

第一章 北京地区佛教寺院文化特征与区域划分

北京的寺庙数量众多，在全国堪称首屈一指。清代乾隆时期绘制的京城全图中，共标出内外城寺庙 1207 所，以供奉观音为主的寺庵共占 108 处，为众庙之首；1928 年北平特别市寺庙登记的共 1631 所，其中明确标出为佛教寺院的 551 所，占三分之一。虽然进入 20 世纪以来，寺庙登记的数量直线下降，由 1930 年的 1734 处，降到 1936 年的 1135 处，再降到 1941 年的 783 处^①。其绝对数量在全国仍为首屈一指。同时，梳理北京地区佛教寺院的历史渊源和轨迹，由于其独特的政治地位和历史机遇，不仅源远流长，而且基础丰厚，得天独厚，有着丰富多彩的文化特征。约略言之，北京地区佛教寺院的历史演变，大体经过三次转化：政治色彩、世俗经济、养性修真。如果概括其文化特征，这三个阶段不是完全泾渭分明的，而是互相包容，相互渗透，可以概括为“容纳百川”。这里，仅就北京地区佛教寺院的文化特征谈谈个人的粗浅认识，不当之处，敬请方家不吝指正。

^① 《北京寺庙历史资料·北京的寺庙》。

一、北京地区佛教寺院发展的历史渊源

佛教最迟在西晋时已传入幽州（今北京地区），但当时是否已经有了官方佛寺还很难下结论。一般认为门头沟区的潭柘寺是北京最早兴建的寺庙，根据北京广为流传的俗谚“先有潭柘寺，后有北京城”，推断是建于这个时期，但是这一推断中的“北京城”并没有确切的时间标志，从而很难据此判断潭柘寺的具体兴建时间。

根据文献记载和考古发现，可以肯定的是北京地区在北魏时出现了寺庙，而且数量不少。其佐证就是大安寺、木严寺、佑圣教寺、天开寺等名字开始出现在北魏时期的文献记载中。现代的考古也有一些发现，如 1977 年延庆县宗家营出土的北魏太和铜镀金释迦牟尼佛像；1982 年房山区北郑村辽塔出土的数尊北魏石佛像等。

北朝后期，北京地区的佛教越来越多地受到邺都、定州等地的影响，有了极为明显的发展，出现不少新的寺庙。其中，东魏元象元年（538 年）幽州刺史尉长苾舍宅兴建的尉使君寺就是一座重要的代表。在今天法源寺保存的唐碑《悯忠寺重藏舍利记》中清晰地记载了它的创建历史。这是目前所知有具体创建年代和可靠依据的北京地区最早兴建的一座佛寺。

隋代出现了沙门静琬凿经、炀帝的萧皇后施绢千匹以资刻经的盛事，而唐代初期的唐太宗敕建悯忠寺、武则天敕建大云寺的举动和示范，又进一步推动了幽州地区佛教的进一步发展。

这个时期建寺也比较多，据史料记载统计，约有佛寺近百座，而仅方圆数里的幽州城区就有寺庙近 20 座，著名者如悯忠寺、宝集寺、崇效寺、胜果寺等等。特别值得一提的是，这些寺

庙多集中于今房山白带山、幽州城区和今天津蓟县盘山，呈三足鼎立之势分布，并分别以雕凿石经、弘扬律学和举扬禅宗而各具特色，显露出幽州地区佛教寺院文化鲜明的地方区域特色。

尤其特殊的历史机遇是：中原王朝的三次“灭佛”运动，均没有波及幽州地区，故幽州地区成了僧众在“法难”之际的避难所，从而直接导致了辽代幽州地区的佛教盛行。

其中，唐武宗“灭佛”时，幽州地区处于河北藩镇割据地区，对灭佛的诏令没有认真执行。故关中、河东等地区的僧人纷纷拥入幽州地区避难。为了遏制这股潮流，唐廷封敕幽州节度使两把利刀，命其在居庸关斩杀东流的五台山僧人。五代时周世宗再度“毁佛”时，由于燕云十六州已割属契丹（辽），不在后周管辖之下，故中原地区的僧人纷纷逃往幽州避难。综上所述，中原王朝的三次“灭佛”运动，均没有波及幽州地区，故幽州地区成了僧众在“法难”之际的避难所。僧人们在四百多年的时间内（北朝北周——五代后周），三次大规模地涌入幽州地区，从而直接导致了辽代幽州地区佛教的盛行。这种容纳与接收，极大地丰富了北京地区佛教寺院的文化类型与流派体系，为北京地区佛教寺院包容万千、容纳百川的文化体系提供了必要的外在条件和新鲜活力。

