



教育部人文社会科学重点研究基地资助

主编：郑炳林
花平宁

麦积山石窟艺术文化论文集

下

兰州大学敦煌学研究所
麦积山石窟艺术研究所 编

兰州大学出版社

麦积山石窟艺术文化论文集

下

兰州大学出版社

责任编辑：文 史
封面设计：安 毅



ISBN 7-311-02420-X



9 787311 024208 >

ISBN7-311-02420-X

定价：108.00元(上、下册)

麦积山石窟艺术文化论文集

(下)

主 编 郑炳林
花平宁

兰州大学出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

麦积山石窟艺术文化论文集/郑炳林主编. —兰州:
兰州大学出版社, 2004. 6
ISBN 7 - 311 - 02420 - X

I. 麦... II. 郑... III. ①麦积山石窟 - 艺术 - 学
术会议 - 文集②麦积山石窟 - 佛教 - 文化 - 学术会议 -
文集 IV. K879. 244 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 057710 号

麦积山石窟艺术文化论文集(上、下)

——2002 年麦积山石窟艺术与丝绸之路

佛教文化国际学术研讨会论文集

郑炳林 花平宁 主编

兰州大学出版社出版

兰州市天水路 308 号 电话:8617156 邮政编码:730000

E-mail: press@onbook.com.cn

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

甘肃省委印刷厂印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:35.5

2004 年 6 月第 1 版 2004 年 6 月第 1 次印刷

插页:2 字数:890 千字 印数:1-1200 册

ISBN 7 - 311 - 02420 - X 定价:108.00 元

目 录

- 近几年来敦煌莫高窟田野考古综述 彭金章 王建军(1)
- 论敦煌石窟崖面上的“王公窟”现象 马 德(13)
- 敦煌石窟中的地狱图像与冥报思想 殷光明(22)
- 北传密教菩萨造像起源初探
——敦煌第 332 窟之珞珈山观音变 黄韵如(53)
- 敦煌莫高窟文殊变相初探
——以驭狮胡人为中心 屈直敏(73)
- 敦煌画榜书存在的几个问题 公维章(84)
- 敦煌莫高窟窟前殿堂遗址及木构窟檐的尺度问
题初探 肖 旻(96)
- 晚唐五代敦煌地区《大般若经》的流传与信仰 郑炳林(107)
- 晚唐五代敦煌的十王信仰 党燕妮(136)
- 《大云经疏》结构分析 林世田(174)
- P. 3240、P. 4779、S. 4117 等三件敦煌文书的年代
..... 王兰平(197)
- 关于归义军节度使官制的几个问题 冯培红(203)
- 敦煌写本宅经中的八宅——“八宅经一卷”研究 陈于柱(237)
- 中古时期敦煌地区财婚风气略论 陈丽萍(259)
- 唐五代敦煌大族出家女性初探 徐晓丽(269)
- 唐五代时期敦煌僧人饮食概述 赵 红 高启安(280)

- 甘肃中东部石窟早期经变及佛教故事题材的考察
 吴 荃 魏文斌(305)
- 论炳灵寺北魏石窟的“十方三世佛”
 ——以 126、128、132 窟为例 赖文英(327)
- 张掖马蹄寺石窟群研究回顾与述评 张善庆(343)
- 唐朝时期的北石窟寺蠹测 刘治立(362)
- 秦地石窟与中原佛教文化初探 张乃翥 韩玉玲(372)
- 龙门刻经洞窟及库藏经幢的调查 王 洁(382)
- 四川南朝造像与佛像的传播 袁曙光(395)
- 宝顶石窟与傅大士禅学关系初探 张 划(407)
- 浅谈巴中石窟 吴朝均(426)
- 谈耀州窑瓷中的佛教文化因素 杜 文(431)
- 回鹘五台山信仰与文殊崇拜考 杨富学(441)
- 《佛说摩利支天经》信仰内涵初探
 ——从郑和施刻《佛说摩利支天经》谈起 陈玉女(448)
- 南京栖霞山栖霞寺飞天的考察与研究 黄 征(476)
- 对早期佛教变革和世界文化一体化进程的认识 王尚达(498)
- 丝绸之路民族传统体育考古研究 李重申 李小唐(509)
- 论丝绸之路古代妇女体育 李金梅 路志峻 苏 瑄(526)
- 附:麦积山石窟艺术与丝绸之路佛教文化
 国际学术研讨会会议议程 (536)

近几年来敦煌莫高窟田野考古综述

彭金章 王建军
(敦煌研究院)

1900年,敦煌藏经洞被偶然发现了,其内秘藏了几个世纪的数万件经卷文书得以重见天日,遂形成了专门研究这些文献的学问——敦煌学。近一个世纪以来,由于国内外敦煌学界的共同努力,敦煌学研究硕果累累,使之成为当今国际显学。随着这门学科研究的深入,一些新问题被提出来了,有待学术界去探讨。上个世纪80年代后期以来,莫高窟窟前的几次田野考古,就是在这种背景下进行的,并取得了令世人瞩目的研究成果。现以发掘时间为序,将这几次考古发掘工作综述如下。

一、莫高窟北区石窟发掘经过、 主要收获、学术价值及其意义

敦煌莫高窟开凿于鸣沙山东麓长约1700米的断崖上,根据洞窟分布情况分为南区 and 北区。在长约1000米的南区,集中了敦煌文物研究所编号的492个洞窟中的487个。在长约700米的北区断崖上,也开凿有洞窟,由于其内多无壁画和塑像,也就一直未引起足够重视。但北区洞窟的形制特征、性质与功能、与南区洞窟的关系等问题却一直为学术界所关注。为了揭开北区洞窟之谜,从1988年至1995年,敦煌研究院考古研究所组织专业人员对北区

崖面上的全部洞窟,包括第 461—465 窟在内,逐一进行了清理发掘。

(一)发掘经过

1. 首先对北区洞窟进行编号,这是对洞窟进行记录、测量、绘图、考察、拍照、考古发掘、研究以及对其中的壁画进行临摹等必不可少的基础性工作。此次北区洞窟编号次序是从南至北,从下向上,呈 S 形排列。

2. 其次对北区洞窟进行试掘,为后来正式发掘积累了经验。

3. 正式发掘阶段,共进行了六次:

第一次发掘从 1988 年 10 月开始至 12 月结束,累计发掘洞窟 61 个。

第二次发掘从 1989 年 3 月开始至 5 月结束,累计发掘洞窟 67 个。

第三次发掘从 1989 年 8 月开始至 11 月结束,累计发掘洞窟 91 个(含第 463—465 窟)。

第四次发掘从 1994 年 4 月开始至 7 月结束,累计发掘洞窟 29 个(含第 461、462 窟)。

第五次发掘从 1995 年 5 月开始至 6 月结束,清除 B174—B179 窟窟前积沙数百立方米。

第六次发掘从 1995 年 11 月初开始至月底结束,继续第五次的发掘,清除积沙数百立方米。

(二)主要收获

1. 弄清楚了北区崖面现存洞窟的确切数量是 248 个。^[1]

2. 发现了多种形制的洞窟,填补了莫高窟洞窟形制存在的空白。

3. 纠正了以往关于北区洞窟性质与功能的不正确说法,还其洞窟性质以本来面目。

4. 出土了一批重要遗物。主要有钱币类、木质类、陶瓷器类、

棉麻毛丝织品类、铜铁器类、影塑类、文书类等。具体有波斯银币、开元通宝、宋代铜铁钱币、西夏铁币、木雕彩绘俑、回鹘文木活字、脱塔、脱佛、影塑经变、铜十字架、铁削刀,以及文书类的汉文、西夏文、回鹘文、藏文、梵文、蒙文、八思巴文、叙利亚文文献等。^[2]

(三)学术价值与研究价值

北区发现的许多重要遗迹,如多室禅窟、瘞窟、僧房窟、僧房窟附设禅窟、廩窟等,均为莫高窟乃至敦煌地区首次发现,因而有重要学术价值。

北区出土的大批珍贵遗物,如波斯银币为敦煌地区首次发现,^[3]它的出土填补了敦煌地区波斯银币的空白。据史籍记载,西夏曾经统治敦煌长达近二个世纪,但在莫高窟北区发掘前,学术界仅仅知道在敦煌有西夏时期的洞窟、西夏绘制的壁画以及洞窟内的西夏文题记,至于其它西夏遗物则知之不多。然而,在莫高窟北区洞窟内却出土了一批西夏遗物。其中有西夏铁币二十八枚,为敦煌地区首次发现。而西夏文文献中的《碎金》、《龙树菩萨为禅迦王说法要偈》、《种咒王阴大孔雀明王经》、有序言的《三才杂字》、西夏文汉文双语双解辞典《番汉合时掌中珠》等,经学者研究认为它们均属于国内孤本。至于出土的活字版《地藏菩萨本愿经》、活字版《诸密咒要语》则属于海内外所仅存。^[4]因而有很高的学术价值和研究价值。

北区出土的汉文文献《排字韵》,为久已失传的古佚书,它的面世为我国古代韵书研究提供了珍贵资料。^[5]出土的汉文“安乐三年郭方随葬衣物疏”,填补了藏经洞窟出土的数万卷文书中河西大凉王李轨政权“安乐纪年”的缺环,因而同样具有重要学术价值。^[6]

(四)重要意义

1. 通过对北区洞窟的考古发掘和研究,基本弄清了北区洞窟数量、性质与功能、时代,以及北区洞窟与南区洞窟的关系,从而纠

正了以往对北区洞窟性质的误解,揭开了蒙在该区洞窟的神秘面纱,恢复了其原貌。这样才有可能写出一部完整的莫高窟石窟营建史。

2. 出土的许多遗物为稀世珍品,有的是首次在敦煌发现,有的为国内文献孤本,有的文献则为海内外所仅存。它们的面世,为研究当时敦煌、河西,乃至中国的民族、宗教、文化、历史、地理、交通以及中国与中亚的关系等诸多方面提供了又一批宝贵资料。对于探讨敦煌在中国、印度、希腊、伊斯兰四大文化体系汇流中的地位和作用,进而推动敦煌学的深入研究和更大发展,同样具有重要意义。^[7]

二、莫高窟下寺(三清宫)的发掘及其意义

下寺原名三清宫,又名太清宫,为一道观。位于莫高窟南区北段第16窟窟前,因该寺曾居住过藏经洞的发现者住持道人王圆箐,故下寺也因此而闻名遐尔。

(一)发掘经过

2000年是藏经洞发现一百周年,也是由此而诞生的敦煌学的百年。为了纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学诞生一百周年,敦煌研究院早在1998年就开始了全面的筹备工作,其中一项工程就是落架维修与藏经洞近在咫尺的下寺。维修方案是修旧如旧。维修好以后将其开辟为“敦煌藏经洞陈列馆”,展示藏经洞文物的发现、流失及世界各国的研究状况,供国内外学者专家及游客参观。

此前,曾有学者撰文,从“道真以沙州释门僧政的身份签发《辛亥年(951)腊八燃灯分配窟名数》,似可证明道真所在的三界寺位于莫高窟前”,^[8]并进一步分析该寺距原本是归义军初期的河西僧统洪晷的影窟(即今藏经洞)较近。从目前现存距藏经洞最近的地上建筑无疑是下寺。因此,下寺是否由原三界寺所改建

或在原三界寺遗址上所修建,也就成为学术界所关注的学术问题之一。故此次下寺落架维修,为弄清下寺与三界寺的关系提供了机会。

下寺的落架维修工程是在敦煌研究院保护研究所的专家具体指导下进行的。在下寺落架期间,于正殿东西壁、南大门内外两侧、西侧门外两侧及门内南侧墙面上,发现了大面积的壁画或文字。这些遗迹对于判断下寺的始建年代有极其重要的参考价值。故对其进行了现场保护,并遂即揭取,待下寺维修好以后再恢复到壁面上。此外,保护所的专家还对原悬挂于南大门上方的木匾表面涂层进行清除,于是露出了“三清宫”三个大字和一些小字,知“三清宫”修建于清代光绪三十四年(1908)。除此之外,在下寺落架工程中,未发现比光绪年间时代更早的遗物和文字资料。据此可以判断,王道士任住持的“三清宫”是光绪年的清代建筑,而不是由原时代较早的建筑改建而成。

为了进一步了解下寺地面以下是否有早于下寺始建时代的建筑遗址,敦煌研究院考古研究所派出了蔡伟堂等三位考古专业人员,在有关专家指导下,于1998年9月至10月对下寺南大门以南与下寺院内,分别用探方和探沟进行了考古发掘,共计发掘面积270平方米。其中在下寺院内所开探沟深达2米以上。经过发掘,仅在南大门西侧探方内,发现了叠压在“三清宫”南大门门楼西墙下,略早于下寺的小面积建筑遗迹,经分析,这些建筑遗迹有可能是当年香客们临时圈马的马棚遗迹。除此之外,在发掘中未发现元代以前的建筑遗迹。因下寺落架维修报告及下寺考古发掘报告尚未发表,故暂作如上推测。^[9]

(二)意义

通过对下寺的落架维修,基本弄清楚了下寺的修建年代。得知该寺不是由时代早于下寺的古建筑所改建。通过对下寺南大门以南和下寺院内地面以下进行的考古发掘,更进一步了解到,下寺

也不是在原古代建筑基址上的重建,并排除了下寺地面以下有三界寺的可能。但这并不意味着在莫高窟前的其它地方存在三界寺的可能性。因在莫高窟南区,除窟前沿崖体的狭长地带绝大部分进行了考古发掘外,南区窟前尚有广阔地段属于考古空白,有待今后去发掘。

三、莫高窟南区第 66—76 窟窟前的发掘及其意义

上世纪 60 年代和 80 年代,为配合莫高窟危崖加固工程,在窟前进行了两次考古发掘。

第一次发掘是从 1963 年 7 月至 1966 年上半年进行的,在第 21、22、25、27—30、35、38、39、44—46、53、54、467、55、61、85、98、100、108 窟窟前进行了发掘。

第二次发掘是从 1979 年 7 月至 10 月和 1980 年 4 月至 6 月进行的,在第 130 窟及其以南进行了发掘。

两次发掘的主要收获详见潘玉闪、马世长编著《莫高窟窟前殿堂遗址》一书。^[10]

至于其它洞窟窟前,因当时没有加固工程,或加固时的护墙基础未发现建筑遗迹,故未进行发掘。第 66—76 窟窟前就是其中之一。

在第 66—76 窟之上的一层洞窟是第 248—260 窟,在第 248—260 窟窟前有一木构栈道彼此相通,是游客参观该段高层洞窟的必经之路。由于参观者人数众多,而且终年不断,故木构栈道上的平铺木板磨损严重。考虑到支撑该木构栈道的石砌支柱原基础欠牢固,敦煌研究院保护研究所专家决定,趁更换木栈道木构件之机,将其下的石砌支柱拆除重建。当在原柱基继续向下开挖基槽时,发现了方形花砖,遂即由敦煌研究院考古研究所专业人员进行抢救性发掘。发掘工作从 1999 年 6 月中旬开始,7 月中旬结

束,累计发掘面积 186 平方米。发现了方形花砖铺地的殿堂遗址。由于参观通道原因,有些殿堂遗址未能完全发掘,而殿堂遗址之下的情况也有待继续工作。即便如此,因在第 66—76 窟窟前发现了殿堂遗址,填补了该段考古空白,故仍然具有重要意义。希望此地段的考古发掘工作能继续下去,并期盼发掘报告也能早日发表,以便学术界共同研究。^[11]

四、莫高窟第 96 窟及其窟前殿堂遗址的发掘经过、主要收获、学术价值及其意义

(一)发掘经过

为了完善莫高窟南区窟前照明设施,敦煌研究院保卫处于 1999 年 10 月中旬,在窟前实施了电缆沟开挖工程,当工程进行到第 96 窟窟前时,于现地面下一米左右处,先后发现了方形花砖和石柱础,在报告甘肃省文物局后,敦煌研究院遂即组织考古研究所专业人员进行了抢救性发掘。发掘工作从 10 月下旬开始,首先对第 96 窟窟前以及第 95 窟、第 94 窟窟前进行了发掘。紧接着又在现九层楼地面开挖探沟两条,以了解九层楼现地面以下的堆积情况。在此基础上,对第 96 窟窟内进行了发掘。至 11 月下旬结束。共计发掘面积 500 余平方米。取得了重要收获。^[12]

(二)主要收获

1. 发现的重要遗迹:有初唐时期的“北大像”窟窟前殿堂遗址和窟内初唐时期的洞窟地面。有西夏时期的“北大像”窟窟前殿堂遗址和窟内西夏时期的洞窟地面。有“北大像”窟元代时期的洞窟地面。有清代的“北大像”窟窟前殿堂遗址和窟内清代的洞窟地面。

2. 出土的主要遗物:有素面条砖、素面小方砖、素面大方砖以及方形花砖等铺地砖。有鎏金铜菩萨、开元通宝、光绪通宝、铁灯

盃、铁钉等铜铁器。有木雕像、建筑木构件等木质遗物。有石门枕、石柱础、残石碑等石质遗物。有板瓦、筒瓦、兽、土坯、草绳、麻绳等建筑材料。有瓷碗、瓷盘等瓷器。

(三)学术价值及其意义

1. 填补了第96窟及其窟前考古工作的空白：“九层楼”前及其第96窟窟内，以往从未进行过考古发掘，因而该窟窟内及其窟前现地面以下情况也不为世人所知，也从未有人怀疑过现地面是否是初唐时期的原地面。此次对该窟及其窟前的考古发掘，填补了“九层楼”前及“北大像”窟考古工作的空缺。

2. 在莫高窟窟前首次发现了初唐时期的窟前殿堂遗址：莫高窟窟前曾于上世纪60至80年代进行过两次大规模的考古发掘工作，共计发现窟前殿堂遗址22座。据学者研究，22座窟前殿堂遗址中，时代最早者为五代时期。^[13]而此次在第96窟窟前却发现了时代早到初唐时期的殿堂遗址，从而将莫高窟窟前出现殿堂的时间提早了200年。

3. 千岁大佛比以往“长高”了一米。由于在第96窟窟内发现了初唐时期的原洞窟地面，因而使现存“北大像”的高度也发生了变化，由发掘前的洞窟地面即民国时期的地面所测大佛高度34.5米，变为由初唐时期的洞窟地面所测大佛高度为35.5米，从而恢复了武则天时期所修弥勒大佛的原高度。

4. 补充史料记载之不足：第96窟窟前殿堂遗址的发掘，为窟前地貌变迁及窟前殿堂营建史提供了宝贵资料。弥补了史料记载的欠缺。^[14]

五、莫高窟上寺、中寺的发掘及其意义

上寺、中寺，位于莫高窟南区现九层楼广场南侧；该寺院早在1944年国立敦煌艺术研究所成立前就已经存在，是当时莫高窟仅

存的三座寺院中的两座。两寺院的寺门均西向,寺院之间以东西向的矮墙相隔,上寺在南,中寺在北。据学者考证,上寺名雷音寺,僧寺,“约元末明初由古寺改名而来。清乾隆三十七年(1772年),住持喇嘛李心能并徒源修(一作源秀)募化重修。即今名‘上寺’。原有重修木匾悬于寺门,正面横刻‘雷音禅林’四字,右侧竖行墨书年款‘大清乾隆叁拾柒年肆月初八日悬’;左侧竖行书重修者名款云:‘募化重修住持李心能/徒源修’。^[15]中寺亦为僧寺,位于上寺北邻,分前后院,后院有门北向,门额上横书“皇庆寺”三字。^[16]

从有关资料得知,著名国画大师张大千先生曾于1941—1943年在莫高窟临摹壁画期间,住在上寺。并在上寺招待过国民政府监察院院长于右任先生和高一涵先生(1943年任国立敦煌艺术研究所筹备委员会主任)。当时的上寺主持者是易喇嘛,与大千先生多有往来。^[17]1943年3月国立敦煌艺术研究所筹备委员会正式在莫高窟中寺前院开始办公。“院中正房(东房)是工作室,北面是办公室和贮藏室,南向是会议室和我的办公室。后院东房是我们设立的陈列室,北面两间是我的居室,室内两个土炕,有土坯砌的书桌、书架并列在墙边。西南的房子是磨坊。”^[18]1949年以后,敦煌文物研究所亦曾较长时间利用中寺房舍作为办公场所。由此可知,现存上寺和中寺虽始建时代较晚,但因两座寺院与张大千、于右任以及敦煌研究院的前身有密切关系,而且是莫高窟窟区现存建筑中除了洞窟、窟檐、舍利塔之外时代较古的建筑,故一直受到学术界的关注。

2004年是敦煌研究院建院六十周年,同时是原国立敦煌艺术研究所所长、原敦煌文物研究所所长、原敦煌研究院名誉院长、敦煌守护神常书鸿先生诞辰一百周年。为了展示六十年来敦煌研究院在敦煌石窟“保护、研究、宏扬”中取得的成果,缅怀常书鸿先生等老一辈敦煌学者在莫高窟开创保护研究工作的艰辛历程,以及

为敦煌学所做贡献和取得的业绩,按照莫高窟窟区总体规划的要求,上寺和中寺将保留现状,并视情况对其进行维修,或小修小补,或大修大补,或抽梁换柱,或落架维修,或按清代形制重建。为配合上寺和中寺的维修,敦煌研究院考古研究所随即派出专业人员进行了考古发掘。

(一) 发掘

考古发掘工作从2001年7月1日开始,先后在上寺和中寺落架维修或原有建筑现已倒塌的基址上,以及上寺和中寺后院分别用探方或探沟进行了发掘,面积达410平方米,于9月30日结束,获得了一批珍贵资料。

(二) 意义

从上寺前院南配殿、中寺正殿落架情况看,未发现早于清代的建筑构件和遗迹,表明现存上寺和中寺的大部分房舍是清代所建。是否为元末明初的古寺所改建仍有待探讨。从考古发掘的资料分析,上寺和中寺地面以下未发现建筑遗迹,从而排除了上寺和中寺寺址之下有古寺院的可能。总之,通过对上寺和中寺部分建筑的落架维修,以及对上寺和中寺部分建筑遗址的考古发掘,基本弄清了上寺中寺一带地上地下的情况,填补了该寺院所在地的考古空白,因而仍有其学术意义和价值。^[19]

六、结 语

综上所述可知,通过几次对莫高窟窟区有关洞窟或地段的考古发掘,已经弄清或基本弄清了相关洞窟、窟前殿堂或寺院的诸多学术问题。为敦煌学研究的进一步深入和更大发展,提供了大批珍贵资料。与此同时,也提出了相关的学术问题,有待国内外敦煌学界的同仁去探讨。

注 释

[1]王建军、胡祯《敦煌莫高窟北区洞窟新编窟号说明——兼谈以往北区洞窟诸家编号》，《敦煌研究》1999年第2期。

[2]彭金章、王建军《敦煌莫高窟北区洞窟所出多种民族文字文献和回鹘文木活字综述》，《敦煌研究》2000年第2期。

[3]彭金章、沙武田《试论敦煌莫高窟北区出土的波斯银币和西夏钱币》，《文物》1998年第10期。

[4]史金波《敦煌莫高窟北区出土西夏文文献初探》，《敦煌研究》2000年第3期。

[5]张金泉《莫高窟新出土的古韵书“排字韵”》，《敦煌研究》2001年第1期。

[6]彭金章、王建军《敦煌莫高窟北区石窟》第三卷第七章第三节，文物出版社待刊。

[7]彭金章、王建军《敦煌莫高窟北区石窟》第一卷，北京：文物出版社，2000年；段晴《敦煌新出土叙利亚文书释读报告》，《敦煌研究》2000年第4期；陈国灿《莫高窟北区第47窟新出唐告身文书研究》，《敦煌研究》2001年第3期。

[8]荣新江《敦煌藏经洞的性质及其封闭原因》，《敦煌吐鲁番研究》第二卷，北京：北京大学出版社，1996年。

[9]下寺发掘工作由蔡伟堂先生负责，参加者有郭俊叶女士、沙武田先生。

[10]潘玉闪、马世长《莫高窟窟前殿堂遗址》，北京：文物出版社，1985年。

[11]此次发掘工作由沙武田先生负责。

[12]第96窟及其窟前发掘工作由彭金章先生主持，参加者还有郭俊叶女士、王建军先生、吕文旭先生、何明阳先生。另外，在发掘第96窟及其窟前殿堂遗址的同时，还对第95、94窟窟前也进行了发掘。

[13]同注[10]。

[14]彭金章、王建军、郭俊叶《敦煌莫高窟“九层楼”考古新发现》，《2000年敦煌学国际学术讨论会论文提要集》，2000年。

[15]李正宇撰,见季羨林主编《敦煌学大辞典》,上海:上海辞书出版社,1998年,第633页。

[16]潘玉闪撰,见季羨林主编《敦煌学大辞典》,上海:上海辞书出版社,1998年,第633页。

[17]《张大千生平和艺术》,北京:中国文史出版社,1999年,第94页。

[18]常书鸿《九十春秋——敦煌五十年》,杭州:浙江大学出版社,1994年,第60页。

[19]上寺和下寺发掘工作由蔡伟堂先生负责,参加者还有郭俊叶女士、张小刚先生、吴晓惠女士、吕文旭先生、祁卫东先生。详见《莫高窟上寺中寺发掘报告》,待刊。

论敦煌石窟崖面上的“王公窟”现象

马 德

(敦煌研究院)

公元 10 世纪的敦煌石窟历史的晚期,敦煌文人们在追述敦煌石窟 600 多年的创建和发展的历史时有云,敦煌石窟是因“君臣缔构而兴隆,道俗鏤妆而信仰。”^[1]这里的君臣,是指与敦煌石窟有染的帝王将相及地方官吏。纵观敦煌石窟的历史,敦煌石窟能有后来的规模,封建统治者们的的大力提倡并亲自参与营造是其中的主要因素之一。敦煌石窟诸窟群的崖面上就保存了一批各个时代的“王公窟”,向我们展示这一历史现象。

从早期和前期石窟看,王公窟一般在崖面上新选位置营造;或者在崖面上建成后,当时及以后的一段时间内,周围不建新窟。这样就形成王公窟在崖面上独霸一方的气势。

敦煌石窟最早的王公窟,应该是莫高窟第 275 窟。佛教史籍中将北凉时期莫高窟的石窟营造活动,记载为北凉王沮渠蒙逊“敬佛”的事迹之一。据古正美教授的研究,第 275 窟当为王窟,不仅西壁主尊塑像为以转轮王身份下临人间的交脚弥勒菩萨,而且南北两壁所绘故事画,均为王者舍身供养的故事,这都说明该窟窟主为一王者;^[2]联系北凉时期的社会历史背景,修建第 275 等窟的“王者”当非沮渠蒙逊莫属。北凉时期在新建第 275 窟的同时,还对在它之前就已建成的第 268 窟(包括第 267、269、270、271 窟)、第 272 窟(包括第 273、274 窟),进行重建和改建,建成了集

佛殿、讲堂和禅窟三座不同功能和需要的一组石窟群；三个洞窟按各自的功能，统一计划和安排，绘制了壁画和塑像。这是 421—433 年间的事。^[3]从崖面现存窟龕情况看，此后一百多年间，莫高窟崖面上营造的一些洞窟，都离这一区域有一定距离。这就使这一组洞窟在崖面上独领风骚。

武周敦煌《圣历碑》在追述了乐傅、法良造窟的事迹之后云：“复有刺史建平公、东阳王等各修一大窟。尔后合州黎庶，造作相仍。……爰自秦建元之日，迄大周圣历之辰，乐傅、法良发其踪，建平、东阳弘其迹。”^[4]东阳王元荣、建平公于义是和沮渠蒙逊一样的莫高窟史上的关键人物，如果说，S. 3929《董保德佛事功德颂》所概括的莫高窟由“君臣缔构而兴隆”中的“君”是指沮渠蒙逊的话，那么这里的“臣”当非元荣、于义莫属。而所谓“缔构”莫高窟的“君臣”，实际上应该是王公贵胄。

东阳王元荣于 525—542 年出任瓜州刺史，历北魏、西魏两朝。元荣是一个十足的佛教信徒。他在敦煌期间，曾出资请经生为他写过大量的佛经经文，其中保存在敦煌遗书中的就有 10 余件。^[5]莫高窟崖面上的北朝第二、第三期洞窟，基本上都是在元荣任瓜州刺史时代营造的。

关于莫高窟史料所载元荣自己在莫高窟营造之大窟，从事敦煌石窟研究的前辈专家们作了大量考证和研究。宿白先生认为是莫高窟今第 249 窟，^[6]贺世哲先生认为是莫高窟今第 285 窟。^[7]第 249 窟是南端北魏崖面继续向南的延伸；而第 285 窟是在北端北魏崖面之下重新开辟的一层崖面，是这一层洞窟中建造最早者。仅从这一点看，东阳王所建大窟就应该是第 285 窟。相关的依据，笔者也曾作过专门论述，^[8]需要补充的一点就是第 285 窟在莫高窟崖面上的特殊位置。

宿白、施萍婷等前辈对建平公于义造窟的研究成果表明，建平公于义，《隋书》有记，生于北魏，死于隋，而主要活动在北周时期，

历任鄯州、瓜州、兖州刺史。《李君碑》所记在莫高窟修一大窟事，应当是于义在公元565—576年的北周时期任瓜州刺史期间所为。至于于义所建之大窟，专家们一致认为是今莫高窟第428窟。^[9]该窟位于汉时的莫高窟窟群崖面北端的上层，南接北魏窟群，北侧在此后的二十多年间未修建洞窟，直到隋统一以后的589年后才有第427窟及其它洞窟的营造。

据贺世哲先生推断，莫高窟第290窟可能为北周时于义之后的瓜州刺史李贤所造。贺先生对此有较详论证。^[10]李贤与北周宇文氏统治集团关系特殊，位列公卿，故第290窟也应为王公窟。该窟为仅次于第428窟的北朝大窟，窟顶人字坡上绘制完整的佛传故事画，以及中心柱及四壁下部所绘反映当时贵族生活的场景，都是此前未出现过的特殊内容。

早期王公窟的特点，一是规模大，为同时代所建洞窟中最大者；二是内容丰富和特别，贴近现实社会。莫高窟第275、285、428、290等窟都是这样，兹不赘。

与敦煌石窟发生过关系的帝王，大概要数隋文帝杨坚为最了。仁寿元年(601)，杨坚下诏在全国诸州建舍利塔，瓜州(敦煌)的塔就建在莫高窟崇教寺。隋文帝杨坚在莫高窟赐建佛塔，在莫高窟营造史上也具有“君臣缔构而兴隆”的重要意义。这一举动虽然不是直接建造石窟，敦煌石窟至今亦未发现与杨隋王迁相关的佛窟，但为敦煌隋代及其以后的石窟营造起到了极大的促进作用。

隋唐时期，敦煌的世家豪族建造了不少大型洞窟；这些窟主们中间就有世袭的公侯，他们所建佛窟也带有王公窟的性质，而且一部分窟主还是敦煌地区的地方统治者，如莫高窟第427窟，位于崖面上层，南与北周第428窟相邻，以北均为隋及其以后洞窟；而且，它的规模较大，它的内容和艺术风格与前代洞窟相比是全新的。在五代时期一份关于莫高窟崖面洞窟记载的文献中，第427窟被称为“三圣刹心”，^[11]三圣是窟内中心柱东向面和南北两壁东部的

三组一佛下菩萨巨身立像,佛教典籍称其为“三身佛”;刹心即中心柱;另外在前室还塑有二金刚四天王巨身像。这种题材布局在隋代比较普遍。艺术上的全新风格,是隋朝统一南方后南北艺术融合为一的体现。因此,根据以上分析,第427窟的建成时间在公元589年后不久,是隋统一全国后最早在莫高窟出现的洞窟。又据第427窟在崖面上的位置,它是直接连接北周第428窟(建平公窟)而为隋代窟群开辟新崖面,显示了王公气魄。过了近400年后,前室修造了木构窟檐,横梁上的营建题记至今还清楚地保留着“西平王曹元忠之世”造檐云云。

莫高窟第148窟建成于唐大历初年,窟内现存大历十一年(776)镌立《大唐陇西李氏功德记》(简称《大历碑》),记述该窟营造事项。^[12]建成后的第148窟,位于当时莫高窟崖面的南端,当初该窟以南再没有建造其它洞窟;同时,第148窟在建成之初就于前室修建了林构窟檐,成为崖面上最早出现的极少量木构窟檐之一。该窟在莫高窟历史上有着里程碑式的作用和划时代的意义。从保存下来的资料看,第148窟窟主李大宾自己并没有王公爵位,只是一般的敦煌大族,但碑文所记其先祖中有累代为公卿者。所以,第148窟在莫高窟崖面上所展示的王公霸气,还有一定的历史渊源。

在9世纪中期以前,敦煌石窟崖面上尽管营造了大量的王公窟,虽然这些佛窟非常注重其社会功能,但这些佛窟的性质从根本上没有什么变化,它们还是真正意义上的佛教石窟。9世纪中期以后,随着莫高窟第156窟的建成,敦煌石窟的王公窟在性质上发生了根本的变化,打着佛窟名义的石窟,实际上成了这些王公贵族个人历史活动的纪念堂,或者是其家族的祠堂,甚至连佛窟名号也冠以官职爵位或姓氏。951年的《腊八燃灯分配窟龕名数》记录了当时敦煌莫高窟南区窟群崖面的洞窟情况,窟同时也记录了一批洞窟名号;而这些名号中就有相当一部分为王公窟名号,如大王窟、天公主窟、司徒窟、太保窟等;还有如文殊堂类名号都属王公

窟。张氏归义军前期,主政敦煌的张淮深代替官居长安的其叔、河西节度使政权的创立者张议潮建成了今莫高窟第 156 窟;有关这次营造的情况,敦煌遗书 P. 2762 等《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》中有具体记载。^[13]张议潮当时在唐朝皇宫内“位列三公”,因此第 156 窟是当然的王公窟。窟内绘制了 20 多幅经变画,但最突出的是南北两壁下部和东壁南北两侧下部所绘《张议潮出行图》与《宋国夫人出行图》,使该窟实际上成为张议潮的纪念堂。

880 年前后,张淮深又在莫高窟营造了属于自己的“功德窟”第 94 窟,敦煌遗书 P. 3720v《张淮深造窟功德记》(拟)有详细记载,该窟后来依张淮深职衔被尊称为“司徒窟”,^[14]为名副其实的王公窟。

923—925 年,曹氏归义军首任节度使曹议金建成今莫高窟第 98 窟。这一点已为学术界所确认。第 98 窟是莫高窟三大地面洞窟之一;因为曹议金后来称“托西大王”,所以该窟在建成后的一段时间内,被曹氏后人及僚属尊称为“大王窟”,^[15]为敦煌石窟完整意义上的“王窟”。

939 年,曹议金的回鹘夫人陇西李氏在曹氏诸子协助下,建成莫高窟第 100 窟;窟内绘制了曹议金与李氏的出行图,为敦煌石窟现存三组出行图中规模最大的一组;S. 4245《天公主、司徒造大龕功德记》记载了这次营造情况,此窟在莫高窟历史上被称为“天公主窟”;^[16]这位李氏夫人为回鹘可汗的公主,托西大王曹议金的夫人,修建第 100 窟时的“国母圣天公主”,所以“天公主窟”理所当然地属于王公窟之列。

950 年前后,曹议金第三子曹元忠建成了莫高窟三大地面洞窟之一的第 61 窟,该窟以文殊菩萨为本尊,故称“文殊堂”,为莫高窟最大的地面洞窟之一,窟内现存供养人题记资料反映了其营造情况。^[17]曹元忠是曹氏统治集团中继曹议金之后的第二位“大王”,文殊堂也是名副其实的王窟。

榆林窟西崖最东端的第 31 窟,据窟内现存于阆国王李圣天、皇后曹氏及太子供养像(题识不存)看,可能是敦煌文献 P. 3713 记“东窟上”之“天子窟”,天子即李圣天,为窟主,实际主持营造者为长期在敦煌居住的李圣天长子(大太子)从德,建成时间在 950 年前后;此前,“东窟上大太子看天子窟地”,即是从德考察和选择为李圣天营造功德窟的具体地点的记载。^[18]于阆国王的“天子窟”是敦煌石窟中有特殊意义的王窟。

从晚期石窟看,王公窟可在已经饱和的崖面上任意破坏前代洞窟而造大窟,如莫高窟“大王窟”第 98 窟、另一位“敦煌王”曹元忠所建“文殊堂”第 61 窟等;而榆林窟第 31 窟于阆天子窟也为榆林窟西崖窟群画了句号。这些现象同样显示了石窟崖面上的王公霸气。

10 世纪以来,曹氏统治者以节度使个人的名义重修先代及前代大窟,在这些已经失去窟主的大窟里画上自己的供养像,使这些窟由民间窟变为王公窟,他们也成为这些新王公窟的窟主,如太保窟(拟为莫高窟第 428 窟)、曹宗寿所修莫高窟第 130 窟、画有回鹘或西夏王的莫高窟第 409 窟等等。

第 130 窟是由曹宗寿本人亲自主持重修的,这次重修中,除了南北两壁的两身巨幅菩萨从像外,整个一座 30 多米高的洞窟,从上到下、从里到外的全部先代壁画被覆盖和重绘一遍,窟前修建了近 350 平方米的殿堂和二、三层的楼阁。曹宗寿在该窟底层甬道的南北两壁分别绘制了被他逼杀的叔父曹延禄及其夫人的供养像。^[19]莫高窟第 409 窟,原为隋代所建,回鹘时期重修,现东壁存回鹘王供养像;但也有专家认为是西夏时期重修,东壁的王子供养像应该是西夏王;但无论如何,第 409 窟也经历了作为王窟的辉煌时代。

敦煌石窟后期和晚期的王公窟,因为崖面上空间的限制,虽然也是占据崖面的黄金地段,但大都是在破坏前代崖面的前提下营

造大窟,或者是每一个崖面上占据黄金位置的前代大窟。其霸气比早期和前期更甚。

通过以上的叙述,使我们认识到,敦煌石窟的王公窟,至少有如下三个方面的意义:首先,王公造窟为敦煌石窟形成和发展起着巨大的甚至是决定性的作用。早期是由于东阳王元荣和建平公于义他们的身体力行,才使莫高窟开始了普及性的大规模的营造活动。

其次,王公窟对石窟崖面的发展变迁产生了很大影响,在一在定程度上亦起着决定作用。从现存的石窟崖面上看,分布在崖面上的各时代的王公窟,用各种形式占据了崖面的主要位置,使崖面上形成以这些王公窟为中心的一个个窟群区域。换言之,一座王公窟就统领一个区域。王公窟带动着崖面的拓展,同时又对崖面拓展有一定的限制作用。因而王公窟对研究崖面使用的意义重大。

再次,王公窟往往在内容和艺术风格甚至石窟的性质作用等方面开创一代新风,领先于时代。第 275、285、428、290、427,到第 148、156、98、61 窟等,在艺术风格上锐意创新的背景,是这些造窟的王公们从中原地区带来的艺术匠师,或较早地接受中原地区的新的艺术风格;内容上贴近现实社会,在为现实社会服务,为自己的利益服务的同时,也为敦煌石窟和敦煌佛教的社会化进程起到里程碑式的作用。

还需要说明的是,王公窟对民间造窟形成了一定影响,使有些大族造窟也染上这种霸气。有一些贵族在势力强大之后与王公家族形成对峙或抗衡,如榆林窟第 12 窟内绘有慕容氏及其夫人曹氏的出行图,在敦煌石窟中与张议潮夫妇、曹议金夫妇并驾齐驱。又,佛窟成为家窟家庙,家族祠堂,在很大程度上是受王公窟的影响所致。

王公窟现象不为敦煌石窟独有,而是中国各大石窟群的普遍

现象。这一问题对整个石窟研究也有一定意义。

另外,许多统治者及其家族成员频繁出现于其他由非王公者所营造的大小洞窟中,这种现象可被认作是佛窟里的王公现象,与崖面上的王公窟现象另类,但也有十分重要的意义,我们将另文探讨。

注 释

[1]敦煌遗书 S. 3929《董保德佛事功德颂》,参见拙著《敦煌莫高窟史研究》,兰州:甘肃教育出版社,1996年,第327页。

[2]兹据古正美教授2001年6月10日在莫高窟敦煌研究院演讲记录,笔者当面聆听此次演讲。

[3]参见注[1]拙著,第52—59页。

[4]参见注[1]拙著,第277页。

[5]参见宿白《东阳王建平公考》,《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996年。

[6]同注[5]。

[7]贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》,《敦煌莫高窟供养人题记》,北京:文物出版社,1986年,第197—198页。

[8]参见注[1]拙著,第67—69页。

[9]同注[5]宿白先生文;施萍婷《建平公考》,《敦煌研究文集》,兰州:甘肃人民出版社,1982年;又注[7]贺世哲先生文,第198—199页。

[10]贺世哲《石室札记(二)》,《敦煌研究》1999年第4期。

[11]参见注[1]拙著,第147页。

[12]参见注[1]拙著,第282—285页。

[13]参见注[1]拙著,第297—302页。

[14]参见注[1]拙著,第101,311—313页。

[15]参见注[1]拙著,第115—119,148页。

[16]见注[7]贺世哲文,第222—223页。

[17]见注[7]贺世哲文,第226—227页。

[18]沙武田《敦煌石窟于阗国王窟(天子窟)考》,待刊。

[19]见注[7]贺世哲文,第231页。

敦煌石窟中的地狱图像与冥报思想

殷光明

(敦煌研究院)

在中国传统文化中,相信人死后鬼魂还存在,人的灵魂不灭,认为魂归泰山。佛教传入中国后,才开始出现地狱思想,认为人由于生前不同的业因,死后会在六道中轮回。源自印度佛教的地狱思想,经与中国传统文化的长期融合、渗透,五代宋时期发展、形成了具有中国特性的冥报思想,对国人的思想观念形成了极大影响,有些在现代人民的葬俗中仍被沿用。敦煌艺术中保存有丰富的冥报题材图像,随着冥报思想在我国的发展进程,这一题材也经历了一个发展、成熟的过程,可以看出中国冥报思想发展、演变的轨迹。

一、我国早期的地狱思想和图像

中国最初有冥界而无地狱。秦汉以前,在中国传统文化中主要是神鬼魂魄思想。秦汉以来,开始有人死后灵魂归泰山之说,认为泰山是“归魂”、“招魂”的冥界,泰山神即为冥界神。随着汉代佛教的传入,佛经中有关地狱的经文不断被翻译,佛教中的地狱思想也随之传入中国。有关地狱的佛经于东汉时就已译出,如安世高译《佛说十八泥犁经》、《佛说罪业应报教化地狱经》等,至隋唐时期已有十余种。印度佛教中地狱思想相当丰富,经典中对地狱的记述纷杂不一,位置、数量、名称说法众多。在地狱中众生所受

的痛苦更是不计其数,诸经也是众说纷纭。犹如名号不同的地狱名称一样,有刀砍斧斫,火烧水煮,刀山剑树,恶禽猛兽,车碾磨压,或油镬炸,或卧热铁,或铜柱烙,等等。可以说当时人们能想象的酷刑,在地狱中应有尽有。地狱中对罪人施刑的狱卒,都是兽头人身的罗刹恶鬼。

依据经文用绘画形式表现地狱景象的图像,称为地狱变。从经文记载来看,印度小乘佛教时期就已出现了有关地狱的图像。唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》是小乘一切有部戒律方面的重要典籍,经中就有在寺院中绘“地狱变”的记载:

给孤长者,施园之后作如是念:若不彩画便不端严,佛若许者,我欲庄饰;即往白佛。……佛言:“长者,于门两颊应作执杖药叉,次傍一面作大神通变,又于一面画作五趣生死之轮。檐下画作本生事,佛殿门傍画持鬘药叉,于讲堂处画老宿苾刍宣扬法要,于食堂处画持饼药叉,于库门傍画执宝药叉,安水堂处画龙持水瓶着妙瓔珞,浴室火堂依天使经法式画之,并画少多地狱变。”……是时长者从佛闻已,礼足而去,依教画饰既并画已。^[1]

古印度佛教寺院中所绘“地狱变”,从现存一些古印度和西域地区的图像上仍可看到部分内容。在印度阿旃陀(Ajanta)石窟寺第17窟正面左侧壁画存有一个包容世界的五趣生死轮图,其中就绘有地狱图像,在其它的一些洞窟中也能看到。^[2]又如古印度西北部的斯瓦特(Swat)地区出土了一件7—8世纪的八臂观音造像,在此像左侧下端表现地狱的画面中,有狱卒捣臼中人头的场面,^[3]与克孜尔石窟第199窟被切割的地狱图像相似。克孜尔第199窟左壁最下端的地狱图残片,属7世纪的作品;被德国人格伦威德尔于1905—1906年割去,现存柏林国立印度美术馆。此画面描绘了较为详细的地狱情景:遍燃地狱之火,亡者赤身裸体,痛苦挣扎。兽头人身的恶鬼,手持剑或枪,驱赶追杀亡者;有的恶鬼捣

臼中人头,或用镬蒸煮亡者,画面极为惨烈恐怖。西域的这些地狱图应来源于印度(线图1)。

从印度、西域的地狱图像来看,主要是依据早期译经对地狱的惨烈情景作了如实描绘。并不注重对亡人的审判与检校亡人生前的善恶,更无地狱的阶层、组织系统。

随着佛教地狱思想、图像的传播,北朝、隋唐时期,中原的石窟、寺院、造像中出现了大量冥报题材的艺术作品,由这些表现地狱的形象艺术来看,地狱的观念不仅为人们所接受,而且,地狱思想不断与传统文化相融合,对中国固有的冥报思想产生了影响。

从北朝的地狱图像来看,主要是在轮回报应思想的影响下,作为六道轮回的内容出现的。现存较早的这一图像是麦积山第115窟北魏景明二年(502)主尊卢舍那佛像两侧的六道图像,绘有阎罗王、奈河桥等。还有保存于陕西省富平县北魏太昌元年(532)樊奴子造像碑上的地狱图,此碑背面下部刻有阎罗与五道大神图像。左面阎罗王坐于殿内审案,后立侍从,前面跪羊、狗和戴枷亡人,立柱上有罪者受刑。右面五道大神坐于胡床上,手中拿戈,前面有数道云气,表示五道轮回,自上而下有飞天、人、畜牲,以下辨识不清。“阎罗王”和“五道大神”皆有榜题(线图2)。^[4]关于五道大神,《普曜经》曰:“菩萨观天上、人中、地狱、畜生、鬼神五道。……五道神名曰奔识,住五道头,带剑执持弓箭。见菩萨来,释弓投箭解剑退住,寻时稽首菩萨足下,白菩萨曰:‘梵天之际天王见赦,守五道路……。’”^[5]至六朝《净度三昧经》中常以五道大王之名出现。麦积山第127窟前壁现存有北朝(6世纪中叶)最完整的一铺地狱变。左壁绘阎罗王坐于殿内审案,武士捉拿罪人,以及亡人升天、飞天相迎的情景,残存有“此人行十善得参道时”、“诸天罗汉迎去时”等榜题;右壁是罪人在地狱中受苦的不同画面,残存有“此人生时口令人黑暗地狱时”等榜题,前列罪孽,后列所坠地狱(线图3)。

除这些图像外,地狱图像多见于这一时期的卢舍那佛法界像上,如河南北齐高寒寺和美国弗利尔美术馆北周弥勒七尊佛像背屏上的卢舍那佛像等,下部都绘有沸油镬、烙铜柱等地狱诸相。弗利尔美术馆还藏有一尊隋石雕卢舍那立像,正面下部也绘有地狱诸像,上面的左侧是阎罗坐于殿中断案,旁边立侍卫,前面有牛头罗刹拷打罪犯,右侧坐于殿中的阎罗王一手前指,前面化出五道,绘有天、人、畜牲、饿鬼、地狱五道众生,下面绘地狱诸相。从隋以前的地狱或五道图来看,除了表现地狱情景,并出现了阎罗王断案和五道大王。

初盛唐时期地狱变为比较流行的图像,现存完整的地狱变比较少,现知有初唐《齐士员猷陵造像碑》石座右侧刻阎罗图像及冥律,画面右侧为阎罗王断案的情景,阎罗侧身坐于案后,头束髻,蓄髯须,右手前伸。案侧一侍从持华盖,旁边有一吏曲身递上案卷。案前有两组戴枷罪人,一组四人对面而立,等待审判;另一组二人,一狱吏押一罪人,审后正欲离去。左上立有四僧人,下面有鼠、狗、鹰、鹿、虎、猪、兔、鸡、狼、羊等禽兽,也戴枷至阎王前候审。所刻冥律中有“王教遣左右童子,录破戒亏律道俗,送付长史,令子细勘。当得罪者,将过奉阎罗王处分。……仰长史括获,并枷送人十八地狱,受罪讫,然后更付阿鼻大地狱……”。^[6]还有龙门唐敬善寺窟口武后时期杜法力发愿为阎罗王、五道将军、太山府君、天曹地府造像,开始将阎罗王、五道将军与传统文化中的太山府君组合在一起。

这一时期中原寺院中画的地狱变不少,有些应是取材于感应故事。但这些地狱变,现只能见于画史记载。画地狱变者最著名的是初唐的张孝师、盛唐吴道子,兹将这一时期史籍中所记地狱变录于下:

1、唐·张孝师,善画,曾死而复苏,具见冥中事,故备得之。吴道子见其画,因号为《地狱变》(见《历代名画记》卷9)。宋代《宣

和画谱》卷1记其事虽大同小异而略胜一筹,谓“张孝师为骠骑尉,善画。尝死而复生,故画地狱相为尤工,是皆冥游所见,非与想象得之者比也。吴道子见其画,因效为《地狱变相》。《画评》谓:‘孝师众制有功,未为尽善,而《地狱变相》,群雄推服’,宜道玄之肯摹仿也。然‘怪力乱神’,圣人所不语,宜孝师以冥游特纪于画而不为传也。”

2、唐·张孝师于慈恩寺塔之东南中门外偏画《地狱变》(见《历代名画记》卷3)。

3、唐·张孝师于三阶院东壁画《地狱变》(见《历代名画记》卷3)。

4、唐·张孝师于净法寺殿后画《地狱变》(同前)。

5、《广川画跋》云:“庐山归宗寺刻吴道元画《地狱变相》,无为杨次公叙其后曰:张孝师入冥,得识所见,为画阴刑阳囚,众苦具在,酸悲惨恻,使人畏栗。吴生就其画增益成此图。”这条记载说明,张孝师的《地狱变》表现的是“阴刑阳囚,众苦具在”,见者不寒而栗,而吴道子的《地狱变》则有所修改。

6、唐·吴道子于景云寺画《地狱变相》。朱景玄《唐朝名画录》载:“又尝闻景云寺老僧传云:‘吴生画此寺《地狱变相》时,京都屠沽渔罟之非,见之而惧罪改业者往往有之,率皆修善’”。

7、唐·段成式《寺塔记》(上)载:“常乐坊赵景公寺,隋开皇三年置,本曰弘善寺,十八年改焉。南中三门里东壁上,吴道玄白画《地狱变》,笔力劲怒,变状阴怪,睹之不觉毛戴,吴画中得意处。”

8、唐·吴道子于东都福先寺三阶院画《地狱变》(见《历代名画记》卷3)。

吴道子的《地狱变相》,对社会的影响,从上引文献记载可见一斑。故《宣和画谱》论吴道子时说:“世所共传而知者,惟《地狱变相》。”

9、唐·卢稜伽于化度寺画《地狱变》(见《历代名画记》卷3)。

卢稜伽，“经变佛事，是其所长”（张彦远语），“尤喜作经变相”（《宣和画谱》所载），更兼学画于吴道子，其地狱变想必有所师承。

10、唐·武静藏于东都敬爱寺东山亭院画《地狱变》甚至妙。（见《历代名画记》卷9）。

11、唐·陈静眼于宝刹寺佛殿西廊画《地狱变》（同上书卷3）。

12、唐·刘秀《凉州大云寺古刹功德碑》云：（大云寺）堂中西面画《地狱变》，山门后画《地狱变》（见《全唐文》卷278）。

13、唐·左全，宝历年中（825—826）于益州大圣慈寺多宝塔下仿长安景公寺吴道玄画《地狱变相》（见《益州名画录》卷上）。

由史籍记载来看，初盛唐中原寺院地狱变已相当流行了，只可惜现已荡然无存，我们已无法看到其所表现的内容。

总之，中原早期的冥报题材不仅描绘了地狱的惨烈情景，并出现了检校亡人人间善恶的内容。主要有阎罗审断、地狱诸相以及与五道结合的图像，其中阎罗王、五道大神、泰山府君结合的趋势，作为以后地狱十冥王信仰发展的核心而不断演进。同时，地狱图像主要是作为六道轮回的内容出现，而反映轮回报应思想的六道图像在卢舍那法界图像上的出现，转而又与地藏结合的发展轨迹，说明中国冥报思想的形成，与佛教的轮回报应思想、卢舍那法界图像有着密切关系。

二、敦煌的早期地狱图像

当唐代地狱变在中原兴盛之时，然而这一题材在敦煌并无中原之丰采。敦煌现存唐代地狱变仅有一幅，绘于初唐第321窟前室西壁门南，于1965年由敦煌研究院（原为敦煌文物研究所）剥出，遗憾的是此铺经变，严重残损，再加长期暴露在外，图像内容大多已不能辨识。从当时所拍的照片来看，有一罗刹鬼守持地狱，地

狱内有代罪亡人及刀山火海、铁蒺藜、剑树和沸油镬、口吐火焰的恶狗等情节(图1)。除此以外,目前还未见到一幅完整的唐代地狱变,来了解这一经变的完整内容。但是,我们可由敦煌现存一些经变和图像中所绘地狱内容,对当时的地狱变有个大致了解。

在南北朝至唐代的敦煌壁画中,如卢舍那法界像、观音经变、观无量寿经变、宝雨经变、佛顶尊胜陀罗尼经变等图像和经变中,都绘有一些地狱内容的画面。

敦煌有北周至五代的卢舍那法界像十余身,佛像的法衣上,自上而下绘有六道内容,地狱道多在下部。如北周428,隋427,初唐332,盛唐31、446窟等卢舍那衣摆的下部,绘有刀山、火海、傍生恶鬼、沸油镬、铁围地狱和亡人等内容。说明敦煌早期的地狱内容也主要是作为六道内容来表现的,并与卢舍那法界像有关。^[7]

对地狱的表现也见于敦煌隋至初唐的观音普门品经变中。如隋420窟窟顶东披法华经变中观音救难的地狱场面,在燃烧的热镬两侧有二狱卒,其一为牛头状。在初唐第217窟南壁法华经变中地狱的场景较大,在下部的观音救难中,一方形的围墙内有似蛇或恶鬼的东西,外面是狱卒,后面站着如同判官冠饰的人。方形的铁围地狱与第446窟卢舍那佛像上的如出一辙。盛唐第23窟东披法华经变的地狱画面中,右面以三排刀山组成一长方形,遍燃火焰,内有几身恶鬼;左面为剑树地狱,有四身绿色恶鬼,著三角短裤,或跑或坐(图2)。

在观无量寿经变中地狱的场面较多。初唐第431窟南壁观无量寿经变在九品往生的下品上生、中生、下生,各绘有地狱来迎图。在下品上生中,有一房屋,房前有剑树、铁蒺藜和一恶鬼。中生画面中,房内有人给行者讲经说法,有一股彩云从房内升向房顶,廊下坐一穿三角裤衩的恶鬼;屋前画火海中,有一亡者拉着一辆二轮车,车上燃烧着火焰,这是“火车地狱”,表示下品中生的行者,因毁犯戒律,临命终时,地狱显现,本该入地狱,但遇到“善知识”,去

恶从善,终于乘云往生极乐世界。在下品下生中,房屋内有人倚枕而卧,前跪一人,房屋上方一人乘莲花往生;屋前有刀山剑树、铁蒺藜、沸油镬,旁边有一罗刹,房顶和房前各有一恶鬼招魂。地狱也更恐怖。这是经文所说犯有五逆十恶之人,死后当坠地狱(或恶道),临死有人念佛名号,就可改生西方净土世界(图3)。

相似的画面还见于盛唐第171、215窟的观无量寿经变中。第171窟的地狱画在棋格式未生怨故事中,南壁自上往下第五格画一佛二弟子坐莲花座上,佛前有沸油镬、火海、铁蒺藜、牛头罗刹、恶兽等。一人在火海中奔跑。此当为韦希提夫人厌苦之情节。在此窟北壁观经变相的未生怨中也有相似的情节。南壁下部九品往生中第七、八、九三个画面,分别为下品上生、中生、下生,与第431窟相似,画面中房内有临终之人,并有祥云升起,下部绘有地狱情景:戟树、刀山、油镬、刑具和罗刹恶鬼等,并有作恶亡人在刀山火海、油镬中挣扎。^[8]第215窟北壁观无量寿经变的九品往生,画面中间有一房屋,内坐二人,侧门有一恶鬼前来招魂,由房内升至房顶云中坐一佛。房左侧为刀山,刀山中有沸油镬;右侧为剑树,亦有三足镬,旁边有二罗刹鬼。

敦煌绢画观无量寿经变残片(S. N37, 8—9世纪)中也保存有一幅地狱画面,未生怨下部的画面被榜题一分为二。榜题曰:“十恶之人,临终之时,地狱来迎。”画右面上部屋内,一妇人扶一瘦骨嶙峋的病人,下部有男女二人弹琴。画左面上部屋内床上为一临终之人,床边有一妇人。旁边有二恶鬼以绳索勒病人之颈,一股黑云从此而下,下部黑云中一沸油镬,旁边有一牛头罗刹,镬中有一露出双腿的作恶亡人。十恶之人为观无量寿经“下品下生”的内容。此“地狱来迎”图,是表现众生因作恶,应下地狱,因修功德而改生西方净土(图4)。^[9]

第321窟宝雨经变对地狱的描绘比较特别,经变上部的左面是地狱畜生的表现。经文说“止盖菩萨及诸菩萨身出种种清净光

明,其光遍满三千大千世界,其中所有地狱、傍生、琰魔鬼界蒙光触身,皆得离苦,悉获安乐。”画面中有翱翔的雉鸟、咆哮的狮子、奔窜的狐狸、憩息的大象、饮水的骏马等等,即为“悉获安乐”的傍生。下面的地狱鬼界中,阎罗王据案问审,侧跪捧持文牒的狱吏,前为持刀牛头鬼押一带枷亡人,再下是铁围地狱,外有刀林剑树、恶禽猛兽,内有铁蒺藜、沸油釜等,一牛头鬼坐地守门。尤其引人注目的是,在铁围四角上各有一狗,口吐火焰(图5)。此情景与30卷本《佛说佛名经》的地狱记载一致:

云何名曰雨火地狱。其地狱纵广八千由旬,铁壁周围,炎火俱炽。下有铁刀,其刃正仰。其城四角起风吹城,其城火炽四角铜狗。狗牙上出,口眼火出,其疾如风。铜狗口中出于云气,爇燄拂鬣。其鼻出水亦如天雨,其滴之中,火焰俱起。空中来下火如车轮,着罪人身举身火然,一日一夜受罪无量,千死千生万死万生。

又云:

云何名曰崩埋地狱。……其狱中央有四大铁狗,高一由旬。广张其口,口内火然,罪人至傍,则便瞋吼。^[10]

第321窟中铁围四角口吐火焰的恶狗,即经文中“四角铜狗”,“广张其口,口内火然”的表现。

通过敦煌的这些图像,我们对当时的地狱图像有了一个大致了解。敦煌所绘的地狱内容与画史记载相符,多是“阴刑阳囚,众苦具在,酸惨悲恻,使人畏栗”的画面。这明显受到印度、西域地狱变的影响,主要表现了地狱中惨酷的情景。地狱中遍燃火焰,内外有刀山剑树、恶禽猛兽、铁蒺藜、沸油镬,还有牛头鬼押解、趋赶有罪亡鬼,亡鬼痛苦不堪,极力挣扎,以及火车地狱、刀山地狱、铁围地狱等不同种类的地狱,都可见于唐以前的佛典中。当时的地狱变,曾使“京都屠沽渔罟之非,见之而惧罪,改业者往往有之,率皆修善。”可知当时对地狱中惨烈恐怖场景的描绘,对人们起到了

极大的威慑作用。同时,这些地狱内容与印度、西域地狱图像又有许多不同之处,如出现了二恶鬼索亡人魂魄,将受刑亡者置于铁围地狱中,以狱卒看守,以及判官和持文牒的狱吏,审判亡人的场景等。这些新的内容无疑是受了传统文化与中原冥报题材图像的影响,画面中对亡人的审判、生前善恶的检校,以及地狱中阶层、组织系统的表现,很明显是对中国封建社会统治制度的仿效,突出了人治的观念。虽然,这些冥间组织阶层还很简单,但这些图像无疑为以后冥报题材的成熟以及一些伪经的出现提供了重要素材。

另外,与中原地狱变的盛行不同,唐代敦煌艺术的地狱内容并没有作为主要题材表现。这说明当时的冥报思想尚处于发展阶段,同时也让我们透过这一现象可以看到一个更为深刻的社会问题。一方面这一时期敦煌的弥勒、阿弥陀、药师净土变极为盛行,许多洞窟通壁都是对极乐净土世界的描绘。在这些经变中,就是绘有地狱内容,所占画面也很小,或仅位于整个经变中的边角位置。说明在唐代这一封建社会的鼎盛时期,在佛教信众面前现实的苦难和不幸,多被对美好生活和净土世界的憧憬和期待所替代。另一方面就是对救苦救难、拔济众生的地藏、观音、药师等图像的大量绘制,代替了对地狱的表现,说明人们更注重拯救人间的苦难和不幸,而不是去竭力渲染地狱的惨烈和恐怖。而且,盛唐以后净土变中对地狱的表现完全消失,观音图像也失去了作为恶趣救难者的一面,专门作为现实救诸难者来表现,这种情况与强调救拔地狱众生的地藏菩萨信仰的高涨有关,这可能是唐代敦煌地狱变没有流行的主要原因。

三、敦煌地狱图像的盛行

隋唐时期《地藏菩萨业报经》、《大乘大集地藏十轮经》、《地藏菩萨本愿经》、《地藏菩萨请问法身赞》等有关地藏的经文译出和

传播,地藏信仰盛极一时。尤其是《地藏菩萨本愿经》称地藏曾受释迦如来付嘱,在弥勒下生之前救助六道受苦众生,故地藏菩萨发愿普渡众生。一切众生凡信奉供养地藏菩萨,均可解脱。并称地藏是主管冥界地狱的菩萨,确立了地藏冥界教主的地位,该经遂成为我国佛教宣扬地藏信仰的重要经典。随之,地藏图像的大量绘制,地藏与六道图像的结合,使地藏冥界教化、救拔众生的身份更为明确。

在中原地藏与六道结合的造像出现于唐高宗时期。在龙门宾阳北洞上方龕内有一沙门形的地藏立像,右手上举同肩平,掌心向前,由五指伸出五道线,由头光两侧刻出六道众生。^[11]另如洛阳出土咸亨元年(670)崔善德造像碑,正面为弥勒像,背面龕内雕半跏坐地藏,双手由身体两侧分张,手中各托一宝珠,由珠中化出三道云头,分绘六道图像。^[12]

在敦煌壁画、绢画中保存有丰富的地藏图像资料,现存唐代地藏图像就有 60 余铺。地藏图像最早出现于初唐,但一直为单尊立像或与其它图像相配置。与中原不同的是敦煌不仅以地藏与观音配置,而且与药师佛、卢舍那佛相配置,强调了更注重拯救人间苦难和不幸的一面。随着中唐卢舍那法界像的淡出,地藏与六道结合的图像的流行,进一步突出了地藏救度六道众生的职能。^[13]地藏与六道结合的图像,在敦煌出现于中、晚唐,兴起于五代、宋时期。绢画中最早约出现于唐末(9—10 世纪初),为声闻像,坐莲花座上,著通肩衣,由身体两侧升起六团云,云上分绘六道图像。石窟中最早见于榆林窟中唐第 15 窟,前室东壁门南绘地藏一身,头戴巾帽,身体两侧升起六团云,亦分绘六道(图 6)。六道的表现形式,与中原的图像如出一辙。宾阳中洞将六道分绘于头光两侧的形式,也见于敦煌五代宋时期的地藏像上。说明敦煌这一图像与中原的渊源关系。随着唐代地狱内容的描绘和地藏的流行,以及地藏与六道图像的出现,为五代、宋冥报图像题材的成熟准备了条

件。

总之,随着佛教地狱思想与中国神鬼思想的长期融合、发展,使冥间世界的内容逐渐丰富,中国的冥报思想不断发展。尤其是初盛唐时期地藏菩萨、地狱图像的大量绘制,地狱思想被广为传播,并确立了地藏作为冥间教主的地位。志怪小说与宣扬因果报应的说教合流,促使了感应、灵验故事等佛教外典以及表现冥报思想的俗文学题材和传说的流通,使不断中国化的冥报思想和地狱观念更加深入人心,为伪经《十王经》的编撰准备了条件。晚唐时期《十王经》的出现,最终完善了中国的冥报思想和冥间世界的内容,形成了中国化的冥报思想。

晚唐二种《十王经》的出现,是中国新的冥报思想形成的标志。^[14]二经中《阎罗王授记经》流行甚广,仅敦煌遗书汉文写本就存有约 32 件,其中纯文无图约 26 件,图本有 6 件。其中有纪年者 10 余件,约从五代初至北宋初年,即敦煌曹氏归义军时期。这些卷子形式多样,大致可以分为:图、赞、文齐全者;有经文、有赞、文而无图;仅有经文,无图、无赞,或有图无文、无赞等。但卷子的经文基本相同,有学者已进行了详细的注录、缀补研究。^[15]该经对形成中国以十王地狱为主的冥报思想起了重要作用,即以秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗王、变成王、太山王、平等王、都市王、五道转轮王的十殿王为主的冥界地府,以及预修生七和荐拔亡魂的修斋方式等,对我国的冥报思想产生了深远影响。此经虽伪托为佛所说,其实完全是一个佛教与中国传统文化相融合的产物。是将印度佛教中的地狱经过中国传统文化的吸收、改造之后,纳入了中国民间信仰之内。地狱十王的形成,十王的数字、名字、组织、审判的形式、与十斋的配置,以及荐拔亡魂和预修生七的修斋方式等,都与传统文化息息相关。另外,在荐拔亡魂和预修生七的修斋方式中,除了“供养三宝,设十王修名,请佛延僧建福”外,“写经造像”也是主要的功德形式。^[16]因此,随着《阎罗王授记经》的传播,

中国冥报思想的形成,五代宋时期反映新的冥报思想的艺术也盛极一时,在敦煌艺术中就保存有非常丰富的冥报题材的图像,对这时的冥报思想作了形象的表现。

敦煌的冥报题材主要有三类,第一类是以地藏为主的图像,主要有地藏单尊像、地藏与六道和地藏、六道与十王等组合图,这些图像主要绘于壁画和绢画上。第二类是十王经变,以敦煌遗书中图文并茂的插图本《阎罗王授记经》为主,石窟中仅存一铺。第三类是地狱变、六道轮回图和目连变相等冥报题材,这类图像均绘于石窟中。敦煌艺术中这些冥报题材的图像,在敦煌早期地狱图像的基础上,依据《阎罗王授记经》等经文,进行了艺术再创作,对冥间世界进行了形象化的表现,反映了我国晚唐以来的冥报思想,对此后的冥报思想及艺术产生了重要影响。

(一)地藏十王图

石窟中现存约20铺,绢画中约10余幅。这些组合图形式不一,图像有别。从构图形式可分为两种。一种是说法图式,地藏居中,手持锡杖、宝珠,半跏坐于须弥座或连座上,左脚下垂蹠莲花。有些地藏头顶或身光两侧,分绘六道。大多是在地藏两侧至上而下分绘十王,每面五王,每一王前置案,案上置案卷,王多手持笏板坐于案后,两侧或身后分立侍从,有的每王侧有榜题,依顺序写有各王的名称。十王均著汉式官服和折巾冠,双手持笏板,有的阎罗头戴七星冕旒,六道轮回王著盔甲,为武将装饰。二侍女,手捧案卷,束童子发髻。有些为十王分列于供案两侧,或立于一侧。地藏前多置案或花盆,案后站或坐四判官,或四判官与十王站或坐于一处,判官中有榜题“天曹判官”、“地府判官”,还有崔、赵、宋、王等“判官”,判官均戴幞头,著长袍。案前或两侧还有道明和尚、善恶童子、金毛狮子、罗刹鬼,或有罗刹押亡人立于业镜前。有的道明和狮子也有榜题,“南无道明和尚”、“南无金毛狮子”。另一种就是将以上内容分为上下两部分,地藏位于上部,其它内容绘于下

部。下部中间多有榜子,两侧绘供养人、引路菩萨等。在此类图像中,绢画保存较好,内容丰富,构图形式多样,色彩鲜艳。如太平兴国八年(983)绢画,上部正中地藏,两侧为十王,上面画六道,下面道明、金毛狮子及四判官,均有榜题。下部中间有纪年榜书,一侧为引路菩萨,另一侧是供养人(图7)。在洞窟中,这类图像几乎都绘于甬道顶部。因为,在五代时期曾对一些洞窟的门做过维修和改造,这些图像就是在当时维修时所绘(图8)。

(二)十王经变

十王经变以敦煌遗书中图文并茂的插图本《阎罗王授记经》为主,学者已多有述及,不赘述。

敦煌壁画仅存一铺十王经变,现存于榆林窟第38窟,分绘于前室北、东二壁。此窟为唐建,五代重绘。北壁绘地藏十王殿。中央地藏被清代塑像的土红背光覆盖,仅存上部华盖和两侧分绘的六道,东侧下部有一胡跪像,面向地藏,为道明和尚。经变两侧自上而下分绘十王殿,一侧五王,十王按一左一右的顺序往下排列。每一王前置案,后有一树。案后立侍从,案前竖一木桩,侧有带枷亡人和押解的人。每王侧有榜题,现仅存个别榜题。如第七王榜题为“七七冥途中阴身”(图9)。

东壁上部左侧绘一人,著黑衣,骑黑马,手持黑幡,左右有二仆人。这是表现经文:“阎罗法王白佛言:世尊,我等诸王皆当必使,乘黑马,把黑幡,著黑衣,检亡人家造何功德,准名放牒,抽出罪人不逮!”右侧有男女五亡人,迎面走来,是被招的亡魂。画面中部画奈河和一座桥,桥上有几个男女,手捧佛像、经卷和其它供品,下面河中有几个裸身亡人。桥上的人是“造经造像出迷津”的表现,经曰:“若复有人修造经像,受持读诵,舍命之后,不生三途,不入一切诸大地狱”。与此成对照,河中是检校出的犯有十恶五逆的罪人,正在被恶鬼驱赶渡奈河,表现了受冥间地狱之苦的情景。下部为“赦罪解脱”图,右侧一圆形牢狱,内有一带枷人,外有一僧

人。左侧一床上坐一僧人，前面站二人。这是“一切罪人，系关牢狱，日夜受苦，轮转其中，随业报身，定生注死”，“十斋具足，免十恶罪，放其生天”的表现。在插图本《阎罗王授记经》中，此画面多是一铁围地狱，内有罪人，外有牛头鬼守门，有一僧人（地藏）度脱亡人生天。

这铺十王经变应是依据《阎罗王授记经》而绘，以上画面与经文相符，只是将画卷中的画面作了重新组合。北壁的地藏十王殿画面，由《阎罗王授记经》画卷序前插图与十王殿组合而成，东壁画面是画卷中的“招魂”、“第二七日过初江王”中的“亡人渡奈河”及最后的“赦罪解脱”图。另外，第七王榜题为“七七冥途中阴身”，也与插图本《阎罗王授记经》第七泰山王赞文第一句完全相同。因此，此经变无疑是依据《阎罗王授记经》绘制，只是较插图本经文简略。

（三）其它冥报类题材

1、地狱变

榆林窟第33窟主室东壁门上绘地狱变一铺。此窟约建于曹元忠掌权的开运三年至开宝七年（946—974）。经变中间绘被帽地藏，半跏坐高座，右手持锡杖，两侧上部延伸出六道。中部左侧绘铁围地狱，外面有几个罗刹鬼，手持兵器，正在追赶亡人入狱。右侧绘业镜，前坐二人，业镜中似一人宰杀牛。向右是沸油锅，油锅中有一仅露出二条腿的人，旁边有二罗刹鬼。下部左侧为阎罗王，戴王冠，坐于案前，身后有旌旗，案前有几受审。右侧是身著盔甲的五道转轮王，坐于案后，前面有二鬼正在拷打一带枷人（图10）。

此图除了对地藏和地狱的表现外，只绘有阎罗和五道转轮王，说明对十王中阎罗与五道转轮王的重视。因为，这二王是佛经中最早出现的，十王地狱图像也是以此二王为基础发展而来。阎罗王的地位是在中国传统文化的影响下，才不断提升。据《法苑珠

林》卷七《典主部》记载：“阎罗王者，昔为毗沙国王。”虽然，在早期译经中，阎罗王是地狱王者，但因地狱是属三恶道，在地狱中也要受苦，因而阎罗王常发愿来世转生为人。如《长阿含经》对阎罗王在地狱中受苦记载：

佛告比丘：阎浮提南大金刚山内，有阎罗王宫。王所治处纵广六千由旬，其城七重，七重栏楯，七重罗网，七重行树，乃至无数众鸟相和悲鸣，亦复如是。然彼阎罗王昼夜三时有大铜镬自然在前，若镬出宫内，王见畏怖，舍出宫外，若镬出宫外，王见畏怖，舍入宫内。有大狱卒捉阎罗王卧热铁上，以铁钩辮口使开，洋铜灌之，烧其唇舌，从咽至腹，通彻下过无不烧烂。

又如《中阿含经》记载了阎罗王发愿来世转生为人：

昔者阎王在园观中而作是愿：我此命终，生于人中，若有族姓极大富乐，资财无量，畜牧产业不可称计，封户食邑种种具足……。^[17]

受传统文化中泰山“招魂”的影响，泰山成为地狱的代称，泰山神是司管亡魂的神祇，掌握着人的生死祸福，受到人世间的崇敬和祭祀，因而阎罗王的地位也随之提升。五道转轮王是十王的最后一王，经过“七七”、百日、一周年、三周年，冥间十王的层层“审查”，才能到第十王——五道转轮王之前，根据生前的善恶因果、罪业轻重转生。在六道中转生什么，是由五道转轮王最终决定的。所以，在十王地狱中信众更重视阎罗王和五道转轮王。此外，此铺图像除地藏外，只有五道转轮王和阎罗王，画面又主要表现了铁围、汤锅等地狱内容，与十王变有一定区别，所以，我们称其为地狱变。现存《阎罗王授记经》最早的明确纪年题记为 S. 6230 同光四年(926)，此窟开凿时《阎罗王授记经》已广为传播。此图明显受《阎罗王授记经》和同时期地藏十王图像的影响，并沿用了早期地狱图像的一些内容，同时，可能还有敦煌遗书中有关地狱内容的俗

文学的影响,如 S. 0543va、北 8439《地狱变文》,P. 2122vb《地狱苦吟》等,均描写了当时人们对地狱的认识和恐惧。另外,据《宣和画谱》卷3记载五代朱繇曾画有《地狱变相》,《图画见闻志》卷3也记载五代宋初赵光辅于浴室院画《地狱变》尤佳。惜中原的这些地狱变均已无存,不知与这铺敦煌的图像有无关系。

2、六道轮回图

榆林窟第19窟绘有一铺冥报题材的图像,中间是一幅六道轮回图。此窟建于五代时期。现存最早的生死轮图在五世纪晚期西印度的阿旃陀石窟中,分为八个部份的生死轮图绘于寺窟门廊的一面墙上。我国现存最早的生死轮图绘于新疆克孜尔石窟第175窟(约6世纪),绘于此窟的东甬道西壁,以佛为中心,周围三圈画面从里至外依次描绘了:天、人、畜牲、饿鬼、地狱五道。榆林窟第19窟的轮回图也绘于甬道壁上,甬道南壁的壁面,色彩已退变,大多漫漶模糊,且西端塌毁。中间的六道圆轮图仅存一半,圆轮上面有一披发的恶鬼头,双手紧抱圆轮。圆轮中心毂圈外分画四圈,每圈画辐分档,内绘各种图像。表现了有情世界随着生死轮的旋转,而进行着生死轮回,是以图解形式来描绘有情生死轮回之状。残存画面与义净译《根本说一切有部毗奈耶》经对轮回图的描述基本相符:

世尊具寿大目干连游行五趣见诸苦恼,于四众中具说其事。……是故我今敕诸苾刍,于寺门屋下画生死轮。时诸苾刍不知画法,世尊告曰:应随大小圆作轮形,处中安毂。次安五辐表五趣之相……周圆复画十二缘生生灭之相,所谓无明缘行,乃至老死:“无明”支应作罗刹像,“行”支应作瓦轮像,……于其轮上应作无常大鬼蓬发张口,长舒两臂抱生死轮。^[18]

另外,在六道轮回图的左侧,从上到下画有“四圣众”,即佛、菩萨、缘觉、声闻。下部为“鬼魂接引”图,左侧是铁围地狱,右侧

二畜生拉一车,车上站立一鬼魂,后有两招魂幡迎风飘展,前面有一广袖黑衣鬼引路至地狱。再下部是地藏、观音菩萨渡脱众生的情形。^[19]

从整铺画面来看,就是表现了有情世界随着生死轮的旋转,芸芸众生也在六道中不停地轮回。六道众生或为敬信三宝,持斋修功德者,或为十恶五逆之人。其善恶之行都显现于业镜之中,地藏、观音菩萨将会依人生之善恶化渡众生,或成为脱离三界摆脱轮回之苦的四圣众,或往生天、人、阿修罗三善道,或坠入畜牲、饿鬼、地狱三恶道,受轮回之苦。六道轮回图是对佛教业报轮回说的图解,即通过“指示生死轮转因缘”,对佛教基本教义十二因缘作了图解。“佛教依因缘为宗”,业报和轮回是“因果说”的两个方面,而十二因缘教义又是业报轮回的理论基础。此铺画面以六道轮回图为中心,周围又绘了许多画面进行图解说明,充分表现了善恶业因之苦乐果报的冥报思想。只可惜这铺图大部已毁,但我们在四川大足宝顶山石窟中可以看到六道轮回图的完整内容。^[20]

在一进洞窟的甬道壁上“彩画五趣生死之轮”的目的,在上面的经文中也讲得很清楚,“世尊告曰:应差苾刍于门屋下坐,为来往诸人婆罗门等,指示生死轮转因缘”。榆林窟 19 窟的这铺生死轮图与阿旃陀、克孜尔石窟一样绘于甬道壁上,从这些轮回图所绘的位置来看,完全是依据佛经而绘,因而,有学者提出了在莫高窟窟前的一些前殿门廊上可能也绘有生死轮图的假设,此说应有一定的道理。^[21]

以上敦煌艺术中各种题材的冥报图像,从不同方面表现了中国化的冥报思想,为我们展现了一个丰富、系统的冥间世界。与印度佛教中的地狱不同,在中国发展起来的冥间世界,不是极力去表现地狱中惨烈、恐怖的情景,而在于表现地狱十王的审判场面,生前善恶的检校程序,冥界组织体系和业报轮回的图解,以及地藏对众生的化度等。目的是劝喻信众为了死后不堕三恶道,不仅要荐

拔亡魂,还应为自己预修生七。为此就应敬信三宝,写经造像,勤修斋戒,多做功德。这些内容集中地反映了中国化的冥报思想。同时,从这些图像来看,十王都著世俗王者或将军服饰,判官和侍者都与唐宋时期官吏服装相同,就是冥府、案桌及刑具等都与现实社会相同,完全是当时社会衙门的真实写照,从内容到形式建立起了一个与人间社会相同的冥间世界。至此,随着中国化冥报思想的形成,冥报图像也实现了由印度地狱图像向中国化冥报图像的转变。在敦煌石窟艺术中,既为人们描绘了一个佛国净土世界,也描绘出了一个形象的冥间世界。

四、冥报思想在民间的盛行及影响

佛教学说在民间影响最大的莫过于业报、轮回思想,这也是中国化冥报思想的精髓,这些思想对人们造成了巨大的心理冲击,并逐渐形成了信仰民俗。随着晚唐五代时期冥报思想的传播,冥报思想中的荐拔亡魂和预修生七的修斋方式等一些内容,遂成为民间的习俗。在敦煌遗书中保存有非常丰富的民俗资料,反映了敦煌宗教性民俗活动的内容,其中有许多是形式不同的营斋修福或追福的活动,是当时冥报思想在民间的具体反映和表现。如在敦煌遗书中各类官私僧俗施主请僧设斋时的《请僧疏》、《设供疏》,以及向都司、寺院施舍物品时所写的《施舍疏》等。^[22]在斋忌之日营斋设供,不仅要请僧人,还要诵读亡斋文等愿文。其中有不少是书写愿文的范本,这些愿文范本名目繁多,官私僧俗,不同身份,不同辈份;既有人,也有牲畜,说明当时营斋设供的风气极为盛行。^[23]由于荐拔亡魂与预修生七都要作“十王斋”,从敦煌遗书来看,五代宋时期敦煌地区“十王斋”的习俗也极为盛行。如天 4532 + 北 8259(冈 44) + P. 2055 的卷子,这是当时文人翟奉达为亡妻马氏营斋时抄的功德写经,每斋一经,十斋分别抄写了十种“佛

经”，是一件十分珍贵的唐五代社会风俗史料，为我们了解当时的冥报思想提供了重要资料。这些写经说明为生人修福、亡人追福的现象在当时极为盛行，并且，作为民间的习俗被历代沿袭。这些前贤已多有论及，兹仅将敦煌壁画艺术中的这一题材作一介绍。这一时期的目连故事，就是当时冥报思想深入人心的具体表现和反映，也是通过目连救母出地狱的故事，对冥报思想进行宣传的一个典型实例。依据目连变文而绘的榆林窟第 19 窟前室甬道北壁的目连变相，就对这一思想作了形象的表现。

在 P. 2193、S. 2614、成字 96 这三件《目连变文》中，主要内容、情节都基本相同，第 19 窟的目连变相就主要是依据这些变文而绘。^[24] 现仅能识读 10 幅画面，一幅画面一个情节，有目连父母双亡、守孝、天宫寻父、母下地狱、过阎罗王殿、至奈河、往五道将军所途中、至五道将军所、遍历地狱和地狱化为天堂等（线图 4）。

首先，目连变相对三年守孝以及业报轮回思想作了表现。在变文中目连因其母将“营斋作福”的钱，“并私隐匿”，又抵毁三宝，故其母因“欺诳凡圣，命终遂坠阿鼻地狱中，受诸剧苦”。其父母亡后，P. 2193 记目连“见母身亡，状若天崩地裂，三年至孝，累七修斋”。成字 96 是“目连葬送父母，安置丘坟，持服三周，追斋十忌。”可知当时目连曾为父母作十王斋修福，守孝三年。^[25] 在目连变相中的前两个情节，就是对目连父母双亡、守孝三年的表现。其中一个画面是目连正在坟前庵内，写经修福。又据 S. 2614 记述，目连寻母至天宫时，见到其父，其父曰：“汝母生存在日，与我行业不同。我修十善五戒，死后神识得生天上。汝母生平在日，广造诸罪。命终之后，遂坠地狱。”成字 96 也说：“目连父母并凶亡，轮回六道各分张；母招恶报坠地狱，父承善力上天堂。”由于目连父母生前的“行业”不同，得到的果报也就不同。其父修十善五戒，死后转生天上；而其母不“营斋作福”，预修生七，还欺凌三宝，因而，死后坠入地狱。在目连变相中的第 3、4 情节，就是目连天宫寻父、

母下地狱的画面。这是依据变文对业报、轮回思想的形象表现。

其次,目连变相对冥界阶层组织体系作了描绘。变文对目连在地狱中寻母用了很多笔墨。在对冥界组织体系的描述中,除了地藏菩萨外,出现了阎罗王、泰山都尉、五道将军和平等王等冥王,还有司命、司录,善恶童子等冥吏。在S. 2614卷中就有这样一段:

目连言讫,(阎罗)大王便唤上殿,乃见地藏菩萨,便即礼拜。“汝觅阿娘来?”目连启言:“是觅阿娘来。”“汝母生存在日,广造诸罪,无量无边,当坠地狱。汝且向前,吾当即至。”大王便唤业官伺命、司录,应时即至。“是和尚阿娘名青提夫人,亡后多少时?”业官启言大王:“青提夫人亡来已经三载,配罪案总在天曹录事司太山都尉一本。”王唤善恶二童子,向太山检青提夫人在何地狱?大王启言和尚:“共童子相随,问五道将军,应知去处。”目连闻语,便辞大王即出。行经数步,即至奈河之上……。

文中对冥界中的阶层组织体系,相互的隶属关系,各职所行的职责,亡人录案的检校以及不同地狱的移送程序等,都作了很清楚的记述。在目连变相中第5至9情节的上阎罗王殿、过奈河、往五道将军所途中、至五道将军所,就对这些内容作了表现。在阎罗王殿,阎王、地藏坐于殿内,两侧侍立有判官、司命、司录、侍卫等,殿前是手持笏板上禀的冥官与目连。在五道将军所,五道将军身着盔甲而坐,周围也侍立有六位冥官,右面绘六道。

三是目连变相对地狱进行了形象表现。在变文中对目连经过的刀山地狱、剑树地狱、铜柱铁床地狱、阿鼻地狱等不同的地狱有详细叙述。如与上同卷对阿鼻地狱的记述:

目连行前,至一地狱,相去一百余步,被火气吸着,而欲仰倒。其阿鼻地狱,且铁城高峻,莽荡连云,剑戟森林,刀枪重迭。剑树千寻以芳拔,针刺相楷;刀山万仞横连,谿岳乱倒。猛火掣浚似云吼,咷跟满天。剑轮簇簇似星明,灰尘模地。铁

蛇吐火，四面张鳞；铜狗吸烟，三边振吠。蒺藜空中乱下，穿其男子之胸。锥钻天上旁飞，剝刺女人之背。铁耙踔眼，赤血西流。铜叉剝腰，白膏东引。于是(□)刀山，入炉炭，鬻髅碎，骨肉烂，筋皮折，手贍(膊)断，碎肉迸浅于四门之外，凝血滂沛于狱垆之畔。声号叫天，岌岌汗汗。雷地隐隐岸岸，向上云烟散散漫漫，向下铁辘擦擦乱乱。箭毛鬼喽喽窸窸，铜嘴乌咤咤唤唤，狱卒数万余人，总是牛头马面。饶君铁石为心，亦得亡魂胆战处。

将阿鼻地狱中的惨状描写的极为阴森恐怖。同样，目连变相将这些描写通过壁画艺术画作了艺术再现，在阎罗殿、过奈河、遍历诸地狱诸情节中都有描绘。通过直观的画面，将血淋淋的场面，恐怖的情景，活脱脱地摆在了人们的眼前，让人惨不忍睹，只惜下部的遍历诸地狱大部剥落，无法观其全貌。

总之，目连变文以《盂兰盆经》为依据，吸收了《阎罗王授记经》之要义和一些感应、冥报故事中游历冥间的内容，以及民间习俗等冥报思想繁衍而成，变相又对变文及其反映的冥报思想作了集中、形象的表现。并与相对壁面的六道轮回图相互辉映，相得益彰。

以十王地狱为主的冥报思想对后世产生了深远影响。据志盘《佛祖统记》记载，宋时流行“十王供”，“人终多设此供”，十王供仪式的具体内容不见佛典记载，但与十王供性质相近的冥府十王体系可见于道教典籍中。北宋道士淡凝吸取《阎罗王授记经》之要义，编撰出了《玉历至宝钞》，内容被衍绎、完善，文字更趋通俗浅显，并援佛入道，将道教冥神酆都大帝视为冥界的最高神祇。宋元之际的道士林灵真(1293—1302年)，不仅将佛教地藏菩萨属下的十冥王，纳入了道教冥界神祇之中，成为北阴丰都玄天大帝属下的十大真君，还详述了“十王醮仪”的具体作法，在“十王醮仪”时，要“焚香供养”十王真君。^[26]十王地狱遂成为佛、道二教共同的信

仰,从内容到形式完全中国化了。大足宝顶山石窟中地藏、六道生死轮、十王与地狱各种情节同时存在,尤其是出现了许多令人毛骨悚然的地狱场面。从宋元之际宁波庆元府陆信忠绘作的十王图来看,所绘十王图轴,十王十幅,一幅一组,十王地狱的图像进一步演化。^[27]明清时期,冥府十王画像也是追荐亡灵的水陆法会(又称水陆道场或水陆斋仪)中张挂的神佛画像。清末据宋代勿迷道人刊行的《玉历至宝钞》一书中,也是图文并茂,有冥界诸神图 28 张,十殿冥王画面相当惨烈、恐怖,还增加了土地神、地隍、黑无常、白无常、夜游巡、白游巡等许多图像,在清末民国时期一再刊印,近年还在台湾多次再版。^[28]

以十王斋为中心的冥报思想,为人们制造出了一套系统的理论和—个完整的“地狱世界”。通过“地狱世界”的描述和形象表现,以—下地狱、轮回报应的极端恐怖的思想威胁人们,给人们以巨大的、沉重的精神—和心理压力。同时又给人们指出—条路,就是让人们设斋修福、追福,积功德,免受地狱和轮回之苦,转生极乐净土。十王地狱更注重亡人的审判,按亡人在人间的善善恶业,经过十殿王的每一关,引导信众做功德,以人间的善恶、功德来判定亡人的轮回转生,是下地狱,还是升天堂。而且,强调人们不仅为亡人,更注重为已身修生七斋,这种思想禁锢着人们的思想观念,从唐以来沿续至今,在民间产生了广泛而深刻的影响,影响着人们的宗教信仰、风俗习惯、民间生活。它是我国后代“七七斋”、“百日斋”、“周年斋”、“三年斋”、“烧纸钱”、“摆食盘”、“十王供”的依据,这些习俗至今仍流行于我国—些地区,尤其是广大农村地区。十王地狱的信仰还影响至日本等国,成为这些国家的习俗。^[29]

注 释

[1]《大正藏》第 24 册,第 283a—b 页。

[2][日]佐藤宗太郎“*The cave Temples of India*”,东京书籍株式会社,1985年,第1册,图138;第2册,第115页。

[3][日]宫治昭著、李静杰译《斯瓦特的八臂观音救难坐像浮雕——敦煌与印度的关系》,《敦煌研究》2000年第3期。

[4]张总《阎罗王受记经缀补研考》,《敦煌吐鲁番研究》第5卷,北京:北京大学出版社,2000年。

[5]《大正藏》第3册,第507c页。

[6]张总《初唐阎罗图像及刻经以齐士员献陵造像碑拓本为中心》,《唐研究》第6卷,北京:北京大学出版社,2000年。

[7]关于敦煌卢舍那法界像上的地狱画面,请参见拙作《敦煌卢舍那佛法界图像研究之一》,《敦煌研究》2001年第4期。

[8]孙修身《敦煌石窟中的观无量寿经变相》,敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌石窟经变画》,兰州:甘肃民族出版社,2000年。

[9][英]韦陀编《西域美术》(英国博物馆所藏斯坦因收藏品),株式会社讲谈社,1982年,图19-4。

[10]《大正藏》第14册,第259b、291b页。

[11]李文生《龙门石窟的新发现及其它》,《文物》1980年第1期。

[12]金申编《中国历代纪年佛像图典》,北京:文物出版社,1994年,图版260。

[13]参见拙作《敦煌卢舍那佛法界图像研究之二》,《敦煌研究》2002年第1期。

[14]第一种《十王经》,全称为《佛说地藏菩萨发心因缘十王经》,(以下简称《地藏十王经》),经题“成都麻(府)慈恩寺沙门藏川述”。第二种《十王经》,全名为《佛说阎罗王授记令四众逆修生七斋功德往生净土经》(以下简称《阎罗王授记经》),经题有“成都府大圣慈寺沙门藏川述”。题名为藏川所述的这两种《十王经》,都是以地狱十王为主要内容,且有部分内容完全相同,只是《阎罗王授记经》较《地藏十王经》简略。但二经论述的重点有一定区别,《地藏十王经》偏重三长月、十直斋的修斋功德,受道教影响甚深,经中所用专有名相及术语较多;《阎罗王授记经》偏重在地狱亡灵中阴身之救赎,不仅可以依此经救赎已逝亲人,也可在生前自己预持斋做法事自救。学术界一般认为二经均为中国僧人伪撰,约撰于晚唐时期(9~10世纪)。参见杜斗

城《敦煌本佛说十王经》。兰州:甘肃教育出版社,1989年,第242页;而萧登福《道佛十王地狱说》一文则认为应撰于初唐时期,第241页。

[15]杜斗城《敦煌本佛说十王经》,兰州:甘肃教育出版社,1989年;Stephen F. Teiser, “The Local and the Canonical: Picture of the Wheel of Rebirth in Gansu and Sichuan”, Merit, Opulence, and the Buddhist Network of Wealth, June 2001, Beijing. 张总《阎罗王受记经缀补研考》,《敦煌吐鲁番研究》第5卷,北京:北京大学出版社,2000年。

[16]同注[14]、[15]。

[17]《大正藏》第1册,第126c,506a页。

[18]《大正藏》第23册;第811a—b页。

[19]张伯元《安西榆林窟“六道轮回图”考释》,《敦煌研究》1998年1期。

[20]胡文和《论地狱变相图》,《四川文物》1988年2期,第20—26页。

[21]Stephen F. Teiser, “The Local and the Canonical: Picture of the Wheel of Rebirth in Gansu and Sichuan”, Merit, Opulence, and the Buddhist Network of Wealth, June 2001, Beijing.

[22]郝春文《关于唐后期五代宋初沙州僧俗的施舍问题》,《唐研究》第3卷,北京:北京大学出版社,1997年。

[23]参见黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年。

[24]樊锦诗、梅林《榆林窟第19窟目连变相考释》,敦煌研究院编《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》,北京:世界图书出版公司,1996年。

[25]王重民等编《敦煌变文集》下集,北京:人民文学出版社1984年。以下引文均见此书,恕不另注。

[26]林灵真《灵宝领教济度金书》卷172,《道藏》第7册,北京:文物出版社,第741页。

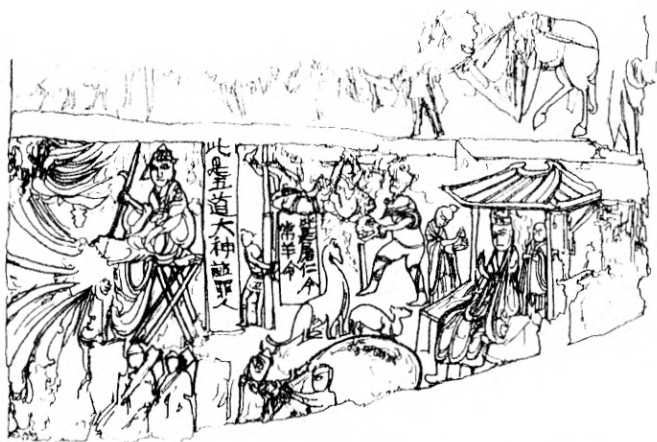
[27][日]渡边一《款记ある宋元佛画》,《美术研究》第45号。

[28]参见萧登福《道佛十王地狱说》,台北:新文丰出版公司,1996年。

[29][日]梶谷亮治《日本における十王图の成立と展开》,《佛教艺术》卷97,1974年。



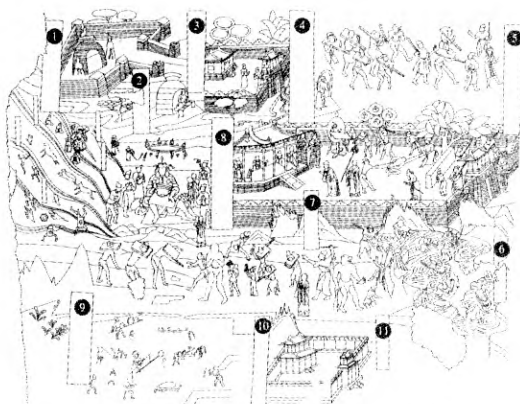
线图1 克孜尔石窟第199窟地狱图残片 七世纪 吴晓慧绘图



线图2 樊奴子造像碑阴阎罗王与五道大神 北魏



线图3 麦积山石窟第127窟前壁地狱变 北魏至西魏 6世纪中



线图4 榆林窟第19窟目连变相 吕文旭绘图

- | | | |
|--------|-------------|----------|
| ① 父母双亡 | ⑤ 过阎罗王殿 | ⑨ 遍历诸地狱 |
| ② 目连守孝 | ⑥ 过奈河 | ⑩ 地狱化为天堂 |
| ③ 天宫寻父 | ⑦ 往五道将军所路途中 | ⑪ (漫漶未辨) |
| ④ 母下地狱 | ⑧ 至五道将军所 | |



图1 莫高窟第321窟前室西壁门南地狱变相残图 初唐



图2 莫高窟第23窟东披法华经变中地狱图



图3 莫高窟第431窟南壁观无量寿经变中地狱图

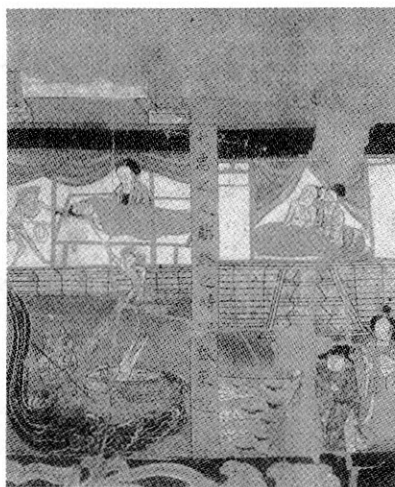


图4 绢画《观无量寿经变》之《未生怨》地狱图 唐(8—9世纪)



图5 莫高窟第321窟宝雨经变中地狱图



图6 榆林窟第15窟前室东壁地藏



图7 绢画地藏十王图 北宋
太平兴国八年(983)



图8 莫高窟第384窟甬道顶地藏十王图



图9 榆林窟第38窟前室北壁地藏十王图

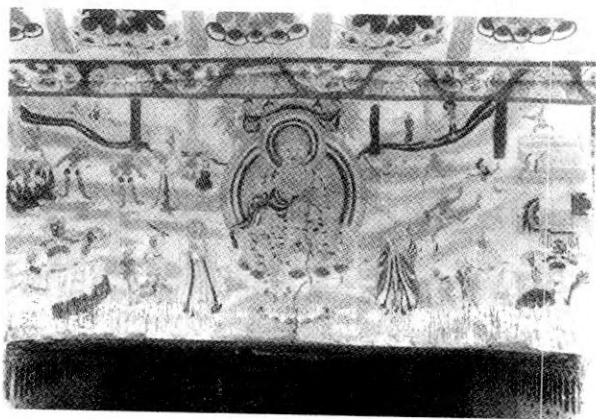


图10 榆林窟第33窟主室东壁门顶地狱变

北传密教菩萨造像起源初探

——敦煌第 332 窟之珞珈山观音变

黄韵如

(美国威斯康辛大学)

前 言

在佛学研究的领域里,有关密教的探讨,起步较原始佛教为晚。于西文著述中通常所谓的 Tantric Buddhism (密教),主要针对藏传密教而言;对于中亚与中国境内流传的密教,由于资料有限,论述不多,又众说纷纭。然而除了佛经之外,实可由佛寺、佛像等佛教相关的古迹及出土文物中,具体反映出宗教信仰。

在曾是中国境内出土的文物当中,地理上远自新疆、经过河西走廊、东到洛阳、云冈等地;时间上则自北凉以降,都散布有密教造像。因此,基于这些造像,加上参考当时该地流传的密教典籍,应可追溯并进一步尝试还原出尔时密教发展的片断。

细观中唐以前密教造像,多数伴随着华严相关的造像,例如卢舍那佛。加之该地当时流通的经典,多数称呼佛为“卢舍那佛”;而非“大日如来”。因此,不论由地理方位来看,或由经文上来说,这些出土文物,都是属于“北传佛教”的范畴,而非藏传,亦非由中印度或东南亚传来的“南传佛教”。因之,本文将自密教造像着手,由观察到的现象,对照佛经,来探讨北传密教中菩萨造像的华

严起源。

第一节 早期涅槃、华严与密教图像之关连

目前所知,最早一批密教造像的文物,当为出土于甘肃及新疆的14座北凉石塔。^[1]其中□吉德塔(图1)上,塔肩处所刻的佛与名号,有别于一般较常见者,可能出自原始佛经,诸如《增一阿舍经》;而是出自密教经典,或许为《七佛八菩萨所说大陀罗尼经》。^[2]此外,由索阿后塔(图2)的榜题得知,塔基上刻的是天神像,^[3]而当时对天神着墨较多者,要属密教文献。在这些密教色彩浓厚的塔身上,大多刻有《十二因缘》的部分经文(图3),^[4]因为小乘思想以经文代表法身。然而在塔肩处,又将尚未成佛的弥勒菩萨(图4),刻在原为放置已涅槃佛之舍利塔上。^[5]因大乘涅槃学发展出来的思想,认为“不灭”的过去佛,与“不生”的未来佛,处于等同的涅槃境界。基于此理,未来的弥勒佛,方可被纳入塔中,和七佛同坐。由于代表小乘和大乘涅槃之因素,同时出现在塔上,因此这些石塔反映了北凉时期,佛学由小乘转为大乘涅槃学的重要关键。继之,北凉流亡政权,在高昌吐峪沟第44窟(图5),典型表现涅槃思想的十方佛窟顶、千佛四壁的中央,为密教仪轨建一方坛。^[6]由上述涅槃与密教共存的北凉石塔,及在涅槃架构下出现方坛的吐峪沟第44窟推测,北凉时期的僧侣已将密教融入当时佛学主流的涅槃学。

与此同时,新疆克孜尔第17窟(图6),^[7]身为华严至尊的卢舍那佛,始出现于满绘涅槃像的壁上。稍后,相同的情况再次出现于敦煌第428窟(图7)^[8]中。而麦积山第127窟,^[9]以维摩诘经变代表华严思想,^[10]和涅槃变(图8)相并出现。由此三窟可见,涅槃学和华严学有极高度的关连性。再者,莫高窟中14个绘有涅槃变的洞窟中,6个窟中亦绘有华严相关的造像,例如卢舍那佛、

华严经变,或文殊与普贤菩萨。^[11]因而,涅槃和华严的同构型,在莫高窟中展现无遗。此外,在小南海石窟,即涅槃大师僧稠之禅窟,其外壁上的题记,以《华严经·贤首品》起始,衔接至僧稠精熟的《涅槃经·圣行品》,再回到《华严经·贤首品》的偈诵。^[12]由室内壁上题记可推测,僧稠在其窟内造像的摆置,将通常为涅槃主尊的释加牟尼佛,置于东壁和弥勒佛同壁,而奉《华严经》中的卢舍那佛为主尊。^[13]外壁的经刻显示僧稠认为《涅槃经》和《华严经》可以水乳交融,合为一体。而佛像位置的调度,则揭示僧稠确定了卢舍那佛为“宇宙主宰”的地位。既然涅槃学早就在北凉时期与密教结合,在佛理上又和华严相同本质,必然绘有华严与密教结合的例子。史载武周时期,华严宗第三代大师法藏,曾多次以十一面观音作法,襄助朝政。^[14]同时期,武则天在龙门石窟所建之擂鼓台中,留存有华严相关与十一面观音像。^[15]再者,同时修筑的位于长安光宅寺的七宝台,亦残存十一面观音与华严造像。^[16]由以上石窟遗留之华严与密教共存的造像,加上史料所述法藏之大行密法仪轨,不难得出武周时期佛教活动中,华严与密教仪轨同时并存的推论。稍晚于武周时期,敦煌 148 窟^[17]与第 158 窟(图 9)^[18]两大窟中,更可见涅槃、华严与密教造像糅杂一窟之景。涅槃与华严结合后,之所以会开展出密教菩萨之原因,或许在武周时期的敦煌第 332 窟东壁门上的珞珈山观音变(图 10)。^[19]

第二节 敦煌第 332 窟珞珈山观音变

由敦煌第 332 窟内原立《重修莫高窟佛龕碑》可知,此窟主为李克让,竣工于武周圣历元年(698)。^[20]窟内的涅槃造像在西龕与南壁西侧的涅槃变(图 11),^[21]华严造像则在中心柱南面向的卢舍那佛(图 12),^[22]东面向的文殊与普贤菩萨,及北壁西侧的维摩诘经变。窟顶的千佛,及释迦多宝二佛并坐像,表彰华严和涅槃共

同的“三世不迁”的本质。东壁门上的珞珈山观音变,于前述涅槃和华严结合之后,开展密教的大架构下,恰位于此承先启后之枢纽。珞珈山是观音菩萨的道场。《大唐西域记》载:

秣剌耶山东有布呬落迦山,山径危险,岩谷欹倾。山顶有池,其水澄镜,派出大河,周流绕山二十匝入南海。池侧有石天宫,观自在菩萨往来游舍。

由于佛经中之专有名词译自梵文,历代各僧翻译略异。季羨林批注布呬落迦山,又作补怛洛迦、补陀落迦、普陀落等等,意译则为光明山、海岛山、小花树山等。^[23] 以下为求行文统以,均称之为珞珈山。

珞珈山观音菩萨,典出原始佛经中的《华严经·入法界品》。该品中之善财童子五十三参,藉由一个“发菩提心,求菩萨行”^[24] 的凡夫俗子,虚心求教,四处参访得道高士,终而修练得果的过程,教导善男性女:只要锲而不舍,终有成佛的一日。文中耳提面命要修行菩萨道,并由文殊菩萨率先指点善财童子南行,寻访高人。善财童子所学习的对象,身份杂沓,有比丘、长者、婆罗门、童女、童子、优婆夷、国王、出家外道、船师、居士、菩萨、众神、释种女、佛母、王女等等,终至弥勒菩萨,再由文殊、普贤菩萨最后认可。这五十三位被访者中,第一位具菩萨身份的,就是位于珞珈山上的观音菩萨。由于此窟建于698年,而实叉难陀所译之八十卷《华严经》成于699年,^[25] 故此图当以佛驮跋陀罗完成于420年之译本为本。^[26] 经云善财童子接受指点:

于此南方有山,名曰光明,彼有菩萨,名观世音。汝诣彼间,云何菩萨学善行修菩萨道……见观世音住山西阿,处处皆有流泉浴池,林木郁茂地草柔软。结跏趺坐金刚宝座,无量菩萨恭敬围绕,而为演说大慈悲经,普摄众生。^[27]

观之此珞珈山观音变,画一方水池,池面水波涟漪,池里莲花随处蔓生。观音菩萨居中,结跏趺坐于莲座上,身后有头光及背光,两

旁各坐三胁侍菩萨。各菩萨神态优雅,姿态各异,但都恭敬虔心,谛听观音菩萨讲经。经中又言善财童子聆听受教时,值正趣菩萨来访,观音菩萨因而建议善财童子亦向正趣菩萨学菩萨道。此事件可谓为往后密教经典中,诸多菩萨或经咒,都是由观音菩萨引荐的模式,埋下伏笔。

第三节 敦煌第 148、158 与 196 窟之珞珈山观音像

第 332 窟完成后约八十年,莫高窟中出现了第二幅珞珈山观音像,位于第 148 窟南龕的屏风画上。此窟主要造像和第 332 窟类似,亦为涅槃像与华严结合,不同之处在于其大量的密教造像。由该窟前室之碑文《大唐陇西李府君修功德碑记》得知,此窟为第 332 窟主李克让之侄孙李大宾^[28]所开,碑上纪年为大历十一年(777)。^[29]碑文详细列举了窟内之造像,因而可推测原南龕内之塑像为如意轮观音。龕内现存之如意轮观音神咒经屏风化,其南侧下部,即原如意轮观音像之两旁,各画了一位圣观音(非多面多臂“原始型”观音)。东侧者游戏姿,西侧者则结跏趺坐于莲座上。莲座位于芳草蓊郁的树林,二者背光之后皆为明显的山景。对照前引《华严经·入法界品》片断,此观音所处之山水背景,颇符合经文。其他菩萨在众经文中之描述,皆不见身处此山林中之菩萨,因而将此二尊定为珞珈山观音。菩提流支所译之《如意轮陀罗尼经》云:

尔时观自在菩萨……白佛言,世尊我有大莲华峰金刚秘密无障碍如意轮陀罗尼明三昧耶。能于一切胜福事业,所求皆得如意成就……尔时世尊告观自在菩萨摩訶萨言:善哉善哉,汝以大悲,为诸有情故发是问。我已加持听汝无碍说示如意轮陀罗尼明。尔时观自在菩萨摩訶萨承佛告旨……即说根

本陀罗尼明……若有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、童男、童女……修持此如意陀罗尼咒……圣观自在梦觉现身……欲求何愿一切施汝……或见圣观自在所住补陀落山七宝宫殿，……当知其人当舍命后不受胎生，莲花化身身像端好，恒与一切诸佛菩萨，同一生处住不退地。^[30]

当知珞珈山观音在此，向佛陀请求讲述此一能救众生于苦难之陀罗尼。观音菩萨解释：当修行至一定程度，会梦见九种不同的“好相”，表示该信众将不再投胎；而可与菩萨同处于不退之地。这些“好相”包括了：观音菩萨成全该信众所求，及珞珈山观音殿道场。由于二者皆为日后信众脱离三有，不再轮回之显示，可见珞珈山观音殿道场亦为观音菩萨之代表。由于南壁屏风主要叙述此经之序品，即观音菩显神通及讲授陀罗尼之部分，故绘制珞珈山观音像。东、西二壁之屏风，则描绘持此咒之种种胜利，及最后得以证得菩提之“好相”。^[31]值得注意的是，此窟为莫高窟中，首见如意轮观音及不空罽索观音，而二者声势浩大不但有塑像，还有屏风经变，来申述此二尊密教观音之法力。本经首描述的经咒缘由，即与珞珈山观音之渊源，则被保留在第148窟南龕屏风画上。

敦煌另一具体表现涅槃、华严与密教观音关连的大窟，第158窟，延续第148窟中涅槃和华严结合之后，展开出密教观音造像，亦明确交代了如意轮观音和珞珈山观音之渊源。第158窟东壁门上的如意轮观音曼荼罗（图13），^[32]所坐的莲座，位于水池之上，背光之外一圈月轮，其后有一排远山为背景。如意轮观音两旁跏趺坐两尊较小的供养菩萨，其下又各有一天王，分别为南方增长天王毗琉璃，与北方多闻天王毗沙门。由于此图包含中间主尊，两旁胁侍菩萨，与天王眷属，因而可称之为如意轮观音曼荼罗。如意轮观音右上之手托腮，做思惟状，右中手拿着意宝，右下手握念珠，左上手拿如意轮，左中手捻莲花，左下手于膝盖后，搭在地上。整个造像完全符合《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》之描述：

第一手思惟	愍念有情故	第二持意宝	能满一切愿
第三持念珠	为度傍生苦	左按光明山	成就无倾动
第二持莲手	能净诸非法	第三手持轮	能转无上法
六臂广博体	能游于六道	以大悲方便	断诸有情苦
行者如是观	坐于月轮中 ^[33]		

自经文可知,如意轮观音之所在地,正是光明山,也就是珞珈山。于此,珞珈山的图像已从第 332 窟里,写实的蓊郁树林与水光,化简到第 148 窟的一片林木及远山,再转变为净土变(图 14)^[34]中常见,以彩色纹案之建材所围出的水池,而保留了月轮后之远山。

接着第 158 窟,敦煌文书中一向称之为“何法师窟”,^[35]亦是敦煌目前硕果仅存晚唐木制窟前建筑的第 196 窟,于东壁门上,绘有一帧珞珈山观音曼荼罗(图 15)。^[36]观音结跏趺坐于莲华座上,莲座升自一方水池,池旁各有一胁侍菩萨,观音背光之外,画了一圈远山。就图像上来看,此图和第 158 窟之如意轮观音曼荼罗类似,皆位于东壁门上,莲座皆处于净土变形式之水池中,亦以珞珈山为背景,且有二胁侍菩萨,与二眷属。不同的是,此曼荼罗的主尊是珞珈山观音,而第 158 窟的主尊是如意轮观音。第 158 窟观音两侧为供养菩萨;而在此,观音之南、北,各为地藏菩萨与金刚手菩萨。地藏菩萨着僧闻装,^[37]右手持摩尼宝珠。由于构图的关系,身上只飘出四朵云代表六道;而非常见的六朵云(图 16)。^[38]金刚手菩萨手拿金刚杵,依《八大菩萨曼荼罗经》,“金刚手菩萨右手执金刚杵”,^[39]因而应非金刚杵菩萨。^[40]此二菩萨之下,各有一六臂明王,和第 158 窟内之天王具相同之作用,亦显示和密教之关连。窟内另二密教造像,十一面观音(图 17)^[41]与如意轮观音,位居坛场背屏下侧之北、南侧下方。坛上主尊不管含摄东壁南、北侧的文殊与普贤变;或南、北壁西侧的法华与华严变,都显现其华严本质。^[42]正对着主尊的珞珈山观音,以相同的方式,亦含摄主尊背屏上,前述的二密教尊像。显而易见,珞珈山观音在此,扮演上承

华严而开展密教观音的角色。

然而在《敦煌石窟内容总录》中,另一登载为珞珈山观音的第161窟东壁门上,^[43]实则不然。因为在游戏姿的观音北面,可见有人坠下悬崖之景,此为《法华经·普门品》中,最常见的场景之一。惜其它情节漫漶不清,辨识不易,无法判别是否为《普门品》中其它情节。无论如何,珞珈山观音当不会和《法华经·普门品》之故事,混为一铺。故敦煌第161窟东壁上,应为观音普门品变,而非珞珈山观音变。目前为止,据笔者所知,莫高窟中的珞珈山观音变,仅有第332窟一幅。尔后,珞珈山观音出现在第148窟,南龕的如意轮观音神咒经变屏风画中,表明如意轮观音之源头为珞珈山观音。接着,在第158窟东壁,如意轮观音曼荼罗中,亦以水池及远山点出其源起。珞珈山观音造像在莫高窟之蜕变过程,呼应整个莫高窟故事壁画的转变。早期洞窟中,大部分的佛传故事之叙述较详细;而后来,则常以较具代表性的数景(或甚至一景),代表整个复杂的故事。^[44]总而言之,由上述三个珞珈山观音像来看,第332窟内其它为涅槃与华严造像;珞珈山观音变纯然是《华严经·入法界品》中之一段。此后,于第148窟与158窟,皆与密教的如意轮观音同时出现。对照由观音详述的《如意轮陀罗尼》可知,珞珈山观音扮演了密教观音承自华严系统的媒介角色。其后,第196窟东壁的珞珈山观音曼荼罗,在图像上可谓和第158窟之如意轮观音曼荼罗,如出一辙。在内涵上,则因承袭华严与身处曼荼罗之密教关系,得以含摄背屏上之密教观音。于此,充分例证了珞珈山观音,在华严架构之下,开展密教观音。

第四节 珞珈山观音与密教观音发展之经典渊源

除了造像之外,密教典籍中,尚存着珞珈观音与其他密教观音之间,发展脉络的蛛丝马迹。例如开元三大士入华时所译的经文

中,两部观音相关的密教经典,都是在珞珈山所讲授的。不空所译之《十一面观自在菩萨心密言念诵仪轨经》中言:

一时薄伽梵住补陀落山大圣观自在宫殿中……复有九十九俱胝那由多百千菩萨俱……时观自在菩萨……白佛言,世尊我有心密言名十一面,十一俱胝如来同共宣说,我今说之,利益安乐一切有情,能除一切疾病……现世得十种胜利……时婆伽梵赞观自在菩萨……汝当说之……尔时观自在菩萨摩诃萨,从座而起……说自根本密言。^[45]

由经文得知,观音在其珞珈山道场中奏请世尊,要为众人讲授此殊胜的《心密言》,希望能利益众生。既然密教典籍于武周之后始大量中译,因而敦煌于初唐之窟中,鲜少密教造像,只有五个窟。其中出现了最早的一批十一面观音,且全部都位于东壁门上:第321窟(图18)、^[46]第334窟(图19)、^[47]第331窟与第340窟。最后一铺密教造像,第341窟的八臂观音,也不例外地位于东壁门上。而多臂观音和珞珈山观音之关系,可以《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》代表:

释迦牟尼佛,在补陀落迦山观世音宫殿宝庄严道场中……欲将演说总持陀罗尼故……时观世音菩萨,于大会中密放神通……尔时观世音菩萨……白佛言,世尊,我有大悲心陀罗尼咒,今当欲说。为诸众生得安乐故……千光静住如来……说此广大圆满无碍大悲心陀罗尼……我于是时始往初地,一闻此咒故超第八地。我时心欢喜,故即发誓言,若我当来堪能利益安乐一切众生者,令我实时身生千手千眼具足,发是愿已,应时身上千手千眼悉皆具足。^[48]

经言在庄严肃穆的珞珈山上,当着无数菩萨及天王之前,就在释迦牟尼佛正准备要讲解“总持陀罗尼”之时,观世音暗中显现众菩萨,天王都前所未见的无上法力,观音解释当仍为初地菩萨时,因听了千光静住如来讲授的《大悲心陀罗尼咒》,即跳过第二到第

七,马上证得第八地菩萨的不动果位。观音菩萨因而感知此咒无比威力,当下即发愿,未来果有利益众生之能力,则请予千手千眼,希冀观照世人,为更多人谋利。可见千手千眼菩萨,是观音晋升至第八地之后,发愿以千手千眼来加惠众生,而产生的。此因缘明确描述了多臂观音,与珞珈山观音之密切关系。

密教典籍中译本增多之后,密教造像在敦煌,不但数量增加,也出现了众多不同的变化菩萨与众神。如前述,初唐五窟中,只有十一面观音与八臂观音两种,盛唐开凿的近三十窟中,绘有十数种菩萨、天王与明王像。此后,窟主不仅于新窟内绘制密教图像,还添设塑像;或直接于既有窟内,加置密教造像。吐蕃与张议潮时期,各在五十余窟里加添密教造像。有宋时期,近四十窟中,增添了密教相关造像。此外,造像内容也由初唐的两种,到吐蕃的二十五种,到宋朝甚至多达四十五种之多。^[49]然而回顾最初,最早的两尊密教菩萨,为十一面与八臂菩萨。而据前引经文,多面与多臂观音,皆开展自珞珈山观音。因而根本溯源,敦煌第332窟里之珞珈山观音变,是为密教观音之源始。

值得注意的是,不止多面多臂观音,后期出现的其它密教菩萨,亦和观音或珞珈山有直接关系。例如不空译之《八大菩萨曼陀罗经》里,描述佛陀在补怛珞珈山观自在宫里,讲授如何建立“八大菩萨曼陀罗”(图20)。^[50]其中第一尊介绍的,就是观世音菩萨,其次依序为慈氏(弥勒)、虚空藏、普贤、金刚手、曼殊室利(文殊)、除盖障及地藏菩萨。^[51]因而此八尊菩萨,都和珞珈山观音有关。此外,另一部描述上百位密教诸像的仪轨,《撰无碍大悲陀罗尼经计一法中出无量义南方满愿补陀落海会五部诸尊等弘誓力方位及威仪行色执持三摩耶帜曼荼罗仪轨》中,阐述三十二位菩萨、十九位观音、五位如来、四位波罗蜜,及各种天人与不动等等密教尊像,在曼荼罗中之相对位置与形貌。^[52]此经标题中的“补陀落海会”,点出本曼荼罗中所有密教尊像聚集的海会,就在珞珈山。既

然珞珈山观音典出《华严经》，则前述密教典章中，和珞珈山或观音相关的密教观音，例如如意轮、多面、多臂观音等等，亦可上溯至《华严经》之源头。

第五节 密教观音之华严起源

上述密教观音一脉传承自《华严经》之关连性，不但可以在第148与158窟看到甚为完整的涅槃、华严造像，和某些密教菩萨汇聚同窟之景；第196窟中，主尊以华严思想含摄多铺壁画，且正对着主尊的珞珈山观音，亦合摄坛上背屏之密教尊像。而此相关不只出现于图像上，在经文中亦可找到佐证。例如菩提流支译之《不空罽索神变真言经》中，类似前引经文，观音为了众生的利益，而向佛陀请求讲述此陀罗尼：

一时薄伽梵，住补陀洛山观世音菩萨摩河萨大宫殿中……宝珠缨络处处悬列……复有无量宝池泉沼，八功德水弥漫其中，香花软草处处皆有……尔时观世音菩萨摩河萨……白佛言，我有陀罗尼，名不空罽索心王陀罗尼真言三昧耶……我初得是陀罗尼法时，证得十百千不空无惑智庄严首三摩地门……广令一切卵湿化有情，得闻此陀罗尼真言三昧耶者，皆得解脱一切罪障……是人现世，则得二十称叹功德胜利。^[53]

文中描述珞珈山的景像，抑或参考《华严经·入法界品》中之文字，而侧重“宝池泉沼”、“八功德水”及“香花软草”。由此可见，唐朝时已有僧侣在珞珈山观音相关的其它经文中，引用《华严经·入法界品》中之文字。除了菩提流支外，当时另一僧侣慧沼，在其《十一面神咒心经义疏》中，亦援用《华严经·入法界品》来批注观音之所在地。慧沼认为虽然“观音菩萨为法身大士”，应“无所不遍”；但“若依华严经”，则“观世音菩萨住仙西阿”。^[54]慧沼在注疏十一面观音经时，即追溯其本源，至位于珞珈山的观音。此二则

文字例子,可与前述敦煌第148窟中,如意轮观音变中出现珞珈山观音之例,相互辉映。因而得见,唐朝时期,菩提流支、慧沼与敦煌的僧侣,各以文字与图像,表现出珞珈山观音是为密教观音与《华严经》之间的关连。此外,不空所译之《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》中载:

毗卢遮那如来法界性海秘密金刚界莲华台藏世界海,于中有大圣曼殊室利菩萨,现金色身,身上出千臂千钵,钵中显现出千释迦,千释迦复现出千百亿化释迦……是时释迦牟尼如来说此经毕已,是往昔毗卢遮那如来清净心,出现大圣曼殊室利千臂菩萨金身,显现修行加持秘密性法藏。^[55]

此经指出,金身千臂千钵文殊室利菩萨,出自毗卢遮那如来(即《华严经》中之卢舍那佛)之法界海中。而钵上显现千释迦,千释迦同理复现出千百亿化释迦之景像,则是典型华严宗“重重延伸”及“重重无尽”概念的图像化。初唐的华严宗,称此概念为“华严法界观”之中心思想,名之为“事事无碍观”或“重重无尽观”。^[56]经中不只千臂千钵文殊菩萨,意义深重地出现于华严教主卢舍那佛之法界海中;且其手上之钵,亦具体化现华严思想核心之法界观,这是密教菩萨回映华严本源之明显例证。

除此之外,不空还翻译一部《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》,详细描述修行观音菩萨之法:

于坛西面千手千眼观自在菩萨像……次应礼四方如来请求加护……入四无量心观……于妙高山上虚空中,想毗卢遮那佛,遍身毛孔流出香乳雨……于妙高山顶上,想有八叶大莲华,于莲华上有八大金刚柱,成宝楼阁,于莲华胎中想唵哩字,从字流出大光明……于此大光明中,涌出千手千眼观自在菩萨……如是观想无量圣众及本尊。^[57]

由经文可知,要修行千手千眼观世音菩萨,则应先礼四方佛,高山上的卢舍那佛,然后莲花中之光明里会涌现千手千眼观音,才是此

经之本尊。因为必须经由四方佛,卢舍那佛,千手千眼观音才会出现,可见此密教菩萨由华严宗开展的关系,诚然,不只《华严经》,《法华经·普门品》亦开展出日后极为盛行的观音信仰。前引慧沼为十一面观音作注时,即对于观音的不同来源,稍作区别。慧沼指出《华严经》中的观音,本其大悲法门来救度众生的一切苦难;而《法华经》则较明确描述观音为了因应广大信众之不同需要,而示现的三十三种化身。接着慧沼引用《不空羼索经》,表示不空羼索观音,实为披鹿皮的八臂观音;而千手千眼大自在王十一面观音,则为观音之另一化身。^[58]既然此二变化观音并不包含于《法华经》中,可见必开展出于《华严经》系。如前述,多臂观音及前述密教经文中描述的变化观音,都和珞珈山观音有关,因而可回归至《华严经》之本源。此渊源具体表现于敦煌第 148、158 窟之造像,与《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》和《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》之文字。

结 论

综上所述,虽然些许密教典籍与形象,早在北凉时期即陆续出现在中国境内;但当时为数不多,内容也较局限。直到武周时期,随着大量中译密教典籍之流传,密教造像在数量和内容上,才得蓬勃发展。而敦煌第 332 窟东壁门上之珞珈山观音变,是为解开为何盛唐之后密教菩萨造像如此丰富之缘由。因为多数密教观音与天王尊像,若非在珞珈山上,就是由观音讲授其经文。由于珞珈山观音典出《华严经·入法界品》,因而在《华严经》渐成主流的初唐,亦带动密教菩萨之普遍流传。此外,敦煌第 148、158 与 196 窟中华严与密教造像出现,及密教经文中记载了不空羼索观音、十一面观音、千臂千钵文殊菩萨,和千手千眼观音与《华严经》之关连,明确例证了密教观音之华严渊源。珞珈山观音对后世之影响,不

仅止于北传密教；藏传密教中，至今仍认为达赖喇嘛为观音化身，其所住之布达拉宫，亦取自补陀珞珈之名。^[59]南传佛教之东南亚婆罗多遗迹中，亦以上百方石刻之大篇幅，来详细叙述《华严经·入法界品》。显然，当地佛教界认为《入法界品》是《华严经》中重要的一品。^[60]在此密教菩萨造像开展的过程中，敦煌第332窟之珞珈山观音变，最能凸显其重要性。因为此窟齐聚了华严和涅槃造像，而东壁门上的珞珈山观音，联系了《华严经》和密教菩萨之开展。因而此后，敦煌洞窟中，多数东壁门上之图像，为密教造像。换言之，此珞珈山观音，开创了密教菩萨造像在敦煌洞窟的新空间。

注 释

[1] 殷光明《北凉石塔研究》，新竹觉风文教艺术文化基金会，2000年。

[2] 同上，第163—167页。

[3] 同上，第223—227页。

[4] 同上，第202—208页。

[5] 《大正藏》，册1，第20页。

[6] 柳洪亮《高昌石窟概述》，《中国壁画全集·新疆6·吐鲁番》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1990年，第2、3、8页。

[7] 《克孜尔石窟一》，北京：文物出版社，1989年，图55。

[8] 《中国石窟·敦煌高窟一》，北京：文物出版社，1982年，图162。

[9] 《中国石窟·天水麦积山》，北京：文物出版社，1988年，图160。

[10] 见拙稿《涅槃与华严的结合及其密教观音造像的展开——以敦煌第148与158窟为例》，《现代佛教学会-2002年年会·佛教研究的传承与创新学术研讨会论文集》，付印中。

[11] 据《敦煌石窟内容总录》，其中第280窟因只有普贤菩萨，应属《法华经》，而非华严造像。北京：文物出版社，1996年。

[12] 颜娟英《北齐禅观窟的图像考——从小南海窟到响堂山石窟》，《东方学报》（京都）第70册，1998年，第399—404页。

[13] 赖鹏举《北齐僧稠由“涅槃”到“卢舍那”的禅法：中国佛教“十方三世”卢舍那禅法的肇始》，《丝路佛教的图像与禅法》，台北：圆光佛学研究所，2002年，第233—236页。

[14] 《大正藏》，册50，283—284、732页。

[15] 《中国石窟·龙门石窟二》，北京：文物出版社，1992年，图259，《龙门流散雕像集》，龙门石窟研究所，1993年，图75。

[16] 颜娟英《武则天与长安七宝台石雕佛像》，《艺术学》第1期，台北：艺术家出版社，1987年，第40—89页。

[17] 《中国石窟·敦煌莫高窟四》，北京：文物出版社，1982年，图28—39。

[18] 《敦煌莫高窟艺术·莫高窟第158窟》，南京：江苏美术出版社，1998年。

[19] 《中国石窟·敦煌莫高窟三》，图92。

[20] 郑炳林《李君莫高窟佛龕碑并序》，《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第9—15页。

[21] 《中国石窟·敦煌莫高窟三》，图98—91。

[22] 殷光明《敦煌卢舍那法界图像研究之一》，《敦煌研究》2001年第4期，第4页，图2。

[23] 玄奘、辩机著，季羨林校注《大唐西域记校注》，北京：中华书局，2000年，第861—862页。

[24] 《大正藏》，册9，第689页。

[25] 智升《开元录》卷11，第590页。

[26] 同上卷9，第565页。

[27] 《大正藏》，册9，第717—718页。

[28] 李大宾身世考，参阅郑炳林上揭书，第8—28页；孙修身《伯3718李君邈真赞有关问题考》，《敦煌研究》1991年第1期，第67—76页；孙修身《敦煌李姓世系考》，《西北史地》1983年第期，第36—47页；马德《敦煌李氏世系订误》，《敦煌研究》1992年第4期，第87—90页。敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》贺世哲文，北京：文物出版社，1986年，第205—206页。

[29] 郑炳林前揭书，第20页；而马德认为应建于767年，马德《敦煌莫高窟史研究》，兰州：甘肃教育出版社，1996年，第87页。贺世哲亦认为见窟

年代,应不晚于771年,见贺世哲前引注。

[30]《大正藏,册20》,第188—189页。

[31]樊锦诗撰“如意轮陀罗尼神咒经变”条,季羨林主编《敦煌学大辞典》,上海:上海辞书出版社,1998年,第148页。

[32]《敦煌莫高窟艺术·莫高窟第158窟》,图162。

[33]《大正藏,册20》,第213页。

[34]例如本窟天井之上方净土变,同注[32],图147。

[35]贺世哲文,前掲书,第86—87、214—215页。

[36]《敦煌石窟艺术·莫高窟第85窟、第196窟》,南京:江苏美术出版社,1998年,图195。

[37]地藏菩萨另一常见的外貌为披帽状。

[38]《敦煌石窟艺术·榆林窟第25窟》,南京:江苏美术出版社,1993年,图161。

[39]《大正藏,册20》,第675页。

[40]同注[36]。

[41]同上,图101。

[42]赖鹏举《唐代莫高窟的多重“华严”结构与“中心坛场”的形式》,《圆光佛学学报》7。

[43]《敦煌石窟内容总录》,第64页。

[44]孟久丽《敦煌以至中国的序试图之发展》,《1994年敦煌学国际研讨会文集·石窟艺术卷》,兰州:甘肃民族出版社,第25—36页。

[45]《大正藏,册20》,第139—140页。

[46]《中国石窟·敦煌莫高窟三》,图55。

[47]同上,图82。

[48]《大正藏,册20》,第106页。

[49]参考《敦煌石窟内容总录》。

[50]例如榆林窟第25窟东壁北侧,《中国石窟·西安榆林窟》,北京:文物出版社,1997年,图37。

[51]《大正藏,册20》,第675页。

[52]《大正藏,册20》,第129—137页。

[53]《大正藏,册20》,第227—228页。

[54]《大正藏,册39》,第1007页。

[55]《大正藏,册39》,第725页。

[56]赖鹏举《四——六世纪阿富汗石窟的“十方佛”观与“宝冠卢舍那佛”的出现》,未刊稿,第10页。

[57]《大正藏,册20》,第72—75页。

[58]《大正藏,册39》,第1004页。

[59]John Blofeld, *Compassionate Yoga*, London: George, Allen and Unwin, 1977, p 39.

