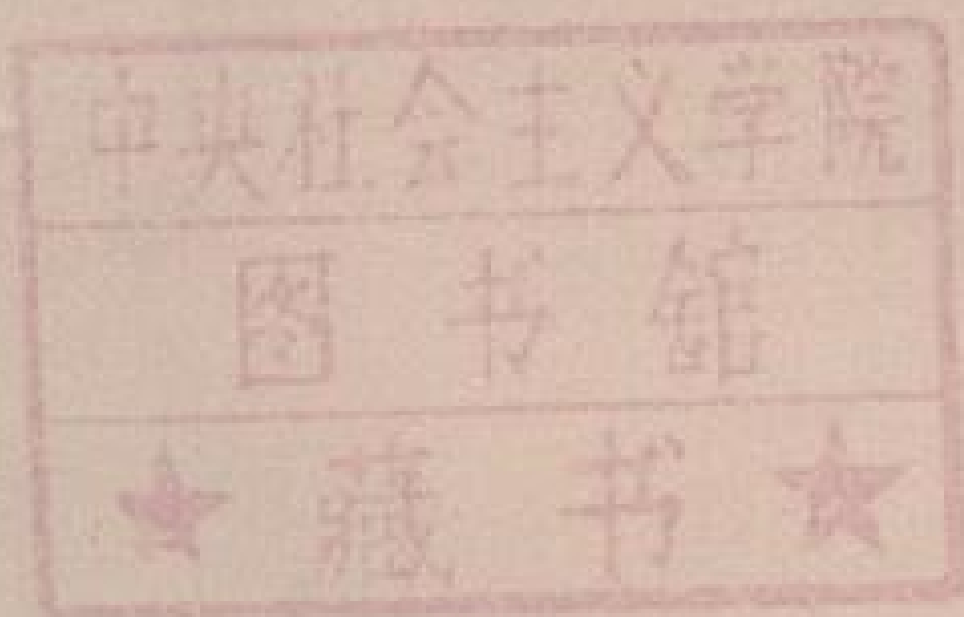


摩尼教及其東漸

林悟殊著

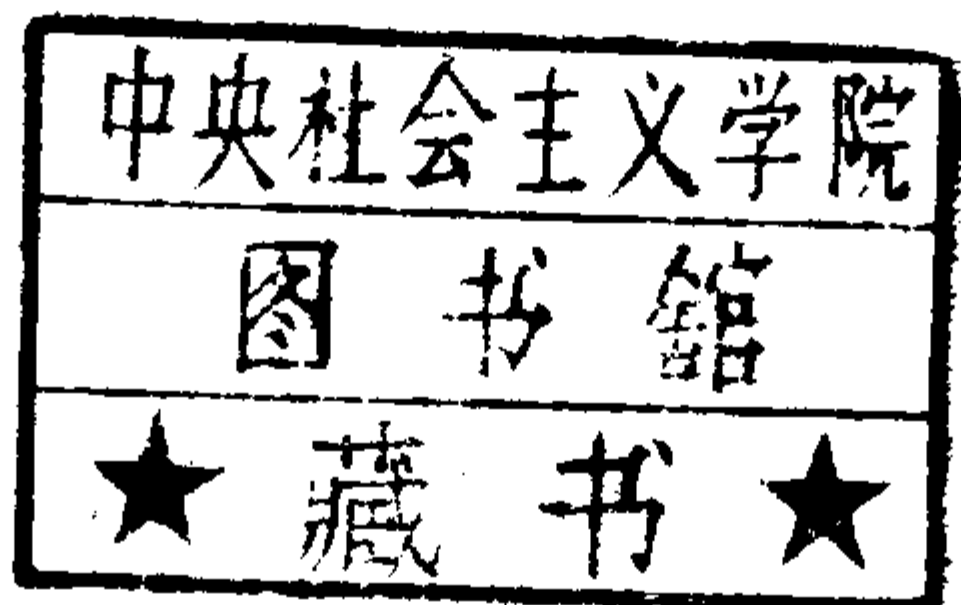


70674

摩尼教及其東漸

林 悟 殊 著

0222/13



中 華 書 局

責任編輯：熊國禎

摩尼教及其東漸

林悟殊著

中華書局出版

(北京王府井大街36號)

新華書店北京發行所發行

北京第二新華印刷廠印刷

850×1168 毫米 1/32·10⁵/。印張·32 插頁·245 千字

1987 年 8 月第 1 版 1987 年 8 月北京第 1 次印刷

印數 0,001—3,000 冊

統一書號：2018·245 定價：3.20 元

ISBN 7—101—00160—2/B·35

前 言

中古時代，波斯的摩尼教曾在中國廣為傳播，並產生了鉅大的影響，這已為本世紀來考古的發現及學者們的研究所證實了。以往我國對於該教教義的介紹，最為詳細的一篇是許地山先生於1928年發表的《摩尼之二宗三際論》；而對於該教入華傳播史的研究，奠基性的著作則要推陳垣先生1923年發表的《摩尼教入中國考》和1927年馮承鈞先生翻譯，沙畹、伯希和撰的《摩尼教流行中國考》。爾後我國學者有關摩尼教研究的文章，大多是對這三篇文章的發揮和補充。我對摩尼教及其東漸的探討，無非亦是繼承前輩學者的研究而已。假如本書各篇文章所提的一些看法，對於前輩學者的研究有所推進，對於傳統觀點有所更新的話，那首先是由於我是生活在八十年代，有條件可以吸收本世紀來中外學者辛勤研究的成果，從而能站在前輩學者的肩膀上攀登。

對摩尼教及其東漸這一課題的研究，是我在研究生學習階段時，在導師蔡鴻生先生的建議下開始進行的，整個研究過程一直得到他的具體指導。本書的每一篇文章，都凝結着他的心血。在我的研究過程中，還得到領導、同志及親友們各方面的支持。更有幸的是，得到國內學界諸多師長、老前輩的關心、勉勵、幫助、指導，其中有我校的蔣相澤先生、胡守為先生、姜伯勤先生等；還有廣東史學界老前輩朱杰勤教授、金應熙教授，北京大學的王永興教授、張廣達教授，西南師範學院的孫培良教授，杭州大學的胡玉堂教授、毛昭晰教授、王正平教授。此外，還得到中華書局、中國社會科學院世界宗教研究所幾位編輯同志的大力支持和諸多指導。

爲了較爲系統、深入地進行研究，在資料收集上我是不遺餘力的。在這個過程中，得到香港和國外諸學者的慷慨幫助。他們是英國倫敦大學專治波斯宗教的著名教授 Mary Boyce 女士、香港中文大學的譚汝謙教授、日本東京大學的田仲一成教授、西德波恩大學的 H.-J. Klimkeit 教授、西德慕尼黑大學的 Helwig Schmidt-Glitzner 教授。

還要特別提到的是國立澳洲大學的柳存仁教授惠賜教誨；英國沃里克大學專治摩尼教的 Samuel N.C. Lieu (劉南強) 教授，經常給我寄來西方資料，與我進行學術交流，使我得益匪淺。

謹以寸草之心，向我的導師、向幫助我的學界前輩、師長、同志、國內外的朋友們表示最真誠的謝意！

構成本書主體部分的十八篇論文，多已在刊物上獨立發表過(參見本書《附錄·摩尼教研究文獻目錄》)，但在收入本書時，爲了使它們更有機地聯係起來，作了不同程度的修改、刪節和補充。限於水平，其中錯謬之處，定然不少，懇望學界前輩和同仁不吝賜教。

本書附錄的三篇漢文摩尼教經釋文，係本人根據原件照片重新校正並參考國內外學者研究成果加以標點的。點校時雖力圖彌補、糾正以往校錄本的一些疏忽或錯誤，但不妥之處，恐仍在所難免。指教是祈。

至於本書所附文獻目錄，原想把本世紀來中外發表的有關摩尼教研究的論著盡行收入，以便學者檢索。但限於條件和個人能力，難免掛一漏萬，尤其是近年國外發表的論著，更不易收全，有待日後進一步補充，以臻完善。

林 悟 殊

一九八五年六月一日於中山大學歷史系

目 錄

本世紀來摩尼教資料的新發現及其研究概況	(1)
摩尼的二宗三際論及其起源初探	(12)
早期摩尼教在中亞地區的成功傳播	(35)
摩尼教入華年代質疑	(46)
唐代摩尼教與中亞摩尼教團	(64)
《老子化胡經》與摩尼教	(76)
回鶻奉摩尼教的社會歷史根源	(87)
從考古發現看摩尼教在高昌回鶻的封建化	(100)
慕闐考	(111)
宋代明教與唐代摩尼教	(120)
喫菜事魔與摩尼教	(135)
宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教	(145)
唐宋《三際經》質疑	(159)
敦煌本《摩尼光佛教法儀略》的產生	(168)
《摩尼光佛教法儀略》殘卷的綴合	(177)
《摩尼光佛教法儀略》的三聖同一論	(183)
《摩尼教殘經一》原名之我見	(191)
摩尼教《下部讚》漢譯年代之我見	(208)

附錄

《摩尼教殘經一》釋文	(217)
《摩尼光佛教法儀略》釋文	(230)
《下部讚》釋文	(234)
摩尼教研究文獻目錄	(266)
(一) 西文部分	(266)
(二) 俄文部分	(325)
(三) 日文部分	(327)
(四) 中文部分	(330)
圖版	(1)

-
- 一 《摩尼教殘經一》(1)
 - 二 《摩尼光佛教法儀略》.....(19)
 - 三 《下部讚》.....(25)
 - 四 高昌遺址全景.....(46)
 - 五 高昌遺址一角(a)(46)
 - 六 高昌遺址一角(b)(47)
 - 七 摩尼畫像(a)(47)
 - 八 摩尼畫像(b)(48)
 - 九 書寫僧.....(48)
 - 十 懺悔圖.....(49)
 - 十一 女選民.....(49)
 - 十二 庇麻節.....(50)
 - 十三 三幹樹.....(50)
 - 十四 摩尼教的供養人.....(51)
 - 十五 旗幡殘片(a)(51)
 - 十六 旗幡殘片(b)(52)
 - 十七 絲畫上的選民.....(52)
 - 十八 女神和女選民.....(53)
 - 十九 樂師.....(53)
 - 二十 男選民.....(54)
 - 二十一 回鶻可汗入教.....(54)
 - 二十二 旗子與護神.....(55)
 - 二十三 繪有十字架的旗幡.....(55)
 - 二十四 裝飾葉.....(56)
 - 二十五 末日審判.....(56)
 - 二十六 《科隆摩尼古卷》(a)(57)

二十七	《科隆摩尼古卷》(b)	(57)
二十八	粟特文抄本	(58)
二十九	《沙卜拉干》(a)	(59)
三十	《沙卜拉干》(b)	(59)
三十一	草菴	(60)
三十二	摩尼光佛雕像	(60)

本世紀來摩尼教資料的 新發現及其研究概況

摩尼教是公元三世紀中葉波斯人摩尼 Mani(216—277?)所創立的一個宗教。在現代世界中,它已沒有甚麼信徒了。但是,在古代中世紀的一千餘年中,摩尼教卻曾流行於伊朗、敘利亞、埃及、巴勒斯坦、北非、歐洲、小亞細亞、中亞細亞,還有中國內地的廣闊地區。可以說,從大西洋的西岸,直到中國的東南沿海,都曾不同程度地成爲摩尼教徒的活動舞臺。摩尼教的經典曾由古敘利亞文先後譯成拉丁文、希臘文、科普特文、亞美尼亞文、中古波斯文、帕提亞文、突厥文、粟特文、漢文、大夏文、回鶻文、阿拉伯文等十餘種文字。摩尼教是古代歷史中的一個世界性宗教,在其所到之處都產生過鉅大的影響。蘇聯《簡明科學無神論辭典》“摩尼教”條下指出:“在歐洲被基督教會看作基督教異端的摩尼教,反映在保羅派、波高米爾派、純潔派和阿爾比派的思想體系中;在西亞,摩尼教對馬資達克教(五至六世紀時由馬資達克領導的人民運動,旨在反對貴族和高級僧侶)產生直接影響;在七至九世紀阿拉伯哈里發國家中,摩尼教是伊斯蘭教傳播的重要障礙。”^①而在中亞,它曾形成獨立教團,成爲回鶻民族的國教;在唐代中國內地,它曾廣爲傳播,並影響到唐以後的多次農民運動。

對於摩尼教的研究,在本世紀以前,主要是依靠間接資料,即依靠古代與摩尼教對立的一些基督教徒、伊斯蘭教徒的記載;^②而摩尼教本身,由於屢遭迫害,沒有留下甚麼經典和資料。因此,學

者們對於摩尼教的研究，存在着很大的局限性。這種局限性直到本世紀初，纔終於被考古的大量新發現所打破。

摩尼教的新資料首先發現於我國的吐魯番。1902年，德國為英國在中國的考古發現所刺激，決定派遣柏林人種博物館的格倫威德爾 (A. Grunwedel) 教授及其助手民族學家胡瑟 (G. Huth) 到中國新疆考察。他們於是年8月11日離開柏林，從伊犁進入新疆，南下進抵吐魯番，在附近一帶開始一系列的發掘，得到了文卷手抄本和藝術寶物四十六大箱，於1903年7月回抵柏林。他們所運回的抄本，計有二十四種，分別用十七種不同的文字寫成，幾乎都是宗教內容。其中除了佛教、景教的經典外，還發現了人們期待已久的摩尼教經典抄本殘片。1904年2月21日，德國語言學家繆勒 (F. W. K. Müller) 發表關於這些摩尼教殘片的調查報告，^③宣告了摩尼教研究新紀元的開始。德國接着組織了第二次探察。這次探察由勒柯克 (A. von Le Coq) 教授及其助手巴圖斯 (T. Bartus) 負責，於1904年11月到達吐魯番附近的高昌，着手發掘石窟和寶塔。結果在一個摩尼教遺址上，發現了大量摩尼教文獻殘片和壁畫等；後來在柏孜克里克 (Bazaklik) 亦有所發現。爾後，勒柯克又和格倫威德爾會合，在吐魯番探察了幾年時間，直到1907年。他們得到大量的寶貴文物，其中摩尼教文獻殘片便有數千塊之多。據勒柯克分析，吐魯番原來所藏的摩尼教典籍應遠遠超過這個數字。他在報告中說，他來到高昌時，當地有個農民告訴他，五年前他在把一座廢廟夷為田地時，曾發現了成車手抄物，被他拋入河裏。從該農民所述的手抄本樣式看，勒柯克判定為摩尼教徒的手抄文書。勒柯克還報告他發現了一個地下摩尼教書庫，惜所藏的書籍都被泥水浸泡過，腐爛不堪，無從復原。可見吐魯番以前必定藏過汗牛充棟的摩尼教典籍。^④已找到的摩尼教文獻抄本主要用古突厥語

和三種著名的中古伊朗語，即中古波斯文、帕提亞文和粟特文寫成。有一塊小殘片是用大夏文寫成的，據說還有兩塊係用乙種吐火羅文書寫，但尚未發表。^⑤對於這些文獻所用語言的研究主要有：亨寧 (W.B. Henning) 的《吐魯番的中古波斯語動詞》，^⑥吉倫 (A.Ghilain) 的《帕提亞語試論》，^⑦格斯維徹 (I. Gershevitch) 的《摩尼教粟特文語法》；^⑧辭典類的著作主要有亨寧的《中古波斯語和帕提亞語詞目》，^⑨博伊斯 (M. Boyce) 的《摩尼教中古波斯文和帕提亞文詞目》等。^⑩摩尼教徒的手抄本不僅在其內容上與其他文獻不同，而且在使用的字體、用墨着色、圖解等方面都有自己的特色，因此學者們不難把它們和其他宗教文獻分開。德國所得到的數千塊摩尼教殘片，由於種種原因，至今尚未完全公諸於世；不過早在第二次世界大戰前，柏林普魯士科學院已將大部份內容發表了。對於這些文獻的內容，各國學者已做了大量的研究工作。最早發表調查報告的繆勒，爾後又繼續發表了一系列的研究著作。勒柯克亦發表了許多有關論文。此外，最早發表研究文章的還有俄國的謝勒曼 (C. Salemann)、拉德羅夫 (W. Rodloff)，接着有比利時的班格 (W. Bang)，美國的傑克遜 (A.V. W. Jackson)，日本的羽田亨，德國的謝德羅韋茨 (J. Scheftelowitz)、瓦爾茨米德 (E. Waldschmidt) 和楞茨 (W. Lentz) 等等。^⑪上面已提到的亨寧教授後來主持了這些文獻的發表工作，自己又對這些文獻作了大量的研究，著述甚多，1978年出版了他的論文選凡兩卷。^⑫第二次世界大戰爆發後，研究工作受到了阻礙，柏林收藏的摩尼教文獻殘片被封裝轉移，到了五十年代纔重新啓封研究，幸好無甚損失。^⑬五十年代後，吐魯番摩尼教文獻研究的後起之秀，恐怕要數英國倫敦大學的瑪麗·博伊斯教授。她的《帕提亞文摩尼教讚美詩》一書，^⑭於1954年出版，書中對吐魯番發現的兩首最古老的帕提亞

文摩尼教讚美詩進行了整理和釋讀，卷首有長篇導言加以評述，卷末又附有詞彙表，為學界所稱道。博伊斯教授的另一重要著作是《摩尼教中古波斯文和帕提亞文讀物》。^⑮該書選輯了一批中古波斯文和帕提亞文的摩尼教殘片，加以詳盡的註釋，是研習吐魯番摩尼教文獻很好的參考書；^⑯作者在導言中，還結合書中所輯錄的文獻，對摩尼教的歷史、教義、經典、文字等作了簡明的介紹；上面已提到的《摩尼教中古波斯文和帕提亞文詞目》，正是作者為了幫助讀者研習這本書而編纂的。關於博伊斯教授這方面的研究工作，還應提及她所編纂的《德國收藏的吐魯番伊朗文摩尼教手抄文獻目錄》。^⑰該書使我們得以窺見德國吐魯番摩尼教文獻收藏的概況，於1960年出版。至於戰前德國所發表的吐魯番摩尼教文獻，則另被學者彼克（W. Peek）滙集編纂成冊，於1972年刊行。^⑱在吐魯番發現的摩尼教文獻中，有摩尼的重要著作《沙卜拉干》（Šābuhragān）的手抄殘片。據說，《沙卜拉干》是摩尼為了啓迪波斯王沙卜爾（Šābuhr）一世而用中古波斯語寫成的教義概要。其殘片戰前已有所整理發表，近年又被馬根基（D.N. MacKenzie）進一步整理、研究並釋讀成英語。^⑲在吐魯番發現的摩尼教文獻中，還有不少精美的插圖，被學者稱為工筆畫或細畫。這些細畫與在遺址上發現的壁畫表現出摩尼教特有的藝術風格，引起了學者們的極大興趣。對於這些藝術的研究，西德的克林凱特（Klimkeit）教授近年發表了多篇論文，如《三幹矮樹——摩尼教藝術和象徵手法的考察》、^⑳《摩尼教藝術中的印度教神》等，^㉑而其專著《摩尼教藝術和書法》則對這些藝術作了較全面的介紹。^㉒該書附有精製圖版幾十幅，惜乏彩色。

在吐魯番摩尼教文獻的發掘和研究上，我國學者亦有所建樹。黃文弼先生在他1954年出版的《吐魯番考古記》中，就刊出了他發

現的一篇回鶻文摩尼教文書的照片。1978年，耿世民教授將這篇文書釋讀發表，確認它係高昌地區回鶻官府頒發給摩尼教寺院的文件。我們認為，耿世民教授釋讀出來的內容，對於研究摩尼教寺院制度的發展變化，對於研究摩尼教本身的封建化是有重要參考價值的。英國摩尼教學者劉南強 (Samuel N.C.Lieu) 博士的《摩尼教寺院的戒律和制度》一文，²³ 主要依據的文獻之一便是耿教授釋讀的這篇文書。

本世紀初，差不多與吐魯番的大發現同時，在舉世聞名的我國敦煌地區的考古發掘中，亦找到了重要的摩尼教殘卷。其中之一是英國斯坦因 (Sir Aurel Stein) 在敦煌東南地區發現的《摩尼教懺悔文》。該殘卷係用古突厥文寫就，包括十五項具體懺悔的內容，全篇僅缺開頭部份，後來這部份亦被勒柯克在高昌的殘片中找到。該《懺悔文》是我們了解摩尼教徒宗教生活的一篇很重要的原始資料。早在1911年，勒柯克已對它作了一番校訂；其中的內容，許地山先生在他的《摩尼之二宗三際論》一文中有詳細介紹。²⁴ 這篇文獻，蘇聯學者馬洛夫在他的《古代突厥文獻》一書中，認為是公元五世紀的作品，²⁵ 但有些學者則認為應晚於這個時候。1963年蘇聯出版的《突厥系研究》一書，發表了學者德米特里耶娃對該文獻的研究成果。²⁶ 德氏將分藏於倫敦、柏林和列寧格勒的懺悔文殘片加以完整聯串，並加註釋和俄譯。近年我國學者李經緯同志已在德氏足本的基礎上，將該文獻以漢語譯釋。²⁷ 對該文獻進行研究的一部最重要專著是丹麥學者阿斯姆森 (J.P. Asmussen) 的《摩尼教懺悔文研究》，²⁸ 書中對摩尼教徒的懺悔活動作了較為全面系統的考察，並與瑣羅亞斯德教、基督教信徒的懺悔儀式作了比較，頗得學界好評；書末還附有1904年至六十年代初西方和俄國發表的摩尼教研究論著目錄。

敦煌發現的摩尼教重要文獻更有從莫高窟石室藏書中檢出的三部漢文摩尼教殘卷。這些殘卷均被收入日本大正新修《大藏經》第五十四卷，分別名爲《波斯教殘經》、《摩尼光佛教法儀略》、《摩尼教下部讚》。前兩部經典國內曾刊佈過，史學大師陳垣先生還曾加以校錄，惜仍有個別字差錯，斷句中亦有不妥之處；後一部經典則國內尚未刊佈過，而大正藏的著錄則差錯不少。是故，筆者特根據原件的照片，重加校錄，並參考國外學者的翻譯和研究，將這三部經典標點，作爲本書的附錄重新刊出。關於這三部經典的研究概況，收入本書的《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》、《〈摩尼光佛教法儀略〉殘卷的綴合》、《〈摩尼教殘經一〉原名之我見》、《摩尼教〈下部讚〉原名之我見》等四篇文章已有專論，此不贅述。

我國摩尼教考古的重大發現，應特別提到福建泉州的摩尼教寺院遺址。早在本世紀二十年代，我國學者張星烺、陳萬里先生便已根據明代何喬遠《閩書》卷七《方域志》的記載，企圖找到這個遺址，未果。直到五十年代，經吳文良先生的考證，纔查實遺址之所在。^②遺址位於泉州南門外四十華里的晉江縣羅山公社謝店大隊蘇內村（宋時爲仁教里）的華表山麓，保存完好，當地人稱爲草菴。該寺據說建於元代，清代重修過，解放後人民政府曾多次撥款重修，現爲福建省重點文物保護單位。草菴遺址保存有一座摩尼光佛的半立體浮雕像，並有一摩崖石刻，上刻“勸念清淨光明、大力智慧、無上至真、摩尼光佛”的字樣。^③草菴的摩崖石刻在“文革”期間曾遭毀壞。

本世紀來摩尼教新資料的發現，除了在我國境內的吐魯番、敦煌和泉州外，在埃及和北非一帶，亦有重大收穫。首先在本世紀初，學者們在北非阿爾及利亞的特貝薩（Tebessa）地方，發現了一篇用拉丁文寫的早期摩尼教經典，內容專論摩尼教團中選民（出

家僧侶)和聽者(一般信徒)的區別。研究這篇經典的主要著作有法國學者阿爾法里克(P. Alfarc)的《一篇摩尼教徒手稿——特貝薩資料》，1920年發表於《歷史與宗教文獻評論》。³¹三十年代初，又在埃及發現了科普特文的摩尼教典籍，計約有二千頁之多，內容包括了摩尼的書信、一部讚美詩、一部摩尼語錄——《克弗來亞》(Kephalaia)、摩尼著作的註解、摩尼教會早期歷史(從創教到公元三百年)、佈道書等。³²這些文獻，根據德國學者謝米德(C. Schmidt)的研究，有許多是屬於摩尼在生時或其教團早期的作品。³³其相當一部份已經發表。³⁴但摩尼的書信和記載摩尼教會早期歷史的文獻，卻於第二次世界大戰結束時毀於士兵手中。

摩尼教的文獻，本世紀七十年代又有了新的發現：在西德科隆大學蒐集的紙草文獻中，發現了一部袖珍的希臘語摩尼教抄本，每頁大小僅4.5釐米×3.5釐米，寫字部份則為3.5釐米×2.5釐米，平均有二十三行字，據說是目前世界已發現的一本最微型的書。原件據說是在埃及的一個墳墓裏發現的，為公元五世紀的作品。德國亨利茨(A. Henrichs)和科農(L. Koenon)的《希臘摩尼經》一文，對該抄本的樣式和內容有詳細的報道。³⁵全本192頁，其中99頁已用德文發表。³⁶主要內容在一些有關的英文著作中亦有介紹。³⁷從已發表的內容看，這部經典主要是論述摩尼的生平。現在不少學者認為，這部希臘文抄本便是上面提到的科普特文獻中在第二次世界大戰結束時毀壞的部份，即摩尼教早期教會史部份的希臘文譯本。

本世紀來，由於各國學者對摩尼教資料的不斷發掘、整理和研究，使人們對於摩尼教這個曾顯赫於古代中世紀歷史的世界性宗教的認識，越來越接近其本來的真實面目了。

① Краткий научно-атеистический словарь, М. 1964, стр. 336.

② 古代基督教徒反摩尼教的著作,根據作家的系統,可分為兩個方面:

(一)古代東方基督教徒的著作。古代敘利亞、美索不達米亞一帶的基督教徒,在人種、語言和生活習慣上與最早的摩尼教徒相同,因而對當地摩尼教徒的生活有較為深刻的了解。但是出於對異教的仇恨心理,在他們的著作中,對摩尼教肆加攻擊,詈罵它為“居於黑暗的蛇”、“最危險的異端”等。在這些著作中,最早的一部要數公元四世紀前半葉阿弗拉底斯(Aphrates)的《佈道書》(Homilies);但學者們引用得更多的是埃弗來姆(Ephraim Syrus)的著作。埃弗來姆死於373年,距摩尼之死僅約一個世紀。他用的是古代敘利亞語,和摩尼絕大多數著作所使用的語言相同。英國學者米切爾(C.W. Mitchell)、伯基特(F.C. Burkitt)和伯萬(A. A. Bevan)根據大英博物館六世紀的手抄本,已把埃弗來姆駁斥摩尼、瑪桑(Marcion)、巴戴桑(Bardaisan)教派的著作譯成英語凡兩卷(即 S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, London, 1912—1921, repr. 1969)。另一位重要作家是巴爾庫尼(Theodore bar-khoni)。他是七世紀初敘利亞瓦西特(Wasit)景教的主教。他用敘利亞語寫成的《斯可利亞》(The Book of Scholia)一書,直接引用摩尼原著。法國學者丘蒙(F. Cumont)在他的《摩尼教研究》第一卷中(即 Recherches sur le Manichéisme, Vol. I, La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar khôni, Brussels, 1908),對於巴爾庫尼書中所述的摩尼創世說已詳加譯註。

(二)古代西方希臘和拉丁著作。這部份著作數量頗多,但因為摩尼教畢竟是東方宗教,被希臘文化、基督教文化所熏陶的古代西方人,對這個宗教的理解自然更多偏見。這方面的作家,首推“教會之父”聖·奧古斯丁(St. Augusting, 354—430)。奧古斯丁在皈依基督教之前,從373年到382年間,乃為北非迦太基的一個摩尼教徒,因而熟知摩尼教的內情。他的《外道》(Dehaere Sibus)、《反福斯特斯》(Contra Faustum)等幾部著作,被西方學者視為摩尼教研究的權威資料。但因為奧古斯丁和摩尼終究不是同時代人,他所跟從的摩尼教師——福斯特斯(Faustus)是否真正繼承摩尼衣鉢,有的學者對此尚表示懷疑。除了奧古斯丁的著作外,還有生活於四世紀初的赫格曼尼亞斯(Hegemonius)所寫的《阿基來行傳》(Acta Alchelai)。該書敘述摩尼和美索不達米亞僧侶阿爾科勞斯(Archelaus)關於教義的論爭。死於370年的敘利亞保斯托拉(Bostra)僧侶狄托斯(Titus)寫了《破摩尼教論》一書;該書分四卷,現存有希臘文本和敘利亞文本。四、五世紀之交,羅馬帝國加沙(Gaza)的一個教會執事馬克(Mark)在其《加沙波菲勒傳記》(Vita S. Porphyrii Gazensis)一書中,亦記載了帝國境內摩尼教徒活動的一些細節,為研究者所重視。希臘僧侶神學家——塞佛留(Severus, 約465—538)所留下的《佈道書》(Homily)亦保存不少摩尼教材料,上面提到的丘蒙的《摩尼教研究》一書的第二、三卷中便引證了其中的許多記述。此外,尚有埃比芬尼亞(Epifanio)、里科普里斯的亞歷山大(Alexander of Lycopolis)、辛波里西亞斯(Simplicius)等幾位作家的著作,都對摩尼教有所記載;這些著作亦已翻譯成現代西方語言。

伊斯蘭教徒關於摩尼教的記載，見於中古時代阿拉伯伊斯蘭作家的著作。雖然這些著作多是九世紀以後的，但其中有不少較西方的為翔實。因為巴比倫不僅是伊斯蘭教的中心，亦是摩尼教徒活動的中心地，所以，伊斯蘭教的著述家能較深入地了解摩尼教。在這些著作中，被認為最有參考價值的是987—989年刊行的《羣書類述》(Kitab al-Fihrist)。該書的作者一般認為是奈丁(an-Nadim)。奈丁自稱在巴格達認識過三百個摩尼教徒，看來對摩尼教是較為了解的。該書已有道奇(B. Dodge)的英譯本(The Fihrist of Al-Nadim, New York, 1970)。另一部被廣為引用的著作是比魯尼(Al-Biruni, 973—1048)的《古代諸民族編年史》(Āthār al-bāqiya)。該書已在上個世紀被塞庫(E. Saechau)譯成英語並附上註釋(即 The Chronology of Ancient Nations, London, 1879)。

③ F.W.K. Müller, "Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan", SPAW, 1904, PP. 348—352; "Handschriften-Rest in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II, Teil." Anhang zu den APAW 1904.

④ 吐魯番摩尼教遺址和文獻殘片的發現，見 A. von Le Coq, Auf Hellas Spuren in Ostturkistan, 1926; 英譯本 Trans. Anna Brweal, Buried Treasures of Chinese Turkestan, London, 1928. 本文所述德國對新疆的考察史參見 Jack A. Dabbs, History of the Discovery and Exploration of Chinese Turkestan, Hague, 1963.

⑤ 吐魯番摩尼教文獻所用文字的介紹參見 Mary Boyce, "The Manichaean Literature in Middle Iranian", Handbuch der Orientalistik I, 4, Iranistik, 2, Literature Lfg I, 1968, PP. 68.

⑥ W.B. Henning, "Das Verbun des Mittelpersischen der Turfanfragmente", ZII 9, 1933, PP. 158—253.

⑦ A. Ghilain, Essai sur la langue parthe. Son système verbal d'après les textes manichéens du Turkestan Oriental, Bibliothèque du Muséon Vol. 9, Louvan, 1939.

⑧ I. Gershevitch, A Grammar of Manichaean Sogdian, Publications of the Philological Society XVI, Oxford, 1954.

⑨ W. B. Henning, "A List of Middle-Persian and Parthian Words", BSOS, IX, 1937, PP. 79—92.

⑩ Mary Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, 1977, Leiden.

⑪ 以上諸學者有關的著作詳見本書附錄的書目。

⑫ Mary Boyce ed. The Selected Papers of W.B. Henning. Vols. 2, Leiden-Teheran-Liege, 1978.

⑬ 詳見 Mary Boyce, "Some Remarks on the Present State of the Iranian

Manichaean MSS. from Turfan, Together with Additions and Corrections to 'Manichaean Hymn Cycles in Parthian. ', Mitteilungen des Instituts für Orientforschung IV, 2, 1956, Berlin, PP. 314—322.

⑭ Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London, 1954.

⑮ Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975.

⑯ 該書所輯錄的文獻,丹麥學者阿斯姆森 (Jes P. Asmussen) 在其《摩尼教文獻》(Manichaean Literature. Representative Texts, Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings, New York, 1975) 一書中,多有英譯,可資參考。

⑰ Mary Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin, 1960.

⑱ W. Peek ed., *Ergebnisse der Deutschen Turfan Forschung*, Vol. I, PP. 391—546, 564—604; Vol. II, PP. 51—98, Leipzig, 1972.

⑲ D.N. MacKenzie, "Manis Šābuhragān I, II", *BSOAS*, Vol. XLII, Part 3, 1979; Vol. XLIII, Part 2, 1980.

⑳ H.-J. Klimkeit, "Der dreistämmige Baum. Beobachtungen zur manichäischen Kunst und Symbolik", in: *Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag*. Bonn, 1980, 245—262.

㉑ H.-J. Klimkeit, "Hindu Deities in Manichaean Art", *Zentralasiatische Studien* 14/2 (1980), 179—199.

㉒ H.-J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden, 1982.

㉓ Samuel N.C. Lieu, "Precept And Practice in Manichaean Monasticism", *The Journal of Theological Studies*, New series, Vol. XXXII, Part I, 1981. PP. 153—173; 該文拙譯刊《世界宗教研究》1983年第1期。

㉔ 勒柯克的校訂見 A. von Le Coq. "Dr. Stein's Turkish khuastuanift from Tun-Huang. Being a Confession-Prayer of the Manichaean Auditores", *JRAS*, 1911, pp. 277—314; 許地山先生的文章見《燕京學報》, 1928年第三期, 第383—402頁。

㉕ С.Е. Малов, *Памятники древнетюркской письменности*, М.-Л., 1951, стр. 108.

㉖ Л. В. Дмитриева, *Хуастунифт*, 載 *Тркологические исследования*, М.-Л., 1963, стр. 214—232.

㉗ 李經緯,《古代維吾爾文獻〈摩尼教懺悔詞〉譯釋》,刊《世界宗教研究》1982年第3期,第57—78頁。

㉘ Jes P. Asmussen, *X^uästvānift*, *Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965.

- ②⑨ 吳文良,《泉州宗教石刻》,科學出版社,1957,第44—45頁。
- ③⑩ 草菴的詳況可參見林文明,《摩尼教和草菴遺迹》,見《海交史研究》,1978年第1期。
- ③⑪ P. Alfarcic, “Un manuscrit manichéen. Le document de Tebessa”, *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, N.S. VI, 1920, PP. 62—98.該篇經文於1960年被重印,見 Migne, *Patrologia Latina Supplementum*, Vol. II, Paris, 1960, cols. 1378—1388。
- ③⑫ 科普特文摩尼教經發現的報告,詳見 C. Schmidt und H.J. Polotsky, “Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler”, *SPAW* 1933, PP. 4—90。
- ③⑬ 參見 Raoul Manselli, “Modern Studies on Manichaeism. A Survey”, *East & West* XL-2, 1956, P. 81。
- ③⑭ 已發表的部份見 C.R.C. Allberry ed., *A Manichean Psalm-Book. Manichean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, Vol. II, Stuttgart, 1938; H.J. Polotsky ed. *Kephalaia*, Vol. I, Stuttgart, 1940; A. Böhlig ed., *Kphalaia*, Vol. 2, Stuttgart, 1966。
- ③⑮ A. Henrichs und L. Koenon, “Ein griechische Mani-Codex (P. Colon. inv. nr.4780)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5.2 (1970), PP. 92—216。
- ③⑯ 見 *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 9.1 (1975), 1—85 (PP. 1—72), 同書32(1978)87—200 (PP. 72, 8—99.9)。
- ③⑰ A. Henrichs, “Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 77 (1973), PP. 23-59; L. Koenen, “Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex”, *Illionis Classical Studies*, 3 (1978), 154—195; R.N. Frye, “The Cologne Greek Codex about Mani”, *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren Ob-lata)*, Vol. I, Leiden, 1972, PP. 424—429。

摩尼的二宗三際論及其起源初探

在我國，較爲詳細系統地介紹摩尼教義的，要推許地山先生在半個多世紀前發表的《摩尼之二宗三際論》一文。在這篇文章中，許先生開宗明義地點出了摩尼教義的核心：“從現在所有的材料來研究摩尼的根本教義，我們知道摩尼底思想出發點在他底二宗門和三際論。”^①二宗，謂光明和黑暗，即善和惡；三際，謂初際、中際和後際，即過去、現在和未來。對此，《摩尼光佛教法儀略》的“出家儀”一節有一簡明的解釋：

初辯二宗：求出家者，須知明暗各宗，性情懸隔；若不辯識，何以修爲？

次明三際：一，初際；二，中際；三，後際。

初際者，未有天地，但殊明暗；明性智慧，暗性愚癡；諸所動靜，無不相背。

中際者，暗既侵明，姿情馳逐；明來入暗，委質推移。大患獸離於形體，火宅願求於出離。勞身救性，聖教固然。即妄爲真，孰敢聞命？事須辯折，求解脫緣。

後際者，教化事畢，真妄歸根；明既歸於大明，暗亦歸於積暗。二宗各復，兩者交歸。

從以上對於二宗三際的解釋，我們可以看出，三際的內容不過是二宗在過去、現在和未來三個時期的不同表現。因此，中世紀歐洲的基督教會以是否主張善惡二宗來作爲鑒別摩尼教徒的重要標準。一位拜占廷的註釋家在一部反對一般異教徒的法典上，便是把摩

尼教徒解釋為“波斯狂人的信徒，其宣傳善惡二宗、二神的教義”。^②

摩尼把明暗二宗，當作世界的本原。他把光明和黑暗說成是兩個相鄰的王國，這兩個王國自始就存在着，并非由誰所創造。光明王國佔據着北、東、西三方，黑暗王國則僅佔南面一方。在光明王國裏，充滿着光明、善美、平和、秩序、潔淨，不存在着任何痛苦、疾病、憂愁等，如《下部讚》的“歎明界文”所說的：“光明普遍皆清淨，常樂寂滅無動俎；彼受歡樂無煩惱，若言有苦無是處。”“常受快樂光明中，若言有病無是處。如有得往彼國者，究竟普會無憂愁。”“處所莊嚴皆清淨，諸惡不淨彼元無；快樂充遍常寬泰，言有相悽無是處。”總之，在光明王國裏，充滿着現實世界中人們所向往的一切美好東西。光明王國的最高統治者，中古波斯語稱為“察宛”(Zawān)，意為永恆，^③漢文摩尼教經則稱為明父或大明尊。察宛和光明、威力、智慧並為四位一體，希臘摩尼教徒稱之為“父的四面尊嚴”。^④中國摩尼教徒稱之為甚麼呢？過去，許地山先生疑為《儀略》殘尾所說的“四寂法身”。但《儀略》下文已佚失，無從證明其“四寂法身”究指何物？我們考福建華表山摩尼教遺址，其間摩崖石刻“清淨光明、大力智慧、無上至真；摩尼光佛”十六個大字，內容和上述大體相同，恐怕就是用來表達這四位一體的概念。《摩尼教殘經一》還謂明尊有“相、心、念、思、意等五種國土”。這五種國土，從經文看來，實際是指明尊的五種品性；在敘利亞語文獻中，則指感覺、推理、思維、想像和意志。^⑤

黑暗王國的情形與光明王國正好相反。摩尼把黑暗王國描述成為一個充滿烟火、悶氣、颶風、污泥、毒水的地方；那裏居住着兇惡的“五類魔”，他們有的是兩腳，有的是四腿，有的帶翅膀，有的會游水，有的靠爬行。各類魔都有雌雄兩性，終日沉溺在情慾和爭吵

之中。在黑暗王國，到處是殘暴、愚痴、紊亂，最高統治者是黑暗魔王，他身具五類魔的各種醜惡特徵。總之，黑暗王國可以說是集現實生活中一切邪惡之大成。

摩尼把光明和黑暗譬喻為王和豬，說“光明居住於一座適合其品性的王宮裏，黑暗卻像一隻豬在泥淖裏打滾，喂以污穢之食”。^⑥摩尼亦常以兩種樹來表達二宗的概念，一曰光明活樹，二曰黑暗死樹。^⑦在漢文摩尼教經中，前者又稱為生命樹、甘樹、善樹、常榮寶樹等，後者則稱為五毒死樹等。據說生命樹生長在光明王國中，亦生長在黑暗王國的領土裏。生長在黑暗王國的生命樹，大神建了圍牆來保護它，所以不能看見其光輝；黑暗死樹祇生長在黑暗王國之中。根據柏孜克里克發現的一幅摩尼教壁畫，我們得知摩尼所說的生命樹的形狀，其花菓繁盛，有三根樹幹，象徵着光明王國所占的三個方向。^⑧

最初，光明和黑暗是互相對峙着，互不侵犯的，這就是二宗在初際“未有天地”時的情景。但有的學者在介紹摩尼的教義時，把黑暗侵入光明，兩者之間進行大戰的過程，說成是初際的情形，這顯然不合乎我們上引《儀略》對三際的解釋。不過，如果說在初際末期黑暗開始侵入光明，在邏輯上倒是說得通的。

照摩尼的說法，如果黑暗和光明一直像最初那樣，互不侵犯，那我們這個世界就不會形成了。不幸，由於黑暗從遠處聞到在他的王國之外，有“一些快樂”的味兒，因而撞到光明王國裏來。而在光明王國裏，“並沒有諸如能傷害惡者的烈火、割切的鐵或使人窒息的水，這裏有的是光明和自由”，^⑨所以，在黑暗入侵面前，光明王國陷於一片混亂之中。大明尊見勢不妙，忙召喚出一個叫生命母的神（漢文摩尼經稱善母），生命母又召喚出一個叫初人的神（漢文摩尼經稱先意）作為他的兒子，由他來對付侵略者。摩尼所說的

一切善神，都是靠召喚而來的。這些神召之即出，不召時仿佛也就不存在了。

初人被召出後，又召出五明子作為他的五個兒子，以他們構成自己的甲冑，前去驅逐黑暗。五明子究指何物，許地山先生當年在介紹時，據當時西方學者的著作，祇肯定明、風、火、水四種，還有一種未敢斷言。但日本學者羽田亨在研究北京圖書館收藏的摩尼教殘經時，參證了回鶻《摩尼教懺悔文》和《羣書類述》，認為五明子便是清淨氣、妙風、明力、妙水和妙火等五種。^⑩現在一般都認定為氣、風、明、水、火等五種。^⑪

初人的首次出征，不但沒有取得預期的勝利，而且慘遭失敗：他自己昏倒在戰場上，而五明子則為衆暗魔所吞噬。但據埃弗來姆的記述，^⑫摩尼並不認為這次戰鬪是黑暗的完全勝利，因為五明子是被初人當作誘餌，讓衆暗魔吞下的，以便從其身體內部來削弱其力量。^⑬不管怎樣說，五明子反正都被黑暗吞下。《摩尼教懺悔文》便是把五明子被吞一事當為其序言的。^⑭

當初人從昏厥中甦醒過來後，就向生命母呼救，生命母又向大明尊乞援。於是大明尊進行了“第二次召喚”，召出了明友、大般，還有淨風及其五子，由他們來救援初人。明友意為光明之朋友，其使命可能是負責造日月；大般意為大建築師，其使命是營建新樂園，讓得救的光明分子居住，同時又負責築造城牆，把黑暗的勢力最終限制在其境域之內；淨風意為救活之神，負責救出初人和制服暗魔。淨風首先走到黑暗地獄邊緣，大聲疾呼初人，初人應聲回答。據說這一呼一應又產生了兩個神，分別成為淨風及初人的第六子。這兩個神，一叫呼神(Call-God)，一稱應神(Answer-God)，在帕提亞語文獻中，分別稱為 Xrōštag Yazd 和 Padwāxtag Yazd。^⑮考《摩尼教殘經一》載有“呼嘯瑟德”、“嘯嘯嘯德”二神，並云其“說

聽喚應如喝更者”，從其名稱發音和職能特徵看，當是這兩個帕提亞語的音譯。^{①⑥} 在摩尼的教義中，這呼、應二神分別象徵着明尊對戰敗的光明分子的掛念和後者對前者的向往。淨風聽到初人應聲後，就深入地獄，伸出右手抓住初人，把初人舉出地獄，救回到光明王國裏。接着淨風及其五子又走進暗坑無明境界裏，將黑暗死樹的根砍掉，使其不能再生長；然後又回到戰場，擒殺衆惡魔，終於制止了黑暗對光明的人侵。

但是，勝利是一回事，恢復又是另一回事。黑暗王國的軍隊雖被打敗了，但他們已吸收了——實際上是消化掉——五明子。五明子已緊附在五類魔身上，“如蠅著蜜，如鳥被羈，如魚吞鈎”。^{①⑦} 如果五明子不恢復過來，光明王國就將永遠失去這一部分。因此，這時的問題不僅僅是如何把暗魔永遠封固在其境域之內，而且更要從衆暗魔身中，把被消化的光明分子提取出來。照摩尼的說法，我們生活的這個世界，正是爲了這個目的而創造的。光明王國的神，首先將一部分光明分子從戰死的暗魔身上擠出來，造成了日月；其中一些受到黑暗污染的，則造成天上的衆星。又剥下他們的皮做成“十天”，用他們的糞便造出“八地”，抽他們的骨頭築成山岳，“作如是等，建立世界”。^{①⑧} 這樣，通過雨露的洗滌，殘留在暗魔遺體上的純潔分子便可提取出來。

依摩尼的見解，構成這世界的物質乃是暗魔的身體，而管理這世界的是淨風五子。這淨風五子，在古拉丁文獻中，第一個稱爲“斯普冷第坦”(Splenditens)，負責提住這世界，像燈懸在他手裏一樣；第二個稱爲尊貴的王(Rex Honoris)，負責用其光芒收集光明的碎屑；第三個叫“阿大姆斯”(Adams)，他持盾執矛，負責驅趕暗魔的救兵；第四個爲榮耀之王(Glorious Rex)，負責旋轉天體；最後一個是持地者(Atalas)，負責用肩膀托住整個世界。根據沙畹、伯希和

的考證，在漢文摩尼教經中，這淨風五子依次譯為持世明使、十天大王、降魔勝使、催光明使和地藏明使。^⑩

創造天地後，大明尊又進行了“第三次召喚”，召出了第三使(Third Messenger)，第三使又召出了惠明使(Maiden of Light)。這兩個明使把淨風生俘的衆魔拴鎖在空中，然後化成美女，裸體於衆魔面前，激發其情慾。於是，衆雄魔把身上吸收的光明分子隨同精液盡行射泄出來，明使遂把這些射泄物加以甄別，把有惡的部分分開，讓其掉到海裏，變成怪物，由降魔勝使將他們刺死；那些分不開的，就扔到陸地上，變成樹木和各種植物。原已懷孕的雌魔見此情景，氣得紛紛流產，其流產物掉到地上，就變成和五類魔相應的五類動物。如是，地上的動植物裏邊都包藏着光明分子；不過，摩尼認為植物所藏的要比動物的多。黑暗魔王生怕他們吞下的光明分子都被排掉，就慫恿一對惡魔拚命吞食雌魔流產出來的胎兒，讓他們盡量收回光明分子。然後，又要他們性交，按明使的形象，生下一對肉身。這對肉身，就是人類的元祖亞當和夏娃。亞當和夏娃的肉體雖然是黑暗物質構成的，但裏邊卻收藏着許多光明分子，這些光明分子就組成了他們的靈魂。摩尼認為，人類的身體便是一個小世界，是宇宙、光明和黑暗的縮影，就如《摩尼教殘經一》所說的，“如是毒惡貪慾肉身，雖復微小，一一皆放天地世界”。

由於黑暗魔王耍出這一招，使恢復光明的的工作變得甚為複雜麻煩了。大明尊不得不派遣更多的天神明使來做這件工作。其中，最大的是耶穌(漢文摩尼經稱“夷數”)。耶穌被遣到地上，見亞當正昏睡着，便將他喚醒，並驅走周圍監視他的惡魔，然後向他說教。他使亞當明白自己的出身，告訴他光明的可貴和光明在這世界上所面臨的危險：隨時都會被野獸所吞噬，並總是混雜於黑暗污穢之中。在亞當知道這些後，耶穌就使他站立起來，嚐試了知識之菓。

亞當遂扯髮捶胸，嚎啕詛罵生他的惡魔：“願災難降給創造我身者！該死的，把我的靈魂囚禁在這肉身中！該死的，那個把我變成奴隸的逆賊！”²⁰ 據摩尼所說，亞當在了悟自己的出身後，就不再與夏娃同居。可惜後來，他忘記了自己的本性，生了悉特 (Shēthil, Seth)。於是，光明分子又再度被囚在人身裏，人類便是悉特的後裔。

由於人類是暗魔的子孫，而這些子孫的靈魂卻是光明分子所組成，這就使大明尊面臨着一個如何拯救人類靈魂的問題。依據《阿基來行傳》的說法，耶穌造出了一個大機械，它像一部帶十二個戽斗的水車，將人的靈魂運到月宮去鍛煉。月之所以有十五天不太明亮，就是因為人間的靈魂在那裏受鍛煉，其中不純潔的黑暗分子顯露出來造成的。等到靈魂都煉得純淨時，就轉到日宮去，而月宮由於空淨而恢復了光明。這樣的情形，每月又有十五天。²¹ 純淨得救的靈魂凝聚成光耀柱 (Column of Glory)，這就是我們天上所見的銀河。在摩尼的教義中，它既是神，又是靈魂到達月宮、日宮以至最後回歸光明王國的道路。《摩尼教殘經一》還講到暗魔爲了對抗光明，亦仿造日月，以假亂真：

怨魔貪主見此事已（見淨風造了日月），生嗔妬心，即造二形雄雌等相，以放日月二大明船，惑亂明性，令昇暗船，送入地獄，輪迴五趣，備受諸苦，卒難解脫。

暗魔如此頑抗，自然使拯救光明分子的工作變得更爲艱苦費時，於是大明尊又派了一連串的使者下生人界來幫助執行這個使命。摩尼自稱是繼瑣羅亞斯德、佛陀、耶穌等被大明尊派到世間的最後一個使者。《摩尼光佛教法儀略》說他“親受明尊清淨教命，然後化誕”；他下生人間，是爲了“轉大法輪，說經戒律定慧等法，乃至三際及二宗門”；之所以要宣傳這些，是因爲“上從明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度”。總之，摩尼所要做的一切，就是通過宣傳二宗三

際論來指導人類“勞身救性”。勞身便是修煉自己，救性就是拯救出靈魂。如何修煉自己呢？摩尼對他的信徒定下了一系列的清規戒律，他要信徒不吃葷，不喝酒，不結婚，不積聚財產；他要信徒每天懺悔入教前犯過的十種不正當行爲，即虛偽、妄誓、爲惡人作證、迫害善人、播弄是非、行邪術、殺生、欺詐、不能信託及做使日月不喜歡的事情；他要信徒遵守十誡，即不拜偶像、不謊語、不貪、不殺、不淫、不盜、不行邪道巫術、不二見（懷疑）、不惰、每日四時（或七時）祈禱。²²摩尼認爲祇要遵循他的這些訓示，靈魂就將最終得救，就將能經過月宮，浮升日宮，回歸光明王國。而那些墮落不悔的靈魂，則將在世界的末日與黑暗物質一道被埋葬到地獄裏。

對於摩尼所想像的世界末日的情形，英國的博伊斯(M. Boyce)教授根據摩尼教文獻殘片的記錄，作了如下生動的概括：

大戰將預兆着世界的末日，那時，有的是衝突、痛苦，信仰淡薄了，因爲大部份光明已從世界上吸走了。接着，耶穌將再度降臨，他將建立法庭，把正義者和邪惡者分開。之後，支撐世界之神將卸任而去，天地隨之崩坍而爆發出大火。在這場大火中，最後的光明分子將作爲最後之神得到自由，浮升至新樂園。

黑暗之物質將被囚禁，其監獄將被鉅石所緊封。最後新樂園又將重新并入光明樂園之中，新樂園的居民諸神和被贖救者將重見從鬭爭開始便迴避了他們的大明尊。²³

根據博伊斯教授的研究，摩尼認爲得救的靈魂經過月宮、日宮、光耀柱之後，還要先到達一個新樂園。新樂園的統治者便是最早得救的初人。祇有到了世界毀滅後，新樂園纔會最後歸並到光明王國。這大概是爲了絕對保證光明王國不再受黑暗污染的緣故。《羣書類述》亦保存了摩尼關於世界末日的說教：“在所有太陽和月亮所

能提煉的光明分子都從地上吸收走後，地球本身將被置於火裏，它將燃燒到所有天上的物質都從其身上提煉出來爲止。這場最後的大火將持續一千四百六十八年。”^{②4}一四六八，這是摩尼教專用的數字，吐魯番發現的摩尼教粟特文殘片M470明確地印證了這個數字。^{②5}

摩尼所說的中際，我們認爲是一個相當漫長的時期，它從“暗既侵明”，到形成天地，造成人類，直到地球徹底毀滅爲止。在此之後，便進入了“明既歸於大明，暗亦歸於積暗”的後際時期。摩尼的所謂後際，實際就是恢復到初際那種情景；祇不過到了那時，黑暗物質將永遠被囚禁，再也沒有機會可以重入光明王國了。由是，摩尼所謂三際間的關係，如果用現代哲學語言來說，似可以把中際作爲對初際的否定，把後際當爲對初際的否定之否定。

以上便是摩尼整個二宗三際論的梗概。從這個梗概中，我們可以清楚地看到，摩尼之二宗三際論乃是一個完整的宗教神話體系。這個體系包括了對世界的本原、世界的形成和世界未來的解釋，對世界提出了他總的看法。這樣一個完整的體系究竟是怎樣創立起來呢？

恩格斯說：“創立宗教的人，必須本身感到宗教的需要，並且懂得羣衆對宗教的需要。”^{②6}探討摩尼教的起源，自然首先得知道這種需要的社會因素，知道究竟摩尼生活在一個甚麼樣的社會，這個社會有哪些因素促使他創立起二宗三際論的新宗教體系。爲此，我們先得了解一下摩尼的生平。

現在我們已確知摩尼生於公元216年4月14日；^{②7}他的家鄉在古波斯西部底格里斯河畔克泰錫封(Ctesiphon)附近之瑪第奴(Marchinu)，地理上屬美索不達米亞地區，即古代的巴比倫，今伊拉克的地方。在當時帕提亞帝國的行政區劃中，它屬阿索里斯坦省

(Asōristān)。由於靠近西方，因此希臘、羅馬的宗教和文化在當地有着鉅大的影響。摩尼的父親叫帕提格 (Patig)，母親叫瑪麗媽 (Maryam)，據說外家與帕提亞王室有親戚關係。²⁸ 由此看來，摩尼起碼是出身於中上層家庭，能受到良好的文化知識教育，比較有條件了解整個波斯社會的狀況。《羣書類述》記載帕提格經常到巴比倫的一座廟宇去祈禱。一天，當他到這座廟時，從內殿傳來了一個神秘的聲音，要他戒絕喝酒、喫肉和性交。遵照這個指示，帕提格加入當地一個實行浸禮和節慾的教派。該派在阿拉伯語中稱為穆格塔西拉 (al-Mughtasila)。帕提格聽到甚麼神秘的聲音，看來不是一種幻覺，便是無稽之談；但他遁入空門這件事則反映了他對現實的悲觀和失望。摩尼從四歲起就生活在他父親的這個教派裏。這個教派的思想對他後來宗教體系的形成當有影響，至少對現實的悲厭情緒早就在他幼小的心靈裏扎了根。摩尼自云十二歲時便得到了一位他稱之為推茵神 (Twin) 的啓示。“推茵”，意為知己的天使。據說他傳授給摩尼一種新的教義，但又認為摩尼年紀尚幼，仍需要暫時留在原來的教派裏。這個故事可能說明，從這一年開始，摩尼便對這個教派不滿，企圖背叛它，另立自己的宗教。從《科隆摩尼古卷》的記載，我們得知摩尼和這個教派有着尖銳的矛盾，以至在一次長老會議上，被該教所開除。²⁹ 摩尼與穆格塔西拉教派的矛盾，固然是因為他不滿意該教的某些清規戒律，諸如反復行浸體禮等；但更根本的原因，我們認為乃在於這個教派的教義比較簡單。對於當時社會出現的種種罪惡現象及其根源，對於世界的形成和未來，對於人類的本質和歸宿等問題，穆格塔西拉教派都不能作出令人滿意的解釋。思想深沉的摩尼對於諸如此類的問題，已在醞釀着一種新的回答。摩尼自云在二十四歲時，又得到了推茵神的第二次啓示，要他在人間傳播新的教義。於是，摩尼便開始了他的

傳教活動。摩尼首先向他的父親和其他家庭成員傳授新教，然後從海路到印度河流域傳教。^⑳大約在 242 年沙卜爾 (Sābuhr) 一世登基時，他又回歸波斯活動，收得沙卜爾的兄弟卑路斯 (Pēroz) 為門徒，並由他引薦覲見沙卜爾。摩尼爲了使沙卜爾一世皈依新教，特地用後者所熟悉的中古波斯文寫了一部教義概要，即《沙卜拉干》 (Sābuhragān) 呈獻，贏得了他的歡心。於是在公元 243 年 4 月 9 日沙卜爾的加冕盛典上，摩尼公開向臣民們宣講他的二宗三際論，從此東方的一個新宗教便正式誕生了。

由於摩尼所要建立的是一個不受任何地區和國界限制，爲全世界人民所普遍信仰的宗教，這一世界宗教思想正好與沙卜爾向外擴張，建立統一的波斯大帝國的野心不謀而合，因而便得到了他的大力支持。在沙卜爾一世時代，摩尼曾紅極一時。他出入宮廷之中，陪同沙卜爾和羅馬作戰；又派遣衆多的傳教團，四處傳教。當 273 年沙卜爾死時，摩尼教已在波斯全境中確立。但好景不長，瓦赫蘭 (Vahrām) 一世 (274—277) 繼位後，便改變了對摩尼教優容的政策，摩尼被迫回到自己的家鄉。後來，瓦赫蘭又召見了摩尼，將他囚禁。二十多天後，大約是公元 277 年 2 月 26 日，瓦赫蘭下令將摩尼釘死在十字架上。劊子手殘忍地剝下他的皮，填以稻草，挂在甘第沙普的城門上。^㉑

根據摩尼的生平，對照波斯的歷史，我們知道摩尼出生時，波斯還處於帕提亞王朝 (公元前 274—公元 226 年) 統治之下。帕提亞人在公元前二世紀末征服了整個波斯，作爲外來的征服者，對當地波斯百姓實行殘酷的政治壓迫和經濟剝削，對波斯貴族亦實行強烈的民族歧視，不容許他們過問國家大事和擔任要職。因此，在帕提亞王朝統治期間，國內一直存在着尖銳的民族矛盾和階級矛盾。公元二、三世紀，該王朝已進入統治末期，變得相當腐敗了。統

治階級內訌頻仍，互相傾軋，四分五裂；又和羅馬進行長期的戰爭，竭盡軍力民財，使人民的生活痛苦不堪。在這種情況下，人民被迫紛紛揭竿而起，終於發展成民族大起義。公元 224 年，在波斯的西南部，即今伊朗的法爾斯省，爆發了阿爾達希 (Ardeshir，即沙卜爾一世的父親) 領導的波斯人民反帕提亞王朝的大起義。起義軍和帕提亞王朝的軍隊進行三次大戰，於公元 226 年（一說為 227 年）在霍爾木茲 (Hormuz) 平原一役，大破帕提亞軍；帕提亞國王亞達萬 (Ardawan) 戰敗身死，其政權土崩瓦解。於是，阿爾達希便取而代之，建立起自己的統治，史稱薩珊王朝。摩尼的所謂第一次啓示，就是在薩珊王朝建立兩年後發生的。阿爾達希出身於王公貴族，他依靠人民的力量打敗了帕提亞王朝，建立起他自己的政權，但他並沒有給人民帶來任何幸福。勝利後，阿爾達希及其繼承者沙卜爾一世趾高氣揚，憑藉武力，向外擴張，企圖創造一個統一的大帝國。他東征印度，西攻羅馬，北克亞美尼亞 (Armenia)，窮兵黷武，勞民傷財，給人民帶來了極大的災難。

從經濟關係上看，“摩尼教產生於封建制形成時期”。^{③②} 蘇聯歷史學家認為：“在伊朗的歷史中，公元三——六世紀和以前各世紀比較已是新的時期了。此時封建關係已露萌芽。”^{③③} 當時，一方面奴隸制社會的各種制度仍繼續存在，奴隸主仍繼續對奴隸實施殘酷的壓迫和剝削。在保存下來的薩珊王朝法律彙編《一千件法院判決集》中，就規定奴隸可以買賣，每個價格平均為五百達拉克姆；還規定奴隸可以當禮物饋贈，可以作犧牲獻給神殿，亦可以當抵押品。^{③④} 另一方面，奴隸制度已到了尾聲，正在漸次瓦解。這反映到法律上，就是規定在一定的條件下，奴隸可以擁有財產，亦可以定契約，實際上就是讓奴隸享有利用自己生產的一部分產品的權利；據說到了四世紀末期，便有了“部分釋放奴隸”的制

度。^⑤蘇聯歷史學家還認為“奴役公社社員，把他們變成依附農民，是三至五世紀在伊朗和鄰近地區封建關係萌芽的主要標誌之一”。^⑥從阿爾達希的一句名言亦可以看到這一點，他說：“無軍隊即無實力，無金錢即無軍隊，無農業即無金錢，無公道即無農業。”^⑦如果當時新興封建主對於依附農民沒有肆加剝削的話，阿爾達希當然就不會說出“無公道即無農業”的話來勸誡他們適可而止。

綜上所述，摩尼的一生，目睹了新舊王朝的交替，經歷着新舊剝削制度的轉換。他所處的時代，人民備受痛苦，精神無所寄託，正是宗教最容易繁榮滋長的時代。摩尼看到了波斯人和帕提亞人的鬭爭，看到了波斯人和羅馬人的鬭爭，看到了新舊剝削制度的鬭爭。總之，看到了社會上種種對立力量的鬭爭。我們認為，摩尼的二宗門思想正是當時這些社會現實歪曲了的反映。由於現實種種力量鬭爭的結果都不能解除人們的苦難，這反映到摩尼的教義中，就變成了對現世的極端悲觀和否定。把現實世界當作黑暗物質的生成物，把最終的希望寄託在世界的毀滅之後。

摩尼的二宗三際論，不僅有其社會根源，而且亦有其思想淵源。這個淵源，我們認為首先就是波斯民族的傳統思想，因為摩尼的二宗門本質上就是善惡二元論的宗教思想，而這種思想，在波斯民族中早就流傳了。遠在公元前七世紀中葉，波斯的民族宗教瑣羅亞斯德教(Zoroastrianism)，即漢文所稱的祆教、火祆教或拜火教便已創立起來了，成為古波斯阿契美尼德王朝(公元前 558—公元前 330 年)唯一的宗教。後來雖一度廢弛，但在帕提亞王朝晚期，公元一至二世紀又復興起來。該教被認為是善惡二元論的宗教，因為它宣稱宇宙是由善惡二神所主宰的。善神叫阿胡拉·瑪茲達(Ahura Mazdā)，惡神叫阿赫里曼(Ahriman)。善惡二神不斷鬭

爭，彼此都有創造能力。善的就是“光明”，創造一切善良、美好、有益的東西，如秩序、真理、光亮，犬、雄雞以及其他有益於人類的動物；惡的就是“黑暗”，創造世界上一切有害的東西，如猛獸、蛇蝎、毒蟲……等。這個宗教號召信徒們參加到善神方面來同惡神作鬪爭。顯然，摩尼二宗門的思想曾借鑒了祆教的這些教義。

摩尼的體系，還吸取了當時流行於美索不達米亞一帶各種教派，特別是基督教和諾斯替派 (Gnostic) 的思想材料。耶穌、亞當之類的人物是從《聖經》故事衍化來的，這是不言自明的。他的明使化女身的神話，當時的諾斯替派亦有類似傳說：女神芭帕羅 (Barbelo) 曾在魔鬼面前顯示美貌，渙散了魔鬼的力量。^{③⑧} 當時的諾斯替派亦頗有二元論的色彩。例如，有個叫巴戴桑 (Bardaisān) 的教主就認為：世界是由五種實體或基本分子，即火、風、水、光明和黑暗組成的。這些分子各站在自己的地區，光明在東方，風在西方，火在南方，水在北方。這些高貴的分子都位於高處，唯獨他們的敵人——黑暗則居於低處。有一次，不知是由於某些外來者還是由於偶然的原因，他們互相衝撞，黑暗便乘機從低處起來和他們混合在一塊。於是純潔的實體便請求最高的神把他們從黑暗的糾纏中解救出來。最高的神憐憫他們，就把黑暗從純潔分子中切掉，扔了下去，又把純潔分子重新安置到他們原來的位子上；至於那些由分子和其敵人黑暗所產生的混雜物，就被構成了這個世界，置於中間，以免有新的混雜……。^{③⑨} 以上這些教義和摩尼創世說的內容不乏類似之處，說摩尼曾吸取這些思想材料，自不過分。更有一些學者認為摩尼的體系與佛教亦密切相關。例如，西德波恩大學教授克林凱特 (H-J. Klimkeit) 就認為摩尼教摻有許多佛教成分，“這從摩尼首先到佛教的印度河流域傳教就可以看出”。^{④⑩} 摩尼體系的想來源當然不止於這些，學者們還舉了許多令人信服的例證。這

些都說明了恩格斯早就指出的一個真理：“宗教一旦形成，總要包括某些傳統的材料，因為在一切意識形態領域內，傳統都是一種鉅大的保守力量。”^{④①} 但我們更認為，摩尼教之吸取傳統材料，不僅在它形成創立時是這樣，在其形成創立後也是如此：隨着它的傳播，又不斷地吸取新傳播地原有宗教的思想材料。當摩尼教西傳時，它所吸取的基督教成分越來越多，以致被當成是基督教的異端；但當它東漸時，佛教的色彩越來越濃，以至初入中國時竟被誤作佛教的一宗。在西方的摩尼教文獻中，佛教的詞彙並不多見；但在漢文摩尼教經中，釋家的術語卻比比皆是，例如：“法身、諸佛、佛性、法性、涅槃、正覺、解脫、真如心、他力、無明、煩惱、纏縛、布施、持齋、地獄、夜叉、三有、甘露、吉祥、金剛等”，^{④②}舉不勝舉。因此，東方的摩尼教和西方的摩尼教，原始的摩尼教與後來的摩尼教都多有不同，儘管其二宗三際論的基本思想始終都貫穿着。我們認為，雖然摩尼的體系吸取了許多異教的思想材料，但它畢竟是公元三世紀中葉波斯社會的特定產物，異教的思想材料經過加工後，已經成爲了摩尼體系的有機組成部份，其二宗三際論已成爲一個前所未有的新宗教體系。過去，西方有些學者無視這一點，籠統地來討論摩尼教是“基督教化的瑣羅亞斯德教”還是“瑣羅亞斯德教化的基督教”；^{④③}我國不少學者在談及這個宗教時也往往簡單化地把它說成是一個“糅合”、“折衷”、“雜糅”或“混合”佛教、基督教、祆教等而成的宗教，^{④④}甚至認為“其教絕無足以特立之精義”。^{④⑤}這些提法，我認爲欠確切，不敢苟同。依我看，摩尼的體系是有着祆教、基督教和佛教所沒有的特點的。

我認爲摩尼體系最突出的特點在於它自始至終貫穿着善惡二元的思想。善惡二元論，並非摩尼所首創，不僅上面提到的祆教被認爲是主張善惡二元論，被公認爲一元宗教的基督教亦包含着二

元的成分。基督教雖然把上帝尊為至高無上、唯一萬能的神，但又讓魔鬼不受其約束，唆使人類的元祖犯罪。這就意味着上帝之外，還有一個與他分庭抗禮的惡神存在。然而，儘管善惡二元的思想早已有之，但像摩尼那樣把它貫徹始終，則從未有過。摩尼把明暗，即善惡二宗的活動貫穿於世界的過去、現在和未來。他把善惡作為自始就存在着的兩個對立原素，把現在的世界當為善惡混合的產物，認為世界上的一切東西，包括人類、動物、植物無不由黑暗物質所組成，但裏邊又都包含着光明分子——善的成分。摩尼又把地球的最後毀滅，善惡的永遠徹底分開作為世界的歸宿。摩尼對其教徒的一切訓示，都是以這個思想為出發點。例如，他要信徒不得傷害動物，甚至植物，因為動植物裏邊包含着光明分子；他嚴禁摩尼教僧侶結婚，因為結婚就要產生新的生命，這就意味着使光明分子再度受囚禁；他不允許其僧侶擁有財產，祇能保有一天的食物和一年的衣裳以維持生存，因為現世的一切都是惡的生成物，不可留戀；他要信徒懺悔信教前犯過的十種不正當行為，因為這些行為有礙於靈魂的得救。如此等等。摩尼的一切訓示都可以從他的善惡二元論找到根據。正因為摩尼的教義如此貫徹着善惡二元的思想，這就使他的宗教成為了歷史上最典型的二神論宗教。早在九世紀之前，希臘人就把摩尼教徒一詞作為一切二神論者的代名詞；拜占廷甚至把瑪桑（Marcion）教徒亦稱為摩尼教徒，儘管他清楚地知道，瑪桑在摩尼出生之前就已死了。^{④6}雖然一般學者亦都把祆教當為善惡二元論的宗教，但我們認為，祆教的二元思想遠不如摩尼教徹底。祆教雖認為宇宙之中有善惡二神，但並不認為自始就是如此。照其教義所說，最初，神是無善惡之分的，阿胡拉和阿赫里曼本是兩兄弟，後來在一次偶然的碰頭中作了不同的選擇，於是纔有善惡之分。阿胡拉選擇當善神，便創造了一切善的東西；阿

赫里曼選擇當惡神，便創造了一切惡的東西。於是，兩方面便互相爭鬪起來。^{④7} 既然祆教把善惡二神當為兄弟，亦就承認還有高於這兄弟的父神存在，無形中又變成了一神論；而且，祆教又認為善惡二神鬪爭的最後結果，不是善惡的截然分開，而是惡神一方歸到善神一方，合二為一，祇剩下善神了。由此可見，祆教並沒有把善惡二元的思想貫徹始終。在這方面，摩尼是與之針鋒相對的。摩尼絕對不同意把善惡視為兩兄弟，說成是同一神的產物。摩尼教徒的《懺悔文》中，第一條就是要懺悔“把萬物無論善惡都當為明尊所造”，“把初人和暗魔當為兄弟”。^{④8} 摩尼把善惡當作勢不兩立的二宗，我們認為這實際是反映了當時民族矛盾、階級矛盾、新舊制度等矛盾的尖銳性和不可調和性。摩尼認為善惡是原來固有、對立存在着的，這就直截了當地解答了善惡的根源問題，使得有教養階級的人亦樂於接受。據說奧古斯丁最初之所以皈依摩尼教，便是因為在這個問題上，他覺得羅馬公教說理不足，不如摩尼教來得明快。^{④9} 至於佛教，我認為摩尼善惡二宗的思想和它並沒有甚麼關係，因為原始的佛教把一種虛構的精神說成是世界的“本原”，認為“一切皆空”，根本就沒有甚麼二宗創世之說，這兩教的根本不同是顯而易見的。

摩尼的體系，在對現世的看法上，亦與其他宗教有所不同。摩尼把世界當為罪惡、黑暗物質的生成物，把人類當為囚禁光明分子的肉身。在他看來，這樣的世界和人類越快毀滅越好。相傳摩尼臨死前，波斯總法官蒙百才曾審問他：“你主張禁止婚姻，以促使世界的毀滅嗎？”摩尼答道：“是的，我們應當斷絕子嗣，使世界光明。”^{⑤0} 瓦赫蘭便是以這一條來治摩尼的罪，他說道：“此人（指摩尼）出而提倡世界的毀滅，我們應當乘他圖謀未逞之時，將他毀滅。”^{⑤1} 對於現世的看法，祆教並不像摩尼教這樣悲觀。祆教興起

於奴隸制社會的早期，代表新興奴隸主階級的利益，所以對現實抱着較為肯定、積極、樂觀的態度。祆教並不希望世界毀滅，相反的，它要“使世界繁榮”，“使世界增長”，使世界“既沒有寒風，亦沒有熱風；既沒有疾病，亦沒有死亡”。^{⑤②} 祆教鼓勵人們好好生活，宣稱“不喫的人就沒有力量從事神聖的工作，就沒有力量耕作，就沒有力量生孩子，喫萬物而產生命，不喫則亡”。^{⑤③} 祆教號召信徒“建家宅：牲畜、妻室、兒女，讓牲畜興旺，狗、妻室、兒女都興旺……廣種穀物、芻秣、蔬菜；旱地灌溉，窪地排水”。^{⑤④} 它鼓吹“有房子的人高於沒有房子的人，有兒女的高於沒有兒女的，有財富的高於沒有財富的”。^{⑤⑤} 很明顯，這些與摩尼的教義正好對立。佛教被認為是最悲觀的宗教，它極力宣傳“苦海無邊”，宣傳人生的種種苦處，但它畢竟祇是厭世而已，並沒有像摩尼那樣，發展成對現世的憎惡和仇恨。至於基督教，它把世界和人類說成是上帝偉大的創造物，讚美唯恐不足；在它看來，誰人主張世界毀滅，誰人把人類當為惡魔的子孫，辱罵人類的創造者，那簡直就是大逆不道，十惡不赦了。馬克思說過：“宗教裏的苦難既是現實的苦難的表現，又是對這種現實的苦難的抗議。”^{⑤⑥} 摩尼對現世的憎惡實際是對當時的社會制度的否定，這當然更是對現實苦難的抗議；摩尼要信徒避忌的許多不良行為，我們認為那是從反面揭露了當時社會中的種種醜惡現象。從這一角度看，我們認為摩尼的體系並非無有可取之處。然而，儘管摩尼對現實世界持否定的態度，但他亦像其他許多宗教家一樣，反對以鬭爭的手段來改變苦難的現實，祇是要信徒潔身自好，行善修道，把希望寄託在所謂靈魂的得救上。在這方面，摩尼教亦表現得甚為典型。在《摩尼教殘經一》中，以十二明王寶樹來代替十二種美德，又給每種樹賦予五種高貴品質，如是開列了六十條道德標準，要信徒們好自修養。在這六十條中，相當一部分就是要信徒們

逆來順受。例如，要信徒們“不樂鬪爭誼亂，若有鬪爭，速即遠離；強來鬪者，而能伏忍”；“心恒慈善，不生忿怒”；“對值來侵辱者，皆能忍受，歡喜無怨”，等等。所以，摩尼教亦像其他一切宗教一樣，不過是人民的鴉片煙，對人民起着麻醉的作用。由是，摩尼教雖然否定現行制度，但並不構成對現存政權的直接威脅。它在波斯之所以一度被允許公開傳播，這不能不說是一個大前提。

摩尼教不同於其他宗教的另一特點，表現在它對於人類靈魂必定得救，亦就是光明必勝的堅定信念。摩尼認為人類靈魂是光明分子構成的，而光明分子是光明王國的組成部分，大明尊爲了恢復他的王國，必定要千方百計地來拯救這些分子；所以，祇有那些故意喜歡黑暗而不要光明，喜歡肉身生命而不願得救的靈魂，在最後的大火中纔會歸到黑暗物質中去，而其他絕大多數的靈魂都將回歸光明王國。摩尼認為這些靈魂之所以被囚禁，並非他們本身的罪過，而是初人首戰失敗的結果。因此，原始的摩尼教義並沒有佛教那種因果報應說，把今生今世的苦樂作爲前生前世作惡或修善的結果；亦沒有基督教那種原罪說，認爲人生而有罪。基督教僧侶是悔恨自己固有的罪孽而避世，往往以自己的肉身爲無足輕重。但摩尼教僧侶則不然，他們並不認爲自己有罪，相反的，認爲自己是“正義者”、“清淨者”，食物中的光明分子通過他們的消化能變得更純淨；認爲自己身上的光明分子比一般人多，比一般人乾淨，死後靈魂不用經過反覆鍛煉，就能浮升月宮、日宮；他們的修行不是爲了悔罪，而是爲了幫助光明分子早日回歸光明王國。如是，摩尼教僧侶和基督教僧侶同樣都實行禁慾，但出發點卻是不同。前者樂觀，後者消極。摩尼之所以會對靈魂得救、光明必勝抱堅定信念，我們認爲亦應從當時經濟關係的變化去尋找原因。恩格斯在談到宗教包含了某些傳統材料，即上邊引

證的那段話後，還補充說：“但是，這些材料所發生的變化是由造成這種變化的人們的階級關係即經濟關係引起的。”^{⑤7}波斯三世紀開始出現的封建制度萌芽及其給社會帶來的某種生氣，也許就是這種信念的社會根源。

由於摩尼的教義否定現存的制度，對未來的光明又抱必勝的信念，因此迎合了苦難農民的精神需要，所到之處，得到了許多人的信仰，在中世紀中，曾風行亞洲、歐洲和北非。當農民逼上梁山時，往往便拋棄了摩尼逆來順受的那些訓示，而利用其憎惡現實世界的說教來鼓動羣衆，利用其光明必勝的信念來激勵戰鬥。在中世紀歷史中，不少農民運動便是這樣利用摩尼教來作為自己的精神寄託的。因此，儘管摩尼教徒備受迫害，但摩尼的思想卻長期地流行在廣大的農民之中。

① 《燕京學報》，1928年第3期，頁383。

② Schol. 3 on Basilica 21.1.45 = Codex Iustinianus 1, 5, 21, 轉引自 Samuel N.C. Lieu, "Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China", 刊 Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, No. 2, 1979, P. 132.

③ F.C. Burkitt, The Religion of the Manichees, Cambridge, 1925, repr. 1978, P. 19.

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ A.M. Kugener et F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme, Vol. I, Bruxelles, 1912, P. 97.

⑦ 同上, PP. 96, 100.

⑧ H.-J. Klimkeit, Manichaean Art and Calligraphy, Leiden, E. J. Brill, 1982, P. 31, Plate XI.

⑨ 同注⑥, P. 127.

⑩ 參見羽田亨《波斯教殘經に就て》，刊《東洋學報》第二卷第二號，1912年，頁231。

⑪ 參見 The New Encyclopædia Britannica in 30 Volumes, Knowledge in

Depth, 15th edition, "Manichaeism".

⑫ 參見本書《本世紀來摩尼教資料的新發現及其研究概況》注釋②。

⑬ C.W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, Vol. I, London, 1912, P. LXXIX.

⑭ Jes P. Asmussen, X^uāstvānift, Studies in Manichaeism, Copenhagen, 1965, PP. 167, 193.

⑮ 見 Mary Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Leiden, 1975, P.9. Yazd, 帕提亞語意為神; Xrōštag, 意為呼叫; Padwāxtāg, 意為回答。參見 Mary Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, Leiden, 1977.

⑯ 沙畹 (Ed. Chavannes) 和伯希和 (P. Pelliot) 對此曾作過考證, 見其 "Un traité manichéen retrouvé en Chine", Journal Asiatique, Nov. - Dec. 1911, PP. 521—522.

⑰ 見《摩尼教殘經一》。

⑱ 同上。

⑲ 同注⑯, pp. 549—551.

⑳ 該句是摩尼的佚文, 見注⑥, P. 49.

㉑ 《阿基來行傳》參見本書第一篇注②。這段論述轉引自注③, 頁43—44。法國摩尼教專家普斯 (H-ch. Peuch) 在《大英百科全書》“摩尼教”條下的敘述與此略有不同, 說是由第三使以風、水、火三輪及日月組成機器, 提煉靈魂(見注⑪)。

㉒ 同注⑬, 第五章。許地山先生的文章亦有詳細介紹。

㉓ 見 Mary Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Leiden, 1975, P. 8.

㉔ G. Flügel, Mani, seine Lehre und Schriften, Leipzig, 1862, repr. 1969, P. 90.

㉕ "Handschriften-Rest in Estrangelo-Schrift aus Turfans, Chinesisch-Turkistan II" Anhang zu den APAW, 1904, P. 19.

㉖ 《馬克思恩格斯全集》, 卷27, 頁65。

㉗ 關於摩尼的生卒日期和重要活動的時間, 各家說法不一。伊朗學者塔基扎德 (S.H. Taqizadeh) 曾發表專文討論, 見其著作: 《早期的薩珊人》 ("The Early Sasanians", BSOAS, Vol. XI, Part I, 1943, PP. 125—139), 《摩尼生活的日期》 ("The Dates of Mani's Life", Asia Major, Vol. VI, Part I, 1957, 原文為伊朗文, 由亨寧英譯並作評論)。多有學者從其說, 本文亦採其說法。摩尼生日之被確定, 參見 G. Haloun and W.B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light", Asia Major, N. S. III, P. 197; 又見 A. Henrichs und L. Koenen, "Ein griechischer Mani-Codex", Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 5 (1970), 116—132.

⑳ 《摩尼光佛教法儀略》云“摩尼光佛誕蘇鄰國跋帝王宮，金薩健種夫人滿艷之所生也”。據亨寧的考證，蘇鄰國即 Sūristān，謂巴比倫；跋帝謂摩尼的父親，即 Patig 的音譯；滿艷即摩尼母親 Maryam 的音譯；金薩健即 Kamsarakan，四世紀亞美尼亞歷史經常提到這個家族，該家族聲稱源自帕提亞王室，故一般都認為摩尼的母親是帕提亞王室的公主。見 W.B. Henning, “The Book of Giants”, BSOAS, XI, Part I, 1943, P. 52.

㉑ ed. A. Henrichs und L. Koenen, *Codex Manichaicus Coloniensis*, 88. 15—99.8.

㉒ 到杜蘭 (Tūrān) 和馬克蘭 (Makran) 傳教，即今巴基斯坦的俾路支和信德。

㉓ 甘第沙普 (Gundisapur)，在今伊朗卡澤倫 (Kazerun) 附近。

㉔ [蘇]《簡明科學無神論辭典》“摩尼教”條，莫斯科1964年版，頁336；參見本書第一篇註釋①。

㉕ [蘇]米·謝·伊凡諾夫著《伊朗史綱》，三聯書店，1973年，頁27。

㉖ 參見蘇聯科學院主編《世界通史》，第2卷下冊，三聯書店，1960，頁1070。

㉗ 同上。

㉘ 同上，頁1072。

㉙ 參見 Sir Percy Skyes, *A History of Persia*, London, 1951, P. 397.

㉚ 同註⑥ Vol. II, P. 167.

㉛ 同註③, PP. 76—77.

㉜ Hans-Joachim Klimkeit, “Stūp and Parinirvāṇa as Manichean Motifs”, 刊 A.h. Wallapiccola, *The Stūpa*, Wiesbaden, 1980, P. 229.

㉝ 《馬克思恩格斯選集》，卷4，人民出版社第1版，1972年，頁253。

㉞ 參見矢吹慶輝《佛教と摩尼教》，刊《大正大學學報創立十周年紀念會特輯號21—23輯》，1935年，頁6。

㉟ 參見阿赫默德·艾敏著，納忠譯《阿拉伯文化的黎明時期》，北京，1958年，頁108。

㊱ 新編《辭海》“摩尼教”條目已擯棄了傳統的這些說法，而言其“吸收祆教、基督教、佛教以及諾斯替教派的一些思想資料而形成自己的教義”。

㊲ 見蔣斧《摩尼教流行中國考略》，見《敦煌拾瑣》第五(b)頁。

㊳ 參見 Stven Runciman, *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*, 1947, repr. 1955, Cambridge, P. 49. 瑪桑，諾斯替派宗教家，他宣稱宇宙是由三種地區構成的，一個疊着一個，最高處居住着奇怪國王，最低處是物質 (Matter) 的領土，中間是偉大者 (The Greater) 的領域；偉大者用最低處的物質按自己的形象創造了人。參見註③ P. 80。

㊴ 同註① “Zoroaster” 條。

㊵ 同註⑬, PP. 193—194.

㊶ 參見 G. Papini, *Saint Augustine*, New York, 1930, P. 65.

