

山东兖州兴隆塔地宫出土遗物与新疆于阗佛教关系考

贾应逸

(新疆维吾尔自治区博物馆,新疆乌鲁木齐830000)

摘要:文章就山东兖州兴隆塔地宫出土遗物中的“安葬舍利碑”、鎏金银棺和石函上的图像进行了研究后,指出碑文中所说的于阗法藏法师可能是于阗王族;其赴“西天”取“世尊金顶骨真身舍利”,云游峨眉、五台,并因“恋皇帝化风,不归本处”的时代正值喀喇汗王朝进攻于阗的战争中,碑文中的“西天”可能是指于阗或疏勒等新疆地区。鎏金银棺上的“华严三圣”和阿修罗图像反映了中古于阗佛教的信仰,是受法藏的影响。鎏金银棺、石函上的涅槃经变图和龟兹石窟壁画不完全相同,是依据大乘经典篆刻的,但图像中的“魔王众”值得我们借鉴。

关键词:兴隆塔;“安葬舍利碑”;法藏法师;鎏金银棺;石函;涅槃经变图

中图分类号:K876

文献标识码:A

文章编号:1005-9245(2010)01-0105-10

兴隆塔位于山东省兖州市内的东北部,塔身用砖砌筑,呈八边形。底面边长约6米,对边长约15米,通高54米,13层,下面7层较大,且有收分,但上面6层遽然缩小(图1)。2008年,山东省博物馆进行了抢救性清理,发掘了地宫的北甬道和地宫。北甬道位于塔基北侧正中,由入口地面、竖井、直通道组成,通长9.20米,地宫底部平面为正方形,边长2.25米,面积约5平方米,地宫至顶高3.2米。地宫

顶部有16排斗拱,地面中央有一口圆形小井^①。

地宫中出土的遗物主要有:宋嘉佑八年安葬舍利碑、石函、鎏金银棺、佛牙、金瓶、舍利、瓷碗、玻璃瓶等。本文仅就“安葬舍利”碑记载起塔缘起与于阗佛教、鎏金银棺图像所反映的中古于阗佛教信仰、石函和鎏金银棺的涅槃经变图

与新疆石窟壁画等三方面进行研究,以飨读者。但我所见遗物有限,研究不深,仅抛砖引玉而已。

一、“安葬舍利碑”与于阗佛教辨析

“安葬舍利”碑,石质,长86厘米,宽75厘米,厚10厘米。阴刻汉文32行(图2)。首行书“中书门



图2 安葬舍利碑

下牒兖州”接着记述了龙兴寺泗州院状请修筑兴隆塔的缘起与“西天于阗国帘前赐紫光正大师法



图1 山东兖州兴隆塔

收稿日期:2009-12-31

作者简介:贾应逸(1936-),女,山西平遥人,新疆维吾尔自治区博物馆研究员,主要从事壁画艺术研究。

藏”相关。碑文记载:为了安葬于阗法藏法师“亲往西天”取得的佛祖金顶骨“真身舍利”而请求起塔,说法藏“先于开宝三年(970),自离于阗本处,亲往西天取得释迦形象、世尊金顶骨真身舍利、菩提树叶及进封本处;白玉叁佰玖拾斤、细马叁匹,寻蒙圣恩帘前赐紫及师号。回旋御马两匹,闹牡金鞍辔驽劝请捧。自后乞于国内巡礼圣境,奉宣云游西川至峨眉、代州五台山、泗州,逐处斋僧壹万人,各送金襴袈裟一条”等过程,并说,他“在兖州住寄岁久,恋皇帝化风,不归本处”,因而,“世尊金顶骨真身舍利”仍在该寺。后来“有小师怀秀”,欲乞赐名额安置,但“为年老无力起塔”未果,直至嘉佑八年癸卯岁(1063)将上件功德舍利付与当寺大悲院主讲经僧法语起塔供养”。后面则是龙兴寺泗州院下各寺院主、供养僧及助缘修塔者和匠人法号、姓氏。

碑文所述内容涉及到法藏其人及其身世以及他是在什么样的时代背景下,向宋王朝进奉,云游中原峨眉、五台山等著名佛教圣地等问题。涉及内容广泛具体,时间跨度大,地域广,问题较多。这里仅就当时的历史背景与法藏的身世问题谈一点看法。

首先,关于法藏云游中原时的于阗。据碑文所述,法藏大师于宋太祖开宝三年,即公元970年赴西天取“释迦形象世尊金顶骨真身舍利、菩提树叶”。由于碑文没有记载法藏大师来到宋廷开封和兖州以及圆寂的年代,只知小师怀秀“欲乞岱岳回銮驽,乞赐名额”,“兴造宝塔”未获批准的年代,据谭世宝先生考证,是年应为大中祥符元年,即1008年^②。一个不可忽视的历史事实是,从开宝三年法藏取得舍利到大中祥符元年的38年间,法藏的故乡于阗发生了巨大的变化:它从以前的佛教圣地变成伊斯兰教的信奉地,而且,这一过程是采用武力手段完成的。

