

宗教史研究

魏晋南北朝时期犍陀罗对中国文明的影响

孙英刚

(浙江大学 历史系, 杭州 310058)

【摘要】认为中国文明孤立保守,甚至闭关锁国的观点,缺乏历史依据。即便放在整个人类文明发展史来看,中国文明从开始就积极拥抱外来文明元素,展现出了高度包容的特质。繁荣于今天巴基斯坦西北部和阿富汗地区的古代犍陀罗(Gandhara)文明,从公元前一直到公元7世纪,都与中国古代文明关系密切,尤其是在佛教传入中国并本土化的过程中扮演了重要角色。中国文明对这一遥远文明的拥抱是全方位的:从佛典语言与宗教信仰的传入,到中土政治理论与实践的更新,甚至到新的艺术形式与故事主题出现,我们都能看到中国古代文明对犍陀罗文明的吸收与包容。可以说,这种世界主义的开放性和包容性,造就了辉煌的中国古代文明;也正是如此,中国文明才得以长盛不衰。

【关键词】犍陀罗 魏晋南北朝 佛教 丝绸之路

长期以来,有一种似是而非的观念在学术界和大众文化界流行,即认为中国文明与其他文明相比,更加保守和内向,是一种“闭关锁国”的文明。这种观念并不新颖,早在西方近代学术兴起时就广为流传。我们自己的认识,甚至教科书宣扬的基调,也要为这种似是而非的印象负部分责任。中国历史上的确有闭关锁国的阶段,但不能因此给整个中国文明贴上保守封闭的标签。这不符合历史事实,更容易推导出错误的结论。

近年来,尤其是在国际学术界,强调中国文明开放特性的研究逐渐增多。^①但仍有很大的必要继续深入探讨和纠偏。我们必须强调:第一,即便放在整个人类历史来看,中国文明的开放性和包容性,也不比任何文明逊色。第二,中国文明之所以能够长盛不衰,并不是保守内向导致的,不是因为多有个性,而是因为其开放和包容。这才让中国文明不断焕发出新

的生命力,走在人类文明发展的前列。在本文中,笔者以犍陀罗与中国文明交流史为例说明上述观点。可以说,从犍陀罗传入中国的大乘佛教众生平等的理念,让中国在隋唐时期呈现出帝国的意识形态,避开了华夏化和儒家的内向和收缩,对当时的整个社会、经济意义重大;佛教也提供了新的政治理论学说和意识形态,让政府能够说服更广大的人群参与到国家和社会建设,不论华夷、贵贱、男女,扩大了统治基础;佛教繁荣的时代,也伴随着亚洲大陆上的贸易发达时期。佛教拓宽了中国人的眼界,使唐人呈现出积极开放的进取状态,从而开创出恢宏辽阔兼容并蓄的大唐气象。同时,在近代西方文明传入东方之前,在漫长的人类历史上,佛教的兴起和传播可谓是一次全面的“全球化”运动,以兴起于犍陀罗的大乘佛教为机制(mechanism),以中国文明为核心动力,几乎重新塑造了东亚世界。包括日本和朝鲜半岛在内,整个东亚的

【作者简介】孙英刚 浙江大学历史系暨亚洲文明研究院教授,博士生导师。

◎ 本文系国家社科基金重大项目“犍陀罗与中国文明交流史(多卷本)”(项目批准号:20&ZD220)的阶段性成果。

① 比如耶鲁大学教授韩森(Valerie Hansen)认为,中国社会广泛受到外来文明的影响,在历史上是一个充满活力的开放文明。她直接用“开放帝国”(open empire)来命名自己的专著,参看 Valerie Hansen, *The Open Empire: A History of China through 1800* (New York and London: W. W. Norton & Company, 2015)。此书多次再版,笔者所引是其2015年新版。

信仰、思想与历史记忆,都在这个文化体系的影响之下,至今仍是连接东亚世界的重要纽带。^①这次佛教的全球化运动,虽然起源于印度、犍陀罗,其实主要是由中国文明完成的。佛教从一个地方性的信仰成为世界性的宗教,得益于其在犍陀罗的飞跃,但是更得益于中国文明的接纳和发扬光大。

一、从犍陀罗重新认识汉文佛典的权威性

犍陀罗^②是佛教的飞翔之地一点都不夸张。中国汉魏时期接受的佛教,最大的比重可能就来自犍陀罗。佛教在犍陀罗获得了革命性的发展和再造,这些内容包括我们熟知的,比如佛像出现了、菩萨理念兴起、救世主理念加入、书写的佛经文本成型、佛传和佛本生故事的增加和再造,等等。在犍陀罗形成的新佛教,是一个更加世界主义的思想信仰系统,对中国和东亚的历史发展产生了重要影响。^③

