

末法与灭法：房山石经的信仰背景与历史变迁^{*}

刘 屹

摘 要：房山石经的刊刻与佛教末法思想密切相关，已是学界公论，但房山石经事业的信仰根基，又不仅限于末法思想。静琬是在承认隋末唐初已入“末法”的前提下开窟刻经，但其主要目的并非为防备世间帝王未来的“灭法”运动，而是要留存经本给“末法万年”结束以后的人们。从其后继弟子开始，“末法”意识对房山石经刊刻所起的作用逐渐下降。历代参与刻经的各阶层人士，主要是为求得个人功德果报，离静琬刻经初衷越来越远。房山石经并非忠实贯彻静琬刻经理念的结果，而是由不同时代、信仰参差的各界僧俗，按照不同信仰需求，自发构成一个信仰实践共同体来完成的。

关键词：房山石经 静琬 佛教 末法思想 宗教实践

一般认为，佛教末法思想是房山石经刊刻的重要思想背景。^① 石经山刻经事业发起人静琬（？—639），讲明自己因身处“末法”时代，故发愿用刻经的方式来

* 本文系国家社科基金重点项目“中国佛教‘末法思想’的历史学研究”（19AZS015）阶段性成果，曾提交2019年由中国历史研究院历史研究杂志社与厦门大学历史系主办的第十三届历史学前沿论坛。感谢匿名外审专家及郝春文先生提出宝贵修改意见。

① 关于房山石经最早的系统性研究，当属塚本善隆：「房山雲居寺の石刻大藏經」，1935年初刊，后收入『塚本善隆著作集』第5卷『中国近世仏教史の諸問題』、東京：大東出版社、1975年、第291—610頁。20世纪90年代之前的研究，参见吕铁钢编：《房山石经研究》第1—3册，香港：中国佛教文化出版有限公司，1999年。此外还有氣賀澤保規編：『中國佛教石經の研究——房山雲居寺石經を中心に』、京都：京都大学学術出版会、1996年；Lothar Ledderose, “Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” in John Lagerwey, ed.,

保存佛经。然而,什么是佛教末法思想?为何到了“末法”时代要镌刻石经?刻经目的是什么?预备给什么人看?何时才能启用这些石经?对这些疑问,以往研究几乎都认为,所谓“末法”,是因佛教内部“恶比丘”的堕落,加上世俗王权对佛教的打压和破坏(即所谓“法难”),造成佛教渐趋衰微,甚至发生“法灭”的结局;静琬刻经,就是预备当“法难”再度发生、佛教经像被毁、世间没有经本传世时,可借由石经来重振佛法。故静琬此举,常被视为佛教徒坚忍“护法”的典范。这样理解,是把“法灭”、“灭法”、“末法”、“法难”等概念彼此混同互代。如果对照佛经中的说法,再结合房山石经的具体实际,就会发现这一定论其实并不符合佛教自身观念。

近年来,学界对佛教末法思想的研究表明,印度佛教原本只有“正像二时”的法灭思想,而“正像末三时”的末法思想,是中国佛教到6世纪才创造出来的新理论。^①“法灭”是描述释迦佛法最终归宿的一种状态,而“正像末三时”背景下的“末法”,则是“法灭”来临前的一个时段。南北朝末期至唐初是末法思想的形成阶段,当时佛教界有很多人热烈讨论“末法”问题;但此后,中国佛教似乎对末法思想就不那么热衷了,论及末法思想的佛教人物和著作都明显减少。这似乎暗示了末法思想对中国佛教的影响在初唐后逐渐减弱。这一变化原因何在?如何恰当评价末法思想对隋唐以后中国佛教的实际影响?石经山千年刻经事业盛衰历程,或是一个不错的研究案例。

一、静琬刻经的思想依据

清末民初,金石学家已注意到,佛教刻经事业始自北凉,齐、周时大兴。^②学

Religion and Chinese Society, Vol. 1, *Ancient and Medieval China*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong and École française d'Extrême-Orient, 2004, pp. 385-409. 最新考古报告见云居寺文物管理处等编:《雷音洞:2012年度考古调查报告》,杭州:浙江人民美术出版社,2020年。

- ① 刘屹:《佛灭之后:中国佛教末法思想的兴起》,荣新江主编:《唐研究》第23卷,北京:北京大学出版社,2017年,第493—515页。“末法”一词,在6世纪以前的汉译佛经中已出现。不过那时的“末法”,并非“正像末三时说”中的“末法”,而是把从佛灭之年开始的佛法逐步衰落的久远历程,都称作“末法”,且无具体年数。与此相关,还有“末世”、“末代”等。
- ② 叶昌炽著,柯昌泗评:《语石 语石异同评》,北京:中华书局,1994年,第284、291页。近年研究佛教石经的学者,认定现知最早的佛教石经,是西秦和北凉时期的遗存。参见罗炤:《中国佛教石经概述》,云居寺文物管理处等编:《雷音洞:2012年度考古调查报告》,第1—11页;赖非:《山东北朝佛教刻经研究》,《赖非美术考古文集》,济南:齐鲁书社,2014年,第209—210页。但炳灵寺169窟的西秦墨书佛经,未必具有传之永久的祈盼,最早的佛教石经,恐怕还应是北凉石塔刻经。

者通常将佛教刻经兴起原因，归结于世俗皇权“灭佛”运动导致的末法思想盛行，认为齐、周时各地佛教刻经活动，是为预备下次“灭佛”运动发生后能够保存经本以传续佛法。^①这是对佛教刻经事业的一种误解。“末法”并非佛教的末日，无须因为“末法”来临而封存经宝、瘞藏舍利；“末法”与帝王“灭佛”之间，也不存在绝对关联。

北齐天统四年（568）至武平三年（572）间，唐邕在鼓山（今河北邯郸北响堂山）的石窟中刻写过四部佛经。其刻经碑云：

以为缣緡有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭。于是发七处之印，开七宝之函，访莲华之书，命银钩之迹。一音所说，尽勒名山。于鼓山石窟之所，写《维摩诘经》一部，《胜鬘经》一部，《字经》一部，《弥勒成佛经》一部。起天统四年三月一日，尽武平三年岁次壬辰五月廿八日……海收经籍，斯文必传。山从水火，此方无坏。重宣兹义，乃作铭曰……杀青有缺，韦编有绝。一托贞坚，永垂昭晰。天神左右，天王拥卫。书未仙游，字无飞灭。地遥常寂，山空避喧。承风觉道，海漈难论。水流可阅，日去无翻。乘兹誓愿，福地常存。^②

唐邕鼓山刻经在周武帝“灭佛”之前，因此不会预想到几年后会有“灭佛”运动发生。唐邕刻经的直接动机，是因“缣緡有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭”，“杀青有缺，韦编有绝”，即通常用来抄写佛经的载体不易保存久远；刻经目的只是为使佛经在一种持久不灭的载体上永远流传。所谓“海收经籍，斯文必传”，是指佛经中所说，当佛法在阎浮提（即南赡部洲）最终消亡之时，即佛灭（指佛陀灭度）后1500年预言之期结束、世间面临“法灭”结局时，龙王会把佛教十二部经从陆地收入海中供养，人间从此再无佛经。^③所谓“山从水火，此方无坏”，指宇宙劫期来临时，世界会发生天翻地覆的巨变，纵然水火无情，这些石刻佛经还会永存。唐邕并未提及君王“灭佛”对佛经的破坏，也没有体现“末法”即将来临的紧

① 如氣賀澤保規：「唐代房山雲居寺の發展と石經事業」、『中國佛教石經の研究——房山雲居寺石經を中心に』、第26—38頁；中国佛教协会、中国佛教图书文物馆编：《房山石经》第30册《目录索引》，北京：华夏出版社，2000年，“出版前言”，第1—2页。

② 陆增祥：《八琼室金石补正》卷22《北齐三》，北京：文物出版社，1985年，第138页中栏。

③ 如《摩诃摩耶经》卷下：“一切经藏，皆悉流移，至鸠尸那竭国，阿耨达龙王悉持入海，于是佛法而灭尽也。”（《大正新修大藏经》，台北：新文丰出版股份有限公司，1983年，第12册，第1014页上栏）敦煌写本《般泥洹后诸比丘世变经》（S.2109.3）：“龙王当取舍利去，乃取十二部经，于海中供养之。是以大法尽矣。”阿耨达龙王，又译“无热恼龙王”，是印度佛经中记载的八大龙王之一，原本在雪山之顶的阿耨达池，并不承担“法灭”之后收集经籍的任务。只有在《摩诃摩耶经》《般泥洹后诸比丘经》这些中国撰述的佛典中，才把“法灭”之后佛经的去处，说成是由此龙王收集，在海中供养。