-
- ⑤⑩ 同註④③, 頁 109。
- ⑤⑪ E. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*, London, 1879, P. 405.
- ⑤⑫ 語出《阿維斯陀經·破邪篇》(Avesta-vendîdâd), 見 *The Sacred Books of the East* vol. IV, P. 12.
- ⑤⑬ 同上, P. 30。
- ⑤⑭ 同上, P. 23。
- ⑤⑮ 同上, P. 46。
- ⑤⑯ 同註④①, 卷 1, 頁 2。
- ⑤⑰ 同註④①。

早期摩尼教在中亞地區的成功傳播

本世紀初在吐魯番考古發現的大量摩尼教資料及其研究的結果，向我們揭示了這樣一個歷史事實：在古代著名的絲綢之路所經過的中亞地區，摩尼教曾經是一個很活躍的宗教；它在該地區傳播達千年之久，從公元三世紀末葉開始，幾乎直到十四世紀伊斯蘭教完全征服該地區。摩尼教在中亞地區的傳播，是摩尼教史的精彩一頁，亦是絲路文化史的重要一章，因而是值得我們深入探討的。

摩尼教之入傳中亞，與它之前的一些宗教，諸如瑣羅亞斯德教、佛教、基督教之傳入中亞不同：後三者主要是一種自發傳播的結果，而前者則是其教徒自覺地實踐教主摩尼的世界宗教思想的必然產物。

摩尼的世界宗教思想，是他之前的各種宗教的創立者所未有的。這些思想散見於他的著作和言論之中，而今保存下來且最為集中、明確地表達這一思想的，我認為有兩段。其中一段見於本世紀初在吐魯番考古發現的一塊中古波斯文摩尼教殘片，編號為 TIID 126，即M5794；另一段見於本世紀三十年代在埃及發現的一本摩尼語錄《克弗來亞》（Kephalaia）。前者記錄了摩尼要在全世界傳教的豪言壯語：

我已選擇的宗教要比以往的任何宗教勝十籌。其一，以往的宗教局限於一個國家和一種語言；而我的宗教則不同，它將流行於每個國家，它將採用所有的語言，它將傳及天涯海

角。其二，以往的宗教祇有當其有純潔的領袖時纔得以存在，而一旦領袖們去世了，他們的宗教亦就陷於混亂之中，其戒律及著作亦就遭到忽視。但（我的宗教）卻由於有活的（經典），有傳教師、主教、選民和聽者，由於有智慧和著作，將永存到底。^①

後者記錄了摩尼志在建立東、西方教會的勃勃野心：

在西方建立教會的，其便不到東方；選擇在東方建立教會的，就沒有到西方。……而我則希望既到西方，亦到東方。東西方都將聽到我的使者用各種語言發出的聲音，我的使者將在所有的城市中宣明自己的教義。首先在這一點上，我的教會便優於以往的教會。因為以往的那些教會，都祇是局限於個別的國家、個別的城市；我的教會則遍佈於所有的城市，我的福音將傳遍每個國家。^②

這兩段資料，雖然一段是出自東方的吐魯番，一段是出自西方的埃及，但兩者的精神都是一致的。前者在中古阿拉伯作家比魯尼（Al-Biruni 973-1048）的《古代諸民族編年史》中還得到了印證，裏邊有同樣的記述。^③ 由是足見這種世界宗教思想確係摩尼本人所固有，而絕非其後來門徒所附會添加。

摩尼之所以具有明確的世界宗教思想，是與他對世界總體的較為完整的認識分不開的。摩尼在《克弗來亞》中把世界劃分為四個組成部分，即波斯、羅馬、埃塞俄比亞和中國。^④ 他把波斯、羅馬和埃塞俄比亞視為組成世界的三個部分，這是不難理解的。我們知道，摩尼的家鄉瑪第奴（Mardinu）地屬波斯帝國的西部，位於波斯政治中心克泰錫封（Ktesiphon）和賽流克雅（Seleucia）的附近；而波斯自上古以來就與羅馬和埃塞俄比亞有密切的接觸，尤其是其西部地區，更深受希臘、羅馬文化的影響，長年不斷的戰爭早就使

波斯人對這些地方留下深刻的印象了。因此，摩尼把這兩個地方與自己的國家波斯列為世界的三個組成部分，乃是很自然的事。至於摩尼認識到組成世界的還有中國這一部分，這就不得不歸功於絲綢之路的開闢了。摩尼的家鄉，實際位於絲綢之路的西端。從中國西運的絲綢，除了到達拜占廷，由拜占廷再轉入歐洲外，亦到達克泰錫封、賽流克雅，由這一帶地區用駱駝運到敘利亞的安條克(Antioch)或埃及。到公元三世紀摩尼生活的時代，這條連結古代東西方交通的大道，恐怕已悄悄地存在幾個世紀的時間了。因為當時中國的史料已對波斯甚至歐洲作了不少記載，而西方的文獻亦已對中國的情況有所介紹。^⑤家鄉的地理位置，使摩尼不僅有條件了解西方，而且亦有條件接收來自東方的各種信息，因而纔會把中國亦列為其世界的組成部分之一。視野的開闊使摩尼對世界的總體有了較為完整的認識，從而為其世界宗教思想的形成提供了前提條件。摩尼對於世界的認識程度，是他以前的其他宗教創立者所難以達到的。瑣羅亞斯德教的創立者瑣羅亞斯德，一說其家鄉在阿忒羅拍敦(Atropatene)，雖然亦位於西部伊朗與巴比倫接壤的地方，但他生活於公元前六、七世紀，那時即使亦存在着聯係東西方的貿易道路，但人們對於東西方的整體認識肯定還是處於很模糊的階段，瑣羅亞斯德當然不可能具有世界宗教思想。佛教的創立者釋迦牟尼生活於公元前五世紀的印度釋迦國中，雖然他心懷“普渡衆生”的大志，但時代和地理條件的限制都使釋氏不可能像摩尼那樣，廣泛地接收來自東西方的信息，不可能亦想到在東方和西方各地都建立起自己的教會。儘管佛教後來傳播到南亞以外的廣大地區，成為現代世界三大宗教之一，但這并非教主釋迦牟尼始料所及。至於起源於巴勒斯坦的猶太教、基督教，偏居地球之一隅，原係羣衆的自發宗教，當初自然亦不可能有明確的世界宗

教觀念。因此，祇有到了公元三世紀摩尼生活的時代，在摩尼家鄉那樣的東西方交通的樞紐地區，纔可能孕育出摩尼那樣明確的世界宗教思想。

正因為摩尼教自其教主創立時，就有明確的世界宗教思想，所以其傳播亦就與以往的宗教有所不同。以往宗教的傳播多帶有自發性、偶然性與盲目性，而摩尼教則表現出有明顯的自覺性和計劃性。根據史料，我們知道摩尼自創立宗教後，就着意向國外擴張。他首先從海路到達當時印度的杜蘭(Tūran, 今巴基斯坦的信德)傳教，得到了杜蘭國王及其衆臣民的皈依。^⑥ 摩尼在取得波斯王沙卜爾(Šābuhr)一世的支持，有了合法地位後，從 244 至 261 年間，由首都賽流克雅先後派出了一批批門徒，越出波斯本土，到外地傳教。爲了在西方建立起教會，摩尼派遣他的高足阿達(Addā)和帕提格(Pattēg)率領傳教團到羅馬帝國的東方行省傳教，該傳教團一直到達了亞歷山大里亞(Alexandria)；^⑦ 摩尼又派遣格布魯亞(Gabryab)到亞美尼亞(Armenia)的伊爾萬城(Erevan)傳教；^⑧ 摩尼派扎庫(Zaku)到巴勒斯坦傳教；^⑨ 派阿達(Addā)和阿布扎雅(Abzaxyā)到底格里斯河上游的卡爾卡·伯瑟·斯羅克(Karkad-Beth Slok)傳教。^⑩ 爲了在東方建立教會，摩尼更派出龐大的傳教團，由阿莫(Ammō)大師率領，抵達帕提亞(Parthia)地區傳教。^⑪ 帕提亞地區即我國古書所稱的安息，位於薩珊波斯的東北部，是摩尼教深入中亞地區，以至到達中國的必經之地。但要到該地傳教，首先必須克服語言障礙。摩尼本人並不懂得帕提亞語，他的著作當初都是用他家鄉的東阿拉米語(East Aramaic)寫成的，後來爲了啓迪沙卜爾一世，纔用中古波斯語寫了一部教義的概要《沙卜拉干》。^⑫ 語言的障礙並不能動搖摩尼在東方建立教會的決心。他選擇了通曉帕提亞語言文字的阿莫，由他率領傳教團到帕

提亞地區。根據吐魯番發現的粟特文摩尼教殘片T.M. 389^⑬和其他一些有關殘片，我們得知阿莫不僅懂得帕提亞語，而且認識當地的一些王公貴族，陪同他去的還有一位帕提亞王子，傳教團裏邊還配有專事抄寫和熟習經典圖解的僧人。摩尼派出這樣一個實力雄厚的傳教團，足見他對東方傳教事業的重視。因此，我們絕不認為，摩尼教之傳入中亞，是其在民間自發傳播的結果。

阿莫在帕提亞地區的傳教活動取得了很大的成功，贏得了一批上層人物的皈依。他用帕提亞語翻譯和撰寫了大量的摩尼教經典。現存的兩首最長的帕提亞文摩尼教讚美詩《胡威達曼》(Huwidagmān)和《安格羅斯南》(Angad Rōšnān)，據考證是公元三世紀的作品，可能是阿莫所譯寫的。^⑭阿莫不遺餘力地實踐摩尼的世界宗教思想。他不止在帕提亞傳教，而且越出國境，繼續東漸。摩尼教殘片M2，^⑮記述阿莫要渡過阿姆河(Oxus)傳教，但遭到守護阿姆河的女神巴格德(Bagard)的拒絕，後來由於他的懇求、說服，並且朗誦了摩尼的《淨命寶藏經》，終於使女神同意他渡河傳教。揭開這段記述的神話色彩，使人相信阿莫確實已渡過了阿姆河，進入河中地區(Transoxiane)、撒馬爾汗(Samarkand)一帶傳教了。公元十世紀的阿拉伯作家奈丁(an-Nadim)，在他的《羣書類述》(Kitab al-Fihrist)一書中，提到摩尼曾親自東行到中國傳教。^⑯這條材料雖然不足為信，但卻暗示了阿莫的傳教團確曾深入到通往中國的亞洲腹地傳教，否則就不至於有如此的牽強附會。奈丁的記述，亦說明摩尼對東方傳教事業的重視已給他留下了很深刻的印象。以上這些資料，進一步證明了摩尼教之入傳中亞，乃是摩尼教徒對其教主的世界宗教思想的自覺實踐，是忠實地執行摩尼宏偉的傳教計劃的一個具體行動。

摩尼教深入中亞地區的進程，由於波斯統治者對國內摩尼教

徒的迫害而大大加速。《羣書類述》記載波斯王瓦赫蘭 (Vahrām) 一世執政時改變對摩尼教的優容政策，將摩尼處死，并在全國範圍內屠殺摩尼教徒，迫使許多摩尼教徒從東部伊朗逃亡國外，“他們被迫東逃直到渡過阿姆河(Balkh)，進入可汗的國土纔停止”。^{①⑦} 隨着迫害的持續和加劇，東逃的摩尼教徒越來越多，他們對於河中地區的影響勢必亦日益增大。河中地區的主要居民是粟特人，在東來摩尼教徒的影響下，其信奉該教者必然亦日益增多。吐魯番發現的大量摩尼教殘片中，有許多是用粟特文書寫的，可見摩尼教在粟特人中是很流行的。粟特這個“利之所在，無所不到”的商業民族，^{①⑧} 信奉了摩尼教，無疑會促進該教更為廣泛迅速的傳播。中亞地區摩尼教的勢力越來越大，以至到了公元六世紀，竟然敢於與正統的巴比倫總教會決裂，在來自巴比倫的領袖撒特—奧爾米茲 (Šād-Ohrmizd) 領導下獨立，并以登那瓦爾斯 ((Dēnāwars) 自稱。^{①⑨} 登那瓦爾斯，意為“真正的、純潔的”，據西方學者的考證，這一名稱在漢文摩尼教殘經中譯為“電那勿”。^{②⑩}

在中亞地區，信奉摩尼教的不僅僅是粟特人，還有當地的其他諸多民族。吐魯番發現的大量摩尼教殘片，主要是用古突厥語和三種著名的中古伊朗語，即中古波斯文、帕提亞文和粟特文寫成的。中古波斯文和帕提亞文屬西伊朗語，係中亞教會用語；粟特文屬東伊朗語，係中亞的地方語言。此外，還有一小塊殘片是用大夏文寫的，兩塊殘片是用乙種吐火羅文寫的。根據殘存摩尼教文獻的這些語種看，我們可以斷言古代中亞的各個民族，都曾不同程度地流行過摩尼教。

摩尼教能在中亞地區廣為傳播，這固然是其教徒自覺實踐教主的世界宗教思想、主觀努力的結果，但亦是和當地的社會歷史條件分不開的。

自貴霜王朝衰落到伊斯蘭教征服之前，中亞地區并非是中央集權控制下的統一國家，而是城邦國家林立的地方，“諸小渠長蓋以百數”。據我國古籍的記載，那裏的小國很多，諸如史國、何國、安國、石國、曹國、康國、花拉子模、烏那遏國、穆國、吐火羅國、伽色尼國、小月氏國，……。在如此衆多的小國裏邊，并不存在着固定的、絕對的、統一的傳統宗教信仰，有的“佛法甚盛”，有的“不信佛法，多事外神”，有的“事天神火神”，可謂五花八門，各行其是。這種社會狀況正好為摩尼教的傳播提供了極為有利的條件，使得摩尼教徒能較為自由地穿梭于各國之間。即便受到某一城邦國家統治者的反對，其傳教活動亦不會遭到嚴重阻礙；而且，由於當地不存在着統治者特別扶植的國教，摩尼教亦就不易遭到宗教排斥。可以說，摩尼教徒在世界各地的傳教活動中，以中亞地區最為順利，最為得心應手，為其它地區所不可倫比。例如，在其母國薩珊波斯，摩尼教受到傳統民族宗教瑣羅亞斯德教的竭力排斥，合法傳播的時間很短；當作為最高統治者的國王下令處死摩尼和鎮壓其信徒時，偌大的波斯便難有摩尼教徒藏身之地，他們不得不紛紛亡命國外。摩尼教在羅馬帝國的傳播亦遭到同樣的厄運。公元三世紀時，羅馬帝國還保持其固有的國教，崇拜着太陽神；到四世紀初便開始改奉基督教，帝國的中央政府并不允許摩尼教在其境內傳播。羅馬皇帝戴克里先(Diocletian 284—305)於公元 296 年勅令將摩尼教選民(出家僧侶)燒死，經籍焚毀，聽衆(一般信徒)斬首并沒收其財產，“以把這種邪惡驅出我們的福世”；^{②①} 公元 302 年，戴克里先又勅令他的非洲行省總督要警惕來自波斯的宗教運動的威脅；^{②②} 爾後，歷代羅馬皇帝都紛紛立法，殘酷迫害摩尼教徒。^{②③} 此外，羅馬統治者還動員大批的基督教衛道士，著書立說，攻擊批駁摩尼的教義。^{②④} 在統治者的殘酷迫害下，摩尼教在羅馬帝國境內日益難以獨立自

存，漸漸祇能潛心匿跡於基督教異端之中。摩尼教在中國內地的傳播，雖然亦有合法、得意之時，但亦一再受到禁止和鎮壓；^{②⑤}最後上層遁入山林，下層變為民間秘密結社。^{②⑥}唯有中亞地區，情況纔不一樣。根據現有的史料，我們並沒有發現摩尼教曾遭到中亞任何城邦國家的明顯反對，相反的，倒發現其教徒與這些國家的統治者有着密切的聯係。例如，日本學者羽田亨曾對唐初聚居在羅布泊南面石城鎮的粟特人進行考察，發現其鎮將康拂耽延便是一個摩尼教徒；^{②⑦}漢文史料亦記載有中亞地區的國王向中國皇帝推薦摩尼教僧侶，事在開元七年（719）：

六月，大食國、吐火羅國、康國、南天竺國，遣使朝貢，其吐火羅國支汗那王帝賒，上表獻解天文人大慕闍。其人智慧幽深，問無不知。伏乞天恩喚取慕闍，親問臣等事意及諸教法，知其人是如此之藝能，望請令其供奉，並置一法堂，依本教供養。^{②⑧}

從這條材料看，支汗那王不僅自己信奉摩尼教，還希望中國統治者亦跟他一樣，摩尼教在其心目中地位之高，由此可窺一斑。至於九世紀中葉以後，高昌回鶻統治者竟把摩尼教奉為國教，那就更加清楚了。但這不屬早期傳播的內容，容另文討論。^{②⑨}

中亞地區的社會歷史狀況為摩尼教的傳播提供了很有利的條件，但摩尼教在該地傳播的成功，與其固有的靈活性和適應性是分不開的。摩尼既然要把他的宗教推向世界各地，要使他的宗教為各個民族所接受，那他就不得不特別強調傳教時的靈活性和適應性，強調“入鄉隨俗”，正如西德克林凱特（Klimkeit）教授所指出：“摩尼宣稱，要使一個民族改宗他的宗教，就必須用該民族的語言來宣講教義，而這就意味着要用該民族所習慣的隱喻和神話的表達方式。由是，我們便注意到西方的摩尼教對基督教大加借用，而

伊朗的摩尼教著作，則廣泛地吸收波斯的宗教思想，中亞和中國的摩尼教經文卻越來越受佛教的影響。”^{③①} 中亞地區雖然沒有甚麼佔絕對統治地位的宗教，但來自南亞的印度佛教早就在當地不少國家中盛行。把佛經譯成漢文的第一批大翻譯家（公元二、三世紀），以安世高爲首，都是中亞的康居人、大月氏人、波斯人。佛教在中亞地區有着首屈一指的廣泛影響，因而处理好與佛教的關係，是摩尼教能否在該地區順利傳播的一個關鍵環節。在這個問題上，摩尼教徒可說是表現出高度的靈活性的。阿莫到帕提亞傳教時，便已注意到要打着佛的旗號了，上面提到的摩尼教殘片 T.M.389 就言阿莫在那裏宣揚“明使的佛性”。在吐魯番發現的其他一些摩尼教殘片上，亦把摩尼與佛教的神劃一。例如殘片 M 801 把摩尼當爲彌勒佛，說他“打開了樂園的大門”；^{③②} 殘片 M42 記述一位明使對另一位神的訓話：“由於你從佛陀得到本領和智慧，女神曾妬忌你。當佛陀涅槃時，他曾命令你：在這裏等待彌勒佛。”^{③③} 此處的彌勒佛亦謂摩尼。中亞的摩尼教僧侶在向唐玄宗解釋摩尼教義時，更乾脆把摩尼稱爲摩尼光佛。^{③④} 摩尼教在西傳時，亦表現出這種靈活的傳教手法。祇不過在西方佔統治地位的是基督教，摩尼教徒所打的旗號就不是佛陀，而是耶穌基督罷了。西方摩尼教徒把教主摩尼當爲耶穌基督的化身，因此在他們被迫改宗基督教時所朗誦的詛咒詞中，都要竭力詛咒這一點。^{③⑤}

綜上所述，我認爲早在公元三世紀末葉，摩尼教便已進入中亞，爾後便在該地區廣爲傳播；早期摩尼教在中亞地區的傳播，是該教信徒自覺實踐其教主摩尼的世界宗教思想的必然結果，而薩珊波斯統治者對國內摩尼教徒的迫害則加速了這個傳播的過程；中亞地區特有的社會歷史狀況爲摩尼教在當地的傳播提供了很有

利的條件，摩尼教徒利用了這些有利條件，充分運用其固有的靈活的傳教方式，終於在該地區贏得了最大的成功。

① 該殘片見 Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975, P. 29; 其英譯見 J.P. Asmussen, *Manichaean literature*, New York, 1975, P. 12.

② Kephalaia CLIV, 見 C. Schmidt und H.J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Ägypten, Originalschriften des Mani und seiner Schüler", SPAW, Phil. - Hist. Klasse, 1933, P. 45.

③ 見 ed. E. Sachau, *The Chronology of the Ancient Nations*, 1879, P. 207.

④ Kephalaia LXXVII, 同註② PP. 188,31—189,11.

⑤ 關於這些，前輩學者已多有輯錄，可參見張星烺先生的《中西交通史料匯編》。

⑥ 見本世紀初吐魯番發現的摩尼教殘片 M48, 原刊 F.W.K. Müller, *Handschriften-Rest in Estrangelo-Schrift aus Turfan Chinesisch-Turkistan*, II Teil. Anhang zu den APAW, 1904, PP. 13—14; 收入 M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975, P.34. 關於摩尼到印度傳教的事，又見殘片 M1306 II、M1307、M5911 和 M8286, 詳參 W. Sundermann, "Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis", *Acta Orient. Hung.*, XXIV, 1 and 3, 1971, PP. 102—105, 371—376.

⑦ 摩尼教殘片 M21, 見 F.C. Andreas und W.B. Henning, "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II", SPAW, 1933.

⑧ W. Sundermann, *Iranische Lebensbeschreibungen Manis*, AO 36(1974), P. 138.

⑨ Samuel N.C. Lieu, *The Diffusion of Manichaeism from Persia to Rome and China*, P. 21.

⑩ 同上。

⑪ W.B. Henning, *Mitteliranisch*, Leiden-Köln, 1958, P.94; "Waručān = Šāh" *Journal of the Great India Society* XI, No. 2, 1944, P. 87.

⑫ 參見 Mary Boyce, "The Manichaean Literature in Middle Iranian", *Handbuch der Orientalistik*, I, 4, Iranistik, 2, Literature, Lfg. I, Leiden, 1968, PP. 69—70.

⑬ 英國 Samuel N.C. Lieu 博士將該殘片英譯惠賜筆者，謹此誌謝。

⑭ 關於這兩首詩的專著有 Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, Oxford, 1954.

⑮ 見 Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 1975, Leiden, PP. 40—42. 英譯見 P. Asmussen, *Manichaean Literature*, Delmar, N.Y. 1975, PP. 22—23.

⑯ B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970, P. 77.

⑰ 同上, P. 802.

⑱ 《舊唐書·康國傳》。

⑲ Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 1975, Leiden, PP. 3, 41.

⑳ Éd. Chavannes et P. Pelliot, “Un Traité Manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté”, *Journal Asiatique*, Nov.-Dec. 1911, PP.554—555.

㉑ E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire Romain*, Gand, 1909, PP. 34—43.

㉒ T.D. Barnes, “Imperial Victory”, *The Phoenix*, 30/2, 1976, PP. 174—193.

㉓ 關於羅馬帝國諸皇帝迫害摩尼教的法令,可參見 Nina G. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, The Hague- Paris, 1967, PP. 195—196.

㉔ 關於他們反摩尼教的著作,參見本書第一篇注②。

㉕ 詳參陳垣《摩尼教入中國考》,見《陳垣學術論文集》第一集,中華書局,1980年;馮承鈞譯,伯希和、沙畹撰《摩尼教流行中國考》,見《西域南海史地考證譯叢八編》,中華書局,1958年。

㉖ 詳見本書的《宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教》一文。

㉗ 羽田亨《漠北の地と康國人》,《支那學》第三卷第五號,大正十二年,頁10—11。

㉘ 《冊府元龜》卷九七一,並見《太平寰宇記》卷一八六。

㉙ 見本書《從考古發現看摩尼教在高昌回鶻的封建化》一文。

㉚ Hans-Joachim Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden, 1982, P.1.

㉛ J.P. Asmussen, *Manichaean Literature*, Delmar, N.Y. 1975, P.62.

㉜ Andreas-Henning, “Mitteliranische Manichaica”, Pt. III, *SPAW*, XXVII, 1934, P. 880.

㉝ 參見本書《〈摩尼光佛教法儀略〉的三聖同一論》一文。

㉞ Samuel N.C. Lieu, “An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Jahrgang 26, 1983, Münster Westfalen, PP. 176, 177.

摩尼教入華年代質疑

公元三世紀中葉波斯人摩尼所創立的摩尼教，究竟何時傳入中國，本世紀之前並沒有人提出過這個問題。因為儘管中國史書文獻上有不少關於摩尼或明教之類的記載，但人們并不知道它來源於波斯。著名的法國漢學家沙畹（E. Chavannes）遲至1897年還這樣說：“我以為漢文中的‘摩尼’指的是穆斯林”，“中國似乎不曾有過摩尼教徒”。^①到了本世紀初，由於新疆考古的大發現，學者們得到摩尼教文書斷簡數千片；同時，又在敦煌卷子中檢出了漢文的摩尼教殘經。通過對這些新發現的文獻的研究，人們纔知道，中國古代的明教或奉摩尼的教派，原來就是出自波斯的摩尼教；接着，摩尼教入華的時間問題，亦就提出來了。

傳統的看法認為，摩尼教是在唐武則天延載元年（694）時纔始入中國的。其根據是宋代釋志磐所撰《佛祖統紀》卷三九的一段記載：“延載元年……波斯國人拂多誕（原注：西海大秦國人）持《二宗經》偽教來朝。”這一看法，由於得到法國漢學家、中國摩尼教研究的先驅沙畹、伯希和（Pelliot），還有我國史學大家陳垣先生的肯定，^②因而廣為人們所接受。

但亦有少數幾位學者并不這樣看。清末學者蔣斧在1909年將法國巴黎圖書館所藏的摩尼教經刊布時，作了一篇《摩尼教流行中國考略》，推測摩尼教之傳入中國，在周隋之際。^③根據是《長安志》卷十的一段記載：

懷遠坊東南隅大雲經寺，本名光明寺，隋開皇四年，文帝

爲沙門法經所立。時有延興寺僧曇延，因隋文賜以蠟燭，自然發焰，隋文奇之，將改所住寺爲光明寺。曇延請更立寺以廣其教，時此寺未制名，因以名焉。武太后初，此寺沙門宣政進《大雲經》，經中有女主之符，因改爲大雲經寺，遂令天下每州置一大雲經寺。

蔣斧認爲這大雲寺便是摩尼寺。同時代的學者羅振玉更據《長安志》這段記載，斷言摩尼教“隋文時已入中土，絕非唐代乃人也”。^④但蔣、羅都祇是根據一些不明確的證據而加以推斷，故不爲世人所信。偏向他們看法的不過寥寥數人，其中之一是張星烺先生。他在1930年刊印的《中西交通史料匯編》中寫道：“蔣氏之說，不爲無因。祆教後魏時已入中國。景教、回教皆以唐太宗時入中國。何摩尼教遲至唐武后時始入中國耶？”^⑤還有日本學者重松俊章，亦在1936年發表的《唐宋時代的末尼教與魔教問題》一文中，列舉了唐之前在中國內地有摩尼教活動的某些跡象，表示宜把摩尼教入華的時間推前。^⑥到了七十年代，反對傳統說法的異論再度崛起。首先是在1973年7月巴黎舉行的第廿九屆國際東方學會議上，國立澳洲大學教授柳存仁先生宣讀了他的論文《唐前火祆教和摩尼教在中國之遺痕》摘要，^⑦文中根據史籍和《道藏》，考證了唐前摩尼教在中國的一些痕迹及影響。同年12月，香港《明報》發表了素蘭的文章，^⑧介紹柳教授的新考證。1978年，香港中文大學的饒宗頤教授在其《穆護歌考》一文中，^⑨表示讚同柳氏唐以前傳入的說法。但柳教授的提法，至今并未爲學者們所普遍接受。對於這個問題的介紹，通常還是依據傳統的說法。本文擬在前輩學者們研究的基礎上，就摩尼教入華年代的問題，針對傳統的說法，提出一些質疑，就教於學者們。

首先，我們認爲在古代，一種宗教的傳播，亦像其它的一般經

濟文化交流一樣，往往先在民間進行，然後纔到達官方。陳垣先生認爲“摩尼教之始通中國，以現在所見，莫先於佛祖統紀所載之武后延載元年”。^⑩但我們琢磨《佛祖統紀》那條記載，卻認爲摩尼教之始通中國，應比延載元年早得多。理由是：

第一，根據該條材料，我們可以斷言那個“來朝”的拂多誕并非某個國家政府派來的，因爲材料並沒有像一般史書記載那樣，說明朝覲者持有甚麼國王書信、呈獻甚麼禮物之類，祇是言其國籍；而按其國籍，不管是波斯也好，西海大秦國（即敘利亞）也好，其時均已處於阿拉伯人的統治之下，伊斯蘭教的統治者當然不可能派遣一個異教徒到中國傳教。可見，拂多誕是以私人的身分來朝覲唐政府的。一個流落國外的傳教師，竟然能以個人身分，徑直向所在國政府呈獻其宗教的經典，而所在國政府居然也予以接納，這件事至少說明該傳教師的宗教在其所在國原先已有相當的影響，以至引起官方的重視。

第二，該拂多誕是“持《二宗經》”而來的。按《二宗經》，顧名思義，必是闡發二宗之教義，^⑪而二宗的思想正是摩尼教義的核心。^⑫把摩尼的核心教義翻譯成（不如說是寫成）中國皇帝所能讀懂的漢文經典，如果事先沒有在中國取得長期的傳教經驗，使其教義和中國原有的信仰融合并有所變通，這是辦不到的。

基於以上兩點理由，我們認爲延載元年至多祇是標誌着摩尼教在中國公開合法傳播的開始，而在此之前，摩尼教應早已在內地民間流傳了。

其實，史書對唐武后之前摩尼教僧侶在中國的傳教活動，也并非全無記載。明代何喬遠的《閩書》卷七載：

慕闍當唐高宗朝（650—683）行教中國。至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見，羣僧妬譖，互相擊難。則天悅

其說，留使課經。

慕闍便是摩尼教高級僧侶的稱呼。伯希和不以這段記載為然，評曰：“所言行教中國之慕闍，不知是一人或數人。謂有多人，亦不為過；可是揆其語氣，好像只有一人。史文中無有記載高宗時慕闍入中國之文，疑混七一九年吐火羅大慕闍入朝事為高宗時事。”^⑩查七一九年吐火羅大慕闍入朝事見《冊府元龜》卷九七一：“（開元七年）六月，大食國、吐火羅國、康國、南天竺國，遣使朝貢，其吐火羅國支汗那王帝賒，上表獻解天文人大慕闍。其人智慧幽深，問無不知。伏乞天恩喚取慕闍，親問臣等事意及諸教法，知其人如此之藝能，望請令其供奉，並置一法堂，依本教供養。”此事亦見於《太平寰宇記》卷一八六，其文字比較簡略：“開元七年，其葉護支汗那帝賒，上表獻天文人大慕闍，請加試驗。”以上兩書，對於七一九年慕闍入朝事的記載甚為明確，明代的何喬遠必定讀過這些記載，絕不可能有伯希和提出的那種可能性，竟然把它混為高宗時的事情。尤其值得注意的是，何喬遠對於事件的記載，脈絡清楚，對延載元年拂多誕來朝事，更是載得詳細具體，非《佛祖統紀》所及。從這些敘述看，我們堅信何喬遠亦是有所據，有所本的，祇不過他所依據的原始記載今人已不能見得罷了。何喬遠和釋志磐很可能都根據同一本前人著作，但志磐從略，喬遠從詳。而唐高宗時慕闍行教中國，應是事實。不過當時高宗可能還沒有接見他，《佛祖統紀》的作者從佛教史的角度看，認為不值得輯錄；而《閩書》的作者，因敘華表山摩尼教遺址而詳介摩尼教的來龍去脈，故有關摩尼教僧侶初入中國的情況，均就所知，一一述及。

摩尼教在延載元年之前傳入中國，從著名的《老子化胡經》中亦可以找到證據。本世紀初伯希和得自敦煌的十卷本《老子化胡經》殘卷中，載有一段有關摩尼的經文：

後經四百五十餘年，我乘自然光明道氣，從真寂境，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕王室，示為太子。捨家人道，號末摩尼。轉大法輪，說經誡律定慧等法，乃至三際及二宗門，教化天下，令知本際。上至明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九，金氣將興，我法當盛。西方聖象，衣彩自然，來入中洲，是效也。當此之時，黃白氣合，三教混齊，同歸於我。

《老子化胡經》係公元三百年前後王浮所作，原來只有一、二卷。這個十卷本的《老子化胡經》無疑是後人的增修本，^⑭因此不能像羅振玉那樣，據此就立證晉時摩尼教已入中國。但我們認為，《老子化胡經》之抄襲摩尼教義，應遠較摩尼教之在華公開合法傳播為早。

《摩尼光佛教法儀略》載有如下一段經文：

按《摩訶摩耶經》云：“佛滅度後一千三百年，袈裟變白，不受染色。”《觀佛三昧海經》云：“摩尼光佛出世時，常施光明，以作佛事。”《老子化胡經》云：“我乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇隣國中，示為太子。捨家人道，號曰摩尼。轉大法輪，說經戒律定慧等法，乃至三際及二宗門。上從明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九，我法當盛者。”

這段經文所引證的兩部佛經，經查核無誤。《摩訶摩耶經》係蕭齊沙門釋曇景譯，收入日本大正新修《大藏經》第十二卷 No. 383，引文見頁一〇一三C；《觀佛三昧海經》係東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯，收入該《大藏經》第十五卷 No. 463，引文見頁六八八A。兩處引文均與原文一致，足見其引證是可信的。這兩部佛經是蕭齊（480—502）和東晉（317—420）的譯作，都遠早於唐。同樣的，為了證明摩尼教和道教的固有緣分，《儀略》的作者所引證的《老子化胡

經》當然不會是時人共知的新近增修本。相反的，必定是儘可能引用古老的版本。會不會引用王浮的原本呢？我們尚不能肯定。我們現在首先能肯定的是，《儀略》所引證的那部《老子化胡經》的版本應早於731年。因為《儀略》的撰寫日期是明確的，原件署有“開元十九年（731）六月八日大德拂多誕奉詔集賢院譯”一行字。^⑮其次，我們進而還可以肯定：《儀略》所引的摩尼教一段話，在694年之前便已入《老子化胡經》了。因為朝廷至遲在這一年，便通過拂多誕所獻的《二宗經》，知道波斯有摩尼之教，有二宗之說，如果在此之後，道士增修《老子化胡經》時還來把這些附會到老子身上，那就不僅要貽笑世人，而且要犯下欺君之罪了。

唐高宗時，摩尼教在民間的傳播，史書亦似有痕迹可尋。《資治通鑑》卷二〇三《唐高宗紀》載永淳二年（683）事：

夏四月，……綏州步落稽白鐵餘，埋銅佛於地中。久之，草生其上，給其鄉人曰：“吾於此數見佛光。”擇日集衆掘地，果得之，因曰：“得見聖佛者，百疾皆癒。”遠近赴之。鐵餘以雜色囊盛之數十重，得厚施，乃去一囊。數年間，歸信者衆，遂謀作亂。據城平縣，自稱光明聖皇帝，置百官，進攻綏德、大斌二縣，殺官吏，焚民居。遣右武衛將軍程務挺與夏州都督王方翼討之。甲申，攻拔其城，擒鐵餘，餘黨悉平。

白鐵餘發動起義，自稱光明聖皇帝，顯然帶有崇尚光明之意，這和摩尼教的光明崇拜至少是不謀而合。前者是不是受到後者的影響呢？如果我們不是孤立地看待這一條材料，而是與上邊分析的道理聯係起來考察，那就不會排斥這種可能性。

總之，我們認為，摩尼教在延載元年得到唐統治者承認之前，早已在民間傳播了。既然是先在民間傳播，那麼，要從史書上找到明確的記載來定一確切的傳入年代，就恐怕是很困難的。不過，我

們已經確知：摩尼教創立之後，便迅速地東漸，公元三世紀末葉已進入中亞地區，爾後便在該地區廣為傳播。^{①⑥}如是，假如我們對唐之前東西交通的情況作一考察，那對於推測摩尼教入華的最早時間也許不無幫助。

唐代之前，東西方之交通靠的是著名的絲綢之路。國外一些持傳統看法的學者認為四至六世紀間，嚙嚙人的移民中斷了絲綢之路，而且據說嚙嚙人排斥佛教和貌似佛教的摩尼教，所以不可能讓摩尼教繼續東傳，由是導致摩尼教遲至延載元年始傳入中國。對於這種說法，我們不敢苟同。我們認為，古代的中西交通，由於自然或人為的原因，是很曲折的，而且亦經常出現種種障礙；但是，即使官方沒有聯係，民間仍照常往來，中西的經濟文化交流實際并未中斷過。當三世紀下半葉摩尼教在波斯盛行時，就有不少安息高僧來到中國內地，例如曇帝“以魏正元（254—255）之中，來游洛陽”，^{①⑦}安法賢、安法欽分別於265年和281年來到中國。^{①⑧}四世紀初到六世紀間，中西交通見諸史書文獻的，就更不勝枚舉了。本世紀初斯坦因在敦煌發現的粟特古文書，係到達中國內地的粟特商人寄給家鄉親友的信件，經亨寧教授考證，認為是寫於公元312到313年之間。^{①⑨}晉孝武帝太元三年（378），“梁熙遣使西域，稱揚堅之威德，并以繒彩賜諸國，於是朝獻者十有餘國”。^{②⑩}孝武帝太元六年（381），“鄯善王、本師前部王來朝，大宛獻汗血馬，肅慎貢楛矢，天竺獻火浣布，康居、于闐及海東諸國，凡六十有二王，皆遣使貢獻方物”。^{②①}魏太武帝太延三年（437），者舌國（康居之附庸國）“遣使朝貢，自是不絕”。^{②②}魏文成帝太安（455—459）以後，嚙嚙國“每遣使朝貢”。^{②③}魏文成帝太安元年（455），“冬十月，波斯、疏勒國并遣使朝貢”。^{②④}魏文成帝和平二年（461），“八月戊辰，波斯國遣使朝獻”。^{②⑤}魏獻文帝天安元年（466），“三月辛

亥，波斯、于闐諸國遣使朝獻”。^{②⑥} 魏獻文帝皇興二年(468)“四月，于闐、波斯國各遣使朝獻”。^{②⑦} 魏獻文帝皇興四年(約470)，“魏遣使者韓羊皮使波斯，又使羊皮責讓于闐，使朝獻”。^{②⑧} 魏孝文皇帝承明元年(476)，“春二月，蠕蠕、波斯諸國并遣使朝貢”。^{②⑨} 魏孝文帝太和三年(479)，“洛那國(即大宛國)遣使獻汗血馬，自此每使朝貢”。^{③⑩} 魏宣武帝正始四年(507)，“冬十月辛未，嚙唵、波斯、渴槃陁等諸國并遣使朝獻”。^{③⑪} 魏孝明帝熙平二年(517)，“春四月甲午，波斯、疏勒、嚙唵諸國并遣使朝獻”。^{③⑫} 魏孝明帝神龜元年(518)，“閏七月丁未，波斯、疏勒、烏菟、龜茲諸國并遣使朝獻”。^{③⑬} 魏孝明帝正光二年(521)，“閏五月丁巳，居密、波斯國并遣使朝貢”。^{③⑭} 魏孝明帝正光三年(522)，“秋七月壬子，波斯、不漢、龜茲諸國遣使朝貢”。^{③⑮} 魏孝明帝正光五年(524)，“嚙唵遣使貢師子”。^{③⑯} 魏廢帝二年(553)，“波斯王遣使來獻方物；嚙唵國遣使來獻”。^{③⑰} 周明帝二年(558)，“嚙唵國遣使來獻”。^{③⑱} 周武帝保定四年(564)，“粟特王遣使獻方物”。^{③⑲} 周武帝天和二年(567)，“安息王遣使來獻”。^{④①}

根據以上的記載，我們怎能認為四至六世紀間中西交通被中斷了呢？有的學者認為西域來朝獻的使者，或許是商人所假冒，若然，則更說明絲綢之路仍是暢通的。嚙唵人滅佛，但西域佛教也并未因此而中止向內地傳播。衆所周知，佛教曾在中國的南北朝盛行，其時中國內地和西域之間僧人的往來，更是絡繹不絕。馮承鈞編的《歷代求法翻經錄》便有詳細的輯錄。法國學者威治(Léon Wieger)在其《中國的佛教》一書中亦輯錄了歷代從西域到中國的高僧名單，我們據此統計，四世紀約有十七名，五世紀約二十七名，六世紀約二十三名。^{④①} 既然佛僧能不受嚙唵滅佛之影響而來往東西，那麼，摩尼教徒即使不是成批，至少亦能零星地繞過嚙唵人的阻隔而繼續東行，這應當是不成問題的。其實，嚙唵移民引起的戰

亂，不僅不能隔絕西域與塞內的關係，相反的，更促使大量西域人移居中國內地。生活於六世紀中葉的楊銜之在他的《洛陽伽藍記》卷三中，曾對魏都洛陽僑民的盛況作了翔實生動的記述：

永橋以南，園丘以北，伊洛之間，夾御道有四夷館。道東有四館：一曰歸正，二曰歸德，三曰慕化，四曰慕義。……西夷來附者處崦嵫館，賜宅慕義里。自葱嶺以西，至於大秦，百國千城，莫不歡附，商胡販客，日奔塞下，所謂盡天地之區已。樂中國土風，因而宅者，不可勝數。是以附化之民，萬有餘家。門巷修整，閭闔填列，青槐蔭陌，綠樹垂庭，天下難得之貨，咸悉在焉。

在這萬餘戶移民中，西域人佔相當的數量。正如向達教授所指出的：“如洛陽出土之安延、安神儼、康續、康達□、康欵、康磨伽、康留買、何磨訶諸誌，以及康夫人曾氏墓志所舉之曹樊提、曹毗沙等，大都係出西域，於北魏、北周、北齊三際人居中國，佔藉洛京者也。”^④大量西域人人居塞內，顯然有利於摩尼教在內地民間的傳播。

從摩尼教的迅速傳入中亞地區和中西方的密切關係看，我們更加相信摩尼教入華年代應遠比延載元年為早。史書之所以沒有留下明確的記載，看來是因為它祇在民間流傳，未為官府所覺察或未為文人所重視的緣故。同時，古代的各種宗教，雷同頗多，互相摻雜，一種新教派剛出現，教外人往往難以辨認。摩尼教尤其如此。原始的摩尼教吸收了祆教不少思想材料，它同祆教一樣，都認為世上由善惡二神主宰。這兩個教派都出自波斯，中國人自然難以分清。時至宋代，人們還把這兩教混同為一。志磐在《佛祖統紀》卷三九和卷五四的記載便是這樣：“初，波斯國之蘇魯支，立末尼火祆教。”傳入中國的摩尼教，其佛教色彩又特別濃烈，甚至是以佛教一

宗的面目出現。現存的漢文摩尼教殘經大量採用佛教術語、佛教概念來宣傳摩尼思想，唐玄宗詔辨後，纔知道它是“妄稱佛教”。^④正因為如此，我們現代人要從史書上找到摩尼教初期入華的證據，恐怕祇能憑借我們對摩尼教的認識，從史書記載上的一些蛛絲馬蹟去分辨，就如柳存仁教授所做的那樣。

柳教授在他的論文中，列舉了唐以前的一批農民起義，認為這些起義和摩尼教有關。其中較為明顯的，有以下十起：

450 年左右，宋彭城（今徐州）通往外地的水路為“白賊所斷”。（《宋書》卷四六）

490 年，沙門司馬惠御自言聖王，謀破平原郡。（《魏書》卷七）

499 年，幽州王惠定自稱明法皇帝。（《魏書》卷八）

506 年，秦州屠各王法智反，推州主簿呂苟兒為主，號建明元年。（《北史》卷一七）

506 年，涇州人陳瞻也反，建年號聖明。（《魏書》卷五八）

514 年，幽州沙門劉僧紹，自號淨居國明法王。（《魏書》卷八）

524 年，五城郡山胡馮宜都、賀悅回成反。其以妖妄惑衆，假稱帝號，服素衣，持白傘白幡……。 （《魏書》卷六九）

610 年，春正月，有盜數十人，皆素冠練衣，焚香持華，自稱彌勒佛，入自建國門。監門者皆稽首。既而奪衛士杖，將為亂。（《隋書》卷三）

613 年，唐縣宋子賢，善為幻術。每夜，樓上可見佛形，宋稱彌勒出世。入伙者數百千人，遂潛謀作亂，將為無遮佛會，欲舉兵襲擊乘輿。（《隋書》卷二三）

614 年，扶風桑門向海明自稱彌勒出世，潛謀逆亂。舉兵數萬，自稱皇帝，建元白鳥。（《隋書》卷四）

如果把這些農民起義者說成是摩尼教徒，當然屬言過其實。

因為照摩尼的訓示，其信徒是不能有任何反抗行爲的。^{④④}但說他們受摩尼教的影響，借助摩尼教的信仰，則不無可能。因為：

第一，他們使用的一些術語，如“聖王”、“明法王”、“建明”、“聖明”、“淨居國”等與漢文的摩尼教經雷同，而為晉以前史書文獻所少見。

第二，他們多崇尚白色，而這亦是晉以前所罕見。尚白是摩尼教徒的一個特徵。《摩尼光佛教法儀略》言摩尼“申以素帔”，“其居白座”，規定摩尼教信徒的前四個等級“并素冠服”，即要穿白衣戴白帽；在高昌發見的摩尼教壁畫所繪的摩尼教僧侶亦正是着白色冠服；^{④⑤}宋代文獻亦着意記載當時的摩尼教徒着白衣，稱之為“白衣道”、“白衣師”等；^{④⑥}阿拉伯阿拔斯朝時代(750—1250)國內的摩尼教徒亦均以白色“無邊沿帽”為標誌。^{④⑦}既然中國內地、高昌、阿拉伯國家等各地的摩尼教徒都尚白，這個習慣就不是到了中國或後來纔有的，而應是一早就具有并傳襲下來的特徵。

第三，這些起義所打的彌勒旗號與摩尼教有關。柳存仁教授以摩尼教文獻殘片M 42的內容來證明彌勒佛被捲入到原始的摩尼教義中，這塊殘片記載了一位明使對另一尊神的講話：“由於你從佛陀得到本領和智慧，女神曾妒忌你，當佛陀涅槃時，他曾命令你：‘在這裏等待彌勒佛。’”^{④⑧}而殘片M 801亦是這樣，把彌勒佛和摩尼等同，說他“打開了樂園的大門”。^{④⑨}在早期譯成漢文的彌勒經中，我們亦發現了不少和摩尼教經典類似的內容。例如彌勒經大肆渲染彌勒降生時的光明美好景象：“巷陌處處有明珠柱，皆高十里，其光明曜晝夜無異，燈燭之明不復為用。”^{⑤⑩}“處處皆有金銀珍寶摩尼珠(指珠寶)等，積用成山，寶山放光，普照城內。”^{⑤⑪}“彌勒出現，國土豐樂……土地豐熟，人民熾盛，街巷成行……夜雨香澤，晝則清和……時氣和適，四時順節……。”^{⑤⑫}這些描寫，實際是把摩

尼光明王國的思想具體化、理想化，並與人們的現實要求結合起來。在漢譯的摩尼教經《下部讚·嘆明界文》中，對於明界的描述亦有類似的內容，如：“金剛寶地極微妙，無量妙色相暉耀”；“飲食餽饍皆甘路，國土富饒無饑饉”；“彼金剛地常暉耀，內外鑒照無不見”；“彼界寶山億千種，香煙湧出百萬般”；“妙風飄蕩皆可悅，和暢周迴遍十方”。

彌勒經還描繪了和摩尼光明活樹、黑暗死樹相似的菓樹：“弊華菓樹，枯竭穢惡，亦自消滅；甘餘甘美菓樹，香氣殊好者皆生於地。”^{⑤③} “諸樹生衣服，衆彩共莊嚴……樹高三俱舍，花菓常充實……七行多羅樹，周匝而圍繞；衆寶以莊嚴，皆懸網鈴鐸；微風吹寶樹，演出衆妙聲；猶如奏八音，聞者生歡喜。”^{⑤④} 《下部讚·嘆明界文》亦有相似的描述：“花冠青翠妙莊嚴，相映唯鮮不萎落”；“彼處寶樹皆行列，寶菓常生不彫朽，大小相似無蟲食，青翠茂盛自然有。苦毒酸澁及黝黑，寶菓香美不如是，亦不內虛而外實，表裏光明甘露味。寶樹根莖及枝葉，上下通身並甘露，香氣芬芳充世界，寶花相映常紅素。”

彌勒經又把彌勒佛描繪成摩尼教的神那樣，充滿光明和威力：“身紫金色三十二相，衆生視之無有厭足，身力無量不可思議，光明照曜無所障礙，日月火珠都不復現。”^{⑤⑤} 《摩尼光佛教法儀略》的《形相儀》一章所述摩尼的形象，與彌勒佛相差無幾：“摩尼光佛頂圓十二光王勝相，體備大明，無量秘義，妙形特絕，人天無比；串以素帔，做四淨法身；其居白座，像五金剛地；二界合離，初後旨趣，宛在真容，觀之可曉。諸有靈相，百千勝妙，寔難備陳。”

以上這些材料說明了彌勒的教義和摩尼的教義是有着一定的聯系的。這種聯系很可能是兩教在中亞揉合摻雜的結果。正如伯希和早就說過的：“佛教的第一批大翻譯家(公元二、三世紀)，以安

世高爲首，乃係康居人、大月氏人、波斯人，很少是印度人。所以某些佛理，諸如與無量光明阿彌陀佛及其西方樂土有關的佛理，都深爲伊朗思想所滲透。大家亦知道，一批佛經是由住在中國新疆的伊朗人所精心製作的。這有助於解釋某些中國詞語。這些詞語看來是抄自佛教的術語和專名，却是借用伊朗語的形式傳入的。”^{⑤6}既然彌勒教義已摻入了某些摩尼教的成分，那末，打着彌勒旗號的農民起義，難免就或多或少、直接間接地受到摩尼教的影響。彌勒教義在中國的傳播，亦就意味着摩尼教的成分進入了中國。

可以懷疑與摩尼教有關的農民起義，在四世紀初似乎亦能找到例子。《晉書》卷八六張軌之子寔傳云：

京兆人劉弘者，挾左道，客居天梯第五山，然燈懸鏡於山穴中爲光明，以惑百姓，受道者千餘人，寔左右皆事之。帳下閻沙、牙門趙仰皆弘鄉人，弦謂之曰：“天與我神璽，應王涼州。”沙、仰信之，密與寔左右十餘人謀殺寔，奉弘爲主。寔潛知其謀，收弘殺之。沙等不之知，以其夜害寔。

香港饒宗頤教授在《穆護歌考》一文中，引用了這條材料。但他在說明時，似乎把祆教和摩尼教混在一起。饒教授說道：“按敦煌卷S2241記祆寺燃燈事甚悉。此處燃燈、懸鏡以爲光明，卽《化胡經》云：‘我乘自然光明道氣。’從劉弘受道者千餘人，此道非光明道而何？又云：‘天與我神璽。’天卽天神是也。劉弘乃於涼州先倡行崇拜光明道者，事雖失敗，然在張天錫之前；可見晉時民間信仰光明教者，已大有其人。”^{⑤7}

我們認爲劉弘所挾之左道，固然並不排除有祆教的成分，但似乎更帶有摩尼教的色彩。崇拜光明，是摩尼教徒的主要特徵，而且他們亦常以明燈作爲光明的象徵來祭祀。《摩尼教殘經一》有文爲證：“復於五種光明寶臺，燃五常住光明寶燈。”祭祀“長明巨燈”，是

③⑥ 同註①⑦，PP. 109—110。

③⑦ Samuel N.C. Lieu, "A Lapsed Chinese Manichaean's Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 59, No. 2 (Spring, 1977), P. 405.

③⑧ 同上。

③⑨ 《舊唐書》卷十八《武宗紀》，並見《唐大詔令集》卷一三〇，《會昌一品集》卷三，《唐會要》卷四九。

④⑩ 同註②③。

④⑪ 詳參本書《〈摩尼光佛教法儀略〉的三聖同一論》一文。

④⑫ 同註②③。

④⑬ 同註②③。

《老子化胡經》與摩尼教

本世紀初，法國學者伯希和 (P.Pelliot) 在敦煌發現了佚失已久的《老子化胡經》卷一和卷十兩篇殘卷。卷一題為《老子西昇化胡經》，卷十題為《老子化胡經玄(歌)》。^①嗣後又在敦煌發見的文書及斯坦因所取的諸寫本中，檢出了《化胡經》其他部分殘卷。這些發現，曾一度引起了中外學者研究《化胡經》的熱潮。在敦煌發現的《老子化胡經》殘卷中，最使學者們注目的，恐怕要數第一卷中關於老子化摩尼的一段經文：

後經四百五十餘年，我乘自然光明道氣，從真寂境，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕王室，示為太子。捨家人道，號末摩尼。轉大法輪，說經戒律定慧等法，乃至三際及二宗門，教化天人，令知本際。上至明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九，金氣將興，我法當盛，西方聖象，衣彩自然，來入中洲，是効也。當此之時，黃白氣合，三教混齊，同歸於我。仁祠精舍，接棟連甍。翻演後聖，大明尊法。中洲道士，廣說因緣。為世舟航，大弘法事。動植含氣，普皆救度。是名總攝一切法門。

《老子化胡經》竟然言及摩尼和二宗三際，這引起了學者們的極大興趣。這段經文甚麼時候有的，它是怎樣產生的，學者們紛紛進行猜測和考證。羅振玉首先把這段經文作為“晉代已有摩尼之證”，因為“《化胡經》為晉王浮偽造”；他甚至稱“《化胡經》之作，專為倡導摩尼教而設”。^②但羅振玉這些看法，不為一般學者所接受，

因為敦煌發見的《化胡經》，顯然並非王浮原作。

《化胡經》本是佛道之爭的產物。其最初撰寫的年代，《佛祖統紀》卷三十言為晉成帝咸康六年(340)，云“沙門白法祖與道士王符議論，符屢屈，乃偽作《老子化胡經》”。王符即王浮，法祖即帛遠的字，梁《高僧傳》卷一關於帛遠的傳記，亦提及這件事。又據該傳所載，帛遠後為秦州刺史張輔所殺，日本學者桑原隲藏便據《資治通鑑》關於張輔於永興二年(305)戰死的記載，而推斷《化胡經》應作於公元三百年前後。^③以上考證，已為東西方一般學者所接受。^④《佛祖統紀》卷三十言《化胡經》“其文本一卷，其徒增為十一卷”。889年至897年間，日本藤原佐世撰的《日本國見在書目錄》的道教部已收錄了《化胡經》十卷。以上這些有關記載，學者們對照其他史料，亦認為屬實。因此，羅振玉把敦煌發見的十卷本《化胡經》未加考證就當為王浮原作，以其有老子化摩尼之說，就認為其“專為倡導摩尼而設”，難免要被指謫為“失考之甚”。

敦煌本《化胡經》究竟是何時增修的呢？據伯希和、沙畹的考證，認為“應在八世紀間”。^⑤陳垣先生在其名作《摩尼教入中國考》一文中，對此考證尤詳：

第一前題為老子西昇化胡經序說第一。第十後題為老子化胡經卷第十。第一所述西域八十餘國中，多隋以後始至國。更有大食國者，唐永徽二年(西六五一)始見於史，唐以前未聞有此國名。可斷定此本為唐永徽以後偽作，實非王浮之舊。佛祖統紀卷三十六，言“王浮文本一卷，其徒增為十一卷，第一卷說化闍賓胡王”云云，此本卷一，並非化闍賓胡王，則亦非其徒所增之本。唐總章元年(西六六八)神龍元年(西七〇五)兩度禁燬化胡經，則此本殆作自開元天寶而後。^⑥

陳垣先生以他的考證說明了羅振玉的“失考之甚”。但我們須知，

敦煌本亦並非甚麼新創作，它不過是在以前版本的基礎上增修而成的。因此，陳垣先生所證明的僅僅是敦煌本整部經的增修時間係在天寶而後，我們絕不能由此而斷言：經中的具體內容都不見於天寶之前。是故，上引羅振玉所依據的老子化摩尼的經文，是王浮原作所有，抑或為後人所增修；如果是後人增修的，那又是在何時增修？這些都是尚未解決、有待考證的問題。

陳垣先生認為老子化摩尼的經文是天寶而後纔有的，因為“其時摩尼教正盛，二宗三際之說，流播一時”。^⑦他還把這段經文作為“唐朝道家依託摩尼教”的根據，認為“晉時佛法盛，故化胡經託於佛。唐時摩尼教盛，故化胡經復託於摩尼”。^⑧對陳垣先生這一論證，我們頗感疑惑。查開元、天寶而後摩尼教在中國最得意之際，無非就是倚仗回鶻勢力那一段時期，即從大曆三年(768)在京城首建大雲光明寺到會昌元年(841)回鶻國破西遷、武宗全面查禁摩尼教止。就算在這段時期裏，我們認為，對於唐道家來說，摩尼教亦絲毫沒有可慕之勢。對此，我們想引用陳垣先生在同一篇文章中的另一考證來作論據：

唐文粹卷六五，舒元興重巖寺碑序云：“國朝沿近古而有加焉，亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉；合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數。”元興以太和九年(西八三五)被殺，重巖寺碑著於長慶間，其列舉三夷寺，以摩尼居首，此必當時社會之一種現成排次，如儒釋道者焉，而元興隨筆引用者也。^⑨

從陳垣先生這段考證，我們可以看出，當時摩尼教雖盛，但畢竟被認為是“雜夷”；它之名列第一，僅僅是與“大秦”、“祆神”比較，而不是與儒釋道相匹。儒釋道在古代中國到底是勢力最為雄厚的三家，其根深葉茂，絕非“雜夷”所能倫比者也。尤其是唐代道家，其

教主李聃被奉為李唐皇家的祖先，朝廷幾乎要把其奉為國教，道觀遍立全國。而摩尼教，不過是“緣回鶻敬信”，^⑩迫於回鶻的勢力，勉強為其建立數量有限的若干寺院罷了。如是，對於唐道家來說，它何有可慕之勢以至要加以依託呢？

敦煌本《化胡經》中關於摩尼的經文，並非天寶而後道家看到摩尼有可慕之勢纔添加進去，其更有力的證據見於開元十九年（731）撰作的《摩尼光佛教法儀略》，^⑪該經引證了《化胡經》的一段話：

《老子化胡經》云：我乘自然光明道氣，飛入西挪玉界蘇鄰國中，示為太子。捨家人道，號曰摩尼。轉大法輪，說經戒律定慧等法，乃至三際及二宗門。上從明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九，我法當盛者。

很明顯，《儀略》所引這段經文與上引敦煌本關於摩尼的經文，字句雖有不同，但內容是一致的，足見《化胡經》之引入摩尼教，實不在天寶而後。

由於注意到開元十九年作的《儀略》已引錄了老子化摩尼的經文，因而日本學者福井康順便把《老子化胡經》卷一的造作年代提前到唐中期開元年間，並且認為是當時的摩尼教徒假託古來的《老子化胡經》偽造的。^⑫這一說法更加令人難以置信。因為卷一除了上引一段經文與摩尼教有關外，誠如陳垣先生所指出的，“其他所言，皆不出道教範圍，與摩尼教旨絕無關係”。^⑬所言老子化摩尼之事，亦旨在頌老子。“三教會齊，同歸於我”，從上下文看，此“我”明明指的是老子，而不是福井康順所說的，係指“所謂摩尼光佛”；^⑭也正因為不是指摩尼光佛，故摩尼教師撰寫《儀略》時纔不加引錄。而且，我們很難設想開元時摩尼教徒偽造《老子化胡經》的目的。因為《老子化胡經》所言過於荒誕，經不起佛僧的駁難，連尊崇道教

的李唐朝廷亦認爲過於拙劣，不足爲信，故於總章元年(668)和神龍元年(705)兩度禁毀之，以後亦未見解禁。如是，摩尼教徒何必自討朝廷的厭惡，借《化胡經》之名來傳教呢？

敦煌本《化胡經》何以有摩尼教的內容，一般學者的解釋，或類似陳垣先生的說法，或接近福井康順的解釋，都不能令人信服。之所以然，恐係囿於摩尼教入華年代傳統說法的結果。傳統的看法認爲摩尼教是在唐武后延載元年(694)之後始入中國的，根據是宋代釋志磐所撰《佛祖統紀》卷三十九的一條孤證：“延載元年，波斯國人拂多誕(西海大秦國人)持《二宗經》僞教來朝。”論者便據此認爲祇有在該年之後，中國纔接觸到摩尼教的知識。我們則認爲，宗教的傳入不是一朝一夕的事情，而是一個長期滲透的過程。延載元年拂多誕持《二宗經》來朝，祇是標誌摩尼教在華合法、公開傳播的開始；而在此之前，摩尼教應早已在中國內地民間悄悄傳播了。^⑮如果我們這一說法得以成立的話，敦煌本《化胡經》何以有摩尼教成分的問題便不難解釋了。該經不管照陳垣先生的考證，是“作自開元天寶而後”，或者按福井康順的推測，作於開元年間，甚或如伯希和、沙畹更籠統的說法，作於八世紀間都好，我們都不能由此斷言有關摩尼的內容是在這段時期纔增修進去的；也許在此之前的《化胡經》版本就已有了這些內容，而敦煌本不過是承襲舊說而已。敦煌本是在過去版本基礎上增修的，它當然應包括以往版本的基本內容。對此，伯希和、沙畹曾考證道：“考敦煌本中有數節，與五七〇年甄鸞撰《笑道論》(《廣弘明集》引)所引之《化胡經》，有相符者，又可證明王浮之原文尚存於十卷本中也。”^⑯道家增修《化胡經》的過程，亦是竊取其他各家思想材料的過程，對此逯欽立先生已作了諸多考證。^⑰因而祇要有機會，道家抄襲摩尼思想亦是合乎邏輯的。其實，道家之竊取摩尼教思想材料，亦不唯《化胡經》

而已。國立澳洲大學柳存仁教授在他的《唐前火祿教和摩尼教在中國之遺痕》一文中，便考證了五世紀道家的四註本《度人經》，指出其中若干摩尼教的痕迹。^⑱上引老子化摩尼的經文是在何時被增修進《化胡經》的，目前因資料闕如，尚無從確定。但既然《化胡經》並非摩尼教徒的偽作，老子化摩尼這段經文亦不是道家在摩尼教得意之時添加進去的，這就說明了《化胡經》之出現摩尼教的內容，原來並非爲了宣傳或依託摩尼教，而是像道家竊取他家材料一樣，祇是爲了增加自己經典的力量，玄化自己的教義，擡高自身的地位，以與佛家抗衡罷了。然而，由於《化胡經》有了老子化摩尼之說，這就爲後來摩尼教依託道教大開了方便之門，這點倒是《化胡經》造作者所始料不及的。

《化胡經》吸收了摩尼教的成分，而摩尼教反過來又利用了《化胡經》，這種利用突出地表現在宋代。在佛道之爭中，宋代有些統治者顯然偏袒道教。宋真宗於大中祥符八年（1015）勅佛道二家，將二教衝突之經文廢除，時宰相王欽若主張《道藏》中仍保留《化胡經》，真宗便接受了這一意見。^⑲宋真宗對於道教的熱心程度，絲毫不亞於唐代皇帝，他還以杭州《道藏》不全，乃以秘閣道書命戚編等校正。^⑳事竣於大中祥符九年（1016），然修校未善。次年，又命張君房主其事，至天禧三年（1019）春編成進之。^㉑如是，《老子化胡經》在宋代又成爲合法經典，被編入欽定的《道藏》中。所編入的《老子化胡經》究竟是王浮原本還是哪一部增修本，尚不可考定。據牟潤孫先生云：“以諸書所記者推測之，宋道藏中當有與敦煌唐寫本相同之十卷本化胡經，或即王欽若言不可削去者也。”^㉒是否真的有敦煌本《化胡經》，實也難以斷言。但無論如何，所收入的《化胡經》裏邊有老子化摩尼之說，這點我們是可以肯定的。因爲在景定五年（1264）黃震所作的《崇壽宮記》記錄了當時崇壽宮住持

張希聲給作者覆書的一段話：

《老子化胡經》明言“我乘自然光明道氣，飛入西那王界，降爲太子，捨家人道，號末摩尼，說戒律定惠等法”。則道經之據如此。^⑳

此處張希聲所依據的《老子化胡經》當然不會是《道藏》之外的雜本。在宋代，《老子化胡經》不僅恢復了合法地位，而且還被進一步增益附會，十三世紀宋末之時，又附了八十一化圖於經內。其第四十二化卽爲老子化摩尼圖。本世紀初德國學者繆勒 (Müller) 發現的《金闕玄元太上老君八十一化圖說》，亦有老子化摩尼之圖。^㉑據《佛祖歷代通載》引《辯僞錄》卷二第四十二化云：“老子入摩竭國，現希有相，以化其王，立浮圖教，名清淨佛，號末摩尼。……”日人大淵忍爾氏所藏的《太上老子道德真經》裏亦有老子八十一化圖，其第四十二化，也是化摩尼圖，釋文爲：“第四十二化，入摩竭。太上老君入摩竭國，現希有相，手執空壺，以化其王。立浮屠教，名清淨佛，號末摩尼，令彼刹利婆羅門等奉行。”^㉒以上這些說明，後代道士都加以接受，並未否定過。如是，道教便和摩尼教建立起一種微妙的關係。

由於《化胡經》成爲欽定的合法道經，其中的老子化摩尼說又被視爲正統之言，這就大大方便了摩尼教對道教的依託，使摩尼教被有意無意地當爲道教的一宗，其經典也隨之接二連三地混入宋《道藏》之中。對此史料記載鑿鑿。張君房在《雲笈七籤》的序中寫道：

真宗皇帝銳意至教，盡以祕閣道書出降於餘杭郡。除臣著作佐郎，俾專其事。臣于時盡得所降到道書，並續取到蘇州舊道藏經本千餘卷，越州、台州舊道藏經本亦各千餘卷，及朝廷續降到福建等州道書明使摩尼經等，與道士商較異同，銓次

成藏，都四千五百六十五卷，題曰大宋天宮寶藏。天禧三年（1019）春寫進之。

《佛祖統紀》卷四八錄《夷堅志》的記載，更言有人賂賄《道藏》主編者，把摩尼的重要經典編入：

其經名《二宗三際》。二宗者，明與暗也。三際者，過去、未來、現在也。大中祥符興《道藏》，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亳州明道宮。

徽宗登位後（1101），更加尊奉道教：“崇寧（1102）以來，既隆道教，故京城佛寺多廢毀。”²⁶摩尼教亦因此沾光，經典一再被頒入道藏，對此宋代的黃震亦有明確記載：

希聲復緘示所謂《衡鑑集》，載我宋大中祥符九年（1016）、天禧三年（1019），兩嘗勅福州，政和七年（1117）及宣和二年（1120）兩嘗自禮部牒温州，皆宣取摩尼經頒入《道藏》，其文尤悉。²⁷

陸游的《老學菴筆記》卷十的記載亦確證宋代《道藏》有摩尼教經編入：

閩中有習左道者，謂之明教，亦有明教經，甚多刻板摹印，妄取《道藏》中校定官銜贅其後。

此處的明教指的就是摩尼教。²⁸

宋代把《老子化胡經》當為欽定道經，把老子化摩尼的說法當為道教的正統教義，把摩尼教經典編入《道藏》，這一連串的做法必然又進一步促使摩尼教道化。宋代摩尼教的道化，更表現在其寺院制度上。早在公元八世紀，摩尼教的寺院制度便已臻於完善，因為作於開元十九年（731）的《摩尼光佛教法儀略》對摩尼教寺院已備加詳介。唐朝廷為回鶻建立的若干摩尼寺已在會昌時拆毀，後來出現的摩尼寺當屬民辦性質。黃震所記載的崇壽宮便是一座道

化的民辦摩尼寺。^②該寺的住持張希聲對此並不諱言，他給黃震的書信明確寫道：

吾師老子之入西域也，嘗化爲摩尼佛。其法於戒行尤嚴，日惟一食，齋居不出戶，不但如今世清淨之云。吾所居初名道院，正以奉摩尼香火，以其本老子也。

該寺後來纔作爲道教寺院，向政府登記，取名崇壽宮，並逐步按道教寺院的結構擴建：

紹興元年(1131)十一月，冲素太師陳立正，始請今勅賜額。嘉定四年(1211)九月，住持道士張悟真始建今三清殿，嶽祠建於端平之乙未(1235)，法堂建於淳祐之壬子(1252)，藏殿建於寶祐之乙卯(1255)，而山門建於景定之癸亥(1263)，與夫建丈室以集簪佩，建舫齋以列琴書，下至庖湑，色色粗備，則又皆吾銖積以成，未嘗以干人。

儘管該寺的樣子已完全像道教寺院了，但寺主仍念念不忘原先所奉的“摩尼之法”：

獨念新之增者舊之忘，身之舒者心之肆，摩尼之法之嚴，雖久已莫能行，而其法尚存，庶幾記之以自警，且以警後之人也。從張希聲給黃震的書信看，他完全是把摩尼教當作道教的一宗來認識，質言之，就是把摩尼教化於道教之中。他的觀點終於爲黃震這位士大夫所接受，黃震覆書張希聲道：

夫天下事不過是與非、善與惡兩端而止。自古立言垂訓者，莫不使人明是而別非、絕惡而脩善，故能輔人心而裨世教，說久而弊，始或紛之。老子寶慈儉，而後世事清談；釋氏持戒定，而後世譏執着，是豈其初然哉？老子再化爲摩尼，而說法獨嚴於自律，如師所云，殆其初之未變者，師而念之、而傳之，則道之初在是，釋之初亦在是，且有近於吾儒之所謂敬，於以

發山川之靈異，恢道俗之見聞，斯琳宮仙館千萬年憑藉無窮，豈徒在今輪奐間？

從這段話裏，我們可以看出黃震實際是把摩尼教視爲道教中特別強調自我修養的一個教派。據說宋代有一些士大夫亦信奉摩尼教，黃震對摩尼教這一評論也許代表了他們的看法。

《老子化胡經》吸收了摩尼教的思想材料，後來又爲摩尼教所利用，兩者之間存在着一種微妙、密切的聯係，難怪明代何喬遠在記述泉州摩尼教時，把《化胡經》當爲摩尼經典介紹。^⑩古代的各種宗教儘管不乏互相排斥，但在思想材料上，卻往往是互相滲透、互相吸收、互相混雜、互相利用，《老子化胡經》與摩尼教的微妙、密切的關係，可以說是這一普遍規律的反映。

① 刊布於《敦煌石室秘書》及《石室秘寶》二叢書。

② 羅振玉《雪堂校刊羣書敘錄》卷下，43—45頁。

③ 《桑原隲藏全集》第一卷，岩波書店刊行，昭和四十三年，頁258。

④ 參見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, P. 295.

⑤ 見馮承鈞譯，《西域南海史地考證譯叢八編》，中華書局，1958年，頁103。

⑥ 見《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1981年，頁344—345。

⑦ 同上，頁345。

⑧ 同上。

⑨ 同上，頁346。

⑩ 《會昌一品集》卷五《賜迴鶻可汗書》：“摩尼教天寶以前，中國禁斷。自累朝緣迴鶻敬信，始許興行。”

⑪ 參見本書《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》一文。

⑫ 福井康順《道教の基礎研究》，昭和卅三年版，東京，頁273。

⑬ 同註⑥，頁369。

⑭ 同註⑫，頁273—274。

⑮ 詳參本書《摩尼教入華年代質疑》一文。

⑯ 同註⑤，頁103。

⑰ 見逯欽立《跋老子化胡經玄歌》，刊《中央圖書館刊》復刊第二號，1947年6月。

⑱ 該文拙譯見《世界宗教研究》1981年第3期。

⑲ 《續資治通鑒長編》卷八十六大中祥符九年三月己酉條：“初詔取道釋藏經互相毀訾者，皆刪去之。欽若言：‘《老子化胡經》乃古聖遺迹，不可刪去……’從之。”

⑳ 見《宋史·本紀》卷八。

㉑ 見張君房《雲笈七籤序》。

㉒ 牟潤孫《宋代摩尼教》，刊《輔仁學誌》第七卷第一期，1938年。

㉓ 黃震《黃氏日鈔分類》卷八六《崇壽宮記》。

㉔ 同註⑤，頁102。

㉕ 參見窪德忠《宋代における道教とマニ教》，刊《和田博士古稀記念東洋史論集》，昭和三十六年，頁365—366。

㉖ 見《夷堅志》支丁卷第一《楊戩毀寺》。

㉗ 同註⑳。

㉘ 參見本書《宋代明教與唐代摩尼教》一文。

㉙ 崇壽宮作為一座道化摩尼寺，陳垣先生和牟潤孫先生都曾作過考證，亦引起西方學者的重視。英國劉南強先生曾將黃震的記載詳加英譯介紹，見 Samuel N. C. Lieu, “A Lapsed Chinese Manichaean’s Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty (1265): A Study of the Ch’ung-Shou-Kung Chi by Huang Chen”, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 59, No.2 (Spring, 1977).

⑳ 何喬遠《閩書》卷七《方域志》：“其經（指摩尼經）有七部。有《化胡經》，言老子西人流沙，托生蘇鄰事。”

回鶻奉摩尼教的社會歷史根源

摩尼教在其東西傳播中，遭到許多統治者的迫害，然而在公元八、九世紀，它卻成了回鶻汗國的國教。其僧侶與回鶻可汗共議國政，活躍在回鶻的政治舞臺上；並且在回鶻汗廷的支持下，在中國內地建寺院，四處活動。回鶻在840年國破，被迫西遷甘肅、新疆後，仍繼續尊奉摩尼教達三、四百年之久。探討回鶻奉摩尼教的社會歷史根源，對於我們深入了解摩尼教的東漸歷史，對於我們進一步認識宗教傳播的規律，無疑是頗有意義的。

回鶻原信奉薩滿教，《多桑蒙古史》云：“畏吾爾人先奉之宗教為珊蠻教（即薩滿教），與亞洲北方諸部族同。其教之巫者曰珊蠻（即薩滿），即此粗野宗教之教師也。”^① 薩滿教乃是一種以萬物有靈論為基礎的原始宗教，當然與具有二宗三際論體系的摩尼教不可相比。回鶻之改奉摩尼教，一般認為是在唐寶應元年（762）之後，主要是根據《九姓回鶻可汗碑》的記載：

可汗（牟羽可汗，又稱登里可汗）乃頓軍東都（即洛陽），因觀風俗。……國師將睿息等四僧入國，闡揚二祀，洞澈三際。況法師妙達明門，精通七部，才高海岳，辯若懸河，故能開正教於回鶻，□□□□□□為法，立大功績，乃□□僕悉德。於時都督、刺史、內外宰相……。今悔前非，願事正教。奉旨宣示，此法微妙，難可受持。再三懇□，“往者無識，謂鬼為佛，今已悟真，不可復事，特望□□”。□□□曰：“既有志誠，任即受

持。”應有刻畫魔形，悉令焚蕪，祈神拜鬼，并……受明教。薰血異俗，化爲茹飯之鄉；宰殺邦家，變爲勸善之國。故□□之在人，上行下效。法王聞受正教，深讚虔□□□□德，領諸僧尼，入國闡揚。自後□慕闡徒衆，東西循環，往來教化。②

學者們根據碑文這些敘述，對照史書的記載，確認事情是發生在著名的安史之亂時。唐玄宗禪位於天寶十四年(755)，崩於肅宗寶應元年(762)五月三日，同年五月十六日其子肅宗亦崩，一國二喪，益以張皇后陰謀廢立，叛將史朝義遂誘回鶻可汗，借國喪無主，入收府庫。可汗即引兵中國，然爲中國之勞軍外交使節藥之昂說阻，遂不至長安，反由陝州渡黃河至洛陽，夾擊史朝義，於十一月二十日克洛陽，縱兵剽殺，至次年三月方歸。故“國師將睿息等四僧入國”，當在公元763年。③

有些學者並不把公元763年視爲摩尼教傳入回鶻之始，而認爲應在此之前。臺灣學者劉義棠先生便持這種觀點：

我人深知，南北朝至隋唐，回紇尚爲一逐水草而居之游牧民族。自蒙古、新疆，以迄於中亞一帶，爲游牧民族之生存空間，游牧民族對地域的觀念向屬淡薄，回紇直接或間接與中亞人民接觸係屬可能之事。同時，摩尼自被波斯巴拉姆一世處死之後，其徒衆東逃去索格底。嗣後，其教東漸入新疆，以至於蒙古，亦屬可信。由寶應二年回紇自中國携回摩尼教師四人，至大曆三年，其間僅五年時間，摩尼教師竟能獲得可汗深信，借政治之勢力，要挾唐朝爲之建寺，就此點觀之，亦咸信在此之先，摩尼教必爲回紇所熟知，甚至已有廣大之信衆，惟至此時，“妙達明門，精通七部，才高海岳，辯若懸河”之摩尼高徒入國後，更得可汗之信賴而已。換言之，在此之前回紇民間或已有廣大之徒衆，惟此四位高徒入國後，爲可汗所信奉，始克更

爲普遍，以至成爲回紇國教。^④

劉氏所論，雖無實據，然亦言之成理；我們甚至可以認爲，回鶻在763年之前，不僅可能接觸了摩尼教，而且亦可能接觸了流行漢族的其它宗教。因爲早在貞觀二十年(646)，回鶻所居的漠北之地，便已盡入唐朝版圖。唐在各部族設立州府，以其酋長爲都督、刺史。回紇部爲瀚海府，統屬於燕然都護府，因此和唐的關係相當密切，往來頻繁。如是，在唐帝國內地盛行的佛教之類，難道就不會傳到回鶻？如果當時回鶻沒有佛教流行，《九姓回鶻可汗碑》何以有“往者無識，謂鬼爲佛，今已悟真，不可復事”之語？劉義棠先生亦認爲“佛教似曾在摩尼之先傳入回紇，因格格難入，以致接受摩尼教”。^⑤其根據是《世界侵略者傳》的一段記載：“畏吾兒人曾遣使至信仰偶像教之中國，延刺麻(Lamas, Noumis)至，與珊蠻辯論，欲擇其辯勝者而從之。諸刺麻誦其名曰 Noum 之聖經，此其道德故事物語箴言之匯編也。中有勸人勿害他人，勿害動物，以德報怨等誠。刺麻分爲數派，各派教義不同，其最流行者信仰輪回之說。諸信仰偶像者，在汗前誦聖經若干則，諸珊蠻默不能對，由是畏吾兒首先皈依偶像教。”^⑥

雖然在763年之前，佛教、摩尼教或其他宗教很有可能已傳入回鶻，但我們認爲，在763年之前，回鶻的統治者並未嘗着意推行過任何一種新的宗教；之所以如此，是由於當時回鶻內部推行新宗教的社會條件尚未成熟。

我們從世界古代史中可以看到，任何統治者拋棄本民族原有的信仰而推行新的宗教，都是迫於自身統治的需要。例如，古代日耳曼人原來信奉原始的多神教，到了四、五世紀他們入主羅馬開始封建化時，其統治者就不得不強迫推行基督教；俄羅斯人本來亦信奉原始多神教，到十世紀封建化時，其基輔大公亦祇得強迫居民受

洗入基督教。這是因爲當社會分化劇烈、階級矛盾尖銳時，原始宗教已不能滿足統治者麻醉人民的需要，他們就祇好改用一種教義比較完整精湛的、麻醉力强得多的新宗教。

隋唐之際，回鶻還是一個游牧於色楞格河及鄂爾渾河之間的部落，“無君長，居無恒所，隨水草流移，人性兇忍，善騎射，貪婪尤甚，以寇抄爲生”。^⑦直到天寶三年（744），回鶻的部落首領骨力裴羅在唐朝的大力支援下，纔統一了漠北和天山北部。骨力裴羅成爲回鶻開國之長，自稱骨咄祿毗伽闕可汗，被唐朝中央政府册封爲懷仁可汗。儘管回鶻在744年已經開國，但其社會的急劇封建化還是在753年、762年兩次助唐平定安史之亂後，正如《資治通鑑》卷二百二十六所載：

初，回紇風俗樸厚，君臣之等不甚異，故衆志專一，勁健無敵。及有功於唐，唐賜遺甚厚，登里可汗始自尊大，築宮殿以居婦人，有粉黛文綉之飾；中國爲之虛耗，而虜俗亦壞。

李衛公《會昌一品集》卷二亦載：

肅宗之戡內難也，葉護以射雕之士親護戎旌，……既殄大憝，乃疇厥庸，特拜葉護司空，歲賜繒二萬匹。厥後飾宗女以配之，立宮室以居之。其在京師也，瑤祠雲構，甲第棋布，棟宇輪奐，衣冠縞素。交利者風偃，挾邪者景附。其翎侯貴種則被我文績，帶我金犀。悅和音，厭珍膳，蜎蠹上國百有餘年。

從以上這些記載，我們可以看到，安史之亂後，回鶻可汗及其貴族們由於助唐平亂有功，受到大量賞賜，效法起漢族統治者的生活方式，奢侈腐化起來，由是纔真正轉化成封建統治者。亦祇有到了此時，回鶻改宗新教的社會條件纔臻於成熟；因爲成爲封建君主的回鶻可汗再亦不能繼續用本民族的原始宗教來作爲統治工具了，他必須採用一種更有力的宗教來麻醉人民。

牟羽可汗選擇摩尼教，而不選擇別的宗教，例如佛教來作為國教，這不能以他沒有接觸到其他宗教來作解釋。可以斷言，回鶻兩次助唐平亂進入中國內地時，可汗所能碰到的佛教高僧要比摩尼教高僧多得多，因為在唐代中國，佛教徒衆多，而摩尼教徒比起來畢竟為數甚少。即使摩尼教在唐代盛行的時候，情況亦是如此。^⑧但回鶻可汗沒有請佛教高僧，而是請摩尼高僧歸國，這是耐人尋味的。

牟羽可汗選擇摩尼教而不選擇佛教，亦不是由於佛教對於回鶻來說，有比摩尼教更為“格格難入”的教義。正如日本學者田坂興道所指出的，“摩尼教有着和回鶻的游牧生活及軍國主義不相容的種種嚴格戒律”。^⑨就戒律的嚴格程度來說，摩尼教要比佛教有過而無不及。“其徒以不殺不飲不葷辛為至嚴。沙門有行為弗謹，反遭其譏。”^⑩佛教流傳廣遠，所到之處，多被統治者接受、扶植；而摩尼教則多遭排斥、迫害，足見對一般統治者來說，佛教要比摩尼教更可利用。

我們認為，牟羽可汗之所以選擇摩尼教而不選擇其他宗教為國教，主要是由於回鶻助唐平亂後，依靠粟特人發展商業經濟，因而在宗教信仰上亦不得不受到信奉摩尼教的粟特人的左右。回鶻在第一次助唐平亂後，與唐訂立以馬交換絲織品的協約：

時回紇有助收西京功，代宗厚遇之，與中國婚姻，歲送馬十萬匹，酬以縑帛百餘萬匹。^⑪

這是一種長期的官方貿易。即使每年的貿易量沒有達到十萬匹馬，其數量亦是相當可觀的，正如《舊唐書·回紇傳》所載：

回紇恃功，自乾元之後，屢遣使以馬和市縑帛，仍歲來市。

以馬一匹易絹四十匹，動至數萬馬。

按回鶻人當時尚過着以畜牧業為主的生活，這樣一個社會當然不

可能消費如此大量的絲織品，這些絲織品的大部分肯定還要轉銷它地。考當時回鶻輸往唐朝的物資，除馬匹外，還有珊瑚、翡翠、象牙、琥珀、琉璃器、香藥、安息雞舌香等等，這些物品都不出產於回鶻所居的漠北，所以這些物品的來路，必然是回鶻大量絲織品的去處。由此我們可以推斷，回鶻當時還通過絲綢之路，跟西方進行大宗的貿易。隨着與唐和西方貿易的發展，商業經濟越來越成爲回鶻汗廷財政收入的命脈，而操持這種經濟的人必定亦會在國家的政治生活中日益舉足輕重。據史料分析，回鶻是靠粟特人來從事大規模的東西方貿易的。因爲回鶻人畢竟出身於游牧部落，不擅長於做大生意，而粟特人則是古代著名的商業民族。

粟特人，即歷史上所說的“昭武九姓”或“九姓胡”。《舊唐書》卷一百九十八謂他們“善商賈，爭分銖之利。男子年二十，即遠之旁國，來適中夏，利之所在，無所不到”。他們對回鶻的影響至大，唐德宗時，代州都督張光晟就曾上書道：

回紇非素疆，助之者九胡爾。^⑫

粟特人操持回鶻的對外貿易，史料多有反映。《新唐書·回鶻傳》載：

始回紇至中國，常參以九姓胡，往往留京師，至千人，居資殖產甚厚。

又《資治通鑒》卷二百二十六載：

代宗之世，九姓胡常冒回紇之名雜居京師，殖貨縱暴，與回紇共爲公私之患。

同書卷二百二十五云：

先是回紇留京師者常千人，商胡僞胡而雜居者又倍之，縣官日給饔飧，殖資產，開第舍、市肆，美利皆歸之，日縱貪橫，吏不敢問。或衣華服，誘取妻妾，故禁之。

由於粟特人擁有經濟實力，力圖左右回紇汗廷的政事，因而亦就

卷入其內部的政治鬭爭。公元 779 年德宗立時，“九姓胡勸可汗入寇”，可汗“欲悉師向塞”；宰相頓莫賀諫止，可汗不聽，頓莫賀遂擊殺之，連帶“屠其支黨及九姓胡幾二千人”。^⑬粟特人對回鶻的影響是如此之大，以至後來回鶻的文字亦模仿粟特人，甚至通用粟特文字，《九姓回鶻可汗碑》就是用漢文、突厥文和粟特文書寫的。有的學者把粟特人說成是回鶻人的老師，^⑭實不過分。

既然在經濟、政治等方面，粟特人都對回鶻起着重大作用，那末其宗教信仰勢必亦對回鶻產生影響。粟特人祖居中亞的撒馬爾汗一帶，地靠波斯，原來多信奉古波斯的祆教，但接觸摩尼教亦很早。根據文獻的記載，公元三世紀末葉，摩尼教便已進入中亞地區傳播，許多粟特人信奉了摩尼教。^⑮雖然在粟特人的故土上，考古學家迄今還沒有發現任何摩尼教遺址，但學者認為這是因為摩尼教在粟特本土受到祆教排斥的結果，信奉摩尼教的粟特人被迫出走他鄉，故沒有在家鄉留下痕迹。在各地活動的粟特人中有不少是摩尼教徒，對此現在是沒有甚麼可懷疑了。本世紀初在吐魯番發見的摩尼教徒手抄文獻中，有許多是用粟特文寫成的，例如摩尼的重要著作《大力士經》(Kawān)便有粟特文譯文殘卷。^⑯

從有關的史料看，回鶻的粟特人和摩尼教有着極為密切的關係。他們之中有不少人是摩尼教徒，又是商人，有的則是職業的摩尼教師。736 年入回鶻的“睿息等四僧”，史料並無言其國籍，但依我分析，他們應是粟特人。本世紀初在吐魯番發見的《牟羽可汗入教記》殘本詳記了此四僧勸說牟羽可汗改宗摩尼教的經過：

當此神聖的四僧從“桃花石”(唐)來的時候，他們抱着四願……(缺)……但爲了人民，爲了學理，却遭遇到大的危險，大的壓迫。聽衆和“胡商”常常處在爲人殺害的境遇。……陛下，如你自己遠離這些“達干”，則善法善行可以在你的國內施

行；如仍任……“達干”擔負國家重任，他們必作惡行，你的國家必將下沉。……^{①7}

這裏提到“聽衆和‘胡商’常常處在爲人殺害的境遇”，其“聽衆”係指摩尼教的普通信徒，而“胡商”從當時的歷史背景看，顯指在回鶻的粟特商人。“睿息等四僧”不僅關心自己的聽衆，而且關切胡商的命運，這豈非暗示着他們和胡商是休戚相關的同宗？

從大曆三年(768)開始，摩尼教憑借回鶻的勢力，在唐京師等地建寺。從回鶻來到中國內地的摩尼教師，亦多與商業活動有關。《新唐書·回鶻傳上》載：

摩尼至京師，歲往來西市，商賈頗與囊橐爲姦。

李肇《國史補》卷下載：

回鶻常與摩尼議政，故京師爲之立寺。……其大摩尼數年一易，往來中國。小者年轉江嶺，西市商胡橐其源，生於回鶻有功也。

回鶻在中國內地所建的寺院，似乎亦兼作商人的貨棧，因爲會昌年間查封回鶻摩尼寺時，發現這些寺院多有“錢物”，以致朝廷要“委功德使以御史台及京兆府各差官點檢收抽”。^{①8}

從回鶻在中國內地建寺的地點看，亦可說明摩尼教徒的活動與商業活動密切結合，因爲這些寺院所選擇的地理位置係從經濟着眼。《佛祖統紀》卷四十一載大曆三年(768)“敕回紇奉末尼者建大雲光明寺”。同卷又載大曆六年(771)，“回紇請於荆、揚、洪、越等州置大雲光明寺”；此事《僧史略》卷下載得更爲詳細：“大曆六年正月，又勅荆、越、洪等州，各置大雲光明寺一所。”《冊府元龜》卷九九九載：“元和二年(807)正月庚子，回鶻使者請於河南府、太原府置摩尼寺三所，許之。”以上所載建寺的地點，不是京師重地，便是位於回鶻到中國內地的交通要道上；而江淮一帶，則是經濟發達之

地。對回鶻在中國內地建寺的先後次序，陳垣先生曾提出疑問說：“可異者，河南、太原去京師較近，而建寺乃後於荆、揚、洪、越等州三十餘年。由南而北，實耐人探討。”^{①⑨}我們認為，其所以“由南而北”，正是由於其建寺的目的不僅僅在於傳教，更在於作為商業活動的落腳點。大家知道，唐代安史之亂，戰區在北方，因而使北方經濟受到嚴重破壞；而南方則未直接遭到安史之亂的戰禍，生產沒有直接受到戰爭的破壞，所以戰亂後，唐帝國的經濟重心南移，南方日益成為政府財政稅收的主要來源，政府亦着力於發展南方經濟。《全唐文》卷五一九述及淮南節度使杜亞在揚州修愛敬陂，“化磽薄為膏腴者幾千萬畝”；《新唐書》卷一九七述及洪州刺史韋丹在南昌縣設置許多陂塘水門節制江水，溉田一萬二千頃；《國史補》卷下記載江東節度薛兼訓極力發展浙江一帶的絲織業，使“越俗大化，競添花樣，綾紗妙稱江左”。諸如此類的記載甚多，說明當時江淮一帶的農業手工業等有着很大的發展。既然如此，回鶻人為了商業活動而選擇在這些地方建寺，就是理所當然的了。陳垣先生在同一篇文章還提到：“洪為今江西南昌，越為今浙江紹興，當時洪越諸州，未必皆有回鶻人居住。可見摩尼傳教之廣遠，實較回鶻人之分布為盛也。”^{②⑩}我們認為，當時洪、越諸州，雖然未必皆有回鶻人居住，但胡商在這一帶活動卻是空前活躍的。《太平廣記》搜集了不少故事，專述胡商到此尋覓珠寶，便可資證。洪、越諸州的摩尼寺是回鶻人請建的，如果這一帶真的沒有回鶻人，那就更證明到這裏傳教的是兼事商業的粟特摩尼教徒。總而言之，在回鶻社會生活起重大作用的粟特人所奉的宗教就是摩尼教，回鶻可汗選擇摩尼教作為自己的國教，與他們的影響是分不開的。

正由於回鶻摩尼教和粟特人有着不可分割的關係，故當粟特人受排斥時，摩尼教的地位亦便相應降低。公元779年，頓莫賀發

動政變，擊殺牟羽可汗，並連帶“屠其支黨及九姓胡幾二千人”後，“九姓胡聞其族爲新可汗所誅，多道亡”。^{②①} 頓莫賀排斥粟特人，自己亦就不信奉摩尼教。據日本學者田坂興道考證，回鶻可汗信奉摩尼教者，其稱呼必冠以摩尼教徒所崇拜的日月尊號，回鶻語稱爲愛登里邏 (ai tängridä) 和君登里邏 (kün tängridä)；但頓莫賀便沒有這樣的稱號，而且在他執政後的一段時期裏，中國史書亦就中斷了有關回鶻摩尼教活動的記載。^{②②} 可見其時摩尼教在回鶻的地位已大不如牟羽可汗時代了。但是排斥粟特人，勢必損害回鶻的商業經濟，使國庫財源短缺，陷入 780 年張光晟所說的“彼無財則不能使其衆”的窘境；^{②③} 因而在頓莫賀死後，他的兒子多邏斯就不得不恢復牟羽可汗原來的政策，亦不得不稱“愛登里邏”，繼續尊奉摩尼教。

摩尼教雖然於 763 年便被官方帶入回鶻，但它的國教地位並不是一下子就能够確立和鞏固起來的。“睿息等四僧”初入回鶻時，亦曾“遭遇到大的危險、大的壓迫”；可汗改宗摩尼教，亦是經過一番激烈的思想鬭爭的：

天王(牟羽可汗)與選民(摩尼教僧侶)討論了兩天兩夜，第三天，天王齋戒，受到極大的痛苦，他的心靈纔有所動。這樣的繼續着作，他的心靈如有所失，忐忑不安。後來，牟羽天王召集了一個大會，他跪在選民之前，乞求寬宥了他罪惡，……^{②④}

779 年，頓莫賀又發動政變，擊殺奉摩尼教的牟羽可汗和粟特人。以上這些情況都說明摩尼教在回鶻的傳播並非一帆風順。這並不奇怪，因爲一個民族要拋棄自己固有的信仰而接受一種外來的信仰，是要經過一段反復鬭爭的過程的；粟特人的商業經濟要戰勝回鶻的游牧經濟亦要經過一番較量。代表回鶻的舊信仰、舊經濟的

一些保守“達干”必定要採取行動反抗。所以，摩尼教在回鶻國教地位的確立和穩固，必然亦要經過一段艱苦的歷程。但當粟特人的商業經濟在回鶻佔了絕對優勢後，回鶻摩尼教亦就臻於全盛了。從史料的記載看來，我們認為摩尼教在回鶻的全盛期應始於元和年間。

《新唐書·回鶻傳上》記載：

元和初(806)再朝獻，始以摩尼至。其法日晏食，飲水茹葷，屏酒酪，可汗常與共國者也。^{②5}

陳垣先生對這條記載持有異議，認為“元和初‘始以摩尼至’，始字殊誤”，因為“元和元年距拂多誕始至之年，已百十二年，即距大雲大明建寺之年，亦已四十年，何所云始”？^{②6}但我們結合文中“再朝獻”三個字看，認為此處用“始”，並非指摩尼教始到中國傳教，恐係指摩尼教師始作為官方代表，或始伴隨外交使節來到中國；因為在此之前，從回鶻到中國內地的摩尼教師都未賦予這種官方性質，元和這次始為開端。元和之前，回鶻摩尼教的信息中斷了一段時間，但自此次後，史書關於回鶻摩尼教的記載便大量增加了。例如，《舊唐書·回紇傳》載：

元和八年(813)十二月二日，宴歸國回鶻摩尼八人，令至中書見宰臣。先是回鶻請和親，憲宗使有司計之，禮費約五百萬貫，方內有誅討，未任其親。以摩尼為回鶻信奉，故使宰臣言其不可。

又載：

長慶元年(821)五月，回鶻宰相、都督、公主、摩尼等，五百七十三人，入朝迎公主，於鴻臚寺安置。

自元和年間始，摩尼教在回鶻便佔有絕對崇高的地位，正如陳垣先生所說，“無論來朝，無論去國，非摩尼不成行。其敬重等于宰相都

督，其親信等於骨肉，其關係可知也”。^⑳從史料看，元和之前，回鶻和摩尼的關係尚未達到這種程度。因此，陳垣先生論證這段話的資料均屬元和之後的事。元和初摩尼教師始作為官方使節到中國內地，實際標誌着摩尼教在回鶻已進入了全盛期。

綜上所述，我們認為，回鶻人把摩尼教奉為國教，是有其特定的社會歷史根源的。回鶻助唐平定安史之亂後，內部社會有長足發展，回鶻汗廷的封建化迫切要求有一個較為完善的宗教來加強其統治。由於平亂後依靠粟特人發展與東西方的貿易，商業經濟成為國庫的重要財源，因而在國家事務和宗教信仰上亦就不得不受到粟特人的左右。在回鶻的粟特人多為摩尼教徒，因而摩尼教亦就被回鶻可汗奉為國教。透過回鶻奉摩尼教這個歷史現象，我們進一步看到，古代任何一種宗教的傳播，與當時社會經濟的發展是有着不可分割的聯系的。

① 馮承鈞譯《多桑蒙古史》第一卷，中華書局，1962年，頁62。

② 《回鶻毗伽可汗聖文神武碑》，載羅振玉校補《和林金石錄》。

③ 參見馮承鈞譯，沙畹、伯希和撰《摩尼教流行中國考》，見《西域南海史地考證譯叢八編》，中華書局，1958年，頁62。

④ 劉義棠編著《維吾爾研究》，正中書局印行，頁455—456。

⑤ 同上書，頁223。

⑥ 同上書，頁222。又見馮承鈞譯《多桑蒙古史》第一卷，附錄5，中華書局，1962年，頁74—75。

⑦ 《舊唐書》卷一百九十五《回紇傳》。

⑧ 參見本書《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文。

⑨ 田坂興道《回紇に於ける摩尼教迫害運動》，刊《東方學報》一一冊，東京，1940，頁224。

⑩ 《佛祖統紀》卷三九所引《釋門正統·斥偽志》。

⑪ 《新唐書·食貨志》。

⑫ 《新唐書·回鶻傳》。

- ⑬ 同上書。
- ⑭ 馮家昇等編《維吾爾族史料簡編》上册，民族出版社，1981年，頁28。
- ⑮ 詳參本書《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》一文。
- ⑯ W.B. Henning, "The Book of the Giants", BSOAS, Vol. xi, P.55.
- ⑰ W. Bang und A. von Gabain, Türkische Turfan Texte II, PP. 7—9;
譯文錄自註⑭，頁53。
- ⑱ 《舊唐書·武宗紀》。
- ⑲ 陳垣《摩尼教入中國考》，見《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年，頁343。
- ⑳ 同上。
- ㉑ 《資治通鑑》卷二百二十六。
- ㉒ 同註⑨，頁228—231。
- ㉓ 同註⑳。
- ㉔ 同註⑰。
- ㉕ “飲水茹葷”，唐李肇《國史補》下集作“敬水而茹葷”。學者有以爲《國史補》“敬字或爲飲字之訛”。竊以爲不然。按摩尼教徒飲水，屬人之常情，不值得記載。而其敬水，則有教義之依據。其視水爲光明分子，自當敬之。十世紀奈丁的《羣書類述》言摩尼規定不損害水、火、樹木、生靈者方可從事祭祀 (B.Dodge, The Fihrist of al-Nadjm, New York, 1970, P.788), 故《新唐書》的“飲”字反可能是“敬”字之訛。
- ㉖ 同註⑲，頁341。
- ㉗ 同註⑲，頁339。

從考古發現看摩尼教 在高昌回鶻的封建化

公元十世紀的阿拉伯作家奈丁 (an-Nadim) 在他的名著《羣書類述》(Kitab al-Fihrist) 中，記述了中亞宗教鬥爭的一樁事件：伊斯蘭教的呼羅珊王阿布爾·哈森·納沙爾 (Abul Hasan Nasr, 913—942) 曾經企圖殺害在撒馬爾汗避難的五百個摩尼教徒，遭到了當時高昌回鶻國王的嚴重抗議。高昌國王警告他，如果他膽敢殺害這些避難的教徒，那末高昌王國將殺死境內全部的伊斯蘭教徒。^① 對於這一事件，在本世紀之前，學者們感到莫名其妙，因為那時他們並不知道，在中古的歷史中，摩尼教曾經被回鶻民族奉為國教。儘管晚清時已在外蒙的喀喇巴耳伽遜 (Kara-Balgassoun) 發現了著名的九姓回鶻可汗碑，碑文記述了摩尼教在回鶻開教的歷史，但學者們仍未意識到所述回鶻的新宗教便是波斯的摩尼教。本世紀初吐魯番的考古大發現終於使回鶻信奉摩尼教的歷史昭然於世。現在一般學者都認定在唐寶應二年 (763)，摩尼教便由官方正式傳入漠北回鶻，隨後又被回鶻可汗奉為國教。^② 會昌年間，漠北回鶻為黠戛斯部所擊破，其後部族向西南遷移；其中一支西徙至新疆，以高昌 (今哈喇和卓) 為中心。與本文討論有關的便是這一支，即高昌回鶻。本世紀初在吐魯番考古的大量發現，^③ 說明了這一支回鶻人西遷高昌後，雖然亦信奉起佛教來，但其統治者對於摩尼教的熱忱仍然不衰，摩尼教和佛教併行流傳了好幾百年，似乎到十四世紀纔絕迹。^④ 然而，吐魯番的考古發現，不僅僅證明了摩尼

教在高昌回鶻的流行，而且更證明了高昌回鶻的摩尼教已被徹底改造，蛻化成地道的封建統治階級的宗教。

封建統治者庇護、扶植某種宗教，目的無非是要利用該種宗教來為封建統治服務；一種宗教如果不能很好地為統治者服務，亦就必然不能為統治者所容。摩尼教同樣受到這條規律的制約。根據吐魯番發現的摩尼教資料，我們認為，高昌回鶻的摩尼教之所以受到統治者青睞，就是因為它能忠心耿耿地為統治者服務，是統治者的馴服工具。當地發現的粟特文摩尼教文獻殘片 M 135 最能說明這個問題。該殘片記述了當時摩尼教僧以教主摩尼的名義對人們的說教：

聰明和熱愛靈魂的人，應把日子分成三部分：第一部分用於為國王和貴族們服務，使之滿意，使其尊嚴不受損害，使其不用爭吵和搞陰謀；第二部分用於從事世俗事務，耕耘，分配和繼承財產，做買賣，從而能保有房屋，使妻兒免於貧困，更好地為親人、善人效勞……（下缺）^⑤

第三部分用於甚麼，雖然文書殘缺，但根據摩尼教的一般教義，我們不難猜測，當是用於為摩尼教的出家僧侶，即所謂選民服務。

我們知道，原始摩尼教對於現實是採取否定、消極的態度的。教主摩尼把世界當為罪惡、黑暗物質的生成物，把人類當為囚禁光明分子的肉身。在他看來，這樣的世界和人類越快毀滅越好。^⑥摩尼認為，植物裏邊亦囚禁着光明分子，因而採摘收割莊稼便會損害其裏邊的光明分子。公元五世紀抄寫的《科隆摩尼古卷》記載摩尼年輕時候曾與浸禮派教友衝突，其中原因之一就是認為“不可從園裏收穫蔬菜，不可取用樹木”，據說這會使其裏邊的光明分子痛苦。^⑦奧古斯丁 (Augustine, 354—430) 亦記載摩尼教徒認為“從事農耕者大傷光明的混雜物”。^⑧摩尼的這些教義實際是要動搖整

