

禅与人类文明研究丛书 5

汉传佛教

文化研究

学愚◎主编



宗教文化出版社

禅与人类文明研究丛书 ⑤

汉传佛教

文化研究

学愚◎主编



宗教文化出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

汉传佛教文化研究 / 学愚主编. -- 北京: 宗教文化出版社, 2017.7

ISBN 978-7-5188-0430-6

I. ①汉… II. ①学… III. ①汉传佛教—宗教文化—研究—中国 IV.
① B946

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 172176 号

汉传佛教文化研究

学愚 主编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215 (发行部) 64095201 (编辑部)

责任编辑: 张秀秀

版式设计: 武俊东

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版权专有不得翻印

版本记录: 787×1092 毫米 16 开 22 印张 300 千字

2017 年 10 月第 1 版 2017 年 10 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0430-6

定 价: 88.00 元

序

上个世纪初，中国学术界和佛教界进行了一场佛教是哲学还是宗教的讨论。上个世纪八十年代以降，随着宗教政策的落实和宗教学在学术界的推广，佛教研究领域逐渐扩展，佛教是文化的说法逐渐主导了当代中国佛教界和学术界。佛教研究就是研究佛教在人类历史和社会中所呈现出来的种种文化现象，包括物质、精神和制度等方面。近年来，文化的范畴也越来越广泛，人类的一切活动似乎都是文化，都可以成为文化研究的对象。那么，佛教与文化之间到底是一个什么样的关系？这是很多人知道，却很少人能回答的问题。

把宗教作为文化来加以研究，起源于19世纪的欧洲，其中泰勒（Edward B. Tyloer 1832-1917）是开拓者之一。他在其著名的《原始文化》*Primitive Culture* 一书中，从人类学角度，把文化解释为“是知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗习惯，以及一切成为社会一分子的能力与习惯等等的综合体。”（that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.）当然，泰勒及其同时代的一些学者，曾试图寻求一种原始文化模式，探索宗教文化在人类社会演变过程中的发展规律，及其与先进宗教和现代科学之间的关系，但似乎并没有成功。

泰勒等早期人类学家，把原始宗教或巫术同后来的世界宗教、特别是基督宗教区别开来，由此出现了多神教向一神教发展的理论。这一理论的产生，或多或少受到当时达尔文等社会进化论的影响。文化进化论认为，文化世界同科学世界一样，具有相同的发展原则；科学在进步，文化也是进步的。文化进化论受到文化相对论的批评，其要点是，泰勒等人建立起来的文化进化论，无视同时代不同宗教的存在，如犹太教、伊斯兰教等，而把基督教看成是人类最先进的宗教文化模式。在文化相

对论看来，宗教文化的产生和发展有其自身的历史和社会环境，人们很难分别犹太教、基督宗教、或伊斯兰教的高低，虽然后者的产生日期要比前者晚。其实，文化的高低是一种价值判断，每一个时代都有自己特有的文化，各种文化都有其特定的社会价值和时代意义。不同地域造就了不同文化，但同属于人类，故它们之间仍然可以发现许多共同之处。当然，用现代文化或一个地域的文化标准评判过去文化、或其它地域的文化，人们可能会看到文化的进步。但与其说是进步，倒不如说是人类文化的多元发展。在很大程度上，过去和现在、此地和彼地并非截然分割，而是相互联系，各具共性和不共性。或许如此，即使当代仍有许多人坚持文化高低论、进化论、乃至文化沙文主义，但是，很少宗教学者把这样的理论或主义运用到宗教文化及其对比研究方面。

从词源学上来观察，文化一词最初来源于拉丁文——*cultura animi*，由古罗马哲学家西塞罗 Cicero 在其《图斯库卢姆辩论》中首次使用，意指灵魂或精神的耕种、培养和发展。中世纪后，文化不但指人和社会物质和精神生活及其价值的总和，而且还包括了道德、心智、艺术等多个领域的造就。这样，在西方语境中，文化有耕植和栽培的意思，亦有成就和维护的含义，涉及人类生活的各个方面，如知识、信仰、艺术、法律制度、伦理道德、风俗传统等。沈清松认为：“文化是一个历史性的生活团体（也就是其成员在时间中共同成长发展的团体）表现其创造力的历程结果的整体，其中包含了终极信仰、观念系统、规范系统、表现系统和行动系统。”^① 相比而言，汉语中的文化似乎更接近近代拉丁文 *cultura animi* 的含义，重点表现在心智和精神方面的培养和提升。《周易·贲卦》曰：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”文者，纹理、花纹，指人为或自然色彩图像；化者，即教化、造就、造化之义。文化即是人文图像或自然景象构建出服务人类的方式和模式。中国社会重视人文，文化是人造就的，亦是用来为人类服务的。