[60]John Miksic, *Brobudur - Golden Tales of the Buddhas*, Bamboo Publishing, 1990, pp127—129.

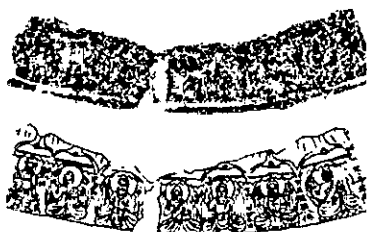


图1 □吉德塔

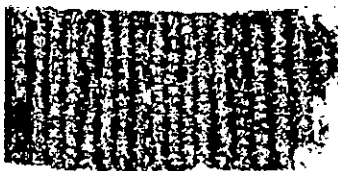


图3 白氏塔腹拓本

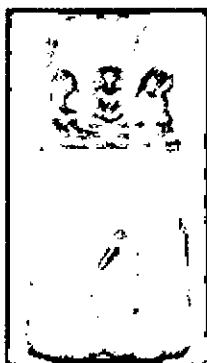


图2 索阿后塔



图4 白氏塔交脚菩萨

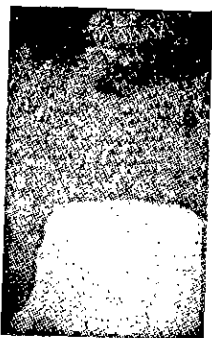


图5 吐峪沟第44窟



图6 克孜尔第17窟右侧外壁



图7 敦煌第428窟南壁



图8 麦积山第127窟正壁涅槃变



图9 敦煌第158窟西壁涅槃佛

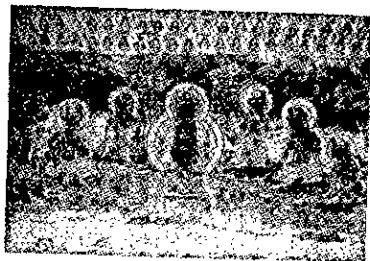
图10 敦煌第332窟东壁
门上珞珈观音



图 11 敦煌第 332 窟南壁涅槃变



图 12 敦煌第 332 窟中心柱
南面向卢舍那佛



图 13 敦煌第 158 窟东壁门
上如意轮观音



图 14 敦煌第 148 窟净土变



图 15 敦煌第 196 窟东壁上



图 16 敦煌第 196 窟



图 17 敦煌第 196 窟十一面观音



图 18 敦煌第 321 窟
十一面观音



图 19 敦煌第 334 窟东壁门上
十一面观音



图 20 榆林第 25 窟东壁北
八大菩萨

敦煌莫高窟文殊变相初探

——以驭狮胡人为中心

屈直敏

(兰州大学敦煌学研究所)

文殊菩萨是敦煌莫高窟造像中广为流行的题材,除单尊文殊菩萨造像外,还有维摩、文殊配对进行构图的维摩变,文殊、普贤配对进行构图的文殊变,据《敦煌石窟内容总录》记载,文殊变造像极为丰富,初唐有第 68、220、331、332、340、401 窟,盛唐有第 148、172、180 窟,中唐(吐蕃时代)有第 92、112、134、158、159、185、200、202、205、222、231、236、237、238、240、351、359、360、361、370、386、447、468、474 窟,晚唐有第 9、12、14、18、19、20、54、111、127、128、141、144、145、147、150、156、160、160、163、167、177、190、192、196、198、217、221、227、232、337、459 窟,五代有第 5、6、26、31、33、35、39、72、99、100、119、120、121、123、208、220、258、261、292、294、296、305、332、342、369、379、390、402、446 窟,宋代有第 25、34、122、165、166、171、176、256、260、380、454、456、457 窟,西夏有第 88、142、153、146、223、234、245、246、291、309、314、327、339、351、366、408、418、419、46 窟,元代有第 85、149、463 窟,^[1]对唐代敦煌莫高窟文殊菩萨造像,潘亮文进行了全面的整理和图像分析,^[2]而史苇湘、孙修身、荣新江、张惠明等则对与五台山图有关的文殊菩萨造像进行了富有创见的研究。^[3]本文拟对文殊变造像中文

殊菩萨坐骑狮子之驭者的演变作一探讨,敬请方家赐教。

从上列敦煌莫高窟文殊变造像洞窟来看,以文殊、普贤相对的文殊变造像在敦煌莫高窟中首见于初唐,其造像构图主要是文殊骑狮,与乘象之普贤相对。据佛经典籍记载,文殊分胎藏界文殊和金刚界文殊,胎藏界文殊坐白莲,而金刚界文殊乘骑有两种,其一为孔雀,如唐菩提流支译《文殊师利宝藏陀罗尼经》卷1载:“若入阵时,画文殊师利童子像安于象马上,当于三军前,先头而行,引诸军众,彼凶愚贼,自然退散。画像之法须作童子相貌,乘骑金色孔雀。”^[4]唐菩提流支译《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼经》卷1亦有相同的记载,^[5]又唐道宣撰《中天竺舍卫国祇洹寺图经》卷1载:“池中莲花院内有十六亿白银宝塔,于诸塔心有天真殊,塔百二十角层数亦尔,塔下有三百二十头盘龙,上承珠塔,塔表有大珠王,其形如凤,风上文殊师利乘之。”^[6]其二为狮子,如:唐实叉难陀译《大方广佛华严经》卷12载:“彼世界中,有菩萨,名文殊师利,与十佛刹,微尘数诸菩萨俱,来诣佛所,到已作礼,即于东方,化作莲华藏师子之座,结跏趺坐。”^[7]唐李玄通《新华严经论》卷4载:“又文殊乘师子者,为明创证法身佛性根本智断惑之骏故,普贤乘香象王者,表行庠序为威德故。”^[8]唐菩提仙译《大圣妙吉祥菩萨秘密八字陀罗尼修行曼荼罗次第仪轨法》卷1载:“第二院安布八文殊,……如是八方妙吉祥童真菩萨,皆面向中尊如奉教势,皆坐连华上一一各乘师子。”^[9]由上述莫高窟初唐洞窟中文殊变造像均为骑狮之文殊可知,该文殊显系金刚界文殊,又骑狮之文殊经常是与乘象之普贤相对出现,因而其所据经典显然与《华严经》有关。

《华严经》的汉译本有新旧两译,最初由佛驮跋陀于东晋义熙十年(418)在建康(今南京)道场寺译出《华严经》前分60卷,即为旧译,唐魏国西寺地婆诃罗则译出《华严经》第八会以补旧译之阙失;唐武则天圣历二年(699)实叉难陀于佛授记寺译出《华严经》80卷,即为新译。随着《华严经》在唐初的全部译出,遂形成了以

《华严经》为根本经典的华严宗,而武则天万岁通天元年(696;一作天册万岁元年,695)则赐华严宗的三祖法藏号“贤首”,中宗景龙二年(708)又赐号“国一”,华严宗的四祖澄观则自德宗朝起,历宪宗、穆宗、敬宗、文宗四朝均被封以“国师”之号,可见华严思想系在南北朝以降始逐渐取得中国佛教思想的主流地位,至唐代达到鼎盛。虽然华严思想早在北魏末期就已经切入于天水麦积山石窟造像,但在敦煌莫高窟的出现却稍晚,大约是在北周时期,且没有出现文殊、普贤相对的造像构图形式。随着华严思想的逐渐发展,到隋唐以后敦煌莫高窟才出现以华严经义为主的多样性内容的造像构图形式,文殊与普贤相对的文殊变造像即是其主要构图形式之一。文殊与普贤是《华严经》的二上首菩萨,将华严会上二上首菩萨相对配置的构图形式,其目的是为了彰显华严会上说法的主尊佛释迦牟尼佛,在佛教造像艺术中以佛经中的上首菩萨来彰显主尊佛像的特点是佛教石窟造像惯用的手法,如以观音、大势至两菩萨来彰显主尊为西方的阿弥陀佛,以维摩、文殊两菩萨来彰显主尊为维摩会上的释迦牟尼佛即是常例。^[10]

盛唐至晚唐时期的文殊变造像,虽然仍以文殊骑狮与普贤乘象配对构成,但文殊造像的结构已经发生了一些变化,最主要的是文殊、普贤的下方出现了驯狮牵象的“昆仑奴”。^[11]“昆仑”是中国古代对皮肤黑色的人的称呼,同时也是对中印半岛南部及南洋诸岛之地或其居民的称谓,^[12]如《晋书·后妃传下·孝武文李太后传》载:“时后为宫人,在织坊中,形长而色黑,宫人皆谓之昆仑。”^[13]《资治通鉴·晋纪》胡三省注言:“谓其人如昆仑也,昆仑国在南海外。”^[14]《太平广记》卷192《骁勇二》墨君和条引《刘氏耳目记》云:“真定墨君和,幼名三旺,世代寒贱,以屠宰为业。母怀妊之时,曾梦胡僧携一孺子,面色光黑,授之曰:‘与你为子,他日必大得力。’既生之,眉目稜岸,肌肤若铁,年十五六,赵王瑑初即位,曾见之,悦而问曰:‘此中何得昆仑儿也?’问其姓,与形质相

应,即呼为墨昆仑。”^[15]《旧唐书·南蛮传》言:“自林邑以南,皆拳发黑身,通号为昆仑。”^[16]唐义净《南海寄归传》卷1:“从西数之:有婆鲁师洲,末罗游洲,即今尸利佛逝国是。莫河信洲,河陵洲,莫莫洲,盆盆洲,掘伦洲,佛逝补罗洲,阿善洲,末迦漫洲,又有小洲,不能具录。斯乃咸遵佛法,多是小乘,唯末罗洲,少有大乘耳……良为掘伦,初至交广,遂使总唤昆仑焉。唯此昆仑,头卷体黑。”^[17]《旧五代史·周书·慕容彦超传》载:“慕容彦超,为兖州节度使,彦超即汉高祖之同产弟也。尝冒姓阎氏,体黑麻面,故谓之阎昆仑。”^[18]可见南北朝隋唐五代之际,人们一直称呼皮肤黑色的人为“昆仑”。

唐代豪门富家多以黑人为奴,称之为“昆仑奴”,^[19]如《太平广记》卷194《豪侠二》昆仑奴条引《传奇》中之磨勒,同书卷339《鬼二十四》阎敬立条引《博异记》中之皂衫人。^[20]同时汉文文献还有大量关于昆仑奴驯耍狮子的记载,如南朝梁周舍《上云乐》言:“西方老胡,厥名文康。……凤凰是老胡家鸡,狮子是老胡家狗。……歌管悒悒,铿鼓锵锵。响振钧天,声若鹤皇。前却中规矩,进退得宫商。举技无不佳,胡舞最所长。老胡寄篋中,复有奇乐章。赍持数万里,愿以奉圣皇。”^[21]据《旧唐书·音乐志二》记载,《太平乐》,也叫作五方狮子舞。狮子是凶猛的野兽,出于西南夷天竺、狮子等国。联缀各种皮毛作为衣套,人居其中,扮演狮子俯仰驯狎的动作。有两个人一手持绳牵狮,另一手秉拂尘,表演驯弄狮子的样子。五只狮子各自立在自己一方的位置。有一百四十个人唱着《太平乐》的歌曲,舞动着脚。持绳人的服饰都是昆仑人的样子。^[22]顾况《杜秀才画立走水牛歌》言:“昆仑儿,骑白象,时时锁著师子项。”^[23]同时,唐朝前后各国向中原王朝进献狮子,亦多以黑色人种之昆仑奴作为驯养者。慧琳《一切经音义》卷81也记载了黑人善驯服猛兽犀象之事。^[24]

考佛经典籍,均不见为文殊驭狮之昆仑奴的记载,而相关的记

载则见于敦煌文书和汉文传世文献,罗振玉《敦煌零拾·佛曲三种》之《维摩诘经文殊问疾品演义》(王重民先生题作《维摩诘讲经文》^[25])载:“文殊队仗实堪夸,暂别牟尼圣主家,迎引仙童千万队,相随菩萨数河沙,金冠玉佩辉青目,云服珠璎惹翠霞,狮子骨仑前后引,翻身却坐宝莲花。”罗振玉先生认为这件文书为中唐以后写本,^[26]又《太平广记》卷340《鬼二十五》卢项条引《通幽录》载:“[卢项家婢]小金夜梦一老人来,骑大狮子,狮子如文殊所乘,毛彩奋迅,不可视,旁有二昆仑奴操辔。”^[27]按《通幽录》(一作《通幽记》),晋陈邵(一作陈劭)撰,陈邵为晋武帝泰始时人,《晋书》卷91《儒林传》有传,《新唐书·艺文志三》著录有:陈劭《通幽记》1卷;^[28]《宋史·艺文志五》著录有:陈邵(一作召)《通幽记》3卷;^[29]《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》无载。又据陈寅恪先生考证,“骨仑”即“昆仑”,为骑狮文殊之侍从——昆仑奴,^[30]并认为维摩诘故事演变为中国化的文学作品在六朝时期。^[31]由是可知,正是由于昆仑奴有善于驯耍狮象等猛兽之技能,且在中国多为奴仆的社会特征,所以在佛教故事演义和三宝感应化现中便将其作为文殊菩萨之驭狮侍从。虽然以昆仑奴为驭者之骑狮文殊菩萨形象在六朝时的文学作品中已经出现,但直到盛唐以后才出现在敦煌莫高窟的文殊变造像中。这可能是随着文殊信仰在唐代日益提升并在敦煌地区广为流行,文殊感应化现故事也日趋丰富和中国化,以昆仑奴为驭者的文殊造像题材才慢慢在石窟造像中表现出来。

晚唐五代以降,敦煌莫高窟的文殊变造像有大部分仍旧沿袭上一时期的造像形式,但同时也出现了新的造像形式,即以文殊菩萨为主尊,驭狮之“昆仑奴”换成了“于闐王”,如:1975年莫高窟第220窟经过甬道整体搬迁后在甬道北壁剥出的绘于后唐同光三年(925)的文殊像一铺,正中画文殊菩萨半结跏趺端坐于青狮宝座之上,东侧画“大圣文殊师利菩萨真容”一身,西侧画“南无救苦

观世音菩萨”一身，狮子左则画一驭狮胡人，其左上方残存“普劝受持供养^{大圣感得}于^闍……^于……^玉时”榜题，右侧画一童子，其上方存“南无大圣文殊师利菩萨”榜题，下方正中有发愿文一方，愿文左右侧各画一童子，敦煌研究所在刊布这些材料的报告中将其称为“新样文殊”。^[32]又敦煌地区发现编号为 P. 4077 的五代印本文殊像，画正中文殊菩萨半结跏趺坐于狮背上，右侧画一童子，旁边题“普劝志心供养受持”，左侧画驭狮于闍王，旁边题“大圣文殊师利菩萨”，画下边题“此五台山中文殊师利大圣真仪，变现多般，威灵叵测，久成正觉，不舍大悲，隐法界身，示天人相，与万菩萨住清凉山，摄化有缘，利益弘广，思惟忆念，增长吉祥，礼敬称扬，能满诸愿，普劝四众，供养归依，当来同证菩提妙果。文殊师利菩萨五字心真言，阿上罗跋左曩，文殊师利大威德法宝藏心陀罗尼，……对此像前，随分供养，真心一境，专注课持，回施有情，同归常乐。”^[33]又敦煌出土编号为 P. 4049 的白画文殊像，画中文殊结跏趺坐于狮背上，左下画驭狮于闍王，右侧下画一童子，童子上方画一比丘和一长者。据荣新江先生考订，比丘为佛陀波利，长者为大圣老人，且认为敦煌的新样文殊来自中原的五台山。^[34]由上述可知，敦煌地区的文殊像存在文殊、善财童子、于闍王三身像和文殊、善财童子、于闍王、佛陀波利、大圣老人五身像。同样的造像也见于五台山，即：建于唐德宗建中三年（782）的南禅寺，其佛坛上佛右侧存塑骑狮文殊、善财童子、于闍王三身像与佛左侧骑象的普贤相对（时代不明）；约建于唐宣宗大中十一年（857）的佛光寺大殿长方形佛坛上中央为三尊坐佛，右侧为骑狮文殊与左侧乘象普贤相对；其北配阁存有金天会十五年（1137）塑文殊、善财童子、于闍王、佛陀波利、大圣老人五身像。^[35]据 S. 529《诸山圣迹志》^[36]和北宋延一撰《广清凉传·安生塑真容菩萨十》^[37]记载，在唐睿宗景云年间（710 - 712）五台山尚无文殊骑狮化现的感应故事出现，又《广清凉传》卷中《无著和尚入化般若寺十三》载：“大历二年正月，发迹浙右，夏

五月初,至清凉岭下……见文殊菩萨乘大师子。”又同书卷中《法照和尚入化竹林寺十六》载:“大历十二年九月十三日,法照与小师等八人,于东台同见白光十余现,次有黑云叆叇,少顷云开,见五色通身光,光内红色圆光,大圣文殊,乘青毛师子。”^[38]故知至唐大历年间(766—779)五台山始出现文殊骑狮化现的感应故事,但尚无眷属和使者。又据圆照集《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和尚上表制集》和赵迁撰《大唐大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》记载:经不空奏请,代宗朝先后于大历四年(769)敕准于天下寺食堂中置文殊菩萨为上座,大历五年(770)于太原至德寺置文殊师利菩萨院,大历七年(772)八月于京城及天下僧尼寺内,置大圣文殊师利菩萨院,大历八年(773)于大兴善寺翻经院起首修造大圣文殊镇国之阁。^[39]由是可知,这一时期在民间广为流行的文殊信仰,在朝廷大力尊崇之下,文殊菩萨化现之感应故事也应时而兴并广为流传,这种为了比附权势而广传祥瑞的现象在中国古代社会是极其平常之事。又《广清凉传》卷中载:“大孚灵鹫寺者,九区归向,万圣修崇,东汉肇基,后魏开拓。不知自何代之时,每岁首之月,大备斋会,遐迩无间,圣凡混同。七传者,有贫女遇斋赴集,自南而来,凌晨屈寺,携抱二子,一犬随之,身余无貲,剪发以施,未遑众食,告主僧曰:‘今欲先食,遽就他行’。僧亦许可,命僮与馔,三倍贻之,意令贫女二子俱足。女曰:‘犬亦当与’。僧勉强复与。女曰:‘我腹有子,更须分食’。僧乃愤然语曰:‘汝求僧食无厌,若是在腹未生,曷为须食’。叱之令去,贫女被诃,实时离地,倏然化身,即文殊像,犬为师子,儿即善财及于闐王。”^[40]又同书卷下前代州管内僧正胜行大德沙门明崇撰《续遗》载:“朔州慈勇大师,未详受业名氏,其道行博识,遐迩钦伏,天会壬子季,复游台山,与其徒史法师等百余人,同宿真容院,史亦纯厚人也。一日,游大华严寺,忽于寺侧,见祥云自东而来,五彩毕具。又于云中,现文殊大圣,处菡萏座,据狻猊之上,及善财前导,于闐为御,波离后从,暨龙母五

龙王等,执珪而朝。”^[41]又《阿婆缚抄》卷99《文殊五字》载:“佛陀波利、善哉童子、大圣老人、难陀童子、于闐王,已上文殊使者。”^[42]由此可见,五台山两寺的文殊像仍是作为主尊释迦佛的胁侍与乘象普贤配对,其造像内容仍以华严思想为主,这与当时敦煌莫窟的造像思想同步,但三身和五身文殊像的出现,表明这时的文殊造像显然结合了当时的文殊化现感应故事及有关传说,具有明显的中国化特征。在晚唐五代之际,敦煌地区不仅出现了三身和五身文殊像的纸本画,而且莫高窟还出现了三身文殊造像,进而形成以文殊为主尊的供奉殿堂——文殊殿(如第61窟“文殊堂”和正壁五台图中的“文殊真身殿”),而五台山佛光寺北侧塑有五身文殊造像的文殊殿为金代所建,此前有关五台山文殊殿的实物资料皆已付诸阙如,难以详考,因而通过敦煌莫高窟的文殊造像,可以探求早期文殊在华严思想下如何提升至一殿主尊进而形成文殊殿。^[43]

综上所述,在敦煌莫高窟文殊变造像中,骑狮之文殊与乘象之普贤相对的构图形式,显然是随着华严思想的兴盛并逐渐取得中国佛教思想的主流地位而出现的,但文殊菩萨之造像从最初没有驭者到以昆仑奴为驭者,最后演变为以于闐国王作驭者的构图形式,这一过程显然与当时文殊信仰的兴盛和文殊地位的提升紧密相关并具有浓厚的中国化特征。

注 释

[1]敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》,北京:文物出版社,1996年,第279—281页。

[2]潘亮文《唐代的敦煌文殊菩萨造像初探——以文殊变内容为中心》,待刊稿。

[3]史苇湘《关于敦煌莫高窟内容总录》,《敦煌石窟内容总录》,第255页。文中对五台山图的出现进行了初步的探讨,认为五台山图在敦煌石窟的出现始于吐蕃时代。孙修身《中国新样文殊与日本三尊五尊像之比较研

究》，《敦煌研究》1996年第1期，第44—58页。文中认为新样文殊和文殊化老人这一造像题材是在8世纪末到9世纪初出现的，并进而探讨了文殊三尊像和五尊像的演进及其与日本现存同类造像之关系。荣新江《归义军史研究》第八章《曹氏归义军与中原文化的交往》，上海：上海古籍出版社，1996年，第247—265页，文中主要对敦煌文殊信仰的传入及“新样文殊”像的来历等问题进行了研究。〔法〕张惠明《敦煌〈五台山化现图〉早期底本的图像及其来源》，《敦煌研究》2000年第4期，第1—19页，文中认为佛教艺术图像中的文殊骑狮的形象出现是到了公元8世纪初期以后才有，且其创作受到了粟特艺术的影响，甚至将这一图像的来源上溯到中亚粟特地区的娜娜女神骑狮图像上。

〔4〕《大正藏》，第20册，第0800c页。

〔5〕《大正藏》，第20册，第0794a页。

〔6〕《大正藏》，第45册，第0888b页。

〔7〕《大正藏》，第10册，第0058a页。

〔8〕《大正藏》，第36册，第0745a页。

〔9〕《大正藏》，第20册，第0785b页。

〔10〕赖鹏举《唐代莫高窟多重华严“卢舍那”结构》，待刊稿。

〔11〕参见《中国石窟·敦煌莫高窟四》，北京：文物出版社，1987年，第148窟图34、35，图版说明第217页；第159窟图80—84，图版说明第221页；第156窟图141，图版说明第227页；又《敦煌石窟艺术》第296窟，南京：江苏美术出版社，1996年，图180，图版说明第203页等。

〔12〕《辞源》（合订本），商务印书馆，1988年，第507页。

〔13〕《晋书》卷32《后妃传下》，北京：中华书局，1974年，第981页。

〔14〕《资治通鉴》卷103《晋纪二十五》简文帝咸安二年，北京：中华书局，1956年，第3257页。

〔15〕《太平广记》第四册，第1442页。

〔16〕《旧唐书》卷197《南蛮传》，北京：中华书局，1975年，第5270页。

〔17〕《大正藏》，第54册，第0250b页。

〔18〕《旧五代史》卷130《周书二十一》，北京：中华书局，1976年，第1716页。

〔19〕有关昆仑奴的考证，请参见李季平《唐代昆仑奴考》，《文史》第16

辑,第292—298页;《中西交通史料汇编》第三册《古代中国与非洲之交通·昆仑奴之考证》,京城印书局,1930年,第49—79页。

[20]《太平广记》第四册,第1452页;第七册,第2690—2691页。

[21]《先秦汉魏晋南北朝诗·梁诗卷十三》,北京:中华书局,1983年,第1773—1774页。

[22]《旧唐书》卷29《音乐志二》,第1059页。

[23]《全唐诗》卷265,第8册,北京:中华书局,1960年,第2946页。

[24]《大正藏》,第54册,第0835C页。

[25]王重民《敦煌古籍叙录》,北京:中华书局,1979年,第366页,《敦煌变文集》卷5载有王庆菽校录本。

[26]罗振玉《敦煌零拾》,《罗雪堂先生全集》二编第七册,台北:大通书局,1989年,第2496、2503页。

[27]《太平广记》第七册,北京:中华书局,1961年,第2697页。

[28]《新唐书》卷59《艺文志三·子部·小说家》,北京:中华书局,1975年,第1542页。

[29]《宋史》卷206《艺文志五·子部·小说家》,北京:中华书局,1985年,第5225页。

[30]陈寅恪《敦煌本维摩诘经问疾品演义书后》,《金明馆丛稿二编》,三联书店,2001年,第353页。

[31]陈寅恪《敦煌本维摩诘经问疾品演义跋》,《金明馆丛稿二编》,第203—210页,文中写道:“因知此类经典,所记姓氏,如王氏、雷氏等,必非印度所能有,显出于中国人之手,非译自梵文原经。虽流布民间,而不列于正式经典之数。……当六朝之世,由维摩诘故事而演变滋乳之文学,有印度输入品与支那自制品二者,相对并行。外国输入者,如《顶王经》等,至今流传不绝。本土自制者,如《佛譬喻经》等,久已湮没无闻。以同类之书,千岁而后,其所遭际殊异至此,诚可谓有幸有不幸者矣。”

[32]参阅敦煌文物研究所《莫高窟第220窟新发现的复壁壁画》,《文物》1978年12期,第41—46页;李振甫撰《新样文殊菩萨》展品图版说明,《敦煌研究》1981年第2期,图31,第53—54页;《中国石窟·敦煌莫高窟》第五卷,文物出版社、东京平凡社,1982年,图20,图版说明第213页。

[33]黄永武《敦煌宝藏》,第133册,台北:新文丰出版公司,1986年,第

63—64页；又《中国美术全集·绘画编》20 版画，上海：上海人民美术出版社，1988年，第5页。

[34]荣新江《归义军史研究》第八章第二节《“新样文殊”像的来历》，第255页。

[35]《文物参考资料》1954年第1期，第89页；第11期，第82页。王子云《中国雕塑艺术史》上第六章第三节《佛教雕塑》，北京：人民美术出版社，1988年，第253—254页；孙修身《中国新样文殊与日本三尊五尊像之比较研究》，《敦煌研究》1996年第1期，第46—47页。

[36]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，第267页。

[37]《大正藏》，第51册，第1110a页。

[38]《大正藏》，第51册，第1111c—1112b；第1115c页。

[39]同上，第52册，第0837b、0837c、0841c、0842b页；第50册，第0293b、0293c页。

[40]同上，第51册，第1109b—1109c页。

[41]同上，第1126c页。

[42]同上，图像部册9，第238c页。

[43]有关文殊成为一殿主尊的早期形成过程，可参阅赖鹏举《由敦煌莫高窟61窟看五台山文殊道场的形成》，待刊稿。

敦煌画榜书存在的几个问题

公维章

(泰山学院)

榜书,亦名题榜,榜题,专指写于壁画或纸绢画旁说明所画内容的文字。现存的不少敦煌画(指敦煌壁画、藏经洞出土的纸绢画)都有榜书,这些榜书对我们更好地研究敦煌画有重要意义。笔者曾抄录了200余铺敦煌画榜书,发现敦煌画榜书存在以下几方面问题。

一、榜书与画面不符

在敦煌莫高窟第454窟南壁东起第二铺《观无量寿经变》西侧条幅画“未生怨”中,依故事的发展顺序,从下至上依次绘制,这也是敦煌《观无量寿经变》中“未生怨”故事布局的通例。此“未生怨”条幅画共有八组画面,从下至上依次排列,每组画面都留有榜书,其中一至五组及第八组画面,其画面内容、榜书均按照宋奘良耶舍译《观无量寿佛经》绘制,兹不赘述。而第六、七组画面内容均与榜书不合,现将画面描述如下:

第六组:三人骑于马上正在观望,中间一人为王者,左、右之人为武士,王者右边骑马之人后有一旗,左下角有一草庵,庵门前有一人立,正被另一人用手拉拽,门前之人作挣脱状。此画面应为频婆娑罗王救命打杀山中仙人情节。旁有榜书一行“韦提希礼拜

世尊愿生西方极乐世界”。

第七组:二骑马人正追射二只奔跑之白兔。此画面应为频婆娑罗王敕命杀白兔的情节。旁有榜书一行“频婆娑罗王韦提希夫人……西方极乐世界阿弥陀佛”。

此二组画面在莫高窟中唐以后的《观无量寿经变》中经常出现,其佛经依据并非《观无量寿佛经》,而是依照善导《观无量寿佛经疏》并综合《照明菩萨经》绘制的。在慧远《观无量寿经义疏本》、天台智者大师《佛说观无量寿经疏并序》、吉藏《观无量寿经义疏》及善导《观无量寿佛经疏》等都有频婆娑罗王害杀仙人的情节,其中前三者均讲频婆娑罗王于“毗富山游猎,空无所获,值遇一仙”,“便敕杀之”,而善导《观无量寿佛经疏》之《观经序分义卷第二》中略有不同,现抄录如下:

又阿闍世者乃是西国正音,此地往翻名“未生怨”,亦名“折指”。问曰:“何故名‘未生怨’及名‘折指’也?”答曰:“此皆举昔日因缘故有此名。言因缘故者,元本父王,无有子息,处处求神竟不能得。忽有相师而奏王言:‘臣知山中有一仙人,不久舍寿,命终已后必当与王作子。’王闻欢喜:‘此人何时舍命?’相师答王:‘更经三年始可命终。’王言:‘我今年老,国无继祀,更满三年,何由可待?’王即遣使入山往请仙人曰:‘大王无子,阙无绍继,处处求神困不能得。乃有相师瞻见大仙,不久舍命与王作子,请愿大仙垂恩早赴。’使人受教入山,到仙人所,具说王请因缘。仙人报使者言:‘我更经三年始可命终,王敕即赴者是事不可。’使奉仙教还报大王,具述仙意。王曰:‘我是一国之主,所有人物皆归属我,今故以礼相屈,乃不承我意。’王更敕使者:‘卿往重请,请若不得,当即杀之,即命终已,可不与我作子也?’使人受教至仙人所,具道王意。仙人虽闻使说,意亦不受。使人奉教即欲杀之。仙人曰:‘卿当语王,我命未尽,王以心口遣人杀我。我若与王作儿者,还

以心口遣人杀王。’仙人道此语已即受死。既死已即托王宫受生,当其日夜夫人即觉有身,王闻欢喜……”^[1]

又释良忠述《观经疏传通记卷第七》引《照明菩萨经》云:

佛言,往昔泮沙王后无有太子,时请相师问曰:“夫人何时有身?”相师瞻曰:“山中有一坐禅道人,命终精神当来后腹化为太子。”王闻是语,即遣人断道人粮餉。道人得通即知王意,自念:“我今为王示现,死作白兔在王东园。”王将国民促得白兔,即敕辘师作铁钉,钉兔四足及口、鼻、头。兔身即便病钉而死,精神来腹化作太子。^[2]

很显然,第454窟《观无量寿经变》“未生怨”条幅画中的第六、七组画面是依据善导《观无量寿佛经疏》及《照明菩萨经》绘制,而榜书并非出自此二经,而是出自宋夏良耶舍译《观无量寿佛经》。

关于藏经洞出土的纸绢画中的榜书,斯坦因在其《发现藏经洞》一书中认为“大量画上面或两侧的题榜是空白的,而本来题榜上无疑是该写上名字或题识的。这并不难解释。题识跟汉字的书法艺术有关,写题识也就不是画匠的事了。在多数情况下,由于画匠作画不是为了某个雇主而是为了到市场上出售,并不知道画将卖给谁,所以他自然将题识空着,有未来的买主花钱,费工夫将其填好。而买主也常常不可能为题识去费工夫,尤其是因为,他很可能只是在将朝圣之前或当时才想起要捐点什么——这也是人类的普遍弱点。富歇先生提到,写卷中不少本来应该是小画像的地方也是空白,这也可以佐证为什么千佛洞画作中有如此多的空白题榜。更奇怪的是,有此情况下,本该写上供养人名字和发愿文的地方也是空白的。可能捐画者确信,即使不写发愿文,神也知道他们是谁,他们的愿望是什么。”^[3]中古时期的敦煌确实有专门题写佛画榜书的书手。如法国吉美博物馆收藏的伯希和藏经洞收集品MG17659号《千手千眼观音菩萨图》,^[4]此图榜书发愿文有“太平兴国六年”铭,故知为北宋初年作品。另此图下部左边为一供养

人,头戴硬长璞头冠,手持长柄香炉立,身后三侍从(矮前者一半多),一侍从双手举团扇,一侍从手持佩刀,一侍从双手持瓶。侧有榜书“施主节度都头银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞樊继寿一心供养”,知此画为樊继寿供养画。此图榜书发愿文中还记有“节度押衙知上司书手银青光禄大夫检校国子祭酒汜口上”,另外此图还有榜书 35 块全为一人所书,可知此“书手”负责整幅画的榜书书写。此画似乎非购自于市场,而是“施主樊继寿”请画匠绘制,同时,又请“书手汜口”书写榜书。因为如果购自市场,则书手很难准确无误地书写除榜书发愿文及供养人题记之外的 34 块赴会圣众的名称榜书。

而敦煌石窟壁画中的榜书情况可能与以上所举绢画不尽相同,因为窟主请画匠作画,“买主”与画匠的关系是明确的,即使是画匠作画、书手写题识是分离的(或许有二者合一的情况),画匠、书手也应该会对窟主负责。更何况像第 454 窟这样的大窟,窟主的身份是很高的,对窟内绘、塑内容应该是很讲究的,为什么会出现这种画面与榜书不符的情况。笔者认为,此种情况当有二种解释。一种解释是,或画匠作画严格遵循了壁画底稿,榜书并非画匠所书,而是由专门书手负责,而书手也严格依据了《观无量寿佛经》或《观经变》壁画榜书底稿,窟主在审查时,对书手所书内容也极为接受,故出现了此种情况。

另一种解释是,过了一段时间后,可能原先的榜书已漫漶不清了,需要补书,而书手由于对画面不甚熟悉,只是严格按照《观无量寿佛经》或《观经变》壁画榜书底稿来书写,故出现了上述情况。因为对壁画榜书进行补书的情况是存在的。第 454 窟北壁东起第二铺《药师经变》西侧“九横死”条幅画从下至上第 9 组画面榜书有二行抄录如下(从右至左竖书):

二者横被王法之所诛杀

二者横被王法之所

此二行榜书中,第一行字体较大,墨色较浓,第二行字体较小,墨色较淡,很可能是第二行的榜书为原先所书,因时过境迁,墨色转淡,或其它墨书已有漫漶不清者,故需重新补书,其它原先的榜书均经过了覆盖处理,而此榜书漏落,故出现了此种情况。又,第454窟南壁西起第一铺《天请问经变》两侧条幅画皆为梵天诸问。东侧条幅画有六组梵天请问,每组都存有榜书,知榜书完全抄自玄奘译《天请问经》。西侧条幅画亦有六组梵天请问,存有四块榜书,另二块榜书已漫漶不清。从下至上第二组,榜书为“谁为天世间说名能劫贼”;第三组榜书为“疏解金刚丑女缘”;第四组榜书为“□□天世间说名能劫贼”;第六组榜书为“疏解□□□女缘”。从以上榜书看,第二组、第四组榜书应为同一内容,出自《天请问经》。第三组、第六组榜书应为同一内容,出自沙门义轨撰《天请问经疏》。^[5]在疏解“谁为常丑陋”中载“又如胜军王女,名曰金刚,容貌丑陋,见佛忏悔,遂得端严。此女丑陋,即不恒也。”很显然,第三、六组榜书出自此段经疏。为何一幅条幅画中出现二组内容完全相同的榜书,或如以上所举第454窟北壁《药师经变》“九横死”条幅画中榜书一样,是在补书时所致。这种补书的可能性是存在的,因为敦煌壁画中有不少画作都经过了后人的重描,敦煌莫高窟第45窟北壁《观无量寿经变》就是典型例证。那么,如果榜书漫漶不清了,有时也会进行补书。联系到上述第454窟北壁《药师经变》条幅画“九横死”中的补书情况,则南壁《观无量寿经变》“未生怨”条幅画中的第六、七组画面的榜书也应该是后来补书的。

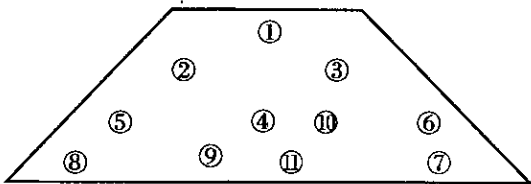
另外,在斯坦因从藏经洞所获的一幅纸画中,^[6]也存在榜书与画面不符的情况。此图的主体部分为文殊菩萨坐于狮鞍之大莲花座上,有一昆仑奴手牵狮绳,狮头下方立一女供养人。文殊菩萨左侧榜书一行“家内八娘子师主一心□”;右侧一榜书二行“画须理普贤/□□论第一女发心供”。很明显,右侧榜书与画面内容不

符。此种情况的出现,或如以上斯坦因所认为的“画匠……自然将题识空着,由未来的买主花钱、费工夫将其填好”,而买主或买主所雇题写题识之书手对画面不熟悉,故而张冠李戴,错把骑狮之文殊菩萨当成了普贤菩萨。

除以上所举外,敦煌画中还存有不少榜书与画面不符的情况,我们在研究敦煌画时,应注意此种情况,不应完全拘泥于榜书,应把画面、榜书与画面所依据之经文三者进行对照,这样才能对画面作出准确科学的解释。

二、榜书有误

敦煌莫高窟第25窟为宋初洞窟,其覆斗顶东坡为《弥勒上生下生经变》,情节布局如下图:



兹将画面简述于下:

(1) 上生经变:一横长方形大院落,弥勒菩萨于讲堂内说法,讲堂外左右各有一天人二菩萨听法,院中还有数人正走向中间听弥勒说法。

(2) 弥勒人城乞食说法,叶华(罗刹)扫城。一城,城外一罗刹手持扫把正在扫城,一人跪拜恭迎前方一佛一弟子,榜书“波罗奈国王请迦叶佛时”。

(3) 女子年五百岁出嫁。画中有二人字顶帷帐,帐内设宴待客,一长桌两侧各坐二人,另有一人正上菜。帐外新郎新娘相对而立。

(4) 弥勒初会。弥勒佛倚坐,一手作说法印,左右有数弟子、菩萨围坐,再左右为二大菩萨倚坐,身后有数菩萨、天王围坐。

(5) 弥勒第二会。弥勒佛倚坐,一手作说法印,有众菩萨、天王围坐。前榜书“弥勒第二会”。

(6) 弥勒第三会。画面同上。前榜书“弥勒第三会”。

(7) 一种七收。二牛抬杠一人扶犁正在田间劳作,有二人打场、扬场,另有一人在院中不知干啥,或为粮食入仓。

(8) 老人人墓。一高墙院内有一墓茔,院外四人站立。

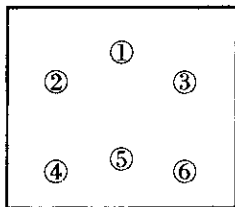
(9) 女剃度。榜书“第二会度百千人”。

(10) 男剃度。榜书“初会说法度八万人”。

(11) 拆幢。一幢,最上一层已被拆完,只剩木架,幢下地面上左右各三婆罗门站立。

此弥勒经变情节虽不多,但构图严谨,布局合理、有序,特别是弥勒三会的构图、布局,与敦煌现存的弥勒下生经变完全相同。但现存的五块榜书,除(5)、(6)图榜书正确外,其余三块榜书皆有误。按照《弥勒下生经》的记载,弥勒初会说法度九十六亿人,第二会说法度九十四亿人,第三会说法度九十二亿人,而此窟《弥勒经变》第(9)、(10)图的榜书载所度人数显然与《弥勒下生经》记载不符。但据西晋竺法护译《佛说弥勒下生经》记载,弥勒成佛后,“尔时弥勒见诸人民心开意解,如诸佛世尊常所说法,苦习尽道,与诸人民广分别义。尔时座上八万四千人,诸尘垢尽得法眼净。是时善财与八万四千人等,即前白佛,求索出家善修梵行,尽成阿罗汉道。尔时弥勒初会八万四千人皆得阿罗汉。”^[7]或许题写第25窟《弥勒经变》榜书的书手依据此段经文,把此段经文中的“弥勒初会八万四千人皆得阿罗汉”,简化成(10)图榜书“初会说法度八万人”,而第(9)图榜书则依据义净译《佛说弥勒下生成佛经》中“复过百千数,善男善女等,闻佛宣妙法,亦来求出家”^[8]、此种情况还可以在英藏 Stein Painting 11 (chIViii. 001)《弥勒下生

变相图》^[9]中见到。此图为绢本着色,纵 138.7cm、横 116.0cm,为唐代末期至五代初期(9—10 世纪)的作品。此图分上、中、下三层画面,为研究方便,兹把中、下部的情节布局示位如下图:



上图(1)弥勒初会。(2)弥勒第二会。(3)弥勒第三会。(4)女剃度。(5)婆罗门拆幢。(6)男剃度。

在(4)图侧有榜书三行:

1. 尔时□□□宝女名舍弥婆帝金之毗舌作是亦
2. 八万四千彩女俱共出家壤佉王太子名□天色□
3. 提婆那是有与八万四千人俱□出家弥勒佛……

(6)图侧有榜书二行:

1. 尔时壤佉王亦供八万四千大乘供……
2. 家学道亦复有八万四千至婆罗门供养时。

这也与弥勒第二会、第三会说法所度人数不符。而据后秦鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》载,弥勒于龙华树下成佛后,“时壤佉王亦共八万四千大臣,恭敬围绕出家学道,复有八万四千婆罗门,聪明大智,于佛法中亦共出家”;“壤佉王宝女名舍弥婆帝,今之毗舍佉是也,亦与八万四千彩女俱共出家。壤佉王太子名曰天色,今提婆娑那是,亦与八万四千人俱共出家。弥勒佛亲族婆罗门子名须摩提,利根智慧,今郁多罗是,亦与八万四千人俱,于佛法中出家。”^[10]很显然,Stein Painting11《弥勒下生变相图》中的女剃度图、男剃度图侧的榜书完全抄自鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》。

从敦煌莫高窟第 25 窟与 Stein Painting11《弥勒下生经变》中

弥勒三会的榜书来看,敦煌画《弥勒经变》中的弥勒三会,绝大多数指弥勒访迦叶,迦叶献僧伽梨后,弥勒于华林园的三会说法,但也有指弥勒于龙华树下成佛后,翅头末城中人民、蟻佉王共大臣、婆罗门、须达那富兰那兄弟、二大臣、蟻佉王宝女、蟻佉王太子、弥勒佛亲族婆罗门子须摩提及随从随弥勒出家学道。而诸译《弥勒下生经》中,对华林园三会说法的对象不明确,龙华树下说法的对象则是明确的,故画工在创作《弥勒下生经变》时,将弥勒华林园三会说法前,皆配上龙华树下说法的对象,敦煌现存的《弥勒下生经变》,绝大多数都是这样处理的。而义净译《佛说弥勒下生成佛经》中载弥勒于龙华树下说法对象为“彼轮王餉佉,闻深妙法已,罄舍诸珍宝,祈心慕出家,不恋上宫闱,至求于出离,八万四千众,咸随而出家。复八万四千,婆罗门童子,闻王舍尘俗,亦来求出家;主藏臣长者,其名曰善财,并与千眷属,亦来求出家;宝女毗舍佉,及余诸从者,八万四千众,亦来求出家。复过百千数,善男善女等,闻佛宣妙法,亦来求出家”,^[11]正好亦为三类。而上举竺法护译《佛说弥勒下生经》中“弥勒初会八万四千人皆得阿罗汉”,则义净译《佛说弥勒下生成佛经》中龙华树下说法亦可称为三会。而敦煌盛唐及以后的《弥勒下生经变》,多依据义净译本绘制,则在《弥勒下生经变》中,华林园三会说法前,皆配上龙华树下三会说法的对象。而在鸠摩罗什译《佛说弥勒大成佛经》中,二次说法皆在花(华)林园龙华树下,则这种处理是合理的。

而敦煌莫高窟第25窟《弥勒经变》第(2)图的榜书显然亦有误。据《弥勒下生经》记载,弥勒成佛后,为度化众生率弟子入城说法,此图描绘的应是迎接弥勒及其弟子入城说法,而非榜书所记的“波罗奈国王请迦叶佛时”。据竺法护译《弥勒下生经》记载,“摩竭国界毗提村中,大迦叶于彼山中住。又弥勒如来将无数千人众,前后围绕绕至山中,遂蒙佛恩,诸鬼神当与开门,使得见迦叶禅窟。”在敦煌现存的《弥勒下生经变》中多绘有“弥勒访迦叶图”,

画面为迦叶依山而坐；迦叶跪于禅窟内，弥勒率众弟子赴禅窟行于途中。在敦煌《弥勒经变》中，未见有波罗奈国王请迦叶佛的画面，此第25窟“波罗奈国王请迦叶佛时”，改为“波罗奈国王请弥勒佛时”，^[12]或较为恰当。

三、榜书与发愿文不符

法国吉美博物馆所藏 Eo. 1135 绢画《弥勒净土图》，^[13]纵76.5cm，横53.0cm，因发愿文中有“大晋五年”铭，故知此画为五代后晋时期作品，此图分上、下两部分，上部为“弥勒说法会”，下部为供养人及榜书发愿文。上部的画面为：正中主尊佛结跏趺坐，前香案桌布上榜书“南无弥勒尊佛”，佛身后为双树华盖。佛左一弟子，榜书“阿陀难”，佛右一弟子，榜书“大目健连”，二弟子身后各有一芭焦树，榜书“芭焦树供养”，左侧芭焦树前一菩萨坐，榜书“青持灾菩萨”，右侧芭焦树前一菩萨坐，榜书“花严菩萨”。青持灾菩萨下方有一菩萨坐，榜书“慈氏菩萨”，花严菩萨下方有一菩萨坐，榜书“大吉祥菩萨”。下部正中一大块榜书发愿文，共八行，现抄录如下：

1. 盖闻大慈阐化，薄积无边，尘沙罕测。古之有本，不有
2. 执有。演易初教于五天，遗文乃传于阎浮。而救沉
3. 沦，彼路超之达岸，始获果而有路。厥有敦煌郡定难坊
4. 信士弟子温大眼昆季五人，暮想尊父堕折于何□，乃恐
5. 复回不孕于此间，递相劝念，以报尊父母之恩，抽舍微
6. 财，敬绘西方净土一躯并侍从，先奉为尊父，愿托弥勒
7. 之前，红莲捧足；现在慈母合家长逢吉庆之事，并登觉路
8. 时大晋伍年庚子岁七月十四日记

发愿文左侧为一女供养人双手托盘，盘中有花，身后一树，榜书“慈母马氏一心供养”；右侧为另一供养人，一手持长柄香炉，身后

一树,榜书“故尊父温再德一心供养”。

在榜书发愿文中,明称“敬绘西方净土一躯并侍从”,但很明显,据此图上部主尊佛为“南无弥勒尊佛”,佛左、右侧大弟子为“阿陀难”、“大目健连”,而非西方三圣阿弥陀佛、观音、大势至,另在发愿文中,有“大慈阐化”、“奉为尊父,愿托弥勒之前,红莲捧足”,乃明指主尊佛为弥勒,为何称“敬绘西方净土一躯并侍从”呢?

这种情况可以从中古时期民众的净土信仰中找到答案。中古时期的民众对西方净土与弥勒净土的信仰,有时是混为一谈的。如1994年彭州出土的中大通五年(533)造像碑,分二层,上层为释迦涅槃、诸弟子围绕恸哭的情节,下层一佛结跏趺坐说法,应为弥勒龙华三会的情景,下部刊造像记:

弟子尹文演为亡妇梁敏,造释迦变身像一躯。愿现在父母、兄弟、眷属及过去七世父母,往生西方,面睹弥勒。^[14]

另,敦煌遗书S. 4474《十念文》载:

一切恭敬,敬礼常住三宝,作如来梵,叹佛功德。

阿弥陀佛身金色,相好光明无等伦。

白毫宛转五须弥,紺目澄清四大海。

光中化佛无量亿,菩萨化众亦无边。

四十八愿度众生,九品咸令登彼岸。

我今称赞佛功德,回滋法界诸有情。

临终并愿往西方,其睹弥勒大悲主。

上述造像碑、《十念文》中都有“往生西方,面睹弥勒”的记载,这说明了民众净土信仰的特点,也可以用以说明为什么Eo. 1135《弥勒净土图》的发愿文中,出现了“敬绘西方净土一躯并侍从”的记载。

以上敦煌画榜书中存在的三方面的问题,只是笔者在抄录二百余铺敦煌画榜书的基础上得出的,随着对敦煌画榜书的大规模抄录,很可能还会发现其它方面的问题。待敦煌画榜书抄录完毕

后,会对敦煌俗字研究、敦煌壁画榜书底稿、敦煌画各画面的科学准确释读及敦煌民众的佛教信仰研究,将具有重要意义。

注 释

[1]《大正藏》第37卷,第253页。

[2]《大正藏》第57卷,第576页。

[3][英]斯坦因著,姜波、秦立彦译《发现藏经洞》,南宁:广西师范大学出版社,2000年9月,第122页。

[4]《西域美术——吉美博物馆》(一),东京:讲谈社,1995年,彩图第98。

[5]敦煌遗书中发现有三件,为国家图书馆新316号、黄19号、P2155,此《经疏》有李际宁校录本,已收入方广镛主编《藏外佛教文献》第一辑。

[6]图版见[英]斯坦因著,姜波、秦立彦译《发现藏经洞》,南宁:广西师范大学出版社,2000年9月,第175页。

[7]《大正藏》第14卷,第422页。

[8]《大正藏》第14卷,第427页。

[9]《西域美术——大英博物馆》(二),东京:讲谈社,1982年,彩图第12。

[10]《大正藏》第14卷,第424页。

[11]《大正藏》第14卷,第427页。

[12]据诸译《弥勒下生经》,弥勒降生于翅头末城,未明言生于何国,只称“其国尔时有转轮圣王名曰蟻佉”,而蟻佉王有四大藏,“伊勒钵藏在乾陀罗国,般轴迦大藏在弥提罗国,宾伽罗大藏在须罗吒国,蟻佉大藏在波罗捺国”,则知“波罗捺国王”出于此。

[13]《西域美术——吉美博物馆》(一),东京:讲谈社,1995年,彩图第15。

[14]转引自李静杰《造像碑的涅槃经变》,《敦煌研究》1997年第1期。此碑的图版也发表于此期《敦煌研究》。

敦煌莫高窟窟前殿堂遗址及木构窟檐的尺度问题初探

肖 旻

(华南理工大学)

敦煌莫高窟现存的唐末至宋初木构窟檐有第 196 窟等五处,其中第 196 窟上部檐顶无存,其余第 427、431、437、444 诸窟保留较完整。^[1]以上各木构窟檐可以提供建筑的面阔、进深(或者椽架平长)和柱高等反映建筑物长、宽、高基本尺度的指标。通过对这些指标的原始数据进行分析,可以尝试达到以下两个目的:其一是根据原始数据本身的规律性探索其中可能存在的尺度规律;其二是根据可能存在的尺度规律反推其营造尺复原值。作为这种研究的理想成果,可为年代的鉴定和石窟寺相关文物的度量提供参考。但是由于实例数量很少,数据的精密性也有限,本文的讨论仅仅是一种初步的尝试。

1、探索的思路

1.1 唐宋木构建筑的基本尺度规律

以往研究表明,唐宋时期的古建筑木构架比较集中体现了古代文献《营造法式》的特点,可以结合《营造法式》对其设计规律进行研究。当前关于唐宋木构建筑的基本尺度规律的研究主要有以下几个方面的内容:

1.1.1 北宋崇宁二年(1103)刊行的《营造法式》一书,明确提

出了“以材为祖”的设计思想。由于文献中没有明确提出宋代古建筑的长、宽和高三项基本尺度(表现为面阔、进深、柱高等)的设计规律,因此通过对当时实例的数据分析,完善对“材份制”的认识,有重要的意义。而研究入手的角度之一就是探索其是否存在模数制;

1.1.2 日本飞鸟时期的遗构法隆寺建筑等的基本尺度表现出“以材为祖”的规律性,从中国对日本的文化影响的角度来看,这至少反映出中国隋唐建筑的某些特点。对于唐宋古建筑的长、宽和高三项基本尺度存在模数制是一个有利的证据;^[2]

1.1.3 张十庆先生在《中日古代建筑大木技术的源流与变迁》一文中,认为唐宋古建筑的间广、进深、柱高等基本尺度在设计中不受材份制约,而是采取整数尺寸进行设计。^[3]傅熹年先生在《中国古代城市规划建筑群布局及建筑设计方法研究》中,对大量唐宋古建筑实例的间广、进深、柱高提出了整数尺寸的推定。^[4]

以上成果成为本论文的重要参考。考虑到可以把“整数尺寸设计”的规律视为一种以5寸为基本模数的模数制尺度规律,这样就可以初步确定以寻找基本模数作为一种统一的试验性探索方式。

1.2 营造尺复原值

传统的营造尺复原研究,一般即以度量衡史研究提出的历代尺长的厘定值作为参考标准。但是这里的历代尺长值只能作为一种参考值,对于古建筑实例的营造尺复原推定,地域性的差别和实例的个体差别会带来实际用尺的偏差。如果每尺偏差为1厘米,则一个1丈左右开间的偏差可以达到3寸以上,这对结论有很大的影响。

因此,以历代尺长的厘定值来进行古建筑实例的营造尺复原推定,如果没有其它约束条件(例如各开间为整数尺寸)的话,结论是很难得到确证的。相反,如果能从其它途径对古建筑的尺度

规律有所认识,那么这种规律就可以成为一种约束条件,有助于反推出实例所用的营造尺尺长。

1.3 数据分析的程序

1.3.1 本文采用单纯从原始数据出发的方法进行研究。通过分析原始数据可能存在的基本模数,再根据基本模数一般取整数寸(如5寸、6寸之类)反推出实例所用的营造尺尺长。

1.3.2 营造尺的取值约束

唐代前期尺长之数,按照长安城宫殿考古遗址推算约为29.4厘米。^[5]但有唐一带,尺长当在缓慢的递增,按日本奈良时期实例,唐尺为29.7厘米,可作为参考。^[6]再按丘光明《中国历代度量衡考》所录,大多数唐尺实物尺长在30厘米左右。^[7]

北宋官尺的长度,学术界未有定论。如以古尺实物为证,按照丘光明《中国历代度量衡考》所录,有明确出土地点的北宋尺共8支,其中仅两支在31厘米以下(30.8厘米和30.9厘米),平均值为31.6厘米。其中河北巨鹿北宋故城出土木矩尺两支,分别为30.9厘米和31.9厘米。^[8]

综上所述,唐宋之际,营造尺长变动较大,可能的营造尺复原值当在30厘米至32厘米之间,应以30厘米至32厘米之间的各种数值检验。

1.3.3 原始数据规律性的约束

对原始数据规律性验证的基本原则是成果的简单性和自恰性。简单性表现为数据分析的成果为简单整数,一般的,这足以证明某种规律的存在。自恰性在本文中主要通过外部验证进行。所谓“外部验证”指对于多个实例而言,个体间还必须有共同规律存在。本文对各实例的综合比较在一定程度上反映出了同类指标尺度构成的类同性。

1.3.4 相关实例的参考

敦煌莫高窟除了五处唐末至宋初木构窟檐以外,尚有约二十

处窟前殿堂遗址。有关文献提供了其中部分遗址平面柱网的尺寸,可以作为一种参考性的验证。

2、敦煌莫高窟唐宋木构窟檐尺度规律分析

2.1 五处木窟檐的尺度构成

本部分表1、2、3根据文献[1]提供的3处莫高窟木窟檐数据进行初步的分析。表4、5另据文献^[9](127页表一)提供的部分数据进行分析。按照基本模数和营造尺长同时复原的原则,营造尺长以30厘米至32厘米之间取值,基本模数取5寸至10寸之间的整寸或半寸,在以上范围内进行多变量的试验取值,通过验证选择。实际的探索过程是一个根据局部成果预先验证并积累经验的动态过程。另外为使读者对推定偏差有直观的了解,把按N反推计算的结果也列入表中。

表1 莫高窟第196窟木窟檐(893年稍前)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(15.1厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔	$285.5 + 332 + 285.5 = 903$	$19 + 22 + 19 = 60$	$286.9 + 332.2 + 286.9 = 906$
进深	缺数据	-	-
柱高	345	23	347.3

(说明:营造尺复原为1尺=30.2厘米,N=5寸)

表2 莫高窟第427窟木窟檐(970年)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(15.0厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔	$210 + 256 + 212 = 678$	$14 + 17 + 14 = 45$	$210 + 255 + 210 = 675$
进深(桁间距)	$92 + 124 + 122 = 338$	$6 + 8 + 8 = 22$	$90 + 120 + 120 = 330$
柱高	261	17.5	262.5

(说明:营造尺复原为1尺=30厘米,N=5寸)

表3 莫高窟第431窟木窟檐(980年)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(15.2厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔	$153 + 190 + 148 = 491$	$10 + 12.5 + 10 = 32.5$	$152 + 190 + 152 = 494$
进深(桁间距)	90 + ?	6 + ?	91.2 + ?
柱高	214	14	212.8

(说明:营造尺复原为1尺=30.4厘米,N=5寸)

表4 莫高窟第437窟木窟檐(约970年)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(15.0厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔	$150 + 186 + 150 = 486$	$10 + 12.5 + 10 = 32.5$	$150 + 187.5 + 150 = 487.5$
进深	缺数据	-	-
柱高	233	15.5	232.5

(说明:营造尺复原为1尺=30.0厘米,N=5寸)

表5 莫高窟第444窟木窟檐(976年)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(16.5厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔	$130.5 + 165 + 130.5 = 426$	$8 + 10 + 8 = 26$	$132 + 165 + 132 = 429$
进深	缺数据	-	-
柱高	190	11.5	189.75

(说明:营造尺复原为1尺=30.0厘米,N=5.5寸)

2.2 五处木窟檐的尺度构成综合

现将表1至表5的尺度构成综合为表6,可以看出各指标尺度构成的类同。其中第196窟规模较大,各指标的构成系数也较大。

表 6 莫高窟唐宋木构窟檐的尺度构成综合

窟号	建造年代	营造尺复原 (厘米)	模数 N (寸)	通面阔 (N)	心间面阔 (N)	柱高 (N)	进深(桁间距)(N)
196	公元 893 年稍前	30.2	5	60	22	23	-
427	公元 970 年	30	5	45	17	17.5	6 + 8 + 8
431	公元 980 年	30.4	5	32.5	12.5	14	6 + ?
437	约公元 970 年	30	5	32.5	12.5	15.5	-
444	公元 976 年	30	5.5	26	10	11.5	-

3、敦煌莫高窟窟前殿堂遗址平面尺度规律分析

3.1 十处窟前殿堂遗址平面的尺度构成

本部分主要根据文献[9]提供的十处莫高窟窟前殿堂遗址平面数据进行初步的分析。由于各数据均为遗址上柱础及山墙间距,且平面多不规整,误差较大,仅作为一种参考。另外,文献[9]中还有几处窟前殿堂遗址,因未保留柱础(如第 85 窟)或数据较少(如第 467 窟等,只有面阔的柱础间距三个数据),难以得出较明确的结果,故不采用。

各窟前殿堂遗址平面数据中,开间方向次间面阔一般计至山墙内墙皮,进深方向最后一间一般计至后墙内墙皮,这几个数据可能误差较大,例如山墙内存在角柱的话,木构架的尺度应计至角柱中心。其中仅第 53 窟在文献[9]中给出了计至角柱中心的次间面阔。而 130 窟下层和 27—30 窟两处窟前殿堂遗址平面,规模较大,保留了较多柱础,数据当较为可靠。

表7 莫高窟第98窟窟前殿堂遗址平面
(914—935年?)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(18.3厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$339 + 438 + 339 = 1116$	$18.5 + 24 + 18.5 = 61$	$338.55 + 439.2 + 338.55 = 1116.3$
进深(柱址间距)	$380 + 280 = 660$	$20.5 + 15.5 = 36$	$375.15 + 283.65 = 658.8$

(说明:营造尺复原为1尺=30.5厘米,N=6寸)

表8 莫高窟第100窟窟前殿堂遗址平面
(936—940年?)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(18.3厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$292.5 + 405 + 292.5 = 990$	$16 + 22 + 16 = 54$	$292.8 + 402.6 + 292.8 = 988.2$
进深(柱址间距)	550	30	549

(说明:营造尺复原为1尺=30.5厘米,N=6寸)

表9 莫高窟第108窟窟前殿堂遗址平面
(936—940年?)的尺度构成

	原始数据(厘米)	以N(18.3厘米)为模数的尺度构成	以N反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$300 + 400 + 300 = 1000$	$16.5 + 22 + 16.5 = 55$	$301.95 + 402.6 + 301.95 = 1006.5$
进深(柱址间距)	$360 + 160 = 520$	$19.5 + 9 = 28.5$	$356.85 + 164.7 = 521.55$

(说明:营造尺复原为1尺=30.5厘米,N=6寸)

表 10 莫高窟第 22 窟下层窟前殿堂遗址平面
(940—947 年?) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(15 厘米)为模数的 尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$250 + 300 + 250 = 800$	$16.5 + 20 + 16.5 = 53$	$247.5 + 300 + 247.5 = 795$
进深(柱址间距)	$225 + 285 = 510$	$15 + 19 = 34$	$225 + 285 = 510$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 30 厘米, N = 5 寸)

表 11 莫高窟第 61 窟上层窟前殿堂遗址平面
(元代, 1351 年?) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(18.6 厘米)为模数 的尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$345 + 465 + 345 = 1155$	$18.5 + 25 + 18.5 = 62$	$344.1 + 465 + 344.1 = 1153.2$
进深(柱址间距)	$135 + 555 + 145 = 835$	$7.5 + 30 + 7.5 = 45$	$139.5 + 558 + 139.5 = 837$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 31 厘米, N = 6 寸)

表 12 莫高窟第 55 窟窟前殿堂遗址平面
(962—974 年或稍后?) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(15.4 厘米)为模数 的尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$315 + 370 + 320 = 1005$	$20.5 + 24 + 20.5 = 65$	$315.7 + 369.6 + 315.7 = 1001$
进深(柱址间距)	$330 + 350 = 680$	$21.5 + 23 = 44.5$	$331.1 + 354.2 = 685.3$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 30.8 厘米, N = 5 寸)

表 13 莫高窟第 53 窟窟前殿堂遗址平面
(宋初,? —1068 年) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(15.5 厘米) 为模数的尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$250 + 310 + 250 = 810$	$16 + 20 + 16 = 52$	$248 + 310 + 248 = 806$
进深(柱址间距)	$220 + 240 + 100 = 560$	$14 + 15.5 + 6.5 = 36$	$217 + 240.25 + 100.75 = 558$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 31 厘米, N = 5 寸)

表 14 莫高窟第 130 窟下层窟前殿堂遗址平面
(西夏,约 1036 年前后?) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(15.5 厘米) 为模数的尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$310 + 420 + 420 + 420 + 310 = 1880$	$20 + 27 + 27 + 27 + 20 = 121$	$310 + 418.5 + 418.5 + 418.5 + 310 = 1875.5$
进深(柱址间距)	$355 + 265 + 355 = 975$	$23 + 17 + 23 = 63$	$356.5 + 263.5 + 356.5 = 976.5$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 31 厘米, N = 5 寸)

表 15 莫高窟第 35 窟窟前殿堂遗址平面
(五代至西夏?) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(15 厘米) 为模数的尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$235 + 300 + 210 = 745$	$15.5 + 20 + 14 = 49.5$	$232.5 + 300 + 210 = 742.5$
进深(柱址间距)	$225 + 285 = 510$	$15 + 19 = 34$	$225 + 285 = 510$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 30 厘米, N = 5 寸)

表 16 莫高窟第 27—30 窟窟前殿堂遗址平面
(西夏?) 的尺度构成

	原始数据(厘米)	以 N(15.5 厘米)为模数的尺度构成	以 N 反推得到的计算值(厘米)
面阔(柱址间距)	$335 + 230 + 310 + 220 + 330 = 1425$	$21.5 + 14.5 + 20 + 14.5 + 21.5 = 92$	$333.25 + 224.75 + 310 + 224.75 + 333.25 = 1426$
进深(柱址间距)	$545 + 430 = 975$	$35 + 28 = 63$	$542.5 + 434 = 976.5$

(说明:营造尺复原为 1 尺 = 31 厘米, N = 5 寸, 倒凸字形平面, 面阔、进深按最多间数计)

3.1 十处窟前殿堂遗址平面的尺度构成综合

现把表 7 至表 16 的尺度构成综合为表 17, 仍可以看出心间面阔、稍间面阔等各指标尺度构成的类同。

表 17 莫高窟窟前殿堂遗址平面的尺度构成综合

窟号	建造年代	营造尺复原(厘米)	模数 N(寸)	通面阔(N)	开间数	心间面阔(N)	稍间面阔(N)
98	914 年—935 年?	30.5	6	61	3	24	18.5
100	936 年—940 年?	30.5	6	54	3	22	16
108	936 年—940 年?	30.5	6	55	3	22	16.5
22 窟下层	940 年—947 年?	30	5	53	3	20	16.5
61 窟上层	元代, 1351 年?	31	6	62	3	25	18.5
55	962 年—974 年或稍后?	30.8	5	65	3	24	20.5
53	宋初, ? —1068 年	31	5	52	3	20	16
130 窟下层	西夏, 约 1036 年前后?	31	5	121	5	27	20
35	五代—西夏?	30	5	49.5	3	29	14—15.5
27—30	西夏?	31	5	92	5	20	21.5

4、小 结

借助石窟寺遗址或遗构的数据进行建筑尺度的研究是一项很

困难的工作,原因在于原始数据本身的精度和可靠性都很有有限。但是考虑到地域性的差别和实例的个体差别会带来实际用尺的偏差,因此依靠历史文献和其它地域的建筑实例得到的营造尺复原值不能直接使用,从实例原始数据本身出发的研究仍然是重要的研究途径。如果能借助更多的相关数据,比如石窟寺中砖石构件的尺度等,加强数据分析的约束性,仍有可能得到较为可靠的成果,为石窟寺建筑形制的研究、年代的鉴定,以及相关文物的度量提供参考。

注 释

[1]梁思成《敦煌壁画中所见的中国古代建筑》,《梁思成文集》(一),北京:中国建筑工业出版社,1982年,第22—25页。

[2]傅熹年《日本飞鸟、奈良时期建筑中所反映出的中国南北朝、隋、唐建筑特点》,《傅熹年建筑史论文集》,北京:文物出版社,1998年,第147—167页。

[3]张十庆《中日古代建筑大木技术的源流与变迁》,郭湖生《东方建筑研究》(上册),天津:天津大学出版社,1992年,第48—51页。

[4]傅熹年《日本飞鸟、奈良时期建筑中所反映出的中国南北朝、隋、唐建筑特点》,《傅熹年建筑史论文集》,北京:文物出版社,1998年,第147—167页。

[5]傅熹年《中国古代城市规划建筑群布局及建筑设计方法研究》,北京:中国建筑工业出版社,2001年,上册第7页。

[6]同注[3],第30—32页。

[7]丘光明《中国历代度量衡考》,北京:科学出版社,1992年,第70—89页。

[8]同注[7],第98页。

[9]潘玉冈、马世长《莫高窟窟前殿堂遗址》,北京:文物出版社,1985年,第8—80页。

晚唐五代敦煌地区《大般若经》 的流传与信仰

郑炳林

(兰州大学敦煌学研究所)

《大般若波罗密多经》简称《大般若经》，六百卷六十帙，玄奘译。是敦煌文献中最常见的一部佛佛教写经，敦煌写本《大唐内典录》、《开元释教录·入藏录》都把《大般若经》作为大乘经中首部列在第一部。从敦煌文文献中保存的经录文献看，记载最多的也是《大般若经》，并列在诸经之首，足见晚唐五代敦煌地区对《大般若经》的重视程度。晚唐五代敦煌诸寺虽然收藏佛经多寡不一，但是基本每个寺院都收藏有佛经，并有各个寺院自己的收藏佛经或大藏经的随架目录，也有各个为收集佛经而作的工作目录，毫无例外，每卷经目都将《大般若经》列为众经之首。在每个寺院的佛经收藏中分为寺院所属的佛经和佛教教团所有由经司管理的官经，这些官经很多是《大般若经》为主兼收其他佛教经典。敦煌文献中留下了很多关于转经的记录，在这些转经活动中诵读最多的还是《大般若经》，当然不是每次都要将一部《大般若经》从头到尾都诵读完，但是作为象征性的必须诵读部分卷帙的《大般若经》内容。所以敦煌文献中《大般若经》的勘经记载最多，《大般若经》是敦煌文献中记载损失最严重的佛经，主要原因是其使用率最高，损坏也最快。晚唐五代敦煌地区写经祈福做功德成风，而在撰写的

各种佛经中最多的《大般若经》。是什么原因使敦煌通常官府及百姓的写经祈福活动中首选《大般若经》，而且数百年不变。这其中有着敦煌当地的历史社会原因和敦煌地区民众对《大般若经》的看法认识，也有《大般若经》所代表的社会含义，这是一个非常复杂的问题，只有从晚唐五代敦煌的社会历史背景出发，结合《大般若经》的内容等具体情况进行研究，才能得出一个满意的解释。

我们在研究晚唐五代归义军时期的佛教史中，特别是阅读敦煌文献中经录文献时，常常见到关于《大般若经》的各种各样记载，激发了我们从事这一研究的浓厚兴趣，特别是方广镛博士《敦煌佛教经录辑校》对相关问题的论述，^[1]从某种意义上启发我们对这一问题的思考。下面我们将从晚唐五代敦煌地区《大般若经》的流传规模、敦煌民众对《大般若经》的信仰等方面进行一些研究，以求教有关专家学者。

一、晚唐五代敦煌诸寺对《大般若经》收藏保存

敦煌写经是晚唐五代敦煌三界寺的藏经，由于三界寺在张道真出任知经藏时期对寺院藏经进行了全面的整理，同时向敦煌其他寺院收集了很多古坏经文，在收集这些寺院古坏经文时连同经录一起收入三界寺。因此我们可以从这些经录及其相关文献看出晚唐五代敦煌诸寺对《大般若经》的收藏保存的规模。这种大规模的收集保存《大般若经》风气肇始于吐蕃统治时期，兴盛于归义军建立的初期，到曹氏归义军时期这种《大般若经》信仰风气下降，大规模的转读抄写不再出现。晚唐五代敦煌地区《大般若经》流传信仰首先表现在敦煌诸寺对《大般若经》的收藏上，收藏的规模基本说明当时对《大般若经》信仰程度。晚唐五代敦煌寺院中普遍收藏《大般若经》，都有一定的规模，关于这方面我们可以从敦煌文献中保留下来的经录看出来。下面我们将分别对晚唐五代

敦煌诸寺收藏《大般若经》逐寺进行考证。

南寺的原名还没有研究清楚,从文献记载看,是晚唐五代敦煌主要收藏《大般若经》的寺院。北图 1622《亥年四月二十九日勘南寺经录》记载龙兴寺的惠真、报恩寺的崇福、开元寺的法进、金光明寺的惠能、灵图寺惠云、大云寺道正、莲台寺法清、乾元寺英达、永安寺法清、灵修寺坚真、普光寺宝净、大乘寺坚法等从南寺领取《大般若经》一部一到六十帙的情况。从文书记载内容分析,南寺将一部六十帙的《大般若经》分给各个寺院进行校勘,或者南寺从各个寺院抽调部分僧尼对保存于南寺中的《大般若经》进行校勘。关于南寺所指,我们根据敦煌文献的有关记载,可能是报恩寺的俗称,关于报恩寺收藏大藏经我们已经从敦煌文献中得到证实。^[2]这卷文书记载的僧人可考者均活动在吐蕃统治时期,^[3]表明从吐蕃时期起南寺至少保存有一部完整《大般若经》。从敦煌诸寺藏经制度分析,当时寺院藏经分藏本与一般借阅本,所以报恩寺肯定收藏的不止一部大藏经。

三界寺也是晚唐五代敦煌诸寺中收藏《大般若经》的主要寺院,S. 3624《三界寺见一切入藏经目录》记载的第一部佛经就是《大般若经》。敦煌研究院藏 349 号和北新 329 号《见一切入藏经目录》收录的第一部佛经也是《大般若经》。从 S. 6225 号背面记载:“三界寺比丘道真诸方求觅诸经,随得杂经记录”;正面记载:“集《大般若经》一部,六百卷,具全。又集《大般若经》一部,未全。”足见三界寺收藏有两部《大般若经》。P. 3884 号记载道真收藏的佛经中有两部《大般若经》,其中一部是全的。三界寺收藏有两部《大般若经》,其中一部是全的,另一部是残缺的。^[4]这一看法我们还可以从敦煌写经的具体内容得到证实,这同其他寺院的收藏情况基本相同。

普光寺是敦煌诸寺中的尼寺,晚唐五代时期有很大的影响力,在普光寺所藏诸经中就有属于佛教教团所有的官经,而官经首先

是《大般若经》。P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官〈大般若经〉录》记载：“酉年三月十三日，缘国家建福水则道场转经，次至永康。昨对阴法律、梁及诸寺上座、尼法律等，打□□会。先年《大般若经》一部，诸帙内欠数及无头尾者，一一抄录名目。遂便分付永康、龙兴、报恩三寺所由及维那，一一答印为凭。”^[5]以下记载了每帙内各卷的欠缺情况，从第一帙到六十帙中只有第五、二十、二十三、二十六、二十八、四十七、四十八、五十等帙中没有缺失，此外各个帙中或多或少都有残缺，显然是普光寺是为了准备举办水则道场而对官经中的《大般若经》进行点勘，了解《大般若经》的保存情况，以便在举办水则道场时转读。对于普光寺收藏官经《大般若经》的缺失部分，最后有永康寺上座谈号、维那殷德等，龙兴寺上座惠晏、维那灵照，报恩寺卓等签押，最后决定从龙兴寺的官经中调经将它补齐。那么普光寺除了官经《大般若经》外是否还收藏有属于寺院所有的《大般若经》，还有待进一步研究。

龙兴寺是晚唐五代敦煌诸寺中收藏官经的寺院，而且规模比较大，关于这一点我们已经有研究。龙兴寺收藏的大藏经中就有《大般若经》，而且放在首部，可以从 P. 3432《龙兴寺供养佛经目录》看出，方广镛认为这些佛经是供养佛经，但是在这些供养佛经中保存有两部《大般若经》，第一部“《大般若经》壹部，陆佰卷”；第二部“柚法物内祈写汉《大般若经》壹部，陆佰卷，其经现在。”^[6]一个寺院中供养两部《大般若经》，足见吐蕃统治时期对《大般若经》的重视。又从第二部前注明“汉”字，表明这是一部汉文《大般若经》，那么是否可以说当时敦煌还收藏有藏文或者其他西域文写的《大般若经》。P. 2727《戊年十月十六日谈颢律师出〈大般若经录〉》记载谈颢出《大般若经》诸帙的保存情况。根据方广镛先生的研究，谈颢律师是龙兴寺的所由（寺院经藏的管理僧），^[7]表明谈颢管理的龙兴寺经藏中保存有《大般若经》，肯定部帙不会少。至于谈颢为什么出《大般若经》，我们推测跟道场转经等活动有很

大关系。《大般若经》残缺这样严重,本身也说明了它使用率之高,由此推测出《大般若经》在当时影响力之大。S. 5046《点龙兴寺上下藏〈大般若经〉欠数》记载了点勘龙兴寺上下藏中《大般若经》欠缺情况,由此我们得知晚唐五代敦煌寺院中的藏经分上藏和下藏,从上、下藏各有《大般若经》看,上下两藏基本相似。本卷卷首记载:“四月十三日上藏点《大般若经》欠数”,没有明确记载寺院名称,方广锡先生确定是龙兴寺的藏经。^[8]上藏可能就是所谓官经,下藏可能就是寺院收藏佛经。无论上藏还是下藏,都把《大般若经》放在主要位置,同时还可以看出,《大般若经》在当时使用率是很高的。两者比较看下藏的使用率比上藏还要高。这可能与上藏、下藏的管理权有关,上藏的管理权是在都司,出借必须经过都司中经司的同意,而下藏的管理权限是在寺院本身,出借比较容易,所以出借频率比较高损坏程度也相应大些。

大乘寺是晚唐五代敦煌诸寺中的尼寺,拥有的尼和沙弥尼在敦煌诸寺中都是最多的,有很大的影响力,在大乘寺收藏的佛经中经常见载的就是《大般若经》。S. 5045《戊戌年六月四日排大乘寺〈大般若经〉欠在目》记载戊戌年六月四日勘大乘寺所藏《大般若经》第一至第十三帙各帙欠缺情况;S. 4688号记载了第十五帙至第三十二帙各帙的欠缺情况;背面记载:“全欠二百六十一卷,无头三十七卷。□□全欠经一百八十□卷。无头经三十二卷。”^[9]从这卷文书的背面记载看,大乘寺保存的《大般若经》决不至一部,最少在两部以上。同时我们还可以得知这两部《大般若经》都残缺不全,缺失严重,这种情况的产生当与晚唐五代敦煌大乘寺经常转读《大般若经》有很大关系,或者是当寺他寺僧尼经常借阅诵读的直接对《大般若经》造成损害的结果,这也说明了当时敦煌地区转读《大般若经》非常频繁。

灵修寺也是敦煌的尼寺,关于灵修寺收藏佛经的记载不多,但是这些有限的记载中就记载灵修寺收藏有《大般若经》。S. 4627

号正面、背面《灵修寺〈大般若经〉欠剩数》记载灵修寺收藏的一部《大般若经》欠缺剩余等保存情况,是灵修寺点勘《大般若经》的记录,其中二十八帙足,这些足帙或者欠缺的帙部中有十一帙内部分卷次有重复,表明这部《大般若经》使用比较频繁,其次有些敦煌居民向寺院写经祈福,由于经济能力有限,所以写经数量不大,因此就出现了这种一部《大般若经》中部分卷次重复,表现当时敦煌地区对《大般若经》的信仰。

圣光寺是吐蕃时期敦煌出现的一个寺院,其寺名仅仅出现于吐蕃统治时期敦煌文献中,北文 54 号《点圣光寺〈大般若经〉数》就记载圣光寺《大般若经》保存情况,卷首记载有一个圣字,以下是点勘这部《大般若经》一至六十帙的情况,虽然没有记载佛经名称,但是所记载卷帙有五十五帙,可以肯定这是关于《大般若经》的点勘情况。表明圣光寺收藏有《大般若经》。

乾元寺是敦煌著名寺院之一,归义军时期敦煌佛教教团的经司就设置在乾元寺。根据 P. 2912《康秀华写经施入疏》记载了康秀华曾经向乾元寺张金炫和尚施舍了相当于 600 石麦用于写一部《大般若经》,敦煌文书中没有发现有康秀华写经题记,说明康秀华写的这部《大般若经》还保存在乾元寺中。^[10] P. 3188《乾元寺前经司交后经司状》记载:“乾元寺前经司大慈手上藏内经,现分付后经司广信,谨具数目:《大般若经》六十帙,壹部,足;《大般涅槃经》四十二卷,壹部,足;《正法念处经》七帙,壹部,足;《楞伽经》十卷,共壹部;《法华经》两部;《大乘无量寿经》十卷,共一帙。《大宝积经》壹帙;《大佛名经》壹帙;《金刚般若》十卷,共壹帙。都计七十八帙。”^[11]从这件文书看,作为晚唐五代敦煌佛教教团经藏管理机构的经司,也收藏有经藏,《大般若经》作为经藏的主要佛经放在第一位。

同时敦煌文献中还保存了很多没有记载寺院名称的经录,这些经录记载了佚名寺院藏经中《大般若经》的保存规模等。北盈

41号(北679)背面经录,方广锜先生定名为《点勘杂录》,^[12]文书记载某个寺院经藏的收藏情况和放置情况,该寺院经库坐西面东,西北南三面分上下两层放置佛经,称西面藏、北面藏、南面藏,这个放置方法很容易使我们联想到这个寺院一定是坐北向南,经库位于寺院西厢房。西面是正壁,最尊贵的位置,该寺院保存的两部《大般若经》都保存在西面藏内,足见该寺院对《大般若经》的重视程度。这两部《大般若经》内都有残缺,表明当时《大般若经》使用率很高,容易被损坏。

敦煌文献只是敦煌三界寺的藏经,记载其他寺院的情况毕竟有限,因此我们根据敦煌文献的记载来推测晚唐敦煌全部寺院收藏《大般若经》的情况,肯定是不全面的。像晚唐五代敦煌名寺如灵图寺、净土寺、大云寺等都没有记载到,这不能说这些寺院没有收藏《大般若经》,或者说收藏有限,只表明敦煌文献记载还不够全面。就是根据现有的记载我们亦可以得出以下看法:晚唐五代敦煌诸寺一般都收藏有《大般若经》,通常有两部以上,特别是作为分散保存敦煌诸寺的官经,《大般若经》是必须收藏的佛经,官经中的《大般若经》如果出现残缺经过经司勘定由其他寺院官经调拨补足。其次晚唐五代敦煌诸寺保存的《大般若经》既有经司所有的官经与寺院所有藏本之别,也有专门作为收藏用的藏本与借阅用的部帙区分,因此在一般情况下,每个寺院收藏的《大般若经》中必须保证一部是完整的,其余一部是残缺的,残缺的原因与他的使用有很大关系,所以寺院和经司经常对《大般若经》进行点勘,尽可能保证其完整性。

二、晚唐五代敦煌地区转读《大般若经》风气

晚唐五代敦煌地区的转经活动非常兴盛,有官府出资举办的各种法会,也有佛教教团出面举办的各种佛事活动,也有敦煌民众

个人或者家族举办的法会,更多的是佛教节日期间举办的的道场。在这些各种各样的法会、道场等佛事活动中无一例外都都要举行转经,《大般若经》是转经中转读的主要佛经。

晚唐五代敦煌地区的佛事活动中转读《大般若经》风气从吐蕃统治时期起就很兴盛,特别是官府主办的各种法会中,很多法会以诵读《大般若经》为转经的主要内容。S. 1364 号经录方广锡先生定名为《诸僧欠经历》,时间为吐蕃统治时期,记载三界寺法旻、龙兴寺法惠、大乘寺胜性、灵修寺戒胜花、灵图寺悟真等欠《大般若经》的情况,可能是某次转经法会出借《大般若经》的记录。那么这次法会是为什么人举办的或者由谁举办的,我们从 P. 3654 《诸寺转经历》记载得知这是为吐蕃瓜州节度使娘子举办的一次法会上为转经借出《大般若经》的归还记录。P. 3654 号记载:“十二月十三日赞普冬季福田转经:安国寺维那遍觉欠《般若》第三十一帙,内欠第四;三界寺维那谈幽五十六帙,内欠第八;普,维那悲愿花二十四帙,内欠第九卷;第二十帙内欠第六卷。二月十八日瓜州节度使娘子转经,其时大乘寺维那……智欠第三十八帙失第九卷。”从这卷文书记载我们了解到吐蕃统治时期为赞普或者节度使举办的各种法会上以转读《大般若经》为主要内容。吐蕃统治者举办的佛事活动诵读《大般若经》的原因,与当时人们普遍认为《大般若经》是镇国之宝有关。在 P. 3654 号正面第二部分记载有:“寅年二月一日已□所□……□:二月一日僧福□请《大般若经》藏本,第四十三帙,足。同日僧伯明请《大般若经》藏本,二十三帙,足。”北面记载索卿请《般若经》第四十九帙、十六帙;尼胜念欠四十五帙、四十三帙、十四帙、十一帙、第一帙等。^[13]伯明是龙兴寺僧,曾出任龙兴寺知经藏,这里所记载伯明等所请《大般若经》应当是龙兴寺藏经。至于藏本与其他佛经的区别,虽然敦煌文献没有记载,我们认为这些藏本佛经不是供僧尼转读用的,而是供抄经等用的底本。从伯明抄写《大般若经》看,《大般若经》的信仰风

气还是非常兴盛的。北简 69104《某年后六月十三日赞普新加水则道场转经等录》记载：“□年后六月十三日赞普新加水则道场付诸寺维那《大般若经》，具名如后”，有某寺维那谈义六帙、某寺维那信乘十二帙、报恩寺维那义成十五帙、大云寺维那真詮十五帙等，后面残缺，由保存的部分看，这次转了完整的一部《大般若经》。背面记载：“子年后六月十七日赞普福田出《大般若经》付诸寺维那如后”，付给经者有永康寺福胜七帙、淮济一帙；某寺信惠五帙；某寺法赞三帙。共十六帙。记载与正面显然是一回事，都是指子年后六月赞普新加福田进行的两次转经活动。但是十七日转经与十三日转经内容不能互相补充，表明在组织水则道场时是转了一部完整的《大般若经》，第二次转经时仅仅转了《大般若经》的部分帙卷。P. 3060《转经杂录》，方广锜认为是吐蕃时期敦煌佛教教团转经的经录，^[14]这次转读的佛经有《宝积》、《华严》、《若》、《摩》、《大菩萨藏》，其中《若》即《大般若经》，其余佛经仅转一遍，唯用了几十个僧尼转读两遍整部《大般若经》，足见《大般若经》受到重视和对其信仰程度。由于吐蕃统治者对《大般若经》的重视与信仰，所以吐蕃时期举办的法会中转读《大般若经》的风气也兴盛了起来。

敦煌文献中保留了有关吐蕃时期道场中转读《大般若经》的丰富的记载。P. 3060 号前半部分为转经录，后三行是经录，方广锜定名为《寺名不清藏经录》，同时还说“应是同一次宗教活动的结果。”^[15]应当指出这是转经活动中所转经的记录：“《大般若经》一部六十帙。《大宝积》一部十二帙。各四遍。《正法念》一部七帙。《华严》一部八帙。《大集》六帙。《涅槃》一部四帙。《佛本行》一部六帙。《大菩萨藏》二帙。《摩诃般若》一部四帙。《放光般若》一部三帙。《金光明》一部一帙。《报恩》一部一帙。计三百七十二帙，三千七百二十卷。”从文中“各四遍”看，这些佛经是这次法会中所转读的佛经，《大般若经》放在诸经之首，而且同《大宝积

经》各转读四遍，足见对《大般若经》的重视和偏爱。S. 476 号记载三月二十三日大众转经有《大宝积》、《华严经》、《增一阿含》、《中阿含》、《长阿含》、《金光明》；二十九日龙兴寺、大云寺、乾元寺、开元寺、大乘寺、普光寺、灵修寺、金光明寺、灵图寺等十寺法进、归真等十人转《大宝积》等佛经，末尾记载了五十五帙、五十七帙、五十六帙欠缺情况，表明某年三月这次转经活动中，也转读了《大般若经》，但只是象征性地转读一部分《大般若经》。^[16]

吐蕃统治时期敦煌地区举办的各种转经活动中，转读《大般若经》习以为常。敦煌愿文中的转经文就记载了在吐蕃时期的转经活动中经常转读《大般若经》。S. 2146《行军转经文》记载吐蕃东军国相论掣晡为西征将士保愿功德所做的法会上“是以远启三危之侶，遥祈八藏之文；冀士马平安，永宁家国。故使虔虔一志，讽诵《金刚》；济济僧尼，宣扬《般若》。想此殊胜，复何以加？先用庄严护世四王、龙天八部；愿威光盛，福力增；使两阵齐威，北戎献款。又用庄严行军将相，伏愿才智日新，福同山积，寿命遐远，镇作台阶。诸将士等三宝抚护，万善庄严。”^[17]转读的《般若》就是指《大般若经》。P. 4611《付经历》记载向三界寺 15 个寺院维那上座等支付佛经六十余帙，但是没有记载支付的经名，我们从这部佛经的规模来看，应当是《大般若经》。为了在法会上组织转读整部《大般若经》，基本上动员了敦煌所有寺院的力量，足见这次佛事活动的规模。我们还从记载中得知，诸寺维那是从经司处领得佛经，所以这是吐蕃时期官府或者都司组织的一次法会，所领佛经完全是为了转读用的。P. 3138《敦煌诸寺付经历》记载向龙兴寺、报恩寺、开元寺、安国寺、灵图寺、莲台寺、乾元寺、永安寺、金光明寺、兴善寺、灵修寺、禅定寺、大乘寺、普光寺等支付某部经，该经规模很大，有五十五帙以上，所以应当是关于《大般若经》支付的记载，是吐蕃时期官府组织的佛事活动转读《大般若经》的记录。P. 5568《敦煌诸寺付经历》记载了敦煌开元寺等十一个寺院付经的记载，

付经三十四帙,由于记载有圣光寺,所以同样是在吐蕃时期官府法会上转读《大般若经》的记载。北图周字43号背面记载午年四月九日道场大云寺、永安寺、安国寺、报恩寺、金光明寺、永康寺、三界寺、圣光寺等绍灯等八人付《大般若经》记载和午年五月一日龙兴寺道场分付《大般若经》的情况。表明吐蕃时期敦煌举办的道场都转读《大般若经》。

P. 3336《丑年九月三十日赞普新加福田转〈大般若经〉录》记载吐蕃统治时期丑年法会转读《大般若经》的基本情况:

丑年九月三十日,赞普新加福田转《大般若经》,分付诸寺维那如后:

图:凝德古,经六十卷。

普:遍空、胜明古,经一百卷。

龙:付信乘,经五十卷。

永安:惠灯,经四十卷。

金:付明谦,第十八帙,足;第十六帙,足;第十七帙,足;第十四帙,足。

永安寺:付性净、信第古,经二十卷。

寅年正月八日,为

龙:付灵照,四十卷。永安:付洪正,四十卷。

图:付智□,六十卷。寿:付常悟,四十卷。

金:付法坚,六十卷。云:付常均,五十卷。

康:付常晏,六十卷。

三界:灵振,六十帙,足;十七帙,足;十八帙,足;十九帙,足。

莲:付玄净,十卷。

寅年正月三十日,瓜州节度使转经,付维那如后:

龙:付智广,四十卷。三界:付法惠,十六帙,足;十七帙,足。

康:付惠安,十九帙,……足;十四帙,足。(下接背面)

恩:付□王,六十帙,足;七帙,足;第三帙,足;四十帙,内欠八。

永寿:付久道,三十卷,足;图:付法宝幢,四十卷。

国:付严德,四十卷,足。乘:付海意,五十卷。

普:付妙灯、义空,四十卷。云:付常空,十卷。

金:付常振,三十卷。

丑年二月二日,监军转经付诸寺维那如后:

龙:付智超故,九卷。乘:付自在妙,八十卷。

金:付宝振,四十卷。寿:付文□,四十卷。

界:付□□,二十卷。图:付信德,四十卷。

□:付普进花,八十卷。永:付德戒,四十卷。

□:付愿志,五十卷。^[18]

从这篇文书分析得知,三次转经中每次都没有转读完整的一部《大般若经》:第一次丑年九月三十日用六寺八人转了310卷,相当半部《大般若经》;第二次寅年正月八日用了九寺九人转了400卷;第三次寅年正月三十日用了十一寺十一人转《大般若经》,由于中间残缺,我们推测这次转了三十五帙共342卷。第四次丑年二月二日用了九寺九人转《大般若经》三十帙共299卷。其原因是《大般若经》部帙较大,要完整地转诵一部,所用时间很长,不是一次法会所能够转完。这四次法会专门转《大般若经》,也只转了半部《大般若经》,其他转经活动只要转诵几帙就能代表转诵一部《大般若经》了。这四次转经活动是吐蕃政权举办的,动员了敦煌半数以上的主要寺院主要转《大般若经》,表明《大般若经》当时在敦煌影响之大和吐蕃政权对《大般若经》重视程度。

敦煌文书还记载了吐蕃时期寺院组织的一次转经活动,转的佛经也主要是一部《大般若经》。S.4914《卯年九月七日当寺转经付经历》记载:“卯年九月七日当寺转付经如后”,参加这次转经活

动的不仅仅是一个寺院,而是敦煌整个寺院,每个寺院一人,有永寿寺灵宝、金光明寺潜建、永安寺义严、莲台寺道钦、永康寺□□、三界寺海藏、灵图寺海晏、报恩寺法力、龙兴寺法成、圣光寺证信、大乘寺明惠、普光寺禅惠、灵修寺德真、安国寺最胜光等,转了二十九帙,虽然没有记载转的经名,但是从记载该经有五十四帙看当是《大般若经》无疑,也只是转了半部《大般若经》。至于这次转经的目的,由于文献缺载还不清楚。表明各个寺院对转《大般若经》的重视。

吐蕃时期重视《大般若经》,到归义军时期仍然重视《大般若经》,在归义军举办的佛事活动中转读《大般若经》是法会的主要内容,不但继承了吐蕃时期的这种风气,而且有逐渐扩大的趋势。P. 3365《甲戌年五月十日为府主大王小患付经》记载 974 年曹元忠因病祈福的佛事法会上,敦煌佛教教团中动员了二十多位僧人转读一部《大般若经》的付经历,从动员僧人人数多足见这次法会规模很大,那么归义军政权对这次法会的重视程度,在这样一个重要的法会上特别是关系到归义军节度使性命的祈福法会上,主要诵读一部完整的《大般若经》,表明归义军时期从上到下的信仰程度。这次法会不象其他法会只是象征性地读一部分《大般若经》,表明佛教教团对法会非常重视。S. 6417《转经文》记载“七众聚而还散,八藏亏而复盈。”八藏是指当时敦煌所藏大藏经的八个类别,其中就包括《般若藏》。S. 5957《转经文》记载归义军节度使举办的一次讲经活动,“缙流乾念,畅大教之金言;玉藏重开,演如来之秘密”;“伏惟我府主乃莫不抚运龙飞,乘乾御宇;上膺青光赤符之瑞,下披流虹绕电之祲。按图而广运睿谟,理化而殊方款塞。故能乾恭像教,法苑流心;建福禳灾,宣传海藏。遂使经开《般若》,句句谈不二之章;咒赞秘方,声声唱无为之理,十方圣贤,隐迹凑会于虚空;八部龙神,证鉴齐臻于四迴。”^[19] P. 3869《付金光明寺龙兴寺诸色人等经历》记载归义军时期为了法会而组织了相当多寺

院的高僧和政府官员转经,在分配的经中就有《大般若经》:“又亮具《大般若》四百六十四”;史法律“《大般若经》两卷”,“接头《大般若》两卷”,吴法律《大般若》一百三十九卷,王法律《大般若》五百七十七卷。吴法律《大般若》二百九十二、五百二十三两卷,辩《大般若》第二百七十六,唐押衙《大般若》第二百三十、二百九十两卷。P. 3854《敦煌诸寺付经历》记载向乾元寺义峰付《大般若经》第二十七、三十六、五十六;龙兴寺法藏、净心付《大般若》第四十、四十五、五十、五十九、五十五、四十七帙;大云寺义深《大般若经》第二十二、三十六帙。P. 3071《付经历》记载向某寺口重付《大般若经》四十卷,大乘寺二人付《大般若》四十卷三帙;又付《新般若》第四十七、十七、三、四十九、二帙;普光寺八人《大般若》五十卷,《新般若》第五十五、四十三、十二、二十二、十四、十一等帙;灵修寺十二人《大般若》五十卷,《新般若》第二十一、第七、三十二、四等帙。^[20]从残存的记载看,这也是敦煌诸寺进行的规模比较大一次转经活动,虽然转经中并不是仅仅是《大般若经》,但是《大般若经》占了很大的比重。这件付经历既记载了一部《大般若经》,又记载了一部《新般若》,有五十五帙以上的规模,所以《新般若》是指新抄写的《大般若经》,表明这个寺院收藏有两部以上的《大般若经》,并同时拿出来在法会时转读。S. 2712《敦煌诸寺付经历》记载付给大乘寺明口《大般若经》第一至第三十帙;付给灵修寺明性《大般若经》二十七帙;报恩寺《大般若经》二帙等。共转了六十一帙,显然不是一部《大般若经》,同时也表明《大般若经》是当时佛事活动转读的主要佛经。S. 1130号也是付普光等寺转《大般若经》的记录。S. 10566《壬子年十月秋季转《大般若经》录》记载:“壬子年十月秋季转[《大般若经》]数付配如后”,从残存的记载看,这次转经动员了敦煌龙兴寺、开元寺、大云寺、灵图寺、三界寺、永安寺、净土寺、乾元寺等康法律、王法律、邓法律、张法师、张法律、宋法律、罗法律、何法律、孔僧政、程法律、陈僧政等六十名僧

尼,每人转一帙《大般若经》,转经规模很大。北临 2947 号没有注经名,从规模看应当是《大般若经》,中有“转了”,应当是转经的纪录,但是转的经仅有二十三帙,^[21]所以不是一部完整的《大般若经》。

归义军时期不但节度使举办的法会中注重转读《大般若经》,就是归义军政权中的高级官员也非常信仰《大般若经》,在他们举办的各种佛事活动中很重视转读《大般若经》。P. 2680《丙申年开〈大般若经〉付经历》记载:“丙申年四月十七日,慕容使君请当寺开《大般若经》付经历”,付给经的有都僧政、僧政、法律和一般僧众,也是一次规模很大的法会。^[22]慕容使君就是五代时出任瓜州刺史的慕容归盈,是曹氏归义军时期非常有势力有影响的一位高官,曾经与归义军政权同时派使节到入朝中原政府。虽然没有记载这是哪个寺院,但是用一个寺院的力量来举办这样一个法会足见慕容归盈势力之大,在这次法会上主要诵读一部《大般若经》,可见他们对《大般若经》的信仰程度之深。

晚唐五代敦煌地区不但在官府举办的各种转经活动中转《大般若经》,而且在个人或者家族举办的转经活动上同样转《大般若经》。敦煌翟氏是敦煌的大姓之一,也是敦煌地区有着文化渊源的家族,归义军时期出了一批著名人物,敦煌医王都僧统翟法荣、历学家翟奉达等,P. 3817《庚辰年十一月中翟家开〈大般若经〉》记载了翟家请孔僧正、东团的翟僧正、西团的翟僧正、梁僧正、索僧正、梁法律、戒延等转完整的一部《大般若经》,^[23]表明不但官府很重视《大般若经》,就是一般百姓家族也非常信仰《大般若经》。从中可以看出一般百姓家族在推动信仰《大般若经》中的作用。

晚唐五代敦煌地区转读《大般若经》的风气起自吐蕃统治敦煌时期,迅速形成信仰高潮,归义军时期继承了吐蕃时期的《大般若经》信仰遗风,并且有所发展和扩大的势头。从敦煌文献中关于《大般若经》转读的记载看,在吐蕃时期以吐蕃瓜州节度使为主

的统治者是敦煌地区《大般若经》转读风气兴盛的倡导者,吐蕃官府在敦煌举办的各种的道场上转读的基本是以《大般若经》为主的佛经,同时在寺院或个人举办的法会中也转读《大般若经》,但相对比较少些。归义军政权是建立在推翻吐蕃在敦煌统治的基础上,建立初期和发展过程存在着与吐蕃时期同样的问题,所以为了利用民众捍卫新生的政权,举行了一系列的转经法会,转读《大般若经》为法会转经的主要内容,在归义军举办的这些法会上,僧尼与官民混合一起转读《大般若经》是其表现的特色。但是与吐蕃时期相比,初期比较扩大,到后期有相对减弱趋势。

三、晚唐五代敦煌地区抄写《大般若经》活动

晚唐五代敦煌地区的抄经活动很活跃,这也是敦煌诸寺藏经的主要来源。《大般若经》是当时抄写的主要佛经,当时敦煌地区信仰大乘佛教抄写《大般若经》已经形成了一种社会风气,这种社会风气的形成从吐蕃统治敦煌时期已经开始。

敦煌文献中保留了大量的有关晚唐五代敦煌僧俗抄写《大般若经》的有关记载,最早关于抄写《大般若经》的记载出现在吐蕃时期。见载于 P. 2912 号第二件《康秀华写经施入疏》:

写《大般若经》一部,施银盘子叁枚共卅五两。

麦壹佰硕,粟伍拾硕,粉肆斤。

右施上件物写经,谨请炫和尚收掌货卖,充写经直,纸墨笔自供足,谨疏。

四月八日弟子康秀华疏。^[24]

P. 2912 号第三件是炫和尚货卖这四斤胡粉每笔帐的详细记录,根据我们研究一两胡粉的市场价格是麦五硕,那么四斤胡粉的价格是 320 硕。^[25]银一两的价格是 3 硕麦,但是作为银器的价格要高于银价,根据 P. 2583 号记载吐蕃宰相上乞心儿等施舍银器折麦得

知银器价格每两价格为4硕左右麦,那么35两银盘子的价格是140硕麦子。这样以来康秀华为了写一部《大般若经》向敦煌佛教教团首领都教授张金炫施舍了折合麦粟约600硕左右的麦。由此我们得知当时敦煌地区写一卷佛经的价格是一硕左右的麦。康秀华是吐蕃时期敦煌地区的一个粟特富有的胡商,同时担任吐蕃的部落使,在敦煌写经开窟,势力和影响都很大。他有这样的地位,首先做的是丑年四月八日佛诞节写经施舍,而且是写一部有六百卷的《大般若经》,足见《大般若经》在当时的影响力之大。

吐蕃统治时期抄写《大般若经》的状况,我们还可以从敦煌文书看到很多记载。S. 2447《交割藏经手帖》就记载龙兴寺知经藏伯明由于将部分经律出借与人抄写没有按时收回,“其数内又欠若干卷。其欠经律,先日诸人将为本抄写,未收入藏。”所以在交割手续时就得保证按时收回,不然将以家资填充经值。从另一方面说明敦煌写经祈福是一种风气。本卷就记载伯明交割的佛经中有“新写杂经五百三十二卷”,大概就是从敦煌居民写经祈福活动中所得。^[26]在晚唐五代敦煌的抄经活动中抄写《大般若经》是其中的一项主要内容,不但僧人抄经,就是一般百姓和官吏也抄写《大般若经》。P. 4047《王仓曹等写〈大般若经〉录》就记载了王仓曹与僧寺加等抄写《大般若经》的情况:“王仓曹着写二十五帙内:二百四十六,二百四十七,二百四十八,二百四十九,二百五十。寺加写二十四帙。内二百三十九现在不得写,弘建取二百四十八写。”^[27]实际上王仓曹只写了五卷,寺加写了八卷。王仓曹写经的原因是什么,是为了写经值还是为了做功德,我们倾向于前者,是受寺院之命抄写佛经的。本卷没有记载抄写经名,按照规模来说,抄写的是《大般若经》无疑。北潜字76号(8580)背面《大般若经第三十八帙内纸数》:“《大般若经》第三十八帙内纸数:第一卷十七纸;第二卷十七纸;第三卷十七纸;第四卷十八纸,付索法律;第五卷十八纸;第六卷十七纸;第七卷十七纸;第八卷十七纸;第九卷十七纸;

第十卷十七纸。都计纸数壹百七十二纸。”我们从这卷文书记载看,一般每卷的用纸在 17 到 18 张纸,抄经过程是由寺院组织进行,并不是施主自己抄写或者找人抄写。这帙《大般若经》就是由索法律组织完成抄写的。虽然文书没有记载这件文书的年代,我们估计是吐蕃时期写卷。除了经录的记载,晚唐五代敦煌抄写《大般若经》,还可以从保留于敦煌莫高窟的《大般若经》写经题记中找到佐证。滨田德海藏《大般若经》题记:“建中二年岁次辛酉十二月朔日佛弟子徐浩敬书。”^[28]滨田德海藏《大般若经》卷第三百廿八题记:“尼妙相写。大蕃岁次戊戌年三月廿五日学生张涓子操本写,故记之。”^[29]足以表明吐蕃时期敦煌僧俗抄写《大般若经》的风气,不但僧尼参加抄写而且一般百姓也加入到抄写《大般若经》的行列中。

根据敦煌文献记载,在吐蕃统治末期到归义军初期,敦煌地区进行一次规模很大的抄经活动,三界寺《大般若经》就是在这个时候抄成的。参加这次抄经的有智照(卷4、10、58、72、74、81、193)、卢谈(卷5)、妙辩(卷9)、道普(卷17)、戒藏、惠素(卷23)、张寺嘉(卷22、452)、张重润(卷24)、守怀(卷25)、王和(32)、谈远(33)、法会(35)、法济、惠眼、法坚(38)、道清(38)、法坚(41)、昙真(42、51、456、481、490)、李义(51、325)、邓英(60、337、398、432)、索兴(64)、惠通(65)、怀惠(67、73、78、232、233)、福礼(71、185)、李曙(71)、孟郎(77)、道斌(81、113、119、287、297、374、377)、安颀(82、183)、广真(85)、王瀚(109、111、331、337)、谈建(112、113)、汜香(120、541)、汜继受(120)、张瀛(123)、张良(123)、威勇(124)、悟真(127)、伯时(133)、杨教(140、212)、振威(147)、李孝顺(150)、薛淑(161)、灵寂(163、270)、裴文达(165、224)吴明达(168)、姚良(184、190)、无滞(185)、史英秀(188)、法臻(189、258、280)、曹兴朝(195)、唐再(201、203、228)、超净(201)、□闰(203)、伯明(203)、张耀(206、240、252、260、384)、惠泽(216、505)、李珍

(217)、惠宝(219)、法军(221)、左盈建(226)、唐开(228)、胜威(239)、法兴(148)、王昌(149)、索赞力(254)、汜贤子(261)、尼坚护(266)、唐定英(270)、就通(276)、道普(279)、田广谈(286)、神威(286)、李文进(287)、索怀济(292)、翟师子(293)、安文德(301、306)、汜华(302)、明振(323)、索富安(351)、法应(351、353)、安国典(374)、文睿(383)、索和子经阴文写(394)、张君胜(404)、阴再清(414、416)、翟文才(414)、汜佑生(420)、汜景询(424)、尼善惠(427)、恒信(431)、尼正因(440)、吕日兴(447)、张涓(467)、因尚(510)、福智(511)、令狐师(522)、张良友(524)、文尼(556)、福升(572)、常哲(576)、索福安(577)、康他龙(580)、善忍(584)、虚秀超藏(590)、光际(593)、杨文玉(600)。在 S. 6191《大般若经帙题签》：“杂大般若经。或有施主及官家阙帙号处取添帙内计十卷。”^[30]从以上的统计可以看出，这次抄经规模很大，保留下来的敦煌文献说明，至少抄写了两部以上《大般若经》，一个寺院的写经是这样，我们是否可以推测当时每个寺院都组织了这样规模的抄写《大般若经》运动。这次抄经活动参加的人很广泛，有僧尼为主的佛教教团参加，也有敦煌地区的一般百姓，就是一些道教徒也参加了这次抄写《大般若经》活动，汜景询就是敦煌一位很有名的阴阳。^[31]一方面表达了敦煌民众摆脱吐蕃统治归附唐朝的愿望，另一方面佛教教团借机扩大了本身的影响力。这些《大般若经》在入藏三界寺后，又经过张道真和尚的整理编目，对缺失部分进行了抄写补充，北图余字 18 号《大般若经》卷七十四题记“界比丘道真受记”、北张字 62 号《大般若经》卷三百卅三题记“界比丘道真”，就是道真整理《大般若经》留下记录。

这次抄写《大般若经》的活动是什么时间进行的，及其进行抄经的原因和历史背景是什么。我们根据北图 1335《大般若波罗密多经》卷第一百八十九题记：“庚戌年五月卅日比丘法臻写记”，基本可以确定这次抄写《大般若经》是大中四年进行。当时归义军

政权刚刚建立不久,疆域虽然有了瓜沙伊肃甘五州,但是还处于吐蕃回鹘等少数民族的包围之中,唐朝中央还没有正式任命张议潮为节度使,作为归义军政权更需要得到僧俗各界敦煌民众的继续支持。应当说归义军政权一建立就得到了敦煌佛教教团的大力支持,当时敦煌佛教领袖吴洪辩曾经派遣唐悟真等随同张议潮的使节入朝,特别是唐悟真和尚就是张议潮的随军幕僚,直接参与了整个逐蕃归唐事件。^[32]因为僧人身份特殊,一般经过吐蕃占领区到中原比较容易,宋代为了同青海的唃廝囉联系将使节装扮成僧人通过西夏占领区,是否归义军派往中原的使节起先也是混迹于僧人通过吐蕃统治区,很有这种可能。既然敦煌佛教教团与新生的归义军政权有着这样的密切的关系,那么在归义军初期由佛教教团组织为祈愿归义军政权强大为目的的写经活动在所必然,当然在这种背景下再没有比抄写《大般若经》更合适的了。如果说康秀华出资写《大般若经》是为了密切敦煌粟特人同吐蕃统治者之间的关系,巴结吐蕃统治者的话,那么大中四年由敦煌佛教教团组织的这次抄写《大般若经》活动既密切了政教关系,由提高了佛教教团在敦煌的地位。

归义军时期的抄经中《大般若经》是当时首选抄写的主要佛经,由于《大般若经》部头比较大,没有一定的经济势力是无法完成他的抄写,所以当时出资抄写的一般都是归义军政权中高级官僚或者归义军节度使本人。S. 4447《点勘〈大般若经〉数》记载某寺点勘《大般若经》记录中部分卷帙被归义军节度使借去抄写:“第十帙,内欠第一卷,十八纸,仆射将写去。”“第二十帙,内欠第七卷,十六纸,仆射将写去。”归义军节度使称仆射的人有张议朝、张淮深、曹议金、曹元忠等四人,虽然不能肯定是那位节度使,足以说明归义军政权最高首领节度使也出资抄写《大般若经》祈福做功德。归义军政权中官员抄写《大般若经》见于北京大学图书馆 1429《大般若波罗蜜多经》题记:“清信弟子归义军节度监军使

检校尚书左仆射兼御史大夫曹延盛,剖割小财,写《大般若经》一帙并锦帙子,施入显德寺者。奉为军国永泰,祖业兴隆;世路清平,人民安乐。大王遐寿,宝位坚于丘山;宠荫日新,福祚过于江海。夫人仙颜转茂,鱼轩永驾于芝宫;美貌长滋,鸾镜恒辉于凤阁。伏惟己躬,后生雄猛;纵意恣情,不觉不知,广造业障:或飞鹰走犬,拽捉众生;或大箭长弓,伤他性命。惟愿承斯书写功德,奉施因缘,罪灭福生,无诸烦恼。然后先亡远代,识托西方,遨游净土之宫,速证无生之果。于时乾德四年丙寅岁五月一日写记。”丙寅年即是宋乾德四年(966)。从这篇发愿文记载看,《大般若经》可以巩固政权,消灾减罪。曹延盛施舍写经的目的主要是消除他自己的业障,所以只根据自己的经济实力向显德寺施舍财物,请寺院请人抄写一帙的《大般若经》,反映了晚唐五代敦煌写经的一般状况。同样的写经题记还记载于大谷家二乐庄藏《大般若波罗密多经》卷二百七十四、龙谷大图橘一《大般若波罗密多经》卷第二百七十五、京大文学部东洋史研究室《大般若波罗密多经》卷第二百七十六、北图 1429《大般若波罗密多经》卷第二百七十七等写卷。^[33]证明乾德四年(966)组织了一次大型的抄写《大般若经》活动,出资者可能就是归义军节度监军使曹延晟。

晚唐五代敦煌地区抄写《大般若经》,归义军时期与吐蕃时期的情况基本一样。吐蕃统治时期首先以个人名义舍施写经的是部落使康秀华,他用了600石麦作为写经值,请寺院抄写一部《大般若经》,显然有着很强的政治意义,目的就是向吐蕃统治者表示忠诚,换取吐蕃统治者对以康秀华为首的敦煌粟特人的重用和优容。归义军时期出现的三次抄经活动都是敦煌佛教教团组织的或者由归义军政权组织进行的,一般百姓出资抄写《大般若经》的情况基本不见记载,其原因是《大般若经》部帙很大,没有很雄厚的经济实力是无法完成的,从当时敦煌实际情况看,只有富商大户或者官僚家族才有能力完成这一抄写工作。对一般百姓来说只有参加由

寺院组织的法会通过集资方式才能集体完成《大般若经》的抄写功德。敦煌诸寺收藏的《大般若经》基本上都是通过以上三种方式抄写的,这并不能说明《大般若经》信仰存在于少数敦煌民众之中,相反表明晚唐五代敦煌居民在官府大族及寺院带动下,形成一支规模宏大的抄写《大般若经》集体。

四、晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰

晚唐五代敦煌地区信仰《大般若经》既有其历史原因,也与《大般若经》的功用有着密切的关系。研究晚唐五代敦煌佛教的人普遍认为晚唐五代敦煌的佛教是世俗佛教,那么世俗化佛教的表现特征之一就是经典崇拜,经典崇拜的形式有抄经、转读佛经、供养佛经等。^[34]从我们前面的研究看,敦煌地区的《大般若经》信仰基本也采取了这种形式。

同时我们从研究中还可以看出,敦煌地区的《大般若经》信仰形成有其自身的原因和特点。我们从敦煌文献的记载看,晚唐五代敦煌地区的《大般若经》信仰是以官府为主导形成的,大型的讲经和写经活动都是以官府为主进行的,要么是官府直接出资举办的,要么是官府或当地主要统治者举办的,很少见到敦煌民众个人因某种原因去转读抄写《大般若经》的,就是康秀华出资写经虽然舍施疏中没有明确记载,我们从当时的具体历史情况分析,也是为吐蕃统治者祈福而写经。所以晚唐五代敦煌地区的《大般若经》信仰是当时统治者诱导下形成的普遍民众信仰,表现出来的特征是以转读《大般若经》为主的道场法会规模都比较大,动员的僧俗人员比较多,同样抄写《大般若经》时也多个寺院多种信众共同参加,甚至连部分道教徒也参加到抄经的队伍中,足见这种活动影响之大。研究晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰原因,对我们研究晚唐五代敦煌佛教的发展意义重大。

晚唐五代敦煌地区《大般若经》的信仰是由《大般若经》的功用决定的。《大般若经》作为佛经集大成之书,全经分四处(集)、十六会(编)、二百七十五分(章)。“全经主要讲假有性空。广说境行果等一切诸法本性空寂,非生非灭,非一非异,无取无舍,无我无所。分宇宙由色和心两部分组成。色是物质现象,心是精神现象,皆为假有,自性本空。认为世俗认识及其面对的一切现象,均属因缘和合,假而不实。唯有通过般若对世俗认识的否定,才能把握佛教的真谛,达到觉悟和解脱。经中直说大乘与般若,其性无二,为其特色。宣说般若能示世间诸法实相,名如来母,能生如来,是后世般若称佛母之渊源。其显示之空、无相义,为华严、方等、宝积、大集、法华、涅槃诸部大乘之共同思想和主要教义,汉译历代大藏经,均将此经编列于一切经之首位,即因于此。尤于所显大乘义中,颇多不共二乘的思想,为历来佛家所重。此经文义浩瀚,论辩层垒,波澜壮阔,极尽佛教文艺之壮观,堪称汉译佛典文学巨著之最。所用泯灭语言文字,给予不立文字的中国禅宗思想影响甚大,在大乘法中另辟一溪径。以其贯摄大乘全面思想,为一切大乘佛法之所汇集,因称东国最重般若。是大乘佛教的基础理论和主要经典。此经译出之后迅速流传,影响十分广泛,被当作镇国之典,认为凡书写、受持、读诵、流布是经,均有莫大功德,可得到最后解脱。许多寺庙皆读诵、供养此经,作为积累功德重要途径。”^[35]关于《大般若经》的这种功能,方广镛先生也有相映的论述:“民俗化佛教的一个重要内容是经典崇拜。经典崇拜有多种形式,如抄写佛经、转读佛经、供养佛经等等。其中最基本的还是转读佛经。”^[36]“敦煌佛教教团之重视《大般若经》,并不仅仅因为它是人天重典、镇国之宝,转读该经可以有莫大功德,他们还《大般若经》进行过认真研究。”^[37]“传统认为此经是镇国之大宝,人天之妙典。持诵供养可得诸佛之护佑,可积莫大之功德,受此影响,敦煌地区盛行此经,各色人等常抄写、研习、转读此经,以求福

德。”^[38]“玄奘译六百卷《大般若经》以其博大精深而被喻为‘镇国之宝’，当时人们认为，转读此经，可以积聚莫大之功德。因此，在敦煌，转读《大般若经》的风气甚盛。由于转读《大般若经》的需要，敦煌寺庙常有点勘《大般若经》的活动，所以，在敦煌遗书中，留存的有关记录也相当多。”^[39]由此得知《大般若经》有三方面的功用，一是人天重典，二是镇国之宝，三转读等有莫大功德。晚唐五代敦煌地区抄写、诵读、收藏《大般若经》也是基于这些原因。“为祈福所转的经，基本上以《大般若经》为主，这些反映了《大般若经》受时人重视的程度与在当时佛教中的地位。敦煌文献中所留存的《大般若经》特别多，想比与当时的这种转经活动有关。”^[40]他们的看法对我们研究晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰风气的形成有很大的启发。

晚唐五代敦煌地区僧俗是如何看待《大般若经》的，S. 4406《般若多心经》题记最能说明问题：“若有人诵此经，破十恶五逆，九十五种邪道；若欲供养十方诸佛，报十方诸佛恩，诵观自在《般若》百遍千遍，减罪不虚。昼夜常诵，无愿不过。清信佛弟子唐氏一心供养。”既然诵读《大般若经》可以减罪、无愿不过，那么凡是要减罪消灾实现愿望者，都要诵读《大般若经》。北京图书馆 4466（鸟字 62 号）《般若心经》题记愿文：“谁能把此经，手中罗文成；谁能看此经，眼中重光生；谁能读此经，六国好音声。大罪得减，小罪得除。若入刀山，刀山摧折；若入剑树，剑树崩缺；若入镬汤，镬汤自煞；若入炉炭，炉炭自灭；若入地狱，地狱枯竭。青青灵灵，手把金经，响声楞楞，直入讲堂。前备玉几，后置金床。忆佛如忆实，念佛如念命。身直一千五百万，即得佛道成。东门无量寿，北让七宝堂，西门药师琉璃光。上有八菩萨，下有四天王。……诵此经，破十恶五逆、九十五种邪道。若欲供养十方诸佛，报十方诸佛，诵观自在菩萨《般若》百遍千遍，减罪不虚。昼夜常诵，无愿不果。”^[41]我们从这两篇愿文中看到只要诵读抄写《大般若经》，所祈求的任

何愿望都能够实现,即所谓无愿不果。这种无愿不果的功用对晚唐五代敦煌僧俗二众及官府民众都适用,因此上有官府的推动,下有一般百姓的崇拜,所以在敦煌地区就出现了以抄写、转读、供养《大般若经》为主要内容的信仰风气。

晚唐五代敦煌地区信仰《大般若经》,有其深厚的历史原因。吐蕃占领敦煌之后,在汉民族为主的敦煌建立了吐蕃管理机构,虽然吐蕃在瓜州节度使和敦煌郡的管理体制中尽量吸收汉族人参加,实行双重管理加强统治,但是在敦煌的统治仍然很不稳固,一是汉族大姓的不合作,部分民族感情比较强烈的知识分子步入空门,以寺院为中心教授生徒传播汉文化;其次是敦煌民众的不断造反密谋推翻吐蕃统治,影响很大的玉关驿户起义就是很好的例证。外部局势对吐蕃并不利,唐朝中央联合北方少数民族与吐蕃不断进行战争,形成了对吐蕃很大威胁,敦煌发愿文中就记载了吐蕃瓜州节度使率军西征的事件。这就说明吐蕃在敦煌地区的统治并不稳固,在这种情况下吐蕃政权要从心理上使敦煌民众服从其统治,就要利用佛教这面旗帜,利用敦煌民众对《大般若经》的崇拜和信仰,极力推动《大般若经》在敦煌地区抄写、转读、供养等活动,一方面使敦煌汉族居民感到吐蕃统治的正统性,另一方面利用《大般若经》在敦煌民众内心的普遍功用以壮声威,为稳固自己在敦煌地区统治从佛教经典中寻找根据。

张议潮推翻了吐蕃统治建立归义军政权后,面临的局面仍然相当严峻,“河西创复,犹杂蕃浑;羌龙嗚末,言音不同。”^[42]“河西诸州,蕃浑嗚末,龙羌狡杂,极难调伏。”^[43]“河西襟带,戎汉交驰;谋静六蕃,以为军势。……河西异族狡杂,羌龙嗚末退浑,数十万众”^[44]从这些记载并结合张氏归义军时期的有关历史文书记载,张议潮收复敦煌后,吐蕃势力还很大,直到咸通二年才将吐蕃势力从河西地区清除,但是仍然有大量的吐蕃人生活在归义军管辖下的敦煌河西地区。在河西地区生活着退浑、龙家、嗚末、粟特、回鹘

等民族,周边地区有吐蕃、南山、回鹘、靺鞨等少数民族政权,一直到曹氏归义军时期,还是四面六蕃围。归义军政权为稳固和扩展疆域,多次与回鹘、吐蕃、南山进行战争,但是局面没有从根本上改变。所以从张氏归义军政权到曹氏归义军政权,都存在一个实践到理论上寻找巩固政权的根据的过程,而《大般若经》的功用正好符合了归义军政权的需要,因此,在归义军建立初期就进行了一次很大规模的抄写《大般若经》活动,动员了当时寺院包括民众、道士在内的一切力量,足见对这次抄经活动的重视程度。到曹氏归义军时期,向中原地区大量请经,所请佛经影响最大的也是一部金字《大藏经》,而《大般若经》就是其中之一。

从敦煌文献的有关记载得知,晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰风气是由官府推动下形成,这种风气的兴盛阶段是吐蕃统治敦煌时期和归义军初期,面临的问题有着很多共同点,遂着政权的稳固,《大般若经》的抄写转读供养之风就慢慢减弱。所以应当看到当敦煌地方政权与中原关系疏远或者相对独立时,是敦煌地方政权推动《大般若经》信仰最高潮,当敦煌与中原关系密切时《大般若经》就相对减弱,毕竟作为镇国之宝的《大般若经》不是中央附属政权所应当过度宣扬的。但是《大般若经》由于是佛教诸经之首,所以敦煌地区的抄写转读供养《大般若经》的信仰活动一直没有停止过。

晚唐五代敦煌佛教是世俗佛教,作为世俗佛教的特征之一是佛典信仰,《大般若经》就是信仰佛典中的一部。但是作为佛经集大成之书,不是每个信仰者所能研究清楚的,所以我们发现有信仰者仅仅限于表面的流传和供养,信仰者与抄写、转读等信仰形式的分离,他们之间的纽带只是经济因素。信仰者既不需要去研究所信仰的佛教,更不需要去抄写转读这部佛经就能达到预期效果,这就是敦煌的世俗佛教佛典信仰的特点。

注 释

- [1]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，南京：江苏古籍出版社，1997年。
- [2]郑炳林《晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理》，《新世纪敦煌学论集》，成都：巴蜀书社，2003年，第338—357页。
- [3]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第579页。
- [4]S.3624号、敦研349号、北新329号、北收94号，录文等参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第911—942页。
- [5]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第582—586页。
- [6]唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第3辑，第2—6页。方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第482—486页。
- [7]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第587—588页。
- [8]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第596—297页。
- [9]文书录文参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第588—595页。
- [10]郑炳林《都教授张金炫和尚生平事迹考》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州：兰州大学出版社，1997年，第542—553页。
- [11]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第688—689页。
- [12]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第648—660页。
- [13]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第702—705页。
- [14]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第834—843页。
- [15]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第521页。
- [16]方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第733—734页。
- [17]录文参黄征、吴伟《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第497页。
- [18]录文参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第810—814页。
- [19]录文参黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第482—483页。
- [20]录文参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第779—782页。
- [21]录文参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第835、848—849页。
- [22]丙申年，方广锠先生认为是唐僖宗乾符二年(876)，应当是936年。参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第689—690页。

- [23] 录文参方广锜《敦煌佛教经录辑校》，第815—817页。
- [24] 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第3辑，第55—58页。
- [25] 郑炳林《康秀华写经施入疏与炫和尚货卖胡粉历研究》，《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京：北京大学出版社，1998年，第191—208页。
- [26] 录文参方广锜《敦煌佛教经录辑校》，第710页。
- [27] 录文参方广锜《敦煌佛教经录辑校》，第1006页。
- [28] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第311页。
- [29] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第337页。
- [30] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第353—375页。括号内是所写《大般若经》卷次。
- [31] P. 2675《星占》题记“咸通二年岁次辛巳十二月廿五日，衙前通引并通事舍人范子盈、阴阳汜景询二人写记。”参郑炳林、羊萍《敦煌本梦书》，兰州：甘肃文化出版社，1995年，第328页。
- [32] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》之《都僧统唐悟真逸真赞并序》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第116—141页。
- [33] 池田温《中国古代写本识语集录》，第498—500页。
- [34] 方广锜《敦煌佛教经录辑校·前言》，第9页。
- [35] 刘宝金《中国佛典通论》第十章《般若、宝积等典籍》，石家庄：河北教育出版社，1997年，第512—514页。
- [36] 方广锜《敦煌佛教经录辑校·前言》，第9页。
- [37] 方广锜《敦煌佛教经录辑校·前言》，第12页。
- [38] 方广锜《敦煌佛教经录辑校》第二部分品次录一《大般若经会、卷、品对照录》伯二三六一号背面题解，第298页。
- [39] 方广锜《敦煌佛教经录辑校》十二、寺名不清《大般若经》点勘录·题解，第605页。
- [40] 方广锜《敦煌佛教经录辑校·前言》，第20页。
- [41] 录文参黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第917—918页。
- [42] 《敕河西节度兵部尚书张公纪德碑》，见郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年。
- [43] S. 5697《申报河西政情状》，录文见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》之《阎