迫感。佛教刊刻石经的最初动因，应该只是对中国“镂之金石”传统的模仿。强调石经的永恒性，原本并不是出于对世间将会再次发生“灭佛”运动的危机感，而是要在佛法最终面临消亡，或是发生劫期轮替、天地沦坏时，世间还能存有这些石刻佛经供信仰者传习。

静琬刻经动机与唐邕相同，只是比唐邕多了鲜明的“末法”意识。1981年，在石经山雷音洞（第5洞）内中心部位石板下发现一个埋藏舍利函的洞穴。舍利函盖上有题记：

大隋大业十二年岁次丙子四月丁巳朔八日甲子，于此函内安置佛舍利三粒，愿住持永劫。^①

虽然题记没有出现静琬名字，但一般认为雷音洞由静琬开凿，故此舍利函应为静琬瘞藏。这也是静琬在石经山留下的最早活动记录。

其后，则有一通被认为是武德八年（625）所立石碑的题记。此碑1989年发现于雷音洞前石栏板下，^②上下皆残，文字释录如下：

碑阳：

……正法五百岁，像^运一^千岁……至后汉永平十年戊^辰□……八年岁次乙酉，凡迺一千……正像复沦，众生垢重，信心……恐一朝磨灭，纸叶难固。长……此，涕流悲感。琬为护正法……石经一十二部，余十一部……此室冀天地之有穷，望正……逾明，就使山开七日，三□……流通万代，利益无穷。庶使……者脱，令得究竟无上菩提……

碑阴：

……总作六行。北头第一行……行廿石。第三行十八石……行十二石。第六行三石……第一行如是我闻为始，次……第番背读之，还至第一石……南五行，例皆同尔。其石……注畔，即是经文。并行次……上题头，具显分明。若后……取传，写讫愿还，次第安置……经本，愿勿出之。^③

① 北京市文物考古研究所：《十年来北京考古的新成果》，文物编辑委员会编：《文物考古工作十年 1979—1989》，北京：文物出版社，1991年，第9页。并参见塚本善隆：「房山雲居寺の石刻大藏经」，『塚本善隆著作集』第5卷『中国近世仏教史の諸問題』、第390—391页。这个舍利函及其题字，早在万历二十年（1592）就曾出土，并被明代金石书著录。明人将其重新埋藏后，1981年又被挖出。

② 参见田福月：《石经山发现唐武德八年静琬题记残碑》，《法音》1990年第2期，第35页；黄炳章：《房山石经静琬刻成〈涅槃经〉题记残石考》，《法音》1990年第9期，第28—30页；《房山石经武德八年题记残石考》，《法音》1999年第10期，第16—17页。

③ 笔者根据拓片图版录文。陈燕珠《新编补正房山石经题记汇编》（台北：觉苑出版社，1995年，第2页）和雷德侯（Lothar Ledderose）“Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing”（p. 401）对此碑文字多有补正。文意虽通，但多有超出碑石行款之处，暂不依从。

根据“琬为护正法”，可断定此题记出自静琬之手。虽有缺文，但“正像二时”共1500年之意明确无疑。永平十年（公元67年），是佛教所谓“白马驮经”到洛阳之年。“八年岁次乙酉”正合武德八年干支。验之以其他类似表述，静琬在此之意是自佛灭之年到武德八年，已经“一千”多年。具体年数，可根据贞观二年（628）题记来推算。所谓“恐一朝磨灭，纸叶难固”，说明静琬刻经用意与唐邕相同，都是担心纸本佛经无法久存，才想到用刻石的方法让佛经“流通万代”。静琬在题记中云：

□（释迦如来正法、像法），凡（千五百余岁）。至今（贞）观二年，（已浸末）法七十五载。佛日既没，（冥夜）方深，瞽目群生，从兹失导。静琬为护正（法），率己门徒、知识，及好（施檀）越，就此山嶺，刊《华严（经）》等）一十二部。冀于旷（劫，济渡）苍生，一切道俗，（同登正觉）。^①

其言佛灭之后“正像二时”共1500年，至贞观二年时，“正法”和“像法”阶段都已结束，是进入“末法”时代的第75年。由628年上溯75年，则公元554年就应是“末法”始年。再由554年上溯1500年，佛灭之年就是公元前947年。这一年对应的中国纪年，即“西周穆王壬申岁”，为穆王五十二年或五十三年。静琬推算贞观二年是入“末法”后第75年，以及相应的“末法”始年、佛灭之年的依据，都来自法琳在武德五年作《破邪论》时，引用的《周书异记》和《汉法本内传》两部佛教伪书。大约自法琳以后，“昭王甲寅年佛诞，穆王壬申年佛灭”之说，逐渐成为中国佛教关于佛陀生灭年代的主流说法。^②故武德八年题记，也应以“穆王壬申岁”作为佛灭之年，至武德八年，应“凡迺一千五百七十三年”。虽然从武德八年题记残存文字中，看不到静琬提及“末法”，但若确认武德八年已是佛灭之后的第

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，北京：书目文献出版社，1987年，第1页。并注明：“在雷音洞洞门左壁。”同书有元至正元年（1341）高丽僧慧月重修华严堂的题记（第33—34页），也引用了贞观二年静琬的题记，与此段文字有异同。另参见陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第2页；Lothar Ledderose, “Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” p. 401. 因雷音洞里只有用于补白而刻写的一小段《华严经》文，故学者怀疑此题记原本并不在雷音洞外，而应在真正刻写《华严经》的第8洞外，参见中国佛教协会编：《房山云居寺石经》，北京：文物出版社，1978年，第16页注3。

② 刘屹：《穆王五十二年佛灭说的形成》，《敦煌学辑刊》2018年第2期。据法琳《辩正论》卷5征引，姚长谦在开皇五年（585）编《长历》（即《年历帝纪》），提出：“佛是昭王二十六年甲寅岁生，穆王五十三年壬申之岁佛始灭度。”下有小注：“至开皇五年，得一千五百七十六载矣。”（《大正新修大藏经》，第52册，第521页下栏）依《长历》，佛灭之年为穆王五十三年，相当于前991年。但这是按照我们现在的历算推导，实际上姚长谦《长历》依据的是“三统历”，再加上共和元年以前的纪年没有统一标准，故采用不同历算推导的结果自然不会相符。即便是“穆王五十二年壬申岁”这一年，也会有公元前992年、前948年、前947年等不同推算结果。

1572年,静琬又承认“正像二时”共1500年,则武德八年确是进入“末法”时期。

可见,静琬的确接受了“正像末三时说”及“穆王壬申岁佛灭说”。他不仅认定唐初已入“末法”阶段,而且指明贞观二年“已浸末法七十五载”。但“末法”始年,或“末法”第75年,只是一种依托“正像末三时说”的佛教历史纪年方法,并不是因为他意识到贞观二年已是“末法”第75年,才要刻《华严经》等十二部经;而是他要刻写这些佛经时,正好是“末法”阶段的第75年,刻经始年与“末法”第75年之间,并无直接因果关系。

石经山第7洞附近曾发现一条被推定为贞观五年的《涅槃经堂题刻》:

此堂内唯有石《涅槃经》一部,更无余物。本为未来悬远,无佛法时,留为经本,开生慧目。静琬□头,愿□□来□□□□。①

如果说此前静琬留下的三条题记,还没有明言其刻经在何时启用的话,这段题记则明确说到,是“为未来悬远,无佛法时,留为经本”。在静琬所处的“末法”时期,固然是“五浊恶世”,出现各种“恶比丘”不守戒律、贪利耽乐的“末法世相”,但僧团还在,经像仍存,寺塔依旧,并不是“无佛法”之时。只有在长达万年的“末法”时代结束后,世间才会进入“无佛法时”。② 静琬刻经是要留给那些身处“后末法时代”、原本再也无从看到佛经的人,而不是给当下仍属“末法”世界的人。③

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编:《房山石经题记汇编》,第1页;陈燕珠:《新编补正房山石经题记汇编》,第2页;Lothar Ledderose,“Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” pp. 401-402.

