

居庸关过街塔造像义蕴考*

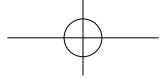
—— 11 至 14 世纪中国佛教艺术图像配置的重构

谢继胜

内容提要 自 1954 年村田治郎出版汇集诸大家成果的《居庸关》，1964 年宿白先生撰写《居庸关过街塔考稿》以来的半个多世纪，几乎没有学者涉猎居庸关研究，也没有发表对以往研究进行认真审视的专论。然而，早期的研究将居庸关过街塔形制与造像定位于藏传佛教义理的展示，但由此进入不能解释过街塔造像内在的逻辑联系。本文从分析过街塔损毁的三塔与券洞图像配置入手，揭示三塔的来源及其多重义理，讨论券顶五佛的文本与图像来源，考察斜披四手印、十方三身的十方佛构成方式及法华释迦多宝式样至 14 世纪时的变异形态，并通过仔细观察以往无人关注的四大天王图像头顶化佛与胸前铠甲图像，从中复原设计者将西夏蒙元时期的多元信仰熔铸于过街塔建筑的绝妙构想。本文强调，居庸关是塞外草原连接华北京畿腹地之间官道上最重要的关隘，元顺帝时在此设计建造的过街塔是元代各民族友好相处的巍峨见证，是多民族国家一统的象征。现今各界只将元顺帝“报施于神明”，元人自认“壮丽雄伟，为当代之冠”的过街塔看作是藏传佛教的佛塔，实际上没有领会设计建造者的雄心大略，无意中忽略了过街塔更大的价值。

关键词 11 至 14 世纪 居庸关 过街塔 形制 图像配置 义蕴 重构

* 本文为首都师范大学文化研究院2013“北京辽金元明清时期佛教文物遗存研究”(项目编号ICS-2013-B-05)的阶段性成果。



〔图一:1〕今日居庸关云台



〔图一:2〕云台券门石刻



〔图一:3〕云台券门石刻

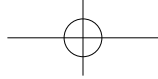


〔图一:4〕约翰·汤普森 (John Thomson) 1870年拍摄

过街塔三塔与三世三身佛

元顺帝妥懽帖木儿(toγan temür 1320—1370)命大丞相与左丞相创建的居庸关过街塔〔图一: 1、2、3、4〕^{〔1〕},

〔1〕 《析津志》辑录翰林大学士欧阳玄《过街塔铭》：“关旧无塔，玄都百里，南则都城，北则过上京，止此一道，昔金人以此为界。自我朝始于南北作二大红门，今上以至正二年，始命大丞相阿鲁图、左丞相别儿怯不花等创建焉。其为壮丽雄伟，为当代之冠，有救命学士欧阳制碑铭。皇畿南北为两红门，设高钥、置斥候。每岁之夏，车驾消暑滦京，出入必由于是。今上皇帝继续以来，频岁行幸，率遵祖武。一日，揽辔度关，仰思祖宗勘定之劳，俯思山川拱抱之状，圣衷惕然，默有所祷，期以他日即南关红门之内，因山之麓，伐石罄基，累甃跨道，为西域浮图，下通人行，皈依佛乘，普受法施。乃至正二年二月二十一日，以宿昔之愿，面谕近臣旨意若曰：朕之建塔室，有报施于神明，不可爽然，而调丁匠以执役，则将厉民用，经常以充费，则将伤财。今朕辍内帑之资以助缮，僦工市物，厥直为平，庶几无伤财厉民之虑，不亦可乎？群臣闻者，莫不举首加额，称千万寿。于是申命中书右丞相阿鲁图、左丞相别儿怯不花、平章政事铁不儿达识、御史大夫太平总提其纲、南里刺麻其徒曰亦恰朵儿、大都留守赛罕、资政院使金刚吉、太府监卿普贤吉、太府监提点八刺室利等，授匠指画，督治其工，卜以是年某月经始。山发珍藏，工得美石，取给左右，不烦挽输，为费倍省；甃高陞卑，以杵以械，壙坚且平。塔形穹窿，自外望之，掄相奕奕。人由其中，仰见图覆，广壮高盖，轮蹄可方。中藏内典宝诂，用集百虚以召诸福。既而缘崖结构，作三世佛殿，前门翠飞，旁舍棋布，赐其额曰大宝相永明寺。势连岗峦，映带林谷，令京城风气完密。如洪河之道，中原砥柱，以制横溃；如大江之出三峡，激湍以遇奔流。又如作室，北户加瑾，岁时多熈。由是邦家大宁，宗庙安妥；本枝昌隆，福及亿兆，咸利赖焉。五年秋，驾还自滦京，昭睹成绩，乃作佛寺行庆讲议。明年三月二十日，中书左丞相别儿怯不花、平章政事纳璘，教化参知政事朵儿典班等，请敕翰林学士承旨欧阳玄为文，江浙行省平章政事达世帖木儿书丹，翰林学士承旨张超岩篆额，勒之坚石，对扬鸿厘。上允所请，于是中书传谕臣玄等，玄谨拜手稽首言曰：自古帝王之建都也，未有不因山河之美以为固者也，然有形之险，在乎地势，无形而固者，在乎人心。是故先王之治天下，以固人心为先。固之道，惟慈与仁，必施诸政，是故使众曰慈，守位曰仁，六经之言也。求之佛氏之说，有若符合者矣。我元之初取金也，既入居庸，寻振旅而出，盖知金季之政，不足以固人心也，又奚必据险以扼人哉。”参见宿白：《居庸关过街塔考稿》，载氏著《藏传佛教寺院考古》页338—364，文物出版社，1996年。



虽然形制与卫藏地方14世纪前后佛塔有前后渊源和几分相似，窟顶五曼荼罗造像风格也带有浓郁尼泊尔纽瓦尔样式的萨迦风格，但其佛菩萨与护法图像体系及整个建筑反映的宗教思想并非完全是按照藏传佛教萨迦派的传承，甚至主要不是按照萨迦派的藏密曼荼罗体系构筑的。其中最重要的原因在于，蒙元王朝在佛教艺术造像领域大都接受了由西夏人改进的东印度波罗风格，典型例证就是杨琏真迦于1282至1292年间在杭州施造的飞来峰造像，就造像风格来说与萨迦派并无多大关系¹；其次在于蒙元时代一些巨大工程的监理大多由来自河西的党项后裔负责，例如飞来峰是由来自河西的杨琏真迦负责，1292年的福建泉州碧霄岩是由来自宁夏灵武的西夏人“唐吾氏广威将军阿沙公”负责²。居庸关过街塔具体负责施工的官员，也是由来自河西党项旧地转投蒙元的西夏官员负责，参与过街塔工程的有官居中书平章政事的党项上层人士纳麟³、主持西夏文译写的智妙咩布和显密二种巧猛沙门领占那征⁴，他们均为党项人。其中纳麟以御史左迁昌平县令，或具体负责工程，说明西夏灭亡后，一部份党项人曾迁居大都，监理工程的还有藏人南加森格(rnam rgyal seng ge)和西夏人领占那征，其中“领占”，为藏文rin chen，“那征”是西夏的流行人名。由此看来，虽然元顺帝下令由大丞相、左丞相、平章政事和御史大夫等高官建造过街塔⁵，但提供曼荼罗式样的或是萨迦帝师喜幢吉祥贤(Kun dga' rgyal mtshan dpal bzang po)，具体负责施工的是来自西夏故地的纳麟、纳征等。

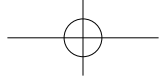
¹ 参看谢继胜、熊文彬、廖咏、林瑞斌、赖天兵等：《江南藏传佛教艺术：杭州飞来峰石刻研究》，中国藏学出版社，2014年。

² “三世佛”造像东侧的造像记事石刻碑文：“透碧霄为北山第一胜概。至元壬辰间(至元二十九年，1292)，灵武唐吾氏广威将军阿沙公来临泉郡，登兹岩而奇之，刻石为三世佛像，饰以金碧，构殿崇奉，以为焚修祝圣之所，仍捐俸买田五十余亩，入大开元万寿禅寺，以供佛贍僧为悠久规，其报国爱民之诚可见已。嗣后，岁远时艰，弗克葺治。至正丁未(至正二十七年，1367)秋，福建江西等处行中书省参知政事般若贴穆尔公，分治广东道，出泉南，追忆先伯监郡公遗迹，慨然兴修，再新堂构。山川增辉，岩壑改观。林木若有德色，而况于人乎？暇日获陪公游，因摩崖以记。郡守新安郑潜拜手书。同游：行中书省理问官忽纳台唐吾氏；广东道宣慰使司同知、副都元帅阿儿温沙哈儿鲁氏；泉州路达鲁花赤元德瓮吉刺氏；官讲资寿教寺讲主智润及广威公外孙同安县达鲁花赤寿山与焉。主岩僧志聪时至正二十七年十月丙午日题。”

³ 《元史》列传二十九纳麟有传：“纳麟，……天历元年(1328)，除杭州路总管。”《新元史》一百五十六“列传”第五十三叙述纳麟家世云：“高智耀，字显达，河西人。祖逸，夏大都督府尹。父良惠，夏右丞相，封宁国公。智耀登进士第，而国亡，遂隐于贺兰山。太宗召见，将用之，固辞。睿，年十八，以父荫授符宝郎，出入禁闼，恭谨详雅。久之，除唐兀卫指挥副使，累迁礼部侍郎，子纳麟。纳麟，大德六用丞相哈刺哈孙荐，入直宿卫，除中书舍人。至大四年，迁宗正府良中。皇庆元年，出金河南道廉访司事。延佑初，拜监察御史。以言事忤旨，帝怒甚，中丞杨朵儿只(宁夏人)力救之，始解。事具《杨朵儿只传》(“御史纳麟言事忤旨，帝怒叵测，朵儿只救之，一日至八九奏，曰：“臣非爱纳麟，诚不愿陛下有杀御史之名。”帝曰：“为卿宥之，可左迁为昌平令。”昌平，畿内据县，欲以是困南林。)。四年，迁刑部员外郎。出为河南行省郎中。至治三年，入为都漕运使。未几，擢湖南湖北两道廉访使。天历元年，除杭州路总管。”

⁴ 西夏人多有以纳征或那征名者，榆林窟19窟有一条西夏时代的汉文题记：“乾祐廿四年……画师甘州住户高崇德小名那征，到此画秘密堂记之。”史金波《西夏佛教史略》页339，宁夏人民出版社，1988年。

⁵ (元)熊梦祥：《析津志》：“至正二年，今上始命大丞相阿鲁图、左丞相别儿怯不花创建过街塔。”载《析津志辑佚》，北京古籍出版社，1983年。宿白先生推测御史大夫太平为造塔负责人，见宿白“居庸关过街塔考稿”，载《藏传佛教寺院考古》页346—347，文物出版社，1996年。



从形制看，以往的研究者多认为过街塔是藏传佛教传统的宗教建筑样式¹，但藏语词汇中找不到“过街塔”等专用名称，券洞东壁藏文题记提到的“塔庙”(mchod rten gtsug lag khang)²是最接近的称呼，但这是根据汉文“天人师塔”的藏译，藏文本无“塔庙”的称呼。

关于过街塔，有前辈资深学者对它的关注，特别是村田治郎1954年编辑出版的《居庸关》和宿白先生《居庸关过街塔考稿》的深入研究，而之后的考古和艺术学学者对此则甚少涉猎，对过街塔图像配置之义理更是无人讨论³。当年或受限于资料和学界对汉藏艺术的理解，前辈对图像的研究大多依据券壁塔铭给出的神佛护法名称，从藏传佛教艺术的角度加以论述，对图像配置的内在义理逻辑等则着笔有限。

本文拟根据过街塔建筑的形制，对图像义理进行由上而下分析。

过街塔最上方是云台上的三塔，现已不存，但根据券洞东北壁多闻天王眷属所持佛塔，可以看出佛塔样式是类似肃南马蹄寺石窟常见的12至13世纪上半叶流行的噶当塔，而非13世纪以后逐渐流行的鼓腹覆钵塔。考虑到居庸关监造者在杭州任职的背景和蒙元图像来源，特别是马蹄寺石窟千佛洞三塔龕三塔的样式，过街塔或许是源自东印度波罗三塔的形制与义理，借鉴藏区中部14世纪初兴起的吉祥多门塔(bkra shis sgo mang)或东印度菩提伽耶金刚宝座塔模型等佛塔形制⁴，并融合汉地鼓楼样式的城楼演变而来，应当是蒙元时期各族人民的创造。藏地并无顶矗三塔的过街塔建筑实例，现今见到最早的波罗式样三塔图像出现在西藏山南11世纪后半叶所建扎塘寺(Gra thang 1081)壁画中触地降魔印释迦牟尼佛的下方、对坐的文殊菩萨和弥勒菩萨之间(图二：1、2)，其形制与12世纪后半叶流行的噶当塔不同，为11世纪以前多见的几何圆腹覆钵塔。三塔由莲座花茎逸出，塔下所压桃红色折叠经书，有两支拂子交叉于前。

关于此三塔的来源，据考只是在涉及阿底峡(Atiśa 982—1054)的传记中提及，但并无佛典支持⁵。考虑到扎塘寺绘塑配置，主供佛降魔印释迦牟尼有迦楼罗大背龕，南北两壁列彩塑立像八大菩萨、不动与马头二护法，象征佛陀灵鹫山说法意象；其西壁、南北壁为十方佛壁画，所画内容皆为释迦牟尼化身十方如来为众弟子说法的景象，因此，主供佛右下方一铺降魔印佛陀说法壁画所绘

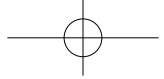
〈1〉 例如村田治郎、宿白和熊文彬等。

〈2〉 [日]村田治郎：《居庸关》页235，京都大学工学部，1954年。

〈3〉 Yeal Bentor讨论《造塔功德记》所依据的藏文原本，见*In Praise of Stupas: The Tibetan Eulogy at Chü-yung-kuan Reconsidered*, *Indo-Iranian Journal* (38) 1995, pp.31-54.