辽金元时期，北京作为首都，其政治地位空前提高，都畿所在，延续几百年的特殊政治地位，更为佛教的发展注入了持续的动力。在三代统治者的大力提倡下，这一时期北京佛寺的兴建空前发展，不仅兴建的寺庙众多，规模宏大，而且寺庙文化也空前繁盛。

辽代燕京有“僧居佛寺，冠于北方”（《契丹国志》）的说法，帝王都崇奉佛教，其中辽圣宗、道宗都曾亲自参加佛教活动，而辽道宗“一岁饭僧三十六万，一日而祝发三千”，公主、后妃们也对燕京地区的寺院给予布施，数量惊人；笃信佛教的燕京官员

更是不在少数。民间则出现了俗家的佛教组织——“邑社”，普遍结千人之邑以为佛寺作功德。许多寺院是在皇家直接支持下兴建、兴盛，显盛一时。北宋时苏辙出使辽国，已发现佛教成为“北国巨蠹”。在辽代上下崇佛风气影响下，寺庙兴建如雨后春笋一般。尤其是辽代以燕京的佛寺为中心，集中了当时北方第一流的高僧大德，完成了《契丹藏》雕印和四千余石“房山石经”的续刻等浩大的文化工程，昭示出辽代燕京佛寺文化的深厚。

金代的佛教和寺庙仍有一定的发展，寺庙规模很大，新建的寺院，诸如大庆寿寺、万寿寺、圣安寺、大觉寺等都十分有影响，尤其是禅宗在当时十分盛行，成为金代寺庙文化的特色所在。

元代时，北京成为全国的政治中心，称大都。在元统治者对佛教的大力“崇尚”下，元代的佛教无论是汉传，还是藏传，都获得了极大的发展，寺庙辉煌大度。其中最为引人注目的是藏传佛教的传入及其寺庙的兴建，其影响远远超过了汉传佛教，极大地丰富了北京寺庙文化的内涵，促进了汉藏佛教和寺庙文化的交流和融合。元统治者对藏传佛教崇重备至，尊奉其首领为帝师，帝王登基时都要从帝师受戒，每位皇帝在位时都要兴建一座或几座寺庙。据统计，元帝王在大都兴建的藏传佛教寺庙有数十座，著名者如大圣寿万安寺、大护国仁王寺、大承天护圣寺、大普庆寺、大天寿万宁寺、大崇恩福元寺等。元代藏传佛教在大都的广泛传播带来了藏传佛教新的思想理论和各种艺术形式。

明清时期，北京佛教同全国形势一样，佛教的教化内容和形式都趋向世俗化，思想理论上没有太多新的创造，开始由盛转衰，但在寺庙兴建上却屡起寺塔兴建之高潮，寺庙数量比过去又有增多。明代建有真觉寺、大慈恩寺、大兴隆寺、大能仁寺等十余座，清代则建有玛哈噶拉庙、雍和宫、西黄寺、嵩祝寺、智珠寺等 30 余座。

明代寺庙兴建一个十分重要的特色是宦官建寺，而清代的特点则是喇嘛庙迭起高潮，乾隆大规模修庙等。明清两代藏传佛教新的思想和文化艺术的传入增添了北京藏传佛教寺庙丰富的宗教内涵和独特的文化艺术魅力。而汉传佛教寺庙无论在思想内容还是在艺术形式上都日趋于式微。到了近代，北京地区佛教寺庙逐渐没落。

