

炳靈寺 169 窟第 6 龕的年代問題 ——兼及有關佛經的形成和流傳時間

韋 正

北京大學

內容摘要：炳靈寺 169 窟“建弘元年”（420）題記為“建弘五年”（424）的可能性大。與第 6 龕相距最近的不是西方三聖雕塑，而是壁畫釋迦牟尼佛和彌勒菩薩。在第 6 龕塑像與釋迦、彌勒壁畫之間還有壁畫十方佛。佛馱（陀）跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》不太可能在建弘元年就傳播到河湟地區。西方三聖塑像也與《大方廣佛華嚴經》始譯年代不同。“建弘五年”題記中提及“慈氏”，這正好與壁畫中的彌勒菩薩相應。因此，“建弘五年”題記所指當是壁畫釋迦、彌勒與十方佛；第 6 龕的年代要晚，大約相當於雲岡石窟早中期。這有利於近代學者將現行 2 卷本題曹魏康僧鎧譯《無量壽經》認定為劉宋早年譯本的判斷。十方佛名當與晉譯《大方廣佛華嚴經》有關，其傳播到河湟地區，當與東晉南朝經益州與吐谷渾等地保持良好關係有關。

關鍵詞：炳靈寺 169 窟第 6 龕、“建弘”年號題記、《華嚴經》、《無量壽經》

一、炳靈寺 169 窟第 6 龕的年代問題

炳靈寺 169 窟第 6 龕為西方三聖塑像。在這龕塑像附近壁面上有西秦“建弘”年號題記。迄今為止，一直都將“建弘”年號題記與第 6 龕直接對應，第 6 龕西方三聖形象因此成為十六國末期的標準佛教藝術形象。然而，上述認識並非完美無缺。

在“建弘”年號題記與第 6 龕塑像之間還存在著體量頗為可觀的釋迦牟尼佛和彌勒菩薩壁畫（圖 1、2、3）。按照通常的題記歸屬就近認定原則，“建弘”年號題記首先應屬於釋迦牟尼佛和彌勒菩薩壁畫而不是第 6 龕。“建弘”紀年題記中恰有“……遂請妙匠，容茲尊像，神姿琦茂……量（？）作慈氏，庶（？）欲……”等語，其中的“慈氏”即彌勒菩薩，所指以壁畫中的彌勒為宜，而與西方三聖無涉。又，第 6 龕雖然為塑像，但從體量上看，不及壁畫釋迦牟尼佛和彌勒菩薩，“建弘”紀年題記完全可與壁畫相配。再者，站姿菩薩裝彌勒是一種較早的彌勒形象。犍陀羅地區站姿菩薩裝彌勒像發現不少，北涼佛塔中既有站姿也有交腳菩薩裝彌勒形象，敦煌莫高窟 272、275 等窟中多交腳或倚坐的佛裝或菩薩裝彌勒像，彌勒像從西方傳播到東方，



