

# 隋唐舍利瘞埋制度的形成原因及特点<sup>\*</sup>

杨效俊

(陕西师范大学, 陕西 西安市 710062; 陕西历史博物馆 西安市, 710061)

关键词: 舍利瘞埋制度 涅槃信仰 仪式

摘要: 隋唐舍利瘞埋制度的形成原因: 一是初唐以来释迦牟尼作为历史上真实存在过的圣者而被广为崇信, 佛骨舍利建立了唐土信者和佛祖之间的直接联系; 二是通过奉迎和供奉、瘞埋舍利表明帝王与佛陀之间的继承关系; 三是唐代从对舍利塔的礼拜变为对舍利真身和舍利塔的双重礼拜。以法门寺舍利为中心的供奉活动由开启、供奉、瘞埋三个环节组成。舍利供奉高级化、公开化和制度化的特征导致了隋唐舍利瘞埋制度的形成。舍利瘞埋主要依据涅槃类经典, 在瘞埋空间中体现释迦牟尼涅槃后遗体到舍利的过程和佛教的宇宙图像。瘞埋舍利时在地宫内外有僧俗信众参加的各种仪式。

KEY WORDS: Burying of sarira Worship of nirvana Ritual

ABSTRACT: This article suggests the following causes for the institutionalization of burying sarira during the Sui and Tang Dynasties: 1) Since the early Tang Shakyamuni as a historical reality became the popular subject of worship, and the sarira helped to establish the direct contact between the Tang adherents and the Buddha; 2) By receiving and burying sarira, the sponsors declare the connection between emperors and the Buddha; 3) The worship of sarira – holding pagoda was expanded to the dual worship of sarira and pagoda. The Famen-Monastery-centered offering ceremony was comprised of three steps: opening, offering, and burying. The imperial-level, public, and institutionalized offering of sarira constituted the burying ritual of sarira during the Sui and Tang Dynasties. This ritual, which was primarily based on inscriptions of the nirvana category, was meant to recreate the process from the Cremation of Shakyamuni's body to sarira and the image of the Buddhist universe. Several ritual, in which monks and laity participated, were involved in the burying ritual of sarira.

## 前言

前人关于隋唐舍利瘞埋制度的研究主要有以下观点:

一、主要从舍利地宫和舍利容器的形制及纹饰方面对隋唐舍利瘞埋制度进行了研究, 普遍认为隋唐时期形成了中国化的舍利瘞埋制度, 并初步划分出其发展阶段。徐苹芳<sup>[1]</sup>、杨泓<sup>[2]</sup>将唐高宗至武宗灭佛时期列为隋唐舍利容器发展的第二个阶段, 即形成了中国化的棺槨式舍利瘞埋制度。

二、武后显庆五年(660), 迎法门寺佛舍利往东都洛阳宫中供养时所创的多重棺槨制度对之后的舍利瘞埋制度产生重大影响。持此观点的

有杨泓<sup>[3]</sup>、韩金科、王焯<sup>[4]</sup>等学者。

三、前人研究中指出地宫形制与中国传统墓葬的关系。持此观点的学者有韩金科、王焯<sup>[5]</sup>、长谷川道隆<sup>[6]</sup>、外山洁<sup>[7]</sup>。冉万里认为武则天时期是中国古代舍利瘞埋变革的一个重要时期, 表现为出现了与墓葬形制相类似的地宫形制, 将棺槨引入到舍利瘞埋之中, 出现了九重棺槨、天宫, 各类衣物包裹舍利及其容器则是将舍利拟人化<sup>[8]</sup>。林伟正指出在唐代“真身”逐渐与“舍利”连结在一起, 与之呼应, 舍利的瘞埋制度也和墓葬联系起来<sup>[9]</sup>。袁泉在《舍利安置制度的东亚化》<sup>[10]</sup>中从文化层面上探讨源自印度的舍利安置制度如何与东亚地区丧葬和崇供文化相结合, 形成了具有地域文化特点的安置模式。

前人研究中多关注舍利瘞埋中的物质文化,

\* 本研究得到第三批中国博士后科学基金特别资助金 编号: 201003663

对隋唐时期形成中国化的舍利瘞埋制度的宗教、政治、社会背景需要深入探究。本文在前人研究的基础上,试图追溯隋唐舍利信仰的宗教和政治社会背景,研究该时期舍利供奉理念和仪式的变化,从而探讨隋唐舍利瘞埋制度的形成原因及特点。

## 一、形成原因

### 1. 初唐时期释迦佛的真实存在: 从真经到真容、真身

初唐时期,随着玄奘等求法者和王玄策等使者不断去印度朝拜释迦牟尼的圣迹,确认释迦佛在历史上的真实存在,并请回真经、“释迦真容像”和舍利。贞观十九年(645)春正月,玄奘归国时携带了657部经典、150粒释迦如来的肉舍利,同时还请回“转法轮像等七躯”佛像。义净证圣元年(695)归国时得梵本经律论近四百部,合五十万颂。金刚座真容一铺,舍利三百粒<sup>[11]</sup>。《大唐求法高僧行传》关于其他去印度求法巡礼的唐僧瞻仰释迦牟尼圣迹、在大觉寺礼拜菩提树、图写真容多有记载。

