

布发掩泥的北齐皇帝： 中古燃灯佛授记的政治意涵^{*}

孙 英 刚

摘 要：中古时期的一个重要时代特征，是佛教带来了新的文化基因。佛教的传入，不但重塑中土信仰世界，而且带来新的政治意识形态，对政治理念和政治实践都产生了重要影响。在宗教思想弥漫的中古时代，政治史的面貌也因此呈现出丰富的面相。北齐文宣帝高洋视高僧法上为佛，模拟燃灯佛授记的场面，布发于地，让法上踩之，通过这样的仪式，塑造自己佛教转轮王的身份，从信仰和政治的双重维度加强统治的神圣性。燃灯佛授记在佛教信仰体系中居于极为特殊的地位，带有明确的宗教和政治意涵。其发源于犍陀罗地区，在印度本土罕见，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治理念。这一方面说明中古政治文化的复杂性，另一方面也反映了中国文明具有世界主义的开放性和包容性——这也是中国文明能够长盛不衰的重要原因。

关键词：北齐 佛教 燃灯佛授记 犍陀罗 转轮王

近年来，有关王朝正统地位或合法性问题的讨论，已成中古史界的重要话题。这一讨论，是政治史研究回归其应有位置的一种尝试，既有对权力来源和委任统治权的思考，也提供了深入讨论不同政治文化传统、不同知识与宗教信仰体系与中古政治关系的机会。^① 历史图景往往不是单线、单一画面、非黑即白、整齐划一的。采用不同类型的史料、从不同的视角出发，我们会看到历史真相的不同层面。不同历史事实叠加呈现的历史画面，可能更加复杂，却更加接近真实，更加符合中古信仰繁荣、知识创新、包容开放的时代特征。

王朝体制和君主理念这一核心的政治议题，近年来获得中古史学界越来越多的重视，不论是方法论更新，还是具体史实的挖掘，都取得了显著成绩，也彰显出将不同史料引入中古政治史研究这一思路的潜力。就与本文相关的北朝政治史而言，有的研究从中国传统的五德终始、

* 本文系国家社科基金重点项目“转轮王信仰与中古政治研究”（18AZS008）和国家社科基金重大项目“古代中国乡村治理与社会秩序研究”（18ZDA171）阶段性成果。

① 关于这一研究主题的学术脉络，可参见楼劭的相关论述。他认为，考虑到百年以来政治史研究屡经改弦更张，这是政治史回归其应有位置，也是对之研究真正开始实事求是的积极进展。“即就王朝体制而言，古人用以讨论其是否正当的理论、方法与今相当不同，却不等于其思考不认真或毫无恒久的价值，更何况这一体制及其由诸多要素凝聚而成的传统还广泛切实地影响着历史，也就亟须对之展开深入研究。”（楼劭：《主持人语》，《华东师范大学学报》2018年第4期）

阴阳术数的政治文化入手，从中土固有的天命、历运思想出发，讨论北朝的君主与政治；^① 有的研究则基于南北朝时期民族冲突融合的时代特征，从所谓“内亚”的视角出发，将有关北亚草原政治文化传统纳入北朝政治史的讨论，有效地丰富了历史图景。^② 除上述视角外，中古时期的另一个重要时代特征是佛教传入。这是一个佛教和其他宗教繁荣的时代，宗教对当时人们的思想世界和信仰世界都有深刻影响。佛教的兴起与传播，不仅仅是宗教信仰的输入，也带来了新的政治理念和君主观念。^③ 那么，将丰富的宗教文献纳入研究视野，或是拓展中古政治史研究视野的有效方法。

北齐的王朝政治与佛教关系密切，其处在魏晋南北朝分裂时期到隋唐统一的转折点上，为我们讨论中古时期佛教与王朝政治的关系，提供了一个很好的样本。北齐文宣帝高洋（550—559年在位）以燃灯佛（汉文也翻译为“定光佛”等，为统一起见，本文统称“燃灯佛”）授记^④的仪式来装扮王权，一方面是当时政治与宗教关系密切的反映，另一方面也是外来文化元素在中古的发展与发挥。^⑤

一、高洋布发掩泥所见高齐政权与佛教之关系

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。文宣帝高洋在正史如《北齐书》、《北史》中常常被描述为性情乖戾的暴君，但是在法琳、道宣等佛教史学家笔下，却是护持佛法的明主。佛教在其塑造君主形象、加强统治合法性论述中，扮演着举足轻重的角色——这也是南北朝到隋唐政治世界与信仰世界关系的一个重要层面。尤其是高洋视高僧法上为佛，自己布发于地令其践之的做法，看似乖张荒诞，

① 这些研究都有力图突破目前制度史观的努力，例如何德章：《北魏国号与正统问题》，《历史研究》1992年第3期；罗新：《十六国北朝的五德历运问题》，《中国史研究》2004年第3期；楼劲：《讖纬与北魏建国》，《历史研究》2016年第1期；楼劲：《魏晋以来的“禅让革命”及其思想背景》，《华东师范大学学报》2017年第3期。也可参见孙英刚《神文时代：讖纬、术数与中古政治研究》（上海：上海古籍出版社，2014年）有关章节的讨论。值得注意的是，南北朝时期同时还面临着复杂的宗教和民族问题，五德终始的天命学说在这样的背景下呈现出更加纷繁复杂的局面。

② 近年来，罗新等学者的一系列研究，极大地拓展了这一研究方向。有关研究的结集可参见罗新：《中古北族名号研究》，北京：北京大学出版社，2009年。最能彰显其从“内亚”视角出发讨论中古君主观这一研究精神的，或是其出版的一本小书，参见罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，北京：海豚出版社，2014年。近年来从“内亚”视角讨论中国中古政治史的研究，还可参见陈三平的相关研究，其主要成果结集于Sanping Chen, *Multicultural China in the Early Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012。

③ 佛教与中古君主观的相关研究可参见康乐：《转轮王观念与中国中古的佛教政治》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第67本第1分，1996年；周伯戡：《姚兴与佛教天王》，《台大历史学报》第30期，2002年；古正美：《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意识形态研究》，台北：商周出版社，2003年；孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期；孙英刚：《武则天的七宝：佛教转轮王的图像、符号及其政治意涵》，《世界宗教研究》2015年第2期。

④ 授记，梵语“Vyākaraṇa”，巴利文“Veyyākaraṇa”，在汉译佛典里也译作受记、受决、记别、记说等，或音译为和伽罗那、和罗那、弊伽蓝陀、毘耶伽梨那等，有预言、记说、解答等意涵。参见杨郁如：《佛教授记思想研究现状与论著目录》，《敦煌学辑刊》2012年第1期；田贺庵彦：《授記思想の源流と展開》，京都：平乐寺书店，1974年。

⑤ 谏访义纯对文宣帝布发掩泥有所讨论，参见谏访义纯：《中国中世佛教史研究》第2章，东京：大东出版社，1988年，第231—232页注3。

实具深刻政治宗教意涵。

有关高洋布发掩泥，广泛见诸佛教文献。比如唐初高僧法琳《辩正论》卷3记载：

高齐高祖文宣皇帝（讳洋）……或出或处，非小节之所量；乍智乍愚，故大人之所鉴……所以斟酌能仁，碎波旬之众；宪章觉者，轻轮王之尊。固是大权应物、弘誓利生者也。天保之始，请稠禅师受（授）菩萨戒，于是又断肉禁酒，放舍鹰鹞，去官渔网。又断天下屠杀……大起寺塔，度僧尼满于诸州。又以昭玄大统法上为戒师，常布发于地，令师践之……所度僧尼八千余人，十年之中佛法大盛。^①

法琳对高洋评价很高，认为他“或出或处”、“乍智乍愚”，是“大人之所鉴”，非“小节之所量”，并且认为高洋“轻轮王之尊”，护持佛法，不但请僧稠给自己授菩萨戒，^②而且以法上为戒师，常常“布发于地，令师（法上）践之”。