圖 1 炳靈寺 169 窟第 6 龕及其東側壁畫（採自《中國石窟 永靖炳靈寺》圖版 17）



圖2 炳靈寺169窟第6龕及其東側壁畫展開圖（採自《炳靈寺一六九窟》圖八）

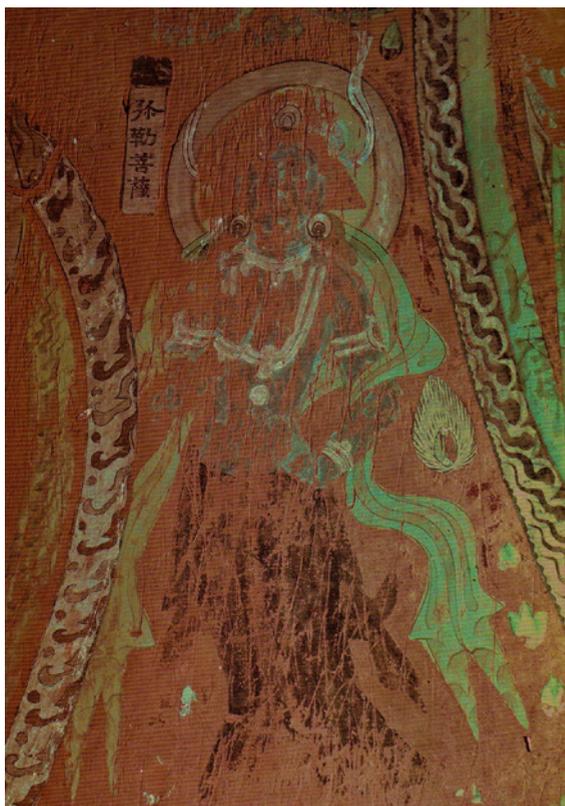


圖3 炳靈寺169窟第6龕東側壁畫中的站姿彌勒（採自甘肅炳靈寺文物保護研究所：《炳靈寺》，圖版87，江蘇鳳凰美術出版社，2015年）

經歷了從站到坐的變化。莫高窟 272、275 等窟的年代雖以北涼說流傳最廣，但並無充分理由，這裡採用北魏時代說。第 6 龕旁壁畫中的這幅彌勒像即使沒有“建弘”年號的題記，也與北涼石塔的年代相當。

在第 6 龕塑像與釋迦牟尼佛和彌勒菩薩壁畫之間尚有十方佛壁畫，這一壁畫不具備獨立性，但屬於第 6 龕塑像還是壁畫釋迦牟尼佛和彌勒菩薩不易究明，而從屬關係的不同則意味著時間上的差異。張寶璽先生早已準確地指出，壁畫十方佛的題名與佛陀跋陀羅於 421 年譯出的《大方廣佛華嚴經》之《如來名號品》中的十佛名稱相同。“建弘”年號題記有“元年”與“五年”兩說，筆者傾向“五年”說。建弘五年為西元 424 年，上距佛陀跋陀羅譯出《大方廣佛華嚴經》的時間有 3 年，大概能夠滿足該經從建康流傳到河湟並圖繪出來的需要。這就加強了十方佛壁畫與釋迦牟尼佛和彌勒菩薩壁畫為同時遺跡的可能性。壁畫釋迦牟尼佛和彌勒菩薩所表現的是法華思想，十方佛名雖出自《華嚴經》，但並非僅限於華嚴世界，將十方佛與法華圖像組織到一起並無不可。如鳩摩羅什譯《法華經》之《方便品第二》就有“我及十方佛，乃能知是事。……唯我知是相，十方佛亦然”經文¹。十方佛與西方三聖塑像相配，從理論上來說也無不可。《無量壽經》之《光明遍照品第十二》即云：“無量壽佛威神光明最尊第一，諸佛光明所不能及。”²

十方佛壁畫難以從屬西方三聖塑像，這是因為從塑造方式、造像特點等方面來看，第 6 龕塑像都呈現出較晚期的特徵。第 6 龕為泥塑造像，觀世音菩薩的背面與崖壁不相連接。169 窟中可以肯定

