敦煌莫高窟二五九窟之研究

李玉珉
國立故宮博物院

一、前言

二五九窟位於莫高窟南區中段的第二層，該窟的前部嚴重塌毀，後部保存尚稱完好。此窟平面呈長方形，前部爲人字披頂，後部爲平棊頂，形制與許多北朝的中心塔窟近似。可是其西壁前凸，僅具半個中心塔柱之形（圖1），這種塔柱形式除了二五九窟外，僅見於炳靈寺的老君洞，樣式獨特。西壁中央開一圓券形大龕，內塑釋迦多寶二佛並坐像，龕外兩側各有一脇侍菩薩，半塔柱的南北兩側又各有菩薩塑像一身。西壁半塔柱外側的壁面畫千佛圖。南北兩壁則分爲上下二層，均鑿龕造像。南壁上層存三闕形龕，東起第一龕僅存一角，龕上畫說法圖，第二龕與第三龕內均爲一交腳菩薩像；下層僅存西端的一圓券龕，龕內存一趺坐佛和西側脇侍菩薩一身（圖2），雖然趺坐佛的右手已殘，不過從其現存狀況觀之，龕內原來當是一趺坐說法佛三尊像。北壁（圖3）上層開四個闕形龕，東起第一龕已殘，第二龕內爲一思惟菩薩，第三龕和第四龕均爲交腳菩薩。下層爲三個圓券形龕，雖然部分造像殘損，不過仍可清楚知道，原本東起第一龕內應是一禪定佛三尊像，第二龕爲一倚坐說法佛三尊像，第三龕內爲一趺坐說法佛三尊像。北壁人字披下尚畫說法圖一鋪。由於該窟龕像配置對稱，故知二五九窟的南壁上層原來也應有四龕，龕內分別塑有半跏思惟菩薩與交腳菩薩像，下層則本有三龕，每一龕內塑一組佛三尊像。

基本上，中外學者都同意二五九窟應是一個五世紀的窟洞，可是此窟究竟開鑿於那個年代，卻意見分歧。福山敏男認爲二五九窟應開鑿於西涼或北涼時期（400－440），① 王瀧則以爲當在北涼時期（421－439或442

① 福山敏男，〈敦煌石窟編年試論〉，《佛教藝術》，第19號（1953.10），頁29-30。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

年）。② 敦煌研究院的學者③ 與東山健吾④ 認爲二五九窟是敦煌現存北魏最早的窟洞，不過未提出具體的年代。而宿白⑤ 和一些日本學者，如水野清一、⑥ 久野健、⑦ 久野美樹⑧ 等，卻以爲該窟應開鑿於太和時期（477－499）。另外，Soper教授又提出了西元五〇〇年前後的說法。⑨ 上述諸說，究竟何者爲是？頗值思量。

此外，二五九窟的設計規整，顯然是一個經過整體設計的洞窟。該窟以二佛並坐像爲主尊，清楚地說明二五九窟與法華信仰息息相關。而兩壁各個龕像的配置意義爲何？和法華信仰有何關係？壁面千佛圖的意涵爲何？是代表分身化佛，⑩ 三世三千佛，⑪ 還是賢劫千佛？⑫ 抑是如賀世哲先生在〈關于北朝石窟千佛圖像諸問題〉一文所說，「我們現在既不可能，也無必要去劃分哪些千佛是隨著彌勒的賢劫千佛，哪些又是釋迦、多寶的分身化佛。」⑬ 這些問題都值得我們思考。

另外，雖說二佛並坐的圖像在敦莫高窟中並不少見，⑭ 可是在莫高窟

② 王瀧，〈甘肅早期石窟的兩個問題〉，《1983年全國敦煌學術討論會文集　石窟・藝術編》（蘭州：甘肅人民出版社，1985），頁323。

③ 敦煌文物研究所編，《中國石窟——敦煌莫高窟》（北京：文物出版社，1982），冊1，頁208。

④ 東山健吾，〈敦煌莫高窟北朝期尊像の圖像的考察〉，《東洋學術研究》，24:1（1985.5），頁96。

⑤ 宿白在〈兩漢魏晉南北朝時期的敦煌——敦煌兩千年之一〉文中指出，敦煌二五九窟的具體開鑿年代，大約不會早過五世紀的八十年代。見《絲路訪古》（蘭州：甘肅人民出版社，1982），頁37。

⑥ 水野清一，〈敦煌石窟ノート〉，《佛教藝術》，第34號（1958.5），頁13-14；亦收錄於水野清一，《中國の佛教美術》（東京：平凡社，1990再版），頁396，408。

⑦ 久野健，《佛像のきた道——ガンダーラから慶州まで》（東京：日本放送出版協會，1990），頁64。

⑧ 久野美樹，〈中國初期石窟と觀佛三昧——參積山石窟を中心として——〉，《佛教藝術》，176號（1988.1），頁82。

⑨ Alexander Soper, "Northern Liang and Northern Wei in Kansu," *Artibus Asiae*, vol. 21（1958）, p. 161.

⑩ 水野清一・長廣敏雄，〈雲岡圖像學〉，收錄於京都大學人文科學研究所編，《雲岡石窟》（京都：京都大學人文科學研究所，1953），卷9，頁3。

⑪ 甯强，〈敦煌莫高窟第254窟千佛畫研究〉，《敦煌研究》，1986：4，頁25；甯强，《敦煌佛教藝術》（高雄：復文圖書出版社，1992），頁27。

⑫ 賴鵬舉，〈關河的「三世」學與河西的「千佛」思想〉，未出版。

⑬ 賀世哲，〈關于北朝石窟千佛圖像諸問題〉，《敦煌研究》，1989：4，頁48。

⑭ 敦煌莫高窟的二佛並坐圖像資料，參見敦煌文物研究所整理，《敦煌莫高窟內容總錄》（北京：文物出版社，1982），頁231。

近五百個窟洞中，僅有二五九與二四六⑮ 兩窟是以二佛並坐爲主尊的窟洞。二者之中，又以二五九窟的年代最早，所以二五九窟法華圖像產生背景，應是敦煌早期法華信仰研究的一個重要課題。本文擬就上述這些問題提出一些粗淺的看法，希望方家學者不吝指正。

二、開鑿年代

部分學者認爲，二五九窟西壁的半塔柱應是中心塔窟的一種不成熟和不完備的形式，⑯ 言下之意，此窟的年代應比敦煌二五四等中心塔柱窟早。可是又有學者指出，二五九窟的半個塔柱應是中心塔柱形式的退化，⑰ 又意味著這種窟形的出現應較典型的中心塔柱窟爲遲。上述這兩種說法，似乎都有道理。既然石窟的形制特徵不能作爲斷代的根據，或許我們可以從該窟的塑像風格、服飾特色以及龕像配置等方面，去尋求二五九窟開鑿年代的解答。

