



2 021 4848 9

# 世界宗教研究



- 试论我国宗教学的建设问题 ..... 继洗管 (1)
- 鉴真在日本佛教史中的作用 ..... 汪向荣 (11)
- 日本佛教学研究现况 ..... [日] 佐佐木教悟著 杨曾文译 (20)
- 三阶教略论 ..... 郭 朋 (24)
- 《菩提道灯论》 ..... 法 尊译 (43)
- 关于西藏黄教寺院集团的几个问题 ..... 王辅仁 (46)
- 河西吐蕃经卷目录跋 ..... 黄文焕 (56)
- 德格印书院 ..... 汤池安 (63)
- 古代新疆和突厥、回鹘人中的佛教 ..... 耿世民 (73)
- 中国封建统治者的兴佛与废佛 ..... 李富华 (82)
- 彝文经典和彝族的原始宗教 ..... 马学良 (93)
- 读《中国科学技术史》第五卷第二、三分册  
——兼评其有关炼金术和道家部分 ..... 龙 晦 (99)
- 道教产生的历史条件和思想渊源 ..... 卿希泰 (106)
- 道教的创立和《太平经》 ..... 杨曾文 (115)
- 《死海古卷》与库兰社团 ..... 王神荫 (123)



- 
- On the Problem of Founding Chinese Religiology ..... Ji Hsien ( 1 )
- 
- Jian Zhen's Position in the History of Japanese Buddhism ..... Wang Xiang-rong ( 11 )
- 
- The Present Aspect of Buddhist Studies in Japan ..... Sasaki Kyogo  
..... translated by Yang Zheng-wen ( 20 )
- 
- Remarks on the Buddhist Three-Classes Sect ..... Guo Peng ( 24 )
- 
- The *Bodhipathapradipa* ..... translated by Fa Zung ( 43 )
- 
- On Several Questions about the Monastic Circles of the Tibetan Yellow-Cap Sect (dgelugs-pa) ..... Wang Fu-ren ( 46 )
- 
- A Postscript to the Catalogue of the Tibetan Scriptural Scrolls Found in Ho-xi (the West of the Yellow River) ..... Hung Wen-huan ( 56 )
- 
- A Survey of the De-ge (sde-dge) Imprimery ..... Tang Chi-an ( 63 )
- 
- Buddhism in Siyu and among the Turk-uighurs ..... Geng Shi-min ( 73 )
- 
- Favouring or Abolishing Buddhism on the Part of the Chinese Feudal Rulers .....  
..... Li Fu-hua ( 82 )
- 
- The Scriptures and the Primitive Religion of the Yi People ..... Ma Xue-liang ( 93 )
- 
- A Review of Parts 2—3, Vol. V of Joseph Needham's *Science and Civilization in China* (Chinese translation) —with Comments on the Author's Exposition of Alchemy and Taoism ..... Long Hui ( 99 )
- 
- The Historical Condition and Ideological Sources Giving Birth to Taoism ... Qing Xi-tai ( 106 )
- 
- The Formation of Taoism and the *Tai Ping Jing* ..... Yang Zheng-wen ( 115 )
- 
- The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community ..... Wang Shen-yin ( 123 )
-

# 试论我国宗教学的建设问题<sup>①</sup>

继 先

宗教学成为一门人文科学,从世界范围说来不过是近百年的事。直到今天,对这门学科的研究对象、范围、分科、方法等,各国学者间都还未形成十分一致的看法。在我国,宗教学更是一门新的学科。

由于这门学科是在西方首先发展起来的,我想对西方的研究情况作些简要叙述,并把自己对宗教学的一些理解写出来,为建设我国自己的宗教学提供参考。

## 一 宗教学是怎样产生的 我们 为什么要研究宗教学

宗教在原始社会便产生了。当阶级对立发生后,宗教意识和宗教组织就同阶级斗争紧密结合在一起。许多古代奴隶制国家和中世纪封建国家,都形成过与其阶级统治相结合的国家正统宗教;同时在不少人民革命活动里也形成过作为其思想武器和组织形式的各种异端宗教。另一方面,当时的工农业生产活动、文学艺术形式、天文、地理、数学、历法、化学、博物等学术探讨,也都摆脱不了宗教观念的纠缠。在这种情况下,几乎社会各阶级以至任何个人的思想意识活动都不可能同宗教完全分开。因而,各阶级必然都注重对宗教的研究。当然,有史以来就一直存在着不少无神论者和无神论学说。他们不相信宗教,但他们并不能对宗教完全不闻不问,而是必须把宗教当作自己的对立面来进行研究。然而,由于当时生产力的低下以及科学技术的相应低下,更加上奴隶制、封建制社会缺乏学术自由和思想解放的条件,各种宗教信仰者所作的宗教研究,往往是以神学为出发点的;其研究目的无非是为了发扬宗教,充其量也不过是对某些教义进行更加精致的、“合理”化的改造,以符合时代的或某一阶级的需要。就一些无神论者来说,他们一般也只能做到从哲学思辨或自然现象的某些直观方面来对宗教进行有限的批判,最多对宗教发生发展的根源作些猜测而已。整个说来,古代和中世纪尚不具备条件形成作为一门科学的宗教学,来对宗教这一历史现象进行科学的,而不只是思辨哲学的,更不是神学的考察研究。

不过,由于各种宗教常常处于互相竞争以至敌对的位置上,它们除对本派宗教进行研

---

<sup>①</sup> 作者在这篇论文里对西方宗教学的研究情况作了扼要介绍,并就如何建设我国宗教学问题提出了一些初步设想。这是一个值得重视和商讨的问题。现在我们把它发表,希望引起国内哲学社会科学工作者的关心和讨论。——编者

究外,不得不对别派宗教也进行一定的研究;而正是在对别派宗教的研究中,它们有时却能在极不讲理的肆意诬蔑谩骂的同时,又作出某些多少越出于信仰主义束缚之外的较冷静的观察分析。例如,早在公元前六世纪,希腊鼓吹一神论和抽象神论的伊奥利安哲学家色诺芬尼(Xenophanes)便曾发现,色雷斯人和埃塞俄比亚人分别各按自己本民族人的脸形来塑造本族神的相貌;他由此推论,如果动物能绘画或雕刻,也定将各按自己的相貌来塑造它们的神。(这比说出极相类似话的黑格尔和费尔巴哈早了两千四百余年。前者说,如果牛会敬神,它的神一定也是一头牛。后者说,不是上帝按照自己的形象造出了人,而是人按照自己的形象造出了上帝。)可是,这类偶发性的点滴研究,在古代和中世纪从未形成过系统化的专门学科。

中世纪后期,欧洲基督教世界商品经济的发展,外加上又受到中近东阿拉伯伊斯兰教世界的阻隔,这一情况促进了它们为发现新航道而作出努力。这种努力又超出意想地带来了欧洲人的所谓“地理大发现”。随着资本主义生产关系的继续萌发,不久后,欧洲又开始了旧制度濒于崩溃和新制度临产前的动荡,文艺复兴、人文主义、宗教改革接连发生。宗教改革运动对天主教会的冲击,又促进了天主教会力图靠加紧向海外扩展来补偿它在欧洲丧失的地盘。他们依靠早期的商业殖民国家西班牙、葡萄牙等,向非洲、拉丁美洲和西南太平洋地区大举派遣传教士,这又使他们越来越多地面临着同自己的风土习俗和宗教观念非常不同的民族。

十七、十八世纪以来,欧洲继续大变化,带来了更多新兴资本主义国家,诸如荷兰、英国、法国等。它们的更大规模的殖民运动,正是在这个欧洲资产阶级登上统治地位的时刻,不论是在本土“必须为人民保留宗教”,还是在对外进行殖民扩张中企图用欧洲宗教取代当地原有宗教,来销融土著人民的民族精神,他们都不得不开始对宗教进行一些更为认真的研究。

可是,资产阶级为了发展生产力,没有科学是不行的;为了反对封建生产关系和维系这种生产关系的政治、法律和意识形态,它又必须鼓吹民主主义和学术自由。并且,由资本主义生产关系所决定的资本主义统治形式同封建统治形式不同,它不再主要依靠赤裸裸的超经济强制来行事,而是以所谓机会均等的自由竞争方式出现,并依靠资本的无形势力来施展“文雅”的奴役。这种做法固然巧妙得多,却也给它们自己带来一些不可避免的后果。无产阶级和其他广大人民群众也都迅速觉醒起来,并且越来越不那么容易驾驭了;各种社会问题也越来越复杂化和表面化。因而,资产阶级除了自然科学外,也不得不对包括宗教问题在内的各种社会问题,以及为研究这些问题的人文科学开始予以重视。可是它们既打开了魔瓶,并调动出里面的巨大精灵,也就无法绝对控制住整个局面了。

它们对宗教的研究,在初期基本上还只是站在欧洲的基督教传统观点上来对其他宗教进行若干比较分析。一般被称为“比较宗教学”。有些有关著作甚至公然以什么“真实宗教与虚妄宗教之对比”(Comparison between the true religion and false religion)来命名。有些学者却也对澳洲土著的原始宗教、美洲印第安人的史前宗教,以及东方各国(包括埃及、巴比伦、伊朗、印度等)的古代宗教收集了不少资料。这类研究,一般常以十九世纪(1875年以来)英籍德人东方学家麦克斯·缪勒(Max Müller, 1823—1900)所主编的五十卷《东方圣书集》(The Sacred Books of the East)算作正式开端。在此前后,经由泰

勒 (Edward Burnett Tylor, 1832—1917) 于 1871 年发表的《原始文化》(Primitive Culture) 一书中对“万物有灵论”的假说作了详细论述。后来弗雷策尔 (J. G. Frazer, 1845—1941) 又以十分丰富的资料汇编了十二大卷的《金枝》(The Golden Bough) 及其续编, 于二十世纪三十年代问世, 这标志了本学科的成长。弗雷策尔还以大量例证阐发了早先由黑格尔提出的设想: 原始人类在“宗教时代”(age of religion) 产生之前, 曾存在过一个“法术时代”(age of magic); 并指出, 农业生产的发生和发展对于原始人之宗教观念和宗教行动的发展变化具有深刻的影响。

“比较宗教学”于第一次世界大战前后有了更进一步的发展。它一面从英国向美国、德国等地传播, 一面在研究范围上越来越扩大。在英美, 它向所谓“社会人类学”(social anthropology, 在美国又称作“文化人类学” cultural anthropology) 伸展开去; 在德国, 更多着重发展了对宗教发展史 (Religionsgeschichte) 的研究。第二次世界大战以后, 日本有些学者也在这方面开展了研究。这时, 人们已不再满足于继续使用“比较宗教学”这个本来就不甚确切的称谓了; 近年来, 很多学者追溯到缪勒于 1873 年发表《宗教学导论》一书时所倡导的英语名词而将这门新兴学科命名为 science of religion, 德语作 Religionswissenschaft, 日本学者们则使用三个相应的汉字而译作“宗教学”。

现代的宗教学者们, 虽然有些仍旧保有宗教信仰, 但就学术研究来说, 多数已不再公然以信仰主义作为不可动摇的前提。纵然有些资产阶级学者由于唯心主义、形而上学世界观和方法论而限制了自己的学术眼界, 有人却也作出了不少有价值的研究和可资借鉴的理论探索。有些处于宗教气氛包围之下的学者, 甚至可能效法中世纪唯名论者那样“迫使神学来宣传唯物主义”; 可是, 当他们使用这种落后工具来耕耘真理的园田时, 往往也不可避免地要伤害不少珍贵的科学芽苗。

现代宗教学这门由西方资产阶级首先创建起来的新兴学科, 多少反映了资本主义生产力和科学精神在一定程度上的发展。同时却仍旧继续保持着一定的阶级狭隘性和历史局限。纵然不少资产阶级宗教学者已能公开抛弃掉各种具体教派的教义、教条约束, 却仍不能逃脱唯心主义和形而上学的根本羁绊。因此, 对宗教进行真正彻底的科学研究, 这一历史任务最终只能由我们无产阶级学者来完成。

马克思早在现代宗教学尚未正式形成之前的十九世纪中期 (1843 年秋), 便在批驳以“反对宗教”相标榜的青年黑格尔派分子鲍威尔时精辟地指出: “相当长的时期以来, 人们一直用迷信来说明历史, 而我们现在是用历史来说明迷信。”(《论犹太人问题》) 不久 (1844 年初), 他又在《黑格尔法哲学批判·导言》中进一步指出, “人创造了宗教, 而不是宗教创造了人”的说法固然有一定的道理, 但它却是很不深刻的; 仅仅从人本主义观点来探讨宗教的实质是绝对不足以解决问题的; 因为“人并不是抽象栖息在世界以外的东西。人就是人的世界, 就是国家, 社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观, 因为它们本身就是颠倒了的世界。”列宁也在二十世纪初期 (1909 年) 指出: 资产阶级唯物主义者对宗教问题的错误看法是, 他们简单地指出这些人把宗教的产生根源看作“是由于人民的愚昧无知”, 并且“由此得出结论说: 打倒宗教, 无神论万岁, 宣传无神论观点是我们的任务。”但是“马克思主义者回答说: 这话不对。这是一种肤浅的、资产阶级的、狭隘的文化主义观点。这种观点不够深刻, 这不是用唯物主义的观点而是用唯心主义的观点说明宗教

的根源。在现代资本主义国家里,这种根源主要是社会的根源。”(《论工人政党对宗教的态度》)马列主义经典作家们的这些论述,精辟地指明了无产阶级同资产阶级在对宗教的研究上,根本观点是多么的不同。

至于研究宗教学的动因,资产阶级最初是出于要解决它们所面临的各种现实问题,甚至直接就是为了继续保卫宗教和利用宗教。我们当然也同样面临着各种不同的问题。我们不是生活在真空中。在今天的现实世界里,宗教仍继续影响着广大人口,它又同各国各民族的历史发展具有长期的深厚关系。宗教意识同整个人类的思想发展史、文化生活史以及意识形态各部门,都结成纵横交错的复杂联系;它又同国际政治、各国各阶层人民间的友好往来、本国各阶层不同思想信仰的人民群众间以及各民族之间的团结交往,也同极少数坏人妄图利用宗教进行破坏活动的问题,都具有错综复杂的关系。但我们同资产阶级不同,我们既不利用宗教,又不主张以行政命令的手段来人为地强制消灭宗教,也不认为这种违反事物客观发展规律的做法会给事情带来什么好处。因此,我们完全有必要,也具备条件,对宗教进行彻底的,无所阻碍的,真正实事求是的科学研究,仔细观察各种宗教的实际情况,综合探讨宗教发生发展和走向消亡的规律,认真制定对待宗教问题和宗教信仰者的正确方针,并建设自己的宗教学。

## 二 宗教学是什么 怎么建设我国的宗教学

前面已谈到,宗教学今天还是一门新兴的学科,它还处于继续成长的过程中。它究竟应包括些什么项目,各国学者还没有很成熟的一致看法。有些人至今还只愿使用“比较宗教学”那个旧名称,并认为“宗教学”基本上只不过就是“比较宗教学”而已;他们甚至认为“宗教现象学”和“宗教史学”也不过只是“比较宗教学”的另外两个别称而已。这与宗教学发展成熟的经历有关。我们还说过,“宗教学”最初是由基督教西方的资产阶级学者们开创的。当初他们的主要着眼点往往只在于研究基督教以外的各种宗教,甚至只不过集中注意于他们过去比较不熟悉的所谓原始宗教和古代东方宗教。至于对基督教的研究有时还包括对犹太教和伊斯兰教的研究,他们一般都是自愿拱手让给职业神学家们去包办的。起初被人们注意到的,还只不过是个方法问题,即“对宗教进行比较研究”(The comparative study of religion),当时“比较宗教学”(The comparative religion)只不过是前者的一个简称而已。可是,为了进行比较,势必就要到各种宗教中去收集种种所谓“宗教现象”,来作为比较的材料。同时,这类“现象”越收集越多,终于转化成了一个新的独立门类,“宗教现象学”(Phenomenology of religion)便脱颖而出,形成了一个新的分支学科。由于这种收集资料的活动也向历史对象展开去,经过一定量的积累之后,它也同样导致了质的飞跃,“宗教史学”(Science of the history of religion)这个另一分支学科也逐渐形成起来。只不过,有些传统观念深厚的人,硬是不肯公开承认这种已成的事实罢了。

任何科学门类都不是由个别人物“发明”出来,而是有它自身发生发展的历史和逻辑的根源,归根到底是出于社会需要。因此,它们也必然受到其出生土壤的影响。我们显然不应说,由于某种学科是由资产阶级首先开始搞起来的,因而我们就不能搞了。其实,连许多现代自然科学也全是由资产阶级先搞起来的,我们不也都搞吗?当然,我们也必须清

醒地看到,资产阶级的阶级局限性常常要妨碍科学精神的彻底贯彻,尤其在社会科学领域更是如此。宗教学及其三个基本分支学科也都是这样。在它们出生的初期,它们既标志了资产阶级生产力和科学精神的发展水平,也反映了资产阶级的不彻底性;我们既要从中汲取某些合理因素,也需对之进行一定的改造。

比如说,对东西古今的各种不同宗教进行比较分析的方法就是很有可取之处的。它能大大开扩人们的视野,并有利于启发客观精神,对研究各种宗教之共性和个性甚有裨益,虽然资产阶级学者们多半并不理解这对于唯物地暴露宗教的本质会起到怎样的效果。然而,方法本身并不足以保证研究方向的科学性。例如,有的比较宗教学者甚至能接受基督教神学家的分类法,把基督教、犹太教、伊斯兰教称作“启示宗教”,而把其它宗教称之为“自然宗教”。

“宗教现象学”注重广泛收集东西古今各种不同的宗教现象,注重从感性的原始情况开始而不是从先入之见和既成概念开始,这种方法也是宝贵的。它有接近于从实际出发,注重调查研究的方面。可是,如果单单只顾收集现象,即使是搞实境调查,也可能搞成只是罗列现象的流水账。要认识任何事物的本质,固然首先非通过对感性现象的观察不可;但现象毕竟只是入门的向导。况且,任何现象都不是孤立独存的,它们都分别处于具体的不同时空环境之中。只从表面上的相似和不相似来对众多不同现象加以分类论断,有时虽也能做出些颇似依据切实的结论,却并不一定是正确的。有些资产阶级宗教现象学者们,由于缺乏辩证法观点,尤其是不能以历史唯物主义的科学态度来看待历史的、社会的事物,以致他们虽然收集到某些宝贵资料,但据以作出的分析推论有时却是错误的。

资产阶级“宗教史学”也同样存在着类似的两重性。它积累了大量珍贵史料,做出过不少细致的史学分析;又由于得到西方比较发展的考古学、古语学、文献考证学等方面的裨助,这些史料以及对之所作分析,不少是可资我们借鉴的。可是,多数资产阶级宗教史学者的历史观却是不正确的。他们不少人跳不出实用主义和平列各种社会关系的所谓“文化社会学”的圈子,不赞成、也不会进行经济分析和阶级分析。这一情况大大限制了他们的学术眼界。此外,还由于他们置身于各种宗教的社会影响相对强大的环境中(这一点我国研究者多半比较缺乏切身体会),致使他们往往很不重视对各个具体宗教的历史进行触及本质的深入研究,而视这方面的工作理应留给各教自己去搞。有的不属某一教派的学者虽然比较客观一些,却常顾虑到很不容易“讨好”于有关教派从而止步不前。英国宗教学会主席乔福利·巴林达在他于1977年向日本宗教学会所作的报告中便特意举例说明过这种情况。日本宗教学者岸本英夫甚至主张把“宗教史学”划到“宗教学”的领域以外去。(见其所著《宗教学》一书第一章)

总的来说,资产阶级宗教学的长处在于它作了相当大量的收集资料工作,和对这些资料作了较细致的初步分析研究;其根本短处则在于未能深刻触及宗教的本质和宗教产生的认识论根源和社会根源,以及宗教发生、发展和走向消亡的客观规律。这一任务,正需由我们来加以完成。

我国宗教学的基础学科,可能也将由比较宗教学、宗教现象学和宗教史学构成。它的比较宗教学,主要应以比较研究的方法,着眼于探索各种宗教的普遍属性,以及各个不同时代、地域和阶级之宗教的各种特殊表现方法,来研究宗教意识形态这一历史现象同其

它历史现象和意识形态具有那些相同和不同之处及其相互影响。它的宗教现象学,主要应广泛搜集古今中外各种宗教现象,并在各个相关的具体时空和社会条件中对之进行综合考察和具体分析,以透过对丰富的感性实情材料来总结宗教的根本社会实质,并详细探索在各时代,各地域、各阶级、各种不同制度的社会中,造成宗教得以产生和继续存在的具体根由。只看现象不问本质固然不对;但不顾现象而去凭空臆断“本质”也是不行的。它的宗教史学应根据切实的史料,既对一般的宗教史,从原始宗教以至现存宗教的通史进行研究,也对各个具体宗教,尤其是三大世界宗教的专史进行研究,基本任务则在于研究宗教发生发展和走向消亡的历史规律,并从人类认识史、社会发展史以及阶级斗争史中,对宗教的历史和社会作用进行考察,并对各有关历史事项进行史学评断,总结经验教训。

不难设想,我国宗教学的应用学科涉及面将是十分广泛的。并不因为它们应用学科,便较基础学科次要些。所谓基础与应用的区别,只在于前者的任务和着眼点主要集中于对宗教的基本实质和根本规律的研究上;后者则主要在于研究一些具体课题。如果就课题的迫切需要和研究力量的分派上来讲,往往正是对后者更应首先加以注重。不过,从长远来说,并从本学科的根本性发展来说,基础学科迟早总还是必须切实地搞上去的;不然,各个应用学科也终将无法真正深入下去。另一方面,各个应用学科的实践,亦将为基础学科提供更加丰富的素材和实例。

我国宗教学的应用学科,首先将包括资产阶级宗教学很不重视的“各教研究”,即以辩证唯物主义和历史唯物主义为指导而对各个具体宗教,尤其是世界三大宗教的历史、理论、典籍、现状进行周密的研究。还有些应用学科广泛地包括“宗教与民族关系”、“宗教与国际政治”、“宗教政策研究”等许多方面。对这类课题,进行郑重的科学研究,正可为我们正确对待和处理有关问题提供理论依据,减少盲目性。

由于宗教同人类思想文化活动的各方面都具有广泛关连,因而宗教学也不可避免地同许多邻近学科交错而构成一些边缘学科。我国的宗教学研究也将对这些边缘学科加以一定的重视。“宗教哲学研究”便是其一。各种宗教大都各有其宗教哲学和神学;有些不直接属于特定教派的唯心主义哲学也以宗教作为前提。这些神学哲学本身不是宗教学。宗教学不能象它们那样以无法进行科学验证的所谓“神”、“神的启示”和“人神关系”作为研究对象。我国宗教学既不会为任何宗教创制哲学体系也不会以任何哲学来论证宗教,但马列主义者却对各种宗教的哲学和神学都要进行研究。资产阶级宗教学者们一般都把宗教哲学和神学视作与己无关的东西而不愿加以过问。我们则认为,“宗教哲学研究”至少应能构成宗教学和哲学之间的一个边缘学科。我们不是以宗教和信仰主义为前提来研究哲学,而是以马列主义哲学为指导,来把各种宗教的哲学和神学以及它们的教义学当作对象来加以研究;不仅研究它们的内容和体系,还研究其本质及其产生根源。另一重要的边缘学科是“宗教文学艺术研究”。它也不是从宗教感情出发来研究文学艺术,而是以历史和当代所客观存在的宗教文学艺术作品和宗教文学艺术思想为对象,研究它们的产生根源和社会作用;研究宗教情操同文学、艺术感情以及美学观念之间的相互影响及其社会效用。“宗教伦理学研究”是宗教学同伦理学、道德哲学以及社会教育学等学科之间的一个边缘学科。不能把它同各种宗教本身的伦理学混淆到一起,而是要把它们当作对象来加以研究,特别需要对它们的阶级本质和社会作用进行剖析。



在国外宗教学界还流行着一些别的边缘学科,诸如“宗教社会学”、“宗教民俗学”、“宗教心理学”、“宗教考古学”、“宗教古语学”、“宗教与原始社会调查”等。后三者也可以称之为“工具学科”。它们一般不是直接对宗教本身进行研究,而是利用考古学、古语学和原始社会调查的帮助,对与宗教有关的古代遗迹、遗物、碑铭、文献和原始社会状况进行了解。在这些方面我们虽然有着优越的条件,但目前尚很落后;从长远来说,今后很需要努力予以加强。

### 三 克服落后情况 提高研究水平

宗教学的研究在我国才开始不久,因而它在许多方面都显得十分落后。由于专业部门的工作做得很不足,许多其他部门也受到影响,甚至连一些起码的名词术语都常被错误理解和错误使用。这突出地表现在对一些外国文献(包括马列主义经典著作)的翻译上。例如,对于恩格斯《鲍威尔和原始基督教》一文中的一个基督教用语,德文 Wort, 在1961年以小册子出版的译文中正确地译作神的“话语”;但到1963年收入《马克思恩格斯全集》第十九卷中时,却被错误地改译成了神所有的“这个词”;连篇名中的 Urchristentums 这个德文字也由原来的确切译法“原始基督教”(它只包括产生最初期的基督教)错误地改译成了“早期基督教”(它包括整个所谓“新约时期”的基督教)。又例如,我们有的报纸一度曾把梵蒂冈新教皇的名字“约翰—保罗二世”写作“约翰·保罗二世”,因而使人把其双名误看作是名约翰而姓保罗;有的还写成了“保罗二世”,而“保罗二世”却是历史上确曾有过的另一名教皇(1464—1471年在位)。诸如这一类的常识性错误,在我们的文哲史和新闻资料中经常可以见到。可是,直到现在,我们连一本可供大家查用的《宗教学词典》或《宗教名词术语手册》都还未曾搞出来。

为研究宗教学而必需的许多基本资料,我们也十分缺乏。这同我国尚是一个比较穷的国家有一定关系,更同我国资产阶级过于幼稚无能,没有给我们留下什么现代化的学术遗产有关。不少本来出自我国的资料,如佛、道教的经籍文献和文物等,国外学者反而做了不少整理工作。那些出自西方或第三世界其它各国的资料,我们则连许多属于“历代世界名著”的文献都还缺着,不但从未作过汉译,有些连原著全文在国内都不容易找到。至于一些国外有关的当代新发掘,更是非常少见了;即使有些获悉,往往也只是通过外国学者们的第二、三手材料转介而得。除资料的缺乏外,我们的专业研究人员,不论就数量和水平来说,也都甚为薄弱。这种落后局面,我们非加以重视并采取切实的改进措施不可。

我们必须老老实实地正视自己的落后状况。但并不是说我们只有落后之处而没有优越的地方。关键还在于我们是否能够真正发挥优越性,真正贯彻马克思主义的科学精神,开展我们的研究。就宗教学研究来说,这在很大程度上可能会突出地反映于方法上。

这里再稍微回顾一下西方资产阶级宗教学者们的经历是很有意思的。当十九世纪七十年代,缪勒等开始倡导宗教学时,他们虽以为自己已抛开了从“信仰主义”出发的中世纪方法,而开始从研究各种东方古代语言和古语典籍来对宗教的起源进行探讨;可是,他们却未发觉自己仍未能摆脱从“观念”出发的中世纪方法。他们直接研究古语当然是好事,但却无意中陷进了把语义看作似乎是第一性东西的唯心论,甚而得出结论,认为“宗教源出于

原始神秘感性倾向 (primeval sensus numinis)”和神话出自语言弊病 (disease of language)。这一说法随后引起过不少宗教学者的讨论和非议,并出现了更多的新说。苏格兰人安德烈·朗 (Andrew Lang, 1854—1941) 和奥地利人威廉·施米特 (Wilhelm Schmidt, 1877—1933) 都不同意从语义来对宗教起源所作的论断。但他们也都并未逃脱从观念出发的根本观点。虽然他们反对了“语义研究法”而代之以“民俗研究法”,却由于只看到观念而不见社会存在,他们甚至提出了所谓“原始一神论”这种类乎臆想的理论。进入二十世纪后,由于各种科学都有了更进一步的发展,一些宗教学者也越来越看到,单是进行从理论到理论的辩论总是不行的,必须对实际情况进行详细观察。一些法国的“社会学派”宗教学者如杜克海姆 (Emile Durkheim, 1858—1917) 等,依据他们的“集体经验论”而指出,过去的不少宗教学者只注意到个人而不注意社会;奥地利人弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939) 倡导的“精神分析学”则批评过去的宗教学只注意到人们的理智活动和意识活动而未注意到心理活动和下意识活动。这些提倡对客观事实加强观察的主张当然比只顾从概念到概念进行推论的方法要强些了,可是,仍旧是由于他们的根本观点是唯心主义的,致使他们的观察,到头来总是较为表面和片面,甚至并不符合客观实际,而只能从各自的某些片面观察“演绎”出各自的学说来。第二次世界大战前后,西方有些资产阶级宗教学者也开始看到了只重演绎而不重归纳的缺陷。关于资料来源,他们认为弗雷策尔虽然收集甚丰,但不足的是本人尚未深入现场去直接采集第一手资料。他们重新重视起资产阶级学者中的真正优秀人物路易斯·摩尔根 (Lewis Morgan 1818—1881) 和他的杰出著作《古代社会》(Ancient Society, 1877) 特别对他那种深入现场地进行长期艰苦的实境考察并收集极其丰富的第一手资料的方法十分敬重。另外一位二十世纪的美籍学者弗朗兹·波阿斯 (Franz Boas, 1858—1942) 提出了“不要对所见到的宗教现象轻易就下断判”的主张。例如对于图腾崇拜,他指出,它是相当复杂的和多样的,不宜象有些人那样,在仅仅接触到少量事例之后便轻易对之引申出许多断言来。他的不少学生现在还在进行着学术研究活动。有的认为,宗教学应是一门“归纳的科学”而不是“演绎的科学”;并认为,最重要的方法是进行“经验性探讨”(empirical approach) 而不宜把事物的实际性质,强行纳入到先验的学理 (apriori theory) 中去。为此,他们十分重视实境考察。不过,资产阶级宗教学的致命弱点之一是理论与实践的不一致。即使是以“归纳”和“经验性探讨”相标榜的学派,往往在实际上还是把自己从“考察”而得到的资料,提供作为建造新的唯心主义学说的素材,甚至导出所谓“结构功能论”(structural functionalism) 之类的东西来。它撇开人们的社会生产实践和为之而结成的生产关系不谈,而凭空侈谈什么宗教以加强各种非理性内聚因素 (nonrational cohesive elements) 来将社会系结在一起,并以传统 (tradition) 来维系这些因素。(英国功能学派社会学者莱德克利夫-布朗 [Radcliffe-Brown, 1881—1945] 的说法)。

现在再回头来谈谈我们所面临的问题和任务。前已提到,我们有辩证唯物主义和历史唯物主义作为指导,但是如果我们不能解放思想,切实遵照严格的科学精神从事宗教学的研究,那么客观存在的落后状况还是难以改观的。所以我们必须真正掌握唯物主义的治学方法,也就是实事求是、从实际出发的真正科学方法。如果我们至今还只是围绕着某些从前人书本中获得的原理,即使是马列主义经典著作中的正确原理,而沉溺于从概念到概

念、从理论到理论的讨论,或者略进一步而对这些原理进行些诠释工作,却不去接触现实问题,“不愿作系统的周密的调查研究”,“不去详细地占有材料,加以科学的分析和综合的研究”,这种方法本身就是“直接违反马克思主义的”<sup>①</sup>科学精神的。我们尤其不能做毛泽东同志所指出的“那些将马克思列宁主义当宗教教条看待的人”,而把马列主义“书本上的某些个别字句看作现成的灵丹圣药”<sup>②</sup>。马列主义经典著作对宗教问题提出了很多极为精辟的正确原理,但也在不少地方尚得我们去联系实际情况,继续作更详细、更深入的研究。例如,马列主义创始者们明确指出了宗教产生的认识论根源和社会根源。但是,如果我们一谈到这个问题,直到今天还是只讲这么一句话,这还有什么“研究”工作好做了呢?有些研究条件,当时的先辈比我们艰苦多了。例如说,恩格斯当时尚无条件的亲自到一些原始社会的现场去进行考察,而只得依靠摩尔根、伊姆·特恩(E. F. Im Thurn 1852—1932,英国人类学家)等对美洲印第安原始社会的研究成果来作为总结宗教起源问题的材料。这类总结当然是十分正确和宝贵的,但毕竟只是根本的原理,更具体和详细的内容还需由我们努力去继续探索。今天我国在这方面具备着十分有利的条件。我国幅员广大、民族众多、历史悠久,文化遗产十分丰富。直至全国解放,还存在着原始社会以来的所有各种社会形态,以及伴随而存在的各种不同发展阶段上的宗教。五十年代对全国少数民族进行的大规模实地调查工作,积累了极其丰富的资料,这正是我们的得天独厚的优越条件。如果西方某些优秀学者都愿花上数十年的艰苦功夫深入到原始部落中去进行扎扎实实的科学考察,我们当然更不能白丢着自己家园里的社会活化石不顾,不去充分加以利用。我们还面临着一种十分独特的情况和特殊任务,即研究在社会主义社会里,究竟还有没有产生和如何继续存在宗教的客观社会基础。这既是理论问题又是现实问题。同时,我们也具备了条件,联系丰富的感性事实去认真进行探讨。尤其是解放以来,党在处理宗教问题上积累了十余年的丰富经验之后,又遭受过林彪、“四人帮”对正确方针路线所进行的严重干扰破坏,因而又从反面积累了不少沉痛教训。从这些历史经验教训的总结中,我们一定能对社会主义社会中宗教现象和本质的本质及其根源加深认识,也可对马列主义关于社会意识形态,尤其是它在社会主义阶段的特殊表现形式的理论问题,作出一定的贡献。此外,对于一些更加具体问题的研究,马列主义创始者们有时只不过指出了一个大方向和做了一点范例性的探索。例如,恩格斯虽然对原始基督教的历史作了大量的考证,他仍然以严谨的科学精神写道,“凭现有的资料能否确定这真理,是很大的疑问。新发现,特别是罗马的,东方的,首先是埃及的新发现,在这方面的贡献将比任何批判都要多得多。”(《论早期基督教的历史》)难道我们不该遵循这种精神去对不断发现的新资料作进一步的研究,反而满足于只对经典作家们的既有论述作点诠释或引证的工作吗?何况经典著作的一言一语也并非不可能出现任何错误的。例如,就在恩格斯的这篇著作接近末尾的地方所引《圣经·启示录》中的一个例子,就把“老底嘉人”错搞成了“推雅推喇人”。关于基督教研究是从何时开始的问题,恩格斯在这一篇文章中也修正了他过去的设想,而把年代向前再推早了五十年。我们尤其应当避免的一种做法是,征引只言片语为自己的论点服务,而撇开另外与自己论点不合的语句。例如,在“四人帮”横行时期曾经有人为了强调反对宗教,

① 毛泽东选集第3卷:《改造我们的学习》

② 毛泽东选集第3卷:《整顿党的作风》

不问具体场合便引列宁如下的话来作为依据：“我们应当同宗教作斗争。这是整个唯物主义的起码原则，因而也是马克思主义的起码原则。”却完全不顾列宁的完整意思。在同一篇文章中列宁明确写道，“阶级斗争能把信基督教的工人吸引到社会民主党和无神论方面来，而且比枯燥地宣传无神论还要有效一百倍。在这样的时候和这样的环境中，宣传无神论，就只能有利于僧侣，因为他们恰恰最愿意用信不信神这一标准来划分工人，以代替是否参加罢工这一标准。”（《论工人政党对宗教的态度》）我们引用革命导师们的话，不应该违背他们关于“对具体问题作具体分析”这个辩证法的基本精神。

情况现在已经根本改观，并且形势越来越好，通过我国社会科学工作者的齐心努力，我们一定能够在本世纪内建设起自己的宗教学体系来，并形成一個比较扎实的专业队伍。在马列主义、毛泽东思想的指导下艰苦地进行长期奋斗，深入调查研究，掌握原始资料，进行理论总结，对马列主义关于宗教的学说，就能在新的科学实践中作到有所发现，有所发明，有所创造，有所前进。

（上接第92页）

时候，并不能控制它的发展，也不会料到佛教的发展会走到他利用佛教目的的反面，即削弱以致瓦解传统的伦理观念，削弱以致破坏封建经济的发展，甚至影响封建统治的巩固。统治者提倡和扶植佛教与佛教过份发展之间这种隐伏着的矛盾不时地表面化，从而引起封建统治者对佛教又利用又限制的斗争。这种斗争往往反映在统治者对待佛教的种种政策中。前面列举的沙汰佛僧和僧官的设置就是其中的内容，而自南北朝直到隋唐以来，统治者明令限制佛僧人数和寺庙的修建也是其中的内容。所谓“私度僧尼”和私建的“无敕额寺院”，在一定时期则是非法的，要严加“禁断”<sup>①</sup>。同样，大规模的废佛事件的发生，更不是别的什么原因引起的，而是这种斗争在更大范围的展开，它的根本之点就是佛教的过份发展，这是所有废佛事件发生的无一例外的根本原因。



① 《旧五代史》第115卷，参见《魏书释老志》，《全唐文》第966卷等。

# 鉴真在日本佛教史中的作用

汪 向 荣

中国和日本的交通及文化交流,远在旧石器时代就已存在,有文字记载的历史,也达二千年之久<sup>①</sup>。在这二千年中,中日两国有多少先辈为此作出努力,甚而献出生命,埋骨异国或葬身海底;在这些为两国人民的友好事业作出贡献的先辈中,鉴真和尚是比较突出的一个。他虽已逝去一千二百多年,但直到现在,仍然受到两国人民的尊崇和怀念。本文想简单地从日本佛教发展史角度来考察一下鉴真的作用和地位。

在日本佛教发展史上,是把鉴真称作“律宗始祖”的,同时认为日本僧籍授戒制度,也是由他开始确立的。

律宗是日本在天平时代盛行的佛教六宗之一。作为一个宗派的开山祖,其对佛教史的影响是很大的。关于授戒制度,又是取得僧籍必须履行的最基本仪式;确立这种制度,对日本佛教的发展有不可泯灭的贡献。但是,鉴真在日本佛教史上的作用,并不止于此。

一般认为,佛教是在六世纪中叶从朝鲜半岛传到日本<sup>②</sup>的,传入之初也和佛教的刚传到中国时一样,并不是作为宗教信仰,而是作为一种统治方法被引进的。由于是一种外来的思想,因此理所当然要受到固有的传统思想的排斥和反对。

那时候日本正处于奴隶制社会,全国有许多大小奴隶主,在以大和为中心的地方,成立了一个联合政权,统治着日本列岛。在这个政权中,权力斗争是相当激烈的。佛教,作为一种统治工具而被引进的时候,就受到了比较落后的守旧派奴隶主——物部氏、大伴氏等的反对和排斥,而另外比较开明的革新派奴隶主如苏我氏等,则采取积极态度。因为后者看到旧的统治已不能再继续维持下去,为了维护奴隶主的利益,必须吸收先进文化和技术,用来强化和维持其统治地位。以苏我氏为首的日本奴隶主们提倡和扶植佛教就是从这一目的出发的。因此,当时日本统治阶级内的崇佛和排佛之争,决不单纯是信仰上的不

<sup>①</sup> 中国正史中,正式有有关日本交通记载的,应该从《后汉书》算起。《汉书》28卷,《地理志》燕地条中,虽也提到了倭人,但不能目为正式交通的记载。

<sup>②</sup> 佛教的传入日本(此仅指“公传”),有作552年,即钦明天皇十三年,见《日本书纪》第19卷。但也有作538年,即宣化天皇三年的,见《上宫圣德法王帝说》、《元兴寺伽蓝缘起并流记资财帐》。凝然在《三国佛法通缘起》卷中 华严宗中,也提到两说之事,并批判说“宣化天皇戊午年后,经十五年,至钦明天皇御宇十三年壬申。彼戊午岁虽佛法传,事是草创,趾基未广,不以为定。壬申初传,事历天下,是故诸家多以为定。”从日本历史看来,开始传入时,不过是少数佛像或经卷而已,那就恐怕不是某一年开始,而是在某一定期间陆续传入的。

同,实际上是权力斗争的一个方面。当苏我氏氏族势力在掌握着中国先进文化和生产技术的“归化人”的支持下,逐渐代替旧势力而取得了胜利,打倒和消灭了物部氏<sup>①</sup>等旧排佛派势力之后,佛教被推广到大小奴隶主之间,各地都有了佛寺的建造<sup>②</sup>,经卷也陆续传播开了。尤其是到了推古朝,苏我氏掌握政权以后,佛教被当作国家事业来提倡推广,甚而在当时摄政的圣德太子所规定颁布的宪法十七条中,也明白地规定要“笃敬三宝”<sup>③</sup>。不过,尽管大和朝廷的奴隶主们以国家的力量来推行和提倡佛教,但它的流行范围仍然只限于大小奴隶主之间。

其后,一批奴隶主又在从中国回来的遣隋、遣唐学生和学问僧等支持和直接参与下,推翻了苏我氏,取得了政权,进行了闻名日本古代史上的“大化革新”。

“大化革新”可以说完全是仿照中国的一次改革。“大化革新”以后第三个月,即645年(唐贞观19年)8月,日本朝廷就颁发了兴隆佛教的诏书<sup>④</sup>,更进一步地把佛教作为思想统治的工具,推行到大小奴隶主之间,利用佛教的渗透,使当时的中央政权大和朝廷统治力量能够下达到过去还不能直接辖及的地方。由于大和朝廷的利用,僧侣又能起到一般官吏所起不到作用,因此受到了重视和优遇,并和中国当时一样,僧尼享有免课免役的特权。

随着奴隶主们的巧取豪夺、横征暴敛,使作为“大化革新”中心的“班田制”成了名存实亡的东西;加上连年的天灾、歉收和讨伐虾夷、建造佛寺、佛像、建造京都等,使劳动人民无以为生,只能“浮浪四方,规避课役”<sup>⑤</sup>。逃亡成了唯一的抵抗手段,以致大和朝廷不能不三令五申地要求回到土地上去,从事耕耘<sup>⑥</sup>,以使社会情况能安定下来,不致影响或削弱他们的统治。

逃亡、离开家园的人民,当然还是要生活的;他们的去处:一个是投奔比较边鄙地区的小奴隶主,一个就是进寺院,因为那里的剥削都比较轻。所以,一面是城市附近的良田日见荒芜,而另一面却是边鄙地区的土地纷纷开垦和寺院领地的日见庞大。尤其是寺院领地的庞大,逐渐形成了与世俗奴隶主相对抗、并且足以危害和影响大和朝廷统治基础的僧籍奴隶主势力。因此日本统治者一方面极力推广佛教,利用佛教;另一面却又用各式各样的法令予以限制,像规定二十七条僧尼令以限制其活动范围<sup>⑦</sup>,下令禁止自度私度以控制得度人数,同时也明令禁止寺院兼并土地<sup>⑧</sup>,防止僧籍奴隶主势力的不断扩大等。

不过,这些行政上的法令,并没有发生什么效力。到八世纪时,日本社会上情况更形混乱,政治斗争愈趋复杂,人民的反抗也更激烈。在这情况下,统治者一面作了某些让步来缓和矛盾的激化,一面又加强利用佛教这个统治工具。

① 《日本书纪》第20卷,敏达天皇十四年三月、六月条及第21卷,用明天皇二年四月条。

② 见《日本书纪》第21卷,用明、崇神天皇;卷第22,推古天皇等条。

③ 《日本书纪》第22卷,推古天皇十二年夏四月戊辰:“皇太子亲笔作宪法十七条。……二曰,笃敬三宝。三宝者,佛、法、僧也。……”

④ 《日本书纪》第25卷,孝德天皇大化元年八月癸卯条。

⑤ 《续日本纪》第7卷,元正天皇养老元年五月丙辰条。

⑥ 如《日本书纪》第25卷,大化年间即有。

⑦ 《续日本纪》卷七,元正天皇养老元年夏四月壬辰条。

⑧ 《续日本纪》卷十六,圣武天皇天平十八年三月“戊辰,太政官处分,凡寺家买地,律令所禁。比年之间,占买繁多。于理商量,深乖宪法。宜令京及畿内,严加禁制。”

当时日本留隋、留唐的学生和学问僧纷纷回国,他们在中国多年,曾亲眼看到过中国怎样维护和利用佛教的那一套所谓授戒制度,因此中国的僧侣虽也享有免课免役的特权,但对得度却不是毫无限制;僧籍地主和世俗地主间也有斗争<sup>①</sup>,却始终是在统治者控制范围内进行。再加上当时佛教传到日本已一百五十年以上,逐渐深入到民间,单靠镇压和强制,解决不了问题,使他们懂得只有像中国那样,从佛教的内部来加以控制,才能解决这些矛盾,因此有元兴寺隆尊提出向大唐邀聘戒师的建议<sup>②</sup>。这在表面上看,只是因为当时日本不像中国“皆以戒律为人道之正门,若有不持戒者,不齿于僧中”<sup>③</sup>和“方知本国无传戒人”<sup>④</sup>所造成的;实际上却是要从内部控制佛教,使之成为维护和强化当时的奴隶主统治的工具,所以当隆尊提出建议以后,很快就得到当时执政的舍人亲王的同意和支持,而派荣叡、普照两人随第九次遣唐使到中国。

## 二

是不是在鉴真东渡以前,日本佛教还没有授戒制度呢?是不是不具备像中国那样在僧侣受戒时必须要有“三师七证”那样的人选呢?

从日本佛教史的发展看来,并不是这样的。

进入八世纪之后,被圣德太子等派到中国的留学生、学问僧已有不少回国。他们之中有些人在中国居住不止十年、八年,而且对中国僧侣授戒制度感兴趣的也不乏其人。例如道慈,他在中国住过十八年,回国以后就批评日本当时的佛教说:“今察日本素缁行佛法,轨模全异大唐。”“若顺经典,能护国土,如违宪章,不利人民<sup>⑤</sup>。”在这以后,日本就开始规定了要发公验,制定得度资格和禁止滥授公验等等。这虽然无法证明是不是出于道慈的建议<sup>⑥</sup>,但至少可以说明当时日本已知道并有了授戒、受戒制度的。

如果说,当时日本还不具备“三师七证”的人选,那更不是这样的。

早在“大化革新”前的624年(推古天皇32年),由于一僧人执斧殴祖父<sup>⑦</sup>,使朝廷不能不在“夫道人尚犯法,何以诲俗人”<sup>⑧</sup>的理由下设立了僧正、僧都来管理僧侣(虽然那时的僧正不一定要僧侣才能当)。到645年发诏兴隆佛法的同时,也曾设置了十师<sup>⑨</sup>,尽管这十师可能是内道场的十禅师而不是授戒、受戒的三师七证。但既有僧正、僧都和十师等,至少可以说在佛教传入快二百年的时候,日本国内是不会不具备“三师七证”人选的。

① 如傅奕的上疏请除释教那样,都是当时僧俗之争的具体表现。见《旧唐书》第79卷傅奕传。其疏中有:“佛在西域,言妖路远,汉译胡书,恣其假托。故使不忠不孝,削发而揖君亲,游手游食,易服以逃租赋。”等语,僧俗间斗争之尖锐,可以想见一斑。

② 《东大寺要录》

③ 《唐大和上东征传》汪向荣校注本,1979,中华书局版。

④ 《日本高僧传要之钞》所引《证历僧录》。

⑤ 《续日本纪》第15卷,圣武天皇天平十六年冬十月辛卯条。

⑥ 《鉴真大和上传之研究》安藤更生 1960年,平凡社。

⑦ 《日本书纪》第22卷,推古天皇三十二年夏四月戊申条。

⑧ 同上书。

⑨ 《日本书纪》第25卷,孝德天皇大化元年八月癸卯条:“故以沙门拍大法师福亮、惠云、常安、灵云、惠至、寺主僧旻、道登、惠邻、惠妙、惠隐而为十师。”

那么,又为什么特地派荣叡、普照入唐邀聘授戒师僧呢?

答案应该是,当时的日本,只要自誓私度即可成为僧尼的积习已深,一切制度法令都被视若具文,同时社会上也承认这些积习。故日本当时的僧尼,可能绝大部分是自度或私度的;就连被称为菩萨、当到大僧正的行基也是个没有受过具足戒的沙弥,也就是没有经过一定授戒手续的<sup>①</sup>。由于社会上承认这些自度或私度,不需要经过任何严格手续、制度就能当上僧侣、取得特权。所以当时僧侣人数很多,其腐败自在意中。

如果说624年发生僧人执斧毁祖父事件以后,还可以用“以僧尼未习法律,辄犯恶逆”为解,进入八世纪以后,这种情况变本加厉,更为恶化了。713年(日和铜六年)日本近江守藤原武智麻吕在奏报其管下寺院情况时说:“寺家徒贪财物,不修法事。”其所以如此,那就只能以得度太滥来加说明了。

那时候,虽然已经大化革新,实行公田公民的“班田制”,但在奴隶主们残酷剥削之下,农民辛劳一年也不一定能吃上一顿饱饭,因而投身寺院以逃避课役的人,日甚一日。何况取得僧籍不需要任何手续、制度,这样形成的僧尼,其品德自难保证。所以不少僧尼因品行不良,受人轻视;甚至担任僧官、僧纲的,也风纪废弛,而要朝廷定其常居地点——平城药师寺<sup>②</sup>。在另一方面,由于限制不严,取得僧籍太易,使规定负担租庸调,应役入伍的农民都纷纷避入寺院,取得僧籍以逃避课役<sup>③</sup>。而“大化革新”以后的律令政治是以租庸调为基础的,这就危及国家的基础。因此促使大和朝廷非对这种漫无限制的自度、私度加以一定的限制不可。

上面说过,720年(养老四年)日本有过授公验制的规定,要求在读经、诵经和诵咒三个方面具有一定知识,并要由高行者的推举证明才能取得公验;只是在当时的日本,很难行得通。正如720年治部省奏中所说“授公验僧尼,多有滥吹。唯成学业者一十五人,宜授公验,自余停之<sup>④</sup>”。但四年之后,却又不能不推翻这限制<sup>⑤</sup>。这原因就在于社会上自度、私度的积习太深。

鉴于屡次下令无效,使一些人,如隆尊那样的,感到僧尼纲纪的不正,是由于度得太滥没有执行中国那样的戒律所致,而所以没有执行戒律,又是由于日本本身还没有一个持戒的高僧,因此他提出到中国去邀聘的建议。这个建议在客观上符合了统治阶级的要求,因为限制僧籍实际上就减轻了对统治基础的危害性,因此很快得到了支持。

因此说,授戒制度并不是由鉴真传入的,但能够像中国那样正规地、执行授戒仪式,应该说是从鉴真开始的<sup>⑥</sup>。这个开始,在日本佛教的发展史上,是有其重要意义的。

① 《行基菩萨传》(《续群书类丛》第八辑传部所收)虽说行基十五岁出家,二十四岁受具足戒。但其他书籍,如《扶桑略记》天平十七年正月条的行基传中和《日本灵异记》中第七述及行基时,都说他犹是沙弥,未受具足戒。由当时情况,即一切自度、私度僧都是未受具足戒的情况看来,行基的有否受过具足戒是成疑问的。

② 《续日本纪》第9卷元正天皇养老六年七月己卯条,太政官奏言。

③ 例如《续日本纪》第7卷,元正天皇养老元年五月丙辰条说,劳动人民“浮浪四方,规避课役;遂仕王臣,或望资人,或求得度。”

④ 《续日本纪》第8卷,元正天皇养老四年八月癸未条。

⑤ 《续日本纪》第9卷,圣武天皇神龟元年冬十月丁亥条。

⑥ 《唐大和上东征传》汪向荣校注本,1979,中华书局版,92页:“朕造此东大寺,经十余年,欲立戒坛,传受戒律;自有此心,日夜不忘。今诸大德,远来传戒,冥契朕心。自今以后,授戒传律,一任和上。”这勅语说明,在此以前并无授戒之事。



由于在鉴真到日本以前,日本的僧尼绝大部分都是自度私度,自誓自戒,社会上也承认这种行为,所以鉴真东渡到了东大寺,大和朝廷用勅语的形式,规定“自今以后,授戒传律,一任和上”,而且又由当时统治阶级中最高层的奴隶主——圣武天皇以次<sup>①</sup>,由鉴真亲为授戒,借以提高鉴真的威望,推动授戒制度的执行,使朝廷能直接控制僧籍。

但是,这种改革还是遭到了当时佛教界保守势力的反对和阻挠。因为这种制度的建立和推行,损害了部分寺院、僧籍奴隶主利益,也妨碍了一些人取得僧籍。当时,地方上的小奴隶主就曾利用佛教来对抗。因此尽管朝廷曾几次颁发《金光明经》等,却始终没有一部统一的经典。这些小奴隶主仍然支持自度私度,反对统一受戒,以便能继续控制僧侣和寺院,与中央的大奴隶主相对抗。所以尽管圣武天皇等大奴隶主亲自受戒,并将建立这种制度的重任付诸鉴真,却没有得到保守势力的支持。这种权力斗争仍然由佛徒们行动中表现出来。思托在《延历僧录》的“普照传”中,曾有这样的记载:“普照、鉴真、思托……自至圣朝,合国僧不伏(服),无戒不知传戒来由。僧数不足,先于维摩堂已具叙竟。……出僧尼智慧,皆由普照,不以为德,反以为仇。”此外,还记有思托和兴福寺一批旧僧贤璟、灵福等辩论的事。这些事实上就是权力斗争的表现。在这以后曾有过八十余名高僧舍旧戒而重受新戒的事<sup>②</sup>,但仍然有一些不肯屈服的旧势力,披着佛教的外衣来破坏和阻碍鉴真他们的事业。756年(日天平胜宝八岁),这种矛盾曾发展到了顶点,法相宗兴福寺的僧侣们竟公开利用一切机会辱骂鉴真<sup>③</sup>。其后鉴真的被免去僧都之职<sup>④</sup>,而专司教育之任,也是这种斗争所产生的后果。

尽管在鉴真生前,这种制度还没有普遍地推行到日本列岛各地,但在他百折不挠的坚持推行和影响下,终于在以后的日本,不能由自度私度以取得僧籍,而必须通过这种严格手续,这功绩却不能不归功于鉴真。

### 三

事实上,在鉴真到日本之前,已有中国律僧道璿来日,道璿也是荣叡、普照从中国邀请到日本国的,他比鉴真一行还早到近二十年<sup>⑤</sup>。可是他到日本以后,只在大安寺传法而并没有执行受戒的事。这原因,一方面可能是由于其本身在中国的声望还不够;但最大的原因,恐怕还是当时南都佛教中顽固、保守派的反对和阻碍,因此“道璿律英虽先来朝,僧众不足,不能兼行结界登坛,受具戒法,畜恒讲敷律藏而已。”<sup>⑥</sup>其实,和道璿同时到日本国

① 《唐大和上东征传》汪向荣校注本,1979,中华书局版。

② 见《唐大和上东征传》汪向荣校注本,1979,中华书局版,93、107页。

③ 《延历僧录》(《东大寺要录》所引)“鉴真传”中有这样的记载:“胜宝八年四月,于卢舍那殿前,天皇十八种物令唐僧作羯磨。京城寺僧集。和上曰:今天皇羯磨十八种物,是唐僧边华,近参坐。未唐僧进受戒,少远坐。羊众不伏,人人面作色。之中有兴福寺僧法寂,起立大叫,出麤言,忽倒地而殒。悉皆息心安隐(稳)作羯磨。从是已后,一切所作,无诸笏难。”

“思托传”中有“后真和上移住唐寺,被人谤讟。”等,都说明矛盾的尖锐。

④ 《续日本纪》第21卷,废帝(淳仁天皇)天平宝字二年八月庚子:“其大僧都鉴真和上,戒行转洁,白头不变,远涉沧波,归我圣朝;号曰大和上,恭敬供养。政事躁烦,不敢劳老,宜停僧纲之任,集诸寺僧尼,欲学戒律者,皆属令习。”

⑤ 汪向荣:《鉴真》1979年,吉林人民出版社。

⑥ 《三国佛法传通缘起》

的,还有以后当到大僧正,替卢舍那佛开光的婆罗门僧正菩提<sup>①</sup>,他的声望应该是够的,可是也没有登坛授戒。从这上面可以看出当时保守势力的巨大,同时正反映出没有鉴真那种为传戒弘法的坚忍不拔的精神,在推行授戒制度这一点上,也是难得成功的。因此成功地推行授戒制度,应该说这是鉴真对日本佛教发展史的最大贡献,其次才应说是律宗作为一个宗派的创立。

