古史新视野

主持人语:

本期“古史新视野”栏目的主题是“佛典生成与文本性质”。中国撰述佛典是佛教文献中体量极大的一类,长期以来受到学者们的重视,是探讨“佛教中国化”命题的基本材料。以往的研究,不管是整体性的“大藏经史”,还是针对某部经典的个案讨论,基本是在比较视野下探讨文本的变化及其背后的文献学、思想史意义。这当然是一种经典的研究理路。本期刊发的三篇文章,在大的研究理路上与上述经典理路相合,但在具体论述上有所推进。刘屹教授长期从事道教经典的研究,近年来转向佛教末法思想的探讨。出入于佛道两端,他敏锐地发现真谛所译《立世论》中出现两个明显带有“中国化”痕迹的说法:“一万人种说”和“六百九十年劫末说”。前者受到了道教“种民”思想的影响,后者则受到道教“劫灾”观念的影响。因此,“汉译佛经”中也掺杂了译者的观点和解释,不是严格意义上对梵文经典的对译。李猛副教授对《智者大师别传》的版本及文本层次作了综合梳理,详细考索了智者行状的撰写缘起、时间与早期传播,认为智者行状被称为“别传”,是道宣改题的结果,背后的原因除了当时文体性质难以区分外,还与道宣本人的习惯有关。武绍卫副教授别出心裁,从敦煌本《往五天竺国传》反观慧琳《一切经音义》中引用的《往五天竺国传》,通过比较二者的词汇,还原这些词汇在文本中的位置,从而推测《往五天竺国传》的生成过程,判定敦煌本是早期写本,慧琳所见本是经增补修订之后的三卷本。这三篇文章都关注佛教典籍的生成过程,由此深入到文本性质的讨论,这无疑拓宽了传统佛教文献学的视野。(游自勇)

汉译《立世论》的两个“中国化”表述

刘 屹

摘 要: 公元 559 年,真谛三藏在晋安译出正量部论书《立世阿毘昙论》,提及当世间发生刀兵、疾疫、饥馑这“小劫三灾”时,将分别只有“一万人种”能够留存下来延续人类血脉。这种说法在佛教中显得比较特异,却与道教的“种民”思想颇为近似。正量部传统一直认为“七百年后劫末”,真谛在《立世论》汉译时则提出了“未来定余六百九十年在”。两种说法只有十年的差别。这很可能也是《立世论》的另一种“中国化”表述。

关键词: 《立世论》;正量部;真谛;一万人种;七百年劫末

中图分类号:B944.4 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-9142(2023)05-0001-10

作者简介:刘屹,首都师范大学历史学院教授,博士生导师,历史学博士。

一、引言

《立世论》是《佛说立世阿毘昙论》的简称。此书是印度部派佛教中犊子部(Vātsīputrīya)下分出的正量部(Saṃmatīya)的一部论书,内有专讲佛教宇宙论的部分,成书时间最迟在公元2世纪左右。[①] 由真谛三藏(Paramārtha,? —569,一译名为“拘那罗陀”)在公元559年汉译,历代大藏经均收入。佛教典籍虽然浩繁无边,但系统解说宇宙论的基本经典却只有寥寥几种。正量部是部派佛教中的一个部派,通常被视为“小乘”,却在公元5—7世纪一度风靡西印度、中印度、斯里兰卡和东南亚一带。[②]《立世论》所解说的宇宙天地形成、演变,以及劫期轮替等,可视作大乘佛教之外,特别值得重视的一种印度佛教宇宙论体系。

船山彻近年的研究,揭示出印度佛典“中国化”的三种方式:1. 汉译经典。即可以推知与汉译本相对应的印度语原典存在的经典。2. 疑经。中国佛教信徒撰述的所谓“佛经”,包含了印度不可能存在的中国要素,或在中国撰写的经典。3. 编辑经典。用印度起源的诸构成要素在中国编辑而成的经典,亦即在中国加工改编的印度经典。[③] 船山氏对真谛三藏的研究,也注意到真谛所谓的“译经”文本中,包含了一些真谛自己所作的解释性文字,并不是严格意义上对梵文经典的对译。[④] 这些研究提示我们:佛典汉译的情况十分复杂,并非注明“某某译”,就一定说明此译者是完全依据印度语文本一字不差地汉译过来。在承认译者通常都会尊重印度佛教原典的同时,也不能排除译者的一些观点和解释被有意无意地与原典正文混杂在一起,从而被当作圣典原文记录和传承下来。

具体到《立世论》而言,这部十卷本的佛教论书归于真谛的译作,应无疑议。[⑤] 但与真谛其他的著作和译作相比,学界对此书的关注度还很不够。只有前述研究正量部的少数学者讨论过。也正是在这为数不多的研究中,前辈学者提出了一个饶有趣味的问题:《立世论》的世界观是否受到西方宗教的影响?本文将从此问题入手,进而讨论真谛在汉译《立世论》中两个看似并非翻译自梵语,而是明显带有中国文化、中国背景特色的解释文字。或可为全面了解真谛本人及其译著、论著,提供新的视角。不当之处,敬祈指正!