英达邈真赞并序》注释,兰州:甘肃教育出版社,第160—165页。

[44]P. 3720《张淮深造窟功德碑》,录文见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第267—268页。

晚唐五代敦煌的十王信仰

党燕妮

(兰州大学敦煌学研究所)

十王信仰,指崇信和设斋供养冥间十王,祈求死后免受地狱之苦,转生极乐好处的信仰观念和修持活动。十王,也称十殿阎王、十殿冥王、十殿阎君等,即指秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道转轮王。十王信仰,兴起于晚唐、五代,一直持续到今天,成为我国民间信仰的主要部分,其六道轮回、因果报应的说法深刻影响着国人,为亡人作“七七斋”及周年斋、三年斋直至今日还在我国民间流传,成为民间一种风俗习惯。

晚唐五代宋初的敦煌,就流行插绘有十王,为生、死者皆可祈福的《佛说十王经》,显示了此时期敦煌十王信仰的盛行。前贤对此经多有研讨,如冢本善隆、松本荣一等多位日本学者都发表了研究论文,^[1]具有一定影响。欧美学者中则有 Lothar Ledderose 考定了普林斯顿大学藏十王图轴内容;^[2]太始文则有专著及相关论文,探讨《十王经》及其中的《中阴图》。^[3]中国学者中则有胡适、杜斗城、石守谦、萧登福、杨富学、汪玉祥、罗华庆、罗世平、张总等诸位先生对此经作校录、缀补、考论与研究撰述,^[4]其中以杜斗城教授的校录研究影响较大,提出了许多新的见解,对我们颇有启发性;张总先生则对此经插图与写卷本的材料作了整理与缀合研究。笔者在前贤论著的基础之上,对十王信仰的源起及在敦煌的流传

情况试作探讨。

一、十王信仰的源起及传播

十王信仰的形成主要缘于佛教地狱思想、因果报应思想、三世轮回思想与中国传统的鬼神魂魄思想之结合。

在佛教地狱思想传入以前,中国虽无地狱,但却有着非常丰富的冥间鬼神魂魄思想,人们普遍相信人死之后灵魂不灭,相信灵魂有超人的能力并因之举行种种礼拜活动,如招魂、赶鬼、丧葬仪式、祭祖等等。《礼记·祭法》曰:“大凡生于天地之间者,皆曰命,其万物死皆曰折,人死曰鬼。”古人认为人死后灵魂不灭,此不灭之灵魂即鬼神,鬼和神有着一定的区别。《礼记·祭义》中云:“宰我曰:‘吾闻鬼神之名,不知其所谓?子曰:‘气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也。’众生必死,死必归土,此之谓鬼。骨肉毙于下阴,为野土;其气发于上,为昭明。蒿凄怆,此百物之精也,神之着也。”又《礼记·郊特牲》:“魂气归于天,形魄归于地,求诸阴阳之义也。”^[5]人们对死者进行安葬和祭祀,就是为了使死者的灵魂得到安定的归宿。

佛教传入中国以前,民间信仰中就有人死后魂归泰山之说。泰山,又作大山、太山、岱岳等,古代曾被称为昆仑山,从远古传说到有文字记载以来,泰山一直被给予特殊的地位和披着神秘的色彩,既是众仙所居之地,又是幽冥之地。这一点何新先生已做了详尽的论证,^[6]此不赘述。对泰山神的祭祀也出现得很早。《尚书·舜典》中云:“(大舜)岁二月冬巡狩,至于岱宗(泰山),柴。望秩于山川,肆觐东后(东方诸侯)。”^[7]秦皇、汉武均曾封禅于泰山,后世帝王也多至泰山封禅、祭祀。而泰山作为人死后灵魂所归之处,文献亦早有记载。《山海经·西山经》载:“昆仑(泰山)之丘,实唯帝之下都,神陆吾司之。其神状虎身而九尾,人面而虎爪;是

神也,司天之九部及帝之囿时。”同书《大荒南经》又谓:“帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山(泰山)。”^[8]《后汉书·乌桓传》亦曰:“中国人死者魂神归岱(泰)山也。”^[9]而《后汉书·方术传》中许峻自云:“少尝笃病,三年不愈,乃谒泰山请命。”李贤注曰:“太山主人生死,故诣请命也。”^[10]

汉之后到魏晋南北朝时期,有关泰山“归魂”、“招魂”的记载就更多了。《三国志·方技传》管辂谓其弟曰:“但恐至泰山治鬼,不得治生人,如何?”^[11]晋·张华《博物志》载:“泰山,一曰天孙,言为天帝孙也。主招人魂魄。东方万物始成,知人生命之长短。”^[12]《水经注》云:“泰山在左,亢父在右,亢父知生,梁父主死。”^[13]晋·陆机《泰山吟》亦曰:“泰山一何高,迢迢造天庭。峻极周已远,层云郁冥冥。梁甫亦有馆,蒿里亦有亭。幽途延万鬼,神房集百灵。长吟泰山侧,慷慨激楚声。”^[14]故徐北文先生说:

汉乐府民歌中的《泰山吟》、《梁父吟》、《蒿里曲》(蒿里是泰山南麓之丘陵,古代葬地)均是古人悼念死者的挽歌,内容都涉及到魂归泰山之事。^[15]

而晋人干宝《搜神记》记载的民间传说中有《胡母班》、《蒋济亡儿》、《贾文和》等篇,讲的都是泰山神主管天下亡魂的故事。

由以上可知,人死后魂归泰山的观念已完全融入人们的信仰之中,在当时普遍流行。正因如此,佛教传入中国后,很快就利用了泰山“归魂”、“招魂”的功能,泰山成了中国早期佛教中地狱的代名词。^[16]

在印度,佛教未产生前就已有地狱观念,佛教兴起之后,吸收了其它教派的思想,“地狱思想”、“因果报应”、“六道轮回”成为佛教的基本教义之一。佛教传入中国后,这些思想也随着佛经的翻译而传入。地狱,梵文为 Naraka 或 Niraya,音译为泥犁那、泥犁、那落迦等,意译作不乐、可厌、苦具、苦器、无有等,为六道(五道)之一,七有之一,十界之一。佛教中的地狱有很多类型,有四

地狱、八大地狱、十六游增地狱，每一地狱之下还有小地狱等。

我国现存最早的译经是译者不明的《四十二章经》，经文虽只有三千字左右，但多处出现了“生死不灭”的轮回观念。而关于地狱的佛经，东汉即有安世高译《佛说十八泥犁(地狱)经》、《佛说罪业应报教化地狱经》、《佛说鬼问目连经》等。魏晋南北朝以来直至唐代，有关地狱的佛经翻译更多，或一经通论，或一经之单品。^[17]而象《经律异相》、《大乘义章》、《法苑珠林》等中国僧侣的撰述中均有专门章节综合描述地狱情况。这些经典记述了各种地狱及在地狱中众生所受的痛苦，有斧斫锯锯、山压石磨、火烧水煮、刀山剑树、油炸铁烙等种种残忍的酷刑，使人不寒而栗。

佛教地狱思想与中国传统民间信仰中人死后魂归泰山的冥间思想在“灵魂不灭”这一点上是一致的，这就为佛教地狱思想在中国的传播奠定了基础。而佛教传布时也利用了这一点，如康僧会、竺佛念等早期翻译家将《六度集经》、《出曜经》等经中地狱译作“泰山”，或直称“泰山地狱”，用泰山取代地狱，使地狱思想为国人逐渐接受。如《六度集经》卷六载：“众生魂灵为天、为人，入太山、饿鬼、畜生道中。福尽受罪，殃迄受罪。”^[18]

佛教地狱思想与中国传统鬼魂思想互相影响，使中国的鬼魂思想发生了急剧变化。对此，杜斗城先生已有精辟论述：

两汉以来，佛教传入中国，传统的中国“鬼魂思想”发生了急剧变化。例如，原来中国的“鬼魂”是不会转生的，而这时也吸收了印度佛教中的轮回转生思想；中国的鬼魂虽归“黄泉”，但不入“地狱”，而这时却接受了罪人死后要进入地狱之说；中国对先祖的祭祀等活动，更多的表现为尊敬和祈求，得到祖先灵魂的护佑，而佛教的“祭祀”，往往以“法会”的形式出现，更多的倾向于拔除亡人之罪，使先祖免遭地狱之苦；中国更为重视对鬼魂“后世”的安排，故厚葬成风，而印度佛教则把更多的希望寄托于“来世”；中国“鬼神”中的“鬼”，

是一般贫民老百姓,神则是“英雄”或“大人物”,生前地位决定死后的地位,而印度佛教生前即便是皇帝,死后也可能成为牛马,其“等级观念”不是那么森严。^[19]

佛教地狱思想与中国传统民间信仰经过碰撞、影响,渗透融合,使地狱思想愈来愈丰富,也逐渐深入中国民心,石窟、寺院等地也相应地出现了大量表现地狱的题材。依据佛籍用绘画或雕塑形式表现地狱景象,称为地狱变(相)。地狱变起源于印度,北凉昙无讖译《大方等大集经》卷31就提到了“地狱像”:

日密言:“世尊,彼维摩诘即我身也。世尊,我于彼土现白衣像,为诸众生宣说法要,或时现婆罗门像,或刹利像,或毗舍像,或首陀像……畜生像、饿鬼像、地狱像,为调众生故。”^[20]

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》是小乘佛教一切有部有关戒律方面的重要典籍,其中就记载了在寺院中绘“地狱变”:

给孤长者,施园之后作如是念:若不彩画,便不端严。佛若许者,我欲庄饰,即往白佛。佛言:“随意当画。”闻佛听已,集诸彩色并唤画工。报言:“此是彩色,可画寺中。”答:“东,从何处作,欲画何物?”报言:“我亦未知,当往问佛。”佛言长者:“于门两颊应作执杖药叉,次傍一面作大神通变。又于一面画作五趣生死之轮,檐下画作本生事,佛殿门傍画持鬘药叉。于讲堂处画老宿苾刍宣扬法要。于食堂处画持饼药叉。于库门傍画执宝药叉。安水堂处画龙持水瓶着妙瓔珞。浴室火堂依天使经法式画之,并画少多地狱变。于瞻病堂画如来像躬自看病。大小行处画作死尸形容可畏。若于房内应画白骨髑髅。”是时长者从佛闻已,礼足而去,依教画饰,即并画已。^[21]

随着佛教在中国的兴盛及地狱思想为民众接受,雕绘地狱变

相自然也在中国兴起。唐张彦远《历代名画记》中就有当时寺院绘“地狱变”的多处记载：张孝师于慈恩寺塔之东中门外偏、三阶院东壁、净法寺殿后画《地狱变》；吴道子于景公寺、洛阳福先寺画《地狱变》；卢楞伽于化度寺画《地狱变》；陈静眼于宝刹寺西廊画《地狱变》。^[22]《益州名画录》卷上记载画家左全于宝历年中(825~827)在益州大圣慈寺多宝塔下仿长安景公寺吴道玄画《地狱变相》。^[23]朱景玄《唐朝名画录》记载：“又常闻景公寺老僧传云：‘吴生画此寺《地狱变相》时，京都屠沽渔罟之辈，见之而惧罪改业者往往有之，率皆修善。’”^[24]段成式《寺塔记》亦载：“长乐坊赵景公寺，隋开皇三年(583)置，本曰弘善寺，十八年(598)改焉。南中三门里东壁上，吴道玄白画《地狱变》，笔力劲怒，变状阴怪，睹之不觉毛戴，吴画中得意处。”^[25]从以上记载中，唐代地狱变之流行及对世人之影响可见一斑。

与地狱思想有关的因果报应、六道轮回思想作为佛教的基本教义，则于北朝时就有所表现。陕西省富平县北魏太昌元年(532)樊奴子造像碑背面下部就刻有阎罗王与五道大神图像。阎罗坐帐中审案，前有羊、狗跪地申诉，立柱上有罪者受刀割之刑，还有罪魂戴枷前来。五道大神则坐于胡床上，手中拿戈，面前有数道云气表五道轮回，其上层有飞天、人、驼表示天道、人道、畜生道，地狱与饿鬼道中形象较为模糊不清。其阎罗王与五道大神名号皆有榜题。^[26]这是现存最早的有关五道(六道)轮回及阎罗王、五道大神审案的图像了，说明此一时期阎罗王、五道及五道大神已组合在一起。有关五道大神，西晋竺法护译《普曜经》曰：“于是菩萨稍进前行，睹五道神名曰奔视，住五道头、带剑执持弓箭。见菩萨来，释弓投箭解剑退住，寻时稽首菩萨足下，白菩萨曰：‘梵天之际天王见救。守五道路……’……菩萨观天上、人中地狱畜生鬼神五道。”^[27]新疆阿斯塔那170号墓出土的《高昌章和十三年(543)孝姿随葬衣物疏》中就写出了五道大神名号：“章和十三年水亥岁正

月任(壬)戌朔,十三日甲戌,比丘果愿敬移五道大神,佛弟子孝姿持佛五戒,专修十善,以此月六日物故,迳涉五道,任意所适……”^[28]北齐武平四年(573)高侨为妻王江妃所造木版随葬衣物券,其中亦有“江妃生时十善持心,五戒坚志……诏书五道大神……书者观世音,读者维摩大士。”^[29]梁失名译《阿咤婆拘鬼神大将来上佛陀罗尼经》中出现了阎罗王和五道大将军、地藏菩萨和阎罗王的组合;^[30]而阎罗王与五道组合图在美国弗利尔艺术馆藏隋代石雕卢舍那像上也有表现,正面下部绘牛头罗刹拷打罪人等地狱诸像;上面左侧是阎罗坐于殿中断案,旁有侍卫,前有狱吏拷打罪人;右侧坐于殿中的阎罗王一手前指,前面化出五道,绘有天、人、畜生、饿鬼、地狱众生。初唐《齐士员献陵造像碑》石座右侧刻阎罗王断案的图像及冥律,阎罗侧身坐于案后,头束发,蓄髯须,右手前伸,作断案之状。案侧一侍从持华盖,前有一吏曲身递上案卷。案前有两组戴枷罪人,一组四人面向阎王而立,等待审判;另一组为二狱吏押一囚,背向阎王,似审后正欲离去。左上立有四僧人,下面有鼠、狗、鹰、鹿、虎、猪、兔、鸡、狼、羊等禽兽,也戴枷至阎王前候审。所刻冥律中有“王教谴左右童子,录破戒亏律道俗,送付长史,令子细勘。当得罪者,将过奉阎罗王处分……仰长史括获,并枷送入十八地狱,受罪迄,然后更付阿鼻大地狱……”^[31]而龙门石窟唐敬善寺洞门内侧有武后时期杜法力发愿为阎罗王、五道将军、太山府君、天曹地府造像,开始将阎罗王、五道将军、太山府君组合在一起。在六世纪初南朝梁武帝萧衍集《慈悲道场忏法》(梁皇忏)中已有阎罗王、泰山府君和五道大神的组合:“阎罗王、泰山府君、五道大神、十八狱主并诸官属,广及三界六道……”^[32]唐善无畏等译《阿咤薄俱元帅大将来上佛陀罗尼经修行仪轨》:“天曹天府、太山府君、五道大神、阎罗大王、善恶童子、司命司录。”^[33]唐不空译《供养十二大威德天报恩品》中有“焰魔天与诸五道冥官、太山府君、司命行疫神、诸饿鬼等,俱来人坛场同时受

供。”^[34]唐临于永徽三年(652)撰成的《冥报记》中亦提到了阎罗王、太山府君与五道大神。十王信仰中的泰山王即由太山府君演变而来,五道转轮王即是五道大神、五道将军与转轮圣王之结合转化。阎罗王、泰山王、五道转轮王的三王组合在唐代写经题记、驱傩文、破魔变文、受八关斋戒文、十斋日等有关文献中频频出现,显示了此三王组合的重要性。三王组合的时代跨度大,影响面广,渗入社会层次深,十王信仰就是以此三王为核心而不断演进形成的。

随着佛教不断中国化、本土化,佛教的地狱思想与中国传统鬼神信仰经过长期的汇融、发展,使我国冥报思想不断发展、完善,志怪小说与宣扬因果报应的说教合流,促使感应、灵验故事等佛教外典以及表现冥报思想的俗文学题材和传说广为流传,使得晚唐《佛说十王经》得以出现,十王信仰最终形成,并在晚唐、五代宋初达到极盛。宋以后,十王信仰虽在内地逐渐衰亡,但却融入我民间葬俗而流传至今。

《十王经》出现以前,许多灵验记、因缘故事和传说中记述了大量冥间的应报故事及冥府组织体系,如僧祥《法华传记》、《华严游意》,法藏《华严经传记》、怀信《释门自镜录》,唐临《冥报记》、段成式《酉阳杂俎》及《黄仕强传》、《唐太宗入冥记》、《道明还魂记》等,突出表现了佛教的中国化与世俗化,也反映了冥界组织体系(十王体系)和图像内容的成熟。如敦煌遗书 S. 3092《道明还魂记》中,即有十王、地藏菩萨、判官、道明和尚、金毛狮子等《十王经》中的形象:

襄州开元寺僧道明,去大历十三年(778)二月八日依本院巳时后午前,见二黄衣使者,云:“奉阎罗王敕令,取和尚暂往冥司,要对会。”……道明即蒙洗雪,情地豁然,□(辞)王欲归人世,举头回顾,见一禅僧,目比青莲,面如满月,宝莲承足,瓔珞庄严,锡杖金环,纳裁云衣。菩萨问道明:“汝识我否?”道明曰:“耳目凡贱,不识尊容。”“汝熟视之,吾是地藏也。彼

外形容,与此不同,如何阎浮提形,□□□褻,手持志宝,露顶不覆,垂珠花纓,此传之者谬。□□□殿堂亦怪焉。阎浮提众生多不相识,汝仔细观我。□□□色,短长一一分明,传之于世。汝劝一切众生,念吾真言……”道明既蒙诲诱,喜行难□,□□虔诚,渐荷恩德,临欲辞去,再视尊容,乃观□□狮子。道明问菩萨:“此是何畜也,敢进贤圣,传写之时,要知来处。”“想汝不识,此是大圣文殊菩萨化见在身,共吾同在幽冥救助苦难。”道明便去,刹那之间至本州院内。再苏息,彼会列丹青,图写真容,流传于世。

《佛祖统纪》卷34“十王供”条亦曰:“世传唐道明和上(尚),神游地府,见十王分治亡人,因传名世间,人终多设此供。”^[35]

晚唐二种《十王经》的出现,正是十王信仰发展成熟及形成的标志。第一种《十王经》,全称为《佛说阎罗王授记今四众逆修生七斋功德往生净土经》(简称《十王经》或《阎罗王授记经》),经题有“成都府大圣慈寺沙门藏川述”;第二种《十王经》,全称为《佛说地藏菩萨发心因缘十王经》(简称为《地藏十王经》),经题为“成都麻(府)慈恩寺沙门藏川述”。此二种《十王经》,题名均为藏川所述,均以地狱十王为主要内容,但二者论述重点有别。《地藏十王经》偏重三长月、十直斋的修斋功德,经中专有名词及术语较多,不易大众化,且据日本学者研究,其为日人据《阎罗王授记经》伪撰,^[36]是伪经的伪经。而《阎罗王授记经》则偏重为中阴亡灵设斋救赎,不仅可拔除已亡亲人之罪业,亦可为自己作生七斋以得功德自救,所以流行甚广(仅敦煌遗书中汉文写本就有约32件,新疆及黑水城亦出土有20多件回鹘文、西夏文写经残卷^[37])。另据石守谦先生研究,相州义楚成于显德元年(954)的《释氏六帖》中已经引用《佛说十王经》的部分经文,可见在10世纪时此经已颇为流行。^[38]十王信仰即以此经为主要依据经典。

《佛说十王经》约撰成于晚唐五代,^[39]主要讲佛在鳩尸那城阿

维跋提河边娑罗双树间,临涅槃时,为诸菩萨、摩诃萨、天龙神王、四大天王、阎罗天子、太山府君、司命司录、五道大神、地狱典官等授记说法。佛告大众阎罗天子于未来世作佛,多生习善为犯戒故,退落琰摩天中,作大魔王,管摄诸鬼,科断阎浮提内十恶五逆一切罪人。劝众生造此经及诸尊像以荐拔亡魂、七七修斋造像以报父母恩,令得升天。人死后从头七、二七直至七七,百日、一年、三年,亡魂将逐一经过十王殿,亡人家属须祈请十王作斋修福,写经造像,便可拔除亡魂罪业,使之“不生三恶涂(途),不入一切诸大地狱”,而往生天道。过十王若阙一斋,则滞在一王,留连受苦一年。若生人为己预修七斋,于每月十五、三十日两天持斋,“供养三宝,祈设十王,修名纳状,奏上六曹”,如此则死后可“配生快乐之处,不住中阴四十九日,不待男女追救命。”经中给众生指出了造此经者可“往生豪贵家,善神常守护”、“天王恒引接菩萨捧花迎,随心往净土”,给信众描绘了美好的未来。

经中十王与十王供的配置如下:

第一七日过秦广王	第二七日过初江王
第三七日过宋帝王	第四七日过五官王
第五七日过阎罗王	第六七日过变成王
第七七日过泰山王	第八百日过平正王
第九一年过都市王	第十三年过五道转轮王

此十王的名称充分体现了佛教地狱思想与中国传统文化信仰的结合。志槃《佛祖统纪》云:“十王名字,藏典传记可考者六,阎罗、五官、平等、泰山、初江、秦广。”^[40]但十王中仅阎罗王可确定出自印度佛教掌理死后世界的琰摩天(Yamaraja)。《地狱经》、《净度三昧经》、《长阿含经》、《炭世经》等多部经典均载其主理地狱。泰山王源自中国传统民间信仰之“泰山府君”,五道转轮王则为佛典中“五道大神”与“转轮圣王”之结合,五官王一词出于《灌顶经》、《净度三昧经》、《提谓经》等。晋帛尸梨蜜多罗译《佛说大灌

《顶神咒经》中记载有五官,司掌佛教杀、盗、淫、妄语、酒五戒:“阎罗王者主领世间名籍之记。若人为恶作诸非法、无孝顺心造作五逆、破灭三宝无君臣法,又有众生不持五戒不信正法,设有受者多所毁犯,于是地下鬼神及伺候者奏上五官。五官料简除死定生,或注录精神未判是非。若已定者奏上阎罗,阎罗监察随罪轻重考而治之。”^[41]《净度三昧经》则记载了十八和三十地狱王及五官:“五官者,一鲜(仙)官禁杀、二水官禁盗、三铁官禁淫、四土官禁两舌、五天官禁酒。”^[42]其它几王则无明确来源,但其中国本土化的特征很明显,如宋帝王、秦广王、初江王(楚江王)、变成王(卞城王)等。

十王信仰的主要活动内容包括修斋荐福、写经造像等。关于为亡人作“七七斋”,《释氏要览》“累七斋”条云:

人亡每至七日必营斋追荐,谓之累七,又云斋七。《瑜伽论》云:人死中有身(冥间化起一相,似身传识,谓之中有),若未得生缘,极七日止(《中阴经》云:中有极寿七日),若有生缘即不定。若极七日,必死而复生。如是展转生死,乃至七七日止。自此已后,决定得生。又此中有七日死已,或于此类,由余业可转中有种子,便于余类中有生。今寻经旨,极善恶无中有,既受中有身,即中下品善恶业也。故《论》云:余业可转也,如世七日七日斋福,是中有身,死生之际,以善追助,令中有种子,不转生恶趣故。由是此日之福,不可阙怠也。^[43]

藏外典籍中对“七七斋”最早的记载则见于《北史·外戚传》,灵太后之父胡国珍死,“诏自始薨至七七,皆为设千僧斋,斋令七人出家,百日设万人斋,二七人出家。”^[44]七七斋在古印度就很流行,随佛教传入中国后,与中国传统葬仪中卒哭(百日)、周年忌(小祥)、三年忌(大祥)等礼仪相结合,逐渐形成十王信仰中的十王斋供。到唐代,营七七斋为亡人追福已很普遍,风气很盛,以至于高宗、则天朝名相姚崇虽生前不信佛教,但死后也只能顺应当时的社会风气:“夫释迦之本法,为苍生之大弊,汝等各宜敬策……

吾亡后必不得为此弊法。若未能全依正道,须顺俗情,从初七至终七,任设七僧斋。若随斋须布施,宜以吾缘身衣物充,不得辄用余财,为无益之枉事,亦不得妄出私物,徇追福之虚谈。”^[45]由此可见当时为亡人营斋追福风气之盛。而且当时亦有修生七斋者,如S. 0778《王梵志诗》中即有:“家口惣死尽,吾死无亲表。急首卖资产,与设逆修斋,托生得好处,身死雇人埋。钱遣邻保出,任你自相差。”其“设逆修斋”,即是设“生七斋”,说明唐代民间已流行预修生七斋。

营设十斋以荐拔亡魂及为己作生七斋正是十王信仰的主要表现之一。《十王经》云:

若是新死,从死依一七计,至七七、百日、一年、三年,并须请此十王名字,每七有一王下检察,必须作斋,功德有无,即报天曹地府,供养三宝,祈设十王,唱名纳状,状上六曹官,善恶童子,奏上天曹地府冥官等,记在名案,身到之时,当使配生快乐之处,不住中阴四十九日。身死已后,若待男女六亲眷属追救命,过十王若阙一斋,乖在一王,并新死亡人,留连受苦,不得出生,迟滞一劫。是故劝汝,作此斋事。^[46]

生人不但可以为去世的亲属作斋荐福,也可以为自己预修生七斋:“若是生之日作此斋者,名为预修生七斋,七分功德,尽皆得之,若亡殁已后,男女六亲眷属为作斋者,七分功德,亡人惟得一分,六分生人将去,自种自得,非关他人与之。”预修生七斋于每月二时(十五日、三十日)供养三宝,祈设十王,且“如至斋日到,无财物及有事忙,不得作斋请佛,延僧建福,应其斋日,下食两盘,纸钱喂饲。”连作斋之简略形式亦给出了。既然生前作斋“七分功德,尽皆得之”,而死后由亲属作斋,“七分功德,亡人惟得一分,六分生人将去”,且预修同样可“身到(冥间)之日,得配生快乐之处,不住中阴四十九日”。如此则十王斋供十分流行,以至流传至今,成为我国传统礼仪与文化的主要部分。

有关十王信仰中另一主要内容——写经造像的记载,北宋沙门常谨《地藏菩萨灵验记》卷 29 中云:“沙门智佑是西印度人也,天福年中(936—943)来自西(原文作“来至而”),住清泰寺,所持像经中,有地藏菩萨变相并本愿功德经梵夹,其像相者,中央圆轮中画菩萨像,冠帽持宝锡,左右有十王像各五人,左五者:一秦(秦)广王、二初江王、三宗(宋)帝王、四五官王、五阎罗大王;右五者:一变成王、二太山王、三平等王、四都市王、五五道转轮王,一一各具司命、司录、府君、典官等。”^[47]郭若虚《图画见闻志》卷 2 记载画家王乔士“工画佛道人物,尤爱画地藏菩萨、十王像,凡有百余本传于世。”^[48]地藏菩萨与十王信仰息息相关,留存下来的地藏十王图与造像亦充分说明了晚唐五代宋初这一时期十王信仰之兴盛。

四川大足北山佛湾就保存了两龕地藏十王内容的造像,253 龕为晚唐五代时期造像,117 龕为五代所造。大足石篆山 9 号龕地藏十王像雕造于北宋绍圣三年(1096),大佛湾摩崖编号 20 则有地狱十王变相。^[49]另外还有安岳圆觉洞 84 龕地藏十王像、内江清溪县五代十王像龕和巩县石窟寺十王像碑,张总先生认为圆觉洞十王像与敦煌纸本画极似,并调查确认了山东东平县华严洞石窟、河北阜平的古佛堂,都有明代的地藏十王雕刻。^[50]冢本善隆提到四川有五代杜良造十王像,位于四川资中重龙山,惜已毁坏。山西蒲县东岳庙亦绘有包括地藏菩萨和十殿阎王的地狱变,一般认为是明代作品。麦积山第 2 窟也绘有十殿阎王及地狱变。^[51]大足 20 龕、蒲县东岳庙、麦积山 2 窟的地狱变时代靠后,为南宋、明代所造,故其内容更丰富生动,有关地狱的内容很多。

地藏、十王图绘卷在中原遗存不多,由于其多绘于寺庙壁上或麻布、绢帛上用于供奉,历代画谱少有著录,但这并不能否定十王经图在民间的流传,只是由于种种原因,写经未能保存下来而已。二十世纪初在敦煌藏经洞发现的敦煌遗书中就有《十王经》三十

多件及几十幅绢画像。王静如 30 年代曾介绍罗振玉购自河北定州佛像腹中所出、明代刻本西夏文经中存一《十王经》残卷,可见直至明代,民间仍有《十王经》的刻经活动,十王信仰可谓影响深远。美国弗利尔艺术馆藏一件原属庐山开元寺的传世本《十王经》,有卷首画及写经开首 29 行,经张总先生对照,经文与敦煌出本对应无误。画面上题:“陈观音庆妇人文殊连男庆福造”,下题:“南无灭正报释迦牟尼佛会”,时代约为 12 世纪初,卷后有 18 段题跋,有翁方纲、吴荣光、端方、杨守敬、丘逢甲等著名人物,可见清代已对此经图展开研讨。^[52]敦煌、新疆出土加上传世本,现共保存有 55 件《十王经》。另外还有一些历史上流传海外的图卷,约 44 件。可见十王信仰在民间流行直至明、清两朝,有广泛而深刻的影响,最终成为中国传统文化与社会习俗的主要部分。其影响扩及到日本、朝鲜等国,这从日、朝本国画师所画《十王图》(日本 14 幅,朝鲜 18 幅)及日本流传《生七经》(日本高野山宝寿院有藏本,收于《大正藏》图像部 7 卷第 645—662 页)就可看出。^[53]

附表:

十王像遗迹列表

地 点	窟号	内 容	时 代
大足北山	253 窟	地藏十王像	五代
大足北山	117 窟	地藏十王像	五代
泗州普照王寺		十王塑像	熙宁五年(1072)
石篆山	9 窟	地藏十王像	绍圣三年(1096)
宝顶山	20 龕	十王像	绍兴二十九年(1159)
安岳圆觉洞	80 龕	地藏十王像	五代
安岳圆觉洞	84 龕	地藏十王像	五代
巩县石窟寺		十王像碑	
内江清溪县		十王像龕	五代
山东东平县华严洞石窟		地藏十王雕刻	明代
河北阜平古佛堂		地藏十王雕刻	明代
山西蒲县东岳庙		地藏十王塑像	明代
麦积山石窟	2 窟	地藏十王塑绘像	明代

二、敦煌的十王信仰

晚唐五代宋初十王信仰在中国盛行一时,敦煌自然也不例外。人死后要经十殿阎王审查,根据前生的罪业轻重转入六道轮回。这些观念深入敦煌民众的思想深处,修斋供奉十王,抄经造像延僧祈福等信仰活动比比皆是。十王信仰此一时期已深入渗透到敦煌社会的各个层面,主要表现为写经、造像及作七七斋。

1、写经祈福

标志十王信仰的形成即佛教传入后中国新的冥报思想之形成,当为二种《十王经》的出现。两种《十王经》均以冥间十王为主要内容,但第一种《地藏十王经》成书可能较晚,偏重三长月、十直斋的修斋功德,经中专用名词及术语多,不易大众化;而第二种《佛说十王经》偏重于救赎中阴亡灵,可同时为已逝亲人和自己拔罪荐福,在民众中流行甚广,影响既深且远。本文所说《十王经》即主要指后者,十王信仰之抄经活动以抄此《十王经》为主。

敦煌遗书中《十王经》汉文写本至少有 32 件,另有西夏文本、回鹘文本。西夏文本据史金波先生注明俄藏黑水城文献中有《十王经》、《阎王授记成佛经》各一卷,^[54] 当为插图本、纯文本《佛说十王经》各一卷。日本天理图书馆藏回鹘本 40 余残片,图文并茂。^[55] 杜斗城先生对汉文写本中的 19 个编号作了详细著录,并将之分为甲(图赞文齐全)乙(仅有文)两类;张总先生则作了详尽的缀补研究。^[56] 有纪年的汉文卷子有 13 件,约从晚唐五代至北宋初年,即敦煌归义军时期。

图本《十王经》有 8 件,经松本荣一、太始文、张总诸位先生先后拼合,最后缀补为 P. 2003、P. 2870、英藏 Ch. 00414 + Ch. 00212 + S. 3961、日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷、P. 4523 + Ch. cii. 0015 等 5 件完整经卷。其中 P. 4523 + Ch. cii. 0015 为无

经、赞的纯图本。另还有日本天理图书馆藏回鹘本残片。此类图本内容包括经文、赞颂及 14 幅插图,每幅图前有“赞”。其中卷首图为释迦牟尼说法图的经卷,共有卷首、六菩萨、持幡使者、十王每王一幅、赦免解脱图共 14 幅,此类卷有 P. 2003、P. 2870 及日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷。而英藏 Ch. 00414 + Ch. 00212 + S. 3961 与 P. 4523 + Ch. cii. 0015 两件首图主尊为地藏菩萨,无六菩萨图,为 13 个基本画面。兹以 P. 2003 为例说明 14 幅图之内容。

第一图为卷首画,释迦牟尼坐于鸠尸那城娑罗双树下莲座上,临般涅槃时最后一次说法。两边是佛弟子舍利弗和目连,十王对称坐于佛之下,中间位置圣坛两边为道明和尚和狮子。P. 2870 中还绘有梳双髻的善恶二童子。说法图背景后为四判官。

第二图画六菩萨,以地藏菩萨为首,余为观音菩萨、龙树菩萨、长悲菩萨、陀罗尼菩萨和金刚藏菩萨。显示了地藏菩萨在十王信仰中的重要地位。

第三图绘一黑衣使者乘黑马、把黑幡,为阎罗王派去检亡人家功德。

第四图绘亡人一七日过秦广王,王案两侧为善恶童子,下有二持棍棒官员,前为四低头弯腰罪人,右立一持经卷妇人,显示了有“善”业、“恶”业亡人之不同待遇。

第五图绘亡人二七日过初江王,图中亡人在度“奈河”。有罪业之亡人戴枷“千群万队涉江波,引路牛头肩挟棒,催行鬼卒手擎叉”,而具“善业”之有德妇人则神定气闲地从桥上走过。

第六幅图画三七日过宋帝王的栖惶境地,亡人戴枷被牛头鬼卒持棒赶催。

第七图四七日过五官王殿,殿中有一“业称”,衡量亡人前生之善行与恶行。

第八图五七日过阎罗王殿,殿中“业镜”准确反映亡人前生的

行为。说明亡人在生的行为均被记录在案,想侥幸逃过冥王审判是不可能的。这一点可能给民众极大的震撼力。P. 4523 + Ch. cii. 0015 还绘出三个动物正嘴叼讼状奔向阎罗王的桌子,似在控告亡人。P. 2870 绘地藏菩萨与阎罗王并坐,道明和尚和金毛狮子伴随一旁,给亡人一点被救拔的希望。

第九图六七日过变成王,画出了具有善、恶两种不同业缘的不同果报。善人乘云升向天,而恶人则被关在地狱之中。“日日只看功德力,天堂地狱在须臾”,向众生强调作功德的重要性。

第十图七七过泰山王,为中阴阶段七七四十九天暂告一段落。中国传统民间信仰认为人死魂归泰山,泰山府君在民间的地位根深蒂固,这可能是将泰山王置于七七日的原因吧。

第十一图百日过平正王殿,描绘亡人身遭枷杻被鞭伤的悲惨状况,劝导男女众生努力修功德,免落地狱苦处长。

第十二图一年过都市王,到此王时六道轮回仍未定,劝导众生造经造像出迷津。

第十三图三年过五道转轮王。P. 2003 与 P. 2870 中五道转轮王身着铠甲,作武将打扮,有一些卷子则为平民或文官打扮。图中画有六道或五道,亡魂将从此转入下生的轮回当中。P. 2870 还画有一搭有动物皮的架子,似乎强调判决立刻生效,一旦入畜生道,就马上披上下生要做的动物皮。

第十四幅即最后一图为解脱图,给人们从中阴、生死轮回中解脱出来的希望。图中亡人在由牛头鬼卒所守地狱中受苦,城外二恭敬之人供养了一串铜钱和一捆布,文曰:“十斋具足,免十恶罪,放其升天”,说明“努力修斋功德具,恒沙诸罪自消亡”。侧有一僧人,有的写本画作目连或地藏菩萨,各家对此人物观点不同,但不论是谁,都给了亡人被救助的希望。

从十王经绘中可看出阎罗王、泰山王、五道转轮王的重要地位,充分说明了前文所提十王是以此三王为核心发展而来,经文前

提到各菩萨、阎罗天子、泰山府君、五道大神等悉来礼敬世尊,听佛说法授记,也证明了这一点。

图本《十王经》绘出了亡人通过中阴的情景,渲染性很强,即可用于设斋等法事活动时供奉,又可用于宣讲《十王经》,传播十王信仰,劝导众生造经修斋祈福。尤其是 P. 4523 + Ch. cii. 0015 这一无文字的纯图本,用作俗讲十王的作用就更强了。在营斋荐福等法事活动时,经、图、赞齐全的《十王经》被供奉起来,信众观其图、唱其赞文、诵其经文,敦煌遗书中就有俗家请和尚做法事的请帖,本文在后文论及十王信仰的具体表现活动——七七斋时,对此详有说明。

纯文本《十王经》卷子有 30 件,经张总先生缀合为 28 件,包括 P. 3761、P. 3304v、P5580b、散 799、散 535、散 262、S. 5531h、S. 2489、S. 3147、S. 4530、S. 4805、S. 4890、S. 5450b、S. 5585、S. 6230、S. 5544b、S. 7598 + 唐 69 + S. 2815、北 8254(咸 75)、北 8255(服 37)、北 8256(字 66)、北 8257(字 45)、北 8258(列 26)、北 8259(冈 44)、北图 1537、上博 48、俄 Дх00803、俄 Дх00931、俄 Дх00143,另外在 P. 2249v《康保住契约》前,也有一条此经之题。^[57] 这些经卷中的题记向我们显示了十王信仰在民间流传之深入、影响之广泛。如北 8259(冈 44)卷子有敦煌著名历学家翟奉达为亡妻马氏十斋写经之五七斋写经,题记为:“四月五日五七斋写此经,以阿娘马氏追福,阎罗王子以作证明,领受写经功德,生于快乐之处也。”S. 3147、北 8254(咸 750)后题记皆为:“(界)比丘道真受持”,S. 2489、北 8257(字 45)后题记均为:“安国寺患尼妙福发心敬写此经一七卷,尽(一)心供养”,北图 1537 题记:“行者张王杵发心敬写此经一部”,S. 4530 题记:“戊辰年(908)二月廿四日,八十五(后残)”,散 535 题记:“戊辰年八月一日,八十五老人手写流传,依教不修,生入地狱。”S. 5944《金刚经》与《阎罗王授记经》合为一册,题记:“奉为耕牛一头,敬写《金刚》一卷,《授记》一

卷,愿此牛身领受功德,往生净土,再莫受畜生身,天曹地府,分明分付,莫令更有仇讼,辛未年正月。”日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷题记:“辛未年(911)十二月十日书画毕,年六十八,弟子董文员供养”,S. 6230 题记:“奉为慈母痛患,速得谗嗟,免授地狱,壹为在生父母作福,二为自身及全家内外亲因等,无知□长,病患不侵,常保安乐,书写此经,免其□□业报。同光肆年(926)丙戌六月六日写记之耳。”

以上题记中有敦煌世族、历法家翟奉达、画家董文员、名僧道真、比丘尼妙福、普通民众张王杵及八十五岁老人写经,可见抄写《十王经》之人不仅有佛教徒,也有俗人;不仅有名门大族,也有普通民众;不仅为人做功德而抄写,也有为畜生作功德而抄写。由此可知十王信仰已渗入敦煌各个阶层,写经作功德已是民众的共识。这类纯文本卷子无图、无赞,书法也大多一般,只是为作功德而抄,与图本有作宣讲“画本”及图像作供奉的作用不同。敦煌民众如此热衷于抄写《十王经》,皆因经中已明确给出了写经的好处:“若复有人修造此经,受持读诵,舍命之后,不生三途,不入一切诸大地狱。”、“一切重罪应入地狱,十劫五劫,若造此经及诸尊像,记在冥案,身到之日,阎王欢喜,判放其人生富贵家,免其罪过。”、“造经读诵人,忽而无常至,天王恒引接,菩萨捧花迎。愿心往净土,八百亿千生。修行满正人,金刚三昧成。”

2. 造像供养

造像与写经同样具有预修或追福的功德,是敦煌民众信仰冥间十王的表现形式之一。《十王经》中赞曰:“破斋毁戒杀猪鸡,业镜照然报不虚。若造此经兼画像,阎王判放罪消除。”敦煌共遗存约 36 铺十王地藏像,其中绢画 20 幅,石窟中壁画 16 铺,列表如下:

敦煌石窟中十王地藏分布状况

窟号	位 置	时代	内 容	备 注
6	甬道顶中央	五代	十王地藏	
176	甬道顶中央	宋	十王地藏、六道轮回	
202	甬道顶中央	宋	十王地藏	
217	甬道顶南北披	晚唐	十王地藏	
314	前室西壁门上	西夏	十王地藏	模糊
375	甬道顶中央	五代	十王地藏	
379	甬道顶中央	五代	十王地藏	
380	甬道顶中央	宋	十王地藏	画中有道明和尚题记
384	甬道顶	五代	十王地藏	
390	甬道顶	五代	十王地藏	
392	甬道顶中央	五代	十王	
456	主室东壁门北	宋	十王地藏、六道	
榆 35	前室甬道顶	宋	十王地藏、六道	
榆 38	前室北壁、东壁	五代	十王变	
东 5	北壁西端、南壁西端	西夏	十王变	各一铺

另外还有莫高窟 321 前室西壁门南、榆林窟 19 前甬道北壁东侧、榆林窟 33 东壁门上均绘有地狱变,也与十王信仰息息相关。

这些十王地藏图可分为两类,一种为说法图式,地藏居中,两侧从上至下分绘十王,每面五王,有的还绘有判官、道明和尚、善恶童子、金毛狮子等;另一种则将十王、判官等画像置于地藏菩萨像的下部,受密宗曼荼罗式影响。绢画题记中称“傅氏女弟子为自身画十王地藏一幅一心供养”、“奉为亡过女弟子郭氏永充供养十王地藏菩萨一铺”,可见虽然地藏菩萨在十王信仰中有重要位置,但十王经画仍以十王为主。绢画中还有一些地藏十王与其它图像的组合图,如与观音菩萨、与净土说法图的配置,显示了十王信仰与观音信仰、净土信仰的密切关系。而《十王经》的经名——《阎罗王预修生七往生净土经》,以及经首“誓劝有缘以五会启经人赞

念阿弥陀佛”也说明了十王信仰与净土信仰密不可分的关系。

绢纸画中十王地藏分布列表

收藏地	质地	时代	内 容	编 号	备 注
大英博物馆	绢本	五代	十王地藏图	Ch. lxi. 009	
大英博物馆	绢本	五代	十王地藏图	Ch. 0021	
大英博物馆	纸本	五代宋	十王地藏图	Ch. 00404	断片
大英博物馆	纸本	五代宋	十王地藏图	Ch. cii. 001	长卷轴
大英博物馆	绢本		十王变	Ch. 00225	残片
大英博物馆	绢本		地藏变	Ch. lvi. 0017	
大英博物馆	纸本		地藏变	Ch. lxiii. 002	
大英博物馆	绢本		地藏变	Ch. lviii. 003	963年
法国国家图书馆	纸本		十王经画	P. 4523	Ch. cii. 0015 与之拼合为一完整色绘纯图本《十王经》
法国吉美博物馆	绢本	太平兴国八年(983)	十王地藏图	MG. 17662	太平兴国题记
法国吉美博物馆	绢本	宋	十王地藏图	MG. 17794	
法国吉美博物馆	绢本	宋	十王地藏图	MG. 17795	
法国吉美博物馆	绢本	五代宋初	十王地藏、十一面观音图	EO. 3644	锦边
法国吉美博物馆	绢本	宋	十王地藏图	MG. 17793	傅氏女弟子为自身画十王地藏一幅一心供养
法国吉美博物馆	麻布	宋	十王地藏图	EO. 1173	
法国吉美博物馆	麻布	五代	十王地藏菩萨与净土图	EO. 3580	
印度国立博物馆	绢本		十王地藏图		奉为亡过女弟子郭氏永充供养十王地藏菩萨一铺
印度国立博物馆	绢本		十王地藏图		下部供养女像5身
印度国立博物馆	纸本		十王地藏图		供养男二身、供养女二身
印度国立博物馆	绢本	五代初	十王地藏图		

榆林窟38窟前室北、东二壁五代所绘十王变,值得一提。北

壁上部绘垂幔,下部为地藏十王殿,中央地藏被清代塑像的土红背光覆盖,仅存上部华盖和两侧分绘六道,东侧下部有一胡跪像,面向地藏,为道明和尚。经变两侧自上而下分绘十王殿,一侧五王,十王按一左一右的顺序往下排列。每一王前面置案,后面有一树。侧有榜题,现仅存个别榜题。如第七王榜题为“七七冥途中阴身”。东壁上部左侧绘骑黑马持黑幡的黑衣使者,右侧有男女五亡人,迎面走来,是被召的亡魂。画面中部画奈河,下部为“赦罪解脱”图。整铺经变依《十王经》而绘,只是将画卷中的画面作了重新组合:北壁的地藏十王殿画面,由图本《十王经》卷首图与十王殿组合而成。而东壁画面就是经绘中的招魂、二七日过初江王中的亡人度奈河及最后的赦罪解脱图。^[58]

3、设斋荐福

十王信仰的另一主要表现形式就是设斋荐福,因其比较注重劝导信众营斋修福的预修功德活动:

若有善男子、善女人,比丘、比丘尼,优婆塞、优婆姨,预修生七斋,每月二时,十五日、卅日;若是新死,从死依一七计,至七七、百日、一年、三年,并须请此十王名字,每七有一王下检察,必须作斋,功德有无,即报天曹地府,供养三宝,祈设十王,唱名纳状,状上六曹官、善恶童子,奏上天曹地府冥官等,记在名案,身到日时,当使配生快乐之处,不住中阴四十九日。身死已后,若待男女六亲眷属追救命,过十王若阙一斋,乖在一王,并新死亡人,留连受苦,不得出生,迟滞一劫,是故劝汝,作此斋事。如至斋日到,无财物及有事忙,不得作斋请佛,延僧建福,应其斋日,下食两盘,纸钱喂饲,新亡之人,并归在一王,得免冥间业报饥饿之苦。若是生在之日作此斋者,名为预修生七斋,七分功德,尽皆得之;若亡歿已后,男女六亲眷属为作斋者,七分功德,亡人惟得一分,六分生人将去,自种自得,非关他人与之。

前文已提,唐代社会已很流行作七七斋为亡人追福,也有为已作斋预修者。而在佛教世俗化程度很高的敦煌,十王信仰已深入当时民众思想观念深处,故在敦煌设七七斋(十王斋)追福尤为盛行,成为社会的一种普遍民俗活动。如 S. 6886b《太平兴国六年(981)具注历并序》中,就有亡者家属写于具注历上的斋忌日备忘录,用以提醒按时作斋:

六月廿六日马平水身亡;(六月小)七月三日开七了;十日二七;十七日三七;廿四日四七;(七月大)八月一日五七;八日六七;十五日七七;(八月大九月小)十月七日百日。

在为亡者举行某七斋会、百日、小祥(一周年)及大祥(三周年)时,要专门帖请某寺僧人赴斋会,说明何时于何处设斋及须备事宜。敦煌遗书中有各类官私僧俗施主请僧设斋时的《请僧疏》、《设供疏》。如 P. 3388《开运四年(947)归义军节度使曹元忠为其故兄大祥追念请金光明寺僧疏》:

金光明寺请马僧政、索僧政、就法律、刘法律、二索法律、二张法律、二贾法律,以上大德二(一)人,成子梨、定安梨、曹家新戒二人、罗家新戒、平家新戒、大会、再德。右今月十一日就衙奉为故兄太傅大祥追念设供,伏乞慈悲,依时早赴。开运四年三月九日弟子归义军节度使检校太保曹元忠疏。

此为归义军节度使曹元忠为其故兄设三周年斋时,请金光明寺僧人到衙中“追念设供”时所写请疏。

S. 5855《节度都头阴存礼为亡考七七追念设供疏》:

三界寺请都僧录、周僧正、刘僧正、张僧正、法华大师、张大师、刘大师、松大师、大张法律、小张法律、罗法律、成子闾梨、曹家新戒。右今月二十日,奉为故慈父都知就弊居七七追念设供。幸望法慈依时降驾,并巾钵,谨疏。雍熙三年岁丙戌六月日哀子弟子节度使都头阴存礼疏。

此件为节度使都头阴存礼请三界寺僧为亡父七七斋追念设

供,时间为雍熙三年(986)。此外还有 P. 3152《淳化三年(992)陈守定为都押衙七七追念设供疏》:

谨请陈僧正、刘僧正、索僧正、冯僧正、张僧正、安老宿、马法律、吴法律、大何法律、崇张法律、小何法律。右今月廿七日,就弊居奉为故都押衙七七追念设供。伏乞法慈依时早赴。谨疏,并巾钵。淳化三年八月 日哀子内亲从都头陈守定疏。

从以上疏帖的内容和行文看,此一时期流行于敦煌的追七斋会的供疏帖,在一定程度上已形成了统一的格式。

在设斋荐福时,往往有布施及转经活动。敦煌文书中就有各类施主向都司、寺院施舍物品时所写《施舍疏》等。如 S. 0086《淳化二年(991)马氏丑女回施疏》:

奉为亡女弟子马氏名丑女,从病至终七日,所修功德数。三月九日病因临垂。于金光明寺殿上施麦壹硕,城西马家、索家二兰若共施布壹疋。葬日临圻焚尸,两处共录锡织裙一腰、紫绦子衫子、白绢衫子共两事。绢领巾壹事、绣鞋一两(双)、绢手巾一个、布手巾一个、粟三硕、布一疋。设供一七会,共斋僧貳百叁拾人。施幌布三疋,昌褐两疋,又斜褐壹段、麦粟纸帖共记壹拾硕。转《妙法莲花经》十部,《观弥勒菩萨上生兜率天经》八十部,《金刚般若波罗蜜经》两部,《[十]重四十八轻戒》一卷,《佛顶尊胜陀罗尼经》六百遍,《般若波罗蜜多心经》一百部,《慈氏真言》三千遍。设供转念功德,今日右件所修,终七以后,并将奉为亡过三娘子资福,超度幽冥,速得往生兜率院内,得闻妙法,不退信心。瞻礼毫光,消除罪障。普及法界一切含灵,共同沾于胜因,齐登福智乐果。谨疏。淳化二年辛卯岁四月二十八日回施疏。

在为马氏丑女举行的七七斋会时,均向金光明寺和自家兰若及有姻亲关系的索家兰若布施了各种物品,转经多部,设斋转念功德,为亡丑女资福,使其往生兜率院内。

斋会的另一重要内容是抄经活动。天 4532 + 北 8259 + P. 2055 卷子就是营十斋抄经的最好例证。此件是敦煌历法家翟奉达为亡妻马氏所写十斋功德经,分藏于三地。天津艺术博物馆藏 4532 号,写有四经,为此经前半部分;国家图书馆藏 8259(冈 44)号写有三经,为中间部分;P. 2055 号卷子,亦写有三经,是全卷的最后部分。十斋所写经及题记如下:

一七斋写《佛说无常经》,经前题曰:

《佛说无常经》等七卷,为亡母追福,每斋一卷。

经后题记曰:

显德五年(958)岁次戊午,三月一日夜,家母阿婆马氏身故,至七日开七斋。夫检校尚书、工部员外郎翟奉达忆念,敬写《无常经》一卷,敬画宝髻如来佛一铺。每七至三周年,每斋写经一卷追福,愿阿娘托影神游,往生好处,勿落三途之灾,永充供养。

二七斋写《佛说水月光观音菩萨经》,题记曰:

十四日二七斋追福供养,愿神生净土,莫落三途之难,马氏承受福田。

三七斋写《佛说咒魅经》,题记曰:

廿一日三七斋,以家母追福,写经功德,一一领受福田,永充供养。

四七斋写《佛说天请问经》,题记曰:

廿八日是四七斋,愿以家母马氏追福,一一见到,目前灾障消灭,领受福田,一一供养。

五七斋写《佛说阎罗王授记经》,题记曰:

四月五日五七斋写此经,以阿娘马氏追福,阎罗天子以作证明,领受写经功德,生于乐处者也。

六七斋写《佛说护诸童子陀罗尼咒经》,题记曰:

四月十二日是六七斋,追福写此经。马氏一一领受写经

功德,愿生于善处,一心供养。

七七斋写《般若波罗蜜多心经》,题记曰:

四月十九日是收七斋,写此经一卷。以马氏追福,生于好处,遇善知识,长逢善和眷属,永充供养。

百日斋写《佛说盂兰盆经》,题记曰:

六月十一日是百日斋,写此经一卷,为亡家母马氏追福,愿神游净土,莫落三途。

一年斋写《大般涅槃摩耶夫人品经》,题记曰:

为亡过家母写此经一卷,年周追福,原托影好处,勿落三途之灾,佛弟子马氏一心供养。

三年斋写《佛说善恶因果经》,题记曰:

弟子朝议郎检校尚书工部员外郎翟奉达为亡过妻马氏追福,每斋写经一卷,标题如是:第一七斋写《无常经》一卷、第二七斋写《水月观音经》一卷、第三七斋写《咒魅经》一卷、第四七斋写《天请问经》一卷、第五七斋写《阎罗经》一卷、第六七斋写《护诸童子经》一卷、第七斋写《多心经》一卷、百日斋写《盂兰盆经》一卷、一年斋写《佛母经》一卷、三年斋写《善恶因果经》一卷。右件写经功德为过亡马氏追福。奉请天龙八部、救苦观世音菩萨、地藏菩萨、四大天王、八大金刚,以作证盟,一一领受福田,往生乐处,遇善知识,一心供养。

从各经题记看,亡者马氏是一人,从一七斋至周年斋所写经的题记均称马氏为“家母”、“阿娘”等情况来看,马氏与写经者为母子关系,各斋写经者为翟奉达之子。最后一斋(三年斋)写经后的题记是对全部营斋的总结,这则题记明确写到“翟奉达为亡过妻马氏追福,每斋写经一卷”,则知马氏与翟奉达为夫妻关系。年事已高的翟奉达将各斋写经让其子代劳抄写,三年斋时,才亲自写了总结性的题记。^[59]翟奉达为亡妻马氏“开七斋”,“每七至三周年,每斋写经一卷追福”,说明当时的丧葬习俗完全遵从《佛说十王

经》，设斋荐福，并抄经以充供养，愿已逝亲人“神游净土，莫落三途（即畜生、饿鬼、地狱三恶道）”。这也正是《十王经》所宣扬的“十斋具足，往生净土”。亡人第五七日过阎罗王殿，而翟奉达抄经中第五七斋抄经正是《佛说阎罗王授记经》；亡人最后在五道转轮王殿，根据前生的善业恶业转生下生，而翟奉达抄经中最后一斋——三年斋所抄经是《佛说善恶因果经》，也不无寓意。

设七七、百日、一周年、三周年斋会时，在设供同时还要诵读亡斋文等愿文。敦煌遗书中有不少是书写愿文的范本，有相对固定的内容和统一格式，如亡斋文开头多有“设斋所申意者，奉为某人某七追福之嘉会也”，接着是亡者生前的容貌、人品、功德等赞美之辞，然后又“追修不停，俄临某七，故于某七之晨设斋”等套语，最后是发愿目的。这些愿文范本，说明了在敦煌设斋追福是多么兴盛。根据这些愿文，杜斗城先生将敦煌地区的斋会分为五种：^[60]

1. 子女为父母作斋

S. 0343《愿文范本·亡文》、S. 1441、P. 3825《亡父母文》、P. 2854、P. 2341、S. 5957、P. 2226、P. 2058、P. 3566、S. 5639、S. 5640、北图 8363 等卷子中都有“奉为亡考某七功德之所建也”、“奉为亡考△七追念之福也”、“△七俄届”、“奉为某七功德之嘉会也。唯亡考君，清信居怀……”等语，以此观之，皆为子女为亡父母作“七七斋”之“范文”。S. 2717 是一则子为父作“百日斋”的文书，其文中有：“时则有座前持香斋主，哀子押衙奉为故尊父军使百辰追念之福会也。”

为父母作“七七斋”的范文，是当时这类范文中最多种的一种。可见，在当时的敦煌给父母作“七七斋”是非常流行的。

2. 父母为子女作“七七斋”

子女为父母作“七七斋”的风俗至今仍然存在于中国农村广大地区，但父母为子女作“七七斋”的风俗，今天是很少见的。然

而在敦煌遗书中却存在这种情况,说明此俗至少在当时的敦煌是流行的。

如 S. 0343《武言亡男女文》就是一例,其文如下:

厥今坐前施主所申意者,奉为亡男某七追福之嘉会也。唯亡男乃天生俊骨,秀异超伦;神假英灵,孤标挺特。年方炽盛,妙智新生;文途七步之才,武及啼猿之妙。将谓久居人代,抱父母之颜;何图玉树先凋,金枝早折。奄从风烛,恨桂芳落值秋霜;弃背人寰,怨颜子短终之苦。每泣蟾光之影。犹掌失珠;泣血哀伤,难捐湘壁。无踪再会,唯福是凭;故于此辰,设斋追念,是日也云云。

从内容来看,这无疑是一篇父母为子女作“七七斋”的一篇范文。

S. 5639“亡文等范本”中开头一件曰:

曾闻荆山有玉,大海明珠;骨秀神清,红颜绀白。似笑似语,解父母之愁容;或坐或行,遣旁人之爱美……何期花开值雪,吐蕊逢霜;俄尔之间,奄从风烛。东西室内,不闻呼母之声;南北堂前,空见聚尘之迹。悬情永隔,再会难期;玉貌荣荣,托坐何路!则有斋主敬为亡孩子七七斋有是设也。惟孩子化生玉殿,游戏金台;不历三途,无为八难。舍阎浮之短寿,睹净土以长生;舍有漏之形躯,证菩提之妙果。

S. 1441、S. 5640、S. 1441、P. 2341 卷中也有此类范文,其中即有“斋主敬写为亡过小娘子某七修斋”等文,形式内容也略同前述。父母因“膝下亡珠,掌中碎宝”而痛不欲生,为儿作“七七斋”,“惟愿识托西方,魂游净国,永辞生灭,长去无竭”,又愿自己“同出苦源,斋登觉道”等。敦煌遗书中有关父母为子女作斋远不如子女为父母作斋流行。父母为子女作斋的家庭,大概都是社会地位高,经济情况好的家庭。

S. 6417 长卷中有一卷母亲为儿子作“百日斋”的“实用文”,文中有“厥今悲含千僧,抱泣三尊;焚一瓣之旃檀,邀四衣之真侣,

保良舍施启嘉愿者，为谁施作？时则有我母天公主奉为故男尚书郎君百日追念之福会也。伏惟故尚书天资直气，岳降英灵；怀物之深仁，蕴调元之盛业……何图一日千秋，杳然冥冥……致使国母悲深丧日，庭亏门礼之踪；痛切肝肠，堂绝献甘之踪。”等语。这里的“天公主”应指回鹘公主（或于阗公主），归义军曹氏时期，甘州回鹘和于阗都有公主嫁给曹氏的情况，以此推之，此文书中所提到的“故男尚书郎君”应为曹氏后代。正因如此，此百日斋的规模就大多了，这从请“千僧”的盛况便知。

3. 兄弟之间作“七七斋”

S. 0343 是一卷很长的卷子，存文达三十多篇，计有“亡文”、“患文”、《三藏圣教序》、残佛经等。其第十八篇《亡兄弟文》即为兄弟之间作“七七斋”所用，其文曰：

号同前。厥今作前斋主所申意者，奉为兄弟某七追念之嘉会也。惟亡灵夙标勇悍，早擅骁雄，七德在心，六奇居念。更能弯弓射日，膺泣长空……何图逝水洪波，漂蓬逐浪。祸分金叶，哀伤四鸟之悲；天折玉芳，哽咽三荆之痛……无门控告，惟福是凭。故于此辰，设斋追福。是日也，请三世诸佛，敷备清宫；邀二部净人，弘宣妙偈。厨饌香爇，炉列名香；幡花匝匝而盈场，铃梵洪鸣而满室。总斯多善，莫限良缘，先用奉资亡灵去识；惟愿弥陀楼前，将居净土之宫；慈氏会中，先为龙花初首。然后三宝覆护，众善庄严；灾障不侵，功德圆满。摩诃般若。

此外，S. 5639、S. 5640、P. 2058、P. 2237、台湾 0130 等卷中皆有此类范文。

P. 1104v 亡文有“时则有河西节度使太傅，奉为故兄太保远忌追福之嘉会也”等语，应为曹氏时期的卷子。黄征、吴伟“又疑此文当为曹元深时期所写。”如是，即应是曹元深为其兄曹元德(?)作“七七斋”时所写的(当然不一定是斋主亲自抄写)。

4. 夫为妻作“七七斋”

夫为妻作“七七斋”的范文见到的很少，即 S. 2832《时文规范》的“亡妻”、“女人”、“夫人”三则。其中“亡妻”一则较完整，记录如下：

亡妻

性和气温，淑质恭穆；秉怀诚以修緝，理妇仪以成家。岂期风烛忽临，奄归垵野；丧我良偶，哀叫酸声。想容颜以生悲，念□□而增哭。闺闼阒寂，罗晷无光。妆台长闭于□泉，绮服长埋于深圻。忽思痛切，心骨俱催。目泪将收，焚香启福。日于遥移，俄经初七。严庭院，申□花，贤圣降临，缙素雾集。

这几则范文皆省去了“号头”和后面的发愿文。只有描述亡人特点和抒发丈夫感情的部分，如“女人”一则中有“凤钗在台，天由重挂之期，鸾镜尘埃，何有再营之日”等语。

在此类文书中，只有描述“亡人”特点和抒发作斋者感情的文字最为重要，因为范文中父、母、妻子、丈夫等身份不能搞错，至于前面的“号头”和“发愿文”大都千篇一律，可以套用别文。故上述“亡妻”几则范文，只抄了重要的部分。

5. 为僧尼作“七七斋”

为僧尼作“七七斋”的文书保存较多，从出现的频率来看，仅次于子女为父母作“七七斋”者。这类文书如 S. 0343《应回文范》中的“亡僧号”；S. 1441《亡文第五》（P. 3825 同）；S. 6417“亡僧”等等。皆应为为僧作“七七斋”的范文。

为尼作“七七斋”的范文如 P. 2341、P. 2058 等。S. 6417“亡僧”文曰：

……厥今数彰彩错，邀请圣凡，炉烧六铢、餐资百味者，为谁施作？时则有坐前至孝哀子奉为亡闍黎终七追念之福会也……

“终七”即“七七”，也就是人死之后的第四十九天。为尼作

“七七斋”的范文如 P. 2058, 其文有曰:“时则有坐端斋主奉为亡尼阁梨某七追福之嘉会也。”

S. 6417 卷中有一则为尼作“百日斋”的范文:

窃闻功成妙智,道登缘觉者佛也;玄理幽寂,至教精深者法也;禁戒守真,威仪出俗者僧也,故号三宝。为世间之依足,六趣之舟楫矣!厥今敷彰彩错,邀请圣凡云云。惟阁黎乃素闻清节,操志灵谋,六亲仰仁惠之风,九族赖温和之德。加以违荣出俗,得爱道之芳踪;奉戒餐禅,继《莲花》之轨躅。登谓风摧道树,月暗禅堂;奄然游魂,邈然长别。但以金乌西转,玉兔东移;时运不停,俄经百日。至孝等自云:福愆灵佑,畔隔兹襟;俯(抚)寒泉以穷哀,践霜露而增感。

色养之礼,攀拱木而无追;顾腹之恩,俸禅林而契福。无处控告,唯福是凭,荐拔亡灵,无过白业。于是幡花匝地,梵铎陵天;诸佛遍满虚空,延僧尽于凡圣,炉焚海岸,供献天厨;施设精诚,聊资少善云云。

“百日斋”是人死后的第八个斋日,接下来就是第九斋“一周年斋”(也叫小祥)。有关“一周年斋”的文书发现很少,然而有关“三周年斋”(也叫大祥)的文书却发现很多。如 S. 2832(第 25)、S. 5637(两件)、S. 5957、P. 6765、P. 3237、P. 3163、P. 2044 等皆是。

人死之后的三周年,要在地狱十殿阎王中过最后一王——五道转轮王,此王决定人来生当牛做马,还是做人升天等,故此斋极为隆重。又儒家很早就有父母去世“守孝三年”、“服孝三年”之说,故“三周年斋文”有些明确题为“脱服文”,说明从此之后孝子便要“脱凶服却挂吉衣”了(S. 5637 第三《亡考妣三周》)。

S. 5637《亡考妣三周》一文曰:

……厥今坐前斋主捧炉启愿所申意者,奉为考妣大祥追福之嘉会也。惟亡考妣乃美誉早闻,芳猷素远;人伦领袖,乡闾具瞻……何图业运难移,奄归大夜。至孝等攀号靡仪,虽叩

地而无追；欲抱何阶，纵昊天而无极。但以四时迁易，俄界大祥；律度星还，三周斯毕。泣除丧而洒血，哽咽何依；抚终制以崩心，哀伤五内。意以终身终毕，永慕劬劳；礼制有期，时不可越。今者空床顿遣，以止哭泣之声；堂宇寂寥，永绝号咷之响。营斋宅内，脱凶服却挂吉衣；建福家庭，昊天之恩无忘。是日也，开日殿，辟星空；龙象云臻，鸾鸾务集。建斋逾于善德，设供越于纯陀；炉焚之香，饌列天厨之味。以兹设斋功德，无限胜因，先用庄严亡考妣所生魂路；惟愿随弥陀生净土，逐弥勒而下阎浮；闻正法顿悟无生，遇诸佛同登妙果。又持胜福，次用庄严斋主合门居眷，表里姻亲等；惟愿菩提日长，功德时增；法水洗而罪垢除，福力资而寿命远。然后先亡远代，悉得上生，人与非人，咸蒙吉庆。摩诃。

同卷上引文前又有《僧尼三周》，是一篇为僧尼作“三周年斋”的范文。

从形式上看，为僧尼作“三周年斋”的范文同与俗人的基本没有什么区别，只是内容中有关僧尼的范文，多描述僧尼生前的各自特点和业绩，佛教用语很多，而俗人则反之。

以上所述内容，均为生人为亡人作（“七七斋”、百日、一周年、三周年）斋的论证。在这一时期的敦煌，流行为亡者设斋追福的同时，也非常重视为生人营斋修福，生人为生人作斋在敦煌文书中称作“预修”或“逆修”，如 S. 4624《发愿文范本》中“逆修”条曰：

……即有过去而有此生，既因现在而感当果（来）。三世沦清，四生诘逃？若不预备资粮，何以乐于冥道？所以策（发）勤佛，深凭政困（正因），身修自祈。自得竭精诚之志，割贪惜之财。营逆修十供清斋，今则某七为道（场）。生不作福，没后难知未尽。少无男女，老复孤遗，莫保百年。逆修某七道场。于是饰华第，严绮庭；屏帷四合而烟凝，花敷五色而云萃。长幡掣曳，艳起空中；短旆连悬，晕飞檐下。请真容而

稽颡，紫磨金姿；延彩像以虔恭，白毫玉色。旋迎法宝，开妙袂以先浮；启召圣僧，冥头卢而降趾。僧尼肃穆，如从舍卫大城；道众供闾，若赴崆峒方所。长者居士，威契良因；清信大娘，同缘善会。梵呗嘹亮，香气氤氲；百味珍馐，一时供养。

此文即为一件生人为自己作生七斋时诵读的范文。文中很清晰地说明了预修生七的目的：“若不预备资粮，何以乐于冥道？……生不作福，没后难知未尽”，只有“割贪惜之财，营逆修十（王）供清斋”，为己修福。

S. 5639《先修十王会》也属同类范文，文中有：

每见年光不住，与逝水如东流。意欲洗涤尘劳，先布觉花之路，是以精修妙供……加以广袖（抽）玉帛，大舍珍修（馐）；琼花供三德之尊，纸墨献十王之号。是时也，金鞍玉镫随马，雕装宝帐银平……并上天曹地府，六道冥官；不昧阴灵，各垂领纳……驮马献十王之位。总斯多善，并用庄严。

同卷中还有段某尼为自己“逆修”百日斋文字，其文曰：

夫圣德兹尊，降迹娑婆世界；显金容于丈六，白毫相以腾辉……厥今宏敷宝殿，广瑞幡花；请鸡足上人，命龙象之圣众。设斋百味，兼舍家财，炉梵宝香启嘉愿者，为谁施作？时则有尼弟子闍梨晓知凡夫患体，如蟾映之难亭；抛质非常，似石光之不久。割舍衣具，广发胜心，敬设逆修，今至百日。先奉为龙天八部，护佐边方；守护善神，加威圣力；亡过父母，不历三涂；己躬保宜，灾殃解散之福会也。惟尼闍梨乃性本柔和，谦恭克己。八敬每彰于众内，四依恒护而无亏；奉上不犯于公方，恤下如同一子。加以倾心三宝，摄念无生；悦爱染于稠林，悟真之境界。是以崇重贤善，信敬三尊，栋相当来，生开净域。尼闍梨自云：生居女质，处在凡流；出家不报于之恩，行李每乖于圣教。致使三千细行，一无护持；八万律仪，常多亏犯。身三四口，日夜不停，经教名闻，全无寻问。今者年当知命，日

落西倾；大报至时，无人救拔，强努强力，建次微筵；邀屈圣凡，心生惭愧。以斯设供功德、舍施回向福因，尽用庄严尼闍梨即礼；惟愿菩提日长，功德时增；法水洗而罪垢除，福力滋而寿命远。又持胜福，次用庄严婆父；承兹福力，永离三涂；见佛闻经，悟真常乐，荣康眷属，同获福因；随喜见闻，俱沾少分。然后上通三界，傍尽十方，并沐胜因，俱沾佛果。

此尼已“年当知命”，担心自己“大报至时，无人救拔”，故为自己逆修设斋，“七七”已过至百日斋。由以上可知，敦煌非常流行为亡人作十王斋和逆修十王斋为己修福，十王信仰已深入人心。受十王信仰影响，在敦煌民间不但流行为生人或亡人作斋，而且还流行为牲畜写经作斋。如前引八十老人为耕牛敬写《金刚经》一卷，《阎罗王授记经》一卷，愿其牛领受功德，往生净土。另外敦煌遗书中的愿文范本中也有许多为牲畜设斋的愿文，如 S. 5637《亡考妣文范本等》中为牛所写斋愿文：

厥今坐前斋主捧炉启愿所申意者，伏□书大收养之畜，用以代劳，近有一牛遇病陨歿之福会也。其牛乃形色殊（殊）绝，力用超伦……包（跑）野尘而穴地，吼川响以惊天。弛轡居百乘之前，在牧为万群之首……所以设斋轸悼，愿托人形；功德备修，转生天道云云。

另外，敦煌遗书中《目连变文》、《唐太宗入冥记》等冥报故事及洞窟中《目连变相》、《地狱变》等壁画也与十王信仰息息相关。

综上所述，晚唐五代宋初这一时期，在敦煌生前预修“生七斋”为己修福和为亡人设斋追福、救拔亡魂极为盛行，已成为社会习俗的重要部分，这与写经祈福、造像供养均正是此一时期即归义军时期十王信仰在敦煌民间盛行的种种表现。

注 释

[1] 冢本善隆《引路菩萨信仰についてわ》,《东方学报》(京都)第1册,130—182页;松本荣一《地藏十王图と引路菩萨》,《国华》1933年515号;《敦煌画の研究·图像篇》第三章第七、八节,东京:同朋舍,1937年;《敦煌本十王经图卷·杂考》,《国华》1942年621号;酒井忠夫《与十王信仰有关的问题及阎罗王授记经》,《斋藤先生古稀祝贺纪念论文集》,东京:刀江书院,1937年,611—656页;泉芳璟《十王经の研究》,《大谷学报》1941年,23卷4号;梶谷亮治《日本十王信仰以及十王图的成立与展开》,《佛教艺术》1974年97卷;禊氏佑祥、小川贯式《十王生七经赞图卷的构造》,《中央アジア佛教と美术》,西域文化研究会编《西域文化研究》卷5,京都:法藏馆,1963年;小川贯式《阎罗王授记》,《敦煌与中国佛教》,牧田谛亮、福井文雅编《讲座敦煌》卷7,东京:大东出版社,1984年;户田瑞穗《地狱变:中国的冥界说》,京都:法藏馆,1968年;泽田瑞穗《地狱变》,《高等研究学院第4系1968—1969年鉴》,1968年;吉冈文丰《中国民间的地狱十王信仰》,《川崎大师教学研究所以纪要·佛教文化论集》1975年第1卷;梅津次郎《二组的十王图》,《佛教艺术》1958年第36卷。

[2] Lothar Ledderose, King of Hell, A King of Hell, 《中央研究院国际汉学会议论文集·艺术史组》,台北:1981年,191—196页;The Ten Kings and the Bureaucracy of Hell, Paper presented at the Clebeland International Symposium on Chinese Painting, March, 1981, rev. August, 1984.

[3] Stephen F. Teiser, The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgaturt in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994; [美]史蒂芬·太始文著、党燕妮译《中阴图——插图本〈十王经〉》,待刊。

[4] 刘再聪、陈正桃《胡适与敦煌学》,《敦煌学辑刊》1996年1期;杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》,兰州:甘肃教育出版社,1989年;石守谦《有关地狱十王图与其东传日本的几个问题》,《中央研究院历史语言所集刊》第56本第2分,1985年;萧登福《敦煌俗文学论丛》第四篇《敦煌写卷〈佛说十王经〉的探讨》、第五篇《敦煌所见十九种〈阎罗王授记经(佛说十王经)〉之校勘》,台北:商务印书馆,1988年;罗华庆《敦煌地藏图像和“地藏十

王厅”研究》,《敦煌研究》1993年第2期;汪玉祥《中国地狱“十殿”信仰的起源》,《古代西南丝绸之路研究》第二辑,成都:四川大学出版社,1995年;罗世平《地藏十王图像遗存与信仰》,《唐研究》第四卷,北京:北京大学出版社,1998年;杨富学《从〈佛说十王经〉译本看回鹘佛教》,《纪念中国佛教二千年国际学术研讨会论文提要集》,无锡:1998年;张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,《敦煌吐鲁番研究》第五卷,北京:北京大学出版社,2001年。

[5]《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第1588、1595、1457页。

[6]参见何新《诸神的起源》,北京:光明日报出版社,1996年,第118~150页。

[7]《十三经注疏》,第127页。

[8]《山海经》,袁珂校注本,上海:上海古籍出版社,1980年,第47、380页。

[9]《后汉书·乌桓传》,北京:中华书局,1965年,第2980页。

[10]《后汉书·方术传》,第2731页。

[11]《三国志》卷29,北京:中华书局,1959年,第826页。

[12]《博物志》,《丛书集成初编》第43册,台北:新文丰出版公司,1985年,第37页。

[13]酈道元《水经注》,成都:巴蜀书社,1985年,第413页。

[14]《乐府诗集》卷41,北京:中华书局,1979年,第605页。

[15]徐北文《泰山崇拜与封禅大典》,《文史知识》1987年第10期。

[16]杜斗城先生对此详有论述,参见《敦煌本佛说十王经校录研究》,第157—158页。

[17]详见杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》第162—164页列表。

[18]《大正藏》第3册,页39b。

[19]杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》,第160页。

[20]《大正藏》第13册,页217a—b。

[21]《大正藏》第24册,页283a—b。

[22]张彦远《历代名画记》卷3,北京:人民美术出版社,1983年,第49—73页。

[23]《益州名画录》“左全”条,北京:人民美术出版社,1964年,第13

页。

[24]朱景玄《唐朝名画录》卷1“吴道玄”条,《四库全书》第812册,第364页。

[25]段成式《寺塔记》卷上,北京:人民美术出版社,1964年,第8页。

[26]参见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第104页。

[27]《大正藏》第3册,页507c、522a。

[28]《吐鲁番出土文书》录文本第2册,北京:文物出版社,1981年,第60页。

[29]《陶斋藏石记》卷13,《石刻史料新编》第11册,台北:新文丰出版公司,1982年2版,第8103页。

[30]《大正藏》第21册,页183a、184a。

[31]参见张总《初唐阎罗图像及刻经——以〈齐士员跋陵造像碑〉拓本为中心》,《唐研究》第六卷,2000年,第6—7页。

[32]《大正藏》第45册,页951b。

[33]《大正藏》第21册,页195a。

[34]《大正藏》第21册,页384b。

[35]《大正藏》第49册,页322b。

[36]见泉芳璟《十王经の研究》,《大谷学报》第23卷第4号,1941年;日本学者景耀在其《考信录》卷四中认为《地藏菩萨发心因缘十王经》是平安末期或镰仓初期由日人据《预修十王生七经》而伪撰,参见《佛光大辞典》第2册,北京:书目文献出版社,1989年,第2322页。

[37]参见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》第92—93页列表。

[38]参见石守谦《有关地狱十王图与其东传日本的几个问题》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第56本第3分,1985年。

[39]杜斗城等多位学者认为此经成于晚唐五代,萧登福则认为撰于初唐,参见杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》第146页;萧登福《敦煌写卷〈佛说十王经〉之探讨》,《敦煌俗文学论丛》第185页。

[40]《大正藏》第49册,页322b。

[41]《大正藏》第21册,页535c。

[42]《经律异相·地狱部》引《净度三昧经》,《大正藏》第53册,页259a—b。

- [43] [宋]释道诚《释氏要览》卷3,《大正藏》第54册,页305b—c。
- [44] 《北史》卷80,北京:中华书局,1974年,第2688页。
- [45] 《旧唐书》卷96《姚崇传》,第3028—3029页。
- [46] 据杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》录文,以下《十王经》引文同。
- [47] 《续大藏经》第149册,页367—368。
- [48] 郭若虚《图画见闻志》,北京:人民美术出版社,1963年,第40页。
- [49] 其内容详见《大足石刻内容总录》,罗世平将此几龕内容与敦煌经绘作了详细对比,详见《地藏十王图像的遗存及信仰》第390—397页。
- [50] 参见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第104页。
- [51] 杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》中详有介绍,见第172—191页。
- [52] 张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第86页。
- [53] 海外所藏地藏、十王图,参见赵启斌《中国绘画史上的〈地藏、十王图〉》附录,《中国文物世界》2001年11月号。
- [54] 参见史金波《西夏佛教史略》,银川:宁夏人民出版社,1988年,第397、405页。
- [55] 杨富学曾有介绍,见杨富学《回鹘之佛教》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1998年,第140页;高士荣、杨富学《汉传佛教对回鹘的影响》,《民族研究》2000年第5期。
- [56] 杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》,张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》。
- [57] 详见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》列表,第92—93页。
- [58] 殷光明《敦煌壁画艺术与传统文脉——以疑伪经为中心》,兰州大学敦煌学研究所2002年博士研究生学位论文,第153—154页。
- [59] 王惠民《敦煌写本〈水月观音经〉研究》,《敦煌研究》1992年第3期,注③。
- [60] 详见杜斗城《“七七斋”之源流及敦煌遗书中有关资料的分析》一文,待刊。

《大云经疏》结构分析

林世田

(中国国家图书馆)

圣历二年(699)武则天在篡唐称帝之后十年,在为新译《大方广华严经》所写的序文中,声言:“朕曩劫植因,叨承佛记。金仙降旨,大云之偈先彰;玉宸披祥,宝雨之文后及。”^[1]这是一篇昭告自己因果世积善,今生得佛授记而承佛祖之命君临天下的宣言书。所谓金仙(释家对佛祖的敬称)降旨,先见于“大云之偈”,后见于“宝雨之文”,若不结合文献史料来看,此说颇似哑谜。原来新旧唐书等都曾记载武则天为后时就曾命薛怀义等众僧撰作《大云经》,盛言神皇受命当代唐而为天下主,乃弥勒佛转生于世,云云。于是武则天命将此经颁行天下,且命诸州各置大云寺,升高座讲说。这样我们才能明白所谓“大云之偈”的“大云”,乃指《大云经》,则所谓“宝雨之文”的“宝雨”,自是指《宝雨经》。^[2]

武则天称帝如此借重《大云经》和《宝雨经》,亦不为无因。从现存《大云经》和《宝雨经》看来,前者假托佛祖授记,预言净光天女原为某国王夫人,今以女身得于阎浮提为王;后者预言东方天子月光将于佛涅槃后成为菩萨,现女身于中国,为自在主(两经都提到身为女皇得转轮王位统治天下)。两经此说,正是武则天篡唐称帝所需要的护符,表明她武则天称帝是受命于佛,有别于以男身

为帝者托言受命于天。

但是史籍所说武则天命人伪造《大云经》，则早在宋代便有《僧史略》和《隆兴编年通论》的撰者分别提出疑问。主要理由是《大云经》早有译本（一为后秦竺佛念于长安所译，一为北凉昙无讖于凉都姑臧所翻），不可指为伪作。此后僧俗学界对此未置可否。直待 20 世纪之初，在敦煌发现所谓《大云经疏》S. 2658、S. 6502 两个抄本，才引起中外学者重新评审前代史籍记载的正误。先是我国学者罗福苕、王国维和日本学者狩野直喜称之为《大云经疏》，矢吹庆辉则称之为《武后登极讖疏》。中国学者汤用彤根据日本一部 1094 年编撰的《东域传灯录》而称之为《大云经神皇授记义疏》。更主要的是，多数学者都同意武则天命薛怀义等人撰造的是《大云经疏》，而不是《大云经》，《资治通鉴》卷二百四将其撰人称为“撰疏僧”亦可为证。

二

上文已经提到，《大云经》原有两译：后秦竺译和北凉昙译。据《大唐内典录》、《众经目录》（法经）、《开元释教录》记载，两译分卷随时不同，皆有四卷、五卷、六卷之分。但现存《大云经》仅见昙译六卷本，另有一种敦煌本《大云无想经》，仅存卷九，是否为竺译尚有疑问。从敦煌本《大云经疏》的内容看来，所释经文乃摘自昙译卷四和卷六。

问题出在：武则天在《三藏圣教序》中自称：“玉毫流彩，式彰东渐之风；金口传芳，遂睹后秦之译。”^[3]这里明确提到她见到了后秦竺译《大云经》！究竟薛怀义等人所撰《大云经疏》是诠释后秦竺译本，还是诠释北凉昙译本？竺译本与昙译本是否为同一梵经？这些疑问在竺译本今已不存的情况下，便只好根据昙译本来判断了。

首先要指出的是,今存《大云经疏》在解题部分就说:“然此《大云经》一部,有三十七捷度。言捷度者,乃是梵音,此云法聚也。故今叙而释之云尔。”这就是说,薛怀义等人所释《大云经》具有三十七章(捷度)。今查六卷本昙译《大云经》分章恰为三十七捷度,可见《大云经疏》所释经文出自六卷本昙译。考虑到武则天自称读过后秦之译,可见在武则天时代竺译本犹存,并且分藏于诸州大云寺。

这样,我们只好假定竺译和昙译《大云经》的基本内容相同,《开元释教录》卷四竺佛念译《大方等无想经》下即云:“与昙无讖《方等大云》同本”,^[4]因此可以通过薛怀义等人所撰《大云经疏》引用的经文,来了解竺译的内容。同时也可以看出,薛怀义等人如何利用《大云经疏》献媚于武则天。

三

《大云经疏》的释文基本结构格式是,先解经题,次列经文,接着才是注释经文,后附问答。所释《大云经》经文共有四段:

1、尔时,释迦牟尼佛为大众说法云:过去有佛,号同姓灯,时有国王名大精进,王有夫人名曰护法,王之大臣名法林聚。尔时王夫人者,今净光天女是也。其净光天女白佛言:唯愿如来说大王因缘。时佛告言:且待须臾,我今先当说汝因缘。是时,天女闻是语已,心生惭愧,佛即赞言:善哉!善哉!夫惭愧者即是众生善法衣服。天女!时王夫人即汝身是,汝于彼佛暂得一见《大涅槃经》,以是因缘,今得天身,值我出世,复闻深义,舍是天形,即以女身当王国土,得转轮王所统领处四分之一,人民炽盛,无有衰耗、病苦、忧恼、恐怖、祸难,成就具足一切吉事,阎浮提中所有国土,悉来承伏,无违拒者,得大自在,教化所属城邑聚落,摧伏外道诸邪异见,汝于尔时实是菩萨,常于无量阿僧祇劫,为化众生故,现受女身,当

知乃是方便之身，非实女身。（此段分别取自昙译《大云经》卷4和卷6）

2、经曰：舍利不可得，假使蚊子脚，堪任作桥梁，能度一切众，舍利乃可得。假使水中蛭，忽然生白齿，大如香象牙，舍利乃可得。假使兔生角，堪任作梯橙，高至净居天，舍利乃可得。假使小舟船，能载须弥山，度于大海水，舍利乃可得。（此段取自昙译《大云经》卷4）

3、又经记云：王阎浮提，护持正法，大得舍利，为欲供养佛舍利故，遍阎浮提起七宝塔，恭敬供养，尊重赞叹。见有护法持净戒者，供养恭敬；见有破戒毁正法等，呵责毁辱。（此段取自昙译《大云经》卷4）

4、经：大云密藏菩萨问曰：唯愿如来为诸众生说是天女未来之事。佛言：我以方便故，示涅槃已，七百年后，是南天竺有一小国，名曰无想，彼国有河，名曰黑河，南岸有城，名曰熟谷，其城有王，名曰等乘。其王夫人，产生一女，名曰增长。（此段取自昙译《大云经》卷6）

正规的释文倒也简短，但是中间掺插大量符讖之说，致使释文上下互不衔接，显得杂乱无章。造成《大云经疏》如此杂乱之由，可能是经过多人加工杜撰，史籍记载受命造作《大云经疏》的撰人以薛怀义为首，其它则有法明、处一、惠俨、惠棱、行感、德感、知静、玄轨、宣政等九人，致使全文读来显得层次零乱、支离破碎。例如第一段经文的注释被分割为数段，中间插入第二段和第三段经文及注释，还大量引用图讖之说而曲解经文，无非意在媚主。

兹将《大云经疏》基本格式剖析如下：

序文

（前缺）代而逾明，故金口微□，显祲符□□□□□□感灵迹于当今，□实将导□□□□□□愿发明后瑞，神皇之宝历

□□□□□, □皇陛下至德动天, 朗尧[曦]□□□□□, 浮舜海于神河, 故得灵感, □□□□□, [但]词深理秘, 义远事幽, 若不综核, □□□□, 晓其冲, 粹是用, 彰其翰墨, 敢欲显彼[玄]□。

释经题

然此《大云经》一部, 有三十七捷度。言捷度者, 乃是梵音, 此云法聚也。故今叙而释之云尔。大云者, 广覆十方, 周遍一切, 布慈荫于有识, 洒慧泽于无边。既布大云, 必澍甘雨。窃惟云者, 即是武姓。此明如来说《大云经》, 本属[神]皇母临万国, 子育兆人, 犹如大云, 以一味□泽及中外, 无远不沾, 故曰大云者也。

经文一

尔时, 释迦牟尼佛为大众说法云: 过去有佛, 号同姓灯, 时有国王名大精进, 王有夫人名曰护法, 王之大臣名法林聚。尔时王夫人者, 今净光天女是也。其净光天女白佛言: 唯愿如来说大王因缘。时佛告言: 且待须臾, 我今先当说汝因缘。是时, 天女闻是语已, 心生惭愧, 佛即赞言: 善哉! 善哉! 夫惭愧者即是众生善法衣服。天女! 时王夫人即汝身是, 汝于彼佛暂得一闻《大涅槃经》, 以是因缘, 今得天身, 值我出世, 复闻深义, 舍是天形, 即以女身当王国土, 得转轮王所统领处四分之一, 人民炽盛, 无有衰耗、病苦、忧恼、恐怖、祸难, 成就具足一切吉事, 阎浮提中所有国土, 悉来承伏, 无违拒者, 得大自在, 教化所属城邑聚落, 摧伏外道诸邪异见, 汝于尔时实是菩萨, 常于无量阿僧祇劫, 为化众生故, 现受女身, 当知乃是方便之身, 非实女身。

经释一

释曰: 昔灯王佛所发愿乃有三人: 一大王, 二夫人, 三大臣。大臣法林前后记毕, 天女请说大王之事, 佛即先赞净光惭愧之美, 次彰天女授记之征, 即以女身当王国土者, 所谓圣母神皇是也。

按语

何以验之？谨按：《证明因缘讖》曰：尊者白弥勒，世尊出世时，疗除诸秽恶，若有逋慢者，我遣天童子，手把金杖，刑害此人。水东值明主，得见明法王，尊者愿弥勒，为我造化城，上有白银柱，下有万世铭。天女着天衣，柱上悬金铃，召我诸法子，一时入化城。

谨按：弥勒者即神皇应也（弥勒者，梵语也，此翻云慈氏。按《维摩经》云慈悲心为女，神皇当应其义合矣）。疗除诸秽恶，及令天童子手把金杖，刑害此人者，即明诛灭凶徒，肃清天下也。“水东值明主，得见明法王”者，谨按：《易》云：帝出于震，震在东。此明神皇出震君临。又王在神都，即是水东也。化城者，明堂也。“上有白银柱”者，明堂中柱也。“下有万世铭”者，《广武铭》是也。“天女着天衣”者，即明圣母神皇服袞龙之服也。“柱上悬金铃”者，即应明堂演四时声教也。“召我诸法子，一时入化城”者，此乃万国朝宗，会于明堂也。

又（讖）云：明王圣主俱在化城楼上打金鼓，告诸法子：此法有因缘，寻解万里通。此法无因缘，打鼓隔壁韵。金鼓者，明堂大仪也。“有缘万里通”者，此明远方慕化，及忠赤之人皆见明堂，及闻大仪也。“无缘隔壁韵”者，自神皇母临兆庶，子育万方，作乱者必销，奸慝者自灭，故《河图》云：兆人伏顺，起逆自殃。伏以创制明堂，配享三圣，故召诸岳牧藩屏懿亲，俱集神都，同观大礼，然诸虺构逆，咸取败亡，纵有怨其性命者，远处边壤，不闻大仪，此即无缘隔壁韵之验也。

又（讖）云“我遣罗刹力士王，头戴昆仑山，从地出涌泉”者，此明新丰庆山神池涌出之应也。

又（讖）云“东有博山殿”者，大白马寺飞云阁也。

（又讖云）“西有盘龙台”者，即明堂也。

（又讖云）“神珠明月挂着城傍”者，即明堂上布日月星辰之象也。以是义故，属在神皇矣。

经释二

经曰“得转轮王所统领处四分之一”者，今 神皇王南阎浮提一天下也。若比轮王，即四分之一是也。

经曰“人民炽盛，无有衰耗、病苦、忧恼、恐怖、祸难，成就具足一切吉事，阎浮提中所有国土，悉来承伏，无违拒者”，此明当今大臣及百姓等，尽忠赤者即得子孙昌炽，年无衰耗，皆悉安乐，无有病苦及诸祸难，具足一切吉祥之事。伏以大圣威德，化及万方，四夷之人，咸来归附。然其永效赤心者，即同获前福，如有背叛作逆者，纵使国家不诛，上天降罚，并自磨灭，故《宜同师记》云：四面猖狂无一物。此之验也。

经曰“得大自在”者，即 神皇降伏万国，威力无等也。

按语

按：《广武铭》曰：“发我铭者小人”，此谓获瑞铭人也。

（铭曰）“读我铭者圣君”，谓 神皇亲览也。

铭曰“非豹非狼”者，武也。

（铭曰）“王在洛阳”者，应 神皇王在神都也。

（铭曰）“大王三二铭乃见”者，大谓圣德广大，被于万物也。自文明已迄四岁，凡五年也。欲见不见，岁在戊子也。

（铭曰）“黄衣君子称万岁”者，皇衣每于献寿之时，常称万岁也。

（铭曰）“土德之人王最昌”者，属 神皇也。

（铭曰）“田舍老公莫颠狂”者，谓天下之人令其一心奉国不得颠狂作逆也。

（铭曰）“离猫为你守四方”者，《易》曰离者明也。位在南方，又是中女，属神皇南面而临天下，又是文明之应也。猫者，武之象，武属 圣氏也。

（铭曰）“三六年少唱唐唐”，三六者，十八也。十八子者，李

也。此显皇家姓氏也。唐者，圣朝国号也。

（铭曰）“次第还歌武媚娘”者，此明三 圣之后，即 神皇临驭天下也。

（铭曰）“莫远走，莫高飞，端坐中心不用移”者，中心谓神都居土中也，重明神皇大王洛阳之意也。

（铭曰）“东南西北地，圣道远光被”者，此明 神皇圣化被于万寓，无远不宾也。

（铭曰）“化佛从空来，摩顶为受记”者，此应《大云经》授记之事也。

（铭曰）“光宅四天下，八表一时至”，言光宅者，明 神皇临驭天下，能光泽万国也。四天下者，谓四海之内也。八表，谓八紘也。一时至者，谓万国俱承 圣化，尽来庭之意也。

（铭曰）“民庶尽安乐，方知文武炽”者，此明文武百僚从今已后更欲昌炽也。

（铭曰）“千世不移宗”者，言圣历长远也。

（铭曰）“十八成君子”者，属 皇帝也。

歌曰“非旧非新”，旧者言神皇非旧君临也；非新者，明神皇先已母育，又非新也。故曰“非旧非新”。

（歌曰）“交七为身”者，谓女字也。

（歌曰）“傍山之下到出圣人”者，傍山谓妇边帚子上傍安山字也。到出谓帚字之下到作出字，即妇字也。此乃重显神皇圣德也。

经文二

经曰：舍利不可得，假使蚊子脚，堪任作桥梁，能度一切众，舍利乃可得。假使水中蛭，忽然生白齿，大如香象牙，舍利乃可得。假使兔生角，堪任作梯橙，高至净居天，舍利乃可得。假使小舟船，能载须弥山，度于大海水，舍利乃可得。

经释二插补

如此譬喻，其数实多，明知如来舍利不可得也。

经文三

又经记云：王阎浮提，护持正法，大得舍利，为欲供养佛舍利故，遍阎浮提起七宝塔，恭敬供养，尊重赞叹。见有护法持净戒者，供养恭敬；见有破戒毁正法等，呵责毁辱。

经释三插补

今神皇临驭天下，频得舍利，前开祥于光宅，今表应于载初，故《广武铭》云：“光宅四天下，八表一时至”者，即明神皇先发弘愿，造八百四万舍利宝塔，以光宅坊中所得舍利分布于四天下，此则显八表一时，下舍利之应，斯乃不假人力所建，并是八表神功共成，此即显护持正法，大得舍利之验也。

经文一续

经曰“教化所属城邑、聚落、男女、大小持五戒”者，

经释三

伏以神皇持菩萨戒及化百姓，不令非理造罪，即有善神卫护其身，此即教化诸人受持五戒之验也。

经文一续

经曰“摧伏外道诸邪异见”者，

经释四

圣母神皇教化众生，物莫能测，故令天魔叹仰，外道归诚，白马之度黄冠即其事也。

经文一续

经云：“汝于尔时实是菩萨，为化众生，现受女身。”

按语

谨按：孔子谶云“天生圣人草中”者，非男之称，此乃隐言，预

记神皇临驭天下，故曰圣人出草中也。

又按：卫元嵩讖云：两角麒麟儿，世民皆不识，长大威仪成，献者得官职。贤臣今在朝，竖子去君侧。能善作分别，永隆安社稷。谨惟神皇外氏杨也，羊有两角，故曰两角麒麟儿。世民，太宗讳也。“长大威仪成，献者得官职”者，此言神皇年几长大，威仪成就，有献忠赤者，咸赐官职，长享荣禄之应也。“贤臣今在朝”者，此明当今在朝皆是贤良也。“竖子去君侧”者，言神皇圣察，鉴其善恶，屏弃奸慝，清肃朝行，故云竖子去君侧也。“愿能善分别，永隆安社稷”者，永隆之始，庶人贤作乱，神皇以至公取物，不私于子，善能分别，徙之巴州，故言永隆安社稷也。

经释五

夫菩萨利生，形无定准，随机应物，故现女身也。

问答

问：大圣悬记，不明氏族，详观女主乃有数君，何所准凭，独在今日？

答曰：佛记王国位当六五，自汉已来，迄于 圣代，女主虽多，并事之冥符，名称太后，不应经诰。今之 圣母神皇正膺佛记，故经云：女主自在，遍阎浮提，起诸宝塔，盛弘佛事。

按语

又按：《天授圣图》云：圣母临人，永昌帝业。永者，长也。昌者，盛也。言神皇君临天下，使 三圣基业长久昌盛也。

又瑞石云：止一女万方吉。止者，止戈也。一女者，神皇也。又云：一人圣万八千。又云：女主千千。又云：我女一人千千年。斯并上天降福，记 圣寿遐长之验也。

又龙吐图，其文曰：戊子母圣帝，千年基明唐，一合天地心，安令李更长。窃惟明堂制度，千载寂寥，神皇于垂拱之年，肇兴阳馆。戊子之岁，崇构毕功。言母圣帝者，谨按：察道者帝，此显圣母明于

正道君临之义也。故云“戊子母圣帝，千年基明唐”者也。“一合天地心”。一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正，此明神皇以至道化人，合于天地之心也。“安令李更长”。李者，皇家姓也，言神皇安宗社，使国祚长远之义也。斯乃幽显合符古今悬应，此即明神皇圣寿无疆，宝历长远也。

经文四

经：大云密藏菩萨问曰：唯愿如来为诸众生说是天女未来之事。佛言：我以方便故，示涅槃已，七百年后，是南天竺有一小国，名曰无想，彼国有河，名曰黑河，南岸有城，名曰熟谷，其城有王，名曰等乘。其王夫人，产生一女，名曰增长。

问答

问曰：若据经取验，与此国土同坏？

答曰：但如来说教，隐显不同。前第四卷显教也，后第六卷隐教也。计佛灭度后至今有一千七百年，经但云七百不言一千者，此隐教也。遍详经论，佛灭度后正法、像法各一千年。正法之中，人多纯信；像法之内，魔事渐兴。要假圣君威力弘护，但云像法七百，不言正法一千也。如《涅槃经》云：七百岁后，是魔波旬渐当坏乱我之正法故，知像法魔渐兴也。言南天竺者，此地总是南阎浮提所摄之境，故称南也。

经释六

又义曰：《毗婆沙论》将四帝以配四方，南方名为道帝，道谓八正，以灭八邪，即显神皇有道之君，指南之化，故但言南不云余也。天竺者，梵音，此云月也。月若出现，必有二能：一作清凉，二除炎热。神皇御宇，同斯二仪，故曰天竺也。

言“有（作者按：甲本作有言，据乙本改）一小国”者，前言得转轮王所统领处四分之一，转轮王化谓四天下，大唐之国统阎浮提比

四天下，即小国也。

言“名曰无想”者，即前经云净光天女修无想三昧，故国名无想也。今神皇所修胜业，皆无我人众生等想，故国名无想也。

经言“彼国有河，名曰黑河”者，但生死名河，烦恼称黑，即显神皇菩萨慈悲化生，于大河中除烦恼故。又窃惟武氏羽姓，在于北方，北方色黑，羽又为水，故曰黑河。又黑水成姓，即表黑衣，与孔子谥相符，名黑河也。伏承神皇幼小时已披缙服，固惟黑衣之义也。又井州太皇陵侧，旧有一井，俗称武井。先来有水，后遂干枯。隋末已来，微似有水。自国家之后，水便满井。至于今日，其水大流，阔数丈，流入汾水。故隋日童谣云：猷水竭，武井溢，此中当有圣人出。即明水流之义，本应神皇，非关人姓刘也。至刘武周闻人说决之即流，不决即李武周，无识不解此语，谓是刘姓遂起逆心，家破身亡，一何谬悞，岂知黑河武水之流义也。

经言“南岸有城，名曰熟谷”者，次下经云：其王国土以生此女故，谷米丰熟，快乐无极，故名熟谷也。

又义曰：此国黄河事符黑水，其河南岸城即神都，五谷熟成属于兹。

按语

按：《推背图》曰：大蓄八月，圣明运翔。止戈昌，女主立正起唐唐。佞人去朝龙来防，化清四海，整齐八方。“大蓄八月”者，言神皇临朝是酉年，故云“大蓄八月，圣明运翔”也。止戈者，武也。昌者，昌盛也。言宝祚昌盛之应也。“女主立正起唐唐”，唐者，国号。此显神皇立正，重起皇家圣业也。“佞人去朝龙来防”者，此明神皇屏弃谗佞，夔龙在位，亦是神龙防卫圣躬之应也。“化清四海，整齐八方”者，此明当今 圣化广被寰宇，廓清八表，黎元莫不齐整者也。

又谶云：今岁会癸酉，强贼悉皆休，天下得安宁，万人不怀愁，触地生五谷，不烦牛与耒。

谨按：来年正月一日癸酉朔，即是今岁会癸酉也。自裴兼、李敞等谋反，拟取西京，今并自相相（作者按：据乙本衍一相，当删）告言，皆伏其罪，中外宁谧，故曰强贼悉皆休。今兹五谷丰稔，特异常年，自古禾菽丰盈，例多偏并，或东饥西熟，或北少南丰，未有如今年率土余粮，普天皆熟，岂不以明年是癸酉之年，正与讖文符会。奸邪屏迹，故曰天下得安宁，刑狱永清，万人更无愁惧，触地生五谷，不须牛与耒，即知明年不烦人牛之力，五谷自生，遍于原野。故曰熟谷也。

中岳马先生讖曰：牵三来，就水台，更徽号，二九共和明，止戈合天道，圣妇佐明夫，率土怀恩造。水台，大帝讳也。二九者，大帝神皇俱是第九，故称二九。共和明者，言二圣并理，与日月齐明也。止戈合天道，止戈，武也。合天道者，此明神皇圣德合于天道也。“圣妇佐明夫，率土怀恩造”者，此显神皇辅佐先圣，率土之内莫不沾恩之义也。

又讖曰：东海跃六传书鱼，西山飞一能言鸟，鱼鸟相依同一家，鼓鳞奋翼膺天号。“东海跃六传书鱼”者，鲤鱼也。鲤属皇家姓也。“西山飞一能言鸟”者，鸚鵡也。鸚鵡应圣氏也。“鱼鸟相依同一家”者，即明大帝神皇同理天下也。“鼓鳞奋翼膺天号”者，即上元年中改为天皇天后是也。

又讖云：戴冠鸚鵡子，真成不得欺。鸚鵡者，属神皇之姓也。不得欺者，言天下之人皆须竭诚，不得欺负之义也。“二九一百八十年，天下太平高枕眠”者，此明运祚长远，天下太平。高枕眠者，此明八表无事之应也。

又讖云：陇头一丛李，枝叶欲雕疏，风吹几欲倒，赖逢鸚鵡扶。陇头李者，此言皇家李氏，本出陇西也。“枝叶欲雕疏，风吹几欲倒，赖逢鸚鵡扶”。鸚鵡者，应圣氏也。言诸虺作逆，几倾宗社，神皇重安三圣基业，故言赖逢鸚鵡扶也。

经释七

又义曰：明堂既立，风雨顺时，五谷熟成，故以名也。“其城有王，名曰等乘”者，窃惟忠孝太皇至德淳备，平等运载，故号等乘。其王夫人者，即是忠孝太后也。“孕育一女，名曰增长”者，即圣母神皇之嘉号也。神皇以正法教化，安乐众生，生诸众生无量善，故名曰增长也。

按语

又《宜同师记》云：自赞无贝止竖长，戈打文却武从寅，上来乘坤人帝阁。月色明天路，与圣同明乐。京师城里道超超，洛阳城中光灿灿。光明遍洛川，龙飞直上天。显圣临朝开万国，端坐乘王受千年。四面猖狂无一物，唯有此武独昌延。前言“赞无贝”者，去文及贝即武字也。“乘王受千年”者，即明神皇临驭千年之应也。“四面猖狂无一物”者，即明起逆之人并自磨灭，更无余类也。“唯有此武独昌延”。昌者，盛也。延者，长也。此则记合图讖理契当今之谓也。言宜同者，按：《证明因缘讖》云：观音普贤分躯百亿作凡夫，故云三贤四圣皆同一字，或名杯度，或作橙公。其志公、宜同师等即其类也。

又紫微夫人玉策天成纬曰：太上还玉京，界乱妖魔行。地上成血泥，众生无愿生。会待承唐年，中国息刀兵。李子五六后，止戈升太平。本是太虚真，济难须交争。一起青童子，倏歛陵三清。尔能勤正法，朱宫度尔形。宣法在尔身，天下自安宁。“太上还玉京，界乱妖魔行。地上成血泥，众生无愿生”者，此明时无圣君，属隋季氏虐人多战争，递相煞戮，故云“地上成血泥，众生无愿生”者也。“会待承唐年，中国息刀兵”者，此明大唐统历中国息兵之验也。“李子五六后，止戈升太平”者，自国家驭字至今七十余载，正当神皇圣运太平也。“本是太虚真，济难须交争”者，道谓真人，即菩萨也。此明神皇欲济苍生之难，降临阎浮也。“宣法在尔身，天下自安宁”者，即明神皇能弘宣正法，天下自宁也。其紫微夫人者，即神人也，内蕴先识，预赞圣功。

又按：嵩岳道士寇谦之铭曰：吾苻后卜筮王天下者，木子受太平，善为大圣主，忠孝治国，大王难言，乃为歌曰：龟言吉，筮言从。火德王，王在止戈龙。万岁无为化，三王治圣宫。李复李，代代不移宗。欲知长命所，中顶显真容。得吾斯文者，当得圣君封。歌不尽意，又为颂曰：天道无亲，唯德是真。德合忠孝，乃王圣人。善为文化，字育实愨，武兴圣教，国之大珍。欲知始终，王在天中。三阳之处，可建仙宫。圣君当王，福祚永隆。长生万岁，无为道冲。言木子者，即皇家姓也。善为大圣主，大王难言者，此明三圣之王天下也。“龟言吉，筮言从”者，此即幽显合符，龟筮同吉之兆也。火德王者，应微姓也。“王在止戈龙”者，即明神皇大王天下也。“万岁无为化”者，此明神皇万岁恒阐无为之化也。“李复李，代代不移宗”者，言神皇虽是异代，然享皇家宗庙不绝，故云不移宗也。“欲知长命所，中顶显真容”者，此记神皇圣寿长远，及升中顶之验也。“得吾斯文者，当得圣君封”者，言有人能明此文者，即蒙圣君封其官爵之应也。

又为颂曰“天道无亲，唯德是真”，此明皇天无亲，唯德是辅，即显神皇有至圣之德，上天垂佑之验也。“德合忠孝，乃王圣人”者，即明神皇蕴忠孝之道，故得大王阎浮也。“善为文化，字育实愨”者，显神皇以文明阐化，忧勤庶政也。“武兴圣教，国之大珍”，珍者，宝也。言神皇以文明阐化，忧勤庶政。“武兴圣教，国之大珍”，珍者，宝也。言神皇以文明阐化，忧勤庶政。“武兴圣教，国之大珍”，珍者，宝也。（作者按：前24字疑衍）言神皇能兴圣教，故处大宝之位也。“欲知始终，王在天中”者，即神都也。言神皇王在洛阳之验也。“三阳之处，可建仙宫”者，山南曰阳，水北曰阳，明堂一名阳馆。今邛山南洛水北起阳馆，故曰“三阳之处，可建仙宫”也。“圣君当王”者，即神皇也。“福祚永隆，长生万岁，无为道冲”者，此明神皇福祚隆盛，长生馭寓，阐至道无为之化，使万方冲静者也。

又西岳道士于仙掌得仙人石，记云：六合将万国，咸集止戈天，升中镇和气，得受万亿年。按：止戈者，属圣氏也。明六合万国咸集，归于圣化，莫不宾伏之义也。“升中镇和气”者，此乃重明神皇封中岳之应，即明中顶显真容之验也。“得受万亿年”者，此明神皇寿年万亿，长生之验也。自开辟以来，未有如今日之泰者也。何以言之？谨按：泰卦坤上而乾下，则是天地交而万物通，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消。象曰：天地交泰，后以财成，天地之道辅相（作者按：疑互乙），天地之宜则明。神皇处坤位，而君临于上，皇帝居乾位，为子于下也。即明文王预知圣运，故演出此卦，欲明今日天下交泰之应也。

问答

问曰：金轮王馭四天下，灵感实繁，神皇化迹闾浮，未知有何祥瑞？

答曰：窃惟圣德超前，神猷冠昔。羲农未获之瑞，屡呈垂拱之年；轩昊不记之祥，频应载初之日。加复日抱戴，月重光，庆云浮，佳气满，日月如合璧，五星若连珠，德星常守宫掖，此天应也。武德纪号，垂拱标年，此则年号之应也。殿号武成，则殿名之应也。山称武当，则山名之应也。至若武功、武陟、武水、武昌、武仙、武力、武康、武强，则州郡之应也。河出图，洛出书，醴泉涌神池，见水之应也。三辅之地，频出庆山，土之应也。嘉禾秀，芝草生，异本同心，连理呈瑞，草木之应也。又文明年内，怀州于黄河中忽有五色云起，云上有人，自称玄女，云：天使送九转神丹进皇太后，当时有萧延休等同见。又宝图每出，必降祲符，抱戴庆云，不可胜记。新丰庆山之瑞，显崇峻于昌基。岚州 [] 也。表灵长于景 [] 耳叶（后缺）。

四

武则天自称“大云之偈”、“宝雨之文”是她篡唐称帝的依据，但是她也深知《大云经》和《宝雨经》只涉及佛说女身称王于南瞻部洲和摩诃支那（一般理解为中国），还不足以说明佛所说的女主就是她武氏女，因此她更需利用民谣、迷信之类的所谓“祥瑞”来表明佛说入主中国的女主就是武氏。《大云经疏》的撰作者们心领神会，挖空心思、旁征博引，制造了大量讖纬、祥瑞来为女主服务，而这些讖纬、祥瑞之说多以按语的方式出现，因为经过多人多次修改增补，致使全文读来显得层次零乱、支离破碎，形成《大云经疏》看似那些浅薄“浮屠”胡乱凑成的大拼盘。如果将这些讖纬、祥瑞剔除，《大云经疏》初稿的庐山真面目即可显露：

（前缺）代而逾明，故金口微□，显祯符□□□□□□感灵迹于当今，□实将导□□□□□□愿发明后瑞，神皇之宝历□□□□□，□皇陛下至德动天，朗尧曦□□□□□，浮舜海于神河，故得灵感，□□□□□，但词深理秘，义远事幽，若不综核，□□□□，晓其冲，粹是用，彰其翰墨，敢欲显彼玄□。然此《大云经》一部，有三十七捷度。言捷度者，乃是梵音，此云法聚也。故今叙而释之云尔。大云者，广覆十方，周遍一切，布慈荫于有识，洒慧泽于无边。既布大云，必澍甘雨。窃惟云者，即是武姓。此明如来说《大云经》，本属神皇母临万国，子育兆人，犹如大云，以一味□泽及中外，无远不沾，故曰大云者也。

尔时，释迦牟尼佛为大众说法云：过去有佛，号同姓灯，时有国王名大精进，王有夫人名曰护法，王之大臣名法林聚。尔时王夫人者，今净光天女是也。其净光天女白佛言：唯愿如来说大王因缘。

时佛告言：且待须臾，我今先当说汝因缘。是时，天女闻是语已，心生惭愧，佛即赞言：善哉！善哉！夫惭愧者即是众生善法衣服。天女！时王夫人即汝身是，汝于彼佛暂得一闻《大涅槃经》，以是因缘，今得天身，值我出世，复闻深义，舍是天形，即以女身当王国土，得转轮王所统领处四分之一，人民炽盛，无有衰耗、病苦、忧恼、恐怖、祸难，成就具足一切吉事，阎浮提中所有国土，悉来承伏，无违拒者，得大自在，教化所属城邑聚落，摧伏外道诸邪异见，汝于尔时实是菩萨，常于无量阿僧祇劫，为化众生故，现受女身，当知乃是方便之身，非实女身。（作者按：此段分别取自昙译《大云经》卷4、6）

释曰：昔灯王佛所发愿乃有三人：一大王，二夫人，三大臣。大臣法林前后记毕，天女请说大王之事，佛即先赞净光惭愧之美，次彰天女授记之征，即以女身当王国土者，所谓圣母神皇是也。

经曰“得转轮王所统领处四分之一”者，今神皇王南阎浮提一天下也。若比轮王，即四分之一是也。

经曰“人民炽盛，无有衰耗、病苦、忧恼、恐怖、祸难，成就具足一切吉事，阎浮提中所有国土，悉来承伏，无违拒者”，此明当今大臣及百姓等，尽忠赤者即得子孙昌炽，年无衰耗，皆悉安乐，无有病苦及诸祸难，具足一切吉祥之事。伏以大圣威德，化及万方，四夷之人，咸来归附。然其永效赤心者，即同获前福，如有背叛作逆者，纵使国家不诛，上天降罚，并自磨灭，故《宜同师记》云：四面猖狂无一物。此之验也。

经曰“得大自在”者，即神皇降伏万国，威力无等也。

经曰“教化所属城邑、聚落、男女、大小持五戒”者。伏以神皇持菩萨戒及化百姓，不令非理造罪，即有善神卫护其身，此即教化诸人受持五戒之验也。

经曰“摧伏外道诸邪异见”者。圣母神皇教化众生，物莫能测，故令天魔叹仰，外道归诚，白马之度黄冠即其事也。

经云：“汝于尔时实是菩萨，为化众生，现受女身。”夫菩萨利生，形无定准，随机应物，故现女身也。

问：大圣悬记，不明氏族，详观女主乃有数君，何所准凭，独在今日？答曰：佛记王国位当六五，自汉已来，迄于圣代，女主虽多，并事之冥符，名称太后，不应经诰。今之圣母神皇正膺佛记，故经云：女主自在，遍阎浮提，起诸宝塔，盛弘佛事。

经：大云密藏菩萨问曰：唯愿如来为诸众生说是天女未来之事。佛言：我以方便故，示涅槃已，七百年后，是南天竺有一小国，名曰无想，彼国有河，名曰黑河，南岸有城，名曰熟谷，其城有王，名曰等乘。其王夫人，产生一女，名曰增长。

问曰：若据经取验，与此国土同不？答曰：但如来说教，隐显不同。前第四卷显教也，后第六卷隐教也。计佛灭度后至今有一千七百年，经但云七百不言一千者，此隐教也。遍详经论，佛灭度后正法、像法各一千年。正法之中，人多纯信；像法之内，魔事渐兴。要假圣君威力弘护，但云像法七百，不言正法一千也。如《涅槃经》云：七百岁后，是魔波旬渐当坏乱我之正法故，知像法魔渐兴也。言南天竺者，此地总是南阎浮提所摄之境，故称南也。

又义曰：《毗婆沙论》将四帝以配四方，南方名为道帝，道谓八正，以灭八邪，即显神皇有道之君，指南之化，故但言南不云余也。天竺者，梵音，此云月也。月若出现，必有二能：一作清凉，二除炎热。神皇御宇，同斯二仪，故曰天竺也。

言“有（作者按：甲本作有言，据乙本改）一小国”者，前言得转轮王所统领处四分之一，转轮王化谓四天下，大唐之国统阎浮提比四天下，即小国也。

言“名曰无想”者，即前经云净光天女修无想三昧，故国名无想也。今神皇所修胜业，皆无我人众生等想，故国名无想也。

经言“彼国有河，名曰黑河”者，但生死名河，烦恼称黑，即显神皇菩萨慈悲化生，于大河中除烦恼故。又窃惟：武氏羽姓，在于

北方，北方色黑，羽又为水，故曰黑河。又黑水成姓，即表黑衣，与孔子谥相符，名黑河也。伏承神皇幼小时已披缙服，固惟黑衣之义也。又并州太原陵侧，旧有一井，俗称武井。先来有水，后遂干枯。隋末已来，微似有水。自国家之后，水便满井。至于今日，其水大流，阔数丈，流入汾水。故隋日童谣云：猷水竭，武井溢，此中当有圣人出。即明水流之义，本应神皇，非关人姓刘也。至刘武周闻人说决之即流，不决即李武周，无识不解此语，谓是刘姓遂起逆心，家破身亡，一何谬悞，岂知黑河武水之流义也。

经言“南岸有城，名曰熟谷”者，次下经云：其王国土以生此女故，谷米丰熟，快乐无极，故名熟谷也。

又义曰：此国黄河事符黑水，其河南岸城即神都，五谷熟成属于兹。

又义曰：明堂既立，风雨顺时，五谷熟成，故以名也。

“其城有王，名曰等乘”者，窃惟忠孝太皇至德淳备，平等运载，故号等乘。其王夫人者，即是忠孝太后也。

“产育一女，名曰增长”者，即圣母神皇之嘉号也。神皇以正法教化，安乐众生诸众生无量善，故名曰增长也。

问曰：金轮王馭四天下，灵感实繁，神皇化迹阎浮，未知有何祥瑞？答曰：窃惟圣德超前，神猷冠昔。羲农未获之瑞，屡呈垂拱之年；轩昊不记之祥，频应载初之日。加复日抱戴，月重光，庆云浮，佳气满，日月如合璧，五星若连珠，德星常守宫掖，此天应也。武德纪号，垂拱标年，此则年号之应也。殿号武成，则殿名之应也。山称武当，则山名之应也。至若武功、武陟、武水、武昌、武仙、武力、武康、武强，则州郡之应也。河出图，洛出书，醴泉涌神池，见水之应也。三辅之地，频出庆山，土之应也。嘉禾秀，芝草生，异本同心，连理呈瑞，草木之应也。又文明年内，怀州于黄河中忽有五色云起，云上有人，自称玄女，云：天使送九转神丹进皇太后，当时有萧延休等同见。又宝图每出，必降祲符，抱戴庆云，不可胜记。新

丰庆山之瑞，显崇峻于昌基。岚州 [] 也。表灵长于景 [] 耳叶(后缺)。

由此可见，《大云经疏》初稿读来文从字顺，原是一气呵成，绝非出自街头商贩薛怀义一人之手，只说明他所笼络的写作班子中不乏高明之辈。

五

本文从《大云经疏》结构特点对《大云经疏》粗加探讨，可以作出如下判断：

1、《大云经疏》之作，实是武则天授命薛怀义等所炮制，目的是为武则天以女身君临天下制造舆论，使她具有“受命于佛”的“合法身份”。只是由于薛怀义本非向佛之徒，他之所以出家为僧，乃是武则天授意他身披袈裟，便于出入宫闱与她私通。因此他不可能老老实实念佛诵经。也许当时他知道前代有人篡改佛经（例如《佛说德护长者经》）说月光童子转世为大隋国王的故事，便在《大云经》中编造女主当王的故事，因此召集“群浮屠”就此撰写《大云经疏》，并与同党制造谶语和祥瑞塞进释文，为武则天称帝制造理论根据。

2、《大云经疏》初稿释文颇为简单，图谶之说不多，可能是薛怀义主持撰写的初期之作。后来经过多人扩充增改，塞进大量图谶、祥瑞之说，而以“按语”的形式窜入释文初稿，致使前后割裂，最明显的证据就是：[经释一]至[经释五]本为一整体，乃为注释[经文一]而作。但是在[经释二]之后插进两段有关舍利的[经文二]和[经文三]，使得[经释三]、[经释四]、[经释五]与[经释一]、[经释二]隔离，释文整体因此被搅乱。

3、综合考虑《大云经疏》的主旨，就是利用佛经制造女身应当君临天下的理论，并且利用图讖祥瑞来说明这位女身姓“止戈为武”的“武”，自非她武则天莫属！因此武则天才能在《释教道法上制》中堂而皇之说什么“朕先蒙金口之记，又承宝偈之文，历教表于当今，本愿标于曩劫。《大云》阐奥，明王国之祚符；方等发扬，显自在丕业”，^[5]后来在《大周新译大方广华严经序》中说得更明白：“朕曩劫植因，叨承佛记。金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉宸披祥，《宝雨》之文后及。”

前辈学者研究武则天与《大云经疏》者，多未见对所谓《大云经疏》的内容有所分析，鉴于本文所述《大云经疏》含有大量图讖祥瑞之说，实为历代统治者用以愚弄平民百姓的公例，因此本文细加剖析，旨在为研究武则天称帝与图讖祥瑞奠定基础。

注 释

[1]《大正新修大藏经》第10册，第1a页。

[2]矢吹庆辉《三阶教之研究》、Antonino Forte《Political propaganda and ideology in China at the end of the seventh century》、荣新江《吐鲁番出土〈武周康居士写经功德记碑〉校考》等论著都有专门研究。

[3]《全唐文》卷97，中华书局影印本，第1003页。

[4]《大正新修大藏经》第55册，第512a页。

[5]《全唐文》卷95，中华书局影印本，第981页。

主要参考文献

- 矢吹庆辉《三阶教之研究》，岩波书店，1927年6月。
王国维《唐写本大云经跋》，《观堂集林》第四册，中华书局，1959年6月。
陈寅恪《武曩与佛教》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年10月。

松本文《大云无想经卷九跋》，《续藏经》第150册。

Antonino Forte, *Political propaganda and ideology in China at the end of the seventh century*, Napoli, 1976。

《〈大云经疏〉なめぐつて》，《敦煌と中国佛教》，大东出版社，1984年12月。

萧登福《敦煌俗文学论丛》，台湾商务印书馆，1988年7月。《谶纬与道教》，文津出版社，2000年6月。

荣新江《吐鲁番出土〈武周康居士写经功德记碑〉校考》，《民大史学》第一期，中央民族大学出版社，1996年8月。

杜斗城《关于武则天与佛教的几个问题》，《北凉译经论》，甘肃文化出版社，1995年6月。

作者附记：本文撰写过程中，曾就教于净定老居士、荣新江教授，谨此致谢。

P. 3240、P. 4779、S. 4117 等三件 敦煌文书的年代

王兰平

(兰州大学敦煌学研究所)

敦煌文书的形成时间有抄写时间、重抄时间之区别,本文所探讨的 P. 3240、P. 4779、S. 4117 号文书基本上都是实用文书,所以写本年代基本上可以按照文书记载的书写时间来判定。P. 3240《壬寅年诸寺配经、付纸历》是敦煌地区壬寅年进行的一次大规模抄经活动中僧俗分配经卷和支付纸张的帐目。由于 P. 3240 文书是敦煌抄经录文献中保存相对完整,内容较为丰富的卷子之一,因此具有比较重要的研究价值,方广锜博士在《敦煌佛教经录辑校》一书中对此已作了较为准确的录校文。^[1]惜方氏一书对此件文书之年代未有具体的说明。

从 P. 3240《壬寅年诸寺配经、付纸历》所记载的押牙抄经活动看,此文书的形成年代应该在归义军统治敦煌时期。考此时期壬寅年有唐僖宗中和二年(882)、五代后晋天福七年(942)和宋真宗咸平五年(1002)三个年代。P. 3240 文书存“显德寺”孔法律,“乾明寺”^[2]孔法律配经、付纸数目,根据土肥义和、李正宇先生的研究,显德寺为后周显德年间(954—960)由法门寺改名而来,而乾明寺则是在开宝八年(975)前后增建的。^[3]故将 P. 3240 文书的形成时间定在咸平五年(1002)壬寅岁应该比较合适。

在此基础上,可以对与 P. 3240 号文书相关的 P. 4779、S. 4117 等号文书年代作一说明。P. 4779《佛经目记勘对人姓名》,存 13 行,前缺,正背连写,是勘校佛经的工作记录。现根据缩微胶卷和《敦煌宝藏》^[4]移录如下:

(前缺)

1. 会兴、李法律勘大马僧正二卷,小马僧正七卷。
2. 会儿、莲赵法律勘开邓僧正经二十一卷。
3. 界李法律勘会清法律经十卷。会兴、李法律勘曹保遂十卷。
4. 陈法律勘图索法律经七卷,恩会经三卷,不籍子五卷,松子五卷。
5. 龙曹法律[勘]显孔法律七卷,阎法律三卷,宋僧正四卷,邓不奴七卷。
6. 马定兴勘永邓僧正经三卷,安永实三卷,定兴、张法律四卷,
7. 李重十卷。高法律勘会儿、阴法律经十卷。界李法律勘王法律经两卷,
8. 继兴法律三卷,宋法律五卷。苟子勘荐(存?)德经十卷,阎生
9. 三卷,刘僧正一卷,徐僧正七卷。高法律勘唐法律四卷,
10. 汜善子三卷,龙法律四卷。
11. [李]法律勘智[明]经三卷,大王僧正经两卷,永邓僧正经一卷,宋兴奴
12. 五卷,又勘善员经两卷,阴押牙经一卷,安实子经一卷,
13. 文晟经四卷。

本件文书年代不明,《巴黎国家图书馆藏敦煌汉文写本注记目录》(卷五)注意到其与 P. 3240、S. 4117 之间的联系。^[5]细细比对,发现 P. 4779 与 P. 3420 笔迹甚为相似,两者在记载内容方面也

存在着极为密切的联系。因此对 P. 4779 年代判定可以借助 P. 3240 号文书来进行。

P. 4779 文书存佛经勘对人 46 人,其中“安实子、宋兴奴、邓不奴、阎生、汜善子、(押牙)曹保遂、(押牙阴)不籍子、恩会(法律)、^[6]龙法律、灵图寺索法律、显德寺孔法律、(永安寺)王法律、(金光明寺)定兴法律、阎法律、龙兴寺曹法律、宋法律、阴法律、会清法律、会儿法律、文晟、徐僧正、大马僧正、小马僧正、宋僧正、开元寺邓僧正、永安寺邓僧正”^[7] 27 人均见于 P. 3240 号文书。P. 3240 记载的是壬寅年配经、付纸的帐目,而 P. 4779 记载的则是勘校佛经的工作记录,可见其本来就是同一次抄经工作中保留下来的纪要,故其写作年代基本接近,当在 1002 年或前后不久。

S. 4117《壬寅年三月二十九日再勘写经人及校字人数》,^[8] 正背连写,保存完整,存 19 行,是一份纪录 18 位抄经者书错字的档案。其文移录下:

1. 壬寅年三月廿九日再勘写经人及校字人数。
2. 小马[僧]正书错:尽、点、茂字、著字、本字、幼、旦、捐。
3. 王法律:易。
4. 刘法律错书:囊、波、疑。
5. 校人沈法律:谓、出。
6. 大马僧正:徵、契、睽。
7. 龙押牙:契、□。
8. 恩会法律:知。
9. 小孔法律:駝、姝、贺、边、与、雨(两?)、髻、绶。
10. 邓僧正:分、尽、钦。
11. 小王僧正:星、仰。
12. 阎押牙:闲、随、镜、群。
13. 继兴法律:瞿、逮。
14. 徐僧正:眠、桥。

15. 陈法律:者、眠。
16. 愿[千]法律:眠、相。
17. 杨押牙:释、叹、[尾]。
18. 大王僧正:谓字作得、者字作生、庆、治。
19. 阴押牙:边、偏、今。

应该说这也是形成于归义军统治敦煌时期的一件文书,与 P. 3240、P. 4779 文书也存有联系, S. 4117 存抄经者计 18 位,其中“龙押牙、阴押牙、恩会法律、刘法律、王法律、徐僧正、大马僧正、小马僧正、小王僧正、邓僧正”等 10 人均见载于 P. 3240,而在此 10 人中除“龙押牙、阴押牙和刘法律”三人外,其余 7 人也均见载于 P. 4779 号文书中。另外 8 人中的“继兴法律、陈法律和大王僧正”3 人,虽不见载于 P. 3240,但却见载于 P. 4779 号。这样,除了 P. 4779 号“会兴法律、李法律、赵法律、李重、马定兴、高法律、苟子、奴子法律、松子、安永实、张法律、荐(存?)德、唐法律、智明、善员、陈押牙”16 人和 S. 4117 号“沈法律、小孔法律、阎押牙、愿千法律、杨押牙”5 人之名是独见于一号文书外,其他各人在 P. 3240、P. 4779 和 S. 4117 文书中都见有重复记载,这便证明此三号文书的互为关系。因此可以判定 S. 4117 之“壬寅年”也是 1002 年。翟理斯编著《大英博物院藏敦煌汉文写本注记目录》推测 S. 4117 之“壬寅年”为 942 年,当误。^[9]

这里随便提及一下 P. 3240 等相关文书所反映出来的宋初敦煌抄经情况。P. 3240《壬寅年(1002 年)诸寺配经、付纸历》文书保存学术信息量大,且年代也相对较晚,是我们探讨宋初敦煌地区的抄经活动的重要资料。笔者曾对宋初敦煌抄经作了粗浅探讨,认为在宋初《开宝藏》传入敦煌后,当地仍一直存在着一定规模的佛经抄写活动。从 P. 3240 号文书保存此次抄经记载看,我们对宋初敦煌地区抄经规模不可低估。据笔者粗略统计表明,P. 3240 计

有僧俗约 49 人参加了本次抄经活动,其中明确记载有灵图寺、显德寺、三界寺、永安寺、乾明寺、金光明寺和开元寺僧人参加。且本次抄写佛经种类达 80 余种以上,用纸数在 9000 张以上。此外,如上文所揭示的,P. 4779、S. 4117 号文书反映的也是该年同次抄经中的勘经情况,通过比对 P. 4779、S. 4117 等相关文书,发现 P. 4779 号文书所存 46 人,其中 27 人见于 P. 3240,有莲台寺、三界寺、龙兴寺、开元寺、灵图寺、显德寺、永安寺僧人参加。S. 4117 文书记载 18 人,有 10 人见于 P. 3240,又 10 人见于 P. 4779。由此可见,上述文书虽有不同程度的残缺,使得有些参加抄经、校经的人名没有保存下来,但仅此我们就可知道 1002 年这次参加抄写和校勘佛经的人数至少是在 70 人以上了,共计有 9 所寺院的僧人参加,占当时敦煌寺院 3/4 多。而关于本次抄经活动时间,仅就从 S. 4117 所记载的 1002 年“三月二十九日”,到 P. 3240 记载同年的“六月二十一日”和“七月十六日”止,前后延续时间就已达四月之久,抄经历时之长,规模之大,由此也可窥知一二。

注 释

[1]方广锜《敦煌佛教经录辑校》(上、下),南京:江苏古籍出版社,1997年,第 971—1006 页。

[2]“乾明寺”,敦煌寺院之一,简称“乾明”,以别于“乾元寺”,简称“乾”字。参季羨林主编《敦煌学大辞典》“乾明寺”、“乾元寺”条目(李正宇执笔),上海:上海辞书出版社,1998年,第 632、630 页。方氏录文将“乾明,孔法律”,释作“乾,明,孔法律”,误。参《敦煌佛教经录辑校》(下册),第 996 页。

[3]参[日]池田温编《敦煌讲座·三·敦煌の社会》,大东出版社,昭和五年,第 359—362 页;李正宇《敦煌地区古代祠庙寺简志》,《敦煌学辑刊》1988 年合刊,第 70—85 页;此文后又收入《敦煌史地新论》,台北:新文丰出版公司,1996 年,第 53—100 页,又可参《敦煌学大辞典》“显德寺”、“乾明

寺”等相关条目(李正宇执笔),第632页。

[4]黄永武主编《敦煌宝藏》第134册,台北:新文丰出版公司,1986年,第446页。

[5]Michel Soymié, Catalogue des Manuscrits chinois de Touen-houang Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque Nationale, Volume V (4001—6040), Paris 1995, pp. 366.

