

创刊号

ISSN 2097 - 4698

CN 50 - 1233/K

大足石刻研究

STUDIES IN DAZU ROCK CARVINGS



2024

季刊
总第1期

1

DAZU SHIKE YANJIU

巴蜀石窟艺术巡礼



观无量寿佛经变相

大足北山第245龕 龕高385、寬260、深120厘米 唐末
罗国家 摄

创刊词

石窟寺是世界古代文明交流互鉴的不朽杰作与伟大见证。从印度到中国，从中亚到东亚，从南亚到东南亚，空谷山间，河畔江边，连缀着一个又一个璀璨的石窟明珠，讲述着一个又一个不朽的石窟传奇。

中国石窟分布广泛、规模宏大、体系完整、脉络清晰、内涵深厚、外延宏阔。以其建筑之奇、雕塑之绝、绘画之美，合奏出了中华文明的浪漫神曲，深刻诠释了中华文明所具有的连续性、创新性、统一性、包容性、和平性等突出特性。它所蕴含的中华民族的审美追求、价值理念和文化精神，映照着中华文明源远流长、融会贯通的历史进程，为我们认识中国文化传统提供了一种独特见证与视角。

党的十八大以来，我们迎着新时代的灿烂阳光，迈着文化自信的坚定步伐，开启了“石窟中国”高质量发展的新征程，镌刻出了“石窟中国”保护利用的时代画卷，勾勒出了“石窟中国”穿越时空的历史坐标；而更多的人，则走进石窟，洞见文明，分享着“石窟中国”的无穷魅力。

在“石窟中国”的长歌里，我们正致力于不断探索石窟保护利用的中国方案。也因此，作为熔铸前沿观点、汇聚多元智识、推动文明互鉴、强化交流合作，不断增强中华文明传播力、影响力的学术平台——《大足石刻研究》应运而生、正式创刊。

《大足石刻研究》将以习近平文化思想为指引，坚守中华文化立场，提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓，推动具有中国特色、中国风格、中国气派的石窟话语和叙事体系的建立；坚持正确的办刊方向和舆论导向，聚焦石窟价值挖掘和保护创新，刊发石窟遗产领域的新理论、新观点、新方法，开展学术创新、学术传播、学术交流、学术积累，推动石窟文化创造性转化、创新性发展。

期望《大足石刻研究》成为我们相互沟通、相互传递、相互感知的纽带和桥梁。期待各位方家不吝赐稿，共同哺育《大足石刻研究》茁壮成长！

《大足石刻研究》编辑部



大足石刻研究

D A Z U S H I K E Y A N J I U

季刊 2024 年 / 第 1 期 / 总第 1 期

编辑委员会

主 任 蒋思维
副主任 熊子华

顾 问 | 按姓氏笔画为序

马家郁 王川平 刘汉龙 刘曙光
李华瑞 杨 泓 宋新潮 单霁翔
顾玉才 郭 旂 郭相颖 黄克忠
温玉成 詹长法 霍 巍

编 委 | 按姓氏笔画为序

王天祥 王金华 仇文岗 方 云
白 彬 白九江 宁 强 刘贤高
米德昉 孙 华 严绍军 李 黎
李崇峰 李裕群 李静杰 何利群
余 杰 张 总 陈卉丽 杭 侃
赵冬梅 姚 军 党燕妮 郭青林
董华锋 蒋 刚 蒋思维 蓝 勇
雷玉华 熊子华 黎方银

主 编 黎方银
副主编 刘贤高 米德昉

编辑部

主 任 米德昉
文字编辑 陈培丽 宋小妹 刘应莎
杨 谦 张瀚文
美术编辑 王茂莎
英文编辑 姚淇淋

Editorial Board

Director JIANG Siwei
Deputy Director XIONG Zihua

Advisory Board Members | in Chinese surname stroke order

MA Jiayu WANG Chuanping LIU Hanlong LIU Shuguang
LI Huarui YANG Hong SONG Xinchao SHAN Jixiang
GU Yucai GUO Zhan GUO Xiangying HUANG Kezhong
WEN Yucheng ZHAN Changfa HUO Wei

Editorial Board Members | in Chinese surname stroke order

WANG Tianxiang WANG Jinhua ZHANG Wengang FANG Yun
BAI Bin BAI Jiujiang NING Qiang LIU Xiangao
MI Defang SUN Hua YAN Shaojun LI Li
LI Chongfeng LI Yuqun LI Jingjie HE Liquan
YU Jie ZHANG Zong CHEN Huili HANG Kan
ZHAO Dongmei YAO Jun DANG Yanni GUO Qinglin
DONG Huafeng JIANG Gang JIANG Siwei LAN Yong
LEI Yuhua XIONG Zihua LI Fangyin

Editor-in-chief LI Fangyin
Associate Editors-in-chief LIU Xiangao MI Defang

Editorial Department

Director MI Defang
Copy Editors CHEN Peili WEI Xiaomei LIU Yingsha
YANG Qian ZHANG Hanwen
Art Editor WANG Maosha
English Editor YAO Qilin

目录

理论与方法

黄克忠	中国石窟的科技保护与新时代要求	01
霍 巍	论中国佛教考古的体系化建设	04
李崇峰	关于石窟寺考古的几个问题	13
雷玉华 范元元	石窟寺保护利用与中华民族共同体学科建设	36

石窟考古

安岳石窟研究院 四川大学考古文博学院

四川安岳烂泥沟摩崖造像调查简报	48
-----------------------	----

巴蜀石窟研究

吕建福	大足宝顶山小佛湾毗卢庵曼荼罗造像试析	58
米德昉	柳本尊史料的整理与研究	77

研究探索

〔意〕魏正中 〔意〕房爱琳 著 赵 蓉 译

“龟兹类型”中心柱窟的独特性及其影响	91
--------------------------	----

石窟保护

王金华 王 奕 冯太彬 刘小雨 阮方红 许枝钰

我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水探查评估与防治技术研究进展	107
------------------------------------	-----

学术动态

孙 华 记录区域摩崖龕像全景 开创石窟考古报告新篇

——《大足石刻全集》读后	114
--------------------	-----



大足石刻研究

STUDIES IN DAZU ROCK CARVINGS

季刊 2024 年 / 第 1 期 / 总第 1 期

CONTENTS

Theory and Method

- HUANG Kezhong, Technological Conservation of Chinese Grottoes and Its Requirements in New Era ... 03
- HUO Wei, On Systematizing Buddhist Archaeology in China 12
- LI Chongfeng, Preliminary Discussion on Cave Temple Archaeology from Three Major Aspects 35
- LEI Yuhua, FAN Yuanyuan, On Conservation and Use of Cave Temples and Disciplinary Construction of
a Community for the Chinese Nation 47

Grotto Archaeology

- Anyue Grottoes Research Institute, School of Archaeology and Museology of Sichuan University,
Brief Report on Archaeological Investigation of Lannigou Cliff Carvings in Anyue, Sichuan 57

Research on Bashu Grottoes

- LYU Jianfu, A Tentative Analysis of Maṇḍala Statues of the Pilu Cave at Xiaofowan of the Baodingshan
Rock Carvings in Dazu 76
- MI Defang, Collation and Research of Liu Benzun's Historical Documents 90

Research and Exploration

- Giuseppe VIGNATO, Alice CASALINI, ZHAO Rong Trans.,
A Failed Transmission? The Case of the Kucha-type Central Pillar Caves 106

Grotto Conservation

- WANG Jinhua, WANG Yi, FENG Taibin, LIU Xiaoyu, RUAN Fanghong, XU Zhiyu,
Research Progress on Detection, Assessment, and Prevention Techniques of Crack Leakage in Cave
Temples from the Humid Regions of Southern China 113

Academic Trends

- SUN Hua, *The Dazu Rock Carvings: A Record of Panorama of Regional Cliff Sculptures Opening
a New Chapter for Archaeological Report of Grottoes* 116

中国石窟的科技保护与新时代要求

黄克忠

(中国文化遗产研究院, 北京 100029)

内容摘要：我国 70 多年的石窟保护历程，既见证了科技进步对石窟保护利用所起到的关键引领作用，也见证了我国石窟保护理论和技术创新能力的大幅提升。石窟保护的复杂性与保存环境的多样性，既需要多学科的参与，更需要系统建立保存物质性和保持文化性的方法和技术，以形成一个综合、系统、多学科的石窟保护理论和技术体系。国家对文物保护科技的重视和“国家文化遗产科技创新中心”等重大科技项目的建设，为实现这一目标提供了可能。

关键词：石窟保护；科技创新；攻关项目；数字技术；合作交流；创新人才

中图分类号：K854.3；N39 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0001-03

《大足石刻研究》杂志的诞生，标志着我国在文化遗产保护领域又多了一个专业学术交流平台。石窟的保护、研究和利用涉及多学科、多专业，在理念上又体现了人文社会科学与自然科学的交叉融合，相信通过《大足石刻研究》这个刊物，能为我国石窟保护研究搭建起有影响力的学术阵地，在文化遗产理论研究和文物保护方面起到引领和指导作用。

在 2021 年国家文物局举办的中阿（中国 - 阿富汗）、中巴（中国 - 巴基斯坦）《关于协同开展“亚洲文化遗产保护行动”的联合声明》签署仪式暨中阿、中巴线上石质文物保护专业人员高级研修班上，我以“中国石窟的科技保护与新时代要求”为题，对我国石窟科技保护现状和发展方向作了介绍。尽管已过去三年，但这个命题至今仍显重要。为此，我结合一些新的思考，再就这个问题谈点个人认识。

近年，国务院办公厅印发的《“十四五”文物保护和科技创新规划》《关于加强石窟寺保护利用工作的指导意见》，以及国家文物局印发的《“十四五”石窟寺保护利用专项规划》等，兼顾当前和长远，目标清晰明确，任务全面系统，内容重点突出，尤其在科研和人才培养方面，做出了科学、合理的计划。我国 70 多年的石窟保护历程，既见证了科技进步对石窟保护利用所起到的关键推动与引领支撑作用，也见证了我国石窟保护理论和技术创新能力的大幅提升。从 20 世纪 80 年代至今，国家重点研发计划、石窟保护领域科技攻关项目的相继开展并取得显著成效便是其明证。如石窟加固工程中检测新方法的研究、云冈石窟石雕风化及保护研究、近景摄影技术在石窟测绘中的应用研究、

石质文物保护关键技术研究、治理乐山大佛的前期研究、影响文物保护单位的环境因素及环境质量标准研究、石窟文物微生物和苔藓病害绿色防治技术研究、石窟岩体稳定性预测与加固技术研究、石窟文物本体风化病害评估系统及保护技术研究、砂岩质石窟岩体裂隙渗流精细探测与防治研究、不可移动文物自然灾害风险评估与应急处置研究等。这些研究项目促进了对石窟文物特性的认知，以及对其价值及科学问题的深入探讨，在理论、技术与实践的推广应用中得到长足进步。

石窟保护的复杂性与保存环境的多样性，使得保护工作的每个环节都需要多学科参与。如岩石学、工程及水文地质学、考古学、建筑学、测绘学、材料学、化学、生物学、计算机学等。还要将自然学科的方法与社会学科的文化背景有机结合，有意识地完善评估与研究方法，充分展现出多学科研究的价值。近年在对石窟本体及环境进行勘测、检测方面已开展了微测深无损检测、便携式X荧光检测、三维激光扫描、声波探测、核物探法、红外热成像、地震波、探地雷达数字模拟测量、岩石细观变形非接触测量、含水率测定微波技术、水盐运移电阻率监测等。在石窟的加固、灌浆、防风化材料方面，每年都有新材料研发成果。已研发出硅酸乙酯、甲基三甲氧基硅烷、有机硅玻璃树脂、无水纳米-微米石灰、醇剂石灰分散体加固剂、草酸钙防风化材料等。由于我们坚持国内外开放合作交流，得到了人才培养的机会并解决了不少瓶颈难题。最典型的案例是敦煌研究院与美国盖蒂保护研究所合作，实现了窟顶流沙的监测与成功控制，开展了第85窟壁画修复、游客承载量研究与小环境控制等大量科技创新项目，并培养出高质量的专业人才。敦煌研究院保护研究所的业务人员已经发展到150多人，而且能支援多省市的文物保护修复工作。文物部门与意大利、德国、日本等国的合作交流，相继培养了大批骨干人才，取得了丰硕科技成果。目前国家文物局的科研基地已发展到40家，各类工作站150个，可以说文化遗产保护科技体系已经初步形成。

现代科技的迅猛发展，扩大了我们获取更多信息的范围和种类，提高了提取信息和分析问题的能力。如何更系统深入地建立起保存物质性和保持文化性的方法和技术，微观与宏观研究相结合，形成一个综合、系统、多学科的石窟保护理论和技术体系，是我们正在努力的方向。以数字技术为例，它正在成为全球范围内遗产保护工作的标准工具，它赋予组织和个人更多能力和机会学习石窟相关的认知并参与保护全过程。它不仅是促进石窟保护可持续发展的重要动力，也给展示服务带来重大机遇。2016年“数字敦煌”资源库上线，实现30个洞窟高清图像和全景漫游全球共享；2022年又上线“数字敦煌开放素材库”，将数字技术成果更多服务于公众。2020年1:1复制的云冈第12窟3D打印洞窟对公众展示；龙门石窟则采用3D复原与打印技术，实现了“文昭皇后礼佛图”为代表的流散文物“身首合一”数字复原，开辟了新时代流散文物数字化回归新路径。但是文物数字化技术标准体系尚未完备，文物资源高效数字化技术亟待完善和推广，文物数字资源的共享和利用机制尚不清晰。

在AI技术应用方面，联想集团在应县木塔以AI与AR技术辅导勘察，利用大模型进行专业训练，在古建人才培养、木塔研究传承等方面展开创新探索。这也是石窟保护领域大有前途的创新方向，已看到应用于碑文的研究。期望能在不长的时间内，AI技术在石窟岩体结构稳定性、监测及检测技术、石雕风化产物的定性定量分析、保护材料自动化研究、石窟展示利用等方面，不断出现创新性成果。

今后，对石窟科技保护有重要影响的项目将会越来越多。如建设国家文化遗产科技创新中心，

是国务院“十四五”规划任务中的重大工程。其主要功能包括：利用大实验室内的模型实验，从科学的角度回答类似于应县木塔千年不倒之谜和如何再立千年的问题，在大量不同类型建筑模型的耦合场破坏性试验数据累积的基础上构建中国传统建筑理论，系统论证中国传统建筑在世界建筑文明坐标中的学术地位，进而积极争取国际建筑领域学术话语权；建设文物科技鉴定中心，打造可移动文物鉴定的“最高法院”，破解馆藏、征集文物乱象难题；建设中国世界文化遗产监测总平台 and 文化遗产防灾减灾应急指挥平台，做好国务院和国家文物局政务服务；打造与高校、科研机构共享共建的联合实验平台，强化文物领域合作，从而推动中国文化遗产保护事业的高质量发展；建设全国文物信息总数据库，保障国家文化基因安全；研发文化遗产保护关键技术、新型修复材料和工艺，取得专利技术，突破西方技术封锁；创建中国文化遗产保护成果展览展示平台和文化遗产保护理论交流平台，满足人民群众文化需求，服务元首外交和学术交流活动，发挥文化遗产外交作用。相信由中国文化遗产研究院承建的科创中心，建成后将会优化布局和资源配置，提高科研支撑能力和水平；推动科研资源共享共用，开展具有长远意义的科技创新研究；增加对基础研究的投入，加强产学研融合，创新人才的培养模式；培养具有国际视野和竞争力的科技创新人才，提升我国在国际组织中的话语权和影响力；并能推动绿色、低碳、环保等技术与文物保护工程结合，实现在可持续发展保护环境方面的技术创新。

总之，我们遇到前所未有的好时期，相信文物工作者能在实践创新中，走上科学保护的大道，并向着文物科技强国的目标而不懈努力。

（责任编辑：杨 谦）

Technological Conservation of Chinese Grottoes and Its Requirements in New Era

HUANG Kezhong

(Chinese Academy of Cultural Heritage, Beijing 100029)

Abstract: The more than 70-year history of grottoes conservation in China has witnessed the pivotal role of technological advancements in guiding the preservation and utilization of these sites, which has fundamentally enhanced our theoretical and technical innovation capabilities in the field of grottoes protection. The complexity of grottoes protection and the diversity of environment requires not only the involvement of multiple disciplines, but also the systematic establishment of methods and techniques for preserving materiality and maintaining culture, so as to form a comprehensive, systematic and multidisciplinary theoretical and technical system of grottoes protection. The importance that the government places on the protection technology of the cultural relics and the implementation of major science and technology projects, such as the “National Science and Technology Innovation Center for Cultural Heritage”, makes it possible to achieve this goal.

Key words: grotto conservation; sci-tech innovation; key project; digital technology; cooperation and exchange; innovative talent

论中国佛教考古的体系化建设

霍 巍

(四川大学 考古文博学院, 四川 成都 610065)

内容摘要：佛教考古是中国考古学的分支“宗教考古”的重要组成部分。佛教考古学的体系化建设有三个主要方面，其一是建设系统、全面的佛教考古体系和中国佛教考古的理论与方法；其二是建设中国佛教考古的区系类型；其三是建设中国佛教考古多学科交叉融合的学科分支。中国考古学经历了百年发展，在增强文化自信、建设新时代中华民族现代文明的进程中，适时地回顾和展望中国佛教考古所取得的成绩及其未来发展的方向，对建设具有中国特色、中国风格、中国气派的考古学具有十分重要的意义。

关键词：中国考古学；宗教考古；佛教考古

中图分类号：K878.6；K879.2 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0004-09

中国考古学从西方传入已经具有百年历程。回顾中国考古学所取得的进步和发展，令人无比振奋。作为中国考古学的一个重要分支，“宗教考古”也随着中国考古学的不断成长，从无到有，从小到大，内容不断丰富，在中国历史时期考古中显示出强大的生命力和成长力。佛教考古是“宗教考古”领域中具有领先地位的学科分支，在中国考古学的学科体系中地位显著。那么，什么是“佛教考古”？它的内涵包括或应当包括哪些方面？现状和未来发展又应当如何去客观评估与展望？这些问题，就是本文试图探讨的内容。

一 建设中国佛教考古体系的思考

佛教是外来宗教，传入中国的时间学术界一般认为大约是在公元 1 世纪。按照目前大多数学者的意见，大约也是在公元 1 世纪，佛像开始被创造出来并首先流行于古代印度。随后，佛像、佛寺随着佛教向四方扩散，传入了中国。佛教传入中国的路线，有所谓“北传”和“南传”两条主要路径，其中“北传”的一支和汉代凿通的“陆上丝绸之路”有密切关系，时代也相对较早，所以，在中国新疆、西北地区留下一批早期的佛教石窟寺遗迹和佛寺、佛像等其他遗存。19 世纪末、20 世纪初，由于西方帝国主义竞相侵略中国，西方学者对中国新疆、西域地区的文化侵略和掠夺，很多都涉及这类遗存。

作者简介：霍巍（1957—），男，四川大学杰出教授，主要从事西南考古、西藏考古、汉唐考古研究。

从某种意义而言,中国的佛教考古最初就是在这样的历史背景刺激下产生的,也正因为如此,长期以来国内学术界存在着一个认识上的误区,即将佛教考古等同于石窟寺考古。

事实上,早在1982年,著名考古学家、北京大学宿白教授就曾经指出:

中国佛教考古学主要应包括下列三项:1)最重要的一项是石窟寺遗迹;2)其次是一般寺院遗迹,这项数量虽然多,但9世纪以前的或是已发掘的古寺院遗址却很少,其重要性远不如第一项;3)传世的零散佛教遗物,这一项以零散的佛教造像和佛经数量较多,前者收藏分散,国内的收藏大部分还没有整理,更没有系统研究,现在不便仓促介绍,后者又应属于古文献范围……这样,中国佛教考古的主要内容虽说包括三项,但现在只能着重第一项。^{〔1〕}

很显然,按照宿白先生的设想,针对遗迹和遗物的中国佛教考古主要应当包括上述三项内容,只不过限于当时的历史条件,在一定的历史阶段还只能着重于其中的石窟寺遗迹,但这绝不等于说中国的佛教考古就是专指石窟寺遗迹考古。

以宿白先生自身的研究实践来看,他留给后世的几部有关中国佛教考古的重要著作:《中国石窟寺研究》(北京:文物出版社,1996年)、《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》(北京:文物出版社,2010年)、《藏传佛教寺院考古》(北京:文物出版社,1996年),其主要内容固然以石窟寺考古为重点,但绝非限于石窟寺一项,他对中国早期佛像以及除石窟寺以外的其他早期佛教遗迹,也有过相当的关注。

举例来说,他曾专门撰写过关于四川汉代钱树佛像、汉代崖墓中出土的钱树塑座上佛像的学术论文,对其来源和历史背景进行了深入的探讨,认为这类“摇钱树座”上的佛像,和长江中下游那种带有佛像的“魂瓶”在用意上相似,都和当时社会上流行的神仙形象类似,“也就是说,这时四川的佛教和我国其他地点的佛教相同,都是和黄老神仙分不清的”^{〔2〕}。

他还特别注意到,长江中下游早期的佛教遗迹,有两个系统,一个是从北方地区南下的中国系统,一个是从印度支那方面传来的南海系统。在长江中游武昌莲溪寺发现一座公元262年墓,从中出土了一件有阴刻佛像的鎏金铜带饰,这尊佛像有肉髻、项光,袒上身,饰披帛,足踏莲台,腰部微左曲,立式不端正。由此他推测:“这样的佛像与当时中原地区出现的形态、衣饰以及端正的坐式很不相同,却与印度支那南端金瓯角1—2世纪的奥高遗址所出的小铜佛有相似处。因此,我们估计它可能是从南海方面传来的形制,这种形制的佛像,目前只此一例。”^{〔3〕}稍晚于这个例子,在长江下游和中游还都发现饰有佛像的铜镜、堆饰佛像的青瓷魂瓶等器物,他认为:“这些佛像与带饰者不同,而与北方系统的佛像接近。……接近中原系统的佛像数量多,形制发展清楚,说明长江中下游南海系统的影响不大。”^{〔4〕}他的这些提示,对于我们今天认识中国南方长江下中游地区早期佛像的“南海系统”问题,也仍然具有重要的启发意义。

南北朝时期的佛教遗存除了石窟寺之外,宿白先生也非常重视其他类别佛教遗存的研究。如他对四川成都地区出土的南朝造像就曾高度关注,指出:“四川成都万佛寺曾多次发现宋、梁佛教石刻,

〔1〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,前言,北京:文物出版社,2010年。

〔2〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,北京:文物出版社,2010年,第23页。

〔3〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,北京:文物出版社,2010年,第20页。

〔4〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,北京:文物出版社,2010年,第20-21页。

茂汶也曾发现萧齐造像。这些石刻在内容、组合方面虽与洛阳地区窟龕不尽相同，但造像服饰的变化，衣纹从繁缛向简练发展，造型由浑朴趋向秀雅，以及组像布局多变化等，都与洛阳地区情况类似。”^{〔1〕}近年来南朝造像在成都的宽窄巷子、商业街等地多有出土，对这类单体的石刻造像研究也为这一问题的深入探讨提供了更为丰富的资料。

再如，对于佛教寺院遗存的研究，除了汉地北魏永宁寺遗址之外，宿白先生还曾经关注到我国其他地区不同时代、不同类型的佛寺遗存。例如，他曾多次亲赴青藏高原对西藏各地现存的地面佛寺进行了实地考察，在大量利用汉藏文献加以佐证之后，首次采用考古学的研究方法对其进行了分期、分区和排年的工作，被誉为是“西藏历史考古的奠基之作”^{〔2〕}，对后来西藏历史时期考古中的藏传佛教寺院考古，在理论和方法上都提供了重要的指导作用。

此外，对于各地发现的佛教典籍，除传世文献之外，还有不少是考古出土的材料，例如敦煌写卷、各地佛塔出土佛经、各地发现的经幢、佛籍刻石等等，宿白先生也曾给予了高度关注和研究。他曾经对新疆地区佛教遗迹和佛教经录之间的关系说过这样一段话：“新疆地区佛教情况，对我们佛教史来讲，是一个很重要、具有关键性的地点，那里的佛教遗迹也比较多而且复杂，恢复新疆佛教的历史，这批经录是很重要的资料。只有把新疆遗迹和经录资料结合起来，才能写出较好的新疆（地区的）佛教史来……新疆如此，河西地区的佛教史亦然。”^{〔3〕}

我之所以要特别举出宿白先生做过的这些研究例证，就是想要说明，作为中国佛教考古的开拓者和奠基者之一，宿白先生对于中国佛教考古的体系化建设实际上不仅有过明确的表述，而且还身体力行，为我们作出了杰出的表率。上文中他对于新疆地区、河西地区佛教史的复原和书写，深刻表述了他对中国佛教考古的最终设定，那就是要利用考古和文献（经录）两方面的材料去复原和书写一个地区的佛教史。推而广之，中国佛教考古的目标，同样是要运用佛教考古的资料，广泛结合文献史料（其中包含大量佛教史籍），去认识佛教这一外来宗教在中国古代传播、影响、发展、变化，并最终实现“中国化”的历史过程，写出一部较好的佛教史来。很显然，要达成这个目标，如果我们不从系统化、体系化的宏观视野来思考什么是佛教考古，什么是具有中国特色的中国佛教考古，而仅仅停留在现阶段以石窟寺考古来涵括、覆盖佛教考古的内涵与外延这样的认识水平上，就很难放眼未来，开拓出中国佛教考古的新局面。

它山之石，可以攻玉。下面我再举一个海外的例子来说明佛教考古的体系化问题。我曾在20世纪后半叶数度到日本访学，对日本的佛教考古有所关注。当时留给我的一个深刻的印象就在于日本学者对于佛教考古的认识与理解具有体系化的特征。我曾阅读过日本学者石田茂作编著的一部多卷本《佛教考古学论考》，其第一卷为《寺院编》、第二卷为《佛像编》、第三卷为《经典编》、第四卷为《佛塔编》、第五卷为《佛具编》、第六卷为《杂集编》^{〔4〕}。这个体例与前文宿白先生所强调的佛教考古，主要内容可谓大同小异，所以对“佛教考古”这个概念的认知，虽然在流行佛教的各国还有不同的具体情况（如日本就没有如同中国这样丰富的石窟寺遗存，所以在这里没有《石窟编》，但

〔1〕宿白：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年，第174页。

〔2〕罗焯：《西藏历史考古学的奠基之作——读宿白先生〈藏传佛教寺院考古〉》，《文物》1998年第7期。

〔3〕宿白：《汉文佛籍目录》，北京：文物出版社，2009年，第58页。

〔4〕石田茂作：『佛教考古學論攷』，京都：思文閣出版，1978年。

日本学者水野清一、长广敏雄等人对中国云冈石窟的研究，其深度和广度都值得称道），但总体而言是有国际共识的。中国学术界实际上在对我国境内所存佛教遗存的综合研究中，也早就涉及不可移动的佛教遗迹和可移动的佛教文物两大类，为建立具有中国特色的佛教考古体系打下了良好的基础。所以，我们要根据中国的实际情况，逐步建立既符合国际学术标准又具有中国特色的佛教考古学术体系、学科体系和话语体系。

就研究内容而言，建设中国的佛教考古体系，可以考虑在宿白先生提出的石窟寺、寺院遗迹、佛教遗物这三大主要内容之下，再分设佛像、佛教法器（佛具）、佛塔、佛画、葬具（舍利容器、金棺银椁等）、佛教“圣迹”（如佛足印）、出土佛籍等不同的研究分支；就理论与方法而言，要充分利用我国古籍文献遗产极其丰富的这一特点，将考古遗存、文献研究和自然科学技术手段紧密结合，围绕佛教史和中国史的重大、基础、前沿性问题开展综合研究，走出一条具有中国特色、中国风格、中国气派，同时又可以与国际学术界开展交流、对话的佛教考古新路径。

二 努力建立中国佛教考古的区系类型

考古学文化的区系类型研究，曾为中国史前考古奠定了坚实的基础，也成为考古学研究中重要的理论和方法。但是，如何在佛教考古这一特殊的研究领域运用这一理论和方法进行科学实践，逐步建立起中国佛教考古的区系类型，还是一个需要我们认真探讨的问题，这也是建立和形成中国佛教考古体系最重要的核心环节。

仍以中国佛教考古中资料最为丰富、研究基础最为坚实的石窟寺考古为例。过去宿白先生曾根据多年的资料积累与科学认识，依据洞窟形制和主要造像的差异，将中国的石窟寺分为四大地区，即新疆地区、中原北方地区、南方地区和西藏地区。这四个分区几乎覆盖了中国现有石窟寺的分布范围，与中国的自然地理与行政地理区划之间也有紧密的联系。其中，新疆地区可细分为三区：古龟兹区、古焉耆区、古高昌区；中原北方地区可细分为四区：河西区、甘宁黄河以东区、陕西区、晋豫及其以东区；南方地区和西藏地区当时未作进一步分区^{〔1〕}。

随着石窟寺考古调查与研究的不断开展，现在看来，上述分区仍然是合理的，但似乎还可作更为细致、深入的工作。南方地区似可细分为长江下游和长江上游两区。长江下游南朝时期开凿于5—6世纪的摩崖龕像，如南京栖霞山龕像、新昌剡溪大佛以及杭州西湖沿岸10—14世纪以来的具有强烈藏传佛教密教造像特点的龕像等均各具特色。长江上游以川渝地区为中心，又形成了一个区域性的石窟寺文化中心。首先，川北地区可细分成一个小区，分布有南北朝至隋唐时期较早的石窟，如广元皇泽寺和千佛崖，这个区域和中原北方石窟如陕西陇右地区等关系密切，多见中原地区常见的塔庙窟。其次，川中、川东和川南地区似乎又可自成为一个小区，此区内以重庆大足石刻、四川巴中石窟和安岳石窟等为代表，多为9—13世纪的龕窟，在题材上的变化很显著，也很有地域特色（我们在下文中再讨论这个问题）。成都地区虽然目前未见8世纪以前的石窟，但却发现了较多的6世纪南朝时期的单体石雕像，从这些石雕像上铭刻的发愿文来看，可能是专门供奉在佛寺中的造像，其

〔1〕宿白：《中国石窟寺考古》，宿白《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年，第17—18页。

中一些题材也和当时长江下游地区的南朝造像有着十分密切的关系。成都地区的南朝造像随着近年考古调查和发掘工作的开展,发现和分布的区域也扩展到川西岷江上游、川北广元、重庆等地,似乎也可以以成都平原为中心,再细分成一个小区^[1]。

西藏地区的石窟寺和佛教寺院、佛塔遗存之间有着密切的相互关联,从目前已知的考古材料来看,至少可以再细分为藏中区、藏东区、藏西区(阿里地区)三个小区。藏中区发现过迄今为止西藏石窟寺年代最早的8—9世纪唐朝吐蕃时代拉萨查拉路甫石窟,这是带有中心柱的塔庙窟,宿白先生“怀疑它的来源或许与党项接壤的河西石窟有某种关联”^[2]。后来的西藏文物普查中,也曾在山南、日喀则等地发现过与之类似的中心柱窟,但年代已经晚至西藏佛教的后弘期,约为13世纪以后的遗存,可见来自中原地区佛教文化的影响一直延续^[3]。

藏东区以西藏昌都、青海玉树、甘南扁都口、四川石渠等地为中心,发现了多处公元8—9世纪唐代吐蕃时期的摩崖造像,题材多见大日如来与八大菩萨。这些地处汉藏交界地带、青藏高原东麓的石刻造像,常常刻有吐蕃供养人的形象,其中地位最高者为唐代吐蕃王朝赞普(国王),与敦煌等地石窟壁画中的吐蕃赞普像具有同样的时代风格。与造像同时发现的往往还有汉、藏两种文字的发愿文题刻。这是汉藏佛教艺术交流的结晶,与藏东地区的地理区位密切相关^[4]。

藏西区(阿里地区)自20世纪90年代以来,发现了以阿里札达县境内皮央·东嘎石窟为代表的石窟群。据不完全统计,在札达县、日土县、普兰县等地已发现石窟近百座。这里的石窟在开凿方式、彩绘壁画、彩塑佛像等艺术手法上与新疆、敦煌地区的石窟相似,但在题材上则多为公元10—17世纪的藏传佛教造像,多见各种曼荼罗、金刚界五方佛以及密教护法神像,极大地丰富了唐以后石窟寺的艺术门类,和邻近的克什米尔、印度、尼泊尔的佛教艺术也有明显的相互交流与影响^[5]。

作为佛教考古的区系类型,还可进一步关注上述各区内部、各区之间基于考古学年代基础之上的相互关系和影响等问题。目前,中原北方地区石窟的分区和分期基础较为扎实,对各期石窟形制、造像题材、工艺技法等情况已经有了较为清晰的认识^[6]。但对其他地区而言,由于考古材料和主观认识的局限性,远远未能得出基本性的框架体系,还有待于作更为深入、细致的研究。

例如成都地区的佛教造像,不仅可以观察到其与长江下游南朝造像之间的联系,还可以观察到其与凉州地区早期佛教造像之间的关系。早年宿白先生就十分敏锐地注意到,成都北面茂县出土有齐永明元年(483)的无量寿佛、弥勒佛共刻一石的造像,而茂县溯岷江而上,可由此过松潘、若尔盖,越岷山,过黄河,到达黄河上游的西宁、张掖,这条线路是5、6世纪南朝通往西域的交通线。炳灵寺第169窟有420年纪年铭的一佛二菩萨组像,据榜题知道主佛是无量寿佛;在它的旁边有另一尊站立的菩萨像,榜题是弥勒菩萨;而在它们的下方,有时间相近的释迦多宝像、维摩文殊像和七佛

[1] 霍巍、罗进勇:《岷江上游新出南朝石刻造像及其相关问题》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2001年第5期。

[2] 宿白:《记西藏拉萨札拉鲁甫石窟寺》,宿白《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996年,第311—312页。

[3] 索朗旺堆主编:《错那、隆子、加查、曲松县文物志》,拉萨:西藏人民出版社,1993年,第208—216页。

[4] 霍巍:《青藏高原东麓吐蕃时期佛教摩崖造像的发现与研究》,《考古学报》2011年第3期。

[5] 西藏自治区文物管理委员会编:《西藏佛教寺院壁画艺术》,成都:四川人民出版社,1994年;霍巍:《近年来西藏西部佛教石窟美术考古的发现与研究》,中国考古学会编《中国考古学会第十次年会论文集》,北京:文物出版社,2008年,第171—184页。

[6] 如宿白在其所著《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》一书中,将北方地区石窟划分为五个阶段;在其另一部著作《中国石窟寺研究》一书中,又将中原北方地区石窟的发展演变划分为四大期,均反映和代表了目前中国考古学界对此的基本认识。

像。“这些题材，都是目前所知我国最早的无量寿、弥勒菩萨、释迦多宝、维摩文殊、七佛图像，它们和后来北方地区出现的同样题材的造像不同，也不见有新疆地区的影响。……因此，我们怀疑炳灵寺这些最早期的佛教造像，很可能与南方地区有关，如与南方有关，那就是经由四川成都、茂县北上的路线传来的了。成都万佛寺出土不少6世纪前期的释迦、观音石雕像，这些雕像的组合、装饰和技法都与当时长江下游接近，这种情况，即使到了553年四川归属西魏、北周即北方地区的政权之后作法亦然。”^{〔1〕}这样宏阔的观察视野，对于我们认识古代凉州地区、长江上游的益州地区、长江中游的荆州地区和长江下游的建康地区在整个南北朝时期佛教文化之间的交流互动，进一步廓清各区域内部佛教文化之间的传承、影响、借鉴、创新等诸多问题，意义十分深远。笔者近年来提出成都南朝造像存在着“齐梁之变”的历史转折期，应当充分注意南朝早期来自凉州的影响，以区别梁武帝建梁之后长江下游强势影响成都地区梁代造像风格的变化问题^{〔2〕}。还有学者提出，由于益州处于交通要道，受到建康、西北、西域乃至长安的影响，成都地区的南朝造像不是建康南朝造像的“替代品”，而应从更为广阔的时空范围来考察其源流演变^{〔3〕}。实际上，这些观点都是在宿白先生所提出的问题上，试图进一步对石窟考古区系类型展开纵深性地研讨。从这个例子笔者试图说明，佛教考古区系类型的划分，不同于新石器时代基于陶器群的器型组合、变化作出的研判，而是既要注意佛教遗存本体的变化特征，还要结合区域历史、佛教史的演变，方能作出较为符合历史背景的考古学研究结论。

再如重庆大足石刻，是在中原北方石窟走向衰落之际，在中国西南地区出现的又一个唐宋时代的佛教艺术中心。自大足石刻发现以来，已经积累了大量的研究成果^{〔4〕}。当年宿白先生指出：“那里大幅经变一直延续到12世纪，这时的密教题材也杂有藏传佛教的影响，这些都与敦煌有相似处，但强调报应场面，孝悌内容以及发展一般生活场景，则又是这里的地方特色。”^{〔5〕}这里实际上点出了大足石刻总体性特征的几个主要方面：

一是大幅的经变一直延续。这表明从南北朝到隋唐以来依据各种佛教经典所绘制的经变图像，在大足石刻仍然得到了充分的发展。人们对于“佛国世界”的想象和追求热情不减，其背后的宗教史和“人间史”背景很值得作进一步的剖析；这些经变都自成体系、各有渊源，和中原北方、敦煌西域等地石窟之间的流变关系还可加以关注；绘制这些经变的佛教宗派、经典与信众之间的关系也值得进一步探讨。

二是密教题材的大量出现。虽然学术界对于大足石刻的宝顶山是否为一处密宗“坛场”（即曼荼罗）还有不同的意见，但大量密教题材的涌现，却是不争之事实。从时代上看，此时正是印度后期密教传入中土之后，经唐代的发展传播，开始逐渐与敦煌、西夏、中原北方辽、宋以及西南的南诏、大理等地的佛教发生更为深入的交流、融通的时期。而成都地区早在唐、五代时期，也已经成为以净众寺、大慈寺等为中心的西南显、密二教相互融通之重镇，并在与唐代吐蕃佛教的相互交流过程中发挥了重要作用，成为当时汉藏佛教文化相互联系的“桥头堡”。在这样的时空背景之下，大足石

〔1〕宿白：《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》，北京：文物出版社，2010年，第23页。

〔2〕霍巍：《齐梁之变：成都南朝纪年造像风格与范式源流》，《考古学报》2018年第3期。

〔3〕刘人铭：《四川南朝造像所见佛教艺术的互动与交流》，四川大学博士学位论文，2024年。

〔4〕大足石刻研究院编：《大足石刻志》，重庆：重庆出版社，2022年，第695-811页。

〔5〕宿白：《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》，北京：文物出版社，2010年，第24页。

刻密教色彩的浓厚，是不难理解的。只是我们还需要进一步对当时川东地区的“柳赵教派”作更为深入的研究，从而用更具说服力的材料来探讨这个教派是如何对密教的思想、经典、仪轨、艺术等进行吸收、改造，并最终通过大足石刻在总体布局、题材选择以及形象塑造等方面加以具体体现的。

三是在因果报应、孝悌仁爱和世俗生活场景方面，大足石刻充分展现出儒、释、道“三教合一”的时代特征，对此学术界的认知高度一致。这种“三教合一”和“世俗化”的总体面貌，虽然反映在大足石刻中可以视其为石刻艺术的“地方性特色”，但笔者认为，这恰恰也反映出唐宋之际社会思想文化发生巨大历史性变革的时代潮流，学术界早已从宋代新儒学——理学的兴起，及其对社会各阶层所产生的重大影响，来思考中华文明的历史走向。大足石刻正是通过艺术的展现，让人们去体会和感悟这种时代大潮的点点浪花，因此，如何将大足石刻纳入到中国佛教考古的总体体系当中，去发掘其文化内涵和历史价值，在更为宏阔的时空视野下阐释其起源、流变与发展，都需要进一步展开研究。

还需要认识到，与西域、新疆、敦煌等地相比，大足、云冈等地的佛教石窟研究，最大的“瓶颈”制约在于文献史料的匮乏。尤其是“敦煌学”的形成，在很大程度上是由于敦煌藏经洞出土的大量写本文献与佛教石窟形成高度的关联性，使得科学研究在内涵和形式上都有了重大的拓展。加之敦煌文书中还有数量不菲的“胡语”文书和世俗文书，国际学术界的参与度也很高，从而形成了长期以来具有国际化标准的研究范式和学术氛围，这都在一定程度上促进了“敦煌学”的成长发展。展望未来的大足石刻研究，窃以为应当突破“就石刻论石刻”的局限，从更为纵深和广阔的维度上去发掘相关史料，逐渐积累起如同“敦煌学”一样深厚的学术积淀，方可望有较大的建树。

综上所述，只有通过对一些关键性、基础性问题的深化认识，我们才有可能真正逐步建立起中国佛教考古的区系类型，也才有可能在建立体系化的中国佛教考古中迈出关键性的一步。

三 促进佛教考古的多学科交叉融合

陈寅恪先生说过：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。”^{〔1〕} 21世纪的中国佛教考古学，也正在面临一个“百年未有之大变局”。以习近平同志为核心的党中央高度重视考古学和文化遗产事业的发展，将其提高到弘扬、继承、发展中华优秀传统文化，增强全民族文化自信，建设新时代中华民族现代文明的历史使命来加以认识，并采取了一系列重大的举措加以落实，这也为中国佛教考古学的体系建设提供了前所未有的发展机遇。

中国佛教考古的体系建设应是一个系统工程，其中包括田野考古（调查、发掘、记录、整理、研究等各个环节）、文物保护、阐释利用、公众宣传等“全域考古”“大考古”的概念在内。限于篇幅，本文仅着重对佛教考古中的多学科交叉融合问题略抒浅见。

（一）佛教考古中的科技考古

当前，科技考古在考古学领域中的运用可以说是方兴未艾，正在深入到考古学的各个研究分支。佛教考古中对于科技考古方法和手段的利用也渐趋发展，形成特色。例如，在观测和记录手段上，

〔1〕陈寅恪：《陈垣敦煌劫余录序》，陈寅恪《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第266页。

考古学者对于 GPS、GIS 系统的掌握运用,以及数字化测绘成像等各种方法运用于石窟寺测绘成像、成图,都已经取得了长足的进步。诸如“数字敦煌”和石窟寺虚拟技术运用等方法已经日渐成熟。浙江大学团队对西藏阿里托林寺红殿壁画的高清扫描成像,为学术界提供了前所未有高清图像资料。这样的例子不胜列举,标志着科技考古方法在佛教考古领域大有可为。除了文物保护之外,日本学者曾经运用金属成分检测分析的手段和方法,对佛寺中所藏佛教法器(佛具)的“响铜”问题进行过探讨,提出佛教法器生产的“专门化”进程,很有启发意义。重庆大足石刻千手观音像的修复成功,也运用了许多科技考古的手段和方法。

(二) 佛教考古与建筑工程技术学

近年来一个新的发展趋势,是运用建筑工程技术学的理论与方法,对石窟寺开凿营建的全过程加以研究。这套方法具体涉及地理环境的观察、石窟场地的选择、如何斩山、如何凿窟、如何分段和分区雕刻佛像等全过程的考察,成为佛教石窟寺考古中新的研究领域。如学者们通过对云冈石窟开凿过程的工程技术学观察,和既往主要依据石窟本体以及文献史料得出的认识相互比照,也提出了不少有价值的新观点。

此外,中国学者对于佛教石窟寺考古中窟前遗迹的田野调查与发掘工作,也是将田野考古和建筑工程技术两方面的线索加以综合,对石窟寺曾经有过的“生命史”进行复原研究,成绩卓然。这项工作可以追溯到 1962 年,敦煌文物研究所的考古工作者在对莫高窟遗址全部崖面的加固工程中,同时进行了从南部第 108 窟到北部第 21 窟长达 380 米的窟前遗址的考古发掘(东西宽 6—15 米),清理出五代迄元时的建筑遗址 20 多处^{〔1〕}。宿白先生据此认为:“这些建筑遗址上原来的建筑物,绝大部分是和五代迄元新凿或重修的洞窟连成一体,并作为洞窟前室的。”^{〔2〕}他进而指出:“1974 年大规模的云冈石窟加固工作开始,同时也进行了一系列的窟前遗址的清理,基本上解决了崖面建筑遗迹与窟前遗址的关系问题。”^{〔3〕}近年来云冈考古在前人的基础上又展开了系统性的工作,获得丰硕成果。这些成绩的取得本身就是佛教考古与建筑工程技术之间相互配合、支持的结果。

(三) 佛教考古与其他人文社会科学

佛教考古是中国考古学中“宗教考古”的重要分支学科,本身属于人文社会科学领域。但是,佛教考古和其他人文社会科学之间的交叉融合,却十分重要。首先,佛教考古和佛教史,绝不能成为“两张皮”,做考古的不懂得佛教史,不能掌握佛教史最基本的典籍,很难将佛教考古做好;反之亦然,如果做佛教史的完全不用佛教考古资料,也难以写出一部如同宿白先生希望的“较好的”佛教史。而佛教史又和中国史、外国史(如印度史、中亚史、南亚史等)密不可分,这就需要我们的研究者既要有中国史的眼光,还要有外国史的常识。

佛教考古既然是“宗教考古”的分支,除了需要我们掌握宗教史的基础理论和方法之外,在古代中国的语境之下,还需要对其他宗教——尤其是在佛教传入和影响中国甚为重要的南北朝至隋唐宋元时期的拜火教、景教、伊斯兰教等所谓“三夷教”流行的情况有一定了解,对于中国本土的道教、

〔1〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,北京:文物出版社,2010年,第5页。

〔2〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,北京:文物出版社,2010年,第5页。

〔3〕宿白:《中国佛教石窟寺遗迹——3至8世纪中国佛教考古学》,北京:文物出版社,2010年,第5页。

儒家思想更应该较为熟悉，这样才能将佛教考古始终放置在广阔的历史背景之下去观察其流变，探索其发展脉络，认识佛教与其他宗教之间的相互交流和影响。

中国的佛教考古不仅涉及汉地佛教遗存，还涉及祖国大地上其他各民族地区的佛教遗存，如流行于西藏和相关地区（如四川、云南、内蒙古、甘肃等地）的藏传佛教，流行于今云南、广西等少数民族地区的南传佛教等，这就需要和民族学、历史学、语言学等学科之间实现更为紧密的联系。尤其是藏传佛教，以往和汉传佛教之间的关系一直被国际学术界高度关注，今天也仍然有所谓“汉藏佛教”的提法，这充分显示出藏传佛教并非如同某些西方学者宣扬的那样，是印度佛教的简单“翻版”，而是和汉地佛教经历了长久的交流融通后，成功实现了“本土化”的中国佛教的重要组成部分。对此，我们还需要下很大的功夫，来学习和理解藏传佛教和藏传佛教考古。前文提到宿白先生的《藏传佛教寺院考古》就堪称这个领域的奠基之作。

四 结语

中国考古学的百年光辉历程证明，考古学在中国不仅有着深厚的文化土壤，更有着丰富的历史积淀，由此所展示出的中华文明的精神标识不仅丰富多彩，而且博大精深。其中的佛教考古，是中国历史时期考古的重要组成部分。在祖国大地上遗留下来的诸如敦煌、云冈、龙门、大足等这些举世瞩目的佛教艺术宝库，以及永宁寺、法门寺、大昭寺等无数的佛教寺院遗存，不仅是中国文化遗产中的璀璨瑰宝，更是佛教考古的学术宝藏。中国的佛教考古已经取得了丰硕的成果，更有着远大的发展前景，建立中国佛教考古的体系是时代赋予中国考古学者的伟大历史使命，让我们为之而不懈努力。

（责任编辑：陈培丽）

On Systematizing Buddhist Archaeology in China

HUO Wei

(School of Archaeology and Museology, Sichuan University, Chengdu 610065, Sichuan)

Abstract: As essential part of the religious branch of archaeology in China, Buddhist archaeology confronts three challenges in the course of systematization. The first one is to gradually build up Buddhist archaeology as a discipline with complete disciplinary, academic and discourse systems both to international standard and with Chinese characteristics. The second is to establish the typological system of cultural areas for Buddhist archaeology. The third is to nurture subdisciplines of Buddhist archaeology as an interdisciplinary science. After the century-long development, the Chinese archaeology from time to time requires an retrospect of what Buddhist archaeology has already achieved until now and an outlook of where it will go in the future. In the course of bolstering cultural self-confidence and developing a modern Chinese civilization for a new era, this must be of great significance for developing archaeology with Chinese features, style and ethos.

Key words: Chinese archaeology; religious archaeology; Buddhist archaeology

(Translated by YAO Qilin)

关于石窟寺考古的几个问题

李崇峰

(北京大学 考古文博学院, 北京 100871)

内容摘要：石窟寺考古是中国考古学不可或缺的重要分支学科。2021 年 8 月，国家文物局发布《中国石窟寺考古中长期计划（2021—2035 年）》，标志着我国石窟寺考古研究工作进入到了一个新的阶段。本文从佛教考古学、石窟寺考古和未来考古工作三个大的方面，对佛教考古学的内涵、对象、方法，石窟寺考古的正规记录、崖面遗迹与窟前遗址的清理、考古报告的编写，以及在实践层面需要注意和解决的问题等作了初步探讨，希冀能对当前和今后我国石窟寺考古工作有所裨益。

关键词：考古学；佛教考古；石窟寺考古；考古工作

中图分类号：K878.6 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0013-23

一 佛教考古学

(一) 内涵

佛教考古学，是宗教考古的重要组成部分，是运用考古学方法研究佛教有关遗迹和遗物的人文社会科学学科。

据文献记载，宗教在中世纪各个国家和各个民族的生活中一度占据重要地位。因此研究中世纪的历史，必然涉及中世纪的宗教；从事中世纪的考古，就必须进行宗教考古。除两汉之际佛教（Buddhism）传入中国外，南北朝以降祆教（Zoroastrianism）、摩尼教（Manichaeism）、景教（Nestorianism）和伊斯兰教（Islam）的接踵传入，既极大刺激了中西商品贸易、文化艺术往来和科学技术交流，也丰富了中古时期中国人的精神生活。

中国中世纪的宗教，佛教是主流。对中国人来说，佛教是来自异域的宗教。佛教传入后，与中土固有的传统文化和意识形态不可避免地发生撞击和抗争。经过磨合与适应，佛教逐渐演变成能适合中国信徒要求，并具有中国特点的宗教。除历史上发生的“三武一宗”灭法毁佛事件外，其他时期佛教在中国的传播和发展，可以说是连绵不断。从北魏开始，佛教即“助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，开演正觉”^{〔1〕}。唐长安城分设一百一十坊，每坊几乎都设寺观，负责坊内百姓的

作者简介：李崇峰（1960—），男，北京大学考古文博学院教授，研究方向为南亚、中亚和中国佛教考古与艺术。

〔1〕〔北齐〕魏收撰：《魏书》卷 114，北京：中华书局，1974 年，第 3035-3036 页。

精神教化。故而研究中世纪的历史，若不了解中世纪宗教发展的脉络是不行的。研究中世纪的佛教活动，从历史方面来说，就是从文献中加以研究；从考古学的角度来讲，其遗迹、遗物是主要的研究对象。中国魏晋南北朝、隋唐、宋元、明清时期的佛教遗迹和遗物十分丰富。因此有关佛教遗迹和遗物的发掘与整理，构成了中国考古学，特别是中国历史考古学的重要组成部分，是中国考古学的一个分支学科。这些佛教遗迹和遗物，包括古代交通路线、地面佛寺和石窟寺、雕塑、绘画、器具等，是佛教发展历史的物化资料。它的特征和内涵与外来文化在中国的发展、蔓延和融合的状况及历程息息相关。通过佛教遗迹和遗物的表象特征，结合文献分析遗迹性质，进而探求其所蕴含的诸多历史信息，最后将这些历史信息经过分析、比较和研究，揭示出某种信息的演进规律和历史内涵，从而达到重建或部分恢复历史面貌的目的，并以此促进东西方的彼此了解。因此在中国历史考古学中，佛教考古学成为不容忽视的重要分支学科，而石窟寺考古是该学科的重要组成部分。

（二）对象

1. 遗迹与遗物

中国的“佛教考古”学科，是宿白（字季庚）先生倡首的^{〔1〕}，它的英文对应词为 Buddhist archaeology。1884年，英国学者比尔（Samuel Beal）在撰写《大唐西域记》英译本绪言时，因推重英国考古学家伯吉斯（James Burgess）在印度的考古工作而创造了这一术语^{〔2〕}。1999年，宿季庚先生应《学林春秋》之邀，讲述了“我和中国佛教考古学”。先生从事佛教考古，始于1950年对中原北方地区佛教遗迹的调查^{〔3〕}。

佛教考古学的研究对象，主要应包括二类三项内容，即第一类遗迹（涵盖地面佛寺遗址和石窟寺遗迹二项）和第二类遗物一项。

第一类遗迹以建筑构造的不同，可以分作地面佛寺遗址和石窟寺遗迹。其中，地面佛寺包括古代社会各阶层舍宅而建的“住宅型佛寺”和按照流行模式营造的“独立型佛寺”两种。前者乃帝王将相、郡县官吏及富贾大族为了佛教信仰，捐献自己名下豪宅或花园作为佛寺并加以适当改造，即文献记载的“舍园为寺”或“舍宅为寺”。如摩揭陀国王频婆娑罗把竹林精舍献给佛陀，北魏城阳王徽“舍宅为寺”等。后者系独立建筑的地面佛寺，由于是辟地新造，少受或不受固有地物限制，在规划设计上可以充分体现经律规定和四众各种宗教行为需求，因而受到了古代社会各阶层信众的青睐。如犍陀罗雀离浮图、迦腻色迦伽蓝和北魏洛阳永宁寺^{〔4〕}等。当时的地面佛寺，以北魏洛阳城为例，主要由四众供养、礼忏之处——浮图和僧尼栖止、禅修场所——寺舍构成，即《魏书·释老志》所言“造立浮图、僧尼寺舍”^{〔5〕}。至于在河溪旁依山靠崖开凿的石窟寺，就是仿效地面塔寺在崖壁上营造的佛寺。石窟寺既是对地面佛寺的模仿，也可视作同时期砖木结构或泥笆草庐之寺的石化形式，这点在印度和中国早期石窟中反映得颇为显著。由于选址多在河谷两岸，窟前空地有限，考察它的

〔1〕李崇峰：《宿白先生与佛教考古学》，北京大学考古文博学院编《宿白纪念文集》，北京：文物出版社，2022年，第418-432页。

〔2〕伯吉斯当时主要从事印度佛教遗迹的调查与研究，堪称印度佛教考古的创始人。参见 Beal, Samuel. *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*. London, Routledge, 1884.

