

佛教檄魔文的宗教文化价值*

刘 林 魁

提 要：檄魔文是以檄文形式弘扬佛法的一种文体，盛行于两晋至唐初的佛教信徒中。其内容主要是对禅修过程中宗教神秘经验的记录，与佛教禅学关系密切。在文体上，檄魔文既有借鉴檄文的地方，更有对檄文原有体制的突破。这种突破，源于对道教“军将吏兵”仪式的借鉴和吸收。敦煌降魔变文是檄魔文文体发展。檄魔文为变文代替，主要原因在于伴随佛教发展而来的弘法对象的转变。

刘林魁，文学博士，宝鸡文理学院中文系副教授。

主题词：檄魔文 禅学 道教仪式 降魔变文

“魔”是指破坏佛法修行的恶鬼神，对应的梵语是“魔罗”。汉译佛经中有许多关于魔和降魔的叙述，其中佛陀菩提树下降魔成道的故事更是影响深远。佛教进入中国后，适应弘法需要，产生了一种新文体——檄魔文。相对于敦煌降魔变文，学界对檄魔文的研究比较冷落。本文尝试对檄魔文的宗教文化史价值作一初步探讨，以期抛砖引玉，引起更多学者对檄魔文的关注和研究。

一、檄魔文与佛教禅学

降魔是佛教修行的一项重要内容。为了从思想上认清魔的危害，佛教对魔有多种分法，如：三魔、四魔、十魔等。最常见的是四魔：烦恼魔、蕴（又作“阴”或“荫”）魔、死魔、天魔。烦恼魔烦心恼身，蕴魔夺人性命，死魔阻碍佛法修行，天魔居欲界第六天扰乱众生行善事。同时，佛教也提供了降魔的法门。如《大方等大集经》说：“若能观法如幻相者，是人则能破坏阴魔；若见诸法悉是空相，是人则能坏烦恼魔；若见诸法不生不灭，是人则能破坏死魔；若除憍慢则坏天魔。”^①如果以宗教修行者个体为中心，魔实际只有两种：外魔和内魔。外魔是外界的干扰和诱惑，内魔是内心的杂念和欲望。降魔就是断

绝外界诱惑、排除内心杂念的过程。这一过程，既需要禅定以澡雪精神、反思内听，更需要佛学智慧以认识世界人生。由此可以说，降魔就是修行者在禅定状态下集中精神以佛教观念认识世界和人生的过程。因而，檄魔文的出现，必然与禅学的兴盛和佛教徒的禅修密不可分。

中国禅道之兴隆，是在菩提达摩东渡之后，但禅观始传则不自达磨始。东汉桓帝时，安息国沙门安世高入华后就诵持翻译了《安般守意经》等7部禅经。早期禅学以小乘禅为主，而修习小乘禅者非常注意神通禅，他们认为“四等六通，由禅而起；八除十入，籍定方成”，修禅可以“内逾喜乐，外折妖祥。摈鬼魅于重殿，睹神僧于绝石”^②。摈弃宗教的神秘性，神通禅就是禅定状态下获得宗教神通和神秘经验的过程。檄魔文就是对这种神通和经验的记录和表述。

檄魔文常常将禅修过程和佛学观念形象化、实体化。如写魔王，则“摄愚守谬，偷安邪位。托痴山以自高，恃见林以游息。耽六欲之秽尘，玩邪迷以怡性。建憍慢之高幢，引无明之凶阵。阔步荒涂，轻弄神器。盗篡天宫，抗衡日月”^③。在这里，魔王就是痴、邪见、邪迷、六欲、憍慢、无明等阻碍体悟佛法的认识和情感的集合

体。修禅过程，就是用佛教正法排除这些邪法魔障的过程：

禅弓烟举而云兴，慧箭雨洒以流虚。鞭以假名之策，蹴入无有之原，研以师子之吼，刺以苦空之音。挥干将而乱斩，动戈矛而竞捷。横尘尸以被野，流劳血于长川。崩痴山之嵯峨，竭爱水之洪流。穷僭于诸见之窟，挫高于七慢之櫟。于是魔贼进无抗鳞之用，退无悌脱之隐。虑尽路穷，回遑靡据。^①

“禅弓”即禅修。“慧剑”指佛教智慧。这里描述的实质，是通过禅修用“假名”、“无有”、“苦空”等正法剔除“痴”、“爱”、“诸见”、“七慢”的邪法。这里不仅有与禅学相关的术语，更将整个精神、思维的修行过程变成一个故事，体现了小乘禅以神通降魔悟道的禅修理念。禅学之兴盛，尤其是小乘禅学之兴盛，是佛教檄魔文产生的直接动力。