[6]方氏录文 P. 3240 释作“恩, □ 法律”、“恩, 会法律”, 误。参考 P. 4779, S. 4117 应录作“恩会法律”。参《敦煌佛教经录辑校》(下册), 第972、1001页。

[7]括号内文字为笔者据 P. 3240 文书补加。

[8]图版参中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献》(汉文非佛经部份)第5卷, 成都:四川人民出版社, 1992年, 第253页。

[9]Lionel Giles, Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum, London 1957, pp. 270.

关于归义军节度使官制的几个问题

冯培红

(兰州大学敦煌学研究所)

归义军作为一个藩镇政权,其最高军政长官为节度使,同时兼领了观察、支度、营田、押蕃落等使,掌握着归义军的军事、民政、财政及对境内少数民族的管理大权。除了十世纪初张承奉一度建国称帝之外,均以藩镇的形态出现,故节度使为归义军政权中最为重要的官职。^[1]

传世文献对安史乱后的西北地区记载殊少,即或有之,也是语焉不详,缺漏颇多。《新唐书·方镇表四》所列河西节度使,唯有七条记载,起自景云元年(710),迄于咸通四年(863),中间从大历至咸通年间中断,十分简略,既未列出历任节度使人物,也没有提到归义军。^[2]吴廷燮《唐方镇年表》将河西、归义分列二镇,卷8《河西》列河西节度使,仅至大历十二年(777)周鼎为止;卷5《归义》列归义军节度使,起自大中五年(851),终于天祐四年(907),列出了张议潮、张淮深、索勋、张承奉等四位节度使及其在位的年代。^[3]至于五代时期,万斯同《五代诸镇年表》对河西、归义军皆未作记载;^[4]朱玉龙《五代十国方镇年表》中列有凉州、沙州二节,凉州为河西节度使,起自后梁开平元年(907)韩逊,迄于后周显德元年(954)申师厚;沙州为归义军节度使,起自后梁开平元年(907)张承奉,迄于后周显德六年(959)曹元忠。^[5]以上诸书,由于限于断代,仅记唐或五代诸朝,而至宋朝则全然未载。罗振玉先生采掇

五代宋朝传世史料,著成《瓜沙曹氏年表》一文,起自五代后唐同光元年(923),迄于北宋皇祐元年(1049),并附归义军节度使曹议金至曹贤顺共五代之世系表,续补吴表《归义》。^[6]

以上对于河西、归义军节度使的考证研究,大多依赖于传统史籍,仅朱玉龙先生使用了少量的敦煌文献。由于唐宋史籍中关于唐五代宋初时期的河西、归义军节度使的记载至为简略,凭之难以勾勒出节度使的完整世系;而敦煌文献和画像题记等新出土的资料,对于探讨归义军节度使显得尤其重要。早在上个世纪四十年代初,藤枝晃先生利用敦煌文献结合传世史籍,撰成了著名的长篇论文《沙州归义军节度使始末》,对归义军节度使其有关史实作了较为系统的考察。^[7]1962年,唐长孺先生在藤枝氏研究的基础上,利用一些藤枝氏当年未曾目睹的新的敦煌文献资料,对张淮深的论请旌节、张承奉的题名结衔、曹议金夺取节度使权位及归义军与甘、凉二州之关系等问题进行了重点的讨论。^[8]贡献最大者,当属荣新江先生对归义军历任节度使世系的梳理考证,他从搜集大量的敦煌文献材料出发,以节度使的检校官名称号为线索,考察了归义军历任节度使的卒立世系,使之得到准确而完整的构建。^[9]这些研究成果,为进一步探讨归义军节度使官制奠定了坚实的基础。以下就归义军节度使自称河西节度使、节度留后、兼职现象、称王现象等问题进行探讨。

一、归义军节度使自称河西节度使

荣新江先生曾指出,在传世史籍中,有关归义军的史料均称之为归义军节度,而不称河西节度;而在敦煌文献中,归义军节度使则常用河西节度使一名。^[10]这是一个令人注意的现象,它预示了唐朝中央与归义军政权之间的微妙关系,也反映出归义军力图扩大大地盘的愿望。大中五年(851)十一月,唐宣宗敕命张议潮为归

义军节度使、十一州观察使。^[11]虽然张议潮未能全部收复十一州之地,但归义军初期,随着对吐蕃战争的节节胜利,陆续收复河西及西域东部的失地,到咸通二年(861)归义军统有沙、瓜、肃、甘、凉、伊等六州,形成“西尽伊吾,东接灵武,得地四千余里,户口百万之家。六郡山河,宛然而旧”^[12]的广大辖区,恢复了原来河西节度使的辖区范围。在张议潮、张淮深统治的归义军前期,辖领河西五州及伊州,故归义军节度使常以“河西”自称。即使到曹氏归义军初期,归义军疆域内缩,仅辖沙、瓜二州,节度使曹议金的官衔非但没有降格,而且在原来河西的基础上又添加陇右与西域诸州的名号。

值得注意的是,在张议潮势力节节东进的情况下,唐朝不愿意看到归义军强大,遂与之发生了冲突,这主要表现在对凉州控制权的争夺上。《旧唐书·地理志一》云:

上元年后,河西、陇右州郡,悉陷吐蕃。大中、咸通之间,陇右遗黎,始以地图归国,又析置节度。

秦州节度使。治秦州,管秦、成、阶等州。

凉州节度使。治凉州,管西、洮、鄯、临、河等州。

瓜沙节度使。治沙、瓜、甘、肃、兰、伊、岷、廓等州。^[13]

由《新唐书·方镇表四》“河西”条知,大中五年(851)“置归义军节度使,领沙、甘、瓜、肃、鄯、伊、西、河、兰、岷、廓十一州,治沙州。”咸通四年(863)又“置凉州节度,领凉、洮、西、鄯、河、临六州,治凉州。”^[14]唐朝政府虽然有此措置,在凉州设立节度使(史籍中或记作凉州节度使,或称为河西节度使),并派驻军队,^[15]但在张氏归义军前期,凉州一直为归义军所统治。由于归义军实际上统有河西走廊及西域东部的伊州,故归义军一直以河西道统治者自居,归义军节度使往往自称河西节度使,甚至在一度名号上还包括了陇右、西域。

检敦煌文献与石窟题记,归义军节度使官衔称号中带“河西”

字样者,张、曹两氏人数均有不少。张氏前期,归义军控辖六州,统有河西全境,虽然与唐朝在关于凉州问题上有所摩擦,但按实际控制区域而论,其称河西节度使较为名正言顺。S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》中提到了“其叔,故前河西节度”张议潮和“加授户部尚书,充河西节度”的张淮深二人,均称作河西节度使,表明张氏归义军以绍继河西节度使为己任,收复河西故地。P. 3556《周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序》亦云:

伯祖讳议潮,河西一十一州伊西庭楼兰金满等州节度观察处置支度押蕃落等使、特进、检校太保。(夹行添有以下文字:节度使、检校太保、右神武统军、兼御史大夫)……皇考讳淮深,前河西一十一州节度使、特进、检校司徒、南阳郡开[国]公、食邑二千[户]、食实封五百户。^[16]

此件墓志铭作于后周时期,在官名结衔处颇多涂划,特别是在行间插写文字,如在张议潮的官衔旁又夹写“节度使检校太保右神武统军兼御史大夫”一行文字。从墓志铭文中看,在“伯祖讳议潮河西一十一州”之后划有一条较长的粗线,似将这行文字插在“州”字之下。这样,关于张议潮的官衔两处出现节度使、检校太保,并把曹议金常冠之“伊西庭楼兰金满等州节度”复加于张议潮的头上,但称张议潮、张淮深为河西一十一州节度使则无错。张议潮称河西节度使在莫高窟供养人画像题记中多次可见,如第94窟有“叔前河西一十一州节度管内观察处置等使……讳议潮”,第98窟有“故外王父前河西一十一州节度管内观察处置押蕃落支度营田等使……张议潮一心供养”,第156窟为张议潮窟,中有两则题记:

窟主□(河)西节度使金紫光禄大夫……尚书……;

河西节度使检校司空兼御史大夫张议潮统军□除吐蕃收复河西一道图。^[17]

这些题记文字说明,无论张议潮本人自称或者是其卒后后人对他的称呼,均称之为河西节度使,表明其统有河西诸州之地。

从敦煌文献与碑刻记载可知,张议潮有时在他的头衔上还加上“陇右”二字,如 P. 3556《周故敦煌郡灵修寺阁梨尼张戒珠邈真赞并序》云:“阁梨者,即前河西陇右一十一州张太保之贵侄也。”莫高窟第 148 窟南厢所立《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑云:“时则妻父河西陇右一十一州节度、管内观察处置押蕃落营田支度等使、金紫光禄大夫、特进、食邑二千户、实封三百户、赐紫金鱼袋、南阳张公讳议潮。”^[18]这两处虽在“河西”的基础上又添加了“陇右”二字,但所领州数未变,因此我认为,张议潮的节度使以河西为实,而以陇右为虚。

张淮深时期,“秣马三危,横行六郡”,企图巩固归义军在河西的统治,最后“尘清一道,加授户部尚书,充河西节度。”^[19]P. 3451《归义军节度使张淮深变文》后部记云:“自从司徒归阙后,有我尚书独进奏。持节河西理五州,德化恩沾及飞走。”乾符三年(876),归义军丢失了西部的伊州,此地为西州回鹘所占据。^[20]变文中所说的“持节河西理五州”应是指 876 年之后的事,当时伊州已失,归义军仅辖河西五州之地。张淮深统治后期,河西地区诸族兴起,逐渐蚕食归义军领地,凉州为嗚末所控制,甘州为回鹘占领,肃州为龙家等族所据且沦为回鹘之附庸,归义军辖区大大内缩。但作于光启三年(887)底的 P. 2568《南阳张延綬别传》仍称之为“河西节度金紫光禄大夫检校尚书左仆射河西万户侯南阳张公字禄伯之第三子也”,该别传的作者张倬亦自题曰“河西节度判官权掌书记”,说明张淮深在疆土日蹙的形势下,仍然自称河西节度使,以统领河西为己任。

自张淮深后期起,归义军主要的强敌是东部的甘州回鹘,而与西部的西州回鹘、伊州回鹘保持着较为友好的关系。^[21]而从张淮深后期起,归义军节度使的官衔名号上多带有西域地区的州县名,

似乎表示在名义上辖领之。乾宁元年(894)立于莫高窟第148窟南室的《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑末有三位节度使的署名：

敕封宋国□沙瓜伊西等州节度使兼司徒张淮深；

妻弟前沙瓜伊西□河(等州)节度使检校□部尚书兼御史大夫张淮鼎；

沙州□□刺史沙瓜伊西等州节度使兼御史大夫□□□。^[22]

在节度使张淮深、张淮鼎、张承奉^[23]三人的官衔中，管内诸州已经放弃了东部的肃、甘、凉三州，而名义上辖领的沙、瓜、伊、西等州，尽管位于西域地区的伊、西二州为回鹘人占据而并不为归义军所实领。^[24]

892年，索勋夺位上台，成为归义军节度使。张景侔所撰的《大唐河西道归义军节度索公纪德之碑》在“归义军节度”之前也加有“河西道”三字。^[25]莫高窟第196窟供养人画像题记亦云：

敕归义军节度沙瓜伊西等州管内观察处置押番(蕃)落营田等使守定远将军检校吏部尚书兼御史大夫钜鹿郡门(开)国公食邑贰仟户实封二百户赐紫金鱼袋上柱国索勋一心供养^[26]

与上面提到的三位张姓节度使一样，索勋的官衔亦带“归义军节度沙瓜伊西等州”之衔。

由上可以看出，在张氏归义军前期，归义军节度使多以“河西道”为名，表示控辖唐前期河西节度使之范围；从张淮深后期起，归义军疆域内缩，特别是东部凉、甘、肃诸州为嗚末、回鹘等族占领，归义军节度使遂慢慢地弃用河西节度使，而多代以“节度沙瓜伊西等州”为名，退守河西西部，兼抚西域。

五代初年，曹氏归义军辖领沙、瓜二州，至于河西东部地区，后梁太祖“尝以灵武节度使兼领河西节度，而观察甘、肃、威等州。然虽有其名，而凉州自立守将”，^[27]此后有韩洙、孙超、李文谦、吴

继勋、陈延晖、折逋嘉施、申师厚等相继为河西节度使，或驻灵州兼辖凉州，或单治凉州。在河西走廊的西部，曹氏归义军政权的统治者仍多称河西节度使，如 P. 4638《曹良才邈真赞并序》云：“公讳△乙，即今河西一十一州节度使曹大王之长兄矣。”P. 3556《大周故大乘寺法律尼曹△乙阁梨邈真赞并序》亦云：“法律阁梨曹昔（者），即前河西一十[一]州节度使曹大王之侄女也。”P. 3882《□元清邈真赞并序》亦云：“府君讳元清，字大静，即前河西一十一州节度使承天托西大王曹公之亲外甥也。”显然，此处曹议金所冠之“河西一十一州节度使”是对张议潮头衔的继承，而实际上曹议金在节度使名号上出现了一些新的内容是非常值得注意的，如冠有“河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使”的名号，在原来“河西”或“瓜沙伊西”的基础上进一步加上了“陇右”和“庭楼兰金满等州”，并号称“托西大王”，表达了曹氏归义军要拓展疆域、控有河陇及西域的愿望。在莫高窟第 55、98、100、108、454 等窟中，均有曹议金的供养人画像题记，今合抄于下：

故敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王讳议金供养；

河西陇右伊西庭楼兰金满等州□□□□观察□（处）……[议金]；

故敕授河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校中书令……讳议金；

敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使……□西大王讳议金供养；

皇祖敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校侍中兼中书令□□□（托）西□（大）□（王）讳议金。^[28]

在敦煌文献中，一般称曹议金为河西节度使。P. 2675v《河西归义军节度使曹议金上某相公状》首题：

河西归义军节度观察处置管内营田押蕃落等使金紫光禄

大夫检校太保兼令公御史大夫上柱国曹议金状上^[29]
 既然曹议金在给某相公的状文中在“归义军节度……等使”之前加有“河西”二字,则归义军民众自然也多称他为河西节度使,如 P. 3262、P. 3781 两篇《后梁时代建窟祈愿文》先后为大梁帝主、河西节度使尚书、天公主、宋氏夫人等造窟祈愿,这位后梁时代的河西节度使显然就是归义军节帅曹议金。S. 1181《后唐长兴二年(931)十二月二十六日河西节度使结坛回向文》、P. 2704《后唐长兴四至五年(933—934)河西归义等军节度使曹议金回向疏》均称之为“河西归义等军节度使”。

自曹议金后,归义军节度使虽也有称“河西节度使”或“河西归义军节度使”,但已不再加“陇右伊西庭楼兰金满等州”之名号,第 100、108 窟甬道南壁在曹议金画像之后为曹元德,均署曰:

敕河西归义军节度押蕃落等使检校司空谯郡开国公曹元德一心供养^[30]

又, S. 4245《河西节度使曹元德造佛窟功德记》记载国母圣天公主带领僧俗众人,亲至弥勒像前,“有谁施作? 时则有我河西节度使司空”云云,并为当今帝主、故父大王、司空、天公主小娘子及两国皇后等发愿祈福,这位检校官为司空的河西节度使即曹元德。^[31]

很明显,从曹议金之后的历任节度使,在官衔上大多称“归义军节度使”,已不再使用“河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使”的名号,甚至连“河西”二字亦多不加。这一点从莫高窟第 55、454 窟中的几位节度使供养人画像题记可以看得很清楚,如第 55 窟甬道南壁依次排列的四身归义军节度使题曰:

故敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王诃议金供养;

敕归义□节度瓜沙等州观察处置押蕃落等□检校太□(尉)□□御史大夫谯郡□□□……;

敕受忠顺安远功臣归义军节度瓜沙等州……;

窟主敕推诚奉国保塞功臣归义军……^[32]

从这四身节度使的顺序及窟主身后的“侄……瓜州防御使……”曹延恭的称呼来推断,该窟窟主为曹氏归义军第四任节度使曹元忠,以上四身供养人画像分别为曹议金、曹元德、曹元深、曹元忠,后三人的节度使官衔显然与曹议金迥异。从第454窟甬道南壁的曹议金、曹元忠、曹延恭、曹延禄等归义军节度使官衔题记同样也可知道,只有曹议金才带“河西陇右伊西廷楼兰金满等州节度使”的称号,其余都仅称“归义军节度使”或“归义军节度瓜沙等州”,这说明曹议金时期归义军外向发展,对外战争,试图开疆拓土;而此后仅守瓜、沙二州,保境安民而已。

二、归义军节度留后与自称节度使

唐后期五代,中央权力削弱,藩镇势力强大,藩帅的选任经常不由朝命,而是由军中自相拥立,中央朝廷只得默认或允许,有的藩镇甚至还形成了家族几代世袭节度使的情形。因此,在具有相当独立性的藩镇,其节度使往往由本镇拥立,先在境内自称节度留后,^[33]继而向朝廷派遣使者,邀求旌节,获得正式的节度使任命。

归义军作为晚唐五代的地方藩镇,实行奉中原皇朝为正朔的政策,希望获取中央朝廷所赐旌节,藉以统治河西。然而,归义军偏在西陲,几乎一直由张、曹两大家族所统治,形成了独立性极强的地方政权,与中原皇朝的关系若即若离,或亲或疏。敦煌与唐都长安及五代京城开封、洛阳等地距离遥远,且中间为少数民族部落所阻隔,归义军统治者想要获得中央朝廷的节度使旌节,也不是一件容易之事。因此,归义军首领在继位之后,均先自称节度留后,然后派遣使节出使京城,请求朝廷颁赐旌节。不过实际的情形是,归义军首领在尚未获得中央朝廷正式任命的情况下,往往在境内公然自称为节度使。

实际上,除了归义军首任节度使张议潮之外,其他所有的藩帅都是先在境内自称节度使(但在对待中原皇朝时则称归义军节度留后使,或曰节度留后、节度兵马留后),然后遣使入京,乞授旌节。当然,有不少归义军统治者后来获得了中央朝廷的旌节与节度使任命,但也有一些人在他执政期间始终未获朝命。这种自称节度使的现象成为归义军节度使官制上一个的显著特征。

首先需要辨别的是 P. 3556《周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序》中对其父亲张议潭的职衔记载。荣新江、钱伯泉、郑炳林三氏皆曾对之录文,今节录张议潭部分于下:

皇祖讳议潭,归义军节度兵马留后使,后入质归朝,受(授)金吾卫大将军。明时祥瑞,圣代规猷。神谋授渭水之机,妙算蕴土己桥之策。上知乾象,破蕃丑而七郡尘清;下爱黎民,传汉号于四方世界。可谓见机而作,君子何惭;盘桓卧龙,候时即起。而乃束身归阙,面见龙颜。球乐御场,马上奏对。^[34]

张议潭于大中初年出使长安,献捷唐廷;在 851 年归义军建立之后,他出任沙州刺史,于 853 年先身入质,从此居住在唐都长安,直至去世再未回至敦煌。在其它敦煌文献与传世史籍中,未见到张议潭为归义军节度留后使。据该墓志铭图版可知,这段文字窜行夹写现象较为严重,“皇祖讳议潭”数字应是夹抄加入的,而“归义军节度兵马留后使后入质归朝受金吾卫大将军”又属再次的添抄夹行,^[35]从“明时祥瑞,圣代规猷”到“球乐御场,马上奏对”的一段话,其实并非描述张议潭,而是写张议潮的文字。尤其是,此篇墓志铭作于后周时期,张氏娘子对一百年前祖父的官衔虽用行间添加的方式记载为归义军节度留后使,但仅为孤例,故不可信。

咸通八年(867),归义军节度使张议潮入朝长安,其侄张淮深代掌藩镇。十三年(872),张议潮在长安去世。P. 3425《金光明变相一铺铭并序》中云:

清信弟子使持节沙州刺史充归义军兵马留后当管营田使
守左骁卫大将军赐紫金鱼袋清河张么乙^[36]

据荣新江先生考证,这篇文献的撰写年代为咸通八年(867)初,张么乙为张淮深。^[37]在他执政期间,曾多次派遣使者,赴京求节。然而二十年间,张淮深一直未能得到唐廷的正式任命,迟迟得不到旌节,这对于他的政治统治非常不利,归义军内部出现了派系斗争。文德元年(888)十月十五日,唐朝终于派遣宦官宋光庭等人远赴敦煌,给张淮深送来节度使旌节,但为时已晚,两年之后归义军内部发生政变,张淮深举家被害。

在张淮深之后,归义军政局动荡,变乱不断,张淮鼎、索勋相继掌权,均属于在境内自称归义军节度使。893年,嫁给李明振的张议潮第十四女率众再次发动政变,诛杀索勋,拥立侄子张承奉为节度使,但归义军实权却落入了李氏手中,直到896年张承奉诛灭李氏诸子之后他才开始亲政。从纪年在893—900年间的敦煌文献可以知道,张承奉在境内自称归义军节度使,但实际上直到光化元年(900)八月,他才被唐朝正式授予归义军节度使的官告与旌节。《旧唐书·昭宗纪》云:

己巳,制前归义军节度副使、权知兵马留后、银青光禄大夫、检校国子祭酒、监察御史、上柱国张承奉为检校左散骑常侍,兼沙州刺史、御史大夫,充归义节度、瓜沙伊西等州观察处置押蕃落等使。^[38]

914年,曹议金取代张氏,建立曹氏归义军政权。但在得到五代中央朝廷旌节、官告赐授之前,曹议金一直以归义军节度留后使自居。P. 3239《甲戌年(914)十月十八日前正兵马使邓弘嗣改补充左厢第五将将头牒》首题:“敕归义军节度兵马留后使牒”,尾署“使检校吏部尚书兼御史大夫曹仁贵”。又,编号为P. 4638的两件《权知归义军节度兵马留后守沙州长史曹仁贵状》均署云:

权知归义军节度兵马留后、守沙州长史、银青光禄大夫、

检校吏部尚书、兼御史大夫、上柱国曹仁贵。^[39]

节度兵马留后即节度留后，或曰节度留后使，^[40]曹议金显然是模仿了张承奉的做法，一方面以权知归义军节度兵马留后的身份对待中央朝廷，一方面在境内自称归义军节度使。直到同光二年（924）五月，后唐朝廷才正式授予曹议金归义军节度使的官衔。^[41]

继曹议金之后，曹元德为归义军节度使，同样他在给五代朝廷官员所上的状中却称作归义军节度留后使，P. 3260《某年十二月三日归义军节度留后使曹元德状》末尾署云：

十二月三日归义军节度留后使检校司空曹元德状^[42]

P. 3556v《后唐清泰三年（936）正月廿一日归义军节度留后使曹元德转经施舍疏》末尾亦署：

清泰三年正月廿一日弟子归义军节度留后使检校司空曹元德谨疏^[43]

又，台北“中央”图书馆藏敦煌文献 004746《大般涅槃经》后部有杂写文字，今录其中两行于下：

敕河西陇右楼兰金满等州节度观察；

敕归义军节度留后使检校司空兼御史大夫上柱国曹。^[44]

前者抄录不全，从带“河西陇右楼兰金满等州”头衔看应为曹议金，后者的使职官、检校官与 P. 3556、P. 3260 号所载曹元德的官衔完全相同。

939 年，曹元德卒，弟元深上台，但《旧五代史·晋少帝纪》却记载天福八年（943）正月“庚寅，沙州留后曹元深加检校太傅，充沙州归义军节度使。”^[45]是知曹元深虽然在境内自称为归义军节度使，但在对待后晋朝廷方面却一直称沙州留后（即归义军节度留后），直到 943 年初才名正言顺。

944 年，曹元深卒，弟元忠继任为节度使。曹元忠首先是在开运三年（946）三月被后晋朝廷任命为沙州留后，并得到了其后的后汉朝廷的认可。^[46]然后一直等到显德二年（955）正月，后周才正

式授予他归义军节度使的官职。^[47]

此后,曹延恭、曹延禄相继出任归义军节度使,P. 3827《宋开宝七年(974)六月六日权归义军节度兵马留后曹延禄上表》云:

权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御史大夫上柱国谯县开国男食邑三百户臣曹延禄:当道去开宝七年六月六日,臣父薨亡,臣兄瓜州防御使金紫光禄大夫检校司徒兼御史大夫上柱国谯县开国男食邑三百户延恭,充归义军节度兵马留后。寻便差臣权知瓜州军事,充归义军节度副使。至(后缺)^[48]

曹延恭于974—976年在位,时间较短,未能得到宋廷实授的节度使衔,故在表文中以归义军节度兵马留后的身份出现,但实际上他在境内已自称为归义军节度使了。976年,曹延禄出任归义军节度使,亦属境内自称,在对待宋朝方面仍以归义军节度兵马留后的身份出现,P. 3660v《宋太平兴国四年(979)四月敕归义军节度兵马留后曹延禄牒》末尾署云:

太平兴国四年四月日,权归义军节度兵马留后、金紫光禄大夫、检校司空、兼御史大夫、上柱国、谯县开国男、食邑三百户曹延禄牒。^[49]

直到咸平四年(1001),他才得到宋朝给他归义军节度使的正式任命,《宋会要辑稿·蕃夷五》云:

制:权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御史大夫上柱国谯县男曹延禄,可检校太保归义军节度瓜沙等州观察处置营田押蕃(蕃)落等使。^[50]

曹延禄统治末年,内部发生了政变,侄曹宗寿杀害延禄,“宗寿权知留后,而以其弟宗允权知瓜州。表求旌节,乃授宗寿节度使。”^[51]

值得注意的是,沙知先生为《敦煌学大辞典》撰写“归义军节度观察留后印”这一辞条时,曾指出P. 3835《观世音菩萨秘密藏无

部碍如意心轮陀罗尼经一卷》背面钤有一方“归义军节度观察留后印”。^[52]归义军统治者为了获得中央皇朝的政治支持,在没有得到朝廷的旌节、官告赐予之前,常自称留后(有时也被中央朝廷任命为留后)。由于归义军节度使、观察使二职常由一人兼领,故通常只铸一枚“归义军节度观察留后印”。

综上所述,在归义军历任统治者中,除了首任节度使张议潮由唐朝任命之外,其余的全都在境内先自称归义军节度使,然后等待中央朝廷的正式任命;在没有得到旌节、官告之前,他们在给中原朝廷及其官员上表状时,则多称作节度留后,事实上他们在归义军境内早已实任节度使之职了。

三、归义军节度使兼领其它使职

唐代后期,藩镇战乱,以军事为先,节度使权力甚重,持有旌节,专赏专杀,具有其它诸使无可比拟的权力;而且节度使还经常兼领观察、支度、营田及押蕃落等使,成为藩镇的最高军政长官。虽然朝廷曾颁布诏令,罢其兼领,但越到后期,藩镇势大,节度使兼职现象一直不改。《全唐文》卷60收录元和年间颁发的《罢诸道节度使兼支度营田使诏》云:

事关军旅,并属节制;务系州县,悉归廉察。二使所领,实曰管辖。诸道支度、营田,承前各置使。自艰虞以后,名制因循,方镇除授之时,或有兼带此职。^[53]

可见中唐时期节度使多兼支度、营田等使,《唐会要》卷78《诸使中·节度使》摘录此诏,把观察使也包括进去了:

事关军旅,并属节制;务系州县,悉归察廉。……艰难以后,优崇节将,天下拥旄者,常不下三十人,例衔节度支度营田观察使。^[54]

尽管《全唐文》哀集较晚,但宋修《唐会要》应取材于宪宗之诏文,

诏令的内容显然在被王溥截取时又添加了观察使一项,但这也符合唐后期藩镇的实情。由于节度使权大,经常侵越其它诸使的权责,或兼领众使;而在有些不置节度使的南方藩镇,则仍以观察使为首。总之,唐后期地方上大致形成了以节度使为首的藩镇体制,拥有军、政、财权及官吏辟署之权。故赵翼《廿二史札记·唐节度使之祸》有云:“唐之官制,莫不善于节度使。……每以数州为一镇,节度使即统此数州,州刺史尽为其所属,故节度使多有兼按察使、安抚使、支度使者。既有其土地,又有其人民,又有其甲兵,又有其财赋,于是方镇之势日强。……大者连州十数,小者犹兼三四,所属文武官,悉自置署,未尝请命于朝,力大势盛,遂成尾大不掉之势。”^[55]

晚唐五代宋初归义军偏处西陲,独立性强,更加大了节度使的权力,张、曹二氏归义军节度使基本上都兼领了观察使、支度使、营田使等职,并因境内有少数民族居住,节度使遂又带有押蕃落使,集军事、行政、财政和管理少数民族等权力于一身。归义军节度使的兼职现象从首任节度使张议潮开始就已如此,之后衍成惯例。《资治通鉴》卷249胡三省注云:

按《实录》:“[大中]五年,二月,壬戌,天德军奏沙州刺史张义潮、安景旻及部落使阎英达等差使上表,请以沙州降。十月,义潮遣兄义泽以本道瓜、沙、伊、肃等十一州地图户籍来献。河、陇陷没百余年,至是悉复故地。十一月,建沙州为归义军,以张义潮为节度使,河、沙等十一州观察、营田、处置等使。”^[56]

《实录》作为修史所依靠的最原始史料,对张议潮职务的记载极为详细也很可靠。然而,敦煌莫高窟第98窟张议潮的供养人画像题记又进一步补充了他的其它兼职:

故外王父前河西一十一州节度管内观察处置押蕃落支度营田等使……张议潮一心供养^[57]

是知张议潮所兼之职有观察处置使、支度使、营田使、押蕃落使。在该窟他的身后第三身供养人是节度使索勋，题作“敕归义军……节度管内观察处置押蕃落支度营田等使……索讳勋一心供养”，也带有这些使职。

需要说明的是，节度使、观察使是藩镇的基本使职，而对于处在“四面六蕃围”^[58]的归义军来说，押蕃落使是个重要的职务，当然要由节度使来兼领。支度使、营田使虽然一般也多由节度使兼任，但在一些文献和石窟题记中则未必署全，或者仅以“……等使”来表示。如上面提到的节度使索勋，第98窟他的官衔题名显示其兼任了所有的这些使职，可在第196窟中却省略了支度使，在第9窟中连营田使也给省去了，都以“……等使”表示。^[59]

又如，光化元年(900)八月，唐朝任命张承奉为“检校左散骑常侍，兼沙州刺史、御史大夫，充归义节度、瓜沙伊西等州观察处置押蕃落等使”，^[60]从“使”字之前有一“等”字来看，应该也是省写了支度使、营田使二职。同光(924)二年五月，后唐以曹议金为“简较(检校)司空守沙州刺史，充归义军节度、瓜沙等[州]观察处置、管内营田、押蕃落等使”，^[61]则是略书了支度使。P. 2675v《河西归义军节度使曹议金上某相公状》首题：“河西归义军节度观察处置管内营田押蕃落等使金紫光禄大夫检校太保兼令公御史大夫上柱国曹议金状上”，^[62]亦未书支度使，仅以“……等使”称云。

S. 518《后汉天福拾肆年(949)八月廿二日归义军节度使曹元忠再建窟檐记》云：

维大汉天福拾嗣年岁次丙午(949)八月丁丑朔廿二日戊戌，敕河西归义军节度、瓜沙等州观察处置、支度、营田、押蕃落等使，光禄大夫、特进、检校太傅、食邑壹仟户、食封叁伯户、谯郡开国侯曹公之世再建窟檐记。^[63]

949年担任归义军节度使的是曹元忠，但他直到后周显德二年(955)正月才得到归义军节度使的正式任命，^[64]因此这件文献中

曹元忠的职衔是其在境内的自称,但在节度使的基础上仍带有观察处置、支度、营田、押蕃落等使。^[65]

在莫高窟第444、431窟的窟檐题梁上,分别有北宋初年归义军节度使曹延恭、曹延禄时期的题记,红底墨书,今合抄于下:

维大宋开宝九年岁次丙子(976)正月戊辰朔七日甲戌,敕归义军节度、瓜沙等州观察处置、管内营田、押蕃落等使,特进、检校太傅、兼中书令、淮南开国公、食邑一千五百户、食实封三百户曹延恭之世创建纪;

维□(大)宋太平兴国五年岁次□(庚)辰(980)二月甲辰朔廿二日乙丑,敕归义军节度、瓜沙等州观察处置、管内营田、押蕃落等使,□(特)□(进)、检校太傅、同中书门下平章事、淮南开国公、食邑一仟伍佰户、食实封七伯户曹延禄之世创建此窟檐纪。^[66]

事实上,太平兴国五年(980)二月廿二日曹延禄还没有得到宋朝的正式官职任命,《宋大诏令集》卷240收录有太平兴国五年四月丁丑颁布的《沙州曹延禄拜官制》云:

权归义军节度兵马留后、金紫光禄大夫、检校司空、兼御史大夫、上柱国、淮南男曹延禄,义勇立身,忠贞挺志;奕世统临于沙漠,乃心倾向于阙庭;奉正朔于惟恭,修职贡而不怠;纯诚益着,茂典犹稽;宜加节制之名,以重蕃宣之寄;可检校太保、沙州刺史,充义勇军节度使、瓜沙等州观察处置营田押蕃落等使。^[67]

不管是宋朝在该年四月授予曹延禄的义勇军节度使,还是二月曹延禄自己在莫高窟第431窟窟檐上所题的归义军节度使,其所兼使职是均为瓜沙等州观察处置、营田、押蕃落等使,支度使可能是被略写了。曹氏归义军末期的节度使曹宗寿、曹贤顺,在宋辽史籍中均有出现,但他们具体所兼之使职则因传世史籍与敦煌文献及石窟题记的阙载,不得而知。

最后需要指出,尽管归义军节度使兼领了观察、支度、营田、押蕃落等各种使职,但每个使职仍然各开幕府,分置僚佐。

四、归义军节度使称王现象

从张承奉到曹氏时期,归义军节度使的一个比较特殊的现象是称王。苏莹辉先生发表过一系列论文,对张承奉及曹氏归义军节度使的称王问题进行了考证,认为曹议金、元忠、延禄、宗寿、贤顺等六位节度使称过大王。^[68]荣新江先生在考察归义军节度使称号时,也把大王作为称号的一种,并说:“最突出的倾向是作为归义军节度使,却号称大王,反映了曹氏归义军政权独立性的一面。”^[69]这种称王现象从晚唐归义军节度使张承奉时起,至五代北宋曹氏多位节度使,确实表明归义军具有很强的独立性。

据 P. 4640v《己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》记载,庚申年(900)六月“十七日,金山传处分,楼上纳粗纸壹帖”,联系到张承奉建立西汉金山国并称帝王一事,此处之“金山”,似为金山王,指归义军节度使张承奉。果若如是,则大约在 900 年他就已经开始称金山王了。P. 3718《河西节度押衙知应管内外都牢城使张良真生前写真赞并序》记载他于“金山王时,光荣充紫亭镇主。”P. 4654《归义军节度衙前都押衙充内外排阵使罗通达邈真赞并序》亦云:“洎金山王西登九五,公乃倍位台阶,英高国相之班,宠奖股肱之美”,是说金山王张承奉建立西汉金山国、成为九五之尊的帝君之后,任命衙前都押衙罗通达为宰相。前揭破用历亦曾多次提到都押衙罗通达,再联系该历中的“金山传处分”一语,似表明张承奉在登基之前已称金山王。又,杨秀清先生揭出 P. 4044《修文坊巷社再缉(葺)上祖兰若标画两廊大圣功德赞并序》中有“奉为我拓西金山王永作西垂之主”之语,并据之认为张承奉称拓西金山王在金山国立国之前。^[70]此条资料至为重要,

黄永武博士在影印《敦煌宝藏》时，恰漏掉了整整一张胶片；经查缩微胶卷，当以杨氏所揭出者为是，其功善莫大焉。^[71]张承奉在原来“金山王”称号的前面又加上了“拓西”二字，这为曹氏归义军首任节度使曹议金的“托西大王”称号找到了渊源。

910年，张承奉建立西汉金山国。在金山国时期，他使用过一枚“金山白衣王印”。P. 4632 + P. 4631《西汉金山国圣文神武白帝敕宋惠信可摄押衙兼鸿胪卿知客务》中多处钤有“金山白衣王印”，^[72]Дх. 03174《西汉金山国主张承奉敕行都录事曲再诚可摄正十将》亦钤16方“金山白衣王印”。^[73]从给宋惠信的敕文看，张承奉已改称西汉金山国圣文神武白帝，但印章却仍为金山白衣王印，可能是使用称帝之前称王时期的旧印章。911年，金山国与甘州回鹘战败，张承奉取消了西汉金山国的国号，降为西汉敦煌国，自称天王。S. 1563《甲戌年(914)五月十四日西汉敦煌国圣文神武王敕准邓传嗣女自意出家》上钤有3方“敦煌国天王印”。^[74]不过，自从张承奉独立建国之后，其称王或称帝已不属于藩镇节度使自称王号或帝号的范畴了，另当别论。

曹氏归义军初期，曹议金称托西大王，^[75]应是对张承奉“拓西金山王”称号的继承。莫高窟第55、100、108、401、454窟曹议金供养人画像题记均称他为托西大王：

故敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王讳议金供养；

故敕授河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校中书令……大……讳议金；

敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使□□□□□□□
西大王讳议金供养；

敕……拓西大王王谯□(郡)……□(曹)议金一心供养；

皇祖敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校侍中兼中书令□□□(托)西□(大)□(王)讳议金。^[76]

又榆林窟第 16 窟洞口有曹议金的供养人画像题记,也提到他称托西大王:

敕归义军节度使检校太师兼托西大王谯郡开国公曹议金
一心供养^[77]

曹议金“托西大王”的称号,在敦煌文献中亦有出现,如 P. 3882《□元清邈真赞并序》云:

府君讳元清,字大静,即前河西一十一州节度使承天托西
大王曹公之亲外甥也。^[78]

此处“托西”之前又加“承天”二字。又 P. 3720《河西管内都僧统阴海晏墓志铭并序》载其“孙节度押衙充壮武将军银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国陈(阴)子升,则府主托西大王曹公弟(第)十三之婿也。”苏莹辉先生在他的系列论文中曾多次指出,曹议金称王不仅见于敦煌文献与石窟题记,而且还有正史依据,并以此来证明曹议金称王不是在归义军境内之自称,而是出自后唐中央朝廷之授命。^[79]其实不然,试看苏氏所录《旧五代史·唐明宗纪五》天成三年(928)五月的一条资料:

辛亥,沙州节度使曹义金加爵邑王。

苏莹辉先生认为曹议金被后唐明宗加封了王爵,其实这是苏氏点逗致误,史书原文为:

辛亥,沙州节度使曹义金加爵邑。王晏球上言,受收夺得
定州北西二关城。^[80]

按,王晏球为后梁、后唐时期著名战将,《旧五代史》卷 64、《新五代史》卷 46 皆有传。天成三年(928)五月曹议金被后唐加封爵邑,应是指其爵位从谯郡开国侯升为谯郡开国公,并增加食邑的户数。前揭榆林窟第 16 窟曹议金画像题记中称他为“托西大王谯郡开国公”,这种既称王又称公的爵号混乱现象,印证了曹议金从后唐朝廷那里只得到了谯郡开国公的封爵,但他却在归义军境内又自称更高一级的托西大王,当然这一王号显然是对张承奉“拓西金

山王”的一种沿袭。

荣新江先生曾考证指出：“从964年开始，曹元忠又继曹议金之后，号称起大王来。”^[81]根据目前所见的敦煌文献与画像题记，还未见到曹元德、元深称王的资料。曹元忠继承了乃父曹议金“托西大王”的称号，如 Ch. 00207《马、骆驼图》中有一些杂写文字，其中写道：

敕归义军节度使特进检校太师兼中书令托西大王曹元忠
与敕受凉国夫人浚阳翟氏……^[82]

又 Ch. 00207v (BM. SP77v)《宋乾德四年(966)五月九日归义军节度使曹元忠夫妇修北大像功德记》前题：

大宋乾德四年岁次丙寅五月九日敕归义军节度使特进检校太师兼中书令托西大王曹元忠与敕受凉国夫人浚阳翟氏因为斋月，届此仙岩。^[83]

除了称托西大王之外，曹元忠更多的是称敦煌王与西平王。S. 2687《宋乾德二年(964)四月廿二日归义军节度使敦煌王曹元忠之凉国夫人浚阳翟氏巾题记》首云：

归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹公之凉国夫人浚阳翟氏，敬造五色绣经巾一，施入窟内。^[84]

又 P. 2703 有两件《舅归义军节度使敦煌王曹元忠状》，是曹元忠以舅舅的身份写给甘州回鹘可汗的状文，末尾署云：

舅归义军节度使特进检校太师兼中书令敦煌王曹元忠状^[85]

又 S. 5973 有两件《宋开宝七年(974)归义军节度使敦煌王曹元忠舍施回向疏》，末尾分别署云：

开宝七年正月日归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹元忠疏；

开宝七年二月日归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹元忠疏。^[86]

就在这一年(974)六月六日,曹元忠卒于敦煌。太平兴国五年(980),宋廷得知曹元忠去世的消息,“赠元忠敦煌郡王”,^[87]由此可以确知,曹元忠称“敦煌王”是其在境内的自称,直到死后他才真正得到宋朝褒赠的王爵。

与敦煌文献中出现的“敦煌王”称号所不同的是,在莫高窟供养人画像题记中,曹元忠却是以“天册西平王”、“西平王”的身份出现的,这种现象颇值得玩味。第454窟甬道南壁的第四身供养人画像题记云:

叔父敕推诚奉国保塞功臣归义军节度□(使)……天册
□(西)□(平)□(王)□(讳)□元□(忠)□(供)□(养)^[88]

天册西平王有时径称为西平王,如第427、437窟曹元忠的供养人画像题记及窟檐题梁写道:

……□(检)□(校)太师兼[中]书令西平王曹元□(忠)
一□(心)……;

维大宋乾德八年岁次庚午(970)正月癸卯朔二十六日戊辰敕推诚奉国保塞功臣归义军节度使特进检校太师兼中书令西平王曹元忠之世创建此窟檐纪;

……归义军节……西平王曹元忠供养。^[89]

曹元忠的天册西平王、敦煌王的称号,为其子曹延禄所承用。

S. 5917《某年六月归义军节度使曹延禄状》题云:

六月日归义军节度使检校太师兼中书令天册西平王曹延禄状^[90]

莫高窟第342窟也有“……西平王曹延□一心供养”的题记。^[91]至于曹延禄称敦煌王,S. 4400《宋太平兴国九年(984)二月廿一日归义军节度使敦煌王曹延恭镇宅文》、P. 2649《宋太平兴国九年(984)归义军节度使敦煌王曹延禄祈祷文》均记载到他称敦煌王,又P. 3576《宋端拱二年(989)三月归义军节度使曹延禄设斋舍施回向疏》末署:

端拱二年三月日弟子归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹延禄疏^[92]

榆林窟第35窟供养人画像题记云：

敕推诚奉化功臣归义军节度瓜沙等州观察处置管[内]营田押番(蕃)落等使特进检校太师兼中书令敦煌王谯郡开国□□食邑一千七百□曹延禄一心供养^[93]

此外,莫高窟天王堂塔内东壁门楣上方的墨书功德记中有“敦煌王曹□□圣天公主”与“归义军节度使特进检校太师兼中书令敦煌□(王)曹延□”的文字,^[94]当为曹延禄无疑。特别值得注意的是,到了宋朝,为了拉拢归义军以牵制西夏,不仅追赠已经去世的曹元忠为敦煌郡王,而且在“咸平四年(1001),封延禄为谯郡王。”^[95]对曹延禄谯郡王的封赠,是中原皇朝首次赐予归义军节度使正式的王爵称号。不过,次年敦煌发生内部政变的消息传到了宋都开封,节度使曹延禄被害,侄曹宗寿上台。他在境内沿用了父祖们的“敦煌王”称号,《辽史·圣宗纪五》记载统和二十四年(1006)八月:

是月,沙州敦煌王曹寿遣使进大食马及美玉,以对衣、银器等物赐之。^[96]

曹寿即曹宗寿,其称敦煌王在敦煌文献中也有记载,如Φ:322两件《宋咸平五年(1002)归义军节度使曹宗寿与夫人汜氏捐经题记》分别题云:

施主敦煌王曹宗寿与济北郡夫人汜氏同发信心,命当府匠人编造帙子及添写卷轴,报恩寺藏造。维大宋咸平五年壬寅岁五月十五日日记;

施主敦煌王曹么与济北郡夫人汜氏同发信心,先命当府匠人编造帙子,后请手笔添写新旧经律论等,通共成满报恩寺藏教造者。维大宋咸平五年壬寅岁七月十五日日记。^[97]

1014年,曹宗寿卒,其子曹贤顺(又作曹顺)继任归义军节度

使。曹贤顺境依照惯例,在境内早已自称敦煌王,辽圣宗开泰八年(1019)正月,辽朝正式赐“封沙州节度使曹顺为敦煌郡王”。^[98]在次年,《辽史·圣宗纪七》又记载到辽朝与归义军之间的互使交往,其中两次提到曹贤顺“敦煌郡王”的爵号:

[开泰九年(1020)秋七月]甲寅,遣使赐沙州回鹘敦煌郡王曹顺衣物;

[九月]乙亥,沙州回鹘敦煌郡王曹顺遣使来贡。^[99]

由于归义军晚期出现的回鹘化倾向,^[100]故辽朝把归义军称作沙州回鹘。显然,辽朝把敦煌的归义军政权视为一个独立的国家,因此将之列入《辽史·属国表》中,并给予王爵的封赐。^[101]

除了以上各种王爵称号之外,在一些敦煌佛经文献上还钤有一枚“瓜沙州大王印”,^[102]然而目前所见的这枚印章全部盖在佛经之上,没有任何显示印章使用者的痕迹。据王艳明先生考证推断,该枚印章的使用者为归义军节度使曹宗寿,自称为“瓜沙州大王”;同时他排除了曹贤顺称瓜沙州大王的可能。^[103]我同意曹宗寿称瓜沙州大王的论断,不过其子曹贤顺也很可能会继续使用这个王号,因为归义军节度使一人使用几个王号的现象是比较普遍的。

在传世史籍中,《宋史·夏国传上》又记载到西夏仁宗天圣“八年(1030),瓜州王以千骑降于夏。”^[104]吴广成在他的《西夏书事》卷12中将瓜州王比定为曹贤顺,然而曹贤顺此时为归义军节度使,并被辽朝封为敦煌郡王,甚至还有瓜沙州大王之称号,不应再为低一级别的瓜州王。李正宇先生则又推断该瓜州王为沙陀李氏。^[105]归义军末期,曹贤顺为节度使,治沙州,其“弟延惠为检校刑部尚书、知瓜州”,^[106]“瓜州王”或许可能为曹延惠之王号。若排除了曹贤顺为瓜州王的可能性,这一问题的讨论已不属于归义军节度使称王的范畴了。

总而言之,张承奉及曹氏多位节度使的称王现象,是归义军独

立化倾向的标志,甚至一度建立了西汉金山国与敦煌国;在曹氏执政的一百二十多年间,尽管归义军以藩镇的姿态对待五代及宋中原诸朝,但曹氏六位节度使的称王现象,仍显示出独立割据的性格,这与五代的总体特征是相一致的。到宋、辽初年,北宋与辽朝都争相赐予归义军节度使“谯郡王”、“敦煌郡王”等爵号,愈加表明归义军独立国家的性格。与节度使称王现象相应的,在曹氏归义军时期的一些敦煌文献中,还出现了王宫、宫人、天公主、太子等称谓。^[107]

注 释

[1]晚唐五代宋初建节敦煌的藩镇政权,疆域时有盈缩,在称号上也有多种,或以道名曰河西节度使,或以军名曰归义军节度使,或以治州名曰沙州节度使,一般称为归义军。但到宋代,朝廷曾改其军号为义勇军,而从敦煌文献的记载来看,实际上沙州未奉朝命,仍用归义军之名。参《宋大诏令集》卷240《沙州曹延禄拜官制(太平兴国五年四月丁丑)》云:“权归义军节度兵马留后、金紫光禄大夫、检校司空、兼御史大夫、上柱国、谯郡男曹延禄,义勇立身,忠贞挺志;奕世统临于沙漠,乃心倾向于阙庭;奉正朔于惟恭,修职贡而不怠;纯诚益着,茂典犹稽;宜加节制之名,以重蕃宣之寄;可检校太保、沙州刺史、充义勇军节度使、瓜沙等州观察处置营田押蕃落等使。”北京:中华书局,1962年,第943页。

[2][宋]欧阳修、宋祁《新唐书》卷67《方镇表四》,北京:中华书局,1975年,第6册第1861—1895页。

[3]吴廷燮《唐方镇年表》卷《河西》,第3册第1216—1227页;卷5《归义》,第2册第707—715页,北京:中华书局,1980年。此外,[清]万斯同《唐镇十道节度使表》、[清]黄大华《唐藩镇年表》等皆太简略,载《二十五史补编》,北京:中华书局,1955年,第5册第7269—7272、7277—7282页。

[4][清]万斯同《五代诸镇年表》,《二十五史补编》,第6册第7699—7702页。

[5]朱玉龙《五代十国方镇年表》“凉州”、“沙州”条,北京:中华书局,

1997年,第357—369页。

[6]罗振玉《瓜沙曹氏年表》,原载《雪堂丛刻》,1915年;此据陈国灿、陆庆夫主编《中国敦煌学百年文库·历史卷(一)》,兰州:甘肃文化出版社,1999年,第1—12页。

[7][日]藤枝晃《沙州归义军节度使始末》(一)至(四),原载《东方学报》1942年第12本第3分第58—98页、第4分第42—75页,1943年第13本第1分第63—94页、第2分第46—98页;此据金伟、张虎生、李波汉译文,载《国外藏学研究译文集》,拉萨:西藏人民出版社,1998年,第38—172页。

[8]唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》,《中华文史论丛》第1辑,北京:中华书局,1962年;又载沙知、孔祥星编《敦煌吐鲁番文书研究》,兰州:甘肃人民出版社,1984年,第161—182页。

[9]荣新江《沙州归义军历任节度使称号研究(修订稿)》,《敦煌学》第19辑,台北,1992年,第15—67页;《归义军史研究》第二章《归义军历任节度使的卒立世系与称号》,上海:上海古籍出版社,1996年,第60—147页。

[10]荣新江《归义军史研究》,第179页。

:[11]《资治通鉴》卷249《唐纪六十五》宣宗大中五年(851),第17册第8048—8049页。

[12]S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》,参荣新江《敦煌写本〈敕河西节度兵部尚书张公德政之碑〉校考》,《归义军史研究》,第401页。

[13][后晋]刘昫等《旧唐书》卷38《地理志一》,北京:中华书局,1975年,第5册第1392—1393页。

[14]《新唐书》卷67《方镇表四》,第6册第1884、1886页。

[15][宋]欧阳修《新五代史》卷74《四夷附录三》记载后唐长兴四年(933)凉州留后孙超派遣大将拓拔承谦等人到京师洛阳请求旌节,承谦对唐明宗说:“吐蕃陷凉州,张掖人张义朝募兵击走吐蕃,唐因以义朝为节度使,发郛州兵二千五百人戍之。唐亡,天下乱,凉州以东为突厥、党项所隔,郛兵遂留不得返,今凉州汉人皆其戍人子孙也。”明宗乃拜孙超节度使。北京:中华书局,1974年,第3册第914页。唐朝派遣郛州兵戍防凉州之事,在敦煌文献S. 4397《观世音经》题记有印证:“广明元年(880)肆月拾陆日,天平军凉州弟(第)五般防戍都右厢厢兵马使梁矩,缘身戍深蕃,发愿写此经。”此件文献

在黄永武主编《敦煌宝藏》第133册、《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第6卷中皆失录,此据荣新江《归义军史研究》,第160页。

[16]上海古籍出版社、法国国家图书馆合编《法藏敦煌西域文献》,上海:上海古籍出版社,2002年,第25册第255页。荣新江、钱伯泉、郑炳林等都曾过录此篇墓志铭,皆将行间文字径以入正文之中,不确。参荣氏《敦煌卷子札记四则》,北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》,北京:北京大学出版社,1983年,第2辑第634—637页。钱氏《有关归义军前期历史的几个问题——〈周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序〉研究》,《敦煌学辑刊》1987年第1期,第83—87页;郑氏《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第400页。

[17]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,北京:文物出版社,1986年,第31、32、73、74页。

[18]李永宁《敦煌莫高窟碑文录及有关问题(一)》,《敦煌研究》1981年试刊第1期,第64—66页。

[19]S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》,参荣新江《敦煌写本〈敕河西节度兵部尚书张公德政之碑〉校考》,《归义军史研究》,第404页。

[20]P. 5007《诗四首》中间附记“仆固天王乾符三年四月廿四日打破伊州”一行文字,载黄永武主编《敦煌宝藏》,台北:新文丰出版公司,第135册第157页。

[21]P. 3569v《唐光启三年(887)四月归义军官酒户马三娘龙粉堆支酒本牒与押衙阴季丰算会牒》记载该年三至四月西州回鹘派遣一个由三十五人组成的使团来到沙州,得到归义军的酒食招待。又参荣新江《张氏归义军与西州回鹘的关系》,《1990敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》,沈阳:辽宁美术出版社,1995年,第118—132页。

[22]荣新江《归义军史研究》,第199页。

[23]《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑文最后一位节度使残缺,但为张承奉无疑。张承奉的归义军节度使职衔带“节度瓜沙伊西等州”云云,更有唐朝诏命可以证实,参《旧唐书》卷20上《昭宗纪》云:“己巳,制前归义军节度副使、权知兵马留后、银青光禄大夫、检校国子祭酒、监察御史、上柱国张承奉为检校左散骑常侍,兼沙州刺史、御史大夫,充归义节度、瓜沙伊西等州观

察处置押蕃落等使。”第3册第768页。

[24]这里,除了张氏归义军后期与西州回鹘、伊州回鹘保持友好关系之外,还应该考虑到早在张议潮时代就已经对西域地区回鹘人进行名义上的统领,如《旧唐书》卷19上《懿宗纪》记载咸通七年(866)“十月,沙州张义潮奏:差回鹘首领仆固俊与吐蕃大将尚恐热交战,大败蕃寇,斩尚恐热,传首京师。”第3册第660页。《资治通鉴》卷250《唐纪六十六》懿宗咸通七年(866)“春,二月,归义节度使张义潮奏北庭回鹘固俊克西州、北庭、轮台、清镇等城。”第17册第8113页。表明西州回鹘仆固俊从一开始就藩属于归义军。

[25]郑炳林《〈索勋纪德碑〉研究》,《敦煌学辑刊》1994年第2期,第62页。

[26]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第87页。

[27]《新五代史》卷74《四夷附录三·吐蕃》,第3册第914页。[宋]薛居正等《旧五代史》卷31《唐书·庄宗纪五》记载后唐同光二年(924)四月,“以朔方、河西等军节度使韩洙依前检校太傅、兼侍中,充朔方、河西等军节度使,灵、盐、威、警、雄、凉、甘、肃等州观察使。”北京:中华书局,1976年,第2册第433页。

[28]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第17、32、49、51、171页。

[29]《法藏敦煌西域文献》,上海:上海古籍出版社,2001年,第17册第197页。又,台北“中央”图书馆藏敦煌文献004746《大般涅槃经》后部杂写有“救河西陇右楼兰金满等州节度观察”两行,应为曹议金。参《国立中央图书馆藏敦煌卷子》,石门图书公司印行,1976年,第2册第710页。

[30]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第49、51页。第108窟曹元德画像题记为“救河西归义等军节度……”,多一“等”字。

[31]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》,第6卷第10页。又参荣新江《归义军史研究》第二章第七节《曹元德(935—939)》,第109页。

[32]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第17—18页。

[33][宋]司马光《资治通鉴》卷216《唐纪三十二》玄宗天宝六载(747)胡三省注云:“节度使或出征,或入朝,或死而未有代,皆有知留后事,其后遂以节度留后为称。”北京:中华书局,1956年,第15册第6888页。

[34]荣新江《敦煌卷子札记四则》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》第2辑,

第631—673页。钱伯泉《有关归义军前期历史的几个问题——〈周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序〉研究》，《敦煌学辑刊》1987年第1期，第83页；郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第400页。

[35]《法藏敦煌西域文献》，第25册第255页。

[36]《法藏敦煌西域文献》，上海：上海古籍出版社，2002年，第24册第169页。

[37]荣新江《沙州归义军历任节度使称号研究》，汉语大词典出版社、中国敦煌吐鲁番学会编《敦煌吐鲁番学研究论文集》，上海：汉语大词典出版社，1991年，第780—781页。

[38]《旧唐书》卷20上《昭宗纪》，第3册第768页。又，北7220v《杂写》中有“敕河西节度按检（检校）国子祭酒兼御史中丞银青光禄大夫兵马留后使”一行，从检校衔、宪衔看，似指张承奉。载黄永武主编《敦煌宝藏》，第104册第615页。

[39]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第4辑第387—388页。

[40]据P.2992v《归义军节度兵马留后使曹〔元德〕上甘州回鹘众宰相状》与P.3260《归义军节度留后使检校司徒曹元德状》知，节度兵马留后使即节度留后使。

[41][宋]王钦若等编《册府元龟》卷170《帝王部·来远》云：“后唐庄宗同光二年五月，以权知归义军节度兵马留后金紫光禄大夫简较（检校）尚书左仆射守沙州长史兼御史大夫上柱国曹义（议）金为简较（检校）司空守沙州刺史充归义军节度瓜沙等〔州〕观察处置管内营田押蕃落等使。”北京：中华书局，1960年，第2册第2057页。

[42]《法藏敦煌西域文献》，上海：上海古籍出版社，2002年，第22册第323页。

[43]《法藏敦煌西域文献》，第25册第256—257页。

[44]《国立中央图书馆藏敦煌卷子》，第2册第710页。

[45]《旧五代史》卷81《晋书·少帝纪一》，第4册第1075页。

[46]《旧五代史》卷84《晋书·少帝纪四》，第4册第1114页。S.4398《后汉天福十四年(949)五月新授归义军节度观察留后曹元忠献硃砂牒》，《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》，第6卷第55页。

- [47]《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》，第5册第1531页。
- [48]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》，第4辑第412页。
- [49]《法藏敦煌西域文献》，上海：上海古籍出版社，2002年，第26册第256页。
- [50][清]徐松辑《宋会要辑稿》第198册《蕃夷五·瓜沙二州》，北京：中华书局，1957年，第8本第7767页。
- [51][元]脱脱等《宋史》卷490《外国传六·沙州传》，北京：中华书局，1985年，第40册第14124页。
- [52]季羨林主编《敦煌学大辞典》沙知撰“归义军节度观察留后印”条，第291页。
- [53][清]董浩等编《全唐文》卷60宪宗皇帝《罢诸道节度使兼支度营田使诏》，中华书局，1983年，第1册第651页。
- [54][宋]王溥《唐会要》卷78《诸使中·节度使》，北京：中华书局，1955年，下册第1434页。
- [55][清]赵翼着、王树民校证《廿二史札记校证（订补本）》卷20《唐节度使之祸》，中华书局，1984年，上册第429—430页。
- [56]《资治通鉴》卷249《唐纪六十五》宣宗大中五年（851）胡三省注，第17册第8049页。
- [57]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第32页。
- [58]P. 3128v《敦煌曲子词》云：“敦煌悬（县），四面六蕃围。”载《法藏敦煌西域文献》，上海：上海古籍出版社，2002年，第21册第252页。
- [59]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第87、6页。
- [60]《旧唐书》卷20上《昭宗纪》，第3册第768页。
- [61]《册府元龟》卷170《帝王部·来远》，第2册第2057页。
- [62]《法藏敦煌西域文献》，第17册第197页。
- [63]《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》，成都：四川人民出版社，1990年，第2卷第240页。
- [64]《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》，第5册第1531页。
- [65]进入宋代，曹元忠于建隆三年（962）正月“可依前检校太傅兼中书令，使持节沙州诸军事行沙州刺史，充归义军节度使、瓜沙等州观察处置、管

[内]勾当营田、押藩(蕃)落等使”,同样省写了支度使。参《宋会要辑稿》第198册《蕃夷五·瓜沙二州》,第8本第7767页。

[66]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第168、164—165页。

[67]《宋大诏令集》卷240《沙州曹延禄拜官制(太平兴国五年四月丁丑)》,第943页。

[68]苏莹辉《瓜沙曹氏称“王”者新考》、《从几种敦煌资料论张承奉、曹议金之称帝、称王》,皆载其著《敦煌文史艺术论丛》,台北:新文丰出版公司,1987年,第96—109、146—153页。苏莹辉《张承奉称帝称王与曹仁贵节度沙州归义军颠末考》,《1990敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》,第50—65页。

[69]荣新江《归义军史研究》,第96页。该书第二章《归义军历任节度使的卒立世系与称号》所列表格,更清晰地展现曹氏归义军节度使称王的情况。

[70]杨秀清《敦煌西汉金山国史》,兰州:甘肃人民出版社,1999年,第64页。

[71]黄永武主编《敦煌宝藏》第132册第565—566页影印P.4044漏之,此据缩微胶卷。

[72]黄永武主编《敦煌宝藏》,第134册第45—46页。

[73]俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社合编《俄藏敦煌文献》,上海:上海古籍出版社,1998年,第10册第203页。另参季羨林主编《敦煌学大辞典》沙知撰“金山白衣王印”,第289页。

[74]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》,成都:四川人民出版社,1990年,第3卷第94页。

[75]曹议金称王的具体时间,已由荣新江考定为931年,直到935年他去世之后敦煌百姓仍然这么称呼他。参荣氏《归义军史研究》,第103—107页。

[76]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第17、49、51、152、171页。

[77]谢稚柳《敦煌艺术叙录》,上海:上海古籍出版社,1996年,第455—456页。

- [78] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 532 页。
- [79] 苏莹辉《瓜沙曹氏称“王”者新考》、《从几种敦煌资料论张承奉、曹议金之称帝、称王》，《敦煌文史艺术论丛》，第 99、152 页。
- [80] 《旧五代史》卷 39《唐书·明宗纪五》，第 2 册第 538 页。
- [81] 荣新江《归义军史研究》，第 121 页。
- [82] 《西域美术(大英博物馆スタイン・ユレクション)》第 2 卷《敦煌绘画 II》，讲谈社，昭和五十七年，第 56 图《马、骆驼图(文书纸背)》。又《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》，成都：四川人民出版社，1995 年，第 14 卷第 182 页。[日]松本荣一《敦煌画の研究·附图》，株式会社同朋舍，昭和六十年，第 234 页。
- [83] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》，第 14 卷第 183 页。
- [84] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》，成都：四川人民出版社，1991 年，第 4 卷第 190 页。
- [85] 《法藏敦煌西域文献》，第 17 册第 313—314 页。其中后一件只署姓而略名。
- [86] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》，成都：四川人民出版社，1991 年，第 10 卷第 6 页。在这件文献的背面，还有“宋开宝七年节度使曹元忠并盖节度使印”等杂写文字，第 7 页。
- [87] 《宋史》卷 490《外国传六·沙州传》，第 40 册第 14124 页。
- [88] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 171 页。
- [89] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 155、160、165 页。
- [90] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》，成都：四川人民出版社，1994 年，第 9 卷第 207 页。
- [91] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 139 页。
- [92] 《法藏敦煌西域文献》，第 25 册第 375 页。
- [93] 谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第 488 页。
- [94] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 178 页。据第 61 窟曹延禄姬于阗天公主李氏的题记可知，天王堂的敦煌王曹延□和圣天公主当为曹延禄和李氏。
- [95] 《宋史》卷 490《外国传六·沙州传》，第 40 册第 14124 页。
- [96] [元]脱脱等《辽史》卷 14《圣宗纪五》，北京：中华书局，1974 年，第

1 册第 162 页。此条又见于《辽史》卷 70《属国表》，第 4 册第 1149 页。

[97]《俄藏敦煌文献》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 1 册第 321—322 页。

[98]《辽史》卷 16《圣宗纪七》，第 1 册第 185 页。辽朝出使沙州的使节为韩榭，参陈述辑校《全辽文》卷 6《韩榭墓志铭》云：“明年，奉使沙州，册主帥曹恭顺为敦煌王。”北京：中华书局，1982 年，第 121 页。

[99]《辽史》卷 16《圣宗纪七》，第 1 册第 187 页。此两条又见于《辽史》卷 70《属国表》，第 4 册第 1155—1156 页。

[100]参[日]森安孝夫《沙州ウイゲル》，[日]榎一雄编《讲座敦煌 2·敦煌の历史》，大东出版社，昭和五十五年，第 331—338 页。李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》、杨富学《沙州回鹘及其政权组织》，二文皆载《1990 敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，第 149—200 页。陆庆夫《归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权》，《敦煌学辑刊》1998 年第 1 期，第 18—24 页。

[101]除了《辽史》卷 70《属国表》中列有敦煌归义军政权之外，还可以从《辽史》卷 3《太宗纪上》天显十二年(937)“冬十月庚辰朔，皇太后永宁节，晋及回鹘、敦煌诸国皆遣使来贺。……丁亥，诸国使还，就遣蒲里骨皮室胡末里使其国”的记述中看出，辽朝是把敦煌归义军当作一个独立国家的，与后晋、回鹘等并列。第 1 册第 41 页。

[102]季羨林主编《敦煌学大辞典》沙知撰“瓜沙州大王印”条，第 289 页。

[103]王艳明《瓜沙州大王印考》，《敦煌学辑刊》2000 年第 2 期，第 41—54 页。

[104]《宋史》卷 485《外国传一·夏国传上》，第 40 册第 13992 页。

[105]李正宇《“以千骑降夏”的“瓜州王”是谁？》，《敦煌研究》1991 年第 2 期，第 19—25 页。

[106]《宋史》卷 490《外国传六·沙州传》，第 40 册第 14124 页。

[107]日本龙谷大学图书馆藏敦煌文献《佛说延寿命经》云：“维大周广顺三年岁当癸丑(953)正月二十三日，府主太保及夫人亡太子早别王官，弃辞宅，遂写《延寿命经》四十三卷，以济福力，愿超觉路，永充供养。”参荣新江《归义军史研究》，第 117 页。有关曹氏太子的研究，参沙武田、赵

晓星《归义军时期敦煌文献中的太子》，《敦煌研究》2003年第4期，第45—51页。

敦煌写本宅经中的八宅

——“八宅经一卷”研究

陈于柱

(天水师范学院)

敦煌写本宅经是敦煌占卜类文书中的一种,黄正建先生曾统计有 19 件。^[1]在敦煌写本宅经中经常见到有关“八宅”的记载,如 P. 2615a 的第二行提到“大夫太常卿博士吕才推三十六宅□□□□八宅阴阳等宅。”P. 4522va 在“推镇宅法第十”中亦云“凡人家虚耗,钱财失,家口不健,官职不迁,准九宫八宅及五姓宅阴阳等宅同用之,并得吉庆。”P. 2615b“八宅经一卷”对八宅有着较为详细的规定。黄正建先生认为“P. 3865 黄帝《宅经》在提到当时流行的诸家宅经中没有提到八宅经,但提到有《八卦宅经》,疑此处的‘八宅经’或应与《八卦宅经》有某种联系。从文书的内容看也与八卦有关。”^[2]但八卦在“八宅经”中究竟起何作用,以及本篇文书所体现的占卜机理等问题在黄氏的论述中并没有回答;从而对宅经残卷中多次出现的“八宅”也就无法作出合理解释。本文即在对“八宅经一卷”作内容解析的基础上,针对上述问题展开讨论;并通过与历史时期和后世八卦相宅术及其著述的比较,试图揭示敦煌本“八宅经”的特点与后续发展情况。不妥之处,敬请方家批评指正。

一、“八宅经一卷”内容解析

“八宅经”连抄于 P. 2615a“诸杂推五姓阴阳等宅图经”之后，从行文笔迹来看，两者为同一人所书。写卷现存 45 行，首全而尾残。揆其现存内容，大致可分为三部分。

（一）关于八种命宫的规定及住宅灾祸年份的判断

第一部分主要根据生年来规定人的八卦属性，并由此推论居宅何年出现灾祸。写本记：

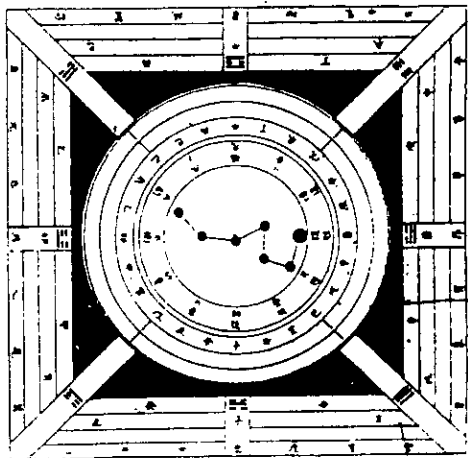
丑寅生人属艮宫，宅以辰巳年有小灾小男。卯生人属震宫，以酉年有灾害长男小女。辰巳生人属人衍属巽宫，宅以寅年灾害小女。午生人属离宫，以戌年有灾害中女。申未生人属坤宫，宅以子〔年〕有灾害家母。酉生人属兑宫，宅以卯年有灾害中男中女。戌亥生人属乾宫，宅以午年有灾害家长。子生人属坎宫，宅以申未年有灾害小男。（P. 2615b）^[3]

其中出生之年是以十二地支来表示，八卦则用以表示八宫，不同生年所属宫卦也各不相同。八宫之说在《京房易传》中业已出现，如《大有传》云：“乾象分荡八卦，入大有终也。乾生三男，次入震宫八卦。”《渐传》云：“阳极则阴生，柔道进也，降入坤宫八卦。”《蛊传》云：“迁入离宫八卦，纯火，以日用事。”^[4]宅经中的八宫之名当取用于此。根据生年来确定所属的宫卦，“八宅经”似乎将之称为“命宫”，如写卷云“八宅卦宅，八八六十四卦之法，先取家长本命宫，恶气害生气，与新造宅命合相生”，又有“八宅法取家长命宫生气 害无克”等，所以我们把这种表示生年所属的宫卦称为“命宫”，尽管这与星命术中所谓的“命宫”有所不同。

生年在命宫中的归属是如何确定的呢？如果我们考察一下汉至六朝式的平面式图，以及敦煌本宅经中“五姓宅图”和“阴阳宅图”的地支与八卦的方位关系，就会发现生年、命宫的确定是与这

种方位的配属相关。如图：^[5]

式之平面图式



在这个象征天圆地方宇宙模式的式图中，十二地支的方位分布为“子午卯酉为二绳。丑寅辰巳未申戌亥为四钩。东北为报德之维也。西南为背阳之维。东南为常羊之维。西北为蹄通之维”，^[6]形成包括四方、四维的八方，即子、午、卯、酉表示的四正方和丑寅、辰巳、未申、戌亥构成的四维。随着汉宣帝以来八卦定向的兴起，有时也以后天八卦来代四维和四正方，^[7]这是因为后天八卦在方位上同样可以代表着八方，所谓后天八卦是指《易传·说卦》的下列描述：“万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽，东南也。……离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。……坤也者，地也，万物皆至养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。”方位上的一致性，使得地支与后天八卦得以互相配属，即如《五行大义·八卦八风》所

言：“今分八卦以配方位者，坎、离、震、兑各在当方之辰，四维卦则丑、寅属艮，辰、巳属巽，未、申属坤，戌、亥属乾。”^[8]所谓坎、离、震、兑各在当方之辰，是指子属坎、午属离、卯属震、酉属兑。“八宅经”关于生年命宫的关系，正是利用了地支和后天八卦在方位表象上的同一性而确定。如写卷云“丑寅生人属艮宫”，丑寅为东北维，艮宫卦是东北之卦，所以丑、寅属艮。其余七宫的确定也是同理类推。可以说，这里把十二地支与八卦在方位上的关系，巧妙地转移到了同样以地支表示的人的生年与八宫卦的配属关系中来。

关于居宅出现灾祸年份的判断，是以命宫的确定为基础的。与人的生年一样，灾祸之年也是以十二地支来表示，按照地支与八卦在方位中的配属关系，这些年份同样可以转换成八宫卦，即辰巳年的辰巳属巽宫、酉年的酉属兑宫等等。如此以来，在以地支表示的人生年和宅行年就可以共同转入八宫卦的系统之中。据《京氏易传》，八卦的五行属性分别为：乾兑属金，坤艮属土，震巽属木，坎属水，离属火。^[9]所以在人生年的八宫卦与宅行年的八宫卦之间，就可以通过彼此五行间的生克关系来予以确定居宅何年出现灾祸了。如宅经规定“丑寅生人属艮宫，宅以辰巳年有小灾小男”（P. 2615b），是因为辰巳属巽宫，巽五行属木；又，丑寅生人属艮宫，艮五行属土，木克土，所以宅在辰巳年有灾。“卯生人属震宫，以酉年有灾害长男小女”（P. 2615b），是因为酉属兑宫，兑五行属金；卯生人属震宫，震五行属木，金木相克，所以宅在酉年出现灾祸。余下宅之灾祸年的判定也同理类推。

当人生年与宅行年在宫卦上相克时，所危及之人既有家长，如“家长”、“家母”，又有其子女，如“长男”、“中女”等等。这当是取自《周易·说卦传》乾坤生六子的思想。《说卦》云：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，

故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”《五行大义》亦云：“乾为父，坤为母，共有六子，故曰：‘乾将三男震、坎、艮，坤将三女巽、离、兑，阴阳相生，故就乾索女，就坤索男。所以乾一索而得巽，曰长女；再索而得离，曰中女；三索而得兑，曰少女。坤一索而得震，曰长男；再索而得坎，曰中男；三索而得艮，曰少男。’”^[10]艮宫对应的六子为少男，所以当丑寅生人属艮宫，宅在辰巳年有小灾时，受祸之人即为家中少男。同样道理，卯生人属震宫，震宫对应的六子为长男，宅在酉年有灾害时，长男为受祸人；辰巳生人属巽宫，巽宫对应六子是长女，那么宅在寅年有灾时，受祸人应为长女，而宅经中认为是“灾害小女”（P. 2615b），是为不确；午生人属离宫，离宫对应的六子为中女，所以宅经云“以戌年有灾害中女”；申未生人属坤宫，坤，称乎母，因而宅在子年有灾害时，家母就成为受祸人；酉生人属兑宫，兑是六子中的少女，受祸人当是少女，宅经却定为“灾害中男中女”（P. 2615b），也是为不确；戌亥生人属乾宫，乾，称乎父，所以宅在午年有灾害时，受祸人即为家长；坎为六子中的中男，宅经云“子生人属坎宫，宅以申未年有灾害小男”（P. 2615b），其中“小男”应为坎对应的“中男”。总之，人生年宫卦与宅行年宫卦相克时受祸人身份的确定，所依据的正是前者所对应的乾坤六子。“八宅经”基本遵循此原则，但可能出于抄者笔误等原因，使得宫卦与乾坤六子的对应关系并不十分严谨。

（二）八宫之人作宅的吉凶宜忌

写本第二部分主要论述了前面八种命宫之人作宅的吉凶宜忌。其基本过程为：以某一命宫为起点，然后依次与以八卦命名的宅子作吉凶判定。如“子生人命属坎，宜作巽宅。若作兑宅，不过一年六月害中男。若作坤宅，不过二年害父母。若作艮宅，八年害家长。乾宅，五鬼，不宜。”（P. 2615b）其它七个命宫作宅宜忌的评判程序也与此基本相似。

八个命宫在整个评判过程中,作有序的排列,即从坎宫开始,然后依次为艮宫、震宫、巽宫、离宫、坤宫、兑宫、乾宫。这一序列则亦包含着月令的思维。《五行大义》云:“因八方之通八风,成八节之气,故卦有八。”^[11]根据《易通卦验》,八卦与八节的对应关系为“艮东北,主立春;震东方,主春分;巽东南,主立夏;离南方,主夏至;坤西南,主立秋;兑西方,主秋分;乾西北,主立冬;坎北方,主冬至。”^[12]写本以坎宫作为列序的起始点,是因为在八宫与中央构成的九宫之中,坎数为一,而“九宫数一起自北方始者。坎一正北,应天之始,始无二,故一。”^[13]总之,八个命宫的排列之序体现了一种顺行节令、应天而始的理念。

与各命宫作吉凶评价的宅子也是以八卦来命名,如“巽宅”、“乾宅”、“坤宅”等等。但各个命宫所面对的八卦宅,从数量上来看,在“八宅经”中是参差不齐的,命宫坎面对的有巽、兑、坤、艮、乾、离、震等七宅,其中乾宅出现两次;命宫艮面对的有坤、离、巽、坎、震、兑、乾等七宅,其中巽宅出现两次;命宫震面对的有离、坤、乾、艮、坎、巽等六宅;命宫巽面对的有乾、艮、坤、兑、坎、离等六宅;命宫离面对的有艮、乾、震、巽、坤、坎等六宅;命宫坤面对的有震、坎、巽、离、艮、兑、乾等七宅;命宫兑面对的有坎、震、离、巽、乾、坤、艮等七宅;命宫乾面对的有巽、离、震、坎、兑、艮、坤等七宅。

需要注意的是,这些宅子在评价过程中还兼有另外一套自成体系的名称,以命宫乾为例,“八宅经”认为“戌亥生人属乾,作巽宅,不出三年四年害长女小女。作离宅,六年九年害中女。作震宅,不出三四年害长男。作坎宅,是五鬼,入宅中五年病患至。宜作兑宅,是生气。宜作艮宅,是天医,有病入宅中便差(瘥)。作坤宅,是大德,延年益寿吉。”(P. 2615b)其中的坎宅是五鬼,兑宅是生气,艮宅是天医,坤宅是大德等。“五鬼”、“生气”、“天医”、“大德”诸名同样还出现于其它七个命宫作宅评价过程中,只是各自对应的八卦宅有所不同。那么这些名称从何而来呢?我们看到

《五行大义·论诸人》在“论人游年年立”时曾谈到过“生气”，其云：“游年所至之卦，因三变之，一变为祸害，再变为绝命，三变为生气。生气则吉，祸害、绝命则凶。吉则可就其方，凶则宜避其所。祸害者，以其相克害也，如乾初九甲子水变成巽，巽初六辛丑土，是飞辰看来克伏辰也；坎初六戊寅木变成兑，兑初九丁巳火，是飞伏相害也。绝命者，以其卦体被克制也，如震变为兑，金克木也；艮变为巽，木克土也。生气者，以其相生同体也，如乾变成兑，体同金也；震变成离，木生火也。”^[14]从中可以看出，所谓“生气”，是八卦卦体发生爻变时所产生的新卦体的特有名称。八经卦之卦体由三个爻组成，以一代表阳、一一代表阴，从下往上我们分别称为第一爻、第二爻、第三爻。生气即是八卦本位卦第三爻发生阴阳变化时所产生的新卦之专称。诚如《五行大义》所举之例，兑相对于乾为生气，是因为乾卦为“☰”，当本位卦第三爻发生变化时，即由“☰”变为“☱”，所产生的新卦体就是兑“☱”了；离相对于震而称之生气，也是因为离卦“☲”第三爻发生阴阳转变，成为震卦“☳”。祸害、绝命与生气类似，也由八卦卦体的爻变而来，只是所变之爻分别是第一爻和第二爻罢了。在吉凶表征上，生气为吉，祸害、绝命为凶。其原因是，成生气之卦与本位卦或相生或同体；而成祸害、绝命之卦与本位卦，两者要么初爻所纳甲子相克害，要么卦体间相克制。

我们之所以认为“八宅经”中的“生气”与《五行大义》“论人游年年立”中的“生气”同一，理由如下：其一，宅经中生气对应的八卦宅之八卦与命宫八卦在卦体变化上，前者均是由后者变第三爻而来。如，宅经认为辰巳生人属巽，“宜作坎宅，是生气，延年益寿。”（P. 2615b）坎宅之坎卦，正是巽卦变第三爻的结果；午生人属离，“宜作震宅，是生气，益寿吉。”（P. 2615b）离卦变第三爻后即为震卦；未申生人属坤，“宜做艮宅，是生气，延年益寿。”（P. 2615b）艮卦也是由坤卦变第三爻而来；酉生人属兑，“乾宅是生气，延年益寿。”（P. 2615b）乾卦是从兑卦变第三爻所产生；戌亥生人属乾，

“宜作兑宅是生气。”兑卦也正是由乾卦变第三爻的结果。其二，生气在宅经中所对应的八卦宅，均是宜作之宅，即在吉凶表征上与《五行大义》中的“生气”也是相一致的。所以说，“八宅经”所述之生气是由游年八卦的变爻而来，并主一定吉凶。

透过“生气”来考察宅经中的“五鬼”、“天医”、“大德”诸名，不难发现，它们同生气类似，也均是由命宫卦体的变爻而来。即：变第一、三爻为“五鬼”。如：

“子生人命属坎，……乾宅五鬼不宜。”(P. 2615b)坎卦变第一、三爻，是为乾卦，乾卦相对于坎卦来说就是“五鬼”；

“丑寅生人艮，……作震宅是五鬼，不出三年八年害长男。”(P. 2615b)命宫艮卦变第一、三爻后为震卦，震卦相对艮卦而言为“五鬼”；

“卯生人属震宫，……作艮宅是五鬼，人家五年即病。”(P. 2615b)震卦变第一、三爻即为艮卦，艮卦相对震卦而言为“五鬼”；

“辰巳生人属巽，……不作兑宅，是五鬼，不出二年害长女。”(P. 2615b)巽卦变第一、三爻即为兑卦，兑卦相对巽卦而言为“五鬼”；

“午生人属离，……坤宅是五鬼，不出三年家母亡。”(P. 2615b)离卦变第一、三爻即为坤卦，坤卦相对离卦而言为“五鬼”；

“未申生人属坤，……作离宅是五鬼，不出六年九年害中女。”(P. 2615b)坤卦变第一、三爻后为离卦，离卦相对坤卦而言也称为“五鬼”；

“酉生人属兑，……作巽宅五年即病患，是五鬼。”(P. 2615b)兑卦变第一、三爻即为巽卦，巽卦相对兑卦而言为“五鬼”；

“戌亥生人属乾，……作坎宅是五鬼，入宅中五年病患至。”(P. 2615b)乾卦变第一、三爻即为坎卦，坎卦相对乾卦而言为“五

鬼”。

变第一、二爻为“天医”。如：

命属艮宫之人，做“作乾宅天医，有病人家自差（瘥）。”（P. 2615b）艮卦变第一、二爻即为乾卦，乾卦相对于艮卦而言称之为“天医”；

震宫之人，“坎宅是天医，有病人人家即差（瘥）。”（P. 2615b）震卦变第一、二爻即为坎卦，坎卦相对于震卦而言称之为“天医”；

巽宫之人，“作离宅是天医，有病人宅自差（瘥）。”（P. 2615b）巽卦变第一、二爻即为离卦，离卦相对于巽卦而言称之为“天医”；

离宫之人，“作巽宅是天医，有病人人宅自差（瘥）。”（P. 2615b）离卦变第一、二爻即为巽卦，巽卦相对于离卦而言也称之为“天医”；

坤宫之人，“作兑宅是天医，有病人人宅自差（瘥）。”（P. 2615b）坤卦变第一、二爻即为兑卦，兑卦相对于坤卦而言称之为“天医”；

兑宫之人，“作坤宅是天医，有病人宅便差（瘥）。”（P. 2615b）兑卦变第一、二爻即为坤卦，坤卦相对于兑卦而言也称之为“天医”；

乾宫之人，“宜作艮宅是天医，有病人宅中便差（瘥）。”（P. 2615b）乾卦变第一、二爻即为艮卦，艮卦相对于乾卦而言也称之为“天医”。

在命宫坎的作宅宜忌中，虽然没有明确写出何宅是天医，但我们根据上面的爻变规律，就不难发现，坎卦变第一、二爻后为震卦，因而震宅即是天医，所以占辞云：“子生人命属坎，……若作震宅，有病人宅即差（瘥）。”（P. 2615b）

第一、二、三爻全变，是为“大德”，如：

命属离宫之人，“坎宅大德”。（P. 2615b）离卦三爻全变后即坎卦，坎卦相对于离卦即称为“大德”；

艮宫之人，“作兑宅，延年益寿。……大德在兑。”（P. 2615b）

艮卦三爻全变后即为兑卦，兑卦相对于艮卦而言即称之“大德”；

震宫之人，“大德巽”(P. 2615b)。震卦三爻全变后即为巽卦，巽卦相对于震卦即称之“大德”；

坤宫之人，“乾宅大德。”(P. 2615b)坤卦三爻全变后即为乾卦，乾卦相对于坤卦即称之“大德”；

兑宫之人，“作艮宅是大德。”(P. 2615b)兑卦三爻全变后即为艮卦，艮卦相对于兑卦即称之“大德”；

乾宫之人，“作坤宅是大德，延年益寿吉。”(P. 2615b)乾卦三爻全变后即为坤卦，坤卦相对于乾卦也称之“大德”。

利用这一规律，就可以找出坎宫人的大德之宅应为离宅，写卷所云“子生人命属坎，……宜作离宅，延年益寿”，在征示吉凶的占辞上与其它大德之宅也是相似的。

天医也与游年八卦有关，尽管我们在《五行大义》中并未见到这一名称。据 S. 5772：“巽，木，……祸害在乾、绝命在艮、生气在坎、天医…游年在巽，……天医地、福德地，宜迎师避病，求财大吉。”黄正建先生曾据此篇写卷指出“其中的推游年八卦……除‘游年、祸害、绝命、生气’之外，多了‘天医’可能还多了‘福德’。”^[15]S. 2842 亦云：“生气之上一切俱吉；祸害、绝命之上一切不可往；天医之上宜取师服药；福德上出行吉。”从中可以看到天医与祸害、绝命、生气并列出现在有关游年的论述之中。但在 P. 2842v“推人九天宫法”所插入的“游年八卦”，我们看到游年八卦与天医的卦体互变上则有别于“八宅经”，即 P. 2842v 中的“天医”是由游年八卦变第二、三爻而得。关于这一差异的解释，我们认为与游年八卦的不同有关。据清代的《协纪辨方书》所论，游年有小游年变卦和大游年变卦之分，“小游年变卦，《青囊经》谓之九曜，亦名翻卦。从乾卦翻者为天父卦，从坤卦翻者为地母卦，皆由天定卦翻变而出。地理家之净阴净阳、三吉、六秀、八贵、十二吉龙皆本于此。后世借以为男女生命合婚之用，故名游年。因阳宅

又有游年变卦之法,故此为小游年。”^[16]“大游年变卦相宅家用之,选择有以宅长行年配合修造之说,故名游年。因地理亦有游年变卦之法,故此名大游年,小阴而大阳也。”^[17]八卦变第二、三爻而曰“天医”者为小游年变爻之专称;变第一、二爻而曰“天医”者为大游年之专称。^[18]显然,“八宅经”中的“天医”当取自大游年变卦;同时也说明,晚唐五代业已有了大、小游年之分。

以三爻全变而专称的大德,我们在“八宅经”以外的文献中尚未见到。我们怀疑“大德”可能就是 S. 5772、S. 2842 中所提到的“福德”,但由于写卷的残破,暂时无法确定。从 P. 2842v 论及的“福德”与游年八卦的爻变规律来看,福德均为游年八卦变第一、二爻而得,与大德的爻变规律是不同的。据《协纪辨方书》所记, P. 2842v 中的福德是小游年变卦专称,鉴于前面论述的“天医”在大、小游年中爻变相异而同名的情况,我们推测“大德”很可能为“福德”在大游年八卦中之别名。

五鬼则似乎与行年、游年都有联系,^[19]S. 5553 云:“行年若至五鬼宫,家中官事及尔凶。”写卷最后又残有“大五鬼游年方位”诸字。“八宅经”中的五鬼也许取自于后者。

虽然祸害、绝命与生气同为变爻之专称,但前两者在“八宅经”中并未见到;不过,通过命宫与八卦命名之宅所作的吉凶判定来看,但凡八卦宅之八卦分别是由命宫卦体变第一爻和第二爻而来时,判定的结果皆为不宜之宅。如,命属坎宫之人,“若作兑宅,不过一年六月害中男。若作坤宅,不过二年害父母。”(P. 2615b)坎卦分别变第一爻、第二爻后即为兑卦和坤卦;艮宫之人,“不宜作离宅,不过六年害女。作巽宅亦不过六年害女子。”(P. 2615b)艮卦分别变第一爻、第二爻后即为离卦和巽卦;震宫之人,“作坤宅,二年害长母。”(P. 2615b)震卦变第一爻后即为坤卦;巽宫之人,“不宜作乾宅,不不衍出六年害家长。不宜作艮宅,不出二年八年害小男。”(P. 2615b)巽卦分别变第一爻、第二爻后即为乾卦

和艮卦；离宫之人，“不作艮宅，六年八年害小男。作乾宅，不出六年害家母。”（P. 2615b）离卦分别变第一爻、第二爻后即为艮卦和乾卦；坤宫之人，“作震宅，三年八年害长男。作坎宅，不出一年六年害中男。”（P. 2615b）坤卦分别变第一爻、第二爻后即为震卦和坎卦；兑宫之人，“作坎宅，不出六年害中男。作震宅，三年害长男。”（P. 2615b）兑卦分别变第一爻、第二爻后即为坎卦和震卦；乾宫之人，“作巽宅，不出三年四年害长女小女。作离宅，六年九年害中女。”（P. 2615b）乾卦分别变第一爻、第二爻后即为巽卦和离卦。

不难发现，这些结果与游年卦体变第一爻和第二爻所专称之祸害、绝命的示凶征兆是一致的。是“八宅经”此时对“祸害”、“绝命”尚未运用，还是“八宅经”原本存有、而抄者在书写时出于疏忽或偷懒等原因对它们加以简略而只取其征示的吉凶了呢？如果是前者，那么“八宅经”又是凭借什么来判定那些由命宫卦体变第一爻和第二爻所得之卦命名的宅子是不宜之宅呢？在这种情况下，我们只能倾向于后者。另外，在“八宅经”第二部分内容的末尾有这样一句类似总结的话，其云“若人病，入天医地宅，其差（瘥）当。入大德，护其福。入生气宅，人宅相生。入命宅，禄食不利，田桑日降。入五鬼宅，人口舌病不离床枕，悟（恶）梦不安二相看。”（P. 2615b）所谓“天医”、“大德”、“生气”、“五鬼”，在前面宅经对八种命宫作宅宜忌的评价中多次出现过，而“命宅”则不见其中。所谓“命宅”，笔者认为很可能是指，以与命宫卦体相同八卦命名的宅子。果如是，那么至少说明在命宫之人作宅吉凶评价的完整程序中，与命宫对应的应该有包括和命宫相同卦体在内的八个经卦；另一方面，从爻变的角度来看，“命宅”当是命宫卦体三爻全部不变之专称在宅子命名上的应用，这就如同“生气宅”、“五鬼宅”等称谓一样。显然，“命宅”在前面作宅宜忌的评价中也被简略掉了。

我们看到,在各命宫所对应的八卦宅中,还有一类是以命宫变第二、三爻所得之卦命名的宅子,这就是:

坎宫人,“若作艮宅,八年害家长”(P. 2615b);

艮宫人,“作坎宅,不过一年害中男”(P. 2615b);

震宫人,“作乾宅,六八年家长亡”(P. 2615b);

巽宫人,“不作坤宅,不出四年害家长”(P. 2615b);

坤宫人,“作巽宅,不出四年七年害长女”(P. 2615b);

兑宫人,“作离宅,二年九年害中女”(P. 2615b);

乾宫人,“作震宅,不出三四年害长男”(P. 2615b)。

关于第二、三爻变,我们在“八宅经”中尚未见到对此的专有名称,但从对应的占辞来看,显然为凶祸之象。

通过上面的罗列分析,我们看到,八种命宫之人作宅吉凶宜忌的评价过程及操作手法大致为:以某一命宫为起点,然后分别与以八卦命名的宅子作逐个的吉凶判定,而这些八卦宅之八卦,根据其相对于命宫八卦在卦象上的变化,也就是爻变,兼有一套大部分来自于游年八卦的专称,即,变第一爻,为祸害;变第二爻,为绝命;变第三爻为生气;变第一、三爻为五鬼;变第一、二爻为天医;三爻全变,为大德;此外,我们认为,在完整的吉凶判定过程中还应包括三爻全部不变的专称“命宅”,以及变第二、三爻时的特定称谓,前者在写卷中仅出现一次,可能在抄写过程中大部分被省略掉了,而后者则不见其专称。当这些爻变之专称命名到住宅上时,就形成了与八卦宅并行的一组宅名,八种命宫人作宅的宜忌与否就根据“生气宅”等诸名来判断,即生气、天医、大德等宅为宜作之宅,祸害、绝命、五鬼、命宅、以及以变第二、三爻专称命名的住宅均为不宜之宅。其依据当与生气、祸害、绝命相似,即命宫之卦与八卦宅之八卦在五行上相生或同体者吉、相克害或相克制者凶。鉴于后天八卦的主要功能之一在于表示方位,所以,“八宅经”中与命宫对应的八卦宅中的八卦也应同样用以指示八种方位;针对住宅而

言,八种方位可能既指住宅在一定范围内所处的位置,又指住宅内部方位的划分。所以,敦煌本宅经中所谓的“八宅”应是以生气、天医、大德、祸害、绝命、五鬼和以变第二、三爻专称命名的住宅、以及三爻全部不变时的“命宅”构成的八种象征不同吉凶方位的宅名;之所以称“八宅”而非“八卦宅”,也许因为八卦更侧重于方位的指示上,并不具有类似“生气”诸名所示的吉凶意义。

(三)“八宅经”中的作宅法

“八宅经”的第三部分主要规定了除兑宫之外的其他七个命宫人的作宅法。如“乾宫生人作宅法,先向兑艮上便出宅,皈(归)来入震兑造宅,即下阳一爻为先,次北屋,后立南屋,名为兑家生气乾。”(P. 2615b)从其规定来看,各宫人作宅法力图达到的目的似乎是如何得以形成所谓“生气宅”。为实现这一目的,所采取的步骤大体为先讲各宫人在宅内外如何移动,以及阴爻与阳爻在这种方位移动中的变化;随后是房屋在四方上起立的先后顺序。在上述步骤指导下形成的住宅格局即为与命宫对应的生气宅。但这些作宅步骤所要体现何种数术思维和趋吉思想,我们目前尚不能作出合理判断,而且笔者限于眼界,在后代有关游年八卦相宅著述中也暂且没有见到类似的内容,因此,关于这一问题还有待作进一步的详考。

二、与历史时期和后世八卦 相宅术及其著述的比较

关于“八宅经”的抄写时间,《敦煌学大辞典》认为 P. 2615“其中提到‘太常卿博士吕才推’云云,是知唐以后作品。”^[20]从 P. 2615 为册页装来看,该卷应为晚唐五代归义军时期的作品。另外我们看到,P. 2615a 第一行记录了写卷的抄者即“子弟董文员写记通览”,从董文员称“子弟”来看,他很可能是归义军时期州学或

州阴阳学的生徒。北新 836《逆刺占》卷末题：“于时天复二载（902）岁在壬戌，四月丁丑朔，七日，河西敦煌郡州学上足子弟翟再温记。”其旁注“再温字奉达也。”州学中还专设阴阳学，其学生也称“子弟”，P. 2859《筮书一册》末题：“州学阴阳子弟吕弁均本，是一一细寻堪了也。”又：“天复四载（904）岁在甲子，夹钟润三月十二日，吕弁均书写也。”李正宇先生曾指出，伎术院建立以后，原州学中的阴阳学可能在天复四年以后不久被并入于其中；伎术院的成立，大概在天复四年至八年之间。^[21]而有关伎术院的资料显示，伎术院的学生不再称“子弟”。如，P. 3716v 末题：“天成五年（930）庚寅岁五月十五日敦煌伎术院礼生张儒通写。”P. 2718 卷末题记：“开宝三年壬申岁（按所记干支应为开宝五年，即 970 年）正月十四日知（伎）术院弟子阎海真自手书记。”董文员如果是州阴阳学的生徒，那么，P. 2615 就应抄写于天复四年或八年之前的张氏归义军时期，是当时州学或州阴阳学教学的遗物。卷中运用了许多禄命知识，如“生气”、“祸害”、“绝命”、“五鬼”、“天医”等就属于游年八卦中的术语。从隋萧吉《五行大义》来看，似乎隋时的游年八卦中还尚未出现“五鬼”、“天医”、“大德”等专称，文中只提有“祸害”、“绝命”、“生气”，而“五鬼”、“天医”等名称直到晚唐五代的敦煌禄命类写卷中才多次见到。所以，“八宅经”的创制不会早于隋，应大致在隋唐之际。

总之，“八宅经”的创制时间大致在隋唐，敦煌本 P. 2615b 则抄写于张氏归义军时期。此外，敦煌本宅经 P. 3865 在论及当时流行的诸家相宅书时还提到有“八卦宅经”和“六十四卦宅经”，说明以八卦为基本分类方式的相宅著述在晚唐五代之际并非一种。

虽然在《宋志》以前的正史著录中并未见到类似的相宅著述，但以八卦堪地相宅，史不乏记。《晋书·艺术传》载：“上党鲍瑗家多丧病贫苦，或谓之曰：‘淳于叔平神人也，君何不试就卜，知祸所在？’瑗性质直，不信卜筮，曰：‘人生有命，岂卜筮所移！’会智来，

应詹谓曰：‘此君寒士，每多屯虞，君有通灵之思，可为一卦。’智乃为卦，卦成，谓瑗曰：‘君安宅失宜，故令君困。君舍东北有大桑树，君径至市，入门数十步，当有一人持荆马鞭者，便就买以悬此树，三年当暴得财。’瑗承言诣市，果得马鞭，悬之三年，浚井，得钱数十万，铜铁器复二十余万，于是致贍，疾者亦愈。”^[22]淳于智以演卦的形式推断出鲍瑗丧病贫苦的原因为安宅失宜，并指出了镇厌的方法，但不知淳于智是如何演卦的。从鲍瑗所言“人生有命，岂卜筮所移！”来看，说明时人对以演卦来预测和改变命运似乎并不充分的信任。

《隋书·宇文恺传》记：“及迁都，上以恺有巧思，诏领营新都副监。高颍虽总大纲，凡所规画，皆出于恺。”^[23]关于这次规划，宋人程大昌在《雍录》中有所描述：“宇文恺之营隋都也，曰朱雀街南北尽郭有六条高坡，象乾卦六爻，故于九二置宫殿，以当帝王之居，九三立百司，以应君子之数，九五贵位，不欲常人居之，故置元都观及兴善寺以镇其地。”^[24]可以看到，宇文恺是以乾卦在六十四卦中的卦象构成，即乾之六爻，与方位地形的一致性，按照六爻在乾卦中各自表达的意象分别安置与之相对应的不同建筑，从而达到以别贵贱，并使布局能与乾卦的卦意相一致。这与“八宅经”的操作手法是显然有区别的。

到《宋志》，直接以“八宅”命名的宅经主要有《黄帝八宅经》一卷、《淮南王见机八宅经》一卷、《八宅》二卷。而 P. 3865 提到的“八卦宅经”和“六十四卦宅经”则不见其中。可见冠以“八宅”的相宅著述在当时已经流行开来。

明清之际游年八卦相宅依然较为盛行，其著述主要有《八宅周书》（又称作《八宅明镜》）、《阳宅十书》、《阳宅爱众篇》等。这些相宅书与敦煌本“八宅经一卷”在操作过程方面基本一致，即首先根据生年确定人的命宫所属，然后再利用大游年八卦的爻变专称所示吉凶来指导人们选择最佳方位来建宅作舍。但在其中一些

具体的规定上,双方存在很大的差异,这主要表现在以下几点:

第一、在人的命宫归属方面,“八宅经”是以表示生年的十二地支在方位上与后天八卦的配属关系来确定,操作起来比较简单;而后世多采用三元的方法来确定宅主的命卦,而且男、女确定的方式也各不相同,《八宅明镜》中的“三元命卦”就谈到:“男之上元甲子起坎,中元甲子起巽,下元甲子起兑。自坎转离,转艮,转兑,转乾,转中,转巽,转震,转坤,而逆行得中宫则寄坤。女之上元甲子起中宫,中元起坤,下元起艮。自中至乾,至兑,至艮,至离,至坎,至坤,至震,至巽,而逆行得中宫则寄艮。”^[25]

第二、住宅方位的八卦所属相对于命宫八卦在爻变的专称上,两者也不尽相同。这一点从下表可以看出:

游年八卦爻变名称比较表

爻 变	“八宅经” 的专称	《阳宅十书》 的专称	吉 凶 征 示
变第一爻	祸害	祸害	凶
变第二爻	绝命	绝命	凶
变第三爻	生气	生气	吉
变第一、二爻	天医	天医	吉
变第一、三爻	五鬼	六煞	凶
变第二、三爻	(无)	五鬼	凶
三爻全变	大德	延年	吉
三爻不变	命宅(存疑)	伏位	凶(“八宅经”);吉 (《阳宅十书》)

第三、后世在游年八卦变爻的基础上进一步提出了“东四命”、“西四命”和“东四宅”、“西四宅”之说,即人之生年属离、震、巽、坎的为东四命,属乾、兑、艮、坤的为西四命。住宅也按照方位所属分为东、西四宅。东四命人只可居于东四宅,西四命人则只能居住在西四宅。诚如《协纪辨方书》中“大游年变卦”所言:“阳宅之法以乾、兑为老阳,艮、坤为老阴,离、震为少阴,巽、坎为少阳。

二老相配为西四宅,二少相配为东四宅。东西各自相配为吉,交错相配为凶。”^[26]

此外,围绕着八宅,后世还提出了“穿宫九星法”、“截路分房法”、“紫元飞白”等内容,这也是敦煌本“八宅经”所不具的。

三、小 结

对敦煌本“八宅经”的内容解析,使我们看到“八宅经一卷”主要运用了传统术数中的后天八卦、五行、乾坤六子等理论,并结合了隋唐兴起的“游年八卦”等禄命知识,具有传统理论与时代知识相结合的特点;此类宅经所体现的是一种以八卦为基本分类方式的相宅术,即把人的生年、住宅的行年以及住宅均归入到八卦系统之中,构成以八经卦命名的八种命宫和八种住宅;在此基础上,至少形成两个并列的吉凶评价体系:

其一,住宅灾祸年的判定。主要利用以十二地支表示的人之生年和宅之行年与后天八卦在方位上的配属关系,将人生年所属八宫卦与宅行年所属八卦按照八卦五行属性间的生克关系来予以确定居宅何年出现灾祸。

其二,八种命宫人作宅吉凶宜忌的评价。各命宫人面对八个以八卦命名的住宅,即八卦宅,但八卦宅本身仅作方位指示而用;各命宫人作八卦宅中的哪些为吉、哪些为凶,主要是以各八卦宅之八卦相对于命宫八卦在爻变上的专称而定,这些专称所具有的吉凶征示功能则来源于命宫八卦与八卦宅之八卦在五行上的相生同体或相克相制的关系,相生同体者吉、相克相制者凶。

鉴于八卦更侧重于方位的指示上,本身并不具有吉凶意义,所以我们认为敦煌本宅经中所谓的“八宅”,应是以生气、天医、大德、祸害、绝命、五鬼和以变第二、三爻专称命名的住宅、以及三爻全部不变时的“命宅”构成的八种象征不同吉凶方位的宅名。

通过敦煌本“八宅经”与历史时期和后世八卦相宅术及其著述的比较,可以看出,隋唐时期以八卦为基本分类方式的相宅术以及著述并非仅一种,但到五代宋以后(包括宋)以“八宅”命名的相宅书逐渐多了起来,并一直延续到明清。如果说隋宇文恺在以卦之六爻来安排建筑布局时还考虑地形因素的话,那么,敦煌本“八宅经”则彻底抛弃了对地形地势的关注,更多运用的是“命宫”、“生年”、“行年”、“游年八卦”等禄命术的知识,反映了唐宋社会变迁之际人们对个人禄命的重视。宋理学家程颐曾指出:“古者卜筮,将以决疑也。今之卜筮则不然,计其命之穷通,校其身之达否而已矣。”^[27]这种观念的变化,还可以从《旧唐志》、《新唐志》、《宋志》有关禄命类著述逐渐增多的现象中反映出来。此外,陈万成先生的研究也表明,在唐后期的士人缙绅之间,星命之学已经颇为流行。^[28]应当说,“八宅经”正是顺应了这种社会思想趋势而形成,并得以长时间的延续发展。与后世特别是明清游年八卦相宅术的比较,说明敦煌本“八宅经”在操作手法上相对还比较简单,尚处于初期阶段。

注 释

[1]黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,北京:学苑出版社,2001年5月,第72页。

[2]黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,北京:学苑出版社,2001年5月,第77页。

[3]该卷图版参见《法藏敦煌西域文献》(16),上海:上海古籍出版社,2001年9月,第279、280页。关于此卷的录校,参见陈于柱《敦煌写本宅经校录与研究》,待出版。

[4]参见周立升《两汉易学与道家思想》,上海:上海文化出版社,2001年11月,第63页。

[5]该图为朝鲜乐浪遗址王盱墓出土漆木式的平面图,取自李零《中国

方术考》，东方出版社，2001年8月，第97页。

[6]《淮南子·天文训》，《诸子集成》，杭州：浙江古籍出版社，1999年1月，第1044页。

[7]关于八卦定向的探讨，可参见陈梦家《汉简缀述》，《考古学专刊》甲种第十五号，北京：中华书局，1980年12月；连邵名《式盘中的四门与八卦》，《文物》1987年第9期。

[8][隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第四，上海：上海书店出版社，2001年2月，第104页。

[9]据研究表明，此种配法当来自《说卦》。京氏云：“阴阳运行，一寒一暑。五行互用，一吉一凶……吉凶之义，始于五行，终于八卦。”《京氏易传》卷下。如豫卦，上震下坤，震属木，坤属土。京氏云：“上木下见土。”革卦，上兑下离，兑属金，离属火。京氏云：“上金下火。”兑卦，上兑下兑，兑属金。京氏云：“纯金用体。”参见周立升《两汉易学与道家思想》，上海：上海文化出版社，2001年11月，第75页。

[10][隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第一，上海：上海书店出版社，2001年2月，第17页。

[11][隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第四，上海：上海书店出版社，2001年2月，第102页。

[12]转引自[隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第四，上海：上海书店出版社，2001年2月，第102页。

[13]《五行大义》所引《黄帝九宫经》云：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中宫，总御得失。”其数的对应为坎一、坤二、震三、巽四、中宫五、乾六、兑七、艮八、离九。[隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第四，上海：上海书店出版社，2001年2月，第21页。

[14][隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第五，上海：上海书店出版社，2001年2月，第143、144页。

[15]黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社，2001年5月，第123页。

[16]《钦定协纪辨方书》卷2，本原二。李零主编《中国方术概观·选择卷》，北京：人民中国出版社，1993年6月，第132页。

[17]《钦定协纪辨方书》卷2，本原二。李零主编《中国方术概观·选择

卷》，北京：人民中国出版社，1993年6月，第137页。

[18]参阅《钦定协纪辨方书》卷2，本原二。李零主编《中国方术概观·选择卷》，北京：人民中国出版社，1993年6月，第139页。

[19]行年、游年是有区别的，据《五行大义》：“游年之名，皆以运动不住为义，以其随岁行游，不定一所也。年立即是行年，立者是住立为义，以其今年立于北辰也。就人而论，常行不息，故谓曰行；就岁而论，今之一岁，年住于此，故谓之立。二别者，游年从八卦而数，年立从六甲而行。”[隋]萧吉著、钱杭点校《五行大义》卷第五，上海：上海书店出版社，2001年2月，第142页。

[20]季羨林主编《敦煌学大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998年12月，第624页。

[21]李正宇《唐宋时代的敦煌学校》，《敦煌研究》1986年第1期。

[22]《晋书》卷95《艺术传》。

[23]《隋书》卷68《宇文恺传》。

[24][宋]程大昌撰，黄永年点校《雍录》，北京：中华书局，2002年6月，第54页。此外，这种布局在唐代依然为时人所关注，《旧唐书》卷170《裴度传》记：“明年正月，度至，帝礼遇隆厚，数日，宣制复知政事。而逢吉党有左拾遗张权舆者，尤出死力。度自兴元请入朝也，权舆上疏曰：‘度名应图讖，宅据冈原，不召自来，其心可见。’先是奸党忌度，作谣辞云：‘非衣小儿坦其腹，天上有口被驱逐。’‘天口’言度尝平吴元济也。又帝城东西，横亘六岗，合《易象乾》卦之数。度平乐里第，偶当第五岗，故权舆取为语辞。昭愍虽少年，深明其诬谤，奖度之意不衰，奸邪无能措言。”《资治通鉴》卷243宝历二年条下亦记：“春，正月，壬辰，裴度自兴元入朝，李逢吉之党百计毁之。先是民间谣云：‘非衣小儿坦其腹，天上有口被驱逐。’又，长安城中有横亘六冈，如乾象，度宅偶居第五冈。张权舆上言：‘度名应图讖，宅占冈原，不召而来，其旨可见。’”

[25]刘永明主编《增补四库未收数术类古籍大全》（九）第六集《堪舆集成》，江苏广陵古籍刻印社，1997年4月，第4228页。

[26]《钦定协纪辨方书》卷2，本原二。李零主编《中国方术概观·选择卷》，北京：人民中国出版社，1993年6月，第138页。

[27]《河南程氏遗书》卷25，转引自杨晓红《宋代占卜与宋代社会》，《四

川师范大学学报》2002年第3期。

[28]陈万成《杜牧与星命》，《唐研究》第8卷，北京：北京大学出版社，2002年，第61—79页。

中古时期敦煌地区财婚风气略论

陈丽萍

(首都师范大学)

中国古代婚姻史上盛行的“财婚”风气发肇于汉末,兴自魏晋,延续数代,影响深远。在这期间,财婚世风,渐渐取代了汉唐原有婚姻理念中占主流地位的“门阀婚姻”,婚姻论财在人们的观念中成了结亲联姻的必要条件。

近年有关中古时期财婚习俗比较重要的研究成果有:魏向东《论魏晋南北朝财婚风气及其影响》^[1]一文,认为传统的婚姻礼法因此受到了较大冲击,代之以热闹欢快、铺张浪费的新的婚俗。顾向明《中古时期的士庶婚姻及“卖婚”习俗》^[2]指出,魏晋至唐末的史实表明,“卖婚”风俗起于庶族以财攀附门第,士族以门第为资本贪敛婚财。于是在统治阶级内部,也经历了禁止士庶通婚、不禁不倡、禁止士族内部婚姻论财到提倡士庶通婚的矛盾过程。而且在漫长的禁弛过程中,政府所下诏令与一系列的努力,并没有起到实质性的制止作用。故而最后以士庶通婚正常化为告终,在婚姻论财方面,也同样得到了默许。方建新《宋代婚姻论财》^[3]文中所举,到宋代议婚时,男家要在婚帖上详细标明聘礼数目,女家则要列具随嫁资装田产。民间追此潮流,无所怠倦,却往往导致贫女难嫁、贫子舍家人赘的社会现象。宋东侠《宋代厚嫁述论》也认为,^[4]宋代婚姻论财已是当时社会婚姻观念的主流,女子需准备厚实的嫁资,方可嫁入理想的门户。

以上研究,清晰地表明从魏晋至宋代的中古时期,婚姻论财有着诸多深刻的历史背景,而且也确实成为一种根深蒂固的社会思想而存在了。但以上诸文所用来论证的资料,多取于正史或官方文献或成书于中原地区的相关记载,所论大致以中原社会习俗的整体把握为准。我们在研究中古时期敦煌地区的婚姻家庭生活史之际,也关注到了这一问题,即相同时期的敦煌地区是否也受到财婚风气的浸染?

