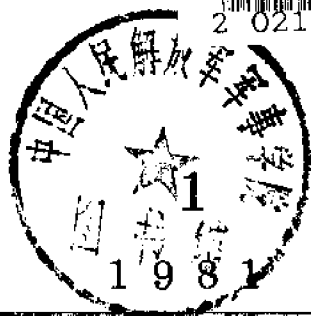




2 021 4838 1



# 世界宗教研究

- 佛教与中国文化——《中国佛教史》第一卷序……任继愈（1）
- 论陶弘景……王明（10）
- 试论熊伯龙的无神论思想……王友三（22）
- 读《禅宗大师法如碑》书后……温玉成（34）
- 禅宗五家——禅宗思想研究之二……郭朋（40）
- 支遁的佛教思想……方立天（52）
- 西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文译证……史金波（64）
- 回鹘文《土都木萨里修寺碑》考释……耿世民（77）
- 历史上的耶稣……胡玉堂（84）
- 《太平经》与东汉医学……魏启鹏（101）
- 从葛洪论儒道关系看神仙道教理论的特点和本质……卿希泰（110）
- 佛教经录与《大藏经》……杨曾文（116）
- 《古兰经》在中国……金真久（128）
- 梁释慧皎及其高僧传……苏清敏（133）
- 书评· 评汪向荣校注本《唐大和上东征传》……谈壮飞（141）
- 调查 研究
- 彝族的原始宗教……宋恩常（150）
- 景颇族的有神论观念……杜国林（157）

# STUDIES ON WORLD RELIGIONS

Vol. I, 1981

---

Buddhism & the Chinese Ideologies & Culture—Preface to A History of Chinese Buddhism, Vol. I .....	Ren Jiyu ( 1 )
On Tao Hongjing .....	Wang Ming ( 10 )
On Xiong Bolong's Atheistic Idea .....	Wang Yousan ( 22 )
Reflections After Reading "The Inscription on the Monument to the Zen Master Fa Ru." .....	Wen Yucheng ( 34 )
Five Schools in Zenism .....	Go Peng ( 40 )
Zhi Dun's Buddhist Thought.....	Fang Litian ( 52 )
The Vow in the Sutra of the Names of the Thousand Buddhas of the Previous Glorious Kalpa in the Xi Xia Language Translated & Studied .....	Shi Jinpo ( 64 )
A Research into the Uighur Epigraph on the Reestab- lishment of a Temple by Tudomsari .....	Geng Shiming ( 77 )
Jesus Christ in History .....	Hu Yutang ( 84 )
The Tai Ping Jing & Medicine in the Later Han Dynasty .....	Wei Qipeng ( 101 )
The Theoretical Characteristics of the Deity Worshipping Taoism Viewed from Ge Hong's Exposition on the Relation between Confucianism & Taoism .....	Qing Xitai ( 110 )
Catalogues of Buddhist Scriptures & the Tripitaka .....	Yang Zhengwen ( 116 )
Quran in china .....	Jin Yijiu ( 128 )
Hui Jiao of the Liang Dynasty & His Biographies of High Monks .....	Su Jinren ( 133 )

## BOOK REVIEW

On the Collated & Annotated Edition of the <u>Story About the Eastward Expedition of a Great Monk in the Tang Dynasty</u> by Wang Xiangrong .....	Tan Zhuangfei ( 141 )
---	-----------------------

## ACCOUNTS OF INVESTIGATION

Religious Beliefs among the Yi People.....	Song Enchang ( 150 )
Theism among the Jingpo People .....	Du Guolin ( 157 )

---

# 佛教与中国思想文化

## ——《中国佛教史》第一卷序

任继愈

---

本文系作者为《中国佛教史》第一卷写的序。概要介绍了佛教传入中国后其传播的社会原因和发展历史。认为佛教在发展过程中不仅受中国封建经济基础和政治生活的制约，而且要与传统的宗教、哲学和其它文化思想进行交流和融合，其中以受儒家的影响最大。宋以后，三教会同，佛教随着封建地主阶级的没落而日益衰微。作者强调，只有运用辩证唯物主义和历史唯物主义作为指导，通过考察佛教在中国的初传、滋长、兴盛、衰微的全部过程，才能揭示佛教史真相，从中找出现律性的东西。全书拟写八卷。

作者任继愈，1916年生，现任中国社会科学院研究生院教授、世界宗教研究所所长，著有《中国哲学史》、《汉唐佛教思想论集》等。

---

佛教的创始人是悉达多（Siddhartha），族姓为乔达摩（Gautama），中国古译为瞿昙，相传为净饭王太子，生于迦毗罗卫（Kapilavastu），该地现在尼泊尔王国境内。他一生传教活动在印度北部、中部恒河流域一带。释迦牟尼（śakyamuni）是佛教徒对他的尊号。关于他的生卒年，根据文献史料的推断，约生于公元前565年，死于公元前480—490之间，略早于中国孔子（孔子的生卒年为公元前551—479年）<sup>①</sup>。

佛教在印度开始传播时期，正是印度奴隶社会比较发达的时期。印度封建化的过程历时较长，大约从公元前一世纪到公元后六世纪，印度的封建经济才逐渐巩固下来。进入封建社会后，印度奴隶制残余曾延续了很长时期。早期佛教是为当时的印度奴隶主阶级服务的，后期的佛教大乘则为封建地主阶级服务。

佛教开始传播于尼泊尔、印度、巴基斯坦一带，以后南到斯里兰卡、印度支那半岛，北到中亚细亚，随着中国与中亚各国经济、文化的交流，佛教于两汉之际传入中国，在中国的社会历史条件下，开始生根、发展，形成中国封建社会上层建筑的组成部分。

佛教在中国的传播和发展，经历了近二千年的漫长的岁月，它在中国封建社会各阶层中曾起过广泛影响。自从它传入中国那一天起，一直是适应当时封建地主阶级的需要来宣传解释其宗教学说的。不少中外学者认为中国的佛教背离了印度佛教原旨，使印度佛教走了样。这种看法不是没有一定的道理，但这种看法是不太妥当的。

---

<sup>①</sup> 参看汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局1960年版，第59页。

思想意识是一定社会的产物，各种社会有它的成长和衰落的过程。印度佛教也有它生长和衰落的过程，总在不停顿地发展、变化着。印度的佛教，不但在一两千年间有很大的变化，即使拿释氏一生的宗教活动来说，据后人的研究，他早期传教和后期传教，其侧重点也不同。究竟什么是佛教的原样？释氏逝后约百年左右时间，佛教徒中间对教义教规的理解已发生了严重的分歧，形成上座部、大众部两大部派，随后，这两部派又不断发生分化，形成了十八部（或二十部）。接着又出现了佛教大乘教派。大乘教派中先有龙树、提婆倡导的中观学派，后来又有无著、世亲倡导的唯识学派。大乘自称得到释氏的“了义”，而小乘许多学派并不服输，与大乘并存，各立门户，都继续流传。由此可见，在印度事实上并不存在一个标准的佛教样板。如果要把印度佛教的各种教派分化、兴衰变迁的道理讲清楚，就不能只在佛教内部去寻找佛教变迁的原因，而应当从印度的社会历史中去寻找佛教兴衰变迁的原因。这属于另外的题目，不属于中国佛教史的范围。我们的任务是考察中国佛教的历史，揭示出它的发展变化的规律，从而有助于加深认识东汉以后中国的古代封建文化，更好地认识中国的哲学史、文学史以及整个历史。

社会实践表明，一切事物都在发展变化，古人所信奉的“天不变，道亦不变”的观点只能表达取得政权的地主阶级的主观愿望。哲学和宗教看起来高人云霄，好象不食人间烟火，实际上它们仍然是一定的社会的经济生活和政治生活的反映，只是有时是直接的反映，有时是间接的反映，有时是曲折的反映罢了。社会经济生活和政治生活总在不断地发展变化，从而反映经济生活和政治生活的哲学、宗教也相应地改变。我们应当通过考察佛教在中国这块土地上初传、滋长、兴盛、衰微的全部过程，从中找出规律性的东西。

封建社会与近代社会不同，敬天法古，几乎是一切封建社会的共同信条。哲学有许多学派，宗教有许多教派，往往打出不同标志的旗帜以广招徕。但旗帜并不真正代表它的实质。以人们所熟悉的儒家为例。从春秋时期儒家创立，经过汉代的儒，宋明的儒，一直到清末“五四”以前的“孔家店”，大家习惯于把孔子所创立的儒家看作一成不变，影响中国文化历史达二千年之久的学派。其实汉代所信奉的儒学已经不是孔、孟、荀为代表的儒学。汉代的儒把燕、齐方士推演阴阳五行、占星变、言灾异、信机祥、迎神送鬼、求雨止雨那一套都算作儒家的内容。这是儒、道（道术、道士）合流的儒。宋代程朱理学自命为得到尧舜禹相传的十六字真传<sup>①</sup>，自称为洙泗正宗。其实宋儒是以孔子为招牌，大量吸收了佛教和道教宗教世界观和宗教实践。如提倡涵养静坐，以观喜怒哀乐未发气象，致力于“天理人欲之辨”、要人们“存天理、去人欲”。“存天理、去人欲”不是一个哲学问题，而是一个神学问题，是教人如何消灭罪恶，拯救灵魂，进入天国（理想的精神境界）的问题。近代的康有为也曾抬出孔子的招牌，托古改制。中国历代儒家各派都自称自己的教派得到了教主的真传。中国佛教史的发展，也表明各个时代的佛教学派、学说与释氏的关系甚少，而与它所处的社会制度、阶级利益的

<sup>①</sup> “人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”（《尚书·大禹谟》）。



关系甚深。“我们不把世俗问题化为神学问题，我们要把神学问题化为世俗问题。”<sup>①</sup>这是我们研究各种宗教史的态度，也是我们研究佛教史的方法。

东汉时中国人知道西方有佛，一般是通过西方僧人的翻译介绍的。隋唐以后，由于译述介绍的佛教经典的增多，逐渐有了中国人自己的著述，其中包括对佛经的注解和阐明佛教的专著。今存的汉译佛教经典，绝大部分是在东汉到唐中期（前后历时约八百年）这一段时期翻译过来的。唐以后，也有些零星译述，约五百卷左右，其内容多为旧译佛经的补充，且多为零星小品，在社会上起的影响也不大。唐以后，还有大量的佛经译为西藏文字被保存下来，这也是我国佛典文献中一大财富。藏文佛经中，大部分是译自梵文，也有一小部分是由汉译转译成藏文的。可见，西藏地区自古与中原地区文化交流的频繁。

东汉及三国时期汉译佛经都来自天竺、大月氏、安息、康居等地以及我国西部地区的僧人介绍过来的。当时所根据是天竺文字还是西域文字，现在还不甚清楚，其中可能有不少是西域当地的语言。到南北朝时，中国人讲到佛教的翻译时还常说“译胡为秦”（秦指苻秦、姚秦）。现存的《四十二章经》，据说为摄摩腾译，从内容看可能是《阿含经》中的某些章节的节译或编译，但今天已难以确指它是《阿含经》中的哪些章节了。“译所不解，则阙不传，故有脱失，多不出者”<sup>②</sup>。译者不懂的就不译，其中阙失是不可避免的。何况，在佛教传入初期，为传教需要只选译某佛经的一部分，也是十分自然的。事实上，即使译者自以为懂得的，其译文也未必符合佛书的原意，因为当时的佛教信徒，都是用当时当地的中国流行的宗教观念和文化思想来认识佛教的。一种新的宗教思想信仰，初到一个陌生的民族中间，并要求取得当地的群众的信任，不是一件容易的事。传教者要善于迎合当地群众的思想和要求，并且采取一些办法以满足他们的要求。理论在一个民族中实现的程度，决定于理论满足于这个民族的需要程度。

东汉继承了西汉以来的宗教神学目的论的传统，谶纬迷信比西汉更盛行，经王莽、刘秀的利用和提倡，已遍及朝野。东汉社会上流行的宗教迷信有占星、望气、风角、卜筮等。《后汉书·方术列传》序说：

“自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。”

在两汉当时迷信盛行的风气下，佛教也被中国人看成社会上迷信宗教的一种，这完全是可以理解的。袁宏《后汉纪》说：

“沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而欲归于无为也。”

旧译“涅槃”为“无为”，汉人所理解的佛教，是黄老之术的道教。汉代神仙方术，往往通过符咒、治病、占星、禳灾、祈福，预言祸福来吸引信徒群众。汉代佛教徒也往往迎合当时社会上神仙方术之士、道士们的传教手法，也兼用占验、预卜吉凶、看病等方术以接近群众。据佛教史籍记载，东来的有名的高僧，都会一些方术。如安世高，“博

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第425页，人民出版社1956年版。

② 《法句经序》，《出三藏记集》卷七。

学多识，综贯神模，七正<sup>①</sup>盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，观色知病，鸟兽鸣啼，无音不照”<sup>②</sup>。《高僧传》也说安世高通晓“外国典籍及七曜五行，医方异术”。汉末三国时，康僧会“明解三藏，博览六经，天文图纬，多所综涉”<sup>③</sup>。昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图讖运变，莫不该综”<sup>④</sup>。此外，后来的外国僧人求那跋陀罗，“天文书算，医方咒术，靡不该博”<sup>⑤</sup>，求那毗地“明阴阳，占时验事，征兆非一”<sup>⑥</sup>。佛教传入中国所以能被接受，首先不一定是他们那一套“安般守意”的禅法及般若学，看来他们的方术更能吸引一部分群众。

《后汉书·乌桓传》：“……使〔犬〕护死者神灵归赤山，……如中国死者魂归岱山也。”《水经注·汶水注》引《开山图》曰，“太山在左，亢父在右，亢父主生，梁父主死。”因此，三国时汉译佛经，有把“地狱”译为“太山”的。可见汉代人对佛教的态度，不论在理论方面还是在传教僧人的行动方面，都是以对待中国神仙方术、道教的眼光去迎接这一外来宗教的。神仙方士、道士的迷信宣传，很适合中国封建贵族们希望长生不死，永远过着他们剥削享乐生活的贪愚妄想。佛教的教义本来和这种中国方术、道士的一套很不接近，但事实上，中国人当时的确把佛教理解为方术的一种。甚至佛教徒和道教徒名称也很接近。道教徒称为道士，佛教徒称为“道人”，这个称谓直到东晋南北朝时还流行<sup>⑦</sup>。

佛教传入中国的初期，为了在中国站住脚，先要与中国本土的宗教迷信特别是道教相融合，中国人也用看待道教的眼光来看待佛教，所以当时的人称赞佛教的主张是：

“浮屠者，佛也。西域天竺有佛道焉。佛者，汉言觉，其数以修慈心为主，不杀生，专务清静。其精者号沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而欲归于无为也。又以人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应，所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为而得为佛也。佛身长一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入，故能通百物而大济群生。……有经数十万，以虚无为宗，包罗精粗，无所不统，善为宏阔胜大之言，所求在一体之内，而所明在视听之外，世俗之人以为虚诞，然归于玄微深远，难得而测。故王公大人，观死生报应之际，莫不瞿然自失。”（袁宏《后汉纪》）

东汉社会上一般人所理解的佛教，有神通，项中佩日月光，变化无方，无所不入，这是中国所熟悉的“神人”、“至人”；“专务清静，息意去欲而欲归于无为”，这是中国的黄老之学和原始道教的口号。

汉末、三国，社会上一般人心目中的佛教，不过如此。虽然佛教的教义在当时已有较系统的介绍，但还不能说在社会上已有广泛的影响。在中国哲学家及其思想文献中，

① 七正，即七政，日月五星运行有规律，可用运算推知其变化。

② 《安般守意经序》，《出三藏记集》卷6。

③、④ 《高僧传》卷1。

⑤、⑥ 《高僧传》卷3。

⑦ “悯度道人始欲渡江，与一伧道人为侣”（《世说新语·假谲篇》）。当时僧人自称“贫道”。僧人支孝龙多游朱门，时人讥之，支孝龙答曰，“君见其为朱门，贫道如游蓬户。”

如当时的嵇康、阮籍、王弼、何晏，以及西晋的其他重要思想家的文字及著作中，都尚未发现有受过佛教明显影响的迹象。相反，倒是从早期佛典译文中可以见到佛教迁就中原道教的迹象。这一时期的佛教虽说佛、道融合，实际上是佛教融于道教，佛教迎合了道教。南朝慧皎在评论三国魏地佛教时认为很不符合佛教的规矩：

“魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀皈依，正以为剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。”<sup>①</sup>

用后来的僧众的清规戒律来衡量汉的僧人，当然认为不合佛教的标准，所以说“道风讹替”。其实中国佛教当时的面貌就是那个样子，和道教徒的修行方式相近，不能算“讹替”。当时“设复斋忏，事法祠祀”，倒是完全真实的，因为当时的中国人士理解的佛教确是祠祀的一种，是用来祈福的。

中国佛教史的发展，主要是在中国封建社会的前期汉唐和封建社会的后期宋元明清历史时期进行的。因此，中国佛教历史与中国封建社会的经济发展、政治斗争的关系至为密切。中国封建社会历时甚久，佛教传入时，当在西汉末年、东汉初年，当时封建豪强地主当权，以后的察举制度为豪强地主相互援引，相互勾结，形成盘根错节的封建贵族世代拥有特权的权势集团。它是后来魏晋南北朝门阀士族地主阶级的前身。佛教传入时，所依靠的社会力量是汉代的皇室及贵族上层。东汉桓帝延熹九年（公元166年）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。……”

在宫廷帝王及贵族们的特权垄断之下，神仙长生，祠祀求福，也是一种奢侈的精神享受特权，一般老百姓办不到。三国时，佛教传播得更为广泛，一般广大群众只是被作为特权贵族施舍的对象才接触到它。如《三国志》卷四十九，《吴志·刘繇传》记载：

“笮融，丹杨人，……大起浮屠祠，以铜为人，黄金涂身，……下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛道者听受道，复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。”

象笮融这样的贪残的官吏，信佛是为了他个人祈福，下令他管辖下的老百姓，凡信佛诵经的，免其徭役，还多设酒饭，招引来观者及就食者。可见这一带地方已有不少信徒，佛教的影响逐渐扩大。自然也有些群众虽未必真心信佛，只是为了逃避繁重的徭役，才来为他诵经拜佛的。

中国哲学史，以魏晋南北朝作为一个历史断代来划分，因为这一时期的封建社会有它的某些特点，和它以前以后的封建社会都不相同。佛教史接触涉及的问题和中国哲学史有许多共同或相关的地方，因而对佛教史的分期和我们编写的中国哲学史的分期力求一致。哲学史、佛教史所讲的内容分属两个领域，但他们都是从不同的角度反映同一个中国社会。其中也有许多共同相关的问题。我们撰写的佛教史与中国哲学史相互呼应，

<sup>①</sup> 《县柯迦罗传》，《高僧传》卷1。

此略则彼详，此详则彼略，以期相互配合，避免重复。

佛教资料十分丰富，而建国三十年来，还没有一部中国佛教的通史，我们这部佛教史力求取材广泛，叙述详尽。佛教经典有些特殊名词、概念，为一般古籍所罕见，佛经翻译的文体也别具一格，不易为一般读者所理解，我们力求用现代科学的语言，把它的本来的意义介绍给读者，并提出我们自己的看法，给以评论。中国佛教史以东汉到三国为第一卷。晋、南北朝的佛教内容丰富，印度各派佛教已基本介绍到中国来，并在中国已有所滋长发展，拟把这个时期分为上、下两卷。

隋唐时期，是中国封建社会第二次大一统王朝的重建，国力强盛，文化繁荣，在当时对世界文化有过积极贡献。佛教在这样的社会历史条件下，由南北朝时期的滋长发展到盛大，形成了具有国际影响的许多宗派。对这一时期，我们也拟分为上、下两卷来论述。

宋元明清，是中国封建社会的后期，由于社会政治条件的改变，中国的封建主义从思想意识的各方面都在加强，中央集权的统治也更趋强化。经过隋唐时期三教鼎立，走向宋明以后的三教会同，形成了以儒家为中心的儒教。佛、道两教形式上走向衰微，实际上佛、道两教的宗教精神已渗透到儒教内部。儒教之成为宗教，多得力于佛、道两教为其支柱，而在两教中，佛教则起着主要的作用。从唐中期历宋元明清，我们还要论述西藏佛教，因为它也是中国佛教史的一部分，有它的特色和意义。宋元明清这一时期，也拟分上、下两卷来论述。

清末民初，中国封建社会解体，中国沦为半殖民地半封建的社会。反映中国封建社会的意识形态也起了相应的变化。这一时期的佛教在社会上仍有相当影响，某些佛教宗派又有所抬头，但这时西方现代思潮拥进中国，佛教所服务的对象及其社会作用也与古代佛教有所不同，它是欧亚现代思潮汇合时期的佛教。我们拟把这个时期单独作为一卷，其时间断限于中华人民共和国成立以前。

佛教全书总称三藏。三藏浩如烟海，按内容来说，大致可分为四类：

第一类，关于佛教基本知识入门的书，如名词概念的解释，不论大乘小乘，只要是佛教徒都要具备的佛教常识，即古人所说的事数，如“五蕴”、“四谛”、“十二缘生”等，属于“佛教手册”之类的。

第二类，关于佛教戒律，这是用来维持僧众集体生活规范的。

第三类，关于佛的传记、故事的宣传，对佛教信徒来说，是用来坚定佛教徒的信念，树立榜样以资遵循，也是为了普及的。

第四类，关于佛教宗教理论方面的，其中包括宗教修养方法。

前两类多属于佛教徒内部学习的经典，对社会影响不很大。第三类，既是对佛教徒内部的宣传材料，也是面向社会的。第四类影响所及，不限于佛教徒内部，它与当时的主要社会思潮相激荡、交融，息息相关，思想、文学、艺术、哲学，往往与佛经中的这一类著作发生多种联系。因此，本书的重点放在佛教的哲学思想的介绍与批判方面。佛教为了达到宗教宣传的目的，曾充分利用文学、艺术、音乐、壁画与雕塑等各种形式，对中国文化艺术产生过巨大影响。这方面论述也是本书南北朝、隋唐各卷的一个重点。

随着佛教在中国的传播，因明学也曾为中国学者所关注，特别在西藏地区有所发展，由于长期缺乏整理，这一部分学问行将湮没，本书在隋唐部分也将给以介绍和评论。既然是中国佛教史，我们还要结合中国社会的特点，对寺院经济的形成及其作用，对佛教寺院组织，也给以适当的论述。

佛经翻译先后历千年之久，由分散到有组织有计划，其分工合作的制度并取得有成效的经验，今天仍有参考价值，本书也将在隋唐时期列为专章，给以介绍。

佛教在中国的传播和发展，与中国的社会经济、政治情况是不可分的；同时也应看到，中国封建社会经济结构和政治结构有它的特殊性，以封建宗法制度为核心，宣扬三纲五常的封建专制主义统治了中国二千多年，而支持这一社会制度的主要思想支柱，是儒家和后来转化成的儒教。佛教对中国的纲常名教起着夹辅作用。在思想方面它是为封建统治者征服人心的一个方面军，但不是主力军。只有在局部地区，如解放前的西藏，它取得过政教合一的绝对统治地位。在广大汉族地区，它和统治者配合得很好，虽也有时遭到过打击，随即又受到重视。中国佛教的命运与中国封建地主阶级的命运共休戚，相始终。如果只看到佛教的活动，而没看到佛教是在一种什么样的更大范围内的全局之下所起的作用，那就会对中国佛教的历史地位和影响难以做出适当的评价。

我们这本书，从佛教开始传入，就把它放在中国本土传统文化的附属地位。东汉三国时期的佛教，属于佛、道融合时期，它依附于方术、道士；晋、南北朝时期的佛教，属于佛、玄融合时期，它依附于玄学，并在依附的情形下逐渐得到滋长。隋唐时期佛教势力比过去有了更大的增长，寺院经济力量也逐渐雄厚，建立宗派，完成体系，并向国际化方向发展，属于三教鼎立时期，它虽然势力比过去盛大，也只是三教（儒释道）中之一支，并未能凌驾于儒教之上。进入封建社会后期的宋元明清时代，随着封建社会的停滞和衰退，佛教势力已趋于衰微，因为儒教已形成，并包容了佛教中对当时封建地主阶级有用的东西。佛教是依靠中国封建地主阶级的成长而起家的，也随着封建地主的没落而没落。对佛教有所偏爱的人们，虽惋惜它的衰败，却不能挽救它的衰颓。一种社会有兴衰，伴随着某种社会的一些宗教也有兴衰，我们不信佛教经典中所说的有什么“末法时期”，我们只相信社会历史发展规律；这个规律对任何伟大人物、伟大历史事件都是无情的，它是不可改变的。

宗教的存在除了思想认识的原因外，还有它的阶级土壤和社会土壤。只要有阶级、有贫富、有压迫，人们不能自己掌握自己命运，就为宗教提供了存在的条件。即使社会制度改变了，旧社会遗留下来的旧思想作为一种社会现象，它不会很快在生活中消逝，看不到它存在的顽固性和相当大的社会影响，也是不对的。

从事中国佛教史的研究工作，前辈学者作过不少努力，也有很大的贡献，如杨仁山、蒋维乔、黄忏华、欧阳竟无、梁启超诸人都有过开创的功劳。稍后，如吕澄、熊十力、汤用彤、陈寅恪、陈垣诸先生的著作，对研究佛教史及佛教思想提供了极为重要的思想资料和发展线索，特别是汤用彤、陈寅恪先生对佛教史研究的贡献，至今仍为国内外学者所称道和尊重。

事物是发展的，社会在前进，人类的智慧也随着社会历史的前进而前进。1949年全

国解放后，中华书局要重印汤用彤先生的《两汉魏晋南北朝佛教史》，汤先生很不满意他的旧作，多次和我谈起，要我协助他重新写一部中国佛教史。只是多年来，政治运动接连不断，广大知识分子，不遑宁处，这个愿望竟未能实现。这十几年我国已有一些断代史的研究，和作为文化史的部分，较详尽的关于佛教史的论著，这是可喜的现象。但这些著作毕竟不能代替中国佛教通史。值得庆幸的是我国经过浩劫，终于走上了光明大道，中国佛教史的研究也获得新的生机。我们自知才力和学识有限，要写出有高度科学水平的中国佛教史还有不少困难有待于克服，但是我们有机会见到前人所未见过的材料，我们有可能吸收近年国际学者研究的新成果，我们比前人更幸运，因为我们开始运用辩证唯物主义和历史唯物主义这个最新最犀利的工具来解剖中国佛教史，有了这个工具，就可以透过历史的迷雾，比前人看到更多的历史真相。历史发展总有它的前因后果，但因果之间的联系，有时是内在的必然的，有时是表面的偶然的，各种社会现象纷纭复杂，弄不好很容易使人上当受骗。历史上重要的人物对历史的发展往往起着极关键性的作用，这是古今历史学家都注意到的。但个人与社会的关系，个人在社会中的地位，以及个人最终被时代和阶级关系所制约，这样一条真理，只有马克思主义才能给人以正确的答案，而这一条也正是我们的前辈学者所不能认识的。

今人叙述古人，往往有两种毛病，一是站在古人的立场来重述古人的话头，所谓以经解经。这种转手贩运的办法，看起来没有走样，却并不能真正把古人的精神表达出来，使今人看不懂。一是任意发挥，或者把古人所没有的思想说成古已有之，也有人用现代西洋哲学某一学派来比附。这样做，看起来条理清晰，可是由于发挥过多，把不属于古人的思想说成古人的思想，缺少科学性。用这两种办法研究历史都是有害的。如何用科学的语言，把佛教思想中不科学的、但又结构严密的宗教哲学体系讲清楚，这是一个很艰巨的任务，我们力图使我们所介绍的佛教思想尽可能准确、可信，符合历史实际。

我们不信仰佛教，也不认为佛教所宣传的是真理。但是我们认为佛教的产生和发展，有它的社会根源、思想根源。它的产生和发展不是偶然的，而是必然的。它所指出的解脱道路是假的，它所反映的当时的社会苦难却是真的。这就要求我们对它认真对待，不能掉以轻心。几千年来的广大佛教信奉者是受害者。他们信仰虔诚，态度严肃，真心相信佛教可以帮助摆脱现实苦难。他们的行为虽不足效法，但他们成为宗教的俘虏是值得同情的，放在一定的社会历史条件来看待这一现象，是完全可以理解的。我们也还要指出宣传佛教的人们中间确有一些利用佛教作为工具谋取私利的，历代封建统治者确曾利用佛教麻痹人民的反抗意志。看不到这一点，也是不对的。因此，我们只讲清楚道理，对佛教作为宗教，我们批判的锋芒所向是佛教的宗教世界观，而不是当前信奉佛教的群众；揭露的是佛教麻痹人民的宗教本质，而不是针对虔诚的善男信女。这样既尊重曾经存在的历史事实，也尊重千百万宗教信徒的宗教感情。不用讳言，马克思主义的世界观与宗教的世界观是根本对立的，但宗教信仰是个人的自由，我们反对任何人把自己的观点强加于人。信宗教有自由，不信宗教也有自由。宗教问题是可以讨论的，而且也应该讨论的。我们对佛教史上的许多理论问题，采取说理的态度，以理服人。

佛教属于唯心主义宗教体系，它通过唯心主义的理论的论证，把人们引进信仰主义的大门。它的逻辑分析、心理分析相当细致，辩证法思想也相当丰富。佛教哲学比起欧洲中世纪的神学和中国的封建主义哲学都更精密。正是由于佛教的输入，才使得中国的宋明理学改变了它的面貌，完整地构造了儒教的思想体系。也正是由于佛教的传播，才使得中国的道教在某些方面吸收了佛教的内容，形成了佛教道教交互影响的局面。中国佛教是在中国发展成长的，它已成为中国的传统思想的组成部分。它的哲学的解答虽然是错误的，但是它提出了问题，迫使人们进一步寻求正确的答案，它对我国文化有过积极作用。

伴随着佛教的宗教活动，同时丰富了我国的音乐、舞蹈、绘画、建筑、文学等各个领域。伴随着佛教的传播，推行了我国与邻国的文化交流，加深了邻国友谊与了解。如果我们善于总结历史经验，不仅对古代历史研究有意义，对今后的国际文化发展也有积极意义。

最后应当说明，马克思主义的历史唯物主义的原理虽只有简单的几条，但如何正确运用于研究中国佛教史，却是一个艰难的有待于通过科研实践不断解决的问题。就我们来说还是刚刚开始摸索经验，理论水平确实不高，缺点错误一定不少，深望读者指正，以便今后改进。

本书第一卷的执笔者（按姓氏笔划为序）有任继愈、杜继文、杨曾文同志。刘苏同志担任抄写及校对工作。

# 论陶弘景

王明

本文是把陶弘景做为南朝的一个多才多艺的杰出道教学者来全面论述的。指出他属于门阀士族的一页，不可能不为当时封建统治者服务。文章对其在医药、天文、历算、地理、兵学、经学、文学、艺术以及炼丹、铸剑等多方面成就，均发表了自己的见解，认为他在道教史上“主要影响在学术”。根据他“兼信佛法，史有明据”、“舍身受戒，确有其事”，实为“两教双修”。从他主张“崇教惟善，法无偏执”和对儒、道、释三教采取兼容并蓄的态度来看，正好“反映出南朝士族混融三教的一般心理。”他在形神关系问题上，是属于唯心论。

作者王明，1911年生，中国社会科学院哲学研究所研究员，著有《太平经合校》、《抱朴子内篇校释》等。

陶弘景（公元456—536）<sup>①</sup>是我国南朝一个著名的道教徒，又是一个博学多艺的学问家。在这篇文章里，打算着重论述他在学术方面的活动。他对于天文历算、地理学、药理学、医学、经学、兵学等都有显著的成就。尤其对于药理学和医学的贡献为最大。同时，他在技术上还铸刀剑，注意工艺制造，对炼丹也抱严格的实验态度。这些都是可以肯定的地方。而且他的文学和艺术的造诣也是相当深的。最后，略论他在道教史上的位置及其对于三教的态度。综合来观察，陶弘景不失为南朝一个多才多艺的杰出的道教学者。

## 一、家庭环境和优良传统

我国南朝时期居于统治地位的文化是士族地主的文化，简称士族文化。士族文化可

<sup>①</sup> 陶弘景生于梁武帝孝建三年，死于梁武帝大同二年，年八十一。普通刊本、百衲本《梁书》和《南史》的《陶弘景传》，《云笈七签》卷一百七唐李渤《梁茅山贞白先生传》（《云笈七签》卷五陶真白传同），宋王质《绍陶录·华阳谱》，清钱大昕《疑年录》，乃至近人梁廷灿《历代名人生卒年表》都说弘景死时八十五岁，统是错的。梁简文帝萧纲《华阳先生墓志铭》，萧纶《陶隐居碑铭》序，《太平广记》卷十五《神仙感遇传》，宋贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中，以及元刘大彬《茅山志》卷十《嗣上清九代宗师传》等都说陶弘景死时八十一岁，这是对的。



以说是在士族经济生活上面所开的花朵。这里，既然有馥芬的精华，也有腐臭的糟粕。那些士族知识分子创造的具体成果，各不相同，不能一概而论。就积极方面来说，有的人在科学上作出特殊的贡献，有的人在文学上创造优异的成绩，有的人在艺术方面达到湛深的造诣。总的说来，南朝的士族文化，到齐、梁时候，达到高峰。就多才多艺、学识广博而论，陶弘景可以说是具有代表性的人物之一。

陶弘景生当宋、齐、梁三个朝代，出身于士族地主的家庭。又生长于南朝政治、经济、文化中心（建康）的环境里。当时社会上科学、文学、艺术等都有显著的发展。家庭教育和社会教育对他都发生重要的影响。据他的侄儿陶翊撰的《本起录》记载：弘景高祖毗有理识，器干高奇，以文被黜，不肯游宦，州郡辟命，并不就。曾祖兴公多才艺，不肯营产殖，举郡功曹，祭孝廉，除广晋县令。祖父隆，有气力，便鞍马，善骑射，好学读书，善解药性。随宋孝武帝征伐有功，封晋安侯。当时颜峻恃宠，就求宅以益佛寺，弗与；因辞官。见潜削爵，徙广州。父名贞宝，官至江下孝昌相；亦闲骑射，善草隶书，家贫以写经为业，一纸值价四十；深解药术，博涉子史，好文章；曾经衔使魏庭，通邻国之好，甚得雅称。从上面的记述综括来看，陶弘景这个士族的家庭，还不是怎样多财豪势的享有特权的家庭。高祖“以文被黜”，从此不肯游宦。祖父不肯答应权贵的贪求，以致“见潜削爵”，远放到广州。父亲作官，也是过清贫的生活。有一点值得注意，曾祖多才艺；祖父善骑射，好学读书，善解药术；父亲亦娴骑射，善草隶书，深解药术。这些都可以说是士族家庭的优良传统。这个好学读书、多才艺、深解药术、善草隶书的传统对陶弘景毕竟发生了深刻的影响。

陶弘景早以才学知名。当宋、齐的时世，政治污浊，不少士族分子宁愿栖隐不仕。由于社会风尚、生活和所受教育的影响，他十五岁就作《寻山志》，倾慕隐逸生涯。及年渐长，深深感到仕途险阻，多次受到权贵的排斥和压抑，三十六岁决计辞朝归隐。当他在齐朝作奉朝请闲曹的时候，显然是一个郁郁不得志的士族分子。但当他首途归隐，王公卿相纷纷饯赠送别，盛况空前，表明他有特殊的社会关系，仍然是很有名望的士族分子。后来梁武帝萧衍即位，陶弘景成为“山中宰相”，并不是由于梁武帝尊崇道教，也不是由于他学问广博的缘故，主要还是优遇士族的一种表现。同时说明了士族分子可以脱离宦途，隐遁山林，但实际上往往没有也不可能脱离政治。

## 二、好学习习惯和在医学、药物学上的贡献

陶弘景的博学多才，史称他“心如明镜，遇物便了”，可能与他的思路敏捷、博闻强记有关，但主要由于他有好学的习惯。《南史》本传说他“读书万余卷，一事不知，以为深耻”。后世学问家往往引以自勉。如清初杰出的地理学家顾祖禹著《读史方舆纪要》，它的《凡例》说：“宋葛文康公曰，记问之博，当如陶隐居，耻一事之不知。”又清初著名的汉学家阎若璩研习经史，寒暑不休，曾集陶贞白、皇甫士安的话，题所居之柱云：“一物不知，以为深耻；遭人而问，少有宁日。”（清、江藩《汉学师承记·阎若璩传》）陶弘景这种好学的风尚，上接东汉经师的遗绪，跟魏晋以来爱好玄谈清议

的学风有很大的区别。《本起录》说他“善稽古，训诂七经，大义备解，而不好立义，异于先儒”。唐、李渤《梁茅山贞白先生传》说他“尤长于铨正伪谬”。善稽古，尤长于铨正伪谬，正是汉儒治学的特色，清代汉学家的精神。它跟魏晋以降的玄学好立新义者不同，也跟后来宋明道学家高唱修、齐、治、平的陈腔滥调有别。清初唯心主义哲学家李颀曾说：“格物穷理，贵有补于修、齐、治、平。否则夸多斗富，徒雄见闻。若张茂先之该博，陶弘景之以一事不知为耻，是名玩物。如是则丧志愈甚，去道愈远矣。”

（《二曲集》卷五《锡山语要》）李颀认为格物致知，应该穷究修身、齐家、治国、平天下的大道理。至于象陶弘景那样博物稽古，铨正讹谬，虽然以一事不知为耻，李颀却认为是玩物丧志。其实，汉学家治学，大抵在书本上用工夫，考核证据，辨别真伪。陶弘景的好学，除了注重书本知识外，还研究实物，注重工艺技术。如炼钢铸刀剑，撰《刀剑录》<sup>①</sup>。又如精研本草药物，订正魏晋以来本草学上的种种舛谬，并吸收古今名医的宝贵经验，而有《本草集注》的著作。这种在实事实上从事科学的研究，自然是可取的，不能说是“玩物丧志”。它比一般士大夫空谈修、齐、治、平的“大道理”有价值得多。正是由于这种好学的习惯，使他在多种学术方面作出卓越的贡献。

梁萧纶《陶隐居碑铭序》说他“宝惜光景，爱好坟籍”的勤学精神是合于事实的。至于说：“张华之博物，马钧之巧思，刘向之知微，葛洪之养性，兼此数贤，一人而已。”这样说，未免夸张其词，但也有某些近似的地方。就是他在不同的程度上，跟他们有着共同的特点。

陶弘景的卓越的贡献不是别的，而是在于科学的研究上。天文历算、地理学、医学、药物学等方面，都有深入的研究，而以对于药物学的贡献为最大。

南朝士族的一个好传统，多通医药学。陶弘景的祖父和父亲都深解药术，弘景自己对于医学和药物学的研究尤深。《本起录》说他精研“医方香药分剂，虫鸟草木，考校名类，莫不该悉”。出色的成绩具体表现在本草学的整理和总结工作上。

我国最古一部药物学的经典叫做《神农本草》，具载上中下三品的药共三百六十五种。经过汉献帝、晋怀帝两个时期的乱离散失，只存了四卷。魏晋以来，经过吴普、李当之等人的增减，辗转传抄，舛误脱缺的情形极为严重。本草的名目异常混乱，或作五百九十五，或作四百四十一，或作三百一十九。上、中、下三品混杂了，冷热的药性弄颠倒了。甚至草石不分，虫兽无别，什么药主治什么病也搞错了。陶弘景在《药总诀序》里指出：“本草之书，历代久远，既靡师授，又无注训，传写之人，遗误相系，字义残阙，莫之是正。”他针对当时本草经这些严重的错乱和缺点，参考了许多有关的图籍和标本，加以整理和研究。厘订《神农本草经》三百六十五种为主外，又增加了名医副品也是三百六十五种。这些名医副品是总结了几个世纪以来许多著名医师诊疗经验汇订而成的药品，叫做《名医别录》。本经与别录合计七百三十种。“精粗皆取，无复遗落，分别科条，区畛物类，兼注名时用地所出”（《陶隐居集·本草序》）。撰成《本

<sup>①</sup> 现行本《刀剑录》，大抵经后人窜乱，真伪参半。看《四库全书总目提要》《古今刀剑录》条。

草集注》一书，加上《叙录》，合为七卷。这是一部有条理、有系统、内容丰富的药物学名著。

现就敦煌出的《本草集注·叙录》（见罗氏《吉石庵丛书》及一九五五年群联出版社出版的《本草经集注》）残卷来看，首先他针对着当时本草上“草石不分，虫兽无别”的情况，在分类方面提出玉石、草木、虫兽、果菜、米食、有名无实（或引作“有名未用”）等部。又针对着当时本草药物的主治不明的情况，提出各种病源所主的药名，以便考查。例如治风通用的药有防风、防己、独活等；治瘧疾的药有常山、蜀漆、牡蛎等；治黄疸病的药有茵陈、栀子、紫草等。

对于药性的冷热，更须分明。他曾用简单明了的记号就在《本草集注》上以“朱点为热，墨点为冷，无点者是平”来标志着。例如附子是热性的，上加朱点；滑石是寒性的，上加墨点；茯神是平和的，无点。一般地说，治寒以热药，治热以寒药，各随所宜。他还说，“按今药性，一物兼主十余病者，取其偏长为本。复应观人之虚实、补泻、男女、老少、苦乐、荣悴、乡壤风俗，并各不同。”就是说，懂得一般的医疗原理以后，开方配药时，还要仔细考虑到各个病人不同的具体情况。

陶弘景进一步根据药物的性能，总结前人用药的丰富经验，表述了朴素辩证的观点。他说：“药有阴阳配合，子母兄弟，根叶（叶一作茎）花实，草石骨肉，有单行者，有相须者，有相使者，有相畏者，有相恶者，有相反者，有相杀者。凡此七情，合和视之，当用相须相使者良，勿用相恶相反者。若有毒宜制，可用相畏相杀者，不尔，勿合用也。”（《本草集注·叙录》，并据《重修政和证类本草》卷一校正）照一般的情况说，配药应该相须相使（相须，即并用功效相同的药物；相使，即配用功效不同的药物），不用相恶相反的药。可是他继续说：“今检旧方用药，亦有相恶相反者，服之乃不为忤。”比如世俗所用“五石散”（“五”一作“玉”），有栝楼、乾姜。但栝楼恶乾姜，二者合用，却能起“制持”的作用。又有一种“甘草丸”，用防己和细辛，但防己恶细辛，二者合用，能起消解不利因素，毕竟也不为害。再如，“半夏有毒，用之必须生姜。此是取其所畏，以相制尔。”半夏是有毒素的，可是它畏生姜；配用生姜，正所以制止它的毒性。从此可见，药能治病，但是有些药能产生不利于某种病情的副作用。既经了解诸药的性能，运用辩证的观点，能够使相反相畏的药合用起来，起互相抑制的作用。如果服了这些药，也没有什么妨害。

陶弘景的《本草集注》和它的《叙录》，总结了梁以前的许多本草学研究的成果和配药疗病的丰富经验。隋唐以后的本草学专家们都以它为研究该门学问的蓝本，继承了这一份富有科学价值的文化遗产，继续钻研，加以发扬光大。

除《本草集注》外，《隋书·经籍志》又著录《陶隐居本草》十卷，这是另一部本草学的著作。据宋王质《绍陶录·华阳谱》云：“《本草》，后人增衍，考正益详，间与《集注》差异。”

陶弘景还撰有《药总诀》二卷，《肘后百一方》三卷，《效验方》五卷等。这些实用医药学的专书，都可用于治疗疾病，而且有显著的疗效。

除治疗疾病外，他还重视养生，预防疾病，著《养生延命录》，强调导引。导引是

一种柔软的健身的体育活动（导气令和，引体令柔）。他撰《导引养生图》。据宋晁公武《郡斋读书后志》云：图分三十六势，“如鸿鹄徘徊，鸳鸯戢羽之类，各绘像于其上。”目的在于动摇关节，流通血脉，促进深呼吸。这对于人们日常增强身体的抵抗力，保护健康，裨益匪浅。

### 三、天文历算和地理学方面的贡献

在天文、历算方面，陶弘景曾经制作浑天象，高三尺许。据《本起录》说，无论二十八宿度数，七曜（即太阳、月亮、金星、木星、水星、火星、土星）行道昏明，中星见伏早晚，以机转动，都与天相会。这是一种很巧妙的创造。他又想利用流水，造自然的漏刻，使十二时轮转循环，不用人力看守。可是因为山涧的流水容易滋生苔垢，恐怕参差不定，所以未曾实现。

《后汉书·张衡传》注引《汉名臣奏》蔡邕说：“从来谈论天文的有三家，一曰盖天，二曰宣夜，三曰浑天。三家之中，“惟浑天者近得其情。今史官候台所用铜仪，则其法也。”《隋书·天文志上》云：“盖天之说，即《周髀》是也。”“梁武帝于长春殿讲义，别拟天体，全同《周髀》之文。盖立新义，以排浑天之论而已。”陶弘景对于天文学说，主张浑天无疑。至于梁武帝演讲新盖天说，排斥浑天之论；或说“新盖天说乃天竺所输入者”<sup>①</sup>。而弘景所造的浑天象，大约作于萧梁建国以前，未被史官采用，只留作“修道所需”。但是这个浑天象，用机转动，都与天体相会合，可见它的制法是相当精密的。

陶弘景又检校五十家的书历异同，起三皇至《汲冢竹书》为正，撰成《帝代年历》（“代”一作“王”）五卷。他“以算推知汉熹平三年丁丑冬至，加时在日中，而天实以乙亥冬至，加时在夜半。凡差三十八刻，是汉历后天二日十二刻也”<sup>②</sup>。后来隋朝修历博士姚长谦也采用此书作《帝历年纪》<sup>③</sup>。可见《帝代年历》一书，在天文历算方面有它独特的贡献。除此以外，他还著有《天文星经》五卷，《崇文总目》云：“梁陶弘景校合三垣列宿，中外官三百十九名。各列图像，著巫咸、甘德、石申所记。”又有《天仪说要》一卷，《象历》一卷，《七曜新旧术》二卷。所有这些著作，都说明他是一位学问渊博的天文历算学家。清、黄钟骏撰《畴人传四编》，其中补入陶弘景，这是有充分根据的。

在地理学方面，史称陶弘景通晓山川地理、方图产物。可见他重视自然地理和经济地理。他著有《古今州郡记》三卷，并造《西域图》一张。不仅研究古今行政区域的沿革，而且留心西域地理。他在《陶隐居集·难沈约均圣论》里说：“越裳白雉，尚称重译，则天竺鬪宾，久与上国殊绝。衰周以后，时或有闻。故邹子以为赤县于宇内，止是

① 陈寅恪先生：《崔浩与寇谦之》，《岭南学报》第十一卷第一期。

② 《南史》卷七十六《陶弘景传》。

③ 唐、释法琳：《辩正论》卷五。

九州中之一耳。汉初长安，乃有浮屠，而经像眇昧。张骞虽将命大夏，甘英远届安息，犹弗能宣译风教，阐扬斯法。必其发梦帝庭，乃稍就兴显。此则似如时致通阂，非关运有起伏也。”这是说古代中外交通，周末以前，本来不广，到周末才能及远。到了汉代，还发生有时通、有时阻塞的现象。这结论大致合于事实<sup>①</sup>。又说：“禹迹所至，不及河源”，这不仅是客观的谨严的说法，而且在当时是比较大胆的论断。

#### 四、铸刀剑和炼丹的实验

陶弘景不但探究科学，而且在技术上从事炼钢铸刀剑和炼丹的实验。《梁书》本传称：梁大通初，“又献二刀于高祖<sup>②</sup>，其一名善胜，一名威胜<sup>③</sup>，并为佳宝。”这是记载陶弘景献给梁武帝两把宝刀。这两把宝刀是陶弘景自己监制的。他铸的刀所以称为“佳宝”，是由于把钢炼得特别好。关于他怎样炼钢，史书里没有什么记载。《重修政和证类本草》卷四铁精条下引陶隐居说：“钢铁是杂炼生铁作刀镰者。”所谓“生”，是指生铁。所谓“铁”，许慎《说文解字》云：“铁，铁之栗也”，即指熟铁。“杂炼生铁”，就是采用生铁和熟铁混杂炼制的方法。把生铁同熟铁相杂和，“火力到时，生铁先化，渗淋熟铁之中，两情投合，取出加锤。再炼再锤，不一而足。”<sup>④</sup>这是我国在南朝时就已经应用的创造性的“灌钢”冶炼法<sup>⑤</sup>。陶弘景深知这种炼钢法，所以能够铸成好的刀剑。梁元帝萧绎《金楼子·终制篇》要求在死后，带“陶华阳剑一口以自随”，可见陶弘景监制的刀剑在当时是很闻名的。他还著有《刀剑录》一书，作专门的叙述。

陶弘景曾在长时期中从事炼丹的实验。《南史》称梁武帝送给黄金、朱砂、曾青、雄黄等有关矿物，叫他炼丹。他从梁天监四年（公元505年）到梁普通六年（525年），二十年间，凡经七次实验。中间经过多次失败，最后一次开鼎，光气照烛，形质似前，而加以彩虹杂色，据说成功了。

为了寻找炼丹的地方，他曾经改名换姓，潜至现今浙江省的温州和福建省的福州。据宋王象之《舆地纪胜》卷十一说，在浙江省的象山，有陶弘景的修炼之所。其地有炼丹井、炼丹灶、炼丹亭址等。但他真正进行炼丹的地方是他所隐居的茅山。据记载：陶隐居炼丹炉，在华阳上馆；陶隐居丹井，在华阳上馆前石桥之东，并见元刘大彬《茅山志》卷八《稽古篇》。

我们认为用一定的矿物烧炼成一定的丹药，可以看出某种化学反应，这是可能的。但是古代炼丹家幻想去制造可以服食成仙的神丹，是不可能实现的。我们感兴趣和值得

① 参顾颉刚先生《宝树园杂记》。

② “刀”各本原误作“丹”，今据百衲本《梁书》和《云笈七签》卷一百七唐·李渤《梁茅山贞白先生传》订正。

③ 据中华书局标点本《梁书》《校勘记》，“成胜”应做“威胜”。

④ 参明·宋应星：《天工开物·五金篇》。

⑤ 参杨宽：《中国古代冶铁技术的发明和发展》第91页。

注意的是陶弘景对炼丹的实验态度。首先对于采用什么丹方是经过一番缜密的考虑。他以为金丹的品类很多，象黄帝九鼎神丹、玉君虹景、左慈九华之属，有的方法舛略，不可凭用；有的丹方，有假冒附加的成分；有的丹方，因与北地交通阻绝、原料难办，也不敢试用。只有九转丹所用的药石，都可以寻找得到，制方的文辞也能够理解。于是决定采用九转丹方来营炼。这些考虑都是比较切合实际的。至于合丹燃鼎，他还能精巧地利用阳燧（即凹面镜）向日中取火哩！

据记载，头几次在茅山开鼎，显然没有成功。从南霍还茅山，鼎事累营，皆不顺利。但不是没有仿佛成功的现象。“每开鼎，皆获霜华”。他的门弟子都说这就成功了。但陶弘景认为不对。他根据丹家的说法来检验，以为没有这样那样的化学反应，就是没有成功的征验<sup>①</sup>。当然，丹家的话，往往带有神秘而隐晦的色彩，缺乏可靠的科学根据。但是他能够认真依照记载去试验，并且以为达不到那个样子，就是没有成功。这种严格的要求、不幸求成功的试验态度当然是无可非议的。

有一点也值得重视。炼丹为了长生不死吗，看来陶弘景没有这种简单的信念。当初梁武帝叫他炼丹，他就感到很为难，曾说：“吾宁欲学李少君耶？”李少君以丹方欺骗过汉武帝，所以陶弘景引以为戒。后来他在梦中觉得有人告诉他：“不须试，试亦不得。”“世中岂复有白日升天人？”这些都是他对于炼丹求仙没有存成功希望的内心的反映。不但在下意识有所反映，而且复见于行动，“于是乃不试”<sup>②</sup>。所有这些，都说明陶弘景对于炼丹修仙的怀疑态度。

他一方面怀疑炼丹能够修仙，另一方面认真不苟地进行炼丹试验，这看起来似乎矛盾而实际并不矛盾。因为前者关系到宗教的信念，后者关系到科学的实验。后者不能以实现前者为目的，陶弘景没有把二者混为一谈，这是他的独特的精神。由于他进行过多次炼丹试验，积累了不少资料和经验，写成若干种有关炼丹的著作，如《合丹药诸法式节度》一卷，《集金丹黄白方》一卷，《太清诸丹集要》四卷，《炼化杂术》一卷等都是。我们知道炼丹术是近代化学的前驱，陶弘景认真地从事炼丹实验，并且写了不少有关炼丹的专著，这在客观上对于原始化学的发展曾经作出了不寻常的努力。

## 五、文学、艺术方面的造诣

在文学、艺术方面，陶弘景的造诣也是相当高深的。萧纶在《陶隐居碑铭序》里说：六岁便解书，能属文。《本起录》和《陶隐居内传》载，九岁十岁颇以属文为意。十五岁作《寻山志》，文章甚美。及为齐宜都王萧铿的侍读，对于“吉凶内外仪礼表章，爰及笈疏启牒，莫不绝众。数王书佐典书，皆承授以为准格”。他作的《水仙赋》，当时的文豪沈约和任昉读了以后，都齐声赞叹道：“如清秋观海，第见澶漫，宁测其深？”年二十九，清溪宫新成，在五人的献赋中，以陶弘景的文辞为最美。他又撰有《学苑》一百卷，为词章家临文探索的类书。现存于《陶隐居集》中的诗、赋、书、

<sup>①②</sup> 宋·贾嵩：《华阳陶隐居内传》卷中。

表、序、论、碑、铭等文笔，大抵别具风格。

南朝士族的知识分子，一般地说，多擅长书法。这是从东汉发展起来士大夫艺术的一种。就陶弘景家庭的艺术传统说，他的父亲也是工于草隶书的。弘景本人在这方面又有显著的表现。谢朓《陶先生小传》说他“善书，得古今法”。《本起录》和《梁书》、《南史》都说他四、五岁时便酷爱学书，常用荻为笔，画灰中练习书法。等到年纪长大，工于隶书，“不类常式，别作一家，骨体劲媚。”他的书法，见于后世记载的，如宋周密《云烟过眼录》说：陶弘景板帖，见《东观余论》；又有陶弘景小字《黄庭外景经》和小楷《大洞真经隐诀》。宋陈思《宝刻丛编》卷十五也说：梁有陶隐居法帖，在茅山玉晨观。这类记载还不少，这里不多征引了。

他不仅工于书法，而且善于鉴赏书法。弘景有与梁武帝论书启五首，具载《陶隐居集》和《法书要录》中。鉴别哪些是王羲之的真迹，哪些是后人摹仿王羲之的书法，哪些是王献之、张澄、谢安等书。并且认为王羲之学钟繇，“势巧形密，胜于自运”。

“凡厥好迹，皆是向在会稽时永和十许年中者”。他在与梁武帝往返的信札里，表达了精于鉴赏书法的见解。

唐张彦远《历代名画记》卷七说陶弘景善绘画。可是他的画没有传下来。有名的故事：梁武帝即位后，屡次礼聘陶弘景，他并不答应出山。“唯画作两牛，一牛散放水草之间，一牛著金笼头，有人执绳以杖驱之”（《南史》本传）。武帝看了笑道：这个人无所不作，欲效曳尾之龟，那有可以招致的道理？从这里可见陶弘景是善画的人。

《南史》又说他“善琴棋，工草隶”。那末，文章诗赋，琴棋书画，他样样都擅长了，不失为一代的文学家和艺术家。

## 六、对于兵学的研究

史称陶弘景妙解术数，逆知梁祚覆没，预制诗云：“夷甫任散诞（晋王衍，字夷甫），平叔坐论空（魏何晏，字平叔）；岂悟昭阳殿，遂作单于宫。”这首诗秘藏在行篋里。死后，门人才稍稍传出。大同末的士大夫们，竟谈玄理，不习武事。后来侯景篡位，果然就在昭阳殿上（《南史》本传）。所谓“妙解术数，逆知梁祚复没”，自然不免带有神秘性的夸张。可是梁武帝晚年的政治腐败，士大夫竟谈玄理，不修武备。陶弘景感觉到这样的情形发展下去，会有亡国的危险，于是不禁赋诗，抒泄牢愁。这也合于情理。他自己呢，既然不爱清谈玄理，倒是喜欢研习兵书。《本起录》说他著有《太公孙吴书略注》二卷。《隋志》和《唐志》并说他撰《真人水镜》十卷，《握镜》一卷。这些都属兵书，后二者是兵阴阳的书。可见他对于军事兵法曾经积极研习的。同时从这里可以了解他博学多才的又一个方面。

## 七、经学著作的特点

前面已经讲到，陶弘景治学的倾向，保持着东汉经学家的风格，善稽古，尤长于经

正讹谬，而不好自立新义。这里所谓新义，是指发挥新的义理，不是指对于某些字句的新见解。因为经学上的铨正讹谬，正是训诂章句上的新见解。他的经学著述，据《本起录》著录，计有下列数种：

《孝经论语集注并自立意》共一秩十二卷。

《三礼序并自注》共一卷。

《注尚书毛诗序》共一卷。

这里，《注尚书毛诗序》，就是包括《尚书序注》和《毛诗序注》两种。《三礼序并自注》，原来东汉郑玄撰《三礼目录》，陶弘景替它作序并加注。《孝经论语集注并自立意》，据《隋书·经籍志》载，陶弘景《集注孝经》一卷，《集注论语》十卷。这里所谓“注”，是直接注释本文；所谓“集注”，是汇集各家的注解。“自立意”是说在“集注”之外加上自己的新解释。这些新解释，还是属于训诂章句的范围，类似所谓“新诂”，不是发挥什么长篇的议论。同样的作法，他另外对于《老子》一书，除了选集各家注文作“内外集注”外，还加上一些自己的解释，所以叫做《老子内外集注四卷并自立意》。他的经学上这个特点，就是完全摆脱了当时南人讲究义理的学风。

至于同时代的梁武帝萧衍，在南朝中是大力提倡经学的一人。他撰述许多有关经学的著作，却跟陶弘景相反，完全遵循南人讲究义理的道路。略据《隋书·经籍志》所载，萧衍撰有：

《周易大义》二十一卷 《周易讲疏》三十五卷

《尚书大义》二十卷

《毛诗大义》十一卷 《毛诗发题序义》一卷

《礼记大义》十卷 《中庸讲疏》一卷

《乐社大义》十卷 《乐论》三卷

《孝经义疏》十八卷

《孔子正言》二十卷

所谓“大义”、“义疏”、“讲疏”等，大抵是南人凭古典经学发挥义理的几种主要方式。这些理论文字，卷帙都很繁重，因为尽意发挥议论，不象训诂章句受一定的拘束，所以一来就十几卷乃至几十卷。例如《周易》，经和传不过十二篇，王弼和韩康伯注本不过十卷。而梁武帝《周易大义》二十一卷，他的《周易讲疏》竟多至三十五卷。陶弘景《孝经集注》只有一卷，而梁武帝撰的《孝经义疏》就有十八卷之多。足见陶弘景所治的经学，远不是趋向当时“义疏”、“讲疏”等偏重发挥议论的道路。这是一个特点。

## 八、在道教史上的地位及其对于三教的态度

最后，简括地谈谈陶弘景在道教史上的地位和他对于道、儒、释三教的态度。

南北朝是道教发达时期。北方道教的重要人物是寇谦之，南方道教的重要人物是陶弘景。寇谦之的主要影响在北魏的政治，陶弘景的主要影响在学术。

与道教徒发生密切关系的技术学问，基本有两种：一是医药，二是炼丹。这两项，



陶弘景都曾作出出色的成绩。不仅如此，他对于天文历算、文学艺术等各个方面也都有较深的造诣，这就显得博学多艺。他的著述，经初步统计，共有八十余种，数量之富，方面之广，在当时确是出类拔萃。关于医药、炼丹、天文历算、地理、兵书、经学、文学、艺术等著作和有关记载已在上文论述外，他撰述的有关道教典籍，如《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》等等，都是晋、宋、齐、梁时期道教史上重要的经典。《真诰》原来是他的老师孙游岳以三洞经及晋杨羲、许谧等遇真人授语语的原始材料传给他，陶弘景因之编撰成书。此书原有顾欢的稿本，但是脱漏和讹谬甚多，经陶弘景细心铨次校正，增益叙注，保存了很多道教史的重要资料。值得注意的一点是，其中地狱托生之说，是窃取佛说《四十二章经》之意为之，可见当时佛和道已经暗中开始混合起来了。又如《真灵位业图》，把神仙分成许多等级，看起来很是无聊，实际上是当时门阀士族严分贵贱等级的虚幻的反映。经过分析批判说明，它还是一种有用的历史材料。

陶弘景生平勤求道法，师事孙游岳，曾经到过会稽大洪山，见居士楼慧明；又到余姚太平山，见居士杜京产；又到始宁剡山（属会稽郡），见法师钟义山；又到始丰天台山（属临海郡），见诸僧标和各处宿旧道士。可见他为了探求道术秘诀，不怕山高水深，到处寻访明师，日夜穷究，毕竟成为上清经这个道教宗派的主要人物，在中国道教史上占着重要的位置。

陶弘景既然是道教中的重要人物，他对于佛教和“儒教”的态度，也是值得注意的问题。唐释法琳《辩正论》卷六《内异方同制旨》说：茅山道士冲和子与陶隐居，“常以敬重佛法为业，但逢众僧，莫不礼拜，岩穴之内，悉安佛像。自率门徒受学之士，朝夕忏悔，恒读佛经。”又说：“《陶隐居内传》云，在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无象。”<sup>①</sup>所谓“但逢众僧，莫不礼拜”、“朝夕忏悔，恒读佛经”云云，这是释氏弟子所说，或者未免过实，可是陶弘景的确兼信佛法，史有明据。《梁书》本传说他“曾梦佛授其善提记，名为胜力菩萨。乃诣鄞县阿育王塔白誓，受五大戒”。《瘞剑履石室砖铭》也说：“华阳隐居幽馆，胜力菩萨舍身。释迦佛陀弟子，太上道君之臣。行大乘之六度，修上清之三真。憩灵岳以委迹，游太空而栖神。”（《陶贞白集·附录》）证明陶隐居舍身受戒，确有其事。刘大彬《茅山志》卷八《稽古篇》青坛素塔条云：“按旧馆坛碑东位青坛，西表素塔。今塔已废，坛亦非旧。初皆隐居所建，表两教双修之义。”青坛属道教的建筑，素塔正是佛教的纪念物，表明“两教双修”。《南史》本传载，弘景既没，遗令：“因所著旧衣，上加生裋褐及臂衣鞋冠巾法服，左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下。绕腰穿环结于前，钗符于髻上。通以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马，道人道士，并在门中，道人左，道士右。”弟子们遵照他的遗命办了。他生前到鄞县阿育王塔受佛戒，又遗令死后以大袈裟蒙首足，墓中明器有道人，足见他兼信佛教无疑。不过因为他主要信奉道教和从事道教活动，佛教显得是次要、不惹人注意罢了。

上文曾经述说陶弘景训诂七经，为南朝推广经学的人物之一。这表明他对儒、道、

<sup>①</sup> 《大正新修大藏经》第五十二卷第535页。此处所引《陶隐居内传》显然不是宋·贾嵩撰《华阳陶隐居内传》。

释三教基本上采取了兼容并包的态度。他撰《茅山长沙馆碑》说，“万物森罗，不离两仪所育；百法纷纭，无越三教之境。”又在授弟子陆敬游《十赉文》中说，“崇教惟善，法无偏执。”这是陶弘景自述他兼崇三教的信念，也反映出南朝士族混融三教的一般心理。如南齐张融作《门律》云：“道之与佛，逗极无二。”（《南齐书·顾欢传》）及融死，遗令：“建白旌无旒，不设祭，令人捉麈尾登屋复魂，曰，吾生平所善，自当凌云一笑。三千买棺，无制新衾。左手执《孝经》《老子》，右手执《小品法华经》。”

