

龟兹石窟涅槃造像与说一切有部之关系

杨波 苗利辉

(新疆龟兹研究院 新疆 拜城 842313)

摘要:龟兹人热衷于涅槃的造像,应该与此地流行的小乘说一切有部的思想有关,有部以止灭生命、消融于法性本体的“无余依涅槃”为最终理想,这必然塑造了龟兹僧人对于涅槃的看法,对其建造石窟也会产生影响。龟兹石窟的涅槃造像叙述了佛陀的最后灭度,这种灭度大致应该按照有部的涅槃思想来理解。

关键词:龟兹石窟 涅槃造像 说一切有部

中图分类号: J196.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-4577(2012)02-0022-06

龟兹石窟涅槃造像与说一切有部之关系,前人已从图像考证方面取得了一定的成果。如紧随佛陀灭度的“阿奢世王闷绝复苏”故事之壁画,此题材见于《根本说一切有部毗奈耶杂事》,而不见于其他小乘涅槃经。其次,在灭度之佛身旁有时会出现一对男女天人,女性天人往往弹奏箜篌,据研究画中人物应为“善爱乾闥婆王及其眷属”,佛度善爱乾闥婆王的故事,出现于《杂事》记述佛陀涅槃事迹的那段经文中,但其他小乘涅槃经根本就没有这个故事^①。

但是,主宰龟兹的有部佛学思想,对于信徒们塑绘佛陀的涅槃像,究竟产生了什么影响?龟兹人是如何看待佛陀灭度这件事的?也就是说,从哲学上看,有部对“涅槃”持何样的见解,这又与龟兹石窟涅槃像的营建有若何关联。对此尚未有专文论述。

当然,前人对于小乘佛学思想与龟兹涅槃造像的关系,已有不少灼见。如贾应逸老师谈到克孜尔石窟视涅槃经变为重要内容的原因时,就指

出这与龟兹人长期信仰说一切有部,把“寂灭”、“解脱”看做人生的理想归宿有关。^[1]日本的宫治昭先生在解读中心柱窟的焚棺图时也联系到“彻底消灭”的佛教理想般涅槃,^[2]这无疑是富于小乘精神的解脱状态。信徒们在建造洞窟时,其奉持的各种佛教理念对于开窟造像的思路肯定会产生影响,本文即从有部涅槃观出发,来对龟兹石窟的涅槃造像作些探讨。

一、“无余依涅槃”是圣者修行的终点

在龟兹的中心柱窟,表现佛陀般涅槃场景的壁画、塑像大都置于中心塔柱之后,即石窟的后室或后甬道。同时,佛灭度的相关事件,如毗荼、分舍利等都位于涅槃像的旁边,构成连续的故事。中心柱后面的空间,可以说充满了佛陀入灭的气氛。龟兹石窟是以宣扬释迦光辉事迹为主要题材的,释迦的涅槃是佛传故事的最后篇章,将此场景放在石窟后端,显然符合叙事的习惯。

人们总是把涅槃理解为世尊的死亡,其实,涅槃和圣者的死亡并不能完全等同起来。涅槃

收稿日期 2012-04-18

作者简介 杨波(1983-),男,新疆石河子人,新疆龟兹研究院副研究馆员,主要研究方向为佛教考古。

^①北魏时吉迦夜和昙曜译出的《付法藏因缘传》中也有对此阿奢世王故事的详细记载,不过有学者认为壁画还是与《杂事》内容更为契合,参见姚士宏著《克孜尔石窟阿闍世王题材壁画》。另外,14世纪布顿著《佛教史大宝藏论》等藏文文献中也收录了此故事以及佛度善爱乾闥婆的故事。

(nirvana)有“吹灭烦恼”、“停熄欲望”之意,并非一定是指生命的终止,又如佛陀时代的顺世派,就以现世享乐为得涅槃。对佛陀来说,证得涅槃绝非仅仅在生命临终之时才能做到,佛陀在活着的时候,就已经达至解脱境界,体会到了涅槃之乐。因此,“涅槃”不是佛陀逝去的同义语,我们不能把佛教讲的涅槃仅仅对应于卧佛造像。在早期佛教的涅槃思想中,就有所谓“有余依涅槃”和“无余依涅槃”之分,它们最显著的区别在于前者仍有所依的生身,仍有苦乐的感受,后者才特指圣者的死亡,这时所有感受都已经不存在了,但两者同样是一种没有烦恼、清凉宁静的状态。在南传佛教巴利语三藏、汉译阿含部经典,以及说一切有部集大成的《毗婆沙论》中都有对于这两种涅槃界的记载。

