“是否產生厭離心”來印證對佛教根本教義“諸法無我、諸行無常”的領悟。

三、夢境法

所謂夢境(gnyid lam),按那若巴所言,是由憶念、欲望和印象,彼此連結即生夢。此言頗為符合現代科學的解釋,夢是人的一種生理心理現象,是人潛意識欲望的象徵表現。那若巴接著說:“夢見男子是陽鬼,夢見女子是陰鬼,夢見旁生執為龍,夢中歡樂生傲慢,夢中不樂乃心憂,不知鬼原由心生,幻想之鬼無窮盡。”^[11]此處,佛家對夢相的解釋與現代科學的推斷幾乎完全暗合,並提出了“鬼原由心生”的精闢論點。然而,佛學與科學的區別在於,佛學揭示夢相實質的目的是為了“親自解脫善惡意”,並以“是否通達法本性”的要求來導引修煉者對夢境的體驗,從而對夢的研究駛向另一路徑。所以,噶舉派認為對夢境修行的宗旨是清除心中雜念,還其本空。

在具體修煉中,夢境法緊抓人的生理和心理特徵,運用人的某些特異生理功能和心理變化進行合修。通常的修法是:在人進入酣睡狀態時,把注意力集中在位於喉嚨處的神經中心,此處,修煉者會觀想到一個閃閃發光的梵文字母“AH”,並用氣力來保持夢的連續性,然後逐漸變化夢中的意願,且能做到隨意改變夢境中物體的大小多寡等。隨著對這種夢境變化能力的不斷練習,使其可以超越夢或醒的狀態,萬物均為心的顯現,從而達到了一種極為玄妙的心境。^[12]這種玄妙的心境中已完全失去了客觀的真實性,祇成為一種極其微妙的主觀感受。

四、光明法

佛教密宗中,對光明的體認極為重要。何謂光明('od gsal)?佛家解釋為,“本性光明無礙顯現,或雖無自性,但能任運顯現,故

稱光明。”^[13]指出光明是本性自有的，非其它因緣造成，隨時都可顯露出來。光明的這一特性成為佛學修證中的基礎理論，基本上貫穿在藏傳佛教各派及各類修法之中。噶舉派將光明分為初光明、道光明和果光明。初光明即指本有光明，是心的原初狀態，與空是合二為一的；道光明指在修道解脫之中所體認出的光明性，包括在人的生、死、中陰、睡眠等狀態中出現；果光明是指修道光明（子光明）和原初光明（母光明）的交融相會，結合為一體。總其因、道、果三光明都是有關心性狀態的體認境界。

具體的光明修法有很多種類，可在常時、夢境、臨終、中陰等境界中來修。如噶舉派祖師那若巴就曾為瑪爾巴譯師指示出在夢中修光明法，說：“睡眠夢境之中間，愚疑法身之自性，離言光明安樂境，復以光明相印證，夢與光明相交織，此名光明之教授。已悟心本無生否？藏地譯師瑪爾巴。”^[14]在上述要決中已包含有與初、道、果三光明對應的“自性光明”、“安樂光明”和“印證光明”，並指出光明是在睡眠（停止清醒狀態）和夢境（沉睡狀態）的瞬間顯現出來的。在這一瞬間（即中止一種思想和下一種思想產生之間）閃光的思想的條件為“光明母”，與停止虛妄分別時出現的“光明女”相結合，便獲得光明境界。^[15]在這個被擠出來的真空間隔中，佛家認為心體是處在最自然的本性狀態中，要求抓住時機來修行。因而，光明法就是以圓滿把握這種自然心體來面對外部世界的。

五、中陰法

中陰(bar do)，藏語為“帕度”，“帕”指兩者之間，“度”意為拋棄、拋掉。因此，中陰是指緊接死後與轉世之間的中間狀態或過渡階段。

中陰法就是在中陰界獲得救度解脫的修持術。對中陰修法的把握，那若巴大師總結說：“捨命之時持中陰，中陰好似雲霧散。雖

生貪嗔也不怕，因解自脫有把握。”^[16]對此教旨，可以對照羅伯爾·薩耶先生對死後情景的描述來理解。薩耶在其著作中敘述到：當人死亡時，其心身之“五蘊”都一一溶解（在這是指身體失去了生命功能、失去了熱量、身體乾枯、體液枯竭等生理現象），最後祇剩下了“識”。而“識”又表現為一種心境象徵狀態在不斷變化：當呼吸停止時，外部是一縷如同月光一般的光明，內部則是一股煙霧（它模糊了思維活動）；在領受死亡期間（各種忿怒消失），外部是一縷如同日光一般的光芒，內部則是幾種閃光的蠕蟲；死亡變成了既成事實時（各種欲望消失），外部是一片如同日蝕般的昏闇，內部是在一個半透明燈盞中的一盞燈光；最後，在光明的狀態下（各種無明煩惱消失），在外部如同一天黃昏的光芒，在內部如同是無雲秋季的一片藍天。^[17]上述描述中，外部由月光、日光漸變為日蝕、黃昏；而內部則由煙霧、螢火變為燈光、藍天，如此變化正如那若巴所言“好似雲霧散”。如果修煉者希望達到全面和最終解脫，那他必須抓住這可與光明結合的最後時機，斷滅忿怒和貪慾，自覺放棄任何執着和一切讎恨，一旦能夠解脫煩惱，心情處於自然狀態的平靜時，便會徹見光明。此時，其“識”也可通過顛頂自由轉移，運用自如，達到自我掌握命運的自由境界。由此可見，中陰修法的實質是通過對死後意識的細微描述來引導修煉者根除貪慾，解脫煩惱，達到心境平衡、圓滿自如的理想境地。

我們在此看到佛家引導世人在活着的時候通過微妙的心理感受去體驗死亡，以此來保持一種心態上的平衡，從而宣揚佛教淡泊明志的人生觀。這一對死亡意識熱情關注和細微探究的中陰學說，在世界理論中也是頗為獨特的，並已引起了西方心理學界和哲學界的高度重視。當代心理學家榮格教授坦言：“我不僅要把許多令人興奮的觀念和發現歸功於它（中陰學說），而且還把許多根本的洞見歸功於它。”榮格教授著名的“無意識論”就是得源於中陰學說的啟發。同時，在西方哲學界中也開始探討對這種死亡意識進

行認識的社會倫理意義，提出：“如果我們想過一種完整而有意義的生活，就必須認識它們（死亡與再生之間的狀態），與它們結合，培養出一種倫理觀。”^[18]

六、往生法(奪捨法)

往生法(vpho ba)，又稱轉識或遷識，藏語稱為“頗哇”，是指人在臨終時能以自力(氣心力和定力)把自己的心識遷往它方淨土或其他世界。

對於往生修法，那若巴曾形象地喻意此法，說“八門皆是輪囿窗，除此之外唯一門，才是大手印之道，掩了八門開一門，以心為箭風作弓，用嘿之箭來策動，射心識於梵天道，此名遷識之教授。到時風息能止否？藏地譯師瑪爾巴！”^[19]對那若巴所言的“唯一門”，約翰·布洛菲爾德指明是在“顛頂矢狀縫的兩塊頂骨結合處開的一個洞來轉移心識”(此處可能是指人體百會穴)。^[20]往生修法也是通過對風息氣脈的修煉，將心力積聚起來並通過中樞心血管而向上推動一直到達顛頂，此時一種已變化為流水月光般的性能力的心力與頭腦中產生的力量結合為一體，感到大樂，遍布全身。^[21]將此修術熟煉掌握後，便可運用於往生它世中。因此，往生法是以人的生理機能和心理變化作為修法的基礎，意想將自己的心識衝破顛頂，從而能夠隨意轉世或解脫輪囿。

往生修法中的開頂被認為是最快、最易的法門。據稱大多數接受了灌頂儀軌的人都在某一段時間內修煉開頂法，其修持成功的標誌是能在修煉者的顛頂洞口插一吉祥草，並能立住。^[22]當代修法者吳玉天先生在其著作《訪雪域大師——西藏密宗考察訪談紀實》一書中圖標了修該法的情景，並說明是1989年作者在四川省大邑縣白岩寺由唯印法師插香確認修《破瓦法》開頂成功，師說：“沒有流血，開的很好。”^[23]此現象，表明該法是根據人體中的某些

生理特性來做的。

奪舍法(grong 'jug)與往生法緊密相關,並認為是往生法的一分支法。“奪捨”意即“借屍還魂”,指該法能將自己的識神遷入其它剛死的人或動物屍體內以得到再生。該法的修習要點與往生法一樣,注重風脈修行。關於奪捨的修煉成就在那若巴、瑪爾巴和米拉日巴等噶舉大德們的傳記中多有描述,這種富有神奇超常色彩的修行奇跡給人們留下了鮮明的印象,一傳再傳,流傳很廣。

總之,上述“那若六法”作為噶舉派密法,它們表現出了以下共同的特性:首先,在哲學思想上表現出力圖調和“有無”矛盾地二元論傾向。六法都是修身的法門,但其修身中緊密結合意識作用下的悟空理論,從而讓經過某些生理變化的身體最終是在心理作用中力求身心合一,有無統一。此為最根本、最顯著的特色。其次,六法理論互相貫通融合。拙火風脈修法採用於各法之中;幻身、光明之說成為六法的理論基礎;夢境、中陰、往生階段是修法表現的最佳時機。六法之間相互融合、互為補充,成為有機的整體。最後,注重實踐也是六法修煉中的一大特色。六法的修行十分強調心理、生理的實際作用,因而對於心理狀態的細微變化,人體生理中潛能的發揮以及人生階段的無意識狀態都做出了有益地探討。

註 釋:

[1]止貢·丹增白瑪堅讚著,克珠翠佩譯《直貢法嗣》,西藏人民出版社,1995年,第8-16頁。

[2][10][11][14][16][19]查同杰布著,張天鎖、文國根、申新泰、張家秀譯《瑪爾巴譯師傳》,西藏人民出版社,1989年,第78-81、148頁。

[3][15][20][21][22][英]約翰·布洛菲爾德著,耿昇譯《西藏佛教密宗》,西藏人民出版社,1992年,第207-222頁。

[4]劉立千《藏傳佛教噶舉派》,《中國藏學》1995年4期,第79-82頁。

[5][6][12][17][法]羅伯爾·薩耶著,耿昇譯《印度——西藏的佛教密

宗》，中國藏學出版社，2000年，第267-289頁。

[7]沖熱·堪布才南木《噶舉派史略》，民族出版社，1989年，第280頁。

[8][意]圖齊、[西德]海西希著，耿昇譯，王堯校訂《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社，1989年，第82-83頁。

[9]索南才讓(許得存)《西藏密教史》，中國社會科學出版社，1998年，第484頁。

[13]工珠·雲丹嘉措《知識總匯》，民族出版社，1982年，下冊，第356頁。

[18][美]拉·莫阿卡寧著，江亦麗、羅照輝譯《榮格心理學與西藏佛教》，北京：商務印書館，1996年，第101-103頁。

[23]吳玉天《訪雪域大師——西藏密宗考察訪談紀實》，甘肅民族出版社，1996年，插圖部分。

(附記：本文的寫作，得到了我的老師唐景福教授的有益啟發，在此表示感謝！)

西域方術東傳及其對文學作品的影響

劉文江

(蘭州大學)

自漢武帝拓疆西陲之後，隨著中原地區魏晉漢族政權“徙戎”政策的深入，原來生活在中亞(西域)一代的人民陸續內遷，這些少數民族異於漢族的風俗習慣、宗教生活也隨之流播內地，少數民族逐漸浸染漢族文化，慢慢融合於漢族之中；與此同時，因為武力與政權上的原因，相當一部分漢族或少數民族上層貴族，卻有陳寅恪先生所謂的“胡化”之舉，反“漢化”潮流而動。這一正一逆兩種作用力就使三至七世紀的中國文化有了一個更新的契機。

公元二世紀以後，佛教僧徒東來傳經，人數漸多。初來者尚以弘法、譯經為主。但隨著宗教傳佈的需要，其中一些傳教者以西域方術顯示其“靈驗”，吸引徒眾，與華夏本土民衆的心理需求相結合，使佛教在民衆宗教生活佔據了主導地位。佛教東傳亦導致了天竺、西域的文化大規模輸入中國。隨之而來另有大批外道之士持其“術數”東來，對中國的民間生活民間文化造成很大的影響，本文擬就天竺西域方術的特點以及影響略作議論，對後世志怪小說中千變萬化的術數作一簡單梳理。

一、東漢末至魏晉南北朝時西域方術的傳入

中古時期的西域，自文化上來說，位於希臘文化、印度文化、中

國文化三大文化區域之間，是三種文化勢力交匯、融合、衝突的發生地；其經濟地理位置，也同樣處於溝通中東與遠東、南亞的地位，歷來商業發達，商賈衆多。商賈信仰宗教，常以保護行商貿易為主要目的，出於實用主義思維，他們信仰上的排它性並不強，如粟特人在幾百年的歷史中先後信奉過祆教、摩尼教、佛教，最後改宗伊斯蘭教。

中亞一帶的商賈，行商時往往一面交易財貨，一面傳播自己所供奉的宗教，他們傳播宗教的方式與僧侶不同，其恃仗之手段通常不是解經說法，而往往以“方術”顯示“神通”。

如《太平御覽》卷 736 引荀氏《靈鬼志》中有《追鬼》篇。^[1]

石虎時，有胡道人驅驢作估於外國。深山中行，有一絕澗，窈然無底。行者恃山為道，魚貫相連。

忽有惡鬼牽之，下入澗中，胡人急性，便大嗔恚，尋跡澗中，並祝誓呼諸鬼神下逮，忽然出一平地城門，外有一鬼，大鎖項，脚著大鐵桎。鬼見道人，便乞食，曰：“得食，當與汝。”既至門，乃是鬼王所治，前見王，道人便自說驅驢載物，為鬼所奪，尋跡至此。

須臾，即得其驢，載物如故。

漢魏六朝時把專事宗教者均稱為“道人”。此條文獻為典型的民間故事，故事中有三點值得注意，即以簡縮敘述的方法可得：“胡道人作估；惡鬼牽驢物；祝誓鬼神，得還其驢物。”可見僧侶、商賈、方士三種身份往往混然為一。故事中雖未提供胡道人之宗教身份，但我們由此可以知道，在晉代之時，西域各種宗教已隨商賈販客出現於中國，而民間故事不過是其傳播宗教的一種輿論準備或前奏罷了。

無論是佛教、祆教或摩尼教，其宗教形式、教義、宗旨、理論都較同時期中國的宗教形式為高級。

我們此處論述的方術的傳播在某種意義上即宗教形式的傳播，所謂方術、方技，是一種宗教或準宗教活動的載體與手段，它來

源於人類掌握、認知自然與人本身的欲望。這一點中外皆然，但因為各地地理條件、人文條件的不同，其表現形式還是大不相同的。

早期傳入我國的西域宗教的主脈是佛教，其他有祆教、摩尼教、景教等，這是不爭的事實。因此，西域方術的傳入，見於記載的多與佛教僧人有關，然而其它宗教的傳入亦有表現，讓我們試著去發掘一下其中的來龍去脈，先從佛教傳播開始。

佛教產生於印度，其最初的宗教取向是反對婆羅門教的繁文縟節。佛教主張“四諦”、“中道”、即取“苦行”與“享樂”之中道），“涅槃”、“八正道”等；佛教思潮在“佛陀”釋迦牟尼之前被稱為“沙門”思潮，是與婆羅門思潮相佐的。佛教興起之後，把與其對立的思想流派稱為“外道”。據佛經記載，當時共有 96 種外道，這也是當時印度地區城邦林立、社會動盪不安的一個表徵。

佛家反對婆羅門教關於大神創造世界的說法，反對婆羅門教“吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上”的三大綱領。佛教在天竺地區的傳播是與婆羅門教、耆那教為競爭對手的。所以，儘管其主張“傳法”、“說法”，但因婆羅門教中術士頗多，佛教傳法中也不免以奇異方術相頡頏。

敦煌壁畫中有專門描繪佛率領弟子降伏外道婆羅門的畫像，即《舍衛城勞度叉門聖變》。相傳有外道婆羅門勞度叉，與佛鬥法。先後變化水池、七寶山、十頭龍王等，卻被佛的弟子舍利佛以白象、金剛力士、金翅鳥王等一一降伏。佛經中又有記載，佛祖釋迦牟尼在眾弟子前顯示神跡，將梨核種在地下，片刻之間，梨樹長成，而所生之梨又吃之不盡。眾弟子拜服。

可見，在佛教傳教初期，它所依據的手段也是結合了某些婆羅門教、耆那教中的方術，以其人之道還治其人之身。

佛祖出身於印度高級種姓，受過良好教育。他的追隨者中也有很多是婆羅門，掌握婆羅門的方技是不足為奇的。

這些是最初的權宜之計，在佛教發展至鼎盛時，這些方技隨著

對手的衰落而在印度衰落了。

在印度孔雀王朝第三代阿育王(約前 273 - 前 232)的統治時期,佛教從恒河中下游地區傳播至印度各地,並且一直向中亞腹地傳播,又由中亞內陸向東方傳播。

因為佛經中的內容提到要保護商人利益,很快地受到中亞一帶人民的尊奉。如《妙法蓮花經》就含有對商人允諾保佑和幸運的內容,這也是西域一帶印度化的開始。

佛教在西域中亞落地生根,逐漸佔據統治地位。而此時隨著漢朝政府數代經營,西域與中原一帶的文化商業往來日益密切,商賈們信奉的佛教漸漸隨之播化內地中原。

佛教最初傳入中國的時候,人們把它等同於流行在內廷和社會上的神仙方術。《後漢書·西域傳》記載:

天竺國,一名身毒,在月氏之東南數千里,俗與月氏同。……世傳明帝夢見金人,長大,頂有光明,以問羣臣。或曰:“西方有神,名曰佛。其形長丈六尺而黃金色。”帝於是遣使天竺問佛道法,遂於中國圖畫形象焉。楚王英始信其術,中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神數,祀浮圖老子,百姓稍有奉者,後遂轉盛。^[2]

此條史料多為人所引用。兩漢宮廷好黃老道術者衆多,而以老子為偶像祀奉,則自桓帝始;而前所謂“其形長丈六尺而黃金色”,似指佛像而言。桓帝之前宮廷中巫蠱之術流行,原因是開國皇帝劉邦君臣來自楚地,浸染楚地巫風,宮廷中與民間同樣有祀奉“神君”者。宮廷內各種勢力互相構陷多引巫術,如武帝時江充之禍。

《後漢書·桓帝紀》論曰:

前史稱桓帝好音樂,善琴笙,飾芳林而考濯龍之宮,設華蓋以祠浮圖老子。斯將所謂聽於神乎?下有章懷太子李賢注曰:“《左傳》曰:‘史墨曰:國將興,聽於人;將亡,

聽於神’。”^[3]

《後漢書》的作者所持的儒家態度，對桓帝沈湎音樂、宗教均表示了一定程度的否定。但在這裏，我們對此的理解是：一、當時河北、山東等地原始道教發展迅速，民間祀奉老子的風氣很盛，甚至影響到內廷。二、道教的發展已替代了巫術這樣一種原始的精神信仰。《後漢書·王渙傳》記載：“延熹中，桓帝事黃老道，悉毀諸房祀。”^[4]道教的偶像崇拜代替了巫覡。三、以浮圖老子並祀，可見當時信浮圖者期待佛教有與道教相類似的功能，如太平道、天師道以符水為病人診疾。而在士大夫眼中，浮圖、老子並為方術一流。

這三點推理得出的結論是，在東漢末年，佛家雖小範圍傳佈，但它所依靠的方式與道家有類似之處，其所說服人的手段類於巫術，較為接近民間風氣。

前文說明佛教在印度初始之時曾用術數之學說服教眾，經過幾次大規模結集，其玄思說理遠遠大過了術數之學，然而傳至東土，又不得不適應當地風土人情，重新以術數靈驗爭取民衆信仰。

據梁慧皎所撰《高僧傳·譯經上》條，以最初在漢明帝時期來華傳經的攝摩騰、竺法護事跡來看，這兩位僧人傳法是以解經為主，並沒有顯示出特異之處。如攝摩騰條記錄：“攝摩騰，本中天竺人，善風儀，解大小乘經，常游化為任。昔經往天竺附庸小國，講《金光明經》。會敵國侵境，騰惟曰：‘經云：‘能說此經法，為地神所護，使所居安樂。’今鋒鏑方始，曾是為益乎？’乃誓以忘身，躬往和勸，遂二國交歡，由是顯達。”

以此觀之，攝摩騰游化傳法雖以地神護佑為託庇之詞，他之所以消弭兵禍，是躬身和勸之力、人力語言說服之故。這條記載最後說：“騰矢志弘通，不憚疲苦，冒涉流沙，至乎雒邑……，但大法初傳，未有歸信，故蘊其深解，無所宣述，後少時卒於洛陽。”^[5]

攝摩騰所譯之經文即《四十二章經》，近世學者多有考釋。他隨行的竺法護，來華後，“少時便善漢言”，也以譯經為主，這二人都

未曾顯示神跡。

攝摩騰等隨郎中蔡愔、博士秦景來華為永平十年(67)，^[6]而漢桓帝建元延熹為公元158年，中間相隔九十餘年，由此，佛教勢力在這近一個世紀中得到了長足發展。

《高僧傳·自序》中記慧皎為高僧而不為名僧作傳，此處作一大膽假設，既然桓帝時祀奉浮圖，那麼當有僧人（應為天竺或西域人，因東漢當局不準漢人剃度）與皇帝或政治階層交往，而此等人又被目為道家術數一流，其中必有懷有方術的僧人或前所云之商賈。然而以釋慧皎的標準，這類僧人既非譯經，又非解義，當時或許有名僧之謂，然而卻未便入《高僧傳》。

上面所做的假設屬內廷秘事，我們沒有充足的史料佐證，但民間佛教傳道者持方術化信徒者漸漸有之，可以作為旁證。

《高僧傳·漢雒陽安清》條記載西域胡僧安世高來華傳法事蹟，說“高窮理盡性，自識緣業，多有神跡，世莫能量。”^[7]

高游化中國，宣經事畢，值靈帝之末，關洛擾亂，乃振錫江南，云：“我當過廬山，度昔同學。”行達荆亭湖廟，此廟舊有靈威，商旅祈禱，乃分風上下，各無流滯。嘗有乞神竹者，未許輒取，舫即覆沒，竹還本處。自是舟人敬憚，莫不懾影。高同旅三十餘船，奉牲請福，神乃降祝曰：“船有沙門，可便呼上。”客咸驚愕，請高入廟。神告高曰：

“吾昔外國與子俱出家學道，好行布施，而性多瞋怒，今為廟神，周回千里，並吾所治，以布施故，珍玩甚豐，以瞋恚故，墮此神報。今見同學，悲欣可言，壽盡旦夕，而醜形長大，若於此捨命，穢污江湖，度當山西澤中，此身滅後，恐墮地獄，吾有絹千疋，並雜寶物，可為立法營塔，使生善處也。”高曰：“故來相度，何不出形？”神曰：“形神醜異，衆人必懼。”高曰：“但出，衆人不怪也。”神從床後出頭，乃是大蟒，不知尾之長短，至高膝邊，高向之梵語數番，讚唄數契，蟒悲淚如雨，須臾還隱，高即

取絹物辭別而去。舟侶揚帆，蟒復出身，登山而忘，衆人舉手，然後而滅。倏忽之傾，便達豫章，即以廟物造東寺。高去後，神即命過。暮有一少年上船，長跪高前，受其呪願，忽然不見，高謂船人曰：“向之少年即荊亭廟神，得離惡形矣。”於是廟神歇末，無復靈驗。後人於山西澤中，見一死蟒，頭尾數裏，今潯陽郡蛇村是也。

安世高本事稍長，此處輯錄其度化荊亭湖神之事。《高僧傳》中尚記他前後各一條神跡，一、前世償業報，往廣州為路上所逢一少年所殺。二、此世償前世業報，在會稽為人誤擲東西見殺。這兩條為前世今生償還宿業之說，均自安清口中自道，均為佛家因果報應，並無特異之處，是佛家招徠信徒的手段。

其度化湖神一節值得我們分析；一、荊亭湖廟“舊有靈威”，荊亭湖即彭蠡，今天的鄱陽湖。湖水面積廣大，波濤汹涌，湖神威靈赫赫，信徒衆多。以僧徒觀之，此廟神當屬外道，度化這等外道便有無限功德。二、廟中供奉極多，珍玩、寶物、絹帛，不在少數。故事中安僧念完呪語而去，並取絹物。其神自云“可為立法營塔，使生善處。”三、湖神顯形為一大蟒。西域天竺之人善訓大蟒，此物為蟒蛇，頗令人懷疑。

這段神跡疑點很多，依理推測，當是安僧與廟祝合作，傳播“靈驗”的緣故。傳中最後說，“於是廟神歇末，無復靈驗。”然而，《搜神記》卷4載有官亭湖二條，如下：

一、官亭湖孤石廟，嘗有估客至都，經其廟下，見二女子，云：“可為買兩量絲履，自相厚報。”估客至都，市女子絲履，並箱盛之。自市書刀亦內箱中。既還，以箱及香，置廟中而去。忘取書刀，至河中流，忽有鯉魚跳入船內。破魚腹，得書刀焉。

二、南州人有遣吏獻犀簪於孫權者，舟過官亭廟而乞靈焉。神忽下教曰：“須汝犀簪”。吏惶遽，不敢應。俄而犀簪已前列矣。神復下教曰：“俟汝至石頭城，返汝簪。”吏不得以，遂行。自分失簪且

得死罪。比達石頭，忽有大鯉魚，長三尺，躍入舟，剖之得簪。^[8]

可見，三國時仍有宮亭廟神之傳說，而向所說廟神不復靈驗為一面之辭。下文又記載晉時郭璞過江，見一怪物，大如水牛，灰色卑腳，腳類象。有巫師說這是宮亭山君使，名為驢象，等等。可知遠至東晉，此類傳說仍在。

沙門所持的方術，如安世高的梵唄呪術。這與中國傳統土著方術的符箓、呪語、丹鼎是不同的。西晉滅亡後，西域僧人來華傳教日漸頻繁，而有神異之術者也日益增多，五胡國主多信之，如佛圖澄、道進事石勒、石虎，神奇事頗多。一方面因五胡國主多數不是華族，少信儒道，多信佛教；另一方面，傳教者因信教所需，顯示神異，以安慰離亂的民衆。

佛圖澄，天竺人也，本姓帛氏，少學道，妙通玄術……善誦神呪，能役使鬼神。”^[9]

《高僧傳·譯經上》“晉建康帛尸梨蜜”條云：

蜜善持呪術，所向皆驗。初江東未有咒法，蜜譯出《孔雀王經》，明諸神呪，又授弟子覓歷，高聲梵唄，傳響於今。^[10]

佛家方術自晉末開始大規模流行，到唐代密教時為鼎盛。諸如宋元話本及明代神魔小說與世情小說都有反映。

《搜神記》卷二“天竺胡人”條云：

晉永嘉中，有天竺胡人，來渡江南。其人有數術，能斷舌復續，吐火，所在人士聚觀，將斷時，先以舌吐出賓客，然後刀截，血流覆地，乃取置器中，傳以示人。視之，舌頭半舌優在。既向還，取含續之，坐有頃，坐人見舌則如故，不知其實斷否，其續斷，取絹布，與人各執一頭，對剪，中斷之。已而取兩段合視，絹布還連續，無異故體。時人多疑以為幻。陰乃視之，真斷絹也。其吐火，先有藥在器中，取火一片，與黍糖合之，再三吹呼，已而張口，火滿口中，因就蒸取以炊，則火也。又取書紙及繩縷之屬投火中衆共視之，見其燒蒸了盡。乃撥灰中，

舉而取之故向物也。^[11]

前文提過，西域方術東傳，佛教是主脈，另有一些與佛教不同的外道，則是支脈。

另據汪紹楹注，《晉書·夏統傳》也記載女巫破舌，吞刀吐火，證明此術晉初已流行了。更早則有《史記》，記載大宛國所獻眩人之術，同此類似。

以現代眼光觀察，這些都是魔術，但此胡人究竟是什麼身份，來此作甚，頗值得探究。現代中亞、南亞一帶仍有吉普賽藝人作此雜戲娛人。可見此術至今仍在。

此天竺胡人非佛徒，當可肯定。晉代荀氏《靈鬼志》有“外國道人”一則可與上條材料對照：

太元十二年，有道人外國來，解吞刀吐火，珠玉金銀。說其所受術，師白衣，非沙門也。^[12]

此故事較長，下面兩個情節一為“口吐婦人而能言語”。為後世著名的“陽羨鵝籠”故事的異文變體故事。二為“破慳吝”故事，這兩個故事均來自《賢愚經》。此處略去不引。

外國道人學道白衣，而解吞刀吐火，珠玉金銀。白衣為世俗人，相對於佛教徒緇（黑色）衣而言，解珠玉金銀，當為貨販之人，上所引《靈鬼志》“追鬼”一條，言有胡道人驅驢作估於外國，因而此外國人另一身份為估客。由此而證，西域人來到中國，多有販運珠玉珍寶者。如此，《維陽安清》故事中安僧取寶物、絹布而去，就可釋疑。

另，《高僧傳·譯經上》“漢維陽支樓迦讖”條載“時又有優婆塞安玄，安息國人，性貞白……，亦以漢靈之末游賈維陽，以功號曰騎都尉。”^[13]安玄與世高均來自安息，因《高僧傳》並未記錄其有否神蹟，但他必定是參與內廷之胡人，此點又同時確證上面提出的假設。

鑒識寶物似為當時華夏人看作為胡買的另一術數之能。後世

小說常有描寫，如《初刻拍案驚奇》中的《轉運漢巧遇洞庭紅·波斯胡指破鼉龍殼》一回中，文若虛所遇之波斯胡賈等。“胡人識寶”型故事已為民間故事學家當作專門的故事形態加以研究，此處不一詳及。^[14]

自天竺中亞來華的胡人有俗有道，其非沙門者來處不明，我們可以從來華僧眾之來歷中反觀之：

《高僧傳·譯經上》“魏吳武昌維祇難”條敘述維祇難的出身來歷：

維祇難，本天竺人。世奉異道，以火祠為正。時有天竺沙門習學小乘，多行道術，經遠行逼暮，欲寄難家宿。難家既事異道，猜忌釋子，乃處之門外，露地而宿，沙門夜密加呪術，令難家所事之火，驟然變滅，於是舉家共出，稽請沙門入室供養。沙門還以呪術，變火令生。難既睹沙門神力勝己，即於佛法大生信樂，乃捨本所事，出家為道，依此沙門以為和上。受學三藏，妙善四《含》。游化諸國，莫不皆奉。^[15]

卷2《譯經中》“晉長安佛陀耶舍”條云：“佛陀耶舍，此云覺明，罽賓人也。婆羅門種，世事外道，有一沙門，從其家乞，其父怒，使人打之，父隨（遂）手脚攣癖，不能行止。”^[16]

這二則事跡都陳述了天竺地域內外道婆羅門改宗佛教而成為高僧之事。反觀之，其時天竺佛教昌熾，奉外道之家庭受佛教勢力排擠，被迫有所動作，前二者是子孫改宗佛教，那麼也必有游賈他方以避迫壓者，晉初流行之吐火斷舌巫術或為此類外道所傳入。

維祇難條的“難既睹沙門神力勝己”之句，可推理維祇難所信之拜火教（祆教）有“生火”之術，從此解讀“天竺胡人”條吐火之術當妥當。

上面把天竺方術的東傳分為兩支，一為主脈，佛家弟子；一為支脈，“外道”。其實，這兩支是你中有我，我中有你，密不可分。

印度的呪術密法是源遠流傳的民間信仰，在吠陀時期就能見

到。佛陀在創立佛教時對於這些呪術密法採取排斥的態度，稱之為“畜牲學”，甚至規定他的弟子實行呪術就算違了佛戒。但是他的這種態度並沒有被他的後繼者所遵守。在部派佛教及大乘初期、中期佛教中都可以看到呪術、密儀的作用，但這些則是屬於附帶的東西。^[17]

雖然佛教創始者反對呪術，但由於佛教傳入中國時，中國興起了道教，因此為了爭奪信徒，密教呪術則又一次成了傳教的工具。

“據不完整統計，自公元 2 世紀上葉至公元 8 世紀中葉，……印度次大陸及中亞地區來華的僧侶中熟諳密教法術的共 39 人，約占來華僧侶總數的一半，可見數量之多。”^[18]

僧侶之數尚可統計，但以民間身份游賈中原且又身有方術者卻多不勝計了。

三、後世文學中所描述的印度方術

漢代西域方術東傳後，自志怪小說而起，中國文學中多有記載和描寫。

重要的如僧道鬥法，以描摩者側重不同而互有勝負。

僧勝：陳寅恪先生研究的《西遊記》中“車遲國鬥法”一回。車遲國鬥法，實寫僧道之爭。此故事婦孺皆知，這裏不做引述。

道勝：有《三言二拍》、《今古奇觀》中寫唐明皇開元中道士葉法善、羅公遠、張果與比丘三藏、善無畏等鬥法。

《玄怪錄》中有《葉天師》一則，寫道士葉靜能與胡僧鬥法救龍王故事，形象生動，神態逼真。^[19]

開元中，道士葉靜能講於明州奉化縣興唐觀。自昇座也，有老父白衣而髻者，每先來而後去，必遲遲然，若有意欲言而未能者。講將罷去，愈更淹留。聽徒畢去，師乃召問，泣拜而言，自稱鱗位，曰：“有意求哀，不敢自陳，既蒙下問，敢不盡其

誠懇，位實非人，乃寶藏之龍也。職在觀南小海中，千秋無失，乃獲稍遷，苟獲失之，即受炎沙之罰，今九百餘年矣。胡僧所禁且三十春，其僧虔心，有大呪力，今憂午日午時，其術即成，來喝水干，寶無所隱。弟子當死，不敢望榮遷，然千載之炎海，誠不可忍，惟仙師哀之，必免斯難，不敢忘德。”師許之，乃泣謝而去。

師恐遺忘，乃大書其柱曰：“午日午時救龍”。其日赴食於邑人，既迴，方憩，門人忽讀其柱曰：“午日午時救龍”，今方欲午，吾師正憩，豈忘之乎？”將入白，師已聞，遽問曰：“今何時？”對曰：“傾刻未午耳”。仙師遽使青衣門人執墨符，奔往海一里餘，見黑雲慘空，毒風四起，有婆羅門仗劍，乘黑雲，持呪於海上，連喝，海水尋減半矣，青衣使亦隨聲墮焉。又使黃衣門人執朱符，奔馬以往，去海一百餘步，又喝，尋墮，海水十涸七八矣。有白龍跳躍淺波中，喘喘焉。又使朱衣使執黃符以往，僧又喝之，連喝不墮，及岸，則海水才一、二尺，白龍者奮鬣張口於沙中，朱衣使投符於海，隨手水復，婆羅門撫劍而嘆曰：“三十年精勤，一旦術盡，何道士之多能哉！”拗怒而去。既而，空海恬然，前墮亡使，亦漸能起，相與偕歸，具白於師。未畢，老父者已到，泣拜曰：“向者幾死於胡術，非仙師之力，不能免矣。位獸也，懼不克報，然終天依附，願出門人，可指使也。若承師命，雖秦越地阻，江山路殊，一念召之，即立左右矣。”自是朝夕定省，若門人焉。

牛僧孺《玄怪錄》記載鬼狐仙怪，傾向道家，這則故事則講述道士用符篆擊敗了胡僧的呪術。前所述“天竺胡人”篇中胡人所持方術有斷續方術，此故事流傳甚久，清初蒲松齡《聊齋志異》中有《繩技》一篇，所言事大體與上述之事同出一脈。

作者自言於臨淄市中親眼所見。其大致內容是父子二人臨市賣藝，為官家所招，當衆表演，自稱能表演繩技，上天去偷王母蟠

桃；其父自箱中取出長繩一根，往空中一拋，繩子就象上面有人扯拽，直渺渺地上去，直直豎在雲霄。其子當即援繩而上，瞬間蹤影皆無。初時有桃子擲下，接着孩童的頭、手、臂似被人分割一一擲下，其父大哭，言其子為守桃園之神所殺，衆人都很憐憫他，紛紛贈與錢物，那人將孩子碎屍放入箱中，收回長繩，然後用力一拍箱子，叫兒子出來答謝，祇見箱蓋一開，一個完整的孩子跳將出來。

《聊齋》中又有《種梨》一篇，與前文所提之《佛本生經》故事中佛祖種梨以饗衆弟子故事類似。不過主人公為一道士。乞梨不得，特以一梨核作方術長成一棵梨樹，結滿果實，而衆人分食，梨主初不覺，最後才發現是自家梨子。這個故事也廣為人知，它的來源很久《搜神記》卷二“徐光”條就載有相同故事令人感興趣的是這個故事其實為兩段，一為“術士”憑空變幻梨樹，二為同前的“破慳吝”故事，其陳述內容同佛經故事相關，因此，我們懷疑這是佛教故事的變異。

魯迅先生《中國小說史略》中第十四篇《元明傳來之講史·中》記明代講史小說《三遂平妖傳》，“多補述諸怪民道術”，“事跡於意造而外，亦採取他雜說，附會人之。如第二十九會杜七聖賣符，並呈幻術，斷小兒首，覆以衾即復續，而偶作大言，為彈子和尚所聞，遂攝小兒生魂，入麵店覆碟子下，杜七聖呪之再三，兒竟不起。”下文即寫杜七聖慌了，再三求告不得應承，於是取葫蘆籽一顆，澆水鬆土，喝聲“疾”，葫蘆籽生根發芽，竟長出小葫蘆來。杜乃以刀削葫蘆，而彈頭和尚頭顱就從頭腔上滾了下來云云。^[20]

此則故事有斷續頭顱和種葫蘆，為以上《聊齋》二故事的結合。與“車遲國鬥法”相似。魯迅先生於文尾寫道；“此蓋相傳舊話，尉遲偃《中朝故事》云在唐咸通中，謝肇淛《五雜俎》六）又以嘉靖隆慶間事，惟術人無姓名，僧亦死，是書略改用之。”可見此種方術流傳的年代久遠。^[21]

四、結 語

西域方術東傳，有其深厚的歷史背景，應將其置入整個歐亞大陸文化交流中去理解。而這些方術，流傳中國後，對道教本身發展也起到了很大促進作用。同時，它的新奇變幻也刺激了文學的想象力，使誌怪、傳奇、話本小說增添了更豐富的內容。

註 釋：

[1]譚令仰註譯《古代經典微型小說——神話志怪篇》，中國人民大學出版社，1995年，第163頁。

[2]范曄《後漢書》，中華書局，1965年，第2921頁。

[3]《後漢書》，第320頁。

[4]《後漢書》第2470頁。

[5]釋慧皎著、湯用彤校註《高僧傳》，中華書局，1992年，第1頁。

[6]《高僧傳》，第2頁。

[7]《高僧傳》，第5頁。

[8]干寶《搜神記》，中華書局，1979年，第81頁。

[9]房玄齡等《晉書·藝術列傳》，中華書局，1974年，第2485頁。

[10]《高僧傳·譯經上》，第29頁。

[11]《搜神記》，第41頁。

[12]《古代經典微型小說——神話志怪篇》，第165頁。

[13]《高僧傳·譯經上》，第10頁。

[14]程薈《西域胡人識寶傳說在唐以後的發展演變》，《民間文藝集刊》第5集，上海文藝出版社，1984年。

[15]《高僧傳·譯經上》，第15頁。

[16]《高僧傳·譯經中》，第55頁。

[17]呂福建《中國密教史·序》，中國社會科學出版社。

[18]呂福建《中國密教史·黃心川序》。

[19]牛僧孺《玄怪錄》，浙江古籍出版社，1989年，第117頁。

[20]魯迅《中國小說史略》，人民文學出版社，1973年，第113頁。

[21]魯迅《中國小說史略》，第114頁。

明清時期河西的民間觀音信仰

公維章

(蘭州大學敦煌學研究所)

漢代以來，由於絲綢之路的暢通，河西佛教在魏晉南北朝、隋唐、五代、宋初有了長足的發展。西夏佔領河西後，佛教亦有所發展。這從現存的文獻與佛教石窟遺跡中可以得到充分的證明。到了元明清時期，由於海上交通的興盛，絲綢之路隨之衰落，河西地區也就隨之失去了其在歷史上的重要地位和特殊作用，河西的佛教發展衰微。然而，由於河西地區原有的信仰基礎及適宜的社會環境，再加上明清統治者的扶持，河西佛教也有一定程度的發展，其中民間觀音信仰頗為流行。

一、明清時期河西的觀音寺廟

據河西方志所載，各州縣均有多處觀音寺廟，反映了明清時期河西民間觀音信仰之盛，這些寺廟具體分布如下：

寺名	位置	建修年代	出處
慈悲庵	涼州州治武威城東北隅		乾隆《武威縣志·建置志·寺觀》
觀音寺	涼州州治武威城東門瓮城	順治年建	同上
觀音洞	平番縣城(今永登)城南 20 里		乾隆《平番縣志·建置志·寺觀》
觀音寺	永昌縣城北		乾隆《永昌縣志·建置志·寺觀》
觀音寺	永昌縣城南		同上
觀音閣	古浪縣內		乾隆《古浪縣志·建置志·寺觀》
大悲閣	甘州州治張掖城北門內	康熙初年建	乾隆《甘州府志·藝文中》
觀音寺	山丹縣城西郭內	明洪武二十七年(1394)建,正統十年(1445)修	乾隆《甘州府志·營建·壇廟》
觀音堂	山丹縣城南關內	明正統三年(1438)建	同上
西山寺(亦名觀音寺)	山丹縣城南 40 里	明成化年間建	同上
觀音寺	東樂縣洪水堡	清康熙九年(1670)重修	民國《東樂縣志·建置·祠廟》
觀音堂	臨澤縣城中	明代建清嘉慶二十一年(1816)重修	民國《臨澤縣志·建置志·寺觀》
觀音樓	臨澤縣東南 40 里	清光緒八年(1892)重修	同上
觀音寺	在肅州州治酒泉塘馬什字街	明崇禎戊寅(1638)建	乾隆《重修肅州新志》肅州第 5 冊《祠廟》

寺名	位置	建修年代	出處
觀音堂	在肅州州治酒泉城東南隅	相傳建於明隆慶年間，清康熙元年(1662)、十六年(1677)、雍正十二年(1734)皆重修	同上
觀音殿	在肅州所屬臨水堡內南城	清順治十四年(1657)重修	乾隆《重修肅州新志》肅州第5冊《所屬城堡、公署、祠宇類》
觀音殿	在肅州城東30里	清康熙三十年(1691)修	同上
觀音庵	高臺縣關廂西油房街巷		乾隆《重修肅州新志》高臺縣《祠廟》
普濟寺(舊名觀音堂)	高臺縣城西北隅	明永樂四年(1406)建，成化元年(1465)移建	同上
觀音寺	玉門縣靖逆衛南門外一里		乾隆《重修肅州新志》玉門縣《祠廟》

除以上這些專門的觀音寺廟外，分布在河西各地的寺廟中，大多建有觀音殿，這就為佛教信徒們提供了方便的參拜場所，促進了觀音信仰的流行。另外，在敦煌三危山主峰南麓十里觀音溝中有觀音井，水味甘美，井北舊有觀音廟一所，民國六年(1917)重修碑記云：“城東40里有千佛洞，……東又30里有觀音古廟……廟前石井，水澄味甘，是菩薩修真養性之處，石上留有手印兩跡，今煥然如新，故名觀音井也。”今碑已佚。按敦煌遺書P.5548《敦煌錄》云：“州南有莫高窟……南山有觀音菩薩曾現之處。郡人每詣彼，必徒行來往，其恭敬如是。”殆即指此。三危山觀音井離敦煌有70里，而善男信女“徒行來往”，反映了觀音信仰深人人心，明清時期也大槩如此。又，上表提到的玉門縣靖逆衛南門外一里的觀音寺，

據乾隆《重修肅州新志》記載，此寺“碧石朱欄，門外一帶長堤，植高柳數十株，類以杏花三四樹。初夏開放，映帶迴環，遊人畢集，胡琴羌笛，歌唱喧闐，為塞外名刹”，足見此寺熱鬧非凡，這也增加了此寺知名度，促進了觀音信仰的傳播。

在河西地區還分布有多處佛教石窟寺羣，如敦煌莫高窟、榆林窟、張掖馬蹄寺、天梯山石窟等，這些石窟中有大量的觀音塑像和畫像。信徒們在這裏對他們心目中的佛教大神觀音菩薩頂禮膜拜、焚香供養。另外，為了信仰的需要，明清時期的佛教信徒還在洞窟中重塑了觀音塑像，如敦煌莫高窟 237 窟西壁龕內主尊即為清塑觀音，第 39 窟北壁東端開一龕，龕內主尊佛的左脅侍菩薩即是清塑觀音菩薩。這些觀音菩薩的形象皆作“觀音老母”型，反映了當時信徒們的觀音信仰形式。在以上提到的石窟中，還專門有供禮拜觀音的洞窟，如位於祁連山區民樂縣境有上觀音洞、中觀音洞、下觀音洞石窟群，這些石窟作為當地的佛教聖地，吸引了大量的信徒來這裏朝拜，對觀音信仰的流行起了重要的推動作用。