文化本无所谓神圣与世俗之分，宗教赋予文化神圣性。一个图腾、一块石头、或一副图像，对于信仰者来说，具有神圣性，但对于不信仰

^① 沈清松：《解除世界魔咒——科技对文化的冲击与展望》，台北：时报，1986年，第24页。

或非同一信仰者来说,则与世俗无异。神圣性是宗教的本质,各种宗教文化现象的背后定有各种宗教思想作为其底蕴,佛教文化的底蕴即是佛法或佛教思想。佛教是宗教,虽主张“无神论”,但具神圣性和超越世间的终极关怀。因此,如果单从文化方面来理解和认识佛教,则可能会使佛教丢失其作为宗教的核心部分。当然,并非所有佛教文化都具有神圣性。佛教在其发展和传播过程中,为了吸引大众的皈依和信仰,在不同时代和社会中借用其它文化,创造出多元世俗文化。因此,把中国汉传佛教与中国文化放在宗教研究的平台上加以观察,人们或许会发现,佛教与文化、佛教文化与儒道教文化之间关系密切,但它们的内涵和外延又非完全重合。

佛教文化是佛法在不同时代和社会中“示、教、利、喜”的象征性系统表现形式,既具神圣性,又有世俗性。佛教之所以在中国可与高度发达的儒道文化并肩发展,成为中国文化的主体部分,一方面是由于它有与中国传统文化中不一样的神圣性——即出世思想及其相关的佛学义理,另一方面亦取决于一直以来中国佛教不断借用传统中国文化、创新佛教文化的努力。佛教文化的神圣性来自于佛教的宗教性,而佛教的宗教性与佛法思想相契合;佛教文化的世俗性来自于世俗社会,保证了佛教在历史上的发展和社会上的契机传播。佛教文化同时具足神圣性世俗性,但二者并非对立。大乘佛教倡导世俗与神圣不二,佛教文化应没有什么高低贵贱之分。文化重在契机,高深的佛法思想通过种种相应文化呈现,方能契机接应群生,诚所谓“精神弥高,其形弥下”。若如此,佛教文化研究应与佛教思想和义理研究结合起来,方能相得益彰,全面深入理解佛教。

西塞罗曾把文化看成是文类进步的表现,文化使人类摆脱野蛮、成为完全的人。赖永海教授亦认为:“文化,作为一种物质财富与精神财富的总和,它是人类离开动物界的一把标尺。如果说文化的出现标志着人类开始脱离动物界,那么,文化的现代化则意味着人类进入了现代化社会。”^①近代以来,随着人类对自然界认识的增长,文化的范畴亦相应扩大。动物学研究发现,一些分布地域广、高智商动物,如渡鸦、虎鲸、

① 赖永海:《中国佛教文化论》,北京:中国青年出版社,1999年,第1页。

海豚等亦具备一定文化形式，这些动物亦成为文化研究的对象。其实，在佛教文化中，不但有人的文化，亦有动物文化、天人文化等。佛教经典，如《本生经》等中，大量地记载了动物文化，极大丰富了中国文化内涵。从文化角度来研究佛教，则有助于人们对全面了解佛教及其与中国文化之间的关系；但如果把佛教文化同佛法思想或义理放在一起研究的话，则更容易发现佛教对中国哲学思想和文化的影响。

2016年6月，香港中文大学禅与人类文明研究中心主办了“第十一届青年佛教学者学术研讨会”和“第八届两岸四地暨国际佛教学术研讨会”，共有91位学者应邀发表论文，15位专家进行了现场点评；后再经抽样匿名审查，最后录取45篇优秀论文。这么多的文章，其实是很难用一两个概念来加以统筹和概括的。但好就好在佛学义理与佛教文化关系密切、且各自范围广大，故尚可以把所有论文放在一起，列为《汉传佛教义理研究》和《汉传佛教文化研究》。在此付梓出版之际，我谨向所有参加研讨会的学者表示衷心地感谢！向论文录取的学者表示真诚地祝贺！感恩赞叹长期以来支持禅与人类文明研究中心的六祖寺！