② 按印度佛教说法,释迦牟尼在世约80年,其佛法将在其涅槃后,于世间最多传行1500年,然后迎来“法灭”的结局。中国佛教提出“正像末三时说”后,改为释迦佛法在其灭度后11500年才迎来“法灭”。同时,中国佛教仍然承认弥勒菩萨将在释迦佛灭后56亿7000多万年后降世成佛。如慧思《南岳思大禅师立誓愿文》云:“正法从甲戌年至癸巳年,足满五百岁止住。像法从甲午年至癸酉年,足满一千岁止住。末法从甲戌年至癸丑年,足满一万岁止住。入末法过九千八百年后,月光菩萨出真丹国说法,大度众生。满五十二年,入涅槃后……至大恶世。我今誓愿,持令不灭,教化众生,至弥勒佛出。”(《大正新修大藏经》,第46册,第786页下栏)在释迦佛法“法灭”至弥勒成佛出世,即佛灭后11500年至56亿7000多万年之间,就是世间“无佛法”之期,自然也无佛经。但这只是就人世间而言。很多佛经都说到,弥勒成佛不但由释迦牟尼授记,释迦还指定迦叶在佛灭后入定,一直等到弥勒出世时,将释迦法衣传给弥勒,才算正式确立弥勒接任释迦为佛的身份。从这个角度说,即便世间确有佛法消亡之时,佛法在神圣层面的传续,却从未中断。

③ 雷德侯根据这几条题记读出静琬刻经目的是为“未来悬远”的人,但他又被题记中提到的静琬“率己门徒、知识,及好施檀越”句所惑,认为武德八年、贞观二年静琬刻经的目的是为其当世的人,贞观五年和八年题记才反映出静琬将刻经的观众从当世人变为未来无佛法时的人。参见Lothar Ledderose,“Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” pp. 389-391.

因此，他才要每刻满一洞，就把石经洞彻底封锢起来。

贞观八年，静琬又有《镌华严经题记》云：

（静琬）敬白未来之世一切道俗：法幢将没，六趣昏冥，人无惠眼，出离难期。每寻斯事，悲恨伤心。今于此山，镌凿《华严经》一部，永留石室，劫火不焚。使千载之下，惠灯常照。万代之后，法炬（恒）明。咸闻正道，□□□□。乃至金刚更□□□此经为未来佛（法）难时，拟充经本。

世若有经，愿勿辄开。贞观八年岁次甲午（六）月乙卯十五日己巳□^①

所谓“敬白未来之世一切道俗”，说明静琬刻经的目的，是要把这些石经留给“未来之世”的人看，所以才会说“冀于旷劫”，“永留石室，劫火不焚”，“千载之下，惠灯常照。万代之后，法炬恒明”。他关注的本就是千载万代之后的事情。所谓“此经为未来佛（法）难时，拟充经本。世若有经，愿勿辄开”，是说未来之世佛法必将消亡，静琬希望到那时，在世间已无佛经传本的情况下，对佛教仍有信仰的人们可以打开石室，利用他刻下的经本来流通传播佛法。前述武德八年碑阴题记还说到，在利用这些石经恢复人间经本传写后，希望将石经复归原位，继续封存。而在世间尚有佛经流传的时代，这些石经原本不该被开启示人。

在佛教看来，佛法兴灭，自有“成住坏空”的定律，与君王“灭佛”无关。“正像末三时说”认为，“末法万年”阶段结束后，才是没有佛法和经像的“无佛法”时代。要等未来佛弥勒降世，佛教才会重兴。在弥勒佛出世之前的漫长岁月，印度佛教认为没有经本可传，或者说印度佛教认为那时就不该再有经本存世。静琬发愿的目的，就是要解决这个“无佛法”时期，世间已无佛经，有心向佛者无处寻觅经本的难题。其实，这不仅违背了印度佛教原义，也不符合中国撰述经典中对“法灭”之后佛经下落的论述。大概正因为由龙王收集佛教经籍入海本非印度佛教的说法，所以才会进一步发展出由佛教徒通过刻经来保持佛经永存不灭的观念。这也是佛教在中国发展的一种变通，中国佛教信仰者为了自己的功德发心，甚至提出在某种程度上违背印度佛教原初观念的想法。当然这种发愿的前提，正是出于对佛法的虔信。这看似有违印度佛教传统，实则在崇奉经宝方面，作出了适应中国信仰

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第1—2页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第2页；Lothar Ledderose, “Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” p. 402. 此题记在第8洞石门横楣中间，原石断裂成两端。“咸闻正道”开始的后一段，1904年由渡边哲信、上原芳太郎等京都西本愿寺僧人从石经山取走，归入大谷收集品。1914年，大谷光瑞去职。1916年前后，部分藏品被运到旅顺。大谷光瑞把自己的藏品抵押给满铁图书馆，到1929年因无法偿还贷款，这批藏品就正式入藏当时的“关东都督府满蒙物产馆”（今旅顺博物馆前身）。1945年以后，归于旅顺博物馆。前半段1962年被发现。现在两段拼接在一起，复原出以上这段题记。

观念的改造和转化。

总之，静琬原本是在佛教历史观和宇宙论背景下，发心立誓成就一个“大誓愿”。他设想这些石经派上用场，不是在他所处时代，也不是在未来千百年内，而是在整个“正像末三时”都结束之后，到未来佛弥勒降世之前的漫长年岁，这才符合他所接受的末法思想。也正因此，静琬选择与唐邕、灵裕等不同的刻经模式，他不是挑选某几部佛经，或只选取某部佛经中的精要之处，^①而是把12部佛经一字不落地刻写在石碑上并封存起来，以留给万年之后寻觅不到佛经经本的人。但刻石写经耗时费工，唐邕在鼓山刊刻四部经，就用了四年时间。静琬最初并无刻写整部大藏的计划，是从他认为最重要的经典《华严经》开始刻起的。他希望刻经事业能够历代传续下去，在“末法”时代结束之前，为世间留下足够多的经本，以待“无佛法”时代的人们取用。因此，静琬的发心本是一个堪比“愚公移山”的“大誓愿”：以个人微薄之力，为千秋万代之后人世间存续慧光，建功谋福。^②

二、刻经动机的多元理解

目前所知静琬刻经之事的 earliest 记载，是隋代《范阳图经》：“智泉寺僧静琬，（见）白带山石室，遂发心，书十二部经，刊石为碑。”^③据此，云居寺在隋代被称为“智泉寺”。但这条引文出现时间较晚，说静琬是看到有现成石室，而不是开凿出雷音洞，且对于静琬发心的目的和意义并未过多着笔。较早且比较详细的记载，是永徽四年（653）左右成书的唐临《冥报记》。唐临对静琬刻经之事早有耳闻，他随唐太宗征辽途中到过幽州，却没有机会亲履石经山。唐临把自己听闻的静琬事迹记录在《冥报记》中：

幽州沙门释智苑（即静琬——引者注），精练有学识。隋大业中，发

- ① 唐邕刻经所挑选的，是在相邺一带流行的地论宗所推崇的经典，参见赵超：《慧光法师墓志与唐邕刻经》，气贺泽保规编：『中国石刻资料とその社会——北朝隋唐期を中心に』、东京：汲古书院、2007年、第340—346页。灵裕刻经情况比较复杂，大住圣窟内外的刻经并不都是灵裕所刻。窟内可确认为灵裕所刻的，只有《大集经·月藏分》《摩诃摩耶经》两经的摘录，以及《华严偈》。
- ② 慧思在《南岳思大禅师立誓愿文》中说，他要造“金字二部经典”，“我从末法初始，立大誓愿，修习苦行。如是过五十六亿万岁，必愿具足佛道功德，见弥勒佛”。（《大正新修大藏经》，第46册，第786页下栏）慧思的“大誓愿”是造两部金字佛经，自己在漫长的56亿7000多万年间随世轮回转生，积累功德，最终目的是要得见弥勒佛。可见，如慧思那样的高僧，其着眼点仍是自己能否得见弥勒。静琬则是明确要留经本给万年后的人世。若慧思自认为所立是“大誓愿”，静琬的誓愿显然比慧思更伟大。
- ③ 佚文见辽圣宗统和二十三年（1005）在云居寺刻立的《重修云居寺碑记》。（北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第21页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第11页）