¹ 《大正藏》第 262 號，第 9 冊，第 5 頁下欄至第 6 頁上欄。

² 《大正藏》第 360 號，第 12 冊，第 270 頁上欄。

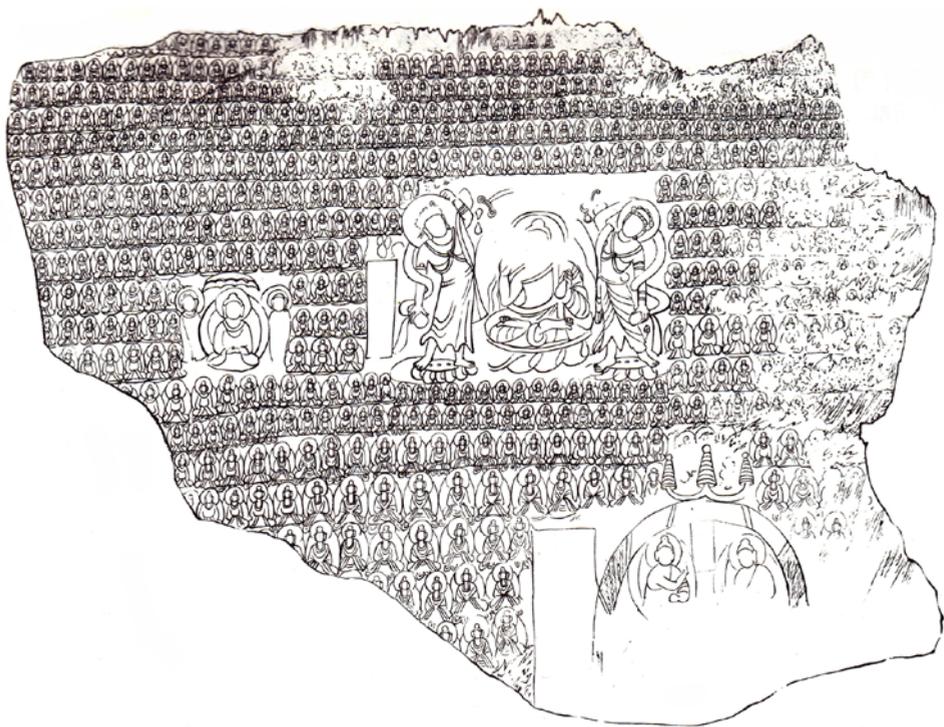


圖 4 炳靈寺 169 窟第 24 號壁畫（採自《炳靈寺一六九窟》圖二三）

的早期佛教形象都是壁畫形式。169 窟窟口南側東壁即 24 號³ 壁畫的時代很早（圖 4）。無論是從現在的崖面，還是從東壁壁畫最下部分的斷口看，東壁都曾發生過嚴重的塌毀，致使現在的東壁成為懸凸的岩塊。東壁壁面經過仔細打磨，壁畫內容為千佛與說法圖，直接繪在岩石表面，表現出原始特點，這在 169 窟中是少見的。從崖面的形勢、痕跡和懸空的高度看，在東壁壁面毀塌之後再繪製這些壁畫的可能性幾乎不存在，而只能是在崖面崩毀之前繪上。時間上次早的是直接位於東壁之下的崖面上的一組覆鉢形塔剎壁畫，這組壁畫所在的崖面已經可以改稱為南壁了，其中東側兩壁畫佛塔的

³ 編號依用甘肅省文物考古研究所、炳靈寺文物保管所《炳靈寺一六九窟》，深圳：海天出版社，1994 年，第 1-30 頁。

泥杖和部分壁畫直接位於 24 號壁畫崖塊的下部，說明佛塔壁畫極有可能是在 24 號壁畫崖塊崩落終結之後才繪製而成。與 24 號壁畫類似的釋迦多寶並坐其中的佛塔也見於 169 窟的 11-13 號壁畫中，都表明它們的年代較早。169 窟現存塑像的年代都晚於這些壁畫，第 6 龕的西方三聖題材在該窟中為僅見，或許暗示其時代更晚。

西方三聖塑像中具有時代指向意義的是觀世音和大勢至菩薩的圭形大髻。上文所涉的 24 號、11-13 號早期壁畫中不乏菩薩形象，但都是扁圓髻，而沒有一例為圭形大髻，這暗示圭形大髻的時代較晚。169 窟中不乏其他圭形大髻的菩薩塑像，而且常與波褶紋衣緣的佛像或天王像共存。如 169 窟北壁 3 號龕是一佛一菩薩一天王的組合中，主佛通肩大衣甩于左臂外的部分和天王披風的兩側邊，都是波褶紋衣緣；菩薩像身體直立、頭頂為束結而成的圭形高髻、頭髮分披於肩、略呈心形的項圈也與觀世音和大勢至的相同。圭形大髻和波褶紋衣緣在雲岡石窟中發現得更多，頻見於曇曜五窟之中。雕刻與泥塑有別，雲岡的波褶紋都作成“Z”字紋，最典型者莫過於第 20 窟的衣緣。圭形大髻在雲岡二期也很常見，第三期尚未被淘汰。筆者所知有限，圭形大髻在早期石窟中僅見於炳靈寺與雲岡石窟。就此而言，炳靈寺 169 窟第 6 龕的年代當接近雲岡曇曜五窟。武威天梯山石窟是公認的北涼時期石窟，其中第四窟中心柱上繪製的立式和胡跪式菩薩保留了北涼原貌，菩薩髮髻都是扁圓形而非圭形大髻（圖 5），這同樣說明第六龕的年代距北涼有一段時間，也就是說將第六龕的年代推向雲岡時代是合適的。

