

僑賞彌國法滅故事在于闐和吐蕃的傳播（研討篇）

劉 屹

首都師範大學

摘 要：本文分析了公元5-10世紀間，印度佛教“僑賞彌國法滅故事”在于闐、漢地和吐蕃佛教中的流傳情況。強調在多種語言的總共11個不同版本的佛教文獻中，圍繞“法滅”主題的相關記載，並不能當作歷史記錄來使用，因為很難對應到可靠的歷史人物和事件。起源於印度佛教的“僑賞彌國法滅”傳統，早在5、6世紀就被漢地佛教拋棄，並轉而形成了中國佛教的“末法思想”來取代這一印度傳統。但同一個印度佛教傳統，卻在西域大乘佛教的中心于闐產生了持久而深遠的影響，以至吐蕃佛教最初也全盤接受了于闐佛教關於“法滅”的預言，形成了與印度本土傳統和漢地傳統都不一樣的“于闐—吐蕃—乾陀羅—僑賞彌法滅”模式。即便如此，在于闐和吐蕃佛教共同接受的新的“法滅”預言版本中，仍然有明顯的“漢地因素”，體現了漢文化對西域和吐蕃的正面影響。

關鍵詞：法滅、于闐、吐蕃、乾陀羅、僑賞彌、漢地

一、引言

本文是我《僑賞彌國法滅故事在于闐和吐蕃的傳播（文獻篇）》¹的續篇。在前文已對多語種的 11 部基本文獻材料進行梳理和排序的基礎上，本文將重點討論這些基本文獻所反映的幾個與“僑賞彌國法滅故事”直接相關的問題。

首先，在前文所討論到的 11 部基本文獻中，關於“僑賞彌國法滅故事”實際上呈現出兩種版本。第一種版本是源自印度佛教傳統的原本意義上的“僑賞彌國法滅故事”，包括于闐語、漢語和藏語的《月藏經》、于闐語《贊巴斯塔書》、從梵文藏譯的《百業經》第 77 則故事等，都是以佛陀入滅之前對眾弟子所做出的“法滅”預言，即在佛滅後 1500 或 2000 年，僑賞彌國發生一場佛教僧團內部的爭鬥，導致世間佛法全滅。此後就要等未來佛彌勒的出世，佛法才會再興。第二種版本是見於《僧伽伐彈那授記》《于闐阿羅漢授記》和《于闐教法史》這三種從于闐語藏譯的文獻。它們共同的特點是：雖然都以“僑賞彌國法滅”作為佛教歷史的終結，但在“僑賞彌國法滅”之前，卻增添了佛教先後在于闐（西域）、吐蕃、乾陀羅國遭遇挫折，各國僧侶集體被驅離，最終在僑賞彌國王邀請下彙聚到僑賞彌，共同迎來“法滅”結局的情節，形成了“于闐—吐蕃—乾陀羅—僑賞彌國法滅”的故事。無疑地，直接繼承印度佛教“僑賞彌國法滅”傳統的幾部經典，成書時代應該相對較早。籠統地說，應在不晚於公元 7 世紀末就已成書。出現“于闐—吐蕃—乾陀羅—僑賞彌國法滅”的三部經典，成書時間相對較晚，現在一般認為是 8 世紀後期

¹ 已刊於《敦煌吐魯番研究》第 18 卷，上海古籍出版社，2018 年，第 425-451 頁。

至 9 世紀中期的作品。那麼，原本在 7 世紀末以前相對固定的“僑賞彌國法滅”傳統，為何到 8、9 世紀就有了新的發展和增擴？

其次，如果說“僑賞彌國法滅”是印度佛教的傳統，于闐和吐蕃由於地理位置的原因，相對比較接近印度佛教的傳統，是可以理解的事實。但在以上這些基本文獻中，漢地的因素被不止一次地提及。正如我已經討論過的，“僑賞彌國法滅”的傳統很大程度上是通過于闐等西域佛教為中轉，才被譯介到漢地的，並在漢地也曾一度流行。但到 5 世紀末、6 世紀初，漢地佛教以“《法滅盡經》類佛經”來淡化或抵消了這一來自印度佛教的傳統。漢地佛教的這種做法，對以于闐為代表的西域佛教有沒有影響或反作用？如果漢地佛教早就放棄了“僑賞彌國法滅”的傳統，為何在西域和吐蕃佛教的“于闐—吐蕃—乾陀羅—僑賞彌國法滅”觀念中，還一再出現漢地因素？

再次，從“僑賞彌國法滅”這一傳統在印度、漢地、西域和吐蕃佛教中不同的發展變化，是否可以看出當佛教沿著絲綢之路向東傳播的過程中，某一來自印度佛教原有的傳統，是如何與各地具有地方特色的因素交匯融合的？

二、漢王、公主與漢僧

以上諸種藏語于闐佛教文獻中出現的漢地因素，比較分散和頭緒繁多。本文主要關注三方面的“漢地因素”。第一是于闐建國傳說中出現的“漢王”；第二是在吐蕃興佛，並吸引了于闐、西域僧侶集體遷往吐蕃的“漢家公主”；第三是眾僧離開吐蕃前往乾陀羅時，據說有“漢僧”也離開漢地，加入西遷的隊伍。

首先看“漢王”。涉及到于闐建國傳說的文獻，主要有 6 世紀

末那連提耶舍譯《日藏經·護塔品》（585年譯），7世紀成書的《大唐西域記》（646年成書）和《大慈恩寺三藏法師傳》（688年成書）。以及8-9世紀才成書的《牛角山授記》、《于闐國授記》、《于闐教法史》等。以上諸書對於闐建國都有大段的論述，文繁不具引，以下只舉各書中主要情節以供討論。

《日藏經·護塔品》：佛陀將于闐國牛角峰山瞿摩娑羅乾陀牟尼大支提，付囑給祇利呵婆達多龍王。龍王發問：為何要將原本空曠無人，所有人民皆從他方餘國遷來的瞿摩娑羅（于闐）之地付囑於己？佛陀回答龍王時，先肯定了此地確是原本空荒無人，但有二萬大福德人，從沙勒國遷徙而來。繼而向龍王講述此地在此地迦葉佛在世時的一段因緣：迦葉佛時，于闐國名迦邏沙摩，國土安隱豐樂，眾生多行放逸，貪著五欲，侮辱修行的佛教聖人。導致這些佛教聖人紛紛離開此國。因此之故，此國土中，所有諸水、河池、泉井，一切枯竭。眾生無水、火故，饑渴皆死。國土自然丘荒。佛告龍王：我今不久，往瞿摩娑羅牟尼住處，結加七日，受解脫樂。令于闐國，於我滅度後一百年，還復興立，多饒城邑、郡縣、村落，人民熾盛，皆樂大乘²。

《大唐西域記》卷十二：于闐國王自稱為毗沙門天王之祚胤；無憂王（阿育王）太子在咀叉始羅國遭人陷害抉目，無憂王怒譴其輔佐大臣，此大臣率眾到于闐之地，自立為王（西主）；同時，東土帝子蒙譴，流徙至此，也自稱王（東主）；雙方因田獵爭執，引

² 《大方等大集經》卷四十五，《日藏分·護塔品》第十三，《大正藏》第397號，第13冊，第294頁下欄第2行至第195頁上欄第2行。

《日藏經》的成書時代目前尚不清楚，有學者認為《護塔品》的成書在3世紀。有學者認為《日藏經》和《月藏經》反映的是4世紀的西域地理狀況。但在經中反映出于闐當地特色這一點上，意見相同。

發戰爭，西主被殺，東主遂並兩部，遷都作邑，正式立國；王老無嗣，祈禱毗沙門天王請嗣；從天王神像額頭，剖出嬰孩，神前之地隆起，其狀如乳，神童飲吮，遂至成立；自茲已降，奕世相承，地乳所育，因為國號³。

《大慈恩寺三藏法師傳》卷五：于闐國王自云毗沙門天之胤；王之先祖即無憂王太子，在怛叉始羅國，被譴至于闐之地建都；久而無子，因禱毗沙門天廟，廟神額上剖出一男，廟前地生奇味，甘香如乳，取向養子，遂至成長；王崩，嗣立，力並諸國，今王即其後也；先祖本因地乳資成，故于闐正音稱地乳國⁴。

《牛角山授記》：釋迦對諸菩薩、護法神預言：我涅槃後 100 年，漢地將有一位 Cha-yañ 王，會有 1000 個兒子，分別被派遣去統治一方國土；漢王聽說在西方的于闐有一座牛角山，是世尊如來曾經預言過的聖地，將會得到神佛的護佑，遂發願若再有一個兒子，將派他前往于闐稱王；漢王向毗沙門天王祈禱求子，天王將阿育王的一個兒子送給漢王，由地乳養育成人，被稱為地乳王；漢王派大臣 Hjañ-so 輔佐地乳王率部到于闐之地建國，因名為地乳國；此時，從西方移徙來大批印度人，他們自願臣服於地乳王的統治，漢人和印度人共同建立于闐國，地乳王世系延綿不絕⁵。

《于闐國授記》：往昔，當迦葉佛出世，于闐為桑田，眾人信奉佛法；迦葉佛法衰微，于闐民眾不信佛法，遭神佛離棄，于闐遂

³ 《大唐西域記校注》，玄奘、辯機著，季羨林等校注，北京：中華書局，1985 年，第 1006、1008 頁。

⁴ 《大慈恩寺三藏法師傳》，慧立、彥棕著，孫毓棠、謝方點校，北京：中華書局，2000 年，第 120 頁。

⁵ 此據托馬斯根據藏文英譯的《牛角山授記》，見 F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan, Part I: Literary Texts*, London: The Royal Asiatic Society, 1935, pp. 17-18.