在佛教初传中国之后的数百年中,一方面,法显等西行求法的高僧们历经千辛万苦,翻越喀喇昆仑山,进入斯瓦特谷地,再经数日跋涉,进入佛教中心犍陀罗;另一方面,佛图澄等东行传教的异域僧徒,沿着同一条路相反而行。至少在4到6世纪,活跃在中国历史舞台的异域高僧们,大多数来自犍陀罗地区,比如佛图澄、鸠摩罗什、佛陀耶舍、佛陀跋陀罗、昙摩讖、卑摩罗叉、昙摩密多、僧伽跋澄、僧伽提婆、弗若多罗等。这条喀喇昆仑山道,连通塔里木盆地和北印度,在喀喇昆仑山西侧与兴都库什山东侧相互交叉地段通过。当地自然条件极其恶劣,但为什么会成为当时犍陀罗和塔里木盆地主要的交通路线呢?主要的原因是犍陀罗,这里是东行僧徒的起点,也是西行求法

的目的地。通过这条道路,无论去犍陀罗,还是再西行那竭,都是一条捷径。所以僧徒们抱着宗教牺牲的精神,踏上险恶的旅途。

近年来犍陀罗语佛经的发现及早期佛典语言的研究,颠覆了我们对佛教传播的认识。大量细致的研究,都显示早期中国佛教所接受的佛教文本,原本主要是犍陀罗语,进而从根本上确认了早期佛典语言的复杂性,以及早期汉文佛经在史源上的权威性。反过来,现在大多数学者以为权威的梵文佛经,实际上是几百年以来不断梵语化,不断进行错误的逆构词、添加、插入的结果。与这些最早写于11世纪至17世纪的梵语写本相比,早期汉译佛典才是最接近原典的佛经,是研究者应高度重视的研究资料。这些研究为我们全面重新认识和梳理佛教早期文献提供了理论依据。

最初的佛典并不是由梵文撰写的。如果说诞生于公元前一千数百年前的吠陀语是根本,那么梵语(*Samṣkrta*;意为“精炼的,人造的”)和泼拉克里特(*Prākṛta*;意为“自然地、本来的”)是一体的两面,同时并存。梵语是书面语,是知识精英用来撰写文章的雅语——世界上并没有任何人以梵语为母语;而泼拉克里特是民众使用的口语。辛嶋静志将这些口语概括为“中期印度语”(Middle Indic),其中包括巴利语、犍陀罗语、古摩揭陀语等。^④最初佛典并不是通过梵语,而是通过口语传承的。只有这样,才能让各个阶层的人都听懂佛陀的教诲。目前看到的大量梵语写本,最初都是使用中期印度语,3、4世纪以后才逐渐梵语化。最早发生这样变化的地方很可能也是在犍陀罗地区。犍陀罗地区出土的铭文,最初是使用犍陀

① 这里的基本观点受到笔者老师艾尔曼教授(Benjamin Elman)的影响,包括“机制”一词,来自他的关于科举制与中国文化再造的研究。另外很多观点也受益于跟老师的聊天。

② 犍陀罗的地理位置非常特殊,处在亚欧大陆的“心脏地带”。在繁荣的时期,这片核心面积只有20多万平方公里的地方,成为丝绸之路的贸易中心和佛教世界的信仰中心。其西边是兴都库什山,东北是喀喇昆仑山。东边到印度河,南边是以白沙瓦为中心的平原。穿越北部的山脉,就进入了古代的乌仗那地区,以斯瓦特谷地为中心。翻越兴都库什山,就进入了古代的巴克特里亚地区。这些地区组成的大犍陀罗地区,由于得天独厚的条件,在数百年间成为了人类文明的中心。对中国来说,影响最大的还不是贯穿此处的丝绸贸易,而是在犍陀罗受到系统佛教训练的僧侣们,怀揣着佛教的理想和执着,穿越流沙,将佛教传入中土。

③ 有关论述,请参看孙英刚、何平《犍陀罗文明史》,北京:三联书店,2018年。犍陀罗佛像艺术被发现之后,迅速成为近代西方学术的热点。比如约翰·马歇儿的《犍陀罗佛教艺术》、《塔克西拉》(3册)、福歇(Alfred Foucher)的*The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*等。近年来国际学界对佛教史,尤其是佛教从地方性宗教成为世界性信仰的过程倾注了很大的精力。创价大学辛嶋静志、华盛顿大学邵瑞琪(Richard Salomon)等学者对犍陀罗语佛典等早期写本的研究,意大利考古队在斯瓦特的挖掘,日本学者比如小谷仲男等对犍陀罗的研究,都延续了之前的学术脉络。

④ 辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,上海:中西书局,2016年,第154-159页。不过,一般来说,巴利语不被归类为泼拉克里特(口语)之内。

