

三至九世纪于阗佛教信仰空间的生产^{*}

李智君

宗教信仰空间是人类生产出来的。处于东西文化交错带上的于阗，宗教演替极为频繁。佛教传入后，僧侣按照佛教的方式使用和组织空间，从而生产出蕴含佛教意义的地理空间。于阗空间的生产，主要从三个方面展开：一是利用佛经文本进行空间生产。早期是将佛经中归属不明之地，划归于阗；中期是在佛经中增加有关于于阗的片段；晚期则创作出于阗本土的授记和教法史。二是利用地理环境进行空间生产。对本土信众熟悉的地理环境，都非常准确地用在空间生产中，而对不熟悉的则有意忽略。三是依傍历史记忆进行空间生产，即将于阗发展的历史纪年表，尽可能佛教化。僧侣通过佛现于阗的空间生产，将佛门与于阗整合在一起，依傍帝王，发展佛教。一旦出现帝王灭佛事件，则通过于阗法灭的空间生产，来警告帝王，并以灭国相要挟。僧侣对佛现与法灭的空间生产，其实是佛门追求利益最大化和应对危机的手段。

关键词：佛现 法灭 于阗 空间生产

作者李智君，厦门大学人文学院历史系教授。地址：福建省厦门市，邮编 361005。

位于东西文化交错带上的西域，是一个文化沉积层极为丰富的地区。因区域人口迁徙和政权更迭导致的宗教和语言演替，如同海侵与海退一般剧烈。以于阗佛教为例，约公元二世纪中叶，随着外来移民和僧侣翻越帕米尔高原，佛教从南亚和中亚进入于阗，逐渐取代当地民众的原始信仰萨满教。至 399 年，其人民已是“尽皆奉法，以法乐相娱”。^① 约 1006 年，尉迟氏于阗被喀喇汗王朝所征服，佛教亦被伊斯兰教取代。在近千年的时间里，于阗民众的信仰，经历了萨满教、佛教、伊斯兰教等宗教的剧烈更迭。

每一次宗教演替，都意味着信众要对区域地理空间进行再生产。佛教传入后，僧侣按照佛教的方式使用和组织空间，从而生产出蕴含佛教内涵和意义的地理空间。佛教空间的生产，是僧侣向信众证明佛、菩萨“在场”最便捷和最有效的方法之一。既然佛教发展历程中，存在佛现与法灭两个完全相反的过程，则佛教空间的生产，必然有神圣化与去圣化两种方式。

佛教信仰空间的生产无疑源于印度，但印度的圣迹，大多数是依傍佛祖释迦牟尼生前的活动空间和事迹，在一地建窣堵波、伽蓝等，而使其神圣化，并通过僧侣在此长期住锡和修行来维持。一旦僧去寺空，圣地的神圣性就只能存在于佛传故事里。位于丝绸之路要冲的于阗，其宗

^{*} 本文系国家自然科学基金面上项目“汉唐佛教对中国地理学思想及景观的影响研究”(项目编号:41971170)的阶段性研究成果。

^① (晋)法显撰、章巽校注:《法显传校注》，中华书局 2008 年版，第 11 页。

教演替,不仅是西域文化转变的风向标,也是大乘佛教向东亚传播的中心。羽溪了谛称于阗为“中国大乘教之母国”,^①可谓一语中的。因僧侣在于阗与中亚和北印度往来频繁,于阗很早就被僧人纳入佛教典籍的叙事空间,但于阗佛教的空间生产,显然无佛祖生前圣迹可以依傍,也无法照搬印度僧人的传统方式,只能从无到有,因地制宜,开拓新的佛教空间生产方式。

于阗僧侣有依托佛教对地理空间进行生产的历史传统。与此相关的史料,主要由三部分组成,一是由于阗本地僧人编辑整理的佛经,如《大方广佛华严经》《日藏经》《月藏经》《赞巴斯塔书》^②《无垢光所问经》等。二是于阗僧人撰写的于阗佛教史,如《牛角山授记》《阿罗汉僧伽伐弹那授记》《于阗阿罗汉授记》《于阗国授记》等。这些史料,最初是用于阗语撰写,在吐蕃统治于阗期间,被翻译成藏文,收在《藏文大藏经》中。此外,还有敦煌藏文写卷 P. t. 960《于阗教法史》,敦煌藏文写卷 P. t. 953、P. t. 961、北大 D055《牛角山授记》残片。^③近年来,朱丽双教授已将其悉数译为汉语,嘉惠学林。^④三是中土求法僧人的记载,如《法显传》《宋云行记》《大唐西域记》等。本文以《日藏经》《月藏经》《于阗国授记》和《阿罗汉僧伽伐弹那授记》为核心,对于阗佛现与法灭时,僧侣关于佛教信仰空间的生产展开研究。

于阗僧侣的佛教空间生产,不仅对巩固佛教在于阗的地位有重要价值,也是东亚僧侣空间生产时效仿的模板,比如清凉山文殊道场的佛典建构,就模仿了于阗僧人的传统做法。因此,于阗僧侣的空间生产,是佛教地理学值得深入探讨的一个样本,借此可以看出中西文化交错带文化演替的时空特征。虽然于阗佛教史很早就吸引了不少中外著名学者关注,并出版了极具影响力的著作,^⑤但从宗教地理学视角对其展开研究的成果并不多,因此有进一步探讨的必要。本文主要从佛现和法灭两个方面,探讨在政教合一的于阗国,僧侣对其佛教空间进行生产的方法及其目的。

一、佛现于阗的空间生产

古代区域民众选择信仰一种新的宗教,尤其是将其作为国家信仰时,必然通过空间生产的方式,将其所属空间全方位地纳入宗教信仰体系。佛教传入于阗,就经历了这样一个空间生产

① [日]羽溪了谛著、贺昌群译:《西域之佛教》,商务印书馆1933年版,第246页。

② R. E. Emmerick, *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*. London: Oxford University Press, 1968.

③ 张延清:《北京大学图书馆藏敦煌藏文〈牛角山授记〉译解》,《中国藏学》2020年第3期。

④ 朱丽双:《〈牛角山授记〉译注》,《西域文史》第十四辑,科学出版社2020年版;《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,上海古籍出版社2018年版;《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,台北新文丰出版公司2010年版;《〈于阗国授记〉译注(上)》,《中国藏学》2012年第S1期;《〈于阗国授记〉译注(下)》,《中国藏学》2014年第S1期;《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,甘肃教育出版社2013年版;《敦煌藏文文书〈牛角山授记〉残片的初步研究》,《西域文史》第八辑,科学出版社2013年版。

⑤ 与于阗佛教以及法灭相关的研究,中外已有多部研究著作出版,主要有斯坦因(Aurel Stein)《古代和田:中国新疆考古发掘的详细报告》(巫新华等译,山东人民出版社2009年版),羽溪了谛《西域之佛教》,恩默瑞克(R. E. Emmerick)《赞巴斯塔书》,黄文弼《西域史地考古论集》(商务印书馆2015年版),寺本婉雅《于阗国史》(京都丁字屋书店,1921年),张广达、荣新江《于阗史丛考(增订新版)》(上海书店出版社2021年版),段晴《于阗·佛教·古卷》(中西书局2013年版),荣新江、朱丽双《于阗与敦煌》,那体慧《未来某时:佛教末法预言研究》(Jan Nattier, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley, Cal.: Asian Humanities Press, 1991),广中智之《汉唐于阗佛教研究》(新疆人民出版社2013年版)。其中,斯坦因,黄文弼侧重于考古学研究,张广达、荣新江和朱丽双侧重于史学,恩默瑞克、段晴和那体慧则侧重于佛教文献学,单纯从事于阗佛教研究的是羽溪了谛和广中智之等。

过程。

佛教传入于阗并形成规模的时间是比较晚的。东汉永平十六年(73),班超到达于阗时,当地民众还普遍信仰萨满教。

时于寔王广德新攻破莎车,遂雄张南道,而匈奴遣使监护其国。超既西,先至于寔,广德礼意甚疏。且其俗信巫。巫言:“神怒何故欲向汉?汉使有驕马,急求取以祠我。”广德乃遣使就超请马。超密知其状,报许之,而令巫自来取马。有顷,巫至,超即斩其首以送广德,因辞让之。广德素闻超在鄯善诛灭虜使,大惶恐,即攻杀匈奴使者而降超。超重赐其王以下,因镇抚焉。^①

杀马祭祀是西域萨满教传统的祭祀仪式。^②公元二世纪前半叶,贵霜在迦腻色伽王(Kanishka,140—162年)领导下,建成了一个横跨中亚到阿富汗,乃至西印度、北印度的王朝。新兴的大乘佛教,在贵霜得到迅速发展。于阗民众广泛信仰佛教,尤其是大乘佛教,应该是在迦腻色伽王时期。这一点从佛教考古也得到印证。虽然在阿富汗巴米扬发现了创作于公元前后的佛教壁画,但新疆发现的寺庙壁画,却没有早于公元二世纪中叶的。^③因此,有理由相信,约公元二世纪中叶,于阗佛教信众、佛塔和寺庙才达到了一定规模。曹魏甘露五年(260),朱士行在于阗请得大品《般若经》,欲送回洛阳。“未发之间,于阗小乘学众遂以白云云:‘汉地沙门欲以婆罗门书惑乱正典,王为地主,若不禁之,将断大法,聋盲汉地,王之咎也!’王即不听。士行愤慨,乃求烧经为证。”^④可见三世纪中叶,大乘经典《般若经》已经在于阗流传,但小乘佛教仍占主流。东晋咸康五年(399)法显到达于阗时,大乘佛教才成为主流,“僧众数万人,多大乘学,皆有众食”。^⑤九世纪中后期,于阗国“行大乘法者约如马身之毛,行小乘法者约如马耳之毛”。^⑥

(一)僧侣将于阗整合进以天竺为中心的佛教空间体系

早在太康元年(280)竺法护译《大宝积经》时已添加了部分西域地名,^⑦但大规模展开,则是于阗成为大乘佛教中心以后的事。于阗僧侣通过编纂《大方广佛华严经》《地藏经》《月藏经》,首先将印度人并不熟悉的西域,纳入佛教空间体系之中。