二五九窟主尊的服裝樣式與敦煌第一期的佛像無異，釋迦多寶佛（圖1）皆內著右袒式僧祇支，袈裟大衣自右肩滑落。二佛的頭部經過後代重修，但是身軀、衣褶等仍保持原貌。二者雙肩寬厚，腰肢略細，身軀不如二七二窟倚坐佛像（圖4）來得壯碩。衣紋表現上承敦煌第一期塑像的風格，仍以貼泥條搭配陰刻線的方式來處理，不過泥條變寬，泥條上又加上陰刻細線，更富變化。衣紋流暢自然，同時在左肩和左手部分出現了Y字形衣褶，與雲岡二十窟主尊身上所見的衣褶形式（圖5）相似。在腹部與腿部又出現了渦狀的衣褶，極具裝飾趣味。這種的衣褶亦見於二五四窟中心塔柱東向龕的交腳佛（圖6）和二五七窟中心塔柱東向龕的倚坐佛（圖7）上。龕中釋迦多寶佛頭頂上的華蓋（圖1）和二六八和二七二窟華蓋樣式不同，邊飾三角垂飾和玉珠，反而與雲岡第一、二期洞窟中所見的華蓋類似。

北壁下層龕內禪定佛（圖8）的風格和主尊迥然不同，與二七五窟的交

⑮ 二四六窟二佛並坐像的年代各家看法不一，根據《敦煌莫高窟內容總錄》，二四六窟爲一北魏後期的窟洞（同上註，頁86）；可是史苇湘和甯强卻以爲該窟爲一個西魏窟（參見史苇湘，〈關于敦煌莫高窟內容總錄〉，收於《敦煌莫高窟內容總錄》，頁178；甯强，《敦煌佛教藝術》，頁70）。此外，二四六窟又曾於西夏重修，從此窟中心塔柱東向龕內二佛並坐像的風格觀之，這兩尊佛像也可能是西夏重修時所塑。無論此二像是依照原像重修，或是西夏新塑，二四六窟二佛並坐像的塑造的年代必較二五九窟的釋迦多寶佛像爲遲。

⑯ 樊錦詩・馬世長・關友惠，〈敦煌莫高窟北朝洞窟的分期〉，《中國石窟——敦煌莫高窟》，冊1，頁188。

⑰ 同註⑨，p. 154.

臺灣大學藝術期刊資料庫

腳菩薩像（圖9）相較，我們發現此佛的額角較圓，雙頰豐潤，嘴角略向上揚，微帶笑意，表情含蓄而溫和，其面容與雲岡十七窟（圖10）和第七窟的佛像（圖11）近似。此坐佛眉眼的距離較大，在微鼓的眉骨上又加刻陰刻線，這個特徵在雲岡第七、八窟的菩薩像上均可發現。此佛軀體健碩，身著通肩式袈裟，陰刻線條的衣紋自然流暢，其變化與身軀的起伏相呼應，具體地表現了肌理的變化，與敦煌第一期石窟拙樸平板的作風有別。

至於菩薩像方面，與二七五窟的菩薩像作一對照，二五九窟的菩薩像具肌膚質感的表現，身軀處理也較細膩。在服飾或頭冠的樣式上，大體也和二七五窟的菩薩像一致，不過值得注意的是，在西壁龕外兩側的脇侍菩薩（圖12），祂們三珠寶冠的三大寶珠之間又增添了紮花的裝飾，這種樣式的三珠寶冠在雲岡第二期的菩薩像上時有發現。

二五九窟的龕楣較敦煌第一期窟的龕楣樣式複雜。西壁主龕（圖1）並無龕柱，龕楣呈尖拱形，龕楣飾以蓮華化生與纏枝忍冬圖案，龕楣底邊塑成圓條，楣尾飾以紮束，類似的形式也見於雲岡十六窟（圖13）。北壁（圖3）西側第一龕龕楣的楣尾以兩頭翼龍爲飾，雖然二龍龍頭的部分已殘，但從現況觀之，二龍應回首張口，雙足均置於壁柱的柱頭之上，與二五四窟主龕的龕楣樣式（圖6）雷同，也和雲岡第七窟的龕楣樣式（圖14）相類。第二龕龕楣和二五四窟的龕楣（圖15）相同，楣尾以三瓣忍冬紋爲飾。這種忍冬圖案在雲岡第七、八窟中（圖16）十分常見。上述這三種龕楣楣尾的樣式均不見於敦煌第一期的窟洞和北涼石塔，顯然是第二期窟洞龕楣的新樣式。

綜上所述，敦煌二五九和二五四窟的關係密切，無論在雕塑風格上，或是洞窟裝飾上，均十分相似，因此推測二者開鑿的年代應相去不遠。然而二五九窟南北兩壁的上層龕內均作交腳菩薩像與半跏思惟菩薩像，這樣的布排顯然仍依循著二七五窟的設計模式，故推斷二五九窟的開鑿年代可能稍早於二五四窟。此外，二五九窟的佛像風格和龕楣的樣式也與雲岡曇曜五窟及第七、八窟的龕像相近。學者研究指出，雲岡第七、八窟的開鑿年代約在北魏獻文帝時期（465－471），⑱ 因此筆者認爲二五九窟的開鑿年代大概也應在同時。

⑱ 宿白認爲雲岡第七、第八窟完成於孝文帝時期（見宿白，〈雲岡石窟分期試論〉，《考古學報》，1978:1，頁27；宿白，〈平城實力的集聚和"雲岡模式"的形成與發展〉，收錄於雲岡石窟文物保管所編，《中國石窟——雲岡石窟》（北京：文物出版社，1991），冊1，頁187；可是水野清一和長廣敏雄皆認爲第七、八兩窟應完成於獻文帝時期（水野清一・長廣敏雄，〈雲岡造窟次第〉，《雲岡石窟》，卷16，頁13；長廣敏雄，〈宿白氏の雲岡石窟分期論を駁す〉，《東方學》，冊60〔1980.7〕，頁4），筆者較同意水野氏與長廣氏的看法。

檢閱敦煌歷史，西元四三九年北魏滅北涼以後，仍忙於消滅北涼殘部，直至太平真君五年（444）始正式接管敦煌。接管敦煌以後，北魏又爲經營西域，於太平真君四年至八年（444－448）頻頻對吐谷渾和西域出兵。⑲ 當時敦煌軍事倥傯，想必無暇推展鑿窟造像的活動。太武帝廢佛期間（446－452），敦煌的佛事活動也大受打擊。文成帝復佛（452）以後，佛事活動始漸趨活絡。延興年間（471－476），柔然又屢寇敦煌，⑳ 二五九窟在這段時間完成的可能性也不太大。所以，無論是根據二五九窟的風格特徵，或者是從五世紀敦煌的歷史因素來考量，二五九窟完成於五世紀六〇年代的可能性最大。

