

评梁启超的佛教救世思想

杜 继 文

本文认为梁启超提倡和研究佛教的目的是为了救国。他把改造“国民性”当成改造社会、改良政治的前提，而把“国民性”的改造寄托于宗教信仰。其所以特别赞赏佛教，是因为视佛教为如同孔教一样的国粹，佛教固有的社会学说和哲学思想适应了他的政治需要。由于他在提倡和研究佛教的过程中，逐步接受了佛教的宗教世界观，以致走向了非理性主义和信仰主义。最后指出梁启超的一生悲剧，说明用佛教或其它宗教不能救国，真正能够救国的，只有马克思主义。

作者杜继文，1930年生，中国社会科学院世界宗教研究所兼任副研究员，内蒙古大学副教授。

这个题目是由最近看到的一本小册子引出来的。小册子选辑了梁启超的四篇论文，并以其中的一篇《论佛教与群治之关系》作为书名。从选材可以看出，印行者是把梁启超尊为佛教的护法者和提倡佛教救世说的楷模的。

梁启超受到有人这样的尊崇，由此提醒我们，对自清代以来的中国佛教史，确实应该做一番认真的研究了。从王夫之开始，中经魏源、龚自珍，相当一部分有见识的学者对佛学发生了兴趣。至于近代，不用说资产阶级改良派的康有为、梁启超、谭嗣同等人，即使革命派如章太炎辈，也吸取佛教教理来充实自己的理论。这一现象很突出，研究它出现的原因，不只在学术上有意义，就是对加深认识中国资产阶级的性格，理解民主革命的曲折道路，也会有所帮助。

然而，本文的目的却比较简单。梁启超接受佛教思想的影响既大，在发挥佛教救国说方面，又确称得上当之无愧的代表，所以想从这里开始，整理点感生材料，摸索点头绪，顺便也作为给至今仍幻想用佛教或其它宗教救世者的一个回答。

—

梁启超一生的思想变化很大，他自己也常以“我操我才以伐我者”解嘲。但在许多芜杂而矛盾的言论背后，仍有他前后一贯的线索。其中最显著的一点，是他的社会历史观。这是他之所以接受佛学影响的思想基础。

做为一个积极热情的维新者和政论家，梁启超理所当然地要接触到当时政治腐败、国家衰弱和人民贫困的根源问题。他写了不少探讨文章。从《政治基础与言论家之指针》一文看，他持的是典型的二元论：政治状况决定社会状况，社会状况也决定政治状

况，即所谓“政治与社会迭相助长，如环无端。”不过最后他还是偏重于“政治基础在社会之说”。戊戌变法以后，随着他在政治活动上的屡次失败，这种主张越发鲜明。由此走下去，似乎很可以转变他的政治改良立场，得出社会革命的结论，但如众所知，他始终没有达到这样的高度。

这原因很多。从认识上讲，主要在于他对“社会”的本质缺乏正确的理解。他在同一篇文章中说，社会的状况，固然在政治的好坏，但说到底，政治的好坏还得由“生息于此国之人民”分担起来。所以人民品格的优劣，是政治良否的最后决定因素，而这就得“复返于社会矣”。由此可见，他不是从经济关系和阶级关系上来认识社会的，更不了解生产方式对社会的意义，却只把社会视为有一定认识水平和精神状况的个人的集合体，即所谓“国民”的总和。这样，他的公式就是：政治的基础在社会，社会的基础在国民，国民的基础在国民的精神；社会的性质，历史的变化，都是由国民精神决定的。所以他反复强调：“凡一国之强弱兴废，全系乎国民之智识与能力；而智识能力之进退增减，全系乎国民之思想；思想之高下通塞，全系乎国民之所习惯与所信仰”^①。国民的习惯与信仰，形成国民的性质，被称之为“国民性”，它是决定国家命运的终极原因：“苟其国民无自存之性质，虽无一毫他力以亡之，犹将亡也；苟其国民有自存之性质，虽有万钧之他力以亡之，犹将存也”^②。所以终其一生，他都非常注意研究中国“国民性”问题，力图从改造国民性上着手，造就一代“新灵”，作为改良政治的根本途径。

梁启超对国民性的观察，有其尖锐的一面。他列举了许多他认为的国民劣弱性，并归结为“先哲名人之所垂训所传述，渐渍而深入于人之脑中”，是“数千年民贼之以奴隶视吾民者”^③，而“利用国民弱点，则枭雄成功之不二法门也”^④，对封建专制主义的思想统治和政治统治，进行了激烈的抨击，也表现了他对人民的悲悯和同情。但是，作为一种解释社会历史的哲学观点，却完全是唯心主义的。他作《国民十大元气论》，以为“精神既具，则形质自生；精神不存，则形质无附，然则真文明者，只有精神而已”。这已经发展到了用“精神文明”对抗和取消“物质文明”的地步，用来指导实践，就是片面夸大思想教育的作用，在客观上，很容易为阻碍和破坏社会生产力发展的阶级和集团辩解。

梁启超的全部政治活动和学术活动，都是在这样的唯心史观指导下进行的。他说：“吾以为不患中国不为独立之国，特患中国今无独立之民。故今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全体之独立，先言道德上之独立，乃能言形势上之独立”^⑤。然而国民就是群氓，他们愚昧、涣散、怯懦，奴隶性十足，要言“个人”的、“道德上”的独立，不使他们受到如何做一个国民的教育，是不行的：“天下无不教而治之民，故天下无无教而立之国”^⑥。所以他俨然是国民的导师，提倡以教治民，以教立国。他号召“士大夫”在立教上带头，因为他们是“少数上流社会的中坚”，其“品性之高下”影响国民者至大，与一国荣悴直接有关，但要想对国民起到实际的振奋作用，还得依靠权势者。这一点，他在解释他之所以主张维新，又主张保皇时讲得十分清楚：唯有“借无限之君权，以潜积弊”，才能“养将振之民气以巩国基”^⑦。1921年底，他很坦率地承认自己“从前始终脱不掉贤人政治的旧观念，始终想凭借一种固有的旧势力来改良这个国家”^⑧。他曾经描

绘过孔子的形象：“为救民故，乃至日日屈身以干谒当时诸侯卿相，欲藉手以变革弊政，进斯民于文明幸福也”^②。这其实正是他们那一批改良派的自我写照。

梁启超始终没有抓住什么人的权势，在他“屈身以干谒当时诸侯卿相”如袁世凯、段祺瑞之流失败以后，就更加专心于“学术研究”和“社会教育”工作。他活了五十六岁，其中十四年流亡日本，又去过北美，游过西欧，考察和研究了许多国家的历史经验和社会思潮，目的只有一个：找到一个能够拯救中国、改造国民性格、唤醒民众觉悟的精神武器，他把中外文化和国民性格作了多种对比，那种广泛地探索真理的精神令人敬佩，但他的结论，却完全没有超出“中学为体、西学为用”这一原则。他把这一原则看得很高，早在湖南时务学堂时期，即以之作为“学约”的指导思想。而能够体现这一原则的古真范例，即可说是由印度传进的佛教：“吾中国不受外学则已，苟要受之，则必能尽吸其所长以自营养，而且变其质，神其用，创造一种我国之新文明……谓余不信，请往诸佛学”^③。所以社一直把中国佛教视为中国文明的组成部分，与先秦的学术水平等量齐观，同孔教一起，并列为“中学”的精华。所谓“中学”之体，自然也包括中国佛学在内。

贯彻在梁启超多变的思想情绪中，有一种极可贵的信念，就是中国不会亡国。他认为我国国民性中具有先天不会灭亡的特质。这种爱国热忱和民族自尊心，使人感动。然而他认为这种国民性的文化表现，主要就是孔、释二教。他一生没有停止鼓吹孔教，“孔教者，悬日月，塞天地，万古不灭者也”，尽管经过他的加工，这个孔教的色彩已经大变。他一生也没有停止鼓吹佛教，经常以“佛教虽创自印度，而实盛于中国……正法一脉，全在中国”为骄傲，并把这和观点作为他研究中国佛教史的出发点和归宿。所谓“西学”，包括近代资产阶级所创造的一切文明和无产阶级的社会主义学说，都要以孔、释为代表的“中学”作尺度加以衡量。及至在他考察欧洲一年多回国后，思想又有一变。他在《欧游心影录》中干脆宣布西方文明已经彻底破产，他们的一切学说，原来都是我国古已有之的。我们古已有之的，比他们现在的还高明，根本不必向西方学习。他在孔教之下增添了墨、老三家（老子曾是他早期的重点批判对象），并称“三圣”，要人们“跟着三圣所走的路”；而佛教大乘学说“的确是表现中国人特质”，象唯识宗、禅宗那样理论水平，西方的哲学流派真是望尘莫及。所以“先秦诸哲，隋唐诸师”，都是“我们仁慈圣哲的祖宗积得好儿大宗遗产”，不但等待我们自己去好好“享用”，而且还要发扬光大，用以拯救西方文明。他号召青年：“立正，开步走！大海对岸那边有好几万万人在愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你们来超拔他哩！我们在天的祖宗三大圣和许多前辈，眼巴巴盼着你完成他的事业，正在拿他的精神来加佑你哩！”^④

梁启超无疑是属于向西方国家寻找真理的先进人物之一。但他的结论竟是这样的，原因之一，是他所因袭的封建主义的思想包袱太沉重了，以至把强烈的爱国主义和可贵的民族自尊心，变成一种狭隘自大的民族主义和排外主义，从而把自己愈益封闭起来，终于成了文化上的复古主义。这样，他主观上方图把我国国民从旧习惯、旧信仰中解脱出来，而最后他所找到的用以解脱的“精神文明”，恰巧正是造成他所谓我国“国民性”弱点的思想因素。他的一生就在这样一个圈子里打转。所以不管他曾讲过多少具有

启蒙意义的言论，但封建主义的尾巴始终没有判断。他之所以始终宣扬佛教思想，正如同他高举孔子的灵牌不放一样，主要原因就在这里。

二

梁启超鼓吹佛教思想的另一原因，是他对宗教的态度。

在这个方面，他的观点也不很一致。早期作《南海康先生传》，对康有为“特盛的”宗教热人加赞扬，称他为“孔教的马丁路德”。不数年，又作《保教非所以尊孔论》，认为“宗教者，非使人进步之具也”，“科学之力日盛，则迷信之力日衰；自由之界日张，则神权之界日缩”，批评康有为把孔学宗教化，乃是“束缚国民思想”。然而通过五四运动的洗礼，于1922年发表《评非宗教同盟》，又以“非非宗教者”自命，指责“中国人现在最大的病根就是没有信仰”，而“人类所以进化”，全靠白热度情感的宗教去实现。实际上，他既称不上那种宗教的虔诚信徒，也不是非宗教的坚定战士。他在科学与宗教、理性与信仰中不断摇摆，最终是用后者否定了前者。

梁启超之所以重视宗教，对内受康有为的影响，对外受西方宗教改革的启发。他在《论支那宗教改革》中说：“南海先生所言哲学有二端……关于支那者，以宗教革命为第一着手；关于世界者，以宗教合统为第一着手”。这当然也是他自己的主张。因为在他看来，“转变国民之思想”，乃是“国家独立”的关键；“而欲转变国民之思想，不可不于其所习惯所信仰者，为之除其旧而布其新”。“除旧布新”的最好方式，就是“宗教革命”，“泰西所以有今日之文明者，由于宗教革命，而古学复兴也”。他把宗教的本质，规定为“铸造国民脑质之药料”，看成是改造国民性的最有力的武器，所以把宗教的作用时而夸大到极端的程度。在《宗教家与哲学家之长短得失》一文中说，“宗教思想之力”，“伟大而雄厚”，“能震撼宇宙，唤起全社会之风潮”，他有许多宗教救国的谏言，大都是从这里引中出来的。

毫无疑问，任何一种宗教，都会对社会发生一定的作用。但其得以产生并发生作用的根本原因是什么，梁启超始终不清楚。他甚至连费尔巴哈“把宗教世界归结于它的世俗基础”那样的工作都没有接触过，更不用说从阶级关系上来作分析了。他虽然十分羡慕欧洲宗教改革运动对国家强大起来的影响，但却完全不了解，这个运动无非是新兴资产阶级用来反封建的一种旗帜。所以他对宗教的估价，只能就事论事。据说，宗教的“伟大而雄厚”力量，表现在五个方面：“一曰无宗教思想则无统一”，“二曰无宗教思想则无希望”，“三曰无宗教思想则无解脱”，“四曰无宗教思想则无忌惮”，“五曰无宗教思想则无味力”。把他的主要意思集中起来，也是他经常强调的，乃是宗教具有的信仰狂热和由此带来的献身精神。他认为：“历史上英雄豪杰，能成大业、轰轰一世者，大率有宗教思想之人多”。^②其原因即在有狂热的信仰和不怕死精神。他希望，人人都能具有这样的信仰和精神，用以立身、治事、强国，国民性就会得到基本的改造。

从这个角度说，梁启超不过继承和发扬了我国固有的“神道设教”的传统，把宗教当作达到一定政治目的的方便工具。辛亥革命以后，他由日本回国，受到各界人士的欢

迎。佛教总会也请他前去演说。他开宗明义的第一条，就是要求佛教在巩固新建的“共和国”中起作用：“共和国之所以成立，由其人民皆知国家为一团体，为一法人。然团体法人之义，非深明佛法者不能言也”。所以佛教信徒们，要从佛教教义上更自觉地接受和宣传“国家观念”，使每个人的“一己利益”，服从于“国家之利益”。这些言论，很可能使那些视梁启超为佛教护法者的人们大扫其兴，同时说明，佛教之被提倡，不过是他提倡宗教救国的一个内容，而宗教救国又是他主张用精神救国的一个内容。在他的面前，一切宗教学说，都要依其能否为救民救国服务为取舍标准。

正因为如此，所以他对宗教并无确定的信仰，更达不到盲目的程度，即使在鼓吹宗教最热烈的时候，仍能持一定的分析态度：“宗教与迷信常相为缘，故一有迷信，则真且必掩于半面；迷信相续，则人智遂不可得进，世运遂不可得进。故言学术者，不得不与迷信为敌，故迷信则不得不并其所缘之宗教而敌之。故一国之中……亦不可无摧坏宗教之人”。^⑧因此，他也不一般地反对科学和哲学，不过只给它们一定的活动地盘，看得较低罢了。

这样，梁启超的宗教观自身就出现了双重矛盾，即除了他无法调和的科学和迷信的矛盾外，又多了一重矛盾：他鼓吹宗教，就其出发点来说，是为了改造国民性，振奋民族精神，改良政治，这是彻头彻尾的功利主义的；但他又要求宗教的信徒们，必须视“宗教为神圣”，借助无条件的虔诚，以激发出他所期望的信仰狂热来，这就绝不允许别有什么经济的或政治的目的。他十分强调为信仰而信仰，以为“信仰是目的，不是手段”。他说：“我对于那些靠基督肉当面包、靠基督血当红酒的人，对于那些靠释迦牟尼化缘的人，对于那些吃孔教饭的人，对于那些膜拜吕祖、济颠的人，都深恶痛绝……他们是宗教的蠹贼。”^⑨他曾经用这一理论揭露过帝国主义利用“耶教”的侵华行为，抨击了那些靠宗教迷信进行诈骗的人们，由此表现的义愤是非常可敬的。他的错误在于把它上升为理论原则，认为宗教迷信没有也不能有别的现实目的，其结果，必然得把所有的宗教都列进“蠹贼”的名单，而且也与他鼓吹宗教的本旨正相反对。

不过相对地说，他认为“佛学”是世界上最好的宗教。理由之一，就在于佛教可以调和这些矛盾。就在《论佛教与群治之关系》这篇文章里，他对比了其它宗教的优劣，断言：“佛教之信仰乃相信而非迷信”，包括“希腊及近世欧洲之哲学”，其“理论之圆满犹不及佛说十之一”，所以是“信”而不“迷”，是“哲学的宗教”。这样，他就解决了理性与信仰的对立。他又断言：“佛教之信仰乃兼善而非独善”，虽“学佛以成佛，为希望之究竟者也”，但世上“有一众未成佛，彼誓不成佛”，从而具有了为“群治”而“牺牲”的精神，这就解决了宗教与政治的对立。

这些说法当然一分浅薄，尤其是把佛教教理同它的宗教迷信分割开来，是完全不正确的。但在世界三大宗教中，梁启超特别赞赏和接受佛教教理，当然也与佛教固有的特色有密切关系。

三

佛教的流派很多，它们的共性，是判定社会人生为“苦”，并以救拔社会人生脱离

“苦海”为己任。这对当时处于灾难深重的中国而又以救世老白居的改良派，的确容易引起共鸣。在说明社会和人的罪恶痛苦的根源时，佛教也归结为每个人的思想品质和认识水平，因而也视每个人的思想转变当作消灭社会不平等的基本途径。在哲学方面，梁启超非常赞赏孟子的主观唯心主义，对王阳明的心学尤加敬服：就这一类片面夸大主观精神作用的学说而言，没有哪一个哲学流派能象佛教那样博大精密。由于这一切，当程朱理学已经威信扫地，而对近现代西方思想连一知半解还谈不到的时候，用多少有点异端色彩的“佛学”来填补所谓“学术饥荒”，是再方便也没有的了。

梁启超有不少关于佛教的论著，特别是关于中国佛教史的研究，在近现代可以算作开创者。但总的说，学术价值都不很高。他在《清代学术概论》中说：“有为、启超皆抱启蒙了致月，的观念，借经术以文饰其政论，颠失‘为经学而治经学’之本意”。他之研究佛学，也是如此。

据此，他首先是清除那种把佛教仅视为消极出世间的习惯看法：“佛教之信仰，乃入世而非厌世”。“宋儒之谤佛者，或以是为清净寂灭而已，是与佛之大乘法，适成反比例者也”。^①他贬毁小乘，赞美大乘，特别以华严、禅宗等为代表的中国佛教，“真可以算得应用的佛教、世间的佛教”。^②这种认识，相当切合佛教的实际。任何一种宗教，不论它把彼岸世界形容得如何天花乱坠，教人如何远离红尘，但它毕竟要食人间烟火，要对社会有所影响。否则，这种宗教就要失掉存在的根据，走向绝路。所以宗教本质上只能是世间的。原始佛教是适应古印度社会需要而产生的，至于小乘末流，有的宣传“灰身灭智”的解脱之道，追求自我涅槃的出世境界，则成了激发大乘佛教产生的内在原因。大乘由般若发端，全面否定小乘的出世主张，以“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”的理论，把佛说牢固地确立在迎合现实需要的基础上，而中国佛教的这一特色，确实更加鲜明。

大乘佛教区别于小乘的一个中心口号，是“救苦救难”，“普渡众生”。这种气魄，这样胸怀，很足以使康梁一代奋起救世者引为同调：“苟众生迷而我独悟，众生苦而我独乐，无有是处。譬诸国然，吾既托生此国矣，未有国民愚而我可以独智，国民危而我可以独安，国民悴而我可以独荣者也。知此义者，则虽牺牲躯体种之利益以为国家，其必不辞矣。”^③由此看来，他们最初乃是直接从佛教大乘教义中得到鼓舞，吸取力量的。在《南海康先生传》，中讲到康有为对于佛学，主张“即心是佛，无得无江。以故不取净土，不畏地狱。非惟不畏也，又常住地狱；非惟常住也，又常乐地狱。所谓历无量劫，行菩萨行是也。以故日以救国救民为事，以为舍此更无佛法。”又说：康“每遇横逆困苦之境，辄自提醒曰：吾发愿固当如是！吾本弃乐而就苦，本企净土而住地狱，本为众生迷惑烦恼故人此世以拯救之。”

把佛教这样地改造成为激励自己献身于国于民的精神，在当时无疑是有积极的意义。梁启超在《仁学序》中讲到谭嗣同时说：“烈士发为众生流血之大愿亘久矣”，其发挥“以救中国为下手，以杀身破家为究竟”就是接受佛教思想影响的结果，“浏阳《仁学》吾谓可名为应用佛学”。革命要流血，改良也会流血，要做成任何一件对社会有益的事业，没有自我牺牲精神是不行的。起码通过戊戌变法的教训，梁启超是很懂得这个道理的。但

是，改良派严重脱离群众，既害农农民，又蔑视劳工，既同革命派对抗，又对官僚军阀失望，在民主革命急剧迅猛发展的形势下，活动圈子越变越小，始终找不到真正的足以依靠的物质力量。因此，不论就梁启超之出身和教养说，也不论他如何曾站在时代的前头，而后又逐步被潮流所淘汰的经历言，向佛教求援，从佛教中求得主观的战斗精神，也求得精神上的鼓舞和某种慰藉，都是可以理解的。他在同袁世凯合作失败之后作《伤心之言》说：“吾固深感厌且说之无益于群治，恒思作壮语、留余生，以稍苏国民已死之气”。这颇足以表达他远离“国民”，无可奈何，而希望用佛教振作一下的复杂心情。

梁启超用来自我鼓舞和激励“国民”、改造“国民性”的主要的佛教观点，大体有三个：

第一，用佛教“无我”论和有神论，破世俗的“有我”观念和畏死情绪，由之扫除萎靡不振，树立“无私”，“无畏”的精神。据他观察，我国国民性的最大弱点，在于对国家命运缺乏责任心；责任心的缺乏，在于生性怯懦，不能自立；而依赖、怯懦之病，则出于“私心”太重，绝少“公德”；“私心”的根源，即本于“有我之见”，简称“我见”。他说：“今天众生之大蔽，莫甚乎有我之见存。有我之见存，则因私利而生计较，因计较而生障碍，因障碍而生恐怖，驯至一事不改办，一言不敢发；充其极也，乃至见孺子入井而不怵惕，闻邻媪呻吟而不动心，视同胞国民之糜烂而不加怜，任同体众生之痛痒而不知觉。”这样一种精神状态是怎样造成的呢？他从历史上找寻原因：“自宋以后，儒者以求身寡过、谨小慎微为宗旨，遂至流为多虑一派，坐视国家之危亡、生民之疾苦而不以动其心；见有忧国者，则谓好事，谓为横议，相与排挤之。此支那千年来最恶陋之习。此种见识深入于人人之脑中，遂养成不痛不痒之世界；此支那致亡之由也”。^⑧

这种评论很尖锐，对当时士大夫的一般精神面貌的观察也是深刻的。但是，如果把人的精神状态和道德品质仅仅视为历史上某种思想及其形成的习惯势力的影响，那么，要振奋国民精神，提高人的道德水平，也用不着去铲除它们的社会基础，只要改造思想转变认识，以消除那些传统的影响和习惯就行了。所以梁启超大声疾呼，必须彻底改变“良心麻木”的状态，办法则在用“无我”来取代“有我之见”：“苟能无我，‘则我之一身’何可私之有？何可爱之有？”无私无爱，“则毋宁舍其身以为众生之牺牲，以行吾心之所安。”^⑨

其实，一切主张用道德挽救世道人心的学说，大致都是讲“无我”的。儒家也有，所谓“孔子绝四，终以无我”。但最能发挥淋漓致尽并加以系统化、理论化的，还得首推佛教。佛教不只从道德上讲，而且提高到哲学上讲。不论小乘或大乘，中心内容都是“无我”。特别是大乘，有“我”即有“我所”，有“人我”，也有“法我”，统在被除之列。因此，不只“我”之主体是虚幻的，即使“我”所面对的客体世界，也不实在。梁启超借以说服人们转变“有我之见”而树立“无我”思想的理论依据，除补充一点可怜的科学常识以外，全是佛教的这类说法。他津津乐道“人生无常”，也很欣赏“四大皆空”。他曾专撰《《无我论》》，把佛教所谓的“五蕴皆空”，说成是“专用科学的分析方法，说明‘我’之决不存在。质言之，则谓吾人所谓我者，不过心理过程上一种幻影，求其实体，了不可得。”这套理论本身如何反科学、反常识暂且不提，但与其说用这样的道理

鼓舞士气，增强斗志，勿宁说它便于自我安慰更加恰当。理由很简单，破除“我见”，是连“我”的实际存在都给彻底否定了，那时国民的立足点都给挖掉了，还谈得上什么“国民的自立”呢？“我”都不复存在了，又何来的国民责任？“身”全是假的，又献的是什么“身”？他在《诗话》中曾引黄公度记吴季清死于义和团事诗：“以君料佛理，皈依一切法，明知入世事，如幻如泡沫。佛身尚可尽，何况身生灭？将头临刃时，定知不惊世”。这完全是看破红尘了，哪里还有什么救世的味道呢！

我们知道，佛教“无我”论的内容之一，就是宣传人生不足贵，轻蔑人的尊严；其社会作用之一，是使人自卑自贱；其社会效果之一，是对国家和社会的绝对无责任心。

“晋唐以后，佛者皆懦弱无气”。^①塑造这种“懦弱无气”，毫无特操的性格的，佛学比之庄学所起的作用还要糟糕。试看一部在士大夫中最流行的《维摩诘经》，它除了给富有者提供醉生梦死、厚颜无耻的典范之外，就是用“无我”的道理让被剥夺者把自己的骨髓都敲榨“贡献”出去，而不允许哼一声的。梁启超赐给国民“自立”、“自强”、“自治”的“药料”，只要认真贯彻到底，只能驯养出连他自己也会厌恶的奴性。

不只如此，为了激发人们“勇猛”、“精进”的“大无畏”精神，为了在斗争失败中不悲别头怨，梁启超还认真地去求助于佛教关于灵魂不死的无稽之谈。据他说，人之所畏，莫大于生死，假若知道“吾有不死者存曰灵魂”，则死无所畏，“死且不畏，余更有何？”他在《论佛教与群治之关系》中反复强调：“知灵魂则其希望长，而无或易召失望以致堕落”。“知身为不死之物，虽杀之亦不死，则成仁取义，必无袒饰于其衷。且此生未及死者，来生固可以补之，复何所惮而不叠叠？”这类言论反映出，改良派的确实堕到了极度，脱离群众到了极度。

第二，用佛教思想破除“私德”，建立“公德”，以统一思想，团结民众，调和各种社会矛盾。

梁启超说，“我国民所缺者，公德其一端也”；“公德缺乏，团体涣散，将不可立于大地”。所谓“公德”，指个人对“人群”，对“国家”的责任心和义务感，也就是“公共团体观念”、“爱国心”。“今吾中国所以日即衰落者，岂有他哉？束身寡过之善士太多，享权利而不尽义务，人人视其所负于群者如无有焉。人虽多，曾不为群之利而反为群之累，夫安得不日蹙也！”^②由于历史传统文化形成的“私德”，诸如闭门思过、独善其身，或不问是非、“随意竞争”之类，其结果是“散漫而无所团结”，无法使国家强盛起来。纵观欧洲各国，因“有其全国共同最高之信仰，于以控持国民而鼓舞之，然后其民乃得有力以自过于高明之他国”。^③所以中国强民之重要法，在“使其精神结集于一团”，以“降习气，制私欲，平党争”。其中“统一之工具不一，而宗教其最要者也”。^④

简言之，团结才有力量；要团结就得统一思想，而使思想统一之最好工具，主要是宗教信仰。就能起这种统一作用的宗教言，梁启超认为是佛教最好。因为佛教不但有“控持国民而鼓舞之”的一般信仰作用，而且它还有说明个别与一般、部分与全体，以及个别与个别、部分与部分等统一关系的道理。他在《依佛教总会欢迎会演说辞》中，就是通过佛教关于“法身”与“众生”的关系，来发挥这个道理的。“法身者，与众生非一非二，立夫众生之上，而实存乎众生之中。众生妄起分别相，不自知其与法身本同一

体,于是造成五浊恶世,扰扰无已”。国家相当于“法身”,国民就是“众生”;“国家与国民之关系亦然。国民不自知与国家本同一体,故对国家生人相、我相,于是乎始有以一己之利益牺牲国家之利益者。人人如是,则国家或几乎毁矣。”他以为这个道理非常有用,“法学家千言万语而未能发挥尽致者,以曾受佛教之人观之,则一言而了耳”,这就是“舍国家之外求所谓我者,了不可得;舍我之外求所谓国家者,亦了不可得。明乎此义,则爱国岂犹待劝也。”他的名言:“国家兴亡,匹夫有责”,虽是对顾亭林语的引申,但其理论之本,则在于此。

关于“法身”,是佛教大乘有关“佛身”思想的主要理论内容。它的要点,是把佛说教理化为一切事物的普遍本质,构成一切现象共同的精神本体,其说法虚诞神秘。梁启超显然没有从神秘的角度去接受,而是当作处理个人与国家关系的一般原则和方法来运用。此外,他更喜欢采用华严宗关于“法界缘起”的说法来作发挥。“法界缘起”的中心,是讲“理事无碍”、“事事无碍”的道理,认为所谓“真如”、“法性”遍及于每一事物,每一事物亦都体现着“真如”、“法性”;据此,则每个事物间亦处于“相即”、“相入”、“圆融”无间的联系中。这种观点,充分注意到了现象普遍联系的方面,但它把相互联结、相互制约以及相互反映、相互转化等关系绝对化和神秘化了;虽承认事物“各任自性”,但最终却让它们消融在无差别的境界里。梁启超把这些说法,直接用作团结民众、调和各种势力的理论根据。他说:“佛之大乘法,可以容一切,故华严法界,事事无碍,事事无碍……盖世运既有种种之差别,则法制各适其宜,自当有种种不同也。如佛之说法,因众生根器有差别,故法亦有种种不同,而其实法则皆同也。苟通乎此义,则必无门户水火之争,必无贱彼贵我之患,此人同教之规模所以广人也。”^⑩他曾根据华严宗的缘起思想,作《十种德性相反相成义》,列“独立与合群”、“自由与制裁”、“自信与虚心”、“利己与爱他”、“破坏与成立”等五种对立关系,用华严宗所谓的“相是无碍相与无碍”加以说明,貌似辩证法,其实是要证明,这些矛盾,“自精神上观之,纯然出于同体之一贯者”,也就是说,要从思想认识上而不是在实际上去解决现实的矛盾。

不难看出,梁启超把佛教思想看成是提高人们认识的工具,当成统一国民思想的指南,这不但极端荒唐,在实际上也必然适得其反。因为从根本上说,当时国民的团结涣散,并不在于全国缺乏什么统一的思想,从秦汉开始,封建统治阶级就非常重视思想的统一问题;随着两宋专制主义的进一步强化,又增补了严酷的文字狱,如不以孔教的是非为是非,不以统治者的意志为意志,几乎再没有任何立论和思考的余地。非结果是人所共知的。至于主张把思想统一于宗教信仰方面,就更加莫明其妙。梁启超曾经注意到个性解放和思想自由对欧洲强盛的作用,可惜并没有给予充分的重视;他津津乐道宗教改革所带来的社会生气,但却完全忽视中世纪宗教统治的黑暗和人民反宗教统治的流血斗争。这说明他在总结中外历史经验和接受中外文化思想上,都受到他所处的时代和立场的严格限制。

其实,任何一种思想,要想成为统一他人的思想,成为众人共同的指导原则,单纯用宣传教育或硬性灌输的办法是实现不了的,而必须以人们之能够接受作为基本条件。而人们之能否接受,又取决于这种思想能够满足人们现实需要的程度。如果它不能反映

人们的意愿，不能解决人们的实际要求，那么，无论把它渲染得如何神圣，也不会起什么作用。所以梁启超尽管在宣扬佛教方面费了不少苦心，结果只能是徒劳的。

第三，用佛教的“法界理想”，阐发“大同世界”。

华严宗的“法界缘起”，充满了诡辩。在理论上，可以推出毛孔能容大海，芥子可纳须弥的昏话；在实践上，则用精神上的无差别，抹煞社会差别，掩饰现实社会中的阶级对立和斗争。梁启超把这种理论和实践加以提炼，就形成论证他的理想社会的特殊方法。

他介绍康有为，“推进化之运，以为必有极乐世界在于他日，而思想所极，遂衍为大同学说”。他分大同学说为三部分，其一，提出大同根据之原理，即“众生本一性海，人我皆为同胞，而妄分别相故，故惟顺己之乐，而不顾他之苦，常以己之自由，侵人之自由，相侵不已，相报复不已，而苦恼之世界成焉。”这是对私有制、家庭和国家起源的解释，几乎完全是重复佛教经籍的一般词言。其二，说明“世界理想”，主要在介绍“大同世界”本身的政策和措施，其内容在康有为的《大同书》中推述得十分详细。但这一“理想”的精神实质，则本于其三，所谓“法界的理想”。这一名称直接来自华严宗关于“法界究竟、圆满、极乐”的理想，其中又分两种：一种叫“世间之法界”，乃“本佛说舍世界外无法界一语”而立，亦即“于世间造法界”，建世间极乐世界，上述的“大同制”即是据此“苦思力索而冥造”出来的。这一“法界”，虽能消灭社会人生的一切苦恼，但不能解决“死之苦”，所以又冥造出第二种法界，叫“出世间法界”：“以灵魂为归宿，使人知身虽灭而有不灭者存”，这样，即可破除分别相，以入于所谓“永久长乐之法界”。^⑥

因此，康有为的“大同”理想，虽来自儒家经典，带有浓厚的乌托邦色彩；但经过梁启超的解释，又全部放到了佛教对“极乐世界”的钩画上了。因此，这种理想不仅具有一般空想社会主义的共同弱点，而且由于是借助于佛教迷信，更加脱离科学基础，所以最终堕落成一种净土信仰。

四

梁启超之于佛教，最初还只当作一种说明社会历史和改良政治的理论和方法，因而对它的提倡是有选择的。对于某些教义，特别是关于“出世间”和“现证”部分，往往采取“子不语”的态度。他在《菲斯的人生天积论述评》中评论佛教“欲举一切众生尽入无余涅槃而灭度之”的“宏愿”时说：“众生曷为而生？为待灭而生也。以灭为口的，以生为手段，为事已不可解，且云灭尽，灭可尽乎？旋灭旋生，毋乃多事？而况现在含生之传，教以自求速灭，能倾听复有几人？……而此现生未灭之人类，则茫然不知安归，更不能于现世中得安身立命之道，其不周于世法明矣。”然而，随着他离开时代的潮流越远，对佛教的怀疑和动摇也就越少，最后终于沦为佛教的俘虏，接受了它的世界观。

佛教世界观的理论基础是“缘起”论，亦名“因缘”观，核心是讲“因果”、“业报”。梁启超对这一点的理解十分准确。他说，佛教“其道三乘、摄三藏而一贯之者，唯因果之义”。^⑦他在菩提树下思惟：“宇宙何以能成立？人生何以能存在？佛的答案极简单——只有二个字——‘因缘’。”^⑧他对这个答案备极推崇，可谓始终不衰。他可以把天

带地狱之说归为“权道”，对因果理论则视为永恒真理。早期说，“佛之因果，实天地间最高尚完满、博大精深之学”。^⑧晚期说，“从哲学方面看”，它是“最近科学的、最为合理的”；“对于行为责任扣得最紧而鼓舞人向上心义最有力，不能不算是最上法门”。^⑨据此，他用以解释个人的祸福，国民的优劣，历史的进化，宇宙的起源，也当作改造国民和改良政治的理论依据。

佛教“缘起”论的要点，是《阿含经》中反复陈述的：“此有故彼有，此生故彼生”。按梁启超的解释，前一句是讲现象“同时的依存关系”，“此”为主而“彼”为从，主要内容在“五蕴”论，由之直接得出的结论是“诸法无我”；后一句是讲现象“异时的依存关系”，“此”为因而“彼”为果，主要内容在“十二因缘”说，由之直接得出的结论是“业报轮回”。1925年10月，梁启超在清华学校（清华大学前身）讲授《印度之佛教》（即《佛陀时代及原始佛教教理纲要》），集中讲的就是这一思想。他运用他的自然科学知识，对十二因缘作了生动而通俗的解释，完全可以看作他晚期皈依于佛道的代表作，也可以当作他对自己一生各和主张的理论总结。

佛教“业报轮回”学说的理论表述，是“已作不失，未作不得”。按梁启超的解释：“谓今日所造，即后之所承，一因一果之间，其应如响，其印如符，丝毫不能假借”。^⑩这是佛教原始的基本教理。以后大乘佛教发展起来，内容逐渐繁杂，往往以“缘起”为中心，形成各自不同的庞大体系。梁启超借以发挥这一教理的，乃是以后唯识法相宗的讲法。

唯识法相宗的中心命题是“唯识无境”。它用这一道理说明现实世界是如何由人的意识派生出来，而人们又如何可以凭借“识”上的“转依”达到彼岸的理想世界。它特别采用“阿赖耶识”中“种子”与“现行”及其相互“熏习”的概念和关系，说明精神与物质的因果联系和人之行为的因果连续，还采用所谓“三自性”的概念及其关系，说明沉沦世间和解脱涅槃以及由前者达到后者的因果之道。梁启超并没有复述这类特别烦琐的教义，“欲知之者，宜读《楞伽经》及《成唯识论》可也”，而是取其要点，直接运用。

首先，他运用“业力”创世的思想，解释社会环境和人生得以产生的原因。他说：“佛以为一个人的生命，并非由天所赐予，亦非无因而突然发生，都是由自己的意志力创造出来的。”^⑪这里的“意志力”即是“业力”，“业”指意志及其支配下的一切行为。早在《论群治与佛教之关系》一文中，他就沿袭佛教的传统说法，把“业”分为两种，一种叫“普通”的“业”，此业“递相薰积相结而成为此器世间”，“器世间”即指生命个体所处的物质环境；另一种叫“特别”的“业”，即“各各灵魂”，“自作自受之”。换言之，不论是生命个体自身，还是群生共处的物质生活条件，都是“由众生业识薰结而成”，“此二者自无始以来，又互相薰焉，以递引于无穷”。他认为，佛教的这种说法，既避免了“极端的无因论”，也避免了“极端的宿命论”，把创造世界和创造自我的命运，全都交给了每个人自己掌握，最有说服力，也最有实用价值。

后来在《佛陀的时代及原始佛教教理纲要》中，梁启超着重发挥了“业力不灭的原则”，更理论化地说明“国民性”形成的历史原因以及改造国家的可行之路。他说：“生命并不是纯物质的，所以各人所造的业，并不因物质的身体之死亡而消灭。死亡之后，业的力会自己驱引自己换一个别的方向，别的方式。又形成一个新生命”，^⑫也还带着这个

“新生命”所处的环境。这种不灭的“业力”像遗传一样，一代代不息地流传下去，由此形成国民的独特性格。他举例说，所谓“清华学风”，全是自清华成立以来，前后全部师生各个个人身心活动所留下的踪影，霏洒在清华学校这个有机体上头，形成他一种特别性格……中国国民性亦然”。具体说来，“一个人的活动，势必影响到别人，而且跑得象电子一般快，立刻波荡到他所属的社会及人类全体。活动留下的踪影，本人渍得最深，大部分遗传到他的今生或他的子孙，是之谓‘自分别业’（即特别业），还有一部分，象烟雾一般，霏洒在他所属的社会乃至全宇宙，也是永不磨灭，是之谓‘同分共业’（指普通业）。”因此，可以说，所谓国民性乃是每一国民的思想行为自身相互影响和无限连续的结果。他认为，我们国家落后的原因，既不在社会制度，也不在政治腐败，更不在帝国主义侵略，而在于我们每个人造业所致：“天下事无无因之因，亦无无因之果。我辈积数千年之恶因，以受恶果于今日”。^⑧据此，拯救国家，改造社会，也必须从我们每个人做起：“学道者，一当急造切实之善因，以救吾本身之堕落；二者急造宏大之善因，以救吾所居之器世间之堕落”，如果“我辈今日而亟造善因”“连续不断”，则“吾国遂可以进化而无穷”。他认为这种因果论，比“近化学”还要详尽“近世达尔文、斯宾塞诸贤言近化学者，其公坦大例，莫能出此三家之范围，而彼则言其理，而此则并详其法。”^⑨

梁启超按照这种因果论，直接论证他之提倡政治改良的合理性，并借以树立必定成功的信心。他说：“有志世道者，其勿遂责后此之果，而先改良今日之因而已”。“改良今日之因”，在于破坏：“盖当夫破坏之运相迫也，破坏亦破坏，不破坏亦破坏；破坏既不可免，早一日则受一日之福，迟一日则重一日之害”。^⑩这和把破坏旧的文化传统当作社会改革的必然前提，在当时的社会作用是积极的，但由于佛教因果论自身的错误，使他能同样得出反对革命、反对破坏的结论来。辛亥革命以后，他写了极不光彩的《革命相继之原理及其善恶》，攻击二次革命“种瓜得瓜，种豆得豆，革命只能产生革命，决不能产生出改良政治”。这里采用的就是用“征因如果”的方法：革命只能破坏，种破坏之因而得破坏之果，所以社会的混乱悲祸，不但不会被革命所涤荡，而且还会使之更加严重。

佛教一进入中国，它的因果论就得到优先传播，隋唐以后，几乎影响着各个思想领域，在宋明以来的戏剧小说中，成了最流行的歌词词调。这样的因果论，即使撇开那些“三界”“六道”，“流转”“轮回”的鬼话，在理论上也是错误的。第一，现象的因果联系，只是普遍联系的一种，所以必然要受到其它各种相应的条件所制约，而决不能孤立地发生作用。所谓“种瓜得瓜，种豆得豆”，只是一种抽象；在现实中，这一过程要通过一系列中间环节才能实现；其中抽去任何一个必要条件，它就不成其为真理。特别在社会领域里，情况更加复杂，所谓“善有善报，恶有恶报”，更不是无条件可以成立的。第二，现象的因果联系，是事物自身的客观属性，绝不应主观臆加于事物或随意幻想出来。佛教的因果论既是主观片面性的，也是主观随意性的，以致在讲究“因果感召”时，达到了超越时空、连结生死的地步，同它的宗教虚构混成不可分割的整体。

但从哲学基本观点上说，梁启超本人则以调和唯物主义与唯心主义自居。他在1920年欧游回国总结当时的哲学思潮说，“西洋文明，总不免将理想、实际分为两概，唯心、唯物各走极端。宗教家偏重生灵，唯心派哲学高谈玄妙，离人生问题却很远，科学一反

动，唯物派席卷天下，把高尚的理想丢掉的，顶时髦的社会主义，结果也不过抢面包吃，这算得人类最高目的吗？所以最近提倡的实用哲学、创化哲学，却要把理想纳到实际去，图个心物调和。⁷⁰他的后期，也正是从这个立场去接受和解释佛教世界观的，就在上述他讲述“因缘观”的那篇文章中，非常明确地提出“主观的能认识之识体与客观的所认识之对象相交涉、相对待而成世界”的观点。他按佛教说法，把“五蕴”归结为“名色”，说明“离主观则客观不能存在，离客观则主观不能存在……宇宙万有皆藉此种认识论的结合而得有存在之相”。用这一观点解释“十二因缘”，就特别看重“识”与“名色”两支：“识”支为“能认识之主观要素”，“名色”支为“所认识之客观要素”，二者构成“因果连锁”“组织成人生之一期”的“最主要的枢纽”。据此，他甚至反对“说万有不过人心幻影构成”的“极端的观念论家”。

这里附带说明，梁启超把他所采用的唯识法相家的学说，归结为二元论的说法，影响颇大，解放后也还有人这样主张，然而，其实是不正确的。因为按“唯识无境”的本来含义：“主观即构成客观之一条件，客观亦即构成主观之一条件”，是仅就具体的认识过程讲的；超出这个范围，就本体论言，例如在唯识宗论证“唯识无境”的根本命题时，在阐述“三能变”的道理时，主观和客观的这种互相联结的情况就变了，它倒都成了主体“识”的派生现象。梁启超在《无我论》中把这一点也说得非常清楚：“认识之成立，必由主客两观相对待。无主观则客观不能独存，外而山河大地，内而五官百骸，苟非吾人认识之，曷由知其存在？既已入吾识域而知其存在，则知其绝不能离开识而独立，故佛家谓此为识所变”，因此，他明确判定物质世界（色）为“感觉的客观化”，这是十足的主观唯心主义，二元论只是他自己一厢情愿的幌子。

其实，就是在解释“五蕴”论中，梁启超也是贯彻这种主观唯心主义的。他在《无我论》中说：“色、受、想、行、皆识所变现，一识蕴即足以包五蕴，所以立五名者，不过施設之以资观察之便利，谓意识之过程有此五者而已。”对于“十二因缘”的解释，更是如此。上述“识”支被认定为“主观因素”，“名色”支唤作“客观要素”，而“名色”支本身就是一切物质现象和精神现象的概括；按照“十二支”的“因果连锁”说，“识缘名色”，则一切物质的和精神的现象，全是对“识”而生的结果。“识”还有原因，叫做“无明”与“行”。据梁启超说：“现在的生命，乃由过去的‘无明’与‘行’所构成”。而“无明”是愚昧无知，“行”是“意志之活动”，所以此二者合起来，只是把“识”的内容具体化了：人生与世界都是由一种糊涂的意志所造成。梁启超的后期，特别强调“意志力”的作用，他解释“业”为“意志力不断的活动”，同解释“行”为“意志之活动”一样，都是不很确切的；他之所以硬要这样注解，是因为他欣赏这个东西，崇拜这个东西。他自己曾经说过：“唯心哲学，亦宗教之类也。吾国之王学，唯心派也。苟学此而有得者，则其人必发强刚毅，而任事必勇猛”。⁷¹他最后实际上走上了意志创造世界的“极端观念论”，乃有其一贯的思想基础。

如果说，在哲学根本问题上，梁启超接受佛教唯识家的说法，完全否认有不依赖于人的意识而独立存在的客观物质世界，那么在认识论上，则接受佛教般若学的影响，从根本上怀疑人们认识客观真理的能力。据他认为，人类通常的毛病是自视过高，以“我”

为“万物之灵”，“以五官所经验，谓是穷事物之情状；以意境所幻构，谓是明宇宙之体用；故屏自封，习非成是，湮复真理，增长迷情”。^⑤这就是典型的佛教“般若”理论。从“般若”看，人的世俗认识，不论是感性的还是理性的，都不具有把握真理的能力；世俗人不悟这个道理，总以为自己的认识反映了客观实际，其实是主观的“执着”，或曰“迷情”，出自虚妄分别。由此，梁启超认为，作为一切事物自性的代称的“我”，就是“虚妄分别”的结果：“吾所谓我者，不过心理过程上一种幻影，求其实体，了不可得”。“我”既如此，则与我相对的客观世界即“我所”，也是虚妄不实。所以认识过程中“主观”和“客观”的联结，只是“识体”同其自身幻影间的联结，人的认识活动，就是识体摄取自己的幻影的活动。至于客观真理，世俗认识是不可能达到的。

这样，梁启超就由认识论上的不可知论，进一步转向了相对主义：“宇宙间是否有绝对的真理？我们越法研究，越法怀疑。即如……万人一律的美人标准，偏有第一万零一人不肯承认。何以见得那一万个人一定‘是’，这一个人一定‘非’？你说人类要过合理的生活，我就要先问你，什么才算合理？‘理’是那几门的学老所能包办？你说凭效率判断，我就要先问你，量效率的尺度在那里？”^⑥如此类推，不但好恶是非等因人而异，即便胜负成败也没有确定的界限。

早期的梁启超曾经用这种相对主义激励过士气。例如在《保国会演说词》中引孔子“知其不可而为之”的话说，中国的士大夫不应该“俯首帖耳，忍气吞声，死心踏地，束手待亡”，要认识到“天下事可为不可为，亦岂有定哉！人人知其不可而不为，斯真不可矣；人人知其不可而为之，斯可矣”。但当他政治活动全部失败以后，又用这同样的相对主义当做精神胜利法，自我安慰。例如他作《‘知不可而为’主义和‘为而不有’主义》，以为天下事本无所谓成功和失败，其所以被认为有这样的事，那是全“被成败利钝的观念所误”。他要求青年人“在所处的混浊社会中”，打破这种“人类无聊的计较观念”，以“寄托我们的精神生活”，当作“失败中的鼓舞，烦闷中的清凉，困倦中的兴奋”。

这种认识上和成败上的相对主义，不只使他自己的思想和行动失去了科学的根据，而且对科学的可靠性也发生怀疑。他认为，科学能使人犹豫动摇，只有信仰才能使人坚定勇猛。他曾经宣布：他做事的基础，一是“兴趣”，二是“责任心”。于心所安就是“责任心”，任凭“感情”和“信仰”之所至，就是“兴趣”。所以做事要不问是非好恶，不计利害得失，无所谓目的，也不管什么效果。他在《评非宗教同盟》中，进一步发挥说：“人生不过无数吊个人，各各从其所好，行其所安，在那里动。所好所安，就是各个人从感情发出来的信仰。”所以感情的结晶，就是信仰。他提出：“信仰是神圣。信仰在一个人为一个人的元气，在一个社会为一个社会的元气”，“我们国民一种防腐剂，最要紧的是确立信仰。”至于这种信仰是否合适，那是科学和理性所不能判断的。理性并“不能叫人做事，能叫人做事的，只有感情”。尤其是要“发心着手做一件顶天立地的大事业，那时候感情便是威德巍巍的一位皇帝，理性完全立在臣仆的地位”。这样，梁启超又导向了非理性主义和信仰主义。

最后，该回答那些把梁启超视为佛教的护法者，且自己也热衷于佛教救世或宗教救世的人们了：

第一，早年的梁启超，无疑属于那类“为了使国家复兴，不惜艰苦奋斗，寻找革命真理”的先进分子，对于民族的觉醒，起过启蒙的积极作用。他研究中外历史和学术思想，包括他对宗教的鼓吹，对佛教的赞赏，都是为了政治改良的目的，而不是为了挽救佛教必然衰落的历史命运，复兴对佛教的信仰。他的悲剧在于，严重脱离群众，脱离实际，使他始终不能找到一条救国救民的正确途径，不能发现认识世界和改造世界的正确的思想武器。

第二，梁启超把国家的强弱归结为国民的性格，又把国民性格归结为国民的精神状况，因此，改革国家的着眼点也主要集中在改造“国民性”上，这是他宣传宗教信仰和佛教教义的思想基础。以后逐步发展到主张理性，蔑视科学，同五四运动的时代潮流背道而驰；其结果，是做了佛教的俘虏，被汹涌澎湃的革命洪流所淘汰。他自己彻底失败了，同时证明，宗教救国或佛教救世的主张，是完全行不通的。

第三，马克思说：“宗教是麻醉人民的鸦片”，这一揭示宗教本质的话，在梁启超的一生中也得到了印证。由于他接受了佛教的世界观，使他日益脱离群众，脱离现实，堵塞了继续探求真理的道路，扑灭了他那火样的爱国热情。曾经力图用信仰以刺激国民精神，不但没有成功，回过头来，反起了麻醉他自己灵魂的作用。

马克思主义在中国的胜利，宣告一切宗教救世说的破产。历史证明，能够指导我们国家求得解放并继续前进的只有马克思主义。

注 释

①②③④⑤ 《论支那佛教改革》

⑥ 《论中国人补之将来》

⑦ 《中国积弱救国论》

⑧ 《伤心之言》

⑨ 《十种德性和反对戒义》

⑩ 《复友人论佛教书》

⑪ 《论支那独立之实力与日本东方政策》

⑫ 《论支那内政》

⑬ 《论中国学术思想变迁之大势》

⑭⑮ 《敬告心影录》

⑯⑰⑱⑲ 《宗教家与哲学家之长短得失》

⑳ 《译非宗教同盟》

㉑⑳㉒㉓㉔ 《论佛教与政治之关系》

㉕ 《论佛经》

㉖ 《饮冰室文集》第 193 页

㉗ 《敬告政治先进之原因》

㉘ 《南海康先生传》

㉙⑳ 《佛陀时代及原始佛教教理纲要》

㉚ 《饮冰室文集》第 77 页

㉛ 《论说》

梁武帝萧衍与佛教

方立天

本文揭示了南朝梁武帝萧衍在高居皇帝宝座、贪婪世间的权位和尊荣的同时，又一味执著地信佛、崇佛和依佛的历史事实；并从儒、道、佛三派思想演变和神灭论与神不灭论长期斗争的广阔历史背景出发，剖析了梁武帝的三教同源说和真神佛性论的佛教思想内容和特色；最后探讨了梁武帝倡导佛教的主、客观原因和所带来的后果，从而暴露了梁武帝作为梁朝最高封建统治者利用佛教的真实目的。

作者方立天，1933年生，中国人民大学讲师。

梁武帝萧衍是南朝梁代的开国皇帝，在位长达四十八年。他既是当时威势显赫的最高统治者，也是博学多艺的大学者，又是虔诚狂热的佛教信徒。他始终高踞皇帝的宝座，贪婪世间的权位和尊荣，又一味执著地追求出世间的解脱和幸福。这在我国古代封建帝王中是罕见的，在奉佛的帝王中也是突出的。梁武帝萧衍是怎样提倡佛教的？他的佛教思想的内容和特点怎样？他究竟为什么要弘佛，弘佛又带来什么后果？本文拟就这些对中国历史，尤其是中国佛教史和中国哲学史都颇有意义的问题进行探讨。

一、梁武帝萧衍的生平及其对佛教的提倡

梁武帝，名萧衍，字叔达，生于南朝宋孝武帝大明八年（公元464年），卒于梁武帝太清三年（公元549年），生活了八十六年。他和南朝齐开国的高帝萧道成同族，原籍兰陵郡兰陵县（今山东省枣庄市峄城镇东）人。他们的祖先萧整在东晋初南迁到晋陵武进县（今江苏省常州市）界内，侨置兰陵郡，称为南兰陵，故也称南兰陵人。萧衍和萧道成一样都不是望族高门，而是由于立了军功掌握了军事力量，然后取得帝王地位的。萧衍是萧道成的齐武帝萧颐的族弟。齐武帝死后，萧道成侄萧鸾杀萧颐后裔而自立为明帝，在位五年病死。萧子宝卷（东昏侯）继位。萧宝卷上台后，大肆残杀王室方镇，派兵袭取时为雍州刺史、镇守襄阳的萧衍。萧衍举兵声讨，杀萧宝卷，并于公元502年自立为皇帝，改国号为梁。

萧衍是多才多艺、文武全能的人物。齐武帝第二子竟陵王萧子良在鸡笼山开西邸，招集文学之士，赋诗作文，辄谈时论。当时萧衍和文坛领袖沈约以及谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕等以才学之士的身分并游西邸，号称“八友”。萧衍知识广博、技艺齐全，“六艺各闻，棋登逸品，阴阳、纬候、卜策、占决、草隶、尺牍、骑射，莫不称妙。”（《南史》卷7《梁武帝纪中》）萧衍也有一定的军事经验，在萧鸾辅政时曾任宁朔将军，镇

守寿春。萧鸾称帝后，又被任命为冠军将军、车主，曾率军击退北魏军的进犯。战事结束，被任命为右军晋安王司马、淮陵太守。后来北魏孝文帝亲率大军进犯雍州，明帝命萧衍前往应战，由于他率军英勇抵抗，阻止魏军侵犯，不久被命为都督几个州的军事，任辅国将军、雍州刺史。当萧宝卷称帝拼命杀人时，他的亲弟萧宝融在江陵即帝位，声讨萧宝卷，任命萧衍为尚书左仆射，都督征讨诸军事。萧衍由于准备周密，乘机取得帝位。可见，萧衍即帝位前十年，是在戎马倥偬、战火纷飞中渡过的，而且战事多数也是成功的。

梁武帝萧衍在位期间，因为当时北朝已经衰乱，无力大举南侵，所以总的说来境内没有重大的战事。同时，由于梁武帝地位的变化，滋长了主观、固执、骄傲、保守的劣性，以致在征服北朝的统一战争中，都因用人不当、指挥失策，而屡遭失败。公元505年梁军大举伐魏，武器精良，军容鼎盛，魏军不敢交锋。但是梁武帝舍良将韋瓌不用，却以自己的六弟、懦弱昏庸的萧宏作主帅，一个夜王忽起狂风暴雨，萧宏惊慌恐惧，弃军逃回京都，结果大军溃散，折兵民约五万人。后来梁武帝又想乘淮水淹没魏国的寿阳城，以阻止魏军南下。公元514年，他不听当时水利工程家关于淮河沙土轻浮，不可筑堰的劝告，一意孤行，竟动员二十万民伕，费时二年筑成浮山堰（在今安徽省凤阳县）。堰成不久，淮水暴涨，全堰倒塌，沿淮河数百里的居民十余万人，都被洪水冲流入海。此后梁武帝又企图利用北魏统治阶级内部矛盾来发展自己的势力，为此不断发动对魏的战争，但多因瞎指挥而失利。尤其严重的是，他愈到晚年愈贪婪昏庸，以致接受很有染指野心的侯景的降附，引狼入室，导致“侯景之乱”。侯景是东魏的将帅，因内部争权夺利而降于西魏。后又因处境困难而投降梁国。梁武帝以为侯景的投降意味着统一中原的时机已到，轻率地派自己的侄子萧渊明率军五万人北上牵制东魏，援助侯景，结果梁军大败，南朝的主力军几乎全部被歼灭。侯景乘机变叛，率军攻陷京都，梁武帝被软禁，时已老迈的萧衍，孑然一身，忧愤成疾，所求不供，不久也就饿死了。

梁武帝在政治统治方面，主要是推行两条方针：一是恢复士族的权利，以作为巩固自身统治的基础；二是提高诸王的权力，把兄弟子侄派往各重要地区去镇守，掌握实权，拱卫皇家，以图变皇族之间的“骨肉相残”为“骨肉恩爱”。这是梁武帝总结前三代王朝的经验教训而确定的。他看到东晋王朝存在一百零四年，宋王朝只有六十年，齐王朝仅存二十四年，一朝比一朝短促。他认为东晋王朝国运较长是由于士族的支持，缺陷是皇帝无权。宋齐两朝国运短暂是由于集权于皇帝一人，诸王虽为镇将，但因受典签^①监视而无实权，结果是同室操戈，自相鱼肉，以致政权为庶族所夺取。梁武帝想吸取这些经验教训，使梁王朝长治久安。他给士族和王室以种种超法律的特权，放任他们对人民吸膏吮血，犯了罪也一概予以宽免。但是，他对人民则用法极其严酷苛刻。“托身人上，忽下如草”，视老百姓如草芥。梁武帝有一次到京都南郊祭天，一个老人拦住车驾，对他说：“陛下为法，急于黎庶（平民），缓于权贵，非常久之术；诚能反是，天下幸甚。”（《隋书·刑法志》）南朝陈代历史学家何之元说：“泊于后代，其弊尤甚，匹恤民之不存，而忧士之不禄，……为君者甚多，为民者甚少，由于君臣之义薄，狡恶之萌兴，上下递憎，

^①典签原来是管理文书的小官，从宋朝后周开始，成为实际掌握地方权力的皇帝耳目。梁武帝废除了这种官职。

至于仇敌，广城恣其暴夺，亿兆困其征求，捐弃旧乡，奔亡他县，地荒邑散，私少官多。于是仓库既空，赋敛更重，……民不堪命，轰然上崩”（《梁典高祖事论》，《文苑英华》卷754）这都足对梁武帝的极为中肯的批评。梁武帝一味优容皇族、士族和官僚及其子弟，残酷盘剥人民，最终不仅不能缓和统治阶级的矛盾，而且加剧了阶级矛盾以及其他各种社会矛盾，加深社会危机，从而导致“轰然上崩”的结局。

梁武帝在思想统治方面则以佛教为主要工具，他采取各种各样的形式和手段提倡佛教，抬高佛教，在位期间几乎以佛化治国。梁武帝倡导佛教，重要的有以下七个方面。

（一）舍道归佛，把佛教几乎抬高到国教的地位

梁武帝曾自述“少时学周孔，弱冠穷六经”。（《会（一作述）三教诗》，《广弘明集》卷30上“中复观道书”（同上）“弟子经迟迷荒，耽事老子，厉叶相承，染此邪法。”（《舍道事佛文》，《广弘明集》卷4）既学过儒家经典，又信奉过道教。后来在齐竟陵王萧子良门下，可能由于和名僧以及信佛的文士交游，深受熏染，而转变为信佛。并且在一旦登上皇位以后，为了加强思想统治，他在即位第三年正式宣布舍道归佛。他亲率僧俗二万人，在重云殿重阁，亲制《舍道归佛文》，带头示范，发愿信奉佛教，并要求王公贵族乃至平民百姓都信仰佛教。其愿文说：“公卿百官、侯王宗族，宜反伪就真，舍邪入正”，“愿使未来世中，虽勇出家，广弘经教，化度含识，同共成佛。宁在正法之中，长沦恶道。不乐依老子教，暂得生天。”（《广弘明集》卷4）这实际上是凭借最高统治者的权力，几乎钦定佛教为国教。佛教的这种社会地位，只在佛景之乱后才发生动摇。

（二）创建佛寺，塑造佛像和举办斋会

梁武帝亲自敕建大爱敬、智度、新林、法王、仙露、光宅、解县、开善和同泰等寺，寺院宏伟壮丽，分别供养数以千百计的和尚或尼姑。唐朝诗人杜牧曾描写南朝南方佛教中心京都建康（今南京市）佛寺之盛，说：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中！”（《江南春绝句》）实际上梁武帝时就有佛寺五百所。梁武帝并且赠送土地给寺院，如颁赐江南世族王褒在鍾山的田产八十顷，施赠给大爱敬寺（详见《南史》卷22《王云首传附曾孙王睿传》）梁武帝还大造金、银、铜、石佛像，他下令铸造的如同泰寺的十方金铜像、十方银像、光宅寺的丈八弥陀铜像，大爱敬寺的丈八弥勒像、铜像，刻像的立像高十丈、坐像高五丈的石像，消耗了大量的物资和人力。在这些庄严的艺术光彩中，隐藏着梁武帝的贪婪和狂喜，包含着无数穷人的辛酸和眼泪。梁武帝还动辄做斋做法会，如水陆大斋、盂兰盆斋和“四部共僧、尼、善男子、善女子”无遮大会、无碍法善会，动员、吸引数万人参加。梁武帝亲自讲经说法，有时还宣布大赦天下，并且为之改元。他在法会上还常行忏悔，如因简文帝多病，作涅槃忏，此外还常行大般若忏、金刚般若忏。由于梁武帝的积极提倡，这期间立寺成风，造像成风，做斋会成风，佛寺佛像，遍地成林，佛教迷信的空气弥漫人间，污染社会，毒害人民。

（三）多次舍身为寺奴

最富戏剧性的是，梁武帝多次舍身同泰寺的事件。所谓舍身，一是舍资财，即个人的所有身资服用统统舍给寺庙，二是舍自身，即自愿入寺为僧众执役，借以立功德，造福田。梁武帝舍身的时间表是：第一次公元527年，时年六十四岁，即位二十五年；第二

次隔二年，即公元529年；第三次是又过十八年，即公元547年。舍身时间第一次是四天，最后一次多至三十七天。三次舍身①一度高潮，一是在六十四到六十六岁，一是在八十四岁。可见是在老年和政局日趋动荡的背景下进行的。梁武帝这种故作惊人的表演，一是表示自身信仰极端虔诚，表明自己并不留恋皇帝宝座；二是带头兴起信佛的热潮，扩大佛教的声势，抬高佛教的地位；三是通过群臣用数亿钱奉赎他这个“皇帝菩萨”回宫，可以极大地充实寺院经济，并借机把国库的支出转嫁到人民头上，进行变相的榨取；四是还可检验王子亲信、群臣百官对自己的忠诚程度，并进一步树立自己的绝对权威。梁武帝幻想达到一箭数雕的目的，而历史对他的这种行径只能作出滑稽、狡诈、昏庸和愚益的评价。

（四）严格戒律，制断酒肉

梁武帝十分注意戒律，他在即位后第十八年亲到无碍殿受佛戒（见《南史》卷6），法名冠达。他敕命法超为僧正管理各地佛教的“主教”，撰《出要律仪》十四卷，分发境内，通令照行。他说：“……经教亦云，佛法寄嘱人王，是以弟子不得无言。”（《断酒肉文》，《广弘明集》卷26）俨然以世间大护法、大教主自居。他为了严格戒律还拟自任白衣僧正，后因僧人劝阻而止。还应指出的是，梁武帝依据《涅槃经·四相品》等大乘经文，作有长篇文章《断酒肉文》，反复地多方面地阐明新禁肉食的必要性和重要性，并强调“众生所以不可杀生，凡一众生，具八万户虫，经亦说有八十亿万户虫，若断一众生命，即是断八万户虫命。”（《与周舍论断肉敕》，《广弘明集》卷26）以大菩萨的慈悲心肠劝导和严令僧徒遵守，从而改变了汉代以来僧徒食三净肉②的习惯，这对后来佛教徒的生活影响颇大。

（五）亲自讲经说法，回剿神灭论

史载梁武帝第一次舍身后，热衷于经常举行数万人的法会，高升法座，为僧俗讲说《大般若涅槃经》、《摩诃般若波罗蜜经》和《金字三慧经》等，宣扬佛教神学思想。由于梁武帝的特殊身分，对人们的毒害就更大了。梁武帝一面宣扬佛教有神论，一面竭力反对无神论。当时神灭神不灭是思想界斗争的焦点之一，范缜曾和嵇琛、曹思文、沈约等人往复论难。梁武帝即位后，通过当时的大僧正法云，发动名流颂学，王公朝贵六十多人和范缜辩论，竭力利用皇帝的地位、权力，制造批判无神论的强大声势，硬是要把范缜的论说压下去，这实际上是一场对无神论思想的有计划、有组织的围剿。

（六）重视译经

梁武帝即位以后不久就命来华的扶南（今柬埔寨）沙门受陀罗（仙）、僧伽提婆共同译经。他有时还亲临法座，笔受其文。著名的佛经翻译家真谛（西印度优禅尼人）也从扶南应梁武帝的邀请而东来，他译出的经论很多，主要是有关大乘瑜伽宗的，其中《摄大乘论》的译本，对中国佛教思想的发展有较大的影响。

（七）撰写佛教论著

梁武帝博览佛书，勤于著述，《梁书·本纪》称武帝“尤长释（佛）典，制《涅槃》、

① 此条《梁书·武帝纪》、梁武帝曾于大同元年（540）舍身一次，《梁书》不言舍身，而《南史》言之，故《南史·武帝纪》说梁武帝舍身四次。

② “三净肉”，指戒《十诵律》说：“我所啖三净淨肉，何等三？不见，不闻，不疑。”意思是没有看见，没有听见和没有怀疑是杀生的三种肉。

《大品》、《净名》、《三慧》诸经义记,复数自卷(《梁书》卷3)具体说有:《制旨大涅槃经讲疏》101卷、《人品注解》50卷、《三慧经讲疏》、《净名经义记》、《制旨大集经讲疏》16卷、《发般若经题论义并问答》12卷,还有《立神明成佛性义记》、《净业赋》^①、《注解大品经序》、《宝亮法师涅槃义疏序》、《金刚般若忏文》、《摩訶般若忏文》等若干篇重要佛教论文。