二、“时有一人”与“一万人种”

《立世论》全书共十卷,卷九《小三灾品》讲到“小劫三灾”发生时云:

> 时有一人,合集剎浮提内男女,唯余一万,留为当来人种。于是时中,皆行非法。唯此万人,能持善行。诸善鬼神,欲令人种,不断绝故。拥护是人,以好滋味,令入其毛孔。以业力故,于劫中间,

① 冈野洁:《インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘昙论》,《中央学术研究所纪要》第27号,1998年,第55—91页;《犊子部の三法度论と正量部の现存资料の关系——立世论の部派所属の追加证明の试み——》,《印度学佛教学研究》第50卷第1号,2001年,第390—386页。

② 关于正量部的基本情况,参见并川孝仪:《インド佛教教团正量部の研究》,大藏出版2011年版。

③ 船山彻:《六朝佛典の翻译と编辑に见る中国化の问题》,《东方学报》第80册,2007年,第1—18页。汉译文《从六朝佛典的汉译与编辑看佛教中国化问题》,中国人民大学《宗教研究》2009年,第108—118页;又收入方立天、末木文美士主编:《东亚佛教研究》第2辑,宗教文化出版社2014年版,第81—97页。船山氏关于佛典汉译的论述,还见其《佛典はどう汉译されたのかースートラが经典になるときー》,岩波书店2013年版。

④ 船山彻:《真谛三藏の著作の特征——中印文化交涉の例として》,《关西大学东西学术研究所纪要》第38卷,2005年,第97—122页。此文扩充、改写后成为《真谛の活动と著作の基本的特征》,同氏编:《真谛三藏研究论集》,京都大学人文科学研究所,2012年版,第1—86页;并参氏著:《六朝隋唐佛教展开史》第五章《真谛三藏の活动と著作》,法藏馆2019年版,第129—212页。

⑤ 吉津宜英:《真谛三藏译出经律论研究志》,《驹泽大学佛教学部研究纪要》第61号,2003年,第225—285页。

留人种子，自然不断。过七日后，是大疫病，一时息灭。一切恶鬼，皆悉舍去。①

这段话分别在卷九的“疾疫品”“刀兵品”“饥饿灾品”等三处重复出现。意即当阎(剡)浮提之地分别发生疾疫、刀兵、饥饿这“小三灾”时，天地日月、山川河海所组成的器世界，并不历经毁灭而重生，但有情世界的人民绝大部分会死亡，只有“一万人种”会存续到“小三灾”结束之后重新开始的新劫期和新世界。

既有的研究认为，正量部兴起于印度西部，地接伊朗高原，很容易受到伊朗宗教的影响。故有学者怀疑《立世论》这里出现的劫灾发生时会有“一万人种”存续到下一个世界的说法，是来自西方宗教的“终末论”的影响：“时有一人”会不会是指“救世主”？“一万人种”会不会是经历“终末”而幸存的“选民”？进而推测正是这种“终末意识”，促成了正量部在印度的一度盛行。② 古代伊朗宗教的特点是“善恶二元论”，通常持有一种单向的、直线性的历史发展观。认为世界的最终归宿，是在经历善恶二元决战后，进入善的永恒世界。而佛教是一种历史和宇宙的周期循环论，本无西方宗教所谓的“终末”意识，也并不强调善恶二元的对立。“一万人种说”是否来自西方宗教的“终末论”，值得怀疑。

所谓“西方宗教”，不仅指琐罗亚斯德教、摩尼教这两种从古波斯产生和发展起来的世界性宗教，还包括在教义上受到琐罗亚斯德教影响的犹太教和基督教。这几种宗教在“终末论”方面有很多共通之处，如都有最初的创世论和最终的末世论：在所谓“世界末日”到来之前，会发生善恶之间的大决战；经历毁灭世间既有万物的大火灾；会有“救世主”或“弥赛亚”之类人物出世；人类面临最终审判，善者进入永恒天国，恶者永入地狱等。佛教与这几种宗教相比，既无善恶二元的对立决战，也无救世主信仰和末日审判，劫灾发生后的结局，更非永恒的天堂与地狱。所以，西方宗教与佛教在“末世论”上相差悬远，本无可比性。将《立世论》的“一万人种说”与西方宗教联系起来的考虑，未免太过勉强。

若从佛教自身传统来看，强调劫灾发生时，会有“一人”率领“一万人种”度世的说法，也的确有些独树一帜。首先，“一万人种说”与早期印度佛教传承下来的宇宙论存在差异。早期印度佛教的宇宙论，见于《长阿含经·世记经》，这里有关于佛教“大劫三灾”与“小劫三灾”最基本的论述。“大劫三灾”是火、水、风灾，只发生在“成、住、坏、空”四中劫的“坏劫”和“空劫”，关乎器世界的毁灭重生。“小劫三灾”即刀兵(剑)灾、疾疫灾、饥饿灾，关乎每一小劫中有情众生的生命存续或断绝。以《世记经》中对“小劫三灾”之“刀兵劫”的描述为例：