心造石经藏之，以备法灭。既而于幽州北山，凿岩为石室，即磨四壁，而以写经，又取方石，别更磨写，藏诸室内。每一室满，即以石塞门，用铁锢之。时隋炀帝幸涿郡，内史侍郎萧瑀，皇后之同母弟也，性笃信佛法，以其事白后。后施绢千匹，及余钱物，以助成之。瑀亦施绢五百匹。朝野闻之，争共舍施，故苑得遂其功……苑所造石经已满七室，以贞观十三年卒，弟子犹继其功。（殿中丞相里玄奘、大理丞采宣明等皆为临说云尔。

临以十九年从车驾幽州，问乡人亦同云尔，而以军事不得之）^①

《冥报记》记载静琬之事，主要是说其刻经事业大有福报，故在修建寺堂庙宇缺乏建材时，山间大水漂来数千株松柏树木，事涉感通神异。所谓静琬“发心造石经藏之，以备法灭”，“法灭”号称由佛陀亲口预言，指在其灭度后1500年，佛法会在人间消失。佛陀在预言中，指明造成“法灭”的原因，是比丘之间的口诤和互相攻杀。在“正像末三时”俱全的末法思想尚未正式形成时，“像法”阶段结束后，佛法因“侨赏弥国法灭”而在人间彻底消亡。在印度佛教传统中，拘睺弥（即侨赏弥的旧译）曾是佛陀在世时，僧团之中最早发生口诤之地，乃至佛陀亲自劝诫亦不能平息争讼。^② 佛陀预言在其灭度后1500年，也恰恰是在这里发生比丘之间的口诤，从而引发了“法灭”。但“正像末三时说”确立后，“侨赏弥国法灭”预言的重要性大大降低。按照新出“末法”理论，“末法万年”之后，佛法才会迎来必然消亡。《冥报记》用“法灭”一词，并非静琬刻经题记中的原话。当时既然已过佛灭1500年之期，静琬一定会告知参与刻经者，这是为了“末法万年”结束时“法灭”这一最终结局而准备的。唐临虽然未必完全理解静琬所接受的“法灭”新观念，但他说静琬刻经是“以备法灭”，还不能算是误解静琬初衷。

所谓静琬“每一室满，即以石塞门，用铁锢之”，正体现了静琬刻经的良苦用心。刻经不是做样子给当时人看，也不是把这几个石经洞开辟为佛教法事活动场所，而是要真正、彻底地把洞门封闭起来。“以石塞门，用铁锢之”，就是不希望藏有刻经的石室被轻易打开。

唐临之后，道宣在麟德元年（664）完成的两部著作《集神州三宝感通录》和《大唐内典录》中，都记载了静琬的刻经活动，史料来源很可能都是唐临《冥报记》。这两段对静琬的记录基本相同：

幽州沙门释智苑者，有学识，思造石经，缙于西南山岩，以备法灭之护也。隋大业中，初构石室，四面镌之。又取方石，写诸藏经。每一

① 唐临：《冥报记》卷上《隋释智苑》，方诗铭辑校：《冥报记 广异记》，北京：中华书局，1992年，第10—11页。段末括号内文字是原文小注。参见塚本善隆：「房山雲居寺の石刻大藏经」、『塚本善隆著作集』第5卷『中国近世仏教史の諸問題』、第313—323页。

② 参见夏金华：《提婆达多问题的再研究》，上海：上海社会科学院出版社，2015年，第77—78页。

室满，以石锢之，融铁其缝。远近公私，无不送施……所造石经，已满七室。贞观十三年苑卒，弟子等犹继其业。云云。^①

其中也记载了大水送来建筑木材的感通故事。“以石锢之，融铁其缝”，更清楚地表明了静琬封存洞门的决心。北宋赞宁《宋高僧传》中亦云：

观古之神僧智苑，于范阳北山刊石写经，灌铁以俟慈氏下生，免水火之虞。^②

“慈氏”即未来佛弥勒。唐临、道宣都没有明言静琬刻经与未来佛弥勒信仰的关系，而弥勒佛出世的前提是释迦佛法的“法灭”。明准是唐贞元至元和年间长安僧人，他指出静琬刻经的目的，是着眼于未来佛弥勒降世。“灌铁以俟慈氏下生”，也是说静琬用融铁灌注封堵洞门石缝，显示了封存石经的决心。静琬本意是当“法灭”后世间无佛法时，若有信佛之人找不到佛经文本，就可打开石室取用石经；而明准是从弥勒降临、佛法重兴的角度，说要等弥勒降世时才打开石室。两者似乎在开启时间上有所不同。刻经以备“法灭”后流通，这本就是中国佛教的创意，故从佛教内部来说，并无何时才能开启石室的统一说法。但在刻经不是为眼下或未来千百年间的世人使用这点上，静琬、道宣和明准的看法应相同。

静琬于贞观十三年去世，其后有四代弟子——玄导、僧仪、惠暹、玄法，先后继承其遗志。石经山刻经事业持续到开天时期才告一段落，唐末曾一度重新兴起，后又归于停滞。后晋天福三年（938），石经山所属的涿州被并入辽朝疆域。辽君臣子民对石经山刻经事业复兴，起了重要推动作用。不过，刻经事业虽然迎来新高潮，但人们对静琬刻经初衷，却从本质上产生了误解。云居寺现存辽穆宗应历十五年（965）《白带山云居寺碑》云：

原夫静琬之来也，以人物有否泰，像教有废兴。传如来心，成众生性者，莫大于经；勒灵篇，做来劫者，莫坚于石。石经之义远矣哉！藏千万法，垂五百年。鲁拔宅而此经存，海飞尘而此经在。邻邻白石，宁惧始皇之焚；岌岌碧岩，不畏会昌之毁……

佛灭法住兮阁浮堪哀，凿室刊石兮静琬有才。仙衣拂兮（尽）不尽，劫火焚兮灰不灰。山河未坏兮几人见，乾坤相轧兮知谁开？龙神护兮有道则见，天人归兮求福不回。经五百年千仞上……^③

此碑对于“石经之义”的阐述还算恰当，也强调了石经可以历劫而不坏。但“始皇

① 道宣：《集神州三宝感通录》卷下，《大正新修大藏经》，第52册，第428页下栏—429页上栏；《大唐内典录》卷10，《大正新修大藏经》，第55册，第340页下栏。

② 赞宁：《宋高僧传》卷27《唐长安禅定寺明准传》，北京：中华书局，1987年，第683页。标点有改动。

③ 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第19—21页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第12—13页。

之焚”和“会昌之毁”都是帝王刻意破坏，特别是反复提及“五百年”，这既可能是指佛陀“正法”仅传500年之说，也可能是把静琬刻经的意图，局限在如何应对几百年内帝王对佛经的破坏上。此碑作者大概已经体会不到静琬刻经的真实用意了。

更有甚者，辽道宗清宁四年（1058）所刻《云居寺东峰续镌成四大部经记》云：

先自我朝太平七年，会故枢密直学士韩公，讳绍芳，知牧是州。因从政之暇，命从者游是山，诣是寺，陟是峰。暨观游间，乃见石室内经碑且多，依然藏仞。遂召当寺耆秀，询以初迹。代去时移，细无知者。既而于石室间取出经碑，验名对数……自唐已降，不闻继造。佛之言教，将见其废耶！公一省其事，喟然有复兴之叹。以具上事，奏于天朝……自太平七年至清宁三年中，间续镌造……成四大部数也……如是经典，镌之以石，藏之以山，四部毕备，壮矣哉！亦释门中天禄、石渠也。^①

