

对舍利瘞埋中国化命题之反思

——“地宫”背后的多样古代中国

陈锦航

摘要：本文从主要对舍利瘞埋的“地宫”概念、空间性质进行研究，发现宋以前的舍利瘞埋空间称为“地宫”并不恰当，宋以前舍利瘞埋空间被视为与塔一体，而且古人并不视其为墓葬，而视之为储物空间与供养空间性质并存。进而考察了佛教中国化的内涵差异、舍利崇拜在中国的阶层差异、崇拜方式差异等几个方面，反思了基于考古类型学研究基础上建立的舍利瘞埋中国化命题，认为这一命题由于没有考虑到上述议题而过于泛化。

关键词：佛教中国化 舍利瘞埋 地宫 圣物崇拜 空间性质

自佛教与舍利传到中国以来，中国在佛塔下或者佛塔顶部陆续发现了古代留存的舍利与相关舍利容器，与供养器物。前者一般称为“地宫”，后者称为“天宫”，特别是法门寺地宫的发现，这在考古界、历史界、宗教界对于舍利瘞埋形制与沿革的大量研究，并提出了归纳性命题：舍利瘞埋中国化，这一命题也基本被学界认可，但是其背后蕴含的“地宫”称谓、佛教中国化与舍利瘞埋中国化的关系并没有清晰的论述与反思，本文正是要对上述两点尝试展开讨论，进而把舍利瘞埋中国化这一“常识”问题化，希望引起更多的相关研究。

一、舍利瘞埋中国化命题的内涵与版本

（一）版本一：渐变发展说

冉万里的《中国古代舍利瘞埋制度的研究》是这一解释范式的代表作，这一范式对于舍利瘞埋中国化的解释是：魏晋南北朝时期中国开始了舍利瘞埋，隋朝时期，中国舍利瘞埋逐渐采用了地宫的形式，舍利地宫成为研究的梳理线索；舍利瘞埋方式、地宫形制与中国古代墓葬特征接近，到了元明朝时期，舍利崇拜的重要性下降，地宫的规模与供养等级也呈现衰落。概括而言就是将中国舍利瘞埋视为一个单线发展的制度，这一线性发展过程有起始与衰落^[1]。

渐变发展说在考古学界具有较强的影响力，研究的重点与代表个案是对法门寺地宫的研究，发现法门寺地宫有很多特征与中国古代墓葬特征相似，三室的结构、甬道、出现棺材形制的舍利容器、比天子九重棺椁低一级的八重宝函^[2]，进而以点到面，系统研究了地宫特征，进而归纳出一个命题——舍利瘞埋中国化^[3]。

这一命题的论证是建立在考古研究中类型比较基础上的，舍利瘞埋出现了中国传统墓葬形制，而古代中国本土性质的一个重点就是中国传统墓葬。

这里需要重点指出的是，渐变发展说范式下展开的研究并没有将整体空间视为研究对象，而是通过指出法门寺地宫中种种与墓葬的形制类似的部分特征，来建立舍利瘞埋与佛教中国化的联系，所以并没有研究从整体空间形制上去直接论证法门寺地宫就是墓葬空间，而是通过指出作为局部特征的墓葬形制，将认知点导向墓葬说。

（二）版本二：创制突变说

这一范式对于舍利瘞埋中国化的解释是：同佛教发源地古印度相对比，中国创造了一种

新的舍利瘞埋制度，而这一转变就是隋朝使用统一规格的盂顶石函来瘞埋舍利，这就结束了南北朝时代通过对古印度舍利崇拜方式、舍利容器、和舍利瘞埋方式的模仿，而创制了中国原创的舍利瘞埋制度，隋朝在全国新建舍利塔也具有一定的政治宣誓性质^[4]。

（三）对上述两种解释范式的反思与对比

1. 解释系统性与解释范围

渐变发展说则更为系统，它的历史跨度更大，从隋朝开始直至明朝，体现出了一个舍利崇拜从起源到发展到衰落的过程，渐变发展说的解释范围和涉及到的资料全面。这种解释系统性与解释范围的广度是创制突变说所无法比拟的，渐变发展说更符合考古学的对某一研究主题（舍利瘞埋与地宫）纵向归纳与梳理。创制突变说进一步的概括隋之后的舍利瘞埋，不够全面。但是就参照点选择的科学性而言创制突变说更具有优势。