云何为“刀兵劫”？此世间人，本寿四万岁，其后稍减，……如今人寿于百岁，少出多减；其后人寿稍减，当寿十岁……是时，众生但增十恶，不复闻有十善之名，乃无善名，况有行善者？……时人相见，怀毒害心，但欲相杀。犹如猎师，见彼群鹿，但欲杀之，无一善念。其人如是，但欲相杀，无一善念。……时七日中，有刀剑劫起。时人手执草木、瓦石，皆变成刀剑，刀剑锋利，所拟皆断，展转相害。其中有黠慧者，见刀兵相害，恐怖逃避，入山林、坑涧，无人之处，七日藏避，心口自言：“我不害人，人勿害我。”其人于七日中，食草木根，以自存活，过七日已，还出山林。时有一人，得共相见，欢喜而言：“今见生人！今见生人！”犹如父母，与一子别，久乃相见，欢喜踊跃，不能自胜。彼亦如是，欢喜踊跃，不能自胜。是时，人民于七日中，哭泣相向，复于七日中，共相娱乐，欢喜庆贺。时人身坏命终，皆堕地狱中。所以者何？斯由其人，常怀瞋怒，害心相向，无慈仁故，是为刀兵劫。③

① 《佛说立世阿毗昙论》卷9，《大正藏》第32册，No. 1644，第216b、218b、220a-b页。分别对应疾疫灾、刀兵灾、饥饿灾。

② 或作“唯余一万”，或作“共一万人”。前揭冈野洁1998年文，第69—71页。并参冈野洁著、许一系译：《正量部的传承研究：现在劫的劫末意识》，《圆光佛学学报》第6期，2001年，第36—37页。

③ 佛陀耶舍、竺佛念译：《长阿含经》卷22《世记经·三中劫品》，《大正藏》第1册，No. 0001，第144a-b页。

这里出现的“时有一人”，只是举例说出“今见生人”这句话的“一人”，并无此“一人”作为劫后余生者的领袖，率领“一万人种”度世的意涵。佛教认为：“大劫三灾”的发生是由宇宙循环周期定数所决定的。当“大劫三灾”发生时，世间人民普遍信奉正法，道德水准较高，因而都能习禅得道，死后都上升天宫。“大劫三灾”毁灭自初禅天以下的器世界时，有情众生都已转生到二禅天以上的天宫之中，他们的生命并不因器世界的毁灭而断绝；等到新的器世界重新生成后，天人下降人间，形成新世界的新人类。由此开始新的周期循环。“小劫三灾”的发生则是由世间人民的减寿和增寿所决定。大乘佛教认为从人寿八万四千岁开始，每百年减一岁，直至减至人寿十岁为止，开始止跌回升，再逐步恢复到人寿八万四千岁。包括正量部在内的小乘佛教则认为人寿最高八万岁，最低十岁，每百年只有十岁的增减幅度。这一减劫、一增劫，合成为一小劫。当世间人民“无慈仁”时，导致相互攻杀的刀兵灾；“无施惠心”时，导致饥饿死亡殆尽的饥饿灾。刀兵灾与饥饿灾发生之时，也是人民的道德水准降至低谷之际。①

此外，《长阿含经》卷六《转轮圣王修行经》②、《中阿含经》卷十五《转轮王经》③、巴利语《长部·转轮圣王师子吼经》也都有类似的描述。以巴利语的汉译本为例：

> 诸比丘！人寿十岁之时，七日间生刀杖之劫。彼等互相领受鹿想④，彼等各自手持利刀而现，依其利刀，互相剥夺各个之生命：“此是鹿也，此是鹿也。”然，诸比丘！此等之众生，有生起如次之念：“我等不伤害任何人，任何人亦不得伤害我等。然，我等依倚于丛林树木之坑坎，隐避于河洞岩窟，食树根果实以保身！”彼等便依倚于丛林树木之坑坎，隐避于河洞岩窟，食树根果以保身。彼等经过七日后，由丛林树木之坑坎、河洞岩窟而出，互相拥抱相集庆贺曰：“庆哉！汝亦生存！汝亦生存！”诸比丘！其时，彼等众生起如是念：“我等因行不善法，长久亲灭亡之法。然，我等当行善法。当行如何之善法耶？于是，我等禁止杀生，我等受持此善法。”彼等便远离杀生，受持此善法。彼等因受持此善法，寿命增长，并增颜色之美。彼等由寿命之增长，颜色之增美，人寿十岁之人，其子之寿成为二十岁。⑤

南传佛教也认为，当人寿减至十岁时，世间人们以草木为兵，互相攻杀七日之久，此即“刀兵劫”。有少部分人不愿参与攻杀，躲入山林、坑涧之中，逃过杀戮。七日之后，互相攻杀之人死尽，只剩这些遁迹山林的幸存者。这里并未突出“时有一人”有何作用。劫后余生的人们重聚在一起，相约一心向善，信奉正法。他们的后代就从年寿十岁，增长到年寿二十岁，再开启逐步增寿至八万岁的漫长“增劫”历程。

《大楼炭经》与《长阿含经》一同被视为反映佛教世界观的基本经典，⑥内容大体不差：

> 刀剑劫时，人民相见，但欲相贼害。譬如野泽之中，獦者见麋鹿，欲杀害之。如是刀剑劫时，人民相见，但欲相贼害，手捉取草木、瓦石，皆化为刀剑，展转相杀。尔时人寿十岁耳！中有黠者智慧，走入山林、溪谷、深河岸中藏匿，言：“无有能杀我者，我亦不杀人。”便在彼食果蓏、树根。刀剑劫者，相杀七日乃休。尔时人民死者，皆堕泥犁中。所以者何？彼刀剑劫时，人各各怀毒，意相念恶，