学愚

2017年9月

——目 录——

序	1
克孜尔石窟壁画舍身饲虎题材研究	于 亮 1
佛寺图式的象征观研究	王忠林 15
唐宋时期巴蜀地区的三教合一像龕	包 艳 24
试论后赵石氏种姓来源、信仰对其佛教政策之影响	李 娜 39
从《入唐求法行记》看河朔三镇灭佛	李博程 60
佛教在新浪微博传播研究	狄蕊红 75
“禅诗”与“禅师”的生命情怀——以画僧“髡残”为例	林孟蓉 84
潇湘八景与日本禅林	
——从禅寺方丈到将军御所	武潇潇 98
文字的立与破	
——浅析禅宗影响唐宋佛教教风转变之语言文字观 ...	姚蒲军 114
清末汉传佛教向南洋传播的历史脉络探析（1882-1907）	
——以福州佛教与槟城华人社会为中心	孙源智 127
宋代律宗史的细节重构	
——人物、事件及谱系	国 威 143
大慧宗杲对主战派与主和派的弘法策略研究	陈 进 157
论大乘菩萨戒的起源和形成	彭瑞花 179
佛教海洋观之圆融意蕴	稂 荻 194
宋恕对佛教的汲取与应用	黄文树 205
由木刻版画看晚明与清末民初佛教文化的隔代传承	刘美奇 234

唐代狂僧的教化行迹及其内涵	
——以《宋高僧传》为主的探讨	郑佳佳 250
义玄在河北弘法活动考	鲁 娇 268
镜心、镜功、镜境：禅宗的镜喻哲学	穆栩樟 284
二祖调心图形象辨析初探	张祐潭 314
SPIRIT OF BUDDHISM THROUGH PIPPALA LEAF SHAPE	
DECORATION ON ARCHITECTURE IN THE NORTHERN VIETNAM	
AND ITS EFFECT	
.....	NGÔ THỊ LAN 327

克孜尔石窟壁画舍身饲虎题材研究^①

于 亮^②

论文摘要：布施是克孜尔石窟的独特题材，也是中亚佛教传播到这里的物化佐证。在佛藏典籍中也留下了相关的记载：南朝宋元嘉二十二年（445），汉地沙门在于闐的无遮大会“随缘分听”记录的佛教故事，接着在高昌汇集，定名为《贤愚经》。该经收录的故事文本与克孜尔石窟本生壁画图像异常吻合。倘若进一步考察类似的文本，我们就能发现，与克孜尔石窟壁画、《贤愚经》接近的是犍陀罗地区流行的梵本《本生鬘》（jataka-mala）。该经有古译汉语本《菩萨本生鬘论》，梵汉两本均题为“圣勇造”（Aryasura），据云，其人生活于笈多时代。结合法显的记载，梵本《本生鬘》主要流行于笈多时期，传至克孜尔的年代应当更晚些。这些克孜尔石窟本生图像往往使用艳丽的色彩，其主要成分是源于海外的青金石，输入中国的时期较晚。大约在隋朝前后。作为考古学的依据，结合经文典籍，大体上可以判断壁画创作的时代范围。在时代属性基本明确的前提下，对壁画中的人物形象、衣冠制度、装饰纹样，以及克孜尔与周边地区文化艺术传播与流变就有了相当坚实的基础。

关键字：克孜尔石窟、布施题材、图像、传播流变

布施是克孜尔石窟的独特题材，也是中亚佛教传播到这里的物化佐证。舍身布施题材，诸如月光王施头本生，以及后来也出现于敦煌等地更为人们熟知的舍身饲虎本生、割肉贸鸽本生等。这类题材，首先出现于犍陀罗。虽然佛陀从未亲履犍陀罗，而犍陀罗似乎相信至少佛陀在前生

