

北朝至隋山东佛教艺术查研新得

张总

近年山东发现的佛教刻经，以及从前未被重视的一些中小石窟，对研究佛教及艺术很有意义。

一. 刻经

山东省东平县洪顶山摩崖刻经清代金石学者未发现，也不为二十年代进行踏查的日本学者所知。于1995年始见报导，其后曾有一些研讨与图册出版；至1998年10月，又经山东省石刻艺术馆与东平县文物保管所等单位合作拓印，取得了较好的效果。其相近处还有些新发现，如东平司里山摩崖造像东面上方刻经及平阴县新发现的碑刻等内容。洪顶山摩崖约有24条，内容有刻经、佛名、题记等(图一)。附近银山、司里山(荆梁山)、云翠山、翠屏山亦有摩崖、碑幢刻经。刻经中有三块《文殊般若》、大型线刻经碑《摩诃衍经》、《仁王般若》、《摩诃般若经名》、《大般涅槃经》、《大集经》等。佛名之中有大空王佛、大山岩佛(图二)、高山佛与安王佛、以及七佛名、具足千万光相佛及观世音佛等题名。题记之中有僧安道一题记、安公之碑、天竺僧释法洪题记(北齐河清纪年)，还有释迦灭度纪年题铭等，摩崖内容丰富，书法巨壮，“大空王佛”4字高即达9米余(图三)，其价值十分重要。

笔者对山东摩崖刻经的研究，已确认了东平一处与汶上水牛山相同的摩崖刻经亦是出自《文殊般若》而非《维摩诘》(插图一)，是50余字段而不是更常见的98字段。还发现了河北南响堂山第4、5窟窟檐刻经残迹亦是此节经文。因而可知山东刻出最多的般若经情况以及与河北的关联。山东北朝刻经之中，《文殊般若经》就达到了十处。加上河北南响堂两处共有12处之多。《文殊般若》在北朝刻经中占有很高而特殊地位已不言自明。此经且与禅宗有重要关系，笔者通过以摩崖刻经与敦煌遗书中的此经对照，亦有很重要的细节发现。

《文殊般若》曾有两个译本，译者分别是梁扶南国沙门僧伽婆罗与曼陀罗仙。摩崖刻经与此两刊本相较，均较相近。特别是98字段与两译本都仅有数个字的差别，且更近僧伽婆罗本。而54字段则同于曼陀罗仙本，与僧伽波罗本差别很大。

但与敦煌写经对比，却有意想不到的结果。不仅有一字不差的情况，而且有相同的自然分段。敦煌此经两本写卷中皆有一种细致的分段，以在每段之前(上方)后(下方)都采取空白两字的方法，使写卷中出现了很多自然的小分段。摩崖刻经在此不仅逐字全部相同，而且段落也是一样的。古代写本与刻本中出现如此一致的细节，的确使人吃惊，恐不是偶然造成。如敦煌写经中的S. 2653号，有两段同于刻经，北京国家图书馆藏敦3493号亦存有98字段(插图二)。此两卷的书写都十分优美。另外，北京房山县刻经中隋唐与辽金所刻都有《文殊般若》，隋唐时期的静琬刻经中此经多残坏，但所对应的两个部分幸而都在(插图二)。

1. 文殊般若刻经

僧伽婆罗译本虽在对比字段上显示不若曼陀罗仙译本流行，但在《文殊般若》与禅宗的意义显出了价值。敦煌僧伽婆罗本最完整的是P. 4646号，另外国家图书馆藏数件，可合成二本。P. 4646号是一个梵夹装的本子，其中共写有五种经。即《维摩诘所说经》、《文殊般若经》、《顿悟大乘正理决叙》、《观心论》与《禅门经》。其实《文殊般若》在禅宗中有特别重要的意义，因为唐代禅宗北宗大师神秀曾应对武则天，其所禀法门为“东山法门”，所奉经典为《文殊般若》。禅宗四祖道信就尊奉此经，《续高僧传本传》说他依《楞伽经》外，“又依《文殊般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫”。从道信至神秀，《文殊般若经》在禅宗中都有核心的地位。实际上，P. 4646号中五经全是禅宗经典，因而此本可称为敦煌禅籍。此号经中的《观心论》亦是神秀大师留下的唯一著作，《禅门经》为禅籍无疑。《维摩诘经》也是禅宗中重要理论依据，而《顿悟大乘正理决叙》是讲禅宗传入西藏以后的情况。敦煌此禅籍不仅表现出《文殊般若》一直在禅宗中受重视，还可看出禅宗中的南北宗合流融汇的情形。当然敦煌此禅籍距北朝刻经已有时代之差隔，与北朝刻经中如此多《文殊般若》(插图五)，是否有关系呢？北朝时禅宗实际上还只是僧团，并未形成正式宗派，但我们还是可以找到一些蛛丝蚂迹。汶上县水牛山的摩崖刻经，所刻恰在一洞窟旁，此窟内壁面平滑

无饰，正是一个禅窟。这里的摩崖加上山顶刻经碑，是为山东刻出《文殊般若经》最多之地。东平司里山下一巨石中有禅窟，外刻有字迹。邹城峰山文殊般若刻经有腰经洞（意谓山腰处佛经，后讹为妖精洞），邹城冈山所刻的《入楞伽经》亦与禅宗相关。在唐代南北禅宗争正宗时，神会挑战的袞州降魔禅师，亦属这一地区。

总之，《文殊般若经》在禅宗中很为重要。但文献主要论及从四祖道信到神秀大师等。而我们从实际的摩崖刻经与敦煌写经等之中，发见了较文献更早及更晚的事实。这在佛教与佛教艺术研究上，都应有一定的意义。