① 佛教对疾疫灾与人类道德水平的描述，前后有所不同。早期佛教认为疾疫灾发生时，人类是一心向善，道德水准较高的。后来则也改变成一心向恶，道德低下时会发生疾疫灾。

② 《大正藏》第 1 册，No. 0001，第 41a-b 页。

③ 瞿昙僧伽提婆译：《中阿含经》，《大正藏》第 1 册，No. 0026，第 523a-b 页。

④ 所谓“鹿想”，即每个人眼中看到的别人，都不再是人形，而是鹿之类的动物。

⑤ 此据《汉译南传大藏经》第 8 册，No. 0004，通妙译：《长部经典》卷 26《转轮圣王师子吼经》，元亨寺妙林出版社 1993—1994 年版，第 68a-69a 页。并参段晴等译：《长部·波梨品·转轮圣王狮吼经》，中西书局 2012 年版，第 429—430 页。两种译本文字稍有差异，并无重要的语意差别。

⑥ 6 世纪初的僧祐曾作《世界集记》一书，已佚。但序文和目录留存在僧祐编撰的《出三藏记集》卷 12，从中可知僧祐认为《长阿含经》与《大楼炭经》两书是佛教世界观最基本的经典。参见苏晋仁、萧炼子点校：《出三藏记集》卷 12，中华书局 1995 年版，第 463—465 页。

无善意而死。刀剑劫时如是也。①

可见,对于“刀兵灾”发生时的描述,北传佛教的《世记经》《转轮王经》《转轮圣王修行经》《大楼炭经》,与南传佛教的《转轮圣王师子吼经》,内容基本相同,显示在早期佛教中有比较固定的模式被传承下来。② 在这一相对固定的世界观模式中,未见像《立世论》那样,说整个阎浮提之地经历刀兵灾后,恶人都相互攻杀殆尽,会出现“一人”,由他集合一万善人,成为人类在下一个新世代的“人种”。所谓“人种”就是要起到传续世间人类种族生命的作用。其实按佛教教义,根本无需“人种”的存在。只要器世界不发生毁灭重生的大变局,有情众生就将永远在六道中不断轮回,无需担心地上的人民种类存续的问题。故“一万人种说”与早期佛教宇宙论的传统存在明显的相违之处。

以上引用的三部经,都没有讲经历“小三灾”后,世间会有多少幸存者。《立世论》的“唯余一万”说,目前大概只有在说一切有部的《大毗婆沙论》中有类似说法:小三灾时,“赡部洲内,才余万人”,③却没有说这一万人“留为当来人种”。说一切有部与正量部同属部派佛教,两者与大乘佛教的宇宙观都有区别。因现在看到的已是玄奘的汉译本,难以确定究竟是说一切有部与正量部曾不约而同地认为“小三劫”发生时,整个阎浮提南赡部洲就只能有一万人幸存,还是玄奘译出《大毗婆沙论》时,有意无意地在此吸取了真谛译经中的说法。不过,在印度梵语传统的计数词中,“万”往往用“十千”来表示。“唯余万人”的表述,显然带有鲜明的中国语言特点。

其次,“一万人种说”也不见于现在所知汉译《立世论》的几种平行文本。真谛是西天竺优禅尼国(即阿槃提国首都邬阇衍那,Ujjayani)人,周游诸国后,于公元 546 年,从扶南(今柬埔寨)受梁武帝之请入梁译经。优禅尼国就是正量部兴起和兴盛之地,真谛本人所属的部派现在也可被确认为是正量部。④ 理论上说,《立世论》应该有其在西印度地区流传的梵文本。但这梵文本或是没有存世,或是目前尚未被发现,也就无从直接进行对勘。缅甸、泰国等地南传佛教有巴利语《世间施设》(Lokapaṇṇatti),被认为是对从印度传到缅甸的《立世论》原典的一种简化的巴利语翻译。这是与汉译《立世论》最接近的一个译本,但这个巴利语本编集于 11—12 世纪,明显晚于汉译。无论从文本内容的丰富性,还是译本语言的准确性和可靠性方面,巴利语本都不如汉译本。此外,冈野洁发现并译释出尼泊尔的梵文写本 *Mahāsaṃvartanīkathā*(简称其为 MSK),即“世界破坏期的大史话”。这是一部 12 世纪的文学作品,其依据的底本见于西藏大藏经丹珠尔中《有为无为抉择》第八章引用到的一些不知名文本,被岗野潔称为“文献 X”。MSK 与文献 X 的内容大致相同,只不过前者是文学作品,后者是佛教圣典。⑤ 以上《世间施设》、MSK 与文献 X,都有可与汉译《立世论》关于劫灾发生时描述的对应部分,却都没有出现“一万人种说”。

这说明,至少从现知的文本对照情况看,“一万人种说”很可能只见于汉译《立世论》。为何只有《立世论》的汉译本才有“一万人种说”?真谛在汉译过程中,会否加入某些原本并不在《立世论》梵文原典中存在的因素?如果确有他的加笔,其依据又是什么?