显然,世尊最后的入灭,是一种寿命已尽、不再具有生身的无余涅槃,这在有部的律典中也有明确记述。如《根本说一切有部毗奈耶杂事》提到,佛告阿难,有二因缘佛身放出异于平常的伟大光明,“一者若菩萨即于此夜证阿耨多罗三藐三菩提,二者如来即于此夜入无余依大涅槃界”^①;行将入灭之时,佛敕阿难,“汝今宜往拘尸那城,宣我言告五百壮士,诸人当知。如来大师,必定今日于中夜时,入无余依妙涅槃界”^②。类似提到佛陀最终到达“无余涅槃”的文字,在有部律典以及其它佛教文献中举不胜举。

还有,《佛般泥洹经》、《般泥洹经》、法显译《大般涅槃经》这些小乘涅槃经虽未出现“无余涅槃”的字样,但都提到佛陀最后入于“般涅槃”(梵文为parinirvana)。南传佛教巴利文《大般涅槃经》中也提到佛陀最后达于“般涅槃”,此经在描述世尊死去时,使用的是“般涅槃”及其动词parinibbute^[3]。从佛经记述上看,“般涅槃”和“涅槃”多少有些不同,它更多地用来特指佛陀的死亡。可见“般涅槃”和“无余涅槃”这两个概念比较相似,都可以表示圣者之死或者最终的解脱。

我们应该把龟兹中心柱窟背后的卧佛造像理解为圣者的死亡,或者说他最后到达了烦恼和生身皆归于消灭的无余依涅槃界。这是佛传故事的最后篇章,将佛陀灭度之像置于石窟后端无疑是合乎情理的。无余依涅槃是圣者修行的终点,是佛陀最后到达的圆满境地,从佛陀个人生命的角度看,他的圣人之路到此就算完全终结了。在小乘人看来,不光是佛陀,那些得到阿罗汉果位的修行者,无余依涅槃也是他们的最终归宿。

说一切有部对于佛身的看法也影响了其对无余涅槃的追求。与将佛陀视为完美超人的大众部不同,有部认为佛虽已达到正觉,获得了无漏的智慧,但其肉身仍然是有漏的,因此,只有进入有漏生身彻底消灭的无余涅槃,才是最高的圆满。

大乘佛教也继承了无余涅槃的概念,但对此的理解有差异,如中观学派主张“毕竟空”,无论如来入灭还是不入灭,其体性都是空的,因此,没有必要将圣人的寂灭视为最终理想,因为世间诸法的本性(实相)本来就是空寂的。还有,秉承菩萨道的大乘佛教发展出了“无住处涅槃”之精神,认为这比声闻弟子达到的“无余依涅槃”更加伟大。圣者虽已大彻大悟、超脱生死,却不停滞于涅槃,而是怀着慈悲的精神,继续投身于无边际的利乐众生的事业中,这显然与有部等小乘部派以永恒寂灭为最终旨归不同。至于如来之法身常住、实无灭度的思想,在大乘经典中也是屡见不鲜的,这在下文还要谈到。

二、有部对生命寂灭的坚持

释迦牟尼最后般涅槃,这是佛教各派的共识,但这里有一个问题,佛陀进入无余涅槃后,是否还会有意识存在(或者说有一种与常人不同的神秘的神微意识)?这一点在《毗婆沙论》中说得很明白:“般涅槃者舍有情数堕于法数,不可施設补特伽罗”^③，“此中无有补特伽罗惟有法性”^④。也就是说,最终的解脱状态没有有情生命的存

①《根本说一切有部毗奈耶杂事》,大正藏,T24, No.1451:p0391c。

②《根本说一切有部毗奈耶杂事》,大正藏,T24, No.1451:p0395a。

③《阿毗达摩大毗婆沙论》,大正藏,T27, No.1545:p0354c。

④《阿毗达摩大毗婆沙论》,大正藏,T27, No.1545:p0168b。

在,没有我(补特伽罗),只有法性。俄国的舍尔巴茨基将有部的涅槃观称为物质论的涅槃,并将其与现代科学的唯物主义进行了对比。“最终进入寂静的状态,其中虽没有生命,但却有无生命的,消极的某种东西。在这个意义上,毗婆沙的世界观极类似现代科学中的唯物主义”。^[4]与此相应,在禅修实践中,有部的灭尽定是没心识的,在灭尽定中,心和心所法不再生起,灭尽定类似于涅槃,达到此禅定的人可以直观体证涅槃之法。^[5]