三、敦煌的法華信仰與長安佛教

二五九窟西壁主龕內塑釋迦多寶二佛並坐像（圖1），故知此窟應和法華信仰息息相關。根據兜木正亨的研究，敦煌寫經中《法華經》的寫本多達一千八百餘件，㉑ 其中，不乏五世紀的寫本。現在的經藏中還發現智嚴翻譯的《佛說法華三昧經》和曇摩蜜多所譯的《佛說觀普賢菩薩行法經》兩部法華系的經典。這兩位高僧均活動於五世紀前半，智嚴乃涼州高僧，曇摩蜜多又在敦煌和涼州傳法多年，他們和敦煌均有深厚的關係。另外，根據僧傳的記載，五世紀在涼州或敦煌活動的僧侶中，也不乏誦持或宣說法華者，如弘充、㉒ 超辯㉓ 等。所以我們可以肯定五世紀時在敦煌必有法華信仰的流傳。

實際上，法華信仰和敦煌的淵源頗深，現存《法華經》最早的譯本爲太康七年（286）竺法護在長安所譯的《正法華經》，譯者竺法護世居敦煌，人稱「敦煌菩薩」，是晉朝著名的譯經大師，時常往來於涼州與長安之間。依據湯用彤的推斷，竺法護的晚年很可能即居涼州。㉔ 竺法護的弟子竺法乘又曾在敦煌立寺延學，教誨不倦，對敦煌佛教貢獻匪淺。㉕ 因此，竺法

⑲ 佐藤智水，〈五胡十六國から南北朝時代〉，收錄於榎一雄主編，《敦煌の歷史》（東京：大東出版社，1980），《講座敦煌》，冊2，頁87-89。
⑳ 參見註⑤，頁31。
㉑ 兜木正亨，《法華寫經の研究》（東京：大東出版社，1983），頁371。
㉒ 慧皎，《高僧傳》，卷8，〈弘充傳〉，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）（臺北：新文豐出版社，1983），冊50，頁376上。
㉓ 慧皎，《高僧傳》，卷12，〈超辯傳〉，《大正藏》，冊50，頁408中。
㉔ 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（新店：彌勒出版社，1982），《現代佛學大系》，冊27，頁161-162。
㉕ 慧皎，《高僧傳》，卷4，〈竺法乘傳〉，《大正藏》，冊50，頁347下。

臺灣大學藝術期刊資料庫

護《正法華經》的思想可能在三世紀末或四世紀初就已在敦煌流傳。

弘始八年（406）鳩摩羅什在長安譯出《妙法蓮華經》，此一譯本文質並茂，很快地便普遍流傳開來。羅什弟子僧叡、道融、道生等屢講法華，㉖據說，僧叡講述法華時，「雨華如雲母，天地感動。」㉗ 而道生每講肆筵，則「異香薰砌，瑞相蓋多焉。」㉘ 此外，道生還作《法華經義疏》二卷，弘傳法華思想。因此很快地《法華經》在長安佛教中便成了一支顯學。敦煌寫經中即發現了建初七年（411）和十二年（416）《妙法蓮華經》的寫本，㉙ 足見鳩摩羅什重譯《法華經》不久，《妙法蓮華經》的譯本便開始在敦煌流傳。這一譯本的流傳自然促進了敦煌法華信仰的發展，也爲敦煌的法華信仰帶來了新的動力，此點可從河西道朗的資料裡略見端倪。

北涼時精於涅槃學的高僧河西道朗，是涼州譯場中的重要分子，㉚ 曾著《法華統略》闡明《法華經》的要旨。雖然該書早已散佚，所幸在隋唐高僧的論著之中仍保存一些道朗法華思想的資料，可略窺五世紀時敦煌法華信仰的內容。吉藏《法華玄論》卷二云：

> 次河西道朗對翻涅槃，其人亦著法華統略，明說法華經凡有五意。第四意云：爲明法身真化不異，存沒理一，如多寶品說，而群生不解，爲顯此義，故說斯經。又云：
>
> 多寶塔現，明法身常存，壽量品明，與太虛齊量。㉛

卷九又說：

㉖ 僧詳，《法華傳記》，卷2，〈僧叡傳〉、〈道生傳〉，卷七〈竺興傳〉，《大正藏》，冊51，頁56上、80上。

㉗ 同上註，卷2，〈僧叡傳〉，《大正藏》，冊51，頁56上。

㉘ 同上註，卷2，〈道生傳〉，《大正藏》，冊51，頁56上。

㉙ 池田溫編，《中國古代寫本識語集錄》（東京：東京大學東洋文化研究所，1990），頁81、82；西域文化研究會編，《敦煌佛教資料》（京都：法藏館，1958），《西域文化研究》，冊1，頁250、251。

㉚ 慧皎《高僧傳》，卷2，〈曇無讖傳〉云，曇無讖應北涼沮渠蒙遜之請，翻譯《涅槃經》，當時河西沙門慧嵩、道朗曾筆受潤色。（參見《大正藏》，冊50，頁336上。）卷3，〈浮陀跋摩傳〉又言：「時蒙遜已死，茂虔襲位。以虔永和五年（437）……於涼州城內閑豫宮中請跋摩譯（毗婆沙論）焉。……沙門慧嵩、道朗與義學僧三百餘人考正文義。」（《大正藏》，冊50，頁339上。）

㉛ 吉藏，《法華玄論》，卷2，《大正藏》，冊34，頁376下-377上。

> 河西道朗云：上來開三顯一，明法華體竟。從此去辨果門，謂法身常住，理非存沒。㉜

從這些引文中，我們發現道朗對法身的體悟，與鳩摩羅什的弟子僧叡在〈法華經後序〉中所說的「壽量定其非數，分身明其無實；普賢顯其無成，多寶照其不滅」㉝ 不謀而合，無怪乎湛然在《法華經文句》中有「河西（道朗）與（僧）叡意同詞劣」㉞ 之語。可見五世紀上半涼州法華思想與長安的關係十分密切。

四、圖像意涵

北朝佛教的兩大特點爲開鑿石窟和注重禪觀，高允〈鹿苑賦〉曰：「鑿仙窟以居禪，闢重階以通術」，更明確說明了石窟與禪觀之間的關係。敦煌武周聖曆元年（699）〈李君莫高窟佛龕碑記〉云：