“建弘”年號題記旁彌勒菩薩形象的某些特徵倒是與天梯山石窟第 4 窟的菩薩有一些相似之處，最突出的共同之處為耳飾和項飾。耳飾都是環狀，項飾則是在圓形項圈上懸掛葉形片，這與觀世音和



圖5 天梯山第4窟中心柱右向面中層龕外左側北涼菩薩（採自《武威天梯山石窟》彩版五三）

大勢至樸素的心形項圈明顯不同，而心形項圈在雲岡石窟中很常見。

綜上，“建弘”年號題記當屬於其附近的壁畫釋迦牟尼佛和彌勒菩薩，這幅壁畫與附近的壁畫十方佛可能為一個整體，而與第6龕的西方三聖塑像沒有關係。各種特徵表明，第6龕的年代要晚，當與雲岡石窟早中期接近。

二、《無量壽經》的譯本和流行時間

將169窟第6龕的年代推遲到雲岡時期，可以減少西方淨土信仰出現時間過早所帶來的尷尬。可以肯定的早期佛教遺存有武威天梯山石窟、炳靈寺169窟、北涼石塔、雲岡石窟、莫高窟石窟、

麥積山石窟中的北魏早中期石窟，以及年代意見有分歧的莫高窟 268、272、275 窟，這些遺存中，除炳靈寺 169 窟第 6 龕孤立存在外，再沒有西方淨土造像。這個現象並非偶然，當與法華思想在北方地區一家獨大、至為流行相關。無論是北魏太武帝法難之前的武威天梯山石窟、炳靈寺 169 窟和北涼石塔，還是之後的雲岡石窟等，佛教遺存的主要題材無非是七佛、三佛、釋迦、釋迦多寶並坐、彌勒。三佛與七佛的意義一樣，都表示佛法永存。彌勒為未來佛，對包括皇帝在內的眾生具有巨大吸引力。釋迦、釋迦多寶並坐都是法華思想的直接表現。在佛教還不十分為中國人所瞭解的早期，以上內容都具有簡潔易懂的特點，很容易流行起來。

侯旭東以造像記為中心，討論了五、六世紀北方民眾的佛教信仰，相關分析可資參考。關於彌勒造像，侯旭東說：“彌勒造像在 5 世紀 40 年代就零星存在，60 年代後至北朝末各個時段則均勻分佈，此後 120 年間社會上崇拜者不斷，應該為該崇拜的主要流行期。……彌勒造像與崇拜經歷了一個從無到有，由盛而衰的發展過程，轉捩點分別在 460 與 530 年前後。全部彌勒像占造像總數的 10%，其社會影響不應算小。”⁴ 關於釋迦造像，侯旭東說：“5 世紀中葉至 6 世紀 70 年代末，北方釋迦造像及其崇拜較流行。……整個北方在 450—579 年間的大部分時間中約 10% 以上的釋徒崇奉釋迦牟尼。”⁵ 關於觀世音造像，侯旭東說：“總體上觀世音從 470 年至北朝末年百餘年間一直不斷，是該造像及崇拜的主要流行期。此前 70 年間觀世音造像僅 1 例，勢力尚微。……從觀世音造像看，觀世音崇拜自