罗语,后来经过了使用婆罗谜文字书写掺杂着口语的不规范梵语阶段,到了公元4世纪才进入使用正规梵语、婆罗谜文字阶段。^① 在新疆地区,这个过程还要更晚。^②

最早的佛典文本可能出现在公元前后,使用的是巴利语和犍陀罗语。如果我们集中考察与中国关系密切的大乘佛教经典,就可以得出结论,最早的大乘佛教佛经是用犍陀罗语写成的。近年来在巴基斯坦不断发现很多犍陀罗语写本,有的追溯到公元前1世纪,可以印证上述观点。犍陀罗语及其文字佉卢文(*Kharoṣṭhī*)在佛教传播过程中发挥了重要作用,在被梵语和婆罗谜文字取代前,是西北印度、中亚地区佛教徒的共同语言。简单总结大乘佛典的历史脉络,从最初的只有口传没有文字的时代,到犍陀罗语(以佉卢文书写)佛典时代(公元前后到公元3、4世纪),再到梵语(以婆罗谜文字书写)时代。可以说,每一部大乘佛典的梵文本,都不可能早于公元3、4世纪。在这种情况下,如果我们认为那些梵文本(最早写于公元5世纪,大多数写于公元11世纪以后,甚至写于17世纪)是原典,甚至拿来纠正公元2、3世纪中国的汉文佛典的话,从基本逻辑上都是错误和荒唐的。^③

在厘清早期佛典语言传承的基础上,我们就可以看出,中国最晚在公元2世纪,就直接从犍陀罗地区输入了佛典,而这些佛经直接来自犍陀罗语佛典(或者多少梵语化的犍陀罗语佛典),远早于我们目前看到的梵文本佛经。从整个佛教发展史来看,中国早期

翻译的佛经才是目前保存最为大宗的、最为接近原典的佛经——目前犍陀罗语的写经数量较少,也不存在发现大规模犍陀罗语佛经的可能性。如果将佛教视为一种世界性宗教,其在亚洲的兴起与传播是人类文明史上的大事。在这一历程中,中国文明与犍陀罗的文化交流起到了极为关键的作用。佛教从来不是一成不变的信仰体系,中国也不是一成不变的文明体,正是在不断的交流、融合中,才不断创造出新的文明活力。

从东汉到魏晋南北朝时期翻译的汉文佛典,远较梵文佛经古老。很多汉传佛教的概念用梵文对应不了,必须用犍陀罗语及中亚语言来解释。例如东汉的安世高译经中出现的“沙门”(Skt. *śramaṇa*)与犍陀罗语的 \dot{s} amana一致。^④ 又比如东汉的支娄迦讖译本中出现的“弥勒”(Skt. *Maitreya*),也不与梵语对应,而与中亚古语之一的大夏语的“Maitrāk”、“Metrak”一致。^⑤ “罽賓”(Skt. *Kaśmīra*)^⑥、“和南”(礼拜、礼敬、稽首)也带有犍陀罗语特征。^⑦ 这类的词汇非常多,甚至像“菩萨”、“盂兰盆”这样大家习以为常的概念,也不是来自梵语,而是来自犍陀罗语。到了公元7世纪,包括玄奘、玄奘这样的佛教学者,虽然精通梵文,但是对犍陀罗语等口语(*Prākṛta*)所知微乎其微,所以在用梵文知识去解释这些词汇时,就出现了许多错误。^⑧

汉译佛典的原语是犍陀罗语的例子非常丰富。支娄迦讖译《阿閼佛国经》^⑨、4世纪末译出的《中阿含

① Harry Falk, "Six Early Brāhmī Inscriptions from Gandhāra," *Università degli Studi di Napoli "L' Orientale," Annali* 64, pp. 139-155.

② 公元3、4世纪,犍陀罗语及佉卢文字是中亚和楼兰的官方行政语言,和田地区公元5世纪才开始使用婆罗谜文字,参看 Mauro Maggi, "The Manuscript T III S 16: Its Importance for the History of Khotanese Literature," *Turfan Revisited: the First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, ed. D. Durkin-Meisterernst, et al. (Berlin: Dietrich Reimer Verlag) 187; 以及吉田豊:《コータン出土8-9世紀のコータン語世俗文書に関する覚え書き》神戸市外国語大学外国学研究所:(神戸市外国語大学研究叢書第38冊) 60f.

③⑦ 辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,第158-159、36页。

④ John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, London Oriental Series, Vol. 7 (London: Oxford University Press, 1962) 53.

⑤ Harold Walter Bailey, "Gāndhārī," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1946): 764-797.

⑥ E. G. Pulleyblank, "The Consonantal System of Old Chinese," *Asia Major* 9 (1962): 218-219 "Some Further Evidence Regarding Old Chinese-s and Its Time of Disappearance," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36 (1973): 370 "Stages in the Transcription of Indian Words in Chinese from Han to Tang," *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, ed. Klaus Rohrborn und W. Veenker, Wiesbaden, p. 77.

⑧ 辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,第171页。玄奘甚至认为“菩萨”这个翻译是错误的,应该重新按照梵语发音翻译为“菩提萨埵”。

⑨ Jean Dantinne, *La Splendeur de L' Inébranlable, Akṣobhyavyūha*, Louvain-la-Neuve, 1983.