戒律,指的是当僧侣所应遵守的规定,作为僧侣就必须服从和执行一定的戒律,这是各宗各派所共同的。因此严格的说,律宗不能自成一宗,而应该是作为僧侣所应共同遵守的。不过在当时,佛教中已经有律宗这一宗,下面还有派。

律宗首传到日本的是道璿。但由于道璿到大安寺后,讲《华严》多于律藏,成为传《华严》到日本,并建立华严宗的始祖<sup>②</sup>。而真正把律宗的教义大量传到日本国,使之成为日本佛教中一个独立宗派的,则是由于鉴真和他弟子们的力量,因此称他为律宗的开山祖是理所当然的。

另外,就是在创立律宗方面,从日本佛教的发展史来看,应该说鉴真在思想方面的贡献比创立一个宗派所起的作用更重要。

在鉴真东渡到日本国以前,日本的佛教是以《四分律》为中心的小乘思想来指导的。

小乘思想的中心,主要是不能忍受个人的生死逼迫,到需要的时候就要求个人的解脱,而不顾及其他有情事物的,因此表现出一种先自利而后利他。以这种思想作为指导的《四分律》比较保守狭隘,对受戒得度就有许多烦琐的限制。《四分律》有所谓“十三难十遮”,即对奴婢盗贼、负债人、五逆等二十三种拒绝受戒的规定;同时对度人授戒,也有许多限制,如度乳儿妇女戒、度诸遮童女戒、度负伤病人戒等等。当时日本统治者奴隶主阶级对僧侣的要求,也和对其统治工具的官吏一样,一般只从奴隶主阶级,而不从被剥削阶级中去选,因此这种闭锁性的、繁复的限制对他们是有利的。他们所制定的僧尼令第二十四条,令义解的注释中,就明白的规定“其依内教、奴婢者,不许出家。而此称出家者,缘其入道,负贱与度故。”很清楚,在奴隶主心目中,僧侣和官吏只是名称的不同而已。而这种以《四分律》为中心思想的小乘思想,正是鉴真东渡到日本国时佛教的指导思想。

从鉴真的法系来说,他从道岸受菩萨戒,又由弘景授具足戒;道岸、弘景都是南山律宗始祖道宣的弟子文纲门下。此外,鉴真也曾从融济学《行事钞》、《轻重仪》等南山宗的律疏,因此他的属于南山宗是没有问题的。

鉴真在从融济学《南山钞》时,也曾就义威等学相部宗的法励《四分律疏》<sup>③</sup>,以后还讲过法励疏。再就他东渡时所携到日本的经籍来看,对律宗三派(南山、相部和东塔)的经疏,除东塔怀素的较少外,南山和相部两宗的比重都不小<sup>④</sup>。日本僧凝然把鉴真的学系<sup>⑤</sup>,作为兼传南山、相部两宗,应该说是比较正确的。

除了律宗以外,鉴真在天台宗的经义方面,也是有一定造诣的;东渡时所携经籍中有

① 汪向荣:《鉴真》1979年,吉林人民出版社。

② 《三国佛法通缘起》华严宗条中称:“天平八年丙子之岁……此年七月二十日,大唐道璿律师来朝。……璿公实华严宗章疏,始传日本。”

③ 汪向荣:《鉴真》1979年,吉林人民出版社。

④ 汪向荣校注本:《唐大和上东征传》1979年,中华书局版。

⑤ 《律宗璿鉴章》

不少是属于天台宗的,像《天台止观》、《法门玄义》、《文句》、《四教义》等等。天台的思想对鉴真影响很大,因此他对小乘的《四分律》,是用大乘的《梵网经》来加解释的,他所授予圣武天皇的,也是梵网的“十重禁四十八轻戒”<sup>①</sup>。虽然鉴真东渡时携到日本国的大乘方面经疏,只有濮阳智周的《梵网经菩萨戒本疏》五卷和灵溪释子的《梵网经菩萨戒疏》二卷两种而已<sup>②</sup>,但从他以后的行止和其弟子法进的注《梵网》看来<sup>③</sup>,他的法系虽不属大乘的《梵网》,但实际上是以《梵网》来传法的。

《梵网经》的大乘思想,和《四分律》的小乘思想之间是有很大的区别的。首先,在受戒得度方面,《四分律》限制很严,而《梵网经》却只提一个条件,即“畜生乃至变化之人,但解法师语,尽得受戒”<sup>④</sup>。就是说只要懂得授戒师僧的言语,就可以受戒得度,根本没有什么身份上的限制。其次受小乘的比丘戒后,犯有淫、盗、杀、妄四重戒时,就被剥夺比丘身份,不能再受戒;而大乘的菩萨戒却不然,虽犯重戒而能忏悔,仍许重受戒。重在教育、反省,而不是以惩戒为主。在戒律中,定期的反省和忏悔的制度,被称为“布萨”。这种布萨的在日本推行,也是由鉴真开始的。因此说,鉴真当时所持的戒律思想,虽然还脱不出小乘的范围,但已经是一种以《梵网经》为中心的大乘思想为解释的了<sup>⑤</sup>。因此和根据小乘而制定的僧尼令那样的保守思想,当然是格格不入的。

以《梵网经》为中心的大乘思想,也就是说把佛教作为一种宗教信仰,而向广大人民开放传播,这在日本并不是由鉴真完成的,也并没有在天平时代见到很大的成果。但以后,到818年(日弘仁九年)作为平安佛教中坚的最澄,制定六条式,公开宣布舍弃小乘二百五十戒,要求以《梵网》为基础的大乘圆戒独立。在他受到僧纲制的旧势力攻击时,最澄在《显戒论》中说:“如僧统言者,教理可尔,而僧籍定教,升数有限,但言唱无遮,饭存有遮;招提常住,其意亦别。若存无遮,可顺昙谟也”<sup>⑥</sup>。又说:“天竺不立记籍,亦无僧统。……依佛国法,不立僧籍,不预统摄,安置睿岭,令得修学”<sup>⑦</sup>。这和鉴真在因指导思想的不同,受到旧保守势力的排斥,而和其弟子们私立唐招提寺,以“开广大福田,别立十方僧往来修道之处,设无遮供,及时日望寺向堂,不简僧、沙弥,不论升斗,兼及资供。”“不立官籍,若贯籍录众僧,我法随减”<sup>⑧</sup>的精神是完全一致的。因此,如果说创立律宗是鉴真对日本佛教史上一大功绩的话,那么,与此相比,把向来作为闭锁性的佛教,改变成开放性的宗教而传播到广大人民中去(当然佛教对人民思想的毒害是另一件事),在日本佛教发展史上所起的作用和影响,应该说是更大。

至于唐律招提(唐招提寺)的创立,则使僧侣们在受戒以后,得到一个受训练和教育的机会,能在生活得到保障的条件下,专心学习修行,提高对于佛经的理论水平;和严格执行授戒制度,用戒律来提高僧侣的品质相辅,使日本佛教在质和量两方面,得到很大发展。这

① 筒井英俊:“关于圣武天皇的御受戒”“再论圣武天皇的受戒”二文。均刊于《宁乐》。

② 汪向荣校注本:《唐大和上东征传》1979年,中华书局版。

③ 最澄在《天台付法缘起》中说:“大安唐律注戒经于比苏,东大僧统注梵网于唐院。”东大僧统指的是法进。

④ 《大正藏》1484。

⑤ 汪向荣:《鉴真》1979年,吉林人民出版社。

⑥ 《显戒论》上,《开示鸣钟无遮远现事明据三》。

⑦ 光定:《传述一心戒文》上。

⑧ 丰安:《鉴真和上三异事》(汪校注本《唐大和上东征传》所收)。

种工作虽然不是由鉴真完成的,但应该说从他开始了一个新的起点。这对日本佛教史的发展,是有极重要意义的。当然“布萨”的制度化,在僧侣质的提高上也是不可忽视的,但比起伽蓝向社会开放和佛教的深入发展,究竟还是次要的。

#### 四

鉴真在日本佛教史上,除了作为律宗的开山祖以外,对于其他宗派的成立,也是具有一定影响的。

上面提到过,佛教在日本的真正达到开放,是由以后的最澄来完成的。鉴真虽然是用大乘思想来解释《四分律》的,但事实上,他毕竟是律宗的法系。因此只能说他是在并修《四分律》和《梵网经》的基础上,逐渐向大乘菩萨戒过渡而已。一直到最澄,才正式要求把大乘的圆顿戒独立,完成了鉴真那种大乘思想的。

最澄是日本天台宗的始祖,785年(日延历四年)四月初六日,在东大寺戒坛院受小乘比丘戒。以后三个月左右,七月中旬他就入比叡山,读诵和修习一些大乘经典的。

最澄得度的时候,鉴真早已圆寂,因此并没有受到鉴真的直接教化,但最澄在天台学方面的知识,完全得诸于鉴真的门徒,如法进的弟子等的再传而承其法系的。对这一点,最澄自己在其所著的义、疏中便说得很清楚。

像在《依凭天台宗》序中,他说:“禀南唐之后,闻东唐之训”。南唐,指的是大安寺的道璿法系,而东唐则是指的东大寺唐禅院法进的系统。在《天台付法缘起》中,他又进一步提到道璿、鉴真和法进,称他们是“弘天台之正”,说:“两圣用心弘天台义,群生同钦天上甘露。”这里的两圣,指的是道璿和鉴真。这样的话,还不少,像:“大福律师先入和国,乃传圆明,利益有情;白塔僧统后日本,复转圆义,开义佛知见”、“大安唐律注戒经于比苏,东大僧统注梵网于唐院”。极力推崇道璿和法进,而法进是鉴真的高足,又是一同来的,因此也就是把天台在日本的开创之功,归诸于道璿和鉴真。实际上也的确如此。

鉴真最后一次东渡时,所带到日本的经籍中,属于天台系的就不少。如《天台止观》、《(天台)小止观》都曾经对最澄起过很大影响的。从鉴真所传承的法系看来,除了他本身对律宗有过精湛的研究以外,对于天台的经论义疏,肯定也有过研究的。所以他和他的弟子们到日本之后,除开讲戒律以外,也讲天台的三大部。《唐招提寺缘起跋书略集》虽不是本可靠性很大的书,但在这一点上,所记是不致有误的,里面说:“从(天平宝字)三年八月一日,初讲读四分律并疏等,又玄义、文句、止观等,永定不退轨则”。“兼和上教规,禀法进僧都、如宝少僧都、法载、思托等。和上化,讲天台,代代相承,而于今不绝”。在这一点,法进的功绩是不小的,所以不惟最澄自己一再提到,就是后人再述天台宗时,也都有提及。最澄的弟子光定,在《传述一心戒文》卷中的序中说:最澄“未入唐前,披一切经。璿和尚经,览于叡岳;进和上经,检于东岭”。凝然在《三国佛法传通缘起》卷下中,也说:“法进僧都注梵网经,全是台宗”。

凝然在《三国佛法传通缘起》中,还提及鉴真显扬天台的事,说:“鉴真和尚显扬梵网,彼经义途用濮扬疏及法铎疏。而濮扬师依天台义,广作义疏”。

最澄是平安佛教改革的中心人物,他的改革无论是在指导思想方面,还是具体做法方

面,都借鉴了鉴真当时的理想和做法<sup>①</sup>。因此最澄或他弟子们所说,受到鉴真及其弟子们的影响这一点是完全可靠的。也就是说,从日本佛教的发展史上看,通过平安时代最澄的改革,而使日本佛教从局限于极少数人圈子中,普及到广大人民之间这件事上,鉴真和他弟子们的影响是不能忽视的。要是没有鉴真一行的努力,事先作好思想准备,打下基础的话,最澄的改革和佛教在日本的开放和普及,恐怕还需要一个较长的时间,而不一定能在短时期内得到一定程度成功的<sup>②</sup>。所以就鉴真对整个日本佛教发展史的影响来说,应该是树立开放的思想,比成立律宗这一个宗派要重要。

由于鉴真在日本佛教史上起过这样巨大的作用,占着相当的地位,因此今天从日本佛教史的角度而论,对他给以充分评价是理所当然的。何况鉴真等在中日交通关系史上、日本文化史上还有其相应的地位呢。

---

<sup>①</sup> 木内尧央:《最澄和天台教团》1978年,教育社。

<sup>②</sup> 汪向荣:《鉴真》1979年,吉林人民出版社。

# 日本佛教学研究现况

[日] 佐佐木教悟著 杨曾文译

---

1979年11月5日,日本大谷大学佛教学、佛教史学教授、京都日中学术交流恳谈会访华代表团(团长井上清)成员佐佐木教悟(生于1915年),访问了中国社会科学院,受到世界宗教研究所所长任继愈和该所从事佛教、道教研究的同志的热烈欢迎,随后共同举行学术讨论会。下面是佐佐木教授发表的题为《日本佛教学研究现况》的报告译文。

——译者

---

现在,日本以佛教研究和发表著作为目的的团体虽有许多,但其中规模较大的是“日本印度学佛教学会”和“日本佛教学会”。前者由各大学佛教学者和民间佛教学者以个人资格参加,每年举行一次学术大会(著作发表会);这种大会迄今已开过三十次。大会所发表的著作的基本内容,刊载于每年发行两期的《印度学佛教学研究》上<sup>①</sup>;这个杂志现已发行到二十七卷第二号(总卷第五十四号)。后者主要由各佛教大学以大学为单位参加,并且由国立、私立的开设佛教学讲座的大学以学部为单位或以研究室为单位参加。每年召开一次学术大会,由各大学所属的教员围绕共同的题目发表研究成果,其内容刊载于《日本佛教学会年报》;现在此年报已发行到第四十三号。顺便提一下,这个学会在1978年的共同研究题目是《觉悟和拯救——其观念与方法》。

此外,还有“日本宗教学会”、“佛教史学会”、“佛教文学研究会”、“日本西藏学会”、“西藏文献研究会”、“佛教学研究会”、“国际佛教徒协会”、“佛教福利学会”、“比较宗教学会”等学术团体,它们都有自己的学会或机关杂志。还有许多一般民间的研究所(如铃木学术财团、三康文化研究所等)的《研究年报》和各佛教宗派的教学大会的《研究纪要》等定期刊物。

在各所佛教系统的大学,除有包括全校各个学科的研究报告之外,还有由佛教学研究室或宗学<sup>②</sup>研究室每年定期出版两次学术杂志(以大谷大学为例,每年出版四期《大谷学报》,一期《大谷大学研究年报》,并且由佛教研究室出版二期《佛教学讨论》,由真宗学研究室出版二期《亲鸾教学》)。另外,不少大学附设研究所,例如花园大学有“禅文化研究所”、高野山大学有“密教文化研究所”、立正大学有“法华经文化研究所”、爱知大学有“爱知学院禅研究所”、东洋大学有“东洋学研究所”、龙谷大学有“西域文化研究所”,等等;它们都出版《研究纪要》等刊物。

从上述学会、大学和研究所出版的学术杂志及其他刊物,可以了解日本学者正在从事

---

<sup>①</sup> 此杂志一般只发表论文摘要或部分章节——译者。

<sup>②</sup> 宗学,是指各佛教宗派本派的学科,如日莲宗以及由它创办的学校把日莲宗学作为宗学,净土真宗以及由它创办的学校把真宗学作为宗学,等等。——译者。

何种研究。佛教学研究的领域是相当广阔的,这里不可能一一详加介绍,仅介绍最近所取得的显著的成绩,作为了解日本佛教研究动向的参考。

## 一、佛教原典学研究

通过对梵语、巴利语、西藏语佛典精密解说而对佛教重要思想的研究,最近取得很大进展。这方面的著作有:

- 《现观庄严论的研究》,真野龙海著;
- 《原始净土思想的研究》,藤田宏达著;
- 《空性思想的研究》,小川一乘著。

## 二、索引的编纂

编纂索引书籍,对研究原典是十分必要的。现在有相当多的种类已完成出版,也有多种正在继续进行。这方面的书籍有:

- 《梵藏对照中论释索引》二册,山口益、平野隆编;
- 《梵文八千颂般若释索引》,真野龙海著。
- 《大藏经》索引方面:
- 《南传大藏经总索引》(第一部上、下二卷;第二部一卷),水野弘元著;
- 《大正新修大藏经索引》,大藏出版社刊(这是由佛教系诸大学的学者编制的,已刊行“阿舍部”以下二十九册,现在继续编纂)。

## 三、目录的编纂

- 《<sup>大谷大学</sup>西藏文献目录》,大谷大学图书馆编;
- 《<sup>大谷大学图书馆藏</sup>丹珠尔勘同目录》,大谷大学目录编纂所编(这个目录现已刊四册,其它正在继续编印)。

## 四、原典的日本语译

- 《<sup>梵文</sup>无量寿经·阿弥陀经》,藤田宏达译;
- 《<sup>梵文</sup>人楞伽经》,安井广济译;
- 《大乘佛典》全十五卷,长尾雅人、梶山雄一监修。

## 五、教理及思想

- 《原始佛教的研究》，平川彰著；  
 《初期佛教和社会生活》，早岛镜正著；  
 《初期大乘佛教的研究》，平川彰著；  
 《如来藏思想的形成》，高崎直道著；  
 《中国般若思想史研究》，平井俊荣著；  
 《初期中国华严思想的研究》，本村清秀著；  
 《天台学论集——止观和净土》，安藤俊雄著；  
 《宗密教学的思想史研究》，镰田茂雄著；  
 《佛教的实践原理》，关口真大编；  
 《印度真言密教的研究》，真田仁觉著；  
 《西藏真言密教的研究》，真田仁觉著；  
 《业思想研究》，云井昭善编；  
 《上座部佛教的政治社会学》，石井米雄著；  
 《日本佛教的戒律研究》，石田瑞磨著。

## 六、佛教史

- 《印度佛教史》二卷，平川彰著；  
 《中国佛教史》，镰田茂雄著；  
 《亚洲佛教史》，全二十卷，中村元、笠原一男、金冈秀友监修。

## 七、年表

- 《佛教小年表》，三枝充惠(译按：即“德”字)著；  
 《佛教史年表》，山崎宏、笠原一男监修。

以上只是从近年出版书籍中所选出的比较突出者，至于有关经典成立史、教团史、美术史、佛教文学、考古学、民俗学，以及日本佛教各宗宗学的研究著作，这里一概从略。

最后概要地谈谈日本佛教学者最近所关心的问题 and 研究动向。

由宇井伯寿、山口益等学者提倡的关于原典学的研究，已经结束其基础研究的阶段，近年来特别从如下两个方面进行了研究：一是基于原典学基础的研究而专就教理、教义及其解释方面进行研究；一是在把佛教作为一种思想来理解的同时，也把它作为一种宗教，而为阐明这种宗教的特点从实践方面对它加以研究。这种倾向所产生的必然结果是要把佛教与其他宗教和思想进行比较研究，同时要探讨佛教思想在现代整个社会思想中



的地位。前面提到的日本佛教学会在最近五年提出的共同研究题目,主要有如下几项:

- 1974 年度:《佛教的神秘思想》;
- 1975 年度:《佛教的三昧思想》;
- 1976 年度:《佛教的净土思想》;
- 1977 年度:《佛教仪礼——其观念与实践》;
- 1978 年度:《觉悟和拯救——其观念和方法》。

当然,这只不过是了解日本佛教学界动向的一个线索。

另外值得注意的是,近年来在种种学术领域盛行采取讨论的方式发表研究成果。饭岛茂编的《亚洲文明的原像》(日本广播出版协会)等是这方面的显著事例。这是试图寻求日本文明的明确座标,从自然环境和农耕、交易、语言、宗教等各个方面解释亚洲各社会的成立和发展道路的著作。在佛教学方面,已就“何为根本佛教?”、“何为部派佛教?”、“何为大乘佛教?”,从定义、资料、方法、历史等问题入手展开讨论,试图通过讨论而达到对于佛教的综合性了解。金冈秀友编的《座谈〈佛教〉根本佛教》(佼成出版社)、《座谈〈佛教〉部派佛教》(同上),已经出版。看来以这种形式对过去所进行的个别研究作综合整理,并且以返回佛教的原点重新探讨佛教的动向,在今后将进一步发展。

### 《世界宗教资料》(季刊)第一期要目

#### 编者的话

#### 综 述

- 西藏佛教宁玛派在欧洲的传播 ..... 李冀诚  
美国新兴宗教剖析 ..... 李富华、颜昌友

#### 论 文 译 介

- 宗教在世界历史上的作用 ..... [苏]叶·米·茄科夫 郑天星译  
法国唯物主义者的无神论思想 ..... [苏]维·尼·库兹涅佐夫 王先睿摘译  
拉丁美洲基督教思想中的“解放”问题 ..... [比利时]约·孔普林 吕臣重摘译  
佛教哲学派别 ..... [印度]恰泰吉、达塔 韩廷杰译  
当代伊斯兰教及其世界使命 ..... [美]冯·希卡尔德 吴云贵译

#### 学 术 资 料

- 思想录 ..... [法]巴斯卡 唐逸选译

#### 人 物 介 绍

- 马丁·路德 ..... 张久宣

#### 组 织 机 构 及 其 活 动

- 梵蒂冈 ..... 颜昌友  
世界宗教和平大会 ..... 杨辉柘  
世界穆斯林大会 ..... 吴云贵  
拉丁美洲主教会议和拉丁美洲主教理事会 ..... 吕臣重

#### 书 刊 评 介

- 《宗教史》 ..... 乐 峰  
《现代资产阶级哲学与宗教》 ..... 王先睿

#### 小 常 识

- 历任罗马教皇一览表 ..... 孙庆芳整理  
罗马教皇的选举 ..... 张嘉萍、孙庆芳  
布达拉宫有多高 ..... 西藏工业建筑勘测设计院测量队

#### 《世界宗教资料》编辑部

中国社会科学出版社出版 每期定价四角 中国社会科学出版社发行

# 三 阶 教 略 论

郭 朋

在中国佛教史上,三阶教是一个“命途多舛”的教派。在当时,备受责难;到后来,即被忘却。那末,三阶教为什么会有这样的遭遇呢?本文试就三阶教的思想、历史情况,略予论述,期望得到方家和读者的指教。

## 一、三阶教的创立者信行及其著作

三阶教,又称普法宗,是隋朝僧人信行创立的一个比较特殊的教派。

信行(540—594),费长房《历代三宝记》(第一二卷)说他是

“魏州(故治在今河北大名县东)人。少而落采,博综群经,……与先旧德,解行弗同。……”<sup>①</sup>

道宣《续高僧传》第一六卷(《习禅篇》初)《信行传》说:

“释信行,姓王氏,魏郡(今河南安阳县)人……博涉经论,情理遐举,……”<sup>②</sup>

道宣把《信行传》列入《习禅篇》,则信行原来当是一个禅僧。但从《信行传》和其它有关信行的一些片断材料中,却看不出信行曾经是一个禅僧的痕迹来。

信行原是受了“比丘戒”的人,后来,可能是由于他“与先旧德,解行弗同”的缘故,在相州(今河南安阳市)法藏寺“舍”(“退”)了“比丘”(和尚)戒。从此,他

“居大僧下,在沙弥上。……头陀、乞食,日止一食。在道路行,无问男女,率皆礼拜!欲似《法华》常不轻行。……”<sup>③</sup>

不做大和尚(比丘),而当小和尚(沙弥);不在庙里吃饭,而到外面去讨饭,而且一天只吃一顿饭。不但修“苦行”(“头陀”行),而且还要学《法华经》里的那位“常不轻菩萨”的样,不管碰到什么人,都要跪下磕头!作为一个知名“高僧”,这样的行径,确是“与众不同”的。白天这样,晚间,还要“习《法华》等大乘经、大小乘戒,蚤夜无已。”<sup>④</sup>因此,人们都说“三阶法甚苦”<sup>④</sup>!信行创立三阶教,也就是这个时候开始的。

据道宣《续高僧传·信行传》记载,开皇初年,信行曾被召入京,受仆射高颎的邀请,在真寂寺“立院别处”。说明这个时候,信行还是受到隋朝廷的重视的。不久,信行在京师先后修建了化度、光明、慈门、慧日、弘善五所寺院。

① 《大正藏》第49卷,第105页。

② 《大正藏》第50卷,第559页。信行原籍,费、宣说法不同。在佛教史上,一般认为信行是魏郡人。

③ 《历代三宝记》第12卷;《大正藏》第49卷,第105页。

④ 《金石碎编》第66卷《佛顶尊胜陀罗尼经幢铭》。

“自尔,余寺赞承其度焉。莫不六时礼旋,乞食为业,虔慕洁诚,如不及也。”<sup>①</sup>说明当时信行的影响确是“风靡一时”的。信行关于三阶教的著作,就是在这个期间撰写的。信行死于开皇十四年(594),五十五岁<sup>②</sup>。

关于信行的著作,各家《经录》著录的,不尽相同。

费长房《历代三宝记》第一二卷《大隋录》著录的信行著作,是“二部、三十五卷”。即:

《对根起行杂录》三十二卷

《三阶位别集录》三卷

费长房评论信行的著作说:

“此录,并引经论正文,而其外题,无定准的。虽曰对根起行幽隐,指体标榜,于事少潜。”<sup>③</sup>

对于信行的著作,颇有微词。

道宣《大唐内典录》第五卷《隋朝传译佛经录》著录的信行著作,是“二部、四十卷”。即:

《对根起行杂录集》三十六卷

《三阶位别录集》四卷

对于信行著作的评价,道宣基本上重复了费长房的话:

“此录,诚并引经论正文,而其外题,无定准的。虽曰对根起行幽隐,指体标榜,于事少微”<sup>④</sup>。

尽管长房、道宣对于信行著作都不无微词,但都还把这些著作列入《正录》。道宣以后,情况就发生了变化。

唐明佺等人的《大周刊定众经目录》(第一五卷),开始把“《三阶杂法》二十二部,二十九卷”,列入《伪经目录》。这“二十二部、二十九卷”首遭贬斥的《三阶杂法》是:

- |                     |    |
|---------------------|----|
| 1. 《三阶集录》           | 四卷 |
| 2. 《三阶集录》           | 二卷 |
| 3. 《大乘验人通行法》        | 一卷 |
| 4. 《对根浅深发菩提心法》      | 一卷 |
| 5. 《末法众生于佛法内废兴所由法》  | 一卷 |
| 6. 《对根浅深同异法》        | 一卷 |
| 7. 《学求善知识发菩提心法》     | 一卷 |
| 8. 《广明法界众生根机法》      | 一卷 |
| 9. 《略明法界众生根机法》      | 一卷 |
| 10. 《世间出世间两阶人发菩提心法》 | 一卷 |
| 11. 《十种恶具足人回心入道法》   | 一卷 |
| 12. 《行行同异法》         | 一卷 |
| 13. 《当根器所行法》        | 一卷 |

① 《续高僧传》第16卷《信行传》;《大正藏》第50卷,第560页。

② 《续高僧传》说信行“春秋五十有四”。今据陈著《释氏疑年录》。

③ 《历代三宝记》第12卷;《大正藏》第49卷,第105页。

④ 《大正藏》第55卷,第277—278页。

- |                    |    |
|--------------------|----|
| 14. 《明善人恶人法》       | 一卷 |
| 15. 《就佛法内明一切六师外道法》 | 二卷 |
| 16. 《三十六种对面不识错法》   | 一卷 |
| 17. 《根机普药法》        | 二卷 |
| 18. 《十大段明义》        | 二卷 |
| 19. 《大乘无尽藏法》       | 一卷 |
| 20. 《略发愿法》         | 一卷 |
| 21. 《人情所行行法》       | 一卷 |
| 22. 《大众制》          | 一卷 |

《大周刊定众经目录》的作者们说：

“奉证圣元年恩敕，令定伪经及杂符策等，遣送祠部进内。前件教门（按：即上列信行著作），既违背佛意，别构异端，即是伪杂符策之限。……不敢妄编在于目录，并从刊削，以示将来。”<sup>①</sup>

武则天敕令“刊定”“伪经”，明佺等一帮和尚便迎合武氏旨意，把三阶教的著作一概列为“伪经”。这部由明佺“与翻经大德二十余人同共参定”的《大周刊定众经目录》，《开元释教录》的作者智升，却对它作了严厉的批判：

“虽云‘刊定’，繁秽尤多！虽见流行，实难凭准。”<sup>②</sup>

智升一方面对《大周刊定众经目录》这部书进行了严厉指责，同时却又完全接受了明佺等人对信行著作的观点。他在《开元释教录》第一八卷《别录》之八里，把“总三十五部、四十四卷”的《三阶法》及《杂录》，也一概列入《伪妄乱真录》。《开元录》详细列出了这些再被贬斥的著作，兹照录于下，以资参考：

《三阶佛法》四卷 《内典录》云《三阶别集》四卷者，即此是。

《十大段明义》三卷 《长房录》云《三阶别集》三卷者，即此是。

《根机普药法》二卷

《三十六种对面不识错法》一卷 明一切三十六种对面不识错。

右，《三阶法》，都有四部。初是四卷《三阶》，次是三卷《三阶》，三是两卷《三阶》，后是一卷《三阶》。后之三本，入《集录》数。

《大乘验人通行法》一卷

《对根浅深发菩提心法》一卷 上加《明诸经中》四字。

《对根浅深同异法》一卷 同前加四字。

《末法众生于佛法内废兴所由法》一卷 上加《明诸经中对根浅深》八字。

《学求善知识发菩提心法》一卷 《明世间五浊恶世界，末法恶时，十恶众生，福德下行，于此四种具足人中，谓当三乘器人，依诸大乘经论学求善知识，学发菩提心》一卷。

《广明法界众生根机法》一卷 《广明法界众生根机上下起行浅深法》。

① 《大周刊定众经目录》第15卷；《大正藏》第55卷，第475页。

② 《开元释教录》第9卷；《大正藏》第55卷，第565页。

- 《略明法界众生根机法》一卷 《略明法界众生根机上下起行浅深法》。
- 《世间出世间两阶人发菩提心法》一卷 《明诸大乘修多罗内世间出世间两阶人发菩提心同异法》。
- 《世间十种恶具足人回心入道法》一卷 明十种恶具足人内最恶人回心入道者断恶修善法也。
- 《行行同异法》一卷 《明世间出世间人行行同异法》
- 《当根器所行法》一卷 明佛灭度第二五百年以后，一切最大颠倒、最大邪见、最大恶众生当根器所行法。
- 《明善人恶人多少法》 明佛灭度一千五百年以后，善人恶人多(少法)。
- 《就佛法内明一切佛法一切六师外道法》二卷 就一切佛法内明一切佛法，六师处道法同异。
- 《明大乘无尽藏法》一卷
- 《明诸经中发愿法》一卷
- 《略发愿法》一卷
- 《明人情行法》一卷
- 《大众制法》一卷
- 《敬三宝法》一卷 明诸经中对根起行浅深敬三宝法。
- 《对根起行法》一卷 明一切众生对根上下起行法。于内有五段。
- 《头陀乞食法》一卷 依诸经论略抄头陀乞食法。
- 《明乞食八门法》一卷
- 《诸经要集》二卷
- 《十轮依义立名》二卷 《大方广十轮经》，学依义立名。
- 《十轮略抄》一卷 《大方广十轮经》人集录略抄书。
- 《大集月藏分依义立名》一卷 《大集月藏分经》明像法中，要行法人集录略抄，依义立名。
- 《大集月藏分抄》一卷 《大集月藏分经》明像法中，要行法人集录略抄。
- 《月灯经要略》一卷
- 《迦叶佛藏抄》一卷 明一切出家人内最恶出家人断恶修善法，如《迦叶佛藏经》说。
- 《广七阶佛名》一卷 《观药王、药上菩萨经》佛名一卷。
- 《略七阶佛名》一卷 已上《三阶法》等，于中多人集录字，其广题目，具如脚注<sup>①</sup>。

智升在详细列出了上述带有“脚注”的目录之后说：

“信行所撰，虽引经文，皆党其偏见，妄生穿凿，既乖反圣旨，复冒真宗，……不敢妄编在于《正录》，并从刊削，以示将来。”<sup>②</sup>

在对待信行著作的态度上，智升和明佺等人是完全一样的。智升还说：

“右，《三阶法》及《杂集录》，总三十五部，四十四卷。……长房《录》云，总三十五卷；《内典录》云，都四十卷；《大周伪录》，但载二十二部，二十九卷。并收不尽。其《三

①② 《开元释教录》第18卷；《大正藏》第55卷，第678页。

阶兴教碑》云四十余卷,而不别列部、卷、篇目。今细搜括,具件如上。”<sup>①</sup>可见《开元录》著录的信行著作,是比较完备的。此外,唐圆照《贞元新定释教目录》第一〇卷《总集群经录》上之十一——隋朝“所出经、论及传、录等”中,有:

“沙门释信行 三十五部,四十四卷《集录》,如下二十八卷及三十卷中说。”<sup>②</sup>

第一九卷《伪妄乱真录》第七中,又一则说:

“隋沙门信行《三阶集伪录》,《周录》虽载,收之不尽。三十五部,四十四卷。”<sup>③</sup>

再则说:

“隋沙门信行《三阶集录》,《周录》虽载,收之不尽。三十五部,四十四卷。”<sup>④</sup>

查:《贞元录》第二八卷,是《别录》(之九)中的《疑惑再详录》和《伪妄乱真录》。在这两类《录》中,都找不到信行著作的目录。第三〇卷,是《小乘入藏录下》和《次后不入藏目录》。在这两类《录》中也找不到信行著作的目录。不知是被“刊削”掉了,还是有其它原因没再列出。

上述情况表明,费、宣两《录》所著录的信行著作,是一种《综合目录》;《大周》、《开元》两录所著录的,则是具体目录,而《开元录》记载的更较完备。此外,唐唐临<sup>⑤</sup>《冥报记》(卷上)里,也讲到了有关信行著作的一些情况,说信行认为:

“今去圣久远,根、时久异,若以下人修行上法,法不当根,容能错倒,乃钞集经论,参验人法所当学者,为三十六卷,名曰《人集录》。……信行又据经律,录出《三阶法》四卷。其大旨,劝人普敬,恶认本,观佛性,当病授药,顿教一乘。”<sup>⑥</sup>

这里,唐临不仅也讲到了信行有四十卷著作,而且还讲到了信行的一些思想主张。

从敦煌出土的《三阶教残卷》看来,信行的著作,是钞录共约四十来种经文而汇编成书的。对此,信行本人是这样说的:

“问:抄出三阶佛法,为经中有故抄出?为经中无故抄出?若尔,何失?若经已有,何须抄出?若经中无,何得抄出?”

答:有同而异。同故得抄出,异故须抄出。异有三义:一者所为人不同;二者所说法不同;三者为人说法,广略、兼正不同。……今正为第三阶位人说出世义,兼为第一、第二阶下根人同说普真、普正佛法。又广、略不同:佛广说第一、第二阶,略说第三阶。今广说第三阶,略说第一、第二阶。故须别为第三阶人抄略,……”<sup>⑦</sup>

为了“第三阶人”,须要大抄佛经。如果是照抄原文,那就注明:“已上”(或“已下”)“唯是经文说”(或者说是“文当”)。如果是义引,那就注明:“已上”(或“已下”)“人语引经说”(或者说是“义当”)。说也奇怪,信行自己“抄经成书”,但他却反对别人抄经。他说:

“……于佛经内,抄前著后,抄后著前,前后著中,中著前后,当知如是诸恶比丘是

① 《开元释教录》第18卷;《大正藏》第55卷,第678页—679页。

② 《大正藏》第55卷,第845页。

③ 同上书,第906页。

④ 同上书,第909页。

⑤ 唐高宗时人。官至兵、吏、度支三部尚书。《旧唐书》第85卷有《传》。

⑥ 见《大正藏》第51卷,第788页。

⑦ 敦煌残卷:《三阶佛法密记》卷上。见矢吹庆辉著《三阶教之研究·别篇》第9(79)页。

魔伴侣！”<sup>①</sup>

好家伙！自己抄经，算是“圣人”；别人抄经，就是“恶魔”！一种行为，两种性质。这就是信行的“逻辑”。

信行的主要著作《三阶佛法》的文字结构，信行本人也有说明：

“《三阶》一部，文有四重：有大段，有段，有子段，有子句。

大段文中，即道第一大段，第二大段，第三大段是也。

段文中，即道第一段，第二段，第三段等是也。

子段文中，无子段字，但道第一、第二、第三等是也。

子句文中，亦无子句字，但道一者、二者、三者等是。

若委细论之，文有六重：或有段内段，少故不说；或有子子句，多故不说。

《三阶》一部，大段有三，段有十，子段有二十五，子句数多，或大或小，不可具说。”<sup>②</sup>

这就是三阶教的根本著作四卷本的《三阶佛法》的文字结构：第一卷第一大段，第二卷第二大段，第三、四卷合为第三大段。它的内容，就是“三阶教”。

道宣对于信行，作了如下的评价：

“初，信行勃兴异迹，时或致讥，通论所详，未须甄别。但奉行克峭，偏薄不伦；至于佛宗，亦万衢之一术耳。”<sup>③</sup>

道宣对于信行，虽也有所非议，但对于信行所提倡的三阶教，却还承认它是“万衢之一术”，并未完全否定。

信行的主张，也得到了一些人的赞助。据敦煌残卷《信行遗文》的记载，开皇三年（583），信行说他的同道者，

“今见（现）有四人：

一者相州光严寺僧惠定；

二者相州严净寺僧道进；

三者魏州贵乡县党孙浪彪下俗人王善行口口；

四者赵州瘦（陶）县党王凤邕下俗人王善性，年十九。”<sup>④</sup>

开皇七年（587）正月十日，信行又致书相州知事说：

“相州光严寺沙门信行，白州知事檀越：信少小患心劳损，由是不堪坐禅，亦不堪讲诵。自从十七以来，求善知识，至今四十八岁，积满三十二年，唯得相州光严寺僧惠定，相州严净寺僧道进，魏州贵乡县党孙浪彪下王善行，赵州瘦陶县党王凤邕下王善性等四人，誓愿舍身命财，直到成佛，修行上事，相续不断。此既有助王国，饶益群生，乞为奏闻，赐垂听许，谨白。”<sup>⑤</sup>

从上述两段《信行遗文》中，可以看到：

① 敦煌残卷：《三阶佛法》第4卷。见《三阶教之研究》第265页。

② 敦煌残卷：《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第3(73)页。

③ 《续高僧传》第16卷《信行传》；《大正藏》第50卷，第560页。

④ 见矢吹庆辉《三阶教之研究·别篇》第3(3)页，5(5)页。

⑤ 见同上书，第7(7)页。

1. 信行在三十九年中,“唯得”到僧俗四人为“同道”,可见当时赞同信行主张的人是不多的。(至于这四个人的情况,由于缺乏资料,都不清楚。)

2. 信行向相州知事表白,他们的“修行”,是“既有助王国”,又“饶益群生”的。因此,他请求州官代他“奏闻”皇上,“赐垂听许”,也就是请求皇帝的庇护。这也就是道安所说的“不依国主,则法事难立”的意思。尽管信行的行径,在当时的佛教界看来,是一种“异端”,但在须要朝廷庇护这一点上,信行却同样是不能“例外”的。

此外,以下几人,也是信行的信徒:

本济:“……信行禅师,开创异部,……济闻钦咏,欣然北面承部。”“自是专弘《异集》,响高别众。”<sup>①</sup>

本济还著有《十种不敢斟量论》六卷,宣扬三阶教义。

僧邕:“……(邕)与行相遇,同修正节。”“及行之歿世,纲总徒众,甚有住持之功。”<sup>②</sup>在由唐李百药撰文、欧阳询书写的《化度寺故僧邕禅师舍利塔铭》里,除了讲到

“……化度寺僧邕禅师者,……世传儒业,门多贵仕,……博览群书,涉猎左、马,……”<sup>③</sup>还讲到了

“……魏州信行禅师,实命世之异人,……知禅日修,道立行宜。……”<sup>④</sup>

对信行给予了相当高的评价。

《贞元录》作者圆照(宋《高僧传》卷一五卷有《传》);还撰有《隋传法高僧信行禅师碑表集》三卷。可见到了中唐,还有信行的影响。

## 二、三阶教的思想主张

### 1. “三阶”教

三阶教的思想、主张,也就是信行的思想、主张。

首先,就是所谓的“三阶”教。

所谓“三阶”教,就是信行根据他自己的看法,把佛教(和“众生”)划分为第一、二、三阶<sup>⑤</sup>。信行的这种“三阶”的划分,是从佛教的所谓“正法”、“像法”、“末法”的说法中演化出来的。原来,在一些佛经和佛教著述中都讲到,佛教必将要经历“正法”、“像法”、“末法”的三个时期。但对这三“法”的具体时间,说法却很不一致。比较多的说法是,“正法”五百年(或者一千年),“像法”一千年,“末法”一万年。就是说,从释迦时算起,在第一个“五百年”里,依照佛教教义“修行”的人,都能“证”得“圣果”,所以叫做“正法”(“正”者,“证”义)。从第六百年起的“一千年内”,信仰佛教的人,“似”有所“证”,实无所“证”,所以叫做“像法”(“像”者,“似”义)。从第一千六百年起的“一万年”内,佛教日益衰微,叫做“末法”时期(“末”者,“微”义。所谓“末法”,就是佛教的衰微时期)。很显然,这种宗教胡诌,不过是一种历史退化论的变种。是的,随着人类历史的发展,任何宗教,都将由发生,发展而最终

① 《续高僧传》第18卷《本济传》;《大正藏》第50卷,第578页。

② 同上书第19卷《僧邕传》;同上书,第584页。

③ ④ 见《金石碎编》第43卷。

⑤ 信行所讲的“阶”,就时间来说,有“阶段”、“时期”的意思;就人来说,有“根机”的意思。



走向消亡,这是历史的必然,是任何人(以及任何“神”)也抗拒不了的。但是,佛教的三“法”论,却完全是另一回事。在佛教看来,人类历史,不是一代胜过一代地向前发展的,而是“一代不如一代”地向后倒退的。这种历史退化论思想反映在佛教里,就产生了所谓的三“法”论。信行根据这种荒谬的历史观,杜撰了他的“三阶”教的“理论”。信行的“三阶”教,有就“时”、“处”、“机”的三种划分法。

(一) 就“时”分“三阶”。

“时别有三:

佛在世,佛自住持佛法,位判是第一阶时;

佛灭度后一千五百年已前,由有圣人及利根正见成就凡夫住持佛法,位判当第二阶时;

从佛灭度一千五百年已后,利根凡夫,戒定惠别解别行,皆悉邪尽,当第三阶时。”<sup>①</sup>

这是把“正法”中佛在世时的一段,划为“第一阶”;把“佛灭度后一千五百年已前”中的“正”、“像”法时期,合划为“第二阶”;“佛灭度一千五百年已后”的“末法”时期,划为“第三阶”。但紧接着,信行却又说:

“于第二阶时,三义不定:

一、就行明时,即如前说。

二、就病明时,即第二五百年后第三阶,恶贼、狗菩萨病起,属第三阶时。

三、就法明时,即千年已后,应四圣谛法灭,袈裟变白,不受染色,属第三阶时”<sup>②</sup>。

这又是说,在“第二阶时”里,也可能有“第三阶时”。不过,不仅信行在这里说的“第二五百年后”与“千年已后”,只是一句话的两种说法,而且,它和下面的话也是矛盾的:

“一者佛在世及佛灭度后千五百年已前,是正见人出世时;二者千六百年后,是邪见人出世时。”<sup>③</sup>

而这里,却说在应是“正见人出世时”的“第二五百年后”“像法”时期里,即有“恶贼、狗菩萨”等的“邪见人出世”了。至于“袈裟变白”等等,原是“末法”后期的“情况”,信行也把它“提前”了。信行的这种前后矛盾,一方面反映了他的这种宗教胡诌的思想混乱,同时也是他“抄经”的必然反映。前面已经讲过,信行的“著作”,是抄自四十来种互不相同的经文而汇编成的,经里面的互相矛盾,不仅必然要反映在由“抄经成书”的信行的“著作”里,而且必然要反映在他的思想中。

(二) 就“处”分“三阶”。

“处别有二:

第一阶处,即一乘世界,亦名净土莲华藏世界;常唯纯有诸佛、菩萨,无声闻、缘觉处是。”<sup>④</sup>

对此,信行在另一个地方还说:

① 敦煌残卷:《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第5(75)页——第6(76)页。

② 敦煌残卷:《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第6(76)页。

③ 同上:《对根起行法》。见同上书第21(129)页。

④ 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第5(75)页。

“就处验第一阶法,谓一乘世界中,唯有一乘根机众生,见一佛乘,闻一乘法,余三乘众生,不见不闻。”<sup>①</sup>

这倒有点儿像《法华经》里所说的“唯有一佛乘,无二亦无三”的意思。很明显,信行讲的“第一阶处”,其实就是纯属虚构的“佛国净土”,“彼岸世界”,根本不在现实人间。

“第二、第三阶处,同即三乘世界,亦名五浊诸恶世界,娑婆世界,盲闇世间,三界火宅;……亦名三乘众生十恶世界是。”<sup>②</sup>

这样,“第一阶处”,即佛教幻想中的“彼岸世界”;“第二、第三阶处”,看来倒有点像是现实世界,但却被信行(自然也是从各种佛经里抄来的)诬之为“十恶世界”。

(三)就“机”(“根机”,泛指“众生”,狭单指人)分“三阶”。

“明三阶位:

第一阶位,……即三贤(按:指所谓三十种“贤”位“菩萨”)、十地(按:指所谓十种“圣”位“菩萨”),通凡及圣。

第二阶位者,……根基不定:若遇大乘人法,即得人大乘位;若不遇大乘法,即不得人大乘位。故名不定。

第三阶位者,……亦名邪解邪行成就是。”<sup>③</sup>

此外,信行又说:

“……若就位别说,即有三阶:一、纯正无邪位;二、邪、正不定位;三、纯邪无正位”<sup>④</sup>

在另外一些地方,信行又把“三阶根机”说成是:

第一阶根机,一乘人。

第二阶根机,三乘人。

第三阶根机,“空见、有见成就”(也就是,或者偏执于“空”,或者偏执于“有”)的人。

大约就是由于信行把“第一阶根机”说成是“一乘人”(一乘教),把“第二阶根机”说成是“三乘人”(三乘教),所以唐法藏就说信行是“立二教”的人。法藏在《华严五教章》第一卷里说:

“信行禅师,依此宗立二教,谓一乘,三乘。三乘者,则别解别行及三乘差别。……一乘者,谓普解普行,唯是一乘。……”<sup>⑤</sup>

其实,法藏说的,并不准确。因为,信行的用意,并不是要“立二教”,而是要“立”“三阶教”与“普法宗”。关于“三阶”教,信行还作了如下概括的解释:

“通释三阶,具有五义:

一明三阶根机,摄三阶无始习气行、解、病,通名行;以为三阶本根,成根行体,即是三阶行法。揽三阶行法,成三阶人,说三阶人行法,为三阶文教法;又依三阶文教法,起三阶新行解,破三阶病,成三阶受法根机。是三阶义。”<sup>⑥</sup>

① 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第19(89)页。

② ③ 同上书,第5(75)页。

④ 同上书,第19(89)页。

⑤ 见《大正藏》第45卷,第481页。

⑥ 《三阶佛法密记》卷上。《三阶教之研究·别篇》第4(74)页。

话虽然说得有些反复、晦涩，但它的意思是在说明“三阶根机不同所由义”（《三阶佛法》第一卷——第一大段）。

“二明三阶人行邪正，摄三阶现起行、解、病，通名行。以三阶行法，成三阶人；以三阶人，依三阶根，禀三阶文教，成三阶人。各各依根起行，修断趋证，邪正不同。是三阶义。”①

这说的是“三阶人行邪正不同所由义”（《三阶佛法》第二卷——第二大段）。

“三明诠三阶人行，为三阶文教法；由禀三阶文教法，起三阶解行；以三阶解行，破三阶病，成三阶根；以三阶根法，成三阶人，授三阶人（以）三阶文教上、中、下法，令修断趋证。是三阶义。”②

这说的是三阶教“法有上中下、轻重、浅深不同所由义”（《三阶佛法》第三、四卷——第三大段）。

“四明三阶位”，“五明三阶时、处”，上文已引，不再重复。

由于“众生”的“根机”不同，才有“三阶佛法”，那末，“三阶佛法”自然也就各有各的“对象”了。

“诸佛菩萨，若为大好世界、好时、好众生起教，即是一切第一阶佛法；一乘根机菩萨合学。”③

这就是说，“第一阶佛法”，是为“好”地方、“好”时间的“好众生”——“一乘根机”的“菩萨”们说的。这些“一乘根机菩萨”的“好众生”们，应该（“合”）学习这种“第一阶佛法”。

“若为最大恶世界、恶时好时不定众生起教，即是一切第二阶佛法，三乘根机众生合学。”④

这就是说，“第二阶佛法”，是为最坏的地方、但时间“好”（在“最大恶世界”里，居然还会有“好时”候，又反映出一种思想混乱！）、坏不定的“三乘根机众生”们说的，这些“三乘根机”的“众生”们，应该学习这种“第二阶佛法”。

“若为最大恶世界，恶时、恶众生起教，即是一切第三阶佛法，九十六种外道，亦名神，亦名鬼，亦名魔，亦名六师外道，恶贼，狗菩萨（！），空见有见众生，增上慢众生，旃陀罗，无渐愧僧，以（似？）驴、准狗驴菩萨（！）合学。”⑤

好家伙！“第三阶佛法”，原来是为这帮魔鬼们说的。这些“魔鬼”、“狗”、“驴”、以及“准狗”、“准驴”、“菩萨”们，应该来“学”习这种“第三阶佛法”。这里，应该顺便指出：信行把古印度的六派哲学大师和与佛教信仰不同的所谓“九十六种外道”以及以屠宰为业、社会地位最卑下的劳动者即所谓“旃陀罗”等等，统统与所谓“魔鬼”们并列在一起，这就充分暴露出了他的立场的反动！

关于“三阶”教的内容和它的目的性，信行还有说明：

“释文有四：一明能起教人，二明所起教法，三明教所诠义，四明教所为人。第一明起教人者，即信行是！谓当一乘菩萨，……能为他起教故。”⑥

① 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第4(74)页—5(75)。

② 《三阶佛法》第2卷。见《三阶教之研究·别篇》第24(32)页。

③ 《三阶佛法》第2卷。见《三阶教之研究·别篇》第24(32)—25(33)页。

④ 同上书，第25(33)页。

⑤ 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第9(79)页。

换句话说,创立“三阶教”的“教主”,就是信行本人!在这里,信行还把自己加封为“一乘菩萨”。按照信行自己的说法,“一乘菩萨”,是住在“大好世界”的,也就是住在“佛国净土”的,而生在“五浊恶世界”的信行,却也是“一乘菩萨”。“五浊恶世界”里,居然也有了“一乘菩萨”!这又是信行的“自语相违”,自相矛盾。

“第二明所起教法者,即抄出《三阶佛法》是。……”<sup>①</sup>

在这里,信行还是比较坦率的,公开承认他的大著《三阶佛法》,是从各种佛经中“抄出”来的。

“第三明所诠义者,即引一切经律论,证一切众生乃至俱有三阶根机不同所由义是”<sup>②</sup>。

因为《三阶佛法》是从四十来种佛经中抄来的,所以它的内容,也就是“一切经律论”中所讲的一些有关的教义。

“第四明所为人者,即第三阶空见有见众生是。亦是就意立名。教虽具说三阶根机,然起教人,意为第三。虽明余二,为相显发,令识同异,自住分齐故。唯第三是教教(?)所为。”<sup>③</sup>

虽然讲的是“三阶教”和“三阶根机”,但“教主”信行的用意,却是为了“第三阶机”。为什么呢?因为,

“第三阶人,出地狱后,畏苦性破,终入此行故。”<sup>④</sup>

“第三阶人”,都是一些“地狱”里的“刑满释放”分子,他们(牠们?它们?)都被“地狱”里的那种“不堪言状”的“苦性”吓破了胆,他们最终都会接受“三阶教”、修持“三阶行”的。所以,讲的虽然是“三阶”,而为的却是“罪孽深重”的“第三阶”人。

关于“三阶”教的三种“根机”,信行还有一种划分:

第一阶机:“明一切第一阶佛法内,一切利根众生,位判常有一切两种众生:

一者,明莫问一切凡圣,俱一种相似,皆悉普是一切一种戒、见俱不破,一切利根正见成就,一切一乘根机诸佛、菩萨。……

二者,明一切破戒者,俱一种相似,皆悉普是一切一种破戒、不破见,一切利根成就凡夫,一切一乘根机菩萨。……”<sup>⑤</sup>

这就是说,在第一阶“根机”的“一乘菩萨”、“利根众生”中,又有两类人:一类是,既能遵守佛教“戒规”、又能坚持佛教观点的所谓“戒、见俱不破”的人;另一类是,行为很坏、但却能坚持佛教观点的所谓“破戒、不破见”的人。这两类人,都是三阶教的“第一阶根机”。于此可见,在三阶教的所谓“一乘菩萨”、“利根众生”中,原来还有“不守戒规”、道德败坏的分!

第二阶机:“明一切第二阶佛法内,一切利根众生,位判常有一切两种众生:

一者,明莫问一切凡圣,一切大乘小乘,一种相似,皆悉普是一切一种戒、见,俱不破正见成就众生。

① 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第9(79)页。

② 同上书,第13(83)页。

③ 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第13(83)—14(84)页。

④ 《三阶佛法密记》卷上。见《三阶教之研究·别篇》第19(89)页。

⑤ 《三阶佛法》第4卷。见《三阶教之研究》第262—263页。

二者,明莫问一切大乘小乘,一种相似,皆悉普是一切一种破戒、不破见,正见就成凡夫众生。……”<sup>①</sup>

在“第二阶机”里,也有“戒、见俱不破”和“破戒、不破见”的两类人,所不同的是,“第一阶机”是“一乘”人,“第二阶机”是“三乘”人。

第三阶机:“一切第三阶佛法内,唯除一切最大钝根众生、两种症羊僧已外,一切利根众生,皆悉普是一切利根空见有见众生。”<sup>②</sup>

这“第三阶根机”的人,总起来说,都叫做“一切利根空见有见众生”(“最大钝根众生”和“解文、不解义”与“文义俱不解”的“两种症羊僧”除外);具体地说,信行给他们起了十七种名称,诸如“九十六种外道”,“阿地鼻狱”(种子),“诽谤正法”,“毁誉贤圣”,“三世诸佛怨家”,“一切世间天人中贼”,“一切佛、一切经皆悉普不能救得”,等等<sup>③</sup>。总之,这“第三阶根机”,都是一些“行坏、体坏”的坏家伙,但却都是信行“三阶教”主要的“化度”对象。而且,这些连“一切佛、一切经”都“不能救得”的“阿鼻地狱”种子,还都是一些“利根众生”;信行的“三阶教”,主要就是为了这些人而创立的。“一切佛”都“不能救得”的“第三阶机”,他信行却都“能救得”。信行真是比“一切佛”还要“神通广大”呵!其实,这不过是信行的又一种思想混乱和自相矛盾的表现而已。

## 2. “普法”宗

“普法”是信行三阶教的核心思想和基本主张。信行认为,第一阶“根机”的人,学“一乘法”,第二阶“根机”的人,学“三乘法”,而“五浊恶世界”的第三阶“根机”的“末法众生”,则只能学“普法”。

“问曰:同是佛法,何因普法学之淳益无损,别法学之即损、益俱有,何义?”