2. 解释参照点的选择

渐变发展说的参照点是中国古代墓葬，参照点选自中国内在，所以称为内在参照点；创制突变说的参照点是古印度的舍利崇拜与舍利容器，可以称为外在参照点。表面上看渐变发展说参照点是更为具体的，它有明确的参照对比点，舍利的瘞埋制度与中国传统墓葬相似，它的参照点有一个中国化具体的内涵——中国传统墓葬。但是仔细考证中国墓葬会发现，是否存在中国传统墓葬这一理想类型是值得商榷的^[5]。中国古代墓葬这一参照点并不是一个常量、而是一个变量，不同时期的墓葬特征是有不同的，如果再同一时期内发现舍利瘞埋与同时期的墓葬特征有相似，这一论证逻辑还是可行的，但是中国古代的死亡观、死后世界观本来就由于佛教的引入、产生了变化，汉以及汉朝以前中国墓葬讲究厚葬、事死如事生，随着佛教到道教在魏晋南北朝之后的兴起，中国死后观念更加具体，净土观、地狱观逐步进入中国死后世界图示，佛、道教装饰出现在了中国的墓葬之中^[6]，这一变化是否会反过来影响中国的舍利瘞埋？也就是说，二者的相似更有可能是佛教与中国墓葬相互影响所致，而非单向影响。

创制突变说的参照点选择更为科学，比较视野选择更为开阔，要谈舍利瘞埋中国化就要先了解舍利的发源地，古印度舍利瘞埋与崇拜方式，只要中国发展出与印度不同的舍利瘞埋制度，就说明完成了舍利中国化，但是只能概括隋朝大业石函这一情况，而无法进一步展开舍利瘞埋中国化这一命题的长时段叙事；从学科角度讲，渐变发展说范式下的舍利瘞埋中国化是建立在丰富的考古学资料基础上的，在丰富的考古资料的基础上展开的考古类型学的研究，建立了关于舍利地宫的宏大叙事，而被业内同行认可，而创制突变说是属于考古政治学，在考古界中影响力也远不及前者。所以本文的主要反思考察对象为考古学范式下发展出的舍利瘞埋中国化命题。

二、“地宫”还是“石室”

（一）“地宫”概念的出现

可见地宫这一称谓与中国古代的墓葬文化有关，它象征着地下的死者空间。但是直到宋代，才将瘞埋舍利于塔基中的场所称为“地宫”。宋代以前的文献，均未将安置舍利的场所称为“地宫”。山西猗县双塔寺西塔地宫（1069）《大宋河中府猗氏县妙道寺创建安葬舍利塔地宫记》：“以选胜地，深砌地宫，金棺银椁以备葬^[7]。”河南邓州福胜寺塔基地宫出土的《邓州龙兴寺大悲院地宫记》，则直接题记为“地宫^[8]”。

从时间上考察，如果沿用古人的用法，就不应该将宋朝之前瘞埋舍利于塔基中的场所称之为“地宫”，隋朝埋在塔下的舍利石函是永久安放的，也体现了将舍利瘞埋空间与塔视为一体。南北朝与隋朝的舍利瘞埋空间是不能称为地宫的，从南北朝到隋都是塔基空间下的舍利瘞埋空间，这一空间仅仅可以容下盂顶石函与相关的舍利容器，完全没有石室的形制，

舍利瘞埋空间与塔是一体的，从建塔发愿的供养文来看，功德主要在于建塔而不是舍利，灵塔并没有被视为一个地上与地下的世界两部分组成，舍利石函为塔提供了灵。隋朝最为常见修辞在塔下安放舍利的表述是“奉安舍利，建造灵塔^[9]”。

古代文献中关于法门寺迎奉舍利的记录也从来未有“地宫”这一词汇，而是用了“开塔供养”这一表述，唐人没有使用地宫这一概念，法门寺地宫在古文献记录上有多次开塔供养的记录，地宫的长期封闭状态并不意味它与地上世界是隔离的地宫有通到地上的出入口设计，它应当视为宝塔的一部分，法门寺唐代木塔没有保存下来，但是同样拥有地宫的小雁塔可以成为一个参照。

小雁塔塔的底层地面置留着一个1米见方的水泥盖板，揭开盖板露出一个深约3米的竖穴洞，顺梯子下到洞底是一个1.5米见方的空间，即为地宫前室，其北面有一个高不足1米的拱券甬道，弓身爬过甬道，又是一个2米见方的后室，室顶为砖券的攒尖穹窿式，高约3米，室内四周和地面全有青砖铺砌，地宫完全是1300年前唐代的结构^[10]。

法门寺地宫虽然有放置真身舍利的密龕，但是地宫在唐代肯定有一个地上入口，用做进行开塔供养的相关仪式。这也从侧面说明唐人并非将其视为墓葬空间，这也反映出唐朝，地宫与塔被视为一体的。