经》^①、5 世纪初译出的《长阿含经》^②等,都是如此。直到 5 世纪鸠摩罗什翻译佛经的时候(公元 401-413 年),汉译佛经才显示出明显的梵语化。辛嶋静志甚至认为,竺法护于公元 286 年翻译的《正法华经》,也不是从梵文翻译而来。^③

最有力的证据来自《般若经》。来自贵霜的支娄迦讖在公元 179 年翻译的《道行般若经》保存至今。但它所依据的佛经原语是什么?新出土的材料证明,其实是犍陀罗语。1999 年,在巴基斯坦西北边陲的巴焦尔(Bajaur)一个佛教寺院废墟中,发现了一组用佉卢文字母书写在桦树皮上的佛教写经。新发现的《八千颂般若》(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā)残片经过碳 14 检测,大概率问世于公元 47-147 年。这个时间点,其实离支娄迦讖在洛阳翻译《道行般若经》的时间相去不远。我们可以想象一下当时中国和其他文明交流的强度和密度。《道行般若经》的犍陀罗语原典最早出现在公元 1 世纪后半期(或者晚到公元 2 世纪中期),但是到了公元 2 世纪后半期,已经被系统地翻译成了汉语。比较汉文本和犍陀罗语等写本可以发现,支娄迦讖翻译的《道行般若经》原典语言就是犍陀罗语,而且是逐字逐句的直译,而支谦翻译的《大明度经》和竺佛念翻译的《摩诃般若钞经》只不过是支娄迦讖翻译的基础上进行了“翻版”,使其更符合汉语的表达。^④而且,这一佛典很可能就是形成于犍陀罗地区。^⑤

拿犍陀罗出土的佛传浮雕与汉晋时期早期汉文译经^⑥对照,就会发现图文非常契合。这也可以证明,当时中土和犍陀罗的文化交流达到了很高的程度。犍陀罗浮雕中一个广泛存在的图像主题“逾城出走”,描述的是释迦太子离家修行的场面。在这些图像前,往往有一个手持弓箭的人物形象。宫治昭等学者或

者认为是魔王波旬前来阻止,或者是毗沙门天王在导引。但是如果参考早期汉文译经,比如《太子瑞应本起经》,记载得很清楚:太子出城遇见名叫责识的主五道大神,左执弓,右持箭,腰带利剑,所居三道之衢。犍陀罗图像里出现的那个手持弓箭、立于太子马前的形象显然是汉文译经中所说的责识。^⑦

综上所述,公元 2 到 6 世纪翻译的大量汉文佛典,翻译年代确凿,多为完本,从史源上更接近原典,是我们理解佛教演变的重要材料。这些文献也是中国文明开放包容的明证,是中国文明为人类保存下来的重要文化遗产。如果仅依靠梵语写本——除了极少残片大部分都产生于 11 世纪以后——并不能达到理解佛教兴起传播这一宏大历史脉络的目的。

从梳理佛典语言传承可以看出,中国文明并不是独立于人类文明之外的。早在公元 2 世纪开始,中国文明至少通过佛教,已经和世界其他文明联系在一起,并且在佛教兴起与传播过程中处于核心的位置。中国保存了最完整、最系统、最接近原典的佛教典籍,并把佛教理念往周边传播,整个东亚世界至今仍在这一文化遗产的光芒之中。中国文明不但通过开放和包容焕发了新的生命力,而且辐射到其他文明,推动了人类文明进步。

二、犍陀罗文明曾影响中土的政治与信仰世界

佛教从一个地方信仰飞跃成为一个世界宗教,与其在犍陀罗地区的重塑和发展脱不开关系。可以说,佛教在犍陀罗地区发生了全面的、革命性的变化。这种变化,通常被学者称为大乘佛教兴起,取代小乘佛教成为主流。这一主流沿着丝绸之路往东进入中国,

① 檀本文雄《阿含經典の成立》,《東洋學術研究》23-1,1984年。

② Harold Walter Bailey, "Gāndhāri," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1946): 764-797; John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, London Oriental Series, vol. 7 (London: Oxford University Press, 1962) 50-54。辛嶋静志在分析了犍陀罗出身的佛陀耶舍口述、竺佛念翻译的《长阿含经》(译于公元 413 年)中出现的约 500 个音译词汇后,指出其原语是犍陀罗语、梵语,以及其他口语的混合体。辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,第 158-159 页。

③⑤ 辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,第 158-159、189-194 页。

④ 参看辛嶋静志《利用“翻版”研究中古汉语演变:以〈道行般若经〉“异译”与〈九色鹿经〉为例》,《中正大学中文学术年刊》2011 年第 18 期《初期漢訳仏典の言語の研究——支婁迦讖訳と支謙訳の対比を中心として》,奥田聖應先生頌寿記念論集刊行会編《奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集》,東京:佼成出版社,第 890-909 页。

⑥ 比如东汉晚期竺大力等译《修行本起经》(两卷)、支谦译的《太子瑞应本起经》(两卷)、刘宋时期求那跋陀罗翻译的《过去现在因果经》(四卷)、隋代阇那崛多翻译的《本行集经》(六十卷)。