轉成海子；釋迦牟尼涅槃後 100 年，于闐由海子轉成桑田；佛涅槃後，天竺有阿育王治世，建八萬四千伽藍與窣堵波；阿育王夜宿于闐之地，王妃誕下一子；相師預言此子將在其父王壽命未終之時作國王，阿育王遂嫌棄此子；此棄子因地乳而得存；有一漢王，命有千子，尚缺一子，祈請於毗沙門天王，天王遂將此阿育王棄子攜送漢王養育；地乳長大後，因受漢王其他兒子排斥，請求漢王允許他迴歸本生之地，漢王遂遣一萬大軍，送其西向尋找故土，至于闐東部；阿育王大臣耶舍，率眾七千，從天竺來到于闐的西玉河邊；雙方商談共同建國，協商未妥，遂至交兵；毗沙門天王和功德天女進行調解，雙方休兵，地乳為王，耶舍為臣；地乳王之漢人從者，住東玉河，耶舍之天竺從者，住西玉河，中間地帶為天竺與漢臣民次第雜居混處，由此創立國家，營建城郭。自佛涅槃至地乳初作于闐王，計 234 年而于闐國初現⁶。

《于闐教法史》：阿育王率眾巡遊到于闐之地，王妃生一男孩，相師謂此子將會比阿育王更有權勢，阿育王嫉怒而拋棄此子；毗沙門天王與功德天女使地中隆起一乳育養之，此子未得死而名地乳；毗沙門取之獻與漢王，漢王恰少一子，難成千數，遂疼愛養育；地乳受漢王諸子排擠，而願去他方尋找國土；漢王派遣軍隊侍從隨行，至于闐地方；阿育王之臣耶舍因犯錯而遭流放，也帶軍隊侍從到了于闐，雙方不知詳情，準備開戰，由毗沙門、功德天女和堅牢地神從中調解，君臣和解，于闐建國⁷。

⁶ 此據朱麗雙《〈于闐國授記〉譯注（上）》，《中國藏學》2012 年第 S1 期，第 234-245 頁。

⁷ 此據朱麗雙《〈于闐教法史〉譯注》，榮新江、朱麗雙《于闐與敦煌》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，第 432-435 頁。

有關於闐建國的傳說，此前主要由羽溪了諦、山崎元一、張廣達和榮新江、廣中智之等先生做過研究。他們的研究主要集中在兩方面。其一是探索于闐建國傳說中各種要素的來源。其二是如何看待于闐建國傳說中的歷史真實性問題。

羽溪氏最早討論了阿育王傳說與于闐建國傳說的關係，特別是所謂的阿育王大臣耶舍的身份問題。他認為傳說中于闐國由印度人和漢人共同建立的說法，有一定的可靠性，據此認定于闐建國在公元前 3-2 世紀⁸。山崎氏只依據《大唐西域記》和《于闐國授記》等有限的文獻，探討了于闐建國傳說中的阿育王故事因素、東土帝子因素，並揭示出這一傳說實際上是隨著 2-3 世紀佛教傳入于闐後才產生的⁹。張廣達、榮新江先生則揭示此建國傳說與于闐真實的歷史狀況不符。于闐當地的居民原本是塞種人，根本不是傳說中由西來的印度人和東來的漢人在一片荒蕪之地共同組建了于闐國¹⁰。廣中氏主要針對羽溪氏早年的研究，探究阿育王和東土帝子這兩個要素何時加入于闐建國傳說，他否認了于闐建國在阿育王時代的說法，也否認了阿育王的孔雀王朝勢力曾經控制西域的說法¹¹。

一般認為，《大集經·日藏分》原本是在于闐作成的。從《日

⁸ 羽溪了諦《西域之佛教》，1914 年日文初版；賀昌群中譯本 1933 年初版；此據北京：商務印書館，1999 年，第 125-138 頁。

⁹ 山崎元一《于闐の建國傳說》，收入氏著《アシヨーカ王傳説の研究》，東京：春秋社，1979 年，第 331-354 頁。又見 Gen'ichi Yamazaki, "The Legend of the Foundation of Khotan", *The Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 東洋文庫歐文紀要, No. 48, 1990, pp. 55-80. 英文稿除增添一些註釋外，主要論證和觀點與 1979 年的日文稿基本沒有區別。

¹⁰ 張廣達、榮新江《上古于闐的塞種居民》，1989 年初刊，此據《于闐史叢考》（增訂本），北京：中國人民大學出版社，2008 年，第 149-165 頁。

¹¹ 廣中智之《漢唐于闐佛教研究》，烏魯木齊：新疆人民出版社，2013 年，第 35-45 頁。

《藏經·護塔品》可知，不晚於 6 世紀末的于闐佛教認為，于闐的牛角山是受釋迦牟尼眷顧的神聖之地，于闐的建國將在佛滅後 100 年發生；此地原本一片荒蕪，所有人民都是從他方國土遷徙而來的。《護塔品》中，佛陀特別提到：有二萬人從沙勒國遷移至于闐。雖然佛陀只是列舉了沙勒國這一個例子，但對於本節要討論的主題卻很有意義。這很可能說明：《日藏經》在于闐成書時，于闐佛教認為本國的佛教信眾，都是從他方餘國遷來的。這一說法的前提是：此地在迦葉佛時曾因怠慢佛法，遭受了從桑田變海子的懲罰；釋迦牟尼佛看中此地，令舍利弗和毗沙門決海，而使于闐再成陸地桑田。所以當釋迦佛法將要再興于闐之地時，其地已無土著居民，只能是從別處遷移而來。但《日藏經》卻沒有體現出由天竺和漢地兩支勢力奠定于闐國基的意識，否則《日藏經》不會只提沙勒國二萬人這一個從別處遷徙而來之例。似可認為：直到 6 世紀末時的于闐佛教，尚未確立印度和漢人共同建立于闐國的傳說。同樣地，于闐的建國也與阿育王或東土帝子都沒有關係，只是出於釋迦佛的意旨而已。

正如張廣達、榮新江兩位先生所指出：現有的于闐國是由印度和漢人共同建立的傳說，都是 7 世紀以後由佛教徒記錄下來的。羽溪氏和山崎氏的討論都沒有注意到這一前提，因而他們的結論都需要補正的地方。《西域記》和《慈恩傳》兩書的依據，應該都是 7 世紀初曾經親歷于闐的玄奘帶回的信息。玄奘在《西域記》中的表述，主要包含兩個要點：其一是來自印度的“西主”，被來自東土的“東主”所擊殺，東部勢力兼併了西部勢力，共同建國。換言之，于闐國實際上是由東土帝子率領的東土部眾，打敗了西主所率的天竺部眾，東土力量成為于闐建國的主導勢力。其二是這位東主（東土帝子）或許可以算是于闐國的立國者，但他並不是于闐王室的始祖。

在玄奘的記述中，所謂的于闐王室之祖的地乳王，並不就是這位“東土帝子”，而是“東土帝子”從毗沙門天王那裡求得的子嗣。在諸多版本中，玄奘的這一記錄是最能體現“東土”影響在于闐存在的：于闐建國勢力以東土力量為主導，始建國者是“東土帝子”，而並非搞不清到底是阿育王之子還是毗沙門之子的地乳王。但果真如此，地乳王在于闐建國傳說中的存在感就大大降低。這也許是因為玄奘作為東土之人，他很清楚所謂“東土帝子”在漢地歷史中，很難找到對應的“帝主”和“帝子”，故他只以含混的“東土帝子”稱之，並有意無意地區分了“東土帝子”和地乳王之間的關係。