唐初高僧道宣也反复提到高洋布发、受戒一事。比如在其《集古今佛道论衡》中描述道：“凡所行履，不测其（高洋）愚智。委政仆射杨遵彦。帝大起佛寺，僧尼溢满诸州……受戒于昭玄大统法上，面掩地，令上履发而授焉。”^③在其《续高僧传》法上本传中，也描述了这一场景：“既道光遐烛，乃下诏为戒师。文宣常布发于地，令上践焉。”^④道宣对高洋的评价与法琳类似，认为他“凡所行履，不测其愚智”，并且将法上为高洋授菩萨戒和高洋布发于地的宗教仪式做了连接，明确了两者之间的关联性，所谓“受戒于昭玄大统法上，面掩地，令上履发而授焉”。

道宣和法琳的记载，撇除其僧人身份，具有相当高的可信性，基本可以肯定是对王劭《高齐书·述佛志》的延续。作为北齐旧臣和以史才见称于时的人物，王劭的记载更是直接证明了布发掩泥的存在。^⑤

上述佛教文献提到，高洋布发于地并非一次，而是常常如此。考虑到这一行为的宗教和政治意涵，高洋最早做这样的仪式，不会早于其即位为帝。开元七年（719）的大唐邕县修定寺传记碑或许能提供一点线索。修定寺是北齐的皇家寺院，也是高僧法上长期经营的寺院。其碑文云：“魏历既革，禅位大齐，文宣登极，敬奉愈甚。天保元年八月，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。”^⑥若碑文所记属实，则高洋最早通过布发掩泥的仪式接受菩萨戒，是在天保元年（550）八月。值得注意的是，他迫使孝静帝禅位是在当年五月。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，政治的考量非常明显。通过借重佛教意识形态，高洋宣示了自己的转轮王身份，增强了自己受禅的正当性。

① 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，东京：大正一切经刊行会，1934年，第507页下栏。

② 僧稠在禅宗历史上地位很高，与北齐政权也关系密切，道宣在《续高僧传》卷20《习禅篇·论》中云：“高齐河北，独盛僧稠。周氏关中，尊登僧实……致令宣帝担负，倾府藏于云门，冢宰降阶，展归心于福寺，诚有图矣。故使中原定苑，剖开纲领，惟此二贤。”（《大正藏》第50册，第596页）有关僧稠的讨论，参见葛兆光：《记忆、神话以及历史的消失——以北齐僧稠禅师的资料为例》，《东岳论丛》2005年第4期。

③ 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）记载略同。

④ 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。

⑤ 藤善真澄：《道宣传の研究》附篇《王劭の著述小考》，京都：京都大学学术出版会，2002年，第467—475页。

⑥ 吴钢主编：《全唐文补遗》第3辑，王京阳等点校，西安：三秦出版社，1996年，第304页。

高洋的这一行为，离不开南北朝后期以来佛教获得空前发展的大背景。“自东晋以来，佛寺与僧尼数迅速增长，南朝以梁，北朝以北魏末到北齐时为顶点。”^①佛教在政治、经济、社会生活各个层面都取得了举足轻重的地位，这是这段时间佛教能够在政治世界（包括政治理念与政治实践）里扮演重要角色的历史背景。长期以来党派分野与政治集团是中古政治史研究的重要思路，所以在讨论佛教与政治的关系时，以往的研究总是将特定僧团、寺院、宗派与特定政治势力做分门别类的条理分析。尽管在这样的研究模式里，信仰的因素、佛教的政治理念被隐匿不见，分野清楚的集团对立也往往违背常理，但从某些细节上它的确能够揭示一些通体的真实。比如，南北朝后期佛教高僧们在国家政治中极为活跃，不但对王权进行理论包装，甚至赤膊上阵，参与国家管理与政治斗争。在孝武帝西奔宇文泰时，为其背负玉玺，持千牛刀随行护卫的是沙门都惠臻，而替高欢奉表关中请孝武帝返回的是僧人道荣。^②管理佛教僧尼的机构昭玄寺一再扩充规模，到文宣帝时达到鼎盛，同时设置十位昭玄统管理 200 余万僧伽。高洋以法上为大统，其他为通统。^③从北魏昭玄寺一统一都（维那）或一统若干都，到东魏昭玄寺三位或三位以上沙门统并立，再到北齐时昭玄十统俱兴，显示了僧官员额扩大的趋势。^④

高齐政权的建立，与佛教关系密切。研究政治史的学者往往注意到佛教僧团对高齐政治集团的支持，以及高齐延续魏晋南北朝佛教热衷参与政治的传统。比如北魏末年佛教僧侣制造“佛图入海”、“东海出天子”等谣讖，附会王朝起伏盛衰，宣扬高齐取代北魏建国。^⑤研究佛教史的学者，则对高齐政权的佛教属性更加熟悉——因为后世极为流行的《高王观世音经》就是在高齐建国过程中被制造出来的，目的很明确，就是为高欢的神圣性张目。^⑥这一高欢资助和推动的观音信仰运动在民间取得了极大的成功，将高氏家族和佛教信仰成功地绑在了一起。

与北周灭佛相对照，北齐执行的是一个从始到终的崇佛政策。^⑦由于统治集团支持，僧众和寺院数量都远远超过了北魏。齐境“十余年间教法中兴，僧至二百余万，寺院凡四万余所”，^⑧人口占比达到了惊人的程度。以至隋朝建立后，隋文帝为复兴佛教，需要召集关东六大德（基本是原北齐的佛教高僧）充实关中佛教力量。^⑨

天保六年的文宣帝废道事件，反映了北齐一边倒倾向佛教的情形。对这一事件唐初佛教文献多有记载，比如法琳《辩正论》，道宣《续高僧传》、《集古今佛道论衡》、《广弘明集》，道世《法苑珠林》等。据道世记载，道教领袖陆修静因梁武帝舍道，愤而叛入北齐。天保六年九月，

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（增订本），北京：北京大学出版社，2011年，第2页。

② 《北史》卷5《孝武皇帝本纪》，北京：中华书局，1974年，第173页；卷6《高欢本纪》，第224页。

③ 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页下栏。

④ 谢重光：《中古佛教僧官制度和社会生活》，北京：商务印书馆，2009年，第75—76页。

⑤ 姜望来：《论“永宁见灾”》，《史林》2009年第2期；姜望来：《论“齐当兴，东海出天子”——兼论高齐氏族问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑，2010年；张冠凯：《关于北齐佛教政治性的探讨》，《五台山研究》2017年第4期。

⑥ 最新的研究，参见池丽梅：《〈高王经〉的起源——从“佛说观世音经”到“佛说高王经”》，《佛学研究》2018年第1期；仓本尚德：《北朝佛教造像铭研究》，京都：法藏馆，2016年；也可参见张总：《观世音〈高王经〉并应化像碑——美国哥伦比亚大学藏沙可乐捐观音经像碑》，《世界宗教文化》2010年第3期。最新的研究显示，所谓《高王观世音经》，是高欢动用官方力量资助和推动在民间流传的观音系统经典，通过观音信仰的传播来树立高欢在社会上的影响力和神圣性。

⑦ 张冠凯：《关于北齐佛教政治性的探讨》，《五台山研究》2017年第4期。

⑧ 念常：《佛祖历代通载》，《大正藏》第49册，第554页。

⑨ 参见孙英刚：《从“众”到“寺”：隋唐长安城佛教中心的成立》，荣新江主编：《唐研究》第19卷，北京：北京大学出版社，2014年。

文宣帝高洋主持佛道论衡，结果昭玄大统法上等挫败道教，于是下敕取缔道教，甚至让归伏的道士跟随法上出家为僧。除此之外，高洋下令，“自谓神仙者，可上三爵台，令其投身飞逝。诸道士等皆碎尸涂地”。^① 不过陆修静早已亡于刘宋泰始年间。学者对此多有讨论，基本认为北齐文宣帝崇佛废道确实存在，但是佛教文献进行了文学性夸张。^② 高洋命令道士从三爵台飞下这一情节，或是高洋以佛教断刑的附会。对此《隋书》有记载：“帝尝幸金凤台，受佛戒，多召死囚，编籐箠为翅，命之飞下，谓之放生。坠皆致死，帝视以为欢笑。”^③ 可以说，佛教在北齐境内始终处于独尊态势，取得了近乎国教的地位；文宣帝高洋布发掩泥的举动，是高齐利用佛教信仰和理论进行政治宣传中的一环。