二、流行於河西的觀音傳說

明清時期，觀音信仰的主要特點是宋代開始萌芽的，宣傳女性觀音身世的妙善公主的傳說，經元代的加工完善而定型，並迅速普及，女性觀音信仰成為漢傳佛教觀音信仰的主流，觀音信仰成為中國民間宗教的一個主要崇拜對象，河西地區也廣泛流行着觀音菩薩——妙善公主的傳說。

在河西宗教類寶卷中，有一兩卷本《香山寶卷》，亦名《觀世音菩薩本行經簡集》，其內容是：須彌山西有一興林國，年號妙莊，土地遼闊，國泰民安。此國國王無子，僅有三女，大女兒妙金，二女兒妙銀，其第三個女兒並非凡人，而是仙女轉世，生於妙莊十八年二月十九日，名曰妙善。國王因無太子，羣臣奏請給三個公主都招駙

馬，以便將來繼後登位。兩位姐姐招得一文、一武，唯有三公主不肯順從。國王大怒，遂將其鎖禁在後花園中，對於這樣的處置，誰知她卻喜出望外，怡然自得，無憂無慮。一月後，王后想念她，求國王赦免。國王讓皇后、兩個女兒和宮女們逐一去勸說妙善，讓她回心轉意，妙善堅決不從。半年後，她去白雀寺修行，國王讓尼姑勸她回宮，否則，就燒寺滅尼。於是尼僧就百般磨難她，想逼她離開，因此，吃了許多苦頭，可她還是不走。國王令人放火，公主刺血噴向空中，變成漫天紅雨，滅了大火，庵寺完好。國王得知更加惱怒，令人將其處死，却刀斬不亡。這時妙善就求天容死，免得父王生氣。她死後周遊地府，超度生靈，後還陽，到香山懸岩洞中修行，九載而成正果，名曰觀世音，這就是中國民間最崇拜的佛神之一——美麗善良的觀世音菩薩。

妙莊國王因毀佛滅神，得了不治之症。三公主知道後就化為僧人，為他治病。說要想治好得用不嗔人手眼合成靈丹。她派人去香山懸岩洞取得不嗔人手眼，治好了父親的病。後來國王就去香山謝恩，得知捨手眼的仙人就是自己的三女兒妙善，於是他就禱求：“再生手眼為舊日！”果然靈驗，手眼復生了。於是國王、王后和宮女們，都改行修道，崇信佛法，最後都昇西天去了。

此傳說還見於明清時期流行於甘肅的秦腔《香山還願》中。其內容是：興隆國妙慶王求子，生三公主妙善，自幼誦佛，慶王欲為選婿，妙善竟出宮入山修練。慶王怒，使其澆花，妙善仍誦佛，慶王絞殺之，達摩救之復活，引至香山修行。慶王聞知，又遣兵燒寺。後慶王思子成疾，妙善自香山化身小童，告需親人手眼可治，慶王親族皆不肯，妙善乃捨手眼治癒慶王。慶王至香山還願，妙善遊地獄，成正果，慶王悔悟，佛祖封妙善為救難觀音菩薩。

寶卷是明清時期河西地區最流行的民間文學作品，民間藝人講唱寶卷，也是一種喜聞樂見的藝術形式，每次講唱，都會吸引大量的聽眾，這無疑會推進寶卷中觀音菩薩傳說的傳播。而秦腔也

是頗流行於河西的一種民間舞臺藝術，同樣擁有大量的觀眾，對觀音信仰的傳播也起了具大的推動作用。

除了廣泛流行於河西的妙善公主——觀音菩薩的傳說外，河西方志還載有幾處觀音菩薩的傳說。

民國《東樂縣志》卷4《馬蹄山佛殿碑記》載有“觀音菩薩斬火龍”的傳說。碑文據藏文典籍載，馬蹄山系古時國王宮闕，樓臺殿閣極為壯麗，王后美有姿容，有孽龍崇之，食國王諸臣及百姓，人值者殆盡。人知有妖，競不知為何物。山後有上中下觀音洞，各有大喇嘛修行，俱得正道。維時觀音菩薩轉生中原，為王太子，皈依佛法，傳國於弟，謂“觀音三大喇嘛乃吾師也”，以次參謁。至下觀音洞，喇嘛授劍一口，負之下山，二十三里見一人戎裝，多人袒餓，悲泣慘切，問其故，即入值王后虛，為妖所食。菩薩心惻，代往其役，到馬蹄山，直入宮中，設寶座，侍劍端，拱其下，邈無怪跡，俄日暮張燈，見王后臥於床上，鼻中鑽出小蛇，漸大如椽。顧視倚劍，亦出匣三四寸許，光氣逼射，蛇懼，縮入鼻中，劍亦入匣。菩薩以言激之，蛇怒躍出，忽成數丈龍形，奔食若菩薩。劍亦飛騰出匣，雙刃揮舞，斬為數段。回頭舔之，旋離旋合。菩薩下座，拮土其斷處，龍身不得復粘，乃斬為三十二段，呼入入殿，將出瘞之，王后如夢初醒，沐浴更服，至心拜謝，讓以國土。菩薩不受，固留供養，因遷居人，設宮闕為禪堂，既而自琢玉石像，曰“我與甘人有緣，像在我在。”後入塑於泥像之中，以防竊取，是為救度父母，最有攝授。

乾隆《重修肅州新志》肅州第5冊《祠廟》亦載觀音傳說，“觀音堂，在州城東南隅。相傳：隆慶間，其地水涌，居民禱於大士，塞地水縮入，從東城濠踊出，遂創建殿宇。”

以上觀音傳說，應該說是擁有雄厚的羣衆基礎的，這種民間觀音信仰，主要體現在孝道、延命、仁善、品格及神通等信仰內容上，充分體現了觀音信仰的世俗化傾向。

三、送子觀音信仰的流行

觀音有“三十三身”，隨時應化救度衆生。其中之一就是觀音有“求男得男，求女得女”之靈，即具有“送子”的功能。明清時期的河西經濟落後，文化不發達，人們的思想觀念保守，促進了送子觀音信仰的流行。

據河西方志記載，河西有多處娘娘殿，娘娘即指送子觀音，足見其信仰之盛，惜明清時期的娘娘殿多已毀，而在敦煌莫高窟有兩處清代的娘娘殿，即位於南區南端的 138 窟，位於南區中段的 454 窟。據謝稚柳《敦煌藝術叙錄》載，138 窟、454 窟內的佛臺均為二層，佛臺西、南、北另成甬道。現在的 454 窟正如謝氏所記，祇是清塑送子娘娘等神像一鋪十二身已於文革中清除，而 138 窟完整保留有清塑送子娘娘，祇是另開的南、北二小門已拆除。此兩窟清時均修窟外木建築，其角色即是娘娘殿，專供善男信女求子、禮拜送子觀音之用。另從此兩窟甬道的遊人題記，也可窺見當時人們的送子觀音信仰。在 454 窟前室甬道南壁有遊人題詩云：

四月初八佛聖誕，
善男信女求兒男。
人有成(誠)心佛有感，
好兒好女在□(眼)前。

四月初八日為佛誕節，民間於此日有求子之俗。筆者在 2001 年陰曆四月初八佛誕節這一天，在 454 窟即見有一婦女，懷抱一隻公雞，並帶有衆多祭品，手領一孩童，來此還願。“以今知古”，清代的風俗也大槩如此。在 138 窟前室甬道北壁東端有遊人題記：

有求必應
光緒卅一年正月初四
生下童男全祿兒

現在在 138 窟主室佛臺前的功德箱上還堆壘有十數個饅頭，顯然是供養送子娘娘的。另外從兩窟被烟燻的痕跡看，是焚香所燻，足見當時的香火之盛。

綜上所述，明清時期河西的民間信仰主要表現在建有眾多的觀音寺廟，流傳有多種觀音的神奇傳說，並且送子觀音信仰也十分流行，這種信仰的表現形式大體同於中原。

從圖書目錄看漢唐之際佛教的演進

屈直敏

(蘭州大學敦煌學研究所)

佛教從兩漢之際傳入中國，到漢末三國而盛，但其時多為小乘佛教的傳譯，高僧多屬外籍，且極少與中國上流學術界相接觸。東晉南渡，佛學乃影響及於中國的上層學術界，其時僧人與名士互相傾倒，到南朝梁時，梁武帝佞佛，佛教始進入中國上層的政治權力覈心，而五胡十六國時北方各民族所建立的政權，崇信佛教尤為殷勤，自此以往，佛學便為中國上下所信奉的一個大宗教。到隋唐時期，朝廷上下奉佛，崇信佛教達於極點，宋代以降，理學復興，佛教在中國政治權力覈心中的地位式微，乃不復足以轉動整個政治社會之趨向，但在中國普通層面上却廣為世俗大眾所崇奉，並融入了中國知識文化體系之中。對漢唐之際佛教的流變，已經有諸多學者從佛教史方面予以論述，^[1]但從當時的各種目錄、類書的編排中窺其源流與演進却鮮有人為之。筆者才疏學淺，擬撰此文，如有不足之處，敬請方家指正。

一、從史志目錄看佛教的演進

佛教雖然自西漢後期傳入中國，且《後漢書》、《三國志》等史著均有關於漢代佛教流傳的記載，^[2]但在書中對當時禮佛的秦景、蔡愔、竺法蘭、攝摩騰、安靜、支讖、竺佛朔等人都沒立傳，而劉歆《七

略》和班固《漢書·藝文志》這類圖書目錄中卻未曾記錄釋氏之學。由此可見，兩漢時期雖然佛教在中國已經開始流傳，但影響甚微。東漢以後，佛教在中國廣為傳播，在《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《魏書》、《北齊書》、《周書》中記載了大量關於念誦佛經可以免除災難的故事，^[3]《梁書》記載了梁武帝佞佛的故事，《世說新語》亦記載了大量魏晉時期士人熱心佛理討論的事跡。魏收著《魏書》不僅記載佛道之爭和魏武帝滅佛之事，而且還立《釋老志》述漢以來佛教的源流與演進，^[4]但在史志目錄中卻沒有佛教的一席之地。

曹魏時期鄭默著《中經》，荀勗因《中經》更著《中經新簿》分立甲、乙、丙、丁四部，仍未著錄釋氏典籍。南朝宋元徽元年(473)王儉撰《七志》按經典、諸子、文翰、軍書、陰陽、術藝、圖譜七志分類，並附錄佛、道，始以佛教典籍附錄七志之後。梁初任昉部集羣書，於文德殿內列藏衆書，華林園中總集釋典，釋氏典籍目錄乃是另撰成書而不入衆書之列。梁普通中(520-527)阮孝緒著《七錄》按經典、記傳、子兵、文集、術技、佛法、僊道七錄分類，始專立佛錄一目，惜其書不傳，不可考其詳。^[5]從上述史籍的載錄可知，南北朝時期佛教在中國已廣為傳播，並為世俗政權所遵奉，但觀《七志》和《七錄》之分類將釋氏之學附錄或另立專目，可見釋氏之學已為儒學所認同。

《隋書·經籍志》按經、史、子、集四部分類，佛、道附錄，該書卷35《經籍志四》載錄有佛經1950部，6198卷，其中大乘經617部，2716卷(經558部，1697卷；疏59部，379卷)，小乘經487部，852卷；雜經380部，716卷(毀經目錄殘缺甚，見數如此)；雜疑經172部，336卷；大乘律52部，91卷；小乘律80部，472卷(律77部，490卷，講疏2部，23卷)；雜律27部，46卷；大乘論35部，141卷(論30部，94卷，疏15部，47卷)；小乘論41部，567卷(論21部，491卷，講疏10部，76卷)；雜論51部，437卷(論32部，299卷，講疏9部，138卷)；記20部，464卷。《隋志》所載四部之書共

有 36 708 卷，相比之下，佛教典不到四部書的 1 / 5。本志佛部小序，作者詳細論述了漢隋之際佛教流變的始末，進而說：“道、佛者，方外之教，聖人之遠致也。俗士為之，不通其指，多離以迂怪，假託變幻亂於世，斯所以為弊也。故中庸之教，是所罕言，然亦不可誣也。故錄其大綱，附於四部之末。”^[6] 而且在《隋書·經籍志》天文類、曆數類、五行類、醫方類中均有釋氏的譯著，如達摩流支譯《婆羅門天文經》、佚名譯《婆羅門陰陽算曆》、《竭伽占夢書》、《西域諸僊說藥方》等。由此可以看出，在這幾百年間佛教的發展極為迅速，形成了大小乘佛教經、律、論、疏、記注極為完備的知識體系，成為與中國的儒、道兩大知識體系鼎足而立的一大部門，同時佛教從印度帶來的知識也融入了中國知識世界，從而改變了中國古代知識體系的結構。從《隋志》附錄釋氏之學而不詳載其典籍也可看出，儒學在排抑佛教的同時，兩者之間也相互滲透與融合。

唐開元年間(713 - 741)韋述、毋煥等人修成《羣書四部錄》(《新唐書·藝文志二》作《羣書錄》)200 卷，後毋煥又將其畧為《古今書錄》40 卷，此外獨撰《開元內外經錄》10 卷，記錄佛、道之書。^[7] 從上述任昉、毋煥等人對撰集經錄的關注可以看出，佛教對中國的政治、社會和文化已產生了深刻的影響，但從他們將經錄附錄或單獨成書而不入羣書之目錄也可推知，佛教仍是獨立於儒道之外的一門知識體系。後晉劉煦等撰《舊唐書·經籍志》和北宋歐陽修等撰《新唐書·藝文志》均按四部分類，將釋氏之學錄入子部道家類。《舊唐書·經籍志下》子部道家類共著錄道釋諸說 47 家，960 卷。^[8] 《新唐書·藝文志三》子部道家類共著錄釋氏之書 25 家，40 部，395 卷，失姓名 1 家，玄琬以下不著錄 74 家，941 卷。^[9] 自此而後，史志基本上是沿襲這一成例著錄佛教典籍，由此可推知，佛教與儒、道經過長期的紛爭與融合，自唐宋以降，已經成為中國知識體系中的一個重要組成部分。

二、從佛教經錄看佛教的演進

佛經的大量翻譯和傳播，始於魏晉南北朝時期，這可從當時出現的佛經翻譯家和名僧的傳記及佛經典籍目錄可以看出，如晉竺法濟撰《高逸沙門傳》、晉郗超撰《東山僧傳》、南齊釋法安撰《志節僧傳》、南齊釋僧寶撰《遊方僧傳》、宋釋法進撰《江東名德傳》、南齊蕭子良撰《三寶記傳》、南齊王巾（一作中）撰《僧史》、梁裴子野撰《衆僧傳》、梁虞孝敬撰《高僧傳》、北齊明克讓撰《續名僧傳》、梁張孝秀撰《廬山僧傳》、梁陸明霞撰《沙門傳》、梁釋寶唱撰《名僧傳》和《比丘尼傳》、晉王秀撰《高座別傳》、晉康泓撰《道人單道開傳》、宋王微撰《竺道生傳》、宋張辯撰《僧瑜傳讚》和《曇鑿傳讚》，此外還有不詳撰者的《安清別傳》和《于法蘭別傳》等僧傳類著作，上述諸書多已不傳，有的僅存殘本，^[10]現存最著名的是南朝梁釋慧皎撰《高僧傳》，該書共 14 卷，記錄了從後漢明帝永平十年（67）到梁武帝天監十八年（519）間魏、吳、晉、宋、齊、北魏、姚秦九個朝代中著名高僧的事跡，本書綜合以往僧傳的體例，共分為譯經、義解、神異、習禪、明律、亡身、誦經、興福、經師、唱導十科，每科各著論讚一篇。^[11]從上述僧傳可知，佛事活動在這一時期極為興盛。

這一時期由於佛經翻譯的興盛，隨之而來的是佛經典籍的日益繁富，為了綜理衆經的存佚真偽，研覈異同，因而出現了記載譯家、譯籍、譯時以及卷部多少的著作——經錄。晉代以前中國已有四部經錄，即《古經錄》1 卷（似是秦時釋梨房等所資經目錄），《漢時佛經目錄》1 卷（似迦葉摩騰創譯四十二章經目即撰錄），《舊錄》1 卷（似前漢劉向搜集藏書所見經目錄），曹魏時朱士行《漢錄》1 卷。然而考之史籍，秦漢之際，中國鮮有佛教經典的翻譯和流傳，並且後代經錄對此四部經錄鮮有引錄，故學者均認為有可能是後人依託之作，不足為據。^[12]

最早的經錄可能始於魏晉時期，如晉竺法護《衆經錄》1卷，晉聶道真《衆經錄》1卷，東晉支敏度《經論都錄》和《經論別錄》各1卷；石趙時《趙錄》1卷，姚秦釋僧叡《二秦錄》1卷，晉釋道流撰《魏世經錄目》、《吳世經錄目》、《晉世雜錄》、《河西偽錄》四部經錄，未成而卒，後由竺道祖續成《衆經錄》4卷，^[13]上述諸家經錄均屬草創，幾無分類可言，較早出現分類的經錄當為東晉釋道安《綜理衆經目錄》1卷，該書共分本錄、失譯錄、涼土異經錄、關中異經錄、古異經錄、疑經錄、注經及雜經志錄七類。^[14]上述諸書，均已亡佚，未能傳存下來，祇能從後世佛經目錄的引用中窺其端倪，然縱觀諸書，僅安錄將當時所有佛經全部加以整理分類，就體裁分類而言尚屬草創，可見兩漢魏晉之際，雖然佛事活動極為興盛，但佛教典籍的整理和知識體系的建構及佛教自身在學理上的發展尚處於初創階段，因而對當時中國的影響極為有限。

南北朝時期，劉宋時撰的《衆經別錄》2卷（著者不詳），現殘存上卷一部，其分類為：上卷，大乘經錄、三乘通教錄、三乘中大乘錄；下卷，小乘經錄、篇目闕本錄、大小乘不判錄、疑經錄、律錄、數錄、論錄，由於此書殘缺，其所記內容無從詳考。^[15]南齊釋王宗《衆經目錄》2卷，分大小乘。佛教經典大小乘分類自此始，可見當時大小乘佛教在中國已經極為盛行。南齊釋彌充撰《釋彌充錄》1卷，釋道慧《宋齊錄》1卷，釋正度撰《正度錄》1卷，佚名撰《王車騎錄》1卷、《始興錄》（又名《南錄》）1卷、《廬山錄》1卷，^[16]上述諸書今亦不傳。梁釋僧祐在釋道安《綜理衆經目錄》基礎上撰成《出三藏記集》15卷，是我國現存最早的一部集佛經目錄、譯經文獻和傳記於一體的佛教典籍，該書分為撰緣記、銓名錄、總經序、述列傳四部分，其中《銓名錄》又分為撰出經律論錄、異出經錄、表序四部律錄、安公古異經錄、安公失譯經錄、安公涼土異經錄、安公關中異經錄、律部錄、續撰失譯雜經錄、抄經錄、安公疑經錄、新集疑經錄、安公注經及雜經志錄14部分，末附異儀記和喻疑。^[17]梁天監十四年

(515)武帝敕釋僧紹據宮廷藏經撰《華林殿目錄》，書成後武帝極不滿意，遂又於天監十七年(518)命釋寶唱重撰成《梁世衆經目錄》4卷，分為大小乘經(下分為有譯、無譯人一卷和多卷)、先異譯經、禪經、戒律、疑經、注經、數論、義記、隨事別名、隨事共名、譬喻、佛名、神呪。北魏永熙中(532-534)李廓撰《魏世衆經錄目》，共分為大乘經目錄、大乘論目錄、大乘經子注目錄、大乘未譯經論目錄、小乘經律目錄、小乘論目錄、有目未得經目錄、非真經目錄、非真論目錄、全非經愚人妄稱目錄10部。北齊武平中(570-576)釋法上撰《齊世衆經目錄》，分為雜藏錄、修多羅錄、毘尼錄、阿毘曇錄、別錄、衆經鈔錄、集錄、人撰作錄共8類。^[18]上述經錄，除釋僧祐《出三藏記集》流存至今外，其它諸書多已不存，但從所存經目來看，佛教的知識體系的大小乘經、律、論、註已經初具規模，可見這一時期大小乘佛教已經廣為流傳，雖然經錄仍按佛經自身的內容或譯經方式進行分類，但分類已經相當完備，而且除僧人所撰經錄外，世俗政權也極為重視對佛經目錄的編撰整理，這是佛教對中國社會的政治和文化已具有重大影響所致。此外釋僧祐還撰有《弘明集》收錄了當時佛、儒、道論辯的大量論著、書啟及表詔等，反映了當時儒道與佛教之間的鬥爭，也說明了佛教在儒、道的排抑下，充分認識到要想在本土主流文化的壓制下生存，必須從義理上對這些挑戰作出響應。但從內容來看，該書祇是將三家之說對比收錄，並未進行係統歸類分目，這也許是佛教自身所不完備之表現。

隋唐時期，經錄的著述更為繁富。隋文帝開皇十四年(594)釋法經等撰成《衆經目錄》(又稱《法經錄》)7卷，分9錄42分，即：大乘、小乘(各分為修多羅藏、毘尼藏、阿毘曇藏三錄，下分為一譯、異譯、失譯、別生、疑惑、偽妄六分)，佛滅度後撰集錄、佛涅槃後傳記錄、佛滅度後著述錄(各分西域諸賢、此方諸德二分)。^[19]隋彥琮奉敕撰《仁壽錄》(又稱《彥琮錄》)5卷，分為單本、重翻、賢聖集傳、別生、疑偽、闕本。彥琮還撰有《崑崙經錄》5卷，分為經、律、論、讚、

方、字、雜書七類。^[20]又釋智果撰《諸經目》，分為經、疑經、論、戒律、記五類，其中經、論、戒律又分為大乘、小乘、雜經三類。開皇十七年(597年)費長房撰《歷代三寶記》(又作《開皇三寶錄》)15卷，分為帝年、代錄、入藏目錄、序目四部分。其第三部分目錄則按大小乘分類，下又各分經、律、論，每類又分有譯人和失譯二部分。唐麟德元年(664)釋道宣撰《大唐內典錄》10卷，分為歷代衆經傳譯所從錄、歷代翻本單重人代存亡錄(分為大小乘經、律、論)、歷代衆經總撮入藏錄(分大小乘經、律、論及聖賢集傳)、歷代衆經舉要轉讀錄、歷代衆經有目闕本錄、歷代道俗述作注解錄、歷代諸經支流陳化錄、歷代所出疑偽經論錄、歷代衆經目錄終始序、歷代衆經應感興敬錄。^[21]後釋道宣又撰《續大唐內典錄》。武周天冊萬歲元年(695)釋明佺等撰《大周刊定衆經目錄》15卷，分為大乘、小乘(各分為單譯、重譯、律、論、失譯、聖賢集傳、闕本)、見定入藏流行目、偽經。^[22]開元十八年(730)釋智昇《開元釋教錄》20卷，分為總錄、別錄，下分為有譯有本錄、有譯無本錄、支派別行錄、刪略繁重錄、補闕拾遺錄、疑惑再詳錄、偽妄亂真錄、大小乘入藏錄。^[23]此後，雖然不斷有人續作，但終唐之世，都是續補而已，在分類上無多大創新。綜觀上述諸經錄，大多是奉帝王之命編撰而成，可見佛教在對中國社會的政治和文化產生深刻影響的同時，也為中國文化所潛移默化，從而放棄了其本教的原旨而臣服於中國的皇權而成為中國佛教。而這一時期的經錄不僅體例完善，編次嚴謹，分類細微，覈校精詳，而且創例頗多，可見佛經目錄已經臻至成熟，同時從經錄分類中所立聖賢、帝年等目可以看出佛教經典目錄的分類已經深深的打上了中國文化的烙印。

三、從類書目錄分類看佛教的演進

類書是一種百科全書式的著作，它把能够蒐羅到的文獻“巨細

舉舉”，“靡所不載”，並按其特有方式進行分類編排，這就省卻了主觀的意圖，恰好反映了當時人心目中，對他們面前的那個世界的分類，而分類正是思想的秩序，^[24]同時這也反映了當時知識文化的結構。因而從中“辯章學術，考鏡源流”，描述當時的思想秩序和知識世界，不失為一種可行的方法。中國類書的編纂淵源甚早，一般認為類書的始祖為魏文帝時編撰的《皇覽》。^[25]由於類書數量龐大，難以全面展開討論，因而本文主要以《初學記》^[26]、《藝文類聚》^[27]、《經律異相》^[28]、《法苑珠林》^[29]四部類書為基本文本進行討論。

唐徐堅等撰《初學記》：

天部、歲時部、地部、州郡部。
帝王部、中官部、儲官部、帝戚部。
職官部、禮部、樂部、人部、政理、文部、武部。
道釋部。
居處部、器物部、寶器部附花草、果木部、獸部、鳥部附鱗介、蟲。

唐歐陽詢等撰《藝文類聚》：

天部、歲時部、地部、州部、郡部、山部、水部。
符命部、帝王部、后妃部、儲官部。
人部、禮部、樂部、職官部、封爵部、治政部、刑法部、雜文部、武部、軍器部。

梁釋寶唱等撰《經律異相》：

天部、地部。
佛部、諸釋部、菩薩部、僧部。
諸國王部、諸國夫人部、諸國太子部、諸國王女部、長者部。
優婆塞部、優婆夷部、外道僊人部、梵志部、婆羅門部。
居士部、估客部、庶人部、鬼神部、畜生部、地獄部。

居處部、產業部、衣冠部、儀飾部、服飾部、舟車部、食物部、雜器物部、巧藝部、方術部。

內典部、

唐釋道世《法苑珠林》：

劫量、三界、日月。
六道、千佛、敬佛、敬法、敬僧、致拜。

福因、歸信、士女、人道、慚愧、
獎導、說聽、見解、宿命、至誠、
神異、感通、住持、潛遁、妖怪、
變化、眠夢。興福、攝念、發願、
法服、燃燈、懸幡、華香、唄讚、
敬塔、伽藍、舍利、供養、受請。
輪王、君臣、納諫、審察、思慎、
儉約、懲過、和順、誠勸、忠孝、
不孝、報恩、背恩、善友、惡友、
擇交、眷屬、校量、機辨、愚慧、
詐偽、惰慢、破邪、富貴、貧賤、
債負、諍訟、謀謗。

呪術、祭祠、占相、祈雨、園果、
漁獵、慈悲、放生、救厄、怨苦、
業因、受極、罪福、欲蓋、四生、
十使、十惡、六度、懺悔、受戒、
破戒、受齋、破齋、賞罰、利害、
酒肉、穢濁、病苦、舍身、送終、
法滅、雜要、傳記。

靈異部。

火部、藥香草部、寶玉部、百穀
部、布帛部、菓部、木部、鳥部、
獸部、鱗介部、蟲豸部、祥瑞部、
災異部。

上列兩部儒家類書“把與佛教、道教相關的知識放在靠後的位置，並且祇給予極少的篇幅，似乎既表明了佛教與道教在七世紀知識與思想話語系統中不可忽視的存在，又反映了主流意識形態對於佛教與道教的貶抑與排擠。”^[30]這與前面《隋書·經籍志》把佛教與道教放在四部書籍之外的最後面，僅僅有小序而並不具體登錄其書籍，反映了當時儒學的正統意識。

在中國儒家傳統的思維方式裏，是天、地、人為三位一體的思維模式，將“天地”的宇宙自然秩序作為一切秩序合理性的依據，而《初學記》、《藝文類聚》、《經律異相》三部類書都把“天地”放置在優先的地位，突顯其作為終極價值依據的合理性，在“天地”之後接下來的“帝王”與“人”（雖然《經律異相》在帝王之後突顯其佛教知識的內容），表明了佛教在其價值秩序上對儒學價值體系的認同及在現實中佛儒的融合。《法苑珠林》雖然特意把“劫量”、“三界”等宗教性詞語的天地放在“日月”之前，“但也祇不過是佛教在頑強地顯示其宗教特性，‘天地’依然在‘佛法僧’之前充當着合理性的基礎依據。”^[31]接着在突顯其宗教性的知識，如“千佛、敬佛、敬法、敬

僧、致拜、福因、歸信、士女、人道、慚愧、獎導、說聽、見解、宿命、至誠、神異、感通、住持、潛遁、妖怪、變化、眠夢、興福、攝念、發願、法服、燃燈、懸幡、華香、唄讚、敬塔、伽藍、舍利、供養、受請”之後，也迅速轉到了世俗權力擁有者和人間秩序的價值體系，如“君臣、納諫、審察、思慎、儉約、懲過、和順、誠勸、忠孝、不孝、報恩、背恩、善友、惡友、擇交、眷屬、校量、機辨、愚慧、詐偽、惰慢、破邪、富貴、貧賤、債負、諍訟、謀謗”等等類目，這也表明了佛教與中國傳統的意識形態和價值體系的一致，也說明了佛教的中國化和人間化趨勢。

綜上所述，源起於印度的佛教，在漢唐之際的七八百年中，對中國文化產生了深刻的影響的同時，也為歷史悠久和博大精深的中國文化潛移默化而中國化，佛教與中國文化的整合如此成功，以至佛教在唐宋以降完全成了中國佛教。

註釋：

[1]關於漢唐之際中國佛教的演變，可參看：梁啟超《佛學研究十八篇》，遼寧：遼寧教育出版社，1998年。錢穆《國史大綱》上冊，第21章，北京：商務印書館，1996年，第341-372頁。胡適《中國中古思想史長編》，上海：華東師範大學出版社，1996年，第300-331頁。任繼愈《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1985年。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年。吳廷璆、鄭彭年《佛教海上傳入中國之研究》，《中外關係史論叢》第5輯，北京：書目文獻出版社，1996年。呂澂《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。蘇晉仁《佛教文化與歷史》，北京：中央民族大學出版社，1998年。祁志祥《佛學與中國文化》，上海：學林出版社，2000年。[荷蘭]許裏和著、李四龍、裴勇等譯《佛教征服中國》，江蘇：江蘇人民出版社，1998年。《文史知識》編輯部編著《佛教與中國文化》，北京：中華書局，1988年。中國佛教協會編《中國佛教》，上海：東方出版中心，1980年。上述諸家主要從佛教史的角度予以論述，極少從目錄學的角度論述漢唐之際佛教的演進。

[2]《後漢書》卷 42《楚英王傳》、卷 30 下《襄楷傳》，北京：中華書局，1965 年，第 1428 - 1429、1075 頁。《三國志》卷 30《烏丸鮮卑東夷傳》注引魚豢《魏略·西戎傳》、卷 49《劉繇傳》，北京：中華書局，1959 年，第 859 - 860、1183 頁。

[3][清]趙翼《廿二史劄記》，北京：中國書店，1987 年，第 202 頁。

[4]《魏書》，北京：中華書局，1974 年，第 3025 - 3055 頁。

[5]《隋書》，北京：中華書局，1973 年，第 905 - 907 頁。

[6]《隋書》，第 1094 - 1099 頁。

[7]《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年，第 1962 - 1966 頁。

[8]《舊唐書》，第 2030 - 2031 頁。

[9]《新唐書》，北京：中華書局，1975 年，第 1524 頁。

[10][梁]釋慧皎《高僧傳》，北京：中華書局，1992 年，第 1 - 3、523 - 525 頁。

[11]同上。

[12][隋]費長房《歷代三寶記》，《中華大藏經》第 54 冊，北京：中華書局，1992 年，第 352 - 360 頁。[唐]釋道宣《大唐內典錄》，《中華大藏經》第 54 冊，第 679 - 681 頁。梁啟超《佛家經錄在中國目錄學之位置》，《飲冰室合集·專集》第 9 冊，北京：中華書局，1989 年，第 2 - 27 頁。

[13]《歷代三寶記》，《中華大藏經》，第 54 冊，第 352 - 360 頁。《大唐內典錄》，《中華大藏經》第 54 冊，第 679 - 681 頁。

[14][梁]釋僧祐《出三藏記集》，《中華大藏經》，第 53 冊，第 871 - 903 頁。

[15]《大唐內典錄》，《中華大藏經》，第 54 冊，第 679 - 681 頁。

[16]同註[13]。

[17]《出三藏記集》，《中華大藏經》，第 53 冊，第 840 - 903 頁。

[18]同註[13]。

[19][隋]釋法經《衆經目錄》，《中華大藏經》，第 54 冊，第 139 - 140 頁。

[20]《衆經目錄》，《中華大藏經》，第 54 冊，第 366 頁。

[21]《大唐內典錄》，《中華大藏經》，第 54 冊，第 679 - 681 頁。

[22][唐]釋明佺《大周刊定衆經目錄》，《中華大藏經》第 54 冊，第 698 - 699 頁。

- [23][唐]釋智昇《開元釋教錄》，《中華大藏經》，第 55 冊，第 1-221 頁。
- [24] 葛兆光《中國思想史》第 1 卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998 年，第 595 頁。
- [25] 胡道靜《中國古代的類書》，北京：中華書局，1982 年，第 5-8 頁。
- [26][唐]徐堅《初學記》，北京：中華書局，1962 年。
- [27][唐]歐陽詢《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999 年。
- [28][梁]釋寶唱《經律異相》，《中華大藏經》，第 52-53 冊。
- [29][唐]釋道世《法苑珠林》，北京：中國書店，1991 年。
- [30] 葛兆光《中國思想史》第 1 卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998 年，第 602 頁。
- [31] 同上，第 603 頁。

敦煌寫本《九想觀》詩歌新探

鄭阿財

· (中正大學)

一、前 言

九想觀又作九想，是指對人屍體醜惡形相，作九種觀想。是佛教不淨觀的一種，用來斷除人們對肉體的執著與情執。唐代文學作品中保存有許多歌詠九想觀的詩歌。

25年前，我曾對日本人唐求法高僧空海《遍照發揮性靈集》中的《九想詩》10首，深感興趣。以為此《九想詩》當是空海入唐求法時受到中土盛行九想觀影響而撰作的佛理詩篇。惜當時有於學力，未能有進一步的鑽研。後因浸淫於敦煌文獻的整理與研究，得有機緣獲睹大批唐人寫本，發現其中多種有關《九想觀》的詩歌，同時也對唐人詩篇及日本漢籍中所流傳的有關九想觀的資料多所觸及。

回顧學界對此課題的關切，1964年日本川口久雄發表了關於敦煌本百歲詩、九想觀與日本文學之關係的論文，^[1]1979年旅法敦煌學前輩陳祚龍發表《關於敦煌古鈔〈九想觀詩〉兩種》；^[2]近年來學者亦多有所論述，如：林聰明《敦煌俗文學研究》第五章敦煌通俗詩考述“伍、佛家思想歌詠”；^[3]張錫厚《敦煌文學》“詩歌”部分；^[4]項楚《敦煌詩歌導論》第二章釋道詩歌第一節佛教詩歌^[5]以

及汪泛舟《敦煌僧詩校輯》第三部分修道禪觀^[6]等，多有論及。諸家論文，或概述大端，或簡論要旨，或校錄寫卷，咸有所得。唯新近公佈之敦煌寫本，尚有未論及者，如上海博物館 48(41379)《九想觀》一卷、俄藏 Дх. 3018《九想觀》殘卷，其中尤以上博本最為突出。此本與其它英、法藏本五言、七言的詩體不同，全篇九首，每首句數不一，首句作“三字句”，其它基本上以七言為主，間有“三、三”句式，與《十二時》等聯章體頗為似。且各本“九相”名目亦不盡相同，又盛行於唐五代，其中或容有可探論者。乃不揣淺陋，撰成《敦煌本佛教詩歌〈九想觀〉探論》^[7]一文，高舉前修，亦竭緝管。

1998年餘休假赴日，在東京大學進行短期研究。其間，對日本流傳的九想觀相關資料，多所留心。如署名“東坡居士”的《九相詩並序》，“九相詩繪卷”，以及日本正倉院藏聖武天皇宸翰《雜集》中真觀法師《奉王居士請題九想即事依經總篇》一首等，均為探究九想觀詩的寶貴資料。因更撰新探，借此盛會，就教方家。

二、寫卷概述與校錄

敦煌文書中有關“九想觀”的詩歌藝文，余所知見，計有 6 件，現分別收藏於英國倫敦不列顛圖書館(British Library)、法國巴黎國家圖書館(Bibliothèque Nationale)、俄國聖彼得堡(原列寧格勒)俄羅斯科學院東方研究所以及上海博物館。依其內容而論，可大別為五種。茲分別敘錄、校訂逐錄如下，以資參考。

(一) S. 6631

S. 6631 為卷子本，黃紙，長 581.2 公分。正背書。正面抄《金剛般若波羅蜜經》，首缺尾完，字體工整。卷背為不同人所抄，《辭父母讚》之前為一人所抄，《辭父母讚》之後為另一人所抄，字迹較拙。計抄有：《歸極樂去讚》、《蘭若〔空〕讚》、《香讚文》、《遊五臺讚文》、《辭父母讚》、《義淨三藏讚》、《唐三藏讚》、《羅什法師讚》、《四

威儀〔讚〕》、《卧輪禪師偈》、《九相觀詩》、《和菩薩戒文》、《維摩五更轉十二時》等釋門讚歌藝文。其中，《九相觀詩》係五言詩形式，首尾俱完，計 50 行。全篇計九首，每首十二句，六韻。前有序。首題：“《九相觀序》”，尾題：“《九相觀詩》一本”。茲依微卷影本原文逐錄，並校訂如下：

九相觀序

夫夫(大)雄演教，普拯濟於含靈；開闢玄門，示蒼生於覺路。然則法體絕寂，名言顯其幽微；會相歸真，止觀源於妙有。無量壽覺，權開十六之宗；釋迦牟尼，爰敷九相之要。因茲妙觀，知煩想之虛生；察念正懃，識緣心之妄起。三界迷俗，處夢宅而長眠；六賊競馳，入無明之暗室。詐相親附，渴名色之無厭；役使身心，遍五道而為業。往來生死，長沈沒於愛河；胞胎受形，永漂淪於苦海。何有智者，不返斯源；傷哉痛哉，為害茲甚。普勸有識，歸心解脫之門，憑此勝因，同證涅槃之路。詩陳九相，列在後文。

嬰孩相第一

色醉明神闕，貪迷達識昏。情塵交觸境，冥陰托靈魂。孕氣成珠貌，欣生路(露)報(胞)分。寵憐膝下育，嬌愛掌中存。肝膽非為比，珍財豈足敦。寧知是虛幻，聚散等浮雲。

童子相第二

狀貌隨年盛，形軀逐日紅。三周離膝下，七載育成童。竹馬遊閭巷，紙鶴戲雲中。花容艷陽日，綺服弄春風。寵愛量難比，恩憐靡與同。那堪百年後，長掩夜臺空。

盛年相第三

狀(壯)年非久駐，盛色豈長留。群迷曾未覺，結伴恣歡遊。林間施鳥網，水由(曲)下魚鉤。享(烹)鮮充美饌，酌醴獻交酬。堂館笙歌合，庭臺舞伎流。永言同此賞，誰悟閻泉幽。

衰老相第四

修(倏)忽紅顏謝，須臾綠鬢移。肌膚隨日減(減)，容髮逐年衰。境(憶)昔望歌處，〔□〕游謳期。形消魂屢怯，氣弱魄增微。伏(仗)策身難舉，心行足不隨。煩宛(怨)坐空室，悲歎泪沾衣。

病患相第五

傷歎老將至，悲病忽假〔□〕。力羸魂悄悄，氣弱識沈沈。幽卧無人問，梵居羨鳥音。神遊形不及，伏枕日哀吟。始悔平生罪，懸愁業鏡臨。信知秤善惡，何不早歸心。

死相第六

逝水無還滴，流水豈再追。景馳難暫止，侍命亦如斯。氣逐風燈化，神從朝露晞。短晨錚(辭)日城(域)，長夜掩泉扉。行路興哀嘆，堂庭起慟悲。古今生死地，傷歎欲何為。

絳脹相第七

生涯哀有極，死路去何充(勿)。傷哉百年內，俄奄九泉中。魄散形瘡黑，魂離體脹形。親鄰咸懼見，朋處畏相逢。名與身俱滅，人將我共終。昔時歌笑地，今日盡成空。

爛壞相第八

感歎軀摧壞，傷嗟命靡存。迎宵群獸齧，凌曙衆禽奔。肢節一離散，形骸幾斷分。泉臺游閻魄。蒿裏止幽魂，可患無常境，浮生若電雲。何貪此火宅，不向涅槃(槃)門。

白骨相第九

冥冥形神古，摧殘白骨新。支離散荒野，零落瘞沙塵。永與庭臺別，長為螻蟻親。百齡終莫紹，千載止幽神。禪慧由茲覺，知令(今)離我人。心餘解脫境，起度涅槃津。

《九相觀詩》一本

(二)P. 3892 及 P. 4597

P. 3892 為卷子本，高 21.9 - 29.5 公分，長 80.7 公分。正背書。正面抄有：《出家讚》、《佛母讚》、《無相法身禮》、《高聲念佛

讚》、《九想觀詩》。卷背抄：《阿彌陀讚》，字蹟拙劣，與正面不同。其中《九想觀詩》首尾俱完，計 17 行。首題：“九想觀詩”。全篇九首，每首四句，為七言絕句形式。

P. 4597 為卷子本，高 28.3 公分，長 533.5 公分。正背書。正面抄：《和菩薩戒文》、《西方樂讚文》、《槃舟梵讚文》、《香湯讚文》、《四威儀讚文》、《卧輪禪師偈》、《受吉祥草偈》、《大乘中宗見解要義別行本》、《香讚文》、《花讚文》、《遊五臺讚文》、《辭父母出家讚文》、《義淨三藏讚》、《羅什法師讚》、《唐三藏讚》、《稠禪師解虎讚》、《菩薩十無盡戒》、《金剛五禮文》、《五臺山讚文》、《寅朝禮》、《九想觀詩》、《佛母讚》、《出家讚文》、《菩薩安居息解夏法》、《辭道場讚》、《請十方賢聖讚》、《送師讚》、《勸善文》、《受水說偈文》、《聲聞布薩文》、《布薩文》、《十二光禮》、《法身禮》等 35 五篇釋門讚文。卷背則有：《和菩薩戒文》及“光化四年九月十五日靈圖寺法聖”等雜寫。其中《九想觀詩》，首尾俱完，計 14 行。首題：“《九想觀詩》”；尾題：“《九想觀詩》一本”。內容與 P. 3892 同，以下則據微卷影本以 P. 4597 為底本，校以 P. 3892，錄如下：

九想觀詩

初生想

初生滿月字嬰孩，內外親羅送喜來。男號明珠女百足，車馬門前擘不開。

童子想

日月相摧(催)成幼童，五五三三作一叢。雖解聚沙為佛塔，心中仍未辨(辨)西東。

盛年想

卅(三十)紅顏盛少年，意氣英雄文武全。榮華衣冠車馬足，妻妾縱橫滿目前。

衰老想

年侵蒲柳競桑榆，骨竭筋枯皮肉疏。面上紅顏千道皺，欲

行十步九長噓。

病苦想

四支沉重染纏病，日夜羸苦漸多，百味目前俱不入，業合如斯知奈何。

死想

妻妾平生多捧擁，及至死時誰不恐。冤家苦哭三五聲，獲時送出填丘塚。

膨脹想

送至荒田丘塚間，親戚^[8]妻奴各自還。唯見一槌(堆)膿血聚，何曾更有舊紅顏。

爛壞想

日炙風吹皮肉爛，見者誰不懷嗟歎。蟲銜獸曳當頭分，筋骨分離支節散。

白骨想

縱橫白骨色如銀，盡是門家豪族人，莫言即日埋荒草，亦曾意氣驅風雲。

《九想觀詩》一本

(三)P. 3022

P. 3022 為卷子本，高 25 公分，長 277 公分。正背書。正面分抄：《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》及《佛說七千佛神符經》。卷背分抄：《九想觀詩》及《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》，二者字體不同，《九想觀詩》為行書，計 8 行。全篇為五言十六句八韻。首題：“九想觀詩”。世字避唐太宗諱，缺筆作“世”。九想觀的全程要旨，與 S. 6631、P. 3892、P. 4597、上博 48 等以九首分詠九相不同。茲依寫卷微卷影本逐錄如下：