法藏生活的10世纪时期的于阗,处于赶走吐蕃的统治者后,联合敦煌归义军,并与其联姻共同发展时期结束,正走向与信仰伊斯兰教的喀喇汗王朝的长期战争,最终被其灭亡的时期。《册府元龟·外臣部·册封三》记载,“(后)晋高祖天福三年(938年)十月制曰:于阗国王李圣天,境控西陲,心驰北阙,……宜册封为大宝于阗国王,乃令所司择日备礼册命”,并派供奉官张匡邺充使。这位李圣天的于阗文名字为尉迟僧乌波,娶敦煌归义军节度使曹议

金之女为后,至今他们的供养像仍描绘在敦煌莫高窟第98窟的前壁。李圣天于965年后逝世,由其长子从德太子继位,其于阗文名为尉迟输罗,也是虔诚的佛教信仰者,他奉献的一座六边形木质佛塔至今仍收藏在甘肃省博物馆。总之,五代—宋初的于阗是一处佛教盛行,佛教建筑林立,并与中原地区保持着频繁往来的地方。

公元9世纪中叶以后,新疆西部的喀什地区、伊犁河谷和吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、哈萨克斯坦及乌兹别克斯坦东部建立的喀喇汗王朝信奉了伊斯兰教。据说其第三代王、10世纪时的苏里坦·苏图克·波格拉汗是第一位接受伊斯兰教的可汗。著名阿拉伯史学家伊本·阿西尔(1161—1234年)著《全史》记载公元960年,有20万帐突厥人接受了伊斯兰教^③,就在这一年,其王木萨宣布伊斯兰教为喀喇汗朝的国教。在当时的历史情况下,信仰佛教的大宝于阗国与信仰伊斯兰教的喀喇汗王朝之间斗争已是不可避免的。

汉文史籍没有对这一战争情况的详细记载,只知《宋史·于阗传》有“开宝四年(971年),其国僧吉祥以其国王书来上,自言破疏勒国,获舞象一,欲以为贡。诏许之。”和“大中祥符二年(1009年),其国黑韩王遣回鹘逻斯温等以物来贡献。”^④从这两条记载中可以看到,从先是于阗与喀喇汗交战获胜,到后来于阗已被喀喇汗王朝征服。近年来,由于对敦煌藏经洞发现于阗文《于阗王尉迟输罗致沙州大王曹元忠信》的解读,使我们了解到前一条所述事件的存在及其过程^⑤:于阗王尉迟输罗率军攻破喀喇汗的东都疏勒城,战争于969年12月开始,970年1月结束,所获战利品中确实有象。尉迟输罗亲自写了一封信向沙州曹元忠报捷,信使从于阗到沙州,再赴宋都开封,到达开封时已是971年。这是喀喇汗与于阗长期战争的开始。

后来双方交战的情况,汉文史籍中没有记载,详细情况至今仍不清楚,仅根据阿拉伯文史籍可知其点滴。如巴托尔德著的《中亚简史》中说,在哈三·波格拉汗统治喀喇汗时期征服于阗的战争仍在进行中,“998年,喀什噶尔的阿尔斯兰汗(应为波格拉汗)·阿里在一次圣战中殉难,他死去的地方是在英吉沙东北”。据说,他的父亲在此之前也死于这一战役,父子死于同一场战役,可见战争之惨烈。后来,

喀喇汗的玉素甫·卡德尔汗乞请伊斯兰教的四位“依玛木”派来大队奉教战士,“叶尔羌(今莎车)于是为神圣的宝剑力量改变了它的信仰,并参加了伊斯兰教的事业。”^⑥现在莎车至民丰一带仍保存有依玛木的几处麻扎。后来,学术界较多认为,这场战争大约进行了24年之久,玉素甫·卡德尔汗以四万士兵围攻于阗,最终于1006年,于阗陷落,玉素甫·卡德尔汗成为于阗最高的统治者。

法藏大师就是在这样的历史背景下离开自己的故乡——于阗,来到中原朝贡,云游中原佛教圣地的。其实,在这场战争中,城市被摧毁,佛教塔寺夷为平地,像吐蕃文《僧伽婆尔陀那的于阗悬记》预言的那样,佛教被灭亡了。“于阗陷落后,寺院和僧房如果不是被捣毁,便是改为清真寺了。不仅如此,(于阗)城本身也被夷平,而向东迁移了不知多少里。”^⑦《突厥语大辞典》中收集了一首诗歌真实地反映了这种情况,诗曰:“我们如洪水奔流/走进了城市/拆毁了佛庙/在佛像上屙屎。”^⑧僧人和有些佛教信徒四处逃散,有的到西藏、青海等地,有的奔向回鹘高昌。由于他们的到来,从而充实了那里的佛教及其艺术。碑文记载法藏大师于开宝三年,即公元970年赴西天取佛顶舍利,其时间正是这场战争开始,接着就是延续几十年的战争。因此,可以推想:无论法藏圆寂于哪一年,他因“在兖州住寄岁久,恋皇帝化风,不归本处”,晚年在兖州度过是完全符合历史事实的。其实,当时的佛国于阗已不存在,他的故乡已经在“圣战”中变为伊斯兰教的管辖地区,因此,他已无法,也不可能再回到自己的故乡——于阗了。