二、北齐君主的转轮王身份及其政治宣传

佛教对北齐政治的影响，不限于上述特定僧团、寺院、高僧与特定君主及政治集团的联系，更值得注意的是，其作为一种系统化的信仰和意识形态，在北齐王朝体制和政治理念中扮演的角色。当佛教在政治修辞、国家仪式、王权理念等层面都占据相当显著的地位时，政治思想和政治实践无疑会打上深刻的宗教色彩——这既符合中古政治世界的宏观思想语境，也是中古历史不可忽略的脉络。

就佛教对中古君主观的影响而言，转轮王的理念——虽然有不同样式的变形和不同经典与理念的背景——始终是最核心的。佛教传入中国之前，中国传统君主观念主要植根于天人感应、阴阳五行思想，强调统治者“顺乎天而应乎人”。统治人民的是“天子”，天子接受“天命”统治人民，而“天命”可以通过尧舜禅让或者汤武革命的方式转移。中古时期，在没有现代政治学说可以凭借的背景下，“太平”、“祥瑞”、“灾异”、“天命”等是主要的政治语言；而“龙图”、“凤纪”、“景云”、“河清”等，则是主要的政治符号。佛教的传入，带来了新的意识形态，为世俗君主们提供了将统治神圣化的新理论，也为君主权力在世俗和神圣两界的扩张提供了条件，在中土本有的“天子”意涵之外，加上了“转轮王”的内容，形成了可以称之为“双重天命”的政治论述。而佛教对未来美好世界的描述，以及对理想的世俗君主的界定，都有其自身信仰和思想背景。^④ 比如说，转轮王是理想的君主、统一君主（Universal Ruler）、佛陀的世俗对应者、护持佛法的君主，他的合法性来自功德的集聚而不是天命的赋予，等等。与转轮王理念相

① 道世：《法苑珠林》卷55，《大正藏》第53册，第707页中栏；道宣：《续高僧传》卷23《昙显传》，《大正藏》第50册，第625页中栏。法上的重要弟子法存原本就是道教徒。

② 常盘大定：《支那に於ける仏教と儒教道教》，东京：东洋文库，1930年，第581—586页；久保田量远：《中国儒道佛交涉史》，胡恩厚译，兰州：金城书屋，1986年，第94—99页；刘林魁：《北齐文宣帝高洋废除道法考论》，《宗教学研究》2011年第2期；姜望来：《论“亡高者黑衣”》，《中华文史论丛》2011年第1期。

③ 《隋书》卷25《刑法志》，北京：中华书局，1973年，第704页。《北史》卷7《文宣帝高洋本纪》（第261页）也有类似记载：“又召死囚，以席为翅，从台飞下，免其罪戮。果敢不虑者，尽皆获全；疑怯犹豫者，或致损跌。”《北史》卷19《彭城王勰传》还记载了一个个案：“世哲从弟黄头，使与诸囚自金凤台各乘纸鸢以飞，黄头独能至紫陌乃坠，仍付御史狱，毕义云饿杀之。”（第709页）

④ 关于转轮王理念在中古政治中的角色，可参见康乐：《转轮王观念与中国中古的佛教政治》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第67本第1分；古正美：《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意识形态研究》；孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期；孙英刚：《武则天的七宝：佛教转轮王的图像、符号及其政治意涵》，《世界宗教研究》2015年第2期。

配合的一套政治修辞，比如“七宝”、“十善”、“飞行”等也频繁出现在中古的历史书写中。^①

北齐君主被视为转轮王，可以说是当时一种从高层到民众的普遍做法。从石刻史料看，跟转轮王有关的词汇常见于北齐，与高齐政权相始终。^②比如文宣帝天保八年，高洋族弟赵郡王高叡定国寺碑歌颂北齐云：“属大齐之馭九有，累圣重规，羲轩之流，炎昊之辈，出东震，握北斗，击玉鼓，转金轮。”^③太宁二年（562）彭城王高湫修寺碑歌颂北齐皇室“乘宝殿以飞空，驾金轮而傍转”。^④武平二年（571）《皇太后造观世音石像记》：“仰资武成皇帝，升七宝之宫殿，皇帝处万国之威雄，傍兼有心之类，一时俱登圣道。”^⑤武平三年唐邕刻经碑云：“我大齐之君……家传天帝之尊、世祚轮王之贵。”^⑥这套糅合了中国传统政治术语和佛教转轮王概念的说辞，反映了当时政治和信仰世界的复杂与交融。而这种情况一直延续到隋唐，在当时的政治修辞中常见。

孝静帝时，东魏与西魏分裂对峙。高欢将都城从洛阳迁往邺城，洛中诸寺僧尼也随之迁邺。东魏北齐都邺凡34年，由于高齐政权的崇佛政策，佛教获得空前发展，获得了类似国教的地位，邺都由此成为中原北方的佛教中心。据记载，“都下大寺略计四千，所住僧尼仅将八万，讲席相距二百有余，在众常听出过一万”。^⑦可谓名僧云集，讲席如林，寺院和僧尼规模，已俨然超越南朝。高僧如菩提流支、那连提黎耶舍、慧光、法上、道凭、僧稠、灵裕等，皆一时之选。隋唐时期的诸多学派，大都与这一时期的邺城佛教有关。^⑧

虽然关于邺城佛教的很多历史记忆已经湮灭，但是有些偶然保存的信息，仍然留下高齐君主标榜自己为佛教理想君主转轮王的证据。如北齐赵郡王高叡被杀的地点，就在邺城雀离佛院。《北史》和《北齐书》都记载，高叡出至永巷，遇兵被执，送华林园，在雀离佛院被刘桃枝所杀。^⑨根据这条记载，当时北齐都城邺城有一座雀离佛院。所谓“雀离”，最初是指贵霜帝国君主迦腻色迦（约127—150年在位）在都城布路沙不逻（今巴基斯坦白沙瓦）修建的著名佛塔迦腻色迦大塔——也就是汉文文献中屡屡出现的“雀离浮图”（Cakri Stupa，意为“轮王之塔”）。^⑩其实，有关雀离浮图的信息已经在中土流传很久，“雀离”甚至成为石刻铭文中的常用字眼，如大都会博物馆所藏东魏造像碑，其铭文上就有“至如宝塔五层，则浮空耀晷，金棠百刃，则无日承天□□□□□□□□□雀离之高妙矣”^⑪的表达。从根本上说，雀离这样的佛教

① 孙英刚：《“飞行皇帝”会飞行吗？》，《文史知识》2016年第6期。

② 仓本尚德已对此进行了初步的收集，参见仓本尚德：《北朝造像铭における転轮王関係の用語の出现》，《印度學佛教學研究》第60期，2011年。

③ 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，台北：台湾“中研院”历史语言研究所，2008年，第152页。

④ 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，第180页。

⑤ 钱大昕：《潜研堂金石文跋尾》卷3，《嘉定钱大昕全集》第6册，南京：江苏古籍出版社，1997年，第78页。

⑥ 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，第252页。

⑦ 道宣：《续高僧传》卷10《靖嵩传》，《大正藏》第50册，第501页中栏。

⑧ 邺城佛教之盛况，参见丁明夷：《北朝佛教史的重要补正——析安阳三处石窟的造像题材》，《文物》1988年第4期；圣凯：《僧贤与地论学派——以〈大齐故沙门大统僧贤墓铭〉等考古资料为中心》，《世界宗教研究》2017年第4期。

⑨ 《北齐书》卷13《赵郡王琛附子叡传》，北京：中华书局，1972年，第173页；《北史》卷51《齐宗室诸王上·赵郡王琛附子叡传》，第1846页。《北史》诸本“雀”讹作“崔”，据《北齐书》改。