① 法立、法炬译:《大楼炭经》卷 5,《大正藏》第 1 册,No. 0023,第 302b 页。

② 法显在师子国听闻佛钵转迁的叙述时,也提及佛法灭后,人寿短至五岁,互相攻杀,恶人死尽,有福者相约各行仁义,人寿渐至八万岁。见章巽校注:《法显传校注》,上海古籍出版社 1985 年版,第 162 页。这里也没有“一人”率“一万人种”度世说。

③ 五百罗汉造、玄奘译:《阿毘达磨大毗婆沙论》卷 134,《大正藏》第 27 册,No. 1545,第 133a-b 页。

④ 船山彻:《真谛の活动と著作の基本的特征》,第 6—9 页;圣凯:《真谛三藏与“正量部”研究》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 2 期。

⑤ 关于《世间施设》、MSK、文献 X 的介绍,参见前揭冈野洁《正量部的传承研究》,第 16—20 页。

三、“大小劫”与“种民”

中国本土的观念,原本认为天地是有始无终的。中国先秦思想家们,有时也会谈论到天地的崩坏,不过通常都是从哲学和思想角度所作的理论性假设,而非作为认知客观世界的知识论背景。汉代的“天人感应论”与“灾异说”盛行,谶纬灾异中经常出现山崩、地陷、水旱大灾等破坏性极强的灾害,通常被理解为天帝对人间帝王失德的强烈感应。这些灾异也容易使人联想到天地崩坏的终极性灾难。六朝时期,道教受佛教世界观和宇宙论的影响,开始有了天地有始有终,宇宙周期循环的观念。①

如4世纪中期上清经《上清三天正法经》云:

> 天圆十二纲,地方十二纪。天纲运关,三百六十轮为一周;地纪推机,三百三十轮为一度。天运三千六百周为阳勃,地转三千三百度为阴蚀。天气极于太阴,地气穷于太阳。故阳激则勃,阴否则蚀,阴阳勃蚀,天地气反。天地气反,乃谓之小劫。小劫交,则万帝易位,九气改度,日月缩运,陆地涌于九泉,水母决于五河,大鸟屯于龙门,五帝受会于玄都。当此之时,凶秽灭种,善民存焉。
>
> 天运九千九百周为阳蚀,地转九千三百度为阴勃。阳蚀则气穷于太阴,阴勃则气极于太阳,故阴否则蚀,阳激则勃,阴阳蚀勃,则天地改易。天地改易,谓之大劫。大劫交,则天地翻覆,海涌河决,人沦山没,金玉化消,六合冥一。白尸漂于无涯,孤爽悲于洪波。……当此之时,万恶绝种,鬼魔灭迹,八荒四极,万不遗一。至于天地之会,自非高上三天所不能攘;自无青箓白简所不能脱也。②

《三天正法经》的“小劫”和“大劫”,并非佛教原本表示时间长短的“大、小劫”,而是“大劫难”和“小劫难”之意。大劫、小劫按照一定的数理规律循环发生。无论大劫或小劫的发生,都会导致天地沦坏,天翻地覆,人民死亡,万不余一的变故。这是道教思想对佛教“劫”概念的一种重要改造。原本佛教“劫”与“劫”之间的轮替,不一定伴随天地沦坏与万物重生的过程,但道教所讲的“大劫”与“小劫”,都指向了天地的毁灭大灾,人民中恶人全都死尽,只有“善民”或佩带道教“青箓白简”的信道者才能度脱灾厄,存活到新的天地重开。

成书在5世纪初的古灵宝经“元始旧经”之一《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》,强调只有佩带“五篇真文”及相应的神符,才可在大劫来临时禳灾避世:

> 道言:天地大劫之交,洪水四出,荡秽除恶,万无遗一。当此之时,天地冥合,人民漂流,无复善恶。唯有志学之士,得灵宝真文,大劫、小劫之符,乃可乘飞羽而高观,登灵岳而浮翔。……五行相促,运度机关。阴阳否激,结成灾冲。大劫倾汔,荡秽除氛。九河受封,洪灾激川。水母徘徊,鸟马合群。日月冥会,三景停关。上选种臣,推校玉文。弃恶遗善,清浊永分。③

灵宝经对上清经在大小劫的思想上有明显的继承性,只不过更强调“灵宝真文”等灵宝符箓的禳灾度世功效。大小劫发生时,大水会淹没世间,恶人死尽,只有善人作为“种臣”存留到下一个新世界。④

---

① 从先秦至六朝,中国本土思想中关于天地灾异和宇宙周期观念的演变,参见刘屹:《六朝道教古灵宝经的历史学研究》,上海古籍出版社2018年版,第612—626页。

② 此据张君房编,李永晟点校:《云笈七签》卷2《劫运》所收《上清三天正法经》,中华书局2003年版,第20—21页。关于这里的“勃蚀”,参见王诚:《道经所见“勃蚀”考》,《宗教学研究》2019年第3期。

③ 《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上,《道藏》第6册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本,第190a-b页。