⁴ 侯旭東《五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998 年，第 108-109 頁。

⁵ 同上，第 106 頁。

470年盛行以後至北朝末大體保持一支穩定的信徒隊伍，10%以上的信徒崇奉觀世音。”⁶關於無量壽（阿彌陀）造像，侯旭東說：“總體上無量壽造像510年以後至北朝結束前較流行。此前110年間傳世216尊造像中僅3尊為無量壽像，崇拜無量壽尚不流行。……概言之，無量壽崇拜早已存在，但影響極小，屬6世紀初漸興的造像題材與崇拜物件，影響雖漸次擴大，但終北朝之世，信徒無多，勢力尚弱。”⁷侯旭東所列舉的510年前的3尊無量壽造像的具體情況是，460–469年間1件，480–489年間2件，就此可知，認定西秦建弘年間就出現西方三聖是極其突兀的。侯旭東進一步指出：“550年以前的造像記中信徒均只稱造無量壽像或阿彌陀像，未提及脅侍，雖然雕造出來的像每每為三尊佛式樣。有些碑像中雖然同時雕有阿彌陀、無量壽與觀世音，卻分龕別處，不相關聯，……。550年以後方出現無量壽二菩薩之類的說法。見於造像的共8例，其中5例進一步指明所造為‘無量壽（阿彌陀）觀世音大勢至’，即所謂西方三聖，這種稱呼出現要到560年以後。由信徒對崇拜物件稱謂的演變不難看出，早期信徒只崇拜主尊，未顧及脅侍，後漸注意到脅侍之存在與作用，但尚不明了脅侍之名號，最後才知其確切名號，出現‘西方三聖’之稱呼。”⁸造像碑與石窟一樣，都只能反映十六國北朝佛教的一個側面，二者呈現出的特點有一定差別屬正常現象，二者呈現出的相同趨勢則是明確的。西方三聖或觀世音的流行時間都比以往認定的第6龕的時代晚半個世紀以上，這個不協調之處，暗示了以往對第6龕年代認定的不合理。

⁶ 同註3，第112頁。

⁷ 同註3，第114頁。

⁸ 同註3，第116頁。

由於第 6 龕西方三聖塑像旁有“無量壽佛”、“觀世音菩薩”、“得大勢至菩薩”的題名，此龕所根據的佛經當為《無量壽經》或《觀無量壽經》，而與《阿彌陀經》沒有關係。另有現存的異譯本《無量清淨平等覺經》，梁《高僧傳》和《開元釋教錄》之前的隋唐諸經錄均作魏帛延譯，《開元釋教錄》題為支婁迦讖譯，現代學者如香川孝雄認為該經為法護所譯。該經中的西方三聖分別譯為無量清淨佛、盧樓互、摩訶那鉢。因此，第 6 龕塑像不可能依據《無量清淨平等覺經》而塑。《觀無量壽經》為劉宋元嘉年中（424—442 年）曇良耶舍于建康鐘山道林精舍譯出，第 6 龕如果依據《觀無量壽經》而塑，時間倒也吻合，也可視為南朝與河湟地區存在密切關係的證明。現行 2 卷本《無量壽經》題曹魏康僧鎧譯，這裡涉及的問題就甚為複雜了。

這裡涉及到《無量壽經》的“五存七欠”或“五存七缺”說。中國佛教協會編《中國佛教》之三《中國佛教經籍》、高觀如執筆的“無量壽經”條目簡單交代了“五存七欠”或“五存七缺”說及這些經本之間可能存在的關係，陳林為《無量壽經》譯注本所寫前言吸收了上述成果，但比較詳細地介紹了日本學者的成果，值得轉引如下：

後世不少佛教史家對此說法有頗多懷疑，特別是近代以來，坪井俊映、望月信亨、境野黃洋、中村元、香川孝雄等日本學者在對照經錄、現存在藏各譯本、敦煌文書、梵文原本以及藏文譯本等進行勘定，推翻了《無量壽經》的漢文異譯本有十二種的傳統看法，認為許多譯本是誤將一經分屬多位譯者，進而被《歷代三寶記》等經錄誤載所致。如坪井俊映認為：“如現存的流志所譯《無量壽如來會》，法賢譯《無量壽莊嚴經》，這都是沒有異議的。至於其他諸種譯本，則異說紛紜莫定，所謂七缺與現存相互比較，大概多半

是經錄的誤說或重記。”境野黃洋也認為：“所謂七缺異譯的諸經，並非是原有的翻譯，而是開元錄在經錄製作之時，無批判地納入諸經，而造成了這樣許多的經名譯本。”