〈4〉 现今确认最早的金刚宝座塔实物是成化九年(1473)北京海淀真觉寺(五塔寺)五塔，但菩提伽耶金刚宝座塔模型较多，如布达拉宫所收藏式样。

〈5〉 中国藏学研究中心博物馆杨鸿蛟博士梳理了相关藏文文献，提到在阿底峡的传记中，阿底峡梦到文殊与弥勒出现在霞光中，“后来尊者六十六岁时的年底，邦敦(bong ston)带着二百名骑士来迎请尊者去聂塘，这时出现了弥勒和文殊切磋佛法的显像。此后，依次由俄译师勒巴喜绕请尊者到拉萨(土牛年)；由俄·绛曲迺尼请尊者到叶尔巴，在这里仲敦奉献宏大供养”。见松巴堪布·益希班觉(蒲文成、才让译)：《如意宝树史》页322，甘肃民族出版社，1994年。

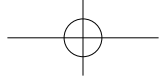


对坐的文殊、弥勒菩萨与三塔应当与释迦摩尼生平相关，检视此期壁画和经典，两菩萨对坐说法的场景只出现在《妙法莲华经》中。虽然《妙法莲华经》在藏地流行不广，但仍应该考虑其相关图像¹¹。此经《序品》讲述佛陀灵鹫山说法，谓佛说《无量义》经已，“结跏趺坐，入于无量义处三昧，身心不动”，佛陀说法瑞兆引起众声闻弟子好奇，请弥勒菩萨代表众弟子向文殊菩萨发问缘由，文殊菩萨则依据以往听诸佛说法体验，指出瑞兆当预示佛将演说大法，并告知弥勒菩萨，法华六瑞是三世十方诸佛说《无量义》之前必定示现的教化程式，二位菩萨的对答，引起与会众声闻弟子的兴趣。故《法华经序品》是佛说《法华经》三乘方便，一乘真实的发起因缘¹²。

此前，绘有文殊、弥勒对坐与三塔图像的扎塘寺壁画是西藏艺术最难解释图像经典来源的杰出作品，是11世纪前后西藏艺术的最大困惑。由于西藏很少流行《妙法莲华经》及显而易见的法华信仰，研究者都努力从藏文典籍，特别是这一时期诸译师(Lo tsā ba)或阿底峡上师等的传记去寻找源头，或循艺术风格与母题的类比，藉以从中寻找答案。观察扎塘寺壁画的配置与内容，若主壁西壁南段下铺文殊弥勒对坐图为《序品》，南壁第1铺如来说法壁画主尊莲花座正下方绘有绿度母造像，恰好是《妙法莲花经》观音普门品的内容。若仔细观察，有对坐说法菩萨的壁画是严格按照《妙法莲华经》序品的情节安排的：如来眉间白毫照东方世界，印契坐姿如同东方阿閼佛，11世纪表现法华与般若图像的西藏寺院殿门大都朝向东方。其次，《法华经》变相常以多个场景描绘佛陀说法，其

¹¹ 实际上艾米海勒注意到法华序品的两菩萨对坐与扎塘寺壁画的关系，但她认为藏地没有翻译《法华经》，放弃了如此有价值的线索。参看Amy Heller. "The Paintings of Grathang: History and Iconography of an 11th century Tibetan Temple". *the Tibet Journal*, 2002, Vol. 27. p.49.

¹² 《妙法莲华经卷》第一序品第一：“如是我闻。一时，佛住王舍城、耆闍崛山中，与大比丘众万二千人俱……尔时世尊，四众围绕，供养、恭敬，尊重、赞叹。为诸菩萨说大乘经，名无量义、教菩萨法、佛所护念。佛说此经已，结跏趺坐，入于无量义处三昧，身心不动。是时天雨曼陀罗华，摩诃曼陀罗华，曼殊沙华，摩诃曼殊沙华，而散佛上，及诸大众。普佛世界，六种震动。尔时会中，比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，天龙、夜叉、乾闥婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽、人非人，及诸小王、转轮圣王，是诸大众，得未曾有，欢喜合掌，一心观佛。尔时佛放眉间白毫相光，照东方万八千世界，靡不周遍，下至阿鼻地狱，上至阿迦尼吒天。于此世界，尽见彼土六趣众生，又见彼土现在诸佛，及闻诸佛所说经法，并见彼诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、诸修行得道者。复见诸菩萨摩訶萨、种种因缘、种种信解、种种相貌、行菩萨道，复见诸佛般涅槃者。复见诸佛般涅槃后，以佛舍利，起七宝塔。尔时弥勒菩萨作是念，今者，世尊现神变相，以何因缘而有此瑞。今佛世尊入于三昧，是不可思议，现稀有事，当以问谁，谁能答者。复作此念，是文殊师利、法王之子，已曾亲近供养过去无量诸佛，必应见此稀有之相，我今当问。尔时比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及诸天龙、鬼神等，咸作此念，是佛光明神通之相，今当问谁。尔时弥勒菩萨，欲自决疑，又观四众比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及诸天龙、鬼神等，众会之心，而问文殊师利言，以何因缘，而有此瑞，神通之相，放大光明，照于东方万八千土，悉见彼佛国界庄严。于是弥勒菩萨欲重宣此义，以偈问曰……尔时文殊师利语弥勒菩萨摩訶萨，及诸大士、善男子等，如我惟忖，今佛世尊欲说大法，雨大法雨，吹大法螺，击大法鼓，演大法义。诸善男子，我于过去诸佛，曾见此瑞，放斯光已，即说大法。是故当知今佛现光，亦复如是，欲令众生，咸得闻知一切世间难信之法，故现斯瑞。”又《法华经》卷一《方便品》：“我即自思惟：若但赞佛乘，众生没在苦，不能信是法，破法不信故，坠于三恶道，我宁不说法，疾入于涅槃。寻念过去佛，所行方便力，我今所得道，亦应说三乘。作是思惟时，十方佛皆现，梵音慰喻我，善哉释迦文，第一之导师，得是无上法，随诸一切佛，而用方便力，我等亦皆得，最妙第一法，为诸众生类，分别说三乘，少智乐小法，不自信作佛，是故以方便，分别说诸果，虽复说三乘，但为教菩萨。”



〔图二:1〕扎塘寺三塔全图



〔图二:2〕扎塘寺弥勒文殊对坐



中文殊弥勒对坐、触地印释迦摩尼是佛陀说法结束进入法华三昧境界时的景象，是法华经变“灵山法会”的场景，为《法华经》诸品故事的情节顶点。正因如此，扎唐寺壁画十方如来中只有主尊右下铺描绘对坐二菩萨的壁画如来所执手印为触地印。从三塔来看，释迦摩尼与文殊、弥勒组像被称为“法华三圣”^①，唐代描绘灵山会场景时，三圣头顶皆有佛塔，但佛陀为说法印而非触地印^②。至宋辽大乘经典复兴之时，灵山会场景中金刚座降魔触地印佛陀取代说法印释迦摩尼，与文殊弥勒成为新式样的法华三圣，并演进为三塔式样指代法华三圣。

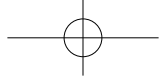
扎塘寺触地印说法佛陀两侧被认为是敦煌或中亚汉人容貌的是各路罗汉^③，下方有各路菩萨^④，其中列两位对坐菩萨，右尊位文殊，左位弥勒，二菩萨中间为三塔、经书和双拂子。其中三塔是11至14世纪法华系统最显著的标志，是承继汉地魏晋以来法华释迦多宝信仰，演变至11世纪

① 法华三圣的说法，最初的典籍见于隋吉藏法师撰《法华统略》：“灯明正是三圣源由，及今大众始末之事，故引之耳。如灯明为八子，初说法华，次文殊于佛灭度后，重为说之，则灯明善其始，文殊成其终，故八子得成佛。燃灯成竟，授释迦成佛，释迦成佛后记弥勒，则灯明为三圣之本师，是故须引。问乃知灯明是三圣本师，今引将来，意在何处？答三圣皆由法华匠成，若信法华，则信三圣，意在劝进，是故引之耳。”

② 如莫高窟五代61窟南壁法华经变之法华三圣。

③ 这些罗汉当是法华经序品提到的“其名曰：阿若憍陈如。摩诃迦叶。优楼频螺迦叶。伽耶迦叶。那提迦叶。舍利弗。大目犍连。摩诃迦旃延。阿菟楼驮。劫宾那。憍梵波提。离婆多。毕陵伽婆蹉。薄拘罗。摩诃拘絺罗。难陀。孙陀罗难陀。富楼那弥多罗尼子。须菩提。阿难。罗睺罗。”“中亚汉人容貌”之说出自Michael Henss: "The Eleventh Century Murals at DrathangGompa", in: Jane Singer & Philip Denwood (eds.): *Tibetan Art: A Definition of Style* (London: Laurence King Publishing, 1997), pp. 160-169

④ 这些菩萨“其名曰：文殊师利菩萨。观世音菩萨。得大势菩萨。常精进菩萨。不休息菩萨。宝掌菩萨。药王菩萨。勇施菩萨。宝月菩萨。月光菩萨。满月菩萨。大力菩萨。无量力菩萨。越三界菩萨。跋陀婆罗菩萨。弥勒菩萨。宝积菩萨。导师菩萨”。



前后的变化形态¹。从经典来看，吐蕃8世纪中叶时就翻译了梵本《妙法莲华经》²，8世纪末编辑的《旁塘目录》(dKar chag 'Phang thang ma)就收入了《妙法莲华经》('phags pa dam pa'i chos pad ma dkar po)，共有13卷³。到11世纪前后，宋辽西夏几乎开始同时翻译刊印法华经典⁴，与这一时期法华信仰的弥漫式复兴相适应，卫藏也掀起了引进梵文贝叶本《法华经》的热潮，现今西藏寺院收藏有1064年、1065年和1082年的梵文贝叶写本⁵。扎塘寺奠基于1081年⁶，正是卫藏再次引入《妙法莲华经》贝叶写本的时期。

新涌现的《法华经》文殊弥勒对坐图在11世纪的卫藏是引人注目的新样式，12世纪至14世纪上半叶的卫藏地区所见唐卡，尤其是上师造像唐卡，流行对坐上师图像，画面左下方多有三塔，经

<1> 最早的法华释迦多宝三塔见于炳灵寺169窟11号壁画，此后多见。承蒙廖旻见告。

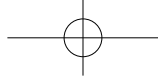
<2> 梵名Saddharmapundarika-sutra，藏名Dam-pa'i chos padma dkar-po bod 'gyur dam pa'i chos padma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo，由印度译师 Surendra bodhi 和藏族译师益西代合作翻译，收入《甘珠尔》51卷页19—443，共27品。藏文译本经卷跋尾云：“名《妙法莲华经》者共二十七品，本经皆俱矣。如火塘中的木炭，快过削毛利刃的说辩。诸善男子众生，《圣妙法莲华经》乃一切法相之详解大经，众菩萨之语，诸佛之典籍，诸佛之大密法，诸佛之隐匿法，诸佛之种类，诸佛之隐秘圣地，诸佛之菩提藏，诸佛之转法轮处，诸佛之身集聚，大德讲说大乘教法，讲修正法圆满。天竺堪布苏仁达菩提与译师班德益西代翻译。”(dam pa'i chos padma kar pa las yongs su gtad pa'i le'u zhes bya ba ste nyi shubdun pa'o / gang na mdo sde 'di yod par // me ma mur gyi dong 'bogs shing // spu gri gdam las 'dzegs nas kyang // rigs kyi bu dag 'gro bar bya // 'phags pa dam pa 'i chos pad ma dkar po 'i chos kyi rnam grangs yongs su rgyas pa chen po'isde / byang chub sems dpa 'rnams la gdams pa / sangs rgyas thams cad kiyis yongs su bzung ba / sangs rgyas thams cad kyi gsang chen / sangs rgyas thams cad kyi sba ba / sangs rgyas thams cad kyi rigs / sangs rgyas thams cad kyi gsang ba 'i gnas / sangs rgyas thams cad kyi byang chub kyi snying po / sangs rgyas thams cad kyi chos kyi 'khor lo bskor ba / sangs rgyas thams cad kyiskugcigtu 'dus pa / thabsmkhas pa chenpotheg pa gcigtubstan pa / don dam pa bsgrub pa bstan pa rdzogs so // rgya gar gyi mkhan po su ren dra bo d+hi dang / zhu chen gyi lo tsA ba ban+de ye shes sdes bsgyur cing zhus te gtan la phab pa)

<3> dKar chag 'Phang thang ma, p.6, Mi rigs dpe skrun khang 2003.

<4> 有辽一朝，刊刻《妙法莲华经》自始至终，11世纪上半叶至中叶为刊刻高峰，如应县释迦塔(1056)所出辽代刻本《妙法莲华经》卷第四，有扉画，跋尾记曰“摄大定府文学庞可升书，同雕造孙寿益、权司宸、赵从业、弟从善雕。燕京檀州街显忠坊门南颊住冯家印造”，继有施刻人刊署：“经板主前家令判官银青崇禄大夫检校国子祭酒兼监察御史武骑校尉冯绍文，抽己分之财，特命良工书写，雕成《妙法莲华经》一部，印造流通，伏愿承此功德，回施法界有情，同沾利乐，时太平五年(1025)岁次乙丑八月辛亥朔十五日乙丑记。”参看陈明达：《应县木塔》，文物出版社，1980年。西夏初次翻译法华经是在毅宗时期(1049—1069)，所存经典是所有经典中最多的，并将法华经作为众经之首。史金波：《西夏佛教史略》页234，宁夏人民出版社，1988年。《妙法莲华经》宋代有二十多种不同版本，最早者为宋庆历二年(1042)杭州晏家刻本，西夏黑水城也多见杭州晏家刻本，最晚为神宗熙宁二年(1069)，皆冠有扉画。日本西原寺藏《妙法莲华经》第七卷，卷末有“临安府修文坊相对王八郎经铺”刊记，扉画由名工沈敦镌刻；美国哈佛大学福格美术馆藏南宋刻《妙法莲华经》残卷，经折装七页，有《灵鹫赴会》版画，署“四明陈高刀”。莫高窟宋夏76窟绘有《法华经》，其东壁的《八塔变》就是宋初从东印度得到的贝叶经波罗样式。

<5> 桑德：《西藏梵文《法华经》写本及《法华经》汉藏文译本》，载《中国藏学》2010年第3期。a dkar bzang po, Mi nyag mgon po . “'phags pa dam chos padma dkar po'i mdo/.” In mdo sde spyi'i rnam bzhag. TBRC W1PD76588. : 187-189. pecin: mi rigs dpe skrun khang, 2006.

<6> 扎塘寺始建于后弘初期，即1081年，建成于1093年。建寺者是扎囊十三贤人之一的扎巴·翁协巴(grwa-pa mngon-shes-pa)，1012年生于前藏天如扎地方，幼时入桑耶寺学经，从鲁梅弟子亚虚杰瓦沃出家，法名旺秋巴，因生于“扎”地，故名扎巴；因通晓翁巴之学，故称翁协。卒于1090年，享年79岁。参看熏奴贝(郭和卿译)：《青史》页63—64，西藏人民出版社，1985年；藏文版见页124—127，四川民族出版社，1984年。



〔图三〕榆林窟4窟对坐菩萨与三塔



〔图四〕马蹄寺上千佛洞噶当式三塔



夹与双拂子，象征佛法僧和阿底峡噶当教法^{〔1〕}。此后法华经说法图只描绘两菩萨对坐场景，佛陀说法另铺安排。西夏流行的波罗三塔中最明显的例证是榆林窟第4窟〔图三〕，敦煌研究院的判定为“妙法莲华经见佛塔品”^{〔2〕}，这或许是三塔图像最初的义蕴。此处的两位菩萨，右侧菩萨右手莲花上为经夹，左侧菩萨左手莲花上为剑，皆为文殊菩萨标志，不见弥勒净瓶，或强调文殊为众弟子解说的效用。雕塑对文殊弥勒对坐图更加简化，以莲茎上三塔表现，例如肃南马蹄寺上千佛洞的三塔〔图四〕，为12世纪后半叶典型噶当式样，塔由莲茎两侧逸出，与波罗式样联系明显可见^{〔3〕}。在卫藏地方，14世纪重修的夏鲁寺，在反映早期大乘传统的般若佛母殿，图像配置仍然沿用了扎塘寺壁画的文殊弥勒对坐图，例如般若佛母殿转经道内墙南壁文殊弥勒辩法图，右侧文殊手执莲茎上可见标志剑，左侧弥勒像莲茎上有净瓶，两菩萨之间安置四塔，前三小塔后置一大塔，以此象征触地印释迦牟尼佛，不见交叉拂尘，其间法华内涵已稍加隐晦〔图五：1、2、3〕^{〔4〕}。

虽然三塔过街塔是蒙元时创造，但单塔式样过街塔存世稍早，拉达克地区及尼泊尔芒域(mang yul)据说有13世纪的单塔过街塔，但不见早期例证^{〔5〕}。内地单塔式过街塔文献多有记载，元代在昆明所建万庆寺过街塔(1274年?)，从早期照片看，其形制并非是12世纪的噶当塔或13世纪的布

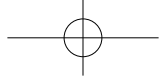
〔1〕 *Mirror of the Buddha: Early Portraits from Tibet* David P. Jackson with contributions from Donald Rubin, Jan van Alphen, and Christian Luczanits. Publisher: Rubin Museum of Art, New York Published: October 2011.