2. 摩诃衍经碑

东平二洪顶巨大的线刻摩崖经碑是很有趣的。此刻上为虬龙交缠的碑首形，其下为龟趺形。碑身中以双线界格划出6行，行约12字，共应有72字。此碑高7.3、宽3.1米。虽然没有邹县铁山石坡900字、长53、宽15.6米的碑形之巨，但此处约在北齐河清年间刻，为山东最早，摩崖线刻碑形之渊源应在於此。此经碑经文漫漶至极，很多字原只双钩，经磨泐后很难辨认，碑首经名先只辨出“摩诃口经”。笔者原先仅从“萨、散、内空”等数字，及山东摩崖刻经的情况，推测此经应为《摩诃般若波罗蜜经（小品）》，并查出一些相应的段落以供核对，此碑初拓中有些文字属妄加，现在山东省石刻馆所拓之本更为精良准确。虽然此碑仍有很多字无法拓印，但碑首的经名、“摩诃衍经”却较好地拓出了。此“摩诃衍经”究为何经呢？这是仍应索解之谜。一般来说，摩诃衍有大乘义，摩诃衍经即是指大乘经而言。如慧苑《音义》上说，摩诃衍译曰大乘，“摩诃衍经”是“明诸大乘法经典之通名也”。但此种用法是为泛指，并非具体说一部经典。查藏经之中，确有《摩诃衍宝严经》与《释摩诃衍论》。但《摩诃衍宝严经》实际上是《宝积经》类典籍，其内容不同于般若类经，而《释摩诃衍论》共十卷，为姚秦筏提摩多译，内容亦很宽泛。

现知摩诃衍经之名，在敦煌遗书与南岳慧思大师的誓愿文都有出现。敦煌遗书中有此经名写经，而慧思誓愿文中却将此与摩诃般若经相联结，十分引人注目。敦煌写经存卷中约有19个号题写出此《摩诃衍经》之名。有两卷尾题《摩诃衍经》，都与敦煌东阳王元荣有密切关系。西魏大统八年（542年）所写之《摩诃衍经》第八卷的尾题，记瓜州刺史邓彦妻、昌乐公主元氏（应为元荣之女儿元法英），“敬写《摩诃衍经》一百卷”，50年代初曾寄寓天水的天津袁某藏《摩诃衍经》卷二六尾题，内容与法国藏伯2143《大智度论》尾题基本相同，此卷可能就是元荣所施写。从袁某藏卷与北京、巴黎藏卷等情况来看，应为相互衔接的写卷。实际此经即为《大智度论》，尾题此名的写经同时又题大智论第某某品，昌乐公主题记之百卷之数亦相合。《大智度论》确有一名为《摩诃衍经》，因为此论所译初品部分为佛教名相内容，全译为34卷。二品以下为“摩诃衍（大乘论）”，节译为66卷，或因此而得名为《摩诃衍经》。

由《摩诃衍经》确为《大智度论》来说，摩崖所刻似应定为出自《大智度论》。但问题不是如此简单。《大智度论》是论而非经，实际是解释论说《摩诃般若波罗蜜经》以及《放光》、《光赞》等般若经的，因而其中亦有引用原经部分，亦有释论部分。

从摩崖经文中现能拓或可见的数个字，如最下一列的“萨、有、散”及最上一列的“摩、内、为、空”等数字来看，原推测为《摩诃般若（小品）问乘品第十八》中一段内容，现在《大智度论释摩诃衍品第十六》卷四十六中亦有相同的一段。即“复有摩诃衍所谓内空外空……无法有法空”。此段文字正是《大智度论》所引经文而非释论。有趣的是此段针对“摩诃衍品”而释，此品又出自何经呢？早在西晋无罗叉译《放光般若》之中，恰有“摩诃衍品”与“问摩诃衍品”。以文勘对，《智度》所释正是“问摩诃衍品”中内容，虽文意相似，但文字却有很大不同。摩崖刻文应与《小品》及《大智度论》引经文是相同的（图六）。实际上，《小品般若》卷十八之“问乘品”正相当於《放光》卷十九的“问摩诃衍品”。由此可知，此段讲般若空义真髓的文字，先在《放光》约略出现，后在《小品般若》与《大智度论》基本同时出现。因而摩崖刻经出现此段文字，题为《摩诃衍经》，实为《小品般若》内容，也就不奇怪了（插图四）。此段文字在山东刻经中两现，另一处是徂徕山光华寺遗址，经名却题作《大般若经》。

笔者又注意到，“摩诃衍”不仅出现在敦煌写卷经名上，更有意味的是，北齐南岳慧思大师的《誓愿文》之中，提到《摩诃般若波罗蜜经》时，竟用“摩诃衍”附在经题之上，成为“摩诃衍般若波罗蜜”，其中关系颇味深思。慧思大师经历艰苦，对摩诃衍义十分重视，他多次因为讲摩诃衍义、摩诃衍般若波罗蜜经而遭恶论师毒害，几次竟至身死濒绝。“遍因齐国诸大诸师学摩诃衍、建立禅斋说摩诃衍义、讲摩诃衍义”。因而所发宏愿修苦行直至弥勒出世，又誓愿造二部金字经典。“摩诃般若，妙法莲华，二部金字，大乘经故。”、“誓造金字摩诃衍般若般若波罗蜜一部，以净瑠璃七宝作函奉盛经卷”。慧思愿文中数次出现“摩诃衍般若波罗蜜”，且与“摩诃般若波罗蜜经”同义，这种情况为了解此摩崖经碑的内容、经名之间的关系，提供了最贴近的联系。虽然对慧思《誓愿文》有出于后人之手的看法，但其细微末节与北朝刻经如此接近，可说明其并非后托。且据愿文描述慧思当年，从廿余岁至四十余岁，一直活动在北齐的南境，约当今河南地区信阳地区及更大的范围。如南兖州（毫

县)、信阳(淮阳)、淮南(当涂)、光州(光山)、南定州(麻城),以后才达湖南衡山。现可认知慧思大师在光州大苏山一带活动时,影响达到很大范围。

另可关注的一点是,慧思大师最注重的经即《摩诃般若》与《法华》,而我们在洪顶山刻经线碑之旁,七佛等佛名之中可见到“观世音佛”与“具足千万光相佛”之名,此佛名实出《法华经》劝持品第十三,是罗睺罗之母耶输陀罗成佛之名称。东平县还曾有北齐皇建元年(562年)经碑,刻有《法华普门品》即《观音经》内容。

总之,此经内容仍为《摩诃般若波罗蜜经(小品)》,碑题之“摩诃衍经”,且可与慧思大师誓愿文中内容对印证比。这些都反映了刻经与慧思大师思想的联系。虽然古刻经名与现在流行本多有不同之处,但山东刻经中般若经最多,有摩诃般若经及经名与文殊般若,此中情况恐非偶然。