檄魔文作者的佛学修养多与禅学有关联。东晋释道安曾撰有《檄魔文》一篇^②。道安早年有感于“禅观弛废，学徒虽兴，蔑有尽漏”，遂为安世高译《安般守意经》、《人本欲生经》、《十二门经》、《阴持入经》、《道地经》等经典作注，其中就透露出道安的许多禅学思想。大致而言，道安之禅修观主要在以下几个方面。第一，禅修疗治三毒。道安说：“定有三义焉：禅也，等也，空也。用疗三毒，绸缪重病。婴斯幽厄，其日深矣。”四禅定治贪淫，四空定治愚痴，四等心治瞋恚，此十二门禅源自安世高禅法。第二，重视修禅之神通。道安认为，入禅定者，“举足而大千震，挥手而日月扞，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞”，“陵云轻举，净光烛幽，移海飞岳，风出电入”^③。第三，定慧双修。道安于其所作诸部禅经序中，多有提及“禅智”、“定慧”者。道安《檄魔文》有其禅学思想的鲜明烙印。他写降魔军阵云：“乘诸度之宝轩，守八正之修路，跨六通之灵马，控虚宗之神辔，弯四禅之劲弓，放权见之利箭。鸣驥桓桓，轻步矫矫。”^④“诸度”即

“六度”，其中包括了禅定和智慧，体现了佛教定慧双修的态度和思想。“六通”即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通，是道安神通禅的体现。“虚宗”和“四禅”则与十二门禅之四空定、四禅定对应。

与道安不同，檄魔组文的作者元魏僧懿的禅学更多是北朝佛教文化氛围熏陶所致。南北朝时期，南方重义学，北方重禅学。北朝禅法前后大致有佛陀跋陀罗、佛陀禅师、勒摩提、慧文、菩提达摩等五个系统^⑤。大多数禅师都有严格的师徒传承记载。北方重禅轻慧的佛风，见于《洛阳伽蓝记》“崇真寺”条记载。其中云坐禅苦行和诵读40卷《涅槃经》可以升天堂，但讲经和造作经像却不得升入天堂。可见，北方禅风之盛大到了排斥义学的地步^⑥。北魏懿法师之檄魔组文由8篇文章和1篇序言组成。其中对魔军和降魔军以及降魔过程的详尽描述，体现了其檄魔文与北朝禅学兴盛的内在关联性。

由于佛教提倡定慧双修，檄魔文中也体现出一些佛教义学思想。但不管是从整体叙事框架，还是从总体叙事意图，檄魔文的中心都在佛教徒依法修行所获得的宗教体验和经验的表述上。禅学与义学两者之中，檄魔文与前者的关联更为明显。

二、檄魔文与道教仪式

檄魔文所借助的文体是檄文。檄文又称露布，是汉代以后发展成熟的一种文体形式。其文体特征，“或述此休明，或叙彼苛虐，指天时，审人事，算强弱，角权势，标蓍龟于前验，悬鞶鉴于已然，虽本国信，实参兵诈”^⑦。檄魔文对檄文文体的最大突破在于用夸张铺饰的手法描写魔军、降魔军的军阵和神通^⑧。此种突破的动力来自佛教檄魔文对道教仪式“军将吏兵”的借鉴。

“军将吏兵”，也作“将军吏兵”、“君将吏兵”等，指“道教仪式中召请的鬼将神兵的数量、领属、封爵与称号”^⑨，是宗教想象的产物。佛教檄魔文与道教仪式“军将吏兵”有许多相似

之处。第一,实质都是通过宗教想象引导意识和思维进入宗教幻想。差别仅在于,道教以存思、请祷之法完成,佛教以禅定实现。存思,也就是集中宗教意念引导精神,想象道教之天神与仙真下降身中,增强道法、驱除鬼怪以至成仙成真。禅定指令心专注于某一对象而达于不散乱的精神状态。虽然修行法门有别,但是,不管是佛教檄魔文中的名类众多的降魔菩萨、魔军,还是道教仪式中的数量繁多、职能各别的神兵神将,都是宗教想象精神状态下宗教观念的化身。