〔2〕 段文杰主编：《中国美术分类全集中国敦煌壁画全集：敦煌西夏元》图版142，天津人民美术出版社，1996年。

〔3〕 前揭宿白：《藏传佛教寺院考古》页256，“张掖河流域13至14世纪藏传佛教遗迹”，插图。

〔4〕 杨鸿蛟：《夏鲁寺般若佛母殿壁画研究》，首都师范大学汉藏佛教艺术研究所博士学位论文2012。

〔5〕 最近的研究成果参看：*Proceedings of the fourth and fifth International Colloquia on Ladakh* by Henry Osmaston & Philip Denwood, Henry Osmaston, Philip Denwood Motilal Banarsidass in India (January 1, 1996) pp.61-78. Kath Howard, Archaeological notes on Chorten types in Ladakh and Zangskar from the 11th to 15th Centuries.其中提到Khalsi地方有蒙古人统治时期的大门塔(sgo chen mchod rten)。



顿覆钵塔〔图六〕⁴¹，明代天顺二年（1457）昆明复建元至元二十七年（1290）官渡妙湛寺时所建金刚宝座塔就是结合汉地鼓楼式样发展而来。北京最早的过街塔应当是元世祖忽必烈至元三十一年（1294）在南城彰义门所建“门塔”，此塔或是拉达克地区的“大门塔”（sgo chen mchod rten）⁴²。现存最早的过街塔实例是竣工于元至大四年（1311）的江苏镇江韶关过街塔〔图七〕、至正十四年（1354）大都卢沟桥过街塔⁴³，但藏区所存实例的年代较晚，如18世纪以后建造的拉萨布达拉

〔图五:1〕夏鲁寺般若佛母殿文殊弥勒对坐图



〔图五:2〕西藏早期唐卡中呈现三塔的方式



〔图五:3〕西藏早期唐卡中呈现三塔的方式



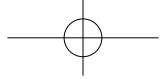
宫前的过街塔〔图八〕。虽然拉达克地区有单塔个案，但汉地过街塔的流行应当是藏传佛教建筑进入汉地时适应汉地佛塔和城市的构造而形成的一种变化样式，应该不是藏地传统的建筑形式⁴⁴，藏人

〔1〕 明天启年间刘文征撰修《滇志·古迹》：“白塔，在府东三里，穿衢而建，昔为南华山万庆寺，寺今废，塔存。”（云南教育出版社，1991年，页140）袁嘉谷编《滇绎》：“白塔在东岳庙前，又名万庆塔，六百年物也。塔基方洞容人行，辛亥（1911）秋毁之，冤哉。”1254年元军攻灭南诏大理国，1274年建立云南行中书省。赛典赤赡思丁为元代首任云南行省平章政事，于南华山建万庆寺喇嘛塔——万庆塔，白塔由此而来。赡思丁修建的万庆寺规模虽然比不上元大都的大圣寿万安寺，但是規制却是仿照大圣寿万安寺建盖的。整体建筑由寺院和塔院两大部分组成。寺院有山门、钟鼓楼、天王殿、三世佛殿和七佛宝典以及西侧的配殿、厢房和北侧的藏经殿、讲经堂、僧房。寺院南面的塔院由开口的红墙相围，四角各建一座角亭，院里建有一座藏式风格的大白佛塔。同时在大白佛塔东侧以一点六倍塔高为距离，修建了三个白塔式青冈石峰墩。

〔2〕 《佛祖历代通载卷第二十二》载：“（至元三十一年1294）外邦贡佛舍利，帝云：‘不独朕一人得福’。乃于南城彰义门，高建门塔，普令往来皆得顶戴。”

〔3〕 《元史·顺帝记》载：“至正十四年四月，造过街塔于卢沟桥。”

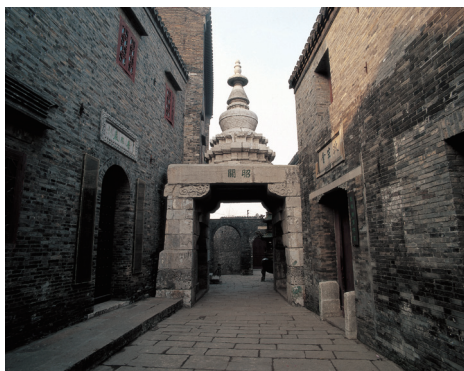
〔4〕 即使是居庸关过街塔，当时也被称作“西域塔”，而非“西番塔”。欧阳玄《过街塔铭》：“因山之麓，伐石髹基，累甃跨道，为西域浮图，下通人行，皈依佛乘，普受法施。”



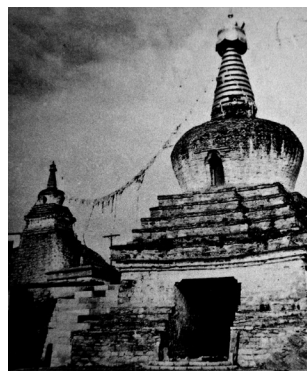
〔图六〕晚清昆明万庆寺过街塔



〔图七〕镇江韶关过街塔



〔图八〕拉萨布达拉宫过街塔



逢塔当环塔而行，故有转塔环道(mchod rten gyi 'khor sa)，多不会穿塔而过。三塔式过街塔可以看做是11世纪东印度三塔藉由法华图像、经西夏至13世纪蒙元时期的变化样式，是元代多元宗教思想的空间固化形态，蒙元时代从西夏套用三塔龕与过街塔式样结合创造出了居庸关过街塔式样^①。

关于过街塔三塔的寓意，据笔者观察，辽夏时期流行以佛塔象征释迦牟尼佛、卢舍那佛或二圣圆融的合体，三塔依此可以构成流行于西夏蒙元时期的天台、华严或净土宗横三世佛，即中央释迦摩尼(或净土卢舍那佛)、西方阿弥陀佛、东方药师佛。元明北京寺院中多有如此安排，与过街塔同建于居庸关的寺院永明宝相寺，就是供奉横三世佛^②，八达岭附近的丁香谷，可见元末三世佛造像^③。此外还有上面提到的1292年由西夏后人所建泉州清源山凌霄岩西夏元式样三世佛以及至治二年(1322)杭州吴山宝成寺三世佛〔图九：1、2〕^④，宣德年间智化寺三世佛等。若从过街塔西夏蒙元时代流行的密教寓意考察，三塔也可以看作是此期涌现的三身佛的象征，东壁藏文造塔功德记“……顶礼三宝”(--- dang dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo)，藏文三宝多指佛法僧三宝，东壁汉文造塔功德记对应“敬礼法身三宝尊”。汉地佛教法身三宝指《华严经》所说三身^⑤，即莲华藏主尊法身毗卢遮那佛表三身之法身，跏趺坐、做转法轮印；主尊右侧为应身佛释迦牟尼佛，跏趺坐、做说法印；左侧

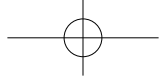
① 后期在汉地藏传佛教建筑中才变化为象征五方佛的门楼五塔。

② 葛逻禄诗人酒贤(1310-?)《上京纪行·居庸关》诗注：“关北五里，今敕建永明宝相寺。宫殿甚壮丽，有三塔跨于通衢，车骑皆过其下。今亡其二矣”；欧阳玄《过街塔铭》记载：“既而缘岩结构，作三世佛殿，前门翠飞，旁舍旗布。”横三世佛的构成指西方极乐世界阿弥陀佛，两位胁侍分别为“大勇”大势至菩萨和“大悲”观世音菩萨；中央娑婆世界释迦牟尼，两位胁侍分别为“大智”文殊菩萨和“大行”普贤菩萨；东方琉璃世界药师王佛，两位胁侍分别为日光普照菩萨和月光普照菩萨。

③ 佛像在八达岭森林公园丁香谷，跏趺坐佛像，中央为释迦摩尼(毗卢遮那)，主尊右侧禅定印阿弥陀佛，主尊左侧当为药师佛。无题记公布，藏式风格，年代约元末或明初。

④ 清源山碧霄岩“三世佛”长方形大龕，高3米、宽6.5米。中央为触地印释迦牟尼佛；主尊左侧(东方)为持河子作与愿印，禅定印药师佛；主尊右侧(西方)禅定印阿弥陀佛。笔者2001年曾拍摄记录碧霄岩题记。相关研究参看崔红芬：《泉州清源山三世佛造像记考论》，《民族研究》2011年第3期。

⑤ 十方诸如来，同共一法身；一心一智慧，力无畏亦然等。文云：“诸佛真身本无二，应物分形满世间。”又云：“佛以法为身，清净如虚空；所现众色形，令入此法中”等。或分为三：即法、报、化；亦言法、报、应。应即化也。大方广佛《华严经随疏演义钞卷第四》，(唐)清凉山大华严寺沙门澄观述大正藏，《大正藏》第36册No.1736



〔图九:1〕泉州清源山三世佛



〔图九:2〕杭州吴山宝成寺三世佛(佛头皆重修)



为宝胜卢舍那佛，跏趺坐，左手禅定印，右手与愿印。西夏时版画多刻印如此来自华严系统的三身佛⁴¹，北京明初寺院将三身佛置于寺院最高的殿堂，例如明代正统九年(1444)所建智化寺，在寺院最高的殿堂万佛阁供奉三身佛，智化殿供奉三世佛⁴²。如此看来，云台三塔象征三世佛与三身佛显密两方面的寓意，期间有密教法身佛和显教报身佛的义理。西夏元时期开始流行的“三字总持咒”，应当就是三身佛与三世佛的合体“唵哑吽”，“唵”字是大遍照如来(中央释迦摩尼)，“哑”字是无量寿如来(西方阿弥陀佛)，“吽”字是阿閼如来(东方不动如来或药师如来)⁴³。

二 过街塔图像分析

(一) 窟顶五佛曼荼罗

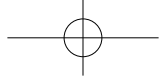
从云台券洞图像配置分析，券洞龕顶镌刻五佛曼荼罗，由南而北，曼荼罗主尊分别是普明大日如来佛、金刚手菩萨、阿閼佛、阿弥陀佛和释迦牟尼佛。五佛并非金刚界五方佛，而是一种我们并不熟悉的五佛曼荼罗构成，汉文只记载“龕覆五佛”，藏文写作“佛身”sangs rgyas sku gzugs⁴⁴。史金波先生译西夏文题记五佛为“五智自性五曼荼罗”(即藏文的kun rig rigs lnga)。以曼荼罗形式横向排列五佛的图像和文献资料汉地不多见，除了金刚界五方佛(rigs lnga)，藏文称为五佛的多是由“三身佛”延伸而形成的“五身佛”(sku lnga)，分别是法身(chos sku/Dharmakāya)、报身(longs sku/Sambhogakāya)、

〈1〉 《丝路上消失的王国》页259，图版73，编号No. 5654台北“国立”历史博物馆，1996年。

〈2〉 北京智化寺管理处：《古刹智化寺》页80—95图版，北京燕山出版社，2005年。

〈3〉 1200年编订的《密咒圆因往生集》(大正新修《大藏经》第四十六册 No. 1956甘泉师子峰诱生寺出家承旨沙门智广、北五台山清凉寺出家提点沙门慧真编集，兰山崇法禅师沙门金刚幢译定)已见三字总持咒“唵哑吽”。《瑜伽大教主经》云：“唵字是大遍照如来，哑字是无量寿如来，吽字是阿閼如来。”平措林寺藏觉囊塔所出13世纪六字真言碑，首见“唵哑吽”。

〈4〉 前掲〔日〕村田治郎：《居庸关》页235。



化身(sprul sku/Nirmanakaya)、自性身(ngo bon yid sku或称圆满菩提身mngon par byang chub pa'isku/ abhisambodhikāya)和不变金刚身(mi'gyur rdo rje/skuvajrakāya)。五佛中阿閼佛为不变金刚身, 金刚手菩萨为自性身、圆满菩提身, 法身毗卢遮那(普明曼荼罗), 化身释迦摩尼(九佛顶曼荼罗), 报身阿弥陀佛。此五身或是宁玛派经典提到的五身, 但不能与窟顶曼荼罗完全对应¹。

如果不解决券顶为何安置五佛曼荼罗, 就无法解开整个过街塔的义理。由于图像为藏传佛教曼荼罗样式, 以往我们搜寻的方向都从藏传佛教仪轨出发, 考虑到过街塔禳灾祈福, 去除恶趣, 往生净土的愿望, 笔者推测此五佛或来自施饿鬼会时的七佛, 因为佛教造像七佛形成路径多为四佛加三模式, 那么, 是否会出现罕见的五佛加二式样? 唐不空译《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口轨仪经》及后世改定的《瑜伽集要焰口施食仪》所录七佛为(1)宝胜如来; (2)离怖畏如来; (3)广博身如来; (4)妙色身如来; (5)多宝如来; (6)阿弥陀如来; (7)世间广大威德自在光明如来。

对以上如来名号加以考订, 其中离怖畏如来, 梵名Abhayamkara-tathāgata, 是施饿鬼会时供奉的五如来之一², 《秘藏记》以五如来配五佛, 离怖畏如来即北方释迦牟尼佛, 将释迦摩尼置于北方是施饿鬼五如来的安排, 过街塔券顶释迦摩尼九佛顶曼荼罗恰好在北端³。广博身如来梵名vipulakāya-tathāgata, 是大日如来毗卢遮那的异名, 以佛身广大完具法界之事物而称广博身。《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》载⁴, 若闻广博身如来之名号, 能令诸饿鬼针咽业火停烧, 清凉通达, 所受饮食得甘露味, 恣意充饱⁵。妙色身如来, 梵名Surūpa, 音译“素噜波”, 亦为密教施饿鬼法时所供奉五如来之一, 系与东方阿閼佛同体, 为东方金刚部大曼荼罗身。甘露王如来, 梵名Amṛta-rāja, 被认为是阿弥陀如来之别号, 但施饿鬼会七如来或五如来中已经包括阿弥陀如来, 此处甘露王如来似当另有所指。考虑到七如来中两两如来相对构成关联的方式, 即妙色生如来为东方部主, 其余宝胜如来与多宝如来(南方)、离怖畏如来与广博身如来(北方与中央)、阿弥陀如来与甘露王如来(西方, 无量光与金刚手系统)都构成同类对应关系, 过街塔五佛中阿弥陀佛和金刚手菩萨恰好安置在主尊