九想觀詩

榮盛寧堪久，紅顏俄已遷。早懷白首恨，更苦病來纏。

枕席霄難度，傷吟靦齒年。蓋期無避處，含怨赴黃泉。

神氣壞軀壞，鳥咬兩目穿。肉從狼虎口，月照骨荒筵。
萬化皆歸盡，沾生成逝川。終須風野散，世事總徒然。

(四)上海博物館 48(41379)號

上博 48(41379)為包背裝冊子本。高 10.4 公分、寬 30.5 公分。厚白麻紙，計 101 葉。每半葉多為六行。分別抄有：《高聲念佛讚》、《念佛之時得見佛讚》、《校量坐禪念佛讚》、《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品第廿五》、《大隨求啟請》、《尊勝真言啟請》、《佛說加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼神妙章句真言》、《佛說除蓋障真言》、《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》、《金光明最勝王經大辯才天女品第十五之一》、《藥師經心呪》、《佛說八陽經心呪》、《發願文》、《佛母經一卷》、《佛說父母恩重經》、《佛說地藏菩薩經》、《佛說閻羅王受記令四衆逆修生七齋往生淨土經》、《佛說大威德熾盛光如來吉祥陀羅尼經》、《摩利支天經》、《八大人覺經一卷》、《妙法蓮華經度量天地品第二十八》、《佛說北方大聖毘沙門天王經》、《護身真言》、《毗沙門天王真言》、《吉祥天女真言》、《佛說普賢菩薩滅罪陀羅尼呪》、《大槃若經難信解品第四四之廿五》、《十二時普勸四衆依教修行》、《勸善文》、《雜言詩》(石女無夫主)、《每月十齋》、《開元皇帝勸十齋讚》、《十二月禮佛名》、《上皇勸善斷肉文》、《九想觀一卷》、《白侍郎十二時行孝文》、《清泰四年曹元深祭神文》、《受戒文》、《沙彌五得十數文》、《八戒文》、《沙彌十戒》、《沙彌六念》、《佛說閻羅王阿娘住》等 43 種釋門讀文。其中第八十三葉上半葉五行起，至八十七葉下半葉第二行止，為《九想觀》一卷，計 51 行。世字避唐太宗諱，缺筆作“卅”。

首題：“《九想觀》一卷並序(象)敬念”。通篇九首，各首首句為“三字句”，其它各句主要為七言，間有“三、三”句式，其形式頗似定格聯章“十二時”，按：敦煌寫卷中定格聯章“十二時”，綜合析之，其體制句式，可分別為四式，除五言外，其它三式分別為：(一)“三。七。七，七。三。三。七。七。七。七。”(二)“三。七。七，七。”

(三)“三。七。七，七。七，七。七，七。”^[9]祇是九想觀的各首句數不一，其句數、韻腳(有“。”者代表韻腳)、與音節句式，分別如下：

第一首十句：“三。七。七，七。七，七。七，七。七，七。”

第二首十二句：“三。三、三。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。”

第三首十二句：“三。七。七，七。七，七。七，七。三、三。七。七，七。”

第四首二十句：“三。七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。三、三，七。七，七。”

第五首十八句：“三。七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。”

第六首二十二句：“三。七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，三、三。七，七。七，三、三。”

第七首二十四句：“三。七。七，七。三、三，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。五，七。七，七。七，七。七，七。”

第八首十六句：“三。七。七，七。七，七。七，七。七，七。三、三。七。七，七。七，七。”

第九首二十二句：“三。七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。七，七。”

茲據《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》所載，校錄如下：

《九想觀》一卷 並序 象敬念

如來妙法大慈悲，廣度衆生無盡其(期)。地水火風成四大，觀心阿那是無為。世人每思九想觀，即知變太化來非；識姓(性)了心須覺悟，從生至死綴成詞。

第一觀 作嬰孩。妄想元從空裏來。綾彩羅畫迎三日，瑞錦箱成滿月裁。羅烈珍羞命親族，共飲同歡長命杯。孫子抱來呈可喜，車馬爭牽玉碗推。父母憐之猶未足，縱使朝參驟馬回。

第二觀 作臃腫(童蒙)。騎竹馬,逐遊從。或聚砂來作米糶,或時覺走趁遊風。爭能鸚鵡牽獨子,築城弄士(土)一叢叢。行來失伴窺門覓,歸家喫飯亦無容。這朋日日過庠序,門詠詩書阿那聰。路上逢人喚父父,不知自是白頭翁。

第三觀 盛少年。整是初成氣力全。拓石翹關唯鬥壯,彎弓遙射五陵前。各驅英雄兵吏部,論詩說賦定華篇。三軍不肯隨旌節,久竟爭遊車馬前。求作樂,愛管弦,覺走貪杯趁酒泉。呼朋日日追於賞,結伴朝朝花果園。

第四觀 賞猶歡。紅顏美貌畫時難。朝將玉管堂前弄,夜取鳴琴月下彈。南莊北宅多修造,東閣西閣命朝官。亭牽起而連雲合,能將白馬夜遊盤。香車繡帳未童引,金鞍鏤鐙月雕殘。留情引客前堂置,寵愛閨人後院安。一過富貴多妻妾,袍褲資莊爾許般。每將鷹隼散雲外,或將歌舞借人看。奇異哉,奇異哉,紅顏欲老阿誰催。忽然明鏡堂前照,一莖白發送愁來。

第五觀 衰老時。鬢邊白髮亂如絲。起坐唯聞腰裏痛,目下尋常冷淚垂。祇見堂前孫子鬧,誰知門外往還希。皮寬肉盡無筋力,眼暗逢人問始知。盤中美食看便飽,槽中駿馬不能騎。西山日暮無光影,陌上多饒枯樹枝。紅顏能不存始終,白髮偏能善改移。昔時少年興八樂,如今聞曲轉生悲。不離黃泉寸步地,猶存活計勸妻兒。

第六觀 病在床。想中困苦斷人腸。百骨節頭一時痛,黃昏魂魄膽飛揚。左隨右轉如山重,昔時氣力阿誰將。百味飲食將來吃,口苦嫌甘不肯嘗。丈夫今日到如此,黃金白玉用何將。縱使神農多本英(草),唯遺老病斷承望。路逢狂象來相趁,怕急將身入井藏。井下四蛇催命促,攀枝二鼠咬藤傷。此是衆生命盡處,君知者,審思量。吾我祇今何處在,千金究竟是無常。如來上床靴履別,况凡夫、得久長。

第七觀 守魂空。骨肉歸於地水風。眼看四大還蒿裏，妻兒哽噎氣填胸。憂悲腦，號咷哭，永別摧殘一老翁。恰到黃昏男女怕，將知生死路何同。東家西舍懸桃板，北戶南鄰問吉凶。非但亡人身奄化，孝家借索不兼容。權時未得歸泉壤，誰知門外絕行蹤。高枕華堂不得卧，終歸荒野守荆叢。曠野舊來閑，祇是亡人鎮此間。親情眷屬永長別，送來祇是到荒山。荒山寂寂多墳墓，墓門無鎖亦無關。莫怪孤墳人不守，古往今來無在還。

第八觀 壞爛時。行人見者斂雙眉。一切虎狼分噉食，鴉鵲爭食體上飛。昔時妻妾多憐愛，今日摧殘阿那知。蠅蛆臭穢令人怕，螻蟻無親強守尸。到頭虛化無人我，何不驚心覺悟思。可笑奇，可笑奇，行人灑淚徹心悲。空寂還空須(史)^[16]見，悟空真性自然知。地水火風歸本位，衆生知覺速無為。

第九觀 停孤墳。獨體白骨總離分。祇見終冬霜雪變，何曾白骨永長存。冬月草裏白如粉，春夏草生骨不新。縱使黃天日日照，終歸變化作灰塵。世人每思九想觀，不知何處是我身。若也世間合有我，在生富貴總猶人。十二因緣輪迴轉，但是無常莫共親。智者若能悟此事，聽取西方淨土因。西方有佛號彌陀，國名極樂遍娑羅。百鳥靈禽皆念善，樹葉風吹擊法螺。六趣輪迴淨路入，彼方極樂少經過。

(五)俄藏 Дх. 3018

根據《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻》第十冊，頁 165 著錄，Дх. 3018 擬題作“九想觀”。原卷為殘片，上部、尾部殘，存六行，前四行即此詩。後兩行，僅存“五言”、“轉觀”四字可辨，為另一首詩之殘文。

全文如下：

(上缺)□□□喪，未及氣斷以(已)膨脹。安然

(上缺)□□身地獄裏，千劫沈淪卧鐵床。

今日誓斷惡，誓修善，誓度一切衆生早

(上缺)□身所有涎唾，大小便痢(下缺)

三、敦煌本《九想觀》詩的時代與地域

上述 6 件中，有題記可資考察的為 P. 4597 及上博本 2 件。其中 P. 4597 卷背有“光化四年九月十五日靈圖寺法聖”，按：“光化”係唐昭宗年號，僅 3 年，第四年即改年號為“天復”，光化四年當即天復元年(901)；上博 48 有“清泰四年曹元深祭神文”，按：“清泰”係後唐廢帝年號，亦僅 3 年，清泰四年當即後晉天福二年(937)。又上海博物館藏本《九想觀》第三觀，寫盛年英雄文武全才時說：“第三觀，盛少年。整是初成氣力全。拓石翹關唯鬥壯，彎弓遙射五陵前。各驅英雄兵吏部，論詩說賦定華篇。”按：“翹關”為武舉的名目。唐武則天時始設置。《新唐書·選舉志上》：“長安二年，始置武舉。其制有長垛、馬射、步射、平射、筒射，又有馬槍、翹關、負重、身材之選。翹關長丈七尺，徑三寸半，凡十舉後，手持關距，出處無過一尺。”^[1]雖為用典，然亦必為唐武氏置武舉之後。據此可知其流傳與鈔寫年代多在晚唐、五代。

至於作品創作的地點，以今所知見的六件而言，則有屬於敦煌當地的，也有中原地區流傳到敦煌的。如：P. 3892 及 P. 4597《九想觀》詩“童子想”：“雖解聚沙為佛塔，心中仍未辨西東。”按：佛教印佛是修行祈福的方法之一，一般以木刻或銅鑄的佛、塔形像印於紙上或淨沙上。敦煌地區多沙灘、沙丘，因此印沙佛會蔚為風尚。今所得見的敦煌文書中即存有十幾篇所謂的《印沙佛文》，這些是印沙佛會中與會者祈願、祝福而行之於文的文書。其時代有吐蕃時期、晚唐、五代及宋初，而主要多為晚唐五代。根據內容得知，印沙佛會包括印沙、脫佛、脫塔。如 S. 6417：“各各率心，脫佛印沙，

……脱塔則迎新送故，印沙乃九橫離身。”P. 3276V-2：“共發精心，脱佛印沙，……脱諸佛之真容，印如來之妙相。”^[12] 可見 P. 3892 及 P. 4597 的《九想觀》詩當是出自晚唐、五代敦煌地區的僧侶之手。

又 S. 6631“童子相第二”：“三周離膝下，七載育成童。竹馬遊閭巷，紙鶴戲雲中。”“盛年相第三”：“林間施鳥網，水曲下魚鈎。烹鮮充美饌，酌醴獻交酬。”按：敦煌地區氣候與中原迥異，中原四季分明，敦煌四周沙漠戈壁，四季多強風，甚至沙漠風暴；^[13] 此外則是風雪交加，或天氣酷熱。因此“紙鶴戲雲中”的兒童嬉戲情景當非敦煌地區所有。又敦煌雖為著名的綠洲，但其水利實賴祁連山雪水，因此水寒而難有遊魚，故“水曲下魚鈎”亦當非敦煌地區的情景，凡此應是中原地區的生活寫照。

四、九想觀的源流與變異

九想觀為佛教觀想法門之一，又作九相觀，也作九想、九相。相，指屍相。想即觀想的省略。也就是對人屍體之醜惡形相，作九種觀想，以斷我執，得解脫。有關“九想”一詞，在佛教早期的典籍中已可得見，如《長阿含經》卷 9：“云何九生法？謂九想。不淨想、觀食想、一切世間不可樂想、死想、無常想、無常苦想、苦無我想、盡想、無欲想。”^[14] 內容為三法印中的“無常”、“苦空”、“無我”及四聖諦中的“苦”，與後來通用的“屍觀”有些差異。然而“屍觀”的九相內容，在《雜阿含經》卷 27 中也已出現，只是沒有明確的冠以“九想”而已。如：“如無常想、如是無苦想、苦無我想、觀食想、一切世間不可樂想、盡想、斷想、無欲想、滅想、患想、不淨想、青瘀想、膿潰想、膨脹想、壞想、食不盡想、血想、分離想、骨想、空想。”^[15] 可見在最初原始佛教時期，九想的內容是較為廣泛的。

佛教傳入中國，在魏晉以後，九想觀一直是禪門的修行方法之

一，尤其針對屍體作觀想。如無羅叉譯《放光般若經》、龍樹菩薩造。鳩摩羅什譯《大智度論》、鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》、慧遠《大乘義章》、智顛《釋禪波羅蜜次第法門》、《摩訶止觀》、玄奘譯《瑜伽師地論》等經典中多所論及。

《大乘義章》云：“不淨觀中略有二種，一厭他身觀不淨，二厭自身觀自不淨，觀他身中有其九相。”^[16]由觀想他人屍體的腐化過程，來斷除衆生對於情慾的染著。或者不能直接修“白骨觀”者，可由“九想觀”入手，因九想觀將屍體從腫脹青瘀到變成骸骨的過程，描述的較為詳盡，對於初學者較容易起觀想。因此九相觀為修學禪法入門的初步，為不淨觀的方便法門之一，其作用在於離淫欲、斷煩惱。^[17]如《妙法蓮華經玄義》卷4上：“能修九想，除此六賊。死想破威儀、言語兩欲，脹想、壞想、噉想，破形貌欲，血塗想、青瘀想、膿爛想，破色欲、骨想、燒想，破細滑欲。九想通除所著人欲，又噉想、散想，除著意人，此九既除於欲，亦薄嗔痴。”^[18]而最終目的仍是要趣入無常觀的空性。所以《大智度論》卷69云：“無常空觀是人佛法門。能令厭離三界，塚間常有悲啼哭聲，死屍狼籍眼見無常。後或火燒，鳥獸所食，不久滅盡。因是屍觀，一切法中易得無常相、空相。又冢間住，若見死屍臭爛不淨，易得九想觀。是離欲初門，是故應受塚間住法。”^[19]後劉宋求跋陀羅譯《佛說十二頭陀經》也有同樣的內容。^[20]

至於九想觀成為不塚觀修行法門的轉變過程，經典上並沒有詳實的記載。在中國的發展情形，主要由於天臺宗之祖智顛大師（538 - 597年），在禪法中極力倡導採九想不淨觀的修持，而使“止觀”法門在天臺教義中居重要地位。智顛大師更將“止觀”從原來傳統的修持法門之一，改造成一種學說，在宣說《法華玄義》、《法華文句》時，著重從假觀入空觀的觀想法門。其論著《摩訶止觀》（又名《大止觀》）、《修習止觀坐禪法要》（又名《童蒙止觀》或《小止觀》）、《釋禪波羅蜜次第法門》中，更於修不淨觀法門中不憚其煩的

說明、引證九想觀的觀法及作用。如《修習止觀坐禪法要》：“行者若於欲界未到地定，於此定中心身虛寂，忽然見他男女身死，死已膨脹爛壞，蟲膿流出，見白骨狼籍，其心悲喜厭患所愛，此為九想善根發相。”^[21]從對屍體的假想入手，修習止觀坐禪工夫，透過此清淨戒行，得定、慧，進而斷煩惱，得解脫。

至於九想觀的名目與次第，歷代佛典與詩歌藝文則不盡相同，以下僅將主要幾種列表如下，以供比較：

《大智度論》卷3	《大乘義章》卷13	《摩訶止觀》卷9	《放光般若經》	《觀佛三昧海經》卷2	《空海九想詩》	S. 6631	P. 3892 及 P. 4597	上博 48
脹相	死想	脹想	新死相	新死想	新死想	嬰孩相	初生想	嬰孩
壞相	脹想	壞想	筋纏束薪相	青瘀想	肪脹想	童子相	童子想	朦朧
血塗相	青瘀想	血塗想	青瘀相	膿血想	青瘀想	盛年相	盛年想	盛少年
膿爛相	膿爛想	膿爛想	膿相	絳汁想	方塵想	衰老相	衰老想	賞猶歡
青相	壞想	青瘀想	血相	食不消想	方亂想	病患相	病苦想	衰老時
噉相	血塗想	噉相	食不消相	筋纏束薪想	瑛骨猶連想	死相	死想	病在床
散相	蟲食想	散想	骨節分離相	骨首分離想	白骨連想	脹相	脹想	守魂空
骨相	骨鎖想	骨想	久骨相	燒燼可惡想	白骨離想	爛壞相	爛壞想	壞爛時
燒相	分散想	燒想	燼相	枯骨想	成灰想	白骨相	白骨想	停孤墳

另有《般若波羅蜜經》與《釋禪波羅蜜次第法門》所列的九想名稱，與《大智度論》大致相同，除了後者將脹想作膨脹想，血塗想單作血塗漫想外。又《大智度論》與《大乘義章》的最大差別在於“燒相”及“死相”的不同，其用意在於“欲顯觀行清淨義，舍死相加燒相。”^[22]

儘管具體名目、次序稍有變異，但《九想觀》的要義則是大體一致的，正由於人多不願意面對死亡，以及死亡後人身與環境變化的種種事實，因此大多數的人對於死亡都帶有恐懼感，並對身體、欲愛產生難以割捨的貪執，因此歷來法師每每極力渲染屍相之種種

穢惡可怖之狀，引起人們生理上之厭惡，以破除對人身的種種欲望和貪著，進而加人切身現實的生相四苦。

五、敦煌寫本外的九想觀詩

以九想觀作為詠歎題材而創作的詩歌，至少在東晉時已經出現。根據唐釋法琳《辯正論》所載，與慧遠、僧肇同時的廬山隱士劉遺民即撰有《九想詩》。《辯正論》云：

晉彭城侯劉遺民（撰《五時教》；著《九想詩》）；晉豫章太守雷次宗（精心慕法，造栖靈寺）晉臨淮令周續之（服道日新）；晉新蔡侯畢穎之（心期淨域）；晉南陽長宗炳之（如事懇苦）。右五賢。謝職遺榮，策名神府。從遠師遊憩，意志隱淪。等布一心，俱履幽極。借芙蓉於中流，蔭瓊柯以詠言；飄雲氣於八極，泛香風於百年。體忘安以彌穆，心超樂以自然。^[23]

按：劉遺民即劉程之。程之字仲思，東晉彭城人，漢楚元王交之後。初為府參軍，歷宜昌柴桑令，去職。與周續之、陶潛皆不應徵命，號尋陽三隱。劉裕之以其不屈，旌其號曰遺民。有《玄譜》一卷，集五卷。嚴可均《全上古三代兩漢三國六朝文》之《全晉文》輯有遺文。是以詩歌歌詠九想，早在東晉時已有之。惜劉遺民之作今不可見。

又僧祐《出三藏記集》所錄《齊竟陵王世子撫軍巴陵王法集序》中也提及《禪圖九相詠》10首，詩今已佚。《齊竟陵王世子撫軍巴陵王法集序》云：

蓋開世諦善論，法海所總，嚴飾文辭，初位是攝。自大化東漸，沿世詠歌，魏來雜制，間出羣集。至於才中含章，思入精理，固法門之羽蟲，梵聲之金石也。齊竟陵文宣王世子故撫軍巴陵王，……甫在志學，固已總括墳典矣。雅好辭賦，……觀其搢賦經聲，述頌續像，千佛願文，捨身弘誓，四城、九相之詩，

釋迦十聖之讚，並英華自凝，新聲闡出。……今撰錄法詠，以繼文宣內集。使千祀之外，知蘭菊之無絕焉。

巴陵雜集目錄

造千佛願

繡佛頌

……………

釋迦讚

十弟子讚十首

為會稽西方寺作禪圖九相詠十首^[24]

又日本奈良東大寺正倉院寶物中，有一被稱為聖武天皇宸翰《雜集》的詩文長卷。其內容大體與佛教有關，一般文學研究者或歷史家罕有留意。1998年池田溫《關於聖武天皇宸翰〈雜集〉》一文，^[25]曾略論1921年佐佳木信綱複製此長卷以來，學界研究的概況。^[26]並闡述“本卷之價值於保存中土古佚之詩文諸篇甚為明顯，如南朝學僧僧亮吟詠、北朝宗室趙王碑文或隋僧真觀頌讚、王居士連作，各存特色，其多樣外型與變化句法，對於六朝隋唐文學研究裨益處不少。”文後並附錄有《雜集》內容略目，其中第74首，256—264行有《奉王居士請題九想即字依經總為一首》，當是陳、隋時真觀法師的作品。承池田先生寄贈《書道藝術》第11卷《聖德太子、聖武天皇、光明皇后》，^[27]因得親原卷影本。茲將其詩逐錄如下：

奉王居士請題九想即事依經總為一首

遊童歡竹馬(此是第一童子時)，艷體愛春光(此是第二壯年時)。老壓方扶杖(此是第三老時)，違和遂瘖床(此是第四病時，已上四句贈生身時)。神遠橫朽貌(此是第一初死想)，血染鬪狐狼(此是第二青痴想)。肉殘驚鳥驚(此是第三咬殘肉想)，色瘖改紅壯(此是第四痴想)。連骨青如鶴(此是第五筋骨相連想)，離骸白似霜(此是第六白骨離散想)。年遠隨土散，世久逐風揚(此是第七九成塵想，已上九變死身已下詩人

見意以勸勉)。

嗟矣含生界，悲哉輪轉鄉。四時何有樂，九變好無常。始悟形名假，終知人我亡。徒然重冠蓋，空爾媚芬芳。魚臭秦皇輦，蟲縫齊後堂。顧瞻榮利族，並是倒戈房。唯貴千金厚，甯哀五痛長。綺羅纏穢筐，珠玉珮蟲囊。海水真難淨，山岩實未藏。淒淒頽日下，索索遊川傍。古人皆已沒，今餘誠可量。聊開甘露藥，冀得瑩心王。倩(請)語沈迷者，怖君思道場。

按：真觀法師，生於蕭梁之世，活動於陳、隋之間。吳郡錢塘人。俗姓范，字聖達。父祖累世任官。幼通儒學，兼能棋琴。既請出家，梁帝賜以衣鉢。先後從華林園、興皇等咨受大小乘法。曾赴北齊講經，後歸陳。朝議括僧，四衆驚擾，法師乃寄書執正止之。後住杭州靈隱南天竺寺，吳越仰視法師如神。隋大業七年應請人衆善寺講涅槃經，於獅子座上端坐而逝。壽七十四。所著《諸導文》20餘卷，《詩賦碑集》30餘卷，其遺文散見於《廣弘明集》、《續高僧傳》中，嚴可均《全上古三代兩漢三國六朝文》輯有5篇。《續高僧傳》卷30《雜科聲德篇》有傳。

唐代九想觀盛行，除敦煌寫卷外，亦有與九想觀有關的詩歌藝文，以余所知見，唐代詩人包佶(727-792)即有《觀壁畫九想圖詩》^[28]七言絕句一首，其詩云：

一世榮枯無異同，百年哀樂又歸空；夜來烏鵲相爭處，林下真僧在定中。

從包佶《觀壁畫九想圖詩》可見中唐以前已有將“九想”的具體形像圖畫於寺壁，其功用猶如經變圖、變相一般用以教化世人。在釋道宣所撰的《續高僧傳》中也記載有北周、益州多寶寺猷禪師房後院壁圖畫有九想變。《續高僧傳》云：

益州多寶寺猷禪師者，[林/必]道人。姓楊氏。勤讀誦四十餘年，日夕不舍。房後院壁圖九想變。露置繩床，穰被覆上。晝依僧例，夜則寢中。互一日方出一食。如是漸增七日

方食。僧以為常，弗之怪也。^[29]

此外，日本人唐求法高僧空海(774 - 835年)《性靈集》中也有《九想詩》10首，^[30]茲鈔錄如下：

新死相第一

世上日月短，泉裏年歲長；速疾如蜉蝣，暫爾同落崩。
風雲辭貪庫，火將罷欲城；生期既盈數，死籍方註名。
諸壽命若霞，切利非匠堂；救贖未解所，詠吟而懷傷。

肪脹相第二

虎狼爭食所，丘陵虛且廣；人跡隔猶斷，皎潔明月度。
蕭瑟秋葉滿，含悲起四望；但覩屍一人，裸衣卧鬆丘。
被髮長夜眠，唯以四相遷；昔時萬牲厨，今更百獸膳。

青瘀相第三

鬼吏永無脫，死坑深無底；滿月已掩光，寶鏡轉白皎。
既如被飄燈，復同落花枝；日往轉增爛，月來更自黛。
白蠕孔裏蠢，青蠅髀上飛；欲尋昔日愛，一悲一可愧。

方塵相第四

四大良可厭，五陰理難恃；風火去不還，火土將朽敗。
青黑且寬滿，膿猶瘀爛莠；九孔所流汗，一界甚臭穢。
猛獸踞其側，禍鳥鳴一提；體留此野塵，魂為何處歸。

方亂相第五

見縛難超網，分段非橫報；命速如飛箭，身空如朝露。
玉顏且膿血，芳體徒敗腐；臭氣逐風遠，膏腹炎隨流。
錦衣羞其爛，光枕非人睹；悲歎無所及，拭淚還移路。

璞骨猶連相第六

畏影不知陰，如蝶居世雲；命短電光急，作鬆下塵埃。
平生市朝花，今則白骨人；黃鶴非呼子，青柳復非田。
春花徒自香，明月空照山；呼鳴永寂寞，終獨不知春。

白骨連相第七

寂寞希人跡，蕭散遠聚落；見有朽敗牀，倏然在中澤。
松柏作良陰，荒茨蓋濕席；風雲所恒曝，霜露更自濕。
日來隨日枯，年去逐年白；雖殖青柳根，豈能招鷓鴣。
白骨離相第八

永無如夢虛，塵境如泡體；娑婆可厭所，閻浮非樂寐。
膚血異夜月，骨柳非復花；爪發各塵草，頭頭散東西。
落葉半覆體，秋菊時可愛；垂淚弗能禁，空是為人啼。
成灰相第九

山川長萬世，人事短百年；髀膝已盡滅，棺郭猶成塵。
魂屍依無所，神魄豈守墳；碑上聊題名，隴底寧斂君。
日月黃白土，終歸黑風山；唯有三乘寶，不修八苦人。
六識今何在，四大劣餘名；寒苔緣壞綠，夏草鑽墳生。
囊中糧尚在，髻下髮猶青；蒼蒼隴雲合，瑟瑟夜懸聲。
諸行無常。

北周益州多寶寺猷禪師房後院壁所畫的九想變，具體內容如何？以無資料，難以察考。而唐包佶的《觀壁畫九想觀詩》為觀畫有感之作，並未分詠“九相”，因此“九相圖”的內容、名目、次第如何不得而知，然空海“九想詩”所詠的則為人死後的九種屍相，其內容、名目、次第與敦煌本各種九想觀詩歌明顯有所不同；而大致合於佛典所列。當是空海入唐時所見之九想均作死相，並無敦煌寫本生相、死相兼糅之情形。

另外日本尚流傳有署名“東坡居士”或“蘇東坡”的《九相詩並序》。^[31]小松茂美氏藏本的“底頁記事”有“慶長 10 年(1605)2 月 7 日此一冊為越中城尾西勝寺所擁有，無理所望仕也。”東京國立博物館藏的“刻本”則是寬永八年(1631)。另外，室町後期有“九相詩繪卷”一卷的流傳。^[32]繪卷附詩、序與署名“東坡居士”的《九相詩並序》同。考《蘇東坡全集》、《蘇軾集》、《蘇軾詩集》、《蘇軾資料匯編》、《東坡禪喜集》……等有關資料均為未見載錄，疑為依託之作。

茲遂錄其全文如下，以資參考。

九相詩並序 東坡居士

紅粉翠黛，唯彩白皮，男女淫樂，互抱臭骸。身冷魂去，棄之荒原，雨灌日曝，須臾爛壞。即為灰焉，見昔質理亦為土，誰知汨交，為之惜名，其名冷於谷響，為之求利，其利空於春夢。順我以為恩愛，逆己忽作雠敵，順逆二門，豈不忘緣，皆是執無我之我，計無常之常。四種顛倒，眼前迷亂，世人猶可耻，況於釋氏乎。

第一新死相

平生顏色病中衰，芳體如眠新死姿。恩愛昔朋留猶有，飛揚夕魂去何之。顏花忽盡春三月，命葉易零秋一時。老少元來無定境，後前難遁速與遲。

第二肪脹相

肪脹新死名叵言，既經七日貌纔存。紅顏暗變失花麗，玄鬢先衰纏草根。六腑爛壞餘棺槨，四肢洪直卧郊原。郊原寂寞無隨者，獨趣冥途中有魂。

第三血涂相

骨碎筋壞在北郡，色相變異難思量。腐皮悉解青黛貌，膿血忽流爛壞腸。世上無常追日現，身中不淨此時顯。從斯親友棄空去，蕭颯冷風似問喪。

第四肪亂相

縱傾海水雖為洗，肪亂相時豈得清。白蠕身中青蠹蝨，青蠅肉上幾營營。風傳臭氣二三裏，月映裸屍四五更。悲哉墓邊新舊骨，年年相積不知名。

第五青瘀相

可憐纍累古墳邊，顏色遂消筋節連。餘肉半青春草上，殘皮空瘀晚風前。秋霖洗處骨漸露，朝旦照時首欲穿。此質任他為野物，傷哉多劫溺黃泉。

第六啖食相

外野人稀何物有，爭屍猛獸不能禁。朝看肪脹爛壞貌，夕聽虎狼啖食音。饑犬吠瘞喪斂地，貪鳥羣集棄捐林。今生榮望夢中夢，對是豈無慚愧心。

第七白骨連相

一基未建爛壞盡，五體相連殘此身。飲器空壞留在枕，弊衣纒掛化為塵。昔斯朝帝紅顏士，今則郊原白骨人。雲雨朦朧原上月，終宵啼哭守屍神。

第八骨散相

蕭疏蔓草遂纏骨，散彼舍斯求得難。爪髮分離盈野外，頭顱腐敗在叢端。西陵兩夕年年朽，東岱嵐時處處殘。忽化龍門原上土，枯榮不識昔誰棺。

第九古墳相

五蘊自本可皆空，緣底平生愛此生。守塚幽魂飛夜月，失屍愚魄嘯秋風。名留無貌巖嶽下，骨化為灰草澤中。石上碑文消不見，故人塚際淚先紅。

除序文外，全篇九首，每首各八句，每句七字。從“新死相”到“古墳相”，九首所詠均作死相，其名目、次第大抵與《大智度論》較近，而“第九古墳相”則與各家不同。此詩雖或系依詠，然其在本國之廣為流傳，正可窺見“九想觀”的勸化之功及《九想觀詩》的深遠影響。

六、敦煌本九想觀詩歌流行原因試探

佛教典籍中的九想，自原始佛教經典四阿含到倡導大乘的《大智度論》、《大乘義章》、到隋智顛大師的天臺三大部《法華文句》、《法華玄義》及《摩訶止觀》大量論說，其中名目、次第容有差異，然大底是相同的，指的都是人死的屍相。中唐空海所作的《九想詩》

也與經典旨趣一致。唯獨敦煌寫本各種九想觀詩歌藝文則是明顯有所不同。敦煌本的九想主要歌詠人的一生從孩提到壯年、衰老、病死、一直到死後屍體腐爛化為白骨的過程，兼融了四苦，而有五生相、四死相的組合。關於此點，項楚曾依據敦煌其它佛教藝文作了相當好的解釋，他說：

初生想、衰老想、病苦想、死想為一組，則是歌詠“生老病死”等“四相”。按佛教認為人生的本質是苦，佛經載釋迦牟尼為太子時，就是由於在四門遊觀時看到了生、老、病、死等四種痛苦，而厭棄人生、發誓出家的。因而佛經經常渲染生苦、老苦、病苦、死苦等四相之苦（也有增為八苦的），《廣弘明集》卷三十載有周釋亡名《五苦詩》，即生、老、病、死，再加上“愛離”，成為“五苦”。《景德傳燈錄》卷三也載有傅大士《四相詩》四首。敦煌變文描寫太子成道故事，也有許多渲染“四相”之苦的唱詞，這和《九想觀》詩中的初生、衰老、病苦、死等想，又是相似的。三、死想、肪脹想、爛壞想、白骨想是描寫屍相，這才真正屬於佛教的“九想觀”，但作者盡量避免直接描寫那些令人嘔吐的醜惡形象。從以上的分析可以看出，初生想，衰老想，死想等三想兼有“百歲篇”和“四相”兩者的性質，而“死想”則兼有“百歲篇”、“四相”和“九想觀”三者的性質。正是這些兼有不同屬性的部份，把這三方面的內容貫穿聯綴起來，成為統一完整的《九想觀》詩。^[33]

當佛教教法在中土已漸趨穩定後，為求進一步積極發展，佛教乃轉向廣大群眾展開弘法布道，以爭取下層社會廣大信眾的普遍奉行，因此傳佈方式與手法不得不因應庶民而有所調整。釋門緇徒有鑒於此，為求弘法的普及，乃將莊嚴的經典，假借傳統的講經，以俗講方式，使聽眾置身道場，於聽取動人的故事與悅耳的歌曲中，瞭解經旨，而心生信受。

唱導的出現，突破了佛教已有的講經制度，為佛教在世俗社會

的傳播提供了一種更為有效的宣傳形式。《高僧傳》卷 13《唱導論》云：

論曰：唱導者，蓋以宣唱法理，開導衆心也。……若能善茲四事，而適以人時。如為出家五衆，則須切語無常，苦若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成成辭。若為悠悠凡庶，別須指事造形，直談聞見。若為山民野，則須近局言辭，陳斥罪目。凡此變態，與事而興。可謂知時衆，又能善說者。^[34]

唱導因應聽講對象的不同，隨時作出適當調整，“切語無常”、“指事造形”則是極為有效的的話題與方式。“九想觀”原本作為佛教徒實踐修行的觀想法門，着重的是教理；隨著佛教的普及與世俗化，在弘法的過程中，對世俗則強調教誡的宣說功能，因此有“九想觀壁畫”、“九想觀詩”等的出現，自然也就轉變與切身感染力強的四苦、十無常等內容結合。

另外，我們從敦煌寫本的鈔寫情況來看，亦不難發現此中轉變的緣由恐與唐代淨土宗的發展有關。如 S. 6631、P. 3892、P. 4597、上博 48 其抄撮一起的大抵為淨土的贊歌，如《歸極樂去讚》、《西方樂讚文》、《請十方賢聖讚》、《金剛五禮讚》、《高聲念佛讚》、《念佛之時得見佛讚》、《校量坐禪念佛讚》、《佛說除蓋障真言》、《發願文》、《佛說閻羅王受記令四衆逆修生七齋往生淨土經》、《大槃若經難信解品第四四之廿五》、《十二時普勸四衆依教修行》、《勸善文》、《每月十齋》、《開元皇帝勸十齋讚》、《十二月禮佛名》、《上皇勸善斷肉文》、《沙彌六念》。若持與法照“淨土五會念佛”、“法事讚”所收的讚詩比對則不難看出，敦煌寫本各《九想觀》詩其寫本內容顯為淨土法事所使用的。^[35]又如：P. 4597 有《金剛五禮》，據汪娟的研究，以為《金剛五禮》原是以禮懺儀式來弘揚金剛般若，但在流傳過程中，已雜糅彌勒、彌陀等淨土信仰，成為淨土的重要懺文。^[36] P. 3892、P. 4597 抄有《法身禮》。《法身禮》的思想是以性空的中觀思想為主。^[37]另 P. 4597 有《十二光禮》。《十二光禮》乃淨土禮懺

文獻，主要依據為《無量壽經》。^[38]九想觀由天臺宗大力倡導到淨土宗的援用，其作用也由天臺的“止觀”到淨土的“觀想念佛”，這當中也許與智顛大師臨終念佛往生西方，以致於弘天臺宗之法師多數兼弘淨土，而淨土宗之念佛，亦念“止觀”二法有關。

我們從 S. 6631《九想觀序》中所說：“會相歸真，止觀源於妙有。無量壽覺，權開十六之宗；釋迦牟尼，爰敷九相之要”；上博 48《九想觀序》中的：“地水火風成四大，觀心阿那是無為”，不難窺見天臺與淨土雜糅的痕跡；特別是上博 48 第九觀中提到：“智者若能悟此事，聽取西方淨土因。西方有佛號彌陀，國名極樂遍娑婆。”

敦煌本《九想觀》詩歌蓋為晚唐、五代之作，可見九想觀在中唐以前係佛教修行法門之一，合於原本佛教經典，作為禪觀壞法觀之一，內容都為觀他身不淨之死相；而晚唐、五代隨著淨土宗的援引與世俗勸化的加強，乃有生相、死相兼糅等內容的出現。

七、結 語

以九想觀作為詠歎題材而創作的詩歌，以今所見的資料觀之，東晉時與慧遠、僧肇同時的廬山隱士劉程之即撰有《九想詩》；後齊蕭昭胄也有《禪圖九相詠》十首，唯二者詩作，今皆已亡佚。現存最早則為陳、隋時真觀法師《奉王居士請題九想即字依經總為一首》，此詩今存日本奈良東大寺正倉院。

唐代以來尤為盛行，今存敦煌寫本有 S. 6631、P. 3829、P. 4597、P. 3022、Дх. 3018 及上海博物館藏 48 等六件“九想觀”詩歌，據以進行系統分析，更突顯上博 48 在體制上的特色，確定其有別於其它五、七言詩體的“九想觀詩”；是與《十二時》定格聯章相似的佛曲歌讚。

又通過各寫本九想觀詩與佛典中有關九想觀源流的追溯與對照，藉以探討唐、五代九想觀詩歌流行與內容、名目變異的原因。

得到的結論是：佛教的“九想觀”，自原始佛教到大乘佛教的倡導，一直是修行的主要禪觀。而自隋唐天臺宗的智顛法師大力提倡後乃成為“止觀”的主要部分，加以天臺兼弘淨土，淨土念佛亦重“觀想”，遂使唐以後，九想觀漸由實踐的教理轉趨世俗化；內容也由人死的九種屍相，轉變為生、老、病、死等五生相與四死相的結合。此一轉變的情形，正可從敦煌寫本的比較分析，得到明顯的印證。

九想觀詩歌，針對人身九種不淨相加以吟詠，旨在教人修禪，破除對此身的迷想，以求超脫慾海。經由晉唐之間釋子與文士的鼓吹，一方面經由圖像與歌詩的推動，使其教理轉趨通俗而深具勸世效用。日本流傳的署名蘇東坡的《九相詩並序》及“九相詩繪卷”顯係受到唐代《九想觀詩》的影響。而現今坊間的民間宗教或善書，也常舉《九想觀詩》以為戒淫之佐證。^[39]

註 釋：

[1]《內野博士還曆紀念東洋學論集》，東京：漢魏文化研究會，1964年12月，第397-412頁。文中簡略介紹敦煌本《九想觀詩》與空海《性靈集》的九想詩。其中提及敦煌本 P. 3892、P. 4597、P. 3022 及 S. 6631 四本，遂錄 P. 4597 全文，文字頗多未能辨識與誤認。

[2]《海潮音》，60：9，1980年9月。本文僅據 P. 3022 及 P. 3892 二卷加以校訂，對其內容則未加探究。

[3]東吳大學中國學術著作獎助委員會印，1984年7月，第214-215頁。文中僅對《九想觀詩》略作簡介。

[4]顏廷亮編《敦煌文學》，甘肅人民出版社，1989年8月，第161頁。主要就 S. 6631、P. 3892 等二寫本論述《九想觀詩》的創作藝術。

[5]台灣新文豐出版公司，1994年5月，第98-106頁。主要論述 P. 3892 及 S. 6631 等二寫本。並據林聰明《敦煌俗文學研究》選錄 P. 3892 的九首進行校訂。

[6]甘肅人民出版社，1994年6月，第162-172頁。計校輯了 S. 6631、

P. 3892 及 P. 3022 等三寫本。

[7]《國立中正大學學報》第 7 卷第 1 期，人文分冊，1996 年 12 月，第 17 - 34 頁。

[8]按：P. 4597 第六首“死想”自“送出”後到第七首“膨脹想”的“妾奴”前，正為一行，由微卷觀之，尚有部份字蹟，似為原卷粘貼重迭使然。

[9]參拙文《敦煌寫卷定格聯章“十二時”研究》，《敦煌文獻與文學》，台灣新文豐出版公司，1993 年 7 月，第 135 - 137 頁。

[10]按：原卷作“須＝”，“＝”為省字符，當是“須臾”的省略。參潘重規《敦煌卷子俗寫文字與俗文學之研究》，《木鐸》第 9 期，1980 年 11 月，第 33 頁。

[11]《新校本新唐書》卷 44《志第三十四·選舉上》，第 1170 頁。

[12]譚蟬雪《印沙、脫佛、脫塔》，《敦煌研究》1989 年第 1 期，第 19 - 29 頁。

[13]敦煌地區全年有風，平均每年 8 級以上的大風有 15.4 天，沙漠風暴有 15.8 天，且多出現在 3 - 5 月。

[14]《大正藏》1, 56c。

[15]《大正藏》2, 198a。

[16]《大正藏》44, 697c。

[17]釋惠敏從法醫學觀點說明九想觀，可參考。見《“聲聞地”所緣研究》第二章“所緣實踐”第七節“不淨所緣，外朽穢不淨”，東京：山喜房佛書林，1994 年 6 月，第 134 - 176 頁。

[18]《大正藏》33, 719。

[19]《大正藏》25, 538c。

[20]《大正藏》17, 721b。

[21]《大正藏》46, 469c。

[22]《大日經住心品疏私記》卷 15，《大正藏》58, 807c。

[23]《辯正論》卷 3，《十代奉佛上篇》第三，見《大正藏》52, 504c。

[24]《大正藏》55, 86c。

[25]《中國唐代會刊》第九期，1998 年 11 月，頁 1 - 34。

[26]1921 年佐佳木信綱複製，內容解說由內藤虎次郎撰。其後研究《雜集》主要有巖井大慧《聖武天皇宸翰雜集中所見之隋大業主淨土詩》，小野勝

年《宸翰(雜集)》所收“周趙王集”釋義》,《(宸翰雜集)》所收“觀行內雜詩”等釋義》,《(宸翰雜集)》所收“賈人銘等釋義”》,《(宸翰雜集)》所收“早還林、淨土、穢土釋義”。近年研究,如佐藤美知子《憶良之釋教的詩文》、合田時江編《聖武天皇雜集漢字總索引》……等。

[27]日本中央公論社,昭和五十七年十月印行。

[28]《全唐詩》卷 205,明倫出版社,第 2142 頁。按:《全唐詩》作《觀壁盧九想圖》。

[29]《續高僧傳》卷第 25《感通篇中·益州多寶寺猷禪師傳三》,見《大正藏》50.657b。

[30]《續遍照發揮性靈集補闕抄》卷 10,日本古典文學大係 71《三教指歸·性靈集》,巖波書店,1974 年 2 月,第 460-469 頁。

[31]現存的鈔本有:小松茂美氏收藏本;刻本有:東京國立博物館藏本。

[32]主要有中村家藏本、早稻田大學圖書館藏本、大念佛寺藏本等。承早稻田大學砂岡和子教授提供早稻田大學圖書館藏本有關署名東坡居士之〈九相詩並序〉刻本及“九相詩繪卷”之影本,謹在此深表謝意。

[33]項楚《敦煌詩歌導論》,新文豐出版公司,1993 年 5 月,第 105-106 頁。

[34]《大正藏》50.417c。

[35]有關法照淨土五會念佛的法事讚可參見塚本善隆《唐中期淨土教》,法藏館,第 200-203 頁。

[36]汪娟《敦煌寫本〈金剛五禮〉研究》,《敦煌學》第 20 輯,第 69-88 頁。

[37]汪娟《敦煌禮懺文研究》,中國文化大學中國文學研究所博士論文,1996 年 6 月,第 61 頁。

[38]汪娟《敦煌寫本〈十二光禮〉研究》,《潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊》,天津出版社,1996 年 9 月,第 481-509 頁。

[39]如台中聖賢堂印行的善書《壽康寶鑒》,便引有九想觀:“人想死亡日,慾火頓清涼。愚人若聞此,愁眉歎不祥。究竟百年後,同入燼毀場。菩薩九想觀,苦海大津梁。新死想第一:靜觀初死之人,正直仰卧,寒氣徹骨,一無所知,當念我貪財戀色之身,將來亦必如是。……枯骨想第九:靜觀破塚棄骨,日暴雨淋,其色轉白,或復黃朽,人獸踐踏,當念我韶光易逝之身,將來亦必如是。”

敦煌卷子 P. 4663 詞彙研究

竺家寧

(中正大學)

余於 1996 - 1997 年在法國巴黎高等社會科學院任訪問學人，研究敦煌佛經語言。每周至國家圖書館東方稿本室閱佛經卷子。其中 P. 4663 卷為西晉竺法護之譯品。屬於早期佛經，其中的語言現象往往反映當時之口語，因此很有研究價值。