⑦ 孙英刚《移情与矫情:反思图像文献在中古史研究中的使用》,《学术月刊》2017 年第 12 期。

传入朝鲜半岛和日本列岛,形成了东亚文明的重要内涵。大乘佛教是一种带有帝国性质的意识形态,其核心的信仰和理念从追求个人的自我救赎转变为标榜拯救一切众生。在这种背景下,“菩萨”(Skt. *Bodhisattvas*)的信仰和理念兴起。菩萨信仰是大乘佛教的重要特征。菩萨可以成佛,但是他放弃或者推迟了涅槃,而留在世间帮助众生。一般认为,“菩萨”的概念在公元前后出现,随着佛教传入中国,再传入日本和朝鲜半岛,东亚菩萨信仰也达到顶峰,成为东亚信仰世界的重要组成部分。但是7世纪之后,中土的弥勒信仰退潮显示了佛教从政治世界退出的痕迹。

在犍陀罗佛教中,菩萨在宗教信仰和政治宣传中地位被抬高。在犍陀罗的菩萨像中,绝大多数都是弥勒菩萨。至少在迦腻色迦时代(公元2世纪),弥勒作为未来佛的观念,已经非常流行了。弥勒带有强烈的政治色彩。正因为如此,他跟佛教理想君主转轮王的关系也变得极端重要。迦腻色迦、梁武帝、隋文帝、武则天等,都在自己的政治操弄中利用弥勒信仰和转轮王的关系作为理论武器。弥勒信仰传入中国后,成为重要的指导政治社会改造运动的理论,引发了数百年的政治热潮。

南北朝时期战乱频仍,弥勒信仰迅速兴起。到了5世纪后半期,北方佛教造像中30%以上为弥勒造像;北魏末至北齐、北周的四十年间,这一比例更加上升。^①统治者和民众把对未来的美好憧憬同弥勒所在的佛国乐园联系起来。弥勒信仰跟小乘佛教自力解脱的思想完全不同,从关注自身修炼,转变为对公共利益的关心,实际上是转向了政治学说。从根本上说,弥勒信仰及其政治学说是一种带有否定现实社会、期盼未来世界的信仰,用现代政治术语说,就是一种新的“革命思想”。南北朝和隋唐的君主如梁武帝、隋文帝、武则天都竭力把自己打扮成迎接弥勒下生的转轮王;而对现实不满的造反者则把当下的社会描述为弥勒下生前的末法时代,号召大家起来砸碎它。^②

佛教传入中国和东亚,不仅仅是一种宗教信仰或者哲学体系,最初也是一套政治学说和社会理想。大

乘佛教慈悲思想与贵霜王朝政治实践的结合,推动了转轮王(Skt. *Cakravartin*,佛教的理想君主,可以理解为佛教版的“真命天子”)信仰在汉唐间的流行,甚至在后世也留下痕迹。弥勒作为未来佛或者救世主在未来下生,是一种对未来理想社会的期盼;转轮王为中土君主提供了另一种政权合法性理论来源。大乘佛教思想在中国中古时期脱颖而出,最终成为中国文化的要素,参与建构和定义了中国文化,大乘佛教的王权理念在这一过程中扮演了重要的角色。^③

“弥勒”异译名有梅咄利耶、末怛唎耶、迷底履、弥帝礼等,意译则称“慈氏”。弥勒信仰在中国的兴起,大致在南北朝时期,典型的标志是弥勒诸经的出现。竺法护在大安二年(303)译成《弥勒下生经》、《弥勒菩萨所问本愿经》。此后,鸠摩罗什在姚秦弘始四年(402)译成《弥勒大成佛经》、《弥勒下生成佛经》;南朝刘宋时,沮渠京声译《弥勒上生经》;东晋时,有译者不详的《弥勒来时经》;北魏时则有菩提流支所译《弥勒菩萨所问经》;唐代大足元年(701),义净译成《弥勒下生成佛经》。根据这些经典,弥勒菩萨将遥远的未来继释迦成佛,仍号“弥勒”。弥勒信仰又分为上生和下生两种。前者相信信徒一旦修道得成,便能往生兜率天净土,永享安乐;后者则相信弥勒会在未来下生现实世界,建立人间净土。下生信仰就为现实政治提供了理论依据。这套理论从十六国到隋唐,不论是统治阶级维护自己的统治,还是下层的反抗运动,往往被拿来用作政治宣传和动员,比如隋文帝、武则天,都是大家熟悉的内容,此处不赘。值得指出的是,运用弥勒信仰进行政治运作,在整个东亚都曾相当流行,包括朝鲜半岛和日本。可以说,菩萨信仰,具体到弥勒信仰,都是东亚文化圈的重要特征。

但是弥勒信仰并不是从开始就有的,是在后来加入到佛教中去的,跟犍陀罗关系密切。弥勒(Skt. *Maitreya*)是音译词,关于它的词源学者们多有讨论,现在一般认为是来自大夏语 *Metraga*。有关弥勒的文字和图像材料,最早大量地出现在犍陀罗。季羨林先

① 侯旭东《五、六世纪北方民众佛教信仰》北京:社会科学出版社,1998年,第109页。

② 殷光明极其准确地指出了隋文帝、武则天都宣称自己是转轮王下生,在境内实行正法,参看氏著《关于北凉石塔的几个问题——与古正美先生商榷》,《敦煌学辑刊》1993年第1期。