陳林接著用自己的話來說：

具體而言，現行的曹魏康僧鎧譯本，在《出三藏記集》和梁《高僧傳》中都沒有記載，《開元釋教錄》以前隋、唐諸經錄中都將該譯本列為法護所譯，《歷代三寶記》則並載僧鎧和法護兩種譯本。但此經的譯語、譯例與宋寶雲所譯的《佛本行經》等卻非常接近。寶雲譯本已見諸《出三藏記集》卷二所載，可見從那時以來一向存在，到隋代才成缺本，今本或即寶雲所譯，被輾轉誤題為魏譯本。……又據《出三藏記集》卷二所載，劉宋佛陀跋陀羅和寶雲兩人皆于劉宋永初二年（421）揚都道場寺同時同處譯出同名《新無量壽經》二卷，顯然不合常理，望月信亨認為極有可能“最初二人共譯，後來寶雲修正”⁹。

第6龕的具體年代雖然不能確定，但很可能是現存最早的西方三聖塑像，其所依據的經典只能是《無量壽經》或《觀無量壽經》。佛教史家將《無量壽經》的年代推定在劉宋早期，有利於本文將第6龕的年代設定於雲岡石窟的早中期。看來，《無量壽經》翻譯出來的時間甚早，但在經過了較長一段時間後才慢慢為人所關注。

三、《華嚴經》在河湟地區的流傳時間

炳靈寺169窟第6龕附近的“建弘”年號題記有“元年”和“五

⁹ 賴永海主編《佛教十三經》之陳林譯注《無量壽經》前言，北京：中華書局，2010年，第5-6頁。

年”兩說，張寶璽在1992年第1期的《敦煌研究》上發表《建弘題記及其有關問題的考釋》一文中說“題記尾書‘建弘元年歲在玄枵三月廿四日造’。若按玄枵紀年推算應為建弘五年(424年)，‘元年’二字是清楚的，應以建弘元年為是”¹⁰。福山敏男不同意“元年”說，認為“五”為“元”之誤，作為歲次的“玄枵”二字不易誤，故應從“玄枵”，即為“建弘五年”¹¹。王惠民在福山敏男意見的基礎上，將十方佛名作為“建弘五年”的又一佐證，“此龕有十方諸佛，前揭張寶璽文準確考得其佛名與晉譯《華嚴經·如來名號品》之佛名完全一致，而該經譯於418—421年。建弘元年為420年，此時《華嚴經》尚未譯出，該窟絕不可能採用次年才譯出的佛經為據的。若建弘五年建窟，則完全可能採用新譯之經了。”¹²在這裡，王惠民可能誤解了張寶璽的文意。

張寶璽指出第六龕左上方（以佛龕本身左右為準）的壁畫十佛題名與佛馱（陀）跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》十方佛名完全相同，即“東□□□□南方智火佛西方習智佛北方行智佛東北方明智佛西南方上智佛西北方自在智佛下方梵智佛上方伏怨智佛”，其功勞莫大焉。張寶璽對晉譯《華嚴經》時代與“建弘元年”之間的矛盾也並非不知，但他考慮得很慎重：“……炳靈寺十佛題名有可能依據正在翻譯中的晉譯《華嚴經》，也可能依據當時已流行的今已佚失的某一散本。其實，在晉譯《華嚴經》之前已有十餘種華嚴系列的

¹⁰ 張寶璽《建弘題記及其有關問題的考釋》，《敦煌研究》1992年第1期，第12頁。

¹¹ 福山敏男《炳靈寺石窟の西秦造像銘について》，《美術研究》1971年，第276號，第33—35頁。

¹² 王惠民《炳靈寺建弘紀年應為建弘五年》，《敦煌研究》1998年第3期，第273—274頁。

散本流傳於世，與十方佛比較接近的如東漢支婁迦讖譯的《兜沙經》（相當於今《華嚴經·如來名號品》），所列十佛為：……。譯名有別。再如，西秦本地僧人聖堅所譯的《羅摩伽經》（相當於今《華嚴經·入法界品》），無十方佛名稱。當然，有一些散本今已佚失。炳靈寺所繪十方佛若不是直接依據晉譯《華嚴經》，則另據今已佚失的華嚴系列某一散本的可能性是有的。¹³ 如果接受十佛題名來自散失譯本的話，那就意味著佛馱（陀）跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》的十方佛名完全沿用了散失譯本，這個可能性當然不能說沒有。按照這個推論，169窟第6龕就跟南方沒有關係了。