① 本课题为东南大学高校基本科研业务费专项资金，课题号：2242014R20020；2013年江苏省博士后科研资助计划，课题号：1302068B。

② 于亮，男，江苏省连云港人，东南大学艺术学院博士后，研究方向：艺术学研究与艺术考古。

曾经在这里游化，并且留下了种种圣迹。其中有四处特别有名，分别建塔供养，东晋法显称为“四大塔”。法显是在公元400年抵达犍陀罗，礼拜了犍陀罗的四大本生处：月光王施头本生处，尸毗王割肉贸鸽本生处，舍身饲虎本生处，快目王施眼本生处。

法显等住此国（乌苌国）夏坐。坐讫，南下到宿呵多国。其国佛法亦盛。昔天帝释试菩萨，化作鹰、鸽，割肉贸鸽处。佛既成道，与诸弟子游行。语云，此本是吾割肉贸鸽处。国人由是得知。于此处起塔金银校饰，从此东下五日行到犍陀卫国。是阿育王子法益所治处。佛为菩萨时，亦于此国以眼施人，其处亦起大塔金银校饰。此国人多小乘学。自此东行七日，有国名竺刹尸罗。竺刹尸罗，汉言截头也。佛为菩萨时，于此处以头施人，故因以为名。复东行二日至投身喂饿虎处，此二处亦起大塔，皆众宝校饰。诸国王臣民竞兴供养，散华然灯相继不绝。通上二塔彼方人亦名为四大塔也。^①

后来，玄奘也礼拜了这些本生处，记载更为详细。

呾叉始罗国北界，渡信度河，南东行二百余里，度大石门，昔摩诃萨埵王子，于此投身饲饿乌鵲（音徒）。其南百四五十步有石宰堵波，摩诃萨埵愍饿虎之无力也，行至此地，干竹自刺，以血啖之，于是乎，虎乃啖焉。其中地土洎诸草木，微带绛色，犹血染也。人履其地，若负芒刺，无云疑信，莫不悲愴。^②

这里圣迹都是用悲惨酷烈的本生故事强调施身，以一种非常激烈的方式赢得福报，《高僧传》把这类做法专门列出一个门类，称之为“亡身”。所以，犍陀罗四大塔也可以称为“亡身四大塔”。印度本土不是没有这类故事流行，但他们却极少愿意在佛教艺术中加以表现。他们乐于表现的往往是乐观、积极或神奇的题材。因而，所谓四大本生处，大概是犍陀罗特有的宗教传说和宗教信仰。

^①（东晋）沙门释法显撰、章巽校注：《法显传校注》[M].北京，中华书局，2008：29-32。

^②（唐）玄奘、辩机原著、季羡林等校注：《大唐西域记校注》[M].北京，中华书局，2008，317。

布施舍身故事极为著名。在巴利语本生经没有叙述，却见载于汉语佛典《金光明经》卷四《舍身品》《六度集经》卷一《菩萨本生》《佛说菩萨投身饲饿虎起塔因缘经》《贤愚经》卷一“摩诃萨埵以身施虎品”、《分别功德论》卷二、《菩萨本生鬘论》卷一“投身饲虎缘起第一”等，既有独立成书的单本经文，也有整卷的长卷。译经年代最早的是《六度集经》，东吴康僧会译。^①这个译经年代，至少表明舍身饲虎在康僧会时期已经流行。

《六度集经》谓：

菩萨六度无极难逮高行，疾得为佛。何谓为六？一曰布施，二曰持戒，三曰忍辱，四曰精进，五曰禅定，六曰明度，位于六度第一位的“布施度”中，就有割肉贸鸽、施身饲虎以及须大拿本生等。“布施度无极者，厥则云何？慈育人物，悲愍群邪，喜贤成度，护济众生，跨天踰地润弘河海。布施众生，饥者食之，渴者饮之，寒衣热凉，疾济以药，车马舟舆、众宝名珍、妻子国土，索即惠之。犹太子须大拏，布施贫乏，若亲育子，父王屏逐，愍而不怨。”^②