答:因根别故。有二义:一:普法无病;二、别法就根。

普法无病者,如来藏、佛性等体是普法,一切凡圣,一切邪正,同是一体,更无别法,唯如来藏。一切凡夫,莫问根机上下,学之淳益无损。”<sup>④</sup>

这是“普法”的第一种含义,实际是一种“本体论”。在信行抄录的四十来种佛经里面,如《涅槃》、《胜鬘》、《法华》、《华严》等等,都大讲“如来藏”、“佛性”等教义,信行接受了这种为大乘有宗所共有的“佛性”论思想,并把它说成是他所谓的第一种“普法”。由此可见,在信行的思想“杂货铺”里,还有客观唯心论的货色。关于这第一种意义的“普法”,信行还说:

“谓如来藏、佛性,体遍法界,不邪不伪,故名普真普正佛法。若就能学人说,无问正见、邪见,大乘、小乘,习学之者,普得真正,故名普真普正佛法。……亦名一切根本佛法,非是一切枝条故。……”<sup>⑤</sup>

“体遍法界”的“如来藏”、“佛性”,就是“普真普正佛法”,就是“根本佛法”。按照信行的说法,无论什么人学了这种“普真普正佛法”,都只有好处,没有坏处,因而都是“淳益无损”的。顺便指出,按照佛教的说法,“佛性”、“如来藏”,还有“真如”等等,只是“证悟”的“境界”,并

① 《三阶佛法》第4卷。见《三阶级之研究》第267页。

② 同上书第1卷。见同上书第271页。

③ 详见《三阶教之研究》第278页。

④ 敦煌残卷:《对根起行法》。见《三阶教之研究·别篇》第41(149)页。

⑤ 见《三阶教之研究》第475页。

非“学习”的对象,信行叫人们“习学”“佛性”等等,又暴露出了他的思想矛盾和混乱。

如果第三阶“根机”的人也要学习本属第一、二阶机的“别法”,那末,“下人”要“行上人所行”,由于“法”不“当根”,就是“淳损无益”的。所以,生当“末法”的第三阶“根机”的人,只能、也只应学“普法”。信行继续说:

“……谓第三阶若学普法,不堕爱憎,不谤三宝,唯有纯益,无有损坏。此普亦名生盲众生佛法,譬如生盲,不分众色,普法亦尔,于一切佛乘及三乘法,不论是非,普能信故。”<sup>①</sup>

这是“普法”的第二种含义,是就“普能信仰”“一切佛乘及三乘法”的意义上讲的。信行所强调的,正是这一含义的“普法”;人们一般也都是从这个意义上来理解信行的“普法宗”的。信行认为,第三阶“根机”的“末法众生”,要想得到“解脱”,信一个(或一些)佛,念一种(或几种)经,学一种(或几种)法,是不行的。不仅如此,甚至

“若学一切名相别真别正佛,读经,诵经,讲律,讲论,归僧,度众生,断恶,修善,解行,求善知识,与出家人作师僧、上坐、寺主、法师、律师、论师、禅主及章疏问答人”<sup>②</sup>,等等,不但都不能得“解脱”,而且“俱名邪魔外道”!必须普“归一切佛尽,归一切法尽,归一切僧尽”<sup>③</sup>,必须“正学一切普真普正佛法”,才能“真善成就”<sup>④</sup>,获得“解脱”。为了强调“普法”的重要意义,信行还提出了所谓“法界七普”:

“普凡普圣,普善普恶,普邪普正,普大乘普小乘,普空普有,普世间普出世间,普浅普深。”<sup>⑤</sup>

一切都打上“普”字标记。而且,“若不与此……七普相当者”,就“不免(要)灭一切佛法尽”!信行把自己杜撰的“普法”,强调到了无以复加的地步。

如果说,“三阶教”,是信行在佛教思想上的大杂烩,那末,“普法宗”,就是信行在佛教实践上的大杂烩。信行把佛教的一切“法门”,都“抄”进了他那“万能灵药”的“普法”之中。

### 3. 无尽藏

经营无尽藏,是三阶教的一项重要行动措施,也是三阶教的一种有效的传教手段。在信行的著作中,有两部关于无尽藏的书,这就是:

《无尽藏法略说》;

《大乘法界无尽藏法释》。

为什么要搞无尽藏,信行作了如下说明:

“一、以无尽藏物,施贫下众生,由数得施故,劝发善心,即易可得。二、教贫穷人,以少财物同他菩萨无尽藏施,令其渐发菩提之心。”<sup>⑥</sup>

这就是说,信行把无尽藏当作他的一种传教手段:用小恩小惠的物质利诱,去拉拢人们信奉他的三阶教。所以,三阶教还规定:

① 见《三阶教之研究》第473页。

② 《三阶佛法》第3卷。见《三阶教之研究·别篇》第4(52)页。

③ 《对根起行法》。见同上书第3(111)页。

④ 《三阶佛法》第3卷。见同上书第7(55)页。

⑤ 见《三阶教之研究》第475页。

⑥ 敦煌残卷:《无尽藏法释》。见《三阶教之研究·别篇》第5(165)页。

“但施无尽藏者，悉应教云：‘入信行禅师法界普无尽藏’！”<sup>①</sup>

这其实就是在为信行、为三阶教大作宣传，大登广告！

大家知道，无尽藏，就是当时佛教寺院里经营的当铺、钱庄。信行搞的无尽藏，同样是这种性质的。他用宗教欺骗的手段，诱骗人们出钱、出物，加入他的无尽藏；再用无尽藏的物质手段，去诱骗更多的人归信他的三阶教。按照三阶教的规定，加入无尽藏的，每天至少要“舍一分钱，或一合粟”<sup>②</sup>；有的则每天“施钱十六分”或“三十分”<sup>③</sup>。这样，积少成多（当然，大户人家，也有大宗捐献的），最后，无尽藏就成了三阶教“实力雄厚”的金融事业。从敦煌残卷《无尽藏法略说》中的资料看来，加入无尽藏的，或者是从无尽藏里往外拿东西“布施”人的，都不限于现金，还包括了各种生活资料，甚至还包括人——奴隶！具体说来，有十六种。除了前面的六种是属于宗教信仰方面的一些表示、不必一一列举之外，后面的十种，都是物质的：

“……

- 七者，学施香无尽；
- 八者，学施光明无尽，灯烛是；
- 九者，学施洗浴无尽；
- 十者，学施音声无尽，钟呗等是；
- 十一者，学施衣服无尽；
- 十二者，学施房舍无尽；
- 十三者，学施床坐无尽；
- 十四者，学施食器无尽；
- 十五者，学施炭火无尽；

十六者，学施饮食无尽。食无尽者，事别多种：一者粳米，二者糯米，三者面，四者油脂，五者粟米，六者小豆，七者大豆，八者柴，九者作食人，十者盐酢，十一者蜜，十二者姜椒，十三者胡麻，十四者酪，十五者瓜菜诸杂果等。”<sup>④</sup>

真可说是品种俱全，应有尽有。不但布施衣、食、住等各种生活资料，而且还“布施”作饭的人！很明显，这种被当作“布施”手段的“作食人”，只能是一种奴隶——寺奴或家奴！由此可见，三阶教的“无尽藏”所经营的“业务”范围，是多么的宽广！

由于三阶教拥有如此雄厚的财力、物力（甚至人力），所以，三阶教人的需要，也是很奢的：

“礼佛法，用功至大：

- 第一，须食。若官府听乞食，食自乞，一向不须食；若官府不听乞食，先须得食。
- 第二，大须炭；
- 第三，大须柴；
- 第四，须内衣，多少任意；

① 敦煌残卷：《无尽藏法释》。见《三阶教之研究·别篇》第11(171)页。

② 同上书第3(163)页。

③ 同上书，第14(174)页。

④ 见《三阶教之研究·别篇》第4(156)页。

第五,须香,多少任意;

第六,大须澡豆;

第七,大须灰水;

第八,须杨枝,

第九,须四人:两人供灰水,两人作食;

第十,须屋三口:一口礼,一口消息,一口坐禅。”<sup>①</sup>

一个人“礼佛法”,不但“大须”各种生活资料,而且还“须”要三间房屋和四个佣人!一般都说三阶教人是“苦行者”,其实这是天大误会!事实上,他们比一般没有经营无尽藏和尚们要阔绰得多!

三阶教人经营无尽藏,无尽藏确实也帮了三阶教的大忙。通过无尽藏,不仅扩大了三阶教的影响,而且也三阶教积蓄了雄厚的物质力量。正是由于这一原因,所以,它虽然在开皇末年即被取缔,但它却一直还在活动着,发展着,直到唐代,还有影响。

关于三阶教寺院的富有,这里不妨再举一个具体例子。《续高僧传》第二九卷《德美传》里,有如下的记载:

“释德美,俗姓王,清河临清人。……开皇末岁,观化京师。……后……住慧云寺,值(静)默禅师,又从清业。默即道善禅师之神足也。善遵承信行普功德主,……默从受道,望重京都。……美依承默,十有余年。……默……利养所归,京辇为最。……常于兴善(寺)千僧行道,期满麤奉,人别十缣!将及散晨,外赴加倍!……及设大会,七众俱集,施物山积!……自开皇之末,终于大业十年,年别大施,其例咸尔。默将灭度,以普福田业,(用)委于美,美顶行之。故悲、敬两田,年常一施,或给衣服,或济糗粮。……”<sup>②</sup>

一千个和尚,每人送十匹细绢,外地来的,送二十四匹!十多年中,年年如此。如果没有极为雄厚的财力、物力,怎么能够作到这一点!而三阶教寺院之所以能够如此富有,正是由于他们经营无尽藏的结果。有了无尽藏,才使得他们每“设大会”,“施物山积”;无尽藏,是三阶教的掠夺手段,也是三阶教的生命线。

### 三、三阶教的社会意义

信行曾目睹南北朝的离乱,又曾身感周武灭佛的剧痛。后来,虽遇隋朝统一,隋文捧佛,但“时属末法”的愁思,却一直萦回在他的脑际。信行创立三阶教(主要是强调第三阶),大讲“末法”时代,“十恶世界”,“邪见成就众生”等等,便是这种思想状况的反映。同时,信行的这种思想,在一定意义上,也反映了他对当时社会的某种不满。马克思说过:“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。”<sup>③</sup>我们也可以据此来看待信行和他的三阶教。这是一个方面。

另一个方面,信行放弃“比丘”身份,甘做“沙弥”,表明他把自己置身于中下层僧人之

① 敦煌残卷:《信行遗文》。见《三阶教之研究·别篇》第6(6)页。

② 《大正藏》第50卷,第696—697页。

③ 《黑格尔法哲学批判》导言;《马克思恩格斯选集》第1卷,第2页。



中;他对上层僧人,是颇为“不敬”的。他曾大骂不按照他的“普法”修持的“上座、寺主、法师、律师、论师、禅主及章疏问答人”等等这些佛教上层的头面人物,统统是“鬼”、“魔”、“外道”,甚至是“恶贼”、“狗菩萨”、“驴菩萨”等等。信行在《对根起行法》里,大骂“诸恶比丘”为“十二种颠倒众生”,这里且引四条,以资参考:

“……

二者贼! 诸恶比丘,所有过恶,恒自覆藏,不肯自言我是恶人。譬如贼盗,不肯自言我是贼一种相似。

三者苟(狗)! 诸恶比丘,与信心擅越、亲友往来,不用余者。譬如偷苟(狗),先入他家,作自家想,不听余苟(狗)共入其中一种相似。

……

五者魔! 诸恶比丘,自讳己恶,如恶魔一种相似。

……

九者驴菩萨! 诸恶比丘,……譬如驴被师子皮,诈现师子。驴未鸣时,一切鸟兽谓是师子;若出声已,远(按:此处当是脱落一个“近”字)皆知非是师子,皆悉唾言:此弊恶驴! 非师子也。诸恶比丘,亦复如是,认他好人,愚人不识,谓是好人,智者所知,乃是恶人,与驴被师子皮一种相似。

……”<sup>①</sup>

骂得可谓痛快淋漓! 很明显,信行同那些比自己更加伪善的上层和尚们是处于对立地位的。同时,信行大讲“普法”,又把一些拥宗自重的教派头子也给一概排除了。

上述两个方面的情况,不可避免地要招致与之相应的两个方面的仇视和反对。

首先,隋朝的统治者,以为自己的王朝,犹如“旭日东升”,方兴未艾;隋王朝的天下是“王道乐土”,皇帝杨坚是“菩萨再世”。而信行却认为,他那个时代是“末世”,所住国土是“恶世界”;而当时、当地的人们,统统都是“罪孽深重”的“邪见众生”。所有这些,自然都是同隋王朝统治者的需要格格不入的。所以,开皇二十年(公元600年),隋文帝就对三阶教下了“敕断不听流行”<sup>②</sup>的禁令。但是,三阶教,“其徒既众,蔓延弥广,同习相党,朋援繁多;隋文虽断流行,不能杜其根本。”<sup>③</sup>所以,隋文帝对于三阶教,可说是“欲罢不能”的。

到了唐朝,又以同样的原因,三阶教再次受到了朝廷的干涉。首先出来限制三阶教的,是女皇帝武则天。圣历二年(公元699年),武氏下了一道敕令:

“其有学三阶者,唯得乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅,此(外)辄行,皆是违法!”<sup>④</sup>把三阶教人,限制到最狭窄的圈子里;对于他们的行动,也严加限制。

唐玄宗李隆基,对于三阶教采取了更为严峻的态度。开元十三年(公元725年)六月三日:

“敕诸寺三阶院,并令除去隔障,使与大院相通,众僧错居,不得别住。所行《集

① 敦煌残卷:《对根起行法》。见《三阶教之研究·别篇》第20(128)—21(129)页。

② 《历代三宝记》第12卷;《大正藏》第49卷,第105页。

③ 《开元释教录》第18卷;《大正藏》第55卷,第679页。

④ 《大周刊定众经目录》第15卷;同上书,第475页。

录》,悉断除毁!若纲维纵其行化诱人而不纠者,勒还俗!”<sup>①</sup>

三阶教的书,“悉断除毁”;三阶教僧人,不得再单住别院(而要和其他僧人交错地住在一起),而且也不得再去“行化诱人”,否则,僧官要连坐:勒令还俗。从唐玄宗的《敕》文里使人看到,三阶教的僧人们,原来是不和其他僧人们同住一在起的,即使同住一寺,也要别院而居。所以唐玄宗敕令“除去隔障”,打破界限。但是,看来唐玄宗的这项敕令,也并没有得到贯彻。因为,在《酉阳杂俎》(卷六及《续集》卷五)里,仍然有诸如“三阶院西廊下”,“三阶院门外”,“辞三阶院”等等的说法。这就表明,到了唐懿宗时<sup>②</sup>还有三阶教的活动。其原因,除了由于三阶教在下层群众中拥有广泛影响外,和三阶教经营无尽藏,当必也有很大关系。上文指出,无尽藏是三阶教的生命线,事实确是如此。到了唐代,三阶教经营的无尽藏,仍然拥有雄厚的“实力”。据《太平广记》卷四九三记载:

“武德中,有沙门信义,习禅,以三阶为业,于化度寺置无尽藏。贞观之后,舍施钱帛,金玉积集,不可胜计。……”

在同一段记载里,还有这么一个故事:

“贞观中,有裴玄智,入寺洒扫,十数年间,以其‘行无玷缺’,使守此藏。后密盗黄金,以前后所积过多,故僧众莫知。其寝房内题诗云:‘将军遣狼口,放置狗头前,自非阿罗汉,谁能免作偷!’”

这个裴玄智,可说是无耻之尤。而化度寺僧人的过分富有,“漫藏诲盗”,于此也可想见一斑。《续高僧传》卷二四《释道会传》里,也有“京师有无尽藏,恒施为事”<sup>③</sup>的记载。由于三阶教拥有如此雄厚的经济实力,所以它才能在隋唐朝廷的再三压制下而仍然继续地活动着。唐玄宗大概也看到了这一点,所以他在发出上述毁书、并居、限制活动的敕令之外,还曾先后下了两道处置无尽藏的诏书。

其一说:

“……闻化度寺及福先寺三阶僧创无尽藏,每年正月四日,天下士女施钱,名为护法,称济贫弱,多肆奸欺,事非真正,即宜禁断。其钱付御史台、京兆、河南府,勾会知数,明为文簿,待后处分。”<sup>④</sup>

在这道诏书里,指出了为什么要处置三阶教的无尽藏,因为它借“佛”敛财,假“施”作弊。

其二说:

“……化度寺无尽藏财物、田宅、六畜,并宜散施京城观、寺,先用修理破坏尊像、堂殿、桥梁;有余,人常住。不得分与私房。……”<sup>⑤</sup>

这道诏书告诉人们,三阶教的无尽藏,不但积蓄了大量的金钱、财物,而且还拥有土地、庄园和牲畜(恐怕还有奴隶)。一个宗教团体,拥有如此雄厚的经济实力,这对朝廷说来,并不是有利的,所以唐玄宗就对它采取断然措施。取缔无尽藏,是为了搞垮三阶教赖以存在的物质基础。这一措施,对于三阶教说来,无疑是一个沉重打击。

① 《开元释教录》第18卷;《大正藏》第55卷,第679页。

② 《酉阳杂俎》的作者段成式,系唐懿宗时人。

③ 《大正藏》第50卷,第642页。

④ 唐玄宗:《禁士女施钱佛寺诏》;《全唐文》第28卷。

⑤ 唐玄宗:《分散化度寺无尽藏财物诏》;《全唐文》第28卷。

隋文、武氏、唐玄宗,都是(特别是前两人)非常佞佛的,而对三阶教,却都持否定态度,说明三阶教的主张,是很不合这些封建统治者的胃口的。

其次,正统的佛教上层分子,也纷纷地反对三阶教。

唐怀感在他的《释净土群疑论》(卷三、四)里,反复批驳信行关于“三阶”的观点,说如果信行关于“三阶”的讲法是对的,那就表明他信行比佛还高明:

“……而信行禅师更能垂巧方便,陈普真佛法,救得第三阶人,即慈悲胜于释迦,智慧过量寿(按:即“阿弥陀佛”),……即信行禅师乃应胜佛者也。”<sup>①</sup>

这自然是挖苦的话,挖苦信行不自量力,胡言乱语。怀感还正面批驳信行的观点说:

“信行禅师……撰集《三阶集录》,言今千年已后,第三阶众生,唯合行普真普正佛法,得生十方佛国;若行别真别正佛法,及读诵大乘经等,即是不当根法,堕于十方地狱。……细寻此义,理必不然!何者?若以千年已后,正人斯尽,唯是邪恶第三阶人,唯合行普真普正佛法,不合行别真别正佛法,及诵读大乘经等,如其读诵等者,即堕十方阿鼻地狱,此即如来恶心,憎嫉第三阶人,留其别真别正佛法令其错读,使堕阿鼻地狱。……”<sup>②</sup>怀感反对信行的出发点,是要维护佛教的正统立场。在怀感之流的心目中,信行的三阶教,完全是一种“异端”。怀感最后说:

“……详禅师立此三门(按:指“一依时,二约处,三准人”),求诸教意,可谓妙即妙矣,能即能焉,……然禅师自立其意,而自乖其趣。……”<sup>③</sup>

指责信行的三阶教,是自相矛盾的。

窥基在他的《西方要决释疑通规》里,也针对“三阶行者五种小疑”进行了申述,实际上也是对三阶教思想的一种责难<sup>④</sup>。

《念佛镜》的作者,唐道镜、善道,在该书末卷《一、念佛对三阶门》里,也对三阶教的思想进行了反复的批驳,最后说:“……亦曾有数个三阶,舍三阶法,归依念佛。”<sup>⑤</sup>表示他们的“念佛法门”胜过三阶教。

这些,都还算是从“教义”上来反对三阶教的。此外,还有等而下之的对三阶教人进行恶毒咒骂的。例如,在唐临的《冥报记》(卷上)里,说信行等人死后,堕入“地狱”,变做“乌龟”<sup>⑥</sup>!怀信的《释门自镜录》(卷上)说信行死后变成了“遍身是口”的“大蛇”;还有“三阶禅师”被“神”鞭打的<sup>⑦</sup>。所有这些无稽之谈,表明了这帮正统的佛教上层,对三阶教人都怀有一种阴暗的憎恨心理。这大概也算是对信行那种骂倒一切正统的佛教上层的态度所给予的一种“回敬”吧!

三阶教同时遭受到封建朝廷和正统的佛教上层的两个方面的反对,正好说明了它的社会意义和影响。封建朝廷反对它,说明它的思想主张和封建朝廷的要求有矛盾。正统的佛教上层反对它,说明它和他们是対立的。这两种情况总的说明了,三阶教的思想主张,

① 《大正藏》第 47 卷,第 46 页。

② 《大正藏》第 47 卷,第 48 页。

③ 同上书,第 50 页。

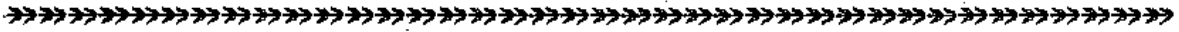
④ 详见同上书,第 108 页。

⑤ 同上书,第 127 页。

⑥ 见《大正藏》第 51 卷,第 788 页。

⑦ 同上书,第 806 页。

不合统治阶级的胃口,而更接近于下层群众(特别是下层僧众)。当然,必须指出,这决不表明三阶教有任何的进步意义。尽管三阶教的“教义”不过是一种大杂烩,但是,它的那种宗教唯心主义、僧侣主义的思想,却同样是很突出的。它的历史观,则是一种历史退化论。而它利用通俗化的传教方法和无尽藏的物质手段,开展宗教宣传活动,对于劳动群众来说,只能造成更大的危害。特别是信行所提倡的那种逢人便拜的行径,更是在“颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服”<sup>①</sup>的奴隶主义和奴才哲学。所以,归根结底,和佛教其它各个教派一样,三阶教的思想、主张,同样是有害于劳动群众的。



(上接第55页)

在西藏民主改革二十年后的今天,我们兴奋地看到:藏族百万农奴在实行民主改革后短短一二年的时间里,就以自己的实际革命行动,彻底推翻了反动、野蛮的封建农奴制度;在民主改革中,他们严格把人们的宗教信仰和宗教寺院的封建特权、封建剥削制度区别开来,既团结了广大信教和不信教的群众,又争取团结了爱国守法的宗教界上层人士,孤立了一小撮披着宗教外衣的反动分子,取得了废除宗教寺院封建特权和封建剥削制度的胜利;民主改革后,藏族人民又不停步地进行了社会主义革命,实现了从封建农奴制度到社会主义的飞跃,藏族社会出现了日新月异的前进和变化,藏族人民获得了彻底的翻身解放。黄教寺院集团早已成为一个历史性的名称,而从藏族人民的现实生活中,永远地被排除掉了。

<sup>①</sup> 马克思:《“莱茵观察家”的共产主义》;《马克思恩格斯全集》第4卷,第218页。

# 菩提道灯论

阿底峡·燃灯·吉祥智著

法尊译

编者按：本论为古印度高僧阿底峡（982—1054）在我国西藏传教期间重要著作之一。全书六十九颂半，概括了佛教内部显、密、大、小各派的教义，是西藏佛教迦当派的一部重要典籍，在西藏佛教界发生过深远的影响。十四世纪时开创黄教的宗喀巴曾将书中阐明的三士道（即出离心、菩提心、真空见）以及福智双修等见解吸收过来并加以发挥，撰成《菩提道次第广论》，流传至今。

著者阿底峡为古印度扎护罗王迦尔耶那师利的次子，1038年应我国西藏阿里王菩提光的邀请来到西藏，在西藏十七年中，除了撰写阐明佛教显密教义的论著外，还写了《医头术》等有关医学方面的著作，并协助西藏人民兴修水利，对促进中国和南亚地区的古代文化交流作出了良好的贡献。

敬礼曼殊宝利童子菩萨

敬礼三世一切佛	及彼正法与众僧		
应贤弟子菩提光	劝请善显觉道灯		
由下中及上	应知有三士	当书彼等相	各各之差别
若以何方便	唯于生死乐	但求自利益	知为下士夫
背弃三有乐	遮止诸恶业	但求自寂灭	彼名为中士
若以自身苦	比他一切苦	欲求永尽者	彼是上士夫
为诸胜有情	求大菩提者	当说诸师长	所示正方便
对佛画像等	及诸灵塔前	以花香等物	尽所有供养
亦以普贤行	所说七支供	以至菩提藏	不退转之心
信仰三宝尊	双膝着于地	恭敬合掌已	先三遍皈依
次一切有情	以慈心为先	观恶趣生等	及死殁等苦
无余诸众生	为苦所苦恼	从苦及苦因	欲度脱众生
立誓永不退	当发菩提心	如是发愿心	所生诸功德
如华严经中	弥勒广宣说		
或读彼经或师闻	了知正等菩提心		
功德无边为因缘	如是数数发其心		
勇施请问经	亦广说此福	彼略拈三颂	今此当摘录
菩提心福德	假使有色者	充满虚空界	其福犹有余

若人以宝珍 徧满恒沙数 一切佛世界 供献于诸佛  
 若有人合掌 心敬大菩提 此供最殊胜 其福无边际  
 既发菩提愿心已 应多励力徧增长  
 此为余生常忆念 如说学处当徧护  
 除行心体诸律仪 非能增长正愿心  
 由欲增长菩提愿 故当励力受此律  
 若常具余七 别解脱律仪 乃有菩萨律 善根余非有  
 七众别解脱 如来所宣说 梵行为最胜 是苾芻律仪  
 当以菩萨地 戒品所说轨 从具德相师 受持彼律仪  
 善巧律仪轨 自安住律仪 堪传律具悲 当知是良师  
 若努力寻求 不得如是师 当宣说其余 受律仪轨则  
 如昔妙吉祥 为虚空王时 所发菩提心 如妙祥庄严  
 佛土经所说 如是此当书 于诸依怙前 发大菩提心  
 请一切众生 度彼出生死 损害心忿心 慳吝与嫉妒  
 从今至证道 此等终不起 当修行梵行 当断罪及欲  
 爱乐戒律仪 当随诸佛学 不乐为自己 速得大菩提  
 为一有情因 住到最后际 当严净无量 不思議佛土  
 受持于名号 及住十方界 我之身语业 一切使清淨  
 意业亦清淨 不作不善业  
 自身语心清淨因 谓住行心体律仪  
 由善学习三戒学 于三戒学起敬重  
 如是勤清淨 菩萨诸律仪 便当能园满 大菩提资粮  
 福智为自性 资粮园满因 一切佛共许 为引发神通  
 如鸟未生翼 不能腾虚空 若离神通力 不能利有情  
 具通者日夜 所修诸福德 诸离神通者 百生不能集  
 若欲速园满 大菩提资粮 要勤修神通 方成非懈怠  
 若未成就止 不能起神通 为修成止故 应数数策励  
 止支若失坏 即使勤修习 纵然经千载 亦不能得定  
 故当善安住 定资粮品中 所说诸支分 于随一所缘  
 意安住于善 瑜伽若成止 神通亦当成 离慧度瑜伽  
 不能尽诸障 为无余断除 烦恼所知障 故应具方便  
 修慧度瑜伽 般若离方便 方便离般若 俱说为系缚  
 故二不应离 何慧何方便 为除诸疑故 当明诸方便  
 与般若差别 除般若度外 施波罗密等 一切善资粮  
 佛说为方便 若修方便力 自善修般若 彼速证菩提  
 非单修无我 遍达蕴处界 皆悉无有生 了知自性空  
 说名为般若 有则生非理 无亦如空花 俱则犯俱过  
 故俱亦不生 诸法不自生 亦非他及共 亦非无因生

故无体自性	又一切诸法	用一异观察	自性不可得
定知无自性	七十空性理	及本中论等	亦成立诸法
自性之空性	由恐文太繁	故此不广说	仅就已成宗
为修故而说	故无余诸法	自性不可得	所有修无我
即是修般若	以慧观诸法	都不见自性	亦了彼慧性
无分别修彼	三有分别生	分别为体性	故断诸分别
是最胜涅槃	如世尊说云	分别大无明	能堕生死海
住无分别定	无分别如空		

人无分别陀罗尼亦云

佛子于此法	若思无分别	越分别险阻	渐得无分别
由圣教正理	定解一切法	无生无自性	当修无分别
如是修真性	渐得暖等已	当得报喜等	佛菩提非遥
由咒力成就	静增等事业	及修宝瓶等	八大悉地力
欲安乐园满	大菩提资粮	若有欲修习	事行等续部
所说诸密咒			

为求师长灌顶故	当以承事宝等施
依教行等一切事	使良师长心欢喜
由于师长心喜故	园满传授师灌顶
清净诸罪为体性	是修悉地善根者

初佛大续中	极力遮止故	密与慧灌顶	梵行者勿受
倘持彼灌顶	安住梵行者	违犯所遮故	失坏彼律仪
其持禁行者	则犯他胜罪	定当堕恶趣	亦无所成就
若听讲诸续	护摩祠祀等	得师灌顶者	知真实无过
燃灯智上座	见经法等说	由菩提光请	略说菩提道

菩提道灯 大阿遮利耶吉祥燃灯智造论园满

# 关于西藏黄教寺院集团的几个问题

王 辅 仁

格鲁派是十五世纪初叶创始的一个西藏喇嘛教派别,俗称黄教。到十六世纪中叶,已经广泛传播于大部分藏族地区,并形成了一个实力强大的寺院集团。十七世纪中叶,青海蒙古和硕特部固始汗掌握西藏地方政权,极力扶植黄教;黄教寺院集团的领袖人物五世达赖喇嘛,又受到清朝中央政权的册封,黄教寺院集团有了空前的发展。十八世纪中叶,清朝在西藏地方建立噶厦,黄教寺院集团正式掌握西藏地方政权。截至1959年西藏平叛前,情况大抵如此。历史上,黄教对我国藏蒙等少数民族地区的社会影响很深。本文拟就黄教寺院集团的形成、发展和执政过程中的几个问题试加论述。

## 一

十五世纪初叶,宗喀巴(1357—1419)在现今西藏的拉萨、日喀则一带(即卫藏地区)推行了一个被称作“宗教改革”的运动,黄教就是在“宗教改革”的基础上,新创立的一个西藏佛教支派。

西藏佛教,俗称喇嘛教。它是以佛教的教义为基础,吸收了藏族古代宗教一本教的一些色彩而逐步形成的。

七世纪以来,佛教分别从我国汉族地区和印度传入西藏地方。当时我国西藏地方原有的本教是占居优势地位的宗教。<sup>①</sup>佛教传入后,和本教一直进行着斗争。以吐蕃王族为代表的奴隶主阶级,极力扶植佛教,以抵制打着本教旗帜的吐蕃旧贵族势力。这是佛教和本教斗争的阶级实质,而在宗教上,这两个不同教派的斗争过程,也可以被认作是它们彼此吸收和交相融合的过程。这一过程经历了几个世纪之久。到十世纪后半期,在藏族社会各封建割据势力次第出现的同时,具有西藏地方特点的西藏喇嘛教也开始形成了。<sup>②</sup>由于佛教较之于本教,对统治阶级更具有实用价值,因而得到了藏族社会中新兴封建势力的扶植。恩格斯说过:“这样,我们看到,宗教一旦形成,总要包含某些传统的材料,因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。但是,这些材料所发生的变化是由造成这种变化的人们的阶级关系即经济关系引起的。”<sup>③</sup>佛教是怎样地吸收了作为藏族社会传统观念的本教的某些成分而形成西藏佛教的,西藏佛教的形成之所以与藏族社会中新兴封建势力的大力扶植紧密相关等问题,都可以从恩格斯的这一段话中得到启示。

<sup>①</sup> 参见王沂暖译:《西藏王统记》,第65页;土观·善慧法曰:《宗教源流》,德格版,第165页。

<sup>②</sup> 西藏佛教史“后弘期”开始于公元978年。我们把这一年作为西藏佛教形成的标志年代。

<sup>③</sup> 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。《马克思恩格斯选集》,第4卷,第253页。



更有进者,与西藏佛教形成的同时,西藏佛教和当时出现在藏族社会上的一些封建割据势力紧密地结合在一起,以至在很多地区形成僧俗一体、政教不分的局面,也就是说有些统治者,既是西藏佛教各派系的首领,同时又是地方封建实力集团的首领,政权教权集于一身。如萨迦派和款氏家族,噶举派帕木竹巴支系和朗氏家族,噶举派蔡巴支系和噶氏家族的关系都是如此<sup>①</sup>。这些事实使人们清楚地看到西藏佛教和藏族社会上新兴起的统治阶级—封建领主阶级紧密结合的真相,同时也反映了藏族封建社会发展历史中的一个突出的特点。

在我们了解到西藏佛教形成和发展的大致轮廓和特点后,这里,有必要对宗喀巴进行“宗教改革”的社会背景加以考察。

自十三世纪起,特别是十三世纪中叶,元朝统一了包括西藏在内的全中国以后,藏族的封建社会有了很大的发展。到十四世纪中叶,帕木竹巴·绛曲坚赞执掌西藏地方政权时,藏族社会的封建经济更出现了空前的繁荣。绛曲坚赞在掌政前后,曾经分封给效忠于他的各地方势力和寺院以“谿卡”(即庄园),作为采邑;新建和重建了将近二十个“宗”(即封建城堡),委任“宗本”作为一个地区的行政主管官员;制定有名的“十六法”法典;发展交通,修整辖区内的桥梁、驿路和其他道路;植树造林,发展庄园的禽畜饲养。<sup>②</sup>所有这些措施,都是以封建经济的发展为基础的。这些措施也在一定程度上巩固了封建秩序。宗喀巴的“宗教改革”正是在藏族封建社会上升、发展的历史时期中进行的。

宗教改革,古今中外不乏其例。阶级社会的宗教改革,首先是以适应统治阶级的需要为前提的。西藏的封建领主阶级为什么需要改革宗教?这是因为自十三世纪以后,西藏佛教萨迦、噶举各派,在政治上享有特权,这些教派的上层分子掌握地方政权,占有农奴、庄园,残酷地压迫剥削人民群众;他们贪恋酒色,生活放荡,鱼肉百姓,为所欲为,却又都打着佛教的旗号,长此下去,佛教就将不再成其为佛教,统治阶级再想利用它来进行欺骗,就会发生困难。历史上记载,这一时期中的西藏佛教,呈现了“颓废萎靡之相”<sup>③</sup>,就是前述史实的具体反映。任何一个反动统治阶级,都需要利用宗教来维护他们的统治,藏族的封建领主阶级当然不能允许西藏佛教继续不得人心,并遭到人民群众的强烈反对,他们急切地需要一个新的更为有效的教派,来代替虽然为他们所掌握,但已被人民厌恶、反对的旧的教派。显然,宗喀巴的“宗教改革”适应了当时藏族封建领主阶级的需要。

另一方面,宗喀巴的“宗教改革”获得了人民群众的支持和同情,因为藏族人民在强烈地反对西藏佛教旧派所作所为的同时,把希望寄托到了宗喀巴的“宗教改革”上,他们以为宗喀巴“改革”了的西藏佛教,才是佛教的正统传承,而纷纷投向了宗喀巴,宗喀巴的“宗教改革”从而有了广泛的群众基础。

应该指出,如果只有藏族封建领主阶级的利用和扶植,而没有广大人民的支持和同情,“宗教改革”是不会有进展的;反之,如果只是人民群众给以支持和同情,而不能适应统治阶级的实际需要,同样也难于迅速地开展起来。

最后,还有宗喀巴本人的条件也应该给以足够的估计。无可怀疑,宗喀巴在当时是一

<sup>①</sup> 《元史·释老传》;刘立千译:《续藏史鉴》,第12、25、34页。

<sup>②</sup> 达赖五世:《西藏王臣记》,民族出版社,第171—187页。

<sup>③</sup> 《续藏史鉴》,绪言,第4页。

个佛学知识渊博、在西藏佛教界享有崇高威望的僧人，他所标榜、号召的一套僧人应该持守的准则，又都是佛教经典上明确规定了的。因此，即使那些有权有势，不想遵守佛教戒律的各派上层僧侣，也不敢明目张胆地反对宗喀巴的“宗教改革”。

因此，宗喀巴的“宗教改革”从一开始就得到迅速的发展。

## 二

1409年(明永乐七年)，宗喀巴在被明朝封为阐化王的帕木竹巴地方政权的掌权人札巴坚赞的资助下，在拉萨大昭寺创立了“默浪钦摩”法会，即传召祈愿法会，集结了数千名僧人，向他们发放布施，扩大“宗教改革”的影响。<sup>①</sup>同年，宗喀巴又在拉萨一带帕竹地方政权下属封建领主的支持下，修建了甘丹寺。默浪钦摩法会的创立和甘丹寺的修建，标志着黄教已经在“宗教改革”的基础上建立起来了。甘丹寺是黄教最早建立的一座寺院。此后不久，宗喀巴的门徒们又分别在卫藏各地方封建势力的资助下，建立了哲蚌(1416年)、色拉(1418年)、扎什伦布(1447年)等寺院，原属噶当派的寺院又先后合流于黄教，黄教势力得到了进一步的扩展。<sup>②</sup>

宗喀巴“改革”宗教的主要内容，可归纳为以下三点。

第一，宗喀巴根据佛教经典的规定，要求黄教僧人严持“戒律”。他强调僧人不同于世俗人，反对萨迦、噶举各派僧人追求利禄，操纵权势和生活放荡的行为。他一方面着重禁止僧人娶妻生子和从事生产劳动，一方面又标榜僧人不应干预世俗事务，鼓励僧人“少欲知足，清净自活”，竭力从各方面标明黄教与其他教派的区别。但是，在教义方面，宗喀巴新创立的黄教，“其显教多采自噶当派，密教多采自萨迦、噶举，加以调理组织，严明次第，遂成一派”，<sup>③</sup>并没有什么新的内容。

第二，宗喀巴改变了前此西藏佛教各教派只与单一的地方封建集团相结合的局限性，他创立黄教，采取与各地地方封建势力广泛建立“施主”关系的新办法，也就是依靠各地不同的封建领主在经济上给以资助，以解决建立寺院、供养僧众等为数巨大的花费开支。在黄教创立的初期，藏族社会上的地方封建势力为了利用它来为自己的阶级利益服务，都乐于支持它。

第三，从后期黄教寺院的组织和管理制度等方面的情况可以看出，宗喀巴已经着手在这些方面作了调整或改革。黄教寺院把学经制度规定得比较严格，特别注重修习次第，强调循序渐进、学不躐等。寺院管理制度的界限也划分得比较清楚，各级组织权限分明，不容逾越，而且在管理方法上，各级组织一般总是由两名以上的执事僧侣共同议决各项事宜，任何个人都不得专断寺政等。

我们认为宗喀巴是一个宗教革新者，他本于宗教徒的立场，力图振兴当时陷于颓势的西藏佛教，首先是把僧人引导到僧人应该持守的准则上去，这是可以理解的；就“宗教改革”的内容而论，只是局限于宗教的范围之内，也是无可非议的。但是，必须指出，宗喀巴

① 法尊译：《宗喀巴大师传》，第23页。

② 法尊：《西藏民族政教史》，第4卷，第25、第26页；第6卷，第4页。

③ 《藏史要》，绪言，第4页。

的“宗教改革”直接符合了十四、十五世纪时,西藏封建领主阶级的实际需要。封建领主对于黄教的利用是一方面,另一方面,黄教为了扩展自己的势力和影响,也离不开封建领主给它的大力支持。二者的关系是相互为用的。至于黄教寺院集团这一卓然独立于藏族社会上的新兴封建领主阶级虽然是逐渐形成的,是社会发展的产物,并不是宗喀巴“改革”宗教的初衷的实现,但是,不容置辩地,宗喀巴的“宗教改革”为黄教寺院集团的形成开辟了前提,奠定了基础。

黄教寺院集团的形成是黄教发展的结果,但是,黄教是西藏佛教的一个教派,是一定经济基础之上的上层建筑现象;黄教寺院集团则是独立于藏族社会之上的一个封建领主阶级。二者虽有联系,却是不同的概念。

黄教是十五世纪初叶兴起的一个西藏佛教教派。十五世纪是藏族封建社会处在上升和发展繁荣的时期,从横跨在雅鲁藏布江面上的十多座铁索桥兴建的史实<sup>①</sup>,可以充分看到当时藏族社会封建经济高度发展的水平。黄教在这一历史时期里,曾经起到缓和阶级矛盾的作用,很好地为封建领主阶级的利益服务。同时,这在客观上也给藏族社会带来一个相对稳定的局面。这一局面的出现,虽然不能改变阶级对抗的形势,更不能左右历史的发展,但对安定人民生活、繁荣封建经济等方面,显然还是起到了一定的积极作用,这一点应该给以适当的估计,不能采取一笔抹煞的态度。十五世纪时,黄教寺院的势力已经有所发展,只是尚未形成独立的寺院经济势力,到十六世纪中叶,黄教寺院集团形成了,藏族的封建社会也随之发生了深刻的变化。

### 三

和阶级社会中的一切宗教一样,西藏佛教的各个教派都十分重视它们对经济的依赖关系。但是,黄教概括了以往各教派的经验,把眼光放得更远了一些,不局限于把单一地区的单一封建领主作为自己的“施主”,而采取和不同地区的许多封建领主广泛“结缘”的新做法,把整个藏族社会的统治阶级,即封建领主阶级,都当成了自己的靠山。于是,以往各教派在经济依赖关系上的家族、地区的局限性,都被这一新的作法冲破了。

不仅如此,宗喀巴很急于通过“改革”宗教而建立一个单一的寺院经济势力,因为在他的切身经历中,已经观察到世俗封建领主对寺院事务操纵、控制的事实。为了摆脱掉世俗封建领主对即将建立的黄教寺院经济的染指,宗喀巴又在黄教寺院的组织上,作了前述相应的变革。对于这些变革,我们更应该着眼于宗喀巴禁止黄教僧人娶妻生子和破土从事农业生产的戒律。这两项戒律被认为是黄教最突出的特点,因为西藏佛教其他各教派,并不严格禁止僧人娶妻和参加生产,如萨迦派甚至要靠娶妻生子来解决教主的世系传承,其他教派的僧人靠个人劳动生产来维持生活的,更是相当普遍。黄教突出这两项戒律的作用,显然是要服务于它的既定目的。因为戒律并不单纯是僧人“所应守护之法”,它是代表一定阶级利益的人创造出来的,它必定为创造它的人服务。

不娶妻和不生产的戒律是黄教寺院为了在经济上具备独立性而采取的必要手段。首

<sup>①</sup> 汤东结布(1385—1464)集资修建雅鲁藏布江上十三座铁索桥的事迹,在西藏普遍为人称颂。

先,从反面上看,如果黄教也象其他教派一样,允许僧人娶妻生子,那末,它势必不可能斩断与世俗权贵的瓜葛,时机一到,这批世俗封建领主就可以通过他们在经济上的优势力量而升堂入室,左右以至控制黄教寺院的经济,作为单一的黄教寺院经济的发展,便会受到严重的阻碍。其次,同样从反面的意义上着眼,如果黄教允许它的僧人参加劳动生产,和其他教派一样,那末,黄教僧人就有可能不依靠寺院而别寻生活出路,这样就会破坏黄教僧人对寺院的依赖关系。黄教禁止僧人参加劳动生产,意味着僧人除了依靠寺院,从寺院获取口粮之外,别无任何经济上的出路可寻。因之,黄教寺院在经济方面摆脱对世俗封建领主的依赖,并取得寺院经济的相对完整和独立,便有了可靠的保证。另外,黄教寺院组织的严密、统一和教阶制度的具体化,也是封建社会上升、发展时期,封建社会的等级制度对西藏佛教的影响的具体反映。

当我们考察黄教寺院势力发展的特点时,不能局限于黄教寺院在经济上具有独立性一点去作片面的理解,而该看到这种独立性是相对的。事实上,黄教寺院在经济上既有独立性的一方面,又有对世俗封建领主依附和勾结的另一方面。如果黄教不是广泛地与各地的世俗封建领主建立“施主”关系,依靠他们在经济上给予大力支持和资助的话,为数众多的黄教僧人的生活来源是无从筹措的,黄教寺院集团也不可能迅速地建立起来。但是,如果黄教寺院不具备自身发展的特点,亦即不采取维护自己在经济上具有独立性的相应措施的话,它便不可能以一个寺院封建领主的身份出现在藏族社会之上,而势必摆脱不掉世俗力量对黄教寺院经济的操纵。这两个方面是矛盾的统一,忽略了任何一个方面,都会对问题陷于片面的理解。

黄教寺院力量的发展,以至形成一个寺院实力集团,其间也是经历了一个斗争过程的。看来,在起初,藏族社会上的世俗封建领主是想利用黄教这一新的教派,代替旧的各个教派以加强他们对人民的统治,黄教寺院力量由是而有所发展。黄教寺院在经济力量方面的发展,作为共同的阶级利益而言,世俗封建领主和黄教寺院封建领主是一致的,它们同是藏族社会上的封建领主阶级,在共同对付被统治阶级的制度上,二者并没有冰炭难容的矛盾。但是,世俗封建领主也并不是根本不想遏制黄教寺院力量的发展,正当黄教兴起,黄教寺院力量获得迅速发展的历史时期里,藏族史上出现了多起黄教和其他教派之间的斗争。如1498年到1517年间,卫藏地区的地方实力派、信奉噶举派噶玛巴支系的仁蚌巴家族,下令取缔了每年藏历正月期间,由黄教主持领导在拉萨大昭寺举行的默浪钦摩法会的权利<sup>①</sup>,噶举派止贡巴支系也在此后不久,和黄教发生了激烈的斗争,最后遭到失败<sup>②</sup>,等等。如前所说,黄教以外的西藏佛教各教派,在当时都是不同地区的地方实力集团的代表,教派和集团是“二位一体”的。因此,我们有理由相信,当黄教寺院的力量膨胀到这些地方实力集团的势力范围时,由于双方发生了经济利益的直接冲突,这些地方实力集团就一变以往对黄教的利用和扶植,转而为打击和遏制其势力的扩展了,斗争也就因之而起。出现在这一历史时期中黄教和其他教派的斗争,就其实质而言,都是封建领主统治集团,在政治和经济方面的斗争,“教派之争”只是表现形式而已。

十六世纪中叶,黄教寺院的势力已经遍及于阿里、康、安多等地区,逐渐形成了一个庞

<sup>①</sup> 转引自(意)杜齐:《西藏画卷》,第1卷,第40页。

<sup>②</sup> 参见《西藏民族政教史》,第3卷,第7页。

大的寺院集团力量。<sup>①</sup> 在全部黄教寺院中,以拉萨哲蚌寺的实力最雄厚,这座黄教最大寺院的主持人,实际上掌握了全部黄教寺院的领导权。当时,黄教寺院的经济实力已经十分强大,对内,既得经济权益的巩固和继承,对外,与其他封建势力的抗衡、角逐,都势必要有一个固定的、统一的领袖人物来主持处理,这是形势发展带给黄教寺院势力的一个迫切需要解决的问题。1546年,哲蚌寺的上层僧侣,找来了年仅三岁的索南嘉措,作为前任寺主的转世“灵童”,让他接替前任寺主的职位,称他为“活佛”。从此,黄教正式采用了活佛转世的制度。黄教采用转世制度是基于它的实际需要,这件事标志着黄教寺院集团已经形成了。

黄教寺院集团形成后,与藏族社会上其他强有力的地方实力集团间的利益角逐更趋激烈。十七世纪初叶,信奉噶举派噶玛巴支系的辛厦巴族掌握了西藏地方政权,即藏巴汗地方政权。藏巴汗地方政权鉴于黄教寺院集团的势力扩展得十分强大,采取了许多限制和破坏黄教的措施,以遏制黄教寺院集团势力的继续扩展,甚至一度下令禁止黄教最大的活佛达赖喇嘛四世死后转世。<sup>②</sup> 但是,此时黄教寺院集团的经济实力已经根深蒂固,并没有因为藏巴汗地方政权的抵制而受到挫折,倒是藏巴汗地方政权,很快地被黄教寺院集团联合蒙古族军事力量消灭掉了。

#### 四

在黄教寺院集团形成和早期发展的历史过程中,有不少突出的事件表明,这一寺院实力集团十分热衷于追逐政治权势。它不但广泛结纳藏族社会的封建领主阶级,而且出自它的实际需要,甚至跳出民族的界限,主动地和蒙古、汉、满等民族的统治阶级去建立联系。

曾被明朝封为顺义王的蒙古土默特部首领俺答汗,在率部西侵瓦剌遭到挫败后,入据青海湖一带。俺答汗在1576年(明万历四年)邀请黄教寺院集团的领袖人物索南嘉措到青海去讲经说法,其目的不外是利用黄教来挽救他由于军事上的败绩而引起的人心惶乱、部众叛离的困境。而这时,黄教寺院集团正在和藏族社会上的各地方实力集团进行着激烈的斗争,非常需要一个强有力的军事力量给它以支援。索南嘉措当即接受了俺答汗的邀请前往青海,向他宣传了黄教的教义,劝他戒杀行善,还劝止了蒙古族夫死妻殉和以大量牺牲作祭祀之用的落后习俗。在俺答汗的支持和倡导之下,青海地区的蒙古族和藏族人民,普遍地接受了黄教的信仰。俺答汗在1578年(明万历六年)给索南嘉措一个“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”的尊号,这就是达赖喇嘛名号的开始,也是黄教寺院集团和蒙古族统治阶级建立联系的开始。<sup>③</sup>

索南嘉措在和俺答汗建立联系后不久,又准备到北京向明神宗朝贡。但是他在来北京的途中,1588年(明万历十六年)卒于内蒙古。他在生前曾经从甘州(今甘肃张掖)给当时明朝的宰相张居正上书<sup>④</sup>,有人以是作为达赖喇嘛和中央政权建立联系的开端。其实,

① 参《见西藏民族政教史》,第5卷,第1—2页。

② 参见刘家驹:《班禅大师全集》,第7页。

③ 沈曾植、张尔田:《蒙古源流笺证》,第7卷,第5页。

④ 《张文忠公全集》,奏疏,第8卷。

黄教领袖人物和明朝建立联系并不始于索南嘉措,十五世纪前期,宗喀巴的门徒释迦也失曾经两度到内地来,在1414年(明永乐十二年)和1434年(明宣德九年)先后受明朝封为“大国师”和“大慈法王”<sup>①</sup>,早就和明朝建立了联系,索南嘉措不过是继续和发展了这一联系而已。

索南嘉措死后,按照转世制度寻觅“灵童”,结果“灵童”被认定为俺答汗新出生的一个曾孙。这一微妙的事实清楚地告诉人们,黄教寺院集团和蒙古族的统治阶级已经紧密地联系在一起了,同时这也表明了当时黄教寺院集团在争取外族军事力量支援方面的急切心情。

随着黄教寺院集团势力的扩展,第五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措(1617—1682年)和第四世班禅罗桑却吉坚赞(1567—1662年)在十七世纪中叶,又和信奉黄教的蒙古和硕特部首领固始汗建立了联系。和硕特部是卫拉特蒙古四部之一,原居乌鲁木齐一带,明朝末年,首领固始汗在黄教寺院集团势力的怂恿下,南徙青海。在当时,和硕特部是实力雄厚的蒙古族军事力量之一。黄教寺院集团与蒙古和硕特部建立联系的目的十分明显,只是想借助于后者的武力排除异己,为继续扩展自己的势力扫清障碍。同一时期,五世达赖和四世班禅与固始汗又联合在一起,于1642年(明崇祯十五年,清崇德七年)派人到盛京(今沈阳),向尚未统一全国,但已据有满蒙广大地区的清王室通好。<sup>②</sup>

黄教寺院集团主动向尚未进关的清王室遣使通好的时期,正是明朝处于风雨飘摇、行将崩溃的前夜。清王室尽管还没有进关,但实力却远较明朝为雄厚。这时,黄教寺院集团不再象过去那样向明朝靠拢,它的领袖人物开始转而结纳后起的、但是蕴蓄着雄厚实力的清王室,希望从清王室那里获得支持自己的力量。而当时的清王室正想灭明自立,很担心进关以后,已经归附于清王室的蒙古诸部局势动荡,了解到黄教在蒙古族地区有着比较深远的影响,也极力采取对黄教笼络和优容的手段,清朝的统治者曾经直言不讳地承认,“兴黄教即所以安众蒙古,所系非小”。<sup>③</sup>我们从黄教寺院集团和清朝的最初交往,可以明显地看到,它们之间绝不仅限于“同行善事,俱为施主”<sup>④</sup>的关系而已,它们是抱着各自不同的政治目的而建立联系的。

总起来看,黄教寺院集团不断向国内其它民族的统治阶级,首先是向内地中央政权的联系和靠拢,是为了争取强大的力量,来帮助它排除本族内部的异己势力,进而巩固、扩大其既得权势,加强它对藏族人民的封建统治。但是,黄教寺院集团结纳其他民族统治力量的做法,也表明了西藏自古以来,特别是自十三世纪中叶以来,藏族和汉族、蒙古族,以及各民族人民的友好关系不断发展,西藏地方和祖国内地关系日益紧密的事实;同时,这也是祖国各族人民所固有的强大的向心力作用的生动例证。黄教寺院集团顺应了全国总的发展形势,它的结纳其他民族的统治力量,在主观上的确收到了预期的效果,这是消极的一面;而在客观上,这样做也在一定程度上加强和促进了前述关系的发展,对这一积极作用也应给以必要的肯定,不能一概抹杀。

① 《明史·乌思藏大宝法王传》。

② 《清实录》,太宗第63卷。

③ 《卫藏通志》,卷首。

④ 同上书。

## 五

1642年,固始汗灭藏巴汗地方政权,尊第五世达赖喇嘛为西藏的宗教领袖,下令以卫藏地区的赋税收入来“供养”黄教。固始汗本人则是严格地控制着西藏地方的行政权力,地方政权的第悉(或第巴)由固始汗选任,第悉代理固始汗行使职权。<sup>①</sup>十七世纪中叶时,黄教寺院集团只是控制了卫藏地区的经济权,并没有掌握西藏地方政权。在西藏宗教历史的记载中,固始汗把西藏“政教全权悉以供养第五世达赖喇嘛,达赖遂建格登颇章王朝”<sup>②</sup>的说法,是与历史事实不符的。

1653年(清顺治十年),五世达赖受到清朝的正式册封,他和以他为代表的黄教寺院集团,在西藏社会的地位愈来愈高。由于固始汗把卫藏地区的经济权拱手送给了黄教寺院集团,当固始汗在1655年死后,蒙古和硕特部在西藏的统治权势有了不小的削弱,以致他的子孙在西藏的统治只维持到十八世纪初叶就解体了。这说明没有经济作基础的政治统治,无论如何也是不可能维持得长久的。但是,即使是固始汗一系蒙古族军事力量在西藏的统治崩溃以后,黄教寺院集团也不是立即掌握了西藏地方政权的。这一时期中,西藏的世俗封建领主阶级是西藏地方的主要统治力量。十八世纪中叶,清朝为了便于它在西藏地方的统治,竭力提高黄教寺院集团的地位和权力,削弱世俗封建领主阶级的统治权势。1751年(清乾隆十六年)清朝下令建立噶厦,规定噶厦在驻藏大臣和达赖喇嘛的直接管辖下,具体处理西藏地方的政务。<sup>③</sup>噶厦中的官员分成僧俗两个系统。清朝又建议在达赖喇嘛的系统下,设置一个全部由僧官主管的译仓,即秘书处,噶厦的政令、公文必须经过译仓的审核、钤印以后,方为有效。<sup>④</sup>这样,既可以抬高僧权、抑制俗权,又可以收到僧俗上层之间相互牵制的作用。只是从这时起,黄教寺院集团才正式掌握了西藏地方政权。

黄教寺院集团的掌握西藏地方政权,是在清朝的授权下实现的,但这一结果是以黄教寺院集团首先掌握了对西藏社会的经济控制权为基础的。这里有必要把黄教寺院集团掌政前后,它和西藏地方世俗封建领主的关系略加分析。

如前所说,黄教寺院集团和西藏地方其他封建领主曾经有过结合,也曾有过斗争。二者的关系是错综复杂的,既有同一性,又有矛盾性。直到十七世纪中叶,黄教寺院集团依靠蒙古族统治阶级的力量,控制了西藏的经济实权,并在清朝的大力扶植下,逐渐在政治上取得优势地位以后,西藏地方的一些世俗封建领主仍然是地方政权中的实力派。如1717年蒙古准噶尔部侵扰西藏,固始汗一系蒙古和硕特部汗王在西藏的统治势力崩溃以后,西藏地方的实际掌权者康济鼐、阿尔布巴、隆布鼐、颇罗鼐等人,都是名义上信奉黄教,实际上是黄教寺院集团之外的世俗封建领主阶级。黄教寺院集团在政治上的直接统治权力,表现得还很不突出、明显。