〔3〕宿白：《我和中国佛教考古学》，宿白《魏晋南北朝唐宋考古文稿辑丛》，北京：文物出版社，2011年，第379-383页。

〔4〕中国社会科学院考古研究所：《北魏洛阳永宁寺：1979~1994年考古发掘报告》，北京：中国大百科全书出版社，1996年。

〔5〕〔北齐〕魏收撰：《魏书》卷114，北京：中华书局，1974年，第3044页。

遗迹，除了洞窟本体之外，还必须了解与它毗连洞窟的关系和窟面两侧及上部的遗迹。又，中国的佛教遗迹，以地区和派系来分，主要是汉地佛教遗迹和藏传佛教遗迹。

第二类遗物，涵盖范围广泛，主要有佛教造像、经典和佛教用具等。其中，造像既包括地面佛寺和家庙内供养、礼忏或奉献的单体雕塑、画像和造像碑，也包括顶礼膜拜的小型金铜佛；经典主要指古代写经、印经和镌刻在岩石上的石经，如响堂山石窟刻经和房山云居寺石经等；而佛具包含内容更广，除了袈裟、钵、锡杖、如意、麈尾之外，钟、磬、幡、香炉、华盖以及其他法具都属于佛教用具，尤其密教用具颇为复杂。如消除烦恼、退治疑惑的金刚杵，曾是印度的原始武器，后来为佛教接纳，依据两端的形状可分为独股杵、三股杵、五股杵、九股杵、九头龙杵、宝珠杵、塔杵和指杵等。至于为唤醒众生佛性而鸣的金刚铃，则分作独股铃、三股铃、五股铃、九股铃、九头龙铃、宝珠铃和塔铃等。

目前我们的佛教考古工作，虽然主要集中在第一类，即地面佛寺遗址和石窟寺遗迹，但第二类佛教遗物也应纳入到我们的研究计划之中。如北京大钟寺博物馆保存有不少古代大钟，应该有人对其进行分类研究。西藏和青海地区保存的密教用具，尤其金刚杵和金刚铃，也应有人对其进行系统的调查和类型研究。

总体而言，中国佛教考古的主要内容尽管包含二类三项，但因为诸多原因迄今仅偏重第一类第二项。这样，石窟寺几乎就变成了佛教考古的正题。

2. 石窟寺

作为第一类遗迹，地面佛寺与石窟寺皆以空间的营造为基本手段，具有特定的建筑意象，可总称佛寺，内涵与梵语 *saṃghārāma*（僧伽蓝）大体相当。虽然中古时期营造的地面佛寺数量庞大，但现存公元9世纪以前或已发掘出土的古代佛寺遗址却很少。现存遗迹大多是早期佛寺中最重要的建筑物——佛塔，各个时期佛寺独有的标识物——大型佛像则多已残失，因此其重要性远不如石窟寺。石窟寺是中国历史上遗留下来的重要佛教遗迹，广泛分布于新疆、中原北方、南方和青藏地区，开凿时间大约始于公元3世纪，盛于5—8世纪，最晚的可到16世纪，真实地记录了中国社会历史的发展情况，提供了认识中国文化传统的一种独特见证与视角。

鉴于早期地面佛寺大多成为遗址，石窟寺因其历史、艺术和科学方面“突出普遍价值(Outstanding Universal Value)”成为十分重要的世界遗产。迄今，联合国教科文组织世界遗产中心(UNESCO World Heritage Centre)已经把印度的阿旃陀石窟(Ajanta Caves)、埃洛拉石窟(Ellora Caves)和象岛石窟(Elephanta Caves)，斯里兰卡的狮子岩(Sigiriya)壁画和丹布勒金庙(Golden Temple of Dambulla)，阿富汗的巴米扬石窟(Bamiyan Caves)和中国的敦煌莫高窟、重庆大足石刻、河南龙门石窟、山西云冈石窟和四川乐山大佛(与峨眉山共同构成文化和自然混合遗产)列入《世界遗产名录》。世界文化遗产“丝绸之路：长安—天山廊道的路网”专项，还包括陕西彬州大佛寺石窟、甘肃天水麦积山石窟和永靖炳灵寺石窟、新疆拜城克孜尔石窟和库车苏巴什佛寺遗址。此外，文化景观遗产“杭州西湖”，包括西湖沿岸飞来峰等佛教龛像。中国的石窟寺大约占世界同类遗产的65%，它既是古代中外文化交流的结晶，也是中国佛教发展的物化资料，更是中国最重要的世界文化遗产。

作为佛教遗迹中的大宗,中国的石窟寺保存较多、较好、较系统,故在佛教考古学中占据重要地位。在1979年《文物》第10期举办的“笔谈建国三十年来的文物考古工作”专栏,宿季庚先生应邀发表了《石窟寺考古的回顾》。1982年秋季,宿先生客座美国加州大学洛杉矶分校,为研究生讲授“三至八世纪中国佛教考古学——中国石窟寺遗迹”。1986年,他又专门为《中国大百科全书·考古学》撰写了“中国石窟寺考古”辞条^[1]。这标志着“石窟寺考古”经过此前长期的资料累积与整理,已成为中国考古学不可或缺的重要分支学科。除研究石窟寺外,地面佛寺遗址也应作为未来佛教考古的重要内容。因此佛教考古与石窟寺考古不能划等号,石窟寺考古只是佛教考古的一部分。

(三) 方法

1. 一般考古学方法

考古学属于历史学范畴,不过,研究对象与一般历史学有别。传统历史学主要研究文献,而考古学则研究遗迹和遗物,特别是研究没有文字记载时期的遗迹和遗物。历史学与考古学由于研究对象不同,因此研究方法也不一样。历史学通过研究文献、史料得出结论,而考古学则要弄清楚遗迹、遗物的功能或性质。关于一般考古学方法,主要是考古地层学和类型学。

2. 佛教考古方法

随着汉唐都城遗址考古发掘和研究的深入,作为城址重要组成部分的佛寺遗址也纳入了研究日程。迄今发掘出土的南北朝佛寺遗址,主要有平城武州山冈上遗址及平城思远灵图遗址、龙城思燕佛图遗址、洛阳永宁寺遗址、邺城赵彭城佛寺(疑为北齐大总持寺)及核桃园佛寺(大庄严寺)遗址和建康西营村南朝佛寺遗址。由于唐长安城大部被叠压在今西安城区之下,西安市又属于典型的古今城市重叠的现代都市,目前有关部门仅对唐青龙寺和西明寺遗址做过一定规模的局部发掘。此外,位于黑龙江省宁安市的渤海国上京龙泉府遗址中的一号佛寺,主殿佛坛基址上保存有一铺九身像遗迹,即一佛、二弟子、二菩萨、二天王(神王)和金刚、力士,与武周时期神都龙门石窟佛殿内的主体造像非常相似。至于石窟寺的窟前建筑及其附近地面建筑遗址,迄今在莫高窟、云冈石窟、龙门石窟和栖霞山千佛崖都曾做过部分考古发掘。

无论是地面佛寺遗址还是石窟寺窟前建筑遗址,其发掘方法和程序与大遗址的发掘基本相同,只是在工作开展之前要研究有关的文献记录并熟悉佛教文物。现以石窟寺为例,谈一下佛教考古的基本方法。

(1) 收集文字资料、观察石窟现象并进行必要的考古清理。我们进行石窟寺考古,首先要搜集有关文献记载,继而观察石窟现象,尤其要注意窟龕之间的打破关系、雕塑的历代重妆和壁画的重绘现象,为即将开始的记录工作做好准备。在观察各种迹象时,必然会遇到许多不能解决的问题。这些问题的提出,有待下一步的深入分析。倘若没有问题而进行研究,这种工作很难深入。必须的清理指石窟内、外的考古发掘,尽可能使其恢复始建时原状。清理后便要进行四种记录:A. 文字记录,即记录肉眼所能看到的各种现象;B. 实测记录,以矫正肉眼所见之现象;C. 影像、3D 数字扫描和特殊摄影,如红外线摄影和精细的3D 数字扫描能帮助我们发现许多肉眼看不到的遗迹;D. 墨拓记录。以上工作大体上属于考古学的层位学。

关于石窟寺考古层位学,一个比较显著的例证是敦煌莫高窟第254窟。第254窟开凿于北魏,

[1] 中国大百科全书出版社编辑部编:《中国大百科全书·考古学》,北京:中国大百科全书出版社,1986年。

是一座典型的塔庙窟（中心柱窟），前壁窟门上方开凿明窗。现存明窗四周壁画的白颜色里可见一些残迹，中有供养人形象和菩萨的尖角披帛。这些特征，与有西魏大统四、五年（538、539）题记的第285窟的相关人物及服饰相同，故而第254窟明窗及周围壁画是被后人封堵后重绘的，与北魏原始壁画有显著的差异。后来，封堵的明窗又被重新打开，留下了上述壁画残迹。因此第254窟的营造无疑早于西魏开凿的第285窟。

（2）进行类型学研究。在做好各种记录的基础上，进行考古类型学的研究。类型学的研究方面很多，主要有以下两项：

类型学研究之一——窟龕分期问题。在做好上述工作之后，可以进行类型学的研究。包括：A. 洞窟形制；B. 造像组合；C. 题材布局；D. 个体特征；E. 装饰纹样。经过以上五个方面的排比，便能说明哪个窟龕与哪个窟龕接近。开始时一定会分得很多，之后可以采用考古学的合层方法进行归并，这样，窟龕的分期和年代问题基本上可以解决。

类型学研究之二——搞清石窟的种类。同一时代由于性质的不同，窟龕种类也不同。如塔庙窟和佛殿窟，不仅窟龕形式不同，题材内容和造像比例也可能不同，这就要进行类型学的研究，以分清石窟的种类。

至于为什么同一时代会出现两种类型，则是下一步需要仔细研究的问题。

（3）举例。以上所述方法如何具体应用到石窟寺中，现以云冈石窟为例加以说明。云冈石窟可以分作早、中、晚三期，这是根据文献记载和现存遗迹排比划分的。第一期为昙曜五窟；第二期是太和年间开凿的洞窟；第三期系北魏迁洛以后雕造的窟龕。

昙曜五窟中最早开凿的应是第19窟，接着是第20、18、17、16窟。若再细分，可分为三小段，即第19窟，第20、18、17窟，第16窟。第7、8窟的开凿时间相当于第17、16窟，比第7、8窟略晚的是第9、10窟，接下来是第11、12、13窟，以后是第5、6窟，第1、2窟与第5、6窟的年代相近。再晚的是第20窟以西小窟，包括西方塔洞（第39窟）及其两侧的诸多小型窟龕，还有第14、15、4窟以及第5、6窟上方补凿的窟龕。以上洞窟可以合并为三期：

第一期：第19、20、18、17、16窟；

第二期：第7、8、9、10、11、12、13、5、6、1、2、3窟等；

第三期：主要集中在第20窟以西的崖面，如第38、39窟及其两侧诸多小型窟龕，还有第14、15、4窟及第11—13窟外崖面小窟，第5、6窟上方及其以东一带和第1—4窟附近的小型窟。

上述分期结论是根据石窟形制、主要形象和形象组合（布局与题材）、纹样与装饰、艺术造型与技法的类型分析得出的。

A. 洞窟形制。第一期昙曜五窟的共同特点是平面椭圆形，大像占据窟内面积的十分之八九；窟顶穹隆形，前壁开窟门，门上凿出明窗。第二期第7、8窟，第9、10窟，第5、6窟，第1、2窟的特点是双窟，通常具有比较方正的前室和主室，第1、2窟则是双塔庙，窟顶平棋天井，但不很完整。第三期窟龕一般为方形单室，出现三壁三龕式或三壁设坛式，平棋天井比较完整。

B. 造像组合与题材布局。第一期昙曜五窟均设大像，壁面没有很多雕刻，现存小龕，大都是第二、三期补刻的。题材主要有过去、现在及未来三世佛，只有一座石窟主像是弥勒，释迦与多宝对坐像

很少。第二期石窟中,第7、8窟题材有变化,主室正壁分上、下两层,下层是释迦多宝对坐,上层是释迦、弥勒和思惟形象。这一时期弥勒像被突出,释迦多宝对坐像开始流行,同时出现分栏、分段经营位置的新布局。此外,佛传和本生故事也多有表现。第三期营造的窟龕中,流行释迦、多宝对坐像,释迦与弥勒并重日益明显,壁画布局更加规律化。值得注意的是供养人,第一期洞窟不雕供养人,第二期供养人雕刻于四壁下部,第三期供养人则雕造于龕下。

C. 形象造型与个体特征。第一期佛像,大衣通肩披覆或作右袒式披覆,衣纹凸起;第二期后段,佛像换上了褒衣博带式大衣,衣纹断面作阶梯式;第三期佛像,褒衣博带式大衣褶皱增多,造型变得愈加清瘦,呈现秀骨清像。

D. 装饰纹样。第一期装饰纹样多为莲瓣和忍冬纹;第二期装饰纹样繁复,包括杂入鸟兽、童子、动物等复杂的忍冬纹;第三期纹饰增多,但比较规律化或程式化,形式不如前期变化多样、自由活泼。

基于上述四点,宿季庚先生把云冈石窟分作三期^[1],且得到国内外多数学者的认同。当然,分期只是手段,它的目的不仅是为了解决窟龕造像的时间问题,更重要的是它们所反映的社会意义,如佛像法衣的变革和双窟的性质等。

3. 方法论之争

作为佛教考古学的一部分,石窟寺考古的兴起,是20世纪50年代初从调查云冈石窟窟檐遗迹开始的,部分研究成果已发表于《〈大金西京武州山重修大石窟寺碑〉校注——新发现的大同云冈石窟寺历史材料的初步整理》^[2]一文中。宿季庚先生所注意的这项工作,对中国石窟寺考古的创立起到了决定性作用。宿先生认为:石窟寺考古,首先要探讨排年、分期和性质。因此既要仔细考察窟龕形制、布局、分组和塑画形象的题材、组合及造型特征,又要重视各种有关的文献记载和历史背景的研究。要注意石窟寺创建与重修历史的恢复。在石窟外面要留意崖面遗迹、窟前木构和窟前地面遗址的发掘;在石窟内部着重层次与标型。而做好这一工作的前提,首先要求做好石窟寺遗迹的全面记录(包括文字、测绘、影像和墨拓等),在此基础上进行排年,然后再开展进一步的研究工作。

以云冈石窟的研究为例。抗战期间,日本水野清一和长广敏雄等人利用特殊的历史背景在云冈石窟做了一系列考察,不过,工作内容大多偏重艺术史方面的研究,最后于1956年在『雲岡石窟』第十六卷补遗中发表了『雲岡石窟次第』。1947年,宿先生整理北京大学图书馆善本书籍时,在李盛铎旧藏、缪荃荪抄校的《永乐大典·顺天府》中发现了《大金西京武州山重修大石窟寺碑》抄本。1950年代初以来,宿先生又对云冈石窟进行了多次实地考察,先后完成了《〈大金西京武州山重修大石窟寺碑〉校注——新发现的大同云冈石窟寺历史材料的初步整理》和《云冈石窟分期试论》,通过对历史上云冈石窟的寺院设置及沿革、洞窟的整体布局和分期的深入研究,进而对此前云冈石窟的编年做了调整,由此引发了与日本长广敏雄先生的一场讨论。

1980年7月,长广敏雄在『東方學』第六十辑发表了「宿白氏の雲岡石窟分期論を駁す」,认为:研究中国石窟寺的方法,第一,应该从石窟构造与佛像及其他一切雕像、彩画的样式出发;第二,弄清造像铭记;第三,参考可靠的历史资料、文献;第四,参照研究史。在这四项中,他又反复强调:

[1] 宿白:《云冈石窟分期试论》,宿白《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996年,第76-88页。

[2] 宿白:《〈大金西京武州山重修大石窟寺碑〉校注——新发现的大同云冈石窟寺历史材料的初步整理》,《北京大学学报(人文科学)》1956年第1期;宿白:《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996年,第52-75页。

最重要的是第一项“样式论”。长广敏雄最后明确地说：议论的根本是雕刻论，即高低、深浅的立体问题，那是基于视觉和触觉的艺术。1981年1月，长广敏雄又在『仏教芸術』第134号发表了「雲岡石窟の謎」，进一步阐释他的主张。

在这种前提下，宿先生在《北京大学学报（哲学社会科学版）》1982年第2期发表了《〈大金西京武州山重修大石窟寺碑〉的发现与研究——与日本长广敏雄教授讨论有关云冈石窟的某些问题》，他认为：作为历史考古学研究对象的云冈石窟，无论“样式论”“雕刻论”如何重要，但排比它们的年代和解释它们的变化，却有赖于第二、三项。考虑石窟问题，总是以第二、三两项来探索、解释第一项的。而第四项，即前人研究成果当然要吸收，但每当新资料被发现后，必然要对以前的研究进行复查，这应是学术前进的共同道路。其实，仅就原有资料提出另外的看法，也是常有的。

实际上，长广敏雄先生与宿季庚先生关于云冈石窟分期之争，是一场有关中国石窟寺研究方法的大辩论。这是云冈石窟研究史上的一段佳话。尽管这场论争似乎还没有完全结束，如日本吉村怜在1990年11月刊行的『國華』第1140号发表「論雲岡石窟の編年：批評宿白、長廣學說」。不过，长广敏雄后来写道：“从文献学角度出发，宿白教授的推论当无误，因而分期论也是符合逻辑的。作为‘宿白说’，我现在承认这种分期论。但如前所述，云冈大窟群中尚有许多美术史和考古学上未被解明的问题，因而水、长共著《云冈》第16卷（1956年）所载的《云冈造窟次第》也有必要加以订正，希望今后给予更彻底的批评，以开拓调查研究的前途。”^{〔1〕}这或许从另一方面证实宿先生所创立的佛教考古学的科学性。

徐苹芳认为：“把中国石窟寺是否纳入考古学的范畴，便成了现代中国石窟寺研究是否符合科学的唯一标准。宿白先生在建立中国石窟寺考古学方面，作出了杰出的贡献。我认为，他对中国石窟寺的研究实际上是反映着中国考古学在石窟寺考古研究方面的全部历程。”^{〔2〕}宿先生关于中国石窟寺考古的内容和方法，徐苹芳根据《敦煌七讲》和《中国石窟寺研究》总结出四个研究程序：一是考古学的清理和记录；二是洞窟、造像和壁画的类型组合与题材的研究；三是中国石窟寺分期分区的研究；四是关于社会历史的、佛教史的和艺术史的综合研究^{〔3〕}。

二 石窟寺考古

（一）正规记录

宿季庚先生生前一直强调，各地石窟寺的保管或研究单位的本职工作，就是做好各自石窟寺的正规记录，在此基础上提炼和整理出该石窟寺的考古报告。这里所说的正规记录，就是考古学的全面记录，主要包括文字记录、测绘记录、影像记录和传统墨拓等四部分。考古学全面记录所要达到的最高标准，就是可以根据正规记录在考古对象被破坏了的时候，能够进行复原。

1962年秋，宿先生带领北京大学历史系考古专业学生到敦煌莫高窟进行考古实习。期间，宿先生

〔1〕〔日〕长广敏雄：《云冈石窟第9、10双窟的特征》，云冈石窟文物保管所编《中国石窟·云冈石窟·二》，北京：文物出版社，1994年，第193-207页。

〔2〕徐苹芳：《中国石窟寺考古学的创建历程——读宿白先生〈中国石窟寺研究〉》，《文物》1998年第2期。

〔3〕徐苹芳：《中国石窟寺考古学的创建历程——读宿白先生〈中国石窟寺研究〉》，《文物》1998年第2期。

应时任敦煌文物研究所所长常书鸿之邀,从9月11日到11月8日,就敦煌石窟考古的有关问题做了11次学术讲座。这次系列讲座由李永宁、施娉婷、潘玉闪整理为《敦煌七讲》,作为《敦煌学术讲座丛刊》第一集油印、内部交流,内容涉及敦煌历史、石窟寺考古的理论与方法以及对敦煌石窟的个案研究等。作为当时参与实习的北京大学学生和后来任职敦煌研究院院长的樊锦诗认为:“宿白先生将田野考古调查发掘,以及田野考古发掘的遗迹和遗物的科学记录,与对全国石窟的长期调查研究的实践结合起来,经过长期的艰苦探索和思考研究后创立了中国石窟寺考古学。在《敦煌七讲》这个系列讲座中,他提出了许多创见。他的石窟考古研究观念,改变了20世纪50年代以前国内外学者都用美术史的方法调查研究石窟寺佛教遗迹的状况,为我国建立了用科学的考古学方法调查、记录和研究石窟寺佛教遗迹的基本理念和方法,对于全国石窟寺的研究具有普遍的理论指导意义。”^[1]

石窟寺的考古学记录,是迄今获取石窟寺历史信息唯一可行方法和手段。正规记录从内容上可以分作四项,彼此之间互有联系,是研究者对所记录对象的一个渐悟和深入认知的过程。参加这项工作的人,开始时四项内容都应准确掌握,就像搞考古的人,考古的基本功都要练习,从事美术的人,素描、临摹都得掌握一样,等练就基本功后,才可按照工作需要和个人所长再进行具体分工。

1. 文字记录

为了记录全面、准确,必须首先把石窟寺的上、下和外、内都仔细观察清楚,如崖面崩坏、内外重修、窟龕打破、造像组合、雕塑重妆和壁画重绘等现象。这是最基本的摸底工作,不先做好这一步,就做不好石窟寺的考古学记录。在此基础上,用文字记述石窟寺现存的各种迹象,应采用从窟外到窟内,从宏观到微观的原则。至于文字记录的详略,可以参考《龙门石窟考古报告:东山擂鼓台区》《敦煌石窟全集》第一卷和《大足石刻全集》以及剑川石窟的有关文字,包括各种尺寸登记表、影像目录和简单小结等。

2. 测绘记录

这项记录,包括传统手工测绘、现代3D数字扫描或基于近景摄影技术的数字测绘等。现在各地石窟寺实施的考古测绘工作,大多采用新兴技术手段完成。尽管如此,在上述四项考古学记录中,测绘工作仍耗时最长。石窟寺是对地面佛寺的模仿或其石化形式,因此石窟寺中一组洞窟或一座石窟的测绘记录,可参考传统建筑测绘原则按比例尺绘制,一般包括下列各种实测图:

(1) 石窟连续平面图(site plan或ground plan)与连续立面图(series of elevation或façade)。这里的site plan,即建筑学的总平面图,指一处建筑物或建筑群基址的形式、位置和朝向,通常包括这块基址的尺寸、地形、景观以及其他显著的形貌,也称plot plan;至于术语elevation,简称立面图,指一个物体或结构物在与其一边平行的垂直画面上的正交投影。石窟寺考古测绘中,石窟连续平面图与连续立面图也采用同样的原理。

在考古记录中,要想测绘一座石窟,首先要了解它在附近洞窟中的位置。许多大型石窟群,洞窟开凿的早晚与其排列顺序有非常密切的关系。如莫高窟北朝石窟集中开凿于南区中部崖面第2层,少数在第3层,有的洞窟创建时,就2个或3个石窟合成一组,如第268、272、275窟为一组,第285、288窟为另一组。克孜尔石窟最早开凿的是谷西区,第38—40窟也是一组原始洞窟组合。云冈石窟第16—20窟也是一组洞窟,即昙曜五窟。又,各地石窟群后世重修或改造早期石窟时,也往

[1] 樊锦诗口述,顾春芳撰:《我心归处是敦煌》,南京:译林出版社,2019年,第385页。

往以一组洞窟为单位；这一组洞窟，有时是创建时的原始组合，更多的是重修时拼凑为一组；附属的窟檐、栈道和崖面壁画等也都是如此，如克孜尔谷内区第 95—106 窟。洞窟的自然崩毁，更不是以一座石窟为单位，多数是一片一片窟龕塌落，如老照片显示莫高窟第 275 窟北侧原有一批洞窟早已崩毁。因此我们在考虑石窟寺的创建与重修历史时，要注意这组洞窟何时开凿，何时崩坏或重修，以及未来如何进行保护等问题。对此，石窟连续平面图与连续立面图具有十分重要的作用。

测绘石窟连续平面图与连续立面图时，尤其手工测绘石窟连续平面图，最好采用方格网式基线。基线长宽尺寸尽量相等，使其呈现正方形，可将基线根据需要延长。这种基线既可以画在地面，也可用细线拉量，但拉线容易移动，故每天工作开始之前需要仔细校正。这两种实测图，比例一般应大些，如 1:20。通常先完成石窟连续平面图，在此基础上再测绘连续立面图，两张测绘图比例相同，以便彼此对照。连续平面图与连续立面图都应注意方向，因为同一组洞窟方向不一定完全一致，各壁的线条也不一定平行或垂直，往往正斜不齐，因此应根据实际现象画出不同方向。实际测绘时，要注意线条的终止处，在图上将终止点画清，同时将上下相连的地方也要交待清楚。

与此同时，要注意各种零碎遗迹的测绘。如莫高窟第 275 窟窟口下部的大方孔，呈南北一线排列，应是晚唐、五代修凿的栈道遗迹。许多窟口上部都有四个一排的方口，应是窟檐遗迹。这种窟檐有原始建造的，如克孜尔第 38—40 窟；也有后代重修时兴建的，如莫高窟第 427 窟窟檐是五代宋初重修。有的窟口上部还有排成八字形的对称方孔，如云冈石窟第 19、18 窟和莫高窟第 257 窟等，应是“山面向前”的木构殿阁或窟檐遗迹。另外，窟口上方成排的小圆孔，应是窟檐或前室椽子的遗迹。以上各种建筑遗迹，有时共存于一组窟口的上方，应仔细观察和测绘，因为这些遗迹可能是不同时期遗留的，如龙门石窟擂鼓台中洞崖面上方的梁孔和椽孔显示中洞至少经历过两次营造，即武周始建和宋代重修。我们在洞窟连续平面图与连续立面图上可用不同形式或不同颜色的线条标明哪些部分是创始时期的遗迹，哪些是重修或后世改造的遗迹。更复杂的遗迹，也可用透明纸另做一张或几张测绘图附上。此外，还要在连续立面图上用不同线条记录崖面的破损，如悬空、开裂等。石窟连续平面图完成后，应在测绘图上立即标出指北针（north arrow）和比例尺（scale）。

（2）石窟平面图（plan 或 floor plan）与水平截面图（horizontal section）。建筑学术语 plan，指一个物体或结构物的顶部或截面在一个水平面上的正交投影，也称 plan view；而 floor plan，指一个房间、套房或一幢建筑物的整个楼面的平面图，做水平截面并把上部移去后从上面观看，一般表示室内空间的形式和布置及其围护的墙、窗和门等；horizontal section，即水平截面图或水平剖面图，指一个物体或结构物的正交投影。至于 poché，指在平面图或剖面图中建筑物被切割的墙、柱及其他实体，通常涂黑或画斜线。石窟寺测绘记录中的平面图也是同样原理。

平面图是一座石窟寺全部测绘图的基础，手工测绘时一定要仔细核校各种数据。首先必须搞清楚底层平面和墙壁平面，即平面图上要附不同高度的水平截面。换言之，一座石窟至少需要画两个平面图叠压在一起，即窟底平面图和主尊像座高度的水平截面图。倘若一座石窟从地面起仅开单层龕，一般以龕内造像较复杂的部分，如双腿之上禅定印为准做一张水平截面图，如莫高窟第 268 窟；有中心塔柱的石窟，如有必要，还需要增加一张水平截面图，如大力山第 1 窟或南响堂山第 1 窟。倘若窟内或塔柱开凿二层龕，需再附加一张水平截面图，如云冈石窟第 6 窟或北响堂山北洞；若为三

层龕或三层以上,就要附加二张水平截面图,如云冈石窟第2窟或第38窟等。平面图应将窟底“地衣”或铺地砖画出来,如龙门石窟宾阳中洞地面镌刻的莲花或莫高窟第130窟的地面方砖,并注意浮雕制作或方砖的铺砌年代。另外,平面图上还要把窟顶轮廓投影下来,以表现窟顶与地面的对应关系。以云冈石窟第7、8窟为例,比例尺以1:5或1:10为佳,最好采用方格网式基线。测绘时,要注意平面的倾斜度,若有,应用水平仪量出倾斜度数。测绘平面图时,要注意原有实物不存、但尚存遗迹的各种现象,如龕内原始造像遗迹,窟中原有幢幡架以及后来的燃灯架等遗迹;有些迹象复杂的,可另附一张大比例尺的平面图。如莫高窟第61窟中央佛坛上面,不仅保存了狮子的四足痕,还有狮奴、胁侍菩萨、供养菩萨、金刚力士等遗迹,甚至还有栏楯痕迹,要仔细观察、辨识,然后测绘清楚。同时,平面图上应把后来改造的部分用另外一种线条或颜色标示清楚。

(3)石窟剖面图(section)。这里的section,即截面图或剖面图,指一个物体或结构物的正交投影,好像它被一个相交的平面切通所显示的那样,以表示它的内部外形。包括:A.横剖面图或横向垂直剖面图(cross section),通过横切作出的截面的正交投影,特别是与一个物体的长轴成直角,也称transverse section;B.纵剖面图或纵向垂直剖面图(longitudinal section),贯穿一个物体的最长轴作出的截面的正交投影;C.斜剖面图(oblique section),用一个与物体的长轴既不平行也不垂直的平面切割出的截面的正交投影。至于剖面线(section line),指一条中心线两端附有与之垂直的带箭头的线段,用于指示在平面图或立面图中剖面被切割之处和要看到的剖面的方向。

石窟剖面图的比例尺,必须与此窟平面图相同。至于需要画几张纵向垂直剖面图或横向垂直剖面图,应视该窟的复杂程度或需要而定,一般纵剖面图和横剖面图各绘一张。其中,纵剖面图最好选在窟的纵向中间,横剖面图选择窟内比较繁复的部位,这样可在一张图上解决较多问题;如横剖选择在小龕部位,可以省略该小龕的剖面图。又,石窟寺不同于地面佛寺,窟内构造往往上窄下宽,因此手工测绘各窟剖面图时,不要连带把某个壁面透视上去,因为那种透视是不准确的。不过,现在用3D数字扫描或基于近景摄影技术的数字测绘可以很好地解决这个问题。纵剖面图要画出窟外及本窟的上下层遗迹,以便看出此窟与上下窟结构之关系。手工测绘剖面图时,应使用垂球测垂直线,凭肉眼观测是不准确的;而采用现代测绘手段,则不需要考虑这个问题。一般情况下,剖面线最好用直线,不得已时可用曲折剖面线。另外,剖面图上还要标示重修时的改造遗迹。

(4)窟内各壁立面图及雕塑和壁画实测图。这些测绘图的比例尺与此窟平面图相同,有些数据可直接从平面图上引入,应测量实际尺寸而非透视尺寸。各壁立面图要画出此窟的前、后、左、右四壁;若有中心塔柱,还要增加塔柱本身的四个立面。各壁雕塑和壁画的实测应附入各相应的立面图中。如果雕塑本身很大、很复杂需要单独另画一图,则在该壁立面图上仅画出大轮廓线和主要细部线条即可。壁画重层并已露出,最好用透明纸画上面一层,不要在同一张图纸上用不同线条或颜色表示,因为那样读者看起来很不方便。考虑到出版成本等因素,我们从南京栖霞山石窟测绘后期开始,尝试采用原始部分用墨线,后来重妆或补绘部分用蓝线的方法。壁画的复杂部分,可另做大尺寸的细部图。另外,要注意原始壁画的起稿线或弹絁线,这种网格线非常重要,它们是当时造像量度的珍贵遗迹。测绘时,一定要看明白后再画,否则测绘图可能会成为废品。又,石窟寺不同于地面佛殿,各壁之间往往交接不清,因此应注意各立面图之间的连接关系,以免彼此对不上线,故而测绘时应

统一安排，不要各自为政。

(5) 主体像设测绘图。窟内主体造像，一般指佛、弟子和菩萨等。若主体造像无遮挡或掩蔽，可做完整的主体像设正视图；若有遮挡，则应分别测绘成图，包含各单体雕塑的正视图、左右侧视图、后视图和俯视图等。测绘图比例和图纸数量，视造像的大小和重要程度而定，一般做 1:5 或 1:10 的测绘图即可。最初进行石窟寺测绘时，我们仅用垂尺和平行线。后来，把考古工地所用的方格网进行改造，采用双层网格，避免了透视，效果非常好。至于浮雕的测绘，我们曾采用农用透明薄膜蒙在实物或方格网表面先行勾画，之后按比例缩小在绘图纸上。主体像设应测绘一个正视和一个侧视，重要佛像可酌增另一侧视和俯视，有时根据需要也要做一张后视图。其中，A. 正视图：最难画的是面相，佛像面部前窄后宽，我们应画最宽的线，所以，正视图看起来比实际面相略胖。B. 左、右侧视图：以一尊像为单位，若该像左右姿态大体相似，可把左、右侧视放在同一张图上。C. 后视图：指圆雕像的测绘，以一尊像为单位，尤其注意上衣或衫袄与大衣的披覆和交接形式。D. 俯视图：主要表现雕塑各部分的直径，与正视图实测在一张图上，以便互相比对、对照。有些雕塑与壁画采用塑画合璧方式完成，应将接合处的壁画部分用不同线条表现出来。主像的面部或雕塑的衣纹，必要时可做大比例细部图。又，雕塑有后代描花线或重妆部分，最好不要画在一张纸上，而应另附透明图纸画出。

我们进行雕塑和壁画的实测，除了准确记录他们的现状外，目的是研究不同时代造像的量度问题。同一时代、同一题材看起来很相似，原因在于他们受到同一造像量度的制约。不同时代的佛像，各部位之间比例不同。倘若能找出各时代的造像比例，就可以科学地推断其雕造年代。这里所谓的科学，就是通过大量精准的数据作支撑。迄今，我们推断佛教造像的年代，大多是“望气派”，没有可靠的科学依据。因此进行主体像设的实测，就是为了搜集各种数据，之后分析不同时代的造像比例，最后对造像量度进行探讨。1963 年，马世长在宿先生指导下，把莫高窟北朝洞窟中的佛像用卡尺都做了测量，后来正式发表了他的研究成果^[1]。2013 年，边钰鼎对北京居庸关和辽宁海棠山的造像比例进行了研究^[2]。这两篇文章已经引起了学界的关注。

(6) 窟顶图 (roof plan)。建筑学术语 roof plan，表示一幢建筑物的顶视图，即窟顶图。窟顶图与各壁立面图的测绘原则相同，比例一致，但测绘时不做投影图，而出仰视图，其与平面图上的顶投影正好相反。

(7) 石窟解剖图或轴测投影图 (axial section 或 axonometry)。有些石窟寺论著，特别是欧洲人的调查报告，往往喜欢画简单的解剖写生图。这种图很有立体感，适用于非正式的考古报告，但作为正式测绘图还不够科学。如果将来出版石窟寺考古报告，需要用这类测绘图表示结构复杂的窟龕时，最好用简单的轴测投影图或均角投影图。虽然这种图原理简单，但绘制起来较为麻烦。像莫高窟第 285 窟那样较复杂的石窟，如果有一张轴测投影图，会便于读者阅读和理解。

(8) 窟外崖面遗迹与窟前建筑遗址测绘图。石窟寺主体工程结束后，工匠一般在主室之前营造木构窟檐或殿阁。因此主室窟前的崖面遗迹和地面建筑遗址，是我们从事佛教考古应予特别关注的。

[1] 马世长：《敦煌莫高窟魏窟佛像比例实测报告》，中国古迹遗址保护协会石窟专业委员会等编《石窟寺研究》第 2 辑，北京：文物出版社，2011 年，第 1-17 页。

[2] 边钰鼎：《〈造像量度经〉比例研究：以居庸关、海棠山为例》，北京大学硕士学位论文，2013 年。

其中, A. 窟外崖面遗迹: 这部分的测绘与石窟本体要求大致相同, 应分清原始兴建与后世重妆或改造, 要注意材、契、分、斗口、榫卯等古代建筑的规格和营造方法。日本人做云冈石窟调查时, 对窟前木构建筑的实测比较马虎。虽然这部分遗迹时代较晚, 但作为武州山石窟寺历史的一部分, 它们也是非常重要的, 就像我们进行田野考古发掘时对待后代地层一样, 不能丢了不管或敷衍了事。B. 窟前建筑遗址: 进行考古发掘和实测时, 应首先划分地层堆积, 将各文化层的关系理清。据我们调查, 与一座石窟或一组洞窟发生关系的往往有两层或两层以上的遗迹, 故而应先测绘上层遗迹和遗物, 然后再逐层发掘、下画。实测时, 应注意上、下层遗迹与本窟的关系, 进而弄清建筑遗址与崖面遗迹的关系等问题。日本人做云冈石窟考古调查时, 只简单挖了几条探沟, 既未与崖面遗迹结合, 也未弄清建筑遗址的地层关系。1949年以后, 为了配合各地石窟寺的维修加固工程, 考古工作者先后在敦煌莫高窟和云冈石窟做了大规模的窟前遗址考古发掘。至于栖霞山千佛崖三圣殿和龙门石窟擂鼓台区窟前遗址的清理, 应是迄今所知完全从学术意义上所做的考古发掘, 取得了十分重要的成果, 丰富了我们对于石窟寺的认识, 受到了国内外学术界的高度重视。

上述各种测绘图, 除剖面或截面图外, 要一律徒手画, 不能用尺打, 哪怕画直线也是如此, 因为我们是做石窟寺现状的实测图, 不是搞石窟寺的原始设计图。

3. 影像记录

这部分记录, 包括照片、光照图和正射影像图等。传统的照相手段, 物象常有透视和阴影。通过3D数字扫描或基于近景摄影技术完成的光照图或正射影像图完全摒除了传统照片弊端, 采集的数据极为准确, 对未来从事各种相关问题的研究价值颇大。

4. 传统墨拓

墨拓对象是石窟寺中各种石刻、碑铭、浮雕、花纹砖等, 依据对象材质施以不同轻重的墨色, 同时登记对象的尺寸, 有些还需要附实测图, 因为墨拓着重传神, 不要求线条清楚。

总之, 为了文物保护、系统管理、科学研究、弘扬文化和增强自信, 需要我们对石窟寺进行正规的考古学记录, 因为石窟不可能永久保存下去, 它随着时间的流逝而一点一点泯灭, 直到最后全部塌毁或消失, 这是自然规律。当然在石窟寺逐渐损坏的过程中, 我们也可以实施异地搬迁保护, 但通常只能搬迁一部分, 如塑像和壁画等, 不可能把整个石窟寺全部搬走, 这方面新疆库木吐喇石窟和甘肃天梯山石窟都有先例。要想使石窟寺永久保存下去, 只有依靠考古学的正规记录, 并辅以现代数字存储技术。在健全和完善各自石窟群档案的基础上, 可以根据正规记录整理、提炼并刊布石窟寺考古报告, 为各自石窟寺的保护及研究搭建一座科学的共享平台。

(二) 崖面遗迹与窟前遗址

考古学记录, 当然包括窟外崖面遗迹和窟前建筑遗址, 这点在测绘记录中已经简要介绍。不过, 这部分内容常常被人忽视, 故特此予以强调。石窟形制, 既为容纳佛教雕塑与壁画之载体, 也要满足宗教功能之需求。印度考古学家德什班德(M. N. Deshpande)把这种镌岩开寺, 融建筑、雕刻、绘画三者为一体的艺术形式称之为“Ajantism(阿旃陀主义)”。这种阿旃陀主义或阿旃陀模式, 在佛教领域的不同地区呈现出诸多形态。

马世长在《中国佛教石窟的类型和形制特征》中写道: “我们讨论洞窟形制时, 通常是以洞窟现

存状态为依据的。但是保存至今的石窟遗迹，由于人为和自然原因的毁损，许多洞窟已经失去原有的面貌，或部分改变。因此我们不能简单地以现存的石窟状况为据，认为洞窟原来就是现有这个样子。事实上许多洞窟的现存遗迹，仅仅是原有洞窟的一部分。我们要恢复洞窟的原有面貌，必须从现存遗迹中尽可能地寻找更多的线索和迹象。以便使我们能够对洞窟的历史面貌及变迁情况有更多的了解和认识。洞窟的附属设施，是洞窟的原有结构组成部分之一，大多安排在洞窟之外的崖壁上或地面上。故而易于因自然的风沙、火灾、水灾、地震等外力的破坏而毁损，有的已荡然无存；有的则尚有遗迹可寻。石窟附属设施的遗迹，在文物保护中最容易被忽略，极容易被人为地破坏，造成无法挽回的损失。”^{〔1〕}根据考古发掘和调查的相关资料，目前所知石窟的附属设施，主要有窟前建筑和其他附属建筑设施。其中，窟前建筑包括殿阁和窟檐两种，其他附属建筑设施，则涵盖石窟间的木构栈道和石质梯道、排水设施和防水设施等^{〔2〕}。两者之中，以窟前建筑所涉及的崖面遗迹和窟前遗址最为重要。

石窟外貌既是当时石窟寺营造的第一步，也是其不可或缺的重要组成部分，即石窟寺的门面。一座石窟寺的修葺毕工，不仅体现在岩体之内营造佛殿与安置像设，而且也包括窟前殿阁的修建或窟檐的雕刻与最终彩画。因此，窟外崖面遗迹和窟前建筑遗址的调查和发掘应是石窟寺考古工作的重要内容之一。中国的石窟寺，十六国迄隋主要为了僧人坐禅、观相和信众供养、礼忏，绝大多数在崖壁上凌空雕造，无法于窟前接建体积较大的木结构殿阁，有之多为木构窟檐。不过，那些由皇家斩山营造的大型石窟寺则另当别论，如武州山石窟寺（今云冈石窟）。中国石窟寺的窟前木构建筑，除栈道外，主要有两种类型：一种为装饰性窟檐，一种为大型殿阁。

1. 窟外崖面遗迹

（1）云冈石窟。“北魏皇室以其新兴民族的魄力，融合东西各方面的技艺，创造出新的石窟模式。”^{〔3〕}依据北魏郦道元记载，结合前人研究并参考窟前建筑遗址的考古发掘，我们认为，北魏迁洛之前营造的武州山石窟寺的确是“因岩结构”，洞窟本体与窟前殿阁同时经营，在建筑空间上两者构成统一的整体。反映在石窟寺外貌方面，第一期昙曜五窟窟外崖面接建“山面向前”的木构建筑，在结构与外观上与印度巴贾第12窟和阿旃陀第10窟的“山面向前”相似，应源自古代天竺的供养、礼忏佛事用窟。武州山石窟寺这种木构与岩体结合之观念，可能也与古代天竺石窟寺有关，因为天竺早期石窟寺几乎都作半木构（half-timbered）外貌。这样，窟前殿堂部分，就成为该窟形制不可或缺的内容。换言之，在研究昙曜五窟的形制时，必须注意窟前殿阁建筑，包括崖面遗迹和窟前遗址。从第二期洞窟开始，武州山石窟寺既有沿袭昙曜五窟之制，于窟前接建“山面向前”的木构殿阁，如第7、8窟，也开始出现仿木结构的石雕殿阁外貌，如第9、10窟和第12窟。

（2）莫高窟南区。20世纪60年代初期，敦煌文物研究所（今敦煌研究院前身）专业人员为配合莫高窟危崖加固工程，曾对窟外崖面上的建筑遗迹进行了考古学记录。这些建筑遗迹主要包括两类：一类是连接洞窟之间的栈道梁孔，开凿于各层洞窟的地面下方，呈南北向排列。梁孔多为长方形，

〔1〕马世长：《中国佛教石窟的类型和形制特征——以龟兹和敦煌为中心》，《敦煌研究》2006年第6期

〔2〕马世长：《中国佛教石窟的类型和形制特征——以龟兹和敦煌为中心》，《敦煌研究》2006年第6期。

〔3〕宿白：《平城实力的集聚和“云冈模式”的形成与发展》，宿白《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年，第125页。

其布列和口径尺寸反映出栈道的结构和用材的规律,梁孔中的打破关系及梁孔口径的变化,反映出栈道重修、改建的历史变迁。另一类建筑遗迹,是石窟前室后壁上的梁孔和上方的椽孔,系各自洞窟曾建有窟檐或殿阁的佐证。崖面建筑遗迹的考古测绘和文字记录,涉及莫高窟南区近400座石窟,当时绘有二十分之一的测绘图,梁孔和椽孔等皆有口径和孔深的尺寸记录。被封堵的梁孔,也都经过清理,填充物也有详细的记述。

这次窟外崖面建筑遗迹的考古调查、测绘和记录工作做得十分细致,文字记录、测绘图和照片等仍保存在敦煌研究院。窟外崖面遗迹的考古记录,迄今已过去近60年,这批非常重要的考古资料因为诸多原因没有整理和发表,致使学界无法了解和利用它们作进一步研究。众所周知,敦煌莫高窟危崖加固工程完工后,许多崖面上的建筑遗迹被完全遮挡或封堵,现已无法从崖面现状推想或恢复莫高窟的历史面貌。因此莫高窟崖面建筑遗迹的考古学记录,已具有无可替代的极其重要的学术价值。据悉,敦煌研究院近期已将整理和刊布莫高窟南区崖面建筑遗迹的考古报告工作提上日程。

2. 窟前建筑遗址

“初盛唐时,石窟的现世因素逐渐丰富,巡礼石窟除了僧人之外,俗人也就越来越多。这样,俗人的现实要求就必然越来越多的体现在石窟之中。”^{〔1〕}随着唐代洞窟性质的逐渐变化,石窟在传统禅观与礼忏的基础上承担起延寿和却病的功能。礼拜对象除了僧人外,俗人逐渐成为巡礼石窟的主要群体,石窟的俗人性质越来越增强,因而也越来越接近地面佛寺了^{〔2〕}。反映在建筑形制上,石窟寺愈来愈多地模拟地面佛寺或佛寺中的佛殿外貌和平面布局。

“所谓窟前建筑遗址,是指紧接洞窟前修建的木构建筑物的遗存,是以洞窟为主体的附属建筑物,与洞窟本身构成了统一的整体。它与洞窟前后相连接,绝大多数是相当于洞窟的前室。后室(或称主室)凿于崖壁内,前室则延伸到崖壁以外,而采用木构建筑,故多数形成前殿后窟形式的建筑格局。”^{〔3〕}

(1) 莫高窟南区窟前建筑遗址。为了配合莫高窟南区危崖加固工程,除了调查和记录崖面建筑遗迹外,敦煌文物研究所考古工作者从1963年7月到1966年上半年,对窟前建筑遗址进行了为期三年的考古清理。发掘范围从南部第130窟到北部第21窟,南北长约400米,东西宽约5—15米不等,发掘深度一般为3—5米,个别部位深达7—12米。这次考古发掘的主要收获是:清理出土窟前殿堂遗址22座,年代分属于五代、宋、西夏和蒙元;新发现石窟3座、小龕4个,分属于北魏、唐、五代和西夏。其中,新发现的第487窟原开凿于北魏,唐代虽然已不具供养、礼忏功能,但仍有画工在此居住,有出土的乾元重宝和颜料陶碟为证。该窟在莫高窟现存底层洞窟地面之下4米,唐后期被洪水淹没后完全废弃。可见唐后期莫高窟底层洞窟窟前地面的急剧增高,与崖壁崩塌和特大山洪的侵袭有密切关系。那时洪水能够进入洞窟,表明宕泉河河道濒临崖壁。如今河道远离窟区,河道变迁之剧由此可知。这次发掘出土的殿堂建筑遗址没有五代以前的,表明唐代以前的洞窟绝大多数在崖壁上凌空开凿,无法在窟前营造较大的木构建筑。五代以后,底层洞窟窟前地面升高,才有可能在大型洞窟之前建筑木结构殿堂。

〔1〕宿白:《敦煌七讲》(油印本),敦煌文物研究所整理,1962年,第50页。

〔2〕宿白:《敦煌七讲》(油印本),敦煌文物研究所整理,1962年,第49、52页。

〔3〕潘玉闪、马世长:《莫高窟窟前殿堂遗址》,北京:文物出版社,1985年,第114页。

这些新发现的窟前殿堂建筑遗址和窟龕，对于我们认识莫高窟的历史面貌，提供了大量珍贵的实证资料。

(2) 龙门擂鼓台区窟前建筑遗址。2008年，为了配合龙门石窟东山擂鼓台区考古报告的编写，经国家文物局批准，我们对擂鼓台区石窟的窟前建筑遗址进行了考古清理。

经过发掘，在擂鼓台区北洞窟前下方岩面上发现了简易石凿蹬道或脚窝，中洞和南洞窟前分别出土了石造殿阶基和踏道。北洞窟前蹬道或脚窝系利用山体走势简单凿出，据此可以登临洞窟。这种形式，与龙门西山唐代窟龕下方凿出的脚窝或简易蹬道相似，如唐高宗与武则天共同营造的“大卢舍那像龕”，老照片显示其原始通道也仅仅是简易的石阶小道。中洞与南洞的石作殿阶基和踏道，也许因为洞窟所在山体坡陡、上行不便而造，但两窟规格较高、供养人身份特殊恐为更重要的原因。中洞与南洞在策划和设计时，可能受唐高宗“邻岩构宇、别起梵居”理念的影响，意在模仿唐代都城“国家大寺”之制。

初唐以降，道宣编撰的《中天竺舍卫国祇洹寺图经》流行。受天竺祇洹寺或祇洹精舍的影响，唐长安城和洛阳城营造的大型地面佛寺基本上都采用多院式布局，如长安城大慈恩寺“放给园（祇洹精舍）”^{〔1〕}，“大唐西明寺以祇园精舍为规模”^{〔2〕}。道宣记述祇洹精舍正中佛院有“大佛殿”和“第二大复（佛）殿”之分。在这种观念影响下，擂鼓台区石窟的设计者或供养人，对窟前山体进行了有计划的修整，开窟时预留窟前平台延伸的自然山体作为踏芯，仿唐代大型木构殿阁的“殿阶基”之制，雕造出高水平的石质殿阶基和踏道。以擂鼓台中洞为例，当初策划时，中洞应前有石作踏道，中建木构殿堂（疑作大佛殿），后凿岩石主室（或为第二大复殿）。换言之，岩石主室、石凿平台、木构殿堂、石砌殿阶级、石作踏道、土衬石乃至碎石砖瓦路面系开窟前统一设计。

这是一种全新的石窟寺模式，完全模仿当时地面佛寺中佛院而建，为了增加气氛，特在中洞门楣上方仿效地面佛寺之匾额，镌刻“大万五千佛龕”。神都龙门石窟创造的这种新型的石窟寺模式，应对当时及后来中土各地石窟寺的营造，如莫高窟晚唐以后的石窟寺开凿产生过深远的影响^{〔3〕}。

3. 小结

南北朝时期，不论在石窟前接建简朴的木构窟檐或殿阁，还是在窟外崖面仿木结构石雕，它们都是石窟寺的重要组成部分，与洞窟本身构成了统一整体。武周时期，在龙门石窟岩石主室之前营造大型木构殿阁，即主室开凿于崖壁之内，殿阁营造于崖壁之外，形成“前殿后窟”的建筑格局，致使佛教石窟寺的中国化登峰造极，这对当时及后来中土各地石窟寺的营造影响颇大。

由于自然或人为破坏，这些木构建筑或仿木结构石雕多已不复存在或早已残损。不过，作为石窟寺曾经的“门面”，这种窟前木构建筑遗迹或崖面仿木结构石雕，是我们从事石窟寺保护和研究时应予特别关注的，因为它们是石窟寺本身历史不可分割的一部分；忽视了这部分遗迹，就意味着对石窟寺的保护和研究工作是不完整的。因此窟前建筑遗址和崖面建筑遗迹以及周边建筑遗址的考古调查和发掘，应与编写该石窟寺的考古报告统一考量，二者不可偏废。