由此,我们联想到关于碑文中所说的“西天”问题,一般认为“西天”即指印度。碑文中四处提到“西天”,例如,在“状”中称“兖州奏据龙兴寺泗州院西天于阗国帘前赐紫光正大师”,显然是指位于我国西部的于阗——法藏的故乡,因为“西天”的后面紧接着于阗国,从地理概念和文字语法上讲都是毫无疑问的。但在建塔缘起中说,法藏“先于开宝三年,自离于阗本处亲往西天取得释迦形像、世尊金顶骨真身舍利、菩提树叶”,“先从西天将到世尊金顶骨真身舍利,……”及“兴造宝塔,安葬于阗国光正大师从西天取得世尊金顶骨真身舍利”。这里提到的“西天”内容基本相同,似为指印度,但是否是指印度也值得怀疑。如前所述,开宝三年(970)于阗和喀

喇汗之间的战争正在激烈进行中,从于阗到疏勒间刀光剑影,法藏不可能通过战火纷飞的于阗、疏勒等地赴印度取得世尊舍利等。我认为,这几处“西天”自然不可能是印度,应该是西域某地,或者就是于阗本处。面对着残酷的战争,法藏于开宝三年,带着本地的,或者是上述969-970年战争的战利品——佛舍利等圣物,奔向中原不是没有可能的。

其次,关于法藏其人及其身世,在《宋史》、《资治通鉴长编》和《宋会要辑稿》中没有见到直接的相关记载,其中有关公元900多年于阗的信息只有“乾德三年五月,于阗僧善名、善法来朝,赐紫衣。其国宰相因善名等来,致书枢密使李崇矩,求通中国。太祖令崇矩以书及器币报之。至是冬,沙门道圆自西域还,经于阗,与其朝贡使至。四年,又遣其子德从来贡方物。开宝二年,于阗遣使直末山来贡。且言本国有玉一块,凡二百三十七斤,愿以上进,乞遣使取之。善名复至,贡阿魏子,赐号‘昭化大师’。因令还取玉。又国王男总尝贡玉橛刀,亦厚赐报之。”仅从这些记载,我们很难直接和法藏法师联系起来。就目前我所查到有限的几件敦煌文书及酒、面等的《破历》帐中也没有找到相关法藏的记录。现仅能就我所知和认识进行分析。

碑文说法藏“云游西川至峨嵋、代州五台山、泗州逐处,斋僧壹万人各送金襴袈裟一条”,看来,他有着雄厚的经济力量。据明万历《兖州府志》记载,此塔“有尉迟公修建年月”^⑨。尉迟是于阗王族的姓氏,《唐书·于阗传》称“于阗王姓尉迟氏”,前述大宝于阗国王李圣天本族名为尉迟僧乌波。看来,该塔的修建确与于阗王族相关。《宋史·于阗传》在记载善名“赐号昭化大师,因令还取玉”的后面,紧接着说“又国王男总尝贡玉橛刀,亦厚赐报之”。《宋史》的这条记录在“开宝二年(969)”条下。值得注意的是,当时的于阗国王虽然已是李圣天之子——尉迟输罗,汉名从德,但他刚刚继位,这一消息不可能马上传至宋廷,所以我认为,这里所说的国王仍是李圣天,其“男总尝”应该是李圣天的另一个儿子。

从敦煌莫高窟藏经洞发现的P.3184文书背面题名“甲子年七月八日,于阗太子三人来到佛堂内,将《法华经》第四卷”看,李圣天有三个儿子。莫高窟供养人像的题名中,也有这三个儿子的名字,这就是第244窟的“戊辰□五/月十五日/从□太子”,即

从德太子,第444窟有“南无释迦牟尼佛说妙法华经大宝于阗国皇太子从连供养”、“南无多宝佛为听法故来此法会大宝于阗国皇太子琮原供养”^⑩。这三个儿子中,从德太子曾于乾德四年(966)到宋廷贡方物,回到于阗后不久即继位^⑪,年号天尊。那么,这个“总尝”当然就是另外两个儿子中的一个了。日本学者熊本博士根据北京国家图书馆藏丽字73号写本《善财童子比喻经》前面所书“□常宗德”,提出宗德即从德,“□常”则很可能是《宋史》所记,开宝二年,入贡于宋的于阗“国王男总尝”^⑫。也就是说,总尝是于阗王李圣天的儿子。

《安葬舍利》碑文中称,法藏献“白玉叁百玖拾斤,细马叁匹”,而《宋史》中仅记“贡玉橛刀”,也许法藏贡玉之事与善名回国取所贡之玉相关,因而,宋廷“亦厚赐报之”。我们可以这样推论:首先,这条记载是紧接在善名赐紫衣后说的,是否可以把它理解成属于对僧人的赏赐;其次,这里所说的“厚赐”内容不很清楚,仅赐紫衣似乎也不会称为“厚赐”,是否还应该有关赐法师号,即碑文中所说的“光正法师”。

