

ISSN 0257-0289

复旦学报

5

双月刊

2009

SHE HUI KE XUE BAN

社会科学版



• 文史研究新视野 •

主持人的话

葛兆光

《弥勒授记经》有梵文、汉文、藏文和波斯文译本,现在发现的四种梵文写本,不仅出土区域不同,抄写的年代也从公元6世纪一直到17世纪。《弥勒授记经》流传和翻译的现象说明,在漫长的时代里这一关于弥勒的故事贯通了几个不同的地区,也连接了几个不同的文明。刘震先生的这篇文章,主要就是通过对各种写本的描述,来观察中国与印度以及周边区域的文化交流。

用历史学和语言学方法,研究中亚各种民族、宗教与文化的交错,这是19世纪以来国际东方学的趋向之一。随着当时欧洲列强对亚洲兴趣的增长,也随着欧洲人在中亚的“探险”热,欧洲学者的研究视野陆续拓展,在亚洲腹地新文献的大量出现后,所谓“东方学研究”无论在语言文字、空间范围、历史现象还是关注焦点上,都开始超越了汉族中国,形成现在所说的“西域”这个历史世界,也形成了欧洲东方学的新传统和新方法。同样,随着西洋学术与思想进入东洋,这种亚洲研究,也开始在明治以后的日本兴起,它一方面改变了日本以中国为中心的亚洲历史叙述,另一方面破除以中国为中心的文化观念,这使得明治日本在制度上和观念上,逐渐形成取代“中国史”的“东洋史”,而东洋史与中国史相当不同的一点,就是注意满、蒙、回、藏、鲜、越,其中,尤其关注的是“西域”,因为他们要入室操戈,在这个领域中与西洋人争胜。

其实早在清代中晚期,有关西北史地之学就开始在中国学界崛起。19世纪中叶,这种超越内地十八省空间,也超越三皇五帝历代王朝历史的“绝域与绝学”,一方面作为“考据之学”,另一方面作为“实用之学”,逐渐成为学术潮流。特别是,当中国学者开始接触到域外的考古发现与文献资料,这种学术趋向就激起了传统学术的激变,我曾经把这一变化看成是中国学术史从传统向现代转型的“第一波”,因为无论在视野、工具、文献上看,这都是一个深刻变化,王国维所谓“道、咸之学新”的“新”,就是指这个时代逐渐进入乾嘉诸老所不曾涉及的新领域。而这个新领域的关注空间,已经不仅是传统的“汉族中国”,也包括所谓的“异族”和“西域”。特别是敦煌、吐鲁番等大发现,更促进了“西域”研究。这些千余年之前的古文献不仅吸引了学界的注意力,而且也由于资料多藏在域外、文献涉及语言繁多、宗教来源成分繁杂、历史地域偏向西侧,迫使学界不得不超越传统,面向国际学界,开出一个新天地。

对各种文字的佛教文献的对勘和研究,就是这一新领域中的重要部分,没有人敢轻视庞大的汉译佛典,也没有人会忽视梵文、巴利文与藏文的佛典,因为从它们之间文意的差异中,恰恰可以寻绎典籍传播中的文化变迁,因而十分值得关注。现在,尽管我们逐渐拥有资料上的便利,但是坦率地说,在这一领域里中国学界的声量还不够大,成果还不够多,这里发表刘震先生的这篇论文,表明我们希望中国在这一领域不只是背景音乐,还希望能够在不久的将来成为凸出的主旋律。

从百颂体《弥勒授记经》来看 中印及周边的文化交流

刘震

(复旦大学 文史研究院, 上海 200433)

[摘要] 百颂体(Śāṭaka)的《弥勒授记经》(*Maitreyavyākaraṇa*)是佛教文献中《授记经》系列的最終形式。现存四个梵文本,另有汉文、藏文和波斯文各一个译本。本文拟通过对这些文献的文句、内容和产生背景的比对分析,考察同一“母本”在不同的时间、地域和民族间的互有关联又不尽相同的表现形态,进而追寻中印及周边的文化交流痕迹。

[关键词] *Maitreyavyākaraṇa* 弥勒授记经 判教

弥勒信仰在中国、印度及其周边地区影响非常深远;而与弥勒信仰有关的经文也是佛教最重要的一类文献。古老的巴利经文 *Suttanipāṭa* “经集”中就出现了 Metta (弥勒)这个名字,^①南北传的经部录有弥勒经文,^②汉文藏经中还有《贤愚经·波婆梨品》和一系列名为《弥勒下生经》(以下称《下生经》)或《弥勒成佛经》的散文体弥勒授记经文。^③作为弥勒信仰传播的顶峰,最后出现了两种更适合流传和布道、更易为世俗接受的经文形式——戏剧《弥勒会见记》(以下称《会见记》)和百颂体的《弥勒授记经》(以下称《授记经》)。^④

《会见记》,吐火罗语名为 *Maitreyasamiti*;回鹘文名为 *Maitrisim it*。主要内容为释迦牟尼佛讲述未来佛弥勒的事迹。它沿袭了《贤愚经·波婆梨品》中多个故事层层嵌套的叙述结构。目前能完全确定存世的只有吐火罗语和回鹘文两种语言的写本。百颂体的《授记经》,^⑤梵语名为 *Maitreyavyākaraṇa*,讲述了释迦牟尼应弟子舍利弗(Śāriputra)之请,授记弥勒未来成佛的故事,只采用了单层的叙述结构。

《会见记》如海纳百川,在内容上汇集了之前的弥勒文学中的所有元素,使自身篇幅不断扩展,

[收稿日期] 2008-08-05

[作者简介] 刘震,复旦大学文史研究院副研究员,中文系副教授。

* 本文获得“985工程”哲学社会科学创新基地研究项目(项目批准号:09FCZD004)、复旦亚洲研究中心资助项目(项目批准号:SDH3801001)、上海市“浦东人才”计划项目资助。

① 巴利文的 Metta 梵文作 Maitreya。

② 南传巴利三藏的经部为 Nikāya,北传的经部作 Āgama,汉译为“阿含”。

③ 指译于两晋南北朝时期的五部《授记经》。参见拙文《百颂体(Śāṭaka)Maitreyavyākaraṇa“弥勒授记经”概述》,《突厥与哈萨克语文学——耿世民教授80华诞纪念文集》,北京:中央民族大学出版社,2009年(即将出版)。