> 莫高窟者，厥前秦建元二年（366）有沙門樂僔戒行清虛，執心恬靜。常杖錫林野，行至此山，忽見金光，狀有千佛，□□□□造窟一龕。次有法良禪師從東屆此，又於僔師窟側更即營建。伽藍之起，濫觴於二僧。㉟

既然敦煌最早的石窟乃禪僧所鑿，敦煌石窟和坐禪間的緊密關聯，不待贅言。

晉朝（265－420）末年，涼州的禪法就非常興盛，涼州僧智嚴西行，於罽賓邀請當時著名禪匠佛陀跋陀羅東來，宣授禪法，㊱ 北涼高僧曇無讖本受學於白頭禪師，㊲ 沮渠蒙遜的從弟沮渠京聲不但西行得佛大先之禪法，並在河西譯出禪要，㊳ 酒泉沙門慧覽於罽賓從達摩比丘諮受禪法，㊴ 在

㉜ 同上註，卷9，《大正藏》，冊34，頁433中。

㉝ 僧祐，《出三藏記集》，卷8，〈法華經後序〉，《大正藏》，冊55，頁57下。

㉞ 湛然，《法華文句記》，卷9中，《大正藏》，冊34，頁327下。

㉟ 引文見劉慧達，〈北魏石窟與禪〉，《考古學報》，1978：3，頁338。

㊱ 慧皎，《高僧傳》，卷3，〈智嚴傳〉，《大正藏》，冊50，頁339中；慧皎，《高僧傳》，卷2，〈佛馱跋陀羅傳〉，《大正藏》，冊50，頁334下。

㊲ 慧皎，《高僧傳》，卷2，〈曇無讖傳〉，《大正藏》，冊50，頁335下。

㊳ 同上註，頁327上。

㊴ 慧皎，《高僧傳》，卷11，〈慧覽傳〉，《大正藏》，冊50，頁399上。

臺灣大學學術期刊資料庫

涼州出家的玄暢亦師事玄高，研習禪法，⑩ 秦州僧隱聞西涼州玄高禪慧兼學，乃負笈從之，⑪ 大禪師曇摩蜜多在敦煌和涼州積極宏揚禪法，學徒濟濟，⑫ 元嘉（424－453）以前，在涼州活動的禪僧法成又「隱居巖穴，習禪爲務」。⑬ 劉宋期間，在南方弘傳禪法的法師中，更不乏涼州僧侶。⑭ 由此可証，五世紀時涼州、敦煌的禪法流行。在這種思潮下，敦煌鑿窟修禪的風氣想必非常隆盛。今觀莫高窟二五九窟的龕像配置對稱，設計井然有序，故而推斷此窟很可能即是一個爲了修習禪觀所開鑿的窟洞。

前文已述，二五九窟乃一個開鑿於五世紀與法華信仰關係密切的洞窟，西壁主龕的二佛並坐是此窟的信仰核心，其圖像源於《法華經》〈見寶塔品〉。該品言及，過去佛多寶如來入滅之前，曾發誓願，在其滅度後，若十方國土中，有說《法華經》處，祂的寶塔必現於前，作爲証明，並聽佛說法。因此當釋迦佛欲說法華之際，多寶塔從地涌現。然後釋迦佛依衆之請，開啟塔門。多寶佛邀請釋迦入塔，並分半座與釋迦，於是二佛並坐，釋迦開始宣說法華妙旨。⑮ 這段經文是《法華經》中最戲劇化的一幕，也是此經精髓的所在。鳩摩羅什所譯的《思惟略要法》即言，定中見到釋迦佛在耆闍崛山與多寶並坐，是修習法華三昧的最高境界，⑯ 因此二佛並坐便成爲法華圖像中最具代表性的一個典型。

敦煌二五九窟的二佛並坐像不但是敦煌也是河西最早的釋迦多寶佛像，其圖像來源爲何？是東傳或是西來？雖然惠詳在《弘贊法華傳》裡提及，西域祇洹寺「前佛殿東樓上層有白銀像，像內有七寶樓觀，樓觀內有寶池寶花，花上有白玉像。池中蓮花內有白銀塔，於塔心中有真珠塔，塔內有釋迦多寶二像，說法花經第七會者。」⑰ 可是目前印度和西域的早期考古遺物

⑩ 慧皎，《高僧傳》，卷8，〈玄暢傳〉，《大正藏》，冊50，頁377下。
⑪ 慧皎，《高僧傳》，卷11，〈僧隱傳〉，《大正藏》，冊50，頁401中。
⑫ 慧皎，《高僧傳》，卷3，〈曇摩密多傳〉，《大正藏》，冊50，頁342下。
⑬ 慧皎，《高僧傳》，卷11，〈法成傳〉，《大正藏》，冊50，頁399上。
⑭ 同註㉔，頁772-773。
⑮ 參見竺法護譯，《正法華經》，卷6，〈七寶塔品〉，《大正藏》，冊9，頁102中-104上；鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷4，〈見寶塔品〉，《大正藏》，冊9，頁32中-33下。
⑯ 鳩摩羅什譯，《思惟略要法》，《大正藏》，冊15，頁300中。
⑰ 惠詳，《弘贊法華傳》，卷1，《大正藏》，冊51，頁12下。

中，卻不曾發現釋迦多寶二佛並坐的圖像，⑱ 所以筆者認爲二五九窟的釋迦多寶二佛並坐的圖像源自於西方的可能性不大。

我國最早的釋迦多寶像是北燕太平二年（410）李普所造的二佛並坐像，⑲ 其次，在西秦炳靈寺一六九窟（420前後）的東壁⑳ 和北壁也都發現了二佛並坐的圖像（圖17）。其中，一六九窟北壁第十一號壁畫的墨書題記還清楚地寫著：「釋迦牟尼佛、多寶佛」，可見早在五世紀初釋迦多寶佛二佛並坐的圖像即已確立。值得注意的是，這幾件我國最早的二佛並坐作品都不是在絲路沿線或河西地區所發現的。十六國時期，北燕地據現在的河北東北角和遼寧一帶，炳靈寺的佛教和長安又息息相關。㉑ 所以筆者推斷二佛並坐的圖像很可能源自中國本土。此外，炳靈寺一六九窟的東壁還發現了釋迦多寶佛和千佛共現的圖像，這樣的配置方式與二五九窟西壁圖像的布排一致，說明二五九窟的法華圖像很可能受到長安的影響。