④ 灵宝经尊奉的道教主神是“元始天尊”或“太上大道君”,因而道士们向道神自称为“臣”。

这样一批在天地毁灭的大灾发生时，得以存续人类命脉的“善民”或“志学之士”，道经又称为“种民”。[①] 小林正美曾提出：道教的“种民”观念，是东晋以后的道教基于佛教的观念而形成的。他以《大楼炭经》为例，说明佛教的劫灾发生时，地上人民死亡殆尽，因能行善而死后皆上生天宫；天地重新生成之后，这些上生天宫的天人降到世间，成为新世界的人类始祖。[②] 这种看法是有问题的：其一，《大楼炭经》所言的天人下降，是发生在“大劫三灾”导致器世界毁灭之后，世间已无人类幸存的情况下，才需要天人降下，成为新的世界中新的人类。亦即在“成住坏空”中的“成劫”，当世界彻底毁灭之后的重生阶段。“小劫三灾”发生时，自有数量不详的幸存者存世，延续人类血脉。道教的“种民”度世，出现在每次毁天灭地的大劫和小劫发生时，道教既不需要天人下降人间作为新的人类，也不限制“种民”的数量，通过这套说辞最大限度地吸纳信众，才是道教的目的所在。其二，道教认为只有善人才能做“种民”，恶人在大、小劫来临时都死亡殆尽。佛教则认为当那种天地毁灭重生的大劫灾发生时，地上的人民不分善恶，甚至堕入地狱、畜生道的有情众生，都因为履行正法，可以死后上生天宫。其三，道教的“种民”在劫灾来临时无需经历死亡，也不会先直接飞升天上，再下降人间。佛教的天人原本就是旧世界中的有情众生，经历死亡之后转生在天上，待器世界重新生成后，再降落世间。

道教的“种民”在不死度世这一点上，与佛教众生轮回不息的基本观念就格格不入。在佛教六道轮回的基本观念下，佛教原本就不需要留下“种民”才能维系世间人类的存续。而在有情众生中只挑选出一部分人幸存，让绝大部分人经历死亡和苦难，更是与佛教的基本教义相违背。总之，道教认为会发生天地毁灭的“大劫”与“小劫”，这一点可以认为是受到佛教“劫”观念的间接影响。但天地毁灭时人类如何存续下去，道教给出的答案与佛教完全不同。道教的“种民”观念很难说是基于佛教的劫灾观而形成。

汉译《立世论》中“一万人种说”，原本就其字面意思看，只有这一万人可以在“小劫三灾”发生时，存活到下一个增劫中。那时没有天人下降，下一代的新人类也的确就是从这一万人中诞生延续。这个意义上称这一万人为“人种”，本无疑议。但一是佛教中从不强调延续人类血脉的“人种”概念，[③]二是若要将其理解为大灾难来临之前，通过道德善恶来决定哪些善人得以幸存，其他恶人就都该死亡，那就无疑具有道教“种民”观念的意味了。

六朝道教最晚在 4 世纪中期的东晋时期，就已有劫灾发生时会有“种民”幸存下来传续人类血脉的观念。真谛对《立世论》的汉译则是发生在 6 世纪中期的萧梁。在地域空间大体相同的情况下，道先佛后的事实，无疑会令人联想到：真谛汉译《立世论》这一部分时，是否会受到六朝道教“种民”观念的影响？

四、“七百年”与“六百九十年”

真谛译出《立世论》的时间是 559 年。正处在真谛为躲避战乱，从豫章（今江西南昌）出发，经临川（今江西抚州），到晋安（今福建福州），并在晋安停留的两三年间（558—561）。[④] 可见真谛是在“兵饥相接，法几颓焉”“随方翻译，栖遑靡托”[⑤]的背景下进行《立世论》的汉译工作。也许他真切地感受到当时

① “种民”“种臣”之外，还有“种人”“种生”等称谓，都是指在劫灾来临时得以避灾度世的信道善民。关于六朝道教“种民”的研究，塚本善隆、陈寅恪、杨联陞、吉冈义丰等前辈学者主要从道团内部通过“黄赤之道”来存续道团血脉的角度来讨论。小林正美开始将“种民”与所谓“终末论”联系起来考虑。见小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年版，第 441—451 页。

② 《六朝道教史研究》，第 442—443 页。

③ 佛经中常见的“人种”一词是指“人类”“人的种类”之意，罕见用以传续人类血脉的“人种”之意。

④ 参见陈志远：《千戈之际的真谛三藏》，2017 年初刊，此据同作者《六朝佛教史研究论集》，博扬文化事业有限公司 2020 年版，第 95—110 页。

⑤ 道宣撰、郭绍林点校：《续高僧传》卷 1《拘那罗陀传》，中华书局 2014 年版，第 19 页。

就是一个“刀兵、饥馑劫”的现世。能够反映真谛对当时乱世复杂心情的，还有汉译《立世论》卷九另一段话：

> 是二十小劫世界，起成已住者，几多已过？几多未过？八小劫已过，十一小劫未来。第九一劫，现在未尽。此第九一劫，几多已过？几多在未来？未来定余六百九十年在（原注：至梁末己卯年翻度此经为断）。①

“梁末己卯年”即公元 559 年，这句话显然不可能是《立世论》原典所有，而是属于真谛在此的解释性文字。佛教认为成、住、坏、空四个中劫，构成一个大劫；每个中劫由二十小劫组成；在住劫这一中劫所包含的二十小劫中，已经过去八小劫，现在的世界处在第九劫，未来还将有十一小劫，这个住劫就会结束。至于第九劫已经过去多少年？还要多少年才会结束？真谛给出的回答是：截至《立世论》翻译的己卯年，未来还将有 690 年，这个第九小劫就将结束，进入到第十小劫。为何真谛会准确地说出 690 年后“劫末”的预言？

