

法门寺地宫出土“随求”与舍利瘞埋制度*

霍 巍(四川大学中国藏学研究所 教 授)
朱德涛(四川大学历史文化学院 博士研究生)

一 问题的提出

法门寺真身宝塔地宫中出土了极其丰富的物品,其种类与地宫中一通名为《应从重真寺随真身供养道具及恩赐金银器物宝函等新恩赐到金银宝器衣物帐》(以下简称《衣物帐碑》)的石碑内容可以相互印证^[1]。在此碑文记载的众多名物当中,有“随求六枚共重二十五两”的记述^[2],长期以来,有关这六枚“随求”的记载,引起了众多学者关注。

有研究者认为它是指地宫中出土的两颗水晶珠,其象征意义为古代的“随侯之球”,并且直接将其名称改为“随球”^[3]。但在地宫中只发现两颗水晶珠,且水晶珠重量与碑文所载也相去甚远,难以对应。此后,张恩贤注意到,《衣物帐碑》在列举唐皇室赐物时遵循一定的规律,即凡是金银器之后均标有器物重量,非金银器之属则仅记明件数而无重量。他据此认为“随求六枚共重二十五两”的记载方式,表明其为金银器。而《衣物帐碑》所记载的“水晶枕”、“影水晶枕”等都只记载其件数,而不载其重量。

不仅如此,他还注意到,从所记数量及总重量分析,法门寺地宫出土文物中只有臂钏的数量和总重量与之相吻合^[4]。这是很有见地的观点,笔者核查《法门寺考古报告》后发现,地宫中出土的两件羯摩三钴杵纹银臂钏分别重 217、196.5 克;四件三钴杵纹银臂钏分别重 149、128、146、159 克,这六件银臂钏的重量总计约 990 克,大致正好折合唐代度量衡的二十五两^[5],与《衣物帐碑》所载吻合。但张恩贤并未解释臂钏何以称“随求”^[6]。在此之前,学者在勘对《衣物帐碑》记载与法门寺出土文物的实际数量、品类时,并未注意到这六件臂钏与“随求”之间的关系,而是将这六件臂钏都列入到“有物无载”的物品之中^[7]。后来在《法门寺考古发掘报告》中,也只是在报告末尾附表中默认了臂钏和“随求”的对应关系,仍未作出解释^[8]。此后,朱笛发表论文认为,因臂钏是随求菩萨之饰物,所以被称作“随求”^[9]。众所周知,在所有密宗菩萨的手臂上几乎都佩戴有臂钏,那又如何解释唯独此随求菩萨的“臂钏”会因其佛像名称而命名呢?此外,在大量唐宋墓葬中,并无随求菩

* 本文为“2016 年度四川大学中央高校基本科研业务费研究专项”(项目批准号:SK9Y201601)项目资助。

萨伴出,但却多有臂钏和其中的相关经咒出土。

那么,法门寺地宫中出土的臂钏何以被称作“随求”?此“随求”究竟指何物?以及此类“随求”被埋藏在宝塔地宫之中,到底有何意蕴?笔者认为,我们还有必要结合考古出土的“大随求”材料对这些问题做进一步的探究。

二 “随求”、“大随求陀罗尼经咒”与臂钏

“随求”,即佛教密宗崇信的随求菩萨,是观音菩萨之变身,系密宗菩萨之一,为女身,密号“与愿金刚”。此菩萨能随众生之祈求而为其除苦厄、减恶趣,能圆满众生之希望,故有“随求”之名号^[10]。随求信仰及其陀罗尼真言的传播,与唐代持明密教传入中土密切相关^[11]。持明密教的僧侣宣称,依法受持、书写、携带这些真言陀罗尼即可获得不可思议的功德,于是世人常随身佩带单独书写的咒语,以为护身符。大随求菩萨的功德主要体现在其陀罗尼真言上,也正是通过这种方式,随求真言陀罗尼逐渐赢得了僧俗各阶层的广泛信求^[12]。

此随求菩萨在密宗现图胎藏界曼荼罗中位居观音院第二行上方第一位。据日本求法僧空海记载,随求菩萨的曼荼罗形象如下:

深黄之色,有八臂,左上手持莲华,上有金轮火炎,次手梵夹,次手宝幢,次手索;右上手五股跋折罗(金刚杵),次手铍钐(戟),次手宝钗,次手钺斧钩。^[13]