④ 有关这些文本的出处,可参见 Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien. Bibliothèque du Muséon*, Vol. 43 (Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1958) 775-785。有关这些文献相互之间的关系,可参见季羡林:《吐火罗文《弥勒会见记》译释》,《季羡林文集》第十一卷,南昌:江西教育出版社,1998年。笔者在《百颂体(Śāṭaka)Maitreyavyākaraṇa“弥勒授记经”概述》中也尝试对《会见记》与《授记经》这两个系列的文献传承关系作了梳理,特别考查了前期译出的五部散文体《授记经》与这部百颂体的关系。

⑤ 有关该经的梵本对勘与翻译,以及各文本的研究与整理,参见 Zhen Liu (刘震), *Das Maitreyavyākaraṇa. Ein Vergleich der verschiedenen Fassungen mit einer Übersetzung des Sanskrit-Textes* (München: Ludwig-Maximilians-Universität München, 未出版的硕士论文,2005年)。

最终形成了突厥文本的煌煌二十八章。^① 偈颂体的《授记经》则只取一瓢饮：在散文体的授记经文基础上，套用佛陀传记的基本模式，浓缩为一种由大约一百个偈颂^②组成的短篇诗歌形式，这种诗歌被称作百颂体（Śataka）。

这两类作品皆以能在大众中广为流传为目的，既不隐含什么机锋，也不去阐明什么哲理。作为戏剧，前者在佛教节庆日上演，^③以其丰富的情节自然能吸引大量的观众；而作为短篇诗歌，后者在内容、语句和主题上皆给人似曾相识的感觉，并借此在更多的人群中、更广的地域内传诵不息。《授记经》目前存世的各种文本就是对其传播广泛度的最有力证明。

这些文本包括：四个梵文本，以及汉语、藏语和波斯语各一个译本。

(一)

梵本中，三个是较为完整、字迹易于辨识的写本，一个是仅有几句偈颂的残片。在本文中分别标识为 A - D。其概览如下：^④

写本的标识	A	B	C	D
所知的发现地	印度东部	瑠坡 (Naupur, 巴基斯坦吉尔吉特附近)	尼泊尔	阿富汗 (?)
发现年份	1917	1931—1938	?	?
可考的书写年代 ^⑤	公元 10 世纪下半叶 ^⑥	公元 7—8 世纪	公元 1611 年 ^⑦	公元 6—7 世纪
现存偈颂数 ^⑧	25cd-102	31-108	1-100	四个偈颂
字体	库里拉 (Kuṭila) ^⑨	吉尔吉特/巴米扬 II	尼瓦里 (Nevārī)	吉尔吉特/巴米扬 I
公布者	列维 (Sylvain L. Lévi)	马仲达 (Prabhas Chandra Majumder)	石上善应	哈特曼 (Jens-Uwe Hartmann)
编订年份	1932	1959	1981	2004

① 季羨林：《吐火罗文〈弥勒会见记〉译释》，第 15—18 页；耿世民：《维吾尔古代文献研究》，北京：中央民族大学出版社，2003 年，第 86—88 页；耿世民：《回鹘文哈密本〈弥勒会见记〉研究》，北京：中央民族大学出版社，2008 年，第 7—10 页。

② 其格律称为室路迦 (Śloka) 或随颂体 (Anuśubh)。即每颂四句，每句八个音节。在文本编辑时一般以 a、b、c、d 逐一标注各句。

③ 耿世民：《维吾尔古代文献研究》，第 89 页；耿世民：《回鹘文哈密本〈弥勒会见记〉研究》，第 10 页。

④ 表格中的数据根据 Sylvain L. Lévi, “Maitreya le consolateur,” *Études d’orientalisme publiées par le Muséum Guimet à la mémoire de Raymond L. Inosier* (Paris: Librairie Emest Leroux, 1932) 355-402; Prabhas Chandra Majumder, “Ārya Maitreya-vyākaraṇa,” Ed Nalinaksha Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. IV (Calcutta: 1959) xxix - xxxv, 187 - 215; 石上善应：“Bonhun Mirokugeshojohutsukyo ni tsuite,” *Daijō Bukkyō Kara Mikkō e* (Tokyo, 1981) 129-144; 石上善应：“Nepāu bon Maitreyavyākaraṇa’,” *Fujita Kōatsu Hakushi Kanrekikinenronshū Indotetsugaku to Bukkyō ō* (Kyōto: 1989) 295-310; Jens-Uwe Hartmann, “Maitreyavyākaraṇa,” ed Jens Braarvig, *Manuscripts in the Schøyen Collection, Vol. IV* (Oslo: Hemes Publishing 2004 即将出版)：1。

⑤ B、D 本书写年代的考订由公布者依据写本的字体断代直接得出。

⑥ 依据 A 本的题记暂作推定。

⑦ 依据 C 本的题记以及 Luciano Petech, *Medieval History of Nepal* (C. 750 - 1480). Serie Orientale Roma X. Materials for the Study of Nepalese History and Culture 3 (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958) 中尼泊尔计年与西历的换算法推出。

⑧ 写本中偈颂的编号根据各自的编订者而定。

⑨ 根据 L. Lévi, “Maitreya le consolateur,” 355。但是根据 A 本的题记、Lore Sander, *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland Supplementband 8 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1968) 172 和林光明：《汉文佛典之梵字音义研究》，Ed 徐树仪、陈五云、梁晓虹：《佛经音义研究》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 30—31 页以及 Sander, *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*：图表 27—28 与林光明：《汉文佛典之梵字音义研究》第 28 页的字体对照，写本上的字体——更贴切地——应作“波罗 (Pāla) 字体”或“城体”。这类字体的使用年代也与根据题记所推定的断代比较相符。北京大学的叶少勇先生向笔者提供了非常有价值的意见，在此表示感谢。