⑩ 在汉文文献中，也异译为“雀梨”、“爵离”、“昭怙厘”等。

⑪ 钟稚鸥、马德鸿：《东魏〈邑义五百余人造像碑〉考释》，《故宫博物院院刊》2009年第3期。

建筑，直接标志着君主的转轮王身份，^①这也跟石刻史料和文献描述相吻合。

不过要指出的是，高欢和高澄虽然掌握东魏实权，但名义上仍是魏臣，并不具备君主身份。真正开始大张旗鼓宣扬高齐君主为转轮王，是从文宣帝高洋开始的。实际上，我们看到的有关记载都始自高洋，这也能够佐证作为北齐皇家石窟的北响堂山石窟，开凿于高洋即位之后。北响堂山石窟无疑具有帝王陵寝的意义，道宣《续高僧传》和《资治通鉴》对此都有记载。道宣记载云：“仁寿下敕，令置塔于慈州之石窟寺。寺即齐文宣之所立也。大窟像背文宣陵藏中诸雕刻骇动人鬼。”^②《资治通鉴》记载高欢下葬云：太清元年（547）正月丙午，东魏渤海献武王欢卒，世子澄秘不发丧，“八月甲申，虚葬齐献武王于漳水之西；潜凿成安鼓山石窟佛寺之旁为穴，纳其柩而塞之”。^③

从佛教教义和逻辑来说，北响堂山石窟实际就是高齐君主的转轮王塔。高洋为父兄和自己开凿的北响堂山三窟（大佛洞对应高洋、中间的释迦洞对应高欢、刻经洞对应高澄）是以佛教转轮王身份安葬君主的做法，而邺西高欢的平陵、高澄的峻成陵、高洋的武宁陵则是按照中土传统建造的帝陵。高欢“虚葬”于传统帝陵，却埋骨于北响堂山石窟——如果这一记载可靠的话，或许正是对这种安排的生动写照。笔者并不认为一定存在“虚葬”问题，至少需要考古证据来进一步证明。但无论如何，高洋的确试图通过开凿北响堂山三窟，达到树立自己及追认父兄为佛教理想君主转轮王的政治目的。在佛教理念里，转轮王和佛都有起塔供养的资格。而且，佛陀的葬礼本来就是源于转轮王的葬礼，都是起塔供养。转轮王不过是佛陀的世俗对应者。

很明显，北响堂山石窟的塔形窟，是石窟与陵寝相结合的特殊形制，具有强烈政治纪念碑性。^④高洋在塑造自己佛教转轮王身份时，是从追认其父兄的转轮王身份开始的，根本目的是彰显自己统治的合法性，正所谓“我大齐之君……家传天帝之尊、世祚轮王之贵”。^⑤

高齐政权对开凿石窟、摩崖造像极为重视。^⑥晋阳除了有有名的天龙山石窟外，另有西山大佛和童子寺大佛——都开凿于文宣帝高洋时期，开创了中原北方雕凿大佛的先例。天保七年的童子寺大佛开凿于峭壁上，现存北齐燃灯石塔一座，高4.12米。李裕群揭示出北响堂山石窟是带有转轮

① 有关雀离浮图的讨论，参见村田治郎：《雀離浮圖小考》，《日本建築學會研究報告》第22号，1953年；李澜：《有关雀离佛寺的几个问题》，《敦煌研究》2009年第4期。有关雀离的宗教和政治意涵及在中古史上的反映，参见古正美：《贵霜佛教政治传统与大乘佛教》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1993年，第487、549页；孙英刚、李建欣：《月光将出、灵钵应降——中古佛教救世主信仰的文献与图像》，刘新成主编：《全球史评论》第11辑，北京：中国社会科学出版社，2016年，第108—140页；孙英刚：《“雀离”补论》，中国中古史集刊编委会编：《中国中古史集刊》第5辑，北京：商务印书馆，2018年，第315—322页。

② 道宣：《续高僧传》卷26《明芬传》，《大正藏》第50册，第669页下栏。

③ 《资治通鉴》卷160《梁纪十六》，北京：中华书局，1956年，第4957页。

④ 刘东光对这一问题有深入敏锐的探讨，参见刘东光：《试论北响堂石窟的凿建年代及性质》，《世界宗教研究》1997年第4期。他认为，大佛洞的原貌是一座典型的佛殿式转轮王供养窟，其覆钵及瘞穴等，应为高洋死后所增设；北响堂山石窟系高洋以转轮王身份所营，而以塔形窟为灵庙的做法正是高洋力图表现其转轮王身份的反映。贵霜帝国君主也是转轮王，参见 Giovanni Verardi and Alessandro Grossato, “The Kuṣāṇa Emperors as Cakravartins, Dynastic Art and Cults in India and Central Asia; History of a Theory, Clarifications and Refutations,” *East and West*, vol. 33, no. 1/4 (December 1983), pp. 225-294.

⑤ 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，第252页。

⑥ 高齐在短短四分之一世纪的时间，开凿制作了大量至今闻名的佛教石窟造像，参见大内文雄：《北齐佛教衰亡的一面——以摩崖石刻经典的盛行与衰退为中心》，吴彦译，《佛学研究》2017年第1期；任继愈：《中国佛教史》卷3，北京：中国社会科学出版社，1985年，第689页。

王塔性质的帝王陵寝，而高洋开凿西山大佛和童子寺大佛，则承袭北魏传统，仿昙曜五窟（三世佛的理念）而开凿。进而他认为，这种情况与北齐皇帝自诩为转轮圣王不无关系。^①

被高洋视为佛的高僧法上，是东魏北齐时期的佛教领袖。他继承高僧慧光的宗教遗产，担任最高佛教领袖长达数十年。用道宣的话说，“故魏齐二代历为统师。昭玄一曹纯掌僧录，令史员置五十许人，所部僧尼二百余万。而上纲领将四十年”，“帝之待遇，事之如佛”。^②法上由高澄引入邺都，“兴和三年，大将军尚书令高澄□□（奏请）入邺，为□□（昭玄）沙门都维那，居大定□（国）寺而充道首”。^③法上修建的修定寺塔是其与北齐皇室关系的明证。该塔位于今安阳西北30多公里处，于1961年被河南省文物工作队在文物普查时发现，是中国最早以雕砖饰面的单层方型浮雕砖头舍利塔。塔壁四周上下共镶嵌二十余组转轮王“七宝”图案，都占据中心位置，其中轮宝位于正中，其他六宝则分列两侧。^④

修定寺深受高齐皇室重视。1978年河南省文物研究所在清理修定寺塔基时出土舍利函，上面刻有一段文字：“释迦牟尼佛舍利塔。婆摩诃般若波罗蜜，诸佛之母。甚深缘起，诸法实相。摩诃般涅槃那至极圆寂。天保五年岁次甲戌四月丙辰八日癸亥，大齐皇帝（即高洋）供养、尚书令平阳王高淹供养、王母太妃尼法藏供养、内斋法师尼道寂供养、内斋法师尼道尝供养、平阳王妃冯供养、李娘供养。”^⑤法上是一位虔诚的弥勒信徒，隋代费长房《历代三宝记》记载法上“起一山寺名为合水，山之极顶造兜率堂，常愿往生，觐睹弥勒，四事供养百五十僧。齐破法湮，山寺弗毁，上私隐俗，习业如常。常愿残年见三宝复，更一顶礼慈氏如来”。^⑥《唐相州邺县天城山修定寺之碑》则称修定寺“有龙花瑞塔，降于忉利；雀离仙图（轮王之塔），来于天竺”。^⑦其思想核心仍是弥勒下生、转轮王供养一类。

法上作为北齐官方地位最高的僧人，在王朝仪式和僧团管理中举足轻重。除他之外，服务于高洋政治宣传的佛教译经，还有一些是由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（Narendrayasaś，约517—589年）完成的。那连提黎耶舍最为我们熟知的，是他在隋文帝时的译经。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》）。这一两卷本的佛经，之前已有多个译本。^⑧重译的主要动机，是为隋文帝提供统治合法性的“于经有征”的证据。如前辈学者们屡屡指出的那样，这个在当时被

① 李裕群：《晋阳西山大佛和童子寺大佛的初步考察》，《文物季刊》1998年第1期。

② 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。

③ 《大唐邺县修定寺传记》（开元七年），吴钢主编：《全唐文补遗》第3辑，第304页。原文标点及错漏较多，此为笔者所修订。东魏迁邺，高欢以南台（御史台）为定国寺，以砖修建佛塔，其铭为温子昇所撰，见欧阳询：《（宋本）艺文类聚》卷77，上海：上海古籍出版社，2013年，第1969—1970页。