第二,佛教菩萨、魔王的身分描述,与道教“军将吏兵”一样,具有浓厚的中国特色。檄魔文对魔军和降魔军双方的身分,都冠以官职名号,像“尚书”、“门下”、“皇太子”、“侯”、“公”、“伯”、“将军”、“刺史”、“都督”、“都尉”、“使持节”、“校尉”、“骠骑”、“郎”、“司马”、“司空”等等,这些官职名号为当时中国政治等级社会常使用,但汉译佛经中却从未出现。就道教而言,将世俗官爵引入宗教仪式,早有所为。天师道就从汉代官制中借取了许多官名,如“祭酒”、“谏议大夫”、“功曹”、“国三老”、“太医”、“都官从事”、“前司马”、“后部司马”等^⑬。

第三,道教“军将吏兵”术与佛教檄魔文都集中描写了将兵数量。如,“南朝刘宋时已行世”^⑭的《正一法文经章官品》云:

天乐君五人,官将一百二十人,治五水室,主收治女子狂易披发。奔走天地精君,官将一百二十人,苗林宫,收治男女披发狂易之病主之。大角狱君,官将一百二十人,治五大行宫,主收天下有物万精来着人者,除灭之。高脊君,官将一百二十人,治寄明宫,主收天下龙蛇灾害人者。……^⑮

佛教檄魔文也是如此。释道安《檄魔文》写降魔军阵势,云:归义侯萨陀领众四十万亿、忉利公导师领众百万亿、兜率王解脱月领众四百万亿、四禅王金刚藏领众七百万亿、八住王大维摩诘领众九百万亿、九住王大文殊领众若尘、中千

王观世音领众不思、补处王大慈氏领众八万四千。道教的军将吏兵术,早在《太平经》中就出现了,而佛教檄魔文创作较早的是符秦时的释道安,要远远晚于道教。从发生时间来看,佛教摹仿道教的可能性是绝对存在的。

虽然,佛教檄魔文有借鉴道教军将吏兵的痕迹,但两者的差别也是明显的。第一,道教重官署设置的介绍,佛教重降魔过程的描述。道教仪式中,常常不厌其烦、津津乐道于神仙种类、治所、形貌、职能及其属员的人数和类别。但对于这些神仙降幅显灵或者驱鬼避祸的过程,道教很少放在神谱中去介绍叙述。佛教虽然向道教的“军将吏兵”之法学习,但主体仍然是在讲述佛经中降魔成佛的理念,所以用大篇幅文字展现降魔过程。第二,道教仪式中的“军将吏兵”之法,在汉代一度演变成现实中的宗教教权组织形式。张陵的五斗米道以“二十四治”的组织和“师君”、“治头大祭酒”、“祭酒”、“鬼卒”等称号构建组织机构,一方面要求信仰者缴纳租米钱税,取代国家的经济职能;一方面按教规行刑,取代国家的法治职能。这种做法使五斗米道走上了政教合一的道路,并一度在蜀地实现了宗教政权的割据。张角的太平道同样也将宗教组织观念现实化,走上了军教结合的道路,一时成了汉王朝胆颤心惊的组织之一。佛教檄魔文虽然也借鉴道教“军将吏兵”的方法,但仅仅停留于宗教观念意识中,并没有落实到宗教组织形式中去。南北朝后期,佛教常有抨击道教“军将吏兵”之言辞,其目的在于攻击道教曾于汉代有过军、政、教合一的历史。而早前产生的檄魔文,却是借鉴道教仪式而来。宗教融合与斗争常常就是这样富有戏剧性。

佛教檄魔文对道教仪式的借鉴仅仅在于形式,这种借鉴也随着佛教自身的发展壮大,道教的特色渐渐消褪了。大致而言,北方借鉴的痕迹明显,持续时间也比南方长一些。如释道安《檄魔文》对道教“军将吏兵”的借鉴很明显,到了懿法师的《降魔组文》中,虽然重视魔军和降魔

军将帅的能力和神通的叙述,但对“将兵”数量的叙述已经不太重视。南方佛教中,自释宝林《檄魔文》中就没有“将兵”数量的叙述,也没有罗列众多的菩萨。至唐沙门行友《平心漏布文》,已经极少道教“军将吏兵”的痕迹。不过,檄魔文所体现的对道教仪式借鉴的线索与痕迹,对于研究佛教入华早期佛、道二教的文化交流,是弥足珍贵的。

三、檄魔文与敦煌变文

檄魔文是佛教徒禅定状态中宗教认识和经验的记录,但在传播过程中他超越了佛教徒个体的感受和体悟,成为面向大众弘扬佛法的有利载体。与檄魔文一样,通过降魔宣扬佛法的还有敦煌降魔变文。檄魔文和降魔变文盛行的时间早晚不同,但两者存在一定的联系。