③ 喻静《轮王治国思想与大乘佛教在中国的确立——以偃师水泉石窟和北响堂“高洋三窟”为例》,《中国文化》第50期,第256-269页。

生就推测弥勒信仰来自西北印度,或者犍陀罗地区。^①

有关佛教转轮王的研究,笔者已多有论述,此处不赘。我们用一个非常坚实具体的例子——燃灯佛授记——来说明,犍陀罗诞生的一个理念如何在中国古代文明留下痕迹。^②

东魏孝静帝武定八年(550)五月,东魏权臣高洋迫使孝静帝禅位,建立北齐政权。高洋就是后来的文宣帝。文宣帝高洋“以昭玄大统法上为戒师,常布发于地,令师践之”。^③开元七年(719)的大唐邕县修定寺传记碑记载“魏历既革,禅位大齐,文宣登极,敬奉愈甚。天保元年(550)八月,巡幸此山,礼谒法师,进受菩萨戒,布发于地,令师践之,因以为大统。”^④在建立新王朝之后不久,高洋就通过布发掩泥接受了菩萨戒。这其中除了个人信仰的原因之外,政治的考虑非常明显。

然而,文宣帝高洋的这一操作,其历史根源在犍陀罗。高洋模拟的燃灯佛授记在佛教历史观中地位特殊。它是佛本生故事的结束,也是佛传故事的起点。这个故事发生的地点不在佛陀故土,而在今天阿富汗贾拉拉巴德(Jalālābād)地区,玄奘时代称为那揭罗曷国(Naharahara)。玄奘在西行求法途中经过此地,描述了跟燃灯佛授记有关的种种圣迹“那揭罗曷国……城东二里有窣堵波,高三百余尺,无忧王之所建也。编石特起,刻雕奇制,释迦菩萨值然灯佛,敷鹿皮衣,布发掩泥,得受记处。时经劫坏,斯迹无泯。或有斋日,天雨众花,群黎心竞,式修供养。其西伽蓝,少有僧徒。次南小窣堵波,是昔掩泥之地,无忧王避大路,遂僻建焉。”“城西南十余里有窣堵波,是如来自中印度凌虚游化,降迹于此,国人感慕,建此灵基。

其东不远有窣堵波,是释迦菩萨昔值然灯佛,于此买华。”^⑤这是佛本生故事的结束,又是佛传故事的开端。归根结底,是解决释迦牟尼成佛的合法性问题——他是接受了过去佛燃灯佛的授记才得以成佛的。而这个授记发生的地点不是佛陀故土,而是犍陀罗——这么一来,犍陀罗就自然成为佛教的(新的)圣地。文宣帝所模仿的布发掩泥的仪式,从某种意义上说,是从犍陀罗拉到中国演绎,也可以说,中国成为新的圣地,而他则是修行菩萨道的君主,也会在遥远的未来成佛。

历史上的释迦牟尼不可能去过犍陀罗,但通过燃灯佛授记这样的“历史叙事”,将释迦牟尼的前世儒童(Megha或Sumati)置于犍陀罗——通过燃灯佛的授记,他正式获得了未来成佛的神圣性和合法性,之后历经诸劫转生为释迦太子已顺理成章。释迦牟尼的出生、成道、传法、涅槃,这一切都要从燃灯佛授记说起。在早期汉文译经中,佛传故事基本上都是从燃灯佛授记说起的,而不是从释迦牟尼出生说起,这在犍陀罗佛教浮雕中得到验证。西克里(Skri)窣堵波上的13块佛传故事浮雕,就是从燃灯佛授记开始的。北魏至东魏时,大部分佛传故事都从燃灯佛授记开始,并时常出现在石塔或石碑上。^⑥用宫治昭的话说,“释迦的足迹不曾到达的地方”却是“佛教美术的故乡”。^⑦北魏时期,燃灯佛授记的造像广泛分布于中原北方,尤其是东魏北齐时期,成为大众常见的造像主题,这成为高洋利用这样的仪式加强自己统治合法性的思想基础和信仰环境。发源于犍陀罗地区的燃灯佛授记思想在印度本土罕见,但是却在中国中古政治和信仰世界里成为一个重要的信仰主题和政

① 季羨林《吐火罗文(弥勒会见记)译释》,《季羨林文集》第11卷,南昌:江西教育出版社,1998年。辛嶋静志认为弥勒可能最初是犍陀罗地区人们崇拜的一个地方神,后来在某个时代被吸收进了佛教。参看辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,第185-186页。

② 具体的研究参看孙英刚《布发掩泥的北齐皇帝:中古时期燃灯佛授记的政治意涵》,《历史研究》2019年第6期。

③ 法琳《辩正论》卷3,高楠顺次郎编《大正新修大藏经》(以下简称《大正藏》)第52册,大正一切经刊行会,1934年,第507页下栏。其他相关记载,参看道宣《集古今佛道论衡》卷甲,《大正藏》第52册,第370页下栏~371页下栏;道宣《广弘明集》卷4,《大正藏》第52册,第112页下栏;道宣《续高僧传》卷8《齐大统合水寺释法上传》,《大正藏》第50册,第485页。