二佛並坐像是北魏時期最重要的法華圖像，羅什弟子僧叡在〈法華經後序〉中言：「然則壽量定其非數，分身明其無實；普賢顯其無成，多寶照其不滅。夫邁玄古以期今，則萬世同一日；即百化以悟玄，則千塗無異轍。夫如是則生生未足以期存，永寂亦未可言滅矣。」㉒ 這段文字精闢地將〈見寶塔品〉的要旨點出，也明確地表示了二佛並坐圖像的意涵。其中，「夫玄古以期今」是指「照其不滅」的過去佛多寶，而「百化以悟玄」則言「分身明其無實」的現在佛釋迦。這兩尊不同時空的佛陀能同坐一寶塔，相互問訊，乃《法華經》三世無礙觀念最具體的表徵，㉓ 同時也象徵了釋迦多寶皆不生不滅的真諦，也就是河西法朗所說「法身真化不異，存沒理一；多寶現明，法身常存」㉔ 的道理。由是觀之，二佛並坐也可視作法身常存的表徵。

⑱ 久野美樹認爲在犍陀羅的浮雕中已發現了二佛並坐的圖像（參見久野美樹，〈二佛並坐像考〉，*Museum*，第446號〔1988.5〕，頁4-6；久野美樹，〈中國初期石窟と觀佛三昧—麥積山石窟を中心として〉，《佛教藝術》，第176號〔1988.1〕，頁82），由於在久野氏所舉犍陀羅之例中，二佛的地位並不突顯，而且全浮雕的主題和《法華經》的關係也不明確，故筆者以爲此浮雕中的二佛並坐像不得視作釋迦多寶佛像。
⑲ 大村西崖，《中國美術史彫塑篇》（東京：國書刊行會覆刻，1980），頁174。
⑳ 甘肅省文物工作隊。炳靈寺文物保管所，《中國石窟——永靖炳靈寺》（北京：文物出版社，1989），圖版15。
㉑ 杜斗城，〈炳靈寺石窟與西秦佛教〉，《敦煌學輯刊》，第8期（1985.2），頁90。
㉒ 僧祐，《出三藏記集》，卷8，〈法華經後序〉，《大正藏》，冊55，頁57下。
㉓ 同註⑫。
㉔ 引文見智顗，《妙法蓮華經文句》，卷9，《大正藏》，冊34，頁127上。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

二五九窟西壁主龕外的壁面和南北兩壁的西側，均繪雙手結禪定印的小坐佛，排列規整，部分坐佛的左上方仍見白色題榜的痕跡，只可惜字跡磨滅，目前已無法辨讀這些坐佛的名號。炳靈寺一六九窟東壁的二佛並坐像的四周，佈滿了大小不一的手結禪定印的小坐佛，二佛並坐像側的題記云：

> 比丘慧眇、道弘、□□、曇□、曇要、□化、道融、慧勇、僧□、道元、道□……□，共造此千佛□，願生長□□佛……□□妙化衆生，□□□下……，供事千佛，成□衆正覺。㊺

此一造像記稱與釋迦多寶佛並現的小禪定坐佛爲「千佛」，可是並沒有交待這千佛的確切身份。究竟祂們應是賢劫千佛？抑是三世三千佛？或是代表其他的佛？不得而知。

前文已述，二五九窟很可能是一個爲了修習禪觀所開鑿的石窟，而在禪修的過程中，觀像是一個重要的法門，故二五九窟的龕像與壁畫都應有其特定的意涵。又因此窟與法華信仰關係密切，所以要探討二五九窟千佛壁的意義，或許可從當時在敦煌流傳法華系的禪觀經典中，找到一些線索。五世紀在敦煌流傳的法華三昧經典有二：一爲鳩摩羅什翻譯的《思惟略要法》，另一是曇摩蜜多所譯的《佛說觀普賢菩薩行法經》。其中，《思惟略要法》素被我國法華修行者奉爲圭臬，該經所載法華三昧的觀法如下：

> 三七日一心精進，如說修行，正憶念法華經者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐，十方分身化佛遍滿所移衆生國土之中。㊻

類似的經文亦見於曇摩蜜多所譯的《佛說觀普賢菩薩行法經》，該經說，若發大乘意，樂見普賢菩薩色身，樂見多寶佛塔，樂見釋迦牟尼佛及分身，與樂得六根清淨者，當學觀普賢菩薩法。此經經文對觀普賢菩薩法的步驟描述詳細，言道三昧中普賢菩薩、十方佛、釋迦牟尼佛、釋迦分身諸佛、多寶佛塔會依次出現。㊼ 由於這兩部經典都提到，在修習法華三昧中，觀想釋迦佛十方分身化佛是重要一環，而且十方分身化佛又必與多寶塔並現。二五九窟的千佛圖出現於二佛並坐龕的兩側，其布排方式與上述二部法華三昧經典

㊺ 同註㊿，頁257。
㊻ 鳩摩羅什譯，《思惟略要法》，《大正藏》，冊15，頁300中。
㊼ 曇摩蜜多，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》，冊9，頁389下-391下。

的描述一致，故而推斷這些排列規整的小坐佛應是十方分身化佛。至於爲何在法華三昧裡，十方分身佛會與釋迦多寶佛並出，《妙法蓮華經》卷四〈見寶塔品〉清楚記述了此事的原由：

> 是多寶佛有深重願，若我寶塔爲聽法華經故，出於諸佛前時，其有欲以我身示四衆者，彼佛分身諸佛在於十方世界說法，盡還集一處，然後我身乃現耳。……爾時釋迦牟尼佛見所分身佛悉已來集，各各坐於師子之座，皆聞諸佛與欲同開寶塔，即從座起，住於虛空中，一切四衆起立合掌，一心觀佛，於是釋迦牟尼佛以右指開七寶塔戶，……即時一切衆會皆見多寶如來，於寶塔中坐師子座，全身不散如入禪定，又聞其言：善哉！善哉！釋迦牟尼佛，快說是法華經。我爲聽是經故，而來至此。……爾時多寶佛於寶塔中分半座與釋迦牟尼佛。㊽

這段經文清楚地指出，依過去佛多寶的誓願，必待釋迦牟尼佛的十方分身聚集後，其才會在寶塔中現身；換言之，釋迦十方分身佛群集，是會衆能見塔中多寶的一個必備條件。值得一提的是，並非所有的漢譯《法華經》均有這段文字，竺法護翻譯的《正法華經》雖載錄了多寶佛的誓願，卻僅言：

> 佛告大辯菩薩，多寶如來本亦自誓，我之塔寺所至方面，聽此經典。設諸如來及四部衆欲覩吾身，隨其十方之所欲願，皆當得見。㊾

依照竺法護的譯本，參與耆闍崛山法會的會衆若欲目覩七寶塔中的多寶如來，並無說法的釋迦佛十方分身必須群集的需求，與《妙法蓮華經》的記載略有不同。由此推知，千佛與二佛並坐共出的圖像產生最根本的依據，應是鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》。