《慈恩傳》所謂無憂王太子自怛叉始羅國被讎至于闐之地，這位太子只能是阿育王的太子拘那羅（漢譯法益）¹²。但在于闐建國的多個版本中，始建國者都不是被抉雙目的無憂王太子拘那羅本人，卻往往提及受拘那羅被陷害而牽連到的輔佐大臣耶舍。所謂無憂王太子被讎至于闐而建國之說，與印度佛教中大量的阿育王故事傳統也不相符。《慈恩傳》還把原本玄奘說得很明確的，來自印度的“西主”和來自東土帝子的“東主”這兩支勢力共同參與建國，而其中又以東土勢力為主的辛苦用心，給忽略了。按照《慈恩傳》的敘述，來自印度的勢力反而成了于闐建國的唯一力量。《慈恩傳》關於最早一位于闐王的身份，以及在建國過程中居然體現不出任何來自漢地的影響，這兩方面都可以說是直接違背了《大唐西域記》的本意。《慈恩傳》這麼做的原因，應該並非是依據了什麼新的材料，而只是合併剪裁舊有記載時產生的誤解。

¹² 廣中氏前揭書第38頁，認為《慈恩傳》中于闐王室先祖是無憂王太子之說，與《于闐國授記》記載相同。這很容易引起誤解。的確，地乳王也算是阿育王之子，但並不是從怛叉始羅國被驅逐的無憂王太子。

玄奘的記載是忠實反映當時于闐佛教對於闐建國傳說的面貌，還是加入了他個人的修飾？恐怕目前只能做出有限的推測。無論如何，通過玄奘的記錄可知，7世紀初的于闐建國傳說，已經與《日藏經》的時代大有不同：阿育王和東土帝分別代表了西方印度和東方漢地的最高權力象徵，他們的子嗣（地乳王）就是于闐國的王室祖先，于闐國就是在印度和漢地兩股勢力交織之下正式立國的。

到8世紀以降的《牛角山授記》、《于闐國授記》、《于闐教法史》三書中，雖然詳略各有不同，但基本情節已經固定。阿育王之棄子地乳，被毗沙門天王轉交給漢王養育，在漢王幫助下，地乳率領漢人，與耶舍率領的天竺人經過鬥爭，在神祇的調解下達成合作，共同立國。《牛角山授記》中出現的這位漢王 Cha-yan, 托馬斯將其比定為是“咸陽”，進而認為這是指秦始皇¹³。在于闐建國傳說的語境下，此“漢王”應是與阿育王同時代的漢地之王。但于闐建國之事本就是出自佛教的神話傳說，印度人和漢人共同建國之事更非史實，故根本無需去細究這位“漢王”到底對應中國歷史上哪位帝王，不如就像玄奘一樣稱其為“東土帝”。于闐佛教到7世紀才確立的于闐建國傳說，原本就與于闐的歷史事實不符；對印度因素的肯定，更多是出於佛教信仰角度的考慮；對漢地因素的肯定，則更多是出於政治和經濟角度的考慮。7世紀于闐佛教提出這一神話傳說的目的是，應該是既要反映本國的佛教信仰來自西方的印度，同時也要向逐漸確立起對西域控制權的唐帝國示好。所以，這裡的“漢王”因素，並不能看作是中土佛教反哺于闐佛教後的結果。

其次看“漢家公主”。所謂的“漢家公主”，是指嫁給吐蕃贊

¹³ 托馬斯的意見，參 F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents*, Part I, p. 17.

普的中原帝王之公主。本文所討論的有關漢家公主入藏的記載，都是出現在 8 世紀以降的、被藏譯的于闐佛教史料中。相關文獻主要有以下三種記載：

《僧伽伐彈那授記》：當于闐僧眾因于闐國王和臣民逐漸不信佛法，準備離在于闐前往他處時，聽聞吐蕃贊普娶了一位中國皇帝的公主。公主生於菩薩之家，虔誠信佛，率領五百侍從入藏，並讓他們全部皈依佛教。她說服贊普禮敬三寶，供養僧尼，在吐蕃建立七座寺院，引領吐蕃的貴族大臣信佛。在她的影響下，吐蕃成為新的佛教中心，包括于闐在內，安息、龜茲、縛喝、疏勒、吐火羅、迦濕彌羅諸國諸地的僧侶，都彙聚到吐蕃。三年過後，魔眾在吐蕃大興瘟疫，公主也染病而亡，臨終前還將自己財富供養僧侶，並懇求贊普允許僧眾離開吐蕃前往乾陀羅國。於是，吐蕃、西域和漢地的僧侶，集體離開吐蕃，前往乾陀羅¹⁴。

《于闐阿羅漢授記》：有一菩薩，為赤面國第七代王，納漢菩薩公主為妃，將六百侍從，至赤面國。公主極信佛法，赤面國王亦廣興正法。公主迎眾僧至赤面國，置七所寺，安置眾僧。後經三四年，公主心上有惡瘡出，臨終以僮僕財物，布施三寶。公主終後，群臣以眾僧帶來瘟疫為由，要求贊普驅逐僧眾。吐蕃境內所有僧眾，包括吐蕃當地和來自于闐、西域、漢地的僧侶，一起離開吐蕃，前往乾陀羅¹⁵。

《于闐教法史》：于闐僧眾遷往吐蕃。吐蕃之神聖贊普與漢王結成甥舅關係，公主嫁神聖贊普為妻，於吐蕃建一大伽藍，僧伽全部來至吐蕃，公主供給生活所需，吐蕃境內廣興大乘佛法。十二年間，

¹⁴ 同上，pp. 60-62.

¹⁵ 朱麗雙《〈于闐阿羅漢授記〉對勘與研究》（前揭），第 627-644 頁。

僧伽和在家人多行佛法，甚是安樂。後因魔眾擾亂，出現黑痘等各種疾病，公主亦因胸間長出黑痘而死。吐蕃的在家人以黑痘和各種疾病是僧伽帶來為由，驅趕僧眾向乾陀羅而去¹⁶。

眾所周知，在歷史上先後有唐朝的文成公主和金城公主入藏和親。文成公主入藏在 641 年，卒於 680 年。金城公主入藏在 710 年，卒於 739 年左右。這裡出現的“公主”，曾有人認為是文成公主，然結合前後的論述，吐蕃佛法的衰敗，又不太可能早至松贊干布之時。所以現在一般認為這“公主”，應是指金城公主，甚至不少學者都依據這些“授記”資料來復原金城公主當年在吐蕃的活動和影響¹⁷。但如果對照現存藏文史料中關於金城公主的記載，則這些于闐佛教史料的可靠性就要大打折扣。例如，關於金城公主去世的情況，真正出自吐蕃作者之手的藏文史料，並無所謂痘病之說。在歷史上，金城公主去世十幾年後，她的夫君赤德祖贊，才於 755 年去世，由赤松德贊即位。因贊普年幼，攝政的吐蕃貴戚站在苯教立場上反佛，的確也曾將瘟疫流行歸咎於佛教在吐蕃的傳播，進而發生過驅逐僧侶，將佛像運出吐蕃等事。待赤松德贊親政後，馬上就恢復了佛教¹⁸。此後一直到 838-842 年的朗達瑪滅佛，吐蕃佛教才遭受滅頂之災。以上三種來自于闐的佛教文獻中關於吐蕃佛法衰微的描述顯然是同出一源的，而這些描述並不是對吐蕃佛法衰敗的真實歷史

¹⁶ 朱麗雙《〈于闐教法史〉譯注》（前揭），第 447-451 頁。

¹⁷ 如 Roberto Vitali, *Early Temples of Central Tibet*, London: Serindia Publications, 1990, pp. 5-11. 根據這些材料來討論金城公主最早在吐蕃建立了哪些寺院。

¹⁸ 如藏語史書《韋協》，原初成書時間與本文討論的這幾種于闐語藏譯的佛教文獻大體同時，現存本大約是 11 世紀的抄本，參見巴桑旺堆《〈韋協〉譯注》（一），《中國藏學》2011 年 1 期，第 71-93 頁；（二）《中國藏學》2011 年 2 期，第 179-205 頁。以及由《韋協》派生出來的《拔協》，見佟錦華、黃布凡譯《拔協增補本譯注》，成都：四川民族出版社，1990 年。

情況的記載。從中至多可以看到漢地公主在吐蕃興揚佛教的功績，以及在她死後，吐蕃曾經一度出現反佛的事件。這些事件發生的時間下限是 8 世紀中期，可能為這幾種于闐佛教史料提供了關於吐蕃佛教部分的基本素材。