肥田路美推测,玄奘请来的七躯佛像为印度的笈多风格,是把释迦牟尼当做历史上真实存在过的人的姿态塑造的<sup>[12]</sup>。随着释迦牟尼作为历史上真实存在过的圣者而被广为崇信,同时受印度佛像的影响,在造像领域出现了写实主义的释迦佛像:图像上强调释迦佛的特征,抽取佛传中的某个环节塑造释迦像,最广为流行的是降魔成道像和涅槃像。降魔成道像在初唐还被称为“印度佛像”或“菩提瑞像”,如陕西历史博物馆藏西安南郊慈恩寺一带出土的唐代善业泥造像,正面模印偏袒右肩、施降魔印的佛像,背面为“印度佛像大唐苏常侍普同等共作”等铭文<sup>[13]</sup>,表明是从印度直接请来具有灵瑞色彩的图像。

经过涅槃,释迦牟尼肉体的存在超越为“觉”,留下佛舍利作为信仰的圣物。因此舍利不仅代表抽象的佛法,是佛教超越追求“觉”的象征<sup>[14]</sup>,还象征了释迦牟尼作为历史上存在过的圣者的肉体存在。正如临潼庆山寺开元二十九年(741)“上方舍利塔记”碑文所述:“匪涅匪朽,骨之有光;不骞不崩,瓶以合照。椁之以环

宝,尊其异也;衾之以锦绣,形其信也。”<sup>[15]</sup>舍利佛骨建立了唐土信者和释迦佛真身之间的直接联系,成为崇拜信仰的对象。同时,涅槃信仰在初唐至武周广为流传,这种舍利崇拜与涅槃信仰的结合除了直接受到印度佛教的影响之外,还可能受到中亚佛教的影响<sup>[16]</sup>。

### 2. 帝王佛陀思想

前人研究中都认为武则天对形成唐代独特的舍利瘞埋制度具有重要作用,并将显庆年间迎舍利入东都供养时武后造金棺银椁作为舍利容器发展的关键点。本文认为其原因除了初唐以来帝王皇室崇佛的时代背景之外,还应注意武则天在政治上对佛教的特殊利用,供奉舍利和制造伪经《大云经》、弘扬弥勒信仰、建造大佛等手段同样是武周政治中对佛教象征符号的重要运用。关于武周时期皇帝与弥勒佛的直接联系已经有很多学者论述<sup>[17]</sup>。

显庆五年(660)奉迎舍利入东都大内供养,武后造金棺银椁供奉舍利。这种做法尊奉了释迦涅槃前所教弟子以“转轮王之制”盛殓自己遗体的遗戒。如《佛说长阿含经卷第四》<sup>[18]</sup>所载:“阿难报曰。我亲从佛闻。亲受佛教。欲葬舍利者,当如转轮王葬法。”诸多涅槃经典中关于“转轮圣王葬法”的记载是一致的,都是内身金棺、二重铁椁、外重栴檀香椁的三重棺椁。可能因为武后在当时宫廷佛教中推崇转轮王信仰,将中国弘扬佛法的圣明皇帝比拟为佛教的转轮王,将“转轮圣王葬法”盛殓之法中国化为帝王的九重棺椁之制,即武后所制“九重金棺银椁”,因此建立了佛祖与世俗帝王的直接联系。如前文论述,初唐至武周时期释迦牟尼作为历史上存在过的圣者,其肉体存在通过舍利得到证实,而这一盛殓之法将舍利还原为释迦牟尼遗体的象征,寓意涅槃经典所示涅槃后荼毗前经七日停放和七日入棺的仪式过程,在这个过程中诸天举哀、香花伎乐供养、弟子哀悼和最后的礼拜、俗世民众举哀。

长安四年(704)奉迎舍利于明堂显示了国家祭祀的高度<sup>[19]</sup>。供奉舍利犹如祭祖一般<sup>[20]</sup>,表明现在帝王与过去佛陀之间既是佛法的继承,也是君主正统的继承,即“帝王佛陀”。

### 3. 对舍利真身的供养和舍利塔的礼拜

宫廷供奉改变了以前对舍利的理念和供养

仪式,从对舍利塔的礼拜变为对舍利真身的供养和舍利塔的双重礼拜。尤其是增加了将舍利从佛塔地宫中取出,奉迎并长时间供养于宫廷道场之中的环节。而这一环节相当于还原释迦牟尼涅槃后荼毗前经停七日的过程,将佛骨舍利作为释迦牟尼的遗体盛敛、供养、礼拜,公开展示给道俗,接受众人的礼拜。对应宫廷道场中对舍利的供养,增加了必要的仪式和道具,如多重棺槨。因此,舍利供养出现了高级化、公开化和制度化的特征,从而导致隋唐舍利瘞埋制度的形成。