瞭解了西壁圖像的意涵後，現在可以討論南北兩壁的龕像，首先先讓我們探討下層諸龕。下層各龕龕內皆一組佛三尊像。西起第一龕是趺坐說法佛三尊像，第三龕是禪定佛三尊像（圖3）。根據造像題記，不少北魏手作說法印㊿ 或禪定印的趺坐佛像稱爲釋迦。(61) 而且敦煌學者又指出，敦煌第

㊽ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷4，〈見寶塔品〉，《大正藏》，冊9，頁32下-33下。
㊾ 竺法護譯，《正法華經》，卷6，〈七寶塔品〉，《大正藏》，冊9，頁103上。
㊿ 松原三郎，《增訂中國佛教彫刻史研究》（東京：吉川弘文館，1966），圖版20a、30、32、52等。
(61) 同上註，圖版14、37、46b等。

臺灣大學學術期刊資料庫

二期洞窟中心柱四面龕內的造像似乎與釋迦〝出家〞、〝苦修〞、〝成道〞、〝說法〞各相相關。[62] 以敦煌二四八窟這個北魏窟爲例，中心柱的東面向龕的主尊爲趺坐說法佛，西面向龕的主尊是樹下苦修佛，南北兩面向龕的主尊則是禪定坐佛。這樣的配置關係顯示，龕中的趺坐說法和禪定佛都當爲釋迦牟尼佛。由此推斷，二五九窟南北兩壁下層龕中的趺坐說法佛和禪定佛也應是釋迦佛。那麼在兩者之間的倚坐佛三尊像的主尊又代表那位佛呢？

在敦煌石窟藝術中，倚坐佛的圖像出現的甚早，二七二窟的主尊即是一尊倚坐佛（圖4）。東山健吾的研究顯示，敦煌北朝的三十個洞窟中，本尊形式是倚坐佛者竟高達百分之八十，計二十四窟，[63] 顯然倚坐佛是敦煌北朝佛教美術中最重要的一種圖像。

一般來說，唐代倚坐佛像多作彌勒。[64] 可是這種圖像的傳統在北魏時是否已經確立？是一個值得探究的問題。以現存實例觀之，炳靈寺一六九窟北壁二佛並坐像（圖17）中的釋迦佛，即是一尊倚坐佛像；而雲岡第七、八窟上層龕中所見的倚坐佛又當是彌勒佛無疑。[65] 此外，根據造像記，有些北魏的倚坐佛像稱作彌勒，[66] 有的又叫釋迦。[67] 在這種混淆的狀況下，我們應如何解決敦煌二五九窟的倚坐佛究竟應是彌勒，還是釋迦這個問題呢？筆者以爲或許可以從敦煌佛教造像的傳統中找到一些線索。

從石窟形制或繪塑風格各方面看來，二七五窟、二五九窟、二五四窟和二五七窟這四個敦煌早期的洞窟關係十分密切，它們開鑿的年代以二七五窟爲最早，二五九和二五四窟次之，二五七窟又次之。其中，除了二五九窟之外，其他三窟南北兩壁的下層皆作佛傳圖或本生圖的壁畫，都以釋迦佛或是祂的前世作爲壁畫的主題人物。二五九窟圖像的配置觀念應上承二七五窟的傳統，且當與二五四和二五七窟的體系相近，所以推斷二五九窟下層諸龕的圖像也應以釋迦爲中心。前文已論，二五九窟下層龕中趺坐的說法佛和禪定

[62] 樊錦詩・馬世長・閻友惠，〈敦煌莫高窟北朝洞窟的分期〉，《中國石窟——敦煌莫高窟》，冊1，頁181。
[63] 同註④，頁88-89。
[64] 同上註，頁91-92；見拙作〈隋唐之彌勒信仰與圖像〉，《藝術學》，第1期（1987.3），頁103-104。
[65] 參見拙作，"Ketumati Maitreya and Tuṣita Maitreya in Early China," *National Palace Museum Bulletin*, vol. XIX, no.5（December 1984）, pp. 3-4.
[66] 見拙作〈河北早期的佛教造像——十六國和北魏時期〉，《故宮學術季刊》，11：4（1994.夏），頁25。
[67] 同上註，頁21。

佛都代表釋迦，因此更加肯定中間龕內的倚坐佛當爲釋迦，而非彌勒。東山健吾在〈敦煌莫高窟北朝期尊像の圖像的考察〉一文裡提到，敦煌北朝洞窟中的倚坐佛當全是釋迦佛，[68] 筆者與東山氏的看法相同。

現在再來討論南北兩壁上層闕形龕中的菩薩像。最西一龕內所塑的交腳菩薩像雙手交疊於胸前，作轉法輪印。第二龕中的交腳菩薩像雙手已殘，第三龕則作半跏思惟像。學者的研究指出，北魏時期，雙手結轉法輪印，交腳而坐的菩薩像常稱彌勒，[69] 半跏思惟菩薩像在北魏的佛教美術裡也往往被視作彌勒。[70] 從敦煌二七五窟這個彌勒窟的圖像觀之，上層闕形龕中的交腳菩薩和半跏思惟菩薩像均應是在兜率天宮說法的彌勒菩薩。二五九窟是莫高窟中最早的北魏窟，繼承北涼石窟圖像的傳統，上層各闕形龕中也分塑交腳和半跏思惟菩薩像，代表彌勒菩薩。《妙法蓮華經》〈普賢菩薩勸發品〉言及：

> 若有人受持、讀誦、解其義趣，是人命終爲千佛授手，令不怖，不墮惡趣，即往兜率天上彌勒菩薩所。彌勒菩薩有三十二相，大菩薩衆所共圍繞，有百千萬億天女眷屬，而於中生。[71]

這段經文清楚地指出，凡受持與誦讀《法華經》和了解法華要旨者，皆可往生兜率，面謁彌勒。可見，往生兜率乃是修習法華的福報之一。二五九窟這個法華窟洞兩壁上層龕出現彌勒菩薩的設計，必與這段經文有關。可是除此之外，該窟的圖像配置還有沒有其他的意涵呢？

首先讓我們回顧一下敦煌早期彌勒信仰的概況。沮渠蒙遜的從弟沮渠京聲曾翻《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》。北涼亡後，沮渠安周西奔，於高昌立彌勒碑像。[72] 涼州高僧智嚴曾於定中，至兜率天宮，請決所疑。[73]