④ 有关修定寺塔浮雕意涵，参见孙英刚：《武则天的七宝：佛教转轮王的图像、符号及其政治意涵》，《世界宗教研究》2015年第2期。

⑤ 关于修定塔的讨论很多，可参见李裕群：《安阳修定寺塔丛考》，《宿白先生八秩华诞纪念文集》，北京：文物出版社，2002年，第445页；郭露妍：《安阳修定寺塔七政宝砖雕装饰图案探源》，《西北美术》2006年第3期。对铭文的讨论，参见钟晓青：《安阳灵泉寺北齐双石塔再探讨》，《文物》2008年第1期。

⑥ 费长房：《历代三宝记》，《大正藏》第49册，第105页上栏。

⑦ 侯卫东：《〈相州邺县天城山修定寺之碑〉校读》，《殷都学刊》2012年第4期。

⑧ 西晋竺法护译有《月光童子经》（又名《月明童子经》，与《申曰兜（儿）》、《失利越》是同本异译）一卷。另外疑为三国支谦译《佛说申曰经》，之后又有刘宋求那跋陀罗译《申曰儿本经》，皆收于《大正藏》第14册。《佛说申曰经》在文末预言，“月光童子当出于秦国作圣君”，统领夷夏，崇信佛法。（《大正藏》第14册，第819页中栏）不过这一记载不见于竺法护和求那跋陀罗的译本。

隋文帝高度重视的翻译项目，在文末做了一番现在看来非常直白的宗教性政治预言：“又此童子，我涅槃后……于当来世佛法末时，于阎浮提大隋国内，作大国王，名曰‘大行’。”^①但实际上，那连提黎耶舍在北齐时期，已经作为重要的译经僧为高洋所重视。那连提黎耶舍到达邺城时，高洋“极见殊礼，偏异恒伦”，请其翻译佛经，“又敕昭玄大统沙门法上等二十余人监掌翻译”。^②后来他在隋文帝时期的译经，跟北齐时期的作为是一以贯之的。

三、燃灯佛授记思想起源及其在北朝后期的流行

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，而在今阿富汗贾拉拉巴德（Jalalabad）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。^③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）^④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，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）窠堵波上的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。^⑤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”。^⑥

根据汉文译经，我们把燃灯佛授记的主要故事情节总结如下：释迦牟尼的前世是一个修行菩萨道的梵志，名叫儒童。儒童听闻当时的佛——燃灯佛要进城，就去拜见。在路上碰到王家

① 那连提黎耶舍译：《佛说德护长者经》，《大正藏》第14册，第849页中栏—850页上栏。有关研究参见藤善真澄：《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 道宣：《续高僧传》卷2《隋西京大兴善寺北天竺沙门那连耶舍传》，《大正藏》第50册，第432页。古正美认为文宣帝依赖那连提黎耶舍树立自己的佛王形象，不过其观点、逻辑及史料解读都存在明显问题，参见古正美：《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意识形态研究》，第156—211页。

③ 玄奘口述，辩机撰：《大唐西域记》卷2（《大正藏》第51册，第878页中栏—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。比如他记载：“那揭罗曷国……城东二里有窠堵波，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。次南小窠堵波，是昔掩泥之地，无忧王避大路，遂僻建焉。”“城西南十余里有窠堵波，是如来自中印度凌虚游化，降迹于此，国人感慕，建此灵基。其东不远有窠堵波，是释迦菩萨昔值然灯佛，于此买华。”另，据《天譬喻经》（*Divyāvadāna*）记载，燃灯本生故事发生在犍陀罗的灯光城（Dīpavati），讲述佛陀倒数第二次转生为婆罗门青年须摩提（Sumati）的故事。

④ 在汉文文献中，儒童也被翻译为其他多种名字，为论述方便，本文一律使用“儒童”。

⑤ 孙英刚：《佛教是从印度传来的吗？》，2018年5月31日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2142891，2018年12月22日；宫治昭：《丝绸之路沿线佛传艺术的发展与演变》，赵莉译，《敦煌研究》2001年第3期；穆罕默德·瓦利乌拉·汗（Mohammad Waliullah Khan）：《犍陀罗：来自巴基斯坦的佛教文明》，陆水林译，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。

⑥ 宫治昭：《犍陀罗美术寻踪》，李萍译，北京：人民美术出版社，2006年，第7页。

女瞿夷 (Gopikā), 向她买莲花; 然后儒童见到燃灯佛, 把五枚莲花散向空中, 居然都停止在空中, 没有一朵坠落地上; 燃灯佛作出预言: 自今以后, 历经九十一劫, 你将成佛, 名释迦文; 儒童听后, 霍然无想, 身体升入虚空, 去地七仞; 儒童看见地上泥泞, 就解下身上穿的鹿皮衣盖住泥泞, 但是仍不足覆盖, 于是把头发散开, 铺在地上, 让佛蹈而过; 自此之后, 儒童历经九十一劫, 上为四天王, 下为转轮圣王, 最终降生迦毗罗卫国成佛。

燃灯佛授记的主题于印度罕见, 在中亚却得到重视。在犍陀罗现存本生浮雕中, 其数量之多令人惊讶。有学者认为, 儒童跪伏在燃灯佛脚下的姿势与萨珊王朝初期纪念胜利的摩崖浮雕, 以及表现崇拜罗马皇帝的美术作品类似。^① 但无论如何, 燃灯佛授记的信仰和艺术主题, 随着佛教传入, 从犍陀罗逐渐流布于中土, 对中古历史产生了深刻影响。^②

从早期汉文译经看, 跟燃灯佛授记有关的理念和知识, 早在佛教传入之初就被介绍进来了。比如《修行本起经》等在讲述佛传故事时, 并不是从释迦太子出生讲起, 而是从燃灯佛授记——过去燃灯佛预言儒童 (释迦牟尼的前世) 将在未来成佛——开始的。^③ 这一点跟犍陀罗佛教艺术对佛传故事的描述完全吻合。跟燃灯佛授记有关的佛教造像, 即便经过历次残酷的灭佛以及历史的洗礼, 仍然可以反映其在中古受到重视的情况。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——这反映了这一主题代表的意涵成为大众的普遍观念, 进而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。

有关燃灯佛授记图像的制作, 最早见诸文献记载的是刘宋元嘉八年 (431), 来自罽宾 (犍陀罗) 地区的高僧求那跋摩在始兴虎头山寺宝月殿, “手自画作罗云像及定光儒童布发之形, 像成之后每夕放光, 久之乃歇”。^④ 不过, 求那跋摩来自犍陀罗地区, 可能是个早期的特例。从现存文献和实物证据看, 有关燃灯佛的造像广泛流行, 发生在北魏时期, 尤其是集中于北方中原地区, 这跟当时北朝流行三世佛信仰有关。过去的燃灯佛为释迦牟尼的前世儒童授记, 未来弥勒菩萨也会继承释迦成为新佛教化人间。北魏昙曜五窟即以三世佛为中心。云冈第 5 窟和第 13 窟上部小龕, 以三世佛为中心题材。其他如龙门宾阳中洞、龙门魏字洞、永靖炳灵寺第 80、81、102 窟和天水麦积山第 5、30 窟, 都以“三佛”为造像题材。“三佛”石窟由云冈而龙门而炳灵

① H. Buchthal, “The Common Classical Sources of Buddhist and Christian Narrative Art,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 75, nos. 3-4 (July 1943), pp. 137-148.