（《南齐书·张融传》）张融认为道和佛归根到底是一致的。所以愿死后用儒家的《孝经》、道家的《老子》、佛家的《法华经》殉葬。又如马枢六岁就能诵读《孝经》《论语》《老子》，及长，博极经史，“尤善佛经及《周易》《老子》义”。梁邵陵王萧纶为南徐州刺史，引他为学士。“枢讲《维摩》《老子》《周易》，同日发题，道俗听者二千人”（《南史·马枢传》）。可见南朝士大夫对于佛经、《周易》、《老子》三教大义既能兼通，而且作公开宣讲。无论教内教外的人们都很感兴趣。史称梁武帝少而笃学，洞达儒玄，所著如《周易讲疏》《毛诗答问》《春秋答问》《尚书大义》《礼记大义》《孝经义疏》《中庸讲疏》《孔子正言》等，都属于儒家的教义。至于道家的著作则有《老子讲疏》（梁武帝的儿子萧纲又撰《庄子讲疏》）。他还长于释典，撰有《涅槃》、《大品》、《净名》、《三慧》诸经义记复数百卷。听览余闲，即于重云殿及同泰寺讲说佛经<sup>①</sup>，并舍身事佛，断戒酒肉，誓为佛门弟子<sup>②</sup>。梁武帝还赋有《述三教诗》一首，叙说信奉儒、道、释三教的经过：

少时学周孔，弱冠穷六经；孝义连方册，仁恕满丹青；践言贵去伐，为善在好生。

中复观道书，有名与无名；妙术镂金版，真言隐上清；密行贵阴德，显证表长龄。

晚年开释卷，犹月映众星；苦集始觉知，因果方昭明；示教惟平等，至理归无生<sup>③</sup>。

“少时学周孔，弱冠穷六经”，这是述学儒阶段的情况。“中复观道书，有名与无名”，这是述学道阶段的情况。“晚年开释卷，至理归无生”，这是学佛阶段的情况。大致可以划分这样三个不同阶段。而且梁武帝晚年屡次到同泰寺舍身为奴，他笃信佛法，达到如痴如狂的状态，也是事实。他在《述三教诗》后面又说：“穷源无二圣，测善非三英。”那末唯有佛是最好的了。但是实际的情形，并非到后来信佛的阶段，完全排斥了前面信奉儒和道两个阶段的所作所为。就他作皇帝以后的情形而论，关于三教的措施，也是交互错综地施行。如梁天监二年，武帝信道，敕置大小道正。天监三年，武帝忽而舍道事佛；但就在同一年里，他却要求陶弘景替他炼丹。炼丹的目的在于求长生，而佛法讲求“无生”，这岂非南辕而北辙吗？天监四年，梁建国学，置五经博士，尊崇儒学。天监七年，武帝诏皇太子宗室王侯就学受经业。天监十六年，梁废国内道观，道士都还俗；但在这一年里，陶弘景进呈《周氏冥通记》于武帝。这书记载道教徒周子良修道入迷的故事。武帝看了，并加诏答云：“见周氏遗迹，真言显然，符验前语。”明年（天监十七年），陶弘景缮勒许长史旧馆坛碑于茅山。就在他屡次到同泰寺舍身回

① 《梁书·武帝纪下》，《隋书·经籍志》。

② 释法琳：《辨正论》卷三。

③ 此据《四部丛刊》本《广弘明集》卷三十上，它本文字略有出入。

赎之后，至中大通四年，朝廷还设孝经助教，专门宣传武帝所阐释的《孝经》大义。从这种种事实里可以看出，在梁武帝即位后的漫长岁月里，道教、佛教、儒学都展开交互错综的活动。南朝佛教的发展，在梁武帝时达到了高峰，但道教、儒学并未因此停止活动。个人的癖好，固然在各个时期，有所不同；但儒、释、道作为“三教”，诚如陶弘景所说，“崇教惟善，法无偏执。”对于封建统治阶级来说，“善”意味着被统治阶级的服从。无论哪一个宗教，都象马克思所说的“是人民的鸦片”<sup>①</sup>。因为“宗教是被压迫生灵的叹息”，它只能产生麻醉作用，而这是对剥削统治阶级有利的。所以尽管梁武帝公开宣布舍道事佛，然而对道教、儒教的信仰依然如故，不过重点有所不同罢了。在南朝，儒、释、道三教的相互争论是一个方面，而三教调和又是一个方面。梁武帝、陶弘景都是倾向三教调和的人，不过梁武帝的宗教活动侧重在佛，陶弘景的宗教活动侧重在道。总的说来是如此，如果细分起来，各个时期的情形也有所区别。就根本上说，彼此并没有什么冲突。

必须指出，正是由于陶弘景调和二教，所以论形神的关系时，他说：“形神合时，则是人是物。形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄。亦离亦合，仙道所依。”（《陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》）这个理论，承认在自然界里，有所谓灵鬼的存在，神仙的存在，佛性的存在。一句话，人的精神是不灭的。这当然是纯粹的宗教唯心论。当其时，以梁武帝为首的一班封建贵族、士大夫们宣扬佛法，大力鼓吹神不灭，而范缜发难，主张神灭论。从此展开一场无神论与有神论激烈的大辩论。陶弘景的关于形神的言论，是与梁武帝等宗旨相契合，是为封建统治阶级服务的。正如他归隐华阳以后，仍然与梁武帝勾勾搭搭，出谋献策，所以时人称他为“山中宰相”。这样，就在政治上暴露出土族地主的本色了。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第一卷第2页。

# 试论熊伯龙的无神论思想

王友三

---

熊伯龙是清初重要的无神论者之一。

本文根据熊伯龙编著的《无何集》，对其无神论思想进行了比较全面的分析。认为熊伯龙是站在儒家立场，打着儒家旗号，并以儒家思想发展史上的积极因素作为批判神学武器的。指出熊伯龙在中国无神论发展史上的重要贡献是：在全面批判历史与当时存在的宗教有神论中，建立了他自己的无神论体系，初步揭示了宗教有神论产生与存在的根源；继承与发展了古代无神论思想的优良传统；为批判神学和无神论宣传提供了宝贵经验。

作者王友三，1930年生，南京大学哲学系中国哲学史教研室主任，中国无神论学会秘书长，编有《中国无神论资料选注与分析》。

---

熊伯龙（生卒年不详），字次侯，号塞斋，别号钟陵。今湖北汉阳人。清顺治五年（公元1648年）进榜眼，任国子监祭酒，官至内阁学士。清初重要的无神论者，他的无神论思想集中体现在他编著的《无何集》中。此书在熊伯龙死后一百多年才由其六世孙熊心畲刊出，我见到的为乾隆刻本。

## 一、熊伯龙反神学的思想武器和他打的旗号

熊伯龙在其自述中说：“钟陵自幼不信神仙鬼神祸福报应之说，有言之者，辄举圣经贤传破之。”（《无何集·自述三》）这里说的“圣经”，即是儒家经典。不过，他对儒家经典皆从积极方面理解与发挥。如说：“疏《尚书》者，以为龟负洛书，经无此事，出于纬书。”（《无何集》卷五灾祥类。下引《无何集》只注卷数与其类）又说：“今之言五行者，皆宗于《易》，《易》何尝言五行之生克耶！”（卷首天地类）他认为，神秘之事“非《易》之本旨”（同上）。对“托《易》象以言吉凶”，“以兆数吉凶言《易》”，指出“以此解经，去圣道千里矣”（卷十一杂家类）。在他看来，儒家经典是只言事而不言神怪的，而“圣人学《易》，实为修身寡过之资，曷尝以兆数吉凶为言，言兆数吉凶者，后儒解经之谈也”（同上）。

至于他心目中的贤者，当然是首推孔孟，次及宋明理学的二程与朱熹等。不过，他对孔孟与宋明理学家，也是从积极方面理解他们的思想，甚而用一些非实之词强加于他

们，把他们塑造成反神学的思想家。他说：“孔子云假年学《易》，可以无大过矣。……朱子不以《易》为卜筮之书矣。”（卷十一杂家类）又说：“诗书执礼，子所雅言，经者常也，圣人语常不语怪。石氏（指北宋之石介）以释老为怪，真圣门之功臣也。”

（卷五灾祥类）认为从孔子不语怪力乱神以来，此即成为“圣门”的传统。所以他又说：“圣人之道，平常而已，无神怪之异。”（同上）

熊伯龙也推崇荀子，更重王充，并把他列为儒之正宗，孔孟之道的真传。他说：“仲尼曰，诗三百，一言以蔽之曰：思无邪。仲任曰，《论衡》篇以十数，亦一言也，曰：疾虚妄。夫曰思无邪，则邪不入矣。曰疾虚妄，则虚妄之说不载矣。仲任盖宗仲尼者也。”（读《论衡》说一段）又说：“王充在《自纪》篇称孔子者十一，称孟子者二，其言曰：可效放者，莫过孔子。夫以为莫过，是称孔子为至圣矣；意欲效放，是以孔子为师表矣。合《论衡》全书而观之……八十三篇，何一非宗圣言者”，从而断定王充“以孔孟为宗”（读《论衡》说二段）。以上说法是言过其实的，王充《论衡》八十三篇中的《自然》、《物势》、《谈天》等，是把天看作自然的天，同孔孟肯定天有意志是对立的，并非皆宗圣言。

综合上述表明：（一）熊伯龙是推崇儒家，特别是孔子，说“孔子万世之师也”（谈《论衡》说二段）。（二）熊伯龙是从积极方面理解孔子思想的，而孔子思想确实也包含积极的因素，并为王充所继承。这一点熊伯龙看到了，而给熊伯龙《无何集》作序的王清讲的更具体。他说：“见守孔子之道而凿凿言之者，莫若《论衡》一书。其奇怪篇深得孔子不语怪之道也；其卜筮篇深得孔子不语神之道也；其齐世篇深得孔子罕言命之道也；其变虚篇深得孔子请祷弗许之道也；其感类篇深得孔子远鬼神之道也；其感虚篇深得孔子焉能事鬼之道也；其订鬼篇深得孔子焉知死之道也。是发明孔子之道者，《论衡》也。”（《无何集序》）以上有附会之处，但也反映了王充与孔子思想有联系这一事实。他们这样说的用意，一是抬高孔子，二是推崇王充并将其列入儒家之正宗。

（三）熊伯龙站在儒家立场，以儒家正宗自居，打着儒家的旗号，把儒家（包括荀子、王充在内）的思想作为批判神学的武器，即如他所说的“举圣经贤传以破之”。

这样说来，就涉及到对儒家思想如何评价及站在儒家立场的熊伯龙能否成为一个无神论者的问题。

前几年，在“四人都”把持舆论的情况下，他们在史学领域提出以儒法斗争为纲，并以此为标准来划分不同的政治立场及哲学对立的两个阵营。在这种反动的形而上学的指导下，出现了法家绝对好，儒家绝对坏的谬论。对具有进步观点的思想家一律贴上法家的标签，并同儒家绝对对立起来。这种荒唐的论点是与史实相违背的。我们认为，在中国古代思想发展史上，个人或学派绝对好与绝对坏的情况是不存在的，而作为思想家的个人与个人，学派与学派之间，也不是绝对对立和孤立存在的，之间总是相互渗透，在斗争中发展、分化，而前后又存在着不同程度的批判与继承的关系。先秦儒家的创始者孔子，固然其思想的消极方面是主要的，但在无神与有神的问题上，他一方面讲天命，同时对鬼神表示怀疑，即“子不语怪力乱神”等。后来儒家分化，韩非在《显学》中说：“儒分为八”，而影响大的“有孟氏之儒”，即孟轲。“有孙氏之儒”，即荀

况。他们对孔子“取舍相反不同，而皆自谓真孔”（《韩非子》）。这一分化，一般说，孟轲是从消极方面发展了孔子，荀子则从积极方面吸收和改造了孔子。先秦道家与墨家也有此类似分化的情况。至两汉，所谓今古文经学之争，实际上是儒家内部的学派之争。今文经学的董仲舒，是从消极方面发展儒家思想的代表，古文经学派的王充，则是吸取了孔子思想的积极方面，并继承与发展了荀子的唯物主义无神论。后来儒家总是有消极与积极的两个方面继承与发展着。熊伯龙的思想是沿着积极方面这个线条发展的，他把荀子、王充也当作这条线上的主要人物，并尊为儒之正宗。他直接继承了王充，同时也吸取了其他人思想中所包含的积极因素，成为清代无神论思想的集大成者。

## 二、对古代无神论的批判、继承与发展

熊伯龙在《无何集》自述中说：“庚子初夏，灯窗，读《荀子》，有曰：雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。世人不解斯言，遂疑天地如何报佑，善恶如何吉凶，鬼神如何灵，祈禳如何验。精如仙佛，粗若果报诸般……士大夫沿习成风，牢不可破，正坐不知无何二字耳。余博览古书，取释疑解惑之说，以《论衡》为最，特摘其尤者，参以他论，附以管见，名曰无何集，欲以醒世之惑于神怪祸福者。”这段话概括说明了四个方面的问题，下面分述之。

（一）《无何集》之名来源于荀子无神论的观点，他将其所著取名《无何集》，是表示它的无神论性质。

（二）他说：“余博览古书，取释疑解惑之说，以《论衡》为最”，这是对王充无神论的充分肯定。这里讲“摘其尤者”就是他在自述二所说“余以神怪祸福之说，时俗嫌疑，故抄数帙，以明其妄”；即以王充的无神论为武器批判神学。他在《无何集》中，把王充的无神论摘要加以编排，分为天地、鬼神、福祸、灾祥、感格、宜忌、人事、儒术、道教、杂家、百物等十二类，用以明神学之妄。刘盼遂说：“此书推为《论衡》辅弼，诚不虚也。”（《论衡集解附录》）这一看法是有道理的。

（三）这里说的“参以他论”，就是以王充言论为主，并将其他（包括孔子及孔子之后的儒家）有合仲任之道的言论，收入集内。表明他综合继承历代各家无神论言论，并揉合一体，成为一部无神论的总集。

以上说明他继承了古代各家的无神论，但他的继承不是兼蓄并收，其态度是有取有不取。他推崇王充（“以《论衡》为最”），但他对《论衡》的吸取一是“摘其尤者”，即吸取精华。他对《论衡》中的“篇有小疵”之作，则“削而不录”（读《论衡》说六段）。他的一位姓黄的朋友在评论《无何集》时说：“金陵肆中购得《论衡》一部，反复读之，如获奇珍。但以篇过冗长，辞多重复，醇疵参半，未尝深惬我心。及见先生抄本（指《无何集》），精萃简要，分选编类，增广美备，喜出望外。”（见《无何集》）此评虽言过其实，但认为《无何集》是吸取《论衡》的精华，这一点是对的。这位朋友评《无何集》的不足时说：“惜所选多辟神怪祸福之说，未综全篇而精选也。”

（同上）这里指的不足，也正是熊伯龙吸取王充无神论之精华的用心。二是批判地继

承。他肯定王充不是全盘肯定，也指出不足。他说：王充“言命近于星家。如言忠臣见杀，子胥、屈原、箕子、比干辈命当自讫。果如此，则昏主无过矣。又言韩信、张良辅助汉王，高祖命当自立，韩信、张良之辈适相遭遇。……且言命当自立，是又信禄命之说也。又言世之所以乱者，不以盗贼兵革，由谷食乏绝，此言是矣。然又曰：贤君偶在当治之时，无道之君偶生当乱之日，非恶所致也。试问仲任，何为当治之时？何为当乱之日？是又信气运之说也”（读《论衡》说七段）。这确是抓住了王充从自然命定论陷入宿命论局限的要害。同时又指出王充无神论的不纯，如王充“言用术数能知一端”，他说：“圣人尚不能知，术数能知之乎？夫谓术数能先知，犹言吉凶有先兆也。言事有吉凶则是矣，必谓吉有吉兆，凶有凶兆，则过矣”（同上说八段）。他还指出王充关于“妖怪”的说法“言亦太过”。他说：“如谓毒气中人辄病，则是矣。必谓太阳毒气，有象如人，其言未已甚。他如论宋、卫、陈、郑之灾曰：使子产听梓慎之言，四国亦有灾，此不信梓慎之说矣。然又曰气变在天，梓知之，是天变之说矣。”熊伯龙由此得出结论：“仲任之言不能无弊，姑举一二，以概其余”（同上说九段），这个结论是很客观的。他对王充的肯定中有否定，继承亦是批判地继承，而批判又体现发展，因批判是破，有破则有立，他克服王充的局限本身就是个发展。

（四）他说的“摘《论衡》之尤”与“参以他论”的意义如上述。而“附以管见”，则是他对所取各家的无神论言论加以评论，评论中贯彻对有神论的批判，并在评论与批判中阐发他的无神论思想，达到他“欲以醒世之感于神怪祸福者”的目的。他编著《无何集》的用心于斯，而他对无神论的发展也体现于此。

### 三、对有神论的全面批判

（一）否定神学目的论，天人感应论与谴告说：目的论、感应论与谴告说等神学观念，其立足点是肯定“天”是超物质的，有意志的主宰一切的神。基此，宣扬自然界与人类社会一切皆是由天创造和有目的地安排的。他们倡“天人合一”，炮制“天人感应”论，说“天生民为之立君”，地上统治者即是天的代理人，天能通过灾异对人君发出谴告，亦能通过祥瑞对人君表示赏功。而一般人的行为也能触怒或感动上天。这套臆造的神学，不过是“假天以治人”而已。

熊伯龙与以上神学观念针锋相对，肯定天地皆是自然物，没有意志，天地万物的生长变化不是天有意为之，他说：“天不故意造作，自成天地大文章”，认为整个自然界的万物及其秩序，是自然形成的。

他既然肯定天无意志，否定天有意创造万物，也就必然否定天能干预人事。当有人说：“天人相应，古人皆信之”，熊伯龙则说：“以天变为凶，真失实之言。”他认为“灾异非天谴告”，自然界的变异现象是自然自身的事。如地震，他说：土，地之体；水，地之血。而地之震犹人之血脉不和，即其自身的原因造成。至于日月之食，他认为日月之食，乃一定的度数，可推算而知，并不神秘，更与人事无关。他说：“荀子曰：‘日月食而救之，非以为得求也，以文之也。’而‘仲任言不在政治，同一意也’。”然而

神学家硬把自然变异现象，说成是天对人间施行的谴告与惩罚，说：“风霆雨雹，天之所以罚有司者。”熊伯龙对此质问说：“天以风霆雨雹罚有司，宜徒击有司一身，何故辄伤民稼，而罪及无辜之赤子，且天之所以罚有司者何意乎？”他说，天“以有司之虐民也，欲罚虐民之有司，有司未受罚，而民稼已伤，是益百姓以虐也。……天之为此灾者，徒害民也，非罚有司也，何上帝制治之疏也？”神学家又说，日月之食是人君从政好坏之应。熊伯龙指出：“若以为人君之应，三国之时，天下瓜分，假令魏主失德，蜀主修政，天将何以应之？况日月所照，万国皆同，非仅中土，万里之外所食分寸不同，有此罔不食彼国食既者，岂不食之国，君皆修政，日食之国，君皆失德乎？”（以上引文见卷之一天地类）以上神学的荒唐之论，显而易见。熊伯龙抓住神学说教自身的矛盾揭露其虚妄，并认为：天不能干预人事，人亦不能感动天地。他说，哭不能崩城，冤不能使天下霜，高祖被围，大雾三日不足信，孝悌通神，郭巨埋儿得金，尤失其实（以上参见卷之六感格类）。

熊对上述神学说教归结为：一是自欺欺人；二是借神以求神助。并指出，“此荒诞之说，大率如此”（同上）。

（二）论人生死之自然，否定鬼神论：熊伯龙批判鬼神迷信的立足点，一是肯定人的生死是自然之道，认为人的生老衰死同任何生物一样不可避免。他说：“物生一岁而死”，然“昆虫之视一岁，犹人之视百岁，至秋冬生性已极，犹人老血气自衰，自然之道也”（卷之八人事类）。二是肯定人死神灭，不能为鬼为神。他说：“昔齐范缜著《神灭论》，言神之于形，犹利之于刃也，未容刃没而利尚存，岂容形止而神尚在。”而“精神升天，犹火灭随风而散；骸骨归土，犹薪炭之灰在地”。他据人死神灭，否定人死为鬼及有功德之臣死后为神。认为圣人言鬼神，指的是阴阳二气的良能，并不是世俗所谓脱离人体而存在的鬼神，而世俗言鬼神者皆好事者增之。他举例说：“史称明永乐时，杀尚书铁铉，大镬纳油熬之，尸向外，上大怒，命内侍用铁棒十余，夹持之，使北面，笑曰：尔亦朝我耶？语未毕，油沸蹙溅起丈余，内侍手皆糜烂，弃棒走，尸仍反背如故。此作史者好神其事，妄增之也。或生人入油，油溅釜外，犹今之大块豕肉，投熟菜油中，必有油溅人身也。人见铉乃忠臣，遂疑为神，又增反背之说。”由此指出：“至于忠臣义士，血食千秋，此所谓有功德于民则祀之者也，非谓忠臣义士有知为鬼也。”既无神无鬼，而鬼神祸福于人之说就不足信了。他说：“今之行江者，必入庙拜平浪王，谓不礼神者，有覆舟之祸。夫舟之覆，由于浪之大，舟人往来，无不礼神，岂竟岁无浪，没有一舟，偶来拜神，将千舟无浪，一舟有浪乎？何其妄也！”此段辨妄真妙文也。因而把世俗求神福佑皆看作儿戏。对此儿戏亦颇善挖苦。他说：“余友谢天衢言，彭蠡江口有庙，一士饮醉，取尖长瓮，半实以水，封其口，擗庙中灵官，缚立瓮上，浮之江。是日江行舟人，见灵官立水面上，疾行如飞，皆惊骇拜祷，谓神显形。后闻某庙灵官士，又谓神像自渡江去，于是益信庙神之威灵，入庙烧香者，日以千计，而不知士人醉后戏为之也。余闻之，相与鼓掌大笑。”而大笑之余，天衢又云：“神明飞舞，必借凡手。”他说：“此可为知者道。”由此得出结论：“凡言鬼神能祸福人者，皆无稽之谈。”



以上对鬼神迷信的揭露生动有趣，发人深醒。但就其论点来说，未能超出王充和他同时代的无神论者的思想。他超前人的贡献，主要表现在揭示鬼神论产生的根源方面，他说“世之讲鬼神，乃好事者增之”，这从根源上来说，当然是肤浅的认识。但他还提出：①鬼神观念是由思念存想所致，他说：“天地之间有鬼，皆人思念存想所致也，至于梦，更属思念存想所致也，日之所思，夜则梦之。”（卷之八人事类）②认为鬼神观念由人的“气虚”而“无中生有”，或由人的心理状态产生幻觉造成。如他说：“鬼者，疑心所生也。心怯胆寒，闻鸟兽声，见林木影，皆畏是鬼。夜行迷路，则谓鬼设帐，草木皆兵。”就是说，世间本无鬼，由人自为之。③他在自作的《神论》中说：“世谓山有山神，水有水神，林有林神，往往显形。……胡为皆似人耳？”认为神是人按自己的形象塑造出来的。进而指出：“人之所以畏神者，以畏死耳。涉江，险事也，则谓江涛有神。痘疹，危疾也，则谓痘疹有神。畏死之心迫，而后神明之说兴。知此，则推之火神、瘟司、疰鬼、穷鬼，皆失实之言也。”并得出：“哀世好信鬼，愚人好求福”的结论。这里接触到人类受自然的压力是产生鬼神观念的认识根源。同时也接触到社会根源，即当人们看不到乱世的社会原因，往往归之为鬼神与命运（“哀世好信鬼”）；当被剥削者还不了解造成痛苦的社会阶级根源时，往往把希望寄托于神的恩赐（“愚人好求福”）（以上引文除注明出处外，皆见卷之三鬼神类）。以上对鬼神产生根源的揭露，虽然是初步的，但是可贵的。因为只有深入到有神论产生的根源，才能刨根究底地揭露它的荒谬。

综合上述来看，熊伯龙虽无系统的唯物主义自然观，但他否定神秘的天与鬼神，还是以自然之理为基础的，并从神学说教自身的矛盾揭露神学，还进一步地从神学产生的根源说明神学的荒谬。而有意志的天与鬼神观念是一切宗教迷信的核心与基础，或说一切宗教迷信皆由此派生。熊伯龙否定了神学的核心，因而，一切宗教迷信皆在其批判之列。

（三）对神秘主义及世俗迷信的批判：熊伯龙对被神秘化的“河图洛书”持否定的态度。认为纬书讲“河图龙出，洛书龟出”不可信，并列举十几条证据说明此说荒谬。他说：“考之经文，实无此事”，而“圣人之道，平常而已，无神怪之异”（卷之五灾祥类），反对把经书神化。由此对谶纬神学展开了批判。所谓“谶”即“诡为隐语，予决吉凶”的神学预言。“纬”是对经而言，它以神秘主义发挥儒家经典的微言大义，宣扬天命论。熊伯龙肯定桓谭反谶纬的无神论观点，并引桓谭进谏汉光武的话“凡人忽于见事，而贵于异闻，盖诸巧慧伎数之人，矫称谶记，以欺人主”为据，指出“术数之学，皆欺人耳，有时合者，偶然适中，非先知也，世人固有时偶合，故疑为神”（卷之十一杂家类）。而纬书，在他看来是“其言诞漫诡譎，不可致诘”的东西。并指出“谶纬”神学产生的原因，是由于一些“儒者不言理而言术，兼附以妖言”。而在西汉末与东汉时盛行，则是由于“王莽好符命，以济其逆志”，而“光武亦赤伏自累，笃信推崇焉”。这以上不仅批判了谶纬神学，而且看到并揭示出神学是由统治阶级“济其逆志”，即利用神学作为工具，达到他们的政治目的，从而大力提倡，如刘秀“颁图谶于天下”等。

对祥瑞和妖异神秘说教，熊伯龙认为所谓祥瑞，是言国之将兴或大人物出，必现祥

瑞，如凤凰鸣，获麒麟等。所谓妖异，是说国之将亡，必出妖异，如山崩川竭等等。而祥瑞与妖异皆是天发出的兴亡预兆。这种神秘主义，由来已久。而熊伯龙认为，“天之生物，无代无之”，而“奇物偶至，则非天故生之也”。若“必曰天瑞物以应圣人”，他说这不是通达之人的见识。在他看来，国之兴或圣人出有祥瑞，这不过是偶合而已。并指出，祥瑞“一则自欺，一则为谄媚之臣所愚”。对付这套神秘主义，他是事实揭露它的矛盾，认为“用事实可塞千古言祥瑞者之口”（以上引文见卷之五灾祥类）。这是批判神学的一条重要经验，因神秘荒诞之说，在事实面前往往可不攻自破。

熊伯龙在“古今类”与“感格类”中，反对将人神化，辨明圣人不能先知。他说：“刘子谓华胥履大人迹而生伏羲。然则履迹之说，本言华胥，后人又以为姜原之事耳，今不信此说。”至于“大任梦见长人而生文王。颜惩梦黑帝而生孔子。……皆不可信也”。这些在他看来，不过是“功名之下，常有非实之加”而已。而加之非实的用意，不过是神化统治阶级的大人物，借助神以抬高其地位罢了。

至于圣人先知，有人说：“巢居知风，穴居知雨，况圣人乎？”他对此非伦非类之比，作了颇为合理的说明。他说：“巢居知风，风起而高处先至，鸟知避之；穴居知雨，雨未至而穴先润湿，虫知避之耳。非良鸟能先知也。”神秘主义者说邵康节闻杜鹃知天下自此多事。他认为当时天下未治，朝廷有奸邪，邵子知此将多事，适见杜鹃，言偶验耳。这不是什么神仙先知，只是人事而已。对世传刘基游西湖，有异云起西北，曰：此天事气也，十年之后，应在金陵。此可谓神仙未卜先知也，而世人传说更神乎其神，说他能前知八百年后知八百年。熊伯龙指出：基既先知，何不能自保其身，竟遭胡惟庸饮药之害而预先不知呢？这也是神学无法可补的漏洞。

熊伯龙对名目繁多的世俗封建迷信的批驳，犹如王充“疾虚妄”的异端精神一样，认为都是无稽之谈，不足凭信。

对相术，即以人的相貌定富贵贫贱的迷信，他认为：圣贤之相，即凡人之相。圣人所以为圣，不因相貌奇形。他说：“夫四乳文王之相也，德为圣人，位为西伯”，然“予亲见予乡一屠人，四乳分明，年六旬而死”。在他看来，同相一贵一贱，足以说明“相之不可凭”与相术不可信。至于说相术有验，他认为只不过是偶中：“今使一不是相术者，相百人必中一、二人，传其相一、二人之言，足称为鉴，不知其验者皆偶然也。”

对占卜、算命，即以人的生辰八字论命与生死的迷信，熊伯龙指出：“论生死之道，惟医家之言有理”，若论八字，他说：设二人八字相同，为何生死吉凶不同？可见生死吉凶不决定于生辰八字。而“医家言精气有厚薄，故生死不同耳”（以上引文见卷之十一杂家类）。

对占星术，他说：“世俗所言，日值天德、天恩、月德诸星，则谓之吉；遇天狱、天火、土瘟诸星，则谓之不吉。……星家又以指搭十二时，谓之六壬掌数，以五行相配，判断吉凶。若此之类，皆不可信。”（卷之七宜忌类）

对世俗禁忌迷信，王充在《讥日》篇已列有安葬祭祀，沫头裁衣等等诸项。他说：“考择日之书，不但数事而已也。凡出行嫁娶，会亲入学，交易纳财，进入纳畜，上梁

竖柱，求嗣疗病，酝酿合药，立卷开市，词颂解除，开仓宴会，移徙栽种，畋猎牧养，扫屋篋头，一切寻口月之常事皆有宜忌。”他据王充对禁忌的批判，指出“择日未必吉，不择日未必有祸也”。因日常事与时日禁忌之说不相干。如“世俗伐木择日，避蛀日也”，他说：“考……《农桑辑要·岁用杂事》篇，云此月（四月）伐木不蛀。……盖夏初竹木性坚，故不蛀耳。必择日而伐，感之甚者也。”（卷之七宜忌类）所以他对禁忌只看作儿戏，如“江右之人，将出门，必占魁星在东方，又以右手拇指画纵横法，以求吉”，他说：“此等行事，真小儿之见也。”（同上）

对风水迷信（即相宅、相地之术）的批判，熊伯龙引《文献通考》载晁氏所说：“世传葬书之学，皆云无出郭璞之右者。按璞传载葬母事，璞未几为王敦杀。若祸福皆系于葬，则璞不应取凶地以取祸，若谓福地有定数，则葬地不必择矣”（同上），这是对葬师的无情嘲弄。他进而指出：“四海之大，信葬师之言不少，人人皆求喜去忌，何以富贵少而贫贱者多也。”（同上）这个事实是足以证明风水不可信了，然而世人却迷而不悟。他认为这是“智者创为此说，愚者尤而效之”的结果。

对巫祝通神弄鬼的批判。他说，巫祝以迷信为职业，托鬼神以敛民财。熊伯龙借西门豹惩治巫祝，破除河伯娶妇的事例，指出“俗之信巫者，以巫能通鬼神也。使河伯果能为祟，何不杀西门豹。（巫）果能通鬼神，当诉于河伯以报仇。今西门豹不死，是河伯不灵，巫祝无用”。他的用心是在说明河伯不灵，根本就没有河伯之类的神，而巫祝不能通神，也无神可通。他的结论是：“凡托鬼神以敛民钱者，皆奸人射利也。”在他看来，巫祝只是靠鬼过日子的骗子手而已。所以大声疾呼：“愿世之信巫者，各书一通，以醒聋聩。”

（四）对佛、道宗教迷信的批判：佛、道教作为宗教的形式，至熊伯龙时代，虽已趋衰落，但佛教宣扬的灵魂不灭的有鬼论、因果报应论以及道教的神仙方术等一套迷信，流于民俗，根深蒂固，流毒甚广。因而，熊伯龙认为一切宗教迷信“害人莫此为甚”，必须辟佛、道之邪说。

熊伯龙首先指出：“人，生物也，佛不言生而言死；人事可见，佛不言显而言幽；人死然后名之鬼，佛不言人而言鬼；……生之后，死之前，所当尽心也，佛不言此生而言前后生；……至善至理，尽于乾坤，佛不知其尽，而言天之上，地之下与八荒之外。”（卷之十三《委宛续貂集》）这里说，佛氏不言人而言鬼，不言生而言死，不讲现世而讲来世与天上地下及不可捉摸的八荒之外，即天堂地狱的彼岸世界等。他认为此说“疏漏畔戾而无据”，“非邪而何？”（同上）这里的批判，可以说是接触到了宗教虚伪的本质。因为宗教作为维护剥削阶级统治的工具，总是通过把现世人间的问题，虚构为来世天国的形式，从而把尘世看作只是为虚构的来世作准备，故不言生而言死等等，教人今世忍受，等待来世进入天国去享乐，使受愚弄者甘愿牺牲于神的脚下。而熊伯龙虽还不可能认识到宗教是剥削阶级的工具，但他却认识到佛氏只讲来世是荒谬的，是违背人伦的，因人生活在客观现实世界，人生之理应求今世，重人事。他认为，佛氏蔑视现实，把现实一切皆看作空虚，而“河山土地，未尝可以法空也，佛必欲空之，而屹然沛然，卒不能空”（同上）。由此说明佛教讲“空”，宣扬“出世”亦是虚伪的。

他说佛氏“名曰‘出世’，而其日用与世人无以异，乌在其为出世乎？”（同上）事实上佛家天天讲“出世”，而他们一天也没有离开尘世的生活，而且又常以伪善的面貌出现。他说：“以佛教为慈悲，不忍杀生”，而佛徒“既吃斋矣，又衣裘帛”。他们难道“不知杀兽取皮，始缝为裘；煮蚕抽丝，乃织为帛”吗？其实“佛家徒云不杀而已”（同上），他们不过是一伙远庖厨的伪君子罢了。又如佛徒宣扬施舍为善，他说：“佛独使人弃舍其财以与僧，而不使僧弃舍其所取之财以与人。”（同上）在他看来，此乃是僧徒借佛射利，以满足贪鄙之心的伎俩。以上揭露了“来世”的虚构，“出世”的欺骗，以及佛氏的伪善与贪鄙，从而剥去了佛的圣光，告诉人民天国无门，也不必向往。而人生活在现实世界，应重人事。至于佛教宣扬的轮回报应与地狱呢？熊伯龙认为亦不可怕，因为这种说教也是荒诞无稽的。

他在批判报应论中，肯定了范缜贫富贵贱的偶然论与神灭论，他说：“范缜之语子良，言何其达！”而他批判的立足点，亦是首先肯定人死神灭不能为鬼（具体如上述）。无鬼，当然就无所轮回，也就不存在地狱。因而他说：“地狱之说，本无中生有”，并在《阴间辨篇》里给予生动具体的揭露。他说：“世人烧纸钱，谓纸钱烧化，阴间即为孔方。信者死作佛事，供十三像，多烧楮镪，为死者赎罪。果如此，则富者虽为恶，亦升天堂；贫者虽为善，亦入地狱矣。贿赂公行，何冥王之鄙劣至此乎？乃世之又称阴律严于阳律，论十王（指阴间十大阎王）之论善恶，不论贫富，是为恶者不罪，不能赎也。信阴律为严，则楮钱无用；信楮钱有用，则阴律不严。世人之言，自违其理，信而不疑，愚人而已矣。”又说：“今之信鬼者，言人死见十王，又见祖宗于地下。夫十王中有轮回司，人死轮为人，或为禽。祖宗为恶耶，已托生为禽类矣；为善耶，已转而为人类。何故地下尚见祖宗耶？使死后果见祖宗，则不转为人禽；使死后转为人禽，则不能见祖宗之面目矣。”以上皆属两说自相矛盾之论，不能并立。而熊伯龙在反神学的斗争中，很善于观察神学自身的矛盾，又能抓住它以攻之，并从中得出一条反神学的重要经验，即“凡言鬼言神，姑勿辨其妄，就其说而诘之，其理必穷。”（以上引见卷之十三《委宛续貂集》）

同时，他又运用历史事实驳斥祸福报应说。如：“梁武帝舍身同泰寺，卒至饿死；后陈武帝亦舍身大庄严寺，次年即殁。唐懿宗禁中设讲席，自唱经；十四年，遣使迎骨，秋七月崩。元仁宗写金字佛经，共糜金三千九百两；越二年，帝崩。”（同上）以上所举，可谓崇佛甚矣，然而结果并未得福。故熊伯龙得出结论：崇佛“是不能得福，转以得祸”。活着不能得福佑，死后如何呢？熊伯龙已证明去天国无门，亦到不了“极乐世界”。他以此告诫人们，崇佛无益。

总之，熊伯龙继张载以“虚空即气”否定佛教神学世界观之后，他与王夫之等人继续对佛教展开了批判，而王夫之的批判则着重理论方面，即世界观方面。熊伯龙的批判，既接触到宗教的本质，而且对宗教教义宣扬的迷信，亦给予了系统而深入的批判。

对道教，他专列“道教类”批判神仙方术迷信。他认为道教推崇老子，但失老子之旨。指出：道教宣扬人世之外有神仙之境，人服丹药可长生不死而成仙等等，皆方士欺人之论。他的基本观点是：人为“血肉之躯，安能长生不死”。他承认“长寿之人，今

世有之”，但“非必得道也”，“乃偶然得之耳”。这里虽没能说明人所以能长寿的道理，但他排斥了道家迷信，否定辟谷，导引，吐死气取生气之术，以及道家丹鼎派宣扬的不死成仙之药。他说：“夫果服药可以成仙，则抱朴子（本为书名，此指东晋炼丹术家葛洪）宜至今不死矣。试问抱朴子今安在乎？”他说读《论衡》的《道虚》篇，得王充言“彭祖不能久寿…语”，得“知世称八百岁者，附会之言也。然即八百岁，亦终死矣。可谓寿而不死乎？况无八百岁乎？”认为不死与成仙之说皆荒诞之言，由好事者增之。然而世人对此往往受害至死方悟，如“汉武帝使人人海求仙，索不死之药，临终叹曰：‘天下岂有神仙？’”又举后晋出帝时，“唐主尝饵方士灵丹，寝成躁急，疽发背，召子瓌人侍疾，谓曰：‘吾食金石，始欲益寿，乃更伤生，汝宜戒之！’”熊伯龙引此证明道家神仙方术的荒谬，并告诫世人切莫上当，以革除此种迷信。（以上引文见卷之十道教类）

熊伯龙对有神论的批判，就中国古代传统的神学而言，是全面的，因而应该肯定他在中国无神论发展史上的地位。

#### 四、熊伯龙在中国无神论发展史上的贡献及其局限

历史上的每个无神论者或仅具有无神论倾向的思想家，都对无神论的发展作出了他的贡献，但贡献的大小则有不同。荀子第一个使无神论上升为理论；王充则建立了无神论的理论体系；范缜在形神关系的理论方面给予重大发展；柳宗元与刘禹锡则在天人关系方面作了新贡献；张载于批佛中在理论上又取得了新成就；王夫之、熊伯龙与王清任使古代无神论的发展达到高峰。而在中国无神论发展史上，对有神论展开系统、具体而全面批判的无神论者，也只有王充、王廷相与熊伯龙等几人。

熊伯龙在无神论发展史上的贡献，具体来说，有如下几点：

第一，他全面继承了荀子与王充的无神论，并克服了王充自然命定论及论述祥瑞说中夹杂的神秘色彩等局限。同时又吸取了王充之后的无神论，全面地批判了历史的与当时存在的宗教有神论，在批判中建立了他的无神论体系，从而使中国古代的无神论更具有它的系统性与完整性。

第二，他在批判神学中，初步揭示了宗教有神论产生与存在的根源。恩格斯曾指出：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量，在人们头脑的幻想的反映，在这些反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。在历史的初期，首先是自然的力量获得了这样的反映，……不久社会力量也起了作用，这种力量和自然力量本身一样，对人来说是异己的，最初也是不能解释的，它以同样的表面上的自然必然性支配着人。”

（《反杜林论》）就是说，宗教有神论的观念是产生于人类受自然与社会的压力。熊伯龙在分析有神论产生的根源时，曾意识到神是人按照自身的形象塑造出来的，并认为，由于人“畏死之心迫，而后神明之说兴”，如“涉江，险事也，则谓江涛有神。痘疹，危疾也，则谓痘疹有神”。然后推之火神、瘟司等等皆如此。这里透露着鬼神观念生于自然压力的思想，即人在有限的一生中，对生老病死的自然规律无法认识与掌握之时，

产生宗教观念。同样，社会压力也起作用，熊伯龙提出：“哀世好信鬼，愚人好求福”，就是说，人在社会面前还存在盲目性，看不到社会动乱的根源时，往往归之于鬼神与命运；当被压迫阶级不了解造成痛苦的社会根源时，往往把希望寄托于神的恩赐。以上认识，可说他在个别问题上接触到宗教产生根源的实质。更可贵的，是他意识到宗教神学的存在是由于统治者的利用。如他认为，两汉讖纬神学的盛行，是由于“王莽好符命，以济其逆志”，而“光武亦以赤伏自累，笃信推崇”，于是下令“颁图讖于天下”。这说明，神学只不过是统治者为达其政治目的所利用的工具而已，这就接触到宗教的社会阶级根源了。以上认识，有助于我们理解经典作家的理论，并为我们研究宗教产生、发展与消亡的规律，提供了有价值的思想资料。同时对批判现代的造神与护神论也有一定的启发意义，因造神与护神的政治目的也不过是为“济其逆志”而已。

第三，他继承与发展了古代无神论的优良传统，为反神学的斗争提供了经验。熊伯龙在反神学斗争中的基本经验之一是：“凡言鬼神，姑勿辨其妄，就其说而诘之，其理必穷”，即抓住神学自身的矛盾揭露神学。马克思曾指出：“神学家经常按人的方式来解释宗教观念，因而不断地违背自己的前提——宗教的超人性。”（《马恩全集》第2卷39页）这样，超人的与具有人格的神，在事实中就存在不可克服的矛盾。而历代的无神论者无不自觉或不自觉地抓住这个矛盾，采取“以子之矛，攻子之盾”的方法批判神学。而熊伯龙的贡献在于把这个方法概括为一条经验，从具体上升为具有一般理性认识的命题，可以作为一般原则运用在批判神学的具体斗争。基本经验之二是：“用事实可塞千古言祥瑞者之口。”我们知道，神学家、宗教迷信的职业者要人相信有神，关键在于事实上是否“灵验”。然而这种“灵验”，有时是偶合，有的是捏造，有的是把一些偶然现象附会于神意等等。总之，这一切皆是虚构。对违背客观事实与常识的虚构，用事实揭露它，的确是一种反神学的有效方法。基本经验之三，是运用逻辑推理，将具体概括为一般，再由一般认识个别。如神学家为把统治者神化，总是要制造大人物生有奇瑞与异兆，说天都见白气贯月，而生殷汤；大任梦长人而生文王；颜惩感黑帝而生孔子等等。或将大人物塑造为神的化身，能前知后世，说邵康节闻杜鹃叫知天下自此多事；刘基游西湖见异云起西北，说“此天子气也”，预言“十年之后，应在金陵”等等。对此，他从事实和以推理的方法论证皆不可信，并对此类妄说概括为：这不过是“功名之下，常有非实之加”而已。这就抓住了造神妄说的共同点。因而，这一认识就具有一般的理论意义，成为揭露历史上同类造神说的有力武器。同时，对今天批判新的造神论也具有启发意义，因为把个人神化，总是要给予“非实之加”。

熊伯龙无神论的局限。这里对古代进步思想家一般所具有的阶级局限，打算略而不论，现有两点概述如下：

第一，熊伯龙没有象同时代的方以智与王夫之那样，紧紧结合当时所能把握的自然科学知识批判有神论。他虽然也以自然之理批判神学的天人感应论等，但显得薄弱，不能不说是一个缺陷。因为以自然科学知识解释自然界，自然界的秘密得到科学的说明，神学在自然领域的立足点也就愈少。

第二，由于他没有很好地吸取当时自然科学方面所取得的成果，也就不能建立起系

统的唯物主义自然观，从而把自己的无神论建立在可靠的基础上。这就影响他在理论方面发展无神论和对神学理论的批判。所以，在很多情况下，就只能限于用直接与间接经验证明神学的荒谬。但神学的产生，有其深刻的认识根源与阶级根源，并在长期的发展中形成它自身的理论。因而，对宗教神学的批判，只靠事实与经验去证明，那是打不倒有神论的。从马克思主义的无神论的观点来看，对神学的批判，一方面要用事实与经验揭露它，同时要从理论上阐明神学的荒谬，揭示神学产生、发展与消亡的规律，才能从理论上战胜它。这对当时的熊伯龙来说，是难于做到的，但我们可以作为经验教训来吸取。

总之，熊伯龙无神论的经验与教训，都为继续批判有神论、发展无神论，提供了有益的思想资料。

### 世界宗教研究1981年第二集要目

对“宗教是人民的鸦片”这个论断的初步理解	张继安
藏传因明学发展概况	杨化群
集量论	陈那菩萨著 沙门法尊译
玄奘译《因明正理门论》年代考	罗炯
略论康僧会佛教思想的特色	杜继文
试论智顓	翁志鹏
喇嘛教形成的特点问题	丁汉儒、温华、唐景福
吐蕃佛教述略	王尧
关于西藏（喇嘛教）及其教派的形成时间问题	
——兼与王尧同志商榷	王辅仁
论黄老之学	钟肇鹏
唐代佛道之争研究	李斌成
《天方性理》哲学思想初探	李兴华
关于萨满教的几个问题	刘建国
少林寺与孔门禅	温玉成
房山石经述略	吴梦麟

# 读《禅宗大师法如碑》书后

温玉成

---

本文根据《唐中岳沙门释法如行状》、《大唐中岳东闲居寺故大德琮和尚纪德幢》、《皇唐嵩岳少林寺碑》和《大唐故大禅师碑铭并序》等碑刻资料，证明法如是禅宗所谓“东土五祖”弘忍的大弟子，在禅宗史上具有重要地位。法如早于慧能和神秀，其传教事迹之所以隐没不显，一是没有得到朝廷信任；二是没有众多传法弟子，形成一派势力。法如的“禅法”既不同于神秀，也不同于慧能，似可列入宗密所谓“直显心性宗”之中。作者认为研究法如可补僧传记载之失，为研究禅宗历史增添新史料。

作者温玉成，1939年生，河南龙门文物保管所工作人员。

---

唐代高僧、禅宗大师法如的墓塔座落在河南省登封县少室山北侧，西距少林寺约800米。

这是一座叠涩顶方塔，全由砖石构成，建造于唐武后永昌元年（公元689年）。塔基就山石而为之。塔身部分每面宽210厘米，高约450厘米；在九重叠涩顶之上是三重递收阶梯式平台，构成了相当于所谓“覆钵”的部分；平台之上是须弥座式台基，其上为山花蕉叶及由三层相轮和摩尼珠组成的“塔刹”，塔的总高度为700厘米。塔身南面开门，门框由青石雕出。门高71厘米，宽60厘米，门楣雕刻铭文和二身飞天。全塔比例谐调，造型庄重优美，有很高的匠意。

进入塔门，端立青石碑一通，碑刻《唐中岳沙门释法如行状》。法如碑通高165厘米，宽70厘米，厚20厘米。碑为园额，上刻优填王倚坐像并二身金刚力士。左力士踏羊，右力士踏牛，刻工精细。碑文八分书，共二十三行，每行三十七字，共八百二十一字。碑保存较好，仅泐二字。

陆耀遯《金石续编》卷六有录文。汪鋈《十二砚斋金石过眼录》卷十也有录文。但多数金石家皆未录此文，从而影响了人们对法如碑的研究。

释法如，俗姓王，上党人（今山西省长治县）。道宣《续高僧传》无载，因道宣先于法如二十二年而亡；赞宁《宋高僧传》失载，故法如事迹不彰<sup>①</sup>。此碑可补僧传之失，且对禅宗史提供了重要的资料。

---

<sup>①</sup> 《宋高僧传》卷29道齐传附见之法如，死于811年，显系另外一人。



据碑文，法如“永昌元年岁次己丑七月二十七日午时寂然卒世，春秋五十有二”。则知法如生于637年，死于689年。“幼随舅任澧阳（今湖南北部之澧县），事青布明为师。年十九（公元656年）出家，志求大法。明内隐禅智，当人见让云：‘蕲州忍禅师所行三昧，汝宜往咨受’。曰：‘敬闻命矣。’”

碑文中说法如在澧阳投青布明为师。青布明即惠明，事见道宣《续高僧传》习禅篇六。“释惠明，姓王，杭州人。少出家，游道无定所。时越州敏法师聚徒扬化，远近奔随。明与法席二十五年，众侣千僧，解玄第一。持衣大布，二十余载，时共目之青布明也。翹勇果敢，策勤无偶。后至蒋州岩禅师所，一经十年，咨请禅法，在山禅念。……复至荆州四望山头陀。……诵《思益经》，依经作业。近龙朔年，从南山出至京师游观，与其言论，无得为先。”由传文可知，青布明龙朔（公元661—663年）之前在荆州四望山。法如投青布明为师当在荆州一带，此地南距澧县不远。法如很可能亦从之学习《思益经》（即鸠摩罗什于公元402年在长安所译的《思益梵天所问经》四卷）。

法如继投弘忍为师，当在658年。碑曰：“至咸亨五年（674年），祖师灭度，始终奉侍，经十六载”。弘忍死后，法如先在淮南，后至中岳嵩山，终居于少林寺。法如居少林寺，应始于683年，三年之后，即垂拱二年，始开禅要于少林寺。即碑文所谓：“后居少林寺，处众三年，人不知其□，……垂拱二年，四海标领僧众，集少林精舍，请开禅法。”法如终至卒于少林寺。则法如在少林寺共六年时间。

法如是禅宗史上一个地位很重要的高僧，虽然僧传失载，然于史有证。

（一）开元十三年六月十五日智俨撰《大唐中岳东闲居寺故大德瑤和尚纪德幢》<sup>①</sup>中说，李元瑤（即“瑤和尚”，644—716年）于675年出家之后“夙慕至道，遍览观门，每患心相未祛，翹祈胜友，后迁如大师于敬爱寺，勤请久之。大师虽未指授，告以三年。及期，大师果住少林寺。和尚与都城大德，同造少林，请开禅要。验之先说，信而有征，遂蒙启发，豁然会意。万相皆如，园□在目，动静斯益，契彼宿心。”此文所说的“都城大道，同造少林，请开禅要”，也就是法如碑中所说的“四海标领僧众，集少林精舍，请开禅法”。碑文又说：“金曰：‘始自后魏，爰降于唐，帝代有五，年将二百，而命世之德，时时间出，咸以无上大宝，贻诸后昆。今若再振玄纲，使朝闻者光复正化。’由此可见法如的禅法在东都受到佛教界极大重视，他可以比拟于“命世之德”，他可以“再振玄纲”，使禅学“光复正化”。李元瑤从法如学禅，“遂蒙启发，豁然会意”。

（二）开元十六年七月十五日裴灌撰《皇唐嵩岳少林寺碑》<sup>②</sup>说：“皇唐贞观之后，……复有大师法如，为定门之首，传灯妙理。弟子惠超、妙思、奇拔、远契、元纵，文翰焕然，宗途易晓。”可见时人称颂法如为“定门之首”。

（三）开元二十四年九月中书侍郎严挺之撰《大唐故大智禅师碑铭并序》<sup>③</sup>中，记

<sup>①</sup> 该幢今存龙门保管所。集贤院直学士陆去泰书。幢文未见于金石著作。李元瑤事迹又见《宋高僧传》卷19。

<sup>②</sup> 碑在少林寺中，文收入王昶：《金石萃编》卷77。

<sup>③</sup> 见《金石萃编》卷81。

载大智禅师义福(657—736)欲投法如为师的情形说：“时嵩岳大师法如，演不思议要用，特生信重，夕惕不遑。既至，而如公迁谢，怅然悲愤，追践径行者久之。”义福后来成为神秀的大弟子。

法如作为弘忍的大弟子，在当时的佛教界是颇享高名的，他的禅学，尤被推崇。在他去世之时，人们认为他是禅学传法的正宗。法如碑说：“其后，(法如)到彼会中，稽请毕已，祖师(即弘忍)默辨先机，即授其道，开佛密意，顿入一乘。数缘非缘，二种都尽。到清凉池，入空寂舍，可谓不动真际而知万象者也。天竺相承，不立文字，入此门者，唯意相传。……菩提达摩，绍隆此宗，武步东邻之国，传曰神化幽迹。人魏传可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如。当传之不可信者，非曰其人，孰能传哉。”珪和尚幢也说：“(法如)大师，即黄梅忍大师之上足也。故知迷为幻海，悟即妙门。此一行三昧，天竺以意相传，本无文教。如来在昔，密授阿难。自达摩入魏，首传惠可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如，至和尚(按即李元珪)凡历七代，皆为法主，累世一时。……常钦昧楞伽经以为心镜。”

法如碑及珪和尚幢提出的禅宗传法世系与其它文献不同：它以法如作为弘忍的嫡传弟子，既不同于南宗以惠能为“六祖”，也不同于北宗以神秀为“六祖”。

特别值得指出的是：以法如作为“六祖”的世系出现的最早。法如碑刻于公元689年，此时距“五祖”弘忍去世仅15年，而神秀与惠能仍在世。此时，神秀尚在湖北的玉泉寺，还未入京；慧能尚在岭南，只是稍露锋芒。所谓南北宗之争远未开始。因之，这一史料对于研究禅宗史至关重要，其史料价值，尤较可信。

按之事实而言，法如在弘忍门下十六年，直至弘忍灭度。神秀在弘忍处“服勤六年，不舍昼夜”，约于咸亨初，“退藏于密”<sup>①</sup>。而惠能在弘忍处时间更短。神秀和惠能都是在弘忍死前离开弘忍的，对于弘忍临终的囑告显然未能与席。所谓弘忍传法于神秀或惠能之说皆出自开元八年(公元720年)神会(惠能的弟子)入洛传法以后，比法如碑晚三十一年。《宋高僧传》神会传说：“开元八年，敕配住南阳龙兴寺。续于洛阳大行禅法，声彩发挥。先是，两京之间皆宗神秀，若不逾之鱼鮓附沼龙也。从见会，明心六祖之风，荡其渐修之道。南北二宗时始判焉。致普寂(神秀的弟子)之门，盈而后虚。”

神龙二年(公元706年)，神秀死。张说在《荆州玉泉寺大通禅师碑》中仅云弘忍“大师叹曰：‘东山之法，尽在秀矣。’命之洗足，引之并坐，于是(神秀)泣涕而去”。这段碑文隐有弘忍传法于神秀之意而未明言，尚较谨慎，实事求是。此碑比法如碑晚十七年。神秀是一个有极高政治地位的御用和尚，号称“两京法王，三帝国师”。他的弟子普寂和义福均声称弘忍传法于神秀，借以自高身价，以为传法正宗在己，这是很自然的事。所以开元二十四年(公元736年)大智禅师义福碑说：“禅师法轮，始自天竺达摩。大教东流，三百余年，独称东山学门也。自可、粲、信、忍至大通(即神秀)，递相印属。大通之传付者河东普寂与禅师(即义福)二人，即东山继德，七代于

<sup>①</sup> 张说：《荆州玉泉寺大通禅师碑》，见《文苑英华》卷856，碑文作于公元706年。

兹矣。”<sup>①</sup>此碑晚于法如碑四十七年。

天宝四载（公元745年），兵部侍郎宋鼎请神会入洛行法，以订两宗，南能顿宗，北秀渐宗<sup>②</sup>。此时又晚于法如碑五十六年了。安史之乱以后，南宗发展迅速，北宗渐渐失势。由此可见，神会的订定两宗只不过是把长期争论的问题在理论上作出调和，承认北宗和南宗一样，都是弘忍的法裔，借以减少北宗的攻击，保持并壮大南宗的势力。至于历史真相究竟如何，神会是不管的，他只要先声夺人，扩充本宗势力而已。此时法如已去世半个多世纪，且无嗣法之后，又有谁能攻破神会之说呢？

还有一件事可以证明法如碑是比较忠于史实的。即法如公开承认他至死没有找到法嗣。法如碑说：“当传之不可言者，非曰其人，孰能传哉。”法如忠诚地严守禅学家们“遇非其人，必藏之灵府”之训。而不是如神秀和惠能的弟子们那样，急于扩充僧伍，壮大本派声势。法如只是嘱咐闻法诸人“子勤行之，道在其中矣。”法如的审慎态度从旁证明法如碑所说的传法世系较为可信。

法如既然是唐代一个著名禅宗高僧，又是弘忍的大弟子，那么为什么他的事迹反而隐没不显呢？问题是极其明显的：一是他没有得到朝廷的崇重，此其不如神秀者；二是他没有众多的传法弟子，形成一派势力，此其不如惠能者也。

关于禅师法如的禅法，我们只可就法如碑与珙和尚幢的记述略加剖析。法如碑记述法如禅师在少林寺开禅要一事说：“犹是谦退，三让之乃许焉。观乎至人之意，广矣，大矣，深矣，远矣。今唯以一法能令圣凡同入波定，勇猛当应谛受。如人出火，不容中断。众皆屈伸臂顷，便得本心。师以一印之法密印于众意。世界不现，则是法界。此法如空中月影，出现应度者心。子勤行之，道在其中矣。……最后一夜，端坐树下，告以遗训，重明宗极：显七日而为一劫，悟弹指而震大千。……”

法如认为：客观存存（即所谓“法界”）是若有若无的，即所云“世界不现，则是法界”。这个能使“圣凡同入波定”、获解脱的“法”（此指“禅法”），也不过是“如空中月影，出现应度者心”。也就是说，只有随着每个人的主观去“意会”，去“冥契”，去“密印”了（即碑文中所云“而大化既敷，其事广博。群机隐变之度，毫厘不差”）。一旦明白了这番道理，便为得了“本心”。碑云“众皆屈伸臂顷，便得本心。”

一个信徒，一旦得了“本心”，也就不会再有妄想了。法如说：“然诸余禅观，并心想不忘。入此门者，妄想永息。”总之，这个解脱法就是对自己的“宿心”（即“宿植之心”）的直指。所以说：“故知迷为幻海，悟即妙门。”眼花缭乱的万事万物不过是心的感受罢了。这就是所谓“万相皆如园日在目。动静斯益，契彼宿心”（见《珙和尚幢》）。从而可见法如的主观唯心主义世界观了。

法如的“禅法”既不同于神秀，也有别于惠能，似可列入宗密（780—841）所说的“真显心性宗”之中。宗密在《禅源诸论集都序》卷上之二中说：“直显心性宗者，说一切诸法若有若空，皆唯真性。真性无相无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等，于中指示心性。……诸法如梦，诸圣司说，故妄念本寂，尘境本空。空寂之

<sup>①</sup> 见《金石萃编》卷81。

<sup>②</sup> 《圆觉经大疏抄》卷三下，又见《宋高僧传·神会传》等。

心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知。不借缘生，不因境起，知之一字，众妙之门。……”宗密虽列此种禅法，但未指示其代表人物，我们可以认为法如即持这种禅法。

法如认为此种禅法是可以“顿悟”的。他自己就是“顿入一乘”的。这里的“一乘”，就是菩提达摩所标榜的“南天竺一乘宗”。法如在少林寺开讲禅法，听法诸贤也是“屈伸臂顷，便得本心”的。李元珪也是在法如的“启发”下，“豁然会意”的。法如临终之前，“重明宗极，显七日而为一劫，悟弹指而震大千”。这些记述都说明法如也是主张可以“顿悟”成佛的。这也证明“顿悟”并不是如神会所宣称的那样，是南宗所独具的。事实说明：法如所倡导的顿悟法，是远远早于惠能的。

法如传法所用经典，法如碑未言之。但李元珪却是“常钦昧《楞伽经》，以为心镜”的。据此可推知法如似乎也讲授《楞伽经》。在这一点上，他与神秀一样，因为神秀也是“持奉《楞伽》，递为心要”。我们从弘忍大弟子神秀、法如都传授《楞伽经》上来推断，弘忍也应是传授《楞伽经》而不是传授《金刚经》的。

总而言之，禅师法如是弘忍的上足弟子，确曾名震一时，可视为禅宗“以意相传，不立文字”的正宗。他在禅宗发展的地位上，是早于神秀和惠能的。法如的禅法属于“直显心性宗”。这段禅史过去长期遭到隐没。今日研究它可以补僧传记载之失，增添了一篇研究禅宗史的重要的新史料。

### 附录：唐中岳沙门释法如禅师行状

大师讳法如，姓王氏，上党人也。幼随舅任澧阳，事青布明为师。年十九出家，志求大法。明内隐禅智，当人见让云：“蕲州忍禅师所行三昧，汝宜往咨受。”曰：“敬闻命矣。”其后，到彼会中，稽请毕已，祖师默辩先机，即授其道，开佛密意，顿入一乘。数缘非缘，二种都尽，到清凉池，入空寂舍。可谓不动真际而知万象者也。天竺相承，本无文字，入此门者唯意相传。故庐山远法师《禅经》序云：则是阿难，曲承音诏，迂非其人，必藏之灵府，幽关莫辟，罕窥其庭。如来泥日未久，阿难传末田地，末田地传舍那婆斯。此三应真，冥契于昔，功在言外，经所不辩。必闾轨元匠，孱然无差。又有达节善变，出处无际，晦名寄迹，无闻无示，斯人不可以名部分别有宗明矣者即南天竺三藏法师菩提达摩绍隆此宗。武步东邻之国，传曰神化幽迹。入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如。当传之不可言者。非曰其人，孰能传哉！至咸亨五年，祖师灭度，始终奉侍，经十六载。既淮南化掩北游中岳，后居少林寺，处众三年，人不知其□，所以守本全朴，弃世浮荣。廉让之德，贤士之灵也。外藏名器，内洽玄功，遮几之道，高遁之风也。对问辞简，穷精入微，出有之计，解空之围也。权智勇略，能建法城，安人之友，师者之明也。垂拱二年，四海标领僧众，集少林精舍，请开禅法。金曰：始自后魏，爰降于唐，帝代有五，年将二百，而命世之德，时时间出。咸以无上大宝，贻诸后昆。今若再振玄纲，使斯闻者光复正化。师闻请已，辞对之曰：言寂则意不亡，以智则虑未灭。若顺诸贤之命，用隆先胜之道，如何敢矣。犹是谦退，三让之乃许

焉。观乎至人之意广矣，大矣，深矣，远矣。今唯以一法能令圣凡同人波定，勇猛当应谛受，如人出火，不容中断。众皆屈伸臂顷，便得本心。师以一印之法，密印于众意。世界不现，则是法界。此法如空中月影，出现应度者心。子勤行之，道在其中矣。而大化既敷，其事广博，群机隐变之度，毫厘不差。自后频诲学人，所疑咸速发问，俄然现疾，乃先觉有征尔。最后一夜，端坐树下，告以遗训，重明宗极，显七日而为一劫，悟弹指而震大千。法无去来，延促思尽，即永昌元年岁次己丑，七月二十七日午时寂然卒世。春秋五十有二，瘞于少室山之原也。诸受业沙门北就高顶起塔，置石优填王释迦像并累师之行状，勒在佛碑。冀夤奉庙庭，观文以自诫曰：

我师利见，动寂无方；陶均万累，广世为梁。  
登微有阶，庶勤必臧；遗功无极，日月齐光。



# 禅宗五家

## ——禅宗思想研究之二<sup>①</sup>

郭 朋

---

本文对于在晚唐、五代时期相继形成的禅宗“五家”的主要代表人物，作了简要介绍；对于五家的基本思想，作了简略论述，并且指出：这些思想，都是以“真如缘起”论为核心的客观唯心论。同时还指出了它们在“表达形式”和“思想概括”上的一些不同特点。