十八世纪中叶,黄教寺院集团在清朝授权下,开始执掌西藏地方政权。从这时起,它和西藏地方的世俗封建领主的关系,又发生了变化:它们在新的条件下,实现了一个高度

① 《西藏画卷》,第1卷第66—67页。

② 《续藏史鉴》,第75页。

③ 《卫藏通志》,第13卷上。

④ 转引自牙含章:《达赖喇嘛传》,第36页。



结合的局面。

在此之前,世俗封建领主在黄教得势的前提下,虽然“信奉”了黄教,但是,这并不等于世俗封建领主就是黄教寺院集团,二者仍然是有区别和界限的,世俗封建领主并没有干预黄教寺院集团内部事务的权力。到十八世纪中叶,西藏地方政权中形成了一个和俗官系统并列的僧官系统,情况因之发生了变化。这时,世俗封建领主的成员通过一定的手续,当上了黄教的僧侣,成为黄教寺院集团的一分子,而世俗封建领主的成员,并不因为加入黄教寺院集团而改变自己的阶级地位。于是黄教寺院集团和世俗封建领主实现了高度的结合。清朝中央政权鉴于西藏世俗封建领主在地方政权中权势显赫、举足轻重,而有意识地抬高黄教寺院集团的政治权势,以抑制世俗封建领主的势力。在这样的形势下,世俗封建领主承认了黄教寺院集团在政治上的领导地位。但是,这并不意味着世俗封建领主向黄教寺院集团屈服,因为世俗封建领主的阶级地位并未因此有任何改变,这是首要的。其次,黄教寺院集团的实际势力,地方政权的僧官系统,由于世俗封建领主打入黄教寺院集团内部而被控制在披着僧侣外衣的世俗封建领主的手中,寺院封建领主是世俗封建领主的变相,它们的关系是一而二、二而一的,阶级既相同,利害更为一致。黄教寺院集团在政治上的统治权,实质上是世俗封建领主通过宗教的形式在政治上行使统治。僧俗的区分是现象,阶级的同一则是问题的实质。

这里,还有一层蔽障必须给以揭穿。执政的黄教寺院集团向人民群众宣扬,非显贵世家出身的平民,若想改变自己受奴役、被剥削的地位,除了以忍受、顺从的条件来换取纯属虚幻荒诞的来世幸福以外,还有一条现实可行的出路,即通过出家做黄教僧人,进而受专门训练,出任僧官。在做了僧官之后,便可以在各个方面和世俗封建领主“平等”了。实际情况并非如此。众所周知,黄教寺院的内部就是世俗社会的一个缩影。每个僧人的阶级出身和他们在寺院所处的地位基本上是一致的:大封建领主的子弟出家为僧以后,不仅操纵着寺院集团的经济大权,而且把持着地方政权的僧官系统;而贫苦农奴出身的僧人,尽管再兢兢业业,却总难摆脱掉受奴役、被剥削的悲惨处境。这是一般通例。在西藏地方政权僧侣系统中占居高位的,无一不是世俗大封建领主出身的僧侣,只是在中层以下的僧官中,由于统治阶级的有意起用,才有数量不多的一些农奴出身的僧人,装点一下场面。农奴出身的僧人跃登统治阶级的行列,纵非绝无可能,但这种可能性不仅很小,而且也一直掌握在西藏的僧俗大封建领主的手中。

西藏的农奴阶级,为求改变自己受奴役、被剥削的境遇,一直在向封建领主阶级进行各种形式的不调和的斗争,这是问题的主要方面。但是,应该指出,在封建农奴制度下,农奴阶级的认识和觉悟是有其局限性的,他们普遍地对佛教抱有幻想,更有不少人相信了黄教寺院集团在政治上允许给他们以“平等”,因而出家作了僧人。这一事实的危害性并不限于农奴的受欺骗而已,更重要的是黄教寺院集团借此扩大了僧人的队伍,从而增强了它的实力,进一步巩固了由它控制下的地方封建政权。

其实,即使一个农奴出身的僧人,由于统治阶级的起用,当上了僧官,这对于统治阶级也是只有好处,而没有任何损害的。首先,这意味着统治阶级增加了一个成员。因为农奴出身的僧人,一旦做了僧官,在阶级地位上便发生了变化,即不再是农奴阶级,而是上升为统治阶级了。只能说明农奴承受的压迫和剥削更为深重了一步。其次,统治阶级更可以



把这样的事例当作幌子,用以宣传、标榜,使更多的人受骗。这样,更有利于制造农奴内部的分化,更有利于瓦解农奴阶级的斗志。因此,无论如何,都是对统治阶级有利的。

“政教合一”是西藏地方封建政权在组织上的特点。这一制度开端于十三世纪中叶元朝对萨迦派教主八思巴的册封,中间经过噶举派帕木竹巴、噶玛巴的先后当政,到十八世纪中叶黄教寺院集团正式掌握西藏地方政权时,由于僧俗大封建领主的高度结合,使“政教合一”制度进入了一个新的发展阶段,它的组织规模较前更趋完整、统一,僧俗大封建领主阶级联合专政的反动性也表现得更为突出了。

## 六

随着黄教寺院集团在藏族社会的得势,黄教僧人的数字有了畸形的膨胀。根据 1737 年(清乾隆二年)西藏地方呈报清朝理藩院的统计数字,当时黄教僧人共有 316,230 人<sup>①</sup>;到 1959 年民主改革前,西藏僧人(其中绝大部分是黄教僧人)数字则有 12 万人之多。二百年间,西藏的人口大量减少,僧人的数字也相应地减少。民主改革前西藏僧人的数字约占西藏总人口的百分之十(民主改革时西藏人口 120 万,僧人 12 万),后果是十分严重的。

根据黄教戒律的规定,僧人既不允许参加生产劳动,又不允许娶妻生子,换言之,他们既不从事生活资料的生产,又不准进行人类自身的延续和繁衍。很明显,不劳而食的黄教僧人畸形增多,直接阻碍了藏族社会生产力的发展,而黄教僧人的不准结婚生育,又直接限制了藏族人口的增长。更严重的是,生产力的被破坏和人口的减少互为因果:人口的减少势必导致生产力的衰败不振,生产力的进一步被破坏,又从另一个方面限制了人口的增长。二者交相作用,带给藏族社会的危害是无法估量的。

任何一种宗教,都是一定的经济基础之上的上层建筑现象。它的变革是以经济基础的变革为前提的。但是,宗教也具有一定的反作用力,反转过来影响到经济基础。从藏族的历史看,西藏佛教是和藏族进入封建社会的同一时期形成的。黄教的兴起,正是藏族的封建社会处在上升、发展的时期。黄教寺院集团的形成是藏族史上的一个重大事件,自黄教寺院集团得势之后,历史表明,藏族的封建社会从上升、发展的时期进入了迟滞发展的时期。

西藏佛教,尤其是黄教教派,在藏族人民中有着广泛的信仰基础,它给藏族社会的各个方面,都带来了极其深刻的影响,值得我们给以应有的重视。对于西藏佛教,我们一向认为是宗教信仰的问题,坚决主张宗教信仰自由,贯彻宗教信仰自由的政策。然而黄教寺院集团是宗教封建领主的一个集合体,是藏族的封建统治阶级,在属性上和黄教完全不同。它的存在首先是由于黄教寺院凭借封建特权,推行封建剥削制度。对于西藏佛教寺院和宗教封建领主拥有的一切封建特权,必须通过民主改革予以废除,否则便会直接影响到藏族社会的前进和发展,便不能使藏族和全国其他民族一样,迅速地跻于先进民族的行列。

(下转第 42 页)

<sup>①</sup> 魏源:《圣武记》,第 5 卷。

# 河西吐蕃经卷目录跋

黄文焕

我国河西走廊上的敦煌、酒泉、张掖、武威，还有兰州等地，藏有一批中唐藏文写本的经卷，是十分珍贵的古代民族文物，经一九七七年以来逐步清理后，写经篋页和卷子的目录已经编辑就绪。这批文物为研究吐蕃佛教的形成与发展，进而探讨吐蕃社会的经济政治和文化提供了新的材料和线索。

## 一

经卷分篋页和卷子两类，用竹笔蘸墨或加朱笔校勘书写在各种敦煌文献普遍使用的桑麻纸上。篋页用纸为双层长方形，一般长约72.8厘米、宽约20.2厘米，每张双面横写，每面十二行，打有石墨色或朱色行格，在第五至第九行间离左右两侧端各20.4厘米、距上下两端各10.1厘米处，用打行格的同样物质画半径为4.9厘米的圆圈各一，又在圆心上各做半径为2厘米的小眼，备贯穿用，从而显出中唐吐蕃写经篋页的独特形制。卷子通常用宽约30厘米、长约45厘米的纸多张粘连卷制而成。每张纸当中竖着留出一厘米左右的一缙空白做间隔，把纸分为前后相继的两页，分别打横行格十七至二十一不等，抄写时依张按页、自左向右、自上而下单面横写。写毕后，有些卷子又于卷首插入一根芨芨草秆做卷轴、或把卷首裁成梯形楔入一根竹制卷轴里卷起，绝大多数卷子都利用卷首自身内向卷起（即把有字一面放在里头）制成。外貌上，蕃卷显然仿效了汉卷形制，但卷内格式等却又与汉卷迥然不同，也呈现出中唐吐蕃写经卷子的特定形制。

近万数的写经篋页上，主要写有《大般若经》之各会<sup>①</sup>、《大宝积经》<sup>②</sup>、《大乘经纂要义》<sup>③</sup>、《入不思议境界》<sup>④</sup>、《吉祥偈》<sup>⑤</sup>等吐蕃早期佛教崇奉的显教经典多部，同时也有《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼》<sup>⑥</sup>这种密宗经典。卷子计有三百余卷，除《十万颂般若经》残卷三卷<sup>⑦</sup>、《般若心经》一卷外<sup>⑧</sup>，其余都是《大乘无量寿宗要经》。<sup>⑨</sup>卷子里边不标页数，

① «Shes rab gyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyav pa», «shes rab gyi pha rol du phyin pa khri nyi shu laga pa», «shes rab gyi pha rol du phyin pa khri brgyad stong pa».

② vphags pa dkon maChog brTsegs pa Chen Pov! mdo stong Phrag mgyav pa.

③ 残页。

④ bsam gyi myi khyab pavi dbyings su (Longs spyod) yang dag par gshegs pa.

⑤ bkra shis par brjed pavi Tshigs su bcad pa.

⑥ nor bu chen po rgyas pa gzhal myed khang rab du gnas pav gsang ba shun du gsang bav! cho gav! rgyal po.

⑦ 三卷不相联系的《十万颂般若经》残卷。

⑧ Shes rab pha rol du phyin pavi snying po

⑨ Tshes dpag du myed pa zhes bya ba Theg pa chen povi mdo.

篋页则分三种,一种也不标页数,唯以所写经典的帙、卷、章、节顺序相系,另一种则在篋页第一面左端边框外空白处横写藏文数字,其二十、六十的数垫与后世所用者不同,又显出中唐吐蕃写经的特征<sup>①</sup>,第三种则是用数码符号。有十一张篋页左侧纸张残损,影响藏文数字,后来补写时用了一种特殊数码形式<sup>②</sup>。这很可能表示吐蕃于八、九世纪间即已使用着一种民族形式的数字号码,而阿拉伯数码与之极为相似。至于写经的字形、书法、文法、写经署名、校注文字以及写在经卷上的其它有关文书等等,也各有特点<sup>③</sup>,都表明这批文物是公元八、九世纪间吐蕃据有西域南部至河西一带广阔地区时期的文物,保藏至今已逾千年。

## 二

在这批经卷里各经所占篇幅悬殊极大。如《大般若经》诸会各部约占八千余页即总数的百分之八十,其它各经若非独卷也多系中间帙卷的残页。就是《大般若经》各会诸部间也多寡参差,如《十万颂般若经》占绝对多数,其它则颇有残缺。《十万颂》本身各帙卷也错落不一,如写页码的《十万颂》第一帙多达十帙,而第四帙虽经补充多帙后也只勉强凑全一帙<sup>④</sup>。三卷《十万颂般若经》的残损卷子里,有一卷标明是第四帙第十七卷,其余两卷在文字上与之不相缀连,可见当时曾把《十万颂般若经》写制成卷子,也许不止写制一部。卷子里还有《般若心经》完整一卷,若与《十万颂》制成卷子的情形联系起来看,那时似曾把《大般若经》也从头到尾都写制成过卷子,篇幅大抵与篋式同经相应,但现在获得的卷子只有四卷。这种种情况表明:现在已知的这批吐蕃经卷,数量虽然相当可观,但远非中唐吐蕃经卷的全部或大部,而只是其中的一部分,甚或只是一小部分。它同汉文、和阗文等其他兄弟民族文字经卷一起,证实中唐河西民族大交流的客观存在,它是这个大交流于吐蕃时期里的一个特定产物。

就内容来说,《大般若经》是这批经卷的主体,可见吐蕃早期佛教在兼容并收的总前提下,着重地把自己的理论基础置于《般若》之上。这不是偶然的。唐初玄奘法师就很重视《般若》,亲自译写汉文《大般若经》六百卷,从此崇尚《般若》之风遍及各地,河西也曾以多种民族文字广泛抄写流传,中唐吐蕃经卷中《大般若经》所以占据极大比重,显然是受了当时当地兄弟民族佛教风尚的影响。河西吐蕃经卷《一万八千颂般若经》的一页校样的右侧边端空白处,竖写着“大般若经第三卷之图”字样<sup>⑤</sup>,直接表明兄弟民族文种的经典及其写、校者们之间的密切关系。许多藏文史籍都记载说:藏文《大般若经》正是于吐蕃墀松德赞赞普(公元754—797年在位)期间译制并广泛流传的<sup>⑥</sup>,可见中唐河西一带兄弟民族佛教风尚,不仅在当地对吐蕃经卷的写制发生重大影响,而且随着民族交流影响达到吐

① 二十的数字垫有用 nyar 的;六十的数字垫一律用 ro。

② 某经卷的第31—41页的数码写法是传统写法。

③ 详见《文物》1978年12月刊《河西吐蕃文书简述》。

④ 写经《十万颂般若》一部计分 K、Kh、g、ng 即第1、2、3、4等四帙,若复校发现遗缺需要补充时,则采用藏文字母 C 即第五起依次标明增补帙数。这里是 Ts、Tsh、ds、w、zh、z、v 等即第17—23等帙。

⑤ 敦煌文化馆藏吐蕃经卷篋页中的一页校样上写着这些汉文。

⑥ 如《贤者喜宴》j(7)卷第104页所载。

蕃本部。河西吐蕃经卷中一部《二万五千颂般若经》的最后结尾处的一段文字,把《大般若经》称为“浩瀚无垠十方世界之过去、现在、未来诸佛、菩提、声闻、独觉之母”<sup>①</sup>,这恰是前述那种影响的一个绝妙的形象结晶。

占卷子绝对多数的《大乘无量寿宗要经》,使人感到它是供养品,其中有些卷子很可能是根据同名汉卷译制的<sup>②</sup>。这也绝非偶然,是出于汉文该卷也在河西广泛传抄所致。又以吐蕃重臣娘·丁厄增的教名取做“禅定”为典型而言<sup>③</sup>,盛行于河西的禅宗对于吐蕃佛教有着非同一般的影响,而对于吐蕃佛教一开始就显密并修也不无关系,这使我们在现今这批吐蕃经卷中仍能见到一部密宗经典。总之,从理论基础和体系结构方面看,吐蕃佛教是在民族交流的深重影响下形成并逐步发展起来的。

吐蕃经卷卷尾通常签署写者和校勘者的名字,有的还要做“注”乃至写“批语”。全部河西吐蕃经卷上共出现署名八百多处,除去重复,共有四百余人的姓名,“写者”一百余人,校勘者三百余人,极少数人既是“写者”又是校勘者。依四百余人的姓名来区别,其中有百余人是吐蕃人,他们署名时往往冠以吐蕃种姓和氏族名称,如“苟”、“古立”、“琛”、“悉若”、“囊”、“悉囊”、“赛”、“姿”等等<sup>④</sup>,以及冠以“部落使”、“伦”等吐蕃官吏特有职称<sup>⑤</sup>。吐蕃时期的汉文卷子里有“为钵单布福田施麴陈绢一疋”的记载<sup>⑥</sup>,钵单布即钵阐布或钵掣(拆)遁,是九世纪以来予吐蕃政事的大僧人称号,在当时无非指先后得此称号的娘·丁厄增或勃兰伽·云丹<sup>⑦</sup>。河西吐蕃经卷上署名“丁厄增”的,很可能就是第一任钵阐布<sup>⑧</sup>;署名做“云丹”和“殊胜吉祥”的大概都是那后一任钵阐布,而写在河西吐蕃经卷中某页上的吐蕃文书把他的名字写成“钵阐布贝吉云丹”,并还表明他本人曾到河西。<sup>⑨</sup>著名吐蕃将领尚·绮心儿的名字虽未出现在河西吐蕃经卷的写校者署名行列里,但却几次出现在写于经卷上的吐蕃文书中<sup>⑩</sup>,由此体现出他与河西吐蕃经卷的密切关系,仍可与汉文敦煌文献所载他建圣光寺等推崇佛教的事迹相对应<sup>⑪</sup>。汉文的敦煌卷子里有“丑年、寅年,赞普新加福田转《大般若经》,分诸寺维那历”<sup>⑫</sup>以及“壬寅年,大蕃国有赞普印信并此十善经本传流诸州流行诵读”<sup>⑬</sup>等等,表示吐蕃赞普直接介入河西吐蕃佛教事物的记载。河西吐蕃经卷里虽无赞普直接署名写、校,但在一卷《般若心经》和若干《十万颂般若经》的署名处,

① Phyogs bcu mthav yas mu myed pavi. vjig rten gyi kham gyi. ydas pa dang, da ltar dang, ma byon pavi sangs rgyas dang, byang chub sems dpav dang, nyan thos dang, rang sangs rgyas rnam gyi yum.

② 九世纪中叶,吐蕃著名僧人管·法成 vgos chos grub 在河西长期从事佛教活动,曾译经、著述多种,本批河西吐蕃经卷里前后出现他的署名约二十处,有的注明是“校勘”,有的则仅仅署了名,很可能是别译。

③ Ting nge vdsin 是中唐西北方音“等持”的藏文对译。

④ Kevu, gu-rib, mchims, snyal, gnang, snang, levu.

⑤ 如 Se stong pa 赛部落使, blon ldong bzang 伦·董勃藏等,详见《河西吐蕃经卷写、校署名录》。

⑥ 见伯希和劫卷 p2974 号之1。

⑦ bran Ka Yon Tan.

⑧ 敦煌文化馆藏的一卷《大乘无量寿宗要经》卷尾出现这个署名。

⑨ 详见《河西吐蕃文书中的钵阐布》(待刊)

⑩ 详见《河西吐蕃经卷中的文书资料汇编》。

⑪ 见伯希和劫卷 p2765 号之2。

⑫ 见伯希和劫卷 p3336 号。维那, dge skos, 掌堂师或称纠察僧。分历就是颁朔望,体现着颁发者对于颁发对象及其所在地区的领有权利及统治地位。这原本是汉制,吐蕃割据河西一带期间,受了汉制影响也执行起来了。

⑬ 见伯希和劫卷 p3966 号。

却出现了可黎可足赞普(公元817—836年间在位)的爱妃贝吉昂楚的签字<sup>①</sup>。如此阵容的吐蕃人物署名,从字里行间洋溢出吐蕃孜孜汲取兄弟民族文化成就的积极精神,并且还表明吐蕃早期佛教流派的主要源头在河西。有比吐蕃写、校人数多几倍的其他兄弟民族“写、校者”的署名。他们用吐蕃文字署名,除少数以吐蕃文字音译转写形式还保留着自己民族的姓名之外,其余大都起了吐蕃式的名字,这就需要细致分析。从姓氏看,他们中有一批张、王、周、李、郭、宋、阴、翟、索、令狐等汉人或早已汉化了的兄弟民族人士。更多的是在名前冠“康”姓的西域康居人、“安”姓的安国人、“白”姓、“米”姓的龟兹人、“石”姓“何”姓的石国何国人、“里”姓的于阗人、“土”姓的土谷浑人、冠以“支”字的月氏僧人以及冠以瓜、沙、甘、凉、庭、宕、河、岷等地区名称以表示本人系各该州郡吐蕃以外的各兄弟民族人士<sup>②</sup>。河西吐蕃经卷中的文书表明:这批写校者中的康弄息有同吐蕃赞普结成“施受”关系的特殊地位<sup>③</sup>;张历顿是吐蕃河西某地职臣“仓曹”<sup>④</sup>;土孔旦、王金刚等都是资格向吐蕃赞普请盟的人物<sup>⑤</sup>。正是这样一批在人数上占压倒优势的河西各族僧俗上层,与占统治地位的吐蕃上层相结合,共同译写、校勘成就这批吐蕃文字经卷。河西吐蕃经卷是多民族直接协作的产物。经卷的校勘情形值得特别注意。通常是三校,但因有许多各不相属的集团,一集团校后又有其它集团复校,这就使某些经卷的校勘者署名多达十几人。其间多有矛盾,往往借“注”、“批”形式表现出来。

第315号卷《十万颂般若经》第四帙十七卷第八页背第五、六两行中间,有墨书横写大字两行,说:“自此以下四行虽未见于河州人之范本,但似非多余者,故尔仍旧保留”<sup>⑥</sup>。这里表明有三个校勘集团甚至是三个州的校勘集团存在。写页码的《十万颂般若经》第四帙七十五卷第五六七页背面有一段文字写道:“第一帙由苾芻慧光续全”<sup>⑦</sup>,也透露出有不同校勘集团存在。

写页码的《十万颂般若经》第一帙七十一卷第五四九页上写着:“注:五四五页之上。沙州人遗漏一卷,故予增补。”<sup>⑧</sup>而写页码的《十万颂般若经》第二帙二十四卷第一八一页背面写着:“我等(学识)虽然鄙薄,但所校经卷并无遗漏。”<sup>⑨</sup>写页码的《十万颂般若经》第三帙的补充帙第十三帙一卷第一二页署名处写着:

“康赞历写了。文殊校,贤持复校,法藏三校。

伪矣,不确焉。

注:未使沙州人校勘此帙,(而由)僧月光、道真二人校勘审定了。”<sup>⑩</sup>

写页码的《十万颂般若经》第三帙(2)的补充帙第十四帙第十三卷第二三页上写着:

① 见于敦煌文物研究所所藏的一卷《般若心经》及《十万颂般若经》的许多署名处。

② 详见《河西吐蕃经卷写、校署名录》。

③、④、⑤, 详见《河西吐蕃经卷中的文书资料汇编》。

⑥ “vd! nas phreng bzhi po ga cu pavi dpe las ma byung ste lhag pa myi vdra nas bzhag.”

⑦ “dum bu dang po dge slong ye shes vod ky!s brtun pa Tshang bar bzhurgs.”

⑧ “mchan, lnga brgya zhe lnga gi gong. sha cu pa la legs shu gcig vchad de bsnan.”

⑨ “bdag cag ngan pa zhus Te chad lag yang ma michis.”

⑩ “Khang legs rtsan bris so, bun shu zhus, bzang skyong yang zhums phab dsang sū zhus. brdsun Te ma dag go.

mchan, dum bu vdi sha cu pas zhus ba ma zhag nas, ban vde zla vod dang devu ceng gny!s gyi zhus Te gtan la phab bo.”

“沙州人所校者不确也,后僧道真及月光童子二人依次校勘了。”<sup>①</sup>

审阅这些笔墨官司,我们得以看出在吐蕃领有的各州里,最少都有一个专门的校勘集团,他们轮流复查别人校勘过的经卷,以致产生矛盾,造成纠纷。不过,他们争先恐后地译校吐蕃经卷的热情,却因此也跃然纸上。他们的大多数当然又都是吐蕃以外的兄弟民族人士。此外,汉文的敦煌卷子里有关于吐蕃在自己领有区内的相应州郡里设置“都蕃僧统”的记载<sup>②</sup>,而河西吐蕃经卷上写有相当数量吐蕃文字的信令、文书的情况则表明:河西吐蕃军政机构中的秘书部门,兼有操持诸如写经一类宗教活动的职能<sup>③</sup>。可见吐蕃推进佛教发展时还借助了行政力量。

还应特别指出的是:所谓吐蕃经卷的“写者”,并非实际缮写经卷的人,而是使人写经并享其“功德”者。从吐蕃经卷上的文字来看,吐蕃经卷的实际缮写者有吐蕃奴隶<sup>④</sup>,也有其他民族的抄经手<sup>⑤</sup>,成份仍然是多民族的。

综上所述,河西吐蕃经卷是吐蕃进入祖国西北地区后,深受民族交流的重大影响而见之于吐蕃佛教方面的文物。

### 三

许多藏文文献都记载说:早在托托日年赞(约南北朝)时就有佛教典籍传入吐蕃<sup>⑥</sup>。再传四代到公元七世纪上叶松赞干布、文成公主之时,崇佛建寺之风颇有增长,大、小昭寺和昌珠寺等都是这时创建的<sup>⑦</sup>。到了八世纪初墀德祖赞(弃隶缩赞,公元704—755年在位)、金城公主之时,佛教在吐蕃有较广泛的传播,留下了更多的有关文物古迹<sup>⑧</sup>,但直至此时,仍还没有出家的吐蕃僧尼,这从当时的寺庙建筑没有僧房的情况即能看出,佛教势力在吐蕃社会里也还未造成重大影响。八世纪中叶墀松德赞(金城公主之子,公元754—797年在位)以来,吐蕃佛教的发展遇到了新的环境。这就是随着吐蕃奴隶制社会的发展,奴隶主同奴隶两大阶级间矛盾斗争日益尖锐的同时,奴隶主统治集团内部矛盾也日趋激化,特别是赞普同后妃舅族间的相互倾轧十分突出。新一代赞普登位之前往往处于劣势,执政之时也常常受到威胁,需要有新的想思武器和支持势力,来同依靠传统本教势力的舅族较量。从这种需要出发,赞普便十分重视传入吐蕃的佛教,这是吐蕃佛教飞跃发展的主要内部原因。另一方面,为了转移内部矛盾,吐蕃大举进入西域南部及河西地区,更于公元763年乘安史之乱的机会直入长安,不久因力量不足而退回。为要着实地统治

① sha cu pas zhus pa vdi ma dag go, ban vde devu ceng dang zla vod gzhonu gnyis gyis slas gyis zhag rab du zhus sov.”

② 见伯希和劫卷 p2807 号。

③ 详见《河西吐蕃经卷中的文书资料汇编》。

④ 河西吐蕃经卷上有一首吐蕃写经手即兴写作的诗词,表明写经手的身份是奴隶。详见《河西吐蕃文书简述》(文物,1978,12月刊)。

⑤ 另有一段经卷上的文字说:“hing ding btson la bzungs pa kho, kho, he, he”执恒定入狱者彼焉,嗚呼!”是非吐蕃写经手恒定被执入狱前自己写下的。

⑥ 《贤者喜宴》j(7)卷第9页a面载有托托日年赞 Tho Tho ri gnyan btsan 时,传入最早的一个佛教经典的叙述文字。《五部遗教》第二帙 57 页 b 面也载有同样情形的记录。

⑦ 见《贤者喜宴》及《西藏王统世系明鉴》、《西藏王臣记》。

⑧ 见《五部遗教》第二帙第 58 页 a 面。

辽阔的多民族地区，吐蕃改变了他前段时间在领有区内实行过的策略，即那种悠忽而来，攻城夺物，虏掠人畜，又飘然而去的办法，代之以在不改变当地基本生产关系、不造成社会秩序大变动的情况下，争取当地各民族上层协助实施割据统治的策略。这除了采用封官授职以拉拢之外，特别需要借助于发挥佛教这个当时当地各族共同的思想统治武器的效用。这种需要则是吐蕃佛教飞跃发展的重要外部原因。当吐蕃实施这种双管齐下的策略时，便有相当一批各民族上层僧俗积极投效，其中颇有些重要人物。汉僧洪誓使“圣神赞普，虔奉如真，诏临和尚，愿为国师，黄金百镒，驿使亲驰”<sup>①</sup>；李振明（是后来公元849年沙州大起义首领张义潮之婿）的叔父“僧妙弁在蕃，以行高才俊，远近瞻依，名达戎王，赞普追召，特留在内，兼假临坛供奉之号”，以致“恩沾敦煌，庇休家井”<sup>②</sup>；康再荣于公元787年即沙州（敦煌）被吐蕃领有后的第五年，就做了“沙州大蕃纥骨萨部落使”<sup>③</sup>；沙州法律和尚索义誓之“兄前任城防使，讳清宁……毓著功名权职，蕃时升荣”<sup>④</sup>；阴嘉政一家两代僧俗多人都为吐蕃效力，他父亲阴伯伦原是“唐朝游击将军，左衽迁阶，及宰辅给印之初，垂祛补职，蕃朝受得沙州道门亲表部落大使”，“弟嘉义，大蕃瓜州节度使行军先锋部落上将告身减旃”“弟嘉珍，大蕃瓜州节度行军并沙州三部落仓曹及支度等使”，“弟僧沙州释门都法律大德离缠”<sup>⑤</sup>等等，不一而足。他们既是河西各族地方势力的头面人物，又是佛教势力的头面人物。有他们全力配合，使吐蕃比较巩固地据有前述地区达七、八十年之久。否则，吐蕃要维持七、八年的统治也会是十分困难的。在这种形势下，河西佛教继续发展，吐蕃佛教跃进成熟。

在大力汲取河西佛教成果的同时，盛行于河西的寺户制也被相应汲取而运用于吐蕃社会中去了。从汉文敦煌社会经济资料里有大量寺户服役的记载来看<sup>⑥</sup>，可以肯定吐蕃允许寺户制在河西依旧实行。另有一件汉文卷子说：“瓜沙两州都蕃僧统大德……威仪被于四众，导化柄于三乘，人户咸畏其清严，僧俗皆钞其△望”<sup>⑦</sup>，也是说吐蕃时期河西实行寺户制。河西吐蕃经卷上有一则抄经手写下的文字说：“执恒定人狱者彼也！呜呼！”<sup>⑧</sup>笔者恒定是服役抄经的非吐蕃人，在抄写吐蕃经卷时被执入狱，而这“狱”未必是官狱，按寺户制，寺庙设狱并有权囚禁、“惩处”违限寺户丁役，文字里所谓的“狱”是指寺庙所设之狱。这也说明吐蕃时期实行寺户制。吐蕃不仅在河西而且还在自己本部也实行寺户制。许多藏文史笈记载，八世纪上半叶，墀松德赞率先用不同于吐蕃奴隶制分封采邑的传统办法，在赐给寺庙一定限额的农田、牲畜、牧场、财物等供养之外，又特地赐给每名出家人七户人丁<sup>⑨</sup>，这样地剃度了首批吐蕃僧人，并且大张旗鼓地会盟誓约勒石立碑<sup>⑩</sup>使之成为定

① 见伯希和劫卷 p4660 号之 24 及 p2913 号之 2，《沙州文录》。

② 见莫高窟陇西李氏再修功德记碑。《沙州文录》及《敦煌县志》等均有记载。

③ 见《沙州文录》康再荣建宅文。

④ 见《沙州文录》钜鹿索法律和尚义誓窟铭记。

⑤ 见《沙州文录》大蕃故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记。

⑥ 见《敦煌社会资料》中国科学院历史研究所辑；以及《沙州文录》中关于寺户人丁赴役的大量记载。

⑦ 见伯希和劫卷 p2807 号。

⑧ 有一段经卷上的文字说：hing ding btson la bzuungs pa kho, he, he 是非吐蕃写经手恒定被执入狱前自己写下的。

⑨ 见《贤者喜宴》j(7) 卷第 108 页 6 面。

⑩ 见《贤者喜宴》j(7) 卷第 104 页 b—105 页。

制。九世纪初, 墀德松赞(墀松德赞之子, 公元799—815年在位), 进一步强化他父亲的措施, 广建寺庙, 频加封赐, 并接二连三地盟誓立碑<sup>①</sup>, 除了扩充寺院的经济实力外, 同时扶植一批吐蕃佛教骨干, 使他们登上政治舞台, “钵阐布”——予吐蕃大政的僧人名号, 就是这时开始出现的。以钵阐布为首的吐蕃佛教势力, 在吐蕃政治上发挥举足轻重的作用本身, 象征着一股不同于原有奴隶制生产方式的经济力量兴起并获得一定权利。到了九世纪上叶可黎可足赞普之时, 吐蕃佛教势力终于长足发展旺盛一时。经他们祖孙三代赞普相继当政的一个世纪间, 从河西到吐蕃本部, 有一个实行寺户制的吐蕃流派的佛教盛行起来, 形成一股强大的社会势力, 这使其扶植者吐蕃赞普得到极大好处。不过, 这却使原来已经孕育在吐蕃奴隶制社会内部的封建制生产因素, 乘赞普扶植佛教之机, 借寺户制的实施, 以寺庙领有“谿卡”——即封建农奴制庄园——为主要形式, 得到充分发展, 促使吐蕃社会向封建制加速演变。那么, 在前一段时间里, 以大举进入河西而转移出去的吐蕃社会内部矛盾, 现在又在更深刻的程度上转回吐蕃社会自身中来了。代表奴隶制的一派与倾向于封建制的一派之间, 酝酿着最后的生死较量。这时, 双方都要求有一个不分散力量的外部环境, 以集中地解决自身的矛盾。为此, 最迫切的事就是尽快改善与唐中央王朝的关系。公元810年, 吐蕃重臣娘·丁厄增在首届钵阐布任内率先遣使议和<sup>②</sup>, 第二任钵阐布贝吉云丹, 甚至亲赴河西审察局势策谋和盟<sup>③</sup>, 因战功而逐渐升迁为吐蕃兵马都元帅的尚·绮心儿, 也积极投入和盟活动<sup>④</sup>。唐中央王朝从自身的形势和需要出发, 亟欲稳定同吐蕃的关系。经过反复磋商, 双方终于在唐穆宗长庆二年即公元821年前后, 达成和盟协议, 并分别在长安和拉萨两处先后誓盟立碑<sup>⑤</sup>, 成为历史上著名的唐蕃舅甥和盟事件。这次和盟以国家统一(社稷合一)为前提, 确认传统关系(代为舅甥宿亲), 承认彼此现状并保证不以武力改变为原则而实现的。其结果, 在客观上不仅对于吐蕃社会发展有着重大作用, 还有密切各兄弟民族间的关系、加强多民族国家统一的重大作用。

造成唐蕃和盟历史事件的一个极为重要条件是民族大交流, 做为这个大交流重要媒介的河西吐蕃经卷, 则是前述历史事件演进的具体物证, 值得深入钻研探讨。

① 见《贤者喜宴》j(7) 卷第128页a面—130页a面。

② 《新唐书·吐蕃传》载：“元和五年(公元810年)以祠部郎中徐复往使(吐蕃), 并赐钵阐布书”。赐书载于《白氏长庆集》卷三十九, 题做“与吐蕃宰相钵阐布书”, 从内容看, 公元810年以前娘·丁厄增即已“遣使奉表”来议和了。

③ 详见《河西吐蕃文书中的钵阐布》(待刊)

④ 在唐蕃舅甥和盟碑上, 尚·绮心儿的名次列于“大蕃宰相和好登坛立盟官察名位”的“大蕃宰相同平章事名位”的第二名, 表明他是“和盟”的实力人物。

⑤ 勒立于拉萨的那一通碑, 迄今仍立于大昭寺前。



# 德 格 印 书 院

汤 池 安

四川省甘孜藏族自治州的德格县，东倚白雪皑皑的雀儿山，西傍急流湍湍的金沙江，海拔三千二百公尺，向来被世人誉为康藏高原上的文化古城。因为，在这群峰环抱，河水蜿蜒的县城里，有座历史悠久，藏版丰富的印书院。它闪烁着藏族劳动人民雕版印书的智慧之光，为我们研究藏族历史文化提供了宝贵的资料。

据说最早创建德格的是藏戏的鼻祖汤东吉布。他坚韧不拔，化缘募捐，在建造了泸定铁索桥之后，来到德格。今天，在这里我们还可以看到后人为纪念汤东吉布修建的小庙。据载，该庙建于藏历第八热穷的土龙年，那么当是1448年，距今已五百三十多年了。这座汤东吉布庙，是德格县城最早的建筑物。

这个曾由汤东吉布“祝福”过的地方，以后被传奇式的人物波它·扎西森格所占据<sup>①</sup>。扎西森格自称是四部十善的德格王<sup>②</sup>，认为这里是他的立业发祥之地，于是先建土司家庙——更庆寺；继之大兴土木，筑起安乐窝——土司官寨。

历代德格土司不断向外扩张，致使“诸方咸服”。他们有条家规：一子出家为僧，掌管教权；一子承袭王位，执行政权。德格土司施行政教合一的统治。

到清代，受中央封号的德格土司<sup>③</sup>，其辖区已经遍及金沙江两岸，纵横各在八百里以上。这一片辽阔的德格地区<sup>④</sup>，自然资源丰富，聚居人口增多。它又是内地与卫藏的枢纽地带，受到各方面的影响。经济文化，特别是喇嘛教，很快地发展起来。而德格话在康方言中，也就自然地具有代表性了。

就在十二代土司曲吉·登巴泽仁时，德格土司的地位已经十分巩固，势力相当强大。家资万贯，富甲康区。富饶的德格，有辽阔的山林可供制版造纸；发达的宗教事业，使广大的喇嘛急于学经习文。这样，曲吉·登巴泽仁立意动用资财，大规模兴建印书院，刻版印经。

① 据《康区北部社会情况调查》所记：“相传德格土司之祖先原是白玉县盖玉村一家贫民儿子，名扎西生根泽仁，因逃荒到德格龚垭村，依附当时一个封建领主，后与领主之妹恋爱结婚，继而篡夺了领主的地盘——龚垭至柯鹿洞，自己在德格更庆村修盖官室，自称德格‘甲波’（意即领主王）”。

② 德格系藏语音译，意为四部十善。四部指法、财、欲、解脱；十善，即十种吉祥之物，指种地和修房的土，砌屋和推磨的石，饮用和灌溉的水，建筑和烧柴的木，近郊和远处的草。

③ 据《清史稿·土司传》等史籍所述，雍正元年（1723年），青海和硕特部罗卜藏丹津反抗清廷。松潘镇总兵官周瑛，领川兵二千余名，为截阻和硕特部南窜，出康定，至甘孜一带，招抚土司。雍正六年（1728年），收抚德格土司，清廷授以宣慰司之职。

④ 时有“天德格地德格”之称。

因过于渲染宗教,长期以来,大都认为曲吉·登巴泽仁是为了喇嘛教才兴办刻印佛教经典的书坊,所以习惯上把它叫作德格印经院<sup>①</sup>,还作为更庆寺院的一部分而称更庆寺印经院。其实,从最初刊刻印制的一批书籍来看,除佛教经典《甘珠尔》外,还有藏族最早的医书《四部医典》。后来,刻印的内容逐渐增多,有一些藏族著名学者的全集,佛学哲理,历史传记,天文历算,辞书文法,诗词音韵等多方面的书籍<sup>②</sup>。因此,曲吉·登巴泽仁兴建的是印书院。他自觉或不自觉地为传播藏族文化做出了一定的贡献。

德格印书院建于何时,众说纷纭,莫衷一是。有的说,印书院已经有四、五百年的历史了。现在,从印书院所藏的书版上,可以推断出印书院建立的年代。

印书院首批刻版中的《甘珠尔》,费时五年,于水牛年刻竣。然而哪个热穷的水牛年,却难断定。但是,在《四部医典》的书版上,后面的碑记刊刻着:“德格·登巴泽仁,一片虔诚,为众生利益,推广医学,于第十二热穷之水牛年,刻版于更庆寺大殿。”可知,印书院于藏历第十二热穷的水牛年,即公元1733年完成了第一批刻版。再上推四年,即《甘珠尔》开刻的时间,这与建造印书院的年代,当相去无几。所以说,德格印书院创建于十八世纪四十年代,它已经有二百四十多年的历史了。

德格印书院座落在山谷的斜坡上,占地一百五十平方米。石基土墙,宽达一米多。墩实坚固,居高临下,巍然是一座巨大的碉楼。平坦的房顶,中央凸出红垫一样的小座,上面安放着一对鎏金的铜孔雀。红褐色的高墙,尤其是椽木下面一层深赤色的干树枝桠,组成一条醒目的横带,这与众不同的色调,显出喇嘛寺庙那种特有的气氛。向南的大门并不高,但突出在外,十分显眼。又因为正对着那股柳荫下的银溪,不但红墙绿枝,相映成趣,更是山下水前,四境清幽。

进门两壁,右边画的是《世间轮迴图》,狰狞可怕;右面绘的是《佛教世界图》,虚无缥缈。再往里去,迎面是长条形的天井。天井的北面,高柱顶梁,门开两扇,这是最初兴建的佛殿。天井的南面是一溜走廊,当间有宽大的木梯,可登二楼。二楼的房间是印书院办理事务和工作人员居住之处,与富丽堂皇的佛殿相比,那就逊色多了。

二楼西端有数级木阶直通佛殿两侧的楼厢,一上一下,这里是收藏书版的库房。一行行宽厚的木架,多达二十余条横格,整整齐齐,排放着一块块书版。连接两厢的过道,成了印刷书画的作坊。这样,可以就近取版印刷。由于书版越积越多,登巴泽仁的长子吉色·索朗贡布曾经加以扩建,使书院向西几乎伸延了一倍。但现在看来,书版排列得还是过密,没有什么空隙。置身于木架书版之中,几无回旋余地。

这两层楼厢,尽是珍贵的书版。为了防备火灾,东侧楼厢的墙壁上,特地绘了一幅色彩鲜艳的救火度母像。在印刷的时候,派有专人,禁酒忌肉,日夜添油燃灯,供奉这位度母。把消除可怕的火灾的良好愿望,寄托在这位绿面绿身,然而美丽多姿的度母画像上。

两百年来,德格印书院没有遭到天灾兵祸的浩劫,只是在清朝末年,德格土司家的两兄弟,因争夺王位,发生内战。混乱之中,兄多吉森格的小老婆错玛,趁机把印书院珍藏的一部近两万块书版的《宝库》卖给了八邦寺。这是德格印书院最大的损失了。

国民党统治时期,伪蒙藏委员会曾经计划“搜集德格经版,从事翻印”,但一纸空文,仅

<sup>①</sup> 藏语称为“德格巴康”,“巴康”可释为印刷书版坊,并不局限于经版之义。

<sup>②</sup> 详见附录:德格印书院书版目录

仅是“拟派员前往搜集”，并未“运来内地，从事翻印”<sup>①</sup>。

印书院经年累月收藏起来的书版，现在大都没有丧失。个别书版画版，或因年久已坏，残缺待补，或因保管不周，少量遗失。然而重要的书版，如全镜无阙的《甘珠尔》、《丹珠尔》，皆完整无损。目前，德格印书院还保存着二十来万块书版和少数画版，这不但在今天的藏族地区，首屈一指，就全国来说，过去内地的书堂刻坊，独家藏版如此之多，亦属罕见。

## 二

现在，让我们来谈谈德格印书院雕版印书的一些传说和它的独特技术。

### 木版——坚硬的红桦树

据传曲吉·登巴泽仁手下有一位大臣，名叫乌茹文玛，武艺超群，膂力过人。又善骑射，是个有名的神箭手。他衔命前去寻找雕刻书版的树木。于是驱马奔驰，遍查野林。最后，他来到金沙江西岸的江达，向古泽张弓射箭。没料到，那支利矢，却钉在一株叶茂枝多的高树上。这株树竟然不为乌茹文玛的神箭所洞穿。这种树，藏语叫“车星”，意思是坚硬的树。贡给德格土司后，即被采用为印书院的书版木料。

就这样，坚硬的红桦树被大量砍伐，随即在古泽制成木版。为了防止开裂，木版先用树皮火熏，烘掉湿气，然后放在荫处凉干。

红桦树木制成的书版，不易变形，镌刻出来的线条笔划细而不破，确实是比较理想的书版木材。

书版的木料选好了，那么还得找到刻字的能手。

### 镌版——先缮写后雕刻

相传曲吉·登巴泽仁微服私访，四处寻访名刻手，最后找到了刻字神仙葛拉。为了替印书院多刻书版葛拉日夜苦思。一天梦里，得到“启示”，醒来即取出薄纸，写好藏文，把缮写的一面贴在木板上，依照透过来的笔迹，不加思索，一一刻去，迅速异常。印来一看，字字端正。德格特派家臣迎请，待如上宾。从此，他被尊为刻字神仙。

葛拉是江达的古泽人。他的名字，随着他那刻字技术，一同流传下来。所以，在古泽，镂版刻字成了祖传职业。刻字能手辈出，远近闻名。这里家家户户，男男女女，大大小小，都能拿起各种刻刀，依笔雕镂，极其熟练。他们一代一代地为德格印书院辛勤刻书，付出了宝贵的心血。

### 书版——刻得深雕得细

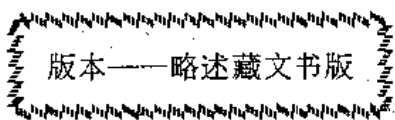
据说，曲吉·登巴泽仁非常注意刻版质量。他看到刻匠日夜不停地雕镂，没有休息，精力不支；所以越刻越浅。于是，规定每人每天只准雕刻一

<sup>①</sup> 蒙藏委员会二十三年度行政计划“(十)宗教一、搜集德格经版，从事翻印。(西藏佛经，素称丰富，惟以印刷事业，不甚发达，经本至为难得。查西康德格，为西藏佛经出产之所，所存经版甚多，年来迭遭兵燹，若不设法保存，恐将日渐丧失，今拟派员前往搜集，运来内地，从事翻印，以保存西藏固有文化。)”见《蒙藏月报》第2卷第2期。

行。似此,刻书费时,极不合算。以后又想了一个妙法。在刻匠雕镂的第一块书版上,铺满金粉,然后倒出来赏给刻匠。因此,大家争相效尤,块块精雕细刻。

德格印书院最初刊刻的一付《般若八千颂》经版,确实雕工细致,点划分明,是印书院所藏书版的精品。

另外,印书院还藏有大小不等的画版。这批画版,虽然雕镂的大都是佛陀菩萨像,因常配山水花木,以及种种图案,故亦足欣赏,其单线条钩画的人物,似无透视之感,而精工雕刻,一丝不苟,镌镂细腻,别具风格,却也给人栩栩如生的感觉。



版本——略述藏文书版

德格印书院因有版子木料好,书版刻得深的声誉,所以,它的版本为人们津津乐道。

已收入《甘珠尔》中的《般若八千颂》,是佛说的重要经文。曲吉·登巴泽仁先特地选出来单独刻印,并且刊以梵文、拼音转写梵字的藏字和藏文,雕镂精致,硃砂印刷,视为圣物。而一百余年后雕刻的只刊藏文的《般若八千颂》,则因雕工较差,黑墨印刷,故不受重视。至于末代土司刊刻的《般若八千颂》,由于刻版平常,至今仍原封未动,置于暗室。在藏族地区,在一些人们的心目中,书籍的版本占有一定的地位。

《甘珠尔》和《丹珠尔》的刻版,是德格印书院的一件大事。它虽然没有最早刊刻的《般若八千颂》那么精致,但因为工程之巨,费用之大,尤其因为这是佛教经论的总集,所以,德格印书院这两部书版,影响极大。《甘珠尔》每年印一、二十部;《丹珠尔》每年至少要印七、八部。

据载,曲吉·登巴泽仁在主持刻制《甘珠尔》时,收集了当时流传的版本,重金聘请八邦寺的活佛司徒、曲吉穷勒加以整理。这位活佛的后半世,就是集中精力审阅校订《甘珠尔》,并且写了目录和说明。刊刻《甘珠尔》时,从一百名书写家中挑了六十五人,从一千名刻匠中选出四百多能手,花了五年的时间。而《丹珠尔》的刊刻规模更大,直到曲吉·登巴泽仁的儿子们——十三代土司吉色·索朗贡布和十四代土司彭措登巴方告刻竣,费时七年,仅青稞即用去274,932克,茶叶消耗37,417包。但是这两部书的刻印,却使德格印书院享有盛名,因而竟有人风传德格印书院铸有《甘珠尔》的铁版<sup>①</sup>。其实,这里只有木刻的书版。

这种木刻书版是长条形的,有个小把手,便于取用。德格印书院最早刊刻的那付《般若八千颂》经版,长0.7米,宽0.2米,是该院最大的书版了。一般只长尺许,宽约3寸,最小的仅长5、6寸,宽2寸。

除少数书版的卷尾只刻了一面外,其它甚至个别画版,都是两面雕刻。所以,二十万块书版,要印刷四十万次。

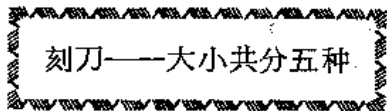
书版的卷首,四周两道双边,一外一内,里面的双边,左右两侧还有四道竖线,书名刻在当中。上面一行是粗黑的梵文;中间横着稀疏的拼音转写梵字的藏字;下面一排才是工整的藏文。因此,密密麻麻,甚感累赘。只有书名全系藏文时,才觉清爽醒目。这千篇一律的封面设计,十分单调。但书版的卷首卷尾,有的满版花纹,两侧各镂佛陀菩萨或宗教

<sup>①</sup> 自称精通藏文,在西藏呆了二十年的大卫·麦克唐纳(David Macdonald),在他所著的《旅藏二十年》中说道:“在全境内只有为《甘珠尔》而设的一付铁印版,这东西常保存在喀木的德格地方。”

人物的画像,面目为之一新。

版框多为单边黑线,两侧间或有作双线者。左右各划出一条约两分宽的空白。左边,即靠把手一侧,或在所留空白中,或在版框之外,刻有页码编号,这是书版的正面,其反面则刻该书的略名。这有个好处,抓住把手,一正一反,即可看出是哪部书的第几块书版,故有顺序可寻。印出来的书,也因为一张书纸,两面印刷,必须出自一块书版,所以,即使散乱,总可理顺。

一部书的后面,也多有碑记。记述刻版缘起,载有该版的书写人,校对者和刊刻的年月。



书版雕镂得好,不但要靠技术,还应该得有得心应手的刻刀。

镂刻藏文书版的刻刀,约有五种,它们各有各的用处。

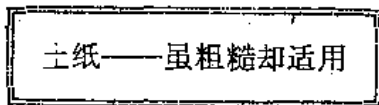
刻划长线宽条,须要直凿深削,这时得使用一种名叫“它决”的刻刀。它背厚口宽,可以平稳地刨去废木。

藏字母的弯曲笔划较多。遇着须要挖去大点的空处,就靠刃薄锋利的“朋布”;见着细圈小弯,可用小巧玲珑、刀口较圆的“米布”;对那些点点划划,则拿出大小“扎决”,因为它们刃口扁平,分成宽窄,宜于左雕右刻,直至字形毕露。

掌刀动腕,轻重见于刃口,刻字须有巧劲,要有熟练的技术。

因大量刻版,人员增加,有人就惯用某种刻刀,专刻一种笔划。这样,刻来比较容易,比较迅速,所以,一块书版,往往全家动手,各刻各的笔划,共同刻竣。

分笔划雕镂的办法虽有可取之处,但人多手杂,一般会影响刻版的质量。常常因互相照看不周,难免断划缺空,以致字体难辨。印书院的书版,即有类似情况。



德格印书院既有这么多的藏版,但是要出书,还有个纸张和印刷的问题。

过去,德格土司强行规定,向印书院支差的“红差”户,每年要交上等纸一千七百张。印书院还可以向他们摊派,廉价收购。

德格的许多地方,可就地取材,制造土纸。玛加等地,一直供应着印书院的印刷用纸。

造纸的原料是野草和树皮。主要是一种藏语叫“热加”的野草,用它的根,以八与二的比例,同当地叫“霍星”树的树皮,捣碎漂净,可少量掺合当地的白土,加水煮熬。不时搅动,反复捣烂,还可以把滚沸的开水倒入木柴灰中,用过滤出来的水以代碱,这就容易使草根树皮煮成糊状。这种糊状的纸浆,均匀地浇在平摊的布帛上,层层叠起,水被慢慢压出,再一张张揭来晒干。这种土纸,因为渗了白土,故质重而结实,又有树皮纤维,比较坚韧。若多用草根的肉质,则成上等土纸。否则,相当粗糙。

土纸粗糙,用来印刷书版,倒还适用。它两面可印,不会影响阅读。有说热加是毒草,毒草造出来的纸,不为虫蛀。此言不可尽信,但土纸耐用,说它经得起翻阅,则不为过。

土纸制造简便,但原料却有季节性,故生产有限。每年约产五、六万张,满足不了印书院的需要。解放前,即要源源不断地从内地运来纸张。

### 印刷——既简单亦费工

德格印书院没有宽敞的印刷场地。工人们只好在光线不足的楼厢里，因陋就简，辛勤地印刷书版。但严冬时节不能印刷，以免书版龟裂。只有

春末至晚秋的半年来时间里，才是印书院忙碌的时刻。

印刷时，三人一组。一人取送书版，来回奔走。两人对坐，旁置木架矮几。木架供放书版纸张，矮几上置墨盘擦板，从这两位工人的操作上，可以看出“印刷”的含意。书版竖搁在两人之间，一人用擦板沾墨涂版，一人随即放上纸张，用棕树皮一“刷”，或者用特制的小滚筒一滚，书页当即“印”成。印刷也要有技巧，否则用力不当，印得就模糊不显了。

新书版在初版之前，须要浇淋一层煮化的酥油，再洗净凉干。一是为了保护书版，二是为了墨汁不便渗入。

印刷前，不但要把纸张裁成长条书页，还得稍稍喷湿压平，使书纸易于吸墨。

关于用墨，多是黑色。以往，用水调松烟，制成墨汁印刷。重要经书，则用硃砂。硃砂磨细后调水，成红色墨汁。德格印书院使用硃砂印制的书版有《甘珠尔》，最初刊刻的《三体合璧般若八千颂》和《宁玛派续藏》。

印刷佛菩萨像的画版时，除纸之外，还用布帛、丝绸。印后着色，费工费钱。

书籍印完，尚须一段凉干墨汁水气的时间。藏文书页，一般不予装订成册，仅以绸布包裹，或简单捆住两头，或用牦牛粗线一穿即可。

这种简单的印刷程序，全靠手工操作。即使十分熟练，印刷的速度还是缓慢的。过去，前来购书的人，若不想久等，一定要向印书院的官员行贿。

从上面谈到的来看，德格印书院这种情况，无一不使我们联想到祖国木刻印刷的悠久历史。

藏族人民刻版印书，当然早在德格印书院建立之前。曲吉·登巴泽仁迎请刻字神仙葛拉的传说，多少有意于说明葛拉在刻字技术上比前人有所改进。就先缮写再雕刻这点来说，在内地已经有一千多年的历史了。

我国雕版印书，有说始于隋朝，然较为可信的是在中唐之世，即第八世纪后期。又据《册府元龟》和《旧五代史》的记述，我国最初刻书的地方是江浙和成都一带<sup>①</sup>。雕版印书的技术，从成都流传到藏族地区，那是十分自然的事情。

### 三

昔日，德格印书院是德格土司的家产。德格土司可以任意处置印书院的事务，土司决定印书院可以刊刻什么书，能够印刷哪些画。凡是不利于德格土司，或有损于封建农奴社会的书籍，严禁刊刻。就连民间广泛流行的格萨尔王的故事，也因为不符合他们出书的正统观念，而不准在德格印书院刻印。活佛喇嘛的著述是印书院的主要稿源。如果刊刻，还须经土司的认可和同意。

<sup>①</sup> 毛春翔在《古书版本常谈》中说：“可以断言，我国最早刻书之地是吴蜀。吴包括今之浙西，蜀是四川，此两处是我国刻书之业之发祥地，地方富庶，人口丛集，文化水准高，刻印书籍，条件俱备，印书之事，应运而生，亦是事物发展规律如此，无足异也”。

印书院的宝藏是书版。这里有一部分书版,不是德格土司,而是别人出钱刊刻,无代价地送给印书院的。凡印书院印刷的书版,即为印书院的财产。青海玉树人江央吉村花了四十多驮茶叶,以及牛、马、珠宝等,刊刻《萨迦全集》,送交德格土司,由印书院收藏。印刷发行之事,自己则无权过问。虽然如此,仍有不少人渴望自己付钱刊刻的书版,能送进印书院,由德格印书院印行,认为这是极其光彩的事情。

印书院的书籍,曾经远销尼泊尔、不丹、锡金;在藏族、蒙族地区,发行量也很大。因此,印书院又是土司家的一个财源。过去印书院每年有上十万元藏银的收入。发行一部《甘珠尔》,收藏银三千余元。

第十九代土司泽旺登顿时,印书院每年要给他上缴一万六千元藏银。按常规,印书院收入的百分之十,送交土司;百分之六十为工资开支;百分之三十用于杂项。但是,其工资开支,除土司所派官员享有高薪,领去不少银钱外,每年召请喇嘛来院念经,为土司祈福,也要在这百分之六十的工资中开销,实际上是替土司在放布施。因此,留给印书院的刻匠、印刷工等的工钱,也就不多了。至于运输、造纸等工人,多为支差性质,得不到什么工钱。而那百分之三十的开支,主要是用来培修印书院。另外,每年约购进七、八十驮纸张和少量昂贵的硃砂。