梁武帝还敕名僧撰写注疏。如命宝亮撰《涅槃经》疏,命建元、僧朗(法朗)撰《涅槃经》注,又命僧旻等编纂《众经要钞》88卷,命智藏纂集众经义并称为《义林》80卷,命宝唱抄撮《经律异相》65卷,纂集佛教传来后僧俗叙述佛诞的著作为《续法华论》70余卷。梁武帝还三次敕编有关佛经目录,其中第三次由僧祐撰的《出三藏记集》,是我国较早而且较为完善的经录。

附带指出,梁武帝对儒、道也有大量的著作。据《梁书·本纪》载,武帝“造《制旨孝经义》、《周易讲疏》及《六十四卦》、《二《系》、《文言》、《序卦》等义,《乐社义》、《毛诗答问》、《春秋答问》、《尚书大义》、《中庸讲疏》、《孔子正义》、《老子讲疏》,凡二百余卷”(《梁书》卷3)《南史》卷7《梁本纪中第七》还载有,梁武帝撰《通史》600卷、《金海》(一作《金策》)30卷、《孝经讲疏》。

上述梁武帝本人的著作大部已经佚失,今存的主要保留在《弘明集》、《广弘明集》中,严可均《全梁文》卷一至卷七收集散篇,比较齐全。

综观梁武帝提倡佛教的活动,可以看出是一贯的、全面的、不遗余力的。从政治到经济全力支持,从宗教理论到宗教实践全面带头。由于这种倡导借助于最高封建统治者的无上权力,其影响是巨大的。当时佛教寺庙空前增多,分布于全国如画的江山和美丽的城镇。僧尼十余万人,在香烟缭绕的殿宇中,匍匐在偶像面前,诵经礼忏。佛教依恃梁武帝专制主义皇权的倡导,声势达到前所未有的煊赫的程度,以致有人万分忧虑地上疏梁武帝,说:“恐方来处处成寺,家家剃落,尺土一人,非复国有!”(《南史》卷70《郭祖深传》)

二、三教同源说

梁武帝年轻时深受儒家学说的熏陶,又信仰道教,后来当皇帝时受舍身,尊奉佛教。他的佛教思想由于时代和阶级的制约,原有个人思想构成状况的影响,而具有独特的内容。综观梁武帝的佛教思想大体上由两个环节组成,这就是三教同源说和真神佛性论。寻覓这些内容的逻辑结构,又约是依次推进的二重层次,即由前者进到后者。因此,我们先来具体地阐述三教同源说的内容和特点,然后在下一部分再论及其真神佛性论。

三教同源说是梁武帝佛教学说的一个重要创造。所谓三教同源,是指儒教和道教都同源于佛教。梁武帝在《舍道归佛文》中说:“太经中说,道有九十六种,唯佛一道,是于正道,其余九十五种名为邪道。朕舍邪道,以事如来。”(《广弘明集》卷4。其中个别文字据《全梁文》本改)这是把儒、道都贬为邪道。但是该文又说“不无矛盾的老子、丘公、孔子等是如来弟子,佛祖如来和老子、孔子是师徒关系,儒、道两教来源于佛教,由此他

^①《隋志·杂部》载梁武帝撰《净业赋》1卷,今已不全,又现存聚中,自“小人道长”至“各执权轴”中间一段,系宝亮所加。

把最高的佛教比作黑夜里的月亮，把次等的儒教、道教比作众星。三者既有高下区别，又互相烘托、交相辉映。他还作《会三教诗》，叙述自己由学儒到学道，再到学佛的过程，最后学佛才得到真正的归宿：“穷源无二圣，测善非三英。”（《会三教诗》，《广弘明集》卷30上）追根穷源既无二圣又非三英，佛教是本源，是至圣、至英，儒、道不是本源、是佛教的辅助。可见，三教同源说既是贬低儒教、道教，又是包容儒教、道教的。

在讲到为什么说儒、道是邪道时，梁武帝说：“化迹既邪，止是世可之善，不能超凡成圣。”（《舍道归佛文》，《广弘明集》卷4）儒、道只能求世间的善，不能使人成为出世间的佛（圣）。“邪”和“正”的区别是凡圣的区别、世间和出世间的区别。但是这些肯定儒、道是讲世间的善的，而佛教则是讲成为出世间的圣人（佛）的，这样就可以佛为主，把三者结合起来，在理论上互相贯通，在实践上互相补充，即既可劝人在世间行善，又可诱人出世成佛。比如，儒家的伦常礼法讲究富贵贫贱的区别，道家的无为劝人不要争夺，而佛教用因果报应说明人们应当安于现实的富贵贫贱和不应争夺的道理，这样三者合用，对封建统治的稳固是极为有利的。所以，梁武帝有时又把所谓儒、佛、道三教的教祖孔子、释迦牟尼、老子同称为“三圣”（见《敕答臣下神灭论》），道理也就在这里。

正是基于维护自身统治的实际需要，梁武帝在大力提倡佛教的同时，依然十分重视儒、道的思想和作用。梁武帝的佛教思想深受道家玄风的影响，“泊乎梁氏，兹风复阐，《庄》、《老》、《周易》，总谓三玄。武皇、简文，躬自讲论。”（《颜氏家训·勉学篇》）梁武帝在《敕答臣下神灭论》中引《庄子·秋水篇》的话“人之所知，不若其所不知，（‘若其，’误作‘如人之’）所不知。”（梁武帝误作孟轲语）是他信奉佛教的重要的认识根源。一些有学识的人之所以信奉佛教，往往和受庄子思想的影响，不懂得认识的有限和无限的辩证关系有关。如东晋名僧支道林在《阿含经佛像赞并序》中一开头说的：“夫六合之外，非典籍所模，神道诡世，岂意者所测？故曰：‘人之所知，不若其所不知。’也是一个生动的例证。梁武帝在舍道归佛后，对于当时著名道士陶弘景依然十分尊敬和信任，朝廷人事敕就咨询，时陶被称为“山中宰相”。梁武帝不断和他通书致意，赏赐各种贵重物品，并向陶弘景索要神丹，以求长生。

梁武帝对于儒家则更为重视，这有两个直接原因，一是治理国家需要懂得儒家的人才，二是为了调和宗室的矛盾，维护宗室的团结，需要提供儒家的孝道。“朕思惟治纲，每敦儒术。”（《敕录寒儒四》，《梁书》卷2《梁武帝纪中》引）儒术是梁武帝实行封建统治的直接需要。梁武帝即位第四年即舍道归佛的第二年，就下诏置《五经》博士，诏说：“二汉登贤，莫非经术。服膺雅道，名成行立。魏普浮荡，儒教衰歇。风节凋树，抑此之由。”在《定选格诏》中说：“今九流常选，年未三十，不通一经，不得解褐。若有才同甘（罗）、颉（回），勿限年次。”（《置五经博士诏》和《定选格诏》，均见《全梁文》卷2）后来还专门设置“制日《孝经》助教一人，生十人，专道高祖（梁武帝）所释《孝经义》。”（《梁书》卷3《梁武帝纪下》）梁武帝还作长篇的《孝思赋》，鼓吹“忠孝两个”的儒家思想。他叙述自己读《孝子传》，每当回忆起子路对孔子说的孝事双亲的动人事例，感慨系之，动不已：“每慕斯言，虽存若亡，父母之愿，云何可报”。“今日为天下主，而不及供养。譬犹荒年，而有七宝，饥不有食，寒不可衣，永慕长号，何解悲思。乃于恒山下建大爱

敬寺，于青溪测造大智度寺，以表网极之情，达追远之心，不能遗蓼莪之哀，复于宫内起金殿殿。^①《广弘明集》卷29上）在宣扬佛教信仰的《净业赋序》中也表达了同样的儒家重孝的思想感情：“及至南面，富有天下，远方珍羞，贡献和粢；海内异食，莫不必至。方丈满前，百味盈处，乃方食辍筯，对案流泣，恨不得以及温清，朝夕供养。何心独甘此膳，因尔蔬食，不噉鱼肉。”《广弘明集》卷29上）建立寺殿，改行素食，即用佛教的形式来报答先人的恩情，寄托孝思，这是把佛教与儒道融今于一炉，以佛教的形式服务于儒家孝道的内容。梁武帝还总结性地说：“治本归于三大，生民穷于五孝，置天地而德祐，横四海而不挠，履斯道而不行，吁孔门其何教。”《孝思赋》，《广弘明集》卷29上）这也正如当时人所点出的，梁武帝奉行佛教是为了有助于实行儒家的“笃孝治之义”。（何焯：《答难〈神灭论〉》，《弘明集》卷10）

从实质上来看，佛教在梁武帝手里主要是一种统治术。佛教是讲出世间的，而儒家是讲世间的，一定意义上我们可以说梁武帝崇奉佛教是为了配合儒家的礼治。也正因为如此，梁武帝往往用儒家思想来理解甚至代替佛教理论。例如，梁武帝反对当时范缜等人的神灭论思想，所用的武器就是儒家的《祭义》和《礼运》，他援引“《祭义》云：‘惟孝子为能祭亲’，《礼运》云：‘三日斋，必见所祭’，若谓祭非所祭，见非所见，违经背亲，言语可息。”《敕答臣下神灭论》，《弘明集》卷10）《祭义》说只有孝子才能使死去祖先享受他的祭品，《礼运》说在祭祀前三天作好虔诚的心理准备，就一定会看到所祭的鬼神。如果认为鬼神不能接受祭祀，人们不能见到所祭的鬼神，就是离经背亲。这种论据在印度佛教看来是根本站不住脚的。佛教主张出家修行成佛，是根本谈不上崇奉孝道和祖宗祭祀的。梁武帝以儒家经典来解释、捍卫神不灭论这个中国佛教的坦论基石，从而使佛教涂上浓厚的儒家色彩，以致可以说梁武帝的佛教是儒化的佛教。三教同源于佛教，三教以佛教为最高，但是这个佛教又是儒化了的佛教。这正所展现出来的思想复杂性也正是梁武帝三教同源思想的特征所在。

梁武帝三教同源说是儒、道、佛三家历史发展的一个新总结。东汉以来在意识形态领域里最活跃的是儒、佛、道三家。三家互相吸收又互相斗争，为了争取统治者的荣宠，取得正统的地位，在历史舞台上演出一幕幕令人眼花缭乱的闹剧。这种斗争表现在理论上的一个重大而又争论不休的问题，就是儒、道、佛三家的优劣、精粗、异同、先后、主次的问题，也就是所谓内外、本末的问题，围绕着这个问题，儒、道、佛三家在历史演变过程中表现了错综复杂的关系。

儒家学说包含了社会政治伦理思想、鬼神祭祀等神秘主义信仰，以及一些人本主义、唯物或暗心倾向等广泛的内容，是一个多要素的结晶体。它被封建统治阶级选择为思想文化方面的主要统治工具。儒家的忠孝等礼教与佛教的出世主义在理论上是对立的，所以儒家对佛教一直都持批评的态度。在东晋时儒家和佛教就佛教徒见了皇帝要不要跪拜的问题形成了冲突，后来大体上是不了了之。东晋末宋初儒家对佛教的因果报应说表示怀疑并展开批评，在齐梁之际进而就形神关系问题展开激烈的斗争。这些斗争都跟佛教和儒家的地位，即两者之间关系的摆法相关。对此，南朝宋初何承天说得相当明白：“佛经者善九流之别家，祭以道器，慈悲爱施，与中国不异。大人君子仁为己任，心无忆念

且以形像彩饰将诱常人耳目，其为糜损尚微，其所弘益或者，是以兼而存之。至于好异者遂以为超孔越老，唯此为贵，斯未能求立言之本，而惑惑于末说者也。”（《答宗居士》，《弘明集》卷3）

他划分“华戎”的界线，认为周孔之教比印度释迦佛教更为宏大。另一方面，东晋以来一些著名文人受到佛教思潮的影响，也有主张儒佛不异的。如东晋著名文学家孙绰著《喻道论》说：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳。故在皇为皇，在王为王，……应世轨物，盖亦随时，周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其治不殊。”（《弘明集》卷3）梁代刘勰也作《灭惑论》说：“权教无方，不以道俗乖应，妙化无二，岂以华戎阻情！是以一音演法，殊译共解，一乘敷教，异经同归，经典由权，故孔释教殊而道契，解同由妙，故梵汉语隔而化通。但惑有精粗，故教分道俗，地有东西，故国限内外，其弥纶神化陶铸群生无异也。”（《弘明集》卷6）儒家还采取佛学中义疏体的形式来作经典义疏，梁朝皇侃作《论语义疏》还用佛经来解释儒学。但是，从总体来看，在儒佛关系上儒家反佛是占主导方面的。梁武帝继承调和派的做法，融合儒佛为我所用。当时荀济上书梁武帝，陈述佛教带来的流弊和危害，强调弘扬佛教，就是废儒道，亏名教，会导致祸国短祚。言词详尽质直，排愤沉痛。梁武帝见书大怒，因为，这不仅触犯了皇上的尊严，更重要的是反对他的调和儒佛的既定方针，他又怎能不恼羞成怒、火冒三丈呢？

道教是在东汉末年由神仙方术与丹鼎、符箓、占验等巫术融合而成的。它在理论上继承老庄思想，由于老庄学说并没有给道教留下足够的资料，所以又不断地从佛教和儒家吸取营养，来充实和丰富自己的理论。农民起义曾经利用过道教，后来道教为封建统治者所改造和利用。道教的基本特点是主张长生不老，对于愚昧无知而又贪图荣华的上层封建统治者具有特殊的诱惑力。但是，道教的长生不死的理论在历史上始终得不到验证，没有一个人见到他人成仙的，这又使它削弱和丧失感召力。佛教不同，它讲死后升入天国或进入地狱，无需在现实世界，在人的现世验证，比道教更狡猾、更带欺骗性。但是，道教是中国的土产品，和佛教是外来的进口货不同，在利用民族感情上比佛教居于有利的地位。南朝宋代末年道士顾欢就著《夷夏论》，虽然也提出“道即佛也，佛则道也”的观点，但是又强调说：“无穷世界，圣人代兴，或照五典，或布三乘。……虽舟车均于至远，而有川陆之异，佛道齐乎达化，而有夷夏之别。若循其致既均其法可换者，而车可涉川舟可行陆乎？今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异，下弃妻孥，上废宗祀，嗜欲之物皆以礼伸，孝敬之典独以法屈。悖德狂顺，曾莫之觉，弱丧忘归，孰识其旧贯”（《南齐书》卷54《顾欢传》）对比两者，佛劣道优，他还进而主张“世有精粗，教有文质，然则道教执本以领末，佛教救末以存本”（同上），道教应在佛教之上。北朝北魏太武帝信奉道教，曾采纳道士崔浩的建议，下诏灭佛。诏书指斥佛教“夸诞大言，不本人情”，是“鬼道”，破坏了“礼义”和“政教”，不合“王者之法”（见《魏书》卷114《释老志》）另一方面，有些道士又积极靠拢、调和佛教，如南朝齐代道士孔稚珪说：“推之于至理，理至则归一，置之于极宗，宗极不容二。”（《答萧司徒书》，《弘明集》卷11）同时代的热衷于儒、道、佛融合的张融也说：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达迹成异。”（《门论》，《弘明集》卷6）可见，道教是既模仿佛教，又排斥佛教，对佛教

既有调和又有斗争。梁武帝由信仰道教转为宗奉佛教，他采取的是以佛融道的调和立场。

佛教是从印度传入我国的外来宗教，起初依附道家的老庄学说而得以立足，并逐渐加强自己的地位。由于它有一套异于儒家、道家的宗教哲学体系，而得到统治阶级的欣赏和支持，并且日益扩大了势力，进而排斥道教，向儒家的正统地位挑战。在这方面它主要是强调佛教和儒教有内外精粗之别。如北周释道安在《二教论》中说：“救形之教，教称为外；济神之典，典号为内。……释教为内，儒教为外。”“善有精粗，优劣宜异，精者超百化而高升，粗者循九居而未息，安可同年而语其胜负哉！”（《广弘明集》卷8）认为佛教是入，是精，应在儒教之上。但是也有个别僧人，如南朝宋初慧琳作《黑白论》（又名《均善论》），对佛教坦论表示全面的怀疑，认为以儒家的“仁义”去教导世人要比佛教用天堂地狱一套劝诱世人好得多。（详《宋书》卷97《天竺迦毗黎传》）从佛教发展的总趋势来说，由于出世主义理论毕竟难以直接有助于统治者治理国事，因而一般说来又往往主动地和儒家政治道德理论相调和。如东晋后期佛教领袖释慧远就主张“如来之与周孔，发致虽殊，潜相影响，出处成异，终朝必同，故虽曰道殊，所归一也。”（《高僧传》卷8《释慧远传》）荀会之有宗，则百家同教。”（《与隐士刘遗民等书》，《广弘明集》卷27上）强调追根究底，佛教与儒家，乃至三教九流，是完全一致的。慧远的弟子宗炳作《明佛论》也说：“孔、老、如来，虽三训殊途，而习善共辙也。”（《弘明集》卷2）上面提到过的张融自称“吾门世恭佛”，他在临死时刻遗命入殓时“左手执《孝经》《老子》，右手执《小品》《法华经》”（《南齐书》卷41《张融传》）梁武帝正是继承慧远一类僧人的衣钵，顺应佛教与儒家调和的趋势，以佛为本，融合儒、道，也就是会通三教，熔铸成新的思想统治工具。

儒、道、佛三家虽然不断斗争，但是三家合流毕竟是东汉至南朝期间思想领域的一个重要潮流，寻其原因，决非偶然，是有深刻的阶级根源和思想根源的。儒、道、佛三家从根本上来讲都是维护封建统治，最终为地主阶级的压迫、剥削制度辩护的，客观上都是代表封建统治阶级的利益的。这种对于封建统治阶级根本利害关系的一致性，决定了三者合流的可能性和必然性。再是，儒、道、佛三家虽然具体的思想体系不同，但是三家的基本思想路线都是唯心主义的，程度不等地是神秘主义的。而且道家的虚无和佛教的空观一致，在道德说教方面三家可以沟通，就是不同的学说也可以互为补充，合而为用。由此可见，在中国封建社会的历史条件下，三家思想的合流也是儒、道、佛思想自身的内在趋势。儒、道、佛三家既调和又斗争，是三家矛盾的同性和差异性发展的结果。梁武帝的三教同源说，是在当时的历史条件下，强调三教的同一性，借以共同为维护封建统治的合而为用的表现。

三、真神佛性论

梁武帝在《为亮法师制涅槃经疏序》中说：“举要论经，不出两途，佛性并其本有之源，涅槃明其归极之宗。”（《广弘明集》卷20）涅槃佛性说是讲所谓成佛的原因、根据和主体的问题，是梁武帝最为关注、探讨最多的问题，是他的佛教思想的基本内容。他主张的真神佛性论是南朝时代各色各样的涅槃佛性说中极为重要的一派，而他又正是这派的代表

人物。

梁武帝真神佛性论的提出，是有其佛教理论斗争背景的。当时佛教界对于涅槃学和般若学的优劣问题，以及什么是佛性的问题，众说纷纭，莫衷一是。佛教般若学在魏晋时代得到广泛传播，但是，它偏于讲空，忽略对于成佛根据和成佛主体等问题的论述，从而使追求成佛的教徒得不到满足。在东晋后期，恰恰《涅槃经》传入我国，一些学者就转向涅槃妙有的学说。竺道生就是由般若学转到涅槃学的代表人物。在东晋末年和南朝涅槃学取代了般若学，居于主流派的地位。当时一般僧人不仅把两者对立起来，而且怀疑般若经的真实可靠性。据梁武帝在《注解大品经序》（《全梁文》卷6）中的概括有四种说法，其中最重要的观点是，涅槃是究竟，般若非究竟。梁武帝不同意这种观点。他虽然非常重视涅槃经，但是也很重视般若经，曾作《大品注解》50卷。他认为“般若波罗蜜^①者，洞达无底，虚豁无边，心行处灭，言语道断，不可以数术求，不可以意识知。……此乃菩萨之正行，道场之直路，还源之真法，白要之上首”（《注解大品经序》，《全梁文》卷6）般若智慧是通向成佛的真正的途径和方法。“涅槃是显其果德，般若是明其因行。显果则以常住佛性为本，明因则以无生中道为宗。……以第一义谛言说，岂可复得谈其优劣”（同上）般若、涅槃不能说孰优孰劣，两者在成佛问题上表现了因果关系，是统一的。般若是明因，涅槃是显果。明般若因，所以是以万有万物无生无灭的无生观毕竟空为宗旨；显涅槃果，所以是以永恒常住佛性为根本，涅槃佛性说是和般若学空观互相联系、互相补充的，宇宙万物毕竟空寂，而包括人在内的众生的佛性恒常永住。这个思想是梁武帝论述涅槃佛性说的出发点，也是他的唯心主义的人性论、人生观和宇宙观的统一表述。

涅槃学的中心思想是关于佛性学说。由于《涅槃经》对于众生由凡转圣的内在原因、根据论说不一，又加上不同的佛教学者所受佛学教育和其他思想影响的差别，因此在晋末和南朝形成了多种说法。后来隋代吉藏《大乘玄论》中归结为十一家，吉藏的同门均在《大乘四论玄义》中则说有十三家，与吉藏的说法大同小异，元晓在《涅槃宗要》中又说有六师。综观十一家、十三家和六师之说，可以概括为两类：一类是从人的主观方面即心性方面去立说的，一类是从人所面临的客观方面即如何理解、把握所谓客观世界的真实本体去立论的。从心的方面立说，又有各种不同的角度，有的以心神的本体为佛性，有的则以心神的作止，如避苦求乐为佛性，还有以心神的特性即所谓冥传不朽为佛性等；从境的方面立论，则有以把握宇宙本体（真如）为佛性，有以得佛之理为佛性，也有以把握所谓真正的空义为佛性等。这些分歧，既引起涅槃学内部的纷争，也推动各家深入地去发挥自己的学说。

梁武帝属于以真神为佛性的一派。所谓真神就是心神、识神、神明，也就是指的精神、灵魂。梁武帝认为人的精神实体是成佛的正因体，即对成佛具有决定意义的实体^②。梁武帝在《立神明成佛义记》和《净业成》等文中对真神佛性论作了全面地阐述，他人对

^①“般若波罗蜜”即“般若”，佛教所谓最高的智慧“波罗蜜”，到彼岸的意思。“般若波罗蜜”，即通达佛教最高智慧达到佛教的彼岸世界。

^② 梁武帝的著作中关于“心”的含义，除这里所述者外，还另指天神，如在《明堂祠》中说：“明堂之义，本三祭五帝神。……若如郑玄之义，则祠必在明堂，于此则人神混淆”（《全梁文》11）

梁武帝的论说也有所转述和发阐，综合这些论著，梁武帝的真神佛性论的论点主要有以下四个方面。

（一）神是众生异于木石的本性

元晓《涅槃宗要》说：“第四师云，心有神灵不失之性，如是心神已在身内，即异木石等非情物。由此能成大觉之果，故说心神为正因体。《如来性品》云：‘我者即是如来藏^①义，一切众生悉有佛性，即是我义’。《狮子吼》中言‘非佛性者谓瓦石等无情之物，离如是等无情之物是名佛性故’。此是梁武萧天子义也。”均正《四论玄义》也说：“第四梁武萧天子义，心有不失之性，真神为正因体。已在身内，则异于木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果。故《大经·如来性品》初云‘我者即是如来藏义，一切众生有佛性，即是我义。’即是木石等为异。”神（真神、心神）是在众生身内的神灵不失之性，是和木石等无情之物不同的有情众生先天具有的。梁武帝认为这就是众生的佛性，就是众生成佛的基本原因和根据。

（二）神分性和用两个方面

梁武帝认为神有本体和作用两个方面，两者是有区别的，“心为用本，本一而用殊。殊用自有兴废，一本之性不移。”（《立神明成佛义记》，《弘明集》卷9）心是精神作用活动的本体，本体只有一个，而作用是千异万殊的，这些不同的作用有兴有废，本体是不迁移变化的。性用又是联系着的，“一本者，即无明神明也。寻无明之称，非太虚之日，土石无情，岂无明之谓。故知识虑应明，体不免惑。惑虑不知，故曰无明。而无明体上，有生有灭，生灭是其异用，无明心义不改”。（同上）所谓本，就是无明神明，即和无明联系在一起、作为无明的本体的神明。“无明”是愚痴无知，并不是无心无情，如太虚木石一般。众生修持道行未满，心识随外部境界而动，神明也不免随之受惑，神的本性蔽于无明，神而不明，成为无明，从而流转不止，前灭后生，刹那不住，表现为前心与后心先后相异，其实这是心体的作用，就心体本身而言并无生灭，是不改变的。在《净业赋》中梁武帝又说：“《礼》^②云：‘人生而静，天之性也。感物而动，性之欲也。’有动则心折，有折则心净，外动既止，内心亦明。始自觉悟，思累无所由生也。”“观人生之天性，抱妙气而清静，感外物以动欲”。人生天性由于内抱特殊的妙气是淡然清静的，天性缘感外物而活动不止。心折则心净，心动则心折。如果心不感物外动，内心就明。也就是由无明转变为明，进而就可成佛。当时的朝贵沈续为梁武帝的《立神明成佛义记》作序和注，《序》文中也把《立神明成佛义记》的要旨归结为神的性用及其相互关系的思想，指出：“感者知识神不断而全谓之常，闻心念不常而全谓之断。云断则迷其性常，云常则惑其用断。因用疑本，谓在本可灭，因本疑用，谓在用易移，莫能精求，互起偏执”。（《弘明集》卷9）沈续认为迷惑的人不懂得心神性常和用断的关系，或以作用怀疑本性而主张神灭，或以本性怀疑作用而以为作用也是不能移易的，这都是偏执。而梁武帝的《立神明成佛义记》就是为了纠正人们的这种偏执，阐明神的性和用两个方面的道理。

（三）神的本性是恒常不灭的

① “如来藏”，佛教所谓真如在烦恼中，谓之如来藏，非藏在众生烦恼中的精神本体，成佛的根源。

② 《礼》，此指《礼记·乐记》。

梁武帝把神分为性用两个方面，在理论上是为了要论证神的本性是不断的。他说“源神明以不断为精”“神明性不迁”（《立神明成佛义记》，《弘明集》卷 9）。这个命题是说神明的本性、它的精到之处就是不断、不迁、不灭。“何以知然，如前心作无间重恶，后识起非想妙善，善恶之理大悬，而前后相去甚远，斯用果无一本，安得如此相续？是知前恶自灭，感识不移；后善虽生，暗心莫改。故经言，若与烦恼诸结俱者，名为无明。若与一切善法俱者，名之为明。岂非心识性一，随缘异乎？故知生灭迁变，断于往因，善恶交谢，生于现境，而心为其本，未曾异矣。以其用本不断，故成佛之理皎然，随境迁谢，故生死可尽明矣。”（同上）同是一个人的心，既能生重恶，又能起妙善，善恶是根本对立的，但是生起在同一个心上，说明心识的本性、本体是共同的；心的善恶生灭交谢，而心作为本性、本体是永恒不变的。

神的本性在人死后也是不消灭的。上面讲过的梁武帝在《救答臣下神不灭论》中引用《祭义》和《礼运》关于祭祀的话，就是宣扬祖先的神明是永存的观点，这种神明就是神灵、灵魂、鬼魂、鬼物。梁武帝在《收敛道死诏》中说：“……若委骸不葬，或藁衣莫改，即就收敛，量给棺具，庶夜哭之魂斯慰，活霜之骨有归”（《梁书》卷 2《武帝纪中》）可见，这种神不灭论也是原始的、粗俗的有鬼论。

（四）神是轮回果报的主体

梁武帝深信“因果有必定之期，报应无迁延之业”（荀济《论佛教表》，见《广弘明集》卷 7 释道宣《叙列代工匠游感解》引），他把神不灭论和佛教的业报轮回、因果报应这套基本教义结合起来，宣扬不迁、不灭、不死的精神、灵魂是承负轮回果报的主体，实现思凡圣一系列宗教幻想转化的杠杆。他一方面宣扬神如果无明，就会逐尘溺俗，“如是六尘，同障善道。方紫夺朱，如风靡草。抱惑而生，与之偕老。随逐无明，莫非烦恼。轮回火宅，沈溺苦海。长夜执固，终不能改。速否相随，灾异互起。内怀邪信，外纵淫祀。排虚枉命，靡安堪死。妄生神祐，以招福祉。前轮折轴，后车覆轨。殃国祸家，亡身绝祀。净业赋》，《广弘明集》卷 29 上）永远在火宅苦海中轮回不已。另一方面，他又宣扬返性思想，教人行善返回神的本性，使神性保持湛然清净，“既除客尘，反还白性，三途长乖，八难永灭。”（同上）这样也就超出轮回流转而成为佛。

上述就是梁武帝真神佛性论的基本内容。从哲学思想的基本路线来看，它的荒谬的唯心主义、神秘主义的实质是极其明显的。这里我们要指出的是，佛性说和神不灭论的内在的思想逻辑联系，从梁武帝的论证来看，虚构出什么一切众生都有佛性，就会导致神不灭论，把这种佛性从主观的心、精神方面去理解，就必然得出灵魂不灭说。其次，梁武帝的真神佛性论也有其深刻的认识论根源。他把和矿物、植物不同的动物心理精神活动绝对化，把活人的精神活动的连续性夸大为永恒性，他不懂得或有意歪曲精神活动的生理机制和表现形态的联系与区别，把精神分为性用两个方面，并以精神活动的差异性、多样性来强化精神活动的连续性，进而把精神说成为人死后可以离开形体的“不死的灵魂”。

梁武帝的真神佛性论有着中国和外国复杂而深远的思想渊源，是各种相关思想合加工而成的产物。其中最重要的是中国古代精灵不灭、人死变鬼的迷信、天神对人们

赐福降祸,即所谓“天道赏善而罚淫”、“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”的说教。而是吸取了儒家的人皆可为尧舜的人性本善论。这些思想和印度佛教的三世业报轮回、因果报应思想揉合在一起,拼凑而成为真神佛性论。

由于梁武帝真神佛性思想渊源结构的多元性、复杂性,从而又表现出自身的独特性。它和我国佛性论的著名代表人物,如竺道生、释宝亮的观点就大相径庭。东晋时代竺道生深入体会《涅槃经》和《维摩诘经》等的义理,认为“无我本无生死中我,非不有佛性我也”(《注维摩诘经》,《大正藏》第38卷,第354页)认为佛性不就是生死中的我。而梁武帝的神实际上正是生死中的我,即所谓不死的鬼魂。与梁武帝同时代的释宝亮,曾奉梁武帝之命撰《涅槃义疏》十余万字,梁武帝亲自为之作序。但是两人在佛性问题上却有显著的不同。虽然宝亮也以神明妙体为佛性,这种佛性妙体是不动不毁的,但是,这种神明妙体是真如,是本体,而不是流转生死的我。真如本体是无所谓世俗生死的、绝于生死的、是无名无相、非有非无、超乎有无的。释宝亮不主张把佛性看作一种物,如梁武帝所主张的鬼物之类。梁武帝的神不灭论和印度的佛教思想也并不一致。梁武帝虽然十分重视《涅槃经》,但是他并没有真正领会《涅槃经》的含义。《涅槃经》讲的真我,并不是指生死中的我,不是指灵魂。印度佛教讲业报轮回、因果报应,逻辑地包含着—个承受这种果报的主体是什么的问题,但是绝大多数派别却又是否认灵魂存在的。它们分析人的身体生理结构,认为人体不过是各种因素和合而成的假相,没有一个物质性的自我(人体)或精神性的自我(灵魂)的存在,没有鬼魂的存在。有的派别的说法则比较含混,这就是玄奘在印度学习的唯识宗,宣扬万物由众生的阿赖耶识所变,这个产生万物的本源阿赖耶识是精神性的神秘实体,比较地说类似灵魂,但是唯识宗认为阿赖耶识是不断流转的,和梁武帝所说的不断不变的灵魂也有所不同。梁武帝的真神佛性论主要是中国传统迷信观念的延续和发展。

梁武帝的神不灭论是跟思想界的佛教和反佛教的斗争、神灭和神不灭的论战直接相联系的,也是和以往两派对立的形神观的斗争分不开的。以梁武帝为首的神不灭论者和范缜等人的神灭论者的激烈争论,把长期以来有神论和无神论的不同观点、不同思想体系的斗争推进到新的高峰,在古代思想史上演出蔚为壮观的一幕。

“形神”问题的争论源远流长。形体与精神是人的生命体所包含的两个基本要素,两者究竟关系怎样?这在思想史上和科学史上都是相当困难和复杂的问题,长期来争论不休。在我国古代早就酝酿和形成了两种形神观的对立和斗争。当佛教传入中国后,一些佛教学者以中国原有神灵不灭的观点去理解佛教,并用以和佛教轮回果报思想相融合,发挥了新的神不灭论,宣扬神明相继以至成佛的说教。如东晋慧远就是宣传唯心主义形神一元论,主张形灭神存的突出代表。到南北朝时代,又进一步围绕神灭神不灭这一理论轴心开展更加激化、频仍的斗争。宋初著名佛教徒慧琳从内部造反,作《黑白论》,怀疑佛教的神灭论,为僧众所排斥,但是何承天却十分激赏,特意把此论送给宗炳评判。宗炳反对慧琳的异端观点,于是和何承天往复辩难。宗炳撰《神不灭论》(《明佛论》),宣扬“精神不灭,人可成佛,心作万有,诸法皆空。”(《弘明集》卷2)何承天作《达性论》,针锋相对地反驳说:“生必有死,形毙神散,犹春荣秋落,四时代换。”(《弘明集》卷4)颜延之

又反对何承天的说法,著《释达怛论》,说“神理存没,觉异于枯藁变谢。”(《弘明集》卷4)为此又往复论辩多次。到了齐末又有萧子良、萧琛、曹思文、沈约等和范缜的辩论。范缜作《神灭论》,旗帜鲜明地就词:“形存则神存,形谢即神灭”。“形者神之质,神者形之用。是则形称其质,神言其用。形之与神,不得相异。”“神之与质,犹利之与刃。形之于用,犹刃之于利。利之名,非刃也。刃之名,非利也。然而舍利无刃,舍刃无利。未闻刃没而利存,岂容形亡而神在。”(均见《弘明集》卷9梁缜琛《难神灭论》引)范缜形质神用的命题是和梁武帝萧衍的神分性用说根本对立的,体现了唯物主义和唯心主义两条思想路线的根本分歧。虽然范缜没有也不可能完全驳倒佛教神不灭论,但是他在当时毕竟比较干脆地解决了形神的根本关系问题。《神灭论》犹如神不灭论浪潮中的中流砥柱,激起了巨大反响,以致朝野哗然。后来梁武帝即位后更发动王公朝贵、文人学士和范缜辩论。从社会政治观点来看,无神论可以引申为否定果报,乃至否定梁武帝的君权,“若论无神,亦可无圣,许其有圣,便应有神。”(王靖:《答难〈神灭论〉》,《弘明集》卷10)从思想斗争的角度看,正如梁武帝自己所说:“有佛之义既显,神灭之论自行。”(《答答臣下神灭论》,《弘明集》卷10)深知神不灭论是佛教教义的理论基石,神灭论是足以摧毁佛教教义的最重要理论武器。“圣上深惧騞黎致惑,故手折衷之诏。”(曹思文:《答难〈神灭论〉》,《弘明集》卷10)梁武帝极端害怕范缜的正确观点扩大影响,就利用手中的无上权势硬是把范缜的议论压制下去。然而历史公正地表明,真理是不可战胜的。在中国古代思想史上梁武帝的神不灭论是作为反面教材载入史册,而范缜的《神灭论》则成为古代无神论史上的一面光辉夺目的旗帜,鼓舞进步的思想家不断前进。

四、梁武帝倡导佛教的主客观原因和悲剧性后果

梁武帝作为最高封建统治者倡导佛教,有着极其深刻的社会历史原因,是阶级需要的推动,历史消弭落后传统因素的影响,时代的使然;其次,也和他个人的学识、经历、素养、性格等主观因素相关。只有综合分析这两方面的情况,才能全面地阐明梁武帝提倡佛教的原因,进而有助于揭示其崇佛的社会实质。

梁武帝提倡佛教的一个极其重要原因是,反叛和适应门阀士族、王室、官僚和文人的利益需要和信仰需要。

自魏晋以来,门阀士族历来是佛教的主要社会基础。如南朝最大的士族王、谢,王氏自晋司徒王导倡导佛法、浆进僧徒以后,世代奉佛。王筠为梁武帝解答神灭论致书法云说:“弟子世奉法言,家传道训。”(《弘明集》卷10)信佛成了祖训家传,谢氏与佛教也因缘很深,谢灵运更是宣扬佛旨,发挥竺道生的顿悟成佛义,对后世影响颇大。在梁代,由于梁武帝推行恢复、提高士族权利的方针,士族特权更为膨胀。当时流行一句谚语:“上车不落则著作(郎),‘体中何如’则秘书郎。”士族弟子只要到坐车不会担下来的年龄,就可当著作郎,只要会写两句信中间候的客套话,就可当秘书郎。由于毫不操心费力就可得到高官厚禄,所以梁代士族比以往更加腐化、愚昧、脆弱。不少人终日里只知崇尚清谈,纵情声色,肆意游荡,醉心于奢糜朽烂的生活。一些纨绔子弟,既要“熏衣、

剃面、傅粉、施朱”，又要“从容出入，望若神仙”（参见顾之桢：《颜氏家训·勉学篇》）他们的精神极端空虚，佛教往往成为他们自我麻醉和精神安慰的寄托。

与门阀士族信奉佛教相联系，自魏晋以来，历代帝王也间有尊崇佛教的，如东晋时代的明帝、哀帝、简文帝、孝武帝和恭帝都崇奉佛教，后来宋武帝、文帝、明帝也都提倡佛教。宋文帝本人并不太信佛教，但是见于士大夫信佛，也就表示支持。他曾对何尚之说这样的话：“三世因果，未辨致怀。而复不敢立异者，正以前达及卿辈时秀，率皆敬信故也”（见何尚之：《答宋文帝辩扬佛教事》引，《弘明集》卷 11）在皇帝的带动下，后妃、王子、诸王媚佛之风益盛。如齐竟陵王萧子良信奉佛教，影响就很大。

士族、王室的奉佛，又推动了引贵官僚、文人学士的信佛。特别是懂文学的名士、官僚，重玄理或儒学，以为佛学与玄理、儒学相近而信仰佛教。如南朝宋代元嘉时佛教大盛，著名文人谢灵运（也是著名士族）、颜延之，一代名士王弘、彭城王义康、范泰、何尚之都信奉佛教。到梁武帝时代，信仰、提倡佛教更成为上层社会的传统习惯。

士族、王室、官僚、文人信奉佛教，最根本的原因是，佛教的果报理论非常有利于维护他们的特权地位。如萧子良就曾跟范缜辩论因果报应的问题。萧子良问范缜：“君不信因果，何得富贵贫贱？”（见《南史》卷 57《范缜传》引）正是佛教的因果报应理论，为萧子良之流的既富且贵的地位提供神学论据。在何承天和宗炳辩论时，何承天指出，印度人“受性刚强，贪欲恣戾，故释迦严五戒之科”（《答周居士书》，《弘明集》卷 3）释迦牟尼是为了调伏印度人，才讲轮回报应。至于中国人文化水平高，“禀气清和，合仁抱义，故周公（孔子）明性习之教”（同上）不需要佛教这样的说教。宗炳答复说，恰恰因为中国人文化水平高，所以就更需要讲轮回业报、神不灭的道理（见《答何衡阳书》，《弘明集》卷 3）这生动地暴露了上层社会信奉佛教的目的。梁武帝既然大力提高士族和王室的权利和地位，尽力争取他们的支持，这样，提倡适应他们需要的佛教，自然也成题中应有之义。

梁武帝取代齐王朝统治之后，境内的阶级矛盾始终是尖锐的、激烈的。从思想上，麻醉不断掀起起义风暴的农民，是梁武帝提倡佛教的另一重要原因。梁武帝推行严峻的压榨政策，各地官僚也加紧盘剥人民，以致有的郡中出现“四尽”：“水中鱼鳖尽，山中麋鹿尽，田中米谷尽，村里（中）民庶尽。”（《梁书》卷 28《鱼弘传》）梁武帝后期整个南梁境内更是“人人厌苦，家家思乱”（《资治通鉴·梁武帝太清元年》）。处在死亡线上的农民和其他劳动者纷纷起义。据史载：自梁武帝即位第四年起，至去世前五年止，约四十年间，规模达数万人乃至十万人的起义就有十次之多。农民自发的反抗斗争此起彼伏，前仆后继，给梁武帝的统治以巨大威胁。梁武帝提倡佛教，显然是妄图用因果报应的一套麻醉农民思想，以安分守己的说教消弭农民斗志，从而达到“治国”的目的。

梁武帝提倡佛教，也是企图适应社会心理状态，为全社会人们指引超脱生死的出路。梁武帝在位期间，大的战争虽然不多，但是南北依然对峙，也有时战争发生，农民起义连绵不断，统治阶级内部争权夺利，社会是不安定的。联系到魏晋以来整个国家的分裂状态、长期的战争和社会动乱，使人们都有朝不保夕的忧虑，这一点就是皇帝也不例外。自东汉末年以至梁武帝即位，约二百八十年间，称帝的达一百十人左右，平均

在位不到三年，其中大部分是被杀、被废和被俘的，真是皇冠龙袍、荣华富贵顷刻衰落，下场凄惨。性命短促，人生无常，欢乐少有，悲伤良多的慨叹，支配了人们的哲学思想和生活态度。对生死存亡的重视和哀伤，成为魏晋南北朝时代弥漫于中国大地的典型音调，成为人们的人生观、世界观的基本内容。就像曹操那样有作为的人物也时而发出“对酒当歌，人生几何”的哀叹，至于像梁朝暴吏太守仇弘那样的人更是发出露骨的悲吟：“丈夫生世，如轻尘栖弱草，白驹之过隙，人生欢乐富贵几何时！”（《梁书》卷28《仇弘传》）人们除了及时行乐，尽情享受，还产生摆脱人生苦难的强烈的欲望和执著。萧子良的“病生灭之无穷，慕我净之恒乐。”（《净住子净行法门·卓觉辨德门第一》，《广弘明集》卷27上）就是这种要求的突出表现。长期的动乱社会，要求超脱生死痛苦的社会心理，为佛教的发展造成特别有利的条件，扩大了佛教的社会基础，佛教也以其来世成佛的美好幻景召唤人们。梁武帝提倡佛教正是适应这种社会状况和人们的普遍心理要求的反映。

佛教势力日趋强大，争取广大佛教徒的支持，是梁武帝提倡佛教的另一重要原因。佛教自汉代传入我国，迄至梁代，有了五百年的发展史。佛教徒中上层人士依赖于朝廷的支持和人民的供养，在政治上和经济上享有特权，不负担和赋和徭役，逐渐形成寺院经济。寺院不仅占有大量钱财，还占有土地田园和人工，甚至还放高利贷。东晋时代大官僚桓玄在《与僚属沙汰僧众教》中说：“……避役辄于百里，遁逃盈于寺庑，乃至一县数千，猥成屯落。”（《弘明集》卷12）反映了寺院拥有的人员和力量的强大。据史载，南朝初期僧侣口已有百万富翁，如竺法瑶一次就被别人劫去财物几百万钱。^①在梁武帝时，寺院蓄养大量的“白徒”和“养女”，没有出家而为寺院服役的男丁和妇女，几乎占有全国的一半户口。这样就逐渐形成了一个僧侣地主阶层。这个阶层既是地主阶级内部的一个组成部分，又是相对独立的势力。佛教需要得到整个地主阶级特别是门阀士族的支持，而门阀士族也需要得到佛教界的支持。梁武帝的弘奖佛教也是为了争取广大佛教力量支持的一种含有政治意义的努力。梁武帝在政治、经济和思想上是依靠三类人、扶持三类人：门阀士族、王室亲属和佛教僧侣。他采取如舍身等种种佞佛的行动，就是一种依靠、利用和支持佛教的极端做法。从南北朝情况来看，由于佛教的强大，不同的王朝有时对此采取两种截然相反的极端措施，一种是象梁武帝那样把佛教差不多抬高到国教的地位，多少似作改教合一的尝试，一种是如北朝北魏太武帝和北周武帝时政教冲突，帝王采取灭佛的极端做法。梁武帝的佞佛和魏太武帝、周武帝的灭佛，是由于不同的政治、经济和思想的背景，但其目的都是为了维护自身的统治，这也表明历史上宗教和政治的关系的复杂性。

梁武帝倡导佛教，究其原因集中到一点，就是利用佛教维护梁王朝的统治。这里涉及佛教与儒家、道教，尤其是与儒家的关系问题，佛教对于巩固封建统治的作用问题。我们如果从封建社会的广阔历史角度去观察，就可以看到，一个完整的、系统的宗教是符合封建统治的需要的。由于中国的具体条件，儒家整理、汇集和发展了古代的传统文

^①南朝宋代“吴郡西台寺多富沙门，僧徒求欲不殊意，乃遣主簿顾护中门义助寺内沙门竺法瑶，得数百万。”（《宋书》卷75《竺法瑶传》）

化，它的哲学思想、政治理论和道德观念是适合我国封建土地所有制，适应中央专制主义的集权制，和符合以家族宗法制度为基础的封建伦理关系的，因而也取得了正统的地位。儒家的缺陷是缺乏完整的宗教形态，在麻醉人民思想方面不如宗教浓烈，它的“死生有命，富贵在天”的一套，后来又受到怀疑，而成了陈腐的谰言。道教承袭了古代的巫术和神仙方术，也没有形成系统、完整、庞大的宗教体系，它宣传“长生不老”“羽化成仙”，由于在现世根本做不到而日益受到人们的冷落。东汉以来中国的政治形势又有了变化，封建中央集权制削弱了，相应地儒家的力量和作用也削弱了，于是封建统治者又不断地寻找新的统治理论和方法，作为儒家礼治的补充。名法之学、玄学曾经作为这种补充起过作用，后来又试用佛教作为这种补充。佛教的宗教哲学、因果报应说、禅定修持、清规戒律、念经拜佛、布施功德，以及其他各种宗教仪式，由于具有十分丰富的思想内容和资料，有若非常完整的宗教形式，而能适应社会各阶级、各阶层的需要。它把人们的眼光从苦难的现实，转移到无法验证的来生幸福，更对落后无知的人们具有独特的迷惑作用。佛教又能适应中国不同历史时期的政治条件和思想条件，和传统的思想、迷信相融合而日益中国化，日益适应统治阶级的需要。梁武帝提倡佛教，是封建统治阶级不断地选择、充实和调整思想统治工具的历史表现。

梁武帝提倡佛教也和他的个人因素有关。首先是梁武帝的经历和学识修养相关。梁武帝萧衍是齐王室的同族，通儒道，精文学，原是一个名士。他的渊博知识和广泛兴趣，为接受佛教唯心主义提供了条件。他在早年打仗时积有经验，如说：“用兵之道，攻心为上，攻城次之，心战为上，兵战次之”（《梁书》卷1《武帝纪上》）；“夫征讨未必须实力，所听威声耳”（同上）。在取得帝位后，他就借用佛教来征服人心，人造自己的声威。其次，梁武帝的多重的复杂的性格，尤其是贪婪而又伪善，更是推动他死死抓住佛教不放。梁武帝终身贪恋皇位，又信佛教。在《净业赋》中他煞有介事地表示自己“不贪天下……，令天下有以知我心”（《广弘明集》卷29上）他特别以不食鱼肉、绝断房室来标榜自己的清心寡欲、简朴节俭。但是，他素食寡欲，不仅是从身体健康考虑的，而且素食是“变一瓜为数十种，食一菜为教一味”（《敕袁贺琛》，见《梁书》卷38《贺琛传》），十分精致。梁武帝残暴冷酷，又巧于用佛教戒律来掩盖凶残，每当杀人时他总要涕泣不已，以示怜悯众生的慈爱之心。梁武帝在取得皇位后，地位的变化，使他陶醉亢奋，滋长贪婪，增加幻想，既然能够由所谓“布衣”身分而变成一国之君，也就有可能由凡人变为佛国菩萨。他突出个人，唯我独尊，史称“衍好人佞己，末年尤其”。（《魏书》卷98《岛夷萧衍传》）他制造对佛教的宗教迷信，正是为要臣属制造对自己的个人迷信。梁武帝以皇帝兼佛徒的身分，既可表白自心淡泊超脱，又可得“皇帝菩萨”这种世间和出世间的双重最高称号。当时臣下上书梁武帝就都称他为“皇帝菩萨”。可见，在梁武帝的庄严的佛事里，隐藏着卑劣的灵魂！

这里还应强调指出的是：梁武帝信佛是以巩固皇权为前提的。梁武帝曾经说：“所以自有天下，绝弃房室，新除滋味，正欲使四海见其本心耳。勿谓今日之位，是为可重，朕之视此，曾不如一芥。”（《手书与萧宝夤》，见《魏书》卷59《萧宝夤传》）对皇位宝座表示了异常的淡漠。其实，这是违心的假话。他针对王了不断请他开讲佛经的事，曾反复

地说：“但知讲说，不忧国事，则与彼人，异术可亡。《易》言：‘其亡，系于苞桑。’斯则或乾夕惕，仅而后免。”（《又答御讲启敕》，《广弘明集》卷19）“废事论道，是末所追。”（《答诸开讲启敕》，《广弘明集》卷19）“苞”，指木。凡物系于桑的苞木，就牢固。这里，梁武帝明确地把国事当作根本，而佛事并非根本；国事是第一位的，决不能废国事而去讲说佛经。他对国事是抓得很紧很紧的，由此还博得了勤劳的美誉。此外，梁武帝多次舍身，又要兼白衣僧正，这是一种奉行政教合一的图谋。但是在中国的封建时代，专制主义的中央集权制是封建土地所有制的上层建筑，皇帝是地主阶级的总代表、总头目，握有绝对的不可分割的权力，整个世俗地主阶级不允许宗教瓜分最高的权力，更不容许在皇帝之上设有更高的教主。只有教权与皇权相统一、服从皇权才是可以被容许的。这是中国封建社会宗教与政治关系的重要特征。梁武帝舍身赎罪，兼当白衣僧正被谢绝，正是标志着政教合一的道路，在中国封建时代是走不通的。

梁武帝提倡佛教使佛教盛极一时，而佛教盛行所带来的社会流弊是严重的、灾难性的。这从梁武帝时郭祖深、荀济和贺琛的上疏中就已透露出来：“都下佛寺五百余所，穷极宏丽，僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人籍。天下户口，几亡其半，而僧尼多非法，养女皆服罗纨。其蠹俗伤法，抑由于此。”“比来慕法，普天信向，家家斋戒，人人忏礼，不务农桑，空谈彼岸。……今商旅转繁，游食转众，耕夫日少，枵腹日空”。（郭祖深舆檄上疏，见《南史》卷70《郭祖深传》）“人觉于群生无益，而天下不觉。……胡法恣贪，唯财是与，直至行三毒^①而害万方。”（荀济《论佛教表》，见《广弘明集》卷7释道宣《叙列代王巨滞惑解》引）“济又上书讥佛法，言营费太甚。”（《北史》卷83《文苑·荀济传》）“今北边稍服，戈甲解息，政是生聚教训之时，而天下户口减落，诚当今之急务。”“百姓不能堪命。”（《梁书》卷38《贺琛传》）综合这些议论，可以看出梁武帝时代佛教流行带来的最直接恶果有二个，一是影响社会生产，二是加重人民负担，三是败坏社会风气。这样就削弱了梁国的物质力量和精神力量，加剧社会矛盾的激化，加速梁王朝的崩溃。梁朝导致衰亡的转折点是“侯景之乱”，而“侯景之乱”正是梁武帝推行抬高士族、王室和僧侣的方针所酿成的祸乱。这场浩劫给社会造成严重破坏，昔日拥有二十八万多户口的繁华京都建康，经过洗劫而化成一片废墟，整个长江下游地区，早现出一片“千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚”的凄凉景象。“侯景之乱”与梁武帝奉佛的恶果有一定的联系，从这个意义上可以说，“侯景之乱”也是对梁武帝提倡佛教的一种历史报应。

梁武帝提倡佛教是为了巩固封建统治，但是佛教的兴盛又逐步转化为加速梁王朝崩溃的因素。梁武帝信奉佛教，滋长了他的愚昧和腐朽，日益减弱早年具有的政治判断力，在“侯景之乱”时更是完全丧失应付危局的能力。史载梁武帝被困期间，仍斋戒不断，死时卧净居殿，身殉其教，足见佛教毒害之深。梁武帝还影响后裔，简文帝和元帝也都极端崇佛，他们在位分别只有二、三年的短暂时间，随后敬帝即位三年，梁朝也就亡国了。梁朝的灭亡有各种深刻的社会原因，但统治者的极端崇佛也是原因之一。历史昭示人们：佛教神学给梁武帝和梁王朝带来巨大的悲剧。这种现象是令人深思的。

① “三毒”，佛教术语，指贪毒，贪婪心；嗔毒，忿恨心；痴毒，愚昧心。

周敦颐《太极图说》思想探索

——兼述朱陆《太极图说》论辩的意义

李 耀 仙

本文对宋代理学家周敦颐的《太极图说》的思想内容进行了探讨，并就朱熹和陆九韶、陆九渊关于《图说》的论辩，提出了自己的看法。作者认为《图说》是周氏的早期之作，它反映了以《易传》为主体的思想，部分地吸收了阴阳五行说的内容，并采纳了道家 and 道教思想中的某些概念和命题，建立起一套比较完整并为儒家所认可的宇宙起源说。同时，作者还分析了朱陆两家在“无极”问题上的争论和《图说》对宋代理学的影

作者李耀仙，1920年生，四川南充师范学院历史系副教授。

宋代理学，举其表率，向称濂（指周敦颐，濂溪为其道州故居与庐山新居名，亦以为号）、洛（指程颢、程颐弟兄，为洛阳人）、关（指张载，为关中郾县人）、闽（指朱熹，生于闽中延平，其后又讲学闽中建阳，立考亭学派）四家，以濂居其首。可是在北宋时代，濂溪并不著名，就连曾向他问过学的程氏弟兄，亦不传其所学。到了南宋后，经过张栻、朱熹（下称考亭）的提倡，始受人重视。就在这时，濂溪的《太极图说》，也还引起了陆九韶（讲学梭山，因以为号，下称梭山）、陆九渊（讲学象山，因以为号，下称象山）弟兄和考亭的一场争论。

本文拟对濂溪《太极图说》进行一番探讨并对朱陆《太极图说》辩表示自己的看法。

一

《太极图说》是否为濂溪所作的呢？梭山曾就这个问题给考亭写信表示自己的见说：

“《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所为；不然，则或是其学未成时所作；不然，则或是传他人之文，后人不辨也”。（原书已亡，引自象山与考亭辩《太极图说》第一书）

我们认为，梭山所分析的三种情况，其第一二两种情况是可以排除的，理由有以下几点：一、当时人潘兴嗣在为濂所作的墓志铭中，就明明说《图说》是周敦颐所作的（见同上），我们不能因潘非“当时名贤”之选和“其之孙之不能世其学”，就怀疑潘点的真实性。二、程门的再传弟子朱震作《汉上易传》，谈到濂溪所得《太极图》的的由来，尽管后代有人怀疑朱震言《图》的传授关系，但对濂溪曾得《图》是并不怀疑的；程颢程颐弟兄不传濂

溪《太极图》，不能就此否定他们曾从濂溪那里看到过《图说》。三、《通书》与《太极图说》的内容虽不尽同，却可寻出它们的精神有相通之处。《通书》不言“无极”与《太极图说》开篇就讲“无极而太极”，固然这是两书的显著的不同，但《图说》讲宇宙的起讫，从“太极动而生阳”，到“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也”，与《通书》讲宇宙的本体说：“二气五行，化生万物，五殊（指五行）二实（指阴阳二气），二本则一（一指太极），是万（指万物）为一（指太极），一实万分，万一各正，大小有定”，两者的着重点虽有所不同，而它们的精神却是相通的。又《图说》言立人极云：“圣人定之以中正仁义而主静”，其下自注：“无欲故静”，与《通书》言圣学云：“一为要，一者无欲也，无欲则静虚动直”，它们的精神也是相通的。“静虚动直”一语，好似把动静作平行相待，其实仍以静为主，“静虚”然后“动直”。关于这点，只要和《通书》言圣云：“寂然不动，感而遂通”联系起来看，便可知。从上述对两书内容的分析来看，《图说》与《通书》并非完全“不类”，后者乃是对前者的修订和补充，亦可说是在修订前者的基础上的进一步的发展。因而梭山所认为“疑非周子所作”与“或是传他人之文，后人不辨”的两种情况，都是不存在的，《图说》当是濂溪早期的著作。

濂溪的《太极图》究竟是他的创见还是有所依凭？朱震在《汉上易传》上说：“陈抟以太极图授种放，放授穆修，修授周子。”象山在他与考亭讲《太极图说》第一书中亦肯定了这点，还接着说：“希夷（陈抟）之学，老氏之学也。无极二字，出自《老子·知其雄》章，吾圣人之书所无有也。”我们从这段话可以明确两点：一、濂溪的《太极图》来自陈抟，非他所自创；二、《图》中的“无极”二字又是来自《老子·知其雄》章①，与道家有关。

清初，毛奇龄著《太极图说笺议》曾说：“《太极图》出于陈抟，其主要部分是模仿孟蜀彭晓的魏伯阳《周易参同契》注本中的《水火匡廓图》和《三五至精图》而来的。②彭晓注本有七至九个图，《水火匡廓图》和《三五至精图》仅为其中的两个图。考亭著《周易参同契异义》后，尽删其图，以后彭晓注本中的图就流入道藏去了，③《道藏》说明此图虽出于陈抟，却与彭晓《周易参同契》注本中的图有关。

黄宗羲的仲弟，黄宗炎著《图学辨惑》说：此图原名《无极图》，乃方士修炼之术，陈抟得于其师，刻之华山石壁上，经穆修传之濂溪。“其图自下而上，以明逆则成丹之法”，是方士“长生之秘诀”。“周子得此图，而颠倒其序，更易其名（指其易名为《太极图》），附以《易》，以为儒者之秘传。盖方士之诀，在逆而成丹，故从下而上；周子之意，以顺而生人，故从上而下。”《辨惑》不仅说明了濂溪的《太极图》是源于陈抟的《无极图》，而且还说明了濂溪如何改造方士炼丹术的《无极图》使之成为发明儒学秘奥的《太极图》的过程。全祖望肯定了黄宗炎的攻击于“立异”的精神说：“世虽未能深信，而亦莫能夺也。”④其实当时就有人采纳他的见解，曹如宋舜尊在《经义考》中说：“《无极图》乃方士修炼之术。……在这家未尝谈为干圣不传之秘。周子取而转易之以为图，……更名之曰《太极图》”，不就是对他的见解表示“深信”的态度吗？

当然，黄宗炎的《辨惑》在叙述《无极图》的来源上也存在一些问题，如它说此图创自河上公，后为魏伯阳所得，由吕洞宾授与陈抟等等，多不可考。我们认为，与其说陈

持的《无极图》是得之于吕洞宾，倒不如说他是受了彭晓的《周易参同契》注本中的两个图的影响。因为陈抟的身世，仅略晚于彭晓，其隐于华山与孟蜀亦相隔不远，而上距吕洞宾的生年就要相差大半个世纪了^⑤。追寻《太极图》的来源，在它和《无极图》和彭晓两图的关系问题上，应以《无极图》为祖，而对彭晓两图，则只能以“禡”处之了。

二

我们在上面已经说明了《太极图说》是濂溪早年的著作和濂溪的《太极图》是由陈抟的《无极图》改造过来的两个问题，下面就介绍濂溪《太极图说》的主要精神了。

《图说》全文不过二百余字，现抄录于下：

“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感而善恶分，万善出矣。圣人定之以中正仁义而主静（自注云：‘无欲故静’），立人极焉。故圣人以天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义’，又曰：‘原始反终，故知生死之说’。大哉！易也，斯其至矣！”

《图说》的全文只有如此一点，它在北宋时代并未引起当时儒林中人的重视，可是到了南宋，竟一跃成了理学的经典文献。它为什么能够起着这样的作用呢？

首先，《图说》反映了《易传》的思想。如《图说》中说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。”就是对于《周易·系辞》中的“易有太极，是生两仪”的解释。《图说》中说：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”就是对于《系辞》中的“生生之谓易”一语的阐述。《图说》讲“人极”、讲“吉凶”、讲“刚柔”，都是符合《系辞》和《说卦》的精神。《图说》的最后还引用《说卦》中的“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”和《系辞》中的“原始反终，故知生死之说”的原话来作为它的结束语。因此，我们可以说，《图说》的立论，从宇宙的起源到人道的建立，都基本上是继承和发扬了《易传》的思想。

其次，《图说》吸取了阴阳五行家说明宇宙起源的一部分内容。如《图说》中：“阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉”，“五行之生也，各一其性”和“……二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女”等，都是属于五行说的内容。早在战国末期，儒家著作《礼记·礼运篇》就开始吸取了五行说来构造自己的宇宙起源说，^⑥《图说》继承这个精神，特别阐发了它的“人者，……五行之秀气也，”的思想。而有“惟人也得其秀而最灵”的命题。但《图说》对《礼运篇》所吸取的五行说并非完全抄袭，砍去了它的一些无关紧要的内容。

最后，《图说》采纳了道家 and 道教思想中的“无极”一个概念和“无欲故静”一个命题来充实它的宇宙论和伦理学，《图说》文中三次谈到“无极”，一则曰“无极而太极”，再则曰“太极本无极也”，三则曰“无极之真”，可以看出“无极”这个概念在它的宇宙起源说中所居的重要地位，已经成为它的哲学范畴。考“无极”一词出于《老子》二十八章的“常德不忒（差错），复归于无极”，它在《老子》思想中还不是一个重要概念，但到陈抟的《无极图》中便成了方士修炼术的归宿点，而濂溪则把它改造成为《图说》建立宇宙起源说的范畴，又《图说》在讲“圣人定之以中正仁义而主静”下自注“无欲故静”，把“主静”和“无欲”作为立人道之极——“人极”的不可缺少的组成部分。考“无欲”一词出于《老子》五十七章的“我无欲而民自朴”和三十七章的“无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定”，是侯王圣人用以自守，而能使百姓纯朴、天下自定的至德要道。“主静”之说亦出于《老子》，它认为清静是躁动的主宰（“静为躁君”——二十六章），心灵虚静是考察事物全部真象的先决条件（“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复”——十六章），和万物回到自己的根本就是清静（“万物芸芸，各归其根，归根曰静，是谓复命”——同上）。“无欲故静”也就是上述的“不欲以静”，本是《老子》书中的安百姓定天下之术，后来经过方士移到个人的养生方面（《庄子》书中已经有了端倪），也就成了他们的“长仁久视之术”，而濂溪则把它改造为人的道德修养的主要内容，所以，“无极”这个概念和“无欲故静”这个命题，本是道家和道教的东西，与儒家思想无关，濂溪是第一个把它们收编过来，纳入《图说》，作为充实儒家思想的人。

儒家要建立一比较合理而又相当完备的宇宙起源的学说，单凭《易传》的思想是不够的，不得不从别的学派那里吸取一些自己认为有益的东西，来修订和丰富自己的思想体系。譬如《周易·系辞》中的“易有太极，是生两仪（阴阳）”，作为宇宙起源的开端是可以的，但如继续说下去，就是“两仪生四象（少阳，老阳，少阴，老阴），四象生八卦（乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑），八卦定吉凶，吉凶成大业”，便会引入神秘的象数之学和占筮之术的领域去去了。所以有的儒家，只保留了《易传》的阴阳，下面就抛掉四象八卦，换以五行家的五行，来说明四时之行、万物之生和人的出现。《礼运篇》就是这样来叙述宇宙的起源的（《礼运篇》关于宇宙起源的学说，颇受《管子·四时》的影响②；它的成篇晚于《系辞》，已能看到《系辞》③）。濂溪的《图说》基本上是走的这条路子，他还从《易传》中找到更多的东西，来丰富他的思想体系，譬如他把《系辞》的太极鲜明地置于阴阳五行之前，以为图名；又将得“五行之秀气”的人向前推进一步，以其中出类拔萃的圣人来立人极，使与天地、日月、四时、鬼神的德性、秩序相合，来阐明《说卦》和《系辞》的几个重要命题，确是建立起一个扬《易传》之长而避其短和取五行之说以为儒家所用的比较合理而又相当完备的宇宙起源的学说。近世的学者中有人把濂溪的《图说》和邵雍的《先后天图》、刘牧的《河图》、《洛书》一样划到象数之学的范围里去，是不很适合的。

濂溪的《图说》是从改造道教徒陈抟的《无极图》（包括彭晓《周易参同契》注本中的两图）而来的，他的改造手法，不妨用黄宗炎的话说，是“颠倒其序，更易其名，

附以大易，以为作者之秘传”（当然，对彭晓的两例不是“颠倒其序”，而是具有不同的解释，读者一看毛奇龄的《遗议》，便可知晓）。如何“颠倒其序”呢？亦不妨用黄宗炎所说的，原来的《无极图》是“逆而成丹，故从下而上”，是炼丹术；经过濂溪的一番“颠倒”后，则“顺而生人，故从上而下”，成了宇宙起源说。其实濂溪的“颠倒其序”，只是形式上的颠倒，原来的道教徒，就应有“顺”和“逆”两个方面的看法，没有由“顺”以启“逆”的理论依据，怎会有由“逆”以返“顺”的修炼之术呢？不过道教徒侧重的是由逆以返顺的一面，来作他们养生和炼丹的秘诀，并把它制成图，将其意秘密地传之后人罢了，所以濂溪《图说》所建立的宇宙起源说的架子，可以说是从道教徒那里来的，只不过是它把道教徒未制出的图制出来，未说明的话说出来而已。甚至《图说》中的“附以大易”，也可以说是从道教徒那里来的。因为道教徒老早就注意到《周易》这部书，要从它的里面找出“顺”的一面的道理，来作为他们从事于“逆”的工作的依归，魏伯阳的《周易参同契》不就是导乎先路吗？因此，有人要说濂溪的《图说》是源于“道士易”，亦未为不可。但是，认真地来说，黄宗炎认为《图说》的改造工作，仅仅是在“颠倒其序，更易其名”后，“附”以《大易》，未免把《图说》的价值贬低了一点，应该说是“主”以《大易》。因为《图说》的宇宙起源说，虽取于道教徒，毕竟是旨在阐明《周易》的思想，专重“顺”的一面，来建设一个比较合理而又相当完备的宇宙起源说。这样，《图说》虽源出于“道士易”，由于它“主”以《大易》，旨在讲明如何“顺而生人”，就不同于“道士易”的目的和要求了。

三

要说濂溪《图说》的改造工作，是在于“主”以《大易》，将会碰到一个困难的问题，就是关于“无极”的问题。梭山之疑《图说》，就是由“无极”二字引起。曾致书考亭说：

“《图说》不当于太极上加无极二字。”

又说：

“若无极字，便有虚无好高之弊。”^⑩

考亭第一次回书为《图说》辩护说：

“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本；不言太极，则无寂沦于空寂，而不能为万化根本。”

第二次回书又继为辩护说：

“未知尊兄（指梭山）所谓太极，是有形器之物邪？无形器之物邪？若果无形，而但有理，则无极只是无形，太极只是有理明觉。又安得为虚无而好高乎？”

接着，象山致书考亭，支持其四兄梭山的意见说：

“自有人传（指易传）至今几年，未闻有讲认太极别有一物者，……何足上烦先生（指濂溪）特地于太极上加无极二字以挠之乎？……盖极者，中也。言无极，则是犹言无中也，是奚可哉！”

又说：

“无极”二字,出于《老子·知其雄》章,吾圣人之书所无也。老子首章言‘无名天地之始,有名万物之母’,而卒同之,此老氏宗旨也。‘无极而太极’,即是此旨。……《太极图说》以无极二字冠首,而《通书》终篇未尝一及无极字,二程言论文字至多,亦未尝一及无极字。”

考亭复象山书说:

“伏羲作易(指《易经》中的八经卦、六十四别卦)自一画以下,文王演易(指《易经》中的卦辞、爻辞)自乾元以下,皆未尝言太极也,而孔子言之(孔子赞易(指《易传》)自太极以下,未尝言无极也,而周子言之(指濂溪的《图说》)夫先圣后圣,岂不同条而共贯哉!若于此有以灼然实见太极之真体,则知不言者不为少,而言之者不为多,何至若此之纷纷哉!”