从文献资料来看,首先将随求菩萨及其真言引入中国的是武则天时期入唐的北印度僧人宝思维^[14]。他相当精通密宗法门,其翻译的七部经典中有五部是密宗陀罗尼。《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》正是长寿二年(693年)宝思维于天宫寺所译^[15]。此后,在以“开元三大士”为代表的密宗大师的极力推广下,大随求信仰先在唐朝上层阶级间流行开来。在金刚智和不空的传记中,都记载有他们曾在海途中遭遇海难,均因“持随求而得免于斯难”^[16],他们二人也曾奉诏修补或翻译过《随求陀罗尼经》^[17]。此外,不空不但曾向当时的肃宗“进虎魄像并梵书随

求真言状一首(即虎魄宝生如来像一尊、梵书《大随求陀罗尼》一本)”,还常为皇帝念诵此随求真言。《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》卷一载:“乾元末,皇帝(肃宗)圣躬不康,请大师以大随求真言拂除七遍,圣躬万福,帝特加殊礼。”^[18]除皇帝外,唐朝的皇室贵族和上层官员也广泛信持大随求信仰^[19]。

在以往的唐宋考古发掘当中,陆续发现了一批被称作“大随求陀罗尼经咒”的密宗经咒材料。先后注意到这一现象的学者有冯汉骥^[20]、安家瑶、冯孝堂^[21]、保全^[22]、宿白^[23]、李域铮、关双喜^[24]、周天游^[25]、潘吉星^[26]、马世长^[27]、李翎^[28]、黄阳兴^[29]、霍巍^[30]、郭晓涛^[31]等人,并利用这些材料从我国早期印刷术的发明、唐宋时期的随求信仰和丧葬习俗等方面做出了不同视角的研究阐释。

根据这些考古材料可以发现,此类经咒的书写方式包括手绘本、印绘结合本、印刷本等;经咒的载体有纸、绢等;从出土情况来看,以墓葬中出土者最多,多是将经咒放置在金属质地(如铜、银等)的臂钏、下颌托当中,在马世长文中所举的16例材料当中,约有半数以上具有明确考古出土背景者都属此种情况^[32]。

这类经咒之所以被放进臂钏、下颌托等载体当中,与它的功能特征息息相关。笔者核查,据称被斯坦因自敦煌千佛洞窃走的大随求陀罗尼经咒(斯坦因编号为ch.xliii.004)^[33],在该经咒的正下方中央有一方框,内书有竖写标题“大随求陀罗尼”,其后为经咒内容:

若有受持此神咒者,所在得胜。若有能书写带在头者,若在臂者,是人能成一切善事,最胜清净,为诸天龙王之所拥护,又为诸佛菩萨之所忆念,此神咒能与众生最胜安乐,不为夜叉罗刹诸鬼神等为诸恼害,亦不为寒热等病之所侵损,厌惑咒咀不能为害,先业之罪受持消灾,持此咒者常得安乐,无诸疾病,色相炽盛,圆满吉祥,福德增长,一切咒法皆悉成就,有人受持供养敕宜护净。太平兴国五年六月二十五日雕版毕手记。

从经咒的内容文字上获知,若将它“带在头者”或“在臂者”,方有无量功德,可发挥镇恶驱邪、常得安乐的作用。这就解释了为何考古发掘的唐墓中,多数大随求经咒是在死者所戴的臂钏里被发现。

此外,在宝思惟所译出的《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》当中,对此类神咒的功能也有类似记载:

此随求即得大自在陀罗尼神咒,能与一切众生最胜安乐,不为一切夜叉罗刹及痲痲病饿鬼塞鞞罗鬼诸鬼神等作诸恼害,亦不为寒热等病之所侵损,所在之处恒常得胜,不为斗战怨仇之所侵害,能摧他敌,厌蛊咒咀不能为害,先业之罪悉得消灭,毒不能害,火不能烧,刀不能伤,水不能溺,不为雷电霹雳及非时恶风暴雨之所损害。若有受此神咒者,所以得胜,若能书写带在颈者或在臂者,是人能成一切善事,最胜清净,常为诸天龙王之所拥护,又为诸佛菩萨之所忆念……持此咒者,当得安乐无诸疾病,色相炽盛,圆满吉祥,福德增长,一切咒法,皆得成就。^[34]