二、北京地区佛教寺院文化的四大特征

1. “庙系天下”的政治色彩

辽代以后，北京地区基本上成为全国的佛教中心，这基本上是政治原因造成的，从而演化出北京地区佛教寺庙关系天下兴衰的特殊文化特征与地位。

这种“庙系天下”的政治色彩一是体现在各个朝代数量众多的皇家寺院。辽代幽州地区许多寺院是在皇家直接支持下兴建、兴盛起来的，如昊天寺、云居寺、戒台寺、独乐寺、感化寺、竹林寺、悯忠寺等；金代中都地区在金熙宗、世宗时，寺院的修复和兴建出现了两次高潮，所建寺院规模更是宏大，如世宗大定年间新建的永安寺上下两院，不但耗资巨大，而且建成之后又“给田二千亩，粟七千株，钱三万贯”；元朝仅皇帝下诏建造的寺院就为数众多，如忽必烈建大圣寿万安寺，成宗建大天寿万宁寺，武宗建大崇恩福元寺和大承华普庆寺，仁宗建新华普庆寺，文宗建大承天护国寺。英宗在大都西郊寿安山唐代兜率寺的基础上修建寿安寺，“冶铜五十万斤”，铸造铜质卧佛一尊，更是豪举。而清代兴建的雍和宫、西黄寺、嵩祝寺、普胜寺也都是皇家寺院的典型。

这种“庙系天下”的政治色彩更体现在僧侣及寺院的特殊权利与地位。金人佞佛，“帝后见佛像，皆梵禅，公卿诣寺，则僧坐上座”。金朝的佛寺、僧尼，大多聚于中都地区，教内诉讼由僧官处理，出现了在中国历史上极为特殊的“僧俗分治”的现象。

这种“庙系天下”的政治色彩更与明清两代的宦官有着密不可分的关系。明代政治中一个重要的特征是“宦官专政”。清代虽然前期秉承顺治遗诏“收宦官之权归之旗下”，以内务府掌管宫廷诸事，但慈禧太后秉政之后，太监又开始走红，出现了一大批宠阉。作为“刑余之人”，“六根不全，无以为后”，向佛门布施修庙大种福田不仅可以求得来世荣华富贵、儿孙满堂、光宗耀祖，更为自己修建了颐养天年之所。明代自永乐迁都后，在北京共建佛寺一千余所，其中大多是宦官所建。明武宗在位仅十六年，在北京西山地区就修建寺庙多达三百六十所，许多著名寺庙名义上是朝廷敕建，实际上是太监所修，然后向皇上讨个名号而已。正如明人王廷相《西山行》诗中说：“西山三百七十寺，正德年中内臣作。”现有案可查、有史可考的一百多所明代寺庙中，有七十一所是宦官兴建。

这种“庙系天下”的政治色彩还与寺院，尤其是喇嘛庙兼具“怀柔抚远”的政治功能，以及朝廷的统战政策有关。北京地区有史可查的清代兴建的佛寺有三十一所，虽然与前朝相比，数量锐减，但政治功能却更为明显。乾隆皇帝在雍和宫内的“喇嘛说”一文中明确表示，清廷兴黄教的目的是为了安抚蒙古诸部。清代在京所修建的一些黄教寺院多是蒙藏地区上层政教人士的招待所和办事处，其政治性质更是十分明显。皇室祝寿时也往往修建佛寺，集喇嘛诵经，而且规模宏大，目的在于抚绥蒙古诸部。特别是五世达赖、六世班禅、九世班禅先后进京朝谒清帝，对蒙藏地区产生了重大的影响，具有强烈的政治用意。在某种意义上

可以说，清代黄庙是“民族的纽带”。

在这种“庙系天下”的政治色彩中还有一个连带因素。清代中后期，由于乡土因缘、经济布施，以及城区大型寺院清幽的环境，北京地区的许多大的寺庙或者成为达官显贵的“家庙”，或者与权臣贵戚有着非同一般的关系，或者成为边疆大吏借寓下榻之所，如潭柘寺、戒台寺与恭亲王、西峰寺与醇亲王、贤良寺与李鸿章、法华寺与袁世凯、报国寺与顾炎武的关系即是如此。辱国丧权的《辛丑条约》，就是在贤良寺中草拟的。

2. “庙会商业”的经济倾向

所谓“庙会”即因庙为市，缘起甚早。北京地区的庙会据说出现在辽代，明代已很兴盛。民国以后逐渐衰落。（参见赵兴华著《老北京庙会·庙会的起源》）

老北京的庙会主要有两种形式，一种是在祭日定期开放，以进香敬神为主，信徒入庙进香，虽然也带些娱乐、商业活动，但基本上是附属行为。一种是以商业活动为主，在庙宇中定期开市，交易百物。又称“庙市”。主要内涵是市，日期根据贸易需要而定，不与宗教节日挂钩，庙会期间虽也有信徒进庙烧香叩头，规模小得多，是一种连带附属行为。仔细分析北京地区庙会的集散地，佛教寺院占据主体地位主要在清代。