康译本略云：

昔者菩萨，时为逝心，恒处山泽，专精念道不犯诸恶。食果饮水不畜微余，慈念众生愚痴自衰，每睹危厄没命济之。行索果蔬，道逢乳虎。虎乳之后，疲困乏食，饥谨心荒，欲还食子。菩萨睹之怆然心悲，哀念众生处世忧苦其为无量，母子相吞其痛难言，哽咽流泪。回身四顾，索可以食虎，以济子命。都无所见，内自惟曰：“夫虎肉食之类也。”深重思惟：“吾建志学道，但为众生没在重苦欲以济之，令得去祸身命永安耳。吾后老死，身会弃捐，不如慈惠济众成德。”即自以首投虎口中。以头与者，欲令疾死不觉其痛耳。虎母子俱全。诸佛叹德，上

① 康僧会，其先康居人，世居天竺，其父因商贾移居交趾。东吴孙权赤乌四年（241）至建康，天纪四年（280）九月病寂。

② （吴）康居国沙门康僧会译，蒲正信注：《六度集经》[M]. 成都，四川巴蜀书社，2001.56.

圣齐功，天龙善神有道志者，靡不怵然。进行或得沟港、频来、不还、应真、缘一觉、有发无上正真道意者。以斯猛志，跨诸菩萨九劫之前，誓于五浊为天人师，度诸逆恶令伪顺道。蒲萨慈惠度无极行布施如是。^①

元魏慧觉等译本略云：

佛告阿难：乃往久远阿僧祇劫，此阎浮提，有大国王……。王有三子……。次名摩诃萨埵……。其王三子，共游林间，见有一虎适乳二子，饥饿逼切，欲还食之。其王小子……疾从本径，至于虎所，投身虎前；饿虎口噤，不能得食。尔时太子，自取利木，刺身出血，虎得舐之，其口乃开，即啖身肉。……于时天人……作七宝函盛骨着中，葬埋毕讫，于上起塔，天即化去。^②

摩诃萨埵舍身饲虎题材见于梵语文献的是收入《本生鬘》第一篇的 Vyāghrī-Jātaka，英译本题为 The Story of the Tigress。梵文 Jātakamālā 是杰出的古典梵语大诗，韵律和谐，修辞丰富，措辞简约，被后世广为传颂。汉译《菩萨本生鬘论》虽然题为“圣勇菩萨等造”，但与梵本差异较大。梵本共收录 34 个本生故事，大多数见于巴利语三藏。但也有少数不同的，如第一篇《母老虎本生》（The Story of the Tigress）就是著名的“舍身饲虎”本生故事，叙说了我们所熟知的佛陀为前生为王子时不忍虎子饿死，跳下悬崖喂母虎。其作者题为圣勇（āryasūra），被认为生活于笈多时代，表明这个故事在笈多时期仍然广受欢迎。

梵本《本生鬘》略云：菩萨生于大婆罗门之家，长至青年时，厌离财产和名誉，见爱欲多生罪过而出家。入森林，严厉苦行，被众神尊敬而成为伟大的智者（Great minded One, mahātman）。某时，在弟子之一的阿耆他（Ajita）的陪侍入山安行。他看到：在山下的一个洞穴中，一头母虎因饥饿而瘠瘦衰弊，欲以虎崽为食。虎崽偎近母虎，渴望她的奶汁，但母虎冷漠地看着他们。所谓菩萨，就是以慈悲为本怀的人，见此

① （吴）康居国沙门康僧会译，蒲正信注：《六度集经》[M]. 成都，四川巴蜀书社，2001.60。

② （元魏）凉州沙门慧觉等在高昌郡译《贤愚经》卷一《摩诃萨埵以身施虎品第二》，大正藏，第4册，第352-353页。

而战栗叹悲。命弟子为救母虎去寻找食物。然而，弟子离开之后，菩萨想：我这不净之躯到底意味着什么呢？他方爱苦之时，我也无所谓幸福。决心纵身跳下断崖绝壁，把自己的身体贡献于母虎之前，免得他杀死虎崽。他宣言，“我的这种行为不是为求博得名声，也不是为以生于天界为目的，也不是为了自己的安乐。利他之别，别无所所有。”投身于母虎之前。弟子归来看，看不到导师，寻找后发现母虎吃掉了菩萨的身体。弟子非常震惊，大悲苦叹，赞诵菩萨云，“所谓伟大的智者，不执著于自己的安乐，勇敢，离恐，示现至高无上的爱（prema）。菩萨更是特别值得的被礼拜者（namaskāra-viśeṣapātratā）”。更颂曰：“菩萨是一切生类的皈所（sarvabhūta-śaraṇya），特别有大悲心的人（vipulakāruṇya），理应皈依的真实的菩萨（bhūtārtha-bodhisattva）、大士（māhasattva）。”把菩萨舍利宝埋入大地，弟子和众神共同以花环法衣诸物供养祭祀。这些神祇有 Gandharvas、Yakṣas、snakes、Devas，等等。最后，经典的编纂者声言：“佛陀在类似这样的前生，对一切众生，以自然最高的慈爱为自性力（akaraṇaparamavatsala-svabhāva），以所有的存在与自己同样看待（sarvabhūta-ātmabhūta），应该产生最高的敬信（prasāda）和敬爱（prīti）。”