这段文字与考古出土的陀罗尼经咒,内容上完全可以对应。不仅如此,经咒中还记载:“若凡人带者,唯当书写此咒带之,佛告大梵若诸人等,能如法书写持带之者,常得安乐,所为之事皆得成就,现世受乐,后生天上,所有罪障悉得消灭,常受持者恒为诸佛菩萨之所拥念,于夜梦中常得见佛,亦得一切之所尊敬。”^[35]由此可见,这类被称为“随求”或“大随求”的陀罗尼经咒功能极为强大,可以消除人世间的各种灾难与病苦,而且是“随求即得”,方便易行,只需将其随身佩戴,即可消灾免难,并可以“夜梦见佛”,得一切尊敬。这与唐代社会各种真言咒语流行的密教信仰有关,念诵真言或陀罗尼经咒已经成为当时的一种社会时尚。这类大随求陀罗尼经咒,就是当时各类真言和陀罗尼中比较流行的一种。上述考古发现的经咒,多出于死者臂部所戴的臂钏或所附小盒子内,有的出

土于下颌托中,都是在死者的颈部或臂部位置发现,正是唐代以来在社会上所流行的《大随求陀罗尼经咒》随死者埋藏在地下,以保证死者在地下世界消除各种灾难这一观念信仰的反映。从目前发现的考古材料来看,除了将这类大随求经咒装置在臂钏、下颌托及其附属物内,还有将其直接覆盖于死者身上者,如新疆吐鲁番阿斯塔那唐墓第188和189号墓葬当中,就发现有手绘的大随求曼荼罗纸本经咒覆盖于死者身体的情况^[36]。

由此可知,随求信仰及其陀罗尼真言在传入中土之初,就受到唐朝上层人士的广泛接受和信崇,法门寺地宫所瘞埋的密宗法物,正是来自皇室的赏赐和供养,这与唐朝的佛教密宗信求的背景正相吻合。结合唐宋墓葬中出土“随求”经咒的情况,我们可以认定地宫中出土的“随求六枚”就是这六件银臂钏。之所以如此,是由于唐代社会真言密乘的兴盛。“随求”经咒具有镇恶驱邪、常得安乐的巨大功德威力,信奉者需随身携持、常做诵念,臂钏等贴身饰物因而成为此类经咒的一种载体。如果这一推测无误,将来若有条件开启这六件银臂钏时,或许还能在其中找到残存的“大随求”经咒原文。

三 法门寺地宫出土的“随求”与唐宋时期舍利瘞埋制度

值得关注的是,除了在丧葬仪式中使用这类大随求经咒保佑死者亡灵安宁、不受各种邪恶神怪侵扰之外,在佛塔地宫或者天宫中施用这类大随求经咒或图像,也是唐宋以来随着密教的流行出现的一个新的发展趋向。

法门寺地宫中出土了大量密教文物,后室中供奉影骨的八重宝函篆刻有密教胎藏界诸尊造像,供奉灵骨的秘龕内之五重宝函也篆刻金刚界成身会四十五尊造像,表明当时唐密“金、胎两界”的影响都在法门寺地宫中留下了遗痕^[37]。这六件银臂钏,一对为羯摩三钴杵纹银臂钏,两对为三钴杵纹银臂钏(图一~三)。“羯摩三钴杵”、“三钴杵”都是密教的法器,用来代



图一 法门寺出土“随求”



图二 法门寺出土“随求”

表坚固、锋利之智,可断烦恼、除邪魔,具有“摧破”之功,而其中的“羯摩三钴杵”则是金刚杵当中法力最为强大者。因此,在内置“大随求陀罗尼经咒”的银臂钏上篆刻密教的法器纹样,可使其宗教意义上的功能更加显著,也是和法门寺地宫中的密教氛围相契合的。

过去很少有学者注意到密教仪轨中的《大随求陀罗尼经咒》对于佛教舍利瘞埋制度的影响和作用,现在看来这类密教经咒除了可以供佛教徒和佛教信众受持佩带之外,还可以作为受持供养之物安放于佛塔之内,起到摧破一切魔障、守护舍利安宁的特殊功用。法门寺舍利真身地宫中“随求”的发现,是目前所见这种佛教仪轨中最早的一例,对于认识和理解中国古

代佛教舍利瘞埋制度的发展变化,无疑增加了新的内容。

佛塔中瘞埋这类大随求经咒的情况,在其后宋辽时期的佛教考古材料中也有发现,但在表现形式上与唐代法门寺地宫中以银臂钏装盛“随求”经咒的情况略有不同,反映出这一仪轨随着时代、地域和文化传统的变化而变化。