清代初年考虑到八旗拱卫北京内城的需要，将庙市和灯市移至外城，庙市移至报国寺，灯市移至琉璃厂等处。雍正初内城隆福寺和护国寺开店设市，乾隆初开庙设市增多，甚至有“旧京庙宇栉比，设市者居其半数”的说法（《旧部文物略·庙市》）

据民国初年统计数据，北京城内及郊区共有庙会 36 处，其中土地庙、隆福寺、白塔寺、护国寺、花市集、海王村公园、东岳庙合称“七大庙会”，但最为热闹的是东城的隆福寺和西城护国

寺，有“东庙和西庙”之说，月开数市。所谓“都门庙市，朔、望则东岳庙、北药王庙，逢三则宣武门外之都土地庙，逢四则崇文门外之花市，七、八则西城之大隆善护国寺，九、十则东城之大隆福寺，俱陈设甚多，人生日用所需以及金珠、宝石、布匹、绸缎、皮张、冠带、估衣、古董，精粗毕备。羁旅寄客携阿堵入市，顷刻富有完美矣”（《帝京岁时纪胜·都城隍庙》）。《水曹清暇录·庙市》中也记载到“庙市，西城则集于护国寺，七、八之期。东城则集于隆福寺，九、十之期”。一般的庙会一年开一次，如大钟寺、黄寺、雍和宫在正月，万寿寺在四月，卧佛寺在五月、善果寺在六月等。

应该说，庙会的兴起有宗教方面的原因，尤其是节期庙会或许起始于宗教节日，但随着社会的变迁，烧香礼佛的意义逐步淡化，商业和娱乐的内容不断扩大。两种类型的庙会有合流的倾向，而且商业经济的色彩日重。

这种变化显然与清代佛教寺院的政治色彩，乃至政治地位的沦替有关。为了维护寺院的生存，保证一定的经济来源，不同的寺院根据其规模、地位位置及需求，采取了不同的形式，多数大型佛寺利用宏阔的庙院举办庙会，收取地摊费，而多数中小型寺庙则主要依靠租房舍，也有的作为停灵柩房（长椿寺、宝华寺等），这种行为几乎没有宗教色彩，逐渐演变为民俗活动性质的商业活动，反映出清代北京地区佛教的发展的世俗化经济倾向。

清代乃至民国，北京地区佛教寺院庙会集散地有一个迁移兴衰的演变过程，并非是一成不变的。《陶庐杂录》记载：“京师庙市向惟慈仁寺、土地庙、药王庙数处。后直郡王建报恩寺，兴市不数年王禁锢，即止。康熙六十一年敕修故崇国寺成，赐名护国寺，每月逢七、八日亦如慈仁请市，南城游人终鲜至也。重建隆福寺，每月逢九、十日市集。今称之为东西庙，贸易甚盛。慈

仁、土地、药王三市则无人至矣。”民国 26 年印行的《北京庙会调查》中曾分析庙会地点迁移的原因，“盖西城昔为满族及旗人聚居之地，日用所需多取给于庙会，故清代护国寺庙会甚盛。今则满族及旗人经济情况日下，护国寺因之遂衰。而东城则外人侨居，商业日盛，隆福寺遂因之发达。”

这种迁移兴衰的因素不是宗教方面，而是经济需求。从一个侧面反映出清代北京地区佛教寺院文化特征中政治色彩已经逐渐蜕化，佛教的发展更加世俗化，寺院庙会的纯商业性质占据了主体。

3. “园林景观”的养性修真

佛教寺院建筑的取向是与各民族，乃至各地区独特的文化内涵相交融的。北京地区的佛教寺院的主体是属于汉文化建筑体系，寺院建筑的基本规则未脱汉地佛教寺院的建筑格局（包括汉式建筑风格的藏传佛教寺院，如雍和宫）。