这样,我们得出的结论是:法藏大师是于阗国王尉迟僧乌波,汉名李圣天的儿子,原名总(琮)尝(常),于开宝三年(970)到宋廷贡献白玉,赐紫衣,并赐号“光正法师”。目前,由于资料有限,我们仅能做这样大胆地辨析,当然,还期待有关资料进一步证实。

二、鎏金银棺图像与中古于阗佛教信仰

兴隆塔的鎏金银棺与和田县布扎克乡墓葬出土的木质彩棺的形制有一些相似之处;且鎏金银棺上图像所表现的内容中,多处反映了于阗佛教的信仰。下面就其形制与图像内容作比较分析。

首先,关于兴隆塔鎏金银棺和于阗彩棺的形制。山东兖州市兴隆塔出土的鎏金银棺为供奉佛舍利的奉献物,形制呈前挡高宽,后挡低矮式,下方周围有一圈围栏(已残失)。棺长43厘米,前挡处高29厘米(包括上方的云纹片饰)、宽21.5厘米;后挡高12.2厘米、宽12厘米(图3)。

1983—1984年,在新疆和田县布扎克乡依玛木·木沙·卡孜木麻扎发现了一处五代—宋初的墓葬群,被称为布扎克墓地。这里出土一批木质彩棺,其中3

座已开棺整理。木棺的形制与尼雅、楼兰等魏晋时期出土的完全不同,不再是带四足的木箱式,而是前挡



图3 兴隆塔内的鎏金银棺

高,后挡低的中原式,与兴隆塔出土的鎏金银棺很相似。其中装殓男性死尸的彩棺长215厘米,底座高34厘米,前挡高68厘米、宽75厘米;后挡高55厘米、宽64厘米。底座四周有高约15厘米的围栏^⑬。围栏由每隔18厘米镶嵌的小木柱和横向的木条组成。

这座彩棺与兴隆塔出土鎏金银舍利棺有相似之处,诸如:四周带栏杆式围栏,盖板和头端有乳钉装饰,前挡画出双扇门、门上有铺首和锁。拱形盖板上装饰着的木质乳钉,每排5个,与兴隆塔舍利银棺前挡门上一样,不过,兴隆塔舍利棺前挡门上有12排,而和田彩棺仅5排。布扎克木棺显然是借鉴了中原的一些佛舍利棺槨的造型,当然也包括兴隆塔地宫出土的鎏金银舍利棺。可以说,尽管两者用途上各不相同,但却共同反映了佛教信仰者相同的理念。

《洛阳伽蓝记》中记载,于阗“死者以火焚烧,收骨葬之,上起浮图。……唯王死不烧,置之棺中,远葬于野,立庙祭祀,以时思之”。从这些墓葬均有木棺看,这无疑在于阗王家族的墓地,根据男性死尸头侧随葬的一件白色绦上,一面墨书于阗文,一面墨书汉文“夫人信附男宰相李旺儿”,可知墓主人的身份。“男宰相李旺儿”何许人也,现在尚不清楚,但他与李圣天同姓,可以推测,这原是一处王族墓葬,是尉迟家族的墓葬区。另外,从墓葬群南面不远处还发现有佛教寺院的装饰件石膏残件也可佐证墓主人是信仰佛教的。后来,尽管这里又埋葬了“圣战”中殉职的依玛木·木沙·卡孜木,从而使其又变成伊斯兰教的圣地,至今仍建有清真寺,成为著名

的穆斯林麻扎。所以说,该墓地出土彩绘木棺的主人李旺儿是于阗王族,而且是信仰佛教的。

兖州与于阗虽然相距遥远,但从兴隆塔出土的石碑和鎏金银舍利棺等来看,两地在古代就有来往联系,相互影响,充分说明,祖国大家庭的历史渊源是紧密相连的,中原的文化影响到新疆。

其次,关于鎏金银棺上纹样与于阗佛教信仰的关系。兴隆塔鎏金银棺上运用捶揲、镌刻、镶嵌等工艺表现出许多佛教内容的图像,其中有以下几点:

(一)前挡及其上方:前挡板门上,满镌卷草纹作地;门有铺首,并加锁;上饰12排、每排5个乳钉纹。门两侧各立一身胁侍菩萨。

门上方增加云纹片饰。拱形如意云纹状饰片穿孔系于前挡上方;满地捶揲出娑罗花叶,表示佛在



图4 鎏金银棺的前挡(与两侧的文殊、普贤组成华严三圣)

