

《夷堅志》明教紀事史料價值辨釋

林悟殊 殷小平

提要：本文從歷史文獻學的角度，辨釋見於《佛祖統紀》之《夷堅志》明教紀事，認為該紀事雖不見今本《夷堅志》，但大體應出自《夷堅志》作者洪邁之手筆；並就該紀事中有關明教的稱謂、教主之名諱、信徒之服色、該教對道教之依托、教徒的習俗等，一一加以辨釋，甄別其真偽，界定其與實際的距離。

關鍵詞：《夷堅志》 喫菜事魔 《佛祖統紀》 明教 摩尼教

有關宋代華化摩尼教，即明教的研究，自沙畹、伯希和、陳垣諸大師到當今學者，無不重視南宋釋志磐（約 1195—1274）《佛祖統紀》稱引自《夷堅志》的一段文字，即：

述曰：嘗考《夷堅志》云，喫菜事魔，三山尤熾。為首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服。稱為明教會。所事佛衣白，引經中所謂“白佛，言世尊”。取《金剛經》一佛，二佛，三、四、五佛，以為第五佛。又名末摩尼，采《化胡經》“乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕玉宮為太子，出家稱末摩尼”，以自表

證。其經名《二宗三際》。“二宗”者，明與暗也。“三際”者，過去、未來、現在也。大中祥符興《道藏》，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亳州明道宮。復假稱白樂天詩云：“靜覽蘇鄰傳，摩尼道可驚。二宗陳寂默，五佛繼光明。日月爲資敬，乾坤認所生。若論齋絜志，釋子好齊名。”以此八句表於經首。其修持者，正午一食，裸尸以葬，以七時作禮。蓋黃巾之遺習也。嘗檢樂天《長慶集》，即無蘇鄰之詩。樂天知佛，豈應爲此不典之詞？^①

不過，該段文字不見於現存的洪邁（1123—1202）《夷堅志》，其中於明教的一些記述又不無疑點，與同時代其他文獻記載有異，因而早就有學者對該段文字表示懷疑，甚至認爲其或出於釋志磐之僞托。^②鑑於該段文字一直被目爲原始資料，廣被徵引並據以立論，因此，本着嚴謹的治學精神，實事求是地對該段文字作一番考察辨釋，去僞存真，評估其作爲史料的可信度，顯然是有必要的。是故，本文擬在前賢、今賢研究的基礎上，就此略作嘗試。

一 志磐引錄《夷堅志》明教紀事之緣起

上引“述曰”文字，實際是志磐《佛祖統紀》卷四八《法運通塞志》第十七之十五《寧宗》節下“嘉泰二年”（1202）條下記事的按

① 釋志磐《佛祖統紀》卷四八，《大正藏》（49），頁431上—中，小字爲原注；參校江蘇廣陵古籍刻印社清版影印本，1992年，頁2051—2052。

② 連立昌先生最早質疑該條史料的可信度，認爲“《佛祖統紀》這段引用《夷堅志》的文字多半是釋志磐的僞托，今本《夷堅志》中，也沒有這條材料”。見氏文《明教性質芻議》，《福建論壇》1988年第3期，頁39—43；收入氏著《福建秘密會社》，福州，福建人民出版社，1989年，頁12—13。

語，爲便於討論，茲過錄該條紀事原文：

嘉泰二年，餘杭南山白雲庵道民沈智元，乞賜敕額。臣寮言：“道民者，遊墮不逞，喫菜事魔，所謂姦民者也。自植黨與，十百爲羣，挾持妖教，聾瞽愚俗。或以修路建橋爲名，或效誦經焚香爲會，夜聚曉散，男女無別。所至各有渠魁相統，遇有諍訟，合謀並力，厚啖胥吏，志在必勝。假名興造，自豐囊橐。創置私庵，以爲遁逃淵藪。智元僞民之魁，左道惑衆。揆之國法，罪不勝誅。張杓帥京之日，屢與鄰寺，互論已判；道人私庵，合照前降，指揮拆除。今智元又敢妄叩天閭，玩侮朝廷，若此爲甚。昔傳五斗米道者，始托黃老，分遣弟子，周遊四方，轉相誑誘。其後數十萬衆，同日竊發，漢室遂微。今此曹若不防閑，何所不至？欲下臨安府，將智元等重行編竄，籍其物業，以爲傳習魔法，玩視典憲者之戒。寄居勢家，認爲己產，蓋庇執占者。”臺諫指名以奏。制可。^①