象山再致书考亭,继续坚持其意见说:

“老兄(指考亭)未尝实见太极,若实见太极,上面必不更著无极字,下面亦不必更著真体字。”

又说:

“此理乃宇宙之所固有,岂可言无?”

又说:

“极亦此理也,中亦此理也。……《中庸》曰:‘中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。’此坦至矣!外此岂复有太极哉!”

又说:

“《通书》云:‘中者和也,中节也,……圣人之事也。敬圣人立教,俾人……自致其中而止矣。’周子之言中,如此亦不轻矣,外此岂更别有道理。”

考亭再复象山书说:

“老氏之言有无,以有无为二;周子之言有无,以有无为一。正如南北水火之相反。更请仔细着眼,未可容易讥评也。”

又说:

“极是名此理之至极,中是状此理之不偏,虽然同是此理,然其名义各有恰当,虽圣贤言之,亦未敢有所差互也。……中者天下之大本,乃以喜怒哀乐之未发,此理浑然,无所偏倚而言;太极因无偏倚,而为万化之本,然其得名,自为至理之极,而兼有标准之义,初不以中而得名也。”

又说:

“太极固未尝隐于人,然人之识太极,则少矣,往往只是于禅学中,认得个昭昭灵灵能作用底(指人的本心),便谓此是太极。而不知所谓太极,乃天地万物本然之理,亘古亘今,颠扑不破者也。”^⑩

朱陆这场关于“无极”问题的争论,亦即所谓“《太极图说》辩”,虽由梭山引起,够得上成为考亭的对手的,还是象山。我们现把他们两家的意见概括如下:象山的主张是:一、训“极”为“一”;二、“太极”就是《中庸》上所谓的“中和”,就是“喜怒哀乐之未发谓之

中,发而皆中节谓之和”,外此不再有别的“太极”;三、《图说》在“太极”之上更著“无极”,就是“床上叠床”,大可不必;何况“无极”乃“老氏宗旨”,义为“虚无”,“太极”此理乃宇宙之所固有,岂可言无?四、蕺溪《通书》不仅“终篇未尝一及无极字”,而且言“圣人立教,使人‘中而止矣’”即是以“太极”为最高义,绝不会承认有一个“无极”更著其上。考亭的主张是:一、训“极”为“此理之至极”,“兼有标准之义”;此外,还有如象山所指出的,有训“极”为“形”的意思,譬如以“无极”为“无形”便是;二、“太极”乃“天地万物本然之理”,“无极而太极”就是“无形而有理”;三、“无极”和“太极”就是一回事,为了不把太极同于一物(亦即“见太极之真体”),说了“无极”二字是“不为多”的;四、《图说》中的“无极”和老氏之学的“无极”含义不一样,《图说》中的“无极而太极”,在表明“无形而有理”是以“有无为一”(即理虽“无形”而“实有”),不离儒家的精神;与老氏之学的“有生于无”,以“有无为二”(即把“有”与“无”分为两段,而以“无”为本)正如“南北水火之相反”,是截然不同的。

我们从象山和考亭争论的不同主张中,不仅可以看出他们对“无极”和对《图说》有不同看法;而且还可以看出他们各自不同的思想体系以及他们各自对儒家思想的发展有不同看法。他们的思想体系和对诸问题的看法,都各有其错误的地方和正确的地方。象山直言“太极”实有此理,“乃宇宙之所固有”,但他又以“太极”为《中庸》中的“中和”(即“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”),更浓缩为一个“中”字(即所谓“极亦此理,中亦此理”),这个“中”是全在人心中的。他又引《中庸》所说的“致中和,天地位焉,万物育焉”,则此人心中的“中”,就是“宇宙之所固有”的“理”。他的著名的哲学命题“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙”^⑧就是从这里引申出来的。他的这种把人心中的“中”与宇宙之所固有的“理”,或“吾心”与“宇宙”等司起来的思想,也就含蕴了不能外人心中的“中”以求宇宙之所固有的“理”,不能外“吾心”以求“宇宙”的思想,这不能不是一种主观唯心论的思想。考亭认为“太极乃天地万物本然之理,亘古亘今,颠扑不破者也”,这个“本然之理”,显然是在人心之外的。但这个“本然之理”的客观的意义,非原来就有,而是他的思想所创造出来而赋予它的,所以它是属于客观唯心论的范围。按照他的观点来解释《图说》,这个“本然之理”(“太极”)要“动”而“生阳”、“生阴”后,才有“二气”的出现,这也就是他的著名的“理在气先”^⑨的客观唯心论的理论的阐发。考亭的这个“本然之理”,比起象山的人心中的“中”,要更为接近唯物论。因为他无论如何总承认有一个不能和“吾心”等同的“亘古亘今,颠扑不破”的“天地万物本然之理”,我们在这里可以多少看得到一点“客观唯心论转变为唯物论的‘前夜’”^⑩的征兆。象山认为儒家思想的发展,不需要讲明一个宇宙起源的宇宙论,只需要讲明一个人的本心如何具有宇宙固有之理的本体论就行了。所以他主张阐明儒家的思想,应不假外求,正《中庸》的“中和”来作《大易》的“太极”的注脚,就是识得“太极”之旨,“此外岂更复有太极哉!”“外此岂更别有道理”?他认为《图说》引“无极”以明“太极”,是走错了路子;《通书》言“中而止矣”,倒是见得“太极”,见得宇宙的本体。他从肯定蕺溪的《通书》出发,怀疑《图说》是蕺溪所作,或为其思想未成熟时所作。考亭认为,儒家思想的发展,需要沿着《易传》的路子,来建立一个比较合理而又相当完

备的从宇宙起源讲到人道建立的宇宙论，因而后人比较前人多说几句是理所当然的。但是单凭《易传》的一些辞句，要来建设这座理论的大厦是不够的，只要在不离儒家精神的原则，不妨借用或改造别的学派的概念，来为这座大厦加添一瓦一木，那怕是建筑立栋的东西，也没有有什么不可的。濂溪《图说》之取“无极”就是这样做的，够得上与先圣“同条而共贯”。他反对那些明儒暗释的人，虽明说“不用外求”，却暗地里把禅学中的“认得那昭灵灵能作几底”东西（指人心）来冒充“太极”意指象山的“存本心”，有暗中乞求于禅学之嫌。由此看来，朱陆的异同，除了在哲学观点上，有主观唯心论与客观唯心论的不同；还有在对待儒家思想发展的问题上，有主张只要本体论、不要宇宙论和既要本体论、又要宇宙论的不同。关于后一问题的得失，可以从他们过去的互相攻击中，看出他们的自供互认：前者之得在“简易”，失在“空虚”；后者之得在“邃密”、“深沉”，失在“支离”、“琐细”^⑧。从我们现在看来，前者直接接触到哲学的基本问题（宇宙的本体，归根结底，还是一个思维和存在的问题），可是象山的答（指上述他的著名的哲学命题）完全错了；后者重视知识学问（因为一个宇宙论要包括从宇宙的起源到人类社会中的政治道德的系统知识），可是考亭当时所重视的知识，名为“格物”，实则均从书本与推想中来，多属封建的道德与先验的事理，很少反映客观事物的特性及其规律。考亭一派（闽学）之所以成为宋代理学后期的正宗，就在于考亭建立了一个庞大的儒家思想体系和把封建礼教也说成是“亘古亘今，颠扑不破”的“天理”，对维护封建社会秩序所起的作用要比象山一派为大。至于谈到“无极”和《图说》的问题，象山训“极”为“中”，考亭训“极”为“至”或“标准”，都是有根基的，但以考亭的训“极”为“至”更接近原始义（《说文》训“极”为“栋”，有“高”与“甚”之义），象山以“无极”一词出于《老子》，是不错的；但他以为《图说》的“无极”与《老子》的“无极”含义一样，是未能加以分辨所致。考亭以《图说》的“无极”，经过濂溪的改造，已不同于《老子》中“无极”的含义，是正确的；但他对《图说》中“无极”的误解，是不符合濂溪的原意的。我们认为《图说》中的“无极”是实体，“太极”是道理。“无极”是混沌未开的实体；“无极”在运动中有规律地分判、变合为“二气五行”，和“三五之精”的妙合感动而生万物、万事，以及圣人之“立人极”，都是“太极”的体现。应对“无极”与“太极”作如此的理解，才比较符合濂溪的原意。如果这个理解不错，那么濂溪《图说》所立的宇宙起源说，并非客观唯心论的体系，而是属于朴素唯物论的范围。象山看出濂溪《通书》是讲本体论，《图说》是立宇宙论，二者“不类”，和《通书》讲本体论已放弃了“无极”这个范畴，是没有什么错的；但他支持梭山怀疑《图说》为濂溪之作的看法是站不住脚的，因为《图说》为濂溪之作如此确凿有据，而且《通书》与《图说》毕竟有相通之处，要说《图说》是濂溪“其学未成时所作”，倒是可以的，不过还不如说是濂溪早年所作为更适当。濂溪由作《图说》而到作《通书》，他的思想是有发展变化的，其发展变化的过程，既是一个由立宇宙论转变为讲本体论的过程，也是一个由唯物论转化为唯心论的过程。考亭在这个问题上倒不如象山感觉敏锐，但他认为《图说》为濂溪所作是正确的。

四

现在我们应该转到对濂溪《图说》的评价了。濂溪《图说》对儒家思想的发展（或者说对宋代理学的形成）作了什么贡献呢？首先是，他以儒家的《易传》精神为主，吸收别的学派对于自己有益的东西，第一个建立起比较合理的朴素唯物论的宇宙起源说。他的“无极”说与张载的“太虚”说有相近处，就在于它们都承认有一个类于“气”的原始实体的存在，属于朴素唯物论的体系。一件值得令人注意的事是，宋代理学形成阶段的濂溪（至少是他初期的著作）和关学，都不是像程朱一派被称为理学正宗的主张以理为主的客观唯心论的世界观。不过后代学者多相信考亭对《图说》中“无极”的错误解释，却把它划到以理为主的客观唯心论一面去了。其次是，他在吸取别的学派的东西时，不是随便抄袭，而是经过自己的选择和改造，才使他所吸取的东西能够成为对自己有益的东西，前者如采用阴阳五行家的五行说，后者如采用道教徒的图和道家的“无极”便是。在哲学史的发展上，一个学派改造别的学派的东西来为自己的哲学观点服务，是正常的现象，譬如马克思的唯物辩证法是由改造黑格尔的唯心辩证法而来^①，就在哲学的改造工作上给我们作出了很好的范例。濂溪的改造工作确已为宋代理学的发展开辟了一条路子，不过关于道家的“无极”问题，会有同志要说：濂溪并没有做什么改造的工作，《老子》书中的“无极”，本来就含有“混沌未开的实体”的意思。这个意见是有一定的根据的，近人冯友兰先生曾用希腊哲学家阿那西曼德的“无限”来解释《老子》书中的“无极”，就具有“混沌未开的实体”的意义^②。但是我们研究历史上的问题，不能脱离当时的实际，我国从魏晋以来，对《老子》的“无”的看法，都是以“虚无”说占主要的地位，对“无极”的解释亦不例外。即使濂溪以“无极”为“混沌未开的实体”就是从《老子》书中体会到的，别人却无此体会，而且他不用来解释《老子》，而是引入《图说》，自成一说，能与儒家先辈“同条而共贯”，使人有创新之感，亦具有改造的意义。

濂溪的“无极”，毕竟没有像横渠（张载号）的“太虚”那样，明确地说为“气之本体”，这是《图说》不如《正蒙》的地方。正因为这样的缘故，《图说》容易为唯心论者所曲解，而不易为唯物论者所重视，所以考亭愿意解《图说》，而工夫之则宁愿注《正蒙》了。还有濂溪的“主静”说（以“无欲故静”为其内容），仍是保留了道家原来的清静说（即《老子》书中所讲的“无名之朴”和“不欲以静”）与儒家经典《礼记·乐记》所讲“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也”，从而主“制礼乐以为节（欲）”不一样。他的“主静”说之具有识得宇宙本体的意义，给他的“无极”这个范畴带来了限制，就是说，这个混沌未开的实体并不是一直在运动着的实体，而其最初阶段还是处于静止的状态，这种先验的推想是不符合宇宙起源的实际的。他的“无欲故静”的主张也给程朱一派倡导“存天理，灭人欲”^③打下了理论基础（“天理”、“人欲”两词虽亦见于《乐记》，但《乐记》只反对“穷人欲”，并不意味要“灭人欲”），这派理学家讲“存天理”到“以理杀人”的地步，不能说不受濂溪首倡“无欲”的影响。

濂溪生前好与释道人士交往，《图说》又与道教徒的修炼图关系甚为密切，这是标榜

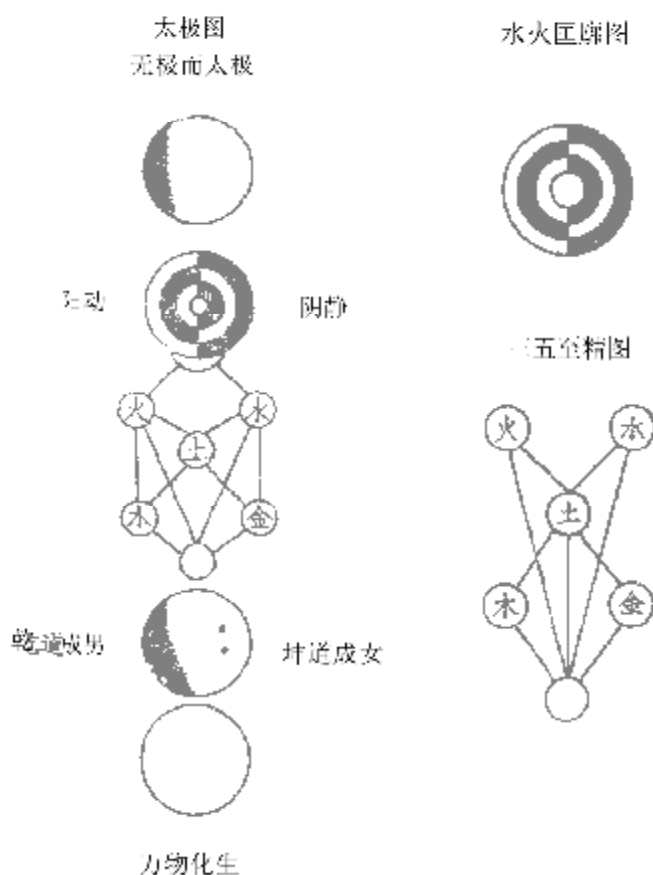
儒家正宗的二程弟兄之所以虽问学于濂溪，仅赞扬其善于乐道诲人^①而不称道其著作的缘故：至于他们谈到濂溪，只表其字，不尊为先生，显系二程弟子的门户之见，在编定《遗书》时的有意篡改所致，这一点前人早就予以指出了^②，但他们在其建立自己的思想体系中也受到濂溪的影响，是有脉络可寻，不容否认的。从二程弟兄不称道濂溪的《图说》，到考亭为《图说》作解，替《图说》争辩，直至在与《图说》有关的《周易参同契》上下工夫，说明宋代理学的发展；即使是标榜为正宗的理学家，也越来越感到儒家思想的发展，特别是要建立一个比较合理而又相当完备的宇宙论，有吸取别的学派的東西来丰富自己思想体系的必要（不过考亭这个态度，似乎只为道家 and 道教开门，而对佛家的门是关着的，至少还不肯把门大敞开，关于这点，我们可以从他与象山的争辩中看得出来）。职是之故，《图说》始成了宋代理学的经典文献，濂学始能按序居于宋代理学的首席地位。

上述对濂溪《图说》思想的初探，及兼对朱陆《图说》争辩提供的刍见，不当之处，请同志们批评指正。

注

① 《老子·为其难》章（即该书二十六章）云：“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于元极。”

②



濂溪的《太极图》与彭晓的《水火匡廓图》、《三五至精图》

钱谦的《太极图》与彭晓的《赤水图》、《三五至精图》分别如上所绘，从图示可以看出，钱谦的《太极图》与彭晓两图当有一定的继承关系。

⑳ 见《毛西河先生全集》第七册。

㉑ 黄宗炎《南学辨惑》与全祖望的评语，均见《宋元学案·濂溪学案下》。

㉒ 宋吴曾《能改斋漫录》十八称吕村氏在唐咸亨（661—674年）中及第，系陈抟之孙。889年）相英，年一十余耳。

㉓ 《礼记·礼运》吸取五行学说建设自己的宇宙起源说有以下几根基：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”“天象阳，垂日月。地象阴，含于山川。播五行于四时，和而后月生也。是以三五而盈，三五而阙。五行之动，迭相燔也。五行，四时，十二月，还（旋）相为木也。五声，六律，十二管，还相为宫也。五气，六和，十二食，还相为得（原误作“通”，依陈亮校改）也。五色，六章，十二衣，还相为质也。”“人者，天地之心也，五行之常性也。”

㉔ 见拙著《子思子子五行说考辨》。

㉕ 据近代高亨的考证，《系辞》“成书于公元前五世纪（《系辞》作者之前）”见所著《周易大传今注》。而《礼记》则作于《管子·四时》之后，冯友兰曾订《管子·四时》为战国时齐国稷下时物派的著作（见所著《中国哲学史新编》第一册），则《礼记》成书，不能早于战国后期。

㉖ 清人董德宁在其所著《周易参同契正义》中云：“《周易参同契》三篇之作，乃兼大易、内篇、辟火之三道也，其言‘大易’，即叙述‘鼎而牛人’之旨。”

㉗ 梭山两次致书考少，其书今已不存，仅见于《宋元学案·梭山复斋学案》附录考少两次致书巾的书尸家语和书中引语。

㉘ 象山与考亭解《周易》书，外来共五书，其中象山三书，考亭两书，《宋元学案》把它们汇集起来，编入《濂溪学案下》与《象山学案》。

㉙ 见《象山先生全集》卷三二《杂说》。

㉚ 《朱子语类》卷一云：“问：‘先有理抑先有气？’曰：‘理未尝离乎气，然理形而上者，气形而下者，自形而上下言，岂无先后？……’”又“或问：‘必有是理然后有是气，如何？’曰：‘此本无先后之可言，然必欲推其所以然，则须说先有理。……’”又“或问：‘理在先，气在后？’曰：‘理与气本无先后之可言，自形而上言，却如理在先，气在后相似。’”都是阐述他的“理在气先”的理论。

㉛ 见列宁《哲学笔记》中对黑格尔《逻辑学》的批评。

㉜ 实宗表《宋元学案》的《梭山复斋学案》中记陆九渊（梭山号，象山号，称复斋）曾在葛湖之会上赋诗示门志，象山当即和韵说：“武夷兴发宗座谈，斯人千古不磨心。沧流积垒沧浪水，拳石崇成太华岑。简岳工夫（日记）终久大，支离事业（即考亭）竟浮沉。欲知门下计高处，直使先须管只今。”考亭于三年后和韵寄与陆氏弟昂说：“德义风流夙所钦，武夷二俊更关心。罢扶藜杖出寒谷，又托藜藿度孤岑。曰学有年正深邃，新知培养转深沉（自谓），却恐说到无言处（即与陆弟昂），不信人间有古今。”

㉝ 马克思在《资本论》第一卷的第二版的跋文中说：“我的辩证法，在基础上就不只与黑格尔的辩证法不同，并且是它的正相反对。……辩证法在黑格尔手中神秘化了，……在他手上，辩证法是倒立着的，必须颠倒过来，我们方才能在神秘的外壳中，发现合理的核。”马克思做的“颠倒来”的工作，就是做的对黑格尔哲学的批判和改造的工作。

㉞ 见冯友兰：《中国哲学史新编》第一册第九章。

㉟ 《朱子语类》卷十三云：“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭。”

㊱ 《宋元学案·濂溪学案下》附录记明道《伊洛号》述与濂溪有关数事，其一：“昔受学于周茂叔（濂溪号），每令人寻仲尼振了系处，斯果何事？”世云：“自闻见周茂叔后，吟风弄月以归，有春与点也之意。”二云：“茂叔累，筑除旧好（明道少时好出猎），‘何言之暴也，但此心潜隐未发，一旦发动，复何初矣。’皆谓其善向人处。世云：‘周茂叔窗前草不除去，何之？’云与自家意思一般。”乃谓其善学道处。

㊲ 全祖望《周程学统论》云：“遗书中自称周子之学，则吾疑以为他人之词。盖因其平日有独得遗书之言，故遂致称周子而述之也。”其说可信。全氏之说亦附见于《濂溪学案下》。

虞世南校写本《老子》 及其石刻拓本

路 工

本文介绍了唐朝虞世南写本《老子》的石刻拓本及其全文。这个拓本为作者1962年在北京庆云堂碑帖店所发现，并经过了鉴定。在此以前从未见于著录，过去《道德经》的研究者也没有提及过，具有一定资料价值。

作者路工，1919年生，文学研究工作者，北京图书馆参考部研究员。

《老子》是道家学派的代表作，是一部古代哲学名著，其中包含着丰富的辩证法思想。这种辩证法思想虽然被封闭在一个客观唯心主义的体系之中，但《老子》的哲学思想却对后世产生了很大的影响。《老子》在春秋战国时代已经广泛流传。《墨子》、《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等都引用了《老子》的文句。韩非用他的进步观点，把《老子》中的朴素辩证法思想加以解释和发展，《韩非子》有《解老》与《喻老》两篇，“解”和“喻”的就是《老子》一书。韩非也注释过《老子》。唐初虞世南曾见过韩非注本。

虞世南，字伯施，浙江余姚人（据《宁波府志》，应为慈谿县鸣鹤场），生于陈武帝永定二年（559），卒于唐太宗贞观十二年（638），曾任弘文馆学士，是唐初四大书法家之一。唐太宗曾经命他校写《老子》一部，武则天执政时，曾经命娄师德刻石。

我们最近看到虞世南校写本石刻《老子》拓文，上有“贞观”、“开元”、“广平开国”、“太和殿”等印，正文题名为《老子道德经》，分为上、下两篇，不分章，但有八十一个自然段落，从内容看，道经在前，德经在后，前有唐太宗命虞世南校写时所作的说明，后有武则天命娄师德刻石时所作的跋文。现分别抄录如下：

虞世南所作的说明：

奉天承运，皇帝诏曰：采天之道，司日月以悠久，大圣作，更著书舞（契之讹字）以长存，直太史李淳风，向吕王弼注《老子道德真经》上下二篇八十一章，虫蚀靡烂，字句狼藉，缮写者书已不工，补字者更多舛讹。咨尔弘文馆学士虞世南厚期懿德，卓落不群，穷百家之闾奥，探六书之精微，洒锡尔以□□□纸，鼠须笔，校善缺略，兼正同异，必便复古，□凡前烈。既能善补苴□尤足利益群生，斯实大猷，当勇矜劳也。

巨奉书伏读真经，韩非子注似近家略，河上公注则觉纷繁，唯王弼言简意深，得老氏清静之旨。若其字有谬误，前贤不肯正定，臣何人斯，竟敢辄易。今以王弼书为正，韩、河别注并存，敬写全篇。上达天聪，无任警惕、战慄屏营之至。

□表示拓文字迹不清者，以下同。

据此，虞世南奉李世民之命校写的《老子》，是以王弼本为底本，用帛书、河上公本校勘，致使三本并存。虽可惜他没有把注解同录，只有正文，但是，这三本正文原貌至今还都能够为我们所看到，也是十分侥幸可喜的。

姜师德所作的跋文：

大周初功元年五月初五日，我大圣神皇帝，出内府所藏秘书少监虞世南书《老子道德经》一卷，上下二篇，八十一章，并羊谝行指五种，命仁杰等钩摹勒石，以公天下。具此，以嘉惠文生，意至渥也。告文之口，并墨迹石刻，上归天府。臣等幸与校观，获睹琳琳，感拜手稽首，并著于后。仰心天子，好古大雅，甄陶万世之心，与日月并明。臣等亦冀儿永附宝刻，昭垂不朽欤！

总理 纳书姜师德
校对 凤翔侍郎同凤阁鸾台平章事王方庆
覆校 凤阁舍生薛稷
临刻 地官侍郎鸾台平章事狄仁杰
刻字 太常工人安金藏

此跋文后，有开元元年（717）十二月四日，褚无量等六人奉诏同观的题跋（因拓本字迹模糊不录）。此件清道光十一年（1831）四月杨昉权曾翻刻，加了元代虞集的题跋。但是原刻与翻刻，历来的校注《老子》者均未见，且无著录。所以今人研究老子，亦未见到这个本子。

这部虞世南校写本石刻《老子》，与通行本比较，不同之处很多，与马王堆三号汉墓出土的《老子》本比较，虽然上下篇编排不一，但文字接近，虞本要比马王堆本^①更完整。所以虞本是现存《老子》中比较好的本子。

为了说明问题，我们用马王堆本乙本和唐代傅奕校订的《道德经古本篇》中的二十三章，与虞本有关内容对照：

“希言自然。故飘不终歎，霖雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，况于人乎？故从事于道者，道者同于道。从事于得者，得者同于得。从事于失者，失者同于失。于道者道亦得之，于得者得亦得之，于失者失亦得之，信不足焉有不信。”（傅奕校订本）

“希言自然。飄風不冬明，霖雨不冬明。孰为此？天地。而非能久，有异于人乎？故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者道亦德之，同于失者道亦失之。”（马王堆乙本）

“希言自然。故飄風不终朝，霖雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，况于人乎？故从事于道者，道者同于道。德者同于德。失者同于失。同于道者，道亦亦得之。同于德者，德亦亦得之。同于失者，失亦亦得之。信不足焉，有不信焉。”（虞本）

从以上对照中，可以看出，傅本两个“崇”字是错误的。虞本作“终”字，意思是

^①虞本，虞世南校写本、石刻《老子》初本的简称，马王堆本，马王堆三号汉墓出土《老子》本的简称。以下同。

对的，马王堆乙本作“冬”字，乃是假借字。每本“从事于得者”及以后四个“得”字是错误的，马王堆乙本与虞本均作“德”字是正确的。同时可以看出虞本与马王堆乙本相接近，而虞本文字却比马王堆乙本更完整。

为了供研究，现将虞本石刻拓文加以整理，附录于后。

虞世南校写本《老子》拓本全文

上 篇

道，可道，非常道。名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母（故）^①。常无，欲以观其妙。常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，河上公本“较”作“形”。^② 高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞（故）^③，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居是以不去。

不尚贤，使民（民）^④不争。不贵难得之货，使民（民）不为盗。不见可欲，使民（民）^⑤ 韩非子本无此民（民）字。心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民（民）无知无欲，使夫知（智）老不敢为也。为无为，则无不治。

道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或韩本作“若”。存。吾不知谁之子，象帝之先。

天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，河上公本作“掘”。动而愈出。多言数穷，不如守中。

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私耶？故能成其私。

上善若水。水善利万物而不争。处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂（成）身退（败），天之道。案韩、河本俱作“功成名遂身退”。

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民（民）治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？生之，畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰（宰）。是谓玄德。

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，（当其无，有器）之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

① 凡用方括号（）标出的文字，均据他本补正。以下同。

② 夫注乃系原本原有。以下同。

③ 凡引方括号（）标出的文字，均原样不改正。以下同。

④ “民”字原据李国良之注，乃是“民”字，改用圆括号标出。以下同。

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人舌爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目。故去彼取此。

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？（宠）为下，得之若惊，失之若惊。（是谓宠辱若惊。）何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及至无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可託天下。河本作“乃可以託于天下。”

眇韩本作“视”之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希。搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不微，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓德悦。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。大唯不可识，故强为之容：像河本作“与”。兮，韩本作“焉”若冬涉川。犹兮，若畏四邻。俨兮，其若容河本作“容”。涣兮，其若冰之将释。敦兮，其若朴。旷兮，其若谷。混兮，其若浊。孰能浊以盥之徐洁？孰能安以久动之徐生？保此道者不欲盖，夫唯不盈，故能蔽不新成。

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓（曰）复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶；知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。

太上，下。韩本作“言”。知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。河本无“其”字。信不足，焉有不信焉。犹兮，其贵言。功成事遂，百姓皆为我自然。

人道废，有仁义。慈（省）出，有人仍。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。

绝圣弃智，民（民）利百倍。绝仁弃义，民（民）复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属。见素抱朴，少私寡欲。

绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去几（若）何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩。昏昏兮，河本作“乘乘兮”若无所归。众人有余，而我独若退。我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人察察，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮，其若流，飘兮，若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。故我独异于人，而贵食母。河本作“食其母”。

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚精，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之然哉？以此。

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故长。夫惟不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者，岂虚言哉？诚全而归之。

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者，道者同于道。德者同于德。失者同于失。同于道者，道亦乐得之。同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。韩非子本无“乐”字。信不足焉，有不信焉。

跋（企）者不立，跨者不行。自见者不明，自是者不彰。自伐者无功，自矜者不长。

其在道也，口餘食贅行，物或惡之，故有道者不處也。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，河上公本“立”字下有“而”字。周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。人曰逝，逝曰遠，遠曰返。（故）道大天大地大王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行，不離輻重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下。輕則失六，河本、韓本作“失臣”。躁則失君。

善行，無輒迹。善言，無瑕適。善數，不用籌策。善閉，無關鍵而不可開。善結，無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物。是謂表明，啟善人者，不善人之師。不善人者，善人之資。不貴其師，不愛（惜）其資，雖智大迷，河本作“愚”。是謂要妙。

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下溪，常德不離，復歸于嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸于無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸于朴。朴散則為器，聖人用之，則為官長。故大制不割。

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。故，物或行或隨，或嘘或吹，或強或羸，或發或覆。是以聖人去甚、去奢、去泰。

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還，師之所在，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。善有果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。

大往兵者，河本無“者”字。不祥之器。韓本無“之器”兩字。物或惡之，故有道者不處也。君子居則貴左，用兵（則）貴右。兵者不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬憺為主。勝而不美。（而）美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志于天下矣。古事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。河本無此句，殺人之眾，以悲哀泣之。戰勝以喪禮處之。案：兵者不祥之器至言以喪禮處之，似有注涉，但皆作經文，今仍之。

道常無名。朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露。臣（民）莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止。知止可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之于江海。

知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富，強行者有志。不失其所者久，死而不亡者壽。

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養弗不作“被”。萬物而不為主。常無欲，可名于小。萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。

執大象，天下往。往而不害，安平大（泰）。鄭本作“大平”，河本作“平泰”。忌與餌，過客止。道之出口，綽乎其無味，視之不足見，听之不足聞，用之不足既。河、韓本“是”皆作“可”。

將欲嚙之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必

固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。在不可掩河本作“脱”。于渊，国之利器不可以示人。

道常无为，而无不为。侯王若能守之，孰本无“之”字。万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫河本无“夫”字。亦将无欲。河本作“不欲”。不欲以静，天下将自定。

下 篇

上德不德，是以有德，下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄。处其实，不居其华。故夫彼取此。

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之：天无以清，将恐裂。地无以宁，将恐发。神无以灵，将恐歇。谷无以盈，将恐竭。万物无以生，将恐灭。侯王无以贵高，将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤、寡不毅，此非以贱本耶？非乎？故致致誉河本作“车”，韩本作“舆”，下同。无咎（舆）。不欲禄禄若玉，珞珞如石。

反者道之动，弱者道之止。天下万物生于有，有生于无。

上上闻道，勤而行之。中上闻道，若存若亡。下上闻之，大笑而已。不笑，不足以行道。故冠言有之：明道若昧，进道若退，夷道若类。上德若谷，大白若辱，广德若不足。建德若偷，质真如渝。河本作“愉”。大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。夫唯道，善贷且成。

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶，唯孤、寡不毅，而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之。案：此处韩本作“人之所以教我，亦我之所以教人”。河本作“人之所教，亦我义之教”。焜燿者不得其死，吾将以为教父。

天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益也。不言之教，无为之益，（天下）希及之。

名与身孰亲？身与货孰多？得与之亡孰病？是故甚爱必大费，多矜必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若曲，大巧若拙，大辩若讷。躁胜寒，静胜热。清静为天下正。

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。

不出户知天下，不窥牖见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。

圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。河本下有“矣”字。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。河本下有“矣”字。圣人之在天下，皦皦为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。

出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地（亦）十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物（莫不）尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命，（而）常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，致身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是谓曰袭（习）常。

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而民（民）好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文彩，带利剑，厌饮食，财货有馀，是谓道夺（争）。非道也（哉）！

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真。修之于家，（其）德乃有余。修之于乡，其德乃长。修之于国（邦），其德乃丰。修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国（邦）观国（邦），以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

含德之厚，比于赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而腹作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，是谓不道，不道早矣。

知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱，故为天下贵。

以正治国，以奇用兵，以其无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民（民）弥贫。民（民）多利器，国家滋昏；人多技巧，奇物滋起；法令滋张（彰），盗贼多有。故圣人云：我无为而民（民）自化，我好静而民（民）自正，我无事而民（民）自富，我无欲而民（民）自朴。

其政闷闷，其民（民）淳淳。其政察察，其民（民）缺缺。祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。是以圣人方而不割，廉而不刿，河本作“害”。直而不肆，光而不耀。

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服。早服谓之重积德；重积德，则无不克。无不克，则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。韩非本作“深其根固其柢”。

治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。（人）两不相伤，故德交归焉。

大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。故大国以下小国，

则取小国。小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人。大两者各得所欲，大者宜为下。

道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子置三公，虽有拱璧以先駟马，不如坐静修道。古之所以贵此道者何？不口以求得，有罪以免耶？故为天下贵。

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易。天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺必寡信，多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难矣。

其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末。九层之台，起于累土。千里之行，始于足下。为者败之，执者失之，是以圣人无为故无败。无执，故无失。巳（民）之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复众人之所过，以辅万物之自然，而不攸为。

古之善为道者，非以明巳（民），将以愚之，巳（民）之难治，以其智多。故以智（治）国，国之贼；不以智（治）国，国之德。知此两者，亦常稽式，能常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣。然后乃至大顺。

江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上巳（民），必以言下之；欲先巳（民），必以身后之。是以圣人处上而巳（民）不重，处前而巳（民）不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣哉其细也大！我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇，俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天，古之极。

用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。（敌）抗兵相加，哀者胜矣。

自言甚易知，甚易行；天下莫能知（莫）能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以小我知。知我者希，则我者贵。是以重人被褐怀三。

知不知，上。不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。

巳（民）不畏威，则大威至。无狎其所居，无厌其所生。人唯不厌，是以不厌。是以圣人自知不自见，自爱不自贵。故去彼取此。

勇于谏则杀，勇于不敢则活。此两者或利或害。天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倏然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

巳（民）不畏死，奈何以死惧之？若使巳（民）常畏死，而为奇者，吾得执而杀之。孰敢？昔有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代天匠斲。夫代天匠斲者，希有不伤其手。

者矣。

民（民）之饥，以其上食税之多，是以饥。民（民）之难治，以其上之有为，是以难治。民（民）之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。

人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒，是以兵强则不胜（灭），木强则共（折）。强大（坚强）处下，柔弱处上。

天之道，（兵）犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道，则不然，损不足以奉有余，孰能有余以奉天下？唯有道者，是以圣人为而不恃，成功而不处，其不欲见贤。

天下莫柔弱如水，而攻坚者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主。受国不祥，是谓天下王。正言若反。

和人怨，必有余怨，安可以为善？是以圣人执左契而不责于人。有德司契，无德司徼。天道无亲，常与善人。

小国寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆无所乘之，虽有甲兵无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民（民）至老死而不相往来。

信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈有。天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。

1982年征订启事

《世界宗教研究》自1982年起改为季刊，一年四期，全年订费4.00元；《世界宗教资料》：一年四期，全年订费1.60元；社会欲订读者请汇款至中国社会科学出版社。地址：北京建国门内大街29号；电报挂号4858；开户银行：北京东西南分理处，帐号：46—60；务请写明详细地址、单位、姓名、份数，以便投递。

印度耆那教的哲学思想

黄 心 川

本文扼要地叙述了耆那教的哲学思想、社会思想及其兴衰历史和影响。作者认为，耆那教的全部哲学虽然是为宗教作论证的，但它的世界观、认识论在某些方面有其合理因素，耆那教的社会思想在初期反婆罗门教的旗帜下曾起过一定的历史作用，但在印度封建社会中成为麻醉人民的思想武器。

作者黄心川，1928年生，中国社会科学院北京大学南亚研究所副所长，中国社会科学院世界宗教研究所副所长，中国南亚学会副会长。

一、耆那教的兴起

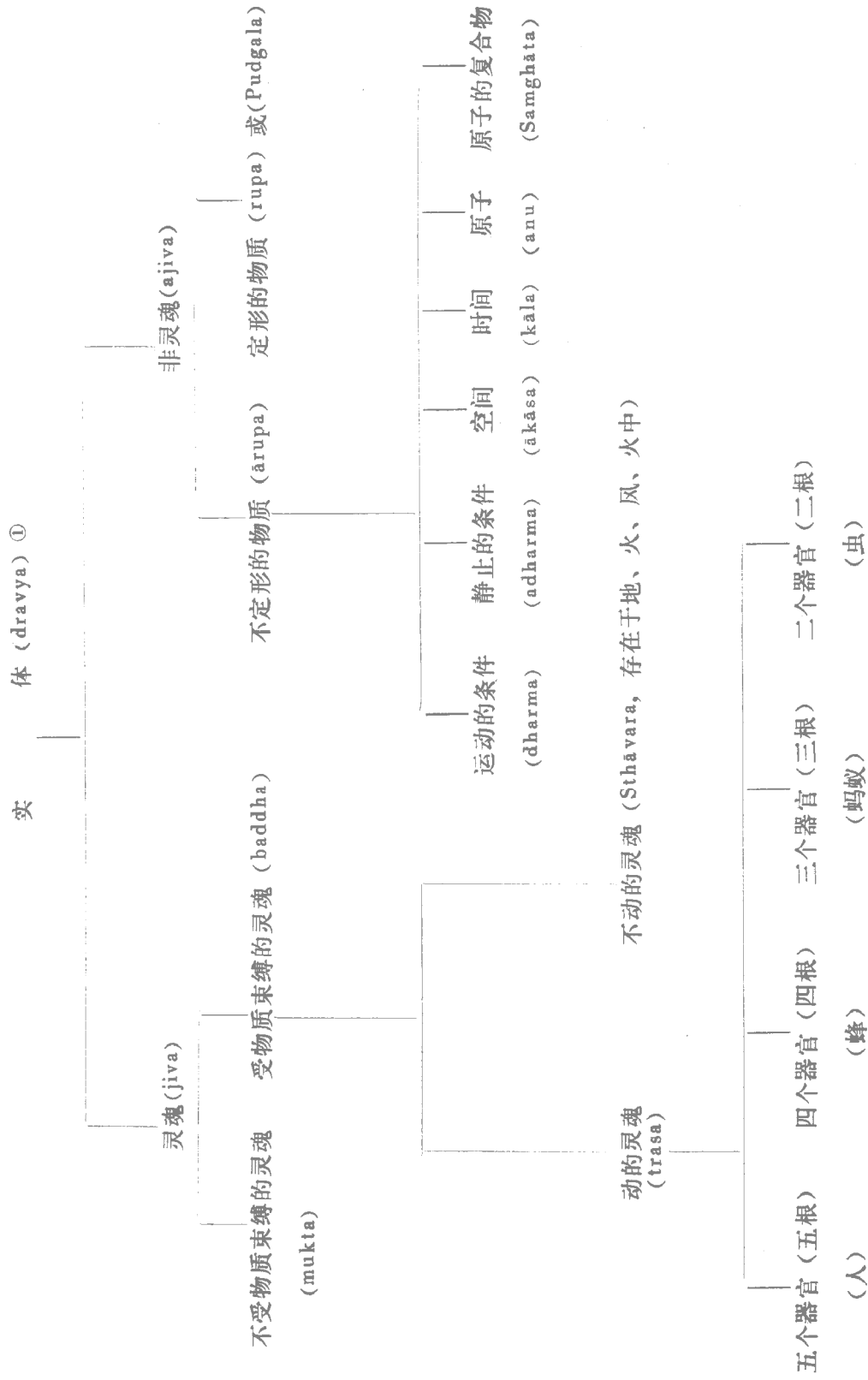
耆那 (Jaina) 的意思是“胜者”或“修行完成了的人”，耆那教就是“胜者的教”，它在汉译佛典中被称为足乾外道、无系外道、裸形外道、宿作因论者等等。《一切经音义》解释道：“足乾了，比云无系，是裸形外道，不系衣食，以为小欲知足者也”。

传说耆那教的创立者是与佛教创始人释迦牟尼同时的“六师”^①之一尼乾陀若提子 (离系亲子, Nigārtha nataputta), 尼乾陀若提子本名筏驮摩那 (Vardhamāna), 他在成道后又被教徒尊称为大雄 (mahāvīra)。于公元前 444 年生于毗舍离一个王族的家庭，属刹帝利种姓，年三十出家修行，在外游行和说教达三十余年，于公元前 372 年左右逝世。

耆那教徒有出家和在家二种，出家的裸体剃发，靠求乞维持生活，在雨季中常常在群众中进行说教。他们在外出时为了防止杀害飞虫，经常带着一把扫帚或几根孔雀毛，另外，常常做出各种乖异的苦行。^②

耆那教拥有大量的宗教历史文献，这些文献一般是月俗文 (Prākṛiti) 及梵文写作的。耆那教最古和最重要的经典是“十二安伽” (“十二支”，aṅga)，它记录了大雄及其他祖师的言行。“十二安伽”是由提婆达希伽尼在公元 454 年所编集起来的，这套经典为耆那

①“六师”指当时反对婆罗门教的沙门思潮，也就是新兴的自由思潮，其中人物有：阿夷多、梵舍婆罗 (取上论)、颇浮陀、钵伽那、跋婆那、毗罗桑子、富兰那、迦叶、末伽黎、拘舍罗 (以命论) 及尼乾陀若提子。据耆那教的神科苦行在汉译佛经中有很多记载。例如《中阿含经·尼乾经》记：“有沙门梵志裸形无衣，或以手为衣或以叶为衣；……或不以钵取水，或不以提斗取水；不食虫咬动沙之食，不食熟食，不食盐，不食糖，不食酥，不食油，不食肉，不食酒，不食热水，……或嚼一口以为食，……或食菜茹，……或食椰子；……有剃须发，或拔须发；或住立断坐；或修苦行，或在树下，以地为床，……或有手水，昼夜手抖，或有手火，烧背 (夕) 食烧之，或手执尊新大德，叉手向饭。”



① 参见达塔 (D. Datta) 著: 《印度哲学史导论》第94页, 1954、印度版, 本文作者作了几处重要修改。

官的多少可分为若干等级：有一个器官的是植物（皮），有两个器官的是虫（皮、舌），有三个器官的是蚂蚁（皮、舌、鼻），有四个器官的是蜂（皮、舌、鼻、眼），有五个器官的是兽（皮、舌、鼻、眼、耳），有五个器官以上的是人、神或魔鬼（心、皮、舌、鼻、耳、眼）。至于地、水、风、火等等也都有灵魂，但是这种灵魂是不易为人们所觉察到的。耆那教的这种主张可能是古代精灵崇拜的残余，它断言“解脱的灵魂”是一种永恒的、不朽的意识，这种解释是和印度古代唯物主义——顺世论^①所主张：“身坏命终，斯灭消失”完全相对立的，但是值得注意的是，耆那教也在一定范围内承认了灵魂与躯体、心理和生理的联系，他们还主张与身体相联系的“受物质束缚的灵魂”。耆那教这种认识论的错误是：他们不知道生物界和非生物界、人和其它动物之间的本质区别，不知道意识只是高度组织起来的物质——人脑的特有属性，因而或者认为一切物质都有意识，得出了“物活论”的错误结论；或者从外界引入了不朽的、主宰的灵魂。当然，耆那教的这种说法除了有认识论的错误以外，还有着深刻的社会根源。

（二）非灵魂

耆那教也对非灵魂进行了分析。他们首先把非灵魂区分为“有形的物质”和“不定形的物质”二种。

耆那教认为物质就是那些“可以结合或分散的东西”^②，物质结合起来可以形成庞大的物体，也可分割为最小的微粒，物质最小的单位是原子（日译“微”、“尘”、“极微”，*anu*），二个或二个以上的原子结合起来可以成为一个复合体（*saṃghāta*或*akanda*），我们的身体以及自然界的一切现象都是这种原子的复合体，至于人的心灵、声音、气息等等也都是物质的产物^③。

耆那教认为原子是拥有重量的、无限小的单位，它是永恒的、不灭的、唯一的、能造而非被造的。原子是一切形式的基础，原子占有着空间中的一点，运动极为迅速，轻的上升，重的下沉。原子的性质是触、味、香、色^④，至于光、热、影、黑、粗、细、形、可分性、结合性等则是从原子后来偶然的変化中所派生出来的^⑤。

原子结合为复合体而形成事物，在复合体中原子不是一种单纯的结合，而是一个对立的原子（一正、一负）的互相结合，例如一个细的和一根的相结合，一个干的和一个湿的相结合。

耆那教的原子理论承认原子具有下列物理性质：①形状，②声音，③大小，④可分性，⑤结合性——互相吸引和排斥，这些都是和后来科学发展的事实相一致的。耆那教的原子学说和希腊德谟克利特以及卢克塞修的原子的学说就其基本方面看（物质性和运动）是相似的，但也有着差异的方面：（甲）耆那教认为，原子的永恒性、不可分性以及触、

①日译佛经中称为顺世外道，它主张世界是广地、水、风、火四种元素组成的，感觉是认识的唯一来源，灵魂是和肉体分不开的，意识是肉体的产物。

② 摩陀婆：《哲学体系纲要》第二章，梵本，参见考恩尔英译。

③ 乌玛奇瓦蒂：《真理证得经》（《入命文经》）V，19。本文所引的耆那教原典是摩尔（C. Moore）所编的《印度七学史资料选》耆那教部分，英译本，1928，美国；并参阅《东方圣书》第ⅩⅩⅠ，ⅩⅩⅤ卷以及铃木实信日译。上译见《耆那教圣典》一书，世界文库刊行会发行，大正十四年，引文均照原文校对。

④ 《真理证得经》V，23

⑤ 同上书 V，24

味、香、色都是原子的木质属性，而卢克莱修则认为，触、味、色等是在原子结合形成物体以后才产生的，这种属性是第二性质的^①。乙)卢克莱修认为，原子的结合是一种机械并列的或触合的形状，而耆那教认为，原子的结合是一种对立的形状。前者企图用原子的数量来说明质量，而后者则是用原子的质量来说明数量。

“不定形的物质”包括着空间、时间、运动的条件和静止的条件。

耆那教认为，空间是一切存在和运动的场所，灵魂、物质、静止的条件和运动的条件都是存在于空间中的。空间虽然不能被人们直接所感觉，但它的存在确是可以经过逻辑的推理而得知的。耆那教把空间划分为有人、灵魂和事物占有的“充实的空间”(Lokakāsa)以及灵魂摆脱物质以后定居的“虚空的空间”(alokakāsa，英国科学家牛顿也有这种说法)，前者是有限的、相对的，后者是无限的、绝对的。

时间和空间一样，虽则不能被直接感知，但从推理中也可以证明它的存在。时间为“一切存在的持续性、变化、运动、更新提供了可能性”^②，任何事物、灵魂、运动都是和时间分不开的，但时间是一种单一的、不可分的存在，它在空间中是不能扩展的。耆那教也把时间分为真实的或绝对的时间(Paramāhīkākāla)以及经验的或相对的时间(Vyāvahārikākāla或Samaya)二种：前者的标志是持续性(vartana)，它是无始无终的，永恒而不具任何形式；后者的标志是变化性，它是有限的，具有起点和终点，经验的或相对的时间可又分为刹那、小时等等。相对的时间是依赖于绝对时间而存在的。

从上面的时空理论中，我们首先可以看出，耆那教在一定的范围以内，承认时空是以客观事物为前提的，也就是说，在一定的意义上承认了时、空是客观物质存在的形式，而且时、空是和运动着的物质不可分离的，这是正确的、合理的方面。但是在另一面，他们从空间性和时间性的事物中抽象出时间和空间后，又力图加以歪曲，使它成为一种独立的东西，最终承认有不以客观事物为内容的“虚空的空间”和“绝对的时间”，从而陷入了唯心主义。耆那教这种摇摆于唯心主义和唯物主义之间的双重时、空观是要为宗教找出地盘，因为我们知道，如果不承认“充实空间”的有限性，就不能导致承认宗教需要的“虚空的空间”或彼岸世界，如果不承认“经验时间”的相对性，也就不能导致承认“绝对时间”的存在，这正如列宁所指出的：“在时间性事物之外的时间=神”。^③

① 卢克莱修写道：

“可以无接触一切感觉都能够
从没有感觉的东西产生出来，
但如果有人说感觉是能够
借变质而从无感觉的东西产生，
或者因为某种的灾生而被带来，
并未必需向他清楚指出这点就够了；
除非原有原素的各种形式的结合，
就不会有什么所谓诞生；
除非他们被结合，也不会有变化。”

(卢克莱修《物性论》第115页，

三联书店，1958)。

② 《真理的历程》ⅩV，22

③ 列宁：《哲学笔记》第45页，人民出版社1956年版。

耆那教认为运动和静止虽然是事物和灵魂的属性，但是事物和灵魂在其运动和静止中还需要一种辅助的条件。如果没有这种条件，运动和静止就无法展开，因此他们假定了运动的条件（法）和静止的条件（非法）。例如一条鱼的游动（运动）需要水（运动的对象）来帮助。又如一个旅客在烈日炎炎下的休息（静止）需要一棵树影（静止的条件）来帮助。但是耆那教又认为，静止或运动的条件虽然帮助某一事物运动和静止，但它们本身是不动的、无形的、永恒的和消极的^①。例如前述的例子中水能帮助鱼游动，但水本身是不动的、消极的。

从上述耆那教的哲学论证中可以看出：耆那教世界观的特征是多元的实在论。耆那教一方面承认灵魂的存在，灵魂是永恒的、不朽的和无所不在的，但另一方面又承认非灵魂或物质的存在，物质是由原子所构成的，与物质相联系的时间也是实在的，物质与灵魂是二个独立的本源，但多元论究其实质是二元论，二元论是无法贯彻始终的，因此又以矛盾的和倒立的方式解释了灵魂和非灵魂内部之间第一件和第二件的关系。他们认为，在低级阶段中的灵魂是与躯体（物质）相联系着的，而在高级阶段中灵魂则是独立的、永恒的。在非灵魂中，除了有与客观事物相联系的“充实空间”和“经验时间”外，还有着不以客观事物为内容的“绝对时间”和“虚空的空间”。从这种矛盾的解释中可以看出，耆那教的二元论最终还是陷入了唯心主义和神秘主义的泥坑。耆那教的这种二元论是直接为宗教作哲学论证的，它反映了刹帝利和吠舍中的富裕商人的复杂性格：一方面害怕人民，另一方面又想排斥当时统治阶级——婆罗门祭司的政治和思想统治。

耆那教的哲学思想在汉译佛经和我国僧侣所写的著作中也有不少的叙述。例如后魏译《提婆菩萨楞伽经中外道小乘涅槃论》中记，裸形外道“分别见种种异相（多元论——引注）名涅槃（最高的实在——引注）”，这种说法和印度耆那教保存的资料相一致。但同一经中又说：“外道尼陀子论师作如是说，初生一男共一女，彼二和合能生一切有命（灵魂——引注）无命等物，后时离散，还彼彼处，名为涅槃”。这种男女和合而生世界的世界观是印度史前时期流行在人民中间的一种宗教——秘咒主义（或译印度教的密宗，Tantrism）的基本信仰。印度史学家钵都帕耶耶（P. Bandopadhyaya）在其论述印度密教的新著中说：“在人类情形下新生命的创造过程是源于男性和女性的结合，世界同样是通过神我（男性）和白性（女性）的结合而产生的”^②。这种密教的信仰，据印度恰托帕德耶耶（D. Chattopadhyaya）等的研究，还是和印度的古代唯物主义——顺世论和数论派的最初世界观相一致的^③，因此汉译佛经中这个记载是值得研究的一个问题，如果这个材料真是记述了尼陀子的思想，那么，根据印度恰托帕德耶耶的研究，印度古代的几个主要哲学派别——顺世论、数论、耆那教都是出于同一个源流——密教，这对于弄清印度唯物主义思想的起源有着重要的意义，但我认为这种可靠性是不大的。

① 《真理证得经》 V + 7.

② 转引自恰托帕德耶耶《数论派——印度古代唯物主义》，第86页，1959，人民出版社，新德里。

③ 同书第53—54页。

(乙) 认识论

(一) 认识的起源

耆那教把认识分析为直接认识 (aparoksa) 和间接认识 (paroksa) 二种^①：

(A) 间接认识是一个普通人所具有的，它又可分为：

(1) 感官的认识 (mati) —— 是通过感官和心灵直接得到的认识，它包括记忆、感觉和推理等等。

(2) 启示的认识 (sruta) ^② —— 是借助圣书和权威者的意见而获得的认识，它包括注意、理解和联想等等。

(B) 直接认识 —— 是一个已经摆脱业 (细微的物质 —— 见后节)，即物质影响并且具有“正确”认识能力的人 (胜者) 所具有的，这种认识根据摆脱业的不同程度又可分为三种：

(1) 有限的认识 (avadhi) —— 是认识者直接得到的“关于在时间和空间上遥远的事物的认识”，据说这种认识有时还得依借感官和心灵。

(2) 超感官的认识 (“他心通”， manahpariyaya) —— 是认识者“直接从其它人们那里获得的认识” (即有洞察别人现在和过去精神活动的认识)，这种认识已不烦感官或心灵，是认识者摆脱个人的忿怒、憎恨等等以后才获得的。

(3) 绝对的认识 (“大圆境智”， kevala) —— 是认识者在灵魂摆脱业的一切桎梏情况下所获得的一种最完善和最全面的认识。“完善的认识是……灵魂自身认知的，没有任何外界的帮助”，这种认识既不赖感官和心灵，也不受时间和空间的限制。

耆那教认为上述间接认识中的第 (1)、第 (2) 种认识及直接认识中的第 (1) 种认识还不能排斥认识错误的可能性，但是直接认识中的第 (2)、第 (3) 种的认识则是绝对正确的、可靠的。耆那教这个真理论是和我们们的看法完全对立的，我们知道人们的认识都是客观世界的反映，人愈能正确地、深刻地反映外在的世界，则人愈能达到正确的认识，但是，在耆那教看来，人愈能摆脱外界客观事物的影响就愈能达到真理。耆那教的“绝对的认识”是一种宗教的、神秘主义的东西。

耆那教对认知的过程分为四种：(1) 揣测 (Avagraha)，一种较清楚的感觉。例如听到一种声音，但不知它是什么声音；(2) 疑虑 (Jha)，继而对声音发生疑问“这是什么东西的声音”；(3) 去惑 (Avaya)，作出一定判断，“这是车声”；(4) 制识 (Dharana)，声音留存于心中。

耆那教认为，认识和认识的对象是有区别的，外界的事物是独立于我们认识并且不是由我们心灵所创造的，在这一点上耆那教和那些主张“存在就是被感觉”的主观唯心主义者有着不同之处，但是耆那教也没有承认，认识是客观事物在我们头脑中的反映，而把认识仅仅归结为一种潜在于灵魂深处的一种天赋的、自明的东西，人们进行认识就是把这

^①耆那教对于间接、直接二个概念的了解是和马克思主义的了解完全颠倒的，请注意。

^② 罗易把启示的认识解释为“借助于记号符合和词而得到的认识”，这是对印度哲学概念现代化的解释。见《印度哲学史》俄译本，第 132 页，1958，莫斯科。

种潜在的认识揭示出来。例如：当我们认识一把椅子的时候，耆那教认为椅子的意识早已存在于我们的灵魂中了，我们不过是借助感官（耆那教把感官看作“灵魂外观的窗户”）把那个潜在的椅子的认识揭示出来罢了。耆那教这种认识论是和它的灵魂永恒的精神本源相一致的，但是和他的另一个物质本源是矛盾的。耆那教建立这种体系是想把认识当作一种修行的手段，通过自我认识来摆脱外在物质世界的束缚以此达到“绝对的认识”，所谓“绝对认识”也就是宗教上最高境界。早期耆那教从这种理论出发，竭力反对婆罗门教的偶像崇拜，例如他们不许人说“天下雨”而只许说“云下雨”，但是他们通过思辨的哲学巧妙地建立了一种理性的崇拜对象——理性的上帝，这正象费尔巴哈在研究西方宗教史中所指出：“只是将上帝从一种在有神论中被当作人格性实体的想象实体转变为一种理性的对象，一种理性实体”^①，它的唯心主义的本质是很明显的。

（二）判断形式的理论

耆那教认为世界上存在的一切事物都是千变万化的，它有着性质、形式等等的不同，而且在某一时间和某一场合中也是不同的，因此我们对于某一事物的认识和判断，必须从一个立足点出发，即把某一事物限定在特殊的条件下来加以认识。为了正确和清楚地表述一个判断和命题，应该在它之前冠以“或许”、“可能是这样”（Syāt）的字样。例如说：“这支象似一个柱子”，这是非常笼统的，应该说：“或许这支象似一条柱子”（“或许”的字眼表示“从象的腿方面看”的意思），这才是正确的。

耆那教把判断的形式概括为七种，所谓“七支论法”（Saptabhanginaya），现用符号表述如下：

（1）“或许，S是P”，这是一个肯定判断。例如“或许，瓶是黑的”（即是说瓶在特定的时间内是黑的）。

（2）“或许，S不是P”，这是一个否定判断。例如“或许瓶不是黑的”。

（3）“或许，S是P和不是P”，这是肯定判断和否定判断的一种结合。例如：“或许，瓶是黑的和不是黑的”

（4）“或许，S是不能表述的”。例如一个用泥土做成的瓶在做成以前是白瓷，做成以后是黑的，但是由于我们不能知道瓶在其它各种条件下的颜色，因此我们被迫说：“或许，S是不能表述的”。

（5）“或许，S是P并且是不能表述的”，这是第一种判断形式和第四种判断形式的结合。例如：“或许瓶是黑的并且也是不能表述的”。

（6）“或许，S不是P并且是不能表述的”，这是第二种判断和第四种判断的结合。

（7）“或许，S是P和不是P，并且是不能表述的”，这是第三和第四种判断的结合。

耆那教这七支论法也可概括为（1）有，（2）无，（3）有·无（亦有亦无），（4）不可说（非有非无），（5）有·不可说，（6）无·不可说，（7）有·无，不可说。

上述七论在汉译《外道小乘四宗论》（提婆菩萨造，后魏菩提流支译）以及古藏所写的《白论疏》卷三中也有同样的记述。如《外道小乘四宗论》记：

“尼键子外道论师言一切法①俱……如我觉白瓷等。亦得说一。亦得说异。譬如白

^①费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第142页，三联，1959年版。

于叠中。别处不可得言此是白此是叠。如世间此是牛此是马等。白叠不尔。是故我不说异。亦不说一。若一者白灭叠应灭。又如一者亦不应说赤叠、黑叠等。是故我言得说一。得说异。”

“若提子论师言……我若提子不说一切法一、异、俱。……以此法不成彼法。彼法不成此法。以此法毕竟非彼法，彼法亦毕竟非此法。以白非叠。以叠非白。以灭不应灭。以一者即白是叠。叠即是白。不尔者灭是天。不灭者不灭。若尔云何虚妄分别。彼法是一、异、俱、不俱。若尔叠亦应非叠、非不叠。白亦应非白、非不白。以叠即是叠。白即是白。是故叠非叠白非白。是故非白不得白。如是一、异、俱、不俱皆是虚妄分别。唯有言说无实义”。

中印各自保存资料的基本论点大致是相同的。

耆那教这种逻辑理论在印度逻辑思想发展史中提供了不少新的东西，特别是在反对奥义书唯心主义的教条——“一切皆一”（一切都是梵）中有着重要的历史意义。就这个理论本身来看，其中掺杂着某些合理的、辩证法的因素，也包括着很多不可知论和诡辩论的成分。耆那教首先承认客观事物的变化是无穷的、多样的，而我们的认识是有限的、相对的，一切的认识都是以时间、地点和条件为转移。另外，也从事物的运动、变化和相互作用等方面考察了事物，例如他们提出了“S是P和非P”的判断，从这个判断中已经可以看到他们对于事物运动和矛盾的正确理解（事物在同一瞬间，既在同一个地方，又不在同一个地方），但是由于他们不懂得事物及其反映在认识中的相对性和绝对性的辩证关系，把相对主义看作认识论的基础，因而对肯定判断和否定判断的妥当性都加以怀疑，从而陷入了不可知论和诡辩论。这正如列宁所指出：“把相对主义作为认识论的基础，就必然使自己不是陷入绝对怀疑论、不可知论和诡辩，就是陷入主观主义。作为认识论基础的相对主义，不仅承认我们知识的相对性，并且还否定任何为我们的相对认识所逐渐接近的、不依赖于人类而存在的、客观的准绳或模範儿。从赤裸裸的相对主义的观点出发，可以证明任何诡辩都是正确的”，“辩证法，正如黑格尔早已说明的那样，包含着相对主义、否定、怀疑论的因素，可是它并不归结为相对主义。”^①

耆那教一方面批判了婆罗门教的唯心主义认识论，在另一方面也抨击了顺世论的唯物主义认识论。顺世论认为，存在的东西只是被感官所感觉到的东西，意识是由物质的四大所结合而成的，但是耆那教却反驳说，意识由物质产生的过程是人们不能感觉到的，因此，物质产生意识显然是不能被证明的。耆那教的这种反驳虽然暴露出了早期顺世论的机械的、直观的缺陷，可是耆那教也忘了人是在生活里、在实践中表现自己精神能力的，而这种能力无论怎样也不能离开对现实世界的感觉和观察。

三、宗教社会思想

耆那教的全部哲学思想是为他们的宗教作论证的，它的本体论和认识论都是企图吸

^①“法”在这里当作“存在”的意思。

^②列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁全集》第14卷第136页。

引人们到宗教方面来。

耆那教的宗教和社会理论主要的是在批判吠陀、奥义书的基础上建立起来的。例如他们写道：

“虽然婆罗门的优越地位在于他们知识的虚伪性，但是不学无术的祭司仍然在追求祭祀的知识。他们闭门学习和打悔，但是他们自身正在被熄灭的火灰掩盖……宰杀动物（供祭祀）、各种吠陀的祭祀本身都是罪孽的原因（因为杀害动物是有罪孽的），所以，一切吠陀和祭祀都不能使罪人解脱，不是由于剃了头发就可变成沙门，不是由于神圣的语言“唵”就可成为婆罗门，不是由于住在树林里就可成为牟尼（贤者、仁人——引注），不是由于穿了树皮的衣服或是吃了野草就可成为苦行者。人们能够禅定而成为沙门，能够贞洁（不淫）而成为婆罗门，借智慧而成为牟尼，通过苦行而成为苦行者。人们被分为婆罗门、刹帝利、吠舍或者首陀罗乃是自己的事情”。^①

刹帝利和新兴富裕商人这种抗议和批判也在一定程度上反映出了下层人民要求摆脱婆罗门的统治、种姓歧视等等的愿望，因而早期的耆那教吸引了广大群众的参加，在人民中有着重要的影响。但是耆那教并没有走的很远，他们仍然和统治阶级的思想调和了起来，从吠陀和奥义书的启示中建立了他们的业报轮回、个人解脱等等社会伦理学说。

耆那教社会伦理学说的中心问题是灵魂如何获得解脱的问题。他们认为，灵魂是有生动物类特别是人的最高本质。灵魂的本性是无限纯净和圆满的，但是由于它经常受到物质的障碍而失去了光泽，所谓物质障碍，那就是与灵魂在一起的肉身，肉身是由细微的物质，即业所组成的（业流进灵魂中去，附着于灵魂叫“漏入”，*asrava*）。业可分成八类，这八类中最重要的是：寿业（决定生命的长短），名业（决定性质），种业（决定种姓、国籍），遮业（决定灵魂的性力），这些业不单集结起来构成人的肉身，也决定着人的智慧愚鲁。而且据说这些业还是前生所定的（“因本作”，*pubbkatahetu*）。

在未解脱前的灵魂由于怀着怒、骄、贪、惑，因而常常被业所束缚（“系缚”，*bandha*），这正象一件衣服（灵魂）为油（怒、贪等等）所渍后，被灰尘（业）沾染一样。

所谓解脱就是使灵魂完全脱离业的桎梏。一方面制止新业流入灵魂（“制御”，*samvara*）；另一方面消灭灵魂中的旧业。

耆那教所举出解脱的道路有三：（1）正智——正确学习和了解耆那教的经典和教义；（2）正信——正确信仰耆那教的经典和教义；（3）正行——正确实行耆那教的教义和戒律。正智、正信、正行被称为‘三宝’。