〔1〕〔唐〕慧立、彦惊著，孙毓棠、谢方点校：《大慈恩寺三藏法师传》卷7，北京：中华书局，2000年，第149页。

〔2〕國史大系編修會：『扶桑略記・帝王編年記』，東京：吉川弘文館，1965年。

〔3〕李崇峰：《因岩结构与邻岩构宇——中印石窟寺外观初探》，中国古迹遗址保护协会石窟专业委员会等编《石窟寺研究》第8辑，北京：科学出版社，2018年，第1-52页；李崇峰：《续佛教考古：从印度到中国》，上海：上海古籍出版社，2023年，第303-312页。

(三) 考古报告

1. 『雲岡石窟』与《云冈石窟全集》

对中国学者来说,只要谈及石窟寺考古报告,首先想到的就是日本人编写的『雲岡石窟』,它曾是中国现存大型石窟群中唯一的考古调查报告。1938—1944年,日本京都大学水野清一和长广敏雄等人利用抗战时期特殊的历史背景,每年夏秋之季到云冈石窟工作三四个月,前后共7次,对云冈石窟做了比较全面的摄影、实测和文字记录。抗战结束后,从1951年到1956年他们共出版了16卷32册『雲岡石窟:西曆五世紀における中國北部佛教窟院の考古學的調査報告』^[1]。20年后,又印行了『雲岡石窟 續補 第十八洞實測圖:西曆五世紀における中國北部の佛教窟院』^[2]。这套『雲岡石窟』资料齐全,实际上是日、英双语版,在国际学术界影响很大,应是迄20世纪50年代中期总结云冈石窟的巨作。书中所收论文,对云冈石窟的源流、排年分期和窟室类型的研究,都达到了当时可能达到的高水平。不过,现在看来这部考古调查报告也存在着不少缺点,尤其那14篇“序章”,虽然还有一定的参考价值,但对于云冈石窟的分期、渊源、历史、影响、类型的对比和文献学等方面都有许多明显的不足。尽管如此,它毕竟是一部资料齐全的考古调查报告,迄今还没有这样一部考古报告来代替它。前几年,李裕群主持翻译了这部考古调查报告^[3],并做了不少订补工作,如中文版第17—20卷。

2019年出版的20卷本《云冈石窟全集》^[4],在相关部门的推介海报中写道:“为了能够以视觉影像图志的形式,对云冈石窟进行一次迄今为止规模最大的全景式记录,从2013年项目创立,经过近七年的艰苦努力,凝聚着无数人心血的《云冈石窟全集》终于呈现在世人面前”;“全集不仅在学术上以图典的形式全面真实地反映了造像本来的面目,还全面反映了云冈石窟洞窟结构之美、造型之美、思想之美、历史之美”;“作为我国第一部系统研究云冈石窟雕刻造像艺术的大型学术图典,《云冈石窟全集》的出版彻底改变了‘云冈在中国,研究看日本’尴尬的局面”。

1986年,宿先生给我们佛教考古研究生讲授云冈石窟研究史,殷切期望尽早出版中国学者编写的云冈石窟考古报告。1988年,宿先生在云冈石窟主持国家文物局与北京大学合办的“首届石窟考古专修班”,目的就是为我们中国学人编写云冈石窟考古报告做准备。遗憾的是30多年过去了,因为种种原因,我们自己编写的云冈石窟考古报告还没有出版。

2. 《莫高窟形》

1942年,石璋如和劳幹参加“西北史地考察团”。在莫高窟近3个月的时间里,两先生将张大千编号的305座洞窟及附属小窟(总计456座)全部进行了测量和记录,开中国学者用考古学方法研究敦煌石窟之先河。1996年,石璋如的测绘记录在中国台湾正式出版,名为《莫高窟形》^[5]。作者在“编辑说明”中写道:“本编不是艺术论著,也不是研究报告,而是自1942年的6月至9月以窟型

[1] 水野清一、長廣敏雄:『雲岡石窟:西曆五世紀における中國北部佛教窟院の考古學的調査報告』,京都:京都大學人文科學研究所,1952—1956年。

[2] 水野清一、長廣敏雄:『雲岡石窟 續補 第十八洞實測圖:西曆五世紀における中國北部の佛教窟院』,京都:京都大學人文科學研究所,1975年。

[3] 京都大学人文科学研究所著,中国社会科学院考古研究所编译:《云冈石窟》,北京:科学出版社,2014—2018年。

[4] 张焯主编:《云冈石窟全集》,青岛:青岛出版社,2019年。

[5] 石璋如:《莫高窟形》,台北:“中央”研究院历史语言研究所,1996年。

为主的实象记录。”这部书共3册，第1册是洞窟形制的文字记录，逐窟详细记录有关形制的尺寸数据和洞窟简要内容；第2册是“窟图暨附录”，每窟皆有平面图和剖面图；第3册是“图版”，刊布了石璋如和劳幹当年拍摄的黑白照片437帧。劳幹在本书《序》中写道：“和璋如先生同时，我也曾经另外有记录，按理应当附入璋如先生书中。只是我最近在美移居，……记录原底现在也找不着，只好等将来把书籍杂件清理后，如能将旧稿找出来，希望能再多少能够有一点补充，这是对于璋如先生十分抱歉的。”

石窟形制这种三维空间的具象形式，是石窟内涵的重要方面。《莫高窟形》以窟室、龕坛、画题、附洞、容积等项分别记录，最大限度发挥了洞窟形制数据的作用。这些洞窟的测绘图和各种数据，是20世纪40年代敦煌莫高窟客观、忠实的记录，对于我们今天研究莫高窟的洞窟形制及相关问题，仍具有特殊的参考价值。

3.《敦煌图录》与《敦煌石窟全集》

1957年，时任中央人民政府文化部社会文化事业管理局局长郑振铎先生视察敦煌莫高窟，提出编辑出版《敦煌图录》的设想，计划全书为120卷，并于次年成立了《敦煌图录》编辑委员会。1962年8月，文化部副部长徐平羽率工作组考察敦煌莫高窟，对《敦煌图录》的出版工作予以肯定，指出“编辑出版大型图录——《莫高窟》全集是学术界的一件大事，必须积极进行。以前对敦煌的研究工作开展得不够，为了保证这种大图录具有一定水平，必须立即抓紧组织研究工作。在五年之内试出一批（两三本至五六本），然后在试出的基础上定期出齐”。此后，编辑《敦煌图录》的计划又多次修改、调整。1987年夏季，我曾协助樊锦诗女士再次修订过这项计划。

全面系统地刊布敦煌石窟资料，出版敦煌石窟考古报告是一项浩大的系统工程。编辑《敦煌图录》，基础工作是洞窟的全部文字记录和测绘记录。这项工作20世纪60年代以后陆续展开，其中，第268、272、275窟的文字记录和测绘图，经过60年代、80年代以来多次核对、增补和调整，前几年已经正式出版，即《敦煌石窟全集》第1卷。第290窟和第248窟的多数测绘图已经完成，70年代曾有出版第248窟试行本之动议并已完成初稿。北朝洞窟中最为精美和复杂的第285窟，70年代经过霍熙亮、关友惠、刘玉权等长达两年的现场实测，完成了高质量的测绘图，文字记录也大体完成。上述洞窟的已有工作，为编辑、整理敦煌石窟考古报告奠定了较好的基础。遗憾的是，这些早该问世的考古报告，因为诸多客观原因被拖延了下来。

67年前郑振铎提出《敦煌图录》出版计划，是极具远见卓识的。《敦煌图录》不是敦煌石窟照片的汇集，而是通过文字、测绘图、照片、临本、墨拓等多种记录手段，对敦煌石窟的现状和历史变迁等做全面、系统、客观、科学的正规记录。如果出版，既可为学术界提供完整、可信的敦煌石窟资料，同时也是敦煌石窟保护和研究所需要的一套完整档案。常书鸿在《九十春秋—敦煌五十年》中写道：“（敦煌石窟）全面资料的调查搜集及整理统计工作，是研究所的工作基础。我们要逐步有计划地搜集、整理加以出版，介绍出来成为大家的东西，能使大家看到，让更多的人来研究。”〔1〕

2011年，敦煌研究院编《敦煌石窟全集》第一卷《莫高窟第266~275窟考古报告》出版〔2〕；第

〔1〕常书鸿：《九十春秋—敦煌五十年》，北京：北京大学出版社，2011年，第230页。

〔2〕敦煌研究院编：《敦煌石窟全集》第1卷《莫高窟第266~275窟考古报告》，北京：文物出版社，2011年。

二卷《莫高窟第256、257、259窟考古报告》也于2024年正式出版^[1]。

4. 《大足石刻全集》

作为世界文化遗产管理单位,大足石刻研究院同仁按照正规考古记录程序,经过14年的努力拼搏,于2017—2018年出版了11卷19册《大足石刻全集》^[2]。这套考古报告从宏观到微观,采用多角度、多手段把大足石刻北山、宝顶山、南山、石篆山和石门山的窟龕资料完整地呈现在大家面前,做了开拓性的石窟寺考古工作,为各地石窟寺的管理、保护和研究单位带了好头。这部考古报告的出版,既夯实了大足石刻保护和研究的基础,基本上使研究者不在石窟现场就可以研究大足石刻,也为各地读者搭建了一座共享平台,对大足石刻的保护、研究及文化弘扬等具有十分重要的意义。

5. 其他

1979年,由宿季庚先生倡首,北京大学考古学系与克孜尔千佛洞文物保管所合作编写了《新疆克孜尔石窟考古报告》第一卷^[3]。这是中国学者自己编撰的第一本中国石窟寺考古报告,当时希望新疆同仁能够逐步完成后续考古报告的编写工作。不过,40多年过去了,迄今我们还没有见到第二卷克孜尔石窟考古报告刊布。2004年开始,在宿先生指导下,龙门石窟研究院等编著的《龙门石窟考古报告:东山擂鼓台区》^[4]和《龙门石窟考古报告:东山万佛沟区》^[5]已由科学出版社出版。

此外,李裕群撰写的《天龙山石窟》^[6],可以作为组织编写中型石窟群考古报告的参考书。除了报告本体和分期研究外,《天龙山石窟》考古报告还兼述周边西山大佛、童子寺、姑姑洞和瓦窑村石窟。此外,还刊载了石窟破坏前和流散世界各地的天龙山石窟文物图片。刘建华编写的《义县万佛堂石窟》^[7],系依据她两个多月的现场实测和文字记录完成,可以作为编撰小型石窟群考古报告的参考书。

三 未来考古工作

2004年9月,宿季庚先生在龙门石窟举办的“石窟寺考古报告培训班”开班仪式上讲道:“档案工作是国家文物局对国保单位的基本要求,因为它既是本单位其他工作的基础,也是保护本单位重要文物的一种手段,它是为物质文化特别是地上遗迹残损或破坏后复原提供翔实资料,但目前还没有哪个单位能够真正完成全面系统的档案工作。石窟寺是地面上的、重要的古代文化遗迹,是中国历史考古重要遗迹的一部分,因此石窟档案和考古报告都应当按照档案的内容和考古的要求来编写。龙门石窟成为世界文化遗产后,其首要的、最基础的学术工作应当从石窟寺档案做起,然后在此基础上进行洞窟考古报告的编写。”^[8]

[1] 敦煌研究院编:《敦煌石窟全集》第2卷《莫高窟第256、257、259窟考古报告》,北京:文物出版社,2024年。

[2] 黎方银主编:《大足石刻全集》,重庆:重庆出版社,2017—2018年。

[3] 北京大学考古学系等编著:《新疆克孜尔石窟考古报告》第1卷,北京:文物出版社,1997年。

[4] 龙门石窟研究院等编著:《龙门石窟考古报告:东山擂鼓台区》,北京:科学出版社,2017年。

[5] 龙门石窟研究院编著:《龙门石窟考古报告:东山万佛沟区》,北京:科学出版社,2021年。

[6] 李裕群、李刚编著:《天龙山石窟》,北京:科学出版社,2003年。

[7] 刘建华:《义县万佛堂石窟》,北京:科学出版社,2001年。

[8] 宿白:《编写龙门窟龕档案和考古报告应予关注的几个问题——以往学术工作的初步整理和培训实习工作的要点》,中国古迹遗址保护协会石窟专业委员会等编《石窟寺研究》第1辑,北京:文物出版社,2010年,第I—V页。

关于石窟寺考古报告，目前学界存在一种误解，认为 3D 数字扫描或基于近景摄影技术的数字测绘完全可以取代传统的考古工作。实际上，石窟寺的文字记录、考古测绘、影像采集和拓片制作等，是我们进行考古学正规记录时对石窟寺的一个循环渐进的领悟过程；而经过系统整理出版的考古报告，既是我们对该石窟寺的认知升华和最新研究成果，也是大家可以共享的该石窟寺的科学档案。至于 3D 扫描技术或数字测绘与建模，只是四项考古学正规记录中的一项而已。作为考古工作者或文物工作者，我们不仅要尽最大努力去延续石窟寺的生命，更应该把我们今天所能看到的、了解到的和认识到的遗迹信息，用尽可能完善的方式和手段去记录和保存下来，以传承于我们的后世子孙，完成一个时代赋予我们的学术责任和历史使命。

至于未来石窟寺的考古工作，现以云冈石窟为例，并辅以相关石窟寺资料做一简要说明。云冈石窟是新疆以东最早出现的大型石窟群，是当时统治北中国的北魏皇室集中全国技艺和人力、物力所兴造，从而成为魏国领域内各地兴建石窟寺所参考的典型，在东方早期石窟寺中占有极其重要的地位。对它的研究在很大程度上成为研究东方石窟寺的关键，直接影响到一大批石窟群的研究工作。尽管现在云冈石窟有日本水野清一和长广敏雄编写的考古调查报告和其他研究成果，但这些只能供我们参考，它们不能代替我们自己的考古工作。我们要认真、客观地总结以往的经验教训，尊重考古工作程序。所谓考古工作程序，就是一调查、二清理、三记录、四研究。当然在有条件的情况下，有些工作可以同步进行。

（一）调查

石窟寺考古调查，一般分室内整理和野外调查两项。室内整理，主要包括记录和查阅前人研究成果，看前人关于某个问题都有些什么论述，这是最基本的准备工作。比如说我们要研究云冈石窟的西方因素，那就应该仔细研读梁思成、林徽因、水野清一、长广敏雄等人撰写的相关文章和书籍。野外调查，凡是我国出现一处重要的石窟群，它的附近通常都会分布有若干小规模佛教窟龕。云冈石窟是这样，龙门石窟是这样，响堂山石窟也是如此。这些小型窟龕都与主要窟群有比较密切的关系，往往对主要窟群还有一定补充，如龙门石窟无塔庙，而巩义大力山石窟却以塔庙窟为主，主要石窟可能有破坏，附近零散的窟龕有时却保存得较为完整等。关于这项工作，外国人过去没有这个条件，因为他们有时也不太方便，如鹿野苑石窟在 20 世纪 80 年代初才被重新发现并做了详细报道。另外，传说大同方山有石窟，金陵陵区也有石窟。这些野外调查工作，我们都得充分准备并要做好。

（二）清理

这里所说的清理工作，主要指与石窟寺有关建筑遗址的考古发掘。云冈石窟可以分作东部、中部、西部和西端四个区域。云冈石窟的窟前建筑遗址，就中部窟区来讲，至少有三层堆积，上层为金元时期的遗存，中间为唐代地层，下层为北魏遗迹。中部区域的窟前建筑遗址在过去 90 多年里曾经遭到了较大破坏。早在 20 世纪 30 年代，赵承绥修建云冈别墅时就破坏了不少遗迹。40 年代，水野清一等人许多洞窟，尤其是五华洞（第 9—13 窟）前面进行了发掘。70 年代，云冈石窟实施大规模维修加固工程。这本来是个很好的考古发掘机会，可惜由于各种原因丧失了。不过，1992—1993 年考古人员对中部区域的窟前建筑遗址做了比较系统的考古清理。这批窟前遗址考古发掘资料，已于 2023 年

由文物出版社正式出版^[1]。尽管如此,云冈石窟的窟前和冈上等地,还有许多地点值得做进一步的考古调查和发掘。其中,第3窟前面应该是一个重点区域,因为唐初道宣记载云冈石窟东部竖有石碑。

道宣《续高僧传》卷一《释昙曜传》记载:“去恒安西北三十里,武周山谷北面石崖,就而镌之,建立佛寺,名曰灵岩。龕之大者,举高二十余丈,可受三千许人。面别镌像,穷诸巧丽;龕别异状,骇动人神。栴比相连,三十余里。东头僧寺,恒共千人,碑碣见存,未卒陈委。”^[2]石碑上记载,北魏营造这处石窟寺使用了全国的赋税。道宣《大唐内典录》卷四《后魏元氏翻传佛经录》记述详明:“恒安郊西大谷石壁皆凿为窟,高十余丈,东西三十里,栴比相连,其数众矣。谷东石碑见在,纪其功绩不可以算也。其碑略云:自魏国所统资赋,并成石龕,故其规度宏远,所以神功逾久而不朽也。”^[3]云冈石窟东部的最大石窟就是第3窟,窟前地面堆积很厚。1993年在第3窟进行考古清理时,仅对1993T211、T215—218探方和T105—106南探方进行了发掘。那么其南侧的地面,包括院墙外的地面堆积是否也应做进一步考古调查?这通石碑是否仍在外侧地下掩埋?倘若能发现文字材料当然更好,但发现没有文字的建筑遗迹也非常重要。

西端诸窟,虽然窟前面积不大,但一直到焦山石窟,还是可以做考古调查和清理的。《广弘明集》卷二征引《魏书·释老志》,道宣注释详备:“沙门昙曜,帝礼为师。请帝于京西武州西山石壁开窟五所,镌佛像各一。高者七十尺,次六十尺;雕饰奇伟,冠于万代。今时见者传云:谷深三十里,东为僧寺,名曰灵岩,西头尼寺。各凿石为龕,容千人。已还者相次栴比,石崖中七里极高峻,佛龕相连,余处时有断续,佛像数量,孰测其计。有一道人年八十,礼像为业。一像一拜,至于中龕而死,尸僵伏地,以石封之。今见存焉。”^[4]

北魏酈道元《水经注》记录:“武周川水又东南流,水侧有石祇洹舍,并诸窟室,比丘尼所居也。”^[5]我们怀疑酈道元所记石祇洹舍即今鲁班窑石窟及其冈上的建筑遗址。这处遗址由下方南北毗邻的3座石窟和石窟所在冈上的地面塔寺遗址构成。2014年,大同市考古研究所在塔寺遗址北半部揭露出塔院,其中心建筑为夯土实心佛塔(有人怀疑为烽火台)遗迹,四周绕以石砌围墙;塔院南部似有门道与南侧另一院落相通,或许为当时尼房遗址所在。若然,这是一处由地面建筑与石窟共同构成的大型尼寺。其中,石窟所在冈上建筑遗址的平面布局与《魏书·释老志》所记北魏“塔寺”构成,即“造立浮图、僧尼寺舍”^[6]相应,而石砌围墙或许更符合“石祇洹舍”之外观。期望云冈研究院未来能够组织专业人员对这处遗址进行全面系统的考古调查,最后完成考古清理工作。

云冈石窟的冈上建筑遗址,20世纪40年代日本小野胜年和日比野丈夫曾挖过一些探沟。80年代初鹿野苑石窟的重新发现,使我们认识到:当时石窟寺的僧房、禅房皆建于面积较大的塔庙窟或佛殿窟的两侧或临近之处。2010年,为了配合云冈石窟的防渗水工程,山西省考古研究所等单位联合发掘了云冈石窟所在西部冈上建筑遗址(位于现编第39—45窟上方)。主持发掘者张庆捷认为:

[1] 云冈研究院等编著:《云冈石窟窟前遗址考古发掘报告》,北京:文物出版社,2023年。

[2] [唐]道宣撰,郭绍林点校:《续高僧传》卷1,北京:中华书局,2014年,第12页。

[3] [唐]道宣撰:《大唐内典录》卷4,《大正藏》第55册,第267页下。

[4] [唐]道宣撰:《广弘明集》卷2,《大正藏》第52册,第103页下-104页上。

[5] [北魏]酈道元著,[清]王先谦点校:《合校水经注》卷13,北京:中华书局,2009年,第209页。

[6] [北齐]魏收撰:《魏书》卷114,北京:中华书局,1974年,第3044页。

这是一处佛寺遗址，地层堆积可分现代、明清、辽金和北魏等4层。其中，北魏文化层残存一组较完整的佛寺遗迹，包括中央佛塔及其北、东、西侧的僧房^{〔1〕}。

云冈石窟西部冈上发掘出土的建筑遗址，应是武州山石窟寺的重要组成部分，疑为《大金西京武州山重修大石窟寺碑》所记武州山“上方一位石室数间”，乃武州山石窟寺中“天竺僧阇翻经之地”。当初设计时，遵循“犹依天竺旧状而重构之”原则，机械地模仿了天竺第四种僧伽蓝的平面布局，即浮图居中建造，僧房周匝设置。这处遗址，应是中原北方地区迄今发现的最早的地面佛寺建筑，即内地现存最早的“塔寺”。稍后营造的平城思远灵图、龙城思燕佛图和洛阳永宁寺，在这种布局的基础上进一步发展，应是天竺僧伽蓝逐步汉化的结果。

关于石窟寺附近的地面建筑遗迹，我想再举一个域外实例。古代天竺石窟寺，有些在石窟群附近也曾营造地面建筑，即采用地面建筑与岩石开窟相结合的方式。根据印度考古调查局2000—2001年在阿旃陀石窟区的考古发掘，阿旃陀石窟所在对面山腰，即窟群下方瓦哥拉河（Waghora River）南岸山地上出土了砖砌的建筑遗址。遗址中央为方形塔基，塔基左、右、后三面环置僧房，整体布局作塔庙—僧房舍混成式；中央佛塔为信徒供养、礼忏之处，周匝僧房系比丘栖止、禅修之所。平面布局与云冈石窟冈上发掘出土的塔寺遗址非常相似。根据遗址出土的陶器和一枚拜占庭狄奥多西二世（Theodosius II, AD 402—450）金币，发掘者推测这处地面建筑营造于公元4、5世纪之间。

实际上，印度佛教石窟寺主要开凿于今马哈拉施特拉邦，那里“冬季”气候宜人，石窟内不需要任何取暖工具。新疆和中原北方地区位于北温带，冬季寒冷，石窟内若无取暖设施，人们难以在窟内久居。因此我们推测：当时僧众的日常起居选在地面建筑之中，禅修、供养、礼忏等佛事活动则在石窟之内进行。武州山石窟寺，即云冈石窟的现存洞窟主要用作禅观、供养和礼忏，栖止、禅修等生活用窟不见。武州山石窟寺前临武州川，当时僧人的日常起居场所，可能已转移至地面木构建筑之中，或建筑于石窟寺所在冈上，或营造于改道前的武州川对岸地面。这种情形也许是武州山石窟寺的创新，抑或石窟寺东方化之结果，对后来中土石窟寺的设计与营造产生了深远影响。云冈石窟未来的考古工作，应特别关注冈上建筑遗址、石窟与冈上建筑之间的通道以及武州川对岸的地面建筑遗迹。在配合主体佛事用窟进行正规考古学记录时，应有计划地逐步对其实施考古调查和发掘。

又，公元6世纪上半叶，中原北方地区的政治和佛教中心转移至邺城，邺城附近的响堂山石窟遂成为这一时期最具代表性的佛教遗迹。其中，北响堂山石窟开凿于鼓山西侧半山腰，主要有北洞、中洞和南洞，为东魏、北齐皇室经营，设计宏伟，雕造精湛，内容丰富，充分显示了皇家窟龕和造像的非凡气势。此外，还有山下的常乐寺遗址及附近宋塔、山坡上大量的建筑遗迹和遗物、中洞下方小路旁侧成排的禅窟及瘞窟，以及山顶上的相关遗迹等。因此要做好北响堂山石窟考古报告，实施之前应对周边各种遗迹进行全面细致的考古调查，统一考量“石窟大寺”“智力寺”与“常乐寺”之关系，即道宣《续高僧传》所记“自神武迁邺之后，因山上下并建伽蓝”^{〔2〕}。此外，北洞窟前也应做考古清理，因为现存北洞外立面早年崩塌严重，原来窟前应保存有狮子柱础等遗迹。

另外，新疆库车的森木赛姆石窟，分布在椭圆形的山谷崖面，大约始凿于公元4世纪，一直延

〔1〕云冈研究院等编著：《云冈石窟山顶佛教寺院遗址发掘报告》（上），北京：文物出版社，2021年，第100—208页。

〔2〕〔唐〕道宣撰，郭绍林点校：《续高僧传》卷26，北京：中华书局，2014年，第1000页。

续到8世纪前后;既有所谓传统的“龟兹风”石窟,也出现了“汉风”洞窟。这处遗址最具特色之处,是中央长约80米的地面建筑遗址。这处地面建筑遗址本身平面布局如何?它与周边崖面上的石窟是何关系?需要我们仔细考量和研究。倘若做森木赛姆石窟考古报告,既要在地面建筑遗址进行全面的考古勘探和发掘,也应对周围石窟的现状做详细的考古学正规记录。

通过以上几个实例,我们应对石窟与地面建筑的关系有所了解,两者曾是统一的整体,如现存的云冈石窟只是文献记载的“武州山石窟寺”的一部分,抑或主要部分,但绝非全部。故从事石窟寺考古时,不要忽视石窟本体与窟外崖面遗迹、窟前建筑遗址及周边建筑遗迹之关系,此点至为重要。

(三) 记录

考古学记录是一项比较艰巨的工作。我们现在仅从测绘角度再强调一下。在这方面,我们较以前的条件要好许多。随着科学技术的进步,各种传统的测绘仪器都有了较大改进,尤其现在普遍使用的3D数字扫描技术和基于近景摄影技术的数字测绘,对我们进行石窟寺考古测绘,既省时、省力、精准,又具有多种不同用途。

但与此同时,我们从事石窟寺考古的专业人员,包括不少相关学科的同仁,似乎把测绘记录看简单了,以为这项工作交给专业测绘公司就万事大吉,忘记了我们做考古测绘的目的之一,是对该石窟寺的再认识。如南京栖霞山千佛崖第23窟,倘若没有考古人员指导,专业测绘人员怎么能了解这座石窟本身的历史呢?那几乎不能辨识的弥勒佛脚下残踏和金刚、力士留在龕口的披帛残迹恐怕会被永远舍弃。北响堂山北洞中心塔柱上方的“枢穴”或“高欢椁”及其窟内残石,测绘人员并不了解其学术价值,故而他们在做前期数据采集时就忽略了。因此李裕群强调,我们以往对克孜尔石窟、须弥山石窟、响堂山石窟所做的考古调查和记录,“虽然洞窟的测绘工作是纯手工的,耗费了研究者大量的时间和精力,但人工测绘对于研究者来说,是一个仔细观测的过程,对于正确理解所绘对象,包括洞窟的重修与打破关系、壁画的重层和重绘、造像的时代特征等等,是很有裨益的”^[1]。日本人调查云冈石窟时,照相师羽馆易直接在长广敏雄指导下进行摄影,测绘工作主要由水野清一主持完成,文字记录更是由研究人员自己亲自动手去做。因此要培训一批真正热爱石窟寺考古并精通现代测绘技术的专业人员。文字记录要配合测绘、影像(包括照片、光照图和正射影像图)和墨拓记录,彼此相互校核;有些铭记和浅浮雕,还需要3D扫描和墨拓共同完成。

(四) 研究

正规地研究一处石窟寺,要在考虑各种记录和参照实物的情况下同步进行。换言之,做石窟寺考古研究,特别是一处大型石窟群的考古研究工作,应在石窟寺的所在地进行,因为即便各种记录在现场做得非常完善,回到室内进行系统整理时往往会发现有这样或那样的遗漏或缺失。另外,各种记录毕竟是一个部分、一个部分进行的。那么一个部分与另一个部分之间有些可能当时交接不清;一种记录与另一种记录之间也会存在某些差异,如文字记录与测绘图或影像之间的差异等,这些都需要在现场进行反复核校。

1995年,宿季庚先生在《新疆克孜尔石窟考古报告》第一卷《序》中写道:“编写石窟寺考古报告,从搜集资料、组织各种记录,到对一个一个洞窟撰写全面的报告,进而对整个石窟群展开系统的综

[1] 李裕群:《中国石窟寺》,北京:科学出版社,2022年,第23页。

合研究，应以负责保管、研究各该石窟的保管所、研究所最具条件。特别是在目前各石窟原始档案不甚完备的情况下，要进行上述一系列工作随时都需要在现场观察比较，即使最后报告完成，有时也还需要去现场核对复查。多年的经验告诉我们：保管所、研究所以外的单位和人员如果负责一个重要石窟寺的较为正规的考古工作，即使有所在保管所、研究所的密切合作，也难以顺利完成。《新疆克孜尔石窟考古报告》第一卷完稿后，要我写这篇文章时，尤其有这样的感觉。”^{〔1〕}因此真正做石窟寺的考古研究工作，必须在石窟群的所在地进行。

石窟寺研究工作，首先应当写出较为完备的考古报告。我们现在掌握的材料和信息，比 20 世纪 50 年代水野清一、长广敏雄所知晓的要多得多。我们现在对印度、巴基斯坦、阿富汗和新疆以东各地石窟寺和地面佛寺遗址的认识，比 20 世纪 50 年代应更清楚。我们现在检索书籍和资料也更加方便，如水野清一和长广敏雄当时做研究只能翻查《大正新修大藏经》，而我们现在可以对现存各种版本的大藏经进行系统的电子检索。

在总结过去成绩和经验的基础上，我相信经过我们的努力，我国石窟寺考古学研究必将出现一个新的开端，这一点是没有任何疑义的。作为编写和出版考古报告，也必将后浪推前浪，这也是历史的必然。

附记：本文主要内容曾以“回溯过去、正视现实、瞻望未来——关于石窟寺考古的几个问题”为题，于 2020 年 8 月 5 日在国家文物局主办的“石窟寺管理人员培训班”宣讲；2020 年 11 月 27 日，又在“中国考古学会宗教考古专业委员会成立大会”上宣讲。

（责任编辑：未小妹）

Preliminary Discussion on Cave Temple Archaeology from Three Major Aspects

LI Chongfeng

(School of Archaeology and Museology, Peking University, Beijing 100871)

Abstract: Cave temple archaeology is an essential branch of Chinese archaeology. In August 2021, the National Cultural Heritage Administration released the “Medium and Long Term Plan for Archaeology of Cave Temples in China (2021—2035)”, which signifies a new phase in China’s archaeological research on cave temples. From aspects of Buddhist archaeology, cave temple archaeology and future archaeological work, a preliminary discussion that may benefit the present and future archaeological work of cave temples in China is made in this paper about the connotation, object, and method of Buddhist archaeology, and the normative recording of cave temple archaeology, the cleaning procedures for relics on cliff surface and ruins at cave entrance, the compiling of archaeological reports, and those practical issues demanding attention and solution.

Key words: archaeology; Buddhist archaeology; cave temple archaeology; archaeological work

(Translated by YAO Qilin)

〔1〕北京大学考古学系等编著：《新疆克孜尔石窟考古报告》第 1 卷，北京：文物出版社，1997 年，第 1 页。

石窟寺保护利用与中华民族共同体学科建设

雷玉华¹ 范元元²

(1. 西南民族大学 民族博物馆, 四川 成都 610041;

2. 乐山大佛石窟研究院, 四川 乐山 641000)

内容摘要：铸牢中华民族共同体意识就是要立足中华民族悠久的历史，传承中华民族优秀传统文化。石窟寺是重要的文化遗产，体现了中华文明的五大突出特性。石窟寺保护利用必须以研究、阐释中华优秀传统文化为核心，围绕中华民族共同意识挖掘其历史价值，构筑中华民族共有精神家园，服务国家大局。

关键词：石窟寺；保护利用；中华民族共同体意识

中图分类号：K879.2；G03 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698（2024）01-0036-12

面对世界百年未有之大变局，建设中国式现代化，使中国从大国走向强国，实现中华民族伟大复兴，国家软实力是关键。国家软实力是指制度、文化和意识形态的吸引力。因此，文化关乎国本、国运。

中国式现代化深深根植于中华优秀传统文化，体现科学社会主义的先进本质，借鉴吸收一切人类优秀文明成果，代表人类文明进步的发展方向。文化遗产保护利用是传承中华优秀传统文化的重要内容。石窟寺是重要的文化遗产，是中华文明的物证和中华优秀传统文化的重要载体。推动中国式现代化是一个系统工程，习近平总书记把马克思主义同中国实际相结合，立足中国历史解读中国实践，审古今之变、察时代之势，创造性提出了铸牢中华民族共同体意识理论。中华民族共同体是指以中国为主要区域形成的具有中华民族历史文化联系、稳定经济活动特征和心理素质的民族综合体，主要包括政治、经济、文化、生活方式等方面。因此，文化遗产保护利用、传承中华优秀传统文化是中华民族共同体学科建设的重要内容。

铸牢中华民族共同体意识就是要立足中华民族悠久的历史，传承中华民族优秀传统文化。我国各族人民共同创造了璀璨夺目的中华文化，铸就了伟大的中华民族。我们应该把马克思主义民族理论同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，遵循中华民族发展的历史逻辑、理论逻辑，科学揭示中华民族形成和发展的道理、学理、哲理。“引导各族人民牢固树立休戚与共、荣辱与共、生死与共、命运与共的共同体理念”^{〔1〕}是铸牢中华民族共同体意识的重要内容。中华民族共同体理

基金项目：2024 年四川省哲学社会科学基金“古蜀文明与冷门绝学研究”重大专项“川渝石窟起源及演进研究”（SCJJ24ZD85）。

作者简介：雷玉华（1966—），女，西南民族大学民族博物馆馆长，研究员，主要研究方向为宗教考古、隋唐宋元考古。

范元元（1981—），女，乐山大佛石窟研究院院长。

〔1〕中共中央宣传部编：《习近平新时代中国特色社会主义思想学习纲要》，北京：学习出版社、人民出版社，2023 年，第 178 页。

论就是要阐释中华民族共同体形成及发展历程,构建起中国的话语体系,阐释中华民族的思想、理论,讲述中国的故事。

铸牢中华民族共同体意识,需要构建科学完备的中华民族共同体理论体系。面对实现中华民族伟大复兴的历史使命,文化遗产保护利用必须立足中华民族悠久的历史,以研究、阐释中华优秀传统文化为核心,围绕中华民族共同体意识挖掘、阐释遗产的价值,为保护传承中华优秀传统文化提供价值内涵,构建中华民族共同体学科,构筑中华民族共有精神家园,服务国家大局。

一 石窟寺的发展变化体现了中华文明的五大突出特性

2023年6月2日,习近平总书记在北京出席文化传承发展座谈会并发表重要讲话时强调:“只有全面深入了解中华文明的历史,才能更有效地推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,更有力地推进中国特色社会主义文化建设,建设中华民族现代文明。”^{〔1〕}中国哲学、社会科学要坚持学习贯彻习近平文化思想,以中华民族现代文明建设为统领,深刻把握、理解中华文明的突出特性,保护传承中华优秀传统文化、不断增强中华民族的文化自信。文化遗产的保护利用是文化传承的核心内容之一,其根本目的是服务于铸牢中华民族共同体意识,建设中国现代文明,实现中华民族伟大复兴;其首要任务是对文化遗产的价值进行挖掘与阐释,弄清楚保护什么、利用什么、传承什么。在铸牢中华民族共同体意识前提下,还应当研究其中蕴含的中外文明交流互鉴及中华民族交往交流交融的内容,梳理中华民族共有的文化符号,阐释中华民族共同开拓的祖国疆域、共同创造的灿烂文化、共同书写的悠久历史、共同培育的伟大精神,讲述中华民族共有的思想观念、文化精神。

石窟寺是中国的重要文化遗产,是集建筑、雕塑、壁画、书法等艺术于一体的实物史料,充分体现了中华民族的审美追求、价值理念、文化精神。研究、阐释其中蕴含的中华民族交往交流交融的历史和中华民族共有的精神内涵,是铸牢中华民族共同体意识的重要内容。中华优秀传统文化有很多重要元素,共同塑造了中华文明的特性。中华文明具有五个突出特性:连续性、创新性、统一性、包容性、和平性。这五个突出特性不仅从总体上高度概括了世界上五千多年来唯一不间断发展的中华文明的根本特性,也体现在中华文化各个方面。从考古学的角度观察石窟寺的发展和中国化的轨迹,我们也会发现这五个突出特性无处不在。

佛教石窟产生于印度,作为寺庙的一种形式经中亚传入我国新疆,从新疆向东进入中原,再从中原进入我国南方地区,沿途经历了地理与民族各不相同的区域,在区域、时代上均呈现出不同的面貌。其原因就是佛教在发展过程中,自身也在不断调整,以适应新的地理与人文环境。同时,各区域、各时代的人们也对石窟及其造像进行了与时俱进的接受与改造。这个过程的实质就是佛教石窟在中外文化交流与融合中持续发展、不断创新的过程。中国石窟寺分布广泛、规模宏大、体系完整,包含着中华民族共有的元素和符号,蕴含着中华民族兼收并蓄,包容创新的伟大精神,可以说集中体现了中华文明五个突出的特性。

〔1〕习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,《求是》2023年第17期。

（一）中国石窟体现了中华文明突出的连续性

从考古发现的新疆西部佛教遗迹、四川乐山汉代崖墓上的佛像、长江三峡地区汉代遗物中的佛像，到今天的民间摩崖造像，石窟艺术在时间上延续了近两千年，地域上遍布新疆、中原北方地区、西藏、南方地区。其在文化遗产中最能体现中华文明突出的连续性，是中华文明连续性最好的实物例证之一。突出的连续性特点是中华文明成为世界上唯一连续不间断文明的基础，从根本上决定了中华文明有别于其他文明，中华民族必然走自己的路。中华民族形成、发展的历史是构建中国特色话语体系，讲好中国故事，开创人类文明新形态的重要基础。

（二）中国石窟体现了中华文明突出的创新性

今天所见中国早期石窟最典型的例子是山西大同云冈石窟。云冈石窟第一期开凿于公元460—465年，支持开凿云冈石窟的鲜卑皇帝来自东北，领头开凿的僧人昙曜则来自西北的甘肃凉州（今武威一带）。昙曜将另一个僧人法果提出的天子即如来的思想贯彻于新石窟的开凿活动中。今天看到的云冈第16—20窟中的佛像即是昙曜依照北魏五位皇帝的模样设计雕造，它们或坐或立于类似印度草庐的洞窟中。公元470年之后的云冈第二、三期石窟中，佛则住在了中国楼阁式塔中或汉式宫殿中，衣着也与第一期袒右肩或裹住双肩的袍子式袈裟不同，佛像着汉族士大夫的衣服，供养的鲜卑贵族像也着汉式服装。从此，以中国人的模样塑造佛及佛教人物形象成为定式。这些变化是文化交融、民族融合的典型事例，是中华文明突出的创新性之典型例证，从根本上决定了中华民族守正不守旧、尊古不复古的进取精神。

（三）中国石窟体现了中华文明突出的统一性

鲜卑人建立的北魏政权以皇帝为原型创造了中国石窟中佛的形象，而唐代开凿的洛阳龙门石窟中，武则天出脂粉钱造卢舍那大佛，有学者认为，卢舍那大佛就是仿武则天模样雕刻。同时大量流行石窟的新形式——摩崖造像，即不再开凿洞窟作为寺院的主体，仅在崖壁上开凿佛龕造像供人礼拜。摩崖造像中大量的佛、菩萨、弟子、供养人的形象随之也变成了中国各地区、各时代人物的模样。摩崖造像中的佛教建筑、装饰图案，甚至花草树木都变成了中国人喜欢的样式，这些都是佛教石窟为了适应在中国各地区、各民族间的发展作出的调整。可以说佛教艺术在发展过程中，凡经历过的地区都留下了那里的痕迹。因此，尽管佛像的基本特征变化不大，但与佛像相关联的石窟或摩崖造像则是中华民族大家庭共同创造的，留下了众多民族的共同记忆。与发源地印度的石窟比较，中国石窟从内容到形式都已经完全不同，它是中华民族文化融为一体最直观的实证，是中华文明突出的统一性之体现。中华文明突出的统一性决定了各族人民共同开拓了幅员辽阔的国土，共同缔造了统一的多民族国家，共同创造了悠久灿烂的中华文化，维护国家统一是各族人民的根本利益。

（四）中国石窟体现了中华文明突出的包容性

作为寺院的一种形式，石窟寺在印度通常是由开凿在河畔山崖边的一群洞窟组成，不同功能的洞窟组成一座石窟寺。一座石窟寺必须要有最基本的两种功能型窟：礼拜窟与僧房窟。礼拜窟用于宗教礼拜活动，是寺院的佛殿，窟中必须要有表示佛及其他服务于佛教礼拜功能的造像，一般为佛教故事方面的雕刻或绘画，通常华丽而复杂。僧房窟是供僧侣生活居住的洞窟，相当于今天寺院中的僧寮等配套设施，通常简单而狭小。传入我国新疆、甘肃地区后，开凿的佛教洞窟外形与类别逐

渐与印度石窟不同，譬如礼拜窟以壁画取代了用雕刻装饰窟壁的做法，僧房窟则逐渐减少直至消失。在新疆、甘肃虽然还有大量的僧房窟，但比之于印度，围绕一座礼拜窟开凿大量僧房窟的做法大大减少。至5世纪中原北方地区兴起开凿石窟之后，我国北方陕西、河南、山西等地的佛教石窟中僧房窟已非常少见，大量石窟仅有礼拜功能的摩崖龕窟与造像。近年，考古工作者在云冈石窟的山顶发现了与石窟配套的居住遗址，它们取代了僧房窟。传到南方后，以川渝地区为代表，绝大多数都变成了摩崖造像龕，偶尔有洞窟开凿，僧房窟几乎绝迹。川渝两地开凿石窟最早、规模最大的广元石窟中也不见有僧房窟。到了两宋时期，由于雕刻形式更自由，不再受洞、龕等形式和范围限制，很多佛教形象直接以连环画形式出现于崖壁上，人们更愿意称其为石刻。学术界很多时候将石窟、石刻、摩崖造像名称混用，即源于石刻、摩崖造像是石窟艺术在中国发展变化的新形式。以大足石刻为代表的中国晚期石窟造像更是融合儒、释、道及其民间信仰于一体，是中华文明突出的包容性最直观的例证，是中华民族交往交流交融的历史见证，是中华文化对世界文明兼收并蓄的优秀成果，更是佛教中国化、地方化最好的诠释。

（五）中国石窟体现了中华文明突出的和平性

在佛教东传的过程中，东来西往的僧侣、使臣、商旅不仅是佛教及其艺术的传播者，也是和平的使者。他们将佛教信仰、哲学思想及相关的文化艺术带到了中亚及我国新疆地区，这些文化艺术随后进入中原地区，而后传到南方，所经之地都被接纳，并按当地人群的理解进行再创造。中华文明突出的和平性使其能够在中华大地上不断兼收并蓄，融合创新，并按照当地人民和社会发展的需求，调整并形成了中国石窟的完整体系。中华文明具有突出的和平性，从根本上决定了中国始终是世界和平的建设者。作为佛教石窟的研究者，我们应该努力研究、深刻理解、清楚阐释中国石窟中所具有的中华文明突出的和平性，为建设中华民族现代文明贡献力量。中华文明的包容性、和平性是今天构建人类命运共同体的重要基础，中华优秀传统文化中和而不同、求同存异的观念，是人类不同文明共同进步发展的方向。

二 石窟寺是中华民族融合的典范

强国建设、民族复兴的进程，必然是各民族广泛交往交流交融的过程。中华民族在形成和发展过程中融合了古代各区域的众多人群，通过不同区域、不同人群不断的交往交流交融，造就了今天的中华民族，创造了优秀的中华文化，书写了悠久的历史。中国石窟寺的发展过程展现了中华文化发展变化的历程，也展现了中外文明交流互鉴、中华民族大融合的过程，是中国文化遗产中民族融合、文教融合的典范。

（一）多元文化汇聚的时代

历史上将公元220年曹丕称帝开始至589年隋灭南朝陈统一全国的370年左右的时间称为魏晋十六国南北朝时期。其间，中国大地上除南方的东晋政权实力较强外，比较有代表性的政权还有16个。这是中国历史上分裂动荡最剧烈的时期，也是佛教石窟完成中国化，中华民族融合、文教融合的高峰期。以中原北方地区的国家级石窟云冈石窟为例，其洞窟的发展变化过程即清晰展现了中华民族

大融合的过程。

公元4世纪初,鲜卑人拓跋氏在今山西北部、内蒙古中部范围建立代国。376年,代国被氐人苻坚建立的前秦所灭。386年,代国王族拓跋珪复国称代王,同年改称魏王,建立北魏政权。398年,北魏迁都平城,拓跋珪按照大一统传统称帝。其孙太武帝拓跋焘先后灭掉了赫连勃勃建立的夏国、冯跋建立的北燕国、沮渠氏的北凉国等政权,于439年统一中原北方地区,与南朝宋对峙。在统一北中国的过程中,氐、羌、汉、鲜卑、匈奴等各种人群被大规模迁徙,不同人群间相互不断地融合,形成了文化、教育融合的高峰期。493年,北魏孝文帝拓跋宏宣布迁都洛阳,同时强制推行了一系列汉化改革措施,拓跋皇室改姓元氏,推动了全面的、大规模的民族融合^[1]。534年北魏政权分裂为东、西魏。557年,西魏被北周代替。581年,北周又被隋代替。隋在北周的基础上于589年统一了全国,在中华民族大融合之后开启了走向盛唐的步伐。云冈石窟开凿于北魏建都平城时期,即人群大移动、民族大融合时期,同时也是在大融合的北中国同步推进汉化改革、实现胡汉一体的时期。

习近平总书记指出:“要深入挖掘云冈石窟蕴含的各民族交往交流交融的历史内涵,增强中华民族共同体意识。”^[2]从兴起于东北的鲜卑人建立北魏、统一北中国、迁都、改革等一系列历史事实中可以深刻领会云冈石窟为什么是民族融合的最好例证。

(二) 云冈石窟开凿的背景

云冈第一期洞窟开凿之前的东晋十六国时期,佛教在中国发展迅速,尤其是在统治阶层和知识阶层中。北方中原的少数民族政权多崇信佛教,以十六国时期羯族首领石勒建立的后赵政权为例,后赵二帝石勒、石虎事僧人佛图澄为国师,使佛教在北方中原地区得到极大发展。十六国时期,河西的凉州政权王室也崇信佛教,供养了许多著名僧人,其统辖区一时成为佛经翻译中心。

昙曜之前的北魏僧人法果提出“太祖明叡好道,即是当今如来,沙门宜应尽礼”^[3]。除亲自礼拜外,更谓人:“能鸿道者人主也,我非拜天子,乃是礼佛耳。”^[4]此与南朝高僧的“沙门不敬王者论”形成强烈的对比。北魏统一河西,移凉州民入平城,移民中有佛教信徒,也有僧人。其中就有主持开凿云冈第16—20窟的昙曜。

昙曜经历了北凉政权灭亡的过程,被迁到平城后又经历了北魏太武帝灭佛运动。452年太武帝死,文成帝即位,佛教重新得到了皇室的支持。昙曜亲历了灭法的过程,复法后他遵天子即如来的思想,弘教活动围绕着皇帝进行。他将法果“能鸿道者人主也,我非拜天子,乃是礼佛耳”的思想“贯彻”落实到石窟营造中。佛像采用了皇帝的形象,造像题材围绕着三世佛进行。三世即永恒,昙曜希望佛教世世代代传下去。他的译经也以主要讲述佛教传承的《付法藏因缘传》为主。《续高僧传·昙曜传》记载:“曜慨前凌废,欣今重复,故于北台石窟集诸德僧,对天竺沙门,译《付法藏传》并《净土经》。”^[5]

以上都说明昙曜害怕灭法,他的这些活动对之后的中国佛教影响很大,使三世佛题材成为云冈

[1]《中华民族共同体概论》编写组:《中华民族共同体概论》,北京:高等教育出版社、民族出版社,2024年,第113-125页。

[2]《中华民族共同体概论》编写组:《中华民族共同体概论》,北京:高等教育出版社、民族出版社,2024年,第113页。

[3][北齐]魏收撰:《魏书》卷114,北京:中华书局,1974年,第3031页。

[4][北齐]魏收撰:《魏书》卷114,北京:中华书局,1974年,第3031页。

[5][唐]道宣撰:《续高僧传》卷1,《大正藏》第50册,第428页上。

石窟的主线，也是北朝石窟的主要内容。589年河南安阳开凿的大住圣窟中还出现了讲述佛教传承的传法二十四祖的形象，武则天时龙门雕出了传法二十五祖形象，这些都是昙曜思想对后世的影响。昙曜在北魏能取得皇室支持，也反映了当时佛道之争的史实：太武帝好道教，以寇谦之为首的道教信奉者，鼓动他采取了灭佛行为，而之后的文成帝、献文帝都支持佛教。这反映了鲜卑皇族接受佛教、道教的过程。据文献记载，献文帝退位后专门在鹿苑修禅，有学者认为今大同附近的鹿野苑石窟很可能就与献文帝修禅有关。若如此，则最早践行中国禅学的皇帝是鲜卑人。

（三）融合背景下开创的云冈石窟第一期

云冈石窟现存有编号的大窟45个，另有一些小的附龕、附窟，全部是佛教石窟。按崖面情况和石窟组合可分为东、中、西三个区，按风格特征、开凿时间可以分为三个阶段。三个阶段也就是考古学上云冈石窟的三期。

西部的东区主要是第一阶段开凿的昙曜五窟（460—465）；东区和中区大部分凿于第二阶段（470—493）；西部除昙曜五窟外，大都凿于第三阶段（493—524）。云冈石窟的三期，从石窟的建造形制、造像容貌、人物体态、服饰、窟内装饰等各方面都非常直观、清楚地反映出民族文化大交融的特征。造像内容题材则反映出各民族交融中，佛教与时俱进的调适以及与中国文化的彻底融合，实现了完全的中国化。

云冈第一期昙曜五窟，即第16—20窟，功德主是从东北来的鲜卑皇室，主持者为凉州来的昙曜，昙曜曾师从西域来的天竺僧人昙无讖。凉州地区从东汉以来就崇尚汉文化，是河西的汉文化中心，五个洞窟主尊的形貌则是鲜卑拓跋部人。因此，云冈石窟开创之初就是多元文化汇聚的结果。

第一期的窟形为穹隆顶，平面呈马蹄形或椭圆形，结构仿印度教徒修行的草庐样式。洞内主尊为大像，形体高大，肩宽体壮，深目高鼻，八字须。大像背后有甬道，用于礼拜。佛像的袈裟均为通肩和袒右样式。造像题材以三世佛为主，少有其他雕刻。第16窟主尊为交脚菩萨装弥勒像，窟内壁面多刻千佛。

其文化因素有：来自凉州的高僧昙曜的思想、凉州开凿大佛像的传统、凉州的飞天造型特征（如炳灵寺第169窟飞天）等；中亚及犍陀罗造像因素中佛像的高鼻长眼、八字须等造像的特点；大像窟本身及像后有甬道的作法是我国新疆龟兹石窟的特点；北魏与早已流行佛教的西域诸国往来密切，一些造像显示出西域造像的因素。但云冈石窟也有创新性发展，例如为了佛教发展的目的，以当世皇帝为模特雕造佛像。

（四）改革背景下开凿的云冈石窟第二期

云冈石窟第二期开凿时期，孝文皇帝年幼，政权主要由孝文帝祖母冯太后执掌，当时并称二圣或二皇，所以这期出现了许多二佛并坐的造像和成组双窟的情况。太和九年（485），北魏孝文帝在冯太后辅佐下开启了轰轰烈烈的“太和改制”，改制主要是学习中原原有的各种制度，其中有“胡服改制”，即规定穿汉服的制度^[1]。

太和十年（486）的服装改革使造像中出现了与汉式服装相同的宽大的袈裟。窟龕形制不再用印度草庐样式，而是流行汉式楼阁状的帐形窟龕和楼阁式塔。冯太后在改革中，吸收汉文化中的周礼、

[1]《中华民族共同体概论》编写组：《中华民族共同体概论》，北京：高等教育出版社、民族出版社，2024年，第121—125页。

晋制等内容,重用汉人李冲等,推动完成了胡汉一体化。此时北魏占据了更多的地区,这些新占领的地区人群和文化不同,佛教发展也各有差异,因此,佛教来源变化,文教融合加深,而与西域之交往则不如前期频繁,更多的是主动向南朝学习。掌权的冯太后家族有崇敬佛教的传统,与北燕和长安关系更近。469年,青州、齐州入魏。因为曾归属于南朝,现代青州出土的北朝造像中有大量南朝造像的元素,此时南朝与北魏的佛教已经产生了较大差别。青齐入魏,使北魏平城有了更多元的人口结构与佛教元素,佛教艺术再一次南北融合。