3. 有关末法思想与佛灭纪年的刻石。

二洪顶高9米余的“大空王佛”题刻旁,有段具“佛灭纪年”的题刻,共五行,行14字,字径16厘米。前两行基本完整,后三行多漫漶(插图六),可识读为:

释迦双林后一千六百廿三年
大沙门僧安道壹书刊大空王佛七
……………书经此口颂口此
功德具神……………婆若
……界……………一切助成

这段题记是最新拓出,内容十分重要,可有助于把握了解整个摩崖刻经的情况。此刻在最大的佛名题刻之旁,显然是刻成巨字后的题记。在此刻上方《文殊般若》后面的《安公之碑》,也有段相类似的纪刻。即岩上雕刊……(双)林后千六百廿年

首先可确认安公之碑的纪年与此性质相同,而且可知其“林后”之前所缺泐的亦是“双”字,

同为纪释迦佛双林入灭事。更可明确的是此两纪年均是北齐当年刻铭后之所留下的纪年。因为前此已有学者对安公之碑之年代提出看法,认为此为后代宋金时补刻,所据即佛历纪年,认为从中国佛教圣众点纪来论,佛灭度在公元前486年,至千六百廿年后,应为金天会十二年(1134年),并以山东泗水北齐武平五年(574年)造像碑记后“大圣灭应归真…自尔以来,余经千纪”的时度为证,因推此处碑铭亦为后代补刻。但仅从安公之碑所在位置来观,很难得出是后代补刻的结论。安公之碑与文殊般若前后相连,所处正在如“风门口碑”所描述,是两块巨大的岩石之空间,从层位关系来看,若先刻安公之碑后刻经文较自然,若先刻碑文再历数百年后补刻安公之碑,实无可能。

再者,大空王佛旁题记本身已证明铭刻均是北齐时所为。两种纪年均是以佛灭度为算,因而需要特加探讨注意。中国佛教僧侣习用于圣众点记计佛灭度年代,即佛涅槃后结集律藏讫,每年以香一点为记,代代相传。连印度史家也承认此说。此说在梁僧佑《出三藏记集》与隋费长房《历代三宝记》中都有较详记载,特别是费长房详述外国沙门三藏法师在广州传律藏于僧伽跋陀罗,永明七年(489年)计得九百七十五点,因推得佛灭于公元前486年。但更重要的是中国佛教之中,关于佛陀诞生涅槃年代,历来有很多的说法,决不止于圣众点纪一说。如佛诞有据鲁春秋说(BC. 608年)、据法显说(BC. 1085年)、据周书异记说(BC. 864年)、据像正记说(BC. 723年)、据石柱铭(BC. 628年)等,至少也有六种说,而且多传至日本并为接受。这数说间的差别很大,在这种情况下,若不依据具体情况分析,难免会谬之千里。

在这多种说法之中,我们发现,摩崖刻铭所说与法显说、周书异记说较为接近,但与北齐的南岳慧思大师末法说之佛灭情况几为一致。慧思誓愿文引《释迦牟尼佛悲门三昧观众生品本起经》述佛传,其中癸丑入胎、甲寅诞生与三国谢承《后汉书》纪述相同,应是缘此说又结合余说而成的,与周书异记中甲寅诞、壬申灭稍有别。而慧思此论核心为佛灭度后正法五百年、像法一千年,末法一万年之说。慧思说自己为末法八十二年时,于“太岁在乙未……大魏国…武津县生”,即北魏延昌四年(515年),而末法之始在北魏延和二年(433年)。由此上推1500年,则佛灭在BC. 1067年,与摩崖刻经说千六百廿三年十分相近。因同处有北齐河清纪铭、若依河清三年(564年)计算上推,则佛陀灭度在BC. 1059年,此说与法显说差26年,与其他各说则相差百年甚至四、五百年以上,但与慧思说仅仅相差8年。且北齐慧思说与摩崖刻时代背景相似,都有末法之忧,从摩崖刻经反映的末法思想来看,响堂唐邕碑记,山东邹县铁山石颂,均体现出相似的思想,意以石刻垂之不朽。因而摩崖铭刻核心亦应是正法与像法(即一千五百年)以后,即末法一百廿余年情况。有趣的是慧思愿文之中一再强调其身处在末法一百廿余年情况,如“…入山至年三十九,是末法一百廿年。……年至四十是末法一百廿一年。…至年四十一是末法一百二十二年。…至年四十二是末法一百二十三年。至年四十三是末法一百二十四年。”慧思在此数年,即遭大难,亦发大愿。而我们有理由相信,慧思的末法说,并非当时一人所说,已有一定影响,而摩崖刻经所用的佛纪,亦不应只为一僧使用。时代相近,佛纪应相通。若此,则摩崖刻经亦应是由北魏延和二年(433

年)为末法起点,则过百廿年为北齐天保三年(553年),过百廿三年,为北齐天保六年(556年)。如此,则摩崖刻经佛纪情况与慧思的末法说与佛纪情况完全吻合,且与摩崖刻经情形亦相符。因此前断代的依据是二洪顶谷南释法洪题记的河清元年(562年),而谷南位置与谷北水平高度一致,地势情况却相差颇远。安道壹先刻,法洪后铭的可能完全存在。谷地处当年应有寺庙。因而,我们初步断定,二洪顶刻经主要应刻铭於北齐天保年间,接至河清年间又有续刻。二洪顶刻经所纪是佛灭度后1620、1624年即北齐天保三年(553年)、六年(556年),所纪佛灭时同于慧思所说为BC1067年。此处佛历纪年也有力地说明当时造此摩崖出自末法思想。相应来说,大空王佛题刻另一侧前边的《仁王般若经》,也流露着一定的末法思想。司里山所刻《大般涅槃经》也与末法思想有关。其中这些都为山东及此处摩崖石刻整体的背景思想提供了充分的材料。

4. 有关僧安道一的乡贯里籍的刻石

僧安道一在山东摩崖佛教刻石中地位极其重要,有关情况历来为研究者重视。但文献僧传中几无印迹。以前唯邹城铁山刻经中有“东岭僧安道一署经”之题记,因而“东岭”成为查证考索的重要线索。但东岭之名并无确切的地望。有研究者也从不同角度提出问题,并认为东岭很可能是山东本地的山岭,或为山东泰山一带之称。