② 有关研究参见李静杰:《卢舍那法界图像研究》,《佛教文化》(增刊),1999年11月;李静杰:《定光佛授记本生故事图考补》,《故宫博物院院刊》2001年第2期;贾应逸:《印度到中国新疆的佛教艺术》,兰州:甘肃教育出版社,2002年,第441—447页;刘敏:《广安冲相寺锭光佛石刻造像考略——兼论锭光佛造像的有关问题》,《中华文化论坛》2003年第4期;赵雨昆:《云冈北魏儒童本生十阿输迦施土图像组合模式》,《2004年龙门石窟国际学术研讨会文集》,郑州:河南出版社,2006年,第361—364页;苗利辉:《龟兹燃灯佛授记造像及相关问题的探讨》,《西域研究》2007年第3期;霍旭初:《龟兹石窟“过去佛”研究》,《敦煌研究》2012年第5期;俄玉楠:《甘肃省博物馆藏卜氏石塔图像调查研究》,《敦煌学辑刊》2011年第4期;耿剑:《“定光佛授记”与定光佛——犍陀罗与克孜尔定光佛造像的比较研究》,《中国美术研究》2013年第2期。

③ 与燃灯佛授记有关的汉文经典有后汉竺大力共康孟祥译《修行本起经》、三国吴支谦译《太子瑞应本起经》、吴康僧会译《六度集经》、西晋居士聂道真译《异出菩萨本起经》、东晋僧伽提婆译《增一阿含经》、后秦佛陀耶舍译《四分律》、南朝宋求跋陀罗译《过去现在因果经》、隋代闍那崛多译《佛本行集经》等。

④ 慧皎:《高僧传》卷3,《大正藏》第50册,第340页。

寺而麦积山,其他还包括义县万佛堂、巩县石窟寺等,几乎普遍流行于当时中国北方。^①也有学者认为昙曜五窟象征着祈愿北魏皇室如佛法传承一样永远不灭。^②

燃灯佛、释迦、弥勒构成了过去、现在、未来的传承系统,而且燃灯佛为释迦授记的“史实”,佐证弥勒于未来成佛的合理性。1981年出土于郑州市西十公里红石坡寺院基址的北魏正光二年(521)造像碑,正面释迦牟尼,右侧面燃灯佛,左侧面交脚弥勒,^③完美地表现了三世佛的理念。这样的情况还可参看偃师天统三年(567)邑主韩永义等造像碑,其碑阳上部弥勒菩萨,中部燃灯佛授记和燃灯佛,下部释迦佛,构成典型三世佛造像。^④更加令人注意的是,根据碑文记载,这块碑矗立在北魏重要寺院平等寺门外燃灯佛铜像后。文献记载,北魏都城洛阳平等寺门外矗立着高二丈八尺的燃灯佛金铜像。此像地位特殊,经常与政局动荡连在一起,所谓“国之吉凶,先炳祥异”。^⑤这一点在正史中多有印证。^⑥

除了平等寺金铜燃灯佛巨像,有铭文的燃灯佛造像,以龙门北魏永平三年(510)比丘尼法行造定光像和延昌三年(514)清信女刘口儿造定光像为最早。^⑦东魏北齐时期,以燃灯佛授记为题材的石刻造像明显增多,如东魏武定元年《道俗九十人等造像碑》云:“帝道熙明,普光训世……定光佛入国□□菩萨花时,如(儒)童菩萨卖银钱与玉(王)女买花”;^⑧山东平原出土的北齐天保七年造像碑,^⑨时代正好就是本文讨论的高洋统治时期;山东鄄城县文物管理所保存的造像碑,^⑩时代是北齐皇建元年(560);《董洪达四十人等造像记》碑阴铭文云:“大齐武平元年,岁次庚寅,正月乙酉朔廿六日。盖诸佛智海,本自无住。既与法界净宽,复共虚空竞远。如(儒)童尊重,卧渥而布发;药王思报,上天而雨花。”^⑪

最能说明问题的是水浴寺石窟的燃灯佛授记造像。水浴寺石窟俗称“小响堂”,位于河北省邯郸市峰峰矿区寺后坡村西200米处,居鼓山东坡,与鼓山西坡著名的北响堂山石窟隔山相峙。北响堂山石窟与北齐诸帝的关系,前文已论,实际上是带有灵庙性质的转轮王塔。邯郸市文物保管所对水浴寺石窟清理发现:西窟后壁东侧是定光佛龛,西窟前壁东侧是礼佛图,正好相对。

- ① 刘慧达:《北魏石窟中的“三佛”》,《考古学报》1958年第4期。刘慧达认为这是受到《法华经》思想的影响,也反映了当时佛教的变动,可谓判断精准。另可参见贺世哲:《关于十六国南北朝时期的三世佛与三世佛造像的诸问题》,《敦煌研究》1992年第3期。
- ② 小森阳子:《昙曜五窟新考——试论第18窟本尊为定光佛》,云冈石窟研究院编:《2005年云冈国际学术研讨会论文集·研究卷》,北京:文物出版社,2006年,第324—338页。她认为这是一种关于佛的以时间为轴的世代传承学说。如果将三世佛学说中的佛置换为皇帝,则过去相当于太祖,当今和未来表示后代皇帝,从而可以表达拓跋氏基业世代相传的祈愿。
- ③ 郑州市博物馆:《郑州市发现两批北朝石刻造像》,《中原文物》1981年第2期。
- ④ 李献奇:《北齐洛阳平等寺造像碑》,《中原文物》1985年第4期。该文通过系统梳理这批造像碑,准确地指出,平等寺代表的宗教信仰主要是弥勒下生信仰。
- ⑤ 杨衒之撰,范祥雍校注:《洛阳伽蓝记校注》,上海:上海古籍出版社,1982年,第104—108页。
- ⑥ 《魏书》卷112《灵征志》记载:“永安、普泰、永熙中京师平等寺定光金像每流汗,国有事变,时咸畏异之。”(北京:中华书局,1974年,第2916页)
- ⑦ 陆蔚庭:《龙门造像目录》,《文物》1961年第4、5期合刊。
- ⑧ 陆增祥:《八琼室金石补正》,北京:文物出版社,1985年,第114页;毛远明:《汉魏六朝碑刻校注》第7册,北京:线装书局,2008年,第343页。
- ⑨ 贺小萍:《山东平原出土北齐天保七年石造像内容辨析》,《敦煌研究》2011年第1期。
- ⑩ 马爱梅:《鄄城北朝造像碑中的“燃灯佛授记”》,《中国文物报》2013年11月20日,第8版。这块造像碑清楚地描述了释迦牟尼的前世儒童布发掩泥的场面,燃灯佛则施无畏印,站立在他头发之上。
- ⑪ 颜娟英主编:《北朝佛教石刻拓片百品》第1册,第241页。

西窟前壁西侧左起第一人为昭玄大统定禅师，有铭文“昭玄大统定禅师供养佛”。西窟北壁东侧一龕有造像发愿文：“武平五年甲午岁十月戊子朔，明威将军陆景□张元妃敬造定光佛并三童子，愿三界群生，见前受福，□者托荫花中，俱时值佛。”具体的形象，则是“龕内造一佛，赤足立于覆莲座上，右侧造三个裸体男童，一个跪伏于佛足下；一个双手举钵，立于跪伏者背上；另一个双手捧钵，立于一旁”。^①

铭文中的“定禅师”，见于南响堂第二窟中心柱北壁上部铭文，“昭玄沙门统定禅师敬造六十佛”。^② 如果水浴寺石窟铭文记载准确的话，那么北齐时期法上并不是唯一的昭玄大统，在他之后，还有一位定禅师担任此职。可惜有关这位高僧，《续高僧传》等没有记载。值得注意的是，昭玄大统定禅师和燃灯佛授记及礼佛图的题材在石窟空间的表现方式，和文献记载的昭玄大统法上法师跟文宣帝高洋的布发掩泥仪式，存在非常直观的一致性。这说明，仪式背后反映的宗教和政治思想，在北齐时期是臣民普遍认知的一种常识。