但是,即使在印度这样弥漫着悲观主义哲学的地区,如果涅槃意味着佛陀的永远寂灭,也是有许多人无法接受的。在早期小乘佛教中,有的部派逐渐发展出了一种如来灭后仍有一个“人格神”存在的倾向。

佛教最初分裂出的大众部就持这种观点,据《异部宗轮论》记载,大众部的学说认为诸佛色身无边际、寿量无边际等,有人用报身思想解读了大众部的这句话,认为佛虽已入灭,但多劫修得的报身仍然存在,报身的寿量是无限的。^[6]明确的“三身”思想(法身、化身、报身)形成于大乘佛教,大众部是否具备明确的报身观念不得而知,但无论如何,大众部不会认为佛陀因为涅槃而进入完全消灭的状态,佛陀涅槃后,神圣性的如来世尊仍然存在,也就是还有一个人格神的存在。

从上座部分离出的犍子部也有类似情况,“彼部(犍子部)不许蕴无、我无,以入无余,蕴无我有”。^[6]犍子部持补特伽罗(即我)为胜义有,这句话的意思是犍子部认为进入无余涅槃的状态时,并非五蕴、我都消灭了,消灭的是五蕴,我却仍然是有。“彼宗所记:我在生死,与蕴不一不异,若入无余,与涅槃不一不异”。^[6]也就是说,当“我”进入涅槃时,与涅槃是不一不异的,换言之,在涅槃状态中,犍子部并未否认“我”的存在。正如舍尔巴茨基所说:“早期部派中,大众部、犍子部等已经设想了有一种涅槃状况中继续存在的意识(主体)”。^[4]至于后来的经量部,也认为有所谓“神圣如来世尊”的存在,佛陀灭度后,仍有一种静微的意识存在,可参见舍尔巴茨基《大乘佛学》第九章。

由此观之,从部派佛教的角度看,大众部、犍

子部、经量部对于佛陀死后状态的理解,均与说一切有部不同。“只有部分佛教部派仍然忠实于这种关于无生命涅槃及寂灭的佛陀的理想。早期佛教徒中已经出现了一种把佛陀转变为超人,使成为永生不灭的的自我显现原理的倾向,这导向了佛教的分裂”。^[4]上座部的资料在南传佛教中保存很完整。来自斯里兰卡的宾度女士是佛教徒,她告诉笔者涅槃如灯灭,涅槃之后就什么都没有了,佛陀也不可能再回来。斯里兰卡是上座部佛教的流行之地,宾度女士的说法其实就是上座部的涅槃观。有部本是从上座部中分裂出来的,在坚持佛陀之永恒寂灭这一点上,可以说继承了上座部的涅槃思想。但是,在上座部流行的斯里兰卡,人们建造涅槃像的热情似乎并不如龟兹。笔者推测可能是由于那些地方本身即以窣堵波为崇奉的核心,而窣堵波本身就是涅槃的极佳象征。但是,龟兹中心柱窟的方柱与真正的佛塔显然形态大异,因此需用塑绘涅槃及相关事件的方法把这一层含义表现出来。

佛陀的寂灭,容易使人将其理解为绝对的虚无,那恐怕也是不对的,追求绝对之虚无,并非佛教徒的目标。从龟兹壁画上看,似乎有许多信息透露出了涅槃之神秘。首先,佛陀右胁而卧的姿势乃印度人之所言“狮子的卧法”,其次,灭度之佛,头光身光俱在,眼睛也是微微睁开,且有天人之伎乐供养,莲蕾、宝石纷纷降临,这一切,似乎都在歌颂佛陀灭度的伟大、神秘(这些画法,自然有其图像传承与佛教文献的依据,但也透露了涅槃在龟兹人心中具有非凡的意义)。对修道之人来说,涅槃实际上是恢复到了真理的状态,这将在下文论述。