现在东平摩崖有段关于僧安道一的题记。其中有其乡贯里籍方面的纪载,也有关于高山峻岭的赞颂。“广大乡口口口里人也”之乡里与东岭说又不重合,而且广大乡之说法确有泛化之意,因而亦可以此为游化僧人的一种用语,此种解说确也不无道理,但笔者认为此段题记之中的“积石”与“崆峒”山确实不容忽视。“若积石之千峰、并崆峒之万岭”、后段赞词亦称高岭、颂镌铭。现知甘肃临夏有积石山、平凉有崆峒山。著名的炳灵寺石窟即位于小积石山中,道世《法苑珠林》卷卅九《伽蓝篇·感应缘》有关于炳灵寺石窟的记载:

晋初河州唐述谷寺者,在今河州西北五十里。度风林津登长夷岭,南望即积石山,即禹贡导河之地也。众峰竞出,各有异势,或如宝塔、或如层楼,松栢映岩,丹青饰岫,若非造化神功,何因绮丽若此。

崆峒山也有极险峻的主峰,绝处设铁环始能通上。

僧安道一的题记为什么用此积石、崆峒二山的千峰万岭用作比喻呢?山东的大山以泰山为最、名望极大,何以不引,而以陇东河西的大山为喻呢?此二山与山东多为丘陵状的山确有不同,积石就有海拔四千米以上巅峰三座。崆峒也多峻岭,这不仅显出了对西面大山之崇,而且隐隐透出了僧安道一的背景。据研究,北朝至隋唐在甘肃河西一带曾有经很强大的胡人集团生活,即昭武九姓的安、曹、何等等,凉州的安氏家族“奕族豪望”,姓氏中有安而不是九姓胡人的比例很小,此族与佛教亦很有缘渊。因而,僧安道一出於河西安氏胡人的可能尚不应排除。

二. 青州龙兴寺等处华严经系卢舍那法界人中像。

近年山东青州龙兴寺发现大量窖藏佛像。其中特别引人注意的是数尊卢舍那法界人中像。此种像原知仅有数尊,即河南滑县拓本、安阳小南海石窟中,新疆、甘肃石窟与美国收藏石佛与个别金铜佛像。但青州一次就出土数件(图四),附近诸城、临朐等地近年也有出土。且此种像铭刻最明确的北齐天保十季道月出造像亦出自山东济宁。山东地区如此多北朝卢舍那法界人中像的出现,对说明华严经典在此流传当有很大意义。

此类作品青州龙兴寺出土即有五件之多、流失至台湾至少有一件,诸城出土有四件;加上临朐、博兴出品,青州一带出土当在十二件以上,时代亦均在北齐,列表如下:

序号

表现方式

特点

尺度

厘米

残整程度

出土或收藏地

1

佛身上施画

118

头残

青州博物馆 龙兴寺

2

佛身上施画

121

足下残

青州博物馆 龙兴寺

3
佛身上施画
65
青州博物馆 龙兴寺
4
佛身施浅雕
115
头膝下残
青州博物馆 龙兴寺
5
佛身施浅雕
背后彩绘
53
膝下双臂残
青州博物馆 龙兴寺
6
佛身施彩绘
66
台湾震旦文教基金会
7
施彩绘
刻衣纹
43. 5
仅上半身
诸城博物馆
8
施彩绘
刻衣带
88
头足残
诸城博物馆
9
施彩绘
76
头、膝下残
诸城博物馆
10
施彩绘
44
头、膝下残
诸城博物馆
11
佛身施画
临朐
12
博兴
13
仅存佛座
济宁

卢舍那法界人中是一类特定的造像，造型特征为佛身上出现佛与说法集会、须弥世界、五趣六道、天龙八部以及梵相胡貌之人等图像。反映华严的法界世界观。

日本学者松本荣一、水野清一、吉村怜以及宫治昭等人对这类题材之造像过专题研究，台湾林保尧等，特别是美国学者何恩之对此也有很深入的探讨，但此前所知此类像包括石窟壁画、绢画、木板画及石雕等等，约近廿件，现在青州一带发现已达十余件已上，足见青州造像的重要。青州像多是在雕成的佛像身上绘出精美的图像，其雕造本已达到很高技艺，造像多有贴金绘彩，又施画艺于造像之上，绘画之艺也达到了很高水准，其内容也丰富并不相同，因而很值重视与研究。

青州这批造像既为卢舍那法界人中像，必与华严经学及信仰有关。汉文华严经先有单行

经“支品”如《兜沙》、《本业》与《渐备》等等，其集成本的《华严经》约公元300年在于阗形成。东晋时佛驮跋陀罗在建业译出六十品的《大方广佛华严经》（相对唐译八十品称为旧译）。《六十华严》已代表了华严经的成熟状态，中国华严学说与华严宗派所奉所本的都是晋译华严，后译并无实质性的变化拓展。《六十华严》之中卢舍那佛已是最高尊崇的佛陀。卢舍那佛既具有法身诸特性，也有人格化的之性，因而有学者称其为华严教主卢舍那佛。卢舍那佛既然在华宗经学与华严教派之中具崇高地位，以其为题材的的雕塑造像与壁画等也必与华严学说、宗派有关。又因华严宗派形成于初唐以后，北朝至隋的卢舍那佛只能与华严学说的传播有关，与华严经说的民间信仰相关。因而以下我们从南北朝佛教义学与民间信仰的角度来探讨华严学说与卢舍那佛造像的情况，并力求考察其间的关系。《华严经》集成本译出之后，并未受到重视，一直到南北朝晚期，北齐北周之时，才引起僧侣俗众的研注阐论的热潮。这是随华严经类著作《十地经论》的译出而展开的。研习《地论》形成的地论学派，随地论师对华严《十地品》之论疏展开而弘传至大江南北，因而《地论》、《华严》之学才盛。华严斋会的形成早在南朝齐初就形成了。《大方广华严经》译出后之后，在义学方面的影响是逐渐形成的。《华严经》首先是通过皇帝上层而得迅速传播的。南朝宋南郡王刘义宣出镇荆州时曾携僧人求那陀驮陀罗同行，并支持鼓励其讲《华严》。南朝齐的萧子良在《华严》弘传方面更为重要。竟陵文宣王萧子良曾执掌权柄，是佛教史上重要人物。他始集文士於身旁，形成八友（包括后来称梁武帝的萧衍）。萧子良“敬信甚笃”。敬礼延请囊括齐梁二代名僧说法，并四方传教。集会众僧时，他甚至亲自送食供水。萧子良不仅信敬虔诚，持戒谨严并劝人为善，对义理也颇有研讨。他曾抄写《华严》十四卷，据隋法经《众经目录》之载，萧子良抄华严时并不只是摘录，而是有所增损，加进了自己的意见。僧佑《出三藏记集》中《齐太宰竟陵文宣王法集录序》载其撰有《华严瓔珞》。特别重要的是，萧子良曾办华严斋会，并作《华严斋记》一卷（《华严经传记》卷一）。南朝帝王如梁武帝、陈宣帝、陈文帝等，在寺中设斋举办法会并行忏法，已成惯例。有不少忏文载于《广弘明集》。可见萧子良所办斋会影响之大，他所办法会还有龙华会与道林会，并创有《经呗新声》供法会所用。自萧子良创《华严斋会》并作记以后，华严信仰就渐渐流入民间。奉华严经的僧人多方努力，促成了这种局面。其所学并不限于专事华严经之学派；北方有海玉法师所办“华严众”；南方有三论宗系僧慧眺推行《华严斋会》使之华严信仰流向民间；天台智顓的《普礼法一十五拜》实际也为《华严斋集》的一种形式。山东北齐时卢舍那法界像的流行，应是华严经、华严斋会流行的反映。但是考索华严斋会的源流发展，笔者发现，学术界曾认为北齐文宣帝高洋创华严斋会之事，其实为南齐文宣王创华严斋会之误。尽管北齐文宣王也有不少断肉禁杀之举，但创华严斋会并非其为，其渊源很可能是南朝传来之影响。又山东青州曾出一僧名真玉，倡华严莲花藏世界。另在法界人中像上的胡人形貌与青州北齐画像石上的胡人形像亦可对映，体现出北齐时与胡人的密切交往。

