

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE

中国西北宗教文献

佛教甘肃卷五



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

敦煌变文集引言	向达(1)
炳灵寺石窟与西秦佛教	杜斗城(9)
乐樽史事纂诂	李正宇(16)
论敦煌佛教艺术的世俗性	史苇湘(24)
晚期的莫高窟艺术	段文杰(33)
论佛经文学对敦煌变文的影响	梁达胜(51)
对《双恩记》讲经文的一些推断	白文化 程毅中(57)
八十年来我国之敦煌学	陈人之(67)
敦煌遗书杂记四篇	刘铭恕(111)
甘肃武山水帘洞石窟群	董玉祥 臧志军(134)
刘萨河和尚事迹考	孙修身(147)
敦煌莫高窟的《宝雨经变》	史苇湘(186)
敦煌莫高窟第 61 窟壁画《佛传》之研究	万庚育(209)
文殊山万佛洞西夏壁画的内容	张宝玺(230)
敦煌莫高窟隋代石窟与“双弘定慧”	贺世哲(246)
敦煌文献中的“无念”思想	冉云华(291)
评介张大千遗著——漠高窟记	苏莹辉(304)
北石窟寺造像题材的考证	甘肃省文物工作队 庆阳北石窟寺文管所(311)
敦煌莫高窟的《涅槃经变》	贺世哲(318)
北凉佛教与河西诸石窟的关系	董玉祥 杜斗城(344)
读敦煌佛典经录札记	方广锜(353)
敦煌逸经《祝毒经》考	苏晋仁(367)
论敦煌词曲所见之禅宗与净土宗	龙晦(371)
从《正法华经》看竺法护的翻译特点(上)	葛维钧(380)
从《正法华经》看竺法护的翻译特点(下)	葛维钧(389)
莫高窟第 76 窟《八塔变相》中现存四塔考	孙修身(399)
金刚经、金刚经变及金刚经变文的比较	杨雄(409)
论敦煌佛教艺术的想象力	史苇湘(418)
噶丹赛赤贡唐仓及三世贡唐仓丹贝仲美述略	丹曲 马秉勋(430)
凉州石窟遗迹和“凉州模式”	宿白(439)
从一张借契看宗教的社会作用	王尧 陈践(451)
炳灵寺近代高僧——丹巴赞措	石磊(457)

敦煌變文集引言

向達

一八九九年的初夏，敦煌千佛洞的藏經洞發見了。藏經洞的藏書總數量大約有兩萬個卷子，此外還有一些畫幡之類的東西。五十多年來「敦煌石室藏書」遭受了種種的變化，至今分散在世界上的各個大圖書館裏：收藏最多的是倫敦的不列顛博物院，巴黎的國家圖書館和我們的北京圖書館。其他如日本、蘇聯以及各國的私人手裏還有一些，不過數量不如以上三處的多。英、法兩國下手最早，掠奪去的都是精品，等到我們去收拾殘餘，贖下的大部分已是糟粕了。

這兩萬多卷的藏書，絕大多數是寫本，一小部分是木刻本。寫本的年代，大概自公元後四世紀末期起，至十世紀末期止。刻本中有公元後八六八年刻的《金剛經》，首尾完整，是世界上現存最早的木刻本書。藏書內容絕大多數是佛教經典，下餘一部分為道教、景教、摩尼教的經典，以及經、史、子、集四部書籍，各種賬籍等等。這些書籍多是漢文，此外也有不少用中亞古代習用的文字如回紇、康居、龜茲、和闐、梵藏等文書寫的卷子。古代敦煌為「華戎所支一都會」，是中西交通的咽喉之地，由石室藏書就可以見出其地位之複雜了。

兩萬多卷石室藏書的發見，使中國和西域中古史的研究增加了一大批新的史料，因而引起中外學者的注意，逐漸形成「敦煌學」的一門學問，在東方學的研究中佔據了相當重要的地位。敦煌學的方面

是很廣泛的，幾十年來中外學者研究的結果，對於中國和西域中古史作出了不少的貢獻。

但是他們的研究不是沒有缺點的。他們仍然不能擺脫正統派的思想，只注意於正經正史的方面。敦煌石室藏書中有不少的賬籍、轉帖、和民間文學作品，都是研究中古時代社會經濟史和人民文學史絕好的材料。幾十年來，這一方面的東西，因為沒有受到應有的重視，於是傳布既然不多，研究的文章也寥寥可數，像本書所發表的一些作品，就是埋沒不彰的一個顯著例子。

敦煌石室藏書中和文學有關的東西內容很複雜：有唐人的詩，有唐末五代的詞，而最多的是形式和後代彈詞類似有說有唱的說唱體作品。這些說唱體作品的內容，多數取材於佛經，也有不少是取材於民間傳說和歷史故事。本書所收就是以說唱體為主的一些作品。