作者郭朋，1920年生，中国社会科学院世界宗教研究所宗教研究工作者，著有《隋唐佛教》。

---

慧能开创了禅宗。但使禅宗得到更大发展的，则是慧能死后的事。“五家”竞起，标志着禅宗的“繁兴”。

### 一、禅宗“五家”产生的时代背景

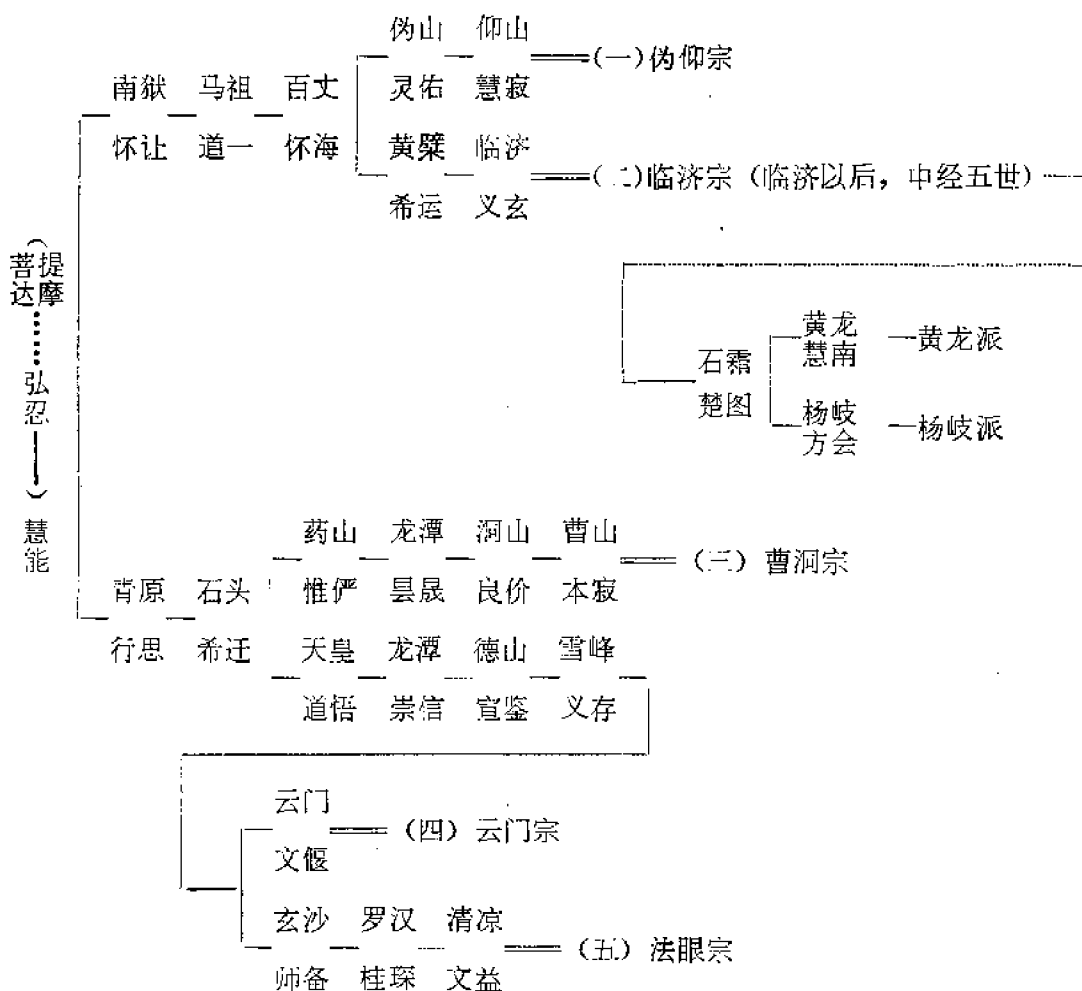
禅宗五家产生于晚唐、五代，这正是我国中古史上继南北朝之后的又一个动乱年代。唐末的农民大起义，推翻了立国近三百年（618—907）的李唐王朝，导致了五代（907—960）十国的继起。这个时期，走马灯式的政权更迭，呈现出历史局势的动荡不已；汉民族封建统治阶级之间的频繁战乱和异族统治势力的武力渗入，更为加深了广大劳动人民的苦难。封建统治阶级高日时艰，深感“自身难保”。为了自我陶醉和愚弄人民，急切地需要一种既“简便”而又有“奇效”的新型宗教，来维护他们的统治。正是在这种时代背景下，具有不同面貌、不同风格的禅宗五家，便“应运”兴起，从而使禅宗在它的发展史上进入了一个新的时代。

### 二、禅宗五家的主要人物

慧能之后，从他的及门弟子怀让（677—747）、行思（？—740）的门下，分出了禅宗五家，又从其中的一家（临济）分出了两派。禅宗史上就称他们为两系、五家、七

<sup>①</sup> 作者另一篇研究禅宗思想的论文《慧能与禅宗——禅宗思想研究之一》刊载于《中国哲学史论文集》第一辑（《哲学研究》编辑部编，山东人民出版社出版）。

宗。其世系表列如下：



从禅宗发展史上说来，重要的是禅宗五家。他们的主要人物是：

灵祐（771—853），俗姓赵，福州长溪（今福建霞浦县南）人。《景德录》（卷九、宋《高僧传》卷一一）说他十五岁出家，先习大小乘经律，继参江西百丈山怀海，成为怀海的“上首弟子”，后住潭州（州治今湖南长沙）伪山，因被称为“伪山灵祐”，死于唐宣宗大中七年（853），八十三岁。

慧寂（807—883），俗姓叶。宋《高僧传》（卷一二）说他是韶州浈昌（今广东南雄县西南）人，《景德录》（卷一一）说他是韶州怀化（今广东番禺县东南）人。他十七岁出家，曾从灵祐学禅十多年，后住袁州（州治今江西宜春）仰山，因被称为“仰山慧寂”，死于唐僖宗中和三年（883），七十七岁。

灵佑、慧寂这一家被称为“沩仰宗”。它形成于晚唐时期。

义玄(?—867)，俗姓邢，曹州(今山东曹县)南华人。宋《高僧传》卷一二、《景德录》卷一二、《传法正宗记》卷七等，均有《传》。《人天眼目》卷一说他：

“幼而颖异，长以孝闻。及落发受具，居于讲肆，精究毗尼，博颐经论；俄而叹曰：‘此济世医方也，非教外别传之旨。’即更衣游方，首参黄檗；……既受黄檗印可，寻抵河北镇州(今河北正定)城东南隅，临滹沱河侧小院住持。……”

(《人天眼目》卷一)

所谓“滹沱河侧小院”，即临济院。义玄生年不详，死于唐懿宗咸通八年(867)。义玄这一家，被称为“临济宗”。它也形成于晚唐时期。

良价(807—869)，俗姓俞，会稽诸暨(今属浙江)人。宋《高僧传》卷一二、《景德录》卷一五等，均有《传》。他自幼出家，先游方各地，后住筠州洞山(今江西宜丰县境)，因被称为“洞山良价”，死于唐懿宗咸通十年(869)，六十三岁。

本寂(840—901)，俗姓黄，泉州莆田(今福建莆田县)人。宋《高僧传》(卷一三)说：

“其邑唐季多衣冠，士子侨寓，儒风振起，号小稷下焉。寂少染鲁风，率多强学。”(见《大正藏》卷五〇，页七八六)

《景德录》(卷一七)说他“少慕儒学”(《大正藏》卷五一，页三三六)。则本寂少为“儒生”，后成禅僧，乃是一个由儒而禅的人。他出家后，先从良价学禅，后住抚州曹山(今江西宜黄县境)，因被称为“曹山本寂”，死于唐昭宗天复元年(901)，六十二岁。

良价、本寂一家，被称为“曹洞宗”，也是晚唐出现的一个禅宗派别。

文偃(864—949)，俗姓张，姑苏嘉兴(今江苏嘉兴县南)人。《传法正宗记》(卷八)说他“天性颖悟，动不类常童”。(见《大正藏》卷五一，页七五七)《景德录》(卷一七)说他出家后，先于各地参学，蒙雪峰义存“印可”；后住韶州(今广东韶关)云门山，自成一宗。文偃死于后汉隐帝(刘承佑)乾佑二年(949)，八十六岁。宋《高僧传》，独无文偃《传》。

文偃这一家，被称为“云门宗”。它形成于五代时期。

这里，我们不妨看一下文偃临死时留下来的《遗表》和《遗诫》。

文偃临死，给南汉皇帝刘晟上了一道《遗表》，说：

“……臣迹本寒微，生从草莽；……荣逢景运，屡沐天波；……联叨凤诏，累对龙庭，重叠庆赐，殒命何酬！……伏愿：凤历长春，扇皇风于拂石之劫；龙图永固，齐寿考于芥子之城。臣……不获奔辞丹阙，祝别彤庭，无任瞻天、恋圣、激切屏营之至！”(《云门语录》卷下)

在这里，禅僧的那种高傲神气一点儿也没有了，有的完全是一付“忠臣孽子”的面孔！

在《遗诫》里，文偃又对他的门徒们说：

“凡系山门庄业、什物等，并尽充本院支用，勿互移属他寺。……或违此者，非吾眷属！……”(同上)



一代禅宗“开山祖师”，临死时，“谆谆”告“诫”于他的门弟子们的，不是“参究”心性或出世解脱，却是“山门庄业”“勿移他寺”！

文益（885—958），俗姓鲁，余杭（今浙江杭县）人。宋《高僧传》卷一三、《景德录》卷二四等，均有《传》。《传法正宗记》（卷八）说他“旁探儒术，文艺可观”（见《大正藏》卷五一，页七六二），致被称为“释门游、夏”。他自幼出家，先游学闽、浙，“得法”于漳州罗汉寺桂琛，后住金陵（今南京市）清凉院，因被称为“清凉文益”，死于后周世宗（柴荣）显德五年（958），七十四岁。因文益死后，被南唐后主李璟谥为“大法眼禅师”，所以他这一家，就被称为“法眼宗”，也是五代时出现的一个禅宗派别。

### 三、禅宗五家的基本思想

总的说来，禅宗五家的世界观和他们的基本思想，都是以“真如缘起”论为思想核心的客观唯心论，而在表达形式和思想概括上，则又各有特点，互不相同。

#### （一）临济宗的“四料拣”、“四宾主”和“四照用”

临济宗围绕着主观与客观、思维与存在的关系问题，提出了所谓“四料拣”、“四宾主”和“四照用”等范畴。义玄曾对人说，他

“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人、境俱夺，有时人、境俱不夺。”

（《临济语录》）

这就是所谓的“四料拣”。对于“法执”淡薄、“我执”严重的人，就“夺人不夺境”，用义玄的话说，就是“煦日发生铺地锦，婴孩垂发白如丝。”（《临济语录》）前句夺境，后句夺人——才生即老，生命难保呵！对于“我执”淡薄、“法执”严重的人，则“夺境不夺人”，即所谓“王令已行遍天下，将军塞外绝烟尘”。（同上）下句夺境，上句存人。对于“我”、“法”二执都很严重的人，就“人、境俱夺”，这叫做“并、汾绝信，独处一方。”（同上）而对于不执“我”、“法”的人，则“人、境俱不夺”，这叫做“王登宝殿，野老讴歌。”（同上）为什么会有这么四种差别呢？义玄说：

“如诸方学人来，山僧（住在河边，却称“山僧”！）此间，作三种根器断：

如中下根器来，我便夺其境而不除其法；或中上根器来，我便境法俱夺；如上上根器来，我便境法人俱不夺；如有出格见解人来，山僧此间，便全体作用，不历根器。”（《临济语录》）

这就是说，所以有四种差别，乃是因为“学人”中的“根器”各有不同。对于“中下根器”的“学人”说来，为了不让他们“执着”外境，就先“夺其境”，即先破除其部分“法执”；但又要防止他们落于“断灭空”，所以还须暂“不除其法”。本来，按照佛教的一般说法，“境”、“法”原是同义语；这里，义玄既把“境”、“法”分开，则“境”似但指感觉对象，例如色、声、香、味、触等所谓“五尘”；“法”则系指抽象的思维对象，例如所谓的“尘法”。对“中下根器”的人，尚且要先“夺其境”，则先“夺其人”的（即要先破“我执”的），当必是“下下根器”的了。义玄之所以没有说

明这一点，大概是因为，对于这种“根器低劣”的凡夫俗子，根本不值得一提的缘故吧！对于“上上根器”的人，则“境、法、人俱不夺”，因为，他们本无所“执”，又何所“夺”！而对于所谓“有出格见解”，也就是“出类拔萃”的人，则“山僧此间，全体作用”，不唯不“夺”，还要大作佛事、大兴供养哪！

从思想上讲，“四料拣”反映出临济宗人的那种极端唯心主义观点。在他们看来，人类世界，并不是独立的客观存在，而是可以由他们任意“予”、“夺”的。他们不“夺”就有；“夺”之（而且，靠他们说上几句宗教行话，就可以“夺”之）就无。他们简直成了造物主！

如果分析一下这种思想的阶级性质，那就会发现：他们要“夺”的对象，是所谓“中下根器”（和“中上根器”）的人。按照佛教对于“根器”（也称“根机”）的习惯划分，这当然是指劳动群众（“中下根器”）和已经破落、已经贫困化了的那一部分原属剥削阶级的人们（“中上根器”）。如果是“上上根器”的剥削阶级成员，那他们就什么也不敢“夺”了。如果是统治阶级的豪门、权贵，即所谓有“出格见解”的人，那他们不但什么也不“夺”，而且还要竭诚维护、虔心供养哪！所以，临济宗的思想，同样是带有显明的阶级印记的。

所谓“四宾主”，是根据师资见面时双方的不同态度，分为四类，用以鉴别师（主）、资（宾）双方，究竟谁是“行家”。义玄说：

“参学之人，大须仔细。如主客相见，便有言说往来，或应物现形，或全体作用，或把机权喜怒，或现半身，或乘师子，或乘象王。如有真正学人，便喝先拈出一个胶盆子，善知识不辨是境，便上他境上，做模做样。学人又喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪医（治）。唤作‘客看主’。”（《临济语录》）

在这第一类里，“学人”是个“行家”，老师却是一个门外汉。所谓“胶盆子”，意喻认识对象，就是外境。如果“执境”，即被“胶着”，无法摆脱。把客观现象比做“胶盆子”，既表明临济宗人对于客观世界的厌恶，又表明他们对于客观世界的惧怕。弟子以境试探老师，老师懵懵懂懂，“不辨是境”，以假当真，执着不放，上了大当，而且，仍不自觉，还要摆出一付老师的臭架子，装腔做势，“做模做样”。经“学人”再次警告，他却固执得很，还是不肯放下。说明这位老师已经“病入膏肓”，不可救药了。这就叫做“宾看主”——“行家”的“学人”（宾、客），“看”穿了身为老师的“主”人，原来却是一个“门外汉”。这里，充分暴露出了临济宗（以及整个禅宗）人的那种顽固的唯心主义立场。他们一方面把客观世界比做“胶盆子”，一定要人们摔掉它，否则，一被“胶着”，可不得了！另一方面，他们又把那些对于客观世界还有所肯定的人们，诬之为“病入膏肓”的不可救药者。临济宗人对于客观世界的存在，真可说是深恶痛绝的了！

“或是善知识不拈出物，随学人问处即夺，学人被夺，抵死不放。此是‘主看客’。”

这是第二类。和第一类刚好相反，老师是个“行家”，“学人”是个门外汉。看得出来，这个老师，是个十足的唯心主义者：随问“即夺”，不留余地。而被“夺”的“学

人”，却也固执得很，“抵死不放”。说明这个“学人”的唯心主义立场，还大有问题。老师“看”穿了“学人”的底细，所以叫做“主看宾”。

“或有学人，应一个清净境界，出善知识前，善知识辨得是境，把得住抛向坑里去。学人言大好！……此唤作‘主看主’。”

这是第三类。师、资双方，都是彻底的唯心主义“行家”。弟子悟同于师，同居“主”位，所以叫做“主看主”。也就是“行家”相见，亲同一家。

“或有学人，披枷带锁，出善知识前，善知识更与安上一重枷锁；学人欢喜，彼此不辨。唤作‘客看客’。”（以上几段引文，均见《临济语录》）

这是第四类。师、资都是“门外汉”。这里的“枷锁”，同“胶盆子”一样，也是一种比喻，不过语气更加严重些。把客观世界比做“胶盆子”，抛掉就行了；比做“枷锁”，就非砸碎不可。这表明，临济宗人对于客观世界所持的敌对态度，已经到了何等尖锐的程度！这一对师、资，大概都还是有“法执”的人，对客观世界还没有抱彻底否定的态度，“执境”为有，犹如“披枷带锁”！老师不悟，迷同弟子，都是“外行”，同处“宾”位。外行对外行，所以叫做“宾看宾”。

很明显，临济宗区分“四宾主”的标准，就是看他们的唯心主义观点明确不明确，否定客观世界的态度坚决不坚决。观点明确，态度坚决，就是“升堂入室”的“主人”，反之，就是门外汉——宾“客”。

所谓“四照用”，也是围绕主、客体的关系而展开的。义玄说：

“我有时先照后用，有时先用后照，有时照、用同时，有时照、用不同时。”

（《人天眼目》卷一）

对待客体叫“照”，对待主体叫“用”。所谓“先照后用”，就是首先否定客观世界，也就是先破“法执”；然后否定主观世界，也就是后破“我执”。有一种人，“我”的观念不那么严重，但“法执”却很严重。对于这种人，就要“先照后用”：

“先照后用有人在”。

就是说，先破“法执”，暂留“我执”；也就是“夺境”、“存人”。反之，就“先用后照”：

“先用后照有法在”。

对于“法执”淡薄、“我执”严重的人，就先破“我执”，暂留“法执”；也就是“存人”、“存境”。而对于“我”、“法”二执都很严重的人，就要“照用同时”，“人”、“境”俱“夺”：

“驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥！”

这是他们的世界观，也是他们的政治学。在这里，没有任何“机锋”，也不带任何“禅味”，而是用赤裸裸的语言，表达了禅宗中人的那种特有的阶级感情和阶级特性！“照用不同时”，则

“有问有答，立主立宾，合水和泥，应机接物。”（以上引文，均见《人天眼目》卷一）

这实际上和前三类差不多，只不过是“运用”得更“灵活”一些罢了。

上述的三个“四”种范畴<sup>①</sup>，都是围绕着如何看待主、客观世界这一中心问题而提出来的。他们由此得出的结论是：必须彻底否定主、客观世界，必须“人、境俱夺”，“敲骨取髓”，才能获得真正“解脱”。这也就是临济宗（以及整个禅宗）的唯心主义世界观和他们的认识论的实质所在。但是，包括临济宗在内的整个禅宗，并不是主张“一切皆空”的虚无主义者，他们并不是否定一切就算完了，他们之所以要那样彻底地否定现实世界的一切，其目的，乃是为了确立他们臆想中的那个“彼岸”世界，也就是他们所要“明”的“心”，所要“见”的“性”；也就是义玄所谓的“无位真人”、“法性身佛”（详见《临济语录》）等等。因为，他们知道，这样的“精神王国”，只有在彻底“摔掉”真实存在的现实世界这个“胶盆子”、彻底“砸碎”现实世界这套“枷锁”之后，方才能够在他们的头脑里“确立”（其实是幻想、虚构）起来为了“大立”，就要“大破”！临济宗人之所以一定要“敲骨取髓”地“人、境俱夺”，其原因就在这里。

临济宗的思想，大致就是这样。那末，临济宗的“门庭”、“家风”呢？

“临济门庭：

……脱罗笼，出窠臼，虎骤、龙奔，星驰、电激，转天关、斡地轴，负冲天意气，用格外提持，卷舒擒纵，杀活自在！”（《人天眼目》卷二）

思想上否定得愈彻底，“门庭”上干得就更坚决。在彻底否定客观世界这一根本上，临济宗人的“言”和“行”，可说是基本“一致”的。

（二）曹洞宗的“五位君臣”说

反映曹洞宗的世界观和认识论的，是所谓的“五位君臣”说。所谓“五位君臣”，其实也就是曹洞宗的本体论和现象论。他们围绕着“真如”、“真空”等等“彼岸”世界——“本体”和现实世界的现象之间的关系问题，演绎出了如下的所谓“五位君臣”：

君位	正中偏
臣位	偏中正
君视臣	正中来
臣向君	偏中至
君臣合	兼中到

曹洞宗还把“正”与“偏”的性质概括为：

正——君、体、空、真、理；

偏——臣、用、色、俗、事。

很明显，所谓“正”，所谓“君”，就是他们的“本体”论。因为他们所虚构的那个“真空”之“理”（也就是“真如”、“佛性”等等），被他们认作宇宙万有的“本体”，因而他们就把它视之为“君”，为“正”。而所谓“臣”，所谓“偏”，就是讲

<sup>①</sup> 此外，临济宗还有所谓“三玄”、“三要”，用意也都差不多，而禅宗的那种僧侣主义气味更浓些，就不必再多所征引了。

的现实世界的一切现象，他们认为，这些现象，都是依附于“本体”的，都是“本体”的派生物，所以，都是“臣”属、“偏”旁的东西。把上述的“本体”、现象合并说之，就有了体用、空有、真俗、理事这些对立的哲学范畴。

本寂对于“五位君臣”，曾作如下解释：

“正位即属空界，本来无物；偏位即属色界，有万形象。正中偏者，背理就事，偏中正者，舍事入理；兼带者，冥应众缘，不堕诸有，非染非净，非正非偏。……君为正位，臣为偏位。臣向君，是偏中正；君视臣，是正中偏；君臣道合，是兼带语”。（《曹山语录》）

本寂最后还特别强调：“此吾法之宗要也。”可见，“五位君臣”的思想，乃是曹洞宗的核心思想。在这“五位”里，前两位属于“定性”，表明第一是“本体”，是主体；第二是现象，是从属的；后三位，是讲相互关系。而第三、四位，都有所“偏”，或“偏”于“理”，或“偏”于“事”。偏于理，则“废事”，有“将实际当顽空”的危险；偏于事，则“昧理”，有以“无”为“有”、以“假”当“真”的危险。只有第五位的“兼中到”（本寂称为“兼带”）、“君臣合”，才是“空有不二”、“理事圆融”的最高境界。

此外，他们还从“体”、“用”关系上，来说明“正”和“偏”：

“正中偏者，体起用也；偏中正者，用归体也；兼中至，体、用并至也；兼中到，体、用俱泯也。”（《人天眼目》卷三）

虚构的“真如”等等，是宇宙万有的“本体”；而客观存在的宇宙万有，却只不过是“本体”所起的一种作“用”，只不过是“本体”的派生物。这是曹洞宗的那种颠倒了的世界观的具体表现。顺便指出，曹洞宗的“体用”说，颇近似于中国哲学史上的“本末”论：“体”者“本”也，“用”者“末”也。所以，从一定的意义上，也可以说，“体用”说就是变相的“本末”论。

曹洞宗还把“正”、“偏”比做“宾”、“主”。他们说：

“正中偏，乃垂慈接物，即主中宾，第一句夺人也。偏中正，有照有用，即宾中主，第二句夺境也。正中来，乃奇特受用，即主中立，第三句人、境俱夺也。兼中至，乃非有非无，即宾中宾，第四句人、境俱不夺也。兼中到，出格自在，离四句，绝百非，妙尽本无之妙也。”（《人天眼目》卷三）

不过，曹洞宗的“宾”、“主”，和临济宗的“宾”、“主”，含义却不相同：

“四宾主，不同临济。主中宾，体中用也；宾中主，用中体也；宾中宾，用中用、头上安头也；主中主，物我双忘，人、法俱泯，不涉正、偏位也。”（《人天眼目》卷三）

这就是说，临济宗是就师生关系上讲“宾”、“主”，曹洞宗则是就“体”、“用”关系上讲“宾”、“主”。当然，他们“取义”虽有不同，“用意”却是一样，那就是，他们都是以此来否定客观世界的独立存在，从而确立他们的唯心主义思想体系。

从“五位君臣”说中，使我们清楚地看到，曹洞宗人对于“思维对存在、精神对自然界的”这个“全部哲学的最高问题”的回答，同样是认为：“精神对自然界说来

是本原的”。也就是说，他们认为，他们所虚构的那个“至高无上的精神”实体——曹洞宗称之为“真际”<sup>①</sup>（其实也就是“真如”、“佛性”等等的另一种称谓），是宇宙万有的“本体”，是“君”临一切的；而宇宙万有，却是“臣”属于这一“本体”的派生物。他们就是要用“真际”这类根本不存在的“精神”，来吞没实际存在的客观世界。于此可见，曹洞宗的唯心主义立场，同样是坚定不移的。

本来，“君臣”，原是一种饱含封建意味的政治词汇，而曹洞宗人，竟也把它们改造成了哲学范畴，这在中国哲学史上，也算是一个“创举”吧！不仅如此，而且，在“君臣五位”之外，他们还提出了所谓“功勋五位”、“王子五位”（详见《人天眼目》卷三）等等，从而也就更加突出了曹洞宗思想的阶级特性。

曹洞宗的“家风”，以“细密”闻名。这也就是说，他们在坚持唯心主义立场、否定客观世界方面，自以为分析得更“细”致，阐述得更周“密”。其实，这只不过是他们的一种“自以为是”罢了。

### （三）沩仰宗的“三生”与云门宗的“三句”

沩仰宗的基本思想，拨开那些“机锋”、“禅机”之类的重重云雾，把握其核心，那就是所谓的“想生”、“相生”、“流注生”的“三生”思想。灵佑曾对慧寂说：“吾以镜智为宗要，出三种生，所谓想生，相生，流注生。”（《人天眼目》卷四）

“想生”。是指主观思维。所谓“想生为尘，识情为垢”（《人天眼目》卷四），就是表明，他们认为，所有“能思之心”，都是“杂乱”的“尘垢”，必须“远离”这些东西，才能获得“解脱”。灵佑所谓“思尽还源，性相常住”（《五灯会元》卷九），就是这个意思。只有“思尽”，才能“还源”，才能证悟“性相常住”的“真如佛性”而“超凡入圣”。所以，所谓“想生为尘，识情为垢”，实际上就是对于人们正常的理性思维和认识能力的否定。从这里也就可以了解到，后期禅宗，为什么都跌进了反理性主义的泥坑。原来他们都把人们的理性思维、正常认识，看成了一种“害人不浅”的“祸害”。他们不仅认为，人们的正常的、健康的思维能力，根本不足以认识他们所谓的“真理”；而且认为，这些思维能力本身，也都是要不得的。这种鄙弃认识的观点，实际上也就是抛弃知识的观点。他们决心要把人们引向荒谬的蒙昧主义的泥坑里去。列宁说过：“康德贬损知识，是为了给信仰开辟地盘；……”（《列宁全集》卷三八，页一八一）我们也可以这样说：禅宗之所以那样地鄙弃人们的正常认识，就是为了给他们的那种蒙昧的信仰主义开辟地盘。

“相生”。是指“所思之境”，亦即客观世界。沩仰宗提出“相生”这个范畴，并不是要肯定客观世界的存在，而是要人们“回光一击便归去”（《人天眼目》卷四），摆脱“牢笼”。所以，归根结底，它仍然是对于客观世界的否定。

“流注生”。是说主、客观世界，都是不间断地“微细流注”的，也就是说，都是“无常”的，因而都是靠不住的。

<sup>①</sup> 《曹山语录》：“学者先须识自宗，莫将真际杂顽空，……”——《大正藏》卷四七，页五二七。

他们的结论是：这“三种生”，“俱为尘垢，若能净尽，方得自在。”（《人天眼目》卷四）只有把整个人类世界统统否定“净尽”，方才能够获得“自在”。沩仰宗人决心要把人类世界变成“幽灵”世界——不！连“幽灵”也没有的虚无世界！

此外，沩仰宗还有所谓“九十七种圆相”，更是宗教神秘主义的东西，没有必要叙谈它们。

沩仰宗的思想，略如上述；沩仰宗的家风，却又不同。

“父慈子孝，上令下从！尔欲吃饭，我便捧羹；尔欲渡江，我便撑船！”（《人天眼目》卷四）

这就是所谓的“沩仰门庭”。思想，是“净尽”“三生”；“门庭”，是“上令下从”。这是一件事情的两个方面：一个方面，对被压迫人民说来，那就要彻底否定世界上的一切，就要“净尽”“三生”；另一个方面，对封建统治阶级说来，对于维护封建制度、封建秩序说来，那就要“上令下从”，就要服服贴贴，恭恭敬敬。

文偃把云门宗的思想，概括为“三句”话：

1、“函盖乾坤句”。这是讲的世界观。云门宗也同样认为，世界上的一切，都是由一种为文偃称之为“三昧性海”、“颯体全真”、“真空”、“佛性”等等奇妙的精神（其实也就是“真如”之类）派生的，“佛性”、“真空”，是宇宙万有的“本体”。因此，举这种“全真”的精神，即可“函盖乾坤”，君临宇宙。他们说：

“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤”。（《云门语录》卷下附：《颂云门三句语》）

上至“天堂”，下至“地狱”，所有“乾坤万象”，“头头物物”，都是由“真如”变“现”出来的。因此，宇宙之间，事事物物，在在处处，无一不是“颯体全真”的“真空”、“佛性”。文偃的客观唯心论，已经接近了泛神论思想。他们还说：

“本真本空，一色一味，非无（无非）妙体，……则函盖乾坤也”。（《人天眼目》卷二）

“一色一味，无非妙体”，完全是智颺“一色一香，无非中道”的再版。可见，从“真如缘起”论这一根本观点上说来，禅宗思想和天台宗思想，原是异流同源、一脉相通的呵！“函盖乾坤句”，听起来颇有气概，其实，它也是对于客观世界的否定；因为，既然“乾坤”万象都为“真如”所“函盖”，那自然也就不再有独立存在的乾坤万象了。

2、“截断众流句”。这是讲的认识论。他们对这一“句”的说明是：

“堆山积岳来，一一尽尘埃，更拟论玄妙，冰消瓦解摧”。（《云门语录》卷下附：《颂云门三句语》）

又说：

“本非解会，排叠将来，不消一字，万机顿息。则截断众流句也”。（《人天眼目》卷二）

这意思是说，“堆山积岳”般的乾坤万象，都并不是真正的认识（“解会”）对象，因为，只要一“论”及他们所虚构的那种“颯面全真”的“真空”、“佛性”等等的无比“玄妙”的精神实体，则这些“排叠将来”的宇宙万有，就会即刻“万机顿息”、“冰

消瓦解”！结果，这些“堆山积岳”、“排叠将来”的乾坤万象，都被他们那个“靛面全真”、极其“玄妙”的“真空”、“佛性”，给“摧”毁得一千二净！归根结底，云门宗人，是要叫人们只去臆想他们虚构的那种虚无缥缈的“精神”，而不要去认识真实存在的客观世界。这是从他们那种颠倒的世界观出发的颠倒的认识论。

3、“随波逐浪句”。这可以说是他们的“方法”论。他们对这一“句”的解释是：

“辩口利舌问，高低总不亏，还如应病药，诊候在临时！”（《云门语录》卷下附《颂云门三句语》）

又说：

“许他相见，……因语识人。即随波逐浪也。”（《人天眼目》卷二）

为了向人们宣扬他们那种唯心主义世界观，他们就要“随波逐浪”地去“因语识人”，“应病与药”。这完全是一种见什么人说什么话的“灵活”作法。

云门宗人把他们的“三句”思想，比做“云门剑”，“吹毛剑”。意思是说，“三句”思想，“锋利”无比，能够“截断众流”，“斩尽”一切。这表明云门“门庭”的“孤危耸峻”。实际上，它是表明云门宗唯心主义立场的更为坚决。

#### （四）反映了一种新趋势的法眼宗

法眼宗的世界观，直截了当地（不带禅味地）宣称是“三界唯心，万法唯识。”（详见《法眼语录》）不过，法眼宗的这一思想，并不同于唯识宗的主观唯心主义，而是近似于华严宗的客观唯心主义。他们还袭用华严宗的“六相”（总、别、同、异、成、坏）义，来说明他们的世界观。对于“六相”，他们除了用华严宗的“缘”、“舍”义进行解释之外，还作了如下的解释：

“……则知真如一心为‘总相’，能摄世间、出世间法故，约摄诸法得‘总’名。能生诸缘成‘别’号；法法皆齐为‘同相’；随相不等称‘异’门；建立境界故称‘成’；不动自位而为‘坏’。……此上‘六相’义者，……遥观世间一切法门，能入法界之宗，不堕断、常之见，……位位即佛，阶墀宛然。……”（《人天眼目》卷四）

文益以“真如”为核心来说明“六相”，则法眼宗的“六相”义，并不完全同于华严宗的“六相”义。而且，文益还用如下的语言，来歌颂《华严》“六相”义：

“《华严》六相义，同中还有异，异若异于同，全非诸佛意；诸佛意总别，何曾有同异！……”（《法眼语录》）

文益终究是一位禅僧，刚刚丢掉一些“禅味”，马上又恢复了禅僧的腔调。不过，文益能够袭用华严宗的某些思想来阐明他的世界观，这毕竟是同一般禅宗中人有所不同的。这种情况，反映出一种趋势，这就是，曾经以“教外别传”相标榜的禅宗，五代以后，逐渐地向“禅教兼重”的方向发展了；到了宋代，这种趋势，愈加明显。例如，北宋时法眼系的延寿和云门系的契嵩，都是知名禅僧而又兼重经教的人。延寿曾说：



“祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立途下之大旨。则前贤所禀，后学有归。……若不假立言论，无以荡其情执；因指得月，不无方便之门。……广引佛祖之诚言，密契圆常之大道；遍采经论之要旨，圆成决定之真心。……”（《宗镜录》卷一）

表明禅、教不能偏废。延寿还针对“若欲明宗，只合纯提祖意，何用兼引诸佛菩萨言教以为指南”的偏狭见解，明确指出：

“从上非是一向不许看教。……药山和尚，一生看《大涅槃经》，手不释卷。……经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违。……马鸣、龙树，悉是祖师，造论释经，数十万偈。所以，凡称知识，法尔须明佛语，印可自心；若不与了义一乘圆教相应，设证圣果，亦非究竟！”（同上）

法眼宗袭用华严宗的教义来阐明自己的观点，正是表明他们的思想是“与了义一乘圆教相应”的。当然，这种趋势，只是在一定的程度上改变了以后禅宗的部分状况，没有、也不可能完全改变禅宗的状况。所以，入宋以后，所谓“教外别传”的禅宗，大体上仍在沿着他们那条独特的道路发展着。

法眼宗的“门庭”、“家风”，被说成是“箭锋相拄，句意合机”；“对病施药，相身裁衣”。也是“相机行事”，非常“灵活”的。

× × ×

禅宗五家，尽管在表达形式和思想概括上，表现出有一定的差异，但是，他们的思想核心和理论基础，却无例外地都是“真如缘起”论的客观唯心主义，五家“祖师”，异口同声地表明了这一点。例如，灵佑的“心自圆明，不居惑地”，“理事不二，即如如佛”（《景德录》卷九）；义玄的“赤肉团上有一无位真人”（同上书，卷一三）；良价的“禾茎粟干”，便“是毗卢法身”（同上书，卷一五）；文偃的“乾坤大地，微尘诸佛，总在里许”（同上书，卷一九）；文益的“千百亿化身”，“总是”“清净法身”；“欲知佛性，当观时节因缘”（同上书，卷二四），等等。诸如此类的话所表达的，都是一个意思：禅宗五家，都是“真如缘起”论者，因而都是客观唯心主义者。后期禅宗之所以发展到泛神论，其原因也就在这里。

# 支遁的佛教思想

方立天

---

本文研究了支遁的佛教思想，揭示了他的名僧和名士两重人格融合为一的僧侣面貌；论证了支遁的即色论是一种主张万物没有本体而现象是空的唯心主义世界观，从而说明了为什么受到僧肇从大乘“中观”论出发的批判；分析了支遁认为只有“至人”才能逍遥的人生观的神秘本质及其与郭象《庄子·逍遥游注》的区别所在；并批判了他的以西方天国为宗教归宿的荒唐说教；进而概括性地阐述了支遁佛学思想的历史特点和影响。

作者方立天，1933年生，中国人民大学讲师，近撰有《汉代经学与魏晋玄学》、《论竺道生的佛学思想》等文。

---

## 一、名僧和名士两重人格的融合

支遁，字道林，以字行世。本姓关，陈留（今河南开封市南）<sup>①</sup>人。约生于西晋愍帝建兴元年（公元313年），卒于东晋废帝太和元年（公元366年），是东晋时代的著名僧人，为当时佛教般若学六家七宗<sup>②</sup>之一、即色宗（学派）的代表人物。

据梁慧皎《高僧传·卷四·支遁传》记载，支遁家世事佛，二十五岁出家，先在吴（今江苏省吴县）立支山寺，后又住剡山（今浙江省嵊县）沃州小岭寺，当时跟随他的僧众有百余人。晚年又到石城山（今浙江省绍兴县东北）立栖光寺，游心禅苑。支遁主要是学习佛教大乘般若学，精通三国时吴支谦译的《道行般若经》（全名为《道行般若波罗蜜经》）和《慧印三昧经》。他讲解佛经，“善标宗会，而章句或有所遗”（《高僧传·支遁传》），重在领会般若学的基本思想，而不拘泥于字句。他对学习佛典十分重视，曾撰写《座右铭》，督勉僧众勤奋学习，力戒懈怠。支遁还开讲《维摩诘经》，并与当时名流许询往返辩难，探求经中义理。晚年曾在京都建业（今南京市）讲《道行般若经》，“白黑（僧俗）钦崇，朝野悦服”。（同上）影响是很大的。

虽然支遁一生主要是从事佛教理论的宣传活动，但是他又是一个具有浓重的名士风

<sup>①</sup> 又一说是河东林虑（今河南省林县）人。

<sup>②</sup> “六家”是以道安为代表的本无宗、支愨度为代表的心无宗、支遁为代表的即色宗、于法开为代表的识含宗、道壹为代表的幻化宗、于道邃为代表的缘会宗。本无宗又分出以竺法深为代表的本无异宗，连同上述六家，共称“七宗”。

采的人。他曾派人求买沃州小岭以作为幽栖隐逸的地方，喜游山水，好鹤养马。他还善草隶，好作诗歌，用诗文阐扬佛理，或兼咏佛理和山水。更重要的是，他和当时的名士亦步亦趋，酷爱庄学，他曾以佛理解释和发挥《庄子·逍遥游》的思想，独拔群儒，博得清谈家们的倾倒和仰慕。他和当时的一代名流王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等都具有以隐逸出世为共同理想的友谊，往返交游，披襟致契，结为知音。支遁实际上既是名僧，又是名士，两重人格，融为一体。所以，东晋文学家孙绰作《道贤论》以竹林七贤配佛教七道人<sup>①</sup>时，就以支遁配向秀，说：“支遁、向秀，雅尚《庄》《老》，二子异时，风好玄同矣。”

（《高僧传·支遁传》引）

支遁受到东晋最高统治者的高度重视，晋哀帝即位后曾不断派遣使节，召请他赴京都建康，在东安寺讲《道行般若》经。帝王带头推崇佛教，支遁全力配合，宣扬佛法，为封建统治者效劳。支遁在宣扬佛教教义的同时，还竭力强调封建道德的重要性，支遁标榜超俗出世，但他对封建统治的服务是不遗余力的。

支遁一生勤于创作，著作不少，有论文、经序、经注、书信等。重要的著作有《即色游玄论》、《释即色本无义》、《道行指归》、《大小品对比要钞》、《逍遥论》等，但绝大部分已经佚失。现存著作主要保留在《出三藏记集》和《广弘明集》中。严可均编的《全晋文》收集了残存的遗文，丁福保编的《全晋诗》保存有支遁的诗十八首。支遁现存关于佛学思想的主要著作是《大小品对比要钞序》<sup>②</sup>。支遁之所以要作对比要钞，是因为般若经的大品（《放光般若经》）和小品（《道行般若经》）的详略不同，一般人又都以为“佛去世后，从大品之中抄出小品”。（《大小品对比要钞序》）支遁为此就两部经的异同进行对比研究，认为大小二本不异，“大小品者，出于本品。本品之文，有六十万言。今游天竺，未适于晋。”（同上）般若经虽有大小品，但讲的般若学道理并无大小，“明宗统一，会致不异”（同上），所不同的是因众生明闇有别，所以经文有繁简的不同。同时大小品事同本一，为略去重复，所以又有具和不载、有备和所缺的不同。支遁提出了大小两本是同出一个本品的看法，纠正了过去的小品出自大品，小本是大本的略本的说法。

根据现存史料，支遁佛学思想的主要内容是即色论和逍遥论，其次是西方天国的净土思想。

## 二、即色论的唯心主义世界观

支遁的即色论思想内容，由于史料残缺，历史上有关记载不甚明确或者前后不甚一致，以致在一些学者中间存在着理解上的分歧。主要问题是二个：支遁的即色论内容究竟是什么？支遁的即色论是否就是僧肇所破的对象？我们认为结合晋代统治阶级的思想

<sup>①</sup> 孙绰《道贤论》以竹林七贤配七道人是：以支遁配向子期，法护配山巨源，帛法祖配嵇康，法乘配王浚冲，竺道潜配刘伯伦，于法兰配阮嗣宗，于道邃配阮咸。

<sup>②</sup> 见《出三藏记集》第八卷。

潮流，从现存支遁本人的有关论述出发，去把握即色论思想的实质，进而再解决相关问题，是探讨上述问题的一条较好的途径。

即色论是对佛教般若性空的解说，也就是对客观世界和主观世界的看法问题。支遁现存直接讲即色论的，主要有下引这些片断论述：

“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空，故曰色即为空，色复异空。”  
(《世说新语·文学》注引《妙观章》)

“支道林法师《即色论》云，吾以为即色是空，非色灭空，此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色（原文缺“不自色”三字，据《妙观章》等补），虽色而空。如知不自知，虽知恒寂也。”（慧达：《肇论疏》引，《续藏经》第一辑第二编乙第二十三套第四册第四百二十九页）

“第八支道林著《即色游玄论》云，夫色之性，色不自色。不自，虽色而空。如（原文无“如”字，依慧达《肇论疏》加）知不自知，虽知而寂也。（原文无“也”字，依慧达《肇论疏》加）”（安澄：《中论疏记》引《山门玄义》，见《大正藏》第六十五卷第九十四页）

上述是后人转述的支遁本人直接关于即色论的言论。这几段引文虽然文句不甚相同，但是文义是一致的。其中《妙观章》系支遁编集的，引文究为何人所作已无从考明，但从和相关论述比较来看，属于支遁所作是大体可以确定的。这些引文尤其是其中最重要的“夫色之性，色不自色，虽色而空”，“色复异空”的含义可以归结为：

“色”，即物理现象。“色不自色”，前面的“色”指事物的现象，后面的“色”指事物的本质（或本体、自体）。事物的现象不是来自事物的本质，事物的现象后面没有事物的本质，所以事物的现象是空的。这就是“色之性”，“虽色而空”。这里最重要的就是支遁取消了事物的本质，是就事物的现象来谈空。也正由于此，“色复异空”。这里的“空”指绝对空无，“色”虽空，但作为没有本质的现象还是存在的，是和那种绝对空无的“空”有区别的。

有的佛教学者认为，“色不自色”一语前面的“色”字指认识上的色，后面的“色”字指事物的本身。认识论上的“色”并不是客观实际的“色”，所以是“虽色而空”。这不失为一种有价值的重要的诠释。但是结合魏晋时代的历史背景来看，这种解释是值得再考虑的。当时意识形态领域的主要思潮是玄学，玄学探讨的中心是本体论问题，所谓本末、有无，大约讲的就是本质和现象的关系。当时我国佛教僧侣讲解般若学也是按照本末、有无的思辨途径来理解、思考和探索的，所以，我们认为把“色不自色”的前后两个“色”字训解为事物的现象和事物的本质，似乎较能符合支遁生时般若学的历史本来真相。

上述关于即色论的引文是他人记述的，我们还必须尽可能地从支遁本人的著述来考察、分析，进一步弄清即色论的内容。

支遁现存的主要著作《大小品对比要钞序》，虽然没有出现“即色”这个词，但是全文是用即色观来解释性空的，体现了即色论思想，是我们进一步探明支遁即色论思想的重要资料，最值得重视，特作较为详细的节录。

序文说：“夫般若波罗蜜者，众妙之渊府，群智之玄宗，神王之所由，如来之照功。其为经也，至无空豁，廓然无物者也。无物于物，故能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三脱<sup>①</sup>于重玄，齐万物于空同；明诸佛之始有，尽群灵之本无。……夫无也者，岂能无哉？无不能自无，理亦不能为理。理不能为理，则理非理矣。无不能自无，则无非无矣。……般若之智，生乎教迹之名，是故言之则名生，设教则智存，智存于物，实无迹也，名生于彼，理无言也。何则？至理冥壑，归乎无名，无名无始，道之体也。无可不可者，圣之慎也。苟慎理以应动，则不得不寄言。宜明所以寄，宜畅所以言。理冥则言废，忘觉则智全，若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。何则？故有存于所存，有无于所无。存乎存者，非其存也，希乎无者，非其无也。何则？徒知无之为无，莫知所以无，知存之为存，莫知所以存。希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。莫若遗其所以无，忘其所以存。忘其所以存则无存于所存；遗其所以无，则忘无于所无。忘无故妙存，妙存故尽无，尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，无有冥尽。是以诸佛因般若之无始，明万物之自然。……夫物之资生，靡不有宗，事之所由，莫不有本，宗之与本，万理之源矣。本丧则理绝，根朽则枝倾，此自然之数也。”（《出三藏记集》第八卷）

此外，支遁重视和善于以诗歌形式阐述佛理，宣扬万物性空的思想，这些诗文也是我们研究即色论思想的重要依据。他说：“有无自冥同，……能仁<sup>②</sup>畅玄句，即色自然空，空有交映迹，冥知无照功。”（《善思菩萨赞》，《广弘明集》第十五卷）“何以绝尘迹，忘一归本无。”（《闰首菩萨赞》，《广弘明集》第十五卷）“心为两仪蕴，迹为流潮梁。”（《月光童子赞》，《广弘明集》第十五卷）“心与理理密，形与物物疏；萧索人事去，独与神明居。”（《咏怀诗五首》之一，《广弘明集》第三十卷上）

上述支遁的论述，透露了即色性空的唯心主义思辨途径，是辩明、判断即色论基本内涵的最重要依据，其主要论点可以概括如次：

（一）般若学经典是讲性空的，“至无空豁，廓然无物”，宇宙的本源是虚空、无物的。“无不自无”，无又不是绝对意义上的纯粹的无。为什么呢？这是由于万物的现象也是存在的，物的“资生”是有“宗”的。不过，万物的现象虽然存在，人们却应当“无物于物”，以“齐于物”，不能执著，不能区分万物，而要看到万物的同一本性：空、无，即“齐万物于空同”，以“尽群灵之本无”，懂得包括人生在内的群灵本性也是空无的。所谓即色论者，是讲“即色自然空”，是要就色（事物的现象）来看就是空的。

（二）般若的智慧是“无智于智，故能运于智。”由于要教化，就不得不寄言，要用语言、名词、概念，也就有智慧。但是“智存于物实无迹也”，般若智慧并不执著事物的形迹，“至理”是“无名”的。所以重要的是要明了“所以寄”、“所以言”，要“言废”“忘觉”，以达到“理冥”、“智全”。这是说，要真正具有般若智慧，把握即色性空，是要废去语言，取消感觉、思维活动的，即无常人的智慧，才是真正的智

① “三脱”，即三脱门：空解脱门、无相解脱门和无愿解脱门，是佛教所谓在一切事物面前都能获得解脱而不拘执的法门。

② “能仁”，即释迦牟尼佛。

慧。

(三) 支遁批评“存无以求寂，希智以忘心”的观点，认为那是错误的，因为“智不足以尽无，寂不足以冥神”。怎样才能达到“尽无”和“冥神”呢？支遁认为，不能只知“所存”而不知“所以存”，不能只知“所无”而不知“所以无”，“所存”和“所以存”，一定意义上相当于“色”和“所以色”，也就是要懂得“色不自色”、“无不自无”的原因。如果弄清原因，明白“所存”和“所无”都没有自身的本体（“所以存”和“所以无”），并且遗忘了“所以存”和“所以无”，也就无所谓“所存”和“所无”了，也就得到“妙存”，进而由“妙存”而“尽无”，由“尽无”而“忘玄”，由“忘玄”而“无心”，“然后二迹（“所存”和“所以存”，“所无”和“所以无”）无寄，无有冥尽”。这就是“万物之自然”。

这里，支遁在论述“无心”之后强调“二迹无寄，无有冥尽”。这表明支遁认为存心就使二迹有寄，无有皆生。联系“心为两仪蕴”、“心与理理密，形与物物疏，萧索人事去，独与神明居”的诗文，支遁认为心是天地的蕴集积蓄，心与形不同，人事虽去，而独与神明共居，心神常存。这个心就是形成“色之为色”、“无之为无”的根源。色并不是由于色实有自体而有，而是由心生起而有。由于心生起色而有，所以，归根到底色还是空的。可见，支遁的即色性空思想的核心可以归结为心有色空，色无本质而空。这是一条不折不扣的唯心主义思想路线。

支遁的信徒郗超，对支遁极为赞誉，师徒言论思想甚相契合。郗超在《奉法要》一文中说：“夫空者，忘怀之称，非府宅之谓也。无诚无矣，存无则滞封。有诚有矣，两忘则玄解。然则有无由乎方寸，而无系乎外物。器象虽陈于事用，感绝则理冥。岂灭有而后无，借损以至尽哉？”（《弘明集》第十三卷）“方寸”，就是“心”，有无都是由“心”而生起的。这是支遁即色论的心有色空思想的一个重要佐证。

从上述支遁的思想还可以看出，即色论的唯心主义路线是和向秀、郭象的唯心主义玄学一致的。向、郭认为事物是“自生”、“自造”、“自有”、“自尔”，是没有客观的原因、根源的，万有万象之后并没有一个“本体”（“自体”）。他们说：“……生物者无物，而物自生耳。”（《庄子·在宥注》）万物“块然而自生”（《庄子·齐物论注》）又说：“然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。”（《庄子·大宗师注》）事物既不依靠任何规律（“道”），也不由自己决定，而是无原因地独自生存着、变化着。向、郭所讲的“自生”、“独化”，就是取消事物的本质、自体。支遁的“色不自色”，也是取消事物的本质、自体。可以说，支遁的观点是从向、郭那里吸取过来的。支遁讲“所存”和“所以存”、“所无”和“所以无”，这些关于“存”、“无”现象及其根源的重要概念和思辨结构，也是从向、郭的“所述”和“所以迹”的概念和思想演化过来的。“所述”，指现象，“所以迹”，指本体。向、郭说：“‘所以迹’者真性也，夫任物之真性者，其‘迹’则六经也。况今之人事，则以自然为履，六经为迹。”（《庄子·天运注》）这种作为本体的“所以迹”又是“无迹”：“‘所以迹’者，‘无迹’也。‘无迹’者，乘群变，履万世。世有夷险，故‘迹’有所不及。”（《庄子·应帝王注》）支遁也正是继承和发展了这种立

论，进而主张“二迹无寄，无有冥尽”，达到“所迹”和“所以迹”两忘境界的。

现在我们再来看看后来佛教学者对支遁即色论思想的重要评述。

东晋时代僧肇评论说：“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”（《肇论·不真空论》）

隋唐时代吉藏说：“支道林著《即色游玄论》，明即色是空，故言即色游玄论，此犹是不坏假名，而说实相，与安师本性空故无异也。”（《中观论疏》，《大正藏》第四十二卷第二十九页）

唐代元康在《肇论疏》中说：“林法师但知言色非自色，因缘而成，而不知色本是空，犹存假有也。”（《大正藏》第四十五卷第一百七十一页）

元代文才在《肇论新疏》中则说：“东晋支道林作《即色游玄论》，……彼谓青黄等相，非色自能，人为青黄等，心若不计，青黄等皆空，以释经中色即是空。”（同上书，第二百零九页）

日本僧人安澄在转述支遁的《即色游玄论》的要领之后，作了这样的评述：“彼意明：色心法空名真，一切不无空色心是俗也。述义云，其制《即色论》云：吾以为即色是空，非色减空，斯言矣，何者？夫色之性，不自有色，色不自有，虽色而空，知不自知，虽知恒寂。然寻其意，同不真空，正以因缘之色，从缘而有，非自有故，即名为空，不待推寻破坏方空，即言夫色之性不自有色，色不自有，虽色而空，然不偏言自无性边，故知即同于不真空也。”（《中论疏记》，《大正藏》第六十五卷，第九十四页）

这些评论涉及支遁即色论的两个重要问题。

其一是：僧肇的批评究竟是不是支遁的即色论？陈代慧达和唐代元康各人所作的《肇论疏》、安澄《中论疏记》以及元代文才的《肇论新疏》都认为是指支遁的学说。唯有隋唐时代吉藏在《中观论疏》中认为即色义有两家，一是关内即色空，主张色无自性，是僧肇所批评的对象；二是支遁即色是空，也就是道安的本性空寂的观点。看来吉藏的说法是不对的，这不仅是他和大多数佛教学者的说法不同，而且从僧肇的权威评述也可以看出他的论断是不可靠的。《不真空论》介绍即色论时说的“色不自色，故虽色而非色也”，正是支遁讲的“色不自有，虽色而空”的意思，是和道安的本无说有区别的。“本无者，情尚于无多，触言以宾无，故非有，有即无，非无，无即无。”（《肇论·不真空论》）本无说偏好于无，把非有非无都说成无。虽然，即色论和本无论一样，认为万物空虚，主张“尽群灵之本无”，但是，本无论是以无为万物的本体，即色论却是否定万物有本体的，在唯心主义的具体立论上是不同的。吉藏把支遁的即色论和道安的本无论等同起来是不对的。吉藏把支遁排除于僧肇批判之外，可能是为支遁这样的佛教界名流讳饰吧？

与此相关，僧肇说的“夫言色者，但当色即色，岂待色而后为色哉？”是批评支遁的话，还是转述支遁的意思，这在佛教史学者中也有不同的理解。我们认为这是僧肇批评支遁的话。因为僧肇是本体和现象关系的统一论者，是反对把现象和本体割裂开来的。所以，他既反对道安的本体有，现象空的主张，也反对支遁的本体无，现象空的观

点。在僧肇看来，色的本质和现象是统一的，色本身就是色，并不是由于有了本体才成为色；色本身就是空，并不是由于没有本体才是空。而支遁只看到万物不是自己形成的这一面，用没有本体来说明事物的空，没有进一步认识到色本身就是空，万物根本不具有物质性这一更重要的方面，因而在僧肇看来是片面的、不对的。

其二是：支遁的即色论的理论根据是什么？由于支遁著作遗失过多，所以古代佛教学者对于支遁即色空的论据往往带有分析和推论的性质，主要是两种意见：一是认为支遁持色是因缘而有，不是自有，所以是空；一是认为支遁主张心计而有，不是自有，所以是空。我们认为后一种论断比较符合实际，因为从现存支遁的文字来看，他明显地具有心有色空的思想；其次，万物因缘而有，而空，也是僧肇的观点，似乎是不致于引起他的批评的。

### 三、逍遥论的神秘主义人生观

在即色论的基础上，支遁又提出了逍遥论。即色论是讲心有色空、神存色空的，进而在人生的宗教实践上就要求由“有心”变为“无心”（“至人”<sup>①</sup>之心），由“存神”变为“冥神”、“神悟”、“神朗”，以达到“二迹无寄，有无冥尽。”也就是所谓至人的“理想人格”、佛教教导人们追求的精神境界。

支遁深通《庄子》的学说，他通过讲解、注释《庄子·逍遥游》的形式来宣扬他的逍遥论。据《世说新语·文学》和《高僧传·支遁传》的记载，“……因论庄子《逍遥游》，支作数千言，才藻新奇，花烂映发。”“标揭新理，才藻惊绝”，“群儒旧学莫不叹服”，深得时人的赞赏，被认为超过向秀、郭象的注解，而称为“支理”。

支遁数千言的《逍遥论》已经佚失。集中支遁逍遥论思想的言论，主要有：

“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏鷖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不为，不疾而速，而逍遥靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲，当其所足，足于所足，快然有似天真，犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘丞尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉！苟非至足，岂所以逍遥乎？”（《逍遥游论》，《世说新语·文学》注引）

“夫至人也，览通群妙，凝神玄冥，灵虚响应，感通无方。建同德以接化，设玄教以悟神，述往迹以搜滞，演成规以启源。或因变以求通，事济而化息，适任以全分，分足则教废。故理非乎变，变非乎理，教非乎体，体非乎教。故千变万化，莫非理外，神何动哉？以之不动，故应变无穷。”（《大小品对比要钞序》）

“夫体道尽神者，不可诘之以言教；游无疆虚者，不可求之于形器。是以至人于物，遂通而已。”（同上）

“夫以万声钟响，响一以持之，万物感圣，圣亦寂以应之。”（同上）

① “至人”，所谓有至德的人，即圣人。



“苟简为我养，逍遥使我闲，寥亮心神莹，含虚映自然。……脚蹑观象物，未始见牛全，毛麟有所贵，所贵在忘筌。”（《咏怀诗五首》之一，《广弘明集》第三十卷上）

“遁常在白马寺，与刘系之等谈《庄子·逍遥》篇，云，各适性以为逍遥。遁曰：‘不然，夫桀阼以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣’。”（《高僧传·支遁传》）

从上述思想资料来看，所谓“逍遥”是指至人的心，即至人的精神状态而讲的。“夫逍遥者，明至人之心也。”正是关键性的话。“逍遥”，就是指至人精神游于无穷之境，随万物而变化，不脱离物又不执著物，也就是精神感应四方、感应万物，主观上又无所为。换句话说，就是“凝守精神”，“凝守”就是“至足”、“自足”，精神“至足”、“自足”了，就无所不知，无微不通，无所不当，无所不适了。总之，达到“凝神”，精神寂然不动，就能够应变无穷、应付一切。这也就是“寂”不离开“动”，“冥”不离开“变”。“逍遥”并不是说每个人任性而为、为所欲为，不是适性而为“逍遥”。而是要做到心神不动，自足其足，自得其得，自适其适，也就是所谓“尽群灵之本无”。支遁的逍遥论实是掏空人们的任何精神活动，以绝对空寂无知来适应外界、支配外界，这是病态性的狂想，也是一种神秘主义的人生观。

支遁的逍遥论思想被认为超过向秀、郭象的《庄子·逍遥游注》，那末，两者的联系和区别又在哪里呢？

包括支遁在内的晋代学者讲“逍遥”，是从“自然”引申出来，相对于“名教”的束缚来讲的。“自然”和“名教”的关系是魏晋玄学中的极为重要的问题，“自然”，指世界的规律（“道”），包括自然观和人生观。“名教”指儒家的纲纪伦常礼教。魏晋玄学家宣扬精神自由，主张摆脱两汉以来封建传统礼教的束缚，他们认为这种生活态度是符合自然原则的，后来也就把这种人生态度叫做“逍遥”。当时门阀士族地主阶级中的一些人轻忽人事，追求逍遥自足，一些人则既热衷于世俗事务，又要摆出一副什么也不想干涉的清高架势，支遁和向秀、郭象一样，都是为门阀士族地主阶级的这种处世哲学制造舆论的。《庄子·逍遥游》篇是庄周追求绝对自由的人生观的代表作。郭象对《庄子·逍遥游》“藐姑射之山有神人居焉”一语作注说：“夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋<sup>①</sup>，佩玉玺<sup>②</sup>，便谓足以纒纒<sup>③</sup>其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉？”向、郭把利欲熏心、腐化堕落的门阀士族地主，描绘成萧然物外、一尘不染的神仙。支遁的逍遥论也是从神学的角度来宣扬这种论调的。

支遁的逍遥论和向、郭《庄子·逍遥游》注区别的主要点是：向、郭认为一切有待的一般动物乃至人类只要安于性分，就是逍遥，而支遁认为只有无待的至人（圣人）才能逍遥，只有至人的心才是逍遥。

- ① “黄屋”，皇帝乘的车。
- ② “玉玺”，皇帝的玉印。
- ③ “纒纒”，扰乱。

向、郭扬弃了庄周的虚无主义的“道”，虚构了“自足其性”的各自孤立的绝对存在（“有”），进而提出各安其性分的学说。“向子期（秀）郭子玄（象）逍遥义曰：夫大鹏之上九万尺，鸚之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变，为能无待无常通，岂独自通而已。又从有待者不失其所待，不失则同于大通矣。”（《世说新语·文学》注引）向郭说：“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。”（《庄子·逍遥游注》）“‘圣人’者，物得性之名耳。”（同上）只要适性、足性，小鸟与大鹏都同样逍遥，小鸟不必羡慕大鹏。所谓圣人也就是得性。如果人们能够“自足其性”，各安本分，就可得到最大的满足，就能“无心玄应，唯感之从”，进而达到“独化于玄冥之境”。

支遁不同意以适性为逍遥的观点，在他心目里，众生各异，如果以适性为逍遥，则众生各行其是，如“桀跖以残害为性”，失去佛教教义的要求与约束，所以他强调“凝神”、“至足”。上面已经讲到，“凝神”是含有按照般若智慧的要求，控制自己的精神活动，不胡思乱想，直至泯除思维活动的意义，“至足”是精神的真正自足、满足，是“无待”的。支遁认为只有这样才能真正适应一切变化，才是逍遥，实际上是只有成佛才能逍遥。这反映了佛教界对人们强化思想修炼和麻醉的努力。这里应当指出，支遁对于门阀士族统治的道德和秩序是高度重视的，他的佛理是与我国传统封建道德相融合的。他说：“夫立人之道，曰仁与义，然则仁义有本，道德之谓也。”（《释迦文佛像赞并序》，《广弘明集》第十五卷）他在要求从京都回到浙江丛林的《上书告辞哀帝》中更说：“沙门之义……绝欲归宗，游虚玄之肆，守内圣之则，……笃慈爱之孝。”“若使贞灵各一，人神相忘，君君而下无亲举，神神而咒不加灵，玄德交被，民荷冥佑”，则“洋洋大晋，为元亨之宇”。（《高僧传·支遁传》引）反对以适性为逍遥，实也含有维护现实的封建道德规范的初衷。

孙绰《喻道论》说：“支道林者，识清体顺，而不对于物。玄道冲济，与神情同任。此远流之所以归宗，悠悠者所以未悟也。”（《高僧传·支遁传》引<sup>①</sup>）也是讲的支遁逍遥论的特色。支遁强调要做到“心”、“神”的“至足”，保持虚寂，去掉任何杂念惑智乃至一切精神活动，从而加强对人心的麻痹作用，这也充分暴露了他的唯心主义哲学的社会阶级实质。

#### 四、西方天国的宗教归宿

支遁主张凝神应变的逍遥游思想，是为了“驰心神国”，超脱现实社会，进入西方佛国世界。大乘佛教宣扬阿弥陀佛<sup>②</sup>是西方“极乐世界”的教主。支遁对于所谓阿弥陀佛所在的西方净土心向往之。他专门请画家绘制阿弥陀佛像，虔诚瞻仰奉拜。他在撰写

<sup>①</sup> 此段引文，为现存《喻道论》（《弘明集》卷三）所缺。

<sup>②</sup> 阿弥陀佛，也称无量光佛、无量寿佛。

《阿弥陀佛像赞并序》<sup>①</sup>中描绘了远离中国的西方有一个所谓佛国：“佛经记西方有国，国名安养。回辽回邈，路逾恒沙。非无待者，不能游其疆；非不疾者，焉能致其速？其佛号阿弥陀，晋言无量寿。国无王制班爵之序，以佛为君，三乘为教。男女各化育于莲华之中，无有胎孕之秽也。馆宇宫殿，悉以七宝，皆自然悬构，制非人匠，苑囿池沼，蔚有奇荣。”又说：“别有经记，……云此晋邦，五末之世，有奉佛正戒，讽诵《阿弥陀经》，誓生彼国。不替诚心者，命终灵逝，化往之彼，见佛神悟，即得道矣。”