这种取向与交融在建筑上反映在两方面。一是取法于皇家建筑，乃至士大夫的宅院。建于城市以接近朝廷，多采取坐北朝南，轴线对称，重点居中，两翼为辅，构成时空合一的整体，从对称中显出庄严。而居于中轴线的主体建筑也以不同的高低规格展开一种内在的旋律。突出中心——大雄宝殿，虚实相生，构成整个寺院建筑的等级秩序。另一种是取法于道教为修道成仙，建观于名山，相对灵活地建造山林寺院，以高尚佛心，同时也与印度佛教建石窟于山崖，苦行心性的隐修之志相吻合。但无论哪一种，都受士大夫情趣的影响，沾染上园林风趣。当然对于前者而言建筑园林花园是点缀次要的，后者则深得汉文化的山林之趣。这种建筑取向的风格在北京地区佛教寺院中显现的尤为明显。

在第一种城内建筑类型中，佛教寺院的建筑重点在于构建闹

市区中的清幽。如外城法源寺的庭院以花木丰美而饮誉京师，西直门外的万寿寺结合庭院绿化而构筑亭阁山池；也有单独建造寺院花园的，如月河梵苑“池亭幽雅，甲于都邑”，成为京师的名园^①。

在山林佛寺建筑中，北京地区的佛教寺院更是非同凡响。中国有“天下名山僧尽占”之说，北京西山地区颇有泉林之雅，是传统的风景游览胜地，早在金朝就已在此建造寺院，开后世先河；明代对西北郊的风景区进行了一次大规模的开发。在西山、香山、瓮山和西湖一带星罗棋布建造了大量的佛寺，数不胜数。甚至有“西山岩麓，无处非寺，游人登览，类不过十之二三”，“西山三百寺，十日遍径行”的说法。清代由于满清统治者视野的转移，大力营建西北郊园林，寺院的园林风格更是相得益彰。

明中叶后，以阜城门、西直门为起点，向西向北形成了几条明显的赏景路线和一连串的寺庙园林。从阜城门到黄村、杏石口、翠微山，沿金山口东，西行至香山、万安山、双泉山，从金山口沿北行西折这三条路线中都有大小规模不一、20~40数量不等的佛教寺院供游览欣赏。在这些寺院中，敕建的和由贵族、皇亲、宦官捐资修建的一般都有园林，其中香山寺、卧佛寺、西山八大处、潭柘寺、戒台寺等，更是以其独特的园林风光、清雅幽美的环境知名于世。

4. “包容合流”的宗教内核

北京佛教寺院从其建筑风格与流传体系而言，既有典型的汉传佛教寺院；也有恢宏的藏传佛教寺院；从其宗教流派而言，据《松漠纪闻》云：“（金中都）燕京兰若（寺庙）相望，大者三十

^① 《天府广记》卷 37 引《月河梵苑记》。

有六，然皆律宗院，自南僧至，始立四禅”。此后，禅宗逐步取代了律宗的地位，金代末世，律宗与禅宗易位，中都佛门几乎成为了禅宗的天地。但其他宗派也在北京地区占据一定地位，尤其是元、清两代，藏传体系独盛于时。清代中后期以后，净土宗盛行，禅宗实际上已经成为禅净合一的寺院。据 1928 年统计：北平城区有宗派可查的佛寺 408 所，禅宗的五大宗派基本上都有一席之地，尤其是临济宗，更是以 249 所占据首位；但其他宗派，诸如贤首宗 61 所、南山律宗 45 所、法相宗 6 所等七八种流派，不可谓不多。

在 1928 年北平特别市政府寺庙登记的 1631 所，佛教寺院占一半强。检索登记中所涉及的资料，我们会发现佛教寺院与道教庙观中兼供两教神像的现象，而且不是偶然孤例。在道教庙观中经常出现佛教诸神造像，如文昌梓潼庙（档号 J181-15-2）既供有文昌神像、魁星神像等，也有观音菩萨和文殊菩萨；部分关帝庙、真武庙常常并供佛教诸神。在佛教寺院也同样出现了这种现象，如弘兴寺（档号 J181-15-111）中，有儒释道三像，关圣帝君为主，南海观音、地藏王菩萨、灵官、财神、韦驮等泥像十八尊；正良院（档号 J181-15-140）佛道并供，有龙王、雨王等，更有释迦与罗汉；明建兴隆寺（档号 J181-15-697）庙内法物有菩萨、关帝、罗汉、真武、火神等泥胎神像；毗卢寺（档号 J181-15-769）庙内法物有木像毗卢佛像，也有关圣、山神、土地、二郎、龙王、娘娘等神像。