敦煌所出說唱體的文學作品，最初被誤認為佛曲，如羅振玉在《敦煌零拾》中所著錄的幾篇，就是這樣標題的。後來因為像《目連變》、《八相變》等等，變文的名稱尚保存在原卷之中，於是又把這一類作品泛指為變文。但是像這一類的作品，固然有些是題上變文的名稱的，是否就可以一律稱為變文學呢？或者還是有其他的通稱呢？二十年來，我們根據唐代段安節的《樂府雜錄》、《盧氏雜說》，以及九世紀上半期日本僧人圓仁入唐後所作的《入唐求法巡禮行記》，知道唐代寺院中盛行一種俗講。後來又發見巴黎藏伯字三八四九號卷子紙背所書《俗講儀式》，對於俗講的內容算是比較清楚一點了。現在可以肯定地說佛曲的名稱是錯誤的。同時我們也提出這樣一個說法：唐代寺院中所盛行的說唱體

作品，乃是俗講的話本。變文云云，只是話本的一種名稱而已。

這些話本如述說秋胡和廬山慧遠的《廬山遠公話》等故事，用的是散文體，大概有說無唱。如《目連變文》、《八相變文》、《王陵變文》以及以季布為題材的歌、詞文、傳文之類，則散文與韻文相間，有說有唱，和後世的講唱文學如彈詞等極其相似。

據日本僧人圓仁《入唐求法巡禮行記》的記載，九世紀上半期長安有名的俗講法師，左街為海岸、體虛、齊高、光影四人，右街為文淑及其他二人。其中文淑尤為著名，為京國第一人。這些人可以稱為俗講大師，他們所講的話本今俱不傳。現存的作品中有作者之名的只《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變文》末尾提到作者保宣的名字。此外如巴黎藏伯字二一八七《破魔變文》，北京藏雲字二四號《八相變文》，末尾都有一段獻詞，可以看出即是話本作者的自述。巴黎藏伯字三八〇八號《長興四年中興殿應聖節講經文》，又伯字二四一八號《父母恩重經講經文》，也是出於俗講法師之手。可惜這些人的名字除保宣而外，都不傳了。圓仁還記載了道教的俗講，並提到講《南華》等經的道士矩令費。至於道教俗講的話本，還沒有見到。

唐代講唱變文一類話本的不限於寺院道觀，民間也很流行，並為當時人民所喜愛。趙璘《因話錄》和段安節《樂府雜錄》都提到俗講大師文淑的故事，說他「聽者填咽寺舍」，說他「其聲宛暢，感動里人」。人民喜愛之情於此可見。《全唐詩》裏收有唐末詩人吉師老《看蜀女轉昭君變》詩一首，是唐代還有婦女從事講唱變文的。吉師老的詩裏有「清詞堪嘆九秋文」和「畫卷開時塞外雲」兩句，前一句指講唱者

一定持有話本，後一句則講唱之際並有圖畫隨時展開，與講唱相輔而行。巴黎藏伯字四五二四號爲《降魔變文》，述舍利弗降六師外道故事中的勞度叉鬥聖一段，卷子背面有圖畫，畫的就是勞度叉鬥聖的故事，每段圖畫都和變文相應，相當於後世的帶圖本小說。這可爲吉師老詩作證明。而現存敦煌話本卷末往往有立鋪等話語，立鋪或一鋪指畫而言。都可以說明開講俗講話本時是有圖畫的。

開講俗講時除用圖畫外，似乎也用音樂伴唱。變文唱辭上往往注有「平」「側」「斷」諸字，我們猜想這是指唱時用平調、側調或斷金調而言。

唐代寺院中盛行俗講，各地方也「轉」變文。變文之流究竟起於何時？先起於寺院？還是這一類講唱文學，民間由來已久？這一些問題，都因文獻不足，難以確定。我們知道，變文、變相是彼此相應的，變相是畫，洛陽龍門石刻中有唐武后時所刻的《涅槃變》一鋪，所知唐代變相以此爲最早。因此可以這樣說，最遲到七世紀的末期，變文便已經流行了。九世紀上半期有像文淑法師那樣的名聞京國的俗講大師，「歷事五朝，二十餘年，數經流放，聲譽未墮」，上自帝王，下至氓庶，無不傾倒，勢力和影響之大，可想而知。

唐代俗講爲宋代說話人開闢了道路，俗講文學的本身，也和宋人話本有近似之點，是宋以後白話小說的一個雛型。一般認爲韓愈「文起八代之衰」，那就是說韓愈一反梁齊以來文章綺靡之弊，改宗古文。古文運動就是散文運動。文體解放的一個影響是傳奇文學的興起，傳奇就是一種短篇小說。八

九世紀以後，正統文學方面古文興起，茁發了傳奇文學。戲曲方面參軍戲、大曲之類也大盛了。這些對於俗講文學都不能說是絕無關係的。

據唐代對於文淑的記載，文淑的俗講，「釋徒苟知真理及文義稍稍，亦甚嗤鄙之。」那就是說俗講太淺了，是以不登大雅之堂，不見賞於文人學士。可是也正因為這樣「毗庶易誘」，於是「愚夫治婦樂聞其說，聽者填咽寺舍，瞻禮崇奉，呼為和尚。教坊效其聲調以為歌曲。」成為人民大眾所喜聞樂道的一種新的文學。這對於宋以後的說話人、話本以及民間文學的逐漸形成，是起了一定的先驅作用的。