如在苏州宋代瑞光寺塔第三层塔心的窖穴内,曾发现过一批文物,其中一件珍珠舍利宝幢内藏有刻板印刷的经咒两张,一为汉文经咒,一为梵文经咒。其中,汉文经咒名为《大随求陀罗尼经咒》,高44.5、宽36.1厘米,有边框。两边各有一行,右行自“朝请大夫给事中知苏州军州事清河县开国男食邑三百户柱国赐紫金鱼袋张去莘”起,有一连串的职官姓名,左行最后为“进士郭宗孟书”。经咒中心为释迦像,环以汉字经文。四角为四天王像。上部正中有图案,下部正中长方形方框内印有“剑南西川成都府净众寺讲经论持念赐紫义超同募缘传法门蕴仁……同入缘弟子张日宣……同入缘女弟子沈三娘……咸平四年十一月□日杭州赵宗霸开”的榜题^[38]。经马世长辨识,这件经咒的主尊不是释迦佛,而是密教的大日如来。本件经咒的刻板系由七十余位僧俗弟子集资刻印,领头的僧人是来自西川成都的僧人义超,雕版完成于杭州。塔中出土的另一张梵文经咒也是《大随求陀罗尼经咒》,与1944年成都四川大学唐墓中出土的经咒类似,所节录的经文出自不空译本,刻印于“景德五年八月”^[39]。经查景德为北宋真宗年号,但只有四年,没有五年,笔者推测可能为当时刻写之误。而汉文经咒的刻印年代为“咸平四年”,即1001年,也是北宋真宗年代。这两张北宋时期在佛塔塔心的窖穴内瘞埋的《大随求陀罗尼经咒》,与唐代法门寺地宫中所出的“随求六枚”在宗教含义上是完全相同的,可视为唐代舍利瘞埋制度的延

续。但其瘞埋的位置不是放置于佛塔地宫之内,而是瘞埋在此塔第三层塔心窖穴之中的“珍珠舍利宝幢”内,其用意显然在于守护舍利、镇压恶灵,是当时佛教舍利瘞埋制度的一种表现形式。

另一个典型的例证可举浙江省金华市万佛塔地宫^[40]。在此塔的塔基正中方形石板下为一石室,出土的铭文题刻文字中称之为“龙宫”。龙宫由六块红砂质的石板砌成,四壁由四块雕刻有《佛法随求即得大自在陀罗尼神咒》的石板拼砌,在龙宫内出土了许多文物,包括经幢、铜造像、铜镜、铜盒等物件,虽然此塔地宫早年已被盗掘,但从地宫中出土文物的铭刻题记来看,此塔应在宋嘉祐年间经过重修,地宫中出土的文物应与舍利供养有关。显然,这四块石板在地宫中的宗教作用和功能,和唐代法门寺地宫中瘞埋的“随求”也是一脉相承的,均为守护佛舍利的密教法器。此塔中还有几个现象也引人注目,一是龙宫内北壁正中瘞埋有经幢一座,可见刻写有经咒的经幢也是可以镇守地宫佛舍利的密教宝物;二是在这尊经幢之前有铁箱一只,盖已被打开,侧倒在石座上,证明是盗掘的遗迹,在其周围散布着各种文物,可以推测这只铁箱内原来很可能是用于装盛佛舍利的。如果这一推测成立,那么使用碑刻形式的《佛法随求即得大自在陀罗尼神咒》镇守地宫四壁,采用刻有经咒的经幢镇守佛舍利也是当时佛教舍利瘞埋制度的另一种表现形式。

第三个例证是辽宁朝阳北塔中天宫和地宫的出土情况^[41]。在这座辽代佛塔的顶部塔心室顶盖之上,即所谓“天宫”和底部石室“地宫”当中,都出土了大量与佛舍利瘞埋和供养相关的文物。天宫系砖砌,内盛一方形大石匣。石匣封门内面刻有假门,门两侧站立金刚力士守护。假门对面为北壁石板,上刻有密教主尊大日如来佛及八大菩萨像。石匣内后部正中放置木胎银棺,棺内装舍利金塔,“七宝”装饰而成的宝盖罩在银棺四周,棺前供置经塔,前部近门处立鎏金银塔一座。其他遗物如银菩提树、