梵本《天譬喻经》第32篇（rūpavatī-avadana，自らの体を布施するブツダの本生活）所述稍有差异：佛陀在前是名为 Brahmaṇya 的青年，在某地设草庵和经行地，为众生利益而苦行。他发现了近处的妊娠的母虎，为母虎向两个仙人（brahmaṇṣi）乞求给她某些食物。其间，母虎产生了两只虎崽，因为太饥饿了，他想吃掉其中的一只。Brahmaṇya 再次乞求两仙人给母虎食物。但是，两仙人飞入空中，“谁会为动物施舍自己的身体的呢”，言讫而去。Brahmaṇya 于是投身于母虎之前。但是，母虎没有吃掉他的身体。因为他是住于慈悲者（maitrī-vihārī）。他说真实语：“我献出身体，不是为了王位、享受、力量、转轮圣王的领土等。调伏未调伏者，渡未渡者，解脱未解脱者，使未得安稳者得以安稳，使未入涅槃者得以涅槃”，于是，他在母虎前杀身割头。

前引康译本最为简略。缺少后两者所述的两位兄长、刺颈出血、建造舍利宝塔等情节，很可能是舍身饲虎故事的初期版本。后两者，基本情节相似，还都有一段其母凶梦的情节，表现两者具有同源性，大约都是依据中央特别是犍陀罗的流行传奇写成定本的。就情节发展推测，这

些版本的形成顺序可能是：康僧会译本——天譬喻经——慧觉译本、慧询译本。如果不是谈论最初的雏形时期，而是讨论这个故事的广泛流传时期，大约应当在公元4世纪左右。

“摩诃萨埵舍身饲虎”壁画题材绘于克孜尔石窟第7、8、17、38、47、58、91、100、114、157、178、184窟。现将通过其窟形、年代、图像位置进行分析。

7窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元5世纪。德国学者认为在600—650年。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

8窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元7世纪。德国学者认为600—650年。宿白认为第3阶段（ 545 ± 75 — 685 ± 65 年及其以后）。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

17窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元6世纪。宿白认为在第2阶段（ 395 ± 65 — 465 ± 65 ）年。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

38窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元4世纪。德国学者认为600—650年。宿白认为第1阶段（ 310 ± 80 — 350 ± 60 年）。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

47窟，大像窟。龟兹研究院认为年代约公元4世纪。宿白认为第1阶段（公元 310 ± 80 — 350 ± 60 年）。南甬道西端绘摩诃萨埵舍身饲虎图像。

58窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元7世纪。德国学者认为600—650年。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

91窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元4世纪。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

100窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元7世纪。S第2阶段。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

114窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元4世纪。德国学者



图1 第38窟舍身饲虎图

认为 600—650 年。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

157 窟，大像窟。年代不详。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

178 窟，中心柱窟。中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元 7 世纪。德国学者认为 600—650 年。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室券腹。

184 窟，中心柱窟。龟兹研究院认为年代约公元 7 世纪。德国学者认为 650 年以后。摩诃萨埵舍身饲虎图像绘于主室南北壁下部。^①

克孜尔石窟从开凿到现在已经经过了上千年时间，由于壁画剥落，包括 20 世纪初的盗掘等等原因，有舍身饲虎本生题材的可能远远不止这 12 个窟。该图像多绘于中心柱窟、大像窟。壁画画面表现与《贤愚经》经文完全符合。《贤愚经》卷一“摩诃萨埵以身施虎品”曰：“见有一虎适乳二子……至于虎所，投身虎前……命终之后，生于兜率天……住于空中。种种言辞，解谏父母。”^②38 窟画面为摩诃萨埵投身虎前，一只大虎，两只小虎。（如图 1）有些画面还出现了萨埵太子死后在