首先是俗講文學開闢了一個廣闊的園地，利用種種題材來向人民羣衆講唱。僅就本書所收的變文一類作品而言，其取材已甚廣泛：有佛經，有民間傳說，也有歷史故事。其敷衍佛經故事，目的並不在於宣傳宗教，如講唱舍利弗降六師外道的《降魔變》，文殊向維摩詰居士問病的《維摩變》，場面極其熱鬧而又有趣味。宗教的意義幾乎全為人情味所遮蓋了。敷衍民間傳說和歷史故事的如秋胡小說、伍子胥、王陵、季布、昭君等，也都是一般人所喜歡聽的。宋代說話人之講經、說史，在俗講文學中已經有了萌芽了。

其次是採用了接近口語的文字，並蒐集了一部分口語辭彙，為宋以後的民間文學初步地準備了條件。同時對於人物的心理以及動作，加以細緻的分析和描寫，因而像兩卷本的《維摩詰經》可以敷衍成爲數十萬言的《維摩變文》，在技術方面給後來的話本和白話小說以很大的啓示。

第三、宋代說話人在中國文學史，特別是民間文學方面，佔有相當重要的地位。但是過去對於說

話人的淵源關係很模糊，講文學史的談到這裏戛然而止，無法追溯上去。自從發現了俗講和保存在敦煌石室藏書中的俗講話本以後，宋代說話人的來龍去脈，纔算弄清楚了。對研究中國文學史和民間文學的人而言，這自然是一件大事。不僅如此。清末以來，因為找出了一部分所謂宋人話本，大家便很高興，以為這一發現，一方面知道了「三言、二拍」的根據、來源，一方面可以幫助我們了解宋代說話人的話本情形，為中國文學史的研究寫下了新的一頁。現在所發表的七十八篇文學作品，就時間上講，大概都是唐末到宋初的東西，比所謂宋人話本要早得多。在內容方面，如《維摩變文》一類，真可以當得起洋洋大文四字，雖然是殘闕不全了，然其波瀾壯闊、氣勢雄偉之處，還可以窺見一二。從研究中國文學史的眼光來看，其價值最少應和所謂宋人話本等量齊觀，為中國文學史的研究者提供了一部嶄新的材料。

至於這部書的編集經過我們也可以說一說。

敦煌石室藏書發見以後，首先是王國維先生，後來鄭振鐸先生和他的一些朋友們，纔重視其中俗講文學和其他的通俗文學作品。一九三四年以後，王重民先生到了巴黎和倫敦，周覽了伯希和、斯坦因劫去的敦煌石室藏書，大量攝照了變文之類的作品。這些照片現在都藏在北京圖書館，清華大學圖書館也收藏了一部分。一九四八年，王慶菽先生留學倫敦，後來又去巴黎，她特別注意俗講文學和其他的通俗文學作品，一面抄錄，一面攝照了一大批的顯微照片。本書所收倫敦、巴黎藏的變文一類作

品，主要的是根據兩位王先生的照片和鈔本。北京圖書館所藏的，則以前《北平圖書館館刊》上所發表的《敦煌叢抄》為根據，用原卷校勘並增補。這是本書的主要來源。其餘一些零星篇章，有的是私人所藏據原卷或傳鈔本過錄，有的是根據發表了的過錄，在每篇裏都予以說明。

大約是在一九五四年的時候，王重民、王慶菽兩位先生發起編纂這一部集子，當時約了對敦煌所出通俗文學有興趣有研究的周一良、啓功、曾毅公三位先生，也約上了我，一齊來做編集校勘的工作。並承人民文學出版社的好意，答應出版這部書。這些工作，兩位王先生和周、啓、曾三位先生花的工夫最多，我只是相幫而已。

我們的工作大概是這樣進行的：根據照片或原卷過錄一個本子，然後由一人主校，其餘五人輪流互校一遍，把各人校勘的意見，綜合起來，作成校記，附在每一篇的後面。我們校勘的原則是絕不改動原文，如認為原卷有誤字脫字之處，另為注出附在下面。敦煌所出通俗文學作品，因為原來是在民間流傳的，所以俗寫別字不一而足。這些俗寫別字，仔細推敲，也有一定的規律：一是多用筆畫簡單的同音字代替原來筆畫繁複的字，如以「交」代替「教」之類。二是結合兩字的字頭成爲一個字，如將「菩薩」二字簡寫爲「芥」，「菩提」簡寫爲「菟」之類。像這些情形，我們都盡量保持原來的字形，而將我們所認為是的正字，注在下面。簡字運動有很長的歷史，並且是人民大眾所迫切需要的，敦煌通俗文學作品就是一個最好的例子。我們之所以這樣作，也想提供一點材料爲簡字運動作參考。校勘的詳細規定，另見凡例，這裏不多談了。