另外三个译本为：

语言	译者	译文名及收录处	译出年代
汉	义 净	佛说弥勒下生成佛经 (T 455, 426a-428b)	701
藏	胜友 (Jinamitra)、吉祥积护 (dPal-brtsegs-rakṣita)	(<i>'Phags pa</i>) <i>byams pa lung bstan pa</i> (Q 1001, Mdo, Hu 312a-316a) ^①	9世纪初
波斯 ^②	拉施特 (Rashīd al-Dīn)、春吉祥 (Kānalashrī)	<i>Jāmī' al-tavārīkh</i> (《史集》)的《印度史》中	1305/06

我们可以看到,这七个文本的时间跨度竟有千年之久,而地域跨度也将近大半个亚洲。一方面,它们在内容和篇幅上基本保持了一致;另一方面,在诸多细节上各个文本又不尽相同。从中可以窥见,这一大片地域内诸多民族、文化、国家、宗教之间的联络、交流和更替。

这部经以舍利弗请释迦牟尼佛授记未来佛弥勒为楔子,由佛陀之口讲述弥勒降生成佛的故事:未来人寿八万岁时,在妙幢相 (Ketumatī)城中,有转轮王 (Cakravartin)饷佉 (Śankha),其国师为婆罗门善净 (Subrahman),^③即弥勒之父。弥勒之母名为净妙 (Brahmavatī)。弥勒下生、入胎及诞生,其过程和相应的瑞相,与过去诸佛并无二致。^④弥勒长成后见一七宝幢被毁而决心出家。在龙华树 (Nāgavṛkṣa)下觉悟成佛。妙幢相城的王臣子民随其出家,于释迦牟尼教法中未能即生得度的信众均前来受教得以解脱。经过龙华三会,弥勒度化亿万众生,驻世万年方入涅槃。作为“《授记经》系列”演变的最终形式,该经较过去的散文体经本多了弥勒诞生的场景,但缺少了弥勒传说中标志性的一个情节——谒见大迦叶 (Mahākāśyapa)。

叔本 (Gregory Schopen)考证了该经文句的来源,发现没有任何大乘经文的引述和大乘思想,因此认定此经为小乘——更确切地说是非大乘经典。^⑤此后,他还多次撰文,论证了在印度本土,大乘文献长期只存在于狭小的“学术圈”(scholarly circles)内,^⑥甚至直到公元5世纪,也没有大乘思想在信众中传播的痕迹;所谓大乘信仰如火如荼的传播,则是在印度以外(比如中国)发生的。^⑦显然,即使不去考订其文句的出处,这部面向大众而编纂的经文,无论从内容还是形式上来看,都不可能属于“学术圈”。我们可以想见,该经在其发源地确实曾作为非大乘经典来流传。

(二)

四个梵文本中,A、B、C三本的题记^⑧中皆有 *Maitreyavyākaraṇa* 字样,这也使该经的梵语原名最

① Q = (Qianlong) xylograph Kanjur and Tanjur, ed. D. T. Suzuki The Tibetan Tripitaka, Peking Edition (大谷大学版《北京藏文大藏经》), Tokyo-Kyoto, 1955 - 61.

② 有关信息取自 Karl Jahn, *Rashīd al-Dīn's History of India. Collected Essays with Facsimiles and Indices* Ed. Karl Jahn and John R. Krueger, Central Asiatic Studies X (The Hague: Mouton & Co., 1965)。

③ B本作 Subrahmanya。

④ 在南传经部和北传阿含中,并无对释迦牟尼佛的下生、入胎、诞生直至出家记述,而仅有对毗婆尸佛 (Vipasyin, 巴利文: Vipasyin)的相关记述;此外佛教文献中,诸佛——包括释迦牟尼佛——的此段生平皆同毗婆尸佛。因此,这段记述被弗朗克 (Otto Franke)认为是相应佛传篇章的滥觞,见 R. Otto Franke, “Der dogmatische Buddha nach dem Dīghanikāya,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1914: 331-355。笔者称之为“毗婆尸模式”,见拙作 *Das Maitreyavyākaraṇa*: 9。但中村元却认为,更有可能是释迦牟尼佛传影响了毗婆尸佛传。见 Hajime Nakamura, *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts* Vol. I (Tokyo: Kosei Publishing Co., 2000) 17。

⑤ Gregory Schopen, “Hīnayāna Texts in a 14th Century Persian Chronicle: Notes on some of Rashīd al-Dīn's Sources,” *Central Asiatic Journal* 26, 1982: 225-235,

⑥ Gregory Schopen, *Fragments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India. More Collected Papers* Ed. Luis O. Gómez, *Studies in the Buddhist Tradition* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005) 300。

⑦ 同上: 3 - 24。

⑧ D本题记已佚。

终得以确认。^①

那四个本子从内容上来看,D本因为过于残缺,无从比较。A、C两本比较接近,明显的差异在于:在弥勒诞生情节中,A本多了其与接生的天帝释之间的一句非常生动的对话,^②这在其他任何文本中均无对应。B本与A、C两本的差异很大。比如,在弥勒出生、说法这两个场景中有一些偈颂为A、C两本所无。^③至于在个别诗脚(Pāda)、^④词语,特别是代称(epithet)^⑤的使用上,每个文本都最大限度地发挥了变异的自由度,甚至在如此残破的D本中也能看到其独有的变异。此外,值得一提的是,这四个梵本都是以晚期的佛教混合梵语写就,而B本的书写(或者说编写)质量最差,除了有拼写、语法和格律上的错误之外,还存在数处诗歌创作中理应避免的简单反复。^⑥

下面,笔者从每个文本的发现地对当时的佛教环境略作追溯。

首先,最早的D本可能发现自阿富汗,甚至是巴米扬(Bāmiyān)地区。该写本的断代差不多为玄奘西行之时。《大唐西域记》载:梵衍那国(即巴米扬)“宗学小乘说出世部(Lokottaravādin)”。值得注意的是,《大唐西域记》卷一所提到的“立佛石像 就是一尊弥勒像。”^⑦