三、涅槃为消融于“惟有法性”的状态

在说一切有部看来,圣者寂灭之后是没有心识之延续的,不可能再有一个神圣人格的存在。同时,有部也认为涅槃是不可思议的,无法用语言来表达的。

汉译《杂阿含经》是属于说一切有部的,经文中记载迦叶对如来灭后状态问题的解答是,如来灭后既不是有,也不是无,也不是非有非无,这些表述佛陀灭后状态的说法都是以凡夫知识为基础的。迦叶还说“如来者……心善解脱,甚深广

大,无量无数,寂灭涅槃”^①,如此伟大的解脱境界显然无法用世俗的语言来表达。

涅槃境界超出了人们的经验知识,无法言说,对此南传佛教的巴利文经典早就有记载了。在《小尼伽耶》的《自说经》中,佛陀描述涅槃时进行了一系列的否定,尤其是否定了许多相对性的感念^[3],在涅槃的境界中,无常变幻的现象世界里的相对性都消除了,也许涅槃就是消除相对的绝对,或者说就是绝对真理、实相。

不过,涅槃是佛教追求的理想归宿,仅仅停留于一句“不可言说”或者对世俗概念的否定上,显然是无法令人完全满意的,部派佛教对涅槃进行了更为细致的研究。《大毗婆沙论》言“般涅槃者舍有情数堕于法数”、“此中无有补特伽罗惟有法性”。也就是说,般涅槃就是生命的停止,同时融于法性之中。关于这种涅槃的状态,现根据单正齐《佛教的涅槃思想》一书中的研究叙述如下:

有部认为世界的构成元素有七十二种法,七十二种元素可以归纳五类:色法、心法、心所法,心不相应行法、无为法。七十二法是刹那的存在,而每一刹那的存在,又有着法体与作用的二重性的存在,正是法体与业力作用结合的刹那存在构成了世界的相续流转。所谓业力的作用,即无明与烦恼。在世界的现象之流中,无常的是作用,但法体于一切时恒有。那么,当人们到达涅槃的境界时,无明与烦恼都已经被消灭了,自然就不会有作用的生起,于是就只剩下了那恒有的法体。因此,所谓涅槃,就是圣人的个体生命消融于法性本体的寂灭状态。单正齐先生还认为这种涅槃观与印度传统哲学中的涅槃有相似之处,如婆罗门教的梵涅槃,就是以个体融于宇宙本体(梵)为旨归。不过婆罗门教的实体是精神性的,其涅槃学说带有精神色彩,而说一切有部的解脱最终是融入无意识的法性本体。当然,圣人在入灭之前,就能以禅定的功夫直观法性本体,从而见证涅槃的“灭静妙离”之相。有部认为这个神秘的法性世界甚深微妙,凡夫是无法直观体知的。

单正齐先生指出,有部的涅槃是对法性本体

的直观体认(有余涅槃)或者止灭生命而消融于法性本体世界(无余涅槃)。^[7]涅槃是一种“惟有法性”的状态,既有法性的存在,那么从这个意义上说,涅槃是实有的,并不能说是断灭的虚无。圣人死亡后,残留下来的是作为世界构成元素的法性,但不会再有业力的生成作用,所以也就意味着永远的寂静。将佛灭度视为归于法性本体,且其中只有永久之静,对此日本的木村泰贤在《原始佛教思想论》中有一段极好的表述:“似此视无余涅槃界。为一归于绝对法性之当体。然则当有如何之作用欤。若仅就原始佛教言。则当谓此为永远之寂静。绝对休息之境”。^[8]

有部将涅槃抬到一个很高的地位,《大毗婆沙论》说:“一切法中惟有涅槃之实是善是常”^②。涅槃是常、是绝对,涅槃不是虚无,而是妙有。有部这种对涅槃的看法甚至与大乘佛教的真如法身观念似有几分相通,不过有部对涅槃之常的意义并未发挥彻底妙惟肖^[9],有部对法体的理解是多元的元素,真如却是一元的,而且有部最终的解脱状态是无生命的,但大乘佛教的如来法身在某些宗派里多少有些泛神的色彩。另据史料记载,北凉昙无讫曾携《大涅槃经前分》并《菩萨戒经》等往赴罽宾,但彼国多学小乘,不信涅槃,于是东适龟兹。^[10]大乘涅槃经宣扬的如来法身常住不变等观念,肯定遭到了信奉小乘有部学说的罽宾的抵制,所以文献才会称其“不信涅槃”,显然是不信大乘之涅槃。