王重民《伯希和劫經錄》但云：“4663 殘佛經，二十三行。”黃永武《敦煌遺書最新目錄》(新文豐圖書公司出版，1986)認為此卷為“正法華經卷第三藥草品第五”。

此卷各頁祇貼於襯紙上，表面未加任何保護。卷外用褐色紙布卷起，成卷軸型。

本卷字體帶隸書韵味，書寫工整，共分二十五行。全卷只有經文一段，缺首尾。首行只剩下三字，其它各行每行 18 - 19 字。

例如：

第四行 ……分別慧誼，大師子吼

第五行 ……吾為如來，使天上天下諸天世

第六行 人未度者度，未脫者脫，未安者安，未滅度者令

第七行 得滅度

此段文字見於大正藏第九冊經號 263 西晉月氏國三藏竺法護譯《正法華經》卷第三，藥草品第五：“為暢大音分別慧誼。大師子吼班宣景模。吾為如來使。天上天下諸天世人。未度者度。未脫者

脫。未安者安。未滅度者令得滅度。”

依據法國國家圖書館所編之敦煌目錄第五冊(1995年)屬於《正法華經》之敦煌資料另外還有 P. 4102 卷。此卷殘存十個碎片,其中第四片僅有“正法華”標題三字。無經文內容。因此,P. 4663 卷實際為《正法華經》之惟一敦煌寫本資料。

敦煌卷子 P. 4663 文字與今本大正藏原文校勘,有一些出入。同時,我們也對其中的一些詞語進行研究。

以下為大正藏原文,與敦煌卷子 P. 4663 不同處,下面加綫標明。括號內的字為 P. 4663 缺文。

雨水一(品周遍佛土。各各生長地等無)二。如(來正覺講)說深法。猶如(大雨。大聖出現興)在世者。則為一切諸天人民阿須倫鬼神龍。顯示威曜咸尋來至。皆現在前。為暢大音分別慧誼。大師子吼班宣景模。吾為如來使。天上天下諸天世人。未度者度。未脫者脫。未安者安。未滅度者令得滅度。於是世及後世所知而審。為諸通慧皆能普見。度諸度。脫諸脫。安諸安。未滅度者皆令滅度。悉來詣我。於時諸天人民阿須倫捷奮和迦留羅真陀羅摩睺勒一切雲集。吾於講法現其道誼。佛為道父分別道慧。佛語迦葉。於時黎庶無數億垓。皆來聽經。如來通見一切根本。大精進力如應說法。分別散告無量言教。不失本心咸令歡喜。安隱無患或得度世。終生善處恣其所好。各自然生。或習愛欲便為說經。或聽受法離諸貪惑。轉稍以漸遵諸通慧。因從本力如其能量。堅固成就平等法身。猶如大雨。普佛世界滋育養生。等無差特。如來演法一品如是。至解脫味離欲寂滅。入諸通慧。若聽受持諷誦奉者。不自識省無所觀念。所以者何。羣生根本形所像類。如所想念。已念當念所可施行。以行當行所當行者。諸所因緣。所當獲致所當說者。唯如來目悉知見之。在所現處住於其地。如雨等潤藥草叢(林白黑青)赤上中

下樹。世尊如之見一味已。(入解脫味志於減)度。度諸未度究竟(減度)。

為諸通慧皆能普見。【敦煌本作“普現”】

未減度者皆令減度。【敦煌本作“諸未減度者皆令減度。”】

捷沓和【敦煌本“和”下加“心”字】

摩睺勒【敦煌本“睺”作“休”】

於時黎庶無數億垓。【敦煌本作“於時庶黎無數億垓”，“垓”改為從“女”】

普佛世界滋育養生。【敦煌本作“普佛世界滋育蒼生”】

離欲寂滅【敦煌本“寂”字形似“家”，當為“寂”字之俗體】

以行當行【敦煌本作“已行當行”】

所當行者【敦煌本作“甫當行者”】

諸所因緣【敦煌本作“謂因緣”】

在所現處【敦煌本作“在於現處”】

住於其地【敦煌本作“住於某地”】

在詞彙問題方面，其中值得我們深究的複合詞包括：1. 威曜、2. 咸尋、3. 慧誼、4. 班宣、5. 諸通慧、6. 道誼、7. 道慧、8. 滋育、9. 差特、10. 觀念。這些詞有許多是字典詞書失收，或古今意義用法有別的，我們主要應用以經證經的方法，考索佛經當中的詞義和語法功能，希望能對通讀佛典有一些幫助。也希望對辭典的編纂提供一些補充材料。相信在漢語詞彙史而言，這樣的分析工作是有其必要的。語言研究工作往往需要窮盡式的觀察材料，作客觀的歸納，點點滴滴地累積成果，因此本文不辭瑣碎的處理了敦煌佛經中的十個詞，用意在此。以下依次論述：

1. 威曜

這個詞不見於《一切經音義》、《佛光大辭典》、《漢語大詞典》、《中文大辭典》等工具書中。《正法華經》當中用到這個詞語：“一切

諸天人民阿須倫鬼神龍。顯示威曜咸尋來至。”在《生經》裏頭也出現：

No. 154 生經（卷5）T03, p0104c

佛告諸比丘。吾未興世。外學熾盛。如無日月。燭火為明。日月適出。燭火無明。今佛興世。異學皆沒。無復威曜。獨佛慧明。無所不照。

衆人共睹。聽其音聲。心懷踴躍。又加於前千億萬倍。皆棄於烏。不復供奉。烏無威曜。忽然無色如日之出。燭火不現。

在其他佛經中是一個常用詞。例如：

No. 1428 四分律（卷40）T22, p0856b

猶若秋天無有雲翳。日行虛空威曜無比。

No. 222 光讚經（卷2）T08, p0161c

八方上下亦無央數不可計會諸菩薩摩訶薩。各各自於其國啟白世尊。此之威曜何所從來。諸佛告曰。有佛號名釋迦文尼怛薩阿竭阿羅呵三耶三佛。出舌本光明之德。各照十方江河沙等諸佛國土。是其威曜。

No. 309 最勝問菩薩十住除垢斷結經（卷6）T10, p1009a

菩薩摩訶薩願威無畏有十事。云何為十。謂願佛威曜過虛空界不壞精進於諸壞法得度無極。

No. 398 大哀經（卷6）T13, p0437c

若復還出	諸相種好	及頂威曜
以此開化	而度衆生	道師假使
演其光明	無數群萌	億載安隱
見其威曜	則隨往教	諸兩足尊
常修此業		

No. 425 賢劫經（卷6）T14, p0047c

意吉利	堅固施	號福光
-----	-----	-----

大威曜 寶氏佛 號名聞

No. 315a 佛說普門品經 (卷 1) T11, p0776b
假使菩薩遠得斯定。威曜覆蔽帝釋梵王三界之寶。

No. 852a 大毘盧遮那成佛神變加持經 T18, p0119b

威曜盛如日

千手各操持

No. 360 佛說無量壽經 (卷 1) T12, p0269b

閉塞諸惡道 通達善趣門

功祚成滿足 威曜朗十方

日月戒重暉 天光隱不現

佛經其他例子如下：(各例之前的數字為經號、頁數、字段)

154p0104c 無復威曜。獨佛慧明。無所不照。

154p0104c 不復供事。烏無威曜。忽然無色如日之出。

170p0416b 眉間相光明 威曜若日出

186p0515b 身光照十方 超越諸威曜

222p0161c 此之威曜何所從來。

262p0024a 我等諸宮殿 光明甚威曜

263p0064a 放演光明 甚大威曜 出於面門

263p0083b 須倫鬼神龍。顯示威曜咸尋來至。

263p0087b 顏色殊妙 相三十二 威曜巍巍

263p0096a 皆速聖行。行八脫門威曜方便。

263p0124a 自然嚴淨師子之座。威曜顯赫無數無限。

264p0158c 我等諸宮殿 光明甚威曜

264p0159a 睹所止宮殿。光明威曜昔所未有。歡喜踴躍

279p0014b 佛於無福衆生中 大福莊嚴甚威曜

285p0458b 威曜普照消除 冥。

288p0589c 以此大定之場。而顯威曜。承諸威神。

291p0593b 自恣其威曜 而普悉示現

- 291p0607a 其藥有大神 威曜無等倫
- 309p1009a 云何為十。謂顯佛威曜過虛空界
- 360p0269b 功祚成滿足 威曜朗十方
- 398p0410a 日月之威曜 明珠天然暉
- 398p0437c 若復還出 諸相種好 及頂威曜
- 398p0437c 見其威曜 則隨往教 諸兩足尊
- 399p0462a 見如來瑞應弘雅威曜。設不能睹現應之德。
- 399p0464b 智能威曜。智慧顯識。演智錠暉聖達之慧。
- 399p0467b 於勇猛伏三昧之定。分別曉了威曜總持。
- 399p0469b 有威曜巍巍之德大人相者。
- 403p0583b 威曜悉不復現。大神妙天諸尊巍巍。
- 425p0047c 大威曜 寶氏佛 號名聞
- 425p0048b 積功德 顏貌貴 主威曜
- 433p0083b 於法第一 布其威曜 咨是尊經
- 433p0085c 一心悉如是 寶網演威曜
- 443p0338b 見於彼等無威曜 無堪彼人大威德
- 496p0760a 光明遠照。威曜普達。
- 545p0847c 可愛寶莊嚴 其色甚威曜
- 585p0029b 行常鮮潔 譬若如水 威曜難當
- 598p0143b 善哉平等齒普淨 十力威曜面香潔
- 681p0733c 其光甚威曜 逾於百千日
- 815p0787b 大神足。威曜無極生死悉斷。無復塵垢
- 817p0817b 姿容威曜蔽日月光。
- 852ap0119b 千目視不瞬 威曜盛如日
- 957p0320b 以自性智光 成威曜日輪

由這些例子看來，“威曜”應該屬於並列結構，詞性是一個名詞。他可以作主語，例如：“威曜盛如日”，可以作謂語，例如：“其光甚威曜”，可以作定語，例如：“威曜巍巍之德”。其意義是“光彩出

衆”，因此常常和光亮的、出類拔萃的事物連用。

2. 咸尋

這個詞不見於《一切經音義》、《佛光大辭典》、《漢語大詞典》、《中文大辭典》等工具書中。《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷3）T09, p0083b

大聖出現與在世者。則為一切諸天人人民阿須倫鬼神龍。
顯示威曜咸尋來至。皆現在前。

其他佛經中未見這個詞。由這個例子看來，“咸尋”應該屬於偏正結構。其中的詞素“尋”，作“搜求”解。“咸”是修飾成分。

3. 慧誼

這個詞不見於《一切經音義》、《佛光大辭典》、《漢語大詞典》、《中文大辭典》等工具書中。《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷1）善權品第二 T09, p0069a

願人中王	哀恣意說	此出家者
衆庶億千	恭肅安住	欽信慧誼
斯之等類	必皆欣樂	

在其他佛經裏頭是一個常用詞。例如：

No. 291 佛說如來興顯經（卷3）T10, p0607c

如佛法身聖涂力勢。當令捨離一切着念。設使晚了正真之慧誼所歸趣。獲致無極三昧之定。暢說正道。

No. 627 文殊支利普超三昧經（卷2）T15, p0418a

菩薩如是行菩薩藏。不於餘法有所造行。惟常修行諸通慧誼。以故名曰菩薩篋藏。

No. 399 寶女所問經（卷1）T13, p0456b

一切諸法無吾我誼。於諸塵勞至淡泊誼。而於識者曉聖慧誼。游嚴飾事為將御誼。

由這些例子看來，“慧誼”應該屬於偏正結構，尤其末一例，“聖慧誼”用來和“吾我誼”、“淡泊誼”、“將御誼”並列，可以證明“慧”是

“誼”的修飾成分。詞性方面，它是一個名詞。

4. 班宣

《一切經音義》有“班宣”一詞：卷十七，頁 410b：

班宣，上八蠻反。杜注《左傳》云：班，布也。又曰：次也。賈注《國語》云：班，位也。《方言》：列也。《說文》：分瑞玉從刀分，班與頌同也。

《一切經音義》卷二十五，頁 467b：

班宣，補森反。謂遍佈也。《玉篇》亦為頌字。

《漢語大詞典》頁 2387.2 有“班宣”：

“班宣”，猶宣諭。《後漢書·順帝紀》：“劉班等八人分行州郡，班宣風化，舉實臧否。”《陳書·世祖紀》：“麥之為用，要切斯甚，今九秋在節，萬實可收，其班宣遠近，並令播種。”《周書·武帝紀下》：“詔去年大赦班宣未及之處，皆從赦例。”

《中文大辭典》未收此詞。

《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷 3）T09, p0083b

顯示威曜威尋來至。皆現在前。為暢大音分別慧誼。大師子吼班宣景模。吾為如來使。天上天下諸天世人。

“班宣景模”就是“遍布宣諭偉大的典範”。

佛經其他例子如下：（各例之前的數字為經號、頁數、字段）

186p0487a 僉為班宣法曜道門。菩薩威神之所建

186p0515b 時菩薩坐佛樹下。有大光明號班宣道

186p0524c 班宣道法時 若復聽聞者

186p0525b 世尊說法班宣言教。當棄諛諂吾我貪

186p0528b 班宣正觀 除衆逆賊

186p0537a 班宣是法。設有讚嘆善哉者。

193p0087b 當班宣法 梵天聞之 甚大歡喜

234p0740a 被大德鎧顯有佛稱降現菩薩班宣道化

- 263p0087b 佛所班宣 尊須菩提 是吾弟子
263p0092a 復更見諸佛者。今我班宣四輩
263p0101c 吾前已說班宣此言。
263p0103c 恒沙等刹班宣道教。皆復來至。
263p0104c 班宣此經典 爾乃為殊特
263p0106b 於吾我班宣斯經。報安住恩。
263p0106c 今我班宣告語遠近。
263p0106c 當普班宣 分別說之
263p0110b 當受持分佈班宣。
263p0112a 世尊嘆已告彌勒曰。班宣一切。
263p0115a 勿懷結滯。所當列露 未曾班宣
263p0125a 若有聞佛班宣藥王。初發道心宿行功勳。
263p0129b 菩薩所游世界。或現佛身而班宣法。
263p0133c 班宣經道講讚善哉。
281p0447a 班宣道化。所誨之徒也
285p0459b 仁者善哉。宜當班宣現在學行。
285p0460b 班宣佛道慧 入妙衆行無
285p0461a 又當班宣說 殊特之法音
285p0462a 班宣無盡。和雅音辭。至於無喻。
285p0462b 俱往合同。班宣義音。無極弘誓。
285p0462c 適得見佛聞經法教。班宣聖衆。
285p0463a 其行平等。而無偏謙。住於如來。班宣道教。
285p0473b 散去結惱。班宣聖諦。又復能化他心念。
285p0474a 等救羣黎。乃復示現色身之形。為班宣法。
285p0475b 時諸佛子。聞班宣此諸菩薩行。從地湧上。
285p0486c 因其脫門。班宣道法。住此道地。
285p0487c 無所不達所分別門不可限量。班宣經典
285p0488a 集在道場。班宣經典。

- 285p0488a 執持經典。而班宣之。
- 285p0489a 為其說經法 班宣分別事。
- 285p0489a 以聞於法寶 數數而班宣
- 285p0493a 班宣正辭。百千無際。不可為喻。
- 291p0615b 遍諸佛土。令其信樂。班宣經典。訓道蒸庶。
- 292p0619a 誘進衆生。和顏悅色而勸進之。班宣經道
- 292p0620a 欲至輒宣現在。亦復班宣未來生者。
- 292p0620c 一心智慧。以成佛道。班宣開示十二部經。
- 292p0622a 達諸法界。能班宣慧。曉了一切
- 292p0622c 功訓之德。班宣菩薩。諸佛如來。平等出家。
- 292p0623a 解諸法空班宣無量一切諸法。
- 292p0624a 常念威儀。所游隨時。班宣善本。
- 292p0624b 住於法界班宣經道。一劫不休。身不疲懈。
- 292p0626c 念如來。所班宣法。得如來座。殖衆德本。
- 292p0628b 諸佛世尊。班宣經道。亦無崖底。不限佛智。
- 292p0628c 亦復平正智能。為諸羣萌。班宣經典。
- 292p0630a 去來今佛。班宣經道。以說今說。
- 292p0630c 開化衆生。奉持法教。班宣經道。
- 292p0632b 無央數劫。班宣經道。遍諸佛界。
- 292p0633a 班宣辯才諸法本末。曉了隨時。衆義無量。
- 292p0634a 班宣道慧。逮諸總持。演無量明。辯才善解。
- 292p0635b 而猛勇步。處於大衆。班宣經道是四無畏。
- 292p0637c 所說堅固。班宣諸法。無有邊際。所演發路。
- 292p0640c 為班宣法。一切刹土。諸有衆生。
- 292p0643a 班宣無量諸經典教。諸嗟無限諸佛功勳。
- 292p0644c 不可稱計。分別班宣。無能障翳。
- 292p0646c 心所思念。以用班宣。調和己心。
- 292p0649c 稽首作禮。聽所說法。視諸佛尊。輒為班宣

- 292p0653b 開闡班宣度世法品。如汝佛子。本學真諦。
292p0655c 隨一切群黎 言語而班宣
309p0970c 菩薩修學班宣道義奉習勤學。
310p0060a 其所班宣無不普達。又有寂意。
310p0060b 奉法供養及班宣是如來至真
310p0061a 能屈意班宣如來修勤苦行。
310p0061b 菩薩邊無有異業。唯班宣法是為菩薩。
310p0064b 隨時音響而班宣法。供所當奉。
310p0067b 至真之道。漸為班宣示斯道因。解別章句。
310p0068c 以度衆罣礙 班宣快濟厄
310p0069a 唯願班宣法 演布文字音
310p0072a 加用法施救濟危厄。以班宣法而勸化
310p0077c 其明甚遠。班宣深妙真正之辭。
310p0078a 一切諸根。班宣經典未曾懈厭。
310p0079c 人中尊所作 班宣我當持
310p0575c 班宣深妙法 永拔衆苦源
310p0658a 大士之衆。班宣道教所當應行。菩薩住此。
310p0663b 則以班宣功德之行。開化衆生。
310p0668c 聞無數音班宣佛德。於是劫中有六萬佛。
318p0892a 十方威德班宣三藏
318p0893a 今當班宣不宜小會。
342p0148b 善哉善哉。乃能班宣逮總持義。
397p0173c 具足清淨班宣梵行。
398p0409b 於是世尊班宣法門。名曰生諸菩薩。
398p0411a 今日無等倫 班宣無比經
401p0525a 文字無班宣 不與一切想
401p0528b 所念常思賢聖之所班宣。未曾忘舍。
401p0528c 說方當班宣者。一切推不可得。

- 401p0531a 所應入於總持。班宣光暉歸趣日行三昧。
- 425p0041b 口所班宣說無上法。
- 453p0423a 若有書寫經 班宣於素上
- 477p0589b 當成斯正覺 為衆生班宣
- 477p0590c 未曾有班宣 如是經法者
- 477p0591b 所有無所有 班宣於經典
- 477p0592a 了界得自在 班宣無部章
- 477p0594a 若有聞是無限雅典。以斯深卷為人班宣
- 477p0594c 如是說法者 則班宣佛教
- 477p0594c 班宣修消除 去佛法大遠
- 477p0595b 古來未曾聞 班宣於斯法
- 477p0595c 班宣是經名 今所未稱號
- 477p0596c 其有學是經 頂王所班宣
- 477p0596c 如來所班宣 是第一禮敬
- 481p0625a 菩薩曉了諸法。能以隨時為人班宣。
- 481p0630c 說眼識使衆生了。如來班宣分別衆形。
- 481p0632c 佛告持人。何謂曉了班宣諸人十二緣起觀
- 495p0758c 今得侍佛。當念報恩。班宣法教。示現人民。
- 811p0771b 面見法師。為人班宣咸共供養。不當愁憂
- 由這些例子看，“班宣”是一個並列結構的動詞。可以作及物用，例如：“班宣法教”、“班宣佛教”。也可以不及物，例如：“如來所班宣”、“為衆生班宣”。

5. 諸通慧

《一切經音義》未收此詞。

《佛光大辭典》有“諸通”，沒有“諸通慧”：通，自在無礙之義。諸通，指佛、菩薩、外道、仙人等所得種種自在無礙之神通。有五通、六通、十通之別。

《中文大辭典》、《漢語大詞典》未收此詞。

丁福保《佛學大辭典》諸通：(術語)諸種之神通也。有五通六通等。無量壽經上曰：“諸通明慧”。慧遠疏一曰：“諸通六通也”。見通條。

《正法華經》當中用到這個詞語：“於是世及後世所知而審。為諸通慧皆能普見。”在其他佛經中是一個常用詞。例如：

No. 345 慧上菩薩問大善權經 (卷 1) T12, p0156b

族姓子。善權闍士以一揣食。隨時方便弘施流普。勸發黎元墜畜生者。使此二品悉趣德本。興諸通慧。其心曉了具足佛慧。是謂菩薩善權方便

又族姓子。善權闍士。若人殖德勸贊代喜。以斯善本則施衆生。以覺之心。順一切心而不墮落。講斯教已。成諸弟子緣覺之乘為諸通慧。是謂菩薩善權方便

又族姓子。善權闍士。十方諸樹其華焯曄。香氣芬馥人所欽尚。而無主名。敬採集合奉散諸佛誓以德本。已及衆庶志諸通慧使備道明。具獲無量戒品定品慧品解脫品度脫知見品。是謂菩薩善權方便

又族姓子。善權闍士愍察羣萌。在安助喜彼患代受。以諸通慧因緣方便。

No. 154 生經 (卷 1) T03, p0070b

於時世尊開示如來章句。諸通慧句。有目章句。化人賢聖。

No. 222 光讚經 (卷 5) T08, p0184a

假使菩薩摩訶薩遵崇其心在薩芸若。行第一禪而以救攝一切衆生。悉勸助之於諸通慧。其菩薩摩訶薩。具足薩芸若而發慧心。

佛經其他例子如下：(各例之前的數字為經號、頁數、字段)

54p0070b 開示如來章句。諸通慧句。有目章句。

86p0512b 成一切智能 以速諸通慧

- 99p0201a 諸通慧普見 大人一切暢
- 22p0158b 具足諸通慧。則以其慧所行之誼。終不墮落
- 22p0159c 思諸通慧事。是開士智度無極
- 22p0184b 於諸通慧亦無所得。無有內外不得中間。
- 63p0069c 皆興大乘。佛正覺乘諸通慧乘。
- 63p0069c 講法誼。皆為平等正覺大乘。至諸通慧道
- 63p0081a 今如來尊現諸通慧。
- 63p0083c 離欲寂滅。入諸通慧。
- 63p0092b 江河沙等。聽聞諮受諸通慧者。當來末世。
- 63p0094b 無有滅度 我常發求 成諸通慧
- 63p0094b 緣是之故 暢諸通慧
- 63p0097b 今日如此乃能志願於諸通慧。
- 63p0097b 諸通慧事 如有一子 行來求索
- 63p0100c 若樂諸通慧 恣意有所說
- 63p0115c 成諸通慧 游於諸有 聽省於斯
- 63p0116c 志願上佛道 欲得諸通慧
- 91p0592c 衆菩薩身。無所動舍。逮諸通慧。遍諸佛土。
- 91p0608a 有無量聖達。至諸通慧。行如法海。
- 91p0613b 斯乃名曰為真菩薩。則不違失諸通慧強。
- 91p0614a 普賢菩薩。威神恢廣。為諸通慧。
- 91p0616c 無能毀者。於諸通慧。無有處所。亦無所壞。
- 92p0617c 諸菩薩身。逮得普智諸通慧心。
- 92p0625c 願不墮落。會當備悉。諸通慧智。
- 92p0630c 立不退轉。淨諸佛法。心念普智諸通慧義。
- 92p0636b 其心堅固在諸通慧善被德鎧。乃為菩薩。
- 92p0643c 游至道場。達諸通慧。備菩薩行。
- 92p0645a 一切諸法。諸通慧界。人無所仰。
- 92p0649c 奉菩薩行。當得至佛。具諸通慧。

- 09p0985b 存於道果。行諸通慧靡不周悉。
- 09p0993b 於諸通慧而無狐疑。積功累德
- 09p1024b 菩薩得此總持者。於諸通慧無所罣
- 10p0667b 諸衆生除其邪便。則以勸助於諸通慧。
- 10p0669c 無放逸者。便能獲致佛諸通慧。
- 24p0034c 一曰心常習諸通慧。二曰不捨一切
- 24p0037a 其有菩薩成諸通慧。
- 45p0156b 使此二品悉趣德本。興諸通慧。
- 45p0156b 以諸通慧因緣方便。建立德本
- 45p0156c 所進微眇(渺)。建諸通慧 誓意無量。殖斯德本
- 45p0157b 勿觀善權闍士有廢退想於諸通慧。
- 45p0157b 若族姓子族姓女。心存大乘不離諸通慧。
- 45p0159b 菩薩普護。轉使更入諸通慧跡。
- 45p0159c 度曠野者。謂奉精進至諸通慧
- 81p0985c 不生梵天欣樂諸通慧心。不貪三千世
- 81p0986c 於諸通慧現佛境界。
- 81p0987b 欲得佛慧思惟其行。於諸通慧放舍所思
- 98p0436a 正真具諸通慧。是為如來二十一業。
- 98p0436b 由因諸通慧 善慕經典教
- 98p0449b 已逮諸通慧 是為慧之業
- 99p0452c 教化緣覺致諸通慧。道利大乘
- 99p0458a 發諸通慧心不斷佛教則發實心。將護法教
- 99p0458b 一味為諸通慧則發實心。離諸結滯
- 99p0459c 若志性欣豫 斷意諸通慧
- 99p0465b 道意具足究竟。則得聖達至諸通慧。
- 03p0592c 所立功德志願常存於諸通慧。
- 85p0002c 至諸通慧 設異佛土 無數億劫
- 85p0015a 六度無極。備諸通慧也。

- 85p0015a 何具諸通慧。大聖告曰。眼不受色。
- 85p0015b 又問世尊。諸通慧者為何謂耶。
- 85p0015b 曉知諸藥所可療者。名諸通慧。
- 85p0015b 常三昧定。名諸通慧。
- 85p0024b 若此住者則得達至於諸通慧。
- 85p0026b 諸通慧殊特 普知一切有
- 85p0026c 諸通慧消滅 常離諸想着
- 85p0028b 菩薩如是志諸通慧行諸通慧。
- 85p0029a 志諸通慧 用群萌故 常遵修行
- 85p0032b 於時尊授決 明達諸通慧
- 98p0143c 皆當懷喜躋 即志諸通慧
- 27p0406c 大乘佛乘。諸通慧乘。不可思乘。
- 27p0406c 戒德鎧化度生死。則應大乘諸通慧矣
- 27p0406c 於無數劫不念劫數。則應大乘諸通慧矣。
- 27p0407a 不動不搖。則應大乘諸通慧矣
- 27p0407a 持人菩薩曰。不可從他而致大乘諸通慧也。
- 27p0407a 聲聞緣覺常以實心諸通慧心為人講宣。
- 27p0407b 苦樂而無二行。則應大乘諸通慧矣
- 27p0408a 能行如斯慧者。則應大乘諸通慧矣
- 27p0408b 大士所行如是。則應大乘諸通慧矣
- 27p0409a 已住正路則應大乘諸通慧矣
- 27p0409a 假使菩薩被此法香則應大乘諸通慧矣
- 27p0409c 諸通慧惟當從此四大界求
- 27p0417a 衆德之本至諸通慧。心而總統持。
- 27p0418a 惟常修行諸通慧誼。以故名曰菩薩
- 27p0418b 多所利益。悉令歸趣於諸通慧。
- 38p0539a 道御道心。以諸通慧。立不退轉。
- 56p0077b 進學修習禪觀法門。於諸通慧無所染

81p0731b 神通自在人 所有諸通慧

13p0779b 游一切智。諸通慧義。常當遵習無所從生法

15p0796b 彼如來為菩薩時。行無放逸成諸通慧。

由這些例子看，“諸通慧”是一個偏正結構的名詞。由“諸通”和“慧”兩個部分組成。意義指“具有廣大神通的智能”。它可以作主語，例如：“諸通慧惟當從此四大界求”、“諸通慧殊特”。也可以作賓語，例如：“則應大乘諸通慧矣”、“達至於諸通慧”。

6. 道誼

《一切經音義》卷三十二，頁 523a:

道誼，古文誼，今作義同，宜寄反。《禮記》：誼者，宜也，暇，事宜也。義，善也，善義理也。

《漢語大詞典》頁 6376.1:

道誼：1. 道義。宋·戴復古《送侄孫汝白往東嘉》詩：“道誼無窮達，文章有是非。”元·虞集《牟先生墓誌銘》：“父子之間，討論經學，以忠孝道誼相切劘。”郭沫若《序〈志願軍一日〉》：“我們就在道誼上也打了一次大勝仗。”

2. 指道術，技藝。《儒林外史》第三一回：“韋四太爺問張俊民道：‘你這道誼，自然着實高明的？’張俊民道：‘熟讀王叔和，不如臨症多。’”

《中文大辭典》9.147 中：

道誼，與“道義”同。戴復《古詩》：道誼無窮達，文章有是非。

“道義”一詞見於《中文大辭典》9.145 下：

道義，謂道德義理也。《韓詩外傳一》乃陳情慾，以歌道義。《管子·法禁》：道義必有所明。司馬法嚴位：等道義，立卒伍。《荀子·修身》：道義重則輕王公。《文選·桓溫·薦譙元彥表》：振起道義之徒。歐陽修《朋黨論》：所守者道義，所行者忠信，所惜者名節。

《佛光大辭典》未收此詞。

《一切經音義》道誼：古文誼，今作義同，宜寄反。《禮記》：誼者，宜也，暇，事宜也。義，善也，善義理也。

《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷3）信樂品第四 T09, p0082c

我等志願，貧心思念，假使得聞，於斯佛誨，不肯發起，如來之慧，睹見最勝，宣暢道誼，意中自想，盡得滅度，不願志求，如此比慧。

No. 263 正法華經（卷2）應時品第三 T09, p0075a

大導師所說，我今代勸助，勇猛舍利弗，而乃得授決，為嘆本發意，所供養佛數，我當蒙及逮，得佛世最上，已所造淨行，頻數若干種，奉過去諸佛，願獲佛道誼。於是舍利弗白世尊曰。我今無結狐疑已除。現在佛前得授予決。為無上正真道。

No. 263 正法華經（卷3）信樂品第四 T09, p0083b

於時諸天人人民阿須倫捷和迦留羅真陀羅摩勒一切雲集。吾於講法現其道誼。佛為道父分別道慧。

No. 263 正法華經（卷4）往古品第七 T09, p0091c

爾時十六國王太子以家之信出家為道。皆為沙彌。聰明智能多有方便。以曾供養億百千佛。造立衆行。求無上正真道。俱白佛言。今大會聲聞衆。無央數億百千人。有大神足已具成就。惟為我等。講演無上正真道誼。願弘慧見指示其處。當從如來學大聖教。以共勸進觀察其本。

No. 263 正法華經（卷4）往古品第七 T09, p0093a

昔有大通，衆慧道師，適坐道場，於佛樹下，其佛定處，具十中劫，尚未得成，究竟道誼。

佛經其他例子如下：（各例之前的數字為經號、頁數、字段）

154p0072c 講論道誼之慧。大獲衣被飲食諸饌。

- 154p0073a 於世俗難值 神仙講道誼
 154p0076b 遵修道誼。去三毒垢。供侍佛法
 204p0501c 治生無厭。不能施與又不奉法不識道誼。
 222p0186a 離斯道誼。能使安隱至得佛道。是為僧那。
 222p0195b 不能求得佛短也。以奉法故不違道誼
 263p0075a 奉過去諸佛 願獲佛道誼
 263p0082c 宣暢道誼 意中自想 盡得滅度
 263p0082c 常常修行 晝夜除慢 諸佛道誼
 263p0083b 講法現其道誼。佛為道父分別道慧。
 263p0091c 已具成就。惟為我等。講演無上正真道誼。
 263p0093a 尚未得成 究竟道誼 諸天龍神
 342p0134c 疑惑深妙佛法。成就道誼悉蔽魔王。
 398p0409b 至於道誼亦無增減。普現所行。志若須彌堅
 398p0417b 有二事總持莊嚴。一曰懷來道誼。
 398p0435b 因其所定 為人說法 常演道誼
 398p0436a 善修其道誼 卓然殊特行
 399p0458c 第一精懃於道誼不計吾我。
 627p0416c 以本淨慧解說道誼。慧無罣礙。
 815p0795b 若發道誼演經典者。解脫一切法界

由這些例子看，“道誼”是一個並列結構的名詞。它在佛經中主要作賓語用，例如：“解說道誼”、“善修其道誼”。

7. 道慧

這個詞不見於《一切經音義》、《佛光大辭典》、《中文大辭典》等工具書中。

《漢語大詞典》頁 6375. 3“道慧”：

謂佛教的真義。《太平廣記》：“卷八九引南朝齊王琰《冥祥記·法朗》：”病者曰：隔房比丘，是我和尚。久得道慧，可往禮觀。“湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十六章：”

其意蓋謂至於七住，雖功行未滿，而道慧已具足。“

《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷4）往古品第七 T09, p0091a

古來至今，未曾見聞，如靈瑞華，豈可遭值，道慧難遇，時時乃有，我等宮殿，雅麗無量，承佛威神，而得獲此，唯垂大哀，納受所進，願處其中，顯現道因。

No. 263 正法華經（卷4）往古品第七 T09, p0092c

又告比丘。如來如是。為人等倫唱道經誼。睹見生死長久艱難虛乏之患。現於三乘。禪定一心使得滅度。又佛從本說有一乘。聞佛講法不受道慧。若患厭者謂當積行甚為勤苦。如來悉見其心所念志疲懈想。為現聲聞緣覺易得。猶如無道化作大城。人民饒裕商者晏息。視如厭翫沒之不現。為衆商人說幻化城。其道師者謂如來也。大曠野者謂五道生死。衆商賈人謂諸學者。將行求寶謂說道慧菩薩行法。中路厭翫不肯進者。謂佛難得累劫積功不可卒成。

No. 263 正法華經（卷9）妙吼菩薩品第二十二 T09, p0128b

若有衆生。奉如來律。以佛色像。隨其道律示現形貌。願授大道無上正真。欲道慕泥洹現已滅度。因而示儀開化道慧。妙音菩薩。勢力聖智不可測度。超絕巍巍功德若斯。無以為喻。

No. 263 正法華經（卷7）菩薩從地踊出品第十四 T09, p0112c

今有若干億百千數。久修梵行長夜遵倚在於道慧。勤進現在無量之衆。晚了坐定起立方便。成大神通聰明智能。住於佛地習佛慧誼。

佛經其他例子如下（各例之前的數字為經號、頁數、字段）：

006p0178a 飯佛比丘僧。稱譽正法。受道慧語。

013p0234b 有匪無有態。真直如有身行。意着道慧同行。

- 178p0448b 見聞諸佛說佛道慧。
- 210p0565b 定意精進 受道慧成 便滅衆苦
- 211p0583b 無有道慧還墮三塗。唯有出家修清淨志。
- 212p0724b 慧有二種。或有俗慧。或有道慧。
- 212p0724b 分別名字衆不滯礙。所謂道慧者。
- 221p0025c 何等為道慧。賢聖八品道是為道慧。
- 221p0114a 然薩雲然事。說道慧事。
- 221p0114a 不住衆道事。何等為菩薩道慧事。
- 221p0118b 以道慧上菩薩位。
- 221p0118b 所說三乘聲聞辟支佛佛道。何等為道慧
- 221p0118b 是為菩薩具足道慧。
- 221p0123a 住於三昧具足道慧。
- 221p0124b 便行道慧具足神通。住於諸陀鄰尼門。
- 221p0125b 善於無所有者。則能具足道慧教授衆生
- 221p0132a 是故菩薩行道慧。
- 221p0138c 無道亦無道慧。以四諦如及爾亦不變異法
- 222p0149b 具足諸道慧者。菩薩摩訶薩當行般若波羅
- 222p0212a 不當住道事。在於道慧而無所着。
- 223p0219a 欲以道慧具足道種慧。當習行般若
- 234p0740c 名曰濡首。道慧難測權辯無量。
- 234p0748c 諸佛為手授其決。當成無上正真道慧。
- 263p0071a 度未度者 常為人說 平等道慧
- 263p0083b 講法現其道誼。佛為道父分別道慧。
- 263p0084b 任其力耐 而令聽受 若干道慧
- 263p0089b 分別道慧 不處惱痛 號在間居
- 263p0091a 忒可遭值 道慧難遇 時時乃有
- 263p0091a 我等勸助 願講道慧 開度衆生
- 263p0096b 悉在道慧 無有諸漏 彼每事敬

- 263p0114c 無數菩薩 皆建立之 於佛道慧
 263p0123c 教化一切 悉發道慧 於時大士
 263p0127b 如來道慧清淨之業。
 263p0128b 開化道慧。妙音菩薩。勢力聖智不可測度。
 266p0200b 六度無極菩薩微妙道慧之香。
 266p0201c 為現道慧意 未嘗見有涂
 266p0203b 志慕於道慧 心常思於彼
 266p0204c 超於凡俗。願立道慧不見得涂。
 266p0205b 道慧如平一 是謂為八等
 266p0218a 以乃成道慧 彼則不可動
 266p0220a 不恐無所畏 曉了道慧空
 269p0287b 本自生愚痴不識道慧義
 269p0290b 從大眾開解。各得道慧。皆如上首。
 276p0384a 起自支安。支公之論無生。以七住為道慧
 285p0460b 班宣佛道慧 入妙衆行無
 285p0463a 盡此衆德本。如是究竟成其道慧。
 285p0468a 立志於寬弘 諸如來道慧
 285p0470c 正使於中死 求得道慧明
 285p0474a 積功累德。常不厭足。慕求道慧。
 285p0475a 因衆生勞患 求衆佑道慧
 285p0482a 諸佛如是道慧無窮。
 285p0486a 因可游入斯大道慧不可思議
 285p0495a 以離患厭垢 而住於道慧
 285p0497a 金剛藏曰。所以名曰大光定意。道慧已具。
 291p0598c 功德之法。蠲除愚戇。滅衆冥事。興隆道慧。
 291p0599a 無所傷害。道慧光明。令諸衆生。不失德本。
 291p0605a 使不求報應 道慧無崖底
 291p0606c 如來道慧。亦復如是。從本清淨。

- 291p0607a 一切諸佛種 自然成道慧
291p0607a 所以者何。正覺道慧。無有限量。
291p0608a 誨令使念無上道慧。化諸黎庶
291p0609a 不可計群萌志願佛道慧
291p0615c 而得自在。所觀衆生道慧之場。
292p0617b 一切菩薩。志願道慧。佛行無二。
292p0617c 尊敬道慧。蠲除一切
292p0620b 究暢佛道慧 三世之本末
292p0620c 得豫此會。服深妙議。無極道慧。
292p0622a 普令人道慧 使無若干念
292p0622c 觀諸法平等 奉宣道慧門
292p0623c 得成最正覺 頌宣大道慧
292p0625b 道慧不備終不捨去。菩薩行道。入胎出生。
292p0627a 六通無極。四恩攝行。三十七品道慧之法。
292p0634a 班宣道慧。逮諸總持。演無量明。辯才善解。
292p0638a 順諸佛法。無極道慧。心如須彌。
292p0640b 永安道慧。修解無常。無色定意。
292p0647b 篤行要義。住於經典。奉道慧已。
292p0647b 遵奉道慧。以法為念。越八邪地。
292p0647c 令不奉修道慧之本魔使離正願。
292p0647c 念害衆生。不求道慧。不志寂然。
309p0971c 充備道慧無所匱乏。
309p0977c 念言。若我作佛務求道慧。
309p0990a 何謂為心。何謂道慧。
309p0990a 淨於道場盡歸佛道。是謂道慧。
309p0996c 以神足神信道慧育養生類。分別六情塵勞
309p1035a 三者如來道慧不可思議。
310p0064c 道慧微妙無有患厭。講論至道慧得自在。

- 310p0125c 菩薩依怙者 住道慧光明
- 310p0314b 隨行照故。是無滅慧。常廣見故。是解脫道慧。
- 318p0891b 其聖明道慧 無限不可量
- 318p0901c 道慧高德不可思議。
- 323p0028b 一心得道慧不離寂定之處。
- 338p0096c 何因而欣笑 云何說道慧
- 342p0140c 假使欲究盡 諸佛之道慧
- 342p0144b 故能暢此無極道慧。
- 342p0149c 善注意又問。斯言何謂。文殊答曰。為道慧故。
- 342p0153b 正真道慧。已成當成現在成者。合此德本
- 345p0159a 更求救護不可得 唯有如來為道慧
- 381p0974c 布施持戒。所習平等思惟道慧。
- 384p1016c 亦以道慧本 游處虛空界
- 384p1016c 欲色無色有 令受道慧證
- 397p0259b 衆生等不生煩惱。得無漏道慧心解脫。
- 398p0422a 大哀經道慧品第八
- 398p0424b 則以道慧 最勝悉了 於無數劫
- 398p0426b 如來道慧廣遠而無罣礙。
- 398p0426b 世尊道慧懸曠周接
- 398p0426b 佛天中之天。道慧超殊巍巍無侶
- 398p0429c 或不以行道 而達於道慧
- 401p0535a 威聖無量。道慧高遠超絕無侶。
- 403p0583b 所勸助業尋為發遣。入於諸佛平等道慧。
- 403p0589a 充備道慧無所匱乏。
- 403p0593a 菩薩發意恒以道慧
- 403p0602a 願志性清淨。不違道慧方便開化。
- 403p0602b 班宣佛法道慧具足。
- 403p0606a 道慧之業復有四事。一曰修六度

- 425p0003a 宣道慧而無窮盡。世莫能稱。
- 425p0022a 所立勤修懷來道慧心不迷惑。是曰精進。
- 425p0023a 觀以此行護。是曰一心。所遵聖明不論道慧。
- 425p0028c 興發道慧。除一切法令不虛妄。
- 425p0035b 道慧不違正法。是曰布施。
- 425p0041a 若以聖明諮受道慧而不虛妄。
- 425p0045a 道慧廣遠難得見聞。超絕無底名稱通暢。
- 425p0063b 雖更衆苦固習道慧
- 433p0081c 具足承事之 常致妙道慧
- 459p0444a 並及餘事。而曉去來現在諸佛道慧平等。
- 459p0444a 勸助諸佛道慧
- 459p0446c 等授無上正真道慧。超度世俗諸所為作。
- 477p0590c 坐於佛樹下 因是成道慧
- 477p0590c 若不致道慧 則亦無所知
- 477p0591a 退却當作是解。宣佈奉行乃入道慧。
- 477p0591a 所慕便入道慧。
- 477p0591b 乃無所着了無所了。乃應道慧無上正真。
- 477p0594b 諸法及道慧 非佛之所宣
- 477p0596b 一切衆生示以道慧。
- 481p0627a 不久證明如來道慧。
- 481p0628a 本行精進。不可限量不可班喻。道慧巍巍
- 481p0633c 乃曰速得無所從生曉了道慧。
- 481p0639c 於斯經典速無罣礙。普入道慧
- 481p0641b 速得意力。剖判諸法曉了道慧。
- 482p0643a 何等四。當善學是道是非道慧。當得一切法
- 565p0927a 施吾道慧樂 心行於空無
- 565p0928b 族姓子。諸佛世尊本樂道慧。
- 585p0005b 答曰。曉了道慧故。又問。何謂菩薩

- 589p0114c 聖旨道慧無邊。廣分別說本無之慧。
- 606p0218c 於色無色界除是結已則興道慧。
- 606p0225b 父訶更孝順 謂施戒道慧
- 622p0346a 道慧神通。獨步三界由復須證。
- 632p0466c 是經道慧 無有邊幅 譬如芥子
- 656p0005a 指示衆生知道慧要。內實質直
- 656p0006b 諸根法門。菩薩得此法門者。道慧甚深牢固
- 656p0014a 拔濟諸苦厄 從是佈道慧
- 656p0021c 何為五。一趣道慧。二識宿命。三趣分別慧。
- 656p0025b 道慧衆德具 故號名離垢
- 656p0052c 先說四明慧 苦習盡道慧
- 656p0055c 道慧有五相 分別成敗法
- 656p0059a 道慧觀七品 法界無參差
- 656p0059a 道慧無三礙 本際度無極
- 656p0060b 道慧自然淨 除染度無極
- 656p0067a 清淨歸本無 道慧度無極
- 656p0075b 得如來道慧藏者。斯等之類不在聖例。
- 656p0075c 乃至阿羅漢。未踐如來道慧藏者。
- 656p0075c 今聞如來說道慧深藏。非我等所入境
- 656p0075c 本無如來業 道慧藏第一
- 656p0076a 悉皆發意。信樂欲聞道慧深藏甚深之法。
- 656p0094a 刹土極清淨 道慧自娛樂
- 656p0116a 菩薩通慧。觀衆生純熟根故。種種菩薩道慧。
- 736p0538b 疏遠道慧。食身骨肉。淫態不休。
- 810p0759b 發大心言。我當成佛務求道慧。
- 810p0763a 文殊師利博聞第一道慧超殊。
- 810p0763b 諸佛世尊所立聖旨。威神無量道慧高遠。
- 810p0764b 所以者何。道慧無際尚不得聞。安能逮耶。