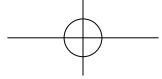
〈1〉 如《幻化网秘密藏》(Sri-Guhyagarbhatattvaviniscaya dPal gsang ba'i snyingpo de kho na nyid rnam par nges pa)第六品“坛城之幻化”提到的五身, 宁玛派经典中旧密有很多与汉地唐宋密教经典相同。此《秘密藏》(gsang ba snying po)收入《那唐版甘珠尔》99卷, 页279—343。

〈2〉 施饿鬼会为佛教六度之一, 其法出于不空译之施诸饿鬼饮食及水法, 其五佛称为宝掌如来(南方宝生佛)、妙色身如来(东方阿閼佛)、甘露王如来(西方弥陀佛)、广博身如来(中央大日佛)和离怖畏如来(北方释迦佛)。五如来之名号, 则以佛之威光加被故, 能使一切饿鬼等灭无量之罪, 生无量之福, 得妙色广博, 得无怖畏, 所得之饮食变为甘露微妙之食, 即离苦身而生天净土也。相关经典有《佛说拔焰口饿鬼陀罗尼经》一卷, 不空译; 《施诸饿鬼饮食及水法》一卷, 不空译; 《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》一卷, 实叉难陀译; 《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》一卷, 不空译; 《瑜伽集要焰口施食仪起教阿难陀缘由》一卷, 不空译; 《瑜伽集要焰口施食仪》一卷, 不空译。

〈3〉 [日]空海:《秘藏记》, 收入《大正藏》卷八十六。

〈4〉 《大正藏》1318《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》(不空译)所记七如来亦为宝胜如来、离怖畏如来、广博身如来、妙色身如来、多宝如来、阿弥陀如来、世间广大威德自在光明如来。

〈5〉 《瑜伽集要焰口施食仪》、《秘藏记》(《大正藏》卷八十六)



〔图十〕券顶五佛之普明大日全图



阿闍佛两侧，应当回应阿弥陀与甘露王的内在勾连。法天译《佛说金刚手菩萨降伏一切部多大教王经卷》记载金刚手菩萨多次讲说甘露秘密真言，手臂出大甘露风，此处甘露王或指金刚手菩萨¹。若以券顶五佛与之对应：离怖畏如来对应大日狮子释迦摩尼，广博身如来对应普明大日如来，妙色身如来对应阿闍佛，甘露王如来(世间广大威德自在光明如来)对应金刚手，阿弥陀如来对应阿弥陀如来本身。所余二如来宝胜如来与多宝如来，安置在券壁斜坡东西壁十方如来中央，与券顶五佛曼荼罗构成密教施饿鬼会之七佛，稍后述之。

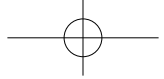
（二）券顶南端普明大日如来曼荼罗与北端释迦摩尼佛九佛顶曼荼罗

南段起首曼荼罗至尊汉文碑铭记载是“普明佛”〔图十〕，即施饿鬼五佛之广博身如来，为四面二臂作禅定印、清静恶趣的普明大日如来(kun rig rnam par snang mdzad)，属于四部瑜伽之三部，但不属于无上瑜伽部，以修习无上瑜伽续部为主的藏传佛教寺院甚少专修普明大日。后弘初期新译密续时引入普明大日仪轨，但二臂禅定印的普明大日图案14世纪以前不多见。按理东印度应当有普明大日及其曼荼罗的图像，但塔布寺、阿奇寺等多臂普明大日主臂并非禅定印而是说法印。《恶趣清静怛特罗经》之普明大日如来曼荼罗类型在河西及西夏故地也不多见，其图像仪轨见于8世纪翻译的《恶趣清静怛特罗经》旧译本，无对应汉译本²。此经后期主要用于丧葬与超度仪轨³，由此因缘，西夏石窟壁画唐卡等很少见到四面禅定印的普明大日如来，居庸关过街塔所见14世纪的普明大日或是汉地至今所见最早的普明大日！入明以后格鲁

〈1〉 《佛说金刚手菩萨降伏一切部多大教王经卷》(《大正藏》第二十册No. 1129)上载“尔时佛告三界主金刚手菩萨”，“尔时金刚手菩萨，复说甘露秘密真言”，又如“时金刚手菩萨说此真言，于自手臂出大甘露风，入一切部多及彼眷属身中”。

〈2〉 Tadeusz Skorupski (ed.) *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra, Elimination of All Evil Destinies: Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes*, Delhi · Varanasi · Patna: Motilal Banarasi Das, 1983. 旧译本：梵Sarvadurgatipariśodhanatejorājasya tathagatasya arhātāsamyaksambuddhasya kalpa, 藏：De bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas ngan song thams cad yongs su sbyong bagzi brjid kyi rgyal po'i brtag pa phyogs gcig pa zhes bya ba, 《清静一切如来阿罗汉等正觉者的恶趣威光王仪轨》(德格No.483、北京No.116),由寂藏(Śāntigarbha)、胜护(Jayarakṣita)共译，仁钦乔(Rinchenmchog)校订。新译本：梵Sarvadurgatipariśodhanatejorājasya tathagatasya arhātāsamyaksambuddhasya kalpaikadeśa, 藏：De bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas ngan song thams cad yongs su sbyong ba gzi brjid kyi rgyal po'i brtag pa phyogs gcig pa zhes bya ba, 《清静一切如来阿罗汉等正觉者恶趣威光王仪轨一份》(德格No.485、北京No. 117), Devendradeva, Māṇikaśrījñāna, Chos rje dpal共译。王瑞雷《敦煌、西藏西部早期恶趣清静曼荼罗图像探析》(将刊于《故宫博物院院刊》)对《恶趣清静怛特罗》及恶趣清静曼荼罗进行了细致的梳理。

〈3〉 例如俄尔寺堪钦贡桑布(Ngor mkhen chen Kun dga' bzang po 1382-1456)所撰《普明仪轨》(kun rig gi cho ga'i skor)。苯教寺院也使用普明仪轨举办丧葬超度仪式，例如拉萨流行的木刻版《普明仪轨修要》(kun rig gi cho ga'i sgrub skor)就是将《恶趣清静怛特罗经》(Sarvadurgatipariśodhana Tantra)用于丧葬仪轨。



〔图十一:1〕券顶五佛之九佛顶大日如来



〔图十一:2〕西藏阿里噶尔布石窟九佛顶曼荼罗



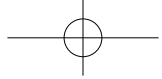
〔图十一:3〕九佛顶曼荼罗(东嘎3号窟窟顶)

派遵奉的曼荼罗本尊普明大日手印已修订为托法轮禅定印¹⁾。

券顶北段起首是九佛顶曼荼罗〔图十一:1〕,以往研究者由塔铭判定为释迦摩尼,但释迦摩尼作为曼荼罗主尊的情形极为罕见,只有在释迦摩尼作为法身大日如来的化身,具有密教坛场主尊身份的情形之下,此时释迦牟尼佛实际上等同于大日如来,其例证是在释迦九佛顶曼荼罗,造像仪轨见于《恶趣清静怛特罗经》藏文新译本,内容相当于宋法贤翻译的《佛说大乘观想曼荼罗净诸恶趣经》²⁾。11至12世纪初,印度密教大成就者无畏笈多撰《究竟瑜伽鬘》第22章中对九佛顶(gtsug tor dgu)曼荼罗

1) 乾隆年间章嘉国师编纂的《诸佛菩萨圣像赞》(页70)字字六“普慧宏光佛”就是普明大日如来,手捧法轮。中国藏学出版社,2009年。

2) 《大正藏》No. 939法贤译《佛说大乘观想曼荼罗净诸恶趣经卷》二卷。



的配置及尊格特征做了详细的解说，称其主尊是“作说法印的释迦狮子大日如来”¹。虽是新译密典，但此经记载的九佛顶确是恶趣清净曼荼罗早期样式，其“大日如来”主尊是大日释迦摩尼。因此，施俄鬼仪称此佛为离怖畏如来，特意指出其位置居于北方，经典出自《灭恶趣王本续》²。恶趣清净曼荼罗之九佛顶曼荼罗类型在11世纪流行于受东印度波罗造像体系影响的藏西拉达克一线，例如西藏阿里噶尔布石窟九佛顶曼荼罗〔图十一：2〕和阿里东噶石窟3号九佛顶曼荼罗〔图十一：3〕，后经西夏人引入河西走廊，在西夏石窟中多有表现，例如榆林窟第3窟《恶趣清净曼荼罗》壁画〔图十二〕。

非常令人惊奇的是，居庸关券顶南段普明大日如来曼荼罗与券顶北端释迦九佛顶曼荼罗，正好包括了《恶趣清净怛特罗经》新旧两个译本两种曼荼罗类型，这或与参与过街塔修建的萨迦派帝师有关。过街塔出现萨迦传普明大日曼荼罗应当是券壁五体铭文记录的大人物“帝师喜幢吉祥贤”³（藏文 kun dga'rgyal mtshan dpal bzang po）介入指导设计过街塔造像留下的印记。藏文文献中提到的普明大日仪轨文献基本都收录在萨迦上师文集中，萨迦五祖多有涉及普明大日如来的成就法解说，例如萨迦三祖索南扎巴坚赞（kun dga'bsod nams grags pa rgyal mtshal 1147—1216）的《普明仪轨利他光明》⁴（kun rig gi cho ga gzhan phan 'od zer）；俄尔钦·贡噶桑波（Ngor chen kun dga'bzang po 1382—1456）的《吉祥普明曼荼罗圆满成就·去除盖障》（dpal kun rig gi dkyil 'khor yongs rdzogs kyi sgrub thabs sgrub pa rnam sel）；根敦朗杰（dGe'dun rnam rgyal）的《由普明命终随持法》（kun rig kyi dbang gi sgo nas tshe'das rjes su'dzin tshul）⁵。特别是布顿·仁钦竹（Bu ston rin chen grub 1290—1364）所撰《普明曼荼罗庄严》⁶，或许是理解居庸关券顶五佛按照《恶趣清净曼荼罗》（Kun rig gi dkyil 'khor gyi bkod pa）某些仪轨布置的关键。

〈1〉 《甘珠尔》中国藏学中心排印本卷39页357：“法轮中央莲花狮座之上，世尊释迦狮子大日如来，金色身相，作转法轮印。”（'khor lo'i lte ba la sna tshogs padma la gnas pa'i seng ge'i steng du bcom ldan 'das Shakya seng ge rnam par snang mdzad chen po shin tu gser gyi mdog can chos kyi 'khor lo'i phyag rgya mdzad pa'o）“恶趣清净曼荼罗曼荼罗”收录于《究竟瑜伽鬘》22，页68—72。参看Benoytosh Bhattacharyya编Nishpannayogavali，收入Gackwad's Oriental series no. 109，由Baroda: OrientalInstitute 1949出版，梵名Nishpannayogavali，12世纪前后由无畏笈多（Abhayakaragupta，活跃于11世纪晚期至12世纪早期）汇集成书于超戒寺（vikramasilavihara），共26章，每章分别描述一种密教修行中使用的曼荼罗。此书流传甚广，在尼泊尔、西藏有多个版本。在日本、西方学者中影响也很大。其藏文译本情况：阿旺洛桑却丹对此书作了详细注疏；后由竹巴白玛嘎波（'brug pa Padma dkarpo 1152-1192）译成藏文并加注，收在他的著述《瑜伽圆满鬘：法性现观无边利他》（rnal 'byor rdzogs pa'i 'phreng ba ji lta ba'i mngon rtogs gzhan phan mtha' yas）中。藏文《大藏经》中收录有两个译注本。其中普明大日曼荼罗收于北京版藏文《大藏经》，见丹珠尔No.5022, Vol.87, 32.5.7-33.1.8，九佛顶曼荼罗见No.5022, Vol.87, 33.1.8-2.5。

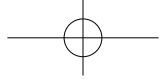
〈2〉 《瑜伽集要焰口施食仪》所说的《恶趣王本续》或许就是前揭《佛说大乘观想曼荼罗净诸恶趣经卷》。

〈3〉 宿白《居庸关过街塔考稿》考庆喜幢事迹甚详，前揭《藏传佛教寺院考古》页346—347。

〈4〉 kun rig gi cho ga gzhan phan 'od zer/gsung 'bum (dpe bsdur ma)/grags pa rgyal mtshan/ Volume 4 Pages 384-501

〈5〉 [意]图齐：《梵天佛地》第三卷第一册，页18，上海古籍出版社，意大利亚非研究院，2009年。

〈6〉 kun rig gidkyil 'khor gyi bkod pa，收入《布顿文集》17卷312—362页，内容是描述《恶趣清净怛特罗经》（Sarvadurgatiparisodhana tantra）中记述的12种曼荼罗。跋尾有云：“瑜伽续曼荼罗方便详述之，曼荼罗明如日光，三界殊胜除恶趣，详说大日主尊行续曼荼罗六品。”（rnal 'byor gyi rgyud kyi dkyil 'khor gyi rnam par gzhas pa ston pa'i rab tu byed pa/ dkyil 'khor gsal byed nyi ma'i 'od zer zhes bya ba las/ khams gsum rnam rgyal gyi dum bu'i ngan 'gro dgug cing sdig pa sbyang ba las 'phros pa/ rnam snang gtso bor byas pa'i sbyong rgyud kyi dkyil 'khor gyi rnam par gzhas pa'i le'u ste drug pa'o）



〔图十二〕榆林窟第3窟九佛顶曼荼罗



〔图十三〕券顶五佛之阿闍佛



〔图十四〕居庸关券洞门楣三昧耶五杵金刚



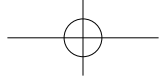
（三）五佛中央主尊阿闍佛不动如来

过街塔五曼荼罗中央的阿闍佛〔图十三〕(Akshobhya, Sangs rgyas mi 'khrugs pa), 又名不动如来, 在施饿鬼五如来中称为妙色身如来, 是早期大乘佛教诸佛之一, 其在大乘佛教中的地位主要体现在佛国净土思想中。隋唐汉地佛教阿闍佛多依据《金光明经》与《佛说观佛三昧海经》^{〔1〕}系统的四方佛出现, 如敦煌莫高窟14窟壁画, 山东神通塔四方佛造像; 其次是大乘经典《维摩诘经变·阿闍佛品》描述的佛国净土思想^{〔2〕}。7世纪以后, 随着密教的发展, 组织了五方佛部族与相应的宇宙观, 阿闍佛演化成为密教五方佛中的东方方位佛, 有了固定的形象特征, 蓝色身形, 作触地印, 大象座, 三昧耶标志为金刚杵, 是曼荼罗东方的金刚部族的主尊。作为过街塔五曼荼罗的主尊, 券洞门楣下方两侧巨大的五杵金刚, 就是阿闍佛的三昧耶标志〔图十四〕。因为象征五杵金刚, 才有五行寓意, 其中太极图为汉地五行代表的阴阳二极太极图, 而非藏式三极的喜旋图^{〔3〕}。与西方阿弥陀佛极乐净土相比, 东方妙喜国土(Abhirati, 阿毗罗提净土)并不流行。藏地9至11世纪前后, 末法思想导致降魔