其一,《华严经》率先将于阗牛头山纳入文殊菩萨住处。公元400年左右编纂的《大方广佛华严经》,是于阗僧侣最先编纂的大部经典。该经被支法领从于阗带到江南,并由印度僧人佛度跋陀罗于永初二年(421),在道场寺将其译为中文。六十《华严经》称牛头山是菩萨众多住处之一:“边夷国土有菩萨住处,名牛头山,过去诸菩萨常于中住。”^⑧《月藏经》亦有南、西、北“边夷国”记载,^⑨指兴都库什山以北的西域国家。故六十《华严经》所言“边夷”与“边地”是同一个意思,即印度域外无所知、卑贱之地。西域有牛头山空间逻辑上自然是通的。

《大宝积经·密迹金刚力士会》记载了于阗、沙勒、龟兹、鄯善等国,西藏大藏经《甘珠尔》所

① 《后汉书》卷47《班超传》,中华书局1965年版,第1573页。

② [美]米尔恰·伊利亚德著、段满福译:《萨满教:古老的入迷术》,社会科学文献出版社2018年版,第189—194页。

③ [匈]雅诺什·哈尔马塔主编,徐文堪、芮传明译:《中亚文明史》第二卷,中国对外翻译出版公司2002年版,第245页。

④ (梁)释僧佑撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷13《朱士行传》,中华书局1995年版,第515—516页。

⑤ (晋)法显撰、章巽校注:《法显传校注》,第11—12页。

⑥ 朱丽双:《于阗教法史》译注,《于阗与敦煌》,第441页。

⑦ 《大宝积经》卷10《密迹金刚力士会》,《大正藏》,第11册,第59页上。

⑧ 《大方广佛华严经》卷29《菩萨住处品》,《大正藏》,第9册,第590页上。

⑨ 《大方等大集经》卷56《月藏分·法灭尽品》,《大正藏》,第13册,第377页下。

收《大宝积经》中,则以“佉沙”一名代之。^①“佉沙国”,梵语为 Ch'ia-lu-shu-tan-lê。据斯坦因研究,Ch'ia-lu-shu-tan-lê很可能是 Kalu śāntara, Kalusadhara 或 Kalusottara 的转写,意思是“拥有坏性格”,^②跟佛教中的边地或边夷意思相同。故“边夷国”应是“佉沙国”的意译。

佛教广泛流布西域后,“佉沙”“边夷”有了广义和狭义之分。广义与《华严经》所指范围相同。狭义则专指疏勒。《法显传》作“竭叉”,^③慧超《往五天竺国传》载:“至疏勒。外国自呼名伽师祇离国。”^④《大唐西域记》作“佉沙国”,^⑤因此,唐法藏注释《华严经》时说:“边夷国者,准梵语似当疏勒国。”^⑥实叉难陀编译八十《华严经》则将边夷国直接改为“疏勒国”。^⑦使牛头山因“边夷国”所指的地域范围缩小,成了疏勒国的。实叉难陀是于阗人,明知牛头山在于阗,为何在翻译时不直接将疏勒国改为于阗国?究其原因,首先是尊经。其次,边夷国在《月藏经》中,并不是什么好名字,将其用在与于阗国一向关系不睦的疏勒国,可能更符合于阗人的心理。

其二,将于阗纳入象征正法时期的佛钵流转体系。晋义熙六年(410)至七年间,法显在狮子国听了一个佛钵在各佛教信仰国之间流转的故事:

法显在此国,闻天竺道人于高座上诵经,云:“佛钵本在毘舍离,今在捷陀卫。竟若干百年(法显闻诵时有定岁数,但今忘耳)。当复至西月氏国。若干百年,当至于阗国。住若干百年,当至屈茨国。若干百年,当复来到汉地。若干百年,当复至师子国。若干百年,当还中天竺。到中天已,当上兜术天上。”

佛初成道时,居住在苏迷庐山四周七山上的四天王,各献石钵与佛,佛皆受之,合为一钵,即佛钵。佛钵流转国家中包括于阗国。佛钵流转的故事,并无佛典可依。法显尔时欲写此经,其人云:“此无经本,我止口诵耳。”^⑧但足以说明,至法显时代,狮子国僧人已经知道边地有月支、于阗、龟兹等邦国,以及中土的东晋等国存在,并将其纳入佛钵流转国家之列,其地位与“边夷国”相比,有了长足的进步。佛钵相当于流动的圣物,所到之处,自然是佛教的神圣中心。

其三,《月藏经》将于阗纳入诸神护持、天竺二十八宿分野、佛塔分布国等体系。《月藏经》由高齐那连提耶舍于天统二年(566)译出。^⑨《月藏经》通过三种方式,将于阗国纳入僧人视野中的佛陀世界。

一是《月藏经·分布阎浮提品》将于阗纳入诸神护持的国家。世尊付嘱诸神护持“此阎浮提一切国土、城邑、宫殿、王都、聚落、山岩、寺舍、园池、旷野、诸树林间”。其中诸神护持的国家,总计有五十五个,于阗为其中之一。“尔时,世尊以于阗国土,付嘱难胜天子千眷属、散脂夜叉大将十千眷属、毘羊脚大夜叉八千眷属、金华鬘夜叉五百眷属、热舍龙王千眷属、阿那紧首天女十千眷属、他难闍梨天女五千眷属:‘毘沙门王神力所加,共汝护持于阗国土。’”^⑩

二是《月藏经·星宿摄受品》将于阗纳入佛教的分野体系。《星宿摄受品》类似于中国的分

① [法]烈维:《大藏方等部之西域佛教史料》,冯承均译:《西域南海史地考证译丛》(第二卷),商务印书馆 1995 年版,第 218 页。

② [英]奥雷尔·斯坦因著、巫新华等译:《古代和田:中国新疆考古发掘的详细报告》,第 54 页。

③ (晋)法显撰、章巽校注:《法显传校注》,第 17 页。

④ (唐)慧超著、张毅笺释:《往五天竺国传笺释》,中华书局 2000 年版,第 153 页。

⑤ (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》卷 12《佉沙国》,中华书局 2000 年版,第 995 页。

⑥ 《华严经探玄记》卷 15《菩萨住处品》,《大正藏》,第 35 册,第 391 页中。

⑦ 《大方广佛华严经》卷 45《诸菩萨住处品》,《大正藏》,第 10 册,第 241 页下。

⑧ (晋)法显撰、章巽校注:《法显传校注》,第 137—138 页。

⑨ 《大唐内典录》卷 4《历代众经传译所从录·后齐高氏传译佛经录》,《大正藏》,第 55 册,第 270 页下。

⑩ 《大方等大集经》卷 55《月藏分·分布阎浮提品》,《大正藏》,第 13 册,第 362 下—368 页上。

野体系,即将天上的二十八宿、七曜、十二辰与地上的各国一一对应的信仰体系。“过去天仙,分布安置诸宿、曜、辰,摄护国土,养育众生,于四方中,各有所主。”^①《星宿摄受品》所载二十八宿之首宿为角宿,看上去与中国二十八宿相同,其实不然。《星宿摄受品》首宿本是昴宿,那连提耶舍以中国二十八宿为模板对应翻译,导致错误。唐代波罗颇密多罗于贞观四年重译《大方等大集经》时,便将首宿改回昴宿。^②因此《星宿摄受品》二十八宿是印度传来的。此外,《大方等大集经》记载的正午影长是从 23°N 附近测得的,^③即中印度一带。因此,《大方等大集经》分野体系中的二十八宿来自印度,于阗僧人再给每一宿配置不同的国家,共计配置了 355 国。于阗归昴宿摄护养育。

尽管印度有二十八宿,但佛教似乎对二十八宿信仰并不认同,如东晋天竺三藏帛尸梨蜜多罗于 317 至 322 年所译《佛说灌顶呪宫宅神王守镇左右经》载:“佛语目连,波罗阇国去城千里,有七百余家,未睹圣化,不识真道,多事神鬼、山川树神,及日月五星、二十八宿、水火神等。举村奉事,以为真正。杀生祭祠,以此为常。”^④可见,信仰日月五星和二十八宿,乃至杀生祭祠,是“未睹圣化,不识真道”者所为。因此,《月藏经》看重分野,很可能受中土风气影响。

三是《月藏经·建立塔寺品》将于阗纳入佛塔所在国的群体。《建立塔寺品》分为两个阶段叙述,一个是过去世,一个是现在世和未来世。“过去诸佛如来之所建立住持大塔、牟尼诸仙所依住处”,共计二十五处圣地,位列第十八的渠摩娑罗香和二十四的牛头栴檀室,皆属于于阗国。于现在世及未来世,“此阎浮提二百五十千佛处处而现”。在佛现之处会出现同样数量的佛塔,佛言:“于此四天下国土、城邑、村落、山林处处而现,我今神力之所加故,还有如是等数塔寺,于彼彼处。”^⑤二十五万佛塔,现在世和未来世,出现在 59 个国家。其中于阗国有 180 个,仅次于震旦国的 255 个,位列第二。

对比上述《月藏经》不同体系所记录的印度、中亚及东亚诸国,烈维(Sylvain Levi)分析说:“若谓此种名录出于印度,似乎甚难。印度国名且未占有半数,其中二十余印度国名,大致假诸佛经者。若谓印度人重视东夏间之西域,似为理中所必无之事。诸录重视西域,尤以丁录(即《建立塔寺品》之记录)最为显明。”^⑥《月藏经》和《日藏经》“因其偏重于阗,颇泄露其为地方之创作”。^⑦于阗僧侣这样创作的目的,首先是由他们的地理视野决定的,即于阗绝大多数僧侣对印度真实的地理状况并不熟悉,因此,有关印度甚至中亚的地名,只能从佛经中搜集整理。相反于阗乃至整个西域的地理,他们都耳熟能详。其次,他们有目的地将西域,尤其是于阗,纳入佛教信仰的空间体系,“由是于阗表现如同大乘文学最活动之中心”,^⑧使其由“边地”转变为佛所王土的“中国”。

其四,《日藏经》将于阗纳入释迦牟尼居住地。《日藏经》由隋那连耶舍于开皇五年(585)译出。^⑨《护塔品》记载了包括“阎浮提内王舍城中圣人处所大支提”在内,共计 21 个释迦牟尼的