其次,B本的发现地是迦湿弥罗的吉尔吉特(Gilgit)地区。有关迦湿弥罗,汉文和藏文文献的记述极多,其中也包括了对当地僧人来华传法、中国的求法者在彼处的活动的记载。据玄奘的记述,彼处多为小乘说一切有部(Sarvāstivādin,以下称有部)和大众部(Mahāsaṅghika),兼有极少的大乘信徒。^⑧迦湿弥罗地区一直被认为是部正统派的大本营,^⑨到了义净的时代(公元7—8世纪),有部的势力基本一统印度北方,且名为“根本说一切有部”(Mūlasarvāstivādin)。^⑩自上世纪30年代以来,吉尔吉特地区陆续发现了大量的梵语佛教写本。其中不仅有阿含和律——后者被发现等同于《根本说一切有部律》的汉、藏文译本,从而将所发现的整个文献的部派归属推定为(根本)说一切有部——还有一些大乘的经文。^⑪这样,不仅可认为该地曾为迦湿弥罗的一个佛教中心,也验证了我国求法者对当时佛教状况的观察。

再次,A本虽无从知晓其具体的发现地或者书写地,但其题记^⑫却蕴含了几条非常重要的信息:

Maitreyavyākaraṇa samāptam || (中略) c īade's vinirgataḥ bhikṣu puṇyak ītir | (中略) ||
'srīmad gopāladevarājya vat 17 phālgunadine 9 Ghosal grāne likhati | (下略)^⑬

① 此前的散文体《下生 授记经》因仅存汉译本,而无从使其经题的梵语还原得到直接的证据。

② 即A本的第36颂:Śrīyā jvalanta maitreyaṃ dvātri śadvaralakṣaṇam / muṣṣa muṣṣa sahasrākṣa jātam ātro vadīṣyati //。汉译为:弥勒,这用光芒来闪耀的,具有三十二最胜相的。甫一出生就说道:“放开,放开,千眼者!”——见拙作 *Das Maitreyavyākaraṇa*: 36。

③ 即B本的第37、76、77、105和106颂,见拙作 *Das Maitreyavyākaraṇa* 相应文句。

④ 相当于一颂的一个分句。

⑤ 比如对弥勒的代称,各文本看似随意地转换使用诸如“两足之最(dvipadottama)”、“士夫之最(agrāpudgala)”、“人中之最(narottama)”等代称。

⑥ 比如,B本的第76颂就是其第69颂的重复。

⑦ T 2807, 873b;亦可见 T 2053《大慈恩寺三藏法师传》,228c。T = Taishō Shinshū Daizōkyō (《大正新修大藏经》),100 vols,东京1924ff,下同。

⑧ 季羡林:《大唐西域记校注》,《中外交通史丛刊》6,北京:中华书局,2000年,第69页及注1、2。

⑨ Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Ed. Johannes Bronkhorst, *Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung, Indien*, 11. Bd (Leiden: Brill, 1998) 116-123。

⑩ T 2125《南海寄归内法传》,205a-b。

⑪ Oskar von Hinüber, “Die Erforschung der Gilgit-Handschriften (Funde buddhistischer Sanskrit-Handschriften I),” *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I Philologisch-Historische Klasse* 12 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979) 329-359。

⑫ B本的题记非常简单,只写了“《弥勒授记经》(Maitreyavyākaraṇa)竟”。

⑬ 所略部分为供养祈愿文的固定套语和陀罗尼(Dhāraṇī)。后者在正文中的使用也是大乘经典的特色之一。见 J. Robert E. Buswell (Editor in Chief), *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan Reference, 2003): Dhāraṇī 条。

译文为：

《弥勒下生成佛经》(Maitreyavyākaraṇa)竟。……在中国出生的比丘福称(Puṇyakīti)……**〔他〕**抄写于吉祥神圣的瞿波罗王(Gopāla)十七年颇勒具那(Phālguna)月的第九天,拘舍离(Ghosal)村內。

这段题跋里面最令我们感兴趣的无疑是那个来自中国的僧人——福称。“福称”只是他在印度使用的梵文名字,如同玄奘在印度被称作“大乘天”或者“解脱天”一样,^①其梵文名与汉文的法名并无联系,从而无从推断此为何人。

瞿波罗王是波罗王朝的一位统治者。波罗王朝从公元8世纪到12世纪统治东北天竺(即今印度比哈尔邦和孟加拉国一带)。因其国王名字皆以波罗(Pāla)作为结尾,故称“波罗王朝”。对波罗王朝的纪年和断代的研究,主要靠出土文物及其铭文、写本的题记,辅以印度本土和印度之外的历史文献。因其材料相对丰富,所以这段历史相较于印度其他部分的历史来说,还算是清晰的。^②随着碑铭、造像、写本等材料的不断发现,印度本土学者对波罗王朝的纪年研究也在不断发展和修正。

整个王朝中,名为瞿波罗的国王共有三位,分别是在位于公元8世纪的瞿波罗一世、在位于公元10世纪的二世和12世纪的三世。写本中的字体应晚于8世纪,而12世纪时相当于我国的北宋末年,汉地西行求法活动已经基本停止。因此,这个瞿波罗王应为在位于公元10世纪的瞿波罗二世。根据笔者所掌握的最近的、由印度碑铭学家西尔恰(Sircar)在70年代中期给出的王统年表,此王大约在公元957—977年在位。^③由此所推的《弥勒下生成佛经》的梵本A的抄写年代为公元973年。此外,自那烂陀有一个Vāgīśvar的造像出土,自菩提迦耶(Bodh Gayā)发现一个造像的底座。它们都被断代为瞿波罗二世年间的物品。^④以上两个地方则是中国赴印朝圣者必到之处。很有可能梵本A写成之地——拘舍离村也属于这两个佛教圣地。在菩提迦耶还发现了五块宋代僧人赴印朝拜留下的汉文碑(详见下文)。

再看中国方面的历史记载。五代末期至北宋中晚期是历史上中印文化大规模交流的最后一次高潮,交流的形式当然还是以取经和译经为主,还有大批的赴印朝圣团体,政府参与甚至组织了这些活动。从印度来华的僧人也得到了政府的分封和安置。

冉云华(Yūnhua Jan)根据《宋史》、《宋会要》、《佛祖统记》和《祥符法宝录》等文献梳理出了一条该时期的中印文化交流的线索,罗列了这一百多年间的两个地区交往的一系列事件。^⑤因前述汉僧福称的活动时间不会晚于公元1000年,在此仅摘出至此为止的汉僧朝圣活动如下：

人名	赴印时间	归国时间	团队人数	是否为官方组织	在印期间主要活动	携回物品及同返之人
继业 ^⑥	964	976	300	是	求舍利及贝多叶书,游西域及印度北部诸国	同左
道圆	936 - 943	965	未详	未详	游五天竺往返十八年,十二年在途,六年在印度	于阗使者、佛舍利贝叶梵经

① T 2053, 248a.