這三部出自于闐佛教而又被吐蕃佛教接受的“授記”，本質上都是對佛教未來發展的預言。其中的“吐蕃法滅”情節，如同于闐建國傳說一樣，都是出於于闐佛教預言佛教未來走向的需要，並不是真實可靠的歷史記錄。明確這一點，可知這些“授記”只能是把已經發生過的歷史事件改編進自己的佛教歷史敘事，至於尚未發生過的歷史，如朗達瑪滅佛，自然是無法做到真正預知。因此關於吐蕃佛教衰微的描述，就與真實的歷史有不小的差距。如此看來，“漢家公主”無論是比定為文成公主，還是金城公主，都有些牽強。“授記”的作者只是借用了吐蕃曾迎娶唐朝公主的歷史事實，說明于闐僧眾之所以遷往吐蕃，是因為有漢家公主的奉佛行為；而隨著公主的離世，吐蕃佛教也將走向沒落，所以才需要彙聚在吐蕃的各地僧侶，再集體遷往乾陀羅國。有必要認清這些“授記”的編纂性質，不應輕易將“授記”中的內容當作真實的歷史記錄來看。特別是關於西域和吐蕃等地僧侶大規模集體播遷流徙，更是不能信以為真。吐蕃佛教在 8 世紀前期的興盛，很大原因是由於于闐佛教的注入。但按照于闐佛教這幾部“授記”的說法，吐蕃佛教之所以興盛，贊普當然有推動之功，但主要功勞卻是來自漢地公主的崇佛。隨著公主離世，吐蕃佛教也就失去了興盛的根基。這顯然並不符合吐蕃佛教歷史的真實情況。

再次，關於公主離世後，各國各地彙聚到吐蕃的僧侶要離開吐蕃前往乾陀羅時，提到了漢地僧侶。“漢僧”目前只在兩種“授記”

中出現：

《僧伽伐彈那授記》：公主因病去世後，以于闐為代表的來自西域的各國僧侶要離開吐蕃前往乾陀羅。吐蕃當地的僧侶也不滿吐蕃權貴的反佛，要與西域僧眾一同離開。此時突然提到了漢地僧侶，他們因為 Kali age 的原因，備受折磨，也要加入于闐和吐蕃僧侶的隊伍，一同前往乾陀羅¹⁹。

《于闐阿羅漢授記》：公主來赤面國後，漢王興崇道士法，故一切漢僧悉皆來至赤面國界。往至於西大乾陀羅國，當爾之時，漢與赤面、婆羅門國、于闐國等，直至恆河，像法滅沒，更無有餘²⁰。

所謂 Kali age，又稱 Kali Yuga，來自婆羅門教的創世神話，即人間社會要經歷四個時期的循環，前三個時期已經過去，目前人類社會正處在逐漸走向墮落的第四期 Kali age。這一時期從公元前 3101 年開始，還要持續 40 多萬年，才會到所謂“劫滅”之時。然後一切再從第一時期開始周而復始²¹。《僧伽伐彈那授記》用這個原因來解釋漢地僧侶因何出現在離開吐蕃的僧眾之中，似乎有些太過敷衍了。但《于闐阿羅漢授記》說因為漢王崇道，導致漢僧進入吐蕃，似乎能找到一點唐代歷史的背景。以至於有人聯繫到唐玄宗的崇道，有人指為武宗滅佛。其實，《阿羅漢授記》並不是按照實際的歷史時間線來寫成的。在歷史上，金城公主入藏是 8 世紀前期，吐蕃佔領于闐是在 9 世紀前期。而《阿羅漢授記》的敘事則是先說

¹⁹ F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents* (前揭), Part I, p. 62.

²⁰ 朱麗雙《〈于闐阿羅漢授記〉對勘與研究》(前揭), 第 644-645 頁。

²¹ 參見迭朗善譯，馬香雪轉譯《摩奴法典》，北京：商務印書館，1982 年，18-20 頁。並參 John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion: Geography, History and Literature*, D. K. Printworld's edition, 1998; 2000, pp. 3944-397. 朱麗雙在一篇未刊稿中，將 Kali age 譯為“眾生爭劫之時”。

彼時于闐歸屬於吐蕃，然後才說公主入藏興佛，顯然並不關心歷史事件發生的實際順序。玄宗所謂的“崇道”活動，也並沒有造成漢地僧侶的大規模外遷²²，武宗滅佛更是晚到9世紀中期。未必非要將這裡出現的歷史人物和事件，對應為真實發生的歷史。

但為何這兩部“授記”都講到了僧侶們離開吐蕃時，有大量漢地僧侶一同前往乾陀羅？這是因為按照印度佛教“僑賞彌國法滅故事”的傳統，僑賞彌國“法滅”發生後，閻浮提內所有佛法全部消滅。如果不把漢地僧侶也帶去乾陀羅和僑賞彌，如何能夠保證閻浮提內佛法盡滅？換言之，如果讓漢地僧侶繼續留在漢地，就會違背“僑賞彌國法滅故事”傳統的固定結局。《阿羅漢授記》說得清楚：在各國和各地僧侶集體從吐蕃遷出之際，“漢與赤面、婆羅門國、于闐國等，直至恆河，像法滅沒，更無有餘。”這明顯是遵從了印度佛教傳統的神話預言，怎能據此來建構當時吐蕃佛教的歷史事實？

總之，這幾部來自于闐的佛教文獻，本身性質是佛教的神話預言，並不是對真實歷史事件的如實記錄。它們的成書時間主要集中在8世紀末至9世紀初，個別作品可下延至9世紀中期。從其中出現漢王、公主與漢僧這三方面的要素來看，于闐建國神話應該完全不符合歷史實際，故其中漢王的角色和作用，完全出自虛構。漢地僧侶大規模入藏，並隨之遷往乾陀羅之事，也是沒有任何根據的神話虛構。只有公主入藏興佛，多少有點金城公主事跡的影子，但取之與金城公主的歷史記錄相比較，相違者頗多。這些“漢地因素”的歷史真實性是一回事，而“授記”的作者們對這些“漢地因素”給予

²² 有學者認為在公元736年，曾有西域胡僧捲入試圖推翻唐玄宗的未遂政變，故被驅逐之事。我認為這還是先把本就是神話預言的“授記”內容坐實，再想辦法從漢文史料中尋求支持。或許這樣做的前提就不存在。

的正面和肯定的評價，則是另一回事。這很可能反映了7世紀末至8世紀末，于闐在作為唐朝安西四鎮之一長達近百年的安定時期內，于闐佛教對來自漢地的文化傳統和政治、經濟影響力的一種尊重和認可。

隨之而來的問題是：吐蕃並未像于闐那樣長期服從於唐朝的統治，為何這些“授記”在描述到吐蕃佛教時，也對“漢地因素”持有正面和肯定的態度？這究竟是于闐佛教的作者在這些“授記”作品中原本具有的要素，吐蕃佛教照原樣翻譯過來？還是吐蕃佛教在翻譯于闐佛教“授記”作品時，自行加入的內容？以目前的情況下，要想證明後一種可能性，似乎需要更多曲折的證明。但又是在怎樣的于闐和吐蕃佛教交流背景之下，才會出現于闐佛教編撰的“授記”作品，不僅預言了于闐佛教的未來命運，還附帶預言了吐蕃佛教的命運？而且吐蕃佛教還心甘情願地接受于闐佛教的這種預言？這或許需要先解決是否存在一個吐蕃佛教歷史上的“于闐影響期”之類的歷史背景之後才能回答。

本文討論的“憍賞彌國法滅故事”的新版本，即“于闐—吐蕃—乾陀羅—憍賞彌國法滅故事”，因為所能依據的材料，主要出自于闐佛教編撰的多部“授記”，故于闐佛教如何從不怎麼關心“法滅”問題（如8世紀後半期的《牛角山授記》），到反復論述“法滅”的前因後果（如9世紀前期的《僧伽伐彈那授記》等多部），這種態度的轉變應該說是很明顯的。轉變的原因，也許可以根據它們成書時代的不同認為：本來在于闐長期安定的局面下，無需關心“法滅”的問題。隨著8世紀末開始吐蕃對唐在西域的統治構成實在的威脅，于闐也多次遭受戰亂，佛教因而受到衝擊，“法滅”的意識也逐漸為于闐佛教所關注。至於于闐僧人編撰的“授記”作品中，為何出

現對吐蕃佛教命運的關注？現在直觀的感覺是：8世紀末至9世紀初，吐蕃佛教可能集中受到來自于闐佛教的影響，于闐佛教也很自然地將吐蕃佛教視作于闐佛教面臨“法滅”命運時，從于闐遷出後的下一個容身之所。是現實中于闐在8世紀末至9世紀前期一度被吐蕃佔領，吐蕃人從破壞佛教塔寺的“赤面”野蠻人，迅速轉變為信奉和保護佛教的信徒²³，這其中于闐佛教很可能起到某種關鍵性作用。于闐佛教與吐蕃佛教有條件在某種程度上達成充分密切的交流，使得“授記”中于闐和吐蕃佛教的命運緊緊地聯繫在一起。