综合相关文献,可见隋唐时期以法门寺舍利为中心的供奉活动由开启、供奉、瘞埋三个环节组成。这三个环节是连续而循环的,在唐代为30年一次。

皇家寺院法门寺开启地宫的制度包括以下方面:(1)需要获取皇帝的敕准。咸通十四年(873)三月,懿宗皇帝下诏高僧前往法门寺迎佛骨。“咸通十四年三月,庚午,诏两街僧于凤翔法门寺迎佛骨……四月八日,佛骨至京……”<sup>[21]</sup>。(2)人员由高僧大德和官员组成,开启舍利时还有大量道俗信众虔诚祈祷、围观。(3)由高僧大德主持佛教仪式,于舍利塔行道,恭请舍利。初唐显庆四年(659)九月,为开启舍利地宫,僧智琮入塔内行道,至十日三更乃臂上安炭火烧香,专注精神,舍利方显瑞光。智琮等将所感瑞上奏给高宗皇帝,高宗下诏僧智琮慧辨等人开塔迎奉舍利。《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》<sup>[22]</sup>记载,长安四年(704)冬,武则天命凤阁侍郎博陵崔玄晖与法藏、文纲<sup>[23]</sup>偕往法门寺迎舍利,法藏与应大德文纲律师等十余人在法门寺舍利塔行道七昼夜后方迎舍利于长安崇福寺。(4)时间为30年一开,具体开启时间为佛教节日或世俗重大节日,如咸通十四年(704)四月八日佛诞节,长安四年(704)除夕。其他等级稍低的寺院开启舍利地宫也有相当严格的制度,不仅需要焚香祈祷、呗赞、建道场行道等佛教仪式,还需要僧俗虔诚专注的精神,最终达到奉迎者和舍利之间的神灵感通,方能开启迎请舍利。据石函铭文记载,武周延载元年(694)泾川大云寺开启地宫舍利时法公严持香水,诚祈就浴<sup>[24]</sup>。《寺塔记》(卷上)记载,长安常乐坊赵景公寺华严院移舍利塔时僧行建道场,呗赞未毕,满地现舍利<sup>[25]</sup>。

供奉舍利于皇室内廷始于显庆五年(660)。供奉的地点由皇室内廷升级为武周时期的明堂、内道场,供奉的时间长达几年至几个月不等。为了适应这种高等级、长时间的供奉,舍利容器和供奉仪式也高级化。如前所述,武后造九重金棺银槨的舍利容器是遵循“转轮圣王葬法”盛殓之法,将其转变为中国化的帝王九重棺槨之制。宫廷内的舍利供养仪式包括高僧行道、幡盖庄严、奏乐奉迎、皇帝礼拜、高僧护持等环节,这些环节逐渐完备并复杂化。显庆五年舍利入东都供养时仪式相对简单,主要是高僧行道和武后造金棺银槨供养<sup>[26]</sup>。长安五年(704)至景龙二年(708)的四年间,舍利供奉于武周神都洛阳明堂。在供奉前将舍利从长安崇福寺隆重地迎入洛阳,敕令洛阳民众准备幡盖等物品,并令太常具乐奏迎置于明堂。武周皇帝武则天则虔诚地礼拜舍利,请法藏捧持,普为善祷<sup>[27]</sup>。咸通十四年(873)三月二十二日四月八日至十二月,迎法门寺舍利于长安宫廷内道场,三日之后供京城各佛寺礼拜。当时设金花帐、温清床、龙麟席、凤毛褥以置舍利供养。供养仪式中僧俗百姓道路庄严,集体念佛,仪仗和乐舞奉迎。《旧唐书·懿宗记》记载,懿宗皇帝登安福门迎礼之,顶礼膜拜,泣下沾襟<sup>[28]</sup>,之后还颁布“迎凤翔真身德音”敕<sup>[29]</sup>,将奉迎舍利扩大为爱育生灵、为百姓祈福的政治活动。据法门寺塔基内石刻物账记载,后室内八重宝函为懿宗供奉。除了法门寺舍利长时间高等级地供养于宫廷之外,其他舍利塔地宫开启后,有的舍利也被长时间公开供养。据周至仙游寺法王塔舍利地宫所置《仙游寺舍利塔铭》载,从开元四年(716)开启地宫重出舍利至开元十三年(725)重新瘞埋期间,“奉为开元神武皇帝、太子、诸王、文武百官,爰及含识,并同沾胜福,共结妙因。”<sup>[30]</sup>由此推测,九年间也有可能供养舍利于宫廷和皇室贵族府邸<sup>[31]</sup>。

法门寺瘞埋舍利的活动十分隆重,包括瘞埋前设道场行道,再由高僧大德和官员送舍利回寺,开启石室瘞埋舍利。《法苑珠林》卷三十八记载:龙朔二年(662)“……至二月十五日。京师诸僧与塔寺僧及官人等无数千人。共下舍利于石室掩之。俟三十年后非余所知。至后开瑞翼补兹处。”<sup>[32]</sup>《宋高僧传》卷十四《文纲传》记

载,景龙二年(708)中宗请高僧文纲入内道场行道,“景龙二载,中宗孝和皇帝延入内道场行道,送真身舍利入无忧王寺入塔,……”<sup>[33]</sup>此次瘞埋舍利时高僧法藏供奉汉白玉双檐舍利灵帐。

值得注意的是法门寺地宫因多次开启掩埋,其形制系多次建成。而其他等级稍低的舍利地宫多为一次建成,如临潼庆山寺舍利地宫为开元二十九年(741)完工。唐代常有发现隋代的舍利塔坍塌毁坏,因而开启地宫奉迎舍利,并重新瘞埋,如泾川大云寺武周延载元年(694)舍利地宫形制为唐代新建,沿用并改造一些隋代的舍利容器,即在隋代的盂顶舍利石函上重新刻花纹和铭文,或者对舍利塔重新装饰再瘞埋,如周至仙游寺法王塔为隋仁寿元年(601),据地宫出土《仙游寺舍利塔铭》载,开元四年(716)重出舍利,至开元十三年(725)“庄严事毕,重入灵塔。其塔乃莹以丹青,饰以朱漆,致使固齐天地,岿然独存。”<sup>[34]</sup>因此会出现两个时代舍利瘞埋制度重叠的现象。本文主要依据年代明确可靠的资料来研究隋唐舍利瘞埋制度的形成及特点。