敦煌宝藏中,降魔变文有两种。其一题名《破魔变文》,讲述佛祖降魔成道的故事,另一题名《降魔变文》,讲述世尊大弟子舍利弗大破六师外道的故事。檄魔文与降魔变文除了传播目的完全一致,都为弘扬佛法服务,在题材上也有一些共同点。第一,都与佛经中释迦降魔成道的叙事有关。《破魔变文》是对这一故事的直接复述。檄魔文在降魔过程中也闪现出这一题材的影子。释道安《檄魔文》:“昔大通统世,群方影附。有伪痴天魔,不遵正节,干忤圣听,陈扰神虑,领卒塞虚,权形万变,精甲照曦,霜戈拂域,灵鼓竞兴,响冲方外,矫步陆梁,自谓强盛。王师一奋,群邪殄丧,众迷革心,望风影伏。”^⑥僧懿《破魔露布文》:“伪自在天主贼王波旬……且其政教陵替,内外相违,姊妹同奸,千子贰志,三女邪荡,邀我上宫,姿态未施,自贻伊耄。又波旬玩习小道,颇有才辩,愆谏饰非,好是鬯怒,不用顺子之言,专从佞臣之计,伺国间隙乘蹙来侵。”^⑦佛经中记载太子正悟道时魔宫受震动,魔王波旬便召集鬼神率领魔军,欲扰乱释迦道意。结果魔王三女皆成老母,魔王与其姊妹弥伽迦利以及所统领的魔军都被释迦击败。参照佛经,可以看出,道安《檄魔文》是概括叙述魔王被释迦

击败的故事,僧懿《破魔露布文》则涉及更多细节,如魔王姊妹助阵、魔王千子中存在皈依菩萨和赞助魔王两种态度、魔女媚惑菩萨等。由此可见,佛传中的这一题材也在檄魔文的关注范围之内,是檄魔文撰写者熟悉的题材。第二,都与佛教徒和六师斗法的题材有关。《降魔变文》基本上在复述舍利弗和六师斗法一题材。在释宝林《破魔露布文》中,写魔主罪恶有“内以三公诸毒卿相九结,外以军将六师戎卒四兵”,写魔军气势“尘劳之卒豺视于交境,六师之将虎步于长逵”^⑧。此两处虽然把六师当做魔军之一部分,而不是变文中的六师是降魔的全部对象,但在降魔故事包含了降魔六师的题材倾向上,檄魔文和变文是一致的。第三,檄魔文和降魔变文中对魔军和降魔军的描述极为接近。如《破魔变文》中写如来兵器:“如来所持器仗,与彼全殊。且着忍辱甲,执智慧刀,弯禅定弓,端慈悲箭,骑十力马,下精进鞭。惭愧刀而未举,鬼将惊忙;智慧剑而未轮,波旬怯惧。”^⑨懿法师《破魔露布文》云:“神戈暂指,则魔徒失胆。惠剑一挥,则群邪俱毙。现道身而斩死魔,因般若以戮烦恼。摧波旬于不动之林,灭五阴于计性之境。然后蹙巢守穴,到不到处。”^⑩两者都是通过具体形象化的描述讲述以佛教智慧破除魔障的过程。从弘扬佛法的文体角度来看,敦煌降魔变文是檄魔文的发展。

檄魔文与降魔变文的差异也是非常明显的。首先,它们与佛经故事的关系有亲疏之分。变文与佛经故事关系密切。变文所依据之佛经虽然历来有争议,但它取材佛经中魔王惑乱世尊的情节却是学界公认的。檄魔文的叙事框架与佛经故事没有较完整的联系,只是叙事过程中的某些情节或细节与佛经故事存在关联。其次,他们宣扬佛法的载体不同。檄魔文全部是散文,只能讲不能唱,宣扬的重点在于佛教观念,故事框架、情节和形象都比较粗糙;降魔变文韵散相间,讲唱结合,甚至还有即兴歌舞表演^⑪,而情节和形象比较丰富。