娑罗树下涅槃;中间为双龙戏珠;上方镂空捶揲佛坐像,两侧天人双手捧花盘供养。下方垂云饰,中央立一合十的菩萨(图4)。



图5 鎏金银棺右侧文殊

(二)棺体右侧的图案可分为两部分:前部有骑狮子的文殊及其眷属(图5);后部为佛涅槃经变图,但其中的佛涅槃像是左肋而卧。

(三)棺体左侧的图案也可分为两部分:前面是乘象的普贤及其眷属(图6),后面是佛涅槃经变图。



图6 鎏金银棺左侧的普贤

(四)后挡捶揲呈游戏坐姿的弥勒菩萨,两侧各立一身天王,下方各跪一身手捧鲜花和宝珠供养的天人。

(五)棺盖呈盂顶状,顶面分成四组图案,分别为伽陵频伽、团龙、博弈图、凤鸟等。两侧斜面各有六组一佛二菩萨。

我们将鎏金银棺上这些捶揲、镌刻的图像内容进行梳理研究,发现它包含了许多与于阗佛教信仰密切相关的内容^④。

第一,在棺前挡上方镂空捶揲佛坐像,接着在紧挨前挡、银棺左右两侧的前面分别捶揲文殊和普贤菩萨及其眷属像,都是我们在其它舍利棺上没有见到过的。其中文殊菩萨虽然在大乘《涅槃经》中多有出现,但表现在涅槃经变相图中除此之外仅有一例。至于说普贤菩萨至今在涅槃图像中还没有见到过^⑤;而这一佛二菩萨,三尊圣像的组合正好构成“华严三圣”,更是《大方广佛华严经》中表达的根本宗旨:一佛即华严主尊毗卢舍那佛——法身,是诸佛的本源;二菩萨为普贤和文殊,这三者是《华严经》所树立的崇拜对象及其所蕴含义理的象征。

我们知道,《华严经》是继般若类经典之后,最重要的一部大乘经典。《华严经》的许多单行本早在东汉魏晋已译为汉文,如《兜沙经》、《菩萨本业经》、《菩萨十住经》等,后来,将这些散本编集而成《华严经》。多数学者认为“《华严经》当是公元四世纪流传在西域,可能在于阗编纂成集的。”^⑥该经在中原地区有两个汉文译本,一为六十卷本,另一是八十卷本。这两个译本都与于阗相关。前者,即六十《华严》

于东晋时译出,《高僧传》、《出三藏记集》和该经的《译经后记》中都有记载,《华严经》在于阗流传的胡本有十万偈。先是僧人支法领,从于阗国得《华严经》胡本三万六千偈,但没有翻译。到晋义熙十四年(418)三月十日,请天竺佛驮跋陀罗(觉贤)手执梵文,译为晋言,沙门释法业亲从笔受。当时,沙门慧观、慧严等百余人,于道场寺铨定文旨,会通华戎,而妙得经体,直至刘宋永初二年(421)译完。《华严经》的流行使社会各领域都可以进入佛的世界,从而把佛教社会化的进程推向一个新阶段。后者,即八十《华严》是在唐代武则天证圣元年(695)开始翻译,圣历二年(699)译完的。据《宋高僧传·实叉难陀传》记载,由于“华严旧经,处会未备”,而于阗有梵本,故“发使求访,并请译人”,于是于阗高僧实叉难陀“与经夹同臻帝阙。……于东都大内大遍空寺翻译”,而后广泛流布于中原地区。

《华严经》是于阗人,尤其是尉迟王族尊奉的重要经典和于阗佛教艺术重点表现的内容。仅据我所知,在今和田地区发现的毗卢舍那佛像就有20多件,同时,也发现有文殊和普贤菩萨的造像。正是由于对“华严三圣”的信仰,敦煌莫高窟才会有于阗王为文殊菩萨牵坐骑——狮子的图像^⑦。由于五台山是文殊菩萨示现的道场,《华严·菩萨住处品》说,“东北方有菩萨住处名清凉山。过去诸菩萨常于中住,彼现有菩萨名文殊师利,有一万菩萨眷属。常为说法”。五台山又名清凉山,《广清凉传》中有五台山留有于阗王踪迹的记载^⑧。这也就是法藏法师云游谒拜“代州五台山”的缘起吧!同样,法藏云游谒拜的“峨眉山”相传是普贤菩萨说法的道场,早在晋代就在此山建白水普贤寺。法藏所云游的地方也和鎏金银棺所表现的内容一样与他的信仰相关。

第二,关于《涅槃经》经变图像。至今我们没有看到和田地区发现的“涅槃经”变相图,兴隆塔鎏金银棺左侧的图像中,站立于佛脚侧的阿修罗非常有趣,其形象是:三头六臂,头顶戴骷髅冠,六臂中,上面两臂分别擎日月,胸前两臂合十致哀,另两臂自然下垂,颈部戴骷髅项圈,双脚直立,站立在佛的足侧(图7)。温玉成先生正确地指出,这种形象,至今没有出现在中原地区,而是反映了于阗地区造像的特征。新疆和田地区策勒县巴拉瓦斯特佛寺曾出土一幅阿修罗图像的壁画,三头四臂,头戴骷髅冠,两臂

上举擎日月;另两臂,右臂置胸前,手持吉祥果,左手置于膝上,手执法器。1904年被斯坦因拿走,现存新德里国立印度博物馆。在一些出版物中,称为摩



图7 涅槃变相中的阿修罗图像

种阿修罗图像出现在山东省兖州市兴隆塔的舍利棺上,应是受于阗密教的影响,与法藏法师的信仰相关。

第三,鎏金银棺的后挡捶揲弥勒菩萨(图8)也与新疆石窟壁画的内容相同。如前所述,我们没有发现于阗的涅槃经变图像,但在龟兹石窟壁画中看到大量的涅槃经变图与弥勒菩萨的组合图像:龟兹石窟的后甬道或整个甬道中描绘佛涅槃经变图,而在主室前壁门上方表现弥勒说法图。使瞻仰者右旋领略佛涅槃的场景后,走出甬道抬头就看到弥勒菩萨,了解到末法时代过去,弥勒就会诞生,为一切有情说法,教化众生。兖州兴隆塔的鎏金银棺上同样也表现这一内容。