我們六個人都是用業餘和會後的時間從事於這一工作的。有的人往往是午夜以後，還在那裏丹黃雜下，不以爲苦。敦煌石室藏書發見已經五十多年了，直到解放以後我們纔算是有機會把這一部分作品彙集起來出版，以供研究中國文學史者的參考。我們知道我們的工夫不是白費的，從事於中國文學史的研究工作者是會欣賞我們的工作的。我們的工作因爲都是在匆忙中擠出來的，自然免不了錯誤，希望讀者多多指教，我們願意接受意見，隨時改正我們的錯誤。

末了，我們還得謝謝鄭振鐸先生，沒有他的鼓勵和幫助，我們這一部書是不會這樣順利出版的。
一九五六年三月二十七日向達謹記於北京。

(原載《敦煌遺書论文集》1984年4月)

炳灵寺石窟与西秦佛教

杜斗城

西秦，即乞伏秦，时亦称河南国。属“五胡”之鲜卑，为“十六国”之一。其国曾先后建都苑川（今甘肃榆中县北）、金城（今甘肃兰州西北）、枹罕（今甘肃临夏市），凡历四主（乞伏国仁、乞伏乾归、乞伏炽盘、乞伏暮末）四十七年。西秦虽然国祚甚短，但其境内佛教之盛，并不亚于四周其他政权。本文就此略作涉及。

在谈到西秦佛教时，我们不能不首先注意到今天还保留的西秦佛教遗迹——炳灵寺169等窟的内容①。

炳灵寺在今甘肃永靖县境内的小积石山（古代文献称为唐述山，详见下），在古枹罕西北七十里处。169窟，俗称天桥南洞，位于炳灵寺石窟群北段最高处，是炳灵寺石窟中规模最大的洞窟。其窟是在一个天然石洞的基础上略加修饰而成的，所以显的极不规整。窟高可达14米，宽27、深29米。窟内造像虽经历代自然和人为的破坏，但仍有不少保留至今。

一九六三年，甘肃省文物工作队在调查此窟时，发现了西秦“建弘元年”题记，这是我国目前发现最早的石窟造像题记。这个发现它不仅对169窟本身的断代起了决定性的作用，也为我国其他早期石窟（如敦煌、麦积山等窟）的断代提供了明确的证据。可惜此题记今已多缺，现全录残文如下：

□□（以）□□无□□无□□以□□□□以择□□
指乘中□□日□（歌）□□之在□□□□化之□□（像）□□神
□□（坦）步而闲□□语嘿与当（以）□□（化）则灭□□也则神晖
□□□□（则）□□以无□□之训□□之以有适像□□之□□也□□
（三）河口五清台郎者□□（遂）信□□起□□情□□悟□□□□（衿）□□（道）
味遂请妙匠容兹尊像神姿□□（琦）茂□□表二□□（菩）□□萨量作慈氏庶欲□□
以□□（济）四生□□□□（洪）润以□□无居均□□（趣）於普□□（萨）□□至极于□□
（萨）□□（之）□□□□大口（乘）毕愿□□室□□（女）诣齐真境影以□□缘穴适奉
□□不胜詠叹□□言□□（全）□□（寄）□□（帝）音□□（霓）□□（闵）□□（像）
（郎）霏舒光□□家逸□□□□（停）□□镜理与妙来迹随化住日寄□□迹变□□□□
途出□□□□（育）□□□□（莫）混无慧客世范停荫道枢唯钦唯尚□□□□霏荷美苑□□
（晴）台□□□□弘四□□圆机化机乃□□斑匠神仪重晖慈远悟圣景孰追 建弘
元年岁在玄枵三月廿四日造。

五十年代初，冯国瑞先生曾去炳灵寺调查，他在勘察报告中曾提到在炳灵寺一个石窟的横檐上还保留有“永康四年岁次乙卯三月日□□二十五日巳丑，弟子□□河南王□□枹罕积石□□敬造弥勒一区，上为国家四方□□其愿……”的石刻题记，

冯先生说：“这寸楷题记，笔锋遒俊，纯是晋魏书风无疑。”

如果这个材料无误的话，证明西秦在建弘元年（公元420）之前就在炳灵寺修造石窟了。

关于炳灵寺的有关情况，在文献中也有一些记载。

《水经注·河水》卷二载：

河水又东北会两川，右合二水，参差夹岸，连壤负险相望。河北有层山，山甚灵秀。山峰之上，立石数百丈，亭亭桀竖，竞势争高，远望参参。若攢图之托霄上。其下层岩峭壁，举岸无阶，悬岩之中，多石室焉。室中若有积卷矣，而世士罕有津达者，因谓之积书岩。岩堂之内，每时见神人往还矣。盖鸿衣羽裳之士、炼精饵食之夫耳。俗人不悟其仙者，乃谓之神鬼。彼羌曰鬼曰唐述，复因名之为唐述山，指其堂密之居谓之唐述窟。其怀道宗玄之士，皮冠净发之徒，亦往棲托焉。故《秦州记》曰：河峡崖傍有二窟，一曰唐述窟，高四十丈，西二里有时亮窟，高百丈，广二十丈，深三十丈。藏古书五笥。亮，南安人也。崖下有水，导自是山，溪水南注河，谓之唐述水。