② Susan L. Huntington, *The “Pāla-Sena” Schools of Sculpture* (Leiden: Brill, 1984): 29.

③ 同上: 37。当时 Sircar 尚未见一造像,其铭文可使瞿波罗二世父亲的在位时间再后推五年,是以其在位时间理应顺延,本文改 Sircar 表中给出的断代 952 - 972 为 957 - 977。

④ 同上: 54 - 55。

⑤ Yūnhua Jan, “Buddhist Relations between India and Sung China,” *History of Religions*, Vol. 6 Chicago, 1966: 24 - 42 & 135 - 168, 144 - 159.

⑥ 此据 T 2089, 981c 的《游方记抄·继业西域行程》,为范成大所作。但冉云华疑为仿行勤及他人游记,继业本人更似属于行勤团队的成员。见 Yūnhua Jan, “Buddhist Relations between India and Sung China,” 144, 注 98。

人名	赴印时间	归国时间	团队人数	是否为官方组织	在印期间主要活动	携回物品及同返之人
行勤	966	未详	157	是	往西竺 ^① 求法,历焉耆、龟兹、迦弥罗等国。	未详
建盛	未详	971	未详	否(?)	游历西竺	进贝叶梵,同梵僧曼殊室利(中天竺王子)偕来
继从	未详	978	未详	未详	游历西天	梵经、佛舍利塔、菩提树叶、孔雀尾拂
光远	未详	982	未详	是(?)	同上	进西天竺王子表、佛顶印、贝多叶、菩提树叶
法遇	未详	983	未详	未详	未详	佛顶舍利、贝叶梵经
法遇	983之后	未详	未详	是	造龙宝盖金襴袈裟,将再往中天竺金剛座所供养	未详
辞瀚	未详	984 - 987	未详	未详	自西域还	与胡僧密坦罗奉北印度王及金剛坐王那烂陀书来
重达	980 - 981 ^②	991	未详	否(?) ^③	自西天还,往返十年	佛舍利贝叶梵经

从前面推算的时间来看,既然福称在印度施经约为公元 973 年,那么他可能加入了行勤、继从、光远和法遇的首次入印活动。但其中行勤似乎没有从西天竺更向东行,可以排除福称参与的可能性。所以,如果波罗王朝的纪年可信的话,《弥勒下生成佛经》的梵本 A 就写成于继从至法遇的这三次朝圣中。还有,梵文 k īti 亦有“光(芒)”的意思, Punyak īti 是否为光远的梵文名字,亦未可知。

这些记载除了明确提到中天竺及那烂陀等具体地名,还提及拜谒佛陀成道处的金剛座(vajrāsana)和取回菩提树叶(即贝多叶)等事,这说明了朝圣者到过菩提迦耶。这不由令人再次想起前面所提到的那里出土的五块汉文碑(以下称碑铭 1—5)。第一块的落款中有“重达”之名,可以断定为重达那次西行所留的碑铭。^④另外四块碑则为 11 世纪初的天禧、明道年间所立。

中文史料并没有详述西行僧人的具体活动。唯一讲述中印最后一次大规模文化交流具体活动内容的只有这五块碑。汉地的僧人到了菩提迦耶,主要是朝觐释迦牟尼佛证道之地。^⑤除了显示其坚定的大乘信仰外,还向弥勒表达了比释迦佛更高的崇敬。^⑥

由此可见弥勒信仰在当时之流行。碑铭 1 所指的“上生经”应该就是 T 452《佛说观弥勒菩萨

① “西竺”为西域及印度(天竺),抑或西北印度(西天竺)? 冉云华认为指前者。参见同上:145。

② 师觉月(P. C. Bagchi)认为重达西行当在公元 980—981 年间。见周达甫:《改正法国汉学家沙畹对印度出土汉文碑的误释》,《历史研究》1957 年第六期。

③ 重达一行中的僧人志义在碑铭中自称“大汉国僧”,和另外四块碑不同的是,整个碑铭只字未提国名、帝号、年号,可见此行不是以国家名义进行的。参见同上:第 79—82 页。

④ 据碑铭 1,西行之为首者并非重达,而是志义,而修行活动则以归宝为首。参见同上:第 79 页。可能归国觐见皇帝的是重达,因而被记载。

⑤ 据碑铭 1—5,供养金剛座的方式为写《赞佛身座记》、披挂金襴袈裟与造塔。史载法遇的第二次赴印所携之物亦是金襴袈裟。

⑥ 碑铭 1:“大汉国僧志义,先发愿劝三十万人修上生行,施三十万卷上生经,自颂三十万卷:如上功德,回向同生内陀。……并愿亲奉弥勒慈尊。”

碑铭 2:“刻镌千佛石塔一所,……大雄慈氏,悲物留真,……”此外,其对佛和佛座的三身的赞颂与赞词(出典自《妙法莲华经》)本身,也明显体现了大乘思想。

碑铭 3:“回斯福善。愿值龙华。”

《上生兜率天经》。既然此经曾被广为布施,那百颂体《授记经》(汉译名为《弥勒下生成佛经》)的梵本以一位汉地僧人的名义被抄写也是在情理之中的。和前面提到的一样,《上生经》也因有小乘元素而曾被判定为非大乘经,但是新罗僧人元晓在其所著《弥勒上生经宗要》中还是想办法将它改判为大乘经典。^①可以想象,如果这类经始终贴着“小乘”标签的话,中国的佛教徒是不会有那么大的热情抄写、传播它们的。^②

与此同时,印度本土信众所立之碑中,也有对大乘经典的引用。^③如果将这两种考古发现结合考量,那么就可推测,中国朝圣者的“文化寻根”似乎并没有遭遇到“曲高和寡”的尴尬。