无论将有部之涅槃说成如何神秘,其为永远的静,这是无疑的,经典中也未言其中有什么神圣意识的存在。笔者有一个感觉,就是侧卧的佛陀像,特别适合于表现永恒寂静的涅槃,因为安睡的佛陀,容易使人产生宁静的感觉,似乎在告诉人们,佛陀永远安息了,而涅槃正是进入了那永恒宁静的神秘境界。那么,有部将最终解脱视为生命的止灭、消融于“惟有法性”的寂静状态,这种观念是否增加了龟兹人对涅槃造像的喜爱?因为如果不将灭度视为永远的沉睡,仍有人格神之存在与活动的话,那么这种让人感到消极气息

①《杂阿含经》,大正藏,T02, No.99:p0226b。

②《阿毗达摩大毗婆沙论》,大正藏,T27, No.1545:p0162b。

的卧佛造型就似乎有点不符合信众的心理,似乎神永远死去了,但如大众部等学说是将佛陀看作寿命无限的超人的。

显然,在那些信奉有部的龟兹高僧看来,佛陀或者阿罗汉最终的解脱境界,即生命止灭、消融于那无生命的法性本体世界。龟兹人总在石窟后端放置佛陀的灭度,这不仅是世尊圣者之路的终曲,也是修行至阿罗汉果位者的理想归宿。这不禁让人感到疑惑,为何人们愿意追求那永远寂灭的解脱?首先佛教是以生存为痛苦的厌世主义,真正的圣者是不会贪恋于生活的,而且最终的解脱绝非断灭的虚无,而是那甚深微妙、无量无边的“惟有法性”的境地。另外,以佛教的目光视之,世俗人不理解这种寂灭的解脱,乃是因为人们执著于自我,当然会惋惜于“自我”的入灭,执迷于“我”,将“我”视为有自体的存在,这正是痛苦与烦恼的源泉。佛教恰恰主张破除对“自我”的执著,因为“我”或者说“灵魂”本来就是没有自体的,仅仅是五蕴假合的刹那生灭之流。佛教的涅槃本来就是以“无我”为前提,既然“我”本身是空幻的,那么“我”的寂灭,又有什么值得遗憾?其实,僧人在修行实践中,已经在努力破除我执,认清“自我”的虚幻不实,从而断除烦恼系缚。圣者在世时早已洞见了世间之真相,那么,死去,对他们来说,仅仅意味着永远回复到了这真理的状态。

四、与大乘佛教艺术的比较

龟兹石窟的涅槃造像大多属于小乘佛教的范畴,这与大乘佛教中体现“如来法身常住”的造像有着显著的差异。

云冈石窟、莫高窟等地存在的释迦、多宝并坐像就反映了大乘佛教的涅槃精神。依照有部的涅槃思想,多宝佛既然是已灭度之佛,怎么可能继续回到人间听法?但依据此经的说法,佛陀的寿量是无限的,绝非已经完全寂灭。《如来寿量品》就宣称佛陀灭度仅仅是一种方便示显,虽不实灭而言灭度。从更深的层次讲,制作释迦多宝如来并坐像的动机是为了宣扬法身之常存。^[11]在

西藏有关释迦传记的文献中,也提及释迦并非真正的入灭了,法身是永远不死的。^[12]有部也有法身概念,但小乘佛教的法身或指佛陀的种种美德,或指僧伽与教义,并无宇宙实在的含义。还有,如前文所言,有部的涅槃是善是常,与大乘佛教的法身常住似有一些相通,而且,南传上座部佛教也有视涅槃为“实相”、“绝对真理”的说法^[13]。但是,有部的本体世界是无生命的永远宁静,并没有什么泛神色彩,这与大乘佛教的“如来法身”是有差异的。佛陀的逝去意味着他永远离开了,不可能再回来。