《法苑珠林》卷五十三载：

晋初河州唐述谷，在今河州西北五十里。度风林津，登长夷岭，南望名积石山，即禹贡导河之极地也。众峰竞出，各有异势，或如宝塔，或如层楼。松柏映巖，丹青饰岫，自非造代神功，何因绮丽若此？南行二十里，得其谷焉，凿山构室，接梁通水，绕寺华果、蔬菜充满，今有僧住。有石门滨于河上，镌石文曰：“晋太始年之所立也”。寺东谷中，有一天寺，穷探处所，略无定址，常闻钟声，又有异僧，故号俗名为“唐述”，羌云鬼也。所以古今诸人，入积石者，每逢仙圣，行住恍惚，现寺现僧。东西岭上，出於醴泉，甜而且白，服者不老。

《太平御览》引《秦州图经》曰：

唐述窟在郡之龙支谷，彼人亦罕有至者，其窟内有物，状是金书卷，因谓之精巖。巖内时有神人往还，盖古仙所居耳，羌胡惧而莫敢近。又谓：鬼为“唐述”，故指此为“唐述窟”。

河崖旁有二窟，一曰唐述窟，深四十余丈，高四十余丈，中有三佛寺，流泉浴池，凿石作丈六像三百余具。其西二里，则曰时亮窟，高百丈，广百丈，广二十丈，深三十丈，亦有泉水，藏书五卷（疑为笥误）。唐述、时亮，皆古之孝行士也。

以上几条资料，说法虽各有异，但皆为记载炳灵寺的较早文献，特别是《水经注》引《秦州记》，来描写炳灵寺的情况，更应重视。至于《法苑珠林》中关于在今炳灵寺附近有“晋太始年”所立石门等记载，也是值得注意的。

炳灵寺169窟内周壁，原应满开佛龛，但因长期自然和人为的破坏，毁坏很多。现此大窟之内还有佛龛二十四个。这些龛中、除个别为北魏中期的作品外，绝大部分是西秦时代修造的。分布于169窟内的诸龛，没有统一的规划，多为平面长方形的中小龛或背屏式摩崖浅龛，其中较重要的龛有6、7、8、10、11、17、18、22等龛。

第6龕（“建弘元年”题记就在此龕外侧）是一个平面横长方形的摩崖龕，周塑一佛二菩萨。佛结跏趺坐于一覆莲座上，二菩萨在两旁侍立。佛顶左侧墨书榜题“无量寿佛”，左右两侧菩萨上方各墨书“大势至菩萨”、“观世音菩萨”，即佛教中所谓的“西方三圣”。龕内左壁上画坐佛两排，每佛上方墨书题名，存有：“□□□智佛”、“北方行智佛”、“西方习智佛”、“南方智火佛”、“东方□□佛”、“上方伏愿佛”、“下方梵智佛”、“西北方自在智佛”、“南方上智佛”等。这个题材，显然是大乘佛教中所宣扬“十方佛”。龕内空间还彩绘佛与菩萨多身，上有“释迦牟尼”、“药师佛”、“弥勒菩萨”、“金刚密海”等墨书题记。龕外左侧画男女供养人等，每供养人都有墨书题记标明身份、姓名，其顺序（由内至外）为“大禅师县摩毗之像”、“比丘道融之像”、“比丘慧普之像”、“清信女妾王之像”、“乞伏□罽集之像”等。

169窟的第7、9、10、11、12、15龕，原均各塑像三身，现有些已残毁。第7龕下方彩绘壁画，内容有“华严菩萨”、“维摩及侍者像”、“释迦多宝佛”和内容较简单的“说法图”、供善人像等。

169窟的18龕位于窟内西壁（正壁）上方，是一个摩崖尖拱形大浅龕，龕高5.1米，内造立佛一身，躯体高大雄健，深目高鼻，表情肃穆，着半披肩袈裟，质地似薄纱，身躯的轮廓明显外露，显得十分古朴，可能是炳灵寺修造最早的佛像。

然而，炳灵寺西秦时代的佛教遗迹并不限于169窟内的诸龕，172窟也是一个值得注意的洞窟，其窟位置与169窟相对应，窟内造像多为后代重修，唯北壁有一尊跏趺坐佛，形像极为古朴，应是西秦时代的作品。

位于大寺沟口，姊妹峰下的第一龕，龕内塑一佛二菩萨，经明代重修。在一九六年的考古清理中，剥出了一尊立佛，其风格与169窟内西秦时代的造像极为相似。

在炳灵寺石窟群以北一公里处的佛爷台，有一些散存于山涧的零星壁画，有一处是在一天然洞穴的崖壁上绘一结跏趺坐佛、一立佛及佛说法图。此壁画的风格与技法，也与169窟西秦壁画相类。

总之，西秦时，曾在炳灵寺有大规模的凿龕造像之举。

炳灵寺西秦时代的造像、壁画，是我国现存较罕见的早期佛教艺术，其包含的内容也较丰富。综其大概，主要有以下几类：

1、佛、菩萨及诸天像等。

佛像中有释迦牟尼佛、无量寿佛、三世佛、药师佛、一佛二菩萨（包括“西方三圣”）等。菩萨像一般作为佛的胁侍而出现，有弥勒菩萨、观世音、大势至菩萨等。诸天形像主要是佛教天龙八部中的乾闥婆（飞天）、紧那罗（伎乐天）等。