五. 东平白佛山等处十六王子像

东平白佛山隋代一号窟（大佛洞）中有十六王子像铭。《法华经·化城喻品》前半段中述及大通智胜佛与十六王子俱出家成佛事。笔者对此窟中十六王子像已作初步研究。但仍有东魏天平、武定纪年拓片及造像等重要材料应补充综述。

《法华经·化城喻品》实际分成两部分，前面论述大通智胜佛及十六王子成佛事，后面是化城喻的内容。此品原称《往古品》，说过去无量无边不可思议阿僧祇劫，有城名为好城，其中有佛名大通智胜如来。是佛原先身为国王，有十六位王子。大通智胜如来成佛后，十六王子皆出家为沙弥，请佛转法轮，从佛听闻三乘教，於三万劫后听闻《法华经》，悉皆信受。十六王子宣说《法华》，皆成佛道。

《法华经化·城喻品》前部内容，是否在古印度佛教雕刻之中已有表现，日本学者对此有所研讨。小山满《法华经より見た神变像》文中专有一节〈化城喻品的神变〉讨论这一问题，但对中国有关造像却未加注意。仅从印度此题材造像来说仍有较强的推测性。该文讨论的作品为巴黎基梅美术馆所藏一件原定为舍卫城大神变的佛像雕刻，以焰肩立佛旁楼阁等场面为大通智胜佛的成道场面，又以佛像下方两个小像为十六王子的代表。而中国佛教艺术中此题材造像均有明确的刻铭，而且可以前后联系，有多种形式表现。

此题材最早迹像是河南水泉石窟前碑记中的十六王子像铭记。此碑铭提到了洛阳附近五县内多种造像情况，有千佛天宫、龙华像等，其中铭有“十六王子行像十六区”等。由于水泉石窟造成于北魏景明、正始间，因而铭记所提的十六王子行像应完成於此前。河南地区的造像碑上也有此题材线索，如日本所藏北魏正光年间的比丘法亮法海造像，其正面雕一佛二菩萨像，舟形背光很尖，背光后面精美浮雕有交脚菩萨、半跏思惟菩萨、佛传的降诞入胎，还有维摩文殊像等。下部供养人题记有“开佛光明主”、“弥勒佛主”、还有七佛主、维摩文殊主以及“十六王子佛”之铭记。

河北正定的东魏武定元年（543年）铭记的大通智胜佛，以汉白玉雕成。背光稍残，通高1.64米，可惜此像近年竟被盗失。此像的底座有两层，雕饰铭刻甚美。下层座正面，分於两边雕出分立的八身菩萨立像，正是十六王子的菩萨形态。其底座的两侧面，还雕出当时流

行的神王像十身。有件很著名洪宝造像，在《八琼室金石补正》录为：天平二年（535年）朱舍兴等造四面像碑，碑阴范定洛等造像题名，碑侧张法寿息荣迁等造像铭。因碑侧有僧洪宝之名，所以曾题作洪宝造像。此碑虽无“十六王子”出现，但大通智胜佛铭就证明了此题材。碑阴第三列造像施主题铭为：“大通智胜佛主卫僧副 帝相佛主尹文静为父母 / 须弥顶佛张仲华为父母 梵相佛主杨口 / 师子音佛主宋文胜 多摩佛跃旃檀香神通佛 / 虚空住佛主田贵洛 ……须弥相佛董龙国为父母 / 常灭佛 云自在佛董归乐为父母 / 华光佛主路法奴 云自在七佛段邑为亡息”。虽仅十一佛，不够十六王子数。但其年代为东魏初，佛名与南响堂第二窟中题刻对比，也有些区别，其缘由仍可探讨。北响堂石窟中也有十六龕佛菩萨之龕像。

除河南、河北外，山西也曾有北齐十六王子像柱，而隋代此题材碑似集於山东。高密县曾有具十六王子佛的隋阮景暉造像碑。白佛山大佛洞有十六王子像铭，窟为开皇七年时所造。此窟造像相当特别。其中巨大的主佛像，顶有石华盖，面部浑圆，绝少雕琢。腿部与台座浑然一体（图五）。两壁造像均为小龕，有菩萨、比丘与佛像。有趣的是其中比丘恰有十六身，无胁侍的佛像也为十六身，其中一佛旁铭有“十六王子像主万义绪、张基”之名（图六），余龕下都是像主之名。两壁还各有一龕坐佛胁侍四天王之像，也与《法华经》中描述相似，因此窟造像极有可能是以《法华经·化城喻品》为内容，造出以大通智胜佛与十六王子成佛事为主的作品。