吐蕃佛教之所以也接受了這麼多的“漢地因素”，很可能是因為當時吐蕃佛教只能照樣翻譯于闐佛教的這些“授記”，因而處於被動接受的地位。

三、乾陀羅國的意義

為何于闐人撰寫的關於于闐佛教衰亡的預言，總是把乾陀羅作為佛教在吐蕃衰亡後，于闐和吐蕃、漢地僧侶共同的下一個中轉站？

《僧伽伐彈那授記》：僧眾從吐蕃來到乾陀羅國，停留了兩年。到第三年，信奉佛教的國王去世。他的兩個兒子一個信佛，一個不信佛，兩個王子為爭奪王位而爆發戰爭。僧侶們支持信佛的王子，甚至直接參戰，打敗了不信佛的王子。但信佛的王子即位僅僅五個月，就被一個僧侶取代為王。兩年後，乾陀羅國大臣和人民密議：我國戰亂，國王被殺，都是因為這些外來的僧侶！於是殺掉這位僧人國王，

²³ 對這一轉變的論述，參見 Sam van Schaik, “Red Faced Barbarians, Benign Despots and Drunken Masters: Khotan as a Mirror to Tibetan”, *Revue d'Etudes Tibétaines*, No. 36, 2016, pp. 45-68.

並屠殺乾陀羅境內的僧侶。剩餘的僧侶被迫逃往印度的“中國”——憍賞彌國²⁴。

《于闐阿羅漢授記》：僧眾到乾陀羅國，國王供養僧眾兩年後去世。兩個王子，一信佛法，一行外道法，爭奪王位。僧眾支持新佛的王子，得以繼承王位。半年後，有一比丘殺害國王，自己稱王。乾陀羅國人眾反抗，殺掉比丘國王，諸餘僧眾皆驅逐出王界之外。故乾陀羅國像法亦滅²⁵。

《于闐教法史》：僧伽皆向天竺國之乾陀羅而去。在天竺之外附近國家居住的眾僧伽，一時皆向乾陀羅聚集而去²⁶。

前兩部授記詳略雖有不同，但都表述了這樣的內容：從吐蕃遷出的僧眾到了乾陀羅國後，參與到其國內部的政權紛爭，甚至有僧侶做出了與出家人身份不符的事情：參與戰事，殺人稱王。導致乾陀羅國臣民的反彈，佛教失去了在乾陀羅國的容身之地，只能繼續前往憍賞彌國。《于闐教法史》是摭取先前各部“授記”之後，最晚出的作品。故在敘述詳略上，有自己的取捨，只是沿用此前“授記”先經乾陀羅再至憍賞彌的固定模式，實際上對僧眾在乾陀羅停留期間的事跡已經不太感興趣了。

“于闐—吐蕃—乾陀羅—憍賞彌國法滅”這一版本，無疑是以于闐佛教為基本立場而造作的。因為在詳細描述這一“法滅”過程的以上諸部文獻中，主要是在8世紀後期至9世紀中期在于闐成書後被藏譯而保存的。在這個歷史時期，乾陀羅和憍賞彌國早已佛法荒廢，吐蕃還僅僅是從于闐輸入佛教經論，尚未形成自己的佛教傳統。

²⁴ F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents* (前揭), Part I, pp. 64-65.

²⁵ 朱麗雙《〈于闐阿羅漢授記〉對勘與研究》(前揭), 第653-655頁。

²⁶ 朱麗雙《〈于闐教法史〉譯注》(前揭), 第450-451頁。

下文將看到，一旦吐蕃佛教形成自己的傳統，對“橋賞彌國法滅故事”也不再遵循。所以只有于闐佛教有資格和有條件來描述有關佛法在世間最終消亡的歷史宿命。至於為何于闐佛教這麼看重乾陀羅？可能有以下三個方面的原因：

一是從地理位置和交通路線上講，僧團從于闐遷到吐蕃後，無法向南跨越喜馬拉雅山，直接到達印度中部的橋賞彌國，必須要經過乾陀羅地區，才能從印度西北部進入印度次大陸。不過，《僧伽伐彈那授記》中描述僧眾如何從吐蕃到達乾陀羅時，也並沒有讓僧侶們沿著實際的交通線路前進，而是由伊羅葉龍王化身為一座蛇橋，蛇頭纏繞在吐蕃這一側的高峰，蛇尾則繞在乾陀羅一側的山峰。僧眾們就是踩著龍王身體化作的蛇橋，直接從吐蕃到了乾陀羅²⁷。看來，授記的作者們之所以沒有安排類似的龍王以神力幫助僧侶們直接從吐蕃到達橋賞彌國，還是因為乾陀羅國具有不可忽視的重要性，必須要經過乾陀羅中轉，才能最終抵達橋賞彌國。

二是在前述于闐建國的傳說中，乾陀羅與于闐有著千絲萬縷的關係。地乳王本是阿育王的王妃所生，被阿育王遺棄後，得到毗沙門天王的護佑，才成為漢王的第一千個兒子。地乳王子帶部眾從東方來至于闐時，正好有原來阿育王的屬臣耶舍，帶人從天竺也來至于闐。雙方經過鬥爭後，才協議共同建國。而這位耶舍原本是輔佐阿育王的太子拘那羅（法益）的重臣。太子因被繼母陷害，被派去總督乾陀羅地區，並被迫自壞雙目。阿育王醒悟之後，責怪耶舍沒有盡職，故而流放了耶舍。可見，乾陀羅之所以和于闐產生關聯，是因為于闐建國傳說中的所謂西方來的天竺人，就是由耶舍從乾陀

²⁷ F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents* (前揭), Part I, p. 64.

羅（籠統而言的天竺）帶來的，可算是于闐人祖先的重要一支。可見乾陀羅對於于闐的重要性。

三是在佛教史上，乾陀羅地區在公元後 1-4 世紀，一直是貴霜帝國的屬地。正是貴霜帝國的支持下，大乘佛教在乾陀羅地區興起。佛教在乾陀羅地區一直興盛到 7 世紀初，此後開始走向衰落²⁸。于闐作為西域大乘佛教的中心，必然與乾陀羅佛教有緊密的歷史淵源²⁹。這方面的例證應該有很多，在此僅舉兩例。其一是玄奘在對於闐的記述，就提到“王城南十餘里，有大伽藍，此國先王為毗盧折那（唐言遍照）阿羅漢建也。昔者此國佛法未被，而阿羅漢自迦濕彌羅國至此。”³⁰亦即說這位毗盧折那阿羅漢，可算是將佛教正式傳入于闐的重要人物。在《于闐國授記》等于闐佛教史料中，還將此毗盧折那阿羅漢視為文殊菩薩的化身。其二是于闐佛教流行的毗沙門天信仰，究其根源，應該是來自乾陀羅地區的天王信仰³¹。當年那連提耶舍從乾陀羅翻越雪山向突厥境內避難時，就曾得到毗沙門天王

²⁸ 穆罕默德·瓦利烏拉·汗著，陸水林譯《犍陀羅——來自巴基斯坦的佛教文明》，北京：五洲傳播出版社，2009 年，第 78-81 頁。乾陀羅地區佛教衰落的原因，除了 8 世紀開始遭受伊斯蘭教勢力的入侵外，也很可能有隨著交通路線的改變導致乾陀羅的東西方交流樞紐地位下降。參見 Shoshin Kuwayama 桑山正道，“Pilgrimage Route Changes and the Decline of Gandhāra”，Pia Brancaccio and Kurt Behrendt eds., *Gandhāran Buddhism: Archaeology, Art, Texts*, Vancouver: UBC Press, 2006, pp. 107-134.