冈野洁对比了汉译《立世论》对应的巴利语本《世间施设》和 MSK 等关联文献，发现巴利语《世间施设》和 MSK，都说第九劫还有七百年就结束，且此观念仅见于正量部的经典。② 前文已述，《立世论》的成书不晚于公元 2 世纪，汉译的时代是 6 世纪中期，巴利语《世间施设》和 MSK 的时代都晚至 12 世纪。虽然不知道 2 世纪时《立世论》的原本是怎样作的预言，但正量部的文献直到 12 世纪都还保留第九劫还剩七百年就将结束的说法，或可说明《立世论》关于“七百年劫末说”是正量部一种固定的观念。如此，《立世论》成书时，很可能正量部就认为现在的第九劫将在七百年后结束。真谛汉译时，出于某种原因将“七百年”改成“六百九十年”。《世间施设》与 MSK 似乎并不在意这“七百年”究竟应从何时算起：不仅 2 世纪时就说还有七百年劫末，到 12 世纪时，仍然说还有七百年才到劫末。正量部自身的传统，似乎从未尝试处理过如何将这“七百年”的预言与现实世界产生关联的问题。

如果正量部固有的传统是“七百年劫末”，为何真谛会在汉译《立世论》时改作“未来定余六百九十年”？冈野洁推测了两种可能性：其一，七百年劫末说，是早于真谛出现的正量部高僧所作的预测，本来就没有教理依据。③ 其二，正量部把释迦正法结束的时间，等同于第九劫结束的时间。而真谛明确认为释迦佛法住世时间是两千年，所以当 559 年真谛说还有 690 年第九劫就将要结束时，实际是指释迦佛法在世间将只有 690 年存世的时间。

冈野氏的推论虽有启发，但仍有不可解之处。如果按佛灭后两千年是第九劫劫末的思路来看，从 559 年算起 690 年后到劫末，即佛灭后 2000 年之际，再逆推佛灭之年，应为公元前 751 年左右，即东周平王二十年前后。这个佛灭年代不仅在中国史籍中从未出现过，而且也与真谛自己认知的佛灭之年不符。真谛曾言：“佛涅槃后至今年，一千二百六十五年。”④这话究竟是真谛在华期间（546—569 年）具体哪一年所说，尚不清楚。至少可推算真谛认为的佛灭之年，应在公元前 719—前 696 年间。真谛自己在佛灭年代问题上不会自相矛盾，所以，真谛应该并不是按佛灭后两千年就是第九劫的劫末来作的推算。

正量部与大乘佛教的宇宙论、世界观有所不同。大乘佛教认为：一小劫包括减劫和增劫，从人寿八万四千岁开始，以每百年减一岁的幅度，递减至人寿十岁为止；再开始止跌回升，以每百年增一岁的幅度，增至人寿八万四千岁。这样一个完整的减劫、增劫过程，换算为 16798000 年。正量部则认为人寿在

① 《大正藏》第 32 册，No. 1644，第 215b 页。

② 参见前揭冈野洁 1998 年文，第 65—71 页；《正量部的传承研究》，第 24—33 页。

③ 或许正量部的依据是：释迦佛出世在人寿百岁时，释迦正法住世时，人寿不增不减，正法开始消亡，人寿才开始从百岁向十岁递减。果真如此，《立世论》的七百年预言，应出现在佛灭之后五百年，正法开始衰亡，人寿被认为应该减至八十岁时所作出的。大约可以符合公元 2 世纪前后成书的推测。

④ 普光述：《俱舍论记》卷 18，《大正藏》第 41 册，No. 1821，第 282a 页。

八万岁和十岁之间,以每百年十岁的幅度增减,因此正量部的一小劫是 15998000 年。大小乘佛教都认为释迦佛法只出现在住劫的第九劫,佛陀正法的消亡,并不意味着第九小劫的终结。因为印度佛教里的“法灭”与“劫末”本是两个概念。只有一些中国撰述的佛经,才将二者有意无意地等同起来。第九劫的释迦佛灭后,弥勒佛将在第十劫出世。释迦佛与弥勒佛之间,只有住劫中由人寿增减所决定的第九和第十小劫轮替,并无毁灭天地的“坏劫”和“空劫”出现。因此,释迦与弥勒之间的年数,理论上是可以通过人寿增减来计算出来的,即释迦成佛于人寿百岁时,减劫至人寿十岁时,人寿开始回升,至人寿八万四千岁时,才是第九劫结束,进入到第十劫,那时才会有弥勒出世成佛。

正量部用“劫中世界坏散”“劫中世界坏散已住”“劫中世界起成”“劫中世界起成已住”来标识宇宙的循环周期。相当于大乘佛教的“坏、空、成、住”。每一阶段也是由二十小劫组成。每一小劫的定义是人寿从十岁起,每百年增十岁,增至人寿八万岁,再以每百年减十岁,减至人寿十岁。这样换算一劫为 15998000 年。若按正量部自己的教理来算,第九劫的后半段时长,应是从人寿八万岁减至人寿十岁,所谓“七百年后劫末说”,就应该是从人寿八十岁开始,每百年降至人寿十岁,需七百年。但无法知晓正量部认为何时才该是人寿八十岁。

