

五代陈州毋乙之徒非“末尼党类”辨

林悟殊 王媛媛

内容提要：五代陈州毋乙之乱与摩尼教无关。一向视此为摩尼教在五代活动之证据，实为宋代佛书所误导。

关键词：毋乙之乱 摩尼教 《五代史》 《佛祖统纪》 《大宋僧史略》

史乘所载梁贞明六年（920）陈州毋乙之乱，向被学界目为五代时期摩尼教徒活动之证据，作为摩尼教在华传播或农民起义利用摩尼教之一条重要史料征引^①。对此，近百年虽偶有不以为然者，^②惟未见刻意论证，更乏专文探讨；多年前笔者虽也

① É. Chavannes et P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (Deuxième partie)”, *Journal Asiatique*, Mars. -Avril. 1913, pp. 320—323; 王国维《摩尼教流行中国考》，《亚洲学术杂志》1921年第2期，“专著六”；陈垣《摩尼教入中国考》，初刊《国学季刊》第1卷第2号，1923年；收入《陈垣学术论文集》第1集，北京，中华书局，1980年，第329—374页。在关于民间宗教或农民起义的一些论著中，也将毋乙看作摩尼教徒，参马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海，上海人民出版社，1992年，第87—88页；梅村《摩尼光佛像与摩尼教》，《文物天地》1997年第1期，第14—18页；马西沙《中华文化通志·民间宗教志》，上海，上海人民出版社，1998年，第27页；濮文起：《秘密教门：中国民间秘密宗教溯源》，南京，江苏人民出版社，2000年，第19页；牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（修订本），北京，社会科学文献出版社，2003年，第579页；芮传明《淫祀与迷信：中国古代迷信群体研究》，广州，广东人民出版社，2005年，第36—38页；周运中《唐宋江淮三夷教新证》，《宗教学研究》2010年第1期，第210—212页；李斌城主编《中国农民战争史·隋唐五代十国卷》，北京，人民出版社，1988年，第256页。此外，一些辞典及通史、断代史类著作也将毋乙之乱视作摩尼教起义，见《中国历史大辞典》之“毋乙”条，上海，上海辞书出版社，2000年，第606页；《中国史稿》第5册，北京，人民出版社，1983年，第29页；王仲荦《隋唐五代史》，上海，上海人民出版社，1988年，第1085页。

② S. N. C. Lieu, *The Diffusion of Manichaeism from Persia to Rome and China*, Warwick, 1981, pp. 222—223; 王见川《从摩尼教到明教》，台北，新文丰出版公司，1992年，第197页；研究五代史的学者，如陶懋炳《五代史略》（北京，人民出版社，1985年）曾认为毋乙用来发动起义的“上乘教”是佛教的一个流派（第59页）；郑学檬《五代十国史研究》（上海，上海人民出版社，1991年）则提出“上乘教”与三阶教一样，是从佛教中分立出来的，而毋乙之乱是左道结社反抗统治者的思潮演变成政治斗争的结果（第233页）。此外，韩国磐《隋唐五代史纲》（北京，人民出版社，1979年）、翦伯赞《中国史纲要》（北京，人民出版社，1983年）、尚钺《尚氏中国古代通史》（北京，高等教育出版社，1991年）等，只提及毋乙利用宗教发动起义，对其宗教属性则未下断语。

曾有不同看法，但并无继续探讨。^①近年思考中古夷教之华化问题，发现毋乙之乱不但未见有明显之摩尼教特征，且某些表现实与摩尼教之华化进程相左，殊难与摩尼教沾边。有鉴于此，本文拟梳理有关之史料，重新检视学界目毋乙之乱为摩尼党徒起事之缘起及其理据，就毋乙之乱是否与摩尼教有关试加辨释。

一 毋乙之乱之最早记载

查现存有关毋乙之乱的最早文献记录，见薛居正（912—981）等撰《旧五代史》（以下简称“薛史”），《梁书·末帝纪》贞明六年记事：

冬十月，陈州妖贼毋乙、董乙伏诛。陈州里俗之人，喜习左道，依浮图氏之教，自立一宗，号曰“上乘”。不食荤茹，诱化庸民，揉杂淫秽，宵聚昼散。州县因循，遂致滋蔓。时刺史惠王友能恃戚藩之宠，动多不法，故奸慝之徒，望风影附。毋乙数辈，渐及千人，攻掠乡社，长吏不能诘。是岁秋，其众益盛，南通淮夷，朝廷累发州兵讨捕，反为贼所败，陈、颍、蔡三州大被其毒。群贼乃立毋乙为天子，其余豪首，各有树置。至是发禁军及数郡兵合势追击，贼溃，生擒毋乙等首领八十八人，械送阙下，并斩于都市。^②

薛史之编撰，始于宋太祖开宝六年（973）四月，于次年闰十月甲子日完竣。时距毋乙事件不外四十来年。而该史之编撰，系以范质（911—964）的《五代通录》为底本，这就意味着后者之成书当更接近事件发生之年代。尽管《五代通录》已不传世，但无论如何，薛史有关毋乙事件的记述，所依据的应是直接间接地来自10世纪中叶尚保存的一手资料，或事件同时代人之原始记忆。而其时据唐会昌取缔摩尼教虽有百年之久，但相信涉及该教史事之唐代政书以及士人著作尚多存世，甚至一些摩尼教内典尚有流传；而该等资料，对于当时史家来说，自不难接触到，何况五代和北宋之时，尚不乏高昌回鹘摩尼教之信息。是以，摩尼教对史家当非陌生之物。因此，毋乙之乱发源地陈州里俗之人所习左道，如与会昌所取缔的摩尼教有关，史家当不难辨出，不至含含糊糊。但从记载看，冠毋乙、董乙以“妖贼”之号，实际不外意味着其反乱乃藉助宗教迷信。这类“妖贼”，史不绝书，各朝代都有，自未必就与摩尼教有涉。至于“依浮屠氏之教，自立一宗，号曰上乘”，意味着毋乙之乱藉助教门为纽带，组合民众。这一教门，乃民众所熟悉之佛教，不过是另立一宗耳。曰“上乘”，自是相对大乘、小乘而言，意味着均属佛门之内。