〔1〕 佛驮跋陀罗译:《观佛三昧海经》卷9,《大正藏》册15:“时会大众见十方佛。及诸菩萨国土大小。如于明镜见众色像。财首菩萨所散之华。当文殊上即变化成四柱宝台。于其台内有四世尊。放身光明俨然而坐。东方阿闍。南方宝相。西方无量寿。北方微妙声。时世尊以金莲华散释迦佛。未至佛上化为华帐。有万亿叶。一一叶间百千化佛。化佛放光。光中复有无数化佛。宝帐成已四佛四尊从空而下。坐释迦佛床赞言。善哉善哉。释迦牟尼。乃能于未来之世浊恶众生。说三世佛白毫光相。令诸众生得灭罪咎。”

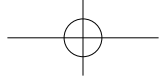
〔2〕 《阿闍佛品第十二》:“若菩萨欲得如是清净佛土。当学无动如来所行之道。现此妙喜国时。娑婆世界十四那由他人发阿耨多罗三藐三菩提心。皆愿生于妙喜佛土。参见四川大学历史文化学院杨清凡博士论文:《藏传佛教阿闍佛图像及其相关问题研究(7-15世纪)》,2011年。

〔3〕 No.2489《秘钞目录》阿闍佛:“问,‘今尊三形,以五钻置五钻上由绪云何。’答:‘以五钻置五钻事。本文见于《略出经》,于由绪者本文不分明,但私案云:‘横安之者,众生佛界横平等之义。’竖立之者,诸佛众生暂竖差别之意欤。五钻之义,见于《理趣释》并五重结护等。”五杵金刚多十字交杵,在平面无法展示。另外,宋元的唐密系统金刚杵杵叉开口,藏传密教系统的则闭口。



印释迦摩尼佛信仰流行，与降魔印释迦牟尼佛身份可以置换的阿闍佛信仰忽而勃兴，11世纪前后吐蕃流行的释迦牟尼佛和八大菩萨组合，因莲花狮座主尊大日如来(毗卢遮那或清净卢舍那)圆融转换为金刚座降魔印释迦摩尼，与座前置金刚杵的阿闍佛具有了身份置换关系，以释迦摩尼与八大菩萨的新组合逐渐替代了9世纪前后从敦煌石窟至甘青川边界地区的胎藏界大日如来与八大菩萨的组合，成为卫藏寺院造像的主流样式。此时所建寺院，主供佛殿堂都是面向东方，例如拉萨大昭寺，山南吉如拉康寺、昌珠寺、扎塘寺等，这种信仰或与此期新密续的翻译传播有关，更与早期作为正统佛教象征的大乘经典如《般若波罗密多经》、《妙法莲华经》和《华严经》在11世纪的强劲复兴有关，这种改革式的经典复兴是对期间弥漫的末法论的回击³¹。辽代此期的阿闍佛和金刚座降魔印释迦摩

〈1〉 吐蕃王权衰败以后，与吐蕃民间宗教关系密切的密乘教法反而得以大行其世，或者说金刚乘教法根本没有受到损害，很多的藏文文献记载了这一情形。撰于12世纪前后的藏文史书《巴协》描绘吐蕃灭法之后密乘大行于世的情景时写道：“当此之时，卫地戒律和口传教戒等传承断灭。所有寺庙的钥匙都掌握在穿僧衣、留发髻、穿僧裙而有衣领名为阿罗汉的僧人手中。有些寺庙的钥匙，被剃掉头发，胡作非为、颠倒穿着衣服袖子，宣称‘我就是密教僧人’的密乘咒师执掌。”这一状态一直持续到藏传佛教后弘初期，如卡尔梅从宁玛派大师索洛巴·洛珠坚赞(1552—1624)的文集中收集到一份天喇嘛益西沃的文告，文告记载天喇嘛对当时在阿里一带极为盛行的密乘修习(宁玛派的大圆满法)极为不满，特别是对“双修”、“救度”与“食供”之修法尤为怀疑，他在文告中写道：“再者，密教之隐旨已颓败，加之密教‘双修’、‘救度’、‘食供’三者，其衰何速也！吾派译师仁钦桑布往迦湿弥罗之地求正宗之法。”文告的第二部分和第三部分对密宗教法进行了批评并明令禁止，其中写道：“今日，众有情的善业用尽，诸王之法有削弱之势。冒名的大乘称作‘大圆满’大行于藏地，他们的教义虚伪荒诞。伪装成佛教的邪端密宗，在藏地蔓延。众修密法者于如下方面有损于邦国：‘救度’之法之繁盛，山羊、绵羊皆受其害；‘双修’之法之繁盛，尊贵卑贱次序皆被打乱；‘药修’修法之繁盛，治疗疾病的药物被用尽；‘尸修’修法之繁盛，墓地供品的制造也废弃；‘供修’修法之繁盛，人只能在身前得到救度。焚烧人尸的烟雾升到了虚空，冒犯了山神和天龙，这难道是大乘的做法吗！”天喇嘛斥责道：“乡间的住持，汝等密法修习的方式，如果异域外人听说你们修如此之法定会吃惊。自称‘我们是佛徒’的诸位，你们的恶行表明你们的慈悲心比罗刹还少，比鹰和狼更贪求血肉，比叫驴和犏牛更贪爱色欲，比腐败房屋里的潮虫更贪爱腐水！向洁净的众神供奉粪便、尿液、精液和血，你们将托生于腐烂如泥的尸体中；否认三藏佛法的存在，你们将在地狱中降生；利用‘救度’修法，杀戮无辜有情，你们将转生为罗刹；利用‘双修’沉溺女色，你们将转生为女人胎中的阴虫；用肉和尿液供奉三宝，不知佛密之精要，且将此奉为经典来实行，你这个‘大乘人’将转生为罗刹。坚持如此法行的佛徒可真稀奇！”(da lta las zad rgyal povi khrims nyams pas / rdzogs chen ming btags chos log bod du dar / lta ba phyin ci log gi sar thogs pa / chos par ming btags sngags log bod du dar / de yis rgyal khams phung ste vdi ltar gyur / sgröl ba dar bas ra lug nyal thag bcad / sbyor ba dar bas mi rigs vchol ba vdres / sman sgrub dar bas nad pas gso rkyen chad / bam sgrub dar bas dur savi mchod pa stong / mchod sgrub dar bas mi la gson sgröl byung / srin po sha za mchod pas mi nad phyugs nad byung / me bsur dud pa btang bas yul gyi lha klu vphangs / de ltar spyod pa theg chen yin nam ci // khyed cag grong gi mkhan po sngags pavi spyod tshul vdi / rgyal khams gzhan du thos na gzhan dag ngo mtshar rgyu / nged cag sangs rgyas yin no zer bavi spyod pa ni / las kyi srin po bas ni snying rje chung / khra dang spyang ku bas ni sha dad che / bong reng glang reng bas ni vdod chags che / khang rul sbur khog bas ni skyur dad che / khyi dang phag pa bas ni gtsang tsog chung / gtsang ma lhavi rigs la dri chen dang / dri chu khu khrag dag gis mchod vbül bas / ro smyag vdum du skye ba snying re rje / sde snod gsum gyi chos la bskur btap pas / mnar med dmyal bar skye ba snying re rje / sgröl bas srog chagsbsad pavi rnam smin gyis / las kyi srinpor skye ba snying re rje / sbyor bas vdod chags dar bavi rnam smin gyis / mngal gyi srin vbur skye ba snying re rje / sha khrag gcin gyis dkon mchog gsum mchod cing / ldem dgongs mi shes drang thad chos spyod pa / gnor sbyin srin por skye ba theg chen pa / de ltar spyod pavi sangs rgyas e ma mtshar // Karmay, Samten, The Ordinance of Lha blama Ye-shes-vod) 参看Karmay, Samten, *The Ordinance of Lha blama Ye-shes-'od, Tibetan Studies in Honor of Hugh Richardson*, ed. by Michael Aris and Aung San SuuKyi, pp.150-162, 《莲花遗教》有同样的批评：“所谓嘎巴拉，就是人的头盖骨；所谓巴苏大，就是掏出的人内脏；所谓冈菱，就是用人胫骨做的号。”“所谓曼荼罗就是一团象彩虹一样的颜色；所谓金刚舞士，就是戴有人骷髅花冠的人，这不是什么教法，是从印度进入吐蕃的罪恶。”参看《莲花遗教》第79品，四川民族出版社，1987年，藏文本第460—461页(ka pva la zer stegs khar mi mgo bzhag / ba su da yan zer nas rgyu ma bres / rgang gling yin zer mi yi rkang du 'dug /dkyil 'khor yin zer khra khra shig 'dug / gar pa yin zer rus pa'i phreng ba gyon / chos min rgya gar bod la ngan bsilabs yin)。



尼信仰同样流行⁴¹，北京西山一线寺庙辽代释迦牟尼佛的大雄宝殿都面向东方，正是这种信仰的反映。从净土信仰分析，元以前特别是西夏时期的往生净土，大多是推崇西方阿弥陀佛净土，11世纪前后阿闍佛信仰兴起，引导信众关注东方净土。元代作为一个新的时代“东方”强权的兴起，反映在佛国乐土的选择上，以阿闍佛东方妙喜国土作为超度往生的目的净土，借以与过去的时代区隔，或许是过街塔以阿闍佛曼荼罗作为主尊的缘由。考虑到券顶南北两端安置普明大日和九佛顶释迦曼荼罗，那么，窟顶五佛是否是《恶趣清净怛特罗经》记载的曼荼罗配置？但此怛特罗经典记载的曼荼罗主尊是金刚手菩萨而非阿闍佛，不能严格对应。据西夏时期编辑的《密咒圆因往生集》收录的“阿闍如来念诵法”，信仰者或可由阿闍佛曼荼罗进入整个恶趣清净体系的曼荼罗系统⁴²。

阿闍佛造像颇具汉风，与杭州飞来峰的不动如来造像有几分神似，让人怀疑这些工匠是否是曾在临安为官的纳麟从江南征召，北京元代的石匠多来自河北、山西、河南等地，所做石刻与此相比大不相同，但也有南方石匠⁴³。曼荼罗主尊柔媚细腻的肢体与飞来峰工匠对“藏传佛教”图像的柔化有异曲同工之处。本铺阿闍佛曼荼罗在《恶趣清净怛特罗经》没有对应的主尊曼荼罗，但《究竟瑜伽鬘》所列第二种曼荼罗就是阿闍佛曼荼罗⁴⁴。藏地阿闍佛信仰随着藏传佛教的形成而淡出了早期的大乘佛教成分，过街塔或许是一种遗留。回应过街塔法华三塔，阿闍佛正好等同为东方国土说法的释迦牟尼。

（四）南段第二铺金刚手曼荼罗与北端第二铺阿弥陀佛曼荼罗

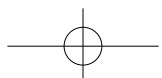
券顶南侧第二铺曼荼罗〔图十五：1〕，其主尊塔铭题记中记明是“金刚手”〔图十五：2〕，前文提到。因金刚手说甘露密咒，或许在14世纪时已经替代施饿鬼仪五如来的甘露王如来，否则施食会五佛中就有两位阿弥陀如来，回到唐代施饿鬼会七如来以双阿弥陀强调西方净土的重要，为众生敞开更多的净土入口。此处金刚手形象与我们熟悉的右手执金刚杵外展上举，左手当胸竖指做期克印的护法金刚手不同，元明时代所称金刚手就是此后造像学上的金刚萨埵。券顶两端皆恶趣清净效用

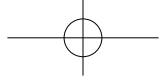
〈1〉 辽代真言密乘佛塔五方佛中，以塔身圆融毗卢遮那和释迦牟尼佛，塔身四方佛中对阿闍佛有特别安置，例如辽宁朝阳西五家子乡五十家子村青峰塔。城址附近有乾统八年(1108)《大辽兴中府安德州创建灵岩寺碑》。碑载“安德州灵岩寺者”，说明此塔为辽代安德州灵岩寺塔。

〈2〉 阿闍如来念诵法云：“次结金刚轮菩萨印。诵密言以入曼荼罗者。受得三世无障碍三种菩萨律仪。由入曼荼罗。身心备十微尘刹世界微尘数三么耶。无作戒禁。或因屈伸俯仰发言吐气起心动念。废忘菩提之心退失善根。以此印契密言殊胜方便。诵持作意能除违犯愆咎。三么耶如故倍加光显。能净身口意故。则成入一切曼荼罗。获得灌顶三么耶(其印相者。二手内相叉。直竖二头指相并。以二中指缠二头指初节前。各头相拄。二大指并申直。结印当心念诵密语。若未入坛不许作法者。以此真言即当入坛作法。不成盗法也)”《大正新修大藏经》第四十六册 No. 1956《密咒圆因往生集》

〈3〉 石景山半山腰有石刻“丁口河南府石匠二十四名至元三年四月八日记耳”、“汾州石匠至元□年”、“齐中路石匠到此造”和“南京路石匠三名至元四年五月二十六日”。《北京水利史志通讯》河南荥阳石佛店石匠，善刻碑，至元三十年(一二九三)刻广禅侯庙石祭几铭。(清)黄锡蕃：《刻碑姓名录》三卷，思园丛书本，1948年。

〈4〉 但此处的阿闍佛为多臂忿怒相，环绕阿闍佛的是金刚界五方佛的其他四位，参见中国藏学出版社：《丹珠尔》第39卷，页270—271。





〔图十五:1〕券顶五佛之金刚手全图



〔图十五:2〕券顶五佛之金刚手局部

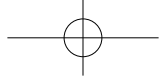


〔图十五:3〕夏鲁寺南无量宫金刚萨埵曼荼罗



的普明与九佛顶，券顶的金刚手曼荼罗首先应该考虑《恶趣清净怛特罗经》收录的金刚手。此经起首记述由五金刚杵生出金刚手，由此生出恶趣清净诸曼荼罗¹³，金刚手可以看作是整个《恶趣清净怛特罗经》中众曼荼罗的共有主尊。过街塔的金刚手图像构成与《恶趣清净怛特罗经》所描述的配置基本相同，此处的金刚手即金刚萨埵，作为普贤本初佛时等同于大日如来，因而《恶趣清净怛特罗经》记载的四方神灵分别是阿閼佛、宝生佛、不空成就佛和阿弥陀佛等金刚界四方佛，但过街塔现今金刚手曼荼罗四方眷属皆跏趺坐，手印都相同：右手触地印，左手当胸作说法印，这或与金刚手（金刚萨埵）

〔13〕 法贤译本有云：“我今为利益诸众生故，于如来所说根本大教，演说观想净诸恶趣大曼拏罗法。阿閼梨欲作法时，先择静处安坐澄心，观法无我得现前已，然后想自颈上出大莲花，于莲花上现出阿字。复想阿字变成月轮，又想月轮变成吽字，吽字变成五股金刚杵。又想此杵移于舌上，方得名为金刚舌。此后方得自在持诵。次于二手中亦想阿字，阿字变成月轮，月轮变成吽字，吽字变为白色五股金刚杵。如是观想得现前已，方得名为坚固金刚手。然后得用此手结一切印。”《大正藏》，《佛说大乘观想曼拏罗净诸恶趣经卷》，No. 939藏文：de nas dkyil 'khor bshad par bya ste//nang gi dkyil 'khor 'khor lo ni // rtsibs brgyad pa yis shin tu mdzes // lte ba mu khyud yang dag ldan // nang gi rim pa bris nas ni // lte bar shakya'i dbang po yi // bdag po thub pa bri bar bya // phyag na rdo rje stobs chen ni // Tadeusz Skorupski (ed.) *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra, Elimination of All Evil Destinies: Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes*, Delhi • Varanasi • Patna: Motilal Banarasidass, 1983.p.183