最后,写于尼泊尔的C本的题记中有“名为《弥勒授记经》(*Maitreyavyākaraṇa*)的大乘经典竟”^④的文句。由此可见,一部佛经传出印度之后,随着时间的推移,接受地对其性质的判定会发生改变,哪怕没有经历译介过程。

毋庸置疑,经历了译介过程,这个文本的内容和性质的变化会更加明显。

(三)

本经的藏译本译自藏传佛教的前宏期。藏文根据自己的诗歌格律特色,将梵语的每句八个音节改成了藏语的七个。经统计,藏译共有105颂。梵文B本中所特有的变异,大部分只能在藏译中找到对应。在内容上,藏译本与前三个梵本的亲缘关系依次为:A、B和C。藏本和其他本子的最大区别在于有关弥勒觉悟成佛场景的行文次序不同。^⑤不过晚期的普扎版(Phug-drug)对此作了调整,使之与梵、汉本相同。大部分版本的甘珠尔经录将本经归入“经部(Mdo)”,意为一般的非大乘经典;^⑥非大乘经典中只有根本说一切有部的才允许译成藏文,本经也属于此列。

但在普扎版中,同样的经文有两个本子:一个经名与众不同,名为 *Phags pa byams pas bstan pa* “圣弥勒所教[经]”,但如常归入Mdo“经[集]部”;^⑦另一个竟然出人意料地收在 *Phal - chen* “华严部”,^⑧通常该部收录大乘经典。两个文本都被标识以 *[theg pa] chen po'i mdo* “大乘经典”。另外,还有一份自敦煌发现的经录,录有本经的藏译经名: *sams can gyi skye shi'i rtsa ba bstan pa | 'phags pa byams pas lung bstan pa* | (众生生死的根本教法——《圣弥勒授记经》)。^⑨这个经录出自赤松德赞(Khri-srong-lde-btsan)统治时期,也就是胜友和吉祥积护两人翻译百颂体《授记经》的同一时期。在该经录中,此经归入 *theg pa chen po'i mdo sde rgya las bsgyur* (译自汉文的大乘经集)。可见,一部内容为小乘的经典一到喜好大乘的其他民族手里,有可能即刻就变为大乘经典。这个译本的经文已佚,只存偈颂数目的记载,为110颂。这和现存的那部藏译所统计的偈颂数并不一致。或许我们可以认为,该经录的编纂者将同一部经中的偈颂按照另一种方法计数。

不过,经录中称此经“译自汉文”,而现存藏译本的词句与义净的汉译相异之处甚多。是否该

① T 1773, 299b.

② 关于《下生经 授记经》的大小乘归属问题,见下文。

③ 分别为出土于那烂陀(Nālandā)寺遗址的、断代为公元10世纪的、引用了《普贤行愿品》(*Bhadracaripraṇidhāna*)一块和断代于公元11世纪的与《小品般若》(*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*)有关的两块碑。这也是迄今为止在印度发现的最早的与大乘经典相关的碑铭。详见Gregory Schopen, *Fragments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*: 299 - 305和304注12。

④ *iti maitreyavyākaraṇa nāma mahāyānas ūra sam āptam |*

⑤ 梵本中,A本的第60、61,B本的第58、59以及C本的第57、58颂,对应的是藏译第55、56两颂;但这两颂合理的位置应在藏译第62和63颂之间。

⑥ Gregory Schopen, “Hīnayāna Texts in a 14th Century Persian Chronicle: Notes on some of Rashīd al-Dīn's Sources,” 230 - 232.

⑦ Helmut Eimer, *Location List for the Texts in the Microfiche Edition of the Phug brag Kanjur* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1993) 27.

⑧ 同上:6。

⑨ Marelle Lakou, “Les Textes Bouddhiques - Au Temps du Roi Khri-srong-lde-bcan,” *Journal Asiatique* 241, 1953: 313 - 53, 325.

藏译真的译自(或参照过)一个汉本,或者说除义净的译本之外另有过一个汉译?再者,是否当时对藏地而言,汉传佛教和大乘佛教的等同关系使得该经的归类发生了混淆?现在还无法作答。

(四)

再看汉译。汉译的经题并没有被直接译为“弥勒授记经”,而是沿用了译成于两晋南北朝时期的散文体的经名——“弥勒下生经”。^①该经的译者义净一定了解那些译本在汉地的知名度和影响力,所以就借此为自己的新译作品正名,且不惜使它被认为是一部“同经异译”。^②

汉译的首尾皆是散文。中间正好是整一百颂。每颂四句,每句五言。这是汉译者所偏好的体例,以此转译随顺颂体的梵诗。^③义净有可能将弥勒成佛之后诸天赞颂的情节有意略去,才得出了数目整齐的一百颂。与藏译比较,汉译常被认为失之忠实。但事实上一个好的汉译首先以汉地读者的理解为己任,其翻译规则见《宋高僧传·译经篇》之论。^④

比如经文的最后一颂,梵文(A102, B108, C100)为:

tasmād ihāmakāmena māhāmyam abhikā kṣatā /
saddhamo gurukartavyah smaratā buddha'sāsanam //
c: saddhamā gurukartavya B; gurukartavyah] gurukattavyah C;
d: - 'sāsanam] - 'sāsana B.

笔者给出的参考译文为:“是以,在此欲善自我、追求大我者,应敬重正法,念佛教法。”

藏译为:

/ de phyir 'dir na bdag nyid che /
/ 'dod cing bdag la legs 'dod pas /
/ sang rgyas bstan pa dran bzhin tu /
/ dam pa'i chos la gus par bya /

可说是字字对应的直译。

义净译为:

若求解脱人 希遇龙花会
常供养三宝 当勤莫放逸

可以想见,义净或许认为此经日常念诵的作用大于思辨作用,没有必要在此解释何谓“大我”;而且最后两句,供养三宝和勤修佛法,比梵文更加模式化,似乎也更加容易为中国人记诵。

汉译与梵本的亲缘关系依次为:A、C和B。与藏译相比,汉译与吉尔吉特地区的写本关系相对疏远,这在同样由义净汉译的《根本说一切有部毗奈耶》的版本比较中也得到了印证。^⑤可见,以吉尔吉特地区为代表的西北印度的佛教文献与藏区的关系比较密切,而对汉传的文献影响不大。义净所取的经文应该并非来自该地区,或者说并非来自该文本传承系统。那么,是否能以此为佐证,说明义净没有到过西北印度呢?