## 二、舍利瘞埋制度的特点

瘞埋舍利不仅是瘞埋起塔过程,还是供奉舍利中的一环,在法门寺还承启新一轮地宫开启仪式。瘞埋舍利是僧俗两众共同参与完成的重要仪式,由现存文献和石刻资料可见,瘞埋舍利的设计者主要由高僧集团组成,同时有官僚配合。如法门寺舍利的瘞埋活动都是由这两个集团的人共同完成的。智琮、法藏等僧侣集团主导佛教仪式,并提供设计方案,保证舍利瘞埋符合佛教经典教义。而皇家和官僚集团提供必要的政治和经济资助。其他等级稍低的寺院瘞埋舍利也是由僧侣和官僚集团共同完成的,如泾川大云寺舍利瘞埋是在朝散大夫行司马孟诜的鼓励和资助下,“勉加开显,当申资助”,集合地方官数人 and 大云寺僧众共同完成的<sup>[35]</sup>。临潼庆山寺是前邑宰唐后命京温国寺承宗法师充寺主,主持舍利瘞埋<sup>[36]</sup>。官员集团必然保证舍利瘞埋符合国家的宗教制度,无超越规矩之举。即使在崇佛的武周时期也将舍利瘞埋控制在国家的政治和宗教制度范围之内,对其中逾越规矩的行为明令禁

止。可能在初唐至武周时期出现了以世俗葬仪瘞埋舍利的倾向,因此圣历三年(700)五月颁布了“禁葬舍利骨制”以制止,指出天中寺僧徒瘞埋舍利时“素服哭泣。不达妙理,轻徇常情,恐学者有疑,曾不谤毁。宜令所管州县,即加禁断。”<sup>[37]</sup>

以法门寺为中心的国家舍利瘞埋制度必然会影响全国。舍利瘞埋制度同样具有高级化、公开化和制度化的特征,由三个要素组成:经典、文字,包括涅槃类经典和舍利塔铭;象征物,包括建筑、工艺品和美术品等造型;礼仪活动,特别的仪式活动在布置了象征物作为媒介的特定建筑空间里举行。

### 1. 经典:涅槃经典

舍利瘞埋制度的经典依据主要是涅槃类经典。麟德年间(664、665),益州僧人会宁经南海求法,在诃陵国与若那跋陀罗于《阿笈摩经》内译出《大涅槃经后分》<sup>[38]</sup>,之后由运期经由交州进献给唐朝都城<sup>[39]</sup>。据《宋高僧传》卷二记载,该经“此于阿笈摩经内译出,说世尊焚棺、收舍利罗等事,与大涅槃颇不相涉。译毕寄经达交州,宁方之西域。至仪凤年初,交州都督梁难敌遣使同会宁弟子运期奉表进经,入京。三年戊寅,大慈恩寺沙门灵会于东宫启请施行。”<sup>[40]</sup>可见在仪凤年间该经典得到了宫廷的重视。该经典分为四品:遗教品、应尽还源品、茶毗品、圣躯廓润品,比前代所译涅槃经更加简洁明了,更注重舍利塔的建立和对其形制的规定,是武周<sup>[41]</sup>至玄宗时期最流行的涅槃经典,是舍利瘞埋的主要经典依据。武周时期涅槃经盛行,相应出现涅槃经图像。李静杰指出高宗驾崩后造像碑雕刻最大的变化即出现了涅槃经变,“以释氏涅槃寓逝去的先帝,则天皇帝即下生之弥勒佛”<sup>[42]</sup>。樊锦诗指出这类涅槃经变出现于中原山西到河西走廊的敦煌,应与武则天制造称帝舆论有关。所以武则天便刻意宣传释迦涅槃,以利她这位弥勒继位<sup>[43]</sup>。

### 2. 两个核心象征意义:释迦牟尼涅槃后遗体到舍利的过程及佛教的世界图像

舍利瘞埋空间的建筑意义和象征性与墓葬不同,如上述不是依据世俗的丧葬习俗来瘞埋舍利。瘞埋空间中体现了两个核心象征意义:一是

释迦牟尼涅槃后遗体到舍利的过程。盛敛真身舍利骨的容器——舍利石函或石帐放置于地宫的中心位置,多重棺椁象征时间的推移和性质的递进,寓意释迦牟尼涅槃后的遗体经荼毗到舍利的过程。二是佛教的世界图像。佛教的世界图像是从隋代到初唐逐渐形成的。这两个象征意义是通过舍利地宫的建筑和图像程序来表现的。