以下,我们就中古时期敦煌地区财婚风俗的有关问题略加探讨,将敦煌作为个案地区研究,看当地人是怎样具体地施行婚姻论财,而且这一风气在敦煌一地有何种独特之处。期望这些论述能为我国古代婚姻史的研究增加新的内容,其中或有不当之处,恳请专家指正。

婚姻为结两姓好合之举,也是繁衍后代的需要,所以古人看重婚姻,相应也看重成婚之礼。成婚要经过“六礼”之程序,方算成礼。所谓六礼,《礼记》有云:“昏礼者,将合两姓之好,上以事宗庙,而下以继后世也,故君子重之。是以昏礼纳采、问名、纳吉、纳征、请期,皆主人筵及几于庙,而拜迎于门外,入揖让而升,听命于庙,所以敬慎重正昏礼也。”^[5]敦煌传世的书仪作品中,有不少载录了中古时期流行于河西地区的婚仪范本,在这些书仪中阐述了当地人对六礼的认识,如 S. 1725《大唐吉凶书仪》:^[6]

8. 问曰:何名六礼? 答曰:雁第一,羊第二,酒第三,黄白米第四,玄纁第五,束帛第六。

9. 问曰:雁既毛色不丰,鸟形非佳,因何婚礼用之? 答曰:雁知避阴阳寒暑,似妇人

10. 之从夫,故婚礼用焉。……

……

13. ……将羊者何? 答曰:汉末之后,然始用

14. 羊。羔在母腹下,胡跪饮乳之志,妇人产子,彼用恭敬之

心,是故婚礼用羊。去法如

15. 何? 须用丝作笼头,槌栓覆之,三寸版子系着角门,题云:“礼羊。”遣人牵之,至女家

16. ……用酒者

17. 何? 答曰:先人造酒,唯许和婚姻、祭宗庙、登承婚礼,是以用酒。……

18. ……用

19. 黄白米者何? 答曰:黄米者稷也,白米者稻米也。黄米拟作青团粽,祭先人之灵,

……

21. ……用玄

22. 纁者何? 答曰:玄纁三匹,皂色少浅,使如土紫赤黑色;纁二匹,緋立之,与纁各卅尺。

23. 玄法天象,男也;纁仿地象,女也。[阴]阳之礼合,故男女交通也。……

24. ……用帛者何? 答曰:束帛者,五匹绢也。

25. 各长四十尺,两向卷之,一头有二丈。是以《诗》云:婚礼纯帛不过[五]两,象为十匹端,故云束帛。

26. 以仿夫妇片合之义,展之则离,卷之则合。……

可见,唐宋之际的敦煌居民在婚嫁之时,仍有所谓“六礼”之俗,但这里的“六礼”与《礼记》中所说的“六礼”已经是两种不同的概念了。

简言之,《礼记》所说的“六礼”是成婚过程中六个不同的步骤,其中“纳采”与“纳征”两条与钱物有关。《通典》卷58《礼典十八·嘉礼三》“公侯大夫士婚礼”条云:“后汉郑众《百官六礼辞》,大略同于周制,而纳采,女家答辞……其礼物凡三十种,……玄纁、羊、雁、清酒、白酒、粳米、稷米、蒲、苇、卷柏、嘉禾、长命缕、胶、漆、五色丝、合欢铃、九子墨、金钱、禄得香草、凤皇、舍利兽、鸳鸯、

受福兽、鱼、鹿、乌、九子妇、阳燧。”^[7]而敦煌书仪所言的“六礼”却是雁、羊、酒、黄白米、玄纁、束帛等六种物品,而且不难看出,除了“雁”还有象征意义外,其它五种皆是现实价值超出了其原有的象征意义。这一点,下文还会有论述。P. 2646、P. 3284《新集吉凶书仪》中的婚书单干脆直接列出:^[8]

19. ……次五色彩,

20. 次束帛,次钱舆,(随多少并须染,青麻为贯索。)次猪羊,次须面,次野味,次果子,

21. 次苏(酥)油盐,次酱醋,……

以上有布帛、钱币、家畜以及其它物品等,名目繁多。这里,婚嫁受财的理念是十分明显的。

所以我认为,就“六礼”的概念,首先,敦煌本地通行的书仪规约中,只承了周礼之名,而将实际内容更换成原来“六礼”意义中“纳采”这一部分,并将物品的数目与种类简化为六种,以合六礼之名。即敦煌人观念中的“六礼”不再是成婚过程中的六道程序,而是送往女家的六样礼品。其次,这六样物品,也失去了原来注重取意吉利的理想意义,而变得只注重其中实用即“财”的成份。注意并理解了这一点,就不难理解下文中的敦煌百姓为何会在婚嫁之时大肆收送财物,甚至引起种种争端。

中古时期中原地区盛行的财婚风气造成的奢靡之风,令最高统治者也觉得过分,针对这一奢靡习俗,历代的统治者曾颁诏斥责或制止,如《魏书·高宗纪》载,北魏文成帝于和平四年(463)十二月壬寅下诏:“夫婚姻者,人道之始。是以夫妇之义,三纲之首,礼之重者,莫过于斯。尊卑高下,宜令区别。然中代以来,贵族之门多不率法,或贪利财贿,或因缘私好,在于苟合,无所选择,令贵贱不分,巨细同贯,尘秽清化,亏损人伦,将何以宣示典谟,垂之来裔。”^[9]《周书·武帝纪上》载,周武帝于建德二年(573)九月戊寅下诏:“政在节财,礼唯宁俭。而顷者婚嫁竞为奢靡,牢羞之费,罄

竭资财,甚乖典训之理。有司宜加宣勒,使咸遵礼制。”^[10]但财婚之风禁而不止,难怪清人赵翼在《廿二史札记》卷15“财婚”条写道:“魏、齐之时,婚嫁多以财币相尚,盖其始高门与卑族为婚,利其所有财贿纷遗,其后遂成风俗,凡婚嫁无不以财币为事,争多竞少,恬不为怪也。”^[11]到唐代,这种社会恶俗愈演愈烈,政府不得不出面明令对婚嫁财礼的数目和名目进行限制,《唐会要》卷83《嫁娶》载显庆四年(659)十月十五日所下“禁婚令”：“自今已后,天下嫁女受财,三品已上之家,不得过绢三百匹;四品、五品,不得过二百匹;六品、七品,不得过一百匹;八品以下,不得过五十匹。皆充所嫁费妆等用,其夫家不得受陪门之财。”^[12]

但政府禁止是一回事,民间是否遵从又是一回事。事实上,财婚、卖婚陋习一直延续到宋代也没有多少收敛。

在敦煌文书S.11456B-F《开元十三年(726)陈思、李齐娶妻案卷》^[13]中出现的陈思为敦煌县前录事,李齐为沙州军府的长史,陈思聘娶李齐之女。在陈思的陈述中,他曾先后两次送往李齐家许多财物,这些财物计有:乌骝父马(一匹)、五色罗彩、行障(一具)、绯挂毡(一领/卅匹)、小练(二十二匹)、练(一百匹),(六礼)羊酒、羊、米、面等物。^[14]

这里并不讨论该案卷中关于财礼与陪嫁问题的经济纠纷,我们应该注意到:陈思与李齐二人的官品身份,以及陈思为迎娶李家之女所下的财物数目与名目。通过这两项对比,我们应该看到这些财物无论从数量还是价值已远远超过了唐代按照官品阶流规定的纳彩标准。

P.3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》^[15]中僧人龙藏(俗名齐周)因为出家,与兄长发生财产纠纷,在他的诉状中有关他家晚辈婚嫁礼聘的情况值得注意:

41. 一:大兄嫁女二,一汜家,一张家。妇财麦各得廿石,计卅石,并大兄当房

42. 使用。

43. 一：齐周嫁女二，一张家，一曹家。各得麦廿石，并入大家使用。

44. 一：宣子娶妻，妇财麦廿石，羊七口，花毡一领，布一匹，油二斗五升，

45. 充妇财。

这里，僧人龙藏的侄女与女儿出嫁，各得聘礼麦二十石。侄子娶妻则不仅有麦二十石，还有羊、毡、布匹、油等作为男方的聘礼支出。至于这些物品的价值，我们不妨将麦子“兑换”成更常见的绢价。关于唐代社会的物价比重，前贤研究成果颇多，最新的研究有郑学檬《唐代物价散论》，^[16]综合敦煌吐鲁番文书以及其它文献所记载的唐代物价变动材料，指出唐代的绢价与粮价互动态势有逆向与顺向两种情况，总体以唐两税法实施为前后两期，情况比较复杂。其实，我们可以在诸多的原始文献中找寻物价最低时期的一个比例，作为粮、绢价格对比的底限。虽不甚确切，但可以得出一个最少的兑换指数。据《通典》卷7《食货典七》所记，开元十三年（726）“两京米斗不至二十文，面三十二文，绢一匹二百一十文。”^[17]即当时一石白面可换绢一匹半。我们按照这个面/绢比价，回头看龙藏家所收得的聘礼，则至少值价三十匹绢，其侄子娶媳妇所付的聘礼，还要再加上羊、毡、布、油等。而龙藏家只不过是沙州的普通人家，他们嫁女娶妇所用，与唐“禁婚令”中八品以下官员只能收授绢帛五十匹的标准有过之而无不及。

S. 4609《宋太平兴国九年（984）十月邓家财礼目》^[18]中的受聘者为“都头知衙前虞候阎章件”，属于归义军节度使幕府内的武职军将。在这份礼单中罗列了品目繁多的衣饰、布匹、家畜以及其它物品。其中各种质地和款式的衣饰共计22件，有“碧綾”、“紫綾”、“黄画”、“红罗”、“绿綾”、“红锦”、“紫绣”等面料以及用“贴金”和“银泥”手法缝制的裙、襪裆、帽子、衫子、礼巾等。礼单中还

有“沙沙那锦壹张，青锦壹匹，红锦两匹，绣锦壹匹，白罗壹匹，紫罗壹匹，绮正绫壹匹，楼机绫壹匹，生绢两匹”等数匹高档丝织品。最后还有“联盏壹副，油酥肆驮，麦肆载，羊二口，驼贰头，马贰匹。”这张令人眼花缭乱的礼单，同样不仅在价值上超过了“禁婚令”中官员的纳彩数目，甚至有越礼之嫌。

我们知道，封建社会对人流分等的一个重要标志就是服饰的颜色和质地，所以各色绫罗绸缎并非人人穿得。《新唐书·车服志》：“五品以上母、妻，服紫衣，……九品以上母、妻，服朱衣。”^[19]《宋史·舆服志五》：“其销金、泥金、真珠装缀衣服，除命妇许服外，余人并禁。”^[20]可见，以上衣饰如“紫绫”、“贴金”、“银泥”等与持有者的身份不符合政府的限定。一个沙州军将家竟可以将命妇方能穿的服饰列在自己的礼单上，确有越礼之嫌，实际上这正好从侧面反映了当时社会财婚风气之盛。

在年代不详的 S. 4685《致李奴子书》中，“又嘱奴子侄女长喜荣亲，发遣縹三两匹已来，便是奴子恩得。……又麻羯胡手上发遣碧绢一角，红头乘两个。”^[21] P. 3490《索家财礼数目》虽是仅存 3 行的残片，也有“绿绫裙一腰，淡绣令巾一，红撮衫子三……”^[22] 等各色服装。

由以上这些举例，我们还可以发现唐宋之际的敦煌百姓，结亲纳彩的内容基本为：纺织品（及成品）、以羊为代表的家畜、油面为主的粮食产品这三大类。

至于为何敦煌百姓会将婚嫁费用主要集中在这三类物品，我们再看上掲 S. 11456B - F《开元十三年陈思、李齐娶妻案卷》中 E 片文书所记：“至明日，即云：‘须看客。’其时又送羊及米面造食。”可见，在敦煌百姓的聘礼中常见有米面，至少有一个原因是女方家要“造食”，招待客人。可见，财礼单上见到的米、面、油等粮食作物，与这一习俗有关。

唐宋之际的敦煌贸易市场，是以面、粟、绢等作为一般等价

物。^[23]作为等价物的粮食和布匹,渗透在当时社会经济活动的各个方面。如雇骆驼出行,雇价一般都为绢,这在敦煌卷子 P. 3051《戊午年(958)康元进贷生绢契(抄)》、S. 4504《乙未年(875/935)就弘子等贷生绢契》、P. 2504v《辛亥年(951)康幸全贷绢契》等中都有反映。所以,在绢、面等充作一般等价物的社会经济背景下,相应的,敦煌百姓在选择聘礼或嫁资之时,就会倾向于用社会习惯中常用的布帛和粮食充当。

通过梳理分析以上敦煌文书,我们认为:

一、中古时期的敦煌地区,在地域上虽然偏离中原文化地带,但在婚姻论财方面,同样受到了这种婚姻观念的强烈冲击,并深深地影响着当地人们的婚嫁活动。就目前的材料来看,敦煌地区婚嫁论财的发端上限我们不能确论,但至少唐代,当地财婚的风气已经比较重了,而在宋代达到了极至,甚至有了僭礼之嫌。这一点比之中原其它地区的同类活动,更显连贯和具体。民间流行的财礼名目、类别和价值与政府公文中的相关约束大相背离,这些约束可谓一纸空文。

二、当行为与约束其的礼法在实际中有所冲突时,人们干脆将以周礼为代表的传统婚仪加以变动,重新诠释后确定,如将传统意义上的“六礼”概念,转换成六种更具实用价值的财物。最终,人们就在这种自我认定的理念指导之下,施行着具有敦煌当地特色的婚嫁活动,也融入到中古社会整个财婚潮流当中。

三、中古时期敦煌民间流行的财礼名目,以布帛、粮食和家畜为三种最为多见,这与当地以这些物品充当一般等价物的社会经济背景有关。而就婚嫁双方,都盛行高额财礼和聘礼,至于数目或物品价值的高低,只是随个人家计多少之别罢了。

注 释

[1]魏向东《论魏晋南北朝财婚风气及其影响》,《江苏社会科学》2002年第3期,第161—165页。

[2]顾向明《中古时期的士庶婚姻及“卖婚”习俗》,《民俗研究》2002年第3期,第104—111页。

[3]方建新《宋代婚姻论财》,《历史研究》1986年第3期,第178—190页。

[4]宋东侠《宋代厚嫁述论》,《兰州大学学报》2003年第2期,第62—66页。

[5]李学勤主编《礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年12月,第1618页。

[6]录文参谭蝉雪《敦煌婚姻文化》,兰州:甘肃人民出版社,1993年8月,第7—9页。

[7][唐]杜佑《通典》卷58《礼典十八》,北京:中华书局,1988年12月,第2册,第1649—1650页。

[8]录文参谭蝉雪《敦煌婚姻文化》,第14页。

[9][北齐]魏收《魏书》卷5《高宗纪》,北京:中华书局,1974年6月,第1册,第122页。

[10][唐]令狐德棻等《周书》卷5《武帝纪上》,北京:中华书局,1971年11月,第1册,第82页。

[11][清]赵翼著、王树民校证《廿二史札记校证》,北京:中华书局,2001年11月,上册,第317页。

[12][宋]王溥《唐会要》卷83《嫁娶》,北京:中华书局,1955年6月,下册,第1529页。

[13]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第13册,成都:四川人民出版社,1995年5月,第286页。

[14]参见拙作《读S.11456B-F号文书札记》,待刊。

[15]唐耕耦,陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990年9月,第285页。

[16]郑学檬《唐代物价散论》,敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术

讨论论文集(历史文化卷)》(上册),兰州:甘肃民族出版社,2003年9月,第1—10页。

[17]《通典》卷7《食货典七》,第1册,第152页。

[18]《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第6页。

[19][宋]欧阳修、宋祁《新唐书》卷24《车服志》,第2册,第530页。

[20][元]脱脱等《宋史》卷153《舆服志五》,北京:中华书局,1985年6月,第11册,第3574页。

[21]黄永武主编《敦煌宝藏》第37册,台北:新文丰出版公司,1986年12月,第313页。

[22]《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第7页。

[23]郑炳林《晚唐五代敦煌贸易市场的等价物》,《中国史研究》2002年第3期,第85—94页。

作者附记:笔者在翻阅敦煌文书之时,在《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第13册见到编号为S.11456的文书,该文书编号S.11456B-F的五片,可缀合为一件较完整的文件,定名《开元十三年苏先超娶妻案卷》。荣新江《英国国家图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录(S.6981—S.13624)》(台北:新文丰出版公司,1994年7月,第212—213页)一书中对此有过简单的编目介绍。因文书中出现的婚嫁财物与本文论述关系密切,笔者曾作过录文,并在本文写作中有所引用。后于北大旁听荣新江教授之“敦煌吐鲁番出土文书研究”读书班,因缘凑巧,先生也选定此件文书由我整理,并在课堂上与诸位同学一起释读文字,讨论了相关问题。文书录文承蒙先生对校、标点,以及同学们的有益补充,受惠颇多,也加深了作者对该件文书的理解。我们通读文书时发现“娶妻”一事,实与苏先超无关,娶妻纠纷应发生在其中出现的李齐与陈思二人间,故原书定名不妥。所以将其定名改为《开元十三年陈思、李齐娶妻案卷》。笔者借以撰成《读S.11456B-F号文书札记》一文,文书的完整录文、案卷中涉及到的地点、主要人物及身份判定、财物价值及案卷本身等问题都在这篇札记中有所涉及。

以上文字即是札记的前言,附在这里,以说明对S.11456B-F号文书研究的前因,并对荣老师及诸位同学致以谢意。

唐五代敦煌大族出家女性初探

徐晓丽

(西北民族大学)

唐五代时期敦煌有很多大族女性出家为尼,记载这些出家女性的资料散见于敦煌石窟及敦煌文献中。根据这些资料记载,唐五代时期敦煌大族出家女性不仅人数居多,而且十分活跃。她们中有的任寺主、直岁、法律等僧职,把持着敦煌尼寺的管理。有的在拥有法律之职的同时,还兼有“大德”之衔。这些高尼大德主持寺务,训诫弟子,并参与对女尼的传戒、授戒及守戒,以自己的德行及风范影响了众尼,可以说她们是当时社会辈受尊敬的女性。

值得注意的是敦煌大族女性出家后仍与世俗社会保持着紧密的联系。首先,这些出家女性的宗教信仰与其整个家族的宗教信仰相一致,主要表现在她们与其家族成员一起从事开窟、修造、施舍等宗教活动;其次,大族女性出家后对其家族仍然十分依赖,具体表现在其家族势力在敦煌佛教教团的渗透和影响。

综观敦煌大族出家女性的方方面面,敦煌大族出家女性的贵族出身无疑为她们在释门中的发展提供了有利条件;而这些出身贵族的女尼所具有的宗教身份同样为她们更为自由地从事社会活动提供了便利。

本文主要以敦煌文献及敦煌石窟中所见的敦煌大族出家女性为探讨对象,重点考察她们出家后与其家族的关系及她们在敦煌宗教界的活动和影响,目的是揭示当时敦煌大族女性出家的特殊

背景及历史意义。

一、敦煌的大族出家女性

唐五代的敦煌是大族势力很盛的地方,以张、曹、索、阴、翟、李等姓为代表的敦煌大族代居敦煌。这在敦煌石窟供养人题记及敦煌邈真赞中都有记载。敦煌大族包揽了地方上的一切权力,把持地方宗教。敦煌的僧统、僧政及寺主等僧职几乎都是出身名门贵族。在这种背景下,敦煌大族女性出家为尼蔚然成风。

唐五代时期敦煌张氏是声名显赫的大族。敦煌归义军即由张氏家族首创并把持。在这样显赫的大家族中有很多女性出家,这在敦煌文献及石窟中都有记载。莫高窟第156窟是首任归义军节度使张议潮的功德窟,^[1]在该窟主室西壁龕下有供养比丘尼像四身,其中三身题记漫漶不清,列南向第四身题名为:“姊师登坛大德兼尼法律了空”,这位“登坛大德兼尼法律了空”即张议潮的姐姐。莫高窟第94窟是归义军节度使张淮深功德窟,^[2]在该窟主室西壁下端底层绘有三身供养比丘尼,列南向第一身题名:“妹师登坛大德尼德胜一心供养”;第二身题名:“妹师威仪尼花……一心供养”;第三身:“□师□□临坛□□□□□(一)□(心)供养”。这三身供养女尼即张淮深的姊妹。莫高窟第108窟窟主为曹议金的妹夫张怀庆。^[3]关于张怀庆在P.2482《晋故归义军应管内衙前都押衙银青光禄大夫检校左散骑常侍兼御史大夫上柱国南阳张府君邈真赞》有云:“府君讳怀庆,字思美,即南阳之派矣。受寄龙沙,逐为敦煌人也。”“南阳上族,胤派西陲……姻铉台畿……领袖辕门,助治方隅。”说明张怀庆所属张氏家族是敦煌的名族。而从张怀庆所修的莫高窟108窟的规模来看,张家也是势力很大的家族。在第108窟的东壁门北侧绘有供养比丘尼四身,其中列南向第二身题名:“故姊普光寺法律尼念定一心供养”;同列第四身题

名：“故女普光寺法律尼最胜喜”。

曹氏是敦煌大族。关于敦煌曹氏在敦煌文献中记载较多。P. 4638《曹良才邈真赞并序》在记载曹家时云：“门高钟鼎，族贵瑚琏”。P. 3718《后唐故归义军节度押衙银青光禄大夫检校国子祭酒兼侍御史上柱国西平郡曹公写真赞并序》记载曹家：“门承贵族，闾闾晖联……故王欢美，诏就阶前……金枝贵胤，玉叶相连”。^[4]此外，曹氏家族是继张氏家族而执掌归义军的大家族。唐五代时期曹氏家族有很多女性出家。P. 3556(4)《大周故大乘寺法律尼临坛赐紫大德沙门曹嬾梨邈真赞并序》云：“法律闍梨昔(者)，即前河西一十[一]州节度使曹大王之姪女也。”此曹闍梨即曹议金之侄女。^[5]此外，莫高窟第61、55、53窟还记载了曹氏家族的其他出家女性。第61窟东壁门北侧南向第三身女供养人像题名：“故姨安国寺法律尼临坛大德沙门性真供养”；第55窟东壁门北侧底层第一身女供养人像题名：“故姨……法律尼临坛大德性真一心供养”；第53窟南壁列西向第一身女供养人像题名：“故姨安国寺法律尼临坛大德沙门性口(真)供养”。第61、55、53中法名同为“性真”的这位法律尼，是曹元忠之姨。另外，第55窟东壁门北侧底层的第二身女供养人像题名：“外甥……法律临坛……”，说明这位“外甥(女)”应是曹元忠的外甥女。在曹延禄时期开凿的榆林窟35窟中，^[6]同样也绘有几身供养女尼像，题名为：“故婆圣光寺尼众法律宝真一心供养”、“……圣光寺比丘尼长胜一心供养”。显然，她们也是曹家出家的女性。

索氏家族是敦煌大族。《通志·氏族略》云：“索氏望出敦煌”。P. 4660《金光明寺故索法律邈真赞》：“钜鹿律公，贵门子也。”莫高窟第144窟是索家窟，高僧索龙藏曾重修此窟。在该窟西壁龕下绘有索家出家女性。其中列南向第一身供养女尼题名：“……姑灵修寺法律尼妙明一心供养”；同列第二身供养女尼题名：“亡妹灵修寺……性一心供养”；同列第三身供养女尼题名“妹

尼普光寺律师□相”；同列第四身供养女尼题名：“尼普光寺都维证信一心供养”。在该窟的东壁门北侧，列南向第一身供养女尼题名：“妹灵修寺主比丘善……”。

翟氏是敦煌大族，无论是在敦煌石窟还是在文献中都有记载。P. 4660《前河西都僧统京城内外临坛大德三学教授兼毗尼藏主赐紫故翟和尚邈真赞》云：“翟城贵族，上蔡豪强。璧去珠移，柯叶分张。一支从窟，徙居敦煌。子孙因家，棣萼连行。”这位翟僧统还修建了莫高窟第 85 窟。此外，翟家的势力还可以从它与曹氏归义军家族的频繁联姻关系看出。莫高窟第 85 窟主室东壁门北侧列南向第五身题名：“新妇小娘子即□(今)河西节度使雍郡曹尚书长女一心供养”，此“曹尚书长女”即曹议金之长女，也是莫高窟第 98 窟中提到的那位出嫁翟氏的曹议金之女第十一小娘子。曹家娶翟家女子也见于莫高窟第 98、61、55 等窟，曹元忠的妻子翟氏是在归义军史上十分活跃的女性。可见，翟家在唐五代的敦煌是鼎门望族。在这样的家族也有许多女性出家。莫高窟第 85 窟东壁门南侧北向第一身女供养像题名：“师故普……”；第二身女供养像题名：“□师普光寺尼坚进”；第四身女供养像题名：“师……普光寺尼智□”；第五身女供养像题名：“侄尼普光寺尼……□(智)”。

李氏家族是敦煌大族。P. 4660《故沙州缙门三学法主李和尚写真赞》云：“五凉甲族，武帝宗枝。派流天外，一胤西陲。”敦煌所出李氏五代时影响很大的是李明振一家。李氏家族曾一度掌握归义军政权。关于李氏家族出家女性主要见载于莫高窟 148 窟。乾宁元年(894)李太宾之曾孙李明振，即归义军节度使张议潮之女婿，重修了 148 窟，并立《唐宗子陇西李氏再修功德记》。在该窟西壁佛坛下底层绘有供养女尼，其中列南向第四身题名：“侄女□国寺律师……”，这位出家安国寺的法律尼是李明振的侄女。

阴氏家族在敦煌为望族。P. 2970《后唐故河西归义军节度内

亲从都头守常乐县令武威郡阴府君邈真赞并序》云：“府君讳善雄，字良勇，门承钟鼎，代袭簪缨，族美珪璋，懿联侯室”。撰于唐广明元年（880）的 P. 4660《沙州释门故阴法律邈真赞并序》云：“敦煌令族，高门上户”。说明阴氏家族在敦煌一直是敦煌的令门望族。阴氏家族女性尊信佛教，莫高窟 138 窟即为阴氏家族女性开窟。当然，阴氏家族女性出家也不在少数。莫高窟第 138 窟东壁门上方供养女尼题名：“女尼安国寺法律智惠性供养”。敦煌绢画 MG. 17665：观音经变相图是阴氏家族施绘。在该图右下方有题名：“施主子弟银青光禄大夫检校太子宾客阴愿昌一心供养”，同时施绘的还有女尼，题名为：“施主女比丘尼信清一心供养”。^[7]此比丘尼信清为阴氏家族成员。

总之，从上述内容我们不难看出，张、曹、李、翟、索、阴等敦煌大族有不少女性出家。晚唐五代时期敦煌大族子女不仅出家人数多，而且她们在宗教界十分活跃。在张氏归义军执政时期，张氏家族的出家女性不仅人数多，而且在释门中多任要职，但在曹氏归义军执政时期，在释门中担任要职的张氏家族出家女性明显减少，这反映了家族势力及家族色彩很浓的世俗政权对佛教具有很大影响力。

二、大族出家女性的主要活动

晚唐五代敦煌大族出家女性多在释门中任要职。张议潮的姐姐了空为法律；^[8]张议潮的孙女清净戒为普光寺法律；^[9]张议潮的侄女戒珠为灵修寺阁梨；^[10]张淮庆（曹议金之妹夫）之姐姐及女儿都曾为普光寺法律。^[11]曹议金的侄女也曾为大乘寺法律，^[12]曹元忠之姨性真为安国寺法律，^[13]曹延禄之婆宝真为圣光寺法律。^[14]索龙藏的姑姑及妹妹也曾任灵修寺法律。^[15]P. 2944《大乘圣光寺等尼名录》也记载了大族女性出家担任僧职的情况。其中

就有：“明照汜阁梨、正会翟阁梨、菩提真张阁梨、愿惠王法律、戒善申阁梨、明会张阁梨、善胜阴法律、善念大米法律、妙志印儿米法律。”^[16]可见，大族出家女性在释门中任职的人不在少数。

此外，很多出身名族的女尼在任法律等僧职的同时，还兼有“大德”之称。

P. 3556《周故敦煌郡灵修寺阁梨尼临坛大德沙门香号戒珠邈真赞并序》记载阁梨尼戒珠“迁秉义大德之高科，教授诫临坛之上位”。

P. 3556《大周故普光寺法律尼临坛大德沙门清净戒邈真赞并序》记载法律尼清净戒“秉义临坛，教迷徒而透众”，“坚持戒学”，“登历戒坛”。

P. 3556《大周故大乘寺法律尼临坛赐紫大德沙门曹法律尼赞并序》记载曹法律尼“登坛秉义，词辩与海口争驰”，“临坛秉义，每播高踪”。

敦煌绢画 Ch. liv006 天复十年绘观音像，背面有榜书：“南无观世音菩萨一躯奉为故普光寺法律尼临坛大德严会兼故弟试殿中监张友诚二貌（邈）真一心供养”，^[17]此法律尼已故的弟弟为张友诚，显然，严会俗姓也是张。

莫高窟第 156 窟主室西壁龕下南向第四身供养人题名：“姊师登坛大德兼尼法律了空”。

莫高窟第 94 窟西壁下端底层南向第一身供养人题名：“妹师登坛大德尼德胜一心供养”。

波斯顿美术馆藏 No. 201570 观音经变相有供养人题名：“灵修寺法律尼监坛大德香号闻戒俗姓索氏一心供养”。^[18]

波斯顿美术馆藏 No. 201570：观音经变相，其中有供养人题名：“灵修寺法律尼监坛秉义大德香号戒净俗姓李氏敬绘观音菩萨供养”^[19]

根据上述文献，晚唐五代时期，敦煌已经在女尼中设有“临坛

大德”。

“临坛大德”的设置,始于唐代宗时期,^[20]其职责主要是主持戒坛。根据佛教戒律,出家人只有受“具足戒”之后,才是正式的比丘或比丘尼。而女尼须在僧尼两众面前受此戒。

晚唐五代的敦煌佛教戒律也是遵守女尼在两众面前受具足戒这一规定的。敦煌文献中有很多尼道场的记载。藤枝晃先生早在1959年发表的《敦煌の僧尼籍》一文中就指出了安国寺道场司是负责给尼受戒的机构。^[21] S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日应管内外都僧统置方等戒坛榜》、S. 2575《后唐天成四年三月九日普光寺置方等道场榜》、S. 2575. 4v《普光寺道场司僧政惠云法律乐寂等为下品尼流去住上都僧统状稿》、S. 2575. 6v《己丑年(929)五月廿六日应管内外都僧统为道场纳色目榜》、S. 2575. 6v、7v《三月四日普光寺道场司差发榜》都记载了在普光寺设置道场的情况。^[22] 由于普光寺是当时著名的尼寺,因此这些在普光寺设置的道场均是给女尼受具的尼道场。而在普光寺主持为女尼受戒的不仅有僧大德,也有尼大德在场。敦煌尼大德的出现,表明了晚唐五代敦煌女尼与男僧一样在释门及社会中拥有崇高的地位和声望。

此外,唐五代的高尼大德在佛学上也有着高深造诣。敦煌邈真赞中保存了三位尼大德邈真赞,即:

P. 3556《张戒珠邈真赞》记载“是以名因德播,贵以能升,迁秉义大德之高科,授教诫临坛之上位。导之以德,近者肃而远者钦;齐之以仪,时辈重而人世仰。”^[23]

P. 3556《张清静戒邈真赞》记载“三千细行,恪节不犯于教门;八万律仪,谦和每尊而奉式。普光寺内,广展鸿资。冬夏不失于安居,春秋无亏于旧积。芳名远播,懿行杰出于众流;芳名远播,懿行杰出于终流;训习经文,才器超过于群辈。”^[24] P. 3556《曹阁梨邈真赞》记载“帔缁就业,八万之细行无亏;禁戒坚持,三千之威仪匪犯。六和清众,在贵而不服绮罗;四摄劝迷,居高而低心下意。大

乘寺内，广竖立于鸿基；中外重修，并完全而葺理。训门从之子弟，大习玄风；诱时辈之缁流，尽怀高操。登坛秉义，词辩与海口争驰；不对来人，端贞乃冰清月皎。”^[25]

综观三位大德比丘尼的德行。她们不仅负责尼寺的管理，监督女尼的受戒，传戒与守戒，而且深谙佛经，弘扬佛法，并以她们的德行来影响众尼。可以说她们是当时社会中辈受尊重与敬仰的女性。

值得注意的是上述这些高尼大德，都是出身名门贵族。可见，晚唐五代敦煌的大族出家女性所拥有的荣耀与她们的出身背景有一定关系。S. 6417《后唐长兴二年(931)正月普光寺尼徒众圆证等状并海宴判词》云：

普光寺尼徒众圆证等状。请妙慈充法律□□充都维。请智员寺主□□典座慈相□直岁。右前件尼，并是释中精雅，辘内豪宗。四依不弃于晨昏，八敬常然于岁月。寺徒上下，顺礼不失于释风；百姓表均，训俗无亏于旧则。除此晚辈，更无能仁。若不甄升，鸿基难固。伏望 都僧统和尚智镜高悬，允从众意者。伏请处分。牒件状如前，谨牒。长兴二年正月日普光徒众尼圆证等牒。^[26]

该文书是长兴二年普光寺尼圆证等要求提拔妙慈等人充法律、都维、寺主、典座及直岁等僧职的牒状。文中特别强调了提拔她们的理由。她们不仅是“释中精雅”，而且均是“缁内豪宗”。可见，在唐五代的敦煌，出身门第是影响僧尼任职升迁的重要因素。关于这一点，另见 S. 4760《太平兴国六年(981)圣光寺尼修善等请戒慈等法律充寺职牒并判》，该文云：

圣光寺闍梨尼修善等。请晚辈尼戒慈充法律，愿志充寺主，愿盈充典座，愿法充直岁。右件尼虽为晚(小)辈，并是高门。戒行以(与)秋月俱明，德业共春花竞色。况且圣光尼之寺，相承古迹，鸿基净室，金田继踵，未尝坠陷。而乃常住糟

粕,切藉有功之人;帑库珍财,贵要英灵之众。昨者,合徒慎选,总亦堪任准请,若不金升,梵宇致令黎坏。伏望都僧统大师特启明镜,洞鉴晚辈之尼,察照众情,赐草招提之业。允垂判凭。伏请处分。牒件状如前,谨牒。太平兴国六年辛巳岁十一月日圣光阁梨修善以(与)寺徒等牒。^[27]

文书记载了圣光寺尼修善等人要求破格提拔戒慈充法律,愿志充寺主,愿盈充典座,愿法充直岁,而提拔她们的重要理由是她们“并是高门”。可见,大族女性出家后,在释门中凭着她们的贵族出身往往也会获得更多的关照。这证明了当时敦煌大族不仅推动了佛教的发展,而且还控制着敦煌佛教教团的势力。

三、余 论

通过以上探讨,我们对唐五代敦煌大族出家女性有了初步的认识,得出的相关结论如下:

首先,敦煌世家大族与佛教关系密切,佛教成为敦煌世家大族的家族信仰。在这样家庭中生活的子女无疑会从小受到佛教的熏陶。因此,这些家庭中的女性遁入空门显然与其家族信仰有着必然的联系。

其次,唐五代敦煌大族女性出家体现了尼寺与家族间的互动关系。唐五代的敦煌有五所尼寺,尼寺中拥有大量的地产和财富。大族子女出家后多在寺院任要职,把持寺院的经济及宗教大权。同时,正是由于大族女性出家尼寺,尼寺才可能更多地得到家族财力的支持。

再次,敦煌大族女性通过出家为她们找到了更为自由地从事社会活动的途径。敦煌大族女性出家后不仅致力于宗教事业,而且还常常从事其他的社会公益等活动。她们所具有的宗教身份为她们更为方便地从事社会活动提供了广阔的空间。

最后,唐五代大族女性出家现象反映了她们当时门第观念。唐五代时期,敦煌大族纷纷自矜名门望族。敦煌大族高矜门第功能之一是藉以攀结婚姻集团。^[28]在这样重门第、重功利的婚姻观念下,敦煌大族女性的婚姻自主性和选择的范围十分有限。特别是那些守寡的大族女性,她们再嫁的可能性很小。因此,对于这些女性而言,选择出家或许是她们较为合适的生活方式之一。

注 释

[1]贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》,敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,北京:文物出版社,1986年,第194—236页。

[2]贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》,敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,北京:文物出版社,1986年,第194—236页。

[3]金维诺《敦煌窟龕名数考》,《文物》1995年5期。

[4]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第255、429页。

[5]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第387页。

[6]张伯元《安西榆林窟》,成都:四川教育出版社,1995年,第43页。

[7]《西域美术·吉美博物馆》(豪华图录),东京:讲谈社,1994年6月,第72图。

[8]见莫高窟第156窟主室西壁龕下供养人像列南向第四身题名。

[9]P. 3556《大周故普光寺法律尼临坛大德沙门清淨戒邈真赞并序》。

[10]P. 3556《周故敦煌郡灵修寺闍梨尼临坛大德沙门张氏香号戒珠邈真赞并序》。

[11]见莫高窟第108窟东壁门北侧列南向第二身、第四身供养人题名。

[12]P. 3556《大周故大乘寺法律尼临坛赐紫大德沙门△乙邈真赞并序》。

[13]见莫高窟第61窟东壁门北侧南向第三身、第55窟东壁门北侧底层第一身、第53窟南壁列西向第一身。

- [14] 见榆林窟第 35 窟主室东壁甬道口北侧第二身女供养人题名。
- [15] 见莫高窟第 144 窟西壁龕下供养女像题名。
- [16] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,第 251—252 页。
- [17] 《西域美术》,Stein painting14、Vol. 2,Pl. 7,Figs. 7. 8。
- [18] [日]国立西洋美术馆编《ボストン美術館展》,日本美术出版デザインヤンタ,1978 年 4 月,第 74 图。
- [19] [日]国立西洋美术馆编《ボストン美術館展》,日本美术出版デザインヤンタ,1978 年 4 月,第 74 图。《西域美术》,Stein painting14、Vol. 2,Pl. 7,Figs. 7. 8。
- [20] 见《大宋僧史略》下《临坛法》。
- [21] 《东方学报》(京都)第 29 册,1959 年,第 319—321 页。
- [22] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,第 134、141、143、145、146 页。
- [23] 饶宗颐主编《敦煌邈真赞校录并研究》,台北:新文丰出版公司,第 345 页。
- [24] 饶宗颐主编《敦煌邈真赞校录并研究》,第 343 页。
- [25] 饶宗颐主编《敦煌邈真赞校录并研究》,第 336 页。
- [26] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,第 53 页。
- [27] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑,第 59 页。
- [28] 姜伯勤《敦煌邈真赞与敦煌名族》,饶宗颐主编《敦煌邈真赞校录并研究》,第 1—57 页。

唐五代时期敦煌僧人饮食概述

赵 红 高启安
(兰州商学院)

僧人由于佛教的仪轨、戒律以及传统的原因,其饮食与世俗人有着很大的区别。因此,就饮食而言,僧人是区别于世俗人的不同群体,他们的饮食活动,是饮食文化的重要组成部分。通过僧人的饮食特点,可以了解其日常生活、寺院的管理甚至一地佛教流行的特点及状况。

由于敦煌社会经济类文书中各寺院的帐籍,多与饮食有关,因此,僧人饮食资料不仅多而且详细,它们是构成敦煌饮食的重要组成部分,也是了解敦煌地区僧尼宗教和社会生活的重要材料。在《唐五代敦煌僧人饮食的几个名词解释》^[1]和《晚唐五代敦煌僧人饮食戒律初探——以不食肉戒为中心》^[2]两文中,我们对有关敦煌僧人饮食的几个名词和戒律作了解释和论述,本文在此基础上,对僧人饮食的其它问题作一概述性研究。

一、僧人的日常饮食

关于敦煌僧人的生活,郝春文先生在《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》一书中已有明确揭示,认为此时期敦煌的僧人分为在寺内居住与在寺外和家人、亲属生活在一起两种方式。^[3]显而易见,和家人、亲属居住在一起的僧人的日常饮食除了应当遵

守的戒律外,当和俗人差不多,而生活在寺院的僧人的日常饮食则是自己开火做饭,即寺院僧人的日常饮食并不是“大锅饭”。除去在参加佛事活动、寺院的劳动(拽碾、座葱、出粪、聚菜、修园等等)时由寺院供应食物外,其日常饮食由自己解决。但在一些寺院集中的佛事活动期间,僧人的饮食由寺院负担。

S. 3074v《吐蕃占领敦煌时期某寺白面破历》是一件寺院白面开支记录,在此节录 28 行到 56 行:

(前略)

28. 十月一日,出白面两硕,付金[紫],充众僧十月□日食/
29. 三日,出白面伍斗,付惠炬,充十月粮,外庄直岁/
30. 十五日,出白面壹硕伍斗,付惠林,充众[僧]堂食/
31. 廿一日,出白面壹硕壹斗贰胜付吐蕃,充持羊皮价/
32. 同日,出白面两硕陆斗,付惠林,充众僧堂食/
33. 廿三日,出白面叁斗,付惠林,峰(缝)皮裘吐蕃食/
34. 十一月一日,白面两硕,付贺国清,充众僧窟头堂食/
35. 同日,出白面壹硕陆斗,付智英,充众僧堂食/
36. 三日,出烙面贰斗,付金紫,充押油人食/
37. 八日出白面两硕,付智英,充众僧堂食/
38. 十六日,出白面壹硕伍斗,付利珍,充众(僧)堂食/
39. 廿日,出白面柒斗,付利珍,充众堂食/
40. 同日,出白面肆硕壹斗,付令狐桥奴,充先举麦平面与/
41. 同日,出白面壹硕捌斗付利珍充造文书众僧食/
42. 廿四日,出白面叁硕,付利珍,充冬至众僧节料/
43. 同日,出烙面陆斗,付荔菲,充庄头人粮/
44. 同日,出粟面叁斗,付张什二,充回造时八日内食/
45. 廿五日,出白面壹硕贰斗,付利[珍],充众僧堂食/
46. 十二月一日,出白面壹硕贰斗,付张什二,充众僧堂食/
47. 三日,出白面叁斗,付张什二,充众僧堂食/

48. 同日,出恪面壹斗,付金紫,充峰(缝)皮裘及押油人食/
49. 六日,出白面肆硕陆斗,付金紫,充众僧小食/
50. 同日,出白面壹硕柒斗,付阴胡胡,充回造次纳/
51. 七日,出白面两硕,付智清,充众僧堂食/
52. 同日,出恪面捌斗,付荣子,充庄头人粮/
53. 九日,出白面壹硕伍斗,付乾愿,充□店人食/
54. 同日,出白面贰斗,付朱判官;充杨师下檐/
55. 十日,出白面壹硕贰斗,付阴法师充粮/
56. 十六日,出白面两硕捌斗,付金紫,充众僧堂食
(后缺)^[4]

其中的“堂食”、“小食”,《唐五代敦煌僧人饮食的几个名词解释》^[5]一文已有解释。首先,需要了解的是,“堂食”支出的白面是供应众僧一日食,还是数日食?

假设所支出的面为一日“堂食”所用粮,根据每人每日二升的基本供应量,^[6]支出“壹硕贰斗”面,参加堂食的僧人应有60人之多才对,“两硕捌斗”所供应的僧人就更多了。而吐蕃占领前期沙州寺院和僧人数量较少,只有僧寺9所,僧人139人,尼寺4所,尼171人,中期虽有增加,僧人也只有197人,没有一家达到60人的数量。^[7]因此,该卷中参加“堂食”的僧人应该就是该寺的所有僧人。经过计算,也可证实此推论。

以第30行“十月十五日”和第32行“廿一日”为例,期间为6天,假设僧人的数量没有发生变化,则每日众僧共食用二斗,以一人每日二升计,则有十人参加了饮食活动;第32行廿一日到第35行十一月一日,为11天,期间众僧堂食两硕陆斗,若按每日计算,则每日二斗三升多,可供十一人堂食;第35行“十一月一日”的堂食到第37行“八日”的堂食之间为7天,期间众僧堂食白面壹硕陆斗,则每日食用二斗二升多一点,有十一人参加了堂食;第37行“八日”到第38行“十六日”,期间为8天,支出面两硕,每日二斗

五升,则参加堂食的僧人为十二人。经计算,十月十五日到十二月十六日期间,共支出“堂食”面 11 笔(不包括期间“窟头堂食”和“小食”的支出),共 173 斗。如果最后一笔支出“两硕捌斗”按 10 人计算,则可管 14 日,也就是说,要管到 12 月底,因此,在共 85 天时间内,支出了 173 斗面作为“堂食”的原料。通过以上计算,这些堂食支出的白面并非一日或一餐堂食,而是这期间每日的堂食,换句话说,就是该寺院的 10 到 12 名僧人在此期间每日的饮食由寺院负担。这就有一个问题:即寺院是否供应常住僧人的食粮,或者说寺院僧人吃“大锅饭”?

从本件文书中,我们知道出现“堂食”的时间是十月到十二月,而五月到九月(五月以前残)的五个月中,却没有“堂食”的记载。显然,十月到十二月的“堂食”并不能说明住在寺院的僧人吃的是大锅饭。因此,此卷文书应该是该寺僧人参加佛事活动时的饮食记载。郝春文先生在对北敦 09323(周字 44)卷文书研究后也认为不足以证明寺院为僧人供应日常饭食。^[8]

需要指出的是,从许多《常住什物点检历》可知,一些寺院内的各种饮食器具齐全,从锅、铛、镬、釜、碗、碟、盘等日常炊具、餐饮具到蒸笼、爪篱、食模等特殊加工工具应有尽有,这些炊具和餐饮具既然不是僧人日常饮食所需,当主要用在像节日和重要的佛事活动期间僧人的集体饮食活动中,也用来招待各色来寺院的客人。在一些寺院的佛事活动中,就指定了专门负责饮食器具的僧人(P. 3231、P. 1261v)。而由于寺院频繁的佛事活动、节日以及繁重的役作,期间饮食由寺院提供,所以,它们占了僧人饮食的相当部分。

二、僧人的节日饮食

任何社会活动都不能没有饮食,宗教活动也不例外。有时饮

食甚至成了宗教活动的主要内容或象征。我们知道,唐五代至宋时的敦煌是个弥漫着宗教气氛的社会,人们怀着虔诚的信仰,恭敬地供奉着佛教的菩萨和菩萨们的使者——数量众多的僧尼,对普通老百姓来说,他的虔诚与信仰,往往体现在食物的供奉上。文献中大量记载了寺院在宗教仪式、工匠做工、僧徒劳动、迎来送往等活动中的饮食情况,僧人宗教仪式当中的饮食活动更是特别频繁,有些又与民间的节令习俗饮食活动交融在一起,打上了佛教的烙印,这使宗教活动无处不在,无时不在。总括起来,敦煌僧人的节日宗教活动有以下数项:

1、大岁

大岁即过年,这是中国重要的传统节日,在敦煌文献中有时又写作“太岁”。在这一天,寺院的和尚、尼姑们,也要“解斋”,改善生活。在 P. 3490、P. 2642、P. 3234(9)、P. 2032v 等卷中都有记载。

除此外,我们发现,在节日期间,寺院要为僧人开支“节料”。如:

S. 1519《辛亥年(891 或 951)某寺诸色斛斗破历》:“(十一月)十九日,麦酒壹瓮,粟酒两瓮,僧录僧政节料用;更油贰升,酒户郭没支节料用。”

S. 1519(2)《辛亥年(891 或 951)十二月七日后某寺直岁法胜所破油面等历》:“(大岁日)又酒肆瓮,诸和尚节料用。”

P. 2642《年代不明(10 世纪)诸色斛斗破用历》:“(十二月)廿九日,本酒两瓮,岁节用。”

P. 2032v:“麦九斗,粟一石二斗,卧酒岁付节料用,油四斗四升,岁付节料用。”

S. 6233v1《年代不明(9 世纪前期)诸色斛斗破历》:“五月四日,付麦伍斗与黑女口,充节粮,同日,付黑女苏壹升,折麦贰斗。”

类似的材料还很多。

“节料”或“节粮”即专门为节日支出的食物或食物原料,《唐

五代敦煌僧人饮食的几个名词解释》一文已有解释。资料显示，“节料”除了酒或用于卧酒或换酒的麦粟外，还要开支油、面、酥油等。从 S. 6233v1 卷看，这些节料或节粮并非分配给个人，而是在寺院集体会餐——资料显示，“黑女”是一名为寺院服役的女厨师，当然，作为节料的酒，也用于会餐当中。

关于“解斋”，《晚唐五代敦煌僧人饮食戒律初探——以“不食肉戒”为中心》^[9]一文有论述，认为“解斋”主要指打破“过午不食”的佛教戒律，并非指可以食肉。

在这一天，寺院首先要进行“拜节”，虽然我们无法知晓如何“拜节”，但春节相互拜年当与当时的拜节相差不多，寺院的和尚们也一改平时的斋戒，要吃得好一些，一日可吃三餐；寺院的僧人在大岁期间还要在官府走动，向官员贺岁，在大岁夜还要祭奠亡故的和尚，如：

S. 1519(2)：“又面柒斗，油壹升，酒半瓮，大岁日拜节及戒（解）斋用，又面伍升，油壹抄，酒伍升，大岁夜祭吴和尚用，又酒肆瓮，诸和尚节料用，又酒壹瓮，张法师贺官用。”

S. 4642：“面陆斗，大岁夜造食祭拜用”等。正月一日这一天，寺院还要组织“赛天王”活动，在 P. 4909 中即记载“壬午年正月一日，赛天王面伍升，油壹合，解斋面柒斗，二日，解斋面柒斗，抄臛油贰升”。还要在城的四门设坛转经。有一篇《四门转经文》(S. 5957、P. 2838、P. 3765)写道：

厥今置净坛于八表，悬佛像于四隅；中央建佛顶之场，缁众转《莲华》之部。关于转经时间，《转经文》写道：是时也，三春首朔，四序初分；阳和弟（递）改以环周，阴气交驰于霞际。残雪共白云相礼，含胎以（与）柳色争新；僧徒课诵于四台，灌顶神方已七日。^[10]

在大岁日这一天，寺院还要造食纳官，这种节日上的食物也叫“盘”，不过是“岁盘”。如：P. 2838(2)：“麦贰斗，油壹升，纳官造

岁盘用”；

P. 2049va《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会牒》：“麦肆斗五胜，卧酒僧门造设纳官用”，“麦叁硕捌斗，西库内付酒本冬至、岁僧门造设兼纳官、冬坐局席并西库覆库等用”；

P. 2049vb《后唐长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色人破历算会牒》：“麦肆斗，卧酒僧门帖设用，麦玖斗，岁卧酒僧官节料及众僧等用”等。

“盘”，在《唐五代时期敦煌人的丧葬饮食》^[11]一文中已有解释。但根据河西年节和丧葬习俗，用于不同对象的“盘”，其食物数量和品种应有所不同。从P. 2838卷的资料看，用于“纳官”的“盘”，其用面量超过了一斗面，达到了一斗五升左右（按75%出面率）。关于“纳官”，应当就是给官府缴纳，在文献中记载颇多，这好象是寺院的一项义务。我们在后面将专门谈到。

岁前，寺院要给没有住在寺院的僧人和一些为寺院服役的寺户额外支付一些“节料”，以让他们也过个好年，如：P. 2040v：“油五升，岁付众僧节料用，油壹升半，岁付义贯及恩子节料用”；S. 1053v：“粟贰斗，与饭饭岁节料用”。“饭饭”系寺院的牧羊人，在岁日临近时，他获得了二斗粟作为节料。

岁日期间僧人们解斋要喝酒，因此，寺院在大岁前还要支出节料卧酒，以备岁日解斋时吃用，如P. 2032v“麦玖斗，粟壹硕贰斗，卧酒冬至节料及众僧用”，“油肆斗玖胜，岁付众僧节料用”等。

关于大岁期间解斋的时间，各条材料记载不一。在P. 3234(9)卷中，是“面一石八斗，正月一日至六日众僧解斋食用”，而在其它文书中，僧人解斋只有一日或两日。

2、正月十五日

对于寺院和僧人们来说，正月十五日燃灯节远比岁日重要和隆重。在正月十五日前一天，有些地方要举行赛神和赛天王活动，

十五日这一天,举行燃灯活动,僧人们要上窟去举办佛事活动,并要燃灯。如:

S. 1519(2):“(正月十四日)又酒壹斗,马家庄上应祥将赛神用,又面肆斗伍升,油壹升壹抄,酒半瓮,十五日东窟上燃灯及赛天王用”;

P. 3578:“癸酉年正月……十五日,寺内燃灯油壹升,付阿师子”;

P. 4909:“正月……十四日,东窟上燃灯油壹升,面贰斗,十五日,粟壹斗,迎大众和尚用”。

僧人们这一天还要在窟上举行一些仪式,P. 3490:“面叁斗,正月十五日,大众上窟用。”在这一天,归义军最高统治者也要上窟观灯、拜佛或作其它的佛事活动,寺院还要为他及随从准备饮食。P. 2049vb 载:“油壹抄,正月十五日造胡饼上窟迎顿用……油壹升壹抄,令公上窟迎僧官顿及上窟僧用。”节日期间,寺院照例有造酒“纳官”的义务,如 P. 3763v:“粟三斗五升,卧酒,正月十五日窟上纳官用……粟一斗,正月十五日寺主纳官用”等。由此观之,燃灯节在敦煌也成了一种全民的娱乐节日。

3、二月八日

“二月八日”的情况需要说明一点。释迦牟尼诞辰日有两种说法,一为“二月八日”,如《长阿含经》四曰:“二月八日佛出生”;而《灌佛经》则说“十方诸佛皆用四月八日夜半时生”。从敦煌寺院举办的各种宗教活动的规模和隆重程度来分析,敦煌信奉“二月八日”为佛诞日。据《大宋僧史略》云:“行像者,自佛泥洹,王臣多恨不亲睹佛,由是立佛降生相,或作太子巡城相。”^[12]所以,寺院要举办规模较大的“行像”活动,就是众人抬着装扮起来的释迦佛像绕城行进,“出佛像于四门,绕重城而一匝”(S. 6172),象征佛在这一天“游历四门”,以弘扬佛法。据 P. 2237《二月八日文》:“厥今盛事者,盖是法王回地之日,如来大(阐)之时;深宫五欲而游历

四门，口老病以发心，睹沙门而出离；父王留御，夜半逾城；且遣神踪，旋绕城阙。”^[13]其仪式过程主要为三部分：一是“起佛衣”，即给塑佛像穿衣，装扮佛像；二是“耽佛行城”，即抬着佛像游历四门，沿途接受施舍；三是游历仪式结束，“收佛衣”。伴随着行城仪式以烘托、渲染气氛的，是燃灯、“踏悉磨遮”等活动，使这项活动变成了一项具有娱乐性质的群众性的节日。在这些仪式中都少不了饮食活动。如：

P. 3490：“油壹胜，二月八日造粥用，油贰胜，八日斋时造 钵 偷用，油半胜，二月八日燃灯用”，“面贰斗柒胜，二月八日前修行像塑匠、木匠等用，面肆斗，犯法律起衣人事用”，“面叁斗，二月八日造粥用，面肆斗，八日斋时用，面壹斗，收佛衣日用”。

S. 1053v：“粟叁斗，二月八日，郎君踏悉磨遮用。”

P. 4909：“（二月）八日，行像堂灯油壹升，煮油柒升，煮菜油壹升，炒臛油壹升，饩饼面陆斗，胡饼面壹硕贰斗，赍炷面叁斗伍升，羹面捌斗，勃托面贰斗，又造梧桐饼面壹斗，条（调）煮菜面伍升，水袋粟叁斗”。这样大的开支，所做的食物品种如此之多，说明二月八日的行像活动相当隆重。

在行像活动中，不仅要卧酒，而且要请人抬像。抬佛像游行的人叫“耽佛人”或“擎佛人”，护送“行像”者叫“侍佛人”。寺院要为“耽佛人”和“侍佛人”支出一定的食物和酒，如：

S. 6452(3)：“二月六日，酒半瓮，二月七日，耽佛人酒叁斗”；

P. 4906 有“粟壹石，与擎佛人粮用”；

P. 2049va：“粟壹硕肆斗，卧酒二月八日侍佛人及众僧斋时用”，“油壹升，二月八日造粥用，油贰升半，二月八日斋时看待佛（人）及众僧等用”，“油壹升，与耽佛人用”；

P. 2040v：“粟壹硕贰斗，支与行像社人七日用，粟六斗，支与擎佛人造顿用；粟两硕一斗，卧酒二月八日看社人及第二日屈人用；粟叁斗，二月八日贴顿用，粟一斗，二月七日巡道场用。”

这些开支的原粮和成品食物,一些是在“行像”过程中的食物,而支出的数量较多的原粮,则显然属于工价。

P. 2049vb 中还反映了“社人”等在“行像”活动中的作用,“粟两硕壹斗卧酒,二月八日斋时,看行像社人及助佛人众僧等用”,“粟壹硕贰斗,二月七日,与擎佛人觅助佛人用”。“助佛人”的职事尚不清楚。从寺院支出的粟作为“粮用”这一点分析,“耽佛人”或“擎佛人”及“助佛人”是各种社的社人,而“侍佛人”当为寺院的僧人。

行像仪式中之所以由寺院支出粮食、酒等食物,是因为这项活动是由寺院组织的,寺院有专门组织行像事宜的“行像司”(S. 474v《戊寅年都僧统法律徒众就中院行像司丁丑斛斗本利算会》、S. 4812《天福六年行像司善德所欠麦粟算会凭》),而行像的具体活动则由社人特别是行像社的人来实行。

“起衣”仪式,应当就是在“行城”前为塑佛穿衣的仪式;“收佛衣”也叫“佛脱衣”,是在行城仪式后将佛衣脱下以妥善保管的仪式。“收佛衣”的仪式一般在二月九日、十日,也即行城后的第二天或第三天举行,如:

P. 4909:“九日,脱佛衣造饭面叁斗”;

P. 2049vb:“油壹胜,二月七日夜燃灯用,油半抄,九日收佛衣日炒耀用”,“面壹硕贰斗,二月八日造粥斋时胡饼、气饼、俘餹看社人及擎小佛子兼众僧等食用,面肆斗,与擎像人北门顿用,面贰斗,九日收佛衣众僧斋时用”;

P. 3763:“粟壹硕贰斗,七日与行像社人用;粟六斗,与擎大像人顿定用;粟七斗卧酒,九日社人用”;

P. 2032v:“面二斗,十日收佛衣造冷淘僧吃用。”这些材料显示,“行像”的佛像并不止一个,有比较大的佛像,也有较小的佛像。

在“行城”过程中,沿途“信徒”和公众要为佛“施舍”粮物,这

成了每年寺院粮物收入的一部分。如：

P. 2049va：“麦叁斗，二月八日沿佛散施入”，“粟伍斗，二月八日沿佛散施入。”

P. 2040v：“麦陆硕六斗，二月六日、七日沿行像散施入”，“粟肆硕捌斗，二月六、七日诸街沿行像散施入”。

在 P. 2049vb 卷中也有记载“麦叁硕，二月六日沿行像施入”，“粟陆硕捌斗，二月六[日]沿行像散施入”，“豆柒斗，二月六日沿行像施入”等。这表明有些寺院的“行像”活动从二月六日就开始了，因此，这项活动有可能持续好几天。

因为“行像”仪式持续时间较长，“耽佛人”在游行中间要吃饭，在 P. 2049va、P. 2049vb、P. 2032v 中均有反映。除此而外，二月八日，寺院还要建立道场，做法事。P. 2032v：“粟壹斗，二月七日判官巡道场地顿递用”。

4. 寒食节

“寒食节”是一个以饮食命名的节日，指的是“冬至”后的 105 天（一说 103 日），即清明节前一二日，是中国的传统节日，虽与佛教无关，但敦煌的僧人们也热衷于过寒食节，在诸多文献当中，就记载了不少僧人在寒食节的饮食情况。寒食节，民间这一天禁止烟火，只吃冷食，故又叫“禁烟节”、“熟食节”或“冷节”。敦煌寒食节的“禁火”与内地一样，^[14]也是持续三日。S. 5636 卷有“景色新花，春阳满路；节名寒食，冷饭三晨”的记载；S. 1156 有“五日遇寒食，至八日假开”的规定。和其它节日不同的是，这是一个专讲吃的节日。敦煌寺院的僧人们也遵循这个习俗。在 S. 6981、S. 6233、P. 3578、P. 3490、S. 6452(3)、P. 4906、S. 1053v、P. 2049va、P. 2040v 等卷中都有详细记载。

“寒食”节期间，僧人们要在寺院参加节日宴饮活动（即“设座”），寺院为此要支出面油酥油等制作馓饭、俘餮等精美食物，还要参加祭拜活动，准备“祭盘”。寺院要给酒户等支出一定的油

面等原料作为“节料”。

敦煌的饮食当中,有馊饭、饅餮,前者即今天的馊子,又名“寒具”,正是寒食节食用的食品;后者是一种炸油饼,当时的敦煌人喜欢在这种饼中放一些酥油,因此,它也是寒食节的食品之一, S. 1366《归义军衙内面油破历》中就载:“廿七日寒食坐设用……胡饅餮八百八十六枚”等。“胡饅餮”当是按照西域少数民族的做法做成的一种油饼。这是归义军衙内的寒食“设座”活动,寺院寒食节的食物应与此相同。

从以上资料看,寺院的僧人们在寒食日期间可以喝酒。寒食节的活动除了“吃”“喝”外,还有“踏歌”、“设乐”等活动, S. 381:“大蕃岁次辛巳(801)闰二月廿五日,因寒食,在城官僚百姓,就龙兴寺设乐。”音乐会设在寺院中,可见僧人也与民同乐。S. 4705 卷是一件寺院的支出历,其中记载:“寒食踏歌羊价麦九斗、麻四斗……又音声麦粟二斗”,踏歌时要宰羊,寺院为此支出了麦子和麻用以顶替羊价,又付“音声”的工价麦粟二斗。“祭拜”,从资料中看,似乎是祭拜某位和尚,而不是介子推。P. 2721 卷谓:“寒食断火何谓?昔介之推在覆釜山中,被晋文公所烧,文公收葬,故断火,至今不绝。”所以,有些寺院祭拜的对象应当也有介子推才对。

5、端午节

端午节虽与佛教没有关系,但敦煌的僧人们对此也给予了充分的关注。在 S. 6233v1 卷中,就记载了在端午前一日,寺院给一名叫“黑女”的人支出了一些粮食和酥,“五月四日,付麦伍斗与黑女,口充节粮,同日,付黑女酥壹升,折麦贰斗”,显然,这是为了节日而支出的粮食。“黑女”的身份应当为寺院的常住户,在寺院充当厨师。从所分配的粮食数量及酥来分析,应当是节日的“节料”。

6、佛盆节

与佛教有关的节日除了佛诞节外,最重要的就算七月十五的

“佛盆节”了。佛盆节也称盂兰盆节、盂兰盆斋、盂兰盆会、盂兰盆供和中元节、鬼节,从其名称和内容看,这也是一个以饮食活动为主要内容的节日。据《盂兰盆经》记载,释迦弟子目连,看到死去的母亲在地狱受苦,如处倒悬,求佛救度。释迦要他在七月十五日即僧众夏季安居终了之日,备百味饮食,供养十方僧众,可使母解脱。盂兰盆会由此兴起,后来演变成了一种追荐祖先的民间节日。

从大量的文献当中可以看到,佛教盛行的敦煌,佛盆节受到了非常的重视。P. 2721 卷载:“(七月)十四、十五日何为?为大目乾连母青提夫人缘将儿功德之物,避儿广买鸡肫,造诸恶业,坠在十八层地狱中,即至恶鬼狱中,受种种苦。目连投佛出家,后禅定观之,遂告诸佛,啼泣救母。令十四、十五日,造盂兰佛盆供养,因此一切七代先亡父母,并皆得食吃。”《目连变文》在敦煌很流行,说明佛盆节在敦煌备受重视。

有关七月十五日佛盆供养及僧众、工匠吃用的材料比比皆是。不繁举。

寺院为何在这一天营造佛盆?据《事物纪原》载:“今世每七月十五日,营僧尼供,谓之盂兰斋者。按《盂兰经》曰:目连母亡,生饿鬼中,佛言须十方众僧之力,至七月十五日,具百味五果以着盆中,供养十方大德。后代广为华饰,乃至割木割竹,极工巧也。今人弟以竹为圆架,加其首以荷叶,中储杂饌,陈目连救母画像,致之祭祀之所,失之远甚矣。”^[15]这多少透露了一些佛盆节的仪式过程,就是将食物盛在盆中,以供十方僧尼。七月十六日的“破盆”仪式有两个内容,一是将食物分配给游方僧人或来客,二是给阴间地狱的各种恶鬼破散。“破”即“破散”,是将食物分给人或鬼。这个词至今仍在使用。

佛盆节是寺院重要的节日,造食活动分两部分:一是造佛盆,二是造破盆,各寺院所用的面油数量不相同,而像净土寺这样的寺院则一次需要三石到四石五斗面,有些更多,达到了四十多石

(P. 6002(1):“面叁硕玖斗伍胜,油貳斗陆胜半,粟拾壹硕肆斗,已上充七月十五日佛盆破盆等用”,“麦叁斗,粟叁斗,充七月十五日沽酒纳官用。”) ;佛盆和破盆是两个不同的概念:造“佛盆”的时间为十五日,“破盆”仪式一般在七月十六日或十七日举行,而且往往“破盆”比“造佛盆”时用料更多,在造破盆的同时还要支出酒。张弓先生认为造食供养佛的食盆为“佛盆”,供养僧众的食盆叫作“破盆”。^[16]除了规模较大的破盆外,还有“小破盆”。和其它佛教节日一样,佛盆节也需要饮酒,而且酒的支出量较大,主要支与众僧饮用。在佛盆节期间,还要“讲”。我们理解就是“讲”经变画,因为在解放前的一些盂兰盆会上,就有讲佛经故事、二十四孝故事等活动,这些应当是古代“说讲”的遗存,敦煌变文应当就是佛盆节等佛事上说讲的范本。瓜是敦煌的特产,佛盆节时,正好是各种瓜的成熟期,因此,七月十五日供佛的食物中就有瓜,以代“五果”;在节日期间,僧徒们要上窟,敬献供养。在佛盆节上寺院仍要造破盆、沽酒纳官。

佛盆节上所造的食物,在 P. 2040v 中有载,主要是俘餹及臠。制作佛盆在文书中被称为“煮”,说明佛盆所供的食物主要为炸食,即俘餹,敦煌人在食用类似俘餹的炸食时往往要炒臠,所以臠也成了佛盆节的食物之一。寺院制作的“臠”并非肉汤,而是一种炆油的俗菜汤。“煮佛盆”是一种较为复杂、带有一定技术性质的工作,“俘餹”要用发酵的面制作,因此,大一些的寺院,往往要请专业技术人员来操作,他们又叫作“煮盆博士”,是敦煌的专业厨师。

7、冬至

冬至虽是一个时令节日,但敦煌的僧人们也在这一天过节,寺院允许僧人们在这一天“解斋”,并支出一定数量的“节料”为僧人们准备节日的饮食,如:

S. 6275:“[十一月]十八日,就库纳油壹斗,付都师冬至节料

用;十九日,就庠纳油叁升,付都师亦冬至(后缺)”;

P. 3490:“面贰斗,冬至解斋用”;

P. 2049v:“油半胜,冬至日造解斋用”,“油半胜,冬至解斋炒臠用”;

P. 2040v:“油壹升,冬至及第二日解斋调臠用”;

P. 3234(9):“面叁斗,冬至日众僧戒(解)斋用”。

和其它节日一样,冬至节的饮食也是集体活动。

僧人们在节日期间还要喝酒,P. 2049va:“粟肆硕贰斗,付众僧及女人卧酒冬至岁聚粪西窟交割西仓等用”,众僧要庆贺节日,还要向僧官拜贺,而僧官要准备酒招待前来拜节的僧人:P. 2049vb:“粟玖斗,冬至卧酒,僧官节料、众僧庆贺用,粟玖斗,卧酒僧官节料众僧拜至用”。以上二件文书是净土寺的人破历。从 P. 2049vb 卷记载看,冬至时属于寺院的僧人要来到寺院拜节,为此寺院要支出粟酿酒或沽酒,招待众僧,同时,寺院还要给僧官支出节料。其中的“庆贺”和“拜”,就是“贺冬至节”,僧俗在这一天均各致礼庆贺。冬至贺礼的习俗在内地也很盛行,^[17]敦煌也相同,文献中有贺冬至节的书仪和实物即是证明。冬至日还有“祭拜”活动,S. 4642:“油叁胜,冬至祭拜用”,但不知祭拜的对象。在 S. 5008 卷中,我们还发现有些寺院的冬至节要“解斋”三日:“白面壹硕伍升,油贰胜,冬至三日解斋用”。

8. 腊八节

腊八节对敦煌的僧人们来说,也是一个节日,有几个卷子中记载这一天要支出油、酥造药,如:

S. 1519(2):“油柒升,苏(酥)半升,[十二月]八日灵药食用”;

P. 2040v:“油半升,腊月八日抄药食用”;

P. 3234v(2):“十二月八日抄药食油半升”;

S. 5008:“油壹升,腊月捌日抄药食用”等。此间,僧人们还要

“解斋”，S. 6542a：“十二月八日，解斋面陆斗，炒臛油壹升，饩饼面贰斗，胡饼面叁斗，麸麩面壹斗”等。

有关僧人在“腊八节”期间制作“药食”或“灵药”，前辈已作过论述。^[18]本文在下面还将涉及。

以上是一些主要固定节日期间寺院和僧人饮食的状况，说明在敦煌繁多的节日中间，寺院和普通百姓一样要举行各种活动，饮食活动则更为突出。一方面，在宗教节日活动中，寺院和僧人就是主办者和主要参加者；另一方面，僧人参加世俗的节日纪念活动，又反映了他们与世俗社会生活割不断的联系。

三、僧人的其它饮食活动

除了以上的饮食活动外，寺院和僧人还有一些集中的饮食活动，这些也是僧人饮食的重要组成部分。下面分别叙述之。

1、转经

“转经”即念经。这不仅是僧人的职责和义务，也是僧人获取钱粮物的途径之一。大量的账籍中记载了因转经而发生的许多与饮食有关的材料。

频繁的转经活动是敦煌人佛教信仰虔诚的标志之一，这些转经活动既有每年在一个固定时间进行的，也有一些为某件事而临时举办的，无论怎样，在转经活动中，僧人的饮食不同于平常。

每年十二月在城上的转经活动，应当是一次固定的佛事活动，在文书中记载较多。如：

P. 3490：“油捌胜，十二月中间十六日解斋，每日半胜用”，“面捌斗捌胜，十二月城上结坛神佛料及僧食等用”，“面叁硕贰斗，十二月中间十六日每日贰斗众僧解斋用。”

P. 4909：“[十二月]廿一日，城上道场，面壹硕贰斗，油陆升。”

S. 5927v1：“面叁硕伍斗，油叁胜半，从十七日至廿二日中间六

日众僧解斋用”，“面壹硕，油壹胜，充两日解斋用”，“面叁硕，油叁胜，充六日解斋用”。这条材料虽然缺失哪月的记载，但从其用面量及日期判断，正是十二月。

P. 2049va：“麦壹硕壹斗伍胜，十二月城上结坛神佛及僧料入”，“油伍胜半，十二月中间八日雷阁梨解斋用”，“面贰硕伍斗，十二月中间十日及雷阁梨解斋等用”，“面玖斗，十二月城上洁（结）坛造神佛食及沿坛僧解斋时用。”

P. 2049vb：“麦壹硕，自年十二月城上转经神佛食及僧料入……黄麻陆斗，十二月城上转经神佛食僧料油直入”，“油肆升，十二月城上转经造神佛食及转经僧两日解斋一日斋时用”，“油叁胜，十二月六日中间堂食解斋用”，“面壹硕贰斗，十二月六日中间解斋用”。

P. 2040v：“面壹石六斗五升，十二月城上转经神佛食及僧料等用，面八斗，十二月六日至八日众僧行解斋用”等等。在P. 2032v、P. 3234v、P. 2776等卷中，都不止一次地出现过，显然，十二月的城上转经是每年固定的佛事活动，寺院要在城上“结坛”，做法事。“坛”即“道场”，这是一次很隆重的佛事活动，要持续好几天，有时是六天，有时是七天、十天，有时是十几天，大致的日期是中旬到下旬；参加的僧人不在少数。那么，究竟是一次什么样的佛事活动呢？P. 3149卷《新岁年旬上首于四城角结坛文》为我们提供了依据：“厥今旧岁将末，新岁迎初，结坛于四门四隅，课念满七晨七夜……有谁施作？时则有我河西节度使某公，先奉为龙天八部，护卫敦煌，梵释四王，镇安神境……所以逐年岁后，应首迎祥，九会结坛，七晨珍尔……”显然，前面所举的十二月城上结坛是由敦煌最高统治者出面组织的为保敦煌一境平安而每年举行的大道场，届时于城的四门设立坛场，由寺院的僧人举办大规模的转经活动，祈祷平安。所谓的“城上”当是从寺院的角度讲的，即在敦煌城中设立道场，做佛事。在此期间，官家要支出神佛食及转经

僧的食物,其它的信徒们也要施舍粮物,参加活动的和尚们要“解斋”。

敦煌愿文中有数篇《结坛散食回向发愿文》,从中可以看出所谓“结坛散食”,其实质就是造食奉请各个佛、菩萨、四大天王及一切夜叉罗刹、二十八部、叶叉大将并诸眷属,各种神、鬼,江河淮济诸大龙王,一切魍魅魍魉等前来就食,通过敬献饮食和供养物品,保佑施食者,降福消灾。所施舍的物品有花果、净灯、饮食、钱财、五谷、音乐等,并用夸张的口气说:“法师叹竟盘口云:‘竟盘以(似)同大地,饮食为若须弥,钱财犹如七宝之山,香汤比四大海水,明灯如星历照暗,一切皆通;所有饥羸,愿令充足。’”^[19]有些发愿文甚至“伏愿此食遍于三千大千世界,众生普同饱满”。

S. 2575 是一篇《后唐天成四年三月六日都僧统的戒(结)坛榜》,其中对结坛期间僧人的饮食作了规定:

(前略)应管受戒式叉沙弥尼等,逐日斋时准依总数几人,共造一日小食者,依团便祇,一朝尽暮煮药香汤,以备净戒沐浴。斋时,新戒食料:人各饅饼两事,饅饼一翻,胡饼一枚,膊餠一个。盍?检校大德未可以新戒齐眉。礼法之间,固令加色,准依新戒食外,更添饅饼一枚,馓枝、[蒸]饼、乳餠、菜蔬、荠酪,巡行均行;羹飪粥流,随宜进饱。

可证在寺院做道场法事时,僧人们的饮食品种较多,而且也精美,“检校大德”等还可以“随宜进饱”,不受限制。

除此外,文书中还记载了一些转经活动,时间不尽一致,有三月十八日(P. 2040v)、八月(P. 2032v、P. 2040v)、七月(P. 2032v)、七月下旬(P. 3234(9))、六月(P. 2032v)等,并不一定都在城上,如 P. 2032v 就记载“麦肆斗,张善盈患念诵入”,“粟叁斗,王家大郎子患念诵入。粟肆斗,张善盈患念诵入”,“麦七斗,十二月诸巷转经嚧入”,这是和尚们受人奉请而去转经的;有时在寺院内设“道场”,如 P. 4957:“白面陆斗,油貳升,充龙兴寺金光明道场僧食

用”。无论何时转经,都有“神佛食”及“僧料”收入和支出的记载。因此,转经应当是寺院粮物收入的途径之一。在 P. 3850v 卷中记载“缘道场纳得麦一十八石六斗”,“应缘道场诸家舍施及收纳得斛斗面等总壹百贰硕捌斗”,是个不小的数目。

2、布萨

布萨是寺院在每月的月中和月尾举行的一种佛事活动,在“布萨”期间,僧人们的饮食也与平常有所不同。如:

S. 4782 卷:“面贰斗,油壹升,充布萨造菜日食用”;

P. 2049va:“油叁胜,布萨戒师道师及抄(炒)药食用”;

P. 6002(1):“面陆斗伍胜,油伍胜半,粟陆斗,麦叁斗,已上充九月布萨设诵戒昌道及卖(买)梨造药食食用”等。

关于“药食”,有两种解释:一说为“药石”,指疗病之药饵与砭石;^[20]一说后来引申为禅林之晚餐。以上材料从所用原料看,与腊八节制作灵药所用原料有所不同,布萨时的“药食”原料除了面油外,确有一些其它东西。P. 6002(1)条材料支出的时间为九月,正是秋高气爽天气渐凉之时,买梨制作药食正有防止疾病的意思在内,并非仅是晚餐的隐语。

3、纳官

在寺院支出的卷子当中,多次出现了一个词:“纳官”。我们在前面曾涉及到过。“纳官”一词,似是唐代较流行的一个词。原指收缴、缴纳之意。唐人笔记《朝野僉载》载:“安南都护崔玄信命女婿裴惟岳摄爱州刺史,贪暴,取金银财宝向万贯。……安南及问至,擒之,物并纳官,裴亦锁项至安南,以谢百姓。”^[21]“官”在敦煌文献中有“僧官”和“官府”两种概念。那么,这里的“官”究竟指哪种呢?有一条材料可证“纳官”的“官”指“官府”而非“僧官”。如 P. 3763v 卷记载支出粟造酒“寺主纳官用”,寺主本人就是个“僧官”,因此,所纳之“官”应为官府之“官”。关于“纳官”,张弓先生认为是寺院造食“贺官”,并引《四民月令》“冬至之日……其

进酒肴及竭贺君师、耆老，如正日。”^[22]认为冬至造食纳官正是这个风俗的遗留。其实，敦煌寺院的造食“纳官”远非冬至一节，平时也有造食纳官的现象。因此，纳官似乎不是贺官之意。“纳官”就是向官府缴纳食物的意思，从所记录的材料看，应当是在各种佛事活动中由寺院造食、以官方的名义支出的食料和食品。具体在这样一些仪式和事情上由寺院造食“纳官”：一是外地来僧人后，由寺院造食“纳官”供养；这些人走时，也由寺院“纳官”送行，如：P. 2049va：“面捌斗贰胜，三件纳官供肃州僧统用”，“面贰斗肆升，纳官送路东行僧食用”；P. 2049vb：“面柒斗，纳官供志明及西州僧食用，面壹硕伍斗，纳官供肃州、凉[州]僧食用，面壹硕壹斗，第二件纳官凉州、肃州僧”，“油贰胜，纳官供志明及西州僧食用，油叁胜，纳官供凉州兼肃州僧用”等。凉州、西州、肃州等地来的僧人，在虔诚信佛的敦煌，可能应由官方出面接待，有时僧人实际上是各政权的使节，更应该由官方接待，但由于他们是僧人，因此，由寺院造食以官方的名义接待，故称为纳官；二是在节日期间寺院要造食纳官，这些节日有冬至、岁日、正月十五日、七月十五日等，有时又称作“僧门造设纳官”，如：

P. 3763v：“粟三斗五升卧酒，正月十五日窟上纳官用……粟一斗，正月十五日寺主纳官用”，“粟二斗一升，(七月)十四日卧酒窟上纳官用”；

P. 2032v：“面两石肆斗五升，油叁升半，粟两石六斗卧酒，造破盆，(七月)十四日上窟，十五日纳官等用”；

P. 6002(1)：“麦叁斗，粟叁斗，充七月十五日沽酒纳官用”；

P. 2049va：“麦肆斗伍胜，卧酒僧门造设纳官用”，“麦叁硕捌斗，西窟内付酒本冬至、岁僧门造设纳官冬坐局席并西窟覆库等用”，“麦两硕伍斗，卧酒冬至、岁僧门造设纳官并坐局席兼西窟覆库等用”，“粟壹硕贰斗，卧酒僧门造设纳官用”，“粟柒斗，寒苦家付本，七月十四日上窟及十五日纳官用”等。

这种形式的纳官仍是以官府名义的造食活动,所造的食物当以官府的名义充作供养。

由上可以看出,其一,寺院制作食物“纳官”,体现了敦煌地区佛教和政权之间特殊的关系。其二,大多“纳官”都发生在节日期间,由寺院制作食物以官府的名义充作供养,这应当是节日期间官府供养佛和斋僧行为,这是官府对佛教重视、支持的体现。其三,除了招待远来的僧人和有时“僧门造设”所“纳官”的是食物外,其余时间寺院纳官的均是酒,在饮酒风习很盛的敦煌,寺院“纳官”的酒应是以官府名义招待僧人。

4、官斋

“官斋”即每年的一定时间内,由官方举办的一种斋僧行为。在佛教信仰盛行的敦煌,这种行为也是对佛教和寺院布施的一种形式。如:

S. 8720:“官斋得麦二斗”;

P. 2049vb:“油壹胜,春官斋看乡官用”,“油壹胜,秋料官斋看乡官用”;

P. 2049va:“油壹胜,冬料官斋看乡官用”。

从以上几条材料中看,“官斋”每年举办的次数是固定的,即春、秋、冬三个季节各举办一次。官斋的具体时间是一个月的月中或月末,其规模之大、仪式之隆重、造食品种之多样化、参加僧人之多,都超过了其它仪式。

从 P. 3231 卷和以上所引看,官斋的举办大多以乡为单位举行,因此,在举行官斋期间,各乡不仅要组织大规模的斋僧活动,参加饮食活动者包括全乡的僧人,食物品种很丰富(但没有酒的开支),^[23]而且寺院要造食“看”“乡官”,表达谢意。“看”也是一个专门的名词。^[24]

5、私斋

与官斋相对的,是某些人以个人的名义举行的斋僧行为,其性

质也是一种向僧人的施舍,以换取消灾免祸降福祛病。我们将其称之为“私斋”,未必十分确切。这方面只有归义军最高统治者的斋僧资料得以保存了下来。如 P. 2704《后唐长兴四年至五年(933—934)曹议金回向疏》共四件,第一件记载“请大众转经一七日,设斋一千五百人供,度僧尼一七人”,除了这些功德外,还有各种衣料布匹等;第二件、第三件记载的是施舍的布匹等;第四件记载“请大众转经一七日,设斋一千六百人供,度僧尼二七人”等,应当说,为一千多人设斋,这是一次规模空前的饮食活动,其动机是为了祈禳曹议金的病体康复。虽然我们无法知道设斋的具体细节,但应与“官斋”的形式差不多。一般普通官员和百姓等的斋僧行为,也在文献当中有记载。

僧人参加各种斋会有一些的仪式和礼法,比较繁琐。敦煌文献中没有留下这方面的资料。但在日人圆仁的《入唐求法巡礼行记》中,对几次斋会却记载得较为详细,^[25]可资参考。敦煌的斋会当与内地差别不大。

除此外,寺院奉请的工匠和僧人在劳动时的饮食情况又不同于平常。工匠在敦煌的社会地位较高,这一点,我们曾有过论述。因此,即使是寺院,请工匠做工时招待得也较好。文献中就有招待工匠饮食的记载,许多资料显示他们在做完工后都要受到“局席”的款待。如 P. 2049va:“粟柴斗,卧酒贴僧官屈画匠局席用”,“面柴斗,僧官画窟时造贴顿局席及众僧食用”;S. 4373:“请食(石)匠除碾,五人逐日三时用面三斗,十日中间条(调)饭羊一口”,“羊一口,酒两瓮,细供四十分,去碾轮局席看木匠及众僧吃用”等。而普通僧人在寺院劳作时的饮食供应却比较差,主食往往是粗面、连麸面或粟面,很少有饮酒的情况。

以上,我们对寺院僧人在宗教仪式当中的饮食状况作了一个不太完全的概述。作为特殊的饮食者群体,敦煌僧人的饮食既不同于其它人,又和整个敦煌社会的饮食生活密切相关,他们的饮食

生活构成了敦煌人丰富的食生活的重要篇章。

注 释

[1][5][6][24]高启安《唐五代敦煌僧人饮食的几个名词解释》，《敦煌研究》1999年第4期。

[2][9][16]高启安《晚唐五代敦煌僧人饮食戒律初探——以不食肉戒为中心》，台湾《普门学报》2002年第2期。

[3]郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》第二章，北京：中国社会科学出版社，1998年12月。

[4]本文所引敦煌文献，大多采自唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》，一部分采自缩微胶卷，不一一注出名称和出处。

[6]从敦煌文书中寺院支破历的记载看，大多时候僧人一日两餐，每餐的供应量为一升。S. 2474《庚辰至壬午年间(980—982)归义军衙内面油破历》记载供应甘州僧、肃州僧等人“月面七斗”，“六日供城东园造作画匠五人、塑匠三人，逐日早上各面一升，午时各胡饼两枚，至八日午时料断，中间三日，内一日塑匠三人全断，计给面四斗二升”，“供衙内造作箭匠十人，早上各面一升，午时各胡饼两枚，供肆日，食断，计用面八斗”。也是每日二升。因敦煌一枚标准胡饼用面为半升，所以也是每人二升的标准。而丁口口粮供应的情况与此稍有区别。可参考S. 5947《年代不明(10世纪)宋家宅南宅官健十寺厮儿百姓用面历》卷文书：“(前残)宋家宅官健廿七人，计三日，每人壹斗，得面两石七斗。南宅官健，计三日，每人壹斗，廿四人，得面两石四斗。十寺厮儿十六人，得面一石六斗。每人壑四十，宋宅官健三十人，五日中间计用面四石五斗。南斋官健二十四人，计用面三石六斗。土十寺百姓一十七人，五日中间计用面两硕五斗五升。”是每人每日分配三升三合三勺，即每人每三日一斗。

[7]参见注[3]郝春文书第97页；谢重光《关于唐后期至五代间沙州寺院经济的几个问题》，韩国磐主编《敦煌吐鲁番经济文书研究》，厦门：厦门大学出版社，第446—447页。

[8]《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，第117页。

[9][16]《晚唐五代敦煌僧人饮食戒律初探——以不食肉戒为中心》，台湾《普门学报》2002年第2期。

[10]黄征、吴伟《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年11月。

[11]高启安《唐五代时期敦煌人的丧葬饮食》，《饮食文化研究》2001年1期。

[12]《大正藏》第54卷第237页。

[13]《敦煌愿文集》，第443页。

[14][日]圆仁《入唐求法巡礼行记》卷2记载：“廿三日，寒食节，三日断火。”上海：上海古籍出版社，1986年8月，第83页。

[15]《事物纪原》卷8。

[16][18][22]《敦煌秋冬节俗初探》，《1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟、史地、语文编》，沈阳：辽宁美术出版社，1995年7月，第586页。

[17]圆仁记载得较详细：“廿七日，冬至之节。道俗各致礼贺。在俗者拜官，贺冬至节。见相公，即道：‘运推移日南长至。伏惟相公尊体万福。’贵贱官品并百姓，皆相见拜贺。出家者相见拜贺，口叙冬至之辞，互相礼拜。俗人入寺亦有是礼。众僧对外国僧即道：‘今日冬至节，和尚万福。传灯不绝，早归本国，长为国师’云云。各相礼拜毕，更道严寒。或僧来云：‘冬至，和尚万福。学光三学，早归本乡，常为国师’云云。有多种语。此节总并与本国正月一日之节同也。俗家寺家各储希膳，百味总集，随前人所乐皆有贺节之辞。道俗同以三日为期，贺冬至节。此寺家亦设三日供，有种总集。”《入唐求法巡礼行记》卷1，第22页。

[19]《敦煌愿文集》，第570页。

[20]《佛光大辞典》“药食”条。“食当作石取疗病义，故曰药石。夫攻病曰药，却病曰石。古以砭石为针也。”玄应《一切经音义》卷18。

[21]《朝野僉载》卷3，北京：中华书局，1979年，第77页。

[23]高启安、索黛《敦煌僧人官斋饮食检阅——P. 3231卷内容研究》，《敦煌研究》1998年第3期。

[24]《入唐求法巡礼行记》卷1第20页：“廿四日，堂头设斋，众僧六十有余。幻群法师作斋难久食仪式也。众僧共入堂里，次第列坐，有入行水，施主僧等于堂前立，众僧之中有一僧打槌，更有一僧作梵……作梵之间，有人分经。梵音之后，众共念经，各二枚许，即打槌。转经毕，次有一僧，唱：‘敬礼常

住三宝。’众僧皆下床而立，即先梵音师作梵，‘如来色无尽’等一行文也。作梵之间，纲维令请益僧等人里行香，尽众僧数矣。行香仪式，与本国一般。其作斋晋人之法师矣，众起立，到佛左边，向南而立。行香毕，先叹佛，与本国咒愿初叹佛之文不殊矣。叹佛之后，即披檀越先请设斋状，次读斋叹之文。读斋文了，唱念释迦牟尼佛。大众同音称佛名毕，次即唱礼……乍立唱礼，俱登床坐也。读斋文僧并监寺、纲维及施主僧等十余人，出食堂至库头斋。自外僧、沙弥咸食堂斋。……众僧斋时，有库司二人办备诸事。唐国之风，每设斋时，饭食之外，别留料钱……斋后，同于一处漱口，归房。”卷2第106页圆仁还记载了竹林寺斋礼佛式，与上相同。

甘肃中东部石窟早期经变及 佛教故事题材的考察

吴 荭

魏文斌

(甘肃省文物考古研究所) (麦积山石窟艺术研究所)

本文所涉及到的石窟主要分布于甘肃中东部,不包括河西石窟。主要有麦积山石窟、炳灵寺石窟、南北石窟寺及其它小型石窟等。这些石窟地域上均接近于当时的中原地区,与中原文化有着较河西地区更为紧密的联系,尤其是接近十六国北朝时的北方统治中心和佛教中心长安和洛阳,因而这些石窟的艺术风格以中原文化风格为主。通过多数学者的研究,内地石窟最早的经变画出现于这些石窟,如炳灵寺西秦壁画、麦积山北朝壁画等。十六国至北朝石窟中流行的佛传和佛本生故事在河西地区石窟如莫高窟、西千佛洞等均以壁画的形式表现,而在陇东地区的北魏南、北石窟寺则出现了大型的佛传和佛本生故事雕刻。本文即对这些石窟中的经变画、佛传和佛本生故事等,在诸多学者研究的基础上做一些进一步的考察。

一、经变画

经变画顾名思义指那些依据佛教经典而绘制的图画,在石窟艺术中主要表现形式就是壁画、塑像及石刻。经变画的概念除了

上述的广义概念之外,还有一种就是只依据某一佛经中个别内容绘制的壁画,现存于诸石窟中的经变画是指这种狭义的概念。与石窟中其它题材一样,经变画也经历了其初创、发展、兴盛及衰落的演变过程。

甘肃石窟在佛教石窟艺术上占有极其重要的地位,在敦煌石窟、炳灵寺、麦积山等保存了除新疆外的大量的壁画艺术,我国石窟艺术中最早的壁画就是据佛经故事创作的,而炳灵寺、麦积山及陇东诸中小石窟中西秦及北朝时期的部分壁画及雕塑恰好反映了某些经变的内容,且年代较早,在经变画的发展演变中具有举足轻重的地位。炳灵寺第169窟中西秦时期的维摩诘变、法华变、净土变(或无量寿经变)等是已知国内石窟现存最早的经变画,它只是用一种较为原始简单的画面来表现佛经内容。麦积山石窟壁画大多残毁,保存不甚完整,但其北朝经变画出现了故事情节较为完整、内容复杂的大型经变画,比起敦煌北朝萌芽状态的经变画显得较为成熟完备。因此炳灵寺西秦经变画为我们研究中国经变画的起源及其面貌提供了珍贵的资料,而麦积山北朝经变画又具有承前启后的作用。

1、维摩诘变

陇中、陇东诸石窟中现可确定为维摩诘变内容的壁画、雕刻有炳灵寺西秦第169窟、^[1]北魏第128窟、^[2]麦积山北魏第127窟、^[3]石拱寺北魏第11窟、^[4]麦积山西魏第102、123窟^[5]等。

炳灵寺第169窟10号上层壁画,现存一佛一菩萨像,分别墨书榜题“释迦牟尼佛”、“维摩诘之像”。此应是据鸠摩罗什译《维摩诘所说经·菩萨行品》的内容而绘制的简单画面。经云:“是时佛说法于庵罗树园,其地忽然广博严事,一切会众皆作金色。”阿难向佛询问原因,佛告诉阿难是维摩诘、文殊师利要来敬佛。“维摩诘即以神力持诸大众,并狮子座置于右掌,往诣佛所,到已,着地稽首佛足,右绕七匝,一心合掌,在一面立,其诸菩萨即皆避座稽首

佛足,亦绕七匝,于一面立。”该画面虽有残缺,但可以明显看出维摩诘站立于佛一侧,加之有明确的榜题,正是据《菩萨行品》的内容而绘制的简单画面。11号壁画,在长方形帷帐内绘两人,右侧题名“维摩诘之像”,维摩诘作病态斜卧于帐内,左侧一菩萨装侍者立于帐前,题名“侍者之像”。此应据《维摩诘所说经·方便品》而绘,表现维摩示病于家中为大众广为说法的情节。24号壁画最下方残存一幅维摩文殊对坐图,其旁有榜题“文殊师利维摩诘”,这应是依据《问疾品》而绘制的,其布局与前两幅有所区别。这三幅壁画绘于西秦建弘元年(420)前后,是我国现存最早的维摩诘变图,只绘出主要人物,而且每幅的人物与构图均有所不同,分别依据《维摩诘经》中三个不同的品而绘制,画面简单,显得较为原始,明显属于初创阶段。

麦积山第127窟左壁绘维摩诘变,其画面分上下两部分,上部左侧维摩诘坐于帐内,帐外有侍者。右侧文殊菩萨坐于座上,前后及两侧立数排圣众,画面正中一大树,树前有一徐行的天女。画面下部较为模糊不清,可辩识的有供养人物。画面表现了文殊率众前来问疾的内容。画面正中的天女,在《观众生品》中记:“尔时维摩诘室有一天女……以天花散诸菩萨、大弟子上,花至诸菩萨即皆堕落,至大弟子便着不堕,一切弟子神力去花,不能令去……”,于是天女问其原因。画面中大量国王、眷属、供养人等又表现了《法供养品》中听法供养之人。可以看出第127窟维摩诘变是以《问疾品》为主,同时将佛经中其它品的内容穿插结合在一起,显示出大型经变画的基本特征,是北朝时期最成熟的维摩诘变。这也是以后此经变画最基本的构图形式。另外麦积山第135窟左壁也有较为简单的维摩诘画面。

炳灵寺第128窟为平面方形穹窿顶窟,正壁雕释迦多宝二主尊及二菩萨,主尊顶部的两小龕内分别雕维摩诘及文殊菩萨。

石拱寺第11窟为北魏晚期窟,其前壁门上浮雕维摩诘变一

铺,中间尖拱形龕中雕释迦及两胁侍菩萨,表示释迦说法,两侧帐形龕中分雕文殊、维摩诘,维摩诘右手持拂尘,左手倚栏,面带微笑,面向释迦。文殊神态安祥地坐于帐中。帐外均立二弟子,中间龕顶上雕十身跪坐听法的弟子,窟顶上雕莲花化生及两身飞天。此组雕刻较完整地表现了维摩诘变的主要情节即《问疾品》的内容。

另外,出土于庄浪现藏于甘肃省博物馆的北魏造像碑,第四层的一面中雕有维摩诘与文殊菩萨对坐的场面。^[6]

麦积山西魏第 102、123 窟为中型窟,其中第 102 窟正壁塑释迦,左右壁分别塑维摩诘与文殊,并有胁侍菩萨及弟子塑像。第 123 窟正壁龕内塑释迦,龕外塑二胁侍菩萨,左壁龕内塑维摩诘,龕外右侧弟子一身,左侧侍者(童男)一身,右壁龕内塑文殊,龕外左侧弟子一身,右侧侍者(童女)一身。此两窟塑像所表现的释迦说《维摩诘经》及维摩文殊对坐的形式较炳灵寺西秦壁画及以上北魏石窟中雕刻的形式又有所不同。

此类以《问疾品》为内容而雕刻的维摩诘、文殊对坐的画面多见于北朝石窟及石刻中,成为维摩诘变具有标志性的画面。

2、法华经变

炳灵寺第 169 窟、麦积山第 110、27 窟、合水保全寺北魏时期的第 3、4、13 龕等或绘或雕均保存有法华变的内容。

炳灵寺第 169 窟中法华经变共有三处,分别为 11 号、13 号、24 号,^[7]且均为西秦建弘元年前后的作品。11 号壁画在尖拱形塔内绘两身倚坐佛,佛高肉髻,善跏趺坐于莲座上。二佛之间墨书榜题“释迦牟尼佛/多宝佛说法时”。13 号壁画下部残毁,现仅见上半部分,尖拱顶相轮三联塔刹,佛顶华盖,在华盖之间墨书榜题“多宝佛住地……/说法华经”。从榜题中可以明确地判定此组造像属释迦多宝说法图。24 号壁画右下部亦绘释迦多宝说法,二佛坐于相轮刹柱龕内,中间墨书榜题,“多宝佛与释/迦牟尼佛分半坐

时”。

释迦多宝对坐说法,据罗什译《妙法莲华经·见宝塔品》的内容而绘制。《法华经》是大乘学的主要经典,极受推崇,并得到了广泛的弘扬传播。僧睿《法华经后序》中称“法华经者,诸佛之秘藏,众经之实体也。”炳灵寺第169窟3处画面,均表现了释迦多宝并坐说法这一《法华经》中最具代表性、最重要的内容,同时对后代法华经变的绘制产生了重要影响。

麦积山北魏第110窟前壁门楣上方正中绘一佛二菩萨,菩萨榜题分别为“此是观世音菩萨”、“此是无尽意菩萨”。两侧各绘比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷共四身,两侧上部各绘飞天一身、莲华化身一身。^[8]据《妙法莲华经》卷11《观世音菩萨普门品》的记载,无尽意菩萨询问观世音菩萨以何因缘名观世音,佛告之观世音的种种好处,于是无尽意解项上宝珠璎珞供养观世音菩萨。此画面可认为是法华经变普门品的原始形式。

麦积山北周第27窟窟顶披绘有场面宏大、人物众多的法华经变内容。^[9]正中释迦多宝并坐于须弥座上说法,两侧侍立弟子及菩萨。释迦多宝前绘两身立于莲台上的菩萨、两狮及三跪姿菩萨。画面左侧是参加法华会的众比丘、菩萨、俗人、眷属等。右侧绘一方城。两侧面披上分别绘弟子、菩萨、飞天等,均向正披中间方向飞来,应是赶赴听法的圣众。此画面是《法华经》中最具代表性的内容。释迦多宝前两身立于莲台上的菩萨、狮子及三身跪于莲台上的菩萨形象,应是《妙法莲华经·提婆达多品》中的文殊师利及诸菩萨,左右两侧又对称地画出龙宫及众弟子、菩萨、眷属等,龙宫内空无一人。《提婆达多品》曾记,娑竭罗龙宫中的菩萨等均乘彩云飞向多宝塔。众弟子、菩萨、眷属应是《从地踊出品》中所记的释迦讲述古娑婆世界有他所教化的“六万恒河沙菩萨……菩萨各有六万恒河沙眷属,是诸人等能于我灭后,护持读诵,广说此经,佛说是时娑婆世界三千大千国土,地皆震裂,而于其中有无量千万亿

菩萨、摩诃萨同时踊出……”内容的具体反映。两侧面披中的诸菩萨、飞天也应是《从地踊出品》及《提婆达多品》中飞向多宝塔的菩萨与飞天。

此幅法华变,比起炳灵寺第169窟西秦表现《见宝塔品》中简单的释迦多宝对坐说法图,丰富了许多,有较为复杂的多品内容,在南北朝时期诸石窟中是仅见的。它已具备了一定的规模,出现了以《见宝塔品》为主,兼绘有相关其它品,且布局上也以《见宝塔品》居中,左右两侧分置其它内容的形式,而这种形式在莫高窟隋、唐时才十分流行。所以说它不仅对我们了解北朝法华变的内容及其形式都提供了极为珍贵的资料,更为重要的是它将西秦较为原始简单的释迦多宝对坐构图,发展为以释迦多宝为主,左右兼绘其它品的一种较大规模的形式,为隋、唐及其以后大型法华变的出现及盛行打下一定的基础。

释迦多宝并坐说法十分流行于北魏时期的石窟中,炳灵寺北魏晚期的第2、125、126、128、132、184窟均有此内容。^[10]保全寺第3、4、13龕内均有释迦多宝佛并坐的雕刻,^[11]此题材是保全寺北魏中晚期龕中主要的内容。另外在北朝造像碑、塔及单体造像中也屡屡见到此内容,如庄浪出土的北魏造像塔、麦积山第133窟第10号造像碑等。^[12]这些都充分反映了以《见宝塔品》为标志的法华经变图像的普遍流行。

3、西方净土变

炳灵寺第169窟第6龕重修于西秦建弘元年,龕内西方三圣塑像均有题名,该组造像是依据《佛说观无量寿佛经》而雕塑的,龕壁上方绘有莲花化生、力士等形象及成排的供养人行列,佛背光两侧对称地绘出伎乐天,是塑绘结合反映西方净土变的内容。除了精美的“西方三圣”塑像外,在大势至菩萨上方龕壁绘十方佛,上下两排,上排墨书题名“东北方明智佛”、“北方行智佛”、“西方习智佛”、“南方智火佛”、“东□□□□□”,下排“上方伏怨智

佛”、“下方梵智佛”、“西北方自在智佛”、“西南方上智佛”、“东南方□□□□”。关于十方佛的名称,许多经书中都有不同的记载,经张宝玺先生研究认定,此十方佛题记与东晋佛驮跋陀罗等译《大方广佛华严经·如来名号品》所列十方佛完全同名,可知题记的十方佛名是据晋译《华严经》。^[13]但将之绘于该龕壁上应是对塑像内容的进一步补充。^[14]《无量寿经》云:“十方世界无量佛国,其往生(无量佛国)者亦复如是,甚多无数。我但说十方诸佛名号,及菩萨比丘升彼国者,昼夜一劫,尚未能尽。”因此我认为这处十方佛画面并不是图解《华严经》的内容,而是借用晋译《华严经》中的十方佛名来作此龕内容的进一步说明。

麦积山第 127 窟右壁龕顶及两侧绘有西方净土变,龕顶中间部分绘阿弥陀佛坐于须弥座上,观世音、大势至菩萨侍立于两侧,其外各两身弟子,前一身弟子手持供物。左、右两侧画面上对称地绘一城阙及树木,城阙四周绘有大量听法僧众,城阙前两侧各绘四身伎乐,手持乐器,席地而奏。画面中心位置绘一建鼓,旁有两人物站立,似为击鼓者,前为两身对舞的天人,下部右侧绘神兽。横隔于壁面上下之间绘石绿色带状水面,内可见莲华。龕两侧壁画残毁较为严重,现仅见左侧绘有一带华盖的坐佛。^[15]

西方净土变是据《佛说阿弥陀经》及《佛说观无量寿佛经》而创造的。画面上部表现的正是极乐世界中欢乐的场面,中间水面即表示“七宝池”、“八功德水”,而画面下部的坐佛或许表现的是《佛说观无量寿佛经》中观想的内容。第 127 窟西方净土变较为完整地图解了佛经内容,画面人物众多,布局合理。净土变内容在莫高窟北朝时期洞窟中虽有出现,但如此大规整的经变画要到盛唐才出现。麦积山第 127 窟中的西方净土变在我国现存石窟中属最早的,具有极大的历史价值,同时画面中人物形象飘逸、生动,代表了典型的北魏晚期风格,艺术水准很高,是不可多得的珍贵作品。

4、涅槃变

涅槃图最早见于公元2世纪的犍陀罗雕刻,后在印度、中亚及我国广为流传,它主要记述佛涅槃前后的情景。麦积山的涅槃内容有三处,分别为北魏第127窟正壁龕顶所绘涅槃变及八王分舍利、第135窟正壁的八王分舍利及北周第26窟顶披涅槃变。^[16]

第127窟正壁龕顶的涅槃变及八王分舍利由正中的释迦牟尼说法图分为两部分,右侧为涅槃内容,左侧绘八王分舍利。右侧画面左起为释迦临终遗训,紧接着绘释迦仰卧于病榻上,头部稍抬,已入涅槃,众弟子围绕于床前举哀。画面中绘有头顶华盖,随从簇拥的国王、眷属、比丘等,他们应是前来听法、举哀的俗人、僧众。龕顶右侧及龕两侧绘八王分舍利,八王分别来自释迦生前所至的八个国家,画面表现了他们闻听释迦涅槃后均派使臣率兵众前来分舍利及其引发的战争故事。画面主体绘出庄严肃穆的茶毗所,茶毗所内高台上放置八个舍利瓶。与所内的寂静相反,外部是列队整齐,身着铠甲,肩扛华盖旌旗,手持矛盾的士兵相互厮杀的场面。从画面布局看,八王分舍利中出征、相互厮杀的场面占了画面中较为显着的位置,主要渲染战争场景,而起塔供养仅在整个画面右下角占很小的一部分。这或许与当时的社会背景有一定的联系。

第135窟中八王分舍利画面中不见八国士兵争战的内容,只绘出各国国王及随从来商议分舍利事宜的情节。

第26窟顶披所绘涅槃变较为详尽地表现了释迦涅槃前后的过程,画面左侧娑罗双树间,释迦坐于六角形须弥座上,为众弟子作临终说法,两侧侍立众弟子,座前置宝瓶及卧狮,右侧卧狮旁绘有跪拜的俗人七身,其中一人手持供物。左侧卧狮旁立二人,前者着铠甲,戴头盔,下着战靴,应为密迹金刚,后者束发,上着圆领衫,下着裤,为须跋陀罗。整个画面右侧表现了释迦殓入金棺,众弟子举哀,大迦叶从波婆国赶到时,见重椁之内佛的双足有异色,询问

阿难的场面,右下角绘焚棺图。画面中部还绘有一人头坠地,应是前述的密迹金刚力士颠坠于地。《大正藏》卷12《佛入涅槃密迹金刚力士哀恋经》记:释迦初涅槃时,密迹金刚十分悲哀,他因“恋慕世尊,悉火转炽,五内抽割,心膂磨卒,辟踊闷绝,譬如岩削,颠墮于地。”在焚棺画面旁绘一扑向火焰的人物,应为先于世尊而涅槃的须跋陀罗。画面最上部绘虚空中飞天漫舞及雨曼陀罗花等。

炳灵寺北魏第16窟龕内塑一释迦涅槃像(此龕1976年被水淹没),北魏第132窟东壁门上开一圆券顶龕,内雕涅槃像及八弟子举哀内容。^[17]麦积山10号造像碑右上角雕涅槃像,^[18]它既是佛传故事的内容,也可认定是涅槃变的简单画面。

5、地狱变

印度的阿旃陀石窟中出现了最早的地狱图像,我国新疆库木吐拉石窟中也绘有地狱诸苦的内容,在玉门关以东的诸石窟中,麦积山第127窟的地狱变是目前仅见的北朝时期的作品。

麦积山第127窟前壁的地狱变,张宝玺先生考证,大殿为阎罗王在殿内审讯犯罪之人,殿后小院为《经律异相》卷49所记的天堕地狱。^[19]第127窟中的地狱诸苦,原画分三层,又用竖斜线划分出十多个斜形方格,边饰三角形锯齿纹,代表铁城围山,是地狱变的标识。每一方格内画一地狱酷刑,图像均有榜题。可辨者有:“此人生时好□□□□□刀山地狱”、“此人生时好□□□□□令人截臂地狱”、“此人生时□令人黑暗地狱时”,前列罪孽,后列入什么地狱。壁画较残,可辨识的有焰炽、镬汤、截臂、刀山等。从画面中方格数与现存内容看,表现的应是十八层地狱。

地狱变在唐、宋、五代的敦煌壁画及大足石刻中有所表现,主要内容有地藏、十王、地狱诸苦等。麦积山第127窟地狱变中虽无地藏及十王的形象,但出现了阎王殿及地狱诸苦,而地狱诸苦是地狱变中最典型、最具代表性的内容,所以说麦积山第127窟地狱变为我们了解北朝地狱思想及其表现形式提供了宝贵的资料。

二、佛传故事画

佛传故事画是对释迦牟尼从诞生到涅槃灭度一生事迹的描绘,即佛一生的传记。此内容在佛教故事画中占有一定的比例。

本文所涉及的甘肃早期石窟中佛传故事有南石窟寺第1窟浮雕、^[20]王母宫石窟中心柱佛龕外侧浮雕、^[21]禅佛寺、北石窟第165窟、北石窟北第1窟^[22]及麦积山第133窟中10号造像碑^[23]等。

1、南石窟寺为北魏永平三年(510)所建,平面横长方形盝顶窟。窟顶正披(北披)及东、西披浮雕佛传故事,现存内容有树下诞生、犍陟马、阿私陀占相、拘尼树塔、宫中观歌舞、逾城出家、犍陟马辞别、树下思惟等。北披中部浮雕逾城出家、宫中观歌舞。逾城出家图中,四天神托举白马四足拔地而起,太子坐于马上,飘然飞离出城。

东披始见犍陟马,犍陟马下方刻阿私陀占相,一相师怀抱婴儿而坐,国王夫妇跪于座前听相师为太子占相。接着雕出拘尼树、塔,拘尼树枝繁叶茂。《佛本行集经》卷30称供养此拘尼树,乞求之事,多所应验。故此内容在佛传壁画或雕刻中常出现。

树下思惟:阎浮树下,太子若有所思,表现太子坐阎浮树下,观农夫执仗犁地,“心生忧虑,复于树下,静坐思惟。”

宫中观歌舞:一座歇山式建筑内,太子坐于榻上,两旁有手持乐器的宫女。佛经中记,国王为防范太子出家,为太子造立宫殿,令宫中充满美女舞伎,极尽人间之乐,以使太子回心转意,放弃弃世之念。

犍陟辞别:图中犍陟马前蹄跪地,舐太子足,车匿立于旁。表现了犍陟与太子分离时悲哀惜别的情景。

2、王母宫石窟,是北魏时期创建的一中心柱式窟。中心柱各面佛龕外两侧上部浮雕佛传故事,内容有释迦与诸释种试象技、释

迦与诸释种试斫多罗树、婆罗门为释母占梦、诸商奉食等。

①婆罗门占梦：一男一女，均着交领衣，发梳髻，有头光，男者右手上举，女者两手拱于胸前，两人应为净饭王及摩耶夫人。左上角的三人，上袒，下着裙，双手持物甩于肩上。佛经中讲夫人惊寤，王问其因，夫人言于梦中见乘白象者空中飞来。王意恐惧，召相师占其所梦。浮雕中三立人是相师及其随从。

②斫多罗树：中心柱西壁龕右侧雕一男一女坐像及三站立之人。左侧为三跪式人物，手持器物，其旁各有一树，其中最右侧树木已被拦腰砍断。此内容是太子与诸释种试技之一——斫多罗树。

③掷象：中心柱北壁龕外右侧浮雕太子与诸释种试象技内容，浮雕较为清晰，三菩萨手中均持托大象，三个形象各异，浮雕场面十分生动有趣。

④诸商奉食：中心柱南壁龕外，左侧雕手捧拱物，侧身前行的三人，三人结发，下着裙，右侧仅残存一人坐于华盖下。传说释迦修练的七日中，不思饮食，诸商人为表达对释迦的敬仰之情，捧酪浆、蜂蜜来供养释迦。推测左侧浮雕持供物人物应是诸商人，右侧因大部被砌于墙内，无法分析其内容。

3、禅佛寺：位于甘肃平凉县东 20 公里，寺院已毁，现存残塔及造像碑 40 余件，均为北朝遗存。残存的石塔上刻有佛传故事，内容有乘象入胎、佛还国始见罗睺罗、罗睺罗受记等。

一石塔上刻一象，一菩萨飘然而至，立于象背上，象鼻上托一小儿，表现乘象入胎。另有两块石塔，一块上释迦站立，其前一小儿跪于树下。另一刻释迦及一小儿，释迦伸左手授记。传说罗睺罗为释迦之子，释迦出家之时，其夫人怀胎，六年后释迦成道之时罗睺罗降生。罗睺罗十五岁出家，后成阿罗汉果。两块石刻表现了释迦成道后头一次回国，罗睺罗认父及受名的场面。

4、北石窟寺第 165 窟东北角残存一浮雕，下一方形建筑，上燃

熊熊火焰,上刻一须弥座,座上残存一结跏趺坐人物,两侧各一人面向中心人物侧身而立。《佛本行集经》中记:佛以神通降伏奉习水火之事的迦叶波之兄弟,并战胜火龙。“尔时毒龙,见火神堂四面一时炯燃炽盛,唯有如来所坐之处,其处寂静,不见火光。见已渐诣向于佛所……”。浮雕中两侧人物应为持瓶灭火的两婆罗门。推测此残雕像应为降伏火龙。

北石窟北第1窟中心柱正面下层龕楣两侧刻思维菩萨并象、马,或许表现了人胎、出家、苦修的佛传内容。

5、麦积山第133窟中现存有20余块造像碑,10号碑是其中的精品,为北魏时期雕造。碑分上、中、下三部分,部分正中均开龕,内刻释迦多宝并坐、交脚弥勒、释迦说法图,龕两侧又划分成小格,每小格内刻一或两个情节,表现佛传故事,如乘象入胎、树下诞生、九龙灌顶、断发出家、降魔成道、鹿野苑初转法轮、佛入涅槃等,另还有燃灯受记、阿育王施土等因缘故事及文殊问疾经变等内容。

另外出土于此地区,现散布于各地的造像碑(塔)中也雕刻有佛传故事内容。如出土于庄浪县、现藏于甘肃省博物馆的北魏造像塔,由五层上小下大的梯形石雕叠砌而成,每层四面均有雕刻,其中佛传内容有:树下诞生、九龙灌顶、阿私陀占相、车匿键陟回宫、涅槃。^[24]灵台北魏太和十六年郭元庆造像龕,现存日本大阪市的美术馆,龕内刻一半跏思惟坐的人物,一侧键陟马低头舔太子足,车匿立于马后,另一侧为捧莲供养人。^[25]此碑表现了太子深山修行及与键陟马、车匿惜别的情景。

三、佛本生故事

甘肃中东部地区石窟北朝时期有佛本生故事内容的有麦积山石窟、北石窟寺、南石窟寺等少数几个大型石窟。所见题材有睺子本生、萨捶舍身饲虎本生、尸毗王本生等。麦积山的本生故事为壁

画,南、北石窟寺的本生故事为浮雕,这是依其石窟所处的岩石地貌而制作的,表现了陇东、陇中石窟不同的地理环境及因地制宜的特点。

1、睺子本生:仅见于麦积山第127窟。该窟为北魏晚期的大型长方形盃顶窟,睺子本生即绘制于窟内前披。^[26]

睺子本生故事起源于印度,山奇大塔西门、键陀罗等地的一些浮雕和阿旃陀石窟壁画中均可见到。三、四世纪的新疆克孜尔石窟中现存有8幅睺子本生壁画,敦煌莫高窟现有6幅睺子本生画,其中北周4幅(第461、299、301、438窟)、隋2幅(第302、417窟),再向东内地石窟仅见于云冈第9窟^[27]和麦积山北魏第127窟。莫高窟、麦积山睺子本生最早的为北魏,最晚者为隋,多为北朝作品。由此可总结出两个重要的现象:第一,睺子本生作为佛本生故事画一个十分重要的内容,在隋代以前曾十分流行,隋代以后再也没有出现过;第二,睺子本生在向东传播的过程中逐渐减少,中原石窟该题材极少,说明越往东,以宣扬忍辱牺牲、苦行为色彩的本生内容越不受重视,这反映了佛教思想、信仰及修行观念上东西部地区的明显差异。睺子本生所宣扬的孝养父母和孝子回生的内容虽然与中国传统的孝悌观念十分吻合,但在中国内地的石窟中却不流行,主要流行于敦煌及盛行小乘教的西域地区。这是因为玉门关以东中原地区在大乘佛教盛行的情况下,原有的“六度”修行的途经,已不能完全适合人们的需要,转而重视大乘学中诸经说教,如《法华》、《维摩诘》、《涅槃》、《阿弥陀》等,这与讲求禅观修行、重视净土、宣扬大乘佛教思想有极大的关系。

麦积山第127窟的睺子本生应据西秦圣坚所译《佛说睺子经》而绘制。该画可能绘于北魏末—西魏初,构图宏伟,场面壮观,以连环画的形式表现,较西域的菱格画表现主要情节及莫高窟人物较少的画面要复杂得多。观该幅画,由以下几个情节构成:①出行观猎:画面右部中间一龙车,群臣侍立,车骑仆从,架鹰逐犬。

②围猎：画面中部国王及武士在山间纵骑追猎，前面山林中狼奔豕突。③睽子误中毒箭：由于画面剥落，此情节亦不太清楚。以上三个情节经文曰：“时父母渴，欲得饮水。睽子披鹿皮衣，提瓶行汲水……时有迦夷国王入山射猎，王见水边有诸群鹿，放弓射之。箭误中睽，正射其胸。”经文虽然较简单，但整幅画面中却用大量的笔墨绘出狩猎场面，占据整幅壁画的三分之二。④睽子诉说原由：睽子坐于岩石上，胸前插一箭，前立国王及侍从。经文：“王闻人声，即便下马往到前，睽谓王言……。”睽子将其奉盲父母在山中修行及被射的原因详细向国王诉说。国王为误射睽子十分懊悔。⑤国王告知盲父母：画面最左部二草庐，国王躬身向前而言，身后站数人。草庐前一人站立掩袖而泣，一人坐地痛苦。草庐上方，乌云漫天，草庐前后大树被风吹折，山石崩裂。经文“王将数人诣父母所”，王将误射睽子中毒之事告知了盲父母，“父母闻之，举身自扑，如太山崩，地为大动，号哭仰天。”⑥国王领盲父母去看睽子：画面中一人牵拖一人而行，后数人扶一人。经文：“王即牵盲父母往到尸上。”⑦盲父母哭尸：画面一人平躺，胸部竖插一箭，头部一人跪地捧睽子头，身侧一人仆地哭号，脚后站立数人。经文：“父抱其头，母抱两脚，着与膝上，各以两手，扞摸睽前，仰天呼言……。”⑧天神下界，睽子复活：此画面稍模糊，可见一飞天向下持瓶向睽子口中灌药。经文：“于是……释梵四王从天上来，如人屈伸之顷，来往睽前，以神妙药灌睽口中，药入睽口，箭拔毒出，更生如故。”

从睽子误中毒箭到睽子复活几个情节集中于画面的左半部分，占全部画面的三分之一，人物集中，表现了悲剧场面，与前面出行观猎、射猎的宏大热闹场面形成强烈的对比。

2、萨捶舍身饲虎本生：萨捶太子舍身饲虎的故事见于《六度集经》4《菩萨本生》、《贤愚经》2《摩诃萨捶以身施虎品》、《金光明经》17《舍身品》及《菩萨投身饿虎起塔因缘经》等经文中。该故事

最早见于印度的浮雕,但仅一例。西域克孜尔石窟有许多萨埵本生的壁画,以菱形格的形式绘出,突出表现投身饲虎的场面。敦煌莫高窟北朝至隋本生故事画中以该本生最多,有七幅,其中北魏1幅(第254南壁)、北周3幅(第428东壁、第299窟顶、第301窟顶)、隋代3幅(第302、419、417窟)。敦煌的萨埵本生以多场景的连环画形式表现,要比西域石窟的画面复杂一些。敦煌以东甘肃石窟中该本生的壁画或雕刻见于麦积山第127窟的壁画、北石窟第165窟和南石窟第1窟的雕刻,均位于窟顶披面部分。

(1)麦积山第127窟的萨埵本生绘于窟顶正披及东、西披。^[28]东披为全故事的起始部分。在一座巨大的宫室正门,两侧各二侍卫站立,门内数人骑马而出,这是萨埵三兄弟告别父母后出宫游玩的情节。与其相对的西披,右上方山崖上一人似作向下跳跃之状,表现的是萨埵太子坠崖的情节。中间山林之间一人倒地平躺,一人斜身俯视,旁十余只虎,表现的是萨埵崖后以身饲虎的情节。萨埵的两个哥哥看到这一情景后,立即驰马还宫报信,这一情节画在东披的左下部,画面上二人骑马向回飞驰于山林中。东披画面最右边,宫城内,两侧臣僚侍立,二兄跪地诉说萨埵遇难的经过,正殿中的国王、王后听后,闷绝倒地。三兄弟告别父母出宫游玩与二兄返回报信、父母闻噩耗后闷绝倒地安排在同一披面中,紧凑地组合在一起,表现了故事开头欢乐的场景与悲剧发生后的急剧变化,故事情节在画面中表现得起伏跌宕,生动而极富戏剧性。国王王后闻讯后,随即赶往出事地点。正披大面积的画面描绘的正是出行的场景,画面虽残破不全,仍可看出浩浩荡荡的出行队伍递次行进于山林间的情景,这也正是三兄弟游玩所经过的路线。如无东、西两披起始、结尾的画面,很难看出正披是这一悲剧故事中的一部分。正披的出行画面代替了三兄弟游玩的过程,以东、西两披三兄弟出游、二兄弟回宫报信、萨埵被虎啖食互相呼应。西披中还绘出了王父母到达现场后的情景,作为全故事的结尾。由于画面较为

残破,不见萨埵现身及起塔供养的情景。据画面分析,此幅萨埵本生当依据北凉昙无讖译《金光明经》卷4《舍身品》(见《大正藏》第16卷第353—356页)而绘制,但未画出经文的所有内容。

(2)北石窟、南石窟的萨埵舍身饲虎本生:南石窟第1窟、北石窟第165窟由北魏泾州刺史奚康生分别创建于永平二年(509)和三年(510),两窟形制相同,为北魏晚期出现的大型七佛窟。窟内造像内容基本一致。窟顶后披及左右披浮雕佛传故事,前披均浮雕同一佛本生故事——舍身饲虎。^[29]北石窟第165窟的浮雕虽遭风化破坏,仍可看出其中故事发展的过程。浮雕分上下两段,可辨者共有11个画面:①三太子出游:上段北侧两座两面坡式建筑,其中北侧建筑内的人物已不清。南侧建筑内二人,一人向南侧似招手。建筑外数人,应为萨埵三兄弟告别父母出外游玩。②三兄弟遇虎:下段正中间,一虎卧地,后三人站立共语。表现的是萨埵三兄弟在林中游玩时看见饥饿的老虎,萨埵与二兄谈论的情景。③萨埵返回老虎处:上段南侧,有数人行走,一人向北侧行进。表现萨埵哄二兄前行,自己却返回饿虎处。④萨埵跳崖:下段南侧最北,一人双手上举,作跳跃状。下山石耸立。⑤被虎啖食:下段南侧,山崖下一人长发铺地横躺,一大虎张口作啖食状,上方山岩间二虎。⑥王后惊梦:下段最北侧一四阿式建筑内,一贵妇斜倚身体,一人在旁。右上方一鹰。表现王后梦见三鸽游玩林间,其中小者被鹰捉食,惊醒后向国王诉说梦中情景,言鸽者即子孙,小鸽即小儿。⑦二兄回宫报信:下段北侧,一四阿式建筑内,二人共坐,前一人跪地。表现王后梦觉后,即见两太子来告知萨埵投崖饲虎的经过。⑧王后闷绝倒地:下段北侧,一贵妇人斜倒于地,一人跪地抱头,一人在身侧扶持。表现王后听到凶信后闷绝倒地的情形。⑨王及王后赶赴现场:下段北侧,两人侧身向南,作行走状,前二人站立。王及王后苏醒后立即起身赶往出事现场。⑩收拾遗骨:下段最南侧,画面一人倒地斜躺,身旁两人俯身跪地扶持,前两人跪

地,头低垂,后又一人坐地,表现国王及王后带领两个儿子和宫女赶赴现场,见到了萨埵的遗骨,并将遗骨收聚。^①起塔供养:下段南侧,中间一方形单层塔,塔前共有五人跪地作供养状。国王及王后收拾遗骨盛入棺材后掩埋,又在坟墓上建塔供养。南石窟第1窟与北石窟第165窟为同一人创建,二窟形制、造像内容及布局大体一致,虽然南石窟的该本生浮雕风化特别严重,仅能辨认出三太子出游的画面,但两窟的萨埵本生内容应相同,而且应出自同一佛经。据画面对照经文,此两窟的萨埵本生与麦积山第127窟的萨埵本生同样依据《金光明经》的《舍身品》而创作。麦积山与南、北石窟寺的萨埵本生画面虽大体相同,但南、北石窟寺更着重于表现原经文的情节,亦即更忠实于原作,而麦积山则以正披大幅面积表现国王夫妇出行的浩荡气势,具有更多地渲染现实生活内容的气氛。据学者研究,麦积山第127窟的壁画绘于北魏至西魏初,要较南北石窟寺晚,那么在政权交替的社会背景下而绘制的壁画具有那时的社会现实是不可避免的。

3、尸毗王本生:该本生在西域及敦煌莫高窟的壁画中亦较常见,敦煌有北凉第275窟和北魏第254窟的两幅,分别依据《六度集经》卷1、《贤愚经》卷1而绘制。但在敦煌以东的甘肃石窟中却很少见,目前所见,仅在北石窟第165窟有一幅浮雕。

北石窟第165窟为七佛窟,左壁(北壁)二佛背光相交的三角形壁面中分二层浮雕,下层雕二坐佛,其间及两侧雕供养菩萨、供养比丘。上层雕本生故事——尸毗王割肉贸鸽。^[30]画面左侧平台上二人侧身而坐,其中后一人右臂横于胸际,手臂上站一鸟(应为鸽),左手上举,其前有榜题,风化不清,身后一人弹阮咸。此应为天帝释的臣子毗首竭摩化身为鸽被天帝释化作的老鹰追捉,仓惶飞来并依附于尸毗王,尸毗王与鹰对话的情景。前一人低头,双手下垂至腿部,作割肉状,前有榜题已不清。此为表现尸毗王决心以己身割肉贸鸽的情景。其前又站立一人,面向尸毗王。画面右侧,

站立二人,均低首,其中一人手中端持一物,此二人应为尸毗王臣属。向右一人侧身怀抱琵琶,正在弹奏,最右侧又一人单腿跪地,低头双手合什。但现存的画面已较清楚地反映了尸毗王割肉贸鸽的主题。观察画面,此幅本生浮雕当依据《六度集经》卷1《菩萨本生》而雕刻(见《大正藏》卷25第87—88页)。

四、因缘故事

因缘故事壁画多见于小乘佛教流行的克孜尔石窟和敦煌莫高窟北朝洞窟中,重点渲染佛教信徒对佛因施供养、布施而得到的种种善报以及佛度化众生时的各种神通。敦煌以东甘肃石窟所见因缘故事与本生故事一样也较少见,出现的题材仅有阿育王施土等。

阿育王施土的故事源自西晋安法钦译《阿育王传》卷1《本施土缘》:“(世尊)向王舍城次行乞食……与阿难在巷中行,见二小儿,一名德胜,是上族姓子;二名无胜,次族姓子,弄土而戏,以土为城,城中复作舍宅仓储,以土为 ,着于仓中。此二小儿见佛三十二大人之相庄严其身……见已欢喜,德胜于是掬仓中土名为 者奉 上世尊,无胜在旁合掌随喜。……佛言:我若涅槃百年之后,此小儿者当作转轮圣王……号阿恕伽,分我舍利而作八万四千宝塔,饶益众生”。梁僧伽婆罗译《阿育王经·生因缘第一》也有类似的情节,但改土为沙,“以沙为糗捧内佛钵”。经文中的小儿德胜即后来的阿育王,他在统治古印度时期广为推行佛教,并造八万四千佛塔。因为他曾在幼时以土(沙)为粃(糗)供养佛陀,后得福报。炳灵寺第169窟、华亭石拱寺石窟各有一阿育王施土题材。

炳灵寺第169窟东壁13号壁画(西秦)右侧绘立佛一身,着偏袒右肩袈裟,右手伸向身体左下方作接物状,左侧墨书榜题:“一切功德自在光明王佛”。榜题右上方绘一童子,面向立佛,有头光,双手捧物供向立佛。立佛左手下榜题:“阿育王本为小儿/

以土施佛时”。据常青研究，“一切功德自在光明王佛”仅见于大乘经典罗什译《首楞严三昧经》卷下中，该幅壁画“虽依据小乘经典绘制，但却借用了大乘的佛名来表示释迦的神通，以体现施舍的宗教思想与佛陀事迹”。^[31] 供养、施舍不独小乘佛教讲求，大乘佛教尤重供养和施舍。

华亭石拱寺石窟始建于北魏晚期，其第8窟前壁窟门西侧浮雕阿育王施土。^[32] 一佛侧身而立，右手前伸作接物状，左下方山石上二小儿，一小儿迭立于另一小儿身上，双手捧物上伸向佛。

阿育王施土题材不但见于石窟中，而且也常见于一些小型造像塔上，平凉禅佛寺出土的一北魏晚期石造像塔正面开龕雕阿育王施土^[33]与石拱寺的基本相同。另外在秦安县博物馆藏两件北朝石造像塔残件上亦可见到阿育王施土的故事。

由此可知，阿育王施土是北魏时期比较常见的题材，不但在石窟中绘出雕刻，而且在一些寺院中供奉的石造像塔上也常见到。这一题材在中原的龙门石窟也曾出现过，龙门古阳洞北壁约刻于北魏宣武帝时期的杨大眼龕上方即有雕刻。^[34]

阿育王施土题材有的被认为是佛传故事，似不确，应为因缘故事。这一故事题材在内地石窟及造像中出现较多，而在西域及莫高窟常见的其它因缘故事又不见于内地石窟。

麦积山北魏景明三年(502)第115窟窟顶正壁及左、右壁绘五、六方小幅壁画，据张学荣考证为依据《僧伽罗刹所集经》卷上所描绘的为须陀摩国王山中沐浴遇飞翅虎羯摩沙波罗的因缘故事(未刊稿)^[35](又参见《麦积山石窟志》，甘肃人民出版社，2002年4月，第108—109页)，是否，尚待进一步考证。

五、结 语

以上就甘肃中、东部炳灵寺、麦积山等十六国北朝石窟所见经

变画及佛教故事画作了简要的叙述。下面谈几点认识。

1、甘肃中、东部石窟造像与壁画题材以大乘为主。这与该地域接近中原地区,而中原地区流行大乘信仰而不注重小乘教有关。尤其是自鸠摩罗什至长安后,译出《维摩诘经》、《妙法莲华经》等大乘经典并宣扬大乘教义,对中原地区的佛教思想影响深远。因之维摩诘、释迦多宝并坐说法、千佛、无量寿佛等题材开始流行于这一地区的石窟中,如炳灵寺、麦积山及陇东的一些十六国——北朝石窟中都有这些题材的塑绘。在中原如云冈、龙门等大型石窟中也常见这些题材的雕刻。

2、在印度、西域及敦煌莫高窟隋代以前十分流行的佛本生及因缘故事画,在甘肃中、东部的石窟中并不是很流行,仅在几个大的石窟中如麦积山第127窟、南、北石窟寺有个别的雕绘,仅有睺子本生、舍身饲虎本生和尸毗王本生及阿育王施土等几种题材,说明这时期甘肃中、东部地区石窟并不注重这类题材的雕绘。这反映了小乘佛教注重现世、累世修行及以忍辱、自我牺牲精神的思想不适应于这一地区,而以反映大乘禅观、净土的思想内容为主。这是佛教及佛教艺术传播过程中的比较明显的变化。

3、经变画的出现以往研究者多以莫高窟为标准衡量,认为北朝晚期出现,隋唐以后流行。但经过诸多学者的研究,认为经变画早在五世纪初的炳灵寺第169窟就已出现。我们注意到,该窟所出现的无量寿佛、十方佛、维摩诘、释迦多宝并坐塔内说法等题材分别是依据《无量寿佛经》、《维摩诘经》、《妙法莲华经·见宝塔品》等经典而创作的佛经变相,已经具备了经变画的特征,且均创作于西秦建弘元年前后,因之它们是中国内地现存最早的经变画。这些题材还与中原南朝的绘画造像之风有密切的关系,当受那里的影响。而且西秦的这些壁画题材还十分流行于以后的北朝乃至整个北朝时期,如云冈、龙门石窟的雕刻中。从北魏晚期——北周阶段,麦积山的一些洞窟中出现了净土变、涅槃变、法华变、地狱变

等大型经变画,这些题材出现当亦与中原大乘经典的不断译出并流行有密切的关系,而且它们的出现要比莫高窟大型经变画早,因而在我国佛教思想史、石窟艺术中具有十分重要的地位。莫高窟隋唐时期大型经变画的兴盛或许受到了麦积山北朝经变画的一些影响,这方面的关系应该在以后的研究中引起重视。

因笔者学识所限,甘肃中、东部地区的石窟中尚有一些属于佛教故事画的题材还不能辨识,望研究这一方面的专家以后能与我们共同努力,达成这方面的共识。

注 释

[1]董玉祥主编《炳灵寺一六九窟》图版 10、33,深圳:海天出版社,1994年5月;王亨通《炳灵寺 169 窟发现一些新题材》,《敦煌研究》1999 年第 3 期,第 9 页。

[2]阎文儒、王万青主编《炳灵寺石窟》,兰州:甘肃人民出版社,1993 年 7 月。

[3]《中国美术全集·麦积山等石窟壁画》图版 65,北京:人民美术出版社,1987 年 9 月。

[4][22][29][30][32][33]甘肃省文物工作队、庆阳北石窟文物保管所编《陇东石窟》,北京:文物出版社,1987 年 11 月。

[5]张锦绣编著《麦积山石窟志》,兰州:甘肃人民出版社,2002 年 4 月,第 66—67 页。

[6][24]董玉祥《精美的北魏石造像塔》,《中国艺术》第 5 辑《甘肃专辑》,北京:人民美术出版社,第 35 页。

[7]《炳灵寺一六九窟》图版 31。

[8]《麦积山石窟志》,第 108 页。

[9]《中国美术全集·麦积山等石窟壁画》图版 83,北京:人民美术出版社,1987 年 9 月。

[10]《中国石窟·永靖炳灵寺》图版 102、81、94、77,文物出版社、平凡社,1989 年 12 月。

[11]《陇东石窟》，第14页。

[12][18][23]李静杰《石佛选粹》图版18，北京：中国世界语出版社，1995年1月。

[13]张宝玺《建弘题记及有关问题的考释》，阎文儒、王万青主编《炳灵寺石窟》，兰州：甘肃人民出版社，1993年7月。

[14][31]常青《炳灵寺169窟塑像与壁画题材考释》，《汉唐与边疆考古研究》第一辑，北京：科学出版社，1994年8月，第114页。

[15]《甘肃石窟艺术·壁画编》图7。

[16]《甘肃石窟艺术·壁画编》图9、12、13。

[17]《中国石窟·永靖炳灵寺》图版101。

[19]《甘肃石窟艺术·壁画编》图15、16。

[20]甘肃省博物馆《甘肃泾川南石窟调查报告》，《考古》1983年第10期，第910页，图3。

[21]甘肃省博物馆《泾川王母宫石窟调查报告》，《考古》1984年第7期，第626页，图6。

[25]《石佛选粹》图版154。

[26]《甘肃石窟艺术·壁画编》图20。

[27]《中国石窟·云冈石窟》(二)图版20—25，文物出版社、平凡社，1994年10月。

[28]《甘肃石窟艺术·壁画编》图18。

[34]《中国石窟·龙门石窟》(一)图版159，文物出版社、平凡社，1991年3月。

[35]《甘肃石窟艺术·壁画编》图24。

作者附记：该文已在《敦煌研究》2002年第3期发表，此处对某些内容作了适当调整和补充，原所附图均省略，敬请谅解。

论炳灵寺北魏石窟的“十方三世佛”

——以 126、128、132 窟为例

赖文英

(圆光佛学研究中心)

前 言

“十方三世佛”是大乘佛教的基本内涵之一，大乘法门的修行不论禅法、戒法、忏法乃至密法，都不离十方三世佛。“十方三世”兼具时间与空间双重意义，“十方”言空间，谓四方、四维及上、下，“三世”指时间，为过去、现在与未来，“十方三世佛”即代表所有时间、空间上的一切诸佛。北传大乘佛法的修习法门基本上是依西北印“念佛三昧”而开展，其次第从“像观”、“生身观”到“法身观”之极至便是超越时间、空间而遍满“十方三世”，大乘菩萨念佛三昧之谓“念佛”，就是念“十方三世佛”，而“念十方三世佛”也是大乘菩萨法门与声闻法最大的差别，如《大智度论》卷7云：“念佛三昧有二种：一者，声闻法中，于一佛身，心眼见满十方；二者，菩萨道于无量佛土中，念三世十方诸佛。”^[1]随着大乘思想不断的开演，“十方三世佛”也因经典偏重的不同而有了多样的诠释，见之于石窟造像中的便是对“十方三世佛”的不同表现。

就禅法的发展而言，十方佛与三世佛各自有其发展的体系，到5世纪初，这两大系禅法则出现合流的趋势，如东晋佛陀跋陀罗译

《佛说观佛三昧海经》，在《念七佛品第十》中言：“见七佛已见于弥勒”，^[2]这是“三世佛观”，接着《念十方佛品第十一》则是“十方佛观”。

5 世纪初统有中国河西地区的北凉，在其以大乘“涅槃”为基础的义学下统合“十方”与“三世”发展出一完整的“十方三世”禅法，北凉时期的造像如北凉石塔、文殊山、马蹄寺及其流亡高昌时期开凿的吐峪沟第 44 窟，都有“十方三世”的内涵，中亚的阿富汗也可找到十方三世造像的例子。本文则着重探讨继北凉之后据有中国北方的北魏时期，是否仍保留“十方三世”的禅法及石窟造像？藉由炳灵寺石窟北魏时期具代表性的第 126、128、132 三窟造像分析，来阐述炳灵寺北魏石窟的“十方三世佛”造像在北传地区“十方三世”禅法发展脉络中所扮演的角色及其定位。

第一节 炳灵寺第 126 窟的“十方佛”造像

炳灵寺第 126、128、132 窟位于崖面中段，三窟相邻，为炳灵寺北魏石窟群中较具规模且相当有代表性的一组窟洞，窟形、大小、造像布局皆相近，正壁主尊皆为二佛并坐，显然是经过规划设计，故宜将三窟合并考量。第 126 窟门外上方有北魏延昌二年（513）曹子元造窟铭文，可作为断代依据。本节先讨论第 126 窟窟顶十方佛造像的部分。

本窟的十方佛造像表现在四壁上方沿穹窿顶弧面形成的一圈圈浮雕小坐佛（图 1）。^[3]关于这一圈圈坐佛，历来学界的解读均称为“千佛”，但若考察从中亚、新疆乃至麦积山早期的十方佛造像，便可知这一圈圈环绕窟顶的小坐佛，应读成“十方佛”较为恰当。

有关“十方佛”的禅法，2 世纪末在中国译出的《般舟三昧经》便已涉及，此经又名“十方现在佛悉在前立定经”。5 世纪初罗什的《思惟略要法》中对“十方佛”观法有更明确记载，此《思惟略要

法》为罗什总集当时大乘重要禅法之概要,其中包括《十方诸佛观法》,东晋佛陀跋陀罗译《佛说观佛三昧海经》也述及《念十方佛》的观法。根据《思惟略要法·十方诸佛观法》所载:

念十方诸佛者,坐观东方廓然明净,无诸山河石壁,唯见一佛结跏趺坐,举手说法,心眼观察光明相好,画然了了,系念在佛,不令它缘,心若余缘摄之令还。如是见者更增十佛,既见之后复增百千,乃至无有边际。近身则狭,转运转广,但见诸佛光光相接。心眼观察得如是者,回身东南复如上观。既得成就,南方、西南方、西方、西北方、北方、东北方、上下方都亦如是。既得方方皆见诸佛如东方已,当复端坐,总观十方诸佛,一念所缘,周匝得见。^[4]

观十方佛时先观东方,然后由东南顺时针方向依次作观,再总观十方诸佛,据此推测行者所坐位置在中央,分别向一方所观成的境界,便是“十方佛”的境界。寻诸造像,见之于窟顶的一圈圈坐佛最适于说明此“十方佛”的境界,在中亚及新疆等石窟都可在窟顶找到表现十方佛造像的例子,如现藏于巴黎集美东洋美术馆之一件壁画断片,在弧状排列的圆圈中,有环状分布的小坐佛(图2),^[5]及吐峪沟第44窟穹窿顶周围,以多重同心圆向外分布的坐佛(图3)。^[6]表现的方式虽有不同,但造在窟顶且以环绕圆心的坐佛来表达十方佛的理念却是一致的。

炳灵寺第126窟的十方佛造像可进一步由其地缘相近且同为禅僧聚居的麦积山石窟来说明。麦积山早期石窟的窟顶为平顶,大多已坍塌,壁画也严重剥落,但在第74窟主尊两侧所开小龕之上方,仍可看出画有弧形排列的小坐佛延伸至窟顶,^[7]其年代接近、窟形相仿的第78窟坛基上有墨书题记:“仇池镇……□(经)生王□□供养十方诸佛时”,^[8]窟内原本可能有所供养的“十方诸佛”造像,其造像很可能同于第74窟窟顶弧形排列的小坐佛,也就是和中亚、新疆等地在窟顶以环绕圆心的坐佛来表现十方佛

的理念是相同的,因此炳灵寺第126窟四壁上方沿穹窿顶环绕的小坐佛和麦积山第74窟窟顶弧形排列的小坐佛一样是“十方佛”的表现。

中亚十方佛观成熟的5世纪初期,在中国河西地区的北凉就有“十方三世”的思想,北凉石塔即以中国传统八卦与星宿作为“十方”空间的象征,而以佛教中的过去七佛与弥勒代表“三世”。当北凉在接触到中亚十方佛观时,很自然将其纳入原有的“十方三世”体系,北凉流亡高昌时期在新疆开凿的吐峪沟第44窟窟顶便有“十方佛”的造像(前述图3)。然而在中国内地早期石窟中却显少见到窟顶的十方佛造像,究其原因,佛教传入中国后,石窟形制的改变是一个重要因素。北凉在河西所开凿之窟多为中心柱窟,如金塔寺、马蹄寺等,在马蹄寺千佛崖第2窟中心柱近窟顶处尚保留部分十方佛造像及题名,^[9]北魏继北凉后在敦煌所建亦多为中心柱窟,窟顶则多半是仿汉式木构建筑之平棋和人字披。石窟形制的改变牵涉其修行方式的改变,原本行者所处之中央位置变成中心柱,而窟顶接连着中心柱亦不适于十方佛环形排列的结构,在河西地区的北魏石窟几乎找不到十方佛的痕迹。所以炳灵寺第126窟窟顶的十方佛造像在禅法传承上有其特殊意义,反映出以禅修为主的石窟造像尽管会因时代背景的关系而有不同的造像表现,但属于原有禅法的精神内涵多少会被保留下来。