810p0764c 諸佛世尊。道慧玄殊不可攀逮。

810p0766c 道慧如是威德無限。

817p0817a 以三品法興隆道慧神足變化。

820p0836a 一心見十方 道慧起神足

由這些例子分析，“道慧”是一個偏正結構的名詞。它可以作主語，例如：“道慧玄殊不可攀逮”、“道慧超殊”。也可以作賓語，例如：“苦習盡道慧”、“從是佈道慧”。

8. 滋育

這個詞不見於《一切經音義》、《佛光大辭典》等工具書中。

《漢語大詞典》頁 3376.1:

滋育，繁殖；培育。晉成公綏《天地賦》：“何滋育之罔極兮，偉造化之至神。”《詩刊》1978 年第 3 期：“他才是一名真正的園丁，用汗，用淚，澆了祖國的泥土，滋育了每一支花朵。”

《中文大辭典》5.1145 中：

猶言繁生。成公綏《天地賦》：何滋育之罔極兮，偉造化之至神。

《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷 3）藥草品第五 T09, p0083c

或習愛欲便為說經。或聽受法離諸貪惑。轉稍以漸遵諸通慧。因從本力如其能量。堅固成就平等法身。猶如大雨。普佛世界滋育養生。等無差特。如來演法一品如是。至解脫味離欲寂滅。入諸通慧。

其他佛經則很少用到這個詞。祇見於 657 佛說華手經卷第七（後秦龜茲國三藏鳩摩羅什奉詔譯）：“舍利弗。譬如大海初漸起時。當知便為大身衆生作所住處。從中生長滋育繁茂。菩薩發心亦復如是。”

“滋育”一詞適用於對生長、健康和成長提供必需的東西。上句正是指佛法有助於滋育養生，使生命滋育繁茂。

9. 差特

這個詞不見於《一切經音義》、《佛光大辭典》等工具書中。

《漢語大詞典》無“差特”，頁 1151. 2 有“差忒”：

差忒：差錯；誤差。《呂氏春秋·季夏》：“是月也，命婦官染採，黼（黼一敲文章，必以法故，無或差忒。”《舊五代史·漢書·隱帝紀下》：“嘗因千象差忒，宮中或有怪異。”宋·葉適《故朝奉大夫宋公墓誌銘》：“論承平至渡江公卿行事本末，其人賢不肖，無一差忒。”太平天國洪仁玕《英杰歸真》：“《唐志》又謂天為動物，久則差忒，不得不屢變其法以求之。”章炳麟《建立宗教論》：“今有四時辰表，甲者密合晷景，無所差忒。”

《中文大辭典》無“差特”，頁 3. 1049 有“差忒”：差忒，舛誤差錯也。《呂氏春秋·季夏》：無或差忒。《淮南子·時則訓》：無有差忒。顏延之《庭誥文》：衡石日陳，猶患差忒，況神道不形，因衆端之所假。《朱子全書·論語》：天子有天下則天下鬼神屬焉，看來為天子者，這一個神明是多少大，如何有些差忒得。

《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經（卷 1）善權品第二 T09, p0069c

佛觀其心所樂若干。善權方便造立報應。而講法誼。皆為平等正覺大乘。至諸通慧道德一定。無有二也。十方世界等無差特。安得三乘。

No. 263 正法華經（卷 2）應時品第三 T09, p0074b

蓮華光佛滅度之後。正法像法住二十中劫。其佛世界如前佛土等無差特。度蓮華界如來亦壽二十二中劫。

又彼諸樹高大妙好亦復如前師子之床莊嚴交飾。其地平正無有山河江海之事。香華衆寶珍琦交露。垂明月珠亦復如前。行來進止道徑由路等無差特。

No. 263 正法華經（卷 7）安行品第十三 T09, p0110a

如佛所言，彼人未曾，有疵瑕欲，無有疾病，衆患之難，則

於末後，將來之世，便即速成，無上真慧，殊勝差特，普當具足。
No. 263 正法華經（卷 7）菩薩從地湧出品第十四 T09,
p0110c

或有菩薩。以若干品奇妙之誼。諮嗟二尊贊咏諸佛。從
始已來假使具足。五十中劫不能究暢。能仁世尊為勤苦行。
與佛別來亦復如是。四部衆會。等無差特。亦復默然。

佛經其他例子如下：(各例之前的數字為經號、頁數、字段)

154p0072b 如弟如兄。等無差特。戒定安諦。

155p0123c 持戒自守。所得功德皆悉同等而無差特。

186p0502b 不以樂五欲 可致於差特

199p0191b 我身所造福 以是知差特

221p0005a 無有差別不出不生。其實空者無有差特

221p0109c 菩提白佛言。世尊。若諸波羅蜜無有差特者。

221p0109c 蜜合亦無差特。以入般若波羅蜜

221p0127b 有何差特。佛報言。有差別。差別雲何。

222p0147c 亦復如是等無差特。

222p0148b 上下亦復如是。悉遙見此等無差特。

222p0151b 於淨居諸天等。無差特皆來具足布施。

222p0152c 寧可獲致若干差特不乎。

222p0186c 皆悉如是等無差特。譬如須菩提明達幻師

226p0529b 僧祇功德。有何差特。

226p0529b 無有法各各異者有所差特別可得不可得

263p0069c 德一定。無有二也。十方世界等無差特。

263p0074b 佛土等無差特。

263p0085a 好惡香臭。等無差特。佛亦如是。

263p0110a 殊勝差特 普當具足 諸四部衆

263p0110c 部衆會。等無差特。亦復默然。爾時世尊。

266p0199c 如最選光明蓮華開剖如來佛土等無差特。

- 266p0203b 慧平等六衰 法界不差特
- 266p0216b 世尊講斯深經等無差特。唯佛說之於是。
- 266p0221b 說法無差特 所住而正均
- 266p0223c 一切諸法皆無可獲。等不差特。
- 285p0475b 所願差特故 復過是功勳
- 291p0597a 悉為一等。聖道光明。等無差特。
- 291p0599b 何所佛差特 斯等亦蒙賴
- 291p0603c 而不一等。自然變為差特之雨。
- 291p0613c 一切諸佛講法。等無差特。
- 291p0615c 他志所行。等無差特。分別己身所游道場。
- 292p0642a 勸助佛道。為菩薩胎。生無差特。入於一慧。
- 309p0981a 不想無想諸法悉等而無差特。
- 309p1008b 薩摩訶薩住是三昧。有若干差特能斷緣著。
- 310p0052c 與九百九十九佛。所度適等無有差特。
- 310p0666b 察身吾我等無差特。
- 310p0667b 因為方便。諸法平等無有差特。所行亦等。
- 315ap0771 無有若干之事。而無差特亦無有相。
- 315ap0773 物物相應無差特者。其人便聰明有點慧。
- 315ap0777 八萬四千法品之藏。計比斯典等無差特。
- 315bp0778 有若干之事。而無差特亦無有相。
- 315bp0780 計比斯經典。等無差特。
- 324p0034a 亦無差特 一切皆悉 審為是佛
- 324p0036a 差特無量威 慧事逾日月
- 342p0152a 清淨莊嚴巍巍無量。亦如忍土等無差特。
- 381p0975c 成具緣覺之德智能功德等無差特。
- 381p0983b 行而有差特。悉非聲聞緣覺之地所能及也。
- 381p0987a 可教化說諸佛法無有差特。當信知此。
- 398p0431b 衆生心之本末等無差特。

- 398p0450b 以等行故。入佛一門無有差特。不為若干。
- 399p0455b 離於所受。無有境界便無差特。
- 399p0456c 等於諸法而無若干。不為差特則為誼矣。
- 399p0457a 相如其本無真諦無異。無差特相則為誼矣。
- 399p0468a 如來現在普能分別。諸佛名號各各差特。
- 401p0527c 一切平等而無差特。是為賢聖
- 433p0079b 亦復俱得三品法衣。其價施佛等無差特。
- 434p0102a 有念無念不相豫 於其法中無差特
- 434p0104a 速得清淨無差特 思念如來衆功德
- 459p0444c 一切菩薩。開化衆生俱復如是等無差特。
- 461p0452c 從緣起行則有差特。
- 483p0668b 所入一切於諸法有差特。
- 532p0811 其有意清淨者 是二事無差特
- 585p0010b 使如是分別諸法。一切如幻等無差特。
- 585p0014b 復如是。猶如無本及與法性等無差特。
- 585p0023a 無行常被鎧 觀精進差特
- 585p0029c 差特矜哀 便能攝護 勤苦衆生
- 588p0110c 子復問。文殊師利。空與寂靜有何差特。
- 588p0111a 所說等而復有稱譽讚嘆之差特耶。
- 598p0140b 服飲食如兜術天上。其國所有等無差特。
- 598p0151a 一切供養如來。有奉此衣等無差特。
- 598p0155b 設佛土清淨者 諸慧靜無差特
- 598p0156c 演說道等不差特。佛言如是。拘翼。是諸女
- 606p0189c 次念凡人等加以慈普。及怨家無差特心。
- 606p0207c 又復大小。觀內外風等無差特。所以者何。
- 606p0212b 觀死人形及吾軀體。等無差特。
- 624p0355a 入三昧。法池三昧。其意差特三昧。
- 626p0392a 諸法不可見。所以者何。諸法等而無差特。

627p0422b 其狐疑者。與法適等而無差特。

656p0031a 如來諸佛相 成道無差特

737p0539b 云何於此諸法。有何差特。

813p0777c 頌宣經典。亦與外道異學俱同等無差特

815p0798b 所可化者等無差特。佛亦如是。

816p0801c 譬之如虛空 法義無差特

817p0820b 善權方便精進之行。如仁所云等無差特

817p0820c 此而無差特。無生無滅亦無所處。

817p0823a 衰入已顯現 本無有差特

這些句子當中的“差特”，正是舛誤差錯的意思。佛經往往和“無”連用，形成“無差特”或“等無差特”的固定結構。

10. 觀念

這個詞不見於《一切經音義》。

《佛光大辭典》無“觀念”，有“有觀念佛”：p6959

凝神專意念佛之意。即觀察憶念佛身相好光明及法身實相等，而以口稱名念佛。此種念佛須止心之散亂，拂除妄念，觀念佛之相好等，故稱觀念念佛。

《漢語大詞典》頁 6069. 2：

觀念：1. 佛教語。對特定對象或義理的觀察思惟和記憶。唐魏靜《禪宗永嘉集·序》：“物物斯安，觀念相續；心心靡間，始終抗節。”唐·宋之問《游法華寺》詩：“觀念幸相續，庶幾最後明。”

2. 思想意識。章炳麟《駁康有為論革命書》：“李自成者，迫於飢寒，揭竿而起，固無革命觀念，尚非今日廣西會黨之儕也。”巴金《春天裏的秋天·序》：“不合理的社會制度，不自由的婚姻，傳統觀念的束縛，家庭的專制，不知道摧殘了多少正在開花的年青的靈魂。”

《中文大辭典》8. 829 中：

觀念，心理學名詞。廣義為一切由認識作用而產生之意識內容之總稱，如感覺、知覺、想念、想象等，皆包括在內。狹義謂不依外界刺激而起之認識，即過去印象之再現於意識中是也。

丁福保《佛學大辭典》觀念：(術語)觀察思念真理及佛體也。

現為心理學名詞，廣義的指一切由認識作用產生的意識內容的總稱，像感覺、知覺、想念、想象等都是。狹義的指過去的印象再出現在意識之中。(國語日報辭典)

《正法華經》當中用到這個詞語：

No. 263 正法華經(卷3)藥草品第五 T09, p0083c

普佛世界滋育養生。等無差特。如來演法一品如是。至解脫味離欲寂滅。入諸通慧。若聽受持諷誦奉者。不自識省無所觀念。所以者何。羣生根本形所像類。如所想念。已念當念所可施行。以行當行所當行者。諸所因緣。所當獲致所當說者。唯如來目悉知見之。

佛經其他例子如下：(各例之前的數字為經號、頁數、字段)

026p0588c 觀念惡患時。亦生不善念。

026p0589a 應時不生惡念。觀念惡患時亦不生惡念。

099p0140c 謂身身觀念處。乃至法法觀念處。是名四念處。

099p0171b 何為四。謂身身觀念處。受·心·法法觀念處。

099p0173c 教令修習。云何為四。謂身身觀念住。

099p0173c 志求安隱涅槃時。身身觀念住。精勤方便。

099p0174c 比丘。身身觀念。精勤方便。正智正念。

099p0175b 彼於爾時。當內身身觀念住。

212p0761c 智者如是觀念者專為行者。

221p0111b 當堅持常當觀念令意不轉。

222p0183b 諸所有法。觀念如幻。亦不念戒亦無所得。

261p0895b 雲何發起正觀念處故。

- 278p0398c 悉觀念此功德已 樂法踴躍大歡喜
- 278p0787b 覺道止觀念 神通諸法門
- 310p0475b 應生如是相貌觀念。
- 316p0876a 得獲如來最妙身相。又當觀念諸有情身。
- 316p0877b 無無所棄舍。如是通達法觀念處。
- 316p0877b 乃至最後邊際法觀念處。
- 375p0787c 諸比丘當觀念處善修智能。隨所修習
- 375p0837c 智者若能觀命如是。是名能觀念
- 381p0978b 觀念於法猶如醫藥。於師和上設世尊想。
- 397p0258a 觀念清淨大般涅槃。作是觀時。即得須陀洹
- 416p0891a 諸菩薩觀念處時當應如是。
- 602p0169b 當知三事。一者先觀念身本何從來。
- 606p0185b 來聚會圍遶病者。悲哀啼哭觀念病困。
- 614p0284b 時心中思惟觀念。我了了觀知此道不應取
- 656p0025a 無著慧觀念 化人無若干
- 671p0533a 觀念真如禪 究竟佛淨禪
- 847p0935c 觀念如來忍辱因果
- 847p0946c 正割體時觀念六波羅蜜。如是觀心。
- 847p0946c 菩薩應當觀念。是人今罵我之人。應是過去
- 847p0950c 觀念如來因果
- 848p0052c 復次若觀念 釋迦牟尼尊
- 849p0055a 觀念衆生根利純 慈心饒益現 喜
- 849p0057 復次普觀莊嚴。謂觀念本尊及諸聖會所居
- 865p0220 此是大薩埵觀念心
- 874p0311a 觀念離塵法 真言如是稱
- 874p0315b 觀念欠字門 次發智風輪
- 874p0315b 皆八功德水 瑜伽者觀念
- 893ap0626a 唵誦護摩。花香讚嘆種種供養。觀念本尊。

- 893ap0627a 以敬仰心觀念諸尊。如對目前。而奉請言。
 893ap0632b 乃至觀念。然後受用其物。隨意昇空。
 893cp0667b 觀念本尊。持誦真言。及作手印。取水三掬。
 893cp0673b 唵誦護摩。花香供養種種讚嘆。觀念本尊。
 893cp0674b 以敬仰心觀念諸尊。如對目前。而奉請言。
 893cp0690b 亦可依之。應觀念誦功力。及觀同伴多少。
 894bp0704c 初應想神座 觀念本尊法
 897p0762b 以辦事真言。各持誦七遍。以心觀念
 912p0930a 次以慈悲眼 觀念諸衆生
 921p0018b 一一處本位 觀念令分明
 923p0025a 修行者。縱使觀念力微。由此印及真言加持
 932p0077a 不得有闕。使心散亂。如觀念疲勞。
 957p0324a 作是觀念時 誦最勝出生
 957p0325a 為眷屬圍遶 作是觀念時
 957p0325b 觀念於一字 思惟其字義
 957p0326a 如前初觀念 婀字成心月
 957p0326a 乃至於鐵石 安布諦觀念
 962p0335c 消罪生福。何況依法。結印誦呪。觀念自性。

佛經裏的“觀念”和現在的意義用法大不相同。佛經作名詞，表示一種“觀察和思惟”。例如：“如前初觀念”、“作是觀念時”。佛經還可以作動詞用，例如：“觀念諸衆生”、“以敬仰心觀念諸尊”。另外，還可以作定語，例如：“諸菩薩觀念處”、“此是大薩埵觀念心”。

談漢譯佛經誦讀方式的來源

伏俊璉

(西北師範大學)

六朝以來漢譯佛經的誦讀方式，以“轉讀”“唱導”為主。

轉讀就是誦經，《出三藏紀集》卷 15《道安法師傳》中云：“初，經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通，每至講說，唯叙大義，轉讀而已。”轉讀者，以漢聲讀佛經也。義淨《南海寄歸內法傳》卷 4 云：“每俯潤誦經，便有靈禽萃止，堂隅轉讀，則感鳴鷄就聽。”“誦經”“轉讀”對文同義。《高僧傳·經師論》更明確說：“至於此土，咏經則稱為轉讀。”所以，任繼愈主編《宗教詞典》說：“轉讀是以抑揚頓挫聲調詠誦佛經。”

唱導則是誦經的通俗化，《高僧傳》卷 13《唱導論》說：“昔佛法初傳，於是齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，升座說法。或雜序因緣，或傍引譬喻”，“元唱導所貴，其事四焉：謂聲辯才博。”“聲”要求“含吐抑揚”；“辯、才、博”則要求：“如為出家五衆，則需切語無常，苦陳懺悔；若為君王長者，則需兼引俗典，綺綜成辭；若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見；若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。凡此變態，與事而興。可謂知時知衆，以能善說。雖然故以懇切感人，傾城動物，此其上也”。唱導文的體制形式特點，陳允吉先生說：“今考諸舊籍，可知它同後來的變文一樣，是韻散間隔，有說有唱。”^[1]

可見“轉讀”“唱導”的內容不同，而“唱誦”的形式並無多大區

別，所以《續高僧傳》將《高僧傳》的“經師”、“唱導”合稱“雜科聲德”。

以前的研究都認為，漢語佛經的誦讀完全來自梵文的誦經，而且由於梵文佛經誦讀方式的傳入，道致中國人對漢語四聲的認識。比如陳寅恪先生的著名論文《四聲三問》就論述了轉讀與梵貝之別，並論證了轉讀與齊梁新聲的關係。這些成就無疑是應當肯定的。但是以往的研究過分強調梵文誦經對漢文轉讀的影響，^[2]而忽視了“轉讀”“唱導”對先秦兩漢時期唱誦技藝的繼承。

我認為，漢譯佛經的“轉讀”、“唱導”等，更多地是借用中土傳統的唱誦形式；或者說，以此為基本方法，而吸收了梵文誦經的某些方式。

梁釋慧皎《高僧傳·經師論》云：“自大教東流，乃譯文者衆，而傳聲蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音以咏漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以咏梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。”著名佛經翻譯家鳩摩羅什也曾說：“天竺國俗，甚重文制，其宮商體韻，以入弦為善。凡觀國王，必有讚德，見佛之儀，以歌嘆為貴，經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。”^[3]正因為“譯文者衆，而傳聲蓋寡”，所以華聲之誦經主要吸收的是我國傳統的吟誦形式。

金克木先生曾指出，印度佛教反對用歌咏的形式來誦讀佛經，比如“聲有常”與“聲無常”曾經是佛教與婆羅門的辯論中心之一，誦經行祭的婆羅門認為，“聲”有永恆的意義，而游行教化的沙門則認為，“聲”無永恆的可能，應當拋棄經呪。^[4]《根本說一切有部毘奈經》雜事卷六就記載了佛陀禁止用歌詠引聲誦經，但也允許一些世俗的方言引聲吟誦。^[5]

就漢譯佛經的文本形式而言，也主要是採用了傳統賦的形式。如姚秦時鳩摩羅什所譯《佛說阿彌陀經》，所用的對話體，正是賦體

慣用的形式。該經中佛向長老舍利弗說極樂國土的一段，用四字句大肆鋪排，正是漢大賦最常用的形式。再如唐于闐國三藏沙門實叉難陀所譯的《地藏菩薩本願經》，便採用賦體韻散並用的形式。其中《觀衆生業緣品第三》借佛母摩耶夫人問地藏菩薩有關於閻浮罪報所感惡趣，地藏菩薩於是鋪叙地獄的一段，就是一篇《地獄賦》，它與《子虛》、《上林》形容雲夢的結構相似，連套語都有幾分類似。

雖然我們難以考查這些佛經在漢譯時，是否忠實於原典的形式。然而梵文是一種詞語多音節的語言，而譯為漢語時竟以四言為主，而且一般漢譯佛經都取散駢並用的體裁，所以譯者有意採用賦的形式，是顯而易見的。

那麼，中國的賦是怎樣一種文體呢？《漢書藝文志詩賦略叙》說：“傳曰：‘不歌而頌謂之賦，登高能賦可以為大夫’”，這是對賦的特點的說明，也是《漢志》判斷賦的根本標準。“傳曰”云云，祇不過表示有所本且本於儒學而已。“自孝武立樂府而採歌謠，於是代趙之謳，秦楚之風，皆感於哀樂，緣事而發，亦可以觀風俗，知薄厚雲”，這是對詩的特點的說明。很清楚，劉向、劉歆父子和班固所謂詩賦，主要就其傳播方式來把握：賦“誦”而詩“歌”。正如章太炎先生《國故論衡·文學總略》說：“不歌而誦，故謂之賦；葉於簫管，故謂之詩。”文學是語言藝術，文學語言是有別於日常語言的音樂化的“樂語”。文學是在同音樂相分離的過程中獨立出來的，詩賦便是這種獨立的標誌。“樂語”最基本的方式是歌唱和講誦。歌唱對於語言簡明性的要求，講誦對於語言華麗性的要求，使傳播方式的區別轉化為文體的區別，於是“詩”與“賦”便判然分離。

文體的形式決定於它的傳播方式，漢譯佛經的文本採用傳統賦的形式，正是基於它們共同的“講誦”方式，這也從另一個方面說明漢譯佛經的誦經方式對傳統賦的講誦方式的繼承。

佛家在宣傳教義時，為了讓更多的俗衆相信佛教，於是就產生

了“俗講”，“俗講”的底本就是講經文，從講經文的基礎上又產生了“變文”。^[6]講經文和變文與賦、尤其是俗賦在體裁上的一致性，程毅中、簡宗梧二先生都有詳細論證。^[7]尤其是俗賦，更是一種口頭講誦文藝形式。講經文與變文的誦讀方式是源於俗賦的誦讀方式，這進一步證明：漢譯佛經的誦讀方式源於秦漢以來賦的誦讀方式。

《隋書·經籍志》記載，隋時，有釋道騫善讀《楚辭》，“能為楚聲，音韻清切，至今傳《楚辭》者，皆祖騫公之音”，這條材料從另一方面告訴我們，釋家誦經是借用了“楚辭”誦法的，秦漢以來的“誦”法正是由釋家傳到唐代的。

那麼，先秦兩漢“誦”的具體方式是什麼樣的呢？

范文瀾先生《文心雕龍詮賦篇注》云：“春秋列國朝聘，賓主多賦詩言志，蓋隨進口誦，不待樂奏也。《周語》析言之，故以賸賦蒙誦並稱；劉向統言之，故雲不歌而誦謂之賦。竊疑賦自有一種聲調，細別之與歌不同，與誦亦不同。荀屈所創之賦，係取賸賦之聲調而作。”這裏除了方言的差異之外，在聲調的輕重緩急方面也應有所不同。

“賸賦蒙誦”的記載除了說明“賦”和“誦”是彼此有別的兩種技能，讀法略有差異外，我以為更重要的是它們分別由不同的樂師司掌，內容上也可能不盡相同。但這種細微的差異到漢代已微乎其微了，所以劉歆、班固遂將“賦”“誦”混淆。

《周禮·春官》：“大司樂掌成均之法，以治建國之學政，而合國之子弟焉。”“以樂語教國子：興、道、諷、誦、言、語。”鄭注：“興者，以善物喻善事。道讀曰道，道者，言古以剴今也。倍文曰諷，以聲節之曰誦。發端曰言，答述曰語。”賈公彥疏曰：“云以聲節之曰誦者，此亦皆背文，但諷是直言之，無吟咏；誦則非直背文，又為吟咏，以聲節之為異。《文王世子》春誦注：‘誦謂歌樂’，歌樂即詩也，以配樂而歌，故云歌樂，亦是以聲節之。”孫詒讓《周禮正義》引徐養原

說：“諷如小兒背書聲，無囀曲；誦則有抑揚頓挫之致。”可見，在這六種樂語中，同聲音高低長短相關者只有“誦”。鄭玄說誦是“以聲節之”，清人鄒漢勛在《讀詩偶識》中申論說：“聲曲均具謂之歌。誦有曲折可誦，尚未被之管弦也。詩則但成篇章而無曲折也。”賦誦雖然沒有樂器伴奏，但仍有音樂的旋律。劉永濟先生《屈賦通箋》也說：“考故書凡言誦者，以有節之聲調，歌配樂之詩章，蓋異於聲比琴瑟之歌也。”

誦大致同於“徒歌”，我們可以舉一典型證據：《漢書·朱買臣傳》記載，朱買臣“常艾薪樵，賣以給食，擔束薪，行且誦書。其妻亦負戴相隨，數止買臣毋歌謳道中，買臣俞益疾歌。妻羞之，求去。……其後買臣獨行歌道中。”朱氏的“誦書”，就是“歌謳”“疾歌”“歌”，那麼“誦”是“徒歌”，應該是有疑問的。當然這裏的“徒歌”，與一般的“清唱”還是有區別的。它沒有預設的音樂“曲折”或樂器旋律的限制，可以任情發揮。當然“誦”也有其特殊的表達方式，而且須接受專門的訓練。《戰國策·秦策五》記載了這樣一件事情：秦始皇的父親異人早年在趙國作人質，在呂不韋的策劃下回到秦國，秦孝文王讓他“誦”，他說：“少棄捐在外，嘗無師傅教學，不習於誦。”可見誦須師傅教學然後才能掌握。因為口語可以直接摹仿客體的各種形貌和主體的各種感受。這種口語之“誦”，既有雅言的，也有方言的，而且誦者本人在表述時不同的音色、音調、語氣、節奏等，會造成各異的效果。這些都是絲竹相和的歌唱所不能代替的。

對聲音的記載如果不是使用音樂符號，那是無法傳至後世的；既使用了專門的術語，後人的理解也往往有差誤。而且，企圖完全弄清“誦”的形式聲調，那是一種奢望，過於着實的考據反而會使結論缺乏彈性。佛典對“轉讀”、“唱導”記載多數是一種比喻，任何比喻都不是科學描述，因而我們通過比喻對它們的理解往往帶有很大的聯想成份。

根據《高僧傳·經師》、《唱導》和《續高僧傳·雜科聲德》等篇的描述和現代學者的研究，^[8]“轉讀”主要是一種始終保持在高音調上的誦讀法，即所謂“(云智)高調清澈”、“(慧常)聲調陵陵，高超衆外”，《續高僧傳》所說秦、雍、冀一帶後來所習慣的“詠歌所被，皆用深高為勝。”除此而外，還應該有以下幾種：

第一種是高低音交替相間的誦讀法，大約就是所謂“舉擲”、“騰擲”或“起擲”，仿佛先把聲音舉至高處，突然將它一擲而下，又如所謂“牽迸”、“牽”是“牽引轉之”，先將聲音用力拉到近處，“迸”是突然繩索迸裂，聲音一跌而下。

第二種是長短音交替相間的誦讀法，大約就是所謂“停駐飛走”，停駐是如同休止符出現似的短促聲，而“飛走”或所謂“飛聲”、“游飛”，則似乎就是“游轉連綿”，急促的短聲和悠揚的長聲，交替出現在誦讀之中，就使經聲有了一種曲折變化的意味。

第三種是洪細音交替相間的誦讀法，所謂“哀婉細妙”，所謂“時參哀轉”，可能就是指一種仿佛女子的細聲孱雜在粗聲中，“聲發喉中，唇口不動”，類似現在所說的假聲，真假聲交替使用，也能使經聲變化多端。

當然把“誦經”或“唱導”完全等同於秦漢時期的“誦”，那顯然是錯誤的。先秦以來的“誦”，其方式是多種多樣的，“誦經”或“唱導”的方法聲調也是變化多端的，《續高僧傳·雜科聲德》就說：“自聲之為傳，其流雜焉。”但可以肯定的是，用近乎歌唱式的方法，把高低、長短、洪細變化的聲調孱糅在唸誦之中，造成一種特殊的音樂效果，在這點上，秦漢的“誦”同漢傳佛教的“誦經”或“唱導”是大體一致的。

註 釋：

[1]陳允吉《中古七言詩體的發展與佛偈翻譯》，《中華文史論叢》第 52

輯,上海古籍出版社,1993年,第219頁。

[2]如陳寅恪先生《四聲三問》就認為是梵音改造了華音,他說:由於“中國文士依據及摹擬當日轉讀佛經之聲,分別定為平上去之三聲,合入聲計之,適成四聲”,說漢語之平上去三聲是中國人摹擬梵音之聲,這恐怕靠不住。漢語本來就有聲調,清代以來的古音學家研究先秦古音,或謂有二聲,或謂有三聲,或謂有四聲。這些研究並不能說明當時漢語實際有幾個聲調,而是說明當時人已自覺或不自覺地運用聲調,以使詩文更為和諧。如果漢語並沒有四聲,那“文士”們無論如何是“定”不出四聲的;即使“定”了,而要普及到全體人民,恐怕是不可能的。

[3]慧皎《高僧傳》,中華書局,1992年,第53頁。

[4]金克木《印度文化論集》,中國社會科學出版社,1983年,第21頁。

[5]當然,也有些學者指出,禁止異教的讀誦之法,在印度西北部到中亞一帶的佛教區已經成了一紙空文,而4到5世紀對中國產生影響最大的正是這一地區的佛教(葛兆光《中國宗教與文學論集》,清華大學出版社,1998年,第129頁)。

[6]講經文與變文的關係,學術界有不同意見,我認為,“變文”是在“講經文”的基礎上產生的。詳細理由見拙作《論“俗講”與“轉變”的關係》(《北京圖書館館刊》1997年4期)、《論“講經文”與“變文”的關係》(《中國典籍與文化論叢》第5輯,中華書局,2000年2月)。

[7]程毅中《敦煌俗賦的淵源及其與變文的關係》(《文學遺產》1989年期)、簡宗梧《俗賦與講經文關係之考察》,《第三屆國際辭賦學學術討論會論文集》,台北,1996年12月。

[8]葛兆光《關於轉讀的劄記》,《中國宗教與文學論集》,清華大學出版社,1998年。

敦煌莫高窟發現的剪紙藝術品

——兼論中國民間剪紙的淵源和發展

謝生保

(敦煌研究院)

一、剪紙的淵源和發展

剪紙是歷史最悠久，使用最廣泛的民間工藝美術。民間工藝美術最遠可以上溯到人類的舊石器和新石器時期，即人類打制石器和燒制彩陶的時代。民間工藝美術是生產者的藝術，它出自民間，服務於民衆，始終把實用和審美融合於一體，帶有物質和精神的雙重性，非為純藝術現象。從民間工藝美術的研究中，我們不僅瞭解人類生產、經濟、科學技術等物質文明發展的進程，也能瞭解人類歷史、文化、藝術、審美意識等精神文明的進程。

(一)剪紙圖案，起於彩陶。

剪紙是一種在平面材料上，使用剪、刀、錐等工具，用剪、刻、鏤、剔等手法制作圖案紋樣的民間工藝美術。所製作的圖案紋樣都有一定的裝飾性、象徵性、喻意性。

剪紙藝術起源於何時，尚無定論。如果追溯它的淵源，從它現存的一些圖案紋樣，可以追溯到公元前 3000 年前的彩陶時代。因為民間工藝美是世代相傳承的。現存的一些剪紙圖案紋樣，和彩陶上的圖案紋樣是十分相似的，它們之間一定會有傳承關係。下

面僅舉三例：

1、人形紋樣。青海省大通縣孫家寨出的彩陶盆上人物舞蹈紋樣，由三組五人牽手舞蹈的小人組成。以邊飾圖案繪在盆口內沿，每個小人頭上甩出一條好似小辮子的綫條。背後又甩出一條像尾巴或衣角的裝飾物。人物動作整齊統一，在水邊踏歌而舞。這幅圖案紋樣，具有剪紙圖案紋樣特點，與新疆吐魯番阿斯塔拉古墓出土的唐代人勝剪紙和現代甘肅隴東拉牽娃娃剪紙圖案紋樣一脈相承，極為相似（圖 1-4）。

2、幾何紋樣。幾何紋樣是彩陶圖案中使用數量最多的紋飾圖案，其中折綫紋、三角紋、鋸齒紋、菱形紋、月牙紋使用又最多。而三角紋、折綫紋、鋸齒紋、月牙紋是剪紙最基本、最慣用的造型手段和裝飾紋樣。離開了這些基本的紋樣綫條，剪紙就無法進行藝術造型。剪紙中的裝飾紋樣是繼承發展了彩陶中的幾何紋樣（圖 5）。

3、符號紋樣。彩陶紋樣有一些近似於象形文字的符號紋樣。如被世人稱為：萬字的“卍”紋、稱為回字的“△”紋、稱為方勝的“◇◇”紋、稱為如意的“S”紋、稱為太極的“△”紋。不僅在彩陶上大量使用，在古代剪紙和近現代剪紙紋樣中也大量使用（圖 6-10）。

除圖案紋樣上繼承了彩陶圖案紋樣，在圖案紋樣連接上也繼承了彩陶的形式，或為左右橫聯，或為上下豎聯，或為雙聯，或為數聯，或為四方聯。各種連接形式都有。總之，剪紙藝術在很多方面繼承了原始彩陶工藝美術的圖案紋樣和形式。

（二）剪紙工藝，起於金飾。

剪紙的圖案紋樣與原始彩陶圖案紋樣有一定的淵源關係，而剪紙藝術的製作工藝和製作材料，經歷了從金箔製品、絲綢製品、纖維紙製品，逐漸過渡的漫長歲月，即從鍍金——剪綵——剪紙三個歷史時期。

從考古實物可知，在 3000 年前商周時代就出現了用金箔剪刻的“夔龍”和“夔鳳”裝飾片，這是最早的剪刻工藝美術品（圖 11-15）。近年來，金箔飾片不斷發現，據《禮縣文史資料》載李學勤《探索秦國發祥地》^[1]一文披露：禮縣大堡子山秦公大墓被盜，文物流散國外。法國巴黎展出秦公基金箔飾片 30 餘件，圖案精美，製作精緻。有虎形金飾片 2 件，鳥形金飾片 8 件，重環紋鱗形金飾片 26 件，竊曲紋梯形金飾片 2 件，竊曲紋方形金飾片 2 件，簡化竊曲紋圭形金飾片 2 件，《論甘肅禮縣出土的秦金箔飾片》^[2]說：國外學者戴迪先生收藏一批製作精美的禮縣大堡子山秦公基金箔飾片，其有鴟鳥形金飾片 8 件，虎形金飾片 2 件，口唇紋鱗形金飾片 26 件，雲紋圭形金飾片 4 件，獸面紋盾形金飾片 2 件，雲目紋竊曲金飾片 2 件。

四川三星堆博物館展出二號坑出土的多件魚形金飾片，虎形金飾片，璋形金飾片。許多人形假面也是用金箔裝飾的。今年四川成都金沙遺址上也發現了許多金飾片（具體數量未公佈），其中一件變形鳳鳥金飾片尤為精美，剪刻手法與剪紙工藝極為相近（圖 12）。^[3]

上述金箔裝飾大都出現在商、周、春秋戰國時期。但這種金屬材料製作的剪刻工藝品，到南北朝時期真正的剪紙製品成熟後，也沒有消失，一直延續到唐宋時期（圖 14）。

（三）剪綵為幡，剪綵為人。

從歷史文獻中可知，在漢代時出現了絲綢製品的剪紙藝術品——春幡。這種絲綢製品的春幡，與節令風俗，迎春活動有關。《後漢書·禮儀志》說：“立春之日……京師百官皆衣青衣，郡國縣道官下至斗食令史皆服青幘，立青幡，施土牛耕人於門外，以示兆民”。文中的青幡即絲綢剪裁成的“春幡”。文中的“衣青衣”，“立青幡”原為官方行為。官方號召，百姓響應。民間則通行用各色絲織品剪刻為小幡戴在頭上。觀念上是對春神的祈祝，行為上是對

官方的呼應。形式上則演變為大型的立春祈祝活動。後世則稱其為“剪綵為幡”或“剪綵”。“綵”是對各種不同組織，不同顏色絲織品的總稱。此時剪綵藝術品，已近於剪紙藝術品。^[4]

魏晉南北朝時期，承繼漢風，不廢漢俗，立春之日，仍然剪綵為幡。南梁宗懔《荆楚歲時記》說：“立春之日，悉剪綵為燕以戴之。親朋會宴，啖春餅生菜，帖宜春二字。或錯緝為幡勝，謂之春幡。”^[5]文中的“剪綵為燕”是漢代“剪綵為幡”的發展，“春燕”比“春幡”戴在頭上好看，而且春燕是春天的使者。傳到後世，至唐宋時，叫“剪春燕”，“書宜春”。

魏晉南北朝時期，在剪綵迎春令會風俗的基礎上，又增添了“剪綵為人”的民俗事象。這是剪紙史上的重要史實。《荆楚歲時記》上說：“正月七日為人日，以七種菜為羹，剪綵為人，或鏤金箔為人，以貼屏風，亦置之頭鬢，又造華勝以相遺。”^[6]“人日”是天生萬物中的人生之日，定於正月初七。研究者認為：人日是古人招魂或祭祖的節令，源於原始巫術，其形成基礎是民間信仰觀念。這一天，民間盛行剪綵為人形或鏤金箔為人形，戴在頭上，或貼在屏風上，這就是後世所說的“人勝”。“人勝”的出現，開創了人物剪紙和將剪紙用於室內裝飾的先河。對於後世民間歲時節令剪紙迎春花，貼門箋和裝飾剪紙炕圍花，頂棚花等起到了先道作用。^[7]

（四）民間剪紙，見於魏晉。

無論是“剪綵為人”或“鏤金為人”都是極為貴重的工藝品。它們不是普通的民間剪紙。真正的民間剪紙，只有在漢代造紙術發明之後，纔可能產生。是不是漢代造紙術發明之後，就產生了民間剪紙，尚無文字和實物證實。造紙發明之初，纖維造紙尚不普及，作為書寫工具的竹簡、絲帛、還在使用。那時纖維紙也不是普通百姓的可得之物。魏晉之時，紙張才完全代替了竹簡、絲帛，成為最普及的書寫工具。此時，紙才成為平民百姓的可得之物。只有在此時，中國剪紙藝術才從金箔製品，絲綢製品轉移到紙料製品，纔

可能產生真正的民間剪紙。現在已知最早的剪紙實物是新疆吐魯番哈斯塔那古墓發現的南北朝至唐代的剪紙。從圖案紋樣、剪刻技藝上看，已經相當成熟。下文專述，此處不贅。任何藝術的產生都要經過萌芽、成熟、發展的階段。南北朝時期剪紙藝術已經成熟，推想魏晉時期已產生民間剪紙，是不會有誤的。“從新疆出土的隨葬品中，還發現一件晉代的紙鞋，用藍色塗染，外底上書“鷲”。這雖不能算作剪紙藝術品，但可以算成是處於萌芽狀態的民間剪紙製品。^[8]

（五）唐宋剪紙，五彩繽紛。

唐宋剪紙繼承發展了前代的藝術成就，出現了五彩繽紛的局面。唐代是中國詩歌發展的極盛時代，剪紙藝術在唐詩中也多有咏贊，下面僅舉四例：

唐代太和進士李雲《立春日詩》云：“釵斜穿彩燕，羅薄剪春蟲，巧著金刀力，寒侵玉指風”。詩中的“彩燕”，是前代立春歲時“剪綵為幡”的繼承，除彩燕外，唐詩中還有彩幡，彩蝶，春勝，春錢的咏贊。詩中剪綵使用的工具是金刀，材料是絲織品羅綺。說明唐代仍用絲綢作剪綵藝術品。^[9]

唐代詩人韋莊《春盤》詩云：“雪圃乍開紅果中，彩幡新剪綠陽絲，殷勤為作宜春曲，題向花箋貼綉楣。”詩中描寫了唐代迎春歲時中剪綵幡，書宜春，唱新曲，貼花箋的歡喜情景。段成式《酉陽雜俎》中說：“立春日，士大夫之家，剪紙小幡，或懸於佳人之首，或綴於花下，又剪為春蝶，春錢，春勝以戲之。”^[10]詩中描寫的就是這種情景。詩中“花箋貼綉楣”，可能就是後世春節之時，家家門楣上貼五彩剪紙門箋，過門錢的先道。

李商隱《人日即事》云：“舜格有苗旬太遠，周稱流火月難窮。鏤金作勝傳荆俗，剪綵為人記晉風。”^[11]從此詩中可知盛行於魏晉南北朝的“人日節令”一直延續到唐代。唐代已有帝王“鏤金作勝”，“剪綵為人”賞賜群臣的盛大禮儀。詩句清楚的指出這種風俗

起源的時代是“晉代”，流傳的地點是荆楚。^[12]製作的材料圖樣是：“鏤金作勝”，“剪綵為人”。這是皇家製作的珍貴工藝品，不是普通的剪紙工藝品。

杜甫在“安史之亂”中，避亂走彭衙，受到故友接待，賦詩《彭衙行》云：“延宴已曛黑，張燈啟重門，暖湯濯我足，剪紙招我魂。”詩句中的“剪紙”一詞是唐代文獻中最早出現的，可能已是真正的民間剪紙。而且剪紙已經在招魂民俗中廣泛使用。^[13]

從這些詩歌中，可知唐代時，“鏤金”、“剪綵”、“剪紙”三種剪刻工藝品同時并存。“鏤金”、“剪綵”是官方富人的工藝品，“剪紙”是民間工藝品。這三種剪刻工藝品的實物，現今已被發現，今人還可見到原物。一是收藏於日本正倉院的兩枚唐代“鏤金”、“剪綵”並用的“人勝”剪紙。^[14]二是敦煌藏經洞發現的唐五代民間功德剪紙，和敦煌北區掘中發現的喪葬剪紙。下文專述，此處不贅。

宋代時造紙生產已經得到了空前的發展、紙張已是書寫和印刷的重要物資。紙張也成了普通百姓的生活日用品。民間剪紙得到了大發展、大普及，主要表現在以下四個方面：

一是中國剪紙從金箔製品、絲綢製品轉移到了紙料製品上。絲綢的剪綵被紙料的剪紙代替，金屬材料的剪紙工藝發展為獨立的金銀、銅器工藝。

二是中國剪紙已和民情風俗完全融合，無論是歲時節令，人生禮儀，婚嫁喪葬，宴客送禮等離不開剪紙，剪紙藝術變成了民俗藝術。

三是出現了專門從事剪紙藝術製作，以出賣剪紙為生的藝人和手工藝個體作坊。

四是剪紙藝術被廣泛運用到陶瓷、紡織、印染、刺繡、漆器、建築綵繪、木工雕花、裝飾工藝、走馬燈、皮影戲等藝術中。總之，宋代為明清時民間剪紙達到頂峰，奠定了基礎。

從宋代開始，剪紙藝術沿着兩個方向發展：一個是藝人剪紙，

一個是民間剪紙。藝人剪紙，一般都是文人畫家起底稿，由專業剪紙藝人剪刻。這種剪紙製作精美，繪畫性強，觀賞性強(圖 15)。民間剪紙多是文化水平很低或沒有文化的農婦村姑剪刻，沒有底稿，世代相傳，隨心所欲，即興創作。這種剪紙雖然製作粗糙，但樸實笨拙、簡煉形象、生動活潑、沒有匠氣、實用性強、人民大眾喜愛。由於這個原因，中國的剪紙藝術始終以民間剪紙為主，藝人剪紙為副。

總括而言：兩漢魏晉是中國剪紙由金箔、綵綢向纖維紙過渡的階段；南北朝是剪紙的成熟階段；隋代是剪紙的發展階段；唐宋是剪紙大發展，大普及的時代。明清是民間剪紙的高峰，品種齊全，風格多樣。^[15](另文專述，此處不贅)

二、現存最早的剪紙實物

現存最早的剪紙實物，是新疆吐魯番阿斯塔那古墓中出土，北朝至唐代的五幅剪紙。據新疆博物館賈應逸先生在《中國美術全集·工藝美術卷》^[16]圖版說明中介紹：1960-1967年在吐魯番阿斯塔那古墓中，曾先後出土了北朝至隋代的五幅剪紙。