隋代尚未形成规范的舍利瘞埋建筑与图像程序,因为没有形成规范的地宫空间,所以装饰物仅为石函。在石函表面试图体现以上两个核心象征意义,但是混合而没有逻辑性,呈现出多样性的特点。如1969年陕西省耀县照金公社寺坪神德寺塔基发现的仁寿四年(604)盪顶石函函座四面表现释迦牟尼涅槃后遗体到舍利的过程,背面为四大弟子绕棺举哀图,表现涅槃后荼毗前哀悼释迦牟尼遗体的情节;其余三面则表现荼毗后对佛舍利的供养:函座正面中央为舍利容器,两侧二天王;左右二面中央为舍利容器,两侧各为四大天王。佛教的世界图像是用中国传统的方位意识与佛教天界图像的结合起来表现的:函顶四刹线刻四神,四面各线刻二飞天<sup>[44]</sup>。1981年北京石经山(房山)雷音洞佛座后方的竖坑出土隋大业十二年(616)四重舍利宝函<sup>[45]</sup>,据笔者观察,最内重的盪顶鎏金银函函体四面雕刻四神。1990年河北省正定县开元寺钟楼下发现的初唐舍利地宫出土汉白玉质盪顶石函,函刹四周每面正中刻莲花,两侧各一拱手坐于莲台上的菩萨像,似在表现供养舍利的天界图像,函身四周每面正中浮雕香炉,两侧各一蹲狮及护法力士<sup>[46]</sup>。1990年陕西省蓝田县蔡拐村法池寺遗址出土的初唐时期汉白玉质盪顶石函<sup>[47]</sup>,函刹和盖侧四面各浮雕卷云纹,函体每面浮雕一画面:依次为送葬、八分舍利、送别出境、瘞埋舍利。因为各画面图像特征不是十分明确,因此关于这四个画面还有其他解释。可见,在初唐时期依据涅槃经典的图像还没有形成规定性,因此表现出较大的自由性。

武周时期开始形成舍利瘞埋制度。首先是地宫形制的确立,为带石门、甬道的砖砌长方形单室。舍利瘞埋空间呈正南北向,北方为尊,为上、为圣。石门为瘞埋和纪念空间的分界线,石门以南包括斜坡道和甬道。据目前考古发现,这

种舍利地宫的形制始于延载元年(694)泾川大云寺舍利地宫建筑。因为装饰空间扩大为地宫和舍利容器,两个核心象征意义得以分别表现:用舍利容器表现释迦牟尼涅槃后遗体到舍利的过程,用地宫空间表现佛教的世界图像。其次,武则天对舍利供养的特殊利用使得舍利供养理念和仪式发生变化:舍利供养的高级化、公开化和制度化不仅导致舍利容器的变化,如出现多重棺椁的舍利容器,而且使瘞埋舍利成为一种僧俗共同参加的富有政治意味的宗教活动,促进了舍利瘞埋制度趋向成熟和完整。1964年甘肃省泾川县贾家庄村大云寺遗址出土的延载元年(694)舍利地宫<sup>[48]</sup>平面为长方形,砖砌筑,由甬道、石门、主室三部分构成,总长2、宽1.5米。多重棺椁位于主室,白大理石质盪顶石函四周刻缠枝花纹,顶部及四周刻铭文。盪顶鎏金铜函盖中央镶嵌银质莲花,函盖及函四面刻卷枝忍冬纹。银椁表面刻忍冬纹,金棺表面贴塑莲花纹。石门门楣装饰供养性质图像:正中雕饰莲花座上香炉、如意火焰宝珠,两侧为二飞天。石门两侧分别雕饰护法性质的二尊金刚力士及二尊天王像<sup>[49]</sup>。另据记载“地宫有门,门拱是石质半圆形的,正面线刻祥云围绕宝器,两飞天凌空翱翔。门拱由两根四棱形石柱支撑在石门槛上。柱的正面和内侧面线刻护法神。”<sup>[50]</sup>因此推测门楣正中也有可能雕刻舍利容器,两侧为飞天供养。甬道两侧墙壁虽有可辨的彩绘壁画痕迹,但剥落殆尽。因为舍利容器装饰图案均为花草类普遍性的图案,因此推测佛教图像表现在地宫壁画上。

至开元天宝时期以临潼庆山寺舍利地宫为代表的舍利地宫形成了完整的建筑与图像程序,两个核心象征意义得到充分表现。以庆山寺地宫为中心分析该时期舍利地宫的建筑与图像的逻辑顺序和叙事模式<sup>[51]</sup>:地宫形制为带石门甬道的砖砌长方形单室,甬道与主室之间安装石门,将地宫分为南北两部分。以石门为界分为纪念空间和瘞埋空间。石门的这种分界功能与同时期唐墓中的石门一致,在唐墓中石门为埋葬空间和纪念空间的分界线,也是阴阳的分界线。石门由门楣、框、扉、槛、墩组成,图像分为供养性质和护法性质。临潼庆山寺舍利地宫石门门楣正中为裸体童子,两侧为二弹奏乐器的人身鸟体,

左者吹奏排管,右者弹拨琵琶,为供养性质。门扉线刻护法性质的二力士。

石门以南为纪念空间,包括斜坡道和甬道;斜坡道全长4.67米,有宽、高不等的土阶八级,两壁施1厘米厚的草泥。甬道分南北两段,砖砌,南段壁面内施草泥,外施白灰面;北段内壁磨光,未抹面,直接绘彩色壁画。甬道口正中央为“上方舍利塔记碑”,碑为圆首长方形趺,圭额正中刊“大唐开元庆山之寺”,碑面上款刊“上方舍利塔记”,叙述了庆山寺寺院的沿革和瘞埋舍利的前因后果。

石门以北为瘞埋空间,为主室。主室南北长2.07、东西宽1.47米,面积3平方米余。砌法与甬道同。推测券顶原高1.8米。主室和甬道地面全用青砖墁铺,砖面遍刷红丹。与同时唐墓比较可见不同之处:墓葬棺床居于西侧,舍利地宫主室内北侧砖砌筑台基<sup>[52]</sup>,上置舍利石帐。南侧为世俗供养空间,安置供养物品。石帐造型为带基座的单层石塔,其图像所依据经典应为大唐南海波凌国沙门若那跋陀罗译《大般涅槃经后分》<sup>[53]</sup>所述四品,右绕依次为遗教、涅槃、茶毗、分舍利。帐内供奉银椁金棺,棺内铺锦衾,上置二绿色玻璃瓶,内装水晶制成的舍利代用品。帐南面摆放供奉之物。舍利石帐及内部的银椁金棺在空间上是层层深入的关系,在象征意义上是时间的推移和性质的递进关系,寓意释迦牟尼涅槃后的遗体经茶毗变为舍利。舍利石帐和其中供奉的银椁金棺是主室建筑和图像设计的中心,占据着中心位置,随葬物品和壁画全围绕石帐展开,壁画中北壁和东西壁的主要人物面向和目光全集中于石帐。