顯然，上揭所謂白雲庵道民，蓋與明教無涉，對此，志磐並非不清楚。緣其《佛祖統紀》卷五四《歷代會要志・事魔邪黨》節下，把摩尼教、白雲菜、白蓮菜三教列入，分別加以介紹。就唐代摩尼教而言，儘管其將該教與當時其他兩個夷教，即大秦教、火祿教混淆，稱摩尼教爲“末尼火祿”，介紹其來龍去脈，把祿教、大秦教史事接駁其中，但他畢竟明確記錄了摩(末)尼教徒念《二宗經》、白衣白冠等特徵：

末尼火祿者，初波斯國有蘇魯支，行火祿教，弟子來化中國。唐正(貞)觀五年(631)，其徒穆護何祿詣闕進祿教，敕京師建大秦寺。武后延載元年(694)，波斯國拂多誕持《二宗

^① 《佛祖統紀》卷四八，《大正藏》(49)，頁430下—431上；參校江蘇廣陵古籍刻印社清版影印本，頁2049—2051。

經》僞教來朝。玄宗開元二十年(732),敕末尼本是邪見,妄稱佛教,既爲西胡師法,其徒自行,不須科罰。天寶四年(745),敕兩京諸郡有波斯寺者,並改名大秦。大歷(曆)三年(768),敕回紇及荆、揚等州奉末尼,各建大雲光明寺。六年,回紇請荆、揚、洪、越等州置摩邪寺。其徒白衣白冠。會昌三年(843),敕天下末尼寺並廢,京城女末尼七十二人皆死,在回紇者流之諸道。五年,敕大秦穆護火祿等二千人,並勒還俗。梁貞明六年(920),陳州末尼反,立母乙爲天子,朝廷發兵禽斬之。其徒以不茹葷飲酒,夜聚姪穢,畫魔王踞坐,佛爲洗足,云佛止大乘,我乃上上乘。^①

至於宋代摩尼教,即明教與白雲菜、白蓮菜的區別,志磐則清清楚楚,否則,其在《事魔邪黨》節下不會把彼等分開記述。該節“白雲菜”條下載曰:

白雲菜(菜)者,徽宗大觀間,西京寶應寺僧孔清覺居杭之白雲庵,立四果十地,造論數篇,教於流俗,亦曰“十地菜(菜)”。覺海愚禪師辨之,有司流恩州。嘉泰二年(1202),白雲庵沈智元自稱道民,進狀乞額。臣寮言“道民者喫菜事魔,所謂姦民者也。既非僧道童行,自植黨與千百爲羣,挾持祆教,瞞瞞愚俗。或以修橋砌路,斂率民財,創立私庵,爲逋逃淵藪。乞將智元長流遠地,拆除庵宇,以爲傳習魔法之戒。”奏可。^②

志磐在上錄嘉泰二年白雲庵道民沈智元紀事,並無提及他所熟悉的任何摩尼教特徵,而在此處則又明確將其歸類白雲菜,可證志磐明知沈智元此類道民本與摩尼無關,但他仍假《夷堅志》明教紀事

① 《佛祖統紀》卷五四,《大正藏》(49),頁474下。字下點爲引者所加。下同。

② 同上書,頁474下—475上。

來作按語。兩者之嫁接不外“喫菜事魔”四字,即嘉泰二年條紀事所謂“道民者,遊墮不逞,喫菜事魔”,而《夷堅志》則云“喫菜事魔,三山尤熾”。就語境看,志磐之所以要援引《夷堅志》的明教紀事,看來無非是要借洪邁之口,提示官府:明教徒就是“喫菜事魔”之徒。

二 志磐僞托《夷堅志》明教紀事可能性辨析

按洪邁《夷堅志》為筆記體志怪小說集巨著,在南宋頗為流行,其內容為佛書所采入,並非始於志磐。例如,南宋四明石芝沙門宗曉(1151—1214),生年比志磐早半個世紀,其所編《樂邦遺稿》卷下,便引《夷堅志》“遜長老後身為李侍郎”故事,^①經查對,確采自《夷堅甲志》卷一二“遜長老”條,文字略異耳。^②洪邁“以文章取盛名,躋貴顯”,^③曾官至翰林學士、龍圖閣學士、端明殿學士。藉洪邁之盛名,佛書引入《夷堅志》這類可通佛理的怪異紀事,不僅可充實佛書內容,且可使說教益具可信度或權威性。由是,撰於寶祐六年(1258)至咸淳五年(1269)的《佛祖統紀》,引用其時流行