個人類社會存在的基礎，因而它不容於當時的波斯統治者。這正如埃及學者阿赫默德·艾敏所分析的，摩尼教之所以在波斯遭迫害，“是和人類究竟應否工作這一問題有關係的。因為瑣羅亞斯德主張人類應當工作，其教旨是促進民族意識，提倡戰爭情緒；這對王朝是有幫助的，很適合當時波斯人的口胃。摩尼則恰恰相反，他主張廉潔寡慾，世界毀滅；這種思想，顯然危害波斯窮兵黷武的政策”。^⑨殘片 M 135 的說教不僅完全背離了原始摩尼教義那種極端消極的世界觀，那種否定現實世界的根本思想，而且赤裸裸地鼓吹為國王貴族服務，充分說明了摩尼教在高昌回鶻已墮落成為封建統治者愚弄人民的工具。

高昌回鶻的摩尼教僧侶，一方面通過上述那種說教傳道，要人民致力於生產，用他們創造出來的財富供給國王貴族享用；另一方面，又通過自己的宗教活動，為統治者祈禱，以增強統治者的統治信心。中古波斯文摩尼教殘片 M 43，是一篇祈禱文，從釋讀出來的內容看，乃是在為一位回鶻王子祈禱和平長壽。^⑩在吐魯番還發現一篇摩尼教徒抄寫的祝辭，內容是為一位即位的回鶻新王祈福。^⑪此外，摩尼教徒把抄經當作一種功德，但他們把這種功德首先轉給王室，在抄本的末尾便常有這樣的說明。不僅如此，從高昌發現的摩尼教繪畫看，我認為當時的摩尼教僧侶還把回鶻統治者當為聖徒來頌揚和崇拜，給他們賦以神的權威。在高昌遺址 K 地，德國學者發現摩尼教寺院的兩面旗幡，上面精工繪製了三位摩尼教選民的畫像。^⑫這三幅畫像都是突出個人形象，衣冠楚楚。尋常的僧侶當然不會畫在旗幡上，起碼應是聖徒高僧之類。由於其中一幅有文字注明是“波須斯(Bosuš)公主的畫像”，其他兩幅儘管文字已脫落，但亦就可推斷為其它統治者的畫像。在高昌的摩尼教寺院遺址上，還發現一幅編號為 IB4624 的壁畫，上面殘存着兩

個選民的肖像，並且標有名字，可惜辨認不出來。^⑬這樣的選民，無疑亦應是信奉摩尼教的高昌回鶻統治者。高昌回鶻摩尼教如此逢迎統治階級，說明它確實是封建統治階級的御用宗教。

摩尼教是高昌回鶻統治階級的御用宗教，考古發現所證明的這個結論並不使人意外。因為早在回鶻尚未西遷、還居於漠北時，摩尼教的高級僧侶便已活躍在回鶻汗廷的政治、外交、軍事舞臺上了；他們已在政治上取得了特權，“可汗常與共國”，常與“議政”。^⑭然而，在漠北時期，摩尼教儘管在政治上取得了特權，但卻不能形成其封建化的經濟基礎。這固然和它當時取得國教地位的時間還不長、地位還不鞏固有關，但更主要的，我認為是因為當時回鶻還沒有最後過渡到定居的農業生活的緣故。在漠北大草原的條件下，回鶻人要由游牧生活過渡到定居生活是不容易的。在他們還來不及完成這種過渡，更來不及完成封建化的過程時，便已國破而被迫西遷了。回鶻人祇是到了高昌地區後，在當地優越的農業自然條件下，纔真正過起了定居的農業生活。正是這種定居的農業生活，大大地加速了高昌回鶻的封建化，亦為當地摩尼教的封建化提供了經濟基礎。

根據吐魯番的考古發現，證明了高昌回鶻的摩尼教會與回鶻西遷前已大為不同；它像中世紀西歐的基督教會那樣，擁有封建地產，經營封建莊園。證明這一點的最有力材料，是黃文弼先生早年發現，耿世民同志近年釋讀的《回鶻文摩尼教寺院文書》。^⑮該文書是高昌地區回鶻官府以官方文件的形式頒發給當地摩尼教寺院的，上面蓋有十一處回鶻官印。根據釋讀出來的文書內容，證明了當時高昌回鶻統治者賜給當地摩尼教寺院以大塊地產和農戶，寺院通過封建的經營方式而有了固定的經濟收入，僧侶們得以過着地地道道的剝削生活。

文書所述的高昌摩尼教寺院擁有大量的土地和繳納實物地租的寺戶(即依附農民), 實際就是農奴:“管事の要把應入庫的地租四千一百二十五課布按教規存入……庫中。”(34—36行) 亦有寺院自己經營, 實行勞役地租, 着寺戶來從事耕種的果園:“北城的事情由庫馬爾·巴爾斯·達干負責。不要認爲那裏的果園、土地是旱地, 要讓人好好耕種。南城的果園如無收成(?), 塔海·尼爾斯·依林哈要受責罰。北城的事情如(做得不好), 庫馬爾·巴爾斯·達干要受責罰。”(10—15行) 寺院中還有各種工役:“摩尼寺中的工役由依蓋·啜爾和巴俗克帶領工作。管事の要督查每日的工作。”(100—102行) 這些工役實際就是繳納勞役地租的農奴, 其中有做飯的、烤餅的(50行)、縫衣的(38行)、砍柴的(114行)、放牧的(121行)、養鵝的(121行), 還有木匠(111行)、製氈工(122行)、醫生(120行)等。寺院亦養牛養馬:“(僧尼)一年食用小麥的麩子有二百石。這二百石麩子中有一百石麩子用來喂(耕?)牛。一百石麩子用來喂高僧慕闍和拂多誕的乘馬。這一百石麩子由總管保管, 添作馬的飼料。”(73—77行) 寺院亦有各種專事經營管理的人員:“要按照……規定和教法(?)規定, 由管事の慕闍依林哈都督派用(寺院)收入, 由塔斯·色特·巴爾斯·達干帖木兒好好保管。”(3—5行) “北城的事情由庫馬爾·巴爾斯·達干負責。”(10行) “南邊如有斂集之事, 由庫馬爾(的助手斂集并好好保管)。把該入庫的入庫, 把該存入高昌……的全部存入。(並)由二人(一起)派用, 一起保管。”(16—21行) “關於這些土地果園的事, 高僧慕闍和拂多誕(和)呼嚕喚不必過問, 由管事の負責。”(92—94行)

從上面引自文書的這些條文看, 當時高昌的摩尼教寺院, 實際是經營着一個自給自足的封建大莊園。根據摩尼教不事農耕的原始聖訓, 這完全是不可想像的。就是到了八世紀, 亦絕對不容許這

樣做。作於公元 731 年的《摩尼光佛教法儀略》對於摩尼教寺院的各種規定，完全排除了寺院參與農業經濟活動的可能性，其《寺宇儀》一章明確規定：

法衆共居，精修善業；不得別立私室厨庫。每日齋食，儼然待施；若無施者，乞丐以充。唯使聽人，勿畜奴婢及六畜等非法之具。

而上面所引錄的吐魯番文書說明高昌摩尼教寺院不僅有各種奴婢（工役），且亦養六畜（馬、牛等），更加毫無疑問的是，寺院的僧侶再亦不必“儼然待施”、“乞丐以充”了，他們騎在一大批農奴的頭上，由農奴來供養他們。高昌回鶻摩尼教的這種經濟地位，決定了其階級屬性，亦就是封建剝削階級的屬性。

高昌回鶻的摩尼教會既然在政治上已成爲封建統治者的御用工具，在經濟上亦加入了封建剝削階級的行列，其宗教本身亦就必然要封建化。我們知道，摩尼教原產生於三世紀中葉的波斯。當時的波斯社會，雖然奴隸制已在崩潰，但封建制還祇是處於萌芽和形成之中。^{①⑥} 故原始的摩尼教是不可能有多少封建成分的。特別是由於該教創立纔三十多年，便遭到統治者的殘酷迫害，在國外的傳播除中亞地區外，亦大多不受當地的統治者的歡迎，故該教祇能在民間自行傳播，與下層羣衆結合，因而便帶有較多的平民性。其教會組織較爲平等，教義和戒律都較爲樸實，教徒都較爲注重自我修養。唐代中國的摩尼教徒大體還保持着這種傳統，因而該教被研究者譽爲“道德宗教”。^{①⑦} 然而在高昌回鶻，摩尼教不僅取得崇高的政治地位，而且有了經濟特權，成爲封建主階級的宗教，它就再亦不能保持道德宗教的樣子了，而必然要以封建主階級的面貌來改造自己。這種改造，我認爲集中表現在教會組織上，把原來樸素的“五級儀”變成封建的教階制。

摩尼教徒自始就有級別之分。奧古斯丁在《外道》(De haeresibus)一書述及摩尼教時寫道：“其選民中有稱爲法師者十二位，另有第十三位，置於這些人之首。有主教七十二位，授職於法師；尚有長老，則屬主教所任命。”^⑮此處所言的第十三位，我以爲當指摩尼及其繼承人，在著名的《九姓回鶻可汗碑》中則稱爲“法王”。大約到了公元七、八世紀，中亞的摩尼教團便把這種組織制度臻於完善，因而在《摩尼光佛教法儀略》中專設《五級儀》一章介紹：

- 第一，十二慕闍，譯云承法教道者；
- 第二，七十二薩波塞，譯云侍法者，亦號拂多誕；
- 第三，三百六十默奚悉德，譯云法堂主；
- 第四，阿羅緩，譯云一切純善人；
- 第五，耨沙嘜，譯云一切淨信聽者。

右阿羅緩已上，並素冠服；唯耨沙嘜一位，聽仍舊服。如是五位，稟受相依，咸遵教命，堅持禁戒，名解脫路。若慕闍犯戒，卽不得承其教命；假使精通七部，才辯卓然，爲有僣違，五位不攝。如樹滋茂，皆因其根；根若憊者，樹必乾枯。阿羅緩犯戒，視之如死，表白衆知，逐令出法。海雖至廣，不宿死屍。若有覆藏，還同破戒。^⑯

從《儀略·五級儀》的規定看，我認爲摩尼教在被回鶻奉爲國教之前，教徒雖分五級，但這與其說是等級結構，毋寧說是教會組織，更談不上是甚麼封建教階。摩尼教把教徒分爲五級，祇是按他們修行造詣的深淺來區分。其強調的是前四級和第五級的區別：前者是出家僧侶，卽所謂選民，他們要“并素冠服”，卽要白帽白衣；後者是平常信徒，卽所謂聽者，則“聽任舊服”。對於聽者，摩尼特別強調的是宗教義務，要他們對選民進行施捨。在摩尼的重要著作《俱緩經》裏，甚至把聽者對選民的施捨譬如爲“窮人把女兒獻給國

王”。^②對於選民，摩尼強調的是嚴格的戒律和修養，而這些是沒有等級之分的。漢文《摩尼教殘經一》對摩尼教的電那勿（即選民）開列了六十條道德規範，要求至為嚴格，諸如：“所至之處，若得餽施，不私隱用，皆納大衆。”“常樂清淨徒衆，與其住止，所至之處，亦不別衆獨寢一室。”“年一易衣，日一受食，歡喜敬奉，不以爲難。”“身爲尊首，視衆如己，愛無偏黨。”“能於女人作虛假想，不爲諸色所留難，如鳥高飛，不殉羅網。”還要“心恒慈善，不生忿怒”，“心無怨恨”，“口無粗惡”，“言行相副，心恒質直，不成他過，以成鬪競”，如此等等。對於這些要求，選民們不論級別，都得努力做到，就如《儀略》所說，“咸遵教命，堅持禁戒”；阿羅緩犯戒，要“逐令出法”——開除教籍；位置最高的慕闍亦得遵守，“若慕闍犯戒，即不得承其教命”。因而從這些規定看來，我們似可認爲，時至八世紀，中亞和中國內地的摩尼教會，內部還都保持着較爲平等的關係；教徒之間的關係，不論級別，都還較爲親密無間。故我們不能把當時的“五級儀”當成五個封建等級。但當摩尼教在政治和經濟上的地位發生了根本變化之後，其原來教徒級別的區分亦就演化成封建教階了。從上面提到的高昌回鶻摩尼教寺院文書中，我們亦可以看到這種封建教階的明顯烙印。文書告訴我們，當時寺院的上層僧侶，已享受了種種特權，與其下層的信徒，有了不可逾越的鴻溝。他們已不再“法衆共居”，而是別居一室，下屬不能隨便覲見：“摩尼寺中如有甚麼事要向高僧慕闍稟告時，按照（教法？）規定，呼嚕喚不和管事的一起，不能入內（稟告）。管事的如不和呼嚕喚一起，亦不能入內（稟告）。呼嚕喚要和管事的一起站着稟告。”（54—57行）他們高高在上，坐等下屬侍候：“高僧用飯時，二呼嚕喚要直立把飯端到大摩尼僧面前，然後他們自己纔能用飯。”（51—53行）“男女僧人如在摩尼寺用飯，一定要各供應一、二杯……水用作葡萄酒，並

要一律端到僧尼及大摩尼僧的前面。”(62—64行)“誰要來接觸高僧慕闍和拂多誕，誰就把自己的飯料獻上。”(71—72行)爲了維護高級僧侶的特權地位，寺院內部甚至亦施行肉刑：“如哪個僧尼生病總管未照看好，要挨三百大板，並要被問罪。”(108—109行)文書的這些條文與《摩尼教殘經一》和《儀略》的規定顯然已大相徑庭了。

從考古發現的高昌摩尼教繪畫看，亦可以看到其封建教階制的烙印。最著名的一幅壁畫(編號爲 IB6918)畫着教主摩尼爲衆僧所環侍。畫上的摩尼和衆僧雖然都着白袍白帽，但摩尼的胸前有繡紋，肩上有闊繡帶，帽子亦施有金繡，顯得與衆不同。^{②①} 這幅摩尼的畫像與福建泉州華表山摩尼教草菴的摩尼雕像比較，^{②②} 則後者顯得簡樸得多。所畫環侍摩尼的衆僧，有的標有名字，在摩尼教徒的抄本殘片上，亦證明確有其人。^{②③} 可見這些僧侶必定是摩尼的高足，應屬於最高級的僧侶。他們所戴的帽子同摩尼一樣，都是扇形的。而在其他一些圖畫上，所繪的摩尼教選民畫像則有所不同。編號爲 IB6368 的一幅工筆細畫，其所畫的一些正在從事抄寫的摩尼教僧侶，戴的是白色圓筒形高帽；^{②④} 編號爲 IB8259 的工筆細畫所畫的一位給聽者做懺悔的僧侶亦是戴這種帽子；^{②⑤} 編號爲 IB4979 的工筆細畫所畫的庇麻節(Bēma)上的僧侶們，其所戴的亦是一樣。^{②⑥} 我們在一幅絲綢上所看到的一位摩尼教僧侶畫像又不同，她所戴的帽子並不很高，而且上邊稍寬，下邊較窄。^{②⑦} 在另一幅絲畫上的兩個女摩尼僧侶，其所戴的帽子卻類似佛教和尚所戴的船形帽子；^{②⑧} 編號爲 IB4264 的壁畫所繪的兩個男性摩尼僧侶似乎亦戴這種船形帽。^{②⑨} 根據吐魯番發現的這些摩尼教繪畫，我認爲高昌摩尼教的選民們所戴的白帽，至少有四種不同的形狀，不同等級的選民很可能戴不同形狀的帽子。如果這一判斷沒有錯的話，則

說明高昌的摩尼教會亦效法世俗封建等級的做法，對不同等級的僧侶的服飾作出不同的規定，而這種規定，對於“年一易衣”的原始摩尼教徒來說，是不可能有的。

上面我們以吐魯番考古發現的摩尼教資料，對照其他有關的資料，論證了摩尼教在高昌回鶻的封建化。英國劉南強先生在他的《摩尼教寺院的戒律和制度》一文中，論證了高昌回鶻摩尼教為了使自己適應空前的特權地位，放鬆或忽視了該教苦行主義的一些基本原則。^① 在我們看來，高昌回鶻摩尼教放鬆或忽視原始摩尼教苦行主義的原則，乃是其封建化的必然結果。不難想像，在封建化的過程中，教徒除了在行動上漸漸背離古訓外，勢必亦要在經典上修改古訓。這就給我們提出了一個值得注意的問題：本世紀初在吐魯番發現的大量摩尼教手抄殘片中，有哪些是屬於原始摩尼教遺下的作品，其內容保持了摩尼教的本來面目；有哪些是經過當地封建摩尼教僧侶所篡改的；有哪些是當地封建摩尼教僧侶自己新撰的？我們祇有進行歷史的、辯證的甄別，纔能正確地認識摩尼教本來的面目及其後來的演變。

① B. Dodge, *The Fihrist of Al-Nadim*. 1970, New York, PP. 802—803.

② 詳參本書《回鶻奉摩尼教的社會歷史根源》一文。

③ 詳見本書《本世紀來摩尼教資料的新發現及其研究概況》一文。

④ 臺灣學者李符桐先生在其《回鶻宗教演變考》（刊《國立政治大學三十周年紀念論文集》，1957年）一文中，把841年至1325年定為摩尼教和佛教在回鶻並行時期。

⑤ 該殘片的釋讀，見 W.B. Henning, “Sogdian Tales”, *BSOAS*, XI, Part 3, 1945, P. 470.

⑥ 詳參本書《摩尼的二宗三際論及其起源初探》一文。

⑦ ed. A. Henrichs und L. Koenen, “Codex Manichaicus Coloniensis”, 6—12 ff. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, IX, I (1975).

- ⑧ Augustine, *Enarratio in Ps.* 140, 12, P.L. 37, col. 1823.
- ⑨ 阿赫默德·艾敏著, 納忠譯《阿拉伯文化的黎明時期》, 商務印書館, 1958年, 頁110。
- ⑩ Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975, pp. 193—194.
- ⑪ A. von Le Coq, “Turkische Manichaica aus Cholsch III”, *APAW*, 1922, P.35, 12—14ff.
- ⑫ Annemarie von Gabain & Werner Winter, “Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf ‘Tocharisch B mit altturkischer Übersetzung’”, *ADAW zu Berlin* 1956, Nr. 2, Berlin 1958, P.18, 100—116ff.
- ⑬ Hans-Joachim Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden, 1952, P.44, Plate 41a, 41b, 42.
- ⑭ 參見《新唐書》卷二百一十七《回鶻傳》上, 《舊唐書》卷一九五《回鶻傳》, 李肇《國史補》(學津本)卷下。
- ⑮ 耿世民《回鶻文摩尼教寺院文書初釋》, 刊《考古學報》, 1978年第4期, 頁497—516。
- ⑯ 同註⑥。
- ⑰ 參見本書《宋代明教與唐代摩尼教》一文。
- ⑱ St. Augusting, *De haeresibus*, 46.6, M. P.L. 42, col. 38.
- ⑲ 參見本書《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》和《〈摩尼光佛教法儀略〉殘卷的綴合》二文。
- ⑳ 摩尼教殘片 M101, 見 W.B. Henning, “The Book of the Giants”, *BSOAS* 11 (1943); 59, 63f; Cat. P.9.
- ㉑ 同註⑬, pp. 28—29, Plate 10a, 10b. 參看本書圖版七、八。
- ㉒ 吳文良《泉州宗教石刻》, 科學出版社, 1957年, 圖版 107。參看本書圖版三十二。
- ㉓ A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien II: Die manichäische Miniaturen*. Berlin, 1923, repr. Graz, 1973, Pl. Ia: do., Kočo Pl.I.
- ㉔ 同註⑬, P.38, Plate 26. 參看本書圖版九。
- ㉕ 同註⑬, P.38, Plate 27. 參看本書圖版十。
- ㉖ 同註⑬, P.33, Plate 21. 參看本書圖版十二。
- ㉗ 同註⑬, pp. 46—47, Plate 46. 參看本書圖版十七。
- ㉘ 同註⑬, P.47, Plate 47a. 參看本書圖版十八。
- ㉙ 同註⑬, P.29, Plate 11. 參看本書圖版二十。
- ㉚ Samuel N.C. Lieu, “Precept and Practice in Manichaean Monasticism”, *The Journal of Theological Studies*, New Series Vol. XXXII, Part I, Oxford, 1981, P.173; 拙譯見《世界宗教研究》1983年第1期, 頁37。

慕 闍 考

慕闍一詞，我國的中古文獻早有所載，晚清於外蒙喀喇巴耳伽遜發現的著名《九姓回鶻可汗碑》亦刻有該詞，但時至本世紀初敦煌發現了漢文摩尼教經典後，學者們始知此詞乃為傳入中國的波斯摩尼教所專用的術語，“為摩尼教僧侶職名”。^①

敦煌發見的唐寫本《摩尼教殘經一》述及慕闍凡五處：

若電肥勿具足十二光明時者，當知是師與衆有異。言有異者，是慕闍、拂多誕等，於其身心，常生慈善，柔濡別識，安泰和同。

若有清淨電肥勿等內懷齊心性者，當知是師有五記驗：一者法主、慕闍、拂多誕等所教智惠、善巧方便、威儀進止，一一依行，不敢改換，不專己見。

余時會中諸慕闍等，聞說是經，歡喜踴躍，歎未曾有。

時慕闍等，頂禮明使，長跪叉手，作如是言。

諸慕闍等又啓明使，作如是言。

從這五句經文，可見慕闍不僅修養至深，且地位亦很高，最早的慕闍當係教主摩尼即明使的高足，直接從他那裏受經。

在敦煌發見的另一唐寫本摩尼教經《下部讚》中，慕闍一詞亦一再出現。其中一首題為《嘆明界文》的讚美詩，署為“未冒慕闍撰”；另一首題為《普啓讚文》，署“末夜慕闍作”，還有一首題為《稱讚忙你具智王》，一首題為《嘆五明文》，均署為“諸慕闍作”。可見慕闍乃有撰作摩尼教經典之資格。

解釋慕闍一詞的最權威資料，見於《摩尼光佛教法儀略》。其《五級儀》一章寫道：

- 第一，十二慕闍，譯云承法教道者；
- 第二，七十二薩波塞，譯云侍法者，亦號拂多誕；
- 第三，三百六十默奚悉德，譯云法堂主；
- 第四，阿羅緩，譯云一切純善人；
- 第五，耨沙嘑，譯云一切淨信聽者。

右阿羅緩已上，並素冠服；唯耨沙嘑一位，听仍舊服。如是五位，稟受相依，咸遵教命，堅持禁教，名解脫路。若慕闍犯戒，即不得承其教命；假使精通七部，才辯卓然，為有僣違，五位不攝。如樹滋茂，皆因其根；根若憊者，樹必乾枯。阿羅緩犯戒，視之如死，表白衆知，逐令出法。海雖至廣，不宿死屍。^②若有覆藏，還同破戒。

根據《儀略》這一論述，可知慕闍乃為摩尼教信徒五個品級中最高一級的稱謂。不過，雖然其地位至高，但照上述《五級儀》的規定，看不到他享有什麼特權。^③ 摩尼教徒有五級之分，前輩學者已多所考證。^④ 此五個品級，聖·奧古斯丁(S. Augusting, 354—430)依次稱為 Magister, Episcopus, Presbyter, Electus, Auditor；^⑤ 十世紀的阿拉伯作家奈丁(an-Nadim)在其《羣書類述》(kitab al-Fihrist)一書中亦有記載，德國學者弗魯尤爾(G. Flügel)將其依次德譯為 Lehrer, Diener, Verwaltender, Wahrhaftiger, Zuhörer；^⑥ 在吐魯番發見的中古波斯文摩尼教殘片，則依次稱為 hmwc'g (或 hmucg), 'spsg, mhystg, xrwhxw'n, nywš'g。^⑦ 根據對音，把慕闍等名稱作為中古波斯語的音譯，諒不至於有多大的差池。但西方有些學者則稱慕闍一詞係源自粟特語 mozak。^⑧ 耿世民先生在《回鶻文摩尼教寺院文書初釋》一文中，亦把回鶻文 možak 釋為“漢文文獻中作慕闍，

來自粟特文 mwck-, 爲摩尼教高僧稱號”。^⑨ 但就我們所知, 摩尼在創立他的宗教時, 撰寫了八部著作, 其中七部是用他的家鄉語言——東阿拉米語(East Aramaic), 即古代敘利亞語寫成; 另一部則是用中古波斯語寫的, 名爲《沙卜拉干》(Šabuhragān), 該書概括了他整個的教義。^⑩ 爲了在東方建立教會, 摩尼又曾派遣他的高足阿莫(Ammō)率領龐大的傳教團到帕提亞地區(即我國史書所稱的安息)傳教, 阿莫用當地的帕提亞語譯寫了大量的摩尼著作。^⑪ 因此, 對於東方的摩尼教徒來說, 原始的教會用語應是古敘利亞語、中古波斯語和帕提亞語, 尤以後兩者爲主。粟特地區的摩尼教是由帕提亞地區傳入的, 粟特語的摩尼教經典應是譯自中古波斯語、帕提亞語或是古敘利亞語。據學者的研究, 中古波斯語和帕提亞語屬西伊朗語, 係中亞教會用語; 粟特語屬東伊朗語, 係中亞地方語言。而據我們的研究, 到中國內地和回鶻傳教的摩尼傳教師均屬中亞摩尼教團。^⑫ 那末, 作爲中亞摩尼教團的高級僧侶, 不管他是粟特人或其他族人都好, 都應該熟悉、精通中古波斯語和帕提亞語的。他們在把摩尼教經典譯成中亞其他民族的文字和漢文時, 當然應根據中古波斯語本或帕提亞語本。特別是像慕閣這類摩尼教專用術語, 在摩尼的中古波斯語原作《沙卜拉干》中必定會出現, 後來的信徒們亦當然要一遵教主的叫法去音譯。既然我們在中古波斯語文獻中已找到該詞的對音, 那末, 即使該詞是由粟特摩尼教師音譯成漢文的, 它亦是源自中古波斯語。粟特語的 mozak、回鶻語的 mōžak, 都是從中古波斯語衍化音譯來的。其他的一些漢文摩尼教音譯術語, 祇要在摩尼教的原始語言中找到相同意思的詞語, 而對音又近似, 那就應把它說成是源自那種原始語言, 而不應在其它民族語言中去尋找它的原型。

照《儀略》的解釋, 作爲第一品級的慕閣人數爲十二名, 以下品

級的人數依次倍增，《下部讚》亦有“詮東十二大慕闍，七十有二拂多誕”的詩句，其他語種的摩尼教文獻亦印證了這個數字。但我們知道，摩尼教是個世界性宗教，其總教會設在巴比倫；那末，究竟是整個摩尼教會祇有十二名慕闍，還是各個教團的組織限定最高一級為十二名，以下相應倍增，這就不明確了。但據我的考察，至少在羅馬帝國的摩尼教團中，有十二名相當於慕闍品級的僧侶，中亞摩尼教團則另有十二名慕闍。因為奧古斯丁的《外道》曾就摩尼教的組織結構作過記述：“其選民(Electis, 卽出家僧侶——譯者)中有稱爲 magistros 的十二位，另有第十三位，置於這些人之首。有 episcopos 七十二位。”^⑬ 如上所說，此處的 magistros 卽謂慕闍，而 episcopos 卽《儀略》所謂的薩波塞。按奧古斯丁所看到的摩尼教應屬於羅馬教團或西方教團，他在該地已看到十二位慕闍，這就意味着其他教團當另有慕闍。另外，《儀略》係開元十九年(731)在華的摩尼傳教師撰寫的一個解釋性文件，^⑭ 而撰寫這個文件的傳教師又屬於中亞摩尼教團。中亞摩尼教團自公元六世紀末便在來自巴比倫的領袖撒特-奧爾米茲 (Sad-Ohrmizd) 的領導下，以登那瓦爾斯 (Denawars) 的名稱獨立。與巴比倫總部的分裂狀態，直到八世紀初纔結束，重新接受巴比倫法王米爾(Mihr, 約公元 710—740 年)的領導。^⑮ 雖然我們尚不能確定撰作《儀略》時，中亞摩尼教團是否已接受米爾的領導，但既然在此之前，中亞摩尼教團是獨立的，那麼它自當就有整套的教會組織機構，其僧侶介紹摩尼教的組織情況，勢必亦就以本教團爲依據。因此，說中亞摩尼教團設有十二名慕闍，諒非臆測。

假如我們認定中亞摩尼教團本身就設有十二名慕闍，那末，當唐代對外來宗教實行“開放政策”時，慕闍在中國內地的活動，就不會是絕無僅有的現象。到中國內地的慕闍，史料有明確記載者凡

兩位，一在唐高宗時(650—683)，事見《閩書》卷七：

慕闍當唐高宗朝行教中國。至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見。羣僧妬譖，互相擊難。則天悅其說，留使課經。

《閩書》雖係明代何喬遠之作，但這段記載必有所本，其可信性已在拙作《摩尼教人華年代質疑》作了論證，此處不再贅述。另一位則在開元七年(719)，事見《冊府元龜》卷九七一：

六月，大食國、吐火羅國、康國、南天竺國，遣使朝貢，其吐火羅國支汗那國帝賒，上表獻解天文人大慕闍。其人智慧幽深，問無不知。伏乞天恩喚取慕闍，親問臣等事意及諸教法，知其人如此之藝能，望請令其供奉，並置一法堂。依本教供養。(並見卷九九七)

《太平寰宇記》卷一八六亦載此事：

開元七年，其葉護支汗那帝賒，上表獻天文人大慕闍，請加試驗。

除了高宗朝和開元七年到中國的這兩位慕闍外，行教中國的慕闍人次恐屬不少。寶應元年(762)回鶻牟羽可汗由洛陽帶歸本國的摩尼教僧侶睿息，當屬慕闍輩。揣摩《九姓回鶻可汗碑》對此事的記載，即可知之：

可汗乃頓軍東都，因觀風俗。……國師將睿息等四僧入國，闡揚二祀，洞徹三際。況法師妙達明門，精通七部，才高海岳，辯若懸河，故能開正教於回鶻，□□□□□□為法，立大功績，乃□□僕悉德。……法王聞受正教，深讚虔□□□□□德，領諸僧尼，入國闡揚。自後□慕闍徒衆，東西循環，往來教化。^⑩

慕闍為“精通七部，才辯卓然”的最高級僧侶，此點上引《儀略》已有

述及。碑文對睿息的讚語，實祇有慕闍纔能領受；更有，“能開正教於回鶻”的睿息，其地位焉會低於後來纔“東西循環，往來教化”的慕闍？是故，睿息當屬慕闍輩無疑。至於同去的其他三僧，品位當較睿息為低。因為照摩尼教傳教的一般方式，都是由一名高僧帶幾名弟子隨行，不可能四名慕闍同在一起傳教。四、五世紀之交，羅馬帝國加沙城(Gaza)的一個教會執事馬克(Mark)，記載他所看到的一位叫朱利亞(Julia)的摩尼傳教師，便是帶着四名弟子進行傳教活動的。^{①7}

貞元十五年(799)祈雨的摩尼師亦大有可能是個慕闍，事見《唐會要》卷四十九“摩尼寺”條下：

貞元十五年四月，以久旱，令摩尼師祈雨。

此事《舊唐書》卷十三《德宗紀》則記載為：

貞元十五年，四月丁丑，以久旱，令陰陽人法術祈雨。

由於兩處記載有所不同，故法國的沙、伯二氏曾表示存疑：“此陰陽人是別有人，抑指摩尼教師，尚待考也。”^{①8}對此，岑仲勉先生已作了考證：

余按元龜一四四云，“以久旱令陰陽人術士陳混常、呂廣順及摩尼師法術祈雨”，則陰陽人與摩尼師顯分兩途，舊書、會要各取其一節耳。^{①9}

該祈雨的摩尼教僧侶被尊為“師”，足見其地位之不凡。按中古波斯語 hmwc'g 的意思就是“師”，^{②0}時人會不會把摩尼教的慕闍意譯稱為摩尼師呢？顯然是不能排斥這種可能性的。開元七年到中國的慕闍能解天文，貞元十五年的摩尼師則能祈雨，本事接近，故品級亦大有可能相同。

慕闍在中國內地活動最活躍的時間，應為大曆之後摩尼教借助回鶻勢力在長安等地建寺，直到會昌初唐武宗禁斷摩尼教這七

十餘年。李肇《國史補》(學津本)卷下云：

回鶻常與摩尼議政，故京師爲之立寺。其法日晚乃食，敬水而茹葷，不飲乳酪。其大摩尼數年一易，往來中國；小者年轉江嶺，西市商胡橐其源，生於回鶻有功也。

陳垣先生引用這條史料時，云：“大摩尼即大慕闍，小摩尼即拂多誕，皆傳教士也。”^{②①}沙、伯二氏亦有類似的說法。^{②②}我的看法稍有不同：在摩尼教信徒的五個品級中，最高的是慕闍，稱其爲大摩尼當無錯。但拂多誕一級乃僅次於慕闍，該級僧侶於武后延載元年“持二宗經僞教來朝”，^{②③}開元十九年又奉唐玄宗之詔作《儀略》，^{②④}受到朝廷如此重視的摩尼教僧侶焉會被稱爲“小摩尼”？小摩尼若指第四品級的純善人或第三品級的法堂主，似更合乎事理。不過，李肇乃教外人，不可能分得那麼清。因而我認爲大摩尼中可能包括拂多誕，至於慕闍則必有無疑，誠如《九姓回鶻可汗碑》所云：“慕闍徒衆，東西循環，往來教化。”

唐武宗會昌三年對摩尼教進行了大規模的迫害後，就沒有發現什麼史料可資說明外來的慕闍仍在中國內地活動。儘管明代何喬遠記載有位摩尼教師逃亡到福建傳教，但我認爲該傳教師不可能是位慕闍。何氏的《閩書》卷七寫道：

會昌中汰僧，明教在汰中。有呼祿法師者，來入福唐，授侶三山，游方泉郡，卒葬郡北山下。

據英國劉南強先生考證，“呼祿”乃爲中古波斯語 *xrwhxw'n* 的音譯。^{②⑤}若然，則呼祿法師係屬第四品級的摩尼教僧侶。按唐武宗之所以敢對摩尼教施行迫害，乃由於會昌初該教的庇護者回鶻已敗於黠戛斯，被迫西遷，不再構成對唐朝的威脅了。但回鶻人以摩尼教爲國教，摩尼教的高僧與其可汗共議國事，在他們撤退時，仍念念不忘保護內地的摩尼教徒，正如陳垣先生所考證，“當會昌初

元回鶻失敗之時，與唐商議退兵事件，‘安存摩尼’為重要條件之一”。^②其根據是《會昌一品集》卷五《賜回鶻書》的一段文字：

將相大臣，累陳公議，以可汗逗留塞上，逼近邊城，百姓不安，人心疑惑，可汗亦須深見事體，早務歸還。所求種糧，及安存摩尼，尋勘退渾黨項劫掠等事，并當應接處置，必遣得宜。由是，回鶻無論如何亦不會把摩尼高僧丟下不管，使得他竟要逃難到福建，呼祿法師當為較低級的僧侶而已。

根據史料記載，回鶻西遷後，還曾多次派遣摩尼僧出使到內地中國，這些僧侶中，或有慕闍輩，但他們來後即返，並不從事傳教活動。

綜上所述，慕闍係一音譯的外來語，蓋源自中古波斯語，為摩尼教高級僧侶的稱呼。中亞摩尼教團設有慕闍十二位，他們到中國內地進行傳教，據現有史料的記載，殆始於唐高宗時（650—683），止於唐武宗會昌年間（843）。

① 陳垣《摩尼教入中國考》，見《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年，頁337。

② 參見本書《〈摩尼光佛教法儀略〉殘卷的綴合》一文。

③ 摩尼教高級僧侶後來的特權化參見本書《從考古發現看摩尼教在高昌回鶻的封建化》一文。

④ 參見石田幹之助《敦煌發見〈摩尼光佛教法儀略〉に見えたる二三の言語に就いて》，載《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》，東京，1925年，頁162—167；Ed. Chavannes et P. Pelliot, “Traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté”, *Journal Asiatique*, Nov.-Déc. 1911, PP. 569—570.

⑤ 見 St. Augustin. *De haeresibus* (《外道》)第45章。

⑥ G. Flügel, *Mani, Seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig. 1862. Repr. 1969, PP. 95, 293—299.

⑦ 摩尼教殘片 M36, 見 F.C. Andreas und W.B. Henning, “Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II”, *SPAW Phil. hist. kl.* 1933, PP.323—326. 參見 Mary Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian*

and Parthian, Leiden, 1977, PP. 45, 22, 57, 99, 65.

⑧ W.B. Henning, "Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus", ZDMG 90 = N.F. 15 (1936), P.412.

⑨ 耿文原刊《考古學報》1978年第4期，後經作者校訂，收入《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年，引文見該書 537 頁。

⑩ 詳參本書《〈摩尼教殘經一〉原名之我見》一文。

⑪ 詳參本書《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》一文。

⑫ 詳見本書《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》一文。

⑬ St. Augusting, De haeresibus, 46.6, M.P.L. 42, col. 38; 參見拙譯《摩尼教寺院的戒律和制度》，刊《世界宗教研究》1983年第1期，頁26，注②。

⑭ 參見本書《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》一文。

⑮ 同註⑪。

⑯ 載羅振玉校補《和林金石錄》。

⑰ 事見《加沙波菲勒傳記》(Vita S. Porphyrii Gazensis)，此處據伯基特《摩尼教徒的宗教》一書中的引文，見 F.C. Burkitt, The Religion of Manichees, Cambridge. 1925, PP. 8—9.

⑱ 馮承鈞譯，伯希和、沙畹撰《摩尼教流行中國考》，收入《西域南海史地考證譯叢八編》，中華書局，1958年，頁65。

⑲ 岑仲勉《唐史餘瀋》，中華書局，1960年，頁131。任繼愈先生主編的《宗教詞典》(上海辭書出版社，1981年版)“陰陽人”條目中，沒有注意到岑仲勉先生這一研究成果，仍據《唐會要》和《舊唐書》的記載，把“陰陽人”釋為“摩尼教在中國唐代的傳教師的稱號”。

⑳ 見 Mary Boyce, A Word-List of Manichean Middle Persian and Parthian, Leiden, 1977, P.45.

㉑ 同註①，頁340。

㉒ 同註⑱，頁66。

㉓ 《佛祖統紀》卷三九。

㉔ 同註⑭。

㉕ Samuel N.C. Lieu, "Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China", Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 1979/2, P. 138.

㉖ 同註①，頁341。

宋代明教與唐代摩尼教

摩尼教由於崇拜光明，故在中國又有明教之稱。但在唐代文獻上，明教一詞，甚為罕見，時人寧願採用音譯的叫法，把摩尼教及其教徒稱為末尼、末摩尼法、末摩尼、小摩尼、大摩尼、摩尼師、拂多誕、慕闍等。到了宋代，明教之稱纔普遍流行起來。在宋代的史料上，多把摩尼教稱為明教。

宋代的明教，以福建(福州、泉州)最為盛行。《佛祖統紀》卷四八引《夷堅志》云：“喫菜事魔，三山尤熾。為首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服，稱為明教會。”卷五四又云“今摩尼尚扇於三山”。陸游《老學菴筆記》卷十云：“閩中有習左道者，謂之明教。”關於宋代福建泉州明教的流行，近時莊為璣先生在他的《泉州摩尼教初探》一文中，^①引用了一條以往未為學者所注意的記載，即《西山雜誌》“草菴”條所云：“宋紹興十八年(1148)趙紫陽在石刀山之麓，築龍泉書院。夜中常見院後有五彩光華，於是僧人吉祥，募資琢佛容而建之，寺曰摩尼寺。”^②莊先生還引用了近年在泉州華表山摩尼教遺址考古發現的一條新材料，即《晉江縣文管會文件》晉文(81)006號所載：“80年10月，重新整理四牆基，在清基時，於基層98公分深之前後30點，發現宋代黑瓷碗殘片數十塊，上有字樣。其中有較完整的一塊，上書‘明教會’三字，字迹清楚……并有‘寶豐□’等字樣，瓷質堅，黑灰色，釉層粗糙，與磁灶村宋窑出土之宋代外銷黑釉瓷碗，質地相似。”莊先生認為“這是南宋泉州摩尼教文物的重要發現”。^③以上這些資料有力地證明了宋代的福建，確實盛

行過明教。當然，宋代明教的活動并不局限於福建，正如竺沙雅章教授所指出的：“從五代到明代的一系列資料看，明教即摩尼教確曾在福建的福州、泉州，浙江的溫州、台州、明州等流傳。”^④但由於這些地區都位於東南沿海，因而所流行的明教是來自唐代中原的摩尼教，抑或另由海路傳入呢？人們自然要提出這樣一個問題。早在1936年，日本學者重松俊章先生在他的《唐宋時代的末尼教與魔教》一文中，就已談及過這個問題，並認為泉州一帶流行的摩尼教可能是從海道傳入的。^⑤竺沙雅章教授亦認為有這種可能性，並引錄了《宋會要輯稿》刑法二——三九的一條記載為證：

（元祐六年）十月十二日，殿中侍御史楊畏言：“近日布衣薛鴻漸、林明發，以妖妄文字上聞。詔送兩浙福建路轉運司根治。臣聞鴻漸教本自海上異域，入於中國，已數十年，而近者益熾。故其桀黠，至敢上書，以幸張大。願詔逐路監司，嚴切禁止。”從之。

竺沙雅章評論這條材料道：“此處言薛鴻漸之教由海上傳入中國，其教究為何教，雖不明確，但從當時狀況看來，摩尼教的可能性亦不小。”^⑥莊為璣先生在其《泉州摩尼教初探》一文中，亦根據泉州在古代對外貿易中的重要地位，認為摩尼教有可能由海路傳入泉州。但是，毋庸諱言，迄今我們所讀到的有關文章中，似乎都沒有提出過任何一條比較有力的證據，足以證明宋代泉州或整個東南沿海流行的明教是由海路傳入的。我認為，在宋代，泉州港是與阿拉伯人通商貿易的繁華口岸，西亞、中東一帶的摩尼教徒以阿拉伯商人的身分或隨着阿拉伯商人到中國泉州來，並在當地按照自己的宗教習慣生活，這是有可能或很有可能的。但他們能到中國來與他們能在中國人中傳教畢竟是兩回事。一般說來，前者祇涉及

交通因素，祇要海路暢通，他們就不難到中國；後者則要涉及多種因素，包括內因和外因。在沒有其他較為確鑿的證據的前提下，單單從交通條件來判定宗教傳播的實在可能性，似乎是不够全面的。

在《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》一文中，我們業已論述了唐代中原流行的摩尼教，係由中亞摩尼教團經陸路所傳入。中亞的摩尼傳教師之所以能將其宗教在中原傳播，其重要原因之一蓋在於該宗教經過中亞的改造，已變成了一個佛教色彩濃厚、易為唐代中國人所接受的宗教。如果宋代流行的明教是由海路傳入的話，那麼必定是來自西亞或中東的摩尼教團。這些地方的教團所奉的摩尼教能否徑直在中國民間傳播呢？我認為可能性是不大的。中東和西亞的摩尼教團，位於摩尼教的發祥地及靠近發祥地的地區。它們所奉的摩尼教本來是比較正統的，但在摩尼被處死後，它們首當其衝地遭到殘酷迫害。為了求得生存，它們不得不根據當地的社會條件，不斷地改變自己宗教的內容和形式。例如，當八、九世紀中亞的摩尼教僧侶還在恪遵摩尼的種種清規戒律時，美索不達米亞的摩尼教徒已大大放鬆了各種苦行主義的要求；^⑦ 據日本學者佐藤圭四郎的研究，當時西亞的摩尼教徒在當地傳統習慣的影響下，還堅持着近親結婚，主張與自己的姐妹或女兒結婚。^⑧ 由是，我們不難想像，西亞或中東所奉行的摩尼教，與中國的國情所能接受的宗教，勢必存在着很大的距離。我們也就很難設想，像這樣一個宗教，不經過任何中介地區的逐漸變通，而直接遠涉重洋後，就能在中國的東南沿海傳播。因此，在沒有找到較為確鑿的證據之前，我們對於那種海路傳入說是不得不表示懷疑的。

我們認為，宋代東南沿海流行的明教，蓋由唐代北方流行的摩尼教一脈相傳下來；但它比唐代摩尼教更加漢化，也就是說，更加

結合於中國的傳統信仰和崇拜，更加被漢人視爲自己的宗教。如上面所已指出，明教一詞是根據摩尼教崇拜光明的教義而作的意譯，而末尼之類的稱呼則均係外來語言的音譯。唐代對於摩尼教的稱呼，之所以流行音譯而不是意譯，其主要原因，恐怕是由於構成唐代中國摩尼教的主體係大量的在華胡人，他們在該教的活動中起舉足輕重的作用，故唐人習慣於把其當爲外來宗教而採用音譯的叫法。唐季的宗教迫害，把中亞摩尼教師驅逐殆盡；從此之後，在中國內地流行的摩尼教，已與中亞摩尼教團失去組織上的關係，祇是在漢人中自行傳播而已。摩尼教作爲一種外來的宗教，失去與國外教團的組織關係，且有隨時遭到迫害的可能，這就迫使它大大加速漢化的進程，以便更深入人心間傳播。因此，正如沙畹、伯希和所指出：“真正之摩尼教，質言之，大摩尼師自外來所傳佈之教，已滅於八四三年之勅；尚存者爲已改之摩尼教，華化之摩尼教耳。”^⑨宋代對摩尼教之所以流行意譯的叫法，稱之爲明教，看來便是這種華化的結果。如果不這樣認爲，而把宋代東南沿海流行的明教當爲由海路入傳的另一摩尼教宗派的話，那就等於要承認：在宋代中國的海外上，存在着一個已經漢化、或者比中亞流行的摩尼教更易漢化的摩尼教派別。而這從現有的摩尼教史料看，是不存在的；從宗教傳播的一般規律看，則是不可能存在的。

宋代明教和唐代摩尼教的歷史關係，並非如有些學者所認爲那樣，“無證可稽”。儘管會昌年間唐武宗對摩尼教嚴加迫害，但並沒有使中亞摩尼教師自此在中國內地完全絕蹟。《冊府元龜》卷九七六云：

後唐天成四年(929)八月癸亥，北京(後唐以太原爲北京)奏葬摩尼和尚。摩尼，回鶻之佛師也，先自本國來太原。少尹李彥圖者，武宗時懷化郡王李思忠之孫也，思忠本回鶻王子嗚

沒斯也，歸國錫姓名。關中大亂之後，彥圖挈其族歸。太祖賜宅一區，宅邊置摩尼寺以居之。至是卒。

所記的這位摩尼和尚看來並沒有進行傳教活動，但亦有逃避迫害，到東南沿海繼續傳教的。明代何喬遠的《閩書》卷七《方域志》記載了泉州華表山的摩尼教草菴，並追述了福建摩尼教的歷史：

會昌中汰僧，明教在汰中。有呼祿法師者，來入福唐，授侶三山，游方泉郡，卒葬郡北山下。至道中，懷安士人李廷裕，得佛像於京城卜肆，鬻以五十千錢，而瑞相遂傳閩中。

這段記載明確、具體地道出了福建摩尼教與中原摩尼教的因緣：唐季呼祿法師由北而南到福州傳教；至道年間(995—997)，李廷裕把摩尼像由京城帶入福建。關於這段歷史的時間、地點、人物、經過，何喬遠寫得一清二楚，故必定是言之有據的。特別是呼祿法師，雖然他在郡北山下的墳墓已找不到，但南宋朱熹有與同僚謁奠北山呼祿法師墓詩，^⑩至今尚存，可以資證。“呼祿”二字，據英國劉南強先生的考證，乃為中古波斯語 *xrwhxw'n* 的音譯，^⑪該詞作傳教師(*preacher*)解。^⑫如是更證明該法師原屬中亞摩尼教團。

宋代東南沿海流行的明教源自唐代摩尼教，唐代摩尼教則源自中亞摩尼教團。這三者的承繼關係，從對星期天的稱呼上亦可看出。星期天是摩尼教徒懺悔的日子。據西方學者的研究，各地的摩尼教徒，不管是聽者，還是選民，都在每周的這一天舉行懺悔的宗教儀式。^⑬唐代摩尼教徒亦這樣做，但他們把星期天稱為密日。唐北天竺國三藏不空於乾元二年(759)所譯的《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》(簡稱《宿曜經》)卷下《宿曜曆經七曜直日曆品第八》云：

尼乾子末摩尼，常以密日持齋，亦事此日為大日，此等事持不忘。^⑭

此處的“密”字，乃音譯自粟特語 Mir。波斯語星期天稱爲曜森勿 (Vek-sunbal)，梵語則稱爲阿彌底耶 (Āditya)，密的叫法乃是中亞的粟特摩尼教徒傳入的，對此學者多有考證，而以日本學者矢吹慶輝的考證尤詳。^⑮ 宋代明教徒亦繼承密日的叫法，並在該日例行宗教活動。《宋會要輯稿》刑法二宣和二年(1120)十一月四日“臣僚言”就提及溫州的明教徒“取曆中密日”聚會。

宋代明教還繼承唐代摩尼教的佛化傳統，把其崇拜的明神亦稱爲佛，如“先意佛”、“夷數佛”，這些都係唐代就已有之的，絕非西亞或中東所新傳入。《佛祖統紀》卷四八所引《夷堅志》還言明教徒：

復假稱白樂天詩云：“靜覽蘇鄰傳，摩尼道可驚。二宗陳寂默，五佛繼光明。日月爲資敬，乾坤認所生。若論齋潔志，釋子好齊名。”以此八句，表於經首。

明教徒借重唐代白樂天的詩，標榜其教與佛教的關係，亦表明其乃繼承了唐代的摩尼教。

宋代明教不但繼承了唐代摩尼教的佛化傳統，而且還對唐代摩尼教的道化傾向更大加發展，後者可說是它與唐代摩尼教的不同之處。摩尼教的道化，有證可稽的，可追遡至撰於開元十九年的《摩尼光佛教法儀略》。《儀略》在介紹教主摩尼時，不僅將他與佛教的釋迦等同，而且亦與道教的老君合一。^⑯ 但是，摩尼教的道化，在唐代畢竟祇是初露端倪，不像它的佛化，始自東漸，由來已久。因此，在唐寫本的漢文摩尼教殘經上，佛教的術語比比皆是，但道教的詞匯則並不多見。但到了宋代，摩尼教經典的道化幾乎達到了無以復加的地步，以至一再被當爲道教經典，頒入欽定《道藏》。^⑰

宋代明教與唐代摩尼教的又一個不同點，乃在於它的下層信徒走上了和農民運動相結合的道路。摩尼教自武后延載元年(694)

被正式承認，在中原合法傳播，直至會昌三年(843) 武宗對摩尼教大加迫害爲止，長達一個半世紀。在這漫長的一百多年裏，雖然中國亦發生了大大小小的許多次農民起義，這些起義亦不乏宗教色彩，然就現存的史料看來，尚不能發現這些起義與摩尼教有甚麼明顯的聯係，足見唐代合法傳播的摩尼教主要還是限於寺院式的宗教活動，教徒的主要成分還是中亞人（包括後來遷至新疆、甘肅等地的回鶻人），還不是以漢族的下層百姓爲基礎。然而，到了宋代就完全改觀了。在宋代的資料文獻上，大量記載了所謂喫菜事魔的農民反抗運動。這些運動的參加者，不少便是明教徒。喫菜事魔運動與明教徒的關係是如此的密切，以至以往有不少學者一見到有關喫菜事魔的記載，就當爲明教的史料。^⑮

與喫菜事魔運動相結合的明教徒，其所持的摩尼經，多數未被編入道藏，據上引的《宋會要輯稿》刑法二宣和二年十一月四日臣僚言便可知道：

明教之人所念經文，及繪畫佛像，號曰《訖思經》、《證明經》、《太子下生經》、《父母經》、《圖經》、《文緣經》、《七時偈》、《日光偈》、《月光偈》、《平文》、《策漢贊》、《策證明贊》、《廣大懺》、《妙水佛幀》、《先意佛幀》、《夷數佛幀》、《善惡幀》、《太子幀》、《四天王幀》。已上等經佛號，卽於道釋經藏並無明文該載，皆是妄誕妖怪之言，多引爾時明尊之事，與道釋經文不同。至於字音又難辨認，委是狂妄之人，僞造言辭，誑愚惑衆，上僭天王太子之號。

以上所列明教經圖，既言“道釋經藏並無明文該載”，當未被收入道藏，說明道化程度尚不够深。這些經圖，至少有一部分是原封不動，或者是更動不多地承襲唐代的摩尼教經圖。因爲稱佛稱王，這些正是現存的唐代摩尼教經所常見的；而其中所提到的《證明經》，

《儀略》在介紹摩尼著作時亦有提到，“第五鉢迦摩帝夜部，譯云《證明過去教經》”；《日光偈》亦有蹟可尋，唐寫本的摩尼教《下部讚》中有一偈便題為“此偈讚日光訖，未後結願用之”。

在宋代的農民運動中，明教究竟起了多大的作用，這是要經過詳細的調查研究後纔能作出評價的。目前，國內外學者對於宋代東南沿海的農民起義中，有哪些是明教徒發動或參與的，有哪些農民起義領袖是摩尼教徒等問題，爭論尚多。譬如，一向被認為是摩尼教徒的著名農民起義領袖方臘，近年便有中外學者提出異議。尤其是竺沙雅章教授，研究更為細緻，他提出了諸多證據，論證了方臘與摩尼教並無關係。^①但在明教徒匯同其他民間社黨造成對當時統治者的嚴重威脅這一點上，學者們的認識倒是一致的，因為史料在這方面的記載是很清楚明確的。例如，陸游的《渭南文集》卷五《條對狀》寫道：

自古盜賊之興，若止因水旱饑饉，迫於寒餓，嘯聚攻劫，則措置有方，便可撫定，必不能大為朝廷之憂。惟是妖幻邪人，平時誑惑良民，結連素定，待時而發，則其為害，未易可測。伏緣此色人處處皆有，淮南謂之二禳子，兩浙謂之牟尼教，江東謂之四果，江西謂之金剛禪，福建謂之明教、揭諦齋之類。名號不一，明教尤甚。至有秀才、吏人、軍兵亦相傳習。其神號曰明使。又有肉佛、骨佛、血佛等號。白衣烏帽，所在成社。偽經妖像，至於刻版流佈。假借政和中道官程若清等為校勘，福州知州黃裳為監雕。以祭祖考為引鬼，永絕血食。以溺為法水，用以沐浴。其他妖濫，未易概舉。燒乳香則乳香為之貴，食菌蕈則菌蕈為之貴。更相結習，有同膠漆。萬一竊發，可為寒心。漢之張角，晉之孫恩，近歲之方臘，皆是類也。伏乞朝廷戒勅監司守臣，常切覺察，有犯於有司者，必正典刑。毋得

以習不根經教之文，例行闕略。仍多張曉示，見今傳習者，限一月聽費經像衣帽，赴官自首，與原其罪。限滿重立賞，許人告捕。其經文印版，令州縣根尋，日下焚毀。仍立法：凡為人圖畫妖像，及傳寫刊印明教等妖妄經文者，並從徒一年論罪。庶可陰消異時竊發之患。

摩尼教發展到宋代，對統治者竟然造成了如此嚴重的威脅！我認爲，這並非由於當時從海路輸入了甚麼新的成分，使得摩尼教產生了反抗作用，而是唐代摩尼教在宋代的社會條件下發展的必然結果。唐宋之際，正是阿拉伯的阿拔斯朝(750—1258)時代。在當時龐大的阿拉伯世界中，摩尼教作爲一個異教，曾受到伊斯蘭教統治者的寬容，亦曾慘遭迫害；不過，就現有史料所載，未聞當時有哪次農民反抗運動是由摩尼教徒煽動起來的；摩尼教徒不堪伊斯蘭教統治者的迫害而逃往中亞，這等事史料倒有確鑿記載。^{②①}因此，我們沒有理由認爲，宋代明教和農民反抗運動的結合，是由於受到當時阿拉伯世界的影響，阿拉伯人把這種反抗因素由海路輸入中國的東南沿海。這種反抗因素，亦不可能是受到當時拜占廷、西歐的摩尼教運動的影響。這不僅僅是根據相隔遙遠這一地理原因，更主要的是基於拜占廷、西歐的摩尼教運動和宋代的明教運動有着根本性的不同。前者根據傳統的看法，^{②②}認爲主要表現在小亞細亞的保羅派(Paulicians)運動(7—10世紀)、保加利亞的波高米爾(Bogomils)運動(11—12世紀)，還有法國南部的純潔派(Cathari)運動(11—13世紀)。學者們之所以認爲這三次運動是屬於摩尼教的運動，無非是因爲運動的指導思想含有類似摩尼教那種善惡二元論的成分。例如，保羅派認爲，世界有善惡兩個本原，在現實世界還沒有產生之前，便存在着上帝王國和魔鬼王國；他們不承認人類生活的這個世界是上帝創造出來的，宣稱現實世界是魔

鬼的創造物。波高米爾派和純潔派亦都持類似的看法。他們用這種善惡二元論的思想來對抗當時基督教會的正統觀念，對抗教會那種上帝至上、上帝創造萬物的說教。其信徒們之所以敢於奮起反抗當時一統天下的基督教會，亦正是依靠這種理論作為自己的精神支柱。然而，在宋代中國，並不存在着一統天下的基督教，中國的封建社會亦從不以任何一神教為絕對的精神支柱。因為維護中國封建統治的主要理論是傳統的儒家學說，而儒家並不排斥善惡二元之說，就如宋代著名的儒家學者黃震在《崇壽宮記》所議論那樣：^②

夫天下事不過是與非、善與惡兩端而止，自古立言垂訓者，莫不使人明是而別非、絕惡而修善，故能輔人心而裨世教，說久而弊，始或紛之。

而且，摩尼教明暗二宗的說教，與儒家的陰陽學說，亦並非不可調和。因此，我認為，善惡二元論在中國，並不能像在西歐、拜占廷那樣，可成為反抗封建統治的思想武器；宋代的明教和農民反抗運動相結合，並非是基督教世界流行的異端思想善惡二元論輸入中國東南沿海的結果。

宋代明教之和東南沿海的農民運動相結合，是有其特定的社會條件的。宋代，尤其是北宋後期和整個南宋時期，統治階級腐敗無能，內憂外患嚴重，民不聊生，生靈塗炭，東南沿海的農民負擔着沉重的賦稅，更是掙扎在死亡線上。瀕於死亡的農民既要求反抗，亦要求有精神的安慰和寄託，因而各種宗教應運而生，在民間廣為傳播，並以這些宗教為紐帶，形成各種民間的秘密結社。這些秘密結社，除了所謂明教會外，還有白蓮宗、白雲宗、金剛禪等等，史料所載的名目甚多。所謂喫菜事魔，實際包括了許多民間非法宗教。在當時這樣的社會條件下，明教像其他許多民間非法宗教那樣，在

農民中流傳，實在就不足為奇了。然而，更為重要的是，唐代摩尼教發展到宋代，已完全華化了，成為農民樂於接受的宗教。農民把摩尼教稱為明教，說明他們已理解了這個宗教的核心，知道這個宗教的宗旨在於幫助他們到達光明之國。因此，單從這一稱呼上，就已說明摩尼教在宋代比在唐代大大深入人心了。在宋代，本來較為複雜的摩尼教，其教義要旨亦被漢化歸納為“清淨、光明、大力、智慧”八個字，正如當時的名道士白玉蟾與鶴林彭相的對話所指出那樣：

相問：“鄉間多有喫菜持齋以事明教，謂之滅魔，彼之徒且曰太上老君之遺教，然耶？否耶？”

答曰：“昔蘇鄰國有一居士號曰慕闍，始者學仙不成，終乎學佛不就，隱於大那伽山。始遇西方外道有曰毗婆伽明使者，教以一法，使之修持，遂留此一教，其實非理。彼之教有一禁戒，且云盡大地山河草木水火，皆是毗羅遮那法身，所以不敢踐履，不敢舉動。……其教大要在乎清淨、光明、大力、智慧八字而已。今人著相修行，而欲盡此八字可乎？況曰明教，而且自昧！”^{②③}

道士把明教的要旨歸納為這八個字，實際是反映了明教徒自己的看法，並沒有加以歪曲。因為唐寫本的《摩尼教殘經一》已提到了這八個字：

《寧萬經》云：“若電那勿具善法者，清淨、光明、大力、智慧，皆備在身。即是新人，功德具足。”

元代的摩尼教徒亦繼續奉這八個字為要旨，位於泉州華表山的元代摩尼教草菴遺址的摩崖石刻上，亦有這些字眼。^{②④}摩尼的教義被提煉成這八個字，自然使廣大農民很容易接受；而且，對於處在水深火熱之中的農民來說，清淨、光明、大力、智慧的境界無疑會像佛

教的西方極樂世界那樣，對他們產生強烈的魅力。

宋代明教之與農民運動相結合，與該教的道德觀念亦是分不開的。唐代摩尼教這一“道德宗教”，^②受到了統治者的取締後，祇能在民間秘密傳播。爲了迎合民間的需要，它更加發展其善良、儉樸、友愛的道德觀念，進而成爲民間的互助組織，因而受到貧苦大衆的歡迎。這一點，連當時仇視明教的佛僧和封建統治者亦不得不承認。例如，《佛祖統紀》卷五四便注引了宗鑑的一段話：

今摩尼尚扇於三山，而白蓮、白雲處處有習之者。大抵不事葷酒，故易於裕足；而不殺物命，故近於爲善。愚民無知，皆樂趣之，故其黨不勸而自盛。

莊季裕《雞肋編》卷上亦有記載：

事魔食菜，法禁甚嚴。有犯者家人雖不知情，亦流於遠方，以財產半給於告人，餘皆沒官。而近時事者益衆。云自福建流至溫州，遂及二浙。睦州方臘之亂，其徒處處相煽而起。聞其法，斷葷酒，不事神佛祖先，不會賓客。死則裸葬。……又始投其黨有甚貧者，衆率財以助，積微以至於小康矣。凡出入經過雖不識，黨人皆館穀焉。人物用之無間，謂爲一家，故有無礙被之說，以是誘惑其衆。……故不事神佛，但拜日月，以爲真佛。

這段記載雖祇言事魔食菜，並沒有點出明教二字，但文中提到他們“但拜日月”，而這正是摩尼教的特徵。故所述互相幫助的黨人當謂明教徒。明教徒這種儉樸互助的精神，在喫菜事魔的運動中廣爲發揚，對於組織和發動羣衆起了巨大的促進作用。起居舍人王居正紹興四年(1134)五月的奏本便是這方面極好的說明：

伏見兩浙州縣，有喫菜事魔之俗。方臘以前，法禁尚寬，而事魔之俗，猶未至於甚熾。方臘之後，法禁愈嚴，而事魔之

俗愈不可勝禁。……凡事魔者，不食肉。而一家有事，同黨之人皆出力以相賑卹。蓋不肉食則費省，費省故易足；同黨則相親，相親故親卹而事易濟。臣以爲此先王導其民使相親相友相助之意。而甘淡薄，務節儉，有古淳樸之風。今民之師帥，既不能以是爲政，乃爲魔頭者竊取以瞽惑其黨，使皆歸德於其魔。於是從而附益之。以邪僻害教之說，民愚無知，謂吾從魔之言，事魔之道而食易足，事易濟也，故以魔頭之說，爲皆可信，而爭趨歸之。此所以法禁愈嚴，而愈不可勝禁。^{②6}

王居正所謂“有古淳樸之風”，其實不過是繼承發展了唐代摩尼教的傳統。唐寫本《摩尼教殘經一》就是諄諄告誡摩尼教徒要有這種儉樸和互助的精神的：

“二者不慳，所至之處，若得餽施，不私隱用，皆納大衆。”

“年一易衣，日一受食，歡喜奉行，不以爲難。”

“隨所至方，清淨住處，歡喜住止，不擇華好。”

“齊心和合，以和合故，所得餽施，共成功德。”

類似這樣的道德說教，在整篇經文殘卷中有不少，難怪陳垣先生要把摩尼教譽爲“道德宗教”。從宋代明教對唐代摩尼教的道德繼承上，亦可以看出這兩者血緣關係的一斑。

總而言之，我們認爲，在宋代中國東南沿海廣爲流行的明教，是源自唐代中原的摩尼教，是唐代摩尼教在宋代條件下高度華化的產物；宋代的明教，不僅將唐代摩尼教深爲華化，而且把它結合到當時的農民運動中去。儘管如此，我們亦並不排斥當時有西方摩尼教徒由海路進入中國東南沿海活動的可能性，但目前沒有史料足以說明宋代波瀾壯闊的明教運動曾受到他們甚麼影響。

- ① 刊《世界宗教研究》1983年第3期，頁72—82。
- ② 《西山雜誌》，清嘉慶十三年蔡秋兼鈔本，現藏晉江縣圖書館。
- ③ 同註①，頁80。
- ④ 竺沙雅章《喫菜事魔について》，載《青山博士古稀紀念宋代史論叢》，東京1974年9月，頁245。
- ⑤ 重松俊章《唐宋時代の末尼教と魔教問題》，《史淵》，12，1936年，頁102—103。
- ⑥ 同註④，頁261，注(3)。
- ⑦ Samuel N.C. Lieu, "Nestorians and Manichaeism on the South China Coast", *Vigilia Christianae*, 34, 1980, P.75; 又參拙譯《摩尼教寺院的戒律和制度》，刊《世界宗教研究》1983年第1期，頁35。
- ⑧ 佐藤圭四郎《アッパース朝時代のマニ教について》，載《石濱先生古稀紀念東洋學論叢》，昭和三十三年二月，頁237。
- ⑨ 伯希和、沙畹撰，馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》，見《西域南海史地考證譯叢八編》，中華書局，1958年，頁80。
- ⑩ 《古今圖書集成》的《方輿彙編·職方典》第一千五十二卷泉州府部藝文三之三收入此詩，題為《與諸同僚謁莫北山》：“聯車陟修阪，覽物窮山川；疏林汎朝景，翠嶺含雲煙。祠殿何沈邃，古木鬱蒼然；明靈自安宅，牲酒告恭虔。肸鬻理潛通，神蚪亦蜿蜒；既欣歲事舉，重喜景物妍。解帶憩精廬，尊酌且留連；縱談遺名迹，煩慮絕拘牽。迅晷諒難留，歸念忽已騫；蒼蒼暮色起，反旆東城阡。”
- ⑪ Samuel N.C. Lieu, "Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 1979/2, P.138.
- ⑫ Mary Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*. 1977, Leiden, P.99.
- ⑬ 參見 Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur—sa doctrine*, Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, Tome LVI, Paris 1949, P.184; 又見 W. Henning, "Ein manichäisches Bet-und Beichtbuch"; *APAW*, 1936, Nr. 10, PP. 13,16.
- ⑭ 見日本大正新修《大藏經》No 1299, 卷21, 頁398。
- ⑮ 詳見矢吹慶輝《摩尼教》第二章，昭和十年十一月。
- ⑯ 詳參本書《〈摩尼光佛教法儀略〉的三聖同一論》一文。
- ⑰ 詳參本書《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文。
- ⑱ 詳參本書《喫菜事魔與摩尼教》一文。
- ⑲ 竺沙雅章《方臘の亂と喫菜事魔》，刊《東洋史研究》三二——四，昭和四九年三月。
- ⑳ 例如，十世紀阿拉伯作家奈丁 (an-Nadim) 在其《羣書類述》 (*Kitab al-Fihrist*) 一書中，就記載有五百個摩尼教徒逃避伊斯蘭教的迫害，來到中亞的撒馬爾汗

(Samarkand), 見 B. Dodge, *The Fihrist of Al-Nadim*, New York, 1975, Vol. 2, pp. 802—803.

⑲ 傳統的看法集中表現在倫西曼的《中世紀摩尼教》一書中，即 Steven Ruciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, 1947, Cambridge; 並見《大英百科全書》第十五版 Manichaeism 條。西方有些學者並不認為這些運動是摩尼教徒發動的，如加森 (N.G. Garsoian) 便認為保羅派並非摩尼教徒，見其《保羅派異端》(*The Paulician Heresy*, The Hague, 1964) 一書第五章《保羅派的起源和性質》。

⑳ 見黃震《黃氏日鈔》卷八六。關於崇壽宮，詳參本書《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文。

㉑ 《道藏》一〇一六冊，柴壺道士謝顯道編，《海瓊白真人語錄》。

㉒ 見吳文良《泉州宗教石刻》，1957，頁 44。

㉓ 陳垣先生云：“讀今京師圖書館所藏摩尼教經殘卷，可知摩尼教治己極嚴，待人極恕，自奉極約，用財極公，不失為一道德宗教。”見其《摩尼教入中國考》一文，收入《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年，頁 370。

㉔ 李心傳《建炎以來繫年要錄》卷七六。

喫菜事魔與摩尼教

宋代文獻上關於喫菜事魔的記載，為研究宋代農民戰爭史和摩尼教學者所普遍注目。喫菜事魔與摩尼教究竟有何關係，這是一個頗有爭論的問題。我國史學大家陳垣先生在《摩尼教入中國考》一文中，雖加考證，但未敢遽下定論：

宋人所指之喫菜事魔，是否為摩尼教，抑包含白蓮、白雲在內，今不可知。然此等儒釋道以外之教，教外人每併為一談，如僧史略之於唐代大秦、摩尼、火祆，釋門正統之於宋代摩尼、白蓮、白雲是也。釋門正統卷四有斥偽志。所謂偽，即當時盛行之摩尼、白蓮、白雲也。摩尼本素食，摩又音與魔同，目事魔尼者為事魔，想亦當時之惡謚。^①

然後人的研究，多把喫菜事魔一概視為摩尼教（或謂明教），一見到喫菜事魔的記載，即當為摩尼教的資料，甚至連清初的雜記，祇因裏邊出現喫菜事魔四字，便亦作為摩尼教資料看待。^② 後來更有學者不加甄別，直截了當地斷言“‘事魔’指的是宗奉魔教，亦即摩尼教”；^③ 儘管反對這些看法的亦不乏其人，如日本學者竺沙雅章教授便撰文論證“喫菜事魔的宗教並非單指摩尼教即明教”；^④ 最近我國學者陳高華同志亦撰文認為“喫菜事魔是當時各種異端宗教的總稱，摩尼教祇是其中的一種”。^⑤ 但這些觀點並未被人們所廣泛接受，仍有不少文章讀物繼續認定喫菜事魔便是摩尼教。如此，孰是孰非，實有進一步弄清楚的需要。

在討論喫菜事魔與摩尼教這一問題時，我們首先要提醒注意

的是，“魔”在漢語中是個貶義詞，因而在一般的情況下，中國的宗教徒當不會用這個詞來稱呼自己崇拜的神；尤其是摩尼教，更不可能自稱為魔。根據摩尼的二宗三際論，黑暗魔王乃是摩尼教徒所崇拜的光明神的對立面。在唐代流行的漢文摩尼教經典中，魔乃為黑暗、邪惡的同義詞。《摩尼教殘經一》把黑暗勢力稱為“五類魔”，把“愚癡、淫欲、自譽、亂他、嗔恚、不淨、破壞、銷散、死亡、誑惑、返逆、暗相”這些邪惡品性當作“諸魔記驗”；摩尼教《下部讚》中指斥魔的詩句更不勝枚舉：“一切魔王之暗母，一切惡業之根源，又是猛毒夜叉心，復是貪魔意中念。一切魔王之甲仗，一切犯教之毒網，能沈寶物及商人，能翳日月光明佛。”“唯願夷數降慈悲，解我離諸魔鬼縛，現今處在火坑中，速引令安清淨池。”等等。既然如此，摩尼教徒無論如何不會用本教所憎惡的魔字來自稱。因此，國內一些學者言喫菜事魔是摩尼教徒的自稱，或宣稱宋代流行着一種自稱為喫菜事魔的宗教，這恐怕是不符合歷史的實際的。

宋代流行的明教乃源自唐代摩尼教，^⑥而明教在宋代文獻上則往往與喫菜事魔連在一起，其最明顯的例子莫過於學者所常引用的下面一段記載：

嘗考夷堅志云，喫菜事魔，三山尤熾。為首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服，稱為明教會。所事佛衣白，引經中所謂“白佛言，世尊”。取金剛經一佛二佛三四五佛，以為第五佛。……^⑦類似《夷堅志》這樣的記載，明顯地把喫菜事魔等同於明教即摩尼教，論者便往往類推，以為文獻上的喫菜事魔都是摩尼教的別稱。其實喫菜即素食，乃是許多宗教所共同的，斷非摩尼教的特徵；而事魔的魔用於專指摩尼教的摩，則並非宋人的普遍看法。

摩尼教之被稱為魔，實源自佛教徒的著作。撰於北宋太平興國間(980)的贊寧《僧史略》評述梁貞明六年(926)陳州毋乙之亂時

寫道：

梁貞明六年，陳州末尼黨類，立毋乙爲天子，累討未平。及貞明中，誅斬方盡。後唐石晉，時復潛興，推一人爲主，百事稟從；或畫一魔王踞坐，佛爲其洗足。蓋影傍佛教，所謂相似道也。或有比丘爲饑凍故，往往隨之效利。有識者尚遠離之！此法誘人，直到地獄。慎之哉！

撰於南宋末景定咸淳間(1270)的釋志磐《佛祖統紀》卷四二，亦繼承《僧史略》的說法：

梁貞明六年陳州末尼聚衆反，立毋乙爲天子。朝廷發兵擒毋乙，斬之。其徒以不茹葷飲酒，夜聚淫穢，畫魔王踞坐，佛爲洗足，云佛是大乘，我法乃上上乘。其上慢不法有若此。(並見卷五四)

《佛祖統紀》卷三九評論“延載元年波斯國人拂多誕持《二宗經》僞教來朝”這件事時，更直截了當地稱摩尼教爲“魔教”：

此魔教邪法，愚民易於漸染。由屢朝君臣，當世名德，不能簡邪正以別同異，故其法行於世而弗禁。嗚呼，是蓋西土九十五外道之類歟？

從贊寧和志磐對摩尼教的評述，我們不難看出，他們是出於對摩尼教這一異教的憎恨，而故意易摩爲魔的。正如吳晗教授在解釋《佛祖統紀》關於毋乙之亂的記載時寫道：

此所記陳州末尼所奉爲魔王，又素食。魔王蓋卽摩尼，以明教有明王出世之說，而摩尼又稱明使也。明教不事神鬼，其所供奉摩尼夷數(耶穌)諸畫像，均爲波斯或猶太族，深目高鼻。其教又爲歷來政府及佛徒所深嫉，佛徒每斥異己者爲魔，易摩爲魔，斥爲魔王，爲魔教，合其齋食而呼之，則爲吃菜事魔。⑧

雖然“佛徒每斥異己者為魔”，但在宋代，被其斥為事魔者，乃專指摩尼教也，有《釋門正統》卷四《斥偽志》為證。該卷述及貞明毋乙亂事時評論道：

今之魔黨，仍會昌配流之後，故不名火袄；仍貞明誅斬之餘，故不稱末尼，其教法則猶爾也。

該卷還把被統治者亦“加以事魔之罪”的一些諸如白蓮菜、白雲菜的教派加以甄別，說它們“實不可與事魔妖黨同論”。中國的佛教徒用摩的諧音魔來惡稱摩尼，而西方的基督教徒則以希臘文摩尼的寫法形似瘋子一詞而惡稱摩尼為瘋子。^⑨這兩者可謂異曲同工。

儘管佛教徒極力把摩尼稱為魔，但就統治者本身來說，原本並無此意。唐之後的統治者，對於那些祇奉摩尼而沒有介入民間反抗運動的摩尼教徒並無斥為事魔，且待之以禮。如《冊府元龜》卷九七六云：

後唐天成四年(929)八月癸亥，北京奏葬摩尼和尚。摩尼，回鶻之佛師也，先自本國來太原。少尹李彥圖者，武宗時懷化郡王李思忠之孫也，思忠本回鶻王子嗚沒斯也，歸國錫姓名。關中大亂之後，彥圖挈其族歸。太祖賜宅一區，宅邊置摩尼院以居之。至是卒。

宋代的統治者把正統的摩尼教經典與道教經典一視同仁，勅編入《道藏》。^⑩即使像貞明毋乙那樣的叛亂，統治者本來亦沒有將其與摩尼教掛鉤。《新五代史》卷三述此事時祇寫道：

梁貞明六年，秋七月，陳州妖賊毋乙自稱天子。冬十月，毋乙伏誅。

《舊五代史》卷十敘此事極詳，亦無涉及摩尼：

梁貞明六年，冬十月，陳州妖賊毋乙、董乙伏誅。陳州里俗之人，喜習左道，依浮屠氏之教，自立一宗，號曰上乘；不食

葷茹，誘化庸民，揉雜淫穢，宵聚晝散。州縣因循，遂致滋蔓。時刺史惠王友能，恃戚藩之寵，動多不法，故奸慝之徒，望風影附。毋乙數輩，漸及千人，攻掠鄉社，長吏不能詰。是歲秋，其衆益盛，南通淮夷。朝廷屢發州兵討捕，反爲賊所敗。陳、潁、蔡三州，大被其毒。羣賊乃立毋乙爲天子。其餘豪首，各有樹置。至是，發禁軍及數郡兵令勢追擊，賊潰。生擒毋乙等首領八十餘，械送闕下，並斬於都市。

宋代統治者最初亦沒有把喫菜事魔與摩尼教聯繫起來。官方文獻中最早使用喫菜事魔一詞，見於宣和三年(1121)閏五月七日的尚書省的上言：

契勘江浙喫菜事魔之徒，習以成風，自來雖有禁止傳習妖教刑賞，既無止絕喫菜事魔之文，卽州縣監司，不爲禁止，民間無由告捕。遂致事魔之人，聚衆山谷，一日竊發，倍費經畫。若不重立禁約，卽難以止絕，乞修立條。^⑪

根據這個上言，我們可看出當時統治者已察覺到江浙一帶有喫菜事魔之徒在活動並決意禁止，但從上言中絲毫看不出喫菜事魔之徒與摩尼教有何關係。而在此之前，統治者對於江浙摩尼教的活動並非無知，並且亦加以禁止，有宣和二年十一月四日的臣僚言爲據：

一温州等處狂悖之人，自稱明教，號爲行者。今來明教行者，各於所居鄉村，建立屋宇，號爲齋堂，如温州共有四十餘處，並是私建無名額佛堂。每年正月內，取曆中密日，聚集侍者、聽者、姑婆、齋姊等人，建設道場，鼓扇愚民男女，夜聚曉散。一明教之人，所念經文及繪畫佛像，號曰訖思經、證明經、太子下生經、父母經、圖經、文緣經，七時偈、月光偈、平文策、漢贊策、證明贊、廣大懺，妙水佛幀、先意佛幀、夷數佛幀、善惡

幘、太子幘、四天王幘，已上等經佛號，即於道、釋經藏，並無明文該載，皆是妄誕妖恠之言，多引爾時明尊之事，與道、釋經文不同。至於字音，又難辨認，委是狂妄之人，偽造言辭，誑愚惑衆，上僭天王太子之號。

奉御筆：仰所在官司，根究指責，將齋堂等一切毀拆。所犯爲首之人，依條施行外，嚴立賞格，許人陳告。今後更有似此去處，州縣官並行停廢，以違御筆論。廉訪使者失覺察，監司失按劾，與同罪。^⑫

這段文字對明教的活動記錄甚詳，並嚴加痛斥，但卻沒有冠以喫菜事魔之號。而上引次年的尚書省言雖痛斥喫菜事魔之徒，但對於摩尼教又毫無暗示，這就令人難於置信：當時的統治者會在喫菜事魔與摩尼教或明教之間劃等號。宣和三年八月二十五日焚毀事魔經典的詔文，還把摩尼教著名的經典《二宗經》排除於焚毀範圍之外：

諸路事魔聚衆燒香等人，所習經文，令尚書省取索名件，嚴立法禁，行下諸處焚毀。令刑部遍下諸路州軍，多出文榜，於州縣城郭鄉村要會處，分明曉諭，應有逐件經文等，限今來指揮到一季內，於所在州縣首納除二宗經外，並焚毀。限滿不首，杖一百，本條私有罪重者，自從重。仍仰州縣，嚴切覺察施行及仰刑部、大理寺今後諸處申奏案內，如有非道、釋藏內，所有經文等，除已追取到聲說下本處焚毀外，仍具名件下諸路照會，出榜曉諭人戶，依今來日限約束，首納焚毀施行。^⑬

此處把摩尼教的《二宗經》除外，更暗示了當時統治者並無把喫菜事魔與摩尼教等同。温州那些明教徒是到了後來纔被統治者當爲喫菜事魔的，見於紹興七年(1137)十一月二十九日樞密院言：

宣和間，溫、台村民多學妖法，號喫菜事魔。鼓惑聽衆，劫

持州縣。朝廷遣兵蕩平之後，專立法禁，非不嚴切。訪聞近日，又有姦猾，改易名稱，結集會社。或名白衣佛會，及假天兵，號迎神會。千百成羣，夜聚曉散，傳習妖教。州縣坐視，全不覺察。^⑭

儘管到了紹興年間，溫州的明教徒亦被統治者視爲喫菜事魔，但統治者始終沒有把喫菜事魔用來專稱明教即摩尼教。慶元四年(1198)九月十三日的臣僚上言所稱的喫菜事魔之流，便與明教沒有什麼直接關係：

浙右有所謂道民，實喫菜事魔之流，而竊自託於佛老，以掩物議。既非僧道，又非童行。輒於編戶之外，別爲一族。姦淫汙穢甚於常人，而以屏妻子斷葷酒爲戒法。貪冒貨賄甚於常人，而以建祠廟修橋梁爲功行。一鄉一聚，各有魁宿。平居暇日，公爲結集，日燒香，日燃燈，日設齋，日誦經，千百爲羣，倏聚忽散，撰造事端，興動工役，資緣名色，斂率民財，凌駕善良，橫行村疃。間有鬪訟，則合謀併力，共出金錢，厚賂胥吏，必勝而已。每遇營造，陰相部勒，嘯呼所及，跨縣連州，工匠役徒，悉出其黨，什器資糧，隨即備具。人徒見其一切辦事之可喜，而不知張皇聲勢之可慮也。及今不圖，後將若何！乞行下浙西諸郡，今後百姓不得妄立名色，自稱道民，結集徒黨。嚴切曉諭，各令四散着業。如敢違戾，將爲首人決配遠惡州軍，徒黨編管。務要消散異類，使復齒於平民，以推廣陛下抑誕恠暢皇極之意。^⑮

對於這段史料，竺沙雅章教授在他上引的文章以及後來發表的《關於宋代浙西的道民》一文中，^⑯已詳加論證，認爲史料所言及的道民即爲佛教異端白雲宗。究竟然否，姑且不論，但道民並非如吳晗教授所說的，“亦明教也”，^⑰這點我們倒是有把握的。因爲：

一、整段史料對於道民的各種活動記述甚詳，但沒有一點是屬於摩尼教所特有的。尤其是裏邊提到道民“平居暇日，公爲結集”，這更不合摩尼教的習慣。唐代摩尼教的結集舉行宗教儀式是在星期天，即密日。唐北天竺三藏不空於乾元二年（759）所譯的《宿曜經》卷下“宿曜歷經七曜直日歷品第八”云：

尼乾子末摩尼，常以密日持齋，亦事此日爲大日，此等事持不忘。^⑮

上面提到的温州明教徒，亦繼承唐代摩尼教的傳統，“取曆中密日”，聚集舉行宗教儀式。在宗教活動上，道民不取密日，更說明他們與摩尼教並非同源。

二、任何宗教團體的命名，不是與其創立者的名字有關，便是與其宣傳的教義有關。摩尼教之所以被稱爲摩尼教，就是因爲其創立者爲波斯人摩尼；摩尼在漢語又被音譯爲末尼，故唐代又稱摩尼教爲末尼；摩尼教崇拜光明，故在中國又稱明教。如果這些道民是源自摩尼教的話，何以不用當時流行的明教自稱？自稱道民，在摩尼教的教義上，無從找到根據。

基於以上兩點原因，我們不得不排除浙右道民爲明教的可能性。既然他們並非明教，而統治者又說他們“實喫菜事魔之流”，這就更證明統治者並沒有把喫菜事魔用來專稱明教。

根據對以上資料的分析，我們似可得出結論：在宋代，喫菜事魔一詞之專用於摩尼教（明教），看來只局限於一些佛教徒而已；而就統治者而言，始終都沒有用該詞來專指明教。因此，歷史上被稱爲喫菜事魔的人，可能與摩尼教有關，亦可能無關。是故，以往國內外的一些學者在考察宋代的一些農民起義軍或農民起義領袖時，僅僅因爲被考察者曾被冠以喫菜事魔之號，就斷言其爲摩尼教徒，這是不够謹嚴的。摩尼教自唐武后時，就在中國內地公開、合法地

傳播了；安史之亂後，更借助回鶻勢力，盛極一時；後雖遭唐武宗鎮壓，但仍在民間流傳；它的經典，在宋代還被編入《道藏》之中。既然摩尼教已在中國長期傳播了，人們對它的認識亦就不會是很陌生、很模糊的。因此，在判定某支農民起義軍或某個農民起義領袖與摩尼教的關係時，應當深入地發掘分析資料，方可下結論。在被考證者的種種活動中，如果沒有找到確屬摩尼教所特有的東西，而祇憑其被稱為喫菜事魔這一點就認定其為摩尼教徒，這很可能會遠離本來的實際。

① 《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年，頁363—364。

② 《北平晨報》1936年6月16日刊載劉銘恕《書陳垣摩尼教入中國考後》一文，文中引錄婁東無名氏所著《研堂見聞記》的一段文字：“吳下有奸僧者，以喫菜事魔之術，煽致良民，李公森先按吳中，立收之，與優人王子玠相對枷死。”（森先事詳《清史稿》卷三十）劉氏把這段記載視作清代的摩尼教資料，以補充陳垣先生《摩尼教入中國考》一文。

③ 見《歷史研究》1978年第9期《亦談〈輟耕錄〉中的扶箕詩》一文。

④ 竺沙雅章《喫菜事魔について》，載《青山博士古稀紀念宋代史論叢》，東京，1974年9月，頁259。竺沙雅章教授在該文的引言中寫道：“喫菜事魔，作為宋代代表性的邪教，是官方所嚴加鎮壓的秘密宗教，人們稱之為明教，視為入傳中國的摩尼教的一宗。……雖然秘密宗教均可言為邪教，但其備受官方鎮壓，自己並無資料留下，其資料不是官方竭力檢舉的記錄，便是與該教並無關係的儒士對不正確的傳聞所作的筆記。在這點上，宋代的喫菜事魔亦不例外。不過，向來的研究，對於這般資料的性質，未必有加以充分的考慮；在一般的情況下，一看到記載中有喫菜事魔的字眼，就照例把其當為明教即摩尼教資料看待。但是資料的記錄者對於各種秘密宗教的識別有多明確，尚屬可疑；何況，官方之取締邪教，並不問是摩尼教與否，因其最關心的是揭發一切不可靠的宗教結社，在給上司的報告中，並無考慮到要對這些結社一一加以嚴格區別。所以，即使記載中言為喫菜事魔，亦不能一概斷定為摩尼教。我們研究摩尼教在中國宗教史或‘農民戰爭’中所起的作用，首先應對其有關資料撰作的背景，特別是對宋朝邪教政策的變化等加以考察，弄清資料的真正意思，切忌輕易類推。”

⑤ 陳高華《摩尼教與喫菜事魔》，載《中國農民戰爭史論叢》第四輯，河南人民出版社，頁98。

⑥ 詳參本書《宋代明教與唐代摩尼教》一文。

⑦ 《佛祖統紀》卷四八。

- ⑧ 吳晗《明教與大明帝國》，見《讀史劄記》，三聯書店，1956年，頁243。
- ⑨ 參見 Samuel N.C. Lieu, "Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 1979/2, P.132.
- ⑩ 詳參本書《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文。
- ⑪ 《宋會要輯稿》一六五冊，刑法二，禁約。
- ⑫ 同上。
- ⑬ 同上。
- ⑭ 同上。
- ⑮ 同上，一三〇冊。
- ⑯ 竺沙雅章《宋代浙西の道民について》，刊《東洋史研究》第三十六卷第三號，1977年。
- ⑰ 同註⑧，頁253。
- ⑱ 日本大正新修《大藏經》卷21，No. 1299，頁398。根據公元十世紀伊斯蘭作家奈丁《羣書類述》的記載，摩尼教的一般信徒以星期天為大日，而其出家僧侶則以星期一為大日，這是教主摩尼的規定。見 B. Dodge, *Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970, P.791.