我們認為，169窟的“建弘”題記應以“五年”的可能性為大，十方佛題名來自晉譯《華嚴經》的可能性為大。這不只是《華嚴經》譯本年代的問題，而是與絲綢之路河南道的存在有直接關係。華嚴系列佚失散本的可能存在畢竟只是一種推測，而且十佛名稱極其雅馴，如果佚失散本確實存在，其翻譯水準相當可觀，當超過留存至今的支婁迦讖譯《兜沙經》。這樣的好譯本反而佚失，倒是不太好理解。絲綢之路河南道不僅真實存在，還發揮著巨大的作用，支持晉譯《華嚴經》傳入河湟的推測。

所謂絲綢之路河南道，“乃指西元4至6世紀南北朝時期，東晉南朝在陸路上與西域交通的一條路線，它從益州（四川成都）經川北通過茂縣、松潘至甘南的臨潭、青海的同仁、貴德，抵青海湖的伏俟城。這個時期統治甘肅地區的是吐谷渾。吐谷渾是鮮卑的一支，4世紀初從東北遷移至今甘肅、青海間，南朝宋封為河南王，故從益州北上通過吐谷渾統治的區域交通路線，便稱之為河南道。河南

¹³ 前揭張寶璽《建弘題記及其有關問題的考釋》，《敦煌研究》1992年第1期，第13-14頁。

道從益州抵吐谷渾伏俟城，再接‘絲綢之路’青海道才能抵達西域。”所謂的青海道，“‘絲綢之路’青海道的開通，是因河西走廊路線受阻而形成的。當時從蘭州（金城）不走武威（涼州），而西去西寧（鄯城）至伏俟城，北穿祁連山扁都口至張掖（甘州）；或沿青海湖北岸和柴達木盆地北緣，經大小柴旦北上，穿當金口至陽關、敦煌；或從伏俟城、都蘭西去格爾木、茫崖鎮，穿阿爾金山至若羌。史實證明連接青海道和河南道的交點便是伏俟和都蘭。”¹⁴繼唐長孺、嚴耕望、夏鼐的開拓性研究之後，陳良偉撰《絲綢之路河南道》一書，從考古和文獻兩個方面對絲綢之路河南道進行了系統研究。絲綢之路河南道從上古時期就斷續存在和利用，十六國時期北方地區的連續戰亂，迫使河西和東晉政權通過絲綢之路河南道進行溝通。吐谷渾政權建立後，控制了絲綢之路河南道和青海道的關鍵部分。吐谷渾政權繼承了前涼政權渴望與南朝交通的想法和做法，經過絲綢之路河南道路的使者、商團、僧人不絕如縷，在東晉末南朝初期達到一個小高潮。吐谷渾樹洛幹於400年即位，有“振威梁、益，稱霸西戎，觀兵三秦，遠朝天子”¹⁵之志。樹洛幹死時立其弟阿豺繼位。《魏書·吐谷渾傳》記載阿豺向東拓地，與劉宋益州接壤。阿豺曾登西嶺山、觀墊江（今白龍江），說：“水尚知有歸，吾雖塞表小國，而獨無所歸乎。”¹⁶周偉洲先生說：“他似乎是把東晉、劉宋作為華夏正宗，這種思想與其父視罷、兄樹洛幹是一致的。”¹⁷