耆那教也规定了正行的戒律。戒律有五：（1）不杀生——对于生物和非生物的不损害；（2）不欺诳；（3）不偷盗；（4）不恋感官享受（不好淫）；（5）不蓄私财（“无所得”，*anupalabhya*）^②

耆那教在其最初的发展阶段中和佛教一样也是反对偶像崇拜的，他们从业的理论上

①见印度教的哲学家摩陀婆对耆那教的注解。

②汉译佛经中对于耆那教的‘五戒’有不同的说法。例如《释摩诃本四经》（吴支谦译）说：“诸尼健皆受五戒，一者不杀，二者不盗，三者不犯他家妇女，四者不杀，五者不饮酒”。耆那教把“不蓄私财”列入五戒之一是一个值得研究的问题，另外，“无淫行”的原义也是很难确切解释的。

发反对婆罗门教诸神、祭祀等等。^①例如《中阿含·尼乾经》曾记：“若诸尼乾因木所作恶业——悉尊祐（自在神——引注）”，但耆那教的反对神的观点比佛教更不彻底。在印度古代最大的、统一的专制国家——孔雀王朝出现以后，在耆那教中也渲染着关于教祖大雄的神话，把大雄看作一个威力无比、全知全能的最高神，在实践中也开始建立庙宇，实行对教祖偶像的崇拜等。从耆那教的变化中可以再次说明天上统一的神也无非是地上统一区君主的写照。

耆那教的哲学、社会理论在起初时期不能否认起过一定的历史作用，但是随着奴隶制的巩固，这种作用也就瞬息消失了，耆那教在阿育王时就已经成为奴隶主的意识形态。它的理论的真正涵义正如有人指出：“不用在社会生活条件中寻找痛苦的原因，不要把自己的不幸和重负归咎于当权的种姓，而仔细留意自己的祖先，自己前世的情况，这就发现你们现在不得不过的那种生活的根源，……依靠自己并着手从欲望和痛苦中解脱出来，你们是能够成功地变为最完善的人的。你们以后的化身在任何情况下就再不会受这样的苦难了”^②。我们知道在印度的奴隶占有制度日益巩固以后，刹帝利和新兴的官商虽然与婆罗门在经济上、思想上还有着矛盾，但是深切地感到真正威胁他们的是广大的下层人民，因而又从婆罗门的意识形态中摄取了自己需要的东西，刹帝利运用他们的政权力量、精神手段，特别是利用了当时人民多次起义遭到失败后所表现出来的某些消极情绪，制定出了一套宗教信条，其目的要在人民中培植不相信自己力量、俯首就范的思想。

耆那教的不杀（非暴力）信条对于印度历来的统治阶级的社会政治思想有着重要的影响。德国印度哲学史家鲁本试图阐明这一思想的社会根源。他认为，这种思想是印度商人的实践和利益的反映。他说：“那些讲求实利的商人限定自己的原则是：应该尽可能少损害些生物，所以在这种情况下，耆那教确立了更为美妙的教条：在不同的植物里有不同数量的灵魂，例如在豌豆和大米中的灵魂比在块茎和根中要少些，这样虔诚的人就应该宁愿吃豌豆和大米了（也许比较贵的植物是含有数量灵魂较少的植物），可是，这种商人也指责农民，说他们折磨阉割动物并使他们在牛鞭下干活。人可以日以继夜地使用奴隶的劳动，殴打人，使用脚镣手铐、牢狱对待人，可是，农民使用犁铧耕地时，甚至被指责为伤害了犁铧，又伤害了土地（这种议论好象佛陀弟子的虚妄奇谈一样！）。当然，这些爱动物的商人已指责婆罗门，因为他们流血的祭祀（这又和佛教徒的议论一样）和由于求乞而直接堕落为盗窃”^③。

德国著名的哲学家和科学家施韦泽（Albert Schweitzer）在其所著《印度思想及其发展》一书中把印度耆那教的“不杀”思想和我国儒家、墨家以及道教的的思想作了很多形式的类比。他写到“中国思想从孔夫子（孔子，公元前 551—479）、墨子（约公元前 400）与孟子（公元前 372—289）的爱人类到爱整个苍生观念的独立发展，从佛教

^①据某些学者考证，耆那教所主张的永恒不朽的“解脱灵魂”是在后期才出现的，但这个问题还需要进一步研究。

^② 转引自亚历山大洛夫：《古代东方社会思想史》第 461 页，俄文本，1950 莫斯科，原文出处不明。

③ 鲁本：《印度哲学史》第 129—130 页，德文本，1954 年，柏林。

和印度不杀戒条中获得的又必定加强了这种发展”。^①我们不能否认中印哲学和社会思想有过交往的历史，但这种思想的出现和发展归根结蒂是由二个国家具体的社会历史条件、阶级斗争所决定的。施韦泽的解释是非科学的，非暴力思想在中、印和亚州其它国家都得到广泛发展，我认为主要是由于亚细亚的生产方式以及相应的专制主义所决定的，这正如列宁在分析托尔斯泰的思想时所指出：“……亚州制度的思想体系……也就有禁欲主义，也就有不用暴力抵抗邪恶的主张，也就有深沉的悲观主义的调子”^②

四、耆那教的历史发展线索及其影响

关于耆那教的起源，在日前学者中有着不同的假定。耆那教前身一般认为是印度史前时期就存在的一种多神崇拜，传说其始祖是勒沙婆（Rṣabha），经过二十三代传至波尔尸伐（Parśva, 约公元前 722 年人）时，这种宗教被称为尼乾陀（Nigānta），大雄对尼乾陀进行了改革，创立了耆那教。

耆那教在公元前六至五世纪兴起时期主要举起了反婆罗门教的旗帜，因而吸引了一部分贵族武士、富裕商人和下层人民的参加，在当时有着一定的影响。据耆那教文献载，在大雄逝世时，耆那教有信徒 527,000 人，其中女的有 321,600 人。^③公元前三世纪，印度奴隶制国家得到巩固后，耆那教就迅速成为统治阶级欺压人民的工具，它曾受到孔雀王朝阿育王等等的支持和保护。^④

公元前后，印度的奴隶制开始衰替，商品经济得到了进一步发展，出现了很多新的城市和贸易中心，在这新的社会历史条件下，耆那教由于教徒的迁移分散，同时由于对教祖进训解释的不同，开始分为白衣派（Svetāmbara）和空衣派（天衣派，Digāmbara）二派，这二派进行了长期的、激烈的争论。例如《中阿含·周那经》曾记：“尼健终后不久，尼健亲了诸弟子等，各各破坏不共和合、各说破坏不和合事。斗诤相缚相憎共诤……”，但是他们的争论一般没有涉及到耆那教的最根本原则问题。在公元 454 年白衣派在提婆达希伽尼主持下举行了结集，根据各和传闻编纂了耆那教的圣典，这是耆那教有书面文献的开始。

在封建统治的前一个阶段中（约公元四至十世纪），耆那教在印度次大陆南北各地都得到了广泛的传播。玄奘在《大唐西域记中》曾提到中印度的吠舍厘国、奔那伐禅国，东部的三摩吐吒国、南部的羯陵伽国、殊利邪国、达罗毗荼国、秣罗矩吒国都是耆那教集中的地区。当时耆那教和印度教一样在印度若干地区成为封建统治的主要精神支柱。例如林罗斯罗（Surashtra—今卡提阿瓦）的君主孟达利伽（Mandalika, 约公元 1059 年）以及古甲拉特（Gujarat—今仍沿旧名）的君主贾耶辛哈（Jayasimha, 1094—1143）和他继承人羯摩波罗（Kumarapala 公元 1125—1159）都是耆那教的崇信和支持

^①施韦泽：《印度思想及其发展》第 86 页，英译本，1966 年，伦敦，译者为罗素。

^②列宁：《列·尼·托尔斯泰和他的时代》，《列宁全集》，第 17 卷第 34 页。

^③《耆那教圣典·平行经》，这个数字可能有虚夸，但可以看出它的影响。

^④阿育王在公元前 247 年所立的石柱上载：“取已皈依教专吏，敬须僧伽（即佛教徒）之事，并及……尼健陀，家及其它出家诸宗”。

者。鸠摩波罗还公开宣布耆那教是古马拉特国的国教。在这一段时期内耆那教的狂论家们集中主要精力对大雄的遗训作出种种适应封建统治需要的注疏。例如一个空衣派的教师婆摩天（Somadeva）写出了《政治箴言》一书，在这书中，他断言君主在国家中好比株树的树根，臣民依赖君主乃是普非的圣训。

在十三世纪伊斯兰教徒统治印度主要地区以后，耆那教受到了严重的破坏，但是耆那教的影响在一部分群众中仍未完全消失，在这个时期中印度教的偶像崇拜也出现在耆那教中。

在印度近代启蒙运动中，耆那教也揭起了改革的旗帜，在十七世纪出现了由多第昆河（Dhundbiw）所领导的郎迦斯（Lonkas）运动，在十八世纪出现了由维拉吉（Viraji）所领导的斯特迦瓦西派（Sthankavasi）运动，^①这些改革运动对耆那教的偶像崇拜以及中世纪的黑暗现象进行了批判。嗣后，在十八世纪、十九世纪西方资产阶级的文化和科学思想传入印度以后，耆那教的改革家们也企图用西方的哲学和心理学的来解释耆那教的古老概念。在这方面最为著名的是耆因（C. Jain），他著有《论文和通讯集》一书。

耆那教在目前印度仍有一定的影响，据印度最近的统计，印度约有耆那教徒 200 万人，占总人口的 0.5%。白衣派流行在古马拉特地区，空衣派流行在米索尔、西孟加拉等地区。教徒的成分大部分是商人、工厂主和城市居民中的富裕阶层。耆那教徒虽占印度总人口的 0.5% 但是印度灵款资本的很大一部分都是掌握在他们的手里。例如目前印度最大财阀之一——瓦尔昌德家族就是古马拉特的耆那教徒。

^①斯特迦瓦西派反对繁琐的仪式，认为在任何场所都可举行宗教集会。

《宗教与哲学》论文集即将出版

由中国社会科学院世界宗教研究所宗教学原理研究室编辑、河南人民出版社出版的《宗教与哲学》论文集将在年底出版，现已开始征订。

这个集子收集了宗教学学术界近年来研究宗教与无神论问题的文章共十余篇，其中，有关于宗教与哲学的关系、宗教与迷信的界限的精辟分析，有对马克思宗教观形成的系统论述，有为人们所关心的社会主义时期宗教问题的初步探讨，还有关于中国无神论史、西方无神论史、中国民间宗教、宗教心理、宗教与科学等若干专题的研究。这些文稿题材新颖，多有见地；史料详实，立论有据。

这样一本内容丰富的论文集子，不但对专业工作者，对社会科学其他领域的研究和教学工作者，而且对自然科学研究工作者，都将有所裨益，还会引起从事统战、宗教和宣传工作的同志们以及其他读者的广泛注意和浓厚兴趣。

试论《古兰经》*的一神思想

金 宜 久

本文根据《古兰经》的经文，对其一神思想的产生发展和有关问题作了简要的论述。作者指出，“安拉”被伊斯兰教接受为唯一的神有一个演变过程。确立一神信仰的权威，无外乎是为了确立一个阶级的统治权威，所谓纯粹的、彻底的宗教一神论实际上是不存在的，信仰一神仅指信奉一个最高的主宰神，并不排斥利用其他神灵，各大宗教内诸多神灵以至于魔鬼的存在，恰恰是一神信仰的必要补充。

作者金宜久，1938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。

伊斯兰教是一神论的宗教。它的根本经典和信仰基础是《古兰经》。《古兰经》关于信奉唯一神灵安拉的经文或训令，居于伊斯兰教诸信条之首。中世纪，教义学、认主学论著中讨论的基本内容是关于一神的本质与属性等问题，而它的理论或经典根据正是《古兰经》。

本文试对《古兰经》经文中反映的一神思想作概略地探讨，有不妥之处，希批评指正。

一

伊斯兰教信奉的神灵称为安拉。安拉一词系阿拉伯文 Allah 的音译。

据不完全统计，安拉一词在《古兰经》中约出现 2,800 次之多^①。经学家根据经文内容，认为安拉除有本名外，还有九十九个美名^②。这些美名实际上是经文中关于安拉的种和属性。安拉这个名字，是古来就有的。他原是古阿拉伯人多神崇拜的部落神之一，从阿拉伯半岛最南端的也门到地中海的东岸，均在不同程度上信奉他。他在不同民族那里，有着完全不同的称呼。巴比伦人称为“伊勒”(Il)，迦南人和后来的以色列人称为“埃勃”(El)，南阿拉伯人称为“伊拉”(Ilah)，等等。有人认为安拉系由 Ilah(神、神

本文所据的《古兰经》系王静如的汉译本，1946 年上海版。

① 穆罕默德·阿里《伊斯兰教》，英文版，第 159 页。

② “安拉只有极美的名称，你们就用它称呼他吧！”(7:180) “谁也具有全流的名号”(20:8)。参见《古兰经》(37:110; 59:24)。某些穆斯林在诵读经文时使用的瓷珠共一百颗，其中除九十九颗代表安拉美名外，另一颗供赞颂安拉六名用。

灵或崇拜物)一词而来,只是在Ilah之前加上定冠词Al即成Al-Ilah(这个神),正如半岛的游牧民称其为Al-Ilah一样^①;有人认为他由lah(不可见者、神秘者)加上定冠词Al,即成Al-lah;有人认为最高主宰的名字是不可变的,Alilāh本身就是神名^②。安拉之名,众说不一,但有一点可以肯定,即在穆罕默德创教前,他仍是半岛部落民(包括游牧民和城镇、绿洲居民)崇拜的诸神灵之一。他和其他部落神并没有什么本质区别。古阿拉伯的人名往往称为××神灵之奴仆,如阿布杜拉(Abdallāh,意为安拉之奴仆),依拜德拉(Obeidatīlāh,意为安拉之顺仆),阿布杜乌札(Abduzza,意为乌札之奴仆)或阿布杜拉赫曼(Abdrahman,意为拉赫曼之奴仆)等等,在部落民眼里,安拉并不比乌札或拉赫曼卓越,安拉的奴仆也不比乌札的奴仆或拉赫曼的奴仆高贵。

伊斯兰教产生前,麦加古来氏人,已不再是纯粹的偶像教徒了。他们受到当时于半岛广为流传的一神教(犹太教和基督教)以及哈尼夫派一神思潮影响,有关上帝、耶稣、救世主、主、马利亚、天使、魔鬼……等观念已为他们所熟悉,所接受;在他们的心目中,一些部落神,精灵和偶像的地位已在逐渐下降。

随着时间的推移,安拉在麦加居民眼里赋有了新的特性,被视为创造神和养育神,《古兰经》记述了伊斯兰教前对安拉的信仰情况:

“你若问他们:‘谁造化了天地,并降服了日月?’他们必说:‘安拉……’”(20:61)

“你说:‘谁是天地的养主?’你说:‘安拉’……你说,安拉是造化万物的;他是独一无二权威者。”(13:16)

由于半岛气候干旱缺水,安拉甚至是部落民祈求的雨神:

“你若问他们:‘谁由上空降水……’,他们必说:‘安拉……’”(29:63)

安拉也是部落民危急时刻的呼救神、祈佑神:

“你们所受的恩典是从安拉上(获得的——引者)。你们遭难的时候,惟向他哀号。迨至他给你们释去患难的时候,你们的一部分人就给养主举为偶。”(16:53,54)^③

部落民甚至认为安拉有子女^④,把其他神灵使之居于安拉之下。当然,这不是说,半岛的游牧民或麦加的居民已不再信奉其他神灵了。这时,作为最高的、万能的主宰神安拉并未出现,安拉仍是诸部落神之一。

由于安拉是麦加人所共知的不言自明的神灵,新创宗教究竟使用什么神名,是袭用古阿拉伯人的这个神名呢?还是其他神名呢?是使用外来宗教或哈尼夫派的神名呢?还是另外创造一个新神名呢?从经文中可以明显地看出,这有一个发展过程。

在麦加篇章中可以认为有一些属于最早期的经文没有提及安拉这一神名^⑤,而提到的是“拉布”。“拉布”(Rabb,意为养育者,亦称为“主”或“养主”)在《古兰经》中约出

① 法拉赫《伊斯兰教》,英文版,第28页。

② 《伊斯兰教辞典》,英文版,第141页。

③ 参见《古兰经》(10:22; 29:65; 31:32)。

④ 参见《古兰经》(53:19—21; 67:100; 167:57; 87:143—145)。

⑤ 根据经注家的观点,经文“下降”有一个先后顺序,属于麦加地区下降的经文称为麦加篇章,属于麦地那的称为麦地那篇章,在麦加篇章中又可分为早、中、晚等不同阶段,例如《古兰经》的第三十章(从第十七八——一四章,共二十七章)中不少章属于麦加早期阶段的经文,其中未提及安拉之名。

现。① 往往用以称呼安拉。这与犹太人称呼其神名为“阿多乃”（“我的主”）② 多少有点相似。其后不久，经文就明确宣称这个新信奉的神灵是安拉，但在这时，安拉的独一无二权威并未确立，他只是穆罕默德追随者们信奉的神灵，麦加大多数古来氏人继续信奉多神。就是说，在麦加曾经存在过两种神灵、两种信仰并存和共处的时期，正如经文所说：

“我不拜你们拜的，你们不拜我拜的。我是不拜你们拜的，你们是不拜我拜的，你们有你们的教门，我有我的教门。”（199：2—6）

经文指责那些信仰偶像的人：

“有人拜求独一无二的安拉时候你们不信；若是有人给他举匹偶了，你们就信。”（40：12）

其实，在一段时间内，穆罕默德追随者中，有人在信仰上也是二元的。他们既信安拉又拜偶像。经文反映了这种情况：

“你们不要并同安拉设立另一个受拜的（神灵——引者）”（51：51）；

“你们不要并同安拉拜求任何一个（神灵——引者）”（72：18）。

经文一方面指责当时已信奉安拉而又在安拉之外谋求神灵的做法。但另一方面，由于创教活动受到麦加反对派的歧视与迫害，麦加一度出现启示：允许信徒在信奉安拉的同时，崇拜被古阿拉伯人当作安拉女儿的三个女神（拉特、乌札、马纳特）③，这类启示的出现，使麦加信徒大为沮丧而使反对派欣喜若狂。不久，这一启示被宣布为“撒旦的启示”而被取消。显然这是新信仰对多神崇拜的让步④。可以设想，如果这类启示为信徒接受，一神信仰也就会随之夭折。创教者的及时更正对一神思想的发展无疑是至关重要的。

为最终确立安拉的一神权威，必须使安拉能够包容半高广有影响的神灵的全部超越卓绝的属位，从而有可能取代这些神灵。将安拉与某些部落神统一起来是使安拉成为最高的、万能的主宰神极其关键的一个步骤。经文说：

“你们称安拉！或称来哈曼。你们称无拘什么，惟他具有最优的名称。”（17：110）

“我的养主啊！你依正义判断吧！我们的养主是来哈曼，是对于你们所欲述者被求以相助的。”（21：112）

来哈曼（al-Rahman，一译拉赫曼。原意为“仁慈”，有时称作“慈主”或“至仁主”）是半岛某些部落（如也门希米亚人）信奉的神名，也是基督教的上帝的称号⑤。同一个神

① 穆罕默德·阿里《伊斯兰教》英文版，第155页。

② 希伯来人的神名拉丁文写成 YHWH（后来一些学者认为该作“雅赫维”，或“YHWH”Jehveh）。由于希伯来人不敢直接称其神名，而以“阿多乃”（Adonai，意为“我的主”）代之，十六世纪初期基督教神学家将“阿多乃”一词中的元音分别写入 YHWH 之中，写成“Yehoweh”（Yehoweh 或 Jehovah），实际上这是赋予犹太教的神名以基督教的读法。见《马恩恩格斯全集》第11卷，第331页注。

③ 这些女神系阿拉伯半岛半高广地区（包括麦加在内）游牧民和定居民崇拜的诸神灵中颇有影响者。

④ 希提《阿拉伯通史》上册，第115页；《剑桥伊斯兰教史》，英文版，第一卷，第37页。参见《古兰经》：21：52；17：74。

⑤ 公元542—543年也门马基卜大水灾使该地毁灭，上谈到了当时信奉的神灵问题。碑文并说：“仰敬至仁主（Rahman—an）与他的弥赛亚和圣灵的权力和恩典”。对此，《阿拉伯通史》作者希提认为：“Rahman—an 这个名词特别是意味深长的。因为在北方生活中相当于这个名称的 al-Rahman 后又成为安拉的一种神名，在《古兰经》和伊斯兰教教义中成为他的许多美名之一，《古兰经》第55章称为至仁主宰，这个名称在经文中虽用撒旦膏养的三神的名称，是源于从远古的南阿拉伯（即阿拉伯半岛——引者）的神灵传来的”。就是说，拉赫曼既是部落民信奉的神灵，又是基督教的神名。见希提《阿拉伯通史》上册，第123页。

灵拉赫曼，对于基督徒来说，他是至高无上的主宰神，而对信奉他的部落民来说，仅仅是和其他部落神一样的神灵。

《古兰经》把安拉与拉赫曼统一起来，但没有提及其他神灵与安拉统一并使之隶属于安拉的问题。但这不是说，被列为安拉九十九个美名中的就没有其他神灵了。例如“Al-Rahim（全慈主）”这个名词，在伊斯兰以前的铭文和赛伯伊的铭文中，也是一个神灵的名称（铭文写成RHM）。^①后来也成为安拉的美名和属性之一，即是明证。当伊斯兰教最终将部落神与安拉统一了起来，使安拉具有半岛一切神灵的全部属性，这就为半岛部落民接受安拉作了最重要的准备，从而有可能宣布安拉是独一的主：

“除他以外，再无一受拜的”（20；8）。

“他是独一无二威的安拉”（30；4）。

全面表述这种一神思想的经文集中于两章之中：

“你说吧，安拉是独一的，安拉是无求的，他未产，未被产，无一是他底对等的。（第112章）

“赞颂安拉——众世界的养主，普慈特慈的，执掌还报目的，我们惟独拜你，惟独求你相助，求你引领我们正道：……。”（第1章）

当安拉被奉为独一神后经文仍告诫信徒，“你们不要骂一般呼求安拉以外的（神灵，否则的话——引者），他们就无知着仇骂安拉。”（6；108）正如前述，即便安拉在信徒中成为主宰神了，但在相当长的一段时间内，仍未被麦加古来氏人完全接受，只有当穆罕默德完全统一了半岛后，安拉的一神地位才在实际上得以确立。

根据经文，安拉是“全能于万事的”（30；50）、“尽知的”（67；14）、“多慈的、特慈的”（4；25），他“造化”天地万物并“使生使死”（57；2），经文同样认为安拉是“太初的，至终的，显的，隐的”（57；3）。信仰安拉的存在，他的独一无二、他的绝对权威、他的万能和永恒等等，是伊斯兰教最重要的教义和信条，它表述为大家所熟悉的公式：Lā ilāha illa-Ja'1-lāhu，即“除安拉外，再无神灵”。

安拉成为最高的、万能的主宰神后，他在波斯和印度斯坦以“胡达”（Khudā）的名字出现。中国穆斯林则称安拉为“真主”，也有称其为“胡达”的。

二

研究《古兰经》的一神思想，绝不能仅仅局限于经文的词句，而应从剖析经文入手，探索隐蔽于经文中的真正含义——经文所代表的世俗的、阶级的利益。

我们和那些神学家和神秘主义者不同，他们强调经文的隐意，或是为了教派的利益，为其神学主张辩解；或是为了个人的精神修炼，以图从经文的隐意中领悟神的旨意。我们则要透过经文的表面现象抓住经文的本质，“把神学问题化为世俗问题”^②。因为“‘神’只是人本身的相当模糊和歪曲了的反映”^③。从神的地方看到人，使这种“相当模糊和歪曲

① 希提《阿拉伯通史》上册，第123页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第641页。

③ 同上，第1卷，第426页。

了的反映”还其本来面目使之明朗化，现实化。我们知道，麦加社会氏族制解体、阶级社会形成过程中，部落民普遍要求克服半岛动乱、血亲仇杀、战争……等社会灾难，摆脱社会危机，使分散、割据、无政府的半岛统一起来。限于当时的历史条件，尤其是在偶像崇拜盛行、宗教迷信泛滥的情况下，这种愿望和要求不可能以明确的政治纲领或口号的形式提出来，只能隐蔽在宗教的外衣之下，通过创立新宗教的斗争来实现。

穆罕默德在创教过程中，宣传一神思想并确立一神安拉在半岛的权威、反对多神信仰和偶像崇拜，使部落民普遍承认并接受安拉为万能的主宰神本身，就是制造必要的舆论，以此为统一半岛、建立民族国家的精神武器。

多神信仰、偶像崇拜是部落宗教的主要特征，它从氏族制的社会条件下产生并和氏族制一起发展起来。反对多神信仰，反对偶像崇拜，无疑是反对部落宗教赖以产生的氏族制度。由于麦加古米氏的奴隶主贵族是穆罕默德创教活动的主要反对者^①、他们是多神教徒、偶像崇拜者，因此穆罕默德与麦加反对派的斗争，他宣传一神信仰、反对多神和偶像的斗争，无形中也成了反对多神教徒和偶像崇拜者的斗争，反对多神教徒和偶像崇拜者所竭力维护的原始氏族制的斗争。宗教斗争与政治斗争密切结合在一起。当时，麦加的氏族制只剩下一层薄薄的外壳了，但它的真正维护者仍然是身任氏族首领的贵族，而这些氏族贵族这时又已转化为奴隶主贵族，他们一身二任，这就决定了他们在一定的时间内，竭力反对新信仰，一旦他们感到新信仰并不损害他们的利益时，又会迅速地转而皈依新信仰，这就是伊斯兰教得以在短短的三十余年期间在半岛获得全面胜利的原因之一。

从经文中还可看出，穆罕默德在宣传一神信仰过程中，除了把矛头自始至终指向多神教徒、偶像崇拜者外，还在思想领域内进行了一系列艰苦的斗争。这些斗争概括起来有以下几个方面：

首先，反对那些被称为“不信者”的人，其中主要是一些否认神——造物主存在的“光阴派”。

《古兰经》已述了该派的观点：

“他们说：‘生存只是我们今世的生存，我们有死有生，毁灭我们的只是光阴’。”（45：24）

经文转述了该派反对“死后复活”的观点：

“我们死去，已化为土与骨的时候，定被复活吗？我们的前代列祖也是这样吗？”（66：47—48）

“生只是我们今世的生，我们不再复返（活——引者）。”（6：29）

该派不信神灵，不信末日审判和死后复活，不信天堂地狱和神的奖惩的无神论思想，威胁着一神思想的传播。经文斥责该派观点说：

“他们本不真知道这事”；“他们不过是揣度”（45：24）。

由于时代的局限，该派观点未能得到普遍传布；伊斯兰教兴起后，它往往又以伊斯

^①统一半岛，建立民族国家是麦加贵族的奴隶主阶级的根本要求和根本利益所在，只是他们中的大多数人并未立即意识到穆罕默德在为实现这一目的而奋斗，因而在一段时间内竭力反对回教以至干脆反对穆罕默德的创教活动，从而形成了创教活动反对派。

兰教为外衣进行活动^①。

第二，反对那些自称为神灵或先知的人。

当时，主要有两种人：其一，一系“自称‘我受默示了’”的人^②，他们将自身比作能接受神的启示的先知而与穆罕默德分庭抗礼，争夺信徒；其二，系“自称：‘我即将降下类似安拉所降的（启示——引者）’”的人^③和自称“我是他（指安拉——引者）以外受拜的（神灵——引者）”的人^④，他们将自身比作可以降启示并受人崇拜的神灵以与穆罕默德宣扬的一神安拉相抗衡。

恩格斯在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》中谈到基督教产生的问题时指出：“在荒漠中，成千上万的预言家和宣教者那时创立了无数宗教上的新东西，但只有基督教的创始人获得了成功。不仅在巴勒斯坦，而且在整个东方，麇集着这样一些宗教创始人，他们之间进行着一种可说是达尔文式的思想上的生存竞争。”^⑤我们从上引的经文中，同样可以看到伊斯兰教创立前后“思想上的生存竞争”，这种斗争在穆罕默德去世以后日趋尖锐，终于诉诸于武力。

第三，反对那些被认为不符合新创宗教的一神信仰的人，其中包括受犹太教和基督教影响的部落民以及犹太教徒和基督教徒。

我们知道，伊斯兰教创立过程中受过犹太教和基督教的影响。早年，穆罕默德曾责令信徒“不要与有经人争辩”（20:46）^⑥，指明《古兰经》不过是为“证实它在以前的《经书——引者》”（3:3、4）。可是，作为阿拉伯民族的新的—神教，毕竟不愿和这些被认作半岛的谈神者的宗教等同起来；为了统一半岛、建立民族国家，更不愿看到异民族在半岛日益扩大的势力和影响，因此，他们不可避免地要排斥后者。我们可以明显地看到经文否认并驳斥部落民广为熟悉或信仰的安拉有子说（23:91）^⑦、耶稣神子说（5:116）安拉有女伴说（6:101）、三位一体说（4:171；5:73）、安拉系马利亚之子孛希哈说（5:72；5:17）^⑧、耶稣神性说、耶稣被钉十字架和死后复活说（4:157）等等。至于在麦地那时期与犹太人的斗争以及对—神教徒所制定的种种政策，更可证明这一点。

第四，属于经文反对者之列的，还包括那些在信仰上动摇和不坚定的人、伪信的人、把偶像与安拉同样供奉和崇拜的人、固执于“追从曾见自己祖先所守的（宗教——引者）”的人（2:170）、舍弃安拉“只拜些女像”的人（4:117）以及“他们爱它们（指偶像——引者），如爱安拉”的人（2:165）等等。

这些在信仰上不接受—神安拉的人，必然在行动上对穆罕默德统一半岛、建立民族国家的活动采取怀疑、观望，以至不支持，不合作的态度。因此，经文或是直接反对他

① 参·穆尔《伊斯兰古学史》第7页。

② 见《古兰经》（6:93）。

③ 见《古兰经》（6:94）。

④ 见《古兰经》（2:129）。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第19卷，第33E页。

⑥ 《古兰经》认为犹太教先知有《讨拉特》（即《摩西律法》），基督教徒有神启的《引支札》（即《福音书》），故称他们为“有经人”，即拥有“天启经典者”。

⑦ 《古兰经》指犹太教认为摩西为上帝之子（4:30），同时护表基督教把耶稣当作上帝的儿子（9:30）。

⑧ 孛希哈是“耶稣亚”一词的阿拉伯文的译音，意为救世主。称“马利亚的儿子孛希哈只是一位使者”（5:78；4:171；3:45）。参·文，当时人们不了解孛希哈即耶稣基督。

们，或是通过种种论辩来争取他们。

穆罕默德所从事的上述斗争，表面上是一神与多神和偶像之间的斗争，实质上是代表不同利益集团的人们之间的斗争；表面上是使一神取得绝对的统治地位，实质上则是—定阶级利益的代表在谋求历史性的胜利。这场斗争以穆罕默德统一半岛、创立新的一神教而告终。以穆罕默德为代表的麦加新生的奴隶主阶级终于成为半岛的统治阶级，一神信仰取代了多神信仰和偶像崇拜，成为半岛居于统治地位的意识形态。

“至于没有统一的君主就决不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映……”^①。在氏族制解体、奴隶制形成过程中，麦加地区的奴隶主阶级需要自己的君主，正像需要自己的上帝一样，这个所需要的君主必须既能满足他们为统治现世物质生活的需要，又能满足他们来世精神生活的需要。尽管穆罕默德在部落民中从事一神安拉的说教时，还不是什么君主，但事情并没有什么两样，因为只有在他最终统一半岛、建立对半岛的统治时，他才最终成为半岛的真正主人并使安拉成为被半岛各部落所接受的最高主宰神。否则，安拉只不过是信奉者的神，对其他偶像的崇拜者并没有任何神圣性，安拉的种神启示，对他们也不具有任何约束力。穆罕默德通过自己的全部活动向半岛的奴隶主表明，他恰好是奴隶主阶级所需要的君主，是他们的阶级利益的最好体现者和代表者。他给半岛带来的安拉当然也就是他们应该予以接纳和信奉的独一无二神了。

所以，可以说，确立一神的权威，无外乎是确立一个阶级的权威；肯定神权，无外乎是肯定隐藏在这个神权背后的世俗特权；顺从一神，无外乎是顺从宣扬这个一神的—定阶级代表者。

“伊斯兰”的原义是顺从和和平，指顺从一神安拉。意思是说：只有顺从安拉的人（穆斯林）才能获得和平和安宁。为确立一神权威，经文完全拒绝基督教的那种在人神之间需要中保、赎罪者或救世主的说教。可是，经文强调对安拉的顺从同时，特别强调对他的使者即穆罕默德的顺从。正如经文所说：

“你说：‘如果你们喜爱安拉，你们就当追随我……’”（3:31）。

“你说：‘我确奉命拜安拉……我且奉命为众穆斯林的领袖’。”（39:12）

穆罕默德把顺从天上的一神安拉和地上的使者统一起来。这样，《古兰经》一神思想的真正实质也就一清二楚了。

三

根据神学家的观点，一神作为最高的超自然的精神实体，是不言自明、没有原因、无需证明的，他创造、派生或衍化出光怪陆离、千变万化的宇宙万物，而他自身则全知万能、不生不灭、永恒自在。信仰一神，必然排斥多神。在他们看来，一与多处于绝对的对立中，一不能是多，一则无双，无匹配、无对偶，承认唯一的神也就不允许以他神与

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第65页。

之并列，分享人们对这个独一无二神的信仰、崇拜和献祭。

从马克思主义的观点看来，神无外乎是人的创作物。由于原始人没有力量同自然界搏斗，他们把自然力人格化并对“异己的、神秘的、超越一切的东西”^①予以信仰和崇拜，这就导致最早的神产生。换句话说，神不过是人们极“不发达的意识的混乱材料中反映而创造出来的”^②。进入阶级社会后，一方面人们对自然界的盲目力量仍无法与之搏斗并完全战胜它，另一方面人们又面临着社会上的种种异己的、盲目的力量的作用。从对具体的物的崇拜到对抽象的精神实体——神的崇拜，从对多神的崇拜过渡到对一神的崇拜并将众多神灵的全部自然属性和社会属性集中到一个最高的、万能的主宰神身上，反映了人们精神的升华，抽象思维能力的发展，但人们仍不能消失对神灵的恐惧，也不能真正认识神的本质。相反，由于这个万能的神集中了自然和社会的全部属性，他却成了创造这个神灵、抽象出这个神灵的人的最高主宰；明明这个万能神是抽象的人的虚幻的反映，而他却成了人们顶礼膜拜的对象；明明这个万能神是人自身对自然界和社会的盲目力量的神化并予以人格化，而他却成了束缚人们精神的桎梏和枷锁；神是人的产物，人却成了神的奴隶。实际上，人们并不了解，他们信奉、崇拜的神灵不是别的，正是人自己的本质以及他自己虚构出来的幻境，可是人们在创造出、抽象出、虚构出这个神灵以后，并不认识，并不自觉到这一点。正如恩格斯所说，“只要人还不了解，他当做神来崇拜的本质就是他自己的，但直到现在他还不认识的本质”^③，一神也好，多神也好，就会成为人们信仰和崇拜的对象。如果不是就人的精神升华和抽象思维能力发展而言，信仰一神并不比信仰多神有什么高明的地方。因为信仰一神同样是迷信，同样是对异己的，盲目的力量的崇拜，同样是在崇拜人自身的本质，因而，同样是愚昧、无知和智力不发达的结果。

应该指出，尽管一神信仰战胜了多神信仰，最高的、万能的主宰神取代了部落神和民族神，但是彻底的、纯粹的一神论仍然是不存在的。恩格斯说过，“为要成为宗教，一神论从远古时代就不能不向多神论做些让步。”^④他谈到了“犹太人慢慢地转向异教徒的诸具体神”的问题^⑤，他也谈到了“基督教本身甚至在它用自身有异的、神秘的、一位一体的神代替了永远等于自身的、不变的犹太神”问题^⑥，当然这还不算犹太教和基督教对“一整套建制”的信仰：即对低于最高的主宰神且听命于这个主宰神的诸神灵（天使长、天使）以至于魔鬼的信仰。

事实上，一神教仅指信奉一个最高的、万能的主宰神而言。这个主宰神也仅对信奉该神灵的信徒具有绝对权威，在此意义上，他独一无二，至高无上。恩格斯在谈到民族神时曾经指出：“这些神的王国不越出它们所守护的民族领域，在这个界线以外，就由别的神无可争辩地统治了。”^⑦一神教的神灵也是如此。尽管他们的信奉者把这个神看作是世

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第648页。

② 同上，第1卷，第650页。

③ 同上，第1卷，第487页。

④ 同上，第2卷，第650页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上，第4卷，第250页。

界的主宰神，但这只是对自己的信徒而言，超出他的信徒之外，他将无所作为，其权威也就完全丧失。

一神教反对多神信仰也仅指反对把多神与这个主宰神并列、等同信奉而言。信奉一神并不等于其他神灵就不存在。众多神灵并不因为主宰神的“至高无上”和“神圣万能”而消声匿迹，自行消灭。我们知道犹太教和基督教作为一神教在其信仰中需要天使；同样，“信天使”也是伊斯兰教的基本信条之一。

“天使”在《古兰经》中称为 al-Mala'ikah，该词意为天柱。在中国的一些伊斯兰古籍和民间流传中，也有称为天仙的。《古兰经》肯定了大量天使的存在，经文列举了天使的数目^①、天使的等级^②、天使的名称^③、天使的职能^④、天使的形状（有不同数目的翅膀）^⑤、天使变化成人形来到世间^⑥、以及安拉由火中造化天使并责令天使向人祖亚当跪拜^⑦，如此等等。这说明伊斯兰教相信天使的存在，需要天使的存在。随着一神教的产生，当某一个神灵上升为主宰神后，其他神灵在人们信仰中的地位逐渐下降，其影响也逐渐衰落，有的神也会消灭，但并不等于一切神灵都完全消灭。神不过是人的抽象的虚幻的反映，只要产生宗教和神灵的社会的和认识的根源不消灭，这些神灵就会以种种形式或名称出现，并与主宰神一样长期存在下去。神灵的世界无外乎是人的世界即历史上阶级社会的缩影。原始氏族制下部落成员的平等地位决定了部落神之间没有隶属关系，阶级社会的等级制决定了神的等级与隶属关系。神灵世界像阶级社会一样，居于宝塔塔尖的只能是一个万能的主宰神，而众多的，一般神灵（天使长、天使）以及魔鬼、精灵等等则构成塔身的不同层次和塔的基座。所以，我们只能说一神论指的仅仅是信奉一个最高的超自然的精神实体，仅此而已。如果认为一神论指的是只相信一个神灵的存在，其他神灵都不存在，或者说天使就不是神灵，这显然是一种误解，一神论并不排斥（也无法排斥）次于或低于该神地位之下的诸神灵的存在。

二元论的宗教，如琐罗亚斯德教，它认为世界归之于两种根本对立的本原在不断地斗争；一种本原为善，化身为光明神胡腊玛达，一种本原为恶，化身为黑暗神安赫腊曼纽^⑧。又如摩尼教，同样主张善恶二元论，认为光明与黑暗分别为善与恶的本原，善与恶同样处于对立与斗争之中。行善者死后可获幸福，作恶者则堕入地狱。与二元论宗教不同，一神论宗教无形中必须克服这种矛盾：即一方面它为显示出一神的万能不得不将善恶集于一身，而且它也必须承认一切善恶均发源于自身，否则，就和神的万能、神是万物之源、神造化一切的原则相矛盾；另一方面，如果承认最高的、万能的主宰神既是善同时又是恶的本原，赋予神以恶的本性又似乎是对神的完满性的否定，为解决这一矛盾，

① 见74：80；89：22；55：26；69：17；8：9；3：124。

② 见8：9；74：30；40：7；2：98；48：17。

③ 见2：98；43：77；660：102。

④ 见50：17；89：4；40：7；32：11。

⑤ 见36：1。

⑥ 见4：9。

⑦ 见18：60。

⑧ 该教认为火象征善和正义，从而以崇拜“圣火”为主要仪式。南北朝时传入中国，又称为拜火教、火教、祆教等。

它或是采取二元论宗教的做法，即承认善恶系两个不同的本质、两个不同的最高的实体的体现，这样做无疑是对一神论的否定；它或是承认善恶均源于自身，也就是说，承认主宰神的这种集于一身的善恶两重性。如果我们仔细考察三大一神教后，可以发现，他们在这一方面的做法是极其含混的。例如，《圣经》中的耶和华既表现为仁慈、怜悯、赐予人们以恩惠，是个万能神，造化一切，主宰一切；同时，又表现为凶残、恐怖、不讲情面，是个典型的恶煞神^①，尽管耶和华集善恶于一身，《圣经》仍然安排了恶的化身——蛇和魔鬼^②。《新约》中上帝似乎是仁慈、善良和博爱的。由于基督教袭用犹太教的《圣经》，并承认其信奉的一神耶和华，所以《新约》中的上帝仅仅反映了《圣经》中的神的一个侧面。即便如此，《新约》中也引进了魔鬼^③。安拉在《古兰经》中同样表现为仁慈、善良、宽恕、怜悯，同时又具有严厉、残暴和恐怖的特征^④。中世纪的神学家认为在安拉的九十九种美名中，一类属于受人尊敬的称呼（Asmā'u 'l-Jalaliyah），另一类属于令人畏惧的称呼（Asmā'u'l-Jamaliyah）^⑤，承认安拉的这种双重属性。我们看到，《古兰经》让安拉以造物主的身分从火中造化出精灵（其中包括魔鬼）后，让魔鬼相对独立于安拉活动，不受安拉制约。根据经文，魔鬼最终要下火狱，但在一段相当长的时期内，任其自由自在，诱人作恶。显然，这种安排也就摆脱了安拉直接作恶的困境。

由此可见，三大一神教在承认主宰神的这种善恶两重性问题上，不是公开、大胆地，而是羞羞答答地承认的。其实一神论从不敢于公开主张，它不过是将善良、仁慈、怜悯、恩惠……赐予最高的主宰神，将丑恶、凶残、暴虐、忤逆……归于魔鬼；将有利于人类的一切归于神，将有害于人类的一切归于魔鬼；将创造、生机赋予神，将死亡、毁灭归于魔鬼；将光明赋予神，将阴暗归于魔鬼……。总之，神的身上集中了人类的一切优良美好的品质，而魔鬼则成了人类一切罪恶的渊藪^⑥。

其实，神、天使、魔鬼、精灵等等，都不过是人的塑造物，人可以随意赋予他们这一或那一属性，在这里，只有人才是真正的主宰。

一神论宗教无法摆脱自身信仰中的多神成份，更不用说多神教了。一神信仰不仅无法抛弃多神和魔鬼，更有甚者，多神和魔鬼的存在恰恰是一神信仰的补充。离开天使和魔鬼，一神的形像就会有所欠缺，就不可能像神学家宣讲的那样高大，那样超绝，那样完满，那样圣洁。

四

犹太教、基督教和伊斯兰教同是西亚古闪米特人的精神产物，作为三大一神教，有着共同的思想渊源。《古兰经》说：

① 参见《创世记》（6：17；19：24, 26）、《以西结书》（9：6, 8）。

② 参见《创世记》（3：1, 14）；《历代志·下》（21：1）。

③ 《新约全书·马太福音》（4：1）。

④ 经文说：“我欲灭绝一个城池的时候”，“切实地毁灭”（17：76）对不信者，“我必须抓住他的右子，且必断他的动脉”（68：46—48）；要“根绝不信者的后裔，为的是识回真教”（8：7—8）。

⑤ 《伊斯兰教辞典》，英文版，第142页。

⑥ 在一些民间故事传说中，魔鬼有时也会有某种善良、怜悯”等等形象，但总的来说，总是恶的象征。

“安拉确是我们的养主，也是你们的养主，你们应当拜他。”（19：36）

“你们说：‘我们归信降给我们的（启示——引者），和降给你们的（启示——引者），我们的主和你们的主是一个主——引者）’。”（29：46）

《古兰经》责令信徒相信“降给”圣先知的启示，“赐给”摩西和耶稣的启示，同时提出，“我们不在他们任何一个中间作区别。”（3：84）

这就是说，《古兰经》承认犹太教信奉的耶和华，基督教信奉的上帝和自身信奉的安拉（耶和华—上帝—安拉）名异实同，是同一个神—主，他们三者之间有同宗关系。

可是，耶和华、上帝和安拉毕竟是不同宗教在不同历史时期的人为产物，不能把他们简单地等同起来。如果我们比较耶和华、上帝和安拉在各自经典中的形像，便可发现安拉更像耶和华而不是上帝^①。费尔巴哈就明确地谈到这一点。他说：“《古兰经》中的上帝，像《旧约全书》中的上帝一样，既是自然而同时又不是自然，而是一个主观的，也即人格型的、像人一样地知识着和思惟着、像人一样地愿望着和作主着的实体”^②。这种相似，完全是因为耶和华与安拉由部落神升华为独一无二的宇宙神时，他们的信奉者经历了几乎相同的社会发展阶段：由无阶级的氏族制社会进入阶级社会，这在某种意义上决定了他们的神灵在主要方面的相似。

《古兰经》提及的《讨拉特》，约成书于公元前五世纪中叶，系以色列人从巴比伦被虏归回重新建国之后，当时，奴隶主统治集团为巩固自身的阶级统治，需要利用宗教的力量并以律法的形式维护奴隶制关系。《讨拉特》所反映的内容主要是以色列人进入迦南（即今巴勒斯坦）^③，由游牧生活转入定居生活，由原始氏族制进入阶级社会（约相当于公元前十一世纪）以来相传的律法。这部分律法反映了定居的农业社会的社会关系，但被提前到游牧时代以便假托宗教神权和传说中的先知摩西以取得权威^④。恰恰是《讨拉特》有关反对多神信仰，废除偶像崇拜，确立一神信仰方面的经文正与穆罕默德创教时代的任务相同。

例如在《圣经》中，经文以神的名义宣称，“凡流人血的，他的血也被人所流”^⑤，主张“以命偿命”、“以眼还眼”、“以牙还牙”、“以打还打”^⑥，这种针锋相对的报复思想，是部落民为维护血族利益和部落生存斗争所必需，这种思想显然为奴隶主阶级所利用，成为他们对内进行统治，对外进行征战的精神武器。

《古兰经》的麦加篇章里提出了忍耐，顺从等思想，这和新创宗教处于无权和受迫害的地位有关。可是忍耐与顺从既不能创立一个新宗教，又不能统一半岛，建立民族国家。相反，穆罕默德及其追随者被迫从麦加出走。从麦地那的经文中，可以明显地看出经文积极主张为信仰一神而进行针锋相对的斗争思想：“压迫你们的人，你们要本着他的压迫去压迫他。”（2：194）“恶的报应是和他一样的恶。”（42：40）责令信徒为安拉之道积极征战，

^① 有些人认为这三个神就是一个神，其间没有区别。我们不取这种意见。 ^② 《费尔巴哈哲学著作选集》第 628 页。

^③ 希伯来人系古闪米特人的一个支系。相传说，早在亚伯拉罕之前，一支游牧部落由山半岛内地迁入两河流域的迦南地；约于公元前二十世纪初，这支游牧部落又在亚伯拉罕的率领下由迦南地迁入迦南，后又移居埃及，因不堪埃及法老的压迫，乘法老在迦南的统治衰落时，约于公元前一千四、五百年返回迦南，在与当地居民不断的争战中逐渐定居下来。住在迦南北部和中部的称为以色列部落，住在南部的称为犹太部落。在迦南人先进经济影响下，希伯来人进入农业社会。

^④ 参见杨真《基督教史料》上册，第 150 页。 ^⑤ 《圣经》（6：19） ^⑥ 《圣经及记》（21：23—25）。

可以认为,《古兰经》允许信徒进行暴力斗争的经文是麦加新生的奴隶主阶级为确立神信仰,统一半岛所采取的最为重要的措施,这为伊斯兰教在半岛的胜利奠定了基础。

再如,以色列人定居迦南以后,随着贸易交换的发展,他们参与了经商活动。以色列民族在亡国以后更成为流散各地的“商民族”,“财迷的民族”^①,他们的神灵最终成为商品之神、金钱之神。当我们研究麦加阿拉伯人的历史时,可以看到,尽管他们没有经历过那种亡国、流散的生活,但他们却同样从事商品交换,队商的远途贩运以及定期的集市贸易。部落民把自己崇拜的偶像当作护佑神崇拜。可是作为异己力量在起作用的不是什么神灵而是商业活动的自身规律。麦加的兴衰,它的繁华与否,取决于麦加内外的诸多条件:商道的畅通与安全,商品的供求关系,队商的活动以及国际形势的变化,如此等等。这一切不受神灵的支配。一旦客观条件发生变化影响到部落民的经济收益,一旦他们信奉的神灵在这种盲目的、可怕的、不可捉摸的异己力量面前,显得软弱无能,不起作用,他们就会抛弃旧神灵,更换一个被认为是更强大、更能护佑自身利益的神灵。“当偶像不再是拜物教徒的最忠实的奴仆时,拜物教徒的粗野欲望就会砸碎自己的偶像”^②。

而基督教形成时期则完全不同。它不是为了谋求一定阶级的现世的物质利益。它“最初是奴隶和被释放的奴隶,穷人和无权者,被罗马征服和驱散的人们的宗教”^③。

我们在《新约》中可以看到“以眼还眼”“以牙还牙”以及“掠夺人的必被掠夺,用刀杀人的,必被刀杀”等经文^④,但《新约》在这一问题上的主导思想却是宣扬逆来顺受、卑躬屈节,息事宁人,“爱仇敌”、为压迫者“祝福”等思想。例如经文说:“你们听见有话说,‘以眼还眼,以牙还牙’。只是我告诉你们,不要与恶人作对。有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打。有人想要告你,要拿你的里衣,连外衣也由他拿去。……”^⑤。这类经文恰恰和早期基督教徒的那种屈辱低下和无权地位相适应。“他们既然对物质上的解放感到绝望,就去追求精神上的解放来代表,就去追寻思想上的安慰,以摆脱完全的绝望处境。”^⑥与以色列人和阿拉伯人不同,这些早年的基督教徒期望解脱奴役和贫困不是在现世,而是“在死后的彼岸生活中,在天国寻求这种解脱。”^⑦

麦加奴隶主阶级对半岛统一的渴望和对现实安宁生活的祈求,反映在他们所要求的神灵上必然是统一的、万能的,以保证他们获得和平与安宁的生活,为他们带来必要的现世的物质利益。这样,这个神灵就必然更像关心“世俗的神”——耶和华^⑧,而不像关心来世,拯救灵魂的上帝。

如果说,在犹太教那里,一神耶和华从多神中逐步分离出来后,不断升华,达到最纯粹的抽象——最高的宇宙神;那么,基督教在接受犹太教的一神思想并发展其烦琐的一神教义同时,又在无形中赋予这个最高的宇宙神以多神的形象——官方教义上他是三位,在教堂中还塑有神像、或绘有肖像。如果说,基督教的一神思想在实质上是对犹太教一神思想的否定,那么,伊斯兰教的一神思想又是对基督教的那种一神思想掩盖下的多神表现的否定。然而这不是说,伊斯兰教就是纯粹的一神教。正如前述,纯粹的一神教是不存在的。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第449页。 ② 同上,第113页。 ③ 同上,第22页,第523页。 ④ 《新约·启示录》(12:10)。

⑤ 《新约·马太福音》(5:38—44);《新约·罗马书》(12:14);《新约·彼得前书》(3:9);《新约·路加福音》(6:29,30)。 ⑥ 同上,第10卷,第234页。 ⑦ 同上。 ⑧ 同④,第1卷,第448页。

关于云岗石窟分期的几个问题

——兼与长广敏雄先生商榷

丁 明 夷

本文根据有关文献记录、云岗造像、考古发现和《大金西京武州山重修大石窟寺碑》等资料，就云岗石窟分期上现存的歧议，探讨了“金碑”拓本的真实性，和云岗上寺的兴建、位置以及关于五至十窟的开凿年代、期属等问题，并就这些问题与日本石窟寺研究学者长广敏雄先生进行了商榷。

作者丁明夷，1940年生，中国社会科学院研究生院毕业、世界宗教研究所研究人员。

石窟寺的年代学（编年）和分期问题，是石窟寺研究的前提和基础，因而历来为学者所重视。关于云岗石窟的分期，目前将北魏时期的洞窟大体分作早、中、晚三期，即早期为昙曜五窟（十六—二十窟），中期包括中部窟群诸窟，晚期则包括分布于二十窟以西的西部窟群诸窟，这已为学术界的一致意见。但是，对一些具体洞窟的年代和期属问题，也还存在一些不同看法。我们相信，就此提出问题，展开讨论，是有益而必要的。

日本研究中国石窟寺的长广敏雄先生^①，最近连续发表两篇有关云岗石窟年代、分期问题的论文^②。拜读之后，感到很有启发，受益良多。可是，对其中一些论点，却仍是不敢苟同，故撰此文以就正于先生以及其他同好。

一、金碑问题

关于云岗石窟的文献记录，所存自来甚少；又因石质（砂岩）较易风化，有关石刻铭记也所遗无多。其中纪年较清晰者不过十余处，且皆为佛龛的发愿题记，而非佛龛所在洞窟的开凿铭刻。这给石窟寺编年分期工作，带来不少困难，因此便出现如陈援庵先生所说“……龙门造像，字内知名：武州石窟，言者盖寡”^③的情形。然有“大金西京武州山重修大石窟寺碑”（以下简称“金碑”）详细记述了云岗石窟白唐造龛的营造情况，内中所引现已泯灭的北魏铭记和《云中图》、法珍《寺记》等佚亡文献，对若干大窟的兴建年代记述颇详。此碑刻于金皇统七年（1147年），为夷门（今河南开封）曹衍记并书，碑文共两千多字。元末至正二十三年（1363年），熊自得到云岗时曾亲见此碑，得以抄录全文，并引入其所著《析津志》中。此后，又载入《永乐大典》平字韵“北平府”条。缪荃孙修《顺天府志》时过录了该条全文，但其传抄本解放前夕才被重新发现，现保存在

北京大学图书馆。“金碑”的发现，早已受到国内外研究云岗石窟学者们的重视，关于其发现经过及整理结果，宿白同志已有专文介绍^④。

最近，长广先生对“金碑”的可靠性提出了质疑，并对云岗石窟分期问题提出了自己的看法。其质疑文字不多，兹照录如下：

“……石碑已不存，拓本亦无，首先就对作为资料的凭信性产生疑问。为了慎重起见，我查阅了京都大学人文科学研究所的藏书，但缺少《永乐大典》（平字韵北平府条）所在的卷帙，《析津志》亦不藏，目前也无复印北京大学图书馆藏本的机会。因此，宿白先生所发表的碑文（且不问其有无抄误），就有‘东施效颦’之险。”^⑤

在这里，长广先生并未对碑文内容详加考索，只以石碑不存，拓本亦无，本人又未得亲见释氏抄本而遽对“金碑”提出质疑，这是不能令人信服的。其实，只要细读碑文，一些歧义本可释然。在宿白文中曾明言：“碑文后所附注释系按碑文顺序，摘录有关文献和已知的遗迹、遗物与碑文参比疏正：一部分是说明碑文自身；另一部分则为了推测碑文所记的寺院的位置和考订云岗兴废的历史。”因此，科学的态度是，应从分析内容入手，首先验证碑文的可靠性。

我们从“金碑”所述北魏至金的云岗兴废史实，验之于有关文献记录和现存遗迹、遗物，认为内容基本翔实。这是我们断定此碑可信的主要理由。下面略举数端，如碑中对云冈北魏洞窟兴建始末的结论是：

“然则此寺之建，肇于神瑞，终乎正光，凡七帝，历一百一十一年。”

关于云冈石窟于神瑞元年开创之说，首见于唐道宣《大唐内典录》卷四《后魏元氏翻传佛经录》：

“道武帝魏之太祖也，改号神瑞元年，当晋孝武帝太元元年也……生知信佛，兴建大寺，恒安郊西大谷石壁皆凿为窟，高十余丈，东西三十里，栉比相连，其数众矣。”

“金碑”仍用其说，但订正了年代的一些错误：

“按神瑞时（应为‘系’之讹）明元所改，岁在癸丑，当东晋安帝隆安十七（应为十八）年，在太元后三十七（应为九）年矣，其舛误如此。”^⑥

至于“终乎正光”说，我们从云冈现存北魏年代最晚的第四窟正光年间（520—525年）铭记以及洛南伊阙山石窟三所（洛阳龙门石窟宾阳三洞）于“正光四年（524年）六月以前”中途辍事的记载^⑦看，说明在北魏政权处于风雨飘摇之际，石窟工程确已难于再进行下去，其说实是之论。

现存云冈石窟东西绵延一公里。上述道宣所说“东西三十里，栉比相连”之句，过去总以为是文人铺陈，以至陈援庵先生亦言：

“是录与《续高僧传》：皆言石窟相连，三十余里，以今考之，实无此数。见石窟圯夷者众矣。特未知撰者有信口人言否耳。”^⑧

而“金碑”中却明记：

“十寺之外，西至悬空寺，在焦山之东，远及一舍，皆有龕像，所谓栉比

和连者也。”

这里的远及“一舍”，正为三十里之遥。解放后，在云冈西约三十里处，武州川北岸高山镇对面焦山，发现了北魏石窟及后代重绘彩绘的遗迹^⑧，足证道宣所言不诬。

又“金碑”中“唐贞观十五年守臣重建”的记述，不仅填补了北魏以后迄初唐关于云冈石窟文献记录的空白，而且参证道宣有关云冈事迹的文字^⑨和《古清凉传》卷上中关于楞神师“每在恒安修坦孝文石窟故像”的记实，再结合第三窟北壁三尊初唐雕像以及一九七五年云冈石窟文物保管站所清理第三窟上层平台时发现的唐代宝装莲花纹园瓦当(直径17.5厘米,图1)等现存遗物,可知曹衍所记当有依据,并非凭空杜撰。

曹衍的生平事迹虽不详,但生当金世,复受皇统三年(1143年)“定充本寺提点”的灵岩寺住持禀意之请,撰此碑文,故其对辽、金二代云冈兴废的记实,尤为详明、精当。碑文中所记辽兴宗、道宗、天祚历朝在云冈屡次重修的记录,只要对照一下辽代云冈的遗迹、遗物,即可明白曹衍是“据实而书之”^⑩的,并无向壁虚造之嫌。象碑中所记:

“先是亡辽季世,盗贼群起,寺遭焚劫,灵岩栋宇,扫地无遗。”

其与辽末保大年间(1121—1123年)金兵入据大同,辽兵经大同、云冈南逃的史实和大同市现存金代诸碑关于华严寺、善恩寺等寺院皆遭焚燬的记录^⑪,多有契合。试问,作者如不亲历见闻并实地勘考,能写出这种文字么?