（二）空间性质——储物间？墓葬？供养空间？

依旧以法门寺地宫为例，虽然有棺材形制的舍利容器，但是不足以从舍利容器反映的意义去推断整个法门寺地宫的空间性质；虽然有八重宝函类似八重棺槨，但是确实没有槨；法门寺地宫虽有甬道，但是高度与通道大小并不符合中国古代视死如归生的空间大；皇家恩赐珍宝虽有三室布局但是由于太多，而呈现堆磊状态，并非死后生活状态；最为重要的证据是法门寺《物帐碑》的开头：监送真身使应从重真寺随真身供养道具及恩赐金银器物宝函并新恩赐到金银宝器衣物如后，此碑文说明了皇家确实将真身舍利视为释迦牟尼人格化的代表，对其进行了恩赐；法门寺地宫即出土了佛教、密教的法器（锡杖、阙伽瓶、阙伽水碗等），也出土了与佛教无关的皇室珍宝，特别是伊斯兰琉璃器；它还有三十年一开的传统^[11]。所以严格来讲，法门寺地宫的空间性质既具有皇家储物间性质也具有佛教供养空间性质，而与中国传统墓葬的空间联系是最微弱。

直到宋代，舍利瘞埋真正转变为了具有墓葬空间的地宫。随着佛教对于社会的影响，在地宫中进行舍利安葬，出资供养，成为供养者乞求与佛祖来世同进涅槃、或者保佑亡故亲友与佛共入极乐世界^[12]，宋代的舍利瘞埋出现了明确棺槨的完整造型，被发掘出的前朝残破佛像也被重新安葬，在棺底部出现了佛祖造型，安葬舍利民众的感情表达也与安葬重要人物一样，这时可以明确看出宋代舍利瘞埋真正转变为了地宫墓葬^[13]。地宫中安葬舍利不仅仅是民众表达对佛的崇拜，而且也有个人的诉求，宋代的舍利安葬就与唐代有不同的宗教意义。这样对的民众诉求与民众参与使得原本在唐朝被社会上层垄断的舍利供不应求，各种舍利的替代品大量出现，考古发现，将舍利按照安葬亡者的方式在宋代是最多的^[14]。

（三）舍利“地宫”概念的生产与再生产

考古学范式下舍利瘞埋中国化命题中的研究对象“地宫”的定义为“修建于塔基下用来瘞埋舍利的场所。”从时间上讲，并没有严谨依照古代“地宫”这一词汇出现的时间，来界定研究对象，而是泛指一个空间场所，这样也让确立了研究范围。考古学用“地宫”来修辞佛塔舍利瘞埋的场所并不仅仅是基于研究发现某些佛塔地宫（特别是法门寺地宫）与高级皇家墓葬相似，而是自宋代后“地宫”在概念和指涉上逐渐与死亡和陵墓相联系。在现代汉语中“地宫”定义为^[15]：地下的宫殿，特指帝王后妃的墓穴。《红楼梦》第五八回也提到：“这陵离都来往得十来日之功，如今请灵至此，还得停放数日，方入地宫。”可见“地宫”这一称谓在今天已经与中国古代的墓葬联系起来，它象征着地下的死者空间。

但是随着佛教对于社会的影响，在地宫中进行舍利安葬，出资供养，成为供养者乞求与

佛祖来世同进涅槃、或者保佑亡故亲友与佛共入极乐世界^[16]。地宫中安葬舍利不仅仅是民众表达对佛的崇拜，而且也有个人的诉求，宋代的舍利安葬就与了唐代不同的宗教意义。这样对的民众诉求与民众参与使得原本在唐朝被社会上层垄断的舍利供不应求，各种舍利的替代品大量出现，地宫舍利安葬在宋朝的方式和考古发现的数量是最多的。

三、结论和讨论：多样中国化内涵的反思

可见，将瘞埋舍利于塔基中的场所称之为“地宫”并非完全来源于古代，而是经历了现代考古学制造与建构，考古学的研究成果又反作用于社会舆论与社会认识、重大的考古遗迹在日常生活中的命名与使用，都维系着“地宫”概念的生产与再生产。它对中国古代舍利瘞埋制度的研究起了重要作用，在学术研究上界定了一个连续的考古学理想类型，成为一个独特的研究对象。但是从学术角度上讲“地宫”并没有体现中国古代舍利瘞埋空间上的性质与意义的时代变迁，任何学术研究虽然来源于常识，但是需要与常识保持一定距离才可以更接近真理。已有研究采取用塔基指代塔下舍利瘞埋空间^[17]，或者用“石室”称谓来替代缺乏严谨性的宋之前舍利瘞埋空间^[18]。