[68] 同註④，頁92-96。
[69] 見拙作，同註[64]，pp. 1-5；同註④，頁77-84；宮治昭，《涅槃と彌勒の圖像學——インドから中央アジアへ——》（東京：吉川弘文館，1992），頁308-315；肥塚隆，〈莫高窟275窟交腳菩薩像與犍陀羅先例〉，《敦煌研究》，1990：1，頁16-24。
[70] 水野清一，《中國の佛教美術》，頁248；Rei Sasaguchi, *The Image of the Contemplating Bodhisattva in Chinese Buddhist Sculpture*（Ph. D. Diss. Harvard University, 1975）, pp. 25, 33, 107-108；東山健吾，同註④，頁84-86。
[71] 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷7，〈普賢菩薩勸發品〉，頁61下；類似的經文亦見竺法護譯，《正法華經》，卷10，〈樂普賢品〉，頁133中-下。
[72] 該碑於二十世紀初在吐魯番出土，今收藏於德國柏林博物館，該碑的造像記參見大村西崖，同註[49]，頁177-178。
[73] 慧皎，《高僧傳》，卷3，〈智嚴傳〉，《大正藏》，冊50，頁339下。

臺灣大學學術期刊資料庫

敦煌寫經中，西元四二七年《優婆塞戒》卷七的後記中出現「願此功德令國祚無窮，將來之世，值遇彌勒」[74] 這樣的文句，太緣二年（436）《佛說首楞嚴三昧經》卷下的題記又見「願以此福，……捨身先生彌勒菩薩前，亦聞說法，悟無生法忍」[75] 等文辭。此外，目前所發現的十二座北涼石塔，在覆缽形塔腹的周圍共開八龕，內奉七佛與一彌勒菩薩。[76] 這些資料清楚顯示，北涼時期彌勒信仰盛行。這個信仰傳統一直延續到北魏時期，敦煌北魏窟的中心塔柱上層龕中，時塑交腳或半跏思惟彌勒菩薩像，即爲明証。

從上述資料觀之，沮渠京聲所譯的《佛說彌勒菩薩上生兜率天經》爲一部禪觀經典，智嚴之所以能面謁彌勒，乃假三昧之力，可見北涼的彌勒信仰和禪修的關係十分密切。而北涼石塔上所見的彌勒菩薩又與七佛並出，七佛是指過去六佛和現在釋迦牟尼佛，這種布排方式又清楚說明了北涼的彌勒信仰和三世佛信仰息息相關。上述這兩大特色實是敦煌早期彌勒信仰的基石。

五世紀時，長安佛教的傳入，對敦煌佛教產生了相當的刺激和影響，彌勒信仰也不例外。北魏敦煌的彌勒信仰一方面延續北涼禪觀的傳統，另一方面也從長安佛教中攝取了新的養分，對三世佛的觀念有了新的詮釋。在這樣的基礎上，二五九窟龕像的布排一方面仍然依循二七五窟設計的傳統，將在兜率天宮說法，爲衆決疑的彌勒菩薩安置於南北兩壁的上層龕裡，作爲在三昧中面謁請益的對象。另一方面，受到關中長安法華信仰的影響，以過去佛多寶取代北涼石塔上所見的過去六佛，和現在佛釋迦並坐，又與未來佛彌勒菩薩共現，呈現了敦煌地區新的三世佛圖像形式。全窟以釋迦多寶並坐爲主尊，兩側壁下層龕全塑現在佛釋迦，上層則皆作是未來佛彌勒菩薩，這種三世佛圖像的配置，與北涼的系統有別，顯然是依長安教團以般若義學爲基礎所產生的三世觀來設計的。《大智度論》有言「過去世過去世空，未來世未來世空，現在世現在世空，三世等，三世等空。」[77] 鳩摩羅什在回答廬山慧遠對後念可得追憶前念的質疑時又說：

> 佛說現在如即是過去如，過去如即是未來如，未來如即是過去現在如，過去現在如即是未來如。如是等際三世相，際三世相故，云何言後心爲實，有以過去心爲實無耶。[78]

由此可見，在般若義學的基礎上，過去、現在和未來不但三世等，三世等空，而且三世無礙，所以過去佛多寶、現在佛釋迦和未來佛彌勒可以同時出現。而此三者實又是法身在不同時間中的應化變現，故二五九窟這種三世佛配置的方式實將《妙法蓮華經》〈見多寶塔〉所象徵「法華常住法身之果」[79] 的真諦盡表無遺。

五、結論

敦煌二五九窟應開鑿於北魏獻文帝時，是莫高窟中最早的北魏洞窟。在造像風格與服飾特色上，與雲岡石窟第二期窟洞，尤其是第七、八兩窟，有不少相似之處，說明二五九窟的開鑿年代與雲岡第七、八窟相近。

二五九窟是敦煌最早的法華窟，全窟的圖像一方面固然保存了涼州的特色，將兜率天宮的彌勒菩薩置於兩壁的上層龕中，但是也受到了長安佛教圖像的影響。全窟圖像安排以長安教團的法華思想爲義學基礎，旨在體現《法華經》「三世無礙，法身常存」的精義。根據法華三昧的經典，二五九窟西壁主龕兩側的千佛圖應代表釋迦的分身化佛，而非三世三千佛或賢劫千佛。由此可知，長安佛教的傳入，不但充實了敦煌法華信仰的內容，同時也豐富了敦煌佛教美術的圖像內容。

最後，有幾點問題值得我們注意。第一、在敦煌三十餘個北朝窟洞中，以釋迦多寶佛爲主尊的可能僅有二五九這一窟；[80] 除此之外，唯有在二八五窟的南壁、四六一窟的西壁和四二八窟的西壁發現二佛並坐圖，[81] 數量稀少。與雲岡與龍門隨處可見二佛並坐像的情況，形成了強烈的對比。這個現象是否表示，敦煌的法華信仰遠不如中原流行？值得將來進一步地探討。第二、雲岡石窟與許多北朝中原碑刻上常見的下龕爲二佛並坐，上龕爲彌勒

臺灣大學學術期刊資料庫

---

[74] 池田溫，同註[29]，頁83。
[75] 同上註，頁85。
[76] 參見王毅，〈北涼石塔〉，《文物資料叢刊》，第1期（1977），頁179-188。
[77] 鳩摩羅什譯，《大智度論》，卷51，《大正藏》，冊25，頁428中。
[78] 慧遠問・羅什答，〈次問後識追憶前識並答〉，《鳩摩羅什法師大義》（又名《大乘大義章》）卷下，《大正藏》，冊45，頁138下。
[79] 吉藏《法華義疏》卷一云：「河西道朗開此經（指法華經）爲五門，所言五門者：一從如是我聞竟序品，序法華必轉之相；二從方便品至法師品，明法華體無二之法；三從寶塔品竟壽量品，明法華常住法身之果；四從分別功德品至囑累品，明修行法華所功德；五從藥王本事品訖經，明流通法華之方軌。」（《大正藏》，冊34，頁452下）
[80] 參見註[15]。
[81] 參見註[14]，頁231。