德格土司为了很好地控制印书院,从更庆寺挑选上层喇嘛,委派到印书院来进行管理。并且予以“白蝎子印”。这颗印是德格土司三大官印之一<sup>①</sup>。凡德格土司所辖地区,印书院的官员,凭着盖有白蝎子印的路条,即可命当地百姓支差。

印书院的最高官员是“巴本”,是印书院的院长,主管全院,直接向德格土司负责。他的地位在一般大头人之上。规定三年一换,得到土司的好感,自然可以连任。

财务方面,由“巴涅”,即管家负责。他掌握着印书院的经济大权,连每天印出的书页,用去的材料,工人的工资和食物,他都要一一过问。

印书院还有一位重要的秘书,即“巴仲”,他应该是满腹经论之士,要熟悉印书院所藏各种书版,并负责校讎书稿和缮写工作。因担任印书院中的专业工作,其人不便随意更换。所以,巴仲大都年过半百。

另外,从德格土司下面的所谓八十个小头人中,选出能言会道者即“巴康霍扎”,专门联系印书院的供稍等有关事务。

印书院主要的是劳苦的工人,常年约有四十人。这里有一个煮饭熬茶的炊事员;背水打杂的勤杂工。在三十来名印刷工中,有专门的整版补版工人。因印刷多年,书版不免有所损坏,发现错字坏笔,须要整个挖掉,重新嵌镶木块,再行雕刻。又有磨墨、裁纸工人,这些工人,大多是下层穷苦喇嘛,是出卖劳动力的手工工人。印刷工三人一组,每天必须完成八百块书版的印刷量。为了多挣钱,还得拼命延长工作时间。他们为印书院印刷书籍,替德格土司赚进不少银钱。但是,他们的劳动,也为藏族文化积累了财富。

今天,德格印书院已经回到人民的怀抱,受到国家的保护。

华主席号召我们:“必须组织制订全国哲学社会科学发展规划,积极开展哲学、经济学、政治学、军事学、法学、历史学、教育学、文艺理论、语言学、民族学、宗教学等方面的研

<sup>①</sup> 圆形图章上刻一蝎子,这是代表德格土司的符号印。分三种:红蝎子印是土司的专用印章;黑蝎子印是土司的涅巴会议的公章;白蝎子印是土司发给印书院的公章。

究。”在这振奋人心的进军号中,德格印书院是可以为我们研究各学科、为整理藏族文化遗产,提供某方面的资料,在“提高整个中华民族的科学文化水平”中,焕发青春,作出它两百年来所不曾有过的新贡献。

## 附: 德格印书院书版目录

(书名采用该院常用简称;数字是该书书版数目,无数字者系残缺。)

总集:		水晶鬘	
甘珠尔	33,748	索玛绕札医书	
续部集	10,033	历算:	
修法集	5,047	汉算备忘录	65
宁玛续藏	9,165	白琉璃	635
心要派四部	2,467	算法	49
丹珠尔	64,512	除锈	
全集:		语文:	
福狮子全集		字帖	5
庆喜贤全集		文殊名号	
宝顿成全集	422	正字语灯箴话	86
不败海全集		正字宝篋论	30
无畏洲全集		翻译名义集	378
宗喀巴全集		如来菩萨各种名号宝鬘	118
无著全集	214	文法本释	20
达布全集		诗词:	
玛尼全集		鲁丁证验歌	118
戒宝全集		清尊佛歌集	146
萨迦全集		诗例	33
萨迦阿聂全集		朋克诗鉴释	139
医药:		米拉日巴歌集	346
四部医典		仁邦诗鉴释	200
十八部医法		史地:	
达莫医药大典		宝顿成全佛教源流	228
青琉璃		印度佛教史	136
百万舍利		汉地宗教史	101
药典		额曲宗派辨异	93
医药大典		吉祥护法传	492
宇妥医书		布顿宗教史	203



西藏王统记	104	祈祷莲华生七品	14
西藏宗教史	209	汉传消灾经	11
宗派论	127	祈祷护法经	28
德格土司传	54	般若八千颂	186
显教密教传承	455	三体合璧般若八千颂	555
卫藏神山志	29	度母赞	8
七承命传	249	三种律仪宝月论	203
智宝堪布传	49	俱舍论释	209
清尊佛传	118	现观庄严论释	283
莲华生传	275	俱舍论疏	
福雪传	38	觉朗派百行论	166
救度母传	16	阿底峡小法百种	258
文殊传	60	文殊本生传	16
汤东吉布传	174	妙吉祥赞修法	
无著传	64	入中观论	22
莲华生传	19	入中观论释	86
玛尔巴传	74	四续部救度母	12
米拉日巴传	102	神变祈祷	4
戎顿传	36	口诵功德	211
道果上师传承	15	施食百种	24
福顿成传	109	施食百种解说	45
经论:		马陀罗尼咒	11
入菩萨行论小疏	125	忏罪法	6
毗卢遮那解说	91	忏悔功德	10
入菩萨行论大疏		佛本生一百五十颂	172
喜金刚解说	68	佛大行论	269
白黑华十万龙经	459	解脱经	46
隆钦热江杂集		如来大乘经	120
七宝库论		大乘宝性论释	66
五部遗教		无著庄严论释	
集经咒		时轮大疏	
迦当派父法子法		时轮念诵集	91
随念三宝经	4	修两无垢尊者塔法	140
王宝聚积书		无垢忏咒	82
三显三续论		白伞盖经	28
自净法	5	报乐法愿	6
经轮功德	30	集经	47
土地神咒	30	贤劫经	660

律经笺注	468	行愿法	
律释日光论	238	王理宝藏大疏	88
戒律大疏	259	金光明经	61
胜宝王法	13	光明天女修法	3
牛陀罗尼咒	10	概法	129
礼供罗汉法	10	入中论释	157
忏誓法	44	大乘宝性论辨中边论辨法性论释	
莲华生遗教	220	现观庄严论释	105
加行道论	305	十万颂释	421
送葬道场	22	道果因示弟子集	5946
入菩萨行大疏	164	道果因示释	
大手印导行文	24	断业障百咒	58
除十方黑闇	4	羊陀罗尼咒	4
除障颂	5	教理宝藏论	223
弥勒本生经	85	中论释	156
修心传授	297	般若心经	7
修心妙说集	124	般若百五十颂	22
降服部多修法	9	般若经释	738
净罪经	66	般若波罗密多金刚能解经	35
供食却难法	25	声明迦拉巴释论	431
中观根本智论释	156	萨桑杂集论疏	
因明论相类释	38	入行论释	109
因明正理藏理释	88	佛赞	6
补债供法	185	驱鬼帜轮法	8
修寿百种	800	祈祷文七品	26
无量寿智经	19;9	放烟书	211
律论日光疏	433		

(下转第 81 页)

# 古代新疆<sup>①</sup>和突厥、回鹘人中的佛教

耿世民

现在我国新疆信仰伊斯兰教的群众比较多,但历史上并非如此。古代佛教对新疆(特别是南疆地区)的历史、文化的影响很大。在新疆约两千年有文字记载的历史中,佛教文化占了一千多年。对吐鲁番、哈密地区来说,佛教文化甚至统治了约一千五百年(到公元十四、五世纪)。

了解佛教在新疆和古代维吾尔人中传布的历史,有助于澄清“维吾尔族自古以来就信仰伊斯兰教”的误解。此外,经过长期的大规模毁坏之后,侥幸留存下来的古代维吾尔佛教典籍(包括新疆其它古代民族语文的佛教典籍),对研究古代新疆佛教与内地佛教之间的关系以及新疆古代历史、文化、宗教和语言等方面都具有十分重要的意义,值得我们注意。

佛教在公元前六世纪左右产生于印度。佛教传到印度以外地区是在释迦牟尼死后很久的事情。公元前三世纪中期,在印度孔雀(Maurya)王朝阿育王(Aśoka)(公元前271—235年在位)的支持下,在华氏城(Pataliputra,今印度西北的Patna)举行第三次佛典结集(佛教会议)后,佛教就已传到了毗邻印度的克什米尔、犍陀罗(Gandhara,今巴基斯坦西北边境省白沙瓦)一带。在后一地区,印度的佛教思想与希腊的艺术形式得到了结合(以前这里为希腊后裔的王国所统治),人们尝试创作了佛像,于是产生了著名的犍陀罗佛教艺术。不久以后,这种艺术也传入了新疆地区(表现在米兰、土木舒克、克孜尔、库木土拉、肖尔楚克等地出土的佛教艺术品中)。这种艺术的影响也表现在我国内地的云冈和龙门石窟艺术中。史料表明,希腊后裔统治大夏(Bactria,今阿富汗北部一带)的国王弥兰陀(Menandros,公元前125—95年在位)似已皈依佛教了。公元前160年左右,塞人被大月氏人从伊犁一带逐出后,即南迁。一支塞人于公元前139年出现在今伊朗的锡斯坦(Sistan < sakastan)一带,他们消灭了最后一个希腊后裔建立的狄奥多特(Diodotus)王国。另一支于公元前62年发展到了西北印度,在加湿弥罗(今克什米尔)建立了一个以佛教为基础的王国。在这里,后来在贵霜(Kushan)王朝迦腻色迦王(Kaniska)的保护下,举行了佛教史上著名的第四次佛典结集,集结了毘婆娑诸论(Vibhāsa śāstras)。

大月氏人原居住在我国甘肃西部地区,公元前176年左右被匈奴从那里逐出后,他们

<sup>①</sup> 古代新疆,即古代西域地区。

先占有塞人的故地(伊犁河流域),之后又为乌孙人从那里逐出。月氏人南迁到阿姆河以南的大夏,其势力一度达到印度的西北部。后来月氏人在政治上和民族上似与塞人融合成一体,所以已不能清楚区分开这两个部族了。月氏五部中的贵霜后来居于统治地位,建立了历史上著名的贵霜王朝。王朝的建立者为丘就却(Kujula kadphises)。公元七十年,他建都于大夏(今之 Balch)。

丘就却是个虔诚的佛教徒,他在钱币上铸有 Sachadharmathida(正法的保护者)的字样。 到其孙迦腻色迦王在位时(约公元后125—150年),贵霜王朝的佛教文化达到了顶点。摩阇哩制(Matrceta)创作了一部著名的佛赞(《一百五十赞颂 Satpancasatikā-stotra》),马鸣(Aśvaghosa)完成了他的名著《佛所行赞》(Buddhacharita)。在迦腻色迦时代,佛教不仅早已流行于新疆,而且也传入我国内地。这期间先后有大月氏国(即贵霜)高僧支娄迦讖、支曜等人来我国内地宣扬佛教,并从事翻译佛经的工作。

贵霜王朝约在五世纪时为哒哒(Hephthaliten)所灭。

在毗邻我国新疆、以现在苏联乌孜别克斯坦萨马尔罕和布哈拉为中心的古代粟特地区(Soghdiana),佛教也很早就在那里站稳了脚跟。汉文史料提到公元147—396年期间有许多来自安国(布哈拉)、康国(萨马尔罕)的僧侣(如康巨、康僧会等)在我国内地参加佛经的翻译工作。

关于佛教何时传入新疆塔里木盆地的问题,我们目前尚无可靠史料说明。但一般说佛教传入新疆的时间应早于佛教传入我国内地的时间。我国学者认为佛教开始传入内地在东汉初年(即公元初),而佛教思想的大量传入则在公元六、七十年间<sup>①</sup>。为此我们认为至迟在公元前后佛教已传入新疆<sup>②</sup>。

关于古代新疆地区佛教的流行情况,我们可以从我国古代两位伟大的旅行家法显和玄奘的记载中看到。他们二人分别在公元五世纪和七世纪经过新疆去印度。在他们的旅行记《法显传》、《大唐西域记》中,报道了当时新疆地区佛教盛行的情况。

和田地区:法显说“其国丰乐,人民殷盛。尽皆奉法,以法乐相娱。众僧乃数万人,多大乘学……国王安堵法显等于僧伽兰。僧伽兰名瞿摩帝,是大乘寺,三千僧共键髓食,入食堂时盛仪齐肃,次第而坐,一切寂然,器钵无声……法显等欲观行像,停三月日。其国中十四大僧伽兰,不数小者。从四月一日,城里便扫洒道路。庄严巷陌。其城门上张大帟幕,事事严傍。王及夫人采女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘学,王所敬重,最先行像。离城三、四里,作四轮像车,高三丈余,状如行殿。七宝庄校,悬缯幡盖。像立车中,二菩萨侍作,

<sup>①</sup> 任继愈:《汉唐佛教思想论集》,北京,1973,第2页。

<sup>②</sup> 但据现存藏文本《于田国授记》一书,佛教似早在公元前86—76年间已传入和田地区。如该书说:“于田王 Sa-nu(按即瞿萨旦那,意为“地乳”)19岁时建立李国(按即于田国),他即位为李国第一代王时,佛涅槃已234年……建国后165年,当国王尉迟胜(Vijaya Sambhava)即位五年时,佛法在李国兴起。”(英译文见 R. E. 艾美利克:《关于和田的藏文文献》,1967年,第23页;日译文见寺本婉雅:《于田国史》,大正10年,第22页)如按佛涅槃是在公元前480年到490年之间(见任继愈上引书,第1页),那么于田建国应在公元前246年到256年之间。再除去建国后的165年和即位后的5年,即为佛教传入和田地区的时间。关于佛教传入古代塔里木盆地的另一佛教中心库车的时间,最近德人刘茂才提出是在公元前109年(刘茂才:《公元前二世纪到公元六世纪库车与内地的关系》,威士巴登,1969年,第20页以下)。刘氏的根据是我国史书《梁书》卷40中的一条记载,那里说:“(柳)之遴好古爱奇……献古器四种于东宫(按指后来的梁武帝)……其第三种,外国澡灌一口,铭云‘元封二年,龟兹国献。’而澡灌则为佛僧用具,汉文有时音译作‘军持’、‘若持’(梵文原文为 Kundika)(见《玄应音义》第14卷)。

诸天侍从皆金银雕莹，悬于虚空。像去门百步，王脱天冠，易著新衣，徒跣持华香翼从，出城迎像，头面礼足，散华燃香。像入城时，门楼上夫人采女遥散众华，纷纷而下。如是供具，车车各异。一僧伽兰则一日行像。四月一日为始，至十四日行像乃讫。行像讫，王及夫人乃还宫耳”。<sup>①</sup>

此外，汉文典籍中尚有关于古代内地汉僧去和田地区求经学法的记载。如公元三世纪(三国魏时)有朱士行等人到和田寻取大乘经典六十余万言<sup>②</sup>。在谈到汉文《贤愚经》来历时说：“(公元424—453年)河西沙门释县学、威德等凡有八僧，结志游方，远寻经典，于于阗(按即和田)大寺遇般遮于瑟之会。般遮于瑟者，汉言五年一切大众集也。三藏学者，各弘法宝，说经讲律，依业而教。学等八僧，随缘分听，于是竞习胡音，析以汉义。精思通译，各书所闻。还至高昌，乃集为一部。”<sup>③</sup>

近代新疆出土的许多古代和田语佛教文献如《金光明经》、《僧迦阗经》、《佛本生赞》、《普贤行愿经》、《金刚经》、《无量寿经》、《般若经》、《妙门经》、《法华经》、《观自在菩萨赞》等也是这方面的有力证明。<sup>④</sup>

库车地区，玄奘记载库车当时“伽兰百余所，僧徒五千余人，习学小乘教说一切有部(Sarvastivadin)，经教律义，取则印度……”。又谈到“荒城北四十余里，接山阿，隔一河水，有伽兰，同名昭怙釐。而东西随称，佛像庄饰，殆越人工，僧徒清肃，诚为勤励。”又说：“大城西门外，路左右各有立佛像。高九十余尺。于此像前，建五年一大会处。每岁秋分数日间举国僧徒皆来会集；上自君王，下至士庶，捐废俗务，奉持斋戒，受经听法，渴日忘疲。”像和田一样，库车也有行像节日，如说：“诸像伽兰庄严佛像，莹以珍宝，饰之锦绮，载诸辇舆，谓之行像，动以千数，云集会所。”<sup>⑤</sup>

新疆出土用古代库车、焉耆语写成的佛教文献有有部《法句经》及其注释、《十诵比丘波罗提木叉戒本》、《入阿毘达磨论》、《Karmavibhanga》(辨业经?)以及如《六牙象》、《症蹙贤者》、《阿离念弥长者》、《俱胝童子》、《尸毘国王》、《须太拏太子》、《福力太子》等许多佛教本生譬喻故事等<sup>⑥</sup>。

到公元八、九世纪时我们仍可看到新疆塔里木盆地佛教繁荣、流行的情况。如慧超在其行记《慧超往五天竺国传》中谈到彼时喀什、和田、库车佛教时有下列记载：“……又从葱岭步入一月，至疏勒(今喀什)，外国自呼名伽师祇离国，此亦汉军马守捉，有寺有僧行小乘法。”“又从疏勒东行一月，至龟兹国(今库车)，即是安西大都护府，汉国兵马大都集处。此龟兹国，足寺足僧，行小乘法，食肉及葱韭等也。汉僧行大乘法。”“又安西南去于田国二千里，亦是汉军马领押，足寺足僧，行大乘法，不食肉也。”<sup>⑦</sup>

从上述史料中，我们可以看到当时南疆地区佛教十分盛行，大小乘学派都有。南部的

① 《法显传》，上海古籍出版社，1958年第4—5页。

② 《出三藏记集》，第七卷。

③ 《出三藏记集》，第九卷。

④ 参见O. 汉森：《(伊兰语)佛教和景教文献》，载东方学手册(Hadbuch der Orientalistik)，第1篇第4卷(伊兰学)，第二分册，1974年，第79—80页。

⑤ 《大唐西域记》，上海人民出版社1977年，第3—4页。

⑥ 参见S. 烈维：《古代库车语残卷》，巴黎，1933年及西额和西额林；《吐火罗语残卷》，第一卷，1921年。

⑦ 羽田亨校勘本，载《羽田博士史学论文集》，上卷，第626—627页。

和田地区流行大乘教,而北部的库车、焉耆则流行小乘教。除写本外,近代南疆出土的大量佛教内容的壁画、雕塑和其它佛教艺术品也都证明纪元后一千年里佛教在南疆地区流行的状况。

公元705至715年间,阿拉伯将军屈底波(Kutayba ibn Muslim)率领的伊斯兰大军从呼罗珊(Horasan)侵入河中地(指阿姆河以北的地区,即Mawirannahir)。费尔干(Fergana)盆地的人民(当时在西突厥统治下)从公元712年起曾抗击阿拉伯人达一百多年之久。公元751年,唐朝高仙芝的军队与阿拉伯大军在怛罗斯(Talas)河畔会战失败后,北面怛罗斯地区也落入阿拉伯人手中。公元893年怛罗斯地区再次为已信仰伊斯兰教的萨曼尼(Samanids)王朝的伊斯马仪勒(Isma'il ben Ahmad)所占。于是就为伊斯兰教打开了通向喀什和塔里木盆地的大门。公元十世纪伊斯兰教正式传入新疆南部的喀什。

## 二

公元六世纪中期,突厥取代柔然在蒙古高原建立了突厥汗国(公元552—744年)。公元582年突厥汗国分裂为东突厥汗国和西突厥汗国两部分。

当突厥汗国佉钵可汗在位时(公元572—581年),佛教已传入突厥。根据汉文史料记载,当时有北齐((公元550—577年)僧人惠琳被掠入突厥。他对佉钵可汗说,齐国的强大是因为信仰佛法的缘故,并向他宣讲了佛教的因果报应的教义。于是佉钵可汗皈依佛教,并在国内建一伽兰,同时派人向北齐求《净名经》、《涅槃经》、《华严经》等经典和《十诵律》。北齐后主让当时精通民族语的刘世清把《涅槃经》翻译为突厥语,送给突厥可汗。据说佉钵可汗自此斋戒,绕塔行走,恨未生于内地。<sup>①</sup>

当时在突厥汗国内进行佛教宣传活动的不光是惠琳一人。这期间有犍陀罗国高僧闍那崛多(Jināngupta)由于北周(公元557—581年)武帝在建德三年(574年)禁止佛教,他打算经过突厥汗国回国。由于佉钵可汗的请求,他留在突厥地区十余年,在那里传布了佛教。这时北齐僧人宝暹等十一人于公元575年(武平六年)从印度取经回来,携“梵经二百六十部”到达突厥。之后,由于听说北周灭北齐,并毁坏佛法,所以决定暂留突厥。并和闍那崛多一起,对他们带回的佛经进行了编目工作。以后,听到隋(581—618)灭北周,佛法再兴时,才于581年(开皇元年)回国。<sup>②</sup>

上面汉文史籍的记载也可以从近年来新发现的碑铭得到证实。1956年在蒙古人民共和国的布古特(Bugut)地方属于突厥时代的墓葬附近发现一碑铭。开始有人认为上面的文字是回鹘文。后据苏联克里亚施托尔内(S. G. Klyashtorniy)和列夫谢茨(V. A.

① 原文见《隋书》第84卷《突厥传》：“齐有沙门惠琳，被掠入突厥中，因谓佉钵曰：‘齐国富强者，为有佛法耳。’遂说以因果报之事。佉钵闻而信之。建一伽兰，遣使聘于齐氏。求《净名》、《涅槃》、《华严》等经，并《十诵律》。佉钵亦躬自斋戒，绕塔行道，恨不生内地。”关于刘世清翻译《涅槃经》为突厥语一事见《北齐书》第20卷《斛律羡传》：“代人刘世清……能通四夷语，为当时第一。后主命世清作突厥语翻《涅槃经》，以遗突厥可汗。”

② 原文见《续高僧传》第二卷《闍那崛多传》：“以周明帝武成年初届长安……西归……踏出甘州，北由突厥……(闍那)崛多及和上乃为突厥所留。未久之间和上迁化，只影孤寄，莫知所安。赖以北狄君民颇弘福利，因斯飘寓，随方利物。有齐僧宝暹、道邃、僧昙等十人，以武平六年相结同行，采经西域，往返七载，将事东归。凡获梵本二百六十部，行至突厥，俄属齐亡，亦投彼国。因与同处讲道相娱。所资新经请翻名题勘旧录目”。

Livshits) 研究,确定碑的三面刻写的是草体粟特文、粟特语,为建于公元580年左右的、关于一叫做 Makan Tegin 的突厥贵族的纪功碑。碑文中说到 Taspar 可汗“愿建一大的、新的佛教寺院”。<sup>①</sup> 这里粟特文的 Taspar 可汗当为汉文史料中的佉钵可汗。与上面引述的汉文关于佉钵可汗的事迹完全一致。碑的另一面刻有婆罗米文字和梵语,有人认为可能出自上面说到的阇那崛多的手笔。

由此我们知道,与南疆古代民族不同(他们对汉族的早期佛教曾给予很大的影响,例如汉文的佛教用语“和尚”借自古代和田语(h) arxing(意为“有道之人”),“出家”译自古代库车语 ost-mem laine 等),突厥最早是通过汉族认识佛教的。这一点在古代突厥佛教用语上也有所反映。如古代突厥语 burhan“佛”一词中的 bur 来自古代汉语“佛”字(古音为 but-bur),加上突厥语的 han(“汗”,这里用作尊称);再有古代突厥语称僧人为 toyin 它来自古代汉语“道人”。

另一方面,西突厥也很早就接触了佛教。西突厥的始祖为室点密(Istēmi),为突厥第一代可汗土门可汗之弟,领有伊犁河以西的地区,其夏季住地在库车北方的阿羯田山。之后,这里长期是西突厥可汗的驻地。公元565年后,西突厥领有中亚粟特地区、阿富汗的北部以及印度的西北部。由于其所属地区有很多自古就是佛教盛行的地方,所以他们受到佛教的影响,以至接受佛教就是很自然的事情。例如汉族僧人悟空在公元759—764年旅行到犍陀罗和加湿弥罗时,曾见有公元630年前西突厥统治时建立的佛教寺院。<sup>②</sup>

八世纪时,朝鲜族僧人慧超在他的著作中曾多处谈到当时统治中亚的突厥王信仰佛教的情况。如:“至犍驮罗,此王及兵马,惣是突厥,土人是胡……此王虽是突厥,甚敬信三宝。王、王妃、王子、首领等等,各各造寺,供养三宝,此王每年两迴设无遮大斋。但是缘身所爱用之物,妻及象、马等,并皆舍施,唯妻及象,令僧断价,王还自赎。自余驰马金银衣物家具,听僧货卖。自分利养。此王不同余已北突厥也。儿女亦然。各各造寺,设斋舍施”。“……鬲宾国……此国土人是胡,王及兵马突厥……国人大敬三宝,足寺足僧”。“谢颯国……土人是胡,王及兵马,即是突厥……此王及首领,虽是突厥,极敬三宝,足寺足僧,行大乘法”。“又跋贺那(费尔干)国东有一国,名骨咄国,此王元是突厥种族,当土百姓半胡半突厥……言音半吐火罗半突厥半当土。王及首领百姓敬信三宝,有寺有僧,行小乘教。”<sup>③</sup>

古代突厥(包括回鹘语)佛教文献中的一些术语既不是来自梵语,也不是来自汉文,而来自中亚古代的粟特语,是和西突厥境内的粟特人有关,如佛教神名 Indra(帝释)和 Brahma(梵天)(这两个原为印度婆罗门教的最高神,佛教文献中说当佛诞生时,此二神守护在侧)在突厥佛教文献中分别为来自粟特语的 hormuzda, azrua; 梵语的 māra“魔罗”,古代突厥语为来自粟特语的 x(i)mnu; 梵语的 naraka“地狱”,古代突厥语为来自粟特语的 tamu; 梵文的 kleśa“烦恼”,古代突厥语为来自粟特语的 nizwan; 梵文的 prthgjana

① 参见二氏论文《布古特地方新发现的粟特文碑》,载匈牙利东方学报,1972年,第26卷,第69—102页。

② 参见《大正藏》第51卷《悟空入竺记》:“于迦湿弥罗国……次有也里特勤寺,突厥王子置也。次有可敦寺,突厥皇后置也……入乾陀罗城……次以特勤洒寺,突厥王子造也。可敦寺,突厥皇后造也”。

③ 《慧超往五天竺国传》,载《羽田博士史学论文集》,上卷,第620,621,622,624页。

“外道”，古代突厥语为来自粟特语的 midik 等等。<sup>①</sup>

公元八世纪中期另一操突厥语的部族回鹘(他们构成现代维吾尔族族源之一)取代突厥在蒙古高原建立了回纥(后改称回鹘)汗国(公元744—840年)。

关于回鹘人全面接受佛教，我们知道是九世纪中期西迁新疆以后的事。但在漠北时期，回鹘人似已有接触佛教的迹象。例如公元629年，向唐朝朝贡的回鹘首领名叫菩萨。而“菩萨”一词我们知道在佛教中是指“具有成佛资格者”。再有建于公元820年左右的《九姓回鹘可汗碑》的汉文部分在论述牟羽可汗于762年接受摩尼教的时候，也透露出其先人似曾信仰过佛教。例如说：“……往者无识，谓鬼为佛，今已悞真，不可复事……应有刻画魔形，悉令焚燕……”<sup>②</sup>

九世纪中期回鹘人到达新疆后，在当地原居民的影响下，逐渐接受了佛教，用回鹘语文翻译了大量的佛教经典。在佛教节日时，在寺院附近群众集会的地方，还用回鹘语演唱动人的佛教内容的剧本<sup>③</sup>。近代高昌(吐鲁番)地区许多佛教寺院遗址、千佛洞的发现以及其它高昌回鹘王国时代佛教遗物的出土也都说明当时佛教在回鹘人中的盛行情况。宋代王延德在其旅行记《使高昌人记》中说：“(高昌)佛寺五十余区，皆唐朝所赐额。寺中有《大藏经》、《唐韵》、《玉篇》、《经音》等。”<sup>④</sup>

当时回鹘王室和封建贵族竞相向寺院布施或建寺造像，或出钱雇人抄写佛经，妄想通过这些宗教功德(回鹘文为 buyan)死后升入“天国”，仍然过着剥削的寄生生活。依据佛教说法，这种“功德”是可以转让的。许多回鹘文佛经的跋文或佛像的主心木中，一般都写有“愿这分功德首先转给十姓回鹘王(On Uyur iligi)和王室，然后是转给其在天上的父母，然后是仍活着的亲友，最后是自己”等内容的句子。在捐施修建的寺院墙上或捐施的佛教壁画的下方往往写有施主的名字或官衔，画有施主的肖像画(尺寸比较小)，衣着华丽，仪态严肃，持长茎花，或为合掌膜拜形式，给我们提供了研究当时回鹘人(大部分贵人为或富者)衣著、习惯等方面的宝贵材料。

许多回鹘文佛经译自汉文以及高昌回鹘时期佛教壁画受到汉族绘画技术、风格的强烈影响说明，以前从新疆传到内地的佛教和佛教艺术，这时反过来又从内地传到高昌及其邻近地区。同时还表明，两汉以来就已开始的新疆各族人民与内地汉族人民间的经济、文化等方面的密切联系，这一时期有了进一步的发展。

这期间，塔里木盆地南缘以喀什为中心的黑汗王朝(Karahands)已于十世纪接受伊斯兰教。十一世纪时，经过激烈的长达数十年的宗教战争后，伊斯兰教的势力扩大到东部的和田地区。但在塔里木盆地北部，伊斯兰教遇到了信仰佛教的高昌回鹘王朝的坚决抵制，致使伊斯兰教长期(直到十四、五世纪)未能越过库车一线。

十三世纪蒙元统治时期，由于当时高昌回鹘王巴尔术阿尔忒的(Barcuk Art Tegin)

① 有人认为，由于回鹘人先信仰了摩尼教(在漠北蒙古时期通过粟特人摩尼教僧于公元762年传入)，他们在翻译摩尼教文献时从粟特语借入了这些词，当后来改信佛教时，就用这些已熟悉的词翻译佛教用语，这个问题还有待进一步研究。

② 罗振玉：《和林金石录》。“不可复事”一语羽田亨校勘本作“不可复非”(《羽田博士史学论文集》，上卷，第307页)。

③ 如著名的回鹘文佛教文献《弥勒会见经》。

④ 《宋史》第490卷《高昌传》。



自愿归附成吉思汗,所以回鹘王受到后者的特别优待,得以保有原来的辖地,王国内部的传统生活方式未受到重大影响。这时期西藏地区的佛教——喇嘛教曾对高昌地区的佛教发生一定的影响。这点可从属于这一时期的一些译自藏文的回鹘文佛经中看到。

关于元代高昌回鹘地区佛教流行的情况,我们可从《至元法宝勘同总录》及《元史》等书中许多著名回鹘佛教大师的事绩以见一斑。如迦鲁纳答思:通佛教中的显密教,并精通蒙、藏、梵等语文<sup>①</sup>;安藏:除佛学外,并精通汉学;必兰纳识里:通汉、蒙、藏、梵文,从汉文译有《楞严经》,从梵文译有其它佛经多种等等。其中有的人并参加了内地汉文大藏经的整理工作。

此外,《元史》《文宗纪》中“畏兀(按即回鹘)僧百八人作佛事于兴圣殿”以及《佛祖历代通载》(36卷)中“高昌比丘尼兰兰在大都等地修建妙善寺、普明寺、龙泉寺,又给高昌旃檀寺大量布施,用金字书写畏兀字《法华经》、《金光明经》”等记载,也都说明当时佛教在高昌回鹘王国所占有的地位。

佛教在新疆最后被伊斯兰教所代替,是在公元十五世纪左右。根据十六世纪维吾尔历史学家米尔扎·海达尔(Mirza Haidar)在其名著《拉希德史》(Tarih-Raxidi)中所述,吐鲁番地区只是在东察哈台汗黑的尔火者(Khizrhoja)(约公元1383—1399年在位)时代方才开始接受伊斯兰教<sup>②</sup>。

另外,明代陈诚、李暹在所著《西域番国志》(即《使西域记》)吐鲁番条中说“吐尔番城,信佛教。”又在火州(高昌)条中说“…僧堂佛寺过半,今皆零落”。从这些记述来看,这时佛教在这些地方虽仍有人信仰,但已经是落日余辉,奄奄一息了。

### 三

下面再简略谈谈回鹘佛经。

回鹘西迁新疆地区后,逐渐废弃在漠北时期使用的古代突厥文,而开始采用源自粟特文的回鹘文(回鹘文后来又为蒙古人、满族人所采用,经过一些变化后变为现在的蒙古文和满文)。

回鹘文佛经有三个来源。早期的回鹘文佛经是译自当地的古代库车语、古代焉耆语,如《弥勒会见经》的跋文中说:“《弥勒会见经》由圣月大师从印度语制为古代焉耆语,Prtyarakxit 又从古代焉耆语译为突厥语”<sup>③</sup>。后来有许多佛教著作是译自汉文。如《金光明最胜王经》、《俱舍论安慧实义疏》(此书汉文原本已不传)、《八阳神咒经》、《玄奘传》等。如《金光明最胜王经》的跋文中说:“后学的别失里人僧古萨里又从汉语译为突厥——回鹘语”<sup>④</sup>。在元代尚有一些回鹘文佛经译自藏文。如回鹘文《胜军王问经》跋文中说:“桑加

① 最近在德国吐鲁番考古队所获回鹘文搜集品中发现此人所著佛教作品的残篇。参见 P. Zieme 刊布在匈牙利《东方学报》第 29 卷(1975 年)上的论文。

② 参见该书 E. D. Ross 的英文译本《The History of Moghuls》第 52 页。

③ F. W. K 缪勒:《吐火罗与贵霜》,载德国科学院通报,1918 年,第 583 页。过去译此经为《弥勒下生经》,误。汉文无此经。

④ 《回鹘文大唐大慈恩寺三藏法师传》,北京影印本,第 236 页。

西里又从藏语译为回鹘语①。

由于伊斯兰教传入后,回鹘文佛经(包括其它新疆古代语文佛经)遭到毁灭性的破坏。所以近代考古出土的一部分回鹘文佛经已是劫后余孤了。不过,即使就这些侥幸存留下来的部分来说,我们仍可以看到当时回鹘人翻译佛经的规模。可以这样说,纵然不是全部大藏经,至少是大藏经中的经、论两部分的主要著作都已先后被译成回鹘语。目前尚不见律部著作回鹘译本的发现,其原因可能是当时新疆回鹘佛教界流行只用某种寺院语(比如梵语或古代库车、焉耆语)学习、诵读戒律所致。

回鹘文佛典主要为大乘派的文献,但也见有小乘派的文献(如甘肃额济纳河流域出土的阿含部经残卷)。此外,也译有一部分密宗的东西(多译自藏文)。从《阿弥陀经》(Abitaki nom bitigi)被译为回鹘文来看,同内地汉族一样,佛教中的净土宗在回鹘人中也很流行。此外,吐鲁番地区的回鹘人对弥勒佛也很崇拜。这可从现存《弥勒会见经》和一些弥勒佛塑像主心木上的文字看出。

回鹘文佛经主要为写本(有卷子、梵笈、册子等形式),但也有木刻本。木刻本应属于元代。表明这点的为所谓蒙古式的书写法,即文字上 t 和 d, s 和 z, k 和 q 互相代替使用。木刻本中的页码多用汉字表示,这表明它们可能出自汉族工匠之手。

最晚的一部回鹘文佛经是十七世纪(清朝康熙二十六年,1687年)在甘肃写成的《金光明最胜王经》(“康熙廿六年六月初八开始写此经,八月十五日写完”②)

大量佛教典籍的翻译,丰富、发展了回鹘书面语。回鹘语词汇比起前一时期(漠北时期)更丰富了,增加了许多表示抽象概念的词;由于各种副句的应用,语法更完善了。总之,回鹘文佛教文献是维吾尔族一份重要文化遗产,值得我们进行深入的研究。

现将目前已知回鹘文主要佛经及其译名附列如后:

《金光明胜王经》(Altun önlüg yaruk yaltrıgılg kopta kötrülmis nom iligi atlıg nom bitig)

《妙法莲花经》(普门品, Kuan-si-im pısar)

《华严经》(Linhua cecäk üzäki itigi yaratıgı atlıg sudur nom bitig)

《阿弥陀经》(Amitaba-sudur)

《金刚经》(Kimkoki)

《七星经》(Yitikän sudur)

《大方便佛报恩经》(Mahapaya utlıg yanturmıs sudur)\*

《大云请雨经》(Mahamega yamgur tilemis sudur)\*

《方广大庄严经》(Laltavistara-sutra)

《般若波罗密多经》(Prajnaparamita)

《十方平安经》(Tisastwustik)

《慈悲道场忏法》(Ksanti nombitg)

《八阳神咒经》(Säkiz yükmäk)

《佛顶尊胜陀罗尼经》(Alku ayıg yawız yollarıg artukrak uz arıtdacı...usnisa vicai atlg)

① 拉德洛夫: 回鹘文观世音菩萨, 圣彼得堡, 1911年, 第72页。

② 拉德洛夫、马洛夫: 《回鹘文金光明经》, 圣彼得堡, 1913年, 第343页, 第21行以下。

\* 此为作者暂拟的译名。下同。

darni)

《圣一切如来顶髻中出白伞盖佛母余无敌总持》(Anculayu kəlmislərning usnirlaksanla rintin önmis adi kötrilmis sitatapadra atlg utsukmksiz darni)

《英萨地经》(Insadisutra)

《胜军王问经》(Aryarajavavadaka-Sutra)

《救度佛母二十一种礼赞经》

《文殊师利成就法》

《俱舍论》(Abidarim kosavardi sastr)

《瑜珈师地论》(Yogacaryabhūmiśastra)

有部《法句经》(udanavarga)

《弥勒会见经》(Maitrisimit)

《阿含经残卷》(Āgamas)

《龙树菩萨劝戒王颂》(Nagarjuna iligig otəgmə taksut)\*

《菩萨大唐三藏法师传》(Bodistw taito samtso acarining yorigin ukitmak atlig tsi in cuin tigmə kwi nom bitig)

以及诸如大部头佛教故事集《十业道譬喻鬘》(Dasakrma-pathaawatanamal) 等。

(上接第 72 页)

## 德格印书院画版目录

空行天界图	68 × 49; 50 × 32	观世音像	60 × 31; 50 × 32
	44 × 30; 64 × 46	金刚童子像	54 × 38
清尊佛转世图	67 × 46	药师像	49 × 36
七曼荼罗天图	74 × 49	无量寿佛像	52 × 35
清尊佛像	73 × 52	六长寿佛像	72 × 49
百神宝库图	73 × 52	三寿神像	67 × 47
三十五杆悔图	72 × 48	阿弥陀佛像	83 × 49
猴鸟象三友图	80 × 45	三众依怙像	40 × 30
极乐世界图	62 × 45	道果师承图	63 × 39
金刚怖像	88 × 62	萨迦班支达像	41 × 26
金刚萨埵像	52 × 37; 70 × 45	狮面母神像	69 × 46, 50 × 34
十六长者像	90 × 68	龙树像	51 × 34

# 中国封建统治者的兴佛与废佛

李 富 华

佛教约在公元一世纪中叶传入我国,经过不到两个世纪,在我国历史上的魏晋至隋唐时期得到广泛传播。据记载,仅在南北朝时期的北魏朝,北方的佛寺就有三万余所,僧徒达二百万人<sup>①</sup>。在唐朝武则天时代,佛教得到了长足的发展,它的传播几乎遍及全国各个地区,深入于穷乡僻壤,所谓“里巷动有经坊,闾闾亦有精舍,化诱所急,切于官征;法事所须,严于制敕”<sup>②</sup>。佛教的这种发展不仅影响了世俗的地主政权,也在一定程度上影响了国家的经济生活和文化发展,在当时的社会中起了相当重要的作用。一种外来宗教为什么能如此盛行?这是值得研究的问题。这篇文章就是试图从一个侧面,即中国封建统治者兴佛与废佛这个历史现象来粗略地分析佛教为什么会在中国传播开来,从而揭示它的社会作用。

公元一世纪中叶,我国的东汉王朝正处在“天下安平”、“百姓殷富”<sup>③</sup>的汉明帝(公元58—75年)统治时期。佛教正是在这一时期传入我国。据记载,汉明帝派使臣蔡愔、秦景出使天竺,“寻访佛法”,后来蔡愔等携同天竺佛僧摄摩腾、竺法兰东还洛阳。这就是汉地“有沙门之始”<sup>④</sup>。当时,一方面通往西域的“丝绸之路”畅通,所谓“驰命走驿,不绝于时月;商胡贩客,日款于塞下”<sup>⑤</sup>;中国与中亚、南亚诸国的交往亦日趋频繁。这些为佛教的传来提供了有利条件。然而,外来宗教的传入必然受到中国传统思想文化的抵制,佛教也不例外。“西晋以上,国有严科,不许中国之人辄行髡发之事”<sup>⑥</sup>的限令就是当时情况的反映。所以佛教自汉明帝永平中传入我国后,并不是一开始就被广泛接受下来。在东汉时期,它的影响是微不足道的。据僧传记载,终东汉之世来到我国的外族和外国僧徒不过十余人,他们所从事的活动不外是翻译了三百余卷佛经<sup>⑦</sup>,而中国汉人奉信佛教的则寥寥无几。当时,佛教在中国汉族地区首先也只是流传在少数皇室贵族之中,其代表人物就是汉光武帝

① 《魏书释老志》。

② 《旧唐书》第89卷。

③ 《后汉书》第2卷、《显宗孝明帝纪》。

④ 《高僧传》第1卷。

⑤ 《后汉书》第88卷、《西域传》。

⑥ 《旧唐书》第79卷、《傅奕传》。

⑦ 参见《高僧传》第1卷、《大唐内典录》第1卷、《佛祖历代通载》第6卷。

的第四子楚王英。记载说,“楚王英始信其术”<sup>①</sup>，“楚王诵黄老之微言,尚浮图之仁祠,聚斋三月,与神为誓”<sup>②</sup>。就是说,在佛教传入中国的最初时期,虽然没有得到最高统治者东汉皇帝的直接扶持,但却在个别皇族中首先获得了信奉者。楚王英把佛教引入自己的宫廷,并伴随着他的崇佛活动,佛教也在一定范围内流传起来。佛教最初流传的洛阳、徐州、彭城一带都曾是楚王英及其亲属活动过的地方。

到东汉末年的桓灵时期,政治日趋腐败,外戚专擅,宦官干政;“党锢久积,人情多怨”<sup>③</sup>;加上天灾频仍,使“百姓饥穷,流冗道路,至有数十万户”<sup>④</sup>,甚至“河内人妇食夫,河南人夫食妇”<sup>⑤</sup>。封建统治阶级加在农民头上的这种残酷的经济剥削和政治压迫使农民处于无法再继续生活下去的绝境。挣扎在死亡线上的饥民,只有一条反抗的道路可走。这就是黄巾农民大起义的历史背景,也是佛教得以传播的社会原因。马克思曾指出:“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议”<sup>⑥</sup>。几乎在一切原始的宗教教义中都包含着对现实苦难的叙述。宗教引导人们去顺从和忍耐人世间的平和和苦难,要人们把希望和幸福寄托在来世或者天国。封建专制主义的统治,严酷的阶级压迫和超经济剥削,以及由此造成的普遍贫困和愚昧,为佛教的传播提供了有利的土壤。东汉末年动荡的历史环境以及封建统治者利用和扶植佛教的实际行动,更促使佛教逐渐发展起来。据《后汉书》记载,汉桓帝延熹九年(公元166年),大臣襄楷上书说:“又闻官中立黄老、浮屠之祠。此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢”<sup>⑦</sup>。同书的另一个地方又说,“汉自楚英始斋戒之祀,桓帝又修华盖之饰。详其清心释累之训,空有兼遣之宗,道书之流也。且好仁恶杀,蠲赦崇善,所以贤达君子多爱其法焉。”<sup>⑧</sup>还说,“桓帝好神,数祀浮图老子,百姓稍有奉者,后遂转盛。”<sup>⑨</sup>上述记载告诉我们,自汉明帝永平中佛教传入我国到襄楷上书之时的整整一个世纪中,佛教在我国的传播出现了新的形势,即最高的封建统治者皇帝已把佛教请进了自己的皇宫。以汉桓帝为代表的封建统治者对佛教的提倡与扶植应该说是尔后佛教逐渐发展起来的一个重要的原因。这些记载还告诉我们,在这一个世纪中,随着佛经的翻译及其流传,佛陀释迦牟尼的故事及佛教教义也进一步流传开来;佛教的传播者适应中国社会的需要使佛教与中国传统的思想文化相接近。佛书被视为“道书之流”;佛同当时的老子一样,作为赐福寿的神被皇帝设祠供奉在宫中。

东汉末年农民大起义的暴风雨摧毁了腐朽的东汉王朝,本已发展的豪强士族,在镇压农民起义的战争中扩大势力,拥兵割据,遂造成军阀混战以至三分天下的对峙局面。在三国时代,佛教得到了进一步发展。当时,“佛教未行”<sup>⑩</sup>的东吴也成了西域及外国佛僧的涉足之地。先是月氏人支谦来吴译经一百余部,后来康居人康僧会于吴赤乌十年(247年)来到吴都建业,在吴主孙权的支持下首建佛寺,称“建初寺”<sup>⑪</sup>。至于佛教本已流行的洛阳,

① 《后汉书》第88卷,《西域传》。

② 同上书,第42卷,《光武十王列传》。

③ 同上书,第67卷,《党锢列传》。

④ 同上书,第7卷,《桓帝纪》。

⑤ 同上书,第8卷,《灵帝纪》。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷第2页。

⑦ 《后汉书》第30卷下,《郎顛襄楷列传》。

⑧⑨ 同上书,第88卷,《西域传》。

⑩⑪ 《高僧传》第1卷。

在曹魏之时,佛教的发展也有了新的突破。过去把剃发归戒视为“殊俗”<sup>①</sup>,天竺僧昙柯迦罗等“译出戒律”,致使“凡中国人例不许出家”<sup>②</sup>的汉制受到破坏,开始出现了个别汉人出家当和尚的现象。

中国佛教的大发展是在魏晋南北朝。它是伴随着尖锐的阶级矛盾和民族矛盾而膨胀起来的;而南北朝统治者扶植佛教的政策,又为佛教的发展提供了极为有利的条件。

在南朝,佛教思想与玄学唯心主义相结合,成为统治者推行“教化”的思想武器,佛教从汉魏译经扩展为探究佛经的义理。东晋元帝时,僧竺道潜与丞相王茂弘、太尉庾元规为友,常常“着屐至殿内”<sup>③</sup>。至哀帝时,“好重佛法”,请竺道潜“御筵开讲大品”<sup>④</sup>。到了晋孝武帝甚至“立精舍于殿内,引诸沙门以居之”<sup>⑤</sup>。佛教在当时,首先是由于皇帝的笃信而深入统治阶级的上层。皇室的宫廷成为高僧出入讲经的场所,甚至内宫的太子、后妃也皈依佛教,成为佛门弟子。在皇室信奉佛教的影响下,东晋的名门贵戚广与僧众交往,清谈与佛教的结合成为一时的社会风尚。名僧支遁“雅尚庄老”,晋哀帝“征请”进都讲经,越三年辞还,“一时名流”都去钱行。据僧传记载,与名僧过往的名门有几十人,当时门阀士族的政治代表谢安、王羲之、王洽、王濛等都是支遁的厚交。<sup>⑥</sup>

南朝刘宋政权继续执行东晋的崇佛政策。宋文帝亲自接见天竺僧求那跋陀罗,“深加崇敬”<sup>⑦</sup>。天竺僧求那跋摩至金陵,帝“劳问殷勤”,命住祇桓寺讲经,并率公卿“日集座下”,“法席之盛,前此未闻”<sup>⑧</sup>。而崇佛达到极点的则是梁武帝萧衍。这个对人民十分残忍的封建君王,对士族门阀和僧徒则极为宽容,被称为“皇帝菩萨”。他就是依靠士族门阀和僧侣贵族的支持,维持了近半个世纪的统治。据记载,梁武帝于天监三年(504年),亲自“制文发愿,乞凭佛力,永弃道教”<sup>⑨</sup>,开始了他大崇佛教的生涯。从这一年开始,直到公元549年他饿死台城为止的四十多年中,梁武帝把兴佛的事业推到了登峰造极的地步。他广修寺塔,致使“都邑名寺七百余所”<sup>⑩</sup>。他为其父亲修的大爱敬寺,“中院之去大门延袤七里”,“千有余僧,四事供给”<sup>⑪</sup>;他自己“礼禀”释惠约为师,受具足戒。在他的威势下,“凡太子诸王,公卿道俗从约受戒者四万八千人”。在他的一生中,曾几十次亲赴寺院斋会,亲自到寺院讲经,“名僧硕学,四部听众常万余人”。他还著述了数百卷解释佛经的著作。更难想像的是,他从梁大通元年到中大通五年(527—533年)的八年中四次在同泰寺“舍身”<sup>⑫</sup>,一个世俗皇帝如此拜倒在佛像之下,这在中国历史上是绝无仅有的。正因为梁武帝如此崇佛,使得梁朝一代佛教达到极盛。

在中国的北方,佛教同样由于专制帝王的大力提倡而迅速发展。其传播之广,影响之

① 《高僧传》第1卷。

② 《佛祖历代通载》第6卷。

③④ 《高僧传》第4卷。

⑤ 《晋书》第9卷。

⑥ 《高僧传》第4卷,《弘明集》第11卷。

⑦ 同上书,第3卷。

⑧ 同上书,第3卷,《佛祖历代通载》第9卷。

⑨ 《佛祖历代通载》第10卷,《释氏稽古明》第2卷。

⑩ 《续高僧传》第18卷。

⑪ 同上书,第1卷。

⑫ 参见《梁书》第3、7卷,《南史》第7卷,《释氏稽古略》第2卷,《佛祖历代通载》第10卷。

大,甚至超过了南朝。

灭亡西晋,首先统一北方的是后赵的石勒。石勒和他的后继者石虎是有名的暴君,常以“杀戮为务”。但他们十分崇信佛僧佛图澄,“有事必谘而后行”。中书令王波以佛是外国之神,劝虎不信,他反驳说:“佛是戎神,正所应奉”。由于石氏的提倡,追随佛图澄信奉佛教的门徒“几且一万”,佛图澄在其所到过的州郡兴立佛寺达 893 所<sup>①</sup>。

继石氏后赵之后,是前秦的苻坚。这个“居九州之七”的北方帝王给佛教以相当高的社会地位。他为了获得名僧道安,曾派十万大军攻破襄阳,虏其北归<sup>②</sup>。据晋书记载,苻坚与道安,同车游东苑,有人反对,但坚说:“安公道冥至境,德为时尊,朕举天下之重,未足以易之。非公与辇之荣,此乃朕之显也”<sup>③</sup>。很清楚,利用和重视佛教是当时王朝更替频繁,异族相互残杀的具体环境中稳定人心,巩固政权的一种办法。

另一个崇佛帝王的代表人物是后秦的姚兴。在姚兴时代,著名高僧鸠摩罗什来到长安,“兴待以国师之礼”<sup>④</sup>,罗什在长安草堂寺,集八百余人,翻经著论 98 部 425 卷<sup>⑤</sup>。这在中国佛教史上是一个划时代的事件,所谓“方魏晋以来,大法草昧,西域沙门至者,例以神迹异化中国……至什公之来,然后大法渊源始淳”<sup>⑥</sup>。据说随罗什就学的门徒有三千余人<sup>⑦</sup>。在当时的姚秦,“慕道舍俗者,十室其半”<sup>⑧</sup>。

北方最后一个一统王朝北魏,一朝十三代皇帝中,除世祖拓拔焘外,都是崇佛的。从拓拔珪下诏崇佛开始,佛教愈演愈烈,终北朝,“略而计之,僧尼大众二百万矣,其寺三万有余”<sup>⑨</sup>。北魏以后的西魏,再后的北齐、北周,佛教继续得到封建帝王的支持,虽有北周武帝的废佛事件,佛教的发展仍没有终止。

上述的历史事实可以说明,中国佛教正是在最高的封建统治者的直接提倡下发展起来的。在当时的佛教传播者那里,他们也清楚地意识到自己的宗教不过是地上君王手中的工具。被北魏拓拔珪封为道人统的高僧法果,极其卑恭地吹捧拓拔珪是“明叡好道,即是当今如来,沙门宜应尽礼”<sup>⑩</sup>。还说:“能鸿道者人主也,我非拜天子,乃是礼佛耳”<sup>⑪</sup>。清楚地道出了佛教与世俗王权的关系。释僧导对宗孝武帝说,“护法弘道,莫先帝王,陛下若能运四等心,矜危劝善,则此沙土瓦砾,便为自在天官。”<sup>⑫</sup>名僧道安也曾从自己切身的经历中认识到:“不依国主,则法事难立”<sup>⑬</sup>。这些记载十分清楚地说明帝王权力的重要。宗教的命运一定程度地掌握在世俗王权的手中。事实上,所谓佛法的宏扬,不过是封建帝王利用佛教进行统治的必然结果。如果佛教不能适应统治者的需要,而得不到统治者的扶植,尽管它可以存在一时,它的发展却是很难想像的。正因为如此,佛教的传播者们,就不

① 以上均见《高僧传》第 10 卷。

② 同上书,第 5 卷。

③ 《晋书》第 114 卷。

④ 《高僧传》第 2 卷。

⑤ 《大唐内典录》第 3 卷。

⑥ 《佛祖历代通载》第 8 卷。

⑦ 《高僧传》第 2 卷。

⑧ 同上书,第 6 卷。

⑨ 《魏书释老志》。

⑩⑪ 《魏书释老志》。

⑫ 《高僧传》第 8 卷。

⑬ 《高僧传》第 5 卷。

能不极力投靠帝王,极尽歌功颂德之能事。

当然,佛教能在魏晋南北朝得到发展是许多原因促成的,比如适应门阀士族统治的玄学与佛教唯心主义的结合也是促成佛教泛滥的一个原因,但它比起政治上统治者崇佛政策的作用,应该说是次要的。

魏晋南北朝佛教的发展为隋唐佛教的进一步繁荣奠定了基础。可以这样说,魏晋南北朝时期开始了佛教中国化的过程,而这个过程的完成是在隋唐时期。

魏晋南北朝时期,各族人民在中国这块土地上竞相角逐,密切交往,隋文帝的统一实现了中华民族空前的大融合。这一变化,为佛教的继续发展提供了新的历史条件。国家的统一,促进了南北文化的交流,打破了南北佛教发展的局限性,从而使中国佛教走上独立发展的道路。隋唐时期,中国佛教宗派的创立标志着佛教走向中国化。

封建统治者的扶植仍然是隋唐佛教得以发展的不容忽视的原因。据记载,隋文帝杨坚出生在寺庙,长大后又结交僧尼<sup>①</sup>,他对佛教的感情促使他在当政之后再兴佛教。当然,根本的原因不在于他对佛教的感情,而是他需要借助在南北朝已有深远影响的佛教来巩固自己新建立的政权。正如他的诏令所述:“朕皈依三宝,重兴佛教,思与四海之内一切人民,俱发菩提,共修福业”<sup>②</sup>。在另一个诏令中,他又叙述了隋朝初年,“蹈兵刃之苦”的人民,“有怀至道,兴度脱之业”的愿望。他大兴佛教,就是为了使那些“死事之臣,菩提增长;悖逆之侣,从闇入明”,即向往一个战乱之后的和平环境,以便巩固他的新政权<sup>③</sup>。隋文帝之后到唐朝末年,除唐武宗时期的所谓“会昌法难”外,二十一个皇帝几乎都是执行崇佛政策的。唐朝初年,唐太宗实行释道并重的政策,甚至一度把道教的地位置于佛教之上<sup>④</sup>。但到了武则天执政时期,“沙门十辈诣阙上大云经,咸称则天当即震极”<sup>⑤</sup>,为武则天皇帝制造了舆论,于是她大兴佛教,成为唐朝统治者中最大的佛教推行者。

五代以后的中国佛教日渐衰落,其影响远不如隋唐以前,这里就不一一赘述。

总之,佛教作为一种外来宗教能在中国传播,主要的原因是当时中国社会尖锐存在的阶级矛盾和民族矛盾。为了缓和阶级矛盾,麻痹人民的思想,佛教这种被中国封建统治者认为是有助于“教化”的思想武器就被提倡和大力扶持起来,作为他们巩固政权的工具。中国封建统治者的崇佛政策促使佛教在中国广泛传播,在这个意义上说,佛教在中国是封建统治者“兴”起来的。