开凿于公元465—494年的第二期石窟,包括中区东部的第5—13窟和东区的第1—3窟,称为孝文时期的石窟。无论从规模和数量上都大大超过了前期,功德主从皇室扩大到了上层官员,其中最著名的是主持开凿洞窟的汉化鲜卑宦官王遇。窟形特点多为方形平顶中心柱窟和佛殿窟,多有前后室,窟顶多雕出平棋。有的佛殿窟开有甬道式的礼拜道。窟内开龕造像,上下重层,左右分段,而不再是以大像为主。造像特点是内容的多样化,佛像服装在前期仍然以袒右袈裟为主,后期则出现汉式褒衣博带的双领下垂式袈裟,菩萨像出现了璎珞、花冠,造像中增加了供养人行列。其中,双领下垂式袈裟样式来源于汉族士大夫的衣服。造像内容题材中最常见的有释迦、释迦与多宝、弥勒、千佛等供禅观的内容。还有佛传故事、护法形象、双塔、七佛、供养天、普贤、维摩与文殊等。总的特点是汉化趋势迅速发展,造像日益瑰丽,重于表现护法形象和装饰。主持开凿的钳耳庆时(王遇)特别喜欢繁复瑰丽的风格,北方石窟真正彻底中国化从这期开始。

(五) 完成华化后开凿的云冈石窟第三期

北魏迁都洛阳后,部分大臣“冬朝京师,夏归部落”^[1],平城并未衰落。迁洛之初,洛阳重点在于营建宫殿,孝文帝时期的洛阳城内只有一座永宁寺,石窟则主要在龙门古阳洞一带。至孝明帝时期(515—528),胡太后执掌大权,洛阳佛寺激增,平城石窟才衰落。此时,开凿了云冈石窟第三期。523年北方草原上的另一个人群柔然入侵平城;523年至524年北方六镇军民起义,526年平城失陷,云冈石窟从此不见于历史文献的记载。云冈石窟中北魏最晚的纪年铭文是正光五年(524)。20世纪50年代新发现了《大金西京武州山重修大石窟寺碑》,根据碑文得知,唐贞观十五年(641)曾有守臣重建石窟,辽代又再一次重修。今天云冈石窟中的唐代遗迹很可能就是贞观重修所留。窟前原有建筑毁掉之后,至少经历过辽、金、清代等多次重修。

云冈第三期洞窟多以单窟出现,不再有双窟,窟内方正、规整,小龕小窟多。造像特征以典型的“秀骨清像”样式为主,造像斜肩下削,坐像衣裙下摆宽大,层层叠叠悬垂座前,菩萨帔帛在腹前交叉穿环。“秀骨清像”的样式和菩萨帔帛交叉穿环的样式从此成为北魏后期的造像模式,影响到新都洛阳的龙门及中国其他地方的造像。窟形主要有塔庙窟、千佛窟、四壁三龕和四壁重龕式窟,四壁三龕的窟形在我国首见于此。北魏后期开始形成并流行的“秀骨清像”式的造像在6世纪前期中国所有的地方都能看到,在这个时期成为主流,如中国西部的敦煌、炳灵寺、麦积山,东边辽宁义县万佛堂,南到四川广元等地都有。其特点是佛和菩萨面形清瘦,细颈斜肩,衣服宽大,褒衣博带,坐像衣摆在座前层层下垂,立像下摆向两侧飘起。造像内容大多与前期相同,但功德主中没有了皇帝,造像铭文中的人物大多为三四品以下的小官,或没有官职。造像目的主要是为亡者祈福,其次是为生者平安。

[1][北齐]魏收撰:《魏书》卷74,北京:中华书局,1974年,第1644页。

延昌至正光年间(512—525),首次出现“托生净土”铭文^[1],证明净土思想已得到发扬。净土思想不但对中国社会,对日、韩等亚洲国家也影响深远,其中民间至今流行的往生净土思想在中国佛教石窟造像中首先在云冈石窟明确表现出来。

综上所述,云冈石窟不仅是一组国家级石窟所在,而且是当时国内的佛经翻译中心,石窟的性质和内容题材与当时的社会政治背景紧密相关。从云冈石窟的分期和样式的变化中我们很明显可以体会到民族迁移与混居、文化大融合、形成中华民族共同体的时代脉络,以及佛教自身不断调适,实现中国化的过程。到5世纪末,北魏王朝迁都洛阳,又开始了另一处大型石窟龙门石窟的营建。龙门石窟最早的宾阳洞,其始建时“准代京灵岩寺”^[2],即按照云冈石窟规格开凿。云冈石窟第三期与龙门石窟第一期同时,从云冈到龙门,以两处国家级石窟为代表,完成了中国佛教造像史上的一个巨大转变——佛和菩萨服饰相貌的彻底汉化,供养人从拓跋人变成了汉人,对中国石窟造像影响深远。

三 石窟寺是宗教中国化、世俗化的载体

围绕铸牢中华民族共同体意识,研究、阐释新时代宗教中国化的内涵,推动宗教与中华文化融合再造,是新起点上推动文化繁荣、建设文化强国、建设中华民族现代文明的重要内容。佛教从进入中国开始便开启了与中华文化的碰撞与融合,在此进程中不断世俗化、地方化,佛教与中华文化的融合再造、再发展从来没有停止。石窟寺是中国文化遗产中最能体现宗教中国化、世俗化的物证。重庆大足石刻堪称中国历史上佛教中国化、世俗化的典范,其雕刻形式、内容题材、表达的愿望等,集中体现了中华文明五大特性,是构建中华民族共有精神家园,建设中华民族现代文明,阐释、解读文化遗产当代价值的重要载体。这从石篆山、石门山雕刻的内容即可可见一斑。

大足石篆山由一位叫严逊的当地人在北宋元丰、元祐年间(1078—1094)营建,据碑文记载开凿了14龕造像,主要分布在子母殿区和罗汉湾区。子母殿区共有9龕造像,内容有毗卢佛、文殊、普贤、地藏菩萨等佛教造像,也有儒教的孔子及十弟子,道教的太上老君、圣母娘娘等造像。

第1龕为圣母龕,龕中圣母为一个戴凤冠霞帔的中国贵妇形象,实为印度佛教中的诃利谛母像,后来演化成了中国民间的送子娘娘,被尊为“圣母”。第2龕为圣僧像,刻有“梁武帝问志公和尚药方”铭文,可知刻的是南朝志公和尚。第3龕是一尊戴冠着袍的官员造像,根据《严逊记》碑记载,是民间俗神“土地神像”。第4龕是药王孙思邈,碑中称为“孙贞人”。第5龕内雕文殊、普贤二菩像。第6龕是孔子与其十大弟子雕像,并有题名。第7龕为毗卢遮那佛、释迦佛、弥勒佛及胁侍。第8龕中间为太上老君,两侧各立七尊真人像。石篆山造像开凿内容、时间、功德主明确,反映了宋代巴蜀地区民间信仰的典型状态。我们可以看到,儒释道及一些民间神祇共处一地,同被信奉,但孔子及十大弟子处于非常突出的位置,说明他们很重视读书,同时非常注重子嗣。石篆山造像是佛教

[1] 阎文儒:《云冈石窟研究》,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第218—219页;国家文物局教务处编:《佛教石窟考古概要》,北京:文物出版社,1993年,第111—112页。

[2] [北齐]魏收撰:《魏书》卷114,北京:中华书局,1974年,第3043页。

中国化、世俗化后在宋代民间的最终呈现形式，是中华文明包容性、和平性最真实的体现，也是中华文明与时俱进的创新成果。

另一处与石篆山同时开凿的石窟是石门山，造像雕刻于三方大石上，共编13号龕窟，其中有绍圣元年（1094）、绍兴十年（1140）等造像题记，题材有五通大帝、东岳大帝与淑明皇后、三皇、无量寿佛等，是集释道及民间神于一处的造像群。其中第1龕主尊为药师佛，左右侧有佛弟子、菩萨侍立，还有供养人，下方有十二大药叉大将护法。第2龕为玉皇大帝龕，主尊玉皇大帝戴冠着袍端坐，左右侍者持象征身份的长柄羽扇，龕下方刻民间传说中的千里眼、顺风耳两位大神。第3龕主尊为佛像，左右弟子、菩萨侍立。第4龕是唐代创制、五代两宋特别流行的水月观音像。第5龕是阿弥陀佛龕。第6龕正壁是西方三圣像，两壁刻十身等身菩萨像，为“西方三圣与十圣观音”龕，即两壁的菩萨像全部是观音的变化身。第7龕居中雕一尊武士像立于风火轮上，为“五通大帝”龕。第8龕是根据《佛母大孔雀明王经》雕刻的大孔雀明王经变，画面中有官员、三头六臂的阿修罗、树木中爬出蛇、沙底比丘、阿难等，形象丰富，内容复杂。第9龕是着凤冠霞帔被当作“送子娘娘”的诃利谛母像。第10龕为中国民间信仰中的“三皇像”。第11龕是中国传统山岳信仰体系中的东岳大帝夫妇像，与之相配的内容也有地狱场景，与佛教的地狱造像表现相似。

在川渝两地，类似石篆山、石门山这样的石窟或者寺庙比较常见，宋代之后的明、清、民国时期亦如此。它们具备佛教中国化后又与中国其他宗教、传统的民间信仰等融合的寺庙像设，见于中国各地，其中一些尊神，例如送子娘娘、各种形态的观音像、孔子、药王、三皇、各类佛像等，不分民族、不分地区，被各民族共同供奉，是中外文明交流互鉴，中华各民族间文化交融发展、中华文明统一性的表现。地方化则更多地表现在同一时期区域之间雕刻细节上的不同，主要尊像、内容题材、表达的思想内涵则差别较少，无时无地不体现出中华文化统一性的强大力量。

四 石窟寺保护利用是中华民族共有精神家园建设的重要内容

中华民族共有精神家园是整个中华民族赖以生存和发展的精神财富，是中华民族生生不息、团结奋进的精神动力，它由共同的文化根基、共同的民族精神和共同的理想追求等构成。中华优秀传统文化是中华民族共同体的文化根基，习近平文化思想是新时代保护传承中华优秀传统文化、构筑中华民族共有精神家园的思想武器和行动指南。

（一）围绕铸牢中华民族共同体意识阐释石窟寺的当代价值

石窟寺保护利用要深刻领会和贯彻落实习近平总书记关于保护传承历史文化遗产的一系列重要论述和重要指示批示精神，围绕挖掘历史文化遗产的多重价值，构筑中华民族共有精神家园开展。中华文明的五个突出特性是构筑中华民族共有精神家园的基础。

党的十八大以来，习近平总书记对石窟寺保护利用工作高度重视。为深入学习贯彻习近平总书记关于石窟寺保护利用工作的重要指示批示精神，落实党中央、国务院决策部署，2020年国务院办公厅印发了《关于加强石窟寺保护利用工作的指导意见》，指出：“加强石窟寺保护利用工作，事关中华优秀传统文化传承发展，事关社会主义文化强国建设，事关高质量共建‘一带一路’和促进文

明交流互鉴，具有重大意义。”

石窟寺作为中外文明交流互鉴与佛教中国化、地方化以及中华民族交往交流交融的最好见证物，是影响最广泛的文化遗产之一。围绕中华民族共有精神家园建设展开石窟寺保护利用，就是要在保护利用中，阐释中华文明五个突出特性，使之成为增进中华文化认同、铸牢中华民族共同体意识、坚定文化自信、建设文化强国的强大动力，这也是石窟寺保护利用工作的核心课题。

（二）石窟寺是中华文化借鉴吸收一切人类优秀文明成果的最好物证

建设中国式现代化，文化建设要深深根植于中华优秀传统文化，并借鉴吸收一切人类优秀文明成果，体现科学社会主义的先进本质。石窟寺是中外文明交流互鉴的成果，其中蕴含着发展过程中不同时代、不同区域人类优秀的文明成果。

石窟寺起源于印度，其开凿起源于信仰，是古代人们对美好未来追求的表达。公元1世纪，从我国西迁的大月氏人建立的贵霜王朝将佛教传向世界，可以看做中国古代民族对世界文化的贡献之一。

石窟寺传到中国后不断调整、改造，以适应中国各地区、各民族的环境，最终发展成自成体系的物质文化形式。石窟寺从进入中国那天开始，其洞窟的形制、造像的内容题材、造像的面貌与形象，造作风格与技术都随时间和地区不断变化。这些变化清楚展示了中国石窟及造像、内容题材在不同时期、不同地区不断发展变化的历程，是不同地区、不同时代各民族共同创造的结果。

石窟寺在我国许多地方发展演化出以摩崖龕像为主的形式，在石窟开凿活动晚期的中国南方，很多摩崖佛像龕与石窟的区别不再明显，甚至名称都不统一。到了宋代，巴蜀地区流行一种新的石窟形式，直接在山野崖壁上以连环画形式进行雕刻，即摩崖造像。其题材广泛，内容涉及佛教、道教、儒教以及与宗教无关的世俗生活。中国石窟还对朝鲜、日本等亚洲国家产生巨大影响。这些变化，是历代各区域不同的人们在对美好生活的追求中因地制宜，就地取材，创新发展的成果，蕴含着他们的智慧。

（三）石窟寺中蕴含着中华民族共有文化符号

中华民族共有精神家园在本质上属于精神文化认同的范畴，构筑中华民族共有精神家园是铸牢中华民族共同体意识的文化基础和精神内核。因此，石窟寺保护利用中，价值阐释要以铸牢中华民族共同体意识为主线，围绕“中华民族辽阔的疆域是各民族共同开拓的、悠久的历史是各民族共同书写的、灿烂的文化是各民族共同创造的、伟大的精神是各民族共同培育的”^{〔1〕}这四个方面来阐释。

我国石窟寺遗产中，新疆克孜尔石窟、甘肃敦煌石窟等以壁画著称，云冈石窟则是雕塑与彩绘最受关注，龙门石窟的雕刻与书法是中国石窟中各种艺术类别的典范，川渝两地则以遍布山间河谷的摩崖造像龕为其特点，不同的形式、不同的表达中都有中华民族共同的记忆与符号，是佛教中国化、世俗化最好的物证。这些看似不同的特征，实则蕴含着中华民族与时俱进的创新，因地制宜的发展，传承着中华民族共有的精神和文化符号。

站在强国建设、民族复兴的历史新方位，如何保护传承历史文化遗产，深入挖掘蕴含其中的精神价值、文化价值，使之成为坚定文化自信、建设文化强国的强大动力，是重要的时代课题。石窟

〔1〕 尤权：《做好新时代党的民族工作的科学指引》，中共中央统一战线工作部等编《中央民族工作会议精神学习辅导读本》，北京：民族出版社，2022年，第5页。

寺中的壁画、建筑、装饰、内容题材，无不是中华民族对美好生活的向往与表达，蕴含着中华民族共有的文化符号和共同的精神追求。因此，石窟寺保护利用是中华民族共有精神家园建设的重要内容。

（四）石窟寺保护研究是文化传承学科体系构建的重要内涵

早在2014年9月，中央民族工作会议就指出：“加强中华民族大团结，长远和根本的是增强文化认同，建设各民族共有精神家园，积极培养中华民族共同体意识。”^{〔1〕}

2023年10月27日，中共中央政治局就铸牢中华民族共同体意识进行集体学习。习近平总书记强调：“铸牢中华民族共同体意识，就是要引导各族人民牢固树立休戚与共、荣辱与共、生死与共、命运与共的共同体理念。”^{〔2〕}他指出：“自古以来，我国各族人民共同创造了璀璨夺目的中华文明，铸就了伟大的中华民族……铸牢中华民族共同体意识，需要构建科学完备的中华民族共同体理论体系……必须立足中华民族悠久历史，把马克思主义民族理论同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，遵循中华民族发展的历史逻辑、理论逻辑，科学揭示中华民族形成和发展的道理、学理、哲理。”“要优化学科设置，加强学科建设，把准研究方向，深化中华民族共同体重大基础性问题研究……加快形成中国自主的中华民族共同体史料体系、话语体系、理论体系。”“注重激发广大专家学者的积极性主动性创造性……推出立足中国历史、解读中国实践、回答中国问题的原创性理论成果。”^{〔3〕}这给包括石窟寺在内的文化遗产研究指明了方向，也是石窟寺保护利用的核心任务。

石窟寺保护利用的首要任务应该围绕构建中华民族共同体史料体系、话语体系、理论体系开展，以立足中国历史，解答中国问题，构建中华民族共同体学科为目的。中华民族共同体学应该阐释中华民族从历史走向未来、从传统走向现代、从多元凝聚为一体的发展大趋势，阐释中华文明的突出特性，为铸牢中华民族共同体意识奠定坚实的精神和文化基础。石窟寺保护利用，要以“实施中华优秀传统文化传承发展工程，研究和挖掘中华优秀传统文化的优秀基因和时代价值”为引领，“推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，繁荣发展社会主义先进文化，构建和运用中华文化特征、中华民族精神、中国国家形象的表达体系，不断增强各族群众的中华文化认同”^{〔4〕}。

“中华民族五千多年的发展历程，就是一部各民族交往交流交融的历史。”^{〔5〕}石窟寺保护利用工作要挖掘、阐释中华民族发展过程中各民族交往交流交融的史实，“大力宣传中华民族的历史，大力宣传中华民族共同体理论”，“讲好中华民族共同体故事”^{〔6〕}。以石窟寺遗产为实物证据，讲清楚中华民族是具有强大认同度和凝聚力的命运共同体。以石窟寺保护利用成果，积极推动中外学术界、民间团体交流互动。以石窟寺研究方法和成果为基础，推动中华民族共有精神家园相关课程建设。以考古领域石窟寺保护利用成果为主要内容，围绕中华民族共同体的形成、发展，阐释、讲授中华民族共有文化符号、共有文化元素、共有民族形象、共有民族精神等内容。运用考古学、历史文献学等相关理论分析中华民族共有精神家园的形成及其在石窟寺等文化遗产中的体现，阐释中华民族共

〔1〕《中央民族工作会议暨国务院第六次全国民族团结进步表彰大会在北京举行》，《人民日报》2014年9月30日第1版。

〔2〕习近平：《铸牢中华民族共同体意识 推进新时代党的民族工作高质量发展》，《求是》2024年第3期。

〔3〕习近平：《铸牢中华民族共同体意识 推进新时代党的民族工作高质量发展》，《求是》2024年第3期。

〔4〕习近平：《铸牢中华民族共同体意识 推进新时代党的民族工作高质量发展》，《求是》2024年第3期。

〔5〕尤权：《做好新时代党的民族工作的科学指引》，中共中央统一战线工作部等编《中央民族工作会议精神学习辅导读本》，北京：民族出版社，2022年，第8页。

〔6〕习近平：《铸牢中华民族共同体意识 推进新时代党的民族工作高质量发展》，《求是》2024年第3期。

有精神家园的内涵等。以此全面构建中国学术话语体系，服务中华民族共有精神家园建设，服务国家社会经济建设。

五 结语

石窟寺保护利用是构建中华民族共同体史料体系、话语体系、理论体系的重要内容。挖掘历史文化遗产的多重价值，营造传承中华优秀传统文化的浓厚社会氛围，立足历史，讲好中华民族的故事，既是我们石窟寺保护利用研究的目的，也是我们的时代使命。我们将努力使石窟寺中蕴含的中华优秀传统文化内涵在公共文化服务、满足人民精神文化生活需求等方面充分发挥作用；使中华优秀传统文化在春风化雨中润泽人们的心灵，增强中华文化认同。我们将站在新的起点上，通过实施中华优秀传统文化传承发展工程，继续推进文化繁荣，不断建设中华民族共有精神家园和中华民族现代文明。

（责任编辑：张瀚文）

On Conservation and Use of Cave Temples and Disciplinary Construction of a Community for the Chinese Nation

LEI Yuhua¹ FAN Yuanyuan²

(1. Museum of Southwest Minzu University, Chengdu 610041, Sichuan;

2. Leshan Giant Buddha Grottoes Academy, Leshan 641000, Sichuan)

Abstract: To consolidate the sense of a community for the Chinese nation is to inherit and carry forward fine traditional Chinese culture based on the long history of Chinese nation. As significant cultural heritages, cave temples embody five distinctive features of Chinese civilization, including consistency, originality, unity, inclusiveness and the peace. The conservation and use of cave temples must focus on research and interpretation of fine traditional Chinese culture, and ground efforts on the sense of a community for the Chinese nation, and discover its historical value, so as to build the common spiritual homeland for the Chinese nation and serve the overall interests of the country.

Key words: cave temples; conservation and use; sense of a community for the Chinese nation

(Translated by YAO Qilin)

四川安岳烂泥沟摩崖造像调查简报

安岳石窟研究院
四川大学考古文博学院

内容摘要：四川安岳南薰镇烂泥沟摩崖造像共 4 龕，包括一佛二弟子二菩萨二力士、弥勒及胁侍、天尊与释迦、老君等佛道题材，集中开凿于中晚唐时期，对完善安岳石窟的发展演变序列，讨论龕前建筑类型有重要价值。

关键词：安岳县；摩崖造像；弥勒；佛道合龕

中图分类号：K879.2 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0048-10

安岳烂泥沟摩崖造像开凿于中晚唐，规模不大，保存较好，未见详细的调查资料刊布。2015 年 7 月和 2022 年 10 月，安岳县文物管理局（现安岳石窟研究院）与四川大学考古学系（现四川大学考古文博学院）组成联合调查组，前后两次对其作了全面调查，现将有关情况简报于后。

一 概况

安岳烂泥沟摩崖造像又称“石菩萨”，位于四川省安岳县南薰镇红山村（原田心村）9 组，地名为烂泥沟的山间浅沟北侧山脚下，海拔 415 米。

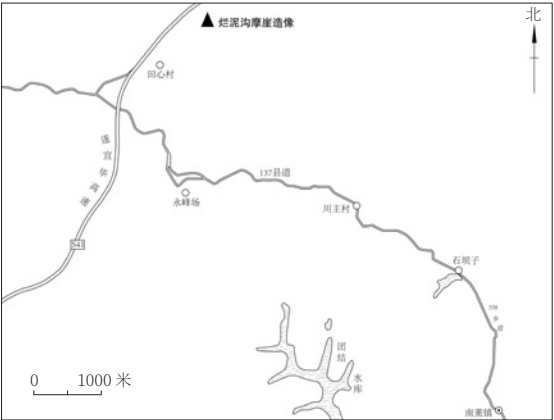


图 1 烂泥沟摩崖造像位置示意图

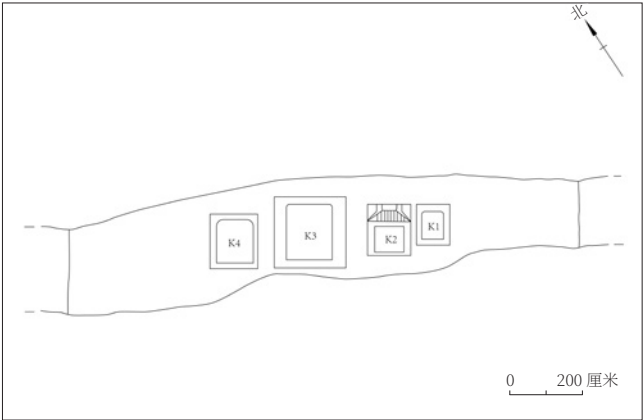


图 2 烂泥沟摩崖造像分布示意图

基金项目：2019 年四川大学“唐仲英川西石窟调查与保护”项目（sk 唐仲英基金会-2019052）。



图3 烂泥沟造像崖壁(西南-东北)

造像区西北约 500 米为遂(宁)宜(宾)毕(节)高速公路(S41),西南距红山村村委会约 800 米,南侧 50 米有村道通往南薰镇,东侧紧邻民居,四周农田环绕(图 1)。

造像开凿于一平面近椭圆形的红砂岩石包上(图 2、3)。石包东西最长 14 米,南北最宽 12 米;从地面至顶最高 2.9 米。石包顶部平整,东高西低;南、西缘有柱洞、排水槽等遗迹。南侧崖壁宽 8.3、高 3 米,



图4 烂泥沟第1龕(南-北)

自东向西开第 1—4 龕^{〔1〕},高度亦自东向西渐次降低。造像崖壁顶部存一弧形排水槽,第 3、4 龕上方密布柱洞,为龕前建筑遗迹。第 4 龕底部现低于地表。第 1、3 龕为佛教造像,第 2、4 龕有道教造像。各龕造像头、臂多残,局部存烟熏和修补痕迹,造像及壁面多被后世装彩。

二 造像

(一) 第1龕

位于崖壁东侧,第 2 龕左。双重方形龕。内龕平面近横长方形。外龕高 120、宽 93、深 27 厘米;

〔1〕采用第三次全国文物普查编号。

内龕高70、宽56、深23厘米。龕向 196° 。外龕左壁及龕底不存，造像残损甚重。正壁主尊两侧各有一方孔（图4）。

龕内环三壁造一佛二弟子二菩萨。佛居中，结跏趺坐于方形束腰座上。头、双手、左膝及座残。像坐高35厘米，座高20厘米。饰尖桃形素面头光。头毁，中央存一方孔。着交领袈裟，下摆覆双腿及座上。座分3层，上、下层为长方形，束腰处呈圆球状。

弟子立佛左右侧台座上，残损严重。均有圆形素面头光，光头；着袈裟。左侧弟子头、双手及台座残。像立高34厘米，台座高12厘米。似着交领袈裟，双手置腹前，体向右前方。右侧弟子上身及台座亦残甚重，细节不明。像立高35厘米，台座高11厘米。体向左前方。

菩萨立左右壁台座上，仅存轮廓。均有尖桃形素面头光，束发，着裙，披帛自肩部垂下，绕臂后垂体侧。左侧菩萨仅存右半身，像立高42厘米，台座高9厘米；右腕戴镯，右手握披帛垂体侧。右侧菩萨立高42厘米，台座高8厘米；可见发辫垂肩，披帛于体前横过，左手握披帛垂体侧，右手举肩前，腰微右扭。

内龕上部环三壁雕8身护法像，主尊头光两侧各4身，均残损、风化严重，仅存轮廓。从左至右，第1身残不可识；第2身颈部缠蛇，左手横置体前；第3身残不可识；第4身头右侧上部平置一椭圆形物；第5身仅存头部轮廓；第6身似戴尖帽；第7身残不可识；第8身似戴兜鍪。

内龕右侧龕口外存一立姿力士轮廓，残立高32厘米；头上方残存一圆形轮廓，似为帛带；右手举头侧，腰右扭。

（二）第2龕

位于造像崖壁东侧，第1龕右，第3龕左。双重方形龕。内龕平面呈近横长方形。外龕高140、宽125、深48厘米；内龕高68、宽92、深27厘米。龕向 210° 。内龕龕楣及两侧龕面高浮雕龕檐，将内龕笼覆其中。龕左右各雕一方柱。龕楣上雕五组一斗三升式斗拱，上承托歇山顶，顶部两侧雕鸱吻。两端斗拱内侧各雕一小像，似探出前身之飞天，仅存轮廓。龕顶上方存一弧形深槽（图5）。

内龕环三壁造一天尊一佛一真人一弟子一女真一菩萨（图6）。天尊、佛居中，皆结跏趺坐于束腰方座上，座下有方形基坛。均饰尖桃形头光。头残，中央各存一小孔。左侧天尊坐高34厘米，座



图5 烂泥沟第2龕（西南—东北）



图6 烂泥沟第2龕正壁造像（西南—东北）

高 17 厘米。束发，内着交领衣，外披广袖对襟服，下摆覆双腿，胸前束带作结。双手置腹前，托一覆钵形物。右侧佛坐高 32 厘米，座高 17 厘米。头顶肉髻略凸，颈存两道蚕纹。内着僧祇支，中衣搭肘，外披袒右式袈裟，下摆覆双腿。双手置腹前托钵。

真人、弟子分立主尊左、右两侧仰莲圆台座上。均饰圆形素面头光；头残，中央各存一方孔。左侧真人立高 41 厘米，台座高 6 厘米。束发，面部轮廓方圆。内着交领衣，外着双领下垂式大衣；下着裙。裙、外衣上均垂两道结带。足鞋。双手持笏板于胸前。右侧弟子立高 37 厘米，座高 6 厘米。光头。内着僧祇支，中衣搭肘外露，外披袒右式袈裟。双手拱胸前。

女真、菩萨分立左、右壁前仰莲圆台座上。均有尖桃形素面头光；束发，戴冠，着长裙，披帛自两肩垂下，绕臂后下及座；戴项圈，璎珞自项圈垂下，于腹部相交，垂及小腿，折向身后。左侧女真头、左臂残，像立高 47 厘米，台座高 4 厘米。两侧绶带垂肩后；着双领下垂式广袖大衣，似于腹部束带。足鞋。左手垂体侧，右手握披帛下垂（图 7）。右侧菩萨右臂不存，像立高 43 厘米，台座高 6 厘米。发髻垂两肩，面部丰圆。上着交领衣，下着长裙，腰束带，裙腰外翻。跣足。左腕戴镯，左手握披帛垂体侧；右手曲肘上举（图 8）。

内龕上部环三壁雕 13 身护法像，仅露头、胸，风化较重。左起第 1 身头上有尖角；第 2 身似束发，颈部存一道蚕纹，着双领下垂式广袖长袍，双手合十胸前；第 3 身戴冠，着交领衣，双手笼袖中，置胸前；第 4 身戴冠；第 5 身戴冠，着交领广袖长袍，双手笼袖中，置胸前；第 6 身戴冠，着交领衣；第 7 身三头，束发，戴小冠，左侧似有发髻垂肩，戴项圈，双手合十；第 8 身戴冠，长耳垂肩，着交领广袖衣，右手笼袖中，横置身前；第 9 身束发，着双领下垂式外袍；第 10 身头上有尖角；第 11 身束发，颈部缠一蛇；第 12 身头上有尖角，面部狰狞；第 13 身戴兽首冠，左肩上部立一兽爪。

内龕左右侧龕口靠外分别雕一天王、一力士立山石台座上。左侧天王头残，像立高 31 厘米，台座高 16 厘米。戴兜鍪，着战甲，肩系巾，甲裙下露裤，穿护胫。左手似拄剑于体侧，右手叉腰。右侧力士头残，像立高 30 厘米，座高 16 厘米。有圆形素面头光。束发，发带上飘。上身赤裸，肌



图 7 烂泥沟第 2 龕左侧女真（西北—东南）



图 8 烂泥沟第 2 龕右侧菩萨（东南—西北）



图 9 烂泥沟第 2 龕外龕右壁小像（东南—西北）

肉隆起；下着短裙，腰束带，裙腰外翻；帛带绕头后搭两肩过腰带垂体侧。跣足。左臂下伸，右手握拳举头侧，腰右扭。

外龕左壁存4排立像，头部轮廓相对完整者，均头顶上凸，似束发。从上至下第1排存1身，风化严重，仅存轮廓，立高20厘米，双手置体前。第2排存1身，立高22厘米，双手置身前。第3排存4身，仅存轮廓，可见均立台座上，从内至外第1至4身分别高28、28、27、21厘米。第4排存3身，从内至外第1、2身残不可识，立高分别为16、14厘米；第3身仅存右下部，立高18厘米，着宽袖长袍。

外龕右壁中下部存4排像，从上至下第1—3排均为坐佛像，有肉髻（图9）。第1排存3身，均坐于台座上。从内至外第1身残不可识，残坐高22厘米；第2身残坐高20厘米，着通肩袈裟，双手置两膝上；第3身残不可识，残坐高21厘米。第2排存4身，第1身残不可识，残坐高21厘米；第2身残不可识，残坐高20厘米；第3身残坐高19厘米，着交领衣；第4身残不可识，残坐高18厘米。第3排存3身，第1身残不可识，残坐高19厘米；第2身坐高20厘米，似有肉髻，着交领袈裟，双手置膝上；第3身残不可识，残坐高19厘米。第4排存3身立像，第1身立高23厘米，腰束带，余不可识；第2身立高25厘米，似束发，着广袖衣，双手似置体前；第3身立高23厘米，光头，双手置胸前。

（三）第3龕

位于造像崖壁中部，第2龕右，第4龕左。双重方形龕。内龕平面呈横长方形。外龕高160、宽200、深31厘米；内龕高146、宽138、深70厘米。龕向215°。龕形基本完整，部分造像残损（图10）。

内龕环三壁造一佛二弟子二菩萨（图11）。佛居中，倚坐于束腰方形座上。头为当代修补，腹部中央和左足下各有一小孔。像坐高80厘米，顶有圆形华盖，底部内凹。饰圆形头光。内着僧祇支，中衣搭肘出露，外披袒右式袈裟，跣足。双手于腹前交叠，双足各踏一仰莲圆台。

弟子立佛左右侧仰莲圆台座上。均有圆形头光，光头，跣足。左侧弟子头顶残，中央存一孔，像立高73厘米，座高15厘米。老者面相，颈部青筋凸起。双手笼袖中，置腹前。右侧弟子头残，存上、下两孔。像立高73厘米，座高12厘米。内着交领窄袖衣，中衣搭肘外露，外披袒右式袈裟。双手相握



图10 烂泥沟第3龕（西南—东北）



图11 烂泥沟第3龕正壁造像（西南—东北）



图 12 烂泥沟第 3 龕左侧菩萨（西北—东南）



图 13 烂泥沟第 3 龕右侧菩萨（东南—西北）



图 14 烂泥沟第 3 龕左起第一身护法（西北—东南）

于腹前。

菩萨立左右壁前仰莲圆台座上。均有尖桃形头光；束发，戴冠，发辫垂肩，面部丰圆，颈有三道蚕纹；斜披络腋，下着裙，腰束带，裙腰外翻，腰带垂至两腿间，披帛自两肩垂下；戴长璎珞，呈 X 形，于腹部两侧及腰部垂坠三串；双腕戴镯；跣足。左侧菩萨头顶残，前方中央存一孔，面部略风化。像立高 80 厘米，台座高 16 厘米。左手举柳枝于肩前，右手握披帛垂体侧（图 12）。右侧菩萨身略风化，像立高 80 厘米，台座高 16 厘米。左手提瓶垂体侧，右手举柳枝于肩前（图 13）。

内龕上部环三壁刻 8 身护法像，主尊头光两侧各 4 身。左起第 1 身毛发竖立，尖耳硕大；系肩巾，穿兜裆裤，怒目圆睁，张嘴露齿；戴项圈，项圈上饰三骷髏头；足有三爪，下踩圆形小台；左臂残，右手握一人像置腹前（图 14）。第 2 身束发，面部狰狞，颈部绕一蛇，左手于身前抓蛇身；蛇头位于头右侧，圆目张嘴，长舌外伸，蛇尾自左肩垂下。第 3 身头上有尖角，面部丰圆。第 4 身不存。第 5 身仅存残迹，似着广袖袍，双手似置于体前。第 6 身三头，束发。第 7 身束发，面部长圆，着交领广袖长袍，双手似于体前合十。第 8 身尖耳，肩系巾打结，巾带下垂，腰束带，左手横放于胸前，执一袋。

内龕两侧龕口靠外各雕一力士立山形台座上。均有圆形素面头光；束发，颈部青筋暴露；上身赤裸，肌肉隆起；下着战裙，腰束带，裙腰外翻。左侧力士双臂、双足残，像立高 70 厘米，台座高 24 厘米。怒目圆睁。帛带自头后绕两肩垂于身侧，跣足。左手上举，掌心向上托一尖桃形物；右手向下握帛带于身侧；腰左扭。右侧力士面部、双足及台座残损，像立高 69 厘米，座高 28 厘米。帛带自两肩垂下，左手握帛带垂于身侧，右手上举于头侧，五指张开；腰右扭。

内龕龕楣刻像 15 身。龕楣左侧造一佛六弟子（图 15）。佛右手残，结跏趺坐于仰莲台上。像坐高 20 厘米，座高 6 厘米。头顶肉髻，内着交领衣，中衣搭肘外露，外披袒右式袈裟。左手于腹前托一球形物，右手举肩前。左右侧弟子均立于圆形台座上，残蚀甚重，仅存轮廓。左侧从内至外第 1



图 15 烂泥沟第 3 龕龕楣一佛六弟子（西南—东北）



图 16 烂泥沟第 3 龕龕楣五佛一菩薩（西南—东北）

身残不可识，像立高 21 厘米，座高 4 厘米。第 2 身面部残损，像立高 23 厘米，座高 5 厘米；双手置腹前。第 3 身头部残，像立高 23 厘米，座高 6 厘米；着交领袈裟，双手似持一圆形物于胸前。右侧从内至外第 1 身头及双手残，像立高 20 厘米，座高 6 厘米；右手举于胸前。第 2 身头残，像立高 22 厘米，座高 5 厘米；双手共托一物置于胸前。第 3 身头残，像立高 22 厘米，座高 3 厘米；着交领袈裟，左手托一物于胸前，右手垂体侧。佛右侧第 1、2 身弟子左下方各存一小像，均双手置胸前，面佛作跪状。

龕楣右侧雕五佛一菩萨，均风化严重（图 16）。左起第 1、5 身佛倚坐方座上，其余 3 身均结跏趺坐于仰莲座上。佛有肉髻，颈部存两道蚕纹。第 1 身佛坐高 21 厘米，座高 4 厘米；双手于腹前结禅定印，双足各踏一小圆台。第 2 身像头残，像坐高 19 厘米，座高 3 厘米；双手于腹前托物。第 3 身为菩萨形，立仰莲圆台座上；头残，像立高 24 厘米，座高 2 厘米；绾高髻，发辫垂肩，披络腋，披帛自两肩垂下，于腿前横过，绕双臂垂体侧；下着裙，腰束带，裙腰外翻，左手举肩前，右手握披帛垂体侧。第 4 身佛头残，像坐高 19 厘米，座高 4 厘米；双手置胸前。第 5 身佛仅存轮廓，像坐高 21 厘米，座高 3 厘米；双手置于胸前，双足各踏一小圆台。第 6 身佛仅存轮廓，像坐高 18 厘米，座高 3 厘米；双手置胸前。龕楣一佛六弟子、五佛一菩萨下方有枝蔓连接莲座。

内龕左侧外壁上部起一方台，台上雕 5 身供养人立像，均风化严重（图 17）。左起第 1—3 身仅存轮廓，身材矮小，似孩童。第 3 身双手似持一物于胸前。第 4 身为女像，像立高 21 厘米，束发，着交领广袖长袍，足鞋，双手笼袖中，置腹前。第 5 身像头及双足残，像立高 21 厘米，似戴幞头，着窄袖长袍，腰束带，足鞋，双手置于胸前。

内龕右侧外壁上部有一后代开凿的拱形浅龕，龕形不规整，高 39、宽 25、深 3 厘米。龕内造上、下两身坐像，风化严重，



图 17 烂泥沟第 3 龕左侧龕面供养人（西南—东北）

仅存轮廓。

(四) 第4龕

位于造像崖壁西侧，第3龕右。外方内拱形双重龕。内龕平面近弧形。外龕高157、宽138、深69厘米；内龕高104、宽117、深53厘米。龕向220°。龕形基本完整，右壁上部被一较大方槽破坏，造像略残蚀（图18）。

内龕环三壁造一老君四真人四天王。正壁前中央起4厘米高的低坛，坛上造老君及四真人（图19）。老君居中，结跏趺坐于束腰方座上，头顶、左手及台座中央残，胸前有一方孔。像坐高45厘米，座高30厘米。有尖桃形素面头光。戴莲花冠，颧骨凸出，皱纹满面，胡须分三绺垂胸前。内着交领衣，外披双领下垂式广袖袍，下摆覆双腿，悬垂座前。双手于胸前斜执麈尾，体前雕凭几，露中足，有兽爪。

四真人立老君左右侧仰莲圆台座上。内侧两身体形略小。皆饰尖桃形素面头光；束发戴冠；面部丰圆，颈部有两道蚕纹；着交领广袖长袍，下着裙；足鞋。均双手笼袖中，置胸前。外侧两身均持笏板于胸前。老君左侧第1身立高37厘米，台座高12厘米，面部及双足残；右侧第1身立高37厘米，座高15厘米，面部、双足及台座残。老君左侧第2身立高49厘米，座高18厘米，台座中央存一小孔；老君右侧第2身立高46厘米，座高19厘米，台座中央存一小孔。

四天王立内龕左右壁山形台座上。均有圆形素面头光。足靴，踏地鬼。左壁两身束发，着长袍，腰束带，左手持剑搭左肩上，剑尖朝上，右手垂体侧（图20）。靠内一身立高42厘米，地鬼及山形台座高21厘米；地鬼露上身，双手托天王双足。靠外一身立高39厘米，地鬼及山形台座高29厘米；地鬼趴向龕内，背驮天王。右壁两身戴兜鍪，上身着甲，腰束带，左手均垂体侧，右手各持剑搭右肩上，剑尖朝上（图21）。靠内一身立高45厘米，地鬼及山形台座高13厘米；地鬼仅雕出轮廓，露上身，两肩托天王双足；靠外一身立高42厘米，地鬼及山形台座高20厘米；地鬼趴伏向龕外，背驮天王。

内龕两侧龕口靠外各雕一力士立山形台座上，头均残，全身存烟熏痕迹。皆上身赤裸，下着短裙，腰束带，裙腰外翻，跣足。左侧力士残立高42厘米，台座高11厘米；左手举头侧，五指张开，右手下伸体侧；腰左扭，头向右前方。右侧力士残立高48厘米，座高10厘米；左手下伸体侧，右手握拳举头侧；腰右扭，头向左前方。



图18 烂泥沟第4龕（西南—东北）



图19 烂泥沟第4龕正壁造像（西南—东北）



图20 烂泥沟第4龕左壁造像(西北-东南)



图21 烂泥沟第4龕右壁造像(东南-西北)

三 结语

(一) 题材

通过现场辨识和比对,烂泥沟第1、3龕为佛教造像,第2龕为佛道造像,第4龕为道教造像。第1龕为一佛二弟子二菩萨二力士组合,其身份因缺乏标志性的细节特征难以判定。由于倚坐的佛像在唐五代造像中多为下生之弥勒,故第3龕主佛应为弥勒佛。第2龕正壁居中二结跏趺坐主尊为天尊及佛像。左主尊不设凭几,不表现胡须,应为道教之元始天尊;右主尊应为释迦佛,此与道教化胡思想密切相关^{〔1〕}。其两侧及左右壁造像为真人及弟子、女真与菩萨。这种组合及布局自初唐即在四川地区开始流行,持续至晚唐五代,为常见之佛道合龕。第4龕正壁主尊设凭几、有胡须,应为老君;两侧壁设置4身形同佛教“天王”的护法神像,但高度一致的姿势和持物,迥异于同时期的佛教四天王组合,应系道教模仿佛教造像而来,是道教性质的护法神^{〔2〕},其具体身份有待进一步讨论。

(二) 年代

烂泥沟4龕造像大小相当,排列有序,风格一致,应是短期内集中统一规划开凿而成。虽无明确开龕纪年,但造像较为臃肿,站立僵直,雕刻线条不甚流畅,细节表现不够精细的特点,是成都以南地区中晚唐摩崖造像的典型特征,与临近的西禅寺^{〔3〕}、千佛岩^{〔4〕}、石锣沟^{〔5〕}等造像具有相似性。

第1龕组合形式为一铺七身像,即一佛二弟子二菩萨二力士像。第3龕为一佛二弟子二菩萨二

〔1〕 邓宏亚:《四川唐代佛道合龕摩崖造像初步研究》,四川大学硕士学位论文,2017年,第119-121页;邓宏亚:《四川地区宋代以前道教造像研究》,四川大学博士学位论文,2021年,第354-369页。

〔2〕 邓宏亚:《四川地区宋代以前道教造像研究》,四川大学博士学位论文,2021年,第349、355-364页。

〔3〕 重庆大足石刻艺术博物馆等:《四川省安岳县西禅寺石窟调查简报》,中山大学艺术史研究中心编《艺术史研究》第10辑,广州:中山大学出版社,2008年,第529-553页。

〔4〕 四川大学考古学系等:《四川安岳高升乡千佛岩摩崖造像调查报告》,四川大学博物馆等编《南方民族考古》第12辑,北京:科学出版社,2016年,第255-277页。

〔5〕 四川大学考古学系等:《四川安岳长河源石锣沟摩崖造像调查简报》,《文物》2017年第9期。

力士及天龙八部，此种组合形式为唐代四川地区流行的题材和组合，如资中获苓坡长庆三年（823）的第6龕^{〔1〕}和安岳千佛寨盛唐至中唐的第24、37、38龕。四川仁寿县牛角寨也多有此类盛唐时期题材造像组合。刘长久先生在《中国西南石窟艺术》中提出，隋代至初盛唐佛像后壁或左右侧壁上方多人形化天龙八部，中晚唐、五代到两宋时期极少见^{〔2〕}。安岳唐代多有一佛二弟子二菩萨二力士组合，烂泥沟造像身形较为宽厚，肩部浑圆，属于唐代造像典型风格。受唐代政治环境影响，流行佛道合龕，如安岳玄妙观第6、16、17龕和舍身岩第12、13龕等。

烂泥沟没有出现安岳及周边临近的大足、内江等地常见的千手观音、十六罗汉、地藏十王、毗沙门天王等唐末五代时期的典型题材，故其年代应不晚至唐末，为中晚唐时期造像。

（三）价值

安岳县南部中晚唐摩崖造像数量不多。烂泥沟4龕造像题材明确、佛道兼具，丰富了该区域的造像内涵，为完善安岳及临近地区石窟发展序列，揭示中晚唐佛、道造像的特点提供了重要材料。第2龕高浮雕龕檐罕见于川渝石窟，丰富了四川地区摩崖造像龕的类型。第3龕在龕楣刻出一佛六弟子和五佛一菩萨的组合，且凸出于壁面，与下方的弥勒一同开凿，形成特定组合，为此前未曾发现，值得进一步研究。

附记：参加调查人员有张亮、王丽君、邓宏亚、干倩倩、余靖、孟瑜、黄可、吴彤、龙丽、马梦琴、李秀兰、杜佳灿；摄影为张亮；绘图邓宏亚。

执笔：孟瑜 龙丽 刘渊 张亮

（责任编辑：未小妹）

Brief Report on Archaeological Investigation of Lannigou Cliff Carvings in Anyue, Sichuan

Anyue Grottoes Research Institute

School of Archaeology and Museology, Sichuan University

Abstract: Located at Nanxun Town of Anyue County in Sichuan Province, the Lannigou Cliff Carvings contains four niches of the combination of Buddhism and Taoism, including statues of one Buddha with two disciples and two Bodhisattvas and two vajra warriors, Maitreya with attendants, the Celestial Venerable of the Primordial Beginning in Taoism and Sakyamuni, and Laozi. They were mainly carved during the middle and late years of the Tang Dynasty, and of great value for improving sequence of development and evolution of Anyue Grottoes as well as researching types of buildings in front of these niches.