① 林悟殊《吃菜事魔与摩尼教》，《文史》第26辑，北京，中华书局，1985年，第149—155页；修订本见《摩尼教及其东渐》（北京，中华书局，1987年，第135—144页；台北，淑馨出版社，1997年，第157—160页）。

② 《旧五代史》卷一〇，北京，中华书局，1976年，第144页。

考任何教门之立名，必有其特定意蕴，以“上乘”为宗名，如上面所云，演绎自佛门大乘、小乘之分，则顺理成章；若云源于摩尼教，则不知从何说起。缘唐代摩尼教尽管借用了大量佛教术语，但现存内外典均未见有“大乘”、“小乘”之语，更遑论“上乘”之谓。无论从摩尼教史或义理中，都无从找到可与此名联系之形迹。因此，以“上乘”为宗名，适反证陈州里俗之人所习左道，未必为摩尼教之余绪。其实，毋乙时代，民间并非没有摩尼教派之活动，不过名称不叫“上乘”，而称“明教”。这见于诸前辈所征引之五代末徐铉（916—991）《稽神录》，其卷三“清源都将”目下云清源（泉州）人杨某家闹鬼事“后有善作魔法者，名曰明教，请为持经一宿。鬼乃唾骂某而去，因而遂绝。”^①这一“善作魔法者”是否果为明教徒，姑且不论，但其时有自称“明教”的教门流行应无疑问。而宋代流行之明教已被确认为华化摩尼教，那么，五代时期之“明教”，必是宋代明教之前身。“明”，取义于摩尼教之崇拜日月光明，以之为教名，名实相符^②。反观“上乘”二字，若谓摩尼教之一宗名称，则显属不伦不类。

上揭薛史所述毋乙之乱其他种种表现，亦无一可证为摩尼教之特征，如“不食荤茹”，是大乘佛教徒之一大戒律，即便是不出家之居士信女，也多遵此戒或定期斋戒；而唐代摩尼教，则只局限于出家僧侣，并不强求一般信众遵此戒。因此，若陈州里俗之人都“不食荤茹”，则与其说类乎摩尼教，不如说更接近佛门。还有，“宵聚昼散”，对于古代“图谋不轨”之群体来说，“宵聚昼散”应该说是一种普遍的活动模式。南宋明教徒往往被指斥为“夜聚晓散”，貌似相类，但明教徒之“夜聚晓散”实为礼拜日月。然这种礼拜仪式，在唐代摩尼教，只局限于某些节日，因此，现有史料未见唐代摩尼教徒有“夜聚晓散”之俗^③。即便宋代明教徒确以“夜聚晓散”为特色，吾人亦不能以后证前，把五代毋乙之徒的“宵聚昼散”作为摩尼余党之表征^④。何况，原始史料完全没有显示毋乙之徒有任何日月崇拜的迹象。据上面之分析，可以说，若就毋乙之乱现有之原始记载，吾辈实无从找到其与摩尼教之联系。但研究中国摩尼教的前贤，无论是法国的沙畹、伯希和，抑或是陈垣先生，咸把毋乙之乱目为“末尼作乱”，实另有缘由。

① 《稽神录》（白化文点校本），北京，中华书局，1996年，第46页。

② 林悟殊《摩尼教华名辨异》，《九州学林》2007年春季第5卷第1期，收入马西沙主编《民间宗教卷》，当代中国宗教研究精选丛书，北京，民族出版社，2008年，第28—77页。

③ 林悟殊《宋代明教伪托白诗考》，《文史》2010年第4辑。

④ 王国维《摩尼教流行中国考》曾把《旧五代史》毋乙之乱这条史料目为摩尼教史料征录，并作按语：“此条虽不言摩尼余孽，然与宋人所记摩尼教大同，故亦录之。”

二 《佛祖统纪》所记母乙教派之辨析

考前贤之将母乙之乱与摩尼教联系，乃据宋代佛书之所载，其间以释志磐（约1195—1274）之《佛祖统纪》最受瞩目。是书把摩尼教、白云菜、白莲菜三教列入，加以介绍。摩尼教被名以“末尼火袄”居首，云：

末尼火袄^{火烟反}者，初，波斯国有苏鲁支，行火袄教，弟子来化中国。唐贞观五年（631），其徒穆护何禄诣阙进袄教，敕京师建大秦寺。武后延载元年，波斯国拂多诞持《二宗经》伪教来朝。玄宗开元二十年（732），敕末尼本是邪见，妄称佛教，既为西胡师法，其徒自行，不须科罚。天宝四年（745），敕两京诸郡有波斯寺者，并改名大秦。大历三年（768），敕回纥及荆、扬等州奉末尼，各建大云光明寺。六年（771），回纥请荆、扬、洪、越等州置摩邪寺。其徒白衣白冠。会昌三年（843），敕天下末尼寺并废，京城女末尼七十二人皆死，在回纥者流之诸道。五年（845），敕大秦穆护火袄等二千人，并勒还俗。梁贞明六年（920），陈州末尼反，立母乙为天子，朝廷发兵擒斩之。其徒以不如荤饮酒，夜聚淫秽，画魔王踞坐，佛为洗足，云佛止大乘，我乃上上乘。^①