① 《大方等大集经》卷 56《月藏分·星宿摄受品》,《大正藏》,第 13 册,第 371 页上。

② 钮卫星:《西望梵天:汉译佛经中的天文学源流》,上海交通大学出版社 2004 年版,第 59 页。

③ 钮卫星、江晓原:《汉译佛经中的日影资料辨析》,《中国科学院上海天文台年刊》1998 年第 19 期。

④ 《佛说灌顶呪宫宅神王守镇左右经》卷 5,《大正藏》,第 21 册,第 508 页下。

⑤ 《大方等大集经》卷 56《月藏分·建立塔寺品》,《大正藏》,第 13 册,第 374 页上中。

⑥ ⑧ [法]烈维:《大藏方等部之西域佛教史料》,冯承均译:《西域南海史地考证译丛》(第二卷),第 209 页。

⑦ [法]烈维:《大藏方等部之西域佛教史料》,冯承均译:《西域南海史地考证译丛》(第二卷),第 162 页。

⑨ 《历代三宝记》卷 12,《大正藏》,第 49 册,第 102 页下。

宫殿或住处。第21个住处是“吃利呵婆达多龙王”守护供养的“阎浮提内于阗国中水河岸上牛头山边近河岸侧瞿摩婆罗香大圣人支提住处……此大支提皆是过去大圣菩萨、大辟支佛、大阿罗汉，得果沙门、五通神仙诸圣住处”。^①

《于阗国授记》继承了《日藏经》的说法：“释迦牟尼佛既聚福德与智慧资粮，为众生故，而证无上等觉，于世上有二十一处宫殿。此于阗乃如来第二十一宫殿，较他处更具福德。”^②该授记约成书于唐太和四年(830)，原为于阗语，藏文本由摩·释迦斡所译，收于《藏文大藏经》的《丹珠尔》部。授记(vyakarana)，亦称记别、悬记，为十二部经之一，本为教义之解说，后来特指佛陀对众弟子之未来所作之证言。^③释迦牟尼的二十一处宫殿，皆付授诸龙王，令使拥护住持安立，光明久住，乃至法尽亦复如是。

与其他二十个宫殿相比，于阗瞿摩婆罗香大圣人支提的地理位置被描述得最为清楚，足以证明《日藏经·护塔品》出自于阗僧侣之手。

(二)于阗创世传说的佛教化生产

公元前六世纪至五世纪创立佛教时，包括于阗在内的西域，早已有人类在此劳作生息。^④然而在于阗僧侣中，却流传着佛教在于阗创世的故事，且持续时间很久。故事最初出现在《日藏经·护塔品》中。释迦牟尼将二十一处支提或住处，交给龙王守护，但龙王“贪嗜睡眠如痴无异，一夜睡眠当于人中二十一年”。因此，佛祖又命二十八夜叉一同守护，但无论是龙王还是夜叉，都不愿意守护于阗。原因正如只利呵婆达多龙王所云：“世尊如来，今者以于阗国牛角峰山瞿摩婆罗乾陀牟尼大支提处付嘱于我，然彼国土城邑村落悉皆空旷，所有人民悉从他方余国土来，或余天下，或余刹中。……此二十八夜叉将不肯护持，我今怪此所以者何？以彼不护，我等诸龙得于恶名。”旧无众生的于阗国，无信众供养诸神，诸神自然不愿意守护。至于于阗国空旷的原因，佛言龙王：

迦叶佛时，彼于阗国名迦迦沙摩。国土广大，安隐丰乐。种种华果，众生受用。彼国多有百千五通圣人，世间福田，依止其中。系念坐禅，乐阿耨多罗三藐三菩提。以其国土，安隐丰乐，彼土众生，多行放逸。贪着五欲，谤毁圣人，为作恶名，以灰尘土，塗彼圣人。时诸行者，受斯辱已，各离彼国，散向余方。时彼众生，见圣人去，心大欢喜。是因缘故，彼国土中，水天火天，皆生瞋忿。所有诸水，河池泉井，一切枯竭。时彼众生，无水火故，饥渴皆死，是时国土，自然丘荒。^⑤

迦叶佛乃释尊以前之佛，为过去七佛之第六佛。迦叶佛时，于阗国因信仰佛教，曾是一个安隐丰乐之地，后因谤毁圣人，失去了圣人的守护，因此干旱炎热，人民饥渴而死，于阗国变为空无一人的干旱荒野。

既然于阗国在迦叶佛时，乐园已成丘荒。释迦牟尼佛时，于阗国牛头山又是佛祖住处，故丘荒再次变成乐园乃势所必然。那么，于阗国如何才能再次成为乐园？释迦牟尼佛告诉龙王，即“授记”：

我今不久往瞿摩婆罗牟尼住处，结跏七日，受解脱乐，令于阗国于我灭度后一百年，是时彼国还复兴立，多饶城邑郡县村落，人民炽盛。皆乐大乘，安隐快乐。种种饮食及诸果华，无所乏少。^⑥

① 《大方等大集经》卷45《日藏分·护塔品》，《大正藏》，第13册，第294页中。

② 朱丽双：《〈于阗国授记〉译注(上)》，《中国藏学》2012年第S1期。

③ 慈怡主编：《佛光大辞典》，台湾佛光山出版社1989年版，第344页。

④ 黄慰文、欧阳志山等：《新疆塔里木盆地南缘新发现的石器》，《人类学学报》1988年第4期。

⑤ 《大方等大集经》卷45《日藏分·护塔品》，《大正藏》，第13册，第294页下。

⑥ 《大方等大集经》卷45《日藏分·护塔品》，《大正藏》，第13册，第294页下一第295页上。

此“授记”，是僧侣对于阗国进行佛教化空间生产最原始，也是最重要的文本。九世纪于阗僧侣撰写的《牛头山授记》《于阗国授记》《于阗国教法史》等，都是以此授记为蓝图，进行佛现于阗空间的生产。

六至九世纪之间，唯一与此授记有关的文本，是成书于唐贞观二十年(646)的《大唐西域记》，书中言及佛教信众到来之前于阗国状况时云“昔者，此国虚旷无人”，^①并未涉及此授记的其他内容。古人很少将湖泊或湿地称为“虚旷”之地，因此玄奘文中的虚旷，应该是干旱荒芜之地，即丘荒。这说明玄奘听说或阅读过《日藏经》或类似的授记故事。

然而，在九世纪于阗僧侣创作的各种授记文本中，迦叶佛所立教法衰微时，“于阗之人众既不信佛法，皆堕邪见。诸龙怒而降雨，于阗复转成海子”。^②即迦叶佛留给释迦牟尼佛的是海子而非丘荒。因此，将海子变为桑田，是释迦牟尼让于阗国复兴的首要任务。

昔者，于阗乃为海子，释迦牟尼佛为授记此海子将成桑田且予加持。乃与菩萨、声闻与天龙八部等二十万众眷属俱，由灵鹫山腾空，既至于阗。〔于阗〕时为海子，〔释迦牟尼佛〕乃宴坐于今西玉河近处水中莲花座上，授记此海子将成桑田〔且〕予加持，乃口中教敕，命八大菩提萨埵及其两万眷属、八大护法神祇及其三万五千五百有七眷属护持此尊圣之应供处所及此境域。舍利弗与毘沙门誓言愿卷起墨山，排出海水而得土地。佛宴座于先前莲花座上，即今牛角山上立有释迦牟尼大像处入禅定七昼夜，而后返回天竺之吠舍厘城。^③

朱丽双教授将藏文 mtsho 译为“海子”，无疑是正确的。汉唐时期，中原人将比较大的湖泊称为海，如西汉时称苏武牧羊的贝加尔湖为北海，青海湖为西海。西北方言中，至今仍将湖泊称为海子。成书于九世纪初的《牛角山授记》亦称于阗国为“一闲寂大海子”。^④

那么，如何解释这一变化呢？于阗国虽然“沙碛大半，壤土隘狭”，但因干旱而导致其民众“饥渴皆死”的可能性极小，因为于阗国人口主要集中在灌溉绿洲区，而绿洲的水资源，来自昆仑山冰雪融水和洪积扇前缘的地下水，因此与以降水补给为主的季风区边缘区相比，水资源供给的年际变化并不大。相反，洪积扇前缘的湿地、湖泊及周边的农田、聚落，却很容易遭受和田河上游洪水的侵袭，形成一片泽国。因此，与“丘荒”相比，“海子”更接近于阗国的事实。

执行排干湖水任务的是舍利弗与毘沙门。《于阗国授记》载，世尊告尊者舍利弗与毘沙门言：“你二位去肉色山决此色如墨汁之海子。”^⑤《牛角山授记》亦载：“大声闻舍利弗与毘沙门白言：‘谨如所教！’言毕以神通腾空而起，即赴肉山(Sha'i ri)，舍利弗手持锡杖，毘沙门手持矛，拢括一半肉山，取而置于西边，开出大河道，将海子连同有情众生悉皆倾至〔计〕戍水。如是，瞿摩娑罗乾陀窣堵波、牛角山及于阗清晰显现。”^⑥稍晚编撰的《于阗教法史》则云：“北方天王毘沙门和比丘舍利弗二者于神山(Shing shan)以锡杖尖和矛头决海，海子遂干。佛涅槃后百年，〔于阗〕转成桑田。”^⑦

同为九世纪中期成书的三个文本，对舍利弗与毘沙门所移之山，却有三个完全不同的名字。不仅如此，一个文本内的同一座山，也有两个不同的名字。如《于阗国授记》又云：“舍利弗与毘沙门誓言愿卷起墨山，排除海水而得土地。”^⑧对比前后文，不难看出“墨山”是僧侣将于阗语翻译为吐蕃语时，把“肉色山”与“色如墨汁之海子”搞错了。肉色山即今麻扎塔格。麻扎塔