2、比较简单的经变。

这类题材如《维摩诘经变》、《法华经·见宝塔品变》等。

3、各类装饰图案。

4、各种供养人（俗人）像。

从以上第一、二类内容可知，这些题材大多是来源于当时流行的《无量寿经》（如西方三圣）、《华严经·见宝塔品》（如释迦多宝对坐）、《维摩诘经》（如维摩变）等等。

所谓“西方三圣”，是指无量寿佛（或称阿弥陀佛）与观世音、大势至菩萨。《无量寿经》中说：过去有一国王，出家为僧，号法藏，发四十八愿，称：“十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念。若不生者，不取正觉。”后成佛，名“无量寿”，其国土在西方，称“极乐”。所谓“极乐世界”，即指此。《阿弥经》中说“西方净土”“无有众苦，但受极乐”，只要人们一心念“阿弥陀佛”的名号，其佛即可接引人们往生西方极乐世界。隋唐以来的净土宗，主要宣扬的就是这种观点。在炳灵寺西秦时代的石窟中，出现以“西方三圣”为题材的造像，说明西秦境内净土信仰是流行的，这种情况，很值得注意，因为在我国其他早期的石窟中，还未出现过具有明确题记的“西方三圣”。

前已提及，在炳灵寺169窟中，曾出现了“维摩”的画像。此组壁画位置在169窟第7龕的下方，中画“无量寿佛”，左侧画一菩萨装人物腿部盖被卧于帐榻之上，墨书题名“维摩诘之像”。榻边画一侍者，墨题为“侍者之像”右侧画文殊菩萨，半结跏坐于束腰方台上，一手上举，作论辩状，两边各立一比丘。全图的外周并绘有飞天、供养人等。

从此组画的人物布局、题记等来看，无疑是《维摩经变》。《历代名画记》卷二载：“顾（愷之）生首创维摩诘像，有清羸示病之容，隐几忘言之状，陆（探微）张（僧繇）效之终不及矣。”同书卷五又谓“长康（顾愷之字）又曾于瓦棺寺北小殿画维摩诘，画讫，光彩耀目数日。”可惜这些早期的《维摩变》今已无存，我国现存的石窟壁画中虽有很多《维摩变》（如敦煌莫高窟唐代的就达四十余幅），但时间却很晚，敦煌最早的同类题材的壁画，是在隋代才出现的。故在炳灵寺西秦壁画中出现《维摩变》就显得更有意义。

《维摩变》是据《维摩诘所说经》的内容而来的。《注维摩经》卷一曰：“（鸠摩罗）什曰：维摩诘，秦言净名；（竺道）生曰：维摩诘，此云无垢称也。其晦迹五欲，超然不染，清名遐布，故致斯号。”

《维摩诘经》中所说的维摩是一个居士，特别善于辩论，维摩病了，佛派弟子去问疾，大家都不敢去，后来佛派智慧第一的文殊去问疾。故《维摩变》常画维摩文殊相对的场面。《维摩诘经》中还说维摩虽“资产无量”，而他本人却能“奉戒清净”“入诸淫合，示欲之过；入诸酒肆能立其志”。这就是说，维摩虽然过着世俗的社会生活，但却有超脱世俗的思想境界。《维摩诘经》中描写的这个形象，正是魏晋以来士族地主及那些整天空谈玄理、自命清高的没落士族文人所向往的。正因为这样，《维摩诘经》在当时非常流行，《维摩变》的出现，正是为配合这种风气的。使人感兴趣的是，首创于东晋南朝寺院中的《维摩变》，在“胡族”乞伏秦主持修造的石窟中也出现了。这种情况告诉我们，乞伏族的上层分子和汉族地主一样，是很向往维摩式的“清高”的。

以上我们就炳灵寺石窟西秦造像和壁画的资料谈了西秦佛教的一些问题，这里我们再分析一些有关的文献材料。文献中关于西秦佛教的材料很少，但说明的问题却很重要。

《历代三宝记》卷九载：

乞伏国仁，陇西鲜卑，世居苑川，为南单于。前秦败后，遂称秦王，仍都

子城，尊事沙门。时遇圣坚行化达彼，仁加崇敬，恩礼甚隆。即播释风，仍令翻译，相承五（应为四）主四十四年。

《大唐内典录》卷八载：

若夫乘时拯俗，开道化生，有国之归宗，华夷所同志。有乞伏国仁者，陇右鲜卑也，代居苑川，为南单于。前秦败后，接统创业，都于子城，号为西秦，尊事沙门，时圣坚行化达彼，国仁崇敬恩遇，其礼弥隆。既播释风，因事陈译……。