²⁹ 對犍陀羅佛教的概述，參見 Siglinde Dietz, “Buddhism in Gandhāra”, in *The Spread of Buddhism, Section Eight, Central Asia*, Leiden, Brill, 2007, pp. 49-74. 從公元 1 世紀起，乾陀羅實際上取代了印度本土，成為佛教發展的新的中心地區。大乘佛教在此興起，佛像藝術在此初創。以至於有學者強調傳入中國的佛教，其實是乾陀羅地區的佛教，而非印度本土的早期佛教。關於乾陀羅在佛教史上地位的重要性，參見孫英剛、何平《犍陀羅文明史》，北京：三聯書店，2018 年。

³⁰ 《大唐西域記校注》（前揭），第 1009 頁。

³¹ 田辺勝美《毘沙門天像の起源》，東京：山喜房佛書林，2006 年。

像指引明路，而那裡肯定不是在于闐境內³²。似可說明毗沙門天王的信仰並不只是于闐所獨有。

總之，7世紀以前的于闐佛教，無論在經典文本，還是藝術風格上，都深受乾陀羅佛教的影響。到了8、9世紀，當于闐佛教造出這幾部“授記”時，乾陀羅和印度本土的佛教都已處在衰落態勢。或許是已經多少洞察到了乾陀羅佛法衰微的現實，于闐佛教才敢於做出在于闐和吐蕃佛法消滅之後，憍賞彌國“法滅”之前，乾陀羅必將佛法滅盡的預言。于闐佛教通過將乾陀羅納入“法滅”之前必經之地的做法，既是保持對乾陀羅佛教作為于闐佛教之源的歷史記憶，也體現出于闐佛教的重要性超過乾陀羅的意識。因為按照“于闐—吐蕃—乾陀羅—憍賞彌國”這一模式，整個“法滅”的過程，是以于闐為起點，憍賞彌為終點。吐蕃和乾陀羅都只是這一過程中的必經階段而已。到最晚出的《于闐教法史》，甚至可以最大限度地壓縮對乾陀羅佛法消亡的描述，使之徒具形式而已。這其中以於闐為主，乾陀羅為次的關係，還是可以得到區分的。

四、“法滅”年代的推移

在以上諸書中，雖然大都是以“憍賞彌國”作為“法滅”發生之地，但卻有一個明顯的區分：7世紀末以前的文獻，都說佛滅後1500年才會發生“憍賞彌國法滅”。而8世紀開始到9世紀的文獻，則都改稱佛滅後2000年才會發生憍賞彌國的“法滅”。

漢譯《月藏經·法滅盡品》云：今我涅槃後，正法五百年，住

³² 《續高僧傳》卷二《譯經·那連提黎耶捨傳》，道宣撰，郭紹林點校本，北京：中華書局，2014年，第34頁。討論見田邊勝美前揭書，第185-187頁。

在於世間。像法住於世，限滿一千年。此後就到了憍賞彌國法滅之時³³。

于闐語《贊巴斯塔書》第24章云：佛滅1500年後，發生憍賞彌國法滅³⁴。

根據那體慧（Jan Nattier）的研究，早在公元前340–200年間，印度佛教最先出現的是因為允許女人出家，而使本可以流傳1000年的佛陀正法，只能存世500年的說法。換言之，當時的佛教中人認為，佛陀正法只能傳500年就將歸於湮滅。這樣的預言到了公元前後，很快就因不適應佛教發展的需要而被人為地延長了“法滅”的時間。在不晚於公元2世紀的印度西北（乾陀羅）地區興起的大乘佛教傳統中，形成了最初的“憍賞彌國法滅”的預言³⁵。公元5世紀以前，“法滅”的時間大約是佛滅後1000年。公元6世紀以後，“法滅”的時間改為佛滅1500年後，並幾乎被從中亞到東亞的各地佛教所接受。漢譯《月藏經》和于闐語《贊巴斯塔書》就是在這樣的背景下，採用了佛滅後1500年會發生“憍賞彌國法滅”的時間表。

但是，從5世紀末開始，漢地佛教就正式拋卻了“憍賞彌國法滅”的傳統，不再將印度的小國憍賞彌國，作為整個佛教命運的最終結點。到6世紀，漢地佛教面臨的問題是：即便不提“憍賞彌國法滅”，在不斷被提前的佛滅年代前提下，南北朝中後期也已經或即將處於佛陀預言過的“正法”和“像法”都結束的尷尬時代。在

³³ 《大方等大集經》卷五十六《月藏分·法滅盡品》，見《大正藏》第397號，第13冊，第379頁上欄第29行至下欄第12行。

³⁴ R. E. Emmerick ed. and trans., *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*, London: Oxford University Press, 1968, p. 411.

³⁵ 關於“憍賞彌國法滅”預言的產生時間和地域，參見 Jan Nattier, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1991, p. 4, pp. 27-64.

這種情況下，印度佛教原本沒有的“末法”觀念，在漢地佛教中應運而出³⁶。一下子把佛法消亡的時間，推遲到了佛滅 12000 年之後。但何時開始“末法時代”？卻又只能基於佛滅年代和佛滅之後“正法”和“像法”要延續多少年這些數據的推算。

隋朝的費長房提出：應該按照《善見律》提出的佛滅後“正法”和“像法”各傳千年，總計 2000 年之說，而不再遵照“正像二時”共 1500 年之說來計算“末法”開始的時間³⁷。與費氏大體同時的吉藏，在其所作的佛教經疏中，也改用佛滅後“正法”和“像法”總共可傳 2000 年，然後進入“末法”時代。因此，在漢地佛教中，佛滅之後“正像二時”總計 2000 年，“像法”才告結束的觀念，是到 6 世紀末才開始提出並流行起來的。

雖然漢地佛教對“法滅”時間推移的做法，明顯早於于闐和吐蕃佛教，但沒有證據表明于闐和吐蕃佛教是受到漢地佛教影響之後，才將“法滅”時間改為佛滅後 2000 年的。兩種傳統很可能各自有不同的“法滅”時間推算依據。

藏譯《月藏經》：佛涅槃後，將先後經歷四個 500 年期，然後發生憍賞彌國法滅³⁸。

《僧伽伐彈那授記》：佛書中有預言：佛滅後 2000 年佛法消亡。從佛滅 1500 年開始，世間佛法開始衰微，到佛滅 2000 年時，憍賞

³⁶ 以上分別參見劉屹《“法滅思想”與“法滅盡經類”佛經在中國流行的時代》，《敦煌研究》2018 年 1 期，第 39-47 頁。《佛滅之後：中國佛教末法思想的興起》，《唐研究》第 23 卷，北京大學出版社，2017 年，第 493-515 頁。

³⁷ 《歷代三寶記》卷十二，費長房著，見《大正藏》第 2034 號，第 49 冊，第 107 頁中欄第 11-15 行。

³⁸ 布頓著，蒲文成譯《布頓佛教史》，西寧：青海人民出版社，2017 年，第 152-155 頁。

彌國法滅³⁹。

《于闐阿羅漢授記》：釋迦牟尼如來滅後，彼法影像及塔廟，2000年 在世，然後滅沒⁴⁰。

《于闐教法史》：當佛法出現 1733 年，自地乳王至于闐王贊歷，傳五十六代國王⁴¹。

8 世紀以降的于闐佛教，又是為何將“僑賞彌國法滅”發生的時間，從佛滅後 1500 年改到了 2000 年？首先是藏譯本《月藏經》奠定的佛滅後 2000 年之說。因為藏譯本的淵源是 6 世紀以前在于闐地區就已存在的于闐語《月藏經》，那時的《月藏經》還沒有于闐和吐蕃相繼“法滅”的內容，直接講的就是“僑賞彌國法滅”。但在《月藏經》藏譯的 8 世紀末至 9 世紀前期，已經超過了佛滅後 1500 年的時限，故只能採取將“法滅”發生的時間再度後推至佛滅後 2000 年的新說法。藏譯《月藏經》依據的並不是漢譯《月藏經》“正像二時”多少年後發生“僑賞彌國法滅”的“二分法”，而是採用了四個五百年之期的“四分法”。實際上，漢譯《月藏經》也有類似以五百年為一期的劃分，只不過是“五分法”而非“四分法”。《月藏經·分佈閻浮提品》云：

我滅後五百年中，諸比丘等，猶於我法，解脫堅固；
次五百年，我之正法，禪定三昧，得住堅固；次五百年，
讀誦多聞，得住堅固；次五百年，於我法中，多造塔寺，
得住堅固；次五百年，於我法中，鬪諍言訟，白法隱沒，

³⁹ F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents* (前揭), Part I, p. 54.