总之,“金碑”内容可信,怀疑它的真实性,是没有根据的。

二、云冈十寺

十寺(十名)之说,首见于“金碑”:

“西京大石窟寺者,后魏之所建也,凡有十名,一、道场(应为‘乐’之讹),二、灵岩,三、鲸崇,四、镇国,五、护国,六、天宫,七、崇教(下文作‘崇福’),八、童子,九、华严,十、兜率。”

其后,明成化十年《山西通志》卷五、嘉靖四十三年(1564年)《山西通志》卷五、清顺治九年(1632年)《云中郡志》卷三、雍正十一年(1733年)《朔平府志》卷三、乾隆四十七年(1782年)《大同府志》卷二五等,亦记有“石窟十寺”,名称稍有更改:通乐、灵岩、鲸崇改称同升、灵光、能仁,其他寺名相同^⑫。

这石窟十寺,我们据碑文判断,是指在北魏始建的石窟前营造木结构屋檐而形成的十个寺^⑬。我们知道,历年来的考古调查和清理工作,已经证实辽代在云冈石窟进行了石窟前的营造、造像的修理和彩饰等浩大的工程。从云冈第一窟至第二十窟崖面上现存的可容纳木结构的梁孔、椽眼、人字形沟槽、梁槽等大量建筑遗迹^⑭来看,也大体分布在下列十处:一、二窟;三窟;五、六窟;七、八窟;九、十窟;十一、十二、十三窟;十五、十六窟;十七、十八窟;二十窟。因此,我们可以推断,所谓石窟十寺,就是辽代兴建的后接窟室的木结构建筑,其具体位置约当上述一至二十窟的十处地点。

但是，长广先生却指出：“以‘金碑’十寺相当于现存石窟，是极大胆，然而论据薄弱的推定。”^②这话有两层含义：一、十寺之说依据“金碑”是否可信？二、如果肯定十寺说，是否可找到它相当于现存石窟的论据？对于前一问题，上文已论及，兹不赘言。对于后者，我们的答复是：必须尊重事实。

近半个世纪以来，中、日两国学者在上述十处地点中，多次发现辽代建筑遗迹和遗物，而这些发现又将崖面和窟前地面的遗迹联系起来，说明辽人确曾在这些石窟前兴建了木建筑窟檐。面对这种不容置疑的事实，合乎逻辑的结论只能是：这就是“金碑”十寺，它建于辽代。关于这一点，宿文已有论述，我们仅根据近年来的新发现，略作补充。如以九、十窟为例，1972至1974年曾进行窟前发掘，发现两处窟檐建筑遗迹，将窟前基岩上的柱础群与崖面上方的梁孔、窟顶上方的梁枋相对照，说明在两窟前面曾有过两次修建活动：第一次修建了面阔七间的窟檐，时间约当北魏以后；第二次修建了面阔五间的窟檐，可能为辽代重建^③。第五、六窟窟前现存木结构五间四层楼阁，重建于清顺治八年（1651年），而两窟前崖面上，还整齐地排列着一组梁孔、椽眼等建筑遗迹，从其组合规律看，当可容纳三层楼阁。这座三层楼阁，应较四层楼阁为早，年代尚难遽定；但五窟前西侧地面，1933年发现过辽代石础^④，说明至少在辽代这里存在过一处窟前建筑。至于第二窟，由于它在云冈规模最大，崖面上方现存排列有序的十二个长方梁孔，1975年清理上层平台时，又出上过辽代沟纹砖等遗物 and 一排梁枋遗迹，今后如结合进行窟前清理发掘，就会对判断崖面窟檐遗迹的时代，探索辽代灵岩寺和金代灵岩人阁^⑤的具体方位，提供新的线索。

综上所述，我们认为，考古发现的材料表明，所谓“金碑”十寺，就是指兴建于辽，分布于一至十窟一带，后接窟室的十处木结构窟檐建筑。

三、关于五至十窟的年代和分期

在长广先生论文中，用相当篇幅谈到了这六个窟。现在，把问题集中到这六个窟的年代上，进一步阐明我们的观点。

1. 护国、崇福二寺问题

“金碑”书记述：

“今寺中遗刻所存有二：一残在护国，大而不全，无年月可考；一在崇福，小而完，其略曰：安西大将军散骑常侍吏部内行尚书宕昌公纽耳庆时造也……盖庆时为国祈福所建也。末云：大代太和八年建，十三年中……护国东壁有拓国王骑从……以孝文为建寺之主，盖指护国而言也……又护国二龛不加力而自开，……”

这就为我们了解云冈一些洞窟的开凿年代，提出了有力的依据。宿文就是根据上述碑文，将护国、崇福二寺，分别推定为七、八窟和九、十窟的。

关于护国寺，长广先生不同意推定为七、八窟，理由是：这两个窟中没有“骑从”雕刻，也没有“大而不全，无年月可考”的石刻形。我们以为，碑文中已经确指护国寺

的下述明显特征：双窟（二龛）；以孝文帝为建寺之主；东壁有拓国王骑从；有“大而不全，无年月可考”的石刻。在云冈石窟中，符合这几个特征的，只有七、八窟可能性最大。双窟形式的洞窟，在云冈虽有一、二，五、六，七、八，九、十等四组，但其中，一、二窟规模较小，决非为皇帝开凿，显然不合以孝文帝为建寺之主的规制；九、十窟供养人行列置于后室隧道，窟内外亦无雕刻较大造刻的壁面；五、六窟未见到较大造刻的痕迹，后室东西壁上，五窟为立佛及多层龛像，六窟则为上开四层大龛，下面雕刻方格连续佛传。至于七、八这组双窟，规模较大（前室两壁高近十五米），窟中统一布置了各种题材：后室北壁上层为释迦、多宝佛，下层为三世佛；东西壁凿出四排龛像，内为“降魔成道”、“降伏火龙”等佛传故事；南壁雕刻乾闥婆伎乐，供养天人，维摩、文殊对坐等题材；窟顶平基藻井，内刻紧那罗舞神和供养天人；窟门内侧刻夜叉和阿修罗（七窟），两侧刻净醮首罗天、羯摩罗天和密迹金刚神（八窟）；明窗券顶刻二龙（八窟）。这种题材布局，在云冈并不多见。法云《翻译名义集》卷一“八部篇”中记或：

“一天、二龙、三夜叉、四乾闥婆、五阿修罗、六迦楼罗、七紧那罗、八摩睺罗迦，原夫第垂化也……出则释天前引，入则梵王后随。左辅大将，山火悉以成功；右弼金刚，用生善而为德。三乘贤圣，既肃尔以归投；八部鬼神，故森然而翊卫。”

显然是以后室正龛为中心，配列左右壁的佛传龛像以及前壁、窟顶和窟门内外的八部护法像。北魏时，皇帝“即是当今如来，沙门宜应尽礼”^④，因而，这些以“翊卫”身分出现的造像，正寓意着以皇帝为“建寺之主”的情况。

七、八窟前室东西壁雕刻，风化剥损较甚。七窟尚可辨识上下各刻十排像；西壁通往八窟的甬道上部为千佛遗迹；东壁似为木牛故事雕刻，第六排中有出行队列，最下层是供养人行列。八窟仅可看出最下层为供养人行列。按云冈现存“礼佛图”式的供养人行列（其中有紫象、马者），只有第五十窟四壁下层，此窟系迁都洛阳后凿出的隋龛小窟，显非护国寺。因此，护国东壁的“拓国王骑从”，或即七、八窟前室的供养人或出行队列。须知曹衍所见，迄今已逾八百多年，骑马形像抑且早经磨灭，倒也不必过于强求。

关于“大而不全，无年月可考”的护国造刻，据曹衍所记，在辽末已遭焚毁：“师又以灵岩古刹既为灰烬，护国大碑又复摧毁，胜概不传，居常叹息，……”^⑤ 道观云冈，我们只能在七、八窟中间石壁下部，找到这块丰碑的残迹。可是，长广先生反举出道宣《续高僧传·慧暕传》中所记：“东头僧寺，恒供千人。碑碣见存，未卒练委”一段文字，推论护国大碑应在云冈东部三、四窟一带^⑥。按《续高僧传》撰于唐贞观十九年（645年），至麟德元年（664年），道宣复撰《大唐内典录·后魏元氏翻传佛经录》，其中记为：

“谷东石碑见在，纪其功绩不可以算也。其碑略云：自魏国所统费斌，并成石龛，故其规度宏远，所以神功逾久而不朽也。”

可知道宣曾见此碑，从其引用碑文看，当系魏刻。其后，《古今译经图记》、《开元释教录》、《贞元释教录》，关于此碑，都沿用其文。而最后一录，成于贞元十六年（800年），

如其所记“碑碣见存”可信，则此碑于八世纪末犹存。这块魏碑是否保存到十二世纪中叶“金碑”撰作时，现在已不可得知。但是，四窟为一残破小窟，三窟于北魏开凿后即中途废弃，惟有前室上层平台还保存少量北魏造像。而且，既非双窟，又无任何较大遗刻痕迹可寻。显而易见，护国碑并无在第三窟的可能性。

关于崇福寺，长广文中也试图论证不应为九、十窟，但由有二。其一，列举了《大代宕昌公晖福寺碑》中所记讨吐庆时在其本乡建造三级佛图之事，指出国都附近建造的九、十窟规模过小，与他的身分地位不相适应。其二，认为“金碑”中关于崇福寺建造年代“大代太和八年建，十三年毕”的文字，过于简略，不合魏碑一般通例^⑧。下面我们逐一进行分析。

关于庆时所造三级佛图，《晖福寺碑》仅记：

“规崇爽塏……崇基重构，层檐叠起，法堂禅室通阁连晖……”

这本无法与九、十窟进行具体比较。又碑文中明言系为“二圣（文明太皇太后及孝文帝）造三级佛图各一区”，而崇福寺则是“庆时为国祈福之所建也”，二者规制自然应有区别。况且，长广先生在同一论文注（11）中，也曾断言九、十窟规模：

“决非不过大，而为大石窟。仅记九窟尺寸而言：主室高9.8米，宽11米，

深11米（包括隧道），前室高10.5米，宽12米，深6米（包括列柱）。”

此前后为文不一，莫衷谁是谁？

至于魏碑纪年通例，长广先生以为应作“□□年岁次□□□月□□”，指出“金碑”之例，为魏碑中所少见。其实，即以长广论文中所举云冈铭记，也表明不乏其例。如十一窟外壁龛龛东侧作“太和十三年七月十三日□□敬造”，十一窟明窗东侧作“唯大代太和十九年四月二十八日，第伯昌……”。此外，曹衍在碑文中叙及崇福寺年代时，亦可能是一般叙述，未完全引用魏碑原文，行文但只用当时笔法。如十三窟南壁下西龛佛座上的近代铭记，作“……大小一千八百七十六尊，十二月一日建，六月三十日毕”^⑨，与“金碑”记年代法完全相同。

我们说九、十窟可能即是崇福寺，还因为它的建造风格与讨吐庆时相一致。《晖福寺碑》描述庆时所建佛图：“禳助锐巧，穷妙极思”。九、十窟雕饰巧丽，在云冈称最，正与庆时作风相合。世宗初，庆时兼将作大匠，孝文帝以后北魏兴建的巨大建筑，大多出于其手^⑩。饶有兴味的是，《水经注·漯水》条记述：

“（平城）东郭外，太和中间人宕昌公讨吐庆时立祇洹舍于东泉，椽瓦梁栋，

台壁楹柱，尊容面像及床坐轩帐，悉肖石也，图制可观。”“武州川水又东南

流，水侧有石祇洹舍，并诸窟室，比丘尼所居也。”

《魏书·高祖纪》也记太和三年造文石室，五年造水石室于方山，皆应为庆时监作。这类石祇洹舍、石室等，都是用石料雕成的仿木结构建筑。它是庆时独创的太和年间特有的建筑形式，是外来的石窟形式与传统的民族建筑技术的巧妙结合，反映了石窟艺术民族化的趋向，也是孝文帝太和年间推行一系列汉化政策的反映。它的具体遗存，就是如九、十窟石雕窟檐、圆形龛之类。九、十窟（崇福寺）“太和八年建，十三年毕”，晖福寺三级佛图历“三载而就”，完成于太和十二年。这与太和中期时在平城外所建祇洹

舍，在时间和建筑风格上都十分接近，也为推定九、十窟即庆时所建崇福寺，增加了一个证据。

2. 石窟“落庆”问题

长广先生推断云冈主要洞窟年代的重要论据之一，是将有关北魏皇帝“行幸”武州山的纪事，推定为以临幸石窟寺本尊“落庆”（即竣工）盛典为主要目的^④。例如，他列举献文帝皇兴元年（467年）行幸武州山石窟寺，即为昙曜五窟“落庆”供养。而七、八窟乃继此数年后完成，因此主要是在献文帝时期施工。基于同样推论，认为九、十窟系孝文帝延兴五年（475年）行幸时“落庆”，六窟则是太和七年（483年）行幸时“落庆”的。这种观点，值得讨论。

文献记载，北魏皇帝行幸武州（周）山，自明元帝始。《魏书·礼志》记述：

“太宗永兴三年（411年）三月，帝祷于武周、车轮二山。初，清河王绍有宠于太祖，性凶悍，帝每以义责之，弗从。帝惧其变，乃于山口祈福于天地，神祇。及即位运兆后，因以为常祀，岁一祭，牲用牛，帝皆亲之，无常日。”

北魏皇帝出幸武州山石窟寺，则首见于献文帝。《魏书·显祖纪》记载：

“皇兴元年（467年）秋八月丁酉幸武州山石窟寺”（卷六，《北史》卷三文同，时帝年十四）

同书《高祖纪》记载

“延兴五年（475年）丁未，幸武州山”（卷七上，《北史》卷三文同，时帝年九岁）

此后记载，皆出于《魏书·高祖纪》，不见于《北史》：

“太和四年（477年）五月乙酉，车驾祈雨于武周山”（时帝年十一）

“太和四年（480年）八月戊申，幸武州山石窟寺”（时帝年十四）

“太和六年（482年）三月辛巳，幸武州山石窟寺”（时帝年十六）

“太和七年（483年）戊寅朔，幸武州山石窟、佛寺”（时帝年十七）

北魏皇帝幸武州山凡八次，其中明记幸石窟寺者五次。从中可以看出，一、武州山是北魏皇室祈福的“灵山”，到此祭祀，祈雨或幸石窟寺，都是为了希望求得“威逾转轮，神被四天，国祚永康，十方归伏”^⑤的效验。上述所载，既未指明行幸与“落庆”有关，又未确指行幸的具体洞窟，有的更未表明曾行幸石窟寺。这样，怎能将北魏皇帝的某一次行幸，具体化为某一窟的“落庆”盛典，并据此推断石窟创建年代？此种情形，还可举出龙门石窟之例。《魏书·释老志》记载：

“景明初，世宗诏大长秋卿白整，准代京灵岩寺石窟，于洛南伊阙山，为高祖、文昭皇太后营石窟三所……永平中，中尹刘腾，奏为世宗复造石窟三，凡为三所。从景明元年（500年）至正光四年（523年）六月以前，用工八十万二千三百六十六。”

其中并未明记伊阙山石窟三所完成之事，很可能暗示工程已中途停顿。这石窟三所，即现存龙门宾阳三洞。三洞在统一设计下同时营建，但除中洞外，南北二洞一直延续到初唐始告竣。（如南洞，贞观十五年，魏王泰为文德皇太后于后壁凿五尊大像）因此，

正光四年约为中洞完成的时间。《魏书》记北魏帝、后幸伊阙石窟寺，凡三次，即熙平二年（517年，卷九《肃帝纪》），孝昌二年（526年，卷同上）和永熙二年（533年，卷十一《出帝平阳王纪》）其中，第一次正当石窟三所兴建中，另二次则在正光四年后数年。如按长广先生推论法，这组为二帝一后开凿的大石窟，应有帝后临幸“落庆”，时间也只能在熙平二年。这次行幸，即便并不意味着完成中洞工程，而只是本尊雕就，从熙平二年本尊“落庆”，到正光四年中洞始成，其间竟历时六年，这又如何解释呢？

同样，云冈五、六窟这组双窟中的第五窟，亦未按原计划完成，究其原因，恐与国都南迁洛阳有关。这样，六窟“落庆”于太和七年，五窟停工于太和十八年前后，用帝后行幸推断石窟年代的方法，并不令人信服。

3. 五至十窟年代小议

长广论文中，对这六个窟年代的结论是：六窟为太和七年，七、八窟为献文帝时期，九、十窟为延兴五年。如以期别，则七、八窟属第一期，五、六、九、十窟属第二期。这也与我们的分期不同。为了说明问题，拟从石窟形制、题材内容和造像特征等方面进行考察。

石窟形制 我们认为，五至十窟在石窟构造和布局上，显然存在一些不同于早期昙曜五窟的共同特征：昙曜五窟平面作马蹄形，穹窿顶，似印度草庐式，其中开凿最早的十九窟，凿有东、西耳室，尚存印度早期石窟多附耳室之风。主像形体高大，占据窟中主要位置。而在这六个窟中，已出现一些新的作法：即平面为方形，窟顶凿平槩，分前后室，均为成组双窟，窟前都有双塔。这表明，石窟形制已与昙曜五窟西方风味的设计人不相同。其中，开凿较早的七、八窟，首先出现了分层布局、分段安排、带有榜题的佛龛，这是汉魏以来上下重层、左右分段、附有榜题的壁画布局传统的继续。大同东南郊延兴四年—太和八年（474—484年）司马金龙墓出土的漆画屏风，同样作这种布局，是暗示七、八窟这种新布局的溯源及时代的有力佐证。九、十窟中，出现了石祇洹舍式的仿木结构不雕龛檐和屋形龛。五、六窟除上述特点，还开凿了右绕礼拜的中心塔柱。

五至十窟不仅东西毗邻、双窟成组，而且在窟前都设计了双塔^⑤，这是说明它们时间接近的最好例证。孝文帝时期出现的这一现象，我们推测可能与当时文明皇太后冯氏长期听政且与孝文帝并称“二圣”有关。《降福寺碑》中记：

“我皇文明自天，超世高悟……太皇太后圣慈渊深……敬冀管待安西将军

吏部内行尚书宕昌公王庆时……于本乡南背宅上，为二圣造三级佛图各一区。”

庆时既可在本乡为“二圣”造出双塔，北魏许多建筑又皆其监作，则这批孝文帝时期的双窟、双塔也出于同一寓意，就有例可援了。

题材内容 现将昙曜五窟及五至十窟的题材内容，列表介绍如下：（见87—88页）

此表清楚表明，昙曜五窟造像题材较单纯，主要是三世佛、释迦佛、弥勒菩萨和贤劫千佛，而这六个窟的题材已开始多样化，如七、八窟主像仍为三世佛，但释迦、多宝佛比重增大，释迦突出，前后室墙面布置了佛传龛和本生浮雕。文坛、维摩论道，佛

窟号	位置	后室				
		前室	四壁	中心柱	明窗	窟门
五窟			北壁正中为坐佛，东西壁为立佛，西壁龕中为高肉髻菩萨装弥勒。		东西侧为释迦、多宝佛及禅空僧。	东西壁为密迹金刚神。
六窟			东壁大龕中为“降伏火龙”“鹿野苑说法”等，下层为“太子较艺”到“出游四门”，西壁大龕中为“降魔成道。”南壁窟门上为“文殊、维摩共谒佛”，下层为“耶输头罗人梦”到“太子山中问道”。四壁顶层为乾闥婆、紧那罗，窟顶为诸天仆乘。	上层四面为四方佛，下层四面为释迦、燃灯佛，释迦、多宝佛及弥勒菩萨，下层四面为“诸天礼佛”到“商人奉宝。”	东西侧为“白马”与“树下思惟”像	
七窟		东壁为“昙摩钳梵身”本生，下层为供养人，西壁为千佛。	北壁上龕为释迦、多宝佛，下龕为三世佛。西壁龕中为“降伏火龙”“梵天劝请”。东壁龕中为“收大迦叶”。南壁窟门两侧为“文殊、维摩论道”，窟门内侧为夜叉、阿修罗，顶为紧那罗。		外侧为禅空僧，下侧为供养天人。	
八窟		东壁下层为供养人。	北壁上龕为三世佛。东壁龕中为“降魔成道”“四天王捧钵”。窟顶为紧那罗。东西壁下层为供养人。		券顶为二龙。	东西侧上部为摩罗天，鸠摩罗天，下部为密迹金刚。
九窟		北壁明窗顶为迦楼罗鸟，上为乾闥婆。西壁、北壁为“睽子”本生，东壁龕中为“树下思惟”像。窟顶为紧那罗、夜叉。	北壁正中为释迦坐像，南壁门侧为“燃灯佛授记”“鬼子母”等因缘故事。		文殊、普贤菩萨	

续上表

十窟	北壁门上为须弥山、阿修罗,门西为“大光明王”本生,“难陀出家”因缘。东壁为“燃灯佛授记”。窟顶同九窟。	北壁正龕为交脚弥勒菩萨,隧道内北壁下层为供养人。南壁龕中为“降魔成道”及“象护出家”。			
十六窟		北壁为立佛,南壁龕中为弥勒菩萨,窟顶及窟外壁为千佛。			
十七窟		北壁正中为立弥勒菩萨,东西壁大龕中为立佛——三世佛。			
十八窟		北壁为遍身刻千佛释迦立像,东西壁为立佛——三世佛,其间为十大弟子。明窗东为“阿输迦施土”像。			
十九窟		北壁及东西耳洞中各一立佛——三世佛。			
二十窟		三世佛。			

装的交脚弥勒像,八部护法像和大型供养人行列,也最早见于这组双窟。九、十窟出现了主像释迦(九窟)、弥勒(十窟)的新组合和文殊、普贤像。五、六窟则有形式多样、多幅连续的大型佛传故事浮雕场面。

上述题材中,释迦、多宝佛对坐见于《法华经·见宝塔品》,释迦佛,弥勒菩萨见于该经《从地涌出品》,文殊、普贤菩萨见于同经《提婆达多品》、《普贤菩萨劝发品》,维摩、文殊问答见于《维摩诘经》。而北魏重视《法华》、《维摩》二经,正是孝文帝时期。据慧皎《高僧传·僧渊传》,僧渊弟子道登“善《涅槃》、《法华》并为魏主所敬。”《魏书·释老志》也记:“时沙门道登,雅有义业,为高祖(孝文帝)召,恒侍讲论。曾于禁中与帝夜谈……”。《高僧传·释昙度传》记为:“昙度,《法华》、《维摩》、《文品》,并探微穷,思发言外……当时魏主元宏(孝文帝),闻风盛极,遣使徵请。既达平城,大开讲席。”孝文帝既提倡般若义理之学,则这一时期出现根据《法华》、《维摩》诸经雕出的造像内容,就可以理解了。至于木石、佛传、供养天人等造像题材,正为修持《法华三

味观》所必需，它与五、六、九、十窟明窗侧所跏坐禅僧人，都反映了当时禅法的流行。

造像特征 在讨论造像特征时，服饰是一个重要方面。我们知道，云冈早期造像穿袒右肩和通肩大衣；晚期穿褒衣博带式汉服。前者是印度传来的旧样式，后者则是孝文帝实行服制改革的结果。鲜卑族原穿便于骑射的“交领小袖”式牧民服装。孝文帝推行一系列加速鲜卑族拓跋部封建化进程的汉化改革政策，其中也包括服制改革。据《魏书·蒋少游传》，先是在宫中进行了服制问题的讨论。而正式实行新服制，据《魏书》卷七记载，是太和十年（486年）正月，止孝文帝“始服袞冕，朝飨万国”揭开序幕。同年四月“始制五等公服”，“帝初以法服御坐，礼于西郊”（《魏书·礼志一》），八月“尚书、五等品爵以上给朱衣玉佩、大小组绶”。至太和十五年十二月“刺史以下，赐衣冠”，十八年一二月，发布“革衣服之制”令，才在北魏全境推行了新服制。可见，服制改革是由孝文帝在平城带头，然后自上而下推于全国。

这种改革了的服制，就是当时南方士大夫地主阶级的褒衣博带式服装。《颜氏家训·涉务篇》说：

“梁世上大夫，皆尚褒衣博带，高冠大履，出则乘舆，入则扶持。”

这种服制习俗，当与拓跋部相去甚远；改革经历时间之久，也说明推行时遇到了阻力。

《魏书·咸阳王禧传》的一段记事，透露了个中的消息：

“高祖……尝留京之官曰：‘昨望见妇女之服，仍为交领小袖……何为而违前诏？’”

《魏书·任城王澄传》也记孝文帝在迁洛时感慨道：

“今日之行，诚知不易。但国家兴自北上，徙居平城，虽富有四海，文轨未一。此用武之地，非可文治。移风易俗，信为甚难。”

所以，太和十年实行新服制，而在云冈石窟太和十三年才出现穿褒衣博带服的佛像，即十一窟外壁大龕的释迦、多宝佛（图2）。至于十七窟明窗东侧太和十三年窟（上层为交脚弥勒菩萨，下层为释迦、多宝佛），则仍穿袒右肩服。这说明，太和十三年前后，很可能是云冈新旧两种服饰交替的时间。

五至十窟中，五、六窟的佛像都已穿上新佛装，而其余四窟中仍为旧式。然而，长广先生却将五、六窟定为太和七年，并举出两点理由：其一，这组大窟为皇室而开凿，应最先出现新服制；其二，在太和十年以前，云冈石窟肯定已采用了新服制^⑧。对此推论，我们不能同意。因为，无论是文献还是实物，都不能证明太和十年前皇帝或佛像穿上了汉服。也很难解释，北魏正式服制改革前一年，这两个窟中的造像竟全部穿上汉服。就这两窟造像的佛装而言，也决非太和前期的样式，如宽博的大衣下摆，已作出密褶式平行线条，接近云冈第三期作风（图3）六窟大龕中的立佛，与十一窟西壁七立佛相近，而后者长广论文中推定属于云冈末期风格^⑨。两窟中的菩萨，帔帛交叉胸前，有的大裙下摆呈锯齿状，这也是云冈北魏造像较晚的作法。至于飞天，为五窟北壁大佛背光上的数体，上身著短衫，大袂曳下，不露双足，也显然是太和十三年以后的形像。

值得注意的是，孝文帝施行改革，从太和八年开始，首先采取的是政治、经济上的

措施，即八年“班俸禄”，九年“均给天下民田”，十年“定民户籍”，然后才及于服制。服制改革，也采取了慎重准备、逐步推行的方法。在这一系列改革之前，北魏政权实际操于其祖母冯氏之手。《魏书·文明太皇太后传》这样记载：

“及高祖生（阜兴元年，469年），太后躬亲抚养。是后罢令不听政事……承明元年（476年），尊曰太皇太后，复临朝听政……自太后临制专政，高祖虽雅性孝谨，不予参决，事无巨细，一一禀于太后。太后多智略猜忍，能行大事，生杀赏罚，决之俄顷，多有不关高祖者。是以威福兼作，震动中外……十四年崩于太和殿。”

孝文帝亲领政事的时间，《魏书·高祖纪》后，有一段“史臣曰”的文字：

“及躬总大政，一日万机，十许年间，曾不暇给。”

按孝文帝卒于太和十三年（499年）四月，依此上推，则他“躬总大政”约在太和十年前。从太和八年开始改革看，可能就是此前不久由他实际执政的。因此，认为在孝文帝改革前一年，即其亲政后不久，就进行了服制改革，并在五、六窟中出现全部穿汉式冠服的造像，是缺乏说服力的。

要之，上述三方面的考察表明，五至十窟有着许多共同特征，应为继昙曜五窟后开山，属云冈第二期。具体年代，七、八窟开凿最早，约当孝文帝初期。九、十窟继之，约当太和八至十三年。五、六窟开凿较晚，六窟完成及五窟停工，应距南迁洛阳已不远矣。

注 释

① 主要著作有水野清一、长广敏雄著十六卷《云冈石窟》，京都大学人文科学研究所，1956年版，长广敏雄著《云冈石窟—中国文化史论》，世界文化社刊，1978年版。

② 《敦煌白氏的云冈石窟分期论》，《东方学》第六十卷，东方学会编，1980年10月；《云冈石窟の 迹》，《弘法美术》第134号，1981年14。

③④ 陈垣《记大同武州山石窟寺》（写于1981年），刊《陈垣学术论文集》，中华书局，1980年版。

⑤ 《大东西安武州山重修大石窟寺记》校注，刊《北京大学学报》（人文科学），1956年4期。

⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 长广敏雄《敦煌白氏的云冈石窟分期论》。

⑫ 译文根据长广译文，如有译文之处，由作者负责。

⑬ 关于云冈石窟的创建年代，除上文所述外，还有人主张开凿于文成帝兴安二年（458年）。按《魏书·释老志》记载：“和平初，后凉沮渠，沮渠代之，更名沙门统，初，昙曜以复法之明年，自中山被命赴京……帝后奉以师礼。昙曜白帝于京城西武州窟，开窟五所，像诸佛各一，高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世。”细读文义，解昙曜即是为沙门统并被文成帝奉以师礼，时当和平（460—465年）初，而文中自“初，昙曜……”以下一段，显然追述在此以前之事，并非指复法之明年（兴安二年）即开凿石窟。自太平真君七年（446年）太武帝灭佛法，曾使“土木宫塔”之类悉遭毁坏，只保存了一些金铜佛像及佛经。兴安元年文成帝即位，明年复佛法，开始只是修葺“起塔寺，搜访经典”（《魏书·释老志》）的工作。在武州山开凿大石窟，需要一定时间和技术力量的准备。昙曜主持开凿石窟五所，也只能是在沙门统之后、和平初一即复法元年，北魏已能集中力量开凿石窟。因而，云冈石窟的开凿年代应为北魏和平初年。

⑭⑮ 《魏书·释老志》。

⑯ 工藤《云冈一带调查记》，见《关东文物调查报告》，文化厅文物局，1951年版。

⑰ 详见《魏书·高祖纪》、《魏书·文明太皇太后传》、《大隋内典录》卷四《后魏元氏穆后传》律条录及《广弘明集》卷二《魏书·释老志》附注。

⑱ 《大东西安武州山重修大石窟寺记》。

⑲ 宇文注（二七）“迁来云冈之版”。

⑳ 云冈寺最早在北魏时名为灵岩寺。《魏书·释老志》记：“景明初，世宗诏大长秋卿白整，准代宗灵岩寺石窟，迁洛南伊阙山为高祖，文明皇后营石窟二所。”此寺名系指石窟全体而言，其名称由来，据《水经注》卷十

《瀑水》条所记：“武州川水又东南流，水侧有石架神舍，并诸窟室，北有尼所居也，其水又东转迳灵岩寺，凿石开山……”可知灵岩本为武州川水东转所经处地名，后因取得名，到了唐代，又据上述引文，称为东西二寺。《广弘明集》卷二记：“今时见者传云：昔深三十里，东为誓寺，名曰灵岩，南头是寺，各凿石为窟容千人。”《续高僧传·玄奘传》亦记“释昙首……以元魏和平年，任北台昭玄统……住恒安右窟通乐寺，即魏晋后窟也，去恒安西北二十里，武州山者北面有岩，因而谓之，建立佛寺，名曰灵岩……东头佛寺，恒供千人。”“通乐”之名，不见于唐代以前文献，说明唐代始称云冈为通乐寺，而灵岩比时期专指东头佛寺，其位置大致非第三窟。《金碑》总称云冈为“武州山石窟寺”，并标出寺之名。“云冈”名称最早见于明嘉靖三十七年（1558年），见云冈石窟在该年所建云冈城隍庙，嘉靖四十二年《重修云冈城隍庙碑记》中也记：“古者石佛寺通回里道也，于嘉靖三十七年，止为右卫镇道，改曰云冈堡。”清初以后，就称“云冈石窟”、“云冈寺”了。

⑩ 近代以前云冈石窟是否普遍过木结构窟檐，尚需注意。晚唐人宋晟所作五言诗《题石窟寺，即魏孝文之所凿》（《文苑英华》卷241）中描述：“梵宇开金地，香龛凿铁围，影中前像动，空里众灵飞。檐榭笼朱旭，房廊鍊翠微。”诗中所说的“檐榭”和“房榭”，虽不能肯定系指木结构窟檐，但从上文所述五、十窟前正开门木结构窟檐遗迹和三百五十窟瓦当等发现看，则在北魏以后至辽以前，如经过窟檐，就很可能与“金碑”中“唐贞观十五年守窟重建”一事有关。至于北魏云冈石窟窟檐形，《水经注·瀑水条》已记：“凿石开山，因岩结构，真容巨壮，法法所希，山临水殿，烟寺相望。”从文中“凿”、“岩”、“寺”的记载判断，当时系凿石仿木建筑的干壁窟檐。1973年十二窟列柱上方，发现石雕脊饰、瓦线等残迹，经过复原（参看注⑨），证明应如素积山第一、二、十八、三十一窟，天龙山西峰第一窟，龙门唐字洞等北朝石窟之例，称作“因岩结构”的干壁式窟檐。这种石窟窟檐，在云冈除一窟，还有九、十、十四及十三窟以西一残窟；均为正后室，后室平面方形，前室正后室间柱八角石柱，隔作三开间，九、十窟前室并列柱八根，隔作七开间，石柱雕饰纹饰二细；柱间雕佛像，上为须弥山，山上加买蕉柱、勾栏等。不过，上述窟顶均因塌圮或后代建木结构窟檐而遭破坏，此外，九、一、十二等窟，前室东柱及北壁后室窗台上，都雕出仿木结构的瓦形迹（图4），形制大体相同：筑瓦虎殿顶，正脊两覆雕吻尾，中夹立迦楼罗鸟，屋前作出瓦椽、椽檐及藻檐板。屋顶下立具柱八角柱或方形格柱，柱头卷杀，上方出板，举架柱，柱上托额枋，枋头作一斗三升斗拱，柱间为垂直的人字拱，这种屋架，实就是上述仿木结构窟檐的缩小型。

⑪ 前文注（一）：“《十寺问题》，注（二六）“近代云冈”。

⑫ 云冈石窟文物保管所、文物保管科学技术研究所《云冈石窟建筑遗迹的新发现》，《文物》，1976年四期。

⑬ 梁思成《云冈石窟中所表现的北魏建筑》，见《中国建筑学社汇刊》，第四卷第二、四期。

⑭ 金代灵岩寺，据“金碑”所记：“皇统初——乃请慈公法师住持——于是重修灵岩大洞九楹——”其位置应在已圮的迳灵岩口上，即第三窟，此寺现已不存，但可能曾保存至元末，至正二十三年，僧自为即宿“寺之方丈，爰请供”（《栢津志》）。

⑮ 长广敏雄《云冈石窟四论》。

⑯ 《魏书》卷九四《二惠传》记载：“世宗初，兴修作大寺——北部方山灵泉道僧居宇及文惠太后陵庙，洛京东郊马射坛殿，修广文昭太后墓阼、太极殿及东西两壁、另外诸刹，制度皆遵监作”。

⑰ 云冈十三窟东壁太和七年铭记。

⑱ 大同市博物馆《山西大同石窟寺北魏元马金龙室》，《文物》，1972年二期。

⑲ 我国东西对峙的双塔，始见于东晋佛寺，《历代名画记》卷五记东晋司马亮时：“铁军尉尚于武昌巴东寺造东塔，般若思造西塔。”北魏平城亦复如此，《水经注·瀑水条》记“京邑晋中佛法中嘉，神图妙塔崇峙双塔”“现在台湾谷的北魏天安元年（466年）瓦坛石塔，第一层四面各雕出双塔，又说明双塔可能源自汉代双塔（参见：省白《佛乐、平城一带的折衷佛塔——北魏兼谈二种西域佛教艺术》），《文物》，1977年十一期。）

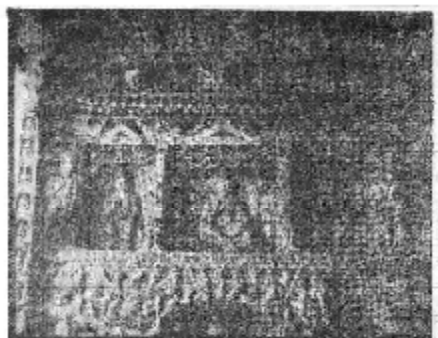
⑳ 关于云冈石窟分期问题，可参看省白《云冈石窟分期试论》，《考古学报》，1978年一期；山西省文物工作委员会、山西云冈石窟文物保管所《云冈石窟》，文物出版社，1977年初版，1980年二版。

九、第 3 窟
封土塔形
窟内塔形
塔形塔



十、第 1 窟
封土塔形
十三字
塔、塔形
塔形塔





3. 第六窟的坐佛造像
西壁东面



4. 第六窟佛龛东壁西面

中国原始宗教的演变

余敦康

本文认为，中国原始宗教的演变有三个阶段：图腾崇拜、祖先崇拜和天神崇拜。这三个阶段是和原始社会发展的三个时期，即母系社会时期、父系社会时期和部落联盟时期相适应的。它们反映了当时的社会状况和生产力的水平。从它们的演变可以看出人类认识的发展。

作者余敦康，1930年生，世界宗教研究所助理研究员。

原始氏族社会的发展可以分为三个时期：母系社会时期、父系社会时期、部落联盟时期。与此相适应，原始的宗教观念有三个主要的形态：图腾崇拜、祖先崇拜、天神崇拜。这些宗教观念以幻想的形式反映了当时的社会状况和生产力的水平，同时它们的演变也曲折地表现了人类认识的发展。本文试图就这个问题作一些初步的探索。

一、母系社会和图腾崇拜

根据考古学的发现，埋葬死者的习俗，在早期智人时期已经开始，到了旧石器时代晚期，有了进一步的发展。在北京周口店山顶洞的下室里，埋葬着一个青年妇女、一个中年妇女和一个老年男子。他们的尸骨旁都撒着赤铁矿粉末，随葬有燧石石器和石珠、穿孔兽牙等装饰品。世界各地处于旧石器时代晚期的人类，都流行着这种埋葬死者的习俗，说明当时人们的思维有了进一步的发展，出现了灵魂一类超现实的意识，产生了原始的宗教观念。

仰韶文化是黄河流域较早的一种新石器文化，大体上属于繁荣的母系氏族公社阶段。在这个时期，有了固定的埋葬制度。在仰韶文化遗址，如临潼姜寨、西安半坡、宝鸡北首岭、华县元君庙、华阴横阵村等地，都有公共墓地。在墓地中，墓葬的分布很集中，排列有一定的秩序。死者的头向大体都是一致的，基本上都向西，也有向东、向西的。随葬品都是日常生活上所常用的器皿，主要是陶器，也有装饰品。有的还在随葬陶器里放进食物。随葬品的数量一般的是女性墓较男性墓为多。从这种埋葬制度，我们可以看出原始人的宗教意识是和他們所处的氏族社会发展阶段相适应的。对女子实行厚葬，反映了在繁荣的母系氏族社会里，妇女具有比较崇高的地位；公共墓地与整个村落布局在一起，体现了氏族制度下的血缘关系的牢固性；死者头向基本一致的现象，说明原始人相信人死后，灵魂要返回传说中的老家或到另一个世界去过和生前一样的生活。

从初期母系氏族公社起，就流行着图腾崇拜。人们把自己的氏族看作是起源于某种

动物或植物，用它们的名字作为民族的徽号，把它们当作民族的保护神来崇拜。图腾崇拜是一种世界性的普遍现象，中国也是如此。在马家窑文化的彩陶上发现有蛙、鸟的图象；在仰韶文化的彩陶上除有鸟、鱼、蚌等外，还有人首虫身等图象，有些可能就是当时的氏族图腾。

在中国古籍中，有许多关于图腾崇拜的记载。《说文》：“西方蛮酋从虫，北方狄从犬，东方貉从豸，西方羌从羊”。这说明在古代中国四境居住的这些部族曾以虫、犬、豸、羊作为自己的图腾。

古代民族的姓可能是由图腾崇拜发展而来的。在我国古代传说中，有四个大的部落集团，每个部落集团都有自己特有的图腾崇拜。

活动于我国西部渭河流域到黄河中游一带的炎帝部落，姜姓，可能以羊为图腾。

活动于西北部并由北洛水南下的黄帝部落，号有熊氏，可能以熊为图腾。相传，黄帝分别同蚩尤和炎帝作战的时候，曾经训练熊、罴、貔、貅、貂、虎六种野兽参加战斗。这实际上是同以这六种野兽为图腾的氏族共同组成的部落联合。

活动于黄河下游到江淮流域的太皞部落，风姓，风即凤，卜辞假凤为凤，证明商以前尚是一字。《说文》谓“凤出自东方君子之国”。可能东夷部落集团以凤鸟为图腾。

活动于山东半岛的少皞部落最初可能是从太皞氏分出来的。据《左传》昭公十七年记载，少皞氏以“鸟名官”，有凤鸟氏、玄鸟氏、伯赵氏、青鸟氏、丹鸟氏、祝鸠氏、鸣鸠氏、鹁鸠氏、爽鸠氏、鹑鸠氏，还有“五雉”和“九扈”。这些全是鸟的名字，共二十四种，当是以鸟为图腾的二十四个氏族。

活动于江汉流域南方一带的三苗集团，他们崇拜人首蛇身的伏羲女娲，可能以蛇为图腾。

商人认为他们的始祖契是简狄吞了玄鸟的卵所生。玄鸟就是燕子，是商人的图腾。我们可以从玄鸟图腾看出商人和东夷集团的亲属关系。

《淮南子·本经训》说：“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子”。这是以神话的形式记录的当时的一场大规模的部落战斗。猰貐、凿齿、九婴是以怪兽为图腾的氏族部落，大风即大风，也即是凤夷，封豨是以人豨为图腾的氏族名号，修蛇则是以长蛇为图腾的氏族名号。

图腾崇拜是人类进化中最低阶段的蒙昧时代的意识形态。在蒙昧时代，生产力极为低下，停留在原始的采集和渔猎经济的水平，自然界几乎没有被历史的进程所改变；同时，人们的社会组织以自然的血缘联系为基础。在这个发展阶段，尽管人类有了一定的抽象思维的能力，但却没有自觉地把人与自然和动植物明显地区分开来，构成氏族的个人并不将他们彼此间的亲密关系写作一种客观的人类关系，而把其与动物或植物当作自己的本家，把这种低于人类的动物或植物当作自己的祖先来崇拜。每一个氏族都有自己的氏族图腾，每一个氏族成员都和本氏族的图腾有着血缘联系。图腾被认为是民族的保护神，有着比人类更高的能力，因而不可以杀害它，吃它。这种意识形态是幼稚的，低

级的，但在当时的历史条件下，氏族成员借助于这种虚幻的意识形态意识到他们相互之间区别于其他氏族的亲密关系，起了巩固以血缘联系为基础的氏族公社的作用。

二、父系社会和祖先崇拜

随着母系氏族社会逐步转变为父系氏族社会，图腾崇拜也逐步转变为祖先崇拜。

社会生产力的进步是母系氏族社会转变为父系氏族社会的物质基础。由于新的生产工具的使用和耕作技术的改进，锄耕农业有了进一步的发展，男子已逐步成为农业生产劳动的主要担当者。农业的发达促进了畜牧业的发展。最初驯养和照管家畜，多是男子的事情，畜群也就成了他们早期的私有财产和交换手段。正是由于男子开始介入主要的社会经济生产部门并在其中逐渐占据了主导的地位，把妇女排斥在主要的社会生产部门之外，终于导致了由母系氏族社会转变为父系氏族社会。

父系氏族社会的一个主要标志，是按男系确定血统和父系的继承权，男子成了维系氏族的中心，妇女则处于从属的地位。

我们可以从反映这一时期的考古发掘材料，看出这一转变的痕迹。

例如甘肃临夏秦魏家遗址中，有二十四座合葬墓，其中成人合葬墓十六座，成人与小孩合葬墓八座。在成人合葬墓中，一个仰身直肢居右，一个侧身屈肢居左。这样的合葬墓，有一座经过鉴定，仰身直肢者属男性，侧身屈肢者属于女性，面向男子。这种现象反映了父系时期妇女地位的下降。到了父系氏族公社后期，妇女地位的下降更为严重。例如，甘肃武威皇娘娘台属于齐家文化的一座一男二女合葬墓，三人都是一次埋入的。男子正中仰卧，二女在左右侧身面向男子，下身屈肢，两手屈于胸前，活现出侍奉、屈辱的状貌。这是妻妾为丈夫殉葬的显例。

这种社会变化在意识形态上的反映，是出现了对于男性生殖器的崇拜。在龙山文化和齐家文化的一些遗址里，发现由泥土塑造烧成的陶祖或雕刻成的石祖，祖就是男性生殖器造像。

适应于父系氏族社会的需要，男性生殖器崇拜代替了图腾崇拜，并在此基础上逐渐发展为一套完备的祖先崇拜制度。

从神话传说中，我们也可看出这一转变的痕迹。

《淮南子·齐俗训》说：“帝颛顼之法，妇人不辞男子于路者，拂（被）于四达之衢”，这说明在父权制代替母权制的过程中，为了确定男尊女卑的社会秩序，曾经历了一次意识形态上的激烈的变革。

随着父权制的建立和巩固，原始的图腾或者演变为地域的名称，或者演变为始祖降临神话中的神秘的助因，每个氏族不再认为出自某一图腾，而认为出自某一男性的祖先了。

《国语·晋语》说：“晋少典取于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜”。

本来炎帝姜姓是以羊为图腾，在这个传说里变成了因生于姜水而得姓。黄帝号有熊

氏是以熊为图腾，现在却说他因生于颍水而姓姬。黄帝和炎帝分属于两个不同的部落，他们曾经在“阪泉之野”进行过三次激烈的战争，现在变成了同父同母的亲兄弟。从这个传说里，我们可以窥见原始的图腾逐渐地域化的痕迹。

再比如，商人的原始图腾本来是玄鸟，在后来传说的演变中，说是他们有一个始祖叫做契，契是他的母亲简狄吞玄鸟的卵所生，而简狄又是“帝誉次妃”。周人的始祖降生的对话追溯到姜嫄，说是姜嫄踏了上帝足迹的大姆指而怀孕生下后稷。至于姜嫄是否象商人的简狄那样有一个人间的丈夫，没有交代，大概周人是把上帝看作是姜嫄的丈夫了。

图腾崇拜既被祖先崇拜所代替，每一个氏族都把本氏族某一较早的氏族部落显贵奉为始祖。从此以后，维护氏族团结的就不再是那种以低于人类的动植物为崇拜对象的虚幻的意识形态，而是向前跨进了一步，代之以比较接近于人类历史真实过程的祖先崇拜了。由于父系氏族公社是建立在比母系氏族公社更为发达的生产力的基础上，所以适应于父系社会的祖先崇拜比适应于母系社会的图腾崇拜要进步些。

在图腾崇拜阶段，人们还没有在人与兽之间，人与自然之间划下严格的分界线，人们同自然界的关系完全象动物同它的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识。在这种意识的支配下，尽管人类在实际上无可比拟地高于动物，然而却极力把动物奉为神圣，把自己贬低到低于动物的水平。

进入祖先崇拜阶段，人们崇拜的对象由某种动物或植物转变为人，把人与兽、人与自然区别开来，第一次意识到人类本身的历史以及人类征服自然界的历史的真实过程，这在认识史上是一个巨大的飞跃。

在祖先崇拜阶段，每个部落都有一个传说的始祖，每个家族或部落分支也有一个由共同的始祖分出来的祖先。这些祖先和图腾不同，都是和自己同类的善意的神，始终关怀着后裔的繁荣昌盛。因此，父系时代的人们在向祖先祈祷献祭的过程中，往往驰骋想象，着意渲染祖先的丰功伟绩，把自己在实践中所积累的经验技能附会到祖先身上，创造了记录着人类征服自然历程的半人半神的英雄神话。

我国古代关于发明创造的传说都是在父系时代产生的。各个氏族部落都把自己的男性祖先推崇为某种有功于人类的发明创造人，用提高祖先声名的办法来提高本氏族部落的地位，因而出现了大量错综复杂以至相互矛盾的说法。

比如出自羊图腾氏族的炎帝，演变为神农氏，成为原始农业的创始人。据《左传》昭公十七年：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名”。《左传》哀公九年：“炎帝为火师，姜姓其后也”。照这个说法，炎帝又成为最高的火神了。

出自熊图腾氏族的黄帝，后来演变为华夏族的始祖。原始社会中劳动人民的许多发明创造，如衣服、舟车、文字、历法等等，都归到黄命名下了。

出自凤鸟图腾氏族的太皞，在演变过程中和南方蛇图腾氏族的伏羲氏混而为一，成为渔猎驯兽的创始人。

《国语·鲁语》记载古代的祀典说：“大圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之，非是族也，不在祀

真。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬，夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之桀九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之，帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧鄣洪水而殛死，禹能以桀修鲧之功，契为司徒而民化，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽。”

这旦所提到的传说人物，属于炎帝部落的有烈山氏之子柱、共工氏之子后土，属于黄帝部落的有黄帝、尧、鲧、禹、属于东夷部落的有颛顼、帝喾、舜、契等。这些属于不同部落集团的祖先都作为华夏族共同文化的缔造者列入祀典，上升到半人半神的地位。

由于中国的祖先崇拜异常发达，人鬼能上升为神祇，所以历史和神话搅成一片，分不出清楚的界限。这种情况使得中国古代没有发展出象希腊那样的神话系统。但是，在中国的这种特殊的以祖先崇拜为核心的历史神话上，也和希腊神话一样，凝聚着凭借想象以征服自然力的幻想，记录着人类实际上征服自然力的历程。透过这种历史神话，我们大致可以看到人类认识自然的进步。

三、部落联盟和天神崇拜

在父系大家族的基础上发展起来的部落联盟，是原始社会向奴隶社会的过渡时期。由于社会生产分工的发展和交换的扩大，劳动生产率有了提高，出现了私有制，原始社会共同劳动、共同消费的原则遭到了破坏，在父系大家族的内部出现了家内奴隶。在这个时期，原来的氏族部落首领逐渐变成了支配氏族部落的显贵，而战争也开始具有掠夺财产和奴隶的特点了。各个不同的氏族部落在频繁交往的过程中，有时因产生相互抵触的利益而爆发战争，有时则因形成共同的利益而结成联盟。经过多次曲折反复，逐渐打破原来血缘性的氏族部落的界限，建立了按地域结合的几个不同部落的联盟。

部落联盟实行军事民主制，就是说联盟首领由参加联盟的各氏族部落的首领共同推选，重要事务都要由各氏族部落的首领组成的联盟议事会讨论决定。

传说古代中国有三个大的部落集团比较早地结成了地域性的部落联盟，他们的首领先后都曾经主持联盟的事务，担任联盟首领的职务。据司马迁《五帝本纪》的说法，代表帝神农氏为天子的有黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜。这表明，地域性的部落联盟早在炎帝时代就已形成，代表各个不同血缘集团的部落首领，包括炎帝部落的炎帝、黄帝部落的黄帝、帝尧、东夷部落的颛顼、帝喾、帝舜，作为部落联盟的首领被后代当作华夏族的共同祖先而崇敬着。

部落联盟实际上是后来阶级社会国家机关的前身，在联盟首领之下设有主管各种事务的官职，并且有一个行政中心，即所谓“帝都”。据皇甫谧《帝王世纪》的说法：“神农都陈，徙曲阜。黄帝自穷桑登帝位，后徙鲁曲阜。少昊邑于穷桑以登帝，都于曲阜。于周为鲁。穷桑在鲁北。颛顼始都穷桑，后徙帝丘，于周为卫”。在其他史籍中，说是帝尧都亳殷，尧居平阳，舜居蒲坂。这些说法不一定确切，但是在古代那种地域辽阔交

通不便的条件下，这个庞大的部落联盟有一个相对固定的政治联络中心是可能的。

部落联盟是一个具有权威性组织，联盟首领既是军事上的最高领袖，也是宗教上的最高祭司。适应于这种部落联盟的意识形态上的需要，于是逐渐形成了一个以天神为中心的自然崇拜系统。

自然崇拜是在原始人的万物有灵论的思想基础上发生的，早在母系时代，人们就崇拜自然力。原始人把各种自然现象看作是和人类一样具有意识、情感和意志的生物，对那些在他们生产活动中具有重大意义的自然现象感到无法应付，便因恐惧或者祈福报恩而把它们当作神圣的东西来崇拜。传说神农氏时代开始举行蜡祭祭祀八神。《礼记·郊特牲》说：“伊耆氏始为蜡，蜡也者，索也。岁十二月，合聚万物而索飮之也。蜡之祭也，主先啬，而祭司尚也。祭百种以报啬也，飮农及邮表畷、禽兽，仁之至，义之尽也。古之君子，使之必报之。迎猫，为其食田鼠也；迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。祭坊与水庸，土也。日：土反其宅、水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽”。孺孔颖达的解释，伊耆氏就是神农氏。蜡祭八神，先啬、司啬是农神，百种是谷神，农是正官之神，邮表畷是田间庐舍及阡陌之神，坊与水庸是阡陌沟洫之神，此外还有禽兽、猫虎之神。这些自然物和人们的农业生产实践息息相关，人们怀着敬畏、感恩和依赖的心情来崇拜它们。

由于氏族组织的狭窄和交往的贫乏，各个氏族自发产生的自然崇拜千差万别，不仅因地而异，甚至和其他氏族创造的神相互敌对。自从建立了地域性的部落联盟，随着各个不同的氏族部落之间的交往的发展，人们的视野也扩大了。他们逐渐感觉到各个不同的氏族部落所面对着的是一个共同的统一的自然界，就是日、月、星辰、雷、雨、水、火、山岳、河流等，因而在各地流行的自然崇拜对象实际上是共通的，有可能把各种纷歧繁复的自然崇拜整理成一个系统。同时，正如地上人间的各种互相对抗的氏族部落被拥有至高权威的部落联盟首领所统一起来一样，在自然界，也应该有一位支配着形形色色的自然现象的统一的至上神。统率各种自然力的天神观念就是在这个时期产生的。从此以后，自然界不再是杂乱无章、漫无秩序的了，而是根据各种现象的特性在天神统一意志的支配下和人类发生关系。从这里，我们可以看出在宗教意识形式下萌发的自然界合乎秩序的观念，这在认识史上是一个进步。

这种宗教意识的进展大约是在颛顼时代完成的。

据《国语·楚语》记载，在颛顼以前，各个氏族部落奉行着一种原始的巫教，“民神杂糅，不可方物，夫人（即人人）作享，家为巫史”。这种原始的巫教还没有出现专业的神职人员，每家每人都可以降神，神与人之间既没有一定的界限，神与神之间也无一定的秩序。颛顼担任部落联盟首领，对这种状况进行大力整顿，“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，“绝地天通”。就是说，颛顼便重为南正负责整顿天上诸神的秩序，使黎为火正负责管理地上的人民，断绝氏族成员任意与天神交接的道路，把宗教事务完全垄断起来。

自从颛顼“绝地天通”以后，原始的巫教被以天神为中心的自然崇拜所代替，部落联盟首领成为最高祭司，垄断了祭天神的特权，并且逐渐培养了一个以宗教事务为专业的

祭司阶层，造成人类社会体力劳动和脑力劳动最初的分化。

传说古代受命帝王都举行封禅典礼，他们到最高的山上用封礼来祭天，再到高山下面的小山上用了禅礼来祭地。《史记·封禅书》说：“古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾（管仲）所记者十有二焉。昔无怀氏封泰山，禅云云；伏羲封泰山，禅云云；神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅亭亭；颛顼封泰山、禅云云；帝尧封泰山，禅云云；尧封泰山，禅云云；舜封泰山，禅云云；禹封泰山，禅会稽；汤封泰山，禅云云；周成王封泰山，禅社首。皆受命然后得封禅”。这十二家中，除了禹、汤、周成王是奴隶制时代的帝王外，九家都是原始社会部落联盟的首领。这种传说不一定可靠，原始社会没有王权神授的耳论，部落联盟的首领也不能和奴隶制时代的帝王混为一谈。但是，部落联盟的首领以最高祭司的身份主持祭祀天神的仪式，则是无可怀疑的历史事实。这种祭天仪式，开始可能很简陋，到了尧、舜时代，就发展得比较完备了。

据《尚书·舜典》记载，舜在代替尧担任部落联盟首领时，曾举行了一套宗教仪式：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。辑五瑞，既月乃日，觐四岳群牧，班瑞于群后”。大意是说，舜为了表示自己取得了最高祭司的宗教上的权力，首先祭祀天神，然后按尊卑次序祭祀四时、寒暑、日、月、星、水旱等六宗，以及名山大川丘陵坟衍等群神。为了表示自己取得了最高首领的军事上的权力，把象征四岳群牧所掌握的部分权力的圭璧预先收回，然后选择某个吉日再亲自颁发下去。从这套仪式可以看出，在部落联盟时代，联盟首领的军事上的权威是和他的最高祭司的宗教上的特权密切结合在一起的。

部落联盟首领既已成为最高祭司，利用宗教上的特权来加强自己的发号施令的地位，原来只是单纯反映自然力的天神崇拜宗教也逐渐附上了社会的性质。随着部落联盟逐渐蜕变为国家机关，历史逐渐向阶级社会过渡，原始社会自发产生的宗教意识形态也就逐渐改变性质，成为统治阶级所利用的进行阶级压迫的工具了。这种转变的痕迹，我们可以从夏禹在征服三苗时所发表的誓辞看出来。《墨子·兼爱下》引《禹誓》说：“济济有众，咸听朕言，非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚。若予既率尔群对（封）诸群（君），以征有苗”。这就是说，天神开始主管人间的事务，以自己的无上的权威协助人间的统治者进行掠夺和压迫了。关于这种转变的途径和特点，当另文详尽探讨，本文不作上述。

宁夏回族伊斯兰教的 教派分化浅谈

敏 维 霖

本文是作者根据五十年代末期对宁夏伊斯兰各教派的调查资料而撰写的。文章着重叙述了宁夏地区伊斯兰教格迪目、虎夫耶、哲赫林耶、奈德林耶、伊赫瓦尼五个教派及其门宦的产生时代、信仰特点和发展演变的历史背景，对研究我国回族地区伊斯兰教的形成与发展，有一定参考价值。

作者敏维霖，1926年生，民族研究工作者。

宁夏是我国伊斯兰教信徒比较集中的地区之一。伊斯兰教对当地穆斯林的精神生活和社会生活，有着深远的影响。从十八世纪以来，由于内部的分化斗争，又先后出现了很多不同的派别，以及许许多多被称之为门宦的支流旁系，它们各持己见，争执不已，不断疏离着信教群众内部的团结。所谓教派运动，在一定程度上又反映了穆斯林聚居地区的社会、历史、政治、经济发展变化的复杂状况，所以，系统地研究穆斯林聚居地区伊斯兰教的教派分化运动，对于编好中国伊斯兰教史，研究我国回族的形成与发展，都有着重要的意义。本文着重就宁夏伊斯兰教派门宦的类别归属、来源、演变及其特征，谈谈个人的粗浅看法。

伊斯兰教的传入和格迪目的形式

宁夏回族自治区伊斯兰教教派别主要有格迪目、虎夫耶、哲赫林、奈德林耶和伊赫瓦尼。他们在教派上都属于逊尼派，在教法、教行上又同属于逊尼派的哈乃斐学派。格迪目是宁夏以至全国伊斯兰教的基本形式，宁夏约二分之一以上的穆斯林信奉它。

格迪目遵循逊尼派的正宗信仰，总其要义，就是“顺主尊圣”。在法学方面表现宽容灵活，具有哈乃斐学派的显著特色。同时，它在长期发展过程中，不断受到我国传统文化的影响，因此教义中也渗入了一些儒家思想。有人把它称为“既不学西方圣人，又不悖东方圣人”的一种宗教。其所以能够在我国穆斯林中受到尊重，并在自己的发展过程中长期不衰，这便是一个很重要的原因。

从其外部特征来看，它是一个更具有民族特点的教派。在教权的组织结构方面，它适应着回族人分散小集中的特点，实行互不隶属的单一教坊制。清真寺是教坊穆斯林的宗教生活的中心，往往也是教坊穆斯林政治、经济中心。它的建筑以“三堂合一”的制

式著称，即由礼拜堂（大殿）、经堂、沐堂三个单元组成。清末以来，宁夏回族地区所建的清真寺越来越多，至解放初全区清真寺共达一千六、七百座之多。这也极大的加重了穆斯林的经济负担，教坊的教职人员，不论它的称谓或职务，也都有其自己的特色。清真寺一般设开学阿訇、治坊阿訇、掌学阿訇、二阿訇。开学阿訇在格迪目来说，是教坊穆斯林的精神领袖，他的职务是率领教众礼拜，主持宗教仪式，讲经布教，执掌教规教法。治坊阿訇是开学阿訇教务方面的助手，掌学阿訇是开学阿訇在教学方面的助手，二阿訇教信众念经和学习伊斯兰教的初级知识。每个教坊，除清真寺的教职人员外，还设有学东、乡老，负责征集和管理清真寺的宗教基金，维修清真寺，筹办各种公益性的宗教活动。学东是这种管理组织负责人，多由教坊内上层担任，下面一般以清真寺为中心，按东南西北方位设四个乡老，代表各方的穆斯林参加对清真寺的管理。乡老可能是清朝在回族地区所推行的“乡约”制度的遗迹。学东的职务与阿拉伯地区的“穆塔完里”（清真寺主持）相类似，也有人认为它有“首席乡老”或“东家”之意，它在教坊内，一般是宗教事务的实际掌权者，开学阿訇往往也得依附学东，受学东的制约。格迪目的开学阿訇以及学东、乡老等，都实行选聘制，任期三、五年不等。教坊所属的穆斯林，阿拉伯语称之为“高日”^①，波斯语称之为“哈宛清”^②，他们的义务是，为教坊提供宗教经费，遵守教规教律，服从清真寺掌学的领导，等等。而教职人员则负有为教坊高日料理宗教事务，举行宗教仪式的职责。在过去，教坊高日违犯教规教法，要向清真寺交罚款（一般以实物代替）或受鞭笞以赎过，称为“取罚贖”。违犯教规而又不取罚贖，往往就要受到一种称之为“轧坊”的处罚，即清真寺的教职人员此后拒绝为他举行一切宗教仪式，从表面上看，格迪目的教坊，似乎是一种比较涣散的组织形式，实际上，它对穆斯林的政治生活和精神生活却具有很强的封建统治力，必不可免地影响着穆斯林聚居地区的社会繁荣与进步。

“格迪目”系阿拉伯语古老的意思，它在回族地区的伊斯兰教派分化运动中以此自称，或以汉语称为“老教”、“老古派”，都是用来自标榜其正统性和长期发展的历史。格迪目穆斯林常常说它是“清真古教”或“西域古教”，以为只有它才是我国回族地区伊斯兰教的原始形式，甚至是我国伊斯兰教的传入形式，这种看法，并不切近历史事实。

历史学家以唐永徽二年（651年）阿拉伯使者第一次来华，作为伊斯兰教传入我国之始。此后，渐有阿拉伯、波斯等地穆斯林商人，来到我国广州、泉州一带进行贸易，宋时这种贸易更为活跃。广州、泉州、杭州、明州都被政府指定为贸易港口，并在这些地方划出一定的区域，为来华贸易的阿拉伯、波斯穆斯林商人居住，称为“蕃坊”，设立“蕃长”，管理穆斯林的宗教事务，受理他们的诉讼，兼管招徕外商之责。《中世纪旅行家》（第24页）记载：“公元九、十世纪间，侨居中国的穆斯林很多，中国政府在他们中间选一人，节日领导穆斯林礼拜、宣教并为他们的国王祈祷。”元初，中央政府仍有“回回掌教哈的所”^③的设置。并在中央和地方政府中还专设“回回书写”、“回回公史”、“典史”、“椽史”等官职，处理回回人之事务与回回人有关的案件。元时，摩洛哥旅行家依本·白图泰《游记》

①② 乡亲、民众、教众。

③掌管回回教者诉讼的机构，哈的即法官。

中,所说在泉州、广州遇到的“回教理论者”、“回教审判者”当即伊斯兰教的法官“穆夫提”,“臬臬”或即《元史》中所谓的“济哈的人师”。至明清之际有些地方还存在这类宗教法官,这都说明唐宋时期的伊斯兰教,以迄元时早期的伊斯兰教,都还具有显著政教合一的性质。

特别是在寺坊的教权结构方面,我国伊斯兰教中,曾长期盛行着一种世袭的“三道制”(或称“三掌教制”),即由伊玛目、海退布、木安津^①三种教职人员构成的寺坊教权组织。元至正十年三山吴璠《重修清净寺碑记》中,提到的“益绵罗思丁麻哈抹”、“合刺甫丁哈梯卜”、“漠河津萨都丁”,就是当时该寺的三道制教职人员。

与三道制相适应的,还存在罕依·麦斯吉德(总寺或大寺)和稍麻(小寺或分寺)的寺坊制度。稍麻隶属于总寺,受总寺管辖,由总寺委派其掌教,会礼、聚礼和其他重大活动集中于总寺举行,稍麻本身无权进行这些活动。清代,不少回族地区还实行着这种寺坊制度,有些文献中提到的“总阿訇”、“总掌教”,当是总寺的掌教。宁夏较早的几个大寺,如同心县的城关大寺、韦州大寺,平罗县的宝丰大寺,泾源县的新民大寺等,据说当时便是“罕依·麦斯吉德”。

从教派来说,伊斯兰教产生不久后,就分裂为逊尼和什叶两大教派。我国伊斯兰教在元以前有无什叶派,因文献记载缺乏,难以考稽,姑置不论。元时,随蒙古人东来我国的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人中,必然会有不少什叶派穆斯林。白寿彝同志早在其《元代回教人与回教》一文中说:“元时波斯人在中国回教中之势力,似较阿拉伯人为大。”《元史·世祖本纪》:“中统三年,括木速蛮、畏吾儿、也里可温、答失蛮等户丁为兵”。这里将“木速蛮”与“答失蛮”同列并举,分明是指两种不同教派的穆斯林。洪钧《元史译文补正》(二十三卷)谓:“然则十叶派教徒即木速儿蛮,索尼派教徒即答失蛮矣。”洪氏此说还是有道理的。《元史·赛典赤传》谓:“赛典赤瞻思丁,一名乌马儿,回回人,别庵伯尔之裔,其国言赛典赤,犹华言贵族也。”赛典即赛义德之对音,亦为蒙古语,意为官。《元史·扎八儿火者传》谓扎八儿为“赛夷人”,又云“赛义,西域部之族长也,因以为氏。”赛夷也当是赛义德。赛义德本意是首领、领域,但一般专指“圣裔”而言。据希提《阿拉伯道史》(上册524页)中说,圣裔分为两系,一系为阿里的长子哈桑的后裔,称为舍里夫(贵人),一系为阿里的次子侯赛因的后裔,称为赛义德(主子)。侯赛因是什叶派的第三代伊玛目,什叶派最崇拜的圣徒。什叶派的主流派十二伊玛目派自侯赛因以后的九代伊玛目,都是侯赛因的后裔,伊斯玛仪派的七伊玛目和宰德派的伊玛目,也都是侯赛因的后裔。这样看来,赛典赤、扎八儿]就都是什叶派的人物了。

总之,唐宋时期我国伊斯兰教,以至元时回教初期伊斯兰教,都具有阿拉伯、波斯及中亚一带伊斯兰教的显著特点,可以说是继承了国外伊斯兰教的衣钵,但它随着回族的形成和发展,便发生了一系列重大变化。

回回民族人抵在元朝开始渐渐形成。唐宋时代,居留我国东南沿海的“蕃商”,以及后来的“土生蕃客”、“五世土生蕃客”,一般来说,都是侨居我国的外籍穆斯林,具有各自的民族屈别和国籍,还不能构成一个稳定的民族共同体。到了元代情况就不同了,

^①伊玛目意为领导者,一般指礼拜时,站在前下,率领信众礼拜的人。这里所说的伊玛目是清真寺的掌教,海退布,司掌祝词,即礼拜时念诵的诵词者。木安津,即礼赞,负责召唤信众到寺礼拜。

由于蒙古人的武力扩张，大批中亚各族人、波斯人、阿拉伯人被迫东迁，随着蒙古人的军事活动进入我国各个地区居住下来。在我国这个新环境中，在长期的政治、经济、文化各种因素的作用下，特别是大家都改操汉语为共同使用的语言，这样便连同那些以前留居我国的“蕃商”、“土生蕃客”，以及许多与之联婚的汉族人，渐渐形成一个新的共同体，终于成为我国民族大家庭中的一员新的兄弟民族。回族的形成，伊斯兰教无疑起了重要的纽带作用，但是回族的形成，必然又要反过来作用于伊斯兰教，要求伊斯兰教不断地适应它的政治、经济、文化的发展和特点，于是，政教合一的“蕃坊”制渐渐为教坊制代替了；元初的回回掌教“哈的所”取消了，“诸哈的大师止令掌教念经，回回人应有刑名、户婚、钱粮、词讼，并从有司问之”^①，所谓回教法官、理讼者或骂最、穆夫提也默默无闻了，世袭的三道制为新的教权组织所取代，隶属的教坊制为单一的教坊制度代替了等等，使它具有了显著的木民族特色，形成了格迪目。

从上述情况看，格迪目的形成当是由元朝开始，大致到了明末清初回族伊斯兰教经堂教育大兴，才最后定型。经堂教育是陕西咸阳人胡登州，于明万历年间所首创，它反映了回族穆斯林遏止宗教衰微的要求，因此，很快在关中地区得到推广，以后又传到河南、山东、云南、甘肃、宁夏地区。到明末清初，全国回族地区的经堂教育，已非常普及。

经堂教育包括两部分：一部分是经文小学；另一部分是经文大学，它主要培养职业宗教人员，它的经生称为“满拉”或“海里凡”，这两种称谓，本来都是伊斯兰教高级宗教人员的称号。“满拉”可能是阿语“满俩”(主人、学者)的转声，维族则称“毛拉”(学者)，可能由波斯语而来。“海里凡”是阿语“哈里发”的转声，取替穆圣讲经传道之意。

随着经堂教育的兴起，阿訇的作用就重要了。阿訇系波斯语，也有的说是阿语“阿林”的转声，都是被称为有知识有学问的人，本来他们的地位不是很高的。由于经堂教育的兴起，经文大学成为清真寺的重要职能，原来世袭的三道人员，由于“尸位世替，心无实学”，^②显然不能胜任这种任务，而需要聘请这种有学识的阿訇，担任经文大学的教师，传习经典，称为开学阿訇。这样他们在寺坊中的地位也随之提高。起初他们还只是受雇于清真寺的专职教师，受三道人员的制约，后来渐渐取代了伊玛目的职权，也成了掌教的阿訇，集教学和掌教大权于一身，在他的下面又设置治坊、掌学和二阿訇，取代了海退布、木安津，终于形成了一套新的教权和管理组织。开学阿訇被教坊穆斯林大众尊称为“老人家”，后来官方又给他加上“教长”这样一个名副其实的称号，成为一坊之内穆斯林最高的精神领袖。

回族穆斯林族源复杂，居住又很分散，并且实行互不隶属的教坊制度，但为什么全国回族穆斯林又几乎清一色的是逊尼、哈乃斐派，教坊制度、教权结构基本相同，地区差异不大呢？。推其缘故，恐怕与经堂教育不无关系。经堂教育兴起以来，各地经堂教育的形式和学制大体一致，课程的设置有多有少，但是，讲语法修辞的《率而夫》、《弱俩》、《拜亚尼》，讲教法教律的《伟葛业》，古兰经注疏学的《夏垵》，以及讲认主学的《卡

^① 《元史》卷一〇二，刑法志。

^② 马注《清真指南》。

拉姆》，这六门课程则是必修的重要课程，而这些典籍又都是逊尼、哈乃斐派的权威作品。经文小学中的《杂学》，也是根植哈乃斐派的法学思想编撰的初级读物，从小就以哈乃斐派的教法思想教育穆斯林。这种古老落后、千篇一律的教育制度，使各地“格迪目”自然地趋于一致，“格迪目”素有“它格里特”^①之称，大概也缘于此。

苏非主义和门宦制度的产生

回族穆斯林，由于承袭伊斯兰教著名教义学家兰巴尼所著的道学经《买克图巴提》，因而把伊斯兰教宗教功修分为教乘（舍勒尔提）、道乘（托勒尔普提）、真乘（哈给格提）、超乘（麦尔法提）四个梯级。这也就是说，在其所谓“返原归真”的道路上，一级比一级高超，以至达到最高的境界。后三级，一般也通称为道乘。教乘讲的是伊斯兰教的法定功课、各种礼仪制度、社会行为和道德标准等，要求畏主、事主和近主，希望得到拯救和脱离，死后享受天堂永久的幸福。而道乘则讲的是清心寡欲，修行练功，静虑参悟，明心显性，“参天地之化育”等等，其目的已不满足于近主和获得脱离，而要与主相似，以至达到人主合一，亦即所谓精神 and 物质之统一。前者一般也称为教门（舍勒尔提·伊斯兰），后者亦可称为道门。道门（或道乘）便是伊斯兰教的神秘主义，在逊尼派中的各种神秘主义体系，则称为苏非派；什叶派的神秘主义主要表现为相信伊玛目具有神性，“隐遁伊玛目”之返世，古兰经的内里意义以及流出说，等等。

宁夏的五个派别，我们前面说过，它们都是逊尼派，又同属于哈乃斐学派，信仰和教律教法都是一致的，只是在一些礼俗上稍有不同。而他们之间相互区别的主要标志，则是对道乘问题所持的不同态度和主张，从而产生了分歧。

一、格迪目和伊赫瓦尼，特别是后者，是重视教乘而不重视道乘的教派。它们并不否认道乘，但认为教乘是今后两世生活的基础，人生不可稍离的康庄大道，一个穆斯林只有充实了今生，才有来世的光辉，今生开花，来世结果，来世的幸福，是今生的产物。这就是说，只有在绝对完美了教乘修持这个大前提下，才能谈得上道乘修持，道乘只是少数“上人”才可以从事的功修，对穆斯林大众来说则是一种毒剂，偏离教义教法的错误行为。从这个意义上讲，它们被称为“人世”派。

二、虎夫耶、哲赫林耶及苏德林耶的两个分支门宦，是教、道兼修并重的派别，举办道门，不废教门，它们承认教乘是基础，但认为，如果不在它们之上架设一个阶梯，还是不能接续真主，那末道乘便是接续真主的不可互缺的阶梯。它还认为，教乘和道乘是相互掺杂而又平等的，教中有道，道中有教，在教乘中包含着道乘的条件，在道乘中，包含着教乘的条件，二者相辅相成，不可偏废，只有兼修并重，才能使信仰升腾到一个完美的境界，达到接续真主的目的。所以，它们被视为介于出世与入世之间的中间派别。