这种现象的出现，一方面是民间信仰淡泊，注重功利的反映。民间百姓对宗教的态度是为我所用，只关心烧香的效果，对庙属何教不感兴趣。为吸纳信众，寺院供奉诸造像的取舍标准也就逐渐脱离了自身宗派的束缚，采取了哪位灵验供奉哪位的功利主义态度。另一方面，这种现象出现的还在于宗教内含的包容性。以禅宗为例，流传的历史最长，甚至在明清之交还一度十分

活跃，但清末基本上处于一种终结的状态，逐渐与其他法门浸没合一。在这种宗教思想下，北京地区佛教寺院供奉道教偶像，道观中供奉佛教偶像，佛寺、道观中供奉儒家人物也不足为奇。

随着社会分工与进步，佛教寺院历史上曾具有的一些专有功能的退化。诸如寺庙停灵暂厝，本来是寺院的和尚除了解决人神问题，更要接管人鬼问题，成为世人生死的一个过渡。而殡仪馆以兴起取代寺院停灵，还有商场取代庙会留存给寺庙的功能逐渐单一化，文化味道也出现新色彩：休闲的意味更浓，修行的意味更浓。抓住这样的文化特征，有助于我们把握一是发掘各不同类型的寺院的文化底蕴，二是梳理出寺院旅游的不同路线，为北京旅游经济的发展做些实事。

三、北京地区佛教造像的时代脉络与特征

佛教造像大体分为两支，即寺庙雕塑与石窟造像。由于寺庙易建，塑像易修，且寺庙多建在城市之中，所以寺庙雕像修造，远比石窟兴盛。只是由于战争、自然灾害、年代久远等原因，许多寺庙被毁。因此，存留至今的佛教造像，尤其是流落到各地博物馆或其他收藏场所的造像，是混杂在一起的。由于北京地区的佛教造像保留至今的各个朝代数量差距甚大，品质也不一，因此，这里基本是将两者合并在一起来分析这个地区各朝各代的造像特色与风格，或者说有的时代，尤其是早期，基本上是以当时的石窟造像来推演寺院造像的风格。

佛教传入我国的时间，一般公认为西汉晚期至东汉初年。由于北京地区佛教最迟在西晋时已传入幽州地区，所以到了十六国时期北京地区的佛教寺庙数量已经十分可观。这一时期佛像造像的样式和风格主要以犍陀罗式为主，但已经在不自觉中融入了中

国固有的审美意识，如佛像的面孔已经与典型的高鼻深目的犍陀罗佛像有所区别，表现出蒙古人种的特征，以及带有典型中国特色的四足佛座等。目前现存的能看到的最早的佛像为北魏太和时期^①。

1. 佛教造像的接纳与改造时代 南北朝

北魏（386~534年）是中国佛教造像的黄金时代，许多佛像名品大多出于北魏。总体看来，由于西来僧侣们陆续带来各种风格的异域佛像，北魏初期的佛像风格仍残留着犍陀罗佛像的痕迹，也有部分佛像显然受到马土腊地区佛像的影响，或者是多种混合的因素交融在一起。同时，由于当时各种佛教经典不断译出，缺少统一的规格与依据，各种经典的仪轨也互有异同，使得当时的佛像样式与风格呈现出多样性，显示出其不同的渊源。

北魏早期的佛像的标准样式为发髻磨光或螺发、右袒肩式袈裟、大衣领有折带纹，内着纹线细密的僧抵支、跌坐在四方形无足台座上，台座正面刻香炉、供善人、狮子。到了太和年间（477~499年）涌现出一大批制作精美、形体高大的佛像，坐像的标准样式为浅波浪纹发髻，额上正中发纹呈一右旋轮状，右袒式袈裟，内着僧抵支、手作说法印，火焰纹背光，四足方座，束腰部为二仰首狮子。造型端庄凝重、衣纹遒劲有力，同时不失精细，有一种刚柔相济之美。