“自唐已降，不闻继造”，说明石经山刻经事业在唐以后出现明显中断。韩绍芳或许是见于记载的、打开静琬特意封存石经洞洞门的第一人，这一举动说明后人已经明显违背了静琬刻经后融铁缄封洞门的初衷。韩绍芳将石经从石室中移出，清点数量，并上奏朝廷，重开石经山刻经事业。此举对辽代石经山刻经事业复兴起了重要作用。但显然，不论是韩绍芳还是“当寺耆秀”，都已完全不清楚静琬刻经后“以石锢之，融铁其缝”的良苦用心。值得注意的还有《白带山云居寺碑》和《云居寺东峰续镌成四大部经记》，都把这里的佛教石经比喻成“天禄、石渠”。天禄、石渠是汉代皇家藏书机构，所藏不是用于封存秘不示人，而是经常被使用。这也表明，辽人虽然复兴了石经山刻经事业，但他们把新的刻经活动当作静琬石刻经藏事业的继续完善，固然也是为了传之久远，出发点却与静琬大相径庭。辽天祚帝天庆八年（1118）《大辽涿州涿鹿山云居寺续秘藏石经塔记》云：

浮图经教，来自西国。梵文贝叶，此译华言，尽书竹帛。或邪见而毁灭，或瀑水而漂溺，或兵火而焚蕪，或时久而蠹烂。孰更印度求请与？由是教坏理隐，行亡果丧。群生蠢蠢，尽陷苦途，实可悲夫！有隋沙门静琬，深虑此事，厉志发愿。于大业年中，至涿鹿山，以大藏经刻于贞珉，藏诸山窞，大愿不终而掩化。门人导公、仪公、暹公、法公，师资相踵，五代造经，亦未满师愿。至大辽留公法师，奏闻圣宗皇帝……兴宗皇帝……道宗皇帝，赐钱造经……见今大藏，仍未及半，有故上人通理大师……师因游兹山，寓宿其寺，慨石经未圆，有续造之念……至天庆七年，于寺内西南隅，穿地为穴……皆藏瘞地穴之内。上筑台砌砖，建石塔一坐，刻文标记，知经所在……夫见古之墓圻得铭石者，其石温润，其字

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第24页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第13—14页。

分朗。今经碑穿地穴秘藏者，取久固不毁者也。^①

天庆七年，辽代续刻的4260块经碑，被瘞藏在云居寺西南地宫中；次年，在地宫上立塔刻文。将数量如此巨大的刻经埋藏于地下，在此前佛教刻经活动中似未有过先例。塔记作者将此瘞藏经碑的活动，与墓葬中埋藏墓志铭石的举动相提并论，更说明此举是受中国地下埋藏墓石传统的启发。值得注意的是，塔记作者认为：书于竹帛等上的佛经，在人间不能耐久；若佛经不存，则佛教衰微。静琬就是“深虑此事”，才发愿刻经。而现在把经碑瘞藏地宫，也是为了经碑的长久保存。辽人看似继踵静琬当初的刻经事业——刻成石经，并想办法使之长久保存；却在很大程度上误解了静琬的初心——静琬关心的并不是眼前的邪见、虫蠹、水火和兵灾，因为这些都不会造成世间“无佛法”和“无佛经”，他挂念的是“末法万年”后的人们。经碑瘞藏于地宫，固然是为保存久远，却只着眼于躲避现世灾兵水火，格局和立意都与静琬不可同日而语。

正是从辽代开始，人们对静琬刻经事业看似感佩追随，实则曲解加深。到明代，即便佛教高僧也对静琬刻经之事颇多讹传。如达观大师（紫柏真可）在《房山县天开骨香庵记》中说：

予闻石经山自北齐慧思尊者镌大藏于石，以寿佛慧命。隋静琬继之，至元慧月终焉。^②

将石经山刻经与慧思牵连起来，实属误传。把雕刻一部《大藏经》作为目的，更有倒果为因之嫌。与达观大师此说时代相近的，还有沈德符《万历野获编》之说：

大房山，在京师房山县境内，俗名小西天是也。隋大业间，僧静琬募金钱凿石为板，刻藏经传后。至唐贞观，仅完《大涅槃》一部。其后法嗣继其功，直至完颜时始成。贮洞者七，穴者二。封以石门，镇以浮屠……历代扃闭如故。去年，浙僧名自南者，忽来谋于余。欲发其藏，简其未刻者，绪成全藏。予急止之曰：“不可！方今梵夹书册，盛行天下，何借此久闭之石？静琬当时虑末法象教毁坏，故闕此为迷津宝筏。今辇下雕弊，不似往年，宫掖贵貂，亦未闻有大檀施。若一启则不可复钥，必至散轶而后已。”自南唯唯，亦未以为然。余再三力阻之，不知能从与否？^③

浙僧自南欲图打开石经洞，将静琬未刻完的佛经补齐成一套大藏经。他和沈德符大概都不曾知晓，辽代早已有人这样做过。沈德符认为，静琬当初封藏石经的目的是“虑末法象教毁坏”。这里“末法”一词，未必是“正像末三时说”中的“末

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第28—30页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第15—16页。

② 《紫柏尊者全集》卷14，《卅续藏经》，台北：新文丰出版股份有限公司，1993年，第126册，第881页上栏。

③ 沈德符：《万历野获编》卷24《畿辅·房山县石经》，北京：中华书局，1959年，第610页。

法”，更像是印度佛教传统所言释迦灭度之后就进入佛法渐衰的“末法”之世，因为“正像末三时说”的“末法”时代，象教仍存，并未“毁坏”。沈德符认为佛经仍在世间广泛流通，因此无须开启石经洞去扰动静琬刻意封存的石经。这无疑是最贴近静琬刻经目的的理解。不过，沈德符这样的认知，显然在明代并不普遍。明末刘侗、于奕正所撰《帝京景物略》对慧思和静琬事迹的描述，就明显受到前述达观大师的影响：

北齐南岳慧思大师，虑东土藏教有毁灭时，发愿刻石藏，闷封岩壑中，以度人劫。岳坐下静琬法师，承师付嘱，自隋大业，迄唐贞观，《大涅槃经》成。^①

把静琬当作慧思弟子，是直到明代才有的误解，实际上两人没有师承关系。^②《帝京景物略》说静琬刻经的动因是“虑东土藏教有毁灭时”，从佛教观点看，“藏教毁灭”一定会发生，关键是何时又因何发生。到了明代，“末法”问题已不被中国佛教密切关注，明人又知历史上发生过“三武一宗灭佛”之事，自然认为“东土藏教”毁灭，必是因“人劫”而发生。故想当然地把静琬刻经封藏，理解为“以度人劫”，即躲避世间帝王毁佛之劫难。

不惟明人如此，今之学者也多作如是观。塚本善隆最早把静琬贞观八年题记中“未来佛□难时”，补作“未来佛（法）难时”，由此得出静琬刻经封藏是为防备下一次帝王“灭佛”、“法难”的结论。^③“佛法难……”的用例在佛典中很常见，通常都是“佛法”作主语，“难”用作形容词，表示困难、艰难之意。而“法难”一词中的“难”，是名词性灾难、劫难的法，这是现代学者特别是日本学者，对佛教受到世俗权力或异教徒打压、佛法遭受灾难事件的特定称谓。在日本佛教史上，曾有多次“法难”发生，如日莲宗认为日莲本人一生就曾遭遇四次“法难”。日本学者将中国历史上佛教所遭受的迫害也称为“法难”，这很可能本就不是一个汉语词汇。在《大藏经》中几乎看不到我们今日习惯上理解的“法难”一词。《魏书·释老志》言及太武帝“灭佛”时，称为“佛法之灭”；^④《续高僧传》多有“周武灭法”、“武帝灭法”、“周灭法”等语，^⑤都是指北周武帝“灭佛”运动；灵裕《灭法记》内容已不存，推测

① 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷8《畿辅名迹》，北京：北京古籍出版社，1983年，第347—348页。

② 对慧思与静琬师徒关系的澄清，参见罗炤：《房山石经之源与静琬的传承》，《文物》2003年第3期；Aiming Zhang, “The Master-Disciple Relationship between Huisi and Jingwan,” *Studies in Chinese Religions*, Vol. 2, No. 2, 2016, pp. 129–136.