天上劝慰父母的情景。这两个情景与《贤愚经》完全符合。固定的形象还出现在龟兹地区的其它石窟中，比如库木吐喇、克孜尔尕哈等。画面

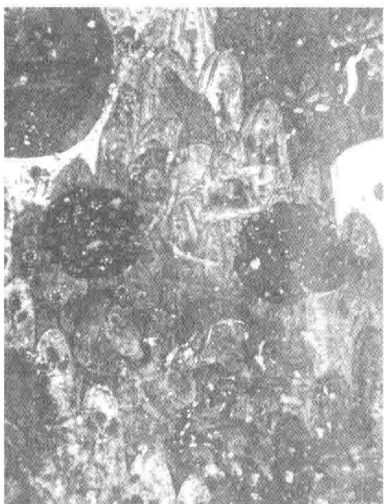


图 2 第 114 窟 舍身饲虎图



图 3 尕哈 11 窟 舍身饲虎图

① 新疆龟兹石窟研究所编著：《克孜尔石窟内容总录》[M]. 乌鲁木齐，新疆美术摄影出版社，2000.122—08。

② （元魏）凉州沙门慧觉等在高昌郡译《贤愚经》卷一《摩诃萨埵以身施虎品第二》，大正藏，第 4 册，第 352—353 页。

中萨埵太子形象被描绘成一种样式,圆形脸,双下巴,皱纹的下颚、短的眼眉、嘴唇薄,聚集到中央的脸。这种面孔为龟兹人特色。除此之外,描绘其他人物或菩萨们的面孔也是较为同样的五官。人物身体的形态较宽厚。从腰开始很细窄,整体上半身的三角形。萨埵太子的上半身没穿衣服,腰部以下围着裙子。第114窟的萨埵太子头戴花冠,(如图2)第58窟的太子头戴龟兹地区至今还有的传统毛毡帽子。

38、47以及114窟所画的轮廓线在较温柔,明暗是相同的颜色,但其余的石窟轮廓线粗糙,明暗的处理也没有。色彩的使用,所以人体的颜色是第一样式的白色、褐色、黄色,但是红色或蓝色的肤色是没有使用,第8、17、38、184窟中青色、白色、绿色和应对的颜色,强调戏剧性地自我牺牲的意义,着重刻画这一点。

克孜尔尕哈石窟壁画的本生故事达40多种,现可识壁画内容有29种。^①现存“摩诃萨埵舍身饲虎”壁画图像为11、14、16、31四个窟。16窟为大像窟,其他三个窟都为中心柱窟。年代16窟最早,专家多断代为早期,但断代时间跨度较大从公元2世纪到6世纪之间。^②11、14、31三个窟年代从早期持续到8世纪以后。克孜尔尕哈本生故事图像绘制位置与克孜尔石窟本生故事图像位置不同,有较大的变化,即绘制在中心柱窟券顶下部、主室侧壁下部和甬道券顶、甬道侧壁下部四个位置。而且每个位置的表现形式也不一样。

11窟,中心柱窟。年代:Ch6—8世纪,Y3期,D早期,J6—7世纪。(如图3)

右甬道两侧壁顶部两侧自下至上依次绘一列半菱格(内绘水池和动物),二列菱格本生故事、一列小菱格(内绘水池和动物),一列小菱格。券面壁画有一部分被揭取,现存可识有摩诃萨埵舍身饲虎等壁画。该窟后甬道正壁绘八王争、分舍利等佛传故事。

14窟,中心柱窟。年代:Ch6—7世纪,Y3期,D早期,J6—7世纪。

^① 新疆龟兹石窟研究院:《克孜尔尕哈石窟内容总录》[M].北京,文物出版社,2009.11。

^② 常书鸿(Ch)断代为早期,阎文儒(Y)断为1、2期(2世纪末—5世纪初),丁明夷(D)断为早期(克孜尔石窟一期后端,即3到4世纪),贾应逸(J)断为早期。见新疆龟兹研究院编,《克孜尔尕哈石窟内容总录》[M].北京,文物出版社,2009.19。