香炉、玻璃瓶、瓷净瓶、盘、碟等均置于经塔和鎏金银塔两侧,许多文物均为分层重叠放置。发掘者已经注意到,“这种以盛藏舍利的塔、棺和经塔、鎏金银塔为南北中心线放置随葬物,当是按照一定的佛教仪轨进行的,并反映了当时的埋葬习俗”。我们认为,这种仪轨实际上就是佛教舍利瘞埋制度的遗迹。因为在天宫出土文物中有金盖玛瑙舍利罐一件,置于金塔之内,罐内盛有舍利2粒,另有鎏金珍珠5颗,这应当是天宫文物的核心内容——佛舍利,其他的容器和文物都应是按照一定的仪轨和程序依次层层套装、瘞埋的,天宫的石匣内也置放有一方题为《今聊记石匣内》志石,内容为物帐和题名志,这些迹象都和唐代法门寺地宫文物出土情况极为相似。

此塔地宫位于塔心室下,宫室为长方形,室内发现的文物包括石刻题记、瓷器、铜器饰件等,无论数量还是质量均远逊于天宫,表明瘞埋舍利的天宫与地宫可能在功能上已有区分。但值得注意的是,在地宫中出土的一件八角形石经幢上,除了雕刻有各类佛像、八国诸王分舍利故事之外,在幢身还上刻写有多种佛经咒语,包括《大随求陀罗尼经》、《大佛顶如来放光悉怛多钵怛多陀罗尼经》、《般若波罗蜜多心经》、《佛说金刚大摧破延寿陀罗尼经》、《佛顶尊胜陀罗尼经》、《大轮陀罗尼》、《大乘百字密语》等。由此我们可推知二事:其一,在佛塔地宫中瘞埋刻写经咒的经幢镇塔,也系当时的佛教仪轨之一,与天宫供养佛舍利承担着不同的宗教功能;其二,经幢上所刻写的经咒除《大随求陀罗尼经》之外,还有其他经文和经咒,但仍以密教经咒最为盛行。

辽宁朝阳北塔所在的延昌寺属于密宗寺院,传承金刚界密法,发掘者已经注意到天宫中出土的大量佛教文物多具密教色彩,如密宗法器和供养具、以曼荼罗图像装饰的鎏金银塔、密宗五轮宝塔以及密宗特有的法器金刚杵等,都反映出辽代后期密教发展臻于极盛,形成为辽国朝野上下信仰的宗教。因此,此塔地宫经幢上刻写《大随求陀罗尼经》,在

宗教意义上与唐代法门寺地宫所出“随求”及有关舍利瘞埋制度也有关联,都与密教仪轨密不可分。

这里,还要附带论及一个问题:从上述例证可以证明,这种刻有《大随求陀罗尼经》的经幢,很显然是唐宋时期“大随求”信仰的一种表现形式,将其用于佛塔地宫中,与法门寺地宫中这六枚“随求”的宗教功能和意义是相同的。但实际上这类经幢并不仅仅用于镇守佛塔中的舍利,也出现在其他宗教场所。如河北赵县宋仁宗景祐五年(1038年)王德成所立经幢上,刻有《随求即得大自在陀罗尼》^[42],杭州市凤凰山东麓发现的五代吴越国所建梵天寺、云林寺经幢上,刻有唐宝思惟译《大随求即得大自在陀罗尼神咒经》^[43]。其中,梵天寺经幢上所刻建幢记,其文如下:

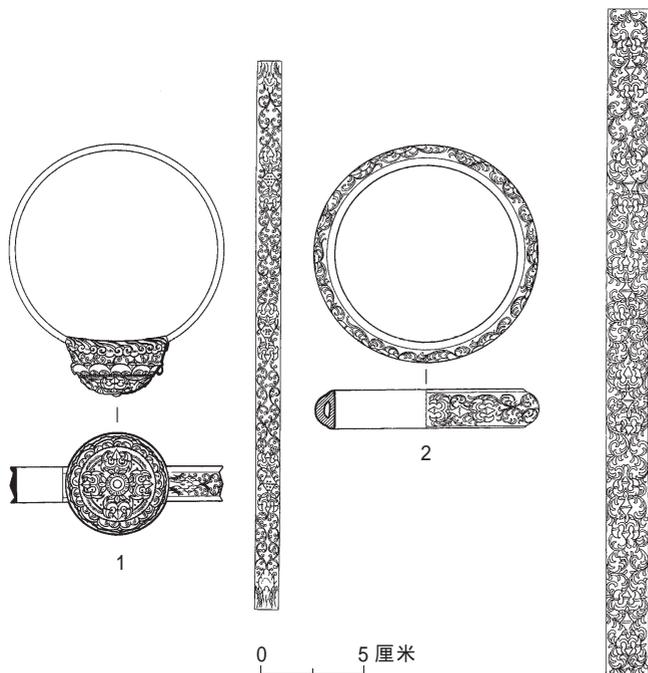
窃以奉王之大教,尊阿育之灵踪,崇雁塔于九重,为鸿图于万祀。梵刹既当于圆就,宝幢是镇于方隅。遂命选以工人,嵌于巨石,琢鞭来之坚固,状涌出之规仪,玉削霜标花雕八面,勒佛顶、随求之嘉句,为尘笼沙界之良因。所愿家国咸康,封疆永