第一幅，團花剪紙。直徑 25 厘米，土紅色紙，將紙摺疊，剪成四面勻稱的幾何形團花，中間為菱形菊花葉，圓輪上有鋸齒形花紋，原件完整無損(圖 16)。

第二幅，團花剪紙。直徑 25 厘米，土紅色紙。剪剔手法和紋樣與第一幅相似，祇是內套三個圓輪，原件完整無損。1967 年與第一幅同墓出土，時代與同墓出土文物考定為高昌延昌七年(567)，相當於北朝(圖 17)。

第三幅，對馬剪紙。用土黃紙剪成，出土時只殘存一小部分，圓心已無法分辨，僅存一段弧綫。從殘存形態看，可以判定為六邊形團花圖案，每邊上各立相背的兩匹馬，兩尾相連，四腿直立，造型

渾厚優美。^[17]1960年出土，與此幅剪紙同墓出土的有高昌章和十一年文書(541)，考定為北朝(原件圖18，復原件圖20)。

第四幅，對猴剪紙。用土黃紙剪成，出土時只殘存一部分，可判定為猴形團花圖案。原大直徑約為25厘米，中心為圓形團花，周圍是層次重疊的八角形，再以圓圍繞，圓輪上站立一圈猴子，猴子頭頂為鋸齒形圓輪。出土時猴子殘存四只，如果復原就是16只。相鄰的一對猴子，相背而立，兩尾相連，兩手相拉，回頭相望，上舉一手連接鋸齒圓輪，構思巧妙，生動形像。1960年出土，時間考定為隋代。^[18](原件圖19，復原件圖21)。

第五幅：人勝剪紙。據陳競先生在《從新疆古代剪紙談中國剪紙淵源》一文中提供。除上述四幅南北朝時期的剪紙外，新疆古墓出土的這批剪紙中還有一幅唐代“人勝”剪紙，共剪相連的七個人形花勝，造型簡潔，刀法洗煉(圖4)。同時，還發現大量晉代至唐代時期墓葬紙鞋、紙帽、紙冠、紙腰帶、紙錢等。這些紙制冥器上也有圖案對稱，華麗莊重的剪紙裝飾。^[19]

從新疆古墓出土的剪紙實物，可以證實在魏晉南北朝時期，民間剪紙已經十分成熟、普及，並且廣泛應用於喪葬民俗中。為什麼新疆吐魯番哈斯塔那古墓會出土這麼多晉代至唐代時期的民間剪紙呢？這是因為哈斯塔那古墓群位於高昌故城附近，高昌故城是西漢車師都尉國治所。東漢和帝永元三年(91)為戊己尉治所。魏晉至前涼為高昌郡郡治。後為高昌國國都。唐代置西州，北庭治所。晚唐至元代初為回鶻高昌國都城。漢代之後，魏晉南北朝時期，曾有大批關隴漢族因避戰亂，或充軍屯田，或做生意沿絲綢之路而遷至吐魯番。唐代時曾在吐魯番設置北庭治所和西域都護府，又有大批漢族官員、軍隊、民衆來到吐魯番。他們把中原漢族文化和民俗也帶到了高昌。哈斯塔那古墓羣實際上是漢晉至唐代時期的漢人埋葬地。由於吐魯番炎熱乾燥的地理條件，埋在墓中的喪葬冥器、衣物、絲綢、剪紙等也就沒有完全腐朽，被保存了下來。

來。

三、敦煌莫高窟發現的剪紙藝術品

敦煌莫高窟發現了兩批剪紙作品，第一批是 20 世紀初，敦煌藏經洞（今編第 17 窟）出土的剪紙作品。敦煌莫高窟藏經洞出土 5 萬餘件文物，其中絕大部分是各種文字的手抄經卷，一小部分是社會文書、絹畫、綉畫，紙畫等佛教藝術品。這 5 萬件文物在 20 世紀初發現後，就被外國探險家、考古家掠奪騙買到了外國，國內所藏不到 1 萬件。從藏經洞發現一個世紀來，國內外的學者專家注重對佛經，社會文書，佛教繪畫藝術的整理研究，公佈了大量研究資料和研究成果，而對剪紙藝術作品很少有人專注過問。祇是近年來才有零星資料公佈，筆者看到過以下幾條資料：

（一）敦煌研究院史葦湘先生（已故）和女兒史敦宇編著的《敦煌圖案集》^[20]中，有一幅唐五代的“雙鹿佛塔”剪紙。現藏印度新德裏博物館，保存完整無損。其剪法是將紙對折，剪成對稱圖案。上段為三角形塔頂，頂上有半月形法輪和刹杆。中段為塔身，有門戶欄柱。塔身兩邊是前肢向上的對鹿。下段為塔基，兩端是對鳥，中間中一對小鹿。構圖對稱，造型生動，手法熟煉（圖 22）。

（二）《敦煌學大辭典》公佈譚蟬雪撰寫辭條“佛塔剪紙”，即伯希和編號 P. 4518 - 38 藏品。是一幅對折單層佛塔剪紙。現藏法國巴黎吉美博物館。^[21]佛塔為單層，上段為塔頂，上有月形法輪，刹杆寶珠相貫。塔檐是人字披，雙向上翹，兩邊各懸風鐸四隻，檐楣以對稱變形雲紋裝飾。中段為塔身，中間有門，兩側有窗。下段是塔基，用鋸齒三角和對稱變形的雲紋裝飾。圖案對稱，手法簡煉。此件有兩處題記：“天壽二年寶勝上天皇之奏狀”，“辛卯年十二月當宅物品登記冊”。據《于闐史叢考》天壽二年是公元 964 年，該件剪紙應屬於晚唐、五代時期的作品（圖 23）。

(三)仇鳳皋編著《民間剪紙》^[22]一書介紹大英博物館珍藏着一幅唐代瑞獸剪紙。沒有說明來歷。附有圖片。從圖片中看,是斯坦因從藏經洞竊取無疑。說是一幅瑞獸剪紙,實則是四幅剪紙。其中一幅是雙鹿佛塔剪,三幅是小佛塔剪紙,祇不過粘貼在一起。雙鹿佛塔剪紙和藏於印度新德里博物館的雙鹿佛剪紙,同出一人之手。兩幅剪紙一模一樣,祇不過大英博物所藏的有所破損。另外三幅小佛塔剪紙大體上相同,微部上稍有差異。但和法國巴黎吉美博物館所藏的那幅佛塔剪紙有所不同,沒變形雲紋裝飾(圖 24)。

(四)敦煌研究院趙聲良從日本寄回一篇《絲綢之路大美展巡禮》的報導(刊於《敦煌研究》1996 年第 3 期),詳細地介紹了 1996 年 4 月在日本東京美術館展出的,由 9 個國家 15 個單位收藏的 235 件文物的“絲綢之路大美術展”。這次展出文物多是敦煌藏經出土的佛教繪畫藝術品。趙聲良在報導中說:“在法國伯希和收集的敦煌藏品中還展出了兩件鏤空剪紙菩薩。一件為水渦紋背光菩薩,一件為持幡飄帶菩薩。沿着黑綫勾勒的地方剪出形像,但又保持一定的墨綫,這種剪紙技術很獨特。”後來趙聲良給我寄來本次展覽畫冊中的復件。水渦紋菩薩時代定於唐代(9-10 世紀)。持幡菩薩時代定為五代至宋代(11-12 世紀)(圖 25-26)。

(五)日本講談社出版《西域美術》共 3 卷,公佈了大英博物館藏斯坦因從敦煌竊取的所有藝術品。在第 3 卷上有敦煌藏經洞出土的五朵紙花,一件剪花圖樣。^[23]紙花為五色多層花瓣,因時代久遠現已退色,只留紅、黃、綠三種淡色,花形多有殘損。

第一朵,對角直徑 13 厘米,方形多層團花。保存基本完好。花葉略有殘損(圖 27)。

第二朵,對角直徑 12 厘米,圓形多層蓮花,花葉已損,祇存花心(圖 28)。

第三朵,面積為 10.8 * 13.2 厘米,方形多層團花,花葉和部

花瓣已損(圖 29)。

第四朵,面積為 10.7 * 9 厘米,方形多層蓮花。此為一幅剪花的圖樣,不是紙花(圖 30)。

第五朵,面積為 9 * 9 厘米,圓形多層蓮花,花葉已損,只存花心(圖 31)。

第六朵,面積為 11.7 * 13.5 厘米,方形多層團花,保存基本完好,花葉略有殘損(圖 32)。

6. 英國隗振璇編著《東亞古籍》上刊有一朵直徑為 7 厘米、顏色為棕色、米黃、玫瑰紅做成的多層彩色紙花。圖版說明介紹說:這是斯坦因從敦煌莫高窟藏經洞取得的,但沒有說明現藏何處(圖 33)。^[24]

紙花也是一種剪紙藝術品,因為首先要把彩色紙剪刻成各種花瓣和花葉,然後按照花形,扎貼成完美的花朵。敦煌莫高窟藏經洞出土的彩色紙花,考定為唐至五代時期,是現今發現最早的紙花。為中國紙花的制做提供了最早的實物。但却不是紙花的初創,在此之前當有更早的創作,只是沒有保存下來。

第二批是 20 世紀末,莫高窟北區洞窟考古發掘中出土的剪紙作品。莫高窟北區有 200 多個洞窟(今編 243)除 5 個有壁畫或塑像的洞窟,其它洞窟均為前代廢棄的殘破空窟。對於北區洞窟的性質和用途,前輩學者各有推斷論說:有人認為是畫工塑匠住處;有人認為是香客路人住處;有人認為是僧人生活窟;有人認為是僧人坐禪窟;有人認為是僧人埋葬窟。為了搞清北區洞窟的性質和用途,敦煌研究院專題立項,對北區洞窟進行徹底的考古發掘。由彭金章先生為課題負責人,帶領研究院考古所的幾位青年人,從 1988 年至 1995 年,先後進行了六次發掘。通過考古發掘出土的實物考證,基本上搞清了北區洞窟的性質和用途。主要是莫高窟歷代僧人的生活起居窟、修行坐禪窟、死後埋葬窟。^[25]考古發掘出土了大量的文獻資料和遺物,其中出土了很多剪紙作品。現已出

版的《敦煌莫高窟北區石窟》第一卷中，僅公佈了第 1 - 94 窟的考古發掘報告。已公佈的出土實物有 9 件，都出在唐代埋葬僧人的瘞窟中：^[26]

第 1 件，圓形紙錢。出土於北區第 43 窟。用白棉紙剪成，上下相互連接為錢串，最長一串有 11 枚紙錢。紙錢直徑 2.4 - 2.7 厘米(圖 34)。

第 2 件，圓形紙錢。出土於北區第 47 窟。用麻紙剪成，共 23 枚。從現狀看，紙錢原先彼此連接，現有 4 枚仍然相連。紙錢直徑 2.8 厘米(圖 35)。

第 3 件，垂帳形剪紙。出土於北區第 47 窟。用麻紙剪成，已經殘損，僅存一段，墨繪紋樣清晰可見(圖 36)。

第 4 件，聯珠忍冬形剪紙。出土於北區第 47 窟，用麻紙剪成，已經殘損，僅存一段，墨繪紋樣清晰可見(圖 37)。

第 5 件，忍冬形剪紙。出土於北區第 47 窟。用麻紙剪成，外形呈圭形，在邊框內圖案呈忍冬形。殘長 32.5、寬 6.9 厘米(圖 38)。

第 6 件，梅花形剪紙，出土於北區第 47 窟，用麻紙剪成。原件可能是方框橫聯，方框內為梅花形，現僅存一段。殘長 24.0、寬 14.3 厘米(圖 39)。

第 7 件，聯珠形剪紙。出土於北區第 47 窟。用麻紙剪成，原件可能是橫長方形，邊框內為三行連續聯珠。現僅存一段殘長 17.5、寬 13.7 厘米(圖 40)。

第 8 件，雲朵形剪紙。出土於北區第 47 窟。用麻紙剪成，原件可能是連續雲朵紋樣，現僅存一段。殘長 17.0、寬 3.7 厘米。

第 9 件，聯珠形剪紙。出土於北區第 49 窟。用麻紙剪成。原件可能是橫長方形，連框內為互相連接的圓珠。現殘聯珠 3 個以上者有 8 條。聯珠呈圓形，直徑 5 厘米(圖 41)。

根據《敦煌莫高比區石窟》第一卷第四章 36 - 70 窟的考古發

掘報告：

第 43 窟，“從南後室出土的唐代綉花回紋錦和聯珠紋花紗分析，此窟應屬於唐代。”^[27]

第 47 窟，“在出土遺物中，有確切紀年者以景龍二年(708)為最早，以開元後期(732 - 741)為晚。據此推測本窟的開鑿時代為盛唐或盛唐以前。”^[28]

第 48 窟，“從出土的紙鞋上所揭取的漢文書有武週年號，該文書背面的殘名籍亦屬於唐代，據此分析，此窟的開鑿時代應為初唐或初唐以前。”^[29]

由此可見：第 43、47、48 窟均為唐代洞窟。在此三窟出土的剪紙遺物，應是唐代作品。

四、敦煌莫高窟剪紙的性質和用途

敦煌莫高窟發現了剪紙作品由於出土的地點不同，它的性質和用途是不一樣的。藏經洞出土的剪紙和紙花，屬於功德剪紙，是用來敬供佛神的。自漢代佛教傳入中國，歷經魏晉至南北朝時，佛教已與中華文化和民俗相融合，民間剪紙藝術染上了宗教色彩，參與了佛教民俗活動。剪紙藝術在佛教民俗活動中有兩種用途。一是在佛教節日集會時，佛教僧人用剪紙作品彩花，彩幡，莊嚴佛堂，裝飾會場。南梁宗懷《荆楚歲時記》記載：農曆七月十五是佛教的盂蘭盆會，“是日，僧尼道俗悉營盆供養諸佛……廣為華飾，乃至刻木割竹，飴蠟剪綵，模花葉之形，極工妙之巧。”從此記載中我們可知南北朝已舉行盂蘭盆會，佛教徒已開始利用剪紙藝術“廣為花飾”，莊嚴佛堂，裝飾會場，藉以招引信士，弘揚佛法，這可能是功德剪紙的先道。^[30]

二是在佛教節日集會，信教民衆把剪紙作品，當作禮敬佛神的供品。佛教認為開窟修寺，造像畫佛，抄經印經，講誦佛經，燒香獻

花，禮敬佛陀菩薩，弘揚佛法都是“種福田”、“做功德”的善事。古代有錢有勢的達官貴人開窟修寺，造像畫佛，刻印經書做功德。信仰佛教的平民百姓因剪紙價廉易得，請藝人剪刻或親自剪刻彩幡、紙花、佛塔、佛陀、菩薩、天王像等，在佛教節日集會時，獻於石窟佛壇和寺廟佛堂，以表示自己對佛神的虔誠供養。這類剪紙不斷發展，逐漸形成剪紙藝術的一個種類：功德剪紙。據史料記載：功德剪紙源於南北朝，在唐、宋時期已經十分普及成熟，並達到了很高的藝術水平。藏經洞出土的“佛塔”剪紙，“菩薩”剪紙，“雙鹿佛塔”剪紙和彩色紙花就是很好的例證。

莫高北區石窟出土的剪紙藝術品，與吐魯番哈斯塔那古墓出土的剪紙藝術品是同一性質。屬於喪葬剪紙，是用來當冥器的。喪葬民俗是中華民族特別重視的民俗民風，它反映了中華民族崇祖觀念和孝道思想。佛教傳入中國後，中國的喪葬民俗也染上了宗教色彩，佛教的靈魂不滅，輪迴轉世的思想也滲入到中國的喪葬民俗中。剪紙幡招魂，剪紙為冥錢就是佛教思想在喪俗的具體反映。這種風俗源於魏晉，盛於唐宋，一直延續至今。《封氏聞見記》載：“古者享祀鬼神，有青壁幣，事畢則埋之。魏晉以來，始有紙錢。”^[31] 魂幡和紙錢是喪葬中的必備品。魂幡多用高質量的白紙或藍紙剪成。幡上文字多用黃色紙或金箔紙剪鏤，製作精製，出自剪刻藝人之手。一件剪紙魂幡就是一件精剪細刻的藝術品。出殯時，由孝子舉在靈柩的前面，喪葬完畢後，火化墓前。紙錢多用白帛紙或黃白麻紙剪成。紙錢圖形簡單，剪刻隨意，不受限制。因為紙錢在整個喪俗活動用量最大，停屍祭典，赴喪弔唁中要大量焚燒。出殯時要持成串吊錢；過路時要撒過路錢；過橋過河時要撒過橋錢；埋葬時要在墓中放置冥錢。“從宋代後有關史料分析，喪俗中對紙錢剪刻比較重視，這是因為葬喪明器風俗基本廢除，死者家屬對滿足死者到陰間的花錢之需，所以多做精緻紙錢。除元寶採用摺疊工藝，紙錢多用剪刻工藝。一般摹仿圓形方孔銅錢，有的還

刻上年號文字。”^[32]敦煌莫高窟北區石窟出土剪紙的第43、47、48窟皆為瘞窟，是莫高窟僧人生活結束後的歸宿之所。剪紙藝術品是埋葬時用的紙制冥器，其中成串相連的圓形方孔紙錢剪刻地十分精緻，至今成串相連(圖34-35)。

五、敦煌莫高窟剪紙藝術品的價值和意義

(一)敦煌莫高窟藏經洞和北區石窟出土的剪紙作品，填補了中國民間剪紙史上沒有實物的空白，為中國民間剪紙史提供了極為珍貴的資料。進一步證實中國真正的紙質民間剪紙藝術萌芽期是漢代，成熟期是魏晉南北朝，發展普及期是唐代和宋代。

(二)進一步證實中國民間剪紙藝術一成熟就與民俗相聯繫，成為民俗活動中的一項不可缺的內容。並且染上了濃厚的佛教色彩。給死人燒紙錢，埋紙錢，是佛教天堂、人間、地獄、靈魂不滅、六道輪迴思想在民間的具體表現。剪刻佛陀、菩薩、佛塔，制做紙花敬獻佛窟寺院，是佛教“種福田”、“做功德”在民間的具體行動。莫高窟藏經洞出土的“佛塔剪紙”、“菩薩剪紙”、“彩色紙花”，莫高窟北區石窟出土的紙錢就是有力的例證。

(三)從藏經洞出土的“菩薩剪紙”、“紙花圖樣”和北區石窟出土的“垂帳形剪紙”、“聯珠忍冬剪紙”上都留有清晰可見的起稿墨綫，並且不是用剪刀剪成，而是用刀鏤刻。這種工藝與雕版木刻相似，是民間藝人為了省工多產，一次刻出多張紋樣效果完全相同剪紙作品。這些剪刻作品中的佛塔、菩薩、忍冬紋、聯珠紋、垂帳紋與莫高窟壁畫中的邊飾圖案相似。由此，我們可知唐代時敦煌可能已有專門生產剪紙的民間藝人。

(四)從藏經洞出土的“菩薩”、“佛塔”、“瑞獸”、“彩色紙花”剪紙作品，我們可知在唐代時，具有佛教色彩的功德剪紙已經十分成熟普及。這種功德剪紙一直延續至今，不僅在漢民族中留傳，在信

仰佛教的少數民族中也在留傳。例如雲南信仰佛教的傣族地區，在佛教節日時，仍然剪刻一種“賤佛剪紙”，用來禮佛敬獻。紋樣圖案也是菩薩、小佛、佛塔、瑞獸、吉祥圖案等。^[33]

註 釋：

[1]禮縣博物館編《禮縣文史資料》。

[2]禮縣博物館編《禮縣文史資料》。

[3]此金箔飾片復印件由四川省文物考古研究所趙殿增先生提供。

[4]王海連《民間剪紙》，湖北美術出版社出版，2000年3月第1版，第2頁。

[5]王海連《民間剪紙》，第2頁。

[6]王海連《民間剪紙》，第4頁。

[7]王海連《民間剪紙》，第4頁。

[8]陳競《從新疆古代剪紙談中國剪紙淵源》，《新疆藝術》編輯部編《絲綢之路·造型藝術》，新疆人民出版社出版，1985年9月第1版，第321頁。

[9]王海連《民間剪紙》，第8頁。

[10]潘魯生《中國民俗剪紙圖集》，北京工藝美術出版社，1992年9月第1版，第9頁。

[11]《全唐詩》，中華書局，1960年4月，第16冊，第6230頁。

[12]荆楚：荆指湖北的荊山，荆楚指春秋戰國時的楚國，因建都於荆之地，故稱荆楚。

[13]王海連《民間剪紙》，第10頁。

[14]仇鳳舉《民間剪紙》，天津人民美術出版社，1998年6月，第3頁。

[15]仇鳳舉《民間剪紙》，第3頁。

[16]中國美術編輯委員會編《中國美術全集·工藝美術》第12卷（民間玩具剪紙皮影），人民美術出版社，1988年9月，第36頁。

[17]賈應逸先生說是“對鹿”，陳競先生在《從新疆古代剪紙談中國剪紙淵源》一文中說是“對馬”，其它引證資料也說是“對馬”，筆者反復觀察，像馬不像鹿，故此處改為“對馬”。

[18]賈應逸先生圖版說明定為隋代。王連海《民間剪紙》中說：“對猴團花，同出文物紀年為高昌和平元年(551)”不知依據何種資料。

[19]陳競《從新疆古代剪紙談中國剪紙淵源》，《新疆藝術》編輯部編《絲綢之路·造型藝術》，新疆人民出版社，1985年9月，第321頁。

[20]史葦湘、史敦宇編著《敦煌圖案集》。

[21]季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998年12月，第224頁。

[22]仇鳳皋《民間剪紙》，天津人民美術出版社，1998年6月第1版，第3頁。

[23]《西域美術》，日本講談社出版，1982年3月，第3卷，第45頁。

[24]隗振璇《東亞古籍》。

[25]敦煌研究院編《敦煌莫高窟北區石窟》第1卷《結語(上)》，文物出版社，2000年7月，第388頁。

[26]敦煌研究院編《敦煌莫高窟北區石窟》第1卷第四章，36-70窟考古發掘報告。

[27]《敦煌莫高窟北區石窟》，第1卷，第118頁。

[28]《敦煌莫高窟北區石窟》，第1卷，第148頁。

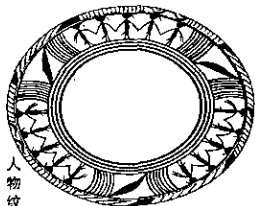
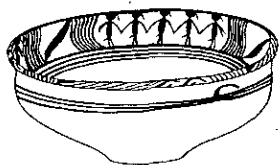
[29]《敦煌莫高窟北區石窟》，第1卷，第154頁。

[30]王樹村《剪紙藝術史提要》第1項，中國美術編輯委員會編《中國美術全集·工藝美術》第12卷(民間玩具剪紙皮影)，人民美術出版社，1988年9月。

[31]潘魯生《中國民俗剪紙圖集》，第15頁。

[32]潘魯生《中國民俗剪紙圖集》，第15頁。

[33]此種賤佛剪紙在雲南昆明民俗村民俗博物館民間工藝展廳中陳列展出。賤為奉獻。賤佛即向寺院廟宇捐獻財物，以求佛神消災賜福。



人物紋

圖 1 青海彩陶
舞蹈紋盆圖案

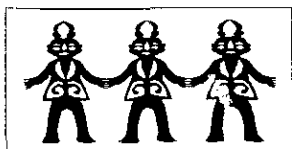


圖 3 甘肅隴東近代
剪紙《拉手娃娃》

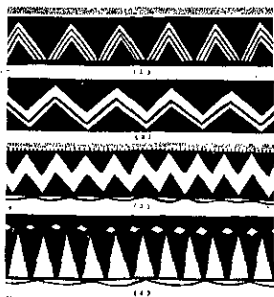


圖 5 青海彩陶
折綫紋圖案



圖 2 甘肅隴東近代
剪紙《拉手娃娃》



圖 4 人勝剪紙(唐)
新疆吐魯番出土

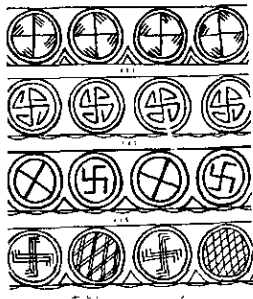


圖 6 青海彩陶
卍字紋圖案

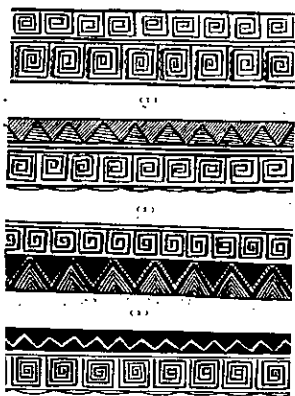


圖 7 青海彩陶

回字紋長形圖案

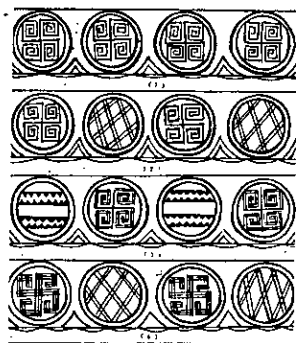


圖 8 青海彩陶

回字紋圓形圖案

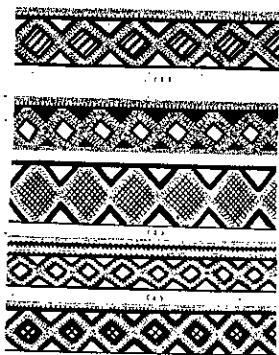


圖 9 青海彩陶 棱形

方勝紋圖案

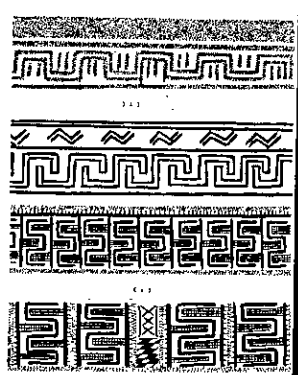


圖 10 青海彩陶 變形 S

太極紋圖案



圖 11 夔龍圖案



圖 12 夔鳳圖案



圖 13 金箔鳳鳥圖案
四川金沙遺址



圖 14 金箔鳳鳥圖案
(南北朝)



圖 15 摺扇剪紙(明代)
江蘇出土



圖 16 團花剪紙(北朝)
新疆吐魯番出土

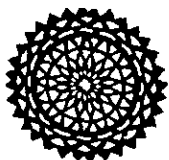


圖 17 團花剪紙(北朝)
新疆吐魯番出土



圖 18 對馬剪紙(北朝)
新疆吐魯番出土



圖 19 猴形剪紙(隋代)
新疆吐魯番出土

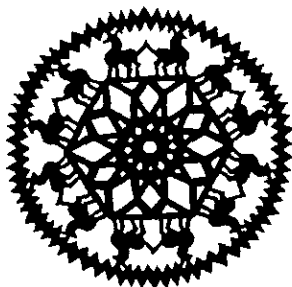


圖 20 對馬團花(復原件)

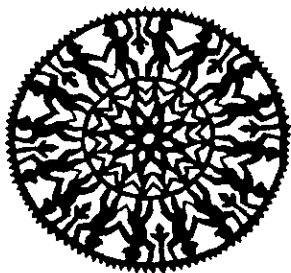


圖 21 對猴團花(復原件)



圖 22 塔與雙鹿 藏
新德里博物館



圖 23 藏法國



圖 24 藏英國

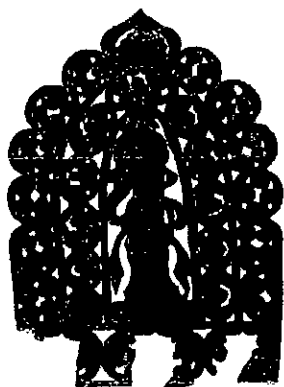


圖 25 菩薩立像 藏法國



圖 26 持幡菩薩 藏法國

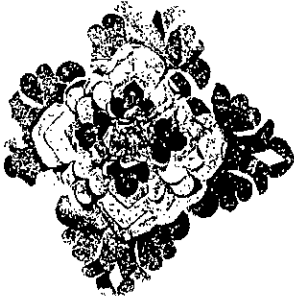


圖 27 彩色紙花 藏英國

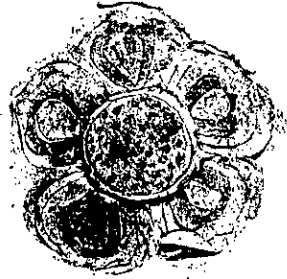


圖 28 彩色紙花 藏英國



圖 29 彩色紙花 藏英國



圖 30 彩色紙花 藏英國



圖 31 彩色紙花 藏英國

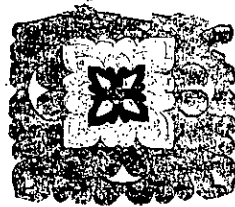


圖 32 彩色紙花 藏英國



圖 33 彩色紙花 藏英國



圖 34 圓形紙錢 B43:4
莫高窟北區出土



圖 35 圓錢形剪紙 B47:41



圖 36 垂帳形剪紙 B47:36



圖 37 聯珠忍冬形剪紙 B47:47

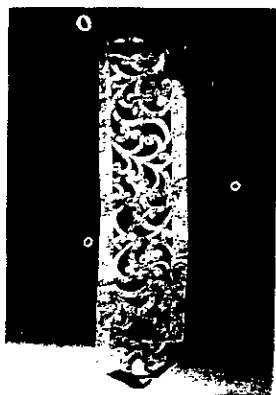


圖 38 忍冬形剪紙 B47:43

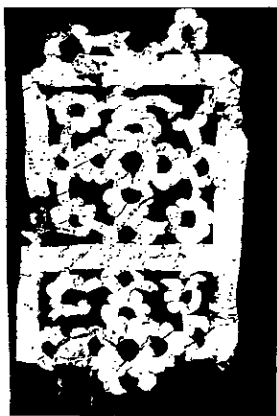


圖 39 梅花形剪紙 B47:44

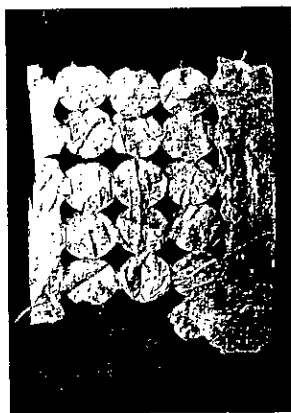


圖 40 聯珠形剪紙 B47:45

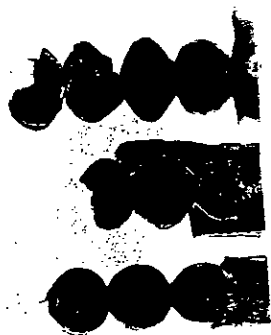


圖 41 B48 窟漢文殘文書與剪紙

論敦煌書法的藝術價值

王志銘

(淡江大學)

緒 論

文字作為一種溝通的工具，就其自身功能而言本祇有實用的價值。然而，我國文字由於其象形的結構與書寫工具的特殊性，使得歷代文人與藝術家爭相投入其改造與創新，數千年來已演變為世界上最獨特的一門書法藝術。歷代以來，無數成就斐然的書法藝術大師們，留下了無以計數的傳世不朽之作。

敦煌地區雖地處偏遠，也曾孕育過向張芝、索靖這樣的大書法家。可惜他們之後，就未曾再出現可與中土書家抗衡的大師級人物。這或許與地處偏遠，政權幾番淪喪異邦有關。其間縱有傑出的書家出現，恐亦淹隔不傳。要不是百年前道士王圓籙無意中的發現，恐怕書史上，仍舊會繼續遺忘這塊地處中西貿易絲路上，文化激盪最為活躍的地區。然而，近百年來，當敦煌寶藏的挖掘者不斷驚訝讚嘆於這些藏經洞中經卷所提供的珍貴文獻史料價值之時，這些出自民間或官方書手，乃至虔誠佛教僧人與信眾的的書法作品，其自身所具有的藝術價值，却没有得到其應有的重視。這或許是因為藝術工作者把目光全投注到敦煌的繪畫與雕塑上，而文史工作者則又專註於各式各樣的宗教、政治、經濟、社會乃至文學等文獻價值的緣故。

身為書法的愛好者，面對這種現象，不禁要替敦煌的書法打抱不平。雖然個人接觸的敦煌書跡有限，但僅憑過目的一些書跡來看，未來的書法研究乃至創作上，敦煌都將必然佔有輝煌燦爛的一頁。在此願提出一些個人所感所見，就教於高明。

(一)何謂藝術品

在討論敦煌書法藝術之前，我想，有必要先厘清“藝術”一詞的用法，以避免可能引起的不必要誤會。

英文裏的 art“藝術”這一字，本應譯為“技藝”，泛指一切因應特殊效用的人工技術及其產品。源自拉丁文 ars(相對應的希臘文即 *techné*)，其意本指人工“技術”而言，與 *natura*“自然”(相對應的希臘文即 *physis*)為一組相對概念，亞里斯多德用以區別人造物與非人造的自然物。而英文裏的 *fine arts*“美術”，則專指以產生美的審美經驗為主，而不顧及他們可能產生的其它經濟效益或實用價值的技藝。

因此，一朵自然生長的玫瑰花，縱使長得再美，也不能稱之為藝術品。同樣地，我們現在坐的椅子，可稱得上人工的“藝術品”，但卻不能視為藝術家眼中的“美術品”。

但是，當人類面對一朵花時，可以純粹用一種經濟效益或實用價值的眼光去對待之，亦可以純粹用一種審美而不顧其它利害關係的眼光去看待之。同樣的情形亦出現在面對藝術品上，面對一隻花瓶，你可以祇是用一種實用的眼光看他適不適合裝載許多花草，亦可以純粹用一種審美的眼光去看待他的造型與綫條。

然而，正如許多藝術品其審美上的價值，並不見得高於自然產物身上所散發出的審美吸引力。許多出自專業美術人士的美術品，其審美價值亦未必高於那些帶有其它功能目的的藝術用品。

一棵松樹，經由人工的刻意栽培，可以變成價值斐然的盆栽；然而其姿態之絕，却未必能勝過黃山石壁上自然生成，却如鬼斧神工一般的奇松。一只不起眼的工業制成椅子，打掉一根腿，配上特

殊的背景、燈光，擺在美術館裏，頓時成了一副頗具有現代感的美術作品；然而其構型、綫條所流露的美感却未必比得上一件製作精美的明代家俱。

（二）經書法能叫藝術品？

如果用上述的區分來看敦煌寫卷的書法，稱之為人工所為的“藝術品”是沒有問題的，但如像現代書法家專為展覽而創作之作品那樣稱之為“美術品”，則未免失之太過。

但這並不意味敦煌寫卷的審美價值不能與美術館裏的那些書家展覽作品一較長短。

歷代書法大師們留下的許許多多主要以實用為目的的書信手稿，雖然無意於求好，却能於心手相應之際，把書家平日的藝術修為與心靈造境發揮得淋漓盡致，成為後人學書的最佳觀摩典範。這些藝術品的審美價值恐怕比起現代許多書法美術品還要高出許多。

撇開西域樓蘭出土的許多書蹟，如李柏文書等具有高度審美價值的書法作品，敦煌寫卷中如斯 327 號《大智度論卷第四十一》末題記：“開皇十三年歲次……”（圖 1），或伯 2661 號《爾雅卷中》後題記：“張真乾元二年……”（圖 2）等作品，一如歷代大家之信劄一般，信手拈來不加思索，不刻意求好却又能筆筆合於法度規矩。

至於那些數以萬計的佛教經典，雖然專為供養祈福或傳教等實用目的而寫就，然而寫書抄經者的工作，並非全然不具審美自覺。像伯 2100《四部律並論要用鈔卷上》末題云：“縱有筆墨不如法鈔寫疏遺請不垢也。”（圖 3）這位僧人之書法並不差，却仍具有精益求精之審美自覺意識。

其它如上博《維摩詰經卷上》末題：“麟嘉五年六月九日王相高寫竟疏拙見者莫笑也。”（圖 4）這位民間書手的自謙之詞，亦可看出當時寫經事業，不是只有一味追求實用的目的而已。字寫得好壞當然也牽涉到上門生意的好壞，有了這種經濟上的支持，可以想

見當時敦煌地區的書法藝術是相當蓬勃發展的，祇不過不像現代藝術市場的獨立機制，而是依附在當時佛、道抄經事業的實用目的之下。

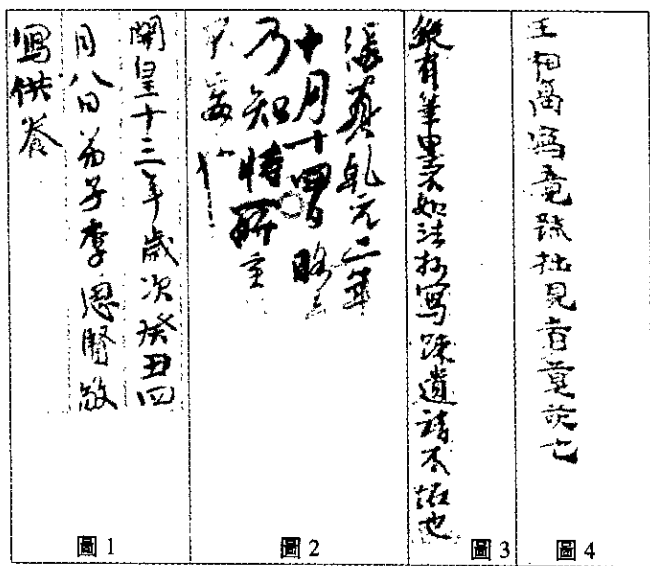


圖 4

樂有筆墨若如法抄寫殊道請不誤也

圖 3

漢書卷之二年
十月十四日
乃知特研主

圖 2

開皇十三年歲次癸丑四
月八日弟子李恩賢敬
寫供卷

圖 1

有了這一番瞭解，我們就不會訝異於敦煌寫卷中會出現像伯 2189 號令狐杰寶寫的《東都發願文》(圖 5)，伯 4507 號《道行般若經》(圖 6)，或敦研 019 號《大般涅槃經如來性品》(圖 7)那樣成熟而又深具獨特風格的杰出書法藝術品。

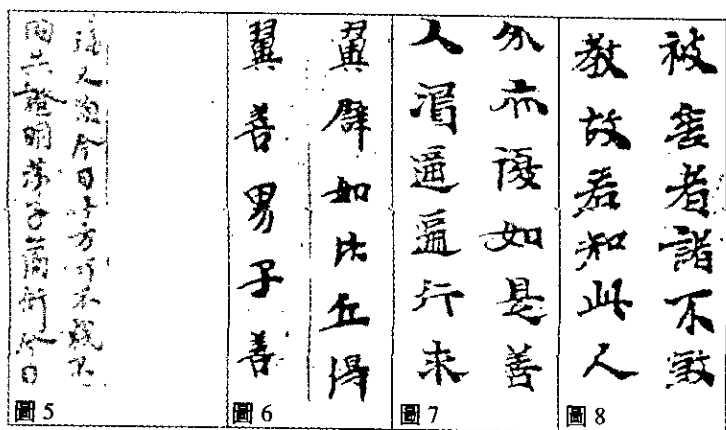
底下我們將就敦研 019 號《大般涅槃經如來性品》作一更深入之分析，俾使學者更清楚敦煌書法的藝術成就。

一、敦煌寫卷中的頂尖藝術品——敦研 019 號 《大般涅槃經如來性品》

這一殘卷一如許多敦煌寫卷一般，首尾均缺，使其定年上顯得

頗為困難。一般認定其產生於由隸變楷的過渡時期。更有直接斷定為北魏時期書作者，然若將其與北魏時期中原諸多石刻摩崖或造像記墓誌銘等擺在一起反覺其書風並不相似，倒是與伯 2179 號北魏延昌三年敦煌寫經師令狐崇哲所寫的《成實論卷第八》(圖 8)書風較近，可知為敦煌地區特有之書風。

如果把它與更前亡於北魏而西遷的北涼匈奴人沮渠安周所供養的《佛說菩薩藏經》(圖 9)(日本東京書道博物館)，或與德國人 Agrünwedel 等在吐魯番發現的涼王沮渠安周造功德碑刻石(圖 10)相比，馬上可以看出其間的關聯。



翼善男子善

圖 6

翼辟如法在得

人涓通通行未

圖 7

外亦復如是善

教故若知此人

圖 8

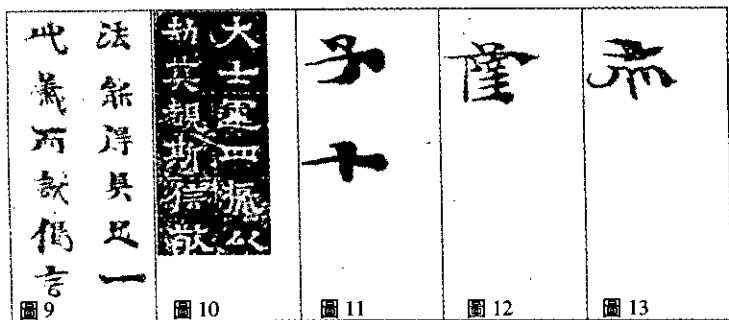
被褒者諸不致

可以想象，當公元 439 年北魏滅北涼時，一部份書手隨匈奴人西遷，一部份仍滯留敦煌，甚或往東進入西安、洛陽等地。而當進入中土地區的書匠逐漸被中原書風同化時，敦煌或更西地區的書匠們則將本地書風持續發展了一些時日，直到隋唐時代政治上出現一統的局面，這種書風才逐漸消失。

這一楷書作品整體而言，嚴整却不單調，用筆結字不落俗套，往往有出人意表的原創性，法度出於隸書却又處處不同，兼有參雜

草書之筆意。

長橫畫入筆多露尖而不藏，收筆則重按而不明確作燕尾（圖 11）。兩筆之間常作牽絲映帶，如“草”字頭之上兩點（圖 12），“亦”字之下四畫（圖 13），三點水偏旁與“行”偏旁之連筆（圖 14），以及左撇收尾變隸書的輕挑為草書的牽絲（圖 15）。



許多字型源自隸書，如“性”字之豎心旁四畫即隸書結構（圖 16），但他却寫得一點都不像隸書。有些偏旁乾脆就用草書寫法，如“雖”字之左邊偏旁為草書，右邊佳字旁則又以標準隸楷出之（圖 17），這種相當大膽的結合，在後代的許多名家作品中亦不多見。

“所”字兩種不同寫法並存，俱見於西域出土的許多木簡之中（圖 18）。長捺重按後或挑尖如“少”、“分”字（圖 19），或不挑尖如

“及”、“來”字(圖 20)，“是”字則時挑時不挑(圖 21)，應用上顯得相當靈活而富有變化。



整體字型右下角份量較重，故方形結構如“口”或“白”等右下角皆刻意加重筆墨(圖 22)。長左撇，大多不藏鋒直接入筆重按，尾端露鋒拋出細尖(圖 23)，與加重之長右捺形成左輕右重之勢。這種左輕右重的安排亦見於“其”字之下兩點(圖 24)，或見於連續兩長撇如“及”字(圖 25)。實際上與其長橫畫之人筆輕結筆重所呈之左輕右重之勢是前後相互呼應的，故而在整體篇幅上顯出一種相當協調一致的韻律。因此，其各具姿態的許多單字乍看之下雖不似隸書之橫平豎直，卻仍在整體上顯得工整一致而不凌亂。

通篇用筆無滯涉，處處顯露匠心獨運，意態瀟灑，行氣間距又每每恰到好處，說它是精品中的精品，一點也不為過。

二、由隸變楷的啟發

書法發展到唐代，經過歐、虞、褚、顏、柳等幾位大師本二王之遺風，將楷書推乎極致，幾無餘蘊可供後人另闢蹊徑矣。唐以後，學正楷者不從歐、即從顏，其間雖亦各自憑天份臨出各自的面貌，但真要比起那些開創性手筆的深遠影響，終究還是不能相提並論。

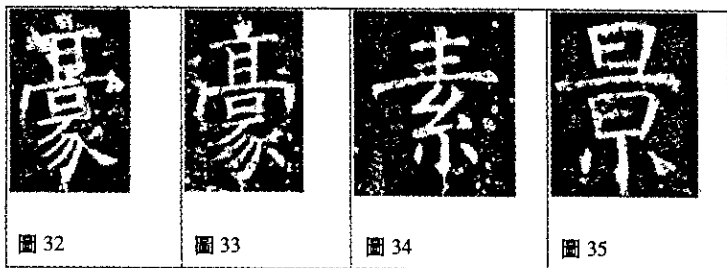
清代人極思另創一番格局，最後選上了與其金石風氣較近的篆隸與魏碑。可惜這些清代的文人雅士無緣披覽敦煌寶藏，不然他們選上的恐怕會是像上述《大般涅槃經》那種似隸像楷而又摻雜草書筆法的筆寫真蹟，而非隸是隸、楷是楷的石刻碑誌。