世界图像的表现为北壁正中的须弥山,象征佛教的“十方世界一切诸天,三千大千世界”。主室壁画表现涅槃的哀悼场面。以两壁中部所绘红色柱子分为两区:北部为天界,主题为诸天举哀。南部为人间,主题为弟子供养。北壁正中绘高耸的须弥山,东侧为梵王,西侧为帝释,均呈正面像。东西两壁上部绘出从天而降的花朵,下部绘天宫伎乐,乐舞者均面向前部呈现来迎之势。南部须弥座前东西两壁各有一工字形须弥座,表面刷红丹,座正面涂黑色。须弥座前地面上摆放金、银、鎏金银、铜器。东西两壁中所绘红

柱寓意这部分是人间的建筑物,两壁绘十弟子供养图,面向北部,跪坐于床榻之上,应在表现涅槃经典中描述的释迦涅槃后众弟子的供养哀悼。

综上所述,庆山寺舍利地宫的整体设计是依据大唐南海波凌国沙门若那跋陀罗译《大般涅槃经后分》,反映涅槃后天界和人间举哀的情景。地宫的建筑空间借鉴唐代墓葬的结构,遵循中国传统的方位思想,以北方为尊为上,按照东西对称的方法构图布局。将已经形成定制的佛教图像安置在相应的建筑空间和建筑面上,表现完整的佛教涅槃经思想。值得注意的是地宫绝非简单地将佛教内容与墓葬因素结合,而是具有完整的设计思想,形成独特的一种建筑和艺术门类,创造出中国舍利瘞埋制度。

### 3. 礼仪活动

地宫外围的礼仪活动包括前述法门寺舍利地宫瘞埋前的内道场行道和护送舍利回地宫等仪式,还包括信众虔绕等仪式。

信众虔绕:据庆山寺舍利地宫出土石碑所刻“上方舍利塔记”记载:“岁次鹑尾,月惟仲吕,日戊子。爰葬于舍利兹岩顶也。士女星奔以虔绕,阡陌昼空,童耄务委以归依。榛芜成径,瞻言伫立。”<sup>[54]</sup>可见庆山寺瘞埋舍利时男女老少信众从四面八方赶来,怀着虔诚归依的信仰之心,或围绕礼拜,或直立瞻仰礼拜。

地宫内的礼仪活动有供奉花果、燃香供养,应该由主持瘞埋仪式的僧侣完成。

供奉花果:庆山寺舍利地宫石帐南面等距离地东西一排摆着三个三彩供盘,中盘内置一个三彩南瓜,两边盘内各置四个玻璃供果,盘间放两个彩绘陶瓶,推测原来放供奉之物,有可能为花供养。其余陶瓷器物置于宝帐东西两侧,原来也有可能盛放供奉之物。

燃香供养:庆山寺舍利地宫须弥座前出土遗物有各种金属佛具,包括一件鎏银虎腿兽面衔环熏炉,出土时炉内积满香灰<sup>[55]</sup>,推测瘞埋舍利时燃香供养。仙游寺法王塔地宫舍利石函上置棕褐色瓷质熏炉一个,炉内残存未烧完的檀香<sup>[56]</sup>。

[1] 徐苹芳. 中国舍利塔基考述[J]. 传统文化与现代化, 1994 (4): 59-74.