① (唐)玄奘、辩机著，季羨林等校注：《大唐西域记校注》，第1006页。

② ③ ⑤ ⑧ 朱丽双：《〈于阗国授记〉译注(上)》，《中国藏学》2012年第S1期。

④ 朱丽双：《〈牛角山授记〉译注》，《西域文史》第十四辑，第208页。

⑥ 朱丽双：《〈牛角山授记〉译注》，《西域文史》第十四辑，第241页。

⑦ 朱丽双：《〈于阗教法史〉译注》，《于阗与敦煌》，第429—430页。

格在临近和田河的东部,有两个山嘴。北边的山嘴由白云岩组成,呈白色;南边的山嘴由红色砂岩组成,呈红色。^①“肉色山”即红色山。在麻扎塔格出土文书中有“神山堡”,位于麻扎塔格东部山顶。可见“神山”即今麻扎塔格。^②宋代称麻扎塔格为“通圣山”,与“神山”的意思颇为接近。通圣山中亦有池,“池中有仙童”。可见与麻扎塔格有关的神话故事,至宋代还在流传,甚至被中原帝王加以利用,成为祥瑞“国王赵万永宝”玉印出现的地方。^③其实,玉龙喀什河和喀拉喀什河出了昆仑山,进入塔里木盆地,汇合后一路向北流去,最终注入塔里木河。中途只有麻扎塔格一座山,主峰(80°30'E,38°38'N)海拔1570米。虽然和田河流域的湖泊主要分布在昆仑山山麓洪积扇前缘地带,距离麻扎塔格较远,但山洪暴发时,洪水完全有可能波及麻扎塔格以南的和田河谷地。因此于阗国僧侣才会将麻扎塔格塑造造成阻挡湖水下泄的山地。从海子流出的水,最终注入计戍水,即和田河。

(三)于阗建国传说的佛教化

中古时期,几乎每一个国家或地区都会建构一个神异的建国传说,使其建国和统治充满神圣性,从而具有天然的合法性。与中原众多历史传承清晰的国家不同,僧侣将于阗建国的历史,进行了系统的佛教化生产。佛教传入后,尤其是《日藏经·护塔品》“授记”流通以来,于阗建国历史的佛教建构,便摆上僧侣的议事日程。于阗由沧海变为桑田后,“尔时诸天自座起而问世尊:‘世尊,此国何时将现,谁为创建者?世尊,今此地为一闲寂大海子。请赐言谁人、如何使[此国]现?’”^④

于阗建国故事的最早版本,来自玄奘的记述。玄奘在归国途中,在于阗国居住了大半年,因此,对于阗国的情况非常熟悉。然而《大唐西域记》和《大慈恩寺三藏法师传》所记录的建国故事并不相同。《大唐西域记》载:

王甚骁武,敬重佛法,自云:“毘沙门天之祚胤也。”昔者,此国虚旷无人,毘沙门天于此栖止。无忧王太子在呾叉始罗国被挟目已,无忧王怒遣辅佐,迁其豪族,出雪山北,居荒谷间。迁人逐牧,至此西界,推举首豪,尊立为王。当是时也,东土帝子蒙谴流徙,居此东界,群下劝进,又自称王。岁月已积,风教不通。各因田猎,遇会荒泽,更问宗绪,因而争长。忿形辞语,便欲交兵。或有谏曰:“今何遽乎?因猎决战,未尽兵锋。宜归治兵,期而后集。”于是回驾而返,各归其国,校习戎马,督励士卒,至期兵会,旗鼓相望。旦日合战,西主不利,因而逐北,遂斩其首。东主乘胜,抚集亡国,迁都中地,方建城郭。^⑤

无忧王太子家族到来之前,佛教护法大神四天尊王之一毘沙门天于此栖止。无忧王太子家族最先被迁徙至于阗,然而无忧王太子在于阗西界建立的国家,却被流放于阗国东界东土皇帝之子建立的国家击败,国王也被杀。无忧王宗族与于阗国之间的关系亦被终结。

其王迁都作邑,建国安人,功绩已成,齿耄云暮,未有胤嗣,恐绝宗绪。乃往毘沙门天神所,祈祷请嗣。神像额上,剖出婴孩,捧以回驾,国人称庆。既不饮乳,恐其不寿,寻诣神祠,重请育养。神前之地忽然隆起,其状如乳,神童饮吮,遂至成立。智勇光前,风教遐被,遂营神祠,宗先祖也。自兹已降,奕世相承,传国君临,不失其绪。故今神庙多诸珍宝,拜祠享祭,无替于时。地乳所育,因为国号。^⑥

可见,地乳的生父是毘沙门天,是神童。而养父是东土来的帝子,与无忧王家族无任何关

① 侯灿:《麻扎塔格古戍堡及其在丝绸之路上的重要位置》,《文物》1987年第3期。

② 张广达、荣新江:《8世纪下半至9世纪初的于阗》,《于阗史丛考》,第259页。

③ 《宋史》卷490《外国传·于阗》,中华书局1977年版,第14107—14108页。

④ 朱丽双:《敦煌藏文文书〈牛角山授记〉残片的初步研究》,《西域文史》第八辑,第36页。

⑤ (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1006页。

⑥ (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1008页。

系。《大慈恩寺三藏法师传》却言：

其王雄智勇武，尊爱有德，自云毘沙门天之胤也。王之先祖即无忧王之太子，在怛叉始罗国，后被谴出雪山北，养牧逐水草，至此建都，久而无子，因祷毘沙门天庙，庙神额上剖出一男，复于庙前地生奇味，甘香如乳，取而养子，遂至成长。王崩，后嗣立，威德遐被，力并诸国，今王即其后也。先祖本因地乳资成，故于阗正音称地乳国焉。^①

在慧立、彦棕叙述的故事中，最先进入于阗建都立国者，是来自西方的无忧王太子。力并诸国的地乳王，是无忧王太子的养子，即无忧王的孙子，是无忧王之子向毘沙门天求子，然后从毘沙门天塑像额上剖出来的孩子。因此，地乳王与无忧王家族无血缘关系，而是毘沙门天的骨血。故于阗王“自云毘沙门天之胤也”，无疑是正确的，与东土没有任何关系。

然而在《牛角山授记》中，人神兼备的地乳王，其血缘关系和成长环境，与前二者几乎完全不同。

世尊告言：“善男子，听之！我涅槃后百年，汉地将现一王，名曰咸阳，命有千子。每子令其寻一新国。后闻说西方有一国土，此国有牛角山与世尊住所瞿摩娑罗乾陀宰堵波，众多如来曾予加持，〔汉王〕常自窃思：若我有一子，将令他前往彼曾受众佛加持之地建国。”如是想毕，汉王向毘沙门天请求一子。毘沙门天遂将瞻部洲无忧王之子取而赐之。此子相貌端庄，身形绝美，令人喜见。为此子故，地中隆起一乳，此子因往昔之福德与善根之力，饮吮之，故得名地乳。此子速得成长，父汉王授予王政之权，赐予诸多财宝，并派遣众多大臣随侍。地乳王子和大臣耶舍等，偕同众多军人，出离汉地，来至此处，即至而于彼建国。因此国为地乳王子所建，此国遂得名‘地乳之国’。”^②

《牛角山授记》中，地乳王是无忧王的亲生儿子，养父则变成了汉地的咸阳王。地乳王与毘沙门天没有任何血缘关系。地乳王拥有的神性是毘沙门天将其从于阗送往中原的过程中获得的，因此，于阗王并非毘沙门天之胤。

地乳王的西方生父和东方养父，其实反映了于阗国移民主要来自东西两个方向，并曾被东西方政权统治的历史记忆。值得注意的是，毘沙门天不仅在地乳成长的过程中扮演着生父或“送子观音”的角色，在代表着东西方不同势力的地乳与耶舍发生冲突时，也是毘沙门与功德天女进行调节：

于是地乳王子亦率其从者来至于阗之西玉河，相会于地野乡东部之香梧将地方。王子与大臣耶舍二人商谈未妥，寻诸干戈，遂至交战。时毘沙门与功德天女自空中现，进行调解，使两边息甲休兵。即于此处为毘沙门与功德天女各建安住神殿，至今犹存。尊胜毘沙门与功德天女以作此国之守护神故而于此受人供养。^③

虽然避免了东西不同势力之间的冲突，但二者在居住空间上，还是有显著的区域分异。“地乳王子与大臣耶舍遂归于好，地乳为王，耶舍为臣。地乳王之从者汉人，住于于阗之东玉河至奴卢川地区与坎城之间。大臣耶舍从者天竺人住于西玉河至度野与固城之间。玉河中间之地则由天竺与汉臣民次第杂居混处，由此创立国家，营建城郭”。因此，于阗国的文化，也是兼收并蓄，“于阗乃竺汉之人相遇之处，〔其俗〕土语非梵非汉，字母与天竺渐次相通。世间之风俗多同于汉地，教法及其用语则几同天竺。于阗之土语乃昔时文殊菩萨化作声闻之比丘，名毘卢折那，于赞摩地区将于阗语教与牧童长与慕礼持等孩童。当众人学会后，无人知道二位牧童去

① (唐)慧立、彦棕著，孙毓棠、谢方点校：《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷5《起尼干占归国 终至帝城至西漕》，中华书局2000年版，第120页。

② 朱丽双：《〈牛角山授记〉译注》，《西域文史》第十四辑，第211—212页。

③ 朱丽双：《〈于阗国授记〉译注(上)》，《中国藏学》2012年第S1期。

向。故于阗语最初乃诸尊者所教示也”。^① 僧侣将于阗国建国历史佛教化的同时,也将印欧语系伊朗语族东伊朗语支的于阗语(Khotanese),加以佛教化。

由此不难推测,地乳王故事的不同版本,很有可能来自于阗国不同移民群体中传播并整理而成的故事。《大慈恩寺法师传》版故事来自西部移民,《大唐西域记》《牛角山授记》版故事来自东部移民。但东西僧侣的最终目的无疑是相同的,即将于阗国塑造成毘沙门天或无忧王家族缔造的一个“净善”佛国,并将祖先崇拜与佛教信仰整合在一起,成为国家信仰。

(四)于阗建都的佛教化

在于阗国首都的选址建设方面,于阗河东西方移民也讲述了不同版本的故事。《大唐西域记》记载了一个东土移民建都的故事。“当是时也,东土帝子蒙谴流徙,居此东界,群下劝进,又自称王”。东主战胜无忧王太子后,“东主乘胜,抚集亡国,迁都中地,方建城郭。忧其无土,恐难成功,宣告远近,谁识地理。时有涂灰外道负大瓠,盛满水而自进曰:‘我知地理。’遂以其水屈曲遗流,周而复始,因即疾驱,忽而不见。依彼水迹,峙其基堵,遂得兴功,即斯国治,今王所都于此城也。城非崇峻,攻击难克,自古以来,未能有胜”。^② 此建都故事中,因昆仑山北麓洪积扇与塔克拉玛干沙漠南缘交汇处的于阗国,缺乏筑城的细腻土壤,可谓“壤土隘狭”,因此,选址是个难题。最终帮东主选址的神异之人是“涂灰外道”,而不是佛教徒。建城郭过程中,也没有神异的佛教故事发生。可见,在玄奘到达西域时,中原人在于阗国建都的故事,还在于阗广泛流传。

两百年后,于阗僧侣撰写的《于阗国授记》,则将于阗国建都的故事完全佛教化。

尔时,世尊释迦牟尼亦以光明照耀已成海子之于阗,光明照耀之水上,升起三百六十三朵莲花,每朵莲华上现一宝灯。既而,光明积聚,于水上右绕三匝,沉于水之正中……尔时,尊者阿难白世尊言:“世尊,以何因缘使此光明、莲花和宝灯显现?以何因缘使此诸光明聚集、右绕三匝而沉于水之正中?”