《佛祖统纪》，撰于宝祐六年至咸淳五年（1258—1269），比薛史晚三百年。尽管如此，就母乙事，志磐亦不无可能读到某些薛氏未接触之史料，从而把陈州里俗所习左道界定为末尼，即摩尼教徒。不过，就其对母乙之徒宗教表现的记述，却令人难以置信。曰“画魔王踞坐，佛为洗足，云佛止大乘，我乃上上乘”，显然是把母乙之徒由薛史所记的佛门一宗，完全改变成凌驾传统佛门之异端或与佛教对立的异教。假如历史之母乙果有如此之言行，则陈州里俗并非学佛，而是反佛。倘然，则母乙之徒益不可能是摩尼教徒。因为五代陈州如有摩尼教流传，从整个摩尼教的东西传播史看，不可能是来自域外摩尼教的新宗^②，只可能是唐代中土摩尼教之余绪。

考3世纪中叶波斯人摩尼所创立之新宗教，自始就无意与佛教对立，在摩尼用中古波斯语撰写的名作《沙卜拉干》（*Šābuhragān*）中，便已对自己定位道：

明神的使者一次又一次地把智慧和善行传到人间。有一个时代由名叫佛陀的使者传到印度，又一个时代由名叫琐罗亚斯德的使者传到波斯，另一个时代由叫耶稣的使者传到西方。而今，启示又降下来，在这个最后的时代，先知的职分落

① 《佛祖统纪》卷五四，《日本大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》）（49），第474页下。明显误植字据江苏广陵古籍刻印社清版景印本（1992年）参校。其间有关母乙事的文字，并见《佛祖统纪·法运通塞志一七之九》“末帝（瑱）”六年条，即《大正藏》（49），第391页上。

② 参林悟殊《宋元滨海地域明教非海路输入辨》，《中山大学学报》（社会科学版）2005年第3期。

在我摩尼身上，由我作为向巴比伦传达神的真理的使者。^①

也就是说，摩尼自认为是继佛陀、琐罗亚斯德、耶稣之后，被大明尊遣派人间的最后一位先知，因此，摩尼与佛陀乃一脉相承，而并非与佛陀对立或高于佛陀。复考摩尼教在波斯遭取缔后，遂向东西扩张，中亚地区成为其东传的中心，并逐步形成独立教团。中亚教团在当地佛教氛围下，佛味渐浓。吐鲁番出土的伊朗语系摩尼教文献残片中，已证明公元三四世纪，中亚教团已引进佛的概念，尔后甚至把摩尼称为弥勒佛。^② 进入唐代中国的摩尼教，正是属于带有浓厚佛教色彩的中亚教团。^③ 隋唐之际，佛教大行其道，中亚摩尼僧进入中土，其佛教色彩应环境自不断有增无减，以至唐初统治者把其目为佛教之一宗。上揭释志磐所载则天朝摩尼高僧入覲事，可资为证。

曰“武后延载元年，波斯国拂多诞持二宗经伪教来朝”，是事原见《佛祖统纪》：

延载元年（694），勅天下僧尼旧隶司宾^{即波斯}，今改隶祠部^{以佛教有护国救人福解厄之}。波斯国人

拂多诞^{西海大秦国人}持《二宗经》伪教来朝。^④

作为编年记事录入，当确有原始资料为据。不过，两处所记均过于简略。揆诸常理，摩尼僧得以径向朝廷晋献本教之代表性经典^⑤，事前当应有所铺垫，而朝廷对此事如何表态，当亦应有所记载才是，然两处均阙如。窃意志磐生活年代正是明教至为活跃之时，其斥明教为“魔教邪法”^⑥，还感慨其对佛门之现实和潜在危害“如此魔教，愚民皆乐为之。其徒以不杀、不饮、不荤辛为至严。沙门有为行弗谨反遭其讥，出家守法，可不自勉？”^⑦ 因此，如其所读史料于摩尼教有恶评，则必会渲染有加，而不置一词，则默证史料必载则天皇帝赏识该教无疑。明代福建泉州人何乔远（1558—1631）撰《闽书》，其卷七《方域志》“华表山”条下，因记当地元代摩尼教草庵遗址而追叙摩尼教史，文中倒有提及武氏接见摩尼僧之细节：

慕阁当唐高宗朝行教中国。至武则天时，慕阁高弟密乌没斯拂多诞复入见。

群僧妒譖，互相击难。则天悦其说，留使课经。^⑧

① E. Sachau (ed.), *The Chronology of the Ancient Nations*, London: W. H. Allen & Co., 1879, p. 207.

② 参林悟殊《早期摩尼教在中亚地区的成功传播》，《摩尼教及其东渐》，第35—45页（淑馨版增订本，第33—43页）。

③ 参林悟殊《唐代摩尼教与中亚摩尼教团》，《文史》第23辑，北京，中华书局，1984年；又见《摩尼教及其东渐》，第87—99页（淑馨版增订本，第61—71页）。

④ 《佛祖统纪》卷三九，《大正藏》（49），第369—370页上。

⑤ 《二宗经》为摩尼教之代表性经典，参林悟殊《〈摩尼教残经一〉原名之我见》，《文史》第21辑，北京，中华书局，1983年；又见《摩尼教及其东渐》，第191—267页（淑馨版增订本，第211—226页）。

⑥ 《佛祖统纪》卷三九：述曰：太宗时，波斯穆护进火袄教，敕建大秦寺；武后时，波斯拂多诞进《二宗经》。厥后大历间，荆、扬、洪、越等州各建摩尼寺。此魔教邪法，愚民易于渐染。由屡朝君臣、当世名德不能简邪正以别同异故，其法行于世，而弗禁虚。是盖西土九十五外道之类欤。《大正藏》（49），第370页上。