太和十八年（494年）魏迁洛后，铜佛像略显平淡，中小型石像渐多，但到孝明帝的熙平、神龟、正光（516~525年）这短

在海淀区西北部的小山村一车耳营（车儿营）的村北，有座上尖下方的花岗岩“石殿”，殿内有一尊著名石佛像，根据铭文，这尊佛像造于北魏孝文帝太和二十三年（499年），是目前所知的北京现存年代最早的佛像。原石佛寺殿宇早已不存，现安放石佛的“石殿”是民国时修建的。

短的十年当中，佛像又出现了一种轻盈华美的样式。如熙平三年（518年）昙仁造观音立像、昙仁造二佛并坐像、神龟元年（518年）骑鸟交脚弥勒像等，佛像衣着已摆脱外来形式，改为褒衣博带，面相清瘦，身躯高挑，衣纹繁复飘逸，裙脚部衣褶重复交叠，坐像呈所谓悬裳座，这些特征均与北魏中晚期石窟造像风格一致。

正光（520~525年）时佛像流行镂空光背，光背周缘嵌飞天，飞天像火焰缭绕般于光背周边飞舞，主尊周围配以菩萨、弟子、供养人、力士、狮子等，组合成一堂高低错落的群像，这种组合样式也与石窟内的数尊一铺的构图相同。

总体观之，北方突然出现古意十足的复古之作，也是很有趣味的现象。这可能是这个地区毕竟是远离佛教中心地域的北方偏僻之壤，有些佛像没有被新时代的规范所接纳，或者就是这里缺乏标准范本，再加上地方传统手法根深蒂固，出现了这种现象，甚至有些佛像与当地民间杂祀的地方神祇混淆在一起。

北魏晚期至东西魏，铜佛像多体小量轻，制作水平一般，但出现了比较多的石雕佛像，尤其是东魏，无论质量与数量上，成就都比西魏引人注目。其特征是重视躯体部位的表现，不重衣纹刻划，有的地方如领口、袖口和裙下部都仅浅刻象征性的衣褶，此种手法可在交脚弥勒像、思惟菩萨像上看得很清楚。北齐佛像的特征一般多为浅衣纹，立像多身躯扁平，侧面看腹部向前凸起。题材上以交脚弥勒、思惟太子、善跏趺坐弥勒、观音最受欢迎，反映出当时流行弥勒净土思想的历史。

分处东西相互对峙的北周与北齐，就佛教造像风格而言，显然是东方占据上风。北魏艺匠的那种曲折流动、重复交叠的深刻衣纹技术，北周匠人是望尘莫及的。地处东土的幽燕地区显然具有更多的北周风格。

2. 佛像中国化的黄金时代——隋唐

大一统的隋朝时间虽然短暂，但佛像遗留颇多，风格上也呈多样化，造像水平良莠不齐，发展很不平衡。最能代表隋代雕刻水平的是巨型观音石像，不仅数量颇多，比例适当、造型准确、雕刻技法纯熟，而且花冠、项圈、杂佩、缨络等雕刻之尽善尽美，华丽得无以复加，堪称隋代雕刻的顶峰。

唐代的佛像在初唐时尚未完全摆脱隋的影响，不时流露出头大身小，姿态僵直的缺欠，菩萨也略显肥硕，缨络仍感饱满沉重。但入盛唐后，佛像的制作已相当精纯，技法圆熟。外来的佛像范本已不再是艺匠们亦步亦趋的规范，而是有了一套中国式的佛像规范。人物的个性化和高度的写实性相结合，是唐代佛像的总体特征，艺匠们以佛经为依据，画塑的完全是现实生活中的背景和人物。

3. 佛像的世俗化时代——宋辽金

五代至宋辽金雕刻基本上是唐代的遗绪，技法上普遍略逊于唐，但泥塑、木雕也往往有出类拔萃者。由于此时代乏铜，故铁、木、陶瓷、漆、砖等各种质料的佛像都有制作，这也是宋辽时代较为独特的现象。特别是大型木雕观音，技法上实不亚于唐代。其一腿支起，一腿下垂的所谓“游戏座”来表现在普陀山休憩的观音，俨然为一雍容华贵的妇女，最受欢迎。

宋辽金时代佛教呈世俗化现象，民间村邑到处自发组成信佛团体即邑会，邑会人数不等，名目繁多。信民们集资修庙造佛，祈福攘灾，故佛像也具有浓厚的人间烟火气息。佛像虽然仍旧保持原有造像规则，没有什么创新之处，但信民们对菩萨、罗汉、