[2] a. 杨泓. 中国隋唐时期佛教舍利容器[J]. 中国历史文物,

- 2004(4):22-35. b. 杨泓. 中国古代和韩国古代的佛教舍利容器[J]. 考古, 2009(1):75.
- [3] 同[2]b.
- [4] 韩金科, 王焯. 法门寺唐塔地宫及中国舍利瘞埋制度[J]. 文博, 1993(4):54.
- [5] 同[4].
- [6] 长谷川道隆著, 王竞香译. 唐代塔基地宫与金银舍利容器[C]//法门寺博物馆编. 法门寺博物馆论丛(第二辑). 西安: 三秦出版社, 2009:100.
- [7] 外山洁著, 王竞香译. 日本泉屋博古馆收藏中国唐代舍利容器研究[C]//法门寺博物馆编. 法门寺博物馆论丛(第二辑). 西安: 三秦出版社, 2009:163.
- [8] 冉万里. 略论武则天时期的舍利瘞埋[C]//法门寺博物馆编. 法门寺博物馆论丛(第一辑). 西安: 三秦出版社, 2008:72-73.
- [9] 林伟正. 被「身体化」的舍利佛指[J]. 典藏·古美术(总第218期)2010年(11):162-169.
- [10] 袁泉. 舍利安置制度的东亚化[J]. 敦煌研究, 2007(4):55-63.
- [11] 赞宁. 宋高僧传[M]. 北京: 中华书局, 1993:1.
- [12] 肥田路美. 玄奘のもたらした仏像とその影響[C]// (財)なら・シルクロード博記念国際交流財団シルクロード学研究所センター. 三蔵法師・玄奘のシルクロード「その遺産と指針: The Silk Roads Nana International Symposium」99. 2000:75-76.
- [13] 周越. 陕西历史博物馆藏泥佛像综述[C]//陕西历史博物馆编. 陕西历史博物馆馆刊(第五辑). 西安: 西北大学出版社, 1998:224.
- [14] 麻天祥. 舍利的历史与象征[C]//中国佛教的佛舍利崇拜和朝阳辽代北塔——中国·朝阳第二届佛教文化论坛论文集. 北京: 宗教文化出版社, 2009.
- [15] 临潼县博物馆. 临潼唐庆山寺舍利塔基精室清理记[J]. 文博, 1985(5):13.
- [16] 许新国指出“具有中亚色彩的佛教在其作为礼拜对象的遗迹遗物中较为突出的是:(1):佛塔的盛行. 这点可以理解为舍利崇拜. 由出土舍利容器的豪华富丽表现出对舍利的敬畏.(2):对舍利的崇拜. 应看作是涅槃思想的传播.”许新国. 都兰出土舍利容器——镀金银棺考[J]. 中国藏学, 2009(2):78.
- [17] a. 汪娟. 唐代弥勒信仰与政治关系的一个侧面——唐朝皇室对弥勒信仰的态度[J]. 中华佛学学报, 1991(4):288-296. b. 汪娟. 唐代弥勒信仰与佛教诸宗派的关系[J]. 中华佛学学报, 1992(5):193-231.
- [18] 大正新脩大藏经[M]. 第1册 No. 0001 長阿含經.
- [19] 姜捷. 李发良认为“高宗朝此次援引贞观五年旧历开塔供养佛骨 标志着‘三十年一开’正式确立为有唐一代国家祭祀的基本制度.”姜捷, 李发良. 唐法门寺塔及地宫沿革探讨[C]//法门寺博物馆编. 法门寺博物馆论丛(第一辑). 西安: 三秦出版社, 2008:5.
- [20] 黄世福指出舍利崇拜有“祖先崇拜”的因素. 黄世福. 佛教肉身舍利崇拜的宗教阐释——以九华山为例[J]. 云南社会科学, 2009(5):144.
- [21] 刘昫. 旧唐书(第19卷)[M]. 北京: 中华书局, 1975:682-683.
- [22] (新罗)崔致远. 唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传[C]//大正新脩大藏經. 第50册:2054.
- [23] “长安四年,奉敕往岐州无忧王寺迎舍利. ……”赞宁. 宋高僧传[M]. 北京: 中华书局, 1993:332.
- [24] “法公严持香水,诚祈就浴,倒瓶佇降,虚器匪延,合众惊嗟,咸沮情望. 既而言曰:接神在敬,奉觉以诚,兹理或睽,冥应自阻. 愿众等少湔意垢,暂拔情尘,注仰内专,虔恭外肃. 同申仟露,共取感通. 于是言既逗机,人皆励欬,进力坚猛,谛受精严,复写兹瓶,方下神粒.”甘肃省文物工作队. 甘肃省泾川县出土的唐代舍利石函[J]. 文物, 1966(3):9.
- [25] “华严院中……塔下有舍利三斗四升,移塔之时,僧守行建道场,出舍利俾士庶观之,呗赞未毕,满地现舍利,士女不敢践之,悉出寺外,守公乃造小泥塔及木塔近十万枚葬之. 今尚有数万存焉.”段成式. 寺塔记[M]. 北京: 人民美术出版社, 2003:8-9.
- [26] “至显庆五年春三月下. 敕请舍利往东都入内供养. 时西域又献佛束顶骨至京师. 人或见者. 高五寸阔四寸许. 黄紫色. 又追京师僧七人往东都入内行道. 敕以舍利及顶骨出示行道僧道曰. 此佛真身. 僧等可顶戴供养. 经一宿还收入内. 皇后舍所寝衣帐准千匹绢. 为舍利造金棺银椁. 雕镂穷奇. 以龙朔二年送还本塔. ……”道世. 法苑珠林(第38卷)[C]//大正新脩大藏經. 第53册:2122.
- 此外《佛祖统记》卷39记载:“(显庆)五年,诏迎岐州法门寺护国真身释迦佛指骨至洛阳大内供养,皇后(武则天)施金函九重,命宣律师送还法门寺.”志·睿·佛祖统记[C]//大正新脩大藏经. 第49册:2035. 法门寺出土《大唐圣朝无忧王大圣真身宝塔碑铭并序》:“二圣亲造九重宝函”.《集神州塔寺三宝通感录》(卷上)记载“皇后舍所寝衣帐直绢一千匹,为舍利造金棺银椁,数有九重,雕镂穷奇”(唐)道宣. 集神州塔寺三宝通感录[C]//大正新脩大藏經. 第52册:2106.
- [27] “……洎新年端月孟旬有一日入神都. 敕令王公以降洛城近事之众,精事幡华幢盖,仍命太常具乐奏迎置于明堂. 观灯日,则天身心护净,头面尽虔,请藏捧持,普为善祷. 其真身也始自开塔戒道达于洛下.”(新罗)崔致远. 唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传[C]//大正新脩大藏經. 第50册:2054.
- [28] “咸通十四年三月,庚午,诏两街僧于凤翔法门寺迎佛骨……四月八日,佛骨至京,自开远门达安福门,彩棚夹道,念佛之音震地. 上登安福门迎礼之,迎入内道场三日,出于京城诸寺. 士女云合,威仪盛饰,古无其比.”刘昫. 旧唐书(第19卷)[M]. 北京: 中华书局, 1975:682-683.
- [29] 宋敏求. 唐大诏令集[M]. 上海: 学林出版社, 1992:538.
- [30] 刘杲运. 仙游寺法王塔的天宫地宫与舍利子[J]. 收藏家, 2000(7):62-63.