④ 《全唐文补遗》第3辑,西安:三秦出版社,1996年,第304页。

⑤ 玄奘口述,辩机撰《大唐西域记》卷4《大正藏》第51册,第878页中栏一下栏)对燃灯佛授记的圣迹多有记载,说明玄奘到达那里时,这些圣迹仍在。

⑥ 孙英刚《佛教是从印度传来的吗?》,澎湃新闻2018年5月31日,https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2142891;宫治昭,赵莉译《丝绸之路沿线佛传艺术的发展与演变》,《敦煌研究》2001年第3期;穆罕默德·瓦利乌拉·汗(Mohammad WaliUllah Khan)著,陆水林译《犍陀罗:来自巴基斯坦的佛教文明》,北京:五洲传播出版社,2009年,第196页。蔡枫认为,犍陀罗本生雕刻中最令人瞩目的是燃灯本生,数量之多,版本之多,时间跨度之大,非犍陀罗其他本生雕刻所能匹敌。参见蔡枫《犍陀罗本生雕刻的印度文化母题》,《深圳大学学报》2012年第1期。

⑦ 宫治昭著,李萍译《犍陀罗美术寻踪》,北京:人民美术出版社,2006年,第7页。

治理理念。这足以说明中国古代文明的开放性和包容性。

汉唐间,中国和犍陀罗地区保持着持续的人员往来。很多来自犍陀罗文化区的僧人,甚至登上中国政治舞台,在政治中扮演重要角色。比如来自今天巴基斯坦斯瓦特地区(Swat,属犍陀罗故地,白沙瓦平原北部,中文古籍中常称为“乌菴”)的那连提黎耶舍(Narendrayasāś,约517-589年)。那连提黎耶舍从北齐到隋代都在政治宣传中具有举足轻重的地位。隋文帝以佛教转轮王自居,其中最重要的宣传文件是那连提黎耶舍在开皇二年(582)开始翻译的《德护长者经》(又名《尸利崛多长者经》)。此经预测隋文帝将在大隋国做转轮王。^①

三、新的宗教信仰和艺术主题

我们最为熟知的是犍陀罗与佛像、菩萨像的产生关系——佛像是佛教在犍陀罗发展的产物。这是老的话题,我们不拟重复前人论述。^②我们把重点放在几个细节上,来说明汉唐间中国和犍陀罗文明之间的密切交流。

不但佛陀形象和内涵在犍陀罗发生了重要转折,菩萨信仰的兴起也给佛教增砖添瓦,推动这一宗教成为世界性的信仰。比如观音菩萨在东亚世界举足轻重,更在中国文化传统中有重要地位。但这一菩萨很可能本是犍陀罗地区的一个神祇,有着一个跟梵语毫无关系的名字Oloispare。^③这一问题仍值得继续探讨。

又比如燃肩佛。迦必试样式的佛像(双肩出火),跟中土燃肩佛的造型存在密切关系。新疆地区的克孜尔石窟(第207窟壁画)、吐鲁番的拜西哈尔千佛洞

(第3窟壁画)和鄯善的吐峪沟石窟壁画都能看到燃肩佛像。这种模式也依次进入了中国、朝鲜、日本,成为东亚佛教艺术中一种常见的模式。早期贵霜的君主带有燃肩。比如保存在大英博物馆迦腻色迦金币上就展现了他双肩出火的形象。迦腻色迦之父威玛·伽菲德塞斯(Vima Kadphises,约110-127年在位)贵霜帝国晚期君主波调(Vāsudeva,约191-232年在位)的钱币上,也有双肩出火的君主相。^④1979年,乌兹别克斯坦的卡拉·特佩(Kara-tepe)遗址出土了带有“佛陀—玛兹达”(Buddha-Mazda)铭文的壁画。^⑤壁画中,佛陀结跏趺坐,结禅定印。最令人瞩目的是,佛像的背光明显由发出的火焰组成。结合铭文中的“佛陀—玛兹达”字样,似乎可以推定这是一尊佛教的佛陀和祆教的阿胡拉·玛兹达合体的佛像。也有学者认为,阿胡拉·玛兹达是“智慧”之意,将其加在“佛”之前构成“玛兹达—佛”,意思是“明佛”。^⑥这是佛教吸收了祆教最高神及其拜火特征融合而成的一种艺术形象。或许迦腻色迦和佛陀的双肩出火形象,是吸收了伊朗文化传统的产物。从这细节,我们可以看出中国古代文明的开放性程度之高。很多看似本土的仪式形式,其实是跟多种外来文明融合的结果。

又比如犍陀罗地区诞生的大量佛教故事,尤其是佛本生故事(释迦牟尼在过去轮回中修行菩萨道的事迹),也传入中国,成为中国古代艺术和文学的重要主题。

犍陀罗创造了大量佛本生故事。这些故事在印度本土并不流行,却是犍陀罗地区重要的佛教历史记忆。比如尸毗王割肉贸鸽的故事发生在宿呵多国(斯瓦特地区),摩诃萨埵那太子舍身饲虎故事,根据北凉法盛译《菩萨投身(餮)饿虎起塔因缘经》等文献可以