《阿弥陀佛像赞并序》也是一篇记述支遁佛教思想的重要思想资料。支遁在文章中对西方佛国的描绘恰恰是当时晋代社会政治、经济状况的颠倒的反映。晋代现实生活是等级森严，社会极端不平等；民不聊生，人民生活极端痛苦。但是在西方佛国里，却没有王制班爵的等级制度，而且馆宇宫殿，苑囿池沼，庄严宏伟，瑰丽奇荣。这种幻想的天堂，反映了人们摆脱人间地狱的愿望、追求幸福生活的憧憬。同时，支遁也正是以西方佛国这种子虚乌有的空中楼阁来自欺欺人，从而客观上为维护人间地狱作辩护。

晋代佛教僧侣在信仰和行持方面，自道安开始，奉行一种祈求往生弥勒净土（即兜率）的思想，念诵《弥勒下生经》和《弥勒菩萨所问本愿经》等，并且根据经说，道安和一些弟子还在弥勒像前立誓，发愿上生兜率。随后，又出现一种祈求往生弥陀净土（极乐世界）的思想，如竺法旷就敬奉《无量寿经》和《无量清净平等觉经》，勤加讽诵。这表明佛教净土思潮在上层僧侣中已有相当的影响。以名士风采著称的支遁也深受这种思想的左右，以致于他所讲的逍遥，最后还是归结为成佛，进入极乐世界。支遁宣扬只要心诚，一心念诵《阿弥陀经》，专念阿弥陀佛的名号，死后就可能得道，见到阿弥陀佛，进入天国。后来继道安的佛教领袖慧远更是大弘弥陀净土法门。他曾与刘遗民、周续之、宗炳、毕颖之等名流，在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前，建斋立誓，共以往生西方净土为期。支遁等宣扬的这套净土信仰，正是我国后来净土宗的宗旨，由于这种修持方法异常简便，能吸引更多的信徒，因而具有很大的麻醉和欺骗作用。

## 五、支遁思想的历史特点及其影响

支遁生于西晋末年，一生主要是在东晋前期度过的。我国自从东汉末年起，经魏、蜀、吴三国鼎立，到晋朝建立后，又有“八王之乱”，随后是所谓五胡即北方少数民族的崛起，以致晋王朝难以在中原立足而迁都江南。随后，东晋王朝统治阶级内部又是争权夺利，互相倾轧，形势动荡不定；一些门阀士族流亡江南，苟且偷安，浮华任诞。与这种社会历史状况相适应，在意识形态领域里，魏晋时代唯心主义玄学居于统治地位。先是何晏、王弼重视《老子》，宣扬无中生有，以无为本的思想。后来向秀、郭象又发展为重视解《庄》，注释和发挥《庄子》的旨趣，宣扬万物“独化”自生，万物一体，以顺化为指归的思想，鼓吹庄子的以“心”求“道”（宇宙的绝对主宰），“心”“道”

<sup>①</sup> 见《广弘明集》第十五卷。

同体的唯心主义世界观，和从“有待”到“无待”的逍遥游人生观。何、王和向、郭的唯心主义玄学先后成为当时门阀士族地主阶级的重要精神支柱，也是分别为曹氏和司马氏的统治服务的。

佛教传入我国有一个适应中国国情的过程，也有一个逐步走向独立的过程。在东晋前期由于佛教经典翻译数量有限、质量不高，佛教学者对佛教学说往往消化不良，理解各异，以致众说纷纭，各树一帜，正如王洽给支遁书信中所说的“空有之说，纷然大殊。”（《与林法师书》，《广弘明集》第二十八卷上）再是，当时著名佛教学者在皈依佛门之前，由于大多出身于世族官僚家庭，而往往深受儒、道思想的熏陶。因此，他们也往往用我国传统的思想、统治阶级奉行的思想去理解佛学。这样佛教传入我国也就由于深受玄学的影响，以致于玄学化了。同时，佛学尤其是当时流行的般若学，也以讲“空”、“无”为主旨，和玄学一样也主张贵无贱有，反本归真，所以两者能够互相贯通、交融和合流。这样佛教般若学又以其庞大的唯心主义思辨丰富和发展了玄学唯心主义。

支遁生活在王朝偏安于一隅，政局动荡不安，玄学思潮笼罩统治阶级上层，佛教日益兴盛的社会环境里，加以先辈一直信奉佛教这一家境的深刻影响，在成年时出家为僧。他在《座右铭》中有一段表露心迹的话：“人生一世，涓若露垂。我身非我，云云谁施？……绥心神道，抗志无为。”（《高僧传·支遁传》引）对于人生的悲观主义、虚无主义思想，推动他从佛教生活中求解脱。当时的江南，名士名僧群集，玄学和佛学两股思潮给支遁以强大的影响，反过来推动这两股思潮的合流又成为支遁自觉不自觉地宣扬佛学的着眼点、出发点。正如他在《咏怀诗五首》之一中说的：“端坐邻孤影，眇罔忘恩劬。偃蹇收神轡，领略综名书。涉《老》哈双玄，披《庄》玩太初。咏发清风集，触思皆恬愉。俯欣质文蔚，仰悲二匠徂。萧萧柱下迥，寂寂蒙邑虚。廓矣千载事，消液归空无。无矣复何伤，万殊归一途。”（《广弘明集》第三十卷上）支遁既好老庄，又遁入佛门，既注释《庄子》，又服膺佛典。他贯综内典外书，以《老》《庄》为连类比附佛学，成为般若学一派的代表人物，又以佛学神秘主义发挥《庄子》，成为当时庄学的权威。东晋前期的时代背景、历史条件决定了支遁佛学思想的独自风貌和独特色彩。

在佛教般若学的六家七宗中，支遁最得名士们的倾慕，声誉最隆。这表明，他的佛学思想具有为门阀士族统治者服务的强烈的现实色彩，其社会作用是消极的。

支遁在中国佛教史和中国思想史上是有地位有影响的。“《庄子·逍遥篇》，旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。……支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”（《世说新语·文学》）支遁的《逍遥论》为名士所普遍接受。王蒙赞喻支遁为佛教界中的王弼、何晏，谢安称赞他比嵇康还高出一筹，郗超更说：“林法师神理所通，玄拔独悟，数百年来，绍明大法，令真理不绝，一人而已。”（《与亲友书》，《高僧传·支遁传》引）郗超评价虽言过其实，但也说明支遁在同道中地位是很高的，对佛教的发展是作出贡献的。

支遁对中国诗歌的发展也是有影响的。他用佛理掺入诗歌领域，有的佛理与老庄相

结合，有的则与山水相结合，这种风格由支遁到谢灵运有很大的发展。清代诗人沈曾植在《与金潜庐太守论诗书》中说：“康乐（谢灵运）总山水庄老之大成，开其先支道林。”在《王壬秋选八代诗选跋》中又说：“支公模山范水，固已华妙绝伦，”“支、谢皆禅玄互证，……谢固犹留意遗物，支公恢恢，与道大适矣。”可见支遁在中国文学史上也是有一定地位的。

在鸠摩罗什传入佛教大乘空宗龙树中观学说以后，中国佛教学者懂得了般若学的真谛在于非有非无，亦有亦无，有无统一，空与假有统一，发现过去对般若学的理解是片面的、不准确的。鸠摩罗什弟子僧肇在《肇论·不真空论》中对支遁等人的空观作过评论和批判。鸠摩罗什的弟子如僧肇、竺道生等人由于比较准确地把握大乘中观学说，弄清了与玄学的区别，从而在思想方面推进了佛教独立化的历史进程。

（上接第149页）

（七十六）东二里，路侧有圣井……（57页，3行）

“两本”同作“东方二里”。

（七十七）唯大和上独秀无伦，道俗归心，仰为授戒大师。（80页，倒5行）

“两本”均作“仰为授戒之大师”。

（七十八）弟子等早知和上五道渡海向日本国，将欲传教，今亲奉颜色，顶礼欢喜。（83页，12行）

“两本”均作“五回渡海”，“故今亲奉颜色”。“故”字应是漏文。

（七十九）《大方广佛华严经》八十卷，（87页，倒8行）

“两本”书名前均有“金字”二字。

（八十）“方今广陵郡觉知和上向日本国……（90页，8行）

“两本”“觉知”前有“又”字，于文义为顺，当属漏字。

意见是写下了。一得之见，容有疏漏或错误，仅供参考。归总一句，还是希望汪向荣同志对校注本做一次认真地修改，再版问世。

# 西夏文《过去庄严劫千佛名经》 发愿文译证

史金波

---

本文对北京图书馆藏木刻本西夏文《过去庄严劫千佛名经》长篇发愿文进行了解释和考证。文章论证了该发愿文在研究中国译经史，特别是西夏译经史方面的重要价值。对西夏王朝用西夏文翻译三千余卷大藏经的时间、卷数、代表人物以及校经的经过做了比较深入的探讨，提出了新的见解。本文还根据发愿文印证和补充了元代刊印和散发西夏文大藏经的史实，并着重从元代民族政策的角度分析了当时刊印西夏文经的历史背景。

作者史金波，生于1939年，现为中国社会科学院民族研究所助理研究员，中国民族古文字研究会秘书长。撰有：《〈甘肃武威发现的西夏文考释〉质疑》、《明代西夏文经卷和石幢初探》、《西夏文及其文献》、《西夏译经图解》等文。

---

北京图书馆藏西夏文佛经中有木刻本《过去庄严劫千佛名经》，其后有元代皇庆元年（公元1312年）西夏文发愿文一篇，计六页五十二行一千三百余字（见图版）。周叔迦先生在《馆藏西夏文佛经目录》中介绍该经时曾提及此文：“后有跋一篇，凡六页，每半页九行，每行二十六字，文长不录。其末题曰：时大元国皇庆元年岁次壬子秋中也。”<sup>①</sup>王静如先生在《过去庄严劫千佛名经考释》中也论及此文：“夏文过去庄严劫千佛名经，亦为阙译人名附梁录本。经末有夏文施经愿文，述中土佛教之传布与夫经译作之大概，自汉明帝之梦金人至于蒙元大德六年雕印西夏文佛经止，凡及经典者，莫不举其卷函。其于大德年雕印事，更有‘依圣诏过出江南杭州所进实刻造作’之语，则自是管主八愿文中所谓‘钦睹圣旨于江南浙西道杭州路大万寿寺雕刊河西大藏经板三千六百二十余卷华严诸经杆板至大德六年完备’者同为一事也。愿文中记此经之刊刻曰‘始于大德四年七月十一日。至皇庆元年八月场日印竟’继复记出‘时大元国皇庆元年岁次壬子中秋望日也’。是此经乃继续大德六年后所施印者。”<sup>②</sup>周、王二先生皆未公布、翻译原文，王氏虽列内容提要，然时有讹误，且重要内容也多所遗漏。如对发愿文中有关西夏时期译经的重要史实只字未提。王先生在其所著《西夏研究》各辑中多次涉及西夏译印佛经事，但对西夏究竟译过多少卷佛经，从未发表过肯定的意见。而发愿文中对此已有具体记载。或许当时王先生并未解译原文。此发愿文较长，不象佛经有汉

译文相校比，也不象《凉州感应塔碑文》和《居庸关石刻》有内容相去不远的汉文相参证，国内外已译出的成文的西夏文献中，没有汉译文对照的以此文最长，翻译、考证自然会遇到较多的困难。鉴于此发愿文内容丰富，为研究西夏以及元代译经、印经史提供了新的关键性资料，特亟录原文，不避浅陋，试为译注（见附录），并对其主要内容做初步考证。

发愿文中多以对仗工整的四六骈体行文，这显然是受汉文文体的影响。前十五行以简练的笔法概括佛教东被及中国译经之始末。从太极分为天地，叙及三皇、五帝，转而记述佛于“周昭王时降生”，一千多年后，“汉孝明帝因梦，蔡愔西寻”，永平十年迦叶摩腾和竺法兰东来，后与五岳道士楷善信较法取胜，君臣归依佛法。次述三国、晋、宋、齐、梁、周、隋、唐八朝一百二十三藏，先后译经四百八十函、一千零六十六部、五千零四十八卷。五代至宋又译一百二十二函、三百六十一部、一千三百三十四卷。复又回述梁武、北齐以佛法治国，特别提及先秦、后秦、刘宋之世鸠摩罗什、道安、僧肇三位大师。对“邪王三武”（南北朝北魏太武帝拓拔焘、北周武帝宇文邕、唐武宗李瀍）毁佛灭法之厄，也作为佛教盛衰史中的大事突出论述。以上这些都可在汉文典籍中找到出处。

关于历朝译经数目，史籍多次记载，如唐代的《开元释教录》、《贞元释教录》、元代的《至元法宝勘同总录》等都有详细统计。然累计八朝译经总数皆与愿文所记不合。可知愿文所据非以上诸录。汉文大藏经基本译完后，由国家刻板印行，应首推宋初开宝年间在四川益州雕印的“开宝藏”。③愿文所记历朝译经函数、卷数与开宝藏完全一致，唯部数小异。可能愿文中的译经数据开宝刻本统计。现在开宝刻本均已散失，但从西夏文发愿文知道在元代还有其全藏或其具体函、部、卷数之记载。愿文所记译经数对核正我国历代译经卷数和失传的开宝藏卷数有相当价值。下面列表比较《开元录》、《至元录》、开宝藏和此西夏文发愿文的译经人数和译经数目：

书 名	译 经 人 数	函 数	部 数	卷 数
开 元 释 教 录	176		2,278	7,040
至元法宝勘同总录	192		1,315	5,081
开 宝 藏		480	1,076	5,048
发 愿 文	120	480	1,066	5,048

发愿文在概述我国宋代以前的佛教史并总结前一段佛教兴衰之后，继而重点叙述西夏译经、校经史。无疑元代把西夏看成是我国的一代王朝。西夏立国近两个世纪，共传十代帝王，地廓我国西北的宁夏、甘肃、陕西北部 and 内蒙古西部以及青海的一部分，先与北宋、辽相鼎立、复与南宋、金相抗衡，“其建学校、设兵防、班爵录、备礼乐，文修武举，俨然西陲一大国。”④但元朝修正史时，只有宋、辽、金三史，对西夏王朝仅作为附传分别列入三史之后。这引起了后世学者的纷纷议论和推测，力图找出元朝未修

西夏史的原因。⑤现已出版的《中国通史》第六分册为西夏历史专辟一章，和辽、金史并列。⑥苏联的某些学者为适应苏联当局霸权主义的需要，硬把西夏说成独立于我国之外的一个国家，完全是无耻的歪曲。这一发愿文是正确描述我国西夏和内地王朝关系的又一有力证据。

## 二

西夏文施经发愿文以五行多一百三十余字的篇幅，简明而集中地记载了西夏译、校佛经的概况。始记“夏国风帝，新起兴礼式德。”夏国风帝是谁？这对理解本发愿文中关于西夏译经的记述是十分重要的。王静如先生可能因为未解通“风帝”为谁，才对这部分重要记载只字未提。西夏文《妙法莲华经序》有一段记载可与此相印证：“此后风角城皇帝，以本国语言，兴起蕃礼，制造文字，翻译经典，武功特出，德行殊妙，治理民庶，无可比喻。”⑦又据日西田龙雄《西夏译经杂记》介绍斯德哥尔摩民族博物馆藏西夏文经中有《大白上国新译三藏圣教序》残页，内有“风帝译经”之语，⑧也提到风帝。本发愿文中“夏国风帝，新起兴礼式德”后也记其首倡译经之事。总括这三条西夏文资料看，风帝即风角城皇帝之省称。而兴建蕃礼、创造文字、倡译佛经，皆应是西夏开国皇帝元昊时事。所以风帝即指元昊无疑。发愿文又记“戊寅年中，国师白法信及后持德岁官智光等先后三十二人为首，令依蕃译。”戊寅年只有干支没有年号，但据上下文推断应是元昊时期，即西夏第一个戊寅年（公元1038年），为西夏正式立国之年。那时西夏文字已经造成，用它翻译大藏经是完全可能的。愿文同时明确指出，当时主持译经的是国师白法信以及后来的智光等三十二人。

据《西夏书事》记载：元昊“于兴庆府东一十五里役民夫建高台寺及诸浮图俱高数十丈，贮中国所赐大藏经，广延回鹘僧居之，演释经文，易为蕃字。”⑨这里提出西夏译经始于元昊时期，但无具体时间；也指出了把佛经译为西夏文的是回鹘僧人，然未记具体人名。西夏文佛经中如《过去庄严劫千佛名经》、《悲华经》、《经律异相》、《慈悲道场忏法》等皆记西夏第三代皇帝秉常及其母梁氏为译者，《佛说宝雨经》记西夏第四代皇帝乾顺及其母梁氏为译者。⑩这种提法一直为过去的西夏研究者所沿用。可以推想，几个西夏皇帝、皇后翻译卷帙浩繁的西夏文经是不大可能的。那末真正的译者是谁呢？发愿文为这一问题提供了可靠的答案。他们是元昊时期的国师白法信和以后的智光等三十二人为首的一大批僧俗学者。佛经前面把皇帝和皇太后作为译者的题名并不反映历史的真实，它只能告诉我们那部佛经是在哪一皇帝在位时期译出的。

北京图书馆藏西夏文佛经中有《现在贤劫千佛名经》，其前有一珍贵的《西夏译经图》，该图反映了西夏惠宗秉常时期的译场情景，图象旁的西夏文款识标明主译人为安全国师白智光。⑪发愿文中的智光和译经图上的白智光名字相同，职业和地位相当，应为同一人。可能元昊时期的白法信和秉常时期的白智光是翻译西夏文经的两位关键人物。

西夏文大藏经究竟何时译完，一直是个尚待探讨的问题。笔者在《〈西夏译经图〉



解》一文中根据几种资料的线索，论证西夏文大藏经在五代皇帝仁宗仁孝以前已基本译完。此发愿文证明这个推论是不错的。发愿文明确指出第四代皇帝崇宗乾顺天佑民安元年（1090年）大小三乘共三千五百余卷已基本译就。从开始译经的戊寅年（1038年）至民安元年（1090年）共用了五十三年时间，这与愿文中的“五十三岁”正相吻合。如果想到汉文大藏经的译成先后经历了许多朝代用了近千年的时间，共译五千多卷佛经，成了世界翻译史上的盛事，那末，西夏仅用了五十三年时间就译出了三千多卷佛经，这在翻译史和佛教史上也是值得称颂的惊人壮举。假如没有西夏政府的大力提倡并组织相当规模的译场是难以完成的。西夏王朝的历代统治者都崇信佛教，他们建寺修塔，延僧讲经，施经发愿，甚至亲临译场来推动译经事业，<sup>⑭</sup>所以能于较短的时间内译出西夏文大藏经。

西夏时期共译多少佛经也是研究西夏的专家们十分关心的一个问题。以前的史料并无具体记载。日本善福寺所藏元代平江路破砂延圣寺刊《大宗地玄文本论》卷三记录了元代刊印西夏文佛经的数字：“于江南浙西道杭州路大万寿寺，雕刊河西大藏经板三千六百二十余卷，华严诸经杆板，至大德六年完备，管主八钦此胜缘，印造三十余藏，及华严大经，梁皇宝忏，华严道场忏仪，各百余部，焰口施食仪轨千有余部，施于宁夏、永昌等寺院，永远流通。”<sup>⑮</sup>过去都用上述3620余卷这个数字作为研究西夏译经的参考，但并无定论。发愿文明确记录了西夏译经的具体数字是三百六十二函、八百二十部、三千五百七十九卷。西夏文译经基本上用宋代的“开宝藏”为底本是没有问题的。<sup>⑯</sup>以上数字表明，西夏时期并未把开宝藏五千余卷全部译完，只是选译了其中的主要部分，约占全藏的百分之七十。元代雕刊的3620余卷比西夏天佑民安元年译完的3570卷多五十余卷，相差之数可能是崇宗以后又有补译，也可能是统计上的误差。

发愿文还记录了“奉护城帝敕，与南北经重校”之语。字虽不多，甚为重要。“护城帝”即“护城皇帝”，为西夏第五代皇帝仁宗仁孝的称号。西夏皇帝称号较为复杂，除一般因袭中原王朝皇帝的尊号、庙号、谥号外，还有带“城”字的称号。仁宗仁孝的称号在西夏诸帝中更为繁复，其尊号最长：“奉天显道、耀武宣文、神谋睿智、制义去邪、惇睦懿恭皇帝”，庙号仁宗，谥号圣德，此外至少还有两个带城字的尊号，“珠城皇帝”<sup>⑰</sup>和“护城皇帝”。<sup>⑱</sup>他在位时文化事业最为发达。曾封孔子为文宣帝，封幹道冲为蕃汉教授，追封制文字师野利仁荣为广惠王。《天盛旧改新定律令》长达二十章，也于这一时期用西夏文刻成。为便于党项人和汉人互相学习对方语言的《番汉合时掌中珠》这一有名的西夏文—汉文双解字典也于是时编成。至于佛经的校印、颁行更是这一时期的盛事。已发现的大批西夏文佛经中有不少记有仁孝校经的题名。当然我们同样不认为这些经是仁孝亲自校勘，而只是表明这一时期校的。其中有：《金光明最胜王经》、《现在贤劫千佛名经》、《佛母大孔雀明王经》、《悲华经》、《大方广佛华严经》、《阿毗达磨顺正理论》、《经律异相》、《大般若波罗密多经》、《大宝积经》、《佛说圣曜母陀罗尼经》等。以上大部分藏于北京图书馆。可能由于仁孝时期西夏文大藏经已基本译就，于是把重点放在校经方面了。西夏校经以何本为据？史无记载。发愿文具体指出“与南北经重校”。那一时期雕刊的汉文大藏经有宋太祖赵匡胤敕

令雕印的开宝藏。有北宋私人于福州刊印的崇宁万寿大藏，有辽兴宗耶律宗真敕令雕造的契丹藏。有北宋至南宋时在福州私人雕印的毗卢大藏。有南宋时私人于湖州雕印的思溪园觉藏，有金朝在山西解州雕印的赵城藏，有南宋在安吉州雕印的思溪资福藏。<sup>⑩</sup>上述刻印的数种大藏经，刻印最早、影响最大的是北宋官刻本开宝藏。契丹和西夏向北宋赎取大藏经也应是这种开宝藏。西夏译经当以此为底本。在《重修护国寺感应塔碑》中，西夏称宋为南国，<sup>⑪</sup>发愿文中指出作为校本的南经可能也是此宋官刻本。北方的辽、金所刻大藏经以官刻的契丹藏为最早，辽道宗耶律洪基时（1055—1064年）已经竣工，而金代的赵城藏至金大定十三年（1173年）始完成。因此发愿中作为校本的北经可能为契丹藏。契丹藏也据开宝藏刻印。所以，用开宝藏为底本翻译的西夏文大藏经以开宝、契丹二藏为校勘底本是很合适的。据此还可推知西夏王朝对佛经的校印事业十分重视，重校时用南、北两种刊本进行校正，其认真严肃的态度不难想见。

西夏文《现在贤劫千佛名经》前的西夏译经图和《过去庄严劫千佛名经》后的这篇发愿文，是一图一文，图文并茂地描绘了西夏时期译经的概况，为西夏译经史提供了重要的新资料。利用这两份珍贵的资料再结合其它史料来研讨西夏佛教史就比较可靠、比较全面了。

### 三

发愿文的最后部分详细记载了元代雕印西夏文佛经的经过。主要内容有：

皇元界朝，曾修整一藏旧经，

世祖忽必烈至元七年（1272年）印制三藏新经，

至元三十年（1293年）于杭州路大万寿寺刻印西夏文大藏经，

成宗铁穆尔大德六年（1302年）夏雕刊完毕，印施十藏，

武宗海山时，其弟太子爱育黎拔力八达（后为仁宗）建广大愿，施印五十藏，

仁宗至大四年（1311年）七月至皇庆元年（1312年）八月重印五十藏。

这些新的重要内容正可与已经知道的其它资料相补正，完善元代刻印西夏文经的史实。

世祖忽必烈时曾造西夏文（河西字）大藏经板，成宗继位初，一度罢河西字藏经板，后又在杭州雕印。<sup>⑫</sup>发愿文记载至元三十年（1293年）也即忽必烈晚期在杭州万寿寺中开始刻印西夏文佛经。至成宗大德六年（1302年）刻完。用了差不多十年的时间，成宗一度罢河西字雕板事并未提及。发愿文又记，板成后“奉上敕印施十藏”。然据大德十年松江府僧录管主八施经愿文载：于杭州路大万寿寺雕刊河西字大藏经“印造三十余藏”。又据西夏文《悲华经》卷九之款识“奉诏大德十一年（1307年）六月二十二日”“印大藏经五十部流行”。<sup>⑬</sup>是时虽用大德年号，但成宗已死，武宗已继位，这次印经应为武宗朝事。前两种文献所记成宗时印西夏文大藏经数字不一，很可能在成宗一朝西夏文大藏经板雕成后曾一印再印，首印十藏，复印三十余藏，每种文献各反映一次印造数日。

元武宗时印经情况除上述《悲华经》款识外史无记载。《添品妙法莲华经》第三卷有“天仪兴圣仁慈懿明寿元皇太后御印”<sup>②</sup>的款识，兴圣皇太后为武宗和仁宗两个皇帝的母亲，据此难以断定印施是经在武宗时还是在仁宗时。发愿文明确记载：“今帝（仁宗）尔时在东宫藏龙，建广大愿，施印五十藏”。可见，武宗时，其弟仁宗做太子也施印西夏文经。发愿文又记仁宗即位后，重印五十藏，从至大四年七月始，至皇庆元年八月印毕。<sup>③</sup>愿文最后年款记“皇庆元年岁次壬子中秋望日”，可知发愿文为此次印行五十藏竣工后所做。愿文前的《过去庄严劫千佛名经》当为重印五十藏之一部。

据《大宗地玄文本论》卷三中的发愿文，知大德十年印施汉文、西夏文和藏文佛经的是管主八。敦煌西夏文经中也有“僧禄广福大师管主八施大藏经于沙州文殊舍利塔寺永远流通供养”的印记。<sup>④</sup>足证这位藏族经学大师曾广施西夏文经。但有元一代董理西夏文佛经的刻印、散施的还有谁参加呢？此发愿文中和文末题名记录参与这些佛经印施的先后不下十数人，其中确知为党项人的就有昔毕小狗铁、昔毕土情、杨朵尔只、都罗鸟□得吃铁木尔等数人。元代刻印大批西夏文经有西夏王朝的后裔党项人参加管理和具体实施是不难理解的。

元代除刻板印行西夏文佛经，还曾造活字板西夏文经。首先发现西夏文活字板佛经的是罗福苾。他在1932年写《大方广佛华严经卷一释文》时，后记“附活字印本一页”。<sup>⑤</sup>当时罗氏未详列论据，然已确知此为活字本无疑。1958年日藤枝晃在《西夏经——石、木、和泥——现存最古的木活字本》<sup>⑥</sup>中又论及此事，1966年西田龙雄在《西夏语之研究》一文中对此又补充了论据。王静如先生在1972年写了《西夏文木活字版佛经与铜牌》一文，<sup>⑦</sup>又重述此事。日本京都大学东洋史研究室所藏《华严经》五卷末尾附西夏文发愿文，译为汉文为“发一全愿，令雕碎字，勾管印造者都罗慧性”<sup>⑧</sup>。碎字当指活字。又西夏文《大方广佛华严经》卷四十题款记有“选字工”<sup>⑨</sup>，确证当时有活字印刷。元代以活字板印制西夏文经实为印经史上一件大事。然是发愿文中对此只字未提。这可能表明元代制西夏文活字板经较晚，或许在此发愿文写成之后。由此我们可大体推定元代制西夏文活字版经在仁宗皇庆元年以后。

不难看出，以上诸点对元朝刻印西夏文佛经的研究补益甚多。

#### 四

元政府很重视西夏文佛经的刻印事业，世祖忽必烈时即着手雕造西夏文经板，至成宗铁木尔时板成，开始印施流行，武宗、仁宗朝又多次重印。我们自然会考虑到这是在什么政治背景下出现的历史现象？首先我们会想到，元朝对佛教特别重视，政府机构中先后设有都功德使司、延庆司、宣政院等掌管佛教事务。<sup>⑩</sup>国家花费在佛教上的人力和钱财是十分惊人的。清赵翼曾指出过：“朝廷之政，为其所挠，天下之财，为其所耗。说者谓，元之天下，半亡于僧。可为炯鉴云。”<sup>⑪</sup>他着重强调了元政府对佛教的重视程度和佛教对元朝政局的影响。在这种情况下由元政府刻印西夏文经当然是一件可以理解的“功德善事”。但要比全面地回答这一问题还必须从当时的政治、文化诸方面，特

别是元代的民族政策上深入进行分析。

成吉思汗在统一中国的过程中，曾五次征讨西夏，公元1227年西夏终为蒙古所灭。这前后，不少西夏的遗民，特别是党项族的上层，先后为蒙古、元朝所用，他们分别在政治、军事、经济、文化各领域且为元政府做出了积极的贡献。当时元政府为巩固其统治把全国人民按民族和地域划分为蒙古、色目、汉人、南人四等。党项人地位较高，仅次于蒙古人，为色目之一种。他们接受别的民族文化、特别是汉族文化较多，文化程度较高，忽必烈时就认为“西夏子弟多俊逸”，<sup>⑤</sup>对他们十分信用。在蒙、元为官的党项人很多，其中有文献记载、官职较高的主要有：昔里铃部，察罕及子木花里、孙亦力撒合，也蒲甘布及子昂吉儿、孙昂阿秃，李楨，僧吉陀及子秃儿赤，孙立智理威和诸曾孙，高智耀及子高睿、孙纳麟，李恒，火夺都及子拜延、孙答察尔，斡扎篾及子朵尔赤，朵罗台及弟阔阔出、子脱欢，沙刺臧卜及子余阙，卜颜铁木尔，星吉，福寿，暗伯及子阿乞刺，亦怜真班和诸孙，杨朵尔只及子不花，买住，黑斯公，阿沙及其子孙等四十余人。<sup>⑥</sup>他们先后在蒙、元中央和地方为官，有些是职位高、影响大的皇帝近臣，如察罕曾兼领尚书省事，立智理威为刑部尚书，高纳麟官中书平章政事，进金紫光禄大夫、加太尉，阔阔出及其子先后做监察御史，星吉为宣政院使，江西省平章政事，福寿为同知枢密院事，杨朵尔只为御史中丞。他们在当时的政局中比较活跃，有一定的社会影响。武宗之妃、文宗之母为唐兀氏，这应是党项人进入皇宫的一例。党项人在元政府中实际上形成了一股政治势力。他们之间从民族感情出发自然会有一定的联系。仁宗朝党项人“御史纳麟言事忤旨，帝怒巨测”，同族人杨朵尔只救之，“一日至八九奏。”<sup>⑦</sup>做为一个比较有影响的民族，在当时政府中有这样多的代表人物出现，他们的民族利益、民族文化、民族感情等方面的要求往往会比较强烈地反映出来，并且很可能在一定程度上影响着政府的政策。

进入中原的党项人毕竟还是少数，留在西夏故地河西一带的党项人是大批的，居住也比较集中。元政府在这些地方往往设党项人为官，如在有党项人聚居的肃州，元政府封党项族上层阿沙一家世袭肃州路大达鲁花赤之职。全国废除世袭制后，此地仍行是法，世袭不绝。又如，高智耀曾为中兴等路提刑按察使，斡扎篾为中兴路管民官，其子朵尔赤授中兴路新民总管。河西走廊永昌、甘州、删丹等地也常是党项人任主要官职。有时还派党项人奉使河西。实际上，元政府在一定程度上实行了用少数民族上层统治少数民族地区的羁縻政策。

元朝统一中国后，逐渐采取了较为灵活的照顾民族感情的政策。特别是对它们依重的回鹘、藏族、党项等势力较大的民族更是如此。因此，由政府为这些少数民族办一些有影响的“功德善事”对于巩固自己的统治是十分必要的。一个民族信仰的宗教和所使用的语言、文字往往能比较强烈地反映当时该民族的感情。西夏时期，政府大力提倡佛教，境内居民也多信仰。元政府刻印西夏文大藏经，并散施于西夏故地宁夏、永昌、沙州河西一带，不仅对人居内地的党项人上层会产生较好的印象，就是对信仰佛教的一般党项族群众也会有一定的影响，起到对少数民族安抚、羁縻的作用。在大都附近的居庸关云台石刻六种文字中有西夏文一种，大概也是这种政策的产物。

发愿文后面的题名明确记载奉敕主管印施西夏文经的两个人都是党项人，一个是枢密院知院都罗乌□吃铁木尔，一个是御史台侍御杨那尔征。杨那尔征似应为《元史》中的杨朵尔只。两个名字音相近似，且愿文中的职务和任职时间与《元史》所载相符。

《元史·杨朵尔只传》载：“杨朵尔只，河西宁夏人。……事仁宗于藩邸，甚见倚重。……仁宗始总大正……拜礼部尚书。……拜朵尔只为侍御史。朵尔只自侍御史拜御史中丞。”《元史》中的杨朵尔只为侍御史时在仁宗朝，此发愿文记杨那尔征为御史台侍御时为皇庆元年，亦在仁宗朝。前文已经提到，他曾不顾皇帝盛怒救同族人纳麟。用这样一些有影响的党项人负责印施西夏文大藏经，自然和元政府的民族政策有密切关系。从管理上考虑，元政府让使用西夏文的民族——党项人的代表人物负责董理刻印西夏文大藏经，可使此项比较复杂的工作得以顺利完成。修建居庸关过街塔六体石刻时，党项人纳麟曾参与董理其事，译写西夏文的是党项人智妙酪布，同样也说明了这样一个问题。此外，还可以看出党项民族和其它民族一样，对独具特点的传统民族文化十分向往，非常热心。但由于当时政治、经济、文化诸方面的条件影响，党项族已经走向了逐渐消亡的道路；做为党项民族文化的重要标志——西夏文，也渐渐不为人所识，终于成了一种死文字。<sup>④</sup>

## 注 解

- ① 见《国立北平图书馆馆刊》4卷3号《西夏文专号》，275页，1932年出版。
- ② 见王静如《西夏研究》第一辑，107页，1932年出版。
- ③ 见《佛祖统记》卷43，参见叶恭绰《历代藏经考略》，载《现代佛学》，第一卷，1、2期。
- ④ 见吴广成《西夏书事》石榷玉序，1935年隆福寺影印清道光五年刻本。
- ⑤ 见吴广成《西夏书事》、载锡璋《西夏纪》、张鉴《西夏纪事本末》有关各序。
- ⑥ 中国社会科学院近代史研究所编，1979年出版。
- ⑦ 见《西夏文专号》192页。
- ⑧ 见（日）西田龙雄《西夏文华严经》第二卷，《西夏译经杂记》6页，1976年中西印刷株式会社印。
- ⑨ 见《西夏书事》卷十八。
- ⑩ 见周叔迦《馆藏西夏文经典目录》，载《西夏文专号》，259—329页，又见下注。
- ⑪ 见史金波《〈西夏译经图〉解》，载北京图书馆《文献》丛刊1979年第一期。
- ⑫ 见《宋史·夏国传》卷485、486，又见《西夏书事》卷18、19，参见⑩。
- ⑬ 见（日）西田龙雄《西夏语之研究》，第2卷297—298页，1966年中西印刷株式会社印。
- ⑭ 见王静如《河西字藏经雕板考》，载《西夏研究》第一辑。
- ⑮ 见罗福成《馆藏西夏文经典目录考略》，载《西夏文专号》341页。
- ⑯ 见吴峰云等《介绍西夏陵区的几件文物》，载《文物》1978年8期。
- ⑰ 同③
- ⑱ 见《重修护国寺感应塔碑铭》，载《西夏文专号》152—153页。
- ⑲ 见《元史》，《世祖本纪》和《成宗本纪》，中华书局校点本。
- ⑳ 见《西夏文专号》285—287页。
- ㉑ 同⑱，243—244页。
- ㉒ 王静如先生在《过去庄严劫千佛名经考释》（《西夏研究》第一辑）一文中把“至大四年”“误译为“大德四年”，本来印经只用一年时间，按王误译竟用十一年才印成。

- ⑳ 见(日)西田龙雄《西夏语之研究》第1卷末图版天理图书馆藏管主八愿文。  
 ㉑ 见《西夏文专号》182—184页。  
 ㉒ 见《东洋学论丛》，石滨先生古稀纪念，1958年。  
 ㉓ 载《文物》1972年11期。  
 ㉔ 见㉒，王译文未恰。  
 ㉕ 见《西夏文专号》299页。  
 ㉖ 见《元史》卷11《世祖本纪》，卷202《释老传》，卷80《百官志》，卷23《文宗纪》。  
 ㉗ 赵翼《陔余丛考》卷18，354页，1957年商务印书馆印本。  
 ㉘ 见《元史》卷134。  
 ㉙ 见《元史》卷120、122、125、129、133、134、142、144、145、179；《元史氏族表》卷2，明万历《保定府志》卷30；白滨、史金波《大元肃州路也可达鲁花赤世袭之碑考释》载《民族研究》1979年第1期。  
 ㉚ 见《元史》卷179。  
 ㉛ 史金波、白滨《明代西夏文经卷和石幢初探》，载《考古学报》1977年第1期。

## 附 录

### 西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文 译 文

〔西夏文原文见图版，本译文各行前的数字表示原文行次，每行译文分为两种，第一行是对译，第二行是意译，因篇幅关系，对译部分从略，只存意译。疑问处以？表示，必要的地方加以注释〕

- 1、窃闻
- 2、太极初生，依序一气熏昧。天地分后，趣①类各出异相。三皇初立，以仁
- 3、义忠信变。五帝后继，因诗书礼乐教。三代以下，世上斗争者多，五浊②
- 4、始上，众多造恶者伙。我佛行慈，周昭王时生现。③满二足缘，证三身五
- 5、智果。缘导三根，宣讲三乘妙法；因教四种，密陈四种本继。摄入三乘，
- 6、以断化城④现示；修劝二成，现身佛是使显。法药至善，等沙沈众源解？
- 7、缘全果满，法宝龙宫广隐。支那缘合，一千十四年岁⑤，汉孝明帝因梦，
- 8、蔡愔西寻。永平十年果遇腾、兰降法、五岳道士楮善信等较后，救经
- 9、为灰，七百禄人损死。黄经感现，君臣归依以行。⑥至三国，晋、宋、齐、梁、周、
- 10、隋、唐，八朝僧俗一百二十三藏。身热头暈，独木毁梯上过；忘身舍命，
- 11、传法度生送缘。翻译三藏四百八十帙、千六十六部、五千四十八卷。
- 12、五代至宋，后译新集一百二十二帙，三百六十一部、一千三百二十
- 13、四卷数定。梁武、北齐，唯因此法治国；先后秦宋，世中异本不明，三千
- 14、梵师，罗什、道安、僧肇⑦。帝王臣民，日夜论定法义。三宝盛顺，前无过
- 15、今此。众生缘稀，未译梵典多毁。邪王三武三继，毁佛灭法；恶臣五魔
- 16、五继，凌僧侮众⑧。无比三宝常在，诚实，否则，今日子等不可闻见此经。
- 17、重千七年⑨，汉国贤者岁中？夏国风帝新起兴礼式德。戊寅年中，国师
- 18、白法信及后禀德岁臣智光等，先后三十二人为头，令依蕃译。⑩民安
- 19、元年，五十三岁⑪，国中先后大小三乘半满教及⑫，〔川昌〕？不有，三百六十
- 20、二帙，八百十二部、三千五百七十九卷作成。后奉护城帝⑬敕，与南北
- 21、经重校，令刹寺茂。慧提⑭照世，法雨普润天下；大夏为池，诸藏全无潮
- 22、毁。皇元界朝，中界寂境，上师结合胜弱，修整一藏旧经。至元七年，化

- 23、身一行国师。广生佛事，具令校有译无。⑮过如意宝，印制三藏新经。后  
 24、我世祖皇帝，恩德满贯天下。令通各国，高道胜如万古，四海平安。八  
 25、方时经由旬？深信三宝。因欲重举法幢，法师慧宝，深穷密律禅法，志  
 26、多长意，上圣欲愿满故，令经院？西壁小狗铁等至⑯，以不可解  
 27、德音，圣教已出，江南杭州实板当做已为，以主僧事西壁土情⑰  
 28、行教，知觉和尚慧中，始为先遣。龙象⑱师中众多，已选行者，以取旧经，  
 29、先后二十余人。至元三十年，万寿寺中刻印，应用千种、施财万品数超过。⑲  
 30、成宗帝朝，大德六年夏始告完毕⑳。奉 上教印施十藏。  
 31、武宗皇帝 圣威神功无比，僧尼大安，殊信法门，恤治  
 32、金轮。今帝尔时东宫藏龙，建广大愿，施印五十藏㉑  
 33、当今皇帝，一达至尊至圣，胜于南面中上万乘诸主，文武特出，深悟  
 34、佛法，才艺贤知大瑞？，功德皆如高大。帝道日新，佛事无有续断。以  
 35、执七宝，恤治四海如子。因欲奉行十善，德化八方，以？可为  
 36、重印五十藏。㉒大臣知院净德法处心重，受教遣用二使㉓共勾管  
 37、令知，至大四年七月十一开始，皇庆元年八月望日印毕。知院中治二  
 38、使，因条自进杂校译经，圣二谛新正顺合颠倒，合等长短狭阔，  
 39、系牌严贮，种事多已正明，奉教普施，万代法眼不尽，诵读供养，偏求  
 40、干节善缘，说醒闷胀，守护最上佛种，圣德语多，以此善根，唯愿：  
 41、当今皇帝圣寿可达万岁  
 42、圣皇太后当为神寿无穷  
 43、正宫皇后使与天寿绵长 复愿：  
 44、归天祖圣游戏藏花国海，先死天亲最安九品往生㉔。再愿：  
 45、皇风常芬，帝道绵长繁盛。宝座永固，仁德遍复九曲。万国归依，八文  
 46、等使庆至。太子诸王，使有寿长八旬。皇女嫔妃，教主增福四远？宰官  
 47、布德，万民受承戏乐，四方安定，五谷如山具坚。风雨合时，万事天下  
 48、具丰。法轮常转，佛事再新使行。无边众生，使至真实觉岸欲也，笔？  
 49、明搜，怎得知空尽事，四方妙迹，欲万代知。稍记 谨愿  
 50、时大元国皇庆元年岁次壬子秋中望日㉕没尚慧护译校书谨？  
 51、中散大夫同知杭州路总管府㉖使臣舍古 总管府司吏夫（依五）陈  
 52、中书史㉗使人？陈氏？西北路使司齐哩克齐㉘臣没噶中  
 53、皇使都勾管做者 舒库尔齐㉙田？堂  
 54、皇使都勾管 做者 臣僧 那征㉚大德李  
 55、开府仪同三司上柱国㉛共干印工勾管做者迦正（尼征）使陈薛臣喻谋  
 56、奉教印施共干勾管做者御史台侍御臣杨那尔征㉜  
 57、奉教印施都共干勾管做者枢密院知院㉝巨都罗乌口吃铁木尔㉞

## 注 释

- ① 众生所往之国土名为趣。  
 ② 住劫中人寿二万劫已后，而有深浊不净之法五种，谓之五浊。  
 ③ 三国时谢承《后汉书》记佛于周庄王十年甲寅四月八日生，后释老因化胡之说，互争先后，释迦、老子生年乃愈推愈远，不少书均上推佛陀生于周昭王之世。  
 ④ 一时化作之城廓也，其喻意以一切众生成佛之所。  
 ⑤ 自周昭王至汉孝明帝应为一千零数十年，此文记为一千零十四年。  
 ⑥ 据《古今译经图记》卷第一（唐靖迈撰，见《大正新修大藏经》五十五卷）载：“惟孝明皇帝以永平三年岁次庚申，帝梦金人，项有日月光，飞来殿庭。上问群臣，太史傅毅对曰：‘臣闻西域有神，号之为佛。陛下所梦，因其是乎？’至七年岁次甲子，帝敕郎中蔡愔、中郎将秦景、博士王遵等一十八人西寻佛法。愔等至印度国，请迦叶摩腾、竺法兰共还，用白马驮经并将画释迦佛像。以永

平十年岁次丁卯至于洛阳。帝悦，造白马寺。至十四年岁次辛未正月一日五岳道士稽善信等负情不悦，因朝正之次表请较试。敕遣尚书令宋庠引入长乐宫。帝曰：‘此月十五日大集白马寺南门。’尔日信等以灵宝诸经置道东坛上，帝以经象舍利置道西七室行殿上。信等绕坛涕泣稽请天尊，词情恳切。又以树檀等柴烧经，冀经无损以为神异。然所烧经并从灰烬。先时升天、入火、履水、隐形皆不复能，善禁咒者，呼策不应。时太傅张衍语信曰：‘所试无验，即是虚妄，宜就西域真法。’时南岳道士费叔才惭沮自感而死。”

⑦ 罗什指鸠摩罗什，天竺人，后秦姚兴弘始三年迎什入关，曾译《法华经》、《大智度论》等，弘始十年寂于长安。道安，僧肇也为当时高僧。

⑧ 佛教有“三武一宗之厄”。南北朝时后魏太武帝与其臣崔皓极信道士寇谦之，敕臣下悉坑杀天下僧侣，破毁经象寺塔。北周武帝常信道士张宾之，下敕并道教废之。又唐武宗自幼不好佛，及即位师事道士赵归真，下敕破坏四万四千六百佛寺，世称会昌法难。五代后周世宗于显德二年敕天下尽废无教额之寺院，又毁铜象以铸钱。

⑨ 自汉明帝永平三年（公元68年），实为九百七十七年，差三十年。

⑩ “夏国风帝”指西夏第一代皇帝景宗元昊，参见《西夏文妙法莲华经序文》（见《西夏文专号》192页），“戊寅年中”，看上、下文知为夏景宗元昊天授礼法延祚元年戊寅，即公元1038年。“令依蕃译”，即译为蕃字（西夏文）。

⑪ 从戊寅年（景宗天授礼法延祚元年）至民安元年（崇宗天祐民安元年，即1090年）恰为五十三年。可知译西夏文佛经自制文字不久已开始。

⑫ 佛教以小乘为半字教，大乘为满字教。

⑬ 护城帝即护城皇帝，指西夏仁宗仁孝。

⑭ 指太阳。

⑮ 皇元指当时的元朝。至元七年为元世祖忽必烈至元七年，即前至元（1270年），“校有译无”应是校已有的经，译未曾译的经。

⑯ 昔毕为党项族姓，可能即是史书所载西璧氏。

⑰ 龙象为僧之敬称。

⑱ “至元三十”后遗一“年”字。万岁宫疑即为大万寿寺，史载僧录管主八曾于此刻西夏文经。

⑲ 元成宗大德六年为公元1302年。史载管主八刻西夏文经板也在大德六年完成。两文所记雕板应为同一件事。

⑳ 元武宗封其弟爱育黎拔力八达为太子，施印五十藏之时间应是武宗朝。

㉑ 当今皇帝为仁宗爱育黎拔力八达，又重印五十藏。

㉒ 指文末题名中最后两人：御史台侍御杨那尔征，枢密院知院都罗乌口吃铁木尔。

㉓ 佛教用语：由行净业之差别，生于弥陀之净土，得九品往生之高下，而生于莲华之中。

㉔ 八月十五为解夏日，翌日为比丘新年元旦。

㉕ 〔宗眷府〕当为总管府之译音。眷，管同音如屈、姑同音。

㉖ 此“中书”为音译。据《番汉合时掌中珠》知西夏时中书二字为意译，音〔酪腮〕，为汉字“中书”二字注音西夏字与此愿文二字同。

㉗ 〔妻罗葛支〕疑即齐哩克齐，《元史》卷九十八作法怜赤，为薛怯执事名，主号矢、鹰隼之事。（参见《元史语解》卷五）

㉘ 译音〔须可噶支〕疑即舒库尔齐，《元史》卷八十作速古尔赤，为主服御者。（参见《元史语解》卷五）

㉙ 那征为党项族姓，明代保定西夏文石幢题名中有此姓。参见史金波、白滨《明代西夏文经卷和石幢初探》，载《考古学报》1977年第一期。

㉚ 〔求夫欲〕当为开府仪之译音，求、开同声与上文眷、管同声为同一语言现象。“上皇柱”当译为上柱国，元制开府仪同三司、上柱国皆为正一品。

㉛ 〔王使大使玉〕应为御史台侍御。据《番汉合时掌中珠》知西夏时御史为意译，两个西夏字的汉字注音为尼卒、讹。为“御史”二汉字注音的西夏字与此愿文同。杨那尔征疑为《元史》卷179《杨朵尔只传》中的杨朵尔只。《元史》只载杨朵尔只为御史台侍御在仁宗朝，未记具体时间，据此题款可知杨朵尔只任此职时不晚于皇庆元年。



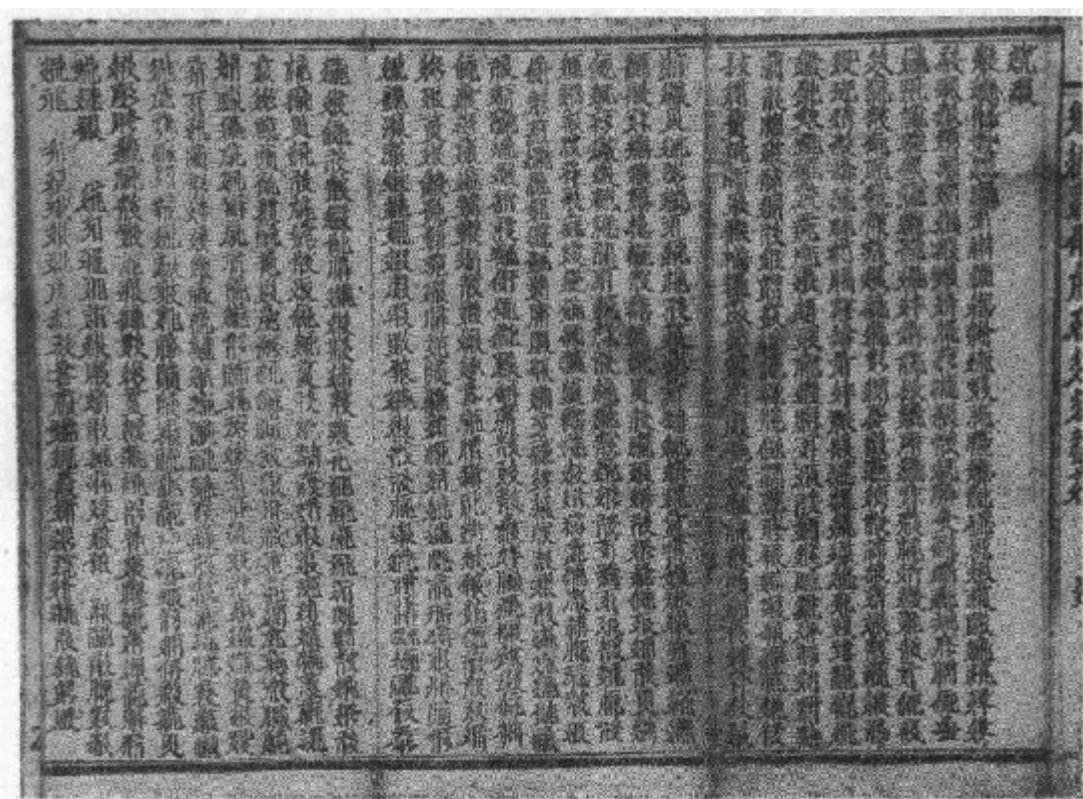
⑳〔率酪原支原〕应译为枢密院支院。《掌中珠》中枢密也是意译。

㉑ 都罗亦为党项族姓，西夏文《大方广佛华严经》卷57有党项人都罗慧性的题名。又《宋史》卷486《夏国传》有都罗重进，可能为同姓。

### 西夏文《过去庄严劫千佛名经》发愿文

#### 图 版

(一)



(二)



## 启 事

本论文集由中国社会科学出版社出版，全国各地新华书店出售，如读者在当地购买困难，可径向编辑部邮购，存书有限售完为止。

《世界宗教研究》编辑部

# 回鹘文《土都木萨里修寺碑》考释

耿世民

---

本文认为1912年我国新疆吐鲁番地区鄯善县吐峪沟出土的回鹘文重要碑刻的准确名称应是《安姓僧和土都木萨里在高昌国吐峪沟重修寺院碑》，过去黄文弼先生称为《布哈里葛亦都克在高昌之克子尔重修庙宇碑》，有误。作者从字体、书写法和语言判断，碑刻年代应属十至十二世纪。此碑不仅为我们研究回鹘高昌王同时期的语言文字、宗教信仰提供了材料，也是迄今所知的唯一的一件直接反映当时佛教寺院经济的回鹘文献。

作者耿世民，1930年生，中央民族学院副教授。曾经发表：《回鹘文摩尼教寺院文书初释》、《回鹘文〈玄奘传〉第七卷研究》、《峻里述考》等多篇论文。

---

现存回鹘文碑刻不多。据笔者所知，除蒙古人民共和国出土的乌兰浩木碑外<sup>①</sup>，在我国境内的有亦都护高昌王世勋碑<sup>②</sup>、大元肃州路达鲁花赤世袭之碑<sup>③</sup>、居庸关东西壁上的造塔功德记<sup>④</sup>，以及这里考释的《土都木萨里修寺碑》。

公元840年建国于蒙古草原的回鹘汗国被黠戛斯人灭亡后，一支回鹘人西迁到新疆北部的别失八里（遗址在今乌鲁木齐市北吉木萨尔县境）一带，不久就越过天山南下占有吐鲁番地区，建立了回鹘高昌（吐鲁番地区的古名）王国。之后又扩大其势力到焉耆、库车一带。

回鹘人西迁到吐鲁番盆地后，在当地原居民（古代焉耆——龟兹人，包括一部分汉族人）的影响下，逐步从游牧转入定居的农耕生活，发展了城市和商业贸易，在文化方

---

① 此碑于1955年在乌兰浩木西北五十公里处的哈尔乌斯发现，共8行。1961年由苏联谢尔克氏初步考释刊布。

② 此碑已由作者进行考释，题作《回鹘文〈亦都护高昌王世勋碑〉研究》。

③ 此碑回鹘文部分已由作者初步译出，刊在《民族研究》1979年第一期。详细诠释见拙文《回鹘文〈大元肃州路达鲁花赤世袭之碑〉译释》。

④ 近年日本藤枝晃氏曾对居庸关刻石再次进行了研究（见村田治郎：《居庸关》，卷一，页270—278）。

而取得了长足的进步。同时在宗教信仰方面也逐渐舍弃在漠北时期信仰的摩尼教而接受了佛教<sup>①</sup>，用回鹘文<sup>②</sup>翻译了大量的佛教典籍。佛教节日时，在寺院附近群众集会的地方，还用回鹘语演唱佛教内容的戏剧<sup>③</sup>，或通过连环画一类的挂图，用生动的语言和手势演唱以劝人从善为内容的佛教故事。关于当时高昌回鹘王国中佛教盛行的情况，宋人王延德在其旅行记《使高昌记》中曾说：“（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>。

从近代新疆出土的一些回鹘文佛经残卷和壁画来看，象内地汉族一样，当时回鹘佛教徒中也流行着对弥勒佛的崇拜。同时把修建佛寺、制作佛像、壁画或抄写经文看作是一种功德。依据回鹘佛教徒的说法，这种“功德”是可以转让的。例如通常在经文的跋语或佛像的主心木中，一般都写有“愿这份功德首先转给十姓回鹘王和王室其它成员，然后是转给其在天上的父母、活着的亲友，最后是施主本人”等内容的句子。这在我们研究的《土都萨里修寺碑》刻中也都有所反映。

公元10世纪中期，伊斯兰教首先传入塔里木盆地南缘城市的喀什，到公元15世纪左右该教已在整个南疆地区（包括吐鲁番、哈密在内）占居完全统治地位。至此，曾存在四、五百年之久的、一度达到很高发展水平的、以佛教为基础的高昌回鹘文化遂归于消亡。由于宗教的偏见，各种属于高昌回鹘王国时期的佛教文物（其中包括书面文献和碑刻）被有意识地销毁，所以目前侥幸留存下来的属于这一时期的文物（其中包括文字方面的东西）为数很少也十分珍贵，对于我们研究高昌回鹘王国时期的社会历史、经济文化、语言文字等具有很大的学术价值。

## 二

这里考释的《土都木萨里修寺碑》（拓片）为黄文弼先生二十年代末期在新疆进行考古工作时在乌鲁木齐所拓。据黄氏说：“此石刻在1912年前后出（白）吐峪沟（民按：今属吐鲁番地区鄯善县东方红公社）。后运迪化存政务厅，作油印机台石，我于1928年到迪化时，从油印机下取出，手拓数纸。原石今已不知去向矣。”<sup>⑤</sup>拓片图版曾刊于1954年出版的黄氏《吐鲁番考古记》中（图版99）。拓片现存北京历史博物馆（原编号为：京41，考3431。新编号为1，3，767），高73厘米，宽60厘米。碑石前后残缺，只存24行。此碑内容前经德国突厥学家葛玛丽（A. v. Gabain）初步考订为“布哈里葛亦都克在高昌之克子尔重修庙宇碑”<sup>⑥</sup>。误。应为“安姓僧和土都木萨里在高昌国吐峪沟重修寺院碑”（详见注释部分。以下简称《土都木萨里修寺碑》或《修寺

① 参见拙文《古代新疆和突厥、回鹘人中的佛教》，载《世界宗教研究》，第二集，1980年。

② 回鹘文为古代维吾尔族在公元8—15世纪期间使用的一种文字。它来源于古代粟特（又称窠利）文。

③ 如著名的回鹘文《弥勒会见经》剧本残卷等。

④ 《宋史》卷490《高昌传》。

⑤ 黄文弼：《吐鲁番考古记》，北京，1954年，64页。

⑥ 黄文弼：《吐鲁番考古记》，北京，1954年，64页。

碑》)。

此碑不仅为我们研究回鹘高昌王国时期的语言文字、宗教信仰提供了材料，而且是迄今所知唯一的一件直接反映当时佛教寺院经济的回鹘文文献<sup>①</sup>。《修寺碑》说明当时回鹘各地佛教寺院是拥有土地的。据碑文第14、15行文字，可见仅土都木萨里一人就一次捐施给寺院可播下三石五斗种子的土地（一处二石五斗，另一处一石）。此外，寺僧日常所用物品如坐褥、凳子、杯碗、炊事用具等也都来自信徒们的施舍（碑文第16、17行）。

《修寺碑》所用文字为一种早期回鹘文（即所谓回鹘文写经体）。字形上q和r有区分（q的右方加两点，但许多地方该写r处写成q），s、sh不加区分，n不带点。另外，y，w在字形上有区别，即w左方带一钩。从字体、书写法特点（如不见元代回鹘文献中常见的s与z，t与d交换使用的情况）和语言特点来判断，碑刻的年代应属10—12世纪。

下面为此碑原文的拉丁字母转写、汉译文和简单的注释。在转写方面，为了存真，不区分s和sh。由于排印技术上的问题，后元音词中的r现改为g。圆括号内的文字为依文意补加上的。……表示残缺字数不明。///表示应缺三个字母。圆括号的问号表示前面的字转写或译文无把握。

### 拉丁字母转写

1 ……m (än) ……

2 .ymā torāmislarning iligi qany burqanlyq yduq kun tngri matiadis ilinta

3 .anatkak ilinda tuqa blgura jrlyqap.jrlyqancucy kongü(li)nbilga biliglig nomlug

4 .jrugyn j……tolp jirtincü jir suwda jada jaltrytu jrlyqap.imraskā-nlaju tynlqlaryg

5 .jirtincülüg kirtü tigli itiglig az orugqa tajanturu jrlyqamaqy üzä jirtincülügda

6 .jig titma yduq māngu māngi tuska utuzu jircilaju jrlyqady.bu munylaju (az) nomlug az (?) isānic (?)

7 .tynlqlar aqylap jitolip qutrultacy tip (ajmanc) qorqyne kongullug qualary cacaklari acylur

8 .jasarur odda aq (y) lady.jana uluq tawqac ilinta sakiz jgrmi lij baqlyq qanlar blgürap,yduq burqan

<sup>①</sup> 关于反映回鹘摩尼教寺院经济的文书，参见拙文《回鹘文摩尼教寺院文书初释》，《考古学报》，1978年第4期。

9.sazanin kökdä kö(sän)c torlarda adty (.) jmä uc ärdinikä kirt-günclüg burqan sazininga titinclig

10.bujan algaly kösüslüg ädgü qutlug tynlqlar öküs tälim bolup.qocu ulusnyng basruqy tojuq

11.qysylta qasyncyq uluq wrqarlar samgramlar itip jaratyp bütürmi-slar.öküs tälim

12.odlarning qolularnyng ärtmäkinga itiglig nomlarnyng ornaqsyzyn-ga bu wrqar

13.samgram buzulup artap idisiz igäsiz bolup turmysynga m(ä)n an baglyg tojin ma tudum sali buzulmysyn

14.itip opraqyn sapyp jangyrdy lin prjan itdim.bu wrqar samgramta olurtacy borsang

15.quwraqqa liw kiä as qia bolzun saqynyp öz qasanys qy(a)m lü-keüngtä tsari (? ) ögäntä

16.iki syq bis küri jir kiä jana bu oq ögäntä ulug jolta bir syq uruq

17.kirgü bir adyz jir kiä (, ) tört tösäk iki tauma bir orunluq tört ulug küp

18.bir ojcanlyq bis küpeük iki ulug kicig isic bir sac.bu munca qya sangik

19.ötünü tägindim.bu sangik(lar)ig bu og wrqarta olurqucy bursang quwraq ärsinip op(raqyn)s(apa)

20.jrlyqazunlar.balyqta(tu)rur quwraq ärsinigäli oqrasar (, ) ma? itri tngri burqan özin körmazun-

21.lär (.) bu bujanyg äwira ötünü täginür biz üstänki azrua qormu-zta tört m(a)qarac tngriilar basa

22.qamaq qut (wag)sik tngrilärgä.jana äwira ötünü täginürbiz bu bujanyg tngri bögü tngrikänimz.....

23.bögülüg uluq yduq qut qutynga (.) tngrikän tngäk (?) qu(ncu)i tngrim qutynga.trkän tigin tngrim quty-

24.nga alp/cyngqur tigin tngrim qutynga.qamag tört t.....bis azunluq qadaqlarymzqa jum.....

25.butung san.....bujanlyg (?) .....