〔图十六〕券顶五佛之阿弥陀佛



及其眷属与主尊阿闍佛同属五部五密金刚五身合一的配置有关。考虑到券顶五佛及本曼荼罗主佛皆为金刚手或金刚萨埵，不空译《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》^{〔1〕}五部五密曼荼罗仪轨中金刚萨埵者是毗卢遮那佛身，而“普贤曼荼罗不离五身”，从而“能证毗卢遮那清净三身果位”，或是过街塔券顶五佛曼荼罗主曼荼罗以金刚手或金刚萨埵呼应塔顶三身佛的缘由。西藏夏鲁寺南无量宫殿绘有与居庸关金刚萨埵曼荼罗图像最为接近的金刚萨埵曼荼罗〔图十五：3〕，西夏元时期就有“求愿补阙功德无量”的金刚萨埵百字咒，元明以后形成的施放焰口仪轨皆以“金刚萨埵百字咒”结束^{〔2〕}，事实上金刚萨埵已成为往生超度的主佛，这是西夏元藏传佛教在元代并入汉地仪轨之后出现的变化。天庆七年(1200)西夏上师编订的《密咒圆因往生集》^{〔3〕}仪轨体系化之后，即出现了发生转变的焰口仪轨，南宋时的大足佛湾毗卢道场就是焰口道场的固化，所谓元代萨迦焰口仪轨就是以金刚萨埵为主佛的^{〔4〕}。

南侧第二铺阿弥陀佛曼荼罗〔图十六〕不见于《恶趣清净怛特罗经》，但在汉地施饿鬼仪五如来中却赫然在列，亦称阿弥陀如来。图像的缺环使我们不能简单地将券顶五佛归纳入恶趣清净曼荼罗系统，实际上，此处的阿弥陀佛西方净土是比阿闍佛东方国土更加重要的往生净土，自宋辽夏至蒙元时期，西方净土信仰在各民族佛教信仰中非常兴盛。作为仪轨仪式图像，阿弥陀佛曼荼罗与西夏蒙元时期的西方净土变画法不同，没有莲池。阿弥陀佛菩萨装、跏趺坐、禅定印，主尊上方菩萨为说法印，下方眷属为金刚萨埵，右侧眷属为金刚萨埵，左侧眷属右手外展举剑，左手放左膝。不能判定双手叠放之处是否有长寿瓶，依照藏传佛教造像传统，14世纪以后无量光佛之阿弥陀佛多为佛装，而无量寿佛则为菩萨装。若是，有可能是西夏往生仪轨中提到的“无量寿王如来”^{〔5〕}。

由以上分析来看，纳入往生西方净土最重要的阿弥陀佛或西方无量寿佛之后，券顶五佛基本包含在《瑜伽集要焰口施食仪》七如来之五佛与《恶趣清净怛特罗》收录的曼荼罗之中，其中的金刚手曼荼罗、阿闍佛曼荼罗与《恶趣清净怛特罗》中同名曼荼罗的配置非常接近，并同时出现了此经新旧译本中的普明大日如来与释迦摩尼九佛顶曼荼罗。考虑到过街塔的功用，此五佛以施饿鬼仪五如来与

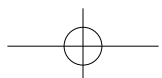
〔1〕 《大正新修大藏经》第二十册 No. 1125, 《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》。

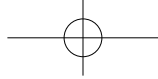
〔2〕 《瑜伽集要焰口施食仪》卷一，不著译人。经学者考定，系元代翻译，其内容从严饰道场，备办香花、饮食、净水、皈依上师三宝开始，到金刚萨埵百字咒止，主要是持诵有关供养、施食、灭罪、发菩提心、入观音定等真言佛号和结印观想。

〔3〕 《大正新修大藏经》第四十六册 No. 1956, 《密咒圆因往生集》。

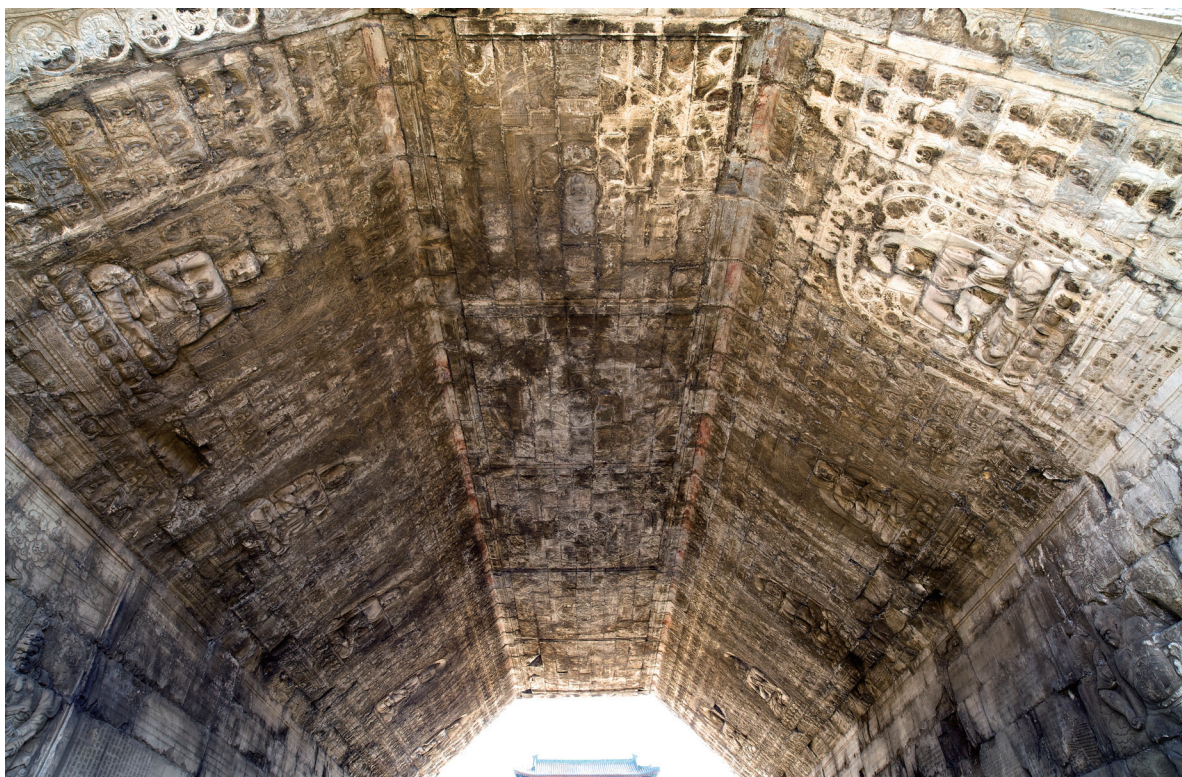
〔4〕 所谓瑜伽焰口在元代受到藏传佛教影响而加入了金刚萨埵百字明咒之说，实际上是指元人接受了西夏人编辑的《密咒圆因往生集》的仪轨次第。

〔5〕 《大正新修大藏经》第四十六册 No. 1956《密咒圆因往生集》“无量寿王如来一百八名陀罗尼”。





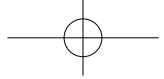
〔图十七〕券壁十方佛位置



“恶趣清净曼荼罗”仪轨安置五佛，应该是合理的解释。

（五）窟顶斜披十方佛

两侧南北斜披各五佛构成十方佛〔图十七〕，但这些图像的来源颇费踌躇，因为十方佛或十方如来(phyogs bcu sangs rgyas)在早期大乘经典及其造像中极为常见，要判定十方佛所依据的造像系统并非易事。西藏佛教后弘初期建立的卫藏寺院，因当时体系化的藏传佛教还没有成形，僧众对早期无上瑜伽密部的流行有抵触，仍然从早期大乘经典中寻求创造灵感，《妙法莲花经》、《般若波罗蜜多经》等正是此时热衷的题材，典型例证就是扎唐寺南北及西壁所绘十佛，但十佛手印只有三种，分别是触地印(只一铺)、转法轮印和说法印，分别象征三世佛，构成十方三世系统。后藏江浦



〔图十八:1〕与愿印十方佛之一



〔图十八:2〕触地印十方佛之一



寺(rkyang bu)11世纪的般若佛母殿,主殿般若佛母两侧壁各塑五身佛装立像,合为十方佛,似乎只有转轮手印^{〔1〕}。十方佛相如来大多与《般若经》、《法华经》、《阿弥陀经》等大乘经有关。除《法华经》外,《华严经》与《佛说阿弥陀经》亦列举十方如来^{〔2〕}。过街塔塔铭记载斜披十方佛是“十方如来”(藏文塔铭“如来”写作bde gshegs sku zgugs),表明是佛相而非菩萨装。《法华经·如来神力品》提到宝树下狮子座上十方如来,身相相同,皆为佛陀化身。考虑到三塔的法华渊源,及特意提及的宝树与狮子座,此十方佛当

为《法华经》中具备大神力的十方如来^{〔3〕}。此外,过街塔斜披两侧十方佛最为奇特的现象是佛衣装具相同,皆跏趺坐,但手印只有四种:佛双手当胸作说法印,作转法轮印,右手抚膝外展作与愿印〔图十八:1〕,右手抚膝,指尖触地,做降魔触地印〔图十八:2〕^{〔4〕}。从手印分析,蒙元时期造佛装造像呈跏趺坐、作说法印者,当为三身佛之应身佛(化身)释迦牟尼佛;呈跏趺坐、作转法轮印者,当为三身法身之毗卢遮那佛;呈跏趺坐、右手触地印、左手禅定印者为报身卢舍那佛。以三世佛或五方佛图像考察,跏趺坐,右手触地印、左手禅定印者只能是降魔印释迦摩尼,或者是阿闍佛;跏趺坐、右手手掌外展置膝前者,只能是与愿印宝生如来。研究者对过街塔十方如来如此手印大惑不解^{〔5〕},按照法华或华严理论,十方佛都是三位一体的三身佛的化现^{〔6〕},券顶斜披的十方佛,正是三

〔1〕 《梵天佛地》第四卷第一册84-85页,第三册图版31-32,上海古籍出版社,2009年。

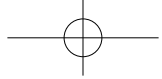
〔2〕 华严信仰认为有“供养十方诸佛海”,其中毗卢遮那佛大智海以光明普照于十方菩提树下觉悟说法,“十方佛子等刹尘,悉共欢喜而来集”,“三世诸佛所有愿,菩提树下皆宣说”。其中东方“法水觉虚空无边王”,南方“普智光明德须弥王”,西方“香焰功德宝庄严”,北方“普智幢音王”,东北方“一切法无畏灯”,东南方“普喜深信王”,西南方“普智光明音”,西北方“无量功德海光明”,下方“法界光明”,上方“无碍功德光明王”。参看《大方广佛华严经卷第六·如来现相品第二》,十方佛的名号见《称赞净土佛摄受经》(即《佛说阿弥陀经》)卷一,《大正藏》第12册,页350)的十方佛,其佛名是:东方不动如来,南方日月光如来,西方无量寿如来,北方无量光严通达觉慧如来,下方一切妙法正理常放火王胜得光明如来,上方梵音如来,东南方最上广大云雷音王如来,西北方最上日光名称功德如来,西北方无量功德火王光明如来,东北方无数百千俱胝广慧如来。《称赞净土佛摄受经》是净土信仰体系的经典。

〔3〕 《妙法莲华经·如来神力品第二十一》:尔时世尊于文殊师利等……现大神力……放于无量无数色光,皆悉遍照十方世界。众宝树下、师子座上诸佛,亦复如是。

〔4〕 村田治郎和熊文彬等只辨识出三种手印。

〔5〕 前揭〔日〕村田治郎:《居庸关》页71-73,熊文彬:《元代汉藏艺术交流》,河北教育出版社,2003年。

〔6〕 这种理论由唐·五代五台山华严系密教大师阐释得非常充分,如澄观云:“十方诸如来,同共一法身;一心一智慧,力无畏亦然”《大方广佛华严经随疏演义钞卷第四》(唐)清凉山大华严寺沙门澄观述。



身佛与三世佛的扩散，其中右手触地印、左手禅定印的佛陀等同于三身佛的东方卢舍那佛，与同壁其他四位两组说法印与转法轮印的佛陀构成三身佛。如果与愿印佛托钵，就有可能是东方药师佛，与其余两种手印佛陀以三种手印构成横三世佛¹¹。然而，此与愿印佛没有药钵，应是作与愿印的宝生佛，如此便无从解释。前面提到的扎唐寺十方如来与居庸关十方如来佛配置大体相同，只是多出与愿手印的如来。

首先，我们从唐代而来的瑜伽焰口七佛观察，七佛中用以施饿鬼仪的五如来常被安置在券顶曼荼罗中，其余的两位如来，即宝胜如来与多宝如来，安置在券壁斜披两侧中，宝胜如来即宝生佛，多宝如来以阿閼佛(或释迦摩尼)指代法华之释迦多宝佛，同时又以方位佛成员身份与其他八佛构成十方佛。

其次，如果从居庸关三塔本身的法华系统分析，过街塔东西壁十方佛中央手印与其他八佛不同的二佛，应当是《妙法莲华经》中的释迦多宝佛，降魔印阿閼佛等同于释迦佛，而与愿印宝生佛当为多宝佛，因为宝生佛、宝胜如来与多宝佛12世纪末至13世纪间在宋夏及日本佛教中可以互换，可以看成是同尊佛¹²，阿閼佛(释迦)与宝胜如来两者正好组成释迦多宝佛，呼应过街塔三塔法华系统；其中释迦多宝又可以看成一个合体，这样四种手印的十方佛可以等同于三身佛，以十方佛本体蕴含“十方三世佛”的义理，是异常高深的设计。扎唐寺的十方佛三种手印，是没有加入释迦多宝概念的三身佛，是居庸关十方佛的旁证。榆林窟第4窟对坐菩萨下方莲茎两侧方格内看到的金刚萨埵(等同金刚手或阿閼佛)与宝生佛恰好就是过街塔斜披中央阿閼佛与宝生佛相对而坐的再现，是法华系统释迦多宝对坐图演变至13至15世纪的变体。

十方佛须弥莲座下方瑞兽只有狮子和大象两种承座瑞兽[图十九：1、2]，象座属于阿閼佛，狮座属于大日如来或释迦摩尼，券壁十方佛中西壁宝生佛，若按照金刚界五方佛中宝生佛造像，坐

〔图十九:1〕券壁斜披十方佛莲座瑞兽

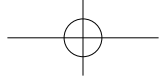


〔图十九:2〕十方佛莲座瑞兽



〔1〕 宝生佛与胎藏界曼荼罗东方之宝幢如来形象相，故被视为同体。如本圆《两部曼荼罗义记》卷一即谓，南方宝生佛号为东方宝幢，或者是《妙法莲华经第十一见宝塔品》中东方多宝佛。