除了上面对“地宫”概念和空间性质展开对舍利瘞埋中国化命题反思外，要更深入的反思之一命题，还需要对舍利崇拜的变迁、阶层差异，佛教中国化的情况几个角度展开。由于篇幅所限，以上几点仅做简单论述，不做细节展开。

古印度的舍利是用来进行公开的仪式性崇拜，所以其容器也多为瓶或钵^[19]，魏晋南北朝时期舍利崇拜流行于中国贵族社会上层，具有私人祈求功德的涵义，容器还是沿用古印度风格；隋朝则用全国兴建舍利塔，并使用统一的舍利容器大石函，通过统一的宗教政治意识来宣称全国的统一和隋政权的统治^[20]，法门寺地宫反映的则是仅限于唐代宫廷皇室的舍利崇拜，游牧名族出身的唐朝倾向于使用金银器作为容器与供养器物，在舍利宝函中也体现了这一点，宋代上面已经提到，不再重复。

期间，佛教的中国化也有内在差异，法门寺地宫出土了具有密教特征的45尊宝函，同时代史书记载开塔供养需要做七天法事方可进宫，应是密教法事；而宋代佛教进一步平民化大众化，净土宗经一部在民众中流行，这也反过来影响到了舍利瘞埋；北方的金朝却回归到古印度风格的小型金浮屠作为舍利容器^[21]。

对舍利瘞埋中国化命题中的中国化深入探究绝非一言可以概括，游牧民族所建立的政权多大程度上代表了“中国”？社会上层、贵族皇室的舍利崇拜能否代表中国？有没有一个理想类型的中国墓葬空间？“佛教中国化”本身这一命题是否有值得反思之处^[22]？总之舍利瘞埋中国化这一命题是体现不出多内涵的“佛教中国化”与“中国”的差异。

（原载于普世社会科学研究网）

参考文献

- [1] 冉万里. 中国古代舍利瘞埋制度研究[M]. 北京: 文物出版社, 2007.
- [2] 张婧文. 晋唐间的舍利瘞埋及其与墓葬的关系[J]. 南开学报(哲学社会科学版) 2018, (2): 146-152.
- [3] 韩金科, 王焯. 法门寺唐塔地宫及中国舍利瘞埋制度[J]. 文博 1993, (4): 52-54.
- [4] 杨效俊. 隋唐舍利瘞埋空间中的世界图像[J]. 文博 2013, (5) 52-61.
- [5] 韦伯. 经济与社会[M]. 阎克文, 译. 上海: 上海世纪出版集团, 2010.
- [6] 杨宽. 中国古代陵寝制度史研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [7] 临猗县博物馆. 山西临猗双塔寺北宋塔基地宫清理简报[J]. 文物, 1997(3): 19-24.
- [8] 河南省古代古代建筑保护研究所, 河南省文物研究所. 河南邓州市福胜寺塔地宫[J]. 文物 1991, (6): 38-47.
- [9] 李发良. 法门寺志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2000.

-
- [10] 孔正一. 西安小雁塔[M]. 西安:三秦出版社, 2003.
- [11] 陕西考古研究院等. 法门寺考古发掘报告[M]. 北京:文物出版社, 2007.
- [12] 温金玉. 释迦塔与中国佛教[M]. 北京:宗教文化出版社, 2009.
- [13] 定县博物馆. 河北定县发现两座宋代塔基[J]. 文物, 1972, (8):18-22.
- [14] 汪海波. 佛塔地宫探索[M]. 北京:文物出版社, 2011.
- [15] 现代汉语词典. 地宫. [DB/OL]<https://cidian.911cha.com/MTdiZXc=.html>
- [16] 柯嘉豪. 佛教对中国物质文化的影响[M]. 赵悠, 等, 译. 北京:中西书局出版发行, 2015.
- [17] 徐苹芳. 中国舍利塔基考述[J]. 传统文化与现代化 1994, (4)59-68.
- [18] 姜捷, 李发良. 法门寺唐塔地宫沿革及其文化内涵探讨[G]//姜捷编. 法门寺文化研究新论. 南京:江苏人民出版社 2012:92-119.
- [19] 冉万里:古印度舍利容器集锦及初步研究
[OL]<http://www.nxkg.org.cn/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=15&id=172&page=>
- [20] 杨效俊. 隋仁寿舍利塔形制试探[J]. 唐史论丛第二十五辑. 2017:23-32.
- [21] 沈阳市文物考古研究所. 沈阳新民辽滨塔塔宫清理报告[J]. 文物, 2006, (4).
- [22] 伊藤隆寿. 佛教中国化的批判性研究[M]. 萧平, 杨金萍, 译. 台北:经世文化出版社, 2005.