义净为取经从海路登陆印度东南部,转而北行,并在东北部的那烂陀寺盘桓十年。不过对于他

① “下生”两字还原成梵语或为 *cyavana*。这些散文体的弥勒经也有类似于“授记经”或“来时经”等的别称,但尤以“下生经”之名最为著名。

② 在 T 2154《开元释教录》中,包括本经的汉译在内的这些“下生经”就一同归在“大乘经重单合译”类下。

③ “五言四句”见 T 2059《高僧传》, 415b。

④ T 2061, 722c - 723b。

⑤ Gudrun Melzer, *Ein Abschnitt aus dem Dīghāgama* (München: Ludwig-Maximilians-Universität München, 2006) 109; Liu Zhen (刘震), *Versenkung und Askese Eine neue Sanskrit-Quelle zur Buddha-Legende* (München: Ludwig-Maximilians-Universität München, 2008) 11。

是否到过比那烂陀寺更远的地方却找不到文献的直接记载。王邦维认为他不可能向西北——即包括玄奘在内的很多求法高僧进入印度的地方——继续前行。^①通过义净所翻译的母本的来源推测,义净到过西北印度的可能性不大。此外,如前所述,吉尔吉特地区所发现的梵文写本是迄今为止发现的数量最丰的归入(根本)说一切有部名下的佛教藏书。这些文献兼有经律两藏、大小两乘。这些经和义净所翻的经目重合的不到一半。^②如果两地藏书各自代表了两地所奉持的经典,那么即便义净所处之地与(根本)说一切有部有很深的渊源,它们的教法也是有相当差别的。假使义净去过西北印度,则其所翻译的经文种类或许与吉尔吉特的经目会有更多的重合。

我们再看这部汉译的判教问题。

有两部隋代的经录,同名为《众经目录》,分别将《下生经》收入“大乘修多罗藏”^③和“大乘经重翻”^④条下。这是目前存世的经录中有关此经归类的最早记载。在前面所提的《弥勒上生经宗要》中,元晓扬《上生经》而抑《下生经》,将前者判为大乘,后者贬为小乘。^⑤然而,另一位新罗僧人憬兴在其《三弥勒经疏》中还是将《下生经》升格为“大乘渐教”。^⑥这两部书虽然皆完成于公元7世纪,但依照两人成名的先后,憬兴之作应比元晓之作晚出,也就是离义净的时代更近。既然译者有意让本经成为散文体《弥勒下生(授记)经》的同经异译,那么我们有理由相信,义净对其在汉传佛教界大小乘的最终判定是清楚的。^⑦同样的道理,在赴印朝圣的宋代僧人心中,《上生经》和《下生经》也是等价的,即皆为大乘经典。

(五)

最后谈谈最晚出的译本——拉施特和春吉祥的波斯文译本。

蒙古帝国的四大汗国之一——以伊朗为中心的伊利汗国,其第七代汗王合赞汗(Ghazan)励精图治,实施了一系列亲和于和有利于当地的政策,诸如自己皈依伊斯兰教,并定其为国教,减轻赋税,发展生产等等,使得国力空前强盛。为了彰显其祖先及其自身功绩,他下诏让宰相拉施特编纂一部蒙古史,即 *Ta'rikh-i muḥarrak-i Ghāzān* “合赞汗吉祥史”。其后拉施特又编写了一部世界史和《五民族世系谱》,另外再加一部现已不知下落的世界各地区地志,合为 *Jāmi' al-tavārīkh* “史集”的一、二、三部。全书——至少该书第二部——写于1302—1305/06年间,即合赞汗的继任者,其弟完者都汗(Uljaytu)在位时。^⑧

《史集》第七卷讲的就是“五民族”的历史。所谓的“五民族”指的是突厥人、中国人、犹太人、富浪人(指西欧各国)和印度人。编写这部分历史的目的,就是要让穆斯林,特别是成为穆斯林的蒙古统治者,了解其所征服的非穆斯林民族。

《印度史》^⑨由两部分构成:开始的四章为《印度志》;^⑩接下来的二十章——作为前者的附

① 王邦维:《南海寄归内法传校注》,《中外交通史籍丛刊》8,北京:中华书局,1995,第11页。

② 参见 von Hinüber, “Die Erforschung der Gilgit-Handschriften,” 339-353; 王邦维:《南海寄归内法传校注》,第26—33页。

③ T 2146《众经目录》,119a。

④ T 2147《众经目录》,156c。

⑤ T 1773, 300b - c。

⑥ T 1774, 304c - 305a。

⑦ 《大正藏》将《授记经》系列的经文都归入了“经集部类”的“诸佛本愿经”。有关于“本愿”以及《弥勒授记经》系列的大小乘归属问题(即对这部类佛教文献的接受史的探讨),应另行撰文系统论述。

⑧ Jahn, *Rashīd al-Dīn's History of India*: xiv及注20, xxxii, 注3。也有认为《史集》的第二部为完者都汗诏令所编,且完成于1310/11年间。见拉施特主编,余大钧、周建奇译:《史集》,北京:商务印书馆,1997年,第6、64—65页;王一丹:《波斯拉施特〈史集·中国史〉研究与文本翻译》,季羡林主编:《东方文化集成·伊朗阿富汗文化编》,北京:昆仑出版社,2006年,第61—65页。

⑨ 该部分传有多种波斯文名称,这里恕不一一罗列。参见 Jahn, *Rashīd al-Dīn's History of India*: xi, 注7。全称见 xiii。