何以言之？試看歐陽詢《九成宮醴泉銘》之“極”字（圖 26），“木”字偏旁採魏碑上縮（圖 27），“亟”中之“又”字一如魏碑承襲隸書將右捺拉得極長（圖 28），下一橫則一如王羲之楷字依草書將魏碑之四點改作一長橫畫（圖 29）。一字之內隸、草之影響俱見，不正與上述《大般涅槃經》的做法不謀而合？



褚遂良的《孟法師碑》亦處處可見隸書筆法的滲入。左撇有時重按直撇而下（圖 30），有時則輕入然後逐漸重壓往左上輕挑（圖 31）。寶蓋右勾有時直接重壓後斜斜往左下短撇（圖 32），有時則一如隸書先直下然後再輕輕左挑作勾（圖 33）。分佈於直畫兩旁的小點，有時左點結尾向右提，右點向左收形成相互呼應狀（圖 34）；有時則一如隸書左點往左輕挑、右點重捺後往右提筆（圖 35）。這些隸書筆法滲入楷書的應用，使得字型富有變化而顯得古拙，是相當成功的嘗試。

褚書的成功，不正予我們一種啟示，由隸變楷型的書體變化，本來就不僅僅限制於長捺的作不作燕尾，而是仍有許多可以嘗試玩味的空間的。如果我們再像敦研 019 號《大般涅槃經如來性品》的書家那樣，把許多草書的筆意亦帶進來，可以想見現有書法史上楷書的類型絕不會祇是歐、顏二家獨霸的局面。



三、民間書手與書法大師

偉大的名畫家畢加索，有一次參觀兒童畫展後，寫了一封信給時代雜誌：“當我像他們這種年紀時，我可以畫得像拉斐爾一樣。但為了學習畫得像這些兒童一般，卻花費了一輩子。”

雖然，不是每件兒童畫都可以拿來媲美畢加索的名作。但看在大師眼裏，這些兒童畫，卻存在著許多大師之所以為大師的構成要素。能不能成就一代不朽之名跡，端看有沒有經過個人一番深刻的追求與淬煉；而如果一味地踏着前人的足蹟，最多也祇能成就個“拉斐爾第二”的美名而已。

同樣地，敦煌地區現存的許多書蹟，雖然不能件件如敦研 019 號《大般涅槃經如來性品》那樣成熟精練，但許多書手的字蹟，寫來一如兒童畫一般稚拙，不合法度。但看在許多膩覽二王、歐、顏書風，而亟思有所創新變革，另闢途徑的書家眼中，這些不合法度的作品，卻蘊藏著豐富的書法新構型要素。

例如伯 2548 號《論語卷第六先進篇第十一》(圖 36)字體寫得歪七扭八，行首每每漸偏向右，然後再漸往左拉，以保持平衡。一

路這樣忽右忽左，整行歪歪扭扭卻又自然平衡得恰到好處，頗有草書行氣章法之妙。但有些則顯得太過做作，例如“……非達也夫達也……”(圖 37)的“也”字太偏右，而使“達”字顯得偏左，短短六字作了三次曲折，不亦太過乎！

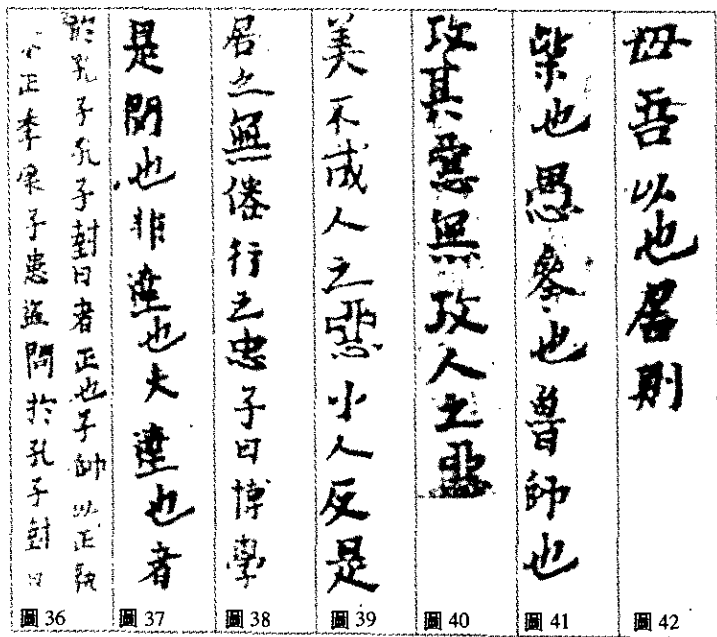


圖 36

是閉也非達也夫達也者

圖 37

居之無倦行之忠子曰博學

圖 38

美不成人之惡小人反是

圖 39

攻其惡無攻人之惡

圖 40

樂也思魯也魯帥也

圖 41

毋吾以也居則

圖 42

字體或大或小，寫得相當自然而靈活，不像一般楷書大小一致而呆板；例如“居之無倦行之忠……”(圖 38)的“無”字與“忠”字就比其它字顯得大些。但有些時候就顯得大而無當，例如“……不成人之惡小人反是”(圖 39)的“惡”字太大亦太偏右，可能是太遷就“之”字最後一筆所致。

另外，某些字距太過逼仄，與上下較疏朗的空距無法協調，如

“攻其惡無攻人之惡”(圖 40)的“其”字與“攻”字太緊密,也太偏左。尤其是大部分“也”字寫得太偏向右,道致相連之字難以妥貼安排,例如“……柴也愚參也魯師也……”(圖 41)、“毋吾也以也居則……”(圖 42)等字。

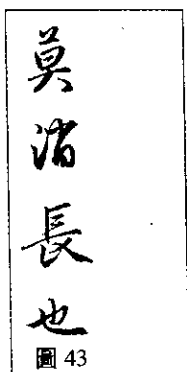
然而這些都祇是小毛病,祇要通過行家稍稍調整,並注意一下字距,便會是一篇不朽的名品。而真正的行家要寫出這樣的作品,卻很可能要像畢加索所說一樣“花費了一輩子”的時間。可見,這些略次一級的書蹟,其價值就藝術創作的參考資具來說,仍是無以衡量的。

四、結 語

要論斷藝術品價值的高低,不是一件容易的事。唐代書法名家孫過庭曾經說過:“家有南威之容,乃可論於淑媛。有龍泉之利,然後議於斷割。語過其分,實累樞機。”如果心靈沒有真正親自體會過極美好的事物,因而無從比較高下,便很容易被人牽著鼻子走,墮人人云亦云的陷阱。歷代許多刻意品評書蹟高下的論著,即不免於此病。不僅牽累自己之樞機,亦困惑他人之靈臺。面對敦煌這許許多多尚未定位的書蹟,我們實不希望出現上述的弊病。

另一方面,我們也不希望見到:聽慣了王羲之、歐陽詢等大家名聲的書法愛好者,一聽說敦煌書蹟大多出於民間書手,就主觀武斷地判定這些東西的藝術成就必然不高。想想孫過庭在書譜裏曾經埋怨:“吾嘗盡思作書,謂為甚合。時稱識者,輒以引示。其中巧麗,曾不留目,或有誤失,翻被嗟賞,既昧所見,尤喻所聞。或以年職自高,輕致陵誚。餘乃假之以緇纒,題之以古目,則賢者改觀,愚夫繼聲。競賞豪末之奇,罕議峰端之失。”一個剛冒頭的大師,常常要遭受到許多不應該有的輕視;而歷史上鼎鼎有名的大家,也往往招致過多不實的虛名,例如元代專習王字的趙孟頫的赤壁賦“莫

消長也”四字(圖 43)，“莫”字下面之“大”左撇太肥，右點回鋒往左下帶似屬不必，“長”字長捺最後段用筆下壓後漸往右提起時顯然失控，破壞了下面的流暢弧度。短短四字出現三處過失，相較於伯 2548 號《論語卷》又當如何呢？



看看孫過庭的遭遇，想想趙孟頫的虛名，祇要我們不欺騙自己，不盲從他人，認認真真去感受這些敦煌的書法藝術品，相信這些精美名品終有實至名歸的一天。

最後希望以上個人之所感所見，不至於“語過其分，實累樞機”，謝謝。

尋求中國武術的突破點

李重申 李金梅 李小唐
(甘肅工業大學)

前 言

中國是擁有最悠久的歷史與文明的古國之一。更為難得的是，我們的歷史與文明經歷了人類史上罕見的不曾中斷的延續發展，有著鮮明的傳承性。從體育考古資料中可以證實，至少在新石器時代，中國武術已形成了各類拳種和門派，融匯了中國古代的哲學思想，滲透了佛、道、儒諸家學說。它不僅具有顯著的博擊性和修身養性的功能，而且也展示了中國人的智慧。尤其是敦煌文化博大精深，內容豐富。而狩獵、祭禮、軍事、舞蹈、百戲、戲曲、哲學、文學、宗教等對中國武術的完善和自成體系，曾產生過廣泛和深刻的影響，並為其發展奠定了基礎。今天，我們以中國傳統文化為整體，系統地開發所遺存的武術文物資料，這將為中國武術史料提供更加形象的例證，同時對深入認識中國武術，認識傳統文化對武術融兵、藝、醫、氣等為一體的影響，使武術動作的運動軌跡與陰陽辯證思想有機地結合，均具有不容忽視的價值。

隨着現代體育的發展，武術本該更好地研究它的博擊技藝和養生之道，但是，現代武術的形態正在逐步失去它原有的風貌，盡管它吸取了不少戲曲、舞蹈、體操的翻、打、跌、撲，及騰跳、翻轉等表演技巧，其內在的武術固有精神困惑卻愈加深重，傳統人文的失

落，金牌戰略的誘惑，使它已失去了內在精神的張力。當前，如何增強中國武術的時代性、人文性和競技性；如何使中國武術走向世界；如何使中國武術列為奧運會競賽項目，是我們研究的目的，也是向中國武術發起的挑戰，旨在尋回武術的高層次境界。

一、中國武術的惰性

武術從產生到今天，是一個動態發展的過程，在發展中存在著先後的關係，這種關係構成了一個系統，便是我們所稱的“傳統”。而世俗卻是人類社會的文化現象，是社會的、集體的現象，它體現在一般人的生活中。“傳統”實際上就是“世俗”的演化過程，“傳統”的存在以“世俗”的存在為前提，沒有“世俗”也就無所謂“傳統”。中國武術就是一門非常傳統、又非常世俗的技藝。它的目的是為了人類獲得身心和諧發展，自古以來都倍受關注，並被稱之為“國術”、“國粹”，以表示其國家體育的正統身份，類同於國語、國旗、國戲等。隨著現代體育的發展，加之我國社會急劇轉型的文化氛圍中，高談“武術是優秀文化遺產”、“武術是國粹”就顯得有些不合時宜。社會的高度進化、高新科技的日新月異，武術工作者不能再以“國粹”、“優秀文化遺產”來確定武術的價值坐標或行為準則。因為，中國的武術確實存在固步自封、倫理錯位、功能肢解、門派衝突、人文失落等不科學因素，凡此種種，均制約著武術向現代體育靠攏。

當前，對武術的評論中，最忌諱的指責是“不科學”，以及由此派生出來的“有知無識”、“有述無作”、“信而好古”的遺訓。中國武術素來就偏重於佛、道、儒；文、史、哲方面，思維方式上講究非邏輯的“由臆達悟”程序，注重“天人合一”、“陰陽互補”、“外修內煉”、“剛柔相濟”、“以意擊人”、“善戰不怒”、“以靜制動”的技藝整體觀念，理念上重精神、重武德、師徒親情、派別門第、人文修養等，致使

武術始終趨於安寧、怠惰、祇囿於最切身的利益、缺乏熱烈的渴求和科學的完善，對其的本質屬性一直是十分模糊，只是認為武術是一種以“術”為主的“藝”，故稱謂“武藝”或“武功”。因此，中國武術首先是意太高，但言太少，即“言不盡意”。其二，武術的“實踐”超前，“理論”滯後，二者嚴重脫節。其三，武術提倡“不著一字，盡得風流”，本來武術是一種至高境界，但卻遺憾地轉向失傳。這就大大限制了武術發展的空間，最後使之注流入淺薄的民間“角抵百戲”，失去了與競技體育融合的機遇。其原因如下：

1、武術的傳統與科學

古代不論是西方還是東方都沒有什麼系統性、完整性、理論性的科學方法，那時的科學比較簡單，而自然哲學卻是古代科學知識的母體。中國古代是以農業文化為主，一切科學都以農業為核心。農民卻認為增產增收就是科學。而農業文化則是非規範的，多為描述，缺乏理論、缺乏科學精神。在農業科學思想的指道下，中國武術在發展歷程中，人文領域的積澱極為豐富。它是依靠中國傳統人文文化，尤其是宗教思想、中國哲學。它往往是以“意”、“氣”的概念來解釋武術現象，缺乏理性，而多於經驗性。可以說，中國武術是屬於“人文主道型的運動”。

中國武術講究“由意達悟”的思維程序。從認識論的角度來談，意即是臆，指遠思神會、達意的認識過程；從方法論的角度來談，則是指象徵性思維方式，是一種非邏輯性的理解與直覺式的領悟，它主要通過直觀的表像去聯想、遷移，最終達到由意而啟悟的目的。武術在思維方式上正繼承了這一傳統，著眼於直觀領悟中把握某些由概念、言辭不能表達的意蘊。武術的練習也正是由實踐體驗中去意會它的一招一式，去引出對理論的啟悟。其中意會僅僅是手段，而啟悟才是認識的目的。

中國武術注重“氣”的思想。在實踐過程中要求精、氣、神的配合，重內在，認為武術的功架和招式是氣的運動、以氣發力，氣可以

滲透到每個攻防技術之中，所以也無需力的概念，更無需去認識武術是人體的機械運動、明確氣的空間位置、及位移等力學知識。這樣，武術在氣的思想指道下，就不可能有什麼引力、慣性、質點、加速度等概念，這意味著武術與牛頓力學無緣，結果道致武術祇是產生了感應式的哲學理論，不求知性，又不能說明現象的具體規律，而籠統的把功法歸納為“外練筋骨皮，內練一口氣。”

2、中國武術的傳承模式

“傳統”首先是傳，傳不下去，當然就無所謂“傳統”；同時，還有統，是納入系統中的有機組成部分，即在系統中起著前後左右聯係作用的因素。因此，傳統武術就是指武術前後聯係著的一個演化過程。

世界各國都有如何繼承文化傳統的問題。由於生成機制、價值觀念取向等方面的差異，代表東方文化的武術與代表西方文化的競技體育形成了繼承傳統的不同模式。相對而言，中國武術是恪守“終不異初”的典範，我國人民對祖先流傳下來的東西有一種不可思議的崇敬心，認為越古老的東西都是盡善盡美的。所以，武術講輩分，並善於流派、技藝的承傳，形成了“自成一統”的個性和上下承傳的發展規律。另外，武術也以儒家思想為內涵，主張“法古”。歷史證實，儒家思想維護了中國武術的整體性、收斂性和倫理性特徵，同時也有意無意地制約了武術的發展與創新。

(1)“法先王”的典範、儒家的先師孔子主張用傳統禮制來治理社會，即是以“先王”(周文王)的禮法來規範上層社會的行為舉止。儒家提倡的禮的內涵十分豐富，但核心是嚴格區分尊卑等級。另則，“仁術”觀念，更加體現了“君君、臣臣、父父、子子”的人倫系統和等級之上。在這種倫理思想的指道下，中國武術被視作培養人的禮儀和修身手段這一知行範疇。不主張公平競爭，不鼓勵取勝，提倡謙讓的君子精神，講究要恰到好處，追求含蓄和蘊藉，懂得有節制而留有餘地。因此，中國武術要走向競技性，就必須解構其倫

理軸心觀念，並從西方倫理體系中尋找溝通、平衡、張力，以期中國武術走向世界。

(2)根深蒂固的“華夷之辨”。

上古時中國已形成“內華夏、外狄夷”的思想。它直接阻礙了各民族間的文化交流和中外間的文化交流。歷朝歷代除唐代敢於大膽吸收外域文化外，其餘大都主張自守。他們視西方人為“外夷”、他們的科技成果被看作“奇技”而加以排斥。幾千年間，華夏各族間，中外之間的文化不可能没有交流，但當我們回顧中國古代體育史時就不難發現，這樣交流始終不能影響武術一脈相承的承傳方式。

我國在漫長的封建社會中，在那種等級森嚴、尊卑分明的傳統禮制影響下，中國武術始終没有走向推崇個性，以民為尊的現代體育形態。但是，直至近代由於受西方科技和文化的挑戰與衝擊，中國才開始轉型。中國武術也隨之更新機制，選擇了折衷主義來改變傳統，出現了新的生機，開始把視角轉向現代體育，武術也接受了“平等”、“競爭”等體育觀。

(3)武術講究神形兼備，內外兼修，身心俱練，缺乏規範化、標準化，它要走向直觀外向的競技化難度極大，首先是文化差異與衝突，其次是武術的搏擊本質已不復存在，另外，絕不能以散手來替代武術，因為他們完全是兩個概念。

由於武術重內在，講究神韻、勁力，要求手、眼、身、法、步、精、氣、神的配合，裁判難以把握、欣賞、評判，更難以體現奧運的競爭性。

二、中國武術與現代體育的衝突

以上曾指出中國武術屬於“人文主道型運動”，因其具有深厚的文化底蘊。而現代體育則屬於“科學主道型運動”，隸屬於生物

科學，其理論體系，偏重於生物、生理、生化、心理、遺傳、基因方面，思維方式上講究競技性、技術性、審美性，理念上重精神、重名利，觀念上強調“更快、更高、更強”。這不僅可以展示出中國武術與現代體育之間的對抗、衝突、競爭等共生形式和“科學”與“人文”的特徵，以及兩者之間的差異。

在二十世紀，中國武術與現代體育之間的相遇過程中，兩種異質的體育差異是客觀存在，有差異就會有衝突、有對抗。所以，寬容心態與兼容學風是兩種文化之間相互學習與溝通的前提。當然，對抗、衝突是過程，目的是反思差異，研究差異，進而是“取其精華，去其糟粕。”使人們進一步理解中國武術的人文向度的抒懷和科技角度的鉤玄。而絕不能因為武術太傳統，離現代體育差異太大，就不管三七二十一將“孩子”與“髒水”一起潑掉，更不能數典忘祖。我們必須認識到，中國武術向現代體育轉機在於高層次的回歸與超越，不是倒退，不是復舊，而是強調在縱向繼承的基礎上橫向借鑒，喫透中國武術自身的內部規律之後的創新，立足於傳統，把兼收並蓄的東西作為自己的，以實現自我的發展與超越；以尋求繼承與借鑒的高層次的結合點，然而，中國武術方能出現轉機。

三、潛入中國武術的深處

中國武術是經過幾千年的發展和沈積而成的，具有相當成熟、相當穩定的形態，但是到了近代，它就大體上轉變成為近代型體育。是什麼原因促成了它的轉型呢？一些體育學者，特別是一些西方學者，非常強調西方體育“衝擊”的作用，他們認為，以佛、道、儒學為核心的中國武術是一個內部缺乏活力的惰性體系，它長期停滯不前，祇有在西方體育的衝擊下，才被迫作出反應，被迫向近代體育轉變。但是，我們認為這一理論是片面的，中國武術變革的根本原因乃是社會發展之需要。當然，西方體育的衝擊和影響也

是一個方面的原因，但它起作用的方式並不是簡單的“衝擊”。從“華夷之辨”開始的物質層面、制度層面、心理層面文化的近代化均留有西方文化的深刻影響和積極作用，但也必須充分肯定中國傳統文化內部富有活力衆多因素，以及某些與西方近代文化相溝通、相銜接的因素，如：“修身齊家治國平天下”的經世思想、儒家經典“易經”的變易思想、“民貴君輕”的民本思想，自強不息的進取精神，深沉的憂患意識等都在近代文化變革中起了重要作用。可以說，先進的西方文化和中國傳統文化中的活力因素，都是促使中國武術走向近代化的重要原因，根本動力是中國近代社會發展的需要。20世紀末，知識經濟與信息時代的到來，體育開始走向全球化，它包涵了環境、科技、經濟、人文等基本內容。中國的體育正在積極參與全球化的進程，不僅意味著努力融入國際體育組織體系，也意味著更多地參與國際體壇舉行的各種競賽，在全球化體育發展的進程中，能够更多地看到中國運動員的雄姿風采，同時，還意味著把中國優秀的體育文化滲透到西方體育之中。事實上，1984年洛杉磯奧運會是中華民族徹底洗刷“東亞病夫”之耻，開始屹立于世界體壇之林的歷史新起點，那麼2000年悉尼會則是中國首次躋身世界體壇三強的一次里程碑的飛躍。奧運會的成功，不僅是新世紀中國體壇的點睛之筆，也是中國獻給世界體壇的一份厚禮。

四、武術終會“花落奧運”

中國的本土體育——武術凌空走向世界，匯入世界體壇的進程，是一個由古代沿習下來的傳統體育向多元的現代體育過渡的時代，因而它是一個充滿挑戰又面臨變革的時代。從形態上審視，不僅需要更多的理性照耀而不失武術的精髓，而且還必須變傳統健身武術為競技武術。所以它即需要武術工作者開闊視野，放眼世界，又需要覺醒的民族意識；即需要追尋科學精神，又要人文情

懷；即需要打破師承家法，又需要建立多元的傳承機制。同時，也要進一步開掘、弘揚中華優秀文化，主動、積極地吸取世界各國的優秀文化；要在傳統性與現代性的衝突中，遵循延續與變異的發展規律，應以個性化與社會性的深度融合為基礎；要以奧運體育思想和現代競技體育的要求重新詮釋、激活傳統武術中的有生命力的搏擊意識與體育精神；要多向度、多層面拓展武術的現代價值取向；要在改革的洗禮下，抖落傳統武術中的糟粕塵垢。為此，我們要抓住機遇，將充滿人文的中國武術注入奧運，借奧運向世界展示中華民族悠久的體育歷史文化，這也是我國人民的最大企盼。這樣，我們方能告慰中國武術祖先的成果。同時，我們還將對中國武術被奧運接納保持自信，相信中國武術最終一定會花落奧運。

參考文獻：

- 1、習運太《中國武術史》，人民體育出版社，1985年12月。
- 2、謝長《人體文化》，四川人民出版社，1983年6月。
- 3、趙建軍《人類文明史·體育卷》，湖南人民出版社，2001年3月。
- 4、羅時銘《奧林匹克學》，高等教育出版社，1999年3月。
- 5、全元浦《中國文化概論》，首都師範大學出版社，2000年8月。
- 6、胡世方《中國文化史》，中國廣播電視出版社，1991年4月。
- 7、陸草《中國武術》，廣東旅遊出版社，1999年6月。
- 8、張榮明《道佛儒思想與中國傳統文化》，上海人民出版社，1994年3月。
- 9、林惠祥《文化人類學》，商務印書館，2000年8月。
- 10、胡小明《體育人類學》，廣東人民出版社，1999年6月。

敦煌氣功養生文化的研究

李金梅

(甘肅工業大學)

一、前言

敦煌氣功養生是在獨特的社會環境中孕育和發展起來的。中國自古“以農立國”，其民族性格既有勤勞樸實的一面，也有求穩怕亂，不提倡競爭、冒險和開拓的一面；其思維方式有較明顯的整體性、收斂性、倫理性特徵；其文化特徵是沈澱在人們深層心理結構中。主張通過身體鍛煉以外達內，由表及裏，由有形的身體活動促進無形精神的昇華，強調“澄心如鏡”、“守志如一”、“形隨神遊”，而極少有單純鍛煉人體外形的活動。在這種文化背景下產生的氣功養生帶有明顯的農耕文化的烙印，它以道引、吐納為載體，以個人的修身養性為功法，低能攝入，重勞付出，創造了以呼吸為主的養生術。它對強化與優化人體的生命功能方面具有獨特的價值，是農業民族中層次最高的體育文化。

氣功養生的本質是為了健康。千餘年來，集居在敦煌一帶的人類為了追求這一目標，在實踐中創造了許多豐富的氣功養生功法，積累了不少精闢的理論。如，儒家曰：“精一執”；道家曰：“抱一守中”；佛家曰：“坐禪”、“止觀”、“由假入空”、“明心見性”為依舊；醫家曰：腑臟保養和精、氣、神、形之攝養，等等。並提出了養生之本是養性和養德等觀點。認為修身以道，修道以仁，積善有功，常

存陰德，善養生者，當以德行為主，而以調養為佑。同時還提出，“養身即養怡”的觀點。認為對一個人來說，養身不祇是四肢發達體健如牛，重要的是內在素質的養怡。還竭力提倡衛生保健行為，把養生和醫療以及保健學緊密結合在一起。

尤其從敦煌大量的文獻典籍和壁畫中，充分顯示出，佛、儒、道三家全面論述了人與自然、人與社會、病理病因、疾病預防、強身健體等有關生死壽夭的基本問題，建構了敦煌古代生理、心理、病理、養生等理論體系。其“精、氣、神”三位一體的生命觀；“陰陽和諧”的健康機理；“正氣在內、邪不可干”的保健思想；“節陰陽、調剛柔”的動靜法則。奠定了敦煌氣功養生學的理論基礎。在這一理論的指道下，追求健康的、長壽養煉手段日漸成熟，形成了“道引”^[1]與“行氣”兩類不同的修煉體系。可以說，敦煌氣功養生在儒道傳統文化的熏陶下，經過長期實踐與經驗積累，形成了相對穩定而獨特的體系。它為我國西陲地區人民的繁衍生息作出了重大的貢獻，是我國古代體育文化寶庫中一件燦爛的瑰寶。

二、敦煌的文物與氣功養生

系統地從敦煌古代的壁畫、禪窟、文獻、石碑、塑像中去開發敦煌氣功養生的學術思想，用科學的態度使之擺脫“術”的曰，這將對重新認識敦煌氣功養生具有重要的現實價值。例如：

敦煌出土的文獻中，存有較多《道德經》卷子。敦煌《道德經》主要是河上公註本。後漢以來，《道德經》流傳兩種註本：一種是王弼註本，講《道德經》的理論；一種是河上公註本，講道德的東西較多。另外，還有四、五種本子。這些卷子大部分是唐代寫本，隋以前的寫本祇有一、二卷。敦煌《道德經》卷子總數約二十卷，均被伯希和與斯坦因劫走，分別藏於巴黎和倫敦。編號分別為：P. 2584、2420、2421、2417、2347、2350、2370，S. 2267、3926 等。

敦煌《道德經》蘊含著豐富的養生內容，老子在這短短五千言中，僅道和德幾出現了 110 餘處。精闢地論述了體道修德是養生的根本，“無欲”、“無爭”、“無為”是養生的需要，“無知”是養生的途徑，及“虛靜自然、尊道貴德”等養生方法。指出從修養生之道中去體認自然之道並符和自然之道的規律，從而得知自然之道的實存，得知宇宙衆有。老子的傳統養生思想雖然出現在二千五百年前，但他的思維方式和價值取向直至現在仍有其無窮的生命力。

首先，老子提出的自然觀對現代科學仍有重要的啟蒙作用。《道德經》中所體現的老子思想的偉大性和超越時代性就在於，它不僅意識到當時的文化困惑，而且深刻地頓悟到文化對人的異化，以及這種異化必然道致人類與自然的疏離，並提出了自然秩序和社會秩序應該相互融通的觀點。同時，還提出了“身心合一”、“少私寡欲”、“抱一守中”、“致虛極，守靜篤”、“物壯則老”、“木強則折”等等養生觀，不僅意識到人的身體和生命都是因道的統一制御而存在、而發展的，而且還認識到呼吸減慢、低能活動、平和心境對促進人類健康的積極意義。隨著歷史的發展，老子發現的問題，愈來愈清楚地展現在人類面前。它把人類、社會和環境三個層面的不安全性全部反映出來。老子的思想，在探究宇宙和諧和生命的奧秘、尋找社會的公正、追求心靈的自由和道德完美三個層面上，會對新世紀有新啟蒙思想的作用。

敦煌寫卷《呼吸靜功妙訣》是指在甘肅敦煌莫高石窟中發現的一種手鈔卷子。全卷共分為兩個部分：前一部分是《呼吸靜功妙訣》正文，共 13 行，273 字。後一部分是附錄的“神仙粥”，共 4 行，73 字。《呼吸靜功妙訣》以“每子午卯酉時，於靜室中，……每日能專心依法行之，兩月之後，自見功效。”一百五十餘字論述了呼吸靜功的功法，其包括練功的時間定於子午卯酉時，練功的地點是靜室，練功的姿勢是盤腳打坐，雙目視臍，練功方法是以意隨呼吸一來一往，即運用意念進行呼吸，深呼吸在這裏是指由鼻孔徐徐吸

氣，使肺部充滿空氣。吸氣過程中，由於胸廓向上抬隔膜稍向下移，腹部就會慢慢鼓起。然後再繼續吸氣，使肺的上部也充滿空氣，這時肋骨部分就會上抬，胸腔擴大，這個過程需要五秒鐘，最後屏住呼吸五秒鐘。然後再慢慢吐氣，肋骨和胸腔漸漸回到原位。要求以意領氣，用意念調整呼吸的節奏、長短、快慢、深淺、用意念帶領或跟隨氣的運行。隨着功法的加深，可由深呼吸逐步轉向微細呼吸，直至胎息，最終達到呼吸深長細勻。每次練功時間為一炷香的時間；然後以散步和臥睡片刻，作為放鬆活動，最後還需喝營養粥半碗。在這功法練習中，還要求具備良好的心理素質，要求心絕念慮，不可惱怒，亦達到身心並練。整個功法體現了一種以耗能較低的低能運動，僅用呼吸之法對肺部通氣量的控制來加大呼吸循環功能，促進組織新陳代謝，並將體內的鉛、鋁、苯、酚等有害健康的物質和其它毒素排出，從而大大減少體內的致病因子。也正如《呼吸靜功妙訣》所提及的“人呼吸常在心腎之間，則氣血自順，元氣自固，七情不熾[熾]，百病不治自消矣。”此功法在敦煌壁畫中即可見到許多“瞑目視臍”的修煉圖，尤其是榆林五代第 20 窟東壁北側一組正在持禪修煉的菩薩盤腳打坐，個個胸腔上抬擴張，正作呼吸狀，圖中題記注有：“南無金剛拳”，從形態上看，完全是一種修煉呼吸的功法。

敦煌的佛經文獻中，不乏有“瑜伽”^[2]的記載，其中不少功法中帶有人體倒立的性質。筆者認為在敦煌早期經變畫中所出現的倒立圖像，在很大程度上受“瑜伽”功法的影響。敦煌莫高窟的北魏第 251 窟、西魏第 249 窟、初唐第 220 窟、盛唐第 79 窟、中唐第 158 窟、361 窟、晚唐第 156 窟、196 窟的壁畫中均繪有倒立圖像。它們姿態不一，難度不同。就動作來說，有雙臂倒立、有單臂倒立、有分腿倒立、有水平支撐倒立等。從技術上看，由不規範的挺胸塌腰的支撐倒立；逐步發展至準確的含胸收肩、立腰，直腿的倒立。

在佛教中倒立是瑜伽術中有代表性的一種功法。印度的古代

文獻，諸如《薄伽梵歌》(Bnaiavaalita)、《史利瑪德·薄伽瓦塔姻》(Slimad Bnagravatam)及《薄伽梵往世書》(Bnagava Pnigna)等中可以看到記載。在這些研究人體的瑜伽中，提出了人體可通過思維和意念的力量，可以在一定程度上改善人體各器官和各系統的功能，控制生理和心理過程。認為人體的各器官和各系統有潛在的功能，並可通過一定的功法練習，使其得以發揮。因此，在瑜伽所創造的功夫中，約有三分之一的功法都帶有人體倒立的性質，通過這種功法，增加人體腦部血流量，達到健腦益智的作用，同時，還可以增加肺的通氣功能，使肺活量得到提高。“倒立”功法也一直從佛教寺院的傳承沿襲至今。

敦煌發現的古文獻約有五萬餘卷，經、律、論三藏典籍都有。除上述卷子所涉及的氣功養生之外，在其它諸如《周易》、《莊子》和佛家的《六安般守意經》、《心經》、《觀無量壽經》、《金剛經》、《楞伽師資記》，以及儒家的《五經》、《論語》、《尚書》、《春秋左氏傳》等古佚典籍中也記載了不少禪定、禪法、瑜伽、止觀、仙學、煉養術、靜坐等氣功養生的功能和功理。

三、敦煌氣功養生的理念

敦煌所反映的有關氣功養生的資料，其理念是“氣”的思想。“氣”，是我國古人對自然界的一種樸素的認識，認為“氣”是構成世界萬物的最基本的物質，“氣聚為物，物散為氣。”有關“氣”的研究，早在甲骨卜辭中就有敘述，另又在春秋戰國、宋、明時期又創造了理氣哲學、氣化理論等，認為“氣”是組成人和自然的生命、物質運動的能量。古人還認為“氣”是一種連續性、整體性物質，彌漫與整個空間，沒有明確的空間範圍。所以，它絕不可能像現代科學描述粒子和分立的實物那樣，用一個坐標系來確定氣的位置，當然也就無法去再談什麼氣的位置移動、氣的重量、運動速度、時間、慣性、

質點、及牛頓力學。

總之，“氣”是一個綜合的、多義的概念。它雖有常識原形，但帶有濃厚的思辯色彩；它有廣泛的解釋領域，可以僅用氣的概念又不能具體地說明現象的具體規律。從而，使“氣”總帶有一種神秘的色彩，缺乏科學理論。

四、小 結

我們從敦煌文明的背景上，從歷史的深度，運用現代思辯方法對敦煌遺存的氣功養生資料進行了全面的調查、研究和分析，其根本目的是為了尋繹它的演變歷史，從而使人們能較準確地勾勒出敦煌氣功養生的價值；認識到古代敦煌人主張養生不是“開源”而是“節流”，提倡“燈用小炷”^[3]的理論來減少人體能量的消耗，減慢人體的新陳代謝，以不使人的各器官和細胞組織過早地走到代謝的盡頭。與此同時，還從佛教的禪定、止觀；道家的煉養術；儒家的靜坐等修煉法則認識到，這完全是古人對生命過程創造的節能方法，目的是為了確保身心健康，而不是更快、更高、更強，它完全不同於西方那種以健體、健美的體育運動來增強人類的體質，它追求的不僅生命單位時間的延長，而是在一定單位時間裏的生命質量。在生產力低下的農耕社會，低熱量的營養攝入，科學尚不發達的時代，敦煌人民對生命本質的認識是難得可貴的，它不僅曾指道人類健康發展的途徑，而且也對今天人類的身心健康發展提供了極其珍貴的的依據。

註 釋：

[1]“道引”一詞始見於《莊子·刻意》。

[2]是印度一種古代的“健身法”。

[3]炷在這裏是指“燈蕊”。

參考文獻：

- 1、錢玄《體育氣功學》，北京體育大學出版社，1993年。
- 2、李志席《中國氣功史》，河南科技出版社，1992年。
- 3、[唐]陸德明《老子、莊子》，上海古籍出版社，1995年。
- 4、馬孟昌《氣功養生五千年》，華夏出版社，1993年。
- 5、趙資峰《中國氣功學概論》，人民衛生出版社，1987年。
- 6、謝煥張《氣功的科學基礎》，北京理工大學出版社，1988年。
- 7、南懷瑾《靜坐修道與長生不老》，復旦大學出版社，1994年。
- 8、金元浦《中國文化概論》，首都師範大學出版社，1990年。
- 9、周稔豐《氣功道引養生》，天津大學出版社，1988年。
- 10、孫以楷《老子百問》，安徽人民出版社，1992年。
- 11、《敦煌石窟內容總錄》，文物出版社，1998年。
- 12、季羨林《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998年。
- 13、高國藩《敦煌民俗學》，上海文藝出版社，1986年。
- 14、劉增垣《心身醫學》，上海科技教育出版社，2000年。
- 15、敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》，中華書局，2000年。
- 16、李重申《敦煌古代體育文化》，甘肅人民出版社，2000年。

論古代敦煌環保意識基礎及其與 現代大西北可持續發展之關係

胡同慶

(敦煌研究院)

筆者曾在《初探敦煌壁畫中的環境保護意識》一文中，^[1]從古代敦煌人民對洞窟自然環境的考慮、對青山綠水和樹木花草的喜愛追求、對各類動物的關心保護，以及對廁所浴池及清潔衛生居住環境的關注等方面所反映出來的環保意識作了一些初步的探討。然而，古代敦煌人民環保意識的思想基礎又是什麼，它們對當前的環保工作有何意義，與現代大西北經濟的可持續發展又有何關係？這些都是本文最為關注的問題。

一、古代敦煌佛教環保意識的思想理論基礎

敦煌是中西文化的交匯地，各種外來的和本土的思想在這裏碰撞、交融。因此，古代敦煌人民的環保意識中，自然會受到各種文化思想的影響。但由於筆者在此主要是以敦煌壁畫為研究對象，而敦煌壁畫實際上祇是宣傳弘揚佛教義理的一種藝術手段，其內容反映的主要是佛教思想。因此筆者這裏探討的僅是佛教思想對古代敦煌人民環保意識的影響，至於儒、道等中原文化思想對古代敦煌人民環保意識的影響，則另文討論。

現代社會為了處理人與人之間的矛盾關係，提出“法律面前人人平等”，佛教為了處理人與人之間以及人與其它生物之間的矛盾關係，提出“衆生平等”。前者僅針對人類社會環境，後者還包括自然環境。

所謂“衆生”，即“梵文 Sattva(薩埵)的意譯。意指衆多有生命的，包括天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生六種(六道)。一譯‘有情’，意思是有情感、有意識的”。^[2]而所謂“平等”和“衆生平等”，即“梵文 Upeksā 的意譯，簡稱‘等’。佛教名詞。意謂無差別，或等同。指一切現象在共性或空性、唯識性、心真如性等上沒有差別。此謂‘平等’。《往生論》注：‘平等是諸法體相。’由此所達到的智能，應無所分別，主觀和客觀也無區別，此謂‘智平等’。對於衆生，也應等同視之，不應有高低、親怨的區別，在值得憐憫和具有佛性上，平等無二，此之謂‘衆生平等’。《金剛經》：‘是法平等，無有高下，故名無上正等菩提：以無我、無衆生、無壽者，無更求趣性，其性平等。’”^[3]

敦煌佛教藝術自始至終都在宣揚佛教的衆生平等思想，莫高窟最初造窟，亦緣於此。如據敦煌遺書 P. 2551《李君莫高窟佛龕碑並序》記載：“初秦建元二年，有沙門樂傳，戒行清虛，執心恬靜。嘗仗錫林野，行止此山，忽見金光，狀有千佛，遂架空鑿險，造窟一龕。”文中的“狀有千佛”，即謂“衆生皆有佛性”“衆生皆能成佛”；以後十多個朝代陸續修造的洞窟中，幾乎都繪有千佛畫，而且莫高窟後來又俗稱為“千佛洞”，這一切無不在宣揚“衆生平等”。敦煌壁畫中北魏時期的《薩埵舍身飼虎圖》、《尸毘王割肉貿鴿圖》強調宣傳人與虎、鷹、鴿等動物的生存價值相等，而晚唐五代等時期宣傳不殺生、不食肉的《楞伽經變》，其相關經文把衆生平等的緣由說得更清楚：“一切衆生從無始來，在生死中輪回不息。靡不曾作父母兄弟眷屬乃至朋友親愛侍使，易生而不受鳥獸等身。云何於中取食？……觀諸衆生同於己身，念肉皆從有命中來，云何而

食？……在生處觀諸衆生皆是親屬，乃至慈念如一子想，是故不應食一切肉。”^[4]

衆生在生死中輪回不息，今天是人，明日可能就成了餓鬼或畜生；今日是異類，明天可能就變成了同類。宣傳強調人類是衆生中的一員，與其它生物都是絕對平等的，大家都在時間和空間中互相轉化，所以“觀諸衆生同於己身”，“觀諸衆生皆是親屬”，這是佛教生物生態觀的基本出發點，也是佛教環境保護意識的哲學基礎。

所謂“輪回”，即“衆生無始以來，旋轉於六道之生死，如車輪之轉而無窮也。《法華經方便品》曰：‘以諸欲因緣，墜墜三惡道，輪回六趣中，背受諸苦毒。’心地觀經三曰：‘有情輪回生六道，猶如車輪無始終。’《觀佛三昧經》卷曰：‘三界衆生，輪回六趣，如旋火輪。’《身觀經》曰：‘循環三界內，猶如汲井輪。’”^[5]在敦煌壁畫中，描繪有不少宣傳衆生在六道中輪回的畫面，其構圖形式一般是在地藏菩薩身後左右兩側各三道波浪紋的光芒，在光芒條狀間繪六道圖像。天道繪有頭光的菩薩；人道繪懷抱經卷者或正在升天者；阿修羅道繪一菩薩手托日月，或繪兩位裸身豎發者手持器械；畜生道繪牛、馬；餓鬼道繪兩人身帶猛火，作痛苦狀；地獄道繪兩人赤身，正受火煎熬，或受牛頭魔王追趕。這些圖像一般都繪在洞窟的甬道頂部，可能有表示天堂佛國和冥府地獄的意味。

最能形象生動地表現佛教輪回學說的，是五代時期榆林窟第19窟的《五趣生死輪圖》。“其圖形是無常大鬼懷抱大輪，全輪分作五層，共包含四個內容，即一、佛居中心，下部是代表貪、嗔、癡的圖形。二、五道：天道、人道、畜生道、餓鬼道、地獄道。三、溉灌像：通過佛法及個人修行，輪回轉生。四、十二支生滅之相：從過去世的善惡行業定位，然後投胎轉生，經歷人生道路的全過程，最後是死亡，回歸到過去世，如此循環往復。這就是輪回，是佛教特有的多生說的形象圖解，故此輪又名‘生命的車輪’。”^[6]

從以上六道輪回和五趣生死輪的圖像和相關經文我們可以得

知，眾生是佛教所設想的宇宙世界中的客觀存在，並且顯而易見，不管是六道還是五道，道與道相比實際上是不平等的。天道與人道相比不平等，與餓鬼道、畜生道、地獄道相比更不平等，其它亦是。所謂眾生平等，如前引《往生論》所云，在於“具有佛性上，平等無二”，而所謂“佛性”，在《五趣生死輪圖》中我們可以看到，佛性實際上是一種機遇，是由輪回所產生的提供給各眾生可能轉化的機會。正如眾生是佛教宇宙世界的客觀存在，輪回則是眾生的一種運動形式。由運動帶來了機遇，而這機遇對於所有眾生來說都是平等的，這就好像現代社會的彩票活動，獲大獎和獲小獎及無獎雖然是極不平等的，但彩票活動為每一位彩民提供的機遇卻是平等的。輪回，為眾生相互間轉化提供了機遇，並且轉化後的結果為所有眾生都可能碰上，而可能碰上的結果對於所有眾生也是平等的。

有因才有果，有果必有因。“所謂因是原因，是能生，果是結果，是所生。……因果就是指因果律，也指因果報應，是佛教用以說明一切關係並支援其宗教體系的基本理論。”^[7] 榆林窟第 19 窟的《五趣生死輪圖》中最外面一圈，便是“畫十二緣生生死之相，所謂無明緣行乃至老死。”^[8] 十二緣也稱“十二因緣”或“十二有支”，即無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，“是說明眾生生死流轉的因果聯系的，它強調十二個環節按順序組成因果循環鏈條”，^[9] 最重要的是，“釋迦牟尼還把十二因緣和輪回、業力的思想聯係、統一起來，提出業報輪回學說，……宣揚業力是眾生所受果報的前因，是眾生生死流轉的動力。”^[10] 業，是行動或作為的意思；業，體現著力量和作用，功德和過失。眾生所作的善業和惡業都會引起相應的果報。由於業的性質不同，所得的報應也就不同，來世就會在不同的境界中輪回。

鑒言之，眾生是佛教世界（有情世間）的客觀存在，輪回是眾生的運動形式，業報是眾生輪回的原始動力。而建立在輪回機遇中的眾生平等和貫穿於眾生輪回全過程的因果報應，既是佛教理論

體系中的重要內容，更是敦煌佛教環保意識的思想理論基礎。

二、古代敦煌佛教環保意識基礎的意義和作用

眾生平等和因果報應是敦煌佛教環保意識的思想理論基礎，這在敦煌壁畫的許多內容中都可以看到。

如前述北魏第 254 窟《薩埵舍身飼虎圖》與《尸毘王割肉貿鴿圖》，薩埵用自己的生命拯救餓虎，尸毘王從自己身上割下與鴿子等量的肉給餓鷹充飢，即是宣傳人的生命或生存價值與虎、鷹、鴿等動物一樣，其思想出發點便是眾生平等。

北魏第 257 窟的《九色鹿本生故事畫》，則主要通過因果報應來宣傳保護珍稀動物，保護生態環境。故事中的溺水者因忘恩負義出賣九色鹿而全身生瘡潰爛死去，欲求九色鹿皮毛的王后也因貪慾落空羞恨而死。特別值得注意的是，經文最後說：“大王即下令國中，自今已往若有逐此鹿者，吾當誅其五族。於是衆鹿數千為群皆來依附，飲食水草不侵禾稼，風雨時節五穀豐熟，人無疾病災害不生，其時太平運命化去。”^[11] 這一段內容很好地反映了動物與人類生態環境之關係，具有非常重要的環保意義。