① 見宗曉《樂邦遺稿》卷下“《夷堅志》曰:李侍郎名彌遜,字似之,為臨川太守。一日父忌辰,往疎山飯僧,與堂頭行滿長老共飯。滿年八十餘,熟視李曰:‘公乃遜老乎?’李不應。滿又曰:‘遜老,余同門兄也,上下字與公皆同。余自公守此土,已疑之。今日察公言笑動止精彩,無少異。公必其後身也。’李扣遜之亡,則元祐戊辰正月,乃李初生之歲也。李本號彌遠,偶夢中有人,為改為遜。後果中第。李信之。歸家揭燕寢,名‘小雲堂’,賦詩見意曰:‘老子何因一念差,肯將簪髮換袈裟。同參尚有滿兄在,異世猶將遜老誇。結習未忘能作舞,因緣那得見拈花。卻將淨業尋歸路,淡泊何如居士家。’”《大正藏》(47),頁244上。

② 詳見《夷堅志》,北京,中華書局,1981年,頁636。

③ 《宋史》卷三七三,北京,中華書局,1977年,頁11574。

的《夷堅志》應不足為奇。查《佛祖統紀》稱引自《夷堅志》者,除本文討論的上引明教紀事外,尚有三例,其間一例,看似節引,見卷四六《法運通塞志·徽宗》節下:

楊戩議廢太平興國寺為邸肆民舍,初折正殿,瘞佛像於殿基之下,肢體破裂,已而戩病,胸腹潰裂而死。《夷堅志》^①

另一例見卷三三《三法門光顯志·預修齋》節下“述曰”,對故事有詳加引錄。^②還有一例見卷四七《法運通塞志·高宗》節下,述補陀事,注稱據《夷堅志·補陀壁記》。^③

查現存《夷堅志》,以上諸條及前引明教之紀事,均無從坐實。按洪邁編撰《夷堅志》,耗時六十年,卷帙浩瀚,隨編隨刻,版本繁多,散失嚴重。^④據清光緒五年(1879)陸心源撰《重刻宋本夷堅志甲乙丙丁四集序》稱:

《夷堅志》甲至癸二百卷,支甲至支癸一百卷,三甲至三癸一百卷,四甲四乙各十卷,總四百二十卷。……四庫所收支甲至支戊五十卷,民間頗不易得;所通行者,有明仿宋刊分類《夷堅志》五十卷,蓋宋人摘錄之本。坊刻二十卷本,雖從原書摘出,又出分類本下。是不但全書不存,即正集二百卷,若存若亡者,亦數百年。阮文達得宋刻甲至丁八十卷,影寫進呈。^⑤

① 《佛祖統紀》卷四六,《大正藏》(49),頁421中。

② 見《佛祖統紀》卷三三“案《夷堅志》載:鄂渚王媼,常買紙錢作寄庫,令僕李大代書押。媼亡,李忽得疾仆地。三日蘇云‘為陰府逮捕,至庫所令認押字。李曰此我代主母所書也。引見金紫官,問答如初。官曰但追證此事可,令回。將出,媼至,大喜曰荷汝來我寄庫錢,方有歸也。’今人好營預修寄庫者,當以《往生經》為據,以《夷堅志》為驗。”《大正藏》(49),頁320下—321上。

③ 見《佛祖統紀》卷四七,《大正藏》(49),頁428中。

④ 詳參張祝平《〈夷堅志〉的版本研究》,《古籍整理研究學刊》2003年第2期,頁66—77。

⑤ 《夷堅志·諸家序跋》,頁1838—1839。

筆者所檢索者，即據該八十卷的電子文本。不過，該八十卷只是原《夷堅志》的部分殘卷，不見於現存的八十卷，並不等於散佚的其他卷亦沒有。但自20世紀初沙畹、伯希和徵引該資料後，《夷堅志》歷代諸版本不斷重印，新殘篇亦時有發現，但迄今未聞找到相應文字。因此，認為志磐或僞托《夷堅志》，不能不說是審慎的態度。