Key words: Anyue County; cliff carvings; Maitreya; niches of Buddhist and Taoist statues

〔1〕四川大学考古文博学院等：《四川资中县罗泉镇获苓坡摩崖造像调查简报》，待刊。

〔2〕刘长久：《中国西南石窟艺术》，成都：四川人民出版社，1998年，第16页。

大足宝顶山小佛湾毗卢庵曼荼罗造像试析

吕建福

(四川大学 道教与宗教文化研究所, 四川 成都 610065)

内容摘要：大足小佛湾毗卢庵造像是一个简化和改造的金刚界大曼荼罗，以五方五佛、四维四波罗蜜构成内院九尊，与晚唐以及宋元时藏传寺窟、敦煌西夏窟壁画一致，但增加上下方二菩萨。外院诸尊以柳本尊行化十身、见证八圣以及八大明王构成，其中行化八身象征八大供养菩萨，与见证八圣构成十六尊，分布四方，以替代十六大菩萨之数。行化二身分布上下方，与内院上下方二菩萨相应。八大明王包括四摄明王、四护明王，共成八大护法。窟门、窟顶、窟外造像为外金刚部，上部 145 尊坐佛象征贤劫千佛，下部 20 尊天王、明王象征十方外金刚。毗卢庵金刚界大曼荼罗造像表现赵智凤由凡入圣、以身供养、即身成佛的瑜伽密教思想和川密风格，是佛教中国化的典型案例。

关键词：大足石刻；毗卢庵；曼荼罗；金刚界；赵智凤

中图分类号：K879.27；B946.6 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0058-19

大足石刻自发现以来，以其浓厚的密教造像引起学术界关注。从 1945 年杨家骆大足石刻考察团到 1962 年阎文儒一行考察访问团，从大足石刻研究院到大足学国际学术研讨会，无不注意到这一点。应该说，与敦煌石窟、云冈石窟、龙门石窟、麦积山石窟相比，大足石刻以密教造像为其特点，这已成为学术界倾向性的看法。至于密教造像在大足石刻中处于何等程度的存在？或者说大足石刻以密教造像为特点的理由是什么？学术界的看法可以概括为两点：第一，北山石窟唐五代和两宋造像中密教题材各占三分之二左右^[1]；第二，宝顶山石刻为密教道场布局。但对后一种说法有不同意见，认为宝顶山石刻造像为禅密结合、显密圆融，乃至三教混合，不能一概以密教道场论定^[2]。还有的学者完全否定密教道场说，另外提出水陆道场说^[3]。宝顶山石刻是赵智凤统一设计建造的（除了晚

基金项目：2019 年国家社会科学基金冷门“绝学”和国别史等研究专项“青甘川滇藏传佛教各派寺院曼荼罗图像和文本的搜集整理与研究”（19VJX132）。

作者简介：吕建福（1957—），男，四川大学文科讲席教授，主要从事宗教学研究。

[1] 陈明光：《大足石刻是宋史研究的实物史料宝库》，重庆大足石刻艺术博物馆等编《大足石刻研究文集》第 2 辑，重庆：重庆出版社，1997 年，第 38 页。

[2] 有关宝顶山密教道场说及其反对观点，见郭相颖：《略谈宝顶山摩崖造像是完备而有特色的密宗道场》，重庆大足石刻艺术博物馆等编《大足石刻研究文集》，重庆：重庆出版社，1993 年，第 161-177 页；郭相颖：《再谈宝顶山摩崖造像是密宗道场及研究断想》，重庆大足石刻艺术博物馆等编《大足石刻研究文集》第 2 辑，重庆：重庆出版社，1997 年，第 222-241 页。

[3] 谢生保、谢静：《水陆道场与大足石刻》、侯冲：《论大足宝顶山为佛教水陆道场》，重庆大足石刻艺术博物馆等编《大足石刻研究文集》第 5 辑，重庆：重庆出版社，2005 年，第 19-32 页、192-213 页。

期补刻者外), 不同于历代多次建造而成的其他大足石刻, 具有特别的意义, 故此以赵智凤首建的小佛湾本尊殿遗存较为完整的毗卢庵造像为例, 试析其曼荼罗结构及其宗教内涵, 以便有助于确定宝顶山石刻造像的性质, 以期回答宝顶山石刻究竟是不是密教道场的问题, 敬请学界同仁批评指正。

一 金刚界大曼荼罗内院造像

大足宝顶山小佛湾毗卢庵造像, 学术界已对其做了形态描述和初步研究, 有的学者甚至设想为密教金刚界曼荼罗的可能, 只是囿于造像尊位及其印相与密教经轨不符而作罢^{〔1〕}。本文在前人图像辨识的基础上, 以《大足石刻全集》资料为准^{〔2〕}, 对毗卢庵曼荼罗造像结构和尊位作进一步分析, 提出小佛湾毗卢庵(第9窟)造像是一幅简化和改造的金刚界大曼荼罗, 或可称一幅改造的后期金刚界大曼荼罗造像。

金刚界大曼荼罗是瑜伽密教的六种金刚界曼荼罗之一, 亦称成身会, 原出《金刚顶瑜伽真实摄经》。按后来的说法, 该经是十八会《金刚顶经》的初会, 分金刚界、降三世、遍调伏、一切义成就四品。唐代金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》4卷、不空译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》3卷、般若译《诸佛境界摄真实经》3卷, 均为初会第一品《金刚界大曼荼罗》内容。宋代施护汉译《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》30卷26品、



图1 小佛湾毗卢庵外立面

西藏信护(Śraddhā karavarman)和仁钦桑波藏译《一切如来真性摄大乘经》5分26品, 是初会四大品的全译。1956年意大利学者杜齐在尼泊尔发现梵文本 Sarvatathāgatatattvasaṃgraha nāma mahāyānasūtra, 其内容与宋代译本相当。实际上, 龙智、金刚智时代, 也只有后来所称“初会”的《金刚顶经》, 至普贤、不空时代逐渐增加、补充, 或者说编纂新的相关仪轨, 遂出现“四大品”的说法, 但尚未结集为一体, 所以不空也是零星翻译所搜集到的仪轨。其后原仪轨不断完善, 至宋代翻译出所谓全本的《金刚顶真实摄经》。

该经的密法内容及其注释, 汉文有仅存上卷的《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》、署名不空撰述的《金刚顶瑜伽中发菩提心论》《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》《金刚顶瑜伽略述三十七尊心要》《金刚顶瑜伽三十七尊出生义》等, 藏文有觉密(Buddhaguhya)的《入怛特罗义》及莲花金刚(Padmavajra)的《入怛特罗义注释》、释迦友(Śākyamitra)的《真性集广释侨萨罗之庄严》、庆喜藏(Ānandagarbha)的《真性光明论》等译本, 以及布顿撰写的《入瑜伽怛特罗海之舟》等。

〔1〕李静杰、黎方银:《大足安岳宋代石窟柳本尊十炼图像辨析》, 重庆大足石刻艺术博物馆编《2005年重庆大足石刻国际学术研讨会论文集》, 北京: 文物出版社, 2007年, 第217页; 米德昉:《重庆市大足区宝顶山圣寿寺毗卢庵造像的调查与研究》, 《四川文物》2019年第2期。

〔2〕黎方银主编:《大足石刻全集》第8卷《宝顶山小佛湾及周边石窟考古报告》, 重庆: 重庆出版社, 2018年。

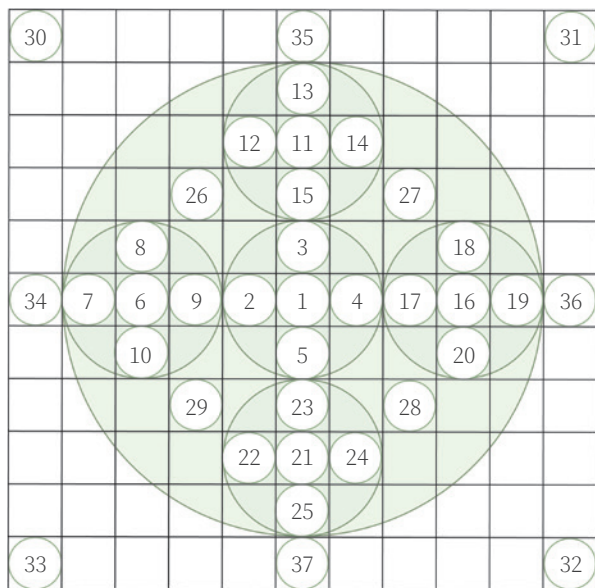


图2 金刚界大曼荼罗结构与尊位分布示意图

一、中方佛部 1. 毗卢遮那佛 2. 金刚波罗蜜 3. 宝波罗蜜 4. 法波罗蜜 5. 羯磨波罗蜜 二、东方金刚部 6. 阿閼佛 7. 金刚萨埵菩萨 8. 金刚王菩萨 9. 金刚爱菩萨 10. 金刚善哉菩萨 三、南方宝部 11. 宝生佛 12. 金刚宝菩萨 13. 金刚光菩萨 14. 金刚幢菩萨 15. 金刚笑菩萨 四、西方莲花部 16. 阿弥陀佛 17. 金刚法菩萨 18. 金刚利菩萨 19. 金刚因菩萨 20. 金刚语菩萨 五、北方业部 21. 不空成就佛 22. 金刚业菩萨 23. 金刚护菩萨 24. 金刚药叉菩萨 25. 金刚拳菩萨 六、内四供养 26. 金刚嬉戏天女 27. 金刚花鬘天女 28. 金刚歌咏天女 29. 金刚法舞天女 七、外四供养 30. 金刚焚香侍女 31. 金刚觉花侍女 32. 金刚灯明侍女 33. 金刚涂香侍女 八、四摄 34. 金刚钩明王 35. 金刚索明王 36. 金刚锁明王 37. 金刚铃明王

该经的金刚界曼荼罗图像，藏文有仁钦桑波藏译的欢喜藏（Muditkośa）《入金刚界大曼荼罗一切诸天位》，汉文有《金刚界大曼荼罗》《金刚界大曼荼罗秘密修行法门》《金刚界八十一尊大曼荼罗》以及《金刚界九会曼荼罗》等，另外在印度波罗王朝时期寺院以及拉达克藏传佛教寺院壁画、西藏西部石窟壁画中，也残留有金刚界曼荼罗图像。

根据这些经轨著述以及传世图像可知，金刚界大曼荼罗呈现内圆外方结构，由三十七尊构成，内院诸尊分别为五佛、四波罗蜜、十六大金刚，外院分别为内四供养、外四供养、四门四摄。五佛及其四眷属居内院五方月轮，主尊大毗卢遮那佛住中方月轮，其眷属金刚波罗蜜、宝波罗蜜、法波罗蜜、羯磨波罗蜜分住东、南、西、北四边，称四波罗蜜。四佛住四方，各有四金刚菩萨眷属。阿閼佛住东方，金刚萨埵、金刚王、金刚爱、金刚善哉住四边。宝生佛住南方，金刚宝、金刚光、金刚幢、金刚笑住四边。

无量寿佛住西方，金刚法、金刚利、金刚因、金刚语住四边。不空成就佛住北方，金刚业、金刚护、金刚药叉、金刚拳住四边。四方眷属菩萨共16尊，通称十六大金刚菩萨。外院内东南隅月轮住金刚嬉戏天女，西南隅住金刚花鬘天女，西北隅住金刚歌咏天女，东北隅住金刚法舞天女，称内四供养。外方东南隅住金刚焚香侍女，西南隅住金刚觉花侍女，西北隅住金刚灯明侍女，东北隅住金刚涂香侍女，称外四供养，内外各四供养通称八供养天女。东门月轮住金刚钩，南门住金刚索，西门住金刚锁，北门住金刚铃，通称四摄，摄即摄护、摄守，故亦称四护，全称四护门明王。如此五佛、四波罗蜜、十六大金刚、八供养女、四摄明王，构成三十七尊（图2）。

以金刚界三十七尊对照毗卢庵造像，内壁造像也是37尊，其中内院11尊，分别为五佛、四波罗蜜、二菩萨；外院26尊，分别为十炼身、八证圣、八明王。由于毗卢庵造像受平面雕刻的局限，其立体曼荼罗空间结构关系，通过造像间的大小、远近、位置来呈现。凡佛像大，菩萨像小；凡主尊像大，眷属像小；凡平行位等距，错位差距。三壁造像呈现立体曼荼罗形态，内院11尊，毗卢遮那居中，以其正位、最大，处于中心主尊地位。主尊上方二菩萨左右排列，以右为上，以左为下，则普贤菩萨住上方月轮，文殊菩萨住下方月轮，金刚界大曼荼罗也只有上下二方空位。左右壁造像等数对称，上下分部，下部属外院。上部内院四佛月轮比主尊为小，但比眷属菩萨为大，则四佛为主尊佛眷属。其地位上下排列，两两相对，则以上为首，以下为次。正住四方，右壁东方阿閼佛，南方宝生佛，左壁西方阿弥陀佛，北方不空成就佛。四佛居四方，则其亲近眷属四波罗蜜必居四维。其位在下位

佛月轮外上下排列,就距离而言,说明其与中心主尊更远。四维的距离比四方为远,与上、下方月轮则相等。外院26尊,上部左右各9尊,共18尊,其中左右各4尊大像,为四方主尊,各有眷属小像,当内四维,各2尊。上方各1尊为大,无眷属像,与内院上方2尊对应,为上下方。下部各4尊明王造像,内侧近像4尊为四门四摄明王,外侧远像4尊为外四维明王。如此立体格局和尊位分布,构成一个完整的十方三十七尊金刚界大曼荼罗(图3、4)。

其中五佛四波罗蜜造像也见于大佛湾柳本尊行化龕(第21号),与毗卢庵相比,虽同属密教五



图3 小佛湾毗卢庵内壁画金刚界大曼荼罗三十七尊造像展开图

佛四波罗蜜,但其印相却不完全一致。柳本尊龕造像中,五佛四波罗蜜平行排列于龕顶,五佛在中,四波罗蜜分列两侧。两龕五佛造像对比如图5,其中,柳本尊龕毗卢遮那佛居中,头戴花冠,冠上饰宝珠,双手结毗卢印。其左阿闍佛,左手仰掌腹前,右手胸前施无畏印。次左宝生佛,双手胸前结弥陀定印。其右阿弥陀佛,双手结弥陀印。次右不空成就佛,左手禅定印,右手施无畏印。

两龕四波罗蜜造像对比如图6,其中,柳本尊龕四波罗蜜在五佛两侧,左侧金刚波罗蜜,左手腹前仰掌,右手曲臂胸前,共持念珠。次左宝波罗蜜,双手胸前结金刚缚印。右侧法波罗蜜,双手置胸前结印,手背相贴,小指交绕。次右业波罗蜜,双手胸前结外缚印。

由此可见,五佛四波罗蜜在小佛湾毗卢庵的造像与大佛湾柳本尊龕的形象并不完全相同,目前学术界公认大小佛湾的五佛为密教五方佛,但其手持印契也不尽相同。四波罗蜜一般被认

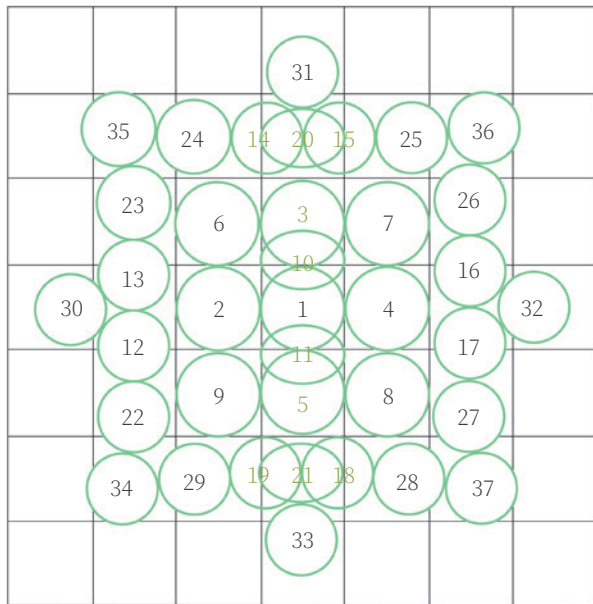


图4 小佛湾毗卢庵金刚界大曼荼罗结构与尊位分布示意图

一、内院11尊 (一)五方佛 1.中毗卢遮那佛 2.东阿闍佛 3.南宝生佛 4.西阿弥陀佛 5.北不空成就佛 (二)四维四波罗蜜 6.东南金刚波罗蜜 7.西南宝波罗蜜 8.西北法波罗蜜 9.东北羯磨波罗蜜 (三)上下方二菩萨 10.上普贤菩萨 11.下文殊菩萨 二、外院26尊 (一)行化十身 (甲)东方 12.炼顶身 13.割耳身 (乙)南方 14.炼踝身 15.炼指身 (丙)西方 16.舍臂身 17.炼心身 (丁)北方 18.剃眼身 19.立雪身 (戊)上方 20.炼阴身 (己)下方 21.炼膝身 (二)见证八圣 (甲)东方 22.文殊菩萨 23.阿弥陀佛 (乙)南方 24.浮丘大圣 25.大轮明王 (丙)西方 26.四天王 27.金刚藏菩萨 (丁)北方 28.观音菩萨 29.普贤菩萨 (三)八大明王 (甲)四摄明王 30.东门火头明王 31.南门大威德明王 32.西门秽迹金刚明王 33.北门马头明王 (乙)四护明王 34.东北隅不动明王 35.东南隅降三世明王 36.西南隅明王 37.西北隅明王



图5 小佛湾毗卢庵五佛造像（下）与柳本尊龕五佛造像（上）对照



图6 小佛湾毗卢庵四波罗蜜造像（下）与柳本尊龕四波罗蜜造像（上）对照

定为显教菩萨或阿閼佛四亲近菩萨，但其所持印契同样不一致，故仅从印契来判定尊像并不科学。实际上大足石刻的印契大多都与唐译经轨不相符，主尊毗卢遮那佛手印也非瑜伽密教的智拳印，常见的拱手状印相并不见于经轨，可以说大足石刻的手印自成体系，有异于经轨，如此看四波罗蜜的

手印也就可以理解了。瑜伽密教中四波罗蜜的形象为天女形，著羯磨衣，其成身会印相，金刚波罗蜜左手持莲上梵夹，右手触地印。微细会及供养会左手持莲上置五股杵，五股杵是其三昧耶形。宝波罗蜜左手持莲上宝珠，右手持圆形物或结与愿印，以宝珠为三昧耶形。法波罗蜜结弥陀印，并持未敷莲华，以经函上独股杵为三昧耶形。羯磨波罗蜜左手持莲上梵夹，右手持羯磨杵，以羯磨杵为三昧耶形。但《诸佛境界真实摄经》说四波罗蜜的手印与四方佛相同，宝顶山石刻的四波罗蜜造像则有不同印契，且毗卢庵的四波罗蜜与柳本尊龕的四波罗蜜印相也有区别。所以只能从造像的天女形体态及其神韵来看，显然就是四波罗蜜。在密教曼荼罗体系中，能够与五佛相匹配的四尊一组的菩萨类，也只有四波罗蜜菩萨。

而从曼荼罗布局结构和尊位可以看出，毗卢庵曼荼罗造像与金刚智、不空传译的一般金刚界大曼荼罗之间有以下不同：首先曼荼罗的结构有区别，一般曼荼罗为五方四隅结构，毗卢庵造像则为六方四隅结构，增加上、下二方。其次内院结构和尊位，一般曼荼罗为一佛四眷属结构，五方五佛二十眷属，共 25 尊。其中中方毗卢遮那佛眷属为四波罗蜜佛母，四方佛眷属为十六大金刚菩萨。毗卢庵造像为六方四维的十方结构，六方即东、南、西、北四方和上、下二方。按十方结构，毗卢遮那佛圆龕左右内壁题铭“十方诸佛露家风”，则以十方法界为据，不计中方，当以其象征全体之故。按尊位，五佛、四波罗蜜、二菩萨，共 11 尊，其中上、下二菩萨为增加尊位。外院结构与尊位，差别较大，一般曼荼罗以内外八供养、四摄明王构成，共 12 尊。毗卢庵则由十炼身、八证圣、八明王构成，共 26 尊。其中十炼身、八证圣完全为柳本尊修道内容，但其八炼身供养诸佛、八证圣见证其炼供事迹，则与八供养有对应关系。八明王与四摄同为忿怒明王，其中四明王摄守四门，与一般四摄明王相同，另四明王作摄护于外四隅，因八证圣为见证炼供，位在正方，四隅则只能由四明王替代。

毗卢庵五佛、四波罗蜜构成曼荼罗内院，其核心部分却与中晚唐时汉译的金刚界大曼荼罗一致。般若译《诸佛境界真实经》第三品《金刚界大道场品》所说金刚界大曼荼罗内院，即由五方五佛、四隅四波罗蜜构成。其中四波罗蜜作为四方佛的眷属（或称亲近菩萨），东北隅金刚波罗蜜，属阿閼如来眷属，印契、观想皆同阿閼如来；东南隅宝波罗蜜，属宝生如来眷属，印契、观想皆如宝生如来；西南隅法波罗蜜，属无量寿如来眷属，印契、观想皆如无量寿如来；西北隅羯磨波罗蜜，属不空成就如来眷属，印契、观想皆如不空成就如来^[1]。而十六大菩萨在该经第四品《金刚外界品》说，位于曼荼罗外院之四方，是以五佛、四波罗蜜为金刚界内院九尊，十六大菩萨为金刚界外院诸尊。八供养和四摄在第五品《金刚界外供养品》说，通称十二菩萨外院供养，则以金刚界九尊为内院，十六大金刚、十二供养为外院。其结构与尊位如图 7 所示。

毗卢庵造像与般若译本比较，内院结构与尊位基本一致，五佛四波罗蜜构成九宫格结构，只有上下二菩萨为特有。外院四方以八炼身、八证圣替代十六大菩萨，以八明王替代四门四摄与外四供养。外金刚部，毗卢庵有象征贤劫千佛的 145 尊坐佛，般若译本则省略不列。诸天龙神，毗卢庵有二十天，般若译本则有四门四天、四隅四天、上下二天，共十天，毗卢庵造像二十天正好为其两倍，应为四门四隅各 2 尊。般若译本的外金刚部有上下天，说明其曼荼罗为十方结构，与毗卢庵内院设上下二菩萨位相对应。

[1] [唐]般若译：《诸佛境界真实经》卷中，《大正藏》第 18 册，第 276 页中。

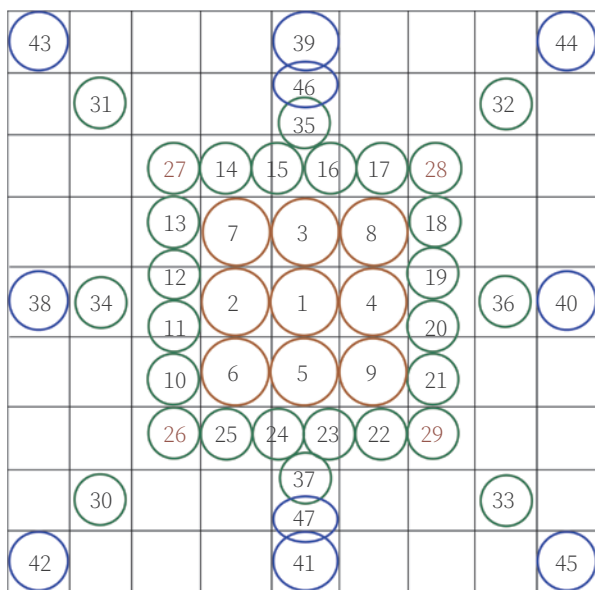


图7 《诸佛境界摄真经》金刚界大曼荼罗结构与尊位图

一、内院 (一) 五方如来 1. 中方毗卢遮那如来 2. 东方不动如来 3. 南方宝生如来 4. 西方无量寿如来 5. 北方不空成就如来 (二) 四波罗蜜天 6. 东北角金刚波罗蜜天 7. 东南角宝波罗蜜天 8. 西南角法波罗蜜天 9. 西北角羯磨波罗蜜天 二、外院 (一) 十六大菩萨 (甲) 东方不动如来四大菩萨 10. 金刚萨埵菩萨 11. 金刚王菩萨 12. 金刚爱菩萨 13. 金刚善哉菩萨 (乙) 南方宝生如来四大菩萨 14. 金刚宝菩萨 15. 金刚威德菩萨 16. 金刚幢菩萨 17. 金刚笑菩萨 (丙) 西方无量寿如来四大菩萨 18. 金刚法菩萨 19. 金刚利菩萨 20. 金刚因菩萨 21. 金刚语言菩萨 (丁) 北方不空成就如来四大菩萨 22. 金刚羯磨菩萨 23. 金刚护菩萨 24. 金刚药叉菩萨 25. 金刚拳菩萨 (二) 十二供养菩萨 (甲) 四内供养菩萨 26. 东北角金刚嬉戏菩萨 27. 东南角金刚鬘菩萨 28. 西南角金刚歌菩萨 29. 西北角金刚舞菩萨 (乙) 四外供养菩萨 30. 东北角金刚烧香菩萨 31. 东南角金刚妙华菩萨 32. 西南角金刚燃灯菩萨 33. 西北角金刚涂香菩萨 (丙) 四摄菩萨 34. 正东方金刚铃菩萨 35. 正南方金刚钩菩萨 36. 正西方金刚索菩萨 37. 正北方金刚锁菩萨 三、外金刚部 (一) 四方天 38. 东方门帝释 39. 南方门毗摩罗王 40. 西方门水天 41. 北方门毗沙门天王 (二) 四隅天 42. 东北角自在天 43. 东南角火天 44. 西南角罗刹天坐位 45. 西北角风天 (三) 上下天 46. 上方大梵天 47. 下方坚牢地神

界曼荼罗, 如瓜州东千佛洞第2窟图像(图13), 有的九尊之外还有四门四摄, 如瓜州榆林窟第3窟顶部图像(图14)。

通过以上比较可知, 大足毗卢庵造像为晚期瑜伽密教的金刚界大曼荼罗, 准确来说, 是在晚期瑜伽密教金刚界大曼荼罗基础上改造而成, 是一幅改造的金刚界大曼荼罗。其改造之处正是川密本尊教派的特色所在, 这就是外院中以柳本尊八炼身、八证圣替代十六大金刚菩萨之数, 以二炼身对应上下方。其替代的理由是柳本尊八炼身属于供养行为, 与八供养对应, 以八证圣作证, 表明其合理性。而二炼身无相应的见证圣, 则另有其意, 即与内院二菩萨对应, 均置上方可知。上下方的存在及其合理性, 由般若译本中外金刚部有上下二天所证明。省略外院十六大菩萨, 并不是由八炼身、八证圣替代, 而是内院已有四佛眷属金刚、宝、法、羯磨四波罗蜜。四波罗蜜原属毗卢遮那佛眷属, 但毗卢遮那作为法身佛, 在十方结构的曼荼罗中失去方位意义, 四波罗蜜也

中晚唐时出现的这种五佛四波罗蜜构成金刚界内院的曼荼罗, 后来也见于藏传密教。拉达克阿契寺(Alchi)第三层佛殿东壁上描绘的金刚界大曼荼罗, 也是以五佛四波罗蜜为金刚界内院, 方形九宫格, 格内月轮, 轮内坐像(图8、9)。其中毗卢遮那佛居中, 四佛居四方, 四波罗蜜居四隅。金刚界外院亦方形, 但不分格, 四摄居正中门内, 内四供养居四隅, 十六大菩萨按所属方位, 两两分列于四摄与内四供之间。方外圆形, 外四供养居圆外四隅。外院四方十六大金刚, 每方四尊。四门住四摄, 内四隅住四内供养, 轮外四隅住四外供养。但轮内四门两旁各有二天, 共八天, 这是其特殊之处。同寺壁画也有金刚界大曼荼罗呈现内圆外方者(图10), 四面毗卢遮那佛居中, 四佛、四波罗蜜住内圆, 十六大菩萨住外圆, 四摄住四门(上下门截图阙), 四供或四天住外隅。据推断, 阿契寺的金刚界大曼荼罗壁画可上溯到11—12世纪^[1]。

1992年在西藏西部札达县古格王朝遗址附近发现东嘎石窟, 其中第1窟北壁右侧壁画亦为金刚界大曼荼罗图像(图11、图12), 与阿契寺壁画图像完全一致, 其时间也应在同时期。西夏时期洞窟中也出现五佛四波罗蜜金刚

[1] Tanaka, Kimiaki. *An Illustrated History of the Maṇḍala: From Its Genesis to the Kālacakratantra*, Wisdom Publications, 2018, pp. 147-148.

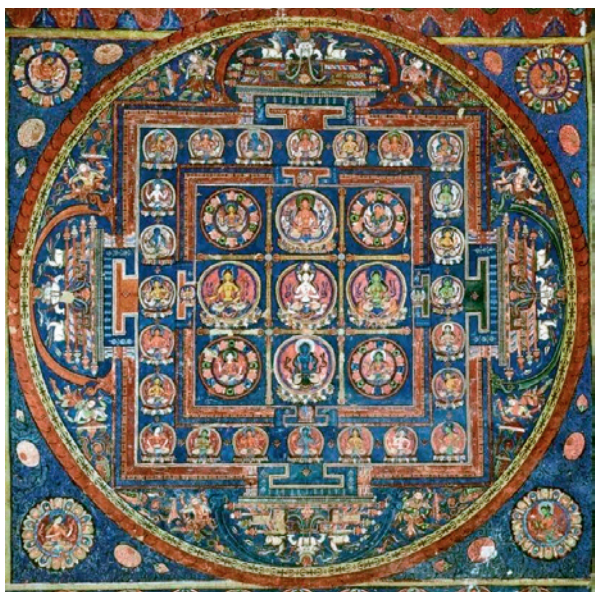


图8 阿契寺方形金刚界大曼荼罗

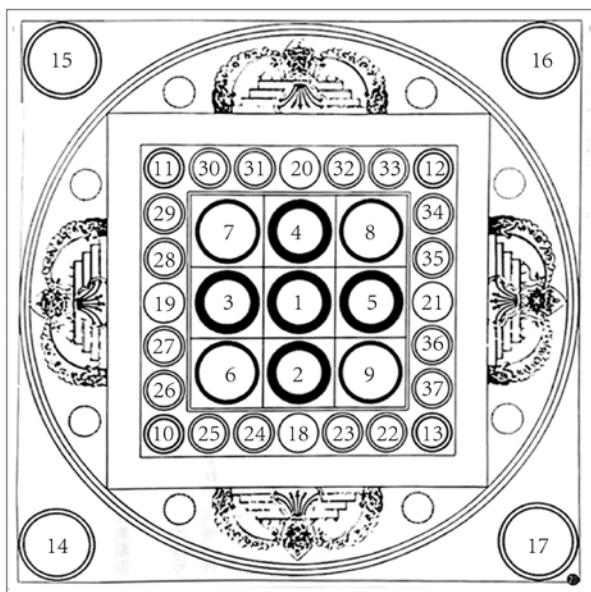


图9 阿契寺金刚界曼荼罗结构与尊位示意图

一、内院九尊 (一) 五方佛 1. 毗卢遮那佛 2. 阿閼佛 3. 宝生佛 4. 无量光佛 5. 不空成就佛 (二) 四金刚女 6. 萨埵金刚女 7. 宝金刚女 8. 法金刚女 9. 业金刚女 二、外院二十八尊 (三) 内四供养 10. 金刚嬉女 11. 金刚曼女 12. 金刚歌女 13. 金刚舞女 (四) 外四供养 14. 金刚香女 15. 金刚花女 16. 金刚灯女 17. 金刚涂女 (五) 四摄金刚 18. 金刚钩 19. 金刚索 20. 金刚锁 21. 金刚铃 (六) 十六大金刚 22. 金刚萨埵 23. 金刚王 24. 金刚爱 25. 金刚喜 26. 金刚宝 27. 金刚光 28. 金刚幢 29. 金刚笑 30. 金刚法 31. 金刚利 32. 金刚因 33. 金刚语 34. 金刚业 35. 金刚护 36. 金刚牙 37. 金刚拳



图10 阿契寺圆形金刚界大曼荼罗

就没有存在的必要。如此也表明晚期瑜伽密教新出现的金刚界大曼荼罗为六方四维的全方位结构，毗卢庵“十方法界”结构并非融合华严所致，而是晚期瑜伽密教曼荼罗自身就有的。至于毗卢庵造像的形象印契，多有创新，自成体系，既不同于金刚智、不空传译体系，也不同于藏传以及西夏密教体系。

大足宝顶的造像时段在南宋时期，与藏传密教、西夏密教、白传密教同类造像时段相当，仅从文物学角度来看，不排除五佛四波罗蜜组合的外来影响，早前的安岳柳本尊龕也只有五方佛，并不见四波罗蜜造像。但从柳本尊到赵本尊的密教传承来看，五佛四波罗蜜组合的曼荼罗源自般若三藏传译的可能性更大。在般若三藏的译经团队中就有来自成都府正觉寺的道弘^[1]。据《贞元新定释教目录》(以下简称《贞元录》)记载，贞元十二至十四年(796—798)，般若新译40卷本《华严经》，成都府正觉寺沙门道弘等润文^[2]。此前贞元四年(788)，般若译《大乘理趣六波罗蜜经》，西明寺主沙门良琇奉诏注疏，道弘参与其中，翌年奉进《六波罗蜜经疏》10卷，同受诏命褒奖^[3]。道弘参与般

[1] 道弘，《宋高僧传》作“道恒”，此依经录。

[2] [唐] 圆照撰：《贞元新定释教目录》卷17，《大正藏》第55册，第895页上；[唐] 般若译：《大方广佛华严经》卷40，《大正藏》第10册，第848页下。

[3] [唐] 圆照撰：《大唐贞元续开元释教录》卷中，《大正藏》第55册，第763页上。



图 11 东嘎第 1 窟金刚界大曼荼罗图像

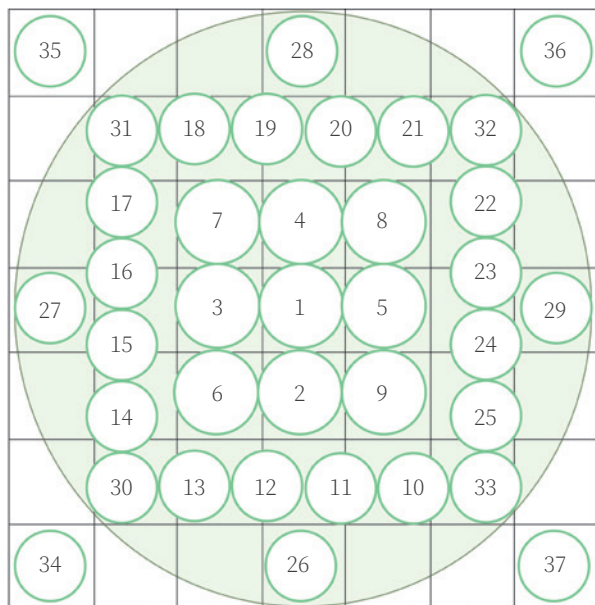


图 12 东嘎第 1 窟金刚界大曼荼罗尊位示意图

一、内院九尊 (一) 五方佛 1. 毗卢遮那佛 2. 阿閼佛 3. 宝生佛 4. 无量光佛 5. 不空成就佛 (二) 四金刚女 6. 萨埵金刚女 7. 宝金刚女 8. 法金刚女 9. 业金刚女 (三) 十六金刚 10. 金刚萨埵 11. 金刚王 12. 金刚爱 13. 金刚喜 14. 金刚宝 15. 金刚光 16. 金刚幢 17. 金刚笑 18. 金刚法 19. 金刚利 20. 金刚因 21. 金刚语 22. 金刚业 23. 金刚护 24. 金刚牙 25. 金刚拳 (四) 四摄金刚 26. 金刚钩 27. 金刚索 28. 金刚锁 29. 金刚铃 (五) 内四供养 30. 金刚嬉 31. 金刚鬘 32. 金刚歌 33. 金刚舞 (六) 外四供养 34. 金刚香 35. 金刚花 36. 金刚灯 37. 金刚涂



图 13 瓜州东千佛洞第 2 窟五佛四波罗蜜曼荼罗图像



图 14 瓜州榆林窟第 3 窟五佛四波罗蜜曼荼罗图像

若译经注疏，也必定从其传受瑜伽密教，带回成都，其密法极有可能融入柳本尊一系。

从五佛四波罗蜜曼荼罗结构来看，四波罗蜜属四方四佛，是因为四如来智出生于四波罗蜜，是其为“三际一切诸圣贤生成养育之母”，故称其四亲近菩萨^[1]。从其名称也可看出，金刚波罗蜜即以东方金刚部而称，宝波罗蜜即以南方宝部而称，法波罗蜜即以西方法部而称，法部亦称语部，一般称莲花部。羯磨波罗蜜即以北方羯磨部而称，羯磨意译“业”，一般称不空成就部，“不空成就”是事业成就的转译。这就可以理解宝顶山石刻造像中为什么四波罗蜜与五方佛组合成曼荼罗，为什么四波罗蜜能够代表四方十六大菩萨，或者说金刚界大曼荼罗中为什么可以省略十六大菩萨。由此可见，小

[1] [唐]不空撰：《金刚顶瑜伽三十七尊出生义》，《大正藏》第 18 册，第 298 页上。

佛湾毗卢庵造像依据的是中晚唐时期般若传译的金刚界大曼荼罗仪轨，其金刚界内院由五方五佛、四维四波罗蜜构成。

毗卢庵造像与般若传译的金刚界内院诸尊不同之处，就是另外增加普贤和文殊二菩萨，作为主尊毗卢遮那佛眷属。或认为这是受华严三尊影响，但实际上未必如此。因为在瑜伽密教中普贤与文殊具有特殊地位，普贤菩萨代表毗卢遮那佛的大菩提心，象征毗卢遮那佛普遍存在共同形式；文殊菩萨代表毗卢遮那佛的大智慧，象征毗卢遮那佛特殊存在的不共形式，两者象征毗卢遮那佛从形式到内容的全体。按《诸佛境界摄真实经》仪轨，金刚界大曼荼罗依十方界观想，即东、西、南、北四方，东南、西南、西北、东北四维，上、下二方。如说第一结菩提印，入毗卢遮那如来三昧，当观唵字色及我身十方世界悉皆白色。此说毗卢遮那如来具足圆满十方——四方、四维、上下方，其自受用身是全身，其他六方四维是他受用分身，故观想任何一方一维都观本方自身及其他九方圣众。如第二结破魔印，入东方不动如来三昧，当观吽字色及我身尽东方界，及以九方无量世界诸佛菩萨、一切众生、山川草木咸皆青色。第三结施诸愿印，入南方宝生如来三昧，当观惹字色，及我身尽南方世界及以九方无量世界诸佛菩萨、一切众生、卉木山川皆黄金色。第四结除散乱心印，入西方无量寿如来三昧，当观翳字色，及我身尽西方界，并与九方无量世界诸佛菩萨、一切众生、山川草木悉作红莲华色。第五结无怖畏印，入北方不空成就如来三昧，当观佐字色，及我身尽北方界，并与九方无量世界诸佛菩萨、一切众生、山河大地、草木丛林悉皆五色^{〔1〕}。

可知瑜伽观想十方世界圣众，其中必定有上、下二方。证之于外金刚部尊位，也分十方界。如《修行仪轨品》说诸天曼荼罗，除四方、四维诸天外，有上方为大梵天坐位，有下方为坚牢地神坐位，由此说明金刚界大曼荼罗之十方也以上、下方位共同组成十方位。普贤菩萨与文殊菩萨即是上、下二方圣众，其依据是二菩萨为毗卢遮那佛的亲近菩萨，普贤菩萨属毗卢遮那佛的普遍之身，文殊菩萨属毗卢遮那佛的圆满之智。毗卢庵正壁的普贤菩萨与文殊菩萨造像住主尊毗卢遮那佛左右，表明其亲近菩萨身份。其中普贤菩萨居右为上方，文殊菩萨居左为下方（图15）。毗卢庵左壁题名中有“十方诸佛露家风”之语，也说明法界以“十方”为准，超出传统曼荼罗的“五方”之限。一般认为文殊菩萨、普贤菩萨与毗卢遮那佛构成华严三圣，此毗卢庵造像即属华严三圣像。但从般若译本来看，毗卢遮那佛上下方造像仍以密教仪轨为据，只是与华严三圣巧合而已。般若其人，传译密教，也传译四十《华严》，所传曼荼罗如以华严三圣融入瑜伽曼荼罗也是可以理解的，十方法界也正是华严的世界观，澄观也有以文殊主智、普贤主理并合为毗卢遮那佛的思想。当然，实际上般若传译的《金刚顶经》已从五方曼荼罗境界发展到十方曼荼罗境界，与华严三圣无关。

二 金刚界大曼荼罗外院造像

以上十方十一尊造像是毗卢庵曼荼罗道场依据经轨所作的金刚界内院，也就是其金刚界大曼荼罗的核心部分，表现瑜伽密教的基本原理。而柳本尊行化十身、见证八圣以及八明王造像则是毗卢庵曼荼罗道场依据经轨改造的金刚界外院（图16、17），也就是其金刚界大曼荼罗的基本部分，表现

〔1〕〔唐〕般若译：《诸佛境界摄真实经》卷中，《大正藏》第18册，第275页下-276页中。

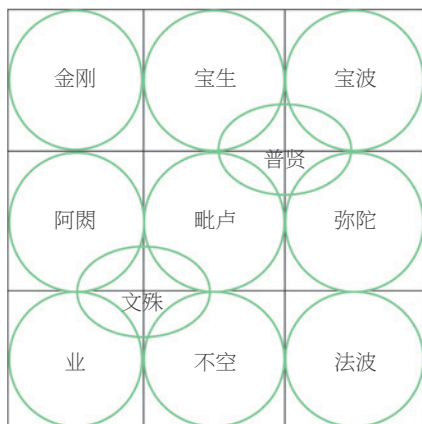


图 15 小佛湾毗卢庵金刚界内院十方尊位示意图

瑜伽密教的修行实践。作为曼荼罗的基本组成部分，柳本尊行化事迹是柳－赵一派“川密”教法必有的内容，否则就不能称其为柳本尊密法。柳本尊行化十身早见于安岳石窟，但将其纳入金刚界大曼荼罗道场，则是赵智凤建造毗卢庵金刚界大曼荼罗图景的一种大胆改革和创新。

毗卢庵曼荼罗造像，按传世的九会曼荼罗图像来说，属于成身会曼荼罗。所谓“成身”者，就是即身成佛，这是不空提出的唐代密宗理论。“会”即聚会、会合，此指圣众及其功德聚集会合的曼荼罗坛场。按瑜伽密教的理论，修行的途径和目的称现证菩提，现证是亲自体验的途径，菩提是成就佛身的目的，现证菩提就是在瑜伽观想中成就佛身，与本尊合二为一，达到佛的境界。柳居直－赵智凤一派认为柳本尊通过“十炼”达到即身成佛的目的，他不仅在于观想中达到佛的境界，而且还在现实中成就佛身，炼身炼心都无损其身。柳本尊成就佛身，表现在主尊毗卢遮那佛顶上的化身，柳本尊化身于毗卢遮那佛头顶，是表示已成就佛身，地位尊高，如其题铭“本者根本”，指毗卢遮那佛，以佛为本；“尊者最尊”，则指柳本尊，在佛之顶表示尊高，与毗卢遮那佛无异。这是一种很大胆的思想表达，敢在佛顶上化显，与其顶戴毗卢佛有所不同。柳本尊化显主尊顶上，也是曼荼罗原理部分与柳本尊行化十身的实践部分之间的内在联系，为曼荼罗基本部分的展开打下伏笔。

从金刚界曼荼罗结构来说，柳本尊十炼身替代了内外八大供养菩萨，因为柳本尊的十身行化突出表现了“供养”这个概念，向佛菩萨以及众生贡献身心是其基本的修道方式。金刚界大曼荼罗的八供，以嬉戏、宝鬘、歌咏、舞蹈称为内供养，所谓“内”者就是起到一种内在愉悦作用的精神供养。以烧香、鲜花、燃灯、涂香称为外供养，所谓“外”者就是一种贡献外在祭品的物质供养。柳本尊的十炼身中，有八身表现供养思想。根据安岳石窟毗卢洞和大佛湾十炼图，在炼指、立雪、炼踝、剜眼、割耳、炼心、炼顶、舍臂、炼阴、炼膝等十身行化中，除了立雪苦行、炼阴断欲之外，其余八种行化都是供养行为。第一炼指、第三炼踝、第五割耳、第六炼心、第十炼膝五身行化铭文，明确说其目的是“供养诸佛”，并立誓发心。第四剜眼、第七炼顶是施舍，第八舍臂应阿弥陀佛四十八愿，其实施舍也是一种供养行为，所谓上供下施，性质一样。第二立雪则“表释迦文佛雪山六年修行成道”，第九炼阴“以示绝欲”，只有这两种行化不具备供养、施舍性质，苦修、绝欲是一种完全的修行行为。

毗卢庵十炼图，左右壁各镌刻五炼身，五炼身中各有一炼身置上行，无见证者。其余四炼身各上下排列二行，每一炼身都有见证者。如果八炼身是八供养，那么其中四炼身是内四供养，另四炼身是外四供养，不能不说这是赵智凤依据经轨或传承密法有意而为，即象征金刚界大曼荼罗的内外四供养，八供养总数相同。右壁上行炼阴，中行内侧炼顶，左上立文殊菩萨；外侧割耳，右上立浮丘大圣。下行内侧炼踝，左上立四天王；外侧炼指，左上观音菩萨坐像。左壁上行炼膝，中行内侧舍臂，右上立阿弥陀佛；外侧炼心，左上立大轮明王。下行内侧剜眼，右上金刚藏菩萨；外侧立雪，右上普贤菩萨（图 16、17）。此舍臂、炼心、剜眼、立雪和炼顶、割耳、炼踝、炼指的八炼身，相对应的阿弥陀佛、大轮明王、金刚藏菩萨、普贤菩萨和文殊菩萨、浮丘大圣、四天王、观音菩萨八证圣，



图 16 小佛湾毗卢庵右壁外侧造像



图 17 小佛湾毗卢庵左壁外侧造像

合数 16，恰好与金刚界十六大菩萨的数目相同，正可取代十六大金刚菩萨在曼荼罗中的位置，居四方正位，这不能不是赵智凤依据传承密法有意而为！

四方十六尊，每一方四尊。而炼膝在左壁最上、炼阴在右壁最上，属上、下两方，炼阴身在上方，炼膝身在下方，与内院上下方普贤与文殊二菩萨相对应，由此构成外院四方、四维、上下二方的十方曼荼罗结构（图 18）。

毗卢庵左右壁下部通栏为八大金刚明王造像，祥云上现半身，左右壁各 4 尊，一行排开。按八大明王在金刚界者，称金刚明王，略称明王或金刚。金刚明王造像也同时出现在大佛湾柳本尊龕，只是比毗卢庵多出 2 尊，成十大金刚明王，其中 8 尊应与毗卢庵造像一致。大佛湾明王有 6 尊有榜题，左起第 5 像大秽迹金刚明王，第 6 像大火头金刚明王，第 7 像大威德金刚明王，第 8 像不动尊金刚明王，第 9 像降三世金刚明王，第 10 像马首金刚明王。榜题还说诸明王由佛、菩萨化显，其中三尊由佛化显，三尊由菩萨化显。大秽迹金刚本师释迦牟尼佛化，大火头明王卢舍那佛化，大威德明王金轮炽盛光如来化，不动尊明王除盖障菩萨化，降三世明王金轮手菩萨化，马首明王观世音菩萨化。无榜题的第 1 像明王三面六臂，正面右侧，狗牙上出。左上手上举托经册，右上手持如意。中二手曲臂胸前

交握蛇，下二手曲肘握拳前伸。明王左侧壁面为菩萨坐像，双手腹前结印。第2像三面六臂，正面左侧，左右面略小。上两手曲肘上举，左手持絹索，右手持短柄方扇；中两手曲臂胸前合十，下左手持金轮，右手屈肘向外结印。其左侧刻佛像一身，左手持如意斜置左肩，右手抚膝。第3像二面五臂，左三臂，上臂曲肘握絹索，中臂曲肘托宝珠，下臂胸前结印。右上臂曲肘握一蛇，中臂阙，下臂曲肘胸前，阙手掌。第4像三面四臂，左右上臂曲肘上举，左手握持圆环，右手托举云上菩萨坐像；左下臂胸前托鉢，右下臂胸前曲指托宝珠。

由现存榜题可推知，第1、2、4像明王亦为菩萨化显，学术界按唐达磨栖那译《大妙金刚大甘露军拏利焰鬘炽盛佛顶经》，以第1像为虚空藏菩萨化显的大笑金刚明王，第2像为慈氏菩萨化显的大轮金刚明王，第3像为地藏菩萨化显的无能胜金刚明王，第4像为普贤菩萨化显的步掷金刚明王^[1]。但达磨栖那译经以八大菩萨化显八大金刚明王，与大佛湾十大明王造像有3尊明王由佛化显者不同。毗卢庵也有

1尊明王由佛化显，即左壁第4像明王，左上手曲肘上托莲座佛像，右上手曲肘仰掌屈中二指结印，下双手曲肘胸前结金刚外缚印，这是毗卢庵明王造像中唯一有附属造像者。大佛湾柳本尊龕第5像秘迹金刚由本师释迦牟尼化显，其右上手握举法轮，象征释迦牟尼佛说法，与毗卢庵释尊像意思相同，只是毗卢庵以形象表现，大佛湾以法轮象征。

与持轮手有关，毗卢庵第1像明王左下手持轮，大佛湾第2像也是左下手持轮，其左后有菩萨坐像，显系菩萨化显。毗卢庵右壁第4像明王左上手持轮，按大佛湾第7尊大威德明王右上手持轮，则毗卢庵明王应该就是大威德明王，其轮象征炽盛光佛的金轮。毗卢庵左壁第3像明王头顶有马头，与大佛湾第10像马首明王相同，说明该像为马头明王，由观世音菩萨化显。毗卢庵的其他造像中还可能包括大佛湾已知的卢舍那佛化显的火头明王，除盖障菩萨化显的不动尊金刚明王，金刚手菩萨化显的降三世明王。

总之，无论毗卢庵八大明王的具体形象与名称如何，但按其功能划分，其中4尊明王应为东、西、南、北四方的摄守者，即充任四门四摄。另四尊明王为东北、东南、西南、西北四隅的摄护者，即充任

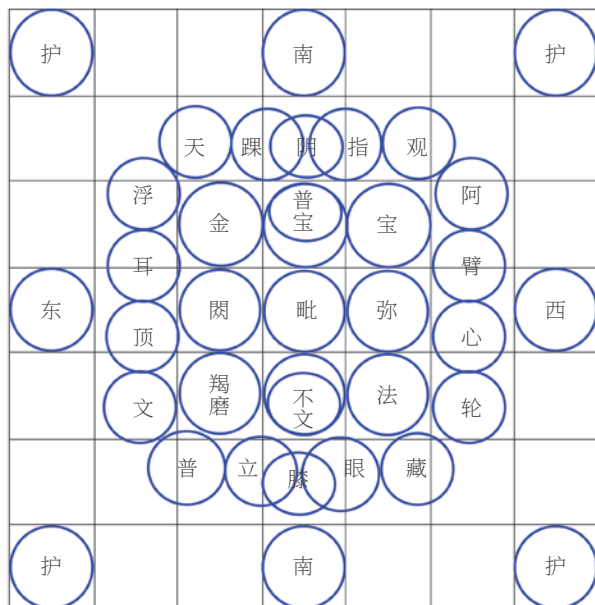


图18 小佛湾毗卢庵金剛界外院十身八圣曼荼罗结构与尊位示意图
一、内院 1. 五方佛 毗 = 中方毗卢遮那佛 閼 = 东方阿閼佛 宝 = 南方宝生佛 弥 = 西方阿弥陀佛 不 = 北方不空成就佛 2. 四波罗蜜 金 = 东南隅金刚波罗蜜 宝 = 西南隅宝波罗蜜 法 = 西北隅法波罗蜜 羯磨 = 东北隅羯磨波罗蜜 3. 二菩萨 普 = 上方普贤菩萨 文 = 下方文殊菩萨 二、外院 1. 行化十身 阴 = 上方炼阴身 膝 = 下方炼膝身 顶 = 东方炼顶身 耳 = 东方割耳身 踝 = 南方炼踝身 指 = 南方炼指身 臂 = 西方舍臂身 心 = 西方炼心身 眼 = 北方炼眼身 立 = 北方立雪身 2. 见证十圣 文 = 东(北侧)文殊菩萨 浮 = 东(南侧)浮丘大圣 天 = 南(东)四天王 观 = 南(西侧)观音菩萨 阿 = 西(南侧)阿弥陀佛 轮 = 大轮明王 藏 = 北(西侧)金刚藏菩萨 普 = 北(东侧)普贤菩萨 3. 八大明王 (1) 四摄明王 东 = 东门摄守明王 南 = 南门摄守明王 西 = 西门摄守明王 北 = 北门摄守明王 (2) 四护明王 护 = 东南隅护卫明王 西南隅护卫明王 西北隅护卫明王 东北隅护卫明王

[1] 黎方银主编：《大足石刻全集》第7卷《宝顶山大佛湾石窟第15—32号考古报告》(上册)，重庆：重庆出版社，2018年，第425页；阎文儒：《石窟艺术总论》，天津：天津古籍出版社，1987年，第280—286页。

四隅四护。如是毗卢庵金刚界曼荼罗外院诸尊既有行化与见证的贤圣，又有供养与护卫功能的明王，符合金刚界大曼荼罗的结构与尊位及其功能。

三 金刚界曼荼罗外金刚部造像

外金刚部一般指三十七尊之外的诸天类神祇，如《大乐金刚不空真实三昧耶经般若波罗蜜多理趣释》解释说，“外金刚部者，摩醯首罗等二十五种类诸天也。”^{〔1〕}此说二十五种类诸天，大分为五类，每一类又有五天，即成二十五天。《金刚顶经瑜伽十八会指归》介绍降三世大品时说，诸天有五类，第一上界天王，摩醯首罗等无量诸天及后；第二游虚空诸天，日天子等无量诸天及后；第三居虚空天，魔王等无量诸天及后；第四地居天，主藏天等无量诸天及后；第五地下嚩啰咽天等无量诸天及后。并说金刚手菩萨以大威德身调伏摩醯首罗等诸天，“悉皆引入（曼荼罗，受金刚名号）已，敕诸天建立诸曼荼罗，‘汝等赴会，所求一切悉地皆与成办’，此等皆是外金刚部”^{〔2〕}。这是就降三世曼荼罗而言，实际上金刚界曼荼罗也往往受此影响，外院之外又设一重外金刚部曼荼罗，其中除诸天外还包括贤劫千佛以及贤劫十六大菩萨等，凡诸未受毗卢遮那佛金刚灌顶、没有取得金刚名号的诸佛、菩萨，都归入外金刚部院。如《金刚顶瑜伽略述三十七尊出生义》说：“今此建立金刚界三十七尊大曼荼罗，及贤劫千佛、外金刚部二十天及四十天等。此为初原，展转相生无量曼荼罗也。今复建立降三世忿怒曼荼罗会三十七尊调伏法则，文殊乃至诸天外金刚部，稍异诸法。”^{〔3〕}

至于外金刚部的尊数，多少不定，《两部大法相承师资付法记》说，“诸会浩汗，内曼拏罗尊位三十七，并贤劫十六大菩萨表贤劫中一千佛，或贤劫千佛皆在曼荼罗四方，围绕大曼荼罗，成五十三，并外二十天，成七十三。内院地、水、火、风天，成七十七。四角有四忿怒明王（或置标帜形），成八十一圣者身。已上总名金刚界大曼荼罗王内五十三圣者属灌顶尊，余天等皆各外金刚部，不入灌顶位，金刚界曼荼罗并外金刚部尊身，共八十一，皆是金刚界光明遍照如来之眷属，以表十方三世尽虚空、遍法界、持微尘刹海一切如来身以为其体”^{〔4〕}。

其中所谓贤劫十六大菩萨，指弥勒、不空见、灭恶趣、无忧闍（除忧）、香象、勇猛（大精进）、虚空藏、智幢、贤护、无量光、网明、月光、无尽意、辨积、金刚藏、普贤等菩萨。贤劫十六大菩萨受灌顶位，即有金刚号，分别称迅疾金刚、普见金刚、普救金刚、解脱金刚、大力金刚、不退金刚、富贵金刚、智满金刚、巧护金刚、大明金刚、方便金刚、清凉金刚、巧辨金刚、实惠宝金刚、持教金刚、普摄金刚。金刚界三十七尊，加之外曼荼罗贤劫十六大菩萨，成五十三灌顶尊。又加之外金刚部二十天，成七十三尊。又加内院四隅地、水、火、风四天，成七十七尊。再加外院四隅四忿怒明王，成八十一尊。

毗卢庵雕刻的外金刚部造像，代表贤劫千佛的佛像有 143 身，外金刚部诸天的天王像有 20 身，与金刚界尊数相同。窟门共刻坐佛 7 身（图 19），其中左右门柱上端各 1 身，门楣左右端各 1 身，左右额枋上部各 1 身，脊檩下 1 身。窟内脊檩、过梁及过梁上方、门楣内侧及上方圆龕刻坐佛 29 身，

〔1〕〔唐〕不空译：《大乐金刚不空真实三昧耶经般若波罗蜜多理趣释》卷下，《大正藏》第 19 册，第 615 页下。

〔2〕〔唐〕不空译：《金刚顶经瑜伽十八会指归》，《大正藏》第 18 册，第 285 页上、中。

〔3〕〔唐〕不空撰：《金刚顶瑜伽略述三十七尊出生义》，《大正藏》第 18 册，第 297 页上。

〔4〕〔唐〕海云撰：《两部大法相承师资付法记》卷上，《大正藏》第 51 册，第 785 页中。

其中佛像包括前后室脊檩左右侧造像4身(图20、21),过梁外侧(北)、内侧(南)各5身(图22、23),过梁上方6身(图24、25),门楣内侧及上方9身(图26)。窟门左右各2身,天王像。窟外南壁上部造像31身,包括佛像27身,天王像4身。其中中部方碑舍利塔应现图内刻坐佛12身,包括塔基刻一排坐佛6身,塔身刻五方佛,塔尖毫光内刻坐佛1身。南壁下部刻天王像4身,即左右各2身。脊檩、额枋圆龕共刻坐佛15身,包括舍利图左右各2身,额枋5身。其上居中1身,脊檩左右各2身,内侧1身。窟外东、西壁上部圆龕内各刻坐像40身,分列四行,东、西壁下部造像均为通栏式,各刻护法神6身(图27、28)。

从毗卢庵外金刚部造像的分布来看,每个单元自成布局,或呈左右结构,或呈上下结构,或呈内外结构。每个单元也自成尊位,或独尊,或二尊对称,或三尊对称,或五尊排列,或不等数排列。这种布局和尊位尊数,主要由石窟自身形态因素决定。但从总体结构和形态来看,也有十方曼荼罗结构的意蕴,诸尊从里向外分布,贤劫坐佛在上即在内,天王护法神在下即在外。其中天王护法神共20尊,按十方分布,正好四方、四维、上下十方各2尊。诸天护法神起护卫作用,一般分布于出入的门口,和相互关照呼应的维位。按四方正面四门,各2尊,共8尊,应为八大天王。四维、上下各2尊,共12尊,应为护法神明王。如此,金刚界曼荼罗外金刚部,贤劫千佛分布四方在内,护卫诸天王明王分布四方六维在外。

四 建造毗卢庵造像的密法传承及其思想

毗卢庵晚期瑜伽密教的金刚界大曼荼罗造像的建造,与藏传密教以及西夏密教、白传密教的石窟大致同一时期,这种新样式的曼荼罗属于宋代新传入的还是传承自晚唐以来的柳本尊派呢?尽管有一些迹象表明不能排除赵智凤受到新传入密教的影响,如石刻造像中出现多个卷发人,与剑川石窟的婆罗门僧的情况相同,安岳石窟以及其他四川石窟中也发现新样式的曼荼罗造像,但本文倾向于源自中晚唐时的般若传译,唐末从长安传入四川,为柳本尊传承。