肃,祖世俱乘于多福,宗亲长沐于慈恩。职掌官僚,中外宁吉,仍将福祉,遍及幽明,凡在有情,希沾妙喜。^[44]

另在杭州市灵隐寺天王殿前东西两侧和山东泰山附近的灵岩寺内发现的经幢上,也刻有此类大随求陀罗尼经咒^[45]。对于这类经幢的宗教功能和性质,还有待进一步研究,但台湾学者刘淑芬从经幢的结构、装饰等不同层面加以考量后认为它们也应是佛塔,属于“法舍利塔”之一种^[46]。佛塔本身的起源就是瘞埋舍利之所,从本质上来看,这类刻有随求经咒的经幢也应与本文所论的佛教舍利瘞埋制度有着或明或暗的关联。

从唐宋以来墓葬中出土大随求经咒,到佛塔的舍利瘞埋制度中也出现这类经咒的考古现象当中,透露出一个十分重要的社会变化。即,原系印度的舍利崇拜信仰在东传中土的历史进程当中,不断受到中国传统丧葬思想的影响,在具体的仪轨上也越来越向中国古代丧葬的传统习俗靠拢。用于守护墓葬中死者亡灵的“随求”,也被用于守护佛塔中的舍利,这与舍利容器由印度的罍罐逐渐发展成为中国传统的多重棺椁制度可以说是互为表里,紧密联系的。杨泓曾经注意到唐代法门寺地宫构筑有前、中、后三室,认为其平面布局直接模仿了唐代西安地区的帝陵与皇家高品级墓葬,是“佛教中国化”的反映^[47]。本文所论,又为此说增添了新的考古依据。

综上所述,当我们清楚了唐宋时期有关密教仪轨的兴起、大随求信仰体系的形成及其广泛的社会影响这一历史背景之后,就不难理解法门寺地宫中出土的这六件银臂钏为何在《衣物帐碑》中被直接书写记载为“随求六枚”了。这些臂钏实质上只是载体,而时人所看重的则是里面装盛的《大随求陀罗尼经咒》,所以它们被时人直接记录为“随求”。在其背后,还隐藏着一



图三 法门寺出土“随求”