⁴⁰ 朱麗雙《〈于闐阿羅漢授記〉對勘與研究》(前揭), 第 617 頁。

⁴¹ 朱麗雙《〈于闐教法史〉譯注》(前揭), 第 422 頁。

損減堅固⁴²。

而且在漢譯《月藏經》中，這“五堅固”說與“正像二時”1500年之說並不兼容。即便後來“正像二時”改為2000年，也仍然不能與“五堅固”的2500年說相匹配。直到入唐以後，佛教經疏才將這“五堅固”的2500年，解釋為前“四堅固”的2000年，對應“正像二時”的2000年，第五“堅固”的五百年，是進入“末法”時代之後的第一個五百年。然而藏譯《月藏經》的“四堅固”2000年說，究竟是于闐語《月藏經》原本如此，還是藏譯過程中出於某種需要而將原本的“五堅固”改為了“四堅固”？現在還難以作答。只知道藏譯《月藏經》的佛滅後2000年法滅之說，深深影響到8-9世紀的幾部于闐佛教授記。

《僧伽伐彈那授記》的開篇，已經說明“法滅”將會發生在佛滅之後的2000年。到此《授記》的末尾，弟子提出的疑問：于闐佛法何時滅盡？伐彈那回答說：“自于闐王尊歷統治期間之兔年計，爾後一百又二年，正法滅沒。”朱麗雙認為：此“尊歷”，應即吐蕃在9世紀初控制于闐時的第一代于闐王⁴³。他在位時的兔年，應為公元811年。此後102年，即公元913年。在這一年，將會發生“憍賞彌國法滅”。由此上推，佛滅之年應為公元前1087年左右。值得注意的是，在漢地佛教傳統中，只有公元558年的慧思《立誓願文》中所言的佛滅年代，可推算出是公元前1067年。這是與于闐佛教所認可的佛滅年代最近的一種說法。兩者之間是否互有關聯，目前還

⁴² 《大方等大集經》卷五十五，《月藏分·分佈闍浮提品》，見《大正藏》第397號，第13冊，第363頁上欄第29行至中欄第5行。

⁴³ 參見朱麗雙《九世紀于闐的法滅故事》。特別感謝朱麗雙教授惠賜這篇未刊稿給我學習！

不能判定。因為自藏譯《月藏經》以下，于闐和吐蕃佛教似乎都不怎麼講“正像二時”說，故《僧伽伐彈那授記》所言還有 102 年就要“正法滅沒”，就是指“憍賞彌國法滅”將會在尊歷在位的兔年之後 102 年發生。可能反映了吐蕃在 9 世紀初剛佔領于闐時，于闐佛教對未來命運的極度悲觀，認為“法滅”的預言百年之後就會發生。

但是，《僧伽伐彈那授記》所言的這 102 年後“法滅”，目前看來只能是個孤證。或者說過不多久，于闐佛教就改變了對“法滅”發生時間的預估。前述《于闐教法史》的說法，意即贊歷為于闐王時，是佛法出現後的 1733 年。佛法出現的年數，在歷來的佛教文獻中並不突出，重要的是佛滅之後的年數。如果以佛陀 39 歲或 40 歲悟得正道為佛法出現的標誌，到佛陀涅槃，還有 40 年左右的時間。故佛法出現 1733 年，換言之即佛滅之後 1693 年左右。如以佛滅後 2000 年發生“法滅”的預言來看，《于闐教法史》認為還有 307 年才會到發生憍賞彌國“法滅”之時。

但《于闐教法史》是一部採摭諸書而成的彙編之作，其主要的資料來源之一是《于闐國授記》。後者雖未直接提及“法滅”的時間，但多處講到了于闐王室的世系紀年，對於“法滅”時間則是重要的參照。《于闐國授記》說：自佛涅槃至地乳初作于闐王，恰算得 234 年而于闐國初現。自地乳王子初作于闐王而執政，至于闐王贊藏贊羅旦，初立為于闐王，共有五十六代于闐王和一位攝政。自于闐建國 165 年後，葉護羅王之子尉遲散跋婆王登基，其即位 5 年，于闐佛法初被。自地乳王之孫尉遲散跋婆王時，佛法初現于闐，至狗年之閏季秋之月，計 1256 年⁴⁴。

⁴⁴ 以上分別參見朱麗雙《〈于闐國授記〉譯注》（上）（前揭），第 245 頁、第 246 頁；（下），第 131 頁。《漢藏史集》對此轉引作：“從地乳王之孫尉遲

《于闐國授記》的成書早於《于闐教法史》，故所謂于闐王室自地乳王以下共傳 56 代之說，應是《于闐教法史》承襲自《于闐國授記》的說法。自地乳王至贊藏贊羅旦為王，是 56 代，自地乳王至贊歷也是 56 代。基本可以確認兩部書內容所截止的時間下限，應該是大體相同的。《于闐國授記》所言的“贊藏贊羅旦”就是《于闐教法史》的“贊歷”，亦即《僧伽伐彈那授記》中提到的“尊歷”。此王在漢文史籍中沒有留下記錄，只知道他的前任是尉遲曜。尉遲曜是于闐國王尉遲勝的弟弟，尉遲勝在安史之亂爆發後，從于闐率軍赴中原平叛未歸。尉遲曜留守于闐，與唐朝駐軍一起在于闐抗拒吐蕃三十餘年，直至 801 年左右，吐蕃佔領于闐。尉遲曜向吐蕃投降，繼續保留王位，最晚到 802 年。此後，大概吐蕃就任命這位贊歷、尊歷或贊藏贊羅旦、尚贊尚拉丹，為吐蕃治下的第一任于闐王⁴⁵。考慮到這樣的背景，以及《于闐國授記》的成書時代在 830 年代的結論，則“狗年”對應的公元紀年，或為 818 年，或為 830 年。後

森縛瓦在位之時，佛法最初傳入于闐國起，到統計資料截止的狗年秋九月，共計過了一千二百五十三年。從最初地乳當于闐王之時，到尚贊尚拉丹被任命為于闐之王，于闐國王統共傳五十六代，還有一位代理國王。”見陳慶英漢譯本，西寧：青海人民出版社，2017 年，第 50 頁。

⁴⁵ 相關歷史背景，參見榮新江《絲綢之路上的于闐》，上海博物館編《于闐六篇——絲綢之路上的考古學案例》，北京大學出版社，2014 年，7 頁。張廣達、榮新江《8 世紀下半葉至 9 世紀初的于闐》，1997 年初刊，此據《于闐史叢考》（增訂本），北京：中國人民大學出版社，2008 年，第 240—263 頁。尉遲曜與贊藏贊羅旦先後作為于闐第 56 和 57 代國王，參見吉田豐《有關和田出土 8—9 世紀于闐語世俗文書的札記》，日文 2006 年初刊，此據榮新江、廣中智之漢譯文（二），《西域文史》第三輯，北京：科學出版社，2008 年，第 98—101 頁。《于闐國授記》說到贊藏贊羅旦有 56 代王和一位攝政，到《于闐教法史》則把這一位攝政省掉，贊歷直接成了第 56 代王。這兩部佛教授記畢竟不是嚴謹的史書，很可能，尉遲曜是第 56 代王，贊歷是那位攝政，或第 57 代王。相關研究還可參看 Zhang Zhan, “Kings of Khotan during the Tang Dynasty”, *Bulletin of the Asia Institute*, New Series/Volume 27, 2013, pp. 149-159.

者的可能性更大一些。如是，則可上推佛滅之年為公元前 830 年。

綜合《于闐國授記》和《于闐教法史》的記述可知：佛滅後 234 年，于闐建國；佛滅後 404（234+165+5）年，于闐佛法初被。自于闐佛法初被至狗年，計 1256 年，則自佛滅後至狗年為 1660（1256+404）年。則距離法滅之時還有 340 年。《于闐國授記》和《于闐教法史》這兩部 830–850 年代成書的作品，都認為 9 世紀前期是佛滅之後的 1600 多年，意味著都承認還將有 300 多年才會發生“法滅”。雖然具體年數不一，但顯然都已經過了 1500 年之期，“法滅”尚未發生，只能是到佛滅後 2000 年的結點了。所以，于闐佛教很可能並不是依據所謂“四分法”即四個 500 年之期，而是根據于闐國佛法與王室傳承的脈絡來推算出“法滅”之時的。

五、結語

如前所述，《僧伽伐彈那授記》《于闐國授記》和《于闐教法史》，雖然成書時間從 9 世紀初到 9 世紀中期不一，但它們所依據的于闐國歷史背景，基本上就以 9 世紀初吐蕃佔領于闐，任命新一代于闐王為止。這幾種文獻中，多處反映于闐與吐蕃的關係非常密切。這必然是在吐蕃比較長期地控制于闐之後，才會在文本中體現出來。于闐佛教應該對吐蕃佛教有重要的影響，否則我們今天也不會看到這麼多于闐的佛教史料，主要都是通過藏譯本留存下來的。這些原本是于闐語的佛教授記，應該主要是在 9 世紀前、中期被藏譯出來的。可以說，印度佛教有關“憍賞彌國法滅”的傳統，實際上是以于闐佛教為中介才傳入吐蕃的。而這恰恰是以往一貫強調吐蕃佛教直接受到印度佛教影響的學者所忽略的一點。