敦煌遗书中的《咒媚经》，其中也提到了十六王子佛，更有趣味的是，山西应县佛宫寺释迦塔发现的辽代秘藏佛经《妙法莲花经》，其卷四之卷首版画中有榜题。“尔时十六王子偈赞佛已 / 劝请世尊转於法轮”。画面佛座前有跪坐恣的十六位俗装之像，为首一人戴冠，正是十六王子听法的情状。

由上述情况我们可知，十六王子像在北朝至隋代曾在北方广大地区流行，其形态多样。十六王子造像依据是《法华经·化城喻品》，其事缘说明了释迦如来寿量久远，也宣说了《法华经》的重要。《法华经》已有多种母题见於佛教的雕刻与绘画之中，此题材虽然出现的不多，仍不失为《法华》美术中一种重要的造像题材。前此仅响堂山此题材受到较多注意，但山东东平白佛山第一号窟中存有完好的形像和铭文，联系到该窟两壁龕像中的出现沙弥、菩萨与佛像，特别是十六身沙弥弟子形像和十六单尊趺坐佛像，以及胁侍四天王的大通胜智如来像等，我们初步推测白佛山第一号窟龕像是据《法华经·化城喻品》中十六王子事缘的经文雕造而成，因而此窟像在此题材中具有相当重要意义。

四. 东平白佛山等隋代窟像。

日本常盘大定曾踏查济南玉函山隋代造像，但仍粗略。东平白佛山石窟，过去少有调查。白佛山第一号与第二号隋代窟龕造像有强烈的特色与高度艺术成就。大佛洞依岩而凿，形象圆成。第二窟开在高空崖面，势极险峻，佛像旁胁侍为两身男相观音，雕造更是匠心独运，有民间大师手笔之韵。第二窟位于一号窟上侧偏西处相距约15米处。其地近于峭壁顶端，应系对自然洞窟加工凿建而成。其南向的窟口面临断崖，十分险峻。方形窟口以石垒出低墙。另在窟西面开有一门，必须沿陡壁攀缘而上，方可登临。西门有明代砌筑石门。入门有一道通至佛右面，因而可将此窟分为前后两部。前为造像，后为通道。其窟口宽2.3米，加两壁龕深可宽达3.15米。窟高为3.15米，正面的深度达4米。后通道长2.6米。前部雕造一佛二菩萨像。主像为一半身佛像。高为2.42米。其头面硕长，面容于严峻威穆中露出祥和。身躯丰厚茁壮，右手巨大，施无畏印，惜断手指。左手仅露数指，手心向上，抚接右掌。佛肉髻磨光、线刻宝严。眉若弯弓，白毫浅凹。长目微垂，直鼻小口。唇带髭须。双耳竟垂至肩，颈圆无饰，衣领相交，双乳刻出，胸束带而系结。衣纹略显阶梯状。背依石台。头面部磨光滑，刻工精细。雕造手法愈往下而愈粗犷自由。东西壁近壁口处各雕出一身跏趺坐的男相菩萨，造型奔放有力而不失法度，是佛教雕刻中代表民间匠师高度造诣的绝世佳作（图七）。菩萨戴花蔓高冠，中饰立姿化佛，冠两旁出翅，宝缯垂至肩。西壁菩萨面相长圆，呈国字型脸。头与冠高56厘米，像通高约1.3米。眉挑起，眼修长，耳垂挡，双肩略耸起，右舒相坐姿，右手抚胸前，左手按膝。身前饰璎珞珠串，肩披帛带，腰束带系结并垂前。全身与腿依岩势略加刻划凿出，比例较头部显小。左脚踏莲台，右脚从岩石中露出，十分自然贴切。东壁菩萨的整体造型更为出色，通高1.51米，冠饰精致，发无饰，面容高贵而威严，唇有髭须。袒身前挂璎珞珠串，胸束带，肩覆帛带垂绕两臂又悬落至腿前。其右手屈起已残，左手抚膝。腰系带并出前落至右舒相坐的脚腕处。左脚踏低台。全像浑成完美（图八）。像背后有大龕形与略显的舟形背光相合。其右左上方有些造像主题名，像右面有明代补修寺庙记，在窟前部不大的空间里，因主佛仅雕成胸像，显出了以小见大的气派。窟外下面有开皇十年造阿弥陀佛像题记。

山东的青州与东平灵泉寺有瘞窟形态。莱州有一处北齐窟像，平度天柱山有东魏武定五年姚保显造塔铭及像，济南玉函山也有很集中的隋代龕像。

山东新见刻经对了解北朝佛教义学等方面均有相当大的意义，而且可以帮助深入了解民间民俗信仰。在窟像艺术方面，这些新发现报导的作品，对掌握山东地区佛教艺术的特色与

成就，亦有很重要的资料价值。

图一，东平洪顶山远眺

图二，“大山岩佛”摩崖、拓本

图三，“大空王佛”摩崖

插图一1. 东平洪顶山刻《文殊般若经》节文。2. 汶上水牛山刻经，

附图二1敦煌S2653号写经同刻经的之一。2同刻经处之二、3国图3493号同刻经的一段。

插图三，房山石经第四洞静琬刻经之《文殊般若》1，第五石，2，第十一石。

插图四，洪顶山文殊般若刻经（98字段）

插图五，1《大品般若》卷十八，《大智度论》卷四六有关内容。

插图六，洪顶山大空王佛旁佛灭纪年题记。

图四，青州卢舍那法界像中一尊。

图五，白佛山大佛洞主像

图六，白佛山十六王子佛像及题名

插图七，“十六王子主”题名拓片。

图七，白佛山第二窟内佛菩萨像

图八，白佛山第二窟东壁菩萨像

二洪顶(洪顶山)摩崖刻经等由乔修昱、青柏于1995年7月16日28期《中国文物报》以《平阴发现北朝摩崖刻经》为题首次报导，山东也有些报刊载出。1996年2月2日洪顶山所在的旧县乡行政归属改划为东平县。柳文金编《山东平阴三山北朝摩崖》(荣宝斋1997年12月)刊出对此摩崖的初拓，但由于拓印者并非专业，所拓有错漏增补之处。笔者的初步调查与考证具见上书中《东平、平阴刻经与高僧安道一》一文。