尔时世尊告阿难:“此海子为舍利弗之锡杖尖与毘沙门之矛头决破。及海子干涸、我涅槃后,此名为于阗之国将会出现;光明绕行三匝之处,此后将是于阗都城之地,[即]苏蜜大城之兴建范围;光明沉入水之正中处,将有一尊罗刹伽喇磨佛像自天竺腾空飞来安住,加持并护持此境,此像因我加持,像身之垢不入檀身”。^③

在此故事中,都城地址是释迦牟尼坐在牛角山加持于阗,聚集光明,并积聚沉入海子之处。都城建成后,并有一尊罗刹伽喇磨佛像,自天竺腾空飞来安住,加持并护持此境。建都过程与东主无关,更与“涂灰外道”无关。佛祖加持下的于阗国首都,也有了一个美好的名字,即“苏蜜大城”。建都之人也换成了地乳王的后人,《于阗国授记》:“初,往昔海子业已干涸,地乳王子及大臣耶舍等即居于此地,创建国家。地乳王子之子叶护罗王建于阗都城苏蜜城。”^④《于阗教法史》却称:“地乳王之孙叶护罗王建于阗国都城堡,即苏蜜大城。”^⑤建都者不论是地乳王的儿子还是孙子都不重要,重要的是他们都是“法王”的子孙。至此,于阗国首都从选址到建设者,都换成了佛门中人。

(五)于阗领土空间的佛教化

公元五世纪初,于阗国历史最悠久的牛角山圣地已建立,位于王城西南二十余里,是菩萨众多住处之一。此时于阗国参与首都行像仪式的大伽蓝就有十四个,“彼国人民星居,家家门前皆起小塔,最小者可高二丈许”。最大的“僧伽蓝名瞿摩帝,是大乘寺,三千僧共撻搥食。人

① ③ ④ 朱丽双:《〈于阗国授记〉译注(上)》,《中国藏学》2012年第S1期。

② (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1006页。

⑤ 朱丽双:《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,第423页。

食堂时，威仪齐肃，次第而坐，一切寂然，器钵无声。净人益食不得相唤，但以手指麾”。^① 瞿摩帝乃梵文 Gomati，意思是牛多的地方。位于首都南十五里处。据《宋云行记》载：

于阗王不信佛法。有商将一比丘名毘卢旃在城南杏树下，向王伏罪云：“今辄将异国沙门来在城南杏树下。”王闻忽怒，即往看毘卢旃。旃语王曰：“如来遣我来，令王造覆盆浮图一所，使王祚永隆。”王言：“令我见佛，当即从命。”毘卢旃鸣钟告佛，即遣罗睺罗变形为佛，从空而现真容。王五体投地，即于杏树下置立寺舍，画作罗睺罗像。忽然自灭，于阗王更作精舍笼之。今覆瓮之影，恒出屋外，见之者无不回向。其中有辟支佛靴，于今不靴。非皮非彩，莫能审之。^②

可见，瞿摩帝伽蓝，是由最先来于阗的僧侣毘卢旃或毘卢折那创建，因此，是于阗国最早建立的寺庙，也是如来佛的使者最先到达的地方。与之相较，牛角山与如来佛之间关系此时尚未建立。僧侣劝说于阗王为了“王祚永隆”而营造伽蓝的叙事模式，成了日后僧侣撰写于阗国历代帝王兴建伽蓝故事时，常用的叙事模式。

于阗国第二大伽蓝是王新寺。“其城西七八里有僧伽蓝，名王新寺。作来八十年，经三王方成。可高二十五丈，雕文刻镂，金银覆上，众宝合成。塔后作佛堂，庄严妙好，梁柱、户扇、窗牖，皆以金薄。别作僧房，亦严丽整饰，非言可尽。”^③从王新寺名字看，兴建年代应晚于瞿摩帝伽蓝，也是于阗国王供养的寺庙。

以上伽蓝主要分布王城西部和西南部，即西方移民的主要聚居区。东部只有一个寺，即捍糜城大寺。《宋云行记》载：

从末城西行二十二里，至捍糜城。〔城〕南十五里有一大寺，三百余僧众。有金像一躯，举高丈六，仪容超绝，相好炳然，面恒东立，不肯西顾。父老传云：此像本从南方腾空而来，于阗国王亲见礼拜，载像归，中路夜宿，忽然不见，遣人寻之，还来本处。王即起塔，封四百户以供洒扫。户人有患，以金箔贴像所患处，即得阴愈。后人于此像边造丈六像及诸像塔，乃至数千，悬彩幡盖，亦有万计。魏国之幡过半矣。幡上隶书，多云太和十九年、景明二年、延昌二年。唯有一幡，观其年号是姚兴时幡。^④

从此像来自南方而不是西方，“面恒东立，不肯西顾”，“魏国之幡过半矣”，以及于阗国王请不走金像等迹象来看，该大寺应是东方移民供养的寺庙。总之，公元400年前后，于阗国圣地、伽蓝、宰堵波，虽有东西方不同移民供养之分，但它们之间还缺乏有机联系，未形成空间分布系统。

从隋那连耶舍译《日藏经·护塔品》开始，牛角山的角色，由菩萨住处变成了释迦牟尼的住处。至七世纪中叶，牛角山有了一个梵语名字——瞿室餒伽(Goś rṅga)。“山峰两起，岩隙四绝，于崖谷间建一伽蓝，其中佛像时烛光明。昔如来曾至此处，为诸天略说法要，悬记此地当建国土，敬崇遗法，遵习大乘。”^⑤玄奘认同《日藏经》赋予牛角山即如来说法之地的说法。

瞿摩帝伽蓝，也被僧侣梵化为“毘卢折那伽蓝”。此外，《宋云行记》载：“毘卢旃鸣钟告佛，即遣罗睺罗变形为佛，从空而现真容。”^⑥可见来于阗的，不是释迦牟尼佛真身，而是替身罗睺罗。《大唐西域记》则云：“王遂礼请，忽见空中佛像下降，授王捷椎。”^⑦即释迦牟尼佛亲临于

① (晋)法显撰、章巽校注：《法显传校注》，第12页。

② (北魏)杨衒之撰、周祖谟校释：《洛阳伽蓝记校释》卷5《城北》，中华书局2013年版，第168—169页。

③ (晋)法显撰、章巽校注：《法显传校注》，第12—13页。

④ (北魏)杨衒之撰、周祖谟校释：《洛阳伽蓝记校释》卷5《城北》，第166页。

⑤ (唐)玄奘、辩机著，季羨林等校注：《大唐西域记校注》，第1013页。

⑥ (北魏)杨衒之撰、周祖谟校释：《洛阳伽蓝记校释》卷5《城北》，第168页。

⑦ (唐)玄奘、辩机著，季羨林等校注：《大唐西域记校注》，第1010页。

阆,并授予国王毘卢折那伽蓝的神杖——捷椎。

王新寺同样被梵化为娑摩若(Sāmanyā)僧伽蓝,并通过于阆王感获舍利,以及罗汉手举窣堵波等神异事件,让宝塔高耸,建筑华丽的王新寺进一步圣化,进而开导于阆王,让其感悟“佛法幽深”“宜深崇敬”。^①当然,这也是僧侣最想让帝王说出话。

娑摩城大寺雕檀立佛像作者和来源更加明确,“闻之土俗曰:此像,昔佛在世僑赏弥国郛陀衍那王所作也。佛去世后,自彼凌空至此国北曷劳落迦(Kroraina,季羨林等考定为楼兰)城中。”佛在世时,印度尚无雕刻佛像的礼佛传统。《宋云行记》中佛像“腾空而来”的神圣化模式,被《大唐西域记》继承,并发扬光大,如位于王城西南十余里的地迦婆缚那伽蓝,其夹纆佛像,来自龟兹国。王城西三百余里的勃伽夷城,其佛坐像来自迦湿弥罗国。由此亦可见于阆国新建的伽蓝主要分布于王城以西。王城以东,虽然也新增两个伽蓝,但都是佛门收编本地灵验之神所立。一是此国先王妃所立的麻射僧伽蓝,类似中原的蚕姑庙。二是玉龙喀什河流域,用人牲祭祀龙王之地,也被佛教收编,立有伽蓝。只是玄奘去时已“荒圯无僧”。^②

《于阆国授记》是于阆国的《洛阳伽蓝记》,记录了“自地乳王之孙尉迟散跋婆王时,佛法初现于阆,至狗年之闰季秋之月,计1256年”,^③于阆国诸王迎请诸尊者并兴建伽蓝、佛堂与窣堵波的过程。这一过程,既是佛教占据于阆城乡的过程,也是僧侣对于阆国空间进行生产的过程。

九世纪中叶,仅《于阆国授记》详细介绍供养者、名称以及护持诸神的伽蓝有38座,其中比丘尼伽蓝有17座。对照《月藏经》《日藏经》《法显传》《大唐西域记》等文献的相关内容,可以看出《于阆国授记》与上述文献一脉相承,且多有补充和完善。如麻射僧伽蓝,《大唐西域记》仅言麻射伽蓝,却没有交代为何王后养蚕织布事件,会被佛家认同并在此修建伽蓝。《于阆国授记》则云:

彼汉王之女以所求桑蚕之种将来于阆国,于麻射地方养之。桑蚕未熟之际,一些不知详情之臣禀告〔王〕道:“尉迟阁耶王,汉王之女来做王妃者将来许多毒蛇,养在麻射,待其成长,恐将祸害地方,当如何处置?”〔王〕敕令:“放火养蛇房,全部烧毁。”王妃闻此,〔自念〕此时无法向王陈明详情,乃取少许桑蚕,秘而养之。嗣后产出迦湿弥罗丝与丝绵,〔王妃〕织成锦缎与绸子,出示于王,〔且为〕细说详情,王亦懊悔。〔尔时〕比丘尊者僧伽瞿沙自天竺来至于阆国,〔王〕邀为善友。王作忏悔,以净治杀死大批桑蚕之罪,建布达梨与麻射窣堵波及大伽蓝,奉安诸多如来佛骨舍利。据诸尊者授记,为此,自春正月之始,即奉安世尊释迦牟尼之像于此麻射布达梨伽蓝。^④

可见,尉迟阁耶王是为了净治杀死大批桑蚕之罪而修建伽蓝。赎罪忏悔,是僧侣让于阆国诸王信仰佛教,修建伽蓝的惯用方法之一。不同文献记载的王后养蚕故事细节多有出入,但蚕种来源于中原是不争的事实。由此可见,只要是关乎国家政治、军事和经济的重大事件,都被僧侣佛教化了。因此伽蓝与窣堵波,至九世纪中叶已遍布于阆国城乡,仅大伽蓝就有110座。

最值得注意的是,《于阆国授记》将于阆国城乡大大小小的伽蓝、窣堵波,纳入一个被佛祖释迦牟尼圣化的空间系统。“世尊亦亲率四部众数十万腾空而至于阆,于今立有瞿摩帝大窣堵波方向之海子上、高约七多罗树上方之虚空中,宴坐于莲花座上”。“佛宴座于先前莲花座上,即今牛角山上立有释迦牟尼大像处”。“水中升起莲花与宝灯之处,尔后将现三百六十三所大

① (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1020页。

② (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1025页。

③④ 朱丽双:《〈于阆国授记〉译注(下)》,《中国藏学》2014年第S1期。

伽蓝,由国王等具正信之诸施主兴建,由行大乘佛法之僧尼居住,五百菩萨常住供养如来佛骨——二百五十以僧尼之仪安住,二百五十以在家俗徒之仪安住,此外尚有众多住不退转地菩萨安住,广行大乘佛法”。^①每一座伽蓝和窣堵波的建构,基本上遵循同一个模式:从西方来了一位僧人,或天上飞来佛菩萨、窣堵波,引起于阗国王注意,然后为僧人或神建造伽蓝或窣堵波,接着就会有神来护持,从而灵验无比。另外,从桑奇、巴尔胡特、阿马拉瓦提佛教遗迹中可以看出,印度圣地的标志是窣堵波和菩提树等,而九世纪中叶,于阗圣地的标志是主要是伽蓝和佛像。因此,于阗佛教主要传承了兴都库什山以北,以巴特克利亚为中心的佛教传统。

总之,僧侣不辞辛苦地对于阗国空间进行佛化生产,其的目是告诉世人,“此乃三世诸佛之不共佛土”。于阗国成为佛土的好处,正如世尊所言:“善男子,〔我〕将瞿摩娑罗乾陀窣堵波、牛角山及其国土、我之教法与诸弟子付嘱于汝等,守护之,庇护之,保护之,使之成为应供福田;此国之如法国王、执掌地方之大臣与施主亦付嘱于汝等,〔汝等〕亦当如此。”^②这是于阗国王最想听到的福音。可见,《于阗国授记》并不是给僧人讲的故事,而是说给国王大臣听的,因此,世尊告诫曰:“此《于阗国授记》凡俗人不宜持有。闻听之福德可清除一劫之罪,谛听之福德可清除无数劫之罪。不宜对比丘等行法者讲说〔此《授记》〕而扰乱其心,因〔此〕乃无上正法。”^③

二、于阗法灭的空间生产

如果说《日藏经·护塔品》“授记”,是僧侣对“佛现”于阗国时进行空间生产的蓝图,那么,《月藏经·法灭尽品》有关释迦牟尼涅槃后二千年,佛法于俱闪弥国灭尽的说法,则是僧侣对“法灭”于阗进行空间生产的依据。正如《于阗阿罗汉授记》所云:

有于阗国来,六代王已过,至第七代王,名曰毘左耶訖多。治国之时,彼国有寺,名萨迦〔耶〕般罗河那。去此寺不远,有一山谷,名娑迦耶几那。彼山谷中有一罗汉。彼有苾芻弟子,从其师所,以学律仪。后见《月藏菩萨所问经》及圣教已,即问尊者罗汉曰:佛灭度后,于阗、疏勒及与安息如来像法、窣堵波等,几时住世,谁当毁灭,究竟至其何所,愿为解说。^④

撰写于811年前后的《阿罗汉僧伽伐弹那授记》有类似记载:

此弟子学过律经,闻说佛涅槃后二千年佛法将于天竺之俱闪弥国衰落,遂作是想:“天竺之佛法时期既是如此,将于俱闪弥国衰落,则于阗等他处之佛法将住世多久?若灭尽,以何因缘而灭?”思想而心生疑惑。^⑤

该授记虽然未明说此弟子的所学律经的名称,但从“佛涅槃后二千年佛法将于天竺之俱闪弥国衰落”来看,所学律经也应该是《月藏经》。因为整合《月藏经》和《日藏经》的《大方等大集经》,在于阗流通极广。“据《经抄》云:‘若于阗出现瘟疫、外敌等不善事,读诵大乘经典《大方等大集经》与《妙法莲花经》,所患即除。’云云。据《经抄》所记风俗,至今于阗之僧伽仍于每年春、夏、秋三季以七日间读诵前述诸经而激发誓愿、增长回向”。^⑥

《月藏经·法灭尽品》无论从内容还是形式上,都源自公元二世纪之前在印度西北部撰

① ⑥ 朱丽双:《〈于阗国授记〉译注(上)》,《中国藏学》2012年第S1期。

② 朱丽双:《〈牛角山授记〉译注》,《西域文史》第十四辑,第214页。

③ 朱丽双:《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,第444页。

④ 朱丽双:《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,第614—616页。

⑤ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第455页。

写^①的佛典《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》。^②二者内容细节上虽有差异,如法灭的时间,前者称是释迦牟尼涅槃后二千年,后者则称是一千年,但二者皆认为佛法灭亡的根本原因是僧侣自身造成的,即僧人的堕落,导致佛门不再受信众供养,甚至佛法最终在俱闪弥国灭尽,也是僧人内斗引发的。两部经形成的时间虽然相差了五六个世纪,但根本目的都是为了警示沙门,应居安思危,好自为之。

法灭故事,在玄奘到达时,已在于阗国传播,并已本土化。《大唐西域记》载:

战地东行三十余里,至媲摩城。有雕檀立佛像,高二丈余。甚多灵应,时烛光明。凡有疾病,随其痛处,金薄帖像,即时痊愈。虚心请愿,多亦遂求。闻之土俗曰:此像,昔佛在世憍赏弥国邬陀衍那王所作也。佛去世后,自彼凌空至此国北曷劳落迦城中。初,此城人安乐富饶,深着邪见,而不珍敬。传其自来,神而不贵。后有罗汉礼拜此像。国人惊骇,异其容服,驰以白王。王乃下令,宜以沙土盆此异人。时阿罗汉身蒙沙土,餬口绝粮。时有一人心甚不忍,昔常恭敬尊礼此像,及见罗汉,密以饌之。罗汉将去,谓其人曰:“却后七日,当雨沙土,填满此城,略无遗类。尔宜知之,早图出计。犹其盆我,获斯殃耳。”语已便去,忽然不见。其人入城,具告亲故,或有闻者,莫不嗤笑。至第二日,大风忽发,吹去秽壤,雨杂宝满衢路,人更骂所告者。此人心知必然,窃开孔道,出城外而穴之。第七日夜,宵分之后,雨沙土满城中。其人从孔道出,东趣此国,止媲摩城。其人纔至,其像亦来,即此供养,不敢迁移。闻诸先记曰:释迦法尽,像入龙宫。今曷劳落迦城为大堆阜,诸国君王,异方豪右,多欲发掘,取其宝物。适至其侧,猛风暴发,烟云四合,道路迷失。^③

憍赏弥国(Kausaübi),即俱闪弥国。“宜以沙土盆此异人”,引自《日藏经·护塔品》“以灰尘土,盆彼圣人”。^④这是迦叶佛时,法灭的重要原因之一。“释迦法尽,像入龙宫”,即“释迦牟尼如来像法灭尽”^⑤之日,“如来之影像亦被携至龙宫之住所”。^⑥可见,《大唐西域记》率先记载了一个曷劳落迦城法灭故事。值得注意的是,文中导致法灭的主角,由《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》《月藏经》中不自律的僧侣,变成了下令以沙土盆罗汉的楼兰国王。从罗汉和雕檀立佛像一起离开楼兰,进一步证明楼兰发生了一起国王下令的灭佛事件。

僧侣对于阗国法灭的空间生产,与佛现过程完全相反,前者是诞生,后者是毁灭。如佛现时“沧海桑田”之变,到法灭时期,则为“桑田沧海”之变。《于阗教法史》载:

当[于阗人众]不行十善之时,[于阗]地方之守护神,[包括]诸具誓护法和诸天龙,复将闭合神山之峡谷,东西玉河之水亦将汇聚于于阗都城苏蜜城堡内、今大集市上方、瞿摩帝大伽蓝,[即]婆罗跋舍[佛堂]所在地,尔后潜聚而成海子。^⑦

《阿罗汉僧伽伐弹那授记》亦云:“善逝教法将不久远住世,此国亦将转成丘荒。”^⑧于阗王城被和田河河水淹没,变为海子。于阗最早建立的瞿摩帝伽蓝,也未能幸免。那么作为释迦牟尼住所,供养着七世佛舍利的牛头山命运会更好一些吗?

七世佛之部分舍利,[奉安]于今牛头山上与文殊住所之间一小沟谷内、国王寻得遗失孩童之地建一伽蓝,[即]今为三时供养之地、名为圣地之伽蓝,奉安之部分舍利。当于阗复又转成海子之时,圣地伽蓝所在之小沟谷将会闭合。舍利在彼,无人能觅。当弥勒佛来作世间护主,于阗之海子复将干涸,转成桑田,[奉安]舍

① Jan Nattier, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, p. 3.