般若传译《诸佛境界摄真实经》,不见于贞元诸录,但日本求法录中圆行、圆仁、惠运、宗叡等著录。按圆照《大唐贞元续开元释教录》的记载,般若译经在贞元四至十四年(788—798),《般若三藏续翻译经记》著录5部30卷,《贞元录》著录1部40卷。贞元十五年(799),般若所译经敕准编入《贞元录》,其中未见著录《诸佛境界摄真实经》,则知其译出时间在其后,即在贞元十六年(800)之后。按般若三藏于建中二年(781)泛海至广州,之前曾在南印度修习瑜伽密教。《般若三藏续古今翻译经图记》记载,“时闻南天尚持明藏,遂便往诣,咨禀未闻。有灌顶师厥名法称,受瑜伽教,入曼荼罗,三密护身,五部契印。如是承奉,住经一年,讽满三千五百余偈”^[1]。《贞元录》记载其传习密教的具体寺院,说“次诣南天乌荼王寺,习瑜伽教,登灌顶坛,五部真言悉皆咨受”^[2]。可知所谓南天者实指东印度乌荼国,梵文作 Uḍra 或 Oḍra,即今奥里萨邦北部。玄奘曾游历其地,善无畏出身当地王族,其地向来盛行密教,至今遗存密教造像,称为贾普尔(Jajpur)道场的宝山佛塔四面神龕中雕刻有金

[1] [唐]圆照撰:《贞元新定释教目录》卷17,《大正藏》第55册,第891页下。

[2] [唐]圆照撰:《贞元新定释教目录》卷17,《大正藏》第55册,第894页下。



图 19 小佛湾毗卢庵门楣外侧坐佛造像



图 20 小佛湾毗卢庵内后室脊檩右侧造像、左侧造像



图 21 小佛湾毗卢庵内前室脊檩右侧造像、左侧造像



图 22 小佛湾毗卢庵内过梁后侧（南）造像



图 23 小佛湾毗卢庵内过梁前侧（北）造像



图 24 小佛湾毗卢庵内过梁上方右侧造像



图 25 小佛湾毗卢庵内过梁上方左侧造像



图 26 小佛湾毗卢庵内门楣内侧及上方造像

刚界五方佛造像。般若在此修习瑜伽密教，来华传译《诸佛境界摄真实经》，反映了瑜伽密教在金刚智之后的半个世纪间所发生的变化，也是记载金刚界大曼荼罗尊位结构变化的最早文献。

成都一直有密教流行，直至宋代。《唐柳本尊传》碑记载，熙宁元年（1068）“敕赐寿圣院为额，成都持瑜伽教贾文确件其事，命草泽张纳为之记”^{〔1〕}。从柳本尊经杨直京，再至贾文，直至赵智凤，前后传承六代，大致符合传承时间。毗卢庵正壁毗卢遮那佛圆龕左右壁内侧题铭：“六代祖师传密印，十方诸佛露家风”，即是对其金刚界大曼荼罗造像的说明，密印指其传承的“金刚部”（金刚界）“大轮”（大曼荼罗）密法，十方指其不同于金刚智、不空传译的特有的曼荼罗结构。

赵智凤营建宝顶山石刻，一次性设计建造，集中反映其佛教思想。赵智凤从弥牟学成归山，首建圣寿（寿圣）本尊殿，为金刚界大曼荼罗都会坛场，用于密宗师徒举行仪式仪轨，修持密法，至今仍存南壁外金刚部造像以及两侧部会曼荼罗造像等遗迹。坛台一角另建毗卢庵，具备曼荼罗像法，仅容一人秘密修证。再建大佛湾造像，设诸多洞窟，显密兼具，三教相融，则供人顶礼膜拜，教化众生。时人席存著《赵智凤事实》载赵智凤：“修建本尊殿，传授柳本尊法旨。”^{〔2〕}柳本尊自称“专持大轮五部咒”，后唐明宗敕赐院额为“大轮院”。所谓“大轮”，即大曼荼罗，“大”指金刚界六种曼荼罗之一的大曼荼罗，《金刚顶摄真实经》所说，大即大聚会，圣众大聚会称都会，相对于部会。“轮”即圆轮，是大曼荼罗的意译，曼荼罗是梵文 maṇḍala 的音译，其字面意思就是坛场、道场，其内涵有多种，在密教中则是“众德轮圆周备”之意，一行《大毗卢遮那成佛经疏》解释说：“众德轮圆周备故，名漫荼罗也。”^{〔3〕}同书有“又漫荼罗是轮圆之义”^{〔4〕}。五部，即五个部类，指曼荼罗中圣众的分类，即佛部、金刚部、宝生部、莲花部、事业部。咒，即咒印，泛指诵咒、结印以及供养、成就等密法。专持大轮五部咒，即专门修持（金刚界）大曼荼罗五部咒印。本尊，指密教修持的对象，指法身佛毗卢遮那，毗卢庵铭文所谓“本者根本，尊者最尊”，即指毗卢遮那佛是根本佛，其地位最为尊高，故本尊殿也称为毗卢殿。但“本尊”在此也是一个双关语，特指柳本尊、赵本尊，柳居直、

〔1〕陈明光：《宋刻〈唐柳本尊传〉碑校补》，《世界宗教研究》1985年第2期。

〔2〕重庆大足石刻艺术博物馆等编：《大足石刻铭文录》，重庆：重庆出版社，1999年，第211页。

〔3〕〔唐〕僧一行记：《大毗卢遮那成佛经疏》卷3，《大正藏》第39册，第610页中。

〔4〕〔唐〕僧一行记：《大毗卢遮那成佛经疏》卷4，《大正藏》第39册，第625页上。



图 27 小佛湾毗卢庵外西壁造像



图 28 小佛湾毗卢庵外东壁造像

赵智凤被认为修持成就，与毗卢遮那佛无异，故有本尊之称。众生成就佛身，本来是佛教徒的理想，但一般认为要历经累世修行方能实现。密教则走捷径，尤其瑜伽密教提出现证菩提，即在瑜伽状态中亲证自身与本尊合一。

这种观念形态的现证，不空译为具有中土意味的“即身成佛”，影响中国密教思想。四川本尊派密教毫不例外，不仅继承不空以来的即身成佛思想，而且实践这一思想，认为柳本尊、赵本尊是实现即身成佛的典范。《赵智凤事实》说：“（赵智凤）遂名其山曰宝鼎，舍耳炼顶报亲，散施符法救民。尝垂戒曰：‘热铁轮里翻筋斗，猛火炉中打倒悬’。”^{〔1〕}说明赵智凤也被认为与柳本尊一样，上供下施，即身成佛。其建造的金刚界大曼荼罗造像，毗卢遮那佛顶上置赵本尊像，大佛湾本尊龕造像中柳本尊顶上置毗卢遮那佛，都象征即身成佛。曼荼罗外院以柳本尊八炼身、八证圣对应八供养，替代十六大金刚之数，二炼身对应内院二菩萨，都象征供养成就过程。总之，毗卢庵金刚界大曼荼罗造像，主要反映川密一派由凡入圣、以身供养、即身成佛的思想特点和修持风格，是历史上佛教中密教一派中国化的典型案例。

附记：图 2、4、7、12、15、18 为吕建福、王茂莎绘制；图 8、10 采自 <https://www.163.com/dy/article/F0LV6L5T054413I4.html>；图 9 采自〔日〕松长有庆等著，蔡东照译注：《曼荼罗的世界》，第 27 页，台北：唵阿吽出版社，1990 年；图 11 采自四川大学藏学研究所等编著：《皮央·东嘎遗址考古报告》，彩图 8，成都：四川人民出版社，2008 年；图 13 采自彭金章主编：《敦煌石窟全集·10·密教画卷》，第 16 页；图 14 采自敦煌研究院：《中国石窟·安西榆林窟》，图 171；其余图版采自《大足石刻全集》第 7、8 卷。

（责任编辑：刘应莎）

〔1〕重庆大足石刻艺术博物馆等编：《大足石刻铭文录》，重庆：重庆出版社，1999 年，第 211 页。

A Tentative Analysis of Maṇḍala Statues of the Pilu Cave at Xiaofowan of the Baodingshan Rock Carvings in Dazu

LYU Jianfu

(Institute of Taoism and Religious Culture, Sichuan University, Chengdu 610065, Sichuan)

Abstract: The statues of the Pilu Cave at Xiaofowan of the Baodingshan Rock Carvings in Dazu forms a simplified and transformed Vajradhātu Mahā Maṇḍala. The inner court of the Pilu Cave is inhabited by nine deities, including the Five Tathāgatas and the Four Pāramitā Bodhisattvas, which are consistent with statues of Tibetan Buddhist temples and grottoes in the late Tang, the Song and the Yuan dynasties, and of the Xixia caves at Dunhuang. Different from both, there are two Bodhisattvas added to the upper left and right of Vairocana. The outer court of the Pilu Cave is inhabited by Liu Benzun's ten bodies of ascetic practices, the Eight Sacred Witnesses and the Eight Mahā-Vidyarājas. Among them, the eight bodies of Liu Benzun symbolizing the Eight Offering Bodhisattvas, and the Eight Sacred Witnesses jointly constitute the sixteen deities, which are distributed in four directions and equal to the Sixteen Great Bodhisattvas. The other two Liu Benzun's bodies of ascetic practices occupy the upper left and right of the outer court, corresponding to two additionally-added Bodhisattvas in the inner court. Along the lowermost of the outer court are standing the Eight Mahā-Vidyarājas, including the Four Deities Guarding Four Directions and the Four Deities Protecting Four Corners and representing the Eight Guardian Deities. The statues along the gateway, roof and outside walls of the cave constitute the Outer Vajradhātu. The upper 145 seated statues represent the Thousand Buddhas of Bhadrakalpa, the lower 20 devarajās and vidyarajās symbolize the deities of the ten directions who haven't got the name of Vajra and the empowerment granted by Vairocana. The statues involving Vajradhātu Maṇḍala in the Pilu Cave at Xiaofowan of the Baodingshan Rock Carvings in Dazu illustrate Zhao Zhifeng's ascetic practices, offering to Buddhism, attaining enlightenment and becoming Buddha, which reflects the doctrine of Vajrayāna and the manner of Sichuan Esoteric Buddhism and is a typical case of making Buddhism Chinese.

Key words: Dazu Rock Carvings; Pilu Cave; Maṇḍala; Vajradhātu; Zhao Zhifeng

(Translated by YAO Qilin)

柳本尊史料的整理与研究

米德昉

(大足石刻研究院, 重庆 402360)

内容摘要：南宋时期川东地区曾流行的柳本尊佛教对当地民间社会带来深刻影响，柳本尊事迹官方史籍鲜有记录，主要见于民间碑刻、造像记及地方志。其中以南宋立《唐柳本尊传》碑与“柳本尊十炼图”题记记事为详，余散见于明清碑刻和方志等。通过对上述史料的整理与研究，为全面认识柳本尊的历史事迹及其社会影响奠定了基础。

关键词：柳本尊；史料；整理与研究

中图分类号：K852 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0077-14

柳本尊，俗名居直，是唐末时期活动于四川西部的一位神格化的佛教居士，其专务瑜伽教法，擅符咒与医术，一生大部分时间在成都附近的广汉、弥濛（今成都市青白江区弥牟镇）一带行化弘教。据传，柳氏生前颇多神通事迹，死后又屡著灵异，善行惠及闾阎百姓，故深得当地民众及地方官吏的钦仰，一度奉为地方“神祇”，称之“柳本尊”。南宋时期川东兴起对柳本尊的信仰，民间镌龕造像，崇奉之势超过以往，宋灭后该教衰落^[1]。

关于柳本尊，官方史籍鲜有记载。今大足宝顶山南宋立《唐柳本尊传》（下简称《柳传》）碑和大足与安岳石窟中的“柳本尊十炼图”题记，详细记述了其行化修道之事。另外，明清一些方志、碑刻中亦有柳本尊的零星记载，虽简略不详，但资料价值不可忽视。以往围绕《柳传》碑和“十炼图”记的研究相对深入，其他资料关注较少，鉴于此，本文加以辑录并作初步考释。

一 《唐柳本尊传》碑

目前所见记录柳本尊事迹最早、最完整者当属《柳传》碑，碑文由华严祖觉禅师（1087—1150）于绍兴十年（1140）据民间流传的“旧记”刊正而成。原碑立于弥濛“本尊院”（现不存），宋孝宗淳熙初，大足僧人赵智凤将文抄录后复制竖碑于宝顶山，现存小佛湾。

基金项目：2021 年国家社会科学基金考古学重点项目“重庆地区石窟寺及石刻铭文史料抢救性收集与整理研究”（21AKG004）。

作者简介：米德昉（1972—），男，大足石刻研究院大足学研究中心主任、研究馆员，主要从事石窟考古与艺术研究。

[1] 米德昉：《南宋川东社会中的柳本尊信仰及其影响》，《佛学研究》2021 年第 2 期。

碑文漫漶严重，现据台湾傅斯年图书馆藏 08830 号拓片和刘喜海《金石苑》录文校录于下^[1]。其中“/”为跨行符，“□”为前缺符，“□”为缺一字符，“[]”内文字据《金石苑》录文补录。

唐柳本尊传

〔唐〕□□□□□□大轮□□□传瑜伽本尊教柳居士传,眉山德云府□沙门释祖觉重修(1),
右承奉郎前知叙州宣化县王秉题额(2)。

□□□□氏，名居直，□□□□□□□□□□柳本尊数致神异，人不敢称其名，号“柳本尊”，犹言法华之类也（3）。先是，州城北有柳生瘿，久之乃出婴儿，邑都吏收养，既长聪慧过□，父歿□□[以柳]为氏，□父□，邑人□以事系□□□□□之恤□□虑□□□赖以存活者甚众。一日遇女子于途，遂与之归。未几，辞役，蔬食纸衣，律身清苦，专持大轮五部咒（4），盖瑜伽经中[略]/出念诵仪也（5），诵数年而功成。

会广明离乱(6),之后饥馑相仍,民多疫疾,厉鬼肆其凶。居士悯焉,光启二年六月十五日盟于佛,持咒以灭之。是岁八月八日建道场然手指一节供诸[佛],□/救苦恼众生。俄空中语曰:“汝愿力广大,然此地非汝所居,当西去,遇汉即回,逢弥即止。”(7)居士于是挈其属行次武阳象耳山(8),路逢男子袁承贵愿为弟子,同游峨眉山,登绝顶[值大雪,居]/士[露立雪中,凡□昼夜俨]然无变色。感异僧谓曰:“居士不应居此山,今成都多厉鬼,盍往除之?”言讫不见。

居士出山至清流镇西(9),渡江女子足跌溺水,居士呼渔人援之求而不[获。至□]/流□一石有文可[读],即以□居士。其文曰:“本尊金剛藏菩薩,而清凉圣人助其开化,浊世难久留,今还台山矣。”居士叹息久之,领众至成都。时王建帅蜀而妖鬼为祟(10),自称[江渎神(11),天□]/元年正月十五日持咒禁心之,妖怪屏息。

居士益自励无闲，□□□救济而秋毫无所受，蜀人德之，从其化而弃家预门人之列者无虑数十人。居士屏绝五味，淡食午斋，[日益精□□]/ □□□名而嘉之。恣其游化所至，无得留□□活□□□□□□□□□□□□举足，下足常遇道场，永不践邪淫之地，时四天王现身作证。后山□□□□□空□□□经□□□ / □二人，杨直京[临江而钓]，居士劝□令持不□□，直京感□弃竿作礼悔过，邀居士造其家，中途大雨□□□□□□□见者异之。直京□□宅为供，而身为执侍。居[士曰：“吾□□□]/当与四众共之。”因□曰“□□院”。已而至广汉，留数日，忽忆遇汉即回之语，于是还弥濛（12）。

广汉太守赵公遣吏请目睛欲试可，居士知之，持索香水涤戒刀而剔之，忽菩萨[现身
为]□。□□ / 惊，即迎至州，痛自悔□□ [天]复三年七月三日也。四年春，舍宅奉居士，
为四众廨院□毗卢庵大 / 轮院是也。(13)居士遣其徒住持，还归弥濛。赵复为营广弥濛所
居，道俗还来靡索不具。院[成，居士]□□□ / 主之，乃□□金堂(14)，次金水(15)，行
至成都玉津坊，女子卢氏施宅建道场以奉香火。会嘉州(16)四郎子神作孽(17)，疫死甚
众，居士割左耳立盟以除之，深沙神现身空中(18)。五年(19)七月[以香和]□□□ / 上以
□□□□□□□□□□□□□□□□大轮明王现身顶上为作证。又燃香烛于顶上以供养诸佛，复
感文殊大圣应现。八月五日结坛玉津坊，挥刀断左臂，凡四[十八刀]□□□ / □佛百千天乐

[1] [清]刘喜海:《金石苑》,《石刻史料新编·一》第9册,台北:新文丰出版公司,1982年,第6435-6438页。

□□ / □□本尊菩萨师□方将□□□□□□□作为成书，以表见于世，久之未暇也。一日公走，人使以华严导师觉公近所撰《传》本相示，且曰：“子为我详加订正，庶几传之久□□ / 可信不疑。”谨祖觉公详述本尊化道始末，次奉委□□尽悉如岷素所欲书，虽欲加损不可得也。因炷芻作礼，书其末以还公。初，岷所生女希照甫胜笄，得疾三年，莫能名状□□ / □□平□□□本尊，岷女得疾死危，遂许下发舍缘以奉芻火，故并录之以示归依之心非一日也。绍兴庚申端午日安养居士眉山张岷谨跋，男济书□ /

□□大师之□云师昔受记于五台老人，曰“逢随则止，遇湖则住”。师□即其所修行门教与大宝坊洪湖二山，考之地志[其混别之名欤□] / □□成□虐□民□□□□化致龙依归以绝□牢之□，而大洪道场迄今雄侈，缁流千众，佛事之盛居天下之甲乙。今《传》载本尊似闻空中语曰“遇汉即回，□□ / □□”，□□作法忍，洪持密语，以至烧指灼肤，刺目截臂，作种种难行、苦行为众生祛惑断妄，而不起希有望报之心，与大洪师若合符然□□ / □□原本尊之所存心则善矣（23）。因率鄙志系于传末云。 /

□□九日右奉仪郎前主管台州崇道观赐绯鱼袋王直清立石，院主尼仁辩、小师了通、师孙法兴、法□、师息[希照]。

校释：

（1）“眉山德云”，今眉山德云寺前身，位于四川省眉山市青神县，与中岩寺相邻。关于祖觉禅师，其传记《嘉泰普灯录》《五灯会元》《佛祖纲目》等多有著录，其中明如惺撰《大明高僧传》载：“释祖觉，别号痴庵，嘉州杨氏子也。聪颖夙发，独嗜佛乘。精究贤首宗旨，尽得其奥。后奉旨出住眉州之中岩，四方学者云委川骛而至。日于开堂，弗倦诲示，汲引后学，曲尽慈悲。清凉一宗，至师可为鼎盛矣。而于拈椎之外，古今书史、诸子典谟无不该研，一览成诵。尝修《北宋僧史》并《华严集解》《金刚经注》《水陆斋仪》等行世。”^{〔1〕}

（2）“叙州宣化县”，据清刘喜海《金石苑》记，“宣化县，宣和置，属叙州（今属宜宾市区域），元元贞二年（1296）置万户府，明省入宜宾”^{〔2〕}。

（3）言法华，即宋僧志言。《佛祖历代通载》卷十八载：“言法华者，莫知其所从来，初见之于景德寺七俱胝院，梵相奇古，直视不瞬，口吻衮衮不可识。相传言诵《法华经》，故以为名。”^{〔3〕}

（4）“大轮五部咒”，“大轮”指金刚界轮坛；“五部咒”指金刚部、宝部、莲花部、三昧部、佛部五部印咒或五部密法。

（5）“瑜伽经中略出念诵仪”，相关经典有金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》、不空译《金刚顶胜初瑜伽经中略出大乐金刚萨埵念诵仪》（一卷）。

（6）指乾符五年至中和四年（878—884）黄巢起义之事。

（7）类似“逸事”出现在与之略早的随州大洪山禅师善信事迹中^{〔4〕}。

（8）“象耳山”，位于四川省眉山市彭山区。

〔1〕[明]如惺撰：《大明高僧传》卷1，《大正藏》第50册，第902页上。

〔2〕罗二虎主编：《西南考古文献》第3卷，兰州：兰州大学出版社，2003年，第309页。

〔3〕[元]念常集：《佛祖历代通载》卷18，《大正藏》，第49册，第664页下。

〔4〕[明]如登续集：《缁门警训》卷10，《大正藏》第48册，第1096页上。

(9) “清流镇”，今为四川省成都市新都区辖镇。

(10) 大顺二年十月(891)，唐以王建为检校司徒、成都尹、剑南西川节度副大使知节度事等职，天复三年，封为“蜀王”。天复七年九月(梁天祐四年，907)王建于成都称帝，前蜀光天元年六月(梁贞明二年，918)卒^[1]。

(11) 江渎神”，即古代江水之神。《史记·封禅书》：“江水祠蜀。”《汉书·郊祀志》：“秦并天下，立江渎庙于蜀。”《元和郡县图志》卷三十一《成都府》：“江渎祠，在县(成都县)南八里。”

(12) “弥濠”，今成都市青白江区弥牟镇。

(13) “口毗卢庵大/轮院是也”，碑文中刻为两行小字。

(14) “金堂”，今成都市金堂县。

(15) “金水”，唐改金渊县为金水县，元时省入金堂县。

(16) “嘉州”，今四川省乐山市，北周二年改青州为嘉州，唐时管县八：“龙游、夹江、绥山、罗目、峨眉、玉津、平羌、犍为”。

(17) “四郎子神”，或为“张四郎”，《夷坚丙志》卷第三“张四郎”条载：“邛州南十里白鹤山张四郎祠，盖神仙者流。”

(18) “深沙神”，又称神沙大将，传为毗沙门天王或观音化身，唐玄奘取经感得此神护佑。

(19) 根据上下文意，此处“五年”当为“天复五年”，亦即唐哀帝“天祐元年”(905)。王建帅蜀之时，沿用“天复”年号至“七年”(907)。

(20) “蜀主”，此处指后蜀孟知祥，长兴四年(933)唐明宗封其为“蜀王”，应顺元年闰正月(934)孟知祥即帝位，国号“蜀”，同年六月卒。

(21) 《佛祖统纪》载：“(宋英宗治平)四年(1067)，敕天下私造寺院及三十间者并赐‘寿圣’之额。”^[2]

(22) 陈明光《重新校补宋刻〈唐柳本尊传〉碑》一文作“以[沙门释祖]觉[刊]正”，误。

(23) “大洪师”，即唐宪宗时期沙门“善信大师”，住随州大洪山(今湖北随州市境内)，《佛祖统纪》《缙门警训》等著其事。《缙门警训》卷十载：“唐元和中洪州开元寺僧善信，即山之慈忍大师也，师从马祖密传心要。北游五台山礼文殊师利，瞻睹殊胜自庆。菩萨有缘发愿为众僧炊爨三年，寺僧却之流涕嗟戚。有老父曰：‘子缘不在此往矣行焉，逢随即止，遇湖即住。’师即南迈，以宝历二年秋七月抵随州远望高峰。问乡人曰：‘何山也？’乡人曰：‘大湖山也。’师默契前语。寻山转麓至于湖侧，问岁亢旱，乡人张武陵具羊豕将用之，何祈于湖龙。师见而悲之，谓武陵曰：‘雨暘不时本因人心黑业所感，害命济命重增乃罪，可且勿杀，少须三日吾为尔祈。’武陵亦异人也，闻师之言敬信之。师即披榛扞石得山北之岩穴，泊然宴坐，运诚冥祷，雷雨大作。霁后数日，武陵迹而求之。师方在定，珠丝羃面号耳掙体，久之方觉。武陵即施此山为师兴建精舍，以二子给侍左右，学徒依向遂成法席。大和元年五月二十九日，师密语龙神曰：‘吾前以身代牲，辍汝血食，今舍身饷汝，汝可享吾肉。’即引利刀截左膝，复截右膝。门人奔驰，其慈忍膝不克断，白液流出俨然入灭，张氏二子立观而化。

[1] [宋]欧阳修撰，[宋]徐无党注：《新五代史》卷63，北京：中华书局，1974年，第783-790页。

[2] [宋]志磐撰：《佛祖统纪》卷45，《大正藏》第49册，第414页上。

山南东道奏上其状，唐文宗嘉之，赐所居额为“幽济禅院。”^{〔1〕}

二 “柳本尊十炼图”题记

关于柳本尊事迹的记载除了《柳传》碑外，还见于宋代摩崖造像“柳本尊十炼图”题记，该图共3铺，遗存于安岳县毗卢洞与宝顶山大、小佛湾，其中小佛湾一例题记不涉柳氏事迹。比较毗卢洞与大佛湾两图中题记，除“割耳”和“炼心”画面中前者多出后半段内容外，余皆一致。兹录毗卢洞作例题记如下^{〔2〕}：

第一炼指：/本尊教主于光启二年偶见人多疫/疾，教主悯之，遂盟于/佛，持咒灭之。在本宅道场中炼左手/第二指一节供养/诸佛，誓救苦恼众生。感/圣贤揖授通不语云：“汝当西去，遇弥/即住，遇汉即回。”（1）遂游礼/灵山，却回归县。

第二立雪：/本尊教主于光启二年十一月，挈家/游峨眉山，瞻礼普贤光相，时遇大雪/弥漫，千山浩白。十三日将身向胜峰/顶，大雪中凝然端坐，以表释迦文佛/雪山六年修行成道。感普贤菩萨现身证明。

第三炼踝：/本尊教主宴坐峨眉历时已久，忽睹/僧谓居士曰：“居士止此山中有何利益？不/如往九州岛十县救疗病苦众生。”便辞/山而去。于天福二年正月十八日，本/尊将檀香一两为一炷于左脚踝上/烧炼供养诸佛，愿共一切众生、举足、/下足皆遇道场，永不践邪谄之地。感/四天王为作证明。

第四剜眼：/本尊贤圣至汉州已经旬日，忽忆往/日圣言“逢弥即住，遇汉即回”，由此驻/锡弥濛一日，汉州刺史赵君差人来/请眼睛，诈云用作药剂，欲试可。本尊/心已先知。人至，将戒刀便剜付与，殊/无难色。感金刚藏菩萨顶上现身。眼/至，赵君观而惊叹曰：“真善知识也！”投/身忏悔。时天福四年七月三日也。

第五割耳：/本尊贤圣令徒弟住弥濛，躬往金堂/金水行化救病，经历诸处，亲往戒敕/。诸民钦仰，皆归正教。于天福四年二/月十五时午时割耳供养/诸佛。感浮丘大圣顶上现身以为/证明/。

本尊教主后于大唐/宣宗皇帝在位。天福三年七月十四/日夜呼紫绶金章，谓曰：“吾今去矣，汝/当久住共持大教所有咒藏，咐嘱教/授。”说是语已，归于涅槃。即时虚空百/千俱眩，总持秘密摧邪显正护世威/王一切菩萨现前，劝请惟愿教主久/住说法，令诸末世离恶道苦。本尊告/曰：“吾当引导开权揖化，弘持大教化/毕，缘终理归寂灭。”法寿八十有四。一/念皈依，获无量寿。（2）

第六炼心：/本尊贤圣于天福五年七月三日，以/香臈烛一条炼心供养/诸佛，发菩提心，广大如法界，究竟如/虚空，令一切众生永断烦恼。感/大轮明王现身证明。一切众生悉得惺悟。/

大藏佛言：本尊是毗卢遮那佛，观见/众生受大苦恼，于大唐大中九年六/月十五日于嘉州

〔1〕〔明〕如香续集：《缙门警训》卷10，《大正藏》第48册，第1096页上。

〔2〕该题记作者通过实地调查并结合相关拓片整理。

龙游县玉津镇天 / 池坝 (3) 显法身, 出现世间, 修诸苦行, 转 / 大法轮。始于 / 唐武宗敕额为“毗卢院”, 永为引 / 导之师。次 / 孟蜀主敕赐额名“大轮院”, 长作皈 / 依之地。终 / 宋神宗皇帝熙宁年敕赐号“寿圣 / 本尊院”, 永作救世医王。然历 / 敕赐已经三朝。

第七炼顶: / 本尊贤圣于天福五年七月十五日 / , 以五香捍就一条臙烛, 端坐炼顶, 效 / 释迦佛鹵巢顶相 / , 大光明王舍头布施, 感 / 文殊菩萨顶上现身为作证明。

第八舍臂: / 本尊教主于天福五年, 在成都玉津 / 坊道场内截下一只左臂, 经四十八 / 刀方断。刀刀发愿, 誓救众生, 以应阿 / 弥陀佛四十八愿。顶上百千天乐不 / 鼓自鸣。本界厢吏谢洪具表奏闻, 蜀 / 王叹异, 遣使褒奖。

第九炼阴: / 本尊教主于天福五年前十二月中 / 旬, 马头巷丘绍得病, 身死三日, 皈依 / 本尊求救。合家发愿: “若得再生, 剪发 / 齐眉, 终身给侍。”本尊具大悲心, 以香 / 水洒之, 丘绍立苏, 于是丘绍夫妇、二 / 女俱来侍奉, 以报恩德, 不离左右。闰 / 十二月十五日, 本尊用臙布裹阴, 经 / 一昼夜烧炼, 以示绝欲。感天降七宝 / 盖, 祥云瑞雾捧拥而来本界腾奏, 蜀 / 王叹服。

第十炼膝: / 本尊贤圣蜀王钦仰日久, 因诏问曰: / “卿修何道自号本尊? 卿稟何灵救于 / 百姓?”对曰: “予精修日炼, 誓求无漏、无 / 为之果, 专持大轮五部秘咒救度众 / 生。”于天福六年正月十八日将印香 / 烧炼两膝供养诸佛, 发愿与一切众 / 生龙华三会, 同得相见。

另外, 毗卢洞与宝顶大佛湾两例“十炼图”的龕顶或龕楣处还有一些题记, 述及柳本尊事迹及“神格”等方面内容。其中宝顶作例龕顶中央题:

唐瑜伽部主总持王。(4)

“唐瑜伽部主总持王”八字左右分别题:

[风调雨]顺 / , [国]泰民安。

佛日光辉 / , [法轮]常转。

毗卢洞“十炼图”龕顶中央题:

毗卢庵。(5)

“毗卢庵”三字左右分别题:

虚空法界遍包含,

只是毗卢一座庵。

毗卢洞“十炼图”龕顶内容也见于宝顶小佛湾, 题刻于“毗卢庵”(第9号)石室门楣^[1]。除此外, 该龕楣五佛像两侧还有部分题记。

五佛像左题:

本尊教主者, 始自嘉州城 / 北有柳生癭, 久而乃出婴 / 儿, 邑都吏收养, 父没, 继其 / 职, 以柳为氏。审详斯义, 岂 / 在今之操修。自梵入圣, 即 / 法身也。梵语毗卢遮那, 华言遍一切处。或云种种光 / 明, 或云处处清静, 或云不可思议法, 或云不可思议境界, 乃至多种义理不可 / 穷尽。

五佛像右题:

又本尊贤圣者, 本自无 / 为, 超过诸有, 名本尊也 / (6)。有大菩萨名金刚藏, 了 / 悟本尊

[1] 米德昉:《重庆市大足区宝顶山圣寿寺毗卢庵造像的调查与研究》,《四川文物》2019年第2期。

无为妙理，修菩 / 萨行，已超十地，常游十 / 方，助佛扬化。愍苦众生 /，来入浊世，隐菩萨相，
现 / 凡夫身，入红尘里，转大 / 法轮，因名本尊教主为 / 号也。

上述题记左右还有一些文字：

定果熏修真秘密（龕楣左），正心莫作等闲看（7）（龕楣右）。

菩萨因中誓愿（龕楣左），显扬护国降魔（龕楣右）。

[天]长地久（龕楣左），国泰民安（龕楣右）。

“十炼图”龕上方的题记内容虽简略，却多为《柳传》碑所不载。

校释：

（1）宝顶大佛湾作例中题“感圣贤揖 / 受通不语云：‘汝誓愿广 / 大，汝当西去，遇弥即住 /，遇汉即回。’”

（2）宝顶大佛湾作例题记中删去本段内容。

（3）“龙游县玉津镇天池坝”，“龙游县”，隋代设，唐为嘉州治地，宋为嘉定府治地，明代废县省入嘉定州，清改龙游为乐山，沿用至今。“玉津”，在历史沿革上曾有“县”“镇”之建置，乾德四年“玉津县”省入犍为县，后于绍兴元年复置龙游县，玉津属该县一镇，今为犍为县玉津镇。“天池坝”，《犍为县志》载：“天池坝在县北九十里。”^{〔1〕}

（4）“唐瑜伽部主总持王”特指柳本尊，其他记载不见该封号。

（5）“毗卢庵”，专祀柳本尊的庵堂。除毗卢洞“十炼图”所见外，宝顶大、小佛湾题刻有三处，其中大佛湾一例为宋代学者魏了翁书。

（6）宝顶小佛湾毗卢庵正壁题“本者根本，尊者最尊”。

（7）此句出自宋太宗佛牙赞。参宝顶大佛湾《三圣御制佛牙赞》碑。

三 其他史料

（一）宋代记载

南宋王象之《舆地纪胜》“嘉定府”“景物下”载^{〔2〕}：

天池院，在古玉津县之东天池堤中，院有观音化柳居士，门前有一井，尝剜一眼舍于井，俗人目痛者取水洗之，即愈。（1）

（二）明代记载

明代碑记、方志中也有一些关于柳本尊事迹的记录，多袭宋代之说，细节内容不尽相同。

1. 明洪熙、宣德元年（1425、1426）大足刘畋人撰《重开宝顶石碑记》，位于宝顶大佛湾南岩半身佛龕左右壁。一碑二刻，所不同者，洪熙碑中“圣寿”一词在宣德碑中改为“寿圣”^{〔3〕}，曰：

寿圣本尊，生唐宣宗大中九年六月五日，相传以为嘉州城北有柳树生瘿，一日柳破其瘿，婴儿出焉。州之都吏以为祥，遂收鞠为子，比长修诸苦行，转大法轮，其化甚行。时明宗赐其

〔1〕乾隆《犍为县志》卷1，故宫博物院编《故宫珍本丛刊》第214册《四川府州县志》第10册，海口：海南出版社，2001年影印本，第177页。

〔2〕〔南宋〕王象之撰：《舆地纪胜》卷146，北京：中华书局，1992年，第3940页。

〔3〕重庆大足石刻艺术博物馆等编：《大足石刻铭文录》，重庆：重庆出版社，1999年，第211-214页。

院额曰“大轮”，至宋神宗熙宁间敕号曰“寿圣本尊”，后智凤因持其教。(2)

2. 宝顶小佛湾成化十年(1474)超禅《恩荣圣寿寺记》^[1]：

(宝顶)唐宋年间乃毗卢佛化身柳、赵二本尊开建古迹道场，上为国家祝厘，下为庶民祈福。(3)

3.《汉州志》载明嘉靖四十二(或四十三)年(1563)朱屏撰《本尊寺碑记》^[2]，云：

(略)我广汉城西二十里有古刹曰“本尊”(4)。按《志》，嘉州城北有柳生瘿，久而生婴儿，邑都人收养，以柳为氏。唐宣宗大中九年乙亥六月十五日于玉津镇天池坝，苦心修行，尊三宝之法，守十炼之真，殄灭五瘟，以活生灵。实护世之法王，济世之津梁也。因敕赐“圣寿院”以祀柳本尊云。宋高宗、理宗咸礼之，香火绵绵，殿址屡更如昔。皇明成化三年丁亥，有白龙升天之祥，知州事柴公广(5)、判官王公瑛、吏目徐公宁重建宝塔(6)。

嘉靖十九年庚子，住持僧祖源因颓陋募缘重新殿宇，奈龙神、祖师殿依然未修，风雨漂摇，难以栖神，兼法堂一所亦未创，今住持等净淳、募缘僧广宁，乃集善士，共成义举。工择诸良者、木取诸坚者、瓦石取诸精者，不五月而告成。维堂穆穆然矣，维殿翼翼然矣，维门将将然矣，维垣登登然矣。上足以祝圣寿于无疆，下足以庇民生于永奠。俾数百年来，荒烟蔓草之场，顿成贝殿珠宫之盛。本尊之灵，其有以启之乎。予非敢援儒入墨者，因阅《志》见其灵异，故效右军之书塔而为之记。时嘉靖四十三年癸亥(7)也。

4. 安岳华严洞窟口右侧外壁万历十四年(1586)僧常旺等收釜功德记载^[3]：

夫古洞华严，乃周昭遗迹，全堂灵瑞金相是柳、赵刊形。(8)

5. 安岳毗卢洞水月观音龕万历三十九年(1611)《观音殿新竖万年灯记》碑载^[4]：

阅自唐代，有西人柳本尊者，为诸众生开示觉悟梯航，勒大士像于毗卢山之右。(9)

(三) 清代记载

1. 宝顶大佛湾康熙二十九年(1690)史彰《重开宝顶碑记》载^[5]：

(宝顶)不知创自何时，唐大中九年柳本尊出而重修，宋嘉熙年赵本尊复为修建。(10)

2. 康熙五十八年(1719)《安岳县志》卷之二“寺观”条载^[6]：

毗卢寺，县东八十里，宋方伎柳本增置宝鼎与其上。(11)

3. 宝顶广大寺乾隆六十年(1795)《培修佛祖寺并凿佛像记》碑载^[7]：

宝顶山佛祖寺，夫乃古佛岩□□□之前岩琢诸佛像，考其□□柳本尊生唐宣宗大中九年六月□□□，诞降嘉州城北，尝有柳树生瘿，一日柳破其瘿，婴儿出焉。州之都吏以为祥，遂收鞠为子，比长修诸苦行，转大法轮，其化甚行。时明宗赐其院额曰“大轮”，至宋神宗熙宁间敕号曰“圣寿本尊”，相传后智凤者……“圣寿”即柳本尊之旧迹也。(12)

[1] 重庆大足石刻艺术博物馆等编：《大足石刻铭文录》，重庆：重庆出版社，1999年，第215页。

[2] [清]刘长庚等修，侯肇元等纂：《汉州志》卷36，台北：成文出版社，1976年影印本，第1310-1312页。

[3] 四川大学考古文博学院等：《四川省安岳县华严洞石窟考古报告》，四川大学博物馆等编《南方民族考古》第23辑，北京：科学出版社，2021年，第43-95页。

[4] 铭文由作者调查抄录。

[5] 重庆大足石刻艺术博物馆等编：《大足石刻铭文录》，重庆：重庆出版社，1999年，第219-221页。

[6] 康熙《安岳县志》卷2，康熙五十八年刻本，第4页b。

[7] 重庆大足石刻艺术博物馆等编：《大足石刻铭文录》，重庆：重庆出版社，1999年，第268-269页。

4. 乾隆十五年(1750)《大足县志》载^[1]:

维摩祖师,唐时嘉定柳树生瘿,瘿破师出,州吏见而咤之,遂抱而育焉。及长,指柳为姓,不葷酒,年十六披剃为僧,居宝鼎寺,历诸苦行,重修寺宇,其年八十三卒。人称为“本尊”,建塔瘞之,相传为毗卢佛再世。(13)

5. 嘉庆十七年(1812)《汉州志》“仙释志”载^[2]:

本尊,嘉定人,唐开成间嘉定城北有柳生瘿,瘿破出婴儿,郡人收养,以柳为氏。少长,祝发于玉津镇天池坝。大中九年乙亥六月十五日得道,以术殄灭五瘟,全活甚众。已复住锡于州西隆泽乡(14),演教如前,乡民德之。化后敕赐“圣寿院”,宋绍兴、淳祐间香火尤盛。明成化三年,院井有白龙升天之祥,后人思其德,更名“本尊”(15),以志不忘。知州柴广、判官王瑛、吏目徐宁重建宝塔。(16)

6. 道光十二年(1832)《铜梁县志》卷二“寺观”条^[3]:

本尊寺,近板桥场(17),宋治平二年夏时柳剝睛、断臂、祝发于此(18),改名本尊,因以其名名寺。明侍读学士敘郡周洪蓍、大理寺卿义乌龚永吉、曲靖府知府邑人张纯俱撰有记。

校释:

(1)“古玉津县之东天池堤”与安岳“十炼图”记中“玉津镇天池坝”所指应是同一个地方。这条记录中的“柳居士”即柳本尊无疑。说明至少在南宋之时,在嘉定玉津镇建有奉祀柳本尊之“天池院”,但所言柳居士为观音“化”及“尝剝一眼舍于井”之事,不见它说。

(2)“智凤”,即赵智凤,《乾隆大足县志》“隐逸仙释”条载宋人席存著“铭”:“赵本尊,名智凤,绍兴庚辰年(1160)生于米粮里之沙溪,五岁入山持念经咒,十有六年西往弥牟,复回山修建本尊殿,传授柳本尊法旨。遂名其山曰‘宝鼎(顶)’。”^[4]其中柳本尊生于“大中九年”的说法见于安岳“十炼图”题记,至于“大轮院”额,《柳传》记为王建赐,安岳“十炼图”记为孟蜀主赐。

(3)没有迹象表明柳本尊曾到宝顶开建道场,此说有误。

(4)“本尊”古刹当为《柳传》碑所记“广汉本尊院”。

(5)《汉州志》载:“柴广,祥符举人,授丰都县知县,擢任汉州。”^[5]

(6)《柳传》碑记柳本尊圆寂后“建塔院中”,此处故有“重建宝塔”。

(7)原文纪年和年号不符,当为“嘉靖四十二年癸亥”或“嘉靖四十三年甲子”。

(8)该条记录中“柳”指柳本尊,“赵”可能是赵智凤。

(9)此龕观音像为南宋作品,这里误作为柳本尊所刻。

(10)学界公认是:南宋淳祐至淳熙年间(1174—1152),赵智凤一手创建宝顶山。此条记录多有谬误。

(11)“毗卢寺”,或为今天毗卢沟,镌有“柳本尊十炼图”等像,今安岳县城东五十余里处;“方

[1] 乾隆《大足县志》卷9,故宫博物院编《故宫珍本丛刊》第215册《四川府州县志》第11册,海口:海南出版社,2001年影印本,第69页。

[2] [清]刘长庚等修,侯肇元等纂:《汉州志》卷29,台北:成文出版社,1976年影印本,第903页。

[3] 重庆地方志办公室辑:《重庆历代方志集成》第51册,北京:国家图书馆出版社,2020年,第177页。

[4] 乾隆《大足县志》卷9,故宫博物院编《故宫珍本丛刊》第215册《四川府州县志》第11册,海口:海南出版社,2001年影印本,第69页。

[5] [清]刘长庚等修,侯肇元等纂:《汉州志》卷20,台北:成文出版社,1976年影印本,第609页。

伎柳本增”或为“方伎柳本尊”之误。乾隆《安岳县志》此条记为“毗卢寺，治东八十里，宋时建增置宝鼎于上”^{〔1〕}。

（12）此则题记基本抄录了刘畋人《重开宝顶石碑记》，其中将明碑所纠正的“寿圣本尊”改为“圣寿本尊”。

（13）此处误将柳本尊视为“维摩祖师”，并记“年十六披剃为僧，居宝鼎（顶）寺，历诸苦行，重修寺宇”，明显将柳氏与赵智凤事迹相混淆，谬误较大。大足现存清代修《县志》四部，除了乾隆《县志》外，还有嘉庆二十三年（1818）、道光十六年（1836）、光绪元年（1875）所修，其中关于柳本尊的记载均依乾隆《县志》说法。

（14）“隆泽乡”，今广汉市向阳镇。

（15）“更名‘本尊’”，即《汉州志》所载“本尊寺”，亦为《柳传》碑中“广汉本尊院”。

（16）这则记录对关柳本尊的记载来自上文朱屏《本尊寺碑记》，但像“开成间（836—840）”出生、“住锡于州西隆泽乡”等说不见于朱屏碑记。

（17）“板桥场”，即今重庆市永川区板桥镇，“本尊寺”原构建筑及造像不存，目前遗址新建庙堂一所，壁书今人撰“本尊寺庙史记”，略述柳本尊事迹。

（18）“柳”，即柳本尊，言“宋治平二年”柳氏于此剜睛、断臂、祝发等事不实。

四 柳本尊史料相关问题分析

综上见之，有关柳本尊的史料主要为宋代《柳传》碑和“十炼图”题记，以二者记事为详。散见于明清碑刻与方志中的记载，一般沿袭宋说，简略且多出入。凡所记中，祖觉重修《柳传》剔除了民间杂记中诸多谬误，相对而言记事更为理性。祖觉与柳本尊同乡，“精究贤首”，南宋时于眉州中岩寺开堂阐释华严奥旨而“独步西南”^{〔2〕}，《大明高僧传》载其“尝修《北宋僧史》”^{〔3〕}。尽管清代金石学家刘喜海认为《柳传》所述“本尊屡著灵异，其事甚幻”^{〔4〕}，此言不假，但不可否认，祖觉还是以一位学问僧的眼光相对理性地描述了柳本尊事迹。

（一）生卒年问题

关于柳本尊生卒年目前见三种说法，兹列表加以比较分析。

表 1 柳本尊生卒年记载

出处	生年	卒年	寿命
《柳传》碑	（未载）	（天复）七年七月十四日	享年六十四
“十炼图”	大中九年六月十五日	天福三年七月十四日	法寿八十有四
《汉州志》	唐开成间	（未载）	（未载）

《柳传》中未提生年，仅言卒于“七年七月十四日”，此处“七年”根据上下文推断当为“天复七年”，

〔1〕 乾隆《安岳县志》卷 3，故宫博物院编《故宫珍本丛刊》第 208 册《四川府州县志》第 4 册，海口：海南出版社，2001 年影印本，第 69 页。
〔2〕 [宋] 正受编：《嘉泰普灯录》卷 14，《卍新纂续藏经》第 79 册，第 378 页上。
〔3〕 [明] 如惺撰：《大明高僧传》卷 1，《大正藏》第 50 册，第 902 页上。
〔4〕 [清] 刘喜海：《金石苑》，《石刻史料新编·一》第 9 册，台北：新文丰出版公司，1977 年，第 6438 页下。

即“天祐四年（907）”^{〔1〕}。又言“享年六十四”，以此作为虚岁推算，生于会昌四年（844）。“十炼图”题记云生于“大中九年（855）六月十五日”，卒于“天福三年（938）七月十四日”，“法寿八十有四”。嘉庆《汉州志》中言生于“唐开成间（836—840）”，大中九年“得道”，之前史料不载。

以上说法分歧较大。论生年，“大中九年”一说多为明清史料所沿用，但“唐开成间”之说仅见于《汉州志》，陈明光以为此说可信^{〔2〕}。论卒年，存在“（天复）七年七月十四日”和“天福三年七月十四日”之差，其中“七月十四日”似是共识，分歧在于年份。“十炼图”题云卒于“天福三年”，但至“天福六年正月十八日”柳本尊还见在。由是断之，“天福三年”或是以大中九年生辰结合“法寿八十有四”推算出的。论寿长，出现“六十四”和“八十四”之别。从字体结构分析，“六”“八”二字区别在于部件“亅”，一种可能是，在竖排行文中誊写时忽略或添加“亅”以致“六”“八”之讹。

（二）“天复”与“天福”年号问题

柳本尊以“十炼”为特点的行化事迹中涉及一系列年份，其中分歧在于《柳传》碑作“天复”，“十炼图”题作“天福”。兹将二者列表加以比较。

表2 《柳传》碑与“十炼图”题记中关于柳本尊“十炼”年份的记载

项目	记载	年份	项目	记载	年份
炼指	碑	光启二年八月八日	炼心	碑	（天复）五年七月
	图	光启二年		图	天福五年七月三日
立雪	碑	（未载）	炼顶	碑	（天复）五年七月
	图	光启二年十一月		图	天福五年七月十五日
炼踝	碑	（文惠不详）	舍臂	碑	（天复）五年八月五日
	图	天福二年正月十八日		图	天福五年
剜眼	碑	天复三年七月三日	炼阴	碑	（天复五年）
	图	天福四年七月三日		图	天福五年闰十二月十五日
割耳	碑	（天复）四年	炼膝	碑	（天复）六年正月
	图	天福四年二月十五		图	天福六年正月十八日

《柳传》碑中只有“元年”和“三年”前冠以“天复”，但不巧的是，“元年”前的“天复”二字已漫漶，“三年”前的仅存“复”字。参考《金石苑》中“天□元年”和“天复三年”录文，定为“天复”当无大误^{〔3〕}。上表见之，碑文与图题中除了年号有别外，“十炼”年份及月日大多吻合。“天复”为唐昭宗年号，共三年（901—903），前蜀王建沿用至七年（907）。“天福”为五代后晋石敬瑭年号，共八年（936—943）。两个年号哪个更符合事实？陈明光先生已有详细考证，认为“‘天福’是‘天复’之误”^{〔4〕}，本文赞同此说，在此不赘。

〔1〕陈明光：《〈宋刻“唐柳本尊传碑”校补〉文中“天福”纪年的考察与辨正——兼大足安岳石刻柳本尊“十炼图”题记“天福”年号的由来探疑》，《世界宗教研究》2004年第4期；龙晦：《〈柳本尊行化图〉的研究》，陈典：《我对宝顶〈十炼图〉天福纪年的研究》，重庆大足石刻艺术博物馆等编《大足石刻研究文集》第5辑，重庆：重庆出版社，2005年，第214—222页。

〔2〕陈明光：《〈宋刻“唐柳本尊传碑”校补〉文中“天福”纪年的考察与辨正——兼大足、安岳石刻柳本尊“十炼图”题记“天福”年号的由来探疑》，《世界宗教研究》2004年第4期。

〔3〕陈明光：《〈宋刻“唐柳本尊传碑”校补〉文中“天福”纪年的考察与辨正——兼大足安岳石刻柳本尊“十炼图”题记“天福”年号的由来探疑》，《世界宗教研究》2004年第4期。

〔4〕陈明光：《〈宋刻“唐柳本尊传碑”校补〉文中“天福”纪年的考察与辨正——兼大足安岳石刻柳本尊“十炼图”题记“天福”年号的由来探疑》，《世界宗教研究》2004年第4期。

（三）尊格属性问题

在民间社会看来，柳本尊兼具人格和神格双重属性。居士之称，强调的是其人格属性，祖觉重修的“柳居士传”体现了这一内涵。本尊之称，强调的是其神格属性，主流观点认为柳氏为毗卢佛化身，这一点也充分反映在柳本尊佛教的造像体系上^{〔1〕}。除此外，还有金刚藏菩萨化身、观音化身等说法。

（四）事迹中的传说增益成分

柳本尊事迹中不乏捡拾典故、妄加传说以充身世之“异”的成分。

其一，生于“柳瘿”之说，显然仿效了唐代诗僧王梵志生于树瘿一事。《太平广记》记：“王梵志，卫州黎阳人也。黎阳城东十五里，有王德祖，当隋文帝时，家有林檎树，生瘿大如斗，经三年朽烂。德祖见之，乃剖其皮，遂见一孩儿抱胎，而德祖收养之。至七岁，能语，曰：‘谁人育我？复何姓名？’德祖具以实语之。因名曰‘林木梵天’，后改曰‘梵志’。曰：‘王家育我，可姓王也。’”^{〔2〕}

其二，“遇汉即回，逢弥即止”之谶。佛家有此类典故。如五祖传衣钵于慧能，告曰“逢怀则止，遇会则藏”。之后慧能效此法，告徒惠明“逢袁则止，遇蒙则居”^{〔3〕}。又，碑文王直清跋文所言“大洪师”善信亦有此典，《缙门警训》有载^{〔4〕}。

（五）烧身齱肤之事

烧身齱肤现象在佛教徒中并不新鲜，因频繁发生以致受到政府法令禁止。其中烧身行为有一定佛理依据，如《妙法莲华经》记药王菩萨以“烧身”供养佛祖，由是得到诸佛赞叹，以为“于诸施中最尊最上”^{〔5〕}；《梵网经》云“若不烧身臂指供养诸佛，非出家菩萨”等^{〔6〕}。但佛籍中明确提示这种烧身供养只针对那些已进入较高阶位的“出家菩萨”，对于“身相未空”的初学者是禁用此法门的。即便如此，道俗信徒中往往曲解此法，借烧肤、齱身以示自己誓愿或对佛供养，结果因过度而不堪其痛甚至亡命者比比皆是。

齱肤不见于正统经典或教义，其出现或受诸如“尸毗王割肉贸鸽”“哥利王割截身体”“月光王施头”等佛本生故事的影响。著名的割身案例当属禅门二祖惠可断臂立雪求法故事，后世多有效其法者。但佛陀时代并不提倡舍身行为，释迦明确告诫弟子“不令舍身，事须守护”^{〔7〕}，所谓“投体饿虎，是菩萨之济苦；割身代鸽，非沙门之所为”，故佛门对此有所制止。

柳本尊以烧身齱肤为特征的修行方式，融合了供养（燃指、炼踝、割耳、炼心、炼膝）、誓愿（立雪、舍臂、炼阴）、布施（炼顶、剜眼）等思想。不过，频繁采用这种极端方式的修法在佛教徒中实属鲜见。

〔1〕米德昉：《南宋川东社会中的柳本尊信仰及其影响》，《佛学研究》2021年第2期；米德昉：《宋代川东社会中的柳本尊佛教及其图像表达（一）——柳本尊与毗卢佛的交涉》，《艺术史研究》第26辑，广州：中山大学出版社，2021年，第149-170页。

〔2〕〔宋〕李昉等编：《太平广记》卷82，北京：中华书局，1961年，第525页。

〔3〕〔元〕宗宝编：《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》第48册，第349页中、下。

〔4〕〔明〕如香续集：《缙门警训》卷10，《大正藏》第48册，第1096页上。

〔5〕〔姚秦〕鸠摩罗什译：《妙法莲华经》卷6，《大正藏》第9册，第53页中。

〔6〕〔清〕通理述，明元较字：《法华指掌疏》卷6，《卍新纂续藏经》第33册，第668页中。

〔7〕〔唐〕栖复集：《法华玄赞要集》卷35，《卍新纂续藏经》第34册，第906页下。

五 结语

柳本尊的史料传世不多，目前见到最早者为宋人所传，明清间零碎有记，主要见于碑刻、题记和方志等。南宋时期川东地区一度盛行柳本尊信仰，其间伴随着一系列的造像活动^{〔1〕}，柳本尊事迹遂见诸于碑刻和龕像题记中。但柳本尊作为一位被民间神格化的人物，官方鲜有关注，其事迹在口耳相传中为民间好事者所记录传抄，故大多文辞鄙陋、真伪相掺不说，还版本多样。幸有祖觉禅师于绍兴间为之刊正作传，相对理性地描述了这位宗教人物的传奇事迹。

本文主要是针对柳本尊文字资料的一次整理，要系统认识该人物还需参以川东地区所存宋代至明清时期的系列造像及一些“本尊寺”的信息等。

（责任编辑：陈培丽）

Collation and Research of Liu Benzun's Historical Documents

MI Defang

(Academy of Dazu Rock Carvings, Chongqing 402360)

Abstract: Liu Benzun Buddhism, which was popular in eastern Sichuan during the Southern Song Dynasty, had a profound influence on the local folk society. Liu's deeds are rarely recorded in official historical records, mainly in folk inscriptions, inscriptions of carving statues and local Chronicles. Among them, there are relatively detailed records about Liu Benzun in both the Biography of Liu Benzun rewritten by Zujue, Zen master of the Southern Song Dynasty, and the inscriptions of Tableau of Liu Benzun's Ten Austerities. The rest are available in inscriptions and local Chronicles from the Ming and Qing dynasties. Through collation and research of Liu's historical documents, it lays a foundation for a comprehensive understanding of Liu Benzun's historical deeds and their social influence.