宋元時代中國東南沿海 的寺院式摩尼教

曾在唐代中期盛行一時的摩尼教，到會昌年間遭到嚴厲的迫害後，便與國外中亞摩尼教團失去組織上的聯係，祇在中國內地自行傳播。關於唐之後中國內地流行的摩尼教的性質，法國的沙畹、伯希和有一個為學者們所普遍接受的論斷：“吾人須知者，真正之摩尼教，質言之，大摩尼師自外來傳布之教，已滅於八四三年之勅；尚存者為已改之摩尼教，華化之摩尼教耳。”^① 這種華化之摩尼教又是個甚麼樣子呢？傳統的看法大多把它說成是一種流行於民間的“秘密結社”或“秘密宗教”。^② 毫無疑問，唐之後仍在中國內地流行的摩尼教，確實存在着秘密結社或秘密宗教這一種形式。以這種形式出現的摩尼教曾在下層羣衆中廣為傳習流佈，和農民反抗運動相結合，與其他一些農民秘密結社一道被污蔑為“喫菜事魔”等，受到統治者的禁止以至殘酷鎮壓。其在歷史上留下深刻的痕印，引人注目，為研究者所重視。但根據史料的記載，我們亦可以清楚地看到，唐之後在中國內地流行的摩尼教，還有一種是以道化或佛化的寺院生活為形式的，其僧侶繼承唐代的摩尼教寺院制度，與世無爭地在寺院中自我修持摩尼之法。儘管這一種的人數遠比前一種為少，但畢竟是客觀存在的。這種寺院式的摩尼教並沒有或者很少受到統治者的干預。無視這種形式的摩尼教的存在，或者把這種形式的摩尼教與前一種形式混同，都視為秘密結社或秘密宗教，這是不符合歷史的實際情況的。對於唐之後摩尼教寺院的

存在，以往學者亦有注意到的；但能把其區別於秘密結社或秘密宗教的形式來專門討論，則為鮮見。由於唐之後的摩尼教主要流行於東南沿海一帶，又是以宋元兩代為盛，故本文擬就宋元時代流行於中國東南沿海的寺院式摩尼教作一討論。

宋元時代東南沿海的摩尼教寺院，就現在所知，有證可稽、較為確實的，計有四座：

其一為四明（浙江寧波）的崇壽宮，見宋末思想家黃震《黃氏日鈔分類》卷八六《崇壽宮記》。最早把崇壽宮當為摩尼教寺院的是陳垣先生，見其1923年發表的名作《摩尼教入中國考》；^③1938年，牟潤先生在其《宋代摩尼教》一文中又多加考證；^④1961年，日本學者窪德忠在其《宋代道教與摩尼教》一文中，^⑤以這座寺院來證明道教與摩尼教的關係；1977年，英國學者劉南強先生發表《宋末一位背教的中國摩尼教徒與一位儒家官員的通信》，^⑥把《崇壽宮記》作為一篇重要的漢文摩尼教資料，將其主要內容向西方學者介紹。崇壽宮是一座道化的摩尼寺，建於宋初或五代的時候，至黃震作記時，已歷三百多年。^⑦

其二為福建泉州石刀山麓的摩尼寺，見《西山雜誌》草菴條：

宋紹興十八年（1148），趙紫陽在石刀山之麓，築龍泉書院。夜中常見院後有五彩光華，於是僧人吉祥，募資琢佛容而建之，寺曰摩尼寺。

莊為璣先生於1983年發表的《泉州摩尼教初探》，首次引用了這條材料。^⑧從這條記載看來，該寺很可能是一座佛化摩尼寺。據《西山雜誌》云，該寺在元代曾被擴修過：

元大德時（1297—1307），丘明瑜曾航舟至湖格，登摩尼寺。又倡修石亭，稱曰草菴寺。

其三即為最著名的泉州華表山摩尼教草菴，建於元代。見明

代何喬遠《閩書》卷七《方域志》。最早發現這條摩尼教史料的亦是陳垣先生，見其《摩尼教入中國考》；隨後伯希和即撰《福建摩尼教遺蹟》一文，^⑨加以解釋和補充。該座草菴的遺址，五十年代被吳文良先生找到，^⑩位於泉州南門外四十華里的晉江縣羅山公社謝店大隊蘇內村（宋時為仁教里）的華表山麓。^⑪英國劉南強先生在其1980年發表的《華南沿海的景教徒和摩尼教徒》一文中，^⑫引用吳文良先生的考古成果，並加以進一步的說明。現存的草菴本是一座摩尼教寺院，這一點根據考證已是毫無疑問了；但我認為更嚴格地說，應是一座佛化的摩尼教寺院。其佛化的表現除結構貌似佛寺、摩崖石刻上把所奉摩尼冠以佛號，稱為摩尼光佛外，更為突出的是表現在摩尼的塑像上。根據原始摩尼教義，摩尼教的出家僧侶即選民應着白色衣冠。在摩尼教徒的想像中，教主摩尼當然亦是這樣裝束的。本世紀初在新疆吐魯番考古所發現的摩尼畫像，便是頭戴白色扇形高帽，身穿白色法袍。^⑬但是，草菴的摩尼坐像，竟然沒有戴帽，形貌宛似釋迦牟尼，使得一般人都誤為佛陀，學者亦頗費工夫纔把其甄別出來。

其四為元時溫州平陽之潛光院。莊為磯先生在其《泉州摩尼教初探》一文中亦據《繫舟漁集》卷上引用了這條史料：

溫州之平陽，有潛光院在焉。潛光院者，喫教浮圖之宇也。至正十一年(1351)記。

關於潛光院，陳高的《不繫舟漁集》卷十二《竹西樓記》一文記載得很詳細，文中明確地道出該院係外來宗教——明教（即摩尼教）的寺院。這是一篇很重要的摩尼教寺院史料，1977年劉南強先生始將其英譯，附錄於《宋末一位背教的中國摩尼教徒與一位儒家官員的通信》一文，但迄今國內有關摩尼教的文章似未提及這篇史料，故據原文，點斷抄錄於下：

温之平陽，有地曰炎亭。在大海之濱，東臨海，西南北三面負山；山環之若箕狀。其地可三、四里，居者數百家，多以漁爲業。循山麓而入，峰巒迴抱，不復見海；其中得平地有田數百畝，二十餘家居之，耕焉以給食。有潛光院在焉。潛光院者，明教之始，相傳以爲自蘇林國流入中土，歐越人多奉之。其徒齋戒持律頗嚴謹，日每一食，晝夜七時，咸瞑拜焉。

潛光院東偏，石心上人之所居也。有樓焉，曰竹西樓。當山谷之間，下臨溪澗，林樹環茂。樓之東植竹，其木多松檜檜柏。泉石煙霞之勝，而獨以竹名焉者，蓋竹之高標清節，學道者類之，故取以自況云。鄉之能文之士，若章君慶、何君岳、林君齊、鄭君弼，咸賦詩以歌咏之。斯樓之美，與竹之幽，固不言而可知矣。石心修爲之暇，游息於是。山雨初霽，冷風微來，如抱琅玕之色，聽環珮之音焉。而又仰觀天宇之空曠，俯瞰林壑之幽深，儵儵然若游於造物之表，而不知人世之爲人世也。

石心素儒家子，幼誦六藝百家之書，趣淡泊而習高尚，故能不汨於塵俗而逃夫虛空。其學明教之學者，蓋亦託其迹而隱焉者歟。若其孤介之質，清修之操，真可無愧於竹哉！樓建於某年。石心之師曰德山，實經營之。石心名道堅。

至正十一年(1351)七月望記

根據《竹西樓記》所述，潛光院顯然屬於道化的摩尼教寺院，其僧侶頗有神仙道教的味道。

除上述四座有證可稽的摩尼寺外，我認爲當還有一些是未被史料所記載或雖有記載、而我們尚未發現的。例如，在宋代的福州、温州，很可能亦有道化的摩尼教寺院，因爲《崇壽宮記》述及朝廷嘗到這兩個地方徵集摩尼經以編入《道藏》：

希聲復緘示所謂《衡鑑集》，載我宋大中祥符九年(1016)、

天禧三年(1019),兩嘗勅福州,政和七年(1117)及宣和二年(1120)兩嘗自禮部牒温州,皆宣取摩尼經頒入《道藏》,其文尤悉。

張君房的《雲笈七籤序》亦載道:

臣於時盡得所降到道書,并續取到蘇州舊《道藏》經本千餘卷,越州、台州舊《道藏》經本亦各千餘卷,及朝廷續降到福建等州道書明使摩尼經等。

何喬遠《閩書》卷七記述華表山摩尼教草菴時,亦提及在福州徵集摩尼經的事:

會昌中汰僧,明教在汰中。有呼祿法師者,來入福唐,授侶三山,……真宗朝,閩士人林世長取其經以進,授守福州文學。

倘若福州和温州沒有道化的摩尼寺著稱於世,朝廷哪會到那裏宣取摩尼經以頒入《道藏》呢?現在我們已確知元代温州有摩尼寺,那麼推想宋代的温州和福州亦有之,當非屬臆測。1951年,西方學者奧爾茨奇(L.Olschki)在其《馬可波羅時代中國的摩尼教、佛教和基督教》一文中,^⑭根據1928年發表的《馬可波羅遊記》(Il Milione)拉丁文抄本中以往未曾發表的一段記載,而論證馬可波羅時代中國摩尼教徒的地位。據該段記載云,馬可波羅在福州曾訪問過一伙與世無爭的教徒,人們不知道這些教徒究屬何教;馬可波羅到他們寺裏坐談和參觀壁畫、藏經後,把他們判定為基督教徒。^⑮但據奧爾茨奇的分析,卻認為他們是摩尼教徒;劉南強先生在上面提到的《華南沿海的景教徒和摩尼教徒》一文中,亦進一步論證他們並非基督教徒,而是摩尼教徒。如果這些論證正確的話,那就說明馬可波羅所參觀的寺院是摩尼寺。因此,馬可波羅的這一記載似亦可補漢文史料之不足。

上面所述的這些摩尼寺，是以秘密結社形式流行於民間的摩尼教所沒有的。後者雖然亦有所謂齋堂、佛堂、祖師堂之類，但這些均非少數僧侶閉門修煉的場所，而是衆信徒聚會的地方，都是建於衆信徒集中的村莊。《宋會要輯稿》刑法二所載的“宣和二年(1120)十一月四日臣僚言”對此便說得很清楚：

温州等處狂悖之人，自稱明教，號爲行者。今來明教行者，各於所居鄉村，建立屋宇，號爲齋堂，如温州共有四十餘處，並是私建無名額佛堂。每年正月內，取曆中密日，聚集侍者、聽者、姑婆、齋姊等人，建設道場，鼓扇愚民，夜聚曉散。

我們所介紹的摩尼寺顯然與這些齋堂不同，它們都是建於偏僻山間、風景如畫、環境幽靜、宜於隱逸的地方。上錄《竹西樓記》所描繪的潛光院，其周圍風景是多麼愜意、令人陶醉，真是隱居的勝地；而崇壽宮，據黃震所記，亦是一樣：

四明，固山水奇絕處也。慈溪之西，踰二十里，其地薄海，氣勢益磅礴。有峯特起，爲五磊山，突兀撐天，猶若奮乎其不可遏，則又歧而對發，各駛奔數十里以入海。東之復出於海者爲伏龍，西之復出於海者爲向頭，遂爲今行都國戶門。皆斷崖萬仞，屹立雲濤浩渺間，銜地軸以浮天，挹仙山之如見。故其中沃野曼衍，特氣扶疎，人生其間，往往多秀特。而崇壽宮又適居其水脉之會，故其煙林蓊鬱，羽衣瀟灑。

石刀山的摩尼寺乃位於龍泉書院後邊，其幽雅更自不待言；華表山的草菴，則今日尚在，成爲晉江之名勝，當年“菴後有萬石峰，有玉泉，有雲梯百級”，何等高雅！從這些寺院的地理位置和環境看，我們很難想像，裏邊的摩尼教僧侶會和外間的農民反抗運動發生關係。事實上，這些僧侶正是爲了超脫凡俗，纔遁入這些寺院的，就如陳高所云：“其學明教之學者，蓋亦託其迹而隱焉者歟。”對於這

些超脫凡俗的寺院摩尼教僧侶，就我們所知，封建統治者並未因為信仰的原因而加以迫害。

從宋代的有關文獻看，宋代統治者對於摩尼教即明教的大規模迫害，是到了宣和年間纔開始的，因為在此之前，我們未能找到指名禁止該教的法令。記載宣和年間禁止摩尼教的一篇最詳細文獻，便是上面提到的“臣僚言”。在這篇文獻裏，除了我們已引的文字外，還列舉了一大串“明教之人所念經文及繪畫佛像”的名稱，最後記錄了皇帝根據臣僚言所作的批示：

奉御筆：仰所在官司，根究指實，將齋堂等一切毀拆；所犯為首之人，依條施行外，嚴立賞格，許人陳告。今後更有似此去處，州縣官並行停廢，以違御筆論。廉訪使者失覺察，監司失按劾，與同罪。

對於流行於鄉村民間的摩尼教的明令取締，並非突然的孤立行動。在此之前，各地已爆發了大大小小的許多農民起義，這些起義往往都帶有宗教色彩，事先又是以秘密結社的形式出現的，故朝廷早就頒布諸多法令，禁止民間的各種秘密結社或宗教了。例如政和四年(1114)七十二日詔：

諸路提刑司行覺察夜聚曉散徒衆及督責，仍每年具部內委無夜聚曉散徒衆申尚書省。^{①⑥}

又如，大觀二年(1108)八月十四日：

信陽軍言：契勘夜聚曉散、傳習妖教及集經社香會之人，若與男女雜處，自合依條斷遣外，若偶有婦女雜處者，即未有專法。乞委監司，每季一行州縣，覺察禁止。仍下有司立法司行。從之。^{①⑦}

從這兩道法令，我們可以看出，早在宣和之前，朝廷就已一再把查禁秘密結社或宗教當為經常性的任務，督促有關部門執行。法令

所指的夜聚曉散、傳習妖教之人必定亦包括所謂明教徒，祇不過他們表現得不够明顯突出，尚不為統治者所特別注意而已。鄉村民間流行的摩尼教之所以被禁止，乃是因為它已被農民反抗運動所利用，與農民起義所採用的其他秘密結社或宗教一樣，具有類似的性質，構成了對統治者的威脅。與此相反，隱居修煉的寺院式摩尼教，對於當時的封建統治者來說，並不存在任何不利因素。特別值得注意的是，宋代寺院式已吸取了唐季迫害外來宗教的教訓，除佛化外，尤更道化，以至經典被劃入道經的範圍，收編入《道藏》。事實上，宋代統治者對於寺院式摩尼教和民間秘密結社形式的摩尼教一直是嚴加區別的。當後者的信徒慘遭殺戮時，前者的僧侶卻悠哉悠哉，張希聲照樣奉摩尼之法，甚至向統治階級的人物黃震宣傳摩尼之法，由是而博得黃震的讚譽且為他的寺院撰寫了《崇壽宮記》。紹興年間，當南宋統治者正在東南沿海一帶對所謂“喫菜事魔之徒”大加斧鉞時，在上文提到的泉州石刀山麓上，卻還公然蓋起了摩尼寺。足見宋代統治者對於民間摩尼教徒的迫害，並不是由於信仰的原因，而是由於其和農民的反抗運動有關。

如果說，宋代統治者對於寺院式的摩尼教並未加以取締，那末，元代統治者就更沒有理由不給它以合法地位了。作為元朝統治者的蒙古人，本來是落後的游牧民族，對於其所征服的廣大文明地區的各種宗教，他們似乎不持甚麼特別的偏見，正如馬可波羅在十四世紀初訪問哈喇和林蒙古宮廷後所寫的印象那樣：“這些韃靼人並不關心在他們的土地上是崇拜甚麼神。祇要他們忠於大汗，十分恭順，並因此而繳納規定的貢物，公正得以維持，那麼如何安慰靈魂便悉聽其便了。”^⑮《元典章》卷三三禮部六亦記載元成宗在元貞和大德年間曾降旨保護傳教。《多桑蒙古史》記載忽必烈統治時，“諸省及一班行政官署，皆以蒙古人或外國人為之長。伊斯蘭

教、基督教、佛教等教信徒皆有之，其隸皇室者居其泰半。有不少波斯、河中、突厥斯單之穆斯林，冀求富貴於窩闊台蒙哥之朝，相率而至，賴奧都刺合蠻、賽典赤、阿合馬之援引，多躋高位”。^{①⑨} 以上這些都說明蒙古統治者的宗教政策是較為寬容的，其對於寺院式摩尼教當然亦不會例外而加以歧視。五十年代吳文良先生和莊為璣先生在泉州發現的一塊碑刻，證明了元代東南沿海摩尼教像其他外來宗教一樣，享有合法地位，由政府的專職官員所管領。該碑刻有漢字二行，共五十三個字，吳文良先生斷為：

管領江南諸路明教、秦教等，也里可溫馬里失里，門阿必思古八，馬里哈昔牙。

皇慶二年(1313)歲在癸丑八月十五日帖迷答掃馬等泣血謹志。^{②⑩}

劉南強先生認為吳文良先生對於碑文第一行的斷句有誤，應改為：

管領江南諸路明教、秦教等，也里可溫，馬里失里門，阿必思古八，馬里哈昔牙。

也里可溫乃謂基督教，此點陳垣先生早已考證詳盡了。^{②⑪} 馬里哈昔牙，據劉先生及其夫人朱迪思(Judith)的考證，為敘利亞語Mari Hasia 的漢語音譯，該詞原為聖者或主教的一個普通稱號，意為最尊敬的；而馬里失里門則是該碑主人的名字，阿必思古八意為主教。劉先生把整句解讀為：“獻給江南諸路的摩尼教和景教的管領者，最尊敬的基督教主教馬里失里門。”^{②⑫} 這塊碑刻有力地證明了元代摩尼教是合法存在的。但必須指出，碑文所言的“江南諸路明教”，指的是東南沿海的寺院式摩尼教，而斷非民間秘密結社形式那種摩尼教。對於後者，朝廷是不給予合法地位的。《元史》卷一〇五《刑法志》明文寫道：“諸以白衣善友為名，聚衆結社者，禁之。”“白衣善友，即指摩尼教。”^{②⑬} 但嚴格地說，此處是指秘密結社形式的摩

尼教。以往對於元代摩尼教的研究，亦像對於宋代摩尼教的研究那樣，沒有把其分爲寺院式和秘密結社形式兩種，因而在元朝的摩尼教政策問題上，對史料所反映的矛盾現象不能作出令人滿意的解釋。有的學者據《刑法志》條文而斷言元朝禁止摩尼教，但這種說法與上述皇慶二年的碑文顯然相悖。爲此，有的學者便把元朝的摩尼教政策分爲前後不同的兩個時期，認爲前期爲了籠絡人心，採取宗教寬容政策；後期由於政治腐敗，人民反抗，摩尼教爲農民起義所利用，故就加以取締。其實，皇慶二年已並非元朝的早期，應是後期了，既然當時還有官員管領摩尼教，怎麼能說它被取締呢？更有，陳高作《竹西樓記》乃爲至正十一年（1351），時距元朝正式滅亡僅僅十七年，然潛光院仍安然無恙，且備受陳高頌揚；至於華表山的草菴，則到了明朝萬曆末年何喬遠撰《閩書》時仍香火不絕。如是又怎能說元朝在後期改變了對摩尼教的政策呢？我們若把元代的摩尼教亦分爲寺院形式和秘密結社形式兩種，問題就很好解釋了。對於前者，朝廷自始至終並未取締過；對於後者，則從未開放過。元朝統治者對於秘密結社形式摩尼教的禁止，亦像宋朝統治者那樣，不是出於甚麼宗教信仰的偏見。只要我們仔細考察《元史》有關的整段刑法條文，就可充分看出這一點：

諸棄俗出家，不從有司體覆，輒度爲僧道者，其師笞五十七，受度者四十七，發元籍。諸以白衣善友爲名，聚衆結社者，禁止。諸色目僧尼女冠，輒入人家強行抄化者，禁之。諸僧道僞造經文，犯上惑衆，爲首者斬，爲從者各以輕重論刑。諸以非理迎賽祈禱，惑衆亂民者，禁之。諸俗人集衆鳴鑼作佛事者，禁之。諸軍官鳩財聚衆，張設儀衛，鳴鑼擊鼓，迎賽神社，以爲民倡者，笞五十七，其副二十七，並記過。諸陰陽家天文圖讖應禁文書，敢私藏者罪之。諸陰陽家僞造圖讖，釋老家私撰經

文，凡以邪說左道誣民惑衆者，禁之，違者重罪之。在寺觀者，罪及主守，居外者，所在司察之。諸妄言禁書者，徒。諸陰陽家者流，輒爲人燃燈祭星，蠱惑人心者，禁之。諸妄言星變災祥，杖一百七。諸陰陽法師，輒入諸王公主駙馬家者，禁之。諸以陰陽相法書符呪水，凡異端之術，惑亂人聽，希求仕進者，禁之，違者罪之。^{②4}

觀這段法令條文，其旨顯然在於禁止一切利用宗教活動圖謀不軌的人。不管他是利用道家、釋家、陰陽家或是其他民間宗教都好，祇要有不軌的嫌疑或行爲，卽予禁止取締。因此，條文並非單單針對摩尼教。而且，條文明確規定是“以白衣善友爲名，聚衆結社者”，纔禁之；那麼，以白衣善友爲實，並非聚衆結社，而是真正出家修行者，就當不屬禁止之列了。如果我們因爲法令中提到“白衣善友”四個字，就判定元朝禁止整個摩尼教的流行；那麼，法令中更明確地點出其他各教的一些非法僧侶，豈非亦就禁止其教的傳播？大家周知，歷代統治者，對於那些以宗教爲名圖謀不軌的人，自來都是嚴加取締的，但論者都沒有因此而斷言統治者禁止那種宗教。故該法令所針對的是流行於民間的秘密結社形式的摩尼教，絕對不包括寺院式的摩尼教。其實，寺院式摩尼教的地位在元代還要比在宋代更高一點，顯得更爲獨立自主些。在宋代，寺院式摩尼要依託佛教，更依託道教，作爲道教的一宗而合法存在；而在元代，寺院式摩尼教除了依託佛道外，甚至還作爲一個獨立的外來宗教，與其他宗教一樣被承認，否則，皇慶二年的碑文就不會把它和秦教並列。

宋元時代中國東南沿海存在着寺院式的摩尼教，其受到統治者的承認而合法存在的。這一客觀事實從反面進一步說明了，歷史上封建統治者對於所謂“喫菜事魔”的取締，其實質並非是甚麼

宗教迫害，而是封建統治階級對於農民反抗運動的鎮壓。因為在中國的封建社會裏，統治者在意識形態方面所主要依靠的工具是儒家學說，而不是任何一種宗教，沒有一種宗教曾被中國的封建統治者扶植為國教。所以，歷史上的中國封建統治者都未嘗為了要獨尊某一宗教而對其他宗教進行迫害；史載的宗教迫害事件多是由於別的原因和背景引起的。和西歐比較，中國封建統治者的宗教政策無疑要寬容得多。

對於在華傳播的摩尼教本身來說，寺院形式和秘密結社形式的並存，說明了摩尼教經過了唐季的宗教迫害後，內部發生了根本性的分化：上層僧侶遁入山林，進一步發展寺院制度，把宗教活動局限於寺院之內，把摩尼教進一步向超世絕俗、自我修煉的方向發展；而下層教徒則走向民間，與農民反抗運動相結合。摩尼教的這種上下層分化，並不是絕無僅有的宗教現象；相反的，在各種不同宗教中都曾普遍存在過。古代西歐的基督教，更是經歷過涇渭分明的兩極分化。不過，在西歐，基督教成為了國教，其分化的結果，上層成為了封建統治階級的人物；而下層則變成被壓迫被剝削者，亦同樣地參加了反抗封建壓迫和剝削的農民運動。十四世紀英國瓦特·泰勒領導的農民起義，首先就是由一批稱為“羅拉德派”的窮教士進行宣傳發動的；而發生於1524—1525年的著名的德國農民戰爭，其傑出的領袖托馬斯·閔彩爾亦是一個窮教士。在中國，任何宗教都未嘗成為過國教，尤其是摩尼教，入傳中國的時間較晚，在唐代公開合法傳播後為時不久又遭受嚴重迫害，故無力與佛教、道教競爭，其分化的結果就變成上層依託佛教或道教，隱迹於山林寺院，靜修摩尼之法；下層則以秘密結社的形式，加入反抗封建統治的鬭爭。社會條件不同，分化的結果自然亦就相異。

在論述秘密結社形式的摩尼教的基礎上，進而考察寺院式摩

尼教存在的條件和特點，這將會深化我們的歷史認識，更準確地反映摩尼教在中國演變的真實情況。

① 伯希和、沙畹撰，馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》，見《西域南海史地譯叢八編》，中華書局，1958年，頁80。

② 吳晗教授在其《明教與大明帝國》一文中寫道：“自唐會昌禁黜後，明教遂成爲秘密結社，攀附佛道，以圖倖存。”（見《讀史劄記》，頁242）這一說法代表了中外學者的傳統觀點。1981年上海辭書出版社出版的《宗教詞典》“摩尼教”詞目仍沿襲傳統說法，認爲：“唐武宗會昌五年（845）滅佛時，摩尼教也遭嚴重打擊，轉而成爲秘密宗教和農民起義的組織工具。”（按：摩尼教之被徹底取締係在會昌三年，而不是到了會昌五年滅佛時，此已有定論。）

③ 收入《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年。

④ 原刊《輔仁學誌》第七卷第一、二合期，已收入牟潤孫《宋史研究集》第一集，臺北，1958年。

⑤ 窪德忠《宋代にける道教とマニ教》，刊《和田博士古稀記念東洋史論叢》，東京，1961年。

⑥ Samuel N.C. Lieu, "A Lapsed Chinese Manichaean's Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty (1265): A Study of the Ch'ung-Shou-Kung Chi by Huang Chen", Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 59, No. 2 (Spring, 1977).

⑦ 詳參本書《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文。

⑧ 刊《世界宗教研究》1983年第3期。莊爲璣先生所引《西山雜志》，據云係清嘉慶十三年蔡秋葉鈔本，現藏福建省晉江縣圖書館。泉州海外交通史博物館的李玉昆先生認爲該本係後人所傳鈔，材料並不可靠。據李先生考證，《西山雜志》所言的這座摩尼寺便是下文所提及的華表山草菴摩尼寺，“華表山巨石聳立如劍戟，故稱萬刀山（峰），土名石刀山，所謂石刀山麓的摩尼寺即草菴摩尼寺。現在草菴寺前幾十公尺遠的地方就是當年龍泉書院的遺址，現已蓋上房屋”。此亦一說，可供研究者參考。

⑨ 該文已由馮承鈞先生譯成中文，收入《西域南海史地考證譯叢九編》，中華書局，1958年。

⑩ 見吳文良《泉州宗教石刻》，科學出版社，1957年，頁44—45。

⑪ 參見林文明《摩尼教和草菴遺址》，刊《海交史研究》1978年第1期。

⑫ S. N. C. Lieu, "Nestorians and Manichaean on the South China Coast", Vigiliae Christianae, 34, 1980.

⑬ 見 Hans-Joachim Klimkeit, Manichaean Art and Calligraphy, Leiden, 1982, pp. 28—29, Plate VII.

⑭ Leonardo Olschki, "Manicheism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China", *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde* 5, Pt. 1/2 (1951), 1—21.

⑮ 該段記載詳見 ed. A.C. Moule. *Marco Polo, The Description of the World*. vol. II, London, 1938, PP. Liii-liv.

⑯ 《宋會要輯稿》刑法二——六三。

⑰ 同上，刑法二——四八。

⑱ ed. L.F. Benedetto, *Marco Polo Il Milione XXI*. Florence, 1928, P.14.

⑲ 馮承鈞譯《多桑蒙古史》，中華書局，1962年，頁328。

⑳ 同註⑩，頁45—46。

㉑ 見《元也里可溫考》，收入《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年。

㉒ 同註⑫，PP. 73, 84; n. 13, 14.

㉓ 同註③，頁373。

㉔ 見《元史》，中華書局校點本，頁2684。

唐宋《三際經》質疑

法國漢學家沙畹、伯希和在其 1911 年發表的《中國發見的摩尼教經典》一文中，宣稱中國的摩尼教徒“有兩部漢文的經典，即《二宗經》和《三際經》”。^① 其根據是《佛祖統紀》卷四十八所引洪邁《夷堅志》的一段文字。對於這段文字，他們的點斷如下：

喫菜事魔，三山尤熾。爲首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服。稱爲明教會。所事佛衣白，引經中所謂白佛，言世尊，取《金剛經》一佛二佛三四五佛以爲第五佛。又名末摩尼，採《化胡經》乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇隣國中，降誕玉宮爲太子，出家稱末摩尼，以自表證。其經名《二宗》、《三際》：二宗者，明與暗也；三際者，過去未來現在也。大中祥符興《道藏》，富人林世長賂主者，使編入《藏》，安於亳州明道宮。復假稱白樂天詩云：“靜覽蘇隣傳，摩尼道可驚。《二宗》陳寂默，五佛繼光明。日月爲資敬，乾坤認所生。若論齋潔志，釋子好齊名。”以此八句，表於經首。其修持者，正午一食，裸屍以葬，以七時作禮，蓋黃巾之遺習也。^②

在敦煌發見的《景教三威蒙度讚》後附的景教譯經目錄中，也包括一部《三際經》（敦煌卷子 Collection Pelliot 3847）。西方學者便以此與沙、伯所據的《夷堅志》相印證，宣稱這部《三際經》便是摩尼教經，像《二宗經》那樣，“亦在唐時傳入中國”。^③ 他們宣稱《二宗經》和《三際經》是宋代編入明道宮《道藏》的兩部摩尼教經典。^④

把二宗和三際分開，認為漢文摩尼教經典曾有一部別於《二宗經》的《三際經》，這部經既被編入唐代景教譯經目錄之中，又被編入宋代的明道宮《道藏》裏邊，西方不少學者都接受了這一看法，^⑤但我們對此卻頗有疑問：

一、就摩尼的教義而言，二宗門和三際論是其出發點，但三際論離不開二宗門，核心還是二宗門，正如敦煌發見的《摩尼光佛教法儀略·出家儀第六》所云：

初辯二宗：求出家者，須知明暗各宗，性情懸隔；若不辯識，何以修為？

次明三際：一、初際；二、中際；三、後際。

初際者，未有天地，但殊明暗；明性智慧，暗性愚癡；諸所動靜，無不相背。

中際者，暗既侵明，姿情馳逐；明來入暗，委質推移。大患猷離於形體，火宅願求於出離。勞身救性，聖教固然。即妄為真，孰敢聞命？事須辯折，求解脫緣。

後際者，教化事畢，真妄歸根，明既歸於大明，暗亦歸於積暗。二宗各復，兩者交歸。

根據這個解釋，三際的內容不過是二宗在過去、未來、現在三個時期的不同表現。因此，我們可以用二宗門來作為摩尼教義的核心。^⑥摩尼本人就曾把他的教義加以概要論述，專門寫成一部經，獻給當時的波斯王沙卜爾 (Šābuhr) 一世，該經名為《沙卜拉干》(Šābuhrgān)，其意即為獻給沙卜爾的二宗經。^⑦該經尚有殘卷存下，裏面包括了摩尼末世說即後際的內容，^⑧可見三際論實際是包含在二宗門之中，它是不能獨立於二宗門之外的。正因為如此，在摩尼教文獻中，經常可以單獨看到“二宗”的字眼，而“三際”却往往要和“二宗”並提，鮮見單獨使用。既然二宗門包括了三際論，三際

論又貫穿着二宗門，那末，在摩尼教中，闡發這一基本教義的經典，勢必就命名為《二宗經》或《二宗三際經》，怎麼還有一部與《二宗經》或《二宗三際經》不同的《三際經》存在呢？

二、中國的摩尼教徒流行着一部重要的經典，名曰《二宗經》，這是毫無疑問的。因為《佛祖統紀》卷三十九明確記載“延載元年（694），波斯國人拂多誕持《二宗經》僞教來朝”，其他的宋代文獻也屢次提及該經。如果照西方學者的看法，中國的摩尼教徒還擁有一部與《二宗經》並列的《三際經》的話，那麼它也應該經常被提到才是。但很遺憾，在現有的其他文獻上，都未見提及。《宋會要輯稿》刑法二宣和二年十一月四日的臣僚言：

明教之人所念經文，及繪畫佛像，號曰《訖思經》、《證明經》、《太子下生經》、《父母經》、《圖經》、《文緣經》、《七時偈》、《日光偈》、《月光偈》、《平文》、《策漢贊》、《策證明贊》、《廣大懺》、《妙水佛幀》、《先意佛幀》、《夷數佛幀》、《善惡幀》、《太子幀》、《四天王幀》。已上等經佛號，即於道釋經藏並無明文該載，皆是妄誕妖怪之言，多引爾時明尊之事，與道釋經文不同。至於字音又難辨認，委是狂妄之人，僞造言辭，誑愚惑衆，上僭天王太子之號。

這段指斥明教經典的文字，並沒有提到《三際經》。不過，由於它也沒有提到《二宗經》，故並不能排除一種可能性，即其與《二宗經》同被編入《道藏》，已成合法經典，故不入指斥之列。但是，宣和三年八月二十五日的詔文提到了《二宗經》，而於《三際經》卻仍不提及：

諸路事魔聚衆燒香等人，所習經文，令尚書省取索名件，嚴立法禁，行下諸處焚毀。令刑部遍下諸路州軍，多出文榜，於州縣城郭鄉村要會處，分明曉諭，應有逐件經文等，限今來指揮到一季內，於所在州縣首納除《二宗經》外，並焚毀。限滿

不首，杖一百，本條私有罪重者，自從重。仍仰州縣，嚴切覺察施行及仰刑部、大理寺今後諸處申奏案內，如有非道、釋藏內所有經文等，除已追取到聲說下本處焚毀外，仍具名件下諸路照會，出榜曉諭人戶，依今來日限約束，首納焚毀施行。^⑨

在這篇焚毀事魔經典的詔文中，明確地把《二宗經》除外。唸《二宗經》的事魔之徒，無疑是明教即摩尼教信徒。假如當時有與《二宗經》並行的《三際經》的話，他們當然也要唸這部經。假如《二宗經》是因為被編入《道藏》而可以“除外”的話，那麼同樣被編入《道藏》的《三際經》理當也得提出來“除外”，然詔文中卻隻字不提。後來當統治者連《二宗經》也禁止時，也沒有同時提到要禁止《三際經》。《佛祖統紀》卷三九引《釋門正統》卷四云：

良渚曰：準國朝法令，諸以《二宗經》及非《藏經》所載不根經文傳習惑衆者，以左道論罪。《二宗》者，謂男女不嫁娶，互持不語，病不服藥，死則裸葬等。不根經文者，謂《佛佛吐戀師》、《佛說啼淚》、《大小明王出世經》、《開元括地變文》、《齊天論》、《五來子曲》之類。

此外，從《夷堅志》所錄的白樂天的詩句看，白樂天似乎也不知道有什麼摩尼教的《三際經》。在“二宗陳寂默”一句之後，他並沒有以“三際……”來對仗，而是緊接“五佛繼光明”一句，而以前者來對仗顯然要比後者更能反映摩尼教的面貌。

根據以上這些文獻記載，對於漢文摩尼教《三際經》存在的可能性，我們就不得不更為懷疑了。

三、西方學者借以為據的《夷堅志》那段記載，其實並不明確。因為“其經名二宗三際”一句，孤立地就字面斷句而言，“二宗”與“三際”之間是可斷可不斷的。沙、伯為首的一些西方學者把它點斷了，但好多東方學者卻並不這樣做。例如，我國的史學大家陳垣

先生，在他的名作《摩尼教入中國考》一文中，也引證了這段記載，但並不把它點開：

其經名二宗三際。二宗者，明與暗也。三際者，過去未來現在也。大中祥符興道藏，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亳州明道宮。^⑩

王國維先生在他的《摩尼教流行中國》一文中，引用這條史料時也沒有在“二宗”與“三際”之間斷點。^⑪ 吳晗教授在其《明教與大明帝國》一文中引證這段話時，更給“二宗三際”明確地劃上同一書號：

其經名《二宗三際》，二宗者明與暗也，三際者過去未來現在也。^⑫

日本學者窪德忠在其《宋代道教與摩尼教》一文中，引用這條材料時同樣不把它斷開；^⑬ 更有重松俊章教授在其《唐宋時代的末尼教與魔教問題》一文中，也把“二宗三際”作為一部經名。^⑭ 如果西方學者以敦煌卷子中有《三際經》之名為由，認定“三際”乃指另一部經而加以點斷的話，那麼，我們也有證據說明宋代確流行過一部經名曰《二宗三際經》，從而判定“二宗”、“三際”應連在一起。此證據見洪適《盤洲集》卷七四：

先君登政和五年(115)進士第，主台州寧海簿。會令去，攝其事。……李氏富而戇，家藏妖書，號《二宗三際經》。時節集鄰戶，釀香火祀神，元未嘗習也。奸人詭入伍中，通其女，既泄，即告縣，逮送獄。

顯然，此處的“二宗三際經”是一部書名，不能斷句成二本書名。由是，《夷堅志》所載的“其經名二宗三際”一句，實不足以證明摩尼教徒擁有一部別於《二宗經》的《三際經》。

四、西方學者把敦煌卷子P. 3847開列的《三際經》判定為摩尼

教經，以此來和《夷堅志》的記載相印證，這更使人疑惑，因為：

1. 查敦煌卷子P. 3847的內容，首先是《景教三威蒙度贊》和《尊經》兩部景教經典，而後是開列了三十五部經名，經名之後尚有一段文字說明：“謹案諸經目錄，大秦本教經，都五百卅部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝，貞觀九年西域大德僧阿羅本屆於中夏，並奏上本旨。房玄齡、魏徵宣譯奏言，後召本教大德景淨譯得已卅部，卷余大數具在貝葉皮夾，猶未翻譯。”既然景教經典有五百卅部之多，從敘利亞來的景教傳教師景淨卻還要選譯一部摩尼教經來充當本教的經典，這豈非令人費解？景淨會不會把摩尼教經誤當為景教經典呢？我認為這種可能性是很小的。因為基督教最為主張一神論，摩尼教則是典型的善惡二元論宗教，^⑮ 在宗教史上，這兩者是水火不相容的。基督教會除對摩尼教徒大加殺戮之外，而且，不管是其西方教會還是東方教會，都曾動員過大批的衛道士起來攻擊、批駁摩尼的教義。^⑯ 傳入唐代中國的景教這一派也不例外。例如，基督教批駁摩尼教的一部重要著作《斯可利亞》(Scholia)，其作者巴爾庫尼(Theodore bar-khoni)便是七世紀初敘利亞瓦西特(Wasit)的景教主教。^⑰ 因此，我們絕難想像，景教的傳教師會把摩尼教的經典當成他們自己的經典譯成漢語並列入他們的譯經目錄之中。

2. 如果敦煌卷子所提到的《三際經》並非景教僧侶所譯的景教經典，而係摩尼教僧侶翻譯的漢文摩尼教經典，那麼它竟能被誤為景教經典，編入景教經目之中，至少說明其內容和形式頗為類似景教經典，也就是說，是一部景教化的摩尼教經。但這卻不符合摩尼教東漸的實際情況。就我們所知，唐代中國流行的摩尼教，並非由摩尼教的發祥地敘利亞一帶直接傳入的，而是由中亞摩尼教團傳入的。中亞的摩尼教是一種佛教色彩濃厚的摩尼教，^⑱ 不是西方那種基督教化的摩尼教。所以，我們難以相信中亞的摩尼教僧侶

竟會把景教化的摩尼教經譯成漢文。即使真的有這樣一部景教化的摩尼教經，它也不可能在中國摩尼教徒中那樣廣為傳播，以至到宋代還被當為與《二宗經》平列的重要經典。因為唐宋最盛行的是佛教、道教，而不是景教；不管景教是唐初或是更早時候傳入中國，其在中國的影響都遠遠比不上佛教、道教。傳入中國的摩尼教只有依託佛教、道教，實行佛化和道化，才能在中國廣為傳播。由於唐宋中國流行的摩尼教乃是佛化和道化的摩尼教，^{①9} 景化摩尼教經自然就難以為中國摩尼教徒所接受。是故，《三際經》若是摩尼教經，它不可能編入景教經目中；既是編入景教經目中，就斷難在中國摩尼教徒中流傳。

3. 摩尼教把“三際”解釋為過去、未來、現在。這種時間概念，是各種宗教所普遍有的；“三際”這個術語，也並非摩尼教所特有，佛經也經常使用。例如，尊者世親造、三藏法師玄奘奉詔譯的《阿毘達磨俱舍論》，其第九卷便大論佛教的三際觀，裏邊給“三際”下了明確的定義：“言三際者，一前際，二後際，三中際，即是過去、未及現三生。”^{②0} 景教有沒有使用“三際”這個術語呢？在現存的景教文獻上，我們尚未找到。不過，我們認為，既然基督教的教義中包括了創世說、末世說，包括了對現在人類生活的種種說教，當然也就有三際的概念。然而，儘管各教普遍有三際的概念，但其具體內容卻互有不同；相反的，對過去、未來、現在的看法雖不同，但同樣可用“三際”命名。因此，如果景淨把景教有關這方面內容的經典譯成漢語時，借用現成的“三際”一詞，命名為《三際經》，這應是大有可能的事情。在沒有排除這種可能性之前，單因摩尼教義中有三際論，或《夷堅志》的一條模稜兩可的記載，就判定敦煌卷子所提到的《三際經》是摩尼教經，這似乎不夠穩妥。

綜上所述，我認為西方學者關於唐宋時代中國摩尼教徒流行

《三際經》的說法，是很值得懷疑的，它可能是由於誤解所引起的。就我的看法，當時流行的是《二宗三際經》，或簡稱為《二宗經》；漢文摩尼教經典中，並不存在一部與《二宗經》或《二宗三際經》不同的《三際經》；敦煌卷子P. 3847所提到的《三際經》不會是摩尼教經典，它應屬於景教經典。

① Ed. Chavannes et P. Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté", Journal Asiatique, 1911, P. 502.

② 參見伯希和、沙畹撰，馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》，見《西域南海史地考證譯叢八編》，中華書局，1958年，頁91。

③ T.A. Bisson, "Some Chinese Records of Manichaeism in China", The Chinese Recorder, Journal of the Christian Movement in China, Vol. LX, No. 7 July, 1929, Shanghai, P.414.

④ Antonino Forte. "Deux études sur le Manichéisme Chinois", T'oung Pao, Vol. LIX, 1973, P.225.

⑤ 時至1982年，西方學者仍採用這一傳統看法，西德的克林凱特教授在其《摩尼教藝術和書法》一書中，便提到“甚至有兩部摩尼的著作被收入到道教經典裏邊”，顯然就是指《二宗經》和《三際經》。見 Hans-Joachim Klimkeit, Manichaean Art and Calligraphy, Leiden, 1982, P.8.

⑥ 詳參本書《摩尼的二宗三際論及其起源初探》一文。

⑦ 詳參本書《〈摩尼教殘經一〉原名之我見》一文。

⑧ 詳參 A.V. William Jackson, "A Sketch of the Manichaean Doctrines Concerning the Future Life", Journal of the American Oriental Society, Vol. 50, No. 3, 1930.

⑨ 《宋會要輯稿》刑法二。

⑩ 見《陳垣學術論文集》第一集，中華書局，1980年，頁357。

⑪ 見王國維《觀堂集林》第四冊，頁1176。

⑫ 見吳晗《讀史劄記》，三聯書店，1956年，頁244。

⑬ 窪德忠《宋代における道教とマニ教》，載《和田博士古稀記念東洋史論集》，昭和三十六年二月，頁364。

⑭ 重松俊章《唐宋時代の末尼教と魔教問題》，載《史淵》1936年，卷12，頁117。

⑮ 同註⑥。

⑯ 詳參本書《本世紀來摩尼教資料的新發現及其研究概況》一文的註釋②。

⑰ 該書的內容詳見 F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme, Brussels,

1908.

⑱ 詳參本書《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》一文。

⑲ 參見本書《摩尼教〈下部讚〉漢譯年代之我見》和《〈老子化胡經〉與摩尼教》二文。

⑳ 見日本大正新修《大藏經》卷29, No 1558, 頁48a。

敦煌本《摩尼光佛教法儀略》的產生

《摩尼光佛教法儀略》(以下簡稱《儀略》)是本世紀初在敦煌莫高窟發現的三部漢文摩尼教殘經之一,^① 係由兩截殘卷組成:前半截於1907年5月為斯坦因所發現,今藏倫敦大英博物館,編號為MS. Stein No 3969;後半截於1908年為伯希和所發現,今藏巴黎圖書館,編號為Collection Pelliot No 3884。前半截雖卷首題有“摩尼光佛教法儀略一卷”十個字,但至1923年方被日本學者矢吹慶輝和石田幹之助認定為摩尼教殘經;^② 後半截則早在1909年就被清末學者蔣斧作為摩尼教殘經,刊於《敦煌石室遺書》之中,羅振玉還為之作跋。1913年,沙畹、伯希和在其《中國發見的摩尼教經典》一文中,亦將後半截作為摩尼教經典,加以介紹,并譯成法文。^③ 但將這兩半殘卷當成一個整體,視為同一殘經的前後兩個部分,則是在1925年。是年,石田幹之助發表論文《敦煌發見〈摩尼光佛教法儀略〉中的若干詞語》,^④ 宣稱兩半殘經本來是連在一起的,並就其中的一些用語作了考證。同年,伯希和亦發表一篇短文——《敦煌發見的兩篇摩尼教手稿》,^⑤ 肯定斯坦因所發現的No 3969殘卷便是他發現的No 3884的前半截,並聲言將這一部分亦譯成法文;據說在整理伯希和的遺稿時,曾發現這篇譯稿。^⑥ 現存的《儀略》係由兩半殘卷組成,當今已無人懷疑。但以往西方學者卻鮮將其作為整體來研究,例如,1929年比森在他的《中國的一些漢文摩尼教史料》一文中,^⑦ 就祇引譯《儀略》的後半截;而1952年夏倫和亨寧教授譯注《儀略》時,^⑧ 卻祇限於前半截。

《儀略》發見後，不僅為國外學界所注目，亦為國內學者所重視。例如，陳垣先生曾將《儀略》下半截重加校錄刊登，^⑨許地山先生、吳晗教授在他們論摩尼教的著作中，亦予以引證。^⑩然而，專門研究《儀略》的著作，國內似仍屬鮮見。

《儀略》作為一篇不可多得的摩尼教文獻，國內外學者都給予很高的評價。但《儀略》究竟是如何產生出來的？這個問題，實際尚未解決。由於《儀略》卷首題目之下署有“開元十九年六月八日（即公元731年7月16日）大德拂多誕奉詔集賢院譯”一行字，故論者多據此而認為它是公元731年在華摩尼教傳教師奉詔翻譯的，有的西方學者更明確地認為其原文係一種中亞語。總之，多認為它是一篇譯作。但我認為，漢文《儀略》並非譯作，而是著作。弄清這個問題，對於我們正確地使用這個文獻，充分發揮其資料價值，是十分重要的。

論者根據《儀略》的題署而斷言《儀略》是奉詔而譯，這似欠穩妥。按開元係唐玄宗年號。眾所周知，唐玄宗登基後，在宗教事務上乃恢復唐太宗尊道重佛的政策。他在位初期，對摩尼教是不是亦感興趣，史書並無明確記載；《儀略》所說的開元十九年詔，現存的唐代文獻亦未見收錄。據我的分析，開元十九年不可能詔令摩尼傳教師翻譯新經典，因為《通典》卷四十載有開元二十年七月敕：“末摩尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。”在勅禁漢人信奉摩尼教之前一年還詔譯該教經典，似於理不合。若言詔辨摩尼教，倒是合乎邏輯。因為在勅禁前，先行調查是很有必要的。其實，唐玄宗之勅禁摩尼教，並非一時突然的政策。儘管史書沒有留下明確的記載，但透過一些現象，仍可以看到玄宗登基後，摩尼教在中國統治者心目中的地位，已大大不如武后時期。

摩尼教是在武后時期得到朝廷的正式承認的。宋代釋志磐所撰的《佛祖統紀》卷三九載“延載元年(694),波斯國人拂多誕(西海大秦國人)持《二宗經》僞教來朝”。明代何喬遠的《閩書》卷七對這件事的記載更爲詳細:“慕闍當唐高宗行教中國。至武則天時,慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見,羣僧妬譖,互相擊難,則天悅其說,留使課經。”這些記載說明摩尼教在武后延載元年便得到當時中國最高統治者的承認,取得在中國內地合法的、公開的傳教權。但到玄宗時,情況卻倒退了,《冊府元龜》卷九七一載開元七年(719)六月:“大食國、吐火羅國、康國、南天竺國,遣使朝貢,其吐火羅國支汗那王帝賒,上表獻解天文人大慕闍:其人智慧幽深,問無不知,伏乞天恩喚取慕闍,親問臣等事意及諸教法,知其人如此之藝能,望請令其供奉,並置一法堂,依本教供養。”按此處所述的大慕闍係支汗那(在今蘇聯烏茲別克共和國東南端蘇汗河左岸)國王所獻,這當然是爲了討好大唐皇帝。查延載元年拂多誕已獻《二宗經》,爾後朝廷如對其教感興趣,相繼來朝的摩尼傳教師應是以闡解教義或翻譯經典爲主,所獻的大慕闍係最高級的摩尼傳教師,於教義最爲精通,本來就應肩負這個使命。然而,在支汗那王的表文上,大力稱道的是他“解天文”,說明該王深知當時唐天子重視的不是解教義。這個大慕闍打的是解天文的旗號,誠如伯希和、沙畹所評論那樣:“當時之情形,與十七世紀初年利瑪竇到中國時無異。其初耶穌會之傳道師,固爲教師,亦屬學者,蓋以科學知識,保證其傳教自由。”^①武則天時可以直接持經來朝並獲准傳教,唐玄宗時卻要以科學知識來保證其傳教自由,兩個皇帝對摩尼教的不同態度,由此可見一斑。

根據以上的分析,我認爲唐玄宗自始對摩尼教便不感興趣,他在勅禁摩尼教之前,是不會詔摩尼教師翻譯其教的新經典的。當時

的情況，很可能是朝野對原來武后優容摩尼教的政策持有異議，玄宗爲了弄清摩尼教的真面目，以便對它採取必要的措施，故下詔辨清摩尼教，令在京城的多曇到集賢院去書面奏聞其教的真實情況；多曇爲了應付皇帝的要求，便撰寫了《儀略》。這一推測，可從《儀略》本身的内容得到進一步的證實。

現存的《儀略》殘卷計一千五百四十餘字，除末兩行因殘缺不全無從確定内容外，其餘所述清楚，明確分成六章，每章各有題目。《託化國主名號宗教第一》介紹教主摩尼創教的歷史，《形相儀第二》是描述教主摩尼的神聖光輝的形象；《經圖儀第三》是列舉摩尼的主要典籍；《五級儀第四》專述摩尼教團的組織結構；《寺宇儀第五》專談摩尼教寺院制度；《出家儀第六》專言該教出家僧侶應掌握的基本教義，即二宗三際論。至於原件後邊還有多少章，還有哪些内容，目前無從查考。但從已知的這些内容看，已是相當全面。如此全面介紹，顯然不是爲了布道傳經，而是爲了讓朝廷了解摩尼教的整個概況。這和上面所言的寫作背景是符合的。

從通篇《儀略》的行文口氣看，亦處處顯示作者旨在於解釋介紹，而不在於說教訓示。例如，《託化國主名號宗教第一》中對教主稱號的釋義：

佛夷瑟德烏盧誥者（本國梵音也），譯云光明使者，又號具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧无上醫王應化法身之異號也。當欲出世，二耀降靈，分光三體；大慈愍故，應敵魔軍。親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者；精真洞慧，堅疑克辯，故曰具智法王；虛應靈聖，覺觀究竟，故號摩尼光佛。

這裏祇是就詞釋詞，並未另加頌揚溢美的宗教套語。又如：

經圖儀第三 凡七部並圖一

第一，大應輪部，譯云《徹盡萬法根源智經》；

- 第二,尋提賀部,譯云《淨命寶藏經》;
- 第三,泥萬部,譯云《律藏經》,亦稱《藥藏經》;
- 第四,阿羅瓚部,譯云《秘密法藏經》;
- 第五,鉢迦摩帝夜部,譯云《證明過去教經》;
- 第六,俱緩部,譯云《大力士經》;
- 第七,阿拂胤部,譯云《讚願經》;
- 大門荷翼圖一,譯云《大二宗圖》。

右七部大經及圖,摩尼光佛當欲降代,衆聖贊助,出應有緣,置法之日,傳受五級。其餘六十年間,宣說正法,諸弟子等隨事記錄,此不載列。

全章至此而終,祇是對摩尼著作進行客觀介紹,並沒有添加要信徒勤加學習之類的告誡。

從以上所舉例子,可以看出《儀略》不過是個解釋性文件。其間所述,雖不乏古訓可依,但有些則是根據當時的實際情況介紹的,例如《寺宇儀第五》:

經圖堂一,齋講堂一,禮懺堂一,教授堂一,病僧堂一。

右置五堂,法衆共居,精修善業;不得別立私室厨庫。每日齋食,儼然待施;若無施者,乞丐以充。唯使聽人,勿畜奴婢及六畜等非法之具。

每寺尊首,詮簡三人:

第一,阿拂胤薩,譯云讚願首,專知法事;

第二,呼噓喚,譯云教道首,專知獎勸;

第三,遏換健塞波塞,譯云月直,專知供施。

皆須依命,不得擅意。

這裏所述的一些戒律,雖然可在摩尼的訓示中找到根據,但對寺院的建築布局和管理機構的介紹,則在原始和早期摩尼教資料中難

以找到。根據學者的研究，摩尼教的寺院制度是隨着其東漸，在佛教的影響下逐步發展起來的，正如西德克林凱特 (Klimkeit) 教授所指出：“摩尼教在其向中亞和東亞擴張時，不僅採用佛教術語和神靈的象徵，而且亦發展起一種由其大量平信徒所支持的寺院生活。”^⑫ 原始的摩尼教並沒有如此完整的寺院制度。例如，在奧古斯丁時代，羅馬城雖然居住了許多摩尼教僧侶，但並沒有摩尼教寺院，以致有一個富有的平信徒，要為他們設一座旅館。^⑬ 因此，我認為《儀略》有關寺院的敘述，看來是作者對當時中亞或者中國內地摩尼教寺院的具體說明。

根據《儀略》的具體內容，我們可以確認它是一個解釋性的文件。但這樣一個文件，原來有沒有中亞語本存在呢？在吐魯番發掘的大量摩尼教文獻殘片中，迄今尚沒有找到。在漢文《儀略》中確有許多音譯術語源自中亞語，這一點學者們已多所考證。^⑭ 但這祇能說明《儀略》的撰作者是中亞人或精通中亞語、精通中亞摩尼教文獻的拂多誕，而不能證明在漢文《儀略》產生之前，尚有中亞語本的《儀略》存在。相反，我們在漢文《儀略》裏邊卻可以找到一些為任何中亞摩尼教文獻所不可能有的內容，從而證明它是獨立撰作的，而不是譯自現成的中亞本。這些內容可歸納為兩方面：

1. 依託佛教。漢文的《儀略》使用諸多佛教術語，這姑且不論，因為摩尼教在東漸時便已逐步佛化。但《儀略》公然引證四段佛經，儼然以佛教一宗的面目出現，這卻是前所未有的。這四段佛經，其一為《摩訶摩耶經》：“佛滅度後一千三百年，袈裟變白，不受染色。”該經今尚在，為蕭齊沙門釋曇景譯，收入日本大新修《大藏經》卷十二，No. 383，引文見頁一〇一三c，與原文一字無差。其二為《觀佛三昧海經》：“摩尼光佛出世時，常施光明，以作佛事。”該經為東晉天竺佛陀跋陀羅譯，收入日本大正新修《大藏經》卷十五，

No. 463, 引文見頁六八八 a, 亦與原文無差。其三未言具體經名, 祇言“釋經云”: “若人捨分別, 是則滅諸法; 如有修行人, 不應共其住。”究出何經, 尚未查清。其四亦祇言釋經所云, 未道出具體經名, 引文為“鳥歸虛空, 獸歸林藪; 義歸分別, 道歸涅槃。”查訶梨跋摩造、姚秦三藏鳩摩羅什譯的《成實論》卷三載有“麋鹿依野, 鳥依虛空; 法歸分別, 真人歸滅”四句, 見大正新修《大藏經》卷三十, No 1614, 頁二五八 a; 又尊者迦多衍尼子造、三藏法師玄奘奉詔譯的《阿毗達磨發智論》卷一亦載有“獸歸林藪, 鳥歸虛空; 聖歸涅槃, 法歸分別”四句, 見大正新修《大藏經》卷廿六, No 1544, 頁九二二c。《儀略》所引四句是本自此二經, 還是另有所本, 待考。《儀略》如此“妄稱佛教”, 在本世紀初於吐魯番發現的大量摩尼教文獻殘片中, 從未見過。《儀略》所引錄的佛經, 又都是照搬現成的漢譯本, 就更證明這些內容是漢文《儀略》制作者擅自加進去, 並非有藍本可依。《儀略》之依託佛教, 顯然是爲了迎合當時唐代中國統治者重佛的政策。

2. 攀附道教。《儀略》不僅把摩尼和佛陀聯係起來, 而且亦和道教的老君扯在一起。《託化國主名號宗教》一章寫道: “虛應靈聖, 覺觀究竟, 故號摩尼光佛。光明所以徹內外, 大慧所以極人天, 无上所以位高尊, 鬻王所以布法藥。則老君託孕, 大陽流其晶; 釋迦受胎, 日輪叶其鸞。資靈本本, 三聖亦何殊? 成性存存, 一貫皆悟道。”此處把釋迦、老子和摩尼併稱“三聖”, 是迄今已知的全部摩尼教文獻中絕無僅有的。《儀略》還公然引證道經: “《老子化胡經》云: ‘我乘自然光明道氣, 飛入西擲玉界蘇隣國中, 示爲太子。捨家人道, 號曰摩尼。轉大法輪, 說經戒律定慧等法, 乃至三際及二宗門。上從明界, 下及幽塗, 所有衆生, 皆由此度。摩尼之後, 年垂五九, 我法當盛者。’”查本世紀初敦煌發現的唐寫本《化胡經》亦載有

該段經文，文字略有不同而已，^①可見《儀略》所引，並非無中生有，而是確有所本。衆所周知，道教乃是中國的土生宗教，在唐代幾乎被奉爲國教。摩尼教在未傳入中國之前，不可能有道教的成分摻入；《儀略》所包含的這些道教內容，不可能譯自中亞語摩尼教經典，無疑是作者爲了適應唐代尊道的氣氛，討好唐玄宗而擅加進去的。

綜上所述，我認爲，根據敦煌本《儀略》所署的年代看，當時的最高統治者唐玄宗不可能詔譯摩尼教經，而是在勅禁摩尼教之前先詔辨該教，要求在華的摩尼傳教師向他書面說明其教的整個概況，漢文《儀略》正是這種背景下的產物。從《儀略》的整個內容看，亦處處反映出作者是爲了適應某種需要而對摩尼教進行綜合性介紹的。《儀略》的作者爲了迎合當時中國統治者尊道重佛的政策，還竭力依託佛教，攀附道教。總之，《儀略》並非譯自中亞摩尼教經，而是公元731年在華的摩尼傳教師遵照朝廷的旨意，直接用漢語撰寫的一個解釋性文件。可以說，《儀略》是一篇“釋文”，而非“譯文”。《儀略》的卷首題署之所以署“譯”，而不署“釋”，可能是因爲在我國古代漢語中，“譯”和“釋”沒有現代漢語這樣嚴格的區別。《正字通》云：“凡詁釋經義亦曰譯。”《儀略》的作者大概就是從這個意義來採用“譯”字的；或許亦爲了掩蓋其教不爲皇帝所悅的尷尬處境。根據《儀略》這一產生背景，我們認爲，《儀略》不僅可以和古代西方有關摩尼教的資料相印證，而且更反映了八世紀中亞和中國內地摩尼教的實際。因此，《儀略》是研究古代摩尼教，特別是八世紀中亞和中國內地摩尼教的一篇重要原始資料。

① 另兩部殘經即《摩尼教殘經一》和《下部讚》。

② 詳見石田幹之助《敦煌發見〈摩尼光佛教法儀略〉に見えたる二三の言語に就いて》,載《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》,東京,1925,頁157。

③ Ed. Chavannes et P.Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique* II^e ser I (Jan.-Feb. 1913), PP. 105—116.

④ 同註②,頁157—172。

⑤ P. Pelliot, “Two New Manichaean Manuscripts from Tun-Huang”. *JRAS*, 1925, P. 133.

⑥ G. Haloun and W.B. Henning, “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light”. *Asia Major* N.S. III, PP. 186.

⑦ T.A. Bisson, “Some Chinese Records of Manichaeism in China”. *The Chinese Recorder. Journal of the Christian Movement in China*, Vol LX, No. 7, July 1929, Shanghai, PP. 413—428.

⑧ 同註⑥, PP. 184—212.

⑨ 見《國學季刊》第一卷第三號(1923年7月)。

⑩ 見許地山《摩尼之二宗三際論》,刊《燕京學報》1928年第三期;吳晗《明教與大明帝國》,原刊《清華學報》第十三卷一期(1941年),已收入其《讀史劄記》,北京,1956年。

⑪ 馮承鈞《摩尼教流行中國考》,見《西域南海史地考證譯叢八編》,中華書局,1958年,頁52。

⑫ Hans-Joachim Klimkeit, “Stūp and Parinirvāṇa as Manichaean Motifs”, *The Stūpa*, Wiesbaden, 1980, P.230.

⑬ 參見拙譯《摩尼教寺院的戒律和制度》,刊《世界宗教研究》1983年第1期,頁24。

⑭ 詳見註②、⑥二文。

⑮ 參見本書《〈老子化胡經〉和摩尼教》一文。

《摩尼光佛教法儀略》殘卷的綴合

《摩尼光佛教法儀略》現存兩截殘卷：前半截為斯坦因所發現，今藏倫敦大英博物館，編號為 MS. Stein No.3969；後半截為伯希和所發現，今藏巴黎圖書館，編號為 Collection Pelliot No. 3884。前後兩截殘卷是否剛好銜接抑或中間尚有脫漏，這是幾十年來懸而未決的問題。本文擬就這個問題作一探討。

《儀略》的前半截即斯坦因卷子，內容計有四章。其中前三章即《託化國主名號宗教第一》、《形相儀第二》、《經圖儀第三》，完整無缺；末章《五級儀第四》卷末數字為“海雖至廣，不”，語意未盡，顯然有缺。《儀略》的下半截即伯希和卷子，內容有完整的二章，即《寺宇儀第五》和《出家儀第六》；《出家儀》之後留有“四法第七”一行字樣，表明後面為第七章的內容。《出家儀》一章完整無缺。《寺宇儀》一章之前尚殘存一行字：“宿死屍，若有覆藏，還同破戒。”這一行當屬斯坦因卷子《五級儀》一章的文字。中華書局一九八〇年出版的《陳垣學術論文集》第一集中，把現存《儀略》全文名為《摩尼教殘經二》，作為《摩尼教入中國考》一文的附錄刊印。為便於討論，今把《五級儀》轉錄如下：

五級儀第四

第一，十二慕闍，譯云承法教道者；

第二，七十二薩波塞，譯云侍法者，亦號拂多誕；

第三，三百六十默奚悉德，譯云法堂主；

第四，阿羅緩，譯云一切純善人；

第五，耨沙嘜，譯云一切淨信聽者。

右阿羅緩已上。並素冠服。唯耨沙嘜一位。聽仍舊服。如是五位。稟受相依。咸遵教命。堅持禁戒。名解脫路。若慕闍犯戒。即不得承其教命。假使精通七部。才辯卓然。為有慳違。五位不攝。如樹滋茂。皆因其根。根若憊者。樹必乾枯。阿羅緩犯戒。視之如死。表白衆知。逐令出法。海雖至廣。不……(前半截至此)

□宿死屍。若有覆藏。還同破戒。

寺宇儀第五

根據以上的句點字樣，顯然編者認為兩截卷子的銜接處中間尚脫一些文字，亦就是說，現存《儀略》的《五級儀》一章是不完整的。實際上，幾十年來不少學者也持這種看法。不過，就我考察的結果，則認為伯希和的卷子剛好接上斯坦因的卷子，中間一字亦沒缺。其理由如下：

一、從原件照片(見本書圖版三)所反映的《儀略》書寫體例看，伯希和卷子上的“宿死屍若有覆藏還同破戒”一行清晰，上下並無任何破損，其與左邊《寺宇儀》一章的說明性文字，即“右置五堂，法衆共居……等非法之具”四行字平行，書寫低一格；斯坦因卷子上的七行說明性文字，即從“右阿羅緩已上”至“海雖至廣不”，書寫亦低一格。因此，我們沒有理由認為“宿死屍”一行的頂端尚另有一字。早年陳垣先生校錄該經時，之所以在其上端添一□號，恐怕是因為他未睹上下截原件，據句子的語氣又明顯缺了一字，故酌加一個缺字號上去；^①而後人便一遵其法，沿襲至今。再看斯坦因的卷子，末行亦屬完整無殘，從原件照片看，“不”字就落在末行末端，與其他行的末端適好對齊。因此，把“不”下接“宿”，至少並不違背《儀略》卷面上的書寫格式。

二、把“宿”與“不”相接，意思完全可以讀通，即：

阿羅緩犯戒，視之如死，表白衆知，逐令出法。海雖至廣，不宿死屍。若有覆藏，還同破戒。

意譯爲：“如果阿羅緩違犯戒律，就應把其看爲死屍一般，向衆人公開宣佈，並把其開除出本教。海雖然很廣濶，但亦不能居留死屍。如果把那些違犯戒律的人庇護收藏在教內，亦就等於破壞了戒律。”這裏，把犯戒的阿羅緩譬喻爲死屍，認爲象大海不能容納死屍那樣，摩尼教會裏面亦不能允許存在犯戒的阿羅緩。《儀略》這一譬喻，很可能受到佛經的影響。明末清初吳人聶先所撰的《續指月錄》卷十《揚州素菴田居士》中有一偈：“大海不宿死屍，虛空不着五色，火聚不藏蚊蚋。”此偈當然亦並非無本，如《涅槃經》卷三十二便云：“大海有八種不思議，以譬涅槃：一，漸漸轉深；二，深難得底；三，同一鹹味；四，潮不過時；五，有種種寶藏；六，大身衆生居住；七，不宿死屍；八，萬流大雨入海亦無增減。”^②

三、“海雖至廣，不宿死屍”一句，不僅在佛經中可找到借鑒，在摩尼教義中，也可找到根據。在摩尼的二宗三際論中，把氣、風、明、水、火作爲構成光明王國的五種分子，即五明子。在中際開始時，五明子爲暗魔所吞噬，緊附在暗魔身上，就如《摩尼教殘經一》所說，“其五類魔，黏五明身，如蠅著蜜，如鳥被羈，如魚吞鈎”。光明神爲了拯救這些光明分子，便用吞噬了五明子的暗魔的死屍做成了我們所居住的這個世界。通過這個世界，來讓五明子提煉升華出來，以回歸光明王國。^③因而在摩尼教徒看來，污染水就是妨礙水淨化回歸光明王國，是一種必須懺悔的行爲。在一篇摩尼教平信徒的懺悔文中，把損害包括水在內的五明子的行爲列爲第三項懺悔的內容。^④英國的摩尼教專家伯基特 (Burkitt) 在研究了摩尼教的懺悔文和其他摩尼教文獻後，評論道：“歐洲防止河流污染

的立法遲遲纔有所進展，立法爲的是人類的福利，他們要飲水，有時則是爲了生活在水裏的魚。而在摩尼教國度裏，可以想像已實行這種立法了，但其爲的是水本身，好讓水更容易蒸發而離開這個世界。”^⑤ 假如伯基特這一評論正確的話，那末，“海雖至廣，不宿死屍”這句話至少就不會違背摩尼教義的邏輯，我們把“不”和“宿死屍”聯讀起來就更有把握了。

四、如果我們不把兩截卷子連起來讀，那末伯希和卷子中“宿死屍若有覆藏還同破戒”這十一個字的解讀，就必定要和《五級儀》這一章的內容格格不入。因爲孤立地照字面望文生義地理解，勢必就像當初伯希和的法譯那樣：“... déposer les cadavres. Si on les recouvre et les garde, c'est comme si on avait violé les préceptes.”^⑥ 意爲“……擱置死屍。如把死屍掩蓋和收藏，亦等於犯戒”。伯希和在該段譯文的註釋中，還引用漢文史料中關於摩尼教徒“死則裸葬”的記載作佐證，足見他把這行字理解爲摩尼教的屍葬戒律。比森 (Bisson) 氏亦是這樣理解，在其《中國的一些漢文摩尼教史料》一文中，把該行字英譯爲：“... deposit the corpses. If they are recovered and kept, it is the same as a violation of the rules.”^⑦ 其意思與伯希和的譯文相同。我國的學者，包括吳晗教授，亦多如此認爲。^⑧ 假如我們接受以上這種看法的話，那就不得不承認《五級儀》這一章的內容包括了摩尼教關於處理死屍的戒律。但我們考察現存的通篇《儀略》，便可以清楚地看到，各章的題目與其內容是相切的。例如《經圖儀》介紹的是摩尼的經典和畫冊，《形相儀》介紹的是摩尼的神聖形象。同理，《五級儀》介紹的是摩尼教徒的五個級別的區分，諸如處理死屍之類的具體戒律委實不應出現在這一章裏邊，而應在另章論述。

五、上面我們已論證了伯希和卷子和斯坦因卷子可以直接相

連，並且相連比不相連更好讀通，但尚未完全排除中間有文字脫落的可能性。儘管伯希和卷子的首行與斯坦因卷子的末行都完整無殘，兩者之間不會因為受損而脫落若干字，但中間亦可能有成頁脫落，補上這成頁的文字，上下文更可以讀通。如果孤立地從文字進行推測的話，那確實應承認存在着這種可能性；但如果我們全面考察現存《儀略》的篇章結構的話，又似乎得排除這種可能性方更為合理。

現存《儀略》共有七章，第七章僅存題目，內容不可查考；其他各章除我們正在討論的《五級儀》外，內容均為完整無缺。在這各章中，除第一章《託化國主名號宗教》因概述整個摩尼教歷史而文字較多，計有四十七行、七八九個字外，其他各章的篇幅都很短：《形相儀》計有七行，共七十九個字；《經圖儀》計有十三行，共一八一一個字；《寺宇儀》計十二行，共一三八個字；《出家儀》計十五行，共一六五個字。而現存的《五級儀》見於斯坦因卷子的計有十三行，一八四個字；見於伯希和卷子的計一行，十一個字。如是，現存的《五級儀》一章的篇幅已達十四行，一九五個字，僅次於第一章的份量。如果現存《五級儀》部分還不完整，中間還脫落了成頁的內容的話，那末其原來的篇幅即使不超過第一章，亦要成倍地超過其他各章，而這從現存《儀略》的結構安排看，就顯得甚不勻稱了。因此，我們認為文字脫落的可能性是很小的。

基於以上五點理由，我們得出的結論是：伯希和卷子 No. 3884 應上接斯坦因卷子 No. 3969，兩截卷子之間並無脫落，現存《儀略》中的《五級儀》一章是完整無缺的。

① 陳垣先生的校錄本刊《國學季刊》第一卷第三號（1923年），當時他顯然還不知道《儀略》殘卷有上下兩部分，故祇是校錄了已知的伯希和卷子部分。

② 引文參見丁福保編纂《佛學大辭典》“大海八不思議”條。此處所引的兩條佛教資料均係福州市離休老幹部連立昌同志所惠告，謹此誌謝。

③ 詳參本書《摩尼的二宗三際論及其起源初探》一文。

④ 見 Jes P. Asmussen, *Xuāstvánift Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965, pp. 194—195.

⑤ F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925, p. 63.

⑥ E. Chavannes et P. Pelliot. “Un traité manichéen retrouvé en Chine, deuxième partie, Fragment Pelliot et textes historiques”, *J.A.* 11^e ser (Jan.-Feb. 1913), p.131.

⑦ T.A. Bisson, “Some Chinese Records of Manichaeism in China”, *The Chinese Recorder. Journal of the Christian Movement in China*. Vol. LX, No. 7 July 1929, Shanghai, p.419.

⑧ 吳晗《明教與大明帝國》，見《讀史劄記》，三聯書店，1956年，頁240。

《摩尼光佛教法儀略》 的三聖同一論

《摩尼光佛教法儀略》是唐玄宗時代在華的摩尼傳教師奉詔撰寫的一個解釋性文件。^①該文件作於開元十九年，因為其卷首題目之下署有“開元十九年六月八日（即公元731年7月16日）大德拂多誕奉詔集賢院譯”一行字；而《通典》卷四十則載有開元二十年七月勅：“末摩尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。”由是我們不難想像，在華的摩尼傳教師是在面臨被取締的政治氣氛下來撰寫《儀略》這個文件的。於是，如何迎合當時統治者的口味，亦就成爲了《儀略》作者煞費心思的問題了。

我們知道，佛教和道教在中國流行多年，一向多得統治者的青睞；尤其是在唐代，更得到統治者的大力倡導、扶植，因而勢力甚爲強大。摩尼教作爲一個較年輕的外來宗教，要在中國紮根，不依託佛、道兩大教，那必將困難重重；它要討得統治者歡心，同樣得廁身於這兩大宗教之間。因此，如何向統治者解釋摩尼教的教主與佛教的教主、道教的教主之間的關係，簡言之，就是如何說明摩尼與釋迦牟尼、老子這三者的關係，便成爲了《儀略》作者的首要任務。在這個問題上，我們認爲，《儀略》的作者是以三聖同一的理論來解釋的，把摩尼、釋迦牟尼、老子三者視爲一源。

《儀略》的第一章《託化國主名號宗教》介紹摩尼身世及其創教的歷史，實際就是闡發作者的三聖同一論。該章不僅列於首端，而且篇幅亦最長。在殘卷原件中，該章計有四十七行，七百八十九個

字，字數為現存其他各章的數倍乃至十倍，足見作者對這個問題的重視。在這一章中，作者開宗明義地點出摩尼與釋迦、老子本是同源，並沒有甚麼質的差別：

佛夷瑟德烏盧誥者（本國梵音也），譯云光明使者，又號具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧無上醫王應化法身之異號也。當欲出世，二耀降靈，分光三體；大慈愍故，應敵魔軍。親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者；精真洞慧，堅疑克辯，故曰具智法王；虛應靈聖，覺觀究竟，故號摩尼光佛。光明所以徹內外，大慧所以極人天，無上所以位高尊，醫王所以布法藥。則老君託孕，太陽流其晶；釋迦受胎，日輪叶其為。資靈本本，三聖亦何殊？成性存存，一貫皆悟道。

文中“佛夷瑟德烏盧誥”一語，本是中亞摩尼教徒對其教主摩尼的尊稱，為中古波斯語 *frēštag rôšan* 的音譯，^② 意為光明的使者，用於稱摩尼。^③ 《儀略》不僅把摩尼稱為光明使者，而且尊以摩尼光佛之號，這是中亞和西方的摩尼教所未見的。據吐魯番發現的摩尼教殘片，摩尼曾被稱為佛或彌勒佛，^④ 但沒有像《儀略》如此出神入化地把摩尼稱為摩尼光佛，使之與佛教渾然一體。摩尼光佛一詞，原是地道的佛教稱號。關於該詞，東晉天竺三藏佛跋陀羅譯的《觀佛三昧海經》卷第九有一段解釋：

是諸世尊皆說如是觀佛三昧，亦讚白毫大人相光，勸多衆生懺悔係念。過是已後，復得值佛，名摩尼光多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀。摩尼光佛出現世時，常放光明，以作佛事，度脫人民；如是二萬佛皆同一號名摩尼光。時諸世尊皆以化佛微妙光明誘接衆生，次復有佛名栴檀摩尼光，十號具足，如是百億佛皆號摩尼光。^⑤

照這段解釋，佛經的摩尼光佛與摩尼教的教主波斯人摩尼是風馬

牛不相及的，但《儀略》作者借摩尼的諧音，借光明的同義，把教主摩尼稱爲摩尼光佛，如此依託佛教，可謂天衣無縫、十分巧妙了。把摩尼安上摩尼光佛的尊號，看來是《儀略》作者的首創。因爲有關開元十九年之前的漢文資料，雖對摩尼教不乏記載，但並無言及其有摩尼光佛之稱；更有敦煌發見的漢譯摩尼經，即《摩尼教殘經一》和《下部讚》，都沒有把摩尼稱爲摩尼光佛。

《儀略》的作者給摩尼安上摩尼光佛的稱號後，便進而把他與老君、釋迦併稱爲沒有甚麼差別的“三聖”，而這三聖，又都是“二耀降靈，分光三體”的結果。

“二耀”，當謂日月。摩尼認爲靈魂要經過月宮的鍛煉，變得純淨後方能浮昇日宮，再由日宮到達新樂園，最後回歸光明王國，^⑥故摩尼教徒以崇拜日月光明著稱。明代何喬遠的《閩書》卷七亦言摩尼教徒“朝拜日，夕拜月”。

“三體”，德國夏倫（G. Haloun）和亨寧（W.B. Henning）教授把該詞譯爲梵文的 *trikāya*。^⑦按 *trikāya* 原指佛教的三身——法身、報身和應身。^⑧就現存的中外摩尼教文獻看，摩尼教並無三身之說，但卻有“四面”或“四身”之說。古代希臘文獻言摩尼教徒將光明王國的最高統治者察宛（Zavan，即漢文摩尼經所謂大明尊）與光明、威力、智慧併稱爲“父的四面尊嚴”。^⑨漢文摩尼經雖不言“四面尊嚴”，但卻經常提到“四身”：《儀略》第二章《形相儀》言摩尼光佛“串以素帔，做四淨法身”；第六章又有“次觀四寂法身”一語。《下部讚》中，“四身”一語，用得更多：

“我今蒙開佛性眼，得觀四處妙法身。”

“令我如狂復如醉，遂犯三常四處身。”

“開我法性光明眼，无礙得觀四處身。”

“開我佛性光明口，具嘆三常四法身。”

“開我法性光明手，遍觸如如四寂身。”

因此，《儀略》此處所言的“三體”，當與佛教的“三身”之類的意思不同。如果我們將“二耀降靈，分光三體”與下面的“則老君託孕，太陽流其晶；釋迦受胎，日輪叶其爲。資靈本本，三聖亦何殊？”的這些話聯係起來考察，就不難看出其“三體”係指摩尼本人及老君、釋迦這三聖的身體。“二耀降靈，分光三體”的意思，乃謂日月降下神力，把光明分賜給摩尼、老君和釋迦等三聖。如是，摩尼、老子和釋迦三者的神性，都是光明王國之神所賜予的，本質是一致的。這就是《儀略》的三聖同一論。

爲了證明摩尼與佛陀的一致性，《儀略》的作者以我們上引的《觀佛三昧海經》和蕭齊沙門釋曇景譯的《摩訶摩耶經》爲論據：

按《摩訶摩耶經》云：“佛滅度後一千三百年，袈裟變白，不受染色。”《觀佛三昧海經》云：“摩尼光佛出世時，常施光明，以作佛事。”

摩尼教尚白，僧侶都着白袍，^⑩《形相儀》亦云摩尼光佛“申以素帔”，故《儀略》便以佛的“袈裟變白”來證明佛和摩尼到底是相同的；而“常施光明”與摩尼教的崇拜光明更是相契。

爲了證明摩尼與老子的同一，《儀略》的作者又引證了《老子化胡經》中“我乘自然光明道氣，飛入西挪玉界蘇隣國中，示爲太子。捨家人道，號曰摩尼”的一段話。《老子化胡經》的這段話，本來是道士在與佛僧的抗衡中，爲了增加自己經典的分量，吸取了摩尼教的思想材料而撰寫的，^⑪《儀略》的作者反過來又引用了這段經文，承認摩尼是老子的化身，以此證明摩尼教與道教本是一家。

《儀略》的作者把摩尼、釋迦、老君三聖視爲同一，把摩尼教徒亦標榜爲佛僧、道士，這種做法不外是摩尼教靈活善變的傳統在中國的高度發揚。爲了達到傳教的目的，東西方的摩尼傳教師隨時

都可以披上任何其他宗教的外衣，正如一位拜占廷的異端學者所評論道：“他們像水螅或變色龍那樣，根據時間，地點和人物而變化。”^⑫“對基督教徒，他們可把自己說成是基督教徒；他們讓瑣羅亞斯德教徒相信他們亦是其教的地道信徒，讓佛教徒相信他們亦是佛教徒。”^⑬開創這種做法的先河的，不是別人，而正是該教的創立者摩尼本身。摩尼在他的名作《沙卜拉干》(Šābuhragān) 中，正是把自己說成是繼佛陀、瑣羅亞斯德、耶穌之後而被派到人間的最後一位先知：

明神的使者一次又一次地把智慧和善行傳到人間。有一個時代由名叫佛陀的使者傳到印度，又一個時代由名叫瑣羅亞斯德的使者傳到波斯，另一個時代由叫耶穌的使者傳到西方。而今，啓示又降下來，在這個最後的時代，先知的職分落在我摩尼身上，由我作為向巴比倫傳達神的真理的使者。^⑭

請看，在這段話裏，摩尼就已把自己和所知的其他各大宗教的教主統一起來。那末幾百年後，他在中國的信徒把他與中國盛行的佛教、道教的教主一體化，實際是對他原有思想的發揮。

《儀略》標榜是奉詔而譯的，那末，對於中國摩尼教徒來說，自然就是一部權威性的經典，其所闡發的三聖同一論，對於爾後摩尼教徒的傳教活動，勢必就會產生影響。依我們看，這種影響頗大頗深。譯於《儀略》撰作之後的《下部讚》，^⑮便是遵循《儀略》的三聖同一論，毫無顧忌地採用佛教和道教的術語來翻譯摩尼教的禮讚詩。在《下部讚》中，把所有的明神都譯為佛，而且又稱為“聖尊”；把光明界中明神的住宅既稱為伽藍，亦稱為寺觀，等等。會昌初元，摩尼教遭到唐武宗的鎮壓，西來的摩尼傳教師被驅逐殆盡；爾後，中國內地的摩尼教徒便與中亞摩尼教團失去組織上的聯係，祇能自生自滅。唐之後內地的摩尼教徒發生了上下層的分化，特別是到

了宋元時代。上層的摩尼教徒屬於出家僧侶，他們遁入山林，過着寺院式的生活，不是佛化，便是道化。佛化的摩尼教寺院以五十年代吳文良先生所發現的福建泉州華表山草菴最爲著名，^{①⑥}該草菴爲元代摩尼教寺院遺址，裏面尚遺存摩尼的坐像，其被雕刻得宛似佛陀，使以往許多人都誤認爲是釋迦牟尼。道化的摩尼寺以四明（浙江寧波）的崇壽宮爲最著名，該寺今雖不存，但宋末思想家黃震《黃氏日鈔分類》卷八六的《崇壽宮記》有詳載。關於該寺的道化，我們在《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文中已作討論，此處不贅。佛道二家出於門戶之見，雙方經常發生抗爭，勢不兩立。寺院化的摩尼教僧侶大概爲了免遭兩面夾擊，往往祇依託一方，或依託道教，或依託佛教，即祇搞二聖同一，而不搞三聖同一。但摩尼教的下層，即一般的摩尼教聽衆，他們匯入民間的秘密結社組織，圖謀反抗，因而沒有那麼多的顧忌。爲了更廣泛地爭取羣衆，他們更喜歡三聖同一的觀念，熱衷於把道教、佛教與摩尼教渾成一體，使統治者弄不清他們的真面目。在這方面，《佛祖統紀》卷四八所錄《夷堅志》的一段佚文記述得最爲清楚：

嘗考《夷堅志》云，喫菜事魔，三山尤熾。爲首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服，稱爲明教會。所事佛衣白，引經中所謂“白佛言，世尊”。取《金剛經》一佛二佛三四五佛，以爲第五佛。

又名末摩尼，採《化胡經》“乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕王宮爲太子，出家稱末摩尼”，以自表證。

其經名《二宗三際》。二宗者，明與暗也；三際者，過去未來現在也。大中祥符興《道藏》，富人林世長賂主者，使編入《藏》，安於亳州明道宮。……

這段文字所提到的喫菜事魔者係摩尼教徒，這是無庸置疑的，因爲他們所持的經典名《二宗三際》，而《二宗三際經》正是摩尼教的代

表性經典。他們採《化胡經》來“以自表證”，把自己崇拜的摩尼當爲白佛，並引佛經佐證。宋代匯入民間秘密結社的下層摩尼教徒把摩、釋、道如此合成一家，溯其源，蓋爲《儀略》的三聖同一論。

綜上所說，撰於公元八世紀的《儀略》爲了迎合中國統治者的嗜好，適應唐代中國佛道盛行的社會環境，使摩尼教得以在中國內地紮根生長，其作者高度地發揚了摩尼教靈活善變的傳統，用三聖同一論來闡發其教主與釋迦牟尼、老子的關係，把摩、釋、道三教合而爲一。《儀略》的三聖同一論對於摩尼教在中國的傳播產生了長期、深刻的影響，它促進了摩尼教在中國的佛化和道化。

- ① 詳參《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》一文。
- ② 參見石田幹之助《敦煌發見〈摩尼光佛教法儀略〉に見えたる二三の言語に就いて》，刊《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》，東京，1925年，頁160—161。
- ③ Mary Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1977, P.41.
- ④ 參見本書《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》一文。
- ⑤ 見日本大正新修《大藏經》第十五卷，No. 463，頁688a。
- ⑥ 參見本書《摩尼的二宗三際論及其起源初探》一文。
- ⑦ G. Haloun and W.B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light". *Asia Major*, N.S III (1952), P. 189.
- ⑧ Ernes J. Eitel, *Hand-Book of Chinese Buddhism*, Tokyo, 1904, PP. 178—179.
- ⑨ F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*. Cambridge, 1925, rep. 1978. P. 19.
- ⑩ 參見本書《摩尼教入華年代質疑》一文。
- ⑪ 詳參本書《〈老子化胡經〉與摩尼教》一文。
- ⑫ Ch. Astruc, "Les source grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure". *Travaux et Memoires* 4, 1970. P. 13.
- ⑬ Leonardo Olschki, "Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China". *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asien-*

kunde, 5, pt. 1/2 (1951), P.6.