〔2〕 《大正藏》No.2489《秘钞目录日本觉成记，守觉亲王辑》“宝生”云：“私云：宝髻、尸弃、宝胜、宝掌、宝生、布施波罗蜜佛、多宝皆同尊也，各有证据。故宝髻如来陀罗尼之奥者，宝生真言也。”《秘钞》的两位作者，胜贤(1138)和守觉法亲王(1150—1202)，与榆林窟第4窟及居庸关的年代大致靠近。承蒙廖咏博士提供出处。



骑是马，与此没有交集。然而，印度早期造像学文献《成就法鬘》(Sādhanamala)所谓本初五佛，其中宝生佛的坐骑恰好是狮子⁴¹。狮子作为多宝类神佛坐骑亦有先例，执戟、持塔毗沙门天王转为执伞幢、握吐宝兽库藏神多闻天王时，天王的坐骑是狮子，但眷属八大马王皆盔甲骑马，此时，天王被元人称为多宝天王⁴²。这样，券壁莲座下方的承座瑞兽大象和狮子，就是指南北壁各五佛中央触地印的阿闍佛与愿印的宝生佛的坐骑！这说明居庸关图像遵奉的是东印度早期式样。

(六) 券道四大天王与陀罗尼

券道南北两端四壁浮雕四大天王，依照《恶趣清净怛特罗经》所载四大天王曼荼罗仪轨，有些类似于曼荼罗主尊为金刚手菩萨³，但过街塔券顶五佛主尊是阿闍佛，不能严格对应。若从四天王守护整个佛塔或护法华三圣的角度来看，过街塔的四天王布局有些类似于敦煌五代至西夏时期石窟的惯常布置，即窟内壁画四角安置四大天王的做法，如莫高窟99窟、100窟，肃南文殊山石窟、东千佛洞第5窟⁴。尽管如此，梳理作为夜叉之主的夜叉王的多闻天王的两种形貌，可见其早期右手多持三叉戟，左手托塔；9世纪以后出现右手伞幢、左手吐宝兽的样式。后者在唐末称为“库藏神”⁵，宋时称为“宝藏神”⁶，以后逐渐发展出藏传佛教造像的布禄金刚财神，最早例证是中唐9世纪前后榆林窟第15窟多闻天王。《恶趣清

〈1〉 宝生佛最早出现在成书于公元4世纪的《秘密集会怛特罗》(Guhyasamājantra)之中。宝生佛是宝部(Ratnakula)的部尊，佛教密宗经典对他有着极为广泛地描述。在所有关于宝生佛的描述中，《不二金刚集》(Advayavajraṅgraha)的Pancakara章中的描述最为详尽。具体如下：“Dakṣiṇādale SūryamaṇḍalopariTrām-karajāḥ pitavaṇo Ratnasam-bhavo ratnacihnavaradamudrādharo vedanāsvabhāva-piṣuṇāsariraḥ raktātmako ratnakuli samatājñānavān vasantarturūpo lavaṇalariraḥ Tavargavyāpī trṭiyacaturthaprahara tmakah”p.41。“在南侧莲瓣上的日轮中，宝生佛创生于其上的黄色种子字Trām。宝生佛身色黄色，以珠宝为其象征物，结与愿印。”“宝生佛身色为黄色，通常面朝南方。其左手舒掌置于坐腿之上，右手结与愿印。他的坐骑是一对狮子，其识别象征为宝珠(Ratnacchāṭa)。”B.BHATTACHARYYA, *The Indian Buddhist Iconography: Mainly Based on THE SADHANALAMA and Cognate Tantric Texts of Ritual* pp.73-74 Calcutta 1968.

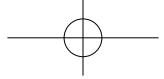
〈2〉 飞来峰75龛杨琏真迦造多闻天王(至元二十九年，1292)石亭额题“多宝天王”。

〈3〉 《恶趣清净怛特罗》页97：如此“在曼荼罗中央，画金刚手”(de yi dbus su mgon po ni / phyag na rdo rje 'gying bcas bri) Tadeusz Skorupski (ed.), *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra, Elimination of All Evil Destinies: Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes*, p.97, Delhi • Varanasi • Patna: Motilal Banarasidass, 1983.

〈4〉 后期金刚宝座塔将四大天王并排安置在四门作为门神，如内蒙古呼和浩特五塔寺。

〈5〉 金维诺先生公布的敦煌《金统二年壁画表录》所载库藏神即为此神，其中提到的名为“阿啰摩罗”的神梵语为Vaiś-ra-va-na，可见此神名称就是多闻天王。《表录》称此神“唐言库藏神”，画宝鼠“老鼠深紫，身上帖(贴)宝”，“(须弥)床面绿”。此形貌在15窟库藏神图像中得到精确的再现，见金维诺：《吐蕃佛教图像与敦煌的藏传绘画遗存》，《艺术史研究》第2辑，页18，中山大学出版社，2000年。

〈6〉 关于宝藏神，无早期经典，宋代法天译《佛说宝藏神大明曼荼罗仪轨经卷》中讲到宝藏神眷属的八大夜叉，此处仍然是指多闻天王的八大马王。“于宝藏神大夜叉王两边有夜叉：一名吉隶，二名摩隶，恒倾宝藏，北方名舍也二。合摩夜叉、妙满夜叉、满贤夜叉，东方获财夜叉、大财夜叉，亦倾宝藏大腹一切庄严大夜叉王。此八眷属夜叉王东方满贤、南方多闻、西方获财、北方宝贤等真言。此八大夜叉王，居八地自在大菩萨位，于其利生善能取舍，安住三界一切财宝。于宝藏神右边，安置清净宝瓶，及吉隶夜叉、摩隶夜叉。此二是宝藏神兄弟，亦居最上菩萨位，一住西南角，誓愿度脱一切众生；一住东北方，具大精进所见真实发欢喜誓愿。若念名者所求皆得。”《大正藏》第21册，页343。



〔图二十〕券壁多闻天王



〔图二十一〕多闻天王铠甲新样文殊



《净坛转罗经》中收录的四大天王曼荼罗是较早记载北方天王形貌的经典，大约9世纪初译校的本经旧译本中记载北方多闻天王手执伞幢和吐宝兽，狮子座，黄色身相^{〔1〕}，观察居庸关券壁多闻天王〔图二十〕，手持伞幢，左手可见吐宝兽，狮子座不见，与榆林窟15窟天王图像最为接近，与经典仪轨大致吻合。可以认定此尊是遵奉了《恶趣清净转罗经》引领的藏传佛教图像传统，与飞来峰至元二十九年(1292)杨琏真迦造多宝天王像及复鲁寺护法殿此期出现的多闻天王图像相呼应。

〔图二十二〕武威博物馆藏新样文殊唐卡

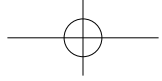


令人称奇的是，过街塔四大天王图像保留了西夏时期在全景大图中嵌小图的做法，如同榆林窟第3窟文殊与普贤变上方皆有圆形小图绘同尊菩萨的传统式样，以提示主尊身份。拱券西壁北端(西北)北方多闻天王护心铠甲上，雕刻有西夏时期流行的新样文殊〔图二十一〕，与榆林窟第3窟文殊变圆形小图及武威博物馆所见西夏唐卡上的文殊造像几乎完全相同〔图二十二〕^{〔2〕}；西壁南端(西南)广目天王护心铠甲上雕刻西夏流行的水月观音〔图二十三：1、2〕；东壁北端(东北)持国天王琵琶遮住铠甲，若与西北多闻天王铠甲文殊对应，此像或为普贤〔图二十四〕；东壁南端(东南)增长天王护心铠甲雕刻金刚萨埵〔图二十五：1、2〕，与西南广目天王铠甲雕刻的水月观音形成勾连。

分析天王护心铠甲图像，(东)北方天王铠甲上西夏式样的新样文殊往往与普贤相连，宋元西夏石窟寺庙中，文殊普贤成组菩萨逐渐由窟内主壁主尊胁侍的位置挪移至窟门两侧：券壁北方天王铠

〔1〕 “中央主尊居五曼荼中，左方绘多闻子，手执伞幢和吐宝兽，珠饰严身，坐狮子座，黄色身相。”(de yi dbus su gtso bo ni / dkyl 'khor lngas ni brgyang pa ste // de yi g-yon gyi phyogs su ni / rnam thos bu dge'i lag pa na / be con ne'u le thogs pa dang / rin chen rgyan gyis brgyan pa dang // sbom zhing seng ge'i gdan la bzhugs / gser mdog gzi can ldan par bris /) 见前引Tadeusz Skorupski p.339 fols. 47a-b

〔2〕 多闻天王铠甲上新样文殊图案由贾维维博士见告。武威唐卡见谢继胜：《一件珍贵的西夏唐卡——武威市博物馆藏亥母洞寺出土唐卡分析》，北京大学文博学院编：《宿白先生八秩华诞纪念文集》页595—611，文物出版社，2002年。



〔图二十三:1〕广目天王与铠甲上水月观音



〔图二十三:2〕广目天王铠甲上水月观音局部



〔图二十四〕东方持国天王与阿閼佛化佛及普贤

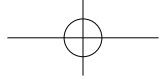


〔图二十五:1〕增长天王与铠甲上金刚萨埵



〔图二十五:2〕增长天王铠甲上金刚萨埵局部





甲上西夏式样的新样文殊与东方持国天王琵琶之下隐匿的“普贤”构成文殊普贤，作为过街塔守护神，将二菩萨置于天王铠甲之上，符合西夏蒙元时期两菩萨之门户守卫的功能。同时，北方多闻天王守护东北方，文殊菩萨亦居于东北方¹；居于东方的护国天王与窟顶阿闍佛同护东方，普贤菩萨居于东方(峨眉山)²，此处指认护国天王铠甲上的菩萨为东方普贤菩萨自不待言，我们可以用榆林窟第3窟普贤图像来补出所缺图像[图二十六：1、2]。

文殊普贤还可以回应券顶北端九佛顶释迦摩尼与南端普明大日如来合体的恶趣清净曼荼罗主尊，共同构成新语境下的华严三圣；与之呼应的西方广目天王(西南)铠甲上的西夏时期的水月观音，与南方增长天王(东南)铠甲上的金刚萨埵对应为一组。汉地净土西方三圣中观音对应大势至菩萨，但藏传佛教造像中几乎没有大势至菩萨，金刚萨埵(或金刚手菩萨)多被认为是菩萨部大势至菩萨的忿怒相，观音与大势至菩萨(金刚萨埵)结合券顶主尊阿闍佛两侧的甘露王如来(金刚手)与阿弥陀如来构成净土西方三圣，以上两组透露出过街塔图像布局中的华严与净土成分。同时，在西夏蒙元时期的净土往生主题石窟中，窟门护卫者由水月观音、阿弥陀佛和大势至形成的西方三圣组合，随着石窟图像的密教化趋势替换为四臂观音对应金刚萨埵，如东千佛洞第5窟四臂观音对应金刚萨埵。典型例证还见于所谓“元窟”的莫高窟149窟³，该窟主壁西壁“说法图”的佛，红色身相，作禅定印，当为阿弥陀佛及西方净土，因佛的莲花须弥座下画有阿弥陀佛的标识孔雀，两侧各有二弟子和守护净土的四大天王，前方左右各三位供养菩萨[图二十七]，南北壁双文殊菩萨，东壁窟门两侧分别绘金刚萨埵和四臂观音[图二十八：1、2、3]，过街塔广目天王铠甲上的观音仅仅是以具有度亡荐福功能的水月观音与密教四臂观音做了置换，有回应窟顶甘露王(金刚手)与阿弥陀佛曼荼罗之意。元明时代的水月观音遵从唐五代以来独立于《妙法莲华经》，由汉地净土宗发扬的《观世音菩萨普门品》的经变图像系统，其意旨与脱离恶趣往生净土的六体佛顶陀罗尼相同。观音金刚萨埵组合与华严三圣形成慈悲与智慧的义理对应，同时呼应萨迦派以慈悲获得智慧道果教

〔图二十六:1〕榆林窟第3窟《普贤变》普贤菩萨小图



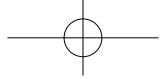
〔图二十六:2〕榆林窟第3窟《文殊变》文殊菩萨小图



〈1〉 《文殊师利宝藏陀罗尼经》(一卷唐天竺三藏法师菩提流志译):“我灭度后,于此赡部洲东北方,有国名大振那,其国中间有山号为五顶,文殊师利童子游行居住,为诸众生于中说法。”

〈2〉 《大正藏》第0390部《佛说观普贤菩萨行法经》(一卷刘宋罽宾三藏法师昙摩蜜多译):“佛告阿难:普贤菩萨乃生东方净妙国土。”

〈3〉 该窟图像参看敦煌研究院编:《敦煌石窟艺术:莫高窟464、3、95、149窟》页181—206,江苏美术出版社,1997年。



〔图二十七〕莫高窟149窟主壁



〔图二十八:1〕莫高窟149窟东壁情形



〔图二十八:2〕莫高窟149窟东壁南段金刚萨埵



〔图二十八:3〕莫高窟149窟东壁北段四臂观音



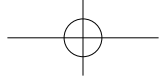
授¹；反映出元代新传入的藏密体系之特色。

券壁四天王冠帽上皆镌有化佛〔图二十九〕，分别为：持国天王头冠是作降魔印和说法印的阿闍佛，增长天王头冠是作与愿印和禅定印的宝生佛，多闻天王头冠化佛残缺不可辨识，当为作说法与禅定印的不空成就佛，广目天王头冠则是作禅定印阿弥陀佛。其寓意或许在于：四天王守护整个过街塔的佛教空间，同时天王头冠四方化佛守护以阿闍佛为主尊的五佛曼荼罗。这实际上是由辽夏密教进入藏传佛教的密教

坛场，而位于窟顶攘除恶趣的五方如来糅铸的五位一体的曼荼罗部主，则是四佛的主尊。

过街塔作为元代蒙古草原与关内京城的关键要道，安抚孤魂野鬼、佑护路人平安是造塔意旨，此一功能主要由券顶的施饿鬼仪五如来及券壁陀罗尼经咒营造的氛围完成。因而过街塔东西两侧券壁陀罗尼经咒是整个过街塔图像配置的组成部分，如同整个过街塔的不同文化来源的图像构成，所刻经咒也可以分为两个层次：第一是沿袭唐五代经幢形制的佛顶尊胜陀罗尼，此处又将这些陀罗尼

〔1〕 《观世音菩萨普门品》是《妙法莲华经》的第二十五品，记述了观世音菩萨救苦示现的事迹：“世尊妙相具。我今重问彼。佛子何因缘。名为观世音。”经后偈云：“众生被困厄，无量苦逼身；观音妙智力，能救世间苦。具足神通力，广修智方便；十方诸国土，无刹不现身。种种诸恶趣，地狱鬼畜生；生老病死苦，以渐悉令灭。”道果法“首应破非福，次则破我执，后破一切见，知此为智者”。道果法为显宗修习的三个次第：首先，须修习生死迁转、暇满难得、业果、慈悲诸法、止恶扬善、破除非福恶业、十恶十不善。此属人天善道。其次须破除一切实执戏论和无实戏论，即从思想中清除一切有形无形念头，把握住寂止之心，毫无执着，平缓而往，生起止观双运之见，此为证空性。道果法(lam 'bras bu)由龙树弟子释迦善友(shvakya bshes gnyen)传出。后经卓米译师释迦循努(brog mi lo tsva ba shakya gzhon nu, ?-1064)等传给萨钦钦噶宁波(sa chen kun dga' snying po)，成为萨迦教法的主要法门。经钦噶宁波和扎巴坚赞父子，萨班和八思巴叔传承扬弃，道果法成为萨迦派的独特教法。参看许得存：《西藏密教史》第六章，页347—388，中国社会科学出版社，1998年。