③ 塚本善隆：「房山雲居寺の石刻大藏經」、『塚本善隆著作集』第5卷『中国近世仏教史の諸問題』、第343—347、359頁。

④ 《魏书》卷114《释老志》，北京：中华书局，2017年，第3297页。

⑤ 分别见道宣：《续高僧传》，北京：中华书局，2014年，第25、317、407—408、511、568、644、679、687、726、745、787、863、1152、1204页。

也是讲周武“灭佛”之事。故“灭法”才是中国佛教对所谓“法难”的称呼。^①自塚本善隆以后,学界论及静琬刊刻石经的动机和目的,都说静琬有鉴于北魏和北周两次“法难”,为防范世间有可能再次出现对佛教经书的破坏行动,故特意要将佛经刻写在不易损毁的石板、石壁上,并加以封存。这等于是将静琬担心的“法灭”,看成世俗王权对佛教的破坏。但细想之下,这一说法难以成立。

首先,从印度佛教的“法灭”到中国佛教的“末法”,佛教都承认佛法终会消亡,佛教自身教义就决定了佛法不可能永存于世,世俗帝王对佛教支持与反对,并不是佛法存亡的决定性因素。真正决定佛教命运的,是佛教僧团内部因素,即出家僧众能否持守戒律。换言之,“法灭”是佛陀早有预言的佛教历史宿命,帝王“灭法”活动充其量是对佛教徒信仰坚定程度的考验,并不能导致“法灭”。

其次,静琬不可能预知后世君王还会再次发动“灭法”运动。静琬如果是出于防范世俗王权对佛教的迫害而刻经封存,岂非显露出对世间君王怀有戒心和敌意?果真如此,他就应该采取秘密方式,而不应大张旗鼓地把刻经事业弄得人尽皆知。从房山石经延续千年的历程来看,“远近公私,无不施送”,社会各阶层人等都曾参与其中。隋唐辽金时期,刻经活动始终是一项公开的功德事业。这样一个从一开始就不曾低调的浩大工程,一旦再有“灭法”发生,又怎能确保不被作为毁佛灭释的目标?^②

最后,北魏太武帝和北周武帝两次“灭法”运动对佛教经像大肆破坏的情景,的确令人心有余悸。不过,历史事实也表明,“灭法”一旦结束,佛教经像总会迅速恢复,完全没必要为了在“灭法”之后恢复佛经流通,而费时费力去刻经封藏。将石刻经本用于恢复“灭法”所带来的经教毁损,靡费巨大而又低效。“灭法”之后的时代,只要未到“末法”结束之时,就不必担心世间会没有佛教经本流传。静琬刻经时确实不会对以往两次“灭法”历史记忆完全淡漠,但其主要目的,并非为防范下一次“灭法”灾难的发生,而是在为释迦佛法最终“法灭”的历史终结做准备。

由此看来,辽代人已未必真正了解静琬初衷,他们把静琬的誓愿,从利益万年

① 明人周忱《游小西天记》云:“其左洞有静琬贞观八年碑记,嵌于门上,大意谓:‘未来世佛法有难,故刻此藏之以为经本。若世有经,愿毋撤开。’其用心亦可谓勤矣。”(周忱撰,吴志远注译:《双崖文集辑录与译注》卷1,北京:人民出版社,2018年,第84页)周忱所言未必是碑记原文,今贞观八年碑记中所缺之字,是补作“佛法有难”还是“佛法难”,也未定论。不过,显然这里不能直接按日语习惯读作“法难”。

② 安史之乱、唐武宗和周世宗“灭佛”,对石经山的经版并无实质性破坏,原因是幽州一带先后被藩镇和契丹控制,“灭佛”命令未在此地造成影响。相关讨论参见尤李:《唐代幽州地区的佛教与社会》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第21—24、201—232页。这样的情况更是静琬不可能预知的。

之后的万代苍生，拉回到眼前几百年的纷繁俗世。现代学者认为静琬是为预备不知何时会再次来临的“灭法”才刻经封藏，更是一种脱离相应历史语境的误读。

三、刻经事业的社会基础

在刻经事业中布施的各阶层信众，不会都像静琬一样关注“末法万年”以后的世界。他们资助刻经，更多是为帝王、家族和个人解决眼下问题，积累来世功德。当然，静琬之所以发此“大誓愿”，肯定也有为自己积累功德之意。刻经活动吸引来各式各样的佛教信众，他们纷纷在石经山刻经题记中留下自己的功德愿念。正是这些带着各种现实利益需求的功德愿念，逐渐与静琬开创刻经事业的初始轨道产生偏离。

在雷音洞外门楣上，除前述静琬贞观八年题记，还有一条总章二年（669）题记，缺损较多。残存文字中，尚能读出“玄导……□师遗训，于此山峰”，“庶使闾宾□□□□，佛日长明；拘睭訾□□□，□流无竭”，“□升都史（指“兜率”——引者注），亲覲慈氏”，“愿阶初会”等字句。^①这应是静琬弟子玄导主持刻经事业时所刻。所谓“拘睭”，即“拘睭弥”；“訾”是诋毁之义。若只有“拘睭訾”三字，难以判断是指佛陀在世时僧团最初的口诤，还是指佛灭之后最终由口诤引发的“法灭”。不过，“升都史（兜率），亲覲慈氏”，即上升兜率天宫见弥勒菩萨；“愿阶初会”，亦即参与弥勒成佛之前的龙华三会。这条题记反映出，玄导大体上还能秉承其师关注“法灭”与弥勒信仰主题的用心，但也不可避免地偏离了静琬的遗志。^②

在玄导新开的法华洞（第4洞）内，有一块咸亨二年（671）所立《造立形像福报经碑》，碑阳额上刻弥勒佛小龕，下为《佛说造立形像福报经》，再下是“清信士洪元府队正张愿子”的发愿文题记。碑阴上部续刻《佛说造立形像福报经》，下部则是“独树合村经主名”。^③气贺泽保规对此碑题记中反映的唐代府兵制和参与刻经立碑者的社会关系做过研究，指出此碑反映了从弥勒信仰向弥陀信仰逐渐转化

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第2页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第3页。

② 雷德侯注意到，在这一题记中，出现了静琬时代尚未知的佛经，而静琬原本发愿要刻写12部佛经，现在确认静琬时代所刻的石经，却远远不足12部。参见Lothar Ledderose, “Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” p. 395. 这说明在选刻经目上，玄导已经有与其师不同的理解。

③ 碑阳题记见北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第2—3页。碑阴题记见同书，第201—202页。《佛说造立形像福报经》的译者不明。此经被归为东晋时译经，最后提倡的是“往生阿弥陀佛国”。

的过程。^① 依据碑阳下部发愿文,可知张愿子在读《弥勒上生经》和《下生经》后,“于法华堂内树碑经,额上造弥勒佛一铺。上为皇帝永作慈王,君(群)臣百官长为良辅。愿祖父以下,诸因亲眷,俱净浴池,普及含灵,往生兜率。愿功德芥城空而不朽,劫石尽而长存”。此碑主旨反映的还是造像者的弥勒信仰。而刻写《佛说造立形像福报经》的目的,是强调造像刻经的功德福报,未必是反映弥陀信仰。

这块经碑或许是石经山刻经事业出现转折的重要标志。静琬在其主导的几个石经洞内刻写诸经后,并未在洞内留下发愿题记。将洞门封死后,他特意将自己的誓愿刻写在洞门之外的门楣上,因为他要把这些纯正而神圣的经本留给万年之后的人们开启。静琬时代,可能不会听任布施者随意刻写发愿文来表达各自愿念;但到玄导时代,虽然大体上继承了静琬刻经遗志,却很可能在某些重要方面不得不向世俗社会作出妥协,即要允许赞助刻经事业的信众在石经完成后,刻写发愿文,以刻经功德来换取现实福祉。如前述张愿子等人刻经碑,就已堂而皇之地立在法华洞内。虽在发愿文中提及劫石、芥城之类的“劫之譬语”,似乎有关关注万劫以后的久远年代,但其真正关心的是自己刻经造像功德是否可以历劫长存。也正因此,石经山刻经才会出现越来越多前后重复的经本,以及越来越具体的世俗化发愿要求。

雷德侯认为,房山石经中《心经》被不同时代信众反复刻写26次的原因,即在于其篇幅短小,刻写费用和功效相较而言更加实惠。^② 刘琴丽总结唐代幽州军人在房山石经中所留下的题记,归纳他们要求的内容主要是:为节度使及其家人祈福、为节度使庆祝生日、节度使及其属下军将为皇帝和民众祈福。^③ 自唐至辽金,房山石经题记中的发愿刻经者,除了军人外,有达官显贵、地方大员,还有合邑全村、合家同族,也有普通个人、寺院僧尼。

社会各阶层的发愿要求,不外是为亡故家人祈福、祈愿合家平安、祝愿父母长寿,也有因得病而祈求尽快痊愈等,不一而足。即便不是为自己或自家(族、邑)发愿祈福,也往往脱不开个人福报的算计。如《咸亨五年庞怀伯等造象记》云:“庞怀伯邑人等,上为皇帝陛下、师僧、父母,及亡过七世、见存眷属等,敬造阿弥陀像一躯,普及法界苍生,俱登正觉。”这是一种最常见的发愿文,祈愿造经的福报,上至皇帝、下至家族亡过和见存的所有人。元和四年(809)刘济《涿鹿山石堂记》云:“济遂以俸钱,奉为圣上刊造《大般若经》……臧于石堂。必使劫火烧而弥固,桑田变而不易。或祝兹圣寿,寿愿高于崇山;臧彼石经,经愿延于沙界。”

① 参见氣賀澤保規:「唐代房山雲居寺の發展と石經事業」、『中國佛教石經の研究——房山雲居寺石經を中心に』、第51—64頁。

② Lothar Ledderose, “Changing the Audience: A Pivotal Period in the Great Sutra Caving Project at the Cloud Dwelling Monastery near Beijing,” p. 395.