## 汉文译文

1、……我……

2、又众生之王——佛(教)的神圣之天神在中间之国,

- 3、在印度国诞生。他以慈悲之心把智慧的教义
- 4、之光普照天下，（并）爱怜地（？）使众生
- 5、倚靠世间称做信的真正罕见之路，带领他们得
- 6、到优于尘世的称做神圣的永久的乐果。这样当（缺少）法教和信仰的
- 7、众生哭泣难过（？）而将得救畏怖之心花
- 8、开放时哭了。再有，在伟大的中国出现十八位李姓皇帝，他们使神圣的佛的
- 9、教义发扬光大。再有敬信三宝的、忠（？）于佛的教义的、
- 10、希望获得功德的善良有福的众人曾协力在高昌国的基地（？）吐峪沟
- 11、修建了瑰丽、高大的寺院。
- 12、由于年代久远和教法的不定，
- 13、由于寺院圯毁无主，我安姓僧（和）我土都木萨里
- 14、（把该寺院）加以整修，使其重新成为一座寺院。（此外）为了寺中僧众
- 15、吃用所需，特把我的财产，位于鲁克沁（境内）察里河边的、
- 16、可下二石五斗种子的土地（和）位于同上河边大路上
- 17、可下一石种子的耕地（以及）四张床、二个tauma、一条凳子、四件大杯、
- 18、一件ojcanlyq，五个小杯、大小两口锅、一个平底锅等物捐施给寺院。
- 19、这些捐施由住在该寺院的僧众享用，（并）由他们负责（今后的）修葺工作。
- 20、住在城中的僧众如若享用，（死后）将不得见弥勒佛。
- 21、我们把此功德转给天上的梵天、帝释、四天王
- 22、和一切福神。我们再把此功德转给我们（像）上天（一样的）、睿智的国王……
- 23、英明伟大的亦都护陛下，转给国王tngäk（？）（和）皇后陛下，转给皇太子特勤殿下，
- 24、转给艾勒普庆库尔特勤殿下。（愿）我们一切四……五世的亲友（永享）福禄……

### 简单注释\*

2、matiadis 来自梵文madhyadesa，意为“中间之国”，即指印度（E. Eitel: Handbook of Chinese Buddhism, p.83）

3、jrylga-为回鹘文献中常用的表示尊称的助动词，要求前面的主要动词为-a副动词形式。

4、imräskenläytü（？）词义不明。

5、az原意为“少”，此处依上下文暂译作“罕见的”。

6、utuz-一般作uduz-，意为“引领”。

（az）为原碑补在左方的小字。

7、yitil-此字似为动词yit-“丧失”之被动式。此处暂译作“难过”（？）。

8、liy又似为lir。关于五代宋时汉字“李”字的发音（西北方言）有待我国音韵学家的进一步

\* 一般常见的古代回鹘词不加注释。每条注释前的阿拉伯数字表示行数。注释中所用缩写字意义如下：

ATG; A. von Gabain; Alttürkische Grammatik Leipzig, 1950 (古代突厥语法)。

ATS; Drevnetyurkskiy Slovar', Moskva, 1969 (古代突厥语词典)。

MK; Mahmud Kashgari; Divanu Lughat-it-türk, Ankara, 1939—1941 (突厥大辞典，土耳其文译本)。

研究。

**baqlıq** 正确写法应为**baglyq**,**bag**有“姓氏”之意,已见于其它回鹘文献(参见拙文《回鹘文〈玄奘传〉第七卷研究》,《民族语文》,1979年,第四期,原文3b中的转写和译文)。

十八位李姓皇帝 此处似泛指李唐皇帝数。能否据此考定此碑立于唐朝十八代皇帝在位之后(九世纪中叶以后)?

**9、sazan** 正规写法应为**šažan**,意为“教义”,来自古代于田文**śśasam**。后者又来自梵文**śāsana**(ATG, p.336)

**kökdä kō(sn)ci torlarda adty** 此处逐词译应为“把(教义)掷在天空和希望之网中”。颇费解。暂译作“发扬光大”。

**titinčlig** 来自动词**titin-**“敢于”(ATG, p.342)的形容词。此处暂译作“忠于(?)”。

**10、basruq** 原意为“支柱”(DTS, p.86)。此处暂译作“基地(?)”。

**tojuq** 或作**tujuq**,即今吐鲁番东约四十公里的吐峪沟,现属鄯善县东方红公社,古代似为高昌回鹘王国圣地。近代德国考古队曾在该处发现大量佛教和景教写本。

**11、qysyl** 意为“沟”,“狭谷地”,吐峪沟即因此得名。葛玛丽释为地名“克子尔”(黄文弼:《吐鲁番考古记》,页64),误。

**13、mn tudum säli**为原碑补在左方小字。

**14、opraq** 意为“残破”(DTS, p.368)

**sap-** 意为“连接”(DTS, p.485)

**lin** 意为“僧房”,来自梵文**lena**(DTS, p.333)。

**pryan** 意义同上词,来自古代焉耆语(即所谓甲种“吐火罗语”)的**prayam**。后者又来自梵文**parayana**(DTS, p.398)。

**liw** 意为“食物”(参见拙文《摩尼教寺院文书初释》,《考古学报》,1978年,四期,页510关于此词的注释)。

**kiä (qia)** 为古代回鹘语加强语气的小品词(ATG, p.155)

**lükčüng** 即今吐鲁番县东南之鲁克沁(汉代之柳申)

**ögän** 意为“河渠”(DTS, p.379)

**16、syq** 应来自古汉语“石”(古音收-k)。

**küri** 为回鹘文社会经济文书中常见的容量词,似有“斗”之意。

**17、adyz** 正确写法应为**atyz**,意为“耕地”。

**tösäk** 意为“床铺”(DTS, p.582)

**tauma** 词义不明。依上下文当为坐卧用具。

**18、oycanglyq** 词义不明。依上下文当为饮食用具。

**isic** 意为“锅”(见《高昌译语》·《器用门》)

**sac** 意为“平底锅”(MK, II, p.147)

**sängik** 意为寺产(DTS, p.485)。

**19、ärksin-**意为“自由享用”(来自形容词**ärk**“自由”)。

**20、ogra-**动词,意为“当……时”。这里有,“若发生……事”之意。

**21、azrua, qormuzta** 此二字为回鹘佛教文献中常见的词,意为“梵天”、“帝释”,分别来自粟特语的zrw, xwrmuzda(ATG, p.300, 309)

**tört maqarac** 意为“四大天王”,后一词来自梵文**mahārāja**。



22、wagsik 意为“神”，比较中古波斯의vaxš (wxš) (ATG,p.350)。

22—24 这里修寺人转给功德的顺序我理解为①已故的建立高昌回鹘王国的第一代亦都护王之称号。可惜22行最后一词不存。②修寺时在位的高昌王(tngäk? trgäk?)及其王后。③王储特勤。④特勤艾勒普·□庆库尔。这里tngrikön一词当来自tngri (天) +kgn (<qan~han “汗王”), 意为“天汗”。 trkän意为“太子”, “王储”, 这可从回鹘文译本《玄奘传》得到证明。(参见拙文《回鹘王〈玄奘传〉第七卷研究》,《民族语文》,1979年,四期,1b5行,2a13行等处)。tngrim一词(原义为“我的上天”)似为对王族男女成员的尊称,并不如森安孝夫氏所说只限于王族女姓(参见该氏论文《回鹘文佛教史料——棒抗文书》,《史学杂志》,83卷,四期,页43—44)。证明这点的除王储使用这一尊称外,艾勒普·□庆库尔特进名中的艾勒普一词(意为“勇士”,一般只用在回鹘男姓名子中)也可作为证据之一。

附图:



# 历史上的耶稣\*

胡玉堂

---

本文就历史上耶稣的真实性问题和耶稣及其信徒早期传教活动的性质问题，提出了作者个人的意见。认为：耶稣是一个历史人物，不是某一时期或某一教会虚构捏造的形象，耶稣及其信徒的传教活动是在当时犹太人反抗罗马统治、反对犹太上层压迫的斗争中产生的一个群众运动，不能因为他们进行宗教宣传的外表现象，否定他们在一定历史条件下斗争的正义性和积极作用。还认为：耶稣在传教中所坚持的一神主义与平等精神，为早期基督教的传播、发展创造了有利条件。

作者胡玉堂，1918年生，杭州大学历史系副主任、副教授，著有《西洋史简编》、《世界古代中世纪史》等。

---

“基督教是犹太教的私生子。”<sup>①</sup>它是从犹太教脱胎而出的。

基督教是罗马世界的产物，不能说它是从犹太输入而强加给希腊罗马世界的；然而，也决不能忽视它的犹太渊源和犹太因素。如果我们不研究它的犹太渊源，不考察它的原始状态，那末，我们对它的理解是不完整的，甚至可能是歪曲的。

基督教脱离犹太教，成为自觉、独立发展的宗教，约在公元一世纪晚期，即在公元66年至70年的犹太战争之后。但在犹太战争以前，即从传统所说的公元30年前后耶稣的传道活动到犹太战争的结束，基督信徒已作为犹太教的一个革新派而存在、发展。这个教派，是“还不曾有自我意识”<sup>②</sup>的基督教，或是说，是基督教史前的基督教，我们称之为原始基督教。

关于原始基督教，有许多问题有待进一步的研究和讨论。有关耶稣的问题，就是一个长期争论未决的问题。本文拟就耶稣的历史真实性问题，耶稣的真面目以及和耶稣有关的群众活动的性质问题，提出自己的看法，期望通过讨论，共同提高基督教史研究的学术水平。

---

\* 关于耶稣其人其事的历史性问题，是国内外基督教历史学者经常探讨的问题之一。作者在本文中所阐述的观点，只能代表一种见解，有些看法尚需进行深入讨论和科学论证。

——编者

① 恩格斯：《致保·拉法格》、《马克思恩格斯全集》，第38卷，第27页。

② 恩格斯：《论早期基督教的历史》、《马克思恩格斯全集》，第22卷，第536页。

## 一、从史料说明耶稣是历史人物

史料有关耶稣的记载，几乎都曾被人提出过疑问。但是，这些疑问，其本身都有存疑之处，不足以否定耶稣的存在。本文认为，从有关的历史资料分析，历史上是有过耶稣其人的。

记载耶稣的非基督教史籍，最早的是犹太战争的参与者、犹太史家约瑟福斯（约公元37—100年）的《犹太古事记》。这部著作的一段文字，直接提到耶稣，说“他是基督”，并说耶稣在十字架钉死后三天复活，他的信徒以他命名而称为基督徒等<sup>①</sup>。可是，在公元三世纪时，看过约瑟福斯著作的欧利根曾说，约瑟福斯“不相信耶稣是基督”<sup>②</sup>。可见，现存的《犹太古事记》中的上述一段文字，是三世纪以后被基督徒添加进去的膺品。但是，基督徒既然可以捏造一段话插入约瑟福斯的著作，也完全可能把他著作中的一段话改写。我们的看法是，约瑟福斯著作原来就有有关耶稣的记载，只是，那是否定耶稣是基督的记载。否则，欧利根所说约瑟福斯“不相信耶稣是基督”的话，就没有根据了。

《犹太古事记》中另一段文字提到，公元62年时，犹太教大祭司阿奈奴擅自召集犹太议事会，以“破坏律法”的罪名，判处“耶稣的兄弟雅各和其他某些人（或某些信徒）”以乱石击死的罪刑<sup>③</sup>。这段记载，某些学者仅以“约瑟福斯只有在这里而不在别处说到耶稣”为理由，判定它是伪作。我们既然没有理由肯定约瑟福斯根本不曾提到过耶稣，也就没有理由否定这段记述。正如阿·罗伯逊所说，上述这段文字，“曾被欧利根引述过三次，也许不是出于假托。”<sup>④</sup>因此，约瑟福斯关于耶稣的叙述，诚属可疑，但若认为约瑟福斯从未提到过耶稣，也决不是科学的结论。我们认为，约瑟福斯提到耶稣的可能性，实在比没有提到耶稣的可能性更大<sup>⑤</sup>。

在约瑟福斯稍后，在公元二世纪初叶至中叶的一些罗马作家的作品中，如普林尼上罗马皇帝图拉真书信，塔西佗的《编年史》，苏埃托尼阿斯的《诸恺撒事迹》等，都提到基督。小普林尼的书信（约公元112年）说到基督徒，也说到基督<sup>⑥</sup>。塔西佗在《编年史》上叙述公元64年罗马被焚事件时说，基督徒这派的“创始者的名字，叫做基督；他在提比略在位时，被巡抚彼拉多处以死刑；这种有害的迷信，一度受挫，又再度发生，不仅发生在病害的老家（按指犹太），而且也发生在万恶汇集的首都本身（按指罗

① 约瑟福斯：《犹太古事记》第18卷，第3章，第3节。见《约瑟福斯全集》，惠斯顿英译，爱丁堡，1865年版。

② 欧利根：《驳塞尔萨斯》，第1章，第47节。本文引自罗伯逊著，宋桂煌译：《基督教的起源》，三联，1958年版，第107页。

③ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第20卷，第9章，第1节。

④ 罗伯逊：《基督教的起源》，第107页。

⑤ 约瑟福斯的《犹太古事记》，曾叙述施洗约翰（见《犹太古事记》，第18卷，第5章，第2节）。这段记载，一般认为可信。施洗约翰和耶稣的密切关系，在《新约》福音书上多次描述。把福音书和《犹太古事记》互相参证，亦可作为耶稣实有其人的一个旁证。

⑥ 在惠斯顿英译《约瑟福斯全集》附录“论文之三”中，附有普林尼信全文。本文引述据此。

马)，并得到流行。”<sup>①</sup>在《诸恺撒事迹》的《克劳狄事迹》中，说皇帝克劳狄驱逐犹太人出罗马（公元49年），是由于犹太人“在一个基督的煽动下多次闹事”<sup>②</sup>；在同书《尼禄事迹》中，说基督徒是“信仰一种新而有害的迷信的人”<sup>③</sup>。普林尼、塔西佗、苏埃托尼阿斯等都是反对基督教的罗马作家。他们关于基督教徒和基督的记述，看不出有作伪的动机和可能。应该说，这些记载，是可信的。可见，在当时罗马上层社会，对于基督教是由一个叫基督的人创立的，已是普遍承认的事实。

有的著作认为，塔西佗、普林尼等只提基督，未提耶稣，可见耶稣的存在有问题。我们认为，基督一弥赛亚（救世主），原是泛指，但在基督徒讲，它是专指耶稣的。有的著作认为耶稣是这样著名的人物，而在流传迄今的罗马作品中不曾叙述他的生平事迹，可见耶稣的历史真实性，实属可疑。我们认为，不同作品的写作，有不同的要求和重点。某些罗马著作提到基督，未提耶稣，或对基督语焉未详，不能因此而否定耶稣一基督在历史上的存在。

关于耶稣生平事迹和言行的记载，主要见于《新约》四福音书。《新约》是基督教的经典；它的编写的目的是传道、宣教，而不是历史的记述。可是，如果由此认为“所有四福音传道者和所有的使徒都是捏造人物”<sup>④</sup>，“耶稣和他的亲信门徒一使徒都是神话人物”<sup>⑤</sup>，我们也不能同意。因为在世界历史上，许多民族、国家的远古历史，宗教性的、神话性的作品，在在皆是。印度婆罗门教的经典四部《吠陀》经，就是我们研究印度史的重要古文献。印度史诗《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》充满神话，而它们的史料价值岂容抹煞。以神话传说为主要内容的《伊利亚特》和《奥德赛》，恩格斯完全肯定它们是阐明国家形成以前希腊社会的主要史料。如果否定《旧约》的史料价值，巴勒斯坦的古代历史将一片黑暗。可以说，全盘否定宗教经典和神话传说历史性，是对古代历史研究的一种虚无主义的表现。关于基督教起源的历史背景，我们可以、也应该从《新约》中进行探索。

诚然，对于《新约》福音书做去伪存真的工作，并不容易。四福音书写成的时间，距离耶稣活动时期相隔数十年至百余年不等。并且，福音书在各不同时期，曾受不同地区教会的增添删改。因此，福音书内容歧异矛盾，以致近代学者对它的分析研究，颇多困难；对各福音书成书时间的考证，意见分歧。

但是，是不是如某些学者所说的那样，由于“各福音书之间有很大的分歧”，由于“它们（福音书）受到多次的改编”，因此，“要在它们中间找到最古老的核心，几乎是不可能的。”<sup>⑥</sup>我们的答案，恰恰与此不同。且对有关各福音书具体分析上存在的分歧意见，暂置勿论，但可以注意一件由多数学者所公认的事实：来自不同时间、不同方

① 塔西佗：《编年史》第15章，第44节。

② 苏埃托尼阿斯：《诸恺撒事迹·“克劳狄”》第25节。

③ 苏埃托尼阿斯：《诸恺撒事迹·“尼禄”》第16节。

④ 科瓦略夫著，王以畴译：《古代罗马史》，三联，1957年版，第940页。

⑤ 苏联科学院主编：《世界通史》，第二卷，三联，1960年版，第935页。

⑥ 科瓦略夫：《古代罗马史》，第940页。

面的福音书内容，通过口头记诵和文字记载流传下来，实属源多流长。福音书的资料来源，完全可能包括从耶稣活动时期到它们成书这一长期内的各种传说和记载。它们的多次改编以及改编后内容上存在的分歧、矛盾，正说明它们还保存着原始的或接近原始的资料，也正有利于我们“找到最古老的核心”。而且，各种不同的传说、记载，都归附到耶稣身上，就是历史上存在过耶稣其人的说明。如果耶稣仅是某一时期、某一教会虚构、捏造的形象，这个虚构的耶稣，怎么能得到不同时期、不同教会流派的人数日益增多的广大基督徒信以为真？

由此可见，基督教的、非基督教的有关资料，都向我们说明，耶稣是一个历史人物。有待我们进一步分析研究的问题，那是耶稣究竟是怎样的一个历史人物。为了辨识耶稣的真面目，我们就要在福音书存在的矛盾、歧异中，来进行探索。

## 二、关于福音书上两个耶稣形象的分析

福音书所记载的耶稣的言论，前后矛盾。在福音书上，似乎有两个不同的耶稣，在宣传不同的道理。我们从三个方面，来看耶稣在传道时所讲两种不同的调子。

第一，天国的观念，是耶稣在传道时最引起信徒们关注的关键问题。但天国怎样？耶稣在回答这个问题时，有两种互相矛盾的答案。

一种答案是：天国是不可捉摸的未来世界。天国什么时候到临？耶稣给人一个神秘莫测的回答：“但那日子，那时辰，没有人知道。”<sup>①</sup>天国在那里？耶稣的答案虚无飘渺：“上帝的国来到，不是眼所能见的；人也不得说。看哪，在这里，看哪，在那里；因为上帝的国就在你们心里。”<sup>②</sup>为什么天国是这样不可捉摸呢？原来耶稣告诉人们，在今生今世，根本看不到天国：“我的国不属这世界。”<sup>③</sup>

可是，在福音书上，耶稣另有一种不同的答案。耶稣在开始传道时，就大声呐喊：“天国近了。”<sup>④</sup>他叫他的十二个大弟子：“随走随传，说：天国近了。”<sup>⑤</sup>他对人们说：“我实告诉你们，站在这里的，有人在没尝死味以前，必看见人子降临在他的国里。”<sup>⑥</sup>“人子（或作上帝的国）近了，正在门口了。”<sup>⑦</sup>他答应信徒：“人为我和福音撇下房屋，或是兄弟、姐妹、父母、儿女、田地，没有不在此世得百倍的。”<sup>⑧</sup>这个天国，多么现实！它不是属于彼岸世界的，而是在今世就能出现的现实的王国。

第二，怎样才能争取进入天国？或是，怎样实现这个天国？耶稣有两种不同的回

① 《马太福音》，第24章，第36节，见中华圣经会印发《新约全书》，1946年版。

② 《路加福音》，第17章，第20—21节。

③ 《约翰福音》，第19章，第36节。

④ 《马太福音》，第6章，第17节。

⑤ 《马太福音》，第10章，第7节。

⑥ 《马太福音》，第16章，第28节；参见《马可》第9章，第1节；《路加》，第9章，第27节。

⑦ 《马可福音》，第13章，第29节。

⑧ 《马可福音》，第10章，第29节；参见《路加》，第18章，第29—30节。

答。

耶稣提出两条诫命，作为“律法和先知一切道理的总纲”：除了“爱主你的上帝”外，就是“爱邻人如爱己。”<sup>①</sup>看来，“爱”，是通往天国的主要道路。“爱邻人”，原来包含着爱同胞、爱同志的意义。可是，福音书另一些地方所记载的耶稣的话，是把爱说成是爱敌我不分的一切人了。“你们的仇敌要爱他，恨你们的要待他好，咒诅你们的要为他祝福，凌辱你们的要为他祷告。有人打这边的脸，连那边的脸也由他打，有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。凡求你的，就给他，有人夺你的东西去，不用再要回来。”<sup>②</sup>这样，人们不仅对于一切残酷的压迫和剥削，要忍耐到底（“惟有忍耐到底的，必然得救”<sup>③</sup>）；而且，要“怀着感激的心情接受任何拳打脚踢”<sup>④</sup>，要“心里柔和谦卑”<sup>⑤</sup>、逆来顺受地接受一切欺凌压榨，甚至面临所有的侮辱、逼迫、毁谤，都“应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的”<sup>⑥</sup>。

福音书上的另一个耶稣，却提出了另一条截然不同的争取天国的道路。劝人“忍耐到底”必然得救进天国的前一个耶稣，已变成急不可耐，要求积极以行动争取天国的耶稣：“我忍耐你们要到几时呢”<sup>⑦</sup>，“我是何等的迫切呢”<sup>⑧</sup>。他主张用大刀阔斧的手段，为天国开辟道路。“凡不结好果子的树，就砍下来，丢在火里。”<sup>⑨</sup>耶稣就主张通过斗争，通过暴力，促使天国的实现：“我来，要把火丢在地上。倘若已经着起来，不也是我所愿意的么！”<sup>⑩</sup>“你们不要想我来，是叫地上太平。我来，并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”<sup>⑪</sup>“自施洗约翰到如今，天国容忍暴力，暴力者凭武力去取得它。”<sup>⑫</sup>

第三，对天国的观念和态度问题，实质上正是耶稣对当时现实的统治势力的看法和态度问题。在耶稣当时，巴勒斯坦已在罗马帝国统治之下——南部的犹太，已是罗马的

- ① 《马太福音》，第22章，第39节；《马可福音》，第12章，第29—31节。“爱邻人如爱己”这句话，根据伦敦“不列颠和外国圣经会”出版的《圣经》，中译圣经作“爱人如己”。我们认为，“爱邻人”和“爱人”，含义是不同的，英译本的“爱邻人”，是比较确切的。
- ② 《路加福音》第6章，第27—31节；《马太福音》，第5章，第39—42节；又，第6章，第44节。
- ③ 《马可福音》第13章，第13节；《马太》，第10章，第22节；又第24章，第13节；《路加》，第21章，第19节。
- ④ 恩格斯：《桑维耳代表大会和国际》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第447页。
- ⑤ 《马太福音》，第11章，第29节。
- ⑥ 《马太福音》，第5章，第12节；《路加》，第6章，第20—23节。
- ⑦ 《马可福音》，第9章，第19节；《马太》，第17章，第17节。
- ⑧ 《路加福音》，第18章，第8节。
- ⑨ 《马太福音》，第7章，第19节。
- ⑩ 《路加福音》，第12章，第50节。
- ⑪ 《马太福音》，第10章，第34节。
- ⑫ 《马太福音》，第11章，第12节。本文引文，依据伦敦“不列颠和外国圣经会”出版的《圣经》。阿·罗伯逊的《基督教的起源》中所引用的《圣经》，版本不同，意义大致和本文引语相同：“从施洗约翰到如今，天国总是用暴力取得的，暴力者凭武力去取得它。”但中译《新约》译作：“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得了。”我们认为，这译文是篡改了原义的。

一个行省；北部的加利利和外约旦，是罗马势力下的一个小附庸国。以耶路撒冷为中心的犹太教会上层，包括撒都该人和法利赛人，依附罗马统治势力，并与它勾结，共同压迫剥削巴勒斯坦人民。耶稣怎样对待罗马统治势力和犹太教会上层？按照福音书的记载，也有两个不同的耶稣，对当时巴勒斯坦的统治者采取不同的态度。

一种态度是妥协、顺从。耶稣对于撒都该人和法利赛人，是谴责、揭露的。可是他的谴责、揭露，主要是指他们在宗教信仰上不真诚虔敬，在伦理道德上虚假伪善。至于对罗马统治势力，福音书上不少地方表现对它回护，也借耶稣的口，劝人守法、服从。耶稣劝人不要因逃税而触犯统治者<sup>①</sup>。他要人偿还一切债务，否则，就活该关在监狱里当囚犯<sup>②</sup>。他不仅劝人遵守犹太教的诫命，不偷盗杀人<sup>③</sup>，而且反对一切武装斗争，包括反抗反动统治的斗争：“凡动刀的，必死在刀下。”<sup>④</sup>他用诡辩式的语言劝人顺从罗马统治势力对犹太人民的压榨：“该撒的物当归给该撒，上帝的物当归给上帝。”<sup>⑤</sup>照福音书的描述，当耶稣被捕将判刑时，罗马在犹太的巡抚彼拉多，似乎是一个意图开脱耶稣的好人。上文所引“我的国不属这世界”这句话，就是耶稣对彼拉多说的，目的是表白他不想反对罗马统治。

可是，福音书上的另一个耶稣的形象，对于当时巴勒斯坦的统治势力和统治秩序，就是采取不妥协的反抗斗争的态度的。这个耶稣，通过对天国图景的描述，表达他主张把现存的统治秩序颠倒过来，建立新的秩序的要求：“然而有许多在前的将要在后，在后的将要在前。”<sup>⑥</sup>“凡自高的必降为卑，自卑的必升为高。”<sup>⑦</sup>“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高，叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去。”<sup>⑧</sup>福音书中也留下耶稣准备推翻罗马统治、反对犹太教会腐朽上层，意图恢复往古犹太全盛时期的大卫王国的资料。耶稣为什么从加利利到耶路撒冷去？是不是打算趁逾越节的机会，向大群来自各地的犹太教徒宣传他的反抗罗马统治和犹太教会上层的主张？应该说，这完全是可能的。我们看到：耶稣及其追随者在向耶路撒冷“进军”的途中，拥簇着耶稣的信徒们，高喊口号：“和散那（欢呼）！奉主名来的，是应当称颂的。那将要来的我祖大卫之国，是应当称颂的。高高在上，和散那！”<sup>⑨</sup>一路上，门徒们都在宣扬耶稣是“奉主名来的王。”<sup>⑩</sup>看来，耶稣这一群人还没有关于武装起义的充分准备。但是，他曾要门徒“卖衣服买刀”<sup>⑪</sup>。当耶稣被人围捕时，曾有门徒起来拔刀反抗<sup>⑫</sup>。只是由于众寡不

① 《马太福音》，第17章，第27节。

② 《马太福音》，第5章，第26节；《路加》，第13章，第59节。

③ 《马太福音》，第19章，第18—19节；《马可福音》，第10章，第19节。

④ 《马太福音》，第26章，第52节。

⑤ 《马太福音》，第22章，第21节；《马可》，第12章，第17节；《路加》，第20章，第25节。

⑥ 《马可福音》，第10章，第31节；《马太》，第19章，第30节。

⑦ 《马太福音》，第23章，第12节；《路加》，第14章，第11节。

⑧ 《路加福音》，第1章，第52—53节。

⑨ 《马可福音》，第11章，第9—10节；《马太》，第22章，第9节。

⑩ 《路加福音》，第19章，第38节。

⑪ 《路加福音》，第22章，第36节。

⑫ 《马可福音》，第14章，第47节；《马太》，第26章，第51节；《路加》，第22章，第49节。

敌，他的门徒方才逃散。因此，犹太省的罗马巡抚彼拉多以“犹太人之王”的叛逆罪对耶稣判处钉十字架的死刑，纯属事出有因，查有实据的。福音书记载彼拉多曾说：“并没有查出他（耶稣）甚么罪案”<sup>①</sup>，这记载，可以说是对当时实际情况的一种笨拙的篡改。

福音书上出现了两个耶稣的形象。一个耶稣认为天国是虚无、抽象的彼岸世界；宣扬“爱敌人”，宣扬忍耐得救，屈辱有福；主张对现存统治势力妥协、顺从，对压迫者、剥削者卑躬曲膝。这个耶稣，我们姑且称之为“第一耶稣”。而福音书上的另一个耶稣，认为天国就是能够在现世出现的现实天国；主张通过斗争，通过暴力，促使天国实现；主张推翻反动的统治秩序，建立新秩序；主张反抗罗马统治势力和犹太教会上层，建立“大卫王国”。我们称这个耶稣是“第二耶稣”。究竟，那个耶稣是历史上真实的耶稣呢？

按四福音书的编纂完成，约在公元二世纪中叶。自公元66—70年的犹太战争失败后，公元132—135年的犹太人民起义又经剧烈斗争后失败。当时，散居罗马各地的犹太人，普遍受到罗马帝国统治者和罗马上层社会的怀疑、嫉视和压迫。被认为来自犹太的邪恶信仰基督教，处于极为不利的地位。基督教要在罗马帝国政权下求生存、求发展，要保障犹太信徒的安全，要争取更多的非犹太的罗马臣民归信，非迎合罗马奴隶主政权不可，非取好于罗马奴隶社会的上层不可。“第一耶稣”的形象，就是在这样的条件、这样的要求下塑造出来的。公元二世纪的基督教会，也只能塑造“第一耶稣”，决不可能塑造“第二耶稣”。而有关“第二耶稣”言行的资料，只能出于巴勒斯坦较古的历史材料，只能来自犹太战争以前直到犹太战争当时的历史传统。这些资料，经过时间的历程，对于历史上的真实耶稣，不可能没有夸大、误解以至歪曲；而且资料本身，也具有含混和矛盾不一致的性质。可是，从相对的意义讲，它还是比较接近历史的原始核心的，是比较符合历史上耶稣的真实形象的。

自然，我们的分析是否正确，还有待我们对耶稣当时巴勒斯坦的社会历史条件和社会斗争，作进一步的考察研究，才能得出结论。

### 三、从公元一世纪前半世纪巴勒斯坦的社会历史条件、人民运动和教派活动，来考察耶稣及其信徒的活动

耶稣之死，约在公元30年前后。<sup>②</sup>他的公开进行传道活动的时间，前后不会多于一年半。<sup>③</sup>在这么短促的时间里，有不算少的群众追随耶稣，其影响又这么深远，这不能用宗教神学的说法（如耶稣施行奇迹、耶稣为赎罪上十字架以及死后复活等）来解释，也不能把他说成是天才的群众领袖或创造性的宣传家。只能说，他的传道活动，是当时

<sup>①</sup> 《路加福音》，第23章，14—15节。

<sup>②</sup> 关于耶稣上十字架的年份，在公元29年、30年或33年，有争论。参看《剑桥古代史》，第10卷，第649页，注4。

<sup>③</sup> 马修斯：《新约时期巴勒斯坦的历史》，纽约，1927年版，第189页，注1。



巴勒斯坦一带犹太人民风起云涌的群众运动的产物。同耶稣在一起的群众，无疑是受压迫、榨取的苦难的下层犹太人民。“基督教同任何大的革命运动一样，是群众创造的。”<sup>①</sup> 这群众运动，如其他群众运动，开始是自发地形成的。可是在运动的发展中，出现了象耶稣那样的群众的代表人物或核心人物，他说出了人民群众的疾苦和要求，群众信任他、拥护他，甚至把他当作救世主——基督，这是完全可能的。承认当时巴勒斯坦的群众运动是原始基督教的渊源，也没有理由否认群众运动中涌现的历史人物耶稣。只是，要了解耶稣，要认识耶稣的真面目，必须从当时犹太人民运动产生的背景、渊源中，从运动的性质中去考察。

在耶稣生活的时代里，掠夺、奴役、压榨犹太人民的，是罗马统治势力及其帮凶——巴勒斯坦地区的地方军事贵族和犹太教会上层。犹太民族曾有受外族侵略和统治的长期的痛苦经历。但罗马势力对巴勒斯坦的蹂躏和占领，它的抢劫、屠杀和奴役，它的日益烦苛的赋税以及它企图荡平犹太民族特性、民族信仰的种种措施，已使苦难深重的犹太人民不能再忍受下去。发生于公元一世纪六十年代、历时四年、战斗空前剧烈的犹太人民反罗马大起义——犹太战争，是犹太人民一系列反罗马斗争运动发展的必然结果。耶稣以及他周围的人民运动，就是这个时代的产物。

在耶稣公开活动以前九十余年，罗马势力已经侵入巴勒斯坦。公元前63年，庞贝的罗马侵略军屠杀了约12,000犹太人，又向犹太人勒索了一笔数达10,000塔兰<sup>②</sup>的巨款，并使犹太成为罗马叙利亚省的一个部分。公元前54年，克拉苏又侵入犹太，抢劫圣殿，掠得财物亦在10,000塔兰以上。稍后犹太一度独立，而罗马的叙利兰总督又出兵侵略、镇压，把30,000犹太人掠卖为奴隶（公元前43年）。接着，罗马扶植军事贵族希律作为巴勒斯坦地区的国王，由希律用军队和特务统治巴勒斯坦达三十余年（公元前40—4年在位，号称“大王”）。希律大王死后，罗马让他的三个儿子分治其国。被罗马封为犹太国王的阿奇洛，曾不止一次镇压犹太人民起义，其中一次，屠杀犹太居民达30,000人。罗马的叙利亚总督又带兵进掠巴勒斯坦，大肆烧杀掳掠，把2,000个起义者钉死于十字架，把30,000个犹太人掠卖为奴隶。公元6年，阿奇洛被罗马废黜，犹太成为罗马的直辖行省。这以后，重赋苛税，一重又一重地压榨犹太人民。他们向罗马交纳人头税，又交纳土地或农产品税，税额约为犹太人谷物收入的三分之一，酒和油的半数，果树收获的四分之一。此外，还有关卡税、市场税、盐税、过路费、过桥费等等苛捐杂税<sup>③</sup>。并且，犹太人全部收入的十分之一，按照犹太的传统，是作为向耶和华圣殿的贡献，交纳给犹太教会的祭司的。广大犹太人民，处于水深火热之中，在死亡线上挣扎。

更使犹太人感受严重威胁的，是犹太的民族信仰——犹太教，在罗马统治下，有被消灭的危险。犹太人，包括居住巴勒斯坦和散居地中海各地区的犹太人，从可记忆的年

① 恩格斯：《启示录》，《马克思恩格斯全集》，第21卷，第11页。

② 塔兰，这里指古代希伯来塔兰。据蒙森：《罗马帝国行省史》说，每一希伯来塔兰，合390英镑（见《罗马帝国行省史》，第2卷，第187页的附注），这是十九世纪末年的比价。这样，10,000塔兰，是相当于3,900,000英镑的巨款。

③ 蒙森：《罗马帝国行省史》，第2卷，第187页附注。

代起，祖祖辈辈长期崇拜上帝耶和華，信仰犹太教。对耶和華崇拜的任何威胁，在犹太人看来，就是对他们民族存亡的威胁。可是，“罗马帝国在消灭各民族政治和社会特性的同时，也消灭了他们独特的宗教。”<sup>①</sup>对犹太人，罗马帝国可能是通过消灭他们的特有的宗教来消灭这个民族的政治和社会特性的。犹太人敏锐地感觉到，对他们上帝的侮辱，正是他们民族的屈辱。反之亦然。

例如，在犹太人的观念里，他们只向上帝纳税——向耶和華圣殿交纳什一贡礼。当犹太沦为罗马行省，罗马长官在犹太调查户口、征收人头税时，犹太各地，纷纷起义反抗。起义领袖加利利人犹达斯鼓动同胞起来进行反罗马斗争时说：对罗马人纳税，“是对世俗人（按指罗马人）象对上帝那样崇奉为‘主人’”，因此，谁纳税，谁就是向世俗人屈服的懦夫<sup>②</sup>。当彼拉多为罗马犹太省巡抚时（公元26—36年），他命令罗马军队带着绘有罗马皇帝像的旗帜开进耶路撒冷城，犹太人认为带偶像进城是对上帝、对犹太律法的侮辱，群情激昂，大批群众蜂拥到罗马巡抚驻地恺撒里亚向彼拉多请愿。在罗马军队三重包围、面临屠杀的威胁下，犹太群众伏地五天五夜，坚持不散，彼拉多怕激起事变，只有把皇帝画像撤出耶路撒冷城。彼拉多又因扩建耶路撒冷水道，动用圣殿财库，群众骚动又起；罗马军队对人民群众毒打屠杀，死者不可胜计<sup>③</sup>。罗马皇帝卡里古拉（公元37—41年），命令犹太人民对他象对上帝那样崇拜，犹太人民闻讯震惊，各地酝酿起义；后因卡里古拉死去，他的命令得暂不执行<sup>④</sup>。公元50年左右，耶路撒冷除酵节（即逾越节）时，由于一个罗马士兵在圣殿作一个猥亵动作，引起群众暴动，在罗马军队镇压下，死者约有万人<sup>⑤</sup>。

事实上，自希律死后，特别自罗马把犹太作为行省、直接征税后，巴勒斯坦一带人民起义运动，此起彼伏，从未间息。如希律死后不久，即从耶稣出生时起，加利利的犹达斯，约旦河谷的西门（曾为奴隶），犹太南部的阿斯朗琪等，各举起义旗帜。后两者，曾自立为王。尽管他们受到罗马及其帮凶武装的镇压，而起义者经过一个时期的潜伏活动，又再度兴起。如加利利的犹达斯，在公元6年稍后，又起来号召犹太人民展开抗税斗争，重揭义旗。我们在下文将再提到，这位犹达斯，正是犹太教中一个重要教派狂热派的创始人。从约瑟福斯的记载，又可见犹达斯的两个儿子，约在公元48年被罗马巡抚逮捕钉死于十字架<sup>⑥</sup>。犹达斯的另一儿子曼那汉，是犹太战争开始时犹太起义领袖，曾自立为王<sup>⑦</sup>。加利利的犹达斯一家，不愧为公元一世纪犹太反罗马斗争中的英雄家庭，他们父子领导反罗马斗争，前后达大半个世纪。约瑟福斯著作中还提到，在腓力

① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》，第19卷，第333页。

② 约瑟福斯：《犹太战争史》（Wars of the Jews），第2卷，第8章，第1节。又见《犹太古事记》，第8卷，第1章，第1节。

③ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第9章，第2—4节。

④ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第10章，第1—5节。

⑤ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第12章，第1节。

⑥ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第20卷，第5章，第2节。按犹达斯，《新约》“使徒行传”亦有记载（见“使徒行传”第5章第37节）。中译《新约》，犹达斯译作犹大。

⑦ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第17章，第8—9节。

克斯为犹太巡抚时期（公元52—62年）被捕的犹太大盗伊里查，曾横行巴勒斯坦二十年<sup>①</sup>。其他关于人民反抗、群众骚动的记载，不拟一一列举；而仅从上述记载，就可以说明，从公元前直到犹太战争，在巴勒斯坦，罗马虽然统治了城镇及其附近地区，但山乡僻野，遍布犹太人民的反抗火种，埋伏着待机起义的武装力量。

这就是耶稣所处时代巴勒斯坦地区的社会历史条件和人民反抗斗争的概况。苦难深重、不堪忍受的犹太下层人民，对于当时统治当局和统治制度的态度，只能是敌视、反抗。从这样的人民群众运动中涌现出来的人物——耶稣，不可能是福音书上的“第一耶稣”，而只能是“第二耶稣”。“噯，这又不信又悖谬的世代啊，我在你们这里要到几时呢？我忍耐你们要到几时呢？”<sup>②</sup>“要快快给他们（按指犹太同胞）伸冤。”<sup>③</sup>这些出于耶稣之口的话，正是犹太下层劳动人民的内心呼声。“天国近了”。这个天国，是在现实世界能够实现的“大卫王国”；在这个天国里，“倒转了从前的世界秩序”<sup>④</sup>。这些耶稣的话，也是犹太人民的迫切要求。当我们了解犹太武装起义者长期在巴勒斯坦的山区、河谷、荒漠继续斗争时，我们就能理解耶稣所说要在这世界“放火”、“动刀兵”，要通过暴力取得“天国”等话，不过是当时现实斗争情况的反映。在耶稣前后，都有犹太起义者称王，那末，作为“大卫的子孙”的耶稣，被拥护他的群众拥立为“犹太人之王”，也并不是意外的事。

诚然，耶稣的活动表现为宗教运动。我们也把耶稣及其信徒看作一个教派，一个犹太教内的革新派。只是，在几乎人人都是耶和華信徒的古代犹太社会，要在政治、社会运动和宗教运动之间划分界线，是不可能的。耶稣这个教派——以后我们称为原始基督教，正同耶稣当时的犹太教各教派一样，都是在耶和華名义下提出自己的政治、社会主张的集团。近代许多学者，为了探索基督教的渊源，曾分析原始基督教和犹太教其他教派的关系。我们认为，如把犹太教各派看作是具有不同观点、主张的政治社会集团，从而分析其相互关系，这对于我们认识耶稣及其信徒们活动的性质，是有作用的。

约瑟福斯曾说，犹太教内存在四个教派（他称为哲学派别），即撒都该派、法利赛派、埃赛尼派和狂热派（中译《新约》中，译作奋锐党）<sup>⑤</sup>。耶稣对于撒都该、法利赛，是始终采取对立态度的。在上述四派中，同耶稣这一派比较接近的，是埃赛尼派和狂热派。

不少学者对埃赛尼派和原始基督教的关系都颇为重视。埃赛尼派和原始基督教，从它们实行财产共有、鄙视财富到它们的某些崇拜仪式，类似之处颇多<sup>⑥</sup>。但两派之间存

① 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第13章，第2节。

② 《马太福音》，第17章，第17节，《马可》，第9章，第19节。

③ 《路加福音》，第18章，第8节。

④ 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》，第19卷，第329页。

⑤ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第8卷，第1章，第2节；第8卷，第5章，第9节，《犹太战争史》，第2卷，第8章，第2节。

⑥ 埃赛尼派和原始基督教类似之处很多，如：埃赛尼派成员实行财产共有，鄙视财富；成员外出旅行，不带任何东西，饮食住宿，皆由同派道友供应；选举执事，管理本派公共财产；每天日出之前向上帝祷告等。

在的歧异比它们相似的地方更多。如埃赛尼派有一套关于灵魂不朽、命运主宰一切的理论<sup>①</sup>；可是，耶稣的教训很少讲教义哲理，不谈灵魂、命运。两派虽然都主张财产共有，而埃赛尼派成员辛勤劳动，并规定每天劳动五小时<sup>②</sup>；耶稣则要他的信徒学天上的飞鸟，“也不种，也不收”，学野地里的百合花，“也不劳苦，也不纺线”。<sup>③</sup>埃赛尼派共产公社不蓄私产，严格到这样程度，以致其成员因除名脱离公社，生活无依无靠，往往饥寒而死；<sup>④</sup>耶稣及其信徒，游行传道，有时忍饥耐寒，有时则有吃有喝，“不要为生命忧虑吃什么、喝什么，为身体忧虑穿什么。”<sup>⑤</sup>埃赛尼派是一个组织严密的秘密教派，参加这个教派者，必须经过一定时间的锻炼、考验，正式入会时，必须郑重宣誓遵守戒律；教内等级森严，从低级到高级分为四等，低级必须服从高级；信仰上、生活上，清规戒律甚多<sup>⑥</sup>。而耶稣这一群人，组织松懈，信徒成份庞杂，税吏罪人皆可收容；对信徒只要求信心坚贞，不计较律法上的条条框框。我们认为，耶稣及其信徒和埃赛尼派，是两个独立的派别；前者受后者的影响，是事实；但有的学者，说耶稣这派“大概是埃赛尼派的一个支派”<sup>⑦</sup>，这是夸大失实的说法。

埃赛尼派对巴勒斯坦政治、社会斗争的态度，从已有资料，颇难捉摸。约瑟福斯说埃赛尼派“他们按照正义消除愤怒，并节制情欲。他们以忠诚著称，是和平的执行者”<sup>⑧</sup>。有的学者依据约瑟福斯叙述，认为埃赛尼派是一个主张忠顺、和平，反对斗争的教派；并且，进一步推论说，耶稣这一派也不免和它相近似。我们既不同意把埃赛尼派概括地说成是只主张忠顺、和平，不主张斗争，甚至是消极避世、坐等救世主来临的教派。约瑟福斯曾说到埃赛尼派颇得希律大王尊重，但这主要由于希律同这一派某一成员有私人友谊关系。<sup>⑨</sup>1947年在死海附近洞穴中发现埃赛尼派文卷，说到这一派曾受到犹太教大祭司的迫害，其领袖“正义之子”被杀害，信徒受严刑拷打。如果文卷有一定的历史依据，那末，埃赛尼派是经历过一番现实斗争的风暴的。埃赛尼派对罗马统治者的态度，很少具体记载。而在犹太战争中，他们对罗马人英勇战斗，被捕后纵受严刑摧残、烈火烧身，仍视死如归，坚贞不屈。约瑟福斯说：“对于死，若为光荣而死，他们（埃赛尼）把死看作胜于长生；的确，在我们同罗马人的战争中，有很多事例证明他们在考验中具有伟大的灵魂……面对他们的迫害者，他们从未摇尾乞怜，也从未淌下一滴眼泪。”<sup>⑩</sup>

① 约瑟福斯：《犹太古事记》，第8卷，第1章，第5节；第8卷，第5章，第9节。《犹太战争史》，第2卷，第8章，第11节。

② 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第8章，第5节。《犹太古事记》，第8卷，第1章，第5节。

③ 《马太福音》，第6章，第25—29节。

④ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第8章，第8节。

⑤ 《马太福音》，第6章，第25节。

⑥ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第8章，第8—10节。

⑦ 罗伯逊：《基督教的起源》，第117页。

⑧ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第8章，第6节。

⑨ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第15卷，第10章，第4—5节。

⑩ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第8章，第10节。

如果我们把耶稣及其信徒的活动作为犹太人民群众运动的一支，如果我们从阶级斗争和民族斗争的形势来分析犹太教内革新运动的动向，耶稣这一派和狂热派的关系，实在值得我们重视。我们感觉，有关基督教起源的某些著述，对它们两者关系的重视，似有未足。我们认为，了解狂热派在公元一世纪犹太人民运动中的作用，是使我们搞清耶稣活动的性质和基督教起源的一个重要方面。

狂热派，或奋锐党，是约瑟福斯所提犹太教内四派中最年青的一派。它是犹太人民反罗马统治、反犹太教会上层斗争的产物。它在加利利人犹达斯创导反对人头税斗争中出现。犹达斯这位著名的犹太起义领袖，即为这个教派的创始人<sup>①</sup>。这一派的斗争方向很明确：力争犹太民族从罗马奴役下解放出来<sup>②</sup>。他们的上帝之国，实际上是现实的独立自主的犹太王国。关于争取上帝之国实现的道路，他们不仅主张暴力斗争，而且在行动上一直在进行暴力斗争。犹达斯父子四人的死，都是同反罗马、反犹太教内反动势力的斗争，联系在一起。从公元初年到犹太战争，犹太人民的解放斗争，也都是同狂热派的活动联系在一起的。这个教派发展的迅速，它在犹太人民中影响的扩大，远非其他犹太教派所能及。约瑟福斯是在犹太战争中投降罗马的法利赛，他抱着又敌视又惊异的态度叙述狂热派，说巴勒斯坦“所有种种不幸，都是从这些人（狂热派）产生的，（犹太）民族受这派教义的影响，到达不可置信的程度；暴力战争一个接着一个，落在我们身上；我们丧失了那些经常缓和我们的痛苦的朋友们；而大批匪盗以及我们的显要人物的杀害者，也都出现了。”<sup>③</sup>西卡里党，或小刀党（“西卡里”意为“带小刀的人”），即是狂热派在发展过程中（约在四十年代）出现的一个支派<sup>④</sup>。西卡里成员，不仅在乡村僻郊活动，也在耶路撒冷的大庭广众之中，刺杀那些和罗马统治者勾结的为非作歹的犹太教会上层人物（即约瑟福斯所指的“显要人物”）。狂热派及其支派西卡里，在犹太战争中，正是犹太人民同罗马侵略军浴血战斗的主要力量；尤其西卡里党人，更是犹太战争中坚持到最后的英勇战士。

从狂热派的主张和行动可见，在某些重要方面，它同犹太其他教派有不少差异不同之处，而它同耶稣这一派却有明显类同或比较接近。第一，犹太教派中，撒都该是罗马统治的帮凶；法利赛派成员有参加反罗马斗争的，但总的讲，法利赛同罗马势力是妥协的，有时是勾结的。埃赛尼在犹太战争中对罗马侵略者坚持斗争，宁死不屈，但在犹太战争以前，它的政治态度不明朗。狂热派和它们不同。它自始至终坚持反罗马的武装斗争，始终是犹太人民中反罗马的主要力量。而耶稣，就是以“犹太人之王”的叛逆罪被罗马的犹太巡抚判处钉十字架的死刑的。耶稣身后的原始基督教对罗马统治的态度，基本上也是对立的。且看《启示录》，它的作者对罗马统治者的仇恨是多么强烈。在反罗马的立场上，埃赛尼派和耶稣信徒是一致的。第二，撒都该派等旧教派，都是成员人数

① 约瑟福斯：《犹太古事记》，第18卷，第1章，第1节，第6节。

② 约瑟福斯：《犹太古事记》，第18卷，第1章，第1节，第6节。

③ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第18卷，第1章，第1节。

④ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第20卷，第8章，第5节。《犹太战争史》，第2卷，第8章，第3节。

不多的社会集团；法利赛人数目最多不会超过六千<sup>①</sup>，埃赛尼派约四千<sup>②</sup>，撒都该人数更少。这些集团的活动，谈不上是群众运动。狂热派固然是一个社会集团，但它是群众运动的产物，也在群众运动中不断发展，并得到日益众多的犹太人民群众的拥护，它本身就是一个群众运动。耶稣及其信徒的活动，也是群众运动，这同狂热派是相同的。第三，耶稣这一派和狂热派本身的群众性，是由这两派成员的阶级成份决定的。耶稣信徒和狂热派成员，基本上都是犹太社会受压榨的劳苦大众。在犹太战争揭幕时，围攻犹太上层当权派的官邸、烧毁文件和一切有关债务的簿据、契约的群众，就由狂热派及其支派西卡里党人领导。约瑟福斯说，他们焚毁契据文件，就由于他们都是负债累累的穷苦债户<sup>③</sup>。相反地，撒都该派和法利赛派，却是犹太社会上层或中上层分子的集团。埃赛尼派自成公社，拥有公社所有的公产，其情况亦和狂热派不同。第四，在耶稣当时，撒都该、法利赛和埃赛尼等教派，已是比较老大、比较保守甚至比较腐朽的教派。狂热派是在耶稣童年时期方才出现的新派别，它是年青的、发展中的、战斗性的革新派。在这一方面，耶稣这一派是同它相似的或是更年青的革新派。耶稣及其信徒们和狂热派的具体关系怎样，未见文献记载。但从福音书，我们看到耶稣反对撒都该人和法利赛人，没有提到埃赛尼派，而它记载着：耶稣的十二个亲信门徒中，就有一个狂热派（奋锐党）西门，这不能是一个凭空杜撰的记载。耶稣信徒中包括狂热派，应该是两派成员之间有一定比较接近关系的说明。

另一个值得重视的，是施洗约翰及其信徒这一派别。施洗约翰和耶稣关系的密切，人所共知。对耶稣施洗的，是约翰；约翰被捕，耶稣接班传道。很可能，耶稣最初的信徒和追随者，基本上是原来跟从约翰的群众。尽管在某些枝节问题上，耶稣和约翰的看法不同（如关于禁食）；而总的讲，耶稣继承约翰的主张，甚至也继承了约翰所倡导的群众运动。

施洗约翰，一般承认，史有其人。但施洗约翰是怎样的人物，说法颇有不同。我们认为，这位身披皮毛、腰束皮带、吃蝗虫野蜜、在旷野传道的先知，是一个对现实政治、社会问题极为关切，斗争性很强的人物。约翰是被罗马所封的加利利、外约旦一带的封君希律·安迪帕（希律大王之子）处死的。福音书上说，希律“因他兄弟之妻希罗底的缘故，并因他所行的一切恶事，受了约翰的责备”，因而逮捕约翰<sup>④</sup>。希律所行恶事是什么，这里没有说明；而从这里可见，约翰的被捕以至被杀，出于政治原因。约瑟福斯记载：“当时，很多人拥到他（约翰）身边，听了他的话大受感动；希律，恐怕约翰对人民的巨大影响会加强他的力量，并倾向引起一次叛变（因为人民在约翰的劝告下，似乎准备去做任何事情），于是认为最好还是把他处死……”<sup>⑤</sup>。原来希律·安迪帕害怕约翰“引起一次叛乱”。约翰在旷野对群众呼喊“天国近了”<sup>⑥</sup>，严厉地宣告：

① 约瑟福斯：《犹太古事记》，第17卷，第2章，第4节。

② 约瑟福斯：《犹太古事记》，第8卷，第1章，第5节。

③ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第17章，第6节。

④ 《路加福音》，第3章，第19—20节。

⑤ 约瑟福斯：《犹太古事记》，第8卷，第5章，第2节。

⑥ 《马太福音》，第3章，第2节。

“现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树，就砍下来，丢在火里。”<sup>①</sup>这些话，不是都有它的现实意义么。上述耶稣所说天国“凭暴力取得”的话<sup>②</sup>，也是受约翰启发的。否则，罗马的加利利封君为什么会害怕约翰煽动群众叛乱？并且，在约翰死后，在耶路撒冷的圣殿里，犹太教的祭司长、文士、长老等还不敢在群众面前否定“约翰的洗礼是从天上来的”，因为他们害怕若怀疑约翰是先知，“百姓都要用石头打死我们”<sup>③</sup>。

上述分析说明，狂热派、施洗约翰、耶稣等的活动，都是目标一致、性质相同的群众运动。它们反对罗马势力的统治，反对犹太教会反动的上层集团；它们的要求，同广大犹太下层人民的利益一致。从地区上说，这些运动影响全巴勒斯坦，而比较活跃、比较集中的地区，基本上都在巴勒斯坦北部加利利一带。狂热派的创始人、起义领袖犹达斯是加利利人。耶稣活动范围，主要也在加利利。施洗约翰的活动，在加利利东部的约旦河。在加利利的山谷海边，在约旦河两岸，是犹太人民反压迫、反奴役斗争很活跃的地带。狂热派、施洗约翰和耶稣的信徒，活动在同一个地区，彼此之间，岂能没有来往联系！耶稣的信徒中有狂热派，约翰的信徒中也有狂热派。从三个派别产生的时机上说，它们都是在犹太人民反罗马、反犹太反动上层的斗争蓬勃发展的过程中产生的群众运动。三派成员，并不是抱着对现实斗争悲观失望的情绪来搞宗教活动的，而是在他们的民族上帝耶和華名义的号召下，有决心、有信心地进行犹太民族解放的现实斗争的。我们不能由于他们进行宗教宣传的外表现象，从而否定他们在当时历史条件斗争的正义性质、积极意义和进步作用。

宗教是人民的鸦片烟。马克思主义的这个论断是科学真理。但是，怎样理解这个论断？我认为，在一定的社会历史条件下，人民的活动，人民的斗争，同宗教这鸦片烟不得不发生密切关系，这是历史的必然，任何个人的意志都不可能改变。在这样的条件下，对当时的阶级斗争和民族斗争，就要透过宗教的外衣，按照它们的本来面目来进行分析和评价，不能由于它们具有宗教活动的形式，从而歪曲或否认它们原有的性质、意义和作用。在古代巴勒斯坦，和犹太教无关的政治、社会斗争，几乎是不存在的，难道因此就改变当时巴勒斯坦一切人民运动的性质吗？或是，因此而抹煞它们在历史上的意义和作用吗？

#### （四）耶稣言行对早期基督教广泛传播的作用

耶稣所领导的群众运动，在活动了十几个个月以后，便受到沉重的打击——耶稣被捕并被钉死于十字架。我们可以称耶稣及其信徒是一个教派：犹太教的一个革新派，或原始形式的原始基督教。可是，我们不能说它已经是一个有一定组织的、稳固的团体。它的教义，还未定型；它的成员，还未固定，流动性较大，以致我们粗粗估计耶稣信徒的

① 《马太福音》，第8章，第10节。

② 《马太福音》，第11章，第12节。

③ 《路加福音》，第20章，第4—6节；《马可》，第11章，第30—32节。《马太》第21章，第24—27节。

相对数字，也不可能。但是，这个以耶稣为中心的群众运动，富有生命力。耶稣在他的信徒的心目中，威信很高，印象很深，从而，他被崇奉为基督。在他死后，甚至出现广泛流传的神话：耶稣以他的死救赎人类；他死而复活，后又升天；信徒们相信他会重新降临，主持审判，开建天国。关于耶稣的信徒们怎样在他死后重整旗鼓，传道树信，整顿并发展原始基督教组织，关于原始基督教的性质和演变，这些问题，拟另文讨论。本文只讨论一个问题：基督教基本上是罗马帝国的产物，在罗马帝国内日益发展的基督教，为什么要以犹太教内一个革新派的领袖——耶稣——作为崇信的对象？或是说，耶稣的言行对于早期基督教的发展有什么作用？这个问题，牵涉的方面较多，本文只提出三点粗略的看法，以供讨论。

第一，耶稣坚持了犹太教的一神主义，也改革了犹太教的一神主义，使对耶和華的一神崇信，赋有新的灵活性和生命力。

一神主义胜于多神主义，不仅出于阶级社会君主集权国家对它的需要，也由于宗教从多神信仰向一神信仰的发展，是低级向高级的发展。在罗马帝国时，东方某些民族、国家的宗教，已有从多神向一神发展的趋向；但是，比之犹太人的耶和華信仰来，还有较大的差距。犹太人的耶和華信仰，是世界最古老的一种一神主义。它在发展过程中，曾战胜许多部落、民族的多神主义，也吸收了某些部落、民族神信仰的某些方面，它使“许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上，而这个神本身又只是抽象的人的反映”<sup>①</sup>。罗马帝国对许多民族征服的后果，是这些民族的“旧有的民族神就灭亡了”<sup>②</sup>。许多民族神的灭亡，固然由于这些民族的独立被罗马摧毁，也由于这些民族信仰大多处于低级的多神信仰阶段，它们本身比较脆弱。犹太民族的根深蒂固的耶和華一神信仰的遭遇，就和其他民族信仰不同。罗马征服了犹太人，而犹太人的上帝耶和華，不仅未因民族被征服而灭亡，而且，它以后又以基督教上帝的身份，征服了罗马人的脆弱的多神信仰。

可是，古老的犹太教到了耶稣的时期，已经存在许多烦琐的、形式的、腐朽的、僵死的东西。犹太教内部，也出现了各种不同的改革要求。法利赛派的出现，对保守、死硬的撒都该派，是一种改革，而法利赛派的主张，却使犹太教走上烦琐的、形式主义的以至弄虚作假的另一条死胡同。埃赛尼严肃、虔信、清高、节欲，可是，他们在戒律上、生活上的过多的条条框框，使这一派只能成为一个闭关自守的小团体。狂热派在政治、社会斗争中是前进的力量，而在宗教上，似乎没有提出新的改革的主张。耶稣，在教义上没有提出新的条条。然而，他在他的言行中，通过删除腐朽、僵死的条条，给耶和華信仰以新的生机。他无视戒斋、禁食，反对把安息日看作绝对化，不主张形式上的净洁，他对待、处理各种“不端”行为，同犹太教原来的清规戒律，有不同的意见。耶稣为了破除犹太教律法的繁苛，只以两条诫命作为总纲，其中主要的一条，就是“你要

<sup>①</sup> 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，第355页。

<sup>②</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250页。



尽心、尽性爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。”<sup>①</sup> 耶稣原来只想改革犹太教，其后果却为一个新宗教——基督教的胜利打下了基础。

第二，耶稣保卫了犹太民族信仰，同时为耶和華信仰的世界化打开了门窗。

一部犹太民族史，除了短暂的时期外，就是一部受外族侵略、奴役、擄掠的历史。犹太族人，出于不同原因，移殖、散居亚、非、欧各地的为数甚多。犹太人认为，耶和華既是犹太民族的上帝，又是全世界各族人民的上帝，这就使耶和華信仰有发展成为世界信仰的可能。可是，照犹太人的想法，耶和華的世界上帝的身份，正是为增强犹太民族的自信和自尊服务的。耶和華以犹太人为“选民”；他是犹太民族存在的象征，是犹太人民希望的寄托。从根本上说，犹太人认为，耶和華还是他们民族的上帝；犹太教仍是具有排外性的民族宗教。

以耶稣为中心的群众运动，是犹太民族解放斗争的一个组成部分。在这意义上，耶稣是民族信仰的保卫者。这一点，对于耶稣在广大犹太人民中树立威信，很是重要。早期基督教的基本信徒是犹太人。基督教在非犹太人中传播，主要以犹太信徒为媒介或核心。没有犹太人的广泛分布和活动，很难想象基督教能在罗马帝国各地迅速流行。

犹太战争以后，基督信徒从犹太教的一个支派，开始成为一个新的宗教而独立发展。这主要由于：一方面，犹太战争使犹太教的活动中心耶路撒冷以及在耶路撒冷的耶和華圣殿毁坏，犹太教会受到破坏，教徒星散。于是，原来受腐朽、反动的犹太教会统治集团压制的教派，有独立发展的机会，信徒有自由选择的机会。另一方面，原始基督教内部，有一个斗争的过程：主要是保罗派和巴勒斯坦犹太基督徒之间的斗争；后者主张保持耶和華信仰是民族信仰的传统，对罗马统治采取反对态度；前者（保罗派）主张使耶和華信仰罗马化——世界化，对罗马统治采取妥协顺从的态度。犹太战争的结果，使保罗派占了优势，并使它逐渐取得基督教会内部的统治地位。福音书里“第一耶稣”的形象，基本上是保罗派教会塑造出来的。

上述关于基督教形成过程中的一些问题，我们不拟在本文作具体分析。在这里，我们要说明的一个具体问题是：保罗派坚持把犹太教一个革新派的领袖耶稣作为他们所崇信的基督，其原因是：（一）耶稣作为犹太教民族信仰的保卫者，对于争取散布于罗马帝国各地的犹太人归信基督教，有重要作用。（二）耶稣作为犹太教的革新者，主张删改犹太教律中的条条框框，主张废除犹太教仪式上的繁文缛节，使耶和華信仰赋有新的生机，也为耶和華信仰从民族信仰转变为世界信仰而打开门窗。犹太教的繁文苛律，是犹太教徒和非犹太人之间形成隔膜的重要因素。如割礼，就使许多愿意改信归宗的非犹太人望门却步。“基督教没有造成隔绝的仪式，甚至没有古代世界的祭祀和巡礼。它这样否定一切民族宗教及其共有仪式，毫无差别地对待一切民族，它本身就成了一个可行的世界宗教。”<sup>②</sup>

第三，耶稣信徒之间的平等精神，为早期基督教的广泛发展打下基础。

① 《马太福音》，第22章，第37—38节；《马可》，第12章，第29—30节。

② 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》，第19卷，第334页。

耶稣这一派有一个“本质特点，即新的宗教哲学倒转了从前的世界秩序，它在穷人、苦难人、奴隶和被排斥的人中寻找信徒，蔑视有钱人、有势力的人和有特权的人。”<sup>①</sup>这一特点，决定耶稣信徒之间的平等地位。耶稣“就伸手指着门徒说，看哪，我的母亲，我的兄弟。凡遵行天父旨意的人，就是我的兄弟姐妹和母亲了。”<sup>②</sup>“但你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的夫子，你们都是兄弟。”<sup>③</sup>上帝之下，人人平等。这种平等精神，比之被特权僧侣集团控制的犹太教会，比之等级森严的埃赛尼派<sup>④</sup>，都是明显的对照。原始基督教和初期的基督教会，基本上保持了耶稣以来信徒平等的传统。

这种教徒之间的平等精神，对于罗马帝国统治下受奴役、压迫、剥削、歧视的奴隶和被释奴隶、穷人和无权者，具有巨大的吸引力。罗马帝国社会的下层劳动人民，既丧失经济上、政治上的基本权利，又因他们本族信仰被排斥，从而丧失了原有信仰的安慰。可以想象，当他们听到基督教会宣传耶稣的话：“凡遵行天父旨意的人，就是我的兄弟姐妹和母亲了”，他们会感到，这话多么动人心弦，又多么予人安慰。早期基督教之有生命力，能够迅速发展，重要因素之一，就是耶稣基督要求他的信徒平等互爱。在大多数基督信徒的心目中，耶稣成为爱怜的象征。于是，力求投靠、依附罗马奴隶主统治势力的基督教会，利用耶稣对信徒讲和爱，对被压榨、受欺凌的人民讲怜恤的话，加工塑造了“第一耶稣”，以代替“第二耶稣”。具有人民性、斗争性的耶稣及其信徒这一派别，被改造成诱使人民向人民的敌人驯服、屈从的基督教会。

① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》，第19卷，第329页。

② 《马太福音》，第12章，第49—50节。

③ 《马太福音》，第23章，第8节。

④ 约瑟福斯：《犹太战争史》，第2卷，第8章，第10节。

# 《太平经》与东汉医学

魏 启 鹏

---

本文分析了《太平经》应用医学手段传教的社会背景和历史原因，着重探讨了《太平经》与东汉医学的关系。认为《太平经》医论中的诸多精彩之处，就在于它能够摆脱宗教唯心论和形而上学的束缚，体现了从《内经》到东汉的先进思想家的唯物主义传统，对后世医学理论，特别是道教医学理论，都产生了一定的影响。文章对太平道在治疗和养生方面（包括药物、针灸、内养功）的一些经验和特点给予了充分的估价。关于太平道行医所包含的宗教迷信色彩及其局限性，本文也做了一定的批判与分析。

作者魏启鹏，1944年生，四川大学学报（社会科学版）编辑，撰有《〈黄帝四经〉思想探原》等文。

---

《后汉书·襄楷传》记载，“顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。”这就是道教相传的《太平经》。中国道教的这部最早的经典，其中保存了东汉中后期若干社会情况的材料。传说于吉（道书作干吉）其人，“初得恶疾，殆将不救。诣帛和求医。”于是帛和传授了《太平经》，叫他“普传于天下，授有德之君，致太平，不但疾愈，兼而度世。”<sup>①</sup>这表明道教创教初期，就与医学有密切的关联。因此，分析书中关于医学的某些篇章，探讨《太平经》与东汉医学的关系，不仅有助于研究中国道教的历史，也有助于我们扩大视野，为中国医学史提供资料。

《太平经》产生于东汉中叶以后，适王朝统治日益黑暗，横征暴敛，有增无已。此外，水、旱、虫灾、地震、疾疫，连年不断，广大人民深受苦难。马克思说：“宗教是被压迫生灵的叹息。”宗教里的苦难是现实的苦难的表现，故从当时的天灾人祸中，我们即可以窥见太平道兴起的社会根源。

以疾疫而论，东汉的中叶以后，史不绝书：

---

<sup>①</sup> 《太平经·复文序》，见道藏入字号。

安帝元初六年夏（119年）会稽大疫<sup>①</sup>。

延光四年（125年）冬，京都大疫<sup>②</sup>。

次年（126年），张衡上封事曰：“臣窥见京师为害兼所及，民多病死，死有灭户。人人愁惧，朝廷焦心，以为至忧。”<sup>③</sup>

同年，顺帝即位，于永建元年冬十月，“诏以疫疠水潦，令人半输今年田租；伤害什四以上，勿收责；不满者，以实除之。”<sup>④</sup>

《太平御览》卷第二十三所引《风俗通》亦记载，“永建中，京师大疫……其后岁岁有病，人情愁怖。”

桓帝元嘉元年（151年）正月，京师大疫<sup>⑤</sup>。

延熹四年（161年）正月，大疫<sup>⑥</sup>。

灵帝时，情况更为严重。建宁四年（171年）三月，大疫。

熹平二年（173年）正月，大疫。

光和二年（179年）春，大疫。

光和五年（182年）二月，大疫。

中平二年（185年）正月，大疫。

从公元119年到185年的短短六十年间，至少有十一次大疫发生，平均每六年就有一次，真是瘟疫横行，疾疫遍于国中。而由于东汉统治者的提倡图讖巫术，遂使有病求巫，成为当时的社会风气。王符在《潜夫论·浮侈篇》中曾经揭露那些巫婆：

“鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓，妇女羸弱，疾病之家，怀忧愤愤，皆易恐惧，至使奔走便时，去离正宅，崎岖路侧，上漏下湿，风湿所伤，奸人所利，盗贼所中，益祸益崇，以至重者，……不知为巫所欺误，乃反恨事巫之晚。”<sup>⑦</sup>

在《太平经》中，也有生动而真实的反映：

“所有祷祭神灵，轻者得解，重者不贲。而反多征召，呼作诈病之神，为叩头自搏，欲求其生，文辞数通，定其死名，安得复脱。医巫神家，但欲得人钱，为言可愈，多征肥美及以酒脯，呼召大神，从其寄精神，致当脱汝死。名籍不自致，钱财殫尽，乃亡其命。”<sup>⑧</sup>

疾疫对下层社会的袭击，不是带来死亡或灭户之灾，就是造成经济上的倾家荡产，总之，后果十分严重。这里《太平经》所暴露出的一些情况，还是可信的。

既然疾疫成为东汉中后期的一重大社会问题，那么，在当时充满错综复杂的阶级矛

① 参看《后汉书·五行志》。

② 同上。

③ 据《后汉书·五行志》刘昭注转引。

④ 《后汉书·孝顺帝记》。

⑤ 参看《后汉书·五行志》。

⑥ 参看《后汉书·五行志》。

⑦ 见《后汉书·王符传》。

⑧ 《病归天有费诀》。王明：《太平经合校》，中华书局1960年第一版，620页。以下引经文先标出此书页码，再注出篇名。

盾与斗争的情况下，太平道得以借医疗作为创教手段，兴起于民间，逐渐形成和得以发展，自然是顺理成章的事了。于是才伴随有所谓于吉言求医遇神人的传说。至于宫崇究竟是那一年向顺帝献上的《太平青领书》，固不可考，不过，顺帝在位共十八年，正是疾疫连年，则是可以肯定的。襄楷于延熹九年（166年）再次给桓帝推荐太平道，当时的情况，用桓帝自己的话说，也是“民多饥穷，又有水旱疾疫之困”<sup>①</sup>只是又增加一条理由，即它不但可以消灾治疾从而振兴国家，而且可以保佑那些极尽奢侈每怀无嗣之忧的统治者，能够得有生息。借以劝说皇帝采纳太平道这一“兴国广嗣之求”。襄楷上书之后不久，约公元171年左右，张角就开始利用《太平经》传道准备起义<sup>②</sup>。治病就是他扩大影响、联络群众的重要手段，而且，“病者颇愈，百姓信向之”。直到三国时，还有人利用太平道行医在历史上有些名气，冒名于吉，替孙策的将士看病传道，足见其影响之大了。

《太平经》宣称：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人众得之，谓神咒也，咒百中百，十中十，其咒有可使神为除灾疾，用之所向无不愈也。”<sup>③</sup>这表明《太平经》治病，仍不离要用“神咒”。就连历史上赫赫有名的张角，在传太平道时，也每是“符水咒说以疗病”。虽然说，宗教毕竟是宗教，但居然“病者颇愈”，这当然不会是神咒或符水的作用。《太平经》治病，总然还是利用了某些有用的医学知识，不过是既为宗教所利用，便被蒙上了一层宗教迷信的外壳罢了。今天需要我们对《太平经》梳耙淘拣，从中剔出这部分有用的医学知识，才能对太平道行医在东汉医学上的地位、作用及其影响等，作出恰当的估量或评价。

## 二

阴阳五行学说，无论在中国传统医学的理论和实践方面，历来占有十分重要的地位。《太平经》对阴阳五行学说曾进行了反复的探讨，在其用来说明社会现象时，显然是主观唯心论的，但在其运用“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养”<sup>④</sup>的这种观点来解释（包括医学中的生理、病理等）某些自然现象时，却显出朴素唯物论和自发辩证法的思想光彩，并与祖国传统医学基础理论一脉相通。如它说：

“何乃正使一阴一阳，夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。故能长相生也，世世不绝天地统也。如男女不相得，便绝无后世。天下无人，何有夫妇父子君臣师弟弟子乎？”<sup>⑤</sup>这就是用一阴一阳、相反相成的规律，来解释人类的生殖繁衍。它认为，人的生理活动，精、气、神的变化和存在，都是由于阴阳二气相互作用的结果：

① 《后汉书·孝桓帝记》。

② 《后汉书·皇甫嵩传》说张角传道，“十余年间，众徒数十万”。黄巾起义爆发于公元186年，这里上推十五年，只是大略估计其传道时间，暂系于171年左右。

③ 据《后汉书·襄楷传》刘昭注转引。参看《太平经合校》181页：《神祝文诀》。

④ 221页：《阙题》。

⑤ 44页：《守三实法》。

“阴气阳气更相磨砺，乃能相生。人气亦轮身上下，神精乘之出入。神精有气，如鱼有水，气绝精神散，水绝鱼亡。”<sup>①</sup>精、气、神的关系常常被人们搅得含混不清，陷入玄说的泥淖，这里却用生动的比喻，对人的精、气、神作了唯物主义的解释。这个观点运用在医学上具有重要的指导意义，它与巫术、符咒保持了一定的距离，划明了界限。

《太平经》特别重视阴阳二气的互相依存，在一个共同体中维持相对的平衡状态，认为这是生存繁衍的关键。它说：

“有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。”<sup>②</sup>

“和”是对立面之间的平衡和协调，在《内经》里，提出过这个观点。到东汉后期，张仲景在《伤寒杂病论》的病理学和诊断学研究中，亦曾指出“阴阳自和，必自愈。”是做为疾病好转的重要标志。《太平经》更是十分重视阴阳和合，把它作为养生和治疗的目的是，并贯串在养生和治疗的过程中。《太平经》和《伤寒论》都从各自的水准上继承了《内经》的思想遗产，又加以发挥和运用。

《太平经》中的脏象学说显得比较粗糙和简略（可能与《太平经》流传至今的过程中残缺、脱落也有关系），然而，它以五行的属性来分别腑脏器官的特征，用五行生克来说明脏脏之间的相互资生和制约关系，这点在基本上与《内经》还是一致的。它认为：

“心者，最藏之神尊者也。心者，神圣纯阴，火之行也。火者，动而上行，与天同光。”

“念而不置者，意也，脾也。……脾者纯阴，位属地。”<sup>③</sup>

《太平经》将心、脾专门提出来，作为纯阳纯阴相配，在五脏之中占有特殊的地位。于实际上将心脾作为养生的重点。而心又居于至关重要的地位，统领全身：

“心则五藏之主，神之本根，一身之至也。”<sup>④</sup>

由此可知，《太平经》是采取了以火为君的五行学说的观点<sup>⑤</sup>。它认为：

“火能化四行自与五，故得称君象也。木性和而专，得火而散成灰。金性坚固，得火而柔。土性大柔，得火而坚成瓦。水性寒，得火而温。火自与五行同，又能变化无常，其性动而上行。”云云<sup>⑥</sup>。

《太平经》的脏象学说有其特色，不少地方已突破了《内经》对生理、病理活动系统的阐述，对后世的医学理论，特别是道教医学理论有一定的影响。例如，《上清黄庭内景经》就把心中、脾中，再加上脑中称之为黄庭。“黄者，中央之色也；庭者，四方

① 727页：《还神邪自消法》。

② 149页：《三合相通诀》。

③ 426页：《忍辱象天地至诚相应大戒》。

④ 687页：《太平经钞》辛部。

⑤ 这种观点是“汉为火德”的官方说法在五行家流派中的一种表现，一种理论化。

⑥ 20页：《安乐王者法》，“木性”原误作“本性”，今据王明之说校改。

之中也”，以此为中心阐释人的生理系统和养生术。又如，“积清成精，故胆为六腑之精也”<sup>①</sup>，这个观点原是《内经》所无，为《太平经》所独创。《黄庭内景经》、《中藏经》、《千金方》、《医学入门》都接受了这个观点，称胆为“中清之腑”，“奇恒之腑”。再如，《内经·六节藏象论》只称脾为“至阴之类，通于土气”，《阴阳应象大论》只说“在志为思，思伤脾”，而《太平经》则认为“脾主意，纯阴”。《千金方》采纳了此说，认为“脾主意。脾藏者，意之舍。意者，存忆之志也。”由此来分析消化系统与精神活动的关系。这些地方，都可以发现《太平经》在中国医学史上所留下的痕迹。

我们同时不能不指出，《太平经》在腑脏学说上“以火为君”的观点，撇开历史的和宗教的局限性不谈，在科学上也是很成问题的。因为，以五行学说来解释生理、病理，本身就具有很大的局限性，而强调“火自与五行同”，这就把五行说原有的一点朴素辩证法给丢掉了，难免陷入形而上学、绝对化和唯心论。“以火为君”运用在治疗上，往往容易偏重益火扶阳，滥用热药，其弊甚大。

《太平经》医论的阴阳五行学说，从东汉一代哲学、神学、医学方面的思想交锋和理论探索中吸取了大量的思想资料，其中既有谶纬迷信的条条框框和胡说八道，也有先进思想家给予的深刻启发，后者特别值得我们重视。

王充的《论衡·物势篇》曾记载过这样一场争论：一种观点认为，“五行之气，天生万物。以万物含五行之气，五行之气更相贼害”，“欲为之用，故令相贼害，贼害相成也。故天用五行之气生万物，人用万物作万事，不能相制，不能相使，不相贼害，不成为用。”这说得是相克派。另一种观点，即王充的相生派，则反问道：“五脏在内，五行气俱。如论者之言，含血之虫，怀五行之气，辄相贼害；一人之身，胸怀五脏，自相贼害也，……且五行之气相贼害，含血之虫相胜服，其验何在？”尽管相生派也有片面性，但王充以此批判了唯心主义的目的论，对于促进当时自然科学的发展，无疑是有积极意义的。

《太平经》通过天师与真人的一处师生问答，也接触并回答了这个问题。它说：

“然水火各以其道，守其行，皆相得，乃立功成事。比若五行，不可无一也，皆转相生。子欲知其实也，比若五藏，后人腹中，同一处。心乃火也，肾乃水也，岂可为同处，而相与战斗相蚀邪？子宁解知不乎？”<sup>②</sup>

这里也是相生派的观点，并没有把火推崇到凌驾一切、代替一切的地位，是而强调了五行之间的“不可无一，转相生”。从当时的历史条件和科学水平来看，用这个观点来解释五脏之间的关系，不能不说是唯物主义的医学理论。它启发后世医家去进一步探索心火与肾水间的相互生成的关系，从而提出了“肾为水火之脏”的命题，深化了中医的脏腑理论。可见《太平经》医论中的精彩之处恰恰是摆脱了宗教唯心论和形而上学的束缚，体现了从《内经》到东汉先进思想家的唯物主义传统。我们认为，太平道行医

① 《云笈七签》卷十一，《上清黄庭内景经》胆部注引《太平经》文。

② 366页，367页；《三光蚀诀》。

之所以颇有成效，正是因为它在医学理论上部分地继承了这个优秀传统，并运用于治疗实践中的缘故。

### 三

太平道治疗、养生的具体手段，主要有三：药物治疗、针灸、内养功。

《太平经》的《草木方》和《生物方诀》，将药品分为植物性药物、动物性药物两大类：“草木有德有道而有官位者，乃能驱使也，名之为草木方，以谓神草木也”，“生物行精，谓飞步禽兽跂行之属，能立治病。……十治愈者，天神方在其身中；十九治愈者，地精方在其身中；十八治愈者，人精中和神药在其身中。此三者，为天地中和阴阳行方，名为治疾使者。”抛开其神秘的称谓，可以看出，太平道使用药物是以“中和阴阳”的医理为指导，“因方而行”，配伍使用。对药物的功能和价值，完全以实际疗效为标准，来定其品第。

这一点，在使用植物性药物方面尤其明显。它说：

“十十相应者，帝王草也；十九相应者，大臣草也；十八相应者，人民草也，过此而下者，不可用也，误人之草也。是乃救死生之术，不可不审详。方和合而立愈者，记其草木，名为立愈方；一日而愈者，名为一日愈方；二日而愈者，名为二日方；三日而愈者，名为三日方。”

毫无疑问，太平道在民间流传过程中，集中了群众在与疾病做斗争中所积累的草药知识，它又进一步加以审核和探索，并不断找寻到新的药物。《神农本草经》分药物为上、中、下，亦即君、臣、佐使三等。“上药令人身安命延，升为天神，……中药养性，下药除病”<sup>①</sup>，每品之中都特别重视矿物性药物，作为“轻身延年”的要药。这些药价值昂贵，也只有贵族才能服用。而太平道则不同，它特别重视容易为下层社会所掌握的草药，其所谓帝王草、大臣草、人民草，称谓上虽与《神农本草经》类似，而列入记载则完全以实际疗效为准绳。这两点比起《神农本草经》来，是一个进步。“是乃救死生之术，不可不审详”，它的严肃认真的医疗态度，不仅是治疗有效的重要保证，从而也为后世留下了许多行之有效且又便捷的验方，如一日方、二日方之类。后来的《肘后救卒方》、《备急千金要方》等书都继承了这种良好的医学传统。

在针灸治疗方面，《太平经》中的《灸刺诀》进行了专门的议论：

“灸刺者，所以调安三百六十脉，通阴阳之气而除害者也。三百六十脉者，应一岁三百六十日，日一脉持事，应四时五行而动，出外周旋身上，总于头顶，内系于脏。衰盛应四时而动移，有疾则不应，度数往来失常，或结或伤，或顺或逆，故当治之。”

它对经脉的认识，强调经脉“应四时五行而动”，都可以与《灵枢》互证。它认为灸刺的目的在于调安血脉，“通阴阳之气而除害”，亦符合《灵枢》“凡刺之道，气调而止”的治疗原则。《太平经》在注意掌握传统医学理论和知识的基础上，特别强调针

<sup>①</sup> 《抱朴子·内篇·仙药卷》。



灸治疗中的会诊：

“令众贤围而议其病，或有长于上，或有长于下，三百六十脉，各有所睹，取其行事，常所长而治诀者以记之，十中者是也，不中者皆非也，集众行事，愈者以为经书，则所治无不解决者矣。天道制脉，或内或外，不可尽得而知之也，所治处十治诀，即是其脉会处也；人有小有大，尺寸不同，度数同等，常以窅穴分理乃应也。”

这是因为，在临床上，准确地掌握经脉的循行部位，确定取穴何处，决非轻而易举。此外，值得注意的是，它强调“愈者以为经书”，即已经掌握的灸刺知识，也还要在运用中再次验证才算真正的经书。

针灸中的顺逆问题，历来为医家所重视。《灵枢》在一系列需要分别顺逆的专题上，都极为强调“从之有福，逆之有害”。对经脉与阴阳四时五行的关系，也是说：“刺分四时，逆则为害”。《太平经·灸刺诀》对此也同样反复强调：

“脉乃与天地万物相应，随气而起，周者反始。故得其数者，因此养性，以知时气乃与不也，本有不调者安之。……人惑随其无数灸刺，伤正脉，皆伤正气，逆四时五行，使有灾异。”

那么，怎样才能“合人形以法四时五行而治”呢？《内经》只论述了五脏与季、日的对应关系，如“肝主春，足厥阴少阳主治，其日甲乙”、“心主夏，手少阴太阳主治，其日丙丁”<sup>①</sup>。因此，《内经》中关于针刺与四时五行的关系，只说明了与季、日的对应关系，未涉及时辰问题。而《太平经》医论中，在《内经》有关论点的基础上，已进而联系到时辰。它说：“少阴有气，与肝共位，甲乙寅卯，青色相类”，“太阳盛气，与心相类，丙丁之家，巳午养位”<sup>②</sup>。寅卯、巳午即是与肝心二脏相对应的时辰。这个理论运用到太平道的针灸实践中，在研究经脉与四时五行的关系时，就不只是联系季节、日期，而是要根据季、日、时的五行和天干、地支的变易，去推算经脉“随气而起，周者反始”的运行盛衰开阖情况，来选择出某日某时用什么穴位适宜。所以，从《太平经》医论的整个体系来看，可以推断，它在针灸方面，已经包含有子午流注学说的滥觞。这个学说，虽然后来发展成为一整套颇为机械论的治疗公式，然而，它着眼于探求人于大自然环境时、气变化的关系，有其合理的因素，临床运用也有一定效果。我们从《太平经》中窥索历史渊源，对于今后整理和改造子午流注学说，不是没有意义的。

《太平经》称：“养生之道，安身养气，不欲喜怒也。人无忧、故自寿也。”<sup>③</sup>它特别重视导引术中的内养功，认为这是养生、延年和除灾的好办法，在太平道的医疗中颇有其重要位置。除了把春秋战国以来神仙家所谓“辟谷食气”那一套加以继承以外，《太平经》的内养功还有新的发展。它说：

“夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害，即能追之以还，自治不败也。追之如何？使空室内傍无人，画象随其藏（按，即脏。笔者。）色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡，卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二

① 《内经·素问·藏气法时论》。

② 338页：《八卦还精念文》。

③ 据《太平御览》卷六百七十一转引。

十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”<sup>①</sup>

这里的表述多少是神秘玄虚的，如果我们不是把它当作是宗教说教，而是从中研究其养气练功时对意念控制方面的要求，那么，就不难看出其特点与合理之处<sup>②</sup>。《太平经》中的内养功，把人的精神活动与五脏气血的机体活动密切联系在一起，认为二者是互相依存的。因此，练内养功时，强调守“神”，首先给五脏各画出一张神象（如肝为青衣神吏，心为赤衣神吏，余除按五行分属类推），练功开始时，就按季节、日、时挂出相应的画象，以此作为信号和提示，卧下入静之后，使自己的思想意识全部集中到那一脏器上，即“悬象而思守，行顺四时气，和合阴阳”，达到养生除病的目的<sup>③</sup>。现代中外的医学科学，都肯定了气功是防治疾病的一种有效方法，肯定了练气功时意气合一，把练意（控制意念）与练气（调整呼吸）相结合，能够有效地调整神经系统与体内其它系统的关系，使扰乱了的机能恢复正常，形成内环境的平衡。练意中的意守丹田，迄今恪守者甚众，其法在东汉末年荀悦的《申鉴·俗嫌》中已有记载，即是将意念系于脐下二寸。可是，同一时期的太平道气功，却意守脏器，大不相同。意守脏器与意守丹田一样，都是具体的、可行的精神和机体的活动，并非虚无飘渺的玄谈。《太平经》所传的意守脏器，在各气功流派中的地位如何？对那些疾病确有疗效？它是否与印度瑜伽教的气功有关系？都有待于以后认真研究。

我们认为，太平道之所以重视内养功疗法，现实生活所迫的原因多于宗教神仙的空想。它曾声明：练气功，服气药，可以“不食而饱”，可以“令人病悉除去”，“此乃富国存民之道”<sup>④</sup>。寥寥数语，道出了被压迫在社会底层的老百姓，在饥馑、疾疫的袭击下如何的无可奈何，如何的苟延残喘。靠“食气”来“富国存民”，不啻是对东汉王朝黑暗统治的一大讽刺。

总之，从重视草药、针灸、内养气功三个方面来看，太平道的医学方便下层社会，不少内容亦是来自下层社会。它的医术当然十分有利于太平道在民间的传播。不仅如此，面对疾疫的横行肆虐，它还提出一个设想，人人会治病，治病为人人：

“假令一人能除一病，十人而除十病，百人除百病，千人除千病，万人除万病。一人之身，安得有万病乎，故能悉治决愈之也。子知之邪？”<sup>⑤</sup>

设想拟议中的民办医疗保健互助制度，与宗教道门组织就结合在一起了。其中，不可否认，反映了下层社会人民的某些愿望和理想。东汉末年，张角准备黄巾起义时就是这样的，将行医与传道结合在一起了。当其医名大振之后，又“遣弟子八千人使于四

① 14页：《阙题》。

② 《太平经》所谓“五脏神”，一方面反映了中国原始医学的遗俗，另一方面则开神道设教之先河，继之而起的《黄庭经》则完全是用系统化的神道设教，进行修炼。

③ 720页：《以自防不祥法》。另有《太平圣君秘旨》引《太平经》云：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。欲寿者守气而合神，精不去其形，念此三合一，久以致理，非同筋力，自然而致太平矣。”对太平道的内养功提出了合理的，并且是唯物主义的理论根据。

④ 684页：《太平经钞》辛部。

⑤ 294页：《斋戒思神救死诀》。

方，以善道教化天下”，故“十余年间，众徒数十万”<sup>①</sup>。《太平经》中的医学知识和医疗制度的方案，都曾为张角辈提供了传道武器和条件。所以，《太平经》中所掌握的医疗知识和所设想的医疗保健制度，其历史意义和作用已超出了“纯”医学的范围之外。

#### 四

《太平经》不是一人一时一地之作，它是在太平道于民间流传过程中逐渐形成的。在其《拘校三古文法第一百三十二》一文中就曾说：“天师之书，乃拘校天地开辟以来，前后贤圣之文，河雒图书神之属，下及凡民之辞语，下及奴婢，远及夷狄，皆受其奇辞殊策，合以为一之语，以明天道……”，由此可见，它确是广采博收，所以，内容相当庞杂。有进步合理的一面，也有迷信落后的一面。就其全部理论体系来说，既有唯心论，也有朴素唯物论，既有形而上学，也有自发辩证法的因素。我们以上所介绍的一些医学知识，属于其较有价值内容的一个方面，在卷帙浩繁的全部《太平经》中，也只占有很小的份量，且因宗教唯心论充塞其间，而被碎成片段。以致如具体药物，穴位等等都已失去记载，我们今天已无法考索其详。

由于广采博收，一方面固难免芜杂，但另一方《太平经》也才可能有效地广泛吸收已有的医学知识和治疗技术。尤其是它“下及凡民、奴婢、夷狄”，就给它包容各方面的医学科学知识，创造了良好的条件，使道教医学具有了活力。当然，社会历史条件的局限以及豪门贵族对某些卓越医学成就的私人垄断，使《太平经》的医学水平受到了限制，例如它重视针灸，却只调强三百六十脉这一朴素的说法，而没有提纲挈领地去抓住十一脉（见马王堆帛书医学）或十二经络。至于它把对病因的解释，归之为“天地之间，时时有暴鬼邪物凶殃尸咎杀客”<sup>①</sup>，则更突出表现是受到宗教的影响。它还为医学离不开符咒而进行说教：

“夫变事者，不假人须臾，天重人命，恐奇方难卒成，大医失经脉，不通死生重事，故使要道在人口中，此救急之术也。欲得此要言，直置一病人于前，以为祝本文，又各以其口中密秘辞前言，能即愈者，是真事也。”<sup>②</sup>这样的“救急之术”，今天看来，自然是十分荒唐可笑的。

总之，《太平经》中所记载的医学知识和实践经验，在东汉医学史上应占有一席重要地位的。它折射般地反映和记录了东汉时期下层社会人民对疾疫的斗争历史。它以前的道家、方士、神仙家、养生家，往往各执一是，或只强调导引，或一味吹捧房中术，或把气功从属于服食丹药，远远脱离了医学。而《太平经》将草药、针灸、内养功都放在比较合理的地位，显示出了与神仙方术的区别。太平道在民间行医，已经称得上具有较为系统的医疗技术，而不是专为统治阶级服务、企求长生不老的欺人之谈。这为以后的道教医学开创了一个良好的范例。因此，我们对于《太平经》在东汉医学理论上、实践上的地位和影响，不能因为宗教关系而一笔抹杀，应当给予实事求是、恰如其分的评介。

<sup>①</sup> 297页：《不用大言无效诀》。

<sup>②</sup> 181页、182页：《神祝文诀》。

# 从葛洪论儒道关系看神仙道教理论特点

卿 希 泰

---

本文就葛洪所著《抱朴子》一书有关儒道关系的论述，分析了他的神仙道教理论的特点。作者指出，葛洪是在道家学说基础上，对各家学说兼收并蓄，而建立自己的思想体系的；对于儒家，葛洪虽然认为“道本儒末，道高于儒”，但也承认两者有一致之处，可互为补充，因而提出“援儒入道”、“外儒内道”的儒道双修，出处两得主张。这是葛洪神仙道教理论的一个最显著特点。文章还指出，葛洪为达到既要长生成仙，又要佐时治国，所以在他推崇道家的同时，又提倡严刑峻法。可见葛洪的这套理论不是“出世”而是“入世”的，归根到底，他所创造的神仙道教理论是为封建统治阶级服务的，是要把民间道教变为官方御用工具。

作者卿希泰，1927年生，四川大学哲学系副主任、副教授。

---

葛洪是东晋时代著名的道教理论家。在道教的开创时期，他是官方的神仙道教理论的奠基人。他的神仙道教理论的代表著作，便是《抱朴子》一书。

《抱朴子》内篇二十卷，总结了战国以来神仙家的理论，论述神仙、方药、鬼怪、变化、养生、延年、禳邪、却祸之事，在道教思想史上占有重要的位置；它继承了魏伯阳的炼丹理论，集魏晋时代炼丹术之大成，是研究我国古代炼丹史的重要文献。外篇五十卷，论述人间得失、世事臧否，阐明他的社会政治观点，是政论性的著作。由于内外篇所论述的问题不同，因此对于葛洪是否有自己“一以贯之”的思想体系，他究竟是杂家还是道教理论家，就存在不同的看法，反映出对官方道教理论的特点和本质的不同认识。这里试就其论儒道关系来分析一下葛洪思想体系的特点和本质。

葛洪在《抱朴子》一书中明确提出了儒道的关系。他的基本观点是道本儒末，道高于儒。为什么道高于儒呢？他认为道家之教，是包括了儒墨名法各家之长，而又避免了各家之短。他说：“儒者，博而寡要，劳而少功；墨者，俭而难遵，不可徧循；法者，严而少恩，伤破仁义；惟道家之教，使人精神专一，动合无为，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。”<sup>①</sup>这一思想，反映了葛洪对儒墨名法兼收并蓄的态度。但他决不是折衷杂烩，而是以道家为基点的，所以他又认为“道者，儒之本也，儒者，道之末也。”<sup>②</sup>主张道本

① 见《抱朴子·内篇·明本卷第十》。

② 同上。

儒末，道先儒后。他说：“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？易曰：立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。……凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之，但黄老执其本，儒墨治其末耳。……夫道者，内以治身，外以为国。……故道之兴也，则三五垂拱而有余焉，道之衰也，则叔代驰骛而不足焉，夫唯有余，故无为而化美，夫唯不足，故刑严而奸繁。……君臣异位者有矣，父子推刃者有矣，然后忠义制名于危国，孝子收誉于败家，疾疫起而巫医贵矣，道德丧而儒墨重矣。由此观之，儒道之先后，可得定矣。”<sup>①</sup>这种思想，导源于老子。老子说：“大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”<sup>②</sup>又说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”<sup>③</sup>主张无为而治。葛洪则用以论证其道本儒末，道先儒后的观点。并且，他还指出：“夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不爭；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不德；其动也，善观民以用心；其静也，善居慎（按慎当作真）而无闷。此所以为百家之君长，仁义之祖宗也。”<sup>④</sup>这就是他的道本儒末，道高于儒的思想。

为了进一步阐明这一思想，他又将黄老和周孔作了比较。指出：“夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝既治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减于周孔也。故仲尼有窃比之叹，未闻有疵毁之辞。而末世庸民，不得其门，修儒墨而毁道家，何异子孙而骂詈祖考哉！是不识所自来，亦已甚矣！”<sup>⑤</sup>这里，他是祖述黄老，把“修儒墨而毁道家”的人称为“末世庸民”，骂为“侏儒”，表明他虽主张“包儒墨之善，总名德之要”，但并不改变他的神仙道教的基本立场，而是要吸收各家之长，来建立他们的神仙道教的理论体系。

葛洪在谈论儒道关系的时候，又进一步说明了“圣”和“仙”的关系。他为了破除一般人对周孔等“圣人”的迷信，而对“圣人”的问题作了一番议论。他认为“圣人”并不比“仙人”高级，甚至与凡人也没有多大的差别。他说：“俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人。得道之圣人，则黄老是也；治世之圣人，则周孔是也；黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。”<sup>⑥</sup>并且指出：“世人以人所尤长，众所不及者，便谓之圣。故善围棋之无比者，则谓之棋圣。……善史书之绝时者，则谓之书圣。……善图画之过人者，则谓之画圣。……善刻削之尤巧者，则谓之木圣。”<sup>⑦</sup>他还引庄周的话说：“盗有圣人之道五焉，妄意而知人之藏者，明也；先人而不疑者，勇也；后出而不惧者，义也；知可否之宜者，知也；分财均同者，仁也。不得此道而成天下大盗者，未之有也。”<sup>⑧</sup>所以，大盗，也是圣人。他还指出，一般人把圣人神秘化，作为偶像来

① 见《抱朴子·内篇·明本卷第十》。

② 见《老子·十八章》。

③ 见《老子·三十八章》。

④ 见《抱朴子·内篇·明本卷第十》。

⑤ 同上。

⑥ 见《抱朴子·内篇·辨问卷第十二》。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

崇拜，说他们无所不知，无所不能，这是极其错误的。他说：“世人谓圣人从天而坠，神灵之物，无所不知，无所不能，甚至服畏其名，不敢复料之以事，谓为圣人所不能，别人无复能之者也；圣人所不知，则人无复知之者也，不可笑哉！今具以迹事校之，想可以悟也。”<sup>①</sup>接着，他列举了大量的具体事实，如孔子“欲葬母，不知父墓所在，须人语之；既定墓崩，又不知之，弟子语之，乃泫然流涕。……既焚，又不知伤人马否？颜渊后，便谓之已死。又周流七十余国，而不能逆知人之必不用之也，而栖栖遑遑，席不暇温。又不知匡人当围之，而由其途。问老子以古礼，礼有所不解也。问郯子以鸟官，官有所不识也。行不知津，而使人问之，又不知所问之人必讥之而不告其路，若尔，可知不问也。下车逐歌凤者，而不知彼之不住也。见南子，而不知其无益也。诸若此类，不可具举。”<sup>②</sup>证明圣人并不是象世人所说的“无所不知”。他又以“宕人水居，梁母火化，伯子耐至热，仲都堪酷寒”<sup>③</sup>，以及左慈、甘始、费长房等能为各种小术，而“未闻周孔能为斯事”<sup>④</sup>等一系列事实，证明圣人并不是象世人所说的“无所不能”。他还说：“且夫周孔，盖是高才大学之深达者耳，小小之伎，犹多不闲，使之跳丸弄剑，逾锋投铍，履绳登幢，擿盘缘案，跟挂万仞之峻峭，游泳吕梁之不测，手扛千钧，足蹶惊飙，暴虎馐豹，横飞捷矢，凡人为之，而周孔不能，况过于此者乎！”<sup>⑤</sup>指出“俗儒”所谓“圣人所不能，则余人皆不能”<sup>⑥</sup>的说法也是错误的。于是，他得出结论说：圣人“与凡人无异者甚多，而其所以不同者至少矣。”<sup>⑦</sup>以此来破除一般人对圣人的迷信或偶像崇拜。在这里，他所列举的这些事实的本身，不一定都正确，但其企图证明没有什么全知全能的圣人这一思想，还是可取的。但他又怕担当“非毁圣人”的罪名，赶紧特别申明说：“但穷至言逆俗耳，真语必违众，儒士卒览吾此书者，必谓吾非毁圣人，吾岂然哉，吾欲尽物理耳！理尽事穷，则似于谤讪周孔矣。”<sup>⑧</sup>表示他并不是完全排斥儒教的。而且，他又说：“所以贵儒者，以其移风而易俗，不唯揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”<sup>⑨</sup>即认为二者是“殊涂同归”<sup>⑩</sup>，有相一致的地方，可以互相补充，互相调和的。因此，他认为二者应该而且完全可以“兼而修之”，即“内宝养身之道，外则和光于世。治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音。欲少留，则且止而佐时；欲升腾，则凌霄而轻举。”<sup>⑪</sup>主张以“外儒内道”来调和儒道的关系，这是他儒道双修、出处两得的两重人格的本质表现，也是官方道教的一个显著特点。因为官方的神仙道教理论和儒家的理论，都是为当时的封建统治者服务的，所以二者可互相融合，可以援儒入道。援儒入道正是为了丰富和发展道教的理论。

① 见《抱朴子·内篇·辨问卷第十二》。

② 同上。

③ 见《抱朴子·内篇·辨问卷第十二》。

④⑤⑥⑦ 同上。

⑧ 见《抱朴子·内篇·辨问卷第十二》。

⑨ 见《抱朴子·内篇·塞难卷第七》。

⑩ 《抱朴子·外篇·逸民卷第二》。

⑪ 见《抱朴子·内篇·释滞卷第八》。

葛洪在儒道关系上，虽然认为道本儒末，道高于儒，并窃取了道家的“玄”、“道”、“一”等这些哲学范畴来附会他的长生不死的神仙理论，在和儒家相比较时，一再说：“黄老之德，固无量矣，而莫之克识，谓为妄诞之言，可叹者也。”<sup>①</sup>但他的长生不死的神仙理论，从根本上又是和道家主张的齐生死的这一学说相对立的，因此，当道家学说和他的这一理论发生矛盾时，就在同篇著作中，便又对道家学说进行了攻击。他说：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳，其中了不肯首尾全举其事，有可按据者也。但暗诵此经而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔虽祖述黄老，究章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殁殁为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜哉！”<sup>②</sup>老子是道家的创始人，又被道教捧为教主，五斗米道奉“五千文”为“圣经”，并设“祭酒”专门传授，使其徒都习，但他却攻击老子“五千文”是“泛论较略”，但诵此经，是徒劳无益；庄子是道家的大师，后来也被道教捧为“真人”，奉其著作作为“南华经”，但他却攻击庄子是“永无至言”，而“齐死生”的学说，更是“去神仙千里”，不足“耽玩”；以一般道士“以老庄为窟藪”，甚为可惜，称之为“利口之奸佞”，“无行之弊子”。又说：“俗人见庄周有大梦之喻，因复竟共张齐死生之论，盖诡道强达，阳作违抑之言，皆仲尼所为破律应煞者也。”<sup>③</sup>为什么葛洪一方面祖述黄老，认为道家是“百家之君长，仁义之祖宗”，疵毁道家，就等于“骂詈祖考”，另一方面他又对老庄之言，表示如此的不满呢？这是因为他主观地认为“道家之所至秘而重者，莫过夫长生之方也”<sup>④</sup>，他所要建立的，正是长生不死的神仙理论。他在建立这种理论体系时，老庄的思想对于他，一方面有可以利用之处，另一方面也有不利之处，因此他对道家的祖述也好，不满也好，都是从他的神仙道教的基本立场出发的。而他建立神仙道教理论的根本目的，又是为封建统治服务，为封建统治者变民间道教为官方的御用工具服务。正因为这样，所以他便表现为既要长生成仙，又要“佐时治国”。因此，当道家学说和他的“佐时治国”思想相矛盾时，他出于“佐时治国”的需要，便又对道家“无为而治”、“我清静而民自正，我无欲而民自朴”的整套政治学说也进行了尖锐的批判。他认为，道家的这一套学说不切实际，迂阔无用，他主张要实行申韩之法，提倡严刑峻法。他说：“世人薄申韩之实事，嘉老庄之诞谈，然而为政，莫能错刑，杀人者原其死，伤人者赦其罪，所谓土枿瓦馱，无救朝饥者也。道家之言，高则高矣，用之则弊，辽落迂阔，譬犹干将不可以缝线，巨象不可使捕鼠，金舟不能凌阳侯之波，玉马不能骋千里之迹也。若行其言，则将燔桎梏，堕囹圄，罢有司，灭刑书，铸干戈，干城池，散府库，毁符节，撤关梁，挖衡量，胶离朱之目，塞子野之耳，汛然不系，反乎天牧，不训不营，相忘江湖，朝廷真尔若无，人民则至死不往来，可得

① 见《抱朴子·内篇·释滞卷第八》。  
② 见《抱朴子·内篇·释滞卷第八》。  
③ 见《抱朴子·内篇·勤求卷第十四》。  
④ 同上。

而论，难得而行也。”<sup>①</sup>为什么不能实行道家的主张而要实行申韩之法呢？他认为，这是由于汉末以来到东晋的时候，已经是“网漏防溃，风颓教沮”，道家的这一套主张是行不通了，必须要实行严刑峻法才能解决问题了。他说：“道衰于畴昔，俗薄乎今世，而欲结绳以整奸欺，不言以化狡猾，委警策而乘奔马于险涂，舍柁橈而汎虚舟以陵波……未见其可也。”<sup>②</sup>他认为，“德教”只能施于“平世”，刑罚才能治“狡暴”，这正如一个人到了“病笃痛甚，身困命危”的时候，就必须“和鹾之方”，而不能再靠“松乔之道”一样。他说：“夫德教者，黼黻之祭服也，刑罚者，捍刃之甲冑也，若德教治狡暴，犹以黼黻御刻锋也，以刑罚施平世，是以甲冑升庙堂也。……譬存玄胎息，呼吸吐纳，含景内视，熊经鸟伸者，长生之术也。然艰而且迟为者鲜成，能得之者，万而一焉。病笃痛甚，身困病危，则不得不攻之针石，治者之毒烈，若废和鹾之方，而慕松乔之道，则死者众也。”<sup>③</sup>所以，他认为，当魏晋之世，“黎庶巧伪，趋利忘义，若不齐之以威，纠之以刑，远羨羲农之风，则乱不可振，其祸深矣。”<sup>④</sup>他提出在这个时候，应当实行“以杀止杀”<sup>⑤</sup>，认为只有实行这种严刑峻法，“以其所畏，禁其所玩，峻而不犯”，才是“全民之术也。”<sup>⑥</sup>“亦犹水火者，所以活人，亦所以杀人。存乎能用之与不能用。夫症痼不除，而不修越人之术者，难图老彭之寿也。奸党实繁，而不严弹逮之制者，未见其长世之祸也。”<sup>⑦</sup>一言以蔽之，葛洪的这个思想，就是认为治乱国，应该用重典。正是这个原因，所以他主张恢复肉刑，并对道家的学说进行了批判。

由此可见，葛洪的神仙道教理论是“入世”的，不是“出世”的。他虽沉浸在神仙生活的向往之中，但又并不忘情于世俗间的事。他说：“若委弃妻子，独处山泽，邈然断绝人理，块然与木石为邻，不足多也。……求长生者，正惜今日之所欲耳（世间生活），本不汲汲于升虚于飞腾为胜于地上也，若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎。”<sup>⑧</sup>所以，他认为修道不能脱离人世，不能“废生民之事”，“长才者”应“兼而修之”<sup>⑨</sup>。他说：“古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎。”<sup>⑩</sup>他认为只有“兼而修之”者，才配称为“上士”。葛洪所追求的，正是这种既修长生又兼“匡世”的“上士”。对此，他曾直言不讳地说：“君臣之大，次于天地，思乐有道，出处一情，隐显任时，言亦何系？大人君子，与世变通。老子无为者也，鬼谷终隐者也，而著其书，咸论世务。何必其位，然后乃言其事乎？……余才短德薄，干不适洽，出处同归，行止一致，岂必达官，乃可议政事君，否则不可论治乱乎？”<sup>⑪</sup>接着他又说明，正是基于这一原因，因此就“常限庄生，言行自

① 见《抱朴子·外篇·用刑卷第十四》。

② 见《抱朴子·外篇·用刑卷第十四》。

③④ 同上。

⑤ 见《抱朴子·外篇·用刑卷第十四》。

⑥⑦ 同上。

⑧ 见《抱朴子·内篇·对俗卷第三》。

⑨ 见《抱朴子·内篇·释滞卷第八》。

⑩ 同上。

⑪ 见《抱朴子·外篇·应嘲卷第四十二》。



伐，桎梏世业，身居漆园而多诞谈，好画鬼魅，憎图狗马，狭细忠贞，贬毁仁义，可谓雕虎画龙，难以征风云，空板亿万，不能救无钱，孺子之竹马，不免于脚剥，土犂之盈案，无益于腹虚也。”<sup>①</sup>照此自白看来，他和庄子等这些过去的道家不同，原因之一是他的立言“贵于助教”，“匡时弼违、醒迷补过”<sup>②</sup>。这个自白非常清楚地说明了他创立神仙道教理论的目的，是要为封建统治阶级服务。正是为了这个原故，他就必须“包儒墨之善，总名法之要”，从而创立自己独立的思想体系，这样就可以使他更好地变民间道教为官方的御用工具了。由此可见，葛洪的思想，是有其一以贯之的体系的。他对儒墨名法兼收并蓄，是从其神仙道教的基本立场出发的，也正是为了创立他自己独立的思想体系，因此，这不但没有妨害他的思想体系的完整性，而且也正好形成了他的神仙道教理论的基本特点，也是他的神仙道教理论的本质。

但是，也许就在葛洪在世的时候，便有人对他的思想体系不够了解，曾经嘲笑和指责过他的思想太杂，为此，他专门写了《应嘲》、《喻蔽》等篇来回答这种嘲笑和指责。例如，他的“同门”有个鲁生，就非难他“乍出乍入，或儒或墨”，没有“一以贯之”的体系。他答复说：“夫发口为言，著纸为书，书者所以代言，言者所以书事。若用笔不宜杂载，是议论当常守一物。昔诸侯访政，弟子问仁，仲尼答之，人人异辞，盖因事托规，随时所急。譬犹治病之方千百，而针灸之处无常，却寒以温，除热以冷，期于救死存身而已。岂可诣者，逐一道如齐楚，而不改路乎？陶朱白圭之财不一物者，丰也；云梦孟诸所生万殊者，旷也。故淮南《鸿烈》，始于《原道》《俶贞》，而亦有《兵略》《主术》；庄周之书，以死生为一，亦有畏牺慕龟，请粟救饥。若以所言不纯，而弃其文，是治珠翳而剜眼，疗胫痹而剔足，患萑莠而刈谷，憎枯枝而伐树也。”<sup>③</sup>但所以他是主张象仲尼回答问题那样，要“因事托规，随时所急”，不能“常守一物”。仲尼之道，是“一以贯之”的。他又指出：“两仪所以称大者，以其函括八荒，緼邈无表也；山海所以称富者，以其包笼旷阔，含受杂错也。”“四时会而岁功成，五色聚而锦绣丽，八音谐而箫韶美，群言合而道艺辨。”他之所以“包儒墨之善，总名法之要”，正如聚五色、谐八音一样，是为了构组他的神仙道教理论，使它象锦绣那样更加的“丽”，象箫韶那样更加的“美”，这样一来，他的理论体系就会象“江海”那样，虽有无数的“秽物”，但“不损其深”；就会象“五岳”那样，虽有不少“曲木”，但也“无亏其峻”<sup>④</sup>。他认为“狭见之徒，区区执一”，不懂得“合锱珠可以齐重于山陵，聚百十可以致数于亿兆，……，真伪颠倒，玉石混淆，……可悲可慨，岂一条哉！”<sup>⑤</sup>可见，他是自认为他的理论体系，表面上虽有一点“杂”，但这无损于它的内容象山海式的庞大而丰富的整体。这虽然是他的自我吹嘘，并不一定完全合乎事实，但说明他的整个思想是有其“一以贯之”的体系这一点，还是可取的。

① 见《抱朴子·外篇·应嘲卷第四十二》。

② 同上。

③ 见《抱朴子·外篇·喻蔽卷第四十三》。

④ 见《抱朴子·外篇·解蔽卷第四十三》。

⑤ 见《抱朴子·外篇·百家卷第四十四》。

# 佛教经录和《大藏经》

杨 曾 文

---

佛教经录和《大藏经》是研究佛教不可缺少的最基本资料。本文第一部分对经录的历史形成和发展，进行了简明扼要的阐述，并就其内容收录不同情况、编篡分类各自特点，一些著名经录长短优劣，做了评介。第二部分对《大藏经》的雕印演化变迁及版本佚存情况和当前学术界常用的几种汉文《大藏经》版本，作了比较详细的介绍。

作者杨曾文，1939年生，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员，撰有《道教的创立和〈太平经〉》等文。

---

释迦牟尼（前565—485年）创立了佛教，但他在世时并没有形成一部系统的成文经典。释迦死后，弟子们通过集体会诵编出最初的经和律，但这些经、律也没有写成文字，只是以口头传诵的方法代代相传。在流传中又不断加以补充和加工，直到公元前一世纪以后才出现成文佛教典籍。当时佛教已分裂为许多部派，各个大的部派一般都有自己的典籍。从内容上说，这些典籍分经、律、论三部分，一般写在贝叶（主要是多罗tala树叶）或桦树皮上。随着佛教向各国传播，逐渐形成各种不同文字的佛典。经过漫长岁月，佛典由手写改为雕印，直至近代以后进行铅印和影印。现在世界上通用的佛教《大藏经》有两种：一是东南亚和南亚地区的南传藏经，是用巴利文编写的小乘上座部的经典，一是北传藏经，是大小乘佛教典籍合编的丛书，所用文字主要是汉文，也有藏、蒙、日文，其中以汉文《大藏经》影响最大，而藏、蒙、日文佛典中有相当大一部分是从汉文佛典翻译过去的。

下面，仅就汉文佛教经录和《大藏经》雕印、版本问题作简单介绍。

## 一、手写佛经和经录

佛教从公元前后两汉之际传入中国，历代的印度、西域以及汉族僧侣把大量佛教大小乘典籍译成汉文。开始，佛典翻译在民间分散进行，而随着佛教在社会上广泛传播，逐渐由统治者资助和组织进行，成为一种国家事业。例如后秦资助鸠摩罗什译经，北凉资助昙无忏译经等等，隋唐以后更是如此。各种种类的佛典不断增加，社会上流传的手抄经本也日益繁多。有的佛经具有许多不同题目和译本（“异译”），也有的佛经已不知译者（“失译”）和译出年代，并且出现不少伪经。在这种情况下，有的佛教学者便对流传的各种手写佛典进行考察整理，编出目录（“经录”），以利于佛教的深入传播。最早编制佛教经录的是东晋名僧道安（公元314—385年）他编的经录叫《综理众经

目录》（又称《安公录》、《安录》）一卷。此录虽早已佚失，但因为其内容大部分已被梁僧佑《出三藏记集》卷二至卷五吸收，所以从后书引证可以窥见其原貌。此录大致有如下内容：

（一）列出佛经题目及不同名称，说明译者和时代。按译者年代为序，从东汉安世高到西晋末法巨、法立共著录17人的译经目录，除僧佑所加“安录无”或“先安录阙”之外，有244部457卷（《出三藏记集》卷二）

（二）考察佛经主从，何为大部，何为所出，并注明佛典体裁，是原本还是节选本或述意（“义指”）本。

（三）列出古异经、失译经、疑伪经及杂经志录等。

道安的这部目录对后世影响很大，正如唐名僧道宣（公元596—667年）所说：“众经有据，自此而明。在后群录，资而增广。”（《大唐内典录》卷十）此后新译佛经剧增，经录也不断增加，除一些明显的是后人伪造的经录如《古经录》（云似秦时释利防等所著经录）、《旧录》（云似是前汉刘向校书时发现）、《汉时佛经目录》（云似是迦叶摩腾所译《四十二章经》等）、《朱士行汉录》、《竺法护众经录》、《聂道真众经录》、《二赵经录》之外，尚有后秦僧睿《二秦录》一卷，东晋竺道流和道祖《魏世经录目》、《吴世经录目》、《晋世杂录》、《河西经录目》各一卷，东晋支敏度《经论都录》一卷，前齐王宗《众经目录》二卷，前齐道慧《宋齐录》一卷，刘宋（？）《众经别录》（未详作者）二卷，齐末梁初僧佑《出三藏记集》十五卷，等等①。

以上经录除《出三藏记集》外，全部佚失，但从隋唐一些经录中还可以窥测其端倪。这些经录大部分是私人撰述，只是把所见到的佛典按人、时代著录，有相当部分是抄袭前人目录的。僧佑《出三藏记集》（简称《佑录》）是保存到现在的最古的佛教目录，其“撰出经律论录”部分记东汉至梁时译出的佛典450部1867卷（实为438部1878卷），其编排内容虽大部分继承道安目录，但也有独创之处：一是撰写“缘记”，讲佛典的来历及胡（或梵）汉译经文同异等；二是为译者立小传、列传介绍身世和译经概况；三是立“异出”，指明各种佛经同本（同一个梵本和胡本）异译情况，有利于读者对照比较；四是设立“序记”的部分，收集经序，以利于了解原经内容或译经缘起。这些方面大部分为以后经录继承，只是后出经录不再收进经序和专为译者立传。

这些民间经录一般不与特定佛典结合在一起，就是说，它们不是既有《大藏经》的目录，也不是准备编选的《大藏经》目录，其中也没有单立这方面的内容。《大藏经》是指包括佛教经、律、论等典籍的丛书，这个名称大概出现于唐中期以后②，而在此之前一般称为《众经》或《一切经》。在编纂方法上，这些经录一般也不分大、小乘，对经、律、论的区分也不十分严格。正如唐道宣批评梁僧佑《出三藏记集》所说的那样：

“《佑录》征据，文义可观，然大小雷同，三藏糅杂……”（《大唐内典录》卷十）大概到南北朝时期以后，除继续流行私撰经录以外，开始出现由朝廷指定人编写的

① 详见《历代三宝记》卷十五，《大唐内典录》卷十，《开元释教录》卷十。

② 《佛祖统记》卷41，唐元和二年（公元807年），“河中府沙门慧琳撰《一切经音义》一百三卷，诣阙进上。敕入《大藏》，赐紫衣缣币茶药。”

经录。这些经录对已有的佛典进行考证、辨别、分类、并提出按严格的体例编排的经录。按这种官撰经录对已有佛典加以编排抄写，此即为《众经》，也就是后来的《大藏经》。缮写一部或数部流传，有的还流传到外国去。例如，北魏永熙年间(532—534年)，舍人李廓奉敕撰《元魏众经录目》一卷(录目427部2053卷)，梁天监十七年(518年)沙门宝唱奉敕撰《梁代众经目录》(录目1433部3741卷)，北齐武平年间(公元570—575年)沙门法上撰《齐代众经目录》(录目787部2334卷)，大概就是这样的目录。以上官撰经录已开始按大、小乘和经、律、论等条目编排佛典目录，可能当时已按这种目录来编选和缮写《众经》。

隋唐建立全国统一的封建王朝，进入中国封建社会空前繁荣强盛时期。以皇帝为首的封建统治阶级为了巩固专制主义中央集权和封建剥削秩序，一方面在经济上采取“均田制”和“租庸调制”来缓和由于土地兼并所带来的一系列矛盾，减轻人民的负担，另一方面在政治思想上也采取措施来加强对人民的控制，其中一个重要方面是利用宗教来束缚人民的思想。他们对佛教十分重视，除积极扶植佛教度僧建寺之外，还支持佛教译经写经。例如隋炀帝出兵统一东南地区时，命军队收集经像，运回京都，“宝台四藏，将十万轴，因发弘誓，永事弘通”(《宝台经藏愿文》，载《广弘明集》卷二十五)。唐太宗大力资助玄奘(公元602—664年)译经，并为他作《三藏圣教序》，说：“方冀兹经流施，将日月而无穷，斯福遐敷，与乾坤而永大”(《广弘明集》卷二十五)。因此，隋唐时新译佛经多，流传手写佛经也多，朝廷已有按经录严格体例编纂的内容比较完备的《大藏经》。

隋开皇十四年(公元594年)，隋文帝命“翻经所”沙门法经等二十人撰《大隋众经目录》七卷。此经录在继承以往旧录的基础上有不少创新，对后世影响很大。本录由两种分类纵横结合而成。第一类，是按佛典内容来分：

- |                    |   |
|--------------------|---|
| (一) 大乘             | {<br>修多罗藏(经)<br>毗尼藏(律)<br>阿毗昙藏(论)       } |
| (二) 小乘             |   |
|                    |   |
| (三) 抄集(经抄类)录       | {<br>西域圣贤(高僧)抄集<br>此方(中国)诸德抄集       }     |
| (四) 传记(佛、菩萨、高僧传略)类 |   |
| (五) 著述类            | {<br>西域圣贤撰<br>此方诸德撰       }               |
|                    |   |
|                    | {<br>西域诸贤(译经僧)著述<br>此方诸德著作       }        |
|                    |   |

这种分类把佛典经律论及中外佛教著作区别得十分清楚，便于在浩繁庞杂的经书中找到

所需的经籍。

第二类：把上述大小乘经律论书目又分为一译（只有一种译本），异译（二个以上译本）、失译（不知译者）、别生（节抄大本者）、疑惑（来历不明）、伪妄（伪书）。这种分类是为了把所谓真佛典“入藏”（收入《大藏经》），以广流传，而把“别生”、“疑伪”者排除藏外，并存目以让后世知道。官撰经录的一个重要目的就是统一控制佛典的流行，只许流通“钦定”的佛典，而禁止所谓“伪经”等泛滥。

此后的官撰经录，不仅对古来佛典进行全面考查，注明译者、时代、大小乘及经律论区别、一译异译；主从本末、甄别真伪等等，而且还明确地编写一个“入藏录”，即在考证辨正的基础上提出应入藏的佛教典籍目录。隋费长房《历代三宝记》、唐道宣《大唐内典录》、唐明佺《大周刊定众经目录》、唐智升《开元释教录》、唐圆照《贞元释教录》等，都包括这种“入藏录”。下面只略述这些经录的特点，并着重介绍对后世编修《大藏经》影响最大的《开元释教录》。

隋大兴善寺“翻经学士”费长房的《历代三宝记》（简称《长房录》，也称《开皇三宝录》），是用十七年时间于隋开皇十七年（公元597年）完成的。《唐高僧传·达摩笈多传》说：“成都费长房……以列代经录散落难收，佛法肇兴，年载芜没，乃撰《三宝录》”。据此，他是在法经以前已着手撰录，但后于法经完成，动机是因旧录散落，为了对流传的佛经进行考证甄别，故撰此录。此录是在刘宋(?)的《众经别录》、梁《出三藏记集》、梁《宝唱录》及北方的魏《李廓录》、齐《法上录》、隋《法经录》<sup>①</sup>的基础上撰写的，内容比较庞杂，号称“该博”，共十五卷。前三卷是年表，按干支帝纪年号附上佛教史大事，四卷至十二卷历述自后汉至隋时所译经典，以年代及译者先后为序，附译者小传，共录197人2146部6235卷；十三、十四卷是大小乘佛典“入藏录”，载大乘经律论551部1586卷，小乘经律论525部1739卷，内分有译失译诸项目；十五卷是“总目”，有奏隋文帝的《上开皇三宝录表》，并附经录。此录被皇帝“钦定”流行。从历史角度看，《长房录》为研究佛教在中国的传播提供丰富资料；从学术角度看，考核不精审，伪滥不少。正如唐道宣的批评：

“《房录》后出，该瞻前闻，然三宝共部，伪真淆乱”。（《大唐内典录》卷十）

“……轴别陈叙，亟多条例。然而瓦玉杂糅，真伪难分，得在通行，阙于甄异”。

（道宣《唐高僧传·达摩笈多传》）

至唐代佛教目录学又有发展。著名佛教律学高僧道宣在麟德元年（664年）撰《大唐内典录》（简称《内典录》），奠定唐代佛教目录学基础。全书十卷。前五卷是“历代众经传译所从录”，录自后汉至唐初译者220人所译经典2487部8476卷，凡有重译者皆标明何为第一译，第二译等；第六、七二卷是“历代翻本单重入代存亡录”，述大小乘佛典一译重译情况，并指明哪些经是某部经的同本异译，哪些是失译佛典；第八卷是《历代众经分大小乘入藏录》，此即《大藏经》目录，收大小乘经律论及“圣贤集传”共800部3361卷，分为326帙；第九卷是《历代众经举要转读录》，对许多同类大小乘

① 此皆为简称，以作者命名，详目见前述。

典，举出最善的通用本，例如《华严经》有十四部异译本，只举出东晋佛陀跋陀罗译的六十卷《华严经》，《涅槃经》有五种译本，只举出北凉昙无讖译的四十卷《大涅槃经》，等等；第十卷，介绍“有目缺本”的佛典及历代著述、节选经、疑伪经、历代经录等。

武则天在天册万岁元年（公元695年）命佛授记寺沙门明佺等撰的《大周刊定众经目录》在体例上没有新创，把前述诸录中的译者小传一概去掉，主要是在佛典目录中增加唐至武则天时的新译经和以往未入“正目”者（包括部分断为“伪经”者）1470部2406卷，共著录3616部8641卷。卷十三、十四是“入藏录”，大小乘佛典及“圣贤集传”共860部3929卷，分393帙。其十五卷“伪经目录”中有证圣元年（公元695年）被定为伪经的三阶教典籍目录22部29卷，此与《三宝记》卷十二、《内典录》卷十、《开元录》卷十八所录信行著作目录是研究三阶教的宝贵资料。此录吹捧武则天为菩萨下凡，其序说：“我大周天策金轮圣神皇帝陛下，道著恒劫，位邻上忍，乘本愿而下生，演大悲而广济，金轮腾转，化偃四洲……”而于佛典的考证甄别粗糙得很，以致真伪相混，讹谬很多。唐智升说它：“虽云‘刊定’，繁秽尤多，虽见流行，实难凭准。”（《开元录》卷九）这种批评是公正的。

对后世影响较大的经录是唐开元十八年（公元730年）长安西崇福寺沙门智升撰的《开元释教录》（简称《开元录》）二十卷。此录是宋以后历代编印《大藏经》的主要依据。内容虽基本上继承《内典录》，但其显著特点是对佛教典籍的分类更加详细，为以后编纂经录所遵循。此录分上、下两部分：

《正录》——“总集群经录”（卷1—10），录自后汉至唐译者176人、佛典2278部7046卷。

《别录》——“别分乘藏录”（卷11—20），内分：

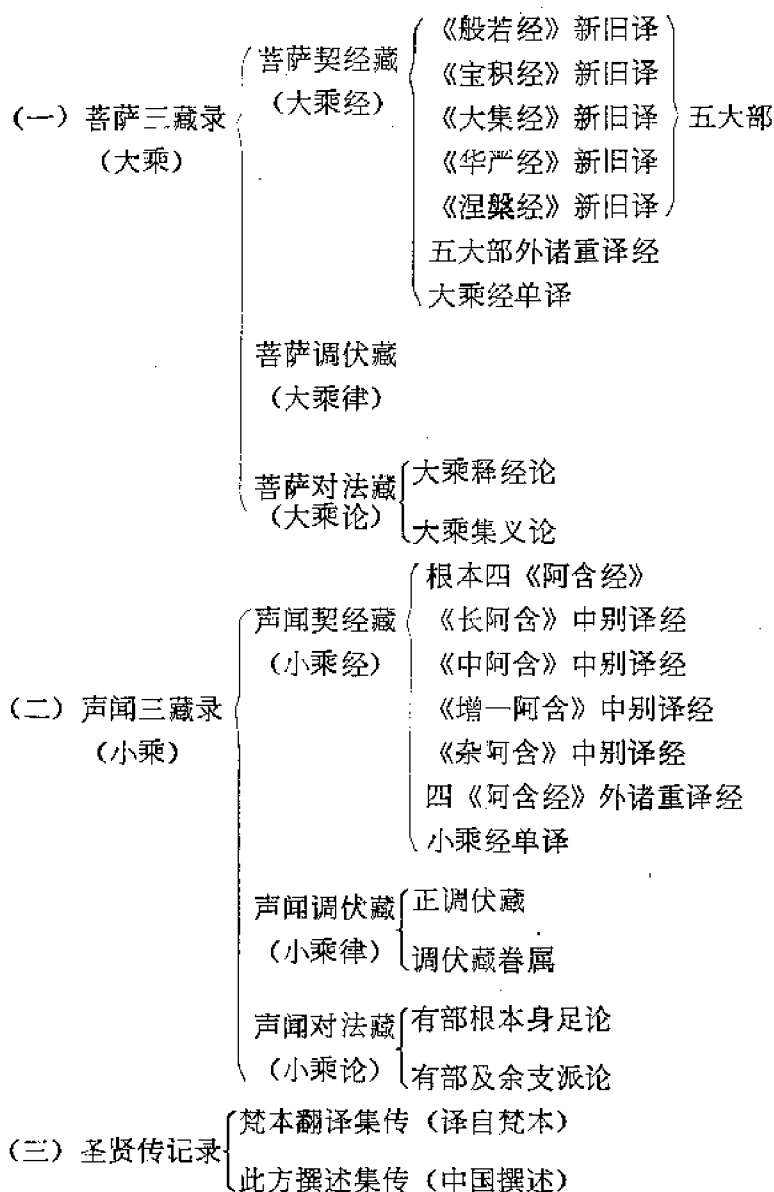
- 1、有译有本录（卷11—13），详下。
- 2、有译无本录（卷14—15），有录无书。
- 3、支派别行录（卷16），大本经的节选本。
- 4、删略繁重录（载卷17），同本异名或删节简要本。
- 5、补阙拾遗录（载卷17），旧录缺录及新译著者。