考志磐之於摩尼教，乃持極端憎厭的態度。如上面所提及，其將摩尼教稱為“末尼火祿”，目其與白雲菜、白蓮菜同流，入於《事魔邪黨》節下。^①《佛祖統紀》卷三九載武則天延載元年事，提到“波斯國人拂多誕西海大秦國人持《二宗經》僞教來朝”。其不惟將拂多誕帶來的摩尼教貶為“僞教”，還加大段“述曰”，對該教大肆抨擊，並批評當局對該教失之寬容：“此魔教邪法，愚民易於漸染。由屢朝君臣、當世名德，不能簡邪正，以別同異，故其法行於世而弗禁。”又轉引宋代敕令：“準國朝法令，諸以《二宗經》及非藏經所載不根經文傳習惑眾者，以左道論罪。”^②無非意在顯明宋代傳習《二宗經》的“左道”與則天朝持《二宗經》來朝的“僞教”之聯繫。不過，在《佛祖統紀》涉及摩(末)尼的多處記載中，都未見使用“喫菜事魔”的字眼。只有在引入《夷堅志》明教紀事中，始將摩尼與“喫菜事魔”直接挂靠。考宋代官方文獻，往往把那些未在官府備案的民間秘密宗教結社，冠以“喫菜事魔”之名。而一旦以“喫菜事魔”入罪，則絞則流。《宋會要》紹興十一年(1141)敕明確載道：

十一年正月十七日，尚書省檢會紹興敕，諸喫菜事魔，或夜聚曉散，傳習妖教者，絞；從者，配三千里；婦人，千里編管。托幻變術者，減一等，皆配千里；婦人，五百里編管。情涉不順

① 《佛祖統紀》卷五四，《大正藏》(49)，頁474下。

② 同上書，頁369下—370上。

者絞。以上不以赦降原減，情重者奏裁。非傳習妖教，流三千里。許人捕至死，財產備賞，有餘沒官。其本非徒侶，而被誑誘，不曾傳授他人者，各減二等。^①

志磐之刻意把明教歸入“喫菜事魔”，顯然是出於狹隘的宗教排他性，非置異教於死地而後快的心態。不過，他作為一位頗有名望之學者僧，如果說，洪邁所說正合其心意，遂借題發揮，則較合乎情理；但如果說，其出於對異教的憎惡，便不擇手段，無中生有，杜撰一番《夷堅志》的話來入書，則較難置信。何況，志磐與洪邁生活年代相差僅幾十年，《夷堅志》作為名著在當時還很流行，也未必佚失很多；而志磐作為名僧，竟在自己著作中偽造近人名著的話，這幾無可能。當然，是否偽托，更要從文字內容和表述模式去尋找內證。

觀志磐所稱《夷堅志》明教紀事，個中對明教最為中傷者自是“喫菜事魔”四字。按洪邁與陸游（1125—1209）是同時代人，也都同朝為官，對明教的看法當與朝廷保持一致。陸游對明教的基本看法見其孝宗乾道二年（1166）的《條對狀》：

自古盜賊之興，若止因水旱饑饉，迫於寒餓，嘯聚攻劫，則措置有方，便可撫定，必不能大為朝廷之憂。惟是妖幻邪人，平時誑惑良民，結連素定，待時發，則其為害而未易可測。伏緣此色人，處處皆有。淮南謂之二禳子，兩浙謂之牟尼教，江東謂之四果，江西謂之金剛禪，福建謂之明教、揭諦齋之類。名號不一，明教尤甚。至有秀才、吏人、軍兵，亦相傳習。其神號曰明使，又有肉佛、骨佛、血佛等號，白衣烏帽，所在成社。偽經妖像，至於刻版流佈，假借政和中道官程若清等為校勘，福州知州黃裳為監雕。以祭祖考為引鬼，永絕血食；以溺為法