⑦ 《佛祖统纪》卷三九，《大正藏》（49），第370页上。

⑧ [明]何乔远《闽书》（点校本），福州，福建人民出版社，1994年，第1册第171页。

何氏这段记载,脉络清楚,不由不信。其间,慕阁行教高宗朝事,与则天朝拂多诞复入见,有明显的内在联系,不可能是何氏凭空杜撰。窃思就摩尼僧入华事,何氏所据史料应与志磐同源,即同出一佚失之唐代政书,但后者出于排斥异教的心理,刻意删去利于摩尼教的文字。而前者毕竟是个士人,对摩尼教持较为客观的立场,遂据文献保存了某些细节描述。其间,慕阁入见高宗,高宗可能没有明确的肯定态度,而时武后尚未当权,故此事何氏所据原始史料或亦只是一笔带过。但照常理推测,慕阁的入见必给武后留下良好印象,由是,当她登上皇位后,始会续见其高弟密乌没斯拂多诞。按武则天崇奉佛教,佛先于道^①。陈寅恪先生在其名作《武曌与佛教》,业已论证武氏以一介女身而图当皇帝,遂利用佛教大乘急进派“以女身受记为转轮圣王成佛之教义”,“颁行天下以为受命符谶之大云经”^②。如果来华摩尼僧竟不知武氏尚佛,而以佛教之对立面行世的话,焉会得到武氏欢心。揣摩何乔远这段话,觐见武氏的摩尼僧,必以佛教之一宗标榜,始能使“则天悦其说,留使课经”。从语境看,“群僧妒譖”意味佛僧与拂多诞向武氏争宠,“互相击难”则意谓在教义上有所争论。这与佛僧道士争座次之先后显然不同,实际暗示拂多诞貌似佛僧,所说之教也貌似佛教,乃被武氏目为佛教之一宗而接受。

唐代摩尼教之以佛教一宗行世,更见开元十九年(731)来华摩尼僧呈朝廷的解释性文件,即见于敦煌写卷S. 3969之《摩尼光佛教法仪略》(以下简称《仪略》)。《仪略》作者把本教教主摩尼称为摩尼光佛,即Maniprabhatathāgatārhasamyaksambuddha^③,是为华夏流行佛号之一。始见于后魏(386—557)北印度三藏菩提流支译《佛说佛名经》,内“南无摩尼光佛”三见^④;“南无胜藏摩尼光佛”三见^⑤、“南无种种摩尼光佛”一见^⑥;此外,佚名《十方千五百佛名经》有一例“旃檀摩尼光佛”^⑦;佚名《现在十方千五百佛名并杂佛同号》(见英藏敦煌写本S. 2180)有一例“百亿同号旃檀摩尼光佛”,一例“二万同号摩尼光

① [宋]赞宁《大宋僧史略》卷中三一《左右街僧录》记,唐“太宗诏令僧尼班于道后,高宗御极,议欲令拜君亲。则天归心释门,还令僧班道上。”《大正藏》(54),第243页下;卷中三八《僧道班位》载“则天天授二年四月,诏令释教在道门之上,僧尼处道士女冠之前。”《大正藏》(54),第246页中。

② 陈寅恪《武曌与佛教》,《金明馆丛稿二编》,北京,三联书店,2001年,第165页。

③ G. Haloun and W. B. Henning, “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light”, *Asia Major* III, 1952, p. 192, Note 37.

④ 《佛说佛名经》卷三,《大正藏》(14),第129页下;复见同书卷六,第210页下;同书卷五,第137页上。

⑤ 《佛说佛名经》卷五,《大正藏》(14),第137页上;同书卷一〇,第169页中;同书卷一二,第229页下。

⑥ 《佛说佛名经》卷二二,《大正藏》(14),第274页中。

⑦ 佚名《十方千五百佛名经》,《大正藏》(14),第312页中。

佛”^①；宋闾宾三藏昙摩蜜多译《观虚空藏菩萨经》有一例“南方栴檀摩尼光佛”^②。把教主附会为佛教的摩尼光佛，既与教主名字 Mani 谐音，又包含摩尼教崇尚光明之义理，俨然成为佛教诸多教派之一宗。

《仪略》为证明摩尼教与佛教之同源，又引佛经附会：

按《摩诃摩耶经》云“佛灭度后一千三百年，袈裟变白，不受染色。”《观佛三昧海经》云“摩尼光佛出现世时，常施光明，以作佛事。”^③

由是，足见唐代摩尼教在主观上绝无向佛教挑战之意向。假如释志磐于唐代摩尼教无知，那于同时代之明教当应清楚。其在《佛祖统纪》卷四八《法运通塞志》第一七之一五《宁宗》节下“嘉泰二年”（1202）条下，记余杭南山白云庵道民沈智元乞赐敕额事，加了个按语：

述曰：尝考《夷坚志》云，吃菜事魔，三山尤炽。为首者紫帽宽衫，妇人黑冠白服。称为明教会。所事佛衣白，引经中所谓“白佛，言世尊”。取《金刚经》一佛、二佛、三、四、五佛，以为第五佛。^④

尽管这段话误解了“五佛”的概念，但无疑承认宋代明教仍依托佛教这一事实。至于元明之明教益与佛道汇流，最后成为民间宗教信仰，就更不用说。

五代毋乙之徒不以传统佛教为然，公然加以挑战，与摩尼教何渊源之有？有学者认为其宗教或含有某些外来成分。^⑤据现有资料，可资怀疑的“外来成分”大概就是“画魔王踞坐，佛为洗足”。不过，佛僧这一记述无非强调毋乙之徒别有所奉耳。该“佛为洗足”的“魔王”，未必求诸新的外来成分，尽可从中国传统宗教的神谱找到借鉴，亦可从佛典提到的众神中得到灵感，兼之古人的想象力，不难有所创新。