從《牛角山授記》只講于闐受到神佛的護佑，毫無“法滅”將臨的意識，到《僧伽伐彈那授記》等多部“授記”都大講“法滅”的結局，反映了于闐佛教在從唐朝控制下的長期安定，到被吐蕃數十年侵擾後最終淪陷後的危機感和緊迫感。于闐佛教長期位居西域大乘佛教的中心地位，自然形成一種有別於印度和漢地的獨特佛教傳統。這使得當其被迫面對“法滅”這一看似現實中已經近在眼前的佛陀預言時，並不是對印度佛教傳統亦步亦趨，而是體現出于闐佛教自身的特色。主要表現在于闐佛教並沒有按照印度佛教“法滅”的傳統，坐等難看王召喚閻浮提內所有僧眾去僑賞彌國為其進行懺悔。反而把整個佛教“法滅”的起點，定於從于闐開始，再經歷吐蕃和乾陀羅，最後才並入到印度佛教僑賞彌國“法滅”的佛陀預言軌道。所以，于闐佛教傳達的是“于闐—吐蕃—乾陀羅—僑賞彌國法滅”的新傳統，而不是完全遵照印度佛教傳統的“法滅”模式。這裡充分體現了于闐佛教對於印度佛教的靈活性和主動性。吐蕃佔領于闐的近半個世紀時間，沒有大規模破壞于闐的佛教，反而大量翻譯于闐的佛典，廣泛吸收于闐佛教的教理和教義。于闐佛教關於“法滅”的多種“授記”，不僅被集中藏譯，還被收入藏文大藏經，一直流傳至今，正說明吐蕃佛教曾一度對來自于闐佛教的“法滅”新傳統的高度認可。

那麼，在印度佛教“僑賞彌國法滅”傳統，通過于闐佛教的改造後傳入吐蕃的過程中，中原漢地的佛教傳統又起了怎樣的作用？在幾種“授記”文獻中，都不止一次地提到了漢地、漢王、漢家公主等，說明這些于闐佛教的“授記”，都承認中原漢地傳統的實際存在和影響。《牛角山授記》、《僧伽伐彈那授記》、《于闐阿羅漢授記》、《于闐國授記》等提到的漢王和漢地，都是比較友好的。

只有最晚成書的《于闐教法史》，把“漢王”與吐蕃、回鶻王作為入侵僑賞彌的“三惡王”之一，但也僅此而已。不過，具體到“法滅”傳統而言，因為漢地佛教早就拋卻了“僑賞彌國法滅”的傳統，而且新創出了“正像末三時說”來化解“法滅”預言的緊迫性，而于闐佛教採取的大前提是承認“僑賞彌國法滅”是佛教的宿命，所以漢地佛教幾乎沒有直接對於于闐佛教的“法滅”思想提供幫助。從這個角度說，對於于闐和吐蕃佛教產生影響的，並不是漢地佛教，而恰恰是唐帝國的聲威和漢文化本身。

可以說，在“法滅”的觀念上，中土漢地佛教對印度佛教傳統進行了另闢蹊徑式的改造，于闐佛教對印度傳統則是在順水推舟式的接受同時，突出了當地佛教的重要性。吐蕃佛教在一開始時對“法滅”的觀念，似乎主要是按照于闐佛教的觀念來理解。從于闐語藏譯的幾部“授記”中的“法滅”觀念，肯定也被9世紀的吐蕃佛教所接受。但後來，“後弘期”的藏傳佛教也不再滿足於于闐佛教傳來的“法滅”觀，逐步形成了具有藏地特色的“法滅”觀。如晚期的吐蕃佛教史書就強調說：佛滅之後，教法住世5000年，可分為10個500年⁴⁶。這顯然是在藏譯《月藏經》“四分法”的基礎上，又做了擴展。這說明當吐蕃佛教也形成自己獨立的傳統後，也不再遵照印度佛教的“僑賞彌國法滅”傳統。從這個角度可以說，漢傳和藏傳佛教都先後背離了印度佛教“僑賞彌國法滅”的傳統。因為這才是符合兩地佛教發展的歷史選擇。

⁴⁶ 《布頓佛教史》，蒲文成漢譯本，第121-123頁。《漢藏史集》，陳慶英漢譯本，第34-35頁。

參考文獻

原始文獻

- 《大方等大集經》六十卷，曇無讖(385-433)譯，《大正藏》第397號，第13冊。
- 《大唐西域記校注》，玄奘(602-664)、辯機(?-649)著，季羨林等校注，北京：中華書局，1985年。
- 《大慈恩寺三藏法師傳》，慧立(615-?)與彥棕(活躍於7世紀)等撰，孫毓棠、謝方點校，北京：中華書局，2000年。
- 《拔協增補本譯注》，佟錦華、黃布凡譯，成都：四川民族出版社，1990年。
- 《摩奴法典》，迭朗善譯，馬香雪轉譯，北京：商務印書館，1982年。
- 《歷代三寶紀》十五卷，費長房(活躍於6世紀後期)著，見《大正藏》第2034號，第49冊。
- 《續高僧傳》三十卷，道宣(596-667)撰，郭紹林點校本，北京：中華書局，2014年。

東亞語研究

- 山崎元一《于闐の建國傳説》，收入氏著《アショーカ王傳説の研究》，東京：春秋社，1979年。
- 巴桑旺堆《〈韋協〉譯注》（一），《中國藏學》2011年1期，71-93頁。
- 巴桑旺堆《〈韋協〉譯注》（二），《中國藏學》2011年2期，179-205頁。
- 布頓著，蒲文成譯《布頓佛教史》，西寧：青海人民出版社，2017年。

- 田辺勝美《毘沙門天像の起源》，東京：山喜房佛書林，2006年。
- 吉田豐著，榮新江、廣中智之譯《有關和田出土8-9世紀于闐語世俗文書的札記》，《西域文史》第三輯，北京：科學出版社，2008年，98-101頁。
- 朱麗雙《〈于闐國授記〉譯注（上）》，《中國藏學》2012年第S1期，234-245頁。
- 朱麗雙《〈于闐教法史〉譯注》，榮新江、朱麗雙《于闐與敦煌》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年，432-435頁。
- 羽溪了諦著、賀昌群譯《西域之佛教》，北京：商務印書館，1999年。
- 孫英剛、何平《犍陀羅文明史》，北京：三聯書店，2018年。
- 張廣達、榮新江《8世紀下半葉至9世紀初的于闐》，收入氏著《于闐史叢考》（增訂本），北京：中國人民大學出版社，2008年。
- 張廣達、榮新江《上古于闐的塞種居民》，1989年初刊，此據《于闐史叢考》（增訂本），北京：中國人民大學出版社，2008年，149-165頁。
- 達倉宗巴著，陳慶英譯《漢藏史集》，西寧：青海人民出版社，2017年。
- 榮新江《絲綢之路上的于闐》，上海博物館編《于闐六篇——絲綢之路上的考古學案例》，北京：北京大學出版社，2014年。
- 劉屹《“法滅思想”與“法滅盡經類”佛經在中國流行的時代》，《敦煌研究》2018年1期，第39-47頁。
- 劉屹《佛滅之後：中國佛教末法思想的興起》，《唐研究》第23卷，北京大學出版社，2017年，第493-515頁。
- 廣中智之《漢唐于闐佛教研究》，烏魯木齊：新疆人民出版社，2013年。

穆罕默德·瓦利烏拉·汗著，陸水林譯《犍陀羅——來自巴基斯坦的佛教文明》，北京：五洲傳播出版社，2009年。

西文研究

Dowson, John. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion: Geography, History and Literature*, D. K. Printworld's edition, 1998; 2000.

Dietz, Siglinde. "Buddhism in Gandhāra", in *The Spread of Buddhism, Section Eight, Central Asia*, Leiden: Brill, 2007, pp. 49-74.

Emmerick, R. E. ed. and trans., *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*, London: Oxford University Press, 1968.

Gen'ichi, Yamazaki. "The Legend of the Foundation of Khotan", *The Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 東洋文庫 歐文紀要*, No. 48, 1990, pp. 55-80.

Kuwayama, Shoshin 桑山正進. "Pilgrimage Route Changes and the Decline of Gandhāra", Pia Brancaccio and Kurt Behrendt eds., *Gandhāran Buddhism: Archaeology, Art, Texts*, Vancouver: UBC Press, 2006, pp. 107-134.

Nattier, Jan. *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.

Thomas, F. W. *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan, Part I: Literary Texts*, London: The Royal Asiatic Society, 1935.

Van Schaik, Sam. "Red Faced Barbarians, Benign Despots and Drunken Masters: Khotan as a Mirror to Tibetan", *Revue d'Etudes Tibétaines*,

No. 36, 2016, pp. 45-68.

Vitali, Roberto. *Early Temples of Central Tibet*, London: Serindia Publications, 1990, pp. 5-11.

Zhang Zhan. “Kings of Khotan during the Tang Dynasty”, *Bulletin of the Asia Institute*, New Series/Volume 27, 2013, pp. 149-159.