天王、力士等更有亲切感；特别是木雕的观音和罗汉，有的造型是十分出色的。尤其是罗汉，表现出极强的个性，基本上可以看作是现实生活中修行僧侣的写照。

北宋和辽金佛像普遍身躯壮伟、宽肩阔胸，有北方造像的雄健开阔之风，典型的金代佛像、菩萨，身体肥胖，胸部丰满，应与北方少数民族粗犷气质有关。而南宋佛像则较为华丽纤细、比例匀称、注重心理刻化，此亦为南北造像微妙差异之处。

4. 藏传系佛像的兴盛和汉传系佛像的衰落时代——元明清

元代由于蒙古贵族尊奉西藏佛教（喇嘛教），使得印度、尼泊尔、西藏风格的佛像强烈地影响了内地的佛像。喇嘛教因受到后期印度教的影响，故佛像风格融有许多印度巴拉王朝（8~11世纪）佛像的因素，佛像一般宽肩、高肉髻，有一种清新健康之风，其中佛像蜂腰长身、姿态妩媚，菩萨们高乳丰臀，都与巴拉王朝造像风格有关。尤其是喇嘛教系佛像势力影响的范围主要在北方，所以北京地区这个时期的佛像也不免流俗。这一时期现存的造像代表作是现存于洛阳白马寺的原故宫慈宁宫十八罗汉，很有一些山东长清灵岩寺彩塑罗汉的神韵。

明代佛寺距离现代较近，保存下来的较多，寺庙内的雕像遗存相对保留多些。这些雕塑包括大觉寺、法源寺、广济寺等，塑像的艺术水准都很高。

尤其是大觉寺，不仅殿里有许多雕像，而且在四面墙上布满了技巧精妙的壁塑。在中间的那些圆雕，面相圆厚丰润，比例适中，态度自然，刀法简练，站在两边的侍者简洁明快，丰腴不俗，美而不媚，静中有动，饱满结实而流畅。雕塑的胸、腰、腹各部位与衣纹等的装饰与比例也十分的恰如其分，每个地方都很

注意整体，的确是很美的艺术佳品。

释迦殿的主尊释迦牟尼佛像面相丰满，神韵祥和，衣饰平直贴体，极有古风遗韵，为明代彩塑中不可多得的精品。二十诸天略似真人大小分立两侧，塑造得十分的传神，呼之欲出，堪称绝世神品。殿外的倒座渡海观音悬塑更是精彩绝伦。

大雄宝殿内正中供有三身佛，两侧为文殊与普贤菩萨。在三身佛的前面是一铁铸包泥的接引佛（阿弥陀佛）。此殿内的塑像虽然也十分的精彩，但由于经过清代的重新妆彩，比之其他殿内的塑像，略微有一些逊色。

在大雄宝殿后壁有清代悬塑须弥山，上面塑有罗汉、狮子、象等，其中部的明代彩塑观音坐像姿态优雅，恬静祥和，毫无宗教偶像的呆板之风，十分精彩。

法源寺毗卢殿正中有一尊千佛绕毗卢的铜铸像在莲花宝座的每一瓣莲花上，都铸有一尊小佛，三层莲花宝座上共铸有一千尊佛像；而每层莲座之上，皆铸有两两相背的四尊毗卢佛，分别面向东西南北，共计三层。整个铜像由下而上，层层缩小，共计有1012尊大小不等的佛像。构思之精妙，设计之独特，铸造之精美，都令人叹为观止，堪称铜铸艺术杰作。

明代寺庙雕塑，数量众多，形式多样。总体考察，分为两种类型，一是承袭唐宋遗风，注意对神灵内心世界的把握与描绘，并在局部或某一方面有所创新，有所发展，成为代表此一时期寺庙雕塑最高水平的典范。另一种则是陈陈相因，只是机械地摹仿，缺乏创新精神。它在外形刻画上极尽能事，但形似神死，在面貌上下功夫，精心雕刻每一丝头发，每一叠衣纹，以求接近真实，却忘掉了对佛像慈悲济世神韵的塑造，呆板无趣，单一僵硬，流于程式。从总体上看，后者这类的造像在比例上占有绝大多数。

之所以造成这种现象，主要在于这一时期佛像的创作指导思