② 《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》,《大正藏》,第49册,第9页下一第12页中。

③ (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1026—1027页。

④ 《大方等大集经》卷45《日藏分·护塔品》,《大正藏》,第13册,第294页下。

⑤ 《释迦牟尼如来像法灭尽之记》,《大正藏》,第51册,第996页上。

⑥ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第480页。

⑦ 朱丽双:《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,第442—443页。

⑧ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第460页。

利之伽蓝所在的小沟谷亦将开放,成为弥勒佛及其眷属之应供处所。^①

与于阗王城、瞿摩帝伽蓝被湖水淹没消失的命运不同,存放七世佛舍利伽蓝所在之地,即牛头山山谷,如同打开的大门,在法灭时会关闭。虽然舍利在此,法灭时无人能觅,但不会永久消失,而是在下一个沧海桑田变化的轮回中,重新与信众见面。可见圣物是永存的。同理,圣地牛头山只会在佛现与法灭循环中隐没和重现,也不会永久消失。

圣地之外的区域就没这么幸运了。首先是各种自然灾害频发,教法颠倒。“是故,于阗等[地]出现各种灾害,年比一年恶化。争执、病害、非时之雨与风、外敌大量出现,非时之霜冻、昆虫、雀鼠亦出现。尔时,众生内部不协,时令错乱。如是,各处教法颠倒,灾害频仍”。其次,信众对三宝失去正信,不仅不再供养佛门,已有的寺院寺产也被大臣等无正信之徒强占掠夺。“尔时,于阗等[地]国王与大臣等上层中亦有一些对至宝无有诚心与正信,遑论一般人众。是故于阗等[地]所有三宝福田,一切皆无。尔时,于阗等[地]往昔国王等具正信施主修造之比丘住所,亦被大臣等无正信之徒掠夺,成为彼等之住所。众比丘波迸流移,生计、法衣与住所匮乏。彼大臣等强占比丘之土地、用水、园圃等资具,寺院之百姓、奴仆等亦不听比丘之言,顽梗抗命”。^②

释迦牟尼佛灭后,教法颠倒,寺院寺产被占,那么曾经护持于阗诸伽蓝窣堵波的诸神,将何去何存?“我今当不久,涅槃灭无余,大智诸声闻,亦随我涅槃。余方诸佛国,一切诸菩萨,具大神通者,复还向他方”。^③诸神天马行空,来无踪去无影,僧人则不然,只能从佛法灭尽之国一路艰辛,逃往正信之国。

如果说楼兰国是因为国王下令以沙土壅彼圣人,导致法灭,疏勒国是因“不行法贼侵扰,故塔寺多被焚毁”,^④导致法灭。那么,是什么因素导致于阗国法灭呢?《阿罗汉僧伽伐弹那授记》载:

世尊释迦牟尼之教法,于世尊涅槃后一千五百年,各地将现无正信之人,为使正法灭没而相互侵袭。尔时,于阗亦将现无正信之国王,此国诸国王将互相斗争劫掠。尔后此国将日渐衰落,村落与伽蓝等多半将转丘荒,人众后亦将日渐对三宝失去正信。^⑤

但于阗是否真的出现了“无正信之国王”,该授记并没有交代。《于阗阿罗汉授记》却称:

尔时于阗属彼赤面王,故广行正法,建立塔寺,置其三宝人户田园,兴大供养。

尔时于阗众僧,如《月藏菩萨受(授)记经》中所说,多分信心渐薄,不于戒法,求世利誉,入于王臣谋密之事,令其正法渐渐衰耗。

如是之时,于阗国王年少,不行佛之正法。告诸苾芻曰:“不然归俗,不然随意出向他处。”以逼逐故,一切众僧集拶摩寺,评议是事。^⑥

将散布在文献中的三条史料合起来分析,可以看出:首先,于阗法灭时,于阗国已被赤面国即吐蕃占领,是吐蕃的属地。吐蕃对于阗国的管理,采取了类似于唐朝管理少数民族的地方行政制度——羁縻州,因此,同时存在赤面国王和于阗国王。与吐蕃国王广行正法不同,年少的于阗国王并不信仰佛教,当然不会“建立塔寺,置其三宝人户田园,兴大供养”,更不会接受僧团

① 朱丽双:《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,第443页。

② 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第459页。

③ 《大方等大集经》卷56《月藏分·法灭尽品》,《大正藏》,第13册,第375页中下。

④ 朱丽双:《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,第619页。

⑤ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第457页。

⑥ 朱丽双:《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,第624—629页。

的摆布。因此,僧侣与王臣密谋废掉年轻的于阗国王。事败,于阗国王下令灭佛,驱逐不还俗的僧侣。

既然“此处于阗人不许我等居住”,就必须尽快决定“前方何去为宜?”^①

尔时,众比丘如是作想:“此地即生活不丰,不如弃之而往他境。”[众比丘]意见一致,商议前往何处。于阗附近各国皆已充斥无正信之徒;若去天竺,道路不通。至于吐蕃之境,据称乃供养三宝之处,遂决定前往彼处,并约定当日即行。^②

九世纪中叶,葱岭以西的国家大多已伊斯兰化,已无寺庙给行脚僧提供饮食住宿,因此,传统经中亚去天竺的道路不通。与于阗灭佛环境不同,吐蕃“国王大臣并诸国人广行正法”,这是于阗僧侣选择吐蕃作为目的地的原因之一。其次,吐蕃境内还有一位菩萨化身。不过,菩萨化身是谁,却存在不同的说法。《阿罗汉僧伽伐弹那授记》载:“尔时,汉王有一女,具菩萨种姓,为吐蕃国王所娶而做正妃。彼具大敬信与慈悲心,言语悦耳,〔稟性〕温良,执戒之五支。”^③这位菩萨公主,很可能是带佛像进藏的文成公主。《于阗阿罗汉授记》却称:“后于异时,有一菩萨,为赤面国第七代王,彼王纳汉菩萨公主以为妃后,将六百侍从,至赤面国。时彼公主极信佛法,具大福德。赤面国王亦大净信,过于先代,广兴正法。”^④菩萨化身是吐蕃第七代王。

善待逃难众僧的菩萨公主,因恶疮病没后,吐蕃发生了灭佛事件。《于阗阿罗汉授记》载:

公主终后,赤面国王境界之内,豆(痘)疮病起,大臣百官并诸子孙而死者众。时彼群臣而集会之,白其王曰:“王国界内,先无如是疮苦烦恼。今诸波逆戎夷僧众来到此处,公主崩逝,大臣百官多有死者,是故此诸出家之众不留王界,理合驱出。”王告叫之曰:“合驱不驱,委细详之。”群臣同心,乐驱众僧。以白王知:“欲驱众僧,出于王界。”是时赤面国王境内旧住苾芻,瞋恚而言:“若以驱逐此诸僧,我等亦皆不住于此。”诸臣恚言:“汝等亦当随意而去。”^⑤

既然吐蕃第七代王是菩萨化身,为什么还会灭佛?看似矛盾,其实不然。从史料中可见,从提出驱逐来自于阗、疏勒、中原以及本地的僧侣,到最后决策,赤面国第七代王都是被动接受朝臣的建议,甚至本地僧人群起抗议时,也是诸臣恚言:“汝等亦当随意而去。”这一情节,与吐蕃朗达玛(Glan dar ma)在位期间(约838—846)发生的灭佛事件,非常相似。灭佛的决策,并非出于朗达玛本人的意愿,而是受朝中韦·达纳坚等反佛大臣的控制。^⑥朗达玛无意灭佛,却无力与朝中信仰苯教的大臣百官抗衡,因此,才发生了菩萨国王灭佛这样吊诡的事件。“尔时,吐蕃军队于后追逐,于途中强夺仆役与财物,杀戮比丘”。^⑦由此可见,天花只是一个借口,否则不会将本地僧侣一同驱逐,甚至杀戮。

与此同时,中原也发生了唐武宗灭佛事件,“公主来至赤面国后,汉王兴崇道士法,故一切汉僧悉皆来至赤面国界”。^⑧历经千辛万苦到达乾陀罗的僧侣,又经历了一次灭佛事件:“彼王统治之时,加僧俸禄,资缘具足。经半年已,有一苾芻煞却彼王,自绍王位。乾陀罗国一切人

① 朱丽双:《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,第445页。

② 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第461页。

③ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第467页。

④ 朱丽双:《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,第627—628页。

⑤ 朱丽双:《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,第640—643页。

⑥ 石硕:《吐蕃政教关系史》,四川人民出版社2000年版,第331页。

⑦ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第471页。

⑧ 朱丽双:《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》,《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,第644页。

众，一时而反，煞苾芻王，诸余僧众尽皆驱逐出王界外。故乾陀罗国像法亦灭。”^①

至此，不难看出，公元二世纪前在印度北部形成的法灭思想，在公元六世纪中期于阗僧侣在编纂《月藏经》时，虽有添改，但大体上继承了《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》的基本思想，即作为一种律经，意在告诫僧侣应严于律己，否则佛法会因僧侣堕落而灭尽。然而，至九世纪中叶，于阗僧侣在撰写《阿罗汉僧伽伐弹那授记》《于阗阿罗汉授记》《于阗教法史》时，却将“法灭”有意识地换成了“灭法”，从而将矛头直指灭法的帝王，告诫他们，灭法就会导致佛法如同迁走的僧侣一样，从其统治的国土上消失殆尽。不仅如此，其国土也会由桑田变为沧海，灾害频发，民不聊生，国将不国。不信，就看看楼兰的遭遇吧，可谓殷鉴不远。

那体慧在论及《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》撰写背景时说：“这一故事似乎不是僧侣在受到入侵或迫害时期，而是在贵霜统治下僧侣受到庇护的繁荣黄金时代撰写的。”^②与此不同，《阿罗汉僧伽伐弹那授记》《于阗阿罗汉授记》《于阗教法史》等文献，撰写于于阗、中原和吐蕃相继发生灭佛事件之后，即于阗国佛教走向衰落的转折时期。进一步说明，于阗僧侣撰写法灭故事的根本目的，是为了第一时间警告下令灭法的国王。