可以肯定的是,正量部在做出还有七百年劫末预言时,不可能是从 6 世纪中期算起的七百年。真谛是将正量部传承已久的“七百年劫末说”译介到中国来,这“七百年”的起点,原本不能从其翻译的时候算起。但事实上真谛就是从其眼下开始算起劫末的时间。是什么原因令真谛将正量部传统的“七百年”改作“六百九十年”?还将此说与现实世界联系起来?与其说真谛在此提出“六百九十年劫末说”是一种与正量部传统的“七百年劫末说”不同的新预言,不如说是真谛依然秉持了“七百年劫末”的预言,只不过将这预言比附到梁末的历史现实中来。“六百九十年”与“七百年”只有十年之差,真谛有何必要提出一种违反正量部传统的新预言呢?其实,公元 559 年上溯 10 年,正是 549 年侯景之乱爆发。虽然没有更多其他的证据佐证,但这应绝非巧合。或许可以想见:侯景之乱使头脑中早已有“七百年劫末说”的真谛备受刺激。在他眼里,侯景之乱带来的刀兵、饥馑与疾疫,标志着“劫末”的倒计时开始,以至《续高僧传》说他“时逢丧乱,感竭运终”。① 真谛也许未必在侯景之乱刚爆发时就有这样的联想,但当他颠沛流离到晋安翻译《立世论》时,看到《立世论》中独有的“七百年后劫末说”,才有感而发地将侯景之乱作为“劫末”七百年的起点,从而将正量部传统的“七百年”径改为“未来定余六百九十年在”,并注明“至梁末己卯年翻度此经为断”。以此暗示侯景之乱开启了七百年后劫末的倒计时。由此不难理解他遭逢此乱后,心灰意冷,多次意欲乘船返归故国,乃至有自杀轻生念头等一系列悲观消极之举。②

无论如何,从“七百年”到“六百九十年”的变化,肯定是真谛在中国受到某种刺激之后做出的调整。也就意味着《立世论》的翻译过程中,真谛因战乱导致的曾经繁华散尽,眼下颠沛流离,弘法大业难就的“劫末”“运终”之感陡增,从而对包括道教“种民说”在内的中国化的“劫灾说”都有所措意,并或多或少地体现在他的译文中。

五、结语

虽然目前没有直接的线索,可以将真谛与任何道教人士牵连在一起。但六朝道教的“劫灾”观念和“种民”思想,实际上对中国撰述的佛教经典已经产生影响。如《法灭尽经》《般泥洹后诸比丘世变经》等 5 世纪末开始出现的一批中国撰述佛经,都无一例外地将释迦正法的消亡看作是“劫末”来临的前

① 《续高僧传》卷 1,第 21 页。

② 关于真谛自杀的讨论,见前揭船山彻:《真谛の活动と著作の基本的特征》,第 11—13 页。《续高僧传》卷 1 载:“谛厌世浮杂,情弊形骸,未若佩理资神,早生胜壤。遂入南海北山,将捐身命。”(第 20 页)结合真谛对侯景之乱的态度,他应是对现世感到彻底绝望,才一度试图自杀。与此相关的话题是:真谛这种劫末将至的悲观情绪,对江南佛教究竟有多大的感染力?

兆。这些佛教经典的成书,都晚于前述的上清经和灵宝经。因此,即便真谛不直接从道教人士那里听取“种民”之类的观念,他看到南齐以来的一系列中国撰述佛经,已有了“法灭”意味着“劫末”,“劫末”时只会有小部分人躲过大灾存留于世的说法。尽管真谛不一定认同“法灭”即“劫末”的看法,但那些中国撰述经典中对“劫末”世界的描写,与现实世界中侯景之乱引发的凋敝、肃杀相映衬,无疑会给真谛的思想带来巨大的冲击。

学者们已注意到真谛无论是在自己的著作还是译作中,都有不少对“中国要素”的吸取采纳。[①] 现实的刀兵、疾疫灾祸,使他将正量部传承数百年之久的“七百年劫末说”预言,作出了结合梁末以来现世实景的解说:即以侯景之乱为预言的起点,到 559 年时,改作“未来定余六百九十年在”。这些都可看作真谛在极度困苦、失望的情况下,对现实世界的一种厌倦和绝望。本文所讨论的汉译《立世论》中出现的“一万人种说”和“六百九十年劫末说”,这两个明显带有“中国化”痕迹的例子,也印证了此前学者对真谛其它作品研究所得出的结论。这对如何理解“汉译佛经”的形成,也具有参考意义。

长期以来,道教一直被认为是对佛教教理不断地“抄袭”“剽窃”。但从“大劫”“小劫”概念的转化利用来看,佛教的“劫”原本只是时间的单位,并无“劫灾”“劫难”之意。道教的“种民”也许原初是有某些具体种族或团体血脉延续的意味,但在“劫灾说”背景下,则变成了整个人类血脉的延续。在南北朝战乱频仍的社会环境中,道教这种对佛教观念的改造重构,居然在一定程度上反过来又被佛教所接纳和吸收。不仅中国撰述的佛典采纳了道教的“劫灾”观念,连真谛这样的印度高僧,也在自己的译作中加入了体现道教“种民”思想的解释性文字。这或许不是一个简单的“道教如何影响了佛教”,而是在六朝特定的时空条件之下,佛、道之间如何互相启发激荡,共同促成某些既不完全来自道教,也不完全源自佛教的新理论和新思想,并能产生实际影响的问题。

(责任编辑:仲平)

① 真谛在自己著作中引用中国撰述的伪经,在其译作中也出现大量非翻译的要素。具体例子见船山彻前揭《真谛の活动と著作の基本的特征》,第 32—58 页。这些例子都不涉及本文所讨论的《立世论》。