6、疑惑再详录 }  
7、伪妄乱真者 } (卷18) 有待考证者与伪经录

8、大乘入藏录（卷19） { 经515部2173卷203帙  
律26部54卷5帙  
论97部518卷50帙  
共638部2745卷258帙

9、小乘入藏录（卷20） { 经240部618卷48帙  
律54部446卷45帙  
论36部698卷72帙  
共330部1762卷165帙

上面所列的“有译有本录”的编目体例是本录独创的，一直被沿用到近代才有所改变。其体例如下图示：



本录把大乘经分为般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部及“五大部外诸经”，现在看来虽不科学，但在当时这种方法对于把庞杂的佛经按类分编还是有一定道理的。在中唐时代所译大乘佛经已经比较齐备，可以清楚的看出，大乘佛经内容尽管有种种不同，但他们往往依某一部大经为中心，有不少经就是某一大部经部分内容的异译，例如此录所收般若部21部经皆以唐玄奘译的六百卷《大般若经》为中心；宝积部82部经皆以唐菩提留支等译的一百二十卷《大宝积经》为中心；大集部24部经皆以北凉县无讖译的三十卷《大集经》为中心；华严部26部经皆以东晋佛陀跋陀罗译的六十卷《华严经》为中心；涅槃部6部经皆以北凉县无讖译的四十卷《大涅槃经》为中心，而五大部的许多小

经是这些大经部分内容（“会”或“品”）的异译。因此，按这种分类法編集大乘佛经对于使用者循类找经还是比较方便的。另外，此录的小注比较详细，对于佛典的翻译缘起、异译经本、所据经录等都有介绍。其第十卷列出41种经录，对重要经录皆有所评论。《开元录略出》四卷，亦即从《开元录》分出单立的“入藏录”，此就是朝廷收藏的《大藏经》目录。全藏480帙皆按《千字文》“天地玄黄……”字序编号，这种方法一直沿用到近代以后。

此后，唐贞元十五年（公元799年）圆照撰《贞元新定释教目录》（简称《贞元录》）三十卷，大部分内容因袭《开元录》，其主要不同点是：（一）“总录”中的“特承恩旨录”载新译《华严经》四十卷及玄宗以后三朝所译经律论及梁译《大佛名经》的人藏牒文。（二）“总录”中的“总集群经录”载自东汉至唐贞元年间僧俗187人所译著佛典2447部7399卷，其中从东汉迦叶、摩腾至唐智升系转载《开元录》的“总括群经录”，但增加梁失译《大佛名经》十六卷、唐法琳《别传》三卷、义净《有部毗奈耶药事》等七部五十卷，及金刚智，无能胜，法月的译经，合为17部78卷。自唐智升以后，经玄宗、肃宗、代宗三朝，追补不空、般若、勿提提犀鱼、尸罗达摩五人译经120部224卷。（三）“别录”中的“分乘藏差殊录”的“有译有本”“有译无本”、“支派别行”、“删略繁重”、“补阙拾遗”、“疑伪再详”、“伪妄乱真”七录与《开元录》虽大部分相同，但也有一些增减。其中“有译有本”、“有译无本”增加了经籍数字，而《伪妄乱真录》中把隋信行所撰三阶教著作35部44卷目录全部删掉。（四）卷二十九、三十的“入藏录”收大小乘经律论及圣贤集传共1258部5390卷（510帙），比《开元录》增加182部342卷（30帙），又别附“不入藏目录”有118部247卷。《贞元录》是继《开元录》之后的著名经录。

唐代以后，在经录方面没有什么创新，值得注意的：一是元代至元二十四年（1287年）庆吉祥等撰《至元法宝勘同总录》十卷，按元版藏经目录为序，把藏汉两种文字的佛典进行互校，注明二者异同、有无、多寡，并用汉字音译佛典梵语题目等；二是明代天台宗名僧智旭（1599—1655年）著《阅藏知津》四十八卷<sup>①</sup>，对1773部佛典作解题，注明书名、卷数、译著者，并就其内容作题要介绍；还提出新的佛典分类法，把佛典分为经、律、论、杂四部分，每部分又各分为二，经、律、论、各分大小乘，其中大乘经按天台宗“五时”判教次序分为华严、方等、般若、法华、涅槃五大部。方等部之中包括“显说”与“密咒”两部分，而秘密部诸经归“方等密咒部”所摄。“杂藏”中有西土撰述与此方撰述两部分。这种分类法为日本近代编印《大藏经》参照采用。

## 二、《大藏经》的雕印和现在常用的版本

随着我国印刷术的进步，开始从手写佛经到雕印佛经。大约在唐代已有单本佛经的

<sup>①</sup> 其中总目四卷。清光绪十七年（1891）南京“金陵刻经处”校定重印的《阅藏知津》共二十册，第一册是总目。



雕印，例如唐咸通五年（公元868年）王玠为父母积功德而敬造普施的《金刚般若经》就是雕印的；此书在本世纪初被英国“探险家”斯坦因从敦煌窃走，现藏大英博物馆。然而雕印整部《大藏经》是在进入宋代以后。

宋朝也重视扶植和利用佛教。宋太宗时在京城太平兴国寺西设译经院（后改传法院）翻译佛经，又设印经院印刷佛经。宋太祖开宝四年（公元971年），命内官张从信到益州（州治现成都）雕造《大藏经》版，经十二年在宋太宗太平兴国八年（公元983年）完成，共雕经版约十三万块，运至开封印经院印刷，颁送各大寺及邻国。此藏按《开元录》的“入藏录”编选佛典，收大小乘佛典及“圣贤集传”共1076部5048卷，装潢采取卷子式（即折叠式，称梵夹本）。此称《北宋官版大藏经》，或简称《开宝藏》、《蜀版》。日本东大寺僧裔然在蜀版藏经完成之年入宋，四年后把此藏带回日本，高丽的韩彦恭在991年从宋回国，也带回此藏。因此，这个版本不仅对中国后代印经有直接影响，而且对此后朝鲜、日本等国印刷《大藏经》也有重大影响。

宋代不仅有官版《大藏经》，也有民间私版《大藏经》的印刷。主要有这样几种：

（一）宋神宗元丰三年（1080年）福州东禅等觉院住持冲真发起，于宋徽宗崇宁三年（1104年）完成《东禅寺版大藏经》的雕印，后又追补增加，共1450部6434卷<sup>①</sup>，装潢取梵夹式。此藏也称《崇宁万寿大藏》。

（二）宋徽宗政和二年（1112年），由僧本悟、本明等主持，于福州开元寺雕印《开元寺版大藏经》（梵夹本），经四十年于南宋高宗绍兴十六年（1146年）完成，共1429部6117卷。

（三）北宋南宋之际（1132年开版），天台宗僧诤梵、禅宗僧怀深等在湖州思溪（现浙江吴兴）圆觉禅院用王永从等人施财雕印梵夹本《思溪版大藏经》（现通称《宋本》）共5480卷。约百年后，思溪的法宝资福寺从此版为基础又有追补。此称《思溪法宝资福寺版大藏经》，共5740卷。

（四）南宋理宗绍定四年（1231年）到元英宗至治二年（1322年），宏道、法尼二尼发愿，由法忠清圭等主持，在平江府磧砂（在现江苏省吴县）延圣禅院雕印《磧砂版大藏经》（简称《磧砂藏》），装潢是梵夹本，共1532部6362卷。1931年在陕西省西安卧龙寺、开元寺发现此藏经本，1935年于上海影印出版。

元代继宋以后继续雕印《大藏经》。所谓元版藏经有两种：一是余杭（现杭州附近）大普宁寺于南宋度宗咸淳五年（1269年）至元世祖至元二十二年（1286年）由道安、如一人发起雕印的《普宁版大藏经》（也称《杭州本》，现通称《元本》），1422部6010卷；二是大都（现北京）弘法寺于元世祖至元十四年（1277年）至至元三十一年（1294年）雕印的《弘法版大藏经》，共1654部7182卷。二者皆为梵夹本。

此外，北宋时占据北方广大地区的辽国在十一世纪时以境内流行的佛典和《高丽

<sup>①</sup> 关于宋元明各版藏经的数字、说法不一。本文主要根据叶恭绰《历代藏经考略》（1936），并参考吕澂《佛典论》（商务印书馆1935年版）和日本道端良秀《中国佛教史》（京都法藏馆1962年改订版）等书。

藏》初雕本为基础雕印《契丹版大藏经》，约六千余卷。南宋时，北方的金国大约在金皇统八年（1148年）至大定十三年（1173年）在解州天宁寺（在今山西解县）雕印《金版大藏经》（卷子本）6900多卷。1933年于山西省赵城县广胜寺发现此版藏经4957卷，并影印其中49部题为《宋藏遗珍》（120册）。因此经于赵城发现，故又称《赵城藏》。

明代有所谓南、北藏。《南藏》是明太祖敕修，于洪武五年（1272年）于南京雕印，共1610部6331卷；《北藏》是明成祖敕修，自永乐八年（1410年）到正统五年（1441年）在北京完成，比前者稍完备一些，共1615部6361卷。二者都是梵夹本。但明代流传较广的是私版藏经《武林藏》和《径山藏》，二者都改以往那种不方便的梵夹式为方册本。前者全佚，雕印年代无考，仅知在武林（现浙江杭县）雕印，藏经采方册形。后者现在普通称为《明本》，也称《万历版》、《楞严寺版》、《嘉兴藏》。由僧真可、德清、密藏、幻余等主持，从万历十七年（1589年）到清康熙十六年（1677年），先在五台山后移至径山雕版，最后把版本集中在浙江嘉兴楞严寺印刷，共1654部6956卷。此藏流入日本较多。此后，又雕印《续藏经》（也称《明续藏》）93帙1833卷，《又续藏经》（也称《明又续藏》）47帙1246卷，但此二藏国内早已不存。

清代王朝特别崇信喇嘛教，但为巩固对汉族统治，对汉地佛教也采取保护政策。雍正十三年（1735年）到乾隆三年（1738年）在北京以明《北藏》为底本而雕印的《敕版大藏经》有735函1669部7838卷。此称《龙藏》，装潢取梵夹式。同时还编印了《大清重刊三藏目录》。乾隆二十二年（1751年）编修《蕃藏目录》，调查西藏经典，二十四年（1759年）编满、汉、蒙、蕃四译对照的《大藏全咒》，至五十五年（1790年）完成雕印《满译大藏经》。

进入近代以后，居士杨文会（号仁山，1837—1911年）于1866年在南京设立“金陵刻经处”，编《大藏辑要目录》，计划刻佛典460种3300余卷，但直到死前只完成约五分之四。在印经过程中，他得到日本佛教学者南条文雄（1847—1927）的帮助，从日本获得不少中国的佚失经，并参照《高丽藏》、日本《缩刷藏经》，对佛典进行周密校刊，所印佛典被佛学界认为错误较少。

上面只是把北宋以来各种版本《大藏经》雕印情况作简要介绍，下面再就当前学术界比较常用的几种汉文《大藏经》版本进行介绍。

（一）高丽藏。北宋蜀版藏经传入朝鲜后，高丽王朝以此为底本用国家力量雕印《大藏经》，大约用十八年时间于显宗二十年（1029年）完成，共5924卷。后到文宗时，其四子义天出家为僧，为补雕藏经，于1085年入宋，带回各种佛教章疏三千余卷，还在国内及日本等地搜求绝本，共收集佛典1010部4740卷，编出《新编诸宗教藏总录》，着手雕版。但因后遭兵火，经版全毁。

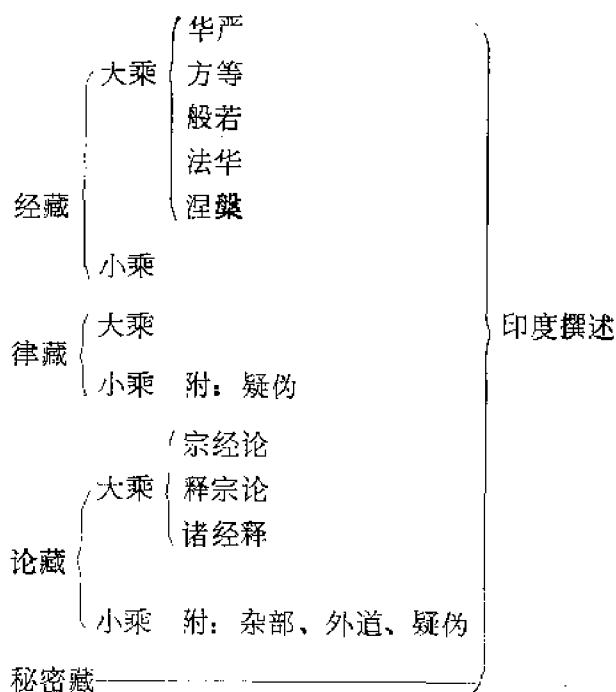
现在通用的《高丽藏》实际是高丽再雕藏经。这种藏经是在高丽王朝高宗二十四年（1237年）到三十八年（1251年）由朝廷主持完成的。再雕版共8137枚。后把这些经版移到江华海印寺（现南朝鲜庆尚南道陝川郡伽倻山），故《高丽藏》也称《海印寺版藏经》。雕印过程中，僧统守其用《蜀版》、《契丹版》及《高丽藏》初雕本互相对校勘正，此后将其结果整理成《校正别录》三十卷。此藏除收《开元录》所列入藏佛典（从

天函到英函)外,还包括唐圆照《贞元续开元释教录》所收的佛典(从禧函到合函),即《开元录》后新增加的不空、金刚智等七名印度僧的新译经论及许多经疏、记碑表录等,此多为密教典籍;还包括一些宋代新译的经典(从杜函到鞞函),共639函1514部6805卷。近代以后,《高丽藏》一再影印出版。1976年南朝鲜东国大学把《高丽藏》影印成47卷(仍附原卷数及函号),并编出《高丽大藏经总目录、索引、解题》一书作为第48卷发行。此藏对于研究佛教特别是校勘佛典很有价值。

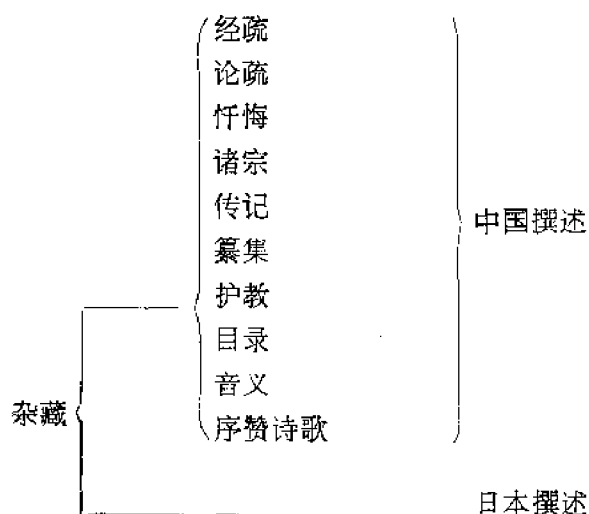
(二) 碓砂藏。前面已提到此为宋版藏经,现在流行的是1935年上海影印的版本。原版6362卷,现编为591册,加目录附件2册,共593册。本藏按《开元录》的编目体系,按大小乘经、律、论等分类编排佛典,以册号序录佛典,如从466—467册是《大唐西域求法高僧传》、《法显传》、正续《高僧传》,而从542—544册是《宋高僧传》等等。

(三) 频伽藏。我国进入近代以后,除存有《龙藏》(包括经版),已不完备的明南北藏及当时尚未发现的《碓砂藏》、《赵城藏》外,其他版本藏经大部佚失,不少版本佛典反从日本等国输入。《频伽藏》即为日本《缩刷藏经》的翻版。

1880年到1885年,日本岛田蕃根、福田行诚等在东京创立“弘教书院”用五号铅字刊印《缩刷藏经》1918部8534卷(订为418册合40帙,总目一册)。本藏以增上寺所藏《高丽藏》为底本,并与宋、元、明三本合校,在每页栏上附注校勘异同,正文加标点断句,学术价值较高。编排方式对《开元录》的框框有所突破,基本采取明僧智旭《阅藏知津》的主张,对大乘佛经不再以般若、宝积、大集、华严、涅槃五部分类,而以天台宗“五时”判教次序,以华严、方等、般若、法华、涅槃五部分类,把原来的宝积、大集二部并入方等部,又把法华部列到涅槃部之前<sup>①</sup>。现将《缩刷藏经》体例表示如下:



① 《开元录》没有法华部,把《法华经》列到“五大部外诸经”,在涅槃部之后。



根据上表，经、律、论、秘密四藏都是印度撰述，而杂藏主要是中国撰述，一小部分是日本撰述。大乘论中的“宗经论”，是指对佛教一般教义的概括论述，如《瑜伽论》、《唯识论》、《大乘起信论》等；“释经论”是对某部经典的论释，如《十住毗婆沙论》（释《华严经·十地品》），《十地经论》（释《十住经》亦即《华严经·十地品》），《大智度论》（释《大品般若经》）；“诸论释”是对论书的论释，如《瑜伽论释》、《摄大乘论释》、《成唯识论》等等。“小乘论”附属的“杂部”，是指《四十二章经》、《法句经》等通大小乘、或节抄略出者，以及马鸣、龙树、世亲等人的传，所说的“外道”是指《胜义十句义论》及《金七十论》等关于外道的书；所说“疑伪”是指伪书，如《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有大功德经》等。……这种分类比《开元录》分类法对查阅佛典方便一些。

1913年，上海频伽精舍以此藏为底本，去掉页上校注，改以四号活字印刷，装为414册40函，同样以《千字文》编号，另有《总目》一册，每个题目上面编有清、明、元、宋、高丽五版藏经的帙函编号。因为《频伽藏》底本和编排都比较好，印的数量也多，是当前我国常用版本之一。

（四）《续藏经》。因古代中国一切入藏书需由皇帝“钦定”，故入藏的中国著述不多。明清之际的《明续藏》、《明又续藏》就是主要汇集没有入《大藏经》的中国佛教著述。但此书流传不广，已经散失。从1905年到1912年，日本京都藏经书院前田惠云、中野达慧等人主持编印了《大日本续藏经》（简称《续藏》），把收罗到的以往未编入《大藏经》的大量印度、中国撰述编入（其中中国撰述最多），共收入950余人著作1756部7144卷，另附《总目》五卷。编目分印度撰述（内分经、律、论；经部分大小乘，其中大乘按华严、方等、般若、法华、涅槃次序）、中国撰述（分大小乘释经、释律、释论、诸宗著述、史传等部）。本藏有不少中国佚失之书，例如窥基的《异部宗轮论述记》是据玄奘口授而写成的，与《异部宗轮论》等是研究部派佛教的重要资料。此藏在1923年已由商务印书馆影印，在我国比较流行。

(五)《大正藏》，全称《大正新修大藏经》。日本高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙等于大正十三年（1924年）到昭和九年（1934年）在东京组织“大正一切经刊行会”编辑出版。在《缩印藏经》四本对校的基础上，参照日本正仓院藏经、敦煌发现遗文和巴利文、梵文经典，对以往藏经所收佛典重新加以校勘、编排。其体例改变以往大小乘佛教分类方法，而以佛典的基本内容进行分类。全藏分三部分：《正篇》55卷、《续篇》30卷、《别卷》15卷，（图像12卷，《昭和法宝总目录》三卷），共100卷，收佛典3360部13520卷。现将其编排表示如下：

《正篇》2184部

{ 印度撰述	{	经部——阿含、本缘、般若、法华、华严、宝积、
		涅槃、大集、经集、密教
		律部——上座、化地、大众、法护、有、菩萨戒
		论部——释经论、毗昙、中观、瑜伽、论集
		中国撰述为主——经疏、律疏、论疏、诸宗、史传

《续篇》736部

日本撰述——续经疏、续律疏、续论疏、续诸宗、悉昙

附：古逸（敦煌古逸文等），疑似（疑似书）

《别卷》

图像（主要是日本所藏佛教图像及有关著作，363部）

总目录（大正藏目录、中日旧版大藏经目录、诸寺经录、参考目录等，77部）

本藏佛典皆断句标点，各页分上中下三段，有页码。《昭和法宝总目录》卷一除有全藏目录外，还有《勘同目录》，对所收佛典注明其日、中、梵、巴四种语言的字音对照，译著者和年代，在各版本藏经中的位置（如《长阿含经》，注明在《高丽藏》“临”，“深”二函，《宋本》的“深”、“履”二帙，《明本》的“对”、“福”二帙，《缩藏》的“戾”、“九”二帙）、原版本及对校本；对四《阿含》的许多小经，注明在巴利文《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》中的位置。

《大正藏》虽然还有一些缺点（如校勘标点有不少错误），但在现存各种藏经中是最切合实用的一种版本，在国际佛学界比较流行。从五十年代开始，日本“大藏经用语研究会”编纂《大正藏索引》，已出22卷，准备出48卷。这对利用《大正藏》从事佛学研究将带来新的方便。

佛教经录和《大藏经》是研究佛教的最基本的资料。以上仅就这方面的一般知识进行介绍，希望能对读者利用经录和《大藏经》从事研究有所帮助。限于本人水平和手头资料不足，一定有不少差错，谨望得到批评指正。

# 《古兰经》在中国

金 宜 久

---

本文概述了《古兰经》在伊斯兰教传入中国后的基本情况。作者指出，早年，它仅在信仰伊斯兰教的外籍侨商中流传。中国回族形成前后，它的传布范围也仅限于回族等少数民族中。因此，它和伊斯兰教一样，常为人们所误解。由于它是伊斯兰教的基本经典，且是其立法的主要根据之一，教徒极其珍视经文及经书。长期以来，它在教徒中传抄而无印本，习经者也仅凭经师、阿司的口传心授。随着伊斯兰教内的学者的成长和教徒渴望深入了解经文含义，它才在选本基础上被初步地作了音译和意译。

作者金宜久，1933年生，中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室主任。

---

希吉拉<sup>①</sup>后的第二十九年，第三任哈里发奥斯曼（644—656年）遣使来华，朝贡通好。中国史学家称此为伊斯兰教传入中国之始<sup>②</sup>，时值唐永徽二年（651年）。可以认为《古兰经》作为伊斯兰教的基本经典随伊斯兰教传入中国。

## （一）

七世纪中叶，波斯、阿拉伯的穆斯林商人经陆、海两路陆续来华，有的在长安（今陕西西安）或沿海城市广州、泉州、杭州、扬州等地，长年定居经商，他们被认作蕃客，或外国侨商，伊斯兰教主要在他们中间流传。

中国最早而又比较确切记载伊斯兰教的典籍为杜环的《经行记》。八世纪中叶，杜环随高仙芝（？—755年）西征时被俘，在大食生活十二载（751—762年），归国后写有《经行记》，概述当地的伊斯兰教情况。其叔杜佑（735—812年）所著《通典》曾引

---

\* 此稿系一九八〇年八月参加国际宗教史协会第十四届大会“加拿大—中国学术讨论会”使用的中文原稿。

① 希吉拉系阿拉伯文的音译，原意为“迁徙”。指伊斯兰教创始人穆罕默德及其信徒由麦加迁居（公元622年9月）麦地那的历史事件，后该词专用以指此。

② 此据陈垣《回回教入中国史略》一文。目前国内一般学者均接受此说。此外，尚有伊斯兰教于隋开皇年间、唐武德年间、唐贞观年间等传入说。

用该书，后《经行记》原本失传。应该指出，《通典》所述及的伊斯兰教并非穆斯林在中国生活的实录。

伊斯兰教自传入至宋时，当时国内一般学者和非教徒对穆斯林的宗教信仰、礼仪习俗了解不多，往往以佛教观点来看待伊斯兰教。如宋郑所南的《心史》称：“回回事佛，创叫佛楼，甚高峻……大声叫佛不绝。”<sup>①</sup>方信孺的《南海百咏》称：“番塔始于唐时，曰怀圣塔……夷人率以五鼓登其绝顶，叫‘佛号’。”<sup>②</sup>这里所说的“佛”实系穆斯林信奉的神灵安拉的误称；所谓“叫佛楼”，即清真寺中的“宣礼楼”，“叫佛”，即指清真寺的宣礼员呼诵安拉之名以聚教徒赴清真寺礼拜。周去非的《岭外代答》称：“麻嘉（即麦加——引者）是‘佛’麻霞勿去世之处，有佛所居方丈，以五色玉结甃成墙屋。每岁遇‘佛’忌辰，大食诸国王，皆遣人持宝贝金银施舍，以绵绮盖其‘方丈’”<sup>③</sup>。赵汝适的《诸蕃志》同样谈到“大食王与民皆事天，有‘佛’名麻霞勿”、“其居后有佛墓”<sup>④</sup>。“麻霞勿”，系闽粤语摩诃末（即穆罕默德）的异音；“方丈”指麦加克尔白神庙；这里把伊斯兰教创始人穆罕默德称为“佛”，是受佛教称释迦牟尼为佛的影响，显然，这更是一种误解。

十三世纪以来，尤其是元以来，迁居中国的波斯、阿拉伯和中亚的穆斯林日增。他们散居各地，与汉、维吾尔、蒙古等族长期杂居、通婚融合，逐渐形成中国的回族。这时伊斯兰教在中国也得到很大发展。即使在这时，在汉文典籍和一些清真寺碑中有“经皆蕃书”、穆斯林“净心诵经”、“诵经持斋”等记载，可是，这个经的名字究竟是什么，并没有明确提出来。至明时黄省曾的《西洋朝贡典录》仍称“天方国……以黄金为佛像。”<sup>⑤</sup>茅元仪的《武备志》、罗曰褫的《威宾录》则称《古兰经》为“佛经”（“中国有佛经三十藏”<sup>⑥</sup>）。只是到清时，中国典籍才开始以不同译音称呼《古兰经》。如《西域闻见录》的“润尔罕”、《西域水道记》的“库鲁安”等，唯有伊斯兰教学者的译音更切近于“古兰”。

上述不同时期中国典籍有关伊斯兰教和《古兰经》的记述，完全反映了当时汉族学者对伊斯兰教的认识多偏于揣测。这种误解、误称显然是与伊斯兰教在外籍穆斯林商人中传布以及后来仅在回族等少数民族中流传有关，这也和伊斯兰教没有统一教会组织，没有专职传教人员且不在教外传布教义有关。

## （二）

波斯、阿拉伯、中亚穆斯林在与汉、维吾尔、蒙古等族的日常交往中，汉语文为其共同

① 转引自白寿彝《中国伊斯兰史纲要参考资料》第56页

② 同上

③ 同上第40页

④ 同上

⑤ 转引自马以愚《中国回教史鉴》第43页

⑥ 同上第44、45页

的交际工具之一。回族形成后,汉语文也就自然而然地成为他们的语言文字,只是他们在从事宗教生活时,仍使用阿拉伯文。由于宗教生活的需要,一般穆斯林从孩童时候起,均须在寺院教长(或经师)的口头传授下,学习阿拉伯文(或是通过波斯文学习阿拉伯文<sup>①</sup>)以诵读《古兰经》文。他们长年累月的习读,最终将日常使用的经文背记下来。然而,学习阿拉伯文并非易事,孩童习经只会诵读而不明经义,甚至有的“阿訇仅能粗讲大意,其深微亦莫晓”<sup>②</sup>。正如杨仲明阿訇所说:“天经义谛,我国历来仅听口传,讲说纵或作始有伦,然小言詹詹,究远难行。况讹以袭谬,久之致多莫解。此又亲自经见之实况。”<sup>③</sup>这种以口传心授或以记忆为特征的传统教授方法,一直延续到二十世纪三十年代。

明时,胡登洲(1522—1597年)创设中国寺院的经堂教育,以培养寺院的阿訇。经堂教育以讲经为课,进行更有组织、更有系统的教学活动。习经者或学员通称为满拉或海里凡(即哈里发)。他们在修完指定的课程(一说应读“十三本经”)后即可结业。当时没有《古兰经》印本,学员往往要手抄经文,边抄边学;有的学员甚而身负行装,带着竹笔和纸张,长途跋涉,访寻名师,以求深造。这样,中国穆斯林在书写《古兰经》方面,不仅有着悠久历史,而且形成独特风格。早在元吴鉴的“清净寺记”中就提出当时的《古兰经》抄本已有“篆、楷、草”三种书写体。不少抄本被作为历史文物藏于博物馆和清真寺中。如北京东四清真寺1318年的《古兰经》抄本,既为穆斯林视为至贵,又为一般学者珍重。

早年,穆斯林家庭一般均珍藏《古兰经》,他们在朝觐麦加或前赴圣城时,往往以重金购置。《古兰经》也是穆斯林的子女婚嫁时互相馈赠的珍贵礼品。至于穆斯林将经文抄录在纸张、布片上,随身携带以为护身符或赎罪券,在西北地区更是屡见不鲜。

中国穆斯林极其重视《古兰经》的诵读,不同门宦成教派在诵读经文时因不同的声调和风格而有高声派、低声派,默诵派、朗诵派之分。

清同治元年(1862年),云南杜文秀(1823—1872年)主持刻印了《古兰经》的中国第一个刻本。该刻本使《古兰经》在国内得以广为流传。其后,继有刻本,印本。

一些寺院的教长、经师或伊斯兰教学者根据宗教生活的需要,将日常礼拜时诵读的经文或是选集,或是抄录。主要有“十八段”<sup>④</sup>、“赫听”<sup>⑤</sup>(有一本选和三本选两种)等。其中如《赫听》(1875年)、《赫听全集》,在十九世纪时于各地穆斯林中广为流行。有的选本在经文之前加以汉文前言或说明。这为回族穆斯林学习阿拉伯文的经文提供了方便。

① 金吉堂的《中国回教史研究》称:穆斯林学经有的“仍以波斯文为求学入门”。

② 清椿园《西域闻见录》。

③ 杨仲明《古兰经大义》例言。

④ 即《古兰经》的十八个短章。

⑤ 阿拉伯文的音译,系古兰经部分章节的汇集。



(三)

长期以来,《古兰经》没有汉文译本。这一方面是由于好几个世纪中穆斯林未能培养出兼通阿拉伯文和汉文的学者从事译经工作,另一方面也由于伊斯兰教徒认为《古兰经》系安拉以阿拉伯文“降示”的经典,用其他文字翻译经文则难以准确表达其真谛奥义,因而一些学者不愿译经以免亵渎圣书。显然这不利于一般教徒理解经文的真实含义。随着伊斯兰教在中国的发展,教徒要求以汉文讲经、解经,了解经义。在寺院的教长、经师专心致志于经堂教育时,一些学者开始了译经的尝试。自此之后,译经活动一直绵延不绝,沿续迄今。

中国的译经活动,大致可以分为三个阶段。约从十七世纪初到十八世纪上半叶为“抽译”阶段。所谓“抽译”,是指翻译与著述相结合的一种学术活动,这实际上是一种编译。伊斯兰教学者根据《古兰经》的基本思想和经文含义边翻译边创作。主要代表有王岱舆(约1570—1660年)、马注(1640—1711年)和刘智(约1660—1730年)等人。他们被穆斯林公认为“学通四教”<sup>①</sup>，“中阿兼通,译著最多”,且是“长攻儒者之学”的学者。

王岱舆在其《正教真诠》中称,该书的四十篇论述系数年抽译的结果。“其中道理悉本尊经”,此经即指《古兰经》。当然,《正教真诠》并非《古兰经》的译本。由于它的基本思想源自《古兰经》,仍受一般穆斯林的欢迎和重视,甚至被奉为“金科玉律”。马注在《清真指南》的“进经疏”中表示,他“纂辑真经,抽译切要”以向清皇帝康熙(1662—1723年)呈览。尽管他自称“抽译”如何忠实于经文原意,他不敢“涉伪词以背主”,又岂敢“涉伪词以媚君”,但这和王岱舆的著述一样,他的译著也不是《古兰经》完整的译本。刘智在其译著中也只是节译和引用经文,没有专门从事译经<sup>②</sup>。

这些译著还不是严格意义上的《古兰经》的翻译,在一定程度上又受到儒家学术的影响,广为使用儒家的术语,概念,对教徒从事宗教生活的实用价值不大,但这毕竟是中国译经活动之始端,其译著多少有助于教徒从汉文上了解经文及教义。随之,译经活动即进入新阶段。

从十八世纪下半叶到二十世纪初为选译阶段。这一阶段译经活动的特点是从实用目的出发,进行有意识的翻译活动。这一时期出现的选译本可分两类:一为音译本,即将“赫听”进行音译,以汉文拼读阿拉伯文经文,形成汉文阿拉伯文对音本,此类选本可供穆斯林直接诵读而不必经过他人教授,属于此类音译本的经文如《汉字赫听》(1882年)、《赫听真经》等。一以注释本的形式出现,即和汉阿对音的同时,附有译文和注释,如《经汉注解赫听》(1866年),简称《注解赫听》,属于此类选译本的还有马魁

① 当时指佛教、道教、儒教和伊斯兰教。

② 刘智在其译著中说过他“兹用汉译,……致意之尔”。

麟和杨德元的《宝命真经》（1919年）、李廷相的《天经译解》（1924年）。由于此类译本系供教徒理解经文使用，在译文及注释中夹有大量经堂用语，有的则在汉语词汇中夹有阿拉伯文（或阿拉伯文的译音词）。这一阶段译经中使用经堂语，对以后的译经活动有一定影响。

约从二十世纪的二十年代起，开始了通译阶段。其实，清马复初（1794—1894年）在从事著述的同时就开始了通译工作，只是他未能完成罢了。他译有二十卷，大部毁于火灾，仅存的五卷经文，相传即以后付印的《宝命真经直解》。

中国最早的《古兰经》通译本是李铁铮的《可兰经》（1927年北平版）。译者据坂本健一的日译本并参以路德维尔的英译本转译。尽管它不是译自阿拉伯文，但它却是中国的第一部完全的汉译《古兰经》。其后有姬觉弥的《汉译古兰经》（1931年上海版）。实际上它是李虞宸阿訇、薛子明以及樊抗甫等人于1928年开始，1931年完成的一个集体创作。译经过程中同样参照了日、英译本。李、姬的译本，一般被穆斯林视为“教外人士”作品而不受其重视。

在姬本翻译过程中，伊斯兰教的教长们也开始了译经工作。首先出现的是王文清（静斋）阿訇的《古兰经译解》（1932年北平版），这是中国穆斯林的第一个汉文通译文；随后有刘锦标阿訇的《可兰汉译附传》（1943年北平版），王静斋的第二个译本《古兰经译解》（1946年上海版）和杨仲明阿訇的《古兰经大义》（1947年北平版）。此外，还有译而未完或未能付印的译稿多种。

以上所列诸本，译文较为艰涩，夹有经堂用语，难为一般读者深究经文含义；或仅译经文大意，使读者难获经文全貌。时子周的《古兰经国语译解》（1958年）系据英译本译出后，由定中明、熊振宗两教长和常子萱伊玛目校以阿拉伯文《古兰经》原文，该本虽系语文体，但“译文仍多欠流畅”。

中国知名学者马坚曾于抗日战争时期完成《古兰经》通译工作。1952年出版了八卷（《古兰经·上》）。以后又对译稿几经修润。中国社会科学出版社不久将刊印马坚的《古兰经》通译本。

随着《古兰经》汉译本的出现，对《古兰经》的研究工作也随之开始。近年来，向高等院校学生介绍《古兰经》的思想及其基本内容，成为宗教学课程的内容之一。

# 梁释慧皎及其《高僧传》

苏晋仁

---

本文对梁代高僧慧皎的学术活动及其所撰《高僧传》作了简要评介。

作者指出,《高僧传》是慧皎在由晋迄梁各家僧传基础上写成的一部综合性传记,不仅在僧传名称上易“名”为“高”,为其首创,分科布局亦臻完善,文字也很典雅流畅。由于慧皎遍览群书,广访博咨,治学谨严,使僧传保留了丰富而有价值的史料,是今天研究魏晋南北朝佛教历史和古代中西交通史的宝贵文献,就是研究哲学、文学、历史,也是重要作品。

作者苏晋仁,1915年生,中央民族学院历史系副教授、中国社会科学院世界宗教研究所兼任副研究员,著有《真谛三藏年谱附译述考》、《册府元龟吐蕃史料校证》等。

---

释慧皎,会稽上虞(今浙江省上虞县西)人,在俗的姓氏不详,是梁代著名的佛教史学家。

他博通内外学,对于佛教经律深有研究。住会稽嘉祥寺(在今浙江省绍兴市)。每当春夏,则讲说弘法;秋冬,则专心著述。他还曾住过宏普寺(也在会稽),有丰富的藏书,当时有名的藏书家萧绎(即后之梁元帝)任江州刺史时(540—547),就曾到他那里“搜聚篇翰”(见梁元帝著《金楼子》卷2《聚书篇》)。那时候,涅槃学说由于梁武帝的提倡而盛行,持戒止杀之风也见重于当世,他著有《涅槃经义疏》10卷,又著有《梵网经疏》,这些著作,都得到当时人的推崇,可惜早已亡佚。

关于他的生卒年月,现行本《高僧传》末,有僧果的题记,说慧皎在梁末承圣2年(553)避侯景之难,迁地盱城(今江西省九江市),不废讲说。次年2月逝世,年58。江州僧正慧恭为之经营,葬于庐山禅阁寺墓。在唐释道宣《续高僧传》卷6《慧皎传》中,只说他“后不知所终”,没提到此事。其前的隋费长房《历代三宝记》卷11,和其后的唐释智升《开元释教录》卷6,五代释义楚《释氏六帖》卷10所记慧皎事迹中,也都没有言及。则这段题记或为后人所附入,不为他们所见;或是他们对题记有怀疑,而不引用。按侯景已于承圣元年枭首灭亡,不应第二年还避其难,这里记载当有讹误。至于僧果、慧恭,见于陈释智昕的《胜天王般若经序》,说:“匡山释僧果法师及远迹名德,并学冠百家,博通五部。”又说:“江洲僧正释慧恭法师,戒香芬郁,定水澄明,

楷则具瞻，陈梁是寄。”则僧果和慧恭是江州有名的僧人，为慧皎料理后事，自然可能了。

中国佛教自两晋、宋、齐以来，日趋发展，至梁代武帝以帝王身份，躬亲崇敬，数度舍身，上行下效，风靡一时。佛教的隆盛，乃达到空前的状态。出家人数之众，“天下户口几亡其半”（见南史卷70郭祖深传）。在这庞大的僧伽队伍中，名僧高德固不乏人，而龙蛇混杂，徒具虚名的，也为数不鲜。且当时义学盛行，竖玄章、骋慧辩的则享大名；具仪范，重实行的反为人所忽。作者为了矫正时弊，乃提出“高僧”的标准来。再有，自晋至梁，出现了许多部僧传，但是在规模上、体例上，还没有构成完整的、严谨的综合性传记。作者乃在前人的基础上，弥纶群言，分科布局，撷取各家之长，撰成本传。这在僧传的制作上，是长足的进步，而为后来总传体制的僧传树立了典范。又，作者对于较他辈次略前的宝唱所撰的《名僧传》，是不太满意的。他认为名僧未必有真实的修养和学识；而有真才实学的人，又每每不随俗俯仰，未必能知名当世。因而易“名”为“高”，专门纪录品德高尚、学识优长的僧人。这种观点贯穿在全部书中，所以在本传中不止一次的显现出许多高隐者的形象来。这比起《名僧传》，在描绘的对象上，是要严谨得很多。至于高僧的称号，即创始于此传。《叙录》上说：“自前代所撰，多曰名僧，然名者本实之宾也。若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所纪；高而不名，则备今录。故省名音，代以高字。”至其以高代名，不难看出是直接受到《高逸沙门传》的影响和启发的。《四库全书总目》子部释家类《宋高僧传》提要，根据《郡斋读书志》，以为“高僧传之名起于梁释慧敏，分译经、义解两门。释慧皎复加推扩，分立十科”（见卷145）。实际慧敏就是慧皎，敏字乃传写的笔误（《中国佛教史籍概论》卷2《宋高僧传》中考证很详）。又《隋书经发志》杂传类有梁虞孝敬撰《高僧传》6卷，此《高僧传》也是虞孝敬所著《高士传》的传记。同书又著录有僧佑撰《高僧传》14卷，僧佑即慧皎之误。

本传纪录自后汉明帝永平10年（67）至梁武帝天监18年（519）的453年间，经历魏、吴、晋、宋、齐、北魏、后秦共九个朝代中高僧的事迹。著作的年代，书中没有明文。《开元释教录》卷6题作天监18年撰，是不确的。这年是纪载限断的最末一年，完成当然需要一段时间。作者撰写时，曾与当代高士王曼颖商榷义例（见本传卷14《答王曼颖书》）。后王曼颖卒，“家贫无以殓殮，友人江革往哭之。其妻儿对革号诉，革曰：‘建安王当知，必为营埋。’言未讫而伟使至，给其丧事，得周济焉”（见《梁书》卷23《南平王伟传》）。建安王伟以天监17年（518）3月改封南平郡王，此处的建安王当是南平王的旧称。因王曼颖不可能死于天监17年。在慧皎复王曼颖书中，提到“已详别序”，“别序”就指《高僧传·序录》而言。而在《序录》中已明确指出限断讫于天监18年。再考江革在天监17年以后曾任南平王长史，到后来出外任南康王长史，约在普通4年（523）（见《梁书》卷36《江革传》和卷29《南康王绩传》）。是江革与南平王伟的相处，在天监18年到普通4年之间，而王曼颖的死去，也就在这段期间。《高僧传》的撰成，最迟不得迟于普通4年。本书卷13《上定林寺法献传》中有佛牙以普通3年遗失之语，当是本传最末的纪事，距离完成期间不会太远，大约就完成在普通3年或4年。

这时上距宝唱《名僧传》完成的年代天监13年(514),相差不到10年。

本传是在已往僧传的基础上写成的一部综合性的传记。他批评过去的僧传,有的偏序一类,所涉不广;有的仅举一地,记录不全;有的纪事阙略,繁简不一;有的只录名僧,高蹈之士多所遗削。所以“尝以暇日遇览群作,辄搜捡杂录数十余家,及晋、宋、齐、梁春秋书史,秦、赵、燕、凉荒朝伪历,地理杂篇,孤文片记,并博咨故老,广访先达,校其有无,取其同异”(见《序录》),撰成此传。就其所引用的著作来看,是极为繁富的。可考知的,僧传类有:

晋·竺法济撰《高逸沙门传》、郗超撰《东山僧传》,

南齐·释法安撰《志节僧传》、释僧宝撰《游方僧传》、释法进撰《江东名德传》、萧子良撰《三宝记》、王巾撰《法师传》,

梁·释僧佑撰《出三藏记集》、张孝秀撰《庐山僧传》、陆杲撰《沙门传》、释宝唱撰《名僧传》。

不详作者的《安清别传》、《于法兰别传》。

晋·王秀撰《高座别传》、康泓撰《道人善道开传》,

宋·王微撰《竺道生传》、张辩撰《僧瑜传赞》、《昙鉴传赞》。

史籍类有:

晋书(未详何家),魏·崔鸿撰《十六国春秋》,宋·徐爰撰《宋书》、沈约撰《宋书》,秦·车频撰《秦书》,燕·田融撰《赵书》。

地志类有:

晋·庾仲雍撰《荆州记》,

宋·释法显撰《佛国记》、释智猛撰《游行外国传》、释昙宗撰《京师寺塔记》,

南齐·刘俊撰《益部寺记》。

杂记类有:

晋·陶潜撰《搜神后记》、朱君台撰《征应传》,

宋·王延秀撰《感应传》、刘义庆撰《宣验记》、《幽明录》,

南齐·王琰撰《冥详记》,

梁·任昉撰《述异记》。

文章类有:

不详作者的《四十二章经序》,

吴·康僧会撰《安般守益经序》,

晋·孙绰撰《正象论》、《道贤论》、《喻道论》、《明德沙门论目》,康法畅撰《人物始义论》、张野撰《远法师铭》、袁宏撰《罗浮山疏》、周顛撰《玄畅碑文》。

除以上所列者外,象释道安著的《综理众经目录》,引用了多次,可以推知,引用的书籍,当不仅止于此。史料的丰富,所用功力之深,方面之广,是很明显可以考察到的。至引用的书中,象《出三藏记集》卷13至15的僧传部分,是大都熔会吸取;象《冥详记》,可考知的,引用达二十余事,也是相当多的(《冥详记》已佚,由《法苑珠林》及《太平广记》所引的和本传对照可知)。另外,《名僧传》中,有216人收入本书

正传, 78人入附见, 则采摭之处一定更多。

本传综合已往的体例, 创造性的分为译经(三卷)、义解(五卷)、神异(二卷)、习禅、明律(共一卷)、遗身、诵经(共一卷)、兴福、经师、唱导(共一卷)10科, 排列的次第, 是因为佛教流传, 实由于印度和西域大师们的东来及中国高僧的西去, 这里面包括各宗各派的大师和翻译家。佛教在中国的传播, 他们居首要地位, 所以译经列为第一。经典的弘扬, 学说的传播, 教义的解释, 使佛教的道理能为广大信徒所接受, 则有赖于法师的讲说和注释, 所以义解列为第二。神通, 使强梁的人得到感化, 回心向善, 不嗜杀人, 所以神异列为第三。安心禅寂, 是佛教重要的修行法门, 由此而得智慧、得神通, 所以习禅列为第四。坚持律法, 戒行清洁, 是出家之士道德高尚的表现, 所以明律列为第五。轻身殉道, 委弃形骸, 以启发大众檀施之心, 所以遗身列为第六。吟讽经典, 歌诵法言, 以为音乐, 所以诵经列为第七。建筑塔寺, 造金石像, 以示信仰之诚, 所以兴福列为第八。在天竺很重视赞呗的歌咏, 梵调传来此土, 不少擅长转读的人, 所以经师列为第九。在斋集时, 升座说法, 引譬喻, 叙因缘, 以浅显之辞, 申奥妙之理, 所以唱导列为第十。作者草创本传时, 原止八科。后因宋·齐杂记中, 很多记录转读、宣唱的事迹, 而且这二种方式在传教和弘扬上起着良好的作用, 因而加上二科, 凑成十数。这十科虽然因德业不同, 各有重点, 但是中心却贯穿着“高”字的标准, 而且它们之间也有着有机的联系。在组织形式上, 这种分类法, 要比名僧传的七科分类为整齐全面, 细致而有条理。全书共著录正传257人, 附见274人, 列表如次页。

本传前八科之末都有论有赞, 末二科纂辑在后, 故有论无赞。作者说: “及夫讨核源流, 商榷取舍, 皆列诸赞论, 备之后文。而论所著辞, 微异恒体, 始标大意, 犹类前序, 末辩时人, 事同后议。若间施前后, 如谓烦杂, 故总布一科之末, 通称为论”(见《序录》)。论, 实际上概括了前序和后议, 对一科的主旨源流有所阐扬, 对其中突出的人物也予以评鹭, 另外还透露出作者对某些事物的看法, 反映出一些历史上的情况。如译经论中评论“顷世学徒, 唯慕钻求一典, 谓言广读多惑, 斯盖堕学之辞”。忘身论评论“凡夫之徒, 弃舍身命, 欲激誉一时, 流名万代。及临火就薪, 悔怖交切, 于是鼯勉从事, 空婴万苦。”经师论评论“顷世学者, 裁得首尾余声, 便言擅名当世。经文起尽, 曾不措怀。或破句以全声, 或分文以足韵, 岂唯声之不足, 亦乃文不成论。听者唯增恍惚, 闻之但益睡眠。”唱导论评论有的人“综习未广, 无临时捷辩, 必遵用旧本, 然才非已出, 制自他成, 吐纳宫商, 动见疵谬。其中传写讹误, 亦依而宣唱, 致鱼鲁淆乱, 或礼拜中间, 忤疏忽至, 临时抽造, 意虑荒忙, 前言既久, 后语未就, 抽衣譬咳, 示延时节, 列席寒心, 观徒启齿。”都是针对当时僧人不好学习或妄邀名誉而提出的意见。作者的用意, 由此可见一斑。

卷14是《序录》, 有《序录》和全部目录, 末附王曼颖《致慧皎书》一篇, 慧皎答书一篇。《序录》和两篇书札对编写本传的意旨, 都有所申述, 对前代有关僧传的作品, 也有所评价, 是研究自晋到梁天监末年包括本书在内有关佛教传记的重要史料。由书札中也可以知道, 作者撰写本传时, 曾请王曼颖为之审阅。

至于作者写作的谨慎严肃, 他自己很谦虚地说是“述而无作”(见《序录》), 实

梁 梁 梁 梁 及其 《高 僧 传》

卷数	科 别	汉		魏		吴		晋		北魏		后秦		宋		齐		梁		共 计	
		正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见	正传	附见
1	译 经	4	6	1	3	2	3	8	8											15	20
2								7	6											7	6
3	义 解														12	3	1	1		13	4
4								14	22											14	22
5	神 异							15	13											15	13
6								13	14											13	14
7	习 禅													32	46					32	46
8										2	2						17	59	8	14	27
9	明 律							4	1											4	1
10								7	2	1				4	5	3	2	1	2	16	11
11	亡 身							7	2	1	2			9	2	4	6			21	12
12														8	5	4	3	1		13	8
13	诵 经							1				1	1	7	2	2	1			11	4
	兴 福							4	2					8	2	7	7	2	1	21	12
13	经 师							4	1					5	1	3	1			14	3
	唱 导							2						4	6	5	11			11	17
共 计		4	6	1	3	2	3	86	71	4	4	1	1	94	74	51	95	14	17	257	274

际是综合了许多史实，缜密整理，分别去取，细心剪裁，然后组成一篇篇完整的传记。如《安清传》即取材于《安清别传》、《出三藏记集》卷13《安清传》、《名僧传》卷1《安清传》、《荆州记》、《宣验记》、《京师塔寺记》、《注安般守意经序》等；《康僧会传》取材于《出三藏记集》卷13《康僧会传》、《支谦传》、《名僧传》卷1《康僧会传》、《名德沙门论目》等综合而成。若以《出三藏记集》末三卷的僧传和本传中一些高僧的传来对比，作者的组织、剪裁和润色的苦心，就不难看出。再就真实性来考察，如昙摩流支、于法兰、竺昙猷等传所载“未详”的事实，和安清、道安、法汰、佛图澄、竺佛调等传中对于歧出的异说多所订正，均足以证明作者的科学态度。作者又说：“繁辞虚赞或德不及称者”不录（见序录），《名僧传》中一些僧人为此传所删削，就是这个标准。

本传包含了后汉至梁中叶佛教发展的轮廓和不同德业人物的面貌，以及佛教思想潮流的发展倾向。尤其译经、义解两科，作者特别重视，著录人物既多，内容也极丰富。关于翻译大师的事迹、学派、译经的经过、译品的好坏；关于义解高僧的学识、学说、著作、与当代社会上名士的往来，对玄学的激扬，都有所记载。另外，对于东来大德卑摩罗叉、佛驮跋陀罗等为法忘躯的精神，西行求法昙无竭、法显、智严、宝云、智猛等不避艰险的意志，也是欢喜赞叹，极力表扬的。对高蹈离俗、远绝尘嚣、遗弃名利、甘心枯槁的帛远、支孝龙、僧度、竺道壹、道恒、道标、僧肇等，也予以很高的评价。此外，如求那跋陀罗、慧永、慧安、道汪、法瑶、僧远、僧隐、法愿等的蔬食；严佛调、朱士行、刘元真、邵硕等的用俗姓；竺法乘、竺法旷、于道邃、于法盛等的随师为姓；竺法雅、支遁、慧远、昙谛、法瑗等的讲授外典；于法开、竺法旷、佛图澄、法颖等的医术济众，反映了天监12年梁武帝敕断肉食以前蔬食还不是定制，道安以前僧人姓氏不一，及外典与医疗在弘法上的作用，从而显现出佛教在某一时期精神面貌的一个侧面。复次，此传所记中印文化的交流，以及中亚的史实和地理情况，都是今日研究古代中西交通史上最珍贵的资料；而研究南北朝历史，传中所提供的材料，也可以相参互证。清代学者孙星衍尝注意及此，他说：此传“辞理可观，且足资考史之处，地方古迹亦可借证，实为有用之书”（见《善本书室藏书志》卷22）。又谓：“《通鉴》宋文帝元嘉10年，沮渠牧犍改元‘永和’，此书《浮陀跋摩传》作‘承和’，与《北史》同，足资考证”（见《平津馆鉴藏记》书籍补遗）。实则足资考史的地方很多，如吴支谦为孙权的博士，辅导东宫，与韦曜诸人，共尽匡益（卷1《康僧会传》），为《吴志》所不载。晋帛远为秦州刺史张辅所妄杀，陇上羌胡欲为远复仇，因而起兵反对张辅（卷1《帛远传》），与《晋书》卷60《张辅传》不同。苻秦武威太守赵正以歌谏苻坚，后出家名道整（卷1《昙摩难提传》），《晋书》卷114《苻坚载记》中的赵整，即是其人。此可以补《晋书》的所缺。昙无忏居北凉，北魏太武帝遣使迎忏，北凉主沮渠蒙逊不得已遣忏，乃于路上令人刺杀之（卷2《昙无忏传》）。与《魏书》卷97《沮渠蒙逊传》及卷36《李顺传》所载不同。魏太子托跋晃被讒，为父太武帝所疑，释玄高令作金光明斋七日，于是太武帝乃释去疑怀，下诏令太子监国（卷11《玄高传》），为《魏书》卷4下《世祖纪》（太平真君4年）、《恭宗纪》所无。宋南谯王义宣以谋反被诛，求那跋陀



罗为之烧香三年，以志旧情（卷3《求那跋陀罗传》），为《宋书》卷68《南郡王义宣传》所不载。范泰忧徐羨之的迫害，受释慧义之劝，施果竹园与祇洹寺。范泰死后，其第三子范晏为夺回园地而与慧义发生纠纷（卷7《慧义传》），为《宋书》卷60《范泰传》所不载。刘义真为赫连勃勃所迫，释僧导率弟子数百人遏于中路，以阻追骑，义真乃获免（卷7《僧导传》），为《宋书》卷61《庐陵孝献王义真传》所无。范晔被诛，门有十二丧，无敢近者。释昙迁售衣物为营葬殓。宋孝武帝闻而叹赏，谓徐爰曰：“卿著《宋书》，勿遗此士”（卷13《昙迁传》）。今徐爰《宋书》既不传，沈约《宋书》卷69《范晔传》也未载。南谯王义宣谋反，羽檄到广州，刺史宗慤问释法愿，愿劝他不要相从，乃得迁官（卷13《法愿传》），为《宋书》76《宗慤传》所无。南齐徐孝嗣被杀，子缙逃窜避祸，释智顺营护之，得以获免（卷8《智顺传》），《南齐书》卷44及《南史》卷15《徐孝嗣传》中皆不载。齐初，兖州为魏所占，数郡欲起义南附，乃驱遣僧众助守营壑。魏帅兰陵公攻陷此营，执众僧，诬为助乱。后梁王諲表其事，始得原免（卷13《法悦传》）。可以与《通鉴·齐纪》建元2年（480）兖州民徐猛子等起义事参阅。以上都可以相互参考，补正史之不足。至于《晋书》卷95《艺术传》中佛图澄、鸠摩罗什、麻襦、僧涉、昙霍、单道开、王嘉诸人的传，《南史》卷76附见宝志的传，也都可以和本传参照。清孙志祖谓《晋书·艺术传》中佛图澄、鸠摩罗什诸人的传袭自《高僧传》（见《读书脞录》卷3），则非事实。以《太平御览》卷655《异僧部》所引的《晋书》鸠摩罗什、昙曜（即昙霍）、佛图澄事来看，虽不详出于何家《晋书》，但可以确定是来自十八家旧《晋书》中。所以只能说，这几篇传，《晋书》与《高僧传》的史料是同一来源，而非《晋书》抄袭《高僧传》。至于唐代释道宣写《大唐内典录》，释智升写《开元释教录》，则曾大量利用本传来充实其著作的内容，释道世在《法苑珠林》中，也曾多处引用。

自古以来，大家对本传都给予很高的评价：王曼颖谓为“不刊之笔，属辞比事，不文不质”（《致慧皎书》）。费长房谓“为时所轨”（《历代三宝记》卷11）。道宣谓“文义明约，即世崇重”（《续高僧传》卷6《慧皎传》）。智升谓“义例甄著，文词婉约，可以传之不朽，永为龟镜”（《开元释教录》卷6）。这些评语都很确切。梁代，张绾就曾以此传赠给藏书家梁元帝（见《金楼子》卷2《聚书篇》），其为时人所重可知。北齐时，有黄龙沙门将返燕郡，释灵裕赠以此传，曰：“经造禅律，恐杂圣心；高僧一传，即凡景行。辄以相酬，可为神用”（《续高僧传》卷9《灵裕传》）。它的龟镜作用是很显然的。

唐释道宣在《续高僧传序》中，对本传也有所批评，说：“缉裒吴、越，叙略魏、燕，良以博观未周，故得随闻成采。加以有梁之盛，明德云繁，薄传五三，数非通敏，斯则同世相侮，事积由来。中原隐括，未传简录。时无雅贍，谁为补之？”其实当时南北分割，各自为疆，梁人对北朝资料的掌握，自然要受到地域的限制，因而不能全面。时代的局限性，作者是无能为力的。至于对梁僧记录的不多，则因此传限断到天监18年止；而且生存者不录；再梁武帝时代佛教虽发达，但实行潜修的高僧并不多，这也不能归过于作者。日人常盘大定谓安玄、支谦、竺叔兰、安阳侯沮渠京声在《出三藏记集》

中列入正传，已有先例，在译经史上又都占有重要地位，本传不应作为附传（见国译一切经史传部七《高僧传解题》）。实则以上数人都是居士，在僧传中理应归入附传，这正是本传的体例谨严之处，而非本传之瑕。但在个别地方，传中也还有不精确之处。如鸠摩罗什的卒年，作者虽加以考证，结果并未曾考对，而应从僧肇撰的《竺罗什诔》（见《广弘明集》卷23）作弘始15年癸丑（413）为确。又如竺法护的“博览六经”（卷1《昙摩罗刹传》），昙柯迦罗的“诗书一览，文义畅通”，以及“图讖运变，莫不综综”（卷1《昙柯迦罗传》），安清的“七曜五行，无不综达”（卷1《安清传》），以中国的事施诸外国，未免捍格，言过其实。另外，关于各家的学说，虽然提到，但大都简略，甚至只有一个名称。如支遁的《即色心空义》，道恒的《心无义》，竺僧敷的《神无形论》，慧远的《法性论》，僧含的《神不灭论》，慧观的《辩宗论》，慧严的《无生灭论》等，大都失传，本传中也没有把内容或论点扼要的记录下来，后人研究佛教思想的发展，自然要感到不无遗憾了。

本传文字典雅流畅，在六朝作品中，也属上乘。所以它不但在佛教史上占有重要的地位，就是研究哲学、历史、文学，也是重要的著作。它后来居上，以优势超越《名僧传》，成为僧传的典范，自非偶然了。

—————  
(上接封三)

人们精神力量、知识力量的不足。当然，这样说并不是对景颇族长期以来在生产斗争中所获得的知识经验的全部否定，而是对于一个直到解放前基本上仍处在原始社会末期阶段的民族来说，自然界终究是一个极其宽广的无知领域。景颇族人民为了解答现实生活中提出的种种复杂的问题，曾向这一无知领域进行过长期的探索，只是由于那时社会生产力水平的低下以及人们的劳动未能得到充分的发展，因而限制着人们的思维能力，以致不能为这些超出自己的实际经验范围的现象作出正确的解释。景颇族的有神论观念和万物有灵信仰，就是由人们对自然现象的种种不正确的解释凑成的，它是对现实的一种歪曲的、幻想的反映。在这种反映中，人间的力量，采取了非人间力量的形式。（作者杜国林，1922年生，云南大学历史系副教授）

· 书评 ·

## 评汪向荣校注本《唐大和上东征传》

谈 壮 飞

---

《唐大和上东征传》是由鉴真和尚弟子思托撰写并经日本奈良朝的著名文学家元开为之润色的一部珍贵文献。

本文认为汪向荣同志将这部传记校注出版是一件很有意义的工作，但校注本过于粗滥，不利读者研究参考。作者指出校注本的主要缺点是：增删失当，注释支离，句读牵强，有明显的衍文、乙字和遗漏。希望校注者做一次认真修改，再版问世。

作者谈壮飞，1913年生，中国社会科学院哲学研究所副研究员。

---

鉴真大师远在一千二百余年前，冒着万险千难，备尝艰苦，五次渡海失败；又因积劳成疾，双目失明。但他矢志不渝，在六十六岁时，第六次东渡，终于获得成功。在日本，他辛勤工作了十年，为中日友谊和文化交流奠定了牢固的基石。关于大师六次渡海的事迹，幸由始终参与其事的弟子思托，留下了翔实的记录，并得日本奈良朝的著名文学家真人元开为之润色，这就是今天我们见到的极为珍贵的文献《唐大和上东征传》。这篇传记，也可以说是思托、元开两人共同用心血浇灌出来的一朵永不凋谢的友谊之花，正是中日两国人民世代友好下去历久弥新的铁证。最近，汪向荣同志将其校注出版，使我们对鉴真大师有所了解，有所取法。这无疑是一件很及时又很有意义的工作。可惜的是校注本过于粗滥。浏览一过，随手写下了一些意见，供校注者与阅读者参考。

以下就四个方面提点意见：一曰增删之失当，二曰注释之支离，三曰句读之牵强，四曰有明显之衍文、乙字和遗漏。

第一、增删之失。当古代书籍流通，借助抄写，辗转传抄，就有《抱朴子·遗览》说的：“书三写，鱼成鲁，虚成虎”的错误。校雠工作，必须采诸本之所长，循行文之逻辑，并折衷于史实，以定其去取。若拘泥于某抄本为最早，则将有削趾适履之弊。校注本在“据观本校改”中，时有失当之例。如：

（一）时，大和上在扬州大明寺为众〔僧〕讲律，荣睿、普照师至大明寺，顶礼大和上足下，……（40页10行）

大正藏、北川智海刊本（我手头只有此两种资料作校勘。下简称“两本”）均无“僧”“师”二字。照古汉语结构，无二字文益简练。

（二）问曰：“徒有几人与海贼连？”道航答曰：“不与〔海〕贼连，航是宰相李林甫之兄林宗家僧，……（45页9行）

“两本”均无“海”字，是。一问一答，语气紧凑，着一“海”字，反觉累赘。

(三) 其诬告僧如海与反坐，还俗，决杖六十。〔还〕送本贯。其日本僧四人，扬州上奏，〔奏〕至京鸿胪寺，检案问本配寺，……（45页，倒3行）

“两本”“还”作“递”，是。如海判了诬告罪，决杖六十，应是递解回原籍。旧制，凡非本籍之人有犯，当地官厅，押令出境，递相传解，使回本籍，谓之递解。据观本校改为“还”字，甚无谓。又“两本”均只一“奏”字，是。校注者在此读了破句，便觉滞碍难通。实则应读如“其日本僧四人，扬州上奏至京，鸿胪寺检案问本配寺”。