在克孜尔47窟,有一尊被认为属于大乘范畴的涅槃像,塑像已不存,但残存的佛之头光身光中绘有许多小化佛。将千佛造像融合于卧佛身光中的做法在克孜尔仅见于47窟。霍旭初先生认为,47窟的营造与公元4世纪鸠摩罗什在龟兹弘扬大乘的背景有关,体现了大乘佛教法身常住的涅槃观^①。罗什的法身思想可在《大乘大义章》中看出来:法身似若泥洹,遍满虚空、变幻无穷,能出种种身,度化十方众生。关于此窟千佛造像背后的佛学思想,台湾的赖鹏举先生同样认为其表现了大乘的法身观,也使用了罗什对于法身的看法去解读该造像。^[14]不过,仔细读《大乘大义章》,罗什是将法身分为两种的,一为法性生身,二为法身实相,前者是无量功德成就之佛身,此佛身遍满十方世界,有无量光明无量变化,后者为宇宙的实相。其实,法性生身如此光辉灿烂,但仍是无常的,属于有为法,佛陀一旦灭度,此佛身也就消失了,作为宇宙实相的“法身”才是永恒的、不生不灭的。47窟壁画所依据的佛经以及与大乘法身思想究竟有何具体联系,都需要进一步研究。

龟兹人将涅槃像置于中心柱窟的后端,叙述了佛陀灭度的故事,佛陀此时达到了无余涅槃,这是佛传故事的最后章节,以礼赞释迦为核心的中心柱窟,将其灭度的场景放在石窟的最后,显然是合理的。有部虽然也认为现世可以证得涅槃,但有漏生身归于消灭的无余涅槃显然才是终极的解脱之境。有部认为最后的解脱就是止灭生

^①参见霍旭初著《鸠摩罗什大乘思想的发展及其对龟兹的影响》,《鸠摩罗什和中国民族文化——纪念鸠摩罗什诞辰1650周年国际学术讨论会文集》,第191~201页。

命而归于法性本体世界。这种“惟有法性”的状态是永远的安静,同时也是神秘的、无法用语言描述的。那些宗奉说一切有部的龟兹僧人,他们如何看待涅槃、如何理解释迦的灭度,这可以按照有部涅槃观来做推测想象。有部将解脱视为融于法性本体的永远安静的状态,那么,以圣者安卧的姿态表现释迦到达无余涅槃的画面,就十分契合于此,这种思想对于石窟涅槃像的建造应该是有影响的。

参考文献:

- [1] 贾应逸.新疆佛教壁画的历史学研究[M].北京:中国人民大学出版社,2010:168.
- [2] [日]宫治昭.涅槃和弥勒的图像学[M].李萍,张清涛译.北京:文物出版社,2009:441.
- [3] 郭良鋈.佛陀和原始佛教[M].北京:中国社会科学出版社,1997:197,193.
- [4] [俄]舍尔巴茨基.大乘佛学[M].立人译.北京:中国社会科学出版社,1994:69,160,159.
- [5] 惟善.说一切有部的禅定观——以梵文《俱舍论》及其梵汉注释为基础[M].北京:中国人民大学出版社,2011:187.
- [6] 汤用彤.印度佛教汉文资料选编[C].北京:北京大学出版社,2010:33,286,286.
- [7] 单正齐.佛教的涅槃思想[M].北京:宗教文化出版社,2009:28.
- [8] [日]木村泰贤.原始佛教思想论[M].欧阳涵存译.上海:商务印书馆,1932:347.
- [9] 张曼涛.涅槃思想研究[M].台北:大乘文化出版社,1981:68.
- [10] 释慧皎.高僧传[M].汤用彤校注.北京:中行书局,1992:77.
- [11] 贺世哲.敦煌图像研究——十六国北朝卷[M].兰州:甘肃教育出版社,2008:85.
- [12] 格桑曲吉嘉措.释迦牟尼大传[M].达多译.北京:民族出版社,2004:443.
- [13] [斯里兰卡]皮亚那.上座部的“涅槃”或“解脱”观念[J].西南大学民族学报,2010,(4):69.
- [14] 赖鹏举.丝路佛教的图像与禅法[M].桃园:财团法人圆光佛学研究所,2002:98.

(责任编辑:李开荣)

The Relationship between Nirvana Images of Qiuci Grottoes and Sarvastivada

Yang Bo Miao-Lihui

(Xinjiang Qiuci Research Institute, Baichen, Xinjiang 842313)

Abstract: People in Qiuci had great interest in making the images of Sakyamuni's nirvan and it revealed the thoughts of sarvastivada. The aim of the monks, learning sarvastivada, was to stop lives and blend themselves to the world of Dhammata and this thought must have influenced the Qiuci monks' ideas about nirvana and promoted them to make caves which were full of nirvana images. The wall paintings had narrated the Buddha's death and we can understand the meanings of his death by the thoughts of sarvastivada.

Key word: Qiuci Grottoes; Nirvana; Sarvastivada