菩薩的組合形式，在敦煌不曾發現，似乎意味著敦煌佛教圖像仍有其特殊的發展。日本學者上山大峻曾言，「敦煌雖以漢人文化爲基礎，但是卻呈現出獨特的趨向，並不與中國本土同軌合一，制度如此，文化如此，佛教也如此。綜觀敦煌的歷史，除了接受隋唐等强勢國家統治了一個時期之外，它所走的線都經常有別於中國本土。」[82] 這個說法似乎有幾分道理。

[82] 上山大峻著・余萬居譯，〈敦煌佛教的盛衰〉，收於《絲路佛教》（中和：華宇出版社，1985），《世界佛學名著譯叢》，冊55，頁150-151。

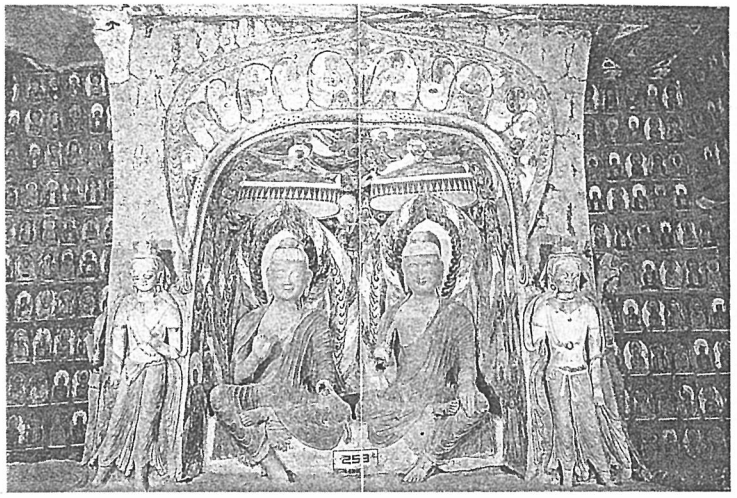


圖1　敦煌第二五九窟西壁

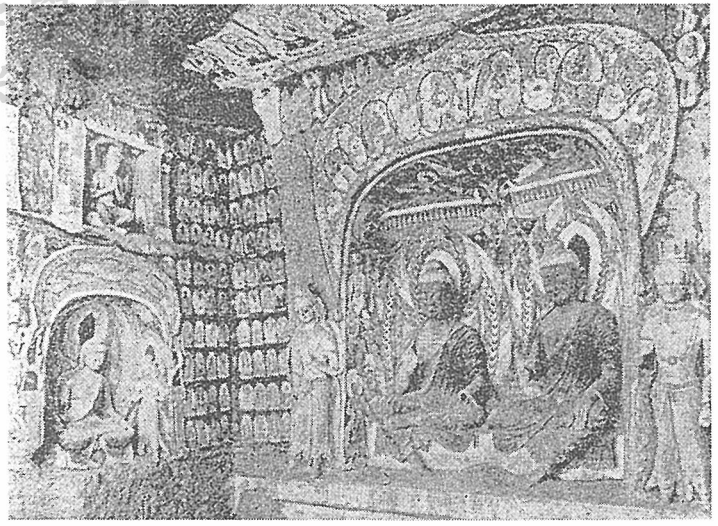


圖2　敦煌第二五九窟西壁與南壁相交處

臺灣大學學術期刊資料

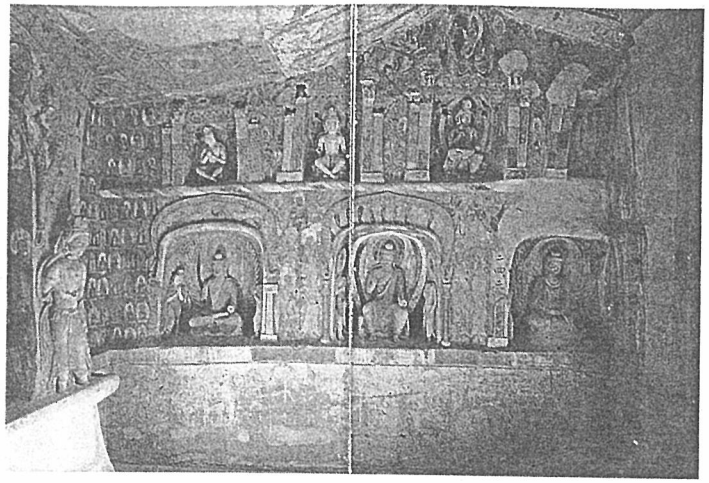


圖3　敦煌第二五九窟北壁



圖4　敦煌第二七二窟西壁
倚坐佛



圖5　雲岡第二十窟坐佛



圖6　敦煌第二五四窟中心塔柱東面龕
交腳佛

臺灣大學 期刊資料庫



圖7　敦煌第二五七窟中心塔柱東面龕
倚坐佛



圖8　敦煌第二五九窟北壁　禪定佛



圖9　敦煌第二七五窟西壁　彌勒菩薩



圖10　雲岡第十七窟南壁東側
趺坐說法佛

臺灣大學藝術
期刊資料庫



圖11　雲岡第七窟後室東壁第五層南側　趺坐說法佛



圖12　敦煌第二五九窟西壁龕外南側　菩薩立像



圖13　雲岡第十六窟南壁西部下層龕



圖14　雲岡第七窟後室西壁第五層龕



圖15　敦煌第二五四窟北壁佛龕



圖16　雲岡第七窟後室西壁第四層龕

臺灣大
期刊資料庫



圖17　炳靈寺一六九窟北壁　二佛並坐圖

圖版文獻出處

圖1 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版20
圖2 《中國佛教の美術》 圖198
圖3 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版23
圖4 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版7
圖6 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版26
圖7 《中國美術全集 雕塑編7 敦煌彩塑》 圖版25
圖8 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版25
圖9 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版11
圖10 《中國美術全集 雕塑編10 雲岡石窟雕刻》 圖版152
圖11 《中國石窟——雲岡石窟》 第一冊 圖版146
圖12 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版21
圖13 《雲岡石窟》第十一卷 圖版107
圖14 《中國石窟——雲岡石窟》 第一冊 圖版147
圖15 《中國石窟——敦煌莫高窟》 第一冊 圖版26
圖16 《中國石窟——雲岡石窟》 第一冊 圖版148
圖17 《中國石窟——永靖炳靈寺》 圖版36

臺灣大學學術期刊資料庫