Key words: Liu Benzun; historical documents; collation and research

(Translated by YAO Qilin)

〔1〕米德昉：《南宋川东社会中的柳本尊信仰及其影响》，《佛学研究》2021年第2期。

“龟兹类型”中心柱窟的独特性及其影响

[意] 魏正中¹ [意] 房爱琳² 著 赵蓉³ 译

(1. 北京大学 考古文博学院, 北京 100871;

2. 芝加哥大学, 芝加哥 IL69637;

3. 敦煌研究院, 甘肃 敦煌 736200)

内容摘要：龟兹国佛教遗存中的中心柱窟在塔克拉玛干沙漠北线数量之多已经远远超出其他地区同类石窟数量的总和，是这一地区佛教建筑的基本形制，我们称其为“龟兹类型”中心柱窟。以往研究认为，“龟兹类型”中心柱窟是印度支提窟向中原北方地区塔庙窟演化过程中的一环，然而，实际情况可能并非如此。借由建筑、装饰布局及题材内容三个不同角度，本文对典型的“龟兹类型”中心柱窟克孜尔第 171 窟，以及中原北方地区典型的塔庙窟云冈第 1 窟进行了比较，认为两种类型洞窟之间不存在直接的影响，“龟兹类型”中心柱窟也并非由印度支提窟影响而形成。三个地区各自发展出了不同的石窟建筑传统应归因于三地之间的宗教信仰、仪式实践和地方建筑传统的差异性。

关键词：中心柱窟；克孜尔；龟兹；佛教艺术与考古；建筑历史

中图分类号：K879.25 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0091-16

在佛教石窟研究中，“中心柱窟”通常指内部保留有柱形岩体的一类洞窟。然而在佛教兴盛地区，此类洞窟的形式和功能存在巨大差异。同样，所谓中心柱窟的地域分布也极为不均：相比其他地区，沿塔克拉玛干沙漠北线分布的中心柱窟数量更多^[1]。由于这一地区的中心柱窟尤为独特，且多数位于古龟兹国范围内，本文称其为“龟兹类型”中心柱窟。

中心柱窟之形式特征是本文关注的重点。通过检视克孜尔典型的中心柱窟第 171 窟，从其建筑形制、装饰布局（题材的分布和位置）以及图像程序三个方面，概述这一类型洞窟的独特性。其次，以云冈第 1 窟为中原北方^[2]塔庙窟之代表，与“龟兹类型”中心柱窟的特征进行比较。结果表明，

作者简介：魏正中 (Giuseppe Vignato, 1962—)，男，北京大学考古文博学院教授，主要从事新疆佛教、地中海、罗马帝国、丝绸之路等领域研究。

房爱琳 (Alice Casalini, 1991—)，女，美国芝加哥大学博士研究生。

译者简介：赵蓉 (1973—)，女，敦煌研究院考古研究所副研究馆员，主要从事宗教美术研究及石窟考古工作。

[1] 在 2000—2005 年针对龟兹石窟的田野调查中，本文作者辨识出约 162 个中心柱窟。吐鲁番盆地（约 12 个）和七格星（约 6 个）的石窟寺院中也发现了中心柱窟。据 Leung 研究，新疆以东的中原北方，在 34 个石窟群中大约分布有 121 个中心柱窟，多数在甘肃和宁夏（80 个）。

参见 Leung, A. K. “The Architecture of Central-pillar Cave in China and Central Asia: A Typological Study.” PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2007.

[2] “中原北方”一词采自宿白的概念。参见宿白：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996 年，第 12—13 页、第 16—20 页。

两类石窟分别属于完全不同的传统，而“龟兹类型”中心柱窟所具有的特点，并未出现在塔克拉玛干沙漠北线以外地区，因此，二者之间不存在直接关联^[1]。

一 “龟兹类型”中心柱窟：克孜尔第171窟

“龟兹类型”中心柱窟有相对标准化的建筑和装饰特征^[2]。作为洞窟组合中的礼拜核心，通常与方形窟、僧房窟形成组合，有时也与其他中心柱窟形成组合^[3]。开凿于约6世纪的克孜尔第171窟是此类洞窟的典型代表。该窟位于谷东区的第五区段，以包含中心柱窟为其石窟组合的特征^[4]。第171窟最初与僧房窟第172[1]窟形成组合，二者均开凿于崖体较高位置的同一水平面上，并共享一个前室。曾经用来登临两窟的踏洞，有可能因崖体的崩塌而毁失^[5]。僧房窟第172[1]窟在此之后被改建为中心柱窟第172[2]窟，与第171窟再次形成一个包含两座中心柱窟的新组合（图1）。

（一）建筑特征

克孜尔石窟第171窟包含三个主要空间：前室、主室和后部空间（包括甬道和内室）。前室在一次大面积的崖体崩塌后毁失，通过残存遗迹提供的信息表明，其面阔超过了第171窟和第172窟的通宽^[6]。位于其下方的洞窟（第167—169窟）在同一次的崖体崩毁后未曾得到修缮，而第171窟和第172窟则安装了木制栈道及通往前室的木制楼梯而得以继续使用。该前室宽12米，高4.5米，目前仅存的正壁，可见安装过木构的沟槽和梁孔，但其最初的开凿及修缮后的深度因为历史变迁而已无从考证。

洞窟主室接近方形，宽4.2米，深4.1米，纵券顶的顶部距地面4.65米。两侧壁上方残存一排槽孔，

- [1] 部分学者已经明确了“龟兹类型”中心柱窟与中国其他地区中心柱窟的差异。然而其研究主要从建筑空间和形式角度入手，未能全面考虑石窟内的装饰布局、题材内容以及石窟年代。例如水野清一和长广敏雄指出：“……在克孜尔与云冈不同，我们既没有遇到大型雕像，也没有发现由岩体凿出的佛塔。克孜尔的惯常作法，是正壁开凿佛龛，围绕佛龛开凿可以进出并绕行的甬道……以便行右绕礼。”参见水野清一、长广敏雄：『雲岡石窟』第6卷，京都：京都大學人文科學研究所，1952年，第83页；萧默也指出：“新疆克孜尔石窟的此类窟形有点特别……这样，很难说它有一个中心塔。”参见萧默：《敦煌莫高窟的洞窟形制》，敦煌文物研究所编《中国石窟·敦煌莫高窟·二》，北京：文物出版社，1984年，第190页；官治昭也认为：“窟内的方柱无论形态上还是功能上都很难称之为塔，克孜尔的方柱已经丧失了印度支提窟内窟塔波那样作为中心的特性。”参见[日]官治昭著，李萍、张清涛译：《涅槃和弥勒的图像学》，北京：文物出版社，2009年，第446页；国内学者钟晓青认为“克孜尔中心柱窟的典型空间形式基本上不同于国内其他窟群的中心柱窟”。参见钟晓青：《克孜尔中心柱窟的空间形式与建筑意象》，王贵祥主编《中国建筑史论汇刊》第4辑，北京：清华大学出版社，2011年，第75页；Leung, A. K. “The Architecture of Central-pillar Cave in China and Central Asia: A Typological Study.” PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2007.
- [2] 指“龟兹类型”中最早的，由魏正中和松山智美定义为“B传统”的中心柱窟，有固定的图像传统，壁画属于第二种印度—伊朗风格。“龟兹类型”的晚期中心柱窟在建筑和图像方面与“B传统”也存在差异，被定义为“Y阶段”。参见 Vignato, G., and S. Hiyama. *Traces of the Sarvāstivādin in the Buddhist Monasteries of Kucha*. Dev Publishers & Distributors, 2022；[意]魏正中、[日]松山智美著，王倩译：《龟兹早期寺院中的说一切有部遗迹探真》，上海：上海古籍出版社，2024年，第6-7页。
- [3] Vignato, G. “Archaeological Survey of Kizil: Its Groups of Caves, Districts, Chronology and Buddhist Schools.” *East and West*, vol. 56, no. 4, Dec. 2006, pp. 359-416.
- [4] “区段”指遗址中同类型洞窟或洞窟组合集中分布的区域。对此概念更深入的讨论见[意]魏正中：《区段与组合——龟兹石窟寺院遗址的考古学探索》，上海：上海古籍出版社，2013年，第12页。
- [5] Vignato, G., and S. Hiyama. *Traces of the Sarvāstivādin in the Buddhist Monasteries of Kucha*. Dev Publishers & Distributors, 2022.
- [6] 龟兹石窟保留的前室均为平顶，无叠涩。由前室正壁的遗迹推测，第171窟亦是如此。

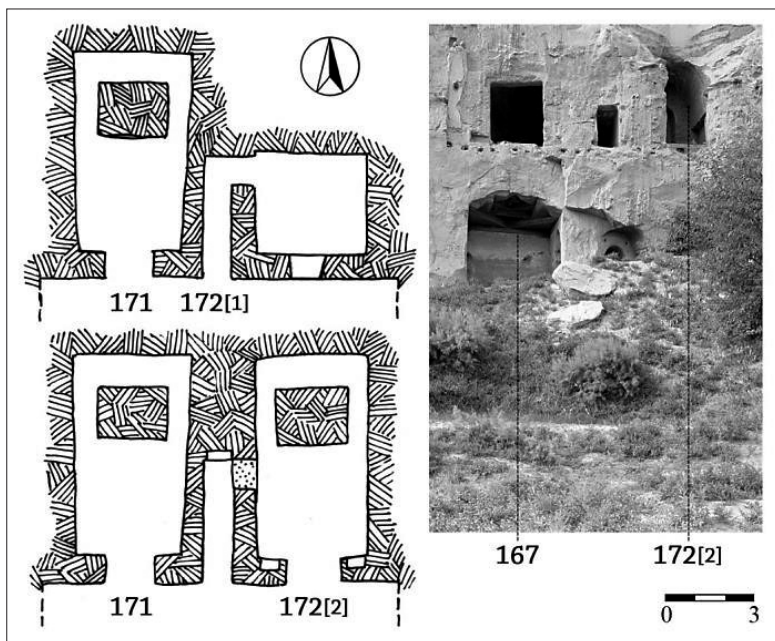


图1 克孜尔第171—172窟 (Giuseppe Vignato 绘制)

说明此处曾安设过一排斗拱承托的木制过梁,券顶则由此处开始升举^[1]。券顶上半部分开凿于砂岩层,未敷泥皮。泥皮仅施于券肩以下部分,覆盖了叠涩下方的木制过梁并施绘,使其看上去与顶部融为一体。两侧壁及前壁均覆泥并施绘。主室正壁中心开凿一佛龕,其空间足够容纳一身坐佛(图2)。佛龕特殊的结构表明,龕中佛像可以被轻易取出以备佛教节日中行像之用^[2]。龕周呈菱形网状分布的洞眼曾用来安装粘土制成的模砖化的壁饰。

后部空间包括两侧约0.8米宽的甬道,与之相接的是位于后方略宽的后甬道。三条甬道平均约1.85米高,形成仅容一人穿行的“U”形通道(图3)。

(二) 装饰布局

虽然已经损毁,前室正壁门右侧所残留人物形象的绘迹,表明此处原应绘有两身占据了整壁墙面的较大人物。然而单凭这些残损的信息,尚无法对前室的原貌进行复原。

主室的前壁、两侧壁及窟顶布满壁画,正壁则主要以塑像和模砖进行装饰。正壁中心开凿的佛龕原应塑有一身坐佛,当佛像被取出行像时,龕后壁绘制的头光和背光层仍标志着其神位。龕外两

[1] 在广大的中亚地区,由于木材不足,采用纵券顶似乎是最佳的建筑方案。早在公元前3000年,由土坯夯筑的此类建筑顶部就已出现在美苏不达米亚和埃及。其与萨珊建筑之间的联系尤为引人注目,萨珊的宫廷建筑和宗教建筑都广泛采用较大的纵券顶,卡列宁认为石窟中的券顶有可能模仿了这类建筑的顶部。参见 Callieri, P. *Architecture et représentations dans l'Iran sassanide* (Cahiers de Studia Iranica 50), Louvain: Peeters, 2014, pp. 39-102。(中译本《伊朗萨珊王朝的建筑与艺术》即将付印)

[2] [意]魏正中著,赵蓉译:《伽蓝遗迹——克孜尔出土木制品与佛教仪式关系的考古学观察》,《敦煌研究》2020年第1期; Schopen, G. "Taking the Bodhisattva into Town: More Texts on the Image of 'the Bodhisattva' and Image Processions in the Mūlasarvāstivāda-vinaya." *East and West*, vol. 55, no. 1/4, Dec. 2005, pp. 299-311. 当记述行至龟兹时,玄奘写道:“诸僧伽蓝庄严佛像,莹以珍宝,饰之锦绣,载诸辇舆,谓之行像,动以千数,云集会所。”参见[唐]玄奘、辨机著,季羨林校注:《大唐西域记》,北京:中华书局,1985年,第61页。行像是中亚普遍的宗教仪式。“龟兹类型”中心柱窟中的主像会被取出用于行像,而甘肃河西走廊的中心柱窟,佛像同样为泥塑却贴塑于龕后壁。中原北方的石窟,佛像由山岩雕刻而成,也无法从其龕中取出。这进一步说明“龟兹类型”中心柱窟的特点是主尊会被移动参与行像中的游行。而龟兹方形窟中的大型塑像塑在佛台上亦无法移动。事实表明,石窟中这些明显的特点对应着不同仪式的需求。参见 Vignato, G., and S. Hiyama. *Traces of the Sarvāstivādins in the Buddhist Monasteries of Kucha*, Dev Publishers & Distributors, 2022, p. 167.



图2 克孜尔第171窟主室正壁(克孜尔石窟研究所提供)



图3 克孜尔第171窟左侧甬道(克孜尔石窟研究所提供)

侧的壁面曾满覆菱形的模砖,至今部分尚存。连续描绘一系列形象的券顶装饰带,沿窟顶中脊从正壁贯通至前壁。中脊两侧到券肩,应绘有六行半菱格装饰,下接叠涩。两侧壁被划分为横向2排,竖向3列的6块矩形构图。前壁仍延续这一构图直至门道。门楣与叠涩间留有一条水平的狭长壁面。其上方的半圆形壁面,原应绘有主室最大的一幅单一情节性画面。

洞窟后部的壁画布局,表明建筑和壁画构成元素在划分空间方面存在矛盾。中心柱后的三条甬道虽然形成了一个连续通道,但由壁画所界定的装饰布局而非建筑结构元素,却构建了一个“虚拟”的内室。中心柱后向面(内室前壁)延伸的虚拟平面,以与两侧甬道外壁相切的垂直线为界,将甬道外壁进行分割,划分出对应甬道内侧壁长度的壁面,采用2行8列的构图,剩余的侧甬道及后甬道外壁做为内室的两侧壁及正壁安排了统一的情节画面,而后甬道内壁即中心柱后向面则是甬道两侧壁构图的延续,被划分为2行11列。三条甬道的券顶中脊亦绘有连续装饰带,券顶至券肩位置绘有与主室相似的菱形装饰^[1]。

(三) 图像序列 (iconographic program)

如前所述,第171窟的前室已不存。其正壁残留的绘迹表明,这里曾绘有超过真人大小的人物形象。据此可以推测,由岩体凿出的前室曾绘满壁画。但前室壁画内容是作为主室的补充,还是保持相对

[1] 部分中心柱窟有比两侧甬道更宽也更高的内室,如克孜尔第8、34、175、195、196、224窟。

独立，是一个难以回答的问题^[1]。

主室正壁表现了帝释窟说法的内容^[2]。第 171 窟塑像虽已不存，但通过龕壁绘制的头光和身光判断应是一尊跏趺坐佛。环绕主龕正壁贴塑的菱形模砖，有可能表现的是摩揭陀国毗陀山的景象，佛陀在此得道并由帝释问道而说法（图 2）^[3]。

两侧壁描绘说法和皈依的场景。每壁各包含采用一致构图的 6 个场景：较大身形的佛陀坐于中央佛座，面向两侧的对话者；周围环绕着身形较小，包括菩萨、比丘、比丘尼、国王、舞者和天人在内的各色人物。依画面的保存状况，可辨识出的有莲华色比丘尼、频婆娑罗王、阿闍世王、一位舞女及耶舍（图 4）^[4]。

主室券顶的色彩和形象十分丰富。成排的譬喻故事绘于券肩的菱形格中，旨在表现群山的景象。本生故事则绘于较低排的半菱形格中。窟顶的中脊装饰带，从前壁入口至正壁描绘了一系列人物形象：日神、风神、立佛、爪握两条蛇的金翅鸟、又一尊立佛及月神^[5]。中脊装饰带所处的位置，明显意在表现天空，位处窟顶的至高点，统摄着布满成排菱格山脉的券肩（图 5）。

主室正壁两侧开凿的甬道具有相同的装饰。甬道顶是主室窟顶装饰的简化版。蓝色的中脊装饰带上绘有一列白雁（梵文 hamsa）（图 3）。它们以右绕中心柱的方向飞行，引导礼拜者进出后部空间。甬道壁面连续绘制 2 行 8 列白色的佛塔，每座塔内都曾绘有小型佛陀像，但多数已被刮除^[6]。类似成排的白塔，以 2 行 11 列的形式绘制于内室前壁，将未开凿岩核（中心柱）三个面的主题进行连接。

[1] 前室四壁绘制超过真人大小的人物形象，可见于克孜尔部分石窟中（共享前室的僧房窟第 162 窟和中心柱窟第 163 窟，有独立前室的中心柱窟第 178、224 窟，方形窟第 76、132 窟）。考虑到不同空间的仪式使用，前室描绘的人物和其他石窟人物形象之间尺度的巨大差异是一个重要的信息。另有部分石窟，前室与主室的人物尺寸以及题材内容都相近，如克孜尔中心柱窟第 180、193 窟和方形窟第 117 窟。

[2] [美]何恩之、[意]魏正中著，王倩译：《龟兹寻幽——考古重建与视觉再现》，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 242-251 页。

[3] 帝释问请的情节很著名，见于《长部·帝释所问经》（Sakkapañha sutta）《长部尼柯耶》第 21 经。对此情节的深入分析见 Anālayo, B. “The Buddha’s Fire Miracles.” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 9, no. 1, Nov. 2015, pp. 9-42. 中文版对该故事情节分析见姚士宏：《克孜尔石窟部分洞窟主室正壁塑绘题材》，新疆维吾尔自治区文物管理委员会等编《中国石窟·克孜尔石窟·三》，北京：文物出版社，1997 年，第 178-186 页；李崇峰：《佛教考古：从印度到中国》第 1 册，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 107-130 页。帝释问请的情节作为譬喻故事也出现在 [元魏]吉迦夜、昙曜译：《杂宝藏经》，《大正藏》第 4 册，第 476 页上-第 478 页中；Zhu, Tianshu. “Indra’s Visit.” *Prajñādhara—Essays on Asian Art, History, Epigraphy and Culture in Honour of Gouriswar Bhattacharya*, editd by G. J. R. Mevissen and A. Banerji, Kaveri Books, 2009, pp. 491-509.

[4] 对克孜尔相似石窟侧壁所表现场景的探讨见 Hamada, Tamami. “Kizil Chushinchukutsu no Butsu-seppozu ni suite.” *Fūdo to Bunka*, vol. 4, Nihon Renkishi Bunka Gakkai, 2003, pp. 21-34；滨田瑞美：「キジル中心柱窟の仏説法図について」，日本歴史文化学会编『風土と文化』第 4 卷，2003 年；Howard, A. F., and G. Vignato. *Archaeological and Visual Sources of Meditation in the Ancient Monasteries of Kuča*, Brill, 2015, pp. 118-122；霍旭初：《丹青斑驳照千秋——克孜尔石窟壁画艺术览胜》，周龙勤主编《中国新疆壁画艺术：克孜尔石窟》第 1 卷，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社，2009 年，第 10 页。

[5] 何恩之认为窟顶中脊装饰带与舍卫城双神变有关。佛在舍卫城于周身发出水火，并飞升空中幻化出千佛。窟顶中脊两身立佛正是同时描绘了飞升和发出水火这两个情节——金翅鸟、风神等形象则暗示了此场景发生的地点。参见 [美]何恩之、[意]魏正中著，王倩译：《龟兹寻幽——考古重建与视觉再现》，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 163-167 页。马世长和朱天舒均将此画面定名为天相图。参见马世长：《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》，新疆维吾尔自治区文物管理委员会等编《中国石窟·克孜尔石窟·二》，北京：文物出版社，1996 年，第 176-179 页；Zhu, Tianshu. “The Sun God and the Wind Deity at Kizil.” *Ērān ud Anērān, Webfestschrift Marshak Studies Presented to Boris Ilich Marshak on Occasion of His 70th Birthday*, Transoxiana, 2003, pp. 681-718.

[6] 在克孜尔第 7、13、17、38、80 窟，内绘舍利盒的微型佛塔总是被绘在壁面下排位置。参见李红：《龟兹舍利信仰新议——以克孜尔石窟为中心》，大足石刻研究院等编《大足学刊》第 6 辑，重庆：重庆出版社，2022 年，第 327-337 页；Härtel, H., and M. Yaldiz. *Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the West Berlin State Museums*, Metropolitan Museum of Art, 1982, p. 94.

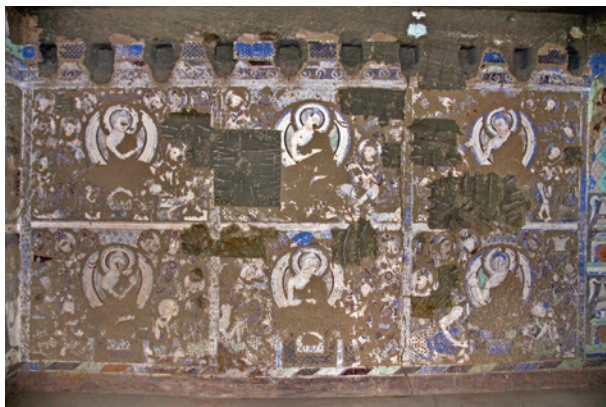


图4 克孜尔第171窟主室右侧壁(克孜尔石窟研究所提供)



图5 克孜尔第171窟主室窟顶(克孜尔石窟研究所提供)



图6 克孜尔第171窟后室的涅槃佛(克孜尔石窟研究所提供)

内室正壁原绘有大型佛涅槃图^[1]。佛陀右侧卧于彩饰的佛床上，其身体和头光内均燃起火焰——或许暗示进入了三摩地的最高境界^[2]。画面左侧是迦叶在双分枝的树下跪地触摸佛足。内室两侧壁均绘有大型人物，右侧壁描绘的是摩罗和其女儿对话，左侧壁树下绘制一比丘，有可能是阿难^[3]。由于壁画大部分被剥离，后遭遇损毁或遗失，目前已无法复原完整的画面。但可以确定的是，两侧壁的画面不仅附属于正壁，更是完整涅槃图的组成部分。例如，左侧壁比丘身后的树冠，延伸到了正壁跪姿人物上方（图6）。说明第171窟与其他类似石窟中的后甬道，其图像序列异于两侧甬道，被视为一个独立的空间。

当离开后部空间时，主室前壁进入观者视野。门道两侧壁画面被划分为2层。下层原绘一排身着龟兹服的供养人，上层绘中央为坐佛的皈依或说法场景——以使前壁和两侧壁间的构图保持统一。门

[1] 20世纪初被德国吐鲁番探险队剥离，现存柏林。参见赵莉、Lilla Russell-Smith、Caren Dreyer、Ines Buschmann、祁梅香：《德国柏林亚洲艺术博物馆藏克孜尔石窟壁画》，《文物》2015年第6期。

[2] 有关火喻及神通之间的关系见[美]何恩之、[意]魏正中著，王倩译：《龟兹寻幽——考古重建与视觉再现》，上海：上海古籍出版社，2017年，第163-167页；Anālayo, B. "The Buddha's Fire Miracles." *The Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 9, no. 1, Nov. 2015, p. 9.

[3] Zin在最近出版的书中识别出了这两身人物，在此之前，二者被认为是乾达婆或提婆。参见Zin, M. *Representations of the Parinirvāṇa Story Cycle in Kucha*, Dev Publishers & Distributors, 2020, pp. 36-41.

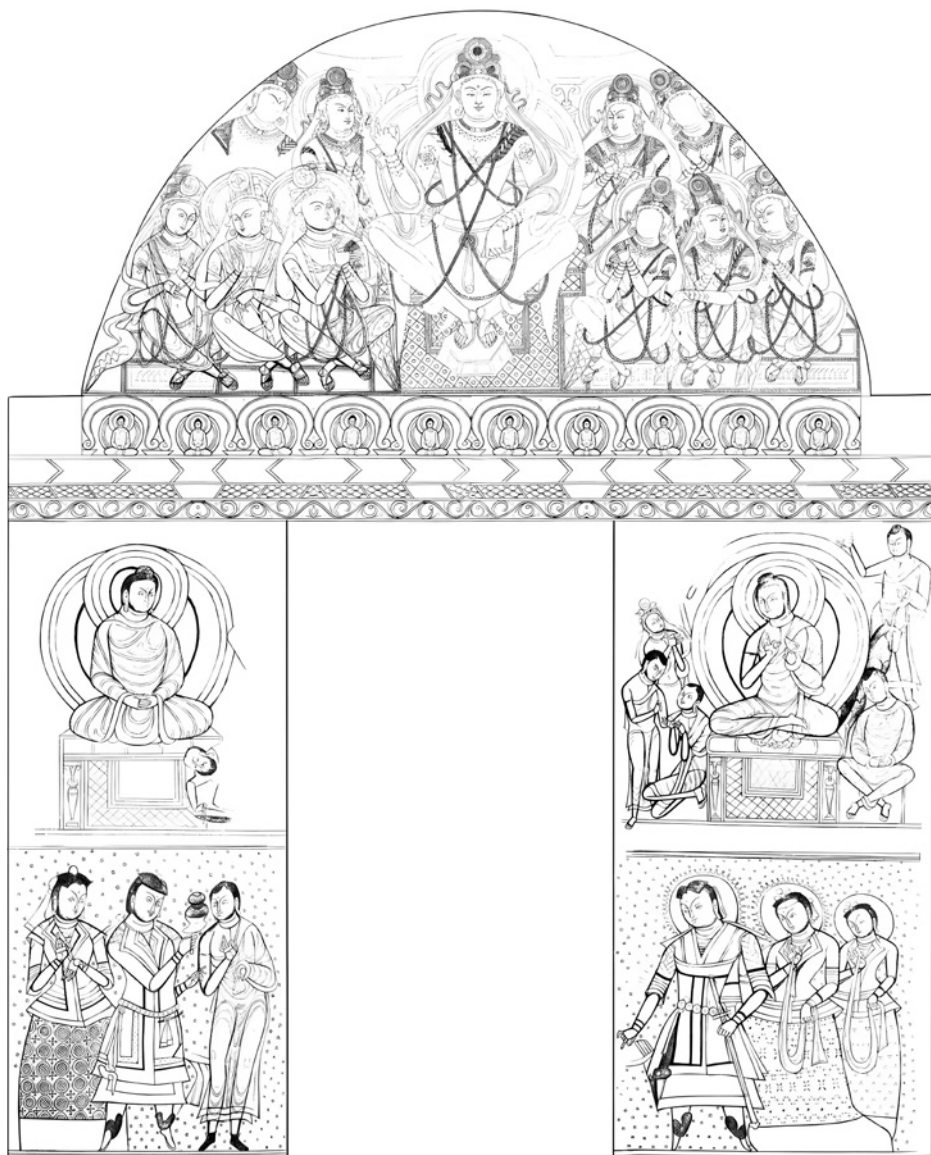


图7 克孜尔第171窟主室前壁（克孜尔石窟研究所提供）

楣过梁和叠涩间狭长的长方形壁面绘制了十身坐佛。其上的半圆形壁面中，绘弥勒坐于矮座上，在兜率天说法，周围环绕着胁侍菩萨和天人（图7）。

“龟兹类型”中心柱窟的图像序列是一个佛国世界的缩影，其空间的规划尽现于绘画细节。建筑、壁画布局和图像内容的组织都在试图引导信众，穿行于彼此连续而各具明确意图的不同空间。每个空间都代表了一个短暂的主题性进程。信众从前室（很遗憾其壁画已不存）进入弥漫着禅定和皈宗气氛的主室，行至内室可稍作停留，以纪念一生依法而终得解脱涅槃的佛陀。最后，主室前壁作为离开时的最后一个画面，提醒礼拜者佛教世界永不止息的变动流转：弥勒菩萨正在等待着下生成佛。

二 中原北方塔庙窟：云冈第1窟

以上从建筑特征、装饰布局及图像序列的角度描述了克孜尔第171窟，接下来我们将以云冈第1

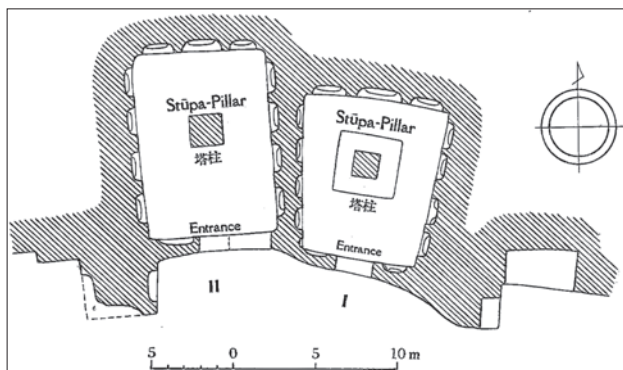


图8 云冈第1窟和第2窟(采自水野清一、长广敏雄《云冈石窟》第1卷第5页)



图9 云冈第1窟主室内景(云冈研究院提供)

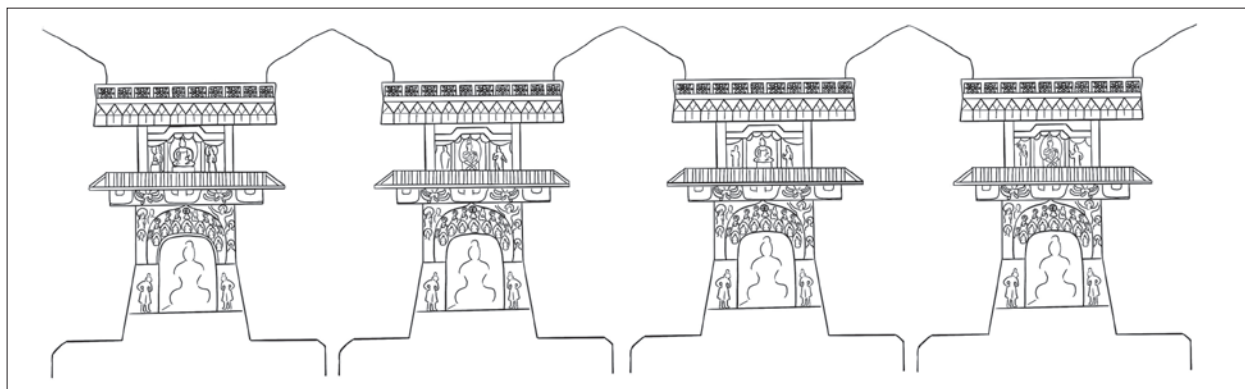


图10 云冈第1窟中心柱四面(Alice Casalini 绘制)

窟作为中原北方地区塔庙窟的例证进行比较和说明^[1]。云冈第1窟与第2窟形成组合——均属于云冈第二期,约开凿于5世纪末(图8)^[2]。

(一) 建筑特征

云冈第1窟包含前廊和主室两个空间。第1窟与第2窟曾经共享的前廊,在1938至1945年日本探险队造访之前就已经损毁,以至无法对其进行即便是推测性的复原^[3]。参考云冈同类型石窟组合(第5—6窟、第7—8窟、第9—10窟),无论是巨大的门洞还是以石柱取代前壁,第1窟和第2窟都毫无疑问具有前廊,且两窟前廊正壁的门洞上方皆开凿有明窗。

第1窟主室宽6.5米,深9.5米,与“龟兹类型”中心柱窟相比,建筑结构格外简单,没有与之对应的主室和内室,而是方形具三层规模的塔柱座落在中央方形塔基上。塔柱下层的顶部凿有挑檐,

[1] 在中原北方80多座塔庙窟中,云冈第1窟是其中的代表。作为中原北方最早的皇家石窟,云冈石窟的开凿有确切纪年,其特征相对较为成熟,易于描述。当然,中原北方石窟有着复杂的发展过程,每座石窟都有其自身的特点,但云冈第1窟包含了这类石窟中的主要特征。其他现存于甘肃的早期中心柱窟,对中心柱的理解与龟兹有显著不同。以莫高窟第254窟(约建于475—490)为例,从窟顶结构和壁画布局看,主室被分为两个空间。主室前部为人字披顶,该区域的壁画布局和内容不同于主室后部。后部以四面开凿佛龛的中心柱为中心,周围平顶绘制连续的平棋。因此,中心柱四周的平顶装饰,在建筑和装饰上都促成了绕道上方空间的联系。主室后部甬道外壁的装饰,与平顶下方的保持一致,同样增强了空间的连续性。此处很少绘有涅槃图,即使有,也是一个缺乏相关场景的小型画面。莫高窟第428窟(557—581)的涅槃图即由几个叙事情节表现。与“龟兹类型”中心柱窟比较,塔庙窟的建筑、装饰布局和叙事看上去是不同观念下的产物。对第254窟详细的分析见陈海涛、陈琦:《图说敦煌二五四窟》,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年。

[2] 宿白:《云冈石窟分期试论》,《考古学报》1978年第1期;彭明浩:《云冈石窟的营造工程》,北京:文物出版社,2017年,第253页。

[3] 水野清一、长广敏雄:《云冈石窟》第1卷,京都:京都大学人文科学研究所,1952年,图版3。

中层顶部屋檐则凿成华盖形^[1]。塔柱上层直接与窟顶相接(图9)。窟内没有明确的后部空间。

(二) 壁画布局及图像序列

中心柱四面及主室四壁被严格划分为三层(图10)^[2]。

主室中心柱最下层四面开佛龕,龕内曾雕有坐佛。中层南向面佛龕内雕一佛二菩萨;东、西向佛龕内各雕一身交脚菩萨;北向面佛龕已毁。塔柱最上层雕成须弥山形。交首龙从塔柱顶部涌现并腾跃于窟顶,其外围雕饰飞天(图11)。位于窟门和塔柱之间的窟顶,雕有三朵硕大的正面仰莲。



图11 云冈第1窟左后侧方(云冈研究院提供)

主室两侧壁同样是三分布局。中层开凿有四个盂形和圆拱形的佛龕。西壁自窟门至后壁的佛龕中依次雕坐佛、坐佛、倚坐菩萨和坐佛。东壁相应位置分别雕坐佛、双佛并坐、交脚菩萨(有可能是弥勒)和坐佛(图12)。龕与龕之间雕五层楼阁式塔,每层雕一身或两身坐佛。两侧壁的上层已损毁,通过莲花装饰带与下层分界,其上雕凿一排坐佛,继而雕饰三角垂幔纹,最上层延伸至窟顶处雕一排伎乐。东壁下层靠后壁部分保存较好,浮雕两组佛教故事画(保存较好者为睽子本生),其下方雕一排供养人。

后壁同样采用三分式构图,但每层的尺寸与两侧壁不尽相同。中层开凿一个三开间的巨大盂形龕。龕内雕凿窟内最大的尊像——坐于狮子座上的交脚菩萨。左右两侧雕胁侍的思惟菩萨,每身造像下方都有浮雕供养人。龕上方雕凿一排伎乐,龕下方雕凿一排供养人。除了尺度相异,两侧壁雕凿的内容及排列方式与后壁并无明显不同。

前壁仍然划分为三层。券顶门道和其上的明窗开凿于壁面中心位置。门道两侧中层各开一龕,其中之一雕凿文殊与维摩辩法,另一龕为佛与婆罗门论法。壁面上层和下层延续了两侧壁的内容(图13)。

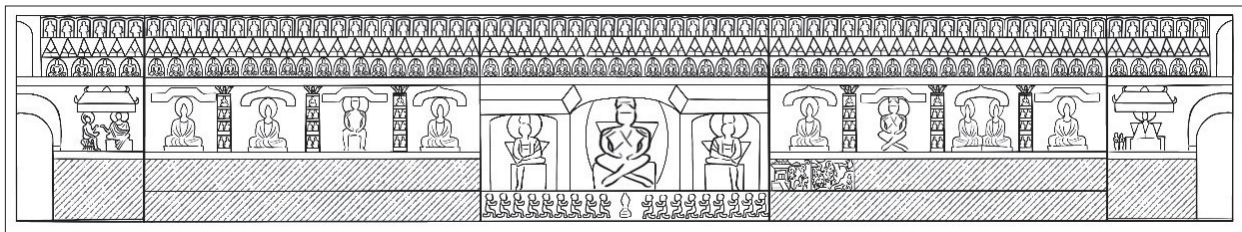


图12 云冈第1窟主室四壁的装饰布局和图像序列(Alice Casalini 根据张焯主编《云冈石窟全集》第1卷第5页绘制)

[1] 塔柱曾遭损毁,于20世纪80年代进行了大规模修复,修复前的原状可参考水野清一、长广敏雄的照片和线图。

[2] 云冈第1窟所在的岩层石质状况不佳,导致塔柱与四壁的分层并不像云冈其他中心柱窟可以水平对位。由于开凿方式为一层一层进行,因此开凿时可以做到塔柱和四壁在每层都保持同一水平面。参见彭明浩:《云冈石窟的营造工程》,北京:文物出版社,2017年,第150-156页。

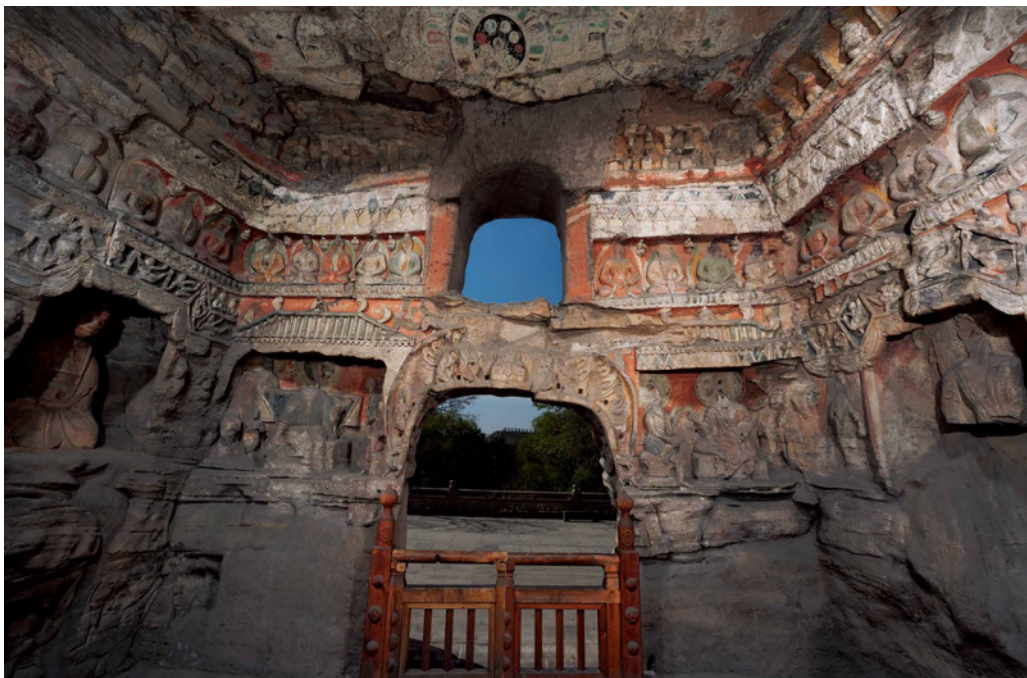


图 13 云冈第 1 窟主室前壁及两侧壁前端（云冈研究院提供）

三 建筑特征比较

在对克孜尔第 171 窟及云冈第 1 窟进行描述后，以下从两者的建筑、装饰布局和图像序列进行讨论，以说明两种类型中心柱窟如何回应不同的空间和仪式活动需求。

“中心柱窟”通常用于形容中部保留有柱形岩体的一类石窟。国内出版的学术著作中有多种名称用来描述这类石窟，最常见除“中心柱窟”外还有“塔庙窟”。另一个名称“支提窟”（梵文 caitya）也在同时使用，但却不宜用来描述中国的石窟。部分学者会交替使用这些术语，其根据往往是对石窟中央保留岩体性质的理解，以及其是否做为主室核心设计元素的判断而进行选择。使用“支提窟”，明显是与印度支提窟的概念进行了关联^{〔1〕}。“中心柱窟”一词，大多基于对石窟平面的解读而对建筑空间及其剖面所形成的差异考察不周^{〔2〕}。“塔庙窟”主要用于中原北方石窟，其中心未开凿的部分呈平面方形并凿有多层，令人联想到中式塔，而该词很少用于龟兹石窟。

宿白先生已经意识到“龟兹类型”中心柱窟在中国石窟建筑分类中存在的定位问题。并通过使用不同术语，暗示他对这一情况的觉察。当讨论龟兹石窟时，他使用的是“中心柱窟”^{〔3〕}一词，但在对中国石窟的类型学研究中，他却并未使用该术语，而倾向于用“塔庙窟”^{〔4〕}予以替代。实际上，在

〔1〕李崇峰曾对中心柱窟的演化做了深入研究。参见李崇峰：《佛教考古：从印度到中国》第 1 册，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 3-20 页。然而这一观点实由赵青兰在一篇影响深远的文章中首次提出。参见赵青兰：《塔庙窟的窟形演变及其性质》，段文杰等编《敦煌学国际研讨会文集：石窟考古编》，沈阳：辽宁美术出版社，1995 年，第 27-55 页。

〔2〕对中心柱窟建筑的整体研究见 Leung, A. K. “The Architecture of Central-pillar Cave in China and Central Asia: A Typological Study.” PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2007.

〔3〕宿白：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996 年，第 21-38 页。

〔4〕宿白：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996 年，第 16-20 页。

宿先生讨论中国佛教石窟的地理区划时，已将新疆的中心柱窟从中原北方的石窟中区别开来。

从建筑角度而言，“龟兹类型”中心柱窟的设计，意在引导礼拜者穿过三个相对独立的空间。通过门道进入的前室和主室，可允许一小部分人聚集活动。而后部狭窄的“U”形通道，仅允许单人单列进出。小而狭窄的空间引导宗教实践者以更加观照自身的状态接近后部空间。

“龟兹类型”中心柱窟的柱体并非观念的产物，而更易将其理解为是建筑过程中的副产品——为营造通往内室的甬道而形成的中央剩余岩体^{〔1〕}。若仅考虑龟兹石窟的平面，保留的岩体确实看似一个中心柱，然而，当结合洞窟剖面考察整体石窟空间时，这一说法很难成立。作为一个相对独立的空间，当人们进入主室时，正壁并不呈现为柱形，而是中心开凿有佛龕，并作为整窟视觉中心的一面墙壁。

主室的纵券顶，与主龕和甬道的顶部形式相呼应。同时，均由木制叠涩所承托的前室平顶及主室纵券顶，分别与甬道形成明显高差，从而将石窟空间明确地划分为三部分。

相反，云冈第1窟仅具有两个而非三个空间——前廊和主室。进入主室后，人们所面对的是窟中央的塔柱。壁柱间宽大的空间将塔柱从四壁独立出来，以便右绕行礼，这说明主室是一个中央包含多层楼阁式塔的整体空间，无相应特征表明后甬道为一个独立的空间。因此，这类石窟形制不包括内室，柱体后的空间与两侧甬道及主室前部的空间在运动和感观上是一致和连续的。这种空间的统一性，进一步被开凿于同一高度且均为平顶的窟顶所强调。

龟兹石窟和中原北方石窟之间，窟顶的不同类型是另一个重要的建筑方面的差异。“龟兹类型”中心柱窟的主室和内室均为纵券顶。窟顶曲线是其明显的建筑特征，通过中脊在进深空间上形成一个清晰的方向感，并提供给礼拜者一个纵轴上的视觉目标，如主室的佛龕，或甬道尽头的佛首。

中原北方石窟中则没有纵券顶，而采用平顶和人字披顶的结合——有可能受到了中国传统木构建筑影响。因此，除了河西走廊个别石窟的残迹，龟兹的纵券顶并未对其以东地区造成影响，中原北方亦尚未发现含有纵券顶的石窟。

“龟兹类型”中心柱窟的内室，似乎在为涅槃这一新的主题开辟一个适宜的空间。未开凿的岩体作为主室和内室之间的隔墙，扮演一个可被穿越的边界。甬道则随着壁面向券顶的弯曲变得更为低矮逼仄。内室既可视作一个连续的“U”形甬道，又或是可进出的窄小阴暗的走道。其实，当穿过甬道时，很难感受到两侧壁画的存在，与此同时，礼拜者的影子也总是使前路更为晦暗不明。因此，无论是规划设计还是体验感，内室都绝非主室的组成部分。没有迹象表明，“龟兹类型”中心柱窟在空间观念上对中原北方石窟造成了影响。

从石窟功能的角度，“龟兹类型”中心柱窟同样体现出三个空间单元的划分：前室、主室和内室。而中原北方的中心柱窟，以多层塔柱作为主室的中心，并未划分出类似内室的空间——实则是仅包括了前廊和主室两个空间，其中心柱并非用来分隔前后区域，而是充当主室这一整体空间的核心元素。两类石窟中的活动和视野明显存在差异，有可能指向不同的仪式目的。总之，“龟兹类型”中心柱窟没有对中原北方塔庙窟造成影响，反之亦然。

〔1〕事实上，剩余岩体并非“柱”的概念，在晚期中心柱窟中的表现更为明确，如库木吐喇的五连洞，其剩余岩体窄而细长，更像一座立于佛像后的背屏。更具说服力的是开凿更晚的七格星中心柱窟，其“柱体”扁平到类似一堵墙，进入内室要通过“墙”两侧的门道。

四 装饰布局比较

“龟兹类型”中心柱窟中的装饰布局，也反映出未开凿岩核为建筑过程中的“残余”的属性，而非如云冈第1窟那样，因绕行礼拜而产生的向心性。

“龟兹类型”中心柱窟的主室构成自成一体的独立建筑单元，虽然各壁面装饰不同，但都以禅定的力量及觉悟的最终成果作为表达的核心思想。正壁佛龕中塑禅定佛，这一场景在进入窟室之初即被一览无余。而正壁山峦的立体表现则为龟兹所独有。侧壁通常被划分成几幅长方形构图，每幅都描绘佛陀向男、女信众说法。这类图像也不见于中原北方石窟。窟顶两侧以菱格构图形式绘制的譬喻故事，在水平和垂直方向相继排列。这种以一格一图为主题题的构图形式，亦很少出现在龟兹以外的石窟。门道上方半圆形壁面绘弥勒菩萨，与正壁的释迦佛相对，提醒着信众当下不过是永恒流转时间中转瞬的刹那，这一瞬间不仅指向过去世的本生和譬喻，也同样指向未来弥勒的下生成佛。窟中心“残余”岩核的两侧却没有类似场景，正如前述所强调的，这里仅被看作通往内室的甬道内侧壁。

与上述做法不同的是，云冈中心塔柱的四壁，通常是对多层楼阁式塔被水平划分为三层或更多层这一做法的呼应。其装饰布局也反映同样的空间划分，可以看作塔柱四面装饰布局在主室四壁的投射。虽然表现的主题各异，却共同强调了主室不同部分在观念上的统一。

在“龟兹类型”中心柱窟中，正面聚焦佛像占据了窟内独有的视角优势，强调了主室正壁正面律的表现手法。犍陀罗同样题材的石碑对正面视角而非环视视角的强调更为明显。其中一通现存于白沙瓦博物馆的石碑，表现了佛陀于山中禅定时帝释天造访的情节（图14）。石碑中的佛陀

被刻画为礼拜的核心，所有人物都凝视着佛陀，再无任何可干扰这一正面视角的元素。带有“残余”岩核的龟兹类型石窟的主室正壁与此类似，同样强调正面律的视角以吸引信众驻足礼拜，从而使信众完全沉浸于正壁描述的场景而自足圆满^[1]。

而在云冈石窟，信众所置身处，是一个强调塔柱三维体量感的空间。首先，中心柱塑造成多层塔的形式并营造出类似地面建筑的感观氛围，和观者之间的关系不同于平面造型。三维塔柱吸引礼拜者绕塔而观行，从而形成绕行礼（图9—11）。而柱塔四面造像的相似性，也使其在空间及观念上的联系更加紧密。窟顶雕饰着由塔柱顶部四个方向涌出的



图14 帝释窟说法（Alice Casalini 提供）

[1] 对犍陀罗和新疆之间关系的深入探讨见 Filigenzi, A. “From Saidu Sharif to Miran.” *Indologica Taurinensia*, vol. 32, 2006, pp. 67–89.