段有关佛教舍利瘞埋制度发展变化的历史,值得我们进行深入的探讨。

- [1] 陕西省考古研究所等《法门寺考古发掘报告》,第227页,文物出版社,2007年。
- [2] 同[1]。
- [3] 石兴邦、韩伟《法门寺地宫珍宝》,第52页,陕西人民出版社,1989年。
- [4] 韩伟《法门寺地宫唐代随真身衣物帐考》,《文物》1991年第5期。
- [5] 唐代金银器物上大多有璽文标重,但实际打造时所费银两更多。法门寺地宫金银器重量的折算方式参见[4]。
- [6] 张恩贤《随求与隋侯之珠》,《文博》1993年第4期。文中仅猜测“随求”之名“可能是由于我们对唐人关于器物名称的习惯叫法不了解、生疏之缘故”。
- [7] 韩伟撰文所列“法门寺地宫衣物帐勘误表”中,将“鎏金三钴纹银钏4件”、“鎏金带钏面三钴纹银钏2件”均列入到“有物无载”类文物当中。参见[4]。
- [8] 同[1],第184、291页。
- [9] 朱笛《随求与钗臂》,《兰台世界》2010年第13期。
- [10] 密教词典编纂会《密教大辞典》卷四,第1313~1314页,(台北)新文丰出版公司,1979年。
- [11] 关于持明密教,参见吕建福《中国密教史》,第39页,中国社会科学出版社,1995年。
- [12] 严耀中《试论唐五代的密教与社会生活》,《佛学研究》,2004年。
- [13] [日]松本荣一《随求尊为曼荼罗考》,《敦煌画の研究》,第611~616页,东方文化学院东京研究所刊,1973年;黄阳兴《略论唐宋时代的随求信仰》(上),《普门学报》第34期,2006年。
- [14] (唐)智昇《大唐开元释教录》卷九,[日]高楠顺次郎、渡边海旭《大正新修大藏经》第55册,第567页,(东京)大正一切经刊行会,1924~1932年,下简称《大正藏》。
- [15] 《大正藏》第20册,第637~644页。
- [16] (唐)吕向《金刚智三藏行记》,《大正藏》第55册,第876页;(唐)赵迁《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》,《大正藏》第50册,第292页。
- [17] (刘宋)慧琳《一切经音义》卷三七,《大正藏》第54册,第553页;周一良《唐代密宗》,第105页,上海远东出版社,1996年。
- [18] (唐)圆照《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷一,《大正藏》第52册,第829页。
- [19] 关于大随求信仰及其陀罗尼真言在唐朝上层流行的情况,参见黄阳兴《略论唐宋时代的随求信仰》(上),《普门学报》第34期,2006年。
- [20] 冯汉骥《记唐印本陀罗尼经咒的发现》,《文物参考资料》1957年第5期。
- [21] 安家瑶、冯孝堂《西安沣西出土的唐印本梵文陀罗尼经咒》,《考古》1998年第5期。
- [22] 保全《世界最早的印刷品——西安唐墓出土印本陀罗尼经咒》,《中国考古学研究论集——纪念夏鼐先生考古五十周年》,第404~410页,三秦出版社,1987年。
- [23] 宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》,《文物》1981年第5期。
- [24] 李域铮、关双喜《西安西郊出土唐代手写经咒绢画》,《文物》1984年第7期。
- [25] 周天游主编《寻觅散落的瑰宝》,第130页,图六:1、2,三秦出版社,2001年。
- [26] 潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》,第117~118页,中国科学技术大学出版社,2002年。
- [27] 马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》,《唐研究》第十卷,北京大学出版社,2004年。
- [28] 李翎《〈大随求陀罗尼咒经〉的流行与图像》,《唐代国家与地域社会研究——中国唐史学会第十届年会论文集》,上海古籍出版社,2008年。
- [29] 黄阳兴《略论唐宋时代的随求信仰》(上、下),《普门学报》第34、35期,2006年。
- [30] 霍巍《唐宋墓葬出土陀罗尼经咒及其民间信仰》,《考古》2011年第5期。
- [31] 郭晓涛《凤翔唐墓中出土陀罗尼经咒研究》,《考古》2015年第1期。
- [32] 同[27]。此外,据2008年公布的离法门寺不远的凤翔唐墓的考古报告中,在M17墓主右侧手臂旁的铜盒内和M92铜臂钏内也发现有此类陀罗尼经咒。参见陕西省考古研究院等《陕西凤翔唐墓——1983~1990年田野考古发掘报告》,第228~230页,文物出版社,2008年;郭晓涛《凤翔唐墓中出土陀罗尼经咒研究》,《考古》2015年第1期。还有20世纪70年代曾在安徽阜阳唐墓的银臂钏中也出土过两份叠在一起的陀罗尼经咒,参见马幼梅《70年代阜阳出土的唐经卷注解》,《科技信息》2010年第28期。
- [33] [英]奥雷尔·斯坦因著、中国社会科学院考古研究所译《西域考古图记》第二卷,第594页,广西师范大学出版社,1998年。此经咒最早被冯汉骥引用,但以往学者对此经咒的榜题较少关注,后来笔者对其文字作了释读,可参见前引冯汉骥文章和拙文。