1998年10月笔者又作过踏查，随后山东省石刻艺术馆与东平县文物保管所联合对此摩崖进行了更为全面与准确的拓印。

1998年10月笔者与东平文管所合作的考察中发现了司里山摩崖造像上方的刻经残迹，内容为般若经类，前此笔者还确认司里山造像下方摩崖所刻的《大般涅槃经·憍陈如品》300余字内容。1999年6月又得知平阴县发现的一块碑刻，存经文30字，与邹城市尖山摩崖已毁之讲六波罗蜜的一段经文相同。

李静杰《解读一本刻在悬崖上的巨幅古经书》，《佛教文化》1997年第1期45-46页。但其判定此段经文为《维摩诘经》的根据仅为“如自观身实相，观佛亦然”十字相同，而其整段文字则与曼陀罗仙译本《文殊般若》上卷之中一段相同，显然论此为《维摩经》是不能成立的。

南响堂山第4、5窟窟檐上方刻有字径达13厘米的刻经节文，残泐过重，水野清一与长广敏雄所著《响堂山石窟》之中只录出20余字，行3字，共19行。笔者将此段经文填入，与前14行完全可以吻合，并认定其应为每行4字。

山东《文殊般若经》有东平3处，汶上2处，新泰1处，邹城尖山1处、峰山2处。又据山东邹城市文物局胡新立副局长介绍，邹城阳山上也刻有佛经，据回忆其内容也是《文殊般若经》，可惜毁于50年代。在叶昌炽撰、柯昌泗评《语石、语石异同评》卷四柯评中，亦有纪载，“又阳山亦有师利白佛言等经文，十行与此（指峰山董珍陀刻《文殊般若》）正同。”可证确为《文殊般若经》98字段无疑。见300页，中华书局，1994年4月北京。

房山云居寺静琬所刻经的第四洞中有《文殊般若经》，但多数石经板已残坏。但摩崖所刻的两段经文，在此刻中都还存在。一为第五石，此石虽裂坏仅存四小块，但仍有刻经五十余字段。即右起第六行的“复次舍利弗……”至第七行“口佛如自观身实相，观佛亦然，唯有智者，乃能”处止，以后第八行所余“知耳，是名观佛”六字因残去而不可见。第十一石的第四行最末一字“文”起，第五、六、七至第八行的“念无作作故”止。最后处多刻一“作”字。笔者在法源寺查阅此经拓本时得到姚长寿副院长、圣凯法师、法音法师支持，谨此致谢。

北京图书馆已更名为国家图书馆，因而所藏敦煌文书简称改为国敦。国敦3494（果74）、3495（张16号）、3496（字19）、3497号（出29）可拼成完整的一本。国敦3498（文50）、3499（律10）号可合成一本，但前后均残。

杨曾文《神秀{观心论}的禅法思想》，《隋唐佛教研究论文集》，陕西人民出版社，1990年。宗性《敦煌写本{观心性}校勘》，《法源》中国佛学院学报1999年总第17期。101-117页，北京。

《大乘顿悟正理决》在西藏佛教史中也有极重要地位，中外学者已有精湛的研究。参见张广达《唐代禅宗传入吐蕃及有关的敦煌文书》，《学林漫录》第三集36~58页，中华书局1981年初版，北京。此文又收入同作者《西域史地丛稿初编》175-187页，上海古籍出版社，1995年5月上海。

柳文金《平阴三山北朝摩崖》第37页。此拓印者因非专业，因有据经文而增添字样。

摩诃衍，具云摩诃衍那，言摩诃者此云大也，衍那者云乘也。丁福保《佛学大辞典》1288、1290页。文物出版社，1984年，北京。

《大正藏》第十二卷第351号为失译者名《摩诃衍宝严经》一卷，第350号为《摩诃衍宝严经》，又名《摩诃衍宝积经》。

《敦煌遗书总目索引》分出约17个题《摩诃衍经》的写卷，并列在《摩诃般若》经之下，且指出《摩诃衍宝严经》不同，但未确知认为《大智度论》。472页，中华书局1983年6月。

宿白《东阳王与建平公》（二稿），刊《中国石窟寺研究》第249页。文物出版社1996年，北京。

从宿白教授的分析，北魏普泰二年《大智度论》第70卷，北图菜字50号，巴黎国家图书馆藏伯2143《大智第廿六品》及天津袁某藏《摩诃衍经》同属一部。

参见中国佛教协会编《中国佛教》三释《大品般若》经条目，126—131页，东方出版中心1980年上海。

还应注意隋代法经所著《众经目录》卷一的众经失译部分之中，有《摩诃衍经》十四卷。失译经后注有：

前一百三十四经，并是失译，虽复遗落译人时事，而古录备有，且义理无违，亦是定录。可见确也有以此为经名之经典，只是此经与《大品般若》的关系及内容的多少，已不易查清。

《南嶽思大禅师立誓愿文》，《大正藏》第46卷786页。1933号经。

此誓愿是慧思43岁在南定州时刺史请讲摩诃衍义，遭众恶论师断诸檀越不令送食五十余日，其后所发。

据《续高僧传·慧思本传》，慧思大师於北齐武平（570）初南下，但先至光州大苏山，至陈光大元年到衡山（567），陈太建九年（577）去世。本传与誓愿文其间年次稍有不同处。

《艺风堂金石文字目》卷2谓此碑在塔山下，碑阳为重修口檀寺内容，碑阴为观音经。《石刻史料新编·目录题跋类》二六19549页，新文丰出版公司，1977年，台北。

山东徂徕山刻《摩诃般若波罗蜜经（大品）》题为《大般若经》，可见经名有并不固定的随意处。再如铁山《大集经》的“穿菩提品”，在现存经典中为《大方等大集经》卷八《海慧菩提品》的一部分。

同注3李静杰文，第45页。

佛历之说当然年代较晚，但佛历肯定以佛陀之灭度为佛历起点。南传上座佛教一般是以公元前544年为佛陀涅槃之年。汉传佛教有众圣点纪说，如梁僧《出三藏纪集》，隋费长房《历代三宝记》皆有纪载，将佛灭度年代定在公元前486年。关于佛陀灭度情况，亦可参见郭良鋈《佛陀与原始佛教思想》24—26页，中国社会科学出版社，1997年12月。《佛灭纪年论考》，大乘文化出版社。1979年元月。此论文集为张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》97册。