## 二

在中国封建统治者“兴”佛的历史过程中,又不止一次地出现大规模“毁佛”、“废佛”的事件。这就是公元446年(北魏太平真君七年)北魏太武帝拓跋焘的废佛;公元574年(周建德三年)北周武帝的废佛;公元845年(唐会昌五年)唐武宗的废佛和公元955年(周显

① 《北史》第11卷,《隋本纪》上卷,《隋书》第1卷。

② 《广弘明集》第17卷。

③ 同上书,第28卷。

④ 《佛祖历代通载》第12卷,《广弘明集》第25卷。

⑤ 同上书,第15卷,《旧唐书》第6卷。



德二年)后周世宗的废佛事件,史称“三武一宗”法难。这四次由最高封建统治者发动的大规模毁灭佛教或限制佛教发展的事件,曾相当沉重地打击了佛教势力。据记载,北魏武帝废佛,凡“土木宫塔,声教所及,莫不毕毁”<sup>①</sup>。北周武帝废佛,“佛道二宗俱被废灭。东川寺观凡四万余区,并赐王公;僧道三百万人,悉充军民,财产并收入官”<sup>②</sup>。唐武宗废佛,使二十六万零五百僧尼还俗,收充两税户;拆寺四千六百余所,招提、兰若四万余所;收膏腴上田数千万顷,收奴婢为两税户十五万人<sup>③</sup>。后周世宗“废寺凡三万三百三十六,僧尼系籍者六万一千二百人”<sup>④</sup>。

但是由于每一次“废佛”之后,随着新皇帝的上台,继之而来的又是一次新的大规模的“兴”佛,所以统治者大规模的毁佛事件并没有阻止佛教的继续发展。这一方面是因为在当时的社会存在着佛教得以存在和发展的深刻的社会原因,同时,也是因为佛教影响的深远和统治集团中崇佛势力的雄厚。兴佛还是废佛,是佛教传入中国后,在统治集团中一直存在着的斗争。

佛教刚刚传入我国的东汉初年,谶纬迷信大兴,所以佛教被作为神仙方术的一种找到了存身之处。同时,几个或十几个外籍僧人的传教活动也并没有引起社会的广泛注意。但随着东汉末年的动乱,佛教的影响日益增长,这就必然引起社会各方面的注意,尤其是引起封建国家政权对佛教的注意。对佛教是接受还是反对就成了一个广泛争论的问题。这种争论表现在各个不同的方面,情况也比较复杂。《高僧传》的作者梁释僧祐对此有过概括的叙述。他说,“自大法东流,岁几五百,缘各信否,运亦崇替。正见者敷赞,邪惑者谤讪,至于守文曲儒则距为异教,巧言左道,则引为同法”<sup>⑤</sup>。他把反对佛教者的论点归结为六:一,“经说迂诞,大而无征”,即说佛经荒诞不稽,不可捉摸。二,“人死神灭,无有三世”,即说佛教宣扬的三世说纯属编造,因为人死了一切都没有了。三,“莫见真佛,无益国治”,即说佛教宣扬的所谓成佛,完全是虚假的东西,于国无益。这三条都是针对佛教教义而言。后三条是“古无法教,近出汉世”;“教在戎方,化非华俗”;“汉魏法微,晋代始兴”<sup>⑥</sup>。这三条归结起来是说佛教不是中国的传统,佛教是外国的东西。当然,僧祐的概括是完全站在维护佛教的立场之上的,但却从一个方面反映了当时社会对佛教的态度。

汉初兴黄老之学,尚无为而治,经七十多年的休养生息,到汉武帝确定了儒家思想的指导地位,所谓“罢黜百家,独尊儒术”。但儒学却由于董仲舒提倡“天人感应”说而日趋神学化。它在政治上的意义是为了论证皇权的神圣,但在意识形态领域却为宗教的泛滥提供了市场。这种思想的影响应该说也是佛、道二教在东汉开始流行的一个原因。也正是由于这个原因,儒释之间的斗争在开始并不显得特别尖锐。但随着佛教势力的发展和影响的扩大,佛教与中国传统思想文化的对立和斗争就逐渐明朗起来。反映在思想领域就是儒释道三家的斗争。

记载在《弘明集》中的一篇最长的佛教论文《理惑论》,是东汉末年佛教学者牟融的作

① 《魏书释老志》。

② 《佛祖历代通载》第11卷。

③ 《旧唐书》第18卷上。

④ 《旧五代史》第115卷。

⑤ 《弘明集》序。

⑥ 《弘明集》第14卷《弘明集后序》。

品。这篇以牟子为一方,以问者为另一方的答辩式论文,系统地记载了儒释之间论争的主要论点,可以说是中国传统伦理观念与佛教教义间大辩论的一个真实记录。问者以尧舜周孔一脉相承的传统伦理思想为基础,向牟子提出了一连串的质问,迫使牟子不得不以“经传之辞”为佛教辩护<sup>①</sup>,从而暴露了佛教作为一种颠倒世界观的虚伪与脆弱,同时也反映了佛教如果要在我国存在就不能不向中国的传统文化接近。

与此同时,中国战斗的无神论对佛教也曾展开过无情的批判。在南朝的齐梁时代,针对佛教神学的一场关于形神问题的争论引人注目。范缜的《神灭论》就是这一时期批判佛教神学的一篇最富战斗性的檄文。由于范缜比喻的生动,说理的深刻,使他的论敌也不得不承认自己“情识愚浅,无以析其锋锐”<sup>②</sup>,迫使“皇帝菩萨”萧衍亲自出马,组织御用僧侣学者数十人与范缜辩论,最后,甚至不得不以皇帝的权威来收拾佛教学者们的败局,结束了这场对佛教十分不利的辩论。

在意识形态领域的争论是更深刻的政治领域斗争的反映。佛教的进一步发展,需要更紧密地投靠封建皇帝,依靠世俗政权扩展自己的势力。然而,佛教的发展,特别是寺院经济的恶性膨胀,又有削弱世俗政权和妨碍国家利益的倾向。这就必然引起世俗政权对佛教的又利用又矛盾的斗争。

封建国家政权与佛教的这种斗争,在南朝首先是从沙门(即和尚)应不应该尽礼君王的辩论开始的。其实质就是要确立世俗皇权的独尊地位。公元340年,东晋成帝时大臣庾冰提出沙门应尽敬君王的建议,遂引起关于这一问题的争论。庾冰认为佛教徒“抗殊俗之傲礼,直形骸于万乘”,是“弃礼于一朝,废教(礼教)于当世”的违犯“宪度”的行为。他指出,佛教徒皆是“晋民”,又是无特殊才智的“常人”,就应当尽礼君王,否则,就会造成“殊俗参治,怪诞杂化”,王教就不能划一,国家就不能治理。庾冰的建议受到以尚书令何充为代表的崇佛一派的强烈反对而没有执行<sup>③</sup>。几十年后,到晋安帝元兴二年(403年),太尉桓玄再提沙门不敬君王的问题。他认为庾冰建议的目的就在于“尊主”,但没有把道理讲透彻,他认为沙门礼敬君王的问题,是关系到帝王,即世俗王权的存废问题,并指出沙门不敬君王是“理所不容,亦情所不安”的一代大事。他还驳斥了所谓“年踰四百,历代有三,虽风移政易,而弘之不异”的论调,指出,过去所以没有提出这一问题,是因为奉佛的人少,“沙门徒众皆是诸胡,且王者与之不接,故可任其方俗,不为之检耳”,“今主上奉佛,亲接法事,事异于昔,何不使其礼有准。”<sup>④</sup>桓玄论争的根本点就是佛教必须服从皇权。桓玄再提沙门不敬君王的问题,同样遭到包括朝廷重臣及僧侣贵族的反对。当时的一代名僧慧远也著文五篇参加论战,遂使这一建议再次寝废<sup>⑤</sup>。到南朝刘宋孝武帝大明六年(462年)又有人提出再议,但最后也没有结果。<sup>⑥</sup>同样的争论不见于北朝。这是因为在更加专制的北方王朝,佛教僧侣早就跪拜在帝王的脚下。

教权与皇权的斗争几乎笼罩了整个欧洲中世纪。在我国,这种斗争虽然在性质上有

① 《弘明集》第1卷。

② 《弘明集》第9卷。

③ 《弘明集》第12卷。

④ 同上书,第13卷。

⑤ 《弘明集》第5卷。

⑥ 《佛祖历代通载》第9卷。

着根本的不同,但它的存在确实是无疑的。佛教在我国的发展虽然没有达到动摇皇权的程度,更没有欧洲中世纪皇帝由教皇授与、教皇直接插手皇帝的废立,以及发动大规模宗教战争的那种教权凌驾皇权之上的情况,但佛教的发展,特别是佛教寺院经济的发展却一定程度地影响了国家的财政收入和兵役、徭役的征发,从而影响封建国家政权的巩固。因此,中国封建统治者在执行崇佛政策的同时,又对佛教的发展给以限制。统治者需要利用佛教为自己服务,但又不允许佛教过份地发展。所谓“沙汰”佛僧就是封建统治者限制佛教发展的一种措施。

在北朝,兴佛最坚决的后赵石虎和前秦的苻坚都曾下令“沙汰”或称“料简”佛僧。<sup>①</sup>在南朝,有东晋安帝时太尉桓玄沙汰佛僧的事件,有宋孝武帝大明元年(457年)对沙门“精加沙汰”的诏令及齐武帝“检试僧事”的记载<sup>②</sup>。在唐朝建国初年的唐高祖时期也曾下达过沙汰僧尼的诏令等等<sup>③</sup>。所谓沙汰或料简佛僧就是统治者借口“沙门甚众”、“多非其人”<sup>④</sup>,而采取的令僧尼还俗、削减佛寺等限制佛教发展的措施。统治者打着“正本澄源”的旗号,只令那些“有精勤练行,守戒律者”,或“山居养志,不营流俗者”的和尚居寺出家,其他“并令罢道,各还桑梓”<sup>⑤</sup>。

封建统治者所以这样做,是因为他们看到了佛教的发展对他们的统治所带来的不利。正如桓玄在《与僚属沙汰僧众教》一文中所述:

“京师竞其奢淫,荣观纷于朝市;天府以之倾匮,名器为之秽黷。避役钟于百里,逋逃盈于寺庙,乃至一县数千,猥成屯落。邑聚游食之群,境积不羁之众,其所以伤治害政,尘滓佛教。固已彼此俱弊,实污风轨矣。”<sup>⑥</sup>

经过南北朝,佛教在我国的发展不仅在政治上已受到如同梁武帝和北魏诸帝那样的崇奉,几乎成为国教,而且深深地渗入到经济领域。佛教寺庙经济的发展与壮大,几乎使它成为与世俗地主经济并驾齐驱的封建经济的组成部分。梁武帝时,“都下佛寺五百余所,穷极宏丽。僧尼十余万,资产丰沃。所在郡县,不可胜言。道人又有白徒,尼则皆畜养女,皆不贯人籍,天下户口几亡其半”<sup>⑦</sup>。在北朝寺庙多至数万,僧尼数高达数百万。寺庙“侵夺细民,广占田宅”,“寺夺民居,三分且一”。<sup>⑧</sup>这些记载都表明了佛教寺庙经济极度膨胀的情况。寺庙与皇室贵戚、门阀士族及其他世俗地主一样,成为劳动人民头上最大的剥削者之一。在当时民族矛盾和阶级压迫深重的客观形势下,大批不堪忍受兵役和租税的劳动者,也包括一部分中小地主纷纷投入寺庙,所谓“竭财以趣僧,破产以趋佛”<sup>⑨</sup>,企图荫附于寺庙来逃避兵役和租税。从这里不难说明寺庙经济的发展,必然又同时削弱了封建国家兵役和租税的来源。寺庙经济的发展势必发生与封建国家利益的矛盾,这就是一部分明智的朝臣强烈反对佛教的原因之一,也是封建统治者限制佛教发展的根本原因。

① 《高僧传》第5、10卷。

② 《弘明集》第12卷,《广弘明集》第24卷。

③ 《旧唐书》第1卷。

④ 《高僧传》第10卷。

⑤ 《旧唐书》第1卷,《弘明集》第12卷。

⑥ 《弘明集》第12卷。

⑦ 《南史》第70卷。

⑧ 《魏书释老志》。

⑨ 《弘明集》第9卷。

封建统治者为了控制佛教的发展,一个办法是沙汰佛僧,另一个办法就是设置僧官。僧官的创设最早在后秦姚兴弘始年间(399—416年)。当时在姚兴统治的后秦,“慕道舍俗者,十室其半”,为了“宣授远规,以济颓绪”,任僧碧为“僧正”,以僧迁为“悦众”,法钦、慧斌为“僧录”,碧资侍中秩。“僧正之兴,碧之始也”。至于北魏封沙门法果为“道人统”,当是稍晚几年的事<sup>①</sup>。从姚兴创设僧官的原因中,我们可以看出僧官的设置就是为了统治佛僧,限制佛教的过分发展。在南朝,宋明帝以僧瑾为天下僧主,“给法仗一部,亲信二十人,月给钱三万”<sup>②</sup>。但南朝僧正创设之始要早于宋明帝,在僧瑾之前就已有沙门智斌“初代县岳为僧正”的记载<sup>③</sup>。南朝僧官的设置应该说是出于同样原因的。在稍后的梁武帝时,有记载说,“时释子多纵率,主僧儒不能制,帝患之,欲自以律行僧正事。诏下,京城大德,无敢议者,独藏法师(智藏)以为佛法渊博,非一人能尽之,执不奉诏。……帝不能夺,遂从之”<sup>④</sup>。这一记载说明以纵佛闻名的梁武帝也已感到僧众的祸患,想亲自出任僧正,以“维任法侣”<sup>⑤</sup>。虽然梁武帝的愿望没有实现,但记载本身道出了僧正的职守。

僧官自创设而后,逐渐发展,到北齐“置昭玄十统”<sup>⑥</sup>,除中央外,地方也设僧官。隋亦设僧官,但名称的使用很不统一。唐朝初年置十大统、“统摄僧尼”<sup>⑦</sup>。在地方也有僧统之设。唐后期又有“天下大僧录”<sup>⑧</sup>之称。

与僧官设置的同时,在中央的官僚机构中,还逐渐增设了由俗人担任的专署佛教事务的机关。最早见于北魏,“先是立监福曹,又改为昭玄,备有官属,以断僧务”。<sup>⑨</sup>隋代置崇玄署,隶鸿胪寺,设令一人。唐复置崇玄署,属鸿胪寺,后又隶祠部,变动甚多<sup>⑩</sup>。据记载,这种机构的权限很大,负责僧尼的检括、度牒的签发(即掌管出家当和尚的批准权)及发放僧官的秩俸等。

上述事实告诉我们,随着佛教的发展,封建统治者对它的控制也日益加强。

僧官(包括僧俗两种),是由封建皇帝任命的国家管理佛教的机构。毫无疑问,封建的皇权是绝对凌驾于教权之上的,这与欧洲中世纪“教皇权力至上”的情况绝然不同;同时,僧官的设置也是佛教泛滥的结果,是世俗皇权与佛教势力扩张之间矛盾的产物。封建统治者需要利用佛教,又与佛教的发展有着利害的冲突,僧官正是调节这一矛盾的适当的权力表现。

中国封建统治者对佛教又利用又限制的斗争,在一定历史时期激化为不可调和的对抗矛盾,统治者在这个时候采用了国家权力的强制手段,包括强令还俗,逮捕不法僧人,限制僧人数,以至推广大规模地毁灭佛教的法令。所谓“三武一宗”的大规模的废佛事件,就是中国历史上佛教势力的发展与封建国家利益相冲突的最激烈的表现。这四次封建统治者毁灭佛教或限制佛教发展的大规模行动,虽然发生在不同的时期,有着各自不同的原

① 《高僧传》第6卷,参阅《魏书释老志》、《释氏稽古略》第2卷、《佛祖历代通载》第8卷。

②③ 《高僧传》第8卷。

④⑤ 《佛祖历代通载》第10卷,《续高僧传》第6卷。

⑥ 《续高僧传》第18卷。

⑦ 同上书,第13卷。

⑧ 《佛祖历代通载》第19卷。

⑨ 《魏书释老志》。

⑩ 《通典》第25卷,《唐会要》第49卷。

因,但基本的一条是一致的,那就是他们的历史背景都是佛教的过分发展。

从今天存留下来的历史记载看,至少有三次统治者大规模的废佛事件牵涉到佛道之间的斗争。因此,以往的历史学家和佛学家就认为这些废佛事件的发生是封建统治者“崇道毁佛”、“信其谗言”的结果<sup>①</sup>。至于佛教史家更是以“躬受符录,猜忌佛门”为口实,对“三武一宗”的废佛大加谤毁<sup>②</sup>。我们认为这种看法反映了一部分事实,并没有反映问题的全部与本质。道教作为我国汉民族的一种宗教,是在东汉末年与佛教同时在我国出现的。同佛教一样,它也是由于封建统治者的利用与扶持逐渐发展起来,他们之间为了争夺政治地位和宗教正统的斗争也因此而展开。佛教和道教都是封建统治者进行思想统治的工具,重视哪种宗教,排斥哪种宗教,往往决定于统治者政治上的需要。历史的情况是,绝大多数封建统治者对佛道两教是并重的。南朝宋、齐、梁、陈诸帝都是崇佛的,但他们又兼信道教。崇佛最笃的梁武帝,又同时礼敬茅山道士陶弘景。唐太宗尽管提高了道教的地位,但对佛教仍是大力扶持。他曾作过这样的表白:“尊主重亲,有生之大本,故先老子以别亲疏之序,非不留心于佛也。自有国以来,未尝创立道观,凡有功德尽归僧舍”<sup>③</sup>。这个表白只能理解为唐太宗对佛教的重视超过了对道教的重视。至于封建统治者大规模打击佛教的政令的实施则是酝酿于更深刻的社会原因之中,并不决定于佛道之争。

公元446年北魏武帝废佛时,曾下过一道诏令,这道诏令除了指责佛教一套教义“夸诞大言,不本人情”外,就是历数了佛教的发展对封建统治所带来的危害。其中,有“鬼道炽盛,视王者之法蔑如也”、“五服之内,鞠为丘墟,千里萧条,不见人迹”<sup>④</sup>。就是说佛教的发展已经影响了封建专制政权的巩固,王法受到动摇;而维持封建国家政权所必须的兵源和财源,因为佛教的发展而削弱了。交纳赋税,出兵打仗的丁壮弃业归佛,造成田园荒芜、千里萧条。这样,国家从哪里收取赋税,又从何处征集兵伏呢?正是在这种关系封建国家巩固的根本利害之上,信奉道教的司徒崔浩“数加非毁”佛教“为世费害”<sup>⑤</sup>的话,才会获得北魏武帝的相信,加上发现长安寺庙中私藏兵器,寄储富人财产及进行非法淫乱等事,才激起北魏武帝的废佛事件的发生。

更能说明问题的是唐武宗的废佛。这也是以崇道毁佛而闻世的。然而,“特承恩礼”的道士赵归真等,在政治上并没有得势,唐武宗曾明白表示,“军国政事”,“百归真亦不能相惑”<sup>⑥</sup>;而毁佛敕令的下达首先是从“检括天下寺及僧尼人数”<sup>⑦</sup>开始;废佛的同时,不见有任何崇道的举动,甚至对道教不置一词。这一切说明唐武宗发动的所谓“会昌法难”,从动机到行动都与道教没有直接的关系。而反映在唐武宗毁佛诏令中的却是佛教的发展给当时社会所带来的一大堆现实问题。所谓,“泊于九州山原,两京城阙,僧徒日广,佛寺日崇。劳人力与土木之功,夺人利于金宝之饰,遗君亲于师资之际,违配偶于戒律之间。坏法害人,无逾此道。且一夫不田,有受其饥者,一妇不蚕,有受其寒者。今天下僧尼,不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣。寺宇招提,莫知纪极,皆云构藻饰,僭拟宫居。晋、宋、齐、梁,物力

① 汤用彤《中国佛教史》第6节《会昌法难》,北京大学内部印行本。

② 《广弘明集》第6卷。

③ 《佛祖历代通载》第12卷,又见道宣:《集古今佛道论衡》卷丙《大正藏》第52卷。

④⑤ 《魏书释老志》。

⑥⑦ 《旧唐书》第18卷上《武宗》。

凋瘵,风俗浇诈,莫不由是而致也”<sup>①</sup>。这里所罗织的绝非夸张的佛教罪状,应该说是符合实际的,也是触目惊心的。在低下的以农民自给自足的自然经济为基础的封建国家,农民是国家赋税和兵役的主要承担者。佛教及寺庙经济的发展,夺走了大批的农业劳动力,这不仅使封建国家赖以收取赋税的编民减少了,而且增加了大批不劳而食的社会剥削者。这就一定程度地破坏了封建国家的经济基础,影响了封建国家的财政收入和政权的巩固。再加上“佛寺日崇”,劳民伤财,必然导致农民“尤困于佛”<sup>②</sup>,而国家则出现“物力凋瘵”的状况。正因为佛教的过分发展,触动了封建统治者的根本利益,才促使封建国家的最高统治者唐武宗毫不犹豫地对佛教采取了大规模打击的措施,并自认为是“惩千古之蠹源,成百王之典法,济人利众”<sup>③</sup>的正确措施。

另一次废佛,即北周武帝的废佛,也被认为是信道士张宾之议,“欲偏废释教”<sup>④</sup>。然而,事情的结果却是“佛道二宗俱被废灭”。信奉道士既没有构成废佛的原因,废佛的同时也没有给道教任何好处。据记载,北周武帝于天和四年(569年),“御大德殿,集百僚,道士、沙门等讨论释老”<sup>⑤</sup>。前后经过五年,于建德三年(574年)提出再议时,他明确指出:“世宏三教,其风弥远,考定至理,多皆愆化,今并废之。然其六经儒教,文宏治术,礼义忠孝,于世有宜,故须存立。且……佛经广叹,而有图塔崇丽。……愚民相信,倾竭珍财,广兴寺塔,既虚引费,不足以留。凡是经像,尽皆废灭。父母恩重,沙门不敬,勃逆之甚,国法岂容,并退还家,用崇孝始。朕意如此”<sup>⑥</sup>。说明他废佛的动机,绝不是来自崇奉道教的缘故,也不是听信什么道士的议论,而是强调佛教的发展已侵害到整个国计民生,影响到封建国家的经济利益和道德规范。当他的废佛意图遭到僧侣贵族们的反对,甚至以“阿鼻地狱”相恐吓时,他的回答是,“但令百姓得乐,朕亦不辞地狱诸苦”。他有如此的决心,完全是为着维护自己的统治着想。

至于废佛事件之后不久,北周武帝又兴立了一个“通道观”,集中一批人整理道书,其中有原是沙门的樊普旷<sup>⑦</sup>。这件事并不能说明周武废佛的原因是崇信道教,因为它不能解释“佛道二宗俱被废灭”的事实。建立一个以道教学者为中心的文人组织与大规模推行道教是有区别的。

总之,中国封建统治者的废佛,决不是因为佛道之间的斗争引起的。每一次废佛都有着深刻的政治原因和社会内容。统治者废佛并不是从根本上否定佛教,甚至有的还认为佛教一套“助世劝善、其利甚优”<sup>⑧</sup>。因此,在中国历史上封建统治者兴佛是主流的东西,从魏晋到隋唐五代,九百多年,打击佛教的封建帝王,只有“三武一宗”屈指可数的几人。

佛教作为一种宗教,被封建统治者用来作为麻痹人民的反抗精神、禁锢人民的思想、维护封建秩序的一种思想武器,反映了它本质的一面;但同时,封建统治者在扶植佛教的

(下转第10页)

① 《旧唐书》第18卷上《武宗》。

② 杜牧《杭州新造南亭子记》。

③ 《旧唐书》第18卷上《武宗》。

④ 《佛祖历代通载》第11卷。

⑤ 《北史》第10卷《周本记下》。

⑥ 《续高僧传》第10卷。

⑦ 《广弘明集》第10卷。

⑧ 《旧五代史》第115卷《世宗纪第二》。

# 彝文经典和彝族的原始宗教

马学良

分布于我国四川、云南、贵州、广西等省自治区的彝族有其固有的单音节文字,但这种文字创始于何时何人,除了一些神话式的传说外,已无明文可考。据一些学者认为,《后汉书·西南夷传》白郎王所作的《远夷乐德歌》,即为彝文前身,那么,彝文远在汉代就已有之。而白郎王是否彝族,《远夷乐德歌》又是否属于彝语?依我看来,从歌词的语言系属来说,无疑是属于藏缅语系,是否就是彝语,尚待进一步证实。因此,说彝文早在汉代就已有之,似乎还不能下此结论。

从今日所存彝文文献来看,仅可上溯至明代。如云南禄劝县风氏土司的风诏碑,镌于嘉靖甲午年(1534年);贵州大方安氏土司的彝汉对照的千岁衢碑,镌于嘉靖丙午年(1546年),此外还有风氏土司墓记,镌于乾隆五十二年(1787年)。但以此推论彝文的历史也是不够的。关于这个问题,我想根据现存的彝文古籍,推究其中的思想内容以及文字本身的演变,再参证旁系文字,进行比较研究,或可有蛛丝马迹可寻。

从各民族文字产生的历史来看,尽管都是劳动人民在劳动生活中根据应用需要逐渐创造发展起来的,但初期文字大多用于占卜祭祀,多操于太卜巫师之手,其后始逐渐进化成为表达语言的符号。彝文也是如此。在彝文经典中也以记载宗教活动的祭经较多,它是研究彝族原始宗教的重要资料。而宗教是社会意识形态的重要组成部分,所以彝文经典也是研究彝族的社会历史和文化的的重要资料。

关于彝族族源的问题,这是研究彝族历史的首要问题。中外学者对彝族族源的论述很多,有的说是来自西藏和缅甸交界地区,有的说是来自陕西、山东,乃至来自东南西北的说法都有。也有从体质人类学去观察的,说什么彝族属于高加索人种,或是说属于印度——欧罗巴人种、大洋洲人种,不过多是妄加猜测并无实据。

我国学者近年来有人考证:“凉山自古为彝族盘踞之区”。据说云南、贵州的彝族就可能由凉山南下分作两支进入的。这种论断以往只靠传说或从汉文片断史料中考证,缺乏彝文记载。但从彝文作祭经中,却可以得到佐证。据彝族传说,人死后的灵魂应返回祖源地,即叶落归根之意。因而要延请巫师“呗耄”作法事,诵作祭经中的指阴路经,指引死者以回归的阴路。如云南禄劝县巫师所念的指阴路经是指引死者从当地普渡河渡河北行,经会泽、昭通进入四川凉山一带。可以认为这是彝族祖源出自西北的论据之一。当然彝族何时从何地迁入凉山,尚难遽定,至少从云南彝族超度阴魂北行的礼俗,可以帮助说明云贵彝族是由北南移的。

## 二

从云南彝族的彝文经典来看,彝族宗教属于原始宗教状态。原始宗教本是在原始社会生产力水平十分低下的条件下,由于对自然社会现象的一种错误认识和幻想而形成的,它以“万物有灵论”的观念把自然现象超自然化并加以崇拜。因而最原始的宗教是一种崇拜自然的宗教,其中最突出的是动植物崇拜。

彝族的原始宗教信仰正是以自然崇拜为核心,扩展到图腾崇拜、祖先崇拜等。彝族对动植物的崇拜,首先是崇拜竹子。在彝文经典中把竹子称为“灵竹”,因为这与彝族的祖源有关。我们从彝族有关洪水神话传说及彝文经典中可以看出其崇拜“灵竹”的根据。传说古代曾有一个洪水滔天时期。当时,有一家兄弟三人,在洪水未来之前,白发仙人预示,要他们设法躲避。两个大的不听仙人的指示,只有老三才按指示去作。当洪水泛滥时,山崩地裂,雨骤风狂,鸟飞兽吼,两个大的和所有的人全被洪水淹没。老三按照仙人指示,在腋下放一个鸡蛋,躲在木桶里,在洪水中漂流了二十一天,直待听到腋下鸡蛋孵出雏鸡的吱吱叫声,才从昏迷中苏醒过来。这时往外一看,洪水已退,却发觉自己的木桶挂在悬崖峭壁之间,于是惊慌得哭起来了。哭声惊动了古树上的一只老鹰,老鹰用脚爪把木桶蹬下山岩,恰好被一丛刺竹把木桶挂住,因而脱险了。后来又蒙白发仙人送来一位仙女(有的彝区传说是下凡沐浴的仙女,故彝文经载为“南浴女”)与老三结成配偶,故得以延续后代,这就是洪水后彝族的祖先读阿普。

据丁文江彝文丛刻(彝文即彝文)人类历史记载,彝族世系从始祖希母遮,至撮侏读之世共有三十代,撮侏读时代即洪水滔天的时代,撮侏读就是经仙人庇护的老三。故彝文经记载“撮侏读世代,娶妻南浴女,……南浴女有娠,生子读母吾。”

于此可知撮侏读即洪水神话中的祖先读阿普。彝语“阿普”是“祖公”的意思,因彝人讳称其祖先之全名而呼以祖公读。

这一段彝文记载与神话传说可以互相印证,从中可以进一步了解彝族原始宗教的宗教仪式。如彝族巫师“呗毫”进行祭祖仪式时头带斗笠,斗笠上系一双鹰爪,意即溯念祖公避难的木桶是由鹰爪从悬崖上蹬到竹丛中的。竹子救了祖公,所以竹子是祖公依托的“灵竹”。关于彝族崇拜竹子,汉文史籍也有记载。如晋常璩的《华阳国志南中志》有这样一段:“有竹王者,兴于邛水,有一女子,浣于水滨,有三节大竹流入女子足间,推之不肯去,闻有儿啼,取持归,破之得一男儿,长养有才武,遂雄夷狄,氏以竹为姓,捐所破竹于野,成竹林,今竹王祠竹林是也”。这段记载与上述情节虽有不同,也不能确定是现在的哪个民族,但在彝语支的几个民族的宗教仪式中,多视竹为“灵竹”。人死后象征灵魂所附的灵位,各处虽有所不同,但也都离不了竹子。如云南禄劝县一带的彝区,即以红绿线扎许多竹条作灵位。彝文经典中更明文记载,用竹条作灵位的道理。如彝文作祭经说“人若一节兮,设置竹三节,竹若三节兮,设置人六节,人若六节兮,设置竹九节……”,这是以竹条象征人的各部肢体,说明人的肉体消失了,而灵魂仍归附于救护祖公的灵竹,即死有所归的意义。经中提示用三节竹恰与南中志所载“有三节大竹流入女子足间”之意相符。

恩格斯在《反杜林论》中曾指出“在历史的初期,首先是自然力量获得了这样的反映,



而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”彝族的原始宗教观正是首先由崇拜自然力量的竹子而发展到对祖先的崇拜。因此彝族的一切祭祖仪式都与竹子有密切的关系，如祖先灵位的制作，盛祖灵的篾箩箩或灵筒，都离不开竹子，正好证实了恩格斯的论断。

### 三

如上所述，研究各民族的原始宗教，除需调查研究其社会现状外，对有文字的民族，还必须注意通过他们的文字记载，如原始宗教的经典记载、文学作品、哲学、历史等，从中去掌握第一手的材料。应当看到作为社会意识形态的原始宗教，则是研究古代社会的重要线索。

彝族有关原始宗教的经典我所见到的有二千余册，据我的分类，约有以下六种：

#### (一) 祭经

##### (1) 作祭献药供牲经

作祭是彝族追悼亡人的一种仪式。据说死者经过作祭仪式后，在阴间才能消除疾苦，走入光明之路。不然，就永远沉沦于凄惨的阴间，受魅鬼的凌虐。所以彝族不论贫富贵贱，亲属死后必须设法为之举行作祭仪式，借以超度亡灵，俾早日回归祖源境地。

作祭经就是在举行作祭仪式时巫师呗毫所唱诵的一种经典。该经所包括的章节很多，每场祭仪可选诵不同章节。献药供牲经是作祭时亲属向亡人献药时所念的一种经。先推牲献祭，再由巫师在灵前架一小竹槽，由死者的子女亲属等跪在灵前，用一小勺将已配好的药汁注入槽中，向灵前流去，意即死者于阴间服此药后，从此可以免除疾病痛苦。

解放前彝族遇有疾病，多以为鬼神作祟，常常延巫诵经作法事，倘不幸死亡，子女哀痛其先人带病以逝，恐到阴间不免仍受病苦，于作祭时必举药祭仪式，为死者医病。故有人说彝人患病，生时求鬼神，死后才服药。因而经中说：“在世未献药，阴间恐疾苦，在世未献药，阴间恐沾污。”

献药供牲经中历述采药、制药、对症下药等，情节很详明，是彝文经中的一部药典。

我们引经典中采药配方的一节，来看彝民为了采药踏遍深谷、老林、高山、原野，采集动植物来配药为死者医治各种疾病：“采药采药兮，采药到山谷，止于众谷间，未闻产药处。采药采药兮，采药雪山间，止于群山中，未见药形迹，未见产药处。采药采药兮，采药至天边，药苗生天际，药枝延大地。采药女子采，研药青年制。”

再看配方一节：“天空绿鹰胆，绿鹰红鹰肉，阴间目眩药；南方青蟒胆，青蟒红蟒肉，阴间疴疾药；北方绿虎胆，绿虎红虎肉，阴间恶痢药。……配成千万药，医治祖公病，恭送天间去，……祖降享药礼，乞速享药祭。”

##### (2) 作斋经

“作斋”一词彝语是“内摸”，“内”是同宗的意思，“摸”是作法事的意思，合言之即同宗共同举行的祭祖大典之意。彝族对于人死后的两大祭仪是：

- 1，作祭：追悼死者，指引死者回归祖源的阴间路程。
- 2，作斋：超度阴鬼化为仙灵，与祖公同登仙域。

由死鬼化为仙灵,究竟要达到什么境界呢?如何使死鬼化为仙灵呢?这都是作斋的任务。作斋经就是记载这一套程序和宗教仪式,并说明各种道理,以及他们对天地鬼神的看法,这是彝族最隆重的一个祭祖大典。

作斋不仅是为了孝思,依经中所载且可使子孙昌旺,化凶为吉。所以彝族凡属同宗的子孙,每经十三年选择年建为丑、寅、午、申之年的腊月,就要举行一次作斋。解放前彝族作斋规定九昼九夜,椎牲数百条,正如祭经所说“椎牛如蝼蚁,椎举如白绸。”这种宗教迷信活动,对人力物力的浪费,确实很大。

作斋经典中几乎包括彝族宗教仪式的各个方面,从中可以看出彝族对天地鬼神的观念和早期的社会制度,而且文字也很优美。全文多为五言韵诗,是研究彝族原始宗教和彝族文学的重要资料。

### (3) 百解经

彝族平时对偶然发生不祥之事,或看到不吉之兆,随时延巫作百解仪式。又于每年秋冬农暇之时,家家作百解祭一次,以为可解除一年内之灾病,意即解除一切不祥之事。

## (二) 天象、历法

这是彝族对宇宙天象的看法,包括对日蚀、月蚀、风云、雷雨的原始解释,以及用阴阳五行天干地支推算年建月建的历法,其中除对日月星表以各种神话作解释外,历法则多采用汉族农历的说法。

## (三) 谱牒

记载人类起源,历代祖名。如对彝族世系采用父子连名制:“始祖希母遮,希母遮乃一,遮道公乃二,公竹诗乃三,诗亚立乃四……”即子名承续父名的末一个音节或两个音节,这可能是为了便于追记。另有土司世系谱,如明代凤诏土司家谱等。

## (四) 历史

记载人类历史,其中包括洪水故事及彝族内部或外部征战史事。从征战记载中,也可以看到彝族的图腾制。如“十大名将”一经,记载了名将之勇猛及战斗情况。其中描写一个部族对外战争,召集各氏族准备应战的情景,如:“北斗星转,夜阑人静,此正其时。将官如云展,兵马如猿行。行至黑松林,守卫于此间……尔其为飞燕?尔若为飞燕,天空云间与鸿雁颀颀,飞燕尔前进;尔其为狐狸?尔若为狐狸,深箐老林与虎豹驰骋,狐狸尔前进。

谁为狐狸?谁为虎豹?谁为鸿雁?谁为飞燕?……十大名将,来至阵前。战马如麋鹿,盔甲如披叶,矛戟如蜂涌……”

这一段经文绘声绘色地描写了夜战的情景。显然是一个部族的首长,在黑松林中点兵唤将,准备向敌人夜袭。飞燕、狐狸必是该部族所统辖的各氏族的图腾称号。正如列子黄帝篇所记“黄帝与炎帝战于阪泉之野,帅熊、黑、貔、貅、貆、虎前驱”也都属于图腾称号。

## (五) 伦理

记载彝族待人接物、处世应对的道理,有如《礼记》一类的经笈。

## (六) 译著

彝文的译著,我所见到的只有彝文译的《太上感应篇》一种。每节都有较详的注释,并结合彝族社会的风俗习惯、宗教迷信加以阐述。彝文经典多为手抄本,这一本为木刻本,传说是明刻,版藏原凤诏土司署中,现尚存残缺不全的刻版三十余块,解放前经我收藏于

北京图书馆。

该书借道教的道理,联系彝族上层统治阶级的意愿,来劝善惩恶。宣扬顺从统治阶级的剥削、压迫为善,违反者为恶,要遭到天诛鬼罚。因而据以推断,很可能是当时土司上层,纠集一批懂彝文的人,为维护其残酷的统治而编译的。从而也可看到彝族宗教曾受到外来宗教的影响。

此书注释解说因搜集材料较多,为研究彝族原始宗教、风俗习惯、历史传说、语言文字的重要资料。解放前我曾译完全书,并写了一篇《彝译太上感应篇序》(载南开大学文科研究所《边疆人文》第四卷合刊)。

我们对原始宗教的研究,必须从有文字记载的宗教经典中进行,同时印证现实的生活,才能取得第一手的原始材料,这是因为文字记载的材料比口传的稳定性较大。然而文字的传抄,也难免受时代和地区的影响而失真,如彝文经典大多是手抄本,当各地巫师传抄时,常在一定程度上增进一些当时当地的色彩,所以使用这种经典材料应下一番“校勘”的功夫。

#### 四

原始宗教不是永恒不变的,它也和其它上层建筑一样,随着社会的发展而发展。随着原始社会经济基础的解体和奴隶制的出现,必定会在内容、形式和作用方面,发生很大的变化;统治阶级为了利用它以适应自己的要求,也必然会促其变化。

解放前有的彝族地区还处在奴隶制社会,如四川凉山地区。有的地区正由奴隶制社会向封建社会过渡,如云南部分彝族地区。这些地区都还或多或少地保存着原始宗教的影子,但为适应统治阶级的要求,已由“万物有灵论”、“自然崇拜”的原始宗教形式,逐渐转移到一个万能的神的身上,即开始向一神教过渡。其办法一种是利用原始宗教的形式进行加工改造。如有的彝族地区的“密枝神”、“山神”即相当于汉族地区的土地神,是作为统治大小神灵的高级神灵,这就适合奴隶主具有统治一个地区的大小奴隶的权威模式;另一种是保存固有原始宗教的形式,而与从外来宗教中吸收的更富有欺骗性的内容揉合一起。如解放前我在云南某些彝族地区就见到有的土司信奉佛教,一方面仿照佛教吃斋念佛,一方面仍然举行作斋、作祭等原始宗教仪式,甚至有的上层手捧念珠,口中却念的是彝文经典的词句。上述彝文译注的《太上感应篇》就是利用道教经典结合彝族社会的情况加以注解阐述,这就更富于欺骗性,就更适合统治阶级奴役人民的要求。因为道教中的一些劝善惩恶的说教,较原有的原始宗教更有精神麻醉和奴役作用。这样做同时也可以提高统治阶级的权威。

由此可知,新宗教的产生,不过是随着新的历史条件对原有宗教观念进行修正或丰富发展,它反映着不同时期人们的思想面貌和愿望,且由于被统治阶级加以利用而不断改观。但不论如何它与原来的宗教观念总是有着千丝万缕的联系。如基督教曾继承了犹太教的一些概念,而犹太教又是在具体的犹太人的原始宗教观念基础上形成的。佛教产生于印度,自然与印度的原始宗教观念有密切关系,佛教传入我国西藏以后,又和西藏的原始宗教——本教相互影响、互相斗争而形成了喇嘛教。道教是在汉族原有的巫教观念基

基础上拼凑各种唯心主义思想而形成的。因此要彻底研究世界宗教的起源和发展,就必须研究与之有血肉关系的原始宗教。

在我国五十四个少数民族中,除回、维吾尔等十个民族信仰伊斯兰教,蒙、藏、傣等不到十个民族信仰佛教(或喇嘛教),还有个别民族中的一部分人信仰基督教外,其余三十多个民族如苗、瑶、彝、佯、景颇、鄂温克、鄂伦春、高山族……等地区内都还存在着原始宗教信仰,受这种宗教影响的人口占少数民族总人口的百分之六十多,大约有二、三千万人。解放后,虽然随着社会主义革命和建设的发展,很多人已放弃宗教信仰,但作为一个民族的宗教信仰来说,却远远没有绝迹,这些地区还十分普遍地流行着原始宗教的信仰。因此,认真地进行原始宗教的研究,以便于有针对性地进行无神论的宣传教育,尽快地解除各族人民的迷信枷锁,移风易俗,调动他们建设社会主义的最大积极性,是加快实现“四化”的迫切需要。这样作也将为研究世界三大宗教提供丰富的原始资料。

### 《世界宗教资料》(季刊)第二期目录

#### 综 述

- 欧美的佛教研究……………陈贞辉  
汉斯·孔与罗马教廷的争论……………颜昌友

#### 论 文 译 介

- 马克思和现世的拯救……………[英]帕·马斯特森 张继安摘译  
马克思在《资本论》中是怎样研究宗教的……………[苏]尤·勃·皮什克 王先睿译  
伊斯兰教与改革……………[印度]艾斯哈尔·阿里·安津尼尔 陈思明摘译  
穆斯林国家间的经济合作……………穆罕默德·阿扎尔 孙晓兰摘译  
库姆兰之谜……………[苏]M. 库勃拉诺夫 郑天星摘译  
二十世纪的上座部佛教……………[美]约·兆川光夫弗·雷诺兹 陈贞辉摘译  
关于唐代的寺田……………[日]滋野井恬 杨曾文译

#### 人 物 介 绍

- 鉴真的东渡及其历史影响……………海 阳 卡 话

#### 组织机构及其活动

- “天主教国际情报资料中心”简介……………言 友 重  
“亚洲普世神学会”提出新的传教方针……………陈 重

#### 书 刊 评 介

- 《古兰经》简介……………经 久 希  
马茂德的《伊斯兰教简史》……………文

#### 小 常 识

- 俄罗斯正教会的来历……………杨 真  
弥撒小释……………孙艾各  
“替罪羊”的典故……………张雅平  
世界穆斯林人口统计表……………郭文豹

#### 简 讯

- “国际佛教研究协会”第二次会议在印度举行……………汉 杰

#### 《世界宗教资料》编辑部

中国社会科学出版社出版 每期定价四角 中国社会科学出版社发行

# 读《中国科学技术史》第五卷

## 第二、三分册<sup>①</sup>

——兼评其有关炼金术和道家部分

龙 晦

李约瑟博士所著的《中国科学技术史》是一部有关我国科学技术历史的巨著。部头之大,涉及范围之广,都是空前的。笔者偶有机会查看到这部书的第五卷第二、三分册的原文,除对李约瑟博士辛勤钻研感到十分敬佩之外,也还有些疑点,为了把中国科学技术史写得更好,更准确,和增进中英的文化交流,提供一点愚见,请李约瑟博士指正,并供正在译这部书为中文的工作同志们参考。

中国典故十分丰富,我们经常用“浩如烟海”这句话来形容;李约瑟博士也用了近似的一句话:“a veritable ocean”(名符其实的海洋)<sup>②</sup>,这些都是不很确切的,由于语言的障碍,加上他和他的合作者何丙郁、鲁国珍、西文(Sivin)四人不在一起<sup>③</sup>,在完成这样一部大著作中,存在一些欠完备之处,也就很自然而没有什么可奇怪的了。

### 第一是道家 and 道教学术上的问题

第三分册 77 页有一个道家传授表,河上丈人传安期生,安期生下面分两支,一支传毛翁公、乐瑕公、乐臣公、盖公;另一支则传马鸣生<sup>④</sup>,复用虚线下接阴长生,阴长生下面再传朱先生、王思真、葛玄等。显然,第一支线是据《史记·乐毅列传》,那个传授次序是很可靠的。蒙文通先生曾说:“道论于史迁为家学,其言固有所本”<sup>⑤</sup>,因为司马迁的父亲司马谈学道论于黄子,故对黄老之学和老子的子孙世系那样清清楚楚;第二支显然传的是神仙炼丹家,这就有问题了。安期生在《史记》里有三个,一是上面所举的传黄老之道的安期生,是个搞黄老之学的道家,是入世的,观其附于《乐毅列传》及其以后盖公教曹参可知;二是《史记·封禅书》里的安期生,“(李)少君言上曰:‘……臣尝游海上,见安期生、安期生食巨枣,大如瓜,安期生仙者,通蓬莱中,合则见人、不合则隐’”,显然是位讲服饵之术的神仙家;三是《史记·田儵列传》里的安期生,“(蒯)通善齐人安期生,安期生尝干项羽,项羽不能用其

① 《中国科学技术史》第五卷第二、三分册为原文卷数。

② ③ 均见 Author's notes

④ 马鸣生(又称马明生),本人姓和字君实。

⑤ 蒙文通:《道家三考》,《图书集刊》第八期。

策,已而项羽欲封此两人,两人终不肯受,亡去。”可见这个安期生也是个不甘寂寞的人,曹子建《求自试表》:“干时求进者,道家之明忌也”,“尝干项羽”,当然也不是个“高蹈”之士的神仙家。传黄老之道的安期生据唐兰先生的考证,由于“河上丈人教安期生,安期生教毛翕公,毛翕公教乐瑕公、乐瑕公教乐臣公,师徒间已有五代,五代师徒总有一百多年,盖公教曹参是公元前三世纪初年的事情,加上一百多年就是公元前四世纪前期。”<sup>①</sup>如果把河上丈人一代不算,起码安期生也要算公元前四世纪中期,与李少君所见到的“食巨枣大如瓜”的神仙家安期生,当然就不是一个人。除非我们相信《抱朴子·极言》的话:“又安期先生者,卖药于海边,琅玕人,传世见之,计已千年,秦始皇请与语三日夜,其言高,其旨远,博而有证,始皇异之”。但那只是神话,是很难令人相信的。同理教毛翕公的安期生也不能“干项羽”,因此这个表在时代次序上就成了问题。

据《云笈七签》一〇六卷《马明生真人传》:“明生乃随安期先生负笈,西之女几,北到园丘,南至庐潜及青城九嶷,周游天下二十年,……汉灵帝时惟太傅胡广知其有道,尝访明生以国祚大期问之,明生初不对,后亦告焉……。”又《阴真君自序》:“惟汉延光元年,新野山之子受仙君神丹要诀,丹成去世”。延光元年乃公元122年,灵帝第一个年号建宁元年为公元168年这岂不矛盾?又同书《阴真君传》:“阴长生者,新野人,汉和帝永元八年(公元96年)三月已立皇后阴氏,即长生之曾孙也”,公元96年阴长生的曾孙女已立为皇后,那么阴长生至少要长阴皇后五、六十年,他的世次至少也得生于公元20年至30年之间,怎么会向晚到汉灵帝时的马明生学仙?而马明生晚到公元168年,又居然能与公元前三个安期生中最后的一个安期生学道?

马明生的师传接安期生这一错误判断的来源,一方面是把三个安期生混为一个,另一方面是把神仙家与黄老混为一谈,神仙家与黄老后世都称道家,但是他们是有区别的。《抱朴子·释滞》:“五千言虽出老子,然皆泛论较略耳,其中了不肯首尾全举其事,……但暗诵此经而不得要道,真为徒劳耳。……至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殒歿为休息,其去神仙已千亿万矣”。章太炎也说:“道家如老庄辈,皆无崇信鬼神之事,列子稍近神仙,亦非如汉世方士所为也。”<sup>②</sup>葛洪去秦汉未远,他对于神仙与黄老的界限是清楚的。由于李约瑟博士对这个分界不明,他不仅把三个安期生混为一谈,甚至在他的书里把黄老之术译为immortal(神仙),那就走得更远。比如第五卷第三分册20页,引《前汉书·陈平传》:“(平)少时家贫,好读书,治黄帝老子之术”,在这里他把“治黄帝老子之术”译为“studied the art of immortality”按李书的体例是用immortal一字去译神仙的。据《史记·陈丞相世家》说平“少时家贫,好读书,有田三十亩,独与兄伯居,伯尝耕田,纵平使游学”。这个“游学”和《孟子荀卿列传》说荀卿“年五十始来游学于齐”,以及《春申君列传》“春申君者,楚人也,名歇,姓黄氏,游学博闻事楚襄王”的“游学”都是负笈远游以从师学习的意思,而不是去学神仙。所谓“治黄帝老子之术”是指道家偏阴谋权术的一方面,而非当时道家的正宗,道家正宗要以司马谈的《论六家要指》为断。《六家要指》说:“道家使人精神专一,动合无形,澹足万物,其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施

① 唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本前占佚书的研究》,《考古学报》1975年第1期。

② 章太炎:《诸子学略说》,徐世昌《清文汇》本。

事,无所不宜,指约而易操,事少而功多”,道家是“与时迁移,应物变化”的,所以他能“立俗施事”,而且要求“事少而功多”,因此道家是入世的;《六家要指》又说:“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知,其术以虚为本,以因循为用,无成势,无常形,故能究万物之情;不为物先,不为物后,故能为万物主,有法无法,因时为业;有度无度,因物与合。故曰:‘圣人不朽(巧),‘时变是守’”。这段话是道家学术大纲,他说“其实易行,其辞难知”可见道家是能行的,不是去搞“辟谷成仙”那一套;他要“究万物之情”,“为万物主”,不搞离群索居入山修道那一套;最后“圣人不朽(巧),时变是守”更是道家纲中之纲。试把《论六家要指》中论述另五家的文字对比研究,每论述一家,必概括几个字,如论阴阳家则说:“故曰:‘使人拘而多畏’”;论儒家则说:“故曰:‘博而寡要,劳而少功’”;论墨家则说:“故曰:‘俭而难遵’”,论法家则说:“故曰:‘严而少恩’”;论名家则说:“故曰:‘使人检而善失真’”。因此“故曰:‘圣人不巧,时变是守’”和上举五个“故曰”后的文句对比,就不能不是司马谈对道家纲要性的概括了。这点我在拙文《马王堆出土〈老子〉乙本前古佚书四种探原》已作了这样的论述<sup>①</sup>,不巧就是颜师古所说的“无机巧之心”<sup>②</sup>。也就是古佚书四种《顺道》里的“毋阴谋”,这和陈平自己说的“我多阴谋,道家之所禁”,以及范蠡的“阴谋逆德,好用凶器,上帝之禁也”四者是一致的,《陈平传》里找不到任何神仙炼丹的痕迹,而他的六出奇计倒是货真价实的阴谋,可见陈平搞的是“道家之所禁”的阴谋;并不是搞的神仙,也可见汉初对道家的观念仍是以“圣人不巧”,“毋阴谋”作它的基本概念,而不能把黄老之术译为immortality。

三分册14页提到:“《计倪子》书里列了一系列的化学物质,计倪子即已为人们所知的范子计然。这本书被认为是公元前五世纪的官员、富商和炼丹家范蠡所作”,“它记载了自然哲学家计倪子或计研子与越王勾践的问答,我们不知道计倪子是一历史人物或此书之作者托名于范蠡,但它必属于与邹衍有联系的自然哲学派的南派,因此可被定为公元前四世纪或三世纪早期的作品。”

范蠡应是一个道家,章太炎《诸子学略说》:“盖前世伊尹太公之属皆为辅佐,不为帝王,学老氏之术者,周时有范蠡,汉时有张良,其位置相类”。我在《马王堆出土〈老子〉乙本前古佚书四种探原》一文里曾提到古佚书四篇与范蠡的思想联系问题,因为《十大经·观》里的字数不多,《越语》下篇的字数也不多,可是它们都抄了范蠡的话不少,根据古佚书四种没有抄《越语》上篇任何一句话,我假定古佚书不是抄自《越语》,而是抄了《范蠡》二篇,因此我同意章太炎的见解,把范蠡列入道家。但范蠡的道家是主张“圣人不巧,时变是守”的道家,这句话在《越语》下篇里面有反映,它正是范蠡答勾践想伐吴的话,他说:“未可也,蠡闻之,‘上帝不考,时反是守’,疆索者不祥,得时不成,反受其殃,失德灭名,流走死亡,有夺,有予,有不予,王无蚤图。”这两句话在道家学术史上是非常重要的,可是治道家学术的人就从来没有强调过。特别要指出的是“圣人”,在范蠡口中作“上帝”,比“圣人不巧”似乎多蒙上了一层宗教色彩,又因是“蠡闻之”,可见这句话的出处至少是在范蠡之前,这样便为我们提供了一个更早的道家思想史的线索。

从《越王勾践世家》及《货殖列传》里所有范蠡的资料看来,都只能说明范蠡是遵循“与

<sup>①</sup> 《考古学报》1975年第2期。

<sup>②</sup> 《汉书》第32卷《司马迁传》

时迁移,因物变化”,“立俗施事、无所不宜”这个原则的,而不是搞黄白之术的炼丹家。《抱朴子·审举》:“故披《洪范》而知有经世之器,览《九术》而见范生怀治国之略,审夷吾之书而明其有拨乱之干,于不害之文而见其精霸王之道也。”葛洪是炼丹家,他把范蠡,管仲、申不害以及《洪范》等并称,可见他心目中的范蠡不是炼丹家,而是怀治国之略著《九术》的人世派的道家,因此我们不同意李约瑟博士的提法。

治道教史的人要特别注意《抱朴子·论仙》的一段话:“刘向博学,……其所撰《列仙传》仙人七十有余,诚无其事,妄造何为乎?”又《释滞》说:“道书之出于黄老盖少许耳,率多后世之好事者务以所知见而滋长,虽令篇卷至于山积,古人质朴,又多无才,其所论物理既不周悉,其所证案又不著明,皆阙所要而难解”。因此一部《道藏》我们必须对之详细加以考订,在“去粗取精、去伪存真”的基础上,才可以得出比较坚实的结论,也只有这样我们才能写出符合历史本来面目的道教史。

## 第二是史料问题

第五卷第三分册4页提到《皇览》误作《黄览》,它的作者据《隋书·经籍志》:“《皇览》,一百二十卷,缪卜等撰”,姚振宗《隋书经籍志考证》:“一本作缪十,皆缪袭之误也”,中华书局标点本据《史记·五帝本纪》司马贞的《索隐》改作缪袭是完全正确的,李约瑟博士不加考证,据别本认作“缪十”,又对断句不仔细,把人名缪十下面的“等”字误属上读,于是人名缪十的单名,变为 Miu shih-Teng 而成三个字的人名。

类似的错误也见于第二分册199页,赞宁著了一本书,名叫《格物彙谈》,李译为 (Lu) Tsan-Ning's 《Ko Wu Tshu Than》,按赞宁的俗姓高,不姓 Lu,王禹偁《小畜集》卷二《左街僧录通惠大师文集序》说:“大师世姓高,法名赞宁”,僧录是官名、专管和尚的官<sup>①</sup>。李把“僧录”二字误析为二,以为僧是职业,录是姓,故译为 (Lu) Tsan-Ning,这就跟史实出入很大了。事实上《格物彙谈》是否为赞宁所著也是可疑的,《四库书目提要》就断它为后人假托:“惟曹溶收入《学海类编》中,盖《物类相感志》已出伪作,此更伪书之重售也”。李氏不加辨别,一律引作赞宁,随之而推出的成书时代自然也就不可靠了。

三分册117页提到作者于1945年在成都二仙寺为剑桥大学图书馆购了一部《道藏辑要》。笔者亦于1945年就学成都,旅居成都三十余年,从未听说有二仙寺。查同治时修《成都县志》卷首《图考》,青羊宫附近有二仙庵,卷十四有赵良璧《重修二仙庵碑记》及方积《二仙庵碑记》,又据陈国符《历代道书书目及道藏之纂修与镂版》云:“成都通惠门外二仙庵道藏经流通处,有光绪丙午重刊《道藏辑要》版及其它书版,《重刊道藏辑要》二十八函,二百四十余册可零售”,<sup>②</sup>则李氏所购之书,正是二仙庵所藏之本,不当为 Erh Hsien Szu (二仙寺),而当为 Erh Hsien An (二仙庵)。