第二节 弥勒“菩萨法身”的未来佛性格

炳灵寺第126、132窟正壁造释迦、多宝二佛并坐像及二菩萨,北壁为一交脚菩萨及二菩萨,南壁为一坐佛及二菩萨,此三壁的主尊组成窟内的“三世佛”造像。以三壁三佛组成三世佛是麦积山早期石窟的特色,这点在贺世哲先生《关于十六国北朝时期的三世佛与三佛造像诸问题》一文中即已指出,^[10]在北魏时期,此三壁

三佛的组合间或以交脚菩萨作为一壁的主尊,如第101、142、163等窟,以交脚菩萨来彰显未来佛的特色,其三世的意涵更为明显。

将交脚菩萨与其它二壁之佛等同视为一壁之主尊,并有二位胁侍菩萨,表示此菩萨的地位与另二壁的佛是一样的。将交脚菩萨视为未来佛,并将其与过去、现在等诸佛同等并列,是北凉佛教的贡献。北凉造像中最具代表性的造像是北凉石塔,北凉石塔的最大特色就是塔腹上刻有十二因缘经文,以及环绕覆钵上的七佛一菩萨造像。由现有的题记可知其覆钵上的造像为维卫佛等过去六佛、释迦佛与弥勒佛,反映了北凉佛教的“三世”思想。^[11]其造像之弥勒为菩萨形象,但题记为“弥勒佛”,即视之为“未来佛”,七佛一菩萨的造像没有大小尊卑之别,只有先后次第传承的关系。北凉沮渠京声译《观弥勒上生兜率天经》,经末言:

此经名弥勒菩萨般涅槃,亦名观弥勒菩萨上生兜率陀天。^[12]

本经对弥勒上生信仰影响极大,经中言阿逸多(即弥勒)于阎浮提命终之后将往生兜率陀天,弥勒以最后边身示现涅槃,于兜率天居一生补处之位,下生之时即作佛,弥勒上生兜率即有涅槃的含义,故与过去佛同造于象征涅槃的塔中。但称“般涅槃”则有别于灰身灭智的小乘涅槃,如僧肇《涅槃无名论·玄得第十九》引维摩诘之言:

若弥勒得灭度者,一切众生亦当灭度,所以者何?一切众生本性常灭,不复更灭,此名灭度在于无灭者也。^[13]

诸法实相皆无生灭,涅槃亦无相无得,“一切众生本性常灭”,故虽灭度一切众生而实无有一众生得灭度者,因此弥勒灭度在于“无灭”,以其法身实无生灭,这是以般若空来解涅槃,与5世纪初由长安佛教发展的大乘法身思想有关。

大乘法身思想在罗什引进龙树大乘之学之后掀起高潮,尤其是菩萨法身。罗什入关以后,当时中国本土义学宗匠慧远曾列举

十八条“大乘经中深义”与之对谈论辩,其中前八项问题就是针对法身。在“初问答真法身”中,慧远以“法身无去无来,无有起灭,泥洹同像”问于罗什,罗什则答以“法身无去无来者即是法身实相”,故知“真法身”就是“实相法身”,罗什并指出:

佛法身者,同于变化,化无四大五根。……又经言法身者,或说佛所化身,或说妙行法身性生身。妙行法性生身者,真为法身也。如无生菩萨舍此肉身得清净行身。^[14]

罗什称法身有二,一是“佛所化身”,即同于变化、无四大五根的“佛法身”,一是“妙行法性生身”,也就是菩萨法身,是指菩萨已得“法性”(无生法忍),舍凡夫之肉身后所受之身,菩萨以此法性生身行“清净行”,称“妙行”,但“诸论师于此法身而生异论”,^[15]故罗什强调其“真为法身”。

由于大小乘对法身观念的不同,对涅槃境界的诠释也就各异。罗什在回答慧远对法身的问难时,首先便指出大小乘法身的不同:

小乘部者,以诸贤圣所得无漏功德,谓三十七品及佛十力、四无所畏、十八不共等以为法身,又以三藏经显示此理,亦名法身。是故天竺诸国皆云虽无佛生身,法身犹存。大乘部者,谓一切法无生无灭,语言道断,心行处灭,无漏无为,无量无边,如涅槃相,是名法身,及诸无漏功德并诸经法亦名法身,所以者何?以此因缘得实相故。又大乘法中无决定分别是生身是法身。^[16]

罗什看出问题的症结所在,因此先区别出大小乘法身的差异。小乘所认为的法身如“无漏功德并诸经法”等,大乘亦名是法身,但之所以名其为法身是因“以此因缘得实相故”,所以大乘法身事实上还是因缘法,所谓“无生无灭,语言道断,心行处灭,无漏无为,无量无边,如涅槃相”,也就是实相。

弥勒菩萨法身与过去七佛法身同处于不生不灭的实相涅槃中,体现的是大乘涅槃思想,也是大乘的法身观。因此北凉的“三

世”思想其实是建立在“法身涅槃”思想之上。现存 14 座北凉石塔中 6 座有明确纪年,皆在 426 到 436 年的十年之间,^[17]即 421 年《大般涅槃经》译出之后,北凉石塔塔腹的十二因缘经文代表小乘法身,覆钵上的七佛与弥勒代表大乘法身,正可见证北凉佛教法身观由小乘转进大乘的发展。炳灵寺北魏石窟以弥勒为一壁主尊,与北凉石塔将弥勒与七佛并列有同等意涵,因为佛法身与菩萨法身在实相上皆平等。而弥勒以菩萨身示现,代表未来佛,则有强调三世的作用。(图 4)^[18]

北凉石塔把交脚菩萨定位为未来佛弥勒,影响了尔后三世佛的造像,弥勒“未来佛”的身分为三世佛的特定化找到了一个基点。炳灵寺石窟虽从西秦时期就有三佛造像,但其为或坐、或立的并列三佛,北魏第 126、132 窟沿袭麦积山早期石窟三壁造像的结构,但将交脚菩萨放在未来佛的位置,来架构出窟中三世佛的意涵,则和麦积山同样承袭自北凉以涅槃为主的三世思想,所不同的是炳灵寺石窟以释迦、多宝为正壁主尊来凸显其法华的特性。

第三节 法华开展的三世法身涅槃思想

炳灵寺第 126、128、132 三窟的正壁主尊皆为释迦、多宝二佛并坐(图 5),^[19]释迦、多宝代表的是大乘法身,释迦、多宝与弥勒组合是表现大乘法身涅槃的三世思想。小乘法身亦论三世,但认为一佛灭度、一佛继承,故虽有三世,一世唯一佛,佛灭度后以佛说之三藏经法为法身,^[20]以经教不绝视为法身长存,大乘法身则不然。道生在《法华经疏·见宝塔品第十一》解释“分半座”时说:

所以分半座共坐者,表亡不必亡,存不必存。^[21]

《法华经》中说多宝佛从塔中现身后,分半座与释迦佛,“亡不必亡”指久已灭度之多宝佛法身不灭,“存不必存”指在此法华会上示现说法的释迦佛实则不生,因为其久远劫来早已成佛、已证涅

槃,这其实就是罗什领导的长安关河僧团所宗的般若实相——“不生不灭”。

道朗著《法华统略》云:

说《法华经》凡有五意,第四意云,为明法身真化不异、存没理一,如多宝品说,而群生不解,为显此义故说斯经。又云多宝塔现明法身常存,寿量品明与大虚齐量。^[22]

《法华经·见宝塔品》中,释迦说《法华经》时,多宝佛塔从地踊现,而当释迦佛十方分身集于一处,多宝佛乃现其身,分身于十方世界说法之诸佛皆为释迦所化之法身,故“真化不异”,此尚属小乘法身观的范畴,多宝佛为久已灭度之佛,能与现在说法之释迦同现,即指法身无生无灭之实相,故“存没理一”,此则为大乘法身观。大乘法身不以灭度为灭度,以实无生灭,多宝佛坐于塔中代表已灭度之佛,但其法身仍能显现于法华会上,便是阐明大乘“法身常存”之义。因此多宝佛与释迦佛代表的是“亡不必亡、存不必存”的实相法身。

未成佛的弥勒可以与过去佛及释迦佛同造于象征涅槃的塔中,属于大乘的涅槃思想,《法华经》中过去灭度之多宝佛示现“不灭”,即其法身实无生灭,也是大乘的涅槃观,因此释迦、多宝与弥勒的组合是表现大乘法身涅槃的三世思想,麦积山石窟在正壁主尊两侧小龕中多塑交脚菩萨或二佛并坐像,也反映其大乘法身涅槃思想的本质。

以释迦、多宝与弥勒共同纳入“三世”的系统,在炳灵寺第169窟西秦时期的壁画就有例可循,其东壁24号壁画成排成列的千佛图中,有三铺将较大的图,一为说法佛和二菩萨,一为禅定佛和二弟子,一为释迦、多宝二佛并坐,千佛也属于“三世”系统,因此炳灵寺北魏石窟的三世佛造像虽沿用麦积山以来三壁三佛的结构表现,与第169窟不同,但其内在思想仍承袭西秦以来的发展脉络,二者将法华置于“三世”体系的观点是一致的。

值得注意的是第 132 窟东壁门上与释迦、多宝对应的释迦涅槃像。此铺涅槃像位于门上的圆券龕内,为高浮雕作品,佛右肋而卧,头前方一弟子跪坐,身光外浅雕着弟子八身(图 6)。^[23]此涅槃像的意义不同于佛传题材中的涅槃像。

印度早期的犍陀罗和秣兔罗地区在 2 世纪左右就已出现涅槃像,但是属于佛传的一部分,中亚的克孜尔石窟则是在 3—4 世纪初的大像窟中,于后室凿有涅槃台,上塑巨大的涅槃像,反映当时龟兹佛教对涅槃的重视。克孜尔石窟早期涅槃像的表现,以大涅槃佛为主,旁有举哀弟子,内容简单,主题明确,代表佛涅槃后证得之法身,炳灵寺第 132 窟涅槃像也如此表现,可能有受到来自龟兹的影响。克孜尔石窟后期涅槃像的内容虽然越来越丰富,但以整窟造像观之,仍是“唯礼释迦”的小乘涅槃。炳灵寺第 132 窟的涅槃像也是法身的象征,但却是所对应的释迦、多宝不生不灭之大乘法身,与克孜尔石窟相对照,是大小乘涅槃差异的最佳写照。

北魏炳灵寺第 132 窟沿用麦积山早期石窟三壁三佛的格局,吸收北凉的三世思想,以交脚菩萨搭配坐佛组成三世佛,并融合关河义学的精华,以释迦、多宝为正壁主尊凸显法身不生不灭的特性,而以涅槃像与其对应,点出涅槃的本质,作为整窟思想的核心,这是从法华开展出的大乘法身涅槃思想。

第四节 十方三世法身之不思議空性

炳灵寺第 128 窟正壁释迦、多宝上方开有两小龕,内分别雕刻文殊与维摩,此是诠释大乘法身之不思議空性。

《维摩诘经》又名《不可思议解脱经》,所谓“不可思议解脱”,罗什的解释为:

亦名三昧,亦明神足,或令修短改度、或巨细兼容,变化随意,于法自在,解脱无碍,故名解脱。能者能然,物不知所以,

故曰不思議。亦云，法身大士念即隨應，不入禪定然後能也。心得自在，不為不能所縛，故曰解脫也。若直明法空則乖於常習，無以取信，故現物隨心變，明物無定性，物無定性則其性虛矣。菩薩得其無定，故令物隨心轉，則不思議乃空之明證，將顯理宗，故以為經之標也。^[24]

羅什此段解釋，點出了般若空的精髓。能長短、大小變化自在，即是能跳脫有為法之束縛而得解脫，言“不思議”，則是入於般若空性，所以能“無定”，由於“無定性”，故能變化自在，解脫無礙。小乘之修禪，要入定才能得神通，大乘禪法則藉由般若空性，入念即隨物而應，遂能令物隨心轉，故說“不思議乃空之明證”，這是大乘菩薩禪法的特色。經中維摩大士“借坐於燈王，致飯於香積，接大眾於右掌，內妙樂於忍界，阿難之所絕塵”，^[25]都是展現其“不思議”之神通。

然而要有此“不思議”之神通，必須能解般若之空性，不能體悟般若實相，就無法理解大乘法身之“不思議”。前文述及羅什入關後慧遠以大乘法身問難於羅什，慧遠所問的重點在於菩薩法性生身，《鳩摩羅什法師大義·次重問法身并答》：

因者，必由之以致果，聞致果之法為與實相合不？若所因與實相合，不離余垢，則不應受生，請推受生之本，以求其例。^[26]

慧遠從因果來論法身，以最後邊身為因，得法性生身為果，認為最後邊身斷除煩惱舍去結業之後乃得法身，果之所致必由於因。但此最後邊身由四大五根所成，“若所因與實相合”，實相無來無去、不生不滅，則無四大五根幻化之身，亦不斷煩惱、不離余垢，那麼法性生身之果便無由得生，也就是實相之因既為幻化、無生滅，如果得法身之果？慧遠的問題是在“有”“無”之中論涅槃，歸根究底，就是要找出一個能夠說明“法身”常存的合理解釋。

中國早期所接觸大多是有部的禪法，屬於羅什所謂“小乘

部”，慧远师承般若大家道安，在般若与小乘禅法之间难免产生困惑。小乘行者观身为“有”，以灰身灭智为得涅槃，生身尽后得功德法身，言法身常住，又执法身为有，而穷究法身所依之本，大乘般若所称的实相“无生”“无灭”，对小乘行者来说，反而落入了偏空。小乘谓生身灭尽得法身，大乘则“无决定分别是生身是法身”，也就是体得无生忍、断烦恼后，亦不证涅槃，然其又未得佛之法身。此“菩萨法性生身”为大乘法身之特色，当然非二乘人所能理解。小乘法唯有佛法身，大乘法中才说菩萨法身，^[27]因此大乘法身是小乘迈向大乘的一个关卡，也是大乘佛法在中国发展之初无可避免的问题。

罗什在回答慧远的问难时，引《中论》对涅槃的观点来说明大乘法身：“一切法无生无灭，语言道断，心行处灭，无漏无为，无量无边，如涅槃相”，^[28]“无生无灭”是从般若中观论法身实相，罗什企图以龙树中观的涅槃思想来诠释法身的般若实相。罗什门下解空第一的僧肇则以“法身无象，应物而形；般若无知，对缘而照”^[29]来说明大乘法身实相之旨，《涅槃无名论·位体第三》云：

然则涅槃之道不可以有无得之明矣。……存不为有，亡不为无。何则？佛言：吾无生不生，虽生不生；无形不形，虽形不形，以知存不为有。经云：菩萨入无尽三昧，尽见过去灭度诸佛。又云：入于涅槃而不般涅槃，以知亡不为无。亡不为无，虽无而有；存不为有，虽有而无。虽有而无，故所谓非有；虽无而有，故所谓非无。然则涅槃之道果出有无之域，绝言象之径断矣。……法身无象，应物而形；般若无知，对缘而照。^[30]

此段是演论涅槃之位体，僧肇谓涅槃绝于名言之外，不可以“有”“无”得之，而以般若的“无生不生”及涅槃的“入于涅槃而不般涅槃”来说明“存不为有”、“亡不为无”，并归结至《中论·观涅槃品》所说的“非有”（虽有而无）“非无”（虽无而有），^[31]以“法身”

与“般若”为涅槃无名之体作注脚,涅槃的非有非无亦即是法身实相。法身“无象”、般若“无知”,此涅槃“无名”之体和《维摩诘经》所说之“不思議”有异曲同工之妙,“无名”不可以有无得之,和“不思議”之无定性,都是说明般若实相的空性。

《维摩诘经》旨在说明大乘菩萨之“不可思議解脱”,但此“不可思議解脱”是“诸佛菩萨”皆有之,《维摩诘所说经·不思議品第六》:

维摩诘言:唯,舍利弗,诸佛菩萨有解脱,名不可思議。^[32]诸佛与菩萨皆有此“不可思議解脱”,也就是有此不思議之般若空性。藉由此不思議空性,须弥能纳于芥子,对于佛法身而言,释迦能分身遍于十方世界说法,又能集十方分身于一身,多宝佛能于塔中现身,并从地踊出住于空中,无一不是佛法身“不思議解脱”之示现。

《思惟略要法·法华三昧观法》中说:“一切诸法一相一门,所谓无生无灭、毕竟空相”,^[33]可见法华三昧禅法的精神就是观法身的般若实相。炳灵寺第128窟之正壁主尊释迦、多宝上方的文殊与维摩,便是要彰显释迦、多宝法身实相之“不思議解脱”,也说明十方三世法身都藉由此不思議之般若空性开展其神通大用。

结 语

“十方佛”与“三世佛”禅法在大乘法身的开展之下,结合成为一完整体系的“十方三世”禅法,将大乘法身提升至不生不灭的涅槃境界。河西地区的石窟造像早在西秦时期的炳灵寺第169窟无量寿佛龕便有“十方三世”的表现,以龕顶的十方佛造像与主尊无量寿佛来表达“十方”与“三世”,到了北魏时期的第126、128、132窟则出现了以释迦、多宝为主尊,搭配交脚弥勒以及环绕窟顶一圈圈坐佛的“十方三世佛”,再加上代表不思議境界的文殊与维摩,

“十方三世”的内涵也将当时几部重要大乘经典的思想整合在一起。

本文所论述的炳灵寺北魏后期第126、128、132三窟,结合中亚十方佛观和关河所传的法华三昧禅法,以法华为主要思想而开展其十方三世禅法。其意义不仅是反映北魏禅法在以涅槃为主导下与法华的会通,更重要的是在于“十方三世”禅法内涵的传承。

注 释

[1]《大正藏25》,页108下。

[2]《大正藏15》,页693下。

[3]《中国石窟·永靖炳灵寺》图84,东京:平凡社,北京:文物出版社,1989年。

[4]《大正藏15》,页299下。

[5]《世界美术全集第15卷·中央アジア》图217,东京:小学馆,1999年,第192页。

[6]《新疆文物古迹大观》图0318,乌鲁木齐:新疆美术摄影出版社,1999年,第130页。

[7]《中国石窟·天水麦积山》图版18仅可见一小部分,所附之《麦积山窟内容总录》中记载第74龕:“龕顶画千佛(存数身)”。但从其位置与排列方式,宜读为十方佛。北京:文物出版社,东京:平凡社,1998年,第281页。

[8]同上,第281页。

[9]参考张宝玺《河西北朝中心柱窟》,《1987敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古》,沈阳:辽宁美术出版社,1990年,第123—164页。

[10]《敦煌研究》1992年第4期,第7页。

[11]详细资料请参考殷光明《北凉石塔研究》,台北:觉风佛教艺术文化基金会,2000年。

[12]《大正藏14》,页420下。

[13]《大正藏45》,页161中。

[14]《大正藏45》,页122下。

[15]《大正藏 45》，页 123 下。

[16]《大正藏 45》，页 123 下。

[17]殷光明《北凉石塔研究》，台北：觉风佛教艺术文化基金会，2000 年。

[18]《中国石窟·永靖炳灵寺》图 87，东京：平凡社，北京：文物出版社，1989 年。

[19]《中国石窟·永靖炳灵寺》图 94，东京：平凡社，北京：文物出版社，1989 年。

[20]《鸠摩罗什法师大义》：“声闻三藏法中，唯说佛十力等诸无漏法为法身，佛灭度后，以经法为法身，更无余法身名也。”《大正藏 45》，页 127 上。

[21]《乐续 150》，页 824。

[22]此说见载于吉藏《法华玄论》卷 2，《大正藏 34》，页 377 上。

[23]《中国石窟·永靖炳灵寺》图 101，东京：平凡社，北京：文物出版社，1989 年。

[24]僧肇《注维摩诘经》卷 1，《大正藏 38》，页 327 下。

[25]僧叡《毗摩罗诃提经义疏序》，《出三藏记集》卷八，《大正藏 55》，页 58 下。

[26]《大正藏 45》，页 123 中。

[27]《鸠摩罗什法师大义》“次问修三十二相并答”：“声闻三藏法中，唯说佛十力等诸无漏法为法身，佛灭度后，以经法为法身，更无余法身名也。摩诃衍中说菩萨无生法忍，断诸烦恼，为度众生故，而为受身，诸论议师名此为法身。”《大正藏 45》，页 127 上。

[28]《中论·观涅槃品》，《大正藏 30》，页 34 下。

[29]《大正藏 45》，页 158 下。

[30]《大正藏 45》，页 158 下。

[31]《中论》偈颂：“如佛经中说，断有断非有，是故知涅槃，非有亦非无。”《大正藏 30》，页 35 中。

[32]《大正藏 14》，页 546 中。

[33]《大正藏 15》，页 300 下。

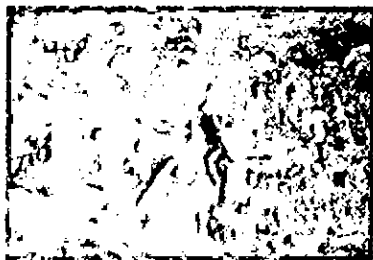


图1 炳灵寺第126窟四壁上方沿穹窿顶弧面形成的一圈浮雕小坐佛为十方佛造像的表现



图2 现藏于巴黎集美东洋美术馆之十方佛壁画断片，在弧状排列的圆圈中，有环状分布的小坐佛

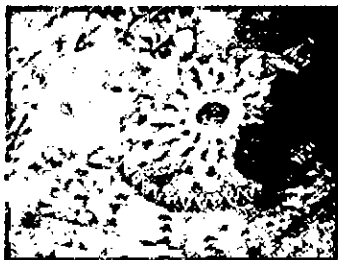


图3 吐峪沟44窟穹窿顶周围，以多重同心圆向外分布的坐佛表现十方佛



图4 炳灵寺第126窟北壁主尊弥勒以菩萨法身示现,代表未来佛



图5 炳灵寺第132窟的正壁主尊为释迦、多宝二佛并坐



图6 炳灵寺第132窟东壁门上与释迦、多宝对应的释迦涅槃像

张掖马蹄寺石窟群研究回顾与述评

张善庆

(兰州大学敦煌学研究所)

随着佛教之北传,经过中亚、新疆、河西而至中原,佛教艺术亦影随而至,于河西一地所留下的艺术作品即可谓洋洋大观,使河西走廊真正成为一条艺术画廊。中国佛教美术之滥觞、发展、鼎盛和衰落,在此我们皆可以欣赏到,特别是其滥觞时期,极具典型意义,这不仅因其与西域佛教有千丝万缕的联系,更因在其后的几十年,中国出现了一种风格与之不同的“中国化”的艺术形式。张掖地区马蹄寺石窟群中早期艺术作品即是一个代表。兹笔者在广泛搜集资料的基础上,进行基本的分类概述,勾勒出对其研究的主要轮廓,并就所反映出的问题提出自己的一些看法。

马蹄寺石窟群位于张掖市南 62 公里的祁连山境内,属于肃南裕固族自治县。现在尚存石窟 70 余个,分马蹄寺南、北两寺,金塔寺东西双窟,千佛洞,上、中、下观音洞等七个部分。各个组成部分之间相对分散,距离在 2 至 10 公里不等。其中马蹄寺南、北寺位于马蹄区公署背面山麓的山腰,两者遥遥相对。南寺存石窟五六六个,但皆残损甚重,造像毁失大半,唯近处有石雕喇嘛塔。北寺现编号 9 个洞窟,其中第 3 号、第 7 号和第 8 号石窟极具研究价值。千佛洞在马蹄河西岸,距马蹄山北 3 公里的崖面上,依照其自然走势,分为南、中、北三段,南、中两段以佛窟为主,北段主要是浮雕喇嘛塔塔林。金塔寺则开凿于大都麻河西岸红砂岩峭壁上,距离地

面约 60 余米,有东、西双窟,为早期佛教美术作品的代表作。上、中、下观音洞在距离马蹄寺东南 10 公里的石崖上,其中中、下观音洞各有窟龕 5 个,上观音洞存洞窟 6 个。洞窟多已残损,窟内并无实物。唯有下观音洞第 1 窟保存尚好,窟内有中心方柱,石窟窟顶前部是人字披顶,后部则为四面披形,拥有早期作品的显著特征。

马蹄寺石窟群规模虽然不是很小,但是却因总体上石窟造像壁画破损严重,或者为后代重妆重绘的现象较多,故相关的研究文章较少。在此笔者主要从以下三个方面进行论述。

一、马蹄寺石窟群总体性研究

对马蹄寺石窟群的调查与介绍,主要开始于上世纪中期。1954 年史岩先生对文殊山和马蹄寺等石窟进行了调查,并于 1956 年发表了《散布在祁连山区民乐县境的石窟群》对它作初步的研究,“认为从北朝到近代马蹄寺石窟一直存在着宗教活动,未有间断。”^[1]1963 年甘肃省文物工作队又开展了一次考察,并于 1965 年发表由董玉祥和岳邦湖执笔的《马蹄寺、文殊山、昌马诸石窟调查简报》,主要对马蹄寺北寺、金塔寺双窟、及千佛洞内容作了详尽的描述,并附有北寺第 8 窟的测绘剖面图、金塔寺东窟中心方柱西面及西窟窟顶壁画供养菩萨的临摹示意图,在文章后刊布了 20 余张珍贵照片,在经历了文革之后,有些今天已经看不到了。^[2]1987 年甘肃文物考古研究所主编出版了《河西石窟》,内附董玉祥撰《河西走廊马蹄寺、文殊山、昌马诸石窟群》基本上保持《简报》的面貌,增加了更多的照片和临摹示意图。^[3]后来,姚桂兰和格桑美卓著《张掖马蹄寺石窟群内容总录》对其七个组成部分一一介绍,但是对石窟年代却未能作出说明。^[4]李国《河西几处中小石窟述论》则再一次对石窟群内容进行记述,并确定金塔寺双窟、千佛洞第 1、2、3、4、8 窟是北魏早期石窟,第 5 窟为隋窟。^[5]《甘肃窟塔

寺庙》中由王元第执笔的《肃南马蹄寺石窟》和《肃南金塔寺石窟》认为石窟群存有“北朝9窟,隋1窟,西夏3窟,元19窟,明2窟,清36窟。”^[6]这大概是依照后代作品简单地分类,而不是它们的开窟年代。这一系列的调查报告、内容总录兼初步探讨性的文章为对其研究起到资料的基础性作用。

马蹄寺创于何时,因何而得名。《晋书·郭瑀传》记曰:郭瑀,字天瑜,敦煌人,少有超俗之操,东游张掖,师事郭荷,郭荷死,郭瑀为其守丧三年,后隐于临松薤谷,凿石窟而居。^[7]清朝乾隆四十四年(1779)《甘州府志》卷4名胜普观寺条云:“临松山下薤谷中,以石上有马趺,俗名马蹄寺。”^[8]因而《河西石窟》认为其很可能开创于十六国时期,并称“薤谷石窟”。“马蹄寺”是元代藏传佛教在此兴起之后的新名称,而且补充了关于马蹄印的传说,包括:此印由二郎神或乾隆抑或格萨尔王神马所踏,其中后者为成书于清朝同治年间的《安多政教史》^[9]所采用;第二种说法认为建马蹄寺时发现印章,上刻表示“母亲”的藏文,而被称为“母亲的印”,它在藏语中音为“玛提”,和汉文“马蹄”相类。^[10]同样是认为由印章而起,丹曲《肃南藏传佛教名寺马蹄寺述略》^[11]则引述了阿卡多杰《马蹄寺历史简述》,认为马蹄寺之建与萨迦班智达有关。班智达于1648年抵至甘州,于千佛洞下受仙人所奉黄金,遂欲建寺,破土之时得印一方,上现藏文“麻”字,又因藏文称印为“替”,故得“麻替”之名,冠于寺上,久而久之,“马蹄寺”衍生出来。张宝玺《马蹄寺石窟名称的来历》^[12]利用明嘉庆四十四年(1565)任和《重修马蹄寺记》否定各种神话传说及它即是史书中薤谷的所在,引用《太平寰宇记》关于马蹄乃“吐蕃赞普即其郡丞之异称也”,^[13]推导出马蹄山之名形成于宋代以前,马蹄是驻在临松山一带吐蕃一支的称呼,后来以族名称谓称之,马蹄山及马蹄寺的名称便形成了。

二、马蹄寺石窟群早期石窟艺术研究

马蹄寺石窟群早期作品无论从洞窟形制、造像,还是残存的壁画,都具有很强的代表性。佛教美术随着佛教经北路传入河西,造就了一大批作品,特别是北凉时期。439年北魏破北凉都城姑臧,徙三万户往平城,北凉高僧昙无讖就在此列。他主持开凿了云冈的第一期石窟,他定然要借鉴河西石窟,因而它在佛教美术传承上具有重要的纽带作用。相比较而言,以金塔寺、千佛洞为代表的马蹄寺石窟群早期美术作品同周围的天梯山石窟、文殊山石窟、昌马石窟及炳灵寺石窟虽然有着密切联系,却也有自己别具一格的特色。因而对于它的研究显得十分重要。

由于缺乏具有明确纪年的文献记载、碑刻题记,石窟本身又残损严重,可能提供时代信息的早期壁画或已经剥落或为后代重绘,石窟断代成为探讨较多的话题。特别是有关“凉州石窟”的文献及推论,在学术界争论较多。

姚桂兰和秦春梅合著的《张掖马蹄寺石窟群早期石窟艺术概述》重点介绍极富价值的十六国时期遗迹,主要包括金塔寺双窟和千佛洞1、2、3、4、8窟。^[14]她们又合著有《金塔寺石窟中的早期遗迹概述》一文,分为石窟窟制、塑像、壁画三部分对其内容作了梳理。^[15]石窟群中存有若干中心柱窟,它来源于印度的支提窟,传至中国后便被赋予了极富中原特色的古代建筑因素。隋唐之后便销声匿迹了,而以另一种形式——殿堂窟出现。秦春梅《浅谈中心柱窟的演变及马蹄寺石窟群的中心柱窟》概述了此窟形制的演变,指出龟兹石窟是这一过程中的连接点,依照中心方柱的特点和洞窟形制将石窟群中的中心柱窟分为八类加以说明。^[16]

关于石窟群早期石窟的开凿年代,第一种观点持“北凉说”。对此有必要介绍“凉州石窟”的讨论。这是因为有些学者认为,散

布在祁连山一带的马蹄寺、金塔寺、千佛洞、文殊山以及天梯山石窟皆为凉州石窟,或金塔寺即是凉州石窟。因此这两种观点将金塔寺或包括金塔寺在内的马蹄寺石窟群早期作品统统划归为北凉时期。在此讨论中张学荣作过精心梳理。^[17]《简报》较早地提出了这种看法,其理由是:凉州自魏晋以来乃是对河西的泛称;从史料《集神州三宝感通录》^[18]看凉州石窟不仅仅指一处;397—412年沮渠蒙逊的活动中心在张掖,而且临松山是他的世居之地,又距离张掖较近,在他占据河西之时,很有可能在继承前人的基础上或重新大量开窟造像,随着北凉版图的扩大,他又陆续开凿一系列的石窟;金塔寺千佛洞在造像和壁画风格上同其它早期作品关系甚密,同北凉高僧昙曜主持修造的第一期石窟有着渊源关系。^[19]从而将马蹄寺石窟群主要是金塔寺和千佛洞模糊地归为北凉时期。《梵宫艺苑——甘肃石窟寺》^[20]和《河西石窟》基本保持了这种观点。后者更附有炳灵寺、昌马、天梯山、金塔寺、文殊山以及酒泉出土的北凉玄始二年造像塔上佛像、菩萨像、供养人及飞天的临摹作品,并进行了比较;在图版目录说明中进行具体划分:金塔寺是北凉窟,千佛洞第2、8窟均为北凉所开,其中第8窟北壁下层尚有开窟之初的作品,中心方柱南面下层弥勒释迦多宝并坐和东面下层龕内火焰纹和飞天是北魏作品,洞窟前部南北两壁佛龕亦为北魏所开。^[21]董玉祥和杜斗城合作的《北凉佛教与河西诸石窟的关系》结合北凉译经石塔造像等活动,分析河西早期石窟包括金塔寺洞窟窟制、造像、壁画、及题材的共性,同时联系记载中的凉州“南山”和“连崖百里”的特点,指出南山即是祁连山,进一步确认凉州石窟可能泛指分布在祁连山中的诸石窟。^[22]杜斗城《关于河西早期石窟的年代问题》则将北凉窟进一步扩大至马蹄寺石窟群的主要石窟,他认为史籍记载说明沮渠氏于河西曾大规模开窟造像,与之形成对比的是关于北魏开窟的记载却无一字;作为宣扬大乘佛教手段之一,像教同北凉宏大的译经规模是一致的;以炳灵寺第169

窟和石塔造像为标尺,考古“比较学”的结果证明河西早期石窟包括马蹄寺石窟群早期作品同其它早期作品有很大的共性;“北魏说”不符合北魏统治河西的历史形势,表现为当时社会不稳定,大量农业居民丧失,高僧活动及弘法的世俗力量皆不见经传。^[23]王泂《甘肃早期石窟的两个问题》认为“凉州石窟却只能是指其中一处”,即金塔寺。因为:397—412年北凉的活动中心在张掖,此时的历史地理情况为石窟的开凿提供了可能,而且蒙逊晚年于迁都姑臧之后崇扬佛法的虔诚之心发生了动摇;天梯山为名山,在《资治通鉴》^[24]和《北史》^[25]等史料中均有记载,蒙逊开窟一事影响重大,史书唯独不言天梯山,却曰南山;《释迦方志》和《法苑珠林》的记载中都提到“洪崖窟”,这恰同金塔寺所在的红砂岩崖面相吻合。他还指天梯山石窟可能开凿于北凉,但不是由蒙逊所主持的。^[26]金维诺《凉州样式与云冈石窟》则认为金塔寺石窟“不仅在洞窟形制和造像风格上与敦煌早期洞窟相近,而且在地理方位上也与文献记载相吻合,可能就是道宣所称的‘凉州石窟’。”^[27]贺世哲《关于十六国北朝时期的三世佛与三佛造像诸问题(一)》,总结了对金塔寺年代的三种观点,对金塔寺洞窟中心塔柱塑像组合作了统计,认为它和天梯山坍塌中心塔柱接近,很可能是北凉窟,进一步论证它和千佛洞第二窟的造像壁画布局都是表现了释迦牟尼十方佛化。^[28]还有观点并没有将它具体的定位于沮渠蒙逊所开凉州石窟。宿白《凉州石窟遗迹与“凉州模式”》中根据董玉祥和岳邦湖的描述,认为它早于莫高窟早期石窟,而对于其年代,他“个人认为仍以维持北魏时期的旧说为妥”,因此金塔寺千佛洞早期作品“有可能出自北凉时期;或是北凉亡后,这里沿袭了北凉佛教艺术的系统而开凿的。”^[29]

亦有学者持“北魏说”,富有代表性的有张宝玺《河西北朝中心柱窟》。^[30]在他的另一篇文章《甘肃石窟雕塑艺术》中指出:从其窟制和云冈北魏太和年间第六窟的相似性和三世佛及一佛两弟

子组合的出现,推断出它开凿于5世纪末,又通过这种组合及密迹金刚和三佛中苦修像,和麦积山龙门石窟大坐标相比,它开凿于6世纪初。^[31]暨远志《张掖地区早期石窟分期试论》从洞窟形制、布局、造像组合和装饰等角度首先确定金塔寺和千佛洞第2窟为第一期石窟,在分析了此三窟所拥有的共性后,又以云冈石窟为标尺作比较,认为它同二期石窟中的第7、8窟和第9、10窟存在很大相似性,而且肯定这是由于太武帝灭北凉后平城对张掖的影响所致,再加以此时河西社会日趋稳定,人口增加,经济呈现上升趋势,从而将一期石窟划为太和年间及稍后的北魏时期(486—510年);其次把千佛洞第1、3、4、8窟和下观音洞第1窟确定为二期石窟,其时间跨度为510—550年,即北魏末西魏时期。此期石窟中的新因素皆可在洛阳地区找到源头,彼时河西繁荣,交通通畅,新的塑像风格西传亦为情理之中。文末附有石窟绘测图,一、二期石窟的佛像、菩萨像、飞天和龕楣分类比较的临摹图。^[32]

正如《集神州三宝感通录》所记,沮渠氏“据有凉土三十余载。陇西五凉,斯最久胜,专崇福业。”^[33]不仅统治河西时间长久,版图庞大,而且极力推动佛教发展。张掖原本沮渠氏世居之地,在397—412年为北凉统治中心,即使迁都后,它较之其它重镇更易受政治文化中心姑臧之影响。蒙逊怀虔诚之心,于山间开窟造像,影响很大。暂且不论马蹄寺早期作品属于凉州石窟的一部分或者金塔寺就是凉州石窟,他们同云冈和洛阳地区石窟都有一定的联系,而且北魏开窟活动乃大兴于北凉三万户徙往平城和昙曜住持开凿第一期石窟。因此无论如何它们身上总有北凉烙印,更何况北凉佛教声势空前。北凉自397年沮渠氏拥段业而自立,到460年沮渠安周于高昌兵败柔然,前后经历了64年。而其鼎盛时期则于439年沮渠牧建率众降魏,徙往平城戛然而止。崇佛盛事便出于其间。

张学荣和何静珍合著的《论凉州佛教及沮渠蒙逊的崇佛尊

儒》总结凉州特殊的地理位置及沮渠氏统治前的佛教盛况,又对沮渠蒙逊和沮渠牧建时期四次重要的译经活动和开窟造像敬重高僧做了论述。他们认为蒙逊的译经活动实有很大的盲目性,也没有转轮王的理想,而只是和普通信众一样,水平很低。^[34]1995年杜斗城出版《北凉译经论》除了收录以上关于石窟讨论的文章,发表的《北凉译经论》首先介绍了《大正藏》所出,由昙无讖、沮渠京声等所译的,包括《大般涅槃经》、《金光明经》和《贤愚经》重要经典在内的34种佛经,言简意赅地将每部经的版本、译出背景、影响、流传情况及经籍要义做了介绍,概括出佛教传入至北凉时的过程。并认为北凉译经精品极多,具有明显的政治服务性,“涅槃系”佛经的大量涌现,反证了“护法”思想;其亦有较强适应性,表现为佛教还同实力强大的土著意识形态进行了斗争,译经者将译经范围扩大至适合中原社会口味的经典。另外文章还讨论二十八星宿的源起,《贤愚经》成书年代和北凉妇女地位问题,并对译者的附会提出疑义。^[35]他的另一篇论文《试论北凉佛教之影响》还指出徙往平城的高僧参与制订有关制度并主持大起浮图,直接领导了北魏佛教。^[36]陆庆夫《五凉佛教及其东传》论述五凉政权佛教的概况,和凉州所处丝路要冲的关键作用,又对经过凉州的西域内地僧侣和五凉本土僧人进行统计,认为凉州乃是传译经书中心,而且高僧云集,禅法义理兼修,境内石窟寺大量涌现,最后指出其流动对南方和北方佛教的重要意义,特别是凉州之乱后徙往平城的北凉高僧玄高和昙无讖的功绩:开窟造寺,宣扬像教;设立“僧祇户”和“佛图户”,确立经济特权;辑经弘法。^[37]当然北凉佛教对南方和高昌都有影响。

三、马蹄寺石窟群晚期藏传佛教遗迹研究

随着中唐之后吐蕃、回鹘和西夏对甘州统治,马蹄寺成为藏传

佛教重要的传播中心,元明清时期达到鼎盛,不论从传说中的格萨尔王神马所踏印迹还是建寺之时所得方印尚有“麻”字或者表示“母亲”的藏文,都说明了这一点。《甘州府志》卷4古迹条云:“普观寺……即郭瑀隐处石窟始于郭瑀及其弟子,而后人扩之加以佛像,至明始着番僧五六百人。”^[38]现在金塔寺中心塔柱尚有后代重塑的五佛,千佛洞第二窟三壁最上层绘有五佛和十八罗汉,下观音北壁则存有伎乐天人。除此之外,比较集中的则是千佛洞北段和马蹄寺南寺就崖面开凿的塔龕和马蹄寺北寺藏传佛教石窟,宿白《张掖河流域13—14世纪的藏传佛教遗迹》就这两部分内容进行了专门的研究,认为千佛洞的三塔龕和北寺第七窟都同元代亦集乃(黑城遗址)有很大的相似性,都曾一度流行于13—14世纪,其中后者的设计“摹拟较典型的格鲁教派兴盛之前藏传佛教寺院中的佛殿”,而且其中左礼拜道内壁由外向内第二龕的佛像背光中的四辵组合“用于大德十年(公元1306年)松江府僧录管主人为《磧砂藏》补雕扉画上之四辵”;第8窟拥有礼拜道的佛堂形制和前堂后壁开三门的设计也同保持早期布局的西藏札囊桑耶寺康桑康林、乃东玉意拉康相类,因此它也不会晚于14世纪,文末勾勒了甘州藏传佛教从发轫至鼎盛的历程,并认为此时期甘州、亦集乃与祁连山南脱思麻地区的藏传佛教的关系较吐蕃本土更加密切。^[39]秦春梅《从马蹄寺石窟群现存遗迹谈塔的演变》介绍塔的原型和它的演变,就石窟群喇嘛塔及由其发展而来的塔庙(支提窟)进行分类分析。^[40]

四、余 论

最后根据以上研究梳理,笔者谈自己的一点看法:

(1)河西石窟在中亚新疆和中原石窟艺术中间具有着重要的纽带作用,特别是在早期石窟开凿的几十年后,佛教艺术风格骤然

逆转,开始向着“褒衣博带”和“秀骨清像”的方向发展,渐渐适应中原社会的审美情趣,从而使它更大程度上成为自己文化的一部分。通过对比这种前后变化的风格,我们能够清晰的理解这一“中国化”的过程。因而包括马蹄寺石窟群在内的河西早期石窟艺术成为中国佛教美术发展的一个重要参照物。另外,任何一种文化艺术形式都必然有其内在的规律性,这是其存在的必要条件。但是它要在一定的空间立足,必然经过不同的文化意识形态的层层过滤,这是地方化的过程,也是其进一步发展的充分条件。佛教艺术亦是如此。它在经中亚新疆而至河西,在各地的审美情趣、文化形态、地理资源和个人对传统传承差异的共同作用下,佛教艺术风格的多线式发展是极有可能的。因而石窟群同其它石窟有许多相似之处,但它独具的特色亦跃然石泥之上。

(2)许多学者的断代分歧是北凉和北魏初之间的模糊,其时间跨度大约是100余年,除去战争和拓跋焘所兴的法难,时间又减去了大半,而战争又在客观上促使人口的流动,各种艺术形式有了互相交流的机会。当北魏占领河西之后,中原雕塑风格回传的可能性亦不能排除。不同的线索所承载的时间性拥有参差不齐的特点。在如此复杂的背景下,如此短暂的时间里,再加以历史记载的缺乏和造像所用泥石材料的不同,单纯的依赖考古类型学,将石窟群同中原石窟相比较,来断定石窟的开凿年代,显然有失稳妥。在抵至河西和中原之前,佛教艺术在中亚新疆一带留下不少的遗迹,如龟兹石窟的典型代表克孜尔石窟。它们由于地方化的原因,定然存在区别,但却有一个共同特征:它们都是像教之风逆转之前的作品。时代越靠前,同新疆地区早期作品之间线索就愈明显,因此有必要将我们的视野扩大,从西域、河西和中原三者之间寻求答案。

(3)北凉佛教乃五凉政权之最,一个重要的原因是它拥有自前凉以来佛教持续发展的积淀。《魏书·释老志》云“凉州自张轨

以来,世信佛教。敦煌地接西域,道俗交得其旧式,村坞相属,多有塔寺。”^[41]先是前凉张氏在东苑供养铜佛;后苻坚派遣吕光西征西域,得鸠摩罗什,然淝水之败,罗什为吕光所持于姑臧十余年,后由姚秦延入长安,译得煌煌巨著,奠定中国佛教理论学说之基础。时至北凉,沮渠蒙逊专崇福业,厚遇昙无讖等高僧,开设译场,辑经译经。它不仅是传译经书之中心,而且也非常重视禅法。其中北凉高僧玄高“至年十五,已为山僧说法。受戒以后,专精禅律”,后“乃杖策西秦,隐居麦积山。山学百余人,崇其义训,禀其禅道”,^[42]不久西行至凉州,师从昙无毗,精修禅法。又“时有沙门昙曜,亦以禅业见称。”^[43]凉州之乱后,他们皆被徙往平城。这一批僧侣对北魏佛教产生了重大影响,其中之一就是推动北地习禅之风,与南方重视义学的局面相映成趣。而修禅多在禅房石室清静处,以便入定参悟。十六国时期郭瑀在薤谷开凿石室以隐居。《甘州府志》卷4名胜条云:“(郭瑀之)弟子从之者众,后人因而扩之,遂为名刹,峭壁削成,石泉澄澈,云衣迷径,岚气袭人,游其际者,悠然作出世想。”^[44]郭瑀所开凿石室与佛教并无关系,作为石窟群中的第一批石窟,或已毁坏或者尚存,但是也已经无法考证其具体所在,只是在一定程度上说明“薤谷”乃远离尘嚣,清幽安静之所,不仅是学者隐逸的好去处,也为注重禅法的高僧所青睐。现在临松山上依然树木郁郁葱葱,马蹄河大都麻河如云萦绕。北凉禅法既已盛行,在此开窟也完全可能。更何况,临松山在沮渠氏统治的前后期一直拥有优越的地理条件以接受统治中心的文化影响,而与石窟群早期作品关系密切的云冈第一期石窟也无法摆脱北凉烙印,因此北凉佛教同马蹄寺石窟群早期艺术关系极为密切。

(4)关于马蹄寺名称的来历,许多人认为谷中石上有马蹄印记,马蹄山、马蹄河以及马蹄寺因此而得名。也有学者利用《太平寰宇记》否认了这种观点。其中卷152甘州张掖条云:“临松山,一名青松岭,一名马蹄山,又云丹岭山。在县南一百二十八里。

《十六国春秋》晋永嘉元年《十六国春秋辑补》卷67《前凉录》作永嘉四年。^[45]这是较为确切的说法,符合前凉历史事实——笔者注)张掖临松山有石如张掖字,后掖字渐灭而张字分明,又有文曰:初祚天下,四方安万年。后魏太和中置临松郡,故城在此山下,吐蕃赞普即其郡丞异称也。故望山有神,每祀之时,但闻声音,不见其形。”^[46]但是认为“吐蕃赞普即其郡丞异称”所指乃是马蹄,笔者对此表示怀疑。关于吐蕃赞普和临松郡的关系,《册府元龟》、^[47]《旧唐书》、^[48]《新唐书》^[49]和《通典》均有记载,其中《通典》较详细,卷174张掖条云:“张掖……又有甘峻山,临松山,后魏临松郡在此,吐蕃赞普即其郡丞。”^[50]又卷190吐蕃条云:南凉灭亡后,利鹿孤之子“樊尼率余种依沮渠蒙逊,其后子孙西魏时为临松郡丞……故其人(吐蕃——笔者注)至今号其主曰赞府。”^[51]虽然记载存在樊泥(尼)或其子孙为临松郡丞上的矛盾之处,但都说明吐蕃的祖先曾在临松任职,后西奔,建立吐蕃。是否吐蕃或后来的藏族与此有关?《甘肃宗教》认为“马蹄寺的寺院原为马蹄十四族(藏族部落)所建(年代未考);并由该十四族供养。”^[52]《肃南裕固族自治县志》则认为“今居马蹄区的藏族,原称为马蹄寺东南十四族,分为东五族、西八族、白头目族(板达部落),十四族也即四个部落。”^[53]由于记叙的含糊,不能推论出马蹄十四族因寺而得名,还是马蹄寺因族名而得名。另外,洪亮吉《十六国疆域志》一书对临松山的解释为:“张掖临松山石有金马字,磨灭粗可识,而张字分明,图经称,《十六国春秋》晋永嘉四年张掖临松山,有石如张掖字,石掖字渐灭,而张字分明。”^[54]《东乐县志》^[55]和《十六国春秋辑补》有同样记载,笔者以为此记载的原意是石上有模糊不清的“金马”字和明显的“张”字,后一段乃是对“张”字的解释,那么关于石窟群名称由来又有了一条新的线索。笔者认为从以上两个角度搜集材料对解决这一问题会有裨益。

(5)佛教艺术风格的中国化比较直观,另一个重要内容是它

所依据的佛教典籍的中国化。众所周知,佛经翻译一般要经过三道流水作业般的程序:口译、校对和润色。译者往往依照经文原意,并且结合信徒的文化层次,社会地位和审美情趣等等诸多因素。较为典型的例子是在经书中的“龙”往往是原作的“蛇”的他译,这主要是因为中原社会好“龙”而恶“蛇”。经义再由壁画造像通过画匠塑匠之手展现在信众面前,这又是一次加工润色。虽然佛教造像绘画有自己的严格比例尺度,但这决不排除匠人们艺术想象力的发挥。所以我们所看到的艺术品千姿百态,程序化的风格也有,但就其艺术性就黯然失色了。从梵文到汉文,从经书到造像壁画,佛教艺术品的制作往往要潜移默化地经过层层过滤。现在马蹄寺石窟作品研究同佛教典籍的结合并不紧密,石窟内造像的命名存在模糊和混乱。考察此问题,笔者以为可从供养人和北凉以及之前的译经活动两个角度进行。它们是紧密结合,互相补充的。北凉译经规模宏大,学者多有论述,另外前凉、后凉以及前秦诸政权亦有译经。彼时人口流动性又较大,促进经书传播速度,不同政权相互影响。精进的高僧、怀有转法轮思想的君王和生活在水深火热中的下层人民开窟之时所选择的题材应该不尽相同。经书在经过供养人的个体素质和造像目的的取舍后,便有了现在我们所看到的传神的苦修像、凌空飞翔的飞天,以及四壁整齐的千佛。通过对译经活动和经义的解读,有助于供养人和开窟年代的研究,反过来,供养人研究又会促进石窟内容的考释。

(6)从现在保存的情况看,整个石窟群中隋唐作品寥寥无几。《河西石窟》将千佛洞第4窟中心方柱正面的一佛二菩萨和第6窟归为初、盛唐时期。^[56]李国《河西几处中小石窟述论》则将第5窟确定为隋代。^[57]除此之外,无任何踪迹可寻。但这与隋唐张掖的历史形势和全国范围内的佛教盛世是相悖的。张掖乃丝绸之路之要冲。隋代曾在此设立交市,派重臣裴矩管理,其南部吐蕃,北部突厥,而“时西域诸蕃,多至张掖,与中国交市……矩诱令言其

国俗山川险易,撰《西域图记》三卷,入朝奏之。”^[58]可见彼时张掖俨然是一个对外交往的窗口;而唐代陈子昂视察此地,认为它是河西咽喉之地,景云元年设河西节度使,副使驻张掖,领河西都知兵马使,天宝年间三年,张掖太守领河西节度副使,除此之外,它又在前朝交市的基础上充分发展,市场体系进一步完善。其次隋文帝佞佛甚重,曾于仁寿年间分佛骨舍利于天下,广立佛塔,^[59]一时伽蓝遍布南北;炀帝于大业年间西巡张掖,随从高僧为高昌王讲解《金光明经》。^[60]正是在最高层政治力量的推动下,在隋统治的短短三十七年里,于莫高窟一地便留下了70余窟。^[61]唐王朝则以更广阔的胸襟、更开放的精神,将多种文化纳入而为我所用。除武宗外,多数的皇帝都是佛道兼用。佛教得到了长足的发展,佛教艺术亦是如此,在河西,不仅题材广泛,技法娴熟,在数量上也独占鳌头。再次周围石窟群也多有隋唐窟,如炳灵寺石窟群有唐代窟龕130余个。^[62]

(7) 张掖在中唐后陷入吐蕃的统治范围中,藏传佛教的影响应该波及到这里。西夏统治时在此设立宣化府,其宗教包括禅宗和密宗两派,前者虽然实力强大,但传入河西的主要是藏传密宗。^[63]此时的《黑河建桥勅碑》的阴面即是用“番”字写成。^[64]由此可略见其影响。元、明、清时期,张掖的藏传佛教得到了长足的发展。现在石窟群中除了千佛洞北段和马蹄寺南寺就崖面开凿的塔龕和马蹄寺北寺第3、7、8窟外,南寺,北寺第1、3、4、6窟,千佛洞第2、8窟,金塔寺,上下观音洞皆有其遗迹。所以对张掖在吐蕃西夏元明清时期的藏传佛教和艺术的研究亦显必要。

(8) 由于寺内诸窟因自然或人为因素,石窟保存条件极差,四壁壁画或已剥落,或为后代作品所覆盖,有些造像也被虔诚的信徒重妆重绘,面目全非,使得研究失去了第一手的原始资料,讨论的重点集中在石窟的开凿年代上。但是对它的研究总体上仍然力度不足,石窟编号存在混乱现象,具体的内容以及年代尚不明确,急

需解决的疑窦仍然很多,石窟保护也存在问题,原有的题记或绘画面临着漫灭的危险。全面介绍、整理和研究的书籍有待出版。

注 释

[1] 史岩《散布在祁连山区民乐县境的石窟群》,《文物参考资料》1956年第4期。

[2] 甘肃省文物工作队《马蹄寺、文殊山、昌马诸石窟调查简报》,《文物》1965年第3期,第13—30页。

[3] 甘肃文物考古研究所编《河西石窟》,北京:文物出版社,1987年,第1—21页。

[4] 姚桂兰、格桑美卓《张掖马蹄寺石窟群内容总录》,《敦煌学辑刊》1995年第2期,第75—81页。

[5] 李国《河西几处中小石窟述论》,《敦煌研究》1998年第3期,第11—22页。

[6] 李焰平等《甘肃窟塔寺庙》,兰州:甘肃教育出版社,1999年,第120页。

[7] [唐]房玄龄等《晋书》卷94《郭瑀传》,北京:中华书局,1974年,第2454页。

[8] 《中国方志丛书·华北地方·第五六一号:甘肃省·甘州府志》第2册,台北:成文出版社,1976年,第440页。

[9] 智观巴·贡却乎丹巴绕著、吴均等译《安多政教史》,兰州:甘肃民族出版社,1989年,第143页。

[10] 甘肃文物考古研究所编《河西石窟》,北京:文物出版社,1987年,第1—21页。

[11] 丹曲《肃南藏传佛教名寺马蹄寺述略》,《甘肃民族研究》1994年第2期,第117—121页。

[12] 张宝玺《马蹄寺石窟名称的来历》,《敦煌研究》1995年第1期,第65页。

[13] [宋]乐史《宋代地理书四种之一:太平寰宇记》(二),台北:文海出

版社,1980年,第348页。

[14] 姚桂兰、秦春梅《张掖马蹄寺石窟群早期石窟艺术概述》,《敦煌学辑刊》1999年第2期,第78—83页。

[15] 秦春梅、姚桂兰《金塔寺石窟中的早期遗迹概述》,《敦煌学辑刊》1996年第1期,第93—95页。

[16] 秦春梅《浅谈中心柱窟的演变及马蹄寺石窟群的中心柱窟》,《敦煌学辑刊》2001年第1期,第52—56页。

[17] 张学荣《凉州石窟及有关问题》,《敦煌研究》1993年第4期,第47—60页。

[18] [唐]道宣《集神州三宝感通录》卷中,《大正新修大藏经》卷52,台北佛陀教育基金会,1990年,第417—418页。

[19] 甘肃省文物工作队《马蹄寺、文殊山、昌马诸石窟调查简报》,《文物》1965年第3期,第13—30页。

[20] 董玉祥《梵宫艺苑——甘肃石窟寺》,兰州:甘肃教育出版社,1999年,第164—168页。

[21] 甘肃文物考古研究所编《河西石窟》,北京:文物出版社,1987年,第1—21页,图板目录第1—15页。

[22] 董玉祥、杜斗城《北凉佛教与河西诸石窟的关系》,《敦煌研究》1986年第1期;又载杜斗城《北凉译经论》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第127—141页。

[23] 杜斗城《关于河西早期石窟的年代问题》,《敦煌学辑刊》1994年第2期,第101—111页;又载杜斗城《北凉译经论》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第151—170页。

[24] [宋]司马光《资治通鉴》卷91《晋纪十三》,古籍出版社,1956年,第2878页。

[25] [唐]李延寿《北史》卷21《崔浩传》,北京:中华书局,1974年,第786年。

[26] 王泂《甘肃早期石窟的两个问题》,《1983年全国敦煌学术讨论会文集·石窟艺术编上》,兰州:甘肃人民出版社,1985年,第311—324页。

[27] 金维诺《中国古代佛雕——佛造像样式与风格》,北京:文物出版社,2002年,第29页。

[28]贺世哲《关于十六国北朝时期的三佛与三世佛造像诸问题(一)》,《敦煌研究》1992年第4期,第1—20页。

[29]宿白《凉州石窟遗迹与“凉州模式”》,《考古学报》1986年第4期;又载宿白《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996年,第46页。

[30]张宝玺《河西北朝中心柱窟》,《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》,沈阳:辽宁美术出版社,1990年,第158页。

[31]张宝玺《甘肃石窟雕塑艺术》,《甘肃石窟艺术·雕塑编》,兰州:甘肃美术出版社,1994年。

[32]暨远志《张掖地区早期石窟分期试论》,《敦煌研究》1996年第4期,第22—36页。

[33][唐]道宣《集神州三宝感通录》卷中,《大正新修大藏经》卷52,台北佛陀教育基金会,1990年,第417—418页。

[34]张学荣、何静珍《论凉州佛教及沮渠蒙逊的崇佛尊儒》,《敦煌研究》1994年第2期,第98—110页。

[35]杜斗城《北凉译经论》,《北凉译经论》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第171—281页。

[36]杜斗城《试论北凉佛教之影响》,《民族研究》1997年第4期,第89—96页。

[37]陆庆夫《五凉佛教及其东传》,《敦煌学辑刊》1994年第1期,第8—18页。

[38]《中国方志丛书·华北地方·第五六一号:甘肃省·甘州府志》第2册,台北:成文出版社,1976年,第441页。

[39]宿白《张掖河流域13—14世纪的藏传佛教遗迹》,《北京大学学报》1993年第2期,第60—69页。

[40]秦春梅《从马蹄寺石窟群现存遗迹谈塔的演变》,《河西学院学报》2003年第4期,第67—70页。

[41][北齐]魏收《魏书》卷114《释老志》,北京:中华书局,1974年,第3032页。

[42][梁]慧皎撰、汤用彤校点、汤一玄整理《高僧传》卷11《宋伪魏平城释玄高》,北京:中华书局,1992年,第409页。

[43][梁]慧皎撰、汤用彤校点、汤一玄整理《高僧传》卷11《宋伪魏平城

释玄高》，北京：中华书局，1992年，第413页。

[44]《中国方志丛书·华北地方·第五六一号：甘肃省·甘州府志》第2册，台北：成文出版社，1976年，第458页。

[45][清]汤球《丛书集成初编·十六国春秋辑补》(三)卷67《前凉录》，北京：中华书局，1985年，第483页。

[46][宋]乐史《宋代地理书四种之一：太平寰宇记》(二)，台北：文海出版社，1980年，第348页。

[47][宋]王钦若等《册府元龟》卷956《外臣部·种族》，《影印文渊阁四库全书》子部225类书类，第919册，台湾商务印书馆，1976年，第85页。

[48][后晋]刘昫等《旧唐书》卷196《吐蕃传》，北京：中华书局，1975年，第5219页。

[49][宋]欧阳修、宋祁《新唐书》卷216《吐蕃传》，北京：中华书局，1975年，第6071页。

[50][唐]杜佑《通典》，北京：中华书局，1984年，第922页。

[51][唐]杜佑《通典》，北京：中华书局，1984年，第1022页。

[52]马祖灵主编《甘肃宗教》，兰州：甘肃人民出版社，1989年，第166页。

[53]甘肃省肃南裕固族自治县志编纂委员会编《肃南裕固族自治县志》，甘肃民族出版社，1994年，第108页。

[54][清]洪亮吉《十六国疆域志》，台北：文海出版社，1968年，第536页。

[55][清]徐传钧《东乐县志》卷1，中国西北文献丛书编辑委员会《中国西北文献丛书·西北稀见方志文献》第48卷，兰州古籍书店，1990年，第430页。

[56]甘肃文物考古研究所编《河西石窟》图版目录，北京：文物出版社，1987年，第1—15页。

[57]李国《河西几处中小石窟述论》，《敦煌研究》1998年第3期，第11—22页。根据其内容描述，盖是第6窟之误。

[58][唐]魏征、令狐德棻《隋书》卷67《裴矩传》，北京：中华书局，1973年，第1578页。

[59][唐]魏征、令狐德棻《隋书》卷2《高祖纪下》，北京：中华书局，1973

年,第47页。

[60][唐]道宣《续高僧传》卷25《唐京师月生光寺释慧乘传》,[梁]慧皎等《高僧传合集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第312页。

[61]敦煌文物研究所编《敦煌莫高窟内容总录》,北京:文物出版社,1982年,第179页。

[62]阎文儒、王万青《炳灵寺石窟》,兰州:甘肃人民出版社,1993年,第54—82页。

[63]李蔚《简明西夏史》,北京:人民出版社,1997年,第321页。

[64]张维《陇右金石录》,中国西北文献丛书编辑委员会《中国西北文献丛书·西北考古文献》第3卷,兰州古籍书店,1990年,第646页。

唐朝时期的北石窟寺蠡测

刘治立
(陇东学院)

庆阳北石窟寺的窟龕有 295 个,其中 70% 属于唐代凿刻的。所存的唐代佛像温和、慈祥、庄严、丰满,已经摆脱了外来影响而具有鲜明的本民族特色,折射出辉煌富丽、豪迈博大的大唐恢廓气象。这些气韵生动的雕像历经一千多年的风雨沧桑,无言的诉说着久远的故事,充当着蓬勃向上、有容乃大的唐朝文化精神的见证。由于文献资料以及碑刻铭文的散佚,我们已经无法知道它在一千多年前的具体情况。本文试图根据石窟中所保留的唐代题记和造像特点,结合唐朝佛教宗派的分化、寺院经济的发展以及唐朝政府的佛教政策,对这座历史文化宝库进行探索性的历史重构,以就教于大方之家。

一、唐朝时期北石窟寺崇奉净土宗

唐朝佛教宗派势力强盛,僧人系属各宗,宗派之间自夸承继正宗,门户见深,壁垒森严。净土宗属于分列诸宗之一。净土宗是宣扬仗持佛力又兼自我修持而获得往生的佛教宗派。根据净土宗的说教,信徒无论上智下愚,利根钝根,只须躬身礼佛,开口念佛,心意思佛,即可得正念,在临终时得到佛亲垂接引,往生西方极乐世界。所谓“净土”即西方极乐世界,又称极乐净土,是净土宗所虚

构的一块毫无苦疾杂染,惟有法性之乐的无上殊能的清净乐土。那里国土清净平坦,气候湿和适中,万物光丽,宝莲充满,宝树发音,化鸟演法。而极乐世界的众生,身相端严,寿命无限,常住正定,不堕恶道。净土宗的经典有《阿弥陀经》、《无量寿经》、《观无量寿经》,合称“净土三经”。净土宗没有其它佛教流派的抽象思辩,也没有烦琐的经义,不必青灯黄卷殚精竭虑研经,其教义简单易行,“下手易而成功高,用力少而得效速”,信徒只要念一声“阿弥陀佛,”便可众罪俱消,往生净土,“百亿劫中生死罪,才称名号尽消除”(《西斋净土诗》卷1),所以俗称“念佛宗”。净土宗所许诺的廉价的佛国门票,无本万利的简易行动,无论对于享受着荣华富贵的达官贵人还是对于那些饱尝现实生活苦难的下层平民百姓都具有很大的诱惑力,以至在佛教史上出现了“家家弥陀,户户观世音”的盛况,其影响远远超过其他宗派。

北石窟的唐代窟龕中保留了四方造像发愿文:

第171龕:□显庆元年岁□□□六月甲午□□日壬□木□□崇义□故□□洛□□苻□□造像一龕□□托生西方□□皇帝□及□□四海□兴。

第210龕:显庆四年九月廿五日清信女杨大娘为亡夫敬造阿弥陀佛一龕愿亡者托生西方俱登正觉清信女屈大姐□□□一心供养。

第32窟:大周如意元年岁次壬辰四月甲午朔八日戊戌太州□堂县人奉义郎行泾州临泾县令杨元裕敬造阿弥陀佛像一铺。

凡夫普明□眼慧□六通海镜无□而临有际倾心雾□□奉□奔者欽临泾县令杨元裕奉为亡□银青光禄大夫行□台待□行泾州□□亡姐弘□郡夫人□□□氏敬造阿弥陀佛一铺弘□□……

第257窟:惟大周证圣元年□□□未六月己酉朔廿五日□□县朝散大夫行宁州奉义县令安守筠为世代父母见存眷属及十界苍生于宁州北石窟寺造窟一所一佛二菩萨迦叶舍利□七世

□□□□□讫以此功□□除八难□□安生亡□□解脱永世有□□
咸登正觉。

以上四段题记的时间比较集中,都是在唐高宗和武则天时期,最早的是在高宗显庆元年(656),最晚的在武则天大周证圣元年(695),相隔仅40年。这一时期正是净土宗在关中一带盛传的时候,净土宗三祖善导和尚在长安极力鼓吹“念佛”,把高妙深远的殿堂佛教转变成普通社会喜闻乐见的佛教,“三年后满长安城内皆受化,”高宗令他在洛阳主持了龙门石窟奉先寺群像雕刻活动,足见朝廷对净土宗的青睐。永隆二年(681),善导大师卒,“京师士大夫倾城归信咸收其骨以葬”。^[1]唐朝时期庆阳属于关内道,长安佛教习染很容易影响到这一带。加之这里文化并不是十分发达,对于广大的信徒而言,研究佛教义理还是有困难,接受净土宗是顺理成章的事。上引的发愿文正好说明该寺的供奉对象,张宝玺先生认为:“这些造像功德主都是地方中、小官吏和一般平民,大多雕造阿弥陀佛,显然有超生西方净土的愿望。”^[2]汤用彤说:“有唐一代,净土之教深入民间且染及士大夫阶层。”^[3]从北石窟寺功德主的身份来看,其中既有官吏又有普通百姓,可见净土宗为唐代庆阳各个阶层的民众所接纳。现存于北石窟寺的宋绍圣元年(1094)所刻《原州鼓阳县石窟寺孟兰会记碑》中叹道:“噫!愚夫愚妇昼茅霄淘,终岁勤动,衣有不蔽其身,粟有不充其肠,官通省负潜名匿迹以刑绳之,不能逐集。至聚财喜舍,不戒而乐从者不可胜计,岂人情之好恶行于自然,而恶人之强率欤。抑幻化之理入人也深,而沉迷之性不复反欤!”净土宗为了增加诱惑力,也汲取了一些世俗伦理说教,如强调广修十善做基本,包括孝养父母、奉事师长、慈心不杀等。上引发愿文既包含了强烈的净土观念,又洋溢着浓浓的传统道德气息。

除了阿弥陀佛供奉外,唐代北石窟寺还有弥勒佛崇拜。成于中晚唐时期的第267窟正中置一尊圆雕弥勒佛,高2.8米,显然是

将弥勒佛作为主尊放在显赫的位置。这两种敬奉并不矛盾。《魏书·释老志》中讲,“释迦前有六佛,释迦继六佛而成道,处今贤劫文言,将来有弥勒,方继释迦而降世。”这说明七佛与弥勒有前后继承的关系。北石窟寺属于北魏时代的第165窟有七佛及两身弥勒菩萨,任继愈认为“165窟等所要表达的中心思想是北魏流行的《妙法莲花经》中释迦继过去诸佛出世,释迦入灭弥勒出世说”,^[4]可见北石窟寺早已有了弥勒信仰的萌芽。唐朝时期净土信仰分为阿弥陀净土和弥勒佛净土两支,唐初因玄奘信弥勒佛,所以弥勒净土曾经盛极一时;中唐时期白居易曾以劝一百四十八人结上生会,行净土弥勒。但是净土宗中阿弥陀佛崇拜始终处于主流,因此北石窟寺的唐代阿弥陀佛信仰超过弥勒佛信仰。

唐朝时期,不仅北石窟寺敬奉净土宗,庆阳一带其他各寺也多有敬奉净土宗者。合水莲花寺的2号龕所供主尊为阿弥陀佛,佛座题记说:“敬造阿弥陀佛一铺……云妙乐净土□□之先雕刻容像无量因沅至圣之轨流俗侧焉瞻仰敬信福下唐□天宝十载岁次辛卯三月□午六日己壬□□□之文。”

二、唐朝时期北石窟寺的寺院结构

僧侣社会与世俗社会一样,是特定社会的一个方面的反映。关于唐代北石窟寺的内部组织及经济状况,我们无法从石窟遗存中得知,但是我们可以根据唐朝寺院经济的一般情况来推断其大概轮廓。

1、寺院成员构成

北石窟寺是陇东最大的石窟,是教众进行宗教生活和物质生活的独立单位,正如范文澜先生所说:“寺庙是封建社会里地主统治的一种特殊组织。每个寺有寺主,又有少数知事僧,这些人是一寺的君长和官员。”^[5]唐朝地方各州往往有僧正、僧长、监寺等。

日本僧人圆仁在《入唐求法巡礼行之记》卷1中说：“凡此唐国有僧录、僧正、监寺三种色”；“僧正唯在一都督管内，监寺限在一寺。”寺主是一座寺庙的负责人，北魏太和十年（486）的一道政府令文中说：“寺主、维那当寺”（《魏书·释老志》）。唐朝时期，寺院设置“三纲”，《旧唐书·职官志》记载：“凡天下寺有定数，每寺立三纲，以行业高者充。”所谓三纲是指由上座、寺主、维那组成的寺院领导集团，《唐六典》中说：“每寺上座一人，寺主一人，都维那一人，共纲统众事。”三纲对于寺庙僧徒居于完全支配的地位。政府为了加强对寺院的管理，在大寺宇中委派监寺与三纲地位平行而互相牵制。现存于北石窟寺的宋代残碑第十一行有“奉有今之寺主僧智果师德口口”的记载，《原州彭阳县石窟寺孟兰会记碑》的落款说：“大宋绍圣元年八月一日寺主赐紫僧德宣立石京兆刘隐刊字。”这两尊碑刻距唐不远，其僧官体制应当有一定的继承性，可以推知北石窟寺在唐代也是设有三纲的。三纲之下的知事僧重要的有库司、典座、直岁，库司的主要职责是管理钱财出纳，参与寺中的重大事物，地位仅次于三纲；典座近似于今天的总务长，寺院中的日常事物，诸如分配住房、床座、衣服、轮遣暖水人以及轮差法会等；库司主要负责寺院生产，包括安排劳力、指挥和监督劳动、守护僧物等。寺院往往拥有大量的田产，又要设置知庄、知墅专管庄园生产。有些寺庙分为几块，为了管理的方便，在各处设立院主进行及时有效的管辖。^[6]北石窟寺规模较大，由北一号窟和北石窟等组成，根据唐代寺庙管理的一般情况，这座大寺也应当有各种相应的僧官和寺院管理体制。寺院的大多数僧众往往出身于贫苦的劳动人民，他们很多人都是为了逃避役调而遁入空门，狄仁杰在奏折中说：“避罪逃丁，并集法门；无名之僧，凡有几万。”^[7]这些僧徒是寺院的主要组成部分，承担日常的宗教事务，受到教义和神权力量的束缚。寺院的最下层是僧祇户（农奴）和寺户（寺院奴隶），他们隶属于寺院，不再向国家承担租调，因而许多自由农民

为逃避繁重的赋役自愿做僧祇户或舍身为寺奴。

2、寺院经济

唐朝时期的寺院根据规模以及建构特点依次分为六种：一名窟，二名院，三名林，四名庙，五名兰若，六名普通。北石窟寺属于第一种。唐朝时期，寺院拥有大量的田庄，后人称之为寺院庄园。寺院获得土地的途径很多，主要有：（1）政府赐田。朝廷将很多良田赏赐给寺院，如唐高宗下令对西明寺“赐田园百顷，净人百房，车五十辆，绢布二千匹”；^[8]避难益州的玄宗赐大慈圣寺田产一千亩。^[9]通过赏赐制度，许多国有土地转移到寺院中了。（2）官僚地主的捐田。唐朝时期，捐献土地入寺之风甚盛，睿宗曾下令禁止捐田，“依令式以外及官人百姓将田庄宅舍布施者，在京并令司农即收，外州给贫下课户”，^[10]试图以没收充公或分给下课户的办法来抑制施舍田产的行动，玄宗下诏“敕王公以下，不得辄奏请将庄宅置寺观。”^[11]（3）百姓的施舍。佛教美妙动听的许诺使许多小民百姓为之倾倒，纷纷把辛勤劳作积攒的田地或财物捐献给寺院，以换取亲属或自己将来进入西方极乐世界的入场券。北石窟寺现存唐朝时期的四条发愿文说明从县令到普通百姓都在向寺中捐资或捐田。（4）国家授田。唐朝均田制规定僧徒可以获得一定的田地，并且可以享有免纳租佃调的特权。

寺院的财物中相当一部分来自信徒的施舍。寺院利用人们对生死轮回的恐惧和对极乐净土的向往，向信徒们宣扬虔诚地向寺院捐资捐田便能赎回罪孽，往生净土。这类蛊惑人心的说教很容易打动俗世的信男信女，为了追求死后的快乐，纷纷将其财产捐施寺院。从北石窟寺的发愿文中可以看出，人们诚惶诚恐的向寺院施舍，以求得死后灵魂的宁静和快乐。施主对他施舍的财物有一定的发言权，寺院要尊重施主的意愿不能随意更改施舍物的指定用途。如临泾县令杨元裕施物造阿弥陀佛，寺院三纲不可违背其愿望改作释迦。

僧物属于僧众集体所有,到寺院吃斋饭是僧众的权利。僧律规定众僧平等,食无高下。僧徒不得参加田间生产活动,因为掘地就有可能杀生,寺院必须的农事就要找雇工做。一般来讲,要向雇工支付工钱,这也是寺院的一笔重要开支。寺院的田园、房舍等常住财产不能出售也不能外借,“僧有五种物不可卖不可分。一,地;二,房舍;三,须用物;四,果树;五,花果。众僧田地,正是一切僧集,亦不得卖,不得借人。”^[12]寺院占有许多良田和钱财,狄仁杰在上疏中指出,“今之伽蓝,制过宫阙。穷奢极壮,画绘尽工。宝珠殫于缀饰,环标竭于轮奂。……膏腴美业,倍取其多;水碾庄园,数亦非少。”^[13]这篇奏折写于卸任宁州刺史之后,他对寺庙的批评是否与在宁州任上所见宁州辖区内的北石窟寺的情况有关呢?

三、北石窟寺与唐朝政治

郭朋在《隋唐佛教》前言中分析指出,隋唐时代,中国封建社会进入鼎盛时期,佛教的发展也达到了顶峰;中唐以后封建社会由盛而衰,佛教也相应的每况愈下,“南北朝佛教,是为隋唐佛教作准备;宋以后佛教,是隋唐佛教的余绪。”^[14]综观北石窟寺的发展史,这种观点完全适用。

北石窟寺在唐朝的大发展,与唐朝政治有着密切的联系。唐高祖登基的第二年在《禁正月、五月、九月屠宰诏》中说“释典微妙,净业始于慈悲。”^[15]唐太宗在《度僧于天下诏》中说:“三乘结辙,济度为先;八正归依,慈悲为主。留智慧之海,膏泽群生;剪烦恼之林,津梁品物。……比因丧乱,僧徒减少,华台宝塔,窥户无人。……其天下诸州有寺之处,宜令度人为僧、尼,总数以三千为限。其州有大小,地有华夷,当处所度多少,委有司量定。务须精诚德业,无问年之幼长。其往因减省还俗及私度白首之徒,若行业可称,通在取限。”^[16]不仅要新度僧尼,已经还俗或者私度的人也

可以堂而皇之做僧尼。唐太宗到太原“攀过兰若，礼谒禅师绰公，便解众宝，名珍供养”（《石壁寺铁弥勒颂》，载《金石萃编》卷84），他亲自拜见净土宗二祖道绰，并施舍财物以示敬意。唐高宗、武则天、唐玄宗等也都曾大力倡佛，第171窟的发愿文中提及“□□皇帝□及□□四海□兴，”可见信徒对提倡佛教的唐朝皇帝感恩戴德，祈祷皇业昌盛四海振兴。

在北石窟寺发展史上，唐肃宗的作用如何一直牵发人们的思索，这种考虑是有道理的。唐肃宗在至德元年（756）六月奔赴灵武的途中曾驻扎彭原城（今西峰市彭原乡），他七月即位后敕令“天下寺观，各度七人，”^[17]九月又回到彭原，并在这里滞留了一年左右，当时“彭原郡以军兴用度不足，权卖官爵及度僧尼。”^[18]唐肃宗还召集一百多个和尚到行宫朝夕念经，祈祷退敌。唐肃宗不仅佞佛而且佞僧，^[19]他在安史之乱时期来往于陇东走的是萧关古道，肯定要经过北石窟寺到南小河沟沿线的大道。史念海《河山集》二集上篇中明确指出：“南小河沟的形成是由于它本是一条道路，这条道路可远溯到唐代，那时是由庆州到原州的渭州（镇原和平凉）的道路。后来到元、明、清代，庆阳和平凉间往来亦经过这里。年久失修，原来的道路由于冲成沟壑，因而改行沟旁。”唐肃宗到乌氏等处要经过北石窟寺，很有可能进入这座历史悠久、规模浩大的福地拜佛。他聚集僧众在行宫祈祷，距彭原仅50多里的北石窟寺很有可能派高僧参加，他在彭原郡（属宁州）用右仆射裴冕权计，放宽限制，度僧鬻度牒，谓之香水钱。这项措施的初衷是为了增加政府的财政收入，但对于北石窟寺僧徒的增多也是个大好机遇，肯定会产生很大的影响。

北石窟寺的唐代造像盛唐时期的居多，中晚唐的相对少一些，这与唐朝的政治嬗变及宗教政策的变化很有关系。会昌五年（845）唐武宗下令毁佛，规定节度、观察使治所及同、华、商、汝州各留寺二所，分三等：上等留二十人，中等留十人，下等留五人，其

余所有僧尼勒令还俗。令僧尼还俗,结果“天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼二十六万余人,收充两税户,拆昭提、兰若四万余所,收膏腴上田数千万顷,收奴婢为两税户十五万人。”^[20]据颜鲁公《八关斋报德记》云:“会昌中有诏大除佛寺……分遣御史复视之,州县震畏,至于碑幢铭镂赞述之类,亦皆毁而瘞藏之。”(《金石萃编》卷98)宁州临近帝都,北石窟寺自然是在劫难逃了。从规模上看,北石窟应当属于官办的,今天却找不到唐朝政府主持的造像或法会活动的碑文,结合上引材料,我们是否可以认为唐代及更早时期的碑刻在这场来势凶猛的“法难”中被毁掉或者被埋藏起来呢?灭佛一年多之后,继任的唐宣宗下令恢复佛教,但北石窟寺和天下的寺宇一样已经元气大伤,日本僧人圆仁在《入唐求法巡礼行记》中说:“三四年以来,天下州县准敕条疏僧尼,还俗已近;又天下毁拆佛堂兰若已近;又天下焚烧经像僧服已罄尽;大天下剥佛身上金已毕;天下打碎铜铁佛,称斤两收检讫;天下州县收纳寺家钱物庄园,收家人奴婢已讫。”虽然中晚唐时期仍雕造了一些七佛窟(如第1窟、第267窟),然而其气势及完成情况已今非昔比了。到了宋代,北石窟的造像已趋衰微,仅有少数小型造像,这与中国封建社会演变以及丝绸之路的盛衰有着密不可分的联系。

注 释

[1]转引自陈景富《香积寺》,西安:三秦出版社,1986年,第41页。

[2]《陇东石窟》,北京:文物出版社。

[3]汤用彤《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1982年,第193页。

[4]任继愈《中国佛教史》第三卷,北京:中国社会科学出版社,1988年,第677页。

[5]范文澜《唐代佛教》。

[6]何兹全主编《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》,北京:北京师范大学出版社,1986年。

[7][13]《旧唐书·狄仁杰传》。

[8]《全唐文》卷25《长安西明寺碑》。

[9]《佛祖统记》卷42。

[10]《全唐文》卷19《申劝礼俗敕》。

[11]《全唐文》卷50。

[12]《大正藏》卷40《行事钞》。

[14]郭朋《隋唐佛教》之“前言”，山东：齐鲁书社，1980年。

[15]《唐大诏令集》卷113《道释》。

[16]《全唐文》卷5。

[17]《全唐文》卷44《即位大敕文》。

[18]《旧唐书·肃宗纪》。

[19]郭朋评价说：“肃宗李亨，不但佞佛，而且佞僧。”郭朋《隋唐佛教》，山东：齐鲁书社，1980年，第342页。

[20]《唐会要》卷47。

秦地石窟与中原佛教文化初探

张乃翥 韩玉玲
(龙门石窟研究院)

十六国以还,河陇地区佛教大昌。因东西交通之便利及佛教禅修之需要,故祁连山、陇山一线遂有石窟造像之盛行。此中若苻秦建元二年(366)乐傅法师于莫高窟之肇建石室,姚秦弘始九年(407)南燕主安都侯妻室于麦积山之供养,西秦建弘元年(420)昙无毗于炳灵寺之塑像,等等,可谓中国佛教石窟艺术早期史迹之洋洋大观者。延及北魏一统黄河流域,有秦一带遂又因藉前史叠有续作,如此则秦地石窟之繁荣铸成矣。

秦地石窟既然体现着十六国以来各种地域文化的撮合,则其中缘于中原文化绪流者必为学界所关心。今择秦地石窟若干有迹可寻之遗例,容为勾稽疏理以见中原遗风流韵之一斑。

正当秦地佛教连绵不断开龛造像之期间,北魏永平二年(509)正月却发生了“泾州沙门刘慧汪聚众反,诏华州刺史奚康生讨之”^[1]的事件。奚康生,《魏书》卷73本传记其“河南洛阳人,……出为平西将军、华州刺史,颇有声绩。转泾州刺史,仍本将军。”永平二年奚康生平定沙门刘慧汪之乱后,改任泾州刺史,于是遂于泾州辖境开窟造像,延揽佛僧。今泾州北石窟寺第165号洞窟及南石窟寺第1号洞窟,即是奚氏当年在所领州郡留下的大型佛教艺术遗迹。

北石窟寺第165号窟主像为七佛,佛身著褒衣博带式的汉风

袈裟。从七佛衣饰风格与雕刻技法上考察,这类佛装的雕饰样式与洛阳龙门石窟北魏景明至正始年间的宾阳中洞佛像雕刻有着相同的文化风尚,这应该与奚康生有意效仿龙门佛像的艺术情貌有着内在的联系。泾州南石窟寺第1窟开凿于永平三年(510),其中的主像雕刻无论在相貌手势抑或衣饰刻划的那一方面,在艺术形态上都更加接近于龙门宾阳中洞的群像刻划。这些类乎中原的工艺制作,无疑透露出泾州石窟在奚康生时代着实与中原文化保持有密切的关联。

地当秦州的麦积崖石窟,姚秦以降即不断显示出与中原文化交汇影响的信息。

如麦积山第109窟窟门的上方,原来镶嵌有一块题名造像记。题记有云:“……又沙弥法生,俗姓刘,洛阳人也。自慨进不值释迦初晖,退口蒙慈氏三会。两宜中间,逢兹季运。忝荷缚未宁,报资暗然,出苦有由,非善不济。故肆力加功,于麦积崖造龕一所。屈请良匠……”^[2]

关于这位俗姓刘氏的沙弥法生其人,历来史学界对其是否为龙门古阳洞景明四年(503)造像题铭中的“比丘法生”持有不同的意见。^[3]我们认为,麦积山第109窟造像记中的沙弥法生,不管是否为龙门古阳洞造像题名中的比丘法生,实际上并不影响洛阳僧俗对麦积山石窟佛教造像有所推动的问题。事实上,正当北魏建都洛阳的末年,洛阳佛教曾经通过西刺瓜州的东阳王元荣给予敦煌佛教艺术以极大的推动。^[4]这反映出北魏时代洛阳与丝路沿线石窟艺术交互影响的情态。

在艺术样式的文化形态方面,麦积山石窟的北朝造像亦多体现出与洛阳佛教艺术声气相通的情状。麦积山北魏、西魏、北周时代的一些洞窟雕刻,从群像刻画到装饰样式都显示出中原佛教艺术浓郁影响的痕迹。如麦积山第133窟第3号龕内本尊之坐佛,同窟诸多造像碑上的坐佛,第20窟三壁之坐佛等等,其曲折回

环、冗叠有加的汉服式悬裳,与龙门石窟、巩县石窟、水泉石窟、鸿庆寺石窟等中原北魏石窟的佛像衣饰有着完全相同的样式结构。尤其典型的是,麦积山第44窟后壁本尊坐佛与第135左壁佛龕中的坐佛,不惟其悬裳衣饰在总体形态上展现出中原佛像的样式特征,就连这类衣裳下摆的褶叠滚边,也与洛阳北魏永宁寺遗址出土的人物服饰有着极为雷同的工艺细节(图1、2)。

此外,在人物造型的艺术情调上,麦积山石窟北魏晚期至西魏时代的一些造像实例,如第133窟第6号龕内右壁的菩萨、同窟第9号龕内右壁的弟子、第123窟左右两壁前部的供养人、第60窟坐佛两侧的胁侍菩萨等等(图3、4),无一不显示出一种温文尔雅、恬然娴静的人格情调,这与北魏晚期洛阳永宁寺佛塔中的同类造像题材,保持有非常相似的艺术气质(图5、6)。

另在麦积山北魏、西魏时期的一些大、中型窟龕中,如第1、3、4、5、28、30、43、49、168等窟,其窟口立面均以汉式屋形窟檐作为装饰样式。这应该说是受到中原汉式建筑结构佛教石窟立面构图的影响。另在麦积山第4窟七所佛阁的顶部,一并见有刻画繁丽的佛帐装饰。学者们研究已经表明,这些佛帐装饰刻绘“表明当时佛帐和宫殿中的帐是基本一样的”,^[5]它反映出汉魏以来上层世俗生活的物质形态,给佛教艺术的装饰样式提供了直接的素材。

另如麦积山西魏时代的第127窟,其窟顶壁画中见有一幅保存完整的城池图画(图7)。图中绘有三重屋檐的门楼,与《洛阳伽蓝记》记载北魏都城大夏门的门楼形制亦相仿佛。^[6]而这幅壁画的城内建筑构图中,见有前后两座单檐庑顶的“对溜”式殿堂坐落于城内的轴线上。这种描摹“对溜”式建筑的绘画,麦积山第140窟庭院式壁画中亦有现成的别例。

西晋左思《吴都赋》有“玉堂对溜,石室相距”^[7]的词句;《洛阳伽蓝记》描写北魏都城景明寺又有“复殿重房,交疏对溜,青台紫阁,浮道相通”^[8]的记叙。由此看来,麦积山佛教壁画艺术中的这

种“复殿”、“对溜”的建筑样式,已经继承了魏晋以来同类宫殿建设的传统形象。

麦积山同窟窟顶右披的佛经故事绘画中,有“萨埵那太子本生图”一幅。图中描绘山峦林木、动物体态之技法,与龙门石窟宾阳中洞前壁同一本生故事的艺术构图非常之相似。中原、秦地石窟艺术中这种情态雷同的美术实践,应该说同样反映了两地之间存在着某种相互交流的文化联系。

除此之外,通过石窟遗迹的考古调查,我们还能感受到秦地石窟艺术对中原石窟文化发生重大影响的历史信息。

今麦积山东崖的第43窟,依据学者们研究即为埋葬西魏文帝乙弗皇后的瘞窟——“寂陵”。中国石窟中这种瘞葬缁素人物的文化现象,透露出东方民俗社会在意识形态和文物制度领域内受到印度佛教寒林葬俗的影响。据目前国内石窟寺调查的结果,麦积山石窟第43窟属于我国瘞窟葬俗较早的实例,它反映出西魏时代秦地佛教对中国传统社会礼制结构的冲击与挽曳。

另外通过对龙门石窟洞窟遗迹的系统考察,我们得知有唐一代龙门石窟曾有39座葬人瘞窟的存在。^[9]而对龙门瘞窟的形制演变,正有继承麦积山“造像瘞窟”的起点。龙门石窟珍珠泉区一号瘞窟作为初唐时代的文化遗存,在文物形制上就体现出麦积山“造像瘞窟”的早期特征。嗣后,龙门东、西两山继瘞窟余风之后又出现了为数众多的安置信众骨灰的瘞穴,从中不难看出麦积山寒林葬法对中原民俗世界影响之深远。

事实上,秦地佛教习尚影响所及不止于洛阳,远在邳城附近的鼓山石窟,武定年间即有瘞葬东魏权臣的事例。《通鉴》卷160:武定五年(547)八月“甲申,虚葬齐献武王(高欢)于漳水之西,潜凿成安鼓山石窟佛寺之旁为穴,纳其柩而塞之,杀其群匠。及齐之亡也,一匠之子知之,发石取金而逃。”

按西魏乙弗后瘞葬麦积山石窟,据《北史》所记,事在大统六

年(540)。当时魏后之失宠,完全出于一场民族政治婚姻的胁迫。《北史》卷98《蠕蠕传》:“东、西魏竞结阿那瓌为婚好。西魏文帝乃以孝武时舍人元翌女称为化政公主妻阿那瓌兄弟塔寒,又自纳阿那瓌女为后。……(阿那瓌)后遂率众渡河,以废后为言。文帝不得已,遂敕废后自杀。……(阿那瓌)复因求婚,齐神武请遂其意,以招四远。诏以常山王鸞妹乐安公主许之,改封为兰陵郡长公主。(兴和三年)四月,阿那瓌……请迎公主。兴和四年(542)阿那瓌请以其孙女号邻和公主妻齐神武第九子长广公湛,静帝诏为婚姻。……武定四年(546)阿那瓌有爱女号为公主,以齐神武威德日隆,又请致之,静帝闻而诏神武纳之。……自此东魏边塞无事,至于武定末,使贡相寻。”

东、西魏之间以民族联姻竞相结好蠕蠕的事态,反映了北朝晚期秦地、邺下柔怀北漠强族的用心。齐神武纳柔然公主翌年而瘞葬鼓山水浴寺的史态,透露出东魏权力阶层出于同一民族问题以西魏乙弗后寒林葬法为楷模致意于柔然。

又据近代文物考古之报道,邯鄲郊外水浴寺石窟的东、西两山曾分别发现了一个北齐时期的瘞窟。其东山一窟,刻有武平四年(573)造像题记,^[10]可见秦地佛教风俗首先影响了与西魏政治关系最为敏感的邺城一带。中国佛教风习结缘于政治,秦州、邺城两地之瘞窟文化,可属一项绝佳的例证。

秦地石窟的文化风尚波及中原的历史过程,龙门石窟初唐以降的造像遗迹亦有明显实例可资说明。

龙门石窟宾阳南洞的北壁,有一高约2米的佛龕,该龕本尊为一著通肩式袈裟的立佛。立佛袈裟,薄衣贴体,密褶冗缀,颇有“曹衣出水”的美术情调,明显地体现出秣菟罗佛像雕刻的艺术韵致(图8)。此后,龙门石窟宾阳北洞外王师德下龕、老龙洞北崖、莲花洞南崖等若干初唐像龕,亦相继出现这类有秣菟罗艺术风格的佛像实例,可见这种造像风格在龙门初唐佛教艺术中已经演化

为一种带有文化时尚色彩的文物类型。

龙门石窟这种具有秣菟罗艺术风格的造像时态,应该受到初唐时代中印文化交流宏观形势的影响。^[1]但是,从另外一种文化交流动态上来看,龙门这种造像时态亦有可能来源于十六国时期秦地佛教艺术的影响。

在炳灵寺第 169 窟的西壁和北壁,麦积山石窟第 100 窟左壁、第 76 窟的左壁和右壁等等,见有十六国西秦建弘元年(420)及姚秦前后的多处造像遗迹。在中国这些早期佛教像遗迹中,已多见有秣菟罗艺术风格的造像实例(图 9、10),可见中国佛教艺术的形成,还在十六国时代即已受到秣菟罗佛教文化的影响。

由于炳灵寺、麦积山处于中西交通的天然孔道上,因而秦地佛教与中原佛教随着丝路交通的开拓,应该存在着一种地缘文化相互交流的可能。从时空关系上衡量,龙门初唐佛教艺术中具有秣菟罗艺术特征的造像实例,其文化源由极有可能来自上述秦地石窟艺术的影响。

古今中外人类文明发展历史已经证明,文化资源的交流融合与汲取渗透始终是一个永恒不息的互动过程。而秦地石窟文化与中原佛教文化之间回环往复的历史情节,无疑正是上述文化互动模式的一个十分贴切的现实例证。

注 释

[1]《魏书》卷 8《世宗纪》。

[2]拓片图见天水麦积山石窟艺术研究所编《中国石窟·天水麦积山》,北京:文物出版社,1998年6月,第174页。

[3]如日本学者町田甲一先生即认为沙弥法生与龙门古阳洞题名法生为同一人;金维诺先生则认为二者并非一人。说见前揭书第175页。

[4]关于东阳王元荣与敦煌艺术的关系,参见宿白《东阳王与建平公(二稿)》,《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996年,第244—259页。

[5]傅熹年《麦积山石窟所见古建筑》,《中国石窟·天水麦积山》,第201—218页。

[6]《洛阳伽蓝记·序》大夏门条。

[7]《文选》卷5。

[8]《洛阳伽蓝记》卷3景明寺条。

[9]参见拙撰《龙门石窟唐代瘞窟的新发现及其文化意义的探讨》,《考古》1991年第2期,第160—169页。

[10]邯郸市文物保管所《邯郸鼓山水浴寺石窟调查报告》,《文物》1987年第4期,第19—20页。

[11]参见拙撰《略论龙门石窟唐代造像中的秣菟罗艺术因素》,《耕耘论丛》第1辑,北京:科学出版社,1999年,第114—122页。



图1 麦积山第44窟本尊
衣饰样式(西魏)



图2 洛阳永宁寺北魏陶塑
人物衣饰样式(北魏)



图3 麦积山第60窟胁侍菩萨(西魏)



图4 麦积山第123窟前壁供养人(西魏)



图5 洛阳永宁寺陶塑菩萨头像(北魏)



图6 洛阳永宁寺陶塑菩萨头像(北魏)

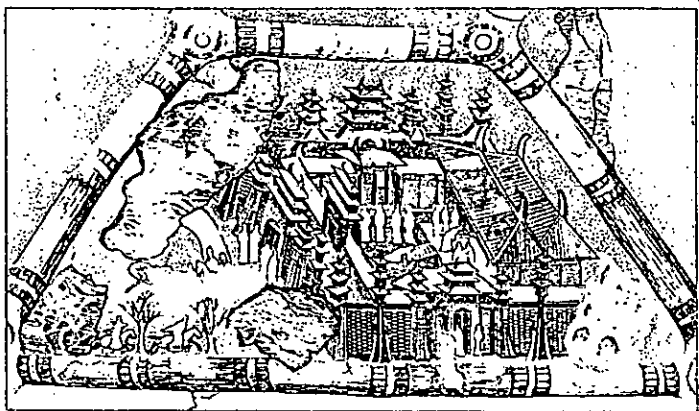


图7 麦积山第127窟窟顶壁画(西魏)



图8 龙门石窟宾阳南洞北壁立佛(初唐)



图9 炳灵寺第169窟北壁
立佛(西秦)



图10 炳灵寺第169窟北壁
立佛(西秦)

龙门刻经洞窟及库藏经幢的调查

王 洁

(龙门石窟研究院)

龙门石窟肇始于北魏孝文帝太和十七年(493)迁都洛阳之际,历经东魏、西魏、北齐、北周、隋、唐、五代、宋诸朝,其中北魏、唐代为开窟造像高峰期。北魏造像数量占龙门石窟总数量的30%、唐代占60%以上。据统计,现存窟龕2345个,造像10余万尊、石刻佛塔50余座、石刻佛经20部、造像题记2870块。重要洞窟有30多个,魏窟有:古阳洞、宾阳洞、火烧洞、莲花洞、石窟寺、魏字洞、普泰洞、地花洞、慈香窟。唐窟有:潜溪寺、宾阳南洞、北洞、药方洞、奉先寺、净土堂、老龙洞、敬善寺、北市丝行像龕、极南洞、八作司、赵客师、双窟、万佛洞、惠简洞、看经寺、高平郡王洞、唐字洞、龙华寺、擂鼓台中洞、南洞、北洞、双狮洞等。龙门20部摩崖刻经大多就凿刻于上述洞窟内,是洞窟布局造像不可忽视的重要组成部分。

龙门石窟摩崖刻经计有:《金刚般若波罗密经》3部、《金刚般若波罗密多心经》4部、《佛顶尊胜陀罗尼经》3部、《观世音经一卷》2部、《佛说阿弥陀经》2部、《华法经》2部以及《佛说菩萨呵色欲法经》、《六门陀罗尼经》、《法华经》、《付法藏因缘传》各1部。现能辨认确切纪年的刻经仅有6坊,许多经碑风蚀严重,字迹漫漶不清。如“北市丝行像龕”刊刻的《金刚般若波罗密经》、“极南洞南小洞”刊刻的《佛顶尊胜陀罗尼经》现可视字已寥寥,而“宾阳南

洞”、“药方洞”所刊刻的《法华经》，今均已残迹且被后期龛像所打破。现将保存较完事的几部刻经综述如下。

龙门石窟刻经一览表

佛经名称	译者	敬造者	时间	地点	备注
金刚般若波罗密经	菩提流支		武周	擂鼓台中洞	2055 号洞
金刚般若波罗密经	鸠摩罗什	常才	龙朔三年 (663)	敬善寺南小洞	429 号洞
金刚般若波罗密经			唐	北市丝行龛	1504 号洞
般若波罗密多心经			唐	莲花洞	712 号洞
般若波罗密多心经		皇甫元享	久视元年 (707)	莲花洞	712 号洞
般若波罗密多心经	玄奘		武周	擂鼓台中洞	2055 号洞
佛顶尊胜陀罗尼经	佛陀波利	史延福	如意元年 (692)	莲花洞	712 号洞
佛顶尊胜陀罗尼经			唐	极南洞南小洞	1965 号洞
六门陀罗尼经			武周	擂鼓台中洞	2055 号洞
佛说阿弥陀经	鸠摩罗什		武周	擂鼓台中洞	2055 号洞
佛说菩萨呵色欲经			武周	净土堂	1896 号洞
观世音经一卷			唐	路洞南上小洞	1861 号洞
观世音经一卷		刘□□	永徽二年 (651)	老龙洞	669 号洞
残佛经			唐	老龙洞	669 号洞
佛说阿弥陀经			唐	王祥洞北小洞	1497 号洞
法华经一部		王仁德 女小娘	唐	宾阳南洞	159 号洞
波□(法华)经一部		王伦妻 陈氏	永徽二年 (651)	药方洞	1387 号洞
付法藏因缘传			武周	擂鼓台中洞	2055 号洞

1、莲花洞刻经

莲花洞(712号),位于龙门西山中段,北与老龙洞相毗邻。因窟顶深浮雕有一精美莲朵而得名。开窟造像之年应在北魏孝明帝

正光二年(521)以前。

莲花洞平面呈长马蹄形,顶介于穹窿式与券顶之间。窟高5.90米、宽6.22米、进深9.78米。窟内造五尊式大像。正壁主尊为释迦立像,高5.10米。洞内北壁上层刻有《般若波罗密多心经》二部。一部位于一外方内尖龕外东侧,经碑高0.42米、宽0.26米,保存基本完好仅有个别缺字,共19行、行22字不等。另一部位位于比丘昙宗牛洪智龕东侧,经碑高0.16米、宽0.70米,共分35行、行9字不等。上述两部刻经仅一部有纪年(武则天久视元年,700年)。另一部从其字体及相关情形看亦应是唐代凿刻。而在过去则被认为是龙门北魏期唯一的刻经。^[1]

在莲花洞外壁之北侧上层,有一方形龕,龕高1.95米、宽1.75米、深1米。龕内北壁刻《佛顶尊胜陀罗尼经》一部。该经碑高1.6米、宽1.52米,凡88行、行58字不等,楷体。从目前资料看,石刻《佛顶尊胜陀罗尼经》时代最早者当属北京房山石板刻经最早。龙门莲花洞《佛顶尊胜陀罗尼经》则为摩崖刻经最早者。敬刊人史延福如意元年(692)摩崖刻经相距《佛顶尊胜陀罗尼经》的译出时间即唐高宗永淳二年(683)不足十年,因而对校勘历代木刻藏经的缺误有着重要的佐证价值,它为研究中国佛教史提供了重要的实证资料,弥足珍贵。但遗憾的是,经碑被一题刻所打破“隆庆戊辰(1568)孟春□□/伊阙/巡按河南等处监察御史赵岩题”经碑正中央凿刻“伊阙”二大字。

此经碑刊刻及录文经校录错误较多,详细资料请阅《大藏经》第19册《密教部二》。

2.1544 窟刻经

1544号窟位于古阳洞区,六座塔南侧,为唐代开凿的圆拱小洞,洞高0.86米、宽0.70米、深0.44米。正壁设坛,坛高0.13米、深0.12米。为一佛一菩萨三尊式造像。主佛通高0.60米,座高0.36米。龕内南侧壁及地面刊刻有《般若波罗蜜多心经》一

部。现存经文：“如来□□□□□□……/□□□□□□□□……/无□法名为菩萨……/我法者如来孰名……/世尊如来有慧眼须菩……/沙不如是世尊如来……/如来说诸心皆为……/尊此人以此因缘……/具足色身即……/须菩提如……/罗三藐三菩提……/我无人无……/以此般若……/提莫作是念……/须菩提……/来……/菩……/□……/世……/所去……/众……/之……生见寿……/须菩……/一切有……/闻佛所……/佛□道……如是闻……/即……。”

龕外南侧壁刻有《佛顶尊胜陀罗尼经》录经文：“佛顶尊胜陀罗尼经/尔时世尊舒金色辟摩善住天子顶而为说法授菩提记□□言希有如来有妙法希有明脸甚为难得□□□□/□命天帝女王将我陀罗尼授与善住天子满其□□□□/云王雨革能遍供养八十八俱□□伽沙□□□□□□□□/□其记身光照曜一切佛□佛言……/一遍散亡者骨上即得生天佛言若能……/□□□一生之处莲花生一切生……”。该洞因位置较高且洞窟小，故一般人很少能看到。

3、老龙洞(669号)刻经

老龙洞位于莲花洞北下侧，是依着自然山洞凿刻而成的。其平面呈不规则的长马蹄形，顶部近于穹窿形，洞内开出54龕，均为唐代造像。其中一圆拱龕，龕高0.34米、宽0.42米、深0.7米，三尊式造像，龕下造像铭文：“……观世音经一卷/永徽二年五月十五日佛弟子刘□□敬造释迦/像一躯又凿石造观世音经一卷读诵廿遍愿佛/□□流法轮常转四□宁净兵驾永息……又愿弟子共法界众生□波若雨……”。该铭文提到永徽年(651)五月十五日佛弟子刘□□敬造释迦像一区，又凿石造《观世音经》一卷，但经踏考并不见有此经，疑是被后来龕像打破覆盖了。

4、1861号窟刻经

1861号窟位于路洞南端上崖处，为唐代开凿。龕高1.30米、

宽 1.15 米、深 1.00 米，正壁设坛，上造一佛二菩萨三尊式。主佛通高 0.74 米，座高 0.48 米。窟壁刻《观世音经》，经文共 19 行、行 17 字不等，整部经残毁较重。

5、1497 号窟刻经

1497 号窟位于古阳洞区王祥洞北侧，龕高 1.59 米、宽 1.47 米、深 1.57 米。正壁主佛像残失。南壁西侧为此龕造像记，从造像铭文中可知此洞为唐高宗上元二年（675）功毕。洞北壁外侧壁存一刻经，因风蚀严重，字迹漫漶，过去只视为残经。此次踏查认为是《佛说阿弥陀经》。经文凡 40 行、行 49 字不等，前半部残毁严重。

6、429 号窟刻经

429 号窟位于敬善寺区。该窟方形平面，平顶，高 1.48 米、宽 1.29 米、深 1.40 米。前部及北壁外侧残毁。正壁造优填王像一躯，像高 1.20 米。窟内两壁刻《金刚般若波罗密经》，经碑高 1 米、宽 0.9 米，凡 53 行、行 59 字不等，楷体。尾文：“……切善法则得阿耨多世间天人阿修罗闻佛所说皆大欢喜信受奉行金刚般若经一部/龙朔三年四月八日敬造佛弟子常才合家敬造优填王像一躯/金刚经一部愿法界众生共同斯福”。从铭文得知此洞为唐高宗龙朔三年（663）所凿。此经碑亦是龙门保存最好的一坊。

7、北市彩帛行净土堂（1896 号）刻经

净土堂位于西山南端，因窟楣上刊刻有“北市彩帛行净土堂”而得名。洞窟形制为前庭后室式。窟高 2.26 米、宽 3.08 米、深 1.77 米。三面设坛，正壁五尊式像残毁。南北两壁各为一佛二菩萨三尊式造像。

正壁南侧刊刻《佛说菩萨诃色欲法经》。此经碑高 1.20 米、宽 0.68 米，凡 18 行、行 20 字不等，楷体。经文后附刻有善男 82 位、信女 22 位供养者的姓名。从整个洞窟造像看，净土堂应是唐代东都洛阳北市彩帛行与北市香行共同出资营造的。

8、擂鼓台中洞(2055号)

擂鼓台中洞(2055号),位于东山万佛沟南崖口处的擂鼓台上,这里并排凿有三窟,古曰:擂鼓台三洞,均为武周时期(690—704)所开凿。擂鼓台中洞因环窟顶四壁及外崖壁、甬道遍刻千佛又得名:大万伍佛洞。

擂鼓台中洞形制为穹窿式顶,马蹄形平面。东西长1.80米,南北宽2.60米,四周回廊东西长3.38米,南北宽4.30米。洞窟高5.78米,宽6.30米,进深7.70米。正壁依岩凿坛,上造一铺三尊式,主尊弥勒善跏趺坐于方形叠涩式束腰座上,像高1.55米。主尊两侧为二胁侍菩萨。在东、北、南三壁上部、西部窟门两侧及窟顶四周遍刻着小千佛。环南、东、北三壁下部浮雕着神态各异,手持不同法器的二十五躯传法正宗之比丘像。像高为0.80米左右。自南壁西至北壁西止,形成一右旋的师资传承行列。每身都旁刻有生平简历。这一题材造像正是依据《付法藏因缘传》而刻出的。现第三尊末田地铭文已被盗凿,其余稍有残蚀。

该洞西壁窟门两侧共刊刻有四部佛经,分别是:《阿弥陀经》、《金刚般若波罗密经》、《六门陀罗尼经》、《般若波罗蜜多心经》。四部经均有不同程度的残毁,尤其是北侧壁,大部已被水泥所复盖。

从擂鼓台中洞造像题材看,应是表现了对弥勒净土的崇拜,所依佛经为《法华经》。此经是鸠摩罗什于东晋安帝义熙二年(406)译出的,是大乘佛教的重要经典之一。鸠摩罗什的门徒僧睿在《法华经后序》^[2]中说:“《法华经》者,诸佛之秘藏,众经之实体也。”卷7曰:信奉《法华经》者“是人命终,为千佛授手,令不恐怖,不坠恶趣,即往兜率天上的弥勒菩萨所。弥勒菩萨有三十二相,大菩萨众所共围绕,有百千亿天女眷属而于中生。”按照大乘佛教的说法,在释迦灭度后五十六亿七千万年,弥勒菩萨将从兜率天宫下降娑婆世界成佛,教化解脱众生。该洞正壁主尊弥勒居中说法,满

壁千佛及飞舞的紧那罗、金翅鸟等表现着佛国丝竹乐舞的极乐妙境。千佛表现着时间上过去、现在、未来三世佛、七佛；窟顶刊刻的“上方壹切佛”及南北壁和东北、东南、西南、西北四隅分别刊刻的各方诸佛，则代表着空间上遍布虚空的十方诸佛。这是依据《大方广佛华严经》卷4《如来神力品》、《观佛三昧海经·念十方佛品》而特别刊刻的。

《观佛三昧海经》属观相经或观念经类经典。经中详述了观佛、念佛法并诸功德，并说顺观逆观三十二相、八十种好之方法。《法华经·方便品》更是宣扬，佛除以教理等方便获取佛慧之外，“更以异方便，助显第一义”，这就是以虔诚之心作各种供养，包括刻经、造像等，均是获得佛慧的最巧便的办法。擂鼓台中洞的主题就是礼敬、观禅、诵经、念包括过去七佛在内的一切诸佛。

洞内下部环南、东、北三壁罗汉列像题材的雕刻，从一个侧面亦反映出禅宗在龙门的活动情况。龙门擂鼓台中洞二十五罗汉和看经寺二十九罗汉列像的雕出，旨在宣扬禅宗为继承佛法之正统，昭示着佛教谱系源远流长，往世不绝。

擂鼓台三洞均未留下开窟造像铭，无法知其确切开凿之年。但从洞内四部佛经及《付法藏因缘传》中，发现有武则天天授元年（690）所创的武周新字：证、圣、初、天、正、日、月等，据有关文献及出土的唐代碑石墓志得知，武则天造字始于载初元年（689）终于神龙元年（705），先后流行了15年。这就为推断擂鼓台的开凿年代提供了旁证，从而认定擂鼓台三洞开创之年当在武则天时代（685—705）。

以上是龙门摩崖刻经现状，有些刻经看似与洞窟造像并无直接关系，但每部经典却有着深沉的时代烙印，映射着不同历史阶段宗派信仰之情况。

石窟造像是佛教艺术最集中的表现形式，而确定造像题材则主要是依据当时所流行的佛教经典，佛典为造像提供了理论根据。

这在龙门造像记中已得到印证:龙门东山万佛沟北崖《卢征造救苦观音菩萨石像记》中就记载着:“……庄严相好,花蔓瓔珞,悉凭经教”,这说明不同题材造像源于不同的佛经。而佛经的盛行流传与当权者的推崇有着直接关系。以《佛顶尊胜陀罗尼经》为例。据考《佛顶尊胜陀罗尼经》是在唐高宗永淳二年(683)传入中土的,至唐代宗广德年(764)前后共出现八种译本。最早是由印度僧人佛陀波利携梵本传入中国的。唐初,佛陀波利因仰慕中国五台山文殊师利之灵迹,杖锡东行,于仪凤元年(676)抵达五台山。遇一老者对其曰:“师从彼国将《佛顶尊胜陀罗尼经》来否?此土众生多造诸罪,出家之辈亦多所犯,‘佛顶神咒’除罪秘方,师可还西国,取彼经来,流传此土,即是偏奉众望,广利众生,拯接幽冥,报诸佛恩也。”^[3]佛陀波利遂回国,取得《佛顶尊胜陀罗尼经》梵本,于永淳二年(683)再次来到中国。唐高宗“赏其精诚,崇斯秘典”,即诏令鸿胪寺典客令杜行凯与日照三藏共同翻译此经。经译毕,下令暂不流行,此为第一译本。后经佛陀波利多次泣请,“帝愍其专切,遂留下所译之经,还其梵本。”波利得梵本于武则天永昌元年(689),见于西明寺善梵语大师顺贞,二人重译出,此为第二译本。此版本有永昌元年八月定觉寺沙门志静专为之序文。经考今凡刻经、咒、序者皆为佛陀波利与顺贞之译本。龙门西山莲花洞外北崖的《佛顶尊胜陀罗尼经》即为此版本。相关资料表明,天宝以后所刊刻的《佛顶尊胜陀罗尼经》多在首行“尊胜陀罗尼”上增写“加句灵验”字要,此为开元三大士善无畏所译之第七译本,共加入11句66个字。

《佛顶尊胜陀罗尼经》之所以出现多种译本且广为传播,究其原因,是由其经义使然。经云:“若人能书写此‘陀罗尼’安高幢上,或风吹‘陀罗尼’上幢等上塵落在身,彼众诸生所有罪业应悉不受。”经中更是罗列了建造陀罗尼经幢和刊刻供养陀罗尼经的种种好处。正因为如此,佛教徒们多建幢或刻“陀罗尼经”,以为功

德。史载,“唐时造幢遍于十三道,精兰名刹,觚棱相望”,即是当时社会真实写照。至晚唐五代时,陀罗尼经幢又成为四川石窟中最流行的题材之一。我国现存最早纪年的《佛顶尊胜陀罗尼经》经幢是陕西富平永昌元年(689)八月所立。其年恰是佛陀波利与顺贞重译此经之年。而龙门库房内亦存有《佛顶尊胜陀罗尼经》经幢五通,分别是:唐天宝八年(749)“东京大圣善寺比丘虚心奉为亡考孝廉贾府君、亡妣眺夫人追福敬造此幢。”幢体为八面,高1.64米。

大唐东都弘圣寺故临坛大德真坚幢。八面幢体,高1.50米。幢前刻《佛顶尊胜陀罗尼经》,后刻《大唐东都弘圣寺故临坛大德真坚幢铭并序》,唐德宗兴元元年(784)。

唐开成元年(836)八月八日,造《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼》、《大轮金刚总持开发结果补缺大陀罗尼神妙章句》,沙门佛陀跋利奉诏译。此幢八面体,高1.73米。

唐信奴造尊胜陀罗尼幢。高0.99米,幢座高0.37米。八面幢体上前刻《莲花毗卢舍那灭恶趣陀罗尼》,旁题有“出不空罽索经”。后刻《佛顶尊胜陀罗尼》,唐武宗会昌四年(844)。

唐东都圣善寺志行僧怀则造尊胜幢。幢体上半部刻《佛顶尊胜陀罗尼经》、《大轮金刚陀罗尼经》两段。后是《唐东都圣善寺志行僧怀则于龙门废天竺寺东原创先修莹一所敬造尊胜陀罗尼幢塔并记》。此幢体为一矮壮圆柱形,圆顶,高0.58米,直径0.54米。为唐宣宗大中四年(850)。

关于石刻《佛顶尊胜陀罗尼经》,清代叶昌炽《语石校注》有云:“其刻石次序,先序后经,经中有咒,咒在即说咒曰之下,此常例也。……天宝以前,皆棋子方格,雕写精严,兼刻经、序、咒,不刻序者不过十之三,单刻咒者不过十之一,至唐末尚然。发展到五代、宋以后,刻经者已寥寥,或无经而有‘启请’字样,或在咒下经文首尾加‘佛告帝释’、‘尔时世尊授菩提记’云云,约不及百字。”

从叶昌炽文中可知刊刻佛经有一个由繁到简的发展演变过程。它从一个侧面也反映着佛教发展进程中的兴衰状况。这一演化史程亦反映在石窟造像上。据统计,天宝以后龙门有纪年的题材造像仅存七处:1939号洞“天宝元载(742)造像记”、1517号洞“天宝六载(747)比丘空寂造药师观世音菩萨像记”、1313号洞“天宝十三年(754)比丘尼净元造弥勒观音像记”、2169号洞“贞元七年(791)救苦观世音菩萨石像铭并序”、712号洞门侧壁“后梁乾化五年(915)李琮造观世音菩萨像记”、2050号擂鼓台南洞“北宋元丰二年(1079)河中常景造阿弥陀佛像记”。由此可见,自唐高宗、武则天时期至玄宗初年的龙门石窟营造史上的第二个造像高潮,在玄宗天宝以后每况愈下,近乎绝迹。

由龙门石窟题材造像亦折射出自隋唐以来而兴起的中国佛教宗派,依据本宗之经典弘法造像。依龙门石窟唐代造像记,现可辨别出题材造像有290余尊,其中造阿弥陀像最多,约147例,造观世音菩萨63尊、弥勒像14尊、地藏菩萨14尊、优填王9尊、卢舍那3尊、药师佛8尊。上述均反映着净土宗、禅宗、华严宗、密宗信仰的盛行。净土宗提倡广修功德,习经诵经,凿窟建塔。净土宗大师善导一生“写弥陀经十万卷,画净土变相二百铺,所见塔庙无不修葺,佛法东行,未有禅师之盛。”^[4]龙门奉先寺造像工程就是以当时西京实际寺善导禅师为检校僧的。这在奉先寺主尊座下《大卢舍那像龕记》中就有记载。不仅如此,龙门这一佛教圣地亦为中外名僧的择葬之地。如翻译《佛顶尊胜陀罗尼经》的中印度僧日照(613—687年),于垂拱三年(687)卒于东都魏国东寺,终年75岁,武后敕葬“龙门山之阳,伊水之左”一废墟上。译经“元匠”菩提流支(569—724年),开元十二(724)随驾居洛京长寿寺,十五年卒,终年156岁,敕谥曰“开元一切遍智三藏”洛南龙门西北原起塔。义净大师(635—713年),先天二年(712)卒,终年79岁,洛京龙门北之高岗建灵塔。北印度高僧、唐洛京天竺寺宝思惟

(?—721年),武后长寿二年(693)居洛,敕住天宫寺、佛授记寺、福先寺译出《不空罽索陀罗尼经》。开元九年(721)卒,葬龙门香山北端天竺寺内。中印度“开元三大士”之一的唐洛京圣善寺无畏,译有《大日经》等,开元二十三年(735)卒,终年99岁,二十八年(740)十月三日葬于龙门西山广化寺。“开元三大士”之一,唐东都广福寺金刚智(671—741年),译有《金刚顶经》,开元二十九年(741)卒,终年71岁,敕令东京龙门安置,奉先寺西岗起塔。禅宗南宗七祖神会(684—758年)于玄宗时在两京地区弘法,后肃宗召入内供养,乾元元年(758)坐化于荆州开元寺,终年75岁,永泰元年(765)十一月十五日立身塔于龙门西山宝应寺龙岗中。禅宗南岳门下二世法嗣,唐洛京佛光寺如满(752—845年)卒,于龙门香山寺内建身塔。禅宗北宗六祖神秀门下二杰之一,唐京兆慈恩寺义福(658—736年)卒,于开元二十四年(736)敕追号“大智禅师”建塔于龙门奉先寺北岗(一说奉先寺西原)等等。

总体说来,龙门唐代刻经是与当时佛教宗派的兴盛分不开的,更与皇权信仰密切相关。因为在开窟造像的过程中历代统治者始终起着主导作用。如禅宗所奉的《金刚般若波罗密经》,一直备受统治者的推崇。开元二十四年(736)唐玄宗在全国颁布了他的《御注金刚般若波罗密经》,把它和儒家的《孝经》、道家的《道德经》相提并论,认定此三经是释、儒、道三家最具代表性的经典。唐代宗时(762—779),曾下诏令天下僧尼在一个月內背会《佛陀经》,从而使此经典成为唐朝的护国神咒。由此可见,经典的流行与统治者的信仰与推崇有着直接关系,“上既崇之,下弥企尚。”通过龙门现存的2349(包括新发现的4个小形窟)个洞窟、10余万尊造像约400余年的营造历史看,无不烙印着这一鲜明的时代特征。因而也可以说,龙门石窟的兴衰始终是与皇朝政权更替相伴相随的。它从一个侧面亦能弥补我国佛教史中史料之不足,而龙门唐代刻经更反映出此时期不同阶段宗教信仰之特点。

唐代非常注重对佛教的整顿和利用,学派的形成为宗派的建立在思想理论体系上作了必要的准备。各宗派都立足本宗各行其道,以教理修持各自的体系。这一时代特征也体现在龙门石窟造像中。通过石窟中众多题材造像及造像铭,即能窥见佛教宗派之分争以及宗派与皇权时政之关系。《华严经》为龙树造。晋安帝时(397—418),先由天竺禅师佛陀跋陀罗初译六十卷。到武周圣历元年(695),武则天又派专人至于阗取回《华严经》梵文全本,诏于阗僧实叉难陀、康法藏于洛阳大遍空寺重译出,凡八十卷。新经于圣历二年(699)十月译迄,这就是在中国佛教史上颇具影响的唐译《华严经》,武周时期所建立起来的华严宗就是以此部经典为依据布法的。《华严经》刚一译出,武则天就御制“序”文,文中反复陈述了自己做皇帝是符合佛经预言的,诏令康法藏在洛阳佛授记寺多次宣讲新经。《华严经》之所以备受推崇是由其教义符合统治者的利益,可使其为巩固政权御用的思想工具。武氏崇“华严”不仅为“敬译斯经”还表现在石窟造像上,这就是龙门石窟唐代造像规模最大且最精湛的成组造像——大卢舍那像龕(奉先寺)佛事工程。奉先寺主尊卢舍那,是华严宗之尊,为报身佛即绝对真理、智慧的象征。这组造像在雕凿过程中备受武氏关注,曾于咸亨三年(672)捐脂粉钱两万贯,足见其心迹。对于《华严经》不仅武则天情有独钟,唐中宗、睿宗亦尊崇之。这一历史现象充分反映了宗教与皇权相互依存的密切关系。政教合一乃成为社会普遍现象,佛教也由个人信仰上升为皇权国家行为,王朝的佛教政策对佛教的发展具有决定性意义,从而佛教具有了国家宗教的性质。对于统治者来说佛教已不再是某种文化政策的点缀点,而是统治阶级用于巩固政权和维护社会秩序的重要手段,王权为佛教的发展撑起了保护大伞,而永镌青石的摩崖刻经又为弘扬佛教及创宗立说开辟了新途径,龙门石窟就是北魏拓跋氏继云冈石窟之后又一重宗教实践的例证。

注 释

[1]《龙门石窟碑刻题记汇录》，北京：中国大百科全书出版，1998年4月。

[2]《大正藏》卷9。

[3]《大正藏》第19册《密教部二》。

[4]《宋高僧传》，北京：中华书局，1987年8月。

四川南朝造像与佛像的传播

袁曙光

(四川省博物馆)

近几十年来,在四川省特别是成都地区发现了几批南北朝时期的石刻造像,包括成都万佛寺石刻造像、商业于石刻造像、西安路石刻造像、以及茂县南齐永明造像、绵阳平阳府君阙上的南北朝石刻造像等,不仅丰富了我国南方佛教造像的内涵,而且对研究我国南北方地区造像特征及其关系提供了新的证据。本文准备就它们所反映的佛教造像传播情况,包括四川南朝造像与麦积山石窟的关系谈些初步的意见。

一、四川南朝造像的发现与特征

从上个世纪初年到末叶,四川先后多次出土有南朝造像。加上对广元、巴中石窟等南北朝时期造像的进一步确认,使四川成为南北朝埋藏佛教造像比较丰富、在中国佛教造像研究中具有重要地位的地区。这时出土的造像择要做些介绍。

(一)成都万佛寺石刻造像

成都万佛寺石刻造像是我国南方地区年代较早、内容丰富、在佛教造像艺术史上有重要地位的一批典型造像。据记载,万佛寺石刻造像早在清光绪壬午年(1882)就有出土,其后,1937年、1945—1946年、1953—1954年又先后出土几批石刻造像,总数约

200余件。^[1]由于万佛寺石刻造像出土零散,时间久远,流失、损毁的不少,有的甚至被窃走国外。目前万佛寺石刻造像主要收藏在四川省博物馆,已有些论文作过介绍。^[2]近年我们对馆藏的石刻造像重新进行了清理、分类、编号、记录,取得了较完整的资料,重新发表了整理简报。^[3]

四川省博物馆收藏的万佛寺石刻造像共计63件,从内容和型制上可以分为六大类:佛像(包括头像)、阿育王像(包括头像)、菩萨像(包括头像)、背屏式像、造像碑、其它造像类等,各类中又包含有多种内容。详见整理简报,^[4]这里不再作具体描述。

四川省博物馆藏万佛寺石刻造像中有明确纪年的有11件,其中南梁纪年7件,北周纪年2件,唐纪年2件。南梁纪年的是普通四年释迦造像龕、普通六年释迦造像龕、中大通元年释迦立像、中大通四年释迦造像龕、中大通五年释迦造像龕、中大同三年观音菩萨造像龕、大同三年释迦立像;北周纪年的是天和三年菩萨坐像、保定二至五年阿育王立像;唐纪年的是大中元年陀罗尼经幢、开元廿五年菩萨立像(残)。其他没有纪年的造像,按其内容、型制、特征,可以分别排入相应的各个时期之中。综合各时代各类型的造像特征和演变情况,可以将万佛寺石刻造像初步分为三期,即南梁造像、北周造像、唐代造像。^[5]

万佛寺石刻造像的特征突出。它不仅时代较早,数量众多,而且形式多样,内容丰富,在佛教造像的艺术发展中具有特殊的地位。

首先,万佛寺石刻造像中具有一大批南朝造像,其中很多有准确的纪年,还有造像内容和目的的题记。这些造像种类繁多、造型古朴生动。特别是梁代造像具有早期佛教造像从初创到成熟时期的典型特征,有很高的学术研究价值。

万佛寺南朝造像秣陀罗式和褒衣博带式佛像并存,代表了南方地区佛教造像两种主要类型。造像内容以无量寿佛、弥勒佛、观

世音菩萨为主,并有较多的阿育王造像。阿育王造像仅有阿育王的题记,而且形成了高肉髻、八字胡、长裙及膝的典型风格,使这个在印度佛教发展史上的重要历史人物,在南北朝造像中具有了特殊的地位。

背屏式造像在万佛寺石刻造像占有较大的比例,以舟状背光、一铺多身的组合关系、细致精美的雕刻手法成为南朝造像中具有典型特色的造像形式。北周以后,这种造像形式逐步消失。

万佛寺石刻造像中的梁代菩萨造像,体态丰满,出现连珠纹璎珞,一腿直立、一腿微曲,这些特征正是菩萨造像走向成熟的标志。倚坐菩萨身着繁缛复杂的璎珞饰带,具有北周前后的典型风格。而大量精美的唐代菩萨像的出现,表现出观世音菩萨在万佛寺石刻造像占有特殊的地位。

总之万佛寺石刻造像在内容、枝法、形式、装饰风格上都具有南方地区南朝至唐代造像典型风格。

(二) 商业街石刻造像

1990年6月,在成都市商业街16号院内距地表2米深处发现4尊石刻造像,在后来的扩方清理中又出土部分造像,共获造像9尊。由于受施工现场限制,扩方试掘只做到第六层,石刻造像散乱出现在第四层下第五层上土中,不像是窖藏,有可能是因“毁佛”而掩埋的。

商业街出土的9尊造像分别用红砂石、青灰色砂石雕刻,有的严重残损。这批造像均为有一长方形基座和佛像后有一莲瓣形大背光的背屏式造像小龕,体量较小,残高在15—59厘米之间,基座宽在15—36厘米之间,商业街石刻造像中有两尊有明确纪年,一尊为南齐建武二年(495),一尊为南梁天监十年(511)。石刻造像的主像有一佛二菩萨,一佛四菩萨,一佛四菩萨二力士及浅浮雕四弟子,还有双身佛像。保存较完整的两龕的莲瓣,形背光上浮雕有飞天和说法图。背光背面雕刻有佛教故事和发愿文,一尊背部的浅浮

雕屋形龕内雕刻一交脚弥勒,另二尊背面有阴刻图画。^[6]

(三) 西安路石刻造像

1995年5月,在成都西安路发现一处石刻造像窖藏。窖藏为一不规则近椭圆形坑,坑内填土分上、下两层,上层为灰黄色土,厚约20厘米,含大量的绳纹瓦块、陶片、陶井圈及莲花纹瓦当等。下层为黄色粘土,厚约45厘米,石刻造像出土于此层,同出的还有红色陶俑残块及青釉瓷器残片等。由于造像较完整,有意埋藏的可能性较大。

窖藏坑中共出土9通石刻造像,除1通为道教造像外,其余8通均为佛教造像。这批石刻造像中5通有铭文,并有明确纪年,时间分别为南齐永明八年(490)、南梁天监三年(504)、南梁中大通二年(530)、南梁大同十一年(545)、南梁太清五年(551)。按:“太清”纪年只有三年,而该题记说明成都地区“太清三年”后仍有人在使用此年号。没有明确纪年的石刻造像,其石质、雕刻手法、及造像衣饰风格等与上述南朝造像基本相同,应是同一时期遗物。