⑩ 其波斯文标题参见同上: xiii。

录——名为 *Qism-i duyum az ta'rih-i Hind dar viladat-i Shākam ū īva hālāt va maqālāt va daf'i-tanāsukh u naskh*, 简称为“佛陀的生平和教法”。前者的编写基本上基于阿比鲁尼 (al-Bīrūnī) 于公元 11 世纪所著之阿拉伯文《印度志》。^① 后者则由拉施特在一位来自迦湿弥罗的僧人春吉祥的帮助下完成。^② 如同他处理其他非穆斯林民族的历史一样,《印度史》的编纂方法及原则按照《史集》的序言中所说:“史学家的职责在于将各民族的记载、传闻,按照他们在书籍中所载和口头所述的原意,从该民族通行的书籍和显贵人物的言辞中采取出来,加以转述。所述正确与否的原则是:是否一个忠实的‘转述者’。”^③“至于在这些记载中,或详或略均未有记述者,他就分别请教于中国、印度、畏兀儿、钦察等民族的学者贤人及贵人……”^④

此时的迦湿弥罗在蒙古人的控制之下,其与伊朗的关系比与中国更近。而伊朗原本也有很多来自迦湿弥罗的僧人,在汗王皈依穆斯林之后才逐渐回乡。半个世纪之后,佛教在那里完全消失。可见,在伊利汗国的佛教与其说是受元朝藏传或汉传的影响,还不如说是西北印度或者迦湿弥罗的传承;而在将伊斯兰教定为国教至佛教被驱除之间的那段时期,当地佛教很有可能杂糅了相当的伊斯兰教成分。^⑤

《印度史》中所谓的“佛陀教法”就收录了一些当时当地流行的佛经,并译为波斯文。本经也在入选之列,可见其流行程度。本经的波斯译本,为拉施特的《印度史》中“佛陀生平和教法”部分的第 17 章。

不过,该译本为散文,一些佛教专用术语被译者用两种方式来处理:1. 用世俗的或者伊斯兰化的一串词组或者短句来解释;2. 用一个译者认为恰当的伊斯兰教的概念来代替。当然其原本的佛教教义也免不了伊斯兰化。类似的方法也被用于处理某些梵语外来词。^⑥ 除此之外,从他们的译文中完全能辨析出原来经文的样子。^⑦ 经过文句的比对,叔本发现波斯文本与梵本 A 较于梵本 B 接近。^⑧

当然,波斯译本中还存在一些难以解释的异文,比如:那个促使弥勒出家的动因——后来被毁的宝幢,被译作“大会议厅”。宝幢被毁这一事件理应发生在弥勒出家之前,但在该译本中却在其出家之后。^⑨ 此外,弥勒的父亲名字并非 Subrahman 或者类似的变型,而叫做 *br hm ābrvht*。雅恩认为是 *Brahmāyus*“梵寿”的笔误。与转轮王出世共现的四大宝藏并非为饷佉王一人所有,而是分属四个国王。这些信息在《授记经》系统中找不到,而在其他弥勒文学^⑩中可以发现。^⑪

① 有关该书的介绍,可参见费郇编,耿昇、穆根来译:《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》,北京:中华书局,1989年,第180—185页。

② 雅恩 (Karl Jahn) 对这两部著作给予了高度评价,认为是整个伊斯兰文学中仅有的两部能真实理解非穆斯林民族的作品——或长久而彻底地深入主体 (指前者,作为一名科学家,阿比鲁尼前往印度,对印度的人文和自然作了客观精确的观察),或使用了可靠而客观的信息来源 (指后者)。这样的作品是那些浮光掠影的游记见闻所不能企及的。见 Jahn, *Rashīd al-Dīn's History of India*: xxxii.

③ 拉施特,《史集》:第93页。

④ 同上:第116页。

⑤ Jahn, *Rashīd al-Dīn's History of India*: xxxii - xxxiii, lxxxvii - xc.

⑥ 详细的对比可见拙作: *Das Maitreyavyākaraṇa*.

⑦ Schopen, "Hīnayāna Texts in a 14th Century Persian Chronicle," 228.

⑧ 同上:229。如果我们能认为,这部《授记经》来源于迦湿弥罗,那么几个世纪前的迦湿弥罗的 B 本与之大相径庭,为如下的猜测提供了可能:以本经为例,居于迦湿弥罗的正统派有部在 (某些) 文献上确与其他地区有部 (包括藏传那一派) 曾有着比较显著的差异,哪怕在其统一更名为根本说一切有部之后;但至晚在 14 世纪,其他地方的有部也早已在经文上将曾属于正统派的那点差异给夷平了。

⑨ 同上。

⑩ 《会见记》系统也包括在内。

⑪ 见拙作: *Das Maitreyavyākaraṇa*: 29, 31。叔本与笔者均通过雅恩的英译本来研究该波斯文译本。但通过目前的研究所浮现出来的诸多疑团,使得直面波斯文原文的研究不得不提上议事日程。另外,中亚的弥勒文献——包括《会见记》系统——对其是否有影响,还有待进一步的确认。

拉施特的《印度史》还有一个阿拉伯文的再译本,《弥勒授记经》在该译本的第 18 章。^① 有意思的是,这个阿拉伯文本完成时间不会晚于 1314/15 年。^② 由此可知,不到十年的时间,本经和其他著名的、但经过了改头换面的佛经一起,走出了伊朗地界,继续向西传播了。

The *Maitreyavyākaraṇa* as Evidence for Cultural Exchange among China, India and Adjacent Regions

LIU Zhen

(National Institute for Advanced Humanistic Studies, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: The *Maitreyavyākaraṇa* in Śataka form represents the last phase of the *vyākaraṇa* serial within the Buddhist literary tradition concerning the figure of “Maitreya”. So far the following versions of the text have been discovered: four Sanskrit texts and three translations in Chinese, Tibetan and Persian, respectively. Through philological comparison and analysis of the wording, content and background of each of these seven versions, it is possible to reconstruct how an Urtext took on slightly altered forms, as it spread in different times, locations and nations. These variations can then be used as evidence to investigate into the traces of cultural exchange among China, India and adjacent regions, which are not included in historical records.

Key words: *Maitreyavyākaraṇa*; the *vyākaraṇa* serial; doctrinal classification (between Mahā- or Hīnayāna)

[责任编辑 陈文彬]

① 阿拉伯文本插入了一个简短的经目,自成一章,而使得总章节数为二十一章。见 Jahn, *Rashīd al-Dīn's History of India*: lxxi - lxxvii.

② 同上: xxxiv, 注 9。