- ⑭ ed. E. Sachau, *The Chronology of the Ancient Nations*, 1879, P. 207.
- ⑮ 參見本書《摩尼教〈下部讚〉漢譯年代之我見》一文。
- ⑯ 吳文良《泉州宗教石刻》，科學出版社，1957年，頁44—45。

《摩尼教殘經一》原名之我見

《摩尼教殘經一》原本出敦煌莫高窟，今藏北京圖書館，編號為宇字第五十六，卷長十九尺五寸。該卷子最早係由羅振玉以《波斯教殘經》為名，於1911年的《國學叢刊》第二冊上刊布。羅振玉為刊布該經寫了按語：“殘寫經一卷，前半已缺佚，後半完好，然無後題。吾友臨川李君證剛翊灼以其中專闡明明暗之旨，證以景教三威蒙度讚有合處，遂定為景教經典；然考火祆摩尼與景教頗類似，未易分別，且皆由波斯流入中土，故姑顏之曰波斯教經，以俟當世之宗教學者考證焉。”羅氏又將該冊《叢刊》贈與日本學者羽田亨，羽田亨遂於次年在《東洋學報》上發表論文，考定該經乃為摩尼教殘經。^①與此同時，從1911至1913年，法國的沙畹、伯希和在《亞洲報》上發表長篇論文《中國發見的摩尼教經典》，專門研究中國的摩尼教。論文的第一部分將羅振玉刊布的殘經譯成法文，並作了大量的考釋，^②成為迄今為止研究這部殘經最為詳細的專著。儘管如此，沙、伯二氏亦沒有道出這部殘經的本名和出自摩尼何典。1923年，陳垣先生於《國學季刊》第一卷第二號上，發表他著名的論文《摩尼教入中國考》，文中提及這部經，並疑其為延載元年波斯摩尼僧獻給武后的《二宗經》。在《國學季刊》第一卷第三號上，又把這部經名為《摩尼教殘經一》，把伯希和發現的另一篇漢文殘經，^③名為《摩尼教殘經二》再次刊布。1980年，中華書局出版了《陳垣學術論文集》第一集，集中收入《摩尼教入中國考》一文，仍把這篇殘經名為《摩尼教殘經一》，收為該文附錄。如今，七十多年過

去了，這部殘經的本名及出於摩尼何典的問題仍是個懸案。我們認為，這個懸案的解決，對於確定這部殘經的資料價值實有重要的意義，故本文擬就現有的資料試作一番分析研究，提出個人的一點管見，庶幾有助於懸案的解決。

一 《殘經一》並非《二宗經》

陳垣先生在分析《佛祖統紀》卷三九“延載元年，波斯國人拂多誕持《二宗經》僞教來朝”這條資料時寫道：

二宗經今不傳。余疑京師圖書館之摩尼教經，即二宗經，惜已缺其前後題，莫由斷定。然其中言明暗之旨甚悉，且二宗之名凡二見。其言意樹，有曰：

其樹根者自是智惠，莖是了二宗義，枝是明法辯才。

其言信心，又有曰：

信二宗義，心淨無疑；棄暗從明，如聖所說。^④

按二宗三際論，乃是摩尼教義的核心，^⑤舉凡摩尼教經典，不論是漢文或其他各種文字，無不貫穿二宗的思想。闡發二宗之教義，使用二宗的字眼，可以說是摩尼教經典區別於其他宗教經典的一個重要特徵。因此，陳垣先生引證的《殘經一》中二宗的內容和字句，祇能用以證明《殘經一》確實是摩尼教經典，而不能用作懷疑其為《二宗經》的根據。

漢文《二宗經》今雖不傳，但通過有關資料的分析，我們對其性質及應包含的基本內容，並非完全不可推斷。

根據上述《佛祖統紀》延載元年條及其他史料的記載，我們得知《二宗經》是被波斯摩尼僧首次用來獻給中國皇帝（武則天）的經典，波斯摩尼教由是而取得了在中國內地公開合法的傳教權。^⑥既

然如此，這部《二宗經》就不會是一般的摩尼教經典，而應是摩尼教義的代表性著作；其內容即使不囊括摩尼的整個教義，亦應是摩尼主要教義的概述。因為祇有這樣一部經典，纔能使皇帝窺見該教的全貌，從而決定對其採取何種態度。後來史書中提及《二宗經》的一些記載，亦都證明了該經是摩尼教的代表性作品。例如，《佛祖統紀》卷四八引《夷堅志》云：“其經名《二宗三際》：二宗者，明與暗也；三際者，過去、未來、現在也。大中祥符與《道藏》，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亳州明道宮。”這條記載說明《二宗經》是作為摩尼教最主要的經典而被編入《道藏》的。又《佛祖統紀》卷三九於延載元年條下引《釋門正統》云：“良渚曰：‘准國朝（宋）法令，諸以《二宗經》及非《藏經》所載不根經文傳習惑衆者，以左道論罪。《二宗》者，謂男女不嫁娶，互持不語，病不服藥，死則裸葬等。不根經文者，謂《佛佛吐戀師》、《佛說啼淚》、《大小明王出世經》、《開元括地變文》、《齊天論》、《五來子曲》之類。’”這段記載不僅把《二宗經》列為諸經之首，並且還透露了該經的一些具體內容，而這些內容在現存的《殘經一》中是沒有明確的表達的。

《二宗經》是如此重要的一部摩尼教經典，而且早在延載元年（694）便已正式呈獻給武后，但在比延載元年晚三十多年撰寫的《摩尼光佛教法儀略》這篇解釋性文件上，^⑦竟隻字沒有提及這部經典，這不能不引起我們深思。

《儀略》言摩尼寫了七部著作，“騰七部以作舟航”，並把這七部著作名稱一一開列：

- 第一大應輪部，譯云《徹盡萬法根源智經》；
- 第二尋提賀部，譯云《淨命寶藏經》；
- 第三泥萬部，譯云《律藏經》，亦稱《藥藏經》；
- 第四阿羅瓚部，譯云《秘密法藏經》；

第五鉢迦摩帝夜部，譯云《證明過去教經》；

第六俱緩部，譯云《大力士經》；

第七阿拂胤部，譯云《讚願經》。

按上列摩尼七部經典，除音譯外，尚配以意譯，有的還一名二意譯，甚為細緻。但在意譯名中，竟沒有當時衆所周知的《二宗經》，這就證明了漢文的《二宗經》並非源自摩尼這七部著作，而應另有所本。

根據古代東西方留下的摩尼教資料，西方學者業已確認，摩尼在創立他的宗教時，用其家鄉語言——東阿拉米語 (East Aramaic)，即古代敘利亞語，撰寫了七部著作。^⑧《儀略》所列的七部經典，與西方文獻記載的七部東阿拉米語著作，正好一一對應。^⑨除此七部之外，摩尼爲了啓迪當時的波斯王沙卜爾 (Šābunr) 一世，使他接受摩尼教，特地將他的整個教義加以輯要概述，用中古波斯語寫成一部新書叫《沙卜拉干》 (Šābuhragān)，獻給沙卜爾，遂贏得沙卜爾的歡心，允許他在波斯全境傳教。^⑩因此，摩尼的著作，西方有的文獻亦言爲七部，這是按他最初用家鄉語言所寫計算的；如果加上用中古波斯語寫的，應是八部。《儀略》祇言七部，不把《沙卜拉干》列入，說明它是按前者計算的。

《沙卜拉干》是摩尼教義的概要，《二宗經》據上邊分析則是摩尼教義的代表性著作；《沙卜拉干》被用來獻給波斯王從而取得在波斯全境的傳教權，《二宗經》則被用來獻給中國皇帝從而取得在中國的合法傳教權；《儀略》列舉摩尼經典的名稱時，沒有《沙卜拉干》這一音譯，亦沒有《二宗經》這一意譯。這一切是偶然的巧合還是有其內在的關係呢？回答顯然應是後者。因此，我們認爲，漢文的《二宗經》很可能本自中古波斯文的《沙卜拉干》。^⑪考古的發現亦佐證我們這一推論。本世紀初在吐魯番發現的大量摩尼教文獻殘片中，亦包括了《沙卜拉干》的一些殘片，有幾片上邊還標有中古波

斯文“二宗/沙卜拉干”的字樣，^⑫而“沙卜拉干”(Šābuhragān)的詞幹正好又是沙卜爾(Šābuhr)的名字。如是，“二宗/沙卜拉干”的意思恐怕就應為“獻給沙卜爾的二宗經”，漢譯時便簡略為《二宗經》。

中古波斯文《沙卜拉干》的一些具體內容，史書亦有案可稽。古代阿拉伯作家比魯尼(Al-Biruni, 973-1048)在他的《古代諸民族編年史》(Āthār albāqiya)中，保存了該書開宗明義的一段話：“明神的使者一次又一次地把智慧和善行傳到人間。有一個時代由名叫佛陀的使者傳到印度，又一個時代由名叫瑣羅亞斯德的使者傳到波斯，另一個時代由叫耶穌的使者傳到西方。而今，啓示又降下來，在這個最後的時代，先知的職份落在我摩尼身上，由我作為向巴比倫傳達神的真理的使者。”^⑬揣摩這段話，我們可以看出《沙卜拉干》是作為一本講稿，由作者本人以第一人稱的形式來講述教義的；這段開場白亦意味着下文將系統、全面地介紹作者本人的教義。

考古發現的《沙卜拉干》殘片，使我們更能直接地了解該經的一些具體內容。早在1904年，這些殘片的大部分便由德國學者繆勒(F.W.K.Müller)發表了。^⑭隨後，其他學者亦紛紛發表研究文章。對殘片中所述的摩尼末世說，學者們的研究尤為詳細，英國摩尼教專家博伊斯(Mary Boyce)教授還將有關的內容，加以綜合概述：“大戰將預兆着世界的末日，那時，有的是衝突、痛苦，信仰淡薄了，因為大部分光明已從世界上吸走了。接着，耶穌將再度降臨，他將建立法庭，把正義者和邪惡者分開。之後，支撐世界之神將卸任而去，天地隨之崩坍而爆發出大火。在這場大火中，最後的光明分子將作為最後之神得到自由，浮昇至新樂園。”^⑮近年還有學者發表文章研究、釋讀《沙卜拉干》。^⑯這些都有助於我們將《沙卜拉干》已確知的具體內容與漢文《摩尼教殘經一》進行比較對照。經過我們

的比較對照，證明《殘經一》不是本自《沙卜拉干》，其最明顯不過的就有兩點：

第一，《殘經一》並不是對摩尼整個教義的概括，而是專題討論教義中的一個重要問題。

《殘經一》雖然前半有缺，但現存尚約七千字。這七千來字，集中地討論了人類本身兼有明暗二性的問題。為了解答這個問題，殘經從創造人類世界的歷史說起，闡明人類身中的明暗，即善惡二性乃本來所有，號召信徒們抑制自身的暗性，發揚光大本身的明性。整個論述，一氣呵成，不失為一篇專題論文。殘經的首段寫道：“……若不遇緣，無由自脫，求解……‘穴身本性，是一為是二耶？一切諸聖，出現於世，施作方便，能救明性，得離衆苦，究竟安樂？’作如是問，曲躬恭敬，卻住一面。”這一段話，提出了兩個問題，一是提問人類的本性是否明暗兼有之，二是提問人類的明性能否得救。雖說是兩個問題，實際都是出自同一專題——論人類的明暗二性。始端雖呈殘缺，但從文意看，所缺的字恐怕祇是與提出問題有關的一些說明而已，難有實質性的內容，不會是對另外一個問題的討論。《殘經一》接着便開始解答問題：“余時明使告阿馱言：善哉善哉！汝為利益無量衆生，能問如此甚深秘義，汝今即是一切世間盲迷衆生大善知識。我當為汝分別解說，令汝疑網永斷無餘。……”引文下面省略部分便是對問題的長篇論述。在明使答完問題後，經文便略述聽衆的感想：“余時會中諸慕闍等，聞說是經，歡喜踴躍，歎未曾有。諸天善神，有尋無尋，及諸國王、羣臣、士女、四部之衆，無量無數，聞是經已，皆大歡喜。……”這段話進一步表明《殘經一》祇是專論人身明暗二性的問題，佚缺部分不會是另外一經。殘經的末尾更是明確無誤地告知此經至此便終，下無續文，其云：“時諸大衆，聞是經已，如法信受，歡喜奉行。”

以上這些都說明，《殘經一》雖有殘缺，但從現存的經文看，仍可肯定原經是一篇專題論文，在體例上與《沙卜拉干》大不相同。

第二，《沙卜拉干》對摩尼的末世說所述甚詳，但《殘經一》卻隻字無提。這方面的內容會不會存在於殘經的佚缺部分呢？不可能。《殘經一》儘管如陳垣先生所指出的，“今基督教史傳中所言摩尼教教義，如世界生成說，及明暗二力戰鬥說等，皆具見於此本”，^{①⑦}但這些畢竟祇是摩尼整個二宗三際論的內容之一——中際論；雖然它是摩尼教義中最為重要的一部分，但離開初際和後際的內容，摩尼的體系就不完整。既然現存殘經已介紹中際創世的教義，那麼前面佚缺部分如確有實質性內容的話，按邏輯的推理，亦祇可能是論述初際的情況，不可能是論述末世後際之事，因為這部分的内容祇能置於創世之後。然而，我們已確認殘經結語了然，下無續文，是故可推斷原經並無末世後際之說。

綜上所述，我們認為，中國史書提到的《二宗經》，其內容應是對摩尼教義的全面介紹，很可能是本自中古波斯文的《沙卜拉干》；現存的《摩尼教殘經一》是一篇專題論文，它並非對摩尼教義的全面介紹，它不是本自《沙卜拉干》，亦不可能是《二宗經》。

二 《殘經一》的本名

《殘經一》並非《二宗經》，並非出自摩尼的《沙卜拉干》，但會不會本自摩尼早期弟子整理或自撰的著作呢？^{①⑧}我們亦認為不可能。因為如上所述，殘經所論完整系統，並非一些語錄或言論片斷，完全不像《古蘭經》那樣，由弟子根據先知生前的言論整理而成；摩尼的著作已有八部，對自己的教義闡述甚明，其早期弟子似無必要另撰專著，為他作實質性的補充。

《殘經一》會不會像《摩尼光佛教法儀略》那樣，由在中國的摩尼傳教師自己酌情撰寫呢？這更不可能。因為在吐魯番發現的摩尼教文獻中，已找到與《殘經一》對應的突厥文殘片。^{①9}按吐魯番發現的大量摩尼教文獻，都係九至十世紀間信奉摩尼教的回鶻人所收藏的，而把摩尼教帶到回鶻人中的是西域的摩尼傳教師（主要是粟特人）。西域之流行摩尼教比中國內地為早，突厥文的摩尼教經典當然是譯自其他西域文字，不會是由漢語譯過去的。^{②0}所以，突厥文摩尼教經殘片與《殘經一》相應，正好說明兩者都是同一部摩尼教經的譯本。此外，《殘經一》還保存了明顯的直譯痕迹，使用一些與漢語格格不入、詰屈聱牙的音譯詞匯，例如呼嚧瑟德、嘍嚧嚧德、宰路沙羅夷、摩訶羅薩本等，亦證明該經確係譯本。

由於排除了上述可能性，所以我們雖然認為《殘經一》並非本自《沙卜拉干》，但卻認為它應本自摩尼本人的另一部著作。這一推斷，並不違背歷史的可能性，因為：

第一，摩尼所要建立的是一個世界性宗教，他在生時，不僅在波斯帝國全境傳教，建立教會，而且派遣傳教團越出國境，向東西方傳教。^{②1}根據史書的記載及本世紀來在吐魯番、埃及、北非等地考古發現的資料證明，摩尼的著作被譯成古代世界的許多種文字，除古敘利亞語、中古波斯語外，還被譯成拉丁文、希臘文、科普特文、帕提亞文、突厥文、大夏文、粟特文、亞美尼亞文、吐火羅文 B、回鶻文、阿拉伯文等。這說明摩尼教所到之處，都將摩尼的經典譯成當地的文字。因此，我們將《殘經一》這樣一篇摩尼教義的專題論文當作摩尼著作的漢譯本，是符合摩尼教在古代世界的傳播規律的。

第二，漢文《殘經一》至遲在武后時代便已流行了。因為在現存的殘卷中，留存有武后時期特有的文字。殘卷中出現“正”字凡

九處，其中兩處寫成“𠂔”：

- (1) 若其惠明遊於相城，當知是師所說正法，皆悉微妙。
- (2) 若有清淨電肥勿等，如是住持無上正法。
- (3) 菓是實言，無虛妄語，味是說清淨正法，色是愛樂相見。
- (4) 葉是權變知機，能摧異學，崇建正法。
- (5) 三者但學己宗清淨𠂔法，亦不求諸肥敗教。
- (6) 三者常樂演說清淨正法。
- (7) 四者於正法中所有利益，心助歡喜。
- (8) 五者常樂教悔，一切人民，善巧智惠，令修正道。
- (9) 又聞如上微妙法門，蠲除我等煩惱諸穢，心得開悟，納如意珠威光，得履𠂔道。

“𠂔”字是武后更造的十八個字之一，作於永昌年(689)，神龍元年(705)中宗登位後便作廢了。上面九處引文所用的“正”和“𠂔”，從其上下文意思看，顯然並無甚麼內在的差別。九處用“正”字，竟有兩處誤寫成已作廢的“𠂔”，這祇有兩種可能的解釋，一種就是敦煌殘卷的抄寫者本人曾生活在武后時代，由於習慣故不知不覺地把正寫成𠂔；另一種就是抄寫者所依據的版本乃屬武后時期，裏邊係採用武后更造的字，而他重抄時雖注意改正，但仍有兩處因疏忽而照抄未改。不管屬於哪種可能，都顯示武后時已流行《殘經一》，這就說明《殘經一》是在中國統治者明令禁止摩尼教之前傳入中國的。那時，摩尼傳教師尚未遭到政治迫害，他們對教義的宣傳，固然亦要結合中國的實際而有所變通，但亦不必爲了迴避迫害而重起爐灶；他們完全可以把教主的重要著作較爲忠實地譯成漢文，在漢人中傳播。因此，《殘經一》譯自摩尼本人的著作，並非不可能。

如果承認《殘經一》應譯自摩尼本人的著作，但又排除了本自

《沙卜拉干》的可能性，那末，其原型諒必就存在於摩尼最初撰寫的七部著作之中。下面，我們把《儀略》所開列的七部經典，逐一進行考察，以便對號入座。

“第一，大應輪部，譯云《徹盡萬法根源智經》。”亨寧(W.B. Henning)教授認為“應輪”二字是中亞摩尼教文獻中 *'weglywn* 一詞的訛譯，又云該詞在科普特文獻中，常被一個意為偉大的字眼所修飾，漢語之所以稱“大應輪”，便是來源於此。^{②②}查摩尼的第一部著作，中古波斯語稱為 *ewangelyōn zindag*,^{②③} 其第一個詞意為福音，後一個意為生活，^{②④} 本意當為生活之福音。《儀略》把其意譯為《徹盡萬法根源智經》，顯然是把它神秘化。該經共分二十二章，尚存有中古波斯文和粟特文的抄本殘片，^{②⑤} 但未發現與《殘經一》對得上號。其分章論述，在結構上顯與《殘經一》不同。《殘經一》並非本自該經的最有力證據，在於其本身引證了《應輪經》的一段話：“《應輪經》云：‘若電那勿等身具善法，光明父子及淨法風，皆於身中每常游止。其明父者，即是明界無上明尊；其明子者，即是日月光明；淨法風者，即是惠明。’”既然學者們已確認摩尼的著作祇有八部，那末，《應輪經》當然就應等於或屬於大應輪部，不可能是另外一部新經典。《殘經一》引證該經，正好證明其本身原非該經。

“第三，泥萬部，譯云《律藏經》，亦稱《藥藏經》。”據亨寧教授考證，該經中古波斯語稱為 *dēwān*，英譯為 *Epistles*（《使徒書》），並認為《殘經一》所引證的《寧萬經》即為該經。^{②⑥}《殘經一》中的引文如下：“《寧萬經》云：‘若電那勿具善法者，清淨光明，大力智惠，皆備在身。即是新人，功德具足。’”既已引證《寧萬經》，本身即非《寧萬經》。就算泥萬部不同於《寧萬經》，《殘經一》亦不會出自泥萬部。十世紀阿拉伯作家奈丁(Ibn an-Nadim)在他的《羣書類述》(*Kitab-al-Fihrist*)中謂該書是一部書信集；中古波斯文和粟特文摩尼教文

獻殘片，有引述該書的一些片斷，亦證明確是書信。²⁷《殘經一》並非書信，當然不可能本自這部著作。

“第六，俱緩部，譯云《大力士經》。”據亨寧教授考證，“俱緩”即為中古波斯語和帕提亞語 Kawān 的音譯，意為巨人，故該經英譯為 Giants。²⁸就現在所知，該經曾被摩尼教徒譯成中古波斯文、希臘文、阿拉伯文、粟特文等至少六、七種文字。《殘經一》是不是它的漢文譯本呢？不是。亨寧教授曾對該經進行專門研究，並釋讀英譯其殘片。²⁹根據釋讀出來的殘片看，裏邊的主要內容是說，有一批被囚禁在天上的怪物（即所謂“巨人”）叛亂逃走，後來雖被明神所抓回，但仍有兩百個逃到地上，他們在地上相互進行廝殺，云云。《殘經一》顯然沒有這些內容。按“俱緩”謂巨人，《儀略》意譯為大力士。在亨寧釋讀的該經殘片中，經常出現“俱緩”一詞，計有八、九處之多。如果《殘經一》是《大力士經》的話，當然亦少不了要出現一些“大力士”的字眼，但我們連一個亦找不到，足見《殘經一》不會是《大力士經》。

“第七，阿拂胤部，譯云《讚願經》。”據亨寧教授考證，該經中古波斯文稱為 āfrin，帕提亞文則稱為 āfriwan，³⁰這兩個詞都意為祝福、祈禱、讚頌，³¹和該經的意譯名是一致的。該經尚保存有中古波斯文、帕提亞文、粟特文等譯本殘片。經博伊斯教授的研究，認為該經是一些稱頌明神的連續散文。³²據此，《殘經一》當然與它對不上號。

以上四部經典，並非《殘經一》的本源，這是可以肯定的。至於《儀略》所列的第二和第四經典，我們所知甚少，但從稀少的資料看來，亦不像是《殘經一》的本源。

“第二，尋提賀部，譯云《淨命寶藏經》。”據亨寧的考證，粟特文摩尼教文獻殘片 M915 提到摩尼正在撰寫 Smtyh' 的一章，Smtyh'

一詞正好與“尋提賀”諧音，意為生命之寶，故亨寧認為《淨命寶藏經》即本於此。^{③③}既然殘片中言摩尼在寫該經中的一章，說明原經是分成若干章的。奧古斯丁 (St. Augusting, 354-430) 亦言該經分成多章。^{③④}既然是由若干章構成的，在結構上與《殘經一》便不相同了，恐怕就不會是它的藍本了。

“第四，阿羅瓚部，譯云《秘密法藏經》。”據亨寧考證，“阿”係漢譯時加上的前綴，其本名是羅瓚，即中古波斯語和帕提亞語的 Rāzan，意為秘密，故該經英譯為 Secrets。^{③⑤}該書分十八章，奈丁在《羣書類述》中還記載了十八章的名稱。^{③⑥}如是，在結構上亦與《殘經一》不同，大概亦不會是它的原本。

我們認為最有可能是《殘經一》原型的摩尼經典，應是“第五鉢迦摩帝夜部，譯云《證明過去教經》”。西方摩尼教學者都認為“鉢迦摩帝夜”是希臘語 *πραγματεία* 的音譯，兩者是諧音的。^{③⑦}《鉢迦摩帝夜》是摩尼的著作之一，不僅史料有載，吐魯番發現的摩尼教文獻殘片亦有提到。^{③⑧}從我國的史書記載看，該經很可能被譯成漢文，在民間流行。《宋會要輯稿》刑法門二有載及宋代摩尼教徒所採用的經文：

明教之人所念經文，及繪佛像，號曰《訖思經》、《證明經》、《太子下生經》、《父母經》、《圖經》、《文緣經》、《七時偈》、《日光偈》、《月光偈》、《平文》、《策漢贊》、《策證明贊》、《廣大懺》、《妙水佛幀》、《先意佛幀》、《夷數佛幀》、《善惡幀》、《太子幀》、《四天王幀》。已上等經佛號，即於道釋經藏並無明文該載，皆是妄誕妖怪之言，多引爾時明尊之事，與道釋經文不同。至於字音又難辨認，委是狂妄之人，偽造言辭，誑愚惑衆，上僭天王太子之號。

其中的《證明經》依漢語的縮略習慣，可疑為《證明過去教經》的簡

稱。對此，法國學者亦持有同樣看法，福爾特 (Antonino Forte) 在他的《中國摩尼教再研究》一文中便說“《證明經》該是 731 年《儀略》所提到的第五部經典，即 *πραγματεία*，漢文名為《證明過去教經》”。³⁹“鉢迦摩帝夜”的希臘語原意為專題論文，英譯即為 *Treatise*，亨寧估計其內容係講述人類過去的歷史，故《儀略》意譯為《證明過去教經》。⁴⁰ 在本文的第一部分中，我們已對《殘經一》的體例作過一番分析，認為它是一篇專題論文，專門論述人類自身並存明暗二性的教義，那末，至少從文章的體例來說，《殘經一》和“鉢迦摩帝夜”的希臘詞意是一致的。而就《殘經一》的內容而論，與《證明過去教經》這一名稱亦可謂切題。文中論證明暗二性並存的問題，便是以人類世界的創造史為根本出發點，即以“證明過去”來作基本論據。作者對問題的具體解答是以追述過去為開始的：

汝等當知，即此世界未立已前，淨風、善母二光明使，入於暗坑無明境界，拔擢、驍健、常勝，□□□大智甲五分明身，策持昇進，令出五坑。其五類魔，黏五明身，如蠅著蜜，如鳥被糞，如魚吞鈎。以是義故，淨風明使以五類魔及五明身，二力和合，造成世界——十天八地。如是世界，即是明身醫療藥堂，亦是暗魔禁繫牢獄。

結合其他的摩尼教文獻，我們可以明白這段經文的意思。它說的是淨風、善母二位明神，為了搶救被暗魔打敗而昏倒的先意，深入到黑暗領域中，結果把先意救了出來；但先意帶去的五明子卻被暗魔吞噬了，並緊緊地附着在暗魔身上，受到黑暗的污染，不能回到光明王國了。明神便將暗魔及附着在其身上的五明子造成這個世界，通過這個世界來將光明分子洗滌乾淨，使之回歸光明王國，並通過這個世界來囚禁住暗魔。

經文下邊又繼續講述創造人類的歷史：

於是貪魔見斯事已，於其毒心，重興惡計：即令路傷及業羅泐，以像淨風及善母等，於中變化，造立人身，禁囚明性，放大世界。如是毒惡貪慾害身，雖復微小，一一皆放天地世界。業輪、星宿、三災、四圍、大海、江河、乾濕二地、草木禽獸、山川堆阜、春夏秋冬、年月時日，乃至有礙無礙，無有一法，不像世界。喻若金師，摸白象形，寫指環內，於其象身，無有增減。人類世界，亦復如是。

這段經文是言路傷及業羅泐這對暗魔，模仿明神的相貌，生下了一對肉身，成爲人類的始祖。人類的肉身和世界的其他一切東西一樣，都是由黑暗物質組成的，但裏邊卻包藏着光明成分（即五明子），其結構就宛如世界，是世界的縮影。摩尼之所以認爲人類本身兼有明暗二性，就是這個道理。

經文又以大量篇幅講述當初爲了解救人類身上的光明成分，明神和暗魔如何進行一系列的鬭爭，並結合闡明了暗性和明性在人類身上的種種表現，號召信徒們恢宏明性，抑制暗性，“洗濯我等諸塵重垢，令我明性，常得清淨”。總之，整個經文，都是以歷史來訓示信徒，以“證明過去”來啓迪信徒們對自身明暗二性的認識。因此，其內容甚切《證明過去教經》這一題目。

《殘經一》除了整個內容是“證明過去”之外，在使用字眼上，譯者看來亦很注意切近漢譯的題目：如：“爲此義故，過去諸聖及現在教，作如是說。”“或遊意城，當知是師樂說明使過去、未來及現在者，神通變化，隱現自在。”“憐愍誠信，亦是諸聖過去未來。”“過去諸聖，不可稱數，皆依此門，得離四難及諸身，至光明界，受無量樂。唯願未來一切明性，得遇如是光明門者，若見若聞，亦如往聖及我今日，聞法歡喜，心得開悟，尊重頂受，不生疑慮。”在這些引文中，都特別強調過去，作者顯然是要借助過去以說明現在的，由是似亦

可佐證該經的原名。

以上，我們借用形式邏輯的排除法，推斷《殘經一》即為《證明過去教經》的可能性；又根據《殘經一》的體例，說明它與《證明過去教經》一致，同屬專題論文；最後又考察《殘經一》的內容，認為它切合《證明過去教經》這一題目。由此我們得出結論：《殘經一》的原名很可能就是《儀略》所提及的摩尼第五部經典《鉢迦摩帝夜》，即《證明過去教經》。由於迄今尚未發現任何可確認為該經的其他語種譯本，故無從作比較對照。所以，我們僅能說“可能”而已。

這裏我們還必須補充聲明，即使我們的推斷無誤的話，我們亦認為漢譯的《證明過去教經》與摩尼在公元三世紀中葉用東阿拉米語撰寫的原著已有相當不同。現存的《殘經一》使用了大量的佛教術語和概念，以佛經常見的問答形式為開始，^①以佛經常見的“歡喜奉行”之類的套語為結尾，筆法模仿佛經。^②這些當然並非摩尼原著所具有，但亦正是漢譯摩尼經典的特點，它說明了摩尼教在東漸時，為了適應東方濃厚的佛教氣氛而逐步佛教化。然而，儘管漢譯本和原作有所不同，但並不背離原作的基本精神，二宗的思想仍然貫徹始終，漢譯本的許多論述都可以在古代西方的有關摩尼教資料中找到根據，^③這說明譯者在翻譯時還是力求忠實於原作的。

《鉢迦摩帝夜》是世界摩尼教學者多年求之不得的重要文獻。如果它的漢譯本果真就是現存的《摩尼教殘經一》，那末，《摩尼教殘經一》的資料價值無疑地將大為提高。

① 羽田亨《波斯教殘經に就て》，刊《東洋學報》1912年第二卷，頁227—246。

② E. Chavannes et P. Pelliot, “Traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté”, Journal Asiatique, Novembre-Décembre, 1911.

③ 即《摩尼光佛教法儀略》的下半截。

④ 《陳垣學述論文集》第一集，中華書局，1980年，頁333。

- ⑤ 詳參本書《摩尼的二宗三際論及其起源初探》一文。
- ⑥ 詳參本書《摩尼教入華年代質疑》一文。
- ⑦ 詳參本書《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》一文。
- ⑧ 參見 Mary Boyce, "The Manichaean Literature in Middle Iranian", *Handbuch der Orientalistik, I, 4, Iranistik, 2, Literature, Lfg. 1, Leiden, 1968, PP. 69—70.*
- ⑨ 詳見 G. Haloun and W.B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light", *Asia Major, N.S., 3 (1952), PP. 204—209.*
- ⑩ 同註⑧。
- ⑪ 英國劉南強先生言《二宗經》原名為《沙卜拉干》(見 Samuel N. C. Lieu, "Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China", *Bulletin of the John Rylands University Library, No. 2, 1979, P. 157*), 但未加論證。我國的孫培良教授則言“《大力士經》據考訂可能就是所謂《二宗經》”, “《證明過去教經》可能是《二宗經》的補編”(見《摩尼和摩尼教》, 刊《西南師範學院學報》, 1982年第二期, 頁52), 亦未見論證。
- ⑫ 見 D.N. MacKenzie, "Mani's Šābuhragān", *BSOAS Vol. XLII, Part 3 1979; Vol. XLIII, Part 2, 1980.*
- ⑬ ed. E. Sachau, *The Chronology of the Ancient Nations, 1879, P. 207.*
- ⑭ 見 F.W.K. Müller, "Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan II", *Teil. Anhang zu den APAW 1904.*
- ⑮ Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, E. J. Brill, Leiden, 1975, P.8.*
- ⑯ 同註⑫。
- ⑰ 同註④, 頁331。
- ⑱ 西方學者比森 (T.A. Bisson) 認為《殘經一》可能是摩尼派往遠東傳教的弟子阿默 (Addas) 的著作, 無非是據殘經中有“余時明使告阿默言”一句。見 T.A. Bisson, "Some Chinese Records of Manichaeism in China", *The Chinese Recorder. Journal of the Christian Movement in China. Vol. LX, No. 7, July 1929, Shanghai, PP. 417—418.*
- ⑲ 見 A. Von. Le Coq. "Türkische Manichaica aus Chotscho III", *APAW 1922, PP. 15—22.*
- ⑳ 關於摩尼教經典在中亞的傳播和翻譯, 詳參東德學者宗德爾曼《摩尼教神話中人、妖、神名的伊朗語譯名》一文 (W. Sundermann, "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos", *Altorientalische Forschungen, VI, 1979, PP. 113—115*).
- ㉑ 詳參本書《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》一文。

- ②② 同註⑨，P. 205。
- ②③ 同註⑮，P.12。
- ②④ 查 Mary Boyce, *A. Word-List Manichaean Middle Persian and Parthian*, E.J. Brill, Leiden. 1977, PP. 16, 106.
- ②⑤ 同註⑧，P.69。
- ②⑥ 同註⑨，P.207。
- ②⑦ 同註⑧，PP.69—70。
- ②⑧ 同註⑨，PP.207—208。
- ②⑨ 見 W.B. Henning, "The Book of the Giants", *BSOAS*, Vol. XI, Part 1, 1943.
- ③⑩ 同註⑨，P.208。
- ③⑪ 同註②④，PP. 8,9。
- ③⑫ 同註⑧，P.70。
- ③⑬ 同註⑨，PP. 205—207。
- ③⑭ 同註⑨，P.206。
- ③⑮ 同註⑨，P.207。
- ③⑯ 同註⑧，P.69。
- ③⑰ 同註⑨，P.207。
- ③⑱ 見 Hans Jakob Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934, P.25。
- ③⑲ Antonino Forte, "Deux Études sur Le Manicheisme Chinois", *T'ong Pao*, 1973, Vol. LIX, P. 239.
- ④⑩ 同註⑨，P.207。
- ④⑪ 在埃及發現的科普特文摩尼教文獻中有一部摩尼的談話集《克弗來亞》(Kephalaia)，亦採用對話的形式，英國劉南強先生疑其中或有《殘經一》的原型，並將其中有關部分英譯惠寄本人參考。閱罷，深感其形式及部分內容確有與《殘經一》相類處，但畢竟是比較零碎的談話記錄，不可與《殘經一》比擬，故《殘經一》看來不可能譯自《克弗來亞》。謹向劉先生的無私幫助致謝。
- ④⑫ 西方學者基爾在他的《儒教及其對手》一書中，曾將《殘經一》的結語與《金剛經》作比較，說明兩者相當類似。見 H. Giles, "Confucianism and its Rivals", London, 1915, P.195.
- ④⑬ 沙畹、伯希和在法譯《殘經一》時，已多所考證，詳見其原著(同註②)。

摩尼教《下部讚》漢譯年代之我見

《下部讚》是本世紀初在敦煌莫高窟藏書中檢出的三部漢文摩尼教殘經之一，於1907年被斯坦因帶至倫敦大英博物館，編號為Or. 8210, Ms. Stein 2659；但至1916年夏天，纔為日本學者矢吹慶輝在該館斯坦因搜集室中偶然發現，認定為摩尼教經，被收入日本大正新修《大藏經》卷54, No. 2140。最早對該經進行專門研究的是德國學者瓦爾茨米德 (E. Waldschmidt) 和楞茨 (W. Lentz)，他們將該經部分內容德譯並作了注釋。^①1943年，該經除三段音譯文字外，全部被譯成英文發表。^②對於《下部讚》，我國迄今尚鮮見專門研究的文章。

現存的《下部讚》計有七言詩一千二百五十四句，還有少量四言和五言詩，此外尚有音譯文字三段和其他一些說明。殘卷的始端稍有損闕，其他部分則祇偶有缺字，因此通篇可說是基本完整的。《下部讚》是中國摩尼教徒舉行宗教儀式時用的讚美詩，在現存的各種文字的摩尼教讚美詩中，數它最為完整，內容最為豐富。《下部讚》是研究摩尼教教義、宗教儀式及其在中國變化的重要資料。為了正確地使用這份資料，有必要判定它入華流行的年代。

一 《下部讚》是一篇譯作

《下部讚》並非中國摩尼教徒自己撰寫的經典，而是一篇譯作，譯者自稱為道明。經文的結語對此有清楚的說明：

吉時吉日，翻斯讚唄。上願三常捨過及四處法身，下願五級明羣乃至十方賢哲，宜為聖言無盡，凡識有匡。梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經、讚、唄、願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之，即知次第；其寫者，存心勘校，如法裴治；其讚者，必就明師，須知訛殊。於是法門蕩蕩，如日月之高明；法侶行行，若江漢之清肅。唯願皇王延祚，寥宋忠誠；四海咸寧，萬人安樂！

譯者聲稱“一依梵本”，似非故弄玄虛，因為經文中尚保存了三段譯者難以意譯而不得不採用音譯的文字。第一段係在經文的首端：

| 思一肥里思咄烏噓
 誥伊烏噓誥□□ | | 布思三肥里思咄麗
引所伊所紇肥喃布 | | □□伊鳴噓誥于
嫁反
 咽所倒五奴嚕阿勿倒六奴嚕 | | 吉八門唵利呼
 唵吽九謀蘇吽噎而坭緩十奴噓呼誥鬱 | | □□反 涅薩底十一
引聲
 拂羅辭所底十二鬱喏夷欄紗曼□□能十三

第二段見於經文中間，“次偈宜從依梵”：

伽路師羅咄一伽路師立无羅二伽路師阿嚕訶三咽肥訖哩
 吵四伽路師奧卑嘽五伽路師奧補忽六伽路師奧活時雲嚕七鬱于
 而勒八鳴噓欄而雲伽引九鬱佛咽不哆舌頭漢沙欄十豎羅訶耨呼
 邏十一豎羅訶紇弥多十二夷薩烏盧誥十三祚路鬱于咽十四伽路師
 十五伽路師十六

第三段係“初聲讚文 夷數作 義理幽玄，宜從依梵”：

于唵喝思嚕一蘇昏喝思嚕二慕嚕嚕落思嚕三唵呼布喝思
 嚕四喋夷里弗哆喝思嚕五阿羅所底弗哆喝思嚕六佛咽弗哆喝

思囉七呼于里弗哆喝思囉八訖布哩弗喝哆思囉九呼史拂多喝
 思囉十囉哩响咩你弗哆喝思囉十一囉咩哩弗哆喝思囉十二呼味
 无娑矣弗哆喝思囉十三遏咤以弗多喝思囉十四弭咽哩麼你弗多
 喝思囉十五肥呼味喝思囉十六阿雲肥咿詵喝思囉十七阿拂哩殞
 喝思囉十八薩哆舌中諱詵喝思囉十九雲肥囉咩于而嘞喝思囉二十
 拂攸唵烏盧詵喝思囉二十一止訶舌根哩娑布哩弗哆^{與前同}

以上三段音譯文字，據西方學者研究，第一段係出自中古波斯文，其他兩段出自帕提亞文。^③

《下部讚》係譯作的另一有力證據是其中的《嘆明界文》一詩內容，和帕提亞文摩尼教讚美詩《胡威達曼》(Huwigdagmān)的第一首相似。《胡威達曼》係在本世紀初吐魯番發現的大量摩尼教文獻殘片中檢出來的。據西方學者考證，該詩屬公元三世紀的作品。^④德國學者亨寧(Henning)認為《嘆明界文》便是《胡威達曼》第一首的漢譯。^⑤筆者根據博伊斯(M. Boyce)教授對帕提亞文《胡威達曼》的釋讀，^⑥對照《嘆明界文》，亦認為兩者儘管措辭、語氣有相當不同，但內容是一致的。由是足見漢文《下部讚》確有所本。

二 《下部讚》的漢譯不晚於會昌

《下部讚》譯於何時，這是一個頗為棘手的問題。因為現存殘卷本身並無題署日期，其他史料迄今亦沒有發現任何有關的記載，所以要給它確定一個具體的漢譯時間是不可能的。但我們通過對經文本身的分析，根據摩尼教在華傳播的歷史，參考其他有關的文獻，設法給它劃定一個大體的年代，以供研究者參考，這卻是可以經過努力做到的。

儘管敦煌藏書石室至 1002 年後不久纔封閉，^⑦ 但我們認爲《下部讚》的翻譯至遲不會晚於會昌年間。因爲安史之亂後，摩尼教在中國內地盛行，乃全憑回鶻的勢力，而會昌初回鶻便敗於黠戛斯，國破西遷，唐武宗遂乘機查禁摩尼教了。《會昌一品集》卷五載會昌二年(842)武宗給回鶻的復書寫道：

摩尼教天寶以前，中國禁斷。自累朝緣迴鶻敬信，始許興行。江淮數鎮，皆令闡教。近各得本道申奏，緣自聞迴鶻破亡，奉法者因茲懈怠，蕃僧在彼，稍似無依。吳楚水鄉，人性囂薄，信心既去，翕集至難。朕深念異國遠僧，欲其安堵，且令於兩都及太原信響處行教。其江淮諸寺權停，待迴鶻本土安寧，卽却令如舊。

次年，唐武宗便大舉鎮壓摩尼教。《唐會要》卷四九載：

會昌三年敕，摩尼寺莊宅錢物，並委功德使及御史台、京兆府差官檢點。在京外宅修功德回紇，並勒冠帶。摩尼寺委中書門下條疏奏聞。

《新唐書》卷二一七下《回鶻傳》載：

會昌三年，詔回鶻營功德使在二京者，悉冠帶之。有司收摩尼書若像，燒於道，產貲入之官。

《佛祖統紀》卷四二載：

會昌三年，敕天下末尼寺並令廢罷。京城女末尼七十二人皆死。在回紇者流之諸道，死者大半。

從以上記載，我們可以看到，會昌時，摩尼教在中國內地遭到毀滅性的打擊。從各種史料中，我們亦確知自此之後，中國內地的摩尼教徒便與中亞摩尼教團失去組織上的聯係，祇是獨立地自生自滅。根據這種情況，我們很難想象在會昌之後，還有諳通中亞語和漢語的高級摩尼教師來從事譯經活動，把《下部讚》這樣一部萬言長詩

譯成漢語，而且在結尾附言中還着意為統治者祈福，“唯願皇王延祚，寥來忠誠；四海咸寧，萬人安樂”。因此，我們認為，無論如何《下部讚》的漢譯不會晚於會昌年間。

三 武后時代尚未流行《下部讚》

《下部讚》的譯者在譯文結尾時為皇王祈福，這便暗示我們：在翻譯該經時，摩尼教即使不受寵於中國皇帝，至少亦是受到中國皇帝的寬容，能够在中國內地自由、合法地傳播。根據摩尼教在唐代中國的傳播史，其有這樣的地位祇限於武后當權和回鶻得勢這兩個時期。

《佛祖統紀》卷三九載“延載元年(694)，波斯國人拂多誕持《二宗經》偽教來朝”。明代何喬遠的《閩書》卷七對此事記載得更詳細：“慕闍當唐高宗朝行教中國，至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見，羣僧妒譖，互相擊難，則天悅其說，留使課經。”正由於武后對摩尼教的優容，纔使摩尼教得以在中國內地自由傳播，產生了頗大的影響，以至到了唐玄宗時，竟不得不鄭重其事地下敕禁斷漢人信奉摩尼教。由於武后優容摩尼教，故《下部讚》當然亦有可能在這段時期漢譯出來。但進一步的考察，又似應排除這種可能性，理由有二：

其一，《下部讚》作為宗教儀式用的讚美詩，如果武后時已在內地漢人中流行的話，那它要比其他摩尼經典更為人們所熟悉，因為它要經常被信徒吟唱。可是，撰於開元十九年(731)的《摩尼光佛教法儀略》，其作者對漢譯《下部讚》似乎一無所知。《儀略》是在華摩尼傳教師奉詔而作的一個解釋性文件。在對教主摩尼的名號進行解釋時，《儀略》這樣寫道：

佛夷瑟德烏盧訖者，譯云光明使者，又號具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧无上醫王應化法身之異號也。

而在《下部讚》中，摩尼一律寫為“忙你”，如“具智法王忙你佛”，“雄猛自在忙你尊”，“稱讚忙你具智王”，“忙你慈父光明者”，等等。如果在漢文《儀略》撰寫之前，《下部讚》已流行的話，《儀略》作者在解釋教主稱號時，除了寫明“亦謂摩尼光佛”外，照邏輯似應補充“或謂忙你佛、忙你尊”之類，但《儀略》沒有這樣寫，而且通篇《儀略》都沒有出現“忙你”一詞。《儀略》作者沒有向皇帝解釋這個重要譯語，應說明當時尚未有該詞流行。

其二，根據摩尼教的傳播規律，其所到之處，為了適應當地原有的宗教、民族習慣、社會氣氛等，在傳教形式、宗教儀式、教義教規等各方面都會相應有所變化。摩尼教傳入中國後，受到中國濃厚佛教氣氛的感染，其經典漢譯時亦相應佛教化。把《下部讚》和帕提亞文摩尼教讚美詩作比較，就很明顯地看出這一點。在博伊斯教授釋讀的兩首帕提亞文讚美詩中，^⑧很少見到佛家術語。我們通讀全詩，甚至找不到一個佛陀的字眼。而在漢譯《下部讚》中，不僅佛家術語比比皆是，而且把所有摩尼教崇拜的明神都冠以佛的稱號，諸如：光明佛、夷數佛、忙你佛、智惠慈母佛、常勝先意佛、歡喜五明佛、勤修樂明佛、真實造相佛、信心淨風佛、忍辱日光佛、齊心電光佛、惠明莊嚴佛，等等。這種佛化當然是隨着傳播時間的推移而逐步加深。我們將漢文《摩尼教殘經一》與《下部讚》比較，發現後者的佛化程度比前者大大加深了。《殘經一》雖然使用了不少佛家術語，但《下部讚》用得更多，其表達方式更加類似佛經。更為明顯的是，《殘經一》畢竟保留了對本教諸神的原來稱呼，如明使、先意、淨風、慈母、惠明，等等，這些神都未冠以佛號，亦即表明其教所崇拜的不是佛，而是自己的明神。然而，在《下部讚》

中，如上面已列舉的，這些明神都化爲佛了。摩尼教義的核心在於明暗二宗，《殘經一》專門闡述人身中的明暗二性及如何拯救明性的問題，用“明性”一詞來代表人身中的光明成分，善的成分；用“暗性”一詞來代表人身中黑暗的成分，惡的成分。在《下部讚》中，雖然亦使用“明性”這個字眼，卻有許多該用“明性”的地方，而用“佛性”或“法性”來代替了。如：“我今蒙開佛性眼，得睹四處妙法身；又蒙開發佛性耳，能聽三常清淨□”。“大聖速伸慈悲手，按我佛性光明頂”。“開我法性光明眼，無礙得睹四處身”。“開我法性光明耳，無礙得聞妙法音”。“開我法性光明口，具嘆三常四法身”。“開我法性光明手，遍觸如如四寂身”。“令我肉心恒康賴，令我佛性無繚污”。“未來緣彼受諸殃，現世充爲佛性械”。“佛性湛然閉在中，煩惱逼迫恒受苦”。“唯有兩般善惡業，隨彼佛性將行坐”。“善業福德，佛性無窮”。還有一處是用“真如心”：“令我復本真如心，清淨光明常間寂。”一處是用“真如性”：“安泰一切真如性，再蘇一切微妙體。”據我們的大略統計，《下部讚》使用“明性”一詞凡十三處，而用佛性、法性及真如心、真如性則共有十四處之多。從經文看，後四者與前者的意義是完全一致的。現存的《殘經一》使用“明性”一詞凡十九處，還有一處用“光明本性”，一處用“光明性”，但沒有一處用“佛性”、“法性”或“真如心”、“真如性”。把“明性”這一表達摩尼根本教義的術語佛化，更加有力地說明《下部讚》漢譯時，摩尼教的佛化程度比漢譯《殘經一》時大大加深了。《下部讚》的佛化程度亦比《摩尼光佛教法儀略》爲深。《儀略》雖然給摩尼冠以佛號，稱爲摩尼光佛，並引用多段佛經，但畢竟沒有把摩尼教義和佛教術語融爲一體，對二宗的教義，更沒有使用佛教的語言來表述，而是嚴格地使用“明性”和“暗性”這兩個字眼，故統治者很容易識破它是“妄稱佛教”。

從《下部讚》佛化程度比《殘經一》和《儀略》為深這一點出發，我們可以推斷《下部讚》的漢譯時間應比後兩者的時間為晚。現在，我們已確知《儀略》是撰於公元731年，^⑨而《殘經一》的漢譯時間則難以確定，但它流行的年代當離武后時代不遠，因為現存的殘經有兩處把“正”寫成“缶”，該字是武后當權時所創，隨後便作廢的。^⑩由此看來，認為《下部讚》到武后時代之後纔翻譯的，應當是合乎邏輯的。

四 《下部讚》譯於大曆之後

既然武后時代尚未流行《下部讚》，而“摩尼教天寶以前，中國禁斷”，該經看來便祇有到了“自累朝緣回鶻敬信，始許興行”之後，亦即摩尼教借助回鶻的勢力，重新入華傳播之後，纔被漢譯流行。

學者們根據著名的九姓回鶻可汗碑，對照史書的記載，大都認為回鶻可汗於寶應元年(762)在洛陽接觸了摩尼傳教師，次年又把四位摩尼師接入回鶻，並開始把摩尼教奉為國教。摩尼教借助回鶻勢力，重新入傳中國內地，根據史料的記載，莫先於大曆。《佛祖統紀》卷四一云，大曆三年(768)“敕回紇奉末尼者建大雲光明寺”，又云大曆六年(771)“回紇請於荆、揚、洪、越等州置大雲光明寺”。又據上引《會昌一品集》卷五所載的唐武宗賜回鶻可汗書云，當時“江淮數鎮，皆令闡教”。《冊府元龜》卷九九九又載：“元和二年(807)正月庚子，回鶻使者請於河南府、太原府置摩尼寺三所，許之。”從以上這些記載，摩尼教自大曆三年後，憑借回鶻的勢力，大舉向中國內地傳教，其傳播的廣度和深度，當然是武后時期所遠遠不能相比的。在摩尼教廣為流傳的情況下，為了適應大量漢人摩尼教徒舉行宗教儀式的需要，把摩尼教讚美詩譯成漢文，乃是勢在

必行的。因此，我們認為《下部讚》譯成漢文，很可能在這段時期。

五 結 論

綜上所述，我們認為會昌之後，摩尼教慘遭鎮壓，其教師不可能再從事譯經活動了，因此《下部讚》的漢譯不會遲於會昌年間；武后時期，漢文《下部讚》未行於世；天寶之前，摩尼教又遭禁斷，故《下部讚》的漢譯流行必定是在摩尼教借助回鶻重新入傳中國內地的時期。具體的時間，上限為大曆三年（768），下限為會昌二年（842）。簡言之，《下部讚》是唐代後期的譯作。

① 其有關的主要著作有：E. Waldschmidt, W. Lentz, "Die Stellung Jesu im Manichäismus", *APAW* 1926; "A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang", *JRAS* 1926, pp. 116—122; "A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang: Additions and Corrections", *JRAS* 1926, pp. 298—299; "Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten", *SPAW* 1933, pp. 480—607.

② 見 Tsui Chi, "Mo-ni-chiao hsia-pu tsan, The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns", *BSOAS*, 11, 1943, pp. 174—215.

③ 同上, p. 174。對這些音譯文字的研究，參見 Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism*, Sweden, 1985.

④ Mary Boyce, "The Manichaean Literature in Middle Iranian", *Handbuch der Orientalistik I*, 4, *Iranistik*, 2, *Literature Lfg I*, 1968, p. 74.

⑤ W. B. Henning, "Annotation to Mr. Tsui's Translation", *BSOAS*, 11, 1943, p. 217.

⑥ Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*. Leiden 1954, pp. 66—77.

⑦ 見《光明日報》1984年12月16日第2版報道：《敦煌藏經洞是何時封閉的，副研究員賀世哲根據新史料揭開謎底》。

⑧ 即 *Huwīdagmān* 和 *Angad Rōšnān*，均為公元三世紀的作品，參見註⑥。

⑨ 詳參本書《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》一文。

⑩ 詳參本書《〈摩尼教殘經一〉原名之我見》一文。

附 錄

《摩尼教殘經一》釋文

□若不遇緣，无由自脫，求解□“宍身本性，是一爲是二耶？一切諸聖，出現於世，施作方便，能救明性，得離衆苦，究竟安樂？”作是問已，曲躬恭敬，却住一面。

尔時明使告阿馱言：“善哉善哉！汝爲利益无量衆生，能問如此甚深秘義，汝今卽是一切世間盲迷衆生大善知識。我當爲汝分別解說，令汝疑網永斷無餘。

“汝等當知，卽此世界未立已前，淨風、善母二光明使，入於暗坑无明境界，拔擢、驍健、常勝，□□□大智甲五分明身，策持昇進，令出五坑。其五類魔，黏五明身，如蠅著蜜，如鳥被糲，如魚吞鈎。以是義故，淨風明使以五類魔及五明身，二力和合，造成世界——十天八地。如是世界，卽是明身醫療藥堂，亦是暗魔禁繫牢獄。其彼淨風及善母等，以巧方便，安立十天；次置業輪及日月宮，並下八地、三衣、三輪，乃至三灾、鐵圍四院、未勞俱孚山，及諸小山、大海、江河，作如是等，建立世界。禁五類魔，皆於十三光明大力以爲囚縛。其十三種大勇力者，先意、淨風各五明子，及呼嚧瑟德、嘍嚧嘑德，並宰路沙羅夷等。其五明身猶如牢獄，五類諸魔同彼獄囚，淨風五子如掌獄官，說聽喚應如喝更者，其第十三宰路沙羅夷如斷事王。

“於是貪魔見斯事已，於其毒心，重興惡計：卽令路傷及業羅泐，以像淨風及善母等，於中變化，造立人身，禁囚明性，放大世界。

如是毒惡貪慾穴身，雖復微小，一一皆放天地世界。業輪、星宿、三灾、四圍、大海、江河、乾濕二地、草木禽獸、山川堆阜、春夏秋冬、年月時日，乃至有礙无礙，无有一法，不像世界。喻若金師，摸白象形，寫指環內，於其象身，无有增減。人類世界，亦復如是。

“其彼淨風，取五類魔，於十三種光明淨躰，囚禁束縛，不令自在。魔見是已，起貪毒心，以五明性，禁於穴身，爲小世界。爰以十三无明暗力，囚固束縛，不令自在。其彼貪魔，以清淨氣，禁於骨城，安置暗相，栽蒔死樹；又以妙風，禁於筋城，安置暗心，栽蒔死樹；又以明力，禁於脉城，安置暗念，栽蒔死樹；又以妙水，禁於穴城，安置暗思，栽蒔死樹；又以妙火，禁於皮城，安置暗意，栽蒔死樹。

“貪魔以此五毒死樹，栽於五種破壞地中，每令惑乱光明本性，抽彼客性，變成毒菓。是暗相樹者，生於骨城，其菓是怨；是暗心樹者，生於筋城，其菓是嗔；其暗念樹者，生於脉城，其菓是婬；其暗思樹者，生於穴城，其菓是忿；其暗意樹者，生於皮城，其菓是癡。如是五種骨、筋、脉、穴、皮等，以爲牢獄，禁五分身；亦如五明，囚諸魔類。又以怨憎、嗔恚、婬慾、忿怒及愚癡等，以爲獄官，放彼淨風五驍健子；中間貪慾，以像唱更說聽喚應；饑毒猛火，恣令自在，放窄路沙羅夷。

“其五明身，既被如是苦切禁縛，廢忘本心，如狂如醉。猶如有人以衆毒虵，編之爲籠，頭皆在內，吐毒縱橫；復取一人，倒懸於內，其人尔時爲毒所逼，及以倒懸，心意迷錯，無暇思惟父母親戚及本歡樂。今五明性在穴身中爲魔囚縛，晝夜受苦，亦復如是。

“又復淨風造二明舩，於生死海運渡善子，達於本界，令光明性究竟安樂。怨魔貪主，見此事已，生嗔妬心，卽造二形雄雌等相，以放日月二大明舩，惑乱明性，令昇暗舩，送入地獄，輪迴五趣，備受

諸苦，卒難解脫。

“若有明使，出興於世，教化衆生，令脫諸苦。先從耳門，降妙法音；後入故宅，持大神呪。禁衆毒虵及諸惡獸，不令自在；復寶智斧，斬伐毒樹，除去株杌，並餘穢草。並令清淨，嚴飭宮殿，敷置法座，而乃坐之。猶如國王破窻敵國，自於其中庄飭臺殿，安處寶座，平斷一切善惡人民。其惠明使，亦復如是。既入故城，壞窻敵已，當即分判明暗二力，不令雜亂。先降窻憎，禁於骨城，令其淨氣，俱得離縛；次降嗔恚，禁於筋城，令淨妙風，即得解脫；又伏婬慾，禁於脉城，令其妙水，即便離縛；又伏忿怒，禁於肉城，令其妙水，即便解脫；又伏愚癡，禁於皮城，令其妙火，俱得解脫。貪慾二魔，禁於中間；飢毒猛火，放令自在。猶如金師，將欲鍊金，必元藉火；若不得火，鍊即不成。其惠明使，喻若金師，其嚙啍而云嚙，猶如金針。其彼飢魔，即是猛火，鍊五分身，令使清淨。惠明大使，於善身中，使用飢火，爲大利益。其五明力，住和合體。因彼善人，銓簡二力，各令分別。如此穴身，亦名故人。即是骨、筋、脉、穴、皮，怨、嗔、婬、怒、癡，及貪、饑、婬，如是十三，共成一身，以像无始无明境界第二暗夜。即是貪魔毒惡思惟諸不善性，所謂愚癡、婬慾、自譽、亂他、嗔恚、不淨、破壞、銷散、死亡、誑惑、返逆、暗相，如是等可畏无明暗夜十二暗時，即是本出諸魔記驗。以是義故，惠明大智，以善方便，於此穴身，銓救明性，令得解脫。於己五體，化出五施，資益明性。

“先從明相，化出憐愍，加被淨氣；次從明心，化出具足，加被明力；又於明思，化出忍辱，加被淨水；又於明意，化出智惠，加被淨火。呼嚙瑟德、嘍嚙嘑德，於語藏中，加被智惠。其氣、風、明、水、火，憐愍、誠信、具足、忍辱、智惠，及呼嚙瑟德、嘍嚙嘑德，與彼惠明，如是十三，以像清淨光明世界明尊記驗。持具戒者，猶如日也。

“第二日者，即是智惠十二大王，從惠明化，像日圓滿，具足記驗。第三日者，自是七種摩訶羅薩本，每人清淨師僧身中，從惠明處，受得五施及十二時，成具足日，即像宰路沙羅夷大力記驗。如是三日及以二夜，於其師僧乃至行者，並皆具有二界記驗。

“惑時故人與新智人共相關戰，如初貪魔擬侵明界。如斯記驗，從彼故人暗毒相中，化出諸魔，即共新人相體鬪戰。如其新人，不防記念，廢忘明相，即有記驗：其人於行，无有憐愍，觸事生怨，即汗明性清淨相體；寄住客性，亦被損壞。若當防護記念，警覺逆逐怨憎，當行憐愍。明性相體，還復清淨；寄住客性，離諸危厄，歡喜踴躍，禮謝而去。

“惑時新人忘失記念，於暗心中化出諸魔，共新明心當即鬪戰。於彼人身有大記驗：其人於行，无有誠信，觸事生嗔；寄住客性，當即被染。明性心體，若還記念，不忘本心，令覺驅逐，嗔恚退散，誠信如故；寄住客性，免脫諸苦，達於本界。

“惑時新人忘失記念，即被无明暗毒念中化出諸魔，共彼新人清淨念體即相關戰。當於是人有大記驗：其人於行，无有具足，慾心熾盛；寄住客性，即當被染。如其是人記念不忘，於具足體善能防護，摧諸慾想，不令復起；寄住客性，免脫衆苦，俱時清淨，達於本界。

“或時於彼无明思中，化出諸魔，共新人思即相關戰。如其是人廢忘本思，當有記驗：其人於行，即無忍辱，觸事生怒；客主二性，俱時被染。如其是人記念不忘，覺來拒敵，怒心退謝，忍辱大力，還當扶護；寄住客性，欣然解脫，本性明白，思體如故。

“或時於彼无明意中，化出諸魔，即共新人意體鬪戰。如其是人忘失本意，當有記驗：其人於行，多有愚癡；客主二性，俱被染汗。如其是人記念不忘，愚癡若起，當即自覺，速能降伏；策勤精進，成

就智惠。寄住客性，因善業故，俱得清淨；明性意體，湛然无穢。

“如是五種極大鬪戰，新人故人，時有一陣。新人因此五種勢力，防衛窻敵，如大世界諸聖記驗：憐愍以像持世明使，誠信以像十天大王，具足以像降魔勝使，忍辱以像地藏明使，智惠以像催光明使。爲此義故，過去諸聖及現在教，作如是說：出家之人，非共有礙，穴身相戰，乃是无礙。諸魔毒性，互相鬪戰，如此持戒清淨師等，類同諸聖。何以故？降伏魔怨，不異聖故。

“或時故人兵衆退敗，惠明法相寬泰而遊。至於新人五種世界无量國土，乃入清淨微妙相城。於其寶殿敷置法座，安處其中；乃至心、念、思、意等城，亦復如是，一一遍入。若其惠明遊於相城，當知是師所說正法，皆悉微妙，樂說大明、三常、五大，神通變化，具足諸相；次於法中，專說憐愍。

“惑遊心城，當知是師樂說日月光明宮殿，神通變化，具足威力；次於法中，專說誠信。

“惑遊念城，當知是師樂說大相窳路沙羅夷，神通變化，具足默然；次於法中，專說具足。

“惑遊思城，當知是師樂說五明，神通變現；次於法中，專說忍辱。

“惑遊意城，當知是師樂說明使過去、未來及現在者，神通變化，隱現自在；次於法中，專說智惠。

“是故智者諦觀是師，即知惠明在何國土。若有清淨電船勿等，如是住持无上正法，乃至命終不退轉者。命終已後，其彼故人及以兵衆、无明暗力，墮於地獄，无有出期。當即惠明引己明軍、清淨眷屬，直至明界，究竟无畏，常受快樂。

“《應輪經》云：‘若電船勿等身具善法，光明父子及淨法風，皆於身中每常遊止。其明父者，即是明界无上明尊；其明子者，即

是日月光明；淨法風者，即是惠明。’

“《寧萬經》云：‘若電那勿具善法者，清淨光明，大力智惠，皆備在身。即是新人，功德具足。’

“汝等諦聽，惠明大使入此世界，顛倒耶城，屈曲聚落，壞朽故宅，至於魔宮。其彼貪魔，爲破落故，造新穢城，因己愚癡，恣行五慾。惑時白鴿徵(微)妙淨風、勇健法子、大聖之男，入於此城，四面顧望，唯見烟霧周郭屈曲、无量聚落；既望見已，漸次遊行，至於城上，直下遙望，見七寶珠。一一寶珠，價直无量，皆被雜穢，纏覆其上。時惠明使先取膏腴肥壤好地，以己光明无上種子，種之於中；又於己體脫出模樣，及諸珍寶，爲自饒益，大利興生，種種庄嚴，具足內性，以爲依柱。真實種子，依因此柱，得出五重无明暗坑，猶如大界。先意淨風各有五子，與五明身作依止住。於是惠明善巧田人，以惡无明崎嶇五地而平填之。先除荆棘及諸毒草，以火焚燒；次當誅伐五種毒樹。其五暗地既平殄已，卽爲新人置立殿堂及諸宮室；於其園中，栽蒔種種香花寶樹；然後乃爲自身庄嚴宮室、寶座臺殿，次爲左右无数衆等亦造宮室。其惠明使，以自威神，建立如是種種成就；又翻毒惡貪慾暗地，令其顛倒。於是明性五種淨體，漸得申暢。其五體者，則相、心、念、思、意。是時惠明使於其清淨五重寶地，栽蒔五種光明勝譽无上寶樹；復於五種光明寶臺，燃五常住光明寶燈。

“時惠明使施五施已，先以駢逐无明暗相，伐卻五種毒惡死樹。其樹根者自是怨憎，其莖剛強，其枝是嗔，其葉是恨；菓是分拆，味是泊淡，色是譏嫌。

“其次駢逐无明暗心，伐卻死樹。其樹根者自是无信，其莖是忘，枝是諂墮，葉是剛強，菓是煩惱，味是貪慾，色是拒諱。

“其次駢逐无明暗念，伐去死樹。其樹根者自是婬慾，莖是怠

植，枝是剛強，葉是增上，菓是譏誚，味是貪嗜，色是愛慾；諸不淨業，先爲後誨。

“次逐暗思，伐去死樹。其樹根者自是忿怒，莖是愚癡，枝是无信，葉是拙鈍，菓是輕蔑，味是貢高，色是輕他。

“次逐暗意，伐去死樹。其樹根者自是愚癡，莖是无記，枝是嫚鈍；葉是顧影，自謂无比；菓是越衆，庄嚴服飭；味是愛樂，瓔珞、真珠、環釧諸雜珍寶，串佩其身；色是貪嗜，百味飲食，資益穴身。

“如是樹者，名爲死樹。貪魔於此无明暗窟，勤加種蒔。

“時惠明使，當用智惠快利鑿斧，次第誅伐，以己五種无上清淨光明寶樹，於本性地而栽種之；於其寶樹溉甘露水，生成仙菓。

“先栽相樹。其相樹者，根是憐愍，莖是快樂，枝是歡喜，葉是美衆，菓是安泰，味是敬慎，色是堅固。

“次栽清淨妙寶心樹。其樹根者自是誠信，莖是見信，枝是怕懼，葉是警覺，菓是勤學，味是讀誦，色是安樂。

“次栽念樹。其樹根者自是具足，莖是好意，枝是威儀，葉是真實庄嚴諸行，菓是實言無虛妄語，味是說清淨正法，色是愛樂相見。

“次栽思樹。其樹根者自是忍辱，莖是安泰，枝是忍受，葉是戒律，菓是齋讚，味是勤修，色是精進。

“次栽意樹。其樹根者自是智惠，莖是了二宗義，枝是明法辯才；葉是權變知機，能摧異學，崇建正法；菓是能巧問答，隨機善說；味是善能譬喻，令人曉悟；色是柔濡美辭，所陳悅衆。

“如是樹者，名爲活樹。

“時惠明使以此甘樹，於彼新城微妙宮殿寶座四面，及諸園觀自性五地，於其地上而栽種之。

“其中王者卽是憐愍。其憐愍者，卽是一切功德之祖。猶如朗日，諸明中最；亦如滿月，衆星中尊；又如國王花冠，於諸嚴飭最爲

第一；亦如諸樹，其菓爲最；又如明性，處彼暗身，於其身中，微妙無比；亦如素鹽，能與一切上妙餚饌而作滋味；又如國王印璽，所印之處，无不遵奉；亦如明月寶珠，於衆寶中而爲第一；又如膠清，於諸畫色而作牢固；亦如石灰，所塗之處，无不鮮白；又如宮室於中有王，因彼王故，宮得嚴淨。其憐愍者，亦復如是。

“有憐愍者，則有善法。若无憐愍，修諸功德，皆不成就。緣此事故，故稱爲王。

“其憐愍中復有誠信。其誠信者，卽是一切諸善之母。猶如王妃，能助國王撫育一切；亦如火力，通熟萬物，資成諸味；又如日月，於衆像中最尊无比，舒光普照，无不滋益。憐愍誠信，於諸功德成就具足，亦復如是。憐愍誠信，亦是諸聖過去未來，明因基址，通觀妙門。亦是三界煩惱大海，側足狹路，百千衆中，稀有一人，能入此路；若有人者，依因此道得生淨土，離苦解脫，究竟无畏，常樂安淨。

“又惠明使，於魔暗身，通顯三大光明惠日，降伏二種无明暗夜，像彼无上光明記驗。

“第一日者，卽是惠明；十二時者，卽是勝相十二大王，以像清淨光明世界无上記驗。

“第二日者，卽是新人清淨種子；十二時者，卽是十二次化明王，又是夷數勝相妙衣，施與明性。以此妙衣，庄嚴內性，令其具足，拔擢昇進，永離穢土。其新人日者，卽像廣大罕路沙羅夷；十二時者，卽像先意及以淨風各五明子，並呼嚧瑟德、嚧嚧嚧德，合爲十三光明淨體，以成一日。

“第三日者，卽是說聽及喚應聲；十二時者，卽是微妙相、心、念、思、意等，及與憐愍、誠信、具足、忍辱、智惠等。是其此喚應第四者，以像大界日光明使、憐愍相等。十二時者，卽像日宮十二化

女，光明圓滿，合成一日。

“其次復有兩種暗夜。第一夜者，卽是貪魔；其十二時者，卽是骨、筋、脉、穴、皮等，及以惡憎、嗔恚、婬慾、忿怒、愚癡、貪欲、飢火，如是等輩，不淨諸毒，以像暗界无始无明第一暗夜。第二夜者，卽是猛毒慾熾焰；十二時者，卽是十二暗毒思惟。如是暗夜，以像諸魔初興記驗。時惠明日，對彼无明重昏暗夜，以光明力降伏暗性，靡不退散。以是義故，像初明使降魔記驗。又惠明使，於无明身，種種自在降伏諸魔，如王在殿，賞罰無畏。

“惠明相者，第一大王，二者智惠，三者常勝，四者歡喜，五者勤修，六者平等，七者信心，八者忍辱，九者直意，十者功德，十一者齊心一等，十二者內外俱明。如是十二光明大時，若入相、心、念、思、意等五種國土，一一孳莖，无量光明；各各現果，亦復无量；其菓卽於清淨徒衆而具顯現。

“若電肥勿具足十二光明時者，當知是師與衆有異。言有異者，是慕闍、拂多誕等，於其身心，常生慈善；柔濡別識，安泰和同。如是記驗，卽是十二相樹初萌，顯現於其樹上，每常開敷无上寶花；既開已，輝光普照，一一花間，化佛无量；展轉相生，化无量身。

“若電肥勿內懷第一大王樹者，當知是師有五記驗：一者不樂久住一處，如王自在；亦不常住一處，時有出遊；將諸兵衆，嚴持器仗，種種具備，能令一切惡獸怨敵，悉皆潛伏。二者不慳，所至之處，若得餽施，不私隱用，皆納大衆。三者貞潔，防諸過患，自能清淨；亦復轉勸餘修學者，令使清淨。四者於己尊師有智惠者，而常親近；若有无智、樂欲戲論及鬪諍者，卽皆遠離。五者常樂清淨徒衆，與共住止；所至之處，亦不別衆獨寢一室，若有此者，名爲病人。如世病人，爲病所惱，常樂獨處，不願親近眷屬知識。不樂衆者，亦復如是。

“二智惠者。若有持戒電肥勿等內懷智性者，當知是師有五記驗：一者常樂讚歎清淨有智惠人，及樂清淨智惠徒衆同會一處，心生歡喜，常無厭離。二者若己智根見解狹劣，聞他智者智惠言語，心無妬嫉。三者諸有善行，常當勤學，心不懈怠。四者常自勤學智惠方便、諸善威儀；亦勸餘人同共修習。五者於其禁戒，慎懼不犯；若悞犯者，速即對衆發露陳悔。

“三常勝者。若有清淨電肥勿等內懷勝性，當知是師有五記驗：一者不樂讒諂狠（原作“限”）悞，如有是人，亦不親近。二者不樂鬪諍誼亂，若有鬪諍，速即遠離；強來鬪者，而能伏忍。三者若論難有退屈者，不得承危，嗟以稱快。四者輒不漫陳、不問而說；若有來問，思忖而答，不令究竟因言被耻。五者於他語言，隨順不逆，亦不强證，以成彼過；若於法衆，其心和合，无有分拆。

“四歡喜者。若有清淨電肥勿等內懷歡喜性者，當知是師有五記驗：一者於聖教中所有禁戒、威儀進止，一一歡喜，盡力依持，乃至命終，心无放捨。二者但聖所制，年一易衣，日一受食，歡喜敬奉，不以爲難；亦不妄證，云是諸聖權設此教，虛引經論，言通再受，求解脫者，不依此或。三者但學己宗清淨法，亦不求諸肥敗教。四者心常卑下，於諸同學而无憎上。五者若謂處下流，不越居上；身爲尊首，視衆如己，愛無偏黨。

“五勤修者。若有清淨電肥勿等內懷勤性，當知是師有五記驗：一者不樂睡眠，妨修道業。二者常樂讀誦，勵心不怠；同學教誨，加意喜謝；亦不因教，心生怨恨；己常勤修，轉勸餘者。三者常樂演說清淨正法。四者讚咀禮誦、轉誦抄寫、繼念思惟，如是等時，无有虛度。五者所持禁戒，堅固不缺。

“六真實者。若有清淨電肥勿等內懷真實性者，當知是師有五記驗：一者所說經法，皆悉真實，一依聖教，不妄宣示，於有說有，於

无說无。二者心意常以真實和同，不待外緣，因而取則。三者所持戒行，每常真實，若獨若衆，心无有二。四者常於己師，心懷決定，盡力承事，不生疑惑，乃至命終，更无別意。五者於諸同學，勸令修習，以真實行，教導一切。

“七信心者。若有清淨電肥勿等內懷信心性者，當知是師有五記驗：一者信二宗義，心淨无疑，弃暗從明，如聖所說。二者於諸戒律，其心決定。三者於聖經典，不敢增減一句一字。四者於正法中所有利益，心助歡喜；若見爲魔之所損惱，當起慈悲，同心憂慮。五者不妄宣說他人過惡，亦不嫌謗傳言兩舌，性常柔濡，質直无二。

“八忍辱者。若有清淨電肥勿等內懷忍辱性者，當知是師有五記驗：一者心恒慈善，不生忿怒。二者常懷歡喜，不起恚心。三者於一切處，心無怨恨。四者心不剛強，口无麤惡；常以濡語，悅可衆心。五者若內若外，設有諸惡煩惱，對值來侵辱者，皆能忍受，歡喜无怨。

“九直意者。若有清淨電肥勿等內懷直意性者，當知是師有五記驗：一者不爲煩惱之所繫縛，常自歡喜清淨直意。二者但於法中若大若小，所有諮問，恭敬領受，隨喜善應答。三者於諸同學言无反難，不護己短而懷嗔恚。四者言行相副，心恒質直，不求他過以成鬪競。五者法內兄弟，若於聖教心有異者，當即遠離，不共住止；亦不親近，共成勢力，故惱善衆。

“十功德者。若有清淨電肥勿等內懷功德性者，當知是師有五記驗：一者所出言語，不損一切，恒以慈心善巧方便，能令衆人皆得歡喜。二者心恒清淨，不恨他人，亦不造慳，令他嗔恚；口常柔奕，離四種過。三者於尊於卑，不懷妬嫉。四者不奪徒衆經論弟子，隨所至方，清淨住處，歡喜住止，不擇華好。五者常樂教悔一切人民

善巧智惠，令修正道。

“十一齊心一等者。若有清淨電肥勿等內懷齊心性者，當知是師有五記驗：一者法主、慕闍、拂多誕等所教智惠、善巧方便、威儀進止，一一依行，不敢改換，不專己見。二者常樂和合，與衆同住，不願別居，各興異計。三者齊心和合，以和合故，所得餽施，共成功德。四者常得聽者恭敬供養，愛樂稱讚。五者常樂遠離調悔、戲笑及以諍論，善護內外和合二性。

“十二內外俱明者。若有清淨電肥勿等內懷俱明性者，當知是師有五記驗：一者善拔穢心，不令貪慾，使己明性，常得自在；能於女人作虛假想，不爲諸色之所留難，如鳥高飛，不殉羅網。二者不與聽者偏交厚重，亦不固戀諸聽者家，將如己舍；若見法外俗家損失及愁惱事，心不爲憂；設獲利益及欣喜事，心亦如故。三者若行若住，若坐若卧，不寵穴身，求諸細滑衣服卧具、飲食湯藥、爲馬車乘，以榮其身。四者常念命終、險難苦楚、危厄之日，常觀无常及平等王，如對目前，無時暫捨。五者自身柔順，不惱兄弟及諸知識，不令嗔怒，亦不望證，令他惡名，常能定心，安住淨法。

“如是等者，名爲十二明王寶樹。我從常樂光明世界，爲汝等故，持至於此。欲以此樹栽於汝等清淨衆中。汝等上相善慧男女，當須各自於清淨心，栽植此樹，令使增長。猶如上好無砂鹵地，種一收萬，如是展轉至无量數。汝等今者，若欲成就无上大明清淨菓者，皆當庄嚴如寶樹，令得具足。何以故？汝等善子，依此樹菓，得離四難及諸有身，出離生死，究竟常勝，至安樂處。”

尔時會中諸慕闍等，聞說是經，歡喜踊躍，歎未曾有。諸天善神，有尋无尋，及諸國王、羣臣、士女、四部之衆，无量无數，聞是經已，皆大歡喜。悉能發起无上道心，猶如卉木值遇陽春，無不滋茂，敷花結菓得成熟；唯除敗根，不能滋長。

時慕闍等，頂禮明使，長跪叉手，作如是言：“唯有大聖，三界獨尊，普是衆生慈悲父母，亦是三界大引道師，亦是含靈大醫療主，亦是妙空能容衆相，亦是上天包羅一切，亦是實地能生實菓，亦是衆生甘露大海，亦是廣大衆寶香山，亦是任衆金剛寶柱，亦是巨海巧智船師，亦是火坑慈悲救手，亦是死中與常命者，亦是衆生明性中性，亦是三界諸牢固獄解脫明門。”

諸慕闍等又啓明使，作如是言：“唯大明一尊，能歎聖德，非是我等六舌劣智，稱讚如來功德智惠，千万分中能知少分。我今勵己小德小智，舉少微意，歎聖弘慈。唯願大聖垂憐愍心，除捨我等曠劫已來無明重罪，令得銷滅。我等今者不敢輕慢，皆當奉持無上寶樹，使令具足。緣此法水，洗濯我等諸塵重垢，令我明性，常得清淨。緣此法藥及大神呪，呪療我等多劫重病，悉得除愈。緣此智惠，堅牢鎧仗，被申我等，對彼怨敵，皆得強勝。緣此微妙衆相衣冠，莊嚴我等，皆得具足。緣此本性光明模樣，印褔我等，不令散失。緣此甘膳百味飲食，飽足我等，離諸飢渴。緣此無數微妙音樂，娛樂我等，離諸憂惱。緣此種種奇異珍寶，給施我等，令得富饒。緣此明網於大海中，撈渡我等，安置寶船。我等今者上相福厚，得覩大聖殊特相好，又聞如上微妙法門，蠲除我等煩惱諸穢，心得開悟，納如意珠威光，得履忞道。過去諸聖，不可稱數，皆依此門，得離四難及諸有身，至光明界，受無量樂。唯願未來一切明性，得遇如是光明門者，若見若聞，亦如往聖及我今日，聞法歡喜，心得開悟，尊重頂受，不生疑慮。”

時諸大衆，聞是經已，如法信受，歡喜奉行。

《摩尼光佛教法儀略》釋文

摩尼光佛教法儀略一卷

開元十九年六月八日大德拂多誕奉詔集賢院譯

託化國主名號宗教第一

佛夷瑟德烏盧訖者本國梵音也，譯云光明使者，又号具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧无上醫王應化法身之異号也。當欲出世，二耀降靈，分光三體；大慈愍故，應敵魔軍。親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者；精真洞慧，堅疑克辯，故曰具智法王；虛應靈聖，覺觀究竟，故号摩尼光佛。光明所以徹內外，大慧所以極人天，无上所以位高尊，醫王所以布法藥。則老君託孕，太陽流其晶；釋迦受胎，日輪叶其筠。資靈本本，三聖亦何殊？成性存存，一貫皆悟道。

按彼波斯婆毗長曆，自開闢初有十二辰，掌分年代。至第十一辰，名訥，管代二百廿七年，釋迦出現。至第十二辰，名魔謝，管代五百廿七年，摩尼光佛誕蘇隣國跋帝王宮，金薩健種夫人滿艷之所生也。婆毗長曆，當漢獻帝建安十三年二月八日而生，泯然懸合矣。至若資稟天符而受胎，齋戒嚴潔而懷孕者，本清淨也；自胸前化誕，卓世殊倫，神驗九徵，靈瑞五應者，生非凡也。又以三願、四寂、五真、八種無畏，衆德圓備，其可勝言；自天及人，拔苦與樂，謏德而論矣。若不然者，曷有身誕王宮，神凝道慧，明宗真本，智謀特正，體質孤秀，量包乾坤，識洞日月？開兩元大義，示自性各殊；演三際深文，辯因緣瓦合。誅耶祐正，激濁揚清。其詞簡，其理直，其行正，其

證真。六十年內，開示方便。感四聖以爲威力，騰七部以作舟航；應三宮而建三尊，法五明而列五級。妙門殊特，福被存亡也。

按《摩訶摩耶經》云：“佛滅度後一千三百年，袈裟變白，不受染色。”《觀佛三昧海經》云：“摩尼光佛出世時，常施光明，以作佛事。”《老子化胡經》云：“我乘自然光明道氣，飛入西挪玉界蘇隣國中，示爲太子。捨家人道，号曰摩尼。轉大法輪，說經戒律定慧等法，乃至三際及二宗門。上從明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九，我法當盛者。”五九四十五，四百五十年，教合傳於中國。至晉太始二年正月四日，乃息化身，還歸真寂。教流諸國，接化蒼生。從晉太始至今開十九歲，計四百六十年。證記合同，聖跡照著。

教闡明宗，用除暗惑；法開兩性，分別爲門。故釋經云：“若人捨分別，是則滅諸法；如有修行人，不應共其住。”又云：“鳥歸虛空，獸歸林藪；義歸分別，道歸涅槃。”不覈宗本，將何歸趣？行門真實，果證三宮。性離無明，名爲一相。今此教中，是稱解脫。略舉微分，以表進修。梵本頗具，此未繁載。

形相儀第二

摩尼光佛頂圓十二光王勝相，體備大明，無量秘義；妙形特絕，人天無比；串以素帔，做四淨法身；其居白座，像五金剛地；二界合離，初後旨趣，宛在真容，觀之可曉。諸有靈相，百千勝妙，寔難備陳。

經圖儀第三 凡七部並圖一

第一，大應輪部，譯云《徹盡萬法根源智經》；

第二，尋提賀部，譯云《淨命寶藏經》；

第三，泥萬部，譯云《律藏經》，亦稱《藥藏經》；

第四，阿羅瓊部，譯云《秘密法藏經》；

第五，鉢迦摩帝夜部，譯云《證明過去教經》；

第六，俱緩部，譯云《大力士經》；

第七，阿拂胤部，譯云《讚願經》；

大門荷翼圖一，譯云《大二宗圖》。

右七部大經及圖，摩尼光佛當欲降代，衆聖贊助，出應有緣，置法之日，傳受五級。其餘六十年間，宣說正法，諸弟子等隨事記錄，此不載列。

五級儀第四

第一，十二慕閣，譯云承法教道者；

第二，七十二薩波塞，譯云侍法者，亦号拂多誕；

第三，三百六十默奚悉德，譯云法堂主；

第四，阿羅緩，譯云一切純善人；

第五，耨沙嘜，譯云一切淨信聽者。

右阿羅緩已上，並素冠服；唯耨沙嘜一位，聽仍舊服。如是五位，稟受相依，咸遵教命，堅持禁戒，名解脫路。若慕閣犯戒，即不得承其教命；假使精通七部，才辯卓然，爲有僣違，五位不攝。如樹滋茂，皆因其根；根若僣者，樹必乾枯。阿羅緩犯戒，視之如死，表白衆知，逐令出法。海雖至廣，不宿死屍。若有覆藏，還同破戒。

寺宇儀第五

經圖堂一，齋講堂一，禮懺堂一，教授堂一，病僧堂一。

右置五堂，法衆共居，精修善業；不得別立私室厨庫。每日齋食，儼然待施；若無施者，乞丐以充。唯使聽人，勿畜奴婢及六畜等非法之具。

每寺尊首，詮簡三人：

第一，阿拂胤薩，譯云讚願首，專知法事；

第二，呼嘯喚，譯云教道首，專知獎勸；

第三，遏換健塞波塞，譯云月直，專知供施。

皆須依命，不得擅(擅)意。

出家儀第六

初辯二宗：求出家者，須知明暗各宗，性情懸隔；若不辯識，何以修爲？

次明三際：一，初際；二，中際；三，後際。

初際者，未有天地，但殊明暗；明性智慧，暗性愚癡；諸所動靜，無不相背。

中際者，暗既侵明，恣情馳逐；明來入暗，委質推移。大患馱離於形體，火宅願求於出離。勞身救性，聖教固然。卽妄爲真，孰敢聞命？事須辯折，求解脫緣。

後際者，教化事畢，真妄歸根；明既歸於大明，暗亦歸於積暗。二宗各復，兩者交歸。

次觀四寂法身。

四法第七

附注：本篇釋文除了利用國內的縮微膠卷外，還參照了國外書刊早年發表的原件照片。謹此說明。

《下部讚》釋文

𠄎思一 𠄎里思咄烏噓誥伊烏噓誥□□𠄎布思三 𠄎里思咄麗引
 所嫁反伊所紇𠄎喃布𠄎□□伊鳴噓誥于𠄎所倒五奴嚕阿勿倒六 奴嚕
 𠄎吉八門嘔利呼唵吽九謀蘇吽噓而坭緩十奴噓呼 𠄎𠄎反 涅薩
 底十一拂羅辭所底十二𠄎喏夷𠄎紗𠄎能十三

□□□覽讚夷數文

敬礼稱讚常榮樹，衆寶庄严妙无比。
 擢質弥綸充世界，救葉花果□□□。
 一切諸佛花間出，一切智惠菓中生。
 能養五種光明子，能降五種貪□□。
 心王清淨恒警覺，與信悟者增記念。
 如有進發堅固者，引彼令安平正路。
 我今蒙開佛性眼，得覩四處妙法身。
 又蒙開發佛性耳，能聽三常清淨音。
 是故澄心礼稱讚，除諸乱意真實言。
 承前不覺造諸愆，今時懇懺罪銷滅。
 常榮寶樹性命海，慈悲聽我真實啓：
 名隨方土无量名，伎隨方土无量伎。
 一切明性慈悲父，一切被抄憐愍母。
 今時救我離豺狼，爲是光明夷數□。
 大聖自是无盡藏，種種珍寶皆充滿。
 開施一切貧乏者，各各隨心得如意。

大聖自是第二尊，又是第三能譯者。
與自清淨諸眷屬，宣傳聖者□□悟。
又是第八光明相，作導引者倚託者。
一切諸佛本相貌，一切諸智心中王。
諸寶嚴者真正覺，諸善業者解脫門。
與抄掠者充爲救，與纏縛者能爲解。
被迫迫者爲寬泰，被煩惱者作歡喜。
慰愈一切持孝人，再蘇一切光明性。
我今懇切求哀請，願離肉身毒火海。
騰波沸涌无暫停，魔竭出入吞舩舫。
元是魔宮羅刹國，復是稠林簾筆澤。
諸惡禽獸交橫走，蘊集毒虫及蚊蝮。
亦是惡業貪魔躰，復是多形卑訢斯；
亦是暗界五重坑，復是无明五毒院；
亦是无慈三毒苗，復是无惠五毒泉。
上下寒熱二毒輪，二七兩般十二殿。
一切魔男及魔女，皆從肉身生緣現。
又是三界五趣門，復是十方諸魔口。
一切魔王之暗母，一切惡業之根源，
又是猛毒夜叉心，復是貪魔意中念。
一切魔王之甲仗，一切犯教之毒網，
能沉寶物及商人，能翳日月光明佛。
一切地獄之門戶，一切輪迴之道路，
徒搖常住涅槃王，竟被焚燒囚永獄。
今還与我作留難，枷鎖禁縛鎮相縈。
令我如狂復如醉，遂犯三常四處身。

大地草木天星宿，大地塵沙及細雨，
如我所犯諸愆咎，其數更多千萬倍。
廣惠庄嚴夷數佛，起大慈悲捨我罪。
聽我如斯苦痛言，引我離斯毒火海。
願施戒香解脫水，十二寶冠衣纓珞。
洗我妙性離塵埃，嚴饒淨躰令端正。
願除三冬三毒結，及以六賊六毒風。
降大法春榮性地，性樹花菓令滋茂。
願息火海大波濤，暗雲暗霧諸繚蓋。
降大法日普光輝，令我心性恒明淨。
願除多劫昏癡病，及以魍魎諸魔鬼。
降大法藥速醫治，嚙以神呪駟相離。
我被如斯多鄣礙，餘有無數諸辛苦。
大聖鑒察自哀矜，救我更勿諸災惱。
唯願夷數降慈悲，解我離諸魔鬼縛。
現今處在火坑中，速引令安清淨地。
一切病者大醫王，一切暗者大光輝，
諸四散者勤集聚，諸失心者令□□。
我今以死願令蘇，我今已暗願令照。
魔王散我遍十方，引我隨形染三有。
令我昏醉无知覺，遂犯三常四處身。
无明癡愛鎮相榮，降大法藥令瘳愈。
大聖速申慈悲手，按我佛性光明頂。
一切時中恒守護，勿令魔黨來相害。
與我本界已前歡，除我曠劫諸煩惱，
盡我明性妙庄嚴，如本未沉貪欲境。

復啓清淨妙光輝，衆寶莊嚴新淨土，
 琉璃紺色新惠日，照我法身淨妙國。
 大聖自是吉祥時，普曜我等諸明性。
 妙色世間无有比，神通變現復如是：
 或現童男微妙相，癡發五種雌魔類；
 或現童女端嚴身，狂亂五種雄魔□。
 自是明尊憐愍子，復是明性能救父；
 自是諸佛最上兄，復是智惠慈悲母。

讚夷數文第二疊

懇切悲嗥誠心啓：滿面慈悲真實父！
 願捨所造諸愆咎，令離魔家詐親厚。
 无上明尊力中力，无上甘露智中王，
 普施衆生如意寶，接引離斯深火海。
 懇切悲嗥誠心啓：救苦平斷无顏面！
 乞以廣敷慈悲翅，令離能跽諸魔鳥。
 无知肉身諸眷屬，併是幽邃坑中子。
 内外壅塞諸魔性，常時害我清淨躰。
 一切惡獸无能比，一切毒虵何能類。
 復似秋末切風霜，飄落善□□□□。
 懇切悲嗥誠心啓：美業具智大盤王！
 善知識者逢瘳愈，善慈愍者遇歡樂。
 有礙无礙諸身性，久已傷沉生死海，
 肢節四散三界中，請聚還昇超万有。
 更勿斷絕正法流，更勿拋擲諸魔口。
 降大方便慈悲力，請蘇普厄諸明性。

莫被魔軍却抄將，莫被怨家重來煞。
以光明翅慈悲覆，捨我兩般身性罪。
唯願降大慈悲手，按我三種淨法身。
除蕩曠劫諸繚縛，沐浴曠劫諸塵垢。
開我法性光明眼，无礙得覩四處身；
无礙得覩四處身，遂免四種多辛苦。
開我法性光明耳，无礙得聞妙法音；
无礙得聞妙法音，遂免万般虚妄曲。
開我法性光明口，具歎三常四法身；
具歎三常四法身，遂免渾合迷心讚。
開我法性光明手，遍觸如如四寂身；
遍觸如如四寂身，遂免沉於四大厄。
解我多年羈絆足，得履三常正法路；
得履三常正法路，速即到於安樂國。
令我復本真如心，清淨光明常閒寂；
清淨光明常閒寂，永離迷妄諸顛倒。
願我常見慈悲父，更勿輪迴生死苦。
諸根已淨心開悟，更勿昏癡无省覺。
我今依止大聖尊，更勿沉迷生死道。
速降光明慈悲手，更勿棄擲在魔類。
懇切悲嗥誠心啓：降大慈悲恒遮護，
恕我曠劫諸僇咎，如彼過去諸男女。
我是大聖明羔子，垂淚含啼訴冤屈。
卒被豺狼諸猛獸，劫我離善光明牧。
降大慈悲乞收採，放入柔濡光明群，
得賴秀岳法山林，遊行自在常无畏。

復是大聖明穀種，被擲稠林荆棘中。
降大慈悲乞收採，聚向法場光明窖。
復是大聖蒲萄枝，元植法蘭清淨苑，
卒被葛勒騰相透，抽我妙力令枯悴。
復是大聖膏腴地，被魔栽蒔五毒樹；
唯希法鑷利刀鎌，斫伐焚燒令清淨。
其餘惡草及荆棘，願以戒火盡除之。
榮秀一十五種苗，申暢一十五種幹。
復是大聖新妙衣，卒被魔塵來全染；
唯希法水洗令鮮，得賴法身清淨躰。
懇切悲嗥誠心啓：衆寶庄嚴性命樹，
最上无比妙鬘王，平安淨業具衆善。
常榮寶樹性命海，基忙堅固金剛躰，
莖幹真實无妄言，枝條脩巨常歡喜。
衆寶具足慈悲葉，甘露常鮮不彫果，
食者永絕生死流，香氣芬芳周世界！
已具大聖冀長生，能蘇法性常榮樹。
智慧清虛恒警覺，果是心王巧分別。
懇切悲嗥誠心啓：具智法王夷數佛！
令我肉心恒康賴，令我佛性無繚汙；
一切時中增記念，令離能吞諸魔口；
令離能吞諸魔口，永隔惡業貪□魔；
放入香法妙法林，放入清淨濡羔群，
令我信基恒堅固，令我得入堪褒譽。
懇切悲嗥誠心啓：慈父法王性命主！
能救我性離災殃，能令淨躰常歡喜。

作寬泰者救苦者，作慈悲者捨過者，
 與我明性作歡愉，與我淨躰作依止，
 能摧刀山及劒樹，能降師子噤虻蝮，
 難治之病悉能除，難捨之恩令相離。
 我今決執法門幃，大聖慈愍恒遮護，
 慇懃稱讚慈父名，究竟珍重願如是！

歎无常文 末思信法王爲暴君所逼，因卽製之。

告汝一切智人輩，各聽活命真實言：
 具智法王忙你佛，咸皆顯現如目前。
 我等既蒙大聖悟，必須捨離諸恩愛，
 決定安心正法門，勤求涅槃超大海。
 又告上相福德人，專意勤求解脫者，
 努力精修勿閑暇，速卽離諸生死怕。
 一切世界非常住，一切倚託亦非真，
 如彼磧中化城閣，愚人奔逐喪其身。
 世界榮華及尊貴，以少福德自在者，
 如雲涌起四山頭，聚以風吹速散罷。
 臭穢肉身非久住，无常時至並破毀；
 如春花葉暫榮柯，豈得堅牢恒青翠？
 當造肉身由巧匠，卽是虛妄惡魔王，
 成就如斯窟宅已，網捕明性自潛藏。
 无恩飢火充連鑊，煞害衆生无停住，
 終日食噉諸身分，仍不免於生死苦。
 積聚一切諸財寶，皆由惡業兼妄語。
 无常之日並悉留，仍與明性充爲杻。

先斷无明恩愛欲，彼是一切煩惱海。
未來緣彼受諸殃，現世充爲佛性械。
苦哉世間衆生類，不能誠信尋正路，
日夜求財不暫停，皆爲肉身貪魔主。
肉身破壞魔卽出，罪業殃及清淨性。
隨所生處受諸殃，良爲前身業不正。
愛惜肉身終須捨，但是生者皆歸滅；
一切財寶及田宅，意欲不捨終相別。
縱得榮華於世界，摧心須厭生死苦；
捨除憍慢及非爲，專意勤修涅槃路。
生時裸形死亦尔，能多積聚非常住。
男女妻妾嚴身具，死後留他供別主。
迴獨將羞並惡業，无常已後擔背負；
平等王前皆屈理，却配輪迴生死苦；
還被魔王所綰攝，不遇善緣漸加濁；
或入地獄或焚燒，或共諸魔囚永獄。
歌樂舞啖諸音樂，喫噉百味營田宅，
皆如夢見眇還无，子細思惟无倚託。
世諦暫時諸親眷，豈殊客館而寄住？
暮則衆人共止宿，旦則分離歸本土。
妻妾男女如債主，皆由過去相侵害；
併是慈悲怨家賊，所以意分還他力。
食肉衆生身似塚，又復不異无底坑，
枉煞无數群生類，供給三毒六賊兵。
佛性湛然閉在中，煩惱逼迫恒受苦。
貪婬饑火及先殃，无有一時不相煮。

世界漸惡恒忿迫，上下相管无歡娛，
衆生唯加多貧苦，富者魔駟无停住。
脩善之人極微少，造惡之輩无邊畔。
貪婬饑魔熾燃王，縱遇善緣却退散。
對面綺言恒相競，元无羞耻及怕懼。
於聖光明大力惠，非分加諸虚妄語。
衆众多被无明覆，不肯勤修真正路；
謗佛毀法慢真僧，唯加損害不相護。
汝等智人細觀察：大界小界作由誰？
建立之時緣何造？損益二條須了知。
一切有情諸形類，世界成敗安置處，
如此並是秘密事，究竟万物歸何所？
善業忙你具開揚，顯說一切諸性相；
汝等尋求解脫者，應須覺了諦思量。
布施持齋勤讀誦，用智分別受淨戒，
憐愍怕懼好軌儀，依因此力免災隘。
踊躍堅牢於正法，勤修智惠如法住。
共捨一切惡軌儀，決定安心解脫處。
寧今自在爲性故，能捨一切愛欲習。
无常忽至來相逼，臨時懊惱悔何及？
子細尋思世間下，无有一事堪憑在。
親戚男女及妻妾，无常之日不相替。
唯有兩般善惡業，隨彼佛性將行坐。
一切榮華玕玩具，无常之日皆須捨。
智者覺察預前脩，不被魔王生死侵。
能捨恩愛諸榮樂，卽免三毒五欲沉。

普願齊心登正路，速獲涅槃淨國土。
七厄四苦彼元无，是故名爲常樂處。

普啓讚文 末夜暮闍作

普啓一切諸明使，及以神通清淨衆，
各乞慇念慈悲力，捨我一切諸僣咎。
上啓明界常明主，並及寬弘五種大，
十二常住寶光王，无數世界諸國土。
又啓奇特妙香空，光明暉輝清淨相，
金剛寶地元堪譽，五種覺意庄嚴者。
復啓初化顯現尊，具相法身諸佛母，
與彼常勝先意父，及以五明歡喜子。
又啓樂明第二使，及与尊重造新相，
雄猛自在淨法風，並及五等驍健子。
復啓道師三丈夫，自是第二尊廣大，
夷數與彼電光明，並及湛然大相柱。
又啓日月光明宮，三世諸佛安置處，
七及十二大船主，並餘一切光明衆。
復啓十二微妙時，吉祥清淨光明躰，
每現化男化女身，殊特端嚴无有比。
又啓五等光明佛，水火明力微妙風，
並及淨氣柔和性，並是明尊力中力。
復啓富饒持世主，雄猛自在十天王，
勇健大力降魔使，忍辱地藏與催明。
又啓閻默善思惟，卽是夷數慈悲想，
真實斷事平等王，並及五明清淨衆。

復啓特勝花冠者，吉祥清淨通傳信，
最初生化諸佛相，及與三世慈父等。
又啓喚應警覺聲，並及四分明兄弟，
三衣三輪大施主，及與命身卉木子。
復啓四十大力使，並七堅固莊嚴柱，
一天界自扶持，各各盡現降魔相。
又啓普遍忙你尊，閻默惠明警覺日，
從彼大明至此界，敷揚正法救善子。
詮東十二大慕闍，七十有二拂多誕，
法堂住處承教人，清淨善衆並聽者。
又詮新人十二躰，十二光王及惠明，
具足善法五淨戒，五種智惠五重院。
一切諸佛常勝衣，卽是救苦新夷數，
其四清淨解脫風，真實大法證明者。
又啓善法羣中相，上下內外爲依止。
詮東一切本相貌，上中下界无不遍。
復告寔空一切衆，大力敬信尊神輩，
及諸天界諸天子，護持清淨正法者。
又啓善業尊道師，是三明使真相白，
自救一切常勝子，及以堅持真實者。
復啓光明解脫性，一切時中无盡藏，
及彼最後勝先意，並餘福德諸明性。
我今諦信新明界，及與於中常住者，
唯願各降慈悲力，蔭覆我等恒觀察。
我今專心求諸聖，速與具足真實願，
解我得離衆災殃，一切罪鄣俱銷滅。

敬禮清淨微妙風，本是明尊心中智，
 恒於四處光明宮，遊行住止常自在。
 清淨光明大力惠，我今至心普稱歎，
 慈父明子淨法風，並及一切善法相。
 一切光明諸佛等，各願慈悲受我請，
 與我離苦解脫門，令我速到常明界。
 又歎善業修道衆，過去未來現在者，
 各開清淨甘露口，吐大慈音捨我罪。
 末夜今修此歎偈，豈能周悉如法說？
 而於聖凡諸天衆，咸願无殃罪銷滅。
 復啓一切諸明使，及以神通清淨衆，
 各降大慈普蔭覆，拔除我等諸慳咎。
 清淨光明力智惠，慈父明子淨法風，
 微妙相心念思意，夷數電明廣大心。
 又啓真實平等王，能戰勇健新夷數，
 雄猛自在忙你尊，並諸清淨光明衆。
 一切善法羣中相，一切時日諸福業，
 普助我等加勤力，功德速成如所願。

次偈宜從依梵

伽路師羅咤一伽路師立无羅二伽路師阿嚩訶三 咽耶訖哩吵 四
 伽路師奧卑嚩 五伽路師奧補忽 六伽路師奧活時雲嚩 七鬱于而勒八
 鳴嚩囉而雲伽引九鬱佛咽不哆 舌頭漢沙囉 十盤羅訶耨呼邏 十一盤羅
 訶訖彌多 十二夷薩烏盧誥 十三祚路鬱于咽 十四伽路師 十五伽路師 十六

稱讚忙你具智王 諸慕闍作

稱讚忙你具智王，自是光明妙寶花，
 擢幹弥輪超世界，根果通身並堪譽。
 若人能食此果者，即得長生不死身；
 或復嘗彼甘露味，內外庄嚴令心喜。
 即是衆生倚託處，策持令安得堅固，
 能與我等无生滅，豈不齊心稱讚礼？
 珍重珍重慈父名！究竟究竟願如是！

一者明尊 躬羅延佛作

一者明尊，二者智惠，三者常勝，四者歡喜，五者勤修，六者真實，七者信心，八者忍辱，九者直意，十者功德，十一者齊心和合，十二者內外俱明。庄嚴智惠，具足如日，各十二時，圓滿功德。

收食單偈 大明使釋

一者无上光明王，二者智惠善母佛，
 三者常勝先意佛，四者歡喜光明佛，
 五者勤修樂明佛，六者真實造相佛，
 七者信心淨風佛，八者忍辱日光佛，
 九者直意盧舍躬，十者知恩夷數佛，
 十一者齊心電光佛，十二者惠明庄嚴佛。
 身是三世法中王，開揚一切秘密事；
 二宗三際性相義，悉能顯現无疑滯。

收食單偈 第二疊

无上光明王智惠，常勝五明元歡喜，

勤心造相恒真實，信心忍辱鎮光明，
 宜意知恩成功德，和合齊心益惠明：
 究竟究竟常寬泰，稱讚稱揚四處佛。

初聲讚文 夷數作 義理幽玄，宜從依梵。

于唵喝思囉一蘇昏喝思囉二慕嚙嚙落思囉三唵呼布喝思囉四唵
 夷里弗哆喝思囉五阿羅所底弗哆喝思囉六佛呬弗哆喝思囉七呼于
 里弗哆喝思囉八訶布哩弗哆喝思囉九呼史拂哆喝思囉十唵哩啊吽
 你弗哆喝思囉十一唵吽哩弗哆喝思囉十二呼味无娑矣弗哆喝思囉十
 三遏佬以弗多喝思囉十四弭呬哩麼你弗多喝思囉十五肥呼味喝思囉
 十六阿雲肥唵誑喝思囉十七阿拂哩殞喝思囉十八薩哆舌中啤誑喝思囉
 十九雲肥囉吽于而嚙喝思囉二十佛儻唵烏盧誑喝思囉二十一止訶舌根
 哩娑布哩弗哆 惣與前同