三、非菜坪苏德林耶，与格迪目、伊赫瓦尼恰成两个极端，它只重视道乘而不重视教乘。它认为先有道，后有教，教是世俗的，由世人所创造的；道则是本然之道，是甘创造的，它是无始无终的永恒存在，因此，它基本上抛开了伊斯兰繁琐的法定功课，而

^①因袭，因循守旧。

完全迷醉于道乘功修。所以，它被视为出世派。

以上虎夫耶、哲赫林耶、苏德林耶这些举办道乘功修的派别，便是宁夏伊斯兰教中的神秘主义的苏非派，或者说它们都具有浓厚的苏非派色彩。

希提认为神秘主义是“对伊斯兰教和《古兰经》的理性主义以及由此产生的形式主义的一种反动”。但任何宗教本身就是一种神秘主义，它与迷信一样，与宗教是密切联系的，从一定意义上，可以说迷信是低级的宗教，神秘主义则是高级的迷信。在《古兰经》和穆罕默德的行为中，我们都可以找到许多神秘主义的根柢。查阅历史文件，我国早期伊斯兰教中，早就存在这种神秘主义，不过当时似乎只是个人的一种修持，没有得到广泛传播和形成派别势力。到明末清初之际，首先在甘肃临夏地区出现了几个不同的苏非派，随后渐渐传播到青海、宁夏和甘肃其他回族地区，并且形成了许多大大小小的门宦，产生了西北回族伊斯兰教中的特殊宗教势力门宦制度。宁夏这三个苏非主义派别的来源根据它们的道统谱系和传说来看，属于虎夫耶的洪门、鲜门门宦，是由新疆传入青海，再由青海传入宁夏。道贵门宦，是由新疆直接传入宁夏的。哲赫林耶是由其道祖马明心到也门学道，回国后先在临夏、循化一带传教，后来又传入宁夏，清乾隆末年传教中心转到宁夏。苏德林耶来源较复杂，其中非菜坪苏德林耶，传说是由撒马尔罕地方的一个修士传入的，先到我国新疆、青海等地来传教，后来又由青海传入宁夏，明月道堂苏德林耶，是由兰州市天明堂苏德林耶传来的。而齐门苏德林耶，传说是由麦加传入的。这三个苏非主义派别中，虎夫耶、哲赫林耶同出一源，自称其道派都是乃格什版顶耶。据说，乃格什版顶耶是中亚一带最大的一个苏非派，约于八、九世纪产生于布哈拉，它的创始人叫穆罕默德·华者·白哈翁丁·乃格什版顶耶^①。苏德林耶的道派，属于穆斯林世界广泛流行的夏迪里叶苏非派，于八世纪创始于伊拉克，创始人为阿布杜拉·夏迪尔·古拉尼^②。

这三个苏非主义派别共同的特点：就是连连不断地、甚至颠狂地念诵各种宗教“迪克尔”^③词（赞词），从简短的“记主词”、“清真言”、“作证词”以至长篇诗文和圣歌。声调各具一宗，哲赫林耶主张高声念诵，谓使迪克尔的声音“传扬六方”以“扬明正道”，故以此得名哲赫林耶。它又分也门调（官川调）和麦加调（灵州调）两宗。虎夫耶认为低念为贵，谓为“洞中求静”，故由此得名虎夫耶。苏德林耶恰恰相反，认为“并无人语最为高”，主张默念心诵，谓为“暗悟最贵”。念诵的方式，五花八门，难以尽述，总括来说，有所谓开口迪克尔（哲赫林耶、齐门苏德林耶）；有所谓闭气迪克尔（洪门、道贵），一口气反复念诵数十次；有所谓打意迪克尔（哲赫林耶），数人至数十人组成一个圈子，大家共同念诵较长的赞词和诗文，有领念、轮念、合念，穿插进行。这种迪克尔也叫“记主会”，场面庄严肃穆，在念诵时往往还要作以感应的动作，如念“清真言”第一句“俩意俩汗”（万物非主）否定词时，头往右摆，表示否定；念第二句“银兰拉乎”（唯有真主）肯定词时，头往左摆，表示肯定。此外，还有以“摇头不算点头算”的动作，来表示否

^① 科林特阿文版《阿拉伯人》，1980年，第一集。

^② 王仲清译《伊斯兰教简史》。

^③ 记诵的意思，或是念念不忘“真主的尊名”。

定和肯定。不仅如此，在达到所谓“喜主狂了”的时候，还可以不受教法的约束，用乐器来伴奏，甚至可以翩翩起舞，或发出狂言呓语，说“我就是安拉”、“世界归我统治”等等，认为是达到了陶醉于真主的境界（早期哲赫林耶）。韭菜冲尔德林耶，则已深受佛道教的影响，主张出家修行，打坐参禅，敬香叩头，默诵称之为“无字真经”的歌诀，如《真经歌》、《修道歌》、《五更月歌》、《无底船歌》、《无根树歌》、《三昧真火歌》，等等。所谓“无字”，就是“大道不落文字”之意，如同禅宗佛教，主张不立文字。认为各种宗教经书典籍，都是出自世人的墨写纸造，皆不足为凭，而“无字真经”，是非创造的，是真正的天启。在其真经歌中，除保留“万物非主，唯有真主”这个伊斯兰教的根本信条外，既对古兰经的权威及其神圣性进行了否定，也对伊斯兰教念、礼、斋、课、朝五大天命功课予以否定，引进了佛教和儒学思想，给它赋予了新的意义，可以说是对伊斯兰教进行了大胆的改造。故他们又有“清真和尚”或“清真道士”之称。

其次，他们都有最高的宗教首领，称为“穆勒师德”（导师，或引领正道之人）或筛海、卧里（真人），一般也用汉语称为“老人家”或“教士”，始传者汉语称为“道祖”，他的品级被摆得非常之高，起码是卧里，也有的被视为达到“古士布”（安拉在现实的代理人）的品级。他们设有道堂^①，在其中修行办道。穆勒师德都有若干弟子，在虎夫耶称为“海里凡”，哲赫林耶称为“热依斯”（代理人），奈德林耶称为“满拉”或“忽土卧耳”（记教人），或以汉语称之“勤炼人”，受到穆勒师德特殊传授。穆勒师德还在世的时候，便对他们授以“依孔子”^②，让他们接受或继承道统，分赴各方进行传教，成为所在地方的穆勒师德。他们又可以收徒授道，传授依孔子，如此不已，使道统连绵不断。一般追随者，称为“穆勒德”，即门徒或教众，属于“凡俗”成员，只向穆勒师德或海里凡领受迪克尔，经常念诵这种迪克尔，但不算修士。

再次，是狂热的崇拜“圣徒”和拱北。穆勒师德被视为具有神性或有部分神性的人，追随他可以法吉避凶，到末日审判的日子，他还有权在安拉面前为之说情求赦。所以，穆勒师德被尊为“圣徒”，受到各种崇拜，过世后，在其坟墓上修筑拱北（拱形建筑物），成为朝拜的场所，人们常常去到拱北敬香、上苜蓿^③、讨求子女和捐取坟土治病。逢忌日，招揽教众集会，奉献“海地叶^④”，宰牛宰羊诵经过“尔曼力”^⑤。对穆勒师德后世来说，拱北具有极大的经济价值，是他们攫取经济收入的专利品，所以，历史上门宦内，各种势力之间争夺拱北之斗争常常很激烈，掘墓盗尸另建拱北之事，屡见不鲜。

这些苏非派别，起初也都是些禁欲主义的苦修者，经常过着一种简单的生活，住在破陋的空洞弧室（道堂），少食少饮，长期静坐，苦思冥想。有的则是一些巡游修行者，苦行乞讨，走南闯北，到处传道，教人绝累去欲，轻财戒色，同时，提出一些简化宗教仪式的主张，争取追随者。顾颉刚先生在其《河州视察记》（《国笈月刊》1947年四卷

① 西方称为礼拜堂或圣卡，都是借自基督的住所或修道室之意。

② 本意为许诺、回报，这里专指苏非派的道统继承，即自穆勒师德授予他几件正品，如印章、衣物或宗教用具，作为凭证，依此传教授徒。

③ 一种敬奉仪式，以白布撒奠于坟墓之上，其后由看守拱北者收去。

④ 木斋赠送，对教士人员的一种布施或贡赋。

⑤ 宗教功修，苦行，作善事。

一、二期)一文中说:“至清代中叶,乃有‘前开’与‘后开’之争。前开者,先开斋而后礼拜;后开者,先礼拜而后开斋。而后开者为回民旧仪,其后马来迟^①根据天经编《冥沙经》一部,采前开简便之仪。依回教规矩,教民有凶吉须请阿訇念经,主家出钱布施。天经三十部,诵之费时,布施亦多。兹改用简单之冥沙经,在阿訇为节时,在之家为省费,故前开一派遂占优势,遍行各地。稍后有马明心^②者,曾朝天房,见其势威,亦作《卯路经》一部,仪式更加简化,谓得西域真传,亦奔走各地以宣其教,于是教中多叛来迟而归明心”。《甘宁青史略》也说:“马明心自西域归,慨然欲革除门宦。意谓道者公也,岂为一家私有?教规者随时变通者也,不宜胶柱鼓瑟”。又说:“入其教者皆有周济,附之者愈众,反碍于马来迟之教”。从一定意义来说,宗教中的这种禁欲主义者,本身是对统治阶级的压榨剥削和其穷者极欲生活的一种消极抗议,在某种程度上,也是反映了苦难深重的劳苦大众的不满情绪。所以处于绝望的人民群众,对他们慕名景从,归信他们的教义,终于使其在西北地区得到较广泛的传播。但是随着时间的推移,这种神秘主义,与我国的封建主义渐渐结合起来,产生了一种特殊的教会势力,形成西北回族地区伊斯兰教中的门宦制度,使他终于走向了相反的一面,越来越变成成为穆斯林大众更加严重的精神枷锁。

“门宦”二字,有人说是袭用汉语“门阀”而来,当地群众一般称其为“门户”,含有“权门阀阅”之意,也有标新立异、另立门户之意,故可以把门户当成门宦的俗称,都表明一种宗族或集团势力。门宦原来指回族伊斯兰教中产生的各种苏菲派别而言,常常把虎夫耶、哲赫林耶、尔德林耶和库布林耶,统称回族伊斯兰教的四大门宦,表明他们是具有苏菲主义色彩的派别,后来渐渐专指这些苏菲派别的分支旁系而言。门宦制度,从根本上来说,它是一种神权与俗权合一、道堂与庄园联结一体、土地剥削与宗教榨取相结合的教主兼大地主的封建制度。特别是哲赫林耶的门宦制度,在西北回族伊斯兰教中,恐怕要算一种最典型的门宦制度,它集中地反映了西北回族伊斯兰教门宦的封建实质,发展到最高的形态。

哲赫林耶门宦的首领,一般称为教主(毛俩)具有高度集中的神权,他既是教众的最高精神领袖,也是世俗的领袖,对门宦穆斯林拥有绝对权力。教众见到教主的时候,要行跪拜礼,而且要遵守种种守则,成为教主崇拜的狂热者,如:不能反驳教主的言论;要忌谈寻道,不可再追随其他教主;要保守教主的秘密;任何事情都不能对教主隐瞒,等等。特别是教主有放“口唤”(许诺或命令)的特权,教众必须无条件地执行教主的命令、指示,心甘情愿地服从教主的指派,忠诚地为教主服务。同时,教众有关自己的生活事务,如婚丧、外出等,也得向教主或他的热依斯请示禀报,取得“口唤”,才能去做,没有“口唤”,教众不能妄自行动。因此,教主的“口唤”被视同天命,遵从教主的“口唤”就是顺从安拉。哲赫林耶的一个经学家曾宣称:“一个教徒如果没有教主的口唤,他连呼吸都不能够了”。在教主面前,人的尊严尽失,没有个人意志和自由可言,对教主只有盲目信从,任其摆布。正如它的另一个经学家所说的一样,在教主的面前,教徒只不

① 甘肃临夏学守门宦的创始人。

② 哲赫林耶教派的创始人。

过是“洗尸者双手下的死人”罢了。

哲赫林耶实行世袭的教主制和严密教权组织，从其第三辈教主马达天开始，把教权传给他的儿子马以德，马以德死后又让他的长子马化龙继承教权，这种教统继承的父传子受，取代了早期哲赫林耶教统继承的所谓“传贤”制，确立了世袭制。此后它的各辈教主及其各支系门宦，都毫无例外地世袭罔替了。世袭制度的产生，是封建经济高度发展的必然产物。与世袭制度相适应，它实行一种严密的三级制的教权组织。教主是门宦的最高统治者，驻道堂以统辖他的教属。道堂再不是早期修道的窑洞孤室，实则已成教主豪华的府邸或庄园，不但是门宦的圣地，也成了它的政治、经济的中心。在教主下集若一教坊为一行教区，每个行教区设一名热依斯，代替教主管理行教区的教务。教坊是教权组织的基本单位，设一名掌教阿訇，称为师傅，管理教坊的教务。热依斯和师傅由教主委派，无一定任期，不论教主委派何人，教众都必须接受，不能违抗。

哲赫林耶历来不重视伊斯兰教的天课制度，主张各种自愿的“所格格”（布施、舍散，主要对象是穷苦人，如“海迪叶”赠送，主要对象是教职人员），但随着它的教权势力的发展和门宦制度的形成，“海迪叶”越来越变为专对教主及其家族的奉献，成为门宦教主进行经济榨取迅速积累财富的重要手段。它常常以修行办道的名义，制定许多名目，不断举行各种尔曼力的活动，招揽教众，大量奉献海迪叶。其中，为“圣徒”在其拱北集会诵经的这种尔曼力最为频繁，规模也很大，有时前去跟尔曼力的穆斯林成千上万，历史曾有过集会数万人的尔曼力。所以，这种尔曼力的海迪叶收入是非常之巨的。其次，专为教主做的奉献叫做“大海迪叶”^①，也是门宦教主的大宗收入。此外众教为了请古向教主讨“皮拉汗”^②、“都阿”^③、“穿头”^④入葬道堂、拱北墓地，请教主开经、了经^⑤、为婴儿起经名，以至请取拱北坟土，等等，都要向教主奉献较丰厚的海迪叶。从这里可以看得很清楚，教主与教众之间的关系，已经是大为物化了的关系。如果人与安拉之间的联系以教主作为媒介，那末教主与教徒之间的联系，就必须以奉献作为媒介。奉献是教主信仰的一个不可缺少的要素，也是教主信仰的实际体现。

哲赫林耶各门宦都拥有大量的土地，进行封建土地剥削。据解放初期的调查，沙沟门宦有土地两万多亩，山林一万五千多亩，牲畜羊只两万多头，还占有六十多里长二十多里宽的一片牧场。这些土地有部分是购置的；有的是教众作为海迪叶奉献教主的；也有的是无人继承的绝户土地财产收归道堂、拱北的。这些土地都由道堂及其分设的二十多个山庄经营管理。经营方式有两种，一种是出租给教众，进行地租剥削；一种是自耕，而一种称为“家旦人”或“占家人”耕种。这种人大多数都是国民党抓兵派粮，逼得无路可走的破产教众，投奔道堂而依附于教主，为教主耕种土地或从事各种家务劳动。他们生活很苦，地位低下，近似农奴。在这种封建经济关系中，教主是大地主或封建庄园

① 数额要高出给一般教职人员的海迪叶。

② 也叫“天堂票”，意为进天堂的一种凭证。

③ 祈祷词。

④ 也叫“挡火牌”，讨取教主穿过的衣物一件，平时穿在身上，认为可以辟凶祛吉，死后取其一片殓葬，以为可以阻挡火烧身之害。

⑤ 请教主念诵《古兰经》开首和结尾的一章。

主，教众则沦为佃农以至农奴，在宗教关系的掩盖下，其剥削的残酷性往往又超过世俗的地主阶级。

伊赫瓦尼教派的兴起

当十八世纪中亚的苏非主义土新疆传入甘、宁、青后，回族穆斯林中形形色色的苏非主义派别及其白宦制度随之而产生。此后，教派分化继续不已，诸苏非主义派别的分支越来越多，教派矛盾和斗争日趋复杂；在二十世纪开始的时候，又产生了新的教派分化运动，伊赫瓦尼教派就是于此时兴起的。

伊赫瓦尼的产生，在回族伊斯兰教现代发展史中占有重要地位，它被称为回族伊斯兰教的维新运动。它的产生，从外部因素来说，无疑是受十八世纪以来阿拉伯半岛的伊赫万运动的影响。十八世纪末叶，阿拉伯半岛出现了一种瓦哈比主义的宗教政治派别，它的创始人叫伊本·阿布拉·瓦哈比，是伊斯兰教正宗法学派之一的罕百里派的狂热信徒，它的教义是一种极端严格的一神论，只依据《古兰经》和早期编定的圣训讨论立说，提倡尊经革俗，反对繁琐的经院哲学和神学，反对崇拜圣徒、圣墓，甚至也不许朝拜“先知”的陵墓，并且谴责相信吉日、厄运、凶兆、占卜的迷信思想，严禁吸烟、饮酒、赌博以及音乐、舞蹈，等等。后天，内志的沙特家族与这种宗教改革结合起来，把它作为反对帝国主义、要求统一阿拉伯半岛的旗帜，使之得到迅速发展，到沙特家族第十九代国王阿布拉·阿齐兹执政时，于1910年成立“伊赫万·陶希德”(信奉唯一真主兄弟会)，大力推进伊赫万运动的发展，终于统一了阿拉伯半岛大部分地区，建立了以瓦哈比为国教的沙特阿拉伯王国。

清末民初，甘肃临夏以马万福为首的十大哈志，同赴麦加朝觐，受沙特伊赫万运动的影响，回国后，便以宗教革新者的姿态出现，称自己为伊赫瓦尼^①，在甘肃临夏一带提倡尊经革俗，进行批判“异端”的传教活动，但遭到格迪目和白宦的激烈反对，多数人渐渐放弃了自己的主张，停止传教活动。而马万福在临夏也无法立足，乃逃往新疆，又为杨增新逮捕，押送临夏处治发落。在押解途中，他被青海省主席马麒派兵劫救，按往西宁，许其在青海传播伊赫瓦尼。到马步芳统治青海时代，对伊赫瓦尼更加以大力扶持，使其得到迅速的发展，并很快传入宁夏地区，又受到马鸿逵的极力赞助。这样，伊赫瓦尼在解放前短短二、三十年中，就成为遍布甘、宁、青的一个新兴教派。

在宁夏地区，伊赫瓦尼约于民国初年，首先出现于吴忠、同心两地。当时，由吴忠的何尕邪四高，到青海跟马万福学经，回到吴忠提倡为教众诵经不受报酬，实行“念了不吃，吃了不念”的过“尔曼力”^②的方式。后来，又有同心的大颧阿·伊依·进力、禹爷、白爷等，广泛提倡取消“白拉提”、“过圣纪”以及为亡人过七道、披麻戴孝，并谴责白宦为异端。同样，他们受到老派和白宦的反对，双方讲经辩论，甚至毆斗演为流血事件。许多地方发生严重教派纠纷，上述诸人多数也停止了传教活动，渐渐消声匿迹。

^①伊赫万的转声，非兄弟，回族兄弟。

^②吃经、替行。

但此时，宁夏伊赫瓦尼中，出现了以著名经学家虎嵩山和马振东为代表的一批“温和派”。他们在总结了过去传教活动失败的教训后，主张以迂缓的方式进行传教，在某些方面对格迪目和门宦实行妥协让步，恢复了伊赫瓦尼初期传教活动中主张废除的一些仪式和赞词，对另一些宗教仪式，则提倡“各行其是，各干各得，互不干涉”的原则，并主张“中阿并重”，提倡学习汉文，用汉文汉语宣传伊斯兰教义，举办中阿学校，培养新型的教职人员。这种传教方式和主张，在某种程度上来讲，确实缓和了格迪目和门宦的激烈反对，并得到了大批青年宗教人员和穆斯林知识分子的拥护，这就使伊赫瓦尼在宁夏得以立足，并渐渐传播到宁夏的大部分回民地区。1927年马鸿逵接任宁夏行主席以后，企图把伊赫瓦尼教义作为统一宁夏伊斯兰教的旗帜，来为他的专制统治服务，通过宁夏回教协会的组织，实行了一系列改良措施，大力推动和发展伊赫瓦尼的维新运动。这些措施主要是：

一、发展伊赫瓦尼提倡的“中阿并重”的经堂教育。1930年，马鸿逵首先以其私人企业敦厚堂的名义捐款五万元（纸币），随后又在各地回民中勒捐四十万元，作为教育基金，在银川、吴忠两地各办了一所高级中阿学校，任命虎嵩山为校长，并在其他回民地区开办初级中阿学校二十所，后统改名为阿旬教义国文讲习所。高、初级讲习所，学生最多时达到一千多人。高级讲习所相当于清真寺的经文大学，招收十八至四十岁高小毕业及有一定阿文水平的学生，供给宿食，课本讲义免费。阿文课程有：阿拉伯文语法和修辞、古兰经、圣训、教律、教史、古兰注疏及波斯文。汉文课有：国文、史地、算学、自然科学常识、教育学、伦理学，修业三年期满，即可受聘任清真寺教长。初级讲习所，相当于中学，招收十五至二十岁的初小毕业及精通阿文的学生，课本讲义免费，生活困难者给以津贴。课程设置有阿文、古兰经、教律、教史及公民、国语、算术、自然、社会等，也是三年修业期满，升入高级讲习所。

二、邀集各地伊赫瓦尼知名阿旬编撰著述，开展伊斯兰教的教义研究，提倡用汉文宣传伊斯兰教义。虎嵩山编写了《亡人赎罪问题》、《教律摘要》等阿文著述及《中阿字汇》、《中波字汇》。虎嵩山编著的《清真三字经》、虎学良编著的《回教女子三字经》、苏实如编著的《伊斯兰教宗旨》等汉文通俗读物，在各地穆斯林中流行颇广。还从重庆请来王静斋阿旬新译了古兰经。同时，宁夏回教协会主办《伊斯兰》定期刊物，《贺兰报》也辟出专栏，刊登宣传伊斯兰教的文章。还拟定了编译整理国内外伊斯兰教名著的庞大计划，借以壮大声势，笼络人心。

三、对聚礼和圣纪的方式进行改革。马鸿逵在其《宁夏十年来省政述要》中说，聚礼的意义本来是“以化散为整，聚会大众精神命脉于一致为归依”，而宁夏地区“一村之内三、五家各自成方（坊），一望之中十百步栉比建寺，各标门户，互争雄长，不惟自毁集团，亦且重违经训”。因此，由宁夏回教协会制定了联合聚礼的办法，在全省回民地区强行推广联合聚礼。联合聚礼办法规定，城镇农村均以建筑最早的一个清真寺为联合聚礼的场所，凡该寺五里范围的穆斯林，都要集会这个清真寺举行聚礼。领导聚礼的伊玛目，由这个范围内各寺的开学阿旬轮流担任，每至聚礼各寺阿旬不得无故缺席，也不许中途退出，否则以破坏宗教论处。这种“改革”，实际上，恢复了前面提到的回族早期伊

伊斯兰教流行的“罕依·麦斯吉德”制，但是，由于教派成见已经根深蒂固，各派势力的阻挠，注定了这种“改革”的必然失败，边远山区还未来得及推行，川区实行了一个时期，就渐自行散伙了。

回族穆斯林过“圣纪”，向以宰牛宰羊设宴待客的方式举行，像过周年一样，当做一种祭祀。马鸿逵顺从伊赫瓦尼的主张，宣布废除宰牛宰羊诵经祭祀的圣纪方式，提倡举行圣诞纪念大会，每逢圣纪集会庆祝，举行演讲、赞圣等，来宣传穆罕默德的创教精神。

此外，马鸿逵还将伊赫瓦尼的许多大阿訇，安插在宁夏回教协会中，并聘为银川东大寺的开学阿訇。这样，伊赫瓦尼在短短的十数年中，就伸入到宁夏地区的各个角落，成为一个占统治优势的教派了。

伊赫瓦尼教义的基本特点，就是尊经卑俗，反对异端的信念。但它的维新，并未对伊斯兰教增添新的内容，注入新的因素，而是要求净化伊斯兰教，使其返回到伊斯兰教的原始形态，按照古兰经和圣训办事。它的一个著名的口号就是“一切回到古兰经中去”，自称为“克塔布——逊奈”^①，充分地表现了狂热的伊斯兰教正宗信仰。从这个意义上讲，它实际上是一个复古派，或原教旨主义者。对于伊赫瓦尼来说，古兰经是它的全部教义的基础。它认为，一个穆斯林持身律己、待人接物的标准只有一个，这就是通过穆罕默德在古兰经中所启示的安拉的意志。古兰经是个人的社会的行为和义务的最高准则，是一切精神问题和实践的最后根据，凡是古兰经准许的就是善美的，凡是古兰经禁止的就是罪恶的。它只承认古兰经和逊奈为法律的泉源，力主“凭经立教”。念、礼、斋、课、朝是古兰经明文规定的宗教功课，它认为这是每个穆斯林头等重要的事情，对它极端重视，故它又有“斋拜派”之称。甚至它对古兰经诵读方式也很重视，要求严格按照阿拉伯语音诵读，认为不懂古兰经诵读方法的人，就不能率领教众礼拜。同时，认为诵读古兰的目的是认主和怕主，而不是祷告和祈愿，故为教众诵经不应收取报酬，教众也不可因此备饭待客。从它的这种严峻的教义出发，它认为回族伊斯兰教中的许多礼仪，如：念“白拉提”^②、过“圣纪”、为亡人披麻戴孝、作七日、百日、周年以及诵经收取报酬等，都背离了古兰经、圣训的规定，是后人自行创造的教规，或异教徒的习俗，所以，把这些断为“毕达尔提”^③，一概加以反对。伊赫瓦尼也是一种极端严格的一神论者，认为崇拜偶像，一切把其它神同唯一的安拉结合起来，或者等同起来的做法，都是贬低或损害安拉至尊无偶的最高地位，破坏了伊斯兰教最根本的信条，是最恶劣的不可饶恕的罪过。这样，它更把门宦崇拜教主、崇拜拱北、行跪拜礼、敬香叩头、沾吉讨口庚、捐取坟土治病等都断为不合经典和违背“圣行”的做法，也一概加以反对。

伊赫瓦尼要求“回到古兰经中去”，这样，它对妇女问题的态度也就更加严酷了。古兰经（21:31）：“你当告诉众穆民女子，俯首下视，遮其羞体”，所以，它认为妇女除去脸部和手脚外，其它各部都是羞体，必须按照古兰经的规定，妇女不得见外男子，并戴面纱以遮其发。它反对妇女的一切社交活动，对妇女文化生活的限制及其它各种约束，

① 即古兰经、圣训派。

② 阿语音译，意为朝拜、敬拜。

③ 即轻视宗教、经书安拉的行为。

都比较严格。只有一点，即反对妇女缠足，在当时来说还是有其意义的，因为它认为缠足是违背安拉的造化意志。又如，“天课”^①制度是古兰经明文规定的天命功课，但在我国的历史环境中，回族穆斯林多以随意出散“所得格”的方式履行天课制度，历来按照定制出散天课的人很少。伊赫瓦尼要“回到古兰经中去”，便又强调按古兰经的规定出散天课，特别是向农民收取十抽一的“欧什勒”^②，这就不可避免地加重了人民的经济负担。伊赫瓦尼自称“宽塔布——逊奈”，它又非常强调逊奈的意义，所以，它甚至对穆斯林的装饰打扮，也要求回到伊斯兰教的原始形态去，坚决按照“圣行”办事。它主张男子不论成年与否，也不论有无生须上之必要，都必须举行割礼，并主张年满十二岁的男子，就要留胡须；同时，它还要求按照阿拉伯的习俗，戴平顶礼拜帽，戴代斯它儿^③，穿“衷白”和“格米素”式的小领大衣等。由于这一切与回族穆斯林的社会生活是背道而驰的，所以，它在这方面的维新，不会有所成就，就不足为奇了。

伊赫瓦尼以宗教革新者的姿态出现，反对宗教人员诵经牟利，进行铺张浪费的祭祀活动，以及借宗教敛钱榨财的行为，提倡中阿并重，学习汉文，这在一定程度上，反映了穆斯林大众的要求，受到许多穆斯林的拥护。清末民初，由于回族地区经济有了进一步的发展，回族大部出现了一种地主兼商业资本家的新兴统治阶级，当时回族伊斯兰教中的孤立保守的教坊制度和封建割据的门宦势力，则成为他们发展的障碍，而伊赫瓦尼的出现，恰恰顺应了这个新兴统治阶级的要求。因此，当伊赫瓦尼出现不久后，就得到了当时统治宁夏、青海的代表人物马鸿逵、马步芳的大力扶持，这是决非偶然的。

× × ×

教派分化，教派斗争，都是阶级社会中，阶级斗争的必然产物。历史上，回族穆斯林的一切教派运动，并没有能够改变人民大众受苦受难的处境，相反的，却消蚀着人民的意志，为回族的发展繁荣造成许多不良后果。只是在中国共产党领导的中国人民革命取得伟大胜利后，才给回族的发展繁荣，提供了光明前景。建国以来，自治区回族穆斯林，经过土地改革、合作化，完成了民主改革和社会主义改造的任务，消灭了剥削阶级，宗教内部的关系，也随着我国阶级关系的变化而发生了重大变化，教派分化的阶级根源正在消失，教派斗争已成为历史的遗迹，广大回族穆斯林，在党的民族政策和宗教信仰自由政策的关怀下，坚持四项基本原则，团结一致，为祖国四化建设，迅速改变本民族经济、文化落后的状况而努力奋斗！

① “天课”即伊斯兰教五大天命功课之一，阿语为“宰卡提”。

② “欧什勒”，即农业税，也是一种天课，征收农产品 5—10%。

③ “代斯它儿”，即缠头布。

· 调查研究 ·

西盟佤族的自然宗教

田继周 罗之基

我国佤族居住在云南省西盟、沧源、孟连、耿马、沧浪、双江、镇康、永德等县以及西双版纳傣族自治州。解放初期，约十七万五千人，1977年为二十六万多人。西盟佤族自治县是佤族主要的聚居县之一。解放初，这里居住着约三万七千佤族，占该县人口总数的86%，另14%为拉祜族、傣族、汉族等。解放以前佤族的社会发展是不平衡的，居住阿佤山中心地带的西盟佤族当处在原始社会末期，或者说是从原始社会向阶级社会的过渡期，按照恩格斯的说法是野蛮时代的高级阶段；处于阿佤山边缘区的沧源县大部分、孟连、沧浪、耿马、双江的佤族，且还保存一些原始落后的因素，但与傣族关系密切，已发展为封建领主经济。再外一层，如镇康、永德地区的佤族，因长期与当地主要居民汉族交错居住，已与汉族形成社会整体，发展为封建地主经济了。由于社会发展不平衡，反映在意识形态上也比较复杂。从宗教信仰看，有的是原始的自然崇拜或称自然宗教，有的信仰佛教，也有的信仰基督教。佛教和基督教都是从外民族传入的，信仰者不多，而且信仰的时间也不长，只有几十年或百年左右的历史。绝大部分佤族仍保持着他们原有的宗教信仰，即原始的自然宗教。但各地对自然宗教的信仰程度和内容已经出现某些差别，而西盟地区的佤族则保持得比较完整。

一、万物有灵的自然崇拜

西盟佤族的宗教信仰为原始的万物有灵的自然崇拜。在他们的观念中，山川、河流、生物和凡为他们所不能理解的一切自然现象，都认为有“灵魂”，或称之为“鬼神”。“鬼神”的概念是汉语的意译。对佤族讲，“鬼”与“神”并没有区分，而是同一的，指的都是他们观念中的“灵魂”。这种万物有灵的宗教观念是怎样发生的呢？恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中，而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。”^①既然人有灵魂和灵魂不死，也就很容易地认为自然界的一切事物和现象都有灵魂，这就产生了万物有灵的自然崇拜或称自然宗教。

佤族认为，各和灵魂或鬼神，也有大小之分。他们最崇拜的鬼神是“木依吉”。他们认为木依吉是创造万物的神灵。他们的拉木鼓、砍牛尾巴和歌人头祭谷等较大的宗教活

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，219页。

动，都是按照所谓木依吉的指使和为了祭祀木依吉而举行的。佤族每个村寨附近都有一片“鬼林”或称“神林”。“鬼林”中是他们供过的人头骨的存放之处，也是木依吉的存在之所。木依吉究竟是什么样子，佤族群众很难描绘出来，而且传说往往不一致。岳宋寨的佤族说：他们的“鬼林”叫木依吉。木依吉是最大的鬼神。他管的事情很多，刮风、下雨、打雷都是他做的，人的生死归他掌管，谷子长得好坏也是他的事。有人梦中见到过木依吉，说他像人一样，穿白衣服。岳宋寨佤族吃饭喝酒，都必须先洒点酒或洒点饭在地上，表示先敬奉木依吉，然后自己才能吃喝。马散佤族说：木依吉是创造万物的，他创造了动物植物和人类。他教人拉木鼓、做鬼、供人头、剽牛，都是为了供奉他，否则，他会使谷子长不好，甚至把村寨淹没。敲木鼓是为了使他听到鼓声下来享受供奉。他掌握着人们的生命，梦见他是吉祥之兆，若梦中被他拉着走则是死亡的象征。平时触犯了他，就会遭到不幸。在沧源坝洪地区，每个村寨也有一片“神林”，他们称为“龙木依吉”。“龙”是树林，“木依吉”是神。“神林”中有的还盖有小草房，有如庙宇，其中敬的就是木依吉。佤族各地区对木依吉的说法，虽有某些不同，但共同的是他们都信仰木依吉，而且都把他视为最高最大的神灵。

佤族信仰的另一个重要的神灵，叫做“阿依俄”。他是佤族的男性祖先，表现了祖先崇拜。凡家中有男子者，都供奉他。家中只有妇女者则不能供奉“阿依俄”，因妇女社会地位低下，没有资格供奉他。他们把他供在住房内鬼火塘左边的墙壁上。阿依俄好像是家中的保护神，家中一切事情，如生育、死亡、结婚、盖房子、收买养子和奴隶等等，都要向他举祭祷告。

除了木依吉和阿依俄，佤族供奉的鬼神还很多，如“格拉柔姆”，管地震，或称地震神。“普冷”又称“达阿撒”，管打雷，或称雷神亦称火神。“达利吉”是辟地的神。“达利安”是开天的神。“克里托”是佤族古代传说中的领导者。“阿容”又称“达娜”，管水，或称水鬼。“达务”，管风，或称风鬼。“脱秃”，管树林，或称树鬼。“可欧布”，管谷子生长的鬼。“阿瑞”，管人的皮肤发痒的鬼。“吉袖”，使人筋骨痛、头痛、脚痛的鬼。“阿入各”，使人耳痛的鬼。“各若”，使人耳聋的鬼。“各朗”，疟疾鬼。“宏”，使人肚子肿胀的鬼。“哈”，使人抽筋的鬼。另外，克里托还有几个子女，他们的灵魂附在一些实物上。他的儿子“铺因迈姆”附在野茶树上，“庇”附在钱上；女儿“铺依”附在姜上，“布瑞”附在辣椒上，“波”附在芭蕉上，“抛”附在竹子上，“彭”附在芭蕉上。人死之后，佤族认为他的灵魂是不死的，到鬼神的或灵魂的世界去生活了。

佤族的鬼神只有大小之分，但大小之间却没有统辖关系。最大的神也管不了最小的鬼，只是大者管较大的事，小者管较小的事。所以，他们说：发生什么事做什么鬼。某事或某一现象是某鬼所为，只有祭这个鬼，才能免灾得福，祭其他的鬼是无用的。例如，得疟疾只有祭“各朗”方能去病，皮肤痒只有祭“阿瑞”方能去痒，而祭最大的木依吉则不顶用。

恩格斯说：“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中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”。①佤族原始的自然宗教

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，354页。

和灵魂的世界，是他们人间现实世界的虚幻的反映，也是他们与自然斗争的极端软弱的表现。他们在与自然界长期斗争的过程中，感到某些自然现象与他们的生活密切相关，会给他们带来祸福，但他们对这些自然现象却不能正确的认识和科学的解释，于是便归之于鬼神。为了求福免灾，他们也就对自己虚构出来的鬼神加以崇拜。所以，自然崇拜或自然宗教，正如马克思主义经典作家指出的：“是对自然界的一种纯粹动物式的意识”。^①像佤族这样的自然宗教，每一个民族在他们的原始时代都曾经存在过，而且进入阶级社会之后还会以某种形式存在很久。这方面的事例，在汉族和我国其他少数民族的历史上都是大量存在的。

二、几项巨大的宗教活动

由于佤族对自然宗教的信仰很深，以致他们的宗教活动也很多。无论什么事情，都祭神做鬼，祈求保佑，下面谈的，只是他们全寨性的较大的几项宗教活动。

祭 水 鬼

每年较大的宗教活动始于“做水鬼”，意义是祈求全年风调雨顺，具体活动是修筑水槽。佤族的村寨皆座落在山坡和小山巅，这里没有河流，也没有水井，生活用水是用竹槽把山中泉水引进寨内。因山泉离村寨远近不同，竹槽的长短也不相同，长者可达数里。这种用竹子衔接而成的引水槽，每年都在祭水鬼时修理一次。修理时，村寨中饮用某一水槽引水的人家（因一个村寨往往有几道水槽），每家都出一人并携带竹子等物参加修筑。这种公益劳动，一般需要二、三天，直到完成为止。在修理水槽的过程中和修完后，都要祭祀管水的鬼“阿庙”，祈求他保佑流水畅通。祭水鬼时，一般杀一只猪和用数只老鼠作为祭品，并要求杀鸡看卦。做水鬼的时间，西盟佤族各寨也略有不同。马散大寨是在农历“各瑞”月，相当于阳历十二月。

拉 木 鼓

紧接做水鬼，便是拉木鼓。木鼓是西盟佤族的一个特征，是用两米长、两三围粗的树干挖空做成的。击之，发出沉闷的咚咚声。佤族木鼓的产生，有的说：从“司岗”出来不久就有了；有的说二十多代人前就有了。所谓“司岗”，是佤族传说中的出人洞。他们认为佤族和其他民族都是从出人洞出来的。当然，这种传说只能认为是他们对远古穴居野处生活的朦胧回忆。但木鼓的产生与“司岗”联系起来，则说明它产生很久了。从佤族社会发展的情况考查，当木鼓产生的时候，可能是父系氏族的一个标志，后来，随着氏族的解体和农村公社的产生，也就逐渐演变为村寨的标志了。佤族每个村寨都有一个至数个木鼓房，每个木鼓房放有两个木鼓。木鼓平时不用，在较大的宗教活动和紧急军事行动时，方击鼓以聚众。木鼓的作用，既是通神之具，如说“一击木鼓，木依吉就知道了，就来享受供奉了”；又是崇拜之物，他们认为木鼓也有灵魂，也需要祭祀。

一个木鼓用十年至二十年就腐朽了，便需要换一个的。每个较大的村寨都有数个

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，35页

木鼓房和十数个木鼓。如岳宋寨有五个木鼓房十个木鼓，马散大寨有六个木鼓房十二个木鼓。这样，轮流起来，就需要每年或两年换一个新木鼓。做新木鼓，首先需要从寨外拉回一段大树干，故称之为“拉木鼓”。

拉木鼓是个寨性的一次较大的宗教活动，整个过程需要十多天，不仅需要多次杀鸡看卦，还要剽牛举祭。1957年初，作者曾亲自参加和经历了马散大寨的一次拉木鼓的活动，记实如下：他们祭完水鬼的当天下午，便有些人做拉木鼓的准备活动了。当然，拉木鼓的决定是村寨窝郎（村寨“管鬼”的首领）、头人、魔巴（宗教活动的祭祀者，有如其他民族的巫师）和剽牛主祭之家早就商量好的，某些准备也是在此以前做好的，如到荒山野林中选定做木鼓的大树等。晚上七时许，几个小头人和魔巴鸣枪、敲木鼓，召集上山砍树的人。其中有三人，一人持铁锅一口（备砍树者煮饭用），一人持一斧，一人持火把，前面开路，其他人随后而行。大家到了山上，向预先选定的大树上方打了两枪，意为赶树鬼，然后由魔巴做鬼祷告。做鬼毕，魔巴用斧子将大树砍几斧，随后大家轮流砍伐。树砍倒后，截一段两米多长的树干为做木鼓之用，并将这段树干一端凿两个木耳，拴上长长的藤条，以备拉回村寨。

第二天从清晨开始，由魔巴指挥，把木鼓拉回村寨。拉时，几乎全村的男子都参加，有的在前砍树平路，有的手握藤条边拉、边唱、边跳，甚为热闹。马散这次拉的木鼓离村寨约十多里，故从早晨拉到下午六时，方拉到寨门的甬道里。第三天，全寨休息。

第四天把木鼓从寨门甬道里拉到寨门内。这时，魔巴将鸡蛋棒在木鼓下端，同时把几只烧熟的老鼠也放在木鼓下端，然后便穿上法衣念咒做祭。魔巴念咒足足用了四十多分钟，从人类起源、建寨历史到拉木鼓的意义和祈求新木鼓保佑村寨为止。其中一段是：“我们把木鼓拉回来，砍人头、剽牛来祭你。愿使我们的谷子丰收，不受外寨的袭击和偷我们的东西。若外寨欺负我们，我们全寨人都会报仇的。愿使我们生活好，今后我们会多多剽牛祭你”。祷告之后，便把木鼓拉到鼓房外。当天上午剽牛做鬼。每次拉木鼓都要有一家或多家剽牛举祭，剽牛者也就是这次拉木鼓的主祭者。马散这次拉木鼓有两家剽牛主祭，一叫艾困，剽水牛两条黄牛一条；一叫艾散，剽水牛一条黄牛一条。剽时，由一人用铁剽从牛背刺入心脏。所剽的牛，四肢和颈部按规定分给亲戚和魔巴，其它部分则平均分给在场的人，剽牛者所得无几，往往只剩一个牛头骨和方匠。下午二时许，再剽一条小黄牛，开膛取肝看卦。晚上，在剽牛主祭的两家附近，寨中男女盛装唱歌跳舞，很晚方散。

第五天，全寨休息。第六天，由五个“木匠”、一个铁匠开始挖木鼓。挖前，由魔巴做鬼看鸡卦。他们挖木鼓的工具是斧子、长刀，没有凿子，用了六天的时间方把木鼓挖好。木鼓挖好后，再由魔巴杀鸡看卦祭祀一次，整个拉木鼓的过程就算结束了。

佤族的木鼓又有公母之分。具体分法，有的说是由原来的树分，他们的木鼓多用蒜公树，若该树是单独的一棵，周围没有小树，木质又比较坚硬，用这种树挖的木鼓就是公木鼓；若不是单独的一棵，周围有小树，木质又较软，用以挖出的木鼓就是母木鼓。也有的说，按木鼓本身的构造和声音分公母。同一木鼓，声音洪亮的部分为母，不洪亮的一部分为公。佤族的木鼓，无论从它的取材、构造和形状，还是制作过程的宗教仪式，

都表现了它的原始性。虽然不能说它是鼓类发展中的最初类型，但却可以说它是比较原始的一种鼓型。

砍 牛 尾 巴

砍牛尾巴也是较大范围性的宗教活动，在春季和春耕以前举行。这一活动的意义是把木鼓房供过的旧人头骨送到寨外鬼林中。上面已谈到，西盟佤族多数村寨都保有一片鬼林，鬼林中阴森森的，栽着一个又一个的排列很整齐的人头桩。每个人头桩上端或一旁嵌着一个颅骨。这样的人头桩，有的村寨有数十个，有的达一百多。个寨每年砍牛尾巴的次数，最少一家，越多越好。如果一家砍牛尾巴，就把木鼓房供过的人头骨送到鬼林安放；若有两家以上砍牛尾巴，先砍者把人头骨送到鬼林做过宗教仪式再拿回到木鼓房，最后砍者才把人头骨送到鬼林安放。

每次砍牛尾巴都得剽牛做祭。剽牛的数量没有规定，一般剽一条至数条水牛，留一条他们认为“心好”（根据牛毛的颜色和花纹而定）的黄牛做为砍牛尾巴之用。到了砍牛尾巴那天，将准备砍的黄牛拴在牛尾巴桩上（一根似牛尾巴的木桩，在砍牛尾巴之家的房旁）。这时，四周已围满了手持钢刀的抢牛肉者，远一些的高地上和掌子上则站满了观战的老人、小孩和妇女，魔巴做祷告之后，便同主祭者及其近亲牵牛围着主祭者的房子绕三圈，再把牛拴在牛尾巴桩上。魔巴手持钢刀把牛尾巴砍断，随即将它扔过主祭者的房脊。于是，周围的抢肉者一拥而上，叫喊着挥刀抢肉。霎时间，一条活活的黄牛，便只剩下牛头和骨架了，抢到肉者，满脸笑容，得到围观者的赞扬；抢不到肉者，垂头而去，遭到围观者的嗤笑。这是非常惊险的场面，每次砍牛尾巴都要伤人。1957年，调查者目击了几次砍牛尾巴。一次在马散大寨，受轻伤者十人；一次在岳宋寨，一个抢肉者的大腿后部被人误当牛肉割去一大块，另有轻伤数人；一次亦在岳宋寨，一个青年重伤胸部躺在地上起不来了，经调查者医务人员的抢救方脱危险。砍牛尾巴这种原始野蛮的习俗，不知怎样产生的，也可能是锻炼勇敢的一种方式吧！也有个别村寨，如芒杏，他们为了避免砍牛尾巴抢肉时的伤亡，规定不用刀，只能用手和牙齿。这样，就增加了抢肉的难度，往往需要数小时才能把一条牛抢完。

砍 人 头 祭 谷

解放以前（以至解放初期），西盟佤族还存在着砍人头的（或称猎头）祭谷的习俗。每年砍头祭谷的时间，一在春耕前后，一在秋收之前，其他时间有机会也可以猎头，佤族砍头祭谷的习俗的由来已久，但究竟怎样产生的却说法不一。马散佤族讲：很早以前，克立托买了一个“穷”，一天，克立托外出，“穷”与克立托妻通奸，此后，克立托妻即卧病在床。克立托以石头凿一石鼓，屡敲不响，卜卦问天。老天暗示须以“穷”头相祭，才能击响。克立托乃杀“穷”以头祭鼓，然后再敲石鼓，果然发出洪亮的响声。此后，佤族每年皆猎头供于木鼓房”。^①又说：“洪水要淹死我们……请魔巴来看卦。我们拿金子做票子……砍奴隶的头，砍了以后放在人头桩里。我们从此供头、剽

^①《西盟大马散佤族社会经济调查报告》（佤族调查材料之三），47页。

水牛、剽黄牛、供牛头，谷子才长得好，小红米也长得好。我们种的地都好，以后即做饭，饭也好吃”，① 孟宋佤族讲：“很早以前，不砍人头，谷子长不好，人死的多，牲畜也死。人们用狗头、猴子头祭鬼，还不好。最后砍人头来祭，才好了”。② 永广佤族讲：“从司岗出来不久，便有了木鼓，但以前是供鹰头和蛇头，供人头是后来的事。相传十五代人前，永广人的祖先在大邦浪时，有鲁姓人克朗亚斯和克朗温兄弟二人去勐梭做生意，被傣族杀害，于是鲁姓人便集众到勐梭砍了傣族的一个人头，并把它供到木鼓房，从此开始供人头了”。③ 翁崴科佤族有关砍头的传说则又是一种说法，意思是：有个汉人叫艾彝，娶佤族姑娘牙昂为妻。当时佤族还不知道种谷子，牙昂的哥哥达格浪（翁崴科寨赛梭姓人的祖先，距今二十代人）向艾彝借谷种。艾彝给他一些煮熟的谷种和一个熟鸡蛋。结果，谷子长不出，鸡蛋也孵不出小鸡来。达格浪又去艾彝借谷种和鸡蛋，艾彝给他九粒谷种和一个好鸡蛋，并说：砍人头供木鼓房，谷子和小鸡才会出来。达格浪回家后，没砍到人头，而用蛇头供木鼓房，谷子长得很好，后又砍人头来供，谷子长得更好，于是就砍人头祭谷了。④ 这些说法，虽然不太一致，还有一些荒谬成份，但却有两个共同点：（一）砍头祭谷是基于原始的宗教信仰而产生的。他们认为，只有用人头祭谷，谷子才长得好，村寨才安全。直到解放初，这一因素还表现得很明显。例如，有些村寨已多年不砍人头祭谷了，或不砍活人头而改用死人头，但因天旱谷子长不好，就又砍人头祭谷了。再如，有些村寨为避免树立仇家寨，便不砍其仇寨的人头而以高价买人砍头祭谷。这都说明，佤族的砍头祭谷是基于他们原始宗教信仰而产生的一种需要，是人们与自然斗争的软弱的表现。（二）砍头与血族复仇也有密切关系。它最初的产生很可能与血族复仇有关，演变到解放前这一关系还表现得比较明显。佤族每个村寨都有一个至数个仇家寨，结仇的主要原因便是互相杀头。一旦形成仇家，便互相仇杀，多代不解。血族复仇的观念，任何一个民族都是存在的，血族的联系愈密切，这种观念就愈重。佤族的血族复仇所以这样突出，与他们的社会发展阶段有关系，与他们还明显存在的氏族残余有关系。

砍头祭谷是西盟佤族较大的宗教活动。活动的具体情况，可举下面一个实例来说明。西盟龙坎寨永别灵小寨，因几年来谷子收成不好，便于1957年春播后，全寨20几户人凑集了一些财物，向帕曼木寨（佤族寨，在龙坎东南一日程）艾块买了一个女奴隶叫娜杭，约十岁上下，以备砍头祭谷。永别灵寨人与艾块商定，在五月九日去把娜杭领回，在领回的途中砍头。砍头之前，永别灵寨的窝郎艾培看好了鸡卦，选好了去砍头的两个青壮年艾翁和艾蓝。五月九日，艾翁艾蓝带着剽子、长刀和装头的背袋，与另外七人一同到帕曼木寨艾块家领回娜杭。在回来的半途，艾蓝用剽子从娜杭背后刺入心脏，娜杭大哭大叫，艾翁随即三刀砍下娜杭的头颅（据说不能一刀砍下来，若一刀砍下来对砍者不利）。他们把人头背回村寨，尸体弃于路旁。人头背回村寨交给窝郎艾培。艾培做鬼禱告后，把人头装在专为盛人头编的一个竹篓里，先供在砍头者艾翁家的鬼门外一个专做

① 《司岗里的传说》（佤族调查材料之六），38页。

② 《西盟县龙坎佤族社会经济调查报告》（佤族调查材料之二），41页。

③ 《西盟永广佤族社会经济调查报告》（佤族调查材料之一），112页。

④ 参见《西盟翁崴科佤族社会经济调查报告》（佤族调查材料之二），151页。

的竹台上。上面还摆有供奉人头鬼（即娜杭的灵魂）的大米、水酒和猪肉等。人头砍来之后，个寨人有如进入了盛大的节日，男女青壮年（以及一些老人）在供人头的附近敲锣打鼓，盛装歌舞，彻夜不止，一连跳了三个通宵。

按佤族的规定，人头砍来后先在砍头者的家里供两天，然后别家可以自愿供，但每家只能供一天，且必须剽牛杀猪以祭。供者，包括砍头之家，最多不能超过九家，而最后一家又必须是砍头者的近亲，他可以连供三四天。各家供后，便把人头供在木鼓房处。有牛有猪可杀的人家之所以愿意供人头，因为他们认为，这样他家的谷子就会长得更好，家人不生病，处事顺利。按照这个规定，娜杭的头在艾翁家供两天后，便轮流到其他家供。每次移供人头都在下午，还要举行隆重的宗教仪式。窝郎把人头从供者的祭台上取下来，交给两个未婚女青年用木棍抬着，然后由砍头者领先，抬人头的姑娘率之，大家跟在后面，边走边跳，鸣枪、敲锣、打鼓，到木鼓房处，把人头放到木鼓房的祭台上。大家都抓把生米撒在人头上方，并祷告：“愿你使我们有吃有穿，让我们谷子长得好，做什么事情都好”。之后，窝郎把人头从木鼓房的祭台上取下来，以原来的队列，按顺时针方向围绕木鼓房转九圈，边转边跳，再把人头送到另一家供祭。这样又供了七家之后，便送到最后的一家，亦即砍头者的兄弟家。在他家供的第四天，便把人头移供到木鼓房了。这一天，也是砍头后的第十四天，下午个寨人先在供人头之家跳舞、鸣枪，把人头移供到木鼓房。人们再次向人头撒米、洒酒祷告，抬着人头围木鼓房转九圈。转时，砍头者手持仍带血迹的剽刀、长刀在人群挥舞，似在显示他们的勇敢行为。然后，窝郎把人头供在木鼓房的祭台上，并用刺竹围扎起来，免被老鹰吃掉，整个砍头祭谷的活动便告结束了。^①其他村寨砍头祭谷的活动，可能在某些具体规定上与龙坎有区别，但大体是一样的。

用人当祭品并不限于佤族。世界上很多民族存在过这种习俗。例如，德意志人在他们处在野蛮时代高级阶段的时候，“把人当作祭品的做法还在流行”。^②南洋一些民族也存在过猎头习俗。我国其他民族的古史记载中，用人当祭品也是存在的。殷墟卜辞中，有不少用人当祭品的记载，而且用的数量很大，有“烝羌百”“用三百羌于丁”“伐羌十又五”“伐羌十又八”“州羌”“用羌百”“羌四百”等等。春秋时期，居于徐、泗一带（今山东南部 and 江苏北部地区）的我国东夷，也存在着用人祭“神社”的习俗。如《左传》：“僖公十九年（前 641 年）夏，宋公使邾文公以郕子于次睢之社”。杜预注：“睢水……有祆神，东夷皆社祠之，盖杀人而用祭。”继也有此俗。《春秋》：“昭公十有一年（公元前 531 年）：‘冬十有一月丁酉，楚师灭蔡，执世子以归，用之。’”杜预注云：“用之，杀以祭山”。战国时，魏西门豹禁止用人祭河神的生动事迹，同时也是用人当祭品的一个例子。

《隋书·东夷琉球传》对我国台湾居民有这样的记载（按《隋书》所记琉球实为我国台湾，明朝以后所记的琉球，才是现日本的琉球群岛）：“俗事台湾之神，祭以活牲，斗战杀人，便将所杀人祭其神。……王之所居，垂下多窠窟窿以为佳。”当时的台湾居民，大概是后来的高山族。直到近代，高山族仍存在着杀人祭神的习俗。《宋史·地理志六》载，

^① 参见《西双版纳佤族社会经济调查报告》（民族调查材料之二），177—178 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，138 页。

我国岭南某些少数民族还“尚淫祀，杀人祭鬼”。以人为牺牲，是基于原始的宗教信仰和血族复仇而产生的。这种习俗可能产生很早，到原始社会的野蛮时代大概有一定的普遍性，而且以某种改变的形式延续到奴隶社会和封建社会。西盟佤族的猎头习俗，则反映了原始社会野蛮时代的一个特征。

猎头祭谷的习俗，给佤族带来了极大的灾难，不单使佤族自相残杀，也严重影响和阻碍了社会的经济和政治发展。佤族人民对砍头这一野蛮的习俗所带来灾难，已逐渐有所觉悟，并逐步在革除中。西盟周围的佤族地区，如沧源、澜沧、孟连、耿马等县，早已革除了这一习俗。西盟靠近内地的一些村寨，如中课等寨，也长时间没有猎头祭谷了。翁嘎科寨已不用活人头而改用死人头了。即便保持这种习俗最浓厚的马散的马散、岳宋等寨，也不是每年都砍头祭谷了。解放以后，中国共产党和人民政府，通过艰苦细致的说服工作，调解了佤族村寨间的仇恨与械斗，并在大力发展生产和科学教育手业的同时，逐步革除了佤族的猎头习俗。解放初期，西盟佤族的猎头事件便逐年减少了，1958年以后就不再发生这种事情了。我国佤族猎头祭谷习俗的革除，直接影响了与西盟紧邻的缅甸境内的佤族。他们也逐渐革除了猎头习俗。现在，猎头祭谷，对整个佤族说来，都是历史了。

占 卜

基于原始的自然宗教，西盟佤族的占卜活动非常之多。他们的一切活动，如生产、械斗、祭鬼、建房、外出、订婚、分娩、生病、丧葬人口、市巴偷盗案件等等，都要占卜吉凶。占卜的种类有手卦、鸡卦、猪卦和牛卦。比较细小的事多用手卦，方法是将两臂前伸，两掌合齐，用右手的中指和姆指的长度，从左手中指尖端量起，沿左臂经前胸至右肩骨止，然后再沿原路量至左手中指。量的结果，左右手的中指正好相齐为吉，不齐就认为不吉利。猪卦是杀猪看卦。有的看猪肌，肌纹上下行、肌内水分多为吉，肌纹左右行、肌内水分少为凶，象征家中有人死或有人被勒死。有的看猪肝，将猪肝煮熟，若猪肝完整无缺为吉，若肝上有疤痕、斑点或溃烂处为凶。牛卦是选一条毛色好和头旋好的小黄牛，杀了取肝看卦。牛肝大块与小块之间以不连粘为吉，粘连主凶。他们看鸡卦相当普遍，佤族养的鸡，几乎都用来看鸡卦了。鸡卦比较复杂，还得善于解卦，故一般只有魔巴和部分人能看。看时，魔巴提一只鸡念咒祷告（占卜的事情不同，咒语也不同），然后用竹签把鸡戳死，取出两根股骨，用线把两骨绑成“V”形，再用很细的竹签按鸡骨上自然生成的小孔插进去，以竹签在鸡骨上的位置和表示的方向判断吉凶。有关重大事情的鸡卦，若杀一只鸡不吉利，就再杀一只，有的连杀十多只，直到找到吉卦为止。若是吉卦，卦骨归看卦者保存，鸡肉归魔巴吃；若是凶卦，一般就把卦骨扔掉，特别凶的卦连鸡肉一块扔掉。

占卜的习俗，每个民族几乎都存在过和存在着。各个民族虽然占卜的方式和用的实物各种各样，五花八门，但都是基于宗教信仰解决疑难的一种方法。汉族传说时代的伏羲八卦，商人的甲骨卜辞，周人的《周易》，都是占卜之俗。值得注意的是，居住在我国南方的古代楚人、越人以及后来南方的一些民族，也普遍存在过鸡卜的习俗。《岳阳风土记》载：“荆湖民俗……疾病不事医药，惟灼龟打瓦或以鸡子占卜，求祟所在，使侏巫治之，皆古楚俗也。”《史记·孝武本纪》载：“越人俗信鬼，……而以鸡卜。”宋人袁宏《集解》

云：“持鸡骨卜，如鼠卜。”唐人张守节《正义》云：“鸡卜法用鸡一，狗一，生，祝愿讫，即杀鸡狗煮熟，又祭，独取鸡两眼骨，骨上自有孔裂，似人物形则吉，不是则凶。今岭南犹此法也。”这种鸡卜法，与佤族的鸡卜法多相似呀！佤族的鸡卜法，虽不能说源于楚人越人或它们的后裔，但却可以说有相互影响的关系。佤族的鸡卜法始于何时，很难考查，但在明时就见于记载了，明初人李思聪《百夷传》云：“古刺类哈刺，……无阴阳天人僧信之流，事无人小皆以鸡骨占凶吉，……人病则命巫师于路旁祭鬼而已”。^①哈刺和古刺都是佤族的古称。

三、严重的宗教牺牲和费用

原始的自然崇拜（包括祖先崇拜），必然伴随大量的牺牲。反过来说，大量的牺牲也是这种宗教信仰的一个特征。佤族各种较大的全寨性的宗教活动和较小的家庭、个人的宗教活动，每次都得杀鸡，或杀猪，或剥牛为祭品，并耗费大量的粮食和酒菜。例如，岳宋寨1947年有323户，当年仅较大的宗教活动就剥牛72头，1957年有407户，从1954年到1957年奉因宗教活动就剥牛874头，每户平均二头多，其他费用尚未统计在内。马散大寨1957年有214户，从一月至五月因盖房（仅计算宗教活动费用）、做老母猪鬼、拉木鼓、砍牛尾巴四项宗教活动，就剥牛64头、猪57头、鸡83只，耗费粮食15,000斤（包括做酒用粮）、半开（滇铸银币，二元合一元人民币）650多元，总共折合人民币17,800元，每户平均83元。从以上两寨的例子，可见宗教的费用是多么巨大呀！

佤族的宗教活动，有些虽然规模较大，而且是全寨性的，但费用并不由全寨人平均负担，而由寨中某家或某些家剥牛主祭。谁为主祭之家，是预先由寨中窝郎、头人，魔巴与既有剥牛条件又愿意主祭的人商定的。佤族每年都举行多次较大的宗教活动，每次都得剥牛为祭品，所以也就必须安排好，使每次大的宗教活动都有主祭者，亦即都有牛可剥。他们为什么愿意剥牛主祭，为全寨“求福”呢？据说这一方面可以给主祭者带来鬼神的特殊保佑，同时也被认为是一种美德，为人们所称赞，从而可以提高自己的社会地位。如只有主祭条件而不愿剥牛主祭，则受到社会的谴责。也有这种情况，有的人因长期没有剥牛，总分食别人的牛肉，就“害着”了，于是省吃俭用，积钱买牛，争做剥牛主祭。以致多年的积累往往用于一次剥牛主祭，甚至剥牛主祭后马上断炊者也不乏其例。

在主祭宗教活动和剥牛的数字中，富裕户约占80%，中等户约占20%，贫困户则无牛可剥。有的富裕户主祭一次砍牛尾巴，一般都剥牛数头，有的达十数头，个别的达二十甚至三十多头。马散窝努小寨富裕户艾曼，从他父亲到他，十五年内共剥牛100多头；岳宋寨富裕户艾仿1953年至1957年主祭三次，共剥牛22头（1953年5头，1955年6头，1957年11头）；富裕户艾壮1955年至1957年主祭三次，共剥牛20头（1955年8头，1956年6头，1957年8头）；富裕户艾宋1954年至1957年主祭三次，共剥牛22头（1954年5头，1955年6头，1957年11头）。这样的剥牛活动，往往给生产、生活带来巨大损害。可是，佤族却以剥牛多和主祭宗教活动多为荣。他们把牛头骨视为珍物，很好地积累起来，显示自己的财

^① 《百夷传》《中国通志》卷10。

富。他们有的把牛头骨放在房内或房檐下，有的坐在住宅内一个显眼的地方，有的还专盖一间房子存放起来。调查者曾看到一家富裕户积攒了一房子的牛头骨，估计约有数百个。

大量的宗教牺牲和费用，严重地破坏了佤族社会财富的积累和扩大再生产的条件。这是他们落后贫困的一个重要原因，也是社会发展的一个严重障碍。

原始的自然崇拜，不管它在原始时代还是演变存在于阶级社会，都要有大量的牺牲。西盟佤族是一个尚存的具体例子。我国古代一些民族的宗教牺牲也是明显的例证。汉族传说时代的宗教情况很难知道了。在殷周时期，汉族的宗教信仰仍是自然崇拜和祖先崇拜相结合的多神信仰。基于这种信仰的牺牲也是很惊人的。在殷墟卜辞中，除了上面提到的大量人牲，还有一牛、二牛、三牛、五牛、十牛和一牛、二牛、三牛、五牛、十牛、十五牛、卅牛的记载。^①“牢”是牺牲的单位，一牢包括牛、羊、猪三牲。可见杀牛为牲的数目相当多，甚至一次“用牲之数，多可以达300头以上”。^②这种大量的牺牲，直到春秋时期，在秦国还存在。《史记·秦本纪》载：“德公元年（公元前677年），初居郿城大郑宫，以牺三百牢祠鄜畴”。

过去进入西盟佤族村寨，有如到了一个恐怖的世界，处处是做鬼的标志。木鼓房上放着祭谷的人头，有许多住房的周围竖立着木制牛角叉（瓢）头牛栽一个，有的多达数十个）和木制牛尾巴桩（砍一次牛尾巴栽一根），还垒有一堆大石头。这些石头是不能随便动的，因为它是做老母猪鬼的标志。做一次老母猪鬼，就垒上一块大石头。在他们的房檐下和房内还放着剺的牛头骨，有的还带血迹呢！他们猎得的野兽的头骨也挂在房内墙壁上，以示勇敢。这些现象表明，佤族的自然宗教，不仅他们耗费了大量的牺牲，破坏了物质财富，而且他们的思想也紧紧地被灵魂或鬼神统治着，成为精神上的沉重负担。

马克思主义经典作家指出：“意识的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，……只有实际地推翻这一唯心主义谬论所产生的现实的社会关系，才能把它们消灭。”^③又指出：“我们一天天地学会更加正确地理解自然规律，学会认识我们对自然界的惯常行程的干涉所引起的比较近或比较远的影响。……这种事情发生得愈多，人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能存在了”。^④解放以后，党和人民政府，本着马克思主义经典作家的教导，按照党和政府的民族政策和宗教政策，领导佤族人民大力发展生产和进行社会主义改造，因而改善了生活，提高了科学文化知识，对原始宗教的信仰，便逐步淡薄了。在自觉的基础上，革除了猎头习俗，大大减少了宗教牺牲和物质浪费。现在的佤族村寨，很少看到做神弄鬼的标志，出现了一派社会主义新农村景象了。

（作者田继周，1929年生，中国社会科学院民族研究所副研究员；罗之岳，1934年生，中国社会科学院民族研究所助理研究员）。

① 参见郭沫若《殷虚书契考释》，505—507页，360—366页。

② 亦梦家：《殷墟卜辞综述》，642页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，48页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，518页。

· 学术讨论 ·

关于泉州出土阿拉伯文侯赛因 墓碑石年代问题的争论

泉州是我国东南沿海的文化古城，是中世纪我国海外交通著名港口之一。唐宋以来，这里居留着数以万计的“蕃客”——外国侨民，他们从事经商、传教等各种活动，同泉州人民和睦相处，因而这里保留了许多中外人民友好往来的重要文物和历史资料。自从1959年泉州海外交通史博物馆创办以来，先后搜集到阿拉伯文、波斯文、古叙利亚文、拉丁文、八思巴文、英文等各种宗教石刻数百方，并于1979年建立泉州宗教石刻专题陈列馆。这些石刻都是中外人民友好往来的历史见证，也是研究中外关系史，或海外交通史、宗教史的珍贵实物资料。其中有一方署名侯赛因的阿拉伯文的墓碑石在年代问题上引起了学术界的争议（见附图）。