① 参看藤善真澄《末法家としての那连提黎耶舍:周隋革命と德护长者经》,《东洋史研究》第46卷第1号,1987年。

② 犍陀罗语《八千颂般若》的最后部分是常啼菩萨的故事以及他的求法过程。这个故事被改编为《常悲菩萨本生》,编入康僧会的《六度集经》(《大正藏》第3册)。这是第一次提到佛像的文献。这一文献批判了当时制造佛像、崇拜佛像的做法。参看Lewis R. Lancaster, "An Early Mahayana Sermon about the Body of the Buddha and the Making of Images," *Artibus Asiae* 36.4 (1974): 287-291; 辛嶋静志认为这或许反映了佛像最早在犍陀罗被发明出来时的情形,参看辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译《佛典语言及传承》,第191-194页。

③ 佛罗里达 Ringling 博物馆藏公元3、4世纪的犍陀罗三尊像上刻有铭文,对应的观音菩萨的铭文云:献给Oloispare的供品。语言学的讨论,参看辛嶋静志撰,裘云青译《〈法华经〉的文献学研究——观音的语义解释》,《中华文史论丛》2009年第3期。

④ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of The Kushans*, Berkeley and Los Angeles (University of California Press, 1967) 197.

⑤ Boris J. Stavisky, "Buddha-Mazda" from Kara-tepe in Old Termez (Uzbekistan): A Preliminary Communication," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3.2 (1980): 89-94.

⑥ M. Vaziri, *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences* (Springer, 2012) 22. 不过也有学者认为这是佛教自身的理念,参看宫治昭著,李萍译《犍陀罗美术寻踪》,第189-192页。

确定,也发生在犍陀罗本地。^①佛教传入中国,舍身饲虎成为一个非常流行的佛教美术主题。克孜尔石窟中有大量的舍身饲虎壁画。敦煌莫高窟也有15幅,最早的可以追溯到北魏。日本奈良法隆寺的“玉虫厨子”(飞鸟前期,即7世纪中叶)上,也绘有舍身饲虎的场面。

四、结论

犍陀罗与中国古代文明之间的交流与融合,其强度与密度都超出我们的想象。从犍陀罗等地输入的佛教思想和信仰体系,对中古时期中国文明的再造起到了重要作用。经过十六国南北朝数百年的融合,中国文明挟当时世界诸多文明优秀基因,以开放包容的大国姿态,于7世纪初站立在了欧亚大陆的东方。

中古时代,佛教的传入带来了新的文化基因。知识和信仰体系的再造,也对当时中土的文化传统产生了深刻的影响。陈寅恪在《马友兰中国哲学史下册审查报告》中论道“窃疑中国自今日以后,即使能忠实

输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上,既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。”^②其实他是在把佛教传入和近代以来西方思潮进入中国相提并论的。近代西方思想入华前,佛教东来是东亚发生的最大一次全球化。佛教重塑了中国和东亚,由秦汉第一帝国进入到隋唐第二帝国,其思想基础和价值观是不一样的。我们更多地看到佛教消极的地方,其实这正是佛教光明面充分发挥后边际收益递减的产物。正因为此才有了中外多元文化的环境,才有了源源不断的伟大的制度创新。而且本土文化的复兴是在佛教的推动下,充分吸收了佛教中太多的符合生产力发展的地方,提高了自身竞争优势,由此使中华民族重新焕发了青春。

在近代西方文明东来之前,这次文化交融是中国历史上最全面、最系统的一次文化再造。我们必须强调,中国文明是一个开放包容的文明,而不是一个内缩的保守的文明。正是因为它的开放与包容,才不断焕发出新的生命力,始终屹立在人类文明之林。这可能是我们需要从历史中汲取的重要经验教训。

The Influence of Gandhara Buddhism on Chinese Early Medieval Civilization

Sun Yinggang

(Department of History, Zhejiang University, Hangzhou 310058, China)

Abstract: The Gandhara Civilization, which flourished in today's northwest Pakistan and Afghanistan, maintained a close relationship with China from the 1st century to the 7th century. In particular, it played important roles in the introduction of Buddhism to China. Chinese acceptance of Gandhara cultural elements broadly reshaped its worlds of religions, culture and art. Buddhist texts written with Kharosthi scripts brought Buddhist religions and literature to China. The ideas from Gandhara provided Chinese rulers alternative political ideologies and legitimating means. Gandhara art promoted the appearance of new art forms and story themes in early medieval China. This illustrates the cosmopolitan openness and tolerance of Chinese civilization, which is another important reason for its longevity.

Keywords: Gandhara; early medieval China; Buddhism; the Silk Road

[责任编辑 陈文彬]

^① 文献分析,参看 Junko Matsumura, "A Unique Vyāghri-jātaka Version from Gandhāra: The Foshuo pusa toushen (yi) ehū qita yinyuan jing," *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 16 (2012): 49-68.

^② 陈寅恪《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第251页。有关讨论参看桑兵《“了解之同情”与陈寅恪的治史方法》,《社会科学战线》2008年第10期。