歎諸護法明使文 于黑哆忙你電達作 有三疊

烏列弗哇阿富覽，彼驍踊使護法者，
 常明使衆元堪譽，願降大慈護我等！
 无上貴族輝耀者，蓋覆此處光明群！
 是守牧者警察者，常能養育軟羔子。
 真斷事者神聖者，遊諸世間最自在，
 能降黑暗諸魔類，能滅一切諸魔法。
 進途善衆常提策，於諸善業恒祐助；
 與聽信者加勤力，於諸時日爲伴侶。
 又復常鑒淨妙衆，令離怨嗔濁穢法；
 勤加勇猛无閑暇，令離魔王犯網毒。
 寥簡一切諸明性，自引入於清淨法；

訶罰惡業諸外道，勿令損害柔和衆。
 光明善衆加榮樂，黑暗毒類令羞耻；
 下降法堂清淨處，自榮善衆離怨敵。
 顯現記驗爲寬泰，能除怕懼及戰慄；
 持孝善衆存慰愈，通傳善信作依止。
 滅除魔鬼雜毒焰，其諸虛妄自然銷。
 備辦全衣具甲仗，利益童男及童女。
 一切魔事諸辛苦，如日盛臨銷暗影。
 常作歡樂及寬泰，益及一切善法所。
 接引餽贈不辭勞，利益觸處諸明性。
 歡樂寬泰加褒譽，普及同鄉光明衆。
 唯願驍勇諸明使，加斯大衆堅固力。
 自引常安泰寬處，養育我等增福業。

歎諸護法明使文 第二疊

護正法者誠堪譽，所謂大力諸明使。
 无上光明之種族，普於正法常利益。
 如有重惱諸辛苦，聖衆常蠲離淨法。
 碎散魔男及魔女，勿令對此真聖教。
 能除怨敵諸暗種，安寧正法令无畏，
 救拔羔子離豺狼，善男善女寧其所。
 芸除惡草淨良田，常自鑒臨使增長。
 弱者策之加大力，慄者偶之使无懼。
 同鄉真衆須求請，如響應聲速來赴。
 一切時中策淨衆，其樂性者常加力。
 造惡業者令羞耻，修善業者令歡喜。

清淨法門令寬泰，又復常加大寧靜。
我實不能具顯述，此歎何能得周悉？
勇族所作皆成辦，伎藝弥多難稱說。
尊者卽劫傷怒思，其餘眷屬相助者，
一切時中應稱讚，爲是究竟堪譽者。
唯願今時聽我啓，降大慈悲護我等，
任巧方便自遮防，務得安寧離怨敵。
唯願法門速寬泰，巍巍堂堂无卽礙，
我等道路重光輝，遊行之處得无畏。
歡樂慕閣諸尊首，乃至真心在法者，
各加踊躍及善業，必於諸聖獲大勝。

歎諸護法明使文 第三疊

諸明使衆恕我等，慈父故令護我輩。
无上善族大力者，承慈父命護正法。
既於明群充牧主，所有苦難自應防。
是開法者修道者，法門所至皆相倚。
護樂性者弃世榮，並請遮護加大力。
柔濡羔子每勤收，光明淨種自防被。
法田荆棘勤耕伐，令諸苗實得滋成。
既充使者馳驛者，必須了彼大聖旨。
復興法躰元无二，平安護此善明群。
世界法門諸聖置，專令使衆常防護。
既充福德驍勇者，實勿輕斯真聖教。
頭首大將配俱孚，常具甲仗摧逆黨。
大雄淨風能救父，勅諸言教及戒約。

福德勇健諸明使，何故不勤所應事？
 勿懷懈怠及變異，莫被類於犯事者。
 必須如彼能牧主，掣脫羔兒免狼虎。
 彼大威聖降魔將，是上人相常記念。
 元化使衆自莊嚴，故令護法作寬泰。
 今請降魔伏外道，以光明手持善衆，
 勤加勇猛常征罰，攻彼迷途害法者。
 清淨善衆持戒人，各願加歡及慈力。
 我今略述名伎藝，諸明使衆益法者。
 其有聽衆相助人，與法齊安无障礙。
 救拔詮者破昏徒，摧伏魔尊悅淨衆。

歎无上明尊偈文 法王作之

我等常活明尊父，隱密恒安大明處。
 高於人天自在者，不動國中儼然住。
 爲自性故開惠門，令覺生緣涅槃路。
 巧示我等性命海，上方下界明暗祖。
 微妙光輝內外照，聚集詮簡善業躰。
 魔王惡黨競怒嗔，恐明降暗不自在。
 苦哉世間諸外道，不能分別明宗祖，
 輪迴地獄受諸殃，良爲不尋真正路。
 告汝明群善業輩，及能悟此五明者，
 常須警覺淨心田，成就父業勿閑暇。
 分別寥簡諸性相，及覺明力被掣縛。
 於此正法決定修，若能如是速解脫。
 世界諸欲勿生貪，莫被魔家網所着。

堪譽惠明是法王，能收我等離死錯。
 照曜內外无不曉，令我等類同諸聖。
 恬寂仙藥與諸徒，餌者即獲安樂送。
 鍊於淨法令堪譽，心意庄嚴五妙身。
 智惠方便教善子，皆令具足无不真。
 奇特光明大慈父，所集善子因祖力。
 搥鍾擊鼓告衆生，明身離縛時欲至。
 究竟分折明暗力，及諸善業並惡敵。
 世界天地及參羅，並由慈尊當解折。
 魔族永囚於暗獄，佛家踊躍歸明界，
 各復本軀妙庄嚴，串戴衣冠得常樂。

歎五明文 諸慕闍作 有兩疊

敬歎五大光明佛，充爲惠甲堅牢院。
 世界精華之妙相，任持物類諸天地。
 一切含識諸身命，一切眼見耳聞音，
 能爲骨節諸身力，能爲長養諸形類。
 復作諸舌數種言，又作諸音數種聲。
 亦是心識廣大明，能除黑暗諸災苦。
 一切仁者之智惠，一切辯者之言辭，
 能作身貌端嚴色，能爲貴勝諸福利。
 復作上性諸榮顯，又作勇健諸伎能；
 是自在者威形勢，是得寵者諸利用。
 一切病者之良藥，一切競者之和顏，
 能作万物諸身醅，能爲依止成所辦。
 復是世界榮豐稔，又是草木種種苗；

春夏騰身超世界，每年每月充爲首。
 若有智惠福德人，何不思惟此大力？
 常須護念真實言，恒加怕懼勿輕慢。
 覺察五大光明佛，緣何從父來此界。
 了知受苦更无過，善巧抽拔離魔窟。
 是卽名爲有眼人，是卽名爲智惠者。
 停罷一切諸惡業，遂送還於本宗祖。
 齋戒堅持常慎護，及以攝念恒療治；
 晝夜思惟真正法，務在銓澄五妙身。
 其有地獄輪迴者，其有劫火及長禁，
 良由不識五明身，遂卽離於安樂國。

歎五明文 第二疊

復告善業明兄弟，用心思惟詮妙身，
 各作勇健智船主，渡此流浪他鄉子。
 此是明尊珍貴寶，咸用身船般出海，
 勤鬻被刻苦瘡疣，久已悲哀希救護。
 請各慈悲真實受，隨卽依數疾還主；
 貴族流浪已多年，速送本鄉安樂處。
 端正光明具相子，早拔離於貪欲藏；
 幽深苦海尋珍寶，奔奉涅槃清淨王。
 抽拔惡刻出瘡痍，洗濯明珠離泥濁。
 法稱所受諸妙供，庄嚴清淨還本主。
 夷數肉血此卽是，堪有受者隨意取。
 如其虛妄違負心，夷數自微无雪路。
 憶念戰慄命終時，平等王前莫屈理。

法相惠明餘諸佛，爲此明身常苦惱。
 過去諸佛羅漢等，並爲五明置妙法。
 今時雄猛忙你尊，對我等前皆顯現。
 汝等智惠福德人，必須了悟憐愍性。
 勤行醫藥防所禁，其有苦患令瘳愈。
 戒行威儀恒堅固，持齋禮拜及讚誦。
 身口意業恒清淨，歌唄法王无閒歇。
 又復真實行憐愍，柔和忍辱淨諸根。
 此乃並是明身藥，遂免疼悛諸苦惱。
 流浪他鄉一朝客，既能延請令歡喜。
 庄嚴寺舍恒清淨，勤辦衣糧雙出海。

歎明界文 凡七十八頌 分四句 未冒慕闍撰

我等上相悟明尊，遂能信受分別說。
 大聖既是善業躰，願降慈悲令普悅。
 蒙父愍念降明使，能療病性離倒錯，
 及除結縛諸煩惱，普令心意得快樂。
 无幽不顯皆令照，一切秘密悉開揚。
 所謂兩宗二大力，若非善種誰能祥？
 一則高廣非限量，並是光明无暗所。
 諸佛明使於中住，卽是明尊安置處。
 光明普遍皆清淨，常樂寂滅无動俎；
 彼受歡樂无煩惱，若言有苦无是處。
 聖衆法堂皆嚴淨，乃至諸佛伽藍所；
 常受快樂光明中，若言有病无是處。
 如有得往彼國者，究竟普會无憂愁。

聖衆自在各逍遙，拷捶囚縛永无由。
處所庄嚴皆清淨，諸惡不淨彼元无；
快樂充遍常寬泰，言有相悖无是處。
无上光明世界中，如塵沙等諸國土。
自然微妙寶庄嚴，聖衆於中恒止住。
彼諸世界及國土，金剛寶地徹下暉，
无始時來今究竟，若言震動无是處。
在彼一切諸聖等，不染无明及姪慾，
遠離癡愛男女形，豈有輪迴相催促？
聖衆齊心皆和合，分折刀劍无由至，
釋意逍遙无鄣礙，亦不願求姪慾事。
伽藍處所皆嚴淨，彼无相害及相非，
生死破壞无常事，光明界中都无此。
彼无怨敵侵邊境，亦无戎馬鎮郊軍；
魔王縱起貪愛心，於明界中元无分。
金剛寶地極微妙，无量妙色相暉曜，
諸聖安居无鄣礙，永離銷散无憂惱。
聖衆嚴容甚奇特，光明相照躰暉凝，
將此百千日月明，彼聖毛端光尚勝。
内外光明无暗影，妙躰常暉千萬種，
遊行勝譽金剛地，彼則无有豪釐重。
所著名衣皆可悅，不因手作而成就；
聖衆衣服唯鮮潔，縱久不朽无虫蝮。
此界名花皆採集，喻彼微妙端正相；
然彼服飭更加倍，奇特莊嚴色无量。
彼諸寺觀殿塔等，妙寶成就無瑕璽；

飲食餽饌皆甘路，國土富饒无饑饉。
琉璃究竟不破壞，一戴更无脱卸期；
諸聖普會常歡喜，永无苦惱及相離。
花冠青翠妙庄嚴，相映唯鮮不萎落；
肉舌欲歎叵能思，妙色无盡不淡薄。
聖衆躰輕恒清淨，手足肢節无擁塞；
不造有爲生死業，豈得說言有疲極？
彼聖清虚身常樂，金剛之體无眠睡；
既无夢想及顛倒，豈得說言有恐畏？
聖衆常明具妙惠，健忘无記彼元无，
无邊世界諸事相，如對明鏡皆見觀。
諸聖心意皆真實，詐僞虚矯彼元无，
身口意業恒清淨，豈得說言有妄語？
世界充滿諸珍寶，无有一事不堪譽，
伽藍廣博无乏少，豈得說言有貧苦？
飢火熱惱諸辛苦，明界常樂都无此，
永離飢渴相惱害，彼亦无諸鹹苦水。
百川河海及泉源，命水湛然皆香妙，
若人不漂及不溺，亦无暴水來損耗。
諸聖安居常快樂，國土堪譽不相譏，
怨憎會苦彼元无，亦不面讚背相毀。
慈悲踴躍相憐愍，妬嫉諸惡彼元无。
行步速躡疾逾風，四肢癱緩无是處。
神足運轉疾如電，應現十分无鄣礙。
奇特妙形實難陳，諸災病患无能害。
迫迨諸災及隘難，恐懼一切諸魔事，

戰伐相害及相煞，明界之中都无此。
世界常安无恐怖，國土嚴淨无能俎，
金剛寶地无邊際，若言破壞无是處。
彼處寶樹皆行列，寶菓常生不彫朽，
大小相似无虫食，青翠茂盛自然有。
苦毒酸澁及黝黑，寶果香美不如是，
亦不内虚而外實，表裏光明甘露味。
寶樹根莖及枝葉，上下通身並甘露，
香氣芬芳充世界，寶花相映常紅素。
彼國園苑廣嚴淨，奇特香氣周圍圍；
瓦礫荆棘諸穢草，若言有者无是處。
彼金剛地常暉耀，内外鑒照无不見；
寶地重重國无量，徹視間間皆顯現。
香氣氛氳周世界，純一无雜性命海，
弥綸充遍无鄣礙，聖衆遊中香妙最。
虚空法尔无變易，微妙光雲无影礙，
湛然清淨无塵翳，平等周羅諸世界。
彼界寶山億千種，香烟涌出百万般，
内外光明躰清淨，甘露充盈无邊畔。
泉源清流无間斷，真甘露味无渾苦；
聖衆充飽无欠少，若有渴乏无是處。
妙風飄蕩皆可悅，和暢周迴遍十方，
輕拂寶樓及寶閣，寶鈴寶鐸恒震響。
光明妙火无可比，妙色清涼常暉曜，
赫尔恒存不生滅，奇特暉光實難類。
火躰清虚无毒熱，觸入於中不燒煮，

彼无灰燼及烟煤，若言焚燎无是處。
彼處殿堂諸宮室，皆非手作而成堅，
不假功夫法自尔，若言修造无是處。
所從寶地涌出者，皆有見聞及覺知，
得覩无上涅槃王，稱讚歌揚大聖威。
彼處暗影本元无，所有内外明无比，
一切身相甚希奇，於寶地者恒青翠。
聖衆形軀甚奇特，高廣嚴容實難思，
下徹寶地无邊際，欲知限量无是處。
彼聖妙形堪珍重，元无病患及災殃，
有力常安无衰老，說彼无損軀恒強。
若非大聖知身量，何有凡夫能竿說？
金剛之軀叵思議，大小形容唯聖別。
聖衆色相甚微妙，放大光明无邊所，
无始現今後究竟，若言身壞无是處。
人天聖凡諸形類，叵有肉舌能讚彼。
諸佛性相實難思，金剛寶地亦如是。
聖衆常樂无疲極，珍重榮華究竟悅，
身相微妙恒端正，内外庄嚴實難說。
聖衆光明甚奇異，无有間斷互相暉；
彼聖齊心皆和合，若言分折元无是。
諸聖嚴容微妙相，皆處伽藍寶殿閣，
起意動念諸心想，普相照察无疑錯。
光明界中諸聖等，其身輕利无疲重，
妙形隨念遊諸刹，思想顯現悉皆同。
聖衆齊心恒歡喜，演微妙音无停止，

讚禮稱揚无疲厭，普歎明尊善業威。
讚唄妙音皆可悅，其聲清美皆安靜，
上下齊同震妙響，周遍伽藍元不寧。
其音演暢甚殊特，遍互歌揚述妙德。
諸聖快樂皆究竟，常住恒安无疲極。
光明寶地无邊際，欲尋厓岸无是處。
元无迫迮及遮護，各自逍遙任處所。
聖衆齊心皆和合，元无分折爭名利，
平等普會皆具足，安居廣博伽藍寺。
伽藍清淨妙莊嚴，元无恐怖及留難；
街衢巷陌廣嚴飭，隨意遊處普寧定。
一切諸魔及餓鬼，醜惡面貌及形軀，
无始時來今及後，若言說有无是處。
鷄犬猪狂及餘類，涅槃界中都无此；
五類禽獸諸聲響，若言彼有无是處。
一切暗影及塵埃，極樂世界都无此。
諸聖伽藍悉清淨，若有昏暗无是處。
光明遍滿充一切，壽命究竟永恒安。
珍重歡樂元无間，慈心真實亦常寬。
常樂歡喜无停息，暢悅心意寶香中，
不計年月及時日，豈慮命盡有三終？
一切諸聖无生滅，无常殺鬼不侵害。
不行姪慾无穢妊，豈得說言有癡愛？
敗壞男女雄雌躰，生死无常姪欲果，
極樂世界都无此，處所清淨无災禍。
光明界中諸聖尊，遠離懷胎无聚散；

遍國安寧不驚怖，元无怕懼及荒乱。
 皆從活語妙言中，聖衆變化緣斯現。
 一一生化本庄嚴，各各相似无別見。
 國土大小皆相類，寺觀安居復无異。
 各放光明无限量，壽命究竟无年記。
 諸邊境界恒安靜，性相平等地无異。
 三常五大鎮相暉，彼言有暗元无是。
 斯乃名爲常樂國，諸佛明使本生緣。
 无有三災及八難，生老病死不相遷。
 斯乃如如一大力，忙你明使具宣示。
 能闡生緣真正路，聖衆普會得如是。

第一 旬齋默結願用之。

稱讚忙你具智王，及以五明清淨躰；
 稱讚一切諸明使，及以護持正法者！
 過去一切慈父等，過去一切慕闍輩，
 過去一切拂多誕，過去一切法堂主，
 具戒男女解脫者，並至安樂普稱歎；
 亡沒沉輪諸聽者，衆聖救將達彼岸！

右，三行三礼至於亡沒聽者，任依梵音唱亡人名，然依後續。

一切信施士女等，於此正法結緣者，
 倚託明尊解脫門，普願離諸生死苦！
 今日所造諸功德，請收明使盡迎將；
 一切天仙善神等，平安遊止去災殃。
 一切法堂伽藍所，諸佛明使願遮防；

內外安寧无障礙，上下和合福延長！

第二 凡常日結願用之。

稱讚忙你具智王，及以光明妙寶身；
稱讚護法諸明使，及以廣大慈父等！
慕闍常願无礙遊，多誕所至平安住，
法堂主上加歡喜，具戒師僧增福力，
清淨童女策令勤，諸聽子等唯多悟，
衆聖遮護法堂所，我等常寬无憂慮！

右，三行三礼，立者唱了，與前偈結，即合衆同聲言“我等上相……”

我等上相悟明尊，遂能信受分別說。

大聖既是善業躰，願降慈悲令普悅！

若“我等上相”既了，衆人並默，尊者即誦《阿拂利偈》，次云“光明妙身”結。

光明妙身速解脫，所是施主罪銷亡；

一切師僧及聽子，於此功德同榮念；

正法流通得无礙，究竟究竟願如是！

此偈讚明尊訖，末後結願用之。

大真實主，十二光王，衆妙世界，

微塵國土，常活妙空，堪褒譽地，

作光明者，忙你尊佛，捨諸罪，

有礙无礙，或時本意，或隨他意，

身口思想，諸不善業，我等善衆，

及諸聽者，乞懺罪己，各如本願！

此偈讚日光訖，末後結願用之。

稱讚微妙大光輝，世間最上最無比！
光明殊特遍十方，十二時中作歡喜。
大力堪譽慈悲母，驍健踴猛淨活風，
十二船主五收明，及餘無數光明衆。
各乞愍念慈悲力，請救普厄諸明性，
得離火海大波濤，合衆究竟願如是！

此偈讚盧舍肥訖，末後結願用之。

稱讚哀譽，蘇露沙羅夷，具足丈夫，
金剛相柱，任持世界，充遍一切，
以自妙身，以自大力，利益自許，
孤棲寵子。我等今者，不能具讚，
唯願納受，此微啓訟，護助善衆，
常如所願！

此偈讚夷數訖，末後結願用之。

稱讚淨妙智，夷數光明者，
示現仙童女，廣大心先意。
安泰一切真如性，再蘇一切微妙躰；
病者爲與作豎王，苦者爲與作歡喜。
五收明使七船主，忙你慈父光明者！
捨我一切諸慳咎，合衆平安如所願！

此偈讚忙你佛訖，末後結願用之。

稱讚褒譽，珍重廣大，彼真實主，

最上光王，常明世界，及其聖衆，
 忙你法王，明尊許智，諸聖許惠，
 從三界外，來生死中，蘇我等性，
 爲大鑿王，作平斷者；開甘露泉，
 栽活命樹，救同鄉衆，收光明子，
 於柔軟群，作當牧者；塘塹福田，
 滋盛苗實，於清淨法，作守護者。
 敬禮威德！慚愧深恩！對无上尊，
 對光明衆，深領大恩，慚賀大澤。
 實於我等，除大厄難，作大歡喜；
 我等今者，對於諸聖，誠心懇懺：
 一切從忙你佛邊所，受上方之盥
 印，日夜堅持，不敢輕慢；我等今
 者，於一淨名，決定修行，究竟獲
 勝，如先本願！

此偈凡莫日用爲結願。

敬禮及稱讚，常加廣稱歎，
 讚此今時日，於諸時最勝！
 諸有樂性者，今時入香水，
 滲浴諸塵垢，皆當如法住。
 稱讚大威相，充遍於淨法；
 自是夷數佛，能蘇諸善種。
 稱讚真實主，大力忙你尊，
 能活清淨躰，能救諸明性，
 願以慈悲眼，普觀此淨衆，

如斯最小群！如斯最小處！
唯願自遮防，恒加力提策，
礙身无礙躰，內外常加被！
我等淨法男，諸堅童女輩，
及以諸聽者，究竟如所願！

此偈凡至莫日，與諸聽者懺悔願文。

汝等聽者，人各跣跪！誠心懇切，
求哀懺悔，對真實父，大慈悲主，
十二光王，涅槃國土；對妙生空，
无边聖衆，不動不俎，金剛寶地；
對日月宮，二光明殿，各三慈父，
元堪讚譽；對盧舍肥，大庄嚴柱，
五妙相身，觀音勢至；對今吉日，
堪讚歎時，七寶香池，滿活命水，
有缺七施。

十戒三印法門，又損五分法身，恒加費用；或斬伐五種草木，或勞役五類衆生，餘有无數僣違，今並洗除懺悔；若至无常之日，脱此可厭肉身。諸佛聖賢，前後圍遶；寶船安置，善業自迎，直至平等王前。受三大勝，所謂“花冠瓔珞，萬種妙衣串佩”。善業福德佛性，无窮讚歎。又從平等王所，幡花寶盖，前後圍遶，衆聖歌揚。入盧舍肥境界，於其境內，道路平正，音聲梵響，周迴弥覆。從彼直至日月宮殿，而於六大慈父及餘眷屬，各受快樂无窮讚歎。又復轉引到於彼岸，遂入涅槃常明世界，與自善業，常受快樂。合衆同心，一如上願。

此偈結諸唄願而乃用之。

梵音唄響，詞美殊佳，善業同資，普及一切。上啓諸天聖衆：荷重光明，願降大慈，增諸福力，捨我合衆之過，及篤信聽人，於一常名，究竟安樂！

此偈爲亡者受供結願用之。

某乙明性，去離肉身，業行不圓，恐沉苦海，唯願二大光明，五分法身，清淨師僧，大慈悲力，救拔彼性，令離輪迴，剛強之躰，及諸地獄，鑊湯爐炭。唯願諸佛，哀愍彼性，起大慈悲，與其解脫；自引入於光明世界——本性之處，安樂之境。功德力資，依如上願。

此偈你逾沙懺悔文。

我今懺悔所，是身口意業，及貪嗔癡行，乃至縱賊毒心，諸根放逸；或疑常住三寶，並二大光明；或損盧舍肥，身兼五明子；於師僧父母、諸善知識，起輕慢心，更相毀謗；於七施、十戒、三印法門，若不具修，願罪銷滅！

吉時吉日，翻斯讚唄。上願三常捨過及四處法身，下願五級明群乃至十方賢哲，宜爲聖言無盡，凡識有厓。梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經、讚、唄、願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之，卽知次第；其寫者，存心勘校，如法裴治；其讚者，必就明師，須知訛殊。於是法門蕩蕩，如日月之高明；法侶行行，若江漢之清肅。唯願皇天延祚，寥衆忠誠；四海咸寧，萬人安樂！

下部讚一卷

補註：敦煌文書《下部讚》原件，因墨色滲透，拍照模糊，故迄今祇有文字較為清晰的小部分卷子影印發表過。其通篇錄文，目前僅見於日本大正新修《大藏經》卷五十四；而大正藏錄文差錯之多，乃為國際摩尼教學者所周知。國內收藏的《下部讚》縮微膠卷（見本書圖版三），由於年代關係，模糊不清尤甚，故給校錄工作帶來很大困難。值得自慰的是，在校對釋文清樣時，本人得以利用西德施塞微（Helwig Schmidt Glintzer）教授惠賜的文書原件複印本，一一重加勘正。該複印件較為清晰，不僅幫助更正了大正藏錄文的諸多差錯，而且也得以根據字蹟和行文，辨定了以往學者們缺錄的若干個字。謹此說明，並向施塞微教授致謝。

摩尼教研究文獻目錄

(主要為本世紀來發表的有關摩尼教的論著)

西文部分

縮略語

- | | |
|---------|---|
| AB | Analecta Bollandiana. |
| ADAW | Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften Zu Berlin. |
| AGWG | Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften Zu Göttingen. |
| AM | Asia Major. |
| AO | Acta Orientalia. |
| AOH | Acta Orientalia Hungaricae. |
| APAW | Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. |
| AWLM | Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. |
| BDCR' | Bulletin of the Deccan College Research Institute. Poona. |
| BEFEO | Bulletin de L'École Française d'Extrême-Orient. |
| BSLP | Bulletin de la Société Linguistique de Paris. |
| BSO(A)S | Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. |
| CAJ | Central Asiatic Journal. |

-
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
(Vienna, 1866 ff.).
- DTT Dansk Teologisk Tidsskrift.
- ERE Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J.Hastings,
13 Vols. Edinburgh 1908-1926.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig.
- Handbuch Handbuch der Orientalistik. Leiden/Köln.
- HJAS Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge.
- HTR Harvard Theological Review.
- IJJ Indo-Iranian Journal.
- IONA Istituto Orientale di Napoli. Napoli.
- JA Journal Asiatique.
- JAOS Journal of the American Oriental Society.
- JNES Journal of Near Eastern Studies.
- JRAS Journal of the Royal Asiatic Society.
- JSFO Journal de la Société Finno-Ougrienne.
- JSOR Journal of the Society of Oriental Research.
- JTS Journal of Theological Studies.
- MIO Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Ber-
lin.
- MO Le Monde Oriental. Uppsala.
- NGWG Nachrichten der Gesellschaft d. Wissenschaften zu
Göttingen.
- OC Oriens Christianus.
- OLZ Orientalistische Literatur-Zeitung.
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart.
- RHLR Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. Paris.

-
- RHR Revue de l'Histoire des Religions. Paris.
- RO Rocznik Orientalistyczny. Warszawa.
- ROC Revue de l'Orient Chrétien.
- RSO Rivista degli Studi Orientali. Roma.
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart.
- RHPR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
- SHAW Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der
Wissenschaften.
- SPAW Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wis-
senschaften. Berlin.
- ThLZ Theologische Literatur-Zeitung.
- TP T'oung Pao.
- TTT Türkische Turfantexte.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-
christlichen Literatur.
- ZAS Zentral-Asiatische Studien.
- ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesell-
schaft.
- ZII Zeitschrift für Indologie und Iranistik.
- ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte.
- ZKmM Bartholomae, Zur Kenntnia der mitteliranischen
Mundarten.
- ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
- ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.
- ZRGG Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte.

目 録

- Aalders, G.J.D., L'épître à Menoch attribuée à Mani. *Vigiliae Christianae*, XIV (1960), PP. 245-249.
- Adam, Alfred, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin. *ThLZ* 77, 1952, PP. 385-390.
- Texte zum Manichäismus. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begründet von Hans Lietzmann, herausgegeben von Kurt Aland, 175. Berlin 1954.
- Erwägungen zur Herkunft der Didache. *ZKG* LXVIII, 1957, PP. 1-47
- Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin, *ZKG* LXIX, 1958, PP. 1-25.
- Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. Beihefte zur *ZNW* 24. Berlin 1959.
- Manichäismus. *Handbuch der Orientalistik* I, 8,2, PP. 102-119. Leiden-Köln 1961.
- Texte zum Manichäismus. Berlin 1969.
- Aland, B., Mani und Bardesenes-Zur Entstehung des manichäischen Systems. In: A. Dietrich ed. *Syncretismus im Syrisch-Persischen Kulturgebiet*. Göttingen, 1975, PP. 123-143.
- Alexandrinus, Didymus, *Contra Manichaeos liber*, ed. MPG 39, 1085-1110.
- Alexander of Lycopolis, trans. P.W. von der Horst and J. Mansfield, *An Alexandrian Platonist against Dualism*. Leiden, 1974.
- Alfaric, Prosper, *Religions de L'Asie Centrale*. *RHLR* IV, 1913, PP. 369-376.
- *Les écritures manichéennes I & II*. Paris 1918.

- L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme. Paris 1918.
- Un manuscrit manichéen. RHLR N.S. VI, 1920, PP. 62-98.
- Allberry, Charles R.C., Greek and Latin Words in the Coptic Manichaean Papyri. Actes du V^e congrès international de papyrologie. Oxford, 30. Août-3. Septembre 1937. Bruxelles 1938, P. 20.
- Manichaean Studies. JTS 1938. PP. 337-349.
- Das manichäische Bema-Fest. ZNW 37, 1938, PP. 2-10.
- A Manichaean Psalm-Book. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection Vol. II. Stuttgart 1938.
- Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus. Eranos-Jahrbuch 1939, PP. 113-149. Zürich 1940.
- Allgeier, Arthur, Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin. PP. 1-13 in Martin Grabmann/Joseph Mansbach, Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus. Köln 1930.
- Altaner, Berthold, Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche. AB 67, 1949, PP. 236-248.
- Altaric, Proper, Religions de L'Asie Centrale. RHLR IV, 1913. PP. 369-376.
- Altheim, F., Die vier Weltreiche in der manichäischen Kephalaia. P. Nagel ed., Probleme der Koptischen Literatur (Halle, 1968) PP. 115-119.
- Arnold, sir Thomas W., Survivals of Sasanian & Manichaean Art in Persian Painting. Oxford 1924.

- Arnold-Döben, V., *Die Bildersprache des Manichäismus*. Köln, 1978.
- Arrigoni, E., *Manicheismo Mazdakismo e confessione dell'eresiarca romano-Persiano Bundos*. Collezione Sebastiani (Milan, 1982).
- Asmussen, Jes Peter, *Manikæiske Jesus-tekster fra Kinesisk Turkestan*. DTT 21, 1958, PP. 129-145.
- *X^uästväntft. Studies in Manichaeism*. Copenhagen, 1965.
- *Der Manichäismus als Vermittler Literarischen Gutes*. *Temenos* 2, 1966, 5-21.
- *Manichæism*, In: *Historia Religionum, Handbook for the History of Religions*. ed. C.J. Bleeker and G. Widengren, Vol. I, Leiden 1969, PP. 580-610.
- *Der Manichaismus*. In: *Handbuch der Religionsgeschichte*. hg. J.P. Asmussen und J.Laessøe in Verbindung mit C. Colpe, Bd. 3, Göttingen 1975, 337-350.
- *Manichaean Literature, Representative Texts chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (Persian Heritage Series, XXII), New York, 1975.
- und Böhlig, A., *Die Gnosis, Dritter Band, Der Manichaismus*. Artemis Verlag, Zürich & München 1980.
- Astrue Ch. et al., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*. *Travaux et Mémoires* 4 (1970).
- Augustinus, *commonitorium*, ed. Zycha CSEL 25, 979-982.
- *de utilitate credendi liber*, ebenda 1-48.
- *de duabus animabus*, ebenda 49-80.
- *contra Fortunatum disputatio*, ebenda 81-112.
- *contra Adimantum*, ebenda 113-190.

-
- contra epistulam quam vocant fundamenti, ebenda 191-248.
 - contra faustum libri XXXIII, ebenda 249-797.
 - contra Felicem libri II, ebenda 799-852.
 - de natura boni liber, ebenda 853-889.
 - contra Secundinum liber, ebenda 903-947.
 - de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri II, ed. MPL 32, 1309-1378.
 - de libero arbitrio libre III, ed. CSEL. 74.
 - de genesi contra Manichaeos libri II, ed. MPL 34, 173-220.
 - de vera religione, ed. CSEL 77.
 - enarratio in Psalmum 140, ed. MPL 37, 1815-1833.
 - de haeresibus, ed. MPL 42, 21-50.
 - The Writings against Manichaeans and Donatists. ed. P. Schaff in the Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series Vol. 4, New York, 1887, repr. 1974.
 - Six traites anti-Manichéens. In: Oeuvres de Saint Augustus. Vol. 17, Trans. and annotated by R. Jolivet and M. Jourjon. Bruges, 1961.
- Bang, W., Manichaeische Laien-Beichtspiegel. Le Muséon 36, 1923, PP. 137-242.
- Manichaeische Miniaturen. Ibid. 37, 1924, PP. 109-115.
 - Manichaeische Hymnen. Ibid. 38, 1925, PP. 1-55.
 - Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut. Erster Brief: Hegemonius-Fragen. Κελεφός = kelepen des Codex Cumanicus. Eine unbekante Quelle dieses Kodex. Ung. Jhrb. V, 1925, PP. 41-48.
 - Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut. Zweiter Brief: Uzuntonluy-die Krone der Schöpfung. Ibid.

- V, 1925, PP. 231-251.
- Aus Manis Briefen. Aus den Forschungsarbeiten der Mitglieder des ungarischen Instituts und des Collegium Hungaricum in Berlin. Dem Andenken Robert Graggers gewidmet. Berlin 1927, PP. 1-4.
- Manichäische Erzähler. *Le Muséon* 44, 1931, PP. 1-36.
- und A von Gabain, Ein uigurisches Fragment über den manichäischen Windgott. *Ung. Jhrb*, VIII, 1928, PP. 248-256.
- Türkische Turfan-Texte. II. *SPAW*, 1929, PP. 411-430.
- Türkische Turfen-Text. IV. *SPAW* 1930, PP. 432-450.
- Türkische Turfan-Texte. V. *SPAW* 1931, PP. 323-356.
- Analytischer Index zu den fünf ersten Stüchen der Türkischen Turfan-Texte. *SPAW* 1931, PP. 461-517.
- Barnett, L.D., *Om mani padme hüm*. *BSOS* VIII. 1937, PP. 1195-1196.
- Baumstark, Anton, Review of Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. *Deutsche Literaturzeitung* 49, N.F.5, 1928, Berlin, Cols. 319-326.
- Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra. *Oriens Christianus*, 3. Serie, 6. Bd. 1931, PP. 23-42.
- Manichäische Literaturdenkmäler in Koptischer Übersetzung. *Ibid*, 3. Serie, 8. Bd. 1933, PP. 92-95.
- Review of H.J.Polotsky, *Manichäische Homilien*. *Ibid*. 3. Serie, 10. Bd. 1935, PP. 257-268.
- Ein "Evangelium"-Zitat der manichäischen Kephalais. *Ibid*. Bd. 34, 1937, PP. 169-191.

- Review of Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*. *Ibid.* Bd. 36, 1939, PP. 117-126.
- Baur, Ferdinand Christian, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*. Göttingen 1928 (1831). Repr. of the 1831 ed. Leiden 1973.
- Beausobre, I. ed., *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, 2 Vols., Amsterdam, 1734 and 1739.
- *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*. Où l'on trouve aussi l'histoire de Basilide de Marchion ... Avec mémoire sur la vie et les écrits de l'auteur par J.H.S. Formey. Repr. of the 1734-1739 ed. Leiden, 1970.
- Beck, E., *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer*. Louvain, 1978.
- Beeson, Charles Henry ed., *Hegemonius. Acta Archelai. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* Bd. 16, Leipzig 1906.
- Benveniste, E., *Noms sogdiens dans un texte pehlevi de Turfan*. *JA* 1930, PP. 291-295.
- *Un titre manichéen en transcription chinoise*. *Études d'orientalisme publiées par Le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier I*, 1932, PP. 155-158.
- *Hymnes manichéens*. Textes inédits traduits et annotés par E. Benveniste avec une introduction de Henry Corbin. *Yggdrasill. Bulletin Mensuel de la poésie en France et à l'Étranger II*, No. 4-5, 1937, PP. 54-57.
- Benz, Ernst, *Buddhistische Einflüsse im Manichäismus*. PP. 175-178 in *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz

- 1951, Abh. Nr. 3.
- Bergsträsser, G., Review of M. Guidi, *La lotta* —. *Islamica* IV, 1931, PP. 295-321.
- Bevan, A.A., *Manichaeism*. *ERE* VIII, 394-402.
- Bianchi, Ugo, *The Contribution of the Cologne Mani Codex to the Religio-historical Study of Manicheism*, In: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*. Leiden, 1985.
- Bidez, Joseph, *Découverte d'ouvrages de Mani*. *Byzantion* VII, 1932, Bruxelles, PP. 723-724.
- *La bibliothèque d'un manichéen d'Egypte*. *Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5^{esér.} 18 (1932), PP. 462-469.
- Bilabel, Friedrich, *Ein Koptischer Fragment über die Begründer des Manichäismus*. *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen Heft 3*, Heidelberg 1924.
- Bisson, T.A., *Some Chinese Records of Manichaeism in China*. *The Chinese Recorder*. *Journal of the Christian Movement in China*, Vol, LX, No. 7, July 1929, Shanghai, PP. 413-428.
- Bleeker, C.J. and Widengren, G., *Manichaeism*. In: *Historia Religionum, Handbook for the History of Religions*. Leiden, 1969, P. 605.
- Böhlig, Alexander, *Die Berliner koptischen Manichaïks*. *Actes du V^e congrès international de papyrologie*. Oxford, 30 Août-3 Septembre 1937. Bruxelles 1938, PP. 85-93.
- *Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia*. *ZNW* 37, 1938, PP, 13-19.
- *Die Bibel bei den Manichäern*. *Inaugural-Dissertation* (Maschinenschrift) zur Erlangung der Doktorwürde der evangelisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Landesuniversität

- zu Münster i. W. 1947.
- Probleme des manichäischen Lehrvortrages. Verlag Robert Lerche, München 1953.
- Aus den manichäischen "Kephalaia des Lehrers". Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Jahrg. V, Heft 6, Halle, August 1956, PP. 1067-1084.
- Die griechisch-lateinischen Lehnwörter in den koptischen manichäischen Texten. Studien zur Erforschung des christlichen Ägyptens, herausgegeben von Alexander Böhlig. Heft 1, München 1958.
- Christliche Wurzeln des Manichäismus. Akten des vierundzwanzigsten intern. Orientalisten-Kongresses München 28. August bis 4. September 1957, Wiesbaden 1959, PP. 222-224.
- Christliche Wurzeln im Manichäismus. Bulletin de la Société D'Archéologie Copte XV, 1960, PP. 41-61.
- Synkretismus, Gnosis, Manichäismus. Koptische Kunst, Christentum am Nil. 3. Mai bis 15. August 1963 in Villa Hügel-Essen, PP. 42-47.
- (ed), Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Band I, 2 Hälfte (Lfg, 11/12), 1966.
- (ed.), Kephalaia, Bd. I. 2 Hälfte, Stuttgart 1966.
- Mysterion und Wahrheit (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums, VI), Leiden 1968.
- Zu gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Augustinus, ZNW 60 (1969), 291-295.
- Der Synkretismus des Mani, In: Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, hg. von A. Dietrich (AGAW, Phil.-hist. Kl., Nr. 96, Göttingen 1975), S. 144-169.

-
- Der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus, *Der Name Gottes*, hg. von H. von Stietencron (Düsseldorf 1975), S. 131-155.
- Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus (GOF I, 17) (Wiesbaden 1978), S. 1-14.
- Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus In: *Gnosis* (Festschrift für H. Jonas), (Göttingen 1978), S. 473-491.
- und Asmussen, J.P., *Die Gnosis 3. Der Manichäismus*. München, 1980.
- Bornkamm, G., *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus. Forschungen zur Rel. u. Lit. d. Alten und Neuen Test.* 49, N.F. 31, Göttingen 1933.
- Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 10. Heft, Göttingen 1907.
- *Manichäisches in den Thomasakten.* ZNW 18, 1917/18, PP. 1-39.
- Boyce, Mary, *Sadwēs and Pēsūs.* BSOAS XIII, 1951, PP. 908-915.
- *Some Parthian Abecedarian Hymns.* BSOAS XIV, 1952, PP. 435-450.
- *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian.* London Oriental Series Volume, 3, Oxford 1954.
- *Some Remarks on the Present State of the Iranian Manichaean MSS. from Turfan, together with additions and corrections to "Manichaean Hymn Cycles in Parthian".* Mitteilungen des Instituts für Orientforschung IV, 2, 1956, Berlin, PP.

314-322.

- Some Reflections on Zurvanism. BSOAS XIX, 1957, PP. 304-316.
- A Catalogue of the Iranisn Manuscripts in Manichaeen Script in the German Turfan Collection. DAWB, Institut für Orientforschung Veröffentlichung Nr. 45, Berlin 1960.
- On Mithra in the Manichaeen Pantheon. A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh. London 1962, PP. 44-54.
- Review of Mani, A Religeo-Historical Description of His Personality by L.J.R. Ort. JRAS 1968 parts 1 & 2.
- The Manichaeen Literature in Middle Iranian. Handbuch der Orientalistik I, 4, Iranistik, 2. Literature Lfg, I, Leiden, 1968, PP. 67-76.
- A Reader in Manichaeen Middle Persian and Parthian. Leiden, 1975, (rev. BSOAS XL 3, 1977.).
- A Word-List of Manichaeen Middle Persian and Parthian. Leiden, 1977.
- ed. The Selected Papers of W.B. Henning. 2 Vols. Leiden, 1978.
- Brinkmann, A., Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer. SPAW 1894, P. 479 ff.
- Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio. Lipsiae 1895.
- Brock, S.P., A Martyr at the Sasanid Court under Vahran II, Candida. Analecta Bollandiana, XCVI (1978), PP. 167-181.
- Brooks, E.W. de., The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch. In: the Syriac Version of Athanasius of Nisibis. Reper. of the 1904 ed., 2 vols. Leiden, 1982.
- Brown, P.R.L., The Diffusion of Manichaeism in the Roman

- Empire. In: *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. London, 1972. PP. 94-118.
- Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, I, London 1902.
- Bruchner, Albert, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*. Basel 1901.
- Bryder, P., *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Sweden, 1985.
- Buonaiuti, Ernesto, *La prima coppia umana nel sistema manicheo*. RSO VII, 1916, P. 663-686.
- The Genesis of St. Augustine's Idea of Original Sin. *The Harvard Theological Review* X, 1917, PP. 159-175.
- Manichaeism and Augustine's Idea of "Massa Perditionis". *Ibid.* XX, 1927, PP. 117-127.
- Bultmann, R., *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium*. ZNW 24, 1925, PP. 100-146.
- Burkitt F.C., *The Religion of the Manichees. Donnellan Lectures for 1924*. Cambridge 1925. repr. 1978.
- *Manichaica. Polotsky's Manichaean Homilies*. JTS XXXV, 1934, PP. 182-186 & 357-361.
- *Xrôsttag and padvâxtag, Call and Answer*. JTS XXXVI, 1935, PP. 180-181.
- Caferoğlu, Ahmet, *Uygur Sözlüğü*. Istanbul 1934-1938.
- Casey, Robert Pierce, *The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*. HTR XXI. PP. 97-111.
- *Serapion of Thmuis, Against the Manichees*. *Harvard Theological Studies* XV, 1931.

Chavannes, Ed. et P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine.*

JA 1911, PP. 499-617, 1913, PP. 99-392.

Ch'en Yüan, *Western and Central Asians in China under the Mongols.* trans. and annotated by Ch'ien Hsing-hai and L. Carrington Goodrich (*Monumenta Serica Monograph XV*, Los Angeles. 1966), PP. 67-80.

Christensen, Arthur, *L'Iran sous les sassanides.* Deuxième édition, Copenhague 1944.

Chwolson, D., *Über die Überreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Übersetzungen.* St. Petersburg 1859 (= *Mémoires des Savants étrangers T. VIII*, PP. 331-523).

Cilleruelo, L., *Ideario de Augustin durante su época maniqueista.* La Ciudad de Dios 1946, PP. 337-351.

— *La oculta presencia del maniqueismo en "La Ciudad de Dios".* Estudios sobre la Ciudad de Dios 1954, I, PP. 475-509.

Clark, L.V. "The Manichaean Turkic Pothi-Book", in *Altorientalische Forschungen IX.* Berlin 1982.

Clauson, Sir Gerard, *The Texts in Manichaean Syriac Script.* PP. 113-119 in *Turkish and Mongolian Studies*, Prize publication Fund Vol. XX, Royal Asiatic Society, London 1962. See also PP. 100-113: *The Texts in Sogdian and Uygur Scripts.*

Colpe, Carsten, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung.* Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen vorgelegt von C.C. aus Dresden. Göttingen 1954 (typewritten).

— *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers.* *Der Islam* 32, 1955. PP. 195-214.

-
- Review of Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian* ThLZ 1955, cols. 531-534.
- Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū 'Isā al-Warrāq). ZDMG 109, 1959, PP. 82-91.
- Manichäismus. RGG (3. Ausg.) IV, 1960, Tübingen, cols. 714-722.
- Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* N.F. 60 Heft (= 78. Heft), Göttingen 1961.
- Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis, JAC 7 (1964) 77-93.
- Die Formulierung der Ethik in arabischen Manichäer-Gemeinden In: *Ex Orbe Religionum I* (Leiden 1972), S. 401-412.
- Heidnischer und Christlicher Hellenismus in ihrer Beziehung zum Buddhismus. In: *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geb.* (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg. band 11. 1984). PP. 57-81.
- Coq, A. von Le, Ein manichäisch-uirgisches Fragment aus Idikut-Schahri. SPAW 1908, XIX, PP. 398-414.
- Köktürkisches aus Turfan. SPAW 1909, PP. 1047-1061.
- Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan). SPAW 1909. PP. 1202-1218.
- Exploration archéologique à Tourfan. JA 1909, PP. 321-334.
- Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkish). APAW 1910, Anhang, Abh. IV.

- Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-Huang. Being a Confession-Prayer of the Manichaeen Auditores. JRAS 1911, PP. 277-314.
- Türkische Manichaica aus Chotscho. I. APAW 1911, Berlin, 1912.
- Ein manichäisches Buch-Fragment aus Chotscho. Festschrift Wilhelm Thomasen, Leipzig 1912, PP. 145-154.
- Die vierte deutsche Turfan-Expedition. Túrán 1918, PP. 7-24.
- Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, II Westasiatische Studien, Jahrg. XXII, Berlin 1919, PP. 93-109.
- Türkische Manichaica aus Chotscho. II APAW 1919, Nr.3.
- Türkische Manichaica aus Chotscho. III. APAW 1922.
- Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien. Vol. II: Die manichäischen Ministuren. Berlin 1923, Graz 1973.
- Von Land und Leuten in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfan-expedition. Leipzig 1928.
- trans. Auna Barwell, Buried Treasures of Chinese Turkestan. London, 1928.
- Courcelle, P., Saint Augustin manichéen à Milan. Orpheus I, 1954, PP. 81-85.
- Crum, W.E., Review of Ein Mani-Fund in Aegypten. The Journal of Egyptian Archaeology XIX, 1933, PP. 196-199.
- Cumont, Franz, Adamas, génie manichéen. Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet, Paris 1909, PP. 79-82.
- La propagation du manichéisme dans L'empire romain. RHLR N.S. I, Paris 1910, PP. 31-43.
- Mâni et les origines de la miniature persane, Revue Archéologique 1913 PP. 82-86.

- La “roue à puiser les âmes” du manichéisme. RHR LXXII, 1915, PP. 384-388.
- Homélie manichéenne. RHR CXI, 1935, PP. 118-124.
- & M.-A. Kugener, Recherches sur le manichéisme I-III. Bruxelles 1908.
- Decret F., Aspects du Manichéisme dans L’Afrique romaine. Paris, 1970.
- Mani et la tradition manichéenne. Maitres Spirituels, Paris, 1974.
- L’Afrique manichéenne. 2 Vols, Paris, 1978.
- Devéria, M.G., Musulmans et manichéens chinois. JA 1898, PP. 5-46.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji, Mani’s Ascetism from the Zoroastrian Point of view. Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume. Papers on Irânian Subjects. Ed. by. J.J. Modi, Bombay 1914, PP. 89-99.
- Dietrich, A. (Hg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (AGAW, Phil-hist. Kl., Nr.96). Göttingen 1975.
- Dodge, B., The Fihrist of Al-Nadim. New York, 1970.
- Mani and the Manichaeans. Medieval and Middle Eastern Studies in honor of Aziz Suryal Atiya, 1972, PP. 86-105.
- Doresse, Jean, Visions méditerranéennes. II. L’apocalypse manichéenne. La Table Ronde No. 110-Février 1957, Paris, PP. 40-47.
- Dölger, Franz Joseph, Konstantin der Grosse und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus. PP. 310-314 in Antike und Christentum II, Münster 1930.
- Dörfler, S., Ahron ben Elia über die Manichäer. Le Muséon 38,

PP. 57-65, 1925.

Draguet, R., Pièces de polémique antijulianiste, *Le Muséon* 44, 1931, PP. 255-371.

Dresden M.T., Review Boyce Mary, *The Manichaean Hymns Cycles in Parthian*. *JAOS* LXXVIII I: March, 1958, PP. 86-87.

Drijvers, H.J.W., *Bardaisan of Edessa*. Assen 1966.

— Mani und Bardaisan. In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech* (Paris 1974), S. 459-469.

Eberhard, W., *China und seine westlichen Nachbarn*, Art. "Notizen zum Manichäismus und Mazdaismus in China", Darmstadt, 1978.

Ecsedy, Hilda, *Uigurs and Tibetans in Pei-t'ing (790-791 A.D.)* *AOH*, Bd. XVII. I (1964) P.83-104.

Edgar, J.H.A., *Suspected Manichaean Stratum in Lamaism*. *Journal of the West China Border Research Society*, 6 (1933-1934), PP. 252-257.

— Did Manichaeism Influence Lamaism? *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 60 (1935), 127 ff.

Edsman, Carl-Martin, *Le baptême de feu*. *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis Edenda Curavit A. Fridrichsen IX*, Uppsala 1940.

Ehlers-Aland, B., *Mani und Bardesanes-zur Entwicklung des manichäischen Systems*. *AGAW*, phil.-hist. kl., Nr. 96. Göttingen 1975. S. 123-143.

Eichhorn, Werner, *Materialien zum Auftreten iranischer Kulte in China*. In: *Die Welt des Orients*. Bd. 2 Heft 5/6 1959, PP.

531-541.

Eliade, Mircea, *Die Schöpfungsmythen*. Wissen. Buchges., Darmstadt 1980.

Ernst, J.W., *Die Erzählung von Sterben des Mani*. Aus dem Koptischen übertragen und rekonstruiert. Basel 1941.

Esin, E., *Antecedents and Development of Buddhist and Manichaean Turkist Art in Eastern Turkestan and Kansu*. Istanbul, 1967.

— Notes on Manichaean Paintings of Eastern Turkestan. In: *The Memorial Volume of the VIth Int. Congress of Iranian Art*, Teheran 1976.

Feldmann, E., *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Theol. Diss. Münster 1975.

Figulla, H.H., *Manichäer in Indien und das Zeitalter des tamilischen Dichters Māṇikkavāčagar*. AO XVII, 1938, PP. 112-122.

Flügel, Gustav, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Leipzig 1862 (Neudr Osnabrück 1969).

Forte, A., *Deux études sur le manichéisme chinois*. TP LIX/1-5 1973, PP. 227-253.

Foucher, A., *La vieille Route de l'Inde de Bactres à Taxila*. Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan Tome I. Vol, I, Paris 1942, Vol. II, Paris 1947.

Frend, W.H.C., *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa*. *The Journal of Ecclesiastical History* Vol. IV, 1953, PP. 13-26.

— *Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Contantine*. *Augustinus Magister*. Congrès Inter-

- national Augustinien, Paris 21.-24. Septembre 1954, Vol. II, PP. 859-866.
- Frye, R.N., The Cologne Greek Codex about Mani. *Ex Orbe Religionum* (Studia Ges Widengren ... oblata) Vol. I, Leiden 1972, PP. 424-429.
- Gabain, Annemarie von, *Alt-türkisches Schrifttum*. SDAW 1948, Nr. III, Berlin 1950.
- *Alttürkische Grammatik*. 2. verbesserte Ausgabe. PLO XXIII, Leipzig 1950.
- *Türkische Turfan-Texte VIII*. ADAW zu Berlin Nr. 7, Berlin 1954.
- *Das uigurische Königreich von Chotscho 850-1250*. SDAW zu Berlin 1961, Nr. 5.
- *Vorislamische alttürkische Literatur*. Handbuch der Orientalistik V, 1, Leiden/Köln 1963, P. 211 ff.
- & Werner Winter, *Türkische Turfantexte IX*. Ein Hymnus an den Vater Mani auf "Tocharisch" B mit alttürkischer Übersetzung. ADAW zu Berlin 1956, Nr. 2, Berlin 1958.
- *Einführung in die Zentralasienkunde*. Darmstadt 1979.
- Gabrieli, F., *Opera di Ibn al-Muqaffa*. RSO XIII, 1932, PP. 197-247.
- Gardner, Iain, Review of Samuel N.G.Lieu, *The Religion of Light: an Introduction to the History of Manichaeism in China*. BSOAS Vol. XLIV pt. 2 1981. PP. 403-404.
- Garsoïan, N., *The Paulician Heresy*. The Hague, 1967.
- Gershevitch, Ilya, *Sogdian Compounds*. TPS 1945, PP. 137-149.
- *A Grammar of Manichean Sogdian*. Publications of the Philological Society XVI, Oxford 1954.

- The Bactrian Fragment in Manichean Script. AOH 28 (1-4, 1980), PP. 273-280.
- Beauty as the Living Soul in Iranian Manicheism. AOH 28 (1-4, 1980), PP. 281-288.
- Geyler, Alexius, Das System des Manichaeismus und sein Verhältniss zum Buddhismus. Inaugural-Dissertation der philosophischen Facultät zu Jena. Jena 1875.
- Ghilain, A., Index de Termes en Moyen-Iranien. Le Muséon 50, 1937, PP. 367-395.
- Essai sur la langue parthe. Son système verbal d'après les textes manichéens du Turkestan oriental. Bibliothèque du Muséon Vol. 9, Louvain 1939.
- Un feuillet manichéen reconstitué. le Muséon 59, 1946, PP. 535-545.
- Giles H, Confucianism and Its Rivals. London, 1915, PP. 190-195.
- Giles L., Six Centuries at Tunhuang. 1944. P. 16.
- Goodrich, L.C., Recent Discoveries at Zaitun. JAOS. Vol. 77, 1957. PP. 161-165.
- Grant, R.M., Manichees and Christians in the Third and Fourth Centuries. Ex Orbe Religionum, I, Leiden, 1972, PP. 430-439.
- Greenlees, D., The Gospel of the Prophet Mani. Madras, 1956.
- Grégoire. H., Les sources de l'histoire des Pauliciens. Pierre de Sicile est authentique et photius un faux: Acad. Royale de Belgique, Bull. de la Classe des lettres 22 (1936).
- Gressmann, Hugo, La religion manichéenne d'après les découvertes de Tourfan. Revue de Théologie et de Philosophie N.S. 16. 1928, PP. 245-269.
- Grondijs, L.H., Een meek specimen van manichaeische kunst.

- Het Gildeboek XIX, PP. 68-69.
- Une église manichéenne en Espagne. Académie des Inscriptions Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1952. PP. 490-497. Paris 1952.
- Numidian Manicheism in Augustinus' Time. Nederlands Theologisch Tijdschrift 9, 1954, PP. 21-42.
- Analyse du manichéisme numidien au IV^e siècle. Augustinus Magister. Congrès Intern. Augustinien Paris, 21-24 Sept. 1954, Vol. III, PP. 391-410.
- Grossouw, W., De Koptisch Manicheesche handschriften. Jaarbericht No. 6 van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux, 1939, pp. 62-65.
- Grousset, René, L'emire des steppes. Quatrième édition. Paris 1952 (1960).
- Gruenwald, I., Manichaeism and Judaism in Light of the Cologne Mani Codex. ZPE L (1983), PP. 29-43.
- Guidi, Michelangelo, La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Roma 1927.
- Review of Ein Mani-Fund in Ägypten. RSO XIV, PP. 440-445.
- Guillaumont, A., Review Boyce Mary, The Manichaean Hymns Cycles in Parthian. RHR, CLIII 2: Avril-Jun, 1958, PP. 261-262.
- Haardt, R., Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Salzburg, 1967.
- trans. H.J.F. Hendry, Gnosis, Character and Testimony. Leiden, 1971. PP. 289-349.
- Hadot, I., Die Widerlegung des Manichäismus im Epictetkommentar des Simplicios. Archiv für Geschichte der Philosophie, LI

- (1969), PP. 31-57.
- Haloun, G. and W.B. Henning, *The Comendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light*. *Asia Major* N.S. III, PP. 184-212.
- Hambis, Louis, *L'Asie Centrale, histoire et civilisation*. Paris, 1979.
- Hamilton, James Russell, *Les Ouighours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*. *Bibl. de l'Institut des Hautes Études Chinoises* Vol. X, Paris 1955.
- Haneda, Tôru, *A propos d'un fragment d'une prière manichéenne retrouvée à Tourfan*. *Memoirs of the Research Department of the Togo Bunko (The Oriental Library)* No. 6, Tokyo 1932, PP. 1-21.
- Hansen, Olaf, *Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun*. *Journal de la Société Finno-ougrienne* XLIV, 3, Helsingfors 1930.
- Haussig, Hans Wilhelm, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit*, Wissen. Buchhges., Darmstadt 1983.
- Hegemonius, trans. A. Boberts, *Acts of Archelaus*. In: *Ante-Nicene Christian Library*, Vol.6. New York, 1871, repr. 1964, PP. 175-236.
- Henning, W.B., *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*. Von F.C. Andreas. Aus dem Nachlass herausgegeben von Dr. W. Henning in Berlin. I, *SPAW* 1932, X, PP. 175-222. II, *SPAW* 1933, VII, PP. 294-363. III, *SPAW* 1934, XXVII, PP. 848-912.
- Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus. *NGWG* 1932,

- PP. 214-228.
- Neue Quellen zum Studium des Manichäismus. Forschungen und Fortschritte 9. Jahrg. Nr. 17, 10. Juni 1933, PP. 250-251.
- Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente. ZII 9, 1933, PP. 158-253.
- Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen. NGWG 1933, PP. 306-318.
- Zum zentralasiatischen Manichäismus. OLZ XXXVII/1, Januar 1934, cols. 1-11.
- Review of Williams Jackson, Researches. OLZ 1934, cols. 749-756.
- Ein manichäisches Henochbuch. SPAW 1934, PP. 27-35.
- Der Traditionalismus bei Mani. Forschungen und Fortschritte 10. Jahrg. Nr. 19, Berlin 1. Juli 1934, P. 245.
- Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. APAW 1936, Nr. 10.
- Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus. ZDMG 90, 1936, PP. 1-18.
- Soghdische Miszellen. BSOS VIII, 1936, PP. 583-588.
- Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung. Orientalis Vol. V, N.S., 1936, PP. 84-87.
- A list of Middle-Persian and Parthian words. BSOS IX, 1937, PP. 79-92.
- Argi and the "Tokharians". BSOS IX, 1938, PP. 545-571.
- Sogdica. James G. Forlong Fund Vol. XXI, London 1940.
- Mani's Last Journey. BSOAS X, 1942, PP. 941-953.
- The Book of the Giants. BSOAS XI, 1943, PP. 52-74.
- Waručān = Šāh. Journal of the Greater India Society XI,

- No. 2, PP. 85-90.
- The Manichaean Fasts. *JRAS* 1945, PP. 146-164 (Notes by S.H. Taqizadeh PP. 155-164).
- Sogdian Tales. *BSOAS* XI, PP. 465-487.
- Two Manichaean Magical Texts with an Excursus on the Parthian ending-ēndēh. *BSOAS* XII, 1947, PP. 39-66.
- The Date of the Ancient Sogdian Letters. *BSOAS*, XII (1947) PP. 39-66.
- A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony. *BSOAS* XII 1948, PP. 306-318.
- A Pahlavi Poem. *BSOAS* XIII, 1950, PP. 641-648.
- A Farewell to the Khagan of the Aq-Aqatārān. *BSOAS* XIV, 1952, PP. 501-522.
- Die älteste persische Gedichthandschrift: eine neue Version von Barlaam und Joasaph. Akten des 24. intern. Orient.-Kongr. München 28.8 bis 4.9. 1957, Wiesbaden 1959, PP. 305-307.
- Mitteliranisch. Handbuch der Orientalistik I, IV, 1, Leiden-Köln 1958, PP. 20-129.
- A Fragment of the Manichaean Hymn-Cycles in Old Turkish. *Asia Major* N.S. VII, 1959, PP. 122-124.
- Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdaki. A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh, London 1962, PP. 89-104.
- Selected Papers I (*Acta Iranica* 14), II (*Acta Iranica* 15), Leiden, 1977.
- Henrichs, A., -und Koenen, L., Ein griechischer Mani-Codex. *ZPE* 5.2 (1970), PP. 97-216; 19 (1975) PP. 1-85; 32 (1978), PP. 87-200.

- Mani and the Babylonian Baplists: A Historical Confrontation. *Harvard Studies in Classical Philology* 77, 1973, PP.23-59.
- und Koenen, L. "Der Kölner Mani-Kodex ... Ed. der Seiten 1-72", *ZPE* 19 (1975) 1-85.
- "Der Kölner Mani-Kodex ... Ed. der Seiten 72, 8-99.9", *ZPE* 32 (1979) 87-200.
- Hérling, Jean, *Les vertus et les vices. Classification manichéenne ou chrétienne?* *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 38, 1958, PP. 154-159.
- Hermens, Ferdinand A., *Ethics, Politics, and Power: Christian Realism and Manichaeism Dualism.* *Ethica*, LXVIII, 1957-1958, PP. 246-259.
- Himran, S., *Huastuanift. Von Le Coq'un Ingilizce Tercümesinden.* Ankara 1941.
- Hinz, W., *Mani and Kardēr.* In: *Atti del Convegno internazionale sul temu "La Persia nel Medioevo"* Roma 31 mar. -5 apr. 1970 (*Accademu Nazionale dei Lincei*, 368, Rom 1971), S. 485-499.
- Hoffmann, Helmut., *Der Manichäismus.* Ora Verlag. München 1968.
- *Kālacakra Studies I, Manichaeism, Christianity, and Islam in the Kālacakra Tantra.* *CAJ* 13 (1964), 52-73.
- Holl, Karl, *Urchristentum und Religionsgeschichte.* *Zeitschrift für systematische Theologie* 2, 1924, PP. 387-430.
- *Epiphanius III, Panarion Haer. 65-73.* Herausgegeben von Karl Holl. *GCS* 37, Leipzig 1931.
- Honigmann, E. et A. Maricq, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis.* Académie Royale de Belgique Mémoires Tome XLVII,

Fasc. 4, Bruxelles 1953.

Huart, Cl., Le second grade de la hiérarchie manichéenne. JA 10.

Série Tome XIX, 1912. PP. 229-230.

Ibscher, Rolf, A. Böhlig und C. Colpe, Der Mani-Fund. Akten des 24. intern. Orient.-Kongr. München 28.8 bis 4.9. 1957, Wiesbaden 1959, PP. 226-230.

Jackson, A.V. Williams, Studies in Manichaeism (1:Direct Mentions of Zoroastrianism in the Manichaean Fragments, 2: Weighing the Sould in the Balance—a Manichaean Idea from Zoroastrianism. (Coq TM II, 12 trazuk), 3:Reference to a Life-account for the Here-after in Manichaeism, 4: A New Allusion to the Zoroastrian Fiend Kunda, Kundag, in Manichaeism Found in the Pahlavi Books), JAOS 43, 1923, PP. 15-25.

— The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism. JAOS 45, PP. 246-268.

— On the Manichaean Word Nōxvir in Turfan Pahlavi. JAOS 47, PP. 193-197.

— Addendum on Manichaeism. In: Zoroastrian Studies. The Iranian Religion and Various Monographs. New York 1928, PP. 187-193.

— The Term ročvarmh in a Turkish Manichaean Fragment. Language V, 1929, PP. 97-99.

— On Turfan Pahlavi “Miyazdagtāčih”, as designating a Manichaean ceremonial offering. JAOS 49, 1929, PP. 34-39.

— A Sketch of the Manichaean Doctrine Concerning the Future Life. JAOS 50, 1930. PP. 177-198.

— On an Allusion to Māni in Dēnkart 9.39. 13-26. Dr. Modi

- Memorial Volume, Bombay 1930, PP. 34-36.
- Two Notes on the Manichaeian Confession-Prayer *xv'stv'-nyft*. *Studia Indo-Iranica*. Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres. 1856-21. Juli-1931. Herausgegeben von Walther Wüst. Leipzig 1931, PP. 314-318.
- Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments. *Columbia University Indo-Iranian Series 13*, New York 1932, repr. 1966.
- The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Manichaeism. *Indian Linguistics, Bulletin of the Linguistic Society of India Vol. V*, 1935, PP. 287-296.
- Traces of Biblical Influence in the Turfan Pahlavi Fragment M 173, *JAOS 56*, 1936, PP. 198-207.
- The Doctrine of the Bolos in Manichaeian Eschatology. *JAOS 58*, 1938, PP. 225-234.
- The Personality of Māni, the Founder of Manichaeism. *JAOS 58*, 1938, PP. 235-240.
- Jeffery, A., *Al-Birūni's Contribution to Comparative Religion*. *Al-Birūni Commemoration Volume A.H. 362-A.H. 1362*, Calcutta 1951, PP. 125-160 (Manichaeism PP. 149-151).
- Johannes Damascenus, *Dialogus contra Manichaeos*, ed. MPG 94, 1505-1584.
- *Disputatio cum Manichaeo*. ed. MPG 96, 1319-1336.
- Jolivet R. et M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens (De duabus animabus—Contra Fortunatum—Contra Adimantum—Contra epistulam fundamenti—Contra Secundinum—Contra Felicem manichaeum)*. *Oeuvres de Saint Augustin 17*, Bruxelles 1961.
- Judith and Samuel Lieu, "Felix Conversus ex Manichaeis": A

- Case of Mistaken Identity. JTS Vol. XXXII, Part I 1981, Oxford PP. 173-176.
- Junker, H., Türkisch Šimnu "Ahriman". Ung. Jahrb. V, 1925, PP. 49-55.
- Kaden, Erich-Hans, Valentinians II Novellen XVI und XVIII von 445 Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. Rom. Abt. 57 (1937), PP. 367-378.
- Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian. Festschrift Hans Lewals bei Vollendung des vierzigsten Amtsjahres als ordentlicher Professor im Oktober 1953. Basel 1953, PP. 55-68.
- Kanga, M.F., Transcription and Translation of the First Chapter of the Second Epistle of Manušcihr Gošnjaman: A Text Criticism. BDCRI XVIII, Jan., 1957, PP. 374-380.
- Kao Yu-Kung, A Study of the Fang la Rebellion. HJAS 24, 1962-3 PP. 53-63.
- Kessler, K., Untersuchung zur Genesis des Manich, Religions-systems 1876.
- Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Erster Band. Berlin 1889.
- Mani, Manichäer. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Ausgabe, Bd. 12, Leipzig 1903, PP. 193-228.
- Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Mani-Religion (Manichäismus). Verhandlungen des II. Intern. Kongr. für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904, Basel 1905, PP. 145-152.
- Klima, Otakar, Zmínka O Ježišti Kristu v manichejské literatuře

- (Eine Erwähnung Jesu Christi in der manichäischen Literatur),
Náboženská revue XVII, 1946, p. 241 ff. Cf. Manis Zeit und
Leben P. 482, Note 33.
- Zur Chronologie von Mânîs Leben. Archiv Orientální XIX,
1951, PP. 393-403.
- Beiträge zur Chronologie von Mânîs Leben. Ibid. XXII,
1954, PP. 63-68.
- Kamsarakan und Καμασαρύη. Ibid. XXVI, 1958, PP. 339-342.
- Baat the Manichee. Ibid. PP. 342-346.
- Iranische Miscellen. Ibid. PP. 603-616.
- Über ein im manichäischen Psalter erwähntes Buch von Mani.
Ibid. XXVIII, 1960, PP. 101-102.
- Iranische Miscellen II. Ibid. PP. 457-466.
- Manis Zeit und Leben. Edition Oriental Archives Vol. 18.
Praha 1963.
- Klimkeit, Hans-Joachim, Manichäische und buddhistische Beicht-
Formeln aus Turfan-Beobachtungen zur Beziehung zwischen
Gnosis und Mahāyāna. ZRGG Brill-Köln 1977, Band XXIX,
Heft 3, PP. 193-228.
- Qut. Ein Grundbegriff in der zentralasiatischen Religions-
begegnung, In: Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds
Biezais. Stockholm 1979, PP.252-260.
- Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbege-
gnung ZRGG 31 (1979) PP.99-115.
- Vairocana und das Lichtkreuz. Manichäische Elemente in
der Kunst von Alchi (West-Tibet), ZAS 13 (1979) PP.357-399.
- Der dreistämmige Baum. Beobachtungen zur manichäischen
Kunst und Symbolik. In: Kulturwissenschaften. Festgabe für

-
- Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag. Bonn 1980, PP.245-262.
- Der Buddha Henoch. Qumran und Turfan. ZRGG 32 (1980), PP.367-377.
- Hindu Deities in Manichaean Art. ZAS 14, 1980, PP.179-199.
- Stūpa and Parinirvāṇa as Manichaean Motifs. In: The Stūpa ed. A. D'Alipiccola. Wiesbaden, 1980, PP. 229-237.
- Christians, Buddhists and Manichaeans in Central Asia. In: Buddhist-Christian Studies, I, 1981, S. 46-50.
- Vom Wesen manichäischer Kunst. ZRGG, Band XXXIV 1982, Heft 3, PP.195-219.
- Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World. Numen Vol. XXIX, 1982, PP.17-31.
- Manichaean Art and Calligraphy (Iconography of Religions, XX), Leiden, 1982.
- Der Stifter im Lande der Seidenstraßen. ZRGG, Band XXXV 1983, Heft 4, 289-308.
- Das Manichäische Königtum in Zentralasien. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 18, 1983, PP.225-243.
- und Schmidt-Glitzner, Helwig, Die Türkischen Parallelen zum Chinesisch-manichäischen Traktat. ZAS 17, 1984, PP. 82-117.
- Das Pferd Kaṅṭhaka-Symbol buddhistischer Erzähl- und Kunstelemente im zentralasiatischen Manichäismus. Sonderdruck aus Jakob Ozols/Volker Thewalt (HRSG.) aus dem Osten des Alexanderreichs. Festschrift für Klaus Fischer, Dumont Buchverlag Köln 1984, PP. 91-97.

- Köbert, R., Ein zum Abfall gezwungener Manichäer muss Ameisen töten. *Orientalia* XXXVIII (1969), PP. 128-130.
- Koenen, L., Das Dstum der Offenbarung und Geburt Manis. *ZPE*, VIII, 1971, PP. 247-250.
- Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex. *ZPE* XI (1973), PP. 240-241.
- Form Baptism to the Gnosis of Manichaeism. in Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. II, Sethian Gnosticism*, Leiden, 1981, PP. 734-756.
- Manichäische Mission und klöster in Ägypten. in *Das römisch-byzantinische Ägypten (Aegyptiaca Treverensia. Mainz am Rhein, 1983)*, PP. 93-108.
- Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex: *Illinois Classical Studies* 3 (1978).
- Kraeling, Carl H., *Anthropos and Son of Man*. Columbia University Oriental Studies Vol XXV, New York 1927.
- Kramers, J.H., Une tradition à tendance manichéenne. *AO* XXI, 1950, PP. 10-22.
- Lagarde, P.A. de, *Titi Bostreni quae ex opere contra manichaeos edito in codice hamburgensi servata sunt graece e recognitione Pauli Antonii de Lagarde*. Berolini 1859.
- *Titi Bostreni contra manichaeos libri quatuor syriace*. Paulus Antonius de Lagarde edidit. Berolini 1859.
- Lang, D.M., *The Wisdom of Balahvar*. London 1957.
- Lauras, A., Saint Léon Le Grand et le Manichéisme romain. *Studia Patristica*, XI, Tu 108 (Berlin 1972), PP. 203-209.
- Leclercq, H., Manichéisme. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol et H. Leclercq, Vol. X, I, Paris 1931,

- cols. 1390-1411.
- Lefort, L. Th., Review of Allberry, *A Man. Psalm-Book*. *Muséon* 51, 1938, PP. 352-353.
- Legge, F., *Western Manichaeism and the Turfan Discoveries*. *JRAS* 1913, PP. 69-94.
- Lemerie, P., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après des sources grecques*. *Travaux et Mémoires* 5 (1973).
- Lentz, Wolfgang, *Mani und Zarathustra*. *ZDMG* 82, N.F. VII, 1982, PP. 179-206.
- Note on the Fragment of a Manichaean Parchment Manuscript, Kao. 0111, from Kara-Khōja. In: Sir Aurel Stein, *Innermost Asia II*, Oxford 1928, P. 1081.
- Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung. *ZDMG* 106, 1956, PP. *3*-*22*.
- What is the Manichaean *Nous*? *Ural-Altische Jahrbücher*, Festgabe Annemarie von Gabain, Band XXXIII, 1961, PP. 101-106.
- Lidzbarski, M., *Die Herkunft der manichäischen Schrift*. *SPAW* 1916, PP. 1213-1222.
- Ein manichäisches Gedicht. *NGWG* 1918, PP. 501-505.
- Warum schrieb Māni aramäisch? *OLZ* 1927, cols. 913-917.
- Lieu, Samuel N.C., *A Lapsed Chinese Manichaean's Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty (1264): A Study of the Ch'ung-shou-kung-chi by Huang Chen*. *Bulletin of the John Rylands Univ. Library of Manchester* 59/2 (Spring 1977), PP. 397-425.
- *Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China (A.D.c. 960-c. 1200)*, *Ibid* 1979/2, PP. 132-167.

- The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China, Univ. of Hongkong, 1979.
- Nestorians and Manichaeans on the South China Coast. *Virgiliae Christianae*, 34 (1980), PP. 71-88.
- The Diffusion of Manichaeism from Persia to Rome and China, Warwick. 1981.
- Precept and Practice in Manichaean Monasticism. *JTS* 32/1 (1981), PP. 153-173.
- The Dissuasion and Persecution of Manichaeism in Rome and China — A Comparative Study, D. Phil. Diss. Oxford 1981.
- and J.M. "Felix Conyersus Ex Manichaeis": A Case of Mistaken Identity? *JTS* Vol. 32, pt. I. 1981, PP. 173-176.
- An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism. *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Münster Westfalen, Jahrgang 26, 1983, P. 152-218.
- Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China, a Historical Survey. Manchester, 1985.
- New Light on Manichaeism in China. In: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden. 1985, PP. 401-419.
- Review of Manichaean Art and Calligraphy. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, Band XXXVII Heft 1 (1985), PP. 58-62.
- Lindquist, Sigurd, *Manikeismens religionshistoriska ställning I. Några orienterande synpunkter i fråga om dess förhållande till den historiska miljön*. Uppsala Universitets Årsskrift 1921.
- Liu Mau-tsai, *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Öst-Türken (T'u-Küe)*, Wiesbaden, 1958.

- Liu Ts'un-yan, *Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-t'ang China*. In: *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*. Leiden, Brill 1976, PP. 3-55.
- Lorey, Eustache de, *Petinture Musulmane ou Peinture Iranienne*. *Revue des Artes Asiatiques* XII, 1938, PP. 20-31.
- Lubac, Henri de, *Les secrets arrachés aux sables du Gobi*. *Études*, *Revue catholique d'intérêt général* 1933, Paris, 641-664.
- Lüders, H., *Über die literarischen Funde von Ostturkistan*. *SPAW* 1914, PP. 85-105.
- Machabey, Armand, *La cantillation manichéenne*. *Notation hypothétique, métrique, analoges*. *La Revue Musicale* No 227, Paris 1955.
- MacKenzie, D.N., *Mani's Šābuhragān*, *BSOAS*, Vol. XLIII pt. 3, 1979, PP. 500-534.
- *Mani's Šābuhragān II*, *BSOAS*, Vol. XLIII pt. 2 1980.
- Mackerras, Colin, *The Uighur Empire According to the T'ang Dyastic Histories: A Study in Sino-Uighur Relation, 744-840*, 2nd ed., Canberra: Australian National University Press 1972/ University of South Carolina Press 1973.
- Maenchen-Helfen, Otto, *Manichaeans in Siberia*. *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*. University of California Publications in Semitic Philology Vol. XI, 1951, PP. 311-326.
- Maher, John P., *St. Augustine's Defense of the Hexaemeron against the Manicheans*. *The Catholic Biblical Quarterly* Vol. 6, 1944, Washington, D.C. PP. 289-298 & 456-475, Vol. 7, 1945, PP. 76-90, 206-222 & 306-325.
- Maisch, E., *A propos de la notion de salut dans le manichéisme*.

- Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses XVIII, 1938, PP. 332-339.
- Manselli, R., *Modern Studies on Manichaeism. A survey.* East & West X 1-2, 1959. PP. 77-87.
- Marazzi, Ugo, *Alcuni problemi relative alla diffusione del manicheismo presso i Turchi nei secoli VIII-IX.* IONA XXIX, 2 (1979), PP. 239-252.
- Margoliouth, D.S., *Notes on Syriac Papyrus Fragments From Oxyrhynchus.* The Journal of Egyptian Archaeology II, London 1915, PP. 214-216.
- Maricq, André, *Les débuts de la prédication de mani et l'avènement de Šāhpuhr I^{er}.* Ann. de l'inst. de phil. et d'histoire orientales et slaves XI (=Mélanges Henri Gregoire 3), Bruxelles 1951, PP. 245-268.
- *Classica et orientalia 5. Res Gestae Divi Saporis.* Syria 35, 1958, PP. 295-360.
- Marquart, J., *Guwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren.* SPAW 1912, PP. 486-502.
- McNeill, W.H. and L.W. Sedlar eds. *The Classical Mediterranean World.* New York, 1969, PP. 214-238.
- Menasce, p. de, et A. Guillou, *Un cachet manichéen de la Bibliothèque Nationale.* RHR CXXXI, 1946 PP. 81-84.
- *Augustin Manichéen.* Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956, Bern 1956, PP. 79-93.
- *Fragments manichéens de Paris.* In: W.B. Henning Memorial Volume, London 1970. S. 304-305.
- *L'origine mazdénne d'un mythe manichéen,* RHR. CLXXIV 2, PP. 161-167.

- Merklebach, R., Manichaica(1-3). ZPE LVI(1984), PP. 45-54.
—— Manichaica (4). ZPE LVII (1984), PP. 73-77.
- Messina, G., La dottrina Manichea e le origini del Christianesimo.
Biblica Vol. 10, 1929, Roma, PP. 313-331.
—— Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell' Asia Antica.
Collana di Studi Storico-Religiosi N.1, Roma 1947.
- Milik, J.T., Turfan et Qumran, Livre des Géants juif et manichéen.
Festgabe für F.G. Kubn. Göttingen 1971, 117-127.
—— (ed), The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran
Cave 4. Oxford, 1976.
- Minorsky, V., Tamim ibn Baḥr's Journey to the Uyghurs. BSOAS
XII, PP. 275-305.
- Mitchell, C.W., S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion,
and Bardaisan. Vol I, London 1912, Vol. II, London 1921.
- Molé, M., Culte, mythe, et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris
1963.
—— L'Iran ancien, Paris (Religions du Monde), 1965.
- Monceaux, P., Le Manichéisme. Journal des Savants 1921, PP.
193-204 & 247-257.
—— Le manichéen Fautus de Milev, restitution de ses capitula.
Paris 1924.
- Monneret, U., Arte manichea. Reale Istituto Lombardo di Scienze
e Lettere—Rendiconti Serie II, Vol. LVI, Milano 1923, PP.
971-984.
- Monnot. G., Le Manichéisme. In: Histoire des Religions Vol. 2,
1972, PP. 524-645.
—— Quelques texts de A'bd al-Jabbâr sur le manichéisme. RHR
Tome CLXXXIII (1973) face 1, PP. 3-9.

- Montgomery, James A., A Magical Bowl-Text and the Original Script of the Manichaeans. JAOS Vol. 32, 1912, PP. 434-438.
- Aramaic Incantation Texts from Nippur. Philadelphia 1913.
- Moses, L.W., T'ang Tribute Relations with the Inner Asian Barbarians. In: J.C. Perry and B.L. Smith ed. Essays on T'ang Society (Leiden 1976), PP. 61-89.
- Müller, F. W.K., Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. SPAW 1904, PP. 348-352.
- Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II. Teil. Anhang zu den APAW 1904.
- Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkistan wieder aufgefundenen Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache. Verh. des II. Internat. Kongr. für Allgem. Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904. Basel 1905, PP. 210-212.
- Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version. SPAW 1905, PP. 1077-1083.
- Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei. SPAW 1909, PP. 726-730.
- Der Hofstaat eines Uiguren-Königs. Festschrift Vilhelm Thomsen, Leipzig 1912, PP. 207-213.
- Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden. 1. Die uigurische Inschrift auf dem Pfahle I B 4672, 2. Die chinesische Pfahlinschrift. APAW 1915, Nr. 3.
- Soghdische Texte. II. Aus dem Nachlass herausgegeben von Dr.W. Lentz. SPAW, XXI, PP. 504-607.
- Muramatsu Yuji, Some Themes in Chinese Rebel Ideologies. In: A.F. Wright ed., The Confucian Persuasion. Stanford, 1960,

PP. 241-268.

Musy, Jean, Mouvements populaires et hérésies au XI^e Siècle en France. *Revue Historique* No. 513 Jan.-Mars., 1975, 33-76.

Nadim, Ibn al, *Kitāb al-Fihrist*. ed. G. Flügel, Leipzig 1871.

Nagel, P., Die Psalmoi Sarakōtōn des manichäischen Psalmbuches. *OLZ* 62 (1967), 123-130.

— Die antimanichäischen Schriften des Titus von Bostra. Habilitationsschrift Halle/Wittenberg 1967 (Maschinenschrift).

— Die apokryphen Apostekten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. In: *Gnosis und Neues Testament*, hg. von K.-W. Tröger (Berlin 1973), S. 149-182.

— Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14. 7-11) und die altsyrische Evangelienübersetzung. In: *Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung VIII* (Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums) (Berlin 1975), S. 303-313.

— Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jh.s in der manichäischen Literatur. In: K.W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament* (Berlin, 1978).

— (hrsg.) *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*. Halle/Saale 1979.

— Die Thomaspsalmen des Koptisch-manichäischen Psalmbuches. Leipzig, 1980.

Nau, F., Un formulaire de confession mazdéen. *Le Khuastuanift*. *ROC* XVIII, 1913, PP. 225-240.

Newman, A.H., *Introductory Essay on the Manichaeon Heresay*. New York 1909.

Nöldeke, Th., Review of Kessler, Mani. *ZDMG* 43, 1889, PP.

535-544.

Noyé E., *Le manichéisme en Chine*. Bulletin Catholique de Pékin 22 (1935), PP. 136-147, 188-197, 245-249, 351-355, 431-437.

Nyberg, H.S., *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*. OLZ 32, 1929, cols. 425-441.

— Review of E. Waldschmidt und Wolfgang Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. MO XXIII, 1929, PP. 354-373.

— *Die Religionen des Alten Iran*. Mitteilungen der Vorderasiatischen U. Ägyptischen Gesellschaft, Bd. 43, Neudruck der Ausgabe 1938, Osnabrück 1966.

Obolensky, D., *The Bogomils. A study in Balkan Neo-manichaeism*. Cambridge, 1948.

Oerter, W.B., *Zur Bildersprache des Manichäismus*. Numen 28, 1 (1981), PP. 64-71.

Ogden, Charles J., *The 1468 Years of the World-Conflagration in Manichaeism*. Dr. Modi Memorial Volume, Bombay 1930, PP. 102-105.

— Three Turfan Pahlavi Etymologies: ḤPŠYRD, ŠKRWST, MNWḤMYD, JAOS 58 1938, PP. 331-333.

Olschki, L., *Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China*. Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde S, pt, 1/2 (1951), PP. 1-21.

Ort, L.J.R., *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality* (Supplement ad Numen. Altera Series), Leiden 1967.

Overbeck J.J., ed. *S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta*. Leiden, 1865.

Overmyer, Daniel L., *Folk Buddhist Religion*. Cambridge, Ma.: Harvard U.P. 1976.

- Pavry, Jal Dastur C., *Manichaeism—a Rival of Zoroastrianism and Christianity*. *The Journal of Religion* Vol. XVII, 1937, PP. 161-169 (Chicago).
- Peek, W. (ed.), *Ergebnisse der Deutschen Turfan Forschung*. Leipzig, 1972, Vol. I. PP. 391-546, 564-604; Vol. II. 51-98.
- Peeters, Paul, *Review of Schmidt-Polotsky, Mani-fund.* AB 51, 1933, PP. 396-401.
- *Review of Allberry, Psalm-Book.* AB 56, 1938, PP. 397-401.
- Pelliot, P., *Le Mo-ni et le Houa-hu-King*, BEFEO 3 (1903), 318-327.
- *Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient.* RHLR, N.S. 3 (1912), PP. 97-119.
- *Moni et Manichéens*, JA 1914¹, PP. 461-470.
- *Les traditions manichéennes au Fou-Kien.* TP XXII, 1923, PP. 193-208.
- *Two New Manichaean Manuscripts from Tun-Huang.* JRAS 1925, P. 113.
- *Review of Stellung Jesu.* TP XXV, 1927-1928, PP. 426-435.
- *Review of L.F. Benedetto's edition of Il Milione of Marco Polo.* *Journal des Savants* (Jan, 1929).
- *On the Five Grades of the Manichaean Hierarchy.* TP. XXVI (1929), 248-250.
- *Notes on Marco Polo.* ed. L. Hambis. Vol. 2. Paris, 1963, PP. 725-728.
- Pestalozza, Uberto, *Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali (rilievi e chiarimenti)*. Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere—Rendiconti. Serie II. — Vol. LXVII, 1934, PP. 417-497.

- Appunti sulla vita di Mani. Ibid. Vol. LXXI, 1938, PP. 3-52.
- Peterson, Erik, Jesus bei den Manichäern. ThLZ 53, 1928, cols 241-250.
- Review of Mani-Fund. Byzantinische Zeitschrift 34, 1934, PP. 379-387.
- Manie e Manicheismo. Enciclopedia Cattolica, Cité du Vatican 1951, 7, PP. 1959-1963.
- Pétrément, Simone, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris 1947.
- Pigulewskaja, N., Byzanz auf den Wegen nach Indien. Berlin 1963.
- Pinks. E., Die Uiguren von Kan-chou in der frühen Sung-zeit. Wiesbaden. 1968.
- Pognon, H., Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir II, Paris 1899.
- Polotsky, H.J., Koptische Zitate aus den Acta Archelai. Muséon 45, 1932, PP. 18-20.
- Aramäisch prš und das "Huzvaresch", Muséon 45, 1932, PP. 273-283.
- Manichäische Studien. Muséon 46, 1933, PP. 247-271.
- Manichäische Homilien. Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty Band I, Stuttgart 1934.
- Manichäismus. Pauly-Wissowa, Réal-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband VI, Stuttgart 1935, cols. 240-271 (=Abriss des manichäischen Systems).
- und A. Böhlig, Kephalaia. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin Band I. Stuttgart 1940.
- Collected Papers. Hebrew University. Jerusalem 1971.

- Przyluski, J., Mani et Plotin. Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Class des Lettres, 5^e sér. 19 (1933), PP. 322-326.
- Puech, Henri-Charles, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus. Eranos-Jahrbuch 1936, PP. 183-286.
- Dates manichéennes dans les chroniques syriaques. Mélanges Syriens offerts à M.R. Dussaud, Paris 1939, PP. 593-607.
- Review of W. Henning, Ein manichäisches Bet-und Beichtbuch, RHR 120, PP. 91-100.
- Le Manichéisme. Histoire général des Religions III, Paris 1945, PP. 85-111 & 446-449.
- Le Prince des Ténèbres en son Royaume. "Satan" ex Études Carmélitaines, Paris 1948, PP. 136 ff.
- The Prince of Darkness in His Kingdom Satan. trans. by B. de Jesus-Marie London, 1957.
- Le Manichéisme. Son fondateur—sa doctrine. Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, Tome LVI, Paris 1949.
- Un catéchisme manichéen chinois inédit (MS. Stein du British Museum). Actes du XXI^e congrès international des orientalistes Paris, 23-31. Juillet 1948, Paris 1949, PP. 350-354.
- Die Religion des Mani. Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. Herausgegeben von DDR. Franz König, II. Band, Wien 1956, PP. 449-563.
- Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente. In Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 3, Aufl., herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, I. Band, 1959, PP. 158-271.
- Liturgie et pratiques rituelles dans le Manichéisme. Annuaire du Collège de France 59^e année. Paris 55 (1955), 176-183;

- 56 (1956), 199-208; 57 (1957), 238-245; 58 (1958), 239-245; 59 (1959), 264-269; 60 (1960), 181-189; 61 (1961), 181-190; 62 (1962), 203-208; 63 (1963), 213-221; 64 (1964), 217-226; 65 (1965), 257-266; 66 (1966), 262-267.
- The Concept of Redemption in Manichaeism. *The Mystic Vision* (Papers from the Eranos Yearbooks, trans. J. Campbell, London, 1968), PP. 247-314.
- Musique et hymnologie manichéennes. *Encyclopédie des musiques Sacrées*, t. I, Paris, 1968, PP. 353-386.
- Etude analytique et comparative des rites manichéens d'initiation *Annuaire du Collège de France* 67 (1967), 260-263; 68 (1968), 297-303; 69 (1969), 283; 70 (1970), 288-297.
- Fêtes et solennités manichéennes: le Bêma, *Annuaire du Collège de France* 72 (1972), 322-326.
- *Sur le Manichéisme et autres essais*. Paris, 1979.
- Les premières missions manichéenne dans l'Inde et en Egypte. *Annuaire de l'École pratique des Hautes études*, V^e section, 80-81 (1973-4), PP. 327-329.
- Manichaeism. In: *The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes Knowledge in Depth 15th edition*.
- Der Begriff der Erlösung im Manichäismus In: G. Widengren (Hrsg.), *Der Manichäismus*. (Wege der Forschung, Bd. CLXVIII) Darmstadt 1977.
- Pulleyblank, E. G., A Sogdian Colony in Inner Mongolia. *TP*, 41 (1952), 317-356.
- Quispel, G., Mani The Apostle of Christ, in idem, *Gnostic Studies*, II (Amsterdam, 1975), PP. 230-237.
- Radloff, W., *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*. Heraus-

- gegeben und übersetzt von W. Radloff. St. Petersburg 1909.
- Nachträge zum Chuastuanit (Chuastuanvt), dem Bussgebete der Manichäer (Hörer). *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.- Pétersbourg* 1911, PP. 867-896.
- Reischauer E.O., *Ennin's Travels in T'ang China*. New York, 1955.
- Reitzenstein, R., *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*. SHAW 1919, 12. Abh.
- *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.
- *Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus*. NGWG 1931, PP. 28-58.
- Rickaby, Joseph, *The Manichees as Saint Augustine saw them*. London 1925.
- Ridolfini, F. Pericoli, I "Salmi di Tomasso" e la gnosi giudeo-cristiana. *RSO XXXVIII*, 1963, PP. 23-58.
- Ries, J., *Les rapports de la christologie manichéenne avec le Nouveau Testament dans l'eucologe copte de Narmouthis (Médinet Mâdi)*. Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie 1952-1953.
- *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses XXXIII*, 1957, PP. 453-482 & *XXXV*, 1959, PP. 362-409 (= *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Serie III, 7 & 11, 1957 & 1959).
- *La fête de Bêma dans l'Eglise de Mani*, *Revue des Etudes Augustiniennes* 22 (1976), 218-233.
- *Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'Église de Mani*. In: *Gnosis and Gnosticism*, ed. M. Krause (Leiden, 1977), PP. 93-106.

- Riggi, C., ed., *Epifanio Contro Mani*. Rome, 1967.
- Roberts, C.H., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*. Vol. III, Manchester 1938.
- Roché, D., *Études manichéennes et cathares*. Paris-Toulouse 1952.
- *Fauste de Milève: Chapitres de la Foi Chrétienne et de la Vérité*. Cah. Ét. Cath. Tome 8, 1958, PP. 225-242.
- Rochow, I., *Zum Fortleben des Manichäismus in Byzantinischen Reich nach Justinian I*. *Byzantinoslavica* XL (1979), 13-21.
- Roll, Eugen, *Mani-der Gesandte des Lights*. Mellinger Verlag, Stuttgart 1976.
- Rose, Eugen, *Die Christologie des Manichäismus, nach den Quellen dargestellt*, 160 PP. Maschinenschrift. Theol. Diss., Marburg 1942.
- *Die manichäische Christologie (Studies in Oriental Religions 5)*, Wiesbaden, 1979.
- Rosenthal, Franz, *Die Sprache Mânî's*. PP. 207-211, In: *Die aramais-tische Forschung seit Theodor Nöldeke's Veröffentlichungen*. Leiden 1939.
- Rudolph, K., *Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung*. In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech* (Paris 1974), S. 471-486.
- *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* Leipzig 1977 und Göttingen 1978.
- Rumpf, Walter, *West-östlicher Kulturaustausch im Spiegel der neueren Forschung*. *Germanisch-Romanische Monatsschrift* XXII, 1934, PP. 31-34.
- Runciman, Steven, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge 1947, Repr. of th N.D. ed.

with a new preface and supplementary bibliography, Leiden, 1982.