以上两条资料，都记载了沙门圣坚在西秦“播释风”译佛经的史实，但从其内容来看，后者显然是因袭了前者。

自隋费长房《历代三宝记》之后，各经录对西秦译经均有记载：唯经目顺序不同，《开元释教录》卷四载：

沙门释圣坚，或云法坚，亦谓坚公，未详孰是，故备列之。器量弘普，利物为心。以乞伏太初年间，於河南国为乾归（谥武元王）译《罗摩伽》等经一十五部。其十五部经为：

《罗摩伽经》三卷，	《太子须达拏经》一卷
《睺子经》一卷，	《摩诃刹头经》一卷
《无崖际持法门经》一卷	《演道俗业经》一卷
《除恐灾患经》一卷	《贤首经》一卷
《阿难分别经》一卷	《妇人遇辜经》一卷
《方等虚空藏经》八卷	《菩萨所生地经》一卷
《字经》一卷	《僮迦叶解难经》一卷
《七女本经》一卷	上共十五部经，二十四卷。

《开元释教录》又云：

录其圣坚游化，随处出经，既適无停所，弗知附见何代世录为正。今依法上总注，入乞伏秦世录云。

据此说法，以上十五部经不一定是圣坚在乞伏秦国所译，但这也不能否定圣坚在其国译经的事实。

从历代经录中可以看出，圣坚所译在佛经，除《罗摩伽经》为三卷、《方等虚空藏经》八卷外，其余皆为一卷，也就是说，圣坚所译的佛经，以“小部头”的东西为主。这种情况与当时的战乱形势和西秦的国力是一致的。另外，圣坚译的有些佛经为“二出”，甚至“三出”，即在他之前，别人已译过相同的佛典，如《演道俗业经》、《除恐灾患经》均为“二出”，《阿难分别经》为“三出”。但圣坚所译的这些佛典，大都流传至今，可见他的译经，是有一定水平的。

从圣坚所译佛经的内容来看，有属于大乘佛典的《罗摩伽经》（即《华严经·入法界品》），也有反映小乘思想的《太子须达拏经》、《睺子经》等，且以后者居多②。更有意思的是圣坚所译《佛说除恐灾患经》一卷，此经文中说：

尔时维耶离国，厉气疫疾，威猛赫赫，犹如炽火，死亡无数，无所归趣，无方疗救。国王大臣、长者居士、婆罗门集会博议：国遭灾患，非邪所摧，疫火所烧，死亡无数，当何以谊？设何方便，以除灾害？

这时众人议论纷纷，各有所见，有些提出，要杀生祭祀，才能免灾。可是有一叫才明的长者发议曰：

国遭灾患，死亡无数。如仁等议，害生救命，岂得然乎？以先世所行不善，今遭斯厄。当设方便，以善禳恶，永无苦别，如何反倒，行害求安，长夜

受苦，无有出期……。

才明讲完了自己的意见之后，又具体的讲了“除恐灾患”的一些方法，大家都认为他说的对。《佛说除恐灾患经》虽为圣坚所翻译的佛典，但以上经文中描写的情况，与当时西秦的国情却有很多相似之处。西秦的立国，是很艰难的，四周为强敌包围，战争连年不断，地震干旱时有发生，统治者根本没有安全感，在这种情况下，圣坚在西秦为统治者翻译这部佛经，为其“除恐灾患”是很有可能的。

西秦境内不但有石窟的修造、佛经的翻译，同样也流行“禅学”，这和当时整个中国北方流行“禅学”的情况是一致的。

《高僧传》卷十一《习禅》载：

释玄高，本名灵育，冯翊万年人也，……高乃枚策西秦，隐居麦积山，山学者百余人，崇其义训，禀其禅道。时有长安沙门释昙弘，秦地高僧，隐在此山，与高相会，以同业友善。时乞伏炽磐跨有陇西，西接凉土，有外国禅师昙无毗，来入其国，领徒立众，训以禅道。然三昧正受，既深且妙，陇右之僧，禀承盖寡，高乃欲以已率众，即从毗受法。旬日之中，毗乃反启其志。时河南有二僧，虽形为沙门，而权侔伪相，恣情乖律，颇忌学僧……。

玄绍者，秦州陇西人。学究诸禅神力自在，手指出水，供高洗漱，其水香净，信于异常。灵异如绍者，又十一人。绍后入堂（唐）术山（即炳灵寺所在的小积石山），蝉蜕而逝。……

昔长安昙弘法师，迁流岷蜀，道洽成都，河南王藉其高名，遣使迎接，弘既闻（玄）高被擯，誓欲申其清白，乃不顾栈道之艰，冒险从命，既达河南，宾主仪毕，便谓王曰：“既深鉴远识，何以信讒弃贤？贫道所以不远数千里，正欲献此一白。”王及太子，赅然愧悔，即遣使诣高，卑辞逊谢，请高还邑。高既广济为怀，忘忿赴命。始欲出山，山中草木摧折，崩石塞路，高咒愿曰：“吾誓志弘通，岂得滞方”，乃风息路开，渐还到国，王及臣民，近道候迎。内外敬奉，崇为国师。河南化毕，进游凉土，沮渠蒙逊深相敬事。