图8 鎏金银棺后挡的弥勒菩萨像

从兖州兴隆塔鎏金银棺的图案上看,其主体思想或个体图像与新疆、尤其是于阗的信仰相关,例如前挡的“华严三圣”,涅槃经变图与弥勒佛的组合,涅槃经变图中的阿修罗形象等。但《涅槃经》变相图却又与现知新疆,主要是龟兹和高昌地区的不同。这里的《涅槃经》变相图主要是根据《佛说大般泥洹经》绘制的。这种现象与各地所尊佛教派别相关。

三、石函、银棺上涅槃和举哀图像与新疆石窟壁画

有关佛涅槃的故事,很多佛教经典中都有叙述,涅槃图像一般都是根据佛经绘制的,但我至今没有见到于阗有关《涅槃经》变相图的图像,而在新疆龟兹石窟和高昌柏孜克里克石窟壁画中却存在较多。

龟兹石窟早期涅槃经变图的图像与帛法祖(帛远)译的《佛般泥洹经》内容更接近些。诸如:壁画将佛涅槃、荼毗、举哀组合在一个画面上:佛右肋而卧,床前坐于佛头侧地上的是佛最后度化、并先佛而灭的弟子须跋陀罗;众比丘立于佛脚旁,从外地赶回的迦叶跪在佛床旁,两手抚摸着佛的双足;床前,密迹金刚悲哀坐地,护卫佛的金刚杵被抛在一旁。佛床的上方为举哀圣众:梵天、帝释、拘尸那城的力士,天空中飘荡着的天人持各种宝物前来供养。随着时代的推移,涅槃经变图中出现了《长阿含经》、《根本说一切有部毗奈耶杂事》的内容,增加了单独构图的八王争分舍利、第一次结集等画面^②。

高昌地区仅柏孜克里克石窟现存四铺涅槃经变图,且多残损,只有涅槃台、先佛而灭的须跋陀罗、王子举哀图、举哀比丘和乐人像,还有些图像严重模糊,难以辨识。

兴隆塔的涅槃和举哀图是分别表现在鎏金银棺和石函上,而且清晰、完整。

首先,关于鎏金银棺上的佛涅槃图像。鎏金银棺上的涅槃图像主要是根据《佛说大般泥洹经》绘制的。

在鎏金银棺左侧后部的涅槃图像中,佛右肋而卧于床上,围绕于佛床周围的是十大比丘:其中悲痛的阿难昏坐于地上,阿那律等过来劝住;立于佛头侧的大迦叶,左手托铜板,右手持槌,表现佛临涅槃时,“正法付大迦叶”;佛涅槃后,迦叶敲击铜板,召集众比丘进行了第一次结集。蹲跪于佛床前头侧的不是须跋陀罗,而是最后供养佛的铁匠儿子纯陀,供养佛的饭罐倒在地上,是对《佛说大般泥洹经·长者纯陀品》的概括。抚摸着佛双足的也非从外地匆匆赶回的迦叶,却是佛母摩耶。如佛经所说“天人阿修罗举声哀叹”,图像中站在了佛的脚侧。此外,图像中“复有十恒河沙诸鬼神王毘沙门等”。只

有悲伤的密迹金刚坐在地上,护佛的金刚杵扔在一旁的描绘与龟兹石窟中的图像是一致的(图9)。



图9 鎏金银棺左侧的涅槃图

鎏金银棺的右侧后部捶揲的图像与上述基本相同,但佛左肋而卧于床上。这种卧姿,佛教称其为爱欲相,不好解释,也许是由于所处部位是在银棺右侧的后部,只有这种卧式,佛头部才能位于前面吧!温玉成先生命名为“临涅槃图”,即“临终遗教”,表现佛在拘夷城双树间将要般泥洹时,“告诸众生,今当灭度,诸有疑难皆应来问,为最后问”,于是一切有情以种种饮食、宝物前来供养,并劝佛不般泥洹。画面与左侧图像基本相同,仅在佛头侧、迦叶的后面出现了梵王和魔王,是对佛经中“娑婆世界主梵天王,……稽首请佛,于一面住”,“时魔波旬及魔天女,稽首佛足于一面住”,“以神力普开一切诸地狱门,随彼地狱众生有所愿乐皆给济之”的描绘。只是脚旁没有了阿修罗。这些情节,在新疆石窟壁画中至今还没有见到。

从上面的对比中,我们看到兖州鎏金银棺上的涅槃图像与新疆石窟壁画同类图像的相似和不同处,开阔了我们的眼界。这种区别不仅是由于崇信大乘或小乘的不同,更包含着地域传统的差异,值得进一步研究。