Sachau, Eduard, *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*. Herausgegeben von Dr. C. Eduard Sachau. Leipzig 1878.

— *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-bâkiya of Albîrunî, or "Vestiges of the Past"*, Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390-391, A.D. 1000. Translated and Edited, with Notes and Index, by Dr. C. Edward Sachau. London. 1879.

— *Al-Birunî's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Ed. in the Arabic Original by Edw. Sachau. London 1887.

— *Alberuni's India, An Account etc. An English Edition, with Notes and Indices, By Dr. Edward C. Sachau, London 1888 (Vol. I-II)*.

Aš-Šahrastānî, *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. W. Cureten London 1846 (Neudr. Leipzig 1923).

— *Religionspartheien und Philosophenschulen* ed. Th. Haarbrücker, Halle, 1850.

Säve-Söderbergh, Torgny, *Studies in the Coptic Manichaeon Psalm-book. Prosody and Mandaeon Parallels*. Uppsala 1949.

— *Some Remarks on Coptic Manichaeon Popetry. Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston 1950, PP. 159-173.

Salemann, Carl, *Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums im Asiatischen Museum. Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétsbourg Tome VI, 6, 1904*.

- Manichaeische Studien. I. Ibid. Tome VIII, 10. 1911.
- Manichaeica I. Bulletin de l'Acad. Imp. des Sc. de St.-Petersbourg 1907, PP. 175-184.
- Manichaica II. Ibid. 1907. PP. 531-558.
- Manichica III. Ibid. 1912, PP. 1-32.
- Manichaica IV. Ibid. 1912, PP. 33-50.
- Schaeder, H.H., Ein Lied von Mani. OLZ 1926, cols. 104-107.
- Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Vorträge der Bibliothek Warburg. Herausgegeben von Fritz Saxl. Vorträge 1924-1925, Leipzig 1927, PP. 65-157.
- Die islamische Lehre vom Vollkommenen, Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung. ZDMG 79, 1925, PP.192-268.
- Iranische Lehren. R. Reitzenstein und H.H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Teil II. Studien der Bibliothek Warburg VII, 1926, PP. 203-353.
- Manichäer und Muslime. ZDMG N.F. 7 (82), 1928, PP. LXXVI-LXXXI.
- Das Problem des Manichäismus im gegenwärtigen Stand der Forschung. Actes du Ve congrès international d'histoire des religions à Lund 27-29 août 1929, Lund 1930, pp. 267-269.
- Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche. ZKG LI. Band 1932, PP. 21-74.
- Manichäismus. RGG III², cols. 1959-1973.
- Review of C. Schmidt und H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund. Gnomom IX Band, Heft 7, Juli 1933, PP. 337-362.
- Iranica. 1. Das Auge des Königs. 2. Fu-Lin. Abh. der Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil. -Hist. Kl. 3. Folge

- Nr. 10, Berlin 1934.
- Beiträge zur iranischen Sprachgeschichte. Ung. Jhrb. XV, PP. 560-588.
- Manichäismus und spätantike Religion. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 50, Berlin 1935, PP.65-85.
- Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen. Morgenland Heft 28, Leipzig 1936, PP. 80-109.
- Der Manichäismus und sein Weg nach Osten. Glaube und Geschichte —Festschrift für Friedrich Gogarten Zum 13. Januar 1947, Giessen 1948, PP. 236-254.
- Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Wiss. Buchges., Darmstadt 1968.
- Scharf, J., Zur Echtheitsfrage der Manichäerbücher des Photios. Byzantinische Zeitschrift 44, 1951, PP. 487-494.
- Scheftelowitz, J., Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums. Giessen 1922.
- Is Manicheism an Iranian Religion? Asia Major I, 1924, Leipzig, PP. 460-490.
- Die manichäische Zarathustra-Hymne M 7. OR 3. Serie I, 1926-1927, PP. 261-283.
- Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion. Archiv für Religionswissenschaft 28. Band 1930, PP. 212-240.
- Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus. ZII IV, PP. 317-344.
- Stammt der Religionsstifter Māni aus dem iranischen Kaiserhaus der Arsakiden? Oriental Studies in Honour of Cursetjii Erachji Pavry, London 1933, PP. 403-404.
- Schmidt, Carl, Ein Mani-Fund in Ägypten. Forschungen und For-

- tschritte 8. Jhrg. Nr. 28, 1. Oktober 1932, PP. 354-355.
- Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten. Stuttgart 1933 (= ZKG N.F. III, 1933, Heft 1).
- und H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. SPAW 1933, PP. 4-90.
- Schmidt-Glitzner, H., Die chinesischen Manichaica (unpublished new German Translation of Chinese Manichaean documents) 1978.
- Schneider, Th., Der Engel Jakob bei Mani. ZNW 33, 1934, PP. 218-219.
- Selle, Götz von, Review of A.V. Williams Jackson, Researches, MM I and II, Mani-Fund and Man. Homil. Aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1935, Nr. 5, PP. 182-191.
- Über den Manichäismus. "Mensch und Staat in Recht und Geschichte. Festschrift für Herbert Kraus", PP. 422-435.
- Seston, William, La découverte des Écritures Manichéennes. RHPR. 1933, PP. 250-262.
- Achilleus et la révolte de l'Égypte sous Dioclétien d'après les papyrus et l'Histoire Auguste. École française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire 55, 1938, PP. 184-200.
- L'Égypte manichéenne. Chronique d'Égypte 14, 1939, PP. 362-372 (Bruxelles).
- Le roi sassanide Narsès, les arabes et le manichéisme. Bibliothèque archéologique et historique Tome XXX. Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud, Tome I, Paris 1939, PP. 227-234.
- De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les manichéens. Mélanges de philologie, de littérature et d'his-

- toire anciennes offerts à Alfred Ernout, Paris 1940, PP. 345-354.
- Sharenkoff, V.N., *A Study of Manichaeism in Bulgaria with Special Reference to the Bogomils*. New York, 1927.
- Simon, J., *L'édition des textes manichéens coptes*. *Orientalia* V, 1936, PP. 269-277.
- Simplicius, trans. I. Hadot, *Die Widerlegung des Manichäismus in Epiktekommentar des Simplikios*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, PP. 31-57.
- Skine, F.H. and E.D.Ross, *The Heart of Asia*. London 1899.
- Spangenberg, C., *Historia Manichaeorum*. 1578.
- Spuler, B., *Die Uiguren, die Sogd(i)er und der Manichäismus*. *Handbuch Orientalistik, I Abt, 5 Bd, 5Absch*, Leiden/Köln, 1966. PP. 148-162.
- Stegemann, Viktor, *Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani*. *ZNW* 37 1938, PP. 214-223.
- Stegmüller, Friedrich, *Der Liber contra Manichaeos*. *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie Française*. Toronto-Paris 1959, PP. 563-611.
- Stein, Rolf A., *Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi khrison Ide-bstan*. In: *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, *Publications de l'institut Orientaliste de Louvain XXIII*, Louvain-la-neuve, 1980, PP. 329-338.
- Stoop, Ém. de, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*. Université de Gand. *Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres 38^{me} fascicule*. Gand 1909.
- Stroumsa, G., *Aspects de l'eschatologie manichéenne*. *RHR* 198, 2

(1981) PP. 163-181.

— Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d'Égypte. *Numen*, XXIX/2 (1982), PP. 184-201.

— König und Schwein: Zur Struktur des manichäischen Dualismus. In: *Gnosis und Politik*, ed. J. Taubes (Paderborn, 1984), PP. 141-153.

Stroux, Johannes, Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichaeers Secundinus. Festschrift Richard Reitzenstein, Leipzig und Berlin 1931, PP. 106-118.

Sundermann, W., Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur, *MIO* 14 (1968), 386-405.

— Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis, *AOH* 24 (1971), 79-125.

— Weiteres zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis, *AOH* 24 (1971), 371-379.

— Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer, mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von F. Geissler, Berlin 1973.

— Iranische Lebensbeschreibungen Manis, *AO* 36 (1974), 125-149.

— The Five Sons of the Manichaean God Mithra, In: U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1975.

— Some More Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon. In: *Etudes Mithriaques. Textes et Mémoires (Acta Iranica)*, Leiden/Téhéran-Liège 1978, 485-499.

— The Five Sons of the Manichaean God Mithra. In: U. Bianchi, ed. *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979.

-
- Namen Von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: *Altorientalische Forschungen VI* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Akademie der Wissenschaften der DDR.) Berlin 1979, 95-133.
- Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (BTT XI) Berlin 1981.
- Der chinesische *Traité Manichéen* und der parthische Sermon vom Lichtnous. *Altorientalische Forschungen*, 10, 1983, 2. PP. 231-242.
- Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer. *Middle Iranian Studies*. Leuven, 1984, PP. 227-241.
- Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe. *Acta Antiqua ... Hungaricae XXVIII* (1983), PP. 289-316.
- Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch. *Acta Iranica, Hommages et opera Minora*, vol. 9, *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Emerito oblata*, PP. 491-505, Leiden, 1984.
- Tafazzoli, A., Review: Mary Boyce: A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian. *BSOAS*, Vol. XLII, Part 3, 1979.
- Taqizadeh, S.H., Some Chronological Data relating to the Sasanian Period. *BSOS IX*, 1937, PP. 125-139.
- The Early Sasanians. *BSOAS XI*, 1943, PP. 6-51.
- *Mānī wa dīn-i ū*. Tehrān 1335 A.H. (1955).
- trans. W.B. Henning, The Date of Mani's Life. *Asia Major*, Vol. VI. Part I, 1957.
- Tardieu, M., P. Gignoux et al., Manichéisme (review article), *Abstracta Iranica (= Studia Iranica Suppl.) I* (1978), 17-22, II

(1979), 16-23, III (1980), 129-140, IV (1981), 100-107, V(1982) 142-151, VI (1983), 109-114.

Tardieu, M., Vues nouvelles sur le manichéisme africain. *Revue des Études Augustiniennes*, LXXXI (1979), PP. 249-255.

— Prātā et ad'ur chez les manichéens. *ZDMG* CXXX (1980), PP. 340-341.

— Le Manichéisme (Que Sais-je? MCMXL, Paris, 1981).

— Les manichéens en Égypte. *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, XCIV (1982), PP. 5-19.

Terzi, C., Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino. Udine 1937.

Thomsen, Vilhelm, Fra Øst-turkestans Fortid. *Samlede Afhandlinger III*, København 1922, PP. 295-324.

— Fragment of a Runic Turkish Manuscript Kao. 0107 from Kara-Khōja. In: Sir Aurel Stein, *Innermost Asia II*, Oxford 1928, PP. 1082-1083 (cf. Vol. III, Plate CXXIV).

Tondelli, Leone, Mani. Rapporti con Bardesane-S. Agostino-Dante. Milano 1932 (Società Editrice "Vita e Pensiero").

Tongerloo, A. von, La structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan chinois à la lumière des emprunts moyen-iraniens en ouïgour. *CAJ* 26, 2-3 (1982), PP. 262-288.

Troje, L., Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen in Zahlenformeln). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus Veröffentlichungen des Forschungs-Instituts für vergl. Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, herausgeb. von Prof. Dr. Hans Haas. II, Reihe, Heft 1, Leipzig 1925.

Tsui Chi, Mo Ni Chiao Hsiao Hsia Pu Tsan. "The Lower

- (Second?) Section of the Manichaean Hymns". BSOAS XI, 1943, PP. 174-215 (with annotations by W.B. Henning, *ibid.* PP. 216-219).
- Uray, Gésa, Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in the 8th-10th Centuries. In: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 10 (1983), PP. 399-429.
- Vajda, G., Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbasside RSO XVII, Roma 1937-1938, PP. 173-229.
- Vambéry, H., Turfaner türkische Sprachmonumente. I. Glossen zum Chuastuanit, d.h. dem türkischen Bussgebet der Manichäer. Keleti Szemle XII, 1911/12, PP. 158-169.
- Van der Lof, L.J., Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire. Augustiniana, XXIV (1974), PP. 75-84.
- Manichäische Verbeugungen der Sonne auf dem Vorderplatze der Sankt Peterskirche in Rom. Numen. XVI/2 (1969), PP. 156-160.
- Vergote, J., De leer van Mani. Uitzicht. Onafhankelijk maandblad voor geestelijke stroomingen, III. PP. 225-236.
- Het Manichaeisme in Egypte. Ex Oriente Lux. Jaarbericht No. 9 van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap 1944, PP. 77-83.
- Volterra, E., La costituzione di Diocleziano e Massimiliano contro i Manichaei. Persia e il mondo grecoromano, Accademia dei Lincei, anno 363, quaderno 76 (1966), PP. 27-50.
- Waldschmidt, Ernst, Gandhara, Kutscha/Turfan. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens Leipzig 1925.
- Religiöse Strömungen in Zentralasien. Zur Verbreitung der

- Christen und Manichäer in Ostturkistan. *Deutsche Forschung*, Heft 5, Berlin 1928, PP. 68-99.
- Waldschmidt, E. und W. Lentz, A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang. *JRAS* 1926, PP. 116-122.
- A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang: Additions and Correction. *JRAS* 1926, PP. 298-299.
- Die Stellung Jesu im Manichäismus. *APAW* 1926.
- Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. *SPAW*, 1933, PP. 480-607.
- Waley, Arthur, Some References to Iranian Temples in the Tun-Huang Region. In: *Studies Presented to Hu Shih on His Sixtyfifth Birthday*. *Bulletin of the Institute of History and Philosophy Academic Sinica*, 28, pt. 2, 1956.
- Wegern, A., von, *Manichaeorum indulgentiae*. Leipzig 1827.
- Wesendonk, O.G. von, Zum Ursprung des Manichaeismus. *Ephemerides Orientales*. Bericht über Neue Erwerbungen von Otto Harrassowitz-Leipzig No. 30, September 1926, PP. 1-9.
- Jesus und der Manichäismus. *OLZ*, 1927, cols. 221-227.
- Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus *AO VII*, 1928, PP. 114-179.
- Bardesanes und Māni. *AO X*, 1932, PP. 336-363.
- Wetter, Gillis, Phōs (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. *Skrifter utgivna af K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala*, bd. 17; I, 1915.
- Widengren, Geo, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*. *Studies in Iranian and Manichaean religion*. Uppsala 1945.
- *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour*

- II). Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion. Uppsala Univ. Årsskr. 1946:3.
- Mani und der Manichäismus. Stuttgart 1961.
- Die Religionen des Iran. Stuttgart 1965.
- Les religions de l'Iran. Paris 1968.
- Der Manichäismus. Darmstadt 1977 (Wege der Forschung, Band CLXVIII).
- Wikander, S., La confession des péchés dans le Manichéisme. 1947.
- Wolf, J.C., Manichaeismus ante Manichaeos, et in Christianismo redivivus. Tractatus historico-philosophicus. Repr. of 1707 ed. Leiden, 1970.
- Yarshater, E., The Cambridge History of Iran III, 2 pts, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. Cambridge, 1983.
- Yoshida, Y., Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll BSOAS Vol. XLVI pt. 2. 1983, PP. 326-331.
- Zeiller, Jacques, Les hérésies en Afrique entre la paix constantinienne et l'invasion vandale. Mélanges en hommage à la mémoire de Fr. Martroye. Paris 1941, PP. 101-107.
- Zieme, P., Beiträge zur Erforschung des X^uāstvānift, MIO 12 1966, PP. 351-360.
- Zwei Textergän Zungen zu A. von le Coq's "Türkische Manichaica aus Chotscho III", RO XXXII, 2 (1969), PP. 7-18.
- Die Uiguren und ihre Beziehungen zu China. CAJ 17, No. 2-4. (Oct. 1973). PP. 282-293.
- Ein Uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im uigurischen Reich. Researches in Altaic Languages. Budapest, 1975, PP. 331-338.

-
- Manichaisch-türkische Texte (Berliner Turfantexte V.) Berlin 1975.
- Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster. *Altorientalische Forschungen* VIII (1981), PP. 237-263.
- Zycha, J., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Vol. XXV (Sect. VI, Pars I, 1891, Pars II, 1892). Recensuit Iosephus Zycha.

俄 文 部 分

Дмитриева, Л.В., Хуастунифт. Тюркологические исследования, м. -л. 1963, стр. 214—232.

Заде, Сайид Хасан Таги, Мани и его вероучение. Тегеран, 1956. (на персидском языке) 14, 44, PP. 622.

(Rev.) Бошевский, Ю. Е., Советское востоковедение (Москва), 1957, 6, P. 184.

Кау, А. Л., Манихейство в римской империи по данным акта archelai. Вестник древней истории. Москва 1955 No. 3, стр. 168 — 179.

Луконин, В. Г., Картир и Мани. Вестник древней истории, 1966, 3, стр. 65—81.

Малов, С. Е., Памятники древнетюркой письменности, м. -л., 1951.

Периханян, А. Г., Карл Германович Залеман. Очерки по истории Русского востоковедения, сборник IV, Москва, 1959, стр. 79—115.

Сидоров, А. И., Неоплатонизм и манихейство. Вестник

древней истории, 1980 No. 3, 44—63.

—— Манихейство в изображении Августина (*De haeresibus*, 46). Вестник древней ИСТОРИИ, 1983, No.2, 145—161.

日 文 部 分

小野勝年編

《入唐求法巡禮行記の研究》，東京，1968年，第三卷，頁491—496。

中村健壽

《中国における方臘の亂に對する視角》，刊《香蘭女子短期大學研究紀要》21，東京，頁58—65。

田坂興道

《回訖に於ける摩尼教迫害運動》，刊《東方學報》第十一卷第一期，1940年，頁223—232。

矢吹慶輝

《摩尼教》，東京岩波書店，昭和十一年。

《佛教と摩尼教》，刊《大正大學學報創立十周年紀念會特輯號》21—23輯，1935年，頁5—10。

《化胡經中の摩尼教(遺稿)》，刊《大正大學學報》三十・三十一合輯，昭和十六年。

石田幹之助

《敦煌發見〈摩尼光佛教法儀略〉に見えたる二三の言語に就いて》，刊《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》，東京，1925年，頁157—172。

石田幹之助監修

《東洋文化史大系・隋唐の盛世》，東京，昭和十三年。

羽田亨

《波斯教殘經に就て》，刊《東洋學報》2/2,1912年,頁227—246。

《魯科克著摩尼教遺文》，刊《芸文》第十四卷第一號,大正十二年。

《漠北の地と康國人》，刊《支那學》第三卷第五號,大正十二年二月,頁319—333。

《中央亞細亞の文化》，東京岩波書店,1935年。

《回鶻文摩尼教徒祈願文の断簡》，刊《桑原博士還曆記念東洋史論叢》，京都,昭和六年,頁1345—1368。

佐藤圭四郎

《アツバース朝時代のマニ教について》，刊《石濱先生古稀記念東洋學論叢》，昭和三十三年二月,頁228—241。

足利惇氏

《古代イラーンの文化と宗教》，刊《宗教研究》三卷四輯,昭和十五年。

竺沙雅章

《方臘の亂と喫菜事魔》，刊《東洋史研究》三二—四,4,1974年,頁21—43。

《喫菜事魔について》，刊《青山博士古稀記念宋代史論叢》，東京,1974,頁239—262。

柳存仁著,石井昌子、上田伸吾訳

《ゾロアスター教及びマニ教の活動》(上)(下),刊《東洋學術研究》17—4,頁125—153,7月;17—6,頁78—104,11月,1978年。

重松俊章

《唐宋時代の弥勒教匪》，刊《史淵》，1931,3,頁68—103。

《唐宋時代の末尼教と魔教問題》, 載《史淵》1936, 12, 頁 85—143。

《末尼教と Gnostiques の二元宗について》, 刊《松山商科大学創立三十周年記念論文集》, 昭和二十八年二月, 頁 486—519。

深谷富二郎

《マニ教に就いて》, 刊《史観》二十一冊, 昭和十六年。

窪徳忠

《宋代における道教とマニ教》, 刊《和田博士古稀記念東洋史論叢》, 東京, 1961 年, 頁 361—371。

中文部分

(按作者和中譯者姓名的拉丁拼音排列)

艾尚連

《試論摩尼教與回鶻的關係及其在唐朝的發展》，刊《西北史地》1981年第1期，頁34—40。

蔡鴻生

《七至九世紀拜佔廷的保羅派運動》，刊《歷史教學》1965年第4期，頁39—43。

岑仲勉

《摩尼師與陰陽人》，見其《唐史餘瀋》，上海古籍出版社，1960年第一版，1979年新一版頁130—131。

《摩尼贊聖歌之 Lifūtūši 等》，同上，頁268—269。

陳高華

《摩尼教與喫菜事魔》，見《中國農民戰爭史論叢》第四輯，河南人民出版社，1982年，頁97—106。

陳垣

《摩尼教入中國考》，刊《國學季刊》第一卷第二號（1923年4月），頁203—239；收入《陳垣學術論文集》第一輯，中華書局，1980年，頁329—374。

《摩尼教殘經一、二》，刊《國學季刊》第一卷第三號（1923年7月）。

《摩尼教世家之儒學》，見其《元西域人華化考》卷二，勵耘書屋1934年；北京師範大學出版社1982年重印，頁68—78。

陳俊謀

《試論摩尼教在回鶻中的傳播及其影響》，刊《中央民族學院學報》1986年第1期，頁37—42。

戴玄之

《白蓮教的源流》，刊《中國學誌》，東京，1968年。

方 豪

《浙江之摩尼教》，刊《浙江學報》1936年第8期，頁81—83。

《中西交通史》，臺北，1960年，第二卷，頁198—213。

方慶瑛

《白蓮教的源流及其和摩尼教的關係》，刊《歷史教學問題》1959年第5期，頁34—38。

馮承鈞譯

沙畹、伯希和撰，《摩尼教流行中國考》，收入《西域南海史地考證譯叢八編》，中華書局，1958年，頁43—100。

伯希和撰，《福建摩尼教遺蹟》，收入《西域南海史地考證譯叢九編》，1958年，頁125—141。

馮家昇等編

《維吾爾族史料簡編》上册，1958年，民族出版社，1981年重版。

耿世民

《回鶻文摩尼教寺院文書初釋》，刊《考古學報》1978年第4期，頁497—516；收入《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年，頁529—548。

龔方震

《西域宗教雜考》，刊《中華文史論叢》1986年第二輯，頁259—273。

韓秉芳

《傳入中國的摩尼教是如何演化為秘密宗教的?》，見《宗教·科學·哲學》，河南人民出版社，1982年，頁358—376。

懷 華

《福建晉江華表山摩尼教遺址》，刊《文物參考資料》，1958年第4期，頁28。

黃華節

《老子化胡經的公案》，刊《海潮音》卷17第6期（1936年）。

黃世春

《福建晉江草菴發現“明教會”黑釉碗》，刊《海交史研究》1985年第1期（總第7期），頁73。

《福建摩尼教興盛年代初探》（中外科技文化交流史學術討論會論文）。

蔣 斧

《摩尼教殘卷》，載《敦煌石室遺書》，1909年，又見《敦煌拾瑣》。

《摩尼教流行中國考略》，同上。

李符桐

《回鶻宗教演變考》，載《國立政治大學三十周年紀念論文集》，1957年，頁299—314。

李經緯

《古代維吾爾文獻〈摩尼教懺悔詞〉譯釋》，刊《世界宗教研究》1982年第3期，頁57—78。

李玉昆

《福建晉江草菴摩尼教遺迹探索》（晉江安海港史學術討論會論文），刊《世界宗教研究》1986年第二期。

林文明

《摩尼教和草菴遺迹》，刊《海交史研究》1978年第1期。

林悟殊譯

柳存仁撰，《唐前火祆教和摩尼教在中國之遺痕》，刊《世界宗教研究》1981年第3期，頁36—61。

劉南強撰，《摩尼教寺院的戒律和制度》，刊《世界宗教研究》1983年第1期，頁24—37。

羽田亨撰，《漠北之地與康國人》，載《絲路文化研究》第一集，中山大學出版社。

林悟殊

《摩尼的二宗三際論及其起源初探》，刊《世界宗教研究》1982年第3期。

《古代摩尼教》，外國歷史小叢書，商務印書館，1983年。

《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》，刊《世界宗教研究》1983年第3期。

《摩尼教入華年代質疑》，刊《文史》十八輯，1983年。

《〈摩尼教殘經一〉原名之我見》，刊《文史》二十一輯，1983年。

《回鶻奉摩尼教的社會歷史根源》，刊《世界宗教研究》1984年第1期。

《本世紀來摩尼教資料的新發現及其研究概況》，刊《世界宗教資料》1984年第1期。

《〈老子化胡經〉與摩尼教》，刊《世界宗教研究》1984年第4期。

《從考古發現看摩尼教在高昌回鶻的封建化》，刊《西北史地》1984年第4期。

《摩尼教〈下部讚〉漢譯年代之我見》，刊《文史》二十二輯，1984年。

《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》，刊《文史》二十三輯，1984年。

《宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教》，刊《世界宗教研究》1985年第3期。

《宋代明教與唐代摩尼教》，刊《文史》二十四輯，1985年。

《唐宋〈三際經〉質疑》，刊《文史》二十五輯，1985年。

《喫菜事魔與摩尼教》，刊《文史》二十六輯，1985年。

《慕闍考》，刊《文史》二十七輯，1986年。

《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》，載《絲路文化研究》第一集，中山大學出版社。

《〈摩尼光佛教法儀略〉殘卷的綴合》，載《敦煌吐魯番文獻研究論集》第四輯，北京大學出版社。

《龍門天竺寺非摩尼教寺辨》，刊《中原文物》1986年第2期，頁105—109。

劉風五

《回族與摩尼教》，刊《內外雜誌》第三卷，1935年。

劉銘恕 思辯

《書陳垣摩尼教入中國考後》，刊《北平晨報》1963年6月16日。

劉銘恕

《泉州石刻三跋》，刊《考古通訊》1958年第6期，頁60—62。

劉義棠

《維吾爾研究》，正中書局。

羅振玉

《波斯教殘經》，載《國學叢刊》1911年第二冊。

《摩尼教殘經跋》，載《敦煌石室遺書》，1909年，又見《敦煌拾瑣》。

牟潤孫

《宋代摩尼教》，刊《輔仁學誌》第七卷 1、2 合期，頁 125—146；
收入其《宋史研究集》第一集，臺北，1958 年，頁 79—100。

納 忠譯

阿赫默德·艾敏著，《阿拉伯文化的黎明時期》，商務印書館，
頁 101—114。

饒宗頤

《穆護歌考》，載《大公報在港復刊三十周年紀念文集》下卷，香
港，頁 733—771。

蘇北海

《中世紀維族與摩尼教的關係》，刊《新疆日報》1949 年 2 月 15
日。

素 蘭

《摩尼教和火祆教在唐以前入中國的新考證》，刊《明報》（香
港）1973 年第 12 期，頁 72—76。

孫培良

《摩尼教及其東西傳播》，刊《西南師範學院學報》1979 年第 4
期，頁 29—37。

《摩尼和摩尼教》，同上，1982 年第 2 期，頁 50—53。

唐長孺

《白衣天子試釋》，載《燕京學報》第 35 卷（1948 年），頁 227—
238。

唐澤民

《宋元教匪研究》，刊《大陸雜誌》第 46 卷第 6 期，1973 年，頁
44—48。

吐魯番地區文物管理所

《柏孜克里克千佛洞遺址清理簡記》，刊《文物》1985年第8期，頁49—65。

王國維

《摩尼教流行中國考》，刊《亞洲學術雜誌》1921年，第11期。收入其《觀堂別集》第1冊，頁24a—35b；又見《觀堂集林》第4冊，中華書局，頁1167—1190。

溫玉成

《龍門天竺寺與摩尼教》，刊《中原文物》1985年第2期，頁98—101。

吳 晗

《明教與大明帝國》，刊《清華學報》第13卷(1941年)，頁49—85；收入其《讀史劄記》，三聯書店，1956年，頁235—270。

吳文良

《泉州宗教石刻》，科學出版社，1957年。

向 達

《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1957年。

星 月

《宋代明教與農民起義》，刊《歷史教學》1959年第6期，頁39—42。

許地山

《摩尼之二宗三際論》，刊《燕京學報》第3卷(1928年)，頁383—402。

楊聖敏

《試論回紇宗教思想的演變與改宗摩尼教》，刊《西北史地》1985年第3期，頁73—79。

楊湘賢

《我國僅存的摩尼教寺》，刊《文物天地》1984年第2期。

楊憲益

《康崑崙與摩尼教》，刊《新中華》復刊第4卷第12期(1946年)，收入《譯餘偶拾》，三聯書店，1983年，頁50—54。

葉德祿

《七曜曆傳入中國考》，刊《輔仁學誌》第十一卷1、2合期(1942年)，頁137—157。

愚公谷

《賈耽與摩尼教》，刊《禹貢》第二卷第四期(1934年10月)，頁8—9。

張星烺

《中西交通史料彙編》，1928年；1962年臺北再版；1978年，由朱杰勤校訂，中華書局再版。

鄭元芳譯

羽田亨撰，《西域文明史概論》，商務印書館，1934年。

朱瑞熙

《論方臘起義與摩尼教的關係》，刊《歷史研究》1979年第9期，頁67—84。

莊為璣

《談最近發現的泉州中外交通的史迹》，刊《考古通訊》1956年第3期，頁43—48。

《泉州摩尼教初探》，刊《世界宗教研究》1983年第3期，頁77—82。

圖版一 《摩尼教殘經一》

原本出敦煌莫高窟，今藏北京圖書館，編號為字字五十六，卷長十九尺五寸，計三四五行字。

若不遇慈無由自脫求能

此身本性是一為是六身一如諸聖出現於世方，
方便能救明性得^即畏苦究竟安樂作是問已曲躬
恭敬却任一面

余時明使告阿狀言善哉善哉汝為利益无量衆
生能問如此甚深秘義今不是一切世間盲達衆
生大善知識我當為汝分別解說今汝疑網永斷
無餘汝等當知即此世界未空已前淨。 世三光明
使入於暗旋元明境界我摧脫能常！...

甲三光明身集將界進命出五坑其五類魔黏三明身
如泥著蜜如鳥被攝如魚吞鈞以是兼故淨風明使以
五類魔及五明身二力和合造成世界十天八地如是世
界即是明身醫瘵藥室亦是暗魔禁繫牢獄其彼淨
風及善母等以巧方便安立十天次置業輪及日月宮并
下八地三衣三輪乃至三尖鐵圍四院亦傍俱乎山及諸
小山大海江河住如是皆建立世界其五類魔皆奉
三光明大力以為因緣其十二種大勇力者先意淨風
各三明子及呼虛惡德嚙嚙德并摩路沙羅處等其
五明身猶如軍敵五類諸魔同彼獄囚淨風五子如掌狀

圖版一(1)

官說聽喚應如唱更者其第十三字路沙羅夷如樹事
 王於是貪慮見斯事已於其妻心重興惡計即令路
 傷及業羅法以傷淨風及善母等於中變化造之
 人身禁因明性放大世界如是毒惡貪慾宗身雖以
 微小二皆放天地世界業輪星宿三定圓大海海
 乾濕二地草木禽獸山川堆阜春夏秋冬年月時日
 乃至有礙無礙无有一法不傷世界喻若金師摸白象
 形寫相探內於其象身无有增減人類世界亦復如是
 其彼淨風取五類魔於十三種光明淨界因禁束縛
 不令自在魔見是已起貪惡心以五明性禁於宗城身
 為小世界以十三光明暗劫因圍束縛不令自在其彼
 會應以清淨禁於骨城安置暗相執持死樹又以妙
 風禁於筋城安置時心執持死樹又以明力禁於脈城
 安置暗念執持死樹又以妙水禁於宗城安置暗思執持
 死樹又以妙火禁於皮城安置暗意執持死樹貪慮
 以此五毒死樹執於五種破壞地中每令惑亂光明
 本性抽彼客性變成毒果是暗相樹者生於骨城其
 葉是怨是心樹者生於筋城其葉是瞋其時念樹者
 生於脈城其葉是狂其時思樹者生於宗城其葉

圖版一(2)

是心其暗意樹者主於皮城其葉是取如是五種情
 節脉宗皮等以為宰獄其五身亦如五明因諸惡
 類又以惡憎煩慧怒忿怒及愚癡等以為獄官故
 彼淨風五鏡建於中間貪慾以像唱更說聰喚應徒
 毒極大恣令自在放宰路沙羅夷其五明身既結如
 是苦切禁縛廢忘本心如狂如醉猶如有人以衆毒
 地編之為籠頭皆在內吐毒縱橫保取一人倒懸於
 內其人念時為毒所逼及以倒懸心意迷昏無眼思惟
 父母親戚及本歡集今五明性在宗身中為魔因縛
 晝夜受苦亦復如是又像淨風造二明船於生死海
 渡善子達於本界令光明性究竟安樂惡魔貪主見
 此事已生嗔妬心即造二形雌雄等相以放日月二大
 明船惑亂明性令昇暗船送入地獄輪迴五趣備受諸
 苦卒難解脫若有明使出與於世教化衆生令脫諸
 苦若從月門降妙法音後入故宅持大神呪禁衆毒
 蛇及諸惡獸不令自在復賣智苦斬伐毒樹除去株
 札并餘穢草並令清淨嚴飭宮殿敷置法座而乃坐之
 猶如國王破惡龍圍自於其中臨飭量殿安置寶座

圖版一(3)

平斷一切善惡人民其惠明使亦優如是既入故城壞志
 敵已富即三利明時二力不令離亂先降惡情禁於骨城
 令其淨氣俱得離縛次降惡禁於筋城令淨風妙即
 得解既又伏惡禁於脉城令其妙水即使離縛又伏惡
 禁於皮城令其妙火俱得解既貪慾三庫禁於中間
 飢毒極大放令自在猶如金師將欲鍊金必先捨去若不
 得火鍊即不成其惠明使喻若金師其製器而云囉猶如金
 針其彼飢魔即是極火鍊之身令使請淨惠明大使於善
 身中使用飢火為大利益其五明力性和合體因欲善人
 針筒二力若令分別如此宗身亦名故人即是骨筋脉宗
 皮惡真惡惡庭及貪饒慾如是十三禁成一身以像无始无
 明境界第二時夜即是貪魔毒惡思惟諸不善性所謂
 惡癩惡慾自擊亂他真志不淨破壞銷散凡已誑惑逆
 暗相如是等可畏无明暗夜十二時時即是本出諸魔亂
 驗以是義故惠明大智以善方便於此宗身針救明性令
 得解脫於已五體化出五施資益明性先從明相化出修
 惡加被淨氣次從明心化出身之加被明力又於明思化出思
 辱加被淨水又於明意化出智慧加被淨火呼塵惡慾動
 塵繫德於語聲中加被智慧其氣風明水火情思誠信具

圖版一(4)

之忍辱智慧及呼嚕髮德 嚙嚙囉德 與彼惠明如是十
 三以像清淨光明世界明尊記驗持異戒者猶如身也
 第二日者即是智慧十二文至從惠明化像圓滿其記驗
 第三日者自是七種摩訶羅薩本無入清淨師僧身中
 從惠明處受得五施及十二時成具足日即像宰驗沙羅
 堯大力記驗如是三日及以二夜於其師僧乃至行者在
 皆具有二界記驗或時故人与新智人共相聞業如初食
 魔彼彼明界如斯記驗從彼故人暗毒相中化出諸魔即
 共新人相體聞戰如其新人不防記念寢忘明相所有
 記驗其人亦行无有情惡觸事生惡野汚明性清淨相
 體寄住客性亦被損壞若當防護記念盤盤逐逐惡
 憎當行情惡明性相體還修清淨寄住客性離諸危
 厄歡喜踴躍礼謝而去
 或時新人忘失記念於暗心中化出諸魔共新明心當即
 聞戰於彼人身有大記驗其人亦行无有誠信觸事生
 真寄住客性當即被深明性心體若還記念不忘本
 心令覺此逐逐惡報退誠信如故寄住客性免脫諸苦惡逐
 於本學或時新人忘失記念即被无明暗毒中化出
 諸魔共彼新人清淨念體即相聞戰當於是人有大記
 驗其人亦行无有具足惡心據處寄住客性即當禁

圖版一(5)

如其是人記念不忘於具足體善能防護推諱發想
令復起寄住客性免脫果若俱時清淨達於本界
或時於彼无明心中化出諸魔共新人思即拘束如
其是人疲忘本意當有記驗其人於行即無思慮船
事生愁客主二性俱時被深如其是人記念不忘覺來
拒敵怒心迴謝思慮大力還當扶讚寄住客性依然解
脫本性明白思體如故
或時於彼无明意中化出諸魔共新人意體鬪戰
如其是人忘失本意當有記驗其人於行多有惡魔
客主二性俱被深汙如其是人記念不忘惡魔若起當
即自覺速能降伏宗勤精進成就智慧寄住客性
因善業故俱得清淨明性意體湛然无礙如是種種鬪
戰新人故人時有一陣新人因此之種勢力防護意
敵如大世界諸聖記驗憐慈以像持世明使誠信
以像十天大王具足以像降魔將使思慮以像地祇
明使智慧以像催光明使為此義故過去諸聖及
現在教位如是說出家之人非共有微宗身相孰乃是
无礙諸魔本性互相相滅如此持戒清淨所等類同
諸聖何以故降伏魔惡不異聖故或時人兵眾退敗

惠明法相寬泰而遊至於新入五種世界无量國土
 乃入清淨微妙相城寶殿敷置法座安處其中乃
 至心念思意等城亦復如是一遍入若其惠明遊
 相城當知是師所說正法皆悉微妙樂說大明三
 摩五大神通變化具足者相於法中專說憐慈
 威遊心城當知是師樂說日月光明宮殿神通變化具
 足威力於法中專說誠信
 威遊念城當知是師樂說大相宰路沙羅表神通變化
 具足默然於法中專說具足
 威遊思城當知是師樂說五明神通變現於法中
 專說思慮
 威遊意城當知是師樂說明使過去未來及現在者
 神通變化隱現自在於法中專說智慧是故智者
 詳觀是師即知惠明在何國土若有清淨電氣勿等如是
 住持天上正法乃至命終不退轉者命終之後其彼故人
 及以兵眾无明暗力墮於地獄无有出期當即惠明引已
 明軍清淨眷屬直至明界究竟无畏常受快樂飛
 輪經云若電氣勿等身具善法光明父子及淨法風皆

於身中每常造止其明文者即是明界无上明尊其明
子者即是日月光明淨法風者即是惠明淨法經
云若電那勿具善法者清淨光明大乃智惠皆備在
身即是新人功德具足

彼等諦聽惠明大使令此世界顛倒取城屈曲聚落壞朽
故宅至於魔宮其彼貪魔為破落故造新穢城因
已思慮忘行五惡惑時自鑄微妙淨風勇健法子大聖之
男入於此城四面隨望唯見烟霧圍郭屈曲无量聚
落既望見已漸次進行至於城上一直下遙望見七寶珠
一寶珠價直无量百被雜穢經霞其上時惠明使先
取膏腴肥壤好地以已光明无上種子種之於中又於已
體脫出模樣及諸珍寶為自鏡益大利與生種種莊嚴
具足內性以為依柱真實種子依因此柱得出五種无
明暗燒猶如大界先意淨風各有五子与五明身作依
柱於是惠明善治田人以惡无明崎嶇五地而平填之
除荆棘及諸毒草以火焚燒次當誅伐五種毒樹其
暗地既平弥已即為新人置立殿堂及諸宮室於其中
栽種種種香花寶樹然後乃為自身莊嚴宮室寶

度星殿為左右無數果等亦造宮室其惠明使以
 自威神建立如是種種成就又翻毒惡貪欲暗地貪
 執倒不是明性之種淨性漸得中暢其五體方別和
 心念思意是時惠明便持其清淨三重寶地攝諸
 五種光明勝於無上寶樹攝於五種光明寶光明
 星然五淨性光明寶燈

時惠明使施五施已先以驅逐無明暗相伐却五種毒惡死
 樹根者自是惡憎其差別強其枝是嗔其葉是恨葉
 是貪其味是治淡色是識熾其治驅逐無明暗心伐却死
 樹其樹根者自是無信其葉是忘枝是誦誦葉是別強
 葉是煩惱味是貪慾色是拒諱其治驅逐無明暗念伐
 死樹其樹根者自是嫉慾葉是忌憚枝是別強葉是增
 上葉是誑誑味是貪嗜念是愛慾諸不淨業先為後法
 治逐暗惡伐却死樹其樹根者自是忌怒葉是愚癡枝是
 無信葉是拙鈍葉是輕慢味是貢高色是輕他治逐暗惡
 伐去死樹其樹根者自是愚癡葉是无記枝是愚鈍葉是
 頑然自謂無記葉是越果莊嚴眼筋味是愛樂瓔珞珠
 環劍諸雜寶寶中佩其身色是貪嗜百味飲食資資資身
 如是樹者名為死樹貪魔於此無明暗空勤加種種

圖版一(9)

時惠明使當用智慧使利鐵斧以茅誅伐以已五種无上
 清淨光明寶樹於本地地而栽種之其寶樹似甘露水至
 成仙藥先栽桐樹其相樹者根是捨惡莖是使樂枝是歡
 喜葉是夏果菓是安養味是敬慎色是堅固以栽清淨
 寶心樹其樹根者自是誠信莖是見信枝是怕懼葉是
 警覺菓是勤勞味是讀誦色是安樂以栽念樹其樹根
 者自是具足莖是好意枝是威儀葉是真實莊嚴諸
 行菓是實言無虛妄語味是說清淨法心色是愛樂相見
 以栽思樹其樹根者自是思慮莖是安養枝是思愛菓是
 律戒菓是齋讚味是勤備色是精進以栽意樹其樹根
 者自是智慧莖是了二宗義枝是明法辯才菓是權變
 如機能推異學宗達正法菓是能巧問答緣隨機善
 說味是善能辟除令人既悟色是六義諦義辭不陳悅
 樂如是樹者名為活樹

時惠明使以世甘樹於彼新城微妙宮殿寶座四向
 諸園觀自性五地於其地上而栽種之其中王者即是憐
 愍其憐愍者即是一切功德之祖猶如朗日諸明中舉亦
 滿月眾星中尊又如國玉花冠於諸嚴飾最為第一亦
 如諸樹其菓為眾又如明性唐彼暗身於其身中微妙

无比亦如素塩能与一切上妙餚饈而佐滋味又如國王即
 園可印之處无不遵奉亦如明月寶珠於衆寶中而為最
 一又如膠清於諸畫色而從牢固亦如石上所塗之處无不
 鮮白又如宮室於中有玉因彼王故宮得最淨其恡慙者亦復
 如是有恡慙者則有善法若元恡慙備諸功德皆不成就
 緣此事故故稱為王其恡慙中復有誠信其誠信者即是
 一切諸善之母猶如王妃能助國王撫育一切亦如火力通熟
 乃物質成諸味又如日月於衆中眾尊無比斜光普照无不滋益
 恡慙誠信於諸功德成就具足亦復如是恡慙誠信亦是該聖
 過去未來明因基址通觀妙門亦是三界煩惱大海側之岸
 路百千眾中稀有一人能入此路若有人依因此道得定遠
 離苦解脫究竟无畏常樂世淨

圖版一(11)

又惠明使於魔暗身道顯三大光明惠日降伏二種无明時
 夜像彼无上光明記驗第一日即是惠明十二時者即是勝相
 十二大至以像清淨光明世界无上記驗第二日者即是新
 人清淨種子十二時者即是十二次化明王又是表數賜相妙衣施
 与明性以此妙衣莊嚴內性令其具足振擢昇進亦離穢土
 其新人日者即像廣大華路沙羅堯十二時者即像先意及
 以淨風吞五明子并吹塵髮德勸度履德合為十三光明淨
 體以成一日

第三日者即是說聽及變應聲十二時者即是微妙相心念
意等及與憐慈誠信具足思厚智慧等是其此變應第一
日者以佛文界日明先使憐慈相若十二時者即像日宮十二
女光明圓滿合成一日

其次復有兩種暗夜第一夜者即是貪魔其十二時者即是
骨筋脉宗皮等及以密憎嗔恚忿怒怨思癡貪欲飢
火如是等輩不淨諸毒以像暗界无始无明第一暗夜第二
夜者即是極毒惡域十二時者即是十二暗毒思惟如是
暗夜以像諸魔初與記驗時志明日對彼无明重昏暗夜
以光明力降伏暗性靡不退散以是義故像初明使降魔記
驗又志明使於无明身種種自在降伏諸魔如王在殿寶
爵無畏惠明相者第一大至二者智慧三者常勝四者歡喜
五者勤備六者平寧七者信心八者思厚九者直意十
者功德十一者密心一若十二者內外俱明如是十二光明大時
若入相心念思息等五種國土一皆空无量光明各各現
果亦復无量其果身於清淨徒衆而其顯現

若電炬勿具之十二光明時者當如是師與衆有異言有異者是
其閉排多說等於其身心常生惡善柔偏別談安泰和
固如是記驗即是十二桐樹初萌顯現於其樹上每常開
觀無上寶花既開已釋光普照一切間化佛无量展轉相

生化无量身

若電氣勿內懷第一大玉樹者當如是師有五記驗一者不樂久
住一處如王自在亦不常住一處時有出遊行諸兵衆嚴持器
仗種種具備能令一切惡獸惡敵悉皆潛伏二者不懼刀臺之
虛若得觀施不私隱用皆納大衆三者身繫防誦過患自當
清淨亦復轉勸餘備學者令使清淨四者於已尊師有誓
志者而常親近若有無智樂於戲論及闢諍者即皆遠離
五者常樂清淨徒衆與共住止可至之處亦不別衆獨宿室
若有此者名為病人如世病人為病所惱常樂獨處不願
親近眷屬知識不樂衆者亦復如是二智惠者若有持戒電
氣勿等內懷智性者當如是師有三記驗一者常樂讚歎清淨
有智惠人及樂清淨智惠徒衆同會二處心甚歡喜亦無
厭離二者若已智根見解狹劣問他智者智惠言語心無疑
三者諸有業行常當勤學心不懈怠四者常自勤學智
惠方便諸善威儀亦勸餘人同共備習五者於其禁戒
慎懼不犯若犯者速即對衆發露陳悔
三常勝者若有清淨電氣勿等內懷勝性當如是師有
五記驗一者不樂說謔閑談如有是人亦不親近二者不樂
闢諍論亂若有闢諍速即遠離強未闢者而能伏息
三者論難有退屈者不得承危變以稱快四者解不湯

陳不問而說若有來問思忖而答不令究竟因言被恥五
者非他語言隨順不達亦不強證以成彼過若於法眾其心
和合无有分折四者歡喜者若有清淨電氣勿等内懷歡喜
性者當如是師有五記驗一者於聖教中所有禁戒威儀進
止一歡喜盡乃依持乃至命終心无放捨二者但聖所制年
一易衣日一受食歡喜敬奉不以為難亦不妄證云是諸
聖權設此教虛引經論言通再受求解脫者不依此式三
者但學已宗清淨法亦不求請取敗教四者心常卑下打
謫同學而无憎上五者若謂虛下流不越君上一身為尊
尊視眾如己愛無偏黨

之勤備者若有清淨電氣勿等内懷懇性當如是師有五
記驗一者不樂睡眠妨備道業二者常樂請誦勵心不怠
懈學教誨加意喜謝亦不回教心生惡恨己常勤備轉勸
餘者三者常樂演說清淨正法四者讚頌禮誦轉誦抄寫
緣念思惟如是等時无有虛度五者所持禁戒堅固不毀
六真實者若有清淨電氣勿等内懷真實性者當如是
師有五記驗一者不說經法皆志真實一依聖教不妄宣
示非有說有非无說无二者心意常以真實和固不待外
緣因而取則三者所持戒行每常真實若獨在眾心无

有二者常於己師心懷決定盡力承奉不生疑惑乃
至命終更無別意五者於諸同學勸令備習以真實行
教道業一切

七信心者若有清淨電氣勿等內懷信心性者當知是師
有五記驗一者信二宗義心淨無疑亦暗從明如聖所說二者
於諸戒律其心決定三者於聖經典不敢增減一句一字四者於
正法中所有利益心助歡喜若見為魔之所損惱當起慈悲
同心憂慮五者不妄宣說他人過惡亦不樂誘誘言兩在性常
常柔潤質真元一

八忍辱者若有清淨電氣勿等內懷忍辱性者當知是師
有五記驗一者心恆慈善不生忿怒二者常懷歡喜不起
心三者於一切處心無忍恨四者心不剛強口無魚惡常以滿語
悅可衆心五者若內若外設有諸惡對值來假辱者皆能
忍受歡喜無怨

九直意者若有清淨電氣勿等內懷直意性者當知是師
有五記驗一者不為煩惱之所繫縛常自歡喜清淨直意二
者但於法中若大若小所有詰問恭敬領受隨喜善應答三者
於諸學問言元及難不諱已短而懷嘆息四者言行相副心
恒質直不他過以成闕見五者法內兄弟若於聖教心有異

者當即遠離不共住止亦不親近共成勢力故愼善果十功德
者若有清淨電紀勿等內懷功德性者當知是師有五記驗
一者不出言語不預一切恒以慈心善巧方便能令眾人皆得
歡喜二者心恒清淨不恨他人亦不造惡令他瞋恚口常柔辭
四種過三者恭敬尊於甲不懷妬嫉四者不真徒採經論弟子
隨所至方清淨住虛歡喜住止不擇華好丑者常樂教誨一
切人民善巧智惠令備正道

十一齊心一等者若有清淨電紀勿等內懷齊心性者當知是
師有五記驗一者法主恭聞佛多美等所教智慧善巧方便
威儀進止一依行不敢改換不專己見二者常樂和合與眾
同住不顛覆各異異計三者齊心和合以和合故所得觀
施共成功德四者常得聽者恭敬供養受樂稱讚五者常樂
遠離調悔戲笑及以諍論善護內外和合二性

十二內外俱明者若有清淨電紀勿等內懷俱明性者當知
是師有五記驗一者善執慧心不令貪慾使已明性常得自在
能持女人作虛假想不為誘色之所留難如鳥高飛不殉
羅網二者不與聽者偏文厚重亦不因惑諸聽者亦時如
己舍若見法外俗家損失及愁惱事心不為憂設獲利益
及修喜事心亦如故三者若行若住若坐若卧不亂其身
索諸細滑衣服卧具飲食湯藥鳥馬車乘以榮其身四者

常念命終險難苦楚危厄之日常觀无常及平等王如對
 目前無時暫捨五者自身柔順不憚兄弟及諸知識不令
 嗔怒亦不誑證令他惡名常能定心安住淨法如是等者不
 為十二明王寶樹我從常樂光明世界為汝等故持至於茲
 以此樹栽於汝等清淨界中汝等之相善慧男女當演各自
 栽清淨心栽植此樹令使增長猶如上好無砂鹵地種一收
 萬如是展轉至元量數汝等今者若欲成就无上大明清
 淨業者皆當志願如寶樹令得具足何以故汝等善業
 此樹果得離四難及諸有身出離生死究竟常勝至安樂
 處今時會中諸暴闍等聞說是經歡喜踊躍歎未曾
 有諸天善神有身元身及諸國王群臣士女四部之眾元身
 無數聞是經已皆大歡喜志能發起无上道心猶如草木
 值遇陽春無不滋茂敷花結菓得成歡悅除敗根不能
 滋茂長

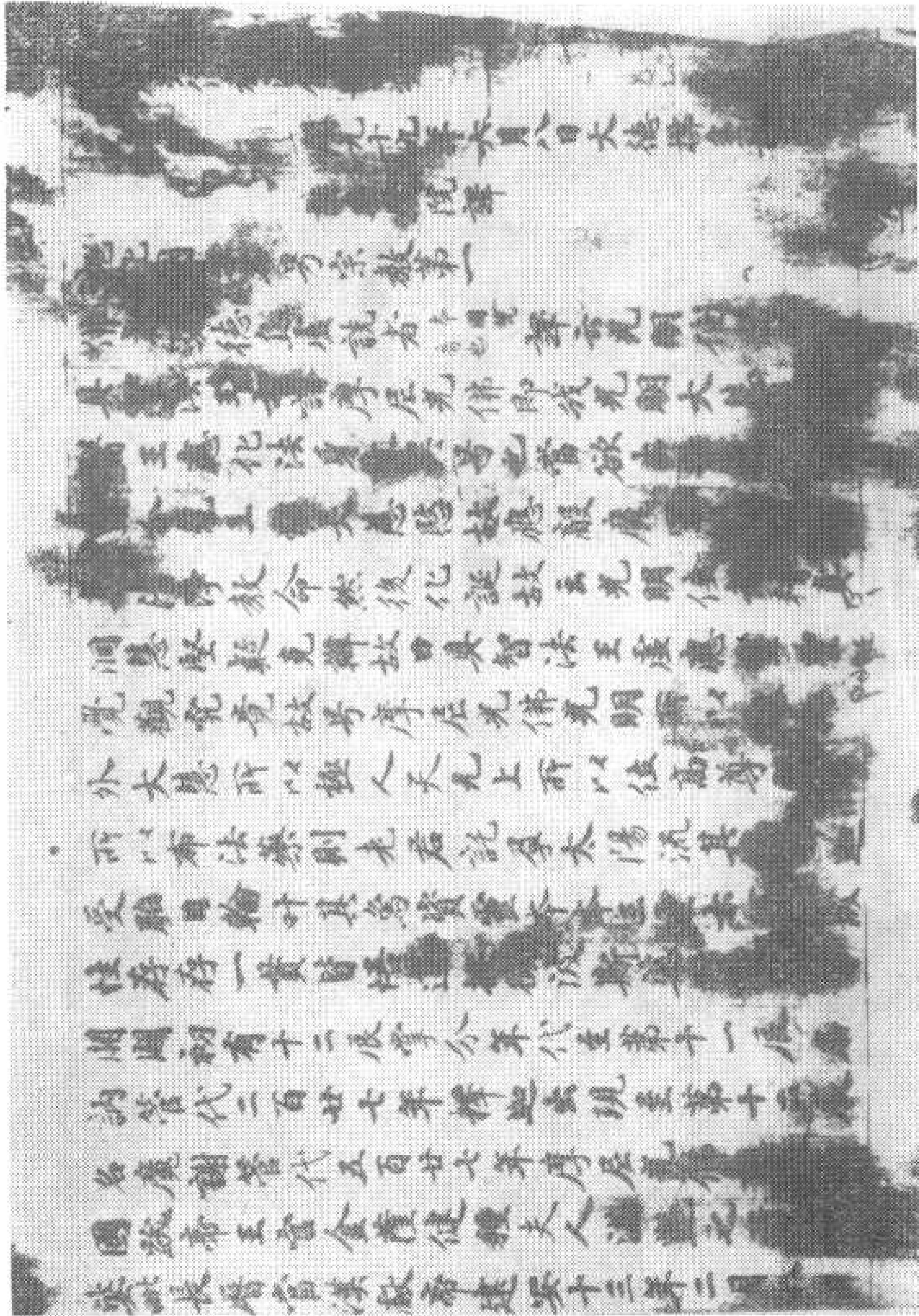
時暴闍等頂礼明使長跪叉手住如是言唯有大聖三界獨
 尊是普眾生慈悲父母亦是三界大引道師亦是含靈大
 醫藥主亦是妙空能容眾相亦是上天包舉一切亦是實地
 能生寶藥亦是眾生甘露大海亦是廣大眾寶香山亦是
 任眾金剛寶柱亦是巨海以智船師亦是火燒慈悲救手
 亦是死中與常命者亦是眾神明性中性亦是三界諸宇宙

圖版一(17)

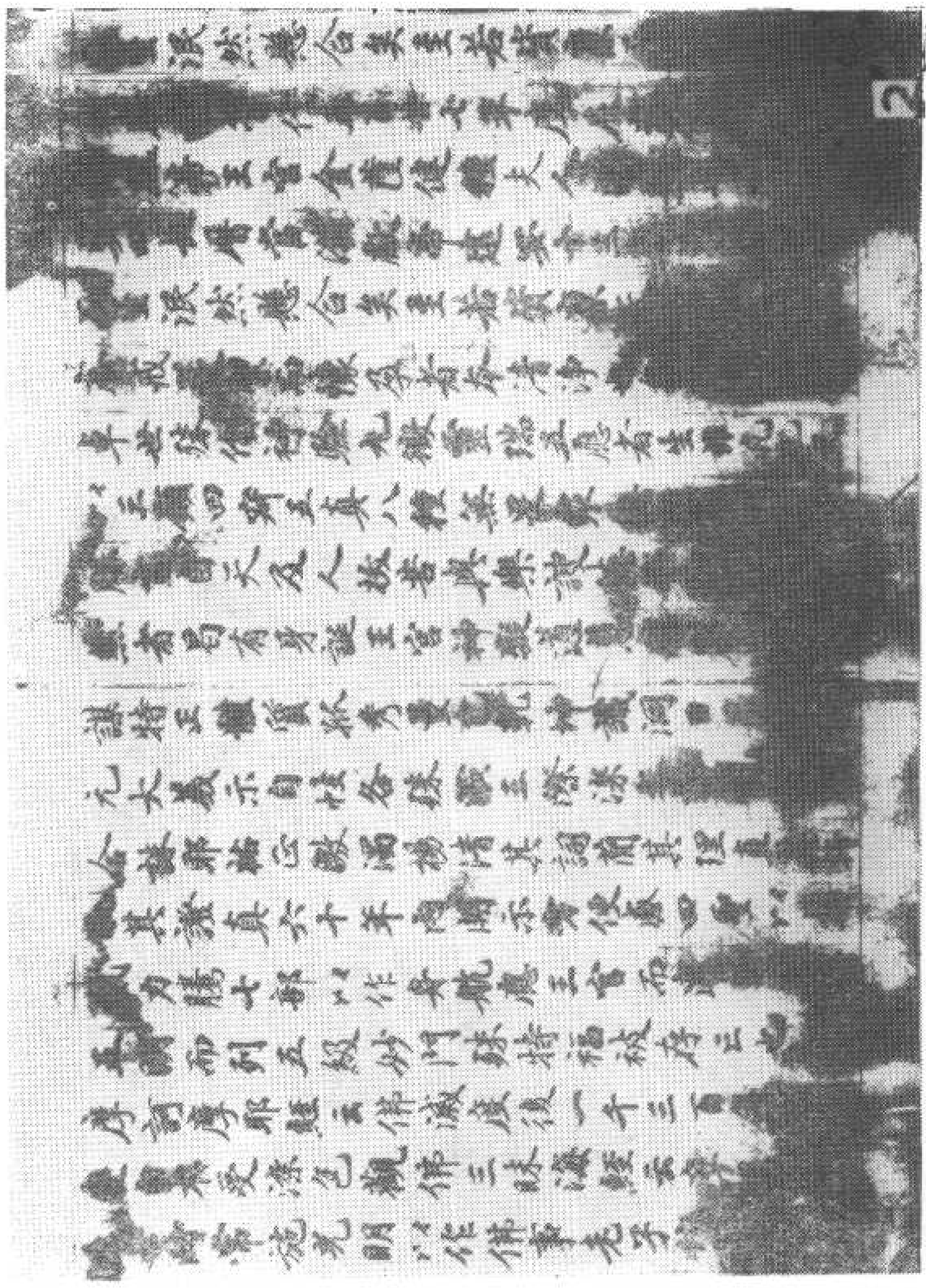
獄解脫明門請集蘭芳又悟明使作如是言唯大明一尊
能歎聖德非是我等宗吾方智稱讚如來功德智慧千萬
分中能知少三我今願已小德小智舉少微意歎聖不怠
唯願大聖垂憐悲心除捨我等曠劫已來無明重罪令得
銷滅我等今者不敢輕慢當常奉持无上寶樹使令具足
緣此法水洗滌我等諸塵重垢令我明性常得清淨緣此法
藥及大神呪咒療我等之知重病悉得除愈緣此智慧
堅牢鐵仗被串我等對彼惡敵皆得強勝緣此微妙藥
衣冠亦法服我等皆得具足緣此本性光明摸捺印我
等不令散失緣此甘露百味飲食飽之我等離諸飢渴
緣此無數微妙音樂娛樂我等離諸憂惱緣此種種奇
異珍寶給施我等令得富饒緣此明網在大海中橫渡
我等安實寶船我等今者上相福厚得觀大聖殊特
好又聞如上微妙法門蠲除我等煩惱諸戲穢心得開悟
如意味感老得履赤道過去諸聖不可稱數皆依此門得離
四難及諸有身至光明界受无量樂唯願未來一切明性
得遇如是光明門者若見若聞亦如往聖及我今日聞法歡
喜心得開悟甚重頂受不生疑慮時諸大眾聞是經已
如法信受歡喜奉行

圖版二 《摩尼光佛教法儀略》

即《摩尼教殘經二》。原本出敦煌莫高窟。上半截今藏英國倫敦大英博物館，編號為Ms. stein 3969，下半截（末圖）今藏法國巴黎圖書館，編號為Collection Pelliot No.3884。



圖版二(1)



圖版二 (2)

乘自然光明道氣飛入西都玉皇殿
 示為太子捨家人道為日序
 詠戒律定慧等法乃至三際及三宗門
 從明界下及幽塗所有衆生皆由此度
 之禮年壽五九萬壽者五九四十五
 百五十年教令停行至晉太
 月四日乃息化身是時真教流諸
 蒼生從晉太始至今第九歲計四百六十
 年證記合周聖跡著教闡明宗用
 教法開而性分別為教解編去若人指
 別是
 歸林藪義歸分別道
 何歸趣行門真實果
 相念教中是攝解既
 本願是此示警
 形相儀第三

圖版二(3)

孝是元佛頂圖十二元三胸相體備大
 量秘最妙形特絕人天甚比事以
 沙法身其居白蓮像王金剛地三界
 後百趣宛在真容觀之可
 佛頂圖十二元三胸相體備大
 量秘最妙形特絕人天甚比事以
 沙法身其居白蓮像王金剛地三界
 後百趣宛在真容觀之可
 經圖儀卷三 此大部并圖一
 第一大慈輪部 譯云慈輪
 第二身提賀部 譯云身命
 第三泥葛部 譯云泥葛
 第四阿羅漢部 譯云秘密法
 第五摩訶般若部 譯云證明過
 第六俱胝部 譯云大力士
 第七阿佛流部 譯云讚頌
 大門荷箕圖一 譯云大二宗
 右七部大經及圖序是元佛書狀

圖版二(4)

衆聖贊助出應有緣宣法之日傳
其餘六十年間宣說正法諸弟子等
事記錄此不載列

五經儀第四

第二十三卷 閱

譯云承蒙

第三十三卷 沈雲

譯云侍講

第三十三卷

第三十三卷 閱

譯云承蒙

第三十三卷 閱

譯云承蒙

第三十三卷 閱

譯云承蒙

第三十三卷 閱

譯云承蒙

第三十三卷 閱

譯云承蒙

石阿羅漢已上蓋素冠服兼得沙
位聽仍着服如是五位受戒
命堅持禁戒名解脫路若慕
不得求其教命假使諸通士
德為有德遠五位不攝
根根若德者德既枯何
之知死象自來知速令由

圖版二(5)

酒是善者愛者無別道成

善者德善

性因壹一 齋律壹一 戒威壹一 戒威壹一
齋律壹一

善者五壹法來若信持修善者不得則其
如言爾者每日齋食儼然待也若無施
者乞以克難使曉人知善以得是亦善

善者法之具

善者善者善者

第一何排現

第二何排現

第三何排現

善者法之具

善者法之具

善者法之具

善者法之具

善者法之具

一切善 二善 五善

初善者未身天地性歸明暗明性智慧暗性
愚癡暗而動靜無不相皆

中善者情既後明愚情既逐明未入暗身質
推移大惠歡華不若續火光顯來於出報勞

身故性靈散開然即善為真觀散開命身須
辨析求解既緣

後深者性靈身具其深根明既歸行大明
暗亦歸於積暗二宗各異由者交歸

次觀心淨法身

善者法之具

1110

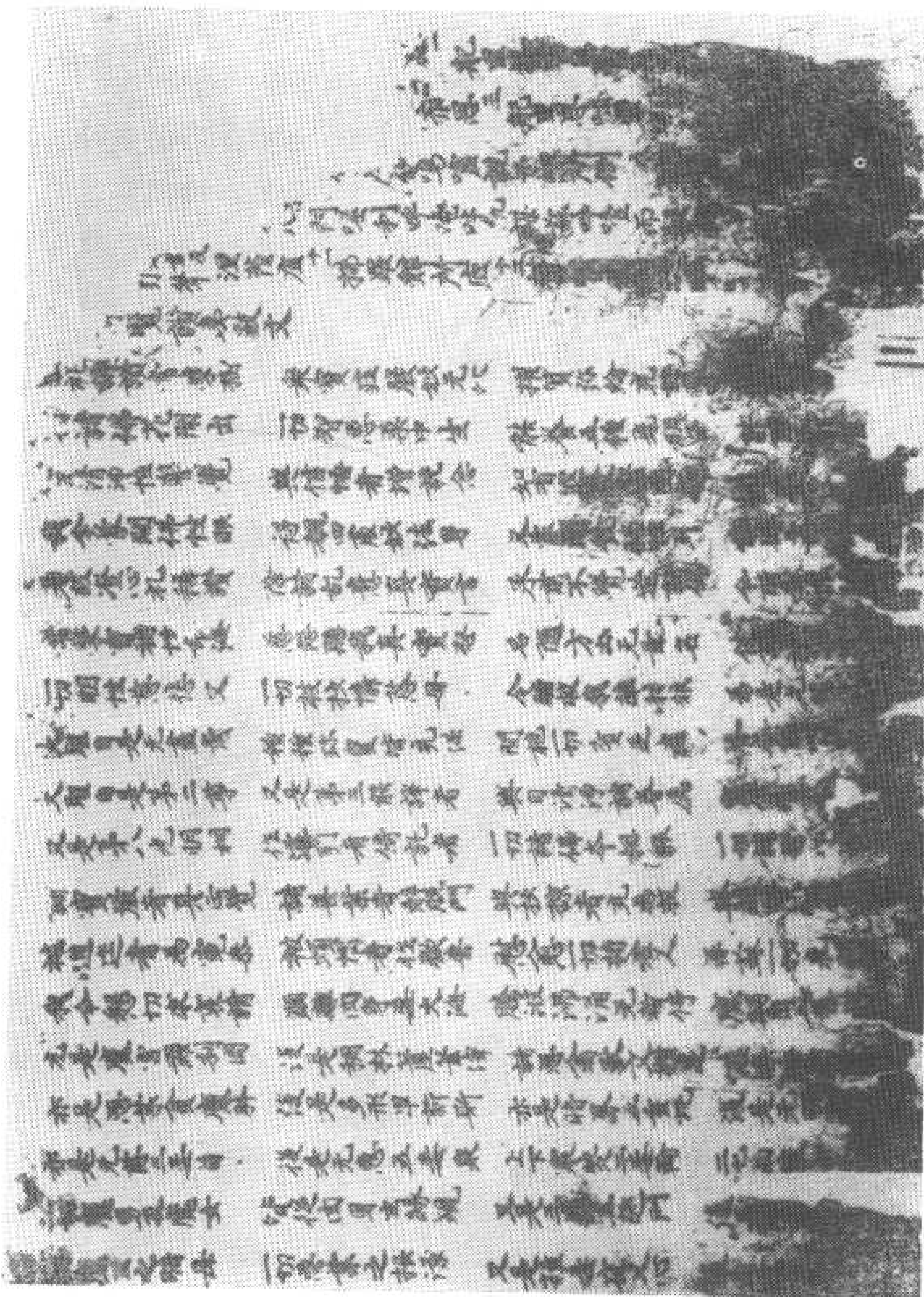
善者法之具

善者法之具

圖版二(6)

圖版三 《下部讚》

原本出敦煌莫高窟，今藏英國倫敦大英博物館，編號為 Ms. Stein 2659。



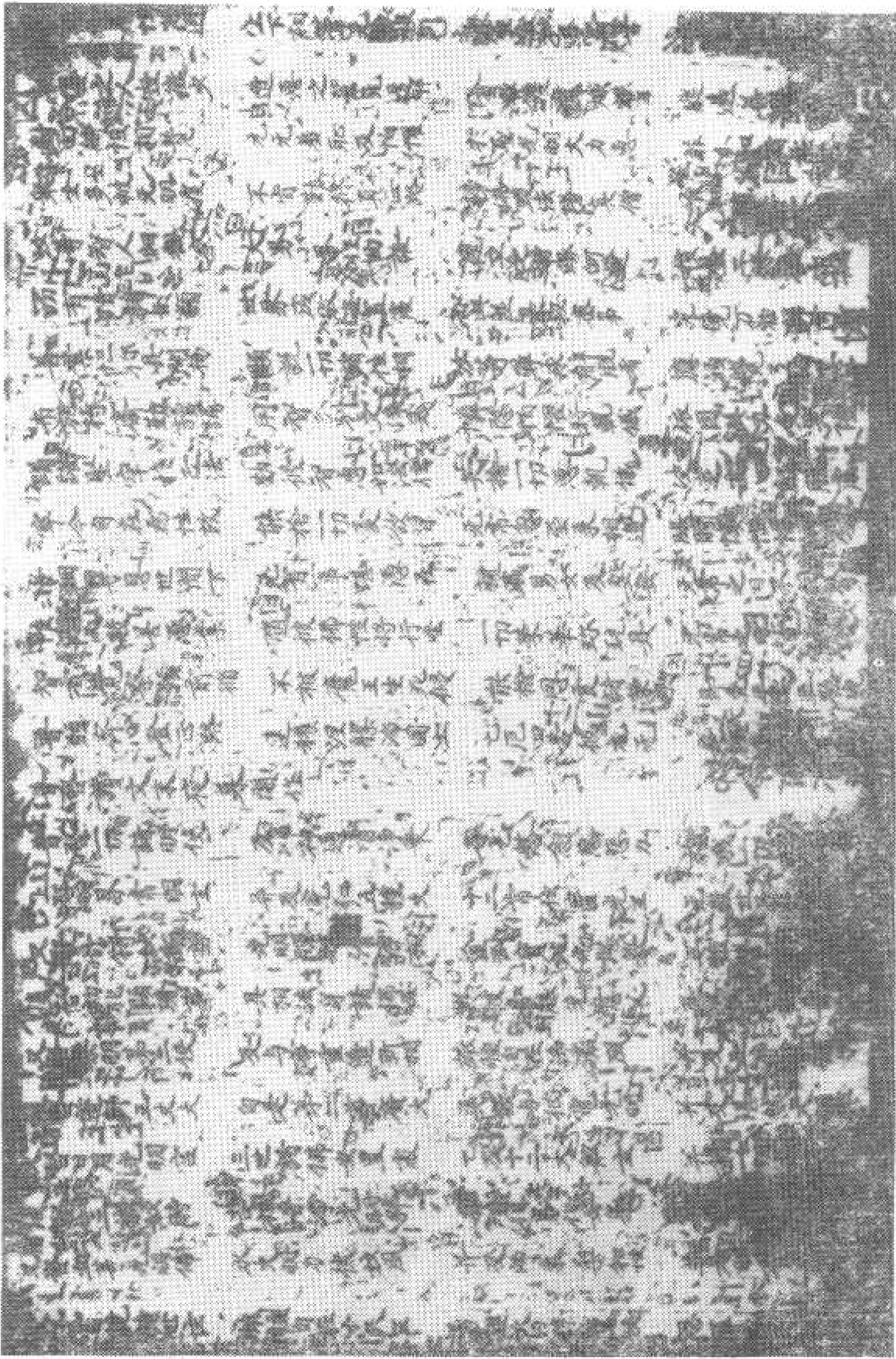
圖版三(1)

一、... 二、... 三、... 四、... 五、... 六、... 七、... 八、... 九、... 十、... 十一、... 十二、... 十三、... 十四、... 十五、... 十六、... 十七、... 十八、... 十九、... 二十、... 二十一、... 二十二、... 二十三、... 二十四、... 二十五、... 二十六、... 二十七、... 二十八、... 二十九、... 三十、... 三十一、... 三十二、... 三十三、... 三十四、... 三十五、... 三十六、... 三十七、... 三十八、... 三十九、... 四十、... 四十一、... 四十二、... 四十三、... 四十四、... 四十五、... 四十六、... 四十七、... 四十八、... 四十九、... 五十、... 五十一、... 五十二、... 五十三、... 五十四、... 五十五、... 五十六、... 五十七、... 五十八、... 五十九、... 六十、... 六十一、... 六十二、... 六十三、... 六十四、... 六十五、... 六十六、... 六十七、... 六十八、... 六十九、... 七十、... 七十一、... 七十二、... 七十三、... 七十四、... 七十五、... 七十六、... 七十七、... 七十八、... 七十九、... 八十、... 八十一、... 八十二、... 八十三、... 八十四、... 八十五、... 八十六、... 八十七、... 八十八、... 八十九、... 九十、... 九十一、... 九十二、... 九十三、... 九十四、... 九十五、... 九十六、... 九十七、... 九十八、... 九十九、... 一百、...

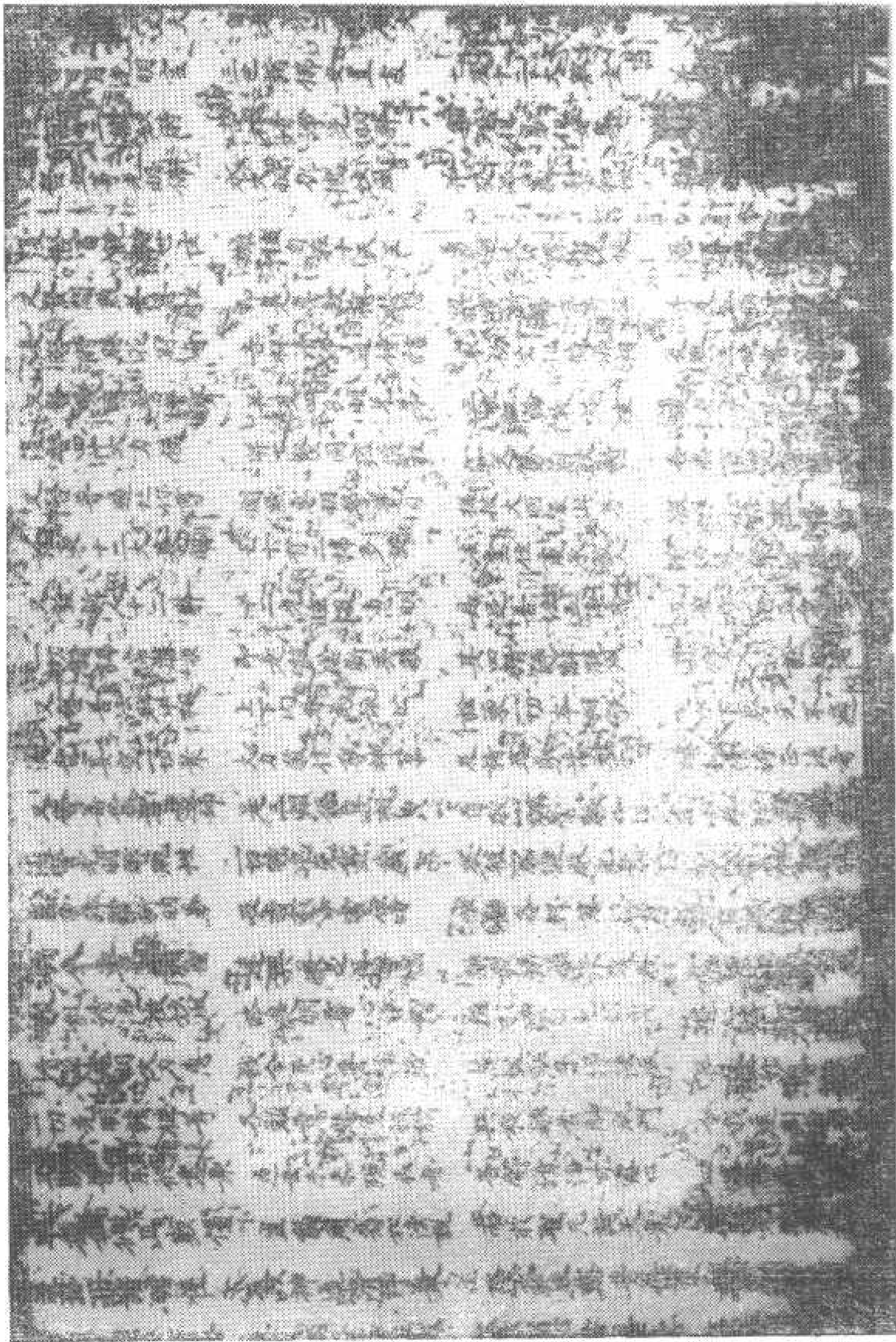
圖版三(2)



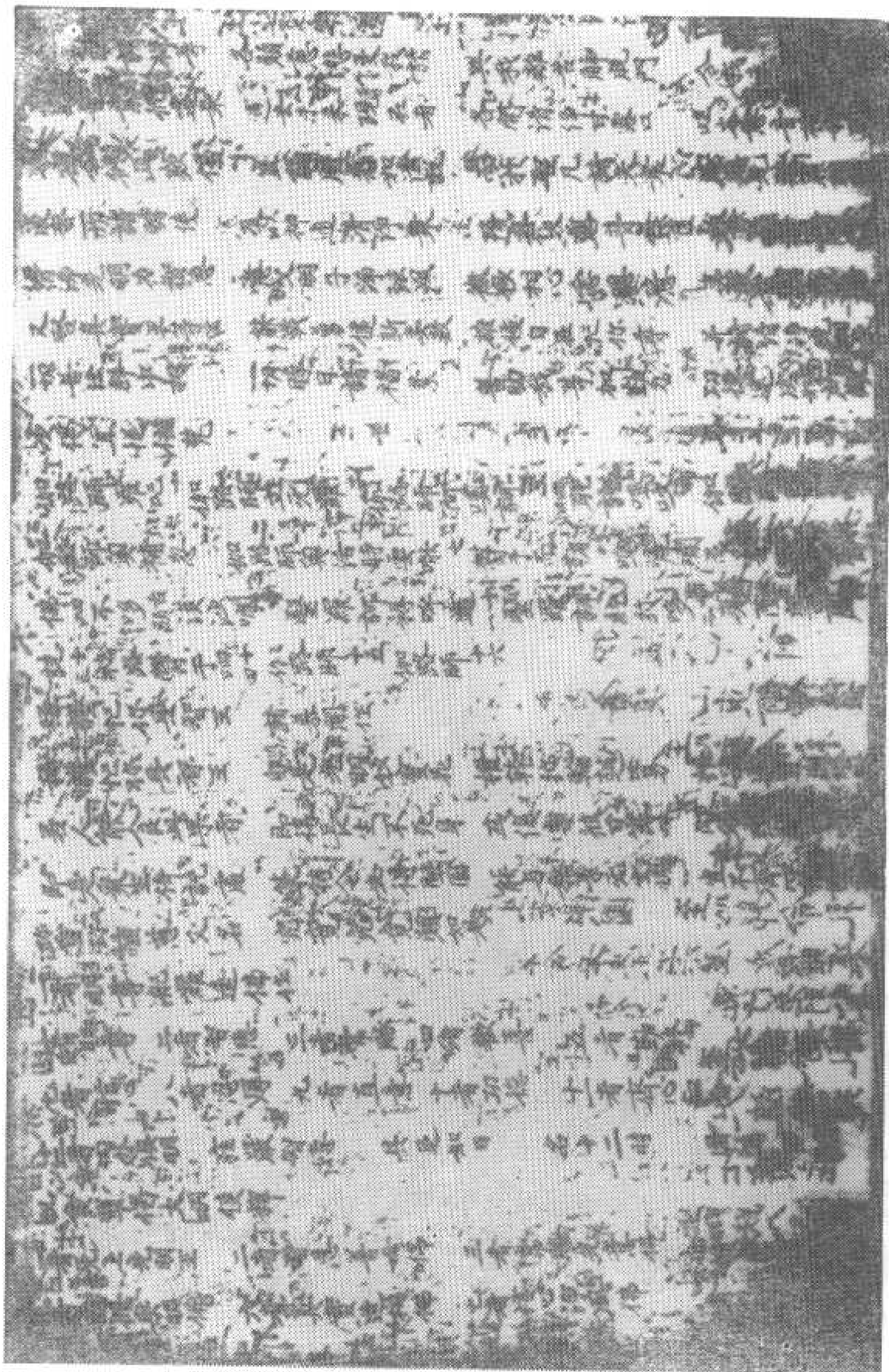
圖版三(5)



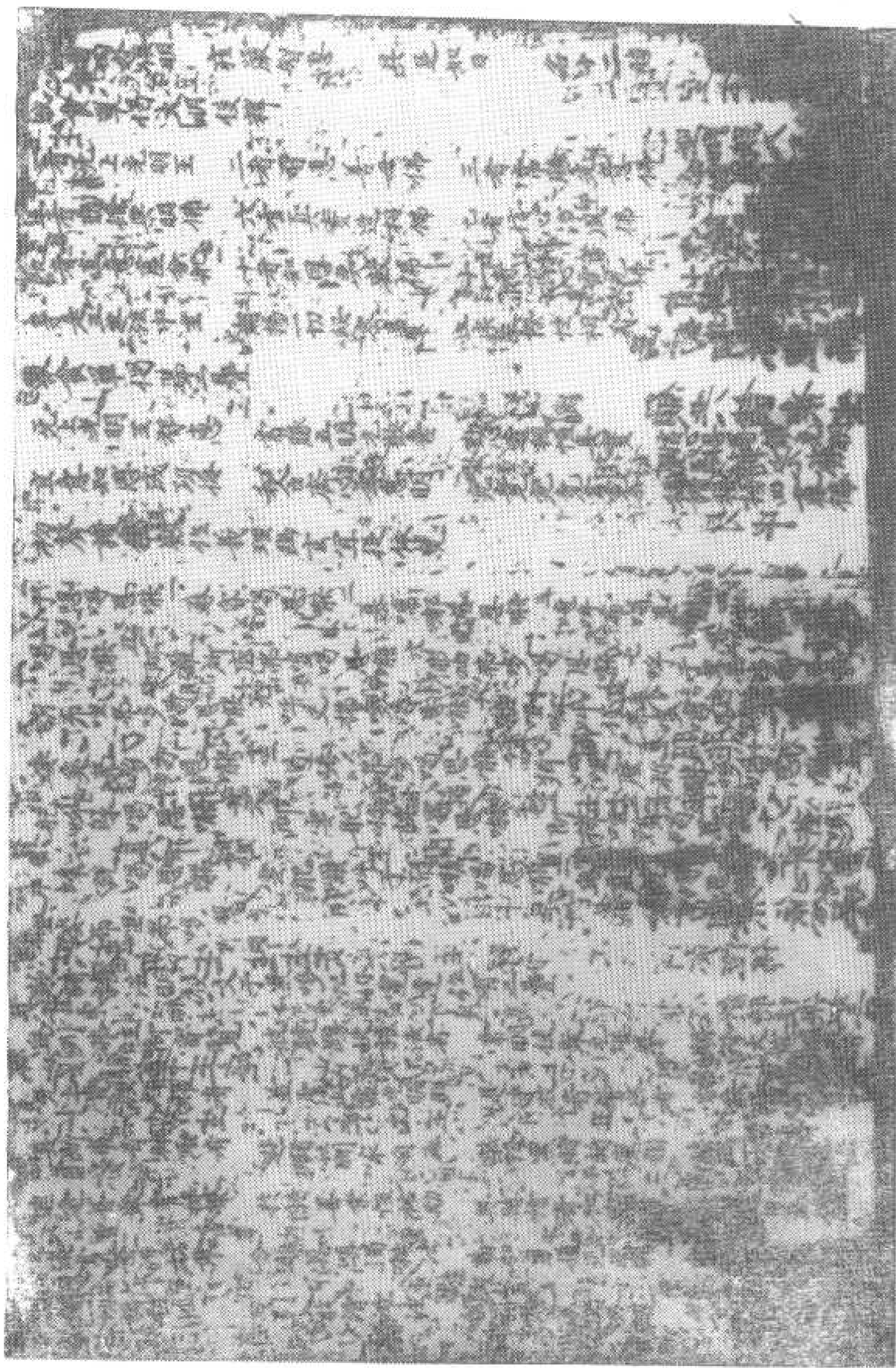
圖版三(6)



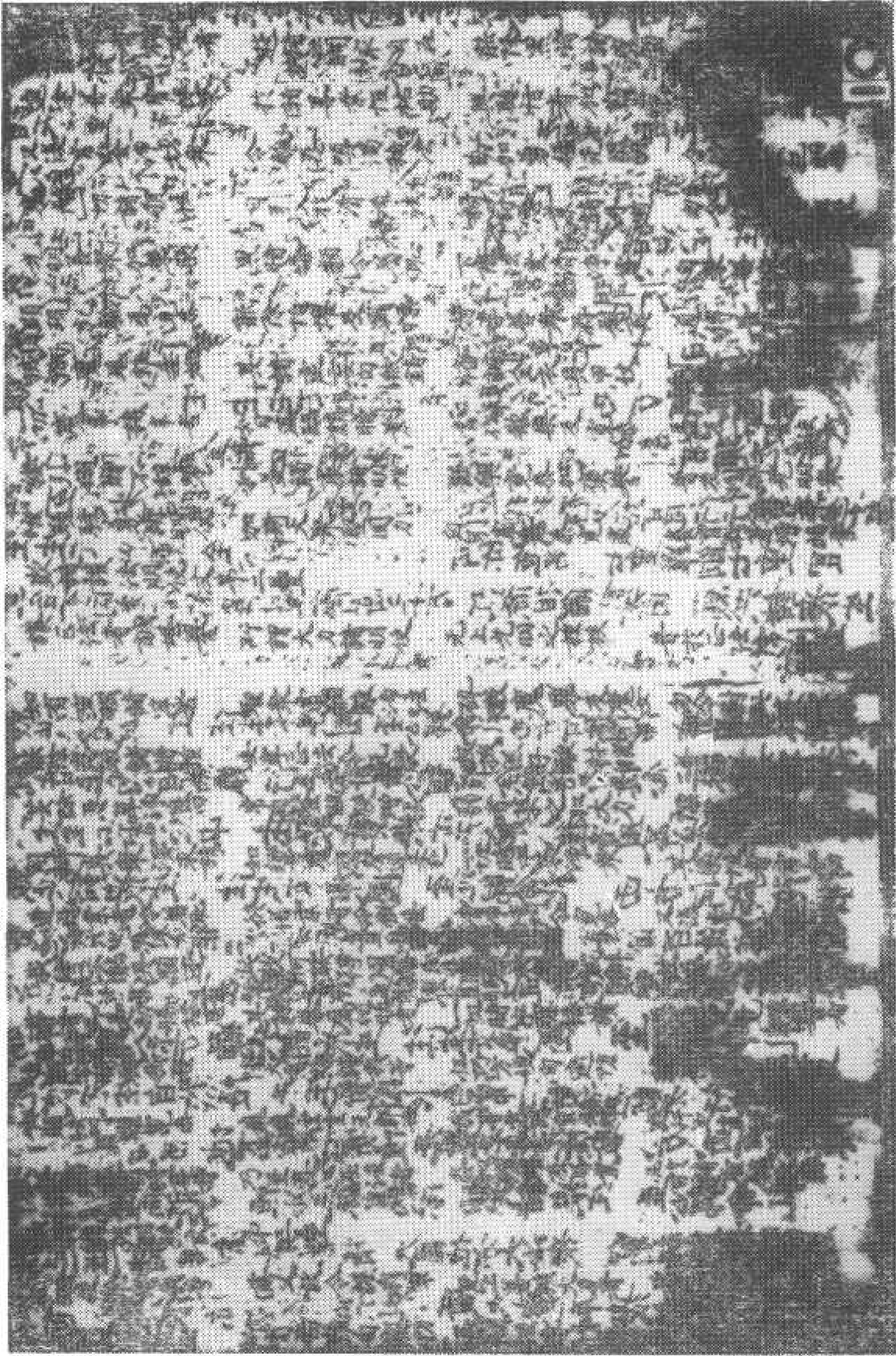
圖版三(7)



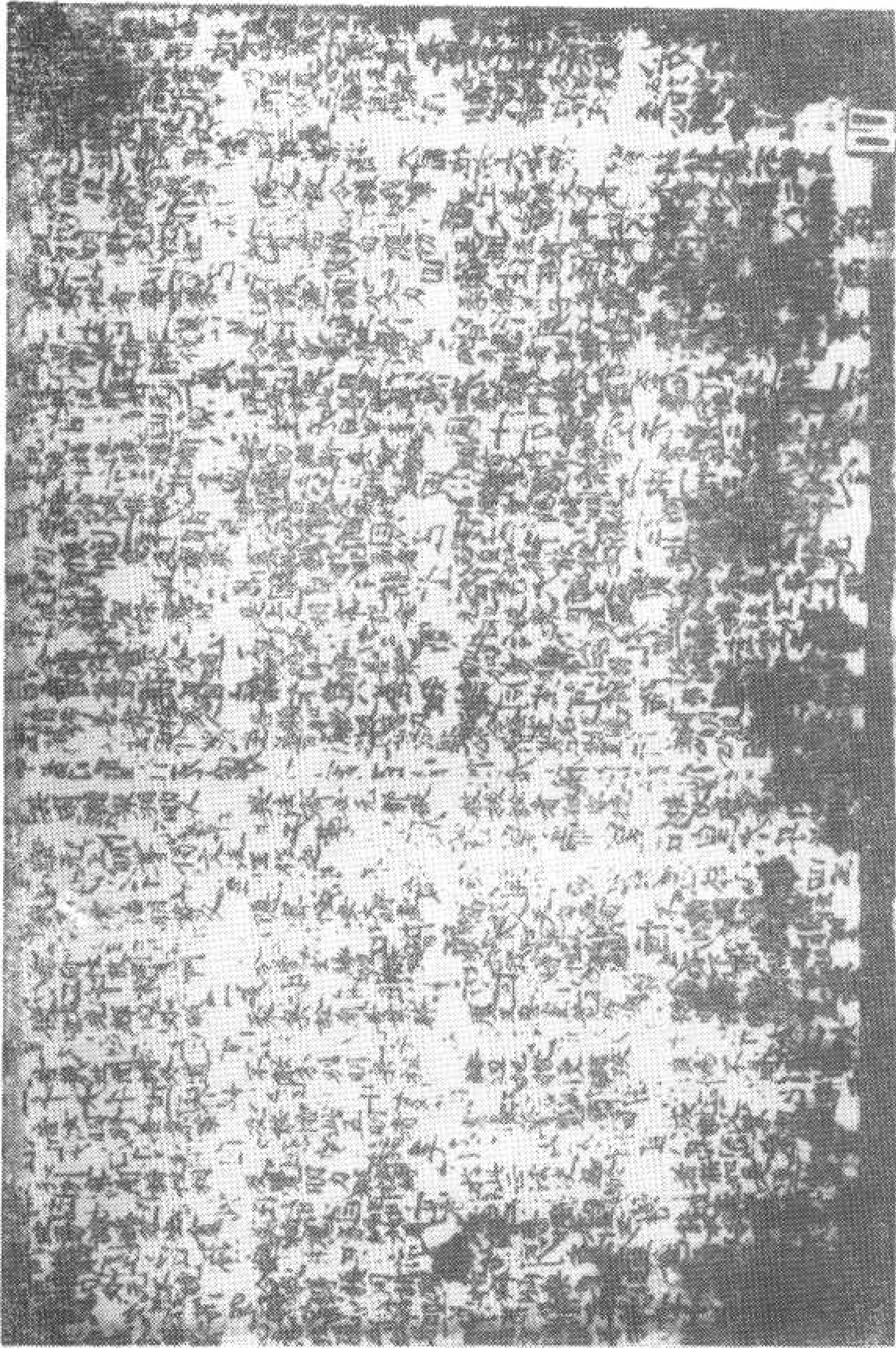
圖版三(8)