龙身，其相互盘绕，形成了自成一体的统一空间。外围的窟顶与四壁相接处塑造其他形象，塔柱前部稍宽的部位通过雕饰三朵莲花加以强调。

通过对两类石窟的比较，“龟兹类型”中心柱窟的装饰布局将石窟分为前室、主室和内室三部分各具不同功能的空间，而云冈中心柱窟在装饰布局上则强调主室空间的统一性。

五 图像内容比较

“龟兹类型”中心柱窟的图像，强调石窟内部空间的划分。云冈的图像序列则是将同样的主题赋予石窟四壁和塔柱四面，从而对空间加以统一。

“龟兹类型”中心柱窟主室正壁的塑绘空间，在叙事结构上是自足的单元。正壁的图像围绕帝释窟说法展开，是一幅占据了整个壁面的大型叙事场景。虽然保存下来的例子不多，仍能判断出佛龕两侧或塑或绘的帝释天和五髻乾闥婆，正靠近佛陀以提出他们的问题。正壁既是主室的视觉中心，也是整个空间聚焦的对象，从一进窟就成为整窟礼敬的焦点。“残余”岩体其他三面的壁画主题则与帝释窟说法无关，而这一题材很少在龟兹以外的石窟中出现，也从未曾成为其图像序列的核心^[1]。

就图像序列而言，两种类型的石窟没有显示出彼此之间的任何联系。中原北方塔庙窟的主要图像，以塔柱及佛龕中的佛与菩萨为中心。这些佛龕意在崇拜各种泛化的佛和菩萨而非表现释迦牟尼一生的场景^[2]。这一点与龟兹石窟中帝释窟说法的佛传故事传达的内容大异其趣。

同样，云冈第1窟的侧壁几乎都是面向窟内空间的单身尊像，其中仅有两身表现了佛说法的场景。在壁面上端，成排的千佛和伎乐天将礼拜者的目光吸引至窟顶。南壁门道两侧龕内，表现维摩和文殊之间的辩法，是中原大乘佛教非常流行的题材，而龟兹流行的根本说一切有部没有此类题材。

至于后部空间，“龟兹类型”中心柱窟的两侧甬道，并不是窟内“残余”岩体的前立面所营造统一空间观念的一部分。而后甬道主要用来表现涅槃题材——在中原北方塔庙窟的类似位置从未发现这一题材^[3]。再者，当进入甬道时，两侧壁和顶部的壁面与礼拜者的距离近到难以看清画面，其狭窄的空间也无法照进前室的光线，进入甬道的礼拜者的身体几乎填满了甬道空间。因此，甬道在建造理念上更像是一个通道——其主要目的是引导礼拜者进出内室，而非延续帝释窟说法场景在观念、空间或主题方面的表现手法。

[1] 为何龟兹的帝释窟说法情节如此流行尚不可知。何恩之认为其反映出禅定实践的重要性。参见[美]何恩之、[意]魏正中著，王倩译：《龟兹寻幽——考古重建与视觉再现》，上海：上海古籍出版社，2017年，第172-174页。索柏首先提出假设，认为帝释窟说法的流行起因于石窟建筑本身，而非普遍所认为的与该题材中帝释和佛陀问答所传递的教理教义有关。根据他的观点，帝释问请题材在中亚和中国西部盛行，系由据传佛陀在当今阿富汗地区留下他金色影子的影窟故事而形成。参见 Soper, Alexander C. “Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture.” *Artibus Asiae*, vol. 12, no. 3, 1949, pp. 252-283. 帝释窟说法为何在龟兹类型中心柱窟中占有独特地位并成为核心主题，尚缺乏一个令人信服的解释，佛学和艺术史方面的解释和研究也语焉不详。

[2] 参见释迦牟尼在龟兹是礼拜的主要对象，但在新疆东部对释迦牟尼佛传故事表现的兴趣相对式微，而在中原北方，石窟的装饰则主要围绕特有的菩萨、宇宙佛和净土世界展开。

[3] 在中原早期石窟中没有以涅槃为主题的表现。云冈仅有第12窟和39窟有小型画面表现这一场景，而且残损大半——两窟的开凿都晚至5世纪之后。在南响堂山第5窟，主室门道上方有一小型涅槃场景，年代也是5世纪之后。在敦煌，最早表现涅槃题材的是第428窟，开凿于北周557年之后。有关中原涅槃题材的表现见 Lee, S. S. *Surviving Nirvana: Death of the Buddha in Chinese Visual Culture*, vol. 1, Hong Kong UP, 2010.

这类甬道的做法并没有影响到中原北方塔庙窟。在云冈第1窟，主室后部不存在甬道的情况显而易见。塔柱四向面相互之间具有连续性，吸引着宗教实践者绕行礼拜。四壁则形成了一个自门道通向正壁的连续图像序列。后壁三开间式龕占据了整个空间，复现和放大了塔柱上一佛二菩萨题材的同类佛龕。

“龟兹类型”中心柱窟“残余”岩体后方的壁面（内室的前壁）同样晦暗难以看清。因此，其与柱体两侧的壁面都非石窟表现的重点，而表现帝释窟说法场景的“残余”岩体的正面，及表现涅槃场景的内室正壁和两侧壁才是洞窟的主体内容。

当我们从图像布局的角度审视中央“柱体”及两侧甬道才能明白，内室两外侧壁，如同主室正壁的帝释问请一样，组成了另一个自足的单元。正如上述所强调的，甬道两外侧壁的主题，恰好在进入内室，即跨越“柱体”后壁时发生了改变。石窟的彩绘和其饶有意味的布局，创造了内室以佛陀涅槃为主题的视觉空间，也是佛传故事的情节之一。内室的重点在于其正壁：佛右侧卧，周身发出火焰，被弟子、天神、信众所环绕进入无余涅槃。涅槃作为“龟兹类型”中心柱窟第二重要题材的做法，同样没有影响到中原北方塔庙窟^[1]。

六 结论

通过以上讨论，我们认为虽然存在若干表面相似的因素，但龟兹国及塔克拉玛干北部其他地区中央保留“残余”岩体的石窟和中原北方佛教遗址中的塔庙窟之间不存在直接影响。如果这一结论正确，那么关于佛教建筑的传播和演化问题便需要重新加以考虑。

印度和中亚地区也被证实存在中央余留岩体的石窟。其中印度有55座支提窟开凿于公元前2世纪至公元后3世纪，仅有个别支提窟，如阿旃陀第19、26窟，埃罗拉第10窟等，建于5世纪末至7世纪初^[2]。但印度支提窟的建筑、装饰布局和题材内容与中亚和新疆的石窟完全不同。

在西亚和中亚则仅有14座带余留岩体的石窟，在该地区占比较低^[3]。这些洞窟集中分布于两个区域：10座在贾拉拉巴德（阿富汗东部），4座在卡拉特佩，靠近铁尔梅兹（乌兹别克斯坦南部）。在卡拉特佩记录相对完备的一座石窟，包括一座合院和由四条10米长的甬道共同构成的连续回形通道，有两个门道正对两侧甬道。甬道无装饰或只有简单纹样，极个别情况绘有火中禅定的佛陀及不净观等，简而言之，这些石窟缺乏主题图像，因此该建筑规划的目的在于利用甬道的实际功能^[4]。

[1] 在僧祐（445—518）所著《出三藏记集》中有关于涅槃的记述可见一斑，文中记述龟兹人习学小乘，不相信于412年前前往敦煌途经龟兹的昙无讖（385—433）所译的《大般涅槃经》。虽然经典无关乎图像，但显然涅槃的叙事在龟兹早期方形窟中几乎完全缺失。中心柱窟中出现专门描述涅槃的空间，可能出于《出三藏记集》编撰前不久。参见 Lee, S. S. *Surviving Nirvana: Death of the Buddha in Chinese Visual Culture*, vol. 1, Hong Kong University Press, 2010.

[2] 此数目包括15个未完成的石窟。参见李崇峰：《佛教考古：从印度到中国》第1册，上海：上海古籍出版社，2015年，第71页。

[3] Leung, A. K. "The Architecture of Central-pillar Cave in China and Central Asia: A Typological Study." PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2007; Verardi, G., E. Paparatti, *Buddhist Caves of Jāghūrī and Qarabāgh-e Ghaznī, Afghanistan. Reports and Memoirs*, New Series, vol. 2, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2004.

[4] Lo Muzio, C. *Archeologia dell'Asia centrale preislamica*, Mondadori Università, 2017, pp. 187–198.（中译版《中亚考古》即将面世）

中央余留岩体的石窟	公元前 - 世纪		公元 - 世纪									总数
	2	1	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
支提窟 - 印度												55
“龟兹类型”中心柱窟 - 新疆												180
塔庙窟 - 中原北方												121

图 15 “龟兹类型”中心柱窟与中原北方塔庙窟及印度支提窟年代对照表

这种形制的石窟，与门道正对主室正壁龕像的龟兹及中原北方石窟差异很大^{〔1〕}。

甘肃河西走廊年代最早的塔庙窟，一般认为开凿于北凉时期（398—439）^{〔2〕}。文献记载，北魏（386—534）在 439 年击败北凉后不久，将都城迁往平城，并迁徙凉州百工和僧人至首都平城^{〔3〕}。其中就有僧人昙曜，他于 460 年左右在平城以西不到 20 公里处主持开凿了云冈石窟，因此云冈石窟最早开凿的五个大像窟，以及随后开凿的包括塔庙窟在内的第二期（470—495）石窟，均受到北凉石窟的强烈影响。继而，云冈又进一步影响了中原北方地区的塔庙窟，伴随时代和地域的改变不断发生嬗变。此后，开凿塔庙窟在中原北方地区逐渐式微，这类石窟在唐代（618—907）已很少开凿。

“龟兹类型”中心柱窟的开凿年代尚无定论。近几十年的考古工作，以及近期针对龟兹佛教的跨学科研究表明，“龟兹类型”中心柱窟绘有“第二种风格”壁画的石窟，其开凿通常晚于绘有“第一种风格”^{〔4〕}壁画的方形窟。研究亦表明，“龟兹类型”中心柱窟的出现可以追溯至约公元 5 世纪末^{〔5〕}。如果这一推测正确，那么“龟兹类型”中心柱窟则无法影响到起源于甘肃、形成于云冈并最终广泛传播于中原北方地区的塔庙窟。

除了因宗教信仰方面的差异而缺少建筑、壁画布局、题材内容方面的影响外，石窟开凿年代的差异也是这一影响未能产生的重要原因^{〔6〕}。有相当数量的“龟兹类型”中心柱窟开凿于唐代和回鹘时期^{〔7〕}。也就是说，中原北方地区的中心柱窟集中开凿于约 450—650 年这一个相对较短的

〔1〕严格意义来讲，这些石窟从未在用语上被认定为中心柱窟。参见 Rhie, Marylin M. *Early Buddhist Art of China and Central Asia: Later Han, Three Kingdoms and Western Chin in China and Bactria to Shan-shan in Central Asia*, vol. 1, Brill, 1999, p. 237; Lo Muzio, C. *Archeologia dell' Asia centrale preislamica*, Mondadori Università, 2017, pp. 187–198.（中译版即将面世）

〔2〕河西走廊的中心柱窟并无确切的年代信息，国内学者普遍认为这类石窟最早开凿于 5 世纪上半叶。

〔3〕宿白：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996 年，第 114–120 页。

〔4〕Vignato, G. *The Chronology of the Rock Monasteries of Kucha*.（待刊）

〔5〕“龟兹类型”中心柱窟的内容，体现的是佛教说一切有部的某派学说。唐代虽有新的建筑形制和大乘佛教题材的介入，但回鹘时期又出现了龟兹样式的复兴。龟兹早期即“第一种风格”壁画中，并未使用青金石和贴金，而这些材料和技术后来出现在更晚开凿的中心柱窟壁画中。

〔6〕虽然属于不同的传统，但有必要关注涅槃题材在中原逐渐流行的情况——此过程开始于 6 世纪后半叶。参见 Lee, S. S. *Surviving Nirvana: Death of the Buddha in Chinese Visual Culture*, vol. 1, Hong Kong UP, 2010.

〔7〕“龟兹类型”中心柱窟在唐代和回鹘时期都续有开凿，特别是库木吐喇窟群区和森木塞姆。吐鲁番地区的吐峪沟和伯西哈在回鹘时期也建有中心柱窟。龟兹和吐鲁番晚期中心柱窟的建筑形制，实质是“龟兹类型”中心柱窟的发展形式，但装饰布局和壁画内容与早期“龟兹类型”窟已有所不同。这些石窟提供了一个重要线索：在唐代和回鹘时期，虽然佛教内涵的演变导致图像表现上的差异，但“龟兹类型”中心柱窟建筑仍然流行于塔克拉玛干北线，并未受到塔庙窟在中原不再流行的影响。刘韬讨论了唐代和回鹘时期中心柱窟和方形窟的题材布局。参见刘韬：《唐与回鹘时期龟兹石窟壁画研究》，北京：文物出版社，2017 年，第 192–211 页；夏立栋：《西州回鹘佛教石窟寺院的营造》，赵俊杰编《春山可望——历史考古青年论集》第 3 辑，上海：上海古籍出版社，2021 年，第 249–276 页。

时间段。在此之后，则只有“龟兹类型”中心柱窟继续开凿，且仅流行于塔克拉玛干北线的龟兹和吐鲁番地区（图 15）^{〔1〕}。

本文所述及的四个区域——印度、中亚、新疆和中原北方地区，带有“残余”岩体石窟的差异化发展，更多体现的是不同部派之间在仪式和教义多样化方面的需求以及当地建筑传统的差异。除了极个别例子，这种地域性的传统做法贯穿始终。

本研究认为，“龟兹类型”中心柱窟没有受到龟兹以西地区的影响，也没有对中原北方塔庙窟产生影响。“龟兹类型”中心柱窟应被视为一种独立且独特的类型：是龟兹建筑传统为迎合约 5 世纪末出现在当地，以重视禅修且将涅槃做为礼拜焦点的新型宗教实践形式而发展出来的石窟类型。

附记：承蒙朋友和同事对本文提出了宝贵意见，特别要感谢 Jaś Elsner、菲利真奇（Anna Filigenzi）、何利群、李红、林健、罗慕齐（Ciro Lo Muzio）、森美智代（Mori Michiyo）、萨尔吉。

（责任编辑：陈培丽）

A Failed Transmission? The Case of the Kucha-type Central Pillar Caves

Giuseppe VIGNATO¹ Alice CASALINI² ZHAO Rong³ Trans.

(1. School of Archaeology and Museology, Peking University, Beijing 100871;

2. University of Chicago, Chicago IL69637, USA;

3. Archaeology Institute, Dunhuang Academy, Dunhuang 736200, Gansu)

Abstract: Among the Buddhist remains in the ancient kingdom of Kucha is a peculiar kind of cave, known as the central pillar cave. Caves of this type are so numerous on the northern route of the Taklamakan that they outnumber the total of caves of the same type throughout the rest of the Buddhist world—clearly showing that this type of cave was a fundamental architecture of the region. Therefore, we name these caves “Kucha-type” central pillar caves. Previous studies have assumed that the Kucha-type central pillar cave was the missing link in the transmission of the Indian caityagrha to the Northern-Central Chinese pagoda-type cave. In this paper, however, we argue that this was not the case. We compare Kizil Cave 171, a typical Kucha-type central pillar cave, to Yungang Cave 1, a typical pagoda-temple cave, from three different perspectives: architecture, layout of the décor, and iconographic program. We show that there was no direct influence between the two types and suggest that the Indian caityagrha also had no bearing on the development of the Kucha-type central pillar cave. The paper instead proposes that the three areas developed three different architectural traditions of caves with an unexcavated core that did not directly influence one another. The lack of direct transmission can be attributed to the difference in religious belief and practices, as well as in local architectural traditions.

Key words: central pillar cave; Kizil; Kucha; Buddhist art and archaeology; architectural history

〔1〕印度支提窟虽然有较长的历史，但在 7 世纪初就已消失，有可能建于 6 世纪的大型遗址巴米扬石窟中从未出现过中心柱窟的形式。

我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水 探查评估与防治技术研究进展

王金华¹ 王 奕¹ 冯太彬² 刘小雨² 阮方红² 许枝钰¹

(1. 复旦大学 文物与博物馆学系, 上海 200433;

2. 大足石刻研究院, 重庆 402360)

内容摘要：石窟寺作为重要的不可移动文化遗产类型，是中国辉煌灿烂古代文明的集中体现以及中华文明同其他古代文明交流互鉴的历史见证，但长期受到水的侵蚀损害，其中裂隙渗水的影响尤为严重。针对我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水探查评估与防治技术的迫切需求，本文系统梳理了裂隙渗流探测技术、裂隙渗水病害机理研究、裂隙渗水治理与调控技术、治理效果监测与评估技术以及治理技术示范应用等方面的研究进展，以期对相关研究和工

关键词：石窟寺裂隙渗水；南方潮湿地区；水害探测；水害治理

中图分类号：K879.2；N19 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0107-07

水是影响我国不可移动文物安全保存的主要环境因素之一。石窟寺为露天环境下依托自然地质体营建的大型不可移动文物，更容易受到各类水的影响。影响石窟寺安全保存的水害类型主要有大气降水（雨水、雪水）、面流水（坡水）、石窟岩体裂隙渗水（地下水）、凝结水、毛细水等，其破坏方式包括冲蚀、溶蚀等直接破坏，以及水诱发产生的生物破坏、可溶盐破坏、干湿循环作用等间接性破坏。

其中，石窟岩体裂隙渗水病害是我国石窟寺存在最为普遍、危害最为严重的病害类型。尤其在在我国南方地区，大气降雨量大，水源补给充沛，高温高湿的环境条件使得岩体裂隙渗水的侵蚀破坏作用更为突出，也给石窟寺岩体裂隙渗水病害的探测评估与防治提出了更迫切的需求。

在石窟寺岩体裂隙渗水的各项相关研究中，对裂隙渗流网络的精准探测是后续病害机理研究和治理工作的基础，而水害形成机理的分析则为精准治理和科学防治提供了保障。自 20 世纪 50 年代起，以大足石刻为代表的我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水治理工作就已经开展，从保护初期的探索性工作开始，到先进探测设备和系统治理技术的应用示范，逐渐积累形成了可供参考的石窟寺裂隙渗水治理经验体系。本文从探测技术、机理研究、渗水治理与调控、效果监测与评估及渗水治理技术

基金项目：2019 年教育部人文社会科学研究规划基金项目“中国石窟寺塑像传统塑造材料工艺特征及传承性研究” (19YJAZH088)。

作者简介：王金华（1964—），男，复旦大学文物与博物馆学系教授，博士生导师，主要从事石窟寺与土遗址保护研究。

示范应用五个方面出发,梳理了我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水探查评估与防治技术的研究进展,旨在为相关研究和工作的进一步深化提供参考。

一 石窟寺裂隙渗流探测技术

对石窟岩体裂隙网络中裂隙水的探测,目前国内外主要是以水文地质勘察、地球物理探测、工程钻探、水文试验等方法为主^[1, 2]。其中,地球物理探测方法具有无损、高效的优势,是裂隙渗流网络探测的主要方式。综合应用于裂隙水探测的物探方法有高密度电法^[3, 4]、CT 成像技术^[5, 6]、地质雷达^[7, 8]及超声成像技术^[9, 10]等。

在大足石刻岩体裂隙渗流的探测研究中,多种物探技术均有应用^[11]。方云等^[12]曾采用高密度电阻率法对大足石刻千手观音造像区现场勘察,查明区内主要控水构造或裂隙的平面分布规律以及地下含水层的空间分布格局。任伟中等^[13]采用地质雷达、高密度电法、钻孔 CT、数字钻孔摄像和压(注)水试验等技术方法对大佛湾岩体结构特征和水文地质特征进行了详细勘查和监测,揭示了该区域裂隙渗流网络的发育与展布规律。赵宏欣等^[14]则运用超声横波成像技术、地质雷达法和微电极高密度法对圆觉洞洞窟顶板进行勘探,揭示了该位置岩体裂隙的发育情况,为后期病害的治理工作提供了基础资料。

然而,石窟岩体微小裂隙渗水通道狭窄,渗流结构复杂,渗流现象微弱,现有常规探测方法仍然不能满足石窟微小裂隙渗流水害精准评估与精确治理的需要。2021 年,“十三五”国家重点研发

-
- [1] 岳红香、张兵峰、徐辉雄:《石窟文物裂隙水物探技术研究现状及发展趋势》,《2018 年全国工程勘察学术大会论文集》,西安,2018 年 6 月,第 425-428 页。
- [2] 张兵峰、魏峰先、徐辉雄:《石窟文物裂隙水物探技术研究现状及发展趋势》,《第十五届全国边坡工程技术大会论文集》,成都,2023 年 6 月,第 287-290 页。
- [3] Lee, H., et al. "Permeability Evaluation for Artificial Single Rock Fracture According to Geometric Aperture Variation Using Electrical Resistivity." *Journal of Rock Mechanics and Geotechnical Engineering*, vol. 13, no. 4, Aug. 2021, pp. 787-797.
- [4] Hasan, M., et al. "Investigation of Fractured Rock Aquifer in South China Using Electrical Resistivity Tomography and Selfpotential Methods." *Journal of Mountain Science*, vol. 16, no. 4, Apr. 2019, pp. 850-869.
- [5] Wu, Yue, et al. "Water Seepage in Rocks at Micro-Scale." *Water*, vol. 14, no. 18, Sept. 2022, pp. 1-36.
- [6] Wei, Jianguang, et al. "Study on Formation Seepage Behavior and Mechanism Based on CT Scanning for Ordovician Carbonate Rocks of Tarim Basin, China." *Fresenius Environmental Bulletin*, vol. 28, no. 11, Nov. 2019, pp. 8266-8274.
- [7] Lin, Chunjin, et al. "Comprehensive Geophysical Investigation and Analysis of Lining Leakage for Water-Rich Rock Tunnels: A Case Study of Kaiyuan Tunnel, Jinan, China." *Geotechnical and Geological Engineering*, vol. 38, no. 2, Aug. 2020, pp. 3449-3468.
- [8] 方云、翟国林、乔梁:《探地雷达探测技术在奉先寺保护工程中的应用》,《物探与化探》2014 年第 38 期。
- [9] Li, Bin, et al. "Formation of Groundwater-induced Damage in Zhu Yuelian's Tomb and Protection Methods." *Science China-Technological Sciences*, vol. 66, no. 8, Aug. 2023, pp. 2271-2285.
- [10] Smith, C. F., et al. "Development and Deployment of an Ultrasonic Groundwater Seepage Meter: A Reliable Way to Measure Groundwater Seepage." *Oceans 2003. Celebrating the Past-Teaming Toward the Future (IEEE Cat. No.03CH37492)*, San Diego, CA, U.S.A., 2003, pp. 149-157.
- [11] 王金华、任伟中、刘斌:《大足石刻大佛湾摩崖造像渗水病害机理研究》,武汉:中国地质大学出版社,2019 年,第 132 页。
- [12] 方云、乔梁、燕学峰等:《地球物理探测技术在大足石刻保护中的应用》,《物探与化探》2013 年第 37 期。
- [13] 任伟中、王金华、黎方银等:《大足石刻宝顶山大佛湾水害勘查及认识》,《工程地质学报》2017 年第 25 期。
- [14] 赵宏欣、张晶、魏子贺等:《综合物探法在大足石刻圆觉洞窟保护中的应用》,《物探化探计算技术》2023 年第 45 期。

计划项目“砂岩质石窟岩体裂隙渗流精细探测与防治关键技术研究”，聚焦砂岩质石窟岩体裂隙渗流网络的地球物理场（电场、地震波场、高频电磁波场）响应机理，建立了砂岩质岩体渗流裂隙网络地球物理响应机理阐释模型。通过研究石窟岩体裂隙渗流多种地球物理场响应机理，为砂岩质石窟岩体裂隙渗流网络高精度探测技术研发提供了坚实的理论基础，从而提供了多种地球物理方法时移联合高精度探测裂隙的创新思路。冯暄等^[1]通过高密度电法、地震勘探及探地雷达方法结合应用的地-井-崖高密度电法差分时移探测方法，在大足石刻北山摩崖造像毫米级裂隙渗流探测示范应用中得到验证，为石窟岩体裂隙渗流网络中微小渗流的精细探测提供了新的解决方案。

二 石窟寺裂隙渗水病害机理研究

目前，对石窟寺裂隙渗水病害形成机理的研究主要从区域水环境特征研究及水文地质勘察等方面展开。

石窟寺依山而建，自然地质体一般裂隙十分发育，大气降雨易引发石窟寺岩体裂隙产生季节性、临时性地下水渗水，即裂隙渗流水。张兵峰^[2]在对川渝石窟裂隙水病害机理的研究中提出，在川渝地区高温高湿环境下，裂隙水病害是造成石窟造像破坏最严重的病害之一。通过大足石刻宝顶山大佛湾区域地下水赋存状况、裂隙走向及分布情况、地下水补给、径流特征等水文地质特征研究，结合渗流数值模拟分析，对卧佛头部至腹部、卧佛脚部的裂隙渗流分别进行了模型构建和机理分析，并对川渝地区石窟砂岩的渗流路径做出总结归纳，即砂岩中近水平顺层软弱夹层与竖向节理裂隙一起构成了主要渗流裂隙网络通道，砂岩裂隙接受覆盖层水的补给，并经陡倾节理裂隙流入近水平顺层软弱夹层，最终由陡倾节理裂隙及近水平顺层软弱夹层的崖壁出露面流出。

在水文地质勘察成果的支撑下，袁伟等^[3]对安岳毗卢洞渗水病害机理进行了分析，指出其水的来源为大气降水和空气中的水汽，大气降水到达地表后，部分由构造裂隙、风化裂隙、孔隙进入岩体形成包气带水，部分在雨强条件合适时形成地面径流，具有周期变化的特点。大气降水的周期变化和水汽-冷凝水的循环交替带来的不稳定，加速了石窟水害的发生。

基于长期实践研究，复旦大学王金华团队提出了建立精细水文地质模型的理论方法，评估分析各类裂隙与软弱夹层组合渗流路径状况下复杂水文地质条件石窟岩体的渗流机理。2023年，针对大足石刻宝顶山大佛湾“卧佛”岩体裂隙渗水病害的渗流通道狭窄，渗流机制复杂，在我国南方地区砂岩质石窟岩体裂隙渗水病害中具有典型性的特点，贾甲、王金华等^[4]提出了从微观地貌及次级冲沟补给源特征、构造裂隙渗流特征精细分析、水平层面裂隙性质及渗流特点精细评估、软弱夹层延展及水理性质分析等多个方面来构建相对独立的水文地质单元精细评估模型的方法，从补给源、各

[1] 冯暄、安娅菲、张益胜等：《石窟岩体裂隙渗流网络地球物理地-井-崖差分高精度探测技术研究》，《石窟与土遗址保护研究》2023年第2期。

[2] 张兵峰：《川渝石窟裂隙水病害机理研究——以大足石刻大佛湾卧佛区域为例》，《中国文化遗产》2018年第4期。

[3] 袁伟、阚艳伶、曾开帅：《安岳毗卢洞石窟水害成因分析》，《地下水》2022年第44期。

[4] 贾甲、蒋思维、熊雅琨等：《大足石刻大佛湾“卧佛”岩体裂隙渗水病害精细水文地质模型研究》，《石窟与土遗址保护研究》2023年第2期。

种渗流通道渗流特点及渗流作用、渗流病害与渗流路径的关联性、岩体裂隙渗流方式与组合特征、排泄特点等方面,建立了“卧佛”岩体裂隙渗水病害精细水文地质模型,为石窟岩体裂隙渗水病害渗流机制的评估分析提供了新的思路。2024 年,王奕、王金华等^[1]从乐山大佛地下水渗水病害特征、水文地质条件特征、地层岩性及水理性质等方面出发,探索构建了乐山大佛地下水渗水病害渗流模型,为大佛渗水病害的治理提供科学支撑。

此外,对水岩作用的研究也是解释石窟水害作用机理的重要内容。水岩作用指在地质作用过程中,水溶液与矿物岩石间物质成分、微观结构相互作用发生的力学作用和物理化学反应。在水岩作用的实验模拟研究中,石窟寺所处区域的气候条件对研究设计提出了不同的侧重要求。对于庆阳北石窟、云冈石窟等北方地区石窟,冻融循环单因素风化模拟实验通常是其研究重点^[2],而对于南方潮湿环境下的砂岩质石窟,干湿循环作用和多种盐类的参与则更多得到关注。陈钊等^[3]以安岳地区砂岩为研究对象,研究不同干湿循环次数对砂岩劈裂力学性质的影响,并从试样的抗拉强度参数变化、应变场变化、裂纹破坏模式三个角度来研究干湿循环作用下的石窟砂岩的损伤劣化机理,提出干湿循环作用对石窟砂岩的损伤在微观结构上主要表现为对砂岩矿物成分以及孔隙结构的改变,且初始试样表现为脆性破坏,随着劣化程度的加深,试样逐渐表现为脆韧性破坏。

三 石窟寺裂隙渗水治理与调控技术

石窟寺水害治理技术一直是我国石窟寺保护中的重点、难点工作。自 20 世纪中期以来,我国多个石窟寺开展了水害治理工作,并进行了广泛的国际交流合作^[4,5]。经过长期的探索,初步形成了治理与调控并举的技术经验,在对区域水文地质条件进行充分前期勘察研究的基础上,结合保护原则、保护需求等多种因素,因地制宜地制定综合性治理策略。

由于文物保护工程对安全性、有效性和长期性的特殊要求,常规岩土工程中采用的防渗技术手段在石窟寺岩体裂隙渗水治理中的应用受到一定限制,往往难以达到理想效果。李宏松^[6]认为,目前我国石窟治水防渗主要的工程重点大部分放在补给区,主要采取截、排、堵、疏相结合的技术措施,但是由于地下水分水岭一般很远(如云冈石窟),要在补给区彻底截断补给源的问题,几乎不可能,所以即使在补给区做了大范围的防渗工程,而洞窟内的裂隙渗水问题也很难根治(如龙门石窟西山)。与此相比,大足石刻北山摩崖造像截水廊道的工程做法,通过改变石窟岩体裂隙渗流网络中的地下水渗流途径,有效治理了石窟岩体裂隙渗水对石刻造像的侵蚀破坏问题,至今效果依然很好。通过渗流途径的改变而实现水害的治理,无疑是水害治理技术的一个重要研究方向。只有通过补给区、渗流途径和排泄区的综合治理,构建石窟寺岩体防渗工程技术体系,方能实现渗水病害的有效治理。

[1] 王奕、陈嘉琦、范元元等:《乐山大佛地下水渗水病害特征与渗流模型分析》,《南方文物》2024 年第 1 期。

[2] 张景科、刘盾、马雨君等:《弱胶结砂岩水岩作用机制——以庆阳北石窟为例》,《东北大学学报(自然科学版)》2022 年第 43 期。

[3] 陈钊、兰恒星、刘世杰等:《干湿循环作用下石窟砂岩的抗拉强度劣化机理及破坏模式》,《地球科学》2024 年第 49 期。

[4] 黄继忠:《云冈石窟的科学保护与管理》,《文物世界》2003 年第 3 期。

[5] 陈建平:《潜溪寺渗漏水治理工程的前期研究》,中国古迹遗址保护协会石窟专业委员会等编《石窟寺研究》第 1 辑,北京:文物出版社,2010 年,第 268-272 页。

[6] 李宏松、何正萱:《关于石窟寺保护的几点思考》,《中国文化遗产》2021 年第 4 期。

裂隙灌浆是石窟寺裂隙渗水病害治理中常用的措施之一。由于文物保护施工的特殊性，石窟寺水害治理中采用的灌浆材料与灌浆设备与水文地质行业要求有所不同。石窟寺水害及危岩体治理工程中曾用的灌浆材料包括水性环氧类有机材料、丙烯酸类有机材料、水硬石灰复合灌浆料、偏高岭土基复合灌浆料、超细水泥等等，需根据实际治理需要及室内外实验确定不同种类灌浆材料的选择和配比。其中，有机类灌浆材料的优势在于其浸润渗透效果好、与被灌体牢固结合且固化强度高，但在部分情况下可能存在一定的耐候性及环境污染问题^[1]。近年来，偏高岭土材料的复合灌浆材料能够显著降低灌浆料的析盐危害，具有流动性好、强度适宜、抗渗性能好、成本低等优势，用于石窟寺岩体裂隙渗水病害的试验性与示范应用研究，均取得较好的成效，而且显示了广泛的应用前景。为转化、推广偏高岭土复合灌浆材料，针对偏高岭土复合灌浆材料水化过程、产物特征与力学性能、水溶液特征、防渗性能等方面的研究在不断深化、完善^[2]。

在灌浆设备方面，相对于传统水电灌浆设备，石窟智能灌浆设备需要更加小型化、精细化，需要更加严格、准确、快速地控制灌浆压力、岩体抬动、灌浆密度；石窟岩体裂隙灌浆现场施工环境需要对设备进行迁移且不能动用大型吊装搬运设备以及车辆。在总结实践经验、充分调研行业现状的基础上，2022年至2024年，北京国电水利电力工程有限公司采用“灌浆压力、注入率、文物安全”三控的裂隙灌浆技术，并完成了大足石刻石窟岩体裂隙智能灌浆设备的研发，有效解决了人工制浆、灌浆对灌浆压力、抬动、流量、密度参数控制不足、干扰大等问题对石窟岩体的破坏风险。针对施工设计的规范性问题，2024年，复旦大学团队主导编制了《潮湿环境下砂岩质石窟岩体渗水病害灌浆施工技术规范》，在砂岩质石窟岩体渗水病害灌浆防渗通用条件、施工勘察、施工设计原则、施工准备、防渗灌浆，以及工程资料和验收等方面提出了要求，对提升我国石窟岩体裂隙渗水病害防治工作的规范性和科技水平具有促进作用。

四 石窟寺裂隙渗水治理效果监测与评估技术

石窟寺裂隙渗水治理效果的监测包括渗漏水监测、微环境监测、地下水位监测等。渗漏水情况直接反映了水害治理效果。渗漏水人工观测指由监测人员利用数码相机、量尺、图表等工具记录洞窟渗漏水的基本情况，结果直观、可观测范围大，但只能实现定性观测，采用固定相机拍摄、自动滴漏水收集等方式有助于实现渗漏水的定量测量^[3]。近年来，红外摄影技术也被应用于渗漏水监测，但对渗漏水面积的自动化识别、计算的准确度仍需进一步提高^[4]。除渗漏水监测外，石窟区域微环境监测也是评估水害治理效果的一项重要内容。其中，温度、湿度的变化是石质文物保存中的重要环境因素，它们既有其独立的影响又有相互关联的复合影响。洞窟温湿度、岩体温湿度及其梯度分

[1] 魏涛、张健：《水泥环氧复合灌浆技术研究及应用》，《长江科学院院报》2021年第38期。

[2] 陈嘉琦、王金华、严绍军等：《用于石窟岩体裂隙防渗的偏高岭土复合灌浆材料水化性能研究》，《硅酸盐通报》2024年第43期。

[3] 马朝龙：《石窟寺渗漏水监测方法研究》，中国古迹遗址保护协会石窟专业委员会等编《石窟寺研究》第1辑，北京：文物出版社，2010年，第214-220页。

[4] 王友会、齐志诚、杨赫楠等：《大足石刻宝顶山大佛湾水害治理方法研究》，大足石刻研究院等编《大足学刊》第4辑，重庆：重庆出版社，2020年，第348-360页。

布等检测数据,均能够为治理工作及效果评估提供参考。

1990年起,对大足北山石刻渗水病害较严重的第136、155、168窟曾开展为期五年的监测和重点解剖^[1]。渗水分布特征及渗水多年变化趋势显示,1991年前后开展的开挖地面排水沟等系列治水措施,尤其是1992年的大型排水隧道工程取得了十分明显的成效,如第136、155窟都是在排水隧道建成后渗水明显减轻以潮湿状为主;第168窟雨季渗流亦大为减小,表现为浸水、潮湿状,且范围缩小。研究提出,在明显的渗流水减轻甚至消失后,对潮湿带和包气带水汽运移规律的研究应给予充分重视。

石窟寺水害治理效果的监测与评估涉及多方面因素,应开展长期工作,持续积累基础数据,方能对既往的治理效果做出合理评估,总结经验和教训,为后续治理工程的开展提供重要参考。

五 石窟寺裂隙渗水治理技术的示范研究

在石窟寺裂隙渗水治理技术的示范应用方面,自20世纪50年代起,大足石刻保护工作持续开展水害治理技术的应用研究,积累了丰富的实践经验,在我国潮湿环境石窟寺水害治理领域具有代表性。1991年12月至1992年10月,采用隧洞排水、顶部排水沟、地表防渗、裂隙灌浆综合治理方法,有效解决了北山石刻的渗水问题。隧洞排水是当时我国石窟保护技术中的一种新尝试,大足北山石刻渗水治理也是我国石窟寺治水工程的成功范例之一。

大足石刻宝顶山大佛湾“卧佛”水患勘察评估及治理工作起步于20世纪60年代,六十多年间采用了地质学、地球物理学等多种技术手段,全面、详细地调查了岩体地层岩性、结构、构造特征以及渗水的水源、途径等,但治理工作一直没有取得显著效果。2015年,在前期勘察研究的基础上,大足石刻宝顶山大佛湾水害治理工程启动,该工程是集科学研究与工程施工于一体的综合性保护项目。通过补充勘察、现场试验性施工,最终按照“综合治理,突出重点;截排结合,因地制宜;分区分期,逐步推进;监测并行,信息化施工”的设计思路,采用截水沟、排水沟、帷幕灌浆、竖井及水平钻孔引水导水等相结合的综合治理方法,取得了显著的治理效果。工程实施后,通过孔内电视检查、钻孔取芯检查、非金属超声波仪检测、压水试验等系列检验手段,以及水位观测、渗漏水监测等监测评估方法,得出卧佛区域大部分渗水病害得到了有效治理的结论^[2]。该项目的治水理念、管理模式、工程实施经验在我国石窟寺及石刻的文物治水方面起到了积极的示范作用^[3]。

在我国石窟岩体裂隙渗水病害防治策略现状研究的基础上,结合水利水电工程等领域岩体裂隙渗水防治策略现状及趋势,国家重点研发计划项目“砂岩质石窟岩体裂隙渗流精细探测与防治关键技术研究”以大足石刻为示范应用点,深入开展裂隙精细探测技术及精确模拟评估技术研究、石窟岩体裂隙渗水病害治理灌浆材料研究、智能化灌浆设备研究,并实施防治技术体系示范应用,进一步阐明了大足石刻裂隙渗水病害的形成机制和治理关键,形成以“精细探测、精准识别、精确模拟

[1] 汪东云、张赞勋、付林森等:《北山典型石窟渗水状况及变化趋势——典型窟渗水病害研究之一》,《水文地质工程地质》1994年第2期。

[2] 王友会、齐志诚、杨赫楠等:《大足石刻宝顶山大佛湾水害治理方法研究》,大足石刻研究院等编《大足学刊》第4辑,重庆:重庆出版社,2020年,第348-360页。

[3] 王金华、霍晓彤:《石窟寺保护关键科学问题及关键技术探讨》,《东南文化》2021年第1期。

分析、综合防治、监测评估”成套技术、行业标准等为主体框架的石窟岩体裂隙渗水治理一体化解决方案，为提升我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水治理技术提供坚实的科技支撑。

六 结语

石窟寺岩体裂隙渗水病害的探测评估与防治历来是我国不可移动文物保护工作中的重点。随着专项科研工作的开展，技术创新已经在提升裂隙渗流网络探测精度方面发挥了关键作用，深入的病害形成机理研究也将为精准治理提供坚实的理论基础。同时，针对石窟寺特殊环境研发适应的灌浆材料和设备，将进一步提高治理工程的环保性、耐久性和施工的智能水平。此外，建立完善的监测与评估体系，实现治理效果的长期跟踪和科学评价，对于优化治理措施和提高保护效果至关重要。

在此基础上，考虑文物价值和保护需求，制定综合性的治理策略，实现区域水文地质条件的系统治理，通过大足石刻等代表性工程的示范应用，形成可复制、可推广的治理模式，将进一步提升我国南方潮湿地区石窟寺裂隙渗水病害的治理水平，为保护和传承这一珍贵的文化遗产提供坚实的科研基础和实践指导。

（责任编辑：杨 谦）

Research Progress on Detection, Assessment, and Prevention Techniques of Crack Leakage in Cave Temples from the Humid Regions of Southern China

WANG Jinhua¹ WANG Yi¹ FENG Taibin² LIU Xiaoyu² RUAN Fanghong² XU Zhiyu¹

(1. Department of Cultural Heritage and Museology, Fudan University, Shanghai 200433;

2. Academy of Dazu Rock Carvings, Chongqing 402360)

Abstract: Cave temples, as an important type of immovable cultural heritage, are the concentrated manifestation of China's brilliant ancient civilization and a historical testimony of exchanges and mutual understanding between Chinese civilization and other ancient civilizations, but they have been subjected to long-term water erosion and damage, with fissure seepage having a particularly serious impact. For the detection, prevention and control technology of fissure seepage in cave temples in the humid areas of southern China, this paper systematically combs through the research progress in fissure seepage detection technology, fissure seepage disease mechanism, fissure seepage management and control technology, monitoring and assessment technology of management effect, and the demonstration and application of the management technology, with a view to providing references to the relevant researches and work.

Key words: fissure seepage in cave temples; humid southern regions; water damage detection; water damage management

记录区域摩崖龕像全景 开创石窟考古报告新篇 ——《大足石刻全集》读后

孙 华

(北京大学 考古文博学院, 北京 100871)

内容摘要：《大足石刻全集》(《大足石刻考古报告集》)具有四个特点：一是勘察记录全面，传递信息准确丰富；二是编写循序渐进，基础工作扎实；三是资料刊布全面，内容丰富多样；四是体例结构合理，文字图像并重。该部报告的出版，是中国考古学界和中国出版界值得关注的一件大事，标志着我国重要石窟单位的考古报告的编写已经进入到了一个新的阶段。

关键词：大足石刻全集；石窟；考古报告；大足石刻

中图分类号：K879.27 **文献标识码：**A **文章编号：**2097-4698 (2024) 01-0114-03

经过大足石刻研究院同仁十多年的不懈努力，大足石刻研究院黎方银主持编写的《大足石刻全集》(《大足石刻考古报告集》)终于完成，并由重庆出版社出版。这不仅意味着我国重要石窟单位的考古报告的编写已经到了一个新的阶段，同时也预示着我国古代石窟集中区域的系列考古报告的出版已经开始启动，无疑应该是中国考古学界和中国出版界值得关注的一件事情。

川渝地区，群山环绕，物产丰富。当中原地区经历了天宝之乱和唐末混战等社会战乱，宗教发展的经济基础受到摧残，民众的宗教热情明显消退之后，社会经济长期稳定、宗教热忱依然如故的川渝地区，便逐渐成为佛教高僧、道家名流和文人画师汇聚之地。唐宋时期川渝地区佛道建筑之宏大，经典写刻之精美，寺观画塑之驰名，摩崖石刻之丰富，在全国都是首屈一指。经过了宋元之际和明清之交的战火，原先的建筑画塑都已经灰飞烟灭，只有雕凿在山崖峭壁上的石窟寺观保留了下来。大足是川渝石窟最重要的分布区域，石窟数量多达 75 处，其中以北山、宝顶山、石篆山、石门山和南山等最具代表性，因而被列为全国重点文物保护单位和世界文化遗产。北山石窟造像开凿于晚唐，经五代至两宋达到极盛，造像题材丰富而复杂，以密宗题材最多。宝顶山石窟开凿于南宋中晚期，龕像都经过统一规划，题材以密宗为主，兼有禅宗和儒家等思想，形式则以连续性的大型龕像和群像为代表，场面蔚为壮观。石篆山、石门山和南山石窟也都为两宋的作品，前者为儒释道三教合一造像，次者为兼有释道内容，后者则主要为道教题材。这些石窟是中国中晚期佛道历史和艺术的重

作者简介：孙华（1958—），男，北京大学考古文博学院教授，主要从事中国青铜时代考古、西南地区考古、专门考古和文化遗产保护研究。

要实物资料，对它们开展系统的调查、记录和研究，并在此基础上编写出版考古报告，既是中国宗教考古与历史研究的重要环节，也是对这些石窟实施保护的基础和前提。

石窟考古报告的编写，不同于一般古遗址、古墓葬和古建筑的考古报告。石窟造像的形态和装饰复杂多变，具有很强的艺术创造性，不像一般的出土器物那样呈几何形，也不像建筑构件那样相当规范，这就给绘图记录带来了很大的困难。在过去测绘技术还不那么发达的时期，考古学家主要依靠卷尺、垂球和带比例网线的方框等工具，对石窟寺造像进行手工测量，然后在坐标纸上尽可能准确地将石窟造像绘制出来。这种测绘方法速度较慢，效率很低，精度也差，严重地制约了石窟寺考古报告的编写进程。近年来，随着三维数字技术在田野考古中的广泛应用，使得石窟寺考古资料采集的“瓶颈”得以突破。正是基于这些新的图像记录技术，大足石刻研究院才得以完成大足区域最有代表性的这些石窟的考古调查，编写出版《大足石刻全集》。

《大足石刻全集》共11卷19册，全书共252万字，3539张测绘图、示意图，5170幅照片和拓片，堪称鸿篇巨制。这是继20世纪50年代日本学者长广敏雄、水野清一编写出版16卷32册《云冈石窟》考古报告之后，又一部全面记录石窟寺观完整信息的考古报告，也是迄今为止编写和出版的唯一的区域石窟考古报告集。正如丁明夷先生在《大足石刻全集》序言中所说，“它不仅可与日本《云冈石窟》比肩，在研究深度、拍照水平、测图质量和编排次第上，也有一定突破，代表着二十一世纪大足石刻研究的新成就”。我因从事中国西南地区考古教学和研究的需要，一直关注包括大足石刻在内的川渝石窟考古。翻阅《大足石刻全集》，感触良多，我认为该报告具有以下特点。

首先，《大足石刻全集》勘察记录全面，传递信息准确丰富。报告是基于长达十余年持续不断的石窟寺专项考古工作，先后尝试了简易工具测量和手工绘图、多基线近景摄影测绘、数字摄影测绘等多种图像记录方法，最后在摄影测量的正射影像图基础上绘制成每个石窟、每个龕窟和每尊造像的平面图、立面图、剖面图等。由于采用了现代测绘手段，形成的图像记录资料准确可靠，没有实地仔细考察过大足石刻的研究者，通过查阅考古报告，就有了可靠的研究资料。

其次，《大足石刻全集》编写循序渐进，基础工作扎实。大足石刻考古报告的编写遵循着边勘察边研究，先总录后报告的工作思路。在对大足区域的古代摩崖石刻进行了全面调查的基础上，首先编写出版了《大足石刻内容总录》，以后又对摹拓和抄录的大足石刻题记进行整理，编辑出版了《大足石刻铭文录》。与此同时，大足石刻研究院还对多个石窟或典型龕窟进行勘察测绘，发布了一系列调查简报和学术论文，从而为考古报告的编写奠定了资料和研究基础。《大足石刻全集》第九卷《大足石刻专论》，就反映了这一点。

其三，《大足石刻全集》资料刊布全面，内容丰富多样。报告对大足最重要的五个石窟进行了全方位的描述，每个石窟的基本概况，如地理状况、石窟构建、石窟编号和位置关系、石窟岩体软弱夹层带及裂隙，前期维修和调查研究状况，每个龕窟的位置、形制、造像、铭文、晚期遗迹、附属碑刻等，无不包容。每个石窟不仅有核心区龕像，外围相关地点的石刻造像也尽数收入。最后的附录与索引卷包括有大足石刻年表、大足石刻文献目录、《全集》铭文总目、《全集》铭文异体字与简化字对照表，以及人名、地名、书名、铭文、年号和术语的索引，这些都给使用者提供了极大的方便。

其四，《大足石刻全集》体例结构合理，文字图像并重。报告由区域石窟综述再到每个石窟总述，每个石窟由分段描述到龕龕分述。各卷都采取上册随文配线图，将图版集中编排在下册，这是考古

报告习用的图文编排方式，照顾到了读者的阅读习惯。其线图采取了套色印刷，立面图文物本体形象用黑色线条，尺度网格用青色线条，剖面图则用不同的颜色表示不同位置的剖面线，给人以清新的感觉。图版的彩色照片均出自长于石刻拍摄的摄影家之手，清晰美观。文字题刻采用照片与拓片对照的编排方式，文字较多的大幅题刻还有总图和分图，图下以数字表明行数，方便了读者对读原始资料和录文。为了全面展示大足石刻的历史旧貌，报告作者还多方收集了早年拍摄的老照片，专门编辑了一册《大足石刻历史图版》，为对比认识这些石刻本身及其环境的今昔异同，提供了信息。

当然，作为一套历经十多年才完成的多达 19 册的石窟寺考古报告，也还存在少许不尽如人意之处。例如，《大足石刻全集》在全书最前面有编写体例的说明，又在每个石窟的分卷前有“本卷体例和规范”，这就难免给人以重复之感。再如，每个石窟的龛窟分布总图，包括总平面图、总立面图、分段分组图及其编号图，前后各卷放置位置仍有不完全一致的地方。有的图序如略作调整效果就更好。还如，每个龛窟都有正立面、平面和剖面的线图，有些复杂的造像还有等值线图，这些线图都是基于正射影像图形成的，加入了考古学家和测绘专家的个人理解，如果再附上描图所依据的原光照图，尽管会增加全书的篇幅，却会增加报告材料的原初性，应该更具意义。

已经出版的《大足石刻全集》包括了大足区域内最重要的 5 处全国重点文物保护单位（也是世界文化遗产），还有其他 70 处各级文保单位石窟未纳入这次出版的《大足石刻全集》。这些石窟的规模和价值尽管不如已经纳入报告的这 5 处石窟，但也是大足石刻的重要组成部分，希望大足石刻研究院诸位同仁，继续开展大足区域其他石窟的考古记录和研究，编写《大足石刻全集》续集，在不久的将来完成大足区域全部石刻的考古报告，使得《大足石刻全集》成为名副其实的“全集”。

附记：本文系 2019 年 9 月 16 日在国家图书馆举行的“《大足石刻全集》出版座谈会”时的发言稿。

（责任编辑：刘应莎）

The Dazu Rock Carvings: A Record of Panorama of Regional Cliff Sculptures Opening a New Chapter for Archaeological Report of Grottoes

SUN Hua

(School of Archaeology and Museology, Peking University, Beijing 100871)

Abstract: *The Dazu Rock Carvings*, the complete works of archaeological reports on the Dazu Rock Carvings, consists of four distinctive features. Firstly, it is an overall record of archaeological surveys with rich and accurate information. Secondly, based on great efforts in field investigation and basic research, it's a gradual progress to write the works. Thirdly, the works is comprehensive and diversified in content. Fourthly, it is well-structured in style with equal emphasis on text and image. With significance for Chinese archaeological circle and Chinese publishing industry, the publication of *The Dazu Rock Carvings* marks a new phase of the writing of archaeological report by institutions that conserve and manage key grottoes in China.

Key words: The Dazu Rock Carvings; grotto; archaeological report; Dazu Rock Carvings

(Translated by YAO Qilin)

《大足石刻研究》征稿启事

《大足石刻研究》(季刊)为石窟寺研究的专业学术期刊,旨在聚焦石窟寺价值挖掘和保护创新,刊发石窟寺遗产领域的新理论、新观点、新方法、新资料,以推动石窟寺文化创造性转化、创新性发展。诚恳期待国内外学者惠赐佳作。

投稿要求:

1. 来稿一般在 5000 字符以上,附中英文题目、摘要、关键词等。正文为 Word 格式,一律采用现行规范简化字。如因需要用繁体、异体字者,请标注清楚。插图请保持清晰,注明图片作者或来源,如因作者标注不明而引发版权纠纷,责任由作者自负。线图采用 PNG 格式,其余图片采用 JPEG 格式,作为附件随文单独发送。摄影图片分辨率需在 300dpi 以上。

2. 规范使用参考文献,核对准确。一律采用页下注,每页重新编号,序号格式为〔1〕〔2〕……。图书请注明作者、书名、出版地、出版社、出版年份、页码;期刊请注明作者、文章标题、刊物名、年度、刊期;报纸请注明作者、文章标题、报纸名、日期、版次等。

3. 译稿请译者与原作者双方间务必达成授权协议,若发生版权纠纷等问题,其后果由译者负责。

4. 来稿请附作者简介、研究方向及详细通讯地址、邮政编码、电话、电子邮箱等。

5. 收稿后编辑部将约请相关专家进行匿名评审,审稿期一般为 3 个月,3 个月内未收到通知,作者可自行处理稿件。

6. 遵守学术道德与规范,文章必须是作者本人或团队独立进行的研究成果,未公开发表;如有侵犯他人著作权的问题,其后果由作者负责。

7. 本刊已加入中国知网、万方等期刊网,稿件一经录用,即视为将该文章的复制权、发行权、信息网络传播权、翻译权、汇编权等权利授权给本刊。本刊给作者支付一次性稿酬(包括印刷版、光盘版和网络版等各种使用方式的报酬)。所有署名作者向本刊提交文章发表之行为即视为同意上述声明,如有异议,请在投稿时说明,本刊将按作者说明处理。

特别声明: 本刊不收取任何形式版面费、审稿费等。

联系地址: 重庆市大足区龙岗街道北山路 7 号《大足石刻研究》编辑部

邮 编: 402360

电 话: 023-43726497

邮 箱: dzskyj@163.com

《大足石刻研究》编辑部

大足石刻研究

季刊 2024 年 / 第 1 期 / 总第 1 期

STUDIES IN DAZU ROCK CARVINGS
QUARTERLY NO. 1, 2024 TOTAL 1

2024 年 9 月 28 日出版

PUBLISHED ON 28 SEPT. 2024

主管单位 重庆市文化和旅游发展委员会

主办单位 大足石刻研究院

编辑/出版 《大足石刻研究》编辑部

地址 重庆市大足区龙岗街道北山路 7 号

邮编 402360

电话 023 - 43726497

邮箱 dzskyj@163.com

Authorized by Chongqing Municipal Culture and Tourism Development Commission

Sponsored by Academy of Dazu Rock Carvings

Edited and published by Editorial Department of *Studies in Dazu Rock Carvings*

Postal address: No. 7 of Beishan Road, Longgang Subdistrict, Dazu District, Chongqing Municipality

Postal code: 402360

Tel: 023-43726497

E-mail: dzskyj@163.com

国内发行 中国邮政集团有限公司重庆市分公司

国内订阅 全国各地邮局

国外发行 中国国际图书贸易集团有限公司

印刷 重庆新金雅迪艺术印刷有限公司

Distributed in China by Dazu District Post Office

Subscription available at all post offices around China

Distributed abroad by China International Book Trading Corporation

Printed by Chongqing Xinjin Yadi Art Printing Co., Ltd.

国际刊号 ISSN 2097 - 4698

国内刊号 CN 50 - 1233/K

国外发行代号 QR9609

国内邮发代号 78 - 209

ISSN 2097-4698



定价: 25.00 元