其次,关于兴隆塔石函上的举哀圣众。放置鎏金银棺的是石函。石函置于地宫中央,为青石质,由基座、函体和函盖组合而成,通高98厘米、长102厘米、宽82厘米(图10)。基座由仰覆莲花纹座组成:下层的仰莲纹座为长方形,长102厘米、宽83



图10 石函

厘米、高24厘米;上层覆莲座为圆角长方形,长11厘米、宽74厘米、高19.5厘米,束腰部分阴刻缠枝卷草纹。函盖顶部阴刻缠枝牡丹纹,四侧面有龙纹、金翅鸟形象和缠枝牡丹纹饰。函体由整石凿刻而成,长约85厘米、宽47.5厘米、高31厘米,四周阴刻图像。前面为弟子掩门图,门上有铺首、门钉,两侧各立一尊菩萨,分别捧瓶花和枝花供养。后面有两身天王站立,手执钺维护。两侧面阴刻的六组举哀圣众立于祥云上,每组间以高高的云尾纹相隔,人物前面均阴刻汉文榜题,为我们认识相关图像提供了借鉴。这六组举哀圣众与新疆石窟壁画中的同类内容基本相同,但表现形式有别。

石函右侧依次为“梵天众”、“帝释众”、“天王众”。“梵天众”中的梵王大多以皇帝的形象出现:体型略显肥壮,具有成年人的沉稳感;头戴冕冠,长袍玉带;两侧童男童女搀扶,侍女执扇随从(图11)。



图11 梵天众

“帝释众”中的帝释为女性。虽头部残缺,但隐约仍可见其头戴通天冠,身服贵妇装,右手持拂尘,执扇



图12 帝释众

侍女和童子前呼后拥(图12)。“天王众”旁边的天王大腹便便;头戴高冠,身著铠甲;右手托宝塔,左手

执仗幡,前后有童男童女侍从(图13)。这些图像已经全部汉化了,新疆石窟壁画中则更多保留了佛经



图13 天王众

和印度图像的成分,如梵王位于佛头侧上方,形象为天人,头梳高髻,右肩斜披天衣。帝释像紧挨梵天,也是天人装束,头戴宝冠,袒上身,披帛,腰结裙,佩项圈、耳珰、钏镯等装饰品,两眉间有一眼,即佛经中所说的三眼帝释。

石函左侧依次阴刻“比丘众”、“诸王众”、“波旬众”。八身比丘中,前面的两身分别执炉、托钵、持法轮,后面的合十致哀,面部刻画较细腻(图14)。“诸

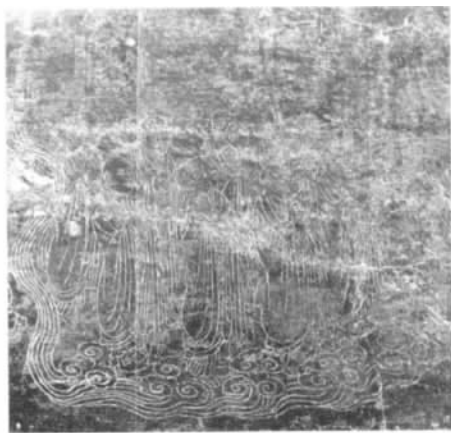


图14 比丘众

王众”中刻出八身帝王,数字与龟兹争分舍利图中的八王相等。八身帝王身穿冕服,头戴冕冠,或身服交领宽袖长袍,戴通天冠、羽冠、花冠等(图15)。

值得注意的是“波旬众”,波旬是佛教中魔王的名字。图像中有五身:中央为波旬,头戴高冠,身穿宽袖长袍,双手置胸前持笏板。其余的均服圆领窄袖对襟衣,腰结带,下裳宽松似裙,足蹬高腰靴,明显具有古代新疆服饰的特点。位于波旬左侧的持拍板,后面的两人分别敲答腊鼓,吹长笛,前面的一身

戴尖顶高帽,右手置前,左手上举,正在舞蹈(图16),其形象及体姿与鎏金银棺右侧“临终遗教”中位于

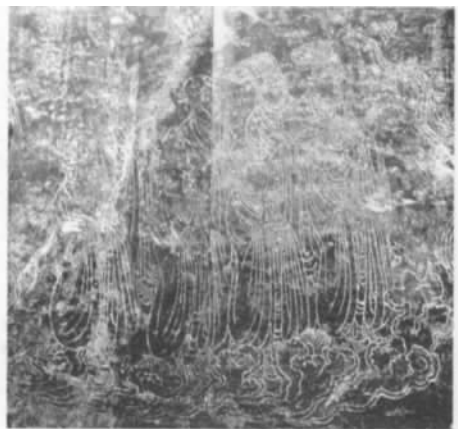


图15 诸王众

梵王后面的魔王相同。龟兹地区石窟壁画中大部分涅槃图没有这一内容,只有库木吐喇第23窟后甬道两侧壁各描绘一身魔王和魔女,右侧的魔王持



图16 波旬众

铃,左侧的魔女起舞。但这一内容却在柏孜克里克石窟中表现得十分突出,画面位于右壁后部、后壁涅槃图的头侧。一般为六身,波旬众的形象为圆目、鹰勾鼻,面貌丑陋;袒上身,披帛,块块肌肉凸起;手持各种乐器,有鼓、拍板、琵琶、箏、横笛等。佛经说,魔王宫中有“琴瑟笙篴一切乐器”,当波旬皈依佛时,“多将诸众歌舞调戏,五音作乐众伎和合”。不过所有诸众“都不复能歌舞调戏,五音作乐皆悉闭塞不能出声”只能“却坐一面,听法而住”。因而,画面中的魔王波旬手持各种乐器。从新疆壁画中穿龟兹装或袒上身披帛的装束,到兖州石函上服胡装的变化中,我们看到这一内容和图像在不同地域的传播和变化。