- [34] 《大正藏》第20册,第637-638页。
- [35] 《大正藏》第20册,第642页。
- [36] 新疆文物考古研究所《阿斯塔那古墓群第十次发掘简报》,《新疆文物》2000年第3、4期合刊。
- [37] 霍巍《考古出土的唐密遗存及其对日本密教的影响》,《四川大学考古专业创建三十五周年纪念文集》,四川大学出版社,1998年。
- [38] 乐进、廖志豪《苏州市瑞光寺塔发现一批五代、北宋文物》,《文物》1979年第11期。
- [39] 同[27]。
- [40] 浙江省文物管理委员会《金华市万佛塔塔基清理简报》,《文物参考资料》1957年第5期。
- [41] 董高、张洪波《辽宁朝阳北塔天宫地宫清理简报》,《文物》1992年第7期。
- [42] 《八琼室金石补正》卷八二“赵州王德成等尊胜经四幢题名”条,文物出版社,1985年;刘淑芬《灭罪与度亡——佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》,第76页,上海古籍出版社,2008年。
- [43] 杭州市地方志编纂委员会《杭州市志》卷二《文物篇》之第二、第三节“古代寺、塔及其他建筑”,第13~14页,中华书局,1997年;刘淑芬《灭罪与度亡——佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》,第79页,上海古籍出版社,2008年。
- [44] (吴越)钱俶《梵天寺经幢记》,《全唐文》,中华书局,1983年。
- [45] 杭州市地方志编纂委员会《杭州市志》卷二《文物篇》之第二、第三节“古代寺、塔及其他建筑”,第16页,中华书局,1997年;王荣玉等《灵岩寺》,文物出版社,1999年。
- [46] 刘淑芬《灭罪与度亡——佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》,第103页,上海古籍出版社,2008年。
- [47] 杨泓《中国佛教舍利容器艺术造型的变迁——佛教美术中国化的例证之一》,《艺术史研究》第2辑,中山大学出版社,2000年。

(责任编辑:刘 婕)

(上接第68页)

- [35] [法]石泰安《观音,从男神变女神一例》,《法国汉学》(第二辑),清华大学出版社,1997年。不过据梵文专家林光明解释,Yaka 仅作“身为……”解,故其象头与猪头组合应是象头与象头组合的一种衍变,比较后起。
- [36] 需要特别说明的是,据说最早提及毗那夜迦的是南天竺国三藏沙门菩提流支译的《大使咒法经》(《大正新修大藏经》第21册, No.1268)。从该经起首所云:“尔时毗那夜迦于鸡罗山集诸大众、梵天、自在天、释提桓因等,及无量亿数鬼神等。从座而起,稽首作礼于自在天,请言:‘我今欲说一字咒,曰饶益众生,唯愿印可听我所说。’诸天言:‘善哉,善哉,如所说。’毗那夜迦得说,欢喜踊跃,即说毗那夜迦一字咒。”按其文字格式,此经不像是一部佛经。另据宋代赞宁所著《宋高僧传》卷三(中华书局,1987年),菩提流支卒于开元十五年(727年),故此经所译是在8世纪的可能性很大。
- [37] 《卍续藏经》第2册, No. 0191, (台北)新文丰出版公司,1983年。
- [38] 《卍续藏经》第23册, No. 0446, (台北)新文丰出版公司,1983年。
- [39] 《大正新修大藏经》第21册, No. 1266。
- [40] 同[39]。
- [41] 《大正新修大藏经》第21册, No.1270。图片见于日本, 转引自 M. K. Dhavalikar, *Ganesa Beyond the Indian Frontiers, India's Contribution to World Thought and Culture*, Vivekananda Rock Memorial Committee, Triplicane, 1970。
- [42] (宋)谢显道等《海琼白真人语录》,《正统道藏》第55册, (台北)新文丰出版公司,1977年。
- [43] 该造像图片参见董增旭《南天瑰宝》,第35、36页,云南美术出版社,1998年。董先生认为此图像“证明了剑川石窟一方面受到藏传密宗的影响,另一方面又受到东南亚各国文化的浸染”。考虑到在东南亚不少地区婆罗门教的影响要超过佛教,所以说此图像是两方面影响在剑川的一种结合,思路是对的。
- [44] (唐)不空译《圣迦怛怒金刚童子菩萨成就仪轨经》卷上称,“念诵如前。则变为毗那夜迦主仙。于诸魔众而得自在”,《大正新修大藏经》第21册, No.1222。汉译佛经里一般把具神通之婆罗门称为“仙人”,故称毗那夜迦为“主仙”,视其为来自婆罗门教之神明。
- [45] (唐)阿地瞿多译《佛说陀罗尼集经》,《大正新修大藏经》第18册, No.0901。
- [46] 图片引自《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第31册,第277页,上海古籍出版社,2005年。

(责任编辑:戴 茜)