(四) 今欲还国，随意放还，宜〔委〕扬州，〔依〕例送遣。（46页3行）  
藏本作“宜依扬州例送遣”，是。因扬州先有奏，“宜依”云云，即准其所奏，照办之意。

(五) 袈裟一千对，〔裙〕衫一千对，……（47页，15行）

“裙”“两本”同作“褌”，是。《说文》“褌，衣小也。”中国僧人殆无着裙者。

(六) 我等本愿为传戒法，〔请〕诸高德，将还本国，今扬州奉敕唯送我四人，不得请诸师而空〔返〕无益，岂如不受官送，……（46页，倒四行）

“返”字，“两本”同作“还”，宜从。正与上文“将还本国”呼应。

(七) 罗补头二千枚，（48页，2行）

“两本”同作“罗襍头”。《类篇》“裳削副谓之襍”。

(八) 被恶风飘浪击，舟破，人总上岸。……更修理舟，下至大板山泊，舟〔去〕不得，即至下屿山。（51页，4行）

“两本”同作“被恶风飘浪波击船破”，原属文从字顺，校注本删去“波”字，又于“击”字下增一逗号，反而不甚畅达。下半句，校注本增一“去”字，多一逗号，也有些别扭。“两本”同无“去”字，是。应读作“下至大板山泊舟不得，即至下屿山”。

(九) 又经五日，有还海官来问消息，申〔谏〕明州，〔明州太〕守处分，安置鄞县山阿育王寺，……（52页，12行）

“两本”此句同作“又经五日，有还海官来问消息。申请明州太守处分，安置鄞县山阿育王寺。”校注本多增“明州”二字，反嫌冗赘。

(十) 其〔阿〕育王塔者，是佛灭度后一百年，时有铁轮王，名〔曰〕阿育王，……（55页2行）

“两本”均无据观本所增之“阿”“曰”二字。“育王塔”是习惯称谓。“年”字下逗号应在“时”字下，读作“是佛灭度后一百年时，有铁轮王，名阿育王……。”

(十一) 时山阴县尉遣人于王丞宅，搜得荣誉师，著枷递送于京，〔还〕至杭州。（57页倒2行）

“还”字，“两本”同作“遂”字，是。山阴县尉递送荣誉去京途中，“遂”至杭州。非已递送到京，再“还”杭州。

(十二) 辞礼育王塔，巡礼佛迹，供养圣〔众〕，护塔鱼菩萨，寻山直出。（58页，倒3行）

“两本”同作“供养圣井护塔鱼菩萨”，是。上文提及“路侧有圣井……中有鰻一鱼，……世传曰护塔菩萨也”。把“井”改为“众”，又加一逗号，反难理解了。

(十三) 诸州道俗闻和上还至，各办四事供养，竞来庆贺，递相〔抱〕手慰劳。独和上忧愁，呵责灵佑，不赐开颜。其灵佑日日忏悔，〔乞〕欢喜，每夜一立至五更谢罪。(61页倒7行)

“抱”字，“两本”同作“把”，是。“把手慰劳”，即相互握手庆贺之意，据观本校改为“抱”字，极费解。又“其灵佑日日忏悔乞喜欢”，不宜用逗号隔断。“每夜一更立至五更谢罪”，据观本删去一“更”字，尤不妥。

(十四) 天宝七载春，荣睿、普照师从同安郡来，下至扬州崇福寺大和上住处。(62页，4行)

“两本”同无“来，下”两字，是。试去二字一气读之，便知。

(十五) ……梦相如是，水应〔今〕至，诸人急须把碗待。”(65页，5行)

“两本”同作“水今应至”，是。当众人口渴欲死，荣睿向众人讲述了自己的梦相后，便告诉众人，水今应至了，大家快拿碗来等待。“今应至”是与梦相中“急送水来”呼应的，也表现出荣睿对梦相的绝对相信。

(十六) 注雨，人人把碗承〔水〕饮。(66页4行)

“两本”作“把碗承饮”，无观本之“水”字。增此一字，倒不符古汉语构句法则了。因“注雨”已明白点出水了，再着一“水”字，有如画蛇添足。

(十七) 〔瞻〕唐香树，聚生成林，风至，香闻五里之外；(69页，7行)

“两本”同作“胆唐香树”，是。据观本改为“瞻”，甚无谓。前文(49)正有“胆唐香”，可证。

(十八) 登坛授戒、讲律、度人已毕，仍别大使去。仍〔差〕澄迈县令，〔着〕送上船。(70页倒7行)

前一“仍”字，两本同作“即”，是。“即别大使去”，既与“已毕”之时间吻合，又与下文“仍”字不犯重复。“着送”，“两本”同作“看送”，是。大使张云对鉴真“出迎、拜谒、引入”，礼节如此隆重，用“看送”含有亲切尊敬之意。

(十九) 普照师从此辞和上向岭北去，〔至〕明州阿育王寺。(74页，10行)

“两本”同无“至”字，是。读为“……辞和上向岭北，去明州阿育王寺。”文义晓畅。增一“至”字，又“去”又“至”，句子极为拖沓。

(二十) 仆射钟绍京左〔降〕在此，请和上至宅，立坛受戒。(76页，倒6行)

“两本”“左降”同作“左邻”，于义为胜。“左邻”、“左近”，均有邻近之义。鉴真到了钟绍京的故乡虔州开元寺，他的家即在开元寺邻近，因此请和上至其宅。若无资料证明钟绍京“左降在此”，自无据观本校改之必要。且古代左降者，大都谪至边远之地，而左降到本人故乡的，未之前闻。

(二十一) 今尚其水涌出地上三尺焉，因名〔曰〕龙泉寺。(79页，1行)

“两本”同无“曰”字，大可不增。

(二十二) 明旦，人看阁下四隅，有〔八〕神迹，长三尺，入地三寸；今造四神王像，扶持阁四角，其神〔践〕迹，今尚存焉。(79页，倒10行)

“八神迹”，“两本”同作“四神迹”，是。“四”字是承上文“四隅”而来，与下文“四神王像”“四角”相照应，初不必按一神两足而为八迹的加法算出，读者始

明。又“其神践迹”，“两本”同无“践”字，应从。当一气读成“其神迹今尚存焉。”

(二十三) 开悲田而救济贫病，〔设〕敬田而供养三宝。(81页，3行)

“设”字，“两本”同作“启”字，是。对悲田说“开”，对敬田说“启”，有一般与敬意的区别，据观本改“启”为“设”，非是。

(二十四) 缝〔纳〕袈裟千领，布袈裟二千余领，(81页，1行)

“两本”“纳”同作“衲”，是。衲，指百衲衣，所以僧人亦称衲子。“衲袈裟”指用零碎布片，密针缝纫而成，质地较厚，与下“布袈裟”单层的有分别。《西轩客话》云：“杨大年为文用故事，使子弟检付出处，用片纸录之，文成而后掇拾。人谓之衲被。”说明“衲”，正是用碎片掇拾之状。

(二十五) 《天台止观》〔计四十卷〕、《法门玄义文句》各十卷。(87页，倒3行)

“两本”同无“计四十卷”四字，应从。这里标点全弄错了。应是：“天台《止观法门》、《玄义》、《文句》各十卷”。一般讲天台宗三大部，即指《摩诃止观》、《法华玄义》、《法华文句》，此间用的略称《玄义》、《文句》云云，僧徒们是明白其所指的。三大部原各十卷，后开为各二十卷，因此中间插入“计四十卷”四字，应是衍文，不宜据增。

(二十六) 天竺革履二〔量〕，王右军真迹行书一帖，小王真迹三帖……(88页，11行)

“量”，“两本”均作“繻”。《说文》：“‘繻’，履两枚也。”此云天竺革履，当以“繻”为是。又“小王真迹”四字，“两本”同为“王献之真迹行书”，亦于义为长。“行书”二字尤不可省。对看上文便知。

(二十七) 将欲搜舟，若被搜得，为使有〔殃〕，(90页，9行)

“两本”“殃”同作“妨”，是。因为大使商议，若被搜出，与一国的大使面子上有些妨碍。“殃”指祸殃，还不致那么严重。

(二十八) 所立〔寺〕者，今唐招提是。(94页，倒10行)

“两本”此句同作“所立者，今唐招提寺是也。”更符合汉语规范一些。

(二十九) 初，大和上受中纳言从三位冰上真人之请，〔诣〕宅窃尝其土，知可立寺，(95页，5行)

“两本”“请”作“延请”，“诣宅”作“就宅”。语气上含有尊敬之意，于义为长。

复次，校注本称“和上”处，“两本”则一律称“大和上”。贯泐全书，无一例外。这样称呼是正确的。因为日朝廷是尊鉴真为“大和上”(见本书《鉴真年表》129页“有关事项”栏)的，思托、元开为本师作传，自然以朝廷敕号美之。对“观本”的称呼，应有所抉择。宜复其旧。

又次，校注本在计数上多用“廿”、“卅”、“卌”等字样，这是抄写者节省抄录之劳简化而成。“两本”则一律用二十、三十、四十的全称，这在古汉语的行文上，自是如此。试以下引句子为例：“开元廿一年，时大和上年满洲六；淮南江左净持戒律者，唯大和上独秀无伦，道俗归心，仰为授戒之大师。凡前后讲大律并疏洲遍，讲《律

钞》七十遍……”（80页，倒6行）如不将简写数字换读，便觉别扭之至。

第二、注释之支离。注释主要在弄清出典，考证甚详，信而有征，切忌臆断。一涉臆断支离，则如羝羊之触藩，将进退失据矣。校注本有不少处，强不知以为知，殊欠严肃。下举数例明之。

（三十）迦叶佛，释迦十大弟子中，其第一头陀名摩诃迦叶，略称迦叶佛。（57页，1行）

这纯属臆断。释迦弟子中确有一摩诃迦叶，以头陀行第一见称，但与迦叶佛完全是不同的两个人。迦叶佛，是佛家传说中所谓“七佛”之一。“七佛”的名称是：毗婆尸、尸弃、毗舍浮、拘留孙、拘那含牟尼、迦叶、释迦牟尼。文中所说迦叶佛，正指“七佛”之一的迦叶佛，怎好张冠李戴？！

（三十一）弥勒天宫，指西方极乐世界。（73页，倒10行）

弥勒，是佛教的一位传说人物，据说他将来要继释迦之后，来此世界成佛。现在却是被称做一生补处菩萨，住在欲界的兜率天宫里。因为他将来要下生到这世界成佛，所以不少佛教信徒都生前立下誓愿，死后希望上生兜率天，以便将来跟随这位弥勒再回到这世界来。书中冯古璞都督就是这样的人物，他对鉴真讲：“古璞与大和上，终至弥勒天宫相见。”鉴真的老师弘景，也是希望死后上生兜率的。本书《附录》104页即说弘景“作兜率天业，迄于命终，未尝废缺”。怎可把“弥勒天宫”混同于“极乐世界”呢？西方极乐世界，据佛家宣称，那是阿弥陀佛的净土，离我们有多少亿“由旬”。

（三十二）栖霞寺，在镇江栖霞山。（80页8行）

栖霞山，并非生僻的古地名，沿用至今，尽人皆知在南京郊区。栖霞寺，是南北朝时代，南齐明征君舍宅为寺，其后成为佛教三论宗的根本道场。评注者或惑于《传》文云：“和上之弟子僧灵佑承和上来，远从栖霞寺迎……”既云“远从栖霞寺迎”，当不会近，因此误指镇江。不知文中“米远”二字是乙文，远来者是鉴真，非灵佑。鉴真第五次航海失败，从海南经雷州半岛，绕广西、广东、江西来到南京，不可谓不远矣。

（三十三）化主，受戒之主。（37页，倒1行）

这也解释不确切。化主，应是一般所谓教化之主，非专指受戒而言。《传》云：“江淮之间，独为化主。于是兴建佛事，济化群生，其事繁多，不可具载。”兴建，济化，不可具载之事，不是全归于“化主”名下了吗，何止受戒。

（三十四）功德，布施给人的东西名功，而归己称德。指布施与途中自用的东西。（45页，倒8行）

此亦望文生义穿凿之谈。功德一词，佛家运用极广泛，但决非布施一项。更无将布施与途中自用的东西称之为功德的。

（三十五）方便，方指方法，便指便用。（62页9行）

方便一词，我们日常尚广泛地在使用，如“自己方便，与人方便”，“广开方便之门”等等。是说给人创造某些条件，让人更便利地达到目的。《传》中说“大和上更与二师作方便，造舟、买香药，备办百物”，即是此意。评注者作此解释，倒反叫人丈二和尚摩不着头脑了。

(三十六) 总无常去退心，群本原缺“去”字，作“总无常退心”，高贵寺本作“总无常志退心”，今据观本校改。(93页，倒1行)

校注者在这里引据“群本……高贵寺本……观本”作了校勘，看去仔细，但究竟什么是“无常”，心中是无数的。“无常”一词，在佛家有一种较为普遍的法用法是作“死”的同义词。如本书《附录》109页讲到慧思禅师一节，即有“其思禅师临将无常时，于般若台北石室中……”云云，即是。校注者由于不理解“无常”的意义，以致对《传》文的这一段标点，使人难以读懂。正确地读法，应是：“至第六度过日本，三十六人，总无常去，退心道俗，二百余人，唯有大和上，学问僧普照、天台僧思托，始终六度……”，这是总结六次度海中死去若干人，退心若干人，文义至为明显。

(三十七) 《镇国道场饰宗义记》，指定宾律师的《饰宗义记》。(94页，倒1行)

本条的问题，是对“镇国道场”如何理解。校注者把四字括进书名号里去了，就值得推敲。“道场”之意，指佛家修道的场所，亦即寺庙。换言之，“镇国道场”即镇国寺。僧史中对高僧名德，往往不直呼其名，而以所居寺庙称之。定宾的著作，署名为“嵩岳镇国道场定宾撰”，因此文中即以“镇国道场”代称。紧接此文的再下一段，尚有“令学励《疏》并镇国《记》”之语，可以印证。可见把四字括进书名号内是错误的。

第三，句读之牵强。古汉语的语法，与今不同，标出句读，自有一定的难度。尤以传抄中，衍文、乙字、遗漏，在所难免，更须留意。校注本对此，由于掉以轻心，成问题处实在不少。下面聊选几例为证。

(三十八) 时荣睿、普照同议曰：“我等本愿为传戒法，请诸高德，将还本国，今扬州奉敕唯送我四人，不得请诸师而空还无益，岂如不受官送，依旧请僧将还本国，流传戒法者乎？”(46页，倒4行)

这一节，在“我等本愿”、“今扬州奉敕”、“不得请诸师”下，都应加一逗号；在第一个“将还本国”下，应着句号。

(三十九) 沉香、甲香、甘松香、龙脑、香胆、唐香……(47页，倒3行)

龙脑香、胆唐香，明显是断错的。

(四十) 更开三县，令成一州。四县，今称余姚郡。(54页，12行)

“明州者，旧是越州之一县也。”明说明州原是一个县，“更开三县”，加上原有的明州县，“令成一州四县”。“州”字下的句号应移至“县”字下才是。

(四十一) 寻踪至禅林寺，捉得大和上，差使押送，防护十重围绕，送至采访使所。(60页，倒5行)

“差使押送防护”，句意显然。“送”下载断，则除差使押送外，尚有十重防护人员了。

(四十二) 舟上无水，嚼米，喉乾咽不入，吐不出。(64页，倒5行)

此句按结构，应断作“舟上无水嚼米，喉乾，咽不入，吐不出。”无论如何，“喉乾”二字必须有逗号。

(四十三) 明日，未时，西南空中云起来，覆舟上，注雨；人人把碗承水饮。第二日亦雨，至人



皆饱足。(66页, 4行)

这句断得鸡零狗碎, 不好理解。应作“明日未时, 西南空中云起, 来覆舟上注雨, 人人把腕承饮。第二日, 亦雨至, 人皆饱足。”

(四十四) 初开佛殿, 香气满城, 城中僧徒〔擎〕幡、烧香、唱梵, 云集寺中。州县官人百姓填满街衢……(72页, 2行)

“香气满城”下应是句号。“城中僧徒”下应有逗号。“州县官人百姓”下应有逗号。“云集寺中”与下“填满街衢”是对称句, “中”字下不宜用句号, 用逗或分号较好。

(四十五) 主上要令将道士去, 日本君王先不崇道士法, 便奏留春桃源等四人, 令住学道士法。(83页, 倒8行)

初八字应是一句。“便奏留春桃源等四人令住”下, 应用逗号。

(四十六) 和上于天宝十二载十月十九日戌时, 从龙兴寺出, 至江头乘船。下时, 有二十四沙弥悲泣赶来, 白和上言: “大和上今向海东, 重覩无由我, 今者最后请予结缘。”(85页6行)

此中“至江头乘船下时”, 应将“船”下句号取消。“重覩无由”下有逗号, “我”与下连, 不宜断。

(四十七) 二十三日庚寅, 大使处分: 大和上已下分乘副使已下舟。毕后, 大使已下共议曰……(90页, 7行)

“大使处分”四字, 应一气贯读至“毕”字, 应去掉其中一个冒号、一个逗号。“后大使已下共议曰”八字应连读。

(四十八) 复有高行僧志忠、贤瓊、灵福、晓贵等三十余人迎来, 礼谒口口。(92页, 1行)

“迎来礼谒”四字为句。

(四十九) 平生尝谓僧思托言: “我若终, 已愿坐死, 汝可为我于戒坛院别立影堂, 旧住房与僧住。”(96页, 倒2行)

鉴真是坐着死的。他平常早就向弟子思托讲过: “我若终已, 愿坐死。”“终”字下破读, 即不成句。

第四, 有明显之衍文、乙字和遗漏。衍、乙、漏字, 是各种书籍难以避免的毛病, 尤以抄写本为最。校讎时, 只能广求善本, 从文气上、逻辑上、斟酌是非。实难勘断者, 唯有存疑。校注本对这项工作, 存在许多缺点, 有些明显的衍文, “两本”无其字, 却硬从“观本”补入, 有些明显的乙字, “两本”不误者, 又不能择善而从; 有些漏文, “两本”完善处, 竟熟视而无睹。应该说, 稍事认真, 那些缺点完全可以避免。

先看衍文:

(五十) 其荣誉师走入池中仰卧, 不良久, 见水动, 入水得荣誉师, 并送县推问。(44页, 倒6行)

文中“不良久”的“不”字, 应是衍文。

(五十一) 采访使问仓曹, 〔仓曹〕对曰: “实也。”(45页7行)

“两本”均只有一“仓曹”, 符合古汉语简练的句法。“观本”等三本多“仓曹”二字, 应是沿上文而衍。又“仓曹”下宜用句号。

(五十二) 其日本僧四人, 扬州上奏, [奏]至京…… (45页, 倒2行)

“扬州上奏至京”, 语意已足。“观本”等多一“奏”字, 应是沿上文而行。

(五十三) 时诸州道俗闻和上归岭北来, 四方奔集, 日常三百以上; …… (77页, 1行)

“两本”同无“来”字。从句子简洁上考虑去取, 无“来”字更好。

(五十四) 近天宝九载, 有志恩律师于此坛上与授戒, 又感天雨甘露。 (77页, 4行)

“与”字下或有漏字, 否则当属衍文。

(五十五) 《天台止观》[计四十卷]……[怀道律师《戒本疏》四卷]……法铤律师《尼戒本》一卷及疏二卷, …… (87页, 倒8行)

此段中“计四十卷”以下二十六字, “两本”均无。但是, “计四十卷”“怀道律师《戒本疏》四卷”十三字, 根据上下文可以明显看出是衍文, 校注者据“观本”增补, 是欠斟酌的。

(五十六) 毕钵(果), 子同今见, 叶似水葱; …… (69页, 9行)

“子同今见”四字, 与上下文不属, 亦费解, 疑是衍文, 或有漏字。

(五十七) 药师、弥陀、弥勒菩萨瑞像各一躯, 同障子, (87页, 倒9行)

文中“同障子”三字, 与上下各物无涉, 疑是衍文, 或错简。

再看乙字:

(五十八) 时冯都督来, 亲送和上, 自扶上船, 口云: “古璞与和上, 终至弥勒天官相见。”悲泣而别去。 (73页, 2行)

“悲泣而别去”, “两本”同作“而悲泣别去”。从语气看, “而”字在前为是。

(五十九) 和上之弟子僧灵佑承和上来, 远从栖霞寺迎见和上…… (80页, 1行)

此节上文已在注释错误中引用过, 但“来远”之为乙文, 甚为明显, 校注者却含混过去了, 大不应该。

(六十) 若芳每年常劫取波斯舶二三艘, 取物为己货, 掠人为奴婢。 (68页, 7行)

“二三艘”, “两本”同作“三二艘”, 看似差别不大, 但从行文上讲, “三二艘”显得活脱, “二三艘”则嫌僵滞。择善而从, 无妨说“观本”二三为乙字。

再说错字:

(六十一) 玉作人、雕佛、刻缕、铸写、绣师、修文、镌碑等工手…… (51页, 2行)

“雕佛”, “两本”同作“雕檀”, 是。因为“雕檀”是一种工艺, 所雕不定是佛, 可以雕刻菩萨、罗汉等等。

(六十二) 役使鬼神, 达八万四千塔之一也。 (55页, 2行)

“达”, “两本”同作“建”, 是。此或排印时出现的错字。

(六十三) ……及化得水手一十八人, 及余乐相随之者, 合有三十五人。 (62页, 倒10行)

第二个“及”字, “两本”同作“又”字, 是。上句已有一“及”字, 承一“又”字, 语气特活。

(六十四) 海中忽有四只金鱼, 长各一尺许, 走绕舟四边。 (64页, 倒2行)

“尺”字, “两本”同作“丈”字, 是。大海茫茫, 尺许之物, 看不得如此仔细。

(六十五) 毕钵(果), 子同今见, 叶似水葱, 其根味似乾柿。 (69页, 9行)

“果”字，“两本”同作“草”字，是。因为下文说其叶如水葱，根味似乾柿，可见非结果之树。“果”字当系沿上“波罗捺树，果大如冬瓜”而误。又两“似”字，“两本”前一“似”字作“如”，在行文上免去重复较好。

(六十六)《补释宗义记》一卷(88页，1行)

“两本”同作《补释饰宗记》，有一“饰”字是。本书《附录》112页，讲到定宾的《饰宗义记》原有十卷，但流行本只九卷，由灵佑“续前所无，制补亡《饰宗义记》一卷，足成十轴也。”此一卷当即灵佑所补也。

(六十七)后敕使正四位下吉备朝臣真备来，宣诏曰：……(92页，9行)

“两本”“宣”同作“口”，宜从。本书《附录》107页，记叙此事云：“三月，敕使朝臣真备参东大寺，安慰众僧：大众远涉沧波，来至此国”云云，看似只是口敕，并无诏书。从上文“遣使迎慰”、“迎劳”、“慰问”、“礼拜问讯”一系列欢迎礼节看，此处亦无颁发诏书之必要。

(六十八)唐道璇律师请大和上门人思托曰：“所学有基绪……”(95页，倒6行)

“两本”作“承学”，是。“承学”，指思托学有师承之意。道璇对思托说话，按礼节亦应用此语气。

(六十九)寤而惊惧，知大和上迁化之相也；仍率诸弟子模大和上之影。(96页，5行)

“仍”字，从行文上看，或为“乃”误。

最后遗漏：

(七十)僧道航云：“今向他国，为传戒法，人皆高德，行业肃清。如海等少学，可停却矣。”(43页，倒2行)

“如海等少学”前，“两本”同有一“如”字。这是明显的遗漏。

(七十一)复有百海贼入城来。(44页，12行)

“两本”在“百”字上有“五”字，云“五百海贼”，从淮南采访使班景倩“闻即大骇”的惊慌情况看，以“五百”为是。

(七十二)道航答曰：“不与海贼连，航是宰相李林甫之兄林宗家僧，今送功德往天台国清寺……乃云：“阿师无事，今海贼大动，不须过海去。”(45页，4行)

“两本”同作“……林宗家僧也。今令送功德往天台国清寺”，多一“也”字，一“令”字，于文义更顺。两字当为遗漏。又“今海贼大动”，“藏本”作“三海贼大动”。据上文云：“当时海贼大动繁多，台州、温州、明州海边，并被其害。”“三”字当有所本，似属漏文。

(七十三)便敕下扬州曰，僧荣睿等，……(46页，2行)

“僧”上，“两本”同有“其”字，是。上文“其所造舟没官，其杂物还僧。其诬告僧如海与反坐……其日本僧四人……”用了一连串的“其”字，这是官方行文口气。

(七十四)金字《大涅槃经》一部，杂经，章疏等都一百部；(47页，12行)

“两本”作“杂经论章疏”是，漏去一“论”字。

(七十五)后日，更向池；昨日池处，但有陆地，而不见池……(66页，11行)

“两本”作“更向池欲汲水”，是。“欲汲水”三字为遗漏。(下转第63页)

# 彝族的原始宗教

宋 恩 常

彝族约有四百五十余万人，分布于云南、四川、贵州和广西四省（区），其中近二百九十万人<sup>①</sup>散居在云南省各地。云南各地彝族迄解放时都已进入封建社会，仅宁浪地区的彝族社会还保留着浓厚的奴隶制残余。各地彝族的宗教信仰虽相当复杂，但并未进行过系统调查，下面根据现有的部分彝族地区的零散调查资料<sup>②</sup>，分为五个小问题，介绍一下民主改革前彝族宗教信仰的基本情况。

## 一、农业生产和自然崇拜

在彝族社会保存许多自然崇拜现象，且多半同农业生产结合在一起。例如，云南省永仁县迤计厂彝族的宗教祭祀活动大致有崇拜土主、山神和龙。祭祀要请祭司、巫师或女神跳鬼祈神。但祭土主却要由村中老人祭祀。一些地区彝族还祭廐神、猎神。在所祭的山神中还包括山伯、白虎之类。而所祭的龙中有的地区更具体分为苍龙、白龙乃至古龙等。所有这些祭祀，都是祈祷免遭自然灾害，五谷丰登，人畜兴旺。一些彝族地区所崇拜的自然现象极其繁多。例如，弥勒县西山彝族每年夏历正月要用养了三年的肥猪，祭祀所谓大神、二神，祈祷丰收；二月祭密枝，保佑人畜平安；三月祭龙神，保佑塘水、龙潭水不干；四月用一对鸡祭山神，保佑村寨人畜兴旺；九月用白公鸡祭地神；十月祭石神；十一月祭树神；腊月祭天神。可见这些节日都与农业生产活动密切相关。

而上述的一部分自然崇拜并早已形成固定的祭祀日期，变成一种庙会或节日。特别是土主祭祀，在巍山县的举雄等村彝族，于每年正月十五日，专举办土主会。每年要选一人主持庙的祭祀，并在庙里聚餐、打歌，如收成好也到土主庙里欢庆丰收。景东县的一些彝族，每年二月初八，到森林中挑选一棵最大的树，作为“龙神”，共同杀鸡宰羊祭祀。

彝族大部分居住在山区，以种山地为主，因此彝族祭土地又同祭山结合在一起。祭祀土地神通常以巨树作土地神的象征，这是因为树生长得巨大茂盛。弥勒和路南县彝族的密枝祭，都是在林木茂密的林间举行，他们认为土地等神便居住在茂密的林中。

路南县撒尼人祭密枝时间在冬月，每个寨子都有密枝林，都是林木茂盛的地方。过节时由祭密枝的头人向全寨募钱购买绵羊杀掉，由祭司毕摩颂经祭神。每户都可以分得一块羊肉，回到村里祭神。按照传统，分到肉的人回到村里还要大喊大骂，训诫那些不

遵守惯例的人。

峨山县太和乡彝族，每年二月第一个属牛日举行一种全寨性祭米戛哈活动。祭米戛哈就是祭龙。米戛哈的象征物是一丛生长在寨边的高大密林。在林中选两棵高大的树作为龙树。龙树分一公一母，在每棵树前各立一个椭圆形的石头，每棵石头的性别同龙树的性别吻合。米戛哈要祭三天，由村中最老的男人主祭，由各家男性家长陪祭。祭时以猪、鸡为牺牲，在祭米戛哈的三天期间，全村成员都在龙树前聚餐。在祭米戛哈的第三天，各家同时要祭秧田，祈求稻谷丰收。但分布在巍山县毋沙科的彝族，祭祀地母米斯时，仅以一截树枝代替，用鸡血、鸡毛献这截树枝，表示宴飨。

小凉山彝族的节日几乎都同农业祭祀密不可分，例如，夏历二月八日，家家户户炒燕麦和麻籽吃。图诺等级要集中到辈高年老的人家集体吃，戛加要到主子家吃，目的是除灾防病，祈求丰收。其次是过三月三，全村的人都要集中在村中的空场上，由巫师毕摩主持杀猪、羊、鸡，举行共同宗教仪式，毕摩代表全村诵经祈祷农业丰收，人们清洁。

彝族既然认为山有山神，居住山区的就几乎都供山神。景东县袁牢山区的彝族在每年夏历二月八日祭祀山神，称为“山神会”，固定在一座山上赶集，就地烧香祭神。此外，由于彝族普遍养羊，为了放牧平安，祭山神更成为牧羊人的主要祭祀内容。泸西县阿盈里彝族在每年的夏历初三，由养牛羊的各家祭山神，保佑牧放的牛羊平安。首先，由放牧牛羊的老人、儿童向养牛羊的各家募米、肉、蒜、辣椒、姜、盐等食物，在山林中的大树前由年老牧者主祭，祈求山神保佑放牧平安。祭后，牧人举行聚餐，据说这样可以保佑牛羊不受野兽侵害。

石头也同居住在山区或半山区彝族的生活、生产关系十分密切。崇拜石头就成为彝族自然崇拜的主要内容之一。由于认为石有石神，人们常以一块石头代表土地神、山神加以供奉。景东县太忠等地的彝族，认为石神能够保护玉米乃至瓜果不受偷盗。弥勒县西山区的彝族崇拜石头之风更盛，他们在每年夏历二月第一个属牛日，把受祭祀的立于两棵巨树前的一对椭圆形石头分为一公一母。在祭米戛哈结束时，要由两个已婚但尚无子女的男子，各抱一个椭圆形石头绕树转，其它参加祭米戛哈的男青年往这两个男子身上泼水，认为这样便可以生育子女。此外，太和乡彝族在每家楼上都供米舍路，米舍路是一种以一个石头为象征的土主。米舍路被放置在楼上窗边专门搭设的土台上，在米舍路后侧插一枝有三个杈丫的松枝，象征人口茂盛繁荣。米舍路被视为圣物，不得任意触摸。

同祭山有联系的还有祭猎神，选举狩猎领袖。巍山县毋沙科彝族的每个村落都有狩猎领袖，负责领导和具体安排狩猎活动，主持举行祭祀猎神——耶他，分配猎获物。猎获野兽先抬到耶他处，烹调一部分祭祀猎神。祭后的牺牲品由参加狩猎者宴飨，其余部分由协马进行平均分配。耶他由神林组成，每座耶他有三棵树，每棵树有三个枝。祭祀猎神也是他们的春节活动内容之一。彝族在正月初一开始打歌，打歌在村中广场上举行。先在广场上搭起“差拉低”，差拉低由六根长一丈二的木杆两面各三根搭成。搭好差拉低后，要用一张网，内放一只小狗，进行打秋千，认为这样可以使小狗变成机警的猎

狗。小凉山彝族进行狩猎，如猎获到野兽，同样要先进行祭祀猎神“伏”，祭时先将兽腰子和肝用火烧熟，烧后切成九小块，用树叶包上，分撒在山上。

彝族也十分重视祭火，首先是祭火塘（灶神）。直到解放前泸西县阿盈里的彝族还保存自己特有的祭火塘的习俗。他们在每年的正月初一早上和六月二十四日，由当家妇女用肥肉祭火塘神。在吃饭前，由当家妇女选一块最肥的肉，丢进燃烧正旺的火塘中，祈祷火不会烧房子，不会烧小孩。小凉山的彝族盖房包括立火塘，都要看星宿选择吉日。认为这样可以保佑火塘火焰旺盛，在火塘上煮的猪食，猪吃后可以长得肥壮。永仁县拖计厂的彝族，在每年夏历正月初二或初三要举办火神会，专门祭祀火神。

以荞麦为主食的小凉山彝族，特别重视荞麦的播种，要选择吉日来进行。为获得荞麦丰收，播种前要在荞麦种中掺拌炸花的荞麦，象征荞麦开花结果，获得丰收。当年如获丰收，第二年还在这一天播种。撒荞麦种前，为了使荞麦种清洁，要在家门前将九块小石头摆成一行，在每块小石头上放一树枝和蒿子，要撒的荞种从九块石头上拿过。

六月二十四日正式过火把节时，杀猪、羊、鸡，庆祝农作物丰收。各家要在田地、园地四周栽插火把。过节同尝新结合在一起，如吃新荞麦，要用所杀的鸡头先绕荞地转数圈，然后才能用刚熟的荞麦做荞麦面饼尝新。尝新前先用荞面饼和酒肉祭祀祖先（马都）。在割新荞麦前，还要向荞麦地撒荞面。

全村性的重大农业祭祀所需的牺牲和开支，多半都由村民平均负担或按经济状况分等级摊派。在永仁县拖计厂的彝族祭祀用费是按村中入户，分为四等摊派，少的交16斤稻谷，最多的交165斤稻谷，剩余的祭祀用谷，由村中集体保管放息，所收的利息也用于祭神。刚迁进的新户，则交出银币半开10元，作为参加土主会的会费，这种会费也用于放债，有时甚至用公共祭祀费抵进土地。每年要推举一个会首主持祭祀，会首需要两家。祭神时宰杀牲畜，祭后把肉分给各户，如果哪一家得到带有猪尾巴的那份肉时，就表示第二年要当会首。

## 二、彝族祖先崇拜的特点

各地彝族都普遍崇拜死去的祖先，他们认为人死后，还有一种脱离肉体而继续存在的“人魂”。“人魂”各地彝族叫法并不完全一致，楚雄叫“日修”，大姚叫“日浩”，小凉山彝族称为“日沙”。人生病便要举行叫魂（日沙枯）。有子女的老人死后，要由子女祭其亡魂，用竹根制成一种“马都”，作为魂居住的场所。父母都死，子女还要为死去的父母做“比”，最后将马都送到固定的崖洞。穷家因无力做“比”，便将马都长期供在家里。

许多地方的彝族还保存火葬的习俗。小凉山于实行火化前，由祭司毕摩念经，杀白羊一只、鸡一只致祭。由四人抬着遗体，后面有一人扛一个大圆荞麦粑粑，背着煮熟的羊肉。参加送殡的人都是男子。

老年遗体多半在地里火化，用木柴焚烧。烧法是先砍一棵大松树，劈成四块，烧男遗体要垒九层木柴，烧女遗体则只垒七层木柴，遗体置于木柴上，用两根火把从木柴两

头点燃。焚烧遗体时要由毕摩念经引路。

在火化后，参加火化的人员，要携带着火化时使用过的工具从洒在热石头上面发出的水气中通过，他们认为经过热气洗涤可以去其秽气和逐鬼。

火化场地要用人拉犁犁七道，保持清洁。火化后，拣一小块骨头，装在白布袋内，丢进竹林中，然后在黎明前拔竹一棵带回家里，请毕摩念经，留下一小节竹根由毕摩做成马都，用羊毛缠起，插在一块大约手指大的竹片上，由长子或幼子放在家中供奉。彝族认为在长子和幼子中间所生的儿子血统不一定可靠，因此，只有长子或幼子才有权供马都。做“比”时，在屋外用竹、木、草搭成祭棚，用鸡、猪、羊做牺牲，送供死去的父母的马都，其目的是通过献牺牲、念经，解除所有亵渎死去的事物，解除死者的一切痛苦，祈祷死者重生，儿女富贵，家畜繁殖，作物发育。为此，要用公羊、母猪作性交状。最后为死者灵魂走向阴间，另图超生带路。

每家都有固定的崖洞，用一种木槽供奉举行过“比”的马都。为了防止死者生前仇敌亵渎，崖洞对外实行保密。

查阅宣城、寻甸等地的地方志，也可以发现这些地区彝族的祖先崇拜，形式虽同小凉山彝族有些差异，但基本上一致。《宣威县志稿》载：该地彝族人死后“三五日举而焚之于山，以上丧葬之礼。拣骨于器，藉以竹叶草根，用毕摩裹以锦，缠以绒，置竹筒中，插篾篮内，供于屋角深暗处。三年附于祖，供一木桶内，别置祖庙以奉之，谓之鬼桶。打牛羊犬祭其先，谓之祭鬼。”（《宣威县志稿》卷八）而《寻甸州志》则载：“人死以马革裹尸或束帛衣，薪送之野，祭毕，焚，不为墓葬，惟多种竹木干焚地，谓之鬼楼。”（《寻甸州志》卷二十四）

景东彝族崇拜祖先更有自己的地区特点，例如景东县安定地区的彝族当家人逝世后，要用蜜腊做成小人，装进小口袋里，供在自家楼上，任何人不能触动。为本族、本村公共利益而牺牲的英雄人物也要立祠奉祀，即做为本村社的共同祖先祭祀，认为他们是自己部落领袖和村社领袖。景东县保甸彝族祖先崇拜则有自己的特点，该区的彝族每家都“供神”，三代同居的供三个小木头，两代同居的供两个。

### 三、成丁礼和婚礼中的宗教仪式

小凉山彝族女孩到十七岁要举行大裙子礼，男孩要举行穿裤子礼。

小凉山彝族姑娘，十七岁以下穿小裙，到十七岁改穿大裙子，彝语叫“沙拉勒”。改穿大裙子，象征姑娘已发育成熟，有权同男性过性生活，乃至生育子女。在举行“沙拉勒”仪式前，姑娘无权过性生活，男子同未穿大裙子姑娘发生性关系，要受社会舆论的谴责甚至以强奸议处。

举行“沙拉勒”，要请村中年长而又多子女的妇女为发育成熟的姑娘改穿成人的长裙子。先由其用一件红、黑等色羊毛织成七道的裙子为姑娘祝福，用它来绕姑娘的头部和下身。经过这种祝福仪式，才能正式改穿上长裙子。“沙拉勒”一定要在羊圈的羊粪堆畔举行，因为羊粪能肥地，象征姑娘能够多生育子女。

男孩有一种穿裤仪式。在未举行穿裤仪式前，男孩穿长衫。举行穿裤仪式早的从七岁开始，晚的不能超过九岁。裤子由母亲给代穿，地点是在火塘边（喀枯）举行，穿前要在火塘里烧一块石头，烧热后拿出，在上面洒一瓢凉水，烧热的石头因泼凉水后蒸发出热气，这时将裤子在热气上转一下，然后给男孩穿上，穿时说一些祈求男孩长命百岁，将来有本事等吉利话。

出嫁的姑娘如未举行“沙拉勒”仪式，在出嫁时还要同时举行“沙拉勒”仪式。新娘出嫁时，要在羊圈羊粪旁将发辫解开，在散发上包上头帕。这种解开的发辫要等到在男家举行完结婚仪式后，再在男家羊粪堆旁重新梳起。新娘临走前，新娘的母亲要当面祝福女儿身体健康，乃至月经调和，并在女儿头上戴上一块用染红的羊毛所织成的“扎”，染红的羊毛布象征月经，到了男家才可以取下，然后将“扎”保存起来。如果生第一个孩子顺产，证明“扎”是象征吉利，从而便继续保存下去，如果生第一个孩子难产，便将“扎”丢掉。

入洞房仪式在太阳升起时举行，由负责迎接新娘的姐夫、妹夫或表兄弟将女子背进洞房里。进洞房前由夫方特约请的一对多子女的年长夫妇，为新娘举行祝福仪式。先由特约请的男子用煮熟的羊胸脯绕新娘头部，然后，由特约请的妇女从新娘头上取下从母方带来的苏帕。进入洞房片刻后，要新娘的嫂嫂或相当嫂辈的妇女，为新娘梳发。这种在夫家梳第一次头发的仪式，也必须在羊圈旁的羊粪堆处举行。

夫方第二天要在夫家屋内火塘畔，为新娘举行迎魂仪式。新娘同夫方全家成员齐坐火塘侧，由请来的毕摩通过宗教仪式将新娘的“灵魂”从母方转到夫方，作为夫方家庭的正式成员。转魂的具体祈祷仪式，先由毕摩手提捆绑起来的活母羊，从左绕新娘头部七圈，从右绕九圈，然后将母羊打死。羊头，五脏、羊皮归毕摩，其余归主人。如用猪作牺牲，则将猪的一半分给毕摩。

#### 四、祭司和巫师

在云南各地彝族社会，适应集体性和私人的宗教祭祀活动，早已产生半职业性的宗教祭司。一种是无文字全靠施巫术的巫师。这种巫师在小凉山彝族社会叫苏耶，男女都要，但以女为主，她们或他们进行跳神驱鬼的道具为羊皮鼓，群众生病，便由巫师驱鬼和叫魂。峨山县太和乡等地彝族，每个村寨都有一个叫魂山，叫魂山为每村附近最高的山峰。人生病，巫师如认为是灵魂失散所引起，便要在叫魂山举行叫魂仪式。认为在高山上叫魂，山高声音嘹亮，才能使散失的灵魂听见，将魂找回。另一种祭司掌握文字，彝语则叫毕摩或背玛，但祭司毕摩也兼巫师的一些职能。

在小凉山彝族社会祭司毕摩，要由曲诺等级担任。毕摩由固定的吉克（陈）、阿鲁（卢）、沙玛（沙）、阿夏（李）等氏族的男性成员继承。当毕摩要经过宗教祭祀实践和学彝文（特移）。从学习到能从事宗教祭祀，一般要经过二、三年，学习毕摩要认师，学习者要向老毕摩缴纳一定数量的学费。学习方法主要是学者跟老毕摩从事宗教祭祀实践。毕摩的徒弟彝语叫毕椎。



由于每个毕摩对巫术、彝文经典掌握的水平不一致，毕摩本身也产生了分化，一小部分毕摩成为专业毕摩，靠从事宗教祭祀活动的剥削收入生活，大部分小毕摩继续参加部分劳动，还未发展到专业化。

毕摩进行宗教仪式时，头戴巫帽，巫帽状似斗笠，外包黑羊毛毡，帽上置一类似塔形圆柱。做巫术时，手持签筒，口念咒语，抽出竹签，判断所触犯的鬼神以及用什么牺牲祭祀。毕摩所用的挂筒叫屋透，内装卦签七至九根，卦签必须是单数，但随着毕摩占卜经验的丰富，卦签也随着增加。毕摩举行巫术时所摇的铃叫斗吴，所使用的扇子叫切克。

毕摩根据彝文经典从事宗教活动。主要的彝文经典有《诺吴特穆》和《尼牟特穆》两种。前者讲彝族的历史，后者的主要内容是记载神鬼。毕摩虽可传授，但主要是实行父子世袭制度。

彝族盛行占卜，通过占卜问吉凶。小凉山彝族占卜有四种；最简便的占卜为鸡卜，鸡卜多是掐死鸡后，将鸡抛出门外，鸡头向外为吉，鸡头向内为凶，除去采取抛鸡问卜外，还有鸡腿卦、鸡头卦、鸡舌头卦。其次还用木刻卜的方式问吉凶。木刻卜彝语叫先安木。在一块长木板上，用刀划成纹，然后将所划的横纹，分成二段，再用分别数每段所划的横纹数目，判断吉凶。认为单、双、单为上卦，双、单、双为中平卦，单、单、双最不吉利，单、双、双也不好，单、单、单或双、双、双为中平卦。第三种是羊膀卜，羊膀卜是小凉山彝族主要的占卜形式之一。其卜法，先将羊膀骨即羊前腿，用草火烧炙，在接近烧通羊膀骨之前，用手指沾口唾擦被炙的羊膀骨背后，使烧热的羊骨迂口唾炸出裂纹，然后按裂纹的方位长短以定吉凶。彝族过年日期就常用羊膀卜的方式决定。这种羊膀卜叫作要戛吉。此外，小凉山驱鬼时，常以草人代替所驱的鬼，有的草人还上穿纸衣，下着纸裙或裤。驱鬼之后，常把草人置于路边、十字路口或者挂在树上。这种当病者替身的草人，彝语叫支普。毕摩为人驱鬼时，同时还要用一条线拴在病者颈下，表示病者被某种鬼纠缠，举行过驱鬼仪式，毕摩要用刀将拴在病者颈下的红线解开，拴在将被抛弃的草人颈下，表示鬼已被赶走，病人获得解放。

彝族用于祭祀活动的牺牲主要是猪、羊、鸡。鸡要用手掐死，山羊和猪则杀死；但绵羊要打死。小凉山彝族杀猪或杀羊前，一般由一人手提全羊或猪绕坐在火塘四周的家人头部，进行驱鬼，绕头的目的是保持清洁。

### 五、彝文同祭祀的关系

彝族拥有文字的历史十分悠久，但彝文长期以来一直为毕摩所垄断。

彝文过去曾称为“爨文”，在明清两代的地方志书中曾称之为“匙书”，近人也有直接称之为“保文”或“毕摩”文，昆明近郊称之为“西波文”。“爨文”是一种音节文字，每一个符号代表一个音节，一个字有几个音节就写几个符号。书写习惯一般是 from 右到左的直行式，也有少数从左到右的横式。其语法最基本的特点是：谓语在主语和宾语之后，被修饰词在修饰词之前。各地彝文很不统一，不少同字异体，就是在同一地

区，一个字也往往有不同写法。

有关彝文爨字的记载，查现有的地方志，最早见于明代。《天启滇志·爨蛮》载“夷经皆爨字，状类蝌蚪，精者能知天象、阴晴，在酋长左右，凡疑必取决焉。”文中所说的精者即指巫师毕摩。《景泰云南图经志·马龙州》条亦有相同的记载，说“爨字如科状”。创造彝文的历史甚早，传说创造彝文的人为汉代马龙人阿町。《滇系》说“汉时有纳垢酋之后阿町者，为马龙州人，弃职隐山谷，撰爨字，字如蝌蚪，二年始成，字母一千八百四十有奇，夷人号为书祖。”亦有地方志说，彝文“类似蒙古书”（见康熙《贵州通志·地理》）。

关于彝文的起源，传说不一，四川省文联工作组调查资料说，由一个彝族少年比阿西拉吉，根据栖息在龙头山（在大小凉山交界的姑美县境内）森林中神马阿凤布依在沙滩上舞后所留下的足迹而创造。杨成志在他的云南民族调查报告里，曾说古代有一个不会说话的牧童，跟林中的牡猴牝雉学会彝文（见杨成志《云南民族调查报告》第36—37页，1930年国立中山大学语言历史研究所）。上述的传说同《说文》中“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄迹之迹，知分理之，可相别异也，初造书契”是一致的。柏拉图在《斐德若篇》里也记载说，埃及文字也是以圣鸟白鹭作为自己的徽帜的言神图提创造的，图提是文字的父亲（见柏拉图：《文艺对话集》第168—169页，人民文学出版社出版）。可见，关于人类创造文字的传说，不论我国或西方都有其相似的地方，最初都是模仿各种事物，创造图画文字。

由于人们将文字的创造归功于神，最初占有并应用文字的人往往也是祭司，在远古代表创造文字的神实际上也就是祭司。搜集在《彝文丛刻》（甲编）中《帝王世纪》篇就说“此书原因起于世界成立之初，从人类始祖希母遮之时，直至撮侏渎之世，共有三十代人，此间并无文字，不过以口授受而已，流于二十九代武老撮之时，承蒙上帝差下一祭司宓阿叠者，兴奠祭、造文字、立典章、设律科，文化初开，礼仪始备。”文字最初就是使用于宗教，文字本身也做为一种巫术被人使用。文字的起源同原始宗教密不可分。最初的文字具有神秘的性质，人们对文字抱一种敬畏的心理，这是不难理解的。（作者宋恩常，1928年生，云南大学历史研究所副研究员，著有《云南少数民族调查研究》）。

# 景颇族的有神论观念

杜 国 林

解放前，云南景颇族社会发展是比较落后的，基本属于从原始公社末期的农村公社向封建地主经济过渡的社会形态<sup>①</sup>。根据社会发展规律，当一个社会的经济基础发生变化时，其上层建筑也要随之而变化，但从上层建筑诸方面来考察，其特点是反映社会经济基础愈是最直接的，那它的变化也愈大。就景颇族社会来说，作为上层建筑的政治“崩早”（山官）制度，它同社会经济基础的联系最为直接，因而当景颇族社会经济已逐渐摆脱了原始社会的母胎向封建社会过渡期间，这一制度也相应变得复杂化起来。

可是，景颇族的有神论观念和宗教作为一种社会意识，同样是早期景颇族社会经济基础的产物，但由于它的传统和极端保守性，虽于解放前景颇族的社会经济已逐渐摆脱了原始社会的母胎而向前发展了，而这种原始的社会意识却长期被保留了下来。甚至到了解放初期，在景颇族社会经济制度已经起了根本变化的情况下，这种意识仍在一定程度上显现出强韧的活力。

当前，国内的一些史学工作者已在前人研究的基础上，进一步开展了对有神论观念和宗教起源问题的新的探索。这个问题所以引起无神论者的注意，是因为在有神论和无神论的斗争中，要批判有神论观念和宗教，必须从批判有神论观念和宗教的起源问题开始。而在这方面，景颇族原始的神论观念和宗教信仰为我们的研究工作提供了一些活的材料。

## 一

根据调查材料，景颇族的有神论观念，包含两个方面：“斯表”（灵魂）和“拿”（鬼）。至于作为有神论观念最高发展阶段的神（上帝）的观念，则在景颇族原有的有神论观念中还未出现<sup>②</sup>。

在景颇族的观念中，一方面，人作为一个活动着的、有生命的物质实体，它是具有灵魂的，这个灵魂又不是被动地归附于肉体，而是能支配肉体。一个人处在正常生活的情况下，灵魂是寄居在他的头部。景颇族在日常生活中所以十分重视头部的安全，这固

<sup>①</sup> 详细论述见拙著《关于解放前景颇族社会性质问题的探讨》一文，刊于云南《学术研究》1961年第四期。

<sup>②</sup> 1913年以后，美英帝国主义传教士窜入我国景颇族地区，宣扬基督教，部分景颇族教徒开始有了“上帝”的观念，并加以崇拜。

然是为了避免自身肉体的直接受到损害，但更重要的则是唯恐头部因受到外力的袭击，会造成灵魂被迫而离开了肉体（因外力而被迫离开肉体的灵魂是不能复归的），这时，即使在肉体不受致命危害的情况下，受害者也有遭致死亡的危险。因为在景颇族看来，一个人没有灵魂是不能生活的，灵魂就是人的生命的容器，是人的生命的体现物。

从上述观念出发，在景颇族的现实生活中，当人们一旦受到自然力量的侵袭，例如，雷电的冲击，山洪、风暴对人体的侵害以及猛兽的咬伤等，均能导致灵魂背离肉体而引起人们的死亡。因此，在这种情况下，必须要为受难者“叫魂”，以引渡他的灵魂归附于肉体。他们认为只有当受难者的灵魂回到了自身后，才能免除死亡的危险。

另一方面，景颇族认为人的灵魂是不灭的，灵魂可以与人的肉体分离而独立存在。一个人当他死亡之后，肉体虽然腐烂了、消灭了，可是，灵魂是不会因为肉体的消灭而灭亡的。人的死亡虽是肉体存在的终结，但却是灵魂存在的持续。灵魂离开了肉体以后，就回到了另一个世界——灵魂的活动世界（类似汉族人民观念中的“阴间”），独自进行着各种活动，例如：打猎、采集野生果实、捕鱼、饮食、起居等等。他们从人的现实生活出发，赋予灵魂以人的许多特征，来表明灵魂离开了肉体后，在它的活动世界里仍过着与人世间一样的生活。

这就是景颇族关于人的灵魂的一般观念。在这里，人与灵魂已经不是混沌不分，而是各自为体，比之人类最初没有把自己同自然界分开，认为人和自然界都具有生气（或者说都具有灵魂）那种浑然一体的观念，已显得复杂化起来，以为人是由世俗的、不免于死亡的肉体 and 独立于肉体之外、只是在人活着的时候暂时寄托于肉体的灵魂所构成的。人就是活的物质实体（肉体）和灵魂的统一体。

## 二

在景颇族的有神论观念中，最早产生的是灵魂的观念，相继为鬼的观念。根据调查材料，灵魂观念的产生，是与景颇族对人们睡眠时做梦这种生理现象的非科学理解相联系的，而鬼的观念则是灵魂观念发展的继续。

在现实生活中，最使景颇族经常感到奥秘离奇，而且在他们看来又是不可理解的一个问题：人为什么会睡眠和人睡后为什么会做梦？祖祖辈辈以来，他们在这个问题上进行了思索，企图作出合理的解答。最后，他们经过长期的思维活动所获得的而且认为是合理的解释是：这是由于在人们的身上附托着一个独特的东西，叫做“斯表”（灵魂），它也同活着的人一样，不仅赋有自己的意志，而且也能影响于人，这种影响就具体体现在人们的睡眠和做梦现象上。

原来，在景颇族的观念中，灵魂也同人类一样，有它自己的活动世界，而灵魂的活动，又不只局限在附托于肉体或人死亡后永远离开了肉体的时候。一个人处在正常生活着、活动着的情况下，附托在他的肉体上的灵魂也可以随其意志而暂时离开肉体，回到自己的活动世界。可是，问题在于对一个生活着的人说来，灵魂又是不能一时一刻离开自己肉体的，否则这个人就会暂时失去活动的的能力，生活上陷入了不正常的状态。这就

是睡眠。由此可见，在景颇族看来，人们所以产生睡眠现象，这就是灵魂暂时离开了肉体的结果。景颇族对人们进入睡眠的过程的理解是这样的：当灵魂暂时离开了肉体而进行独立活动时，灵魂所给与人的影响，最初只是使人产生昏昏欲睡的感觉，随着分离时间的增长，人也就渐渐进入昏眠不醒的状态；直到灵魂结束了自己的活动，复归于肉体，人也就苏醒过来，恢复正常的生活。

对于人们入睡后所产生的做梦现象，景颇族认为这也是由于灵魂暂时离开了肉体，回到自己的世界所进行的活动而引起的。他们认为当一个人的灵魂暂时离开了肉体而进行独立活动时，如果一旦碰到了其它的灵魂（包括人死亡后已经永远离开了肉体的那些灵魂在内），并与它们发生了种种联系和活动，这时，在人们的睡眠中就会产生做梦现象，梦里出现的一切事物，就是灵魂在它的活动世界中所作所为在梦中的复现。此外，在梦中还出现了活的或已死的人，这也是这一活的或已死的人之灵魂在睡梦中的再现。

关于灵魂观念的产生问题，早在十九世纪八十年代，恩格斯就概括了那时世界各地许多民族的灵魂观念的材料，指出灵魂观念最初是产生于人们对于睡眠时做梦这种生理现象的不能理解上。恩格斯说：

“在远古的时候，人们还丝毫不知道自己身体的构造，还不会解释梦里的现象，便以为他们的思维和感觉并不是他们身体的活动，而是某种独特东西即寄居在这个身体内并在人死亡后就离开这个身体的灵魂的活动，——自从这个时候起，人们就不得不思索到这个灵魂对外界的关系。既然灵魂在死亡时就跟肉体分开而继续活着，那么便没有丝毫理由去设想灵魂另外还有什么死亡了。这样就产生了关于灵魂不死的观念。”<sup>①</sup>

景颇族的灵魂观念及其产生的调查材料，同样印证了恩格斯的这一精辟论断。

### 三

自从景颇族关于人有灵魂这一原始复合观念产生的那个时候起，他们就以人的灵魂观念作为底本，进一步推想和相信宇宙中的一切自然物也有灵魂。在他们看来，人作为一个活动着的实体，它具有灵魂。那末，同人类一样，自然界中的各种动物、植物，它们同样在生活着、活动着；甚至一切非生物也无一不处在活动状态中：月日星辰的运转，天气冷热的变化，水的流动，火的延烧，所有这一切，都是非生物处于活动状态的表征。既然宇宙中的万物都有自己的生活和活动，那么，它们也必定具有灵魂，这是最自然不过的事。

此外，在景颇族的观念中，还产生了鬼的观念。根据调查材料，大体说来，他们对于自然界中的一些异乎寻常的自然物，例如：巨石、怪树、陡峭山崖、幽深山谷，以及具有巨大威胁力量的风、雷、电、洪水等，一般均认为这是鬼的附托体，这些自然物的灵魂已经转化为精灵——鬼。甚至认为各种疾病都有鬼，例如，头痛鬼，瞎眼鬼，泻肚鬼，冷热鬼（疟疾）等。这种情况表明，当自然界中的一些自然物一旦作为压迫着人们

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文选》两卷集，第2卷第364页。恩格斯在第三句的后面还加了附注，这里从略。

的力量而出现时，景颇族的灵魂观念也就相应发生了变化，以为在现实生活中，鬼是比灵魂更富有威胁性的一种自然力量，因而对鬼产生了莫大的畏惧心理。

鬼的观念原是灵魂观念的进一步发展。由于二者间存在着这种必然的联系，所以他们至今对于灵魂和鬼的区别在概念上仍不十分明晰。可是，经过仔细考察，这种区别还是存在的：凡是被称为灵魂的，在他们的观念中，这个灵魂的形象就是摹拟的灵魂附托体的真实形象，例如，人、家畜、家禽、五谷等。凡是被称为鬼的，在他们的观念中，这个鬼的形象就不是摹拟的鬼的附托体的真实形象，而是以他们虚幻的想象力（实际上仍是现实世界的反映）所赋予以人的、拟人的怪异形状。由此可见，鬼实际上仍是指的自然物的灵魂，所不同的只是这些自然物的灵魂已被人格化。

关于万物有灵观念的产生问题，早在十八世纪七十年代，法国老无神论者霍尔巴赫曾经概括了那时世界各地许多民族关于万物有灵的材料，指出万物有灵的观念是在人的灵魂观念的基础上产生的。霍尔巴赫说：

“他们之形成自然的灵魂，或自然接受其冲动的秘密的主宰，乃是在人的灵魂的模式之上。他们在把人造成双重之后，就把自然造成双重的，并且假想这个自然是由于一个智慧而赋有生命的。”<sup>①</sup>

考察景颇族关于宇宙中的一些自然物和自然现象都具有灵魂的观念，也同样是在人的灵魂观念的基础上设想和仿制出来的。就是说，他们首先把人造成了“双重”（“肉体”和“灵魂”）以后，就把它作为模子，加到宇宙中的一切自然物和自然现象上面去。

#### 四

解放前，景颇族的灵魂观念已获得了较高的发展，表现在广大群众在意识上，对这一观念已变为一种信仰，并相应产生了各种动作，即对灵魂的各种具体物质附托体的崇拜。景颇族灵魂观念的历史发展，证明了作为景颇族最早的宗教形式的万物有灵信仰，原是在有神论观念的基础上产生的。

根据调查材料，景颇族万物有灵信仰的产生过程是这样的。

如前所述，最初，景颇族由于对人们做梦这一生理现象的不理解，以为这是由于在人的身上寄居着一个独特的东西——“斯表”（灵魂）给予人以影响的结果，并以人的灵魂作为底本，进一步推断宇宙间的一切自然物和自然现象都有灵魂。往后，又在灵魂观念的基础上，产生了鬼的观念。这是景颇族对于周围的自然界以及对于自己的本性的一种错误的认识。

景颇族有神论观念的产生，除了认识上的错误外，还有产生这种观念的社会物质生活条件，这就是生产力发展水平的低下；加上那时人们的劳动未能充分的发展，这就决定了他们抗拒自然灾害的物质力量的软弱无力。这样，外部自然界的自发力量也就统治着人们，风暴、洪水、旱灾、疾病和死亡——自然界的这一切可怕的自然力量，时时刻

<sup>①</sup> 霍尔巴赫：《自然之体系》下册，1933年辛垦书店版，第193页。

刻地威胁着人们的生产和生活。在这种情况下，景颇族人民为了求得生存，就只有从精神方面去补救自己的软弱无力，于是就把自己所创造的这些已超出自己的实际经验范围 的观念（灵魂和鬼）加以神化，并且试图借助于祈祷、祭祀来求取灵魂和鬼的慈悲，以为这样就可以摆脱自然力量的压迫。景颇族原始的宗教就是这样产生的。

在景颇族的现实生活中，对灵魂和鬼的这种祭祀活动是十分频繁的。人们为了摆脱因农作物的歉收所造成的饥荒和困苦，就向谷子的灵魂求救，通过“叫谷魂”<sup>①</sup>来求取谷魂的慈悲；为了摆脱因瘟疫流行所造成的疾病和死亡，就向人的灵魂求救，通过“送魂”<sup>②</sup>来求取人的灵魂的慈悲；为了摆脱风暴、洪水、旱灾、虫灾及森林火灾所造成的生命威胁，就向这些自然物的“鬼”求救，通过祭鬼来求取鬼的慈悲。所有这一切，都是景颇族人民从精神方面补救自己软弱无力的具体表现形式。

从景颇族现阶段宗教的发展进程来看，这种原始的宗教意识的一个显著特点，就是与经济生产的直接联系。解放前，农业是景颇族的主要生产部门，采集、渔猎、畜牧是从属于农业的家庭副业。在农业生产的整个过程中，生产活动和宗教活动交织在一起，他们试图通过对各种自然物和自然现象的灵魂、鬼的崇拜，来影响农作物的生长，从而获得丰收。在宗教活动中，以夏历三月间举行的第一次祭“能尚”（供奉主宰农业生产的灵魂和鬼的草房）最为重要，通过祭“能尚”求得“火种”<sup>③</sup>后，才能开展“刀耕火种”。这种情况，反映了景颇族社会在一定的发展阶段上，人们的原始宗教意识对于社会物质生活条件的依赖关系。考察这种依赖关系的产生，是与景颇族社会发展十分缓慢有关。直到解放前，景颇族社会还没有出现社会劳动的分工，脑力劳动与体力劳动仍未分离，全部社会生活的再生产过程具有严密的完整性和统一性，以及人们的精神活动（有神论观念和万物有灵信仰在精神生活中占支配地位）还不能完全与社会物质生活分离开来，而是直接揉合于社会物质生活中。

×                    ×                    ×

根据上面对景颇族有神论观念和宗教的概括与分析，可以看出从有神论观念到宗教的发展，这是一个历史过程，它反映了景颇族社会生产力的低下水平，显示了人们同自然斗争的软弱无力，这种软弱无力不仅指人们自身所能支配的物质力量的不足，而且也指

① 这是景颇族农业生产中宗教活动之一，他们认为谷子是有灵魂的，但在脱粒时，谷魂被吓跑了，须举行“叫谷魂”祭祀，才能招回谷子的灵魂。否则，谷子就会秕壳多而歉收，而且米粒碎，不经吃，灾荒年头吃了也不饱人，不能解除饥饿带来的痛苦。

② 一方面，景颇族从灵魂不灭观念出发，在人死埋葬后，还须再为死者举行一次“送魂”祭典，送死者的灵魂回老家，即景颇族远祖居住的地方。另一方面，通过“送魂”认为可以消除疾病和死亡的威胁，保障人们的健康。附带指出，在鬼的产生问题上，有的历史学者认为鬼就是已经死亡了的人们的灵魂。从景颇族关于灵魂和鬼的观念，以及“送魂”看来，人死亡后，灵魂虽永远离开了肉体，去到另一个世界（阴间），但仍然是灵魂，不是变成了鬼。

③ 解放前，在农业中保留着刀耕火种，砍倒烧光耕作技术的地区，在第一次祭“能尚”时，全寨居民必须把家内火塘的火熄灭，通过祭典重新求取“火种”，用以点燃耕种地段上已砍伐的树木。取火方法系用两片竹子作剧烈摩擦而生火。这种原始的取火方法在宗教中被长期保留下来，他们相信这样取得的火，是人们生产和生活安全的象征，它能克服人们所不能克服的困难，给人们创造奇迹。

（下转第140页）