看作是装入佛塔的经藏舍利，辽夏时期盛行的《佛顶尊胜陀罗尼》¹⁾、《佛顶放无垢光明入普门品观察一切如来心三摩耶陀罗尼》²⁾、《佛顶无垢普门三世如来心陀罗尼》³⁾等经咒与《造塔功德记》⁴⁾等造塔仪轨，主要是用作建造佛塔的装藏，所以过街塔被看作是一种特殊形制的佛塔。其次，将不同民族文字的陀罗尼经咒按照上下左右次序排列，是源自蒙元时期六字真言的排列方式，过街塔设计者将西夏和藏地上师传授的六字大明咒从与观音图像紧密结合的情境中剥离，使之形成一种类似真言或陀罗尼咒语的口诀式修习方式。元代全国流行镌刻六字真言，源头之一就是五世噶玛巴向妥懽帖木儿宣讲的“六字之神力”⁵⁾，随后元顺帝下旨在大都附近岩壁镌刻不同民族文字的六字真言。《元史》记载，泰定三年，元顺帝派遣高官兀都蛮监工在大都周边岩壁镌刻“西番咒语”的阑札体梵文和藏文六字真言。现今北京延庆八达岭、弹

〔图二十九〕券壁四大天王头顶化佛组合



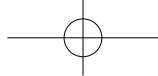
〈1〉 佛顶尊胜陀罗尼流行于西夏，例如黑水城出土的藏文刻本蝴蝶装式XT-63，67，68等号。其中XT-63首尾皆残，据内容看可能包含多种藏传佛教仪轨。其中第19页有经名《顶髻尊胜佛母陀罗尼功德依经摄略》。在第20页中记有“(天竺)五明学僧拶也阿难陀”，还有吐蕃僧人译师名号。拶也阿难陀原是印度僧人，后在西夏译经传教，被西夏皇室封为大波密坦、五明显密国师，有功德司正的职务，被赐“乃将”官号(此官号可赐宰相)，曾传《顶尊胜相总持功德依经录》、《圣观自在大悲心恭顺》等经。由上述刻本题名可知，他所传佛经也被译成了藏文。此刻本佛经中很多处出现古藏文反字，证明其为古藏文，应属于西夏时期，是目前所知最早的藏文刻本，是有重要文献和文物价值的珍贵藏文文献。这种藏文蝴蝶装一改汉文、西夏文竖写的形式，适应了藏文横写的传统，创造了蝴蝶装的横写方式。此外明朝中期的弘治十五年(1502年)在河北保定所建两座西夏文经幢，是目前所知有确切年代可考的最晚的西夏文文献。两经幢是为圆寂僧人而作，八面均镌刻西夏文《佛顶尊胜陀罗尼》。经幢题款有僧俗人名近百，其中有党项族姓者不少，主持造经幢者名平尚吒什领占，平尚为党项族姓，吒什领占为藏语吉祥宝的译音。经幢表明当时西夏党项人后裔经长时间融合虽已接近消亡，但仍有少量西夏后裔保存着本民族文化。从其镌刻的佛经内容和主持建幢的僧人名字，可推知该寺庙受藏传佛教影响很深。西夏党项族在其消亡前夕仍保持着与藏族文化的不懈之缘。参看史金波：《西夏学和藏学的关系》，《西藏民族学院学报》2006年第3期。

〈2〉 居庸关所刻陀罗尼主要是用来装藏佛塔与助人往生净土的，如《佛顶放无垢光明入普门观察一切如来心陀罗尼经》(《大正新修大藏经》第十九册 No. 1025)：“若复有人能书写此佛顶放无垢光明入普门观察一切如来心陀罗尼，造塔安置或修饰旧塔安置，归命顶礼一切如来一百八遍，书此心明安于塔中。天主若有於此佛顶无垢普门三世如来心陀罗尼塔而生恭敬，所有过去短命之业而得消除，复增寿命诸天护持，此人命终舍此身时由如蛇蜕，便得往生安乐世界。”

〈3〉 此陀罗尼短咒亦镌刻于居庸关券洞，收于《大正新修大藏经》第十九册“密教部”二，页724。

〈4〉 末尾有“至正五年岁次乙酉九月吉日，西蜀成都宝积寺僧德成书”，佛塔造塔经典有《佛说造塔功德经》和《佛说造塔延命功德经》。藏文经典有布顿大师《大菩提塔样尺寸法》(Bu ston Rin chen grub，所造Byang chub chen po'imchod rten gyi tshad bzhugs so)，收录于《大乘要道密集》。

〈5〉 (元)盛照明：《补陀洛迦山传》：“今上(妥懽帖木儿)即位之初，圣师大宝葛噜麻瓦，自西域来京师。解行渊深，福慧具足，明通三世，阐扬一乘。同自在之慈悲，宣六字之神力。自上宫廷王臣，下及士庶，均蒙法施，灵感寔多，不可备录，将非大士之应化者乎，然江南未之闻也，故略纪其实。若六字咒，师所常诵。唵麻尼巴吽_{三合}咪吽”



琴峡，昌平仙枕石，密云番字牌乡的真言石刻大多镌刻于元泰定三年(1326)，由蒙古军队镌刻而成。居庸关过街塔券壁汉、藏、八思巴文以及西夏文、回鹘蒙文、阑札体梵文这六种文字刻写的《尊胜陀罗尼经》，标志着新时代多民族宗教观念与正统思想的趋同，并以禳灾延寿的吉祥寓意象征着一个和谐相处的多民族国家新纪元的开始。

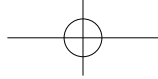
结语 过街塔造像配置的义蕴

整个过街塔可以做义理与仪轨以两重展开，具有显密圆融的两种空间构成。云台三塔是佛法僧完备的佛国净土，统摄整个过街塔的图像配置。作为元代朝廷对各族臣民的承诺，设计者首先强调了过街塔佑护众生、去除恶趣、往生解脱功能的券洞图像配置，然后，以窟顶五如来、券壁宝胜与多宝等七佛施度游魂恶鬼，以券壁六体民族文字佛顶陀罗尼念诵辅助，守护各族众生，并以券洞两端四大天王形成威慑。其次，借鉴11世纪东印度波罗样式法华三塔象征三世佛，以阿闍佛与宝生佛融入十方佛形成新的十方三世图像，并指代早期的法华释迦多宝构成，继以券壁三世十方贤劫千佛^①这种各宗共有的图像象征宋辽夏蒙元时期盛行的天台、华严与净土诸显宗系统：以释迦多宝呼应云台三塔象征法华三圣，以四大天王铠甲人物分别指明文殊普贤的华严三圣，指明变异的水月观音和金刚萨埵与13世纪图像的密教化趋势及由此形成的新西方三圣之关系，并以具有显著识别特征的形象说明这些图像的丝路西夏来源。多重义理中以法华天台为中，华严与净土并进：以法华固守释迦教法正统，此为义理；以华严凸显圆通显密，此为便巧方法；以净土顾念苍生大愿，此为目的。逐层递进，环环紧扣[图三十：1、2、3、4、5]。

过街塔以窟顶五佛包含了新旧译本《恶趣清净怛特罗经》中释迦大日与普明图像的恶趣清净曼荼罗系统，融入了新的藏传佛教萨迦派实践教法，建构了佛塔装藏的方位空间，以恶趣清净仪轨与券壁佛顶尊胜陀罗尼形成勾连，呼应护卫三世十方佛佛国净土的四大天王，并以天王头冠上的阿闍佛、宝生佛、不空成就佛和阿弥陀佛四方佛，与塔顶三世佛、券顶五佛、十方如来等合体形成的毗卢遮那佛形成天王护持的金刚界五方佛系统，回映辽夏时期佛塔的真言密教义理，从而强化过街塔作为佛塔去除恶趣，往生天国的功能。

居庸关与人的“藏传佛教印象”主要体现在券顶曼荼罗图像和造像风格方面，如“六孛具”的券门，萨迦纽瓦尔样式的曼荼罗、佛陀形象、莲座背龕、五杵金刚等。例如佛龕，过街塔佛龕相比萨迦

^① 明代重修时所刻千佛，回应的正是三身十方佛法华、净土、华严诸体系。明正统年间，修建泰安寺(1443—1449)时，镇守永宁(今延庆县境)太监谷春主持，在十方佛每方佛的周围还分别刻有小佛102座，共计小佛1020座，成贤劫千佛。智化寺供奉三身佛的佛殿称为“万佛阁”，三身佛背后遍刻千佛小龕。高天修将此十方佛认定为乾隆年间章嘉国师所编《诸佛菩萨圣像赞》里的荒字十方佛，但此十方佛修订年代较晚，且有不同的手印。如善灭魔障佛持伞幢，随引菩提佛持剑，见《诸佛菩萨圣像赞》页119—128，中国藏学出版社，2009年。

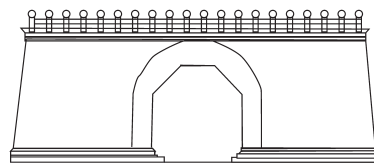


造像样式，虽有相似之处，如佛龕头光两侧的摩羯鱼、龕上的大卷草纹，这些我们在夏鲁寺壁画、萨迦寺元代的金铜佛大龕中都可以看到，但过街塔式样似乎更早，如佛龕立柱两侧的狮羊，都是西夏东印度波罗式样，与莫高窟北区77窟的佛龕及马蹄寺西夏时期的佛龕式样相似，年代最晚在13世纪。萨迦寺金铜佛像的迦楼罗大龕已经形成14世纪完整的“六孛具”式样，如同过街塔券洞洞眉一圈雕刻的式样，年代在14世纪以后。由此看来，居庸关过街塔并非如以往学者认定的，完全体现了藏传佛教的宗教义理，是藏传佛教的建筑样式，而是沿袭了宋辽夏蒙元时期的佛教图像传承，吸收东印度波罗艺术母题与藏传佛教萨迦派的造像仪轨，形成的一种新的图像样式，如同八达岭岩壁上下左右排列的多民族文字六字真言，反映了13至14世纪党项、蒙、汉、藏等各个民族共同的宗教信仰，是各民族共同发展的见证，也是元代宫廷艺术的杰出范例。

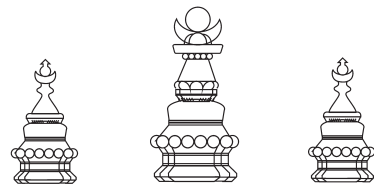
随着丝路于11至14世纪的复兴，沉寂许久的中印佛教文化交流日渐活跃，霞光返照的东北印度与中印度金刚乘佛教艺术为藏西至中亚克什米尔一线的佛教艺术涂上些许腐败的气息，佛教徒又开始从流行于丝路的大乘典籍中寻求正法，关注唐代三大士传授的纯正密教，从而使生活在卫藏阿里的吐蕃人，西域丝路的回鹘人，河西走廊的西夏人，西南边疆的南诏与大理人与北方中国生活的辽人的佛教信仰及其造像艺术呈现出复杂的多元状态，但又以此时佛教发展过程中形成的圆融手法，将多元信仰融合为一个有机的整体，这种多元圆融特征正是11至14世纪多民族中国佛教艺术最真实的状态，任何从某种单一的宗教或宗教艺术的角度入手研究这段时期的佛教艺术都不会得出合理的结论。居庸关过街塔延续了汉、藏、夏、回鹘的造像传统，我们以上的图像配置分析的结果恰好证明了这一点，过街塔的图像安排可以看做是14世纪中叶中国佛教艺术图像重构的集中缩影。

元大翰林学士欧阳玄至正三年(1343)撰《过街塔铭》

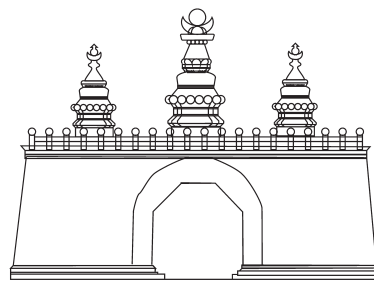
〔图三十:1〕云台基座平视图



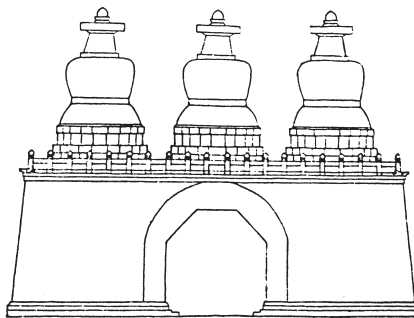
〔图三十:2〕马蹄寺上千佛洞三塔线图



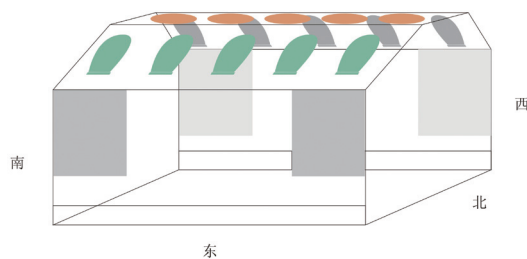
〔图三十:3〕云台复原图

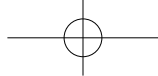


〔图三十:4〕宿白先生复原云台三塔图



〔图三十:5〕居庸关图像分布立体示意图





记曰：“世皇至元之世，南北初一，天下之货，聚于两都，而商贾出是关者，识而不征，此王政也。皇上造塔于其地，一铢一粟，一米一石，南亩之夫，一无预焉。将以崇清净之教，成无为之风，广恻隐之心，行不忍人之政，冥冥之中，敷锡庶福，阴隲我民。观感之余，忠君爱上之志，油然而上，翕然以随，此志因结，岂不与是关之固相为悠久哉。且天下三重，王者行之，制度其一也。制度行远，莫先于车，三代之世，道路行者，车必同轨。今两京为天下根本，凡车之经是塔也，如出一车辙，然则同轨之制，其象岂不感著于是乎？车同轨矣，书之同文，行之同轮，推而放诸四海，式诸九圉，孰能御之。”^①可见元顺帝在居庸关造塔，是关乎王政风尚、社稷民生，关乎车同轨、书同文，关乎国家民族大同的千秋伟业，绝非只是引入一种藏传佛教建筑形式那么单纯，精心设计、刻意雕琢的过街塔是14世纪中叶元代中国包括汉藏在内的各民族友好相处的纪念碑式的见证，是多民族国家一统的象征，现今各界只将元顺帝“报施于神明”，元人自认“壮丽雄伟，为当代之冠”^②的过街塔看做是藏传佛教的佛塔，实际上没有领会设计建造者的雄心大略，无意中忽略了过街塔的更大价值。本文过街塔造像配置义理的阐释，可谓是完整地阐释了过街塔本身的义蕴。

[作者单位：浙江大学人文学院]

(责任编辑：何 芳)

① 欧阳玄：《过街塔铭》，转引自宿白：《居庸关过街塔考稿》，见前揭《藏传佛教寺院考古》页339—340。

② 此处引文皆见前揭欧阳玄：《过街塔铭》语。