总之,山东兖州兴隆塔的新发现不仅为新疆中古史、新疆佛教及其艺术的研究提供了新的资料;同时,也使我们看到新疆佛教东传和对我国佛教及其艺术的影响,看到佛教在各地传播和发展中都有相互影响和促进的作用。

注释:

- ①山东省博物馆、兖州市博物馆:《兖州兴隆塔发掘简报(二)》,见《兖州佛教历史文化研讨会论文集》。
- ②谭世宝:《兖州兴隆塔地宫宋嘉祐八年十月六日“安葬舍利”碑考释》,见《山东省兖州市佛教历史文化研究参考资料》,2009年4月。
- ③魏良弢:《喀喇汗王朝史稿》,新疆人民出版社,1986年,第77-78页。
- ④《宋会要辑稿》和《资治通鉴长编》中有着同样的记载。
- ⑤黄盛璋:《于阗文〈于阗王尉迟徐拉与沙州大王曹元忠书〉与西北史地问题》,《历史地理》第三辑;《再论于阗王尉迟徐拉与沙州大王曹元忠书》,《新疆社会科学》,1990年第1期,第99-108页。
- ⑥⑦黄盛璋:《喀喇汗朝征服于阗圣战年代过程与于阗国都变迁综考》,《新疆文物》,2005年第3-4期,第48-65、60页。
- ⑧李吟屏:《和田春秋》,新疆人民出版社,2006年,第126页。
- ⑨转引自樊英民整理:《兖州现存有关佛教的碑刻选录》,载《山东省兖州市佛教历史文化研究参考资料》第34页,2009年4月。
- ⑩《敦煌莫高窟供养人题记》,甘肃人民出版社,1999年,第168页“第444窟”;贺世哲、孙修身:《〈瓜州曹氏年表补正〉之补正》,《甘肃师大学报》,1990年第1期,第78页。
- ⑪荣新江:《敦煌文书P.3510〈于阗文〉〈从德太子发愿文(拟)〉及其年代》,《于阗史丛考》,中国人民大学出版社,2008年,第45页。
- ⑫荣新江:《关于敦煌出土于阗文献的年代及其相关问题》,《于阗史丛考》,中国人民大学出版社,2008年,第78-82页。
- ⑬姚书文:《新疆和田布拉克墓地出土一号彩色木棺的加固保护》,《新疆文物》,2002年第3-4期合刊。
- ⑭关于这个问题,温玉成先生做过论述,请参看温玉成:《于阗僧人法藏与兖州宋代金棺》,载山东兖州市宗教局编:《兖州佛教历史文化研讨会论文集》,第143-150页、158-165页。
- ⑮刘建华:《山东兖州兴隆塔地宫出土佛舍利葬具雕刻图像

分析与解读》,载山东兖州市宗教局编:《兖州佛教历史文化研讨会论文集》,第143-150页、158-165页。

①⑥任继愈主编:《中国佛教史》第三卷,中国社会科学出版社,1988年,第196-197页。

①⑦敦煌研究院编:《中国美术分类全集“中国壁画全集”敦煌五代—宋》,辽宁美术出版社,1989年,图版二六、二七。

①⑧《广清凉传》卷上《五台境界寺名圣迹》。

①⑨英国的出版物中,称为摩醯首罗天。德国人椿格尔将他在
这里拿走的壁画和该图汇集,拼合,描绘出一幅较完整的

线图,发表在不来梅博物馆编辑的《Archaeologische Funde aus Khotan Chinesisch—Ostturkestan》。

②⑩参见拙文:《唐代新疆佛教艺术》,载古正美主编:《唐代佛教与佛教艺术》,台湾觉风佛教艺术文化基金会出版,2006年。

②⑪参见拙文:《克孜尔石窟与莫高窟涅槃经变比较研究》载《1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟考古编》,辽宁美术出版社,1995年。

Relationship between Cultural Relics Unearthed in Xinglong Tower Palace in Yanzhou County in Shandong and Buddhism in Hotan in Xinjiang

JIA Yingyi

(Xinjiang Museum, Urumqi, Xinjiang, 830000)

Abstract : By a close examination of the inscriptions on gold-silver coffins and some stone images unearthed in Xinglong Tower Palace in Yanzhou County in Shandong, the author believes that there must be some relationship between the cultural relics there and Buddhism in Hotan in Xinjiang.

Key Words: Xinglong Tower ;Tibetan rabbis ;inscriptions on stone images

[责任编辑 李 蕾]



(和田老农 龚建新 作)