当然，前辈学者并非轻信释志磐之论。1911至1913年沙畹、伯希和在法文《亚洲报》上发表长篇论文《中国发现的摩尼教经典》，专门研究摩尼教在中国的传播^⑥。其教史部分被冯承钧先生汉译为《摩尼教流行中国考》，个中据志磐所说，把毋乙记事作为摩尼教资料辑录^⑦。不过，其在征引志磐之话后，复与上揭薛史记载对

① 佚名《现在十方千五百佛名并杂佛同号》，《大正藏》（85），第1448页下。

② 《观虚空藏菩萨经》，《大正藏》（13），第679页上。

③ S. 3969/2，《英藏敦煌文献》（5），成都，四川人民出版社，1992年，第224页上。《摩诃摩耶经》系萧齐沙门释昙景译，收入《大正藏》（12），引文见第1013页下。《观佛三昧海经》系东晋天竺三藏佛陀跋陀罗译，收入《大正藏》（15），引文见第688页上。

④ 《佛祖统纪》卷四八，《大正藏》（49），第431页上。

⑤ 王见川《从摩尼教到明教》并不认为毋乙之徒与摩尼教有关，而推测其“应是含有外来成分的佛教异端团体”。第197页。

⑥ É. Chavannes et P. Pelliot, “Traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté”, *Journal Asiatique*, 10. sér., X VIII, 1911, pp. 499—617.

⑦ É. Chavannes et P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (Deuxième partie)”, *Journal Asiatique*, Mars. -Avril. 1913, pp. 320—323.

照，写道：

《旧五代史》记载较《佛祖统纪》为详，但以其教为浮屠之教，并未言其为摩尼教。然则二百余年之后志磐所志，能无误乎？顾志磐为辑述家，所记必有所本。此事赞宁所撰之《僧史略》卷三，亦明言其为“末尼”，《僧史略》撰于十世纪下半叶，距母乙之乱仅五十年，似不致有误也。^①

无独有偶，1923年，陈垣先生发表《摩尼教入中国考》，亦因《佛祖统纪》之说而征引上揭薛史的记载，而后评论道：

据此，虽未明言为摩尼，而其徒众实含有宗教意味。曰喜习左道，自立一宗，不食荤茹，诱化庸民，固明明一种宗教也。因刺史动多不法，起而动乱，奸慝之徒，望风影附，又含有政治意味也。南通淮夷，陈、颍、蔡三州，大被其毒，其声势亦极宏大也。曰妖贼，曰奸慝，曰淫秽，曰被其毒，皆詈词，所谓败则为寇耳。然究何以知为末尼？读赞宁僧史略而知佛祖统纪之说所自出矣。^②

从前贤这些评论看，彼等实际都不以为母乙等有何摩尼教色彩，本来亦不相信志磐的记载，只不过是追踪史源，溯至赞宁《僧史略》，而后者生活接近母乙事件发生之年代，既言其为“末尼党类”，遂信以为然。由是，吾辈不得不考察赞宁此论之缘由。

三 《僧史略》所载“大秦末尼”辨释

赞宁（919—1001），于太平兴国三年（978）奉诏撰《大宋僧史略》（以下简称《僧史略》），凡三万余字，卷分上中下，自云“立门六十”，实为“五十九”，其卷下五十五题为《大秦末尼》，实述唐代三夷教史。为便于问题的讨论，兹迻录如下：

大秦末尼^{胡神也。官品}
^{令有祿正。}

火袄^{火烟切}教法，本起大波斯国。号苏鲁支，有弟子名玄真，习师之法，居波斯国。大总长如火山，后行化于中国。贞观五年，有传法穆护何禄，将袄教诣阙闻奏。敕令长安崇化坊立袄寺，号大秦寺，又名波斯寺。开元二十年八月十五日敕“末尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元。以西胡等既是师法，当身自行，不须科罚。”至天宝四年七月敕“波斯经教，出自大秦。传习而来，久行中国。爰初建寺，因以为名。将欲示人，必循其本。其两京波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸州郡有者准此。”大历三年六月敕“回纥置寺，宜赐额大云光明之寺。”六

① É. Chavannes et P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (Deuxième partie)”, *Journal Asiatique*, Mars. -Avril. 1913, pp. 320—321. 沙畹、伯希和撰，冯承钧译《摩尼教流行中国考》，《西域南海史地考证译丛八编》，北京，商务印书馆，1958年，第88页。

② 《陈垣学术论文集》第1集，第351页。

年正月又敕荆、越、洪等州，各置大云光明寺一所。武宗会昌三年，敕天下摩尼寺并废入官，京城女摩尼七十二人死，及在此国回纥诸摩尼等配流诸道，死者大半。五年，再敕大秦穆护火袄等二千余人并勒还俗。然而未尽根荄，时分蔓延。梁贞明六年，陈州末尼党类，立毋乙为天子。发兵讨之，生擒毋乙。余党械送阙下，斩于都市。初，陈州里俗喜习左道，依浮图之教，自立一宗，号上上乘；不食荤茹，诱化庸民，糅杂淫秽，宵集昼散。因刺史惠王友能，动多不法，由是妖贼啸聚，累讨未平。及贞明中，诛斩方尽。后唐石晋，时复潜兴。推一人为主，百事禀从；或画一魔王踞座，佛为其洗足。云佛止大乘，此乃上上乘也。盖影傍佛教，所谓相似道也。或有比丘为饥冻故，往往随之效利。有识者尚远离之！此法诱人，直到地狱。慎之哉！^①