从空间生产方法来看，在吐蕃境内，尽管僧侣动用了很多大众熟悉的吐蕃文化符号，如文成公主或金城公主入藏，吐蕃历史上的灭佛事件，高原以外的民众将传染病天花传入没有免疫力高原人群，导致大量人口死亡，以及高原湖泊众多等，但对比僧侣在于阗和吐蕃的行程记录，就会发现，二者对僧侣所经之地记载的准确程度相差甚远。僧侣在于阗国境内行进的线路，都建立在客观存在道路及准确的地名之上，尤其是给僧人资助旅费的伽蓝。与之相反，吐蕃境内除了于阗国附近的勃律、萨昆（今若羌）等之外，几乎没有一个确切的青藏高原地名。僧人在吐蕃住锡的七大寺庙，也无法落到实处。可见，授记作者对吐蕃的地理环境并不熟悉。

三、结 论

宗教信仰空间是人类生产出来的。七世纪中叶，于阗本土佛现与法灭的故事，已流传到中原，以至于玄奘、辩机与慧立、彦棕，可以读到不同的版本。九世纪，于阗僧侣撰写了为数不少的授记和教法史著作，并在西域、河西、青藏高原和中原地区广泛流通，影响深远。从中可以看出，僧侣对于阗佛现和法灭的空间生产，主要依托以下几个要素进行的。

其一，利用佛经文本进行空间生产。佛现于阗，大体经历了三个生产阶段。其一是三到五世纪时期：竺法护在翻译《大宝积经》，用于阗、龟兹等国替换边夷国，让于阗国首次出现在佛经中。在于阗编纂的六十《华严经》中，圣地牛头山首次出现，但只是菩萨住处，属地也不确定。五世纪法显记载的口述故事中，于阗国出现在圣物佛钵的流转体系中。其二是六世纪中晚期：在于阗国编辑和添加了部分内容的《月藏经》和《日藏经》，将于阗国纳入诸神护持的国家、分野体系与佛塔分布体系的同时，正式将其纳入释迦牟尼住地。于阗僧侣创作并添加进《日藏经》的“护塔品”，首次出现佛祖“授记”于阗国将由海子变为桑田。其三是九世纪中期：僧侣依据佛祖授记，编写了《于阗国授记》《牛角山授记》等于阗国本土文献，将佛现于阗国具体化，即释迦牟尼佛让于阗由沧海变为桑田，并将其建国、建都过程佛教化，进而让诸多于阗国王，都参与到

① 朱丽双：《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》，《张广达先生八十华诞祝寿论文集》，第655页。

② Jan Nattier, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, p. 285.

伽蓝和窣堵波的建设队伍中,从而实现于阗国佛教从无到有,从牛头山一个中心,到遍地开花,并形成—个神圣的地域系统。

于阗法灭,也经历了三个生产阶段。其—是公元二世纪前,即佛教发展最鼎盛时期,《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》首次提出了“法灭”思想,警示僧侣,预防佛门因僧侣腐化堕落,而被婆罗门教、耆那教等外教击败。其二是公元六世纪中期,僧侣将《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》的核心内容,编入《月藏经》,并将法灭的时间从释迦牟尼涅槃后的一千年,改为二千年,但警示僧侣的目的并没有改变。其三是七至九世纪中期:七世纪中叶的《大唐西域记》,首次记录了于阗人将“法灭”替换为“灭法”、将警示“僧侣”替换为警示“帝王”的故事。九世纪中叶,于阗僧侣以法灭佛经为外衣,撰写《阿罗汉僧伽伐弹那授记》《于阗阿罗汉授记》《于阗国教法史》,进一步将领导灭佛的各国国王,作为批判的对象,并以灭国相要挟。

其二,依托地理环境进行空间生产。僧侣撰写的授记文献,主要供当地信众阅读,因此,利用地理环境进行空间生产,对当地环境的描述必须准确无误。如楼兰遗址周围,在强风的作用下,其土地荒漠化,在地质历史时期就已经存在。以雅丹地貌发育为例,楼兰北部高大雅丹形成于早全新世,楼兰中北部雅丹多数形成于晚全新世,而楼兰地区的低矮雅丹形成于小冰期,即明清时期。^①譬如洪水,于阗古城位于玉龙喀什河与喀拉喀什河的出山口,每年的雨季,也是昆仑山冰雪融水最多的季节,此时如遇到暴雨天气,两种因素叠加,很容易形成洪水灾害。大部分农田和居民区又处在洪积扇前缘海拔较低的地带,湖泊和湿地广泛分布,很容易遭受洪水灾害。因此,于阗沧海桑田的变化,并非子虚乌有。至于天花病毒引起的痘疫,早在刘宋元徽四年(476)就由西域传入中原,^②三四百年后在青藏高原流行,也是客观事实。

对于阗国信众来说,僧侣依托大家耳熟能详的地名,进行佛现和法灭的空间生产,无疑有助于增加本土创作的授记文本的可信度。而对读者不熟悉的吐蕃、乾陀罗和俱闪弥国,自然无此必要。因此,地名准确与否,也就不再是僧侣创作时认真考量的内容。基于同样的原则,僧侣在创作授记时才会顶着“不尊经”的罪名,将《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》中的大秦王、拔罗王、安息王,改为本土信众熟悉的大食王、突厥王和吐蕃王,^③或汉王、吐蕃王和回鹘王。^④同时,僧侣还不忘利用法灭文献的躯壳,将于阗国与俱闪弥国的法灭,通过僧侣迁徙,巧妙地整合在一起。—方面使授记故事显得既神圣又真实可信;另—方面使于阗国成为佛所王土的一部分。

其三,依傍历史记忆进行时间生产。在空间生产的同时,僧侣也在进行于阗国时间的生产,即将于阗国发展的历史纪年表,尽可能佛教化。既然如此,那么对于阗国及周边国家历史事件的依傍就不可避免。因此,无论是于阗僧侣撰写的授记还是教法史,都是以于阗国的历史为基础进行撰写的。九世纪中期以前的于阗王统史,《于阗国授记》可能是最完整的一部。此外,佛现于阗的空间生产充分利用了于阗早期的移民史。于阗人中,既有来自帕米尔高原以西的塞种人和印度人,也有来自中原的汉人、青藏高原的吐蕃人以及蒙古高原的移民。他们以玉龙喀什河和喀拉喀什河为界,形成东中西三个不同的社区。因此,地乳王身上就兼有东西不同

① 宋吴泽、杨小平等:《罗布泊地区雅丹形态特征及演化过程》,《地理学报》2021年第9期。

② 范行准:《中国预防医学思想史》,华东医务生活社1953年版,第106—108页。

③ 朱丽双:《〈阿罗汉僧伽伐弹那授记〉译注》,《敦煌吐鲁番研究》第十八卷,第475页。

④ 朱丽双:《〈于阗教法史〉译注》,《于阗与敦煌》,第451页。

移民的血缘和文化因素。这样的移民与社区类型,也造就了于阗语言地理的面貌。前揭《于阗国授记》对此的描述与玄奘的记载,如出一辙:瞿萨旦那国“文字宪章,聿尊印度,微改体势,粗有沿革。语异诸国,崇尚佛法”。^①可见《于阗国授记》所引用的于阗国早期历史,并非完全是僧侣向壁虚造。至于《于阗阿罗汉授记》所揭示的西域诸国灭佛的事件,因其记载的中原与西藏灭佛事件都可以坐实,那么,在找到其他反证材料之前,将其看作信史,未尝不可。

从另一个角度讲,于阗国早期历史记载的缺失,也为僧侣撰写佛教建国史和建都史,提供了可乘之机,否则很难经得起当地有识之士的推敲。在历史学发达的中原,这样的操作几乎行不通。

九世纪中叶,僧侣这样不辞辛苦进行空间生产的目的,一方面通过佛现于阗的空间生产,尽可能将佛门与帝王家捆绑在一起,进而依傍帝王,否则法事难立;另一方面,与帝王贴得太近,就会被反噬。如果僧侣权力欲过度膨胀,参与朝野政治斗争,或乘虚攫取王权,那么灭法就难以避免。此时,僧侣要想方设法,对帝王们发出警示,甚至不惜偷换概念,用“灭法”替换“法灭”,进行空间生产,甚至以灭国相要挟。可见,原本用来约束僧侣行为的律经,经于阗国僧侣再生产,反而成了套在于阗国王头上的“紧箍咒”。在中原,北魏武帝拓跋焘灭法,给公元556年那连提耶舍翻译《月藏经》创造了条件,而北周武帝灭法,则给“一个旨在描述佛法灭尽的预言,找到了忠实的听众。”^②于阗僧侣重讲法灭故事,无疑是对九世纪中叶中原、吐蕃、西域诸国,尤其是对于阗国灭佛事件最有力的回应。由此可见,僧侣对佛现与法灭的空间生产,其实是佛门追求利益最大化和应对危机的手段。

值得注意的是,除了佛教信仰空间外,中原移民、物质文明乃至典章制度等,都不同程度地辐射到这一地区,形成一个深受华夏文化影响的人文空间。以影响力最大的中原移民——质子和公主——为例,“昔迦腻色迦王之御宇也,声振邻国,威被殊俗,河西蕃维畏威送质。迦腻色迦王既得质子,赏遇隆厚,三时易馆,四兵警卫。此国则冬所居也,故曰至那僕底”。至那僕底,唐言汉封,在印度旁遮普邦西部的费罗兹浦尔(Ferozepore)附近。可见,时至初唐,质子故事仍在五河地区和喀布尔河谷广泛流布。“质子所居,因为国号。此境已往,洎诸印度,土无梨、桃,质子所植,因谓桃曰至那尔(唐言汉持来),梨曰至那罗阇弗咀逻(唐言汉王子)。故此国人深敬东土,更相指语:‘是我先王本国人也。’”^③至那僕底国与于阗国相似,中原质子皆为其开国之君,可谓“国父”。而在吐蕃和于阗有巨大影响力的文成公主、金城公主、于阗王后等,无疑是其国仁慈的“国母”。质子和公主在宗教层面的影响,虽不及佛祖,但更加真实可信,充满生活气息。

〔责任编辑 贾 益〕

① (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第1002页。

② Jan Nattier, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, p. 278.

③ (唐)玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第367页。