一

这方古阿拉伯文侯赛因墓碑石刻，是泉州海外交通史博物馆于1966年在泉州郊区发现的重要文物。它是用白色花岗岩石琢成，顶部残缺，残高44、宽42、厚7厘米，表面粗糙，年久风化，残存的六行阴刻文字，除中间第四行无法辨认外，均为阿拉伯文古体字，部分字迹模糊。石刻出土后，我们曾多方求教，直到1972年12月28日才由北京外国语学院翻译为：

“这是侯赛因·本·穆罕默德·色拉退的坟墓，真主赐福他。亡于回历二十九年三月。”（译者注：中间第四行无法翻译）

回历二十九年，即公元649年，唐太宗贞观二十三年。据此，这就成为国内现存最早的伊斯兰教的重要遗物之一。闵桐同志采用以上译文，进行研究，于1973年9月6日在《光明日报》发表的《友好往来的见证——福建省泉州市郊发现古代中亚人的文物》一文中论述了这块石刻。此后，1977年4月新疆人民出版社出版的方思一《伊斯兰教史话》，1978年10月8日《光明日报》刊登叶文程《我国与阿拉伯友好往来的历史见证——浅谈泉州港有关中西交通文物》，1980年中国海外交通史研究会和福建省泉州海外交通史博物馆联合出版的《海交史研究》第二期登载的黄秋润《浅谈伊斯兰教传入泉州》等文章都据以提出论证伊斯兰教传入泉州的问题。1980年《北京周报》阿拉伯文版也将此碑和译文的照片予以发表。因此可见它在国内外影响较大。

自1976年以来，泉州海外交通史博物馆为了完成馆藏外文宗教石刻的翻译、整理工

作，对已翻译的碑刻进行复查，未翻译的进行翻译。在上海外国语学院阿文组的支持下，1976年12月由，该组教师，埃及专家重新作了翻译，其译文为：

“这是侯赛因·本·穆罕默德·赛拉提之墓。卒于（回历）五百二十九年三月，愿安拉恩赐他（译者注：中间第四行的文字无法辨认）”

这样，译文在纪年上，竟和以前的相差五百年。到了1978年，为了解决这一问题，又各方请教帮助校正。结果又有下列几种不可译文：

1978年9月中国伊斯兰教协会对此碑翻译的复函指出：

“由于字迹不清楚，可能是529年，请进一步在原碑上识别。”

1978年11月中国社会科学院世界宗教研究所科研组的译文为：

“此墓为侯赛因·本·穆罕默德·撒拉哈，……亡于回历567年4月”。

1979年1月北京大学东语系阿拉伯语专业教研组的译文为：

“这是书法家，侯赛因·伊本·穆罕默德的坟墓，求真主恩惠他，死于3月……于709年。”

这次复查不但增加侯赛因是一位书法家的内容，又出现了回历567和709年的两个新纪年。在这一期间，《光明日报》发表了叶文程的文章，文中引用了回历29年的译文并回述唐初伊斯兰教传入泉州的问题。由于后来几次翻译出现了新的纪年，又在中国科学院考古研究所《考古》编辑部副总编辑黄展岳同志的帮助下，请在京有关专家进行翻译。

1979年4月4日中央广播事业局华维卿，世界历史研究所扬灏城的译文为：

“这是侯赛因·本·穆罕默德·古卜拉提之墓，真主怜悯他。他卒于回历五百六十七年三月十九日”。（译注：“五”字处石面有所剥落，但确有“五”字）

1979年3月12日北京大学教授刘林端的译文为：

“这是侯赛因·本·穆罕默德·盖卜拉提之墓，卒于（回历）六十七年三月十九日，愿安拉赐福他。”（译者注：最后一行字迹辨认不清）

总之，以上七次翻译出现了五种纪年：

- 1、回历29年，即公元649年11至12月，唐贞观23年10至11月；
- 2、回历67年3月19日，即公元688年，唐垂拱二年9月21日；
- 3、回历529年3月，即公元1134年12月至1135年1月，南宋绍兴4年12月至1月；
- 4、回历567年4月，即公元1171年12月，南宋乾道7年11月至12月；
- 5、回历709年3月，即公元1309年8至9月，元至大2年7至8月。

至于这五种纪年分属唐初、南宋和元朝三代，因此，对碑刻年代问题基本上就是唐、宋元两不同说的意见。

二

持唐说的主要论点是：

1、泉州港在南朝时已有海船往来海外国家的记载。唐初泉州海外交通有了进一步的发展，到了公元九世纪，泉州和广州、交州、扬州已被称为我国南方四大贸易港，中

外人民友好往来频繁。唐初伊斯兰教，虽处于创始阶段，但已开始在许多国家传播。穆罕默德曾说过：“为了追求知识，虽远在中国，也应该去”。因此鼓励门徒来中国传教、经商和学习科学知识是可能的。当时阿拉伯人来泉州经商的不少，其中也可能杂有伊斯兰教徒。张星娘也在《中西交通史料汇编》中多次指出“唐初海外交通甚繁，穆罕默德传教中国，亦意中事”等等。

2、泉州东门外灵山至今保留有穆罕默德门徒三贤、四贤圣墓。而且明何乔远《闽书》中也有穆罕默德门徒三贤、四贤于唐武德间（618~626）传教泉州，卒葬灵山的记载。《天方谈判文》第134页也说，伊斯兰教的开山祖师苏哈巴，于唐武德五年到广州传教。

3、从泉州出土的大量阿拉伯文墓碑石的考证，发现凡属白花岗岩石质的阿拉伯文墓碑石多为早期遗物；而辉绿岩石质的阿拉伯文墓碑石，则多为较晚期遗物。

4、唐初伊斯兰教传入泉州的大量史料和实物，侯赛因墓碑石刻属唐初遗物。回历29年或回历67年是有可能的，也是可信的。



图四：侯赛因墓碑石

三

持宋、元说的主要论点是：

1、从阿拉伯文的字体演变历史考证，认为碑文不是采用七世纪以前阿拉伯“库法体”的古体书法，而是用八世纪以后阿拉伯才使用的“纳斯赫体”。因此该碑不可能是八世纪以前的遗物。

2、回历伊斯兰教纪年是由第二任哈里发欧默尔·本·哈脱卜（634~644）在位时确定的。因此对当时在中国的侯赛因墓碑已采用回历纪年有怀疑。

3、唐景云二年（711），始设今泉州市址为泉州州治，约公元718年左右始建城，即便有阿拉伯人来，似不会停留死葬于此。

4、在翻译上漏掉百位数的部分，所以墓碑石刻是南宋时期的遗物。

5、泉州圣墓唐武德之说不可靠，因为唐初伊斯兰教传入泉州是不可能的。他们说：“因为先知穆罕默德在世时，当他仅初露锋芒于麦加和麦地那之际，完全没有可能派传教士到中国来。”

× × ×

对于泉州古阿拉伯文侯赛因墓碑文的争议，不仅仅是对这方石刻年代问题的探讨，而且已牵涉到唐初阿拉伯人是否来到泉州？唐代伊斯兰教是否传入泉州？穆罕默德是否派门徒到中国以至到泉州传教？以及对唐代泉州在海外交通史上的地位如何评价等问题。因此，依照党的双百方针，认真地开展对侯赛因墓碑年代以及有关问题的讨论，必将促进泉州海外交通史、宗教史研究工作的深入发展。由于对这些问题的探讨意义重大、范围广泛，学术性强，加上地区的局限性，故亟需请求全国宗教界、史学界、考古界和阿拉伯语翻译的有关专家学者给予大力支持，使这方侯赛因墓碑石的翻译、科学鉴定和历史研究，能够取得新的更大成果。

（林文明，1920年生，福建省泉州海外交通史博物馆馆长）。

《宗教词典》即将出版

《宗教词典》是我国第一部宗教方面的中型专科词典，预定于今年十二月底，即将由上海辞书出版社出版。该词典由中国社会科学院世界宗教研究所所长任继愈主编，参加编写的除本所研究人员外，并邀请有北京、上海、四川、云南、内蒙古、甘肃、吉林、新疆等地的专家。在编写过程中，又广泛征求和吸收了有关专家与部分宗教界人士的意见。该书从1978年着手筹备，历时数年，几易其稿，到1981年初定稿。这部词典反映了我国当前宗教研究工作的成果。

该词典共收词目6,720条，约150万字。收词方面，力求全面系统，突出重点，并注意实用。关于世界三大宗教，即佛教（包括喇嘛教）、基督教（包括天主教、东正教、新教）和伊斯兰教，所收词目达4,900余条，占全书74%。道教、中国少数民族宗教和中国民间宗教具有浓厚的中国特点，有的内容是初次以词典形式加以整理和发表，有相当的科研价值。这部分词目总计为1,000余条，占15%。其它宗教还有一般、史前宗教和原始宗教、古代宗教（包括中国、埃及、美索不达米亚、古希腊罗马等）及犹太教、琐罗亚斯德教、摩尼教、印度教、耆那教、锡克教、神道教等700余条，占11%。这些词目对宗教的产生、演变和世界其它各种宗教的情况，有一个基本的反映。

本词典的释文力求以科学的、实事求是的精神，介绍有关宗教的基本知识。材料丰富、文字简练、深浅适宜、详略得当，对大专院校文科师生及社会科学研究人员和中学文科教师等均有极重要参考价值，对于宗教、民族、统战、外事、旅游、翻译等各部门干部以及关心宗教的同志是一本必须的工具书。

该词典的编排方式，尽量照顾不同读者的各种需要，除按笔画多少次序排列外，还附有汉语拼音检字索引和按体系的分类索引，查阅方便。为配合释文，特附有插图近百幅；此外，书后还附有外文译名对照表。

该词典为小三十三开本，全漆布烫金精装，装饰美观大方，每册估计定价7.00元余。

《全唐文》宗教类篇目分类索引

世界宗教研究所图书资料室

前 言

《全唐文》是清嘉庆年间，由太保、文华殿大学士董浩等领衔主编的一部唐、五代的文献总集。该书以清内府所藏旧抄《唐文》为蓝本，由《四库全书》、《永乐大典》、《古文苑》、《文苑英华》、《唐文粹》诸书内有关资料汇集而成，总计一千卷，载文 18,488 篇（宗教篇目约 2,100 篇左右），涉及知名著者 3,040 余人。

《全唐文》包括了唐、五代最高统治者的敕诏、文诰、批答；臣民们的上书奏议；知名和无名作家们的论文赋章；各种碑刻题记及人物传记、墓志等。它不仅是研究我国唐五代政治、经济、军事、文化的一部不可多得的史料，也是研究我国宗教历史的一个重要资料来源，历来受到学术界重视。

然而，由于卷帙浩繁及历史原因，《全唐文》在编辑上还有不少缺点，比如它只有一个作者的总目，没有篇名总目录，更缺少供学者们检索的索引。这就给学者们在使用这些资料时造成一些不便。我所图书资料室根据所领导的要求和陕西省博物馆孙浮生先生的建议编辑了这份《〈全唐文〉宗教类篇目分类索引》，目的是为宗教研究工作者提供一种比较方便的检索工具。

在编辑体例上我们有以下几点说明：一、这个《索引》是依据我所收藏的清嘉庆二十三年刊本编辑的，书为一千卷，三十二函装。二、《索引》按文章的体裁并结合内容分类。我们认为这既符合《全唐文》的实际情况，又易于检索。比如第一部分“政书”类，这类中的诏书奏议涉及多种教派的各种问题，如果按宗教大类分很难分得恰当，也会造成混乱。三、我国带迷信色彩的传统风俗，如帝王的封禅，对天地山川的祭文等，因数量很多，在严格意义上亦不属宗教内容，故不收录。四、考虑《全唐文》的不同版本卷数相同，故在分类之后只注卷数，每一类中按卷数的先后排列。五、凡文章题目不能直接反映内容者，则加简单注释。

由于我们缺少经验，错讹之处在所难免，尚希多予指正。

分 类 目 录

(一) 政书

(1) 帝王诏令

1. 诏——130~131; 2. 敕——131~132; 3. 制——132页; 4. 令——132页; 5. 诰——132页; 6. 疏文——132页; 7. 批、答——132页; 8. 书——132~133页。

(2) 臣民及僧道奏议

1. 奏——133页; 2. 疏——133~134页; 3. 书——134页; 4. 牒——134页; 5. 判——134页; 6. 议——134页; 7. 状——134~135页; 8. 表——135页; ~137页;

(二) 佛教

(1) 论述

1. 论文及赋颂——137~138页; 2. 诗文杂序——138~139页; 3. 书札——139页; 4. 神像记颂——139~141页。

(2) 经书序跋

1. 经——141页; 2. 律——141页; 3. 论——141页; 4. 杂著——141~142页。

(3) 佛事、斋会——142页

(4) 院寺

1. 寺、庵——142~145页; 2. 院、庙——145~146页; 2. 塔——146页;

4. 堂、殿、坛——146页; 5. 幢——146页。

(5) 史、传

1. 墓志铭——147页; 2. 碑铭——147~148页; 3. 塔铭——148~149页; 4. 赞词——149页; 5. 行状、传记及其他——149~150页。

(三) 道教

(1) 论述

1. 论文——150页; 2. 赋——150页; 3. 诗文杂序——150~151页; 4. 书札——151页; 5. 神像记颂——151页。

(2) 道书序跋——151~152页

(3) 道事、斋会

1. 斋词——152~153页; 2. 醮词——153~154页; 3. 青词等——154~155页; 4. 忏文等——155~156页。

(4) 宫观

1. 山溪——156页; 2. 观——156页; 3. 宫——157页; 4. 庙、院、祠——157页; 5. 坛——157页。

(5) 史传

1. 碑铭——157~158页; 2. 传记及其它——158页。

(四) 景教及诸教合论——158页

（一）政书

（一）帝王诏令

1. 诏

- 沙汰佛道诏 唐高宗 卷 3
 为战亡人设斋行道诏 唐太宗 卷 4
 为战阵处立寺诏 唐太宗 卷 5
 度僧于天下诏 唐太宗 卷 5
 令道士在僧前诏 唐太宗 卷 6
 沙汰佛法派诏 唐太宗 卷 6
 答荆工元景等请封禅诏（涉及道教） 唐太宗 卷 6
 答元奘还不至阙口述表诏 唐太宗 卷 7
 诸州寺度僧诏 唐太宗 卷 8
 夏带羯手诏（涉及佛道教） 唐太宗 卷 8
 答元奘法师过西康记书诏 唐太宗 卷 8
 建三华宫手诏 唐太宗 卷 8
 舍旧宅造兴圣寺诏 唐太宗 卷 8
 令济州寺观转行道诏 唐太宗 卷 8
 为故礼部尚书庾世尚斋僧诏 唐太宗 卷 6
 僧尼不得受父母及尊者礼拜诏 唐高宗 卷 10
 令僧道致拜父母诏 唐高宗 卷 12
 上老君元元皇帝尊号诏 唐高宗 卷 13
 改元赤道人赦诏 唐高宗 卷 13
 褒天竺国使臣诏 唐中宗 卷 16
 停修金仙玉真观诏 唐睿宗 卷 18
 宣示鄆州雨水诏 唐元宗^① 卷 26
 禁坊市铸佛写经诏 唐元宗 卷 26
 禁创造寺观诏 唐元宗 卷 26
 分散化度寺无尽藏财物诏 唐元宗 卷 28
 禁僧道掩匿诏 唐元宗 卷 28
 禁上女施钱佛寺诏 唐元宗 卷 28
 禁僧道不守戒律诏 唐元宗 卷 28
 禁左道诏 唐元宗 卷 29
 澄洁佛寺诏 唐元宗 卷 29
 遣官祭五岳四渎风伯雨师诏 唐元宗 卷 29
 奉敬二祀及释奠并停牲牢诏 唐元宗 卷 30
 丘寿星坛诏 唐元宗 卷 30
 禁僧徒敛财诏 唐元宗 卷 30
 禁僧俗往还诏 唐元宗 卷 30
 答张九龄等发御位金刚经手诏 唐元宗 卷 30
 考试博学多才道术医药各人诏 唐元宗 卷 30
 令僧尼无拜父母诏 唐元宗 卷 30
 舍检僧尼诏 唐元宗 卷 30
 答牛仙客等请直付元元皇帝灵应于诏 唐元宗 卷 31
 禁卜筮惑人诏 唐元宗 卷 31
 为元元皇帝设像诏 唐元宗 卷 31
 严禁左道诏 唐元宗 卷 31
 令写元元皇帝真容分送诸道并推恩诏 唐元宗 卷 31
 分道德为上下经诏 唐元宗 卷 31
 令天下诸观仍转本际经诏 唐元宗 卷 31
 命两京诸路各著元元皇帝像诏 唐元宗 卷 31
 答宰相拟元元皇帝玉像手诏 唐元宗 卷 31
 答中书门下贺元元皇帝灵应于诏 唐元宗 卷 32
 答陈希烈奏道上加从一见元元皇帝手诏 唐元宗 卷 32
 定祀元元皇帝仪注诏 唐元宗 卷 32
 尊道纂南华经诏 唐元宗 卷 32
 颁示道德经注孝经疏诏 唐元宗 卷 32
 增定祀典诏 唐元宗 卷 32
 答百僚表请加应道尊号手诏 唐元宗 卷 32
 敕冀州从史原夏边仙观修斋诏 唐元宗 卷 32
 改波斯寺为大秦寺诏 唐元宗 卷 32
 答中书门下贺写道德经五本手诏 唐元宗 卷 33
 答中书门下贺人无殿钟鸣于诏 唐元宗 卷 33
 赠聂师道诏 唐元宗 卷 33
 追慧惠法师诏 唐肃宗 卷 33
 禁僧尼道士往来聚会诏 唐代宗 卷 46
 禁断公私借寺观居住诏 唐代宗 卷 46
 答宰臣等贺双鹤补乾陵观殿缺于诏 唐代宗 卷 47
 答裴冕等表贺佛见光相手诏 唐代宗 卷 47
 追唐不空和尙诏 唐代宗 卷 47
 答释良贲表进疏通经诏 唐代宗 卷 48
 答天长寺沙门昙邃等表定新日两戒诏 唐代宗 卷 48
 修葺寺观诏 唐德宗 卷 52

^① “元”宗即玄宗，唐代避圣祖讳改，下同。

- 明经举人更习老子语 唐德宗 卷52
- 赠张太常谥语(张系元阳宫道士) 唐懿宗 卷52
- 答好心表进经成诏 唐德宗 卷52
- 遣议 唐德宗 卷53
- 答工真进道德经论兵要义手诏 唐懿宗 卷53
- 禁捕盗顿就僧人议 唐宪宗著 卷60
- 诛沈力士柳泌等议 唐懿宗 卷65
- 增设僧人教诏 唐文宗 卷72
- 令宦武军节度使李程兼充亳州太清宫使诏 唐文宗 卷72
- 禁国忌日设斋行香诏 唐文宗 卷73
- 答谏迎道士轩辕杂议 唐宣宗 卷80
- 答亳州太清宫使李蔚表进老君灵应诏 唐懿宗 卷84
- 以大台山获石函封文付史馆诏 唐懿宗 卷84
- 改元中观为青羊宫诏 唐懿宗 卷87
- 赐杜光庭诏 唐德宗 卷87
- 令诸道修崇极宫诏 唐懿宗 卷87
- 赐亳州太清宫诏 唐懿宗 卷88
- 改上清宫为太清宫诏 唐懿宗 卷89
- 遣官分祀四神诏 梁末帝 卷101
- 禁私度僧尼诏 梁末帝 卷102
- 赐诚惠法号广法大师诏 唐太祖 卷103
- 毁私建寺院禁私度僧尼诏 周世宗 卷126
- 哀赠慧琳道诏 吴王杨行密 卷128
2. 敕
- 佛造教经施行敕 唐太宗 卷9
- 答元昊谢御制三藏序敕 唐太宗 卷9
- 斥卖佛像敕 唐太宗 卷9
- 命有司议沙门等教拜亲敕 唐太宗 卷14
- 检阅新译经论敕 唐高宗 卷14
- 停收僧道犯非因俗法推勘敕 唐高宗 卷14
- 答大恒道观主恒道彦等表敕 唐中宗 卷17
- 禁化胡经敕 唐中宗 卷17
- 答张景源请政中兴寺敕 唐中宗 卷17
- 赐岳岳乱敕 唐睿宗 卷19
- 复建柯林观敕 唐睿宗 卷19
- 流僧人怀恩敕 唐元宗 卷34
- 度河南参军郑旒颍州朱阳具丞郭仕力为道士敕 唐元宗 卷34
- 度寿王妃为女道士敕 唐元宗 卷35
- 以元元皇帝真容应真宣付史馆敕 唐元宗 卷35
- 颁示笔注道德经敕 唐元宗 卷35
- 令研史行斋敕 唐元宗 卷35
- 赐益州长史张敬忠敕 唐元宗 卷35
- 命李含光建茅山坛宁敕 唐元宗 卷36
- 令天下诸观转本经敕 唐元宗 卷36
- 追赠邵元崇敕 唐元宗 卷36
- 加王文死唐桑四丁为真人敕 唐元宗 卷36
- 迎李含光敕 唐元宗 卷36
- 赐李含光与元静死生敕 唐元宗 卷36
- 答李含光请赐法号敕 唐元宗 卷36
- 答李含光进灵芝敕 唐元宗 卷36
- 答李含光请赐诗敕 唐元宗 卷36
- 赐李含光物及香奩等敕 唐元宗 卷36
- 答李含光请修斋醮敕 唐元宗 卷36
- 褒赐李含光敕 唐元宗 卷36
- 长至日赐李含光敕 唐元宗 卷36
- 赐李含光物敕 唐元宗 卷36
- 命李含光修功德敕 唐元宗 卷36
- 禁茅山采捕鱼猎敕 唐元宗 卷36
- 赐回马承祯敕 唐元宗 卷36
- 答李含光贺仙药灵芝敕 唐元宗 卷36
- 命李含光投谢茅山敕 唐元宗 卷36
- 赐李含光赤帛敕 唐元宗 卷36
- 答李含光谢赐诗及物敕 唐元宗 卷36
- 命李含光奉河清坛陈设敕 唐元宗 卷36
- 置茅山修葺片敕 唐元宗 卷36
- 答李含光进紫阳观图敕 唐元宗 卷36
- 答李含光敕 唐高宗卷44
- 宣慰京城僧道父老敕 唐肃宗 卷44
- 遣送六祖衣钵谕刺史杨球敕 唐代宗 卷48
- 迎大觉禅师敕 唐代宗 卷48
- 条流僧尼敕 唐文宗 卷74
- 复成寺敕 唐宣宗 卷81
- 重建总持寺敕 唐宣宗 卷81
- 赐亳州人清户敕 唐僖宗 卷88
- 答钱穆奏重修天柱观敕 唐昭宗 卷91
- 妖星不见敕 唐懿宗 卷94
- 僧坊并置敕 唐高宗武皇后 卷96
- 允张全义请方寺于嵩山琉璃成庆度僧敕 唐庄宗 卷104

答蒋龙大师让法号紫衣疏 唐庄宗 卷104
 禁造佛寺并私剃度教 后唐明宗 卷108
 令造上清宫斋醮教 后唐明宗 卷109
 禁兴造寺院疏 后唐明宗 卷109
 令诸道搜访隐逸教 后唐明宗 卷110
 令诸道不得表请僧道师号教 后唐明宗 卷112
 禁创造寺院疏 晋高祖 卷116
 元元唐枯松再生疏 后唐庄宗 卷204
 禁断妖僧等疏 苏頲 卷254
 令道士女心僧尼并父母教 苏頲 卷254
 令天下寺就修功德教 孙狄 卷310
 停京都检校僧道威仪疏 孙狄 卷310

3. 制

令僧道并行制 唐睿宗 卷18
 令西城昌黎公主入道制 唐睿宗 卷18
 禁百官与僧道往还制 唐元宗 卷21
 赐隐士卢谌一还山制 唐元宗 卷21
 褒赐尸利律誓国制 唐元宗 卷22
 崇祀元元皇帝制 唐元宗 卷22
 赐王希夷致仕还山制 唐元宗 卷22
 命贡举加老子徽制 唐元宗 卷23
 追尊元元皇帝父母并加谥远祖制 唐元宗卷24
 春郊礼成推恩制（涉及佛道） 唐元宗 卷24
 令道教及天地乾坤宇须半圆制 唐元宗 卷24
 令详定九宫仪仗定制 唐元宗 卷24
 改宗庙称告享制 唐元宗 卷25
 命郊推恩制（涉及佛道） 唐元宗 卷25
 上圣祖及诸庙帝后尊号推恩制 唐元宗 卷25
 罢佛寺僧尼还俗制 唐武宗 卷76
 禁禁舍利骨制 唐宣宗武皇后 卷95
 禁僧道毁谤制 唐宣宗武皇后 卷95
 释教在道法上制 唐高宗武皇后 卷95
 禁天下寺观等容制 常袞 卷419
 禁僧道下巫制 常袞 卷419
 许刘总出家制 元稹 卷648
 敕烧都僧正慧苑杂僧坛人德制 杜牧 卷750
 新僧结竟居任挂鱼事由制 李德裕 卷955

4. 令

建天慈恩寺令 唐高宗 卷11
 谕普光寺僧众令 唐高宗 卷11
 答沙门慧净请知普光寺任令 唐高宗 卷11

白曹溪惠能入京御札 唐中宗 卷17

5. 答

答皇帝表谢宣示过丹灶诗 唐元宗 卷38
 赐皇帝过烧丹灶诗 唐元宗 卷38

6. 疏文

草草寺为了祈疾疏 唐高祖 卷3
 宏福寺施斋愿文 唐太宗 卷10
 即位教文（涉及佛道） 唐中宗 卷17
 圣祖大道元元皇帝加号册文 唐元宗 卷38
 册东海神为广德王文 唐元宗 卷38
 加应道尊号大教文 唐元宗 卷39
 加证道子德尊号大教文 唐元宗 卷40
 加天地大宝尊号大教文 唐元宗 卷40
 通微道诀碑文 唐元宗 卷41
 迎佛骨教文 唐懿宗 卷85
 祭丈人山文（道士杜光庭参与其事） 唐僖宗 卷89
 投龙文（涉及道教） 唐吴越武肃王钱镠 卷130
 顺宗至德大圣大安孝皇帝哀册文（涉及道教） 赵宗儒 卷438

元和圣文神武法天应道皇帝册文 崔群 卷612

7. 批、答

授逸民道士等官教 唐高祖 卷3
 答张九龄贺论三教批 唐元宗 卷37
 答吴道子过画钟道批 唐元宗 卷37
 答司马承祯进符含象镜剑图批 唐元宗 卷37
 答叶法善乞归乡表批 唐元宗 卷37
 答吴筠进元纲论批 唐元宗 卷37
 答张九龄请施行真注道德经批 唐元宗 卷37
 答张九龄请和注经内外传授批 唐元宗 卷37
 答张九龄请为宁王写经宣付史馆批 唐元宗 卷37

答张九龄徵御注金刚经批 唐元宗 卷37

策道经及文列庄子问 唐元宗 卷40

答颜真卿乞书天下放生碑额批 唐肃宗 卷44

8. 书

告柏谷坞少林寺上座书 唐太宗 卷10
 答元奘请入少林寺翻经书 唐高宗 卷15
 答元奘谢启书 唐高宗 卷15
 赐李含光书 唐肃宗 卷44

赐胡洞真大师书 唐高宗武皇后 卷97

赐少林寺僧书 唐高宗武皇后 卷97

(二) 巨民及僧道奏议

1. 奏

谢敕秘书省写新翻经论奏 长孙无忌 卷136

弹奏秦英文(秦英是道士) 韦棱 卷159

太云寺僧具畅奏,率僧尼钱造大像,高千尺,其口为福。诸州僧尼诉云,像无大小,惟在至诚,聚敛贫僧,人多嗟怨,更违佛教,请为处分 张鷟 卷172

祠部郎中孙位状称,往年度人多用财贿,通相嘱托,元无经叶,望更验试,不任者退还本员祠部三条 张鷟 卷172

正旦朝三祭南郊,沙苑副监刘德球云,方今尊崇释教,其羊料请减,庶望国家有朽,庆补绵长。太长执奏,祭天事大,不宜降礼 张鷟 卷173

议造寺度僧奏 姚宗 卷206

淮救勒复置州青城山常道观奏 张敬忠 卷277

请以加老子策策编入国史奏 裴光庭 卷299

请以三殿讲道德经编入史策奏 裴光庭 卷299

议宣付元元皇帝灵感应奏 牛仙客 卷300

皇帝梦元元皇帝真容见请宣示中外奏 牛仙客 卷300

祠龙池祭仪奏 韦瓘 卷307

请以南齐真经宣付史官奏 陈希烈 卷345

道士嵩从一见元元皇帝奏 陈希烈 卷345

请禁敬括僧道奏 齐澹 卷353

请刻真容敕旨奏 李咸俗 卷402

谏内置道场奏 张鷟 卷432

太微宫神主祀太庙奏 郑湜 卷511

请进士兼习尔雅老子奏 裴康 卷516

请赐鹤林寺僧谥号奏 李德裕 卷701

修大海佛寺石像奏 李斯 卷713

请白出华钱收赎善权寺事奏 李贻 卷768

复佛寺奏 杨樵 卷794

请移真源县就太清宫奏 谕偶 卷806

移置元元观奏 柳毅 卷830

请修天下宫观奏 赵爽言 卷839

禁僧尼剃度奏 樊伦 卷855

禁道士携妻孥奏 范德潜 卷856

禁沙门著紫裘 李守嘉 卷856

乞赐寺名奏 侯章 卷852

新译文殊师利菩萨佛刹庄严寺疏奏 潜真 卷961

请宣示御注金剛经奏 惠有 卷922

奏于龙兴观雕玉局割了 杜光庭 卷931

议加文列康委为真人奏 闾丘 卷964

请颁赐洞灵等三经奏 闾丘 卷964

上刘子元议孝经老子注易传奏 闾丘 卷964

上司马贞等议孝经老子注易传奏 闾丘 卷964

请申禁僧尼奏 闾丘 卷966

毁佛像奏 闾丘 卷967

勅令僧人还俗奏 闾丘 卷967

请准段良修奇取回宇奏 闾丘 卷972

请建庆云宫奏 闾丘 卷972

2. 疏

请除释教疏 傅奕 卷133

议高疏 虞世南 卷138

谏造蓬莱上阳宫疏 张文瓘 卷162

谏造大像疏 狄仁杰 卷169

谏造寺观疏 韦瓘 卷200

谏造者二阳宫疏 张说 卷223

又谏营造观疏 魏知古 卷237

谏造金仙玉真观疏 魏知古 卷237

谏建白马坂大像疏 李峤 卷247

谏广修佛寺疏 吕元泰 卷270

请点中兴寺为龙兴疏 张景源 卷270

陈时政疏(谈及释教之弊) 辛替否 卷272

议造金仙玉真两观疏 辛替否 卷272

谏为金仙玉真二公主造观疏 崔祐 卷278

东春早造寺观疏 裴濯 卷279

请删汰僧道疏 李叔明 卷334

请汰冗吏疏(谈及役僧) 李吉甫 卷512

谏为两王造塔疏 李岩 卷684

谏敬宗搜访道士疏 李德裕 卷701

谏惑方士 张杲 卷732

谏慈宗奉佛疏 萧仿 卷747

谏禁中饭僧疏 李巽 卷766

为东都敬爱寺讲律惠唯化毒雕刻律疏 司空图 卷808

请置资福道场疏 陈保极 卷852

请汰僧人疏 李欽明 卷855

- 上招抚巴蜀疏 总论 卷905
- 论与星官者按黄道游仪疏 一行 卷914
3. 书
- 真造章敬寺书 高郢 卷449
- 再上谏造章敬寺书 高郢 卷449
- 又上苏中书 孟郊 卷684
4. 景
- 修造紫阳观教牒 陈希烈 卷345
- 移诸道课文 朱滔 卷526
- 乞救降东林寺处分付课 崔駰 卷737
- 奏救禁止三录山樵苏牒 阙名 卷986
- 少林寺准救改正赐田牒 阙名 卷986
5. 判
- 对范子干薛融于官刑 甄良贞 卷282
- 对无鬼论判 张景明 卷352
- 对无鬼论判 赵不疑 卷398
- 断法师云晏等五人聚赌赌钱因有喧争判 明混 卷432
- 续律寺神符判 明混 卷434
- 僧常满智良等于伯家饮酒烹鸡鹅判 陆长源 卷510
- 断金华真道士盛若申判 陆长源 卷510
- 断僧道状判 李翱 卷634
- 断僧相打判 李翱 卷634
- 李延召报状久免役与佛判 王宗佖 卷885
- 对巫叵判 阙名 卷980
- 对妖言判 阙名 卷980
- 对巫祠秦中判 阙名 卷980
- 对古相判 阙名 卷981
- 对祭天判 阙名 卷981
- 对百神判 阙名 卷981
- 对土不合设坛判 阙名 卷981
6. 议
- 僧道拜君亲议 阎立本 卷153
- 不戮化胡经议 吴兢 卷165
- 不戮化胡经议 崔人元 卷165
- 不戮化胡经议 刘如璿 卷165
- 不戮化胡经议 张嘉贞 卷165
- 僧道拜君亲议 贾兰敏之 卷235
- 且论孝经老子注议 刘子元 卷274
- 孝经老子注易传议 刘子元 卷274
- 孝经老子注易传议 刘庭谳 卷402
- 删汰僧道议 彭偃 卷445
- 议僧道议 裴坦 卷616
- 请降九宫坛为中祠议 崔仁从 卷729
- 敬鬼神议 李福 卷808
7. 状
- 议沙门不应拜俗状 令狐德棻 卷137
- 议沙门不应拜俗状 令狐德棻 卷137
- 议僧道不应拜俗状 李淳风 卷158
- 议僧道不应拜俗状 吕才 卷160
- 僧道拜君亲议状 刘祥道 卷162
- 僧道拜君亲议状 郝处俊 卷162
- 僧道拜君亲议状 李宽 卷163
- 议释道不应拜俗状 孔志约 卷186
- 议释道不应拜俗状 贾德元 卷186
- 议释道不应拜俗状 权善才 卷186
- 议沙门不应拜俗状 杜君约 卷186
- 沙门应拜君亲状 谢沔 卷187
- 议释道不应拜俗状 刘审礼 卷188
- 议释道不应拜俗状 源直心 卷189
- 释道拜君亲议状 豆卢瑑 卷200
- 僧道拜君亲议状 薛孤吴仁 卷201
- 议沙门不应拜俗状 马人师 卷203
- 议沙门不应拜俗状 杨思元 卷203
- 议沙门不应拜俗状 张约 卷203
- 议沙门不应拜俗状 李仁方 卷203
- 议沙门不应拜俗状 柳元贞 卷203
- 议沙门不应拜俗状 韩处元 卷203
- 议沙门不应拜俗状 杨思俭 卷203
- 议沙门不应拜俗状 焦元逸 卷203
- 议沙门不应拜俗状 解斯敬则 卷203
- 议沙门不应拜俗状 李行敏 卷203
- 议沙门不应拜俗状 李义范 卷203
- 议沙门不应拜俗状 梁孝仁 卷203
- 议沙门不应拜俗状 元人士 卷204
- 议沙门不应拜俗状 皇甫公义 卷204
- 议沙门不应拜俗状 王恩 卷204
- 议沙门不应拜俗状 高药尚 卷204
- 议沙门不应拜俗状 韦思齐 卷204
- 议沙门不应拜俗状 徐庆 卷204
- 议沙门不应拜俗状 崔修叶 卷204

- 议沙门不应拜俗状 辛宏亮 卷204
- 议沙门不应拜俗状 李真 卷204
- 议沙门不应拜俗状 张松寿 卷204
- 议沙门不应拜俗状 崔安都 卷204
- 议沙门不应拜俗状 崔道默 卷204
- 议沙门不应拜俗状 刘仁睿 卷204
- 议沙门不应拜俗状 王恩九 卷204
- 议沙门不应拜俗状 赵崇素 卷204
- 议沙门不应拜俗状 韦怀敬 卷204
- 议沙门不应拜俗状 邱神静 卷204
- 议沙门不应拜俗状 李 洽 卷204
- 议沙门不应拜俗状 蒋真甫 卷204
- 议沙门不应拜俗状 崔崇叶 卷204
- 议沙门不应拜俗状 梁尚义 卷204
- 议沙门不应拜俗状 王元策 卷204
- 议沙门不应拜俗状 尉 寿 卷205
- 议沙门不应拜俗状 王千石 卷205
- 议沙门不应拜俗状 刘庆道 卷205
- 议沙门不应拜俗状 郑钦泰 卷205
- 议沙门不应拜俗状 王 泉 卷205
- 议沙门不应拜俗状 王隐客 卷205
- 议沙门不应拜俗状 源诚心 卷205
- 宋贤赞谢尔道经状 张说 卷244
- 新津县佛殿成老君圣像状 张敬忠 卷277
- 上为宁王写一切经请宣付史馆状 张九龄 卷288
- 请御拜道德经及疏旗行状 张九龄 卷288
- 请御注经内外传授状 张九龄 卷288
- 贺御注金刚经状 张九龄 卷289
- 贺上仙公主灵应状 张九龄 卷289
- 拟论三教状 张九龄 卷289
- 奏敕译帝皇龟镜图状 王维 卷324
- 进婆罗树枝状 张说 卷375
- 降诞日进光切砂丹等状 吕頌 卷480
- 奏度女道士无名尼等状 王仲周 卷531
- 奏姚季立妻充女道士状 王仲周 卷531
- 第二状 令狐楚 卷541
- 为五台山僧谢赐袈裟等状 令狐楚 卷541
- 请赐僧尼告身并华严院额状 令狐楚 卷541
- 降诞日为杨大夫奏修功德并进马状 令狐楚 卷542
- 荐处上王龟状 刘禹锡 卷602
- 谢焉真元寺额状 崔行先 卷620
- 代伊州刺史请女王度状 吕諝 卷627
- 再请停奉修寺别钱状 李翱 卷634
- 与木使摄尚书请停奉修寺观钱状 李翱 卷634
- 论安国寺不合立圣德碑状 李翱 卷646
- 答孟简尚像等钱御制新译大乘本心地观经序状
白居易 卷665
- 让道德经论兵要义地状 王伋 卷683
- 三槽兴度僧尼状 李德裕 卷706
- 论两京及诸道志山坊状（处理还俗僧尼寺山）
李德裕 卷704
- 判彭州人请回醋头管状 欧阳彬 卷891
- 议拜父母状 崇素 卷908
- 议拜君亲状 元胤 卷908
- 议拜君亲状 威秀 卷908
- 议拜君亲状 宣叶 卷908
- 谢焉天竺额状 崔安 卷914
- 谢焉天竺碑论状 丁政观 卷927
- 请重赐敕禁止糖苏状 孙智青 卷928
8. 表:
- 徵内道场灵异表 唐肃宗 卷45
- 贺驯雉见奇言表 郑守礼 卷99
- 请度佛法表 傅奕 卷133
- 天老神光经表 李筠 卷153
- 上释在道前表 冯神德 卷201
- 上沙门应不拜亲表 程上洪 卷202
- 为百官贺千叶瑞莲表 崔融 卷208
- 为陈御史上本和敬景测竟貌诗表 陈子昂 卷209
- 为人请子弟出家表 陈子昂 卷201
- 代皇太子贺天后龙草表 崔融 卷208
- 南药表 陈子昂 卷210
- 为管册讲表 陈子昂 卷210
- 代皇太子请家令寺迎给贫人表 崔融 卷218
- 为僧普润察公封表 张说 卷223
- 进佛像表 张说 卷223
- 谢焉御书大道碑额表 张说 卷224
- 为东都督僧等请留驾表 宋之问 卷240
- 为洛下诸僧请法事迎秀禅师表 宋之问 卷240
- 为朝集板上尊号表 李峤 卷243
- 为道士请道力让官表 李峤 卷245

- 为魏国北寺西寺诸僧寺额表 李峤 卷245
- 为太平公主请住山发转一切经表 李峤 卷245
- 为许州司马唐授衣请颁斋会表 李峤 卷246
- 贺感梦圣祖表 李峤 卷261
- 庆开拓圣善寺表 宋务光 卷264
- 谏白司马拔营大像表 张廷珪 卷269
- 谏白司马拔营大像第二表 张廷珪 卷269
- 为僧福空进图书乐器物等表 阎邱均 卷297
- 贺建元元皇帝真容有庆云见表 牛勣 卷300
- 为宰相贺合炼院产芝草表（合炼院在兴庆宫内）
孙逖 卷311
- 为宰相贺太原府圣容祥至有庆云见表（紫极宫玉
石圣容显灵）孙逖 卷311
- 为宰相贺中岳合炼药白成兼有瑞云见表 孙逖
311
- 为宰相贺晋人梦元元皇帝应见表 孙逖 卷311
- 为宰相贺开元寺释迦牟尼白光等瑞表 孙逖
卷311
- 为宰相贺赵郡铸天尊及佛打瑞表 孙逖 卷311
- 为宰相贺开元观铸圣容庆云见表 孙逖 卷311
- 为李北海作进芝草表 肖颖士 卷322
- 为扬州李长史作千秋进毛龟表（梁虚观内进道
德经偶遇毛龟）肖颖士 卷322
- 诗施庄为寺表 王缙 卷324
- 为薛例谢御题大照天照和尚塔额表 王缙 卷
324
- 为僧等请上律殿深表 王缙 卷324
- 贺神兵助取石阙城表 王缙 卷324
- 为干和尚进禅行上经表 王缙 卷324
- 贺元元皇帝见真容表 王缙 卷324
- 乞御书天下放生池缘额表 甄鸾碑者 卷326
- 进明元率论表 刘知古 卷334
- 诗舍宅为观表 王缙 卷346
- 扶风郡贺庆云见表（雍州天柱山顶有元元皇帝古
言）杨鸿 卷377
- 贺佛见光对表 裴冕 卷378
- 惠公禅居表 元结 卷383
- 登仙逝表 白若止 卷395
- 百官贺佛放光表 常衎 卷416
- 谏发道典左道宫初表 蔡镇 卷444
- 论佛斗表 韩愈 卷544
- 沙门服采若翻译经成进上表 罗好心 卷621
- 答文武百寮严级等贺御制新译大乘木生心地观
经序表 白居易 卷665
- 道德经论兵要义述表 王贞 卷683
- 荐处士李源表 李德裕 卷700
- 贺发取诸寺德音表 李德裕 卷700
- 元中观瑞石表 陈敬庭 卷820
- 论道士处僧尼前表 沈琳 卷903
- 决对佛奕成佛僧事表 明驥 卷904
- 上遗封表 元 瑰 卷904
- 上僧尼拜父母有捐表 静边 卷905
- 薛积善宫翻经表 元奘 卷906
- 请给假改葬父母表 元奘 卷906
- 第二表 元奘 卷906
- 还至于闾国进表 元奘 卷906
- 上多星塔表 元奘 卷906
- 请入少林寺翻译表 元奘 卷906
- 兼教件依俗法条表 元奘 卷906
- 第二表 元奘 卷906
- 谢遣给事王甘德慰问表 元奘 卷906
- 谢遣内医问疾表 元奘 卷906
- 谢遣供奉上尚医药视疾表 元奘 卷906
- 谢赐装袈裟表 元奘 卷906
- 皇太子降日进法衣表 元奘 卷906
- 庆皇太子弥月进法服表 元奘 卷906
- 贺皇太子剃发表 元奘 卷906
- 贺皇太子生表 元奘 卷906
- 皇太子生三日贺表 元奘 卷906
- 贺赤雀止御休表 元奘 卷906
- 谢敕送大慈恩寺碑文表 元奘 卷906
- 谢御书大慈恩寺碑文表 元奘 卷906
- 谢御制大慈恩寺碑文表 元奘 卷906
- 奉教翻经进表 元奘 卷906
- 进新释经论表 元奘 卷906
- 进西域记表 元奘 卷906
- 谢御制三藏圣教序表 元奘 卷906
- 请御制三藏圣教序表 元奘 卷906
- 重请御制三藏圣教序表 元奘 卷906
- 上请不拜父母表 威秀 卷908
- 辨道经真伪表 道世 卷912

上元宗庙表 道气 卷914
 上元宗庙表 吉谏 卷916
 迁藏译佛经表 不空 卷916
 谢修戒坛表 乘如 卷916
 乞归乡修祖塋表 叶法善 卷923
 乞回瞻先父爵位表 叶法善 卷923
 乞归乡土表 叶法善 卷923
 运元策论表 吴兢 卷925
 谢亲教道士步虚声韵表 元稹 卷927
 表奏十三通 李含光 卷927
 谢恩制表 杨砺俗 卷927
 上耕农再生表 张冲虚 卷928
 谢恩赐玉马化老马表 杜光庭 卷929
 代陶栖太保修《明化请额表 杜光庭 卷929
 皇帝为太子生日设斋表 杜光庭 卷929
 诏与黄万祐相无附表 杜光庭 卷929
 黄万祐邓百经为紫衣师号谢恩表 杜光庭 卷929
 寿春节进章真人像表 杜光庭 卷929
 谢恩宣赐衙殿点表 杜光庭 卷929
 谢恩赐兴圣观宏一大师张潜修造表 杜光庭 卷929
 谢恩奉宣每届朔祀不随二教独引对表 杜光庭 卷929
 贺黄云表 杜光庭 卷929
 讨独引令宣付编入口史表 杜光庭 卷929
 谢新殿修金篆道坛表 杜光庭 卷929
 谢恩赐阳平山吕延昌紫衣表 杜光庭 卷929
 贺圣体渐痊愈表 杜光庭 卷930
 贺疾愈表 杜光庭 卷930
 谢宣赐道场钱表 杜光庭 卷930
 贺鹤化并树再生表 杜光庭 卷930
 贺获神剑过诗表 杜光庭 卷930
 宣毛丈人观新殿安土地回龙恩表 杜光庭 卷930
 谢恩宣示修丈人观殿功华表 杜光庭 卷930
 谢允上尊号表 杜光庭 卷930
 宣为皇太子修生日道场散斋表 杜光庭 卷930
 谢恩令僧行点修丈人观表 杜光庭 卷930
 谢宣赐天锡观庄表 杜光庭 卷930
 谢老君殿修黄篆斋表 杜光庭 卷930

寿春节进元始天尊像并功德疏表 杜光庭 卷930
 贺西域僧朝见表 杜光庭 卷930
 谢宣赐道场钱表 杜光庭 卷930
 宣进天竺僧二十韵诗表 杜光庭 卷930
 贺德音表 杜光庭 卷930
 又贺德音表 杜光庭 卷930
 贺封爵王忠三表 杜光庭 卷930
 恩赐服表 杜光庭 卷931
 贺元皇帝灵应表 阙名 卷962
 老君降坛表 阙名 卷962
 请加应道尊号表 阙名 卷962
 贺人同殿御鸣表 阙名 卷962
 谢李圣祖降国寺表 阙名 卷962
 上老君瑞象表 阙名 卷962
 贺写道经五本表 阙名 卷962

(二) 佛教

(1) 论述

1. 论文及跋頌

述圣记并序 唐高宗 卷15
 辩正论法注序 陈子良 卷134
 内德论 李师政 卷155
 释迦佛赋 王勃 卷177
 释迦如来成道记 王勃 卷182
 长明灯颂并序 高适 卷276
 浮屠颂 阎丘均 卷297
 鸿胪少卿登记(管理佛教机构来历) 孙楚 卷312
 金剛经报应述并序 独孤及 卷389
 浮屠颂 李适 卷458
 天台法门议 梁肃 卷517
 止观统例议 梁肃 卷517
 心印碑 梁肃 卷520
 东海苦(谈佛说) 柳宗元 卷586
 禅院记(无姓名和尚) 柳宗元 卷587
 禅院记(排教) 柳宗元 卷597
 佛衣铭并序 刘禹锡 卷608
 大佛舍利 李翱 卷636
 策林四:六十七议释教僧尼 白居易 卷671

- 移佛记 沈立之 卷736
 巫石铭 麻肩台 卷739
 立空论 施肩吾 卷739
 上秦王破邪论后 法琳 卷903
 答诏问释教利益对 法琳 卷903
 辩正论 法琳 卷903
 广祈禳论 法琳 卷903
 临终遗文 元览 卷904
 折疑论 慧净 卷904
 沙门不应拜俗总论 彦棕 卷905
 福田论 彦棕 905
 元奘三藏法明论 智立 卷907
 心铭 法胤 卷908
 宾主序 道宣 卷910
 沙门拜亲以优劣论 道宣 卷911
 大恩寺释元奘传论 道宣 卷911
 浮屠颂 殷空 卷913
 心师铭 洪才 卷916
 显宗记 神会 卷916
 菩提文 灵祐 卷919
 示学徒文 宗密 卷920
 断疏 齐己 卷921
 明道颂 杜塚 卷921
 铁壁梁公坐右铭并序 贯休 卷921
 半禅铭 释道 卷922
 金剛记验版 延寿 922
 法华瑞应版 延寿 卷922
 2- 诗文集序
 沙门慧净诗英华序 刘孝孙 卷154
 寒山子诗集序 史仲真 卷162
 晚秋游武担山寺序 丁毅 卷181
 晦日楚国寺宴序 骆宾王 卷199
 赴开淮阴县宴罗树碑 李邕 卷263
 灵光笔寺东楼诗序 李华 卷315
 荐福寺光师房花药诗序 王缙 卷325
 送虔上人归会稽观省观游天台山序 任华 卷376
 送标和尚归南岳赴上都序 任华 卷376
 荐福寺后院送辛响尉洛郊序 任华 卷376
 送善处士业游庐山序 独孤及 卷387
 送少微上人之天台医治寺序 独孤及 卷388
 送通上人之南海便赴上都序 于郾 卷428
 送旣上人游罗浮山序 于郾 卷428
 崔吏部平兵部同任渭南县尉日宿天长寺上方听和
 诗序 权德舆 卷490
 招隐寺上方送马只设归上都序 权德舆 卷492
 送道依阁黎归婺州序 权德舆 卷492
 送元上人归天竺寺序 权德舆 卷492
 送灵澈上人庐山回归沃州序 权德舆 卷493
 会稽山上人石帆山灵泉北鄙记 权德舆
 494卷
 送沙门盛布上人归越序 梁肃 卷518
 游云门寺诗序 梁肃 卷518
 戴州披云亭记 张友正 卷536
 送浮屠文畅师序 韩愈 卷556
 送浮屠令猷西游序 韩愈 卷556
 燕喜亭记 韩愈 卷557
 法华寺西亭夜饮赋诗序 柳宗元 卷578
 送翼上人赴中丞叔父召序 柳宗元
 送元皓师序 柳宗元 卷579
 送席上人南游序 柳宗元 卷579
 送文畅上人登五台遂游河朔序 柳宗元 卷576
 送元十八山人南游序 柳宗元 卷579
 送綦上人自淮南别谷序 柳宗元 卷579
 送文郁师序 柳宗元 卷579
 送方及师序 柳宗元 卷579
 送元举归桐泉寺序 柳宗元 卷579
 送无知上人行五台山序 欧阳詹 卷597
 曲江池记 欧阳詹 卷597
 澈上人文集序 刘禹锡 卷605
 洗心亭记 刘禹锡 卷606
 白氏长庆集后序（原山东林寺和南禅寺经院藏经）
 白居易 卷675
 长庆集后序 白居易 卷675
 草堂记 白居易 卷675
 华严经梵石记 白居易 卷676
 圣善寺白氏文集记 白居易 卷676
 东林寺白氏文集记 白居易 卷676
 香山寺白氏洛川集记 白居易 卷676
 苏州南禅院白氏文集记 白居易 卷676
 奉送良师上人游罗浮山序 符载 卷690
 煎茶水记（彰及全国有名寺观）张又新 卷172

- 愿惠山寺诗序 李颀著 卷724
 送洪道卿序 沈亚之 卷735
 送杭州新造南亭子记(述及佛教之弊) 刘牧
 卷753
 钱潭州疏言禅那论太原求道经诗序 李节
 卷788
 宿惠山寺诗序 王武陵 卷805
 送草书僧归楚越 司空图 卷807
 送无何上人游云门法华寺序 孙郛 卷820
 白莲集序 孙光宪 卷900
 江州德化东林寺白氏文集记 匡白 卷919
 柏梁体状云门山物序 秦埏 卷947
 割牛沟小石桥碑(谈佛教) 网名 990
 3. 颂
 答元琰法师书 一行山王承乾 卷89
 请释法恭为戒师书 濮王泰 卷99
 与遵律师等书 褚亮 卷147
 谢参法师戒法书 贾敦颐 卷161
 与法师帖 褚遂良 卷149
 般若经僧众书 柳宣 卷169
 答沙门复礼禅师书 叔元二 卷189
 山中与裴迪秀才书 王维 卷325
 与魏居士书 王维 卷325
 与澄师帖 颜真卿 卷327
 与善见禅师帖 韦执前 卷455
 与僧彦范书 穆质 卷524
 与人戒师书 韦见 卷554
 答泗州开元寺僧澄观书 李邕 卷636
 与济法书 白居易 卷675
 上韩昌黎书 张籍 卷684
 谏事佛书 汪煊 卷970
 对傅奕发律誓书启 法琳 卷903
 致僧法雅书 法琳 卷903
 致杜正伦书 法琳 卷903
 致慧净法师书 法琳 卷903
 与尚书右仆射蔡国公书 法琳 卷903
 致沙门道杰书 海顺 卷903
 报京邑门人书 灵彻 卷904
 杨谢皇诏令知普光寺启 南洋 卷904
 重上皇诏令知普光寺午谢启 慧净 卷904
 慰神索书 忘赏 卷904
 致皇太子书 元奘 卷904
 狱中乞施舍书 道会 卷905
 致丁仆射书 慧立 卷907
 答中印度僧智光书 元奘 卷907
 答摩河菩提寺慧天法师书 元奘 卷907
 谢赐假营葬启 元奘 卷907
 谢高昌王送沙弥及国书绶绢等启 元奘 卷907
 谢皇太子圣教序达启 元奘 卷907
 谢皇太子令充慈恩寺三藏启 元奘 卷907
 谢皇后赐紫纁杂物启 元奘 卷907
 谢赐于阗马 元奘 卷907
 答柳师二书 明潜 卷908
 上雍州牧薛王统沙门不两用俗启 道宣 卷909
 白射宰群公沙门不两用俗启 道宣 卷909
 上荣国夫人杨天沙门不两用俗启 道宣 卷909
 上荣国夫人杨天论并兼无益启 道宣 卷909
 食鱼帖 怀素 卷912
 答尉禅师书 元奘 卷913
 答张燕公书 一行 卷914
 招元觉大师山居书 元奘 卷915
 答皇太子问心要书 澄观 919
 答温尚书书 宗密 卷920
 此斋帖 高闲 卷920
 钵伐多罗王致那烂寺正法藏戒贤法师书 卷999
 与戒贤法师书 鸠摩罗王 卷999
 4. 神像记颂
 宣雾山德经像碑 李君政 卷156
 梓州郡具足率浮图碑 王勃 卷184
 王师德等造像记 淳于蒙 卷200
 造像记 姚崇 卷206
 龙门西龛苏合宫等身观士音菩萨像颂 张说
 卷222
 卢舍那像赞并序 张说 卷226
 弥勒尊佛碑 宋宝积 卷234
 浮图铭 赵鼎 卷236
 为韦利马杰为先圣统阿弥陀像赞并序 苏頌
 卷258
 石龛阿弥陀像铭并序 王岩 卷259
 造像记 李承前 卷260
 造像记 韦均 卷266
 易州石亭府左果毅都尉鞠县田文超石浮图跋

- 王利贞 卷282
 赞佛文 王维 卷325
 西方净土变书赞并序 王维 卷325
 绣如意轮像赞并序 王维 卷325
 给事中崔绍为亡舅故朝马都尉于圣义寺浮图所书
 方阿弥陀变赞并序 王维 卷325
 张僧繇画僧记 刘长卿 卷346
 地藏菩萨赞并序 李白 卷350
 金银山间西方净土变相赞并序 李白 卷350
 记山从石浮图后 王守泰 卷353
 绣阿育王像赞并序 高适 卷357
 后佚像颂 王常 卷362
 石佛铭 邱悦 卷362
 西方变回赞 任华 卷375
 观世音菩萨等身绣像赞并序 独孤及 卷389
 石浮图铭 王斌 卷395
 观世音像赞并序 丁邵 卷429
 观世音菩萨画像赞并序 丁邵 卷429
 阿弥陀石像赞并序 丁邵 卷429
 绣阿弥陀佛赞并序 权德舆 卷495
 画释迦如来赞并序 权德舆 卷495
 画西方变赞 权德舆 卷495
 绣观世音菩萨像赞 梁肃 卷519
 药师琉璃光如来绣像赞并序 梁肃 卷519
 地藏菩萨赞并序 梁肃 卷519
 壁画三像赞并序 梁肃 卷519
 于于千眼观世音菩萨像赞 梁肃 卷519
 绣西方像赞并序 梁肃 卷519
 药师琉璃光如来画像赞并序 梁肃 卷519
 释迦牟尼如来像赞 梁肃 卷519
 药师琉璃光如来画像赞并序 梁肃 卷519
 三如来画像赞并序 梁肃 卷519
 如意轮画赞并序 顾况 卷529
 吊武侍御所画佛文 韩愈 卷557
 福州南禅寺上方石像记 欧阳詹 卷597
 毗卢遮那佛华严世界图赞并序 刘禹锡 卷608
 药师如来绣像赞并序 吕温 卷629
 画弥勒上生幢记 白居易 卷676
 画西方幢记 白居易 卷676
 佛光和尚真赞并序 白居易 卷677
 绣观音菩萨赞并序 白居易 卷677
 绣阿弥陀佛赞并序 白居易 卷677
 绣西方幢赞并序 白居易 卷677
 画弥勒上生幢赞并序 白居易 卷677
 画水月菩萨赞 白居易 卷677
 赞维摩诘 孟郊 卷684
 人迦叶赞 李德裕 卷700
 彭城公写经画西方像记 卢子骏 卷746
 画千手千眼大悲菩萨记 穆员 卷783
 绣西方大慈大悲阿弥陀佛记 穆员 卷783
 绣药师琉璃光佛赞并序 穆员 卷783
 绣般若观世音菩萨赞并序 穆员 卷783
 绣地藏菩萨赞并序 穆员 卷783
 绣西方阿弥陀佛赞并序 穆员 卷783
 绣药师佛观世音菩萨赞并序 穆员 卷783
 画释迦牟尼佛赞并序 穆员 卷783
 画元始天尊释迦牟尼佛赞并序 穆员 卷783
 塑像记 段成式 卷787
 今相国地藏赞并序 司空图 卷802
 观音赞并序 司空图 卷803
 上六会身碑 黄滔 卷825
 灵山镇北方毗沙门天王碑 黄滔 卷825
 皇帝绣像颂（绣释迦像） 法琳 卷903
 近石浮图发愿文 元稹 卷907
 画药师琉璃光佛赞并序 清昼 卷917
 画般若观世音菩萨赞并序 清昼 卷917
 造石浮图颂 阙名 卷962
 造阿弥陀像记 阙名 卷987
 造阿弥陀像记 阙名 卷987
 双像记 阙名 卷987
 造弥勒像记 阙名 卷987
 造阿弥陀像记 阙名 卷987
 涂金造像记 阙名 卷987
 河洛上都龙门之胜人卢舍那 阙名 卷987
 重造舍利记 阙名 卷987
 造阿弥像记 阙名 卷987
 怀州卢厓县朱四娘为女造浮图铭 阙名 卷988
 大唐易州新安府折冲李公石浮图铭 阙名 卷988
 结合刚经会碑（缺二字）石张世像赞并序 阙名 卷988
 大唐三州新乡县临谿造弥勒像碑 阙名

- 卷989
李兆微造像碑 题名 卷989
弥勒像碑 题名 卷989
 (二) 经书序跋
 1. 经
 大宝积经序 唐宣宗 卷19
 密严经序 唐代宗 卷49
 新翻护国仁王般若经序 唐代宗 卷49
 大乘理趣六波罗蜜经序 唐德宗 卷55
 大乘木生心地观经序 唐献宗 卷69
 新译大乘入楞伽经序 唐高宗武皇后 卷97
 大周新译大方广佛华严经序 唐高宗武皇后 卷97
 金刚般若经注序 褚亮 卷147
 石刻般若心经序 张说 卷225
 大宝积经述 徐勣 卷295
 维摩经略疏序 梁肃 卷518
 涅槃经疏释文 梁肃 卷519
 大方广圆觉修多罗了义经略疏序 裴休 卷743
 宝皇陀罗尼经序 法琳 卷903
 金光咒经序 彦棕 卷905
 大乘大集地藏十轮经序 神心 卷908
 师子庄严王菩萨请问经序 道宣 卷909
 妙法莲华经宝传序 道宣 卷909
 高丽菩萨所问礼佛法经序 道宣 卷910
 造塔功德经序 圆测 卷912
 大乘入楞伽经序 安义难陀 卷913
 金刚般若波罗蜜经序 慧能 卷914
 心经略疏序 法敏 卷914
 大唐金刚般若石经记 真言 卷916
 本教造波罗蜜经疏述上卷 良寿 卷918
 大方广佛华严经疏序 澄观 卷919
 大方广佛华严经疏会本演义钞序 澄观 卷919
 妙法莲华经元义释筌缘起序 曹自子 卷919
 孟兰盆经疏序 宗密 卷920
 大方广圆觉修多罗了义经略疏序 宗密 卷920
 金刚般若经疏论纂要序 宗密 卷920
 法句经序 闾名 卷986
 陀密部经
 随求即得大白在陀罗尼神咒经序 任华 卷376
 佛顶尊胜陀罗尼经序 彦棕 卷905
 陀罗尼集经疏译序 元楷 卷908
 佛顶尊胜陀罗尼经序 志静 卷912
 不空绢索陀罗尼经序 波舍 卷913
 陀罗尼神咒经序 波舍 卷913
 大乘瑜伽金刚性海妙殊胜千臂千钵大教王经序
 不空 卷916
 佛顶尊胜陀罗尼经序 闾名 卷986
 尊胜经序 闾名 卷986
 2. 律
 大方广庄严经序 唐高宗武皇后 卷97
 四分律宗记序 王勃 卷180
 宝树寺传授毗尼新疏记 韦皋 卷453
 菩萨戒本序 静远 卷905
 昙无德四分律删补随机羯磨序 道宣 卷909
 教诫新学比丘行护律义序 道宣 卷910
 制定四分僧戒本序 道宣 卷910
 四分律删繁补阙行事钞序 道宣 卷910
 四分律合行戒本疏序 道宣 卷910
 四分律删补随机羯磨疏序 道宣 卷910
 四分僧羯磨序 怀素 卷912
 四分比丘戒本序 怀素 卷912
 仁王护国经道场念诵轨仪序 慧灵 卷916
 译大圣文殊师利菩萨赞佛法身礼序 不空 卷916
 3. 论
 大乘庄严经论序 李百药 卷142
 瑜伽师地论新译序 许敬宗 卷152
 成唯识论后序 沈元明 卷205
 般若灯论序 沈承 卷903
 般若灯论序 慧颖 卷904
 法华修多罗经序 闾名 卷986
 修行道地经序 闾名 卷986
 4. 杂著
 大唐三藏圣教序 唐太宗 卷10
 三藏圣教序 唐高宗 卷15
 二藏圣教序 唐中宗 卷17
 二藏圣教序 唐高宗武皇后 卷97
 宗镜录序 吴越思懿 钱徽 卷130
 破邪论序 虞世南 卷158
 因明注解立破义图序 吕才 卷160
 大唐西域记序 张说 卷225

- 撰集四部经籍序略 裴灵卷 973
- 永嘉集序 慧静 卷 402
- 八渐偈并序 白居易 卷 677
- 六赞偈并序 白居易 卷 677
- 心印论序 陈鍊 卷 684
- 释宗密禅宗诸论序 裴休 卷 743
- 黄檗山无际禅师传心法要序 裴休 卷 743
- 江淮严法界观门序 裴休 卷 743
- 华严原人论序 裴休 卷 743
- 题后魏书释老志 皮日休 卷 798
- 禅月集序 吴融 卷 820
- 显密圆通成佛心要集序 陈旌 卷 871
- 碧云集序 孟郊 卷 872
- 法华三昧行草述想补苴仪序 法琳 卷 903
- 通极论序 彦棕 卷 905
- 法苑足论后序 靖迈 卷 905
- 大唐西域记赞 浙机 卷 907
- 禅林妙记前集序 元则 卷 908
- 禅林妙记后集序 元则 卷 908
- 统略净住子净行法白序 道宣 卷 909
- 释达方志序 道宣 卷 909
- 释达氏谱序 道宣 卷 909
- 古今佛道论衡实录序 道宣 卷 909
- 集神州塔寺二宝感通录序 道宣 卷 910
- 广宏明集序 道宣 卷 910
- 续高僧传序 道宣 卷 911
- 译经要集序 道宣 卷 912
- 十门沙惑论序 复礼 卷 912
- 新译大方广佛华严经音义序 蕤叙 卷 914
- 南海寄归内法传 义净 卷 914
- 修华严奥旨妄尽还源观序 法藏 卷 914
- 开元释教录序 智升 卷 914
- 华严经指归序 法藏 卷 914
- 大唐西域求法高僧传序 义净 卷 914
- 六祖大师法宝坛经略序 法海 卷 915
- 报应传序 清岩 卷 917
- 止观辅行传弘决序 普门子 卷 919
- 华严法界元镜序 澄观 卷 919
- 华严原人论序 宗密 卷 920
- 禅月集序 吴融 卷 922
- 禅月集后序 吴融 卷 922
- 宗镜录序 延寿 卷 922
- 众经音义序 终南山僧 卷 922
- 十可行十颂序 释远 卷 922
- 华严原人论后序 李纯甫 卷 955
- (3) 佛事、斋会
- 为太平公主五郎病众设斋叹佛文 宋之问 卷 241
- 洛州慈化县头陀逸僧识法师上顿圣主中兴得贤令尹公治慈文并序 刘蕃之 卷 270
- 天下放生池碑铭 颜真卿 卷 339
- 五台山设万僧供记 王士信 卷 621
- 尚直李公造华严三会普光明殿功德碑并序 支弁 卷 683
- 修方山证明功德记 牟唐 卷 791
- 太极殿行道设千僧斋颂 法孝 卷 903
- 出汗发浩 道宣 卷 912
- 发愿文 元赏 卷 913
- 建功德碑铭并序 玲幽 卷 919
- 病中上寺主疏 正言 卷 920
- 云台山功德记 贤义 卷 922
- 迎定光菩萨祈雨文 丰光庭 卷 934
- 蒲州虞泉县令刘石播等铭 网名 卷 988
- 沙州下佛洞唐李氏再修功德碑 网名 卷 990
- 郑国公功德铭 杨承和 卷 998
- (4) 寺院
1. 寺、庵
- 大兴善寺钟铭序 唐太宗 卷 10
- 隆国寺碑铭 唐太宗 卷 15
- 大福先寺浮图碑 唐高宗武皇后 卷 98
- 西明寺钟铭 章怀太子贤 卷 99
- 行建龙恩寺奏 吴兢武后王钱镠 卷 130
- 梵天寺经幢记 吴兢高宗王钱镠 卷 130
- 昭仁寺碑铭并序 朱子奢 卷 135
- 成德广武山观音寺榻 欧阳炯 卷 146
- 西临寺塔 欧阳炯 卷 146
- 等慈寺塔 颜师古 卷 148
- 唐贞观铜钟铭并序(鄆州宝室寺) 张神安 卷 156
- 沧州弓高县实性寺释迦像碑 张鷟 卷 174
- 益州德阳县善寂寺碑 王勃 卷 183
- 益州绵竹县武都山净慧寺碑 王勃 卷 183