将此篇和上面《佛祖统纪》的“末尼火袄”录文比对，显见后者乃以前者为蓝本。不过，笔者已考证过，释志磐并非简单地过录赞宁文字，他自己也接触赞宁所依据的唐代政书，在采撷原始资料时，有的还较赞宁为细。如赞宁云“六年正月又敕荆、越、洪等州，各置大云光明寺一所”，志磐则言“六年，回纥请荆、扬、洪、越等州置摩邪寺。其徒白衣白冠”^②，增示“扬州”一地，并加述摩尼教徒之衣冠特色。特别是志磐采录了上揭“武后延载元年，波斯国拂多诞持《二宗经》伪教来朝”这一重要记载，更为赞宁所无^③。因此，志磐之称“陈州末尼反”，把毋乙定性为摩尼教，未必是单纯抄袭赞宁的观点，谅必亦经一番思考。

就上录赞宁《大秦末尼》篇，有关陈州里俗的记载，文字与薛史无大异，可证两者之史源应同。惟薛史称其自立一宗，“号曰上乘”，赞宁则称“号上上乘”耳。虽一字之差，却大有乾坤。按若新宗“号曰上乘”，则意味着其不外是有别于原来的大乘或小乘佛教的另一宗，若谓“上上乘”，则意味着高于传统佛教之各宗。所多这个“上”字，未必是薛史脱漏，缘欧阳修《新五代史》亦仅作“上乘”。

欧阳修（1007—1073）撰《新五代史》，后于薛史和《僧史略》约半个世纪^④，但据说读到不少新资料，其《梁本纪》亦记载毋乙之乱事：

六年夏四月己亥，降死罪以下囚。乙巳，尚书左丞李琪为中书侍郎、同中书门下平章事。河中节度使朱友谦袭同州，杀其节度使程全晖，叛附于晋，泰宁军节度使刘郢讨之。秋七月，陈州妖贼毋乙自称天子。九月庚寅，供奉官郎公远

① 《大宋僧史略》，《大正藏》（54），第253页中。

② 并见《佛祖统纪》卷四一《法运通塞志》第一七之八《代宗》节下（大历）六年条，《大正藏》（49），第378页下。

③ 林悟殊、张淑琼《佛书所载摩尼僧始通中国史事辨释》，余太山、李锦绣主编《丝瓷之路：古代中外关系史研究1》，北京，商务印书馆，2011年，第279—297页。

④ 学界一般认为该书在景祐三年（1036）之前已着手编写，到皇祐五年（1053）基本完成。

为契丹欢好使。冬十月，毋乙伏诛。^①

此处称毋乙为“妖贼”，但如何“妖”则无细说，倒是《友能传》较为详细提及：

友能为宋、滑二州留后、陈州刺史，所至为不法，奸人多依倚之。而陈俗好淫祠左道，其学佛者，自立一法，号曰“上乘”，昼夜伏聚，男女杂乱。妖人毋乙、董乙聚众称天子，建置官属，友能初纵之，乙等攻劫州县，末帝发兵击灭之。自康王友孜谋反伏诛，末帝始疎斥宗室，宗室皆反仄。贞明四年，友能以陈州兵反，犯京师，至陈留，兵败，还走陈州，后数月降，末帝赦之，降为房陵侯。^②

欧阳修所记，与薛史多同，曰“其学佛者，自立一法，号曰‘上乘’”，而不作“上上乘”，且从口气看，更强调该等信众是“学佛者”，对该教派佛教属性的表达益为明确。

至于赞宁所述“后唐石晋时复潜兴”的一段文字，则为薛史和《新五代史》所无，当为赞宁所闻见。不过，细察赞宁所述之“潜兴”者，“推一人为主，百事禀从；或画一魔王踞座，佛为其洗足。云佛止大乘，此乃上上乘也。”与薛史所记陈州里俗之左道，已大为不同，其显然是企图凌驾于传统佛教的新宗。观中古时代，官方主流宗教是佛教、道教。佛道可以互相抗衡，其他新生的宗教或外来宗教，无非是依托、影傍这两大宗教，鲜见敢于挑战者。所以，假如确有这个“上上乘”宗之存在，亦应是由佛门派生异化出来的。为首者自是有野心的僧人，而且拥有相当的财力，否则，不可能如赞宁所云“或有比丘为饥冻故，往往随之效利”。比丘之皈依新宗，是否果“为饥冻故”，难以稽考，但该等比丘似乎并不认为自己是改宗新教，背叛佛门，很可能是觉得新宗领袖更有魅力。从赞宁的怜悯口气看，亦并非把他们当为叛徒，是作为“教内矛盾”处理，提示他们悬崖勒马。因此。若把“上上乘”宗目为佛门之异端，不难接受；但若视为来自佛门之外的新宗教，则颇为费解。由于赞宁耳闻目睹的是“上上乘”教派，在其心目中又认为是与贞明前陈州左道一脉相承，因此，把原先毋乙所奉教派改称“上上乘”，或许是他想当然的结果，未必是蓄意篡改史事。不过赞宁笔下的“陈州末尼党类”，在贞明前后的表现显有不同。到了志磐笔下，贞明前后的“上乘”和“上上乘”便完全混为一谈，直当一回事。倒是刊于绍定六年（1233）的《释门正统》，其《斥伪志》亦采录上揭赞宁《大秦末尼》篇，对“陈州末尼党类”事并无另作表述^③。