③ 刘琴丽:《唐代幽州军人与佛教——以〈房山石经题记汇编〉为中心》,《世界宗教研究》2011年第6期。

刘济的造经活动，既是一种政治宣示，也有个人的政治算计。大和四年（830）的一条题记云：“敬造《大般若》石经一条，緘之灵山。劫尽尘销，芳名不坠。”这是要借刻经之便，把经主姓名刻写在石经发愿文上，目的是让经主“芳名”历“劫尽尘销”而“不坠”。唐代卢龙节度使史元忠的部下周臈为其主撰写《司徒四月八日于西山上佛经铭（并序）》云：“故知后来之福，由此生之修。今世之因，在前生之力……轮轮转转，以劫继劫……冀累劫千生，保兹善法。”^①此题记点出了人们参与石经山刻经事业的主要原因：通过赞助刻经为来生积累功德。也正因此，石经山除少数祈愿眼前具体利益的愿念外，绝大部分题记都不需要讲述经主发愿内容，因为这已是一种无须明言的功德利益交换模式：资助刻经，就可以镌刻名字，功德与芳名永存。这样的发愿内容，纵然是放眼于劫尽之后的久远年岁，其关注点却始终只在个人福报，相比于静琬的“大誓愿”来说，只能算是一种“小福祉”。

很可能早在玄导住持的时代，石经山刻经事业就已经开始为迎合世俗佛教信徒，而背离了静琬的“大誓愿”。玄导或许是出于现实考虑，放任了个人化和世俗化的刻经造像来换取个人利益的行为。一旦刻经事业掺杂了这些世俗利益要求，就只会离静琬刻经的初心越来越远。从此，刻经活动不再是为“末法万年”之后的人们留存纯正可靠的经本，而更多地变成现世信众谋求个人福祉的手段。久而久之，静琬刻经的目的和意义就被完全忽略甚至改造了。

自辽代开始，“法灭”时间被模糊化，辽人已不再从未法思想去看待石经山刻经事业。“末法”意识在静琬之后开始减弱，乃至到后来几乎不再有人提起。究其原因，至少可从三个方面考虑。

第一，“末法”始年被人为推迟。前已述及，隋和唐初，静琬接受的是“正像二时”1500年后进入“末法万年”之说。但早在隋开皇年间，就有吉藏和费长房先后提出，不应取佛灭后1500年入“末法”，而应取佛灭后2000年入“末法”之说。^②因为两人都考虑到，如果佛灭后1500年就入“末法”，则隋初不是处在“像法之末”，就是已入“末法”，这对致力于重兴佛教的隋文帝来说无疑是尴尬之事。因此，他们都想办法把“末法”开始时间后延500年，即把“正法”从500年延长至1000年。把“末法”作为接续“正像二时”的第三个阶段，原本在印度佛教中没有直接的经典依据，印度原典中更未明确规定佛灭后多少年进入“末法”，中国佛教在面对“正像二时”究竟取1500年还是2000年后入“末法”时，就有自由的选择空间。入唐以后，如静琬和道宣都认同1500年入“末法”，故认定唐初已是“末法”

① 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编：《房山石经题记汇编》，第3、16、164、287页；陈燕珠：《新编补正房山石经题记汇编》，第3、8—9页。

② 吉藏：《法华玄论》卷10，《大正新修大藏经》，第34册，第449页下栏—450页中栏；费长房：《历代三宝记》卷1《帝年上》，《大正新修大藏经》，第49册，第23页上栏。

时期。不过,并非所有佛教中人都接受此说。即便是继续接受末法思想的人,也乐得默认把“末法”始年推迟500年。这样至少可以保证自己所处的当下,还不是更加糟糕的“末法”时代。对唐代佛教徒而言,既然连“末法”始年都变成远在几百年后才会到来,那种面对“末法”之后“法灭”结局的紧迫感,也就大大缓解了。

辽代不仅继承了“穆王壬申岁佛灭说”,而且也继承了佛灭后2000年才入“末法”的观念。朝阳北塔所见重熙十二年(1043)和十三年两条题记,分别预告了还有八年和七年,就将进入“末法”时期,其根据就在于此。^①云居寺辽天祚帝乾统十年(1110)所刻《涿州云居寺供塔灯邑记》云:

昔我释迦……灭度之后,迄今二千余载。惟宰堵波以置舍利,俾见闻之……噫!末法之代,去圣逾远,沙门则道眼昏昧,檀越则信心寡薄,往往陷于饕餮之者,众矣!苟非舍利因缘,暨我曹循循善诱之力,其孰能与于此乎?所愿邑众等,承是胜缘,俾资遐福,世世生生,恒跻圣处。^②

按照朝阳北塔题记所反映的辽代佛教认可的“佛灭年代”和“末法”始年推算,1110年时,已是佛灭后的2058年,毫无疑问已入“末法”。《涿州云居寺供塔灯邑记》承认当时已是“末法之代”,所以“沙门则道眼昏昧,檀越则信心寡薄”。在这种情况下,合邑诸人通过供塔贮存舍利,来保持对佛教信仰的虔正。房山石经存留的辽代题记远比唐代为多,其中提及“末法”的,大概只有此例而已。值得注意的是前述辽道宗时的“通理大师”,他在石经山刻经是在1093—1095年间,当时已进入“末法”时期。但他刻经的起因却是“慨石经未圆,有续造之念”。他只是看到从静琬以来历代刻经“见今大藏,仍未及半”,所以才发愿续造,目的是凑成一套完整的大藏经。至于凑成大藏与“末法”有何关系,似乎已不在其考虑范围之内。

第二,未来佛弥勒信仰的淡化。在很多佛经中都说到,现在兜率天宫的弥勒菩萨,将来会作为释迦佛的“继任者”弥勒佛降世。从时间上说,释迦佛与弥勒佛之间不应再有其他佛,但从空间上或教义上说却并非如此。弥勒信仰最盛期在南北朝,随着弥陀信仰兴起,弥勒信仰在入唐后就逐渐转弱。^③发生这一转变的原因是多方面的,学者比较强调的是弥勒常常被民间叛乱组织利用,使得统治者对弥勒信仰十分忌惮,

① 刘屹:「遼代の仏教における『末法説』の源流」、渡邊義浩編:『学際化する中国学:第十四日中学者中国古代史論壇論文集』、東京:汲古書院、2019年、第229—241頁。日本佛教接受“正像末三时说”,也是基于“穆王壬申岁佛灭”,“正像二时”共2000年后入“末法”。则“末法”始年也是1052年。

② 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编:《房山石经题记汇编》,第25—26页;陈燕珠:《新编补正房山石经题记汇编》,第14—15页。

③ 对此问题的经典性论述,参见塚本善隆:「竜門石窟に現れたる北魏仏教」,1942年初刊,后收入『塚本善隆著作集』第2卷『北朝仏教史研究』、東京:大東出版社、1974年、第421—448頁。