三分册180页说:“李昇,南唐王国的创始人,由于误服丹药中毒而殁”,这个李昇当为李昇之讹,因形近而误。《旧五代史》卷一三四《僭伪列传》第一:“伪吴天祚三年,杨溥逊位于昇,国号大齐,改元为升元”。李昇本来是海州人,吴大丞相徐温的养子,李白时代,

<sup>①</sup> 即僧中之总管,见《释门正统》四、

<sup>②</sup> 陈国符:《道藏源流考》230页



趁安史之乱永王李璘在江南起兵独立,兵败死于大庾岭,李昇为了政治上有依托,便指永王璘是他的远祖,“因还姓李氏,始改名昇,国号大唐,尊徐温为义祖”。关于他的名字是“昇”的问题,各正史皆同,只有陈彭年的《江南别录》(《说库》本与《历代小史》本)作“烈祖讳昇<sup>①</sup>”,并称其“服大丹药发而殒”,李书不加考察,误“昇”为“昇”,而把李昇译为 Li Sheng。

三分册 192 页引了魏泰《东轩笔录》的一段故事,今按李氏译文起讫,从《东轩笔录》摘抄如下:

“自王均、李顺之乱后,凡官于蜀者,多不携家以行,至今成都犹有此禁,张詠知益州,单骑赴任,是时一府官属惮张之严峻,莫敢蓄婢使者。张不欲绝人情,遂自买一婢以侍巾帨,自此官属稍稍置姬侍矣。张在蜀四年,被召还阙,呼婢父母出贖以嫁之,仍处女也。张在蜀,一日有术士上谒,自言能煅汞为白金,张曰:‘若能一火煅百两乎?’术士曰:‘能之’。张即市汞百两,俾煅一火而成,不耗铢两。张叹曰:‘若之术至矣,然此物不可用于私家’,立命煅工为一大香炉,凿其腹曰:‘充大慈寺殿上公用’,寻送寺中,以酒榼遗术者而谢绝之,人伏其不欺也”。

整个一段译文并没有错,张詠的“詠”字对译为 yong 字也没有错,可是下面的脚注却把它注“张雍”,这就错了。这个故事我查了《湖北先正遗书》及《丛书集成》两种版本的《东轩笔录》都作“张詠”,《宋稗类钞》卷三《厚德》也作“张詠”,但是李书均作“张雍”,在李书 228 页也作“张雍”,并作了脚注,云:“见《宋史》307”,《宋史》307 卷确有一张雍,他的时代也与张詠时代相同,但是他任的是梓州(今四川三台县),而不是益州(今成都)。传文说张雍在“(淳化)三年充户部使出知梓州,五年蜀州青城民王小波、李顺作‘乱’,……长围(梓州)八十日,令王继恩遣石知顺来援,‘贼’始溃去,遣施谓入奏,上手诏褒美,擢雍给事中,……至道二年改工部侍郎,……复知永兴军,转礼部侍郎,改刑部,充度支使,咸平四年迁盐铁使,……特拜户部侍郎,复知审判院,出知秦州,徙凤翔府,景德初权知开封府事,……(景德)三年改兵部侍郎,同知审官院。明年车驾朝陵,判留司尚书省,出知邓州,大中祥符元年请老,以尚书右丞致仕,诰命未至而卒,年七十三”。他的一生仕履从未担任过益州的地方长官,而且由于益州当时是大藩,出知益州一般要使相或其它中央要职才有资格,在王小波、李顺等农民起义时,张雍的地位还不高,也不可能出知益州,《四川通志》九卷《职官题名》有张詠而无张雍可证。可见这个“张雍”是“张詠”之讹,“詠”北京话读 yǒng。与雍之读 yōng 者仅音调之差,可能因译这段文字的人没有覆检《宋史》,把它弄错了。

三分册 193 页以《孙公谈圃》为孙升所著,推为大约写成于 1085 年。按此书题:“宋刘延世撰”,乃孙升贬于长汀,刘于是时“侍亲寄官长汀县”,从孙游,听孙升谈论,退而笔之于书,并非孙升亲自所著,又刘序云:“绍圣之改元也,凡仕于元祐而贵显者,例皆窜贬,湖湘岭表相望而错趾,惟闽郡独孙公一人,迁于临汀,四年夏五月,单车而至”。则孙升之贬长汀乃绍圣四年,与刘延世谈论当在 1097 年以后,既不是孙升自写,也不是大约写于 1085 年。

三分册 194 页说到陈搏曾两次对两个皇帝进劝不要服丹药的忠告,一次是后周世

<sup>①</sup> 《墨海金壶》本与《学海类编》本仍作昇。

宗,公元956年;一次是宋太宗。按公元956年确为周世宗,但原文为 Hsi Tsung of the Later chow, Hsi 为“僖”,或“熙”之对音,与公元956年的年代不合,应改译为 Shih Tsung of the Later chow 才对。

### 第三部分是校勘和翻译上的问题

第二分册232页解释“鏐”字说:“Though the Kuang Yün (+543) lists it simply as beautiful golden”,意为:“《广韵》(公元543年)把‘鏐’字仅释为美金”。查《广韵》有“鏐”字,无“鏐”字,《广韵》的制作时代李氏列于公元1011年,即祥符四年,与公元543年不合,检《玉篇》卷中“鏐、力由切、美金”,正好与“仅释为美金”之义合,且时代相符。故《广韵》当为《玉篇》之讹,其23页释“鏐”也作《广韵》+543,其误与此同。

第三分册24页,引《淮南子·地形训》:“或上倍之,是为悬圃”,把“悬圃”译为“Hanging Garden (悬挂着的花圃),不甚妥当,似可译为“Mysterious Garden”。因“县”“悬”古今字,“悬”可通“玄”,此二字在《广韵》先韵,均为胡涓切,完全同音。《水经·河水》注引此条正作“是谓玄圃之山”可证,又《楚辞·天问》:“昆仑玄圃,其尻安在”,注:“昆仑山名,其颠曰玄圃”,《甘泉赋》:“配帝君之玄圃兮,象泰一之神威”;“玄圃”与“神威”对文,葛洪《枕中书》也作昆仑玄圃,郭璞《山海经序》:“勒石玉母之山,纪迹玄圃之上”,“玄”亦作“悬”。本书171页有《悬解录》,168页有《玄解录》均是一书,《崇文总目》作《悬解录》;《云笈七籤》作《玄解录》,《通志·艺文略》作《贤解录》。Hanging 意谓悬挂,悬挂着的花圃言其高险,虽亦可通,但这些都是道家作品,或受道家思想浸染很深的作品,倒不如译为 Mysterious, 反与其揭橥的哲学境界相符。

三分册25页有茆泮林《龙溪精舍丛书》,按茆泮林辑了《范子计然》,郑国勋收入《龙溪精舍丛书》,并非茆泮林辑《龙溪精舍丛书》。又把“术”误译为 shu, 40页白术同,此误以植物之“术”当道术之“术”。

三分册57页把泰卦译为 greatness, 取的马融注“大也”,是有根据的。但根据卦象来看,郑玄释为“通也”要比马义优胜,彖辞说:“泰,小往大来,吉亨,则是天地交而万物通也。上下交而其志同也,内阴而外阳,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也”。泰卦☰上面是坤,代表地;下面是乾,代表天,天地相交,故得通泰。《文选》卷三七刘琨《劝进表》:“否泰相济”,与卷五四刘孝标《辨命论》:“岂非否泰相倾,盈缩递运”,两处都注为:“泰者,通也,物不可终通,故受之以否”。可见从郑的多,不应仅译为 greatness。

第三分册70页“龟蛇盘蚪”,音译为“Kuei shé phan tou”,译义为“entwining of the tortoise and the serpent”(龟蛇的缠绕)。“蚪”当为“蚪”字之讹,“盘蚪”也作“盘虬”,指缠绕纠结成团,郭璞《游仙诗》:“总轡临少广,盘虬舞云韶”,“蚪”应译音为 chiu, 而不应该是 tou。

第三分册77页乐瑕公译为 yüeh Hsia-Kung, 乐臣公为 Lo Chhen-Kung, 两人都同姓乐,译音应该一致。这个表是根据《史记·乐毅列传》末的几句话列出的,“河上丈人教安期生,安期生教毛翕公,毛翕公教乐瑕公,乐瑕公教乐臣公,乐臣公教盖公”,同传又有“而乐之族有乐瑕公、乐臣公,……乐臣公善修黄帝老子之言,闻于齐,称贤师”,可见他们与乐毅同族,都姓乐,都该译音为 yüeh, 而不应一译为 yüeh, 另译为 Lo。

第三分册 125 页,提到 Tung yüeh 著有《七国考》,Tung yüeh 与《七国考》联系起来应该是董说,他的传见钱仪吉《衍石斋记事稿》卷七,译音是对的,可是注中文为董设,与《七国考》的作者不符,与 Tung yüeh 的对音相差也很远。

第三分册 137 页,赤雪流朱丹 Scarlet snow and flowing pearls,既是 flowing pearls,就该是“流珠”,而不应是“流朱”。

第三分册 146 页,庚肩吾,倒为庚吾肩。

第三分册 151 页,《新唐书》卷八:“(会昌)五年六月甲辰作望仙楼于神策军”,把“于神策军”译为“at Shen-tsche”,军字给漏译了,使读者有将神策误作地名的可能,神策军是指神策军的驻地。

第三分册 157 页的白降丹译为 pai hsiang tan,“降”乃升降之降,与升丹对文,据《外科证治全书》卷末《附刻疡医雅言丹药集方》曾谓升丹之法:“诸药异研,和合入小厚铁铛内,中捺一窠安汞,掩以余药;取新椀覆铛,令密,铁锭压顶,稻柴灰坩口,筑令稍坚;置三隅灶,文火煅炼;以少许棉著碗顶,候棉色微黄,退火,冷定,揭开刮取盏顶飞上之丹”;至于降丹之降法:“诸药研合,用销银白泥罐置赤炭上,徐徐入药,煅令凝结;捺窝安汞,再入余药,烘结成胎,倒覆碗内;稻柴灰封口,以瓦盆盛水置盏水中;外作三隅灶,炽炭三斤,布密文煅;至灰尽开罐,刮取盏底飞下之丹”。综合两段文字,升丹是飞上之丹,降丹是飞下之丹,“飞上”,“飞下”对文;则“升”、“降”亦当对文,故降应读“古项切”,而不应该读“下江切”,其对音应为“chiang”,而不应为“hsiang”。

第三分册 167 页把朝鲜人李暉光和李俊民两个人的姓“李”字,统误为 yi。

第三分册 176 页日本人作的《徒然草》つれづれくさ误为《徒然草》。

第三分册 179 页《太平圣惠方》的作者王怀隐,误为王懷隐。

第三分册 180 页人名王若纳,当为王若讷,《旧五代史》卷一三五《刘守光传》:“是时天子播迁,中原多故。仁恭嘯傲薊门,志意满盈,师道士王若讷,祈长生羽化之道”正是指这个王若讷。

第三分册 201 页表 112《由秦至五代主要炼丹家传授图》中在陆修静名下有个孙逊嶽,译音为 sun yu-yo,应为孙遊嶽。《云笈七签》卷五《真系》:“齐兴世馆主孙先生。有吴裔子孙,名遊嶽,字颖达”,《太平御览》卷六七九《道部》廿一《传授》下引《珠囊》曰:“孙遊岳字玄逵,东阳永康人也”,音译是完全对的,可是“遊”字错成了“逊”字,应该改正,按陈国符的《道经传授表》亦误作“逊”。

又马牟,陈国符作马罕,字子言,《论语》“子罕言利”,看来应是马罕,字子言才对,“罕”与“牟”形近,当从陈作“马罕”。

# 道教产生的历史条件和思想渊源

卿 希 泰

道教是我国土生土长的一种传统宗教，有着长期发展的历史。在它的发展过程中，与儒家、墨家、道家等学说和各种外来宗教尤其是佛教既互相排斥，又互相吸收，互相融合，并对我国过去的政治、经济、哲学、文学艺术和自然科学的发展，以及社会生活、民族关系、农民运动等曾产生过深刻的影响。因此，为了全面地了解我国的历史，深入探讨我国的哲学思想和科学文化思想的演变，有必要系统地研究中国的道教思想史。

在中国道教思想史的研究问题上，确有不少困难。在资料方面，可说是又多又少，即各种道书的数量甚多，卷帙浩繁，但它所载的一些关于道教历史的资料，不少系出于道教徒的主观臆造，其中许多是荒诞离奇的传说，以假乱真，难以置信；而过去官方史籍关于道教史的记载则甚少，文献不足，且又零散；我国过去对它的系统研究也不够，积累下来的有价值的资料也很少。这“一多二少”，便使中国的道教思想史至今还是一笔糊涂账，要弄清楚它的发展规律，还需要作很大的努力，许多问题都有待于研究和讨论。这里仅就道教产生的历史条件和思想渊源，提出一点粗浅的看法，作为探讨这一问题的初步尝试。

关于道教的起源问题，历来众说纷纭。在张陵的时候，奉老子为道教之祖，以其五千文为圣典，使其徒诵习，遂有道教起源于老子的说法。《魏书·释老志》也说：“道家之原，出于老子。”在过去，主张这一说法者甚多。其实，这一说法，最初不过是道教徒的伪托，并不符合事实。而随后道教徒为与佛教相抗衡，又另外臆造了很多关于道教起源的说法，并抬出一些祖师驾于老子之上，时间愈推愈远，乃至胡说什么道教的起源，远在天地之先的渺茫时代。如葛洪的《枕中书》，就有道教起源于“二仪未分”时候的“元始天王”的说法。《隋书·经籍志》亦说：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。……天尊之体，常存不灭，每至天地初开，或在玉京之上，或在穹桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号，其间相去经四十一亿万载。所度皆诸天仙上品……诸仙得之，始授世人。”这类说法，是认为老子也只不过是“元始天王”或“元始天尊”所“度”的一个门徒而已。这种神话当然不足为信。一种宗教的产生，总有它的社会历史根源和思想根源。因此，要了解道教的起源，就必须分析它之所以产生的社会历史条件和思想渊源。

道教是产生在中国封建社会早期的宗教。它的思想渊源，可以追溯到古代奴隶社会的原始宗教形态——巫术。

道教之所谓“道”，其含义虽多，但此字实从古代神道设教的“神道”而来。《易传》说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”《中庸》所谓“鬼神之为德，其盛矣乎？视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗，使天下之人，斋明盛服，以承祭祀，洋洋乎

如在其上,如在其左右。”亦即阐明“神道设教”的意义。古代的神道,主其事者,就是巫祝史。在古代的社会中,据说有一种能够交通鬼神,能够代表鬼神说话,并能够医治疾病的巫术(古医字,亦作𪚩)。从事这种巫术的人,男的叫做觋,女的叫做巫。巫觋专门代人祈祷神明,以符咒求神明保佑,声称他们能够把人的祈愿转告给神,也能够把神的话转告给人,因此,这种巫术,也就是神术。祈祷时,常用歌舞与其他仪式。《尚书·伊训》说:“桓舞于宫,酣歌于室,时(是)谓巫风。”这种巫风,在《诗经》的有些篇章里,也有所反映。《诗经·陈风·宛丘》:“坎其击鼓,宛丘之下,无冬无夏,值其鹭羽。”所写的虽是恋爱生活,却也反映了当地流行的巫风。《汉书·地理志》说:“陈太姬妇人尊贵,好祭祀,用史巫,故其俗尚巫鬼。”所以陈地巫风流行。《汉书·地理志》又说:“楚人信巫,重淫祀。”《楚辞》里的《九歌》,就是屈原根据楚国当时流行的、巫师在祭祀祈祷时以歌舞娱神降神的歌辞,进行加工改写而成的作品。

巫术的范围非常广泛。卜筮,也是巫术的一种,是巫史代表鬼神说话的主要方法。他们用这种方法专门替人决疑惑,断吉凶。

巫是一种原始的宗教。在古代的奴隶制社会中,它是奴隶主阶级的统治工具之一。据史册所载,古代的奴隶主,为了统治和剥削广大的奴隶,设有两种官职:一种叫做史,一种叫做祝。巫是祝的一类。《说文》:“巫,祝也,能齐肃事神明者,在男曰觋,在女曰巫。”巫史都代表鬼神说话,指导国家政治和国王的行动。当时,把这种从事巫术的人奉为神明,凡是国家的事情,无论大小,国王都必须请鬼神指导,也就是必须得到巫史的指导,然后才能行动。随着奴隶制度的衰落,巫师的地位开始下降,逐渐失去支配作用,这种统治整个社会的原始宗教,也逐渐衰落。但巫术的迷信,却一直流传下来,封建统治者仍常常利用它为其统治服务。

伴随着封建制度的兴起,到战国时,燕齐一带出现了神仙方士。所谓的“方”,主要就是不死的仙方。这种方士,也从事巫祝术数,自称他们能够通神仙,能够炼不死的丹药,能够飞升成仙。因此,这种方术,也就是仙术。关于神仙的思想,在《庄子》一书中,就有不少这类的寓言。例如:“藐姑射之山,有神人居焉。不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”<sup>①</sup>又说:“列子御风而行,冷然善也,旬有五日而后反。”<sup>②</sup>又说:“至人神矣,大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山,风振海,而不能惊,若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外,死生无变于己。”<sup>③</sup>又说:“古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。”<sup>④</sup>如此等等。这里已经谈到了辟谷、行气、乘云御风、不寒不热之类的神仙方术,为以后道书所大肆发挥。在《刻意》篇中,还谈到了吐纳导引。他说:“吹呴呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣,此导引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。”虽然庄周认为这是“养形”之道,并不赞赏,他主张的是“养神”之道,认为要“惟神是守”,“与神为一”,才能“谓之真人”,但说明当时已经有这种为后来神仙方士所倡导的修炼之术了。在《楚辞》里面,也有不少关于吐故纳新、导引食气之类的神仙思

① 见《庄子·内篇·逍遥游第一》

② 同上

③ 见《庄子·内篇·齐物论第二》

④ 见《庄子·内篇·大宗师第六》

想。例如《远游》篇里说：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵至人之休德兮，美往世之登仙。与化去而不见兮，名声著而日延。”又说：“飡六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞；保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”“吸飞泉之微液兮，怀琬琰之华英；玉色頱以脆颜兮，精粹粹而始壮。”又说：“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”并且作者还有声有色地描绘了他和仙人一起游历的一幅极其动人的图画：“载营魄而登霞兮，掩浮云而上征。命天阍其开关兮，排阊阖而望予。召丰隆使先导兮，问大微之所居。集重阳入帝宫兮，造旬始而观清都。朝发轫于太仪兮，夕始临乎于微闾。屯余车之万乘兮，纷容与而并驰；驾八龙之蜿蜿兮，载云旗之逶蛇。建雄虹之采旄兮，五色杂而炫耀；服偃蹇以低昂兮，骖连蜷以骄骜。骑胶葛以杂乱兮，斑漫衍而方行；挽余辔而正策兮，吾将过乎句芒。历太皓以右转兮，前飞廉以启路；阳杲杲其未光兮，凌天地以径度。风伯为余先驱兮，氛埃辟而清凉；凤皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇。擎彗星以为旄兮，举斗柄以为麾；叛陆离其上下兮，游惊雾之流波。时暖曦其暎莽兮，召玄武而奔属；后文昌使掌行兮，选署众神以并轂。路曼曼其修远兮，徐弭节而高厉；左雨师使径侍兮，右雷公以为卫。欲度世以忘归兮，意恣睢以担挢；内欣欣而自美兮，聊媮娱以淫乐。”和仙人一起游历，当然仅是一种想象。但从这种想象的描述里，可以看出当时楚国对于仙人之说，已极烂漫之至。由此可见，不仅升仙之谈，为世所向往，且呼吸吐纳，亦为世所习慕。但《庄子》和《楚辞》，都还没有谈到不死之药的方术。而《战国策》和《韩非子》书中，便载有献不死之药于荆王的事。《韩非子·说林上》里说：

“有献不死之药于荆王者，谒者操之以入，中射之士问曰：‘可食乎？’曰：‘可。’因夺而食之。王大怒，使人杀中射之士，中射之士使人说王曰：‘臣问谒者，曰可食，臣故食之，是臣无罪，而罪在谒者也。且客献不死之药，臣食之而王杀臣，是死药也，是客欺王也。夫杀无罪之臣，而明人之欺王也，不如释臣。’王乃不杀。”

这个“荆王”，据《战国策·楚策》应是顷襄王（公元前298—263年）。这便说明，这种以炼丹求长生的方士，在战国时候，是确有其人了。宋玉《高唐赋》说：“有方之士，羨门，高谿，上成，郁林，公乐，乘轂。”亦是战国时已有方士的证明。

方士和巫师，都只有术，没有学说，骗术还不算高明。战国时，齐国出了个邹衍，他把古代的“五行”和“阴阳”这两种思想结合起来，创造了一种阴阳五行说。这不是简单的结合，而是发展为神秘的德和运。“德”是指五行的德性，“运”是指阴阳的变化。他以德为本体，以运为作用，以德运为出发点，推算自然和社会的命运。刘歆《七略》说：“邹子有终始五德，从所不胜。土德后，木德次之，金德次之，火德次之，水德次之。”<sup>①</sup>于是，原来属于朴素唯物主义思想的原始五行论和阴阳论，经邹衍这一改造以后，便成为唯心主义的神秘的阴阳五行说，即终始五德论。不过它仍是一种哲学观，还不能算是宗教。

战国末年，方士和巫师采取邹衍的阴阳五行说与神术、仙术相结合，于是有术又有学说，成为神仙家，欺骗性就更大了。到秦始皇时，这种神术、仙术与阴阳五行说合流的神仙家，大得信任，日益活跃起来。《史记·封禅书》说：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之士传其术

<sup>①</sup> 见《文选》卷六《魏都赋》注引。

不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”

这就说明神仙方术的理论基础，就是邹衍的阴阳五行说，而那些神仙方术家，不过是一些“怪迂阿谀苟合之徒”而已。他们为了猎取个人名利，适应封建统治阶级幻想长生不死，企图永远过他们那种荒淫无耻的剥削生活的需要，编造了许许多多的“海外奇谈”。《史记·封禅书》又说：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。”

所谓三神山的传说，最初可能是由于海上的海市蜃楼所引起，然后与邹衍的阴阳五行说互相结合，遂构成了神仙方士的种种奇谈怪论。这也是当时的神仙方士大体以沿海一带居多的一个原因。而封建统治者对于神仙方士的这些奇谈怪论，总是“莫不甘心”，求之“如恐弗及”。据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇二十八年（公元前219年），齐人徐市（古黼字，又叫徐福）等上书，声言“海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。”于是，秦始皇就派徐市带领童男女数千人入海求神仙及不死之药，没有成功，以后，又不断派遣方士入海求之。秦始皇还亲自数次到海上，“求仙人羡门之属”<sup>①</sup>，“冀遇海中三神山之奇药。不得，还至沙丘崩。”<sup>②</sup>可谓至死不死心。

到汉武帝时，“尤敬鬼神之祀”<sup>③</sup>，神仙方士更是受到重用，他们的活动也更频繁，《史记》、《汉书》都有明确的记载，甚至葛洪都说：“汉武招求方士，宠待过厚。”<sup>④</sup>这里仅将与后面的叙述有关的几个人的事，根据《史记》，略为摘引几段出来，亦可看出这些神仙方士的活动之盛。先看看李少君的事实：

“是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上（上，指汉武帝，下同），上尊之。……少君言上曰：‘祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。’于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐（同剂）为黄金矣。居久之，李少君病死。天子以为化去不死，而使黄锤史宽舒受其方。求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。”<sup>⑤</sup>

照《史记》这个记载，李少君没有直接说有长生不死之药，只是说丹砂可化为黄金，以黄金为饮食器则益寿，益寿就可见到蓬莱仙者，以之封禅就可以长生不死，并以黄帝为证。这种长生不死的说法很特别。但葛洪说是董仲舒曾撰《李少君家录》一书，其中谈到“少君有不死之方，而家贫无以市其药物，故出于汉，以假涂求其财，道成而去。”<sup>⑥</sup>葛洪《神仙传》卷六又谓李少君于安期生得神仙炉火之方。如此看来，少君的“却老方”究竟是什么，这就更为清楚了。再看看齐人少翁的事实：

“齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人（《汉书》作李夫人），夫人卒，少翁以方盖

① 见《史记·秦始皇本纪第六》

②、③ 见《史记·封禅书第六》

④ 见《抱朴子·内篇·论仙卷第二》

⑤ 见《史记·封禅书第六》

⑥ 见《抱朴子·内篇·论仙卷第二》

夜致王夫人及灶鬼之貌云,天子自帷中望见焉。于是乃拜少翁为文成将军,赏赐甚多,以客礼礼之。文成言曰:‘上即欲与神通,宫室被服非象神,神物不至。’乃作画云气车,及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫,中为台室,画天、地、太一诸鬼神,而置祭具以致天神。居岁余,其方益衰,神不至。乃为帛书以饭牛,详不知,言曰此牛腹中有奇。杀视得书,书言甚怪。天子识其手书,问其人,果是伪书,于是诛文成将军,隐之。其后,则又作栢梁、铜柱、承露仙人掌之属矣。”<sup>①</sup>

少翁这种召神劾鬼之术,属于神仙方术之一种,葛洪说“《神仙集》中有召神劾鬼之法,又有使人见鬼之术。”<sup>②</sup>神仙方士的这种召神劾鬼之术,直接是从巫术而来的。从这里也可以看到神仙方术与巫术之间的继承关系。再看看栾大的事实:

“栾大,胶东宫人,故尝与文成将军同师,……因乐成侯求见言方。天子既诛文成,后悔其蚤死,惜其方不尽,及见栾大,大说。大为人长美,言多方略,而敢为大言,处之不疑。大言曰:‘臣常往来海中,见安期、羡门之属。顾以臣为贱,不信臣。……臣之师曰:‘黄金可成,而河决可塞,不死之药可得,仙人可致也。’然臣恐效文成,则方士皆奄口,恶敢言方哉!’上曰:‘文成食马肝死耳。子诚能修其方,我何爱乎!’大曰:‘臣师非有求人,人者求之。陛下必欲致之,则贵其使者,令有亲属,以客礼待之,勿卑,使各佩其信印,乃可使通言于神人。神人尚肯邪不邪。致尊其使,然后可致也。’于是上使验小方,斗棋,棋自相触击。……乃拜大为五利将军。居月余,得四印,佩天士将军、地士将军、大通将军印。制诏御史:‘……朕临天下二十有八年,天若遗朕士而大通焉。乾称蜚龙,鸿渐于般,朕意庶几与焉。其以二千户封地士将军大为乐通侯。’赐列侯甲第,僮千人,乘犂斥车马帷幄器物以充其家。又以卫长公主妻之,黄金万斤,更命其邑曰当利公主。天子亲如五利之第。使者存问供给,相属于道。自大主将相以下,皆置酒其家,献遗之。于是天子又刻玉印曰‘天道将军’,使使衣羽衣,夜立白茅上,五利将军亦衣羽衣,夜立白茅上受印,以示不臣也。而佩‘天道’者,且为天子道天神也。……大见数月,佩六印,贵震天下,而海上燕齐之间,莫不搯腕而自言有禁方,能神仙矣。”<sup>③</sup>

上述事实,说明神仙方士以其方术博得了统治者的欢心,骗取了富贵;而栾大又最为典型。“上有好者,下必有甚”,其影响之大,致使“海上燕齐之间,莫不搯腕而自言有禁方,能神仙”,“怪迂阿谀苟合之徒”,多到“不可胜数”的地步。那末,秦汉以后,神仙方士为什么这样盛行呢?这不能像过去有些学者那样,把它单纯地说成是由于秦皇、汉武这些封建统治者“做了皇帝要登仙”,一种贪心不足的表现。应当看到,最根本的原因,则是由于秦汉统一以后,随着封建经济的发展,土地兼并的加剧,农民阶级与地主阶级的矛盾,也日益突出起来了。封建统治阶级需要宗教来作为一种统治手段,他们除了继续利用原始宗教的巫术之外,需要创立更适合他们需要的宗教来统治人民。正因为这样,所以在当时不但神仙方士很盛行,儒学也开始了宗教化。

汉武帝时,号称大儒的董仲舒,开始弄神说怪,著《春秋繁露》一书,以神秘的阴阳五行说附会儒家的经义,并创造求雨止雨仪式,登坛祈祷作法,简直分辨不出他是儒生还是巫

① 见《史记·封禅书第六》

② 见《抱朴子·内篇·论仙卷第二》

③ 见《史记·封禅书第六》



师或道士,儒生和神仙方士已经开始合流了。近人章太炎说:“及燕齐怪诞之士兴于东海,说经者多以巫道相糅。故《洪范》旧志之一耳,犹相与抵掌树颊,广为拙绎。伏生开其源,仲舒衍流。是时适用少君、文成,五利之徒,而仲舒亦以推验火灾,救旱致雨,与之校胜;以经典为巫师豫记之流,而更曲《春秋》,云为汉氏制法,以媚人主而焚政记。昏主不达,以为孔子果玄帝之子,真人尸解之伦。讖纬蜂起,怪说布彰,……则仲舒为之前导也。……夫仲舒之托于孔子,犹官崇、张道陵之托于老聃。”<sup>①</sup>章太炎是古文经学派,他指斥西汉经师,常涉成见,然而这一段评论,却是符合当时的历史实际的。由于儒生与方士的合流,而讖纬之学蜂起。汉哀帝、汉成帝时,社会危机进一步加深,阶级矛盾更加尖锐化,讖纬之学也就更加盛行。讖,是一种宗教预言,“诡为隐语,预决吉凶。”<sup>②</sup>以神的启示这种方式进行宣传,源出巫师和方士,由来已久。纬,是一种以宗教迷信的观点对儒家经典进行的解释,把儒家六经神秘化,把儒家思想宗教化,把孔子打扮成为超人的教主。二者的形式虽然不同,但就其宗教迷信的实质来说,是完全一样的。所以,“迨弥传弥失,又益以妖妄之辞,遂与讖合而为一。”<sup>③</sup>合称讖纬之学。西汉末年,造讖已成为儒生的专业,他们以阴阳五行说为根据,集合一切古今的神怪说法和妖妄言辞,索隐行怪,荒诞离奇,并云孔子所作。讖以辅纬,纬以配经,故谓之纬书或秘经。王莽时,农民起义在各地兴起,向西汉王朝发动了猛烈的进攻。王莽为了篡权的需要;也为了麻痹农民的反抗意识,积极提倡符命图讖(符命,亦讖纬之类。《后汉书·光武帝纪》注:“讖,符命之书。”),“兴神仙事”,“崇鬼神淫祠”<sup>④</sup>,装神作怪,企图用以稳定他的反动统治。东汉王朝是建立在农民起义的火山上的,他们更是大力提倡讖纬之学。据《隋书·经籍志》说:“光武以图讖兴,遂盛行于世。汉时;又诏东平王苍,正五经章句,皆命从讖。俗儒趋时,益为其学,篇卷第目,转加增广,言五经者,皆凭讖为说。”从这可见当时讖纬之学的活跃,和一般儒生对于讖纬之学的态度了。他们把儒家经典与讖纬结合,用讖纬之学妖化孔子,期望变孔子为教主,变儒学为宗教。和王莽一样,他们提倡讖纬,无非是想借天命鬼神的助力,希望从妖妄的讖纬那里获得一副麻醉剂,好让阶级矛盾和阶级斗争松弛下去。不过讖纬并不是很有效的麻醉剂,它不仅遭到古文经学派的坚决反对,而且还有很大的副作用。因为这种预言,各种政治势力都可以根据各自的需要,随时任意创造的,各人都可以利用它。陈胜起义时,就曾利用过讖语。后来;又有人利用讖语表示对董仲舒的不满,说孔子预言“董仲舒,乱我书”<sup>⑤</sup>。汉桓帝时,讖纬里还出现了汉朝气数已尽,“黄家当兴”的预言,为后来黄巾起义军所利用。自汉光武以后,到东汉末年,利用讖纬符命起事的,络绎不绝。这样,统治阶级感到讖纬不是好的麻醉剂了,于是儒学转化为宗教的希望逐渐破灭。不过,这却给神仙方士创立宗教大大提供了方便。这种讖纬之学,与神仙方士的鬼神怪迂之说,本质上没有好多的区别。纬书中与道教直接相关者甚多。如《易纬乾坤凿度》有老子之希夷;《春秋纬元命苞》有长生久视;《诗纬含神雾》及《孝经纬授神契》谓太华山上有仙室,少室山上有灵药;《河图记命符》谓天地有司过之神,可以随人所犯过失的轻重而加减人的寿命;《河图括地象》载有三神山、昆仑山等灵境。这

① 见《章氏丛书·太炎文录二·驳建立孔教议》浙江图书馆刊本。

②、③ 见《四库全书总目提要》第6卷。

④ 见《汉书·郊祀志》第5下。

⑤ 见王充《论衡·实知篇》及《后汉书·钟离意传》注引《意别传》和《续汉郡国志》注补引《汉晋春秋》。

些都为道教所吸取。而魏伯阳的《参同契》和以后陶弘景的《真诰》，则从形式到内容，都吸取了谶纬之学的影响。至于谶纬书中之神化孔子，实开道教对老子神化之先河。鲁门血书之类，亦为道书天降说之张本。纬书中之图篆，更为道教所承袭。《后汉书·方术列传》所载的方术士，很多也就是儒生。说明这时儒生与方士已经混合，而谶纬之学便成为形成道教的思想渊源之一。

神仙方士用以装饰其术的理论，除了利用阴阳五行说和谶纬之学以外，还利用了主张尊天明鬼的墨学。最早的道教经典《太平经》一书，其中就继承有墨家的思想因素。葛洪的《神仙传》，更是把墨子神化为地仙。他在谈到他的老师郑隐所藏的道书名目中，有《墨子枕中五行记》五卷，并说：“然弟子五十余人，唯余见受金丹之经，及《三皇内文》、《枕中五行记》，其余人，乃有不得一观此书之首题者矣。”<sup>①</sup>可见道教徒对于此书之尊贵。这书的作者，有说是东汉时的刘根。但《后汉书》的刘根本传，未载此事。又据葛洪介绍此书说：“其变化之术，大者唯有《墨子五行记》，本有五卷。昔刘君安未仙去时，钞取其要，以为一卷。其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”<sup>②</sup>则其内容，可见一斑。梁阮孝绪《七录》，有墨子《枕中五行要记》一卷，《五行变化》五卷，盖《五行变化》即五卷之全书，《要记》即刘君安所钞的一卷。又唐代四川的唐子昂，说他的高祖陈“方庆好道，得墨子五行秘书白虎七变法，遂隐于郡武东山。”<sup>③</sup>足见此书当时流布到四川。《后汉书·方术列传》里所记的刘根、费长房、左慈之徒的道术，与此相似。此乃神仙方士依托墨家的明证。章太炎在其所著《黄巾道士缘起》一文中，也谈到这个问题。他说：“神仙之说，汉末或托老子，与其初旨背驰。今之黄巾道士，起于张陵、张鲁之伦；其‘奸令’、‘祭酒’，虽主习老子五千言，本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为禁解劾治而已。斯乃古之巫师，近于墨翟，即非老庄，并非神仙之术也。……墨子之传，绝于汉后，其兼爱、尚同、天志之说，守城之技，经说之辩，皆亡矣，而明鬼独率循勿替，汉、晋、后赵道士，皆其流也。前世少君、文成、五利之流，本说神仙，亦能役鬼；后及抱朴所说，亦神仙与幻术兼之，斯乃交相为用，本非一流所成也。世传张陵黄书，盖亦后人所托；观其行事，惟以祷祀劾鬼为主，而晋世如王羲之父子、殷仲堪辈，皆知古今，通文学者，尚犹惑于天师之道，假令纯出黄巾米贼，何能致人崇信哉？本诸墨氏，源远流长，故通人犹惑焉。”<sup>④</sup>

章太炎指出道教曾依托墨家，墨家学说是道教的思想渊源之一，在这一点上虽还说得不够全面、不确切，但基本上是正确的。惟道教和老子，并不是完全没有关系。道教的依托老子，以老子作为教主，这并不是偶然的，而是有深刻的原因的。

第一，汉初的封建统治者崇尚黄老学派，而黄老学派中的有些人，同时也就是神仙方士。例如，安期生这个人，是李少君、栾大等神仙方士都一致推崇的仙人。《史记·乐毅列传》在叙述其师承关系的时候说：“乐臣(巨)公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣(巨)公，乐

① 见《抱朴子·内篇·遐览第19卷》

② 见《抱朴子·内篇·遐览第19卷》

③ 见《陈子昂集》中华书局1960年版第115页

④ 见《章氏丛书检论》第3卷。

臣(巨)公教盖公,盖公教于齐高密、胶西,为曹相国师。”照《史记》的叙述,安期生又是黄老学派所推崇的人物之一。安期生虽或不只一个,但汉初黄老学派中,确有与神仙方士相结合者,他们代表了黄老学派与神仙方士的合流,是黄老学派向神仙方术这一方向的发展。这是道教创立之初依托于老子的一个原因。

第二,老子虽然是不信鬼神的,但其《道德经》本身,有不少可供道教利用的思想。首先是对道的解释,如“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,……”<sup>①</sup>;“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”<sup>②</sup>“道生一,一生二,二生三,三生万物。”<sup>③</sup>“天下万物生于有,有生于无。”<sup>④</sup>“视之不见,名曰夷,听之不闻,名曰希,搏之不得,名曰微。此三者,不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后,执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪。”<sup>⑤</sup>这种把“道”看作天地万物的根源,而所谓的“道”,又是“虚无”,是看不见、听不到、摸不着的,是超时空的神秘的“存在”,这和宗教的思想十分接近,可为神仙方士在创立道教理论时所利用。其次,《道德经》中还有长生久视以及其他不少神秘的话,如“玄之又玄,众妙之门。”<sup>⑥</sup>“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”<sup>⑦</sup>“善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵。兕无所投其角,虎无所措其爪,兵无所容其刃。夫何故?以其无死地。”<sup>⑧</sup>“深根、固柢、长生、久视之道。”<sup>⑨</sup>“天长地久。天地所以能长久者,以其不自生,故能长生。”<sup>⑩</sup>“不失其所者久,死而不亡者寿。”<sup>⑪</sup>“天网恢恢,疏而不失”<sup>⑫</sup>,如此等等,都是为神仙方士在创立道教理论时所能利用的。还有司马迁在叙述老子的历史时,也说“盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也。”又说老子西出嘉峪关,“莫知其所终”。又引孔子对其弟子赞老子的话说:“鸟,吾知其能飞;鱼,吾知其能游;兽,吾知其能走。走者,可以为罔;游者,可以为纶;飞者,可以为矰;至于龙,吾不能知其乘风云而上天。吾今见老子,其犹龙邪!”<sup>⑬</sup>这些都是神仙方士们便于穿凿附会的极好资料。道家又主张清静无为和重视养生,这种清静无为的宗旨和养生的理论,更可以借来作为神仙方士的各种方术的掩饰。于是,无神论的老子被神仙方士打扮成为道教的教主了。但是,应当看到,老子本身不是宗教家,他的五千言《道德经》,只是一种哲学的发挥,作为一个哲学派别的先秦道家,与作为宗教的道教,这是两回事。从道教的思想渊源来说,虽然也利用过《道德经》中的一些神秘思想,但主要是从巫术、神仙方术

① 《老子》第25章

② 《老子》第21章

③ 《老子》第42章

④ 《老子》第40章

⑤ 《老子》第14章

⑥ 《老子》第1章

⑦ 《老子》第6章

⑧ 《老子》第50章

⑨ 《老子》第59章

⑩ 《老子》第7章

⑪ 《老子》第23章

⑫ 《老子》第73章

⑬ 见《史记·老庄申韩列传》

与神秘的阴阳五行说和谶纬之学的结合而产生的,老子的学说,只不过是其中的一个构成因素而已。

东汉后期,佛教也作为谶纬的辅助,逐渐流行,也给与了某些神仙方士一种创立宗教的启示。神仙方士在创立道教时,除了利用老子书中的一些神秘思想,把神术、仙术与阴阳五行以及谶纬之学结合起来而外,在它的发展过程中,还摹仿佛教采取某些佛教教义来编造道教教义。于是,神仙方术改称为道教,方士改称为道士,哲学家的老子也被改装成为道教的教主。但这种改变,是逐步产生,逐步完成的。这个过程,虽史有阙文,已不可得而详说,但有不少蛛丝马迹,仍可究其大概。盖道人的称呼,起于西汉。方士又称道士,在西汉末年王莽时候就已经有了。《汉书·王莽传》说:“先是卫将军王涉,素养道士西门君惠,惠好天文谶记,为涉言星孛扫宫室,刘氏当复兴,国师公姓名是也。涉信其言。”这个鼓动王涉造王莽反的西门君惠,在桓谭的《新论·辨惑》里,尚称方士。又据《后汉书·祭遵传》记载,鼓动涿郡张丰造汉光武反的,也是道士:“初,丰好方术,有道士言丰当为天子,以五彩囊石系丰肘云:‘石中有玉玺’。丰信之,遂反。”可见,方士改称道士,开始于前后汉交替的时候。当时的道士,多半活动于民间,鼓动造封建统治者的反,受到民众的支持。又如第五伦“自以为久宦不达,遂将家属客河东,变名姓,自称王伯齐,载盐往来太原、上党,所过辄为粪除而去,陌上号为道士。”<sup>①</sup>第五伦并不是教徒方士,但因其隐姓埋名于民间,热心为民众公共卫生事业服务,经常为他们扫除清洁,受到人们的尊重,人们便以为他是道士,以道士称之。说明道士之名,当时已为民间所熟知,而且视为一种尊称。当时民间不仅有个别道士的活动,而且开始有近于组织的活动。如卷人维汜的起事便是。《后汉书·马援传》说:“初,卷人维汜,妖言称神,有弟子数百人,坐服诛。后其弟子李广等宣言汜神化不死,以诳惑百姓。十七年(指汉光武建武十七年,公元41年),遂共聚会徒党,攻没皖城,杀皖侯刘闳,自称‘南岳太师’。”这一事实,说明当时民间已经有类似道教组织的活动存在了。封建统治阶级对这种民间的原始道教活动,是采取了两手政策,一方面是残酷镇压,另一方面是笼络收买。到延嘉八年(公元165年),汉桓帝为了对原始道教的笼络和收买,于春正月,派遣中常侍左悺到苦县祭老子,同年十一月,又派遣中常侍管霸到苦县祭老子。次年,又在宫中“设华盖之坐,用郊天之乐”,“祀老子于濯龙宫”<sup>②</sup>。以方士神仙术为本质的道教,经汉桓帝承认,便由民间的秘密活动,开始变成公开的宗教了。《册府元龟·帝王部·尚黄老》条目中,在谈到延熹九年(公元166年)祠黄老于濯龙宫之后说:“于是百姓稍有奉者,后遂转盛。”《后汉书·西域传》也说:“桓帝好神,数祀浮图老子,百姓稍有奉者,后遂转盛。”说明从这以后,道教便在人民中间开始公开传布,信奉的人也愈来愈多了。

<sup>①</sup> 见《后汉书·第五伦传》

<sup>②</sup> 见《后汉书·桓帝纪第七》及注

# 道教的创立和《太平经》

杨 曾 文

道教是在中国封建社会土生土长的宗教，尽管在它漫长的历史发展过程中受到佛教许多重大影响，但道教的创立却基本上没有受到佛教的影响。然而长期以来史学界有一种看法，认为道教的创立是受到佛教的“启示”或直接影响的结果，并且认为原始道教的重要经典《太平经》中的许多思想直接来自佛教。从当时历史资料来分析，这种看法是不妥当的。下面，围绕道教的创立和《太平经》问题谈谈个人的看法，如有不当之处，希望得到批评指正。

东汉时期，土地兼并十分激烈，广大农民失去土地，沦为豪强地主封建庄园的依附农民。从汉和帝(公元89—105年)以后，外戚、宦官交替专权，政治极端腐败，横征暴敛，更给人民增加了严重苦难。从汉顺帝(公元126—144年)时起，自然灾害连年发生，广大人民挣扎在死亡线上，史书不乏“百姓荒馑，流离道路”，“饥死者，什四五，至有灭亡者”，甚至“人相食”之类的记载。这种情况给宗教的发展提供了肥沃的土壤。一方面，广大农民幻想宗教会帮助他们摆脱日益深重的苦难；另一方面，统治者也扶植利用宗教来麻醉人民，巩固统治；当然，就他们自身来说，也迷信鬼神方术，妄想延年益寿，长生不老。道教正是在这个时期创立，并开始在社会上传播；而随着印度和西域佛教译经僧来到汉地大量译经，佛教也在这个时期得到进一步传播。但与作为外来宗教的佛教不同，道教是在中国社会这块土壤之上以传统的宗教观念和思想资料为基础创立起来的。

我国自古以来就有灵魂不死和天帝鬼神的宗教观念，秦汉以来特别盛行黄老神仙方术和天人感应、阴阳五行之说。西汉末年佛教开始传入中国内地<sup>①</sup>，东汉初年已在统治阶级上层少数人中流传。但佛教作为一种外来宗教要在中国社会上扎根，不得不依附于当时盛行的黄老神仙方术，而社会上也只是把它看作是神仙方术的一种。例如，东汉初楚王刘英晚年“更喜黄老，学为浮屠”，“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”<sup>②</sup>，说明在刘英这样的早期佛教徒眼里，黄老与浮屠都是冥冥中的神灵，祭祀它们可以招致福祥。佛教长期以来在社会上流传不广，直到东汉末年桓、灵二帝时印度和西域译经僧来汉地广译佛经以后，才在社会上有所发展。然而，在此之前的顺帝时，原始道教已经创立。当时的道教有两支：一是张陵创立的五斗米道；一是于吉创立的太平道。从现有资料来看，虽然二者之间有若干差别，但它们的教义都以黄老学说为基础，同时吸收了传统的鬼神观念和方术迷信。

据《后汉书·刘焉传》和《三国志·魏志·张鲁传》记载，张鲁祖父张陵(道教徒后称为

<sup>①</sup> 《三国志·魏志·东夷传》注引魏鱼豢《魏略·西戎传》曰：“昔汉哀帝元寿元年(公元前2年)，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》”。按，“浮屠”即佛陀的另一种音译。

<sup>②</sup> 《后汉书·楚王英传》。

张道陵)原是沛国丰县(现安徽丰县)人,东汉顺帝时<sup>①</sup>(二世纪前半)到蜀郡鹤鸣山(在今四川仁寿)学道,“作《道书》”(《后汉书》是“作符书”)以惑百姓,从受道者出五斗米,故世号“米贼”。他创立的道教被称为“五斗米道”或“五斗米师”。张陵死,其子张衡继续传道;张衡死,其子张鲁继之。东汉末年,张鲁任益州牧刘焉的督义司马,借助他的势力据守汉中,自号“师君”,用道教管教属民。初入教者称为“鬼卒”,后可升任“祭酒”,各统领部众,统领多者称为“治头大祭酒”,利用《老子》五千文教化民众。臣民有病,令自首罪过,写三份服罪书表,一置山上,表示致意于天;一埋地下,一沉水下,此称为“三官手书”。又在路旁设置义舍,里面放置米肉,称为“义米肉”,行人可据自己的饭量取用,据说取过量者会受到鬼的祟害而得病。犯法者先原谅三次,最后才用刑。史称张鲁以此法治汉中,“民夷便乐之,雄据巴蜀垂三十年”,直到建安二十年(公元215年)才被曹操吞灭<sup>②</sup>。张陵所创立的“五斗米道”是以后道教正统“天师道”的本源。

与张陵创“五斗米道”几乎同时,琅玕(其治在今山东临沂北)人于吉在东海(其治在今山东郯城西)曲阳创立太平道。《后汉书·襄楷传》记载,顺帝时,琅玕人宫崇到洛阳向顺帝献其师于吉所著《太平清领书》(称“于吉于曲阳泉水上所得神书”),书用青缣朱笔写成。关于于吉的事迹,史书没有记载。但《襄楷传》注引《江表传》说,有个自称于吉的方士,在建安(196—220年)初,避乱到江东吴郡城(今江苏苏州),“立精舍,烧香读道书,制作符水以疗病”,当地很多人都信奉他。有一次孙策在城楼设宴请客,此人经过楼下,宾客有三分之二下楼跪拜,孙策担心他借道术惑众闹事,把他抓起来斩首示众。死前不少人托孙策母亲代为讲情,其母对孙策说:“于先生亦助军作福,医护将士,不可杀之”,但孙策不听。尽管这个于吉可能是其弟子假冒的<sup>③</sup>,但这个例子也反映了于吉等人传教的方式,并可证明,于吉及其所创立的太平道直到黄巾起义失败以后仍在社会上有一定的影响。

《太平清领书》即后世道教的《太平经》。此书分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部,每部十七卷,共一百七十卷。早在西汉成帝(前32—前7年)时,齐人甘忠可以《包元太平经》十二卷,伪称天帝派真人赤精子下凡所授,曾在今山东一带地方教授徒弟,其中弟子之一丁广世,即东海人(《汉书·李寻传》)。于吉及其弟子宫崇的活动范围与甘忠可相近,恐怕此《太平经》直接受到《包元太平经》的影响。《太平经》虽作于东汉顺帝时,但此后也难免有某些增益或变动。它的基本思想来自黄老道家,也吸收了董仲舒以来的神学目的论和各种方术思想。因此,东汉襄楷说此书“专以奉天地,顺五行为本,亦有兴国广嗣之术;其文易晓,参同经典”(《后汉书·襄楷传》);《后汉书》作者范曄说此书“其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语”(同上)。

① 此据《后汉书·刘焉传》。《续道藏(壁字)》所载《张天师世家》及清俞樾《茶香室三钞》第18卷《天师生日》、《张道陵妻》条所说张陵生代和创教事迹,不足为凭。

② 以上见《三国志·魏志·张鲁传》及注引《典略》。《典略》原文说:“熹平(灵帝年号,172—178年)中,妖贼大起,三辅有骆曜。光和(178—184年)中,东方有张角,汉中有张修。骆曜教民缚置法,角为太平道,修为五斗米道”。《三国志》裴松之注认为,“张修应是张衡”,是传写之误。但《后汉书·灵帝纪》载中平元年(184年)张角起义时,“巴郡妖巫张修反”,注引刘艾《灵献二帝纪》曰:“时巴郡巫人张修疗病,愈者廪以米五斗,号为五斗米师。”据此,张修确有其人。参照《张鲁传》,张修当是张陵弟子,东汉末参加起义,被益州牧刘焉招抚为“别部司马”,后被张鲁袭杀。

③ 孙策死于建安五年(200年),距自称于吉者死不久。《三国志·吴志·孙策传》裴注引《志林》曰:“顺帝至建安中五六十岁,于吉是时近已百年”。据此,到吴地传教的于吉很可能是假冒的。

《太平经》大部分已佚失。明刻《道藏》仅存《太平经》残本五十七卷。解放后，王明同志以此为主，参照唐《太平经钞》等多种资料编成《太平经合校》一书<sup>①</sup>。下面，主要依据这个校本把《太平经》与佛教思想作一简要对比；通过这个对比，可以清楚地说明道教有自己的特点，它的创立基本上没有受到佛教的影响，它的基本思想发源于中国传统的思想资料。

(一) 在自然观方面，佛教认为构成宇宙万物的基本要素是“色”(相当于“物质”，原指“地水火风及其所造”)，“受”(感觉)、“想”(思想)、“行”(意志)、“识”(精神)五蕴。由于这五种因素在不同条件下的聚合和分散，造成宇宙万物的刹那产生，刹那消灭；任何事物和现象都不是永恒的，也没有一个质的规定性或常住不变的实体。

但《太平经》却是用中国传统的元气说来论述世界万物的起源。认为万物始于元气，元气与阴阳中和之气，造成天地，再与五行相合，造成万物<sup>②</sup>。从这点看，它的自然观似乎是唯物主义的，但它同时又承认有精神性的至上神的“天”、“天帝”和各种鬼神。说：“天使元气治，使风气养物”，天又生男女、食物、衣服这“三宝”，使人类社会得以延续下去<sup>③</sup>。并且认为，封建皇帝是天帝在人世的代表，他的感情意志不仅影响社会，也要影响自然界，说：“帝王，天之子也；皇后，地之子也”，如果帝王愁苦，“四时五行气乖错，杀生无常”。<sup>④</sup>因此，人们辅助帝王也就是顺从天帝，帮助帝王建立太平盛世是天帝的意志。

佛教的上述理论是叫人不关心现实，不关心人们的物质利益，而去追求永恒的虚幻的精神解脱。道教这种理论是叫人辅助最高统治者皇帝“开辟太平之阶路”。可见，二者的内容在客观上虽都有利于维护剥削阶级的统治秩序，但它们论证问题的根据和方式是不一样的。

(二) 佛教最高修行目标是追求超脱生死轮回的“涅槃”精神境界(成阿罗汉或成佛)，而《太平经》则宣扬通过修炼、行善，达到成仙，白日升天。它说：

“天上积仙不死之药多少，比如太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布帛也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。常得大道而居，故得入天。大道者，得居神灵之传舍室宅也。”

这是说，一个人行为完全符合“道”，就有可能升天过神仙生活。可是，怎样做才符合“道”的标准呢？从人与人的关系来说，就是忠于君，孝于父母；从社会实践来说，就是按“天心”、“地意”行动。如果为臣者能帮助君主“垂拱而自治”，使朝政“上得天心”下得地意，中央则使万民莫不懽喜，那么，这就是最大的善，就可能与君主一起成仙上天，共同治理天上的事<sup>⑤</sup>。它还说，得道者有不同的阶位，“第一神人，第二真人，第三仙人，第四道人”，皆可长生不老<sup>⑥</sup>。这种思想，自然是从方士那里发展来的。而在佛教看来，一个人死后生天(佛教不讲肉体飞升，只讲生前行善，死后可生四天王天、三十三天等天界)，并不能摆脱生死苦恼，仍有生死轮回，因此不把“生天”作为修行的最高目标。

(三) 佛教讲因果报应，生死轮回，宣称一个人今生的善恶，将决定他来生的命运的

① 王明编《太平经合校》，中华书局，1960年版。

② 《太平经合校》第48卷《三合相通诀》；第67卷《六罪十治诀》。

③ 《太平经合校》第67卷《六罪十治诀》；第36卷《守三宝法》。

④ 同上书，第18—34卷《安乐王者法》。

⑤ 以上见《太平经合校》第47卷《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑥ 同上书，第137—153卷《太平经钞》壬部。

好坏,或“生天”,或生为人,或生为畜生,或生为饿鬼,或下地狱;就生人来说,也有贫富寿夭的区别。但《太平经》认为,除少数人可得道成仙外,一般人都难免一死,

“人居天地之间,从天地开辟以来,人人各一生,不得再生也……今一死,乃终古穷天毕地,不得复见自名为人也,不复起行也”。<sup>①</sup>

可见,它是不认为有生死轮回和来生的。

当然,《太平经》也讲因果报应,但与佛教有所不同。它认为一个人的善恶行为可带来不同的结果。善人可长寿或不死成仙,恶人则早死为鬼,在地下受罪<sup>②</sup>,另外也会给他子孙后代带来或好或坏的影响,此即所谓“承负”说。它说,有人努力行善,反而得不到好的结果,有的人经常做坏事,却得到好的结果,这是为什么呢?它解释说:

“力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积米害此人也。其行恶反得善者,是先人深有积蓄大功,来流及此人也。能行大功万万倍之,先人虽有余殃,不能及此人也。因复过去,流其后世,成承五祖……承负者,天有三部,帝王三万岁相流,臣承负三千岁,民三百岁。皆承负相及,一伏一起,随人政衰盛不绝”。<sup>③</sup>

追溯这种思想的根源,也是从我国古代发展来的。《国语·周语》载太子晋谏灵王勿壅川,其中说:“自我先王厉、宣、幽、平而贪天祸,至于今未弥;我又章之,惧长及子孙,王室其愈卑乎?”《周易·坤·文言》说:“积善之家,必有余庆;积不善之家,即有余殃”;《老子》:“修之于家,其德乃余”。这都是说祖先的行为会直接影响到子孙后代。可见,《太平经》的承负思想并不是受佛教影响的结果,而是中国固有宗教思想的产物。

(四) 佛教的一个重要修行方法是禅定,即在佛教基本理论的指导之下,使精神专注一处,思考领会佛教的人生哲理(“禅观”),以坚定主观信仰,使精神达到摆脱生死苦恼的所谓涅槃境界。汉地初译佛经曾把禅定译为“守一”,例如传为东汉严佛调译的《菩萨内习六波罗蜜经》把禅定波罗蜜(意为通过禅定达到彼岸)译为“守一得度”;吴维祇难等人译的《法句经》有“守一以正身,心乐居树间”,“昼夜守一,必入定意”。其实,“守一”一词正是来自我国道家著作和原始道教经典《太平经》。

先秦道家往往把“道”、气或元气称为“一”,把坚守道的原则,节制情欲,静心养神称为“抱一”、“执一”或“守一”。《老子》说:“圣人抱一为天下式”;“神得一以灵”;《庄子·庚桑楚》:“老子曰:卫生之经,能抱一乎?”同书《刻意》:“纯素之道,唯神是守,守而勿失,与神为一”。战国时以宋钘、尹文为代表的稷下黄老学派提倡清静养神,认为精神是一种细微的气,嗜欲太多,精神就会离开身体。因此说:“虚其欲,神将入舍(身体),扫除不洁,神乃留处”。(《管子·心术上》)能保住精神不流失,这就叫做“执一”,说:“执一不失,能君万物”,即能使自然界为我服务;在有的地方称为“守一”,说:“形安而不移,能守一而奔万荷”(《管子·内业》),是说,身体静止不动,就可以清除杂乱的情欲,而守住自身的精气。《太平经》中的“守一”正是从这里发展来的,而不是来自佛教。

《太平经》所说的“守一”不外乎有两个意思:第一是指静心养神、节制情欲的精神修炼术,以此达到长寿的目的。《太平经·守一明法篇》说:

① 《太平经合校》第90卷《冤流灾求奇方诀》。

② 同上书,第111卷《善仁人自责年在寿曹诀》;第114卷《不孝不可久生诫》。

③ 《太平经合校》第18—34卷《解承负诀》。



“守一明之法，长寿之根也。……守一精明之时，若火始生时，急守之勿失。始正赤，终正白，久久正青。洞明绝远(原下接“复远”二字，此据《太平经圣君秘旨》删)，还以治一，内无不明也。百病除去，守之无懈，可谓万岁之术也”。①

守一也就是“守道”，“守元气”。这种修炼方法要求聚精会神，通过由浅入深的修程序，达到炉火纯青的地步，这样，在精神上就可达到无所不知，无所不能的至高境界，就能长生不死。《太平经圣君秘旨》对“守一”这种精神修炼方术有很多论述。其中说：

“守一明之法，未精之时，瞑目冥冥，目中无有光。守一复久，自生光明，昭然见四方，随明而远行，尽见身形容。”

“出阴入阳，无事不通”。

“可以变世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视”。②

可见，“守一”这种精神修炼术有浓厚的神秘主义的宗教色彩，它是与道教主张的长寿成仙的修行目标联系在一起的。

《太平经》对守一的要求与佛教的禅定不一样。它不修什么“观法”(如佛教有“不净观”，即思虑人身污秽不净，以厌弃人生，等等)，而只要求有一个安静的环境，“宜重墙厚壁，不闻喧哗之音”，在感情上，“喜怒为疾，不喜不怒”③，这样才有可能达到守一的目的。

守一的第二个意思是指运用道的原则治理天下。例如《太平经·七事解迷法》说：

“古者神人治身皆有本也，治民乃有大术也。使万物生，各得其所，能使六极八方远近欢喜……乃当自然，能安八方四远，行恩不失耗毛。治国安身致太平，乃当深得其诀，御此者道也。合以守一，分而无极。上帝行之，乃深乎不可测”。④

“合以守一，分而无极”，是说中央朝廷按“道”的自然无为法则施政，就会使四面八方的国土和人民得到治理。这里的“守一”，是从道家的“圣人抱一”、“无为而治”的思想发展而来的。

总之，《太平经》所说的守一与佛教的禅定并不是一回事，仅就作为精神修炼的方法来说，它们的指导思想和修行目的也不是一样的，在修行过程中所要求的精神活动也有差别。

从上面几个方面来看，《太平经》的思想体系与佛教教义有着明显的不同，它是在东汉社会特定的历史条件之下，吸收先秦以来以道家思想为主的许多思想资料而形成的，而不能认为它是佛教直接影响的产物。

当然，《太平经》内也有某些与汉译佛经用语一样的词汇，但很难讲它们就一定是来自佛教。例如《太平经》描述教祖老子的神话式传记用了“本起”一词⑤。可是，讲佛陀传略的《本起经》的翻译皆在《太平经》成书以后，如汉灵帝、献帝时由印度僧侣康孟详和竺大力译的《修行本起经》、《中本起经》以及三国吴支谦译的《瑞应本起经》等。再如《太平经》中也

① 《太平经合校》第18—34卷。

② 皆见《太平经合校》附录。

③ 《太平经合校》附录《太平经圣君秘旨》。

④ 同上书，第154—170卷。

⑤ 《太平经合校》第1—17卷《太平金阙帝晨后圣帝君师辅历记岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

出现“三界”一词(“超凌三界之外,游浪六合之中”<sup>①</sup>)。但从前后文来看,这个“三界”的含义不明,至少没有如佛教所说是“欲界、色界、无色界”的意思。

诚然,《太平经》出世的时候,中国内地已传入佛教,但正如前面所提到的那样,当时的佛教实际是依附于黄老神仙方术,人们把佛教也看成是一种道术。《太平经》的作者看来也是这样认为的。他们并没有把佛教看成是一种独立的宗教,但因为已发现佛教有一些独特的东西,所以把它列为自己同门中各种“不中师法”、“失道意”的异端之一。例如,《天咎四人辱道戒》说:

“夫道乃天也,清且明,不欲见污辱也。而今学道者,皆为四毁之行,共污辱皇天之神道,并乱地纪,讫不可以为化首,不可以为师法,不可以为父母,俱共毁败天之宝器,天之皆名之,名为大反逆之子……其第一曰:不孝;第二曰:不(《太平经钞》“无”作“曰不”)能(原作“而”,据《太平经钞》改)性真,生无后世矣;第三曰:食粪饮其小便;第四,行为乞者。故此四人者,皆共污辱天正道,甚非所以兴化而终古为天上天下师法者也。”

“穷其妻子而去者,是皆大毁失道之人也。无可法,是大凶一分之人也,不可为人师法,安而中天师法乎?”