不过，无论是“上乘”抑或“上上乘”，不论是史家所载，抑或是佛门所述，如上面所分析，都看不出毋乙等与摩尼教有何关系。吾辈尚可退一步设想，假如“上

① 《新五代史》卷三，北京，中华书局，1974年，第27页。

② 《新五代史》卷一三，第133页。

③ [宋]良渚沙门宗鉴《释门正统》第四《斥伪志》，《已新纂续藏经》（75），第314—315页上。

上乘”果为五代末尼党类的一个别称，而在赞宁撰作《僧史略》时对比丘有那么大的号召力，以至赞宁还要发出“此法诱人，直到地狱。慎之哉”的警示，则足见这一教派必有相当的活力，那么，在南宋如火如荼的吃菜事魔运动中，明教被作为罪魁祸首，当时凡于社会秩序存在现实或潜在危害之各种教派，其名号、经文、图像，以及诸多活动表现等等，官方文献、士人笔记载录甚夥，但何以惟独未见“上乘”或“上上乘”派之名号或其活动痕迹？难道这个摩尼教派只是在五代陈州昙花一现，尔后即销声匿迹？假如毋乙之乱就是摩尼教徒所发动，那么在华摩尼教之反叛性早有前科，取缔明教的敕令或官员奏折却未见将其上挂下联，借鉴五代摩尼余党作乱之教训。上揭明代的何乔远《闽书》卷七《方域志》“华表山”条，追述摩尼教史甚详，但对该教在五代之作为亦只字未提。由是益见把“上乘”或“上上乘”这类教派与末尼挂钩，不过是佛僧一家之言，而士人则未必以佛家之说为然。

顾陈垣先生之认同毋乙为“末尼党类”，亦并非无留余地，其评曰：

释门正统谓赞宁生于梁贞明五年，是毋乙之反，在赞宁既生之后。曰“后唐石晋，时复潜兴”，自石晋至北宋初，直三四十余年耳。以三四十余年闻见之近，谓为末尼，必有所据。即使非末尼，而佛教徒诬之为末尼，或革命党假托于末尼，皆可见当时末尼之势力。^①

显然，陈先生认为赞宁经历后唐（923—936）石晋（936—947）时代，对“潜兴”的毋乙余党耳闻目睹，故其“谓为末尼，必有所据”；但由于未见赞宁举列“所据”，因此，陈垣先生始复用让步从句之句式，表述“即使非末尼”的另两种可能性。其中曰“革命党假托于末尼”这种可能性，窃以为不过是个伪命题，缘历史上之摩尼曾被禁断甚至严厉取缔，革命党假托末尼何好处之有？是以，倒是“佛教徒诬之为末尼”更有客观实在的可能性。最早怀疑毋乙与摩尼教有关的刘南强（S. N. C. Lieu）先生，实际就是认同这种可能性。^②

四 宋代佛书诬毋乙等为“末尼党类”原因试释

毋乙之乱所凭借的教派无论曰“上乘”，或是薛氏所云“依浮屠氏之教”，或欧阳修所云“其学佛者，自立一法”，都显明在官方或史家心目中，“上乘”教派与佛教有不可分割之关系。实际也意味着，毋乙之乱是由一班学佛之人发动的。这在赞宁或志磐看来，显然是大伤佛门面子，因此非加以厘清不可。除特别渲染其与佛教势不两立外，还必须为其另寻源流，道出其来龙去脉，始得摆脱其与佛门之干系，为佛门

① 《陈垣学术论文集》第1集，第352页。

② S. N. C. Lieu, *The Diffusion of Manichaeism from Persia to Rome and China*, Warwick, 1981, pp. 222—223.

讨回清白。

更有，赞宁曰“或有比丘为饥冻故，往往随之效利。有识者尚远离之！此法诱人，直到地狱。慎之哉”！从语气看，至其撰作《僧史略》时，该教门在社会中还有很大影响，还在吸引着赞宁所代表的正统佛教徒。而这个新教派，显然尚未列入官府取缔的对象，赞宁方要竭力呼吁佛教徒不可信之。因此，为让众比丘亦不为所惑，捍卫佛门之纯洁性，并提示朝廷取缔该教派，揭示这一教派的“真面目”益显必要。由是看来，赞宁借奉诏撰作《僧史略》之机，引入明明与僧史无关的毋乙之乱，特立《大秦末尼》门，追溯其源头，用心亦良苦矣。

顾《僧史略》作为佛教教团史，“始乎佛生，教法流行，至于三宝住持，诸务事始，一皆隐括”^①，盖把佛教物事、典章制度的起源和沿革等等，尽行载入。以《大秦末尼》所在的下卷为例，立门十九，分别题为《诞辰谈论（内斋附）》、《赐僧紫衣》、《赐师号（德号附）》、《内供奉并引驾》、《封授官秩》、《方等戒坛》、《结社法集》、《赐夏腊》、《对王者称谓》、《临坛法位》……赞宁大概亦自我意识到其书所述过于庞杂，有离题之嫌，故在卷下《总论》中，自设问答加以解释道：

问曰：“略僧史求事端，其故何也。”答曰：“欲中兴佛道，令正法久住。”^②若以此为然，则举凡有益“正法久住”的内容便都可囊括入内，斥责异端或敌对异教自更是题中之义。吾辈苟不论赞宁把毋乙之徒归入“大秦末尼”是否正确，其在僧史中立《大秦末尼》门这一貌似不伦不类的做法，却为尔后佛僧撰史所效法。赞宁之后，良渚沙门宗鉴撰《释门正统》，亦辟专章《斥伪志》^③，评介那些假托佛教的“事魔妖党”；至于志磐《佛祖统纪》之立《事魔邪党》章节，就更不用说了。

观赞宁之把毋乙等诬为“末尼党类”，看来并非随意急就，而是经过一番深思熟虑的。

吾人固知，历史上敢于向佛教叫板的只有道教，不少所谓左道都曾在道教吸收某些成分，包括符咒等道术，陈州左道亦不排除有这一可能性。但对佛僧来说，毕竟不敢把毋乙之乱栽赃道教，因为道教为本土宗教，历代统治者对其优礼有加，地位时或在佛教之上。把官方已作结论的反叛事件与道教联系，不仅会引起道士的反弹，更会令朝廷不悦。因此，除了夷教外，实际别无他教可资遴选。而在夷教中，如上面已分析的，摩尼教与佛教关系最密切。唐代摩尼教之依托佛教，朝廷十分清楚，因此在武周政权垮台、李唐皇朝恢复后，在取缔摩尼教之敕令中就有明确点示，《通典》载有开元二十年七月敕：