从而压制了弥勒信仰。但实际上能够被民间叛乱活动利用的，只是那些被改造的、违背正典的弥勒信仰。^① 遵循正统佛典的弥勒形象，并不曾被统治者所嫌弃。正统佛典中弥勒作为释迦之后未来佛的地位，也从未被否定或取代。例如敦煌莫高窟唐代的北大像和南大像，分别是武则天和唐玄宗时塑的弥勒大像。大概因为对大多数信众而言，要等弥勒佛降世，时间太过久远，故需要阿弥陀佛、卢舍那佛、药师佛等在教理上允许的、在释迦佛与弥勒佛之外存在的诸佛，来解决世人拜佛之需。一旦这些佛占据了信众的信仰空间，弥勒佛本就遥不可及，对当下而言更显得可有可无。从慧思开始构想的“正像末三时”，就是以弥勒佛降世作为释迦佛涅槃后佛教历史发展的目的和意义所在。静琬深受影响，并对“末法万年”后的世界有着自己的理解和担当。然而，祈盼弥勒佛降世，变得远不如礼拜阿弥陀、卢舍那等诸佛来得方便和重要；人们连“末法万年”以后都不愿去想象，又怎会把自己的功德愿念与56亿年之后的事情关联起来？静琬的初心不被后人所理解，也是可以想见的必然结果。

第三，中国佛教对“末法”问题的关注度持续降低。说到底，末法思想在南北朝末年由中国佛教创造出来，就是为了解决“法灭”之期迫在眉睫的问题。一旦“法灭”危险被推迟到万年之后，“末法”问题对眼下来说就变得不再紧要。如果承认已处在“末法”时期，就等于要承认佛教自身存在很多积重难返的弊端，并会一步步走向最终“法灭”。无论是高僧个人还是僧团组织，很多情况下并不愿意承认自己已身处“末法”时代。再加上唐初玄奘从印度取回的梵文原典，以及所谓“开元三大士”新翻译的印度密教经典，都根本看不到“正像末三时说”，唐代佛教相当一部分人干脆不再纠结于当下是否已入“末法”。但“末法”毕竟是号称曾由佛陀亲口预言，并经前代高僧热烈讨论的一个时代话题，更是佛教对自身历史发展阶段的自我定位。对于“末法”概念，虽然不必须臧不忘，却也不能彻底置之不理，有时还可用来批评佛教内部种种信仰不纯正现象，作为对佛教徒的警醒。越是身处或接近“末法”时代，越需要佛教徒坚定信仰，严守戒律，护持正法。因为原本就不是佛经正典中明确宣说的一种固定观念，所以佛教中人出于各自不同的需要，对“末法”问题，或秉持或回避，并无一定之规。久而久之，是否已入“末法”，对中国佛教来说已变得不那么重要。随着中国佛教逐渐摆脱最初对印度佛教一味崇敬和追随的心态，不要说本就是由中国佛教创生出来的“末法万年”说，就是原本印度佛教的“法灭”说，也变得似有似无了。

① 那体慧对弥勒信仰作了类型学的分析，发现弥勒信仰在中国历史上大概有四种不同的类型，其中三种都可在佛教正典中找到依据，只有弥勒会马上降临人世这种类型，容易被叛乱者所利用；而这恰恰不是来自佛教的正统。参见 Jan Nattier, “The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis,” in Alan Sponberg and Helen Hardacre, eds., *Maitreya, the Future Buddha*, New York: Cambridge University Press, 1988, pp. 26–32.

结 语

静琬发出“大誓愿”，是为“末法万年”之后的人们保存经本。这在从印度、中亚到中国、日本，乃至整个佛教历史上，都可说是壮举和宏愿。静琬与社会各阶层信众投身刻经事业，有着共同信仰基础，即都相信佛教基本的轮回果报理论和功德观念。只不过静琬心中有对“末法万年”后人世的关怀；而现世众生大都只关注如何解决眼下的实际问题，或是通过现世功德为来生求得福报。其间的根本性差异，并不在于信仰实践的高尚或平凡，而在于中国佛教自身发展中的某些阶段性和分层性特质。

房山石经至少体现出三种不同的刻经目的和实践。静琬时代，他选刻自认为最重要的经典，想用最具有封闭性的观念和手段，留存给万年之后的世人。他所刻经典的选用标准、封藏形式和实施过程皆以个人理解为主导。玄导时代，将刻经选择权开放给普通信众，且不再追求石刻经藏的纯粹性，使得刻经与写经、造像一样，变为一种具有普遍性的追求功德的新手段。当唐代幽州地区逐渐失去来自朝廷重臣贵戚的大力支持时，玄导时代开始的这种开放性策略，保证了刻经事业能够一直拥有深厚的信众基础。如果不是玄导对静琬刻经事业有意无意的偏离，也许留传至今的，就只有山上几个洞中封存的石经。正因玄导改弦更张，使刻经事业最大限度地贴近广大信众最基本的信仰需求，从而把思想境界相迥、信仰动机各异、经济实力参差的信众施主，都统一在“功德”这一最根本的信念上来，共同投身到刻经事业中去，才使房山石经成为跨越千年的人类宝贵文化遗产。从某种程度上来说，玄导或许才是决定房山石经命运的关键人物。到辽金时代，刻经动机转为形式上继踵前贤，而实质上是要将尚未完备的大藏经刻满、刻全，以求功德圆满。与此同时，满足普通信众的功德愿念，仍然是刻经事业的重要社会性功能之一。

总的说来，刻经事业不同阶段的主事者，都是根据各自所处时代背景，对造经目的和依托理论提出不同的修正。静琬初衷虽令人感佩，但能体会、理解的人太少，愿意为之实践的人更少，所以很难保证对后续参与者有持久的吸引力。再崇高的事业，也需要兼顾人们最基本的愿求。只有尽可能地找到高尚理想与平凡欲求之间的合理接洽点，让更多人接受某种共通的道理和目标，才有可能完成像房山石经这样的千年不朽之业。静琬的后继者逐渐改用当时大众能够听懂的道理和愿意接受的目标，吸引历代信众积极参与此事，终于成就这项伟业。房山石经的最终完成，很大程度上是各时代主事者因时、因势利导的结果。如果把房山石经看作是一个历经千年最终形成的“文本”，静琬只提供了这一“文本”的原初形态，真正呈现在我们面前的，是一个经后世不断调整和修正后的“历史文本”。在此过程中，持有各种不同信念和追求的人们，以“刻经一功德”作为彼此相通的认知基础，同时也是超越时代界限的核心价值，形成一个佛教信仰实践的共同体，造就了房山石经的千古传奇。

从房山石经历史发展来看，末法思想并非笼罩全部刻经历史。“末法”意识实际影响或许只存在于静琬之世及辽代极少特例之中。从静琬刻经的初心很可能被后世逐渐误解这一事实来看，“正像末三时”俱全的末法思想，是一个中国佛教自创、颇具实用性、可相对灵活解说的理论，只在特定历史时期成为佛教的热切关注点。房山石经中“末法”意识的隐显，可以看作末法思想在中国佛教史上兴衰历程的一个缩影。

〔作者刘屹，首都师范大学历史学院教授。北京 100089〕

（责任编辑：高智敏）

第三届全国史学高层论坛暨第十五届历史学 前沿论坛征稿启事

为庆祝中国共产党成立一百周年，充分发挥历史学知古鉴今、资政育人作用，努力推出具有思想穿透力的精品力作，中国历史研究院联合浙江大学，将于2021年10月20—22日（暂定）在浙江杭州举办第三届全国史学高层论坛暨第十五届历史学前沿论坛。现面向全国学界征集参会论文，欢迎广大学者踊跃投稿。

本届论坛以“思想、思潮与社会变革”为主题，鼓励学者围绕中国共产党的史学理论创新、思想引领及其实践，中国史学思想与史学思潮，西方史学思想与史学思潮，历史上的思想变革与社会变革等相关问题展开深入探讨。

有意者请结合会议主题和自身研究领域撰文，于2021年10月8日前将论文word文档发送至lsxqylt@126.com，文件名和邮件主题标注为“作者名+论文题目”。来稿须为未公开发表的原创论文，文题自拟，字数控制在2.5万字以内，参照《历史研究》体例格式和注释规范，文末另页附作者信息（姓名、单位、职称职务、联系电话、研究领域）。

征稿截止后，主办方将根据稿件质量确定参会人员名单，发出正式邀请，并通过“历史中国”微信公众号等渠道发布会议相关信息。