以上的一段材料中提到的玄高、昙弘、昙摩毗、玄绍皆在当时的西秦境内活动过。玄高曾在麦积山修禅，百余人从其修学，后被排挤，离开西秦，再请回时，“王及臣民近道候迎，内外敬奉，崇为国师”；玄绍“学究诸禅”，后入唐术山蝉蜕而逝；昙弘与玄高友善，先在麦积，后入河南；外国人昙无毗在西秦“领徒立众，训以禅道”，都与禅学有关。更有意思的是：《高僧传》中所记载的昙无毗在炳灵寺第六龕的供养人像中竟被发现了。其在供养人像中排列第一（在西秦王族“乞伏口罡集之像”之前），题为“口大禅师昙摩毗之像”^③，可见“禅师”在西秦国中的地位。

所谓“禅”，即梵语的音译，意译为“恩惟修”“静虑”等，修禅，是佛教修行的一种方法。僧人坐禅，专注一境，使分散浮躁的精神得到集中，以求解脱。这种修行方法，在十六国北朝是很流行的。在当时的北方，佛教徒讲经论理，被认为是“比丘中第一粗行”^④，而“坐禅修道”者，得升天堂。这种情况，正是“五胡十六国”以来，北方文化落后，政治黑暗反映。外来的“禅法”之所以在当时的中国北方流行，正是它适应了北方文化较落后的“胡族”统治者的需要，因为当时统治者所需要的是那些“摄心学道，志在禅颂，不干世事，不作有为”^⑤的人。正因为这样，当时北方出了很多“禅师”，也修了很多“禅窟”。西秦统治者在距其政治中心枹罕不远又很幽静的唐述山修窟，修禅应是一个重要因素。

西秦作为一个“胡族”建立的弱小政权，其财力、人力和统治时间都很有限，但其境内佛教却为何兴盛一时？我们认为，这除通常所说的原因之外^⑥，还有一个很重要的

因素，就是与西秦所处的地理位置有关。西秦在强盛时，其疆域“西逾浩亶（今青海乐都县东），东抵陇坻（陇山），北距河，南略吐谷浑”。这个位置，正好占据了当时中西交通的要点。距西秦政治中心枹罕（今甘肃临夏市）西北七十里的炳灵寺一带，是当时黄河的重要渡口。魏晋南北朝时代，常有东来西去的僧人不经“河西走廊”，而走“河南国”大道。

《历游天竺记传》（又名《法显传》）载：

（法显）初发迹长安，度陇至乾归国夏坐，夏坐讫，前行至褥檀国，度养楼山至张掖。

《出三藏记集》卷十五《法勇传》载：

法勇者，胡言县无竭，……常闻沙门法显、宝云诸僧躬践佛国，慨然有亡身之誓。遂以宋永初元年，招集同志沙门僧猛、昙朗之徒二十五人，共赍幢盖供养之具，发迹此土，远适西方，初至河南国，仍出西海郡，进入流沙，到高昌郡……。

《高僧传》卷十一《慧览传》载：

释慧览，姓成，酒泉人，少与玄高俱以寂观见称。览曾游西域，顶戴佛钵，仍於闐宾从达摩比丘谿受禅要……，览还至于阆，以复戒法授彼方诸僧，后乃归，路由河南……。

《高僧传》卷十《昙霍传》载：

释昙霍者，未详何许人。蔬食苦行，常居塚间树下，专以神力化物，时河西鲜卑偷发利鹿孤，愆据西平，自称伪王，号年建和，建和二年十一月，霍从河南来至自西平……。

以上诸僧，多是在西秦立国时经过其境的，此类情况，无疑给西秦佛教的兴盛带来了有利条件。另外，西秦所处的这个位置，比敦煌、河西一带更接近关中，所以其佛教可能更多的受关中地区的影响，这从西秦境内活动的高僧很多都是来自关中这一点可以得到证明。

总之，关于西秦佛教，还有许多问题需要进一步探讨，本文所议甚陋，望有关专家批评指正⑦。

注 释：

- ① 今甘肃天水麦积山也曾属西秦管辖，近些年来。这里也发现有十六国时的作佛教遗迹，其中可能有西秦的遗物。
- ② 《太子须达拏经》的内容主要是说佛（释迦）往昔（前世）为须达拏太子，入檀特山给罗婆门施舍子女、妻子等事，即所谓佛本生故事。《睺子经》或名《佛说睺子经》，其内容主要是说佛前生为睺子童子，孝养替亲等事。
- ③ 《高僧传》卷二《昙无讖传》曰：“昙无讖，或云昙摩讖，……盖取梵音不同也。”从此可知，《高僧传》卷十一记载的昙无毗，即炳灵壁寺画题中的“昙摩毗”。
- ④ ⑤见《洛阳伽蓝记》卷二。
- ⑥ 参阅范文兰《中国通史》第二册437页及汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第八章第134页。
- ⑦ 本文关于炳灵寺169窟的材料，多参考了董玉祥先生《炳灵寺石窟的分期》一文及张宝玺先生《炳灵寺石窟》一书的前言等。

（原载《敦煌学辑刊》1985年第2期）