参见藤堂恭俊、盐入良道《中国佛教史》，余万居译本第七章第254页，华宇出版社。

慧思《誓愿文》起首说出自《释迦牟尼佛悲门三昧观众生品本起经》。有癸丑入胎、甲寅诞生、壬申出家、癸未成道、癸酉涅槃之说。而三国时谢承《后汉书》记癸丑入胎、周庄王甲寅十年佛诞（见《岁华丽记》）但周庄王十年并非甲寅。参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第2页“周世佛法已来”一节。中华书局1983年北京。

《周书异记》中说，周昭王廿四年甲寅岁佛诞，周穆王五十三年壬申佛灭，皆有灵异感於中国。周书异记是伪书，《续高僧传·魏县谟最》引出。唐法琳是在武德五年上《破邪论》中引之极详。又北齐法上答高句丽国王问所言佛生灭是基本一致的。

《周书异记》之说在中国佛教之中影响深远。如明代成化廿二年与嘉靖卅五年《释氏源流》中均对此详说，而笔者在山东东平县调查的华严洞石窟碑记亦采此说。《中国古代版画丛刊二编》第二辑424页。上海古籍出版社1994年10月。

末法思想最早即见于东汉支娄迦讖译《般舟三昧经》。北凉县无讖译《大般涅槃经》，道朗著《大般涅槃经序》已有正法、千载像教之说。《昭明文选》卷59《头陀寺碑》李善注引县无讖语有正法、像法、末法说，但也许是以后说附前。中华书局《文选》812页。1977年10月北京。

张伟然《关于山东北朝摩崖书丹人“僧安道一”的两个问题》，《文物》1999年9期65—67页。

道世《法苑珠林》成书於唐总章元年（668）年。

《中国历史地名大辞典》中“积石条”引清一统志说，自唐置积石军於静边城，始移其名於唐述。元人遂误以为小积石山为禹贡之积石。1499页。东京凌云书房，1980年。其实在置积石军之前已有此说，按唐积石军置立於仪凤二年（677年）。上引道世《法苑珠林》成书更早，为唐总章元年（668年），可见在唐积石军之前此处已有禹贡积石处之说。唐道宣《释迦方志》成书於永徽元年（650年），其卷上亦提到积石山。“此河於蒲昌伏流南而少西数千里，入积石山在羌烧瓮中。书云，积石去崑仑丘。千七百四十里，或云，伏流万三千里，斯诸臆说难以究详。”但此积石既使不指唐述山，对说明僧安道一背景仍有帮助。

同上注《中国历史地名大辞典》953页。

参见吴玉贵《凉州粟特胡人安氏族研究》，《唐研究》第三卷。北京大学出版社1997年295~338页。

有趣的是，僧传中有一善书小字且写《小品般若》的安则慧。梁《高僧传》卷十《安慧则传》，“未详氏族，……工正书，善谈吐，晋永嘉中天下疫病则昼夜祈诚……后止洛阳大市寺，手自细书黄缣，写《小品》一部，合为一卷，字如小豆而分明可识”。372-373页。中华书局1992年本。安姓僧人著名者有安清（世高），但安世高出自安息，与以后昭武九姓的安姓不同。

日本学者多数意见认为此题材是据华严经所造。何恩之博士（Dr. Angila. F Howord）在The Imagery of the Cosmological Buddha Leiden, 1986（《宇宙佛图像》）著作中提出了此图像为宇宙主释迦佛的看法。对此题材作品的研究仍在深入展开，特别是随着新材料显著增加，对此题材作品的讨论应更多且广。

丁明夷《安阳灵泉寺与小南海石窟造像题材考——与北朝佛教史的补正》，《文物》1988年第4期16页。此文中始用华严斋会起自北齐文宣王的说法。“齐文宣帝高洋更亲书《华严斋记》、立华严斋会，行华严忏法。”其后又为刘东光与杜在忠、韩岗文中沿用。刘东光《试论北响堂石窟凿建年代及性质》，《世界宗教研究》1997年4期。“高洋……并亲书《华严斋记》、立华严斋会，亲行华严忏法。”杜在忠等《山东诸城佛教石造像》、《考古学报》1994年第2期259页“北齐文宣帝高洋曾拜高僧为国师，深居禅观专意研法，尤崇华严教宗，曾亲书《华严斋记》，倡导膜拜卢舍那佛”。但此说在文献方面并无根据，是将汤用彤先生《汉魏南北朝佛教史》有关论述误用而已。

拙文《白佛山等十六王子像概述》，《敦煌研究》1998年第3期，28-33页，兰州。

小山满《[法华经]より見た神变像》，《东洋の图像学》论文集，创价大学アジア研究所丛刊第二辑。1988年12月东京。

日本学者石松日奈子《北魏河南的一光三尊像》，东方学报，京都第六九册269页，1997年3月。介绍了日本秀明文化财团所藏的比丘法亮、法海等造像，此像背后浮雕佛传等，在供养人的榜题部分，刻有“十六王子佛”的铭记。

《八琼室金石补正》卷十七，97页，文物出版社，1985年。笔者亦从遗箴堂主王培真先生（中国社会科学院历史研究所）处获观照片与拓片，在此致谢。

此十六王子佛名与南响堂第二窟中相比，数量略少佛名亦略有别。但与上两列相加，共卅五佛名。刘东光对响堂所造的十六王子佛提出一种看法，因南响堂第二窟仅十二龕佛像，而北响堂大佛洞中柱上共十六龕菩萨，而壁面有十六龕佛像，因而认为北响堂大佛洞雕出实为十六王子佛，而南响堂中造像及像铭是受其影响而成。《响堂山石窟造像题材》，《文物春秋》1997年2期。27页起。李裕群《邳城地区的石窟与刻经》对北响堂此题材亦有提及，《考古学报》1997年第四期475页。

参见注36。

《大正藏》第85卷。《咒魅经》后段，有：吾今不一切众生善男子，善女人说此咒魅经，时有十方诸佛，过去七佛，十六王子佛，天上诸菩萨天人罗汉……。

《应县木塔辽代秘藏》图六，《妙法莲花经》卷四卷首画。山西文物局、中国历史博物馆编、文物出版社1991年7月。

國學 [Http://www.guoxue.com](http://www.guoxue.com)

版权所有北京国学时代文化传播有限公司 Copyright© 2000

□ web@guoxue.com