“学为道者,反多相示教食粪饮小便,相名为质直善人。王与道大憎之……何能反中天上师乎哉?”

“下古多见霸道,乞丐弃其学,捐妻子,食粪饮小便,是道之衰,霸道起也。”<sup>②</sup>

佛教僧侣是脱离父母和妻子出家,以乞施舍度日的。佛教传入初期虽流传不广,但人们通过外来佛教徒的活动或介绍,对此是可以了解的。《太平经》主张忠君孝亲,过正常的夫妻生活生育后代,对佛教的修行方法自然是反对的。但是,上述对“四毁之行”所作的批评不能看作是仅仅针对佛教的,而应当看到也包括对某些神仙道术的批评。现存资料虽不详细,但先秦以来传说中的“真人”、“仙人”多是上离父母,下无妻子者,如《庄子·逍遥游》中的藐姑射山的神人,秦汉时期传说的仙人安期生、王子乔(传说他遇“道人”成仙弃家而去<sup>③</sup>)等。汉武帝羡慕黄帝成仙飞天,也说:“诚得如黄帝,吾视去妻子如脱躡耳!”<sup>④</sup>某些方士依据道家、神仙家所讲的“弃世”、“无累”和“养性命”的主张而采取极端的出世主义作法是可能的。而《太平经》虽也主张求仙方仙药,以达到长生不死,但认为首先应辅助帝王“致太平”,然后,“复为其索得天上仙方以予其君”,<sup>⑤</sup>而对弃君离亲的出世作法是反对的。

至于所说“食粪饮小便”,在佛教中除后期密教外,非常罕闻;但在中国道术中倒有其例。如东汉桓谭《新论·辨惑篇》记载:“余尝与郎冷喜出,见一老翁,粪上拾食,头面垢丑,不可忍视。喜曰:‘安知此非神仙?’余曰:‘道必形体如此,无以道焉’<sup>⑥</sup>。这个老翁当是个方士。说明在当时一些人的心目中,自称神仙的方士往往装出这般模样的,对此,

① 同上书,第114卷《为父母不易诀》。

② 皆见《太平经合校》第117卷。

③ 《后汉书·王子乔传》注引刘向《列仙传》。

④ 《史记·封禅书》。

⑤ 《太平经合校》第47卷《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑥ 《太平御览》第381卷引。

天神论者桓谭自然是鄙夷的。又如,《后汉书·甘始传》记载:“甘始、东郭延年、封君达三人者,方士也……或饮小便,或自倒悬”,说明在方士中确实有饮小便者。可见《太平经》对食粪饮小便的批评主要是针对某些方士的。

佛教和原始道教尽管有种种不同,但两者还是有相似的地方;不过这里应当指出的是,这种相似绝不是相同,它们是各有自己的思想体系的。说它们相似,主要指两个方面:一是清静寡欲。准确地讲,道教是讲节欲,主张控制除正常的饮食、男女、衣服之外的“六情所好”<sup>①</sup>;佛教是灭欲,如《四十二章经》所说“离欲寂静”、“断欲去受”。二是好生恶杀。道教主张行“仁政之道”,称“上君子乃与天地相似,故天乃好生不伤,故称君称父也;地以好养万物,故称良臣称母也;人者当用心仁,而爱育似于天地,故称仁也……”<sup>②</sup>。这实际是儒道思想相结合的产物。佛教则是把“不杀”作为根本戒律之一,主张“行大仁慈”(《四十二章经》);不仅要“不杀”,还要“不瞋、不恚、不怒”,做到“忍辱”(安世高译《八正道经》)。但这种差别,当时不少人是看不出来的。因此桓帝时尽管道教已经创立,但他仍然把黄老、浮屠并祠;襄楷奏议也说黄老浮屠一样,“此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢”(《后汉书·襄楷传》)。这种把佛教与黄老道术以至原始道教混同的情况,直到佛经大量翻译,佛教广泛流行的魏晋以后,才逐渐得到改变。

从《太平经》的内容不难看出,原始道教虽然是一种宗教,但它的创立者们对现实社会非常关心,有干预社会政治的强烈愿望,并且提出了比较系统的社会理想。《太平经》的整个思想体系是维护封建统治秩序的。它用宗教神学的语言强调忠君孝亲,严格上下等级,辅助帝王“致太平”。它所理想的太平盛世就是以封建君主为家长,维持封建宗法关系,实行阶级合作的社会。它说:

“治有三名:君、臣、民,欲太平也。此三者常当腹心,不失铢分,使同一忧,合成一家,立致太平”。<sup>③</sup>

并说国家如家庭一样,“父为君,母为臣,子为民,财货以相通养共之象万物,此一家亦共一大忧”。以此类推,万户一县,十县一郡,十郡一州,十州一国,“具成一家”,“合成一忧”<sup>④</sup>,帝王就是这个“和睦大家庭”中的家长。

正因为《太平经》是维护封建统治阶级的利益的,所以宫崇敢于大摇大摆地到京城洛阳把它进献给汉顺帝,希望顺帝利用它来“兴国”,“致太平”。大概由于此书主张政教合一,过于强调道教宗教家“神人”、“真人”的神权统治,要君主“垂拱自治”、“无事无扰”,因而被统治者斥为“妖妄不经”。

当然,《太平经》中也有一些批评贫富悬殊,“为富不仁”的内容<sup>⑤</sup>。并说:“天之有道,乐与人共之;地有德,乐与人同之;中和有财,乐以养人”。<sup>⑥</sup>还宣称在因行善而可进入的天国里,“皆食天仓,衣司农,寒温易服,亦阳尊阴卑,粗细靡物金银綵帛珠玉之宝,各令平

① 《太平经合校》第36卷《守三宝法》。

② 同上书第35卷《分别贫富法》。

③ 《太平经合校》第18—34卷《和三气兴帝王法》。

④ 同上书第93卷《国不可胜数诀》。

⑤ 参见《太平经合校》第67卷《六罪十治诀》;第112卷《有过死谪作河梁诫》。

⑥ 同上书第67卷《六罪十治诀》。

均,无有横赐,但为有功者耳。不得无功受天衣食”<sup>①</sup>。对于封建社会苦难深重的广大农民来说,这些含有平均主义的说法无疑是会给他们以某种安慰,甚至会激起他们对美好生活的憧憬的。

东汉末年张角兄弟曾利用太平道发动和组织起义,据说也利用了《太平经》<sup>②</sup>。但从现存史料来看,他们主要用符水治病进行传教,并借此吸引和联络农民。张角自称“大贤良师”,“持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之。得病或日浅而愈者,则云此人信道,不愈则为不信道”<sup>③</sup>。这种方法与巴蜀一带的五斗米道也很相似。东汉末年,政治极端黑暗,广大农民受到皇室、贵族和豪强地主的残酷压迫和剥削,他们要求改变现状的愿望和反抗情绪十分强烈。因此,张角兄弟这种能给农民以精神慰藉和实际利益的传教和发动起义的方法,取得很大的效果。张角兄弟很快地把几十万农民组织起来。张角自称“黄天”,提出“苍天(汉朝廷)已死,黄天当立;岁在甲子,天下大吉”的口号,在汉灵帝中平元年(公元184年)掀起震撼全国的农民大起义——黄巾起义。史载:“其部师有三十六万,皆著黄巾,同日反叛”<sup>④</sup>,同时各地农民纷纷起义响应,巴郡(郡治在今四川重庆)五斗米道信徒张修也起兵响应。但由于地主阶级武装力量的联合镇压,这次起义很快就失败了。

最后有必要指出,黄巾起义虽是一次空前规模的伟大的农民革命战争,但从宗教史的角度来说,张角兄弟利用太平道在农民中组织和发动武装起义的过程,也是原始道教蓬勃发展的过程;几十万头戴黄巾的起义军不仅是矛头指向腐朽的东汉朝廷的农民战士,而且是拥戴张角为教主的太平道的信徒。从这里可以看出,在东汉末年原始道教曾获得巨大发展,拥有当时佛教所无法比拟的社会势力。因此,黄巾起义惨遭镇压,也是对道教的一次重大打击。据隋费长房《历代三宝记》卷四记载,在黄巾起义被镇压后,东汉朝廷曾严禁道教,“诸事老子妖巫医卜,并皆废之,其有奉佛五戒勿坐。”这样,在此后一段时期内,佛教在中国社会得到较大发展。

① 同上书第112卷《有过死谪作河梁诫》。

② 《后汉书·襄楷传》说:“张角颇有其书(指《太平经》)焉”。

③ 《三国志·魏志·张鲁传》注引《典略》。

④ 《后汉书·灵帝纪》。

# 《死海古卷》与库兰社团

王 神 荫

一九四七年，一个阿拉伯牧童<sup>①</sup>在巴勒斯坦死海西北岸库兰山谷里寻找一头丢失的羊的时候，偶然从一个洞里发现一些陶瓮，瓮内存放着写有希伯来文的羊皮卷轴古卷。消息传开后，引起了各界人士的兴趣与重视。经过考古工作队发掘，又在这个洞的附近找到十个洞穴，里面同样藏有大量手抄古卷。仅在牧童发现的洞里，就有《旧约·以赛亚书》二卷、《哈巴谷书注释》一卷和记述使用古卷应共同遵守的《会规手册》一卷，还有内容与《旧约·诗篇》相似的《赞神圣诗》以及一篇描写战争、题为《光明之子与黑暗之子的战争》的长文。其他洞穴里的古卷就更多了。其中有犹太教希伯来文《圣经》十九卷<sup>②</sup>，除《以斯帖书》外，其他各卷都有全部或部分的抄写本，有的还抄好几份。此外，还有若干未列入《圣经》正典著作的抄本，如《次经》里的《多比传》、《便西拉智训》、《所罗门智训》以及《伪经》里的《以诺书》、《巴录启示录》等书的选段。除《圣经》正文外，还有关于《旧约》的《以赛亚书》、《何西阿书》、《弥迦书》、《拿鸿书》、《哈巴谷书》和《诗篇》的注释。这些注释与基督教所出版的《圣经注释》的含义与内容都很不相同，而是以“解梦”、“释谜”和揭晓“奥妙”的形式针对当时政治形势、宗教现状所作的预言或评论，实即释经者的讲道或说教。同时，还有用当时群众通用的白话文——亚兰语<sup>③</sup>书写一些受希腊神话影响并广为流传的犹太民间传说，如有关挪亚诞生的故事、亚伯拉罕和摩西的神话传说等，还有译成希腊文的《旧约》残篇和铜古卷以及莎草纸制成的卷轴等大批文件典籍。这些篇幅浩瀚、内容丰富的文献，现在总称为《死海古卷》（以下简称《古卷》），有人说这是“近代考古工作最重大发现之一”，“从文艺复兴以来所发现的最伟大的文献。”

在发掘洞穴的过程中，考古学者还在距上述第一洞南边约一英里处，发现有当时居民的聚居点遗址，其中心建筑是一座可作大礼堂或公共食堂的石头房屋。这所房屋由粗石和灰泥砌成，没有门窗。室内墙壁抹了一层灰泥，地面由小石子铺成，上面复盖好几层灰烬，房子正当中还有用大棕树作为中心支柱的迹象，一端高出一块，似是供作讲台之用。此外，还有二三十间房子、十三个水池（其中六个较大，有台阶可以下到池底；七个小的似是供洗涤或洗礼用），并附有管道设施。有间房子里有砖、灰砌成的桌子和坐凳，还留有装墨水的小壶三个（一个是铜制的，两个是泥土烧制的，壶里有干墨迹），显然这是当时抄写古卷的地方。建筑的西北角有一座两层楼房，是他们的守望楼，楼的底层是储藏室。院内还

① 在沙漠地带以游牧为生的阿拉伯人，通称为贝都因人（Bedouin）。

② 犹太教希伯来文圣经指的是基督教圣经的前一部分——《旧约全书》。《旧约》、《经外书》、《次经》、《伪经》都是西方基督教对于犹太教经典和其他宗教著作的分类法。

③ 亚兰语又称阿拉米语，是当时西亚所通用的语言、文字。正统的犹太人认为只有希伯来语才可以用来书写圣经文学。

有炉灶、烟筒遗迹,可能就是聚居点的大厨房。离聚居点不远有一座墓地和一片农场,场内除耕地外,还有陶器作坊、锻造作坊、染坊、洗衣房、畜圈的遗迹等。这一块地方现在一般被称为“库兰废墟”。

根据上述发掘的文物和“库兰废墟”的结构形势,再参照古卷的内容,学者们断定这片房子于公元前125年到公元68年间,曾被一个宗教团体(其成员们共同生活在一起,即现在称之为“库兰社团”(Qumran Community)的所占用。这些《古卷》便是库兰社团及其居民作为宗教信仰和社会生活准则的经典书籍。公元68年正是罗马帝国的第十军团奉命前往该地、镇压当时犹太人起义的年份,所以人们推测可能由于大军压境,库兰居民就把所有书籍、经典等文献全部埋在附近的山洞里暂为保存,而没料到这些《古卷》直到一千八百多年以后,才得以重见天日。由于死海地区气候干燥,这些《古卷》才能够比较完整地保存下来。

现在多数学者认为库兰社团属于从正统犹太教分裂出来的埃赛尼教派。公元一世纪的三位著述家:老普林尼、犹太奴隶主历史学家约瑟福斯和亚力山大的犹太学者斐罗,都曾提到埃赛尼教派。如约瑟福斯在其著作中就曾提到,当时犹太人有法利赛、撒都该,埃赛尼三派。他三派都参加过,但对埃赛尼派的描述比对其他两派更多。当时埃赛尼派在巴勒斯坦约有四千人,分散在乡镇、村庄,成员有农民、牧人、养蜂人、手工艺匠等,从事农牧业和手工业。他们是一种共同生活的宗教社团,实行财物公有,在一起吃饭。新会员加入组织,必须将财产交给社团,一切收入交公,私藏财物要受惩罚。他们旅行时,除带武器防备盗贼以外,不携带其他任何东西,因凡有埃赛尼派社团的地方,都接待本教派的旅客。他们摒弃享乐,认为它是邪恶,主张节制欲念,生活俭朴,轻视婚姻,把娶妻看成逞私欲。他们以收容抚养儿童来维持本社团的生存。约瑟福斯还提到希律王曾特许埃赛尼派人士不必举行效忠宣誓。埃赛尼教派严守犹太教各种教规,对于守安息日有很繁琐的清规戒律,但不向耶路撒冷的圣殿献祭,因此被排斥在耶路撒冷圣殿之外。

老普林尼关于埃赛尼派的描述,虽然简单,但与考察《古卷》的背景却有密切关系,他叙述说:

“在死海的西岸,走进陆地,离开海岸的不健康地区<sup>①</sup>,居住有埃赛尼教派人士;他们孤僻独处,是世界上最奇特的一伙人。那里没有女人(他们摒弃一切性的欲望),他们不要金钱,只以与棕树林结伴为乐,而大批新会员却源源不断地补充着他们的队伍。因为命运驱使,一些对人生厌倦、被社会抛掷的人们常常寻求这种生活方式。他们自己不生养儿女却千秋万代永远长存。

“在埃赛尼人居住的地方的南端,在肥沃的原野和棕树林中,从前有座城邑叫做恩加达(今称艾因吉地),仅次于耶路撒冷<sup>②</sup>,如今已成为荒凉之地。附近有一座筑在岩石上的碉堡,叫马萨达,也离死海不远。犹太的边界到此地为止。”<sup>③</sup>

老普林尼记载的埃赛尼派社团,从地点上看,显然就是指上述“库兰废墟”,从所描

① 根据贝力克:《死海古卷与基督教起源》一书第9—10页翻译。

② 同上书第10页,耶路撒冷可能是耶利哥(今约旦的杰里科)之误。脚注上说明米利克认为肥沃的原野和茂密的棕树林,更适于指耶利哥。

③ 这一整段译自美国哥伦比亚大学宗教学教授盖士德所编译的《死海圣经古卷》中的《总导论》第五段,文中的括号和引号都是盖氏原有的。

叙的生活情况来看,除“没有女人”一节外,与《古卷》所记载的也基本相同(详下)。考古学者还在这里提到的马萨达一带发现另一组洞穴群,洞内除有与上述相同的古卷外,还有其他零碎的陶片(经断定为晚期希腊时代的制品)和许多罗马时代的遗物,包括全套生活用具,如锅、灯、锹、矛头、钉、针、梳子、扣、匙、碗等,还有若干硬币,其中九枚刻有犹太起义英雄巴科齐巴的肖象。“巴·科齐巴”的希伯来文的意思为科齐巴(星)之子,他于公元132—135年曾率领犹太人进行武装起义,一度撵走罗马驻军,打进耶路撒冷,自立为王。洞内还发现有几封希伯来文的信件和许多文稿碎片,其中一封是巴·科齐巴斥责他下属的一名队长。信上提到“加利利人”,但没有说明他们是谁和起什么作用。据推测可能是指基督教徒,因为基督教徒不支持武装起义,自称忠于基督和基督的教导:“我的国不属这世界。”考古学者断定,该地曾经是犹太人武装起义抵抗罗马侵略军的城堡,最后被罗马军队攻陷,遭到残酷镇压。洞内还有若干《摩西五经》的牛皮卷碎片,看来是被敌人强行撕裂后抛掷洞内的。

## 二

《古卷》里有相当大的一部分是记载库兰社团的章程与会规的,因为他们抗议耶路撒冷的祭司集团贪财腐化而另行组织宗教生活,所以西方学者最初把这一部分古卷称为“分裂教派的文献”,现在一般称为《会规手册》(以下简称《会规》)。它和它的补充文件《撒督文献》(又称《大马士革文献》,以下简称《文献》)提供了不少有关库兰社团的宗教信仰、礼拜仪式、集体和个人的生活方式、组织原则等方面的第一手资料。它所涉及的,在不少地方同前段所提老普林尼等三人的记述不尽相同,更值得注意。

儿童们要在社团设立的机构里接受十年教育,学习为他们所编订的课本——《幼学篇》。年满二十岁方可申请入会。全体会员要公开审查他的智力、道德与品行。经审查合格后,进行一年的试验期,在此期间不得分享公共财产,也不得在公共饭桌吃饭。一年期满后,群众认为满意,还要在会内经过一年试验。他必须把财产交由“监督”管理支配,但仍不得享用集体的公共财产,也不得和大家一起吃饭。等到两年试验期满,经全体会员通过,然后举行公开的入会仪式,经过宣誓,才可成为正式会员。

会员年龄不满二十五岁,不得在会内担任职务;不满三十岁不得当“家长”,也不得在会内军事组织担任职务。

祭司在利未人协助下,有处理教义和经济事务的最高权威。每十名会员的组织中就有一位祭司,每个这样的组织都要有一位“解释律法的人”,无论白天黑夜,任何时候都可以向他询问有关问题。

该会的公众议事组织称为“公会”。会员人人都有选举权与被选举权。“公会”可以讨论各种问题,但无权过问有关教义事宜,因为只有祭司才有权处理教义问题。

行政机构有由三名祭司和十二名特别有资历的信徒组成的审议会。三名祭司的规定,显然是仿照古代以色列人在旷野旅居时间,由亚伦和他的两个儿子同供祭司的职务(见《旧约·民记》3章4节)。十二这个数目也是仿照以色列古代历史传说中每支派一名首领协助摩西处理事务的先例(见《民数记》1章4—16节、《申命记》1章13—15节)。这些“长老”在任职前,要先受二年训练,然后定为属于“‘特别’圣洁的人”那一级。

其他成员也都分别隶属于一定的级。每年复查甄别一次,由大会公议,是升级还是降级。到底这些级别是个人的资历或是形成为一个阶级还不清楚。但在文献里,成员中有“祭司”、“特别”圣洁的人”、“尊贵的人”(按原文字直译是“有名望的人”)、“可在会上召见的人”和“家长”,彼此之间界限分明。《会规》和《文献》一再提到准予进入“圣洁”的团体,或者被处罚在该团体的外边,再从上下文推测,这些都可能是该会内部不同的宗教修养程度或水平。这与犹太历史家约瑟福斯提到的,埃赛尼派人士间有四个程度不同的级别是相符的。

所有财物和作工的收入都交到公库,由“监督”或“管理员”管理支配。另设一名类似的职员,负责分配会员工作与布置任务。

会内正式会员在一起吃饭,饭前先由祭司祝福,会员按各人的级别就坐,祭司坐首位。他们经常聚会、祈祷与学习,并按规定一年到头每晚有三分之二的时间用于这些宗教活动。

该会定有种种纪律,违者视错误的大小、性质、情节,分别给予处分。有的只暂时被判在圣洁团体的外边,减扣一定比例的粮食供应,情节严重又屡次违犯者则开除出会,永远不得重新入会。

按照犹太人通常惯例,法定人数至少为十人,亦即十个人可以组成分会。会员内部为了彼此教益、互相劝勉,可以讨论教义和律法问题,但严禁与“名声不好的人”(直译为“败坏的人”)讨论有关神学的争议,即不得与教外人谈论该会的意图与宗旨。

某些现代作者曾用若干基督教的名称来称呼库兰社团,但都不能恰当地概括出它的性质与特点。例如,有人称它为“库兰教会”。在一定程度内,库兰社会象是基督教的“教会”,如发展教徒,有一定组织系统,每日早晚或按指定的时间(每周有一天<sup>①</sup>),每年有若干特定的节日)举行公共礼拜等;但在其他方面,如共同生活方式,则为后来的“教会”所无。也有人称它为“修道院”,也确有若干相似之处。但修道院的成员不许婚嫁,而库兰社团里多数成员却过着正常的家庭生活。《文献》明文规定了下列有关家庭生活的条款:

“凡本会会员按照规定住在营盘内者,如果他们结婚,生养儿女应按律法(《摩西五经》)所定的‘丈夫待妻子,父亲待儿子’……条例而行。”

从公墓发掘出来的妇女骸骨也说明库兰社团是男女同住在一起。约瑟福斯也说埃赛尼教派中有一部分是结婚的。

还有些人称库兰社团为“公社”、“集体”、“团契”、“弟兄会”、“秘密宗教集会”(Conventicle),日译本则称之为“宗团”、“公团体”等,都有相似之处和不确切的地方。

库兰社团的生活最为西方资产阶级学者所津津乐道的就是所谓的“财产公有制”。他们还特别强调指出,这“与原始基督教相类似”。现将《会规》和《文献》中有关条例节抄如下,看一看所谓“财产公有制”到底是怎么一回事:

“凡宣布愿意服事上帝真理的人,必须将他的全部思想、全部精力和全部财产带进上帝的圣会,使得他们的思想,借上帝的真理得以洁净;他们的精力受到上帝全备法度的控制;他们的财产按照上帝公正的计划加以处理。”

<sup>①</sup> 犹太人守安息日,即星期中的最后一天(星期六);基督教守的是所谓的“礼拜日”或“主日”,即星期日。



《会规》1 栏 13 行,《许愿认信》条。

“本会会员在教义和经济两方面的意义来说,都属于本会。”

《会规》5 栏 1 行《社会关系》条。

“在有关工作、金钱问题上,级别低的要服从级别高的(英译者盖士德在这里添个小注说:按原文直译应作‘小的要服从大的’,这显然是指会员的级别而不是年龄)。他们在一起用膳、共同礼拜、互相规劝。”

《会规》,《会员义务》条,6 栏 1 行。

“新人教者不得进入正式会员所享受的圣洁组织,要经过整整一年,对他的属灵态度和成就进行适当考查之后,才可以加入。在此期间他与公库(‘公款’)没有利益关系。等他在会中经过整整一年的考查,又经祭司和会众的大多数同意入会之后,他才可以将财产和生产工具带到负责管理分配工作的执事那里。执事应将其一一登记,但不得用作本会的开支(只是暂时的‘冻结’一引者)。两年期满之后,才准予进入公共食堂,但还要经受全体会员进一步的审查,如经公决准予入会,他才可以登记到相当的级别。”

《会规·关于申请进入圣洁级和新入会者》,6 栏,14,20 行。

“特别圣洁的人们”即“行为无瑕的人”的财产,不要加进(直译作“混到一起”)还可能骗人和那些还没有达到圣洁的人的公库里去。……”

《会规·‘长老’的财产》条,第一款,9 栏 8 行。

在《文献》里除对财产的转移有若干条款规定外,还有下列几条值得注意,它表明象库兰这类社团中还有奴隶和奴隶主。

“不得为财富或利润的原故,动手流异教徒的血(即不得谋财害命—译者注),…非经以色列法院决定,任何人都不得接受异教徒的财物。”

“不得将洁净的牲口或家禽卖给异教徒,……也不得将禾场或酒榨的产品或其他物件卖给他们,也不得将……男女奴隶卖给他们。”

《文献·与异教徒的关系》,12 栏 6—11 行。

“已经进入圣会的人,除在兑换银钱的地方外,都不得与会外人有任何来往。未经报告监督,任何人都不得与他人合伙作买卖。”

《文献·监督》,13 栏 19 行。

“会员每月至少要将两天的作工收入交给监督。然后法官们以该款调剂补助孤儿、穷苦人、临死的老人、被外国拘禁的犯人、没有依靠的女孩、不能出嫁的处女、一般公社职员……(以下字迹不清)

《文献·公社经济》,14 栏 12—18 行。

由以上条款可以看到,库兰社团并没有实行财产公有制,所谓把“全部财产带进上帝的圣会”,也无非是一般地要求防止财产的滥用,而“按照上帝公正的计划加以处理”。他们所谓的“财产公有”只限于那些完全入会,级别在“圣洁”和“特别圣洁”的正式会员之间,而列入后一级者的财产又不加入(原文为“混进”)。这里所说的财产相混,指的是不要与教外人或会内较低级的成员有买卖、借贷等商业往来。因为“一切行为在上帝看来为污秽的,他们的财产也是不洁净的”(《会规》5 栏 20 行)。他们的主要生活特点也就是在公共

饭桌上吃喝,也只是他们的核心组织,在一定方式下实行消费性的共同生活而已。由于多数成员过着通常的家庭生活,不但家庭里有老幼妇孺,社会上也还有青壮年和二十三岁(二十岁申请,经三年的试验期)以上不够资格入会的人员和孤儿、寡妇、不结婚的老姑娘以及穷苦、残废、囚犯等,需要生活上的照顾。这些人不得在公共饭桌用膳,却又作为家属和正式会员生活在一起,如是有赈济贫苦的规定。可见成员们不但拥有财产、货物、奴隶,而且允许转移,互相接受——现金可以兑换,农产品、酒榨产品、牲口、家禽等可以出售或交换,在一定条件下,经监督允许,还可以“合伙作买卖”以增加财富,也就可能因此引起纠纷,进行诉讼,需要法庭判决。这些情况都说明库兰社团并没有实行什么“凡物公用”的财产共同所有制,更谈不上是什么“社会乌托邦付诸实行”。①

### 三

象库兰社团这样的社会团体的产生、存在、发展和消亡当然有它的社会历史和政治思想条件的。对于当时罗马帝国在政治与民族两方面所加给的压迫,库兰居民是有切肤之痛的。这在《古卷》里也有所反映。他们称敌对势力为“基提人”。《古卷》中曾提到“从海上来的基提人”,“他们在战场上迅速有力,一心要毁灭远近各国的人民,强迫屈服于他们统治之下”;“他们开会都是讨论怎样做坏事,他们所行的尽是无赖与欺骗”;“无论是青年人、成年人、老年人、妇女和儿童他们”“都一律格杀勿论,甚至连腹中的胎儿也不怜恤”(见《哈巴谷书注释》)。在解释《以赛亚书》时,还将当初直接反对亚述的词句解释说:“这是指巴比伦的灭亡”,用以暗示在《古卷》那个时期压迫他们的罗马帝国。在解释《旧约·那鸿书》3章1—3节和《旧约·哈巴谷书》1章8—9节时,《古卷》给我们描绘出一幅兵荒马乱、强敌压境和人民在侵略者“鞭打”、“骚扰”下的暗无天日的恐怖情景。

在侵略者的铁蹄下,许多人揭竿而起进行斗争,而库兰居民却选择了另一条路线。他们除了加强犹太民族的传统信仰,空想弥赛亚从天而降消灭一切恶人外,还接受了当时流行的一种信念,认为历史如同其他一切存在一样,不是继往开来不断进步,而是轮迴旋转周而复始。因此他们相信,希望中的伟大“禧年”即将来到,整个宇宙就要大混乱,或将被滚滚洪水所淹没,或被地极深处燃烧起来的永火所溶化,然后巨轮又重新旋转,新世界应运而生。

《古卷》的原作者们和库兰居民认为他们就是生活在这种新旧交替、危机周转的时代。他们以宗教信仰解答现实斗争,回避现实斗争。

### 四

《古卷》里一再提到“正义的导师”,许多学者认为这指的是库兰社团的创始人,但究竟是个象征性的名字,还是真有其人?至今尚无定论。希伯来文的“导师”与“律法”(trah)都是由一个动词根派生出来的。犹太人认为,导师是传授律法、解释真理的人,

① 苏联库勃拉诺夫在《科学与生活》杂志1978年第6期发表《库兰之谜》一文内说:“在库兰废墟‘同在这一运动的其他发源地比较起来,对把社会乌托邦付诸实行的这一史无前例的实验,进行得更加‘精粹’,更加彻底。”

“正义的导师”即为“正确解释律法的人”。库兰居民按照犹太人的传统,认为上帝通过摩西所昭示的律法是永恒的真理,指导他们走上正确的大道。库兰社团主要的目的是要在正确导师的领导下,以他们的宗教习尚、社会生活,树立起一个宣传和正确解释律法的范例。上帝将先知的预言、圣经的解释、真理的奥妙都委托给了这位“正义的导师”,让他来领导人们实现上帝的意旨,惩罚恶人,使分散在各地的以色列人能聚集在一起实现理想的国度。

《文献》的开头记载:“以色列人屈服于巴比伦王尼布甲尼撒统治390年后,……二十年中,依旧象瞎子一样在黑暗中摸索,……上帝给了他们一位正义的导师”。按以色列人被掳到巴比伦在公元前586年,390年后,又在黑暗中摸索了二十年,即公元前176年,正是安提柯·厄匹非尼斯登基的第二年,犹太人在玛喀比领导下,揭竿而起,反抗强制推行希腊化政策。在战斗中,“虔诚而圣洁”的却西亭派中的一部分勇敢的人,宁为律法捐躯,临危不惧,英勇就义。有人推测,这些却西亭人可能是埃赛尼教或库兰社团的先驱。

却西亭派斗争的目的,纯属宗教性的,要求使他们的宗教生活能在撒督后裔的正统大祭司领导下进行。玛喀比夺取政权之后,也夺取了宗教的领导权,造成了两派分裂。公元前152年犹太·玛喀比的弟弟约拿达任国王后,兼任大祭司。约拿达不是撒督的后裔,这是不能为却西亭派所能接受的。公元140年约拿达的弟弟西门不但继承大祭司职位,而且宣布世袭。却西亭派乃在一名撒督后裔的祭司领导下,退出耶路撒冷,隐居于旷野。这位领导人就是《古卷》中所称的“正义的导师”。

至于正义的导师如何正确解释律法呢?现在仅举下列两个比较突出的例子,可见库兰社团是比普通犹太人更加严格遵守传统的条文,接受更繁琐的清规戒律:

《出埃及记》20章8节记载《十诫》中的第4条规定:“当纪念安息日为圣日……无论何工都不可作”。《文献》10栏14行—11栏18行《关于安息日的规定》说明安息日连计划工作、做饭,甚至捡吃落在田地里的任何东西都是不许可的,并且不得在营外喝水,不得拿物件进出门户,不得为牲畜接生,就是小牲口掉进池里也不得拉起来,甚至“有人掉进有水的地方,也不能用梯子、绳子或其他工具把他拉出来”等等,不一而足。

埃赛尼教派一般是守童身不结婚的,但为了传宗接代允许一部分人结婚(据约瑟福斯的记载),库兰社团虽然有人过着正常的家庭生活,但对于宿娼、淫行深恶痛绝,大有“万恶淫为首”的味道。《文献》4栏12行至5栏17行,述说《彼列(撒旦,恶者的通称)的行为》那一段,特别强调一夫一妻制。

## 五

《古卷》出土后,在西方学术界引起争论最多的就是它与基督教的关系问题。

1956年,英国曼彻斯特大学比较语言学讲师约翰·阿雷格鲁在讲演中说:库兰社团是产生基督教的历史基础;《主祷文》<sup>①</sup>内的词句和耶稣的部分教训如末期迫近、奋斗終了、父国降临等,都可以从库兰文献中找到。《古卷》中述说弥赛亚参加筵席则类似基督

<sup>①</sup> 《主祷文》是基督教最常用的一篇祈祷文,天主教称之为《天主经》;按《路加福音》和《马太福音》的记载,它是耶稣教导门徒祷告时所口授的。

教的圣餐仪式,是基督教典礼的原型。讲稿在《纽约时报》发表后<sup>①</sup>,在西方基督教界掀起了一场研究编译《古卷》的热潮和激烈争论,这些争论至今仍无定论。究竟这些《古卷》是否就是“基督教的摇篮”,是否让我们重新看到一部久已失传的基督教先驱的文献呢?多数学者认为,可以确切地说:《死海古卷》不是基督教的文献。

《古卷》以生动而可信的色彩,描绘出施洗约翰<sup>②</sup>和他的门徒所处的社会环境。其中所用的隐喻典故、宗教语言以及宗教思想等都可认为是基督教《新约》产生的温床。《古卷》里所用的若干名词如“上帝选民”、“余民”、“光”、“光照”、“灵”、“圣灵”、“上帝的殿”、“火湖”等,在《新约》里也都大量使用,许多古卷的文字构思或词汇语句不仅在《新约》里可以找到相同的地方,在其他宗教文献里也可以同样找到,所以不能以此来断定《古卷》与《新约》有特殊的关系。但是,库兰社团与初期耶路撒冷基督徒社团在思想上可能有些渊源关系。

从《新约·雅各书》和《古卷》所用的相同的词句或类似的描述,可以看出来彼此之间有着一定的联系。如《雅各书》1章14节所说的“被自己私欲牵引诱惑”这句话,若是按希伯来文原意直译应为:“被他们的私欲钩上而陷进罗网里去”。库兰的圣经里也采用了与其相同的形象化的修辞手段。如:

“在败坏所设置下的圈套,  
邪恶铺开罗网的面前,  
我自己有什么力量呢?”——见《圣诗》3栏26行。

又如:

“为顽固的人设置罗网,  
如同渔夫撒网在水里;  
又如猎人追索猎物一样,  
让他们通通都陷进圈套。”——见《圣经》5栏8行。

《古卷》里常把‘光明’和‘全备’两个词联为一个合成语汇。如《圣诗》写着:“在那全备——光明的耀彩里,永远没有黑暗”这一难以理解的合成语;《新约·雅各书》里却为我们作出很好的注释:——“各样美善的恩赐,各样全备的赏赐,都是从上头来的,从众光之父那里降下来的。”(1章17节)可以设想,在《雅各书》中反映的最初耶路撒冷基督教会里,有些教徒是由库兰社团会员转宗过来的。第二世纪后期基督教作家赫泽息帕斯<sup>③</sup>有关雅各的记载,似乎证实这个设想。赫氏说:“因为雅各非常正确,所以被称为‘那位正确的人’”;有一次请他讲道的人们这样称呼他:“因为你是那位正确者,我们一定要听你的话。”这正是库兰人对“正确解释律法者”的称呼。赫氏还说,“雅各在日常生活上不用油,只穿麻布衣服”,这也和约瑟福斯所写埃赛尼教派的生活特点相同<sup>④</sup>

在宗教社团组织方面,巴勒斯坦的原始基督教,与库兰人采用同样的语汇称呼教徒的组织。如库兰人用 esah 这个字称他们的审议会,当时巴勒斯坦通行的亚兰语也用这个字

① 日本圣书学研究所编《死海文书》14页,阿雷格鲁的文章载在1956年2月5日《纽约时报》。

② 按新约《马太福音》和《路加福音》记载,施洗约翰是耶稣的开路先锋,因他宣传“悔改的洗礼”,故称施洗约翰。

③ 赫泽息帕斯 Hegesippus 生于公元二世纪初,是最早写基督教历史的人。他的作品与生活已失传,但其残篇曾被保留在犹息比乌的《教会史》内。转引自盖士德:《死海古卷》的《总绪论》。

④ 约瑟福斯在《犹太战记》第2卷里说:“不用油和穿麻布衣服是埃赛尼教派人士的两个特点。”

专指教会或犹太教会堂的议会,《新约》里译为“公会”<sup>①</sup>。连“教会”这个词与库兰居民用呼他们全体会众edah这个字也一样。库兰社团的“监督”这个词和基督教《新约》的“监督”一词的意义完全相同。在这里可看出基督教主教职位的最初形式。库兰的审议会是由三名祭司和十二名信徒组成。这些信徒相当于基督教的长老。“三”这个数在基督教《新约》中也有反映,如彼得、雅各、约翰三位教会柱石(《新约·加拉太书》2章9节)、“十二”在库兰指的是以色列的十二支派,在基督教则演化为十二使徒。

我们若是进一步从另一方面来看,则又可以看出:若干使基督教成为独特、明晰的宗教所涉及的教义,在《古卷》里连一点影子也都找不到。

《古卷》里不但没有基督教的原罪观念,它的《圣诗》里还从相反的方面一再强调人在出生时,上帝就赋予分辨善恶的智识与能力。人犯罪是由于无视这种天赋,屈服于邪恶势力的统治,随从自己的罪性而陷进罗网,一旦借着上帝的能力,“看到光明”就可以从黑暗里出来。这样的思想体系当然认为罪不是原有的、先天的、遗传的、普遍的,不需要有一位赎罪的救主。

《古卷》里也没有圣餐。有些学者把《古卷》中“正确师傅”、“正义的导师”牵强附会说是预表耶稣,或是把文献里叙述“弥赛亚”参加宴会一段说是基督教圣餐的雏形。只要仔细再看看《古卷》的内容就可知道《古卷》所说的根本没有预表的意思,所指的“弥赛亚”乃是指受膏的君王,也就是国家元首,所参加的筵席也只是普通的宴会,而不是末日弥赛亚前来一同坐席的欢宴。文献根本没提到所吃的饼是象征弥赛亚的身体,所喝的酒是他的血这个所谓基督教圣餐的根本要素。

《古卷》只有类似斋戒沐浴的洗礼,并没有基督教那种作为入会仪式的洗礼。圣餐与洗礼乃基督教的两个最重要的仪式,而《古卷》均告缺如,凡此种种都证明《古卷》不是基督教的文献。

## 六

《古卷》里有许多观念和词语与基督教的《新约》相同或相平行,但并不足以证明它与基督教有特别亲密的关系,因为《古卷》的若干观点、词句也同样与被称为《经外书》、《次经》、《伪经》以及较早的犹太教法典——《塔尔木特》<sup>②</sup>的观念、词句相平行;还有一些思想与巴比伦、波斯、撒马利亚流行的曼达教派<sup>③</sup>的教义接近。现在试将《古卷》与其他宗教的思想作个比较,供进一步研究参考。

(一)神人立约——库兰居民绝大多数是犹太人,他们认为上帝拣选了以色列民族并和他们立约。由立约所承受的律法——由最初的十条诫命发展成为完整的摩西五经(即《旧约》前5卷)——是从先祖经由众先知和许多正确解释律法的真教师、正统解释圣经的人,代代相传到了他们手中。但这些律法被“伪先知”、“假师傅”歪曲篡改,把以色列人引

① 公会 Council 是《新约》里对希腊文 Synhedron 经希伯来化后成为 Sandedrin 的译名。

② 《塔尔木特》(Talmud, 又译《圣法经传》)指有关犹太民政、宗教的法典。

③ 曼达教派又称施洗约翰门徒派。公元一、二世纪产生于巴勒斯坦约旦河东。现在巴格达南部还有该派少数教徒。该派属诺斯替派,与伊朗摩尼教互有影响,都宣传善恶二元论,以光明与黑暗为善与恶的本源,互相对立,彼此战斗。

入歧路,只有他们才是剩下来向虚妄屈膝的“余民”。所以《会规》和《文献》里连篇累牍、不厌其烦地一再说明,只有他们才是“上帝的选民”,所以参加该会称之为“进到约里”。这个思想基本上是犹太教的思想。

基督教形成后几乎完整地采用了这个“神人立约”的概念,所以称他们的圣经为《新约》。《新约》中描绘的耶稣,在设立圣餐的最后晚餐上,“拿起杯来说:‘这杯是用我血所立的新约’”。《新约》的其他作者则称未信教的人为“在所应许的诸约上是局外人”(《新约·以弗所书》2章12节);称基督教是“更美的新约”(《新约·希伯来书》8章6节),称耶稣为“新约的中保”(《新约·希伯来书》12章34节),并称教徒为“上帝的选民”(《新约·提多书》1章1节)、“分散寄居的选民”(《新约·彼得前书》1章1节)。保罗书信中还着重说明是“照看拣选的恩典,还有所留下的余数”(《新约·罗马人书》11章),与库兰社团所说的“余民”的意义完全相同。

(二) 天使的传说——犹太民间传说,从先知以赛亚(《旧约·以赛亚书》6章2—3节)和以西结(《旧约·以西结书》10章)的异象中得到灵感,认为以色列人在地上向上帝所献的崇拜与天上天使的崇拜遥相呼应。《古卷》里有一篇专门描写诸天使按照等级、分队围绕坐在车式宝座里的上帝而歌颂赞美的场面。这原是古老的犹太民间传说,后来成为犹太教神秘主义的重要主题,许多学者认为也和埃赛尼教派的思想有关。

《古卷》中提到和专门描写天使的地方很多,既有犹太教圣典的背景,又有《经外书》特别是启示文学的影响。犹太人把天使分为七名天使长,有侍立在上帝面前的、服役的、成圣的天使和基路伯五个等级;就其性质来说又有光明的、黑暗的、真理的天使;还有专门担任守卫工作的天使,如迦百列、米迦勒……等;也还有叛逆的天使。《新约》里记载有:天使宣布耶稣诞生(《新约·路加福音》2章13节),天使服侍耶稣(《新约·马太福音》4章11节;26章53节;《新约·路加福音》22章43节;《新约·约翰福音》1章51节);还说“天使……都是服役的灵,奉差遣为……人效力”(《新约·希伯来书》1章14节)。

关于天使参加末世的战争的说法,《古卷》里有长篇而生动的描绘。《新约·启示录》12章7节也记有类似的“天上战争”。值得注意的是阿拉伯的传统也有“真理的天使”,曾将《古兰经》的根本启示给穆罕默德,他不但是上帝真理的启示者,而且是最后帮助忠信余民战胜黑暗的英雄。

(三) 善恶的斗争——《会规》里有为“诲道者”准备的讲道稿,述说“大有智慧的上帝”在人面前安排了善与恶、光与暗、真与假两条道路。

这种善恶二元论老早就是波斯宗教的主要内容。波斯古经《阿维斯陀》<sup>①</sup>认为:“胡腊玛达”——智慧之君在世上没有真理或正确、邪恶或虚伪两种孪生力量;一方来自光明另一方来自黑暗,追随的人也称为正义之子与邪恶之子;并且断言“胡腊玛达”最终要会同他在天上和地上的追随者战胜“安赫腊曼纽”——恶势力。

这种思想在公元前二世纪时已经渗透到犹太思想里来了。当时流行的启示文学《利未之约》里说得很明确:“要在光明或黑暗、上帝律法或比列的作为二者之间进行选择。”《约瑟之约》称比列为“黑暗之灵”。《新约》的耶稣语录中也有类似这样的“两等根基”、“两个

<sup>①</sup> 相传琐罗亚斯德创立琐罗亚德教,全部教义全保存在波斯古经《阿维斯陀》内。该教曾是波斯王国的国教。该教认为火是善与光明的代表,拜火是该教的主要仪式,所以又称拜火教。

门”、“两条道路”(见《新约·马太福音》7章13—27节;《新约·路加福音》12章23节以下)。《古卷》的《会规》在同一篇里罗列了一个善与恶的目录,《新约》与它平行的章节有《新约·加拉太书》5章19节以下;《新约·罗马人书》1章29节以下;13章13节;《新约·歌罗西书》3章5、8节等处。

(四)末世论——库兰社团把世界看作苦海,但他们相信这个“愁苦的深渊”马上就要终结,新生的婴儿即将经过阵痛后诞生。

这个“阵痛”就是末日的预兆。《古卷》所指的“弥赛亚”阵痛的四十年的那个时代之前,弥赛亚要兴起履行传统的职务。在《塔尔木特》和后期犹太拉比文学中都描绘黄金时代来到之前,将有称为“弥赛亚的阵痛”的混乱情境,《新约》里也有同样的说法,如《马太福音》24章8节、《马可福音》13章8—9节所说的“灾难的起头”,原文就是“生产之难”;《帕撒罗尼迦前书》5章3节也说:“灾难临到如同难产临到怀胎的妇人一样。”

最后的大火原是末世恶梦的一个重要组成部分。《圣诗》3栏28—30行写道:

当比列的许多河流,冲破所有的高堤,  
象火一样的洪水要毁灭一切!  
大河吞吃小河,并要烧尽青树与枯木,  
似火一般的大河要吞吃一切喝水的人,  
它要烧灭一切泥土的根基,  
要焚掉所有坚硬的岩石,  
山的基础都要变成熊熊烈火,  
那时连花岗岩的基石,  
都要变成为沥青的洪流。

这首诗的形成具有复杂的背景。最早的犹太教圣典根据当是摩西临终颂歌里所说的:“因为我(指上帝)怒中有火烧起,直烧到极深的阴间,把地和地的出产尽都焚烧,山的根基也烧着了”(《旧约·申命记》32章22节)。又有《以赛亚书》所描写的:“以东的河水要变为石油,尘埃要变为硫黄,地土成为烧着的石油,昼夜总不熄灭,烟气永远上腾”(《旧约·以赛亚书》34章9—14节)。但以理所见的异象“有火象河发出,……那兽……仍在火中焚烧”(《旧约·但以理书》7章10节以下)也提供了题材。再经启示文学的渲染(特别是《西比林预言书》<sup>①</sup>第三卷里经常说到),加上外来的影响,如波斯古经《阿维斯陀》预告:最后连山上的金属也都要溶化,坏人要在永不熄灭的火焰中受永远的痛苦。《新约》里描绘耶稣也说到“永火”(《马太福音》18章8节、25章41节;《马可福音》9章43、46节);“不灭的火”、“有火与硫黄从天而降”(《路加福音》17章29节)。《启示录》里也同样有“硫黄的火湖”或“火湖”的描写(见19章20节,20章10节,14节以下;21章8节等处)。公元前一世纪间,在罗马帝国东部流行的斯多噶派<sup>②</sup>也同样有这种思想。

关于到时候万物都要“复兴”或“更新”的教义也是当时东方思想的重要组成部分。《古卷》歌颂“永远与万物同更新”(见《圣诗》11栏13行;13栏11—12行)。《新约》中的耶稣

① 相传为女先知西比所说的预言。

② 斯多噶派是希腊哲学的一个流派。该派的思想、道德对基督教的产生有一定影响。据《使徒行传》17章18节记载,保罗在雅典曾遇见该派(汉译圣经作“斯多亚”)的代表。

也用同样的末世含义说“到复兴的时候”(《马太福音》19章26节),彼得也说:耶稣要“等到万物复兴的时候”再来(《使徒行传》2章21节)。被列入《伪经》的《亚伯拉罕旧约》以及《禧年书》也说到,在经过七个千禧年之后,世界将要得到“复兴”或“更新”。波斯教义也传说:在愤怒之鬼大肆破坏劫掠之后,真理与正确的亚萨(即新的导师)就要出现,然后世界就要在经常不断的更新过程中,达到登峰造极的境地。这也是公元前二至一世纪在罗马社会上流行的新毕达哥拉斯<sup>①</sup>哲学里一个喜闻乐见的道理。

由以上许多彼此类同的地方,可以看出《古卷》反映的犹太教派与当时流行的东方宗教思想交流和互相影响之处,许多异教的思想就是这样被巧妙地犹太教化了。如波斯的“胡腊玛达”(智慧之君)被传成哈拿诗词里的“大有智慧的上帝”(《撒母耳记上书》2章3节);罪恶的化身——“安赫腊曼纽”变成了比列;顽恶的女神变成“弯弯曲曲”,甚至成为“马斯特麻”——撒旦的同义语。在最后战争中帮助“胡腊玛达”作战的人员,变成为与上帝亲自出征的“圣者”(《撒迦利亚书》14章5节);最后的复兴者成为巴兰预言(《民数记》24章17节)里的“星”。如果说《古卷》是波斯与希伯来思潮的结合也并不过分。这仅是为研究提供线索,并不是说《古卷》的最初编写者曾经直接见过波斯古经,也不能说《新约》作者必定见过《古卷》。

《古卷》出土以后,西方学者们围绕着《古卷》发表了许多不同的意见,真可谓众议纷纭莫衷一是。有的说这就是基督教的文献,有的说这是久经失传的基督教前驱的文件;反之,也有人认为有了这些古卷以及从中所表达的“基督”(弥赛亚)观念,使基督教创始人——耶稣失掉了意义。某些天主教学者甚至以批评“无神论精神”为理由,反对探讨《古卷》的历史意义。

关于《古卷》有关问题的研究,看来在今后相当时期内,学术界还不可能达到普遍一致的结论。但到目前为止,至少有几点是比较清楚的:

(一) 库兰社团是公元前一世纪至公元后一世纪之间,埃赛尼派的宗教社团之一。它在政治上虽然憎恨罗马统治者,却并不积极反抗;虽然在成员中间有限度地实行财物共有,却并不反对奴隶制,甚至容许奴隶主参加其中。

(二) 库兰社团所使用的《古卷》反映了古代东方各种宗教之间的思想交融,而其直接源流则是犹太教的古代经典。

(三) 犹太教埃赛尼派的库兰社团与初期基督教都是犹太教的分支教派,性质有相近处,但不是一回事。库兰社团这类宗教社团对初期基督教的形成,可能有一定影响。因此,研究《古卷》对我们了解初期基督教的时代背景、社会环境、宗教思想、组织活动等还是很有帮助的。

<sup>①</sup> 新毕达哥拉斯派是公元前二百至一百年左右,希腊文化衰落、神秘主义发展时期,采用若干毕达哥拉斯(公元前532—497年)观点而成立的一种宗教团体。