西魏第 285 窟所繪為佛教征服的外道人物婆藪仙，形象為裸體圍裙，椎髻濃鬚，手執一鳥，表示有殺生之罪。據《大智度論》卷 3 記載，婆藪仙曾是一個厭世出家的國王，因有居家婆羅門和出家仙人爭論在天祀中是否可以殺生啖肉，他支持殺生派，說是“我知為天故殺羊啖肉無罪”，使後世殺生祀天、殺生吃肉有了依據，“從是以來乃至今日，常用婆藪仙人王法，於天祀中殺羊，當下刀時言婆藪殺汝”；婆藪仙因此遭受沉落大地之苦，“即復陷入地至膝，如是漸漸稍沒至腰至頸”，並被“諸家仙人言：‘汝今妄語得現世抱。’”^[12] 這個故事將是否可以殺生吃肉的有關眾生平等的問題，與因果報應緊緊地結合在一起。

中唐第 112、236 窟、晚唐第 85、138 等窟《報恩經變》中的《金毛獅子堅誓本生》，說有一獅子名堅誓，毛呈金色，勇猛異常，力敵千獅。但常親近沙門，悉聽佛法。一獵人異其毛色，欲圖其皮獻王以求爵祿，便偽裝沙門引堅誓親近以毒箭射之。當王知其皮來歷後，心生厭惡，下令將獵人斬首；并聚香木火化獅皮及尸骸，收其舍利起塔供養。這個故事一方面反映了圍繞捕殺和保護珍稀動物的矛盾和鬥爭，另一方面也宣傳了衆生平等、因果報應思想。

五代時期第 98 窟《賢愚經變》中的《慈力王血施品》，說是有五個夜叉惡鬼，經常喝飲人血精氣，而慈力國王的人民因修行十善受諸神保護，惡鬼因喝不到人血精氣快要餓死之際，慈力王使用尖刀在自己身上刺破五處，讓餓鬼接飲鮮血。顯然，此處宣傳衆生中的人道與餓鬼道平等。

另外，北周第 296 窟、隋代第 302 窟的《福田經變》，宣傳鼓勵人們建果園、植樹林、修浴池、造廁所等，其積功德的意義也是建立在因果報應基礎上。

敦煌壁畫和佛教經典中宣傳衆生平等和因果報應思想並蘊含環保意識的例子非常之多，此處不再贅述。而衆生平等和因果報應作為敦煌佛教環保意識的思想理論基礎，其意義和作用如方立天先生所云：“佛教因果論，主要是著重於心理活動的分類，側重於人的心理和行為方面，特別注意業(因)和業報(果)。因果論的中心問題是要闡明兩種相反的人生趨向：一是作惡業而引起不斷流轉，即生死輪回；二是作善業而引向還滅，即歸槃涅槃。……佛教教人要作善業(善因)，長期修持。”^[13]亦如弘學居士所說：“佛教對業果輪回觀念的提出，不單是宣示宇宙人生的一種現象，還同時提供了倫理道德價值建立的基石，以及人體苦惱解脫的理論根據。由於善、惡不同的行為會招致苦、樂不同的異熟果報，因此善的行為應受到鼓勵，而惡的應加抑制，……佛教特別重視現生的行為，因為現在的行為不但是來世果報的因，同時也是今生人生現狀的

重要要素。……佛教的業果輪回觀，既不是定命的，也不是消極的，祇寄望來生的人生觀，而是積極的、重視現實的人生觀。”^[14]

方立天先生所說的佛教教人作善業要“長期修持”，這句話很重要。因為所謂“長期修持”即是要求具有持續性，既然是持續性的，就不是憑一時興趣或一時需要，故這種長期修持作善業的行為也自然就具有可持續發展的性質。也就是說，有一定的心理意識才會有相應的行為活動，而祇有促人考慮過去、現在、未來的和向善的心理意識才會產生可以持續堅持的對人類、對社會、對自然界有益的行為。所以，祇有建立在一定思想理論基礎的環保意識，才可能道致可持續堅持的環保行為。

本文沒有討論也不打算討論佛教眾生平等和因果報應思想的是否正確，是否具有迷信色彩，祇是想通過敦煌壁畫說明佛教宣傳的眾生平等和因果報應是古代敦煌佛教環保意識的思想理論基礎，同時認為祇有建立在一定思想理論基礎上的環保意識，纔可能產生可持續、可堅持、可發展的環保行動和環保建設。

三、現實中環保意識的缺乏與不可持續發展

與敦煌壁畫中反映的古代敦煌人的環保意識相比，現代人的環保意識則表現得非常蒼白、薄弱，與高速發展的現代經濟很不協調，甚至道致某些地區某些經濟的不可持續發展。

現實社會中環保意識缺乏的事例很多，這裏僅舉幾例。

如據報導，2001年2月，江蘇省蘇州市一飯店“當街活殺梅花鹿”。之所以如此，是因為“此前飯店賣的鹿肉、鹿骨，有些顧客吃了不相信真的梅花鹿”，老板為了取信顧客，便用當街活殺梅花鹿的方法來“證明店裏賣的確係新鮮正宗的梅花鹿”。^[15]

又據報導，2001年4月13日，在甘肅省蘭州市“312國道西固路段中國石油加油站”附近的一家酒館，“運來一批國家保護動物，

用黑布遮蓋”，其中“有一隻駝鳥已被店家在街頭宰殺”。^[16]

假如我們把發生在 21 世紀的當街宰殺梅花鹿、駝鳥的情景畫面，和 1600 年前北魏時期《九色鹿本身故事畫》、《薩埵舍身飼虎圖》、《尸毘王割肉貿鴿圖》等敦煌壁畫放在一起對比，可能我們的讀者感到的不祇是震驚，而還會有更多的羞愧。

筆者曾在《初探敦煌壁畫中的環境保護意識》一文中，介紹了 1000 多年前古代敦煌人非常注意大小便的環境條件，注重清潔衛生的環境。然而到了 21 世紀，卻是：

據報載，在甘肅省蘭州市“火車站停車場竟有人經常隨地小便，尿液流得滿地都是，氣味難聞，來往乘客經過此地紛紛掩鼻，……停車場待租車輛約有 30 輛，幾乎是每輛車的下邊都有尿液，……停車場西邊就有流動廁所。”^[17]

又據報載，在甘肅省蘭州市“有長長的農民巷飲食一條街因為缺少公廁而隨處可見糞便的痕跡”。^[18]

又據報上的一幅照片畫面和文字說明，“在蘭州市烈士陵園採訪時看到，一些中小學校的學生掃完墓後，隨意在廣場上亂扔果皮紙屑，影響了陵園環境的整潔。”^[19]從中小學生的行為身上，既可以看到當代學校中的環保意識教育情況，又可看到社會的未來。

沙塵暴是近來人們最為關注的環境問題，雖然在我國乾旱半乾旱的地區，沙漠化自然發生發展的現象是普遍存在的，但是據有關專家分析認為：

自然條件引起的沙漠化往往規模小、程度低，並且可以得到自然恢復。人的因素才是沙漠化過程中最為活躍和主要的因素。……由於人為破壞，原來的難地、沼澤、湖盆、固定沙丘等成為流沙地。風動實驗顯示，這些新出現的沙地起塵量是沙漠的 10 倍。

對野外調查和航空衛星照片的分析也證明，由於過度農墾而導致土地退化佔沙漠化面積的 25.4%，過度樵採佔 31.

8%，水資源利用不當及工礦建設破壞植被所引起的佔9%，而單純由風力作用的沙丘前移所形成的沙漠化土地佔5.5%。^[20]

既然是人的行為，那當然是由人的意識所道致的。在人們的頭腦中，沒有環保意識，祇有經濟意識。如據報載，甘肅省酒泉市筆尖鄉漫水灘村為防風治沙建成的南灘林場，陸續種植了2萬餘株樹，「讓曾經備受沙侵的土地逐步得到了改良，但自1998年以來，該村一些人不經批准多次到林場砍伐樹木，已成林的1萬餘株白楊遭到瘋狂砍伐，現該林場所剩樹不足4000株，……由於樹木被砍伐，使已經改良的土地再次面臨風沙的威脅，土地已經開始沙化。」^[21]

又據報載，甘肅省民勤縣在「搞開發」的藉口下，「在今年初開動兩臺拖拉機，在一片幾千畝的大沙棗林中‘開墾荒地’，使這裏早已成林的沙棗、紅柳、檉條等沙生植物被夷為平地，實際上是把林地變為沙地。」^[22]

又據報載，武威市雙城鎮宏莊村的一條長2000米、寬200米的防洪固沙林帶，在2000年12月，「20多人駐紮在林中，整整砍伐了一個月時間，將整片樹林近萬株樹木砍伐殆盡，而村委會用這片林場換來的僅僅祇是5萬元而已。」^[23]

由於人為的因素，由於經濟意識戰勝了環保意識，使本來可持續發展的地區變得不可持續發展。難道，經濟意識與環保意識真的是水火不兼容嗎？難道道致當代人們缺乏環保意識的原因僅僅是經濟因素嗎？

四、當前環保意識缺乏的主要原因是 缺乏思想理論基礎

應該承認，經濟因素對當前人們的環保意識有很大影響。然

而，真正道致當前人們環保意識缺乏的主要原因乃是思想問題，乃是缺乏與之相適應的思想理論基礎。確切地說，由於環境科學是一門新興學科，當今社會對環保意識的研究還不够重視，因此也就說不上有系統的思想理論了。

歷史是一面鏡子，然而有關環境保護史或環境保護思想史方面的研究卻很少。這兩年來，筆者為了尋找相關方面的圖書資料，在網上的數十個環保網站中，竟找不到一個與環保史有關的欄目，文章資料也自然就見不到了。而跑了甘肅省許多圖書館和書店，也僅在省圖書館見到余文濤、袁清林、毛文永的《中國的環境保護》^[24]和袁清林的《中國環境保護史話》^[25]及趙岡的《中國歷史上生態環境之變遷》^[26]等寥寥幾冊相關圖書。最令人遺憾的是，在1999年出版的《中國圖書館分類法(第四版)》中，在“X 環境科學、安全科學”大類目下，屬於環境科學範圍的分類目和子目大約有240多條，但其中却没有“環保意識(思想)”、“環保意識史(思想史)”之類的條目，甚至連“環境保護史”或“環境保護科技史”之類的條目也沒有。與之相近的條目祇有“X-1 環境科學技術現狀與發展”、“X-4 環境保護宣傳教育及普及”、“X2 社會與環境”，但“現狀與發展”顯然不包括“過去”，而“宣傳教育及普及”也顯然不包容環保意識的“研究”，祇有“社會與環境”似乎可以兼容。另外，在“K 歷史、地理”大類目下，設有“K826.1 自然科學、工程技術”、“K826.11 數理科學”、“K826.13 化學”、“K826.14 天文、地球科學”、“K826.15 生物學”、“K826.16 工程技術”、“K826.2 醫學、衛生”、“K826.3 農業、林業、畜牧業、漁業”等等條目，就是沒有“環境科學”。^[27]顯然，由於環境科學是一門新興學科，有關部門對它的瞭解和重視還很不够。

由於缺少對環保意識理論及其發展史的研究，因此當前的環保意識缺乏相應的思想理論基礎也就不足為怪。我們現在所宣傳的環保意識如“地球是我們的家園”、“保護綠色”、“保護母親河”、

“保護生態平衡”、“保護瀕危動物”等等口號雖然有一定的影響力量和實際作用，但卻不足以令人們從思想深處認識到環境與自己的關係。人們知道喝了被污染的水、呼吸了被污染的空氣會生病，也知道砍伐森林會導致水土流失、導致洪澇乾旱，也知道沙塵暴來了會遮天蔽日、肆虐村莊和田壟；還知道“環境中物理性、化學性、生物性的污染物質，進入大氣、水體和土壤，並超過正常範圍時，就會對人體的健康造成危害”，更知道“如果大氣污染，陽光暗淡，水質變壞，噪聲震天，臭味四溢，食品有毒，生態破壞，土地荒蕪，那麼人類的健康和存在將是不堪設想的。”^[28]但是，這種種情況的因和果，人們似乎都知道，又似乎都不知道；視而不見，置若罔聞，這是什麼意識？這便是當代許多人的環保意識。而在某項活動或某件產品前面冠之以“環保”或“綠色”字樣，就以為這便是環保了。

環保意識實際上是人們對個人與世界之關係的認識，是一個古老的哲學問題，也是一種類似與信仰的理念。正如曾任美國參議員、美國副總統的阿爾·戈爾在《瀕臨失衡的地球——生態與人類精神》一書中所說：“在我看，信仰有似某種精神的陀螺，它在自己的圓周裏旋轉，裏裏外外保持着穩定的平衡。當然，若不賦予信仰以個人意義，它就是一個空名。我個人堅信不移，上帝是世界的創造者和維持者；……信仰的真髓在於：以不可阻撓的決心去堅信比我們自己更廣大的精神現實。我相信，信仰才是首要的力量，使我們能夠選擇意義與方向，並在生命的混亂挫折之中加以堅持。”^[29]

這也是古代敦煌佛教環保意識思想基礎給我們的啟示——應該探討一種適應現代社會環保意識的思想理論基礎。祇有建立在一定思想理論基礎上的環保意識，纔可能真正促進大西北經濟的可持續發展。

註釋：

- [1]胡同慶《初探敦煌壁畫中的環境保護意識》，《敦煌研究》2001年第2期，第51-59頁。
- [2]《辭海·宗教分冊》，上海人民出版社，1977年，第45頁。
- [3]任繼愈《宗教詞典》，上海辭書出版社，1981年，第249頁。
- [4]《大乘人楞伽經·斷食肉品》，《大正藏》第16冊，第623頁。
- [5]丁福保《佛學大辭典》，北京：文物出版社，1984年，第1322頁。
- [6]譚蟬雪《敦煌石窟全集》，香港：商務印書館有限公司，1999年，第143頁。
- [7]方立天《佛教哲學》，北京：中國人民大學出版社，1986年，第155頁。
- [8]同註[5]，第288頁。
- [9]同註[7]，第69頁。
- [10]同註[7]，第72-73頁。
- [11]《大正藏》第3冊，第435頁。
- [12]《大正藏》第25冊，第76頁。
- [13]同註[7]，第164頁。
- [14]弘學《佛學概論》，成都市新聞出版局準印，1994年，第355-356頁。
- [15]《蘇州一飯店為取顧客信任·當街活殺梅花鹿》，《蘭州晚報》2001年2月13日。
- [16]王巧靈、侯守位《酒館街頭宰殺鴛鴦·記者採訪險遭不測》，《蘭州晚報》2001年4月15日。
- [17]滕效宏《太過份了！火車站竟有人隨地小便》，《蘭州晚報》2001年3月27日。
- [18]劉小蕾《“方便”之事不方便啊——政協委員呼吁多建公廁》，《蘭州晚報》2001年3月9日。
- [19]《蘭州晨報》2001年4月5日。
- [20]韓傳號、茹琛《專家分析沙塵暴天氣頻繁“病因”——人為強度活動是禍》，2001年3月6日。
- [21]黨凱《砍伐樹木致土地沙化》，《蘭州晨報》2001年4月17日。
- [22]同註[21]。

- [23]張瑞霞、沈文仁《斧鋸毀了固沙林帶》，《蘭州晨報》2001年3月14日。
- [24]余文濤、袁清林、毛文永《中國的環境保護》，北京：科學出版社，1987年。
- [25]袁清林《中國環境保護史話》，北京：中國環境科學出版社，1990年。
- [26]趙岡《中國歷史上生態環境之變遷》，北京：中國環境科學出版社，1996年。
- [27]中國圖書館分類法編輯委員會《中國圖書館分類法（第四版）》，北京圖書館，1999年。
- [28]張殿印、陳康《環境工程入門》，北京：冶金工業出版社，1999年，第1-2頁。
- [29][美]阿爾·戈爾《瀕臨失衡的地球——生態與人類精神》，北京：中央編譯出版社，1997年，第332頁。

Dunhuangology and the Kyoto School of Oriental Studies

Aida - Yuen Wong
(Brandeis University, U. S. A.)

Dunhuang Studies began with the discovery of the library cave(cave17)at the Mogao Grottoes around the turn of the last century. Hidden from view since at least the 11th century, the library cave contained an extraordinary assemblage of paintings, banners, and manuscripts, some of which are the only surviving specimens of their kind dating back to as early as the 4th century. As many as 50,000 items representing both religious as secular traditions, such as Buddhist and Daoist texts, pharmacopoeias, musical scores, and works of calligraphy, were found. This cornucopia of visual and textual materials revealed much about the strategic role played by Dunhuang in the history of China and beyond. Artifacts from Dunhuang have also come to be regarded as archetypes to which previous knowledge of historical occurrences could be compared and errors in their comprehension rectified. ^[1] The authority conferred by the antiquity and authenticity of the finds is unequivocal. Through the years, the findings at Dunhuang have prompted scholars from around the world to cultivate new areas of expertise and their efforts afforded us a glimpse not

only of the remote past, but also of the disciplinary practice of modern scholarship.

This paper focuses on the Kyoto School of Oriental Studies (*toyogaku* 東洋學), which was virtually synonymous with Dunhuangology in the field's formative developments in Japan. Naito Konan (内藤湖南), Kano Naoki (狩野直喜), and a number of eminent scholars at Kyoto Imperial University, who led the Kyoto School of Oriental Studies, were also instrumental in propelling Dunhuangology to the forefront of the Japanese academe. The circumstances of their encounter with Dunhuang are eloquently recalled in Kanda Kiichiro's (神田喜一郎) *Tonkogaku gojunen* (Fifty Years of Dunhuangology 敦煌學五十年), the definitive text describing the challenges and triumphs of the field.^[2] According to Kanda, Japanese knowledge of Dunhuang could be traced to 1909, the year the French sinologist Paul Pelliot went to Beijing with a small portion of the 10,000 or so objects he had removed from the library cave. With the goal of purchasing books for the Bibliotheque National of France, Pelliot came into contact with Tanaka Keitaro (田中慶太郎), owner of Bunkiyudo (文求堂), one of the largest commercial carriers of Chinese-language titles headquartered in Tokyo. It must have been during one of his exchanges with Tanaka, who happened to be Beijing at the same time, when Pelliot disclosed the contents of his Dunhuang finds, including several Tang and Five Dynasties sutras, prints and rubbings.

Among these items was a Tang copy of *Laotzi Huahujing* (老子化胡經 Sutra on Laozi's Conversion of Barbarians), which relates Laozi's preaching of Buddhism, Daoism, and Manichaeism

(摩尼教 a religion founded in Persia in the third century) during his various incarnations. This sutra had been used since its inception in the Eastern Han period by Daoists to establish the primacy of their faith over Buddhism. As the rivalry between the two religions intensified; Buddhist adherents began to denounce the text, culminating in the its extirpation in the 13th century. The resurfacing at Dunhuang of this and many other texts which had long been considered lost or extinct was of profound historical significance. Tanaka might have been the first Japanese to have any physical contact with these precious discoveries. [3]

The news of the great discovery soon reached Chinese antiquarians, most notably, Luo Zhenyu (羅振玉), who later compiled important catalogues of Dunhuang manuscripts. [4] Luo also knew Tanaka, and it was through them that the Kyoto scholar Naito and his colleagues got wind of the Pelliot Collection. Naito made a special trip to Beijing with Kano Naoki to see the collection, and before the year's end, he has publicized the discovery in the *Tokyo* and *Osaka Asahi Shimbun*, two of the most widely circulated newspapers in Japan. [5] From Pelliot, Naito and Kano obtained Photographic reproductions of a number of manuscripts, sculptures, and paintings, which they used as materials for an exhibition /symposium. Held under the auspices of Kyodai's (京大) Historical Society (史學研究會 Shigaku Kenkyukai), the event included papers given by various professors from the Faculty of Arts, such as Kuwabara Jitsuzo (桑原鷺藏), Hamada Kosaku (濱田耕作), and Tomioka Kenzo (富岡謙藏). Among the topics discussed were the Diamond Sutra, a rubbing of Tang Tai-zong's (唐太宗) calligraphic work *Wenquanming* (溫泉銘), the

aforementioned *Laozi Huahujing*, and fragments of the *Shangshu* (尚書), China's earliest historical text. This high-profile event heralded the beginning of Dunhuangology in Japan.

Several months later, Kyodai sent Naito and Kano back to Beijing, accompanied by Tomioka, Hamada, and Ogawa Takuji (小川琢治 a geographer). Their mission was to document the corpus of Dunhuang materials still in China, materials left behind by Western archaeologists. It is said that the team was disappointed by what they saw this time, mainly because they had expected a great deal more variety than the predominantly Buddhist artifacts. They returned home only after less than two months. However, the fact that five specialists from a single university traveled as a study group abroad was itself quite uncommon in those days, and certainly not without significance. For one thing, Kyodai was clearly showing a determination to make Dunhuangology the university's special excellence. When the Otani (大谷) expeditions returned from northwestern China,^[6] the artifacts collected were also entrusted to the Orientalists at Kyodai for research and analysis. In the ensuing decades, Kyodai continued to make progress by way of translating, transcribing, taking notes and photographs, interpreting and deciphering Dunhuang fragments housed in collections around the world. So active was Dunhuang studies that *tonko suru* (敦煌する to Dunhuang) came to be used as a fashionable verb.^[7]

As an historian of the modern period with a special interest in institutional history and historiography, I am most drawn to the topic of Dunhuangology for what it can reveal about Japanese intellectual developments. Were there other reasons besides the

intrinsic historical value of Dunhuang that could explain the flourishing of Dunhuangology in Japan? Why did Kyodai emerge as the heart of this field?

Japanese historiography was undergoing a seachange around the time of the discovery of Dunhuang, that is, the end of the Meiji period (明治時代 1868 - 1912). From the 1868 to around 1895, the slogan of Meiji Enlightenment was westernization—every Japanese, from the emperor down, was urged to learn from the West and to become more European and American. The “world history” (*mankokushi* 萬國史) taught in schools was for the most part just history of the West (*seiyoshi* 西洋史), with peripheral coverage of Asia and other non-Western regions. Leading scholars, mostly trained in Tokyo Imperial University, emulated Western methodological traditions like Leopold von Ranke’s empiricism and objective evaluation. To grasp the imported methods in all their complexities and sophistication, and for translation purposes, many Japanese academics learned to read German or other Western languages. Not being able to do so was considered a significant handicap, one that could bar a scholar from university employment. By the end of the century, especially after the Sino-Japanese war (甲午戰爭 1894 - 1895), the discipline of history had become irrevocably Westernized, but at the same time, some scholars had also begun to question the eurocentricism of the system.

One landmark development towards the direction of a less Western-centered outlook was the founding of specialized fields of study on Asia, broadly termed “*toyoshi*” (東洋史 Oriental History) or “*toyogaku*” (東洋學 Oriental Studies). The first time the

word *toyoshi* was used in Japan was kuwabara Jitsuzo's two-volume *Chuto toyoshi* (中等東洋史 Oriental History for Middle School), a textbook published in 1898. The book's main focus was interchanges between China and neighbors, exploring such topics as trade relations during the Tang periods when the Silk Road linked China to as far as the Mediterranean. Naka Michiyo (那珂通世), a giant in academe at the time, followed shortly afterwards in 1903 with *Toyo shoshi* (東洋小史 A Short History of the Orient). The province of Japanese Oriental research was not fixed, but it broadly covered the Asian continent, with China looming especially large because of the long tradition of *Kangaku* (漢學 Han studies) that could be traced to the Tokugawa period (徳川時代). A related field was *shinagaku* (支那學 Chinese studies), which could be understood as the Japanese translation of the Western term "sinology", but the content was nevertheless closer to the classical studies of *Kangaku* than Western sinology. Eager to shed the archaic and backward connotations of their practice, *Kangaku* scholars welcomed the modern ring of *shinagaku*. The dawning of Oriental research reflected a resurgence of interest among the Japanese in their native and Asian heritage, and a confidence in their ability to gain for all Asia a parity with Western powers. Many Japanese Orientalists regarded historical research as a political mission. The unexpected victory over China at the Sino-Japanese War, symbol of Japan's successful modernization, injected significant pride in the people's blood. To be sure, the possibility of becoming an imperialist power like other Western nations was growing ever stronger. As the prime target of Japan's imperialist ambition was China, research on China was es-

pecially rigorous. Most Japanese Orientalists started out as scholars of Chinese studies. Here, Michel Foucault's and Edward Said's insight about the mutual enforcement of power and knowledge finds a convincing exemplification.

Imperialism as a prime context in which Japanese Orientalist research could be judged and explained was indisputable, but its influence should not be exaggerated. How a scholarly work let alone an entire field of study came to be is usually the result of a collusion of many factors. Similarly, a scholar's merit cannot be assessed solely with reference to imperialism, no matter how strongly the imperialist reality had impacted his world.

Scholars today, even scholars in Japan, are prone to let imperialism overshadow the achievements of their pre-war predecessors. For example, Naito Konan, though widely recognized as a prominent historian and major contributor to Japanese Dunhuangology in the field's formative years, his research is largely forgotten or ignored in the present day. Some of his views were indeed laced with imperialist rhetoric, such as his infamous theory of "shifting center of Oriental culture", prophesizing the transference of the center of Chinese culture to Japan.^[6] Not all of his theories was offensive, however, some were brilliantly original, demonstrating a solid sinological grounding and more admirably an ability to detect large issues with profound implications for how history is portrayed.

Relevant to Dunhuang was his reading of *shangshu*, a partially damaged copy of which was discovered in the library cave. Through the ages, *shangshu* has been repeatedly copied as the authoritative text on ancient Chinese history from the age of the

legendary kings to the bronze age. Both the “old” Seal script version(古文版)and the new Official script version(今文版) proved difficult to read even for Chinese scholars. According to historian Qian Mu(錢穆), even the celebrated Tang – Dynasty literatus Han Yu(韓愈)was confounded by its content and phraseology.^[9] Audaciously, Naito tackled *shangshu*, developing a new interpretation that could be described as iconoclastic.

He proposed that the ancient history of China was constructed in a process he termed “Accumulation”(加上學說)that is, certain historical figures were added to the narrative as later historians saw fit, and often, the older the figure in narrative time the later he was actually invented in historical time. For example, Naito saw the middle parts of *Shangshu* concerning the Duke of Zhou(周公)was written first, likely during the age of Confucius, and the chapters on the pre – Zhou dynasties of Shang and Xia were Wei and Jin additions created to reinforce prevalent cultural – political ideology. Naito’s interpretation was largely based on linguistic comparison between the Dunhuang version of *shangshu* and other known versions as well as literary and historical work from the different periods contemporary with the added parts of the text. In 1921, the argument was published in an article “A Study on the Order of Chapters in the *shangshu*”(尚書編次考)in *Shinagaku*, the organ of Kyodai’s *shinagaku* program. Reprinting this article at the head of his collected treatises in 1928, Naito clearly felt confident about his thesis. The modern Chinese historian Gu Jiegang(顧頡剛), an exponent of the School of Doubting the Past(*yigu pai* 疑古派), later published an interpretation of Ancient Chinese history very similar to Naito’s theory of Ac-

cumulation in the introduction of his book *Gushi Bian* (古史辨 Critical Study on Ancient History). An influence from Naito was probable, though not certain.^[10]

Naito's bold, iconoclastic revisionism might have something to do with his unconventional background. He started out not as a professional archaeologist or historian he was not even an academic. Until about age 40, he had worked as a publicist for a number of newspapers and journals. Assigned to cover affairs on the continent, he had frequent exchanges with local personalities and acquired knowledge of Chinese, Manchurian, Mongolian, Tibetan, and Korean. His writings frequently made references to Chinese classics, demonstrating an uncommon cultivation in Kan-gaku. In 1907, when Kyoto Imperial University wanted to augment the staff in its nascent program of Oriental Studies, Professor of Literature Kano Kokichi (狩野亨吉) recommended Naito. Within two years, Naito was promoted from lecturer to professor, and was conferred a doctorate degree by the University soon afterwards. As mentioned in the first part of this paper, a history professor at a Japanese university was usually well-versed in Western historiographical tradition and could read European languages. Naito fell severely short in both regard, however.^[11] His smooth transition to an academic life would have been inconceivable in the early phase of the Meiji period. The resistance against eurocentric historiography spearheaded by Kuwabara Jitsuzo and Naka Michiyo had certainly provided some favorable conditions for his hire. That Kuwabara was on the Kyoto University's faculty also must have helped.

But the most important reason of all, Naito's skills and in-

terest matched very well the vision of the chief architects of the Oriental Studies program at Kyodai, a vision which found a perfect realization in Dunhuangology. From the very beginning, the Faculty of Arts at kyodai stressed multicultural and multidisciplinary studies. For example, Professor Kano Naoki, who sat in the curriculum committee in 1906 at the inception of the University, pushed the model that Oriental Studies should include philosophy, literature /language, and history. The content should not be confined to concerns about China alone, but should also encompass topics in the peripheral and Western regions. Practicing what he preached, Kano took the Ming novel *Xiyouji*, an embellished retelling of the famed journey to the West taken by the monk Xuanzan (玄奘) during the Tang Dynasty, as material for teaching history in and beyond the Chinese border. This multicultural view of history departed from the prevailing Kangaku approach, and it was also quite prescient in retrospect, for in 1906 when Kano first advanced his curriculum proposal, expeditions to the northwest like Xinjiang had not begun in earnest and Dunhuang had not yet appeared on the map of modern scholarship.^[12] It is important to note, however, that the Kyoto School of Oriental Studies never denied the usefulness of Kangaku training which emphasized reading in original language and knowledge in the classics. This combination of the new and the old methods as well as the breadth and depth of disciplinary research were precisely what Dunhuangology demanded, and continues to demand.

註釋：

[1] Victor Mair, "The Significance of Dunhuang and Turfan Studies", *Sino-Platonic Papers* 16 (March 1990): 16.

[2] Kanda Kiichirō, *Tonkōgaku Gojūnen* (Tokyo: Nigensha, 1960). 神田喜一郎《敦煌學五十年》，東京二玄社，1960年。

[3] *ibid.*, 249 - 56. Tanaka published under the pseudonym Kyudosei (教堂生) as list of items from the Pelliot Collection in the journal for Japanese nationals *Yanchen* (燕塵), 1909. For more information about the beginning of Japanese Dunhuangology, see Wang Jiqing, "On Japanese Coinage of the Chinese Term *Dunhuangxue*", *Dunhuangxue Jikan*, no. 38 (2000): 110 - 132. 王冀青《論“敦煌學”一詞的詞源》，《敦煌學輯刊》2000年第2期，第110 - 132頁。

[4] For example, *Mingsha shishi yishu* (1913), *Mingsha shishi yishu xubian* (1917), *Mingsha shishi guji congcan* (1917), *Dunhuang lingshi* (1924), and *Dunhuang shishi sui jin* (1925). 《鳴沙石室佚書》、《鳴沙石室佚書續編》、《鳴沙石室古籍叢殘》、《敦煌零拾》、《敦煌石室碎金》等。

[5] Kanda, 261.

[6] Between 1902 and 1914, Count Otani Kozui (大谷光瑞 1876 - 1948) organized three voyages (only one of which he participated in person) to north-western China, traveling through Kucha, Khotan, Turfan, and Dunhuang, and amassed an enormous amount of materials from these sites. From the library cave at Mogao, for example, his delegates removed some 400 items, as well as scores of painting from other caves at the site. Today, the Otani collection is one of the world's seven largest resources for Dunhuang and Turfan study.

[7] Miyasaki Ichisada, *Miyasaki Ichisada zenshu*, vol. 23 (Tokyo: Iwanami shoten, 1993), 437. 宮崎市定《宮崎市定全集》第23冊，東京：巖波書店，1993年，第437頁。

[8] Naito Konan, *Shin shinaron* (新支那論 1924), in *Naito Konan zenshu* (《內藤湖南全集》), Tokyo: Chikuma shobo (築摩書房), 1969年。

[9] Qian Mu, "Shangshu", in *Zhongguo shixue mingzhu*, vol. 1, chapter 1

(Taipei: Sanmin shuju, 1966). 錢穆《尚書》，《中國史學名著》，台北：三民出版社，1966年。

[10] Miyasaki, "Konan Naito: An Original Sinologist". *Philosophical Studies of Japan*, vol. 8(1967): 114.

[11] For a comprehensive examination of Naito's biography, see Joshua Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866 - 1934)* (Cambridge and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984).

[12] Miyasaki, vol. 24, 216 - 17.

敦煌出土的《壇經》鈔本(摘要)

陳廖安
(淡江大學)

《壇經》是記載六祖慧能禪法大要之書，也是研究禪宗思想的主要文獻。曹源法乳，流佈天下，法嗣繁衍，宗風大振，形成一花開五葉、臨濟子孫徧天下之盛況。五宗二派，多頭弘傳，雖然門庭設施不同，宗風各有獨特，但實際皆以《壇經》為基本依據。《壇經》為語錄體，係六祖講述，法海編錄，當時聽法者衆，豈無側記聽聞之人？爭立宗統，寧無變造改易之文？《壇經》在流傳過程中，增衍補缺，踵事增華，勢所不免，由是形成歷代不同之版本，而以明《嘉興藏》所刊宗寶改編本最為通行。近世敦煌莫高窟《壇經》鈔本出土，提供《壇經》研究之新史料，尤為學界所珍視，却也引發《壇經》論辨諸問題。本文擬從敦煌本《壇經》之組織結構、異文用詞、禪法大要等，徧參通核，輯比整次，略作網紀，以觀《壇經》傳承之梗概。

Evidence for the Localization of the Parinirvana Legend in Dunhuang Cave 158 (Abstract)

Amanda Goodman
(University of Michigan, U. S. A)

The Buddha's parinirvana, or "great passing" is one of the most memorable stories within Buddhism. Executed in a number of mediums across several regions, the scene of the Buddha's death was codified early on to include a regular cast of characters in a standard narrative setting. For example, there is a striking similarity between various visual depictions of the parinirvana legend irrespective of the time or place of composition.

Despite certain continuities between different depictions of the legend, the scene of the Buddha's death also served as a site of great literary and artistic innovation. Working within an established narrative framework, parinirvana re-presentations allowed authors and artists alike the opportunity to insert locally specific details into the received legend.

In order to understand the practice of interpreting the Buddha's death, along with the particular forms those variations take, it is important to consider the local communities that produce and make use of the legend. One important site for the

study of the development of the parinirvana legend is the Mogao ku site situated near the oasis town of Dunhuang in China's Gansu Province.

Parinirvana depictions at Dunhuang occur rather late and were short-lived. The colossal reclining Buddha found in Cave 158, which dates to the mid-Tang period (781-847), is among the most impressive of the parinirvana images at the site. The layout and design of Cave 158, as well as its size and date, show a Tibetan influence.

The parinirvana image found in Cave 158 raises certain issues when examined alongside other death scene depictions. Though it incorporates several iconographic conventions typical of parinirvana scenes, certain aspects of the cave's orientation and imagery are unique. Second, because Cave 158 was commissioned during the Tibetan occupation period, modifications in the iconographic program appear to reflect social and political changes in the region.

In light of these issues, Cave 158 provides an example of the localization of the Buddha's death at Dunhuang because it represents a translation of the "universal" language of the parinirvana legend into "local" Dunhuang dialect. This paper explores the relationship between text and image in light of history by examining the death scene in Cave 158 within the paradigm of localization and by drawing on a wide range of textual and visual sources.

**Home and Away: Domestic Architecture
and the Visual Grammar of Lotus
Sutra *Bianxiang* (Abstract)**

Natasha Heller
(Harvard University, U. S. A)

Scholarly analysis of sutra tableaux has been concerned in the first instance with identifying the parables or textual sources for the visual representations. Building upon this work, I would like to show these visual representations play off each other to create new, visual interpretations of their textual sources. My analysis will focus in a series of Lotus sutra *bianxiang*, specifically those found in Cave 217, Cave 23, Cave 159, Cave 85, Cave 61, and Cave 98.

This paper will examine the depiction of architecturally based metaphors, specifically the building house and the father's mansion in the prodigal son parable, in several Lotus Sutra tableaux. I will show how the visual treatments of these key parables serve to structure the overall image, and how their juxtaposition prompts innovations in both their representation and interpretation.

附：“敦煌佛教藝術文化國際學術研討會”議程表

敦煌佛教藝術文化國際學術研討會

International Symposium on Dunhuang Buddhist Art and Culture

會議地點：蘭州大學逸夫科學館 201 會議室

Place of the conference: Room 201, Shaw Science Hall, Lanzhou University

會議注意事項(Notes):

1. 每人發表論文及翻譯時間 25 分鐘。於 22 分鐘時主持人提醒,25 分鐘終止發言。

Each speaker is given 25 minutes for his /her presentation including interpretation. The moderator is to give warning 3 minutes in advance.

2. 每人發表論文後,自由討論 5 分鐘。問題討論時,經主持人同意後,方可發問。

There is a 5 - minute free discussion after each presentation. Questions should be asked with the moderator's permission.

3. 請提早入坐,會議進行時,請勿私下交談,勿中途退場,以示對論文發表者之尊重。

Everybody is to observe the time schedule and the audience should keep silence during the presentation.

4. 會議為發表論文者準備了實物演示平臺、幻燈機等,歡迎發表論文者使用。

Relevant equipment is prepared for speakers to use.

議程表 Conference Agenda

2001年7月13日(星期五) Friday, July 13, 2001.

8:30—9:50 開幕式 Opening Ceremony

主持:蘭州大學副校長楊恕教授

Chairman: Professor Yang Shu, deputy president of Lanzhou University

1、蘭州大學校長李發伸教授致歡迎詞

Welcome speech given by Professor Li Fashen, President of Lanzhou University

2、中國吐魯番學會副會長郝春文教授宣讀中國敦煌吐魯番學會會長季羨林先生的賀詞並講話

The Letter of Congratulation from Professor Ji Xianlin, president of China Dunhuang and Turfan Society, read by Professor Hao Chunwen, the deputy director of the Society; speech given by Professor Hao

3、蘭州大學領導向聯辦單位贈送禮品

Leaders of Lanzhou University give presents for the sponsors of the conference

4、南華大學向蘭州大學敦煌學研究所贈送圖書

Nanhua University donates books to the Institute of Dunhuang Studies of Lanzhou University

5、南華大學依空法師講話

Speech given by Master Yikung from Nanhua University

6、美國密西根大學端木三教授講話

Speech given by San Duanmu from Michigan University of USA

9:50—10:10 休息 Break

10:10—12:00 學術報告(第一場) Session(I)

主持:依空法師、Aida - Yuen Wong 教授

Moderators: Master Yikung, Professor Aida - Yuen Wong

1、陳國燦教授:從敦煌吐魯番所出早期寫經看佛教的東傳西漸

Professor Chen Guocan: The Eastward Flow and Westward Spread of Buddhism Reflected in Early Hand - Written Scriptures Discovered in Dunhuang and Turfan

2、永有法師:敦煌遺書中的《金剛經》

Master Yongyou: Diamond Sutra in the Dunhuang Manuscripts

3、鄭阿財教授:敦煌寫本《九想觀》詩歌新探

Professor Zheng Acai: A New Study of Jiu Xiang Guan Poems in Dunhuang Manuscripts

4、端木三教授:現代語言學倫理和漢語語言學

Professor San Duanmu: Modern Linguistic Theory and Chinese Linguistics

12:00—14:30 午餐及休息 Lunch Break

14:30—14:00 學術報告(第二場) Session(II)

主持:寧強教授、鄭炳林教授

Moderators: Professor Ning Qiang, Professor Zheng Binglin

1、賴文英教授:北傳早期的“法華三昧”禪法與造像

Professor Lai Wenying: Fahua Samadhi Meditation and Image-making in Early Northern Buddhism

2、Tianshu Zhu:須彌山在中國佛教藝術中的表現與意義

Tianshu Zhu: Image of Mt. Sumeru in Chinese Buddhist Art

3、沙武田博士:莫高窟第 98 窟及其對曹氏歸義軍時期大窟營

建之影響

Sha Wutian: Cave 98 of Mogao Grottoes and its Influence on Building Large Caves in the Return - to - Allegiance Army Period

14:00—14:20 休息 Break

14:20—18:00 學術報告(第三場)Session(III)

主持:齊陳駿教授、鄭阿財教授

Moderators: Professor Qi Chenjun, Professor Zheng Acai

1、竺家寧教授:敦煌卷子 P. 4663 詞彙研究

Professor Zhu Jianing: A Lexical Study of Dunhuang Manuscript P. 4663

2、賴鵬舉教授:健陀羅的大乘“法身”思想及其在中亞、河西地區的開展

Professor Lai Pengju: Ideology of Gandhāran Mahayana Dharmakaya and its Spreading in Central Asia and Hexi

3、王志銘教授:論敦煌書法的藝術價值

Professor Wang Zhimin: The Artistic Value of Dunhuang Calligraphy

4、陳廖安教授:敦煌出土的《壇經》鈔本

Professor Chen Liaoan: Transcripts of Tan Jing Discovered in Dunhuang

18:00 蘭州大學領導宴請與會專家

Dinner given by the leaders of Lanzhou University

20:00《普門學報》主編與大陸學者座談會地點:專家樓3樓會議室

Talk between Editor - in - chief of *Pumen Journal* and scholars from mainland China

7月14日(星期六)Saturday, July 14

8:00—9:50 學術報告(第四場)Session(IV)

主持:陳國燦教授、郝春文教授

Moderators: Professor Chen Guocan, Professor Hao Chunwen

1、Amanda Goodman: 敦煌 158 窟涅槃故事本土化的證據

Amanda Goodman: Evidence for the Localization of the Parinirvana Legend in Dunhuang Cave 158

2、Natasha Heller: 居家建築及法華經變的視覺結構

Natasha Heller: Home and Away: Domestic Architecture and the Visual Grammar of Lotus Sutra *Bianxiang*

3、Tom Suchan: 從四川毘沙門天王形象看晚唐及五代時期的軍事

Tom Suchan: A Survey of Vaisravana Imagery in Sichuan as Facets of the Martial Culture of the late Tang and Five Dynasties Periods

4、殷光明博士: 敦煌盧舍那佛法界圖像研究

Dr. Yin Guangming: On Dharma Realm Images of Losana in Dunhuang

9:50—10:10 休息 Break

10:10—12:00 學術報告(第五場)Session(V)

主持:永有法師、施萍婷教授

Moderators: Master Yongyou, Professor Shi Pingting

1、Aida - Yuen Wong: 敦煌學與東方歷史學京都學派

Aida - Yuen Wong: Dunhuangology and the Kyoto School of Oriental History

2、謝生保教授: 敦煌莫高窟發現的剪紙藝術品

Professor Xie Shengbao: Paper-cutting Works Found at the Mogao Grottoes of Dunhuang

3、杜斗城教授：流傳於日本的《十王經》與《地藏十王經》

Professor Du Doucheng: *Shi Wang Sheng Qi Jing* and *Ksitigarbha Shi Wang Jing* in Japan

4、王冀青教授：高楠順次郎與敦煌佛典——牛津大學藏斯坦因與高楠順次郎往來通信研究

Professor Wang Jiqing: Takakusu Junjiro and Dunhuang Buddhist Scriptures: Analysis of a Correspondence between Takakusu Junjiro and Aurel Stein.

12:00—14:30 午餐及休息 Lunch Break

14:30—16:30 學術報告(第六場)Session(VI)

主持：李正宇教授、杜斗城教授

Moderators: Professor Li Zhengyu, Professor Du Doucheng

1、李正宇教授：唐宋時期的敦煌佛教

Professor Li Zhengyu: Dunhuang Buddhism in the Tang and Song Dynasties

2、伏俊連教授：談漢澤經誦讀方式的來源

Professor Fu Junlian: On the origins of way of Buddhism sutra translated by China

3、劉永增教授：阿彌陀經的光明信仰與藥師經的審判思想

Professor Liu Yongzeng: The Guangming concept of Amito sutra and the declaring thought of Yao-shi sutra

4、馬德教授：莫高窟新發現的窟龕與基塔遺跡

Professor Ma De: Caves and Pagoda Newly Found at the Mogao Grottoes

16:30—17:00 休息 Break

17:00—18:00 閉幕式 Closing Ceremony

主持：陸慶夫教授

Chairman: Professor Lu Qingfu

會議總結：鄭炳林教授

Porfessor Zheng Binglin: Summary

2、安排部分學者考察河西事宜：馮培紅博士

Dr. Feng Peihong: Arrangement for the Hexi Inspection

18:00 晚餐及遊覽市容

Dinner and the city tour

封面題字：段文傑

責任編輯：文 史

封面設計：安 毅



Collected Papers at International Symposium
on Dunhuang Buddhist Art and Culture

定價：68.00 元