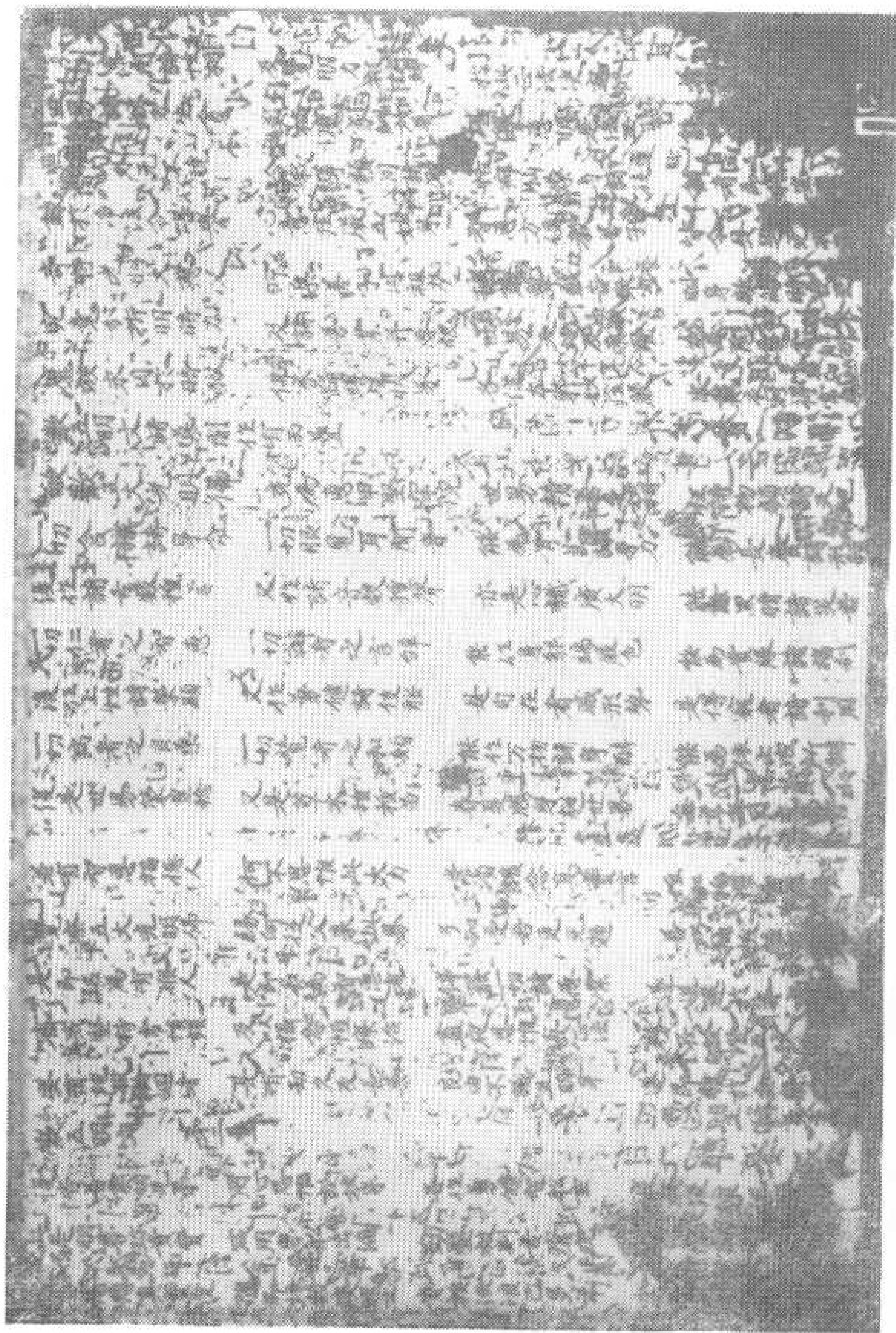
圖版三(9)



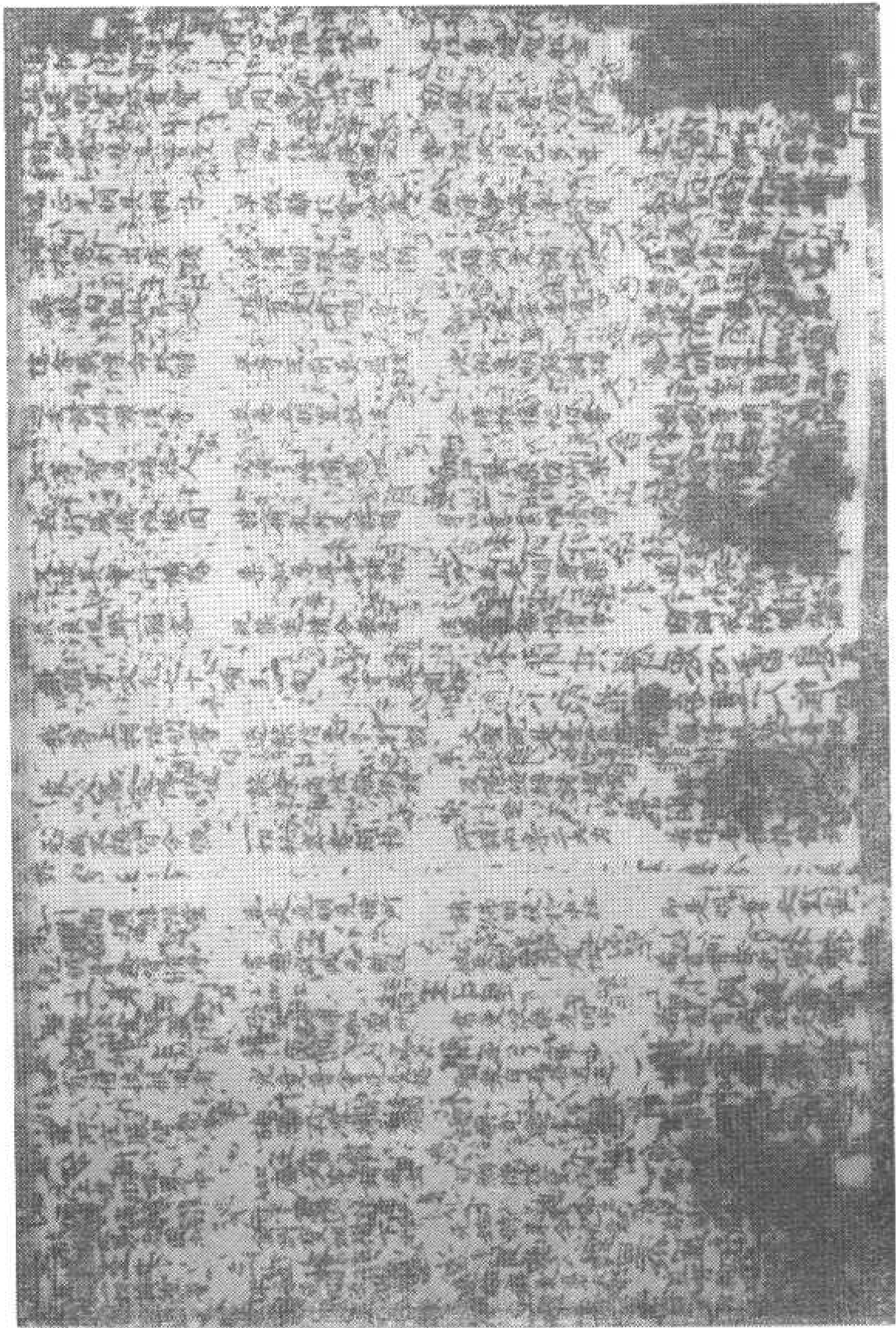
圖版三(10)



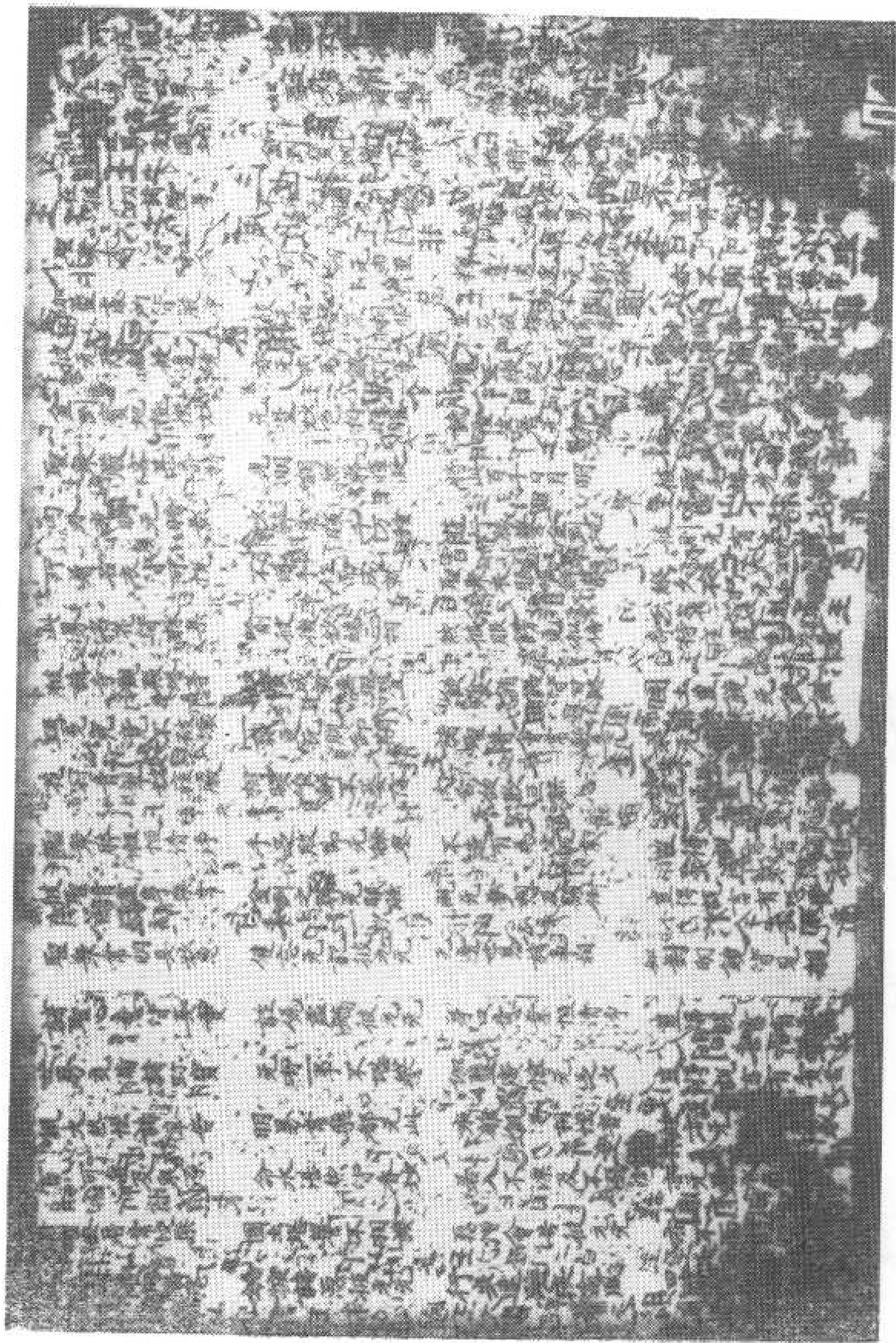
圖版三(11)



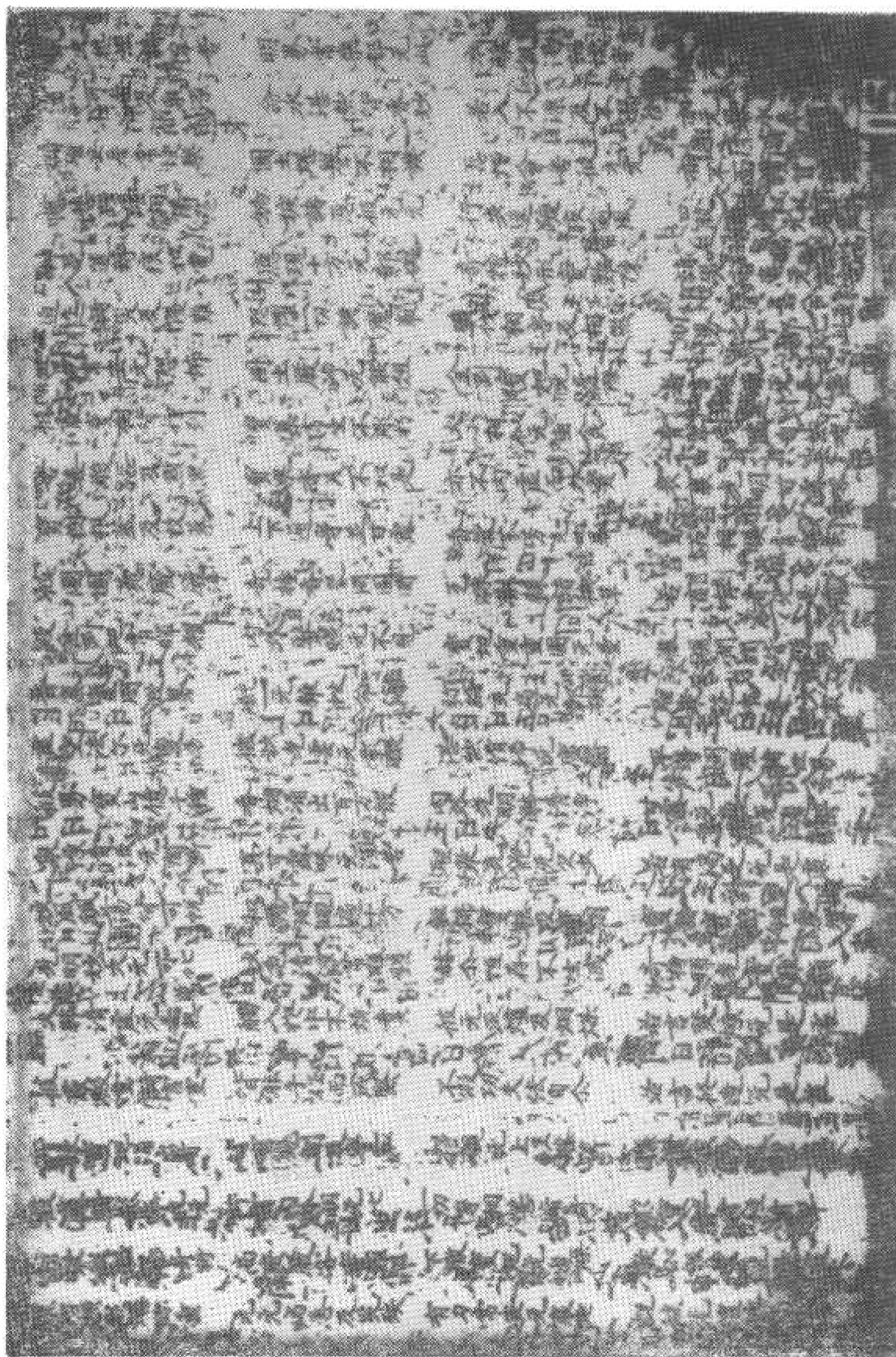
圖版三(12)



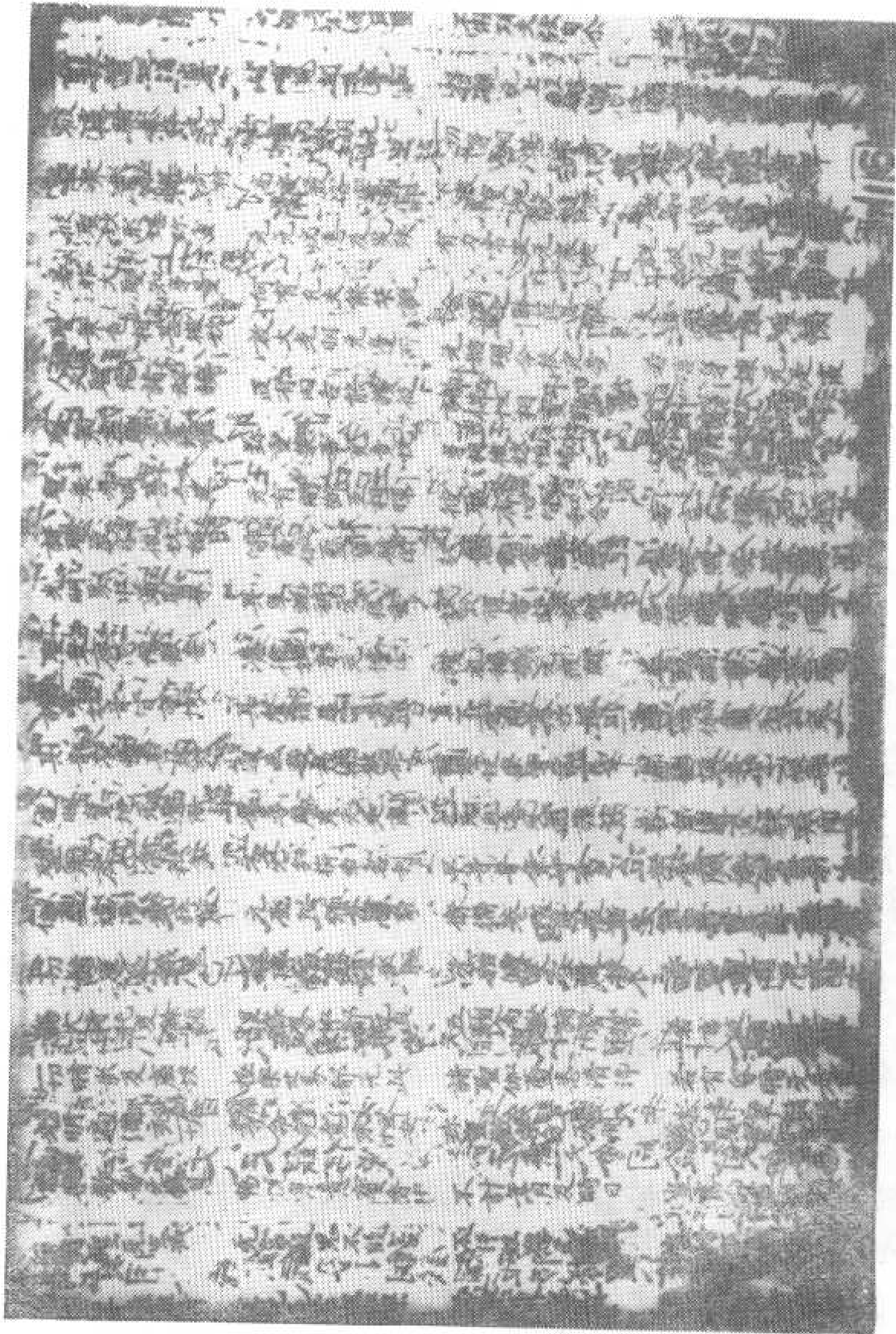
圖版三(13)



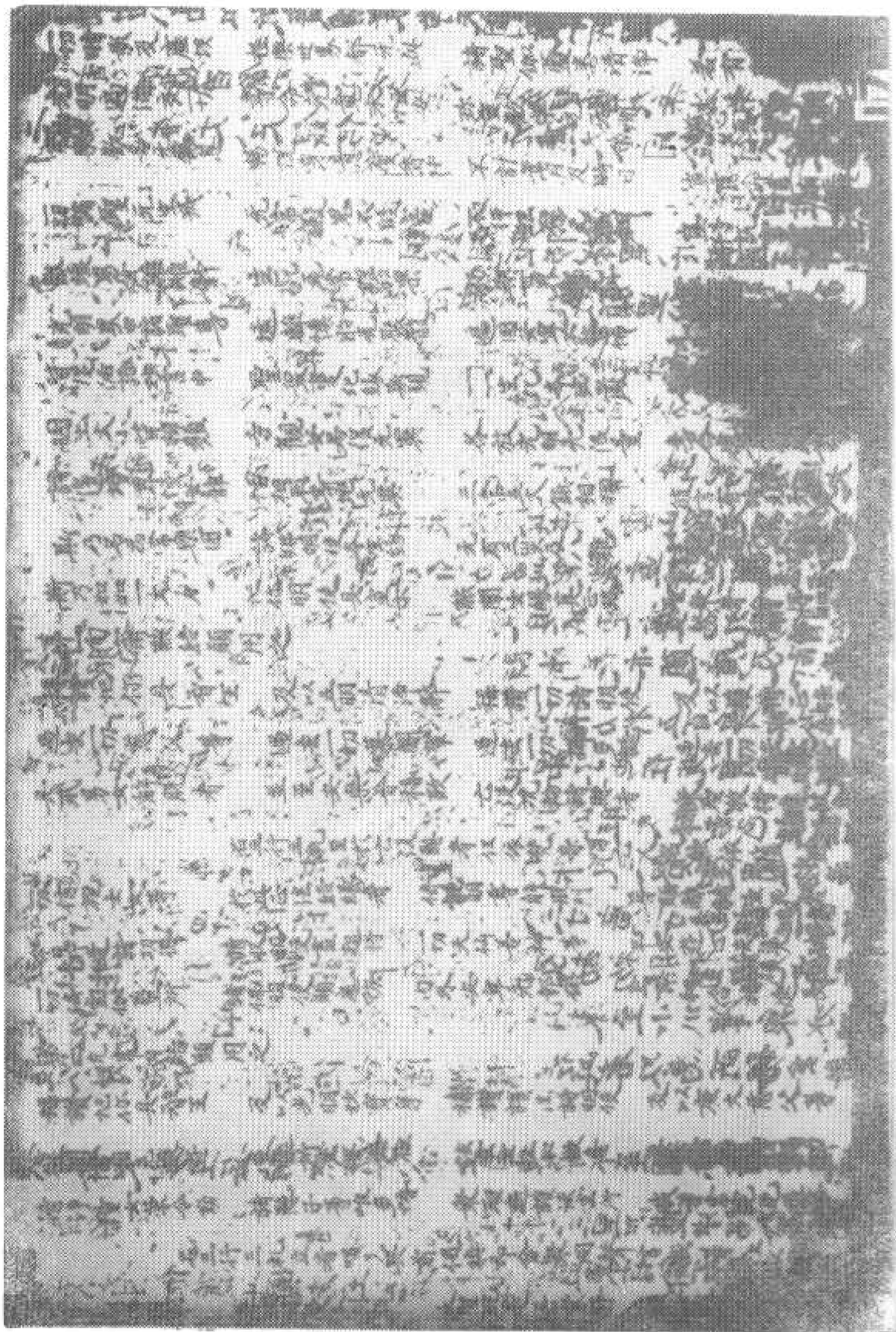
圖版三(14)



圖版三(15)



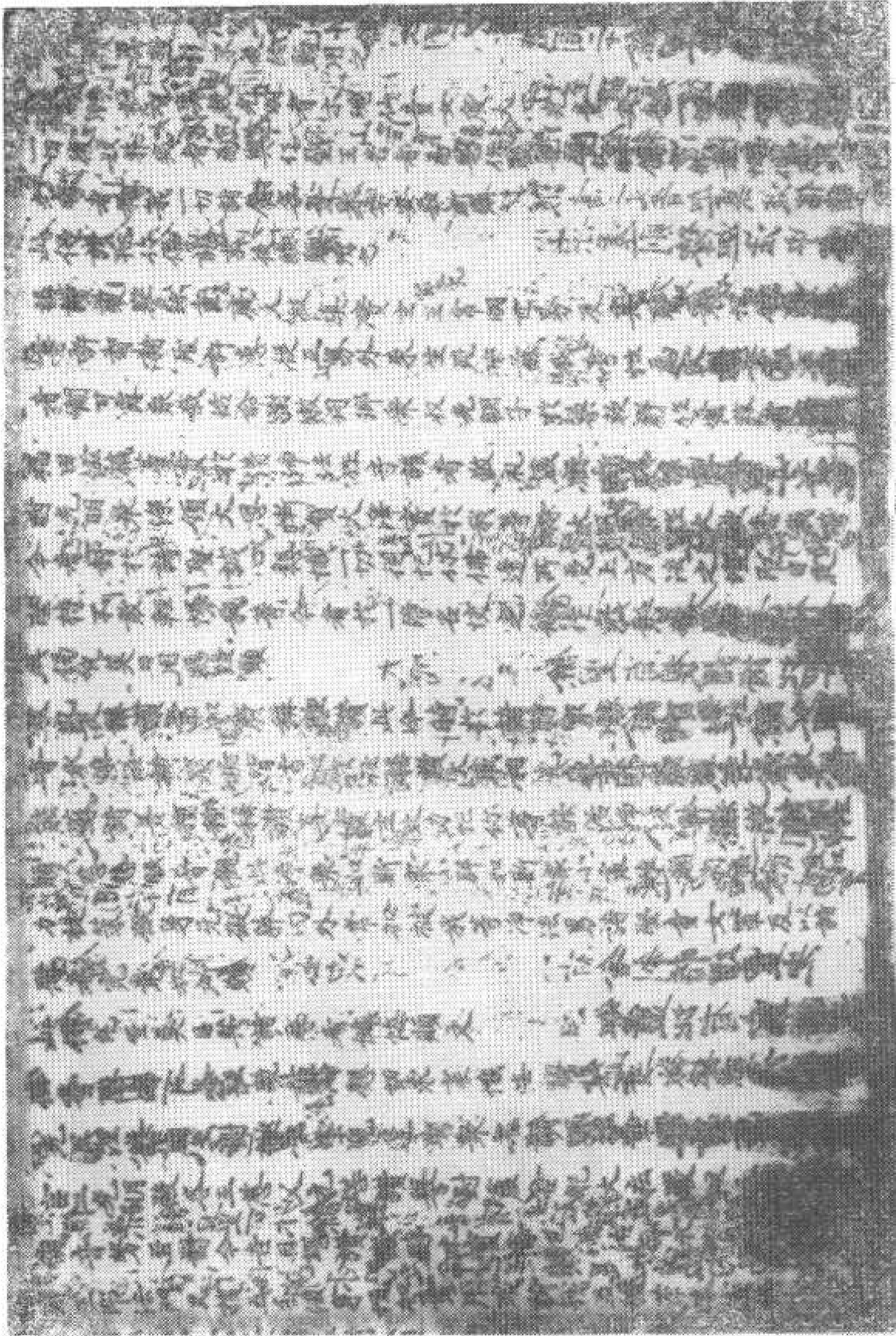
圖版三(16)



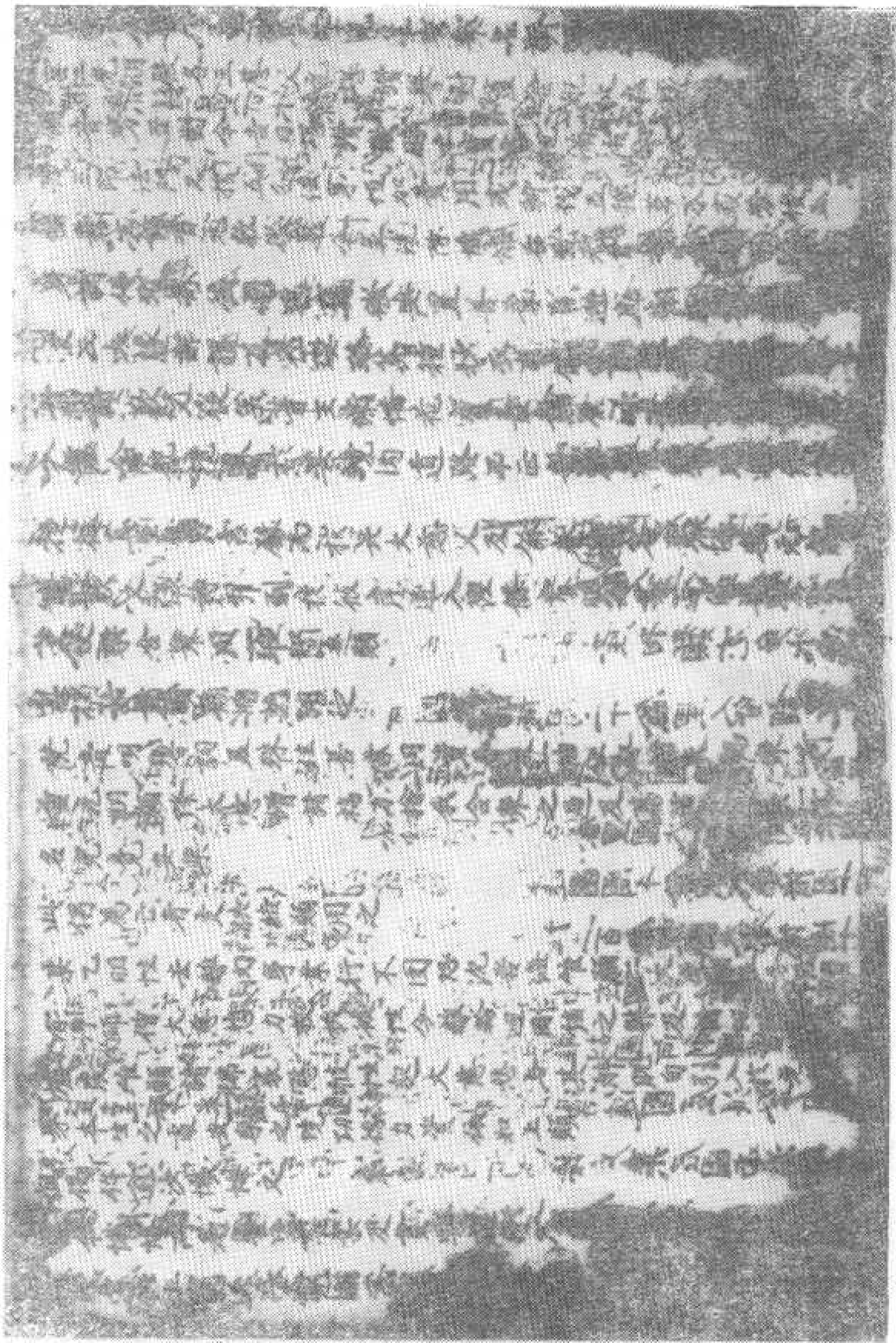
圖版三(17)

Handwritten Chinese text in vertical columns, likely a manuscript or historical document. The text is dense and appears to be a continuous narrative or record. The characters are in a traditional style, possibly from the Ming or Qing dynasties. The text is arranged in approximately 20 vertical columns, reading from right to left. The ink is dark, and the paper shows some signs of age and wear.

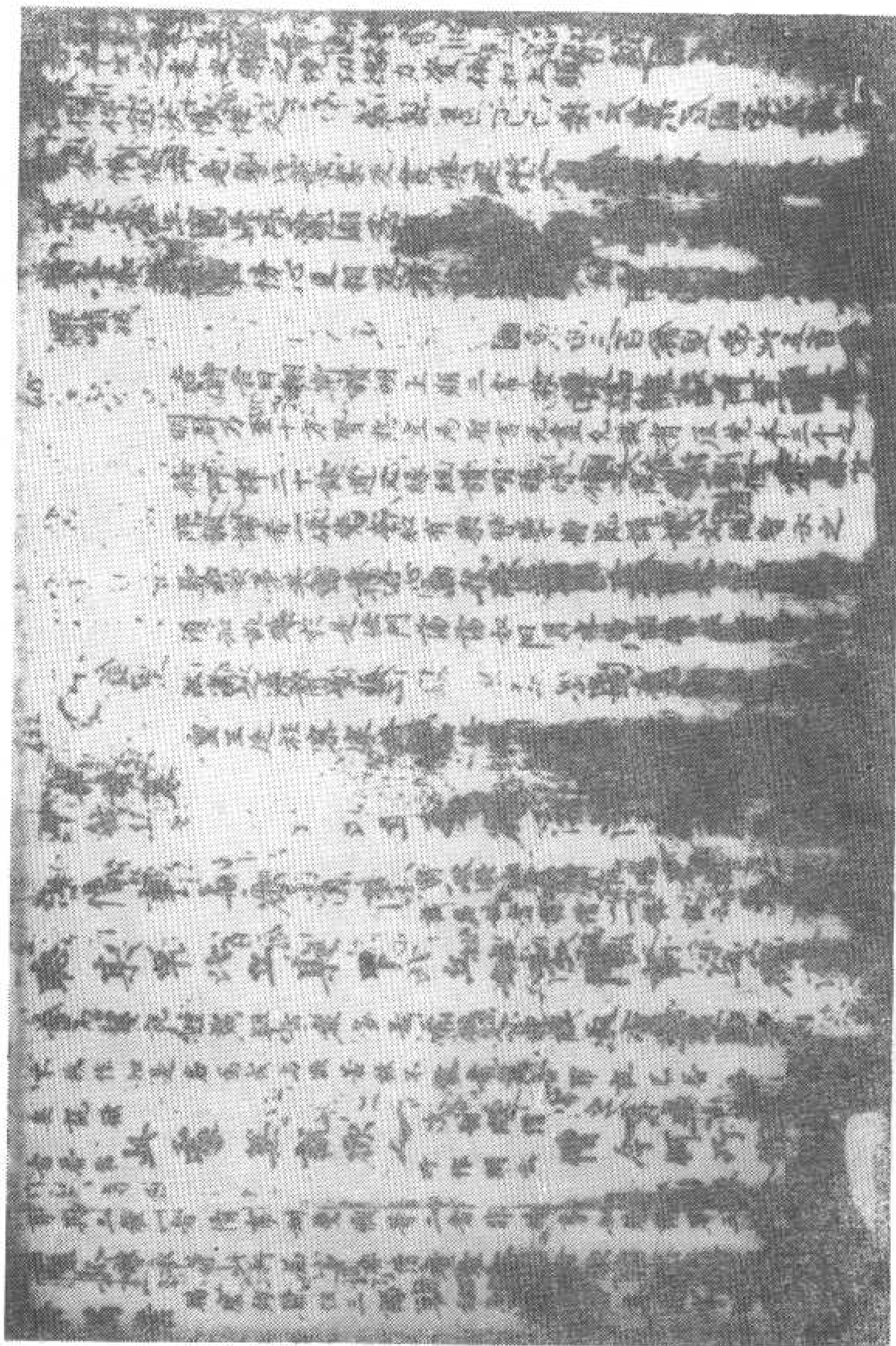
圖版三(18)



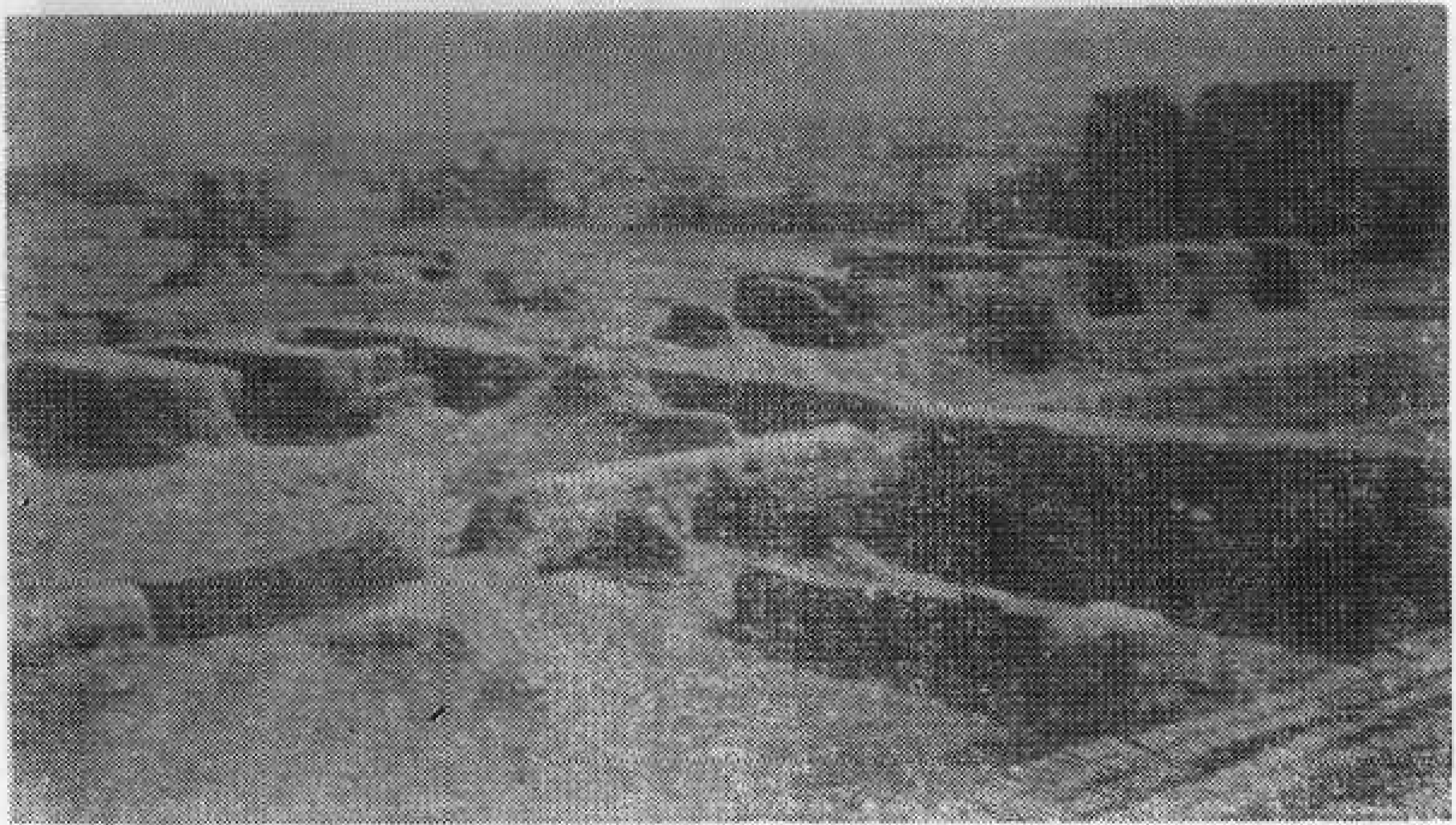
圖版三(19)



圖版三(20)



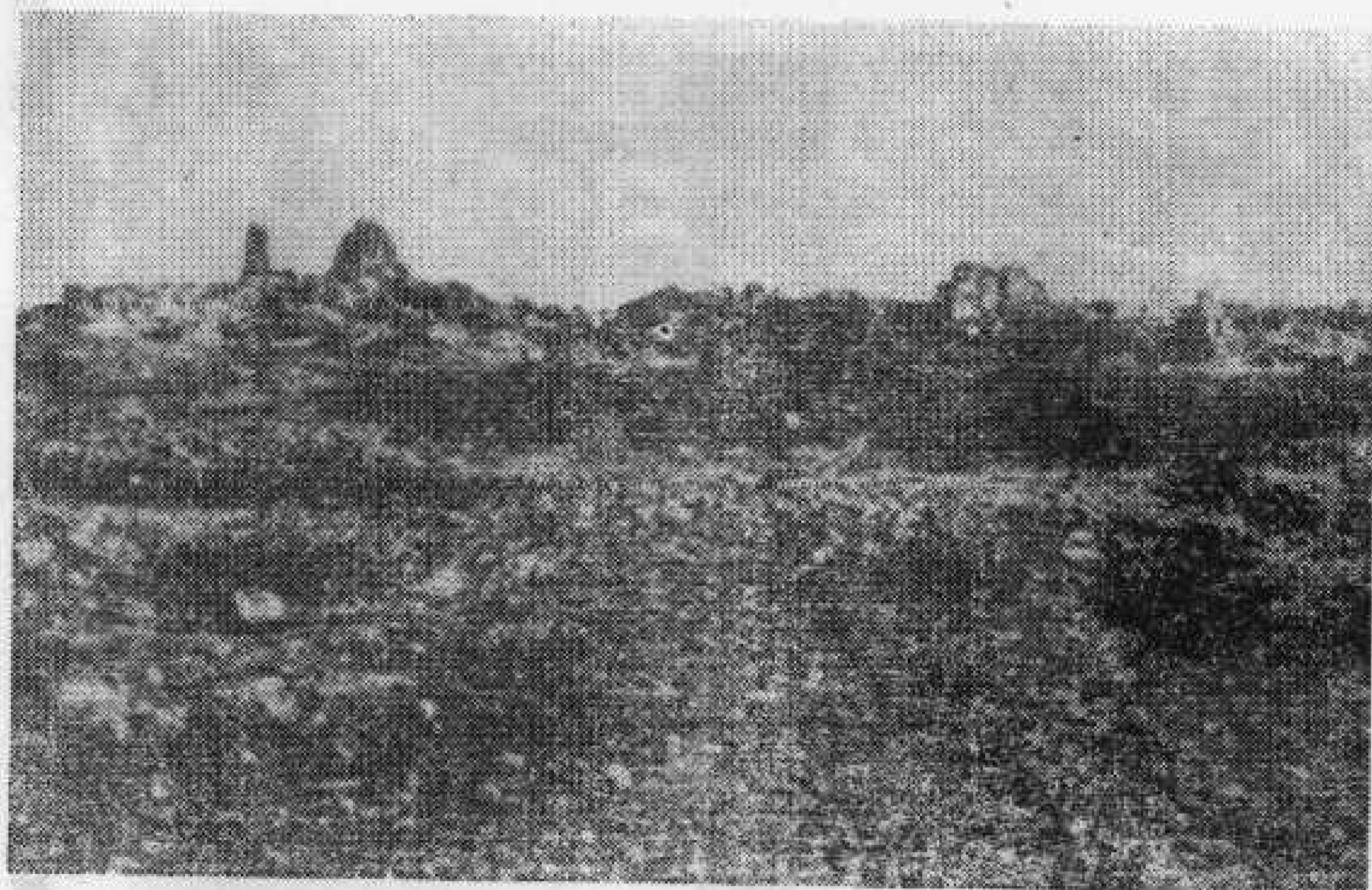
圖版三(21)



圖版四 高昌遺址全景 圖為今日所看到的高昌遺址全景。



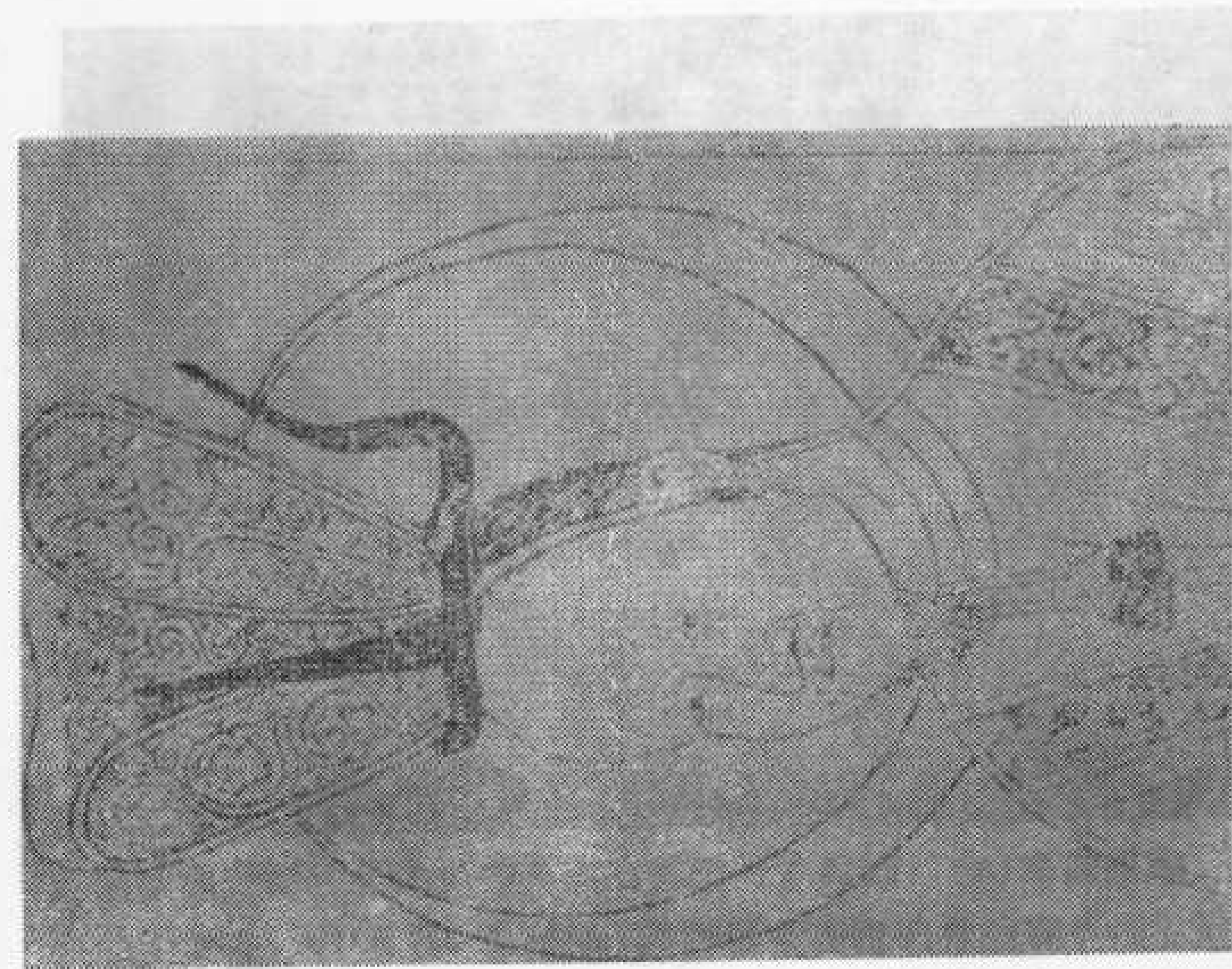
圖版五 高昌遺址一角(a) 圖為今日所看到的高昌遺址 Alpha 地區。



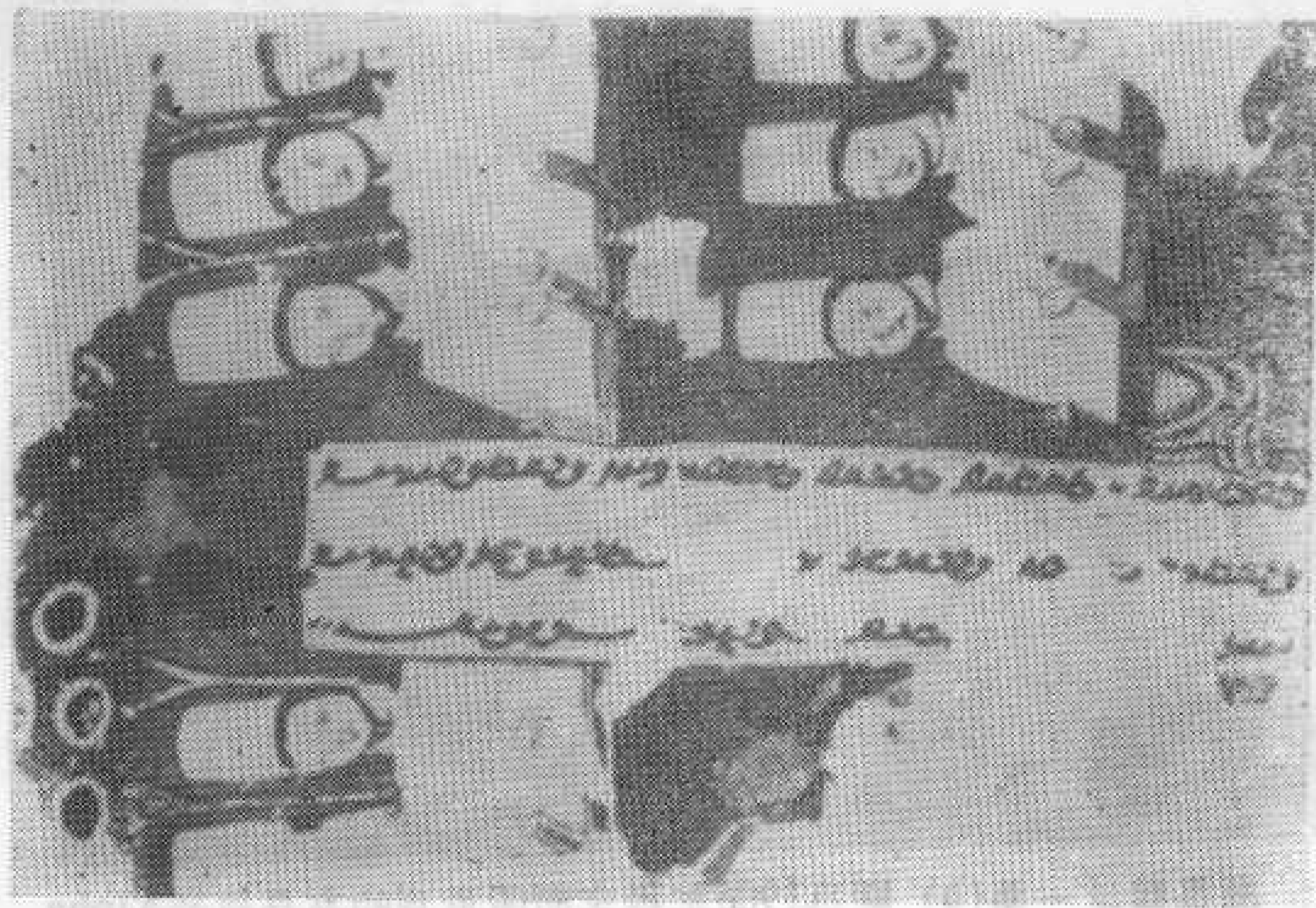
圖版六 高昌遺址一角(b) 圖為1905年從東面所看到的高昌遺址Alpha地區。當年曾在這一帶地區發現了大量的摩尼教遺物。



圖版七 摩尼畫像(a) 圖為本世紀初在高昌發現的最有價值的摩尼教壁畫，今藏柏林印度藝術博物館，編號為 IB 6918。畫面上的大人物便是摩尼，拱繞着他的是摩尼教高僧。



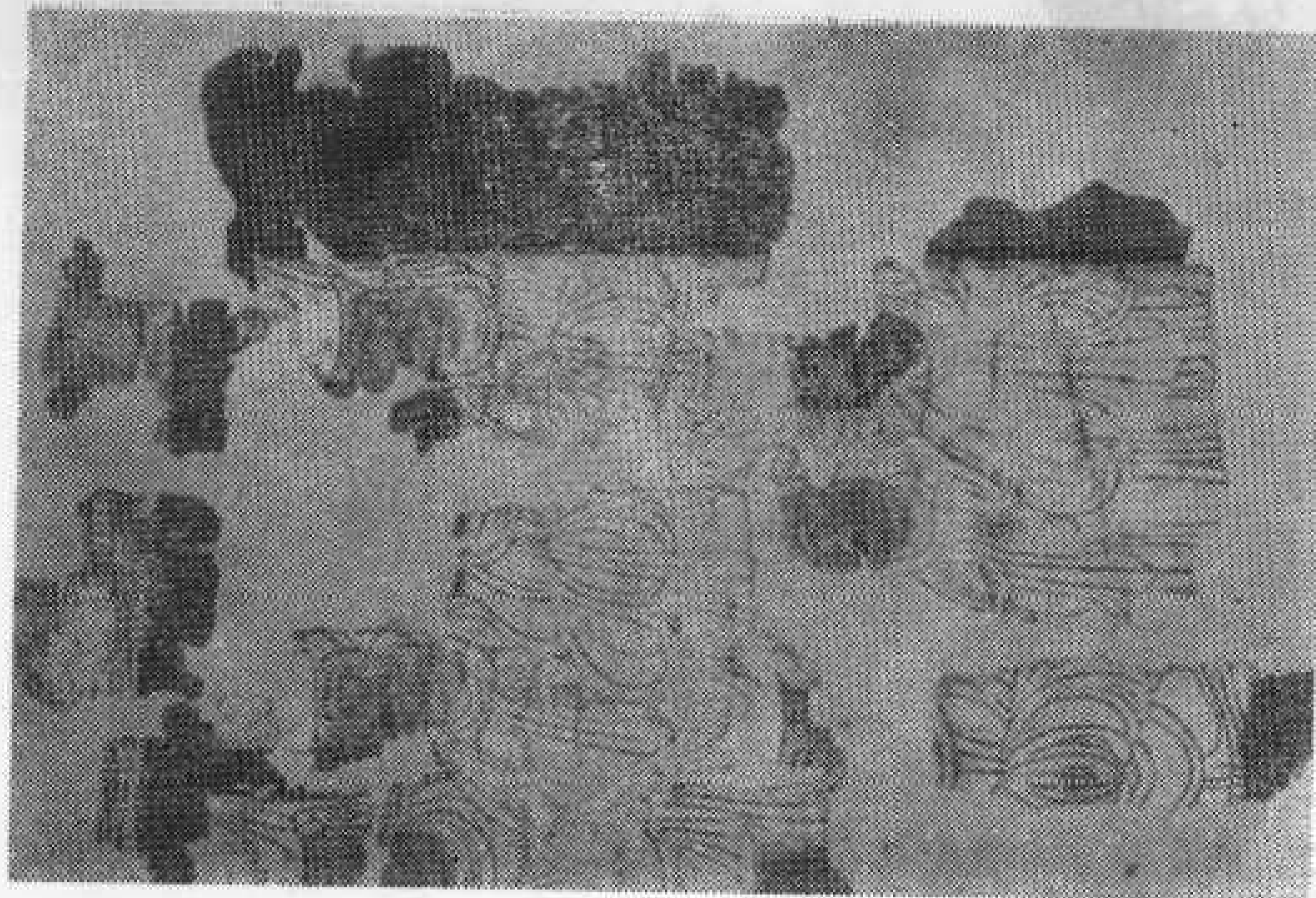
圖版八 摩尼畫像(b) 據圖版七複製。



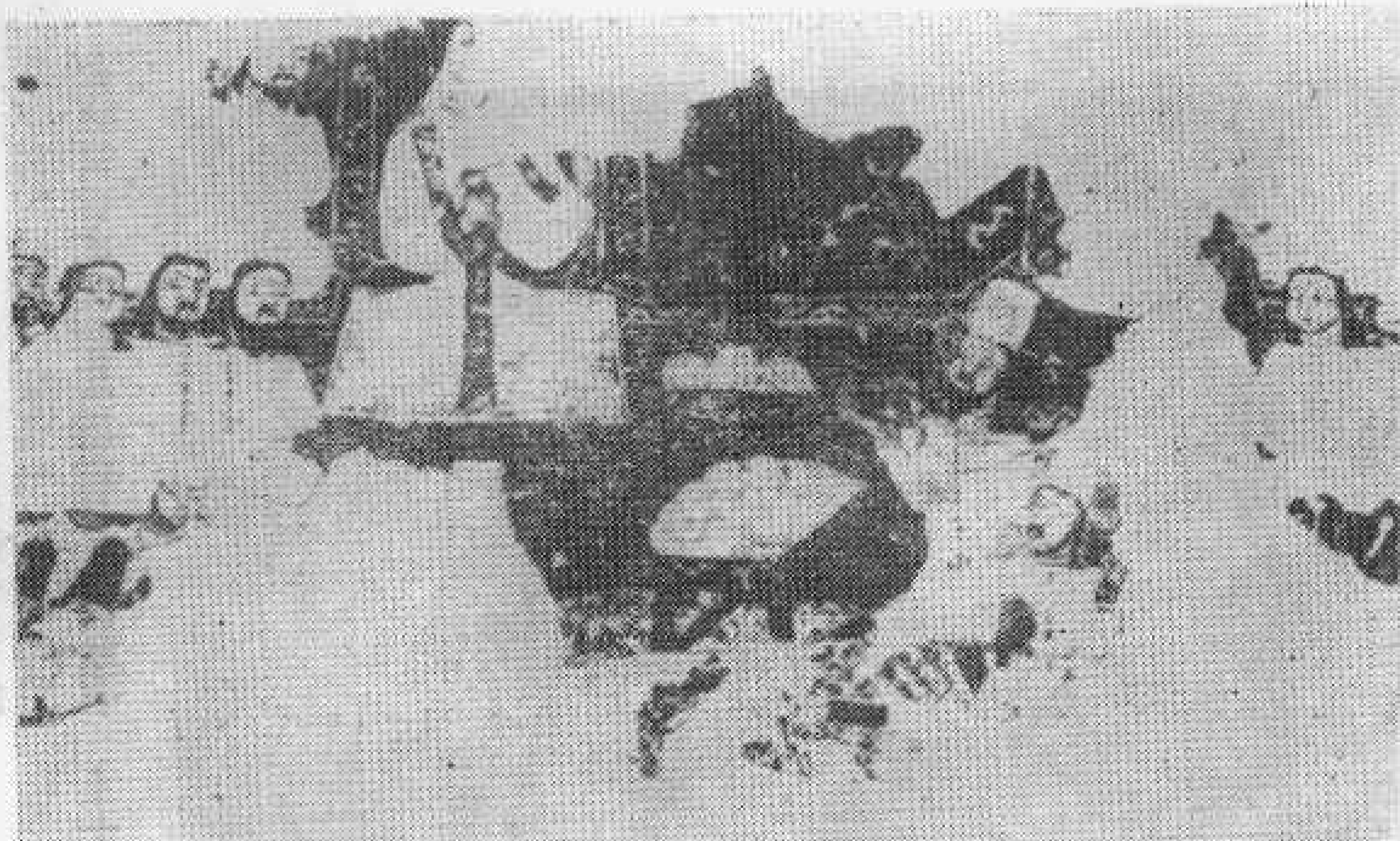
圖版九 書寫僧 摩尼教書寫僧殘圖。原圖見於摩尼教經書扉頁的背面，本世紀初發現於高昌。



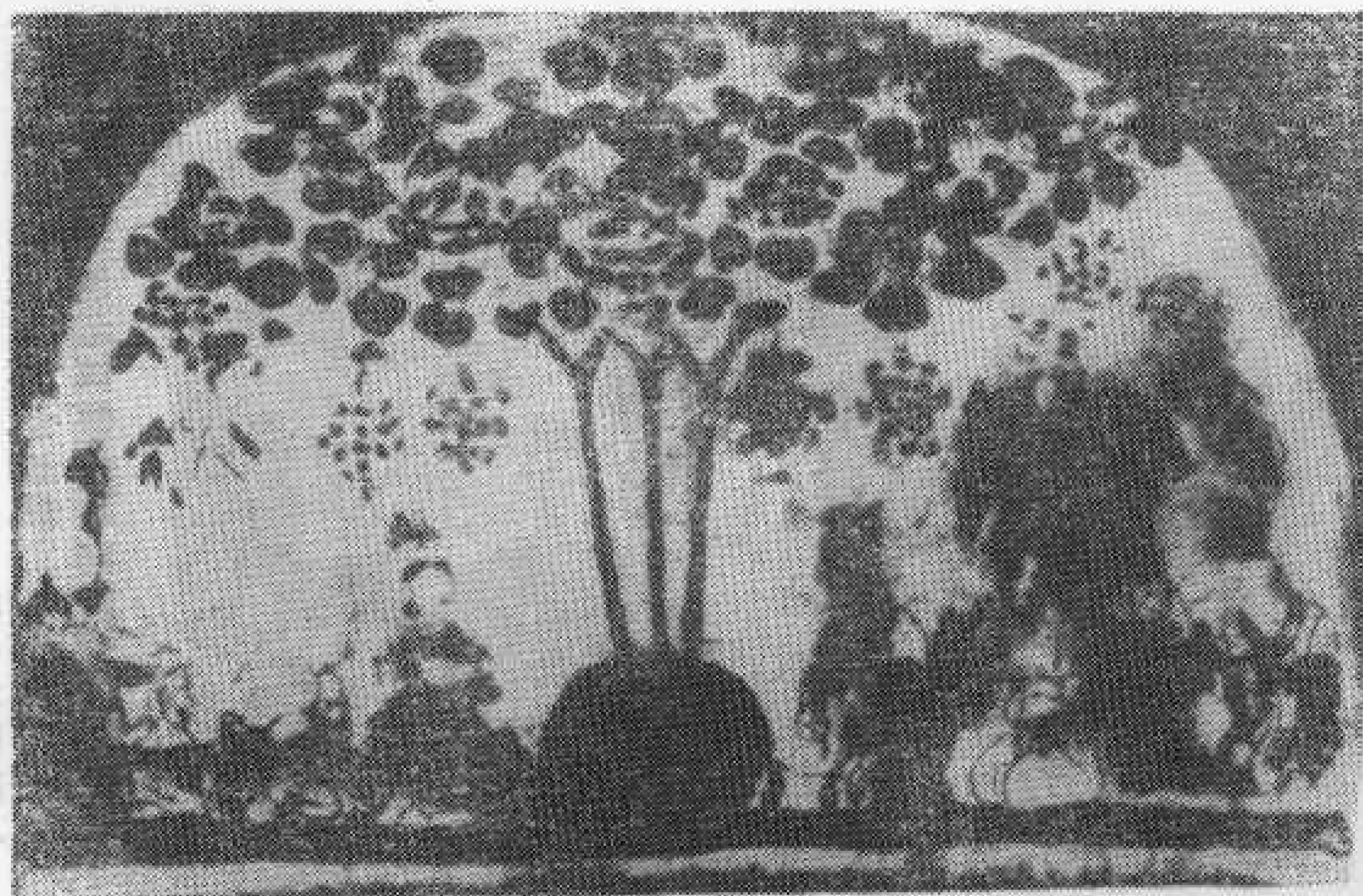
圖版十 懺悔圖 摩尼教經書殘頁的細畫，描繪摩尼教徒進行懺悔的情景。本世紀初發現於高昌。



圖版十一 女選民 本世紀初在高昌發現的摩尼教絲畫，上面是一些摩尼教女選民(出家僧侶)的形象。



圖版十二 庇麻節 本世紀初在高昌發現的摩尼教細畫，描繪摩尼教徒重大節日——庇麻聖節的情景。



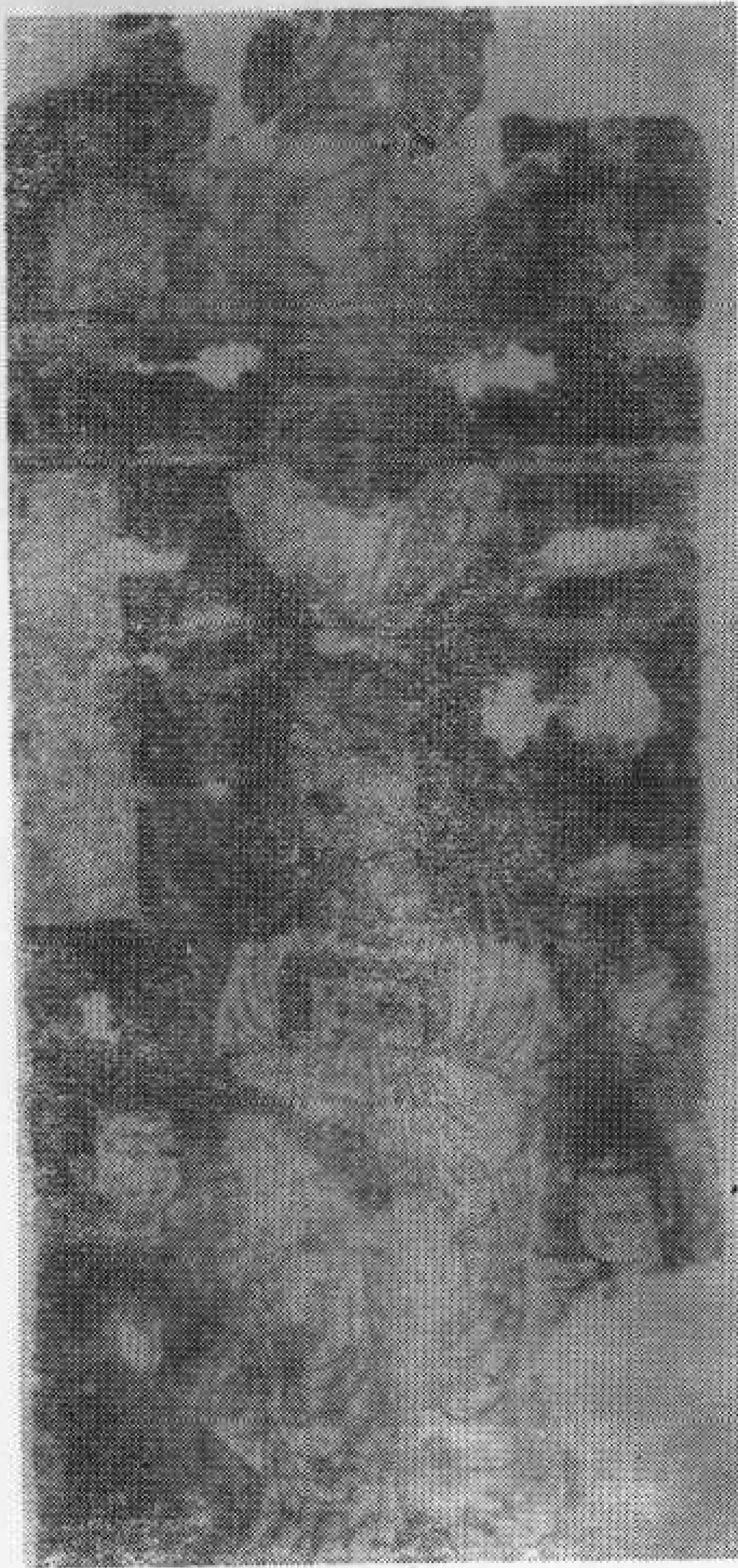
圖版十三 三幹樹 本世紀初在新疆吐魯番附近柏孜克里克第十七窟發現的摩尼教壁畫，畫中的三幹樹即為摩尼教義中的光明樹、生命樹，象徵着光明王國。



圖版十四 摩尼教的供養人 本世紀初在柏孜克里克洞窟發現的摩尼教壁畫，今藏柏林印度藝術博物館，編號為IB8381。圖為摩尼教的施主畫像。



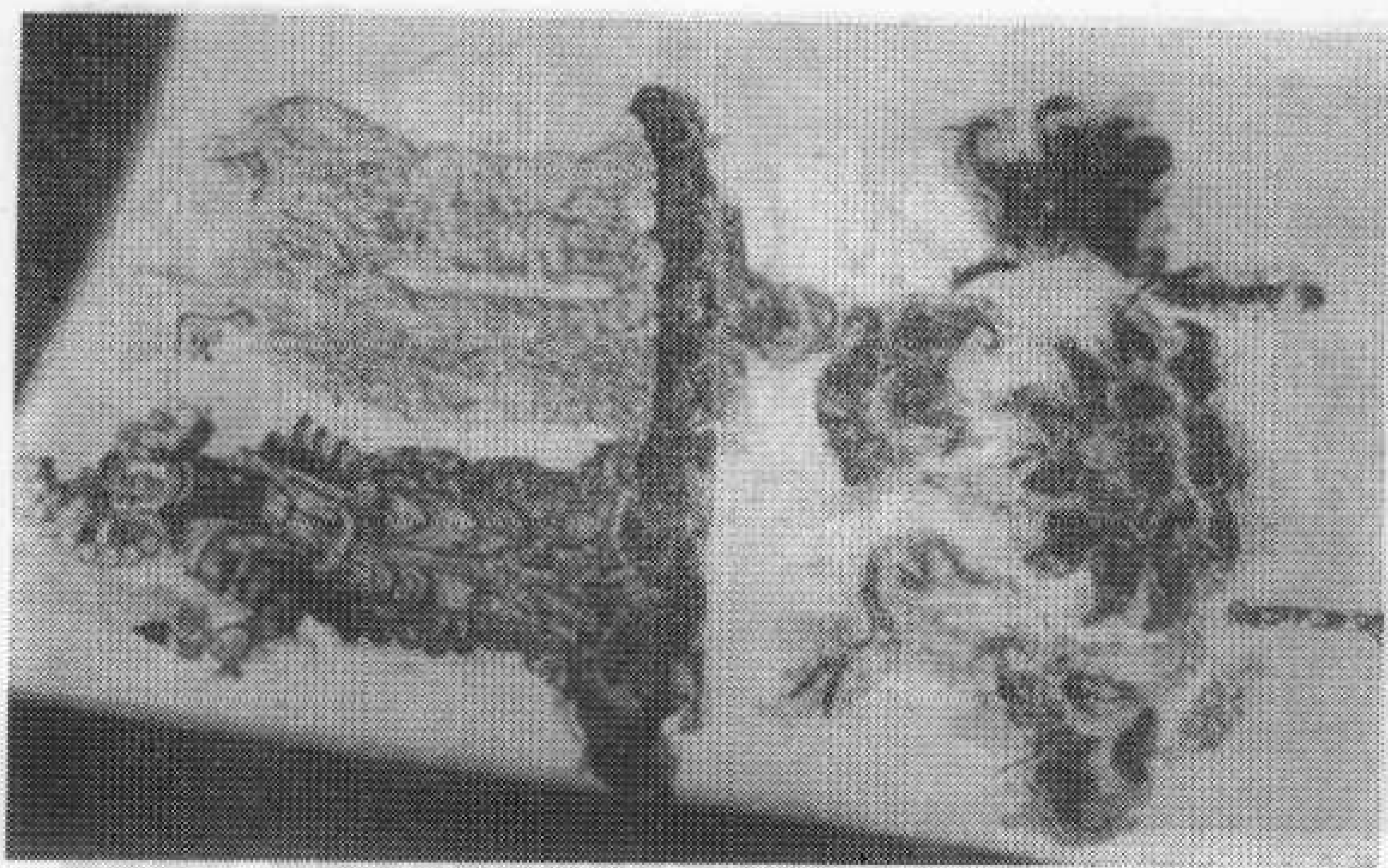
圖版十五 旗幡殘片(a) 摩尼教寺院的旗幡殘片，上面畫有摩尼教選民。本世紀初發現於高昌遺址。



圖版十六 旗幡殘片(b) 畫有摩尼教選民的寺院旗幡，本世紀初發現於高昌遺址。



圖版十七 絲畫上的選民 本世紀初在高昌發現的絲畫，上面是一位摩尼教選民的畫像。



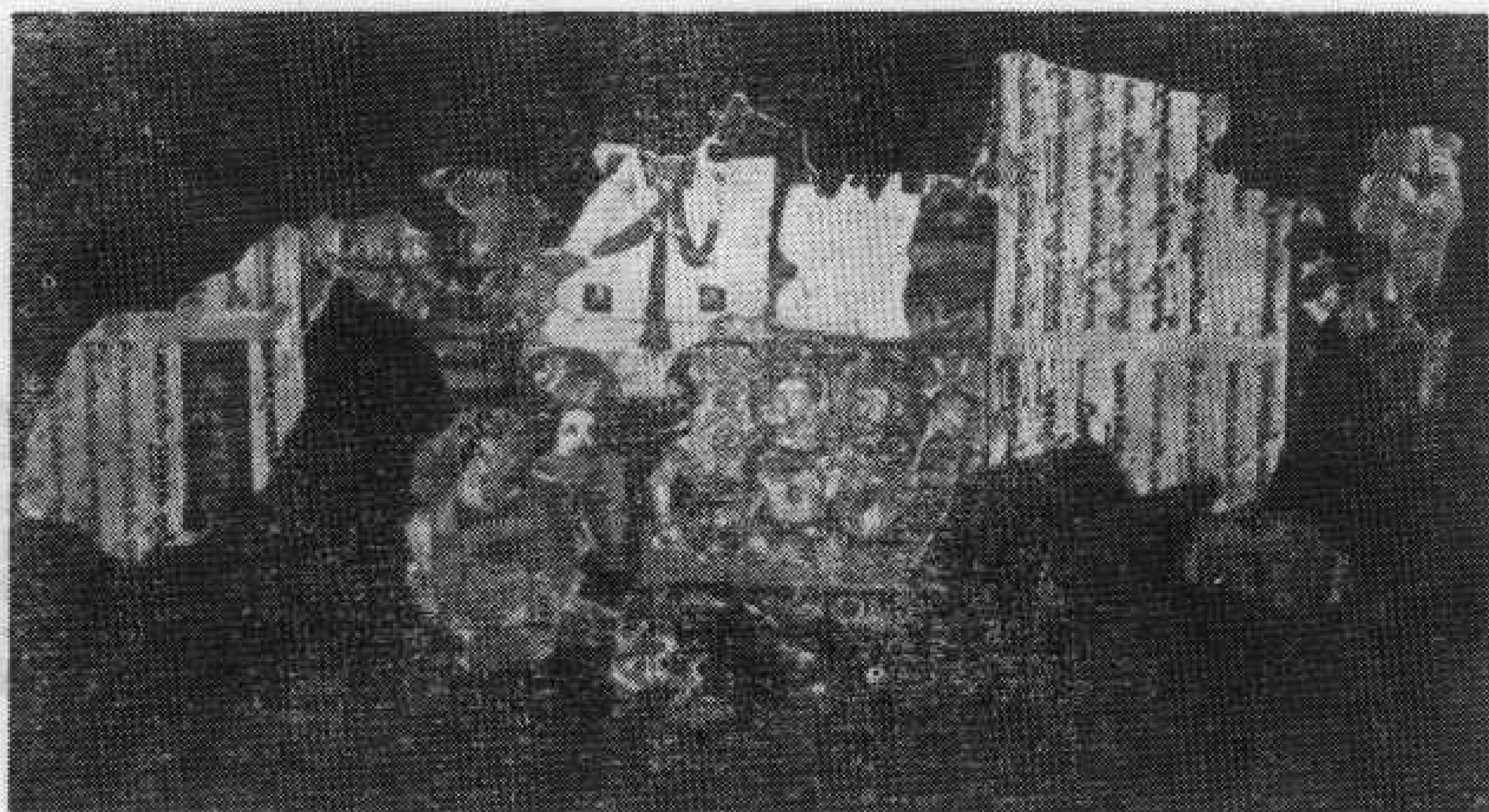
圖版十八 女神和女選民 本世紀初在高昌發
現的絲綉殘片，上面有摩尼教女神
和女選民的畫像。



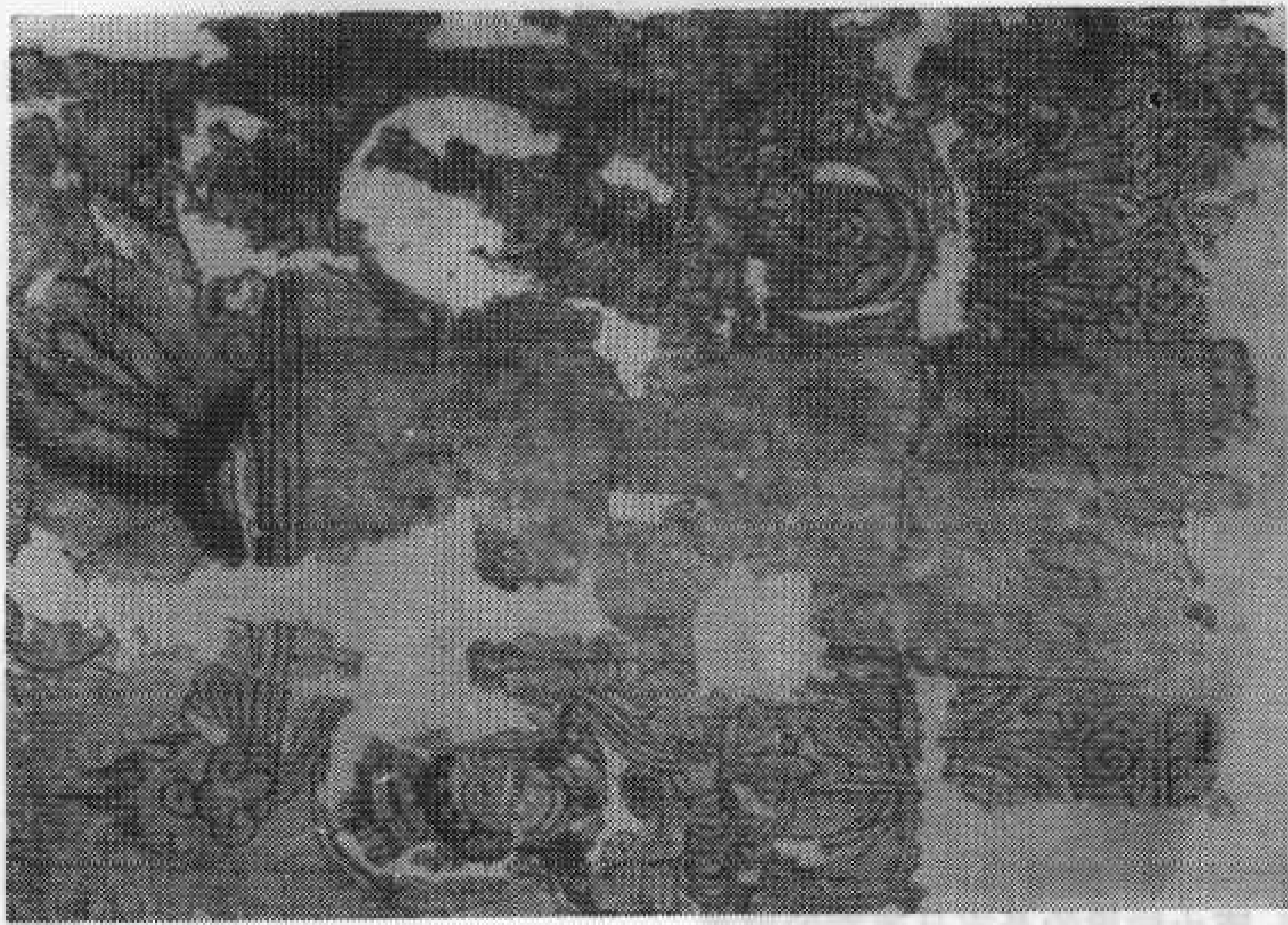
圖版十九 樂師 摩尼教樂師殘圖，見於摩尼
教經書的扉頁，本世紀初發現於高
昌。



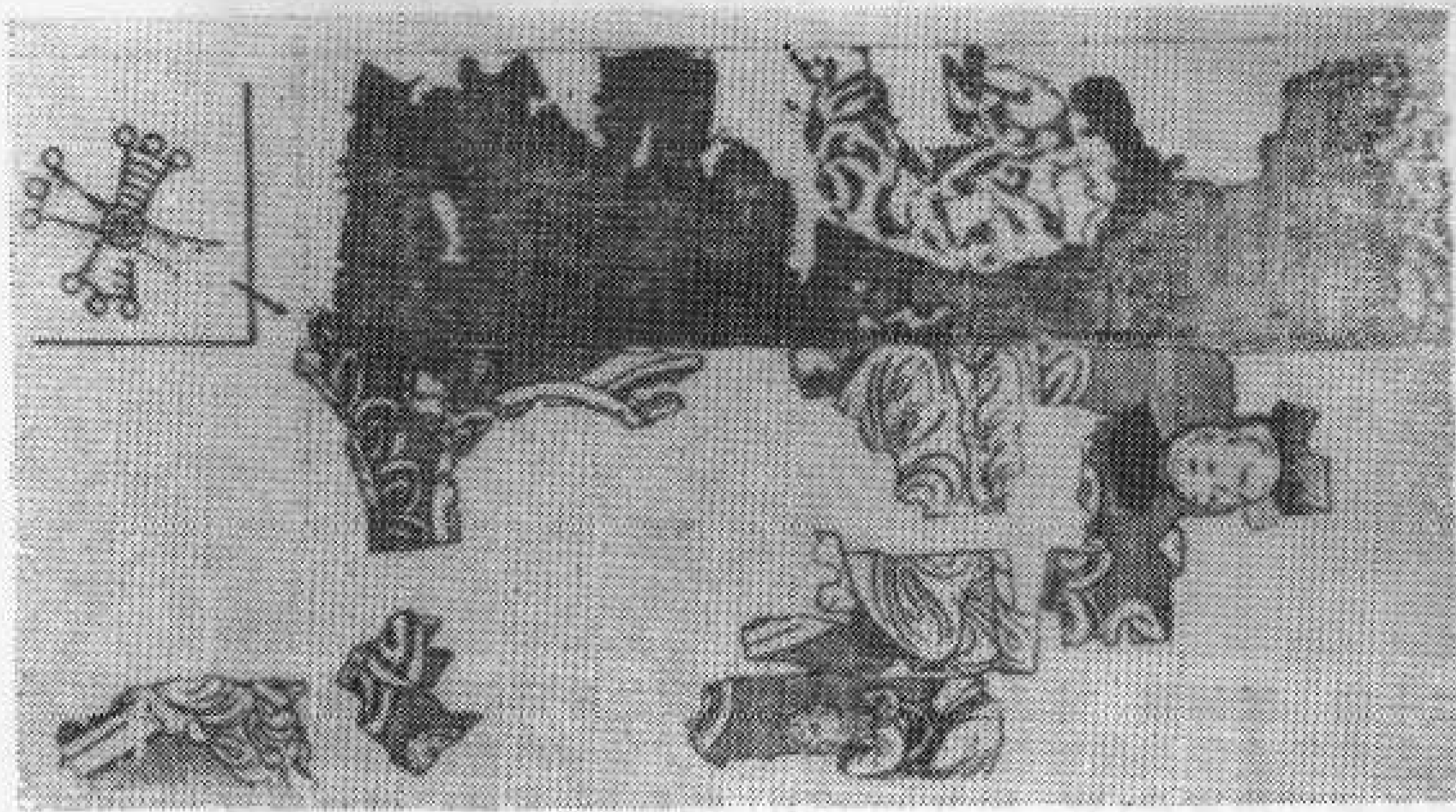
圖版二十 男選民 本世紀初在高昌發現的摩尼教壁畫，畫的是兩位男性摩尼教選民。今藏柏林印度藝術博物館，編號為 IB 4624。



圖版二十一 回鶻可汗入教 本世紀初在高昌發現的摩尼教細畫，描繪回鶻可汗改宗摩尼教的情景。



圖版二十二 旗子與護神 本世紀初在高昌發現的摩尼教軸卷書扉頁的殘片，編號為IB 4614。畫面的中間是一面旗子，掛在一根橫木桿上，旗子兩邊各站着一位神。



圖版二十三 繪有十字架的旗幡 本世紀初發現於高昌的摩尼教旗幡殘片，上頭繪有景教的十字架圖像。



圖版二十四 裝飾葉 本世紀初在高昌發現的摩尼教抄本的裝飾葉。左邊的畫像為印度教的神；右邊的文字係中古伊朗語，據東德教授宗德爾曼(W. Sunderman)的翻譯，意為：“這些高貴的施主，還有那些我没有提到名字的施主，願他們的身體和靈魂共生，願他們從本經典中得其應得的功德。阿們！”



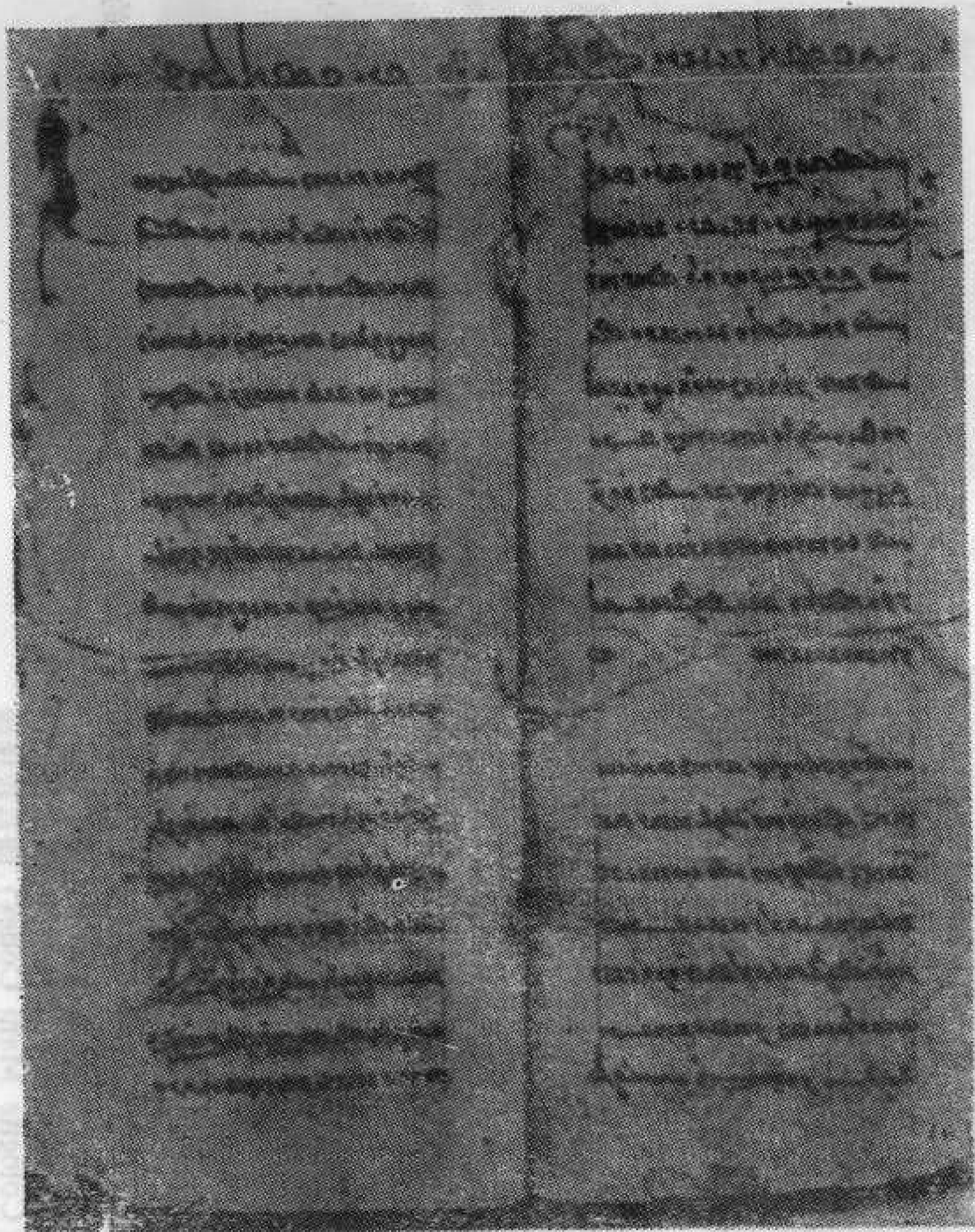
圖版二十五 末日審判 本世紀初在高昌發現的摩尼教經書殘葉，圖中描繪的是末日審判的情景。



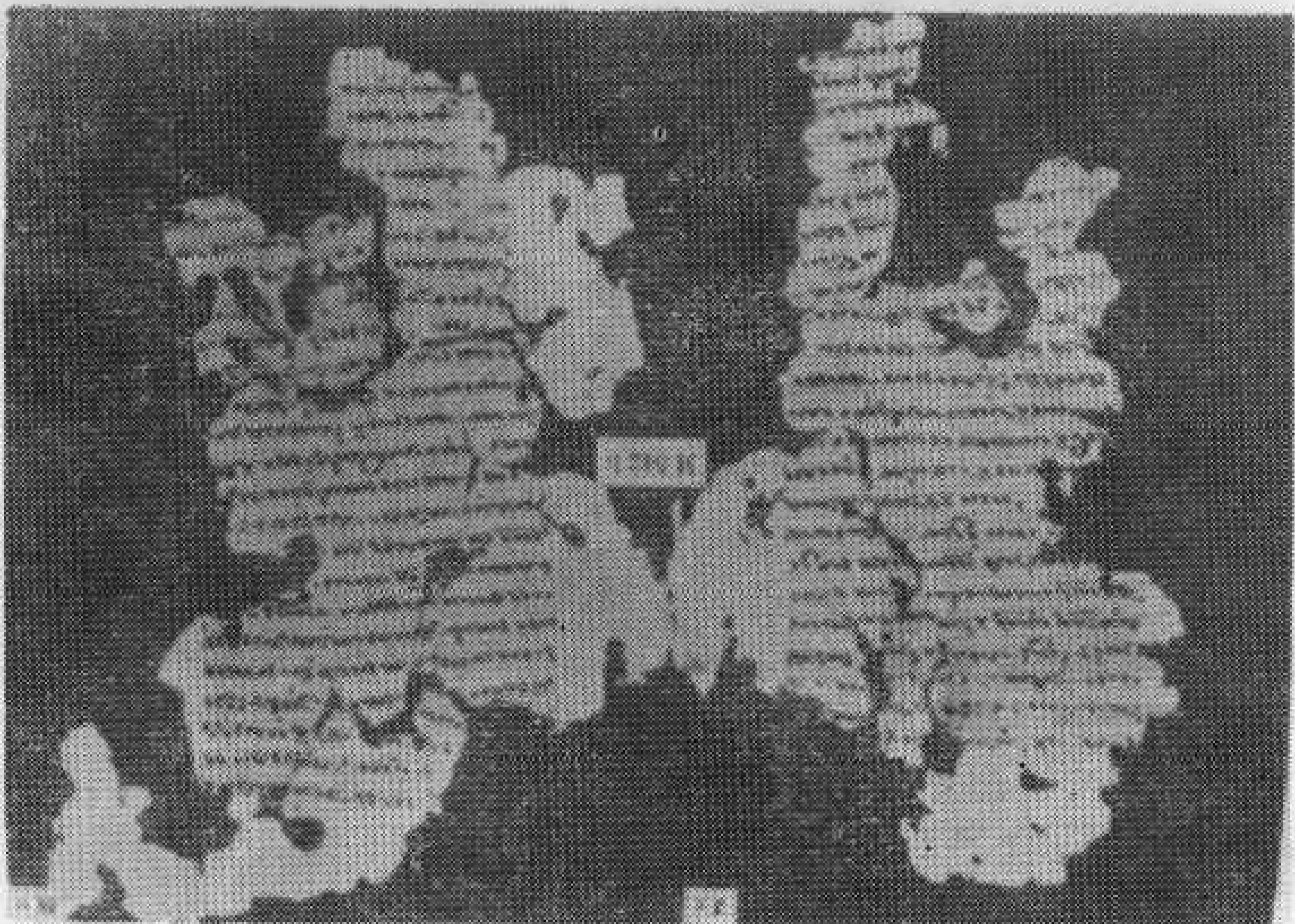
圖版二十六 《科隆摩尼古卷》(a) 本世紀七十年代初在西德科隆大學蒐集的紙草文獻中發現的希臘文摩尼教殘卷，即所謂《科隆摩尼古卷》(Cologne Mani Codex)，圖為該殘卷處理前的原狀。



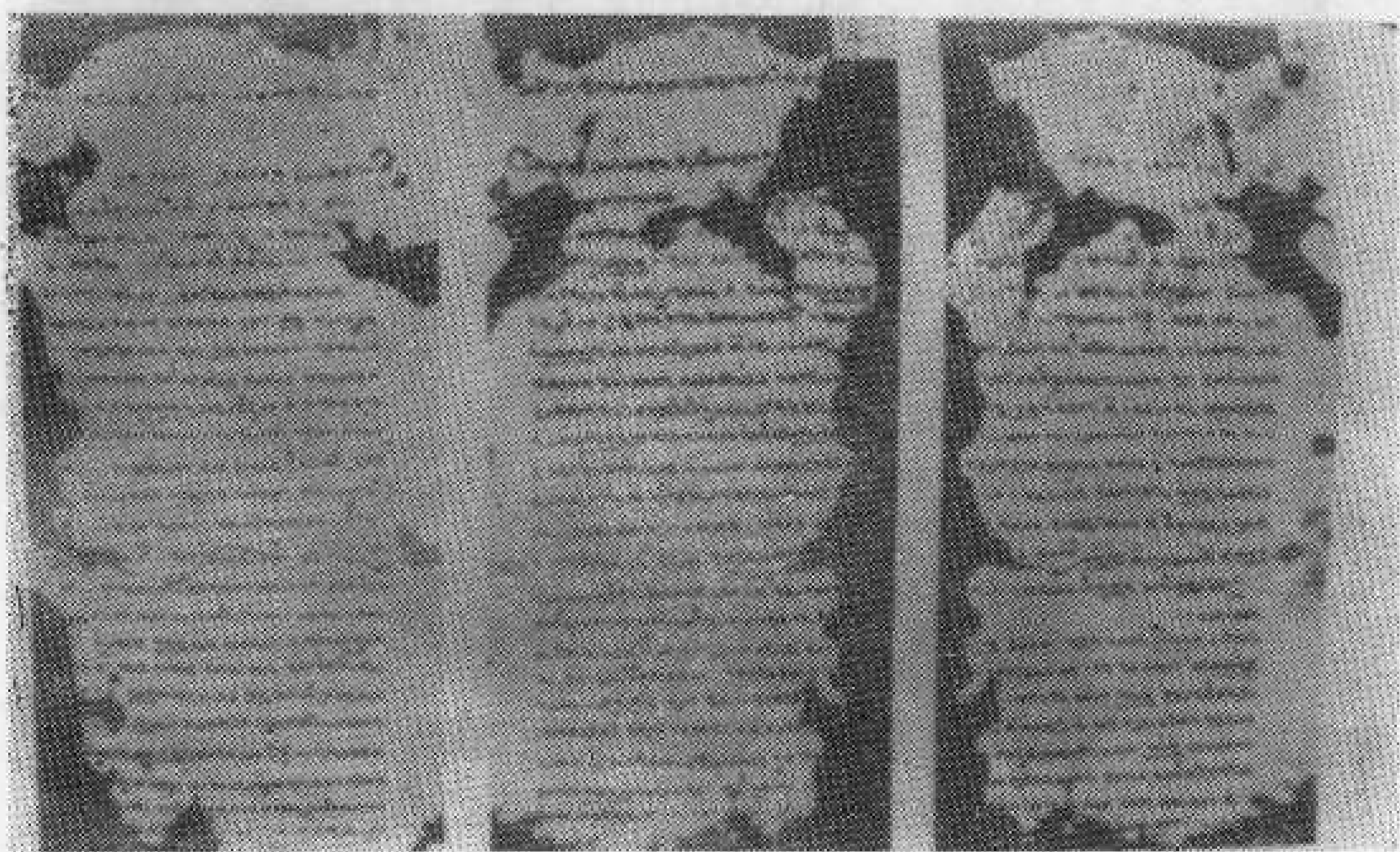
圖版二十七 《科隆摩尼古卷》(b) 處理後的書葉。



圖版二十八 粟特文抄本 本世紀初在高昌遺址上發現的粟特文摩尼教抄本殘片，編號為 M 801，內容為讚美詩之類。其書寫極為精緻。紙面文字部分高僅6.6釐米，卻以銅版線條寫了十八行字。



圖版二十九 《沙卜拉干》(a) 本世紀初在高昌發現的摩尼著作
《沙卜拉干》的抄本殘片。



圖版三十 《沙卜拉干》(b)



圖版三十一 草菴 福建晉江縣華表山摩尼教草菴遺址外景。本照片為泉州海外交通史博物館所提供，謹此誌謝。



圖版三十二 摩尼光佛雕像 現存福建晉江縣華表山摩尼教草菴遺址的摩尼光佛雕像。本照片為泉州海外交通史博物館所提供，謹此誌謝。十三號圖

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 摩尼教及其东渐

作者 =

页数 = 3 3 7

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文
封底