- [31] 蒋福泉. 仙游寺、法王塔及地宫秘密[J]. 西安教育学院学报, 1999(1): 37.
- [32] 道世. 法苑珠林(第38卷)[C]//大正新脩大藏经. 第53册: 2122.
- [33] 同[11].
- [34] 同[30].
- [35] 甘肃省文物工作队. 甘肃省泾川县出土的唐代舍利石函[J]. 文物, 1966(3): 12.
- [36] 临潼县博物馆. 临潼唐庆山寺舍利塔基精舍清理记[J]. 文博, 1985(5): 14.
- [37] 宋敏求. 唐大诏令集[M]. 上海: 学林出版社, 1992: 538.
- [38] 会宁(诃陵国)若那跋陀罗译. 大般涅槃经后分[C]//大正新脩大藏经. 第12册, No. 0377.
- [39] 义净著, 王邦维校注. 大唐西域求法高僧传校注[M]. 北京: 中华书局, 1987: 27.
- [40] 赞宁撰, 范祥雍点校. 宋高僧传[M]. 北京: 中华书局, 1987: 27.
- [41] 甘肃省博物馆今藏有武周久视元年(700)写本, 首题《大般涅槃经机感茶毗品》, 中有《圣躯廓润品》品目, 尾题《大般涅槃经后分卷第四十二》。见: 秦明智. 跋唐人写本《大般涅槃经后分》[J]. 敦煌学研究(西北师院学报增刊), 1984(10).
- [42] 李静杰. 造像碑的涅槃经变[J]. 敦煌研究, 1997(1): 77.
- [43] 樊锦诗主编. 法华经故事[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010: 122-123.
- [44] 朱捷元, 秦波. 陕西长安和耀县发现的波斯萨珊朝银币[J]. 考古, 1974(2): 127.
- [45] 北京市文物研究所. 北京考古四十年[M]. 北京: 燕山出版社, 1990.
- [46] 刘友恒, 聂连顺. 河北正定开元寺发现初唐地宫[J]. 文物, 1995(6): 64-66.
- [47] 樊维岳, 阮新正, 冉素茹. 蓝田出土墨顶舍利石函[J]. 考古与文物, 1991(2): 20-23.
- [48] 甘肃省文物工作队. 甘肃省泾川县出土的唐代舍利石函[J]. 文物, 1966(3): 8.
- [49] 同[48].
- [50] 张怀群. 世界之宝古泾州大云寺佛舍利金银棺现世追记[J]. 丝绸之路, 2004(7): 6.
- [51] 杨效俊. 临潼庆山寺舍利地宫壁画试析[J]. 文博, 2011(3): 88-94.
- [52] 主室北部砖砌筑台基也见于1987年甘肃省天水市陈家庄出土的天宝六年(747)永安寺塔基遗址。莎柳. 甘肃天水市发现唐代永安寺舍利塔地宫[J]. 考古与文物, 1992(3): 65-68.
- [53] 会宁(诃陵国)若那跋陀罗译. 大般涅槃经后分[C]//大正新脩大藏经. 第12册, No. 0377.
- [54] 同[15]: 14.
- [55] 同[15]: 27.
- [56] 同[30].

(责任编辑 朱艳玲)

(上接65页)

- [33] 李丽娜曾进行过统计, 其二里头文化因素略高于宫殿区夯土墙区域, 见李丽娜. 关于郑州洛达庙期与南关外期文化性质的讨论[J]. 华夏考古, 2008(4).
- [34] 《郑州大师姑》H55 陶器器形统计表中器形栏列了2个大口罐, 查大师姑遗址遗迹登记表, 知其中一个是大口瓮的笔误。
- [35] 二里头遗址二里头二期文化中已经出现陶鬲, 此时期有两种形式的陶鬲(郑光. 二里头陶器分期初论[C]//中国商文化国际学术讨论会论文集. 北京: 中国大百科全书出版社, 1998.) 我们可以看到器物图的是花边单耳鬲, 很难说就是商文化因素。至于另一种鬲是否属于商文化因素, 不敢妄论。而相当于二里头文化二期的先商文化遗存见诸报道的极少。
- [36] 陈梦家. 殷墟卜辞综述[M]. 北京: 科学出版社, 1956: 211.
- [37] 夏商周断代工程专家组. 夏商周断代工程 1996—2000 年阶段成果报告(简本)[M]. 北京: 世界图书出版公司, 2000.
- [38] 刘绪. 有关夏代年代和夏文化测年的几点看法[J]. 中原文物, 2001(2).
- [39] 赵光贤. 夏商周年代考[J]. 历史研究, 1986(6).
- [40] 王巍. 中国古代国家形成论纲[C]//中原地区文明化进程学术研讨会文集. 北京: 科学出版社, 2006. 王先生没有说明估定商年的依据。
- [41] 王文华. 从大师姑遗址的发掘看二里头四期文化的性质(提要)[C]//二里头遗址与二里头文化研究. 北京: 科学出版社, 2006.
- [42] 同[16].

(责任编辑 李自智)