佛教石刻造像8件,均为红砂石雕刻,正面全部施红白彩或紫彩后贴金。这批造像体量不大,高在28—82厘米,宽在23—46厘米之间。造像主要分两种形式,一种为圆雕立像,阿育王像和立佛像各1件。另一种为背屏式造像,主像接近圆雕,其余为高浮雕,主像后的装饰及造像背屏背面的内容均用浅浮雕表现。西安路造像内容多样,特别是背屏式造像,主像多一佛二菩萨,还有释迦多宝并坐、三佛并坐等。背面除浅浮雕的供养人、说法图礼佛图等,还有交脚弥勒、维摩文殊等佛经佛传故事^[7]内容丰富的造像铭文,为研究四川南朝佛教石刻造像提供了宝贵资料。

(四) 茂县南齐永明造像碑

南齐永明造像碑于20世纪20年代在四川茂汉县县城东较场坝中村寨出土,30年代被击解盗运至成都,几经周折最后为四川省博物馆收藏。80年代我们将仅存的四块残石进行拼对,基本恢

复了原有的面貌,发它原来是一通四面皆有造像和题刻的长方形造像碑。^[8]

复原后的造像碑高约 170 厘米,宽约 73 厘米,厚约 21 厘米。造像碑上端镌刻一圈龕形为尖拱的佛坐像,其下为长方形主龕,主龕内正面高浮雕弥勒佛坐像,背面为无量寿佛立像,两像皆高肉髻,着褒衣博带式袈裟,作施无畏与愿印。造像碑的右侧面残存一段,从上至下依次为:两龕佛像、群山中圆拱龕内两坐像、群山中一俗装佛像(因手作印契)和两列偈语,最下是尖拱形龕内镌刻一菩萨像。造像碑的左侧面保存比较完整,从上到下依次是两龕佛像、群山中圆拱形龕内一坐像、6 列造像题记、1 列不规整铭文、尖拱形龕内一菩萨像、群山中圆拱形龕内一坐像。造像碑下共有 5 处铭文题记,除上述已提到的 3 处外,碑的正面弥勒佛坐像的须弥座长方形壶门有下十余列铭文,由于严重剥蚀,仅见“比丘法明”、“比丘法爱”两列。碑的背面主像无量寿佛弥勒佛二世尊像造像碑。^[9]

(五)绵阳平阳县阙上的南北刻造像

平阳县阙是东汉晚期到三国时期的一对汉代墓阙,保存相对完好。在南阙和北阙的阙身上,均有南北朝时期的造像分布。近来通过阙身下部的发掘清理,阙身上的南北朝造像已全部展现出来。最近孙华先生在《四川绵阳平阳县阙阙身——兼谈四川地区南北朝佛道龕像的几个问题》^[10]一文中,作了详细的介绍。因为这里是在原来汉代石阙建筑的条石上凿龕的造像,所以龕像都比较小,龕高不超过 36 厘米,主像最高也不超过 23 厘米。两阙共有南北朝造像 42 龕(组),大多数龕各自独立,也有三龕一组、五龕一组、七龕一组的。42 龕组中,有 3 龕(28、33、37)是道教造像,其余的都是佛教造像。

平阳县阙上的佛教造像的龕形,多数为尖拱形,少数为圆拱形或圆中带方。龕内造像少数为单体立像或坐像,多数是多身像,

如三身像有一佛二胁侍、一佛二菩萨、一佛二金刚力士、一观音二胁侍等；五身像有一佛二菩萨二弟子、一佛二菩萨二金刚力士、一佛二弟子二金刚力士等；七身像有一佛二菩萨二弟子二金刚力士、一佛二弟子四金刚力士、一佛二菩萨四金刚力士、一佛四菩萨二金刚力士等；八身像有二佛四弟子二金刚力士；十一身像有一佛二菩萨四弟子四金刚力士；十五身像有一佛四金刚力士十弟子。在有一些造像龕龕外一侧或两侧，用阴线刻有菩萨像、听佛说法图和世俗男女供养人群像。

平阳府君阙上的佛教造像的造像内容、造像布局、雕刻风格以及细部装饰部极为相近，它们应为同一时期的作品。平阳府君阙北阙的4个小龕侧保存有5则有纪年的造像题记，据孙华先生考证，这些年代的南朝造像都在萧梁时期，北阙其他龕形、内容、风格都与这4龕相类似的造像，年代也应在萧梁时期前后，南阙上的一些造像时代可能稍晚，可能晚到西魏、北周时期。

（六）成都彭州龙兴塔出土石刻造像

1994年8月彭州市佛教协会在撤出彭州龙光古塔（即著名的“天彭破塔”）重建龙光塔时，出土石刻造像数十躯。据沈洪民《彭州龙光塔始建溯源》一文^[11]介绍，龙光塔出土石刻造像的时代从南北朝至唐代。其中6件有年代铭文题刻，它们是梁中大通五年（533）、隋开皇十一年（591）、周武圣历元年（698）、周武久视元年（700）、唐景龙元年（707）、唐开元廿五年（737）。

梁中大通五年造像为一带基座的莲瓣形小龕，红砂石雕刻，正面为二佛一菩萨二弟子二力士像。两侧为佛传故事，太子骑马弃家出城。背面上部为浅浮雕画像，上段为释迦涅槃图，下段是释迦结跏趺坐和世俗供养人，下部刻9行63字的造像题记。^[12]

（七）四川地区其他南朝石刻造像

成都及周边地区零星出土有一些南北朝时期的造像，如新都宝光寺内陈列有一通有梁大同六年（536）的千佛碑。该碑原在新都桂林

场正因寺,后移至宝光寺。千佛碑高 175 厘米,宽 65 厘米,厚 14 厘米。有双龙碑额,额下刻二立佛,碑上镌刻小佛像 25 排,每排 17-22 个佛像不等。碑上有 3 处铭文,时代有梁大同、唐咸通、元至元等纪年。据民国十八年《新都县志》载:“大同遗碣在桂林场东北五正因寺……四面皆刊佛像,碑额接引佛像上横刊一赤足形,左侧有大同□□□□□,右侧有咸通□年岁次未,另行有大元至元太岁己卯焚献……”^[13]

四川大学博物馆收藏有两尊背屏式南朝石刻造像,一尊为梁中大通四年繁东乡齐建寺比丘释僧显造释迦像,该像龕正面后排雕刻一佛四弟子四菩萨,前排二菩萨二力士,两侧面各刻一神王像,背面上段浮雕供养人像,下段阴刻发愿文;另一尊为梁太清三年丁文乱造释迦双身像,正面主像为并座的释迦双身像,两像间及两侧相同雕刻一梵王二菩萨四弟子,前排二力士,两侧面也各雕刻一神王像,造像背面下段阴刻发愿文。^[14]

四川省博物馆还收藏一些零散的南北朝造像。如梁中大通三年释迦造像小龕,高仅 26.6 厘米,造像风格与万佛寺梁造像完全一样;梁天监三年释迦像,佛陀结跏趺坐于束腰圆形莲花宝座上,手作弥陀定印。^[15]来源于成都尧光寺的“李乌弥勒千佛碑”为红砂石雕的造像碑,现存约二分之一,残高 54.7 厘米,宽 43 厘米,厚 14.7 厘米。碑额为圆拱形,双龙盘踞,一面的中间空隙处有四个莲瓣形浅龕呈品字形排列,中间一龕均为结跏趺坐的佛像。碑的另一面空隙处也有三个浅龕,其内雕刻结跏趺坐的佛像,其中一个浅龕下刻有“弟子李乌为亡父母敬造……”等铭文。造像碑的碑身前后两面及两侧面,均为排列整齐的小龕佛坐像,从碑身残存的浅龕龕额首,碑身下部还有造像浅龕。北周天和四年车元达造释迦造像,释迦佛结跏趺坐于须弥座,须弥座正面壶门内镌刻二狮,其他三面刻有造像题记,释迦佛头上肉髻已趋于平缓,上面覆盖整齐的螺发。^[16]

上述这几批造像应是互相联系又有所区别的一组造像,共同构成了四川早期造像群。特别是成都地区出土的几组石刻造像,集中后映了南方地区早期造像风格的形成过程和典型特征。其中万佛寺出土的元嘉二年和茂县出土的永明元年造像时代最早,她们与西安路出土的永明八年法海造像、商业街出土的萧齐建武二年观音成佛像,构成了南朝埋藏最早的一组佛教造像。这些造像以无量寿佛和弥勒佛为主要内容,具有“秀骨清像”和褒衣博带式造像风格,成为南方地区早期造像的主要风格。万佛寺石刻造像中的梁代造像特别丰富,是成都地区南朝造像中还有一批造型优美的唐代造像。如果说成都地区早期造像群在南方地区佛教造像中具有很强的代表性,那么,万佛寺石刻造像不仅数量最多,内容最广泛,而且延续的时间最长,可以说是成都早期造像群的主体部分,在南方佛教造像艺术发展中具有特殊的地位。

二、从四川南朝造像看早期佛像的传播

从已有的资料看,南北朝时期的早期佛教造像可能是从甘肃东南部、陕西南部传入四川的,并经由长江流域传播到长江中下游地区。这种影响又是相互的,南朝造像的形成和发展又进一步对北方造像产生了某种影响。在这条传播路线上,四川地区的南朝造像群是一个重要过渡地带,而甘肃东南部的麦积山石窟等石刻造像可能是这条路线的出发点或转折点。

四川南朝石刻造像与北方的佛教造像有一定的关系,在造像风格、造像内容上都有线索可寻,具体表现在“褒衣博带”式佛装、弥勒菩萨交脚坐像、造像碑形式、石刻题记内容等几个方面。

所谓“褒衣博带”式佛装,是在佛教造像逐渐中国化的过程中形成的,特别是受南朝士大夫阶层服饰的影响而形成的。秀骨清像褒衣博带式的造像风格,影响了洛阳龙门的等地的北方佛教造

像,成为北魏迁都洛阳以后实行汉化政策的一种具体反应。麦积山石窟北魏后期(493—534年)部分彩塑造像,出现了褒衣博带式服饰。如麦积山石窟第140窟本尊、第133窟1龕、3龕、第85龕、第33窟、第83窟右壁龕、第87窟右龕、第135窟右龕、第127窟正龕本尊像等,还有第133窟中第10、11、16号石刻造像碑上的佛像。这些造像佛状高肉髻,面目清秀,内着僧祇支,胸前结带,外着通肩褒衣博带式袈裟,右襟甩搭在左肘腕上,形成下垂的圆弧形衣纹,坐像则下垂衣褶覆盖在佛座上,衣褶左右对称整齐有致。^[17]这些佛像与四川茂县南齐永明造像碑上的弥勒佛坐像和成都地区出土的南朝背屏式造像上的佛像极为相似,说明两者之间存在着一定的关系。

弥勒菩萨交脚坐像多见于北方诸石窟的早期造像。如酒泉、敦煌、吐鲁番曾出北凉石塔,现知有十座,其形制皆八角基座,圆形塔身,塔身之上雕有相轮和宝盖。石塔塔身上部镌刻8龕造像,7龕中的主像是过去七佛坐像,剩余1龕是弥勒菩萨交脚坐像。^[18]麦积山石窟北魏前期(386—493年)石窟中塑有交脚弥勒像,如第169摩崖龕、第100窟小龕,北魏后期的第133窟第8龕和第10号造像碑,均为交脚弥勒菩萨坐像脚踏于莲座。成都西安路出土的齐永明八年造像背面正中一屋形龕,居中帷幔宝帐下坐着一交脚弥勒菩萨^[19]成都商业于出土的齐建武二年荆州道人释法明造观世音成佛像,背面也是一屋形龕,龕中一交脚弥勒坐于长方形座上;^[20]成都万佛寺出土南朝造像碑浅浮雕有交脚弥勒菩萨像,编号49造像碑背面雕刻弥勒菩萨说法画像,编号48造像碑两侧面,分别现在8个12.5×8厘米小框,两侧面的最下面的小框内,皆镌刻一交脚弥勒菩萨。^[21]成都地区出现的交脚弥勒菩萨像,很可能是从西北传入的。

造像碑是一种以雕刻佛像为主的碑状石刻,除在石上开龕造像处,常常铭刻造像缘由和造像者姓名、籍贯、官职等,有时也刻供

养人像等。造像碑多发现于一些外方省份,如河南、陕西、甘肃、山西等省。现在实物以北魏时期最早,盛行于北朝晚期。麦积山北魏后期的第133号窟内,存石刻造像碑18通,除第10号碑雕刻佛传故事外,其余的均雕刻千佛,有的只是在千佛碑的碑额、碑中央、碑中段等处,雕刻佛说法一龕(铺)。^[22]四川新都宝光寺陈列的梁大同六年(536)的千佛碑,与麦积山133号窟千佛碑相似;成都万佛寺出土的两通南朝造像碑(编号48、49),则与上述10号碑相近,它们比10号碑内容更丰富,雕刻更精美,说明成都地区是佛教造像从西北传向南方的通道之一。

四川南朝石刻造像与长江中下游地区的早期造像也有着密切的关系,如万佛寺石刻造像中盛行的印度秣陀罗式佛像样式,可能“主要是经过海南诸国首先传入中国江南地区,成都的这种的新的造像样式应是来自于建康的”,阿育王像,其粉本也疑来自湖南,经建康而传入成都,在扬都长安寺、荆州均有早期阿育王像出现都是佐证,“益州造像样式就渊于建康”。^[23]成都万佛岩石刻造像上,也出现有“……景焕世子侍从鄱阳世子,西止于安浦寺,敬造释迦像一口”的题记,鄱阳世子为南朝梁武帝之孙肖范,安浦寺即成都万佛寺,梁代时称安浦寺。^[24]这尊“中大通元年”的造像,和成都商业于“荆州道人释法明”敬造的“观世音成佛像”,^[25]可以说是长江中下游地区的僧众到四川地区进行造像的具体例证。

四川南朝造像上发现的文字题记,也反映出从西北丝绸之路到四川盆地和长江下游这条佛像传播路线的存在。如著名的“南齐永明无量寿佛弥勒佛二世尊像造像碑”,出土于川甘两地的经济文化走廊上的四川省西北部阿坝州茂县;造像题记称造像人为“西凉曹比皇释玄嵩”,即从当时甘肃的“西凉”国的僧人到茂县来造像的。^[26]南齐永明元年(483)造像碑上还有“比丘法明”造像人题记,与成都商业于敬造的南齐建武二年(495)“观世音成佛像”的“荆州道人释法明”,可能是同一个人,前后相去仅十余年,^[27]说

明茂县、成都、荆州等地造像有直接的关系,这些都是佛像传播路线的有力证据。近年来四川南朝造像的多次发现,为研究南北朝时期的早期佛教造像的南传路线提供了新的重要依据;而地处甘、陕、川交界地区的麦积山石刻造像,有可能就是这条传播路线上的重要环节之一。

注 释

[1]冯汉骥《成都万佛寺石刻造像》,《文物参考资料》1954年第9期;刘志远、刘延璧《成都万佛寺石刻艺术》,中国古典出版社,1958年。

[2]勃扬《有关成都万佛寺石刻的几个问题》,《成都文物》1985年第1期;刘延璧《成都万佛寺石刻造像》,《成都文物》1987年第1期;袁曙光《成都万佛寺出的梁代石刻造像》,《四川文物》1991年第3期;李已生《成都万佛寺出土的梁代造像艺术特色的形成》,《敦煌研究》1992年第3期。

[3][4][5]袁曙光《四川省博物馆藏万佛寺石刻造像整理简报》,《文物》2001年第10期。

[6]张肖马、雷玉华《成都市商业街南朝石刻造像》,《文物》2001年第10期。

[7]成都市文物考古工作队、成都市文物考古研究所《成都市西安路南朝石刻造像清理简报》,《文物》1998年11期。

[8][9]袁曙光《四川茂汉南齐永明造像碑及有关问题》,《文物》1992年第2期。

[10]孙华《四川绵阳平阳县府君阙阙身——兼谈四川地区南北朝佛道龕像的几个问题》,《汉唐之间的宗教艺术与考古》,北京:文物出版社,2000年。

[11][12]洪民《彭州龙兴塔始建溯源》,《成都文物》1999年第3期。

[13]资料存四川省博物馆。

[14]霍巍《四川大学博物馆收藏的两尊南朝石刻造像》,《文物》2001年第10期。

[15]资料存四川省博物馆。

[16]袁曙光《北周天和释迦造像与题记》,《四川文物》1999年第1期。

[17] 见史岩编《中国雕塑史图录》第二卷,图六六五、六七四、六七五、六八〇、六八一、六八二、六八三、六八六、六八七、六八九、六九〇、六九一,上海:上海人民美术出版社,1987年。

[18] 宿白《凉州石窟遗迹和“凉州模式”》,《考古学报》1986年第4期。

[19] 成都市文物考古工作队、成都市文物考古研究所《成都市西安路南朝石刻造像清理简报》,《文物》1998年第11期。

[20] 张肖马、雷玉华《成都市商业街南朝石刻造像》,《文物》2001年第10期。

[21] 刘志远、刘延璧《成都万佛寺石刻艺术》,中国古典出版社,1958年。

[22] 天水麦积山石窟艺术研究所编《中国石窟·天水麦积山》,北京:文物出版社,1998年。

[23] 李裕群《试论成都地区出土的南朝佛教石造像》,《文物》2000年第2期。

[24] 刘志远、刘延璧《成都万佛寺石刻艺术》,中国古典出版社,1958年。

[25] 张肖马、雷玉华《成都市商业街南朝石刻造像》,《文物》2001年第10期。

[26] 袁曙光《四川茂汉南齐永明造像碑及有关问题》,《文物》1992年第2期。

[27] 张肖马、雷玉华《成都市商业街南朝石刻造像》,《文物》2001年第10期。

宝顶石窟与傅大士禅学关系初探

张 划

(重庆市大足县志办)

《中国地方志》2002年第1期一篇文章,^[1]谈到续修《义乌市志》所拟篇目若干专记中有《傅大士与转轮藏》一题,见之喜不自胜。因为大足宝顶石窟有题名为傅大士作的《缚心猿锁心耗图》,北山石窟又有《转轮经藏》,而我们对傅大士其人却知之甚少。遂函义乌市志办求索有关傅大士的资料(傅大士即义乌籍人)。不久使收到该办吴潮海、傅健二君来《云黄山双林寺》(为纪念傅大士诞辰1500年专辑)一书及《转轮藏》一文。于是又觅购了张勇《傅大士研究》一书。读后感到宝顶石窟乃至整个大足石刻都与傅大士禅学思想有些关系,除了《锁六耗图》外,还有其他一些造像也存在或明或暗的某种联系,值得一探究竟。这对于深入研究赵智凤营造宝顶石窟的宗教思想和考察大足石刻的传入路线,以及进一步开展对傅大士的研究无疑是会有所帮助的。

一、傅大士其人

傅大士,名翕,字玄风,号善慧,东阳郡乌伤县(今浙江义乌)人。生于南朝齐建武四年(497)五月初八。又称善慧大士、鱼行大士、双林大士、东阳大士、乌伤大士。与宝志合称梁代二大士,加达摩合称梁代三大士。年十六妻刘氏,生二子。年二十四遇梵僧

嵩头陀(即达摩)知往因,结庵乌伤松山之双栢间,自号,“当来解脱善慧大士”,躬耕修道,苦行七年。梁大通六年(534)遣弟子上书武帝,献上中下三善之策。^[2] 闰十二月应召进京与帝论真谛。六年告白武帝于双树间建佛殿(即双林寺,后称宝林寺),精读佛经,写经律千余卷。十年,舍屋宇田地设大施会。陈太建元年(569)四月示寂,世寿七十三,葬于双林山顶。

太建四年陈宣帝诏尚书仆射徐陵为傅大士撰碑,言“大士小学之年不游黉舍,大成之德,自通坟典,安禅合掌,说偈论经,滴海未尽其书,悬河不究其义”,“学不从师,悟由天发”。

大士经论偈颂颇多,有心王铭一篇,遍瞻四大海颂一篇,贪嗔真痴诗三首,十劝十首,空手把锄头颂二首,还原诗十二章,浮沕歌一篇,独自诗二十章,五更诗五首,行路难二十篇并序,率题六章,行路易十五章,为东乡侯率题二章,劝谕诗三首,率题两章,行路易十五章,为东乡侯率题二章,劝谕诗三首,率题两章,生老病死四相诗四首等十六种,收录于北宋国子进士楼颖所编《双林傅大士录》。^[3]

傅大士的身世行迹,见载于徐陵撰《傅大士碑文》、《傅大士传》、唐道宣《续高僧传》、宋释志磐《佛祖统记》卷33、《五灯会元》卷1、《重修浙江通志稿·宗教》、《义乌县志》、《佛光大辞典》、《佛学大辞典》等多种著录,详略不等,冯志来编《云黄山双林寺》一书有所汇录。今义乌市图书馆藏有《傅大士文集》一部。

傅大士是中国禅学的开启者,中土弥勒教的创始者,也是转轮经藏创造者。宝顶石窟的《缚心猿锁六耗图》则是未见于傅大士著录的又一作品。“大士”为菩萨之通称,据载在中国佛教史上有传的2000多名高僧中号称“大士”的中国菩萨,屈指可数,由此可见傅大士在中国佛教史上的地位和影响。

二、宝顶石窟傅大士作《缚心猿锁六耗图》

大足石刻于1961年公布为首批全国重点文物保护单位,于1998年列入《世界文化遗产名录》。宝顶石窟是大足石刻两处规模最大中的一处(另一处是北山石窟),由大佛湾、小佛湾及四周结界像等18个造像点组成,是南宋“川密”传人赵智凤于淳熙至淳祐(1117—1252)年间历经70来年一手主持创建的密宗石刻道场,长卷巨幅,广大悉备,气势磅礴,系统构建,全国罕见。

《缚心猿锁六耗图》亦简称《锁六耗图》(图1),摩崖造像,位于宝顶大佛湾北岩,编次第19号。额刻“缚心猿锁六耗”,两端分别竖刻“弥勒化身”、“傅大士作”。全龕以文配图,图文并茂,纵横交错,内容丰富。除少数铭文剥蚀外,至今完好无损。

龕中部刻主像弥勒化身,齐耳卷发,身披袈裟,袒胸裸腹,双手抱一猿猴,结跏趺坐于莲座上。头顶升起一道毫光托一圆龕(内刻一弥勒化佛),头部两侧分别竖刻“天堂及地狱”、“一切由心造”。主像心部向两侧发出两道毫光,分别经两手肘部下垂莲座两侧而后各向上翘起,托举以三个小圆面为中轴的垂联形铭文(占据左右壁中心部位),造型极为别致。

左壁三圆之中刻“乐”、“福”、“善”三字。乐福二圆上下相连,其上作扇形五道毫光,托举五图。由左至右,图一为一男一女,下刻四字:“人天五欲”;图二为一男,下刻“四禅清净”;图三为一女子一武将,下刻“二乘寂灭”;图四为二菩萨,下刻“菩提自在”;图五为一佛,下刻“如来究竟”。在乐福二圆两则各刻颂诗一首。左为“心猿颂:牢缚心猿脚,壮锁六贼根,心神得清净,福乐自然亲。”下有偈语:“起诸妄念姿攀缘,造善造恶轮生死。”右为“咏乐诗:乐是无疆福,福乃善因由,超凡入圣道,尽在此心修。”

在福与善二圆之间,刻一矩形浮雕,以阴线五等分,其间竖刻

五行偈语：“十善四弘，四禅八定。”“厌苦求寂，期出三界。”“孤调自度，悟世观空。”“自利利经，上求下化。”“慈悲□□，□□□□。”

右壁三圆图文排列大体与左壁对称。三圆内刻“苦”、“祸”、“恶”三字。苦祸二圆相连，其中亦作扇形五道毫光，托举五图。由右至左，图一为穷汉，下刻“人中贫贱”。图二为一阿修罗，下刻“修罗斗战”。图三为一牛一象，下刻“畜生患难”。图四为一饿鬼，下刻“饿鬼饥渴”。图五为一油锅，下刻“地狱极苦”。在苦祸二圆两侧刻诗六行，左四右二。诗曰：“苦厄人皆惧，灾祸有谁争。想非天地赐，心恶自然生，若了心非心，始得心心法。”

在祸与恶二圆之间，亦刻一矩形浮雕，以阴线五等分，竖刻五行偈语：“贪婪杀害，荒迷酒色。”“嗔嫉奸狡，谄曲虚逛。”“愚痴耽欲，作恶无耻。”“多疑好胜，恃己凌物。”“五行反常，三皈五戒。”

上层左壁边缘竖刻一联：“起诸忘念信缘，造善造恶轮生死。”右壁边缘坍塌不存。

莲台底盘正面边檐刻：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界法，一切惟心造。”莲座下悬一结，下系六根绳索，左右各三，绳端各系一动物。左上为犬，旁刻“眼如走犬，逐五色村。”左中为乌鸦，旁刻“耳如乌鸦，逐空专声啞（音谢，怒大声之义）。”左下为鹿，旁刻“鼻如毒蛇，□□□□。”右上为马，旁刻“意如野马，奔走无闲。”右中为鱼，旁刻“身如大鱼，常思浊海。”右下为狸，旁刻“舌如野狸，寻尸旧□。”

龕下层作碑形，碑上半部自左至右刻《咏心歌》、《咏心偈》、《论六耗颂》、《锁六耗诗》。其文如下：

咏心歌：心心难伏擒，形象不大，难度浅深。收之则吉应，放之则祸侵。智明通大道，浊乱起邪淫。静则万神皆动；动则众魔来寻。若将真心为至宝，保悉本性不成金。

咏心偈：方寸心非心，非浅亦非深。宽则遍法界，窄则不通针。善则生福乐，恶则祸殃侵。苦乐多般事，皆缘一寸心。

眼：终日求来填不满，生死事因何却不见。耳：是非闻来烦恼起，这火坑谁人替得你。鼻：恶气闻时皆远离，身归空香嗅亦如是。舌：千经万论由公说，心若悟炉炭一时灭。身：筋血裹岂为亲，百年后化作一堆尘。意：三界本来无暂止，少贪嗔达取无生理。

率六耗颂：堪恨随身六耗鬼，奔走飞腾何日止。从前贪爱执迷人，好引心神都是你。

锁六耗诗：眼耳鼻舌身共意，暗使心神不自由。若能锁得六耗住，便是神仙大觉修。

碑下半部中间刻“相识满天下，知心能几人”两行大字。其左刻“西方极乐国此去非遥，南海普陀山到此不远。”其右刻“天堂地狱只在目前，诸佛菩萨与我无异。”

全碑左侧边沿上下通刻一行铭文：“独坐思惟瞻部州，几人作业几人修。不因贪爱因名利，不为新冤为旧仇。意逐妄缘如野马，心随境转似猿猴。多缘执引迷真性，致使轮回不肯休。”

《锁六耗图》以猿猴喻心，以犬、乌鸦、蛇、马、鱼、狸六种动物，喻眼、耳、鼻、意、舌、身六种感官。这六种感官是感应外界的六个窗口，总称“六窗一猿”。只有锁住六耗（六贼、六窗），心猿才能宁静。即所谓“若能锁得六耗住，便是神仙大觉修。”

此龕造像左为18号《观无量寿佛经变》（俗称天堂或极乐世界），右为20号《地狱变相》，嵌于二者之间，明白显示上天堂入地狱只在善恶一念之间。

《搜神大全》、《五灯会元》、《傅大士传》等著录均谓大士为“弥勒化身”，则图中主像应即弥勒化身的傅翕，傅翕化身的弥勒。

《锁六耗图》未见于傅大士有关著录，亦未见于全国他处石窟。此图由来或有两种可能：一是赵智凤根据傅大士《缚心猿锁六耗》文字资料配以图象再创造而成，而其文字资料失载。另一种可能是赵智凤根据傅大士《心王铭》等禅学思想资料加以创意

立新而成,而仍题名傅大士作,以借其声望吸引信众提高宝顶密宗道场的感召力。或许后一种可能性较大,因为如此众多铭文的《锁六耗图》,不大可能在有关傅大士著录中失载。图中的铭文,除了傅大士的禅观外,可能也有赵智凤或他人的东西。其中“相识满天下,知心能几人”,很像化用妙总禅师“茫茫宇宙人无数,几个男儿是丈夫”而来。不过无论属于哪种情况,此图源于傅大士的禅学思想应该是肯定无疑的。

对《锁六耗图》现在还缺乏深入的研究,黎方银《大足石窟研究》、澄静《宝顶山佛教名胜》等书及邓之金《大足宝顶山大佛湾“六耗图”龕调查》(载《四川文物》1996年第1期)、阎文儒《大足宝顶石窟》(载《四川文物》1986年石刻研究专集),对此图有详略不等的介绍。

三、宝顶石窟与傅大士有关的其他造像

宝顶石窟除《锁六耗图》题名为傅大士作以外,还有几处造像与傅大士的禅学或身世存在着蛛丝马迹的内在联系。这里试举数例以窥究竟。

1、转轮经藏造像

转轮经藏又名转关经藏、转法轮藏、经轮藏,简称轮藏。为傅大士首创,以转动代替诵读经文。宝顶石窟有两座未加明确标名的仿经轮藏。

大佛湾第14号毗卢道场洞窟(图2),正中有一中心柱型六角攒尖飞檐仿木塔亭式构建,亭身双层,与后壁相连,只见三面。外围立四根龙柱,柱内栏杆浮雕人物、花亭、台阁。正面龕中刻毗卢舍那佛。全亭以莲座、须弥山为基座。顶部耸立七座小塔。窟门两边刻楹联:“欲得不怨无间业,莫谤如来正法轮。”

此塔亭结构样式与宋代李诫奉敕撰《营造法式》卷32“转轮经

藏图”有部分类似,尤其是顶部七座小塔如出一辙(图3)。故此塔亭,应属仿经轮藏的一种样式。

小佛湾第1号经目塔(图4),为石质实心四方形飞檐三层塔,每层四面遍刻佛说十二部大藏经经目和佛像,可四面绕行观看。第二层正面毗卢佛龕两侧竖刻“普为四众”、“看转大藏”八字。此塔是又一种形式的仿经轮藏,“看转大藏”已经表明此塔的功用和性质。由轮转人不转变为人转轮不转,这是赵智凤对于转轮经藏的一种再创造。

除宝顶外,北山石窟佛湾也有转轮经藏(第136号),该窟造像刻于宋绍兴十二年至十五年(1142—1146),窟中央凿有八角中心柱型经轮藏,八角各立一龙柱,中部镂空。窟中有“镌刻妆彩大势至菩萨、迦叶、阿难共三尊□□经藏洞”的题记。湮灭二字显为“转轮”,即“转轮经藏洞”(图5)。其下为莲台和须弥山,周围绕一巨龙。八柱之上为一实心顶盖,盖之八面雕刻切利天宫图案。窟之正、左、右三壁刻有释迦、观音、大势至、文殊、普贤等多尊造像。此窟造像精美绝伦,被誉为宋代石窟造像的顶峰之作。

北宋转轮藏已成为各大寺庙的重要设施,但全国今存大型转轮经藏实物不多,已知者10座:北宋建1座,即河北正定县隆兴寺大悲阁木构转轮经藏。南宋造4座,即上述大足宝顶、北山石窟3座石质经轮藏和江油窦山木构转轮藏。明代建3座,即山西五台山台怀镇塔院寺木构转轮藏、北京东城区智化寺木雕转轮藏、四川平武报恩寺木构转轮藏。清代建2座,即北京雍和宫木构转轮藏和颐和园木构转轮藏。^[4]至于藏传佛教寺院中大大小小的木制转经筒则比比皆是,而大型石刻转轮藏现今还只见于大足石刻3座。

2、牧牛图造像

宝顶大佛湾第30号《牧牛图》(图6),旁刻“朝奉郎知润州赐紫金鱼袋杨次公证道牧牛颂”,表明此图是根据杨次公的《证道牧牛颂》而作。杨次公,名杰,元祐中(1086—1093)为礼部员外郎出

润州提点行狱，自号无为子。尊崇佛法，明悟禅宗。牧牛图以牛比心，以牧牛人喻修行者，随崖壁岩表雕刻未牧、初调、受制、回首、驯服、无碍、任运、相忘、独照、双泯等十牛十人十组图像，展现一派田园风光，充满自然乐趣，实属形象化的“农禅”佳作，在全国石窟中绝无仅有。

此图主旨与傅大士《心王铭》吻合。《牧牛图》末尾铭文：“了了无无所了，心心心更有何心。了心心了无依止，圆灯无私耀古今。人牛不见杳无踪，明月光寒万象空。若问其中端的意，野花芳草自丛丛。”^[5]这“了字歌”与《心王铭》中的“了本识心”、“了此安心”、“了此本心”非常相似。傅大士有偈云：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。”这与上述“了字歌”的后面四句，意旨相同。傅大士为天台宗二祖慧文禅师的“一心三观”题诗：“独自精，其实离声名，三观一心融万品，荆棘丛林皆自平”，这最后一句与“野花芳草自丛丛”如出一辙。

傅大士有禅偈云：“空手把锄头，步行骑水牛，牛从桥上过，桥流水不流。”这恐怕是早期以牛比心进行禅修的滥觞之语。我们从《牧牛图》可以看到傅大士的影子。杨次公曾游傅大士开创的婺州宝林寺（即双林寺），与该寺果昌宝觉禅师谈禅（见《五灯会元》卷16）。由此看来杨次公接受傅大士禅学影响是有迹可寻的。

3、维摩诘雕像

宝顶圣寿寺维摩顶维摩诘殿正中卧台上，有宋刻石质圆雕维摩诘示疾像。傅大士“虽出家者流；而不髡发”，“不现出家相，特立独行维摩大士的路线，示现中国禅法相”。他修持的正是维摩禅。

《续高僧传》卷26谓：“陈宣帝时，东阳郡乌伤县双林大士傅弦（弦乃翕字之讹）者，体权应道，躡嗣维摩。”

维摩诘是古印度耶离城一位学问渊博、精通大乘佛法而又富甲天下、娇妻美妾成群的大居士，在南北朝时期深受文人士大夫的

尊崇,在宋代也特别受到士族学人的敬仰。赵智凤在密宗道场雕造维摩诘像或许有多种考虑,其中与傅大士的影响恐也不无关系。

北山石窟佛湾也有线刻《维摩诘经变相》,也称《维摩示疾图》,系绍兴年间由郡之惠因寺石恪作壁画转刻于此以求永存的。图中维摩诘坐榻,文殊坐辇,二人相对论辩。《续高僧传》卷26载傅大士应召到京,梁武“帝闻之延住建业,乃居钟山下定林寺。”“帝后于华林园重云殿开设般若题,独设一榻,拟与天旨对扬。乃王攀升殿,而公晏然其坐。”疑此《维摩示疾图》的构架,或即取材于此故事敷衍成图也未可知。

4、渔翁造像

宝顶石窟有两龕渔翁造像。一是大佛湾西北方结界像《龙潭》,有一渔翁造像,头戴斗笠,肩披蓑衣,身着斜襟窄袖长袍,腰扎肚带,作跪蹲式。左手置右膝上,手心向上,右手于腹前作握物状(疑握鱼竿,竿已不存)。头面左侧上仰,作谛听状。其左侧地面放一扁形鱼篓。龕左、后壁刻经偈4处,漫漶严重,仅存26字:“佛说大渔事经/弥勒普勒萨□□”;“□□□□□亦观/一篮鱼变显天花”;“人生转眼别/□普告□□”。二是大佛湾南岩西端有一《打渔郎龕》(图7),刻一船形,船头一渔夫戴斗笠,背鱼篓,正作行走上岸状。身后一小猴前爪伸进鱼篓口内。其左右壁刻有铭文,多已漫漶。据说前曾见有“佛说大渔事经”字样。虽然这两龕造像都出自《佛说大渔事经》,但仍然可能傅大士有点关系。

《傅大士传》载:其“端靖淳和,无所爱著,少不问,时与里人渔,每得鱼,常以竹笼盛之沉水中,祝曰:欲去者去,止者留。时人以为愚。普通元年(520),年二十四,溯水取鱼于稽停塘下,遇一胡僧,号嵩头陀,语大士曰:我昔与汝于毗婆尸佛前发愿度众生,汝今兜率宫中受用悉在,何时当还。大士瞪目而已。头陀曰:汝试临水观影。大士从之,乃见圆光宝盖,便悟前因。于是弃渔具,携行归舍。因问修道之地,头陀指松山下双栲树曰:此可矣。即今双林

寺是,大士于此结庵,自号双林树下当来解脱善慧大士。”

这便是傅大士捕鱼遇梵僧知前因而皈依佛门的故事。

禅法修持不拘形式,砍柴割草,称盐打酒,行走坐卧,乃至嘻笑怒骂都是禅。以此看待两处渔翁造像,视其为一般的“渔禅”造像也无不可。但此渔翁造像恰与傅大士悟道的身世契合,而赵智凤既刻傅大士作《锁六耗图》,又刻傅大士创《转轮经藏》,从他如此重视傅大士作品来看,赵智凤借《佛说大渔事经》雕刻这两处渔翁像来描绘傅大士当下悟道情景也是有其可能的。

佛窟中有一种以帝王或宗教世俗人物依附于佛像的现象,你是我,我是你,一像融多身,多身寓一像,把二者化为一体。云冈石窟昙曜五窟中的佛像,据载就是禀承北魏文成帝恢复佛法“令造石像如帝身”的旨意雕造的,以北魏道武、明元、太武、景穆、文成五位皇帝对应五佛。龙门石窟奉先寺卢舍那佛是武则天捐脂粉钱雕造的,卢舍那佛的面相就按武则天的形像来雕刻。宝顶《锁六耗图》的弥勒化身,既可以说是弥勒化身的傅大士,也可以说是傅大士托身的弥勒佛;还可以说是赵智凤托身的弥勒佛,弥勒佛化身的赵智凤,因为弥勒化身面相与20号《地狱变相》下层所刻赵智凤的面相十分相似。赵智凤可以把自己融于“弥勒化身”之中,想来也可以把傅大士渔猎悟道寓于渔翁造像之中。

四、宝顶石窟深受傅大士影响的缘由探析

上述数例,可见宝顶石窟所受傅大士影响之一斑。那么赵智凤营造宝顶石窟密宗道场为何如此重视傅大士的禅学思想呢?其中应有一定的原因,下面就此作一点探析。

1、柳本尊的十炼与傅大士修持有近似相通之处

宝顶大佛湾第21号摩崖《柳本尊十炼图》(图8),也称柳本尊行化图或行化道场。刻柳本尊自残身躯教化信众的十炼图像。全

图分三层,上层刻“五佛四菩萨”;中层刻主像柳本尊并在其两侧刻炼指、立雪、炼踝、剜眼、割耳、炼心、炼顶、舍臂、炼阴、炼膝等10组自残形骸的组像;下层刻文武仆从侍卫等信众群像。柳本尊这种十炼法门与傅大士舍身修持有神似形同之处。

《傅大士传》载:“太清二年(548)四月,大士白众,将于佛诞日持不食上斋及烧身为灯,遍为一切供养诸佛。弟子哀惧,愿输命代者十九人,烧臂烧指,馘耳剔鼻者二十八人,指上斋三日不食者十五人,卖身奉供者二十余人,劝请大士停威驻影,率阎浮寿。大士愍而从之。”虽然傅大士自己听从众弟子奉劝未实行“烧身”,而由众弟子“输命”代替,但表明傅大士是信奉这一修持法门的。

赵智凤传承柳本尊密法,并未一切遵从,而革除其“十炼”之法。这恐怕与时代有关,时至两宋,这种自残身躯的修炼法门已经不为时人所信奉。但在修炼法门上与柳本尊有相通之处的傅大士难免情有独钟,从而在造像中特别重视吸收与傅大士禅学思想有关的题材内容似乎是顺理成章的。

2、赵智凤与傅大士都有三教融汇兼容百家的博大胸怀

赵智凤创建宝顶密宗道场,显密兼收,诸宗并蓄,“几乎将一代大教搜罗毕竟”。除密宗外,禅宗、净土宗、华严宗等佛教诸宗乃至儒道二教都兼纳并收,突破门户之见,内容极为广泛。小佛湾第9号《毗卢庵》门柱所刻楹联:“只是毗卢一座庵,虚空法界遍包含”,既表述了密完全无所不包的宏大所魄,也显示了赵智凤广搜博采的坦荡心胸。

《五灯会元》卷2称:“大士一日披衲、顶冠、鞞履朝见。[梁武]帝问:是僧邪?士以手指冠。帝曰:是道邪?士以手指履。帝曰:是俗邪?士以手指衲衣。”故有谓傅大士这种以道冠僧服儒履的表相,是一种“儒行为基,道学为首,佛法为中心”的中国禅的法相,具有其“既是和尚,又是道士,也是儒生的三栖形象”。宋代高僧佛印为王安石所藏傅大士像题赞曰:“道冠儒履释袈裟,和合三

家作一家。忘却兜率天上缘，双林痴坐待龙华。”由此可见傅大士是儒释道三教融合的早期倡导者与实践者。

傅大士在佛教诸宗间也不止是一种身份。据《宋僧传》载，僧遗则禅师先随慧文禅师出家，后独自南游到浙江天台山佛崖岩创立不同于其他禅宗门派的“佛窟学”。遗则禅师的佛窟学正是继承发扬傅大士宗教理论而成的，因而傅大士被尊为佛窟学的宗祖。由于傅大士与天台宗的关系，日本高僧最澄把傅大士列在鸠摩罗什之后、北齐慧文禅师之前，推崇为天台宗列祖之一。这样，赵智凤推出傅大士，不仅显示他囊括了禅宗，同时也兼纳了天台宗，大大扩展了包容的范围。

3、赵智凤与傅大士所奉行的都是居士修持

大佛湾明刘畋人《重开宝顶石碑记》言，赵智凤五岁落发剪爪出家为僧，十六岁（1175年）西往弥牟（今四川新都弥牟镇，即柳本尊传教之地）求法。当时四川僧侣满盈，朝廷限制出家，严控度牒。“淳熙四年（1177）四川总领所乞降度牒，措置备边。龚芪良言：四川降牒自乾道四年（1168）至淳熙元年（1174）降过万余。不惟失丁为异地患，官实不行，必至掣配与折估之害，名异实同，请不需更降。”（《续资治通鉴》）。可见1174年后朝廷已停发度牒，赵智凤实际上未入僧籍仍为居士，故其造像着常服披发不显出家相。

傅大士躡嗣维摩，行维摩禅，属居士一流。柳本尊也是居士身份。宋代理学大兴，许多硕儒名士都涉足佛门，交接高僧，崇尚居士修行。王安石、苏东坡、魏了翁等都跻身其中。赵智凤推崇傅大士，既可借以自重，也有迎合时风以求官府及社会人士支持、信众皈依的作用。

4、赵智凤与傅大士面对的社会现实近似所抱的宗旨目的类同

傅大士身处齐梁之际，一生都在世变频仍、生灵涂炭、民不聊生中度过。他想通过宏扬正法，施行大乘菩萨的愿力来消灾济贫，安度离乱，稳定江左偏安局面。赵智凤所处时代也正值南宋多事

之秋,在宋蒙联军灭金之后,又招来蒙元连连犯宋,战火不止。他创建宝顶密宗道场教化信众,祈求佛佑,也有弥灾消难安定巴蜀的同样目的。

傅大士几度出入宫廷与梁武帝论佛。赵智凤没有这样的际遇,但他把北宋三皇帝的“三圣御制佛牙赞”转刻到宝顶(位于大佛湾第17号《大方便佛报恩经变相》龕内),多处刻有“国泰民安,风调雨顺”此类题刻。可见他俩都是尊王颂政,把帝王和如来同样看待的。

五、有关赵智凤宗教思想和大足石刻传入路线的几点思考

从宝顶石窟的造内容和所受傅大士的影响来看,赵智凤营造宝顶石窟密宗道场的宗教思想,有三点值得特别一提。

一是海纳百川,并包兼容,诸宗渗透,三教合流,正所谓“有容乃大”,其思想境界是极期浩淼高远的,全国各处石窟的造全内容都难以伦比。他把密宗的兼融性发挥到极致。世间万物的交融,是历史的进步,文化的必然。当代百科渗透,中西文化交流,正是此种趋势的体现。赵智凤开放性的宗教思想出现在十一世纪至十二世纪之际,实属难能可贵,不同凡响。

二是继承创新,突破陈规,适应时代潮流,他传承柳本尊密法,但革除不合时宜的“残身”法门。宋代理学大兴,士大示参禅成风,他推出维摩禅以顺应士人需求。以长卷巨幅刻出体现儒家孝道的《父母恩重经变相》(大佛湾第15号),把中国菩萨傅大士,毗卢佛化身川密创始人柳本尊作为主像刻于龕窟,以文解图,图文并茂,通俗易懂,如连环画(有人称其为连环画的发端),如此等等,他把石窟的中国化、世俗化推上顶峰,终而使大足石刻成为中国晚期石窟艺术的代表作品。

三是可以看出南宋时期禅风的嬗变和赵智凤对禅宗的倚重。中国禅于齐梁间在志公和傅大士的影响下兴起,而形成中国禅的原始宗风,至唐宋达到前所未有的高峰。大足石篆山有北宋志公和尚造像,应是其时崇尚志公大乘禅的一个例证。南宋宝顶石窟多处与傅大士影响有关的造像,则在一定程度上表明其时维摩禅的盛行和赵智凤对维摩禅的独尊。北山南宋绍兴年间的《维摩示疾图》,也是这一时期维摩兴盛的一种反映。密宗从八世纪后在中国内部走向衰落,近乎绝迹,唯在两川有较大发展。赵智凤在这里振兴密教,不能不借重时兴的禅宗,宝顶石窟以密宗题材为主,其次就是禅宗题材,可以说维摩禅、大乘禅、如来禅、祖师禅、念佛禅、华严禅,一应俱全,而集其大成。

大足石刻肇于初唐,兴于五代、两宋,其尾声延及明清。其传入路线与所受影响,历来有敦煌说、中原说、成都说、安岳(与大足毗邻)说、云南说等多种说法。作为宗教艺术的石窟造像,其兴与衰都有一定的内因和外因。从造像内容、艺术风格和所处时代来看,大足石刻存在从西北、中原、成都和安岳等地传入的因素。宝顶小佛湾经目塔(转轮藏)所刻佛说十二部大藏经目,据考为开元大藏录,来自敦煌的可能性极大。《父母恩重经变相》,也可能有吸收敦煌同题材壁画的因素。但除了这些传入路线外,应该还有另外的路线。因为《锁六耗图》、《牧牛图》这几个题材,上述各地乃至全国其他各处石窟都是没有的。敦煌有西夏年间《六道轮回图》壁画,宝顶的《六道轮回图》(大佛湾第3号)是否与敦煌壁画有关,尚难定论。北山的南宋绍兴年间《转轮经藏》,其前有河北正定县隆兴寺北宋木构转轮藏,二者之间有无关系,也尚无线索,或直接来自轮藏画作粉本,也未可知。

可以肯定地说,大足石刻所接受的影响是多方面的,其传入路线是多渠道的,其中也不能排除由华东传入的因素。我们说大足石刻纵承早中期石窟艺术精华,横集各地造像之优长,也含有传入

路线这一层意思。

至于傅大士的作品如何传入大足,还有待发现与发掘,现在有三点线索值得探寻。

一是通过魏了翁之手传入大足。宝顶大佛湾第7号《毗卢庵》有“朝散大夫守太常少卿兼国史院编修实录院检讨官魏了翁书”“毗卢庵”题刻。第29号《圆觉洞》洞口有“临邛魏了翁书”“宝顶山”题刻。可见魏了翁是到过宝顶的。魏了翁(1178—1237年),号鹤山,邛州蒲江(今四川蒲江)人。庆元五年(1199)进士,官至吏部尚书,《宋史》有传。魏了翁科举及第初任剑南西川节度判官,以后除两次入朝为官外,先后在嘉定府、汉州、眉州、潼川府、遂宁府、泸州等地供职,仕宦生涯38年,有23年都在四川,或任官、或讲学、或居丧,大力倡导传播理学。

二是通过冯楫之手传入大足。位于北山石刻区的北塔内有80龕造像,其中第39、41、47、50号龕造像署名为冯楫所造。第43、50号造像刻有造像时间绍兴二十二年(1152)并冯楫职衔:“敷文阁直学士左中奉大夫潼川府路兵马都钤辖泸南沿边安抚使知泸州提举学事兼管内劝农使……赐金鱼袋冯大学。”考冯大学即冯楫,大足妙高山也有其施资的造像。冯楫热衷于参禅学佛,曾居龙门师从佛眼清远禅师,后随僧夏于又经受大存慧宗杲指点。^[6]冯楫早年参试时,“其文用《圆觉经》意发明之”。^[7]并曾与宗鉴、陈洵等人一道在福州开元禅寺主持过《毗卢大藏》的刻印。^[8]南宋大足隶潼川府路昌州,冯楫作为潼川府官员,大足为其下属,经他之手把傅大士的经论传入大足是可能的。

三是通过张商英辗转传入大足。北山石窟佛湾第163号刻有《无尽老人语录碑》,书录北山寺院僧人与无尽老人的禅语对答。据考此无尽老人当即张商英,自号“张无尽”,哲宗、徽宗时为工部、吏部、刑部侍郎,后拜尚书右仆射。因阅读《维摩经》而尊崇佛教,曾问道于兜率从悦禅师,力主调和儒、释。所著《护法论》有

“傅大士、庞道元岂无妻子哉”之语。他熟悉傅大士推崇居士修持。张商英与北山寺院僧人论禅,或到过大足。

以上三人,魏了翁与赵智凤是同时期人,他可以直接传给赵智凤。冯楫是北宋末南宋初人,张商英是北宋人,不可能直接传给赵智凤,但经他们之手传入大足地区,尔后为赵智凤吸收利用仍然是可能的。

注 释

[1]见梁滨久《续志体裁运用探说》一文。

[2]三善:上善,以虚怀为本,不著不宗,无相为因,涅槃为果;中善以治身为本,治国为宗,天上人间,果报安乐;下善以护养众生,胜残去杀,普令百姓,俱禀闪斋(《傅大士碑文》)。也谓上善般若,中善儒,下善放政。

[3]张勇《傅大士研究》(成都:巴蜀书社,2000年)对现存傅大士著录有精细考辨,以为其作品多经后人删润点窜改易,亦有伪托之作。但在总体上仍保留着傅翕禅学的精华,应予以重视,不乏价值。

[4]其中河北隆兴寺、大足北山、江油窦圉山、山西五台山、北京智化寺、雍和宫、颐和园7座转轮藏,见载于傅健《转轮藏》。

[5]《牧牛图》铭文,新编《大足县志》石刻篇,《大足石刻铭文录》,均有著录。

[6]潘桂明《中国禅宗思想历程》,今日中国出版社,1992年,第437页。

[7]同上,第460页。

[8]李致忠《历代刻书考述》,成都:巴蜀书社,1989年,第69页。



图1 宝顶大佛湾第19号
《缚心猿锁六耗图》

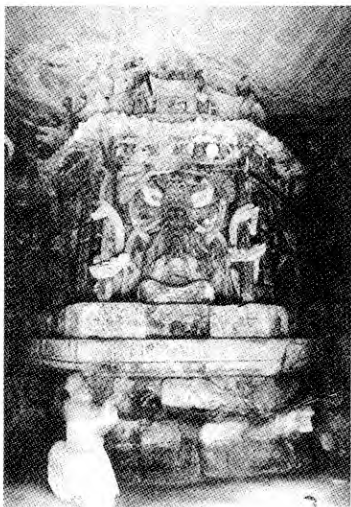


图2 宝顶大佛湾第14号
《毗卢道场洞窟》
中的亭式仿轮藏

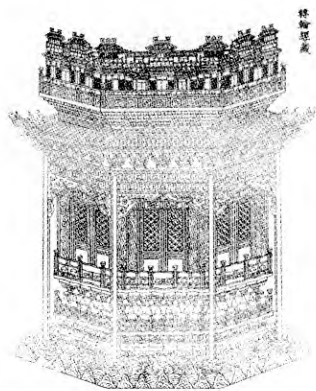


图3 宋《营造法式》卷32
“转轮经藏图”



图4 宝顶小佛湾第1号
经目塔(经轮藏)



图5 北山石窟佛湾第136号《转轮经藏窟》中经轮藏

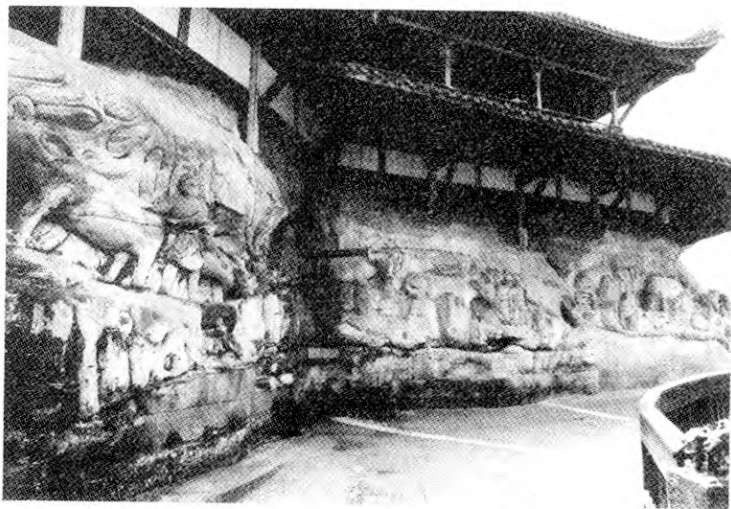


图6 宝顶大佛湾第30号《牧牛图》



图7 宝顶大佛湾南岩西端《打渔郎龕》渔翁像

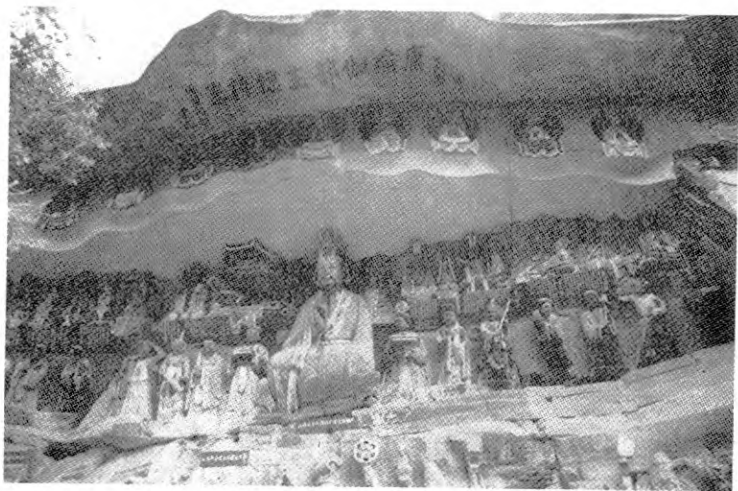


图8 宝顶大佛湾第21号摩崖《柳本尊十炼图》

浅谈巴中石窟

吴朝均

(四川省巴中市巴州区文物管理所)

四川巴中古为巴州,东汉和帝永元中,置汉昌县,南朝之宋时置归化郡,北魏延昌三年始置巴州,民国二年改巴州为巴中县,1993年撤县建地区,2001年撤地设市,巴中市辖巴州区,通江县、南江县、平昌县。

巴中地处四川省北部,雄踞大巴山南麓,距成都430公里,东南与通江、平昌抵界,北同南江县山水相连,为巴蜀通往汉中、途越米仓山之必经要道。

巴中现存石窟较多,保存尚好者多达57处,这57处中最为典型和有代表性的是隋唐石窟共18处,即保存完好、属国家重点文物保护单位的南龕、西龕、北龕、水宁寺石窟等。

下面我分别谈一谈南龕、水宁寺石窟的规模、艺术风格及特征。

南龕石窟位于四川省巴中市城南1公里的南龕山腹北偏西约35度的崖面上,龕窟依山开凿分布在云屏石、山门石、千佛崖、大佛洞、佛爷湾一带,东西长252米,南北宽45米。所造窟龕以大佛洞最为密集,大窟小龕,密如蜂房,栉比相连,规模宏大,雕龕玲珑,金碧辉煌。

南龕石窟,现存造像176龕2700余躯,有碑碣、造像记、题记68则,诗文130条,佛塔18座,阴刻“阿弥陀佛一幅”。

南龕石窟主要有“法身佛”、“三世佛”、“阿弥陀佛”、“毗卢遮那佛”、“双首佛”、“五佛”、“七佛”、“千佛”、“八部护法神”、“地藏菩萨”、“毗沙门天王”、“圣观音”、“如意轮观音”、“鬼子母佛”、“释迦说法图”、“西方净土变”、“佛教史迹故事”等。这些造像,除第10号是宋代,第92、104、119号是清代,第7、8、9、11、25号龕是民国作品外,其余都是隋唐时期的作品主要是唐前后的作品。

南龕石窟116号龕是“西方净土变”。初唐,它的龕楣属双重檐屋形龕,这种龕楣只有巴中才有,外楣上方是古建造型,有房屋的翘角瓦当,下方刻有垂蔓,卷草纹饰。内楣形状属马蹄型,边缘刻有蓖麻纹,龕楣上,镂空雕伎乐与西方三圣相间3组,中三圣7组,伎乐6组。内龕坛其正侧壁浮雕壶门伎乐10组。此龕的天王是很有特色,西壁天王,披明光铠甲,身绕飘带,下着短裙,右手叉腰,左手托塔,足不穿靴而蹬草鞋,有浓厚的川北地方特点,为南龕独具风格的作品。

南龕83号双头瑞像。龕,外方内圆,屋形龕。外龕,平顶,高182、宽136、深52厘米,内龕两侧立方形柱,中雕方格,中刻莲花,顶壁略弧,龕高122、宽118、深39厘米。龕内凿大坛,雕三尊像,坛基正刻博山炉,二狮蹲伏于岩座上,共有12尊,此龕造像除敦煌壁画上出现,而在石窟艺术中全国只有巴中仅此一龕。

总之,南龕石窟造像主要有四大特点:

一、南龕石窟集聚了佛教各宗派的造像,尤其是净土宗、华严宗和三阶教的造像。

佛教传入中国后,通常分显教和密教两部分,103号的毗卢遮那佛,16号的“如意轮观音”,10号的“数珠手观音”等为密宗艺术。第69号“释迦牟尼说法”等为显教艺术。116、33、63、78号等“西方净土变”等系净土宗造像,只尊奉地藏菩萨,三阶教的教义,在佛教看来是异端邪说。从隋文帝到武则天,唐玄宗都三令五申取缔三阶教,然而南龕石窟中的26号“地藏变”,62号地藏菩萨等

都表现实在。

二、南龕石窟有丰富多彩的窟楣和边饰雕刻品。在窟、龕的楣檐和门框上多饰以五彩六色的集束贯珠、帷幕流苏或忍冬纹等，具有神密的宗教色彩。

三、南龕石窟有较多的飞天伎乐。伎乐持乐器，管、弦、打击乐器齐备，笛、笙、箫、长鼓、箜篌、琵琶、古筝等。这些伎乐飞天能歌善舞，是我国隋唐时代汉族、少数民族文化的反映，是不可多得的实物见证。

四、南龕石窟艺术较为民族化、世俗化。隋朝的统一，使南龕石窟艺术显露出一种豪放作风和清新的感觉。以盛唐前后为主的南龕石窟艺术，是匠师们以其卓越的艺术才能而创造出的杰出作品。特别引人注目的是造像已基本上摆脱了魏、晋、南北朝以来那种宗教神秘的色彩，明显现出世俗化的趋势，以丰满健壮为美，雍容华贵为美，以适应现实社会的审美习尚。弟子阿难胖脸圆脑，俨然一个聪明虔诚温顺的小和尚，而迦叶则象一个人生坎坷、饱经风霜的老和尚。菩萨像一个个盛装艳服，头戴宝冠，身披璎珞宝珠，宛如雍容华美的唐代贵妇人。天王身披铠甲，手持宝剑踏卧鬼，与中原墓葬出土的三彩武士俑极为相像。又如唐代的将领，还有天王足穿草履，完全突破了宗教的樊篱。“鬼子母佛”毫无佛像的任何特征，而是唐代的普通妇女形象。同时，佛像的服饰也由“偏袒肩式”、“通肩式”发展为“冠服式的中国风”，很多菩萨像都是下身着裙，上身为自左右两肩披下的两条飘带，十字交叉在腹前，而代替了偏袒式上身悬挂璎珞的装扮。在菩萨、弟子和世俗人物的雕造中是以当时、当地现实社会中各种人物形象为依据进行雕造和彩绘的。

水宁寺石窟位于巴中市巴州区城东 37 公里的水宁寺镇，这里古为始宁县，《太平寰宇记》云：“废始宁县，在县东南五十里。梁普通六年（525）于此置遂宁郡，置始宁县。隋开皇三年废郡。北

宋乾德四年废县,省入化成县(今巴中县)。”水宁寺石窟就座落在古始宁县水宁寺河两岸的今始宁山和龙骨山麓。其地又为巴蜀通往关中的必经之路,现为达川、平昌至通江、巴中的交通要道。

水宁寺石窟,全系盛唐、中唐的佛教艺术作品。现存造像 38 窟、龕,近 300 余身,分布在水宁寺镇的龙骨山尾佛龕村,保存较好的有 17 龕。

1 号龕为药师三尊像,高 200、宽 178、深 70 厘米。龕楣由两飞天组成,龕柱浮雕卷草纹饰。

主尊高 142 厘米,为药师佛。束发髻,大耳,面妩媚,额有毫光。身着通肩袈裟,内着僧祇支。腰系带,后有桃形火焰纹头光。左手托药钵于肩前,左手执锡杖于肩侧,赤足立莲台上。二胁侍菩萨均高 124 厘米。头戴花冠,身着华衣,手戴镯,臂饰钏,披帛覆地,璎珞满身,三像体态婀娜娇柔,面容温柔娴静。龕外两侧立二力士,头挽发髻,腰束短裙,袒胸露臂,筋肉暴实,双足分立于龕外。一手下压,一手上举,作奋力搏击之势,龕基座前雕两个回首相望的雄狮,左侧龕壁分两小龕,各刻二供养人。一龕为一男一女,另一龕为一妇人一女孩。供养人旁刻题铭:“巴州始宁县令改阆州录事参军口”。左侧龕壁上题刻:“川西县菩提寺沙门昙……”。题记多漫漶,无纪年。

此龕造像至今保持着清晰的色彩,鲜而不艳。龕楣作赤红色,造像除衣着施石绿、赤红色外,肌肤均为乳红色。从风格看,色彩似为造像同时所着,并非后代涂饰。

8 号龕,高 220、宽 210、深 109 厘米。主尊释迦牟尼佛,结跏趺坐于须弥座上,身高 74 厘米,大耳饰环,额有毫光,后有桃形火焰头光,手作转法印,座底雕卷草纹图案,中一蹲狮前有一香炉,炉两侧有卧狮。佛座两侧有二供养菩萨,均手捧供物,一腿蹲,一腿跪,神态虔诚。两侧造像各分上下两层,人物繁多,为释迦部众,包括天龙八部、菩萨、弟子、天王、力士,侍女、供养人等三十五身,这是

水宁寺造像最多的一龕。右壁的天王像和服飾均似胡人。此龕布局疏密有序,造像互不相攙,动态各异。龕后的虚空和龕两侧上下层的密集神灵形成强烈的对比,其余各龕均雕刻精细。^[1]

始宁县置于梁普通六年(525),废于北宋乾德四年(966)。窟壁又有阆州录事参军的官名。联系各龕窟现存的题材和造像的艺术特征,我们认为其造像全系以盛唐为主的唐代佛教艺术。这里的造像不仅菩萨已经女性化、世俗化、民族化了,而且连佛也开始走向人间,不再只表现出静穆的端庄和威严,而是以柔和线条表现出女性的秀媚和丰满。1号龕的佛,脸型稍显倩圆,眼细而长,鼻子、嘴唇小而巧,面相变得更加慈祥、柔媚,龕楣的装饰也很有特色。1、2、3、8号各龕窟的楣檐装饰极为丰富,刻出多变的忍冬、荷花、卷草、菩提、璎珞等装饰效果较强的纹饰,这些装饰雕刻都突破了宗教内容而具有强烈的艺术装饰效果。

造像采用了高浮雕的手法,水宁寺石窟主要利用体面转折时线条的缓和、曲张,使得佛、菩萨、飞天、侍者的颜面和姿态更为秀美矫健;天龙八部、力士、天王等又显得气势勇猛刚烈,以曲线表现主体感而达到高度柔媚的艺术效果。正如敦煌研究院原院长段文杰先生看了水宁寺石窟后,给文管所留下笔墨写下“水宁寺盛唐彩雕全国第一”。

总之,巴中石窟是我国古代人民聪明才智的结晶,它是我国宗教史、雕塑史、建筑史、音乐史、舞蹈史的重要实物见证,在其艺术上也有着鲜明的风格和特征。

注 释

[1]程崇勋《巴渠文物名萃》。

谈耀州窑瓷中的佛教文化因素

杜 文

(西安碑林博物馆)

中国是瓷器的故乡。瓷器作为人们生活中的日用器皿,又是体现各时代社会文化和审美意识的工艺品。在中国历史上,陶瓷器曾长期受到佛教等宗教文化的影响,很多器物带有不同程度的佛教文化色彩,堪称佛教文化的物质载体。由于瓷器的销售和使用范围具有广泛的社会性,客观上又扩大了佛教文化的传播,因此在佛教史的研究中具有重要意义。

在古代陶瓷史上,位于陕西的耀州窑就是深受佛教文化影响的一处窑场。该窑作为中国古代北方最大的综合性陶瓷窑场,以关中北部的铜川黄堡为其中心,沿漆水河两岸谷地窑炉作坊遗迹密集,古称“十里窑场”,遗址范围长达5公里。此地宋以降均属耀州,故名。1954年由故宫博物院调查发现,经陕西省考古研究所多次考古发掘,1988年国务院公布为全国重点文物保护单位,并建立了我国目前规模最大的陶瓷专题博物馆。该窑址创烧于唐,五代成熟,宋代鼎盛,金元续烧,明代衰落。在长达八百年的连续烧造历史上,自初创的唐代开始,就在一些产品中显示出丰富佛教文化因素,它们堪称是佛教史研究的珍贵实物资料。^[1]

1972年,在黄堡窑场中心区的新村出土一件黑瓷佛塔式罐(通高51.5厘米)。全器由罐盖、腹和底座三部分组成。罐盖模仿佛塔的九重相轮,作层层递减,盖顶塑出一只小猴,曲腿直身坐

于塔刹,左前肢搭于额头之上,右前肢抚膝,头微微前倾,作凝神眺望之状。罐腹鼓圆,贴塑模印莲瓣一周。底座为正方形,下有八角形台基。底座上共有四组贴塑,底座四边堆贴坐佛造像;八角台基上挖出四个壁龛,内有护法神兽。另外,在底座四角上还贴塑有昂首振翅的瑞鸟和四个负重的力士形象。

从造型上看,这件黑釉塔式罐模仿了唐代的单层佛塔。制瓷匠师运用粗线条和粗轮廓对罐体加以外形塑造,比例协调而稳定。虽然对塔体及力士、佛造像等装饰未作过细加工,整体手法比较简练古拙,但都准确把握住了表现对象的内在神韵。以托塔力士为例,其胸腹因用力负重而前倾,头部也因此后倾,仅以简单的形体和粗壮的双臂就表现出力士的勇武有力,给人一种力度的美感。塔顶捏塑的小猴子则更为点睛之笔,仅以简单手法捏出外形,在眼、口部略作加以表现,虽安坐塔顶,但凝神作了望之状,似乎随时准备弹身而起,把小猴灵巧活泼的特点塑造的淋漓尽致。

另外,该罐独特的造型和装饰题材无一处不蕴含着浓厚的佛教文化色彩。就是塔顶的小猴也不例外,在《佛本生故事》中就记载有小猴子和凶残的鳄鱼智斗的故事,至今在印度恒河流域还广泛流传有“神猴”的传说。

唐代是我国封建社会的鼎盛时期,由于统治阶层的大力提倡,佛教也得到全盛发展,佛教对社会生活和文化艺术都产生了深刻的影响。因此,这一类模仿佛塔造型的盖罐曾广泛流行于唐代社会中,并在西安等地区的唐代墓葬中屡有出土。但已发现的塔式罐均为粉彩、三彩制品,因此这件出土自黄堡窑场中心区墓葬中的黑瓷塔式罐是举世仅存的唐代瓷制塔式罐。它除了反映具有的佛教文化内涵,也充分反映出唐代黄堡窑高超的制瓷工艺。

自唐代至元明,耀州窑黄堡窑场在长达八百多年的连续烧造史上生产了数量庞大的陶瓷制品,它们代表着各个历史时期的制瓷工艺水平,也反映了当时社会上的审美意识,耀瓷的造型纹样丰

富多样,构图美观合理。其装饰手法新颖多变,工艺技巧娴熟精妙,所有这些,都显现出耀州窑在鼎盛发展期工艺技术方面具有的高度水平。在耀州窑历代的器物造型中,存在以莲纹为饰的供盘、香炉、熏炉、花插、净水碗及净瓶、钵等大量佛教使用的供奉器具和专用瓷(个别可能为佛道共用供奉瓷)。在耀州窑五代、宋金时期的器物中,供盘中的内外双层套盒饰有坐佛的造型;香炉上装饰的力士造型;灯盏中以立狮或卧狮为底座的造型,也都带有浓厚的佛教文化烙印。此外,在国内的唐宋佛教建筑遗址、塔基地宫中曾多次出土耀州瓷,如陕西彬县的洪龙河佛寺遗址附近就曾一次出土耀州窑宋代青瓷器54件。^[2]笔者近期参观了陕西麟游慈善寺出土陶瓷器标本,该寺邻近九成宫,隋唐皇家在此兴建石窟加以供奉。该寺址出土残瓷中亦有多件耀州窑宋、金时期素面及刻花青瓷碗。

铜川宜君县有玉华寺遗址,该寺系由唐玉华宫改宫为寺,为玄奘法师的译经及圆寂地,宋元明清香火一直延续不断。1999年寺址中出土有一件金代青瓷三足圆炉残件,现藏于铜川市考古研究所。炉口沿上刻有“□黄堡镇窑户李士清同献上玉华寺堂”等字样,^[3]系耀州窑金代窑户为玉华寺献烧此炉的刻款铭文。耀州瓷的装饰艺术亦具有着丰富的佛教文化内涵。装饰纹样的丰富多彩,是该窑场从唐代以来就具有的特点,到五代时进一步得到发展,进入北宋后更进入繁荣的发展期。陕西延安现存的历代石窟以宋代居多,艺术价值也比较高,如延安清凉山石窟、子长县钟山石窟、黄陵千佛洞石窟、富县阁子头石窟等。它们的建立与宋夏之间的长年战乱有重要关系。

由于西夏多次挥兵攻宋,北宋王朝在陕北调集重兵戍守,连年的战争使边境人民背负丁徭赋役负担,造成了巨大的军民伤亡。在这种情况下,人民企盼和平安定的生活,希望人口增加,并寄希望于来世,在这种背景下佛教受到推崇,耀州窑在装饰选题上也受到一定影响。

北宋是耀州窑刻印花装饰工艺的鼎盛时期,从发掘出土及传世耀瓷观察,仅北宋耀州瓷的装饰纹样就可达二百多种。宋代耀瓷装饰纹样的题材,以植物类的各种花卉最为常见,动物类的瑞兽、珍禽、昆虫、水族亦大量出现,其中大量的装饰题材和纹样即带有佛教文化色彩。^[4]主要有:

一、佛教造像类

①维摩诘

简称“维摩”,意译为“净名”,《维摩诘经》说他是古代的一位大乘居士,在佛典中是解脱境界现身说法的辩才无碍的代表人物。在汉传佛教中维摩诘多着汉服居士装。宋耀瓷纹样亦有采用,但多以贴花手法表现。此种纹样的出现,反映出宋代晚期人民希望从动荡不安的社会生活中得以解脱的善良愿望。

②飞天

梵名“鞞闍婆”,意译为“天乐神”、“吉祥天”,是欢乐和吉祥的象征。在佛教壁画中常有出现,以敦煌莫高窟表现得最为出色。飞天的形象在宋耀瓷装饰纹样中多有采用。纹样中的飞天多为美女形,面目或秀丽姣美,或丰润柔和,装饰都很华美。飞天头饰云髻和华髻,之上多有花蔓和彩带,身着裙装,肩臂披有飘帛,颈有宝钿项圈,双臂带钏镯。在飘拂的云朵和舞动的彩帛衬托下,飞天均取空中舞动的姿势。限于瓷器造型的局限性,纹样中的飞天往往只饰一对,取“喜相逢”之意,作适合纹样布局。在每个飞天的手中,几乎都持有献佛的供奉物,有牵牛花、鸡冠花、莲花之类的折枝花朵,也有托在手中的博古盆花和握在手中的笙管乐器等。飞天持握供奉物的姿势,博古盆花多用右手张臂伸掌托出。其他如折枝花朵和乐器,则均将双臂在胸前相交,然后由上交的左手伸臂供物,下交的右手往往握持胸下的飘带。这些飞舞在天空中的佛界飞天,伴着彩带飘帛和朵朵祥云,犹如“拱云托月”一般,显得分外的轻盈自如。

飞天的出现,是耀州窑制瓷工匠学习和借鉴佛教的造像艺术,应用在瓷器装饰上的一种成功的再创造。这种装饰纹样,目前仅见于宋代耀瓷之上,在其他宋窑的古瓷纹样中尚未见到,相似的造型可见于宋代玉雕飞天(上海博物馆有收藏)。

③罗汉

罗汉是阿罗汉的简称,是修行得道的僧侣,佛的弟子。原是释迦的十六个弟子,称“十六罗汉”。传入中国后,被改增为“十八罗汉”,五代时又增至五百罗汉。其造型均为人间佛教僧侣模样。

④力士

力士的含意,在古代有世俗和佛教两种。世俗的力士,是古代掌管金鼓旗帜、随皇帝车驾出入及守卫四门者。用在佛教中,衍伸为大力守护者之意。该窑不见有世俗类力士形象。在窑场唐代瓷品中出现有力士形象,如黑釉双力士如意枕和单力士如意枕等。力士形象是采用立体圆雕手法制作的。五代和宋代的力士,多取浮雕贴花手法。所见的力士,光头,上身赤裸,大鼓腹,胸肌横生,双腿呈跪式,双手撑腿上,弯腰躬背以背支撑器物的主体。

⑤化生人物

按佛教的说法,世界众生的出生可分为“四生”:人和哺乳类为胎生;鸟类为卵生;虫类为湿生;最后一类是化生,系指无所依托,借业力而忽然现出者。中国古代以此为论,有了“七夕弄化生”的风俗。其用途一是用于“七夕”乞巧,二是为祈生男孩。唐人薛能《三体诗语》中引《唐岁时纪事》说:“七夕,俗以蜡为婴儿形,浮水中以为戏,为妇人宜子之祥,谓之化生。本出西域,谓之摩喉罗”。薛能《吴姬》诗中还有“芙蓉殿上中元日,水拍银盘弄化生”的诗句。到了宋代,此种风俗更盛,还专门出现了特制的化生偶像。在孟元老《东京梦华录》及吴自牧《梦粱录》里,都有宋代市井中儿童在七夕手持莲叶,效“磨喝罗”之状的记载。

在这一风俗的影响下,五代时期耀州窑在淡天青釉器盖上有

模塑的卧于莲叶下的小男童形象,在宋代耀瓷的纹样中发现了的化生人物纹样更多。所见的宋耀瓷化生人物有“牡丹化生”、“莲荷化生”、“莲实化生”、“荷叶化生”、“鱼化生”、“螺化生”以及荷叶造型的尊内壁的贴花“荷莲化生”等。耀瓷中出现这些刻、印花童子持莲、戏莲、戏花形象,正是唐宋社会上盛行“磨喝罗”——“化生”玩具风俗的反映。

儿童是人类延续生命的象征,具有健康和自然之美,除了人们共有的爱子之情,在封建经济下,“人丁兴旺,多子多福”,人们普遍希冀增加孩子,尤其是增加男孩来提高家庭生产能力和生活水平,这种观念也大大促进了唐宋时期儿童题材美术作品的创作和流行。此外,这些带有佛教色彩的化生人物出现,也是唐宋时期社会上人们虔信佛教,祈望来世通过“莲华化生”,能够投生西方净土世界观念的反映。^[5]在这种背景下,宋金时期耀州窑童子图案大量出现,并有刻花、印花、贴塑、瓷塑人物等诸多表现手法。

化生题材出现在唐宋瓷器的装饰纹样中,与当时社会上流传的佛教信仰和佛教传说结合起来,成为中国陶瓷器具有艺术特色的装饰题材,并逐渐淡化了佛教文化色彩,在明清时期演变为童子持莲、童子抱鱼的传统吉祥图案,取其谐音以寓意连(莲)生贵子、连(莲)年有余。

⑥供养人

佛教中称以香花、灯明、饮食等资养三宝为“供养”,并分为财供养和法供养两种。香花、饮食等为财供养;修行、利益众生为法供养。《大宝积经》卷34有:“躬自资持微妙供具,奉献如来及诸大众。”对佛进行供养者为供养人,在宋代耀瓷纹样中亦有发现。

⑦僧人

为佛教出家修行的僧侣,均需经过“度越生死”的剃度和受戒仪式,因此其形象以剃去头发身着袈裟为特征。在耀瓷的贴塑和瓷塑中发现有其造型。

二、含佛教文化因素的动植物类纹样

除了上述直接反映佛教造像和佛教人物的装饰外，耀州瓷中还有大量隐含佛教文化因素的动植物类纹样，主要有：

①莲花纹

是佛教盛行后用在瓷器上的一种花纹。据说佛诞生后走出七步，步步生莲花。所以古人常以覆、仰莲瓣来装饰器物，象征佛光普照、如意吉祥，也是该窑场采用较早的一种花纹。在唐、五代和宋初，多用贴塑、刻花的仰莲和覆莲瓣来装饰各种不同色釉的瓷器。到宋代又被文人誉有“出污泥而不染，濯清涟而不妖”的清高品格，装饰应用更加广泛。北宋中晚期，又出现了有花朵、蓬实和枝叶的莲花纹样，其中有水波莲花、一把莲、双把莲、三把莲、一把莲花牡丹、莲花茨姑、缠枝莲、博古插莲、莲花小簇花等。还有不少与人物造像或与动物纹样相结合的莲花，更寓意吉祥。如太子戏莲、婴戏缠枝莲，寓意“连生贵子”；双鸭戏莲、鸳鸯戏莲、孔雀衔莲，寓意幸福如意。莲花双鱼、六鱼莲花，取“莲莲有鱼”的谐音，寓意“年年有余”。

②狮

在古代被视为“百兽之王”，又因被佛教收为坐骑，其形象在中国的图案纹样中曾做为瑞兽广泛被采用，以象征威力和吉祥。该窑场在唐五代时就用狮纹来装饰陶瓷，唐代烧造有素烧狮子形熏炉，宋耀瓷中亦有采用，宋金时期耀州窑烧制出大量的青釉狮子座莲台灯和瓷塑玩具小狮。

最为精彩的图案纹样分布在北宋中晚期之交时的三奔狮纹青瓷盖罐上，三只奔狮环罐腹周圈排列，在奔跑中相互追逐，生动而富有韵味。

③象纹

象也是佛教中佛与菩萨的坐骑，其形象在中国图案纹样中也被视作瑞兽和吉祥而采用，到了晚期还具有了“太平有象”的象

征。宋耀瓷中的象纹所见较少,仅在青瓷双系刻花瓶的系上有贴花象纹装饰。

④摩羯纹

也称作“摩伽罗”、“摩羯鱼”,在印度神话中是凶猛无比的“海中大鱼”、“鱼之王”。阿含经云:“眼如日月,鼻如泰山,口如赤谷。”其形象为长隆嘴,利齿,突睛,鱼身鱼尾,用来象征大海中水族权威。在宋耀瓷的纹样中亦有采用,所见的多为“摩羯戏水”和“水波摩羯”。成双或单个的摩羯鱼,在波涛翻滚的水浪之中,或追逐嬉戏,或遨游腾翻,图案中的水波和摩羯鱼均具有鲜明的动感,表现得活灵活现。摩羯鱼在我国古代器物中见于唐代金银器,在唐墓壁画中也有反映,北宋耀州窑将其装饰在碗心等处,或许是用来比拟酒碗宽深似海。

从以上可以看出,与宋金时期其他古瓷窑相比,耀州窑在刻花和印花纹样上较为丰富和多样化,其中很多带有佛教文化色彩的纹样,如水族中的摩羯,人物中的化生,以及佛教造像中的飞天等,均是该窑青瓷纹样中所仅有,而少见于同时代其他各窑场,耀州窑宋金元时期的化生童子题材在同时期诸窑中表现也最为突出。这些包括佛教文化题材在内的纹样图案丰富多彩,刻印花工艺精湛,成为古代耀窑青瓷誉名天下的重要条件之一。

注 释

[1] 陕西省考古研究所《唐代黄堡窑址》、《五代黄堡窑址》、《宋代耀州窑址》系列考古报告集,北京:文物出版社。

[2] 陈万里《谈耀瓷》,《耀瓷图录》,中国古典艺术出版社,1957年。

[3] 《铜川文物精华集》,太白文艺出版社,2001年。

[4] 赓振西、杜文《耀州窑瓷鉴定与鉴赏》,南昌:江西美术出版社,2000年。

[5] 净土宗“莲华化生”观念,参见《大乘无量寿庄严清静平等觉经》。

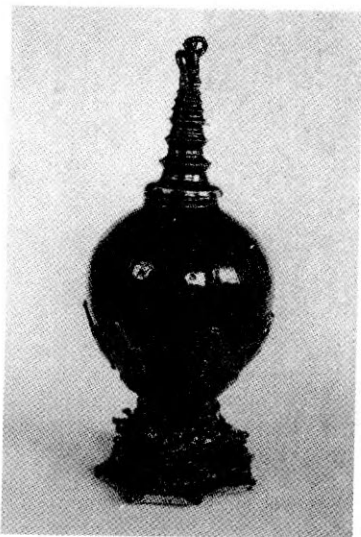


图1 唐·黑瓷塔式罐



图2 北宋·青瓷荷花式香炉

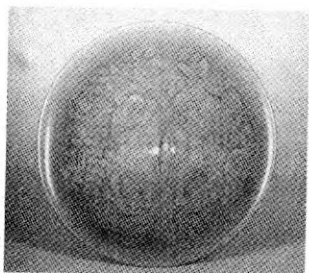


图4 北宋·青瓷印花四童攀莲纹碗



图3 北宋·青瓷刻花净瓶



图5 北宋·力士承座荷叶盘



图6 金·青瓷卧狮座灯

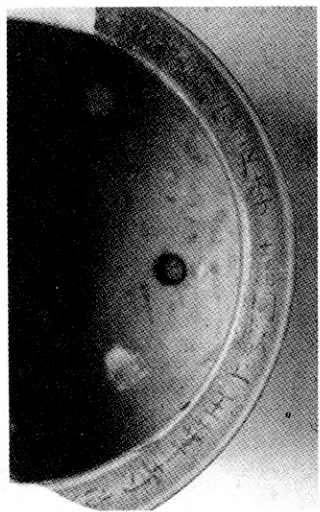


图7 金·玉华寺遗址出土青瓷三足炉刻铭

回鹘五台山信仰与文殊崇拜考

杨富学

(北京大学)

五台山信仰是在我国形成进而在东亚地区产生了广泛影响的特有的佛教文化现象,与文殊信仰相辅相成,相互促进。关于回鹘的五台山信仰与文殊崇拜,前贤虽略有提及,但迄今未见系统论述。有鉴于此,笔者不揣谫陋,草成此文,不敢言深,只能说聊以补缺而已。由于我对此问题的关注是由北京居庸关云台西壁的回鹘文题记而诱发的,故本文也就从该题记谈起。

居庸关位于北京西北 48 公里处的关沟峡谷之中,其云台建成于元末至正二年(1342)。该云台原为过街塔的基座,元末明初,台上的三座宝塔遇兵燹而毁圮,惟塔基得以独存。后人未究其详而误称作云台,以至沿用至今。

现存云台系汉白玉石材构建,正中辟门,券洞上部成八角形。券门四隅浮雕藏族艺术风格的四大天王。雕像内侧满布文字,内容为用汉、梵、藏、回鹘、西夏和八思巴式蒙古文等六体文字镌刻的陀罗尼和用梵文以外其余五种文字镌刻的《建塔功德记》(镌刻于 1342 年)。这些功德记虽然主题一致,但写作形式不一,有韵文,有散文,基本内容也差异很大,需要进行系统而全面的比较研究。但比较研究的前提却是对不同文字题记的条分缕析,因为只有明了各题记的内容,系统研究才会有坚实的基础。笔者在审视回鹘文《建塔功德记》时就发现,该题记有的内容不见于它种文字,有

的虽可见到,但却有不少差异,都值得深入探讨。这里谨就题记第16偈中的内容进行考证。该偈全文云:

1. uday tägr[ä]ki bilgä atlıy uluy xan bolup
2. u[luš](?).....
3. [ot]γurak säkiz on yašayur tep wiyakirittiy
4. uš[n]ürü biliglig uluy süüglüg sä čän xanım(ĩ)z

后二句保存完好,意思也非常明确,意为:“我们福智双全的伟大的薛禅皇帝(Sä čän Xan,即元世祖忽必烈,1215—1294年在世)授记享寿八十整”。但内容已不完整的前二句的含义却一直没有得到令人满意的解释。

对文中出现的 uday 一词,刊布者罗伯恩和塞尔特卡雅给出了三种可能的解释。其一,借自梵语国名 udyāna;其二,借自汉语山名“五台”;其三,借自梵语山名 udaya。正如二氏所言,由于这句偈语文意不明,故而他们采用了一种自认为较可信的说法,舍前二说而独采第三种解释,译作:“udaya[山]周围有被称作‘智慧’的大王的领地(或国家)。”

我们知道,Udaya-giri(乌达雅山)地处印度中部博帕尔(Bhopal)附近,在印度教历史上颇负盛名。笈多王朝时代,君主旃陀罗笈多二世(Chandra Gupta II)曾于401—402年在这里修建了著名的毗湿奴(Visnu)神像。然而在佛教历史上,该山没有什么名气和影响,笔者愚陋,从未见此山在何种汉译佛典中出现过,而回鹘人对佛教的接受又主要通过汉译佛典,所以将回鹘文《建塔功德记》中的 uday 解释为 Udaya 山有点让人匪夷所思。

这里再看 udyāna 一词。该词本意为“花园”,作为地名,指代的是巴基斯坦北部斯瓦特(Swāt)河岸一带的乌长那国(《大唐西域求法高僧传》卷上)。汉文史籍又写作乌仗那国(《大唐西域记》卷3)、乌菟国(《新唐书》卷221)、乌长国(《法显传》)或乌伏那国(《新唐书》卷221)等。^[1]这里虽为佛教兴盛之地,但不闻该地与

所谓的“智慧大王”有多少关联,况且, *udyāna* 的写法也与回鹘文 *uday* 相去较远,故不为学界所接受。

那么, *uday* 一词当作何解释呢? 窃以为应将之与偈语中出现的“*bilg? äatlıy uluγ xan*(被称作‘智慧’的大王)”联系起来考虑。

何为“智慧大王”? 在佛教万神殿中,最容易使人联想到的无疑是文殊菩萨。该菩萨是三世诸佛之母、释迦牟尼的九世祖师,是般若智慧的化身,号称“智慧第一”。《大日经》曰:“此菩萨与普贤为一对,常侍释迦如来之左,而司智慧。”他顶结五髻,以表大日之五智;手持五剑,以表智慧之利剑;驾狮子以表智慧之威猛。因佛教经典《大方广佛华严经·菩萨住处品》、《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼》等称印度东北方有“清凉山”,山有五顶,为文殊菩萨住处。而山西东北部的五台山由于“岁积坚冰,夏仍飞雪,曾无炎暑”,^[2]故被称为“清凉山”,其地又恰处印度东北方,且兼有五顶,故而被中土僧徒附会为文殊菩萨的道场。^[3]

五台山由是而得以名扬天下,形成了以五台山崇拜和文殊信仰结合为核心的独特的宗教文化现象,影响极大,流风广被西夏、辽朝,以至东方的日本、朝鲜等许多地区。

考虑到这些因素,我们便会很自然地将 *uday* 与五台山联系起来了。

将 *uday* 解释为汉语“五台”的音转是否合乎回鹘语之语法规则呢? 从语音学角度看,答案是肯定的。首先,在回鹘语中, *d* 和 *t* 是混用的,可以互代,尤有进者, *t* 在元音和浊辅音后常浊化为 *d*, 如成吉思汗次子察合台在酒泉发现的回鹘文《重修文殊寺碑》中就被拼写成 *čayaday*。^[4] 诸如此类在回鹘文文献中俯拾皆是,无须饶舌;其次,汉语“五”在回鹘语中音转作 *u* 也是有据可寻的。“五”,《广韵》疑古切,疑母遇摄姥韵,拟音 * *ngu*,《中原音韵》变读为零声母鱼模韵,拟音 * *u*。故元代回鹘文文献中之“五”音转为拟音 *u*,“五台”音转为 *uday*,在语法上是不存在任何障碍的。庆幸的

是,在一份迄今尚未刊布,内容不甚明确的回鹘文佛教颂诗(编号为 T III 73, U 5791)中,我们赫然可见 *udayšan* 一词,^[5]显然应指五台山。为笔者的推论提供了进一步的证据。

作为文殊菩萨显灵说法的道场,五台山与观音菩萨道场普陀山、普贤菩萨道场峨眉山、地藏菩萨道场九华山一起,被并称为中国佛教四大名山。推而论之,偈语中 *uluš* 就相应地当译为“道场”,而非“领地”或“国家”。如是,这两句偈语则可译之如下:

五台[山]一带是被称作“智慧”的大王(即文殊菩萨)的道场。

文殊菩萨是深受回鹘佛教徒尊崇的,这从 19 世纪末 20 世纪初以来相继出土、刊布的回鹘文文献中可得到充分的反映,如敦煌发现的回鹘语文献中就有这样的赞语:

……*bu altı yegimi bodisawat-lar alqu tüzü tüzün man Čuširi bodisawat*

……这十六位菩萨皆尊文殊菩萨。^[6]

密藏经典《文殊所说最胜名义经(Maṅju? rīnāmasaṅgīti)》的回鹘文译本残片(均为木刻本)在吐鲁番一带也多有出土,今天已有 40 余件残片得到刊布。^[7]其中,编号为 M14 (U 4759)的回鹘文印本题记即明白无误地诠释了回鹘佛教徒对文殊菩萨及相关经典的景仰之状:

ariš arıy bo nama sangit nom ärrdini; a Čari kši karunadaz sidu üzä aqdarılmıš-ı; adın Č i y mungadın Č i y taydu-taqı aq stup-luy uluy vxar-ta; adruq šim šipqan-lıy bars yıl yitin Č ay-ta; alqu-sı bar Č a ala-sızın tüzü yapa; adaq-ınga tägi uz yarašädgüti bütürıldı :: sadu sadu;^[8]

神圣的法宝《文殊所说最胜名义经》由司徒迦鲁纳答思(Karunadaz)总监翻译,在大都(Taydu)大白塔寺(Aq Stup-luy Uluy Vxar)内于十千的壬虎年(šim šipqan-lıy bars yıl,即 1302

年)七月将其全部译出,未加任何删节,工作进行得完满细致。善哉!善哉!

因此之故,在敦煌、吐鲁番出土的回鹘文书信中,既有求《文殊所说最胜名义经》者,^[9]也有请文殊菩萨像者。^[10]《文殊所说最胜名义经》在元代又由释智依梵文译为汉文,名曰《圣妙吉祥真实名经》,回鹘人又依该新汉译本对其作了注音。有关写本在吐鲁番也多有发现,现知的残片已达9件。其中8件(编号分别为 Kr. IV 271、Kr. IV 666、Kr. IV 821、Kr. IV 819、Kr. IV 817、Kr. IV 291、Kr. IV 285、Kr. IV 309)度藏于圣彼得堡,^[11]1件存柏林。^[12]这些回鹘文汉语注音本的发现,一方面说明当时回鹘佛教界存在着用汉语诵经的情况,同时也体现了回鹘人对该经的偏爱,因为在为数众多的回鹘文佛经写、刻本中,汉语注音本毕竟是相当稀见的。

同时,《文殊师利成就法(Mañjuśrīsādhana)》也被译成回鹘文得到传播,其子遗在吐鲁番一带也有出土,从文末题跋看,它是由一位名叫括鲁迪·桑伽失里的回鹘佛教徒由吐蕃语译成回鹘文的:

man čuširi-niṅ sadanası čoqdu yarlıy üzä qoludı sanggäširi
tangrıdı tüpüt tilintün ävirdim

《文殊师利成就法(man čuširi-niṅ sadanası)》,括鲁迪·桑伽失里(Qoludı Sanggäširi)遵命据吐蕃语(tüpüt til)翻译。^[13]

这些地下出土材料反映了回鹘人对文殊菩萨的崇拜,有力地支持了我们把 uday 视作五台山的比定。值得注意的是,汉文史料也反映出回鹘僧侣对五台山的崇拜:

[景德四年(1007)]十月,甘州夜落纥遣尼法仙等二人来朝,献马十匹,且乞游代州五台山,从之。^[14]

同样的记载又见于《宋史·回鹘传》。元代回鹘女喇嘛舍蓝

蓝还曾在五台山修建寺庙。据载：

舍蓝蓝，高昌人……仁宗之世，师以桑榆晚景，自谓出入宫掖数十余年，凡历四朝事三后，宠荣兼至，志愿足矣，数请静退居于宫外，求至道以酬罔极。太后弗听，力辞弗已，诏居妙善寺，以时入见，赐予之物不可胜纪。师以其物并寺于京师，曰妙善。又建寺于台山，曰普明，各置佛经一藏，恒业有差。^[15]

舍蓝蓝所建普明寺何在？今已无从考究。但该寺所在的台山，当系五台山之省称。五台山距京师不远，在元代又是藏传佛教的兴盛之地，元代九帝一主，就有七帝曾作佛事于五台山，作为中宫女喇嘛，舍蓝蓝于此建庙自为情理中事。而史书的记载也证实了这一推想。如元好问《台山杂咏十六首》有言“好个台山真面目”之语。^[16]明穆宗于隆庆三年（1569）撰《重修圆照寺碑记》，文称：“自□□师法王张兼管台山提督□□公、高僧天玺，同协阜平县长者孙儒、弟孙孜昆，携金币躬诣台山凤林院，天大师修建。”^[17]是为确证。在藏传佛教信徒的心目中，一生以能去西藏熬茶礼佛，去塔尔寺、五台山朝圣为最大荣幸，即使倾家荡产也在所不惜。看来，这种习俗在回鹘中亦应是存在的。

通过上面的论述可以看出，不管是汉文还是回鹘文文献，都真实地反映了五台山崇拜及文殊信仰影响在回鹘中的深入与广泛。

注 释

[1] 参见[唐]玄奘、辩机著，季羨林等校注《大唐西域记校注》，北京：中华书局，1985年，第271页；[唐]义净著、王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》，北京：中华书局，1988年，第100页。

[2] [宋]释延一《广清凉传》卷上。

[3] 崔正森《五台山佛教史》（上），太原：山西人民出版社，2000年，第49—52页。

[4]耿世民《新疆文史论集》，北京：中央民族大学出版社，2001年，第338页。

[5]P. Zieme, Zur Buddhistische Stabreimdichtung der Uiguren, Berlin, 1985, S. 144.

[6]杨富学、牛汝极《沙州回鹘及其文献》，兰州：甘肃文化出版社，1995年，第130页。

[7]G. Kara und P. Zieme, Die uigurischen übersetzungen der Guruyogas 《Tiefer weg》 von Sa-skya Pazfita und der Ma? ju? rñāmasamgiti (= Berliner Turfantexte VIII), Berlin 1977, S. 81—121, Taf. 27—50; G. Kara, Weiteres über die uigurische nāmasamgiti, Altorientalische Forschungen 8, 1981, S. 227—236.

[8]P. Zieme, Zur buddhistische Stabreimdichtung der alten Uiguren, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 29/2, 1975, S. 198—199.

[9][日]森安孝夫著，杨富学、黄建华译《敦煌出土元代回鹘文佛教徒书简》，《敦煌研究》1991年第2期，第38—39页。

[10][日]梅村坦著，杨富学译《中华人民共和国藏回鹘文写本》，《西北民族研究》1993年第2期，第154页。

[11][日]庄垣内正弘，“ウイグル文字音写された汉语佛典断片について——ウイグル汉字音の研究——”，《言语学研究》第14号，京都，1995年，第65—88页，图版A—F。

[12]P. Zieme, A Fragment of the Chinese Ma? ju? rñāmasamgiti in Uigur Script from Turfan, 《内陆アジア言语の研究》第11卷，1996年，第1—14页。编号为Ch/U 8021 (MIK 028476) [T II 1435]。

[13][日]小田寿典，“ウイグル文文殊师利成就法の断片一叶”，《东洋史研究》第33卷第1期，1974年，第86—109页。

[14]《宋会要辑稿·蕃夷四》，北京：中华书局影印本，第7715页。

[15][元]念常《佛祖历代通载》卷22，《大正新修大藏经》第49册，第2036号，第734页下。

[16]周祝英编《五台山诗文撷英》，太原：山西人民出版社，2000年，第12页。

[17]周祝英编《五台山诗文撷英》，第355页。

《佛说摩利支天经》信仰内涵初探 ——从郑和施刻《佛说摩利支天经》谈起

陈玉女
(成功大学)

一、前 言

在中国佛教信仰里,《佛说摩利支天经》或摩利支天菩萨,相较于《阿弥陀经》、《金刚经》、《心经》或阿弥陀佛、观世音菩萨等,属于较不为人熟悉的经典与信仰。然而,郑和为何在出使西洋之前选择刊刻流通这部经典?^[1]究竟明代以前《佛说摩利支天经》的流传及其信奉状况为何?又此部经典何时传译于中土,其主要精神及摩利支天菩萨的特质如何?由于历来相关研究的缺乏,因此对于前述诸问题,尚难透过有力的研究而予以明确的认知。故本文对摩利支天菩萨信仰,也仅能就目前所搜罗的相关史料进行初步的探讨。藉此,以期对摩利支天菩萨的信仰内涵及其于中国境内的流布作一概括性的解析,进而对郑和何以选印《佛说摩利支天经》的历史背景及其动机,提供较具体而详实的说明。

二、明代以前《佛说摩利支天经》的传译

《佛说摩利支天经》,各藏经所收录者,有称《佛说摩利支天菩

萨陀罗尼经》、《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒经》、《末利支提婆华鬘经》、《佛说大摩里支菩萨经》、《摩利支天经》等者,以下本文统称《摩利支天经》。摩利支,梵名 marici,西藏名 hcd-zer-can-ma,又名摩里支、末利支,译作“威光”或“阳焰”。一称末利支提婆 maric-deva,亦称摩利支天菩萨。据《图像抄》卷 10 释意:“摩利支菩萨,此云威光。”^[2]经云:“无人能见,无人能捉,乃以阳焰为神也。”摩利支为此隐形法之本尊,行此法可避免一切危难。摩利支天原本在《薄伽梵歌》中被视为风神主,或视为火星、梵天之子,又被视作七大仙之一迦叶波仙之父,日人大村西涯指称:“摩利支者,在婆罗门教,为梵天所生波罗闍钵底(Praja-pati.)之一尊。生迦叶波大仙 Kasyapa mabarsi,出于摩奴法典及摩诃婆罗多。”^[3]为古印度庶民所崇拜,后混入佛教,印度那烂陀寺现存其古像。^[4]

至于《摩利支天经》何时传译于中土?根据《开元释教录》卷 12 上,《有译有本录中菩萨三藏之二》列举《陀罗尼集经》十二卷中的第十卷《诸天卷上》记载:“初摩利支天经第二功德天法,中天竺国菩提寺僧阿难律木叉师、迦叶师等于经行寺翻,流行于唐国。”在第十二卷属“诸佛大陀罗尼都会道场印咒品是灌顶并集会坛法”中,列有《摩利支天经》一卷,下夹注“或加小字,失译。今附梁录拾遗,编入”《陀罗尼集经》。^[5]可知此经属于密教经咒,梁译可能是最早的汉译本。

南朝时代建康与南海诸国往来频繁,有关译经、造像的活动与南海的联系较之西域更为密切。时译经僧多来自中天竺和中南半岛,译出的密教经咒较多;^[6]梁译《摩利支天经》应是此时文化交流下的产物,同时属于密教崇奉的尊像也陆续出现在中土境内的绘画和雕塑之中,举如当时名画家陆探微和张僧繇都曾绘制摩利支天菩萨像。^[7]

至唐高宗永徽三(652)年正月,中印度人阿地瞿多(无极高),大量将梵本携至长安,并开启杂密都部造坛灌顶受法流传于中土

之门。阿地瞿多等自永徽四年(653)三月十四日起,于慧日寺,从金刚大道场经中撮要抄译,集成十二卷,同年四月十五日完成《陀罗尼集经》的编译;而《摩利支天经》即是集经所收录之一经。“集经原本金刚大道场经,元于那烂陀寺成,而大菩提寺亦传其法,乃谓杂密教法,主于中天竺摩揭陀国发达。”^[8]

由此说来,《摩利支天经》属于杂密经典,起源于中印度地区,较早汉译于南梁。而唐阿地瞿多所译“摩利支天法五咒七印,增备殆十倍于梁译经。”^[9]此后,又有唐菩提流支、不空及宋天息灾等各种译本。以下,就藏经及《敦煌宝藏》所收录的《摩利支天经》各译本,整理成表一:“藏经所藏《摩利支天经》之各译本”。

表一:“藏经所藏《摩利支天经》之各译本”

编号	朝代	译者	经名	典处
01	梁	不著译者	《摩利支天经》	收入《影印宋碛砂藏经》第十七函第一六八册,上海:影印宋版藏经会,1936年。
02	梁	失译人名开元附梁录	《佛说摩利支天陀罗尼咒经》	收入《明版嘉兴大藏经》第一册,台北:新文丰,1987年,第241页。
03	梁	失译人名开元附梁录	《佛说摩利支天陀罗尼咒经》	收入《中华大藏经》第二〇册,台北:修订中华大藏经会,1968年,第224—225页。
04	梁	失译人名开元附梁录	《佛说摩利支天陀罗尼咒经》	收入《大正藏·密教部》第二一册,第261—262页。
05			《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》第五册,斯六九九号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),台北:新文丰,1986年,第642页。
06			《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经一卷并序》	收入《敦煌宝藏》第十五册,斯二〇五九号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),第608—609页。
07			《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》第二二册,斯二六八一—号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),第217—218页。
08			《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》第四二册,斯五三九—号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),第341页。
09			《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》	收入《敦煌宝藏》第四二册,斯五三九二—号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),第341页。
10			《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》第四三册,斯五五三一—号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),第232—233页。
11			《佛说摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》第四四册,斯五六一—号(据英国伦敦敦所藏敦煌汉文卷子影印),第17—18页。

编号	朝代	译者	经名	典处
12			《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》第一一三册,伯三八二四号(据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印),第163—164页。
13	唐	三藏法师菩提留支奉诏译	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒》	收入《敦煌宝藏》第一二六册,伯三一—0号(据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印),第325—326页。
14			《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒》	收入《敦煌宝藏》第一二六册,伯三一—三六号(据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印),第383—384页。
15			《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒》	收入《敦煌宝藏》第一三〇册,伯三七五九号(据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印),第432—439页。
16	唐	阿地瞿多译	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒》	收入延圣院大藏经局编,《宋版碓砂藏经》第十一册,台北:新文丰,1987年,第596—601页。
17	唐	开府仪同三司特进试鸿胪卿萧国公食邑三千户赐紫赠司空谥大懿正号大广智大兴善寺三藏沙门不空奉诏译	《末利支提婆华鬘经》	收入《大正藏·密教部》第二一册,第255—258页。
18	唐	大兴善寺三藏沙门不空奉诏译	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒》	收入《大正藏·密教部》第二一册,第258—260页。
19	唐	三藏沙门大广智不空奉诏译	《佛说摩利支天经》	收入《大正藏·密教部》第二一册,第260页。
20	唐	大兴善寺三藏沙门大广智不空奉诏译	《摩利支菩萨略念诵法》	收入《大正藏·密教部》第二一册,第284页。
21	唐	三藏沙门大广智不空奉诏译	《佛说摩利支天经》	收入《新编编本乾隆大藏经》第五七册,台北:新文丰,1991年,第305—308页。
22			《摩利支天一印法》	收入《大正藏·密教部》第二一册,第284页。
23	宋	西天译经三藏朝散大夫试鸿胪少卿明教大师臣天息灾奉诏译	《佛说大摩里支菩萨经》七卷	收入《大正藏·密教部》第一册,第262—284页。
24	宋	袁正己正书李奉圭画像安仁祥刻	《宋佛说摩利支天经》《封面题名:旧拓佛说摩利支天经造像》宋乾德六年十月建	台北:中央研究院历史语言研究所傅斯年图书馆善本室藏。

将以上《摩利支天经》各译本之经文相互参照比对,就属《敦煌宝藏》所辑录的《摩利支天经》或《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》最为简略。这些经文,大抵以编号“13”唐菩提留支所译《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》为底本,惟其间有几字之差,可能缘于抄经

供养人的漏抄或省略所致。有关时人抄经供养之实,可经由编号“06”唐懿宗咸通初年张休的《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经一卷并序》,及编号“14”《佛说摩利支天陀罗尼咒经》跋尾注明:“衙李顺不一心供养,清信佛弟子郎度押”等字,获得印证。

至于编号“17”唐僧不空译《末利支提婆华鬘经》一卷,与《陀罗尼集经中》收录的《摩利支天经》属同本异译,而现今所藏之译本稍嫌简略,但亦是释尊所说的种种咒及成就法。又编号“18”不空所译的《摩利支天菩萨陀罗尼经》一卷,亦是释尊说三咒及成就法,而编号“19”不空所译的《摩利支天经》便是《摩利支天菩萨陀罗尼经》之异本。赵宋天息灾译《佛说大摩里支菩萨经》全七卷,至此摩利支法起了极大变化。^[10]根据《佛祖统纪·法运通塞志》宋高宗建元元年(1127),沙门志磐记述:

摩利支天经,藏中凡三译,唯本朝天息灾本咒法最多。仁宗亲制圣教序以冠其首。^[11]

又明成祖永乐元(1403)年姚广孝题记郑和所刻《佛说摩利支天菩萨经》言:

佛说摩利支天经,藏内凡三译。惟宋朝天息灾所译者七卷,其中咒法仪轨甚多,仁宗亲制圣教序以冠其首。然而流通不广,以广流通者,惟此本乃唐不空所译,其言简而验,亦多应菩萨之愿力。^[12]

此处所言,《摩利支天经》藏中凡三译,应指唐菩提流支、不空及宋天息灾等三种译本。宋天息灾译本所载咒法仪轨虽是最多,然以唐不空之《摩利支天经》译本较为简洁,故自宋以后较他译本广为流通。

三、明代以前摩利支天菩萨的信奉

南宋高宗初年志磐言:“虽未闻行其法者,而菩萨之缘已

开。”^[13]此言,也许只能说是当时中土信奉摩利支天法者尚未普及,非全无奉行之人。南朝梁时《摩利支天经》已汉译,且当时之名画家陆探微与张僧繇已绘制摩利支天菩萨像,而“僧繇画释氏为多,盖(梁)武帝时崇尚释氏,故僧繇之画,往往从一时之好。”^[14]由此可见,梁武帝见过张僧繇所画之摩利支天菩萨像或是念诵过《摩利支天经》,应非过当之论。

而唐时,玄宗入灌顶坛时受摩利支天护身要法,因为经云:“国王大臣一切人等有诸难时,诵此陀罗尼远离诸难。”^[15]而代宗宝应元(762)年十月十三日,不空为“皇帝祝佛顶陀罗尼一本”,^[16]“为王子御护被进。”^[17]因为经云:“以金银白檀等刻作菩萨像,如天女形,长半寸或一寸,或戴于顶上,或置衣中,不逢灾难。于怨家处决定得胜,鬼神恶人无能得便。”^[18]得见不空之所以为代宗授摩利支天法,不仅可以御护皇身延长圣寿,亦可护佑国祚。也许因为具有护王法力,故多密授于宫中,较少流布于民间。

《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经一卷并序》(表一:编号“06”),为唐浙江山阴县人张俅自序己身奉行摩利支法的感应。他“因游紫□(□表脱漏或难以辨读之字)于云□□□□□□览此经,便于白绢上写得其咒,发心顶戴。”唐懿宗“咸通元年(860)十一月内,其□大风,因有缘事,将□□□□北岸。其日冒风步行,出朔方北蹊门,更与一□□□□,粗心不识冻凌之病,投入龙河。同人一行朱□□便入冻孔,俅见前人逼冰,抽身便回。不逾一□□凌,亦寻陷身且不没,脚下如有人提其双□□□须臾得岸,乃自踊身上得凌床。”此后,于凉州遇贼亦安然度过,张俅自言:“往返贼路前后三二十出不曾输,此皆(摩利支天)菩萨加持力也。固为此序,将劝后□□□……。”因为经云:“若有人能书写读诵受持之者,若着髻中,若着衣中,随身而行,一切诸恶皆悉退散,无敢当者。”张俅因确实奉行摩利支天经咒而得如上感应。又编号“14”《佛说摩利支天陀罗尼咒经》跋尾,题“清信佛弟子节度押衙李顺子一心供养”

等字,并附如下一位衙官信士捧花供养菩萨图,正可说明信奉摩利支天菩萨之情。



图1 节度押衙信士捧花供养摩利支天菩萨图

北宋时,汝南袁正己正书,《宋佛说摩利支天经》(表一:编号“24”),并由李奉圭画摩利支天菩萨三尊像,安仁祚刻石,前摄节度使推官刘知讷“施石”,于太祖乾德六年(968)十月十五日施主徐知舜建“其(摩利支天)经永在监内流传”。监内指的是北宋京兆府国子监,《摩利支天经》受国家教育机构尊奉如此,想必不违朝廷圣意。仁宗时,还为天息灾译本御制序。南宋初年僧志磐虽然仍说“未闻行其法者”,然自南朝梁、唐至北宋的信仰实例看来,皇室、官家似乎成为崇奉摩利支天菩萨的主要信者。当宋高宗南渡时,隆佑太后“求护身法于道场大德,有教以奉摩利支天母者。”及定都建康时,“念天母冥护之德,乃以天母像奉安于西湖中天

竺。”^[19]

高宗建炎二年(1128)三月,唐州泌阳尉李珣遇北虏入寇,半夜惊慌逃匿,惶恐至极,向人请教:“何法可免?”人教之:“能旦旦念摩利支天菩萨七百遍,向虚空回向天曹圣贤,则死籍可销,可免兵戈之厄。”李珣奉行,终免于死,“自是不辍诵持,转以教人,皆得免难。”^[20]又金宣宗贞佑初年(1213),山西忻州刘军判,“闻朔方人马动”,于是“家诵摩利支天咒,及州陷,二十五口俱免兵祸”,唯独一奴不信,当敌军兵临城下,此奴始诵摩利支天咒,后亦得逃脱。刘军判一家人南渡后,居浙江永宁,即施此咒。^[21]

由前述例子,得知南宋时期因政局关系,促使摩利支天咒在中土获得较多信众的奉诵,而健康或江南一带似成摩利支天菩萨信仰较为重要的地区,随着南渡人士企求偏安稳定的心情,对此经咒、信仰之需求亦逐渐提高;正如志磐所言:“今兹中原多故,兵革未销。”希望“士夫民庶有能若终身若全家行此解厄至简之法,吾见天母之能大济于人也。”^[22]

四、摩利支天菩萨之图像

前述有奉摩利支天菩萨像者,究竟摩利支天菩萨之造型为何?南朝梁时陆探微、张僧繇已绘制出摩利支天菩萨像,宋之御府尚搜藏其像,时至今日,虽经搜寻,未能得见这两幅画像。根据各译本之相关记述,摩利支天菩萨形象,大致可归纳出以下三大类型:

一、天女像

根据不空译,《末利支提婆华鬘经》云:

作天像法,其像二手,左一手屈臂向上平横,当左乳前把拳,拳中手把拂,形如讲法师高座上所把形,于其拂中作西国万(卍)字文形,亦如佛像胸上字。字四曲内各作日形,一一着之着四个日形,其拂上作焰形,右一手身臂及指解垂下。^[23]

二、三尊像

又于不空译,《佛说摩利支天经》述及:

刻作摩利支菩萨像,如天女形,于莲花上或立或坐,头冠璎珞种种庄严极令端正。左手把天扇,其扇如维摩诘前天女扇。右手垂下扬掌向外,展五指作与愿势。有二天女各执白拂侍立左右。

就以上所描绘之摩利支天女像和摩利支三尊像,可以《图像抄》卷10《图一二四·摩利支天》(日本高野山真别处圆通寺藏本)、京都圣泽院所藏《摩利支天像》之天女形象(图2、3)及《别尊杂记》卷53《图二八六·摩利支》(京都仁和寺藏本)之三尊像(图4)作一参照。^[24]



图2 摩利支天女像(一)(日本高野山真别处圆通寺藏本)



图3 摩利支天女像(二)(京都圣泽院藏本)

图3为摩利支天二臂天女图像,右手执扇,左手托其扇柄,座于椅子之上,着天女特有的羯磨衣。据分析所得,此图可能是原画或者是高丽写本,为十四世纪前半期之作品;受中国自宋以后盛行

摩利支天菩萨信仰之影响所致。^[25]



图4 摩利支天三尊像(京都仁和寺藏本)

图4为摩利支三尊坐像,而前揭北宋袁正己正书《宋佛说摩利支天经》并李奉圭画摩利支天菩萨像,则是三尊立像,持扇、执拂,踩立于云端之上,三尊呈现宫中贵妇形象,极具中原画风。此碑文画像出土于陕西长安,本文则参照台北中央研究院历史语言研究所傅斯年图书馆善本室所藏之拓本。

三、三面多臂摩利支天菩萨像

此类型又可分成,三面八臂或三面六臂乘猪像及三面八臂或三面六臂非乘猪像。而三面八臂乘猪摩利支天菩萨像,可参照《图像抄》卷10《图一二五·摩利支天其二》(高野山真别处圆通寺藏本)及《别尊杂记》卷53《图二八五·摩利支像》(京都仁和寺藏本)(图5)。

(高野山真别处图通寺藏本)



(唐本·京都仁和寺藏本)



图5 三头八臂摩利支天菩萨像

三面八臂像,按京都仁和寺藏本标注:“此像唐本也”。然于唐阿地瞿多、菩提留支或不空等译本里未见载此作像。宋天息灾译本则陆续得见相关图像之描述,于前揭《佛说大摩里支菩萨经》卷一提及:

观想日月光明,如是日月成摩里支菩萨。而彼菩萨手执针线,缝恶冤家口之与眼令不为害。^[26]

同卷又载:

次别明成就法。令彼行人先作观想,想彼摩里支菩萨坐,金色猪身之上身,着白衣顶带宝塔。左手执无忧树枝,复有群猪围绕,作此观已。^[27]

依此行法,冤贼等难不能侵害。又

观想摩利支菩萨。作忿怒相,面有三目(,)一作猪面利牙外出。舌如闪电,为大恶相。身出光焰周遍照耀,等十二个月光,体着青衣偏袒青天衣,光如大青宝等,身黄金色种种庄

严。臂有其八,右手执金刚杵金刚钩,左手持无忧树枝绢索,顶戴宝塔,立月转内。右足如舞蹈势,左足踏冤家身。阿闍梨念诵真言作忿怒像。^[28]

行此法,可以降伏冤家之人拥护自众。而手持绢索、钩,意指牵引冤家之人,“如是观已可一百由旬内,或男或女为冤之者接来降伏。”^[29]综此三面三眼八臂乘猪像所持器物,则左手持绢索、弓、无忧树枝及线,右手持金刚杵、针、箭及金刚钩等,而手持金刚杵表发大勇猛之心。^[30]

而三面三眼六臂乘猪像所持器物,分别是左手执弓、无忧树枝及线,右手执金刚杵、针和箭(图6)。此图取自清乾隆年间丁观鹏奉诏临摹宋大理国张胜温《梵像图》绘制成的《法界源流图》^[31]中编号50《摩利支菩萨》像。



图6 三面六臂摩利支天菩萨像(取自《法界源流图》)

《秘殿珠林石渠宝笈续编》,《宋时大理国描工张胜温画梵像》记载本幅图像里有“南无摩梨支佛母”,但丁观鹏所见《宋时大理国描工张胜温梵像图》上,并无摩利支天菩萨图像,现存可见之《梵像图》卷上仅于南无秘密互普贤后,补入“南无摩梨支佛母”之名。^[32]此即李霖灿所考证的(107)图“无题名,似为摩利支佛母,与摩利支乘坐金色猪身之上,身若白衣,顶戴宝塔,左手无忧相华枝,复有群猪围绕”之著录相合。^[33]此描述与图七有些微的差距,并无群猪围绕,而是摩利支天菩萨右脚踏于猪身上,下有一猪形人双手举宝珠。群猪形象,于明永乐间泥金写本《大乘经咒》第四册第五幅的摩利支天菩萨插图,得见此景象。如图7所示,为三面八臂的乘群猪形象,头戴毗卢遮那佛宝塔,项挂无忧树华鬘,左第一只手执金刚杵、第二只手执针、第三只手执弓、第四只手执金钢索,右第一只手执金钢杵、第二只手拿线、第三只手执箭、第四只手持钩,座于七只猪所拉之车座上。^[34]



图7 三面八臂乘七猪摩利支天菩萨座像(取自《藏传佛教金铜佛像图典》,图版 no. 330)

丁观鹏所临摹出的《摩利支菩萨》像及其摆置顺序,是在章嘉国师指导下所整理出来的,^[35]与大理张胜温《梵像图》原卷所画是否雷同,不得而知。但就李霖灿论证的,《梵像图》的摩利支佛母像应与图五、六、七之三面八臂或三面六臂乘猪摩利支天像相去不远,同属藏传密教图像系统。而三面多臂乘猪摩利支天菩萨像在中国喇嘛教系统下,尚有下列各种称呼及造型。^[36]

1、“十臂积光佛母”,呈现两种形象:一、立七猪车上,五面十臂。二、立七猪车上踩踏二魔力,三面八臂。

2、“八臂积光佛母”,立像,三面八臂。

3、“光明妃”,坐七猪车上,三面八臂。

4、“二臂积光佛母”,坐于象背的莲花座上,一面二臂。

5、“黄积光佛母”,坐于猪背的莲花座上,一面二臂。

6、“十二臂积光佛母”,呈忿怒明妃相,立猪车上,三面十二臂。

7、“壁组积光佛母”,两脚各踏一魔。

8、“金刚性王积光佛母”,呈忿怒明妃相,怒发,立于猪车之上,六面(顶上一面)十二臂。

此外,属三面多臂非乘猪摩利支天像者,在四川大足石窟北山多宝塔第33号摩利支天女像,三头六臂立乘于象车之上。此像造于南宋绍兴十八年(1148),左手分别持托风火轮、弓、盾,右手各持剑、械残、长矛,均属战斗兵器,其左右下侧立有男女供养人像十一名(图8)。^[37]与图九极其相似的大足石窟北山佛湾第130号摩利支天女龕之图像,别称八臂天女窟,出现北宋及南宋建造之两种不同说法,然确切年代当于宋代无误。^[38]三面八臂,顶戴宝塔,手执兵器,乘坐战车降伏敌人(图9)。图九与图十之摩利支天菩萨呈现勇猛战士的形象,颇与前述南北宋之际,“中原多故,兵革未销”,百姓倚重摩利支天菩萨的守护以免战祸威胁之情相吻合。



图8 大足石窟北山多宝塔第33号摩利支天女像^[39]



图9 大足石窟北山佛湾第130号摩利支天女龕图像^[40]

在四川安岳石洋乡华严洞三圣窟口右侧之摩利支天像(图10),呈三头六臂,结趺端坐像。据研究指出,此摩利支天像与不空绢索观音像相同(图11)。也许与摩利天菩萨持绢索有些微的相关,又不空绢索观音像也有三面六目、三面六臂之作像;三面即“当中正面熙怡微笑,首戴宝鬘,左面嗔怒齿咬下唇,右面可畏狗牙上出”,与摩利支天三面造型极其雷同。^[41]若对照图十一、十二,三面形象已无分别,看不出猪、狗之脸面有何不同的造形。再次,摩利支天菩萨具有护国护王之思想,与不空绢索观音作为帝王统治之意识形态,有着异曲同工之妙。^[42]或许基于上述诸因素的雷同性而出现造像上的混同,关于此问题尚待更深入的探究与厘清。



图 10 华严洞三圣窟口右侧
摩利支天龕(明)^[43]



图 11 不空罽索观音像(明)^[44]

五、郑和施印《摩利支天经》的背景与动机

前述中,涉及明初摩利支天菩萨信仰之记载者,一为张胜温《梵像图》的收藏,二为永乐年间完成之《大乘经咒》上摩利支天菩萨的插图。张胜温《梵像图》卷于洪武年间为僧德泰藏于南京大天界寺中,明初见过此画卷的,根据史料得知,有翰林学士宋濂为此画卷题跋,还有洪武十一年(1378)天界禅寺住持释宗泐及洪武十二年(1379)释来复的题记。^[45]宗泐及来复都是洪武初年被招聘至南京的儒僧,尤其是宗泐最受明太祖的敬重,直呼他为“泐秀才”。而宗泐可能是后来间接促进郑和施印《佛说摩利支天经》的人物之一,何以如是推断?因为宗泐曾经荐举为郑和题记施印《佛说摩利支天经》的僧道衍姚广孝。

道衍之所以能够任事燕王府,乃至参与永乐朝政之擘画,主要还是源于明太祖网罗儒僧入仕政策的施行。^[46]洪武十五年(1382)诏选高僧分侍诸王时,道衍被选任为北平庆寿寺住持。同年孝慈(马)皇后崩逝,亲王纷纷奏请僧人修斋超渡,此时由太祖所厚爱的僧人左善世宗泐季潭向燕王推举道衍。入侍后,道衍甚受燕王礼遇。后因靖难之功,于成祖即位之初,被命为僧录司左善世。至永乐二年(1403),册立皇太子时,拔擢道衍为太子少师,并赐名广孝。^[47]姚广孝不仅在佛教相关事宜上,或是朝政事务上,都是成祖身旁得力的咨询人物。

另一方面,出身于云南昆阳州马哈只之回教家庭的郑和(1371—1434年?),于洪武十五年(1382),年约十一,为明朝征南大将军傅友德部下俘虏至京,入宫后,净身为阉童。随即于洪武十七年(1384)被选入北方燕王藩邸。不管是服侍藩邸期间,或是在成祖即位后于宫廷的长期岁月里,势必多少受到内廷或藩府中宦官信佛的影响。所谓:“佛氏为中宫及大珰所信向”,^[48]又言:“中官最信因果,好佛者众,其坟必僧寺也。”^[49]对郑和而言,这股回荡于宦官之中的信仰力量,很难予以漠视。^[50]

而燕王藩邸,有前述僧人道衍随侍其间,道衍比郑和早两年人侍燕王府,其平日与郑和关系如何?是否影响郑和日后皈依佛教、乃至从事刻经、施藏以及建盖佛寺等崇佛行为?对此,并无诸多直接史料可资印证。然据姚广孝题记《佛说摩利支天经》记载:

今菩萨戒弟子郑和,法名福善,施财命工(部)刊印流通,其所得胜报,非言可尽矣。一日怀香过余请题,故告以此。永乐元年(1403)岁次癸未秋八月二十又三日,僧录司右善世沙门道衍。^[51]

从郑和入燕府,至姚广孝为其写题记,郑和与姚广孝共事一主前后也历时十九年,又两人同是靖难之役之功臣,双方应当有某种程度的认识。而郑和之所以被委任出使西洋的重责,想来与参与成祖

决策的姚广孝不无关系。又题记中言郑和“一日怀香过余请题”等，一一显示两者关系匪浅。^[52]

身为国师的姚广孝，在面对即将出使西洋的郑和时，除了国家提供必要的船只、人力、物力等资源外，势必要为郑和远洋的精神依靠擘画一番，建议崇奉能够庇佑其远航风平浪静、平安归来的护法神明，才是当务之急。因此，郑和选择《摩利支天经》的刊印或摩利支天菩萨的崇奉，极可能与姚广孝的提议，甚至与当时皇室所信奉的藏传佛教有着相当大的关系。^[53]

前述里，得见中国崇奉摩利支天菩萨者，多为王官贵人，尤为皇室所尊奉；据史料所得，摩利支天菩萨像似乎是历代御府中较常见的佛像之一，这应该与其具护国护王的政治色彩有关。而奉持摩利支天法可免一切灾难的历史经验，想必成祖或秉承皇意的郑和都渴望藉助摩利支天法，以求顺利完成航海任务才是。摩利支天法属密教法，明初宫内仍旧承袭元代信奉密教之习，内府设有三经厂；即汉经厂、番经厂、道经厂，由宦官掌管内廷之佛、道教事务及其庆典仪轨。当中番经厂，则“习念西方梵呗经咒，宫中英华殿所供西番佛像，皆陈设近侍司其香火。”^[54]此处所言西方梵呗经咒、西番佛像，多指藏传佛教系统的经咒与佛像。

至于番经厂西方梵呗经咒的教授者，大多聘请修习藏传佛教的大喇嘛担任，像明太宗时，随同乌思藏国葛哩麻大法王“贡方物，来我中原”的西天大喇嘛桑葛巴辣，乃中天竺人，“游五天竺，参习秘密最上一乘，以抵西番乌斯藏”，皈依明朝册封的“圆融妙慧净觉弘济辅国光范衍教灌顶广善西天佛子大国师光无隐上师”葛哩麻大宝法王座下，进入中原以后，赐居南京西天寺。永乐十四年（1416），招居北京崇恩寺。不久，又奉成祖命，于“内府番经厂教授内臣千余员学习梵语、真实名经诸品、梵音赞叹，以及内外坛场。”番经厂内臣人数之众，由此可见一斑。凡遇朝廷“修设秘密斋筵”，桑葛巴辣则偕同无上师预会，“或得掌坛，或辅弘宣，善满

主口四灌顶戒,以广发扬密乘”。凡宫内举办法事,“本厂内官皆戴番僧帽,穿红袍,黄领黄护腰,”宛如喇嘛僧供事。^[55]

永乐年间宫内崇奉藏传密教,郑和在此环境下亦受其影响,从其“法名速南吒释,即福吉祥”可以得知。的确,自洪武朝起,明代不少皈依在藏传佛教门下的宦官,法名多加上“吉祥”二字,如“法吉祥、善吉祥”,^[56]“善人罗吉祥、王吉祥、任吉祥、隆吉祥、尹吉祥、刘吉祥、杨吉祥、唐吉祥、郭吉祥、林吉祥、纪吉祥、丁吉祥、王吉祥、高吉祥、吴吉祥、刘吉祥、周吉祥、吴吉祥、冯吉祥、任吉祥、王吉祥”等。^[57]王海涛则指出郑和法名“福吉祥”,“是密教中观音菩萨的名号”。^[58]

永乐年间还完成《大乘经咒》的编辑;汇集汉地民间流传传经咒,以及元代藏传梵本所传译的经咒。这在太祖洪武十六(1383)年时也曾下令进行整理,规定:“今瑜伽显密法事仪式及诸真言密咒,进行考较稳当。”^[59]《大乘经咒》可以说是在此基础上,更进一步的汇集与整理。此部经咒“有永乐御制序”五则,第四册为藏传杂密陀罗尼真言咒之汇编,收有“摩利支天菩萨陀罗尼二叶”。而诸品经咒又是内府各宫眷宦官所广为奉诵信仰。^[60]至此,对于郑和为何选择施印《摩利支天经》的信仰背景,可以获得更确实而合理的解释。

六、《摩利支天经》护航的精神所在

《摩利支天经》对郑和的远航到底能够提供哪些实质的精神支持?上述中,虽陆续可见摩利支天法对旅人所产生的诸多感应,但对其经文内涵及其对郑和出使西洋所发挥的宗教意义,并未予以全面性的陈述。以下,就唐不空译本进行相关问题的探讨。

根据前揭《佛祖统记·法运通塞志》载:“案不空三藏译摩利支天经念诵法”:

一、首念：“南无释迦牟尼佛十声”，“南无摩利支天菩萨十声”。

二、次诵：“我弟子某甲归命三宝、摩利支天菩萨。愿护我身，无人能见我，无人能知我，无人能捉缚加害我，无人能欺诳责罚我，无人能债我财物。不为怨家能得其便”。

三、诵咒曰：“唵摩利支娑缚贺，或百声，或千声”。

四、祈愿：“王难中护我，贼难中护我，行路难中护我，于失道旷野中护我，水火难中护我，刀兵军阵难中护我，鬼神难中护我，毒药难中护我，恶兽毒虫难中护我，一切怨家恶人难中护我，佛实语护我，法实语护我，僧实语护我，天实语护我，仙实语护我。一切处一切时愿常护我。弟子某甲，娑缚贺。”

五、念时配结各式手印，并观“想菩萨作天女形。璎珞庄严坐莲华上”。若能“至心诵此摩利支陀罗尼，不待加功，随诵随成，远离诸难”。如是，诵摩利支天经，便能“行路难中护我”，“远离诸难”。

以上所诵经文与观音信仰所言：“众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦，具足神通力，广修智方便，十方诸国土，无刹不现身，种种诸恶趣，地域鬼畜生，生老病死苦，以渐悉令灭”。若能“一心供养观世音菩萨，是观世音菩萨摩訶萨，于怖畏急难之中，能施无畏”之主要内涵无多大差异（见《妙法莲华经》卷7《观音菩萨普门品第二十五》）。所异者，在于奉行摩利支天菩萨者，可依摩利支天“隐形法”隐遁身形，令敌对者不能见，不能伤，免除一切灾难。这对航行于波涛万浪之中的郑和船队来说，多少可凭添航程中的无畏精神，并化解内心无谓的惶恐与无助。而郑和次次远航均能平安归来，也在在加深其对佛菩萨护佑功德的确信，故以印施藏经作为报答佛恩及再次祈求航行平安之意。

永乐十八年（1420），第六次下西洋前，郑和印施《大藏经》，在其《施印大藏经发愿文》中谈及：“凡奉命于四方，经涉海洋，常叨

恩于三宝。自他俱利答报，四恩均资，三有法界，有情同缘种智者。”^[61]同年亦刊刻《天妃经》（全名《太上说天妃救苦灵应经》）。经中宣扬“若有善男信女能敬奉经咒，不计日辰，或敬心讽诵，或僧道转行持法事或转一遍三遍至七遍，即有祛除灾难，殄灭邪魔，疾病自痊，官灾永息，行兵破镇凶恶自离，……坐贾行商，海途平善”。^[62]察此二者，前者重在报佛恩，后者意在企求天妃庇佑海上平安。

观《天妃经》云：“齐天圣后，观音化身”。“三十二相，相相端成。随念随应，至圣至灵”之经文，可推断这是从《观音菩萨普门品》的“三十二应遍尘刹，百千万劫化阎浮”，“千处祈求千处现，苦海常作度人舟”转化而来。关于观音与女神天妃之间的关系，王海涛有诸多具体的举证，指出妈祖是“观音派生的女神天妃”，“郑和之崇奉天妃犹如崇奉观音，他显然是以供奉观音的规格来供奉天妃”。^[63]所以在郑和航海过程中，不止是摩利支天菩萨，还有观世音菩萨、天妃妈祖等，不管她们是显教或密教，佛教或道教，任其相互融合转换，对郑和来说，只要发挥她们护航的功能，都能成为郑和航行的重要精神支柱。

七、结 论

自南朝《摩利支天经》传译中土之后，至南宋之前，摩利支天菩萨信仰并未广泛普及，多见行于皇室或官宦之中。自南宋以后，由于中原战乱频仍，依赖摩利支天菩萨的信众渐趋转盛。就信仰状况而言，南宋因处偏安局面，故建康、永嘉等江南一带顿时间呈现奉诵摩利支天经咒的热络景象。然综观相关史料所示，信奉者并不局限于少数几处区域，各地均有供养人出现，如山西、河南、江西、浙江、江苏等。再从藏有摩利支天菩萨图像的石窟分布来看，尚包括云南、四川等地。可见它的传播并非呈现面的大量扩展，而

是形成点状式或线状式的部分发展形势。之所以如此,可能与本文多次谈到的,其多为宫内人士流传奉诵之秘密法有关。

摩利支天菩萨具有不可思议的隐身法力,奉行者多于行路中或战乱中获得庇护,能护国护王护身,故为帝王所喜,也为将士所好,在日本同样受到日本武士的信奉。^[64]尊奉摩利支天法者,虽云:“国王大臣一切人等有诸难时,诵此陀罗尼远离诸难。”但因其极具战士特质,以致行此法者,多属皇室贵人、高官武将。而郑和选择刻印《摩利支天经》,一则因行摩利支天法能庇护其航行安全,二则与其身处皇宫显贵的信仰环境有相当关系。

摩利支天菩萨信仰,是否因郑和的施印《摩利支天经》而扩大其社会信仰层,未见相关史料记载。但从郑和航海过程中所施印的佛道经典,得知郑和的信仰是多元且混合的。其施印《摩利支天经》并不表示以摩利支天菩萨为唯一的信仰主体,主要在于藉助摩利支天法所具足的避敌护身之法。而摩利支天菩萨被视为战士之守护神的特质,亦为道教信仰所转借:即位在广东肇庆府的七星岩上,立有一座斗姥像,“名摩利支天菩萨,亦名天后。花冠璎珞、赤足、两手合掌,两手擎日月,两手握剑。天女二,捧盘在左右,盘一羊头,一兔头。”此神像为崇祯年间两广总督熊文灿所造,当“文灿招抚郑芝龙时,使芝龙与海寇刘香大战,菩萨现形空中,香因败灭。文灿以为菩萨即玄女。”^[65]如此看来,熊文灿可能只知摩利支天菩萨具有守护战士的法力,而不知她为密教诸天菩萨之一,反认为是道教的玄女,可见斗姥像原为道教神,只是借取密教摩利支天菩萨的大威神力加赋其身而已。如此雕造而出的佛道混合之斗姥像,又是摩利支天菩萨的另一种形像。反观本文所述的各种摩利支天菩萨形象,也正是各种神性之间相互融合转化而得的结果。

注 释

[1]据姚广孝题记郑和刊印《佛说摩利支天菩萨经》记载,永乐元年(1403),郑和施财命工刊印流通。郑和研究之相关论着中,多指出郑和刊印《佛说摩利支天菩萨经》一事,以证实其为佛教徒,但对于郑和何以选择刊印这部经典的背景并未多加着墨。

[2]《图像抄》(高野山真别处圆通寺藏本),收入《大正藏·图像部》第三册,台北:新文丰出版公司,1983年,第50页。

[3]大村西崖《密教发达志》卷2《阿地瞿多传法译经》,台北:武陵出版社,第212—214页。

[4]望月新亨主编《望月佛教大辞典》,东京:世界圣典刊行协会,1958—1961年,第4764—4765页。前揭大村西崖记载,约当中国宋末以后印度婆罗门教独盛,加上回教的破坏,致使佛教全见灭绝,有遗像流传至今的,据日人高楠箕村指出:出土于那烂陀寺址的摩利支天便是其中之一。

[5]参见[唐]释智升《开元释教录》,收入王云五主编《钦定四库全书笈本六集》,台北:商务,第17—19页。以及大村西崖《密教发达志》卷1《元地及何登之咒法·梁代失译经》,台北:武陵出版社,1993年,第137页。

[6]参见李巳生《成都万佛寺梁代造像艺术特色的形成》,《敦煌研究》1992年第3期,第86—92页。李氏具体论证四川地区于南朝梁时为南朝与印度、东南亚诸国之经济、文化、艺术往来交流的重要地区,而成都万佛寺的佛像造型便呈现出此文化融合的特色;有印度笈多王朝秣菟罗派艺术的影响,同时也出现中南半岛人物的造型。

[7]岳仁译注本《宣和画谱》卷1《道释一·三教钟植氏鬼神附——陆探微传,张僧繇传》,长沙:湖南美术出版社,1992年,第18—19页,22页。

[8]参见前揭大村西崖《密教发达志》卷2《阿地瞿多传法译经》,第212—214页。

[9]参见前揭大村西崖《密教发达志》卷2《阿地瞿多传法译经》,第239页。

[10]大村西崖《密教发达志》卷4《不空译经宣法·摩利支法》,第684页。

[11][宋]志磐《佛祖统纪》卷47,收入《大正藏》第49册,台北:新文丰

出版公司,1983年,第423—3页。

[12]引自徐玉虎手稿《对于郑和下西洋几则新史料之读后感》。

[13]同注[11]。

[14]宋宣和间官修《宣和画谱》卷1《陆探微传》及《张僧繇传》,收入杨家骆编《艺术丛编》第一集,台北:世界书局,1962年,第45—48、49—51页。

[15]《图像抄》(高野山真别处圆通寺藏本),收入《大正藏·图像部》第3册,第50、574页。

[16][唐]释圆照集《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷1,收入《大正藏·史传部》第52册,台北:新文丰出版公司,1983年,第829—c—830—a页。

[17]《图像抄》(高野山真别处圆通寺藏本);收入《大正藏·图像部》第3册,台北:新文丰出版公司,1983年,第50、574页。

[18]参照同前注。

[19]前揭《佛祖统记》卷47,收入《大正藏》第49册,页423—2。

[20]前揭《佛祖统记》卷47,收入《大正藏》第49册,页423—3。

[21][金]元好问纂《续夷坚志》卷2《摩利支天咒》,收入严一萍辑《百部丛书集成》第一函,出版地不详:艺文出版社,1967年,第26页。

[22]前揭《佛祖统记》卷47,收入《大正藏》第49册,页423—3。

[23]收入《大正藏》第21册,第258—3、第259—1页。

[24]《图像抄》卷10《图一二四·摩利支天》及《别尊杂记》卷53,《图二八六·摩利支》,此二图像分别收入《大正藏·图像部》第3册,第52、576页。

[25]佐和隆佑、滨田隆编《密教艺术大观》第4册,东京:朝日新闻,1983年,第213页。

[26]收入《大正藏》第21册,第262—3页。

[27]参照同前注,第263—2页。

[28]参照同前注,第265—3页。

[29]参照前揭《佛说大摩里支菩萨经》卷2,第267—3页。

[30]同前注,第268—1、2页。

[31]国立故宫博物院编印《秘殿珠林石渠宝笈续编》,《宋时大理国描工张胜温画梵像》引首为《御题行书》载乾隆二十八年(1763)题张胜温《梵像

图》卷言：“端列旌幢仪从，貌其国王执罽瞻礼状，以冠香严法相，颇为不伦。卷末复绘天竺十六国王，释宗勅谓是外护法之人，亦应以类附。爰命丁观鹏仿其法为《蛮王礼佛图》。而以四天王像以下，诸佛祖菩萨至二宝幢，另摹一卷，为《法界源流图》。”（台北：国立故宫博物院，1971年，第81页）有关张胜温《梵像图》卷原本形式之问题，详细可参见李霖灿《南诏大理国新资料的综合研究》，台北：中央研究院民族学研究所，1967年，第16—20页。以及苏兴钧、郑国《〈法界源流图〉介绍与欣赏》（清·丁观鹏摹宋·大理张胜温《梵像图》），台湾：商务出版，1994年。

[32] 彭晓主编《宋时大理国描工张胜温梵像图》，昆明：云南美术出版社，2000年。

[33] 前揭李霖灿《南诏大理国新资料的综合研究》，第35页。

[34] 王家鹏《藏传佛教金铜佛像图典》图版 no. 330，北京：文物出版社，1996年。

[35] 前揭苏兴钧、郑国《〈法界源流图〉介绍与欣赏》（乾隆和章嘉国师对丁观鹏临摹工作之指导），第13页。

[36] 逸见梅荣《中国喇嘛教美术大观“诸尊身容表”》，东京：东京美术，1981年，第68—69页。

[37] 刘长久、胡文和、李永翘《大足石刻内容总录》，成都：四川省社会科学院出版社，1985年，第136—137页。

[38] 大足现文物保管所编《大足石窟》，王家佑、陈明光执笔，“五五八臂天女窟”，称此窟为北宋造像（北京：文物出版社，1984年，第6页）。而前揭大足石窟艺术博物馆编，《大足石刻雕塑全集·1·北山石窟卷》载造像于南宋。刘长久、胡文和、李永翘《大足石刻内容总录》则标记大足石刻北山第130摩利支天像造于宋（第50—51页）。有关大足石刻摩利支天像的搜集，在此特别感谢天水麦积山石窟艺术研究所研究员屈涛先生多方的协助与意见的提供。

[39] 取自重庆大足石窟艺术博物馆编《大足石刻雕塑全集·1·北山石窟卷》，重庆：重庆出版社，1999年，第162页。

[40] 取自前揭大足石窟艺术博物馆编，《大足石刻雕塑全集·1·北山石窟卷》，第125页。

[41] 参见彭金章撰《敦煌石窟不空绢索观音经变研究——敦煌密教经

变研究之五》中有关不空鬘索菩萨《面数及面相》之论述(《敦煌研究》1999年第1期,第5—9页)。又古正美撰《从南天屋茶王进献的(华严经)说起——南天及南海的(华严经)佛王传统与密教观音佛王传统》中谈到多臂不空绢索观音的造像,乃根据“菩提流志于神龙三年(707)所译的《不空绢索神变真言经》,便提到不空绢索观音的造像:一面二臂、一面四臂、三面四臂、三面六臂、三面十臂、一面三目一十八臂、十一面三时二臂等不同的造像法。”(《佛学研究中心学报》2000年第1期,第175—176页)。

[42]参见同前揭古正美撰《从南天屋茶王进献的(华严经)说起——南天及南海的(华严经)佛王传统与密教观音佛王传统》,第177页。

[43]取自刘长久主编《安岳石窟艺术》,成都:四川人民出版社,1997年,第176页。

[44]取自前揭刘长久主编《安岳石窟艺术》,第175页。

[45]前揭国立故宫博物院编印《秘殿珠林石渠宝笈续编》,《宋时大理国描工张胜温画梵像》引首为《御题行书》,后幅《前人题跋》中明载宋濂、宗泐、来复等人的题跋(台北:国立故宫博物院,1971年,第81—83页)。

[46]明太祖拔儒僧人仕政策的缘由以及儒僧的反应及遭遇,可参见拙稿,《明太祖征召儒僧与统制僧人的历史意义》,台北:《中国佛学》第2卷第1期,1999年4月,第39—68页。

[47]参见《明太宗实录》卷198 永乐十六年(1418)三月戊寅条记载。又明永乐十六年八月立《御制荣国公神道碑》,收入北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第51册,郑州:中州古籍出版社,1990年,第45页。以及[明]田艺衡撰《留青日札》卷27《姚广孝》,上海:上海古籍出版社,1985年,第892—893页。

[48][明]沈德符《万历野获编》卷27《释道·僧道异恩》,北京:中华书局,1997年,第684页。

[49][明]刘若愚《酌中志》卷22《见闻琐事杂记》,北京:北京古籍出版社,1994年,第200页。

[50]有关明代宦官的佛教信仰实情,详细可参见拙著《明代二十四衙门宦官与北京佛教》,台北:如闻出版社,2001年。

[51]收入郑鹤声、郑一钧编《郑和下西洋资料汇编》上册,济南:齐鲁书社,1980年,第34页。

[52]郑和与释道衍的关系,陈楠于其《明代藏传佛教对内地的影响》中提及两人“关系非比寻常”。至于郑和何时皈依佛教受戒?陈楠根据释道衍题《佛说摩利支天经》作于永乐元年,以及同年,在另一部刊刻的《优婆塞戒经》卷七上,也刻有郑和的题记,言:“大明国奉佛信官太监郑和,法名速南吒释,即福吉祥”之记载,断定“至少永乐元年以前郑和就已皈依了藏传佛教,并受了菩萨戒。”(《中华文化》第17、18期,2001年,第74—75页)然李希泌于《郑和印施〈大藏经〉题记——郑和皈依佛门的佐证》一文中,推测郑和皈依佛门的时间,“当在永乐七年(1409)与印施《大藏经》题记的年代——永乐十八年(1420)之间。”(《文献》1985年3月,第79页)又徐玉虎于《对于郑和下西洋几则新史料之读后感》中,经过对相关史料的考证,对于学界“多以《姚广孝题记摩利支天菩萨经题记》为郑和受戒佛教弟子实证之一”,表示质疑。

[53]前揭陈楠撰《明代藏传佛教对内地的影响》中举证说明“由于明成祖带头崇奉藏传佛教,宫廷内藏传佛教的影响日渐兴盛起来”(第74页)。

[54]参见前揭《酌中志》卷16,《内府衙门职掌》,第116—119页。

[55]参见《酌中志》卷16《内府衙门职掌》,第116—120页。又据天顺二年(1458)九月九日刻,由讲经兼赐宝藏圆融显密宗师播阳道深撰《敕赐崇恩寺西天大喇嘛桑渴巴辣实行碑》载,北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第52册,郑州:中州古籍出版社,1990年,第10页。

[56]明洪武十六年(1382),僧来复撰,日本沙门中巽正书,施土原刻《萨哈拶释哩塔铭》,收入北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第51册,第17页。

[57]弘治六年(1493)《敕建西竺寺重修记》碑阴,收入前揭《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第53册,第20—21页,王海涛撰《郑和与佛教》,收入《郑和论集》第一集,昆明:云南大学出版社,1993年,第398—406页。

[58]《优婆塞戒经》卷七后刻郑和《题记》载:“大明国奉佛信官内官太监郑和,法名速南吒释,即福吉祥。”(收入邓之诚撰《骨董三记》卷3《郑和印造大藏经》,台北:大立出版社,1911年,第613—614页。)

[59][明]朱元璋撰《钦录集》,收入[明]葛演亮撰《金陵梵刹志》上册,台北:广文书局,1976年,第132—144页。

[60]前揭国立故宫博物院编印《秘殿珠林石渠宝笈续编》《明人书大乘

经咒》，第191—192页。以及王家鹏编《藏传佛教金铜佛像图典》，《摩利支天陀罗尼》，北京：文物出版社，1996年。

[61]《骨董琐记全编·骨董三记卷六·郑和印造大藏经》。

[62]《天妃经》，收入《藏外道书》第3册，成都：巴蜀书社，1992年，第781—786页。

[63]参见前揭王海涛撰《郑和与佛教》一文。

[64]参照前揭王家鹏编着，《藏传佛教金铜佛像图典》，《摩利支天陀罗尼》。

[65][清]屈大均《广东新语》卷6《神语·斗姥》，收入《新修方志丛刊——广东方志之十》，台北：学生书局，1968年，第465—466页。

南京栖霞山栖霞寺飞天的考察与研究

黄 征

(南京师范大学)

一、南京栖霞山栖霞寺飞天考察研究的缘起

我因1999年9月受聘为南京师范大学文学院教授之职而定居南京，一直还没有机会巡礼位于南京市东北郊的栖霞山栖霞寺，虽然离杭前法净禅师的光泉法师提议我“可以去栖霞寺看看”。最近，南京的《扬子晚报》忽然在头版刊登《南京发现“栖霞飞天”》的图文，心中一阵惊喜。由于所刊图像小而模糊，所以我发出传真请求报社提供清晰图片，以便鉴定图像性质。记者陈明明当即回复，表示愿意带我到现场作实地考察。就这样，我开始了对栖霞山栖霞寺飞天的连续一周多的考察与研究。我虽然对壁画、雕塑艺术所知甚少，但作为身在南京的敦煌学研究者，一个飞天爱好者，如果对于江南六朝隋唐五代飞天壁画、雕塑实物的发现无动于衷，不闻不问，那将是一种罪过。好在我的朋友谢成水先生就在身边，我有不懂的地方都可向他请教。我希望这篇小文章能使我从单纯文献研究朝文献、图像结合研究迈出第一步。凡有不是处，敬请海内外方家赐教。

二、南京栖霞山栖霞寺飞天资料的发现与考察

南京栖霞山栖霞寺现在已知存有彩绘壁画飞天3身、石雕飞天16身,还有一批相关的实物资料。下面将这些资料的发现与考察情况略作叙述。

(一)栖霞寺“中102”龕飞天资料的发现与考察

《扬子晚报》2000年10月29日A1版刊登了记者陈明明《南京发现“栖霞飞天”》图文,报道说:

栖霞山千佛岩考古首次发现“飞天”造型壁画!……该壁画位于千佛岩“中102”号洞龕,长80厘米,宽约40厘米。其是在石壁上涂丹后,以浮雕手法凿出“飞天”飘逸的形态,两边各有一个。……栖霞山风景区负责人介绍说,由于“栖霞飞天”壁画画在该洞龕的顶上,长期以来一直未被发现。前几天考古研究人员在研究该洞龕佛像造型时,才偶然发现了这幅壁画。……这幅“栖霞飞天”是迄今栖霞山千佛岩众多洞龕中发现的第一幅、也是唯一的一幅壁画。

这条新闻刊登之后,我大为振奋,但心存疑问,希望再作一下鉴定。经过联系,11月1日我和我的同事万宇在新闻记者陈明明、摄影记者高林胜的带领下,驱车约一个小时,来到南京城东北角的栖霞山。栖霞山园林管理处的王俊副书记已在门口等候多时,直接带领我们来到“中102”号龕窟前。我看了龕内的飞天,真是情不自禁,连连称奇,向记者表述了我的一些直观意见,认为这双飞天的发现对敦煌学的研究意义重大。下面是我拍摄的一些照片。

“图1”为作者(右)与栖霞山园林管理处的王俊副书记在绘有飞天的102龕前合影。王俊告诉我,这对飞天是今年春天时发现的,当时有一位年约60岁的文物考古工作者在用纸笔描摹龕内

壁画,问他姓名和描的是什么,都不肯说,后来就再也没有见过他了。直到最近,栖霞山枫叶快红了,游客将大为增加,他于是再也不想沉默了,就告诉了记者。摄影记者高林胜先生是南京艺术学院的毕业生,对飞天形象一点也不陌生,他说他一看就知道这是飞天。

“图2”为作者在拍摄“中102”龕飞天壁画。飞天壁画就在龕内顶部,照片上隐约可见。

“图3”是“中102”龕及其上边紧邻的另一龕,二龕在形式与内容上都会有一定程度的联系。

“图4”是“中102”龕的完整画面,五尊石像排列有序。

“中102”龕是南京市文物部门对该龕的编号,用红漆写在龕左岩石上。由于该龕所处位置在千佛崖的中层中排序为第102号,故称。千佛崖,文物部门立的碑上如此命名,报上称为“千佛岩”,与宋代刻在石壁上的“栖霞山千佛岳(岩)”一致,系同一点。一般来说,既有古称,就不应随意改换,所以书报上称之为千佛岩还是比较妥当的。千佛岩分上、中、下三层,已知至少有355个龕窟(文物部门立碑,一些书报上称有292个,确切数字管理处说将再作点算)。102龕的左旁为“下001”龕,后文将另有介绍。根据我的实地考察,测得“中102”龕宽为92厘米(下口),深为90厘米,高为115厘米。龕内现有石雕塑像五身,石胎为南朝齐永明二年(484)以来所凿,外表泥层及彩绘早已脱落,所见水泥表层乃民国十三年(1924)僧若舜负责整修时涂抹而成。

“图5”所见是“中102”龕现存两身飞天,横向总长约80厘米,纵向约40厘米,与记者报道的相符。飞天姿态优美,线条流畅;手持鲜花,俯身低飞。身上的装饰飘带细长而卷曲,具有明快的飞动感,是莫高窟隋唐最成熟时期的那种风格。这对飞天的正中是一个桃形背光,由于背光前的佛头已毁,所以背光与飞天显得非常突出。飞天所在位置为曲面,但拍照时由于打了闪光,所以显

得像是平面似的。龕内用红漆标的“—2”、“—3”等数字是对其左方石像的编号。这对飞天的风格,谢成水先生根据其飘带末端带卷的特征,判断已经是入唐以后的作品。我把飞天壁画和部分报道资料以电子邮件的方式发送给柴剑虹先生、英国伦敦大学亚非学院艺术考古系著名专家韦陀(Roderick Whitfield)教授,以及日本等国的专家,征询他们的见解。韦陀教授根据飞天及其下面所见背光的形式特征,推断栖霞飞天壁画为隋代作品。这都比一般人想象的要早,他们大多以栖霞寺舍利塔飞天的年代南唐来比定壁画飞天。

“图6”所见是“中102”龕内右边的一身飞天,右手托盘高举,俯身昂首下飞,身下祥云烘托。飞天左、右和前方都有花草装饰。这身飞天可命名为“托花飞天”。

“图7”所见是“中102”龕内左边的一身飞天,形象与右边的飞天相似,但手中没有托盘,而是坚持一枝鲜花。飞天身边也有花草装饰,其中最大的一个在左边,在现场由于光线的作用看起来像是一身小飞天,后经拍摄照片仔细分析确定为花草图案,谢成水先生指出其花型与莫高窟第44窟隋代壁画图案相似。这身飞天可命名为“持花飞天”。不幸的是,这身飞天被无知之徒涂鸦过。

(二)栖霞寺“下001”龕飞天资料的发现与考察

我在考察“中102”龕飞天的同时,转身又考察了左旁紧邻的“下001”龕的壁画遗迹。根据龕顶凿刻的飘带形状,我当时就断定这里曾经有一身飞天,与其相对位置处照例原先也应有一身飞天,只是由于漏水、风化而不见了。这身飞天的飘带显得比较直,也比较宽,谢成水先生指出应是隋代以前的风格。

“图9”所见是“下001”龕的最靠外顶部,现在看到有不规则的凿痕,根据当地居住的一位老人现场介绍,原先有一个“双头怪鸟”,“文革”时期被凿掉了。根据这条信息,我当时就确定被凿掉的应是“迦陵频伽”,即佛经中常常出现的“美音鸟”,也叫“共命鸟”。

这些壁画洞龕,除了千佛岩,其上的千佛岭更多。我们一一进行了详细的考察,拍下许多宝贵的照片资料。我们所见的每一个洞龕,里面都有土红色壁画颜料残存。据此我推断,栖霞山的255个龕窟,原本都有彩绘壁画,飞天形象应随处可见。如今莫高窟存有飞天六千余身,依此类推,栖霞山原先至少应有几百身飞天。可以想象,南朝齐梁以来,南京作为首都,帝王卿相巡礼之处,栖霞山的佛窟一定是金碧辉煌,灿若丹霞的。如今我们所见的一片丹红,色彩依然那么鲜艳,当时应该更为绚烂。我们仔细观察了残存飞天的壁画层次,判断出它的制作程序应是:先打土红底色,再用淡墨勾勒线条,然后浅浅地凿出勾勒线条内的飞天、花草等壁画形象,再然后敷彩妙绘,完成作品。所以我们现在感觉到壁画形象处略为低凹,而不是凸起的浮雕。当然也有浮雕,如“图10”所显示的千佛岭某龕佛像后火焰形隋代背光即是。

在我作完这次初步的考察鉴定之后,《扬子晚报》在11月3日A1版以《中国发现“东敦煌”》为题作了报道。当然,“东敦煌”的概念不是我提出来的,我只是指出南京栖霞山千佛岩、千佛岭的石窟艺术与莫高窟石窟艺术有着极大的渊源关系,“栖霞飞天”的发现对敦煌学研究有重要意义。对待媒体的一些提法,我们应以一颗平常心去看待,不要太执着了。北京将房山云居寺称作“北京的敦煌”,云南大理将鸡足山称作“西南敦煌”,浙江新昌将大佛寺称作“江南敦煌”,古人将栖霞石窟誉为“江南云岗”而南京的文物考古专家对此也向来津津乐道,在互联网上都能随时查到,都是以小的类比大的,是通俗形象的说法,不是科学意义上的界定。这与塞外称小小的绿洲为“塞外江南”是相同的道理。所以我对这样的称呼(记者都打了引号)既不提倡也不责备,希望学术界能够明白我的意思。因为有人以为是我在那里“炒作”,所以我有必要解释清楚。我自始至终都只是接受记者的采访询问、表明个人见解而已,没有必要也不会炒作。前贤“板凳要坐十年冷,文章不写

一字空”的格言,至今仍是我的座右铭。有的文博专家在《南京日报》上迫不及待地发表谈话,影射我在“利用传媒对轰动新闻效应的追求,夸大其词甚至弄虚作假”,是“伪学术”,“风气不正”,等等,如果不是由于误解,那就难免自我标榜之嫌。“四人帮”不就是惯用此法的吗?人们记忆犹新。如果有谁能证明栖霞飞天是我伪造的,或我派人伪造的,我愿承担法律责任;反之,信口开河的诽谤者也应承担相应的法律责任。

我根据目前掌握的飞天残存资料,勾勒出了《飞天东行图》(图 11),《扬子晚报》11 月 4 日 A1 版以《栖霞飞天东传日本》为题刊出。这张图很不完善,但表明了我的基本观点。因为以往发现日本法隆寺有飞天壁画,而一直难以说清从何“飞”来,现在南京飞天的发现,为之找到了已知的最近飞行途径,而唐天宝十载(751)鉴真和尚曾在江宁(南京)的栖霞山栖霞寺逗留三天,然后才回扬州,正好有机会将飞天画样带往日本。当然佛教的传播,陆路之外还有水路,也值得探讨。

11 月 5 日,恰好敦煌研究院马德先生来南京,于是我与谢成水先生和前面提到过的两位记者,还有南京大学哲学系硕士生圣凯法师,一同陪马德先生再度来到栖霞山。这次考察我们又作了仔细的查看和分析,拍摄了许多照片。我们也拜访了栖霞寺监院隆相法师和理海法师,巡礼了舍利塔和多宝阁。马德先生认为,南朝齐梁时期,可能是南方大官世族到北方任职时,带去了大批的乐工、画师等,从而把南方文化传到了北方以及敦煌莫高窟等地区。我觉得这个敦煌文化东来说也有一定的道理,与我前面说的飞天西来说也许并不矛盾。因为佛教来自印度是毫无疑问的,而飞天的东行显然是随着佛教的东传而向东“飞行”的。当然,佛教在东汉时便已传到内地,齐梁时期全国已经普及,所以影响就应是互动式的。我早在 1988 年就对 P. 2965《佛说生经》作过考释,^[1]认为该卷题记“陈太建八年,岁次丙申,白马寺禅房沙门慧湛敬造经

藏,……”白马寺就应是建业(南京)的白马寺,该卷写经是在当时的首都建业抄写而传至敦煌的。

关于栖霞飞天的报道刊登以后,纷纷有人出来表示早就见过这一对飞天了。11月7日,我应邀在南京交通广播电台作关于栖霞飞天与敦煌文化的专题节目,一位栖霞山管理处的退休人员打来电话,很激动地说他“文革”时就见过那一对飞天,不过当时不知道叫“飞天”。11月8日,《南京日报》刊登《栖霞石窟价值有待考古研讨,专家质疑“东敦煌”之说》的报道,南京市博物馆考古部主任华国荣说“这两个‘飞天’,我们1994年就编号记录在案,还拍了照片”;南京大学高国藩先生说 he 多年前就知道那两幅“飞天”壁画,“这次我一看报上登的还是那两幅小壁画,把它说成是发现了‘东敦煌’,未免言过其实。……”后二位显然都否定栖霞飞天壁画的发现是新发现,并且对栖霞飞天壁画的价值和意义持怀疑态度。

对此我认为,《扬子晚报》将栖霞飞天壁画的发现定位为“新发现”的报道是正确的。一千多年来,相信会有许多人看见过“中102”龕中的这对飞天,但谁也没有当回事儿,甚至有的人至今熟视无睹,不屑一顾,更不曾在学术期刊、大众媒体上公之于众,即使他拍了照片、记录在案,却并不享有“发现权”。何况“下001”龕中的半身飞天,至今也还没有人来申明他最先见到。令人费解的是,有的人说他早就见过这一对飞天“小壁画”,不是为了争“发现权”,而是要贬低一下栖霞飞天的价值和意义。然而,栖霞飞天的价值和意义,可能远比某些人想象的要高得多。我想至少有那么几点:

- 1、由于栖霞飞天壁画的存在,使我们有证据判断千佛岩、千佛岭255个以上龕窟的土红色颜料上原本都有精美的壁画,进而推断古代栖霞寺佛教文化的空前盛况。栖霞飞天是真实可信的,如果没有确凿证据,谁都不可否定其历史地位。

2、飞天艺术是佛教石窟艺术的点睛之笔,石窟内因为有了飞天而变得生动活泼,特有灵气。因此可以说栖霞飞天是栖霞寺石窟艺术的象征。这丝毫不会因其形体“小”和在佛国中地位“低”而使其蕴藏的巨大的学术价值、认识意义变小降低。火星陨石上的一颗肉眼见不到的细菌残骸,可以证明火星上曾经有过生命。小大之间,辩证如是。

3、栖霞飞天与日本法隆寺飞天、敦煌莫高窟等地飞天作为佛教文化的产物,有着密切的渊源关系,是我们考察古代灿烂文化的一个重要切入点和连接点。多年来专家们苦苦寻求日本法隆寺飞天与中国飞天的最近连接点,现在由于栖霞飞天壁画的新发现,这个连接点可以说是找到了。我们说栖霞飞天有其重要意义,有其独特地位,并不是说历史上她是唯一出现过的,而是说她能在潮湿的江南历经一千三百年左右的风雨沧桑却神韵犹存,是说她是中国文化史的有力见证。我们如果还能再在江南找到哪怕半身飞天壁画,也都是值得大书特书的新发现。

4、栖霞飞天提醒我们的文物考古与保护者,不能因其“小”而熟视无睹、漠不关心,听任无知之徒随意涂鸦。如今“中102”龕左边的一身飞天已被黑色线条涂鸦,如果这是1994年之后发生的事,宣称该年即已拍照、记录的文物有关部门将难辞其咎。如今南京园林局、栖霞山园林管理处接受我们的建议,积极采用护栏隔离的方法加以保护,防止好奇游客用手触摸甚至随意涂鸦,这是值得称道的举措。

5、栖霞飞天壁画在潮湿江南的较好保存,为壁画的保护工作提供了研究素材,值得深入分析研究。

(三) 栖霞寺舍利塔飞天的考察与研究

栖霞寺舍利塔飞天共8对16身,南唐时期雕石而成。11月8日,根据记者获得的线索,我得知栖霞寺舍利塔上镌有飞天浮雕,于是一同查阅了有关材料,并一同来到栖霞区文化广播电视局,从

该局办公室戴主任处见到了《全国重点文物保护单位记录档案》，翻拍了其中唯一的一张飞天照片，并得到了有关的文字鉴定资料。11月9日，我又独自前往栖霞山，在王俊先生及其舍利塔管理员的大力协助下，开锁入内，对舍利塔作了环绕拍摄，获得完整资料。下面我将所摄飞天照片公布于众，以期大家一同研究。由于使用的是普通照相机，飞天身形照得较小，所以我将照片扫描到计算机中作了剪切放大的处理，但保持原形和原有色彩不变。

“图12”是作者在舍利塔前的留影，可以看见塔的总体布局。根据文物部门的记录档案和我的实测，塔高18.04米，塔周栏杆边长5.34米，五级（加塔基、塔顶共七级）八面，石质，造型仿木结构塔。塔基第二层的八面为《八相图》，与佛经、《八相变》等文献所述相同。图从右向左顺时针旋转观看，依次为《乘象入胎》、《王宫诞质》、《游四城门》、《逾城出家》、《悟道成佛》、《降伏魔众》、《转妙法轮》、《示归寂灭》。这些名称不见于浮雕上，我根据《敦煌愿文集》^[2]所收《斋琬文一卷并序》和《敦煌变文校注》^[3]中的《八相变》等拟定的。图片太多，此从略。

“图13”是第一级的浮雕，绕塔分别是普贤菩萨、文殊菩萨（被毁）、四大天王、南门北门（四城门的象征），其上横楣即飞天所在之处。

“图14”是两身飞天的残像，左边一身尚较完整，可见卷曲的祥云与左向曲体成“Z”字形、面朝观众、右手托花盘的飞天浮雕形象，可命名为“托花盘飞天”；右边的飞天浮雕部分已大多破损脱落，但仍留有痕迹，根据其它各对飞天的构图特征，飞天形象应与左边的对称。这是一对昂首 身反方向飞行的飞天。

“图15”左边的飞天浮雕已经破损，但留下了飞天形象的痕迹，参照右边飞天的构图判断，可能是右向双手捧花盘飞天（可命名为捧花盘飞天）；右边的飞天保存完好，左向飞行，面朝观众，双手捧花盘，可命名为“捧花盘飞天”。

“图 16”左边的飞天，左向，曲体，面朝观众，伸展双臂，飘带繁盛而带卷；右边的与之对称。这对飞天可命名为“展臂飞天”。

“图 17”左边飞天，右向飞行，双手捧花，曲体成“S”形，面朝观众；右边的飞天与之相对，但伸展双臂，曲体成“Z”字形。

“图 18”飞天，左向飞行，伸展双臂，转身面朝观众，可命名为展臂飞天，右边的飞天则是右向背飞，面朝观众，双腿曲成跪坐姿，左手托花盘，可命名为托花盘飞天。

“图 19”是一对保存最为完好的飞天，图像清晰，造型饱满，线条流畅。左边飞天取姿为右向俯身，双手捧花盘，面朝观众；右边飞天与之相反，取姿为左向仰飞，曲体向上，双手捧花。

“图 20”与“图 19”大致相反，左边飞天半仰曲体，面朝观众，右向手托花盘；右边飞天则俯身前飞，曲体成“Z”字形，手捧花盘，长裙飘曳，祥云舒卷。

“图 21”左边是一身左向仰飞的飞天，右手托花盘，曲体，双腿叠加，姿态自然优雅；右边是一身右向仰飞的飞天，左手托花盘。中间一条黑线是后世用来加固的钢筋。

舍利塔石雕飞天 8 对 16 身，以及千佛岩“中 102”龕飞天壁画，姿态各异，优美动人，达到了极高的艺术水平。从目前所见的全部栖霞飞天来看，有一个共同点可能以往的学者没有注意：她们全是散花飞天，或双手捧花，或单手托花，或盘盛，或手持，而没有一位飞天是拿着乐器的。《南京日报》11 月 8 日《专家质疑“东敦煌”之说》间接引述南京艺术学院林树中教授的话说：“在佛教上，‘飞天’是司管音乐的‘乐神’，是绘画上常见的表现题材。60 年代在苏南也曾见过不少，如丹阳、常州南朝墓中的砖印壁画和画像砖上都有‘飞天’。”其实这些墓中的所谓“飞天”，只能叫作“羽人”。飞天是佛教净土思想的产物，羽人是道教神仙思想的产物，二者貌合神离，有着本质的区别。正因为思想来源不同，所以羽人可以进坟墓陪死人，而飞天只在天国中飞翔起舞、散花上香、奏乐

唱歌。如果我们在坟墓中见到了类似飞天的形象,先得想一想这符合佛教的思想吗?然后还要仔细辨别她们在形象上是否有明显区别。丹阳的南朝墓砖上,确实发现了模印凸线砖纹壁画《羽人戏龙图》、《羽人戏虎图》,上面除了一个大的形象明显是羽人外,还有几个小的形象与飞天颇为相似,砖背还刻有“天人”字样。然而,我们并不能据此便确定其为飞天。究竟是飞天还是羽人,还是要根据思想来源来判断。也正因为如此,所以飞天盘中托的是鲜花,而丹阳墓中《羽人戏龙图》中天人端的是热气腾腾的饭菜。道家思想是享乐主义的思想,王公贵族在世时享乐惯了,到坟墓中也忘不了享乐。他画上“天人”,决不是要让她们给诸佛菩萨献花奏乐,而是要让她们为他端饭上菜之类。所以我们不应将二者划等号。我们且不说林教授将丹阳等地南朝墓中发现的道家“羽人”与佛教“飞天”等同起来,就是将飞天只定性为“乐神”也是不确切的。栖霞飞天恰恰连一个“乐神”都没有发现,所见的都是散花飞天。所以对栖霞飞天没有作实地考察、深入研究,最好不要轻易下结论贬低其独特地位。又根据文物部门对栖霞寺舍利塔作的考古鉴定《历史、艺术、科学价值》一节中说:“每一层飞檐下的横楣上还雕有体态肥胖多姿的‘飞天’,它的风格与敦煌石窟中的五代‘飞天’很类似。”然而,我在实地考察时没有能够看清更上层的飞天浮雕,查阅到陈平主编、胡传章撰文的《南京的文物》第33-34页《南唐佛教艺术杰作——舍利塔》一章也只说“第一层飞檐下的横楣上雕有体态丰腴的飞天,其风格类似敦煌石窟中的五代‘飞天’”,所以我怀疑档案中说的“每一层”可能是“第一层”之误。当然我盼望有更多的飞天发现,所以一定要再次前往查证。11月18日,我约了谢成水先生带着助手再次来到栖霞山,用望远镜、变焦相机对舍利塔作了细心的观察和照相,但没有见到第一层外各层的任何飞天痕迹。因此我断定上引文物记录档案中的“每一层”是“第一层”之误。

栖霞寺舍利塔一般认为最早建于隋代仁寿元年(601),隋文帝仁寿元年六月乙丑《立舍利塔诏》说:“门下:……宜请沙门三十人,诸解法相兼堪宣导者,各将侍者二人,并散官各给一人,薰陆香一百二十斤,马五匹,分道送舍利往前件诸州起塔。其未注寺,就有山水寺,所起塔依前山;旧无寺者,于当州内清静寺处建立其塔。所司造样,送往当州。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,尽见在僧,为朕、皇后、太子广、诸王子孙等,及内外官人、一切民庶、幽显生灵,各七日行道并忏悔。起行道日打刹,莫问同州异州,任人布施,钱限止十文以下,不得过十文。所施之钱,以供营塔。若少不充,役正丁及用库物。率土诸州僧尼,普为舍利设斋。限十月十五日午时,同下入石函。总管刺史已下,县尉已上,自非军机,停常务七日,专检校行道及打刹等事。务尽诚敬,副朕意焉!主者施行。仁寿元年六月十三日,内史令豫章王臣宣。”明代葛寅亮《金陵梵刹志》卷四载此诏,并于“分道送舍利”下云:“先往蒋州栖霞寺,泊三十州、次五十三州等寺起塔。”所说“蒋州栖霞寺”即现在的南京栖霞寺,是隋文帝最早颁发舍利起塔者,可见栖霞寺及其舍利塔在当时的特殊地位。《金陵梵刹志》还记载:“舍利塔,高七级,在无量寿佛之右,隋文帝造,高数丈,五级,镌琢极工,南唐高越、林仁肇复建塔。”所以现在的舍利塔经过南唐时的重修。根据所存雕刻图像的风格,一般认为塔的底座和第一级应该基本是原物,但也有可能重修时嵌补过。据此,本文所述舍利塔 16 身飞天,至少是南唐时物。

南京作为六朝古都,文物古迹极多,我们应该深入研究。我作为敦煌学研究者,飞天艺术当然是我应该关心的。除了上述两处飞天,在记者陈明明的联系下,我又有幸与谢成水、马德等先生一同考察了南京的陆先生(全名暂不公布)所藏青砖浮塑飞天,并详细拍摄了各个角度的照片,测录了有关数据。陆先生是我见过的南京文化人中的高雅之士,他有许多收藏品,对真品与仿制工艺品

是分得一清二楚的,所以我一点都不怀疑他的诚意。剩下的问题只是对该藏品作出科学的鉴定,因为收藏品来源于文物贩子之手,陆先生本人也并不知道其是真是假。“图 22”就是该飞天造像的正面照片,具有典型的南北朝时期的“V”字形构图特征。这是一块用脱模方法制作的高浮塑飞天砖,宽 26.9(另一端 26.6)厘米,高 18 厘米,厚 6.6 厘米,飞天浮塑部分高出砖面约 3 厘米。砖的中心是空的,两边各有相对的两孔,孔间距 5.5 厘米,孔的直径为 3.1 厘米和 3.2 厘米。详见图 23 和图 24。

砖的反面刻了“臧利上”三字,如图 23 所示。图上的长条黑快是收藏者题名处,我将它盖住是为了暂替收藏者保密。图 24 是该砖的斜侧面。

根据收藏者的口述,该砖于 1999 年 12 月得自南京朝天宫,出售者称出自安徽蚌埠蒙城。谢成水先生仔细作了考察分析,发现飞天的脸部有修补的痕迹。根据这一点来判断,可能该浮塑砖的主体是真品,脸面是后人所补。如果完全是今人所造,似乎没有必要把破了脸面的再费神修补起来以次充好。当然,这件文物不容易鉴定,所以有必要用碳 14 测定法来确定其年代。因为这一材料也是普通朋友无法见到的,所以我在此作为附录来公布它,希望有人能提供鉴定的线索。有关情况《扬子晚报》2000 年 11 月 12 日有报道,可参阅。11 月 19 日,我带着助手专程前往南京市朝天宫古董摊点,找到了出售给陆先生飞天砖的孙绍斋。经过详细询问,孙某告诉我,安徽省蒙城只不过是他的家乡,飞天砖是其表弟 1993 年从洛阳乡下收购来的,其出土地点应该就在洛阳附近。他还否认飞天砖为仿制品。^[4]

注 释

[1]拙文《敦煌陈写本晋竺法护译〈佛说生经〉残卷 P. 2965 校释》,《敦

煌语言文学论文集》，杭州：浙江古籍出版社，1988年。

[2]黄征、吴伟编著《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年。

[3]黄征、张涌泉校注《敦煌变文校注》，北京：中华书局，1997年。

[4]关于南京栖霞山飞天等，目前主要有《扬子晚报》A1版的连续报道（2000年10月29日、11月3日—15日），《南京日报》11月8日、14、17日的质疑，《人民日报》11月15日的综合报道，以及其它报刊的纷纷转载，读者可以自己查阅，我这里不再一一引述。



图 1



图 2



图3



图4

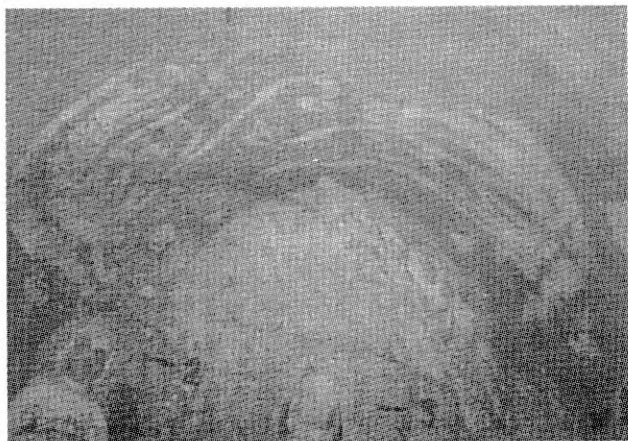


图5



图 6

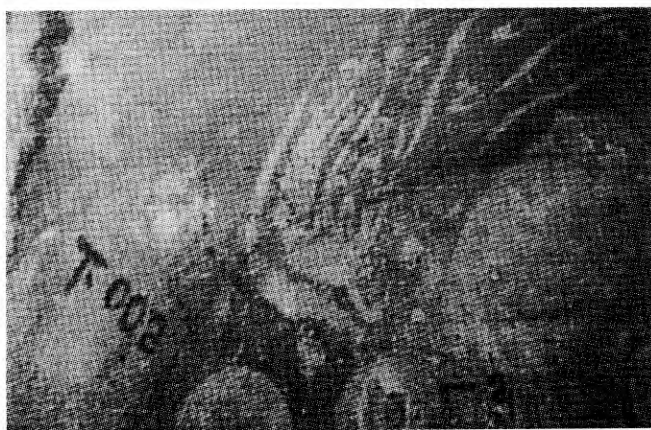


图 7



图 8

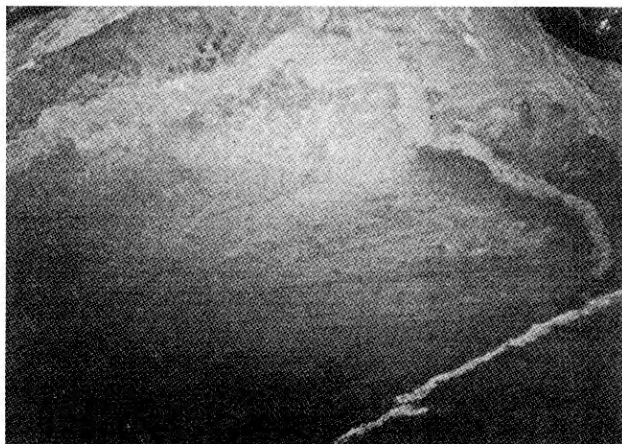


图 9



图 12

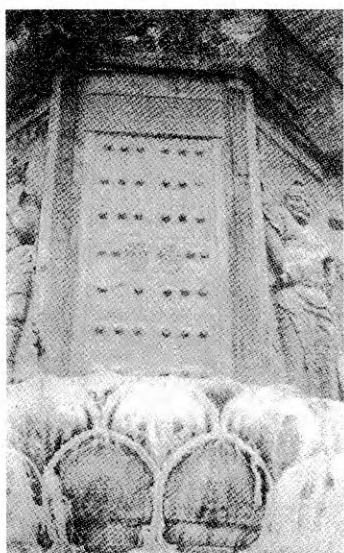


图 13

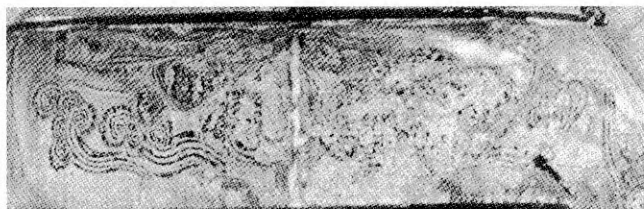


图 14



图 15



图 16

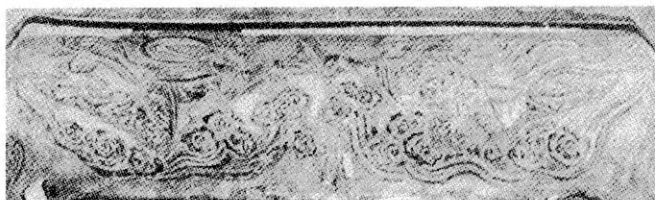


图 17

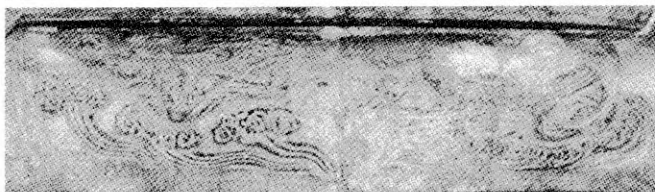


图 18

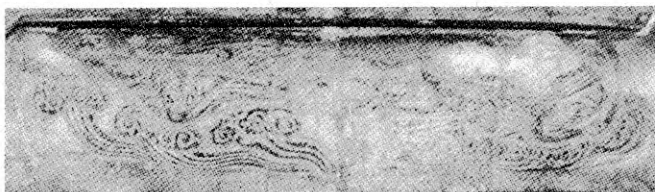


图 19



图 20



图 21



图 22



图 23



图 24

对早期佛教变革和世界文化 一体化进程的认识

王尚达

(兰州大学)

著名史学家吴于廑关于世界从分散走向一体化的思想是对世界历史发展规律的深刻认识。在人类发展过程中,世界各地间从相互闭塞走向逐步开放,由彼此分散到逐步联系密切,最终发展成为整体的世界历史。经济的发展打破了民族、地区间的封闭,各民族、各地区之间的互相往来和互相依赖加强了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此,各民族的产品成了公共的财富,精神文化的世界性在不断加强。儒家文化、古典文化、印度文化都在不断地向外扩散,而佛教、基督教、伊斯兰教三种宗教更形成为世界性的宗教。^[1]

笔者无明,不敢妄谈佛学。只是对世界精神文化整体化发展规律有些领悟,在此谈谈对早期佛教的变革及大乘佛教兴起的一些粗浅认识,请读者指正。

佛教产生于古代印度社会“伟大转折”的列国时代。佛教反对腐朽、保守、落后的婆罗门教,不承认婆罗门特权,否定“神能主宰人的命运”的说教,提出“瓦尔那”起源于社会职业分工的说法,要以奴隶制的阶级划分代替固定不变的种姓血统论。这一新的划分和当时社会经济发展及等级关系的新分化相适应,因此,佛教是

时代的产物。而“众生平等”^[2]的口号在一定程度上反映了被压迫种姓的平等愿望,在宗教领域里也为他们打开了方便之门,这样,佛教就获得了迅速发展。

早期佛教举行过四次结集,这反映了早期佛教的变革及其与社会的互动关系。所谓“结集”,是集合、会诵、编纂佛教经典之意。释迦在世时,只有口头传诵的“说法”,并无文字记载的经书。释迦逝世后,弟子们举行集会,对口述佛经进行合诵、甄别、审定,系统地把它确定下来,即名“结集”。第一次结集于释迦逝世后的当年,在王舍城附近的七叶窟举行,由迦叶召集和主持,有阿难、优婆离等五百比丘参加,诵出经、律二藏。第二次结集约在释迦逝世百年之后,那时对戒律的理解出现纷争,毗舍离的比丘违背教规,出现了向人乞钱的现象,于是长老耶舍在毗舍离城召集七百比丘举行结集,对经、律内容重新加以确定,主要审定律藏,宣布“十事非法”(比丘乞受金银等十件事为非法)。但反对者另行集会,也用会诵的办法对经、律进行审核,由于参加者达万人之多,故名为“大结集”。从此,统一的佛教分裂为上座部、大众部两派。后来又从这根本两部中分裂出许多枝末部派,佛教的发展进入部派佛教时期。第三次是公元前 253 年于华氏城举行,在阿育王支持下由目犍连子帝须主持,有千人参加。当时社会上许多非佛教的外道人混杂僧众之中,佛教教义很乱,因此,这次结集主要是为了批驳外道“邪说”。这次结集,传说编辑了一部《论事》。论事,就是议题,把各派不同的论点列举出来,并判定是非。正反面意见各五百条,共计千条,并且用巴利文和梵文撰写记录。这次结集在佛教史上影响很大,至此,论藏也形成了,这为佛经最后定型为经、律、论三藏奠定了基础。这次结集后,阿育王派遣传教士分赴各地宣传,佛教开始走向世界。第四次结集是在贵霜帝国迦腻色迦王时代。当时部派佛教不断分裂,迦腻色迦接受了胁尊者建议,召集五百高僧于迦湿弥罗(今克什米尔)举行。这次结集,使经、律、论

各成十万诵,“凡三十万诵,九百六十万言……迦膩色迦王遂以赤铜为牒,镂写论文,石函缄封,建窠堵波,藏于其中。”^[3]当佛教在其发祥地东印度日渐衰微时,西北印度的富楼沙却成了巨大的佛教中心。

结集的意义是显然的。一方面,如前所言,佛陀的言教当时没有文字记载,是口头传承的,过一个时期必然出现讹误和纷争。在《长阿含经》中的《众集经》里,舍利弗在讲到尼乾子的分裂后对众僧说:“汝等宜结法、律,以防诤讼,使梵行久立,多所饶益,天人获安。”^[4]因此,结集是佛陀言教流传和保存的重要方式,特别是前两次结集更是如此。另一方面,佛教结集也有其深刻的社会原因。由于佛教的发展,已在很多地区传播,而当时印度各地的社会政治、经济和文化发展很不平衡,这种不平衡势必反映到佛教内部,使得各地僧团的比丘们对许多问题,特别是对与日常生活密切相关的一些戒律产生不同的看法,这是很自然的。因此,进行结集以统一认识。但结集并不能改变社会发展不平衡状况,却最终导致佛教自身公开的分裂。

而对于统治者来说,则是要利用佛教来强化政治统治,特别是孔雀帝国和贵霜帝国时期的结集更是如此。精神欺骗是专制暴政的必要补充。在阿育王统治时期(公元前 273—前 236 年),孔雀帝国达到极盛,实现了南亚次大陆最大程度的统一。阿育王是一个暴君,据说他曾寻求恶人帮助建立“人间地狱”,用以残害人民。在征服羯陵迦的战争中,杀死 10 万人,俘获 15 万人,此外因兵燹而死者不可胜计。但在战争之后,他又表示忏悔,转而信奉佛法。他召集了第三次结集,大力弘扬佛法,宣称“以法胜,是为最胜”,即他所谓的“心法”,^[5]是要以佛教征服人心,以维护帝国的统治。“他主要是想以自己的立身行事作出恪守佛教信条的榜样,并将这些信条用于帝国的政事。因此,他……成了一个几乎唯一的将宗教的唯心主义注入治国之道的典范。”^[6]迦膩色迦王(约 78—

102年)与阿育王颇有相似之处,他们都是通过战争的暴力使各自的帝国达到极盛时期的君主,又都是热心宗教弘扬佛法的佛教徒。为了巩固帝国的统治,需要缓和社会上的种种矛盾,而佛教理论是中和的,比强调种姓差别的婆罗门教胜出一筹,能为社会各阶级所接受,佛教自然成为帝国统治的精神工具。就佛教本身而言,它和任何一种宗教一样,都根植于其存在的现实社会的土壤之中,都不可能超然脱俗在其“天国”中存在。现实社会经济的发展,阶级斗争的动向都必然予宗教以实在的作用和影响。而宗教也只有不断地修正其教义和形式,才能适应社会而使自身得以存在和流传。若以不变应万变,固守不变的教条,无视不断发展变化的世界,那只有走向消亡。

迦腻色迦王举行了早期佛教发展史上规模最大的第四次集结,而约当此时,佛教发生重大变化,即大乘教派的兴起。

大乘佛教兴起于公元1世纪时的贵霜帝国是有其时代背景和深刻的社会原因的。贵霜帝国是由我国古代河西游牧民族大月氏西迁后建立的。公元1世纪初在中亚大夏立国,此后不断扩张,势力日强,在迦腻色迦统治时期发展到鼎盛。这时,贵霜战胜了西边的安息,东边又对次大陆进一步征服,使西起伊朗东境,东至恒河中游,北起咸海、锡尔河、葱岭,南至纳巴达河的广大中、南亚地区囊括在版图之内,形成了一个空前庞大的帝国。当公元一、二世纪时,贵霜帝国是与当时的罗马帝国、安息帝国和中国的东汉帝国并驾齐驱的四大帝国之一。

贵霜帝国地跨中亚和南亚,短时期内改变了政治地理面貌,打开了南亚和中亚之间的屏障,进一步打破了地区间的孤立和闭塞。在帝国广大的地域中分布着不同的种族、民族和部族,他们有不同的历史传统和宗教信仰,说着不同的语言,文化上出现出多元纷呈、兼容融合的局面。各种宗教在碰撞中斗法争胜,适应社会需求者兴旺,不适应者消亡。贵霜的领土包括横贯中亚的丝绸之路必

经之地,商业素称发达,安息、罗马、中国以及南亚各地的贸易往来都要经过贵霜。统一的帝国政权改变了关卡林立的情况,为商品、思想和发明的交流提供了前所未有的便利条件。“各国之间的商旅往来,文化的交流,正如春风化雨,润物无声,对推动人类进步起着更为重要的作用。”^[7] 占据当时文明交汇十字路口的贵霜国家的眼界是开阔的,它积极的对外开放政策和大力弘扬佛法,使佛教进一步走向世界。

适应贵霜时期社会的新变化和国际交流的扩大,早期佛教在经过几百年的部派纷争之后发生重大变化,大乘佛教应运而生。这一新的学派自称其教义为“大乘”(即“大道”、“大业”,比喻普渡众生从现实世界的此岸到达悟界的彼岸),而贬称以前各派教义为“小乘”(意为“小道”、“小业”。但这一称呼,“小乘”派别本身是不承认的,而自称“上座部佛教”)。大乘和小乘的区别主要表现在以下几个方面:第一,小乘只以佛陀为导师,不以他为神,不崇拜其偶像;大乘则以佛为神,并有不同的化身和无边的法力,崇拜佛的偶像。第二,小乘认为,要超脱生死轮回,就必须自己切实修行,甚至要出家过乞讨度日的生活;大乘则认为,信徒可以作为居士,照常过家庭生活,照常经营生业,只要乐于布施,就算修了功德,甚至只要诚心念佛,也可以超脱轮回。第三,小乘主张通过修行达到自救,成就阿罗汉果位;大乘则认为只要悟彻教理,人人可以成佛,不仅自救,而且要度人。第四,小乘大体主张“我空法有”,只否认主观的我体的真实性,但不否认客观物质世界的存在;大乘则主张“法我皆空”,既否认一个实有的我体,又否认客观世界的存在。这一变化是佛教在哲学上彻底唯心主义化的结果。

从佛教的发展史来看,大乘佛教并不是从小乘部派简单转化而来的,而是吸收了各部派的特长独立发展的。可以说,佛教发展到大乘学派产生,眼界始大,充分显示出它的适应性、包容性、调和性,当然也具有更大的欺骗性。

贵霜帝国地跨中亚、南亚,面对这个扩大了的世界,佛教自然突破了南亚文化的局限来适应这更广阔地域内各种文化的冲突和融合。小乘佛教“希望每个人都像僧侣那样自己去寻求拯救之道的非宗教态度,是不会使它成为一种具有广泛吸引力的世界性宗教的。这就要求佛教必须作出变化和发展,如果它不产生出巨大的宗教吸引力,像大乘佛教那样,那么佛教在印度也许早就灭亡了,或至今仍是东南亚民族的一种小宗教而已。”^[8]可以说,大乘佛教的产生正是适应当时迅速发展的社会的需要,体现了时代精神。

大乘佛教有一个精彩的故事,说的是,一次释迦牟尼宣讲教义时,从树林的地上抓起一把树叶,对门徒说:正像我手中的树叶少于树林中的树叶一样,我给你们公开讲述的教义少于我秘密给你们真理的总和。^[9]这个故事是要说明佛教的内容博大精深,大乘佛教不过是简单地多捡了几片树叶而已,而世界上所有的宗派和新的理论都能够加进佛教中去。现在,佛教僧侣每进入一个国家,并不要求当地人放弃他们信仰的神,而是把这些神视为释迦牟尼的各种化身,从而包容了这些信仰。即使在南亚,也是如此,“大乘佛教将包括象头神、湿婆神及毗湿奴在内的许多新神列入自己的神族之中。这些神的地位均在佛陀之下。”^[10]

释迦牟尼成为神,有各种化身。佛的色身充满宇宙,佛的威力无边无际。“这些新思想极大地增加了佛教的吸引力。如果富有同情怜悯心的神存在,并且来到人间帮助芸芸众生,那么,这些神就值得崇拜……释迦牟尼同情怜悯心的许多新发现,是佛教最有决定意义的宗教步骤。”^[11]与大乘佛教相伴产生的犍陀罗艺术是东西方文化融合的典范。艺术家们把希腊的艺术形式应用于佛教题材,创作了许多佛陀和菩萨雕像,这在早期佛教时代是从未有过的。雕像刚劲丰满、端庄慈祥,面含永恒的微笑,上半身微向前倾,聆听着每一个被压迫生灵的叹息和祈求,诉求者无不得到心灵上

极大的安慰和满足。借助于这种具有强烈感染力的艺术形式,大乘僧侣们广建佛寺,塑造佛像,建立起他们的宗教崇拜体系。

随着社会上层对佛教的支持,富有阶级的施舍以及佛教戒律的松弛,寺院有了自己的果园和耕地,由奴隶和雇工耕种。一些僧尼也成了特权等级,不再乞食于村邑、偃息于林泉,而是过着同达官贵人一样惬意的生活。“贵霜人开创了一个大量施舍的新时代,使得大乘佛教获得了坚实基础……起初,想要加入僧团的人需先将自己的所有钱财分送尽,而后方出家,而现在他把钱财和理财的经验带进佛寺……寺院常有大量财物积聚,这些寺院是商人的重要主顾……还是旅途中的重要驿站,是商队的客栈、补给站和钱庄。”^[12]寺院的这些特殊的经济功能也是佛教得以广为传播的一个原因,佛教徒和商队往往是结伴同行的。正是因为佛寺的有产化和剥削阶级人物愈来愈多地加入僧团,为了吸引社会各阶层特别是富人加入佛教并接受他们的布施,遂认可信徒可以作为居士,照常过家庭生活,照常经营生业,只要乐于布施,就算是修了功德,甚至只要诚心念佛,也可以超脱轮回。简单地讲,只要主观上有觉悟,就可以成佛。“这一简单速成的道路,对当时那些陷于极度困苦,而又看不出解放自己的道路的广大群众,有着极大的引诱力;对于反动统治者来说,这种宗教学说,恰好投合了他们不劳而获的阶级性格。哪怕犯了残害人民的大罪,只要‘放下屠刀’,即可‘立地成佛’。这样廉价地出售进入天堂的门票,当时的统治阶级也是欢迎的。”^[13]对于佛教戒律的这种变化,佛入涅槃时已有预感,遗命“小小戒可舍”。^[14]这是佛陀的慧眼远识呢,还是无奈之默许?令人深思。为了迎合社会的需求,“大乘佛教徒则随心所欲地创作和再创作了佛经”。^[15]著名的《维摩诘经》即大乘之杰作。维摩诘居士过着世俗贵族的奢侈生活,又能经常保持超凡脱俗的比出家人还要纯洁的精神修养,既有清高之名,又有享受之实。“维摩诘这个人物是南北朝门阀士族地主阶级认为最值得学习的理想人

格。”^[16]

在修持目标上,小乘一般偏重于通过苦修求证阿罗汉果,得到自我解脱;大乘主张应以证得佛果为目的,不仅要自救,还要“普渡众生”,将以个人修习为中心的“戒、定、慧三学”扩充为具有丰富社会内容的“菩萨行”,即所谓布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等“六度”。佛教教义从“为己”向“为他”的这种转化,同中国的国家本位和民本思想的文化传统十分接近。这样就把佛教的宗教目的提高了一个层次,使它成为更加积极的传道的宗教。“大乘把佛教彻底世俗化和社会化的结果,是强化了它适应不同民族和不同时代的能力。”^[17]此言极是。

大乘佛教既否认有一个实有的主体,也否认有任何真实存在的客体,其彻底的唯心主义化是佛教哲学发展的必然归宿,也是佛教走向更广阔世界过程中的理论变革。任继愈说,从宗教哲学的发展看来,每当客观唯心主义失去它的欺骗作用时,主观唯心主义经常是接替者。在宗教信仰的领域内,由客观唯心主义转入主观唯心主义,那就成为极自然的事。^[18]佛教是南亚文化,与中亚、东亚异质文化相融合时,必然有冲突排斥的一面,而其彻底的虚幻和空无则减少了和其他有实质内容的文化“硬碰硬”的冲突,更容易被其他学说的唯心主义成分理解和吸收,从而顺利实现融合。

与基督教、伊斯兰教相比,“佛教更是主要依靠文化交流的传播方式实现其世界化的”。^[19]佛教外传从阿育王时代就开始了,主要南传到斯里兰卡、缅甸、泰国等地。由于斯里兰卡与印度地理上接近,社会生活、风俗习惯及语言都比较接近,因而最先接受了佛教。由于这些地区没有经历过印度和中亚那样的征服和动乱,历史相对平稳安定,所以南传早期佛教也保持了相对稳定的状态,没有多少变化。

贵霜帝国的建立和迦腻色迦王的大力弘扬佛法,使佛教真正走向世界。迦腻色迦王是大乘佛教信徒,从此印度佛教转入以大

乘为主,大乘又北传进入中亚。初期,北传佛教中也有小乘,但很快大乘就取得优势地位。因为“当小乘佛教对于释迦牟尼的正统理解限制了它对其它宗教团体的吸引力时,大乘佛教公开地运用更为传统的宗教观念,大大增强了它的吸引力,最终发展成为一种世界上最为成功的宗教”。^[20]佛教经中亚传入中国后,在中国封建社会的土地上生根、成长,和儒、道相互斗争又相互融合,形成了独具特色的中国佛教宗派体系,对中国的政治文化、哲学思想、文学艺术及社会生活的各个方面都产生了深远的影响。季羨林说:“尼泊尔和印度佛教输入中国,其影响之既深且远,皎如朗月,无人不知,其影响方面之广,实为空前。”^[21]佛教文化已熔铸为中国传统文化的一部分。此后,大乘佛教又传入朝鲜、日本和越南,并成为这些国家的主要宗教。

当佛教在东亚国家成为最成功的宗教时,在其诞生地印度却逐步衰落了。一方面是伊斯兰教的入侵导致了印度许多佛教力量中心的破坏,更重要的是印度教采取了佛教吸纳其他宗教的办法反治其身,“它运用声称乔达摩是毗湿奴神化身的简单办法,吸取佛教的许多特点。至此以后,无论佛教出现任何新的、重要的、富有特色的东西,都被认为属于印度教,是毗湿奴神的表现。”^[22]可以说,佛教的精神和文化通过另一种宗教形式继续存留于印度社会之中。

南传小乘佛教后来也有所变革,其寺院体制方面和大乘几无区别,“因为小乘佛教的寺院也照样享受大量的捐赠”。^[23]对导师的认识也有了变化,“甚至认为释迦牟尼是个神,无所不知的神,圣洁的神。”^[24]这是小乘佛教适应社会的结果。

早期佛教的四次结集,反映了它与社会的互动关系,完成了从局部地域宗教到民族国家宗教的历程,这是与次大陆各地区经济文化的交融和走向一统相伴而行的。大乘教派的兴起则使佛教进一步冲破了民族的狭隘性和地域的局限性,从民族宗教成长为世

界宗教,这是亚洲更大范围内各地区相互沟通达到一定水平的结果。佛教发展为世界上最大的宗教之一,从文化的角度看,其意义是显然的。罗素曾言:“在往昔,不同文化的接触曾是人类进步的路标。”^[25]佛教适应和促进了世界文化交流的需求,在不同民族、不同语言、不同传统的国度里找到了自己的信众,广大的东方文化中融入了佛教这个共同的精神文化要素,这是世界文化一体化进程的重要一翼,是人类精神文明的世界性不断加强的醒目标志。佛教从一个否认世界、否认神的宗教发展成为世界性宗教的历程,的确是富有吸引力的。

注 释

[1]请参阅吴于廑、齐世荣主编《世界史·古代史编》总序与前言,北京:高等教育出版社,1994年。

[2]《杂阿含经》第20卷“四种姓者皆悉平等”。

[3]《大唐西域记》卷3。

[4]转引自弘学《人间佛陀与原始宗教》,成都:巴蜀书社,1997年,第149页。

[5]李涛《佛教与佛教艺术》,西安:西安交通大学出版社,1989年,第41页。

[6][美]爱德华·麦克诺尔·伯恩斯、菲利普·李·拉尔夫《世界文明史》第1卷,商务印书馆,1995年,第167页。

[7]吴于廑、齐世荣主编《世界史·古代史编》前言。

[8][美]L. M. 霍普夫著、张云钢等译《世界宗教》,知识出版社,1991年,第116页。

[9][美]L. M. 霍普夫著、张云钢等译《世界宗教》,第117页。

[10][印]D. D. 高善必著、王树英等译《印度古代文化与文明史纲》,商务印书馆,1998年,第201页。

[11][美]L. M. 霍普夫著、张云钢等译《世界宗教》,第118页。

[12][印]D. D. 高善必著、王树英等译《印度古代文化与文明史纲》,第

202—208 页。

[13]任继愈《汉唐佛教思想论集》，北京：人民出版社，1973 年，第 144 页。

[14]弘学《人间佛陀与原始宗教》，第 136 页。

[15][印]D. D. 高善必著、王树英等译《印度古代文化与文明史纲》，第 200 页。

[16]任继愈《汉唐佛教思想论集》，第 255 页。

[17]“文史知识文库”《佛教与中国文化》，北京：中华书局，1988 年，第 28 页。

[18]任继愈《汉唐佛教思想论集》，第 142 页。

[19]时光、王岚编《宗教学引论》，北京：中央民族大学出版社，1994 年，第 229 页。

[20][美]L. M. 霍普夫著、张云钢等译《世界宗教》，第 119 页。

[21]季羨林《〈20 世纪中国学术大典〉序》，《光明日报》2002 年 10 月 17 日。

[22][美]L. M. 霍普夫著、张云钢等译《世界宗教》，第 119 页。

[23][印]D. D. 高善必著、王树英等译《印度古代文化与文明史纲》，第 200 页。

[24][美]L. M. 霍普夫著、张云钢等译《世界宗教》，第 116 页。

[25]转引自汤一介《关于文化问题的几点思考》，《新华文摘》2003 年第 1 期。

丝绸之路民族传统体育考古研究

李重中 李小唐
(兰州理工大学)

体育考古学是考古学科中的一个重要分支。由于它所研究的对象易于被人们所喜爱和欣赏,进而被有意识地收藏与研究。丝绸之路体育考古是根据古代人类在此生活期间所表现的各类人体活动遗留下的实物史料,它包括遗物和遗迹两大类。前者如雕塑、壁画、绢画、画像砖、陶俑、弓、剑、弩、棋盘、棋子、铜镜、玉器、简牍等器物,后者如球场、古墓、石窑、寺庙等建筑。

中国古代体育具有鲜明的特色,在世界上是独树一帜的。举凡摔跤、相扑、举重、蹴鞠、拔河、秋千、棋弈、体操、技巧、射箭、马术、武术、捶丸、击球等等,无不是源于中国,并且对周围的国家发生过深远的影响。中国又是一个幅员广大的多民族国家,尤其是在丝绸之路集居着众多的民族。不同地区和不同民族的体育的发生与形成都有其自己的特色,努力调查和发现这些有体育因子的游戏、娱乐、养生、舞蹈、搏击等,进行深入的研究,揭示其所蕴涵的丰富内容和发展轨迹,特别是要探索其特征之所由形成的审美观念、民族心态乃其社会历史背景与思想文化背景,正确评价丝绸之路古代体育在中国文化发展史上的地位与作用,都是至关重要的,而这些也正是中国体育考古研究的主要内容。

体育考古研究,始于18世纪初对古代奥林匹亚^[1]遗址的发掘与整理。当时,由德国、英国的考古学者先后对奥林匹亚作了实地

考察,之后,又发现了宙斯神庙的遗址,^[2]并发掘出大量珍贵的体育文物,随后运至法国和德国进行展览。20世纪后,体育考古研究随着体育遗物、遗址的不断发现,使体育考古研究方法日趋科学化,如对丝绸之路的石窟壁画、雕塑,敦煌、嘉峪关等地区魏晋古墓出土的画像砖,敦煌、居延出土的汉代简牍,还有陶器、武器等不同时代的各类体育活动的遗物以及唐代马球场奠基石和马球场遗址的发现,等等。通过对这些遗物、遗址的体育考古研究和分析,解决了仅靠文献史料所不能解决的有关体育史上的问题,人们可任意选择各种专题进行研究,这不仅对中国体育考古的深入发展会有积极的促进作用,而且还会不断对体育史学者提出新的历史问题。

一、丝绸之路古代民族传统体育研究 是体育考古学的重要组成部分

丝绸之路是中西两大文明交流的前沿地带,其保存有大量的少数民族活动和中西两大文明交流的珍贵遗存。

丝绸之路古代民族传统体育史和体育考古都是研究体育的发生与发展的历史,都有着为实现自己的研究目的而逐步健全起来的运动分析研究法。它们的关系始终非常密切,双方的研究都在互相渗透,互相借鉴促进。

自20世纪80年代以来,由于受到丝绸之路考古发现的大量体育遗迹和遗物的吸引,体育史学界越来越重视“考古新发现的体育史价值”,把它们纳入体育史学科的基础研究之中。丝绸之路的地下、地上文物十分丰富,且富特色,我们应对地下地上文物,加强以考古学为主的多学科研究,揭示文物的内在功能,营造与自然生态环境和谐的文物生态环境。而丝绸之路古代民族传统体育作为体育考古学的研究对象之一,主要是从体现其体育文化特点

的“母体”进行的,也就是说,能够“表达”丝绸之路体育文化具体的、具有“实证”特点的对象。

本文选取了古代岩画、古代壁画、汉魏画像砖、汉代简牍以及丝绸之路文物资料为对象,就其通过考古研究所表述出来的古代体育文化的具体形成,做进一步分析。

二、古代体育行为的发生与形成

古代体育的发生和形成无疑是体育考古学的重点研究课题,其中摹仿、游戏和文化就是属于人类文化史上重要的体育范畴。这里,有必要将摹仿和游戏及其理论作一剖析。

丝绸之路拥有一块有得益于文化生长的社会温床。首先,在这一条狭长辽阔的古道上,集居着塞种、羌、丁零、月氏、匈奴、突厥、回鹘、蒙古、粟特等等民族,产生了异常丰富的物质文明与精神文明。其次,在军事上,民族内外的矛盾斗争也有益于不同民族之间的文化交流,出现了各种文化的相互媒介与传播,同时也孕育了许多直接影响人类文化发展的行为。那么,在体育发展史上仔细考察摹仿和游戏的产生有其深厚的社会根源。摹仿、游戏就是属于人类文化史上重要的体育范畴。因为,摹仿首先是人类的文化现象,是人类发展的一种自然的行为。一方面,自然地体现出人类对于祖先行为的摹仿,儿童自幼就爱嬉水、翻滚、爬行、攀登等;另一方面又摹仿成人的行为、动作。所以,古希腊哲学家亚里士多德提出,摹仿是人的“天性”,“人从孩提的时候起就有摹仿的本能”,^[3]而且人类不仅要摹仿自身行为的行动性和象征表演,摹仿大自然,摹仿禽兽。从这个认识基点上来观察体育的发生,我们可以证实五禽戏、易筋经、角抵、百戏、游泳、武术等等创造形成的根源。而游戏却是伴随人类成长出现的一种自然的现象。“它可以给人带来多种感觉上的满足,而且这种满足仿佛总是人的生命得

到进展的一种感觉,因而也是身体舒适或健康的感觉。”^[4]由此,在它的身上可以看到人类文化发展的许多印迹,有些给了我们积极而深刻的思考,有的则值得我们进一步探索研究。

著名心理学家谷鲁斯认为:“人类的游戏常常随着他们的各种社会、自然和自身因素的变化而变化,而且还或明或暗地蕴含着人的功利目的。”比如说,动物和人在很小的时候就开始在游戏中练习本领,男孩喜欢打仗是为了强化战斗本领,骑马是为了能骑真马。这些活动既是一种学习和练习,也是一种本能满足的游戏。随着年龄增长,人们的游戏逐步技术化、竞技化,并向体育运动过渡,人们常常在游戏中通过自我炫耀等形式获得力量、速度、翻转的快感和感情的愉悦。因此,游戏与体育的发生有着密切的联系,而现代体育作为一门科学来说,有其雏形、发展和成熟的过程,其中具体的内涵与复杂现象绝非是简单的过渡式可以论述清楚的。应从人类学、社会学的角度进行全面的思考。这样,我们对体育的发生可以作出这样一个论述:人类所有的文化形式,人们的思维过程是相同的,人类也可能都出现游戏、娱乐、体育等现象,但这一现象又不是绝对的,同一的,而是有其具体的社会环境和历史背景的。如有的民族爱运动,有的爱艺术,有的爱养生,有的爱娱乐,有的爱思考,有的爱信神灵等等,凡是得到所爱的,多易很快发展。

总之,体育形成渗透着浓厚的人文意识。体育可以沟通人的感性冲动和理性冲动,并以此求得人性的完整而自由地发展。因而,就体育考古学来说,它是通过有关研究对象的体育遗存来研究体育文化中运动的主体——人的身体本身以及人的身体运动。也可以说,是以人类有关体育遗存为对象来研究人类身体科学和运动科学的专门学科。这里,既有通过体育运动表现和体育运动技术而展开的身体训练领域和运动形式,也有同体育运动表现有关的其它艺术形式、社会制度与组织方式等。当然,体育文化并不是一种单纯的文化形态,它和宗教、医药保健、娱乐、军事、杂技等其

它的文化形态也具有密切关系,并且,上溯古代的时间越远,它们的界限就越不清楚,其彼此之间的交织性就越强。其中,除了文化形态上的交融,更有不同文化形态中表现其特征的“人工产品”功能的变化。因为,在一个母文化系统的各具体的子文化系统中,“人工产品”都有其原初的功能,但是,随着社会文化体系中的系统结构的变化,原来在广泛的功能之内或之间所划分的时空界限也将会发生相应的变化,如原始生产实践活动中某些生产工具向原始体育活动器械功能的转化等。因此,体育考古学通过对这些不同的文化形态因素的交融、变化进行研究,可以大量地得到有关体育文化形态发展、演化的线索,这是从历史发展的角度去分析的,是一种纵向的表征。如此一来,就向我们提示出了这样一种原则:在体育考古学这一学科中,我们把研究对象限定于通过遗物和遗迹的分析,来对人类的身体科学和运动科学进行探讨,亦不能否定体育文化形态与其它文化现象的关联性,而这种关联性在体育文化的体育考古研究中尤显重要。这样,由于体育考古学所存在的固有特征,其自身领域中的研究对象及其与相邻领域之中的研究对象的关系反而可以明确起来。

体育考古学,作为一种交叉性的新学科,有着自己的方法论。而这种方法论,从主体上来说,是在具有与体育学相融的专业知识前提下,在考古学一系列具体方法的基础上产生的。因此,从方法论出发,体育考古学首先具有与考古学相通的系统的研究步骤和程序,这就是资料的收集、资料的整理和分析以及综合性与理论性的研究。由于体育考古学研究的对象是人类体育的遗物和遗迹,因此,在资料的收集方面,首先要注重如何收集被分为遗物和遗迹两大类的各种体育活动的实物资料。作为科学的近代考古学,收集资料的主要手段是田野调查和发掘,其次才是对传世或其它形式存世的有关种资料的收集。因而,田野调查和发掘以及对存世有关体育文物资料的收集,就成为体育考古研究步骤和程序的第

一步;接下来的便是对所收集资料的整理和分析,其中包括对有关资料的年代和具体运动形式归属的分析;在此基础上,通过对大量的多种多样的实物资料的整理、分析,广泛地与各种相关学科结合,扩大研究范围,充实研究成果,经过归纳,加以提高,从理论上阐明人类体育文化历史发展的规律。这也就是体育考古学的综合性与理论性研究的重要目的。

在体育考古学研究中,从方法论而言,除了上述三个步骤和程序,它还有着在不同途径下的不同的具体研究方法,其中最常用的是历史分析法、类比分析法和模拟复原法。

体育考古学也是一门“历史之学”,它的研究离不开对其研究对象历史过程的考察。所谓历史研究法,就是通过各种手段(包括文献资料的应用和其它相关佐证的材料)追溯体育发展的纵的历史联系,如对史前原始体育形态的研究中,由于所依据的主要是考古实物资料,因而在对其进行研究中,应结合神话传说、民族学和民俗学资料及上古文献中的那些合理的成份,给予整体探讨,通过这些资料和合理成份的历史分析,恢复原始体育形态的本来面貌。在对历史时代体育形态的研究中,对相对文献资料所提供的佐证的分析,是体育考古学历史研究法的重要内容。这里,文献中的有关描述,可以在某种程度上证实体育遗存“实物”的归属,而体育遗存“实物”又可以补充文献描述的不足,这是历史研究法在历史时代体育形态研究中的重要基础,也是体育考古研究方法论的具体体现;至于类比分析法,它是根据两个或两类对象在一部分属性相同的情况下,进而分析出它们的另一个属性也相同的类比方法。在体育考古研究中,通过对体育考古资料的分析,运用类比方法、从当代社会(主要是民族学和民俗学资料)的考察中引出解释这些体育考古资料所反映的体育文化主要内容和规律;而模拟复原,是在体育考古研究中对某些难以进行直接分析的遗存现象,根据其表现形式和特性,结合相关的民族学和民俗学及人类学资

料,人为地建立或选择与之相似的形式进行复原研究,将研究结果类推到原型中去的一种研究方法。

作为交叉学科的体育考古学,其研究的方法是多种多样的。从方法论而言,除了具体的方法,所注重的是考古学的方法为主,结合体育学的专业知识,在宏观上于理论的高度总结人类体育文化产生、发展和演化的历史规律。

三、丝绸之路体育文化考古研究是 体育考古学的重要组成部分

丝绸之路融合着多种民族文化形成的一种体育文化形态,它是古代各民族传统的养生、健身、狩猎、娱乐、游戏和军事习武等活动的具体表现,也可称之为民族传统体育。丝绸之路民族传统体育不仅有着悠久的历史 and 广泛的群众基础,因而追溯它的文化发展的历史形态,尤其是在古代体育发展历史上的演化轨迹,就成为体育考古研究的主要任务。

丝绸之路民族传统体育文化的体育考古学研究是随着民族考古学的发展而发展起来的,作为一种研究方法,体育考古学与民族考古学既是两个学科的渗透,又是考古学发展的产物。

体育考古学和民族传统体育文化都是历史学科和体育学科发展的产物,由于它们有着许多共同研究的课题,使两者关系极为密切,因而它们的结合理所当然地成为考古学发展的必然趋势,目前,从体育考古学的角度进行民族传统体育文化的研究已经有了很大发展,取得了许多新成就,研究方法也发生了重大变化,其中最突出的有两项:一是尽可能地利用自然科学和技术武装自己,不断增加认识客观事物的手段;二是把体育考古学和民族传统体育学结合起来,引进民族体育学方法来扩大和充实体育考古领域,或者利用体育考古学方法去加强和充实民族体育学研究。

在民族传统体育文化的考古研究中,有两个令人重视的方面:一方面是有些历史上的民族早已消失了,留下了明显的传统体育文化的考古遗迹,这是比较好办的;但是有些民族曾在历史舞台上十分活跃,现在却没有发现它们的确凿足迹,或者虽已发现了也不为考古学家们所认识,这是体育考古学和民族传统体育文化急待解决的奥秘。另一方面,有些现代民族由于没有自己的文字,汉字记载又缺乏,往往只能追溯几百年的历史,再往前就茫然无踪了,这是民族体育学、民族传统体育文化面临的艰巨课题。至于体育考古发现的各种民族传统体育活动器械和其它文化现象,由于残缺不全,本身不会说话,而现存的与民族传统体育活动相关的文物比较系统、完整,附有生动的情节,堪称“活化石”,这也要求把两者结合起来,才能有效地从体育考古学的角度去阐明民族传统体育文化的问题。

在民族传统体育文化的研究中,需要体育考古学的支持,已成为不争的历史事实。以往,有些进行民族传统体育文化研究的学者,往往满足于民族现象的记录和研究,在探索民族传统体育文化来源上只侧重引经据典,从文献中找答案,这当然是必不可少的,但它仅仅是问题的一个方面,另一方面,应该和体育考古资料结合起来,这样才能扩大视野,根据大量资料阐明现代诸民族传统体育文化的昨天和前天,因此民族传统体育文化的研究是不可能脱离体育考古学的。

由此看出,交叉学科的结合,是现代研究工作的特点,大事所趋。以中国民族传统体育中的秋千项目为例,在考古资料中,北方地区所见的是传统的前后摆动的“荡秋”,而南方和西南地区所发现的则是双人玩的“扁担秋”和形如轮胎转动的“轮秋”,这些秋千形式不同,但又有相似之处,表明各地民族传统体育文化中的秋千既有自己的源头,又互相影响。同时,民族体育考古资料中的不同形式的秋千,有不同的来源,有不同的传说,有不同的寓意。这个

例证说明体育考古学、民族体育学是互补的。

体育考古学应该是考古学的一种新的分支学科。而利用体育考古学进行民族传统体育文化研究,则是一种新的研究方法,从考古学和民族体育学两方面来讲,体育考古学既是这两种学科的结合,又是一种比较研究的方法。它是从解决体育考古问题出发,进行民族传统体育文化调查,考察现代民族规律的结论,然后与相关体育考古学资料相比较,进行科学验证,再现体育考古对象的本来面貌。不难看出,民族传统体育文化的考古研究是以体育考古学为主,所以应该突出体育考古学,这种研究在国内外不少国家的相关研究中都看作是体育考古学的重要组成部分,从这个角度上说,把民族传统体育文化的考古研究列为体育考古学的一个组成部分是顺理成章的。

四、丝绸之路民族传统体育文化考古资料的发现与研究

丝绸之路民族传统体育文化作为体育考古学的研究对象之一,主要是从体现其体育文化特点的“母体”进行的,也就是说,能够“表述”民族传统体育文化具体的、具有“实证”特点的对象。从体育考古学的资料要求出发,这类表述丝绸之路民族传统体育文化的“实证”性的对象是多种多样的。本文选取了古代岩画、石窟以及各类出土文物资料为对象,就其通过考古研究所表述出来的丝绸之路民族传统体育文化的具体形式,作出进一步分析。

(一) 古代岩画与民族传统体育

岩画是古代描绘或摩刻在崖壁石块上的图画,其由于位置多般地处偏僻,人为的破坏极少,因此,多数画面至今保存完好。在这些古拙、简朴的画面上,记录了不同民族的经济生活、社会活动和宗教信仰,留下了作者按照自己对自然现象的理解而创作的独

特的写生,其中不乏原始的审美观念和奇异的想象力。可以毫不夸张地说,岩画是古代先民们记录在石头上形象性的史书。这些实物资料对研究我国民族史、民族学、民俗学、原始宗教史、古代生态学、古代交通、古代艺术和古代民族传统体育文化等,都是很有参考价值的。本部分主要依据丝绸之路上甘肃、新疆地区较为典型的几处岩画的发现和研究,对其反映出的民族传统体育文化的形态作出分析。

1、新疆地区岩画

1988年,在新疆呼图壁县康家石门子发现的生殖崇拜岩画,是目前仅见的一处以此为主题的大型舞蹈岩画。这是一处原始社会后期的作品,其规模颇大,蔚为壮观。在面积达120多平方米的整个岩壁上,画匠们用浅浮雕手法刻出了总数达数百个大小不等、身姿各异的舞蹈人物。其主体部分是一列巨大的裸体女性舞蹈像和一个斜卧的男性形象。在此组的下方,为两个特征十分显明的舞蹈人物,在这隐喻男女交合图像的下面,则是两组各为数十人排列一起的小型人物,作十分整齐划一的舞蹈情状。考古工作者认为,此处巨型岩石所处位置,山势雄伟,并有一处不断渗滴水珠的泪泉,山石阳坡,茂盛的草被即使在严冬也不会被雪覆盖。这一神奇的环境,必为原始人类进行各种仪式的理想场所,是新疆地区的古代先民,存在生殖崇拜,并进行生殖崇拜活动的一个重要标本。在这幅岩刻中,原始舞蹈的灵魂、动力,就在于对异性的追求,在于对两性生活的描述和歌颂。这一画面,像凝固于原始舞台上的大型群舞造型,那一系列活蹦欢跳的小人,躬身曲体,按着同一个节奏而舞动着,整齐激越的动作,热烈欢快的情绪,似乎在赞颂着由于父亲的力量而带来的部族的繁荣昌盛。

上述丰富的生殖崇拜舞蹈形象资料,向我们反映出这样一个问题:史前时期的舞蹈活动,如果说是原始人类顺理成章、合情合理地获得愿望的载体的话,那么,那些令人陶醉、迷狂甚而热情似

火的原始求偶、择偶舞,则正是以生殖崇拜为主体的社会活动的最好方式。而这种方式也正是原始人类娱乐性身体活动的内涵载体之一,并且在一定程度上,通过这种娱乐方式炫耀了人类自身旺盛的生命力。格罗塞在其《艺术的起源》中说:“再没有别的艺术行为,能像跳舞一样的转移和激动一切人类的”,“这种跳舞大部分无疑是想激动性的热情。我们更可进一步断言,甚至男子的跳舞也是增进两性的交游。……一个精干而勇健的舞者,也必然是精干和勇猛的猎者和战士。在这一点上,跳舞实有助于性的选择和人种的改良。”^[5]这可以说是对原始热闹类生殖崇拜舞蹈形式运动之深刻内涵的绝好分析。

史前以生殖崇拜为主题的舞蹈活动,作为人类原始体育文化中娱乐形态的形式之一,其主要特点还是在选择的前提下进行的。对这一点,不但史前岩画中的丰富史料为我们提供了形象化证据,就是在当代少数民族中流传的某些古老的原始舞蹈传统习俗,也有充分地体现。在活动的内容、特点上,可以说与史前岩画中反映的生殖崇拜舞蹈活动有着极大的相似性。在舞蹈活动的过程中,男女可以借此对各自的优势,如女子的灵巧、机敏、聪慧、美丽,男子的强健、勇猛、洒脱、英俊等,做出最好的展示。在这类舞蹈中,理想而美好的人体,是体魄健全、第二性特征发育良好的人体;而其舞蹈活动中的娱乐性特征表现,更是史前人类的原始体育生活中不可缺少的重要部分。

2、甘肃黑山地区岩画

1972年,在甘肃省黑山地区发现了以平凿法浅琢线描方式刻绘于峡谷两面黑色岩石上的舞蹈岩画。^[6]在这一岩画群中,有一幅反映原始时代西北狩猎游牧部族战争舞蹈的《操练图》。图中刻划的人物近30个,大体分上、中、下人数不等的三排横列。人物头饰雉翎,衣着不一,但都宽肩束腰,显示出武士的健美体魄。三列人物的动态各异,于变化中又有一定的规律,或两手叉腰、双腿

直立,或拍手曲臂、双腿半蹲。他们个个精神抖擞,威武雄壮,既像以习舞娱乐的方式练武,又似将练武的内容作舞娱乐。这类原始战争舞蹈,就最初人们的动机来说,也许是出于对战争的誓师动员与狂欢祝捷,也许是出于训练战斗技能,也许是出于对英雄的颂扬。但随着社会的发展,随着人类文化的进步,这类反映原始战争的舞蹈活动,也就成为原始人类主要娱乐活动形态的一部分。许多史前形象史料中所表现出的舞蹈的程序化、集体化的特点,从侧面就证明了这一点。

在对华夏大地扑朔迷离的原始舞迹的寻访中,我们已经窥见,上古时代,人类娱乐文化的各种动态形式早已在形成和发展着。对史前战争舞蹈而言,“是表现和描述他们生活中具有重大意义的情感和动作的,”因而,这种人类的人体文化形态,不仅是对原始人类战争的反映,更主要的是它已渗入到原始社会生活的各个层面,并发挥了其特有的不可替代的娱乐意义。这类表现原始战争的舞蹈形式,在演述自己文化形态的过程中,更直接地把人类的情感、把自己身心的快感溶入到舞蹈活动中,创造和发展着人类身心自我康健的体育文化。

3、宁夏贺兰山岩画

贺兰山岩画分布广泛,数量达万幅以上,内容丰富,时间跨度长,作画民族多,是丝绸之路重要岩画宝库之一。

贺兰山岩画的内容,有动物、人物、手印、脚印、车辆、工具、武器、人面像、建筑物、植物、天体、狩猎、放牧、战争、舞蹈、杂技等。如狩猎岩画有猎人执弓搭箭的射羊图,猎人追羊图,猎鹿图等;舞蹈岩画有独舞,双人舞、三人舞和集体舞等;战争岩画有骑马对射、徒步棒打,战士手持弓箭和盾牌进行攻守械斗,战士格斗、对射、追射等。

这些岩画表明,古代人常常通过摹仿狩猎与战争的行为,来求取狩猎和战争的成功,其摹仿过程贯穿着行为摹拟和带有强烈节

奏的仪式歌舞表演。^[7] 由于其中出现了拟态形式,这类经常性和有目的性的活动,可以被视为原始体育的雏形。

(二) 丝绸之路上出土的体育文物资料

几年来,我们查阅了有关丝绸之路的经济、文化、民族、人口、艺术、科技、体育和宗教方面的典籍、文献;分别到西安、天水麦积山石窟、武山拉梢寺石窟、永靖炳灵寺石窟、武威磨咀子汉墓群、张掖马蹄寺和金塔寺石窟、酒泉丁家闸古墓群、嘉峪关古墓群、安西榆林窟、东千佛洞、敦煌莫高窟、西千佛洞、新疆柏孜克里克石窟、库车的克孜尔和库木吐拉石窟等。通过调查,认识到丝绸之路东段地区(中国境内)所遗存的那种朦胧于养生、模仿、军练、祭神、娱乐和泛文化之中的活动是体育形成和发展的主体因素及生态环境。它为丰富我国乃至世界体育史的深入探讨具有重要的学术价值。

丝绸之路的体育文物是体育兴盛发展的实物记录。它不仅具有“活化石”的研究价值,而且在中外体育史上占有重要的一席。它维系着人类文化发展的全部因素,尤其在石窟、壁画、彩塑、遗书、古遗址、古墓群、简牍、彩陶等文物中,凝固有人类体质、养生保健、武术、气功、射箭、马球、角抵、百戏、博戏、跳跃、竞走、举重、登高、游泳、摔跤、相扑、体操、技巧等体育文化的历史积淀。

五、结 论

体育考古学的研究对象,从宏观上而言,是研究作为一种现象的体育文化;从微观上来说,则是反映体育文化形态的实物资料。而作为体育文化重要组成部分的民族传统体育文化,在对其发展轨迹、演化规律的研究和发掘与整理中,体育考古学方法与手段的介入和应用,自有其广阔的前景。下面我们从四个方面加以论述。

(一) 体育考古资料是探讨民族传统体育起源的重要依据

民族传统体育作为人类社会的一种现象,离不开社会发展的整体形态,也就是说,它是社会文化形态为依托而存在的。因此,研究任何一种民族传统体育文化形态的起源,只有加强根基文化的研究,才能把握其萌芽、发展与演化的大致趋势。我们以被称为民族传统体育文化娱乐形态之根基文化的远古时代的球类遗存为例,有学者把远古时代的石球作为各类球类项目的原始形态和鼻祖加以命题,并认为在石器时代已存在人类踢石球的游戏。这就是一项关乎探讨民族传统体育文化形态起源的较具特色研究类型。

实际上,远古石球的功能也是随着社会、经济和文化的发展而不断演化的。据考古发现,石球的最初形式——球形石,在旧石器时代早期既有零星出现。^[8]到了新石器时代出现的石球,与旧石器时代的石球相比,已多为磨制品。但大部分已小型化了,直径在6厘米左右,甚至更小。在西安半坡遗址中,仅球类工具就出土了567件,其中石球就有40件。^[9]过去的石球,由于形体大,体重,除了部分用于投掷野兽外,也有一部分是作敲砸用具的。至新石器时代,随着石球重量的减轻,用于投掷的利用率相对大了起来,同时,也开始出现在当时的游戏活动中,成为一种球类形式的游戏用具。在西安半坡152号墓葬的发掘中,就曾在墓主人下腿骨的左侧,发现了三个磨制的非常精致的石球。作为一种随葬品,这并不是毫无目的的,而且由墓主人作为一个三、四岁的女孩这一点分析,石球的随葬应是一种寄托和象征,象征着女孩在死后也能像生前那样玩石球游戏。这说明到新石器时代后期,人类体育运动中球类项目的原始形式,已经独立于狩猎等生产实践活动之外了。由此可以看出,在原始的体育形态中,石球除了发挥其投掷的技能外,也具备了游戏的功能,成为了探讨民族传统体育文化中娱乐形态的重要资料。

(二)体育考古学是分析研究民族传统体育发展特点的一种

科学方法

为了认识民族传统体育文化的普遍规律和共同价值,无疑应该研究体育文化的普遍模式。但民族体育是一种多类文化形式组合的载体,不同的地区、不同的民族、不同的项目都会带有自己不同的特点。因此,体育考古学的介入无意为民族传统体育文化所具有的不同的历史性、地域性以及价值取向的研究提供了条件。这样一来,从古代传统文化形态入手,通过对考古中古代遗存的解密和分析,来探索民族传统体育文化的意识和观念的物化过程,就成为体育考古学的重要思维方法之一。

(三)体育考古学所显现出的特定的文化生态环境,可以体现出不同的民族传统体育文化形态

民族传统体育文化是在特定的文化生态环境(诸如自然环境、科学技术、社会组织和价值取向等)中形成和发展起来的。人是社会和文化的主体,但人又是社会条件和文化条件的产物,故而人又是社会文化的客体。由于文化的可操作性,所以不同的文化生态环境,会产生不同功能、不同属性和不同价值取向的民族传统体育文化形态。

华夏文明中的民族传统体育文化自产生起就处在一个半封闭的地理环境之中。同时,在这一半封闭的环境之中,又因广阔的地理条件和民族习俗的差异而产生出不同的文化类型。历史证明,不同的民族传统体育文化的适应不同的环境而产生的多种不同文化要素的整合,这种整合代表着一个特殊的时间顺序和发展水平,表示着各种民族体育文化之间的本质的差别。如我国东周时代形成的楚文化、巴蜀文化、齐鲁文化、吴越文化、秦文化和三晋文化等。在这种不同文化的类型中,可能包含或可派生出不同类型的反映不同时空系统的民族体育文化形态。

(四)丝绸之路传统民族体育的发掘与整理也是体育考古学研究的重要内容之一

丝绸之路民族传统体育,既然是体育,也就脱离不了一般意义上的体育研究方法,也要受体育研究一般方法论的指导。丝绸之路民族传统体育作为传统体育文化的一个重要组成部分,在对其进行发掘与整理的过程中,同样也需要体育考古学的介入。

丝绸之路民族传统体育,由于其历史的延续性和继承性,即使在今天,无论是从自身的发展来说,还是对其研究而言,同样具有古代民族体育的一些特点。因此体育考古学应用于民族传统体育的整理与研究当中,应当是势所必然的。

首先,许多流行的当代民族传统体育项目的原生形态及起源状况的记载非常少。正因为如此,对丝绸之路民族传统体育文化的研究,特别是对这些项目的原生形态及起源状况的研究,须较多地求助于与考古学有着密切关系的民族学、民俗学和人类学方面的资料与方法。

其次,许多民族传统体育形式,由于普遍与经济、娱乐、游戏等活动联系在一起,导致有时难以区别它们之间的界限。特别是一些少数民族传统体育,尚未经过整理提高,处于自然性发生、自行组织活动的状态。就是同一类型的体育活动形式,在不同民族,甚至同一民族的不同支系或不同居住地区,都有很大的差别。因此,在研究丝绸之路民族传统体育的时候,不能就事论事,以偏盖全,要有科学态度,实事求是地去研究。如有的项目有必要加以整理提高,扩大活动范围,而有的只是一种民间娱乐的形式,仅在工余农闲或喜庆之际开展,这就应该经过科学的整理和研究,包括利用一些体育考古学的方法,才谈得上整理和提高。

第三,当代民族传统体育项目形式众多,许多项目尚待进一步发掘整理,而对这类项目的整理,又因其种类复杂,项目繁多而缺乏系统地调查和研究,致使一些项目几近濒临灭绝的境地。因此,利用体育考古学与相关学科等新的方法手段,对丝绸之路民族传统体育进行调查、收集和整理,应当有其深远的意义。

体育考古学作为一种新的方法和研究手段,虽然出现的时间较短,但将其运用于体育文化研究却是一个突破。尤其是对传统性体育文化形态的研究更为重中之重。而本文所谈及的丝绸之路民族传统体育文化(包括当代民族传统体育文化)的研究,就是体育考古学应用研究的一个典型例证。

注 释

[1]古希腊著名的宗教祭祀圣地。

[2]古代奥运会为祭祀希腊的万神之王——宙斯神而建立的庙宇。

[3]亚里士多德《诗学》,北京:人民文学出版社,1982年,第1页。

[4]朱光潜《西方美学史》下卷,北京:人民文学出版社,1964年,第384页。

[5]王炳华《呼图壁县康家石门字生殖崇拜岩雕画》,《新疆文物》1988年第2期。

[6]嘉峪关市文物清理小组《甘肃地区古代游牧民族的岩画——黑山石刻画像初步调查》,《文物》1972年第12期。

[7]参见弗雷泽《金枝》、马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神化》以及格罗塞《艺术起源》等著作。

[8]宋兆麟《中国原始社会史》,北京:文物出版社,1983年3月,第36—42页。

[9]中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆《西安半坡》,北京:文物出版社,1963年9月。

论丝绸之路古代妇女体育

李金梅 路志峻 苏 瑄

(兰州理工大学)

妇女在中国固有“半边天”之称,对妇女的研究不仅仅是体育的问题,还涉及到社会学、人类学等问题。本文谈的是体育,它是一个现代名词,而古代体育的形态不完全是今天之形态,它只是建立在人类生活、生理、心理的需要上,载体是游戏、娱乐、养生、博弈等人体活动。体育的形成从今天研究的结果看来,它完全是人类在以上各种实践活动的基础上不断规范其竞技性质和方法而已。今天的现代体育已不仅是人类生活的需要,而是人类对体质健康的追求和对生命的敬畏。所以,本文所谈的问题就显的特别大,在此也只能就妇女参与体育活动进行简述。

1 研究目的

丝绸之路古代妇女体育是中国体育史和妇女史研究领域中的一个居主导地位的论题。在绵延了数千年的封建社会制度影响下,在“三纲五常”、“男尊女卑”的传统观念倡导下,歧视妇女的社会现象根深蒂固。因此,本文以丝绸之路古代妇女体育作为研究对象,既是作为考察丝绸之路妇女参与体育的事实,同时对古代妇女体育的探讨,似乎尚未突破原有那种以竞技角度分析和研究问题的模式,同时较少借鉴和引用其它学科的理论和方法进行探讨,从而影响了丝绸之路古代妇女体育研究向广度、深度发展。本文试图突破以往研究的模式,走多学科交叉研究古代丝绸之路妇女体

育的路子,亦对丝绸之路古代妇女体育作一准确的认识。

2 研究方法:调查法 文献资料法

3 研究结果

在漫长的封建社会中,儒家所倡导的“三纲五常”伦理规范,^[1]“男尊女卑”和“男不言内,女不言外”的传统观念,以及礼教影响下,中国妇女一直处于被歧视的地位,妇女的思想和人身自由受到束缚,妇女在家庭屈尊于男性;在社会不能参与事务与公开的生活活动,更不能涉足体育领域,而她们只能扮演一个“柔弱顺从”的淑女,或是“闺门不出”、“外事不晓”的贤妻良母,还必须恪守“三从四德”的行为规范,并担负着生儿育女、操持家务的重任,可以说,古代的中国妇女完全生活在一种封闭式的环境中。因此,她们的身体健康状况极差,平均寿命不到40岁。然而,上述情况也仅是就宏观方面而论。如从微观上看,就不难发现在中国五千年的文明史中,妇女参加体育实践并非没有。尤其在古代的丝绸之路一带,如汉代,就出现了女子开展秋千、踏青、棋弈、蹴鞠、^[2]投壶、百戏、^[3]舞蹈^[4]等。魏晋南北朝时代,女子的马术、射箭、狩猎等在民族传统影响下,得以盛行。到了唐代,随着经济的发展,社会的进步与开放,唐人那种恢弘阔大、博约高涨、豪放外向、崇尚武艺、爽朗自信的气魄,给当时妇女带来的心理影响是深刻的,妇女受礼教的约束越来越小,她们开始真正走向社会,参与政治、军事、经济、文学艺术等方面的各类活动,尤其突出的是人体运动。她们不仅参与了修身养性,而且还参加了一些对抗性较强的游戏、娱乐活动。而到了宋代,由开放的文化逐步转型过渡到封闭的文化,由古代游戏、养生等文化的颠峰过渡到近代体育的滥觞,完成了一次历史转折与精神嬗递。宋代人开始形成新的哲学意识,新的思想,新的兴趣行为。从生理现象看,宋人好静,幽微而不开朗,收敛而不外向,重在内在修养。人生理想由注重那种好勇尚武精神和外部功业而转向琴棋书画、诗礼弦歌、调养气息等内在满足之

中。相扑、捶丸、棋弈、百戏、舞蹈等开始走向民间，勾栏瓦舍，各类体育项目都产生了一些著名的人物，独享绝技，各领风骚。体育已成为当时市井生活的主要内容，并逐步由发生走向形成，妇女体育也开始由宫廷走向民间。可以说，这时期的体育已进入独立的发展道路。由于字数的局限，不可能全面描述丝绸之路古代妇女参与体育活动的全貌。只能列举主要的体育项目予以说明。

3.1 秋千

《古今艺术图》记述了秋千系山戎之戏后，^[5]又称“中国女子学之”，这充分说明古代的中国，秋千是专供女子进行的一项游戏活动。《荆楚岁时记》、《事物纪原》和《五杂俎》及敦煌、吐鲁番文献中也有秋千，是为女子游戏的记载。

3.2 投壶

投壶游戏在我国历史悠久，春秋时已有流传。《左传·昭公十二年》、《西京杂记》卷5、《东观汉记》、《魏略》等均有详细描述。投壶在当时属权贵们所嗜好的一种雅俗，但在汉魏间逐渐转向道教化，并流传于民间成了喜闻乐见的娱乐游戏活动。这可以从敦煌遗书 P. 3866 李翔《涉道诗》中得以佐证。而女子投壶在《晋书》中有描述：“石崇有妓善投壶，隔屏风投之。”晋葛洪《神仙传》述：“玉女投壶，天之为笑。”汉东方朔《神异经》述：“东荒山，有大石室，东王公居焉，与一玉壶，没有人不出者，天为之笑。”这足以证实早在汉魏期间，就有女性参与投壶游戏。

3.3 踢球

踢球^[6]在盛唐年间，宫女们在木、球上表演的一种技巧运动。球高2尺，球体上绘有彩画。表演时，她们用双脚踩球前进，并在球体上进行翻腾等技巧动作，以给人美的享受。^[7]

3.4 蹴鞠(足球)

蹴鞠^[8]在我国历史久远，《战国策·齐策一》就有记载。东汉至魏，蹴鞠已普遍传至社会各阶层，《会稽典录》述：“三国鼎峙，年

兴金革,士以弓马为务,家以蹴鞠为学。”说明当时已有大量女子加入蹴鞠活动,故东汉墓之汉画中,就绘有女子踢球的图像。另外,唐代宫中还盛行一种女子蹴鞠,称之“白打”。其踢法不用球门,参加者用脚、肩、头、背等部位踢球,不准落地,还可以进行二人或三人对踢“白打户”。唐代诗人王健写有的宫词中,就有一首“白打”的描绘。另据康骅《剧谈录》记载,长安有叫王超的人,一日,路经胜业坊北街时“忽见三鬟女子,年可十七八,值军中少年蹴鞠,接而送之,直高数丈”,充分表现了民间女子高超的蹴鞠技艺。还有出土文物,如宋代的陶枕、明代的五彩和青花瓷,以及清代康熙年间的瓷坛,皆绘有女子踢球的图像。(图1、2)

3.5 步打球(曲棍球)

步打球是一种持杖击球的运动,与现代体育运动的曲棍球相似。唐代诗人王健写有女子进行步打球的宫词:

殿前铺设两边楼,寒食宫人步打球。

一半走来争跪拜,上棚先谢得头筹。

敦煌遗书 P. 3608《寒食篇》中,也载述了有关女子步打球的诗句。

3.6 马球

马球是唐代最受欢迎的体育项目。而女子马球也得以盛行。张籍《寒食内宴二首》诗中有“廊下御厨分冷食,殿前香骑逐飞球”之句,描写了宫女们于寒食节进行马球比赛的实况。同时唐代还出现了女子骑驴打球的“驴鞠”。如代宗时,剑南节度使郭英义曾“聚女骑驴击鞠”。^[9] 敬宗时,宫中教坊也组织妓女“分朋驴鞠”。^[10] 另外,北京故宫博物馆藏有一面四位宫女骑马击球的铜镜。^[11] 50年代陕西潼关的一座唐墓内,出土了彩陶女俑骑马击球的形象。^[12] 五代杨太后《宫词》载:“击鞠由来岂作嬉,不忘鞍马是神机。牵缰绝尾施新巧,背打星球一点飞。”^[13] 敦煌遗书 S. 2049、P. 2544《仗前飞·马球》,S. 6171《宫词·水鼓子》等均对女子参与

马球运动作了生动形象描绘。

3.7 射箭

唐代妇女参与射箭活动的资料十分丰富,除史书记载外,还有绘画作品、石窟壁画。如张籍《宫词》载:“薄暮千门临欲锁,红装飞骑向前归。”另外,王健的《宫词》、杜甫的《哀江头》、《大唐传载》等均记载了女子弓射的形象。与此同时,唐代宫中女子还创造了“射粉团”、“射鸭”的射箭游戏。这可以从《宫词》和《开元天宝遗事》等文献记载中相印证。

3.8 捶丸(高尔夫球)

捶丸运动量不大,极适合妇女进行的一种游戏活动。我国的宋元时代,捶丸十分盛行,并有一位以“宁志斋”为室名的老人,在1282年,把过去和当时捶丸的方式与比赛规则以及历史写了下来,即《丸经》一书。至今山西洪洞县广胜寺还保存一幅元代壁画《捶丸图》,生动形象地描绘了捶丸的情景。另有一幅《仕女图》中的捶丸,^[14]描绘了女子进行捶丸的场景。

宋元时期流行的捶丸与近代欧洲流行的高尔夫球极为相似。据专家考证,认为:“欧洲的高尔夫球源于中国的捶丸”。^[15]

3.9 围棋

围棋以优雅的特点而深受古代妇女的喜爱,在宫廷和民间都得到了广泛开展。王健的《夜看美人宫棋》、张籍的《美人宫棋》诗均载有唐代宫女下围棋的描述。另外,从《集异记》卷一中记载有两位民间女子棋坛高手的故事。从出土文物中也可见到唐代仕女下围棋的图像。如新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土的唐代贵族妇女弈棋绢画(图3),画面中心是对弈的两个妇人。右边的正在聚精会神地下棋,身后是双手托茶的侍女。左边的已残损,后面有侍女二人,一人正从盂中取子,一人左手执棋,似乎正注视着棋局,在为主婦谋划着下一手棋。这是一组以对棋为中心的人物。另外,还有宋代明仇英所绘的《仕女围棋图》等。

3.10 藏钩

藏钩又称“双钩”，是古代的一种博戏，源于汉，盛于隋唐。是宫中和民间比较盛行的博戏文化活动。敦煌遗书京河字 12 号《父母恩重经讲经文》载“几度亲情命看花，数遍藏钩夜玩笑。”遗书 S. 2049、P. 2544 唐七言词还记载：“欲得藏钩语多少，嫔妃宫中□□和。每朋一百人为定，谴赌三千匹彩罗。”这些记述，不难看出藏钩是深受当时妇女喜爱的活动。

3.11 百戏

丝绸之路所遗存的百戏内容极为庞杂。除角抵力技之外，主要有形体技巧。如新疆吐鲁番阿斯塔那 TAM336 号墓出土有顶竿单臂倒立俑。克孜尔石窟第 80 窟有杂耍倒立人。敦煌莫高窟晚唐第 156 窟北壁下方的《宋国夫人出行图》中绘有一头顶长竿者，竿上有四童孩攀缘作戏，有的倒挂，有的悬垂，有的水平支持，身轻如燕，十分惊险（图 4）。丁家闸魏晋古墓中，还可看到一幅形象生动逼真的“掷倒伎”图（图 5）。这些直观的图像，真实地反映了女子参加百戏活动的情景。

3.12 舞蹈

舞蹈是最古老的艺术，它植根于远古。由于舞蹈大多伴以乐节，因而是在“乐”的总名称下分门进行。如：从各地出土的舞俑和汉画像中，可以看到许多舞姿优美的七盘舞、建鼓舞等文舞场面。唐代出现的姿势柔软、婀娜的软舞；姿势朴实、刚健的武舞，例如踏球舞等。宋代出现的“舞旋”、“花鼓”等乐舞。敦煌壁画中的“天宫伎乐”、“飞天”、“伎乐天”等的舞蹈形象，以及敦煌莫高窟、榆林窟中所绘的“经变画”如“金刚经变”、“弥勒变”、“西方净土变”、“报恩经变”等中的礼佛、娱佛的舞蹈场面（图 6、7、8）。新疆石窟群壁画和出土文物表现的各种舞蹈动态，主要有“健舞”与“软舞”。其中健舞包括《阿连》、《柘枝》、《剑器》、《胡旋》、《胡腾》；软舞包括《凉州》、《绿腰》、《苏和香》、《团圆旋》、《花舞》、

《马舞》等。这些形象直观的图像,都反映了当时丝绸之路一带女子参加舞蹈表演的场面。

3.13 其他

除以上例举之外,还有如女子相扑、女子划船、女子游泳、女子舞剑等等。

4 小结

本文通过对丝绸之路古代妇女参加体育活动的事实,不难发现,妇女为体育历史的发展作出的巨大贡献。同时,通过妇女体育活动也可直接反映出各历史时期妇女的社会地位和她们的心理需求、精神风貌,以及所参与的各种体育活动,足以向后世人们生动地揭示出生活在中国封建社会的妇女与儒家经典文本中所倡导的女性行为规范相去甚远的事实。

注 释

[1] 详见黄嫣梨《中国传统社会的法律与妇女地位》,《北京大学学报》1997年第3期。

[2] 参见南阳出土的汉画石中的《蹴鞠图》。

[3] 详见李重申《敦煌古代体育文化》,兰州:甘肃人民出版社,第34页。

[4] 详见高金荣《敦煌石窟乐舞艺术》,兰州:甘肃人民出版社。

[5] 山戎是指公元前6—7世纪生活于辽宁省的一个民族。

[6] 毬,今通作“球”,故以下“毬”字均作“球”。

[7] 详见《内人蹋毬赋》。

[8] 蹴鞠,即踢球。蹴,音促,踢意。鞠,音居,古代一种皮球。

[9] 《旧唐书》卷132《郭英义传》。

[10] 《旧唐书》卷17上《敬宗纪》。

[11] 《扬州出土的唐代铜镜》,《文物》1979年第7期。

[12] 《唐代击球女俑》,《文物》1959年第8期。

[13] 向达《唐代长安与西域文明》,上海:上海古籍出版社,1981年,第

86 页。

[14]明代画家杜堇所作。

[15]《中国参考资料》第3辑,第51页。

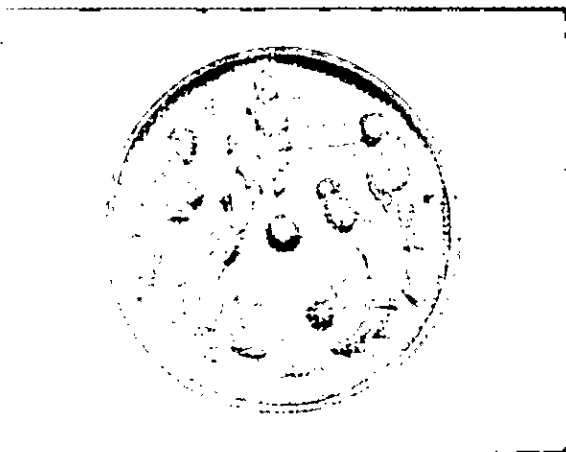


图1 蹴鞠图

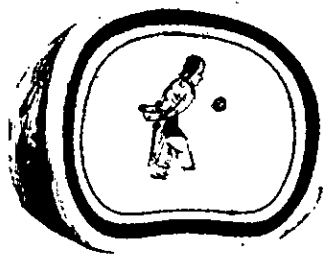


图2 蹴鞠图



图3 仕女围棋图

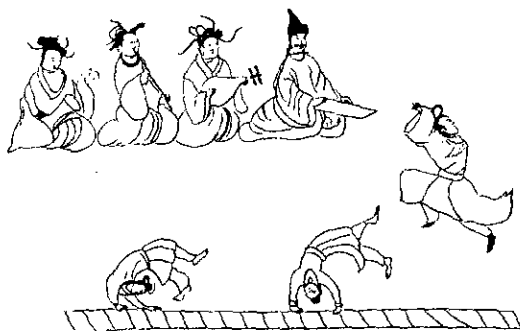


图5 百戏掷倒伎图

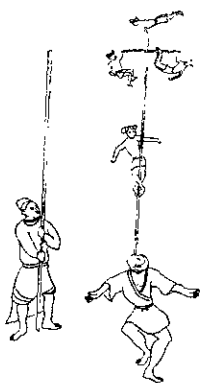


图4 百戏图



图6 舞蹈图



图7 舞蹈图

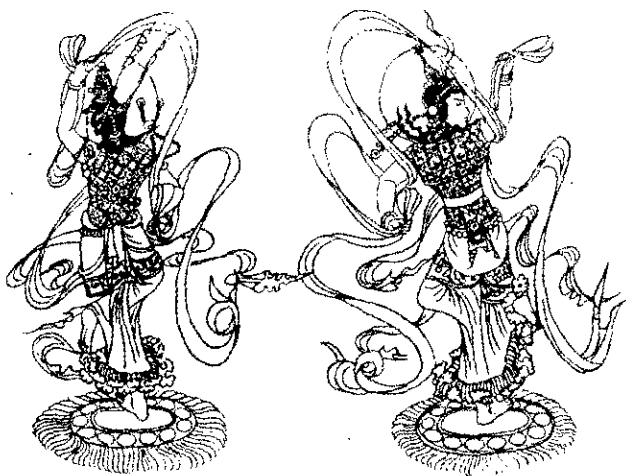


图8 舞蹈图

麦积山石窟艺术与丝绸之路 佛教文化国际学术研讨会议程

会议注意事项:

- 1、每人发表论文及翻译时间 13 分钟。于 11 分钟时主持人提醒，13 分钟终止发言。
- 2、每场发表论文结束后，自由讨论 20 分钟。问题讨论时，经主持人同意后，方可发问。
- 3、请提早入坐，会议进行时，请勿私下交谈，勿中途退场，以示对论文发表者之尊重。
- 4、会议为发表论文者准备了实物演示平台、幻灯机等，欢迎发表论文者使用。
- 5、会议使用语言为中文。会议为国外专家配备英文翻译。

7 月 15 日(星期一)

地点:兰州大学逸夫科学馆 201 会议室

时间:9: 00—10: 30 开幕式

主持人:兰州大学副校长杨恕教授

1. 甘肃省人民政府秘书长孙公平先生致欢迎词
2. 兰州大学校长李发伸教授致欢迎词
3. 甘肃省文化厅副厅长、文物局局长马文治先生讲话
4. 中国敦煌吐鲁番学会秘书长柴剑虹教授讲话
5. 天水市人民政府副市长曹晓琴女士讲话

- 10: 30—12: 00 参观兰州大学敦煌学研究所
12: 00—13: 00 兰州大学校长宴请与会专家
地点:兰州大学专家楼餐厅
13: 00—19: 00 从专家楼乘车前往天水北道亚太大酒店
19: 30 晚餐 地点:亚太大酒店餐厅

7月16日(星期二)

- 7: 00 早餐 地点: 亚太大酒店餐厅
8: 00 乘车前往麦积山
9: 00—10: 50 学术报告(第一场)

主持人:柴剑虹教授 朱雷教授

1. 荣新江《陆路还是海路——佛教传人中国的途径与流行区域研究述评》

2. 黄征《南京栖霞山石窟考察记》

3. 梁丽玲《萨埵太子本生故事画所据佛典之判读》

4. 宁强《论“天国图像”在中国佛教艺术中之形象》

5. 赖鹏举《麦积山石窟造像由“涅槃”到“卢舍那”的转变》

6. 彭金章《近几年来莫高窟田野考古综述》

10: 50—11: 10 休息

11: 10—13: 00 学术报告(第二场)

主持人:荣新江教授 赖鹏举教授

报告人:

1. 柴剑虹《从麦积山石窟艺术看丝绸之路佛教文化的特性》

2. 陈国灿《从释玄高的禅宗看秦陇河西早期石窟的开凿》

3. 齐陈骏《从麦积山“寂陵”谈西魏时期关陇地区的文化融合》

4. 朱雷《吐鲁番出土〈七女经〉写本残片跋》(缺席)

5. 魏文斌《甘肃中东部石窟早期经变及佛教故事题材的考

察》

6. 董玉祥《麦积山石窟北朝艺术的兴盛与发展》

13: 00—14: 30 午餐 地点:麦积山庄餐厅

14: 30—17: 30 学术考察麦积山石窟
指挥:朱毓中 吴桦林

17: 30 乘车返回亚太大酒店

18: 30 晚餐 地点:亚太大酒店餐厅

7月17日(星期三)

7: 00 早餐 地点:亚太大酒店餐厅

8: 00 乘车前往麦积山

9: 00—10: 50 学术报告(第三场)

主持人:陈国灿教授 梁丽玲教授

报告人:

1. 郑炳林、花平宁《麦积山石窟第76窟建窟时代考》

2. 陈玉女《〈佛说摩利支天经〉信仰内涵初探——从郑和施刻〈佛说摩利支经〉谈起》

3. 袁曙光《四川南朝造像与佛像的传播》

4. 李 淦《略论中国早期天王图像及其西方来源——天王图像研究之二》

5. 赖文英《论炳灵寺北魏石窟的“十方三世佛”造像》

6. 项一峰《麦积山第127窟研究》

10: 50—11: 10 休息

11: 10—13: 00 学术报告(第四场)

主持人:彭金章教授 齐陈骏教授

报告人:

1. 张鸿勋《从印度到中国——丝绸路上的睽子故事与艺术》

2. 韩金科《麦积山石窟与唐密文化》

3. 林世田《〈大云经疏〉结构分析》
4. 王俐娟《敦煌观音经变及礼忏空间之形成》
5. 陈娟珠《由麦积山第 127 窟的经变浅谈台湾清凉艺展》
6. 李西民《麦积山十六国石窟时期的佛教造像》
7. 夏朗云《应客观理解麦积山壁画〈睽子本生〉构图图式》

13: 00—14: 30 午餐 地点:麦积山庄餐厅

14: 30—17: 30 学术考察麦积山石窟
指挥:朱毓中 吴桦林

17: 30 乘车返回亚太大酒店

18: 30 晚餐 地点:亚太大酒店餐厅

7 月 18 日(星期四)

7: 00 早餐 地点:亚太大酒店餐厅

8: 00 乘车前往麦积山

9: 00—10: 50 学术报告(第五场)

主持人:宁强教授 Elizabeth Kenney 教授

报告人:

1. 陈清香《麦积山 10 号造像碑的图像源流与宗教内涵》
2. 谢生保《麦积山第 133 窟石刻造像碑研究概述》
3. 刘惠萍《麦积山石窟伏羲女娲塑像试释》
4. 屈涛《麦积山宋僧秀铁壁考》
5. 胡良学《禅学对麦积山石窟的影响》
6. 吴景欣《麦积山石窟第 48 窟四臂观音造像初探》

10: 50—11: 00 休息

11: 00—12: 10 学术报告(第六场)

主持人:陈玉女教授 胡承祖教授

报告人:

1. 费泳《四川南朝造像对麦积山的影响及传播》

2. 李重申《丝绸之路民族传统体育考古研究》
 3. 王惠民《一佛五十菩萨图源流考》
 4. 黄韵如《北传密教菩萨造像起源初探——敦煌第332窟之
珞珈山观音变》
 5. 孙晓峰《谈麦积山石窟的北周窟龕》
- 12: 20—13: 00 二十一世纪麦积山石窟艺术研究展望座谈会
(每人发言时间不超过5分钟)

主持人:郑炳林教授 花平宁教授

13: 00—14: 30 午餐 地点:麦积山庄餐厅

14: 30 乘车前往天水市博物馆参观

指挥:吴桦林 朱毓中

17: 30 乘车返回亚太大酒店

18: 30 闭幕式、晚宴 地点:亚太大酒店餐厅

7月19日(星期五)

6: 30 早餐

7: 00 学术考察水帘洞、大像山石窟,指挥:王来全所长、陈明。

从亚太大酒店乘车前往水帘洞石窟

12: 00 午餐:甘谷县政府招待所餐厅,由大像山石窟文管所及甘谷县人民政府接待。

14: 30 参观大像山石窟

19: 30 晚餐 亚太大酒店餐厅

7月20日(星期六)

6: 30 早餐 地点:亚太大酒店餐厅

7: 00 从亚太大酒店乘车前往西峰市 指挥:陈明、吴桦林

沿途参观泾川王母宫石窟、南石窟等。

午餐在车上

19: 00 晚餐 地点:西峰宾馆餐厅
晚宿西峰宾馆

7月21日(星期一)

7: 30 早餐 地点:西峰宾馆餐厅

8: 00 从西峰宾馆乘车前往北石窟寺考察
指挥:宋文玉所长 陈明

12: 00 午餐 地点:西峰宾馆餐厅

14: 00 乘车前往庆阳师专参加“北石窟艺术与丝绸之路佛教文化研讨会”

19: 00 庆阳师专领导宴请与会代表
晚宿西峰宾馆

7月22日(星期二)

6: 30 早餐 地点:西峰宾馆餐厅

7: 00 从西峰宾馆乘车前往兰州 指挥:陈明
晚宿兰州大学专家楼

7月23日(星期三)

离会