檄魔文与降魔变文的差别可能来自弘法对象的不同。变文属于俗讲, 讲唱的对象倾向世俗民众, 这一点为学界共识。檄魔文的接受群体可能倾向于僧侣和上层贵族。懿法师《破魔露布文》作于“年幼”之际, 当时他可能还没有出家, 但文章完成后为“好事者”传播。传播的核心地带在寺院, 因而北魏迁都洛阳后他在“故塔之中”发现了自己的《破魔露布文》。此文得到北魏名僧国都法师的赏识, 并为之“更披经卷, 赐示魔事”。懿法师对修改之后的《破魔露布文》非常自信, 又模拟释道安《檄魔文》一篇, 撰写《平魔教》, 成为八篇一组檄魔文, 最后“重荐法师, 更无嫌也”^②。可以推测, 此文可能在北魏佛教徒中产生过较大影响。释宝林说自己创作《檄魔文》的动机: “余以讲业之暇, 聊复永日, 寓言假事, 庶明大道。冀好迷之流, 不远而复。”此文“寓言假事”以明佛法, 是作为“讲业”的辅助出现的。据此来看, 檄魔文很可能是东晋南北朝时期僧讲的底本。但檄魔文中魔军和降魔军的将帅官职名称繁多, 佛教术语使用频繁, “好事者”、“好迷之流”中应是有相当的文化涵养和佛教素养的士族佛教信徒。所以, 檄魔文属于士族和僧侣阶层的佛教宣讲文本。这样来看, 由于听众的差异, 变文和檄魔文表现为两种风格截然不同的文体。变文以佛经故事的讲唱为主, 内容上要符合俗众的口味, 方式上也要多样化, 宣扬、唱颂、歌舞等多种艺术手段并用; 而檄魔文就放弃了佛经之生动故事, 以佛法为主导, 使用大量佛教名数, 兼之以生硬的情节、单一而繁重句法、拥挤而枯燥的人(事)物, 讲述佛法修行的经验。

檄魔文渐渐消失的原因, 可能主要在于这种由于弘法对象导致的文体特征僵化。两晋南北朝时期, 士族群体是社会文化的主流, 佛教传播的主要对象也主要在这一群体。进入唐代以后, 佛教在传播对象、方式、思想观念上更倾向于平民阶层。因此, 原先面向士族和僧侣阶层的佛教宣讲文本就被为民众喜闻乐见的以讲唱为主的变

文所代替, 檄魔文遂消失在历史文化的长河中。

(责任编辑: 無邑)

* 本文为教育部人文社会科学研究西部与边疆地区项目“唐五代三教论衡与三教论衡戏”(项目编号: 10XJCZH004)、国家社会科学基金项目“唐代三教论衡及其文学影响研究”(项目编号: 12XZW003)”的阶段性研究成果。

- ① 昙无讖译:《大方等大集经》,《大正藏》第13册,第53页上一中。
- ② 慧皎撰,汤用彤校点:《高僧传》,北京:中华书局,1992年,第426页。
- ③ 释僧祐:《弘明集》,《大正藏》第52册,第93页中。
- ④ 释僧祐:《弘明集》,《大正藏》第52册,第94页中一下。
- ⑤ 刘林魁:《两篇佛教檄魔文作者考》,《敦煌研究》2010年第2期。
- ⑥ 释僧祐撰,苏晋仁等校点:《出三藏记集》,北京:中华书局,1995年,第249—252页。
- ⑦ 释僧祐:《弘明集》,《大正藏》第52册,第93页上。
- ⑧ 方立天:《南北朝禅学》,《宗教学研究》2000年第2期。
- ⑨ 杨衒之著,杨勇校笺:《洛阳伽蓝记校笺》,北京:中华书局,2006年,第76—77页。
- ⑩ 刘勰撰,周振甫注:《文心雕龙注释》,北京:人民文学出版社,1981年,第227页。
- ⑪ 刘林魁:《佛教檄魔文的文体价值》,《山西师大学报》2010年第5期。
- ⑫ 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,北京:三联书店,2003年,第13页。
- ⑬ 吕鹏志:《唐前道教仪式史纲》,北京:中华书局,2008年,第29页。
- ⑭ 任继愈等:《道藏提要》,北京:中华书局,1991年,第87页。
- ⑮ 《正一法文经章句》,《道藏》第28册,北京:文物出版社等,1987年,第542页下。
- ⑯ 释僧祐:《弘明集》,《大正藏》第52册,第92页下。
- ⑰ 道宣:《广弘明集》,《大正藏》第52册,第346页中一下。
- ⑱ 释僧祐:《弘明集》,《大正藏》第52册,第94页上一中。
- ⑲ 项楚:《敦煌变文集选注》,北京:中华书局,2006年,第613页。
- ⑳ 道宣:《广弘明集》,《大正藏》第52册,第347页中。
- ㉑ 李小荣:《变文讲唱与华梵宗教艺术》,北京:三联书店,2002年,第181页。
- ㉒ 道宣:《广弘明集》,《大正藏》第52册,第343页上一中。