末摩尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。以其西胡等既是乡

① 《大宋僧史略》卷上《自序》，《大正藏》（54），第235页上。

② 《大宋僧史略》卷下《总论》，《大正藏》（54），第254页下。

③ [宋]宗鉴《释门正统》第四《斥伪志》，《卍新纂续藏经》（75），第314—316页上。

法，当身自行，不须科罪者。^①

由是，赞宁将毋乙等称为“陈州末尼党类”，尽管五代以前之陈州是否有摩尼教流行，于史无证，但把陈州里俗之人所习“左道”，诬为唐代摩尼教之余绪，就并非无词可籍，因为毕竟如薛史所载，彼等乃“依浮屠氏之教”，恰与唐代摩尼教“妄称佛教”类同。由是，曰“所谓相似道也”，亦未尝不可。

摩尼教在唐代三夷教中，因曾得武后青睐，复又凭借回鹘势力，声势最大，但也因此一再被取缔，特别是在会昌初元，回鹘国破之后，朝廷把对回鹘之仇恨往摩尼僧身上发泄，外来摩尼僧被驱逐杀戮殆尽，成为唐朝与回鹘政治斗争之牺牲品。尽管摩尼教非因作奸犯科而遭取缔，但在赞宁看来，摩尼业已臭名昭著，把毋乙等归为“末尼党类”，自是最佳选择。

总上所论，五代陈州里俗所习“左道”，依现有资料，无从证明其衍生自摩尼教；而其信徒在佛僧笔下之反佛表现，则证明其与摩尼教无涉。谓彼等为“末尼党类”，于史无证，当属佛僧门户之见。现代史家把毋乙之乱目为五代摩尼教史料征引，盖受宋代佛书所误导。

余论

从赞宁所立《大秦末尼》门的文字看，其将摩尼教与其他两个夷教，即祆教、大秦教混同，遂以“大秦末尼”作为篇名，曰“火祆^{火烟切}教法，本起大波斯国。号苏鲁支，有弟子名玄真，习师之法，居波斯国。大总长如火山，后行化于中国。”是把摩尼教的源头接驳到波斯之琐罗亚斯德教，溯源波斯国苏鲁支。考祆教乃源于波斯琐罗亚斯德教（Zoroastrianism），因教主 Zoroaster 而得名。该名本应念作“查拉图斯特拉”（Zarathustra），却因古希腊人讹音而沿袭为琐罗亚斯德，而“苏鲁支”这一音译，似更近原名 Zarathustra 之省音。赞宁所据史源究竟是什么，吾人不得而知；但仅从这一点，已可窥其为考末尼事所涉猎夷教资料之多之广。曰“贞观五年，有传法穆护何禄，将祆教诣阙闻奏。”那是把祆教传教师诣阙闻奏，当为摩尼教入华之始。曰“敕令长安崇化坊立祆寺，号大秦寺，又名波斯寺”，则是把祆寺混同大秦寺，又把其等同摩尼寺。所引“开元二十年敕”、“天宝四年七月敕”，均于史有征，惟后者是针对大秦教，与摩尼教无关。其大历三年、六年回纥请置摩尼寺事，质之其他文献，亦为可信，可补正史之脱漏；而会昌三年对摩尼教之残酷取缔，有官方文献和时人著作佐证。至于“五年，再敕大秦穆护火祆等二千余人并勒还俗。”此条敕令亦见官方文献，只是针对大秦教、火祆教，与摩尼教无涉，缘摩尼教早在会昌三年便已处

^① [唐] 杜佑撰，王文锦等点校《通典》卷四〇，北京，中华书局，1988年，第1103页。

置完毕了。把此条敕令亦录入，益见赞宁把三夷教视为一体，不加甄别，凡涉及夷教之政令，概当摩尼教史事录入。之所以这样，固然与他不屑读夷教内典有关，谅更出于一心澄清母乙与佛门之关系，把其归入曾一再遭取缔的“末尼党类”，故不在乎“末尼”与火祆、大秦究竟是否有别。其显然是把彼等视为一物，只是一教多名耳。但无论如何，有关三夷教在华活动大事，多被他录入，足见其为寻母乙党类之根，确是作了一番调查研究，读了不少唐代政书。在赞宁心目中，当自以为把母乙之徒所奉“上上乘”教的源流勾勒清楚了：源于波斯而非天竺；在唐代始流入中土，远晚于佛教；玄宗朝曾因“妄称佛教”被禁断，大历年间则凭借回鹘势力在中土建寺；会昌年间被严厉取缔，彼等不过是该教“未尽根荑，时分蔓延”的产物，佛门乃与之正邪不两立。如是，立门之旨，业已达到。

赞宁的“大秦末尼”到了志磐笔下，又变成“末尼火祆”，足见两者于唐代三夷教均混淆不清。本来，此两位僧人均以博学著称，尤其是赞宁，以其所处年代之早，所能涉猎唐代文献之多，且应有夷教内典可资浏览，当于三者能有所区别，惜囿于宗教偏见，未能臻此境地，并由是而误导了后人。时至晚清，学者之考景教，多将摩尼、火祆之资料也混入，开其先者，赞宁是也。然最早将三夷教史料整理成篇者，盖亦赞宁，其功亦不可没，尽管其醉翁之意不在此。

（作者林悟殊，1943年生，中山大学历史系教授；王媛媛（女），1979年生，中山大学历史系副教授）

收稿日期：2011年3月22日