水浴寺石窟出现的“定光佛并三童子”造像样式，是在中土的新发展和变型，以前多被认作是阿育王施土因缘，但据铭文可知，这是燃灯佛授记造型。^③ 一般的燃灯佛授记造像样式，是儒童买花、散花、布发掩泥等情节，但“定光佛并三童子”造型则是糅合了燃灯佛授记与阿育王施土因缘两种佛教故事而产生的本土化造像样式。这种样式在东西魏和北齐北周非常丰富。^④ 燃灯佛预言了释迦牟尼成佛，而释迦牟尼则预言了阿育王（小儿）将在未来成为佛教转轮王；一个是成佛，一个是成转轮王，正好相对。两者糅合在一起，政治意味明显增加：该童子将成为转轮王，也将在遥远的未来成佛。^⑤ 这完全符合佛教教义比如《修行本起经》的记载。北朝后期出现的“定光佛并三童子”造像样式，或许反映了当时佛教和政治社会情势的变动。不过要指出的是，早在犍陀罗的时期，燃灯佛授记和阿育王施土因缘的主题就已经被对应处理了，只是没有糅合在一起，说明其依然有悠久的历史背景。

这种样式往往跟弥勒信仰连在一起——正如我们前文所论，燃灯佛授记和弥勒信仰的关联性，在犍陀罗就已经发展成熟了。比如 1976 年于河南荥阳大海寺遗址出土的魏孝昌元年（525）道晗造像碑，又称为“北魏弥勒造像龕”或者“贾思兴百八十五人等造弥勒像龕”。^⑥ 正面为交脚弥勒，背面是燃灯佛授记，跟犍陀罗构图同出一辙。其上有燃灯佛并三童子造像，但往往被误认为是阿育王施土。^⑦

① 邯郸市文物保管所：《邯郸鼓山水浴寺石窟调查报告》，《文物》1987年第4期。

② 田熊信之：《山东西部における刻经事业について》，《学苑》第845号，2011年。

③ 这个观点由李静杰提出，可谓确论。另外李静杰也举出多重证据，比如北魏末期平等寺碑右侧面上部题记“定□佛时”、稷山大统六年（540）碑阴题记“此是定光佛教化三小儿补（布）施，皆得须陀洹道”，以及河清二年（563）思愍碑左侧面题记“定光佛主、三童子主”，参见李静杰：《造像碑佛本生本行故事雕刻》，《故宫博物院院刊》1996年第4期。

④ 李静杰：《图像与思想——论北朝及隋的佛教美术》，《清华历史讲堂续编》，北京：三联书店，2008年，第144—145页。

⑤ 宫治昭认为，小儿施土是预言幼儿将来要成为转轮圣王阿育王的故事，与预言青年儒童将要成为释迦佛的“燃灯佛授记本生”在内容上是相对应的，特别是“小儿施土”和“燃灯佛授记本生”是“转轮圣王”和“佛陀”的授记组合。参见宫治昭：《犍陀罗美术寻踪》，第193页。

⑥ 河南省郑州市博物馆：《河南荥阳大海寺出土的石刻造像》，《文物》1980年第3期。

⑦ 王景荃：《贾思兴造弥勒像龕与荥阳大海寺的创建》，《中原文物》2015年第3期。

结 语

作为北齐开国君主，高洋最初是有一番作为的。^①但在正史及其他世俗史料中，往往强调他乖戾怪异的暴行。而在佛教文献中，高洋呈现出完全不一样的形象——如上文提到的那样，法琳、道宣等人对他评价都很高。研究佛教史的学者，从佛教文献的记载中发现他积极进取和护持佛教的举动跟南朝的梁武帝非常相似。^②将世俗文献和宗教文献结合起来，把高洋置于当时的信仰和知识背景下，可能会帮助我们看得更加清楚。

燃灯佛授记、弥勒信仰等宗教思想，在平等寺金铜燃灯佛像身上体现得淋漓尽致。作为高洋父兄的高欢和高澄与燃灯佛信仰的关系，从北魏洛阳平等寺的燃灯佛金铜像可以看出。前文提到，当时的人们将这尊燃灯佛像和北魏末年以来的政治动荡连在一起。《魏书》记载：“永安、普泰、永熙中京师平等寺定光金像每流汗，国有事变，时咸畏异之。”^③《洛阳伽蓝记》卷2“平等寺”条记载更加详细：

寺门外有金像一躯，高二丈八尺，相好端严，常有神验，国之吉凶，先炳祥异。孝昌三年十二月中，此像面有悲容，两目垂泪，遍体皆湿，时人号曰佛汗。京师士女空市里往而观之。有一比丘，以净绵拭其泪，须臾之间，绵湿都尽。更换以它绵，俄然复湿。如此三日乃止。明年四月尔朱荣入洛阳，诛戮百官，死亡涂地。永安二年三月，此像复汗，京邑士庶复往观之。五月，北海王入洛，庄帝北巡。七月，北海大败，所将江淮子弟五千，尽被俘虏，无一得还。永安三年七月，此像悲泣如初。每经神验，朝野惶惧，禁人不听观之。至十二月，尔朱兆入洛阳，擒庄帝。帝崩于晋阳。^④

关于平等寺燃灯佛金铜像，《冯翊王高润修平等寺碑》记载了许多细节：“平等寺者，□□平□□□所立。永平中造定光铜像一区，高二丈八尺。永熙年金涂讫功。像在寺外。”^⑤可知燃灯佛金铜巨像位于平等寺门外，建造于永平年间，最初只是铜像，永熙年间完成涂金。可以想象，这样一尊金铜巨像在北魏洛阳城中是一道多么引人注目的宗教景观。

北齐《冯翊王高润修平等寺碑》刊刻于武平三年。高润是高欢之子，高澄、高洋之弟，他在碑文中详细回顾了自己家族跟燃灯佛金铜巨像之间的渊源：

□祖（高欢）以王业草创，逋寇犹□。志去关泥，观兵故洛。见像瑰奇，神征屡感。庄严具足，相好如真。若出岷山，犹居祇树。时流运谢，隐晦多纪。遂使明月不□，净□青莲，未迁福地。达人弘道，触物兼怀。发菩提觉心，希无上正果。躬亲致礼，迁像入寺。登给羽林，长□守□。^⑥

根据高润的回顾，高欢“观兵故洛”，将这尊“神征屡感”的燃灯佛巨像迁入平等寺中，并且派

① 例如，高洋统治前期，对外与契丹、柔然、库莫奚等战争取得了一系列胜利，领土往南拓展到长江以北；通过均田制、度量衡改制、并省州郡等重大政治、经济举措，社会经济繁荣发展，在当时的北周、北齐、南陈三国中实力最强。

② 讷访义纯：《中国中世佛教史研究》第2章，第226—241页。

③ 《魏书》卷112《灵征志》，第2916页。

④ 有关这一记载的五行思想，参见游自勇：《释家神异与儒家话语：中古〈五行志〉的佛教书写》，《首都师范大学学报》2018年第6期。

⑤ 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，第255页。

⑥ 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，第255页。

兵保护。这并非一时之举，到了高澄当权，依然延续了高欢的做法：

武定末，世宗文襄皇帝，□□□□幸河洛，历揽周京。睹佛仪相，世未尝有。身色光明，实所希妙，崇申礼敬，广施军资，增给兵力。^①

538年或者543年高欢开始派兵保护燃灯佛像，548年高澄增加兵力加以保护，到高洋上台，于550年做了布发掩泥的受戒仪式，给自己直接加上转轮王头衔。从某种意义上说，高洋只不过延续了其父兄的做法，甚至可以说完成了其父兄未竟的事业——虽然高欢和高澄掌握东魏的实权，但毕竟没有称帝，仍是臣下的身份，而高洋则在550年废魏建齐，成为新王朝的开国君主。从某种意义上说，北响堂山石窟象征高欢、高澄、高洋的三窟（转轮王塔样式），和高洋延续父兄礼敬燃灯佛的做法，其信仰基础是一脉相承的。如前文提及，为高洋做燃灯佛授记仪式的高僧法上，也不是他邀请入邺的，而是其兄高澄邀请的。可以说，从高欢、高澄到高洋，高氏家族跟燃灯佛信仰始终存在特殊的联系，这也使得高洋可以以此加强自己统治的神圣性。