¹⁴ 陳良偉《絲綢之路河南道》之徐蘋芳序，北京：中國社會科學出版社，2002年，第1頁。

¹⁵ 房玄齡等撰《晉書》卷九十七，列傳第六十七，北京：中華書局，2011年，第2541-2542頁。

¹⁶ 魏收撰《魏書》卷一百一〈列傳第八十九〉，北京：中華書局，1974年，第2235頁。

¹⁷ 周偉洲《吐谷渾史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年，第55頁。

宋景平三年（423年）二月，阿豺向劉宋遣使，這是吐谷渾第一次與南朝直接發生政治關係，劉宋政權封阿豺“督塞表諸軍事、安西將軍、沙洲刺史、澆河公”¹⁸。陳良偉列舉經行河南道的中外僧侶，東晉時期的有單道開、法顯、釋法緒、曇弘、釋道汪、釋惠睿，南朝時期的有釋曇無竭、佛馱什、曇摩密多、曇良耶舍、釋智猛、僧伽跋摩、釋慧覽、沮渠安陽、釋僧隱等人。在河南道上發現的佛教造像以茂汶出土的齊永明元年（483年）西涼曹比丘釋玄嵩造無量壽佛及彌勒佛二尊像最有名。這尊造像的正面長方形佛龕內為彌勒，背面為無量壽佛，側面有題記：“齊永明元年，歲次癸亥七月十五日，西涼曹比丘釋玄嵩，為帝主臣王累世師長父母兄弟六親眷屬及一切眾生，敬造無量壽當來彌勒成佛二世尊像。”¹⁹這尊造像的時代雖然晚至南齊，但將無量壽與彌勒並鑄，可以說兼具南北特色。前文引侯旭東研究指出無量壽信仰在北方之微弱，南方阿彌陀信仰則因慧遠的提倡而至為興盛，可能因此促成了《無量壽經》和《觀無量壽經》在晉末、南朝早期的翻譯。上文從造像特點上推測第6龕西方三聖塑像的年代大約相當於雲岡早中期，若推測無大誤，則第6龕與茂汶永明元年造像的年代或許接近，如此，則從建康出發，經茂汶而至炳靈寺，無量壽信仰庶幾可以斷續連成一線，這條線也正是絲綢之路河南道。那麼，東晉末年譯出的《華嚴經》經過絲綢之路河南道傳播到今永靖炳靈寺也就頗有可能了。當然，需要補充說明的是，今天的永靖炳靈寺並不在吐谷渾轄境而屬西秦，但這一帶據守黃河

¹⁸ 沈約撰《宋書》卷九十六，列傳第五十六，北京：中華書局，2011年，第2371頁。

¹⁹ 四川博物院、成都文物考古研究所、四川大學博物館《四川出土南朝佛教造像》，北京：中華書局，2013年，第194-195頁。

岸邊，交通甚為便利，因此仍可歸入絲綢之路河南道之中。而且，宗教本無地區限制，吐谷渾與西秦時和時戰，西秦甚至妻吐谷渾王視罷以宗室之女，可見二者關係之密切。可以說，由絲綢之路河南道而來的之南方佛教可直達西秦而無礙，這大概不僅可作為晉譯《華嚴經》十方佛名，而且可作為第 6 龕華嚴三聖塑像出現於 169 窟的歷史背景。

參考文獻

原始文獻

《宋書》一百卷，沈約（414–513）編，北京：中華書局，2011 年。

《晉書》一百三十卷，房玄齡（578–648）編，北京：中華書局，2011 年。

《佛說無量壽經》兩卷，康僧鎧（4 世紀）譯，《大正藏》第 360 號，第 12 冊。

《妙法蓮華經》七卷，鳩摩羅什（344–413）譯，《大正藏》第 262 號，第 9 冊。

東亞語研究

王惠民《炳靈寺建弘紀年應為建弘五年》，《敦煌研究》1998 年第 3 期，第 167 頁。

四川博物院、成都文物考古研究所、四川大學博物館《四川出土南朝佛教造像》，北京：中華書局，2013 年。

甘肅炳靈寺文物保護研究所《中國石窟藝術 炳靈寺》，南京：江蘇鳳凰美術出版社，2015 年。

- 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、東京：株式會社平凡社，1989年。
- 甘肅省文物考古研究所、炳靈寺文物保管所《炳靈寺一六九窟》，深圳：海天出版社，1994年。
- 周偉洲《吐谷渾史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
- 侯旭東《五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 張寶璽《建弘題記及其有關問題的考釋》，《敦煌研究》1992年第1期，第11-20頁。
- 陳良偉《絲綢之路河南道》之徐蘋芳序，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 敦煌研究院、甘肅省博物館《武威天梯山石窟》，北京：文物出版社，2000年。
- 福山敏男《炳靈寺石窟の西秦造像銘について》，《美術研究》第276號。
- 賴永海《佛教十三經》之陳林譯注《無量壽經》前言，北京：中華書局，2010年。