- 梓州飞乌县白鹤寺碑 王勃 卷184
 广州宝庄严寺舍利塔碑 王勃 卷184
 梓州慧义寺铭 王勃 卷184
 彭州九陇县龙林寺碑 王勃 卷185
 梓州元武县稻会寺碑 王勃 卷185
 梓州通泉县惠善寺碑 王勃 卷185
 梓州郫县灵瑞寺浮图碑 王勃 卷185
 大庸方与其教福设寺讲堂佛钟铭 朱怀德 卷185
 梓州惠集作惠义寺重刻铭并序 杨炯 卷191
 开业寺碑 李尚 卷201
 蓝田池寺三法堂碑并序 张说 卷226
 唐陈州龙兴寺碑 张说 卷226
 岷山寺赋并序 沈佺期 卷235
 唐北京崇福寺铜钟铭并序 俞文俊 卷235
 宁义寺经藏碑 韦嗣立 卷236
 景县寺碑铭 卢藏用 卷238
 宣州大云寺碑 李峤 卷248
 洛州昭觉寺什造牟尼佛舍利瑞像碑 李峤 卷248
 唐河南龙门天竺寺碑 苏頌 卷257
 唐长安西明寺塔碑 苏頌 卷257
 秦州龙兴寺碑 苏頌 卷257
 大云寺碑 贾至 卷259
 越州华严寺钟铭并序 李邕 卷262
 匡济寺碑并序 李邕 卷262
 秦望山法华寺碑并序 李邕 卷262
 郑州大云寺碑并序 李邕 卷263
 岳麓寺碑 李邕 卷263
 灵严寺碑并序 李邕 卷263
 大唐润州临淮县普光王寺碑 李邕 卷263
 武后寺碑 李邕 卷263
 大相国寺碑 李邕 卷263
 海州大云寺禅院碑 李邕 卷265
 东林寺碑并序 李邕 卷264
 五台山清凉寺碑 李邕 卷264
 润州江宁县瓦棺寺旌摩诃画像碑 黄元之 卷266
 敬善寺石像铭 李孝伦 卷266
 唐朝议大夫行内给事中上柱国临淄县开国男丁君
 请移置唐兴寺碑 许景先 卷268
 凉州王大云寺古刹功德碑 刘秀 卷278
 少林寺碑 袁晖 卷279
 云居寺石浮屠铭 梁高望 卷305
 台州开元国清寺碑 李华 卷318
 杭州开元寺新塔碑 李华 卷319
 龙兴寺碑序 房琯 卷322
 龙兴寺铭 蔡毋潜 卷323
 阿育王寺常住田碑 万齐融 卷335
 弘安寺重修记 颜真卿 卷337
 法华寺戒坛院碑 万齐融 卷338
 抚州宝应寺律戒院戒坛记 颜真卿 卷338
 西林寺题名 颜真卿 卷339
 巧唐寺题名 颜真卿 卷339
 东林寺题名 颜真卿 卷339
 湖州乌程县杼山妙喜寺碑铭 颜真卿 卷339
 崇明寺佛顶尊胜陀罗尼幢额并序 李白 卷348
 化城寺大钟铭并序 李白 卷350
 大齐扬州大都督府六合县冶山祇洹寺碑 房琯 卷353
 云居寺白石石浮屠铭并序 王夫悦 卷361
 太原府交城县石壁寺侯常靴像刻并序 林嵩 卷363
 唐桐忠寺无垢净光塔铭 张不矜 卷363
 荏阳郡桐忠寺御史大夫史思明奉为大唐光天大圣
 文武孝感皇帝无垢净光宣塔额 张不矜 卷363
 百家岩寺碑 杜鎬 卷364
 西京千福寺多宝佛塔感应碑 岑勋 卷379
 鹿泉本愿寺重钟铭并序 独孤及 卷389
 洪州大云寺重钟铭 独孤及 卷389
 慧山寺新泉记 独孤及 卷389
 重修临高寺碑并序 常允之 卷396
 匡城县业修寺碑 殷璠 卷405
 游慧山寺记 陆京 卷433
 东林寺舍利塔铭并序 李嗣 卷438
 魏州开元寺新建三门楼碑 封演 卷440
 润州上元县智兴寺碑 许登 卷441
 易州抱阳山定惠寺新造文殊师利菩萨记 邵真 卷445
 再修成都府大圣慈寺舍利菩萨记 韦皋 卷453

- 宝历寺记 韦皋 卷463
- 夜闻山寺钟赋 李了卿 卷464
- 兴唐寺圣容瑞光赋 李子厚 卷464
- 唐大兴善寺故大宏教大辩正三藏和尚影堂碑铭并序 权德舆 卷506
- 嵩山会善寺戒坛记 后长源 卷510
- 忠孝寺碑铭 郭雄 卷511
- 东林寺远法师影堂碑并序 李涵 卷513
- 嵩岳少林寺新造戒坛记 顾少连 卷514
- 圣朝无忧王寺大圣真身宝塔碑铭并序 张咸 卷516
- 常州建安寺观经记 梁肃 卷519
- 祇园寺净土疏志 梁肃 卷520
- 苏州乾元寺碑 顾况 卷530
- 广陵白沙大云寺碑 顾况 卷520
- 虎丘西寺经藏碑 顾况 卷530
- 前妙喜寺记 李适 卷546
- 栖霞塔寺题名 朴愈 卷559
- 洛北惠林寺题名 朴愈 卷559
- 永州龙兴寺修治上院记 柳宗元 卷581
- 永州法华寺新作西宇记 柳宗元 卷581
- 柳州复大云寺记 柳宗元 卷581
- 永州龙兴寺东丘记 柳宗元 卷581
- 永州龙兴寺息壤记 柳宗元 卷581
- 永州龙兴寺西轩记 柳宗元 卷581
- 成都府新修福成寺记 刘禹锡 卷606
- 雍州始兴寺移铁像记 刘禹锡 卷606
- 五游惠山寺记 樊翥 卷612
- 石壁禅寺甘露义坛碑 李逢吉 卷616
- 折桂庵记 李逢吉 卷616
- 菩提寺碑立记 段文昌 卷617
- 蓝溪县灵隐寺东峰新亭记 冯宿 卷624
- 泗州开元寺钟铭并序 李翱 卷637
- 瓶灵塔寺 李明 卷638
- 题横山寺 李翱 卷638
- 永福寺石壁法华经记 元稹 卷654
- 游大林寺序 白居易 卷675
- 修香山寺记 白居易 卷676
- 香山寺新修经藏堂记 白居易 卷676
- 东林寺经藏西殿记 白居易 卷676
- 西京兴善寺传法堂碑铭并序 白居易 卷678
- 苏州重元寺法华院石壁经像文 白居易 卷678
- 庐陵香城寺碑 皇甫湜 卷687
- 梵宫寺常准上人精院记 符载 卷688
- 龙丘寺碑 李绅 卷694
- 九华山化成寺记 裴宗卿 卷694
- 玄奘前益州卫长史真记(益州草堂寺) 李德裕 卷708
- 滇阳果业寺开东岭洞谷铭并序 元杰 卷717
- 保唐寺毗沙门天王灯幢碑并序 柳澈 卷717
- 东林寺碑附记 张又新 卷721
- 东林寺经藏碑铭并序 李肇 卷721
- 唐鄂州永兴县重岩寺碑铭并序 舒元兴 卷727
- 兴唐寺毗沙门天王记 卢宏正 卷730
- 复戒业寺记 沈亚之 卷736
- 滑州明福寺新修浮图记 白敏中 卷739
- 阿育王寺碑后记 王季友 卷741
- 大唐常州江阴县兴建寺碑铭并序 郁群志 卷741
- 真空寺经幢记 张棖 卷741
- 大唐扬州六合县灵寿寺碑 叔孙矩 卷745
- 魏州开元寺琉璃戒坛碑 李辅 卷745
- 慈山寺记 李蕙 卷746
- 复东林寺碑 崔籍 卷757
- 庐州明教寺转关经藏记 洪琳 卷760
- 李肇东林寺碑附记 蔡京 卷760
- 大唐润州句容县大泉寺新三门记并序 姚崇 卷764
- 宣州新兴寺铭并序 卢肇 卷768
- 功德寺接禅院群公会集序 慈员 卷783
- 东都龙兴寺筑国数舟道场均上人功德记 慈员 卷783
- 寺塔记 段成式 卷787
- 上元县开善寺修志公和尚堂石柱记 李颐行 卷788
- 彭州九龙县再建龙兴寺碑 陈公 卷788
- 梓州兜率寺文冢铭 刘琯 卷789
- 东林寺题名 节宣 卷791
- 慈觉寺天王堂记 王洙 卷791
- 书戒珠寺 赵璘 卷791
- 大唐苏州华亭县顾亭林市新创法云禅寺记 沈麟 卷792
- 大寂庵记 刘汾 卷793

- 吴县报恩寺光福讲寺舍利塔记 崔明 卷804
 泗州寺三门记 杨知新 卷804
 龙阜寺宰堵波塔铭并序 高城 卷805
 甘泉普济禅寺灵塔记 郎肃 卷805
 鹿率寺记 郇明 卷806
 慧山寺家山记 李潜 卷816
 大唐万寿寺记 柳玘 卷816
 梁州神相寺题名 张翥 卷819
 无为寺记略 张翥 卷819
 崑山灵岩寺碑铭 黄滔 卷825
 泉州开元寺佛殿碑记 黄滔 卷825
 大唐福州报恩定光多宝塔碑记（开元寺造塔塔记）
 黄滔 卷825
 重修法门寺塔庙记 薛昌序 卷829
 长芦崇福禅寺佛堂上梁文 李琪 卷847
 龙泉寺禅院记 徐纶 卷856
 黎阳大岷山寺净教不停废记 马去非 卷860
 重修蒙山开化宝严寺记（开化寺） 刘从义
 卷860
 佛窟寺碑 孙思 卷861
 东林寺题名 景珉 卷871
 东林寺题名 景珉 卷871
 方等寺经藏记 沈彬 卷872
 龙兴寺钟款识 林仁肇 卷876
 摄山栖霞寺新塔记 徐铉 卷882
 栖霞寺碑 宋遵度 卷893
 大伾英武皇帝新造天姥寺千佛楼碑铭并序 李恽
 卷900
 终南山北津梁之阴道官多净业寺戒坛佛舍利铭
 道宣 卷911
 大唐雍州长安县道官多净业寺戒坛铭 道宣
 卷911
 光圣寺继发塔记 法才 卷912
 白鹤寺记 了仪 卷913
 大忍寺门楼碑 器具 卷914
 少林寺戒坛铭并序 义净 卷914
 隋司徒陈公舍宅造寺碑 德直 卷915
 永泰寺碑 站彰 卷915
 宣化寺摩铭并序 卓素 卷916
 茂恩寺巨藏舍利记 南叙 卷920
 护圣寺碑铭 殷彪 卷920
 普化寺记 文真 卷920
 新兴寺佛殿石阶记 清越 卷920
 重修大像寺记 义叶 卷920
 广头寺经幢跋 词洪 卷920
 上天竺寺经幢记 汇征 卷921
 西林寺水阁院经藏铭并序 文真 卷921
 本业寺记 契执 卷927
 天台寺记 卢隐超 卷947
 护国寺跋 刘乾 卷951
 兴国寺碑 李容 卷955
 大唐齐州神立守福铭 初学庵 卷959
 龙兴寺百法院礼佛会不唯记 阙名 卷987
 魏谷寺塔塔记 阙名 卷987
 或还少林寺神工师子记 阙名 卷987
 光宅寺法堂石柱造像记 阙名 卷987
 崇胜寺丁思礼造像记 阙名 卷987
 幽栖寺正觉浮图铭 阙名 卷988
 郑州宝室寺钟铭 阙名 卷988
 信法寺真容像碑 阙名 卷988
 唐大德寺造像并建弥勒阁碑 阙名 卷989
 太原泉寺碑 阙名 卷989
 本愿寺舍利塔碑 阙名 卷989
 大明寺碑 阙名 卷989
 身毒国摩訶菩提寺碑 阙名 卷990
 牛头山瑞圣寺碑 阙名 卷990
 德本寺碑阴 阙名 卷990
 2. 院、后
 涿州法华院记 于慎苦 卷544
 苏州南禅院千佛堂转轮经殿石记 白居易
 卷676
 沃州山禅院记 白居易 卷676
 寿州法华院石经堂记 李绅 卷694
 庐山黄石岩院记 刘轲 卷742
 石壁院记 蒋偃 卷761
 唐梓州慧义精舍南禅院四证堂碑铭并序 李商隐
 卷780
 泽州灵泉院记 司空图 卷807
 通泉县灵觉律宇记 李浦 卷818
 东岳灵岩禅院新藏经碑 周元休 卷850
 元化长寿禅院记 徐纶 卷856
 大周广慈禅院记 刘从义 卷860

- 仙居洞永安禅院记 陆元浩 卷869
- 崇圣院钟铭 李宗冀 卷870
- 唐临川府崇仁县地藏善安禅院碑铭 任光
卷872
- 开先禅院碑记 冯延巳 卷876
- 涵泉院碑 韩熙载 卷877
- 楞严院新作经记 徐敏 卷882
- 如峰院钟记并铭 俞用 卷919
- 顶山白云禅院记 澄玉 卷920
- 重光院碑铭 白西 卷921
- 磁州武安县定善山重修古定善禅院千佛舍利
造清 卷921
- 凌云峰永昌禅院记 齐口 卷921
- 西关冷化院记 阙名 卷987
- 利济侯庙记 阙名 卷987
- 大东院新建佛殿功德赞 阙名 卷988
- 大唐江阴县光境院新建瑞像殿碑 阙名 卷990
- 3.塔
- 兴王内千佛宝塔赞 南汉后主刘鋹 卷129
- 黄妃塔记 吴越忠懿王钱俶 卷130
- 西川碧鹫舍利塔记 韦皋 卷453
- 长安慈恩塔题名 韩愈 卷559
- 无垢净光塔铭并序 庆承宣 卷615
- 致守襄陵云游西塔普二感说 周敏 卷520
- 坚牢塔记 林凤翥 卷900
- 思村塔铭并序 潘昇 卷917
- 陕西夏县景福寺故思道和尚重修宝塔铭并序
守澄 卷921
- 江夏县慈果造塔七层转塔下舍利铭记 阙名
卷987
- 东铁塔记(十佛宝塔等) 阙名 卷987
- 4.堂、殿、坛
- 龙门山三龛记 岑文本 卷150
- 龙窟道场铭 陈集源 卷203
- 二口堂赞 张说 卷226
- 善法堂赞 张说 卷226
- 抚州宝应翻经台记 颜真卿 卷238
- 利州北庭佛堂记 苏颋 卷256
- 加史台禅舍碑铭 崔颢 卷280
- 石佛堂记 孙义龙 卷306
- 魏国公杨花台铭 中书液 卷329
- 台州造故智者大师修禅道场碑铭并序 梁肃
卷520
- 缘庵止石经堂记 刘济 卷528
- 汶川县唐威武军制造大王殿记 元友谅 卷620
- 白崖乡井谷村佛堂碑铭 石文袁 卷757
- 高岳拜禅师影堂记 范寿 卷790
- 大唐铜山禅师修行和尚兰若记 孙元 卷839
- 关中创立戒坛图经序 道宣 卷910
- 开成创筑戒坛坛文 道宣 卷911
- 荆南戒坛舍利赞 无行 卷912
- 石灯台铭 阙名 卷988
- 5.幢
- 新建佛国宝幢愿文 吴越忠懿王钱俶著 卷130
- 佛顶尊胜陀罗尼幢赞并序 独孤及著 卷388
- 贞祐南台石幢颂 尹匡祚 卷403
- 金剛经石幢序 符瓘 卷406
- 经幢铭 司马相 卷406
- 尊胜陀罗尼宝幢铭并序 张鍊 卷408
- 金剛般若波罗蜜经石幢赞并序 梁肃 卷519
- 尊胜幢赞并序 柳宗元 卷583
- 如信大师功德幢记 白居易 卷676
- 使院新修石幢记 高适 卷716
- 佛顶尊胜陀罗尼经幢序 吕受 卷780
- 尊胜幢记 穆员 卷783
- 佛顶尊胜陀罗尼经幢记 王敏 卷791
- 佛顶尊胜陀罗尼经石幢赞并序 卫洵 卷790
- 大德取尊胜幢铭 王敏 卷792
- 佛顶尊胜陀罗尼经幢赞 郑筠 卷816
- 佛顶尊胜陀罗尼经幢序 田景儒 卷860
- 新建金剛幢 周推简 卷875
- 佛顶尊胜陀罗尼经幢铭并序 程川 卷919
- 紫罗尼经幢记 阙名 卷987
- 石灯台铭 阙名 卷988
- 张珂造尊胜经石幢词并序 阙名 卷988
- 佛顶尊胜紫罗尼经幢铭 阙名 卷988
- 佛顶尊胜陀罗尼经幢铭 阙名 卷988
- 尊胜幢赞 阙名 卷988
- 尊胜幢赞 阙名 卷988
- 尊胜陀罗尼幢赞并序 阙名 卷988
- 佛顶尊胜陀罗尼石幢赞并序 阙名 卷988
- 建康幢 阙名 卷988

(5) 史传

1. 墓志铭

唐故荆州明代寺比丘尼元空墓志铭并序 权德舆
卷506

大唐真化寺多宝塔院故事主临坛大德尼如愿律師
墓志铭 飞锡 卷916

唐苏州开元寺律和尚良铭并序 道因 卷918

大唐故真空寺尼韦提崇志铭 辛遵 卷948

大唐济度寺大比丘尼崇志铭 闾名 卷997

感神寺故思道禅师墓志铭 闾名 卷997

唐故米禅师墓志铭 闾名 卷997

唐故风光寺俊禅师墓铭 闾名 卷997

2. 碑铭

摄山栖霞寺明征君碑铭 唐高宗 卷15

京师至德观法王孟法师碑铭并序 岑文本
卷150

益州多宝寺道因法师碑文并序 李伊 卷201

唐玉泉寺大延禅师碑铭并序 张说 卷231

代国长公主碑(李佛出家) 邓万钧 卷279

大智禅师碑铭并序 严挺之 卷280

大唐蔚州龙兴寺故法现大禅师碑铭 李适之
卷304

唐元觉法师碑 徐安贞 卷305

东都圣善寺无畏三藏碑 李华 卷319

蒲州龙兴寺故律师体公碑 李华 卷319

荆州南泉大云寺故兰若和尚碑 李华 卷319

杭州徐姚县龙泉寺故大禅师碑 李华 卷319

荻州鹤林寺故径山大禅师碑 李华 卷320

扬州龙兴寺经律院和尚碑 李华 卷320

蕲州天乡寺故大德云禅师碑 李华 卷320

故左溪大禅师碑 李华 卷320

六祖能禅师碑铭 王维 卷327

大智禅师碑附记 阳伯成 卷331

东京大敬爱寺大德禅师碑 王缙 卷370

大唐兴善寺大广智不空三藏和尚碑铭并序 严郢
卷372

舒州山谷寺紫寂塔院故镜智禅师碑铭并序 独孤
及 卷390

嵩山会善寺故大德道安禅师碑铭 宋徽 卷396

唐故章敬寺百岩大禅师碑并序 权德舆 卷501

唐故灵泉寺元林禅师神道碑并序 陆长源

卷510

杭州径山寺大觉禅师碑铭并序 李吉甫 卷512

澧州药山故推贤大德碑铭并序 唐仲 卷536

曹溪第六祖榻遗大德禅师碑并序 柳宗元
卷587

南岳大明寺律和尚碑并序 柳宗元 卷587

龙安衡禅师碑并序 柳宗元 卷587

岳州圣安寺无姓和尚碑铭并序 柳宗元 卷587

南岳般舟和尚第二碑并序 柳宗元 卷587

南岳弥陀和尚世并序 柳宗元 卷587

南岳云栖寺和尚碑 柳宗元 卷587

唐故衡岳律大师湘潭唐兴寺伊公碑 刘禹锡

卷610

袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑 刘禹锡 卷610

曹溪六祖大鉴禅师第二碑并序 刘禹锡 卷610

衡州般若寺观音大师碑铭并序 张正甫 卷610

南岳弥陀寺承运和尚碑 吕温 卷630

蔡律师碑铭 许尧佐 卷633

庐山东林寺律大德熙怡大师碑铭并序 许尧佐

卷633

荆州城东北天皇寺道悟禅师碑 符载 卷691

墨诏符经大德禅师碑铭 李绅 卷694

百丈山法正禅师碑铭 柳公权 卷713

天王道悟禅师碑 白居易 卷713

兴福寺内道场供奉大德大义禅师碑铭 韦处厚

卷715

海东故神行禅师之碑并序 金献贞 卷718

扬州华林寺大慧禅师碑铭并序 贾鍊 卷731

禅白大师碑附记 卢尚书 卷733

栖霞寺故大德毗律禅师碑 刘订 卷742

圭峰禅师碑铭 裴休 卷743

清凉国师碑铭 裴休 卷743

西林寺水阁院律大德齐明和尚碑并序

郑玄卿 卷747

唐云居寺故寺主律大德神道碑铭并序 何筹

卷757

寂照和尚碑 段成式 卷787

三祖大师碑附记 张彦远 卷790

漳州三平大师碑铭并序 干馮 卷791

心镜大师碑 崔琪 卷804

潭州大边山同庆寺大圆禅师碑铭并序 郑畋

- 卷820
福州三峰山故真觉大师碑铭 黄滔 卷826
华严寺开山始祖碑铭 黄滔 卷826
龟洋灵感禅院东塔和尚碑 黄滔 卷826
洪州云盖山净光院光化大师宝录碑铭 欧阳黑 卷869
元寂禅师碑 叶鼎裁 卷877
大洪福州云盖山大觉禅寺大慈云巨圣宏明大师碑铭并序 陈守中 卷892
南武林门释智周圻铭并序 运承 卷906
大洪(蜀二字)寺故比丘尼法旃法师碑文 承远 卷913
楚金禅师碑 飞锡 卷916
实尔寺故寺主怀恻垂教赠隆刚大法师碑铭并序 思庄 卷916
苏州支硎山报恩寺人和尚碑 清昼 卷918
唐湖州大云寺故禅师瑒公碑铭并序 清云 卷918
扬州山甌叔大师碑铭 至贤 卷922
新罗国石南山故国师碑铭后记 纯白 卷922
齐州章邱县常白山慈惠寺志公碑 阙名 卷993
金光照和尚碑 阙名 卷993
重建禅门第一祖菩提达摩大师碑阴文 李明工 卷998
3.塔铭
兴圣寺主尼法澄铭并序 彭王志毅 卷100
化度寺故僧道和师舍利塔铭 李百药 卷143
大照禅师塔铭 李焘 卷262
唐少林寺灵运禅师塔碑 崔琪 卷303
大唐龙兴大德香积寺主净业法师灵骨铭并序 毕彦雄 卷306
故中岳越禅师塔记 李华 卷316
大荐福寺大德道光禅师塔铭 上雄 卷327
大唐大安国寺故大德净觉师塔铭 王德 卷327
法寂禅师塔铭并序 田林光 卷328
大唐河南府阳翟县善小寺文荡禅师塔碑铭并序 卢涣 卷330
嵩山金碧寺故景贤大师身塔石记 羊瑜 卷362
大唐开元寺故禅师贞和武塔铭并序 沈兴宗 卷365
唐故扬州庆云寺住师 公塔铭并序 狼狐及 卷390
经开山谷寺上方禅门第三汇摩大师塔铭 狼狐及 卷328
大唐大温国寺故大德进法师塔铭并序 陈光 卷386
黄山三社塔铭并序 郭少丰 卷440
唐少林寺回元禅师塔铭 郭凝 卷441
唐洪州白丈山故怀海禅师塔铭 陈雨 卷446
唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭并序 叔德舆 卷501
唐故宋应寺上座内道场临坛大律师多宝塔铭并序 叔德舆 卷501
唐故东京安国寺灵微和尚塔铭并序 叔德舆 卷501
越州开元寺律和尚塔铭并序 梁肃 卷520
三藏无畏不空法师塔记 裴度 卷536
南岳云峰和尚塔铭并序 柳宗元 卷591
衡山中院大律师塔铭并序 柳宗元 卷591
牛头山第一祖述大师新塔记 刘禹锡 卷606
唐故内供奉翻经义解讲律论法师誓空和上塔铭 王中白 卷614
灵识和尚塔铭 崔唐 卷623
唐江州兴果寺律大德崇公塔铭并序 白居易 卷678
唐杭州长云寺故律大德上宏和尚石塔碑铭并序 白居易 卷678
唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭并序 白居易 卷678
大唐泗州开元寺临坛律德徐泗缘三州僧止切远大师塔铭并序 白居易 卷678
大唐故太白禅师塔铭并序 胡豹 卷721
杭州盐官县海昌院禅门大师塔碑 卢笏求 卷733
灵光寺僧灵佑塔铭 沈亚之 卷738
智海禅师塔铭 刘勰 卷742
庐山东林寺故临坛大德塔铭并序 刘勰 卷742
大唐三藏大遍觉法师塔铭 刘勰 卷742
唐故东衡僧录内供奉三教谈论引驾大德安国寺上座锡纂方瓶大达法师元秘塔碑铭 表休 卷743
大慈恩寺大法师基公塔铭并序 李宏庆 卷760

- 仰山道智大师塔铭 建希声 卷813
- 大周相州安阳灵泉寺故寺主大德智(树一字)师
像塔铭并序 于颀 卷841
- 仰山光涌长老塔铭 宋齐邱 卷870
- 魏了禅师塔碑 忽智澄 卷913
- 大唐嵩岳闲居寺故大德建禅师塔记 仁素
卷914
- 大卢众义寺故大德敬节法师塔铭并序 处仁靖
卷915
- 唐石地山故大禅师塔铭并序 清昼 卷917
- 唐颍州佛川寺故大禅师塔铭并序 清昼 卷917
- 唐杭州华严寺大禅师塔铭并序 清昼 卷917
- 唐杭州灵隐山大竺寺故大和尚塔铭并序 清昼
卷918
- 唐苏州东武邱寺故禅师塔铭并序 清昼 卷918
- 唐杭州灵隐山天竺寺大德洗心师塔铭并序 清昼
卷918
- 唐桐廬山福愿寺律和尚塔铭并序 清昼
卷918
- 兴国寺故大德上座号光超塔铭并序 元应
卷919
- 临济慧照禅师塔记 延昭 卷920
- 大唐嵩山少林寺故寺主法华禅师塔铭 咸受
卷921
- 建塔回师奉戒追号记 闾名 卷987
- 道安禅师塔记 闾名 卷987
- 慈润寺故大灵琛禅师塔铭 闾名 卷997
- 嵩山×××故大德净域禅师身塔铭 闾名
卷997
- 宣化寺故比丘尼坚行禅师塔铭 闾名 卷997
- 唐崇业寺故大德禅师尼真空塔铭 闾名 卷997
- 新罗国故南明国师教道朗空大师白片栖云之塔碑
铭 崔仁流 卷1000
- 高丽国京州灵凤山兴法寺惠法大师塔铭 高丽王
王延 卷1000
4. 赞词
- 德威法师赞 唐高宗 卷15
- 林光宫道岸法师像赞 唐中宗 卷17
- 贤首国师真赞 唐中宗 卷17
- 南山律师赞 唐穆宗 卷67
- 华严四相清凉国师像赞 唐文宗 卷75
- 元通大居士法云公磨司徒国公万通大师赞
苏洵 卷256
- 志公画赞 李白 卷350
- 金陵名僧顾公瑜图慈亲赞 李白 卷350
- 鸟部叶和尚赞 李白 卷350
- 大唐会稽郡余姚县化(树一字)寺主真法师行业赞
并序
丁镗 卷363
- 护国寺威伽藏 皇甫湜 卷687
- 江陵府陟记寺云土人院壁张侯员外面双松赞
符载 卷696
- 天台和尚法白义赞 清昼 卷917
- 达摩大师法白义赞 清昼 卷917
- 唐鹤林和尚法白义赞 清昼 卷917
- 唐大通和尚法白义赞 清昼 卷917
- 洞庭山福愿寺神皓和尚写真赞 清昼 卷917
- 志公赞 清昼 卷917
- 徐秀二祖赞 清昼 卷917
- 二宗禅师赞 清昼 卷917
- 赵州真际禅师真赞 闾名 卷988
3. 行状、传记及其它
- 衡岳十八高僧序 卢藏用 卷238
- 兰亭始末记(嘉祥寺禅社记) 何延之 卷301
- 为资氏小师祭塔和尚文 李白 卷350
- 大唐济度寺故大德比丘尼惠源和尚和空志铭
杨休烈 卷396
- 唐慧恒禅师志铭 常东名 卷396
- 述二大德道行记 蔡景 卷398
- 僧林素传 陆羽 卷433
- 信州南岩草衣禅师宣坐记 叔藻 卷494
- 僧浩初序 柳宗元 卷579
- 下殇女子墓砖记 柳宗元 卷581
- 东都十律大德长圣善寺钵塔院主智如和尚茶毗碑
记 白居易 卷576
- 为江西李常侍祭顺和尚文 符载 卷651
- 东城老父传(佛教) 陈鹤问 卷720
- 峨石寺惠云法师遗迹志 薛重元 卷739
- 花严寺杜顺和尚行记 杜顺 卷795
- 释大方广佛新华严经论主李长者事迹 马支
卷816
- 古塔记(释宗赞) 李和元 卷827

大法修行记 海云 卷904
 一藏法印花序 彦深 卷905
 南海寄归内法仪 义净 卷914
 福居上传 清昼 卷918
 福岩禅院译法华经姓名记 道振 卷919
 京镇州净山皎然传 福琳 卷919
 赵州真际禅师行状 树名 卷997

(三) 道教

(1) 论述

1. 论文

福寿论 孙思邈 卷158
 保生铭 孙思邈 卷158
 存神炼气铭 孙思邈 卷158
 三皇固神保命神丹方叙 苏游 卷189
 起义常颂(唐制与道教的关系) 张说 卷221
 赦岁初处分(宗道) 张九龄 卷284
 日月元枢论 刘知古 卷334
 仙掌铭并序 独孤及 卷389
 乳石论序 王彦 卷397
 明堂序 王炎 卷397
 道举策问五道 成德昇 卷483
 神仙传论 梁甫 卷519
 感氏广异记序 顾况 卷528
 阴阳不测之谓神论 顾况 卷529
 读鹤冠子 薛愈 卷559
 策林(中内谈及黄老) 白居易 卷670
 灵飞秘传序录 齐推 卷716
 養生堂祝词 施肩舟 卷739
 识人论 施肩舟 卷739
 大还丹金虎白龙论 杜希通 卷817
 大还丹金虎白龙论跋 杜希通 卷817
 坐忘论 司马承祯 卷924
 含象鉴德 司马承祯 卷924
 守戒 吴筠 卷926
 元来论 吴筠 卷926
 守道 吴筠 卷926
 服炁 吴筠 卷926
 养形 吴筠 卷926
 心门论 吴筠 卷926

金月 吴筠 卷926
 神仙可学论 吴筠 卷926
 神形可固论 吴筠 卷926
 道教灵验记 杜光庭 卷932
 真元先生鍊天论 卢肇 卷947
 真气还元宿并序 吕名了 卷939
 南华经疏问 佚名 卷962
 元圃图诗颂并序 佚名 卷962

2. 赋

醜化为鹏赋 高适 卷276
 驾幸华清宫赋 韩休 卷295
 驾幸天官赋 吕令问 卷296
 空水共澄鲜赋 张嘉贞 卷299
 大明赋并序 李白 卷347
 春秋明堂观内人马伎赋 敬括 卷354
 天狗赋并序 杜甫 卷357
 明献太清宫赋 杜甫 卷359
 老人星赋 郑昉 卷361
 梦游仙交赋 王延龄 卷402
 空赋 赵自勣 卷408
 周南赋 孙奭 卷434
 汉武帝斋宫产灵芝赋 史红 卷446
 西王母献白玉船赋 高郢 卷449
 蟠桃赋 独孤授 卷456
 运万为镜赋 崔护 卷481卷
 太清宫观紫极舞赋 张复元 卷594
 征君识范子图成 致阳詹 卷595
 至人心镜赋 丁可封 卷621
 空赋 郭道 卷621
 行不由径赋 范康哥 卷624卷
 华清宫望幸赋 李程 卷632
 太清宫观紫极舞赋 李绛 卷645
 太常观四夷乐成 刘公舆 卷713
 兔人赋 吴筠 卷926
 洗心赋 吴筠 卷926
 登真赋 吴筠 卷926
 道德赋 杜光庭 卷926
 鹤赋 崔融 卷947
 气赋 树名 卷960

3. 诗文杂序

送李含光还广陵诗序 唐元宗 卷41

- 送李含光还广陵寺序 唐元宗 卷41
 送李含光赴会坛诗序 唐元宗 卷41
 别卢三簿序 王勃 卷181
 群官寻杨隐居诗序 杨炯 卷191
 别中岳二真人序 陈子昂 卷214
 景龙观山亭集送南昆高赞府序 张九龄 卷290
 杨骑曹集序 李华 卷315
 春钱十首第二一四翁桃花源序 李白 卷349
 冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元潜隐仙城山序 李白 卷349
 中岳宗元先生吴尊师集序 权德舆 卷489
 吴尊师华阳原仙游诗序 权德舆 卷490
 萧侍御寄陆太祝白信并移还洪州天姥观诗序 权德舆 卷490
 不送崔二二史谕德承恩致仕东归旧山序 权德舆 卷491
 送石龙武郑录事东游序 权德舆 卷492
 送许纶先生游南岳序 权德舆 卷493
 送京甫尊师片吴兴山序 樊丰 卷518
 送求道士序 韩愈 卷555
 送廖道士序 韩愈 卷555
 送建上人寻可师后留洛原刘行军序 欧阳詹 卷596
 送景道士还太白山序 陆龟蒙 卷800
 南岳小录序 李冲昭 卷928
4. 札
- 答程道士书 王勃 卷131
 与道士徐鸿密书 李密 卷131
 与侯二山人书 于邵 卷425
 行冠赠赵射先生 沈亚之 卷737
 报弟子仲容书 叶法善 卷823
5. 神像记颂
- 老子赞 唐元宗 卷19
 叶法善像赞 唐元宗 卷41
 张天师赞二首 唐元宗 卷41
 元元皇帝像赞并序 唐元宗 卷41
 张天师赞 唐元宗 卷45
 叶法善像赞 唐肃宗 卷45
 造大顶天尊像赞 李崇 卷207
 益州太清观靖思院天尊像并序 张说 卷228
 大唐洛州济源县宗妃奉为高宗天皇人帝十奉仙观
 敬造太上老君石像序并序 李审儿 卷259
 画天尊像铭并序 张九龄 卷291
 大唐圣祖元元皇帝天应碑颂 刘同升 卷329
 大唐圣祖元元皇帝天应碑 魏徵 卷329
 三尊真容像支提庵铭 蔡景 卷396
 大罗天尊画像赞并序 梁肃 卷519
 霹雳琴赞并序 柳宗元 卷533
 画元始天尊赞并序 白居易 卷677
 画大罗天尊赞并序 白居易 卷677
 画大罗天尊赞并序 白居易 卷677
 画大罗天尊赞并序 白居易 卷677
 平泉上居臧子孙记 李德裕 卷706
 下汇高三才石素像记 王师简 卷716
 录桃源画记 舒元奂 卷727
 净观圣母记 编播 卷791
 刘隐真塑像赞 卢虔康 卷802
 刘隐真像赞 卢虔康 卷802
 上清侍帝晨科柏真人真容赞并序 司马承祯 卷924
 写真白赞 吴了采 卷928
 白可球明真寄贺老君词 杜光庭 卷935
 老君赞 杜光庭 卷944
 霖州天尊院画赞赞 王延翰 卷952
- (2) 道书序跋
- 道经真经疏释题词 唐元宗 卷41
 一切道经斋义序 唐元宗 卷41
 上方大洞真元妙经品序 唐元宗 卷41
 太清丹经要诀序 孙思邈 卷158
 赤松延命录序 孙思邈 卷158
 梁泰救中方序 孙思邈 卷158
 千金翼方序 孙思邈 卷158
 千金要方序 孙思邈 卷158
 太元金箓金销璇珠引序 李淳风 卷159
 天历通政经序 李淳风 卷159
 灸骨蒸方罔序 崔知悌 卷161
 黄帝八十一难经序 王勃 卷180
 重论孝经老子注议 刘子元 卷274
 孝经老子注易传议 刘子元 卷274
 北斗延生经注解序 李白 卷349
 冲虚全德真经序 卢重元 卷361
 黄帝阴符经疏序 李筌 卷361

- 对洞晓元经策 独孤及 卷381
- 外台秘要方序 丁奈 卷397
- 太乙金镜式经序 王希明 卷398
- 圣经老子注易传议 刘庭浩 卷402
- 玉版元记刻并序 于邵 卷423
- 素问六气元珠密旨序 王冰 卷433
- 魏国公贞元十道录序 权德舆 卷493
- 张隐居庄子指要序 权德舆 卷493
- 道德真经新注序 李约 卷514
- 九证心戒序 杨荆复 卷611
- 九证心戒后序 杨荆复 卷611
- 石药尔雅序 梅彪 卷717
- 西山群仙会真记序 赵居晋 卷739
- 灵棋经序 李远 卷765
- 遁元秘录序 沈知言 卷802
- 洞元灵宝三昧记序 刘处默 卷812
- 道德真经传序 陆希声 卷813
- 灵棋经后序 韩远 卷821
- 续仙传序 沈汾 卷820
- 太清神鉴序 王朴 卷860
- 周易参同契分章通其义序 彭晓 卷891
- 参同契通真义后序 彭晓 卷891
- 元珠录序 王太霄 卷923
- 妙门由起序 史崇 卷923
- 百华真经疏序 成元英 卷923
- 太上元要心印妙经序 张昊 卷923
- 道体论序 张昊 卷923
- 黄帝阴符注序 张昊 卷923
- 长庚剑序 司马承祯 卷924
- 人鉴子序 司马承祯 卷924
- 天地官府图序 司马承祯 卷924
- 上清宫象鉴图序 司马承祯 卷924
- 太上升元消灭护命妙经颂序 司马承祯 卷924
- 元纲论后序 吴筠 卷925
- 五厨经气法序 尹愔 卷927
- 太上慈悲道场消灭九幽忏序 李含光 卷927
- 太上洞元灵宝无量度人上品妙经叙 陆幽栖 卷928
- 太霞玉书序 轩辕集 卷928
- 太上肘后玉经方序 卢道元 卷928
- 道德真经广圣义序 杜光庭 卷931
- 太上洞神太元河图三元仰谢仪序 杜光庭 卷931
- 道德真经元德纂序 杜光庭 卷931
- 太上洞元灵宝黄灵真符序 杜光庭 卷931
- 太上洞元灵宝无量度人上品妙经序 杜光庭 卷932
- 录异记序 杜光庭 卷932
- 雍城关仙录序 杜光庭 卷932
- 玉函经序 杜光庭 卷932
- 洞渊神咒经序 杜光庭 卷932
- 黄庭内景五脏六腑补泻图序 胡僧 卷945
- 三元宝照法序 归根子 卷959
- 元解录序 雁门公 卷959
- 嵩山太无先生气经卷序 阙名 卷986
- 上清灵宝大法元序 阙名 卷986
- 上清灵宝大法古序 阙名 卷986
- (3) 送事、斋会
1. 斋词
- 九天生神保命斋词 唐武宗 卷78
- 鄂州修明真斋词 沈亚之 卷737
- 皇太子为皇帝修金篆斋词 杜光庭 卷934
- 普康诸公主为皇帝修金篆斋词 杜光庭 卷934
- 皇太子青城山修斋词 杜光庭 卷934
- 奉化宗祧侍中武毅斋词 杜光庭 卷934
- 张氏国夫人夫人就室修黄篆词 杜光庭 卷934
- 户部张相公修迁拔典兵斋词 杜光庭 卷934
- 温江县捐资观众斋词 杜光庭 卷935
- 犀浦刘殿费顺黄篆斋词 杜光庭 卷935
- 飞龙使君裔为太子降诞修斋词 杜光庭 卷935
- 兴州王承休杜讲为母修黄篆斋词 杜光庭 卷935
- 胡常侍修黄篆斋词 杜光庭 卷935
- 李元敬为亡女修斋词 杜光庭 卷935
- 人母巡官何文济为东院生日斋词 杜光庭 卷935
- 宣胜军使王澹为亡男招允明真斋词 杜光庭 卷935
- 赵部助上元黄篆斋词三首 杜光庭 卷935
- 冯相夫人助上元斋词二首 杜光庭 卷935
- 周庠员外助上元斋词二首 杜光庭 卷935
- 黄吉为二广男助黄篆斋词 杜光庭 卷935

- 中元众修金箓斋词 杜光庭 卷935
- 白帝修符瑞报恩斋词 杜光庭 卷935
- 邓州刺史张太傅敬周为鹤鸣化枯草再生修金箓斋词 杜光庭 卷936
- 白帝为孝君修黄箓斋词 杜光庭 卷936
- 白太子安诸将祈晴感应灵宝斋词 杜光庭 卷936
- 白承昭为亡考修明真斋词 杜光庭 卷936
- 2.醮词
- 灵宝坛场设周天醮词 唐慎宗 卷89
- 青年宫醮词 吴兢 卷820
- 莫庭又本命醮词 杜光庭 卷936
- 丈人观画功德毕告真醮词 杜光庭 卷936
- 莫庭又青城山本命醮词 杜光庭 卷936
- 白帝青城山丈人想醮词 杜光庭 卷936
- 唐洞乡本命醮词 杜光庭 卷936
- 马尚书南斗醮词 杜光庭 卷936
- 马尚书北帝醮词 杜光庭 卷936
- 李给谏符九醮醮词 杜光庭 卷936
- 马尚书南斗醮词 杜光庭 卷936
- 军容安定醮词 杜光庭 卷936
- 众修北帝斋醮词 杜光庭 卷936
- 莫庭又本命醮词 杜光庭 卷936
- 莫庭又周天醮词 杜光庭 卷936
- 莫庭又为川主修周天醮词 杜光庭 卷936
- 青城命莫庭又为副使修本命周天醮词 杜光庭 卷936
- 丁度常侍北斗醮词 杜光庭 卷936
- 川主太师南斗太醮词 杜光庭 卷937
- 徐耕司空九醮醮词 杜光庭 卷937
- 简内宗夔本命醮词 杜光庭 卷937
- 勇胜司空宗恪九醮醮词 杜光庭 卷937
- 孟彦晖西亭子南北斗醮词 杜光庭 卷937
- 王宗琳六甲醮词 杜光庭 卷937
- 唐常侍序周天醮词 杜光庭 卷937
- 川主周天地一醮词 杜光庭 卷937
- 川主周天南斗醮词 杜光庭 卷937
- 川主命公南斗醮词 杜光庭 卷937
- 杨鼎校书本命醮词 杜光庭 卷937
- 川主天罗地网醮词 杜光庭 卷937
- 礼记博士苏绍元九醮醮词 杜光庭 卷937
- 元星醮词 杜光庭 卷937
- 谢恩北斗醮词 杜光庭 卷937
- 晋公北帝醮词 杜光庭 卷937
- 川主太师北帝醮词 杜光庭 卷937
- 晋公北帝醮词 杜光庭 卷937
- 马元斌火醮词 杜光庭 卷937
- 晋公北斗太帝醮词 杜光庭 卷937
- 晋公太白狼星醮词 杜光庭 卷937
- 晋公北帝醮词 杜光庭 卷937
- 晋公后土醮词 杜光庭 卷937
- 晋公南斗醮词 杜光庭 卷937
- 孙途司空本命醮词 杜光庭 卷938
- 郑琅别驾本命醮词 杜光庭 卷938
- 莫令南斗醮词 杜光庭 卷938
- 罗人中级二皇醮词 杜光庭 卷938
- 李延程为蜀王修罗天醮词 杜光庭 卷938
- 白狐仙祭山醮词 杜光庭 卷938
- 蜀王仙都山醮词 杜光庭 卷938
- 忠州谒禹庙醮词 杜光庭 卷938
- 青城郑填尚书本命醮词 杜光庭 卷938
- 果州宗寿司空因斋修醮词 杜光庭 卷938
- 宗贻为大王修九醮醮词 杜光庭 卷938
- 遂府相公周天醮词 杜光庭 卷938
- 宴设使宗汶七醮醮词 杜光庭 卷938
- 蜀州宗夔为太子丈人山牛口醮词 杜光庭 卷938
- 都督将军周天醮词 杜光庭 卷939
- 八节醮词 杜光庭 卷939
- 安宅醮词 杜光庭 卷939
- 蜀王为月孛身居于玉局化醮词 杜光庭 卷939
- 中和周天醮词 杜光庭 卷939
- 川主元星醮词 杜光庭 卷939
- 葛仙山化醮词 杜光庭 卷939
- 川主相公周天后土诸神醮词 杜光庭 卷939
- 川主相公北帝醮词 杜光庭 卷939
- 莫庭又九醮醮词 杜光庭 卷939
- 莫庭又青城干甲本命周天醮词 杜光庭 卷939
- 莫庭又青城本命醮词 杜光庭 卷939
- 马尚书本命醮词 杜光庭 卷939
- 司徒青城正醮词 杜光庭 卷939

- 马尚书本命醮词 杜光庭 卷938
 马尚书醮词 杜光庭 卷939
 骆将军醮词 杜光庭 卷939
 莫庭义为张副使本命甲子醮词 杜光庭 卷939
 周庠员外为母转经设醮词 杜光庭 卷939
 张道衡常侍还愿醮词 杜光庭 卷939
 李仇中承本台醮词 杜光庭 卷939
 皇帝周天醮词 杜光庭 卷940
 皇帝设北斗醮词 杜光庭 卷940
 众修补三会醮词 杜光庭 卷940
 马师秘尚书十星醮词 杜光庭 卷940
 众修本命醮词 杜光庭 卷940
 汉州王宗彦尚书安宅醮词 杜光庭 卷940
 张崇允本命南斗北斗醮词 杜光庭 卷940
 张崇允修庐山九天真君还愿醮词 杜光庭 卷940
 司农毛缙员外祥灾醮词 杜光庭 卷940
 越国夫人入都统宗祖令公还愿谢恩醮词 杜光庭 卷940
 又本命日醮词 杜光庭 卷940
 洋州宗德令公本命醮词 杜光庭 卷940
 紫微河修造军告谢醮词 杜光庭 卷940
 周庠员外本命醮词 杜光庭 卷940
 俱史承刘澆九曜醮词 杜光庭 卷941
 威仪道众玉华殿谢土地醮词 杜光庭 卷941
 圣上与葛仙本命化醮词 杜光庭 卷941
 皇帝修灵符报恩醮词 杜光庭 卷941
 莫庭义为安抚张副使生日周天醮词 杜光庭 卷941
 莫庭义九宫天符醮词 杜光庭 卷941
 众修南斗醮词 杜光庭 卷941
 胡贲常侍安宅醮词 杜光庭 卷941
 胡璠尚书地图醮词 杜光庭 卷941
 尹君绶辛酉本命醮词 杜光庭 卷941
 皇帝本命醮词 杜光庭 卷941
 静观军司空承蒙本命醮词 杜光庭 卷941
 崇善侍郎元象九宫醮词 杜光庭 卷942
 皇太子本命醮词 杜光庭 卷942
 皇帝本命醮词 杜光庭 卷942
 三会为弟子醮词 杜光庭 卷942
 众修三元醮词 杜光庭 卷942
 张村公九曜醮词 杜光庭 卷942
 牛邵令赵郁周天醮词 杜光庭 卷942
 蜀王葛仙休祈回醮词 杜光庭 卷942
 蜀王青城山祈回醮词 杜光庭 卷942
 先锋王承斌为沮母九曜醮词 杜光庭 卷942
 皇后修三元大醮词 杜光庭 卷942
 张道衡塑造北斗七星真君醮词 杜光庭 卷942
 王宗彦常侍丈人日醮词 杜光庭 卷942
 鲜楚臣本命九曜醮词 杜光庭 卷942
 众修甲子醮词 杜光庭 卷942
 众修本命醮词 杜光庭 卷942
 庚申醮词 杜光庭 卷942
 官醮鹤鸣枯松再生醮词 杜光庭 卷943
 刁子赵太尉勾平化醮词 杜光庭 卷943
 东院司徒孟春口子醮词 杜光庭 卷943
 王宗彦宅宏农郡夫人降圣日修人醮词 杜光庭 卷943
 越国夫人某氏疾厄醮词 杜光庭 卷943
 前汉州令公暨上元醮词 杜光庭 卷943
 洋州太常丁仙居醮词 杜光庭 卷943
 天锡观谷日东李二真人醮词 杜光庭 卷943
 中和秦中化龙池醮词 杜光庭 卷943
 皇太子为皇帝生日醮词 杜光庭 卷943
 南斗北斗醮词 杜光庭 卷943
 东院司徒郡夫人某氏醮词 杜光庭 卷944
 东院司徒翼公醮天寿词 杜光庭 卷944
 太傅相公修黑符醮词 杜光庭 卷944
 洋州令公宗彦生日南斗醮词 杜光庭 卷944
 青城山丈人殿功毕安土地醮词 杜光庭 卷944
 官再往青城安复真灵醮词 杜光庭 卷944
 黔南李令公安宅醮词 杜光庭 卷944
3. 青词等
- 季冬荐献太清宫词文 白居易 卷679
 太清宫祈雪青词 封敖 卷728
 下天策道场青词 张元晏 卷818
 上元青词 吴融 卷826
 飞龙唐裔仆射受正一箬词 杜光庭 卷934
 黄齐取黄粟青井然灯词 杜光庭 卷935
 二公醮箬词 杜光庭 卷936
 西岳诸神醮词 杜光庭 卷936
 兴州孟卿马使徒设符灾迁拔箬道场词 杜光庭 卷936

- 严管侍丈人山九曜词 杜光庭 卷936
- 川主醮九曜司 杜光庭 卷937
- 本命醮南斗词 杜光庭 卷937
- 本命醮北斗词 杜光庭 卷937
- 周天醮二十八宿词 杜光庭 卷937
- 本命醮三尊词 杜光庭 卷937
- 蜀上本命醮葛仙化词 杜光庭 卷938
- 罗天醮众神词 杜光庭 卷938
- 罗天普告词 杜光庭 卷938
- 罗天醮岳渎词 杜光庭 卷938
- 罗天醮太一词 杜光庭 卷938
- 福初端谢土地词 杜光庭 卷938
- 贾璋岳青城丈人真君词 杜光庭 卷938
- 川主醮五符石文词 杜光庭 卷939
- 程德柔醮水府修城词 杜光庭 卷939
- 张道衡还北斗愿词 杜光庭 卷940
- 再处德还北斗愿词 杜光庭 卷940
- 宗院司空为人工醮葛仙化词 杜光庭 卷940
- 大王本命醮葛仙化词 杜光庭 卷940
- 大王初修葛仙化告真词 杜光庭 卷940
- 醮名山灵化词 杜光庭 卷940
- 行军仆射宅词 杜光庭 卷940
- 镇江侍中宗黯醮水府词 杜光庭 卷940
- 醮泸州安乐山词 杜光庭 卷940
- 道门为皇帝醮太乙并点金篆词 杜光庭 卷941
- 太子为皇帝醮太乙及点金篆词 杜光庭 卷941
- 皇帝又醮葛仙化词 杜光庭 卷941
- 皇帝于龙兴观醮玉局化词 杜光庭 卷941
- 醮醮诸名山大川词 杜光庭 卷941
- 皇帝醮仙居山章仙人词 杜光庭 卷941
- 皇太子醮仙居山词 杜光庭 卷941
- 皇帝醮仙居山词 杜光庭 卷941
- 杜元崇常侍醮火旱词 杜光庭 卷942
- 赵球司徒疾病修醮拜章词 杜光庭 卷942
- 醮宾州天目山词 杜光庭 卷942
- 嘉州王仆射五符镇宅词 杜光庭 卷942
- 王宗珍等下会醮六甲篆词 杜光庭 卷942
- 醮宾州石壁元元观石文老石词 杜光庭 卷942
- 龙兴观御容院醮土地词 杜光庭 卷943
- 川主大王为鹤降醮彭女狐词 杜光庭 卷943
- 天谕双告封章真人词 杜光庭 卷943
- 封李真人告词 杜光庭 卷943
- 前嘉州团练使司空王宗珍本命词 杜光庭 卷943
- 洋州令公主生日拜章词 杜光庭 卷943
- 李崇顺司徒环保护章词 杜光庭 卷943
- 山崇谦贞昭又受六甲篆词 杜光庭 卷944
- 范延煦等受正一篆词 杜光庭 卷944
- 洋州令公宗夔宅陈国夫人某氏拜章设九耀词 杜光庭 卷944
- 王说修醮拜章词 杜光庭 卷944
- 刁子宗勉太尉谒灵池朱真人洞词 杜光庭 卷944
- 真圣生辰贺词二首 杜光庭 卷944
4. 杆文等
- 许先生颍阳词庭献符文 柝识 卷377
- 庆阳节王晨观叹道文 封敖 卷728
- 立春日王晨观叹道文 封敖 卷728
- 寒宗晨日王晨观叹道文 封敖 卷728
- 述灵响词序 施后晋 卷739
- 为故驸马李尚书夫人王姬叩黄箓斋文 李商隐 卷780
- 为马懿公恭夫人王氏黄箓斋文 李商隐 卷780
- 为马懿公郡夫人王氏黄箓斋第二文 李商隐 卷780
- 为马懿公郡夫人王氏黄箓斋第三文 李商隐 卷780
- 为和公随西公黄箓斋文 李商隐 卷780
- 为梁阳公黄箓斋文 李商隐 卷780
- 王晨观祈雨叹道文 独孤霖 卷802
- 王晨观祈雨叹道文 独孤霖 卷802
- 九月一日王晨观别修功德叹道文 独孤霖 卷802
- 七月十一日王晨观别修功德叹道文 独孤霖 卷802
- 观音忏文 司空图 卷808
- 十会斋文 司空图 卷808
- 追修十会斋文 司空图 卷808
- 请五岳别立斋祠所疏 司马承祯 卷924
- 王真公主朝谒应(阙二字)真源宫受(阙三字)丹

- 匡山仙人台灵坛祥应记 蔡珙 卷927
- 修青城山诸观功德记 杜光庭 卷932
- 释老君圣旨册号 杜光庭 卷944
- 无上黄箓大斋后述 杜光庭 卷944
- (4) 宫观
1. 山溪(附洞池)
- 五岳太华山碑序 唐元宗 卷41
- 抚州百城楼麻姑山仙坛记 颜真卿 卷338
- 大邑县鹤鸣山神碑 张日新 卷351
- 青州云台山功德铭 管道周 卷353
- 司空山记 苏师道 卷371
- 剑门山记 于邕 卷429
- 东岳记 韦夏卿 卷438
- 前玉山赋 乔溥 卷461
- 仙都山铭 韦瓘 卷468
- 游黄溪记 柳宗元 卷581
- 仙都山铭 李季真 卷618
- 德阳鱼池山道场记 郑宗经 卷716
- 应遂山铭 李德裕 卷711
- 仙都山铭 张翥 卷716
- 仙坛山铭 张元素 卷749
- 人猪山记 林嵩 卷821
- 新开宴石山记 刘崇远 卷861
- 复三茅禁山记 徐铉 卷882
- 碧落洞天云华御室记 钟允章 卷892
- 天坛玉皇山圣迹序 杜光庭 卷931
- 荆天福地岳灵名山记序 杜光庭 卷932
- 青城山记 杜光庭 卷932
- 山记 杜光庭 卷934
- 天坛玉皇山圣迹记 杜光庭 卷934
- 麻姑河记 杜光庭 卷934
- 东方女学洞记 杜光庭 卷934
2. 观
- 景龙观钟铭 唐睿宗 卷19
- 庆唐观纪圣铭并序 唐元宗 卷41
- 衡山九真观钟铭 唐元宗 卷41
- 天柱观记 吴越武肃王钱镠 卷130
- 真圣观碑 吴越武肃王钱镠 卷130
- 大世宗圣观铭 陈叔达 卷133
- 道观内柏树赋并序 魏征 卷139
- 大世宗圣观记 欧阳询 卷146
- 敦煌乌石观碑记 陈宗谟 卷162
- 华山西峰泰皇观基浮图铭 乔仲道 卷187
- 太清观钟铭 苏颋 卷258
- 东海县郁林观东岩壁记 崔逸 卷304
- 唐大台山新祠柏观额并序 吕尚 卷304
- 嵩阳观元圣德感应颂 李林甫 卷345
- 通元观钟铭 袁怀光 卷354
- 唐江州冲阳观碑 李湜 卷364
- 京兆府美原县永伯观碑文 裴森 卷441
- 兴唐观新钟铭并序 权德舆 卷495
- 书衢州开元观碑后 顾况 卷530
- 隋开元观碑 顾况 卷530
- 修伯都观记 姜文昂 卷617
- 重修桐柏观记 元稹 卷654
- 桃源观石坛记 韦乾度 卷724
- 金庭观晋右军书楼观池记 裴迪 卷729
- 桃源观山界记 狄中立 卷761
- 梓州通兴观碑铭并序 李商隐 卷779
- 唐荆州象山县董炎观碑铭并序 孙康朝 卷788
- 新修龙兴观记 崔华 卷802
- 洞清观钟铭 阿坤 卷821
- 景星观记 殷观 卷871
- 南唐新伯观记 殷崇义 卷877
- 真风观碑并序 韩熙载 卷877
- 宣州开元观重建中三门记 徐铉 卷882
- 袁州宜春县重修紫微观碑文 徐铉 卷883
- 筠州清江县重修三清观记 徐铉 卷883
- 五修筠州新仙观记 徐铉 卷883
- 茅山紫阳观碑铭并序 徐铉 卷884
- 重修开元天宝观记 吴崇 卷888
- 仙鹤池祈真观记 乐史 卷888
- 唐景云观碑 乐史 卷888
- 常州澄清观钟铭 薛平 卷902
- 唐国师升真先生三法真人立观碑 江昱 卷923
- 大柱山天柱观记 吴筠 卷925
- 玉清广福观碑铭并序 倪少通 卷928
- 大乙观重真人殿碑铭并序 倪少通 卷928
- 永宁观钟铭 郭阶 卷959
- 桐柏观制钟铭 闾名 卷988
- 太清观碑 闾名 卷989

3. 宫

- 万年宫碑铭 唐高宗 卷15
 下华宫山铭 唐高宗 卷16
 营兴庆宫德音 唐玄宗 卷37
 进泉太子玉华山宫铭赋启 许敬宗 卷152
 九成宫东台山池赋 王勃 卷177
 九成宫颂并序 王勃 卷178
 唐龙瑞宫记 贾知章 卷300
 大庾平阳郡龙角山庆观大圣元元皇帝宫金霞斋
 颂 宇文融 卷303
 广成宫碑记 卢贞 卷303
 太平宫九天位者庙碑 李毗 卷373
 上阳宫赋 贾登 卷400
 嵩山大封宫题名 韩愈 卷559
 西川青年宫碑铭 乐朋龟 卷814
 武夷山冲祐宫碑 张绍 卷872
 紫极宫新建司命真君殿记 徐铉 卷882
 洪州西山重建应圣宫碑铭并序 徐铉 卷884
 池州重修紫极宫碑铭 徐铉 卷884
 新宫第 山房乡 卷928
 奉教立青年宫碑膜 阙名 卷986
 重修东陵圣母宫碑 阙名 卷990

4. 庙、院、祠

- 晋祠铭并序 唐太宗 卷10
 建广润龙王庙碑 吴兢钱穆 卷130
 新建凤山灵德王庙记 吴兢钱穆 卷130
 镇东公墟圣神庙记 吴兢钱穆 卷130
 游山庙序 王勃 卷181
 少室山少姨庙碑铭并序 杨炯 卷192
 唐王屋山中岩台正一先生庙碑 卫宪 卷308
 丈人祠庙碑 徐太亨 卷351
 茅山白鹤庙记 柳识 卷377
 唐宝应灵庆池神庙记 张遂 卷446
 新修嵩山中天王庙记 韦行俭 卷476
 纯德真君庙碑铭 崔旼 卷536
 荆南节度使江陵尹裴公宣卷玉泉关山记 董道
 卷684
 城隍庙记 段全绪 卷721
 文公祠记 潘滔 卷713
 好道所记 段成式 卷787
 修黄魔神庙记 袁循 卷816

- 唐庐州重建巢湖太姥庙记 邢基央 卷819
 升仙庙兴功记 李绅 卷824
 庐山太一真人庙记 徐知证 卷870
 圣母庙记 贾彬 卷871
 新建信州龙虎山张天师庙碑 陈乔 卷878
 庐山九天使者庙张灵官记 徐铉 卷883
 重修麻姑王庙记 阙名 卷987
 大晋宝历崇元圣祖院碑铭并序 阙名
 卷731

- 东山观音院记 侯丰 卷806
 招隐院新建钟楼记 丁宏道 卷871
 高盖名山院记 王翥 卷900
 灵宝院记 王栖霞 卷928

5. 坛

- 晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭
 颜真卿 卷340
 杭州临川县井山华姑仙坛碑铭 阙真卿
 卷340

(5) 史传

1. 碑铭

- 故金紫光禄大夫钜鹿郡公景龙主簿越州都督
 叶尊师铭并序 唐元宗 卷41
 升仙太子碑并序 唐高宗武皇后 卷98
 大晋宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑
 阙真卿 卷165
 益州至真观主蔡君碑 卢照邻 卷167
 三居一碑塔铭 上官灵芝 卷188
 制柏真人茅山华胥观王先生碑铭 于敬之
 卷183
 续唐故中岳林元先生潘尊师碑铭 阙真卿
 卷215
 叶有道碑并序 李邕 卷262
 逸人姜居士神道碑 李德 卷285
 金仙长公主神道碑铭并序 徐铉 卷307
 华盖山郭真君坛碑记 阙真卿 卷338
 浪迹先生元真子张志和碑铭 阙真卿 卷340
 石唐茅山元始先生广陵李君碑铭并序
 阙真卿 卷340
 唐汉东襄阳先生碑铭 李白 卷350
 苏仙碑铭 孙会 卷353
 茅山紫阳观元静先生碑 柳识 卷377

唐故太清宫三洞法师吴先生碑铭并序
叔德兴 卷501

华阳三洞景曜太法师碑 陆长源 卷510

东明张先生墓志 柳宗元 卷590

羊郭师墓志 柳宗元 卷590

故处士侯君墓志 李林 卷639

庐山故女道士梁洞微石阙铭 符载 卷691

少室伯白王君碑铭 李翱 卷712

唐故上相龙兴观三洞经箴场紫沈山韦先生墓
郑畋 卷767

道士胡君新井碣铭并序 李商隐 卷780

元墟墓志铭 刘处静 卷812

唐故金华大师正和先生刘君碑铭并序 陈致雍
卷857

唐故道门威仪元樽大师贞素先生王君碑 徐铉
卷885

茅山道门威仪邓先生碑 徐铉 卷886

连州前福山廖先生墓论并序 蒋防 卷919

益山三方道宗大师遗行碑 知宗 卷920

陶宏景碑阴记 司马承祯 卷924

简寂先生茹君碑 吴筠 卷926

唐东京道门威仪使圣真元元西观主清虚洞府灵都
仙台贞元先生张尊师遗烈碑 蔡球 卷927

大唐检校两县威仪兼永仙观主田尊师德行碑
网名 卷990

刘尊师碑铭 网名 卷99

2. 传记及其它

赐真人孙思邈颂 唐太宗 卷4

仲长先生传 王绩 卷132

唐东京平唐观邓大帅碑 李益 卷205

休元先生潘尊师碑 丁谓 卷232

有唐宋州官吏八关斋会扶筵记 颜真卿 卷338

霍山神传 马融 卷377

元包五行传 苏源明 卷373

大唐燕支山神宁济公祠堂碑 杨炎 卷421

吴尊师传 叔德兴 卷508

道士刘宗山筑壁记 李翱 卷531

送周先生住山记 令狐绹 卷543

黄仙师盟誓记 符载 卷689

真系 李渤 卷712

齐兴世馆主孙先生传 李渤 卷712

梁茅山真白先生传 李渤 卷712

苕茅山真人杨君传 李渤 卷712

霍平山真人许君传 李渤 卷712

仙人齐沮令许君传 李渤 卷712

宋庐山简寂陆先生传 李渤 卷712

唐茅山升真王先生传 李渤 卷712

中岳体元潘先生传 李渤 卷712

王屋山真一司马先生传 李渤 卷712

茅山元静李先生传 李渤 卷712

卢陲妻传 长孙巨泽 卷717

崔童述 温造 卷730

窦群传 褚璩言 卷761

蕲阳陶隐居传序 贺正 卷762

侯真人降生台记 高元升 卷790

侯真人降生台后记 薛衡 卷791

广陵妖乱志 罗隐 卷897

占山东林寺观方丈记 元楚 卷920

秦琴传 司马承祯著 卷924

梅仙事实 杨行远 卷928

历代宗道记 杜光庭 卷933

毛仙翁传 杜光庭 卷944

(四)景教及诸教合论

景教流行中国碑 景净 卷910

梁武帝论 朱敬则 卷171

唐令狐子外义 姚崇 卷206

论时政疏五篇(第四篇中谈释道教) 宁原功
卷278

资州刺史北千外三教道场文 李去泰 卷444

通释论说 李璣 卷536

原道 韩愈 卷558

三教论衡 白居易 卷677

三圣记 李德裕 卷708

梁武论 李德裕 卷710