文宣帝高洋将自己打扮成“布发掩泥”的儒童——修行菩萨道的释迦牟尼的前世。容易被理解的是，高洋通过燃灯佛授记的形式受了菩萨戒。在中古佛教观念里，受菩萨戒是世俗帝王登上转轮王位的必经仪式。^②如《梵网经》所说：“若佛子！欲受国王位时，受转轮王位时，百官受位时，应先受菩萨戒。”^③这也是转轮王被称为“皇帝菩萨”的原因。梁武帝是菩萨戒的积极践行者，他在天监十八年（519）受菩萨戒，称菩萨戒弟子，并让皇室成员、官僚、僧人都受菩萨戒，敕撰《在家出家受菩萨戒法》，形成了一系列新的仪式，由此树立皇帝菩萨的形象。^④东魏之时，孝静帝曾从法上的老师慧光受菩萨戒。^⑤慧光、法上等僧人重视《菩萨地持经》、《十地经论》，对转轮王受戒等多有论述，如“菩萨住此受生多作转轮圣王，得法自在，七宝具足，有自在力，能除有情犯戒之垢，善巧令彼有情安处十善业道……佛子住此作轮王，普化有情行十善”。^⑥孝静帝天保元年五月禅位于高洋，同年高洋从慧光徒弟法上那里接受了菩萨戒。从实际效果上，这一举动或许能增强高洋受禅的合法性。

除了受菩萨戒之外，燃灯佛授记本身具有强烈的预言性质，跟当时流行的三世佛信仰、弥勒下生信仰紧密相关。高洋并不是宣扬自己在遥远的未来成佛，而是强调当下的佛教转轮王身份。关于这一点，早期译经中表述得非常清楚。以后汉竺大力共康孟祥译《修行本起经》为例，它描述燃灯佛授记之后发生的事情：

能仁菩萨（儒童）……为转轮王飞行皇帝，七宝导从。……圣王治正，戒德十善，教授人民，天下太平。^⑦

《修行本起经》花了很大篇幅描述儒童成为转轮王的各种细节，而成佛则在遥远的九十一劫之后。高洋及其父高欢、其兄高澄礼敬燃灯佛，除了个人信仰的因素外，用佛教理念装点王朝体制和王权观念，以获得庞大的佛教僧侣和信徒支持，乃题中应有之义。

① 颜娟英主编：《北朝佛教石刻拓片百品》第1册，第255页。

② 参见孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期。

③ 鸠摩罗什译：《梵网经》卷2，《大正藏》第24册，第1005页上栏。

④ 关于这一问题，讨论甚多，可参见颜尚文：《梁武帝》，香港：海啸出版事业有限公司，1999年；牟发松：《陈朝建立之际的合法性诉求及其运作》，《中华文史论丛》2006年第3期。

⑤ 陈志远：《从〈慧光墓志〉论北朝戒律学》，李四龙主编：《人文宗教研究》第8辑，北京：宗教文化出版社，2017年，第80—104页。

⑥ 菩提流支译：《十地经论》卷2，《大正藏》第26册，第554页中栏。

⑦ 竺大力、康孟祥译：《修行本起经》卷上，《大正藏》第3册，第462页中栏—463页上栏。

除了高齐政权，高昌王国君主也曾有布发掩泥的举动，可证这样的操作并非孤例，燃灯佛授记思想的影响可能比保存下来的记载要深远得多。唐初道宣记载长安胜光寺高僧慧乘的事迹云：

从驾张掖，蕃王毕至。奉敕为高昌王鞠氏讲金光明。吐言清奇，闻者叹咽。鞠布发于地，屈乘践焉。^①

高昌国王鞠伯雅对慧乘布发掩泥，虽然没有证据表明像高洋那样纳入受戒仪式，但其思想来源应该是一样的。到了鞠伯雅的儿子鞠文泰，似乎也有此举动：

后日，王别张大帐开讲，帐可坐三百余人，太妃已下，王及统师大臣等，各部别而听。

每到讲时，王躬执香炉自来迎引。将升法座，王又低跪为蹬，令法师蹑上，日日如此。^②

唐武则天在洛阳建立的佛授记寺，曾经在其政治宣传和宗教活动中扮演极为重要的角色。据李静杰考证，无论从政治、佛教，还是佛教造像方面来看，武则天的行为都十分符合燃灯佛授记思想。^③虽然武周政权倒台之后很多佛教痕迹被抹去，但是佛授记寺和《大云经神皇授记义疏》（即《大云经疏》）的存在，让我们确知，武周政权的宗教和政治活动中，燃灯佛授记必然扮演一定角色。

中国唐代之后经历去神秘主义的思想变革，佛教在政治史中的痕迹遭到反复冲刷湮没。但是从细微处入手，仍能恢复部分片段，可以一窥当时佛光笼罩下的时代面貌。这是中国历史演进的重要阶段，也是中国文明的重要组成部分，更是中国文明开放包容的明证。

中古政治史的研究，亟待扩大研究视野，一方面实现研究方法更新，另一方面将现有研究领域外时常被忽略的历史信息纳入。就本文所论，域外的文本文献与图像文献，比如犍陀罗佛教有关信息，可以帮助我们更好地理解中国文明的脉络；而世俗文献之外，补充宗教文献的记载，或许是让历史画面更加丰富且更接近真实的办法。

〔作者孙英刚，浙江大学历史学系教授。杭州 310007〕

（责任编辑：周 群 高智敏）

① 道宣：《续高僧传》卷24《唐京师胜光寺释慧乘传》，《大正藏》第50册，第633页下栏。

② 慧立撰，彦惊笺：《大慈恩寺三藏法师传》卷1，《大正藏》第50册，第225页中栏。

③ 李静杰：《北朝时期定光佛授记本生图像的两种造型》，《艺术学》第23期，2007年；李静杰：《安阳修定寺塔唐代浮雕图像分析》，《故宫学刊》第5辑，北京：紫禁城出版社，2009年，第488—557页。

CONTENTS

Dialogue in Writing

The Fragment and the Whole: The Construction of Historical Systems (4)

Editor' s note: Historical research is the basis of all the social sciences. It shoulders the mission of "exploring the relationship between nature and human affairs and examining changes from ancient time to the present." In historical research, this requires us to be skilled at dealing with the relationship between the fragment and the whole; we must not only be good at the historical details and at starting from historical fragments to explore what is hidden and to resolve sentiment and dispel doubts, but must also be able to go beyond, avoiding falling into the mire of fragmentation and failing to see the forest for the trees or taking sesame seeds as pearls, and likewise avoiding the lack of an understanding and grasp of the overall historical situation. In the new era, Chinese historians must stand at the commanding heights of history and the times, adhere to a long-term, developmental overall perspective, and carry forward Chinese historiography' s fine traditions of truth-seeking and pragmatism. Only in this way can we carry out in-depth research that is well thought out and filled with soul; only then can our unceasing exploration of the inherent logic and rules of social change provide a useful reference for the sublation of human civilization. To this end, our journal invited five scholars to discuss these issues.

Research Articles

The Northern Qi Emperor Who Spread His Hair on Muddy Ground: The Political Implications of the Buddha Dīpaṃkara Vyākaraṇa in China' s Middle Antiquity Sun Yinggang (30)

An important feature of China' s middle antiquity period was the new cultural genes brought by Buddhism. The introduction of Buddhism not only reshaped the world of beliefs in China, but also brought new political ideologies which had an important impact on political ideas and practices. The era was permeated by religious thought that enriched political history. In imitation of the Buddha Dīpaṃkara Vyākaraṇa, Emperor Wenxuan of the Northern Qi Dynasty spread his hair on muddy ground and had Monk Fashang, whom he considered to be a previous Buddha life, tread on it. In so doing, the emperor claimed the role of Chakravartin, the ideal Buddhist ruler, with a view to strengthening the political and religious dimensions of his sacred rule. The Dīpaṃkara Vyākaraṇa played a special role in the Buddhist religious system and contained significant religious and political meanings. Originating in the Gandhara area and rarely found in India, in China it became an important religious theme and political idea in middle antiquity. On the one hand, this illustrates the complexity of the political culture of the times; on the other, it reflects the cosmopolitan openness and tolerance of Chinese civilization, which is another important reason for its longevity.

The Phonetics and Meaning of the Title Chinggis Khan Bai Yudong (45)

It has been widely accepted that the title of Chinggis Khan (*Činggis Qan*) originated from
(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>
• 187 •