^① 《宋會要輯稿》刑法二之一一二，北京，中華書局影印，1957年，頁6551下。

水，用以沐浴。其他妖濫，未易概舉。燒乳香，則乳香爲之貴；食菌蕈，則菌蕈爲之貴。更相結習，有同膠漆。萬一竊發，可爲寒心。漢之張角，晉之孫恩，近歲之方臘，皆是類也。欲乞朝廷戒敕監司守臣，常切覺察，有犯於有司者，必正典刑。毋得以“習不根經教”之文，例行闊略。仍多張曉示，見今傳習者，限一月，聽齋經像衣帽，赴官自首，與原其罪。限滿重立賞，許人告捕。其經文印版，令州縣根尋，日下焚毀。仍立法，凡爲人圖畫妖像，及傳寫刊印明教等妖妄經文者，並從徒一年論罪。庶可陰消異時竊發之患。^①

這段文字把盛行於福建的明教斥爲“妖幻邪人”，顯然與“喫菜事魔，三山尤熾”之說並無實質性差別。因此，如果說後者出自洪邁之口，與其官僚身份並不相悖。其實，《佛祖統紀》所據《夷堅志》之明教紀事，僅二百三十一字耳。除起始“喫菜事魔，三山尤熾”是定性表述外，其餘文字蓋類乎有聞必錄，措辭殆屬中性。如果純屬佛僧僞造，則難免會像“波斯國人拂多誕持《二宗經》僞教來朝”那樣，自覺不自覺地添以“僞”之類的否定貶惡性字眼。

筆者更注意到紀事中稱明教徒假稱白樂天《蘇鄰詩》一事。對此志磐特別加注駁斥“嘗檢樂天《長慶集》，即無蘇鄰之詩。樂天知佛，豈應爲此不典之詞？”如果原紀事是志磐所僞托，則志磐又來加注駁斥，就過於造作了。緣志磐對明教之憎惡，在書中已多所發洩，他盡可進一步斥責，但委實不必如此煞費苦心來自編自導。何況，陸游的《條對狀》已提到明教經“刻版流佈，假借政和中道官程若清等爲校勘，福州知州黃裳爲監雕”；而紀事則云以白樂天那八句詩“表於經首”，如是做法，實際是同工異曲，顯明並非向壁虛構。故“假稱白樂天詩”應是出自洪邁筆下。至

① 陸游《渭南文集》卷五，四部叢刊縮印本，258冊，頁64上—65上。

於這首詩究竟是明教徒所僞托,抑或確出自白樂天,那是另外一個問題。有另文討論。^①

當然,古人著述,援引他書,與今日之規範不同。多有節引,甚至會意述引者;所錄之文,或不完整準確,或穿插己見。就以明教紀事這段話而言,從語氣和內容看,志磐只是摘引有關原文的下半部分,其前面必有一段具情節性的“喫菜事魔”紀事,而後始可與此段紀事銜接。而志磐所引,既是藉以發揮自家觀點,故行文中,個別地方隨手篡改,也是有可能的。再者,由於古人著述標點、分段不清,引文本文之間,若乏原文參照,或不易甄別。例如,志磐在上揭延載元年條記拂多誕持《二宗經》觀見武則天事,下面的大段“述曰”中有引文:

良渚曰:準國朝法令,諸以《二宗經》及非藏經所載不根經文傳習惑衆者,以左道論罪。二宗者,謂男女不嫁娶,互持不語,病不服藥,死則裸葬等。不根經文者,謂《佛佛吐戀師》、《佛說啼淚》、《大小明王出世經》、《開元括地變文》、《齊天論》、《五來子曲》之類。其法不茹葷飲酒,晝寢夜興,以香爲信。陰相交結,稱爲善友。一旦郡邑有小隙,則憑狼(猥)作亂,如方臘、呂昂輩是也。其說以天下禪人但傳盧行者十二部假禪,若吾徒即是真禪。有云菩提子達磨栽,心地種透靈臺。或問終何所歸,則曰不生天,不入地,不求佛,不涉餘途,直過之也。如此魔教,愚民皆樂爲之。其徒以不殺、不飲、不葷辛爲至嚴。沙門有爲行弗謹,反遭其譏,出家守法,可不自勉?^②

學者多以爲這段話全采自《釋門正統·斥僞志》,^③經筆者查對,文

① 見林悟殊《宋代明教僞託白詩考》,《文史》2010年第4輯,頁175—199。

② 《佛祖統紀》卷三九,《大正藏》(49),頁370上。明顯誤植字參他本改正。

③ 良渚沙門宗鑑《釋門正統》第四《斥僞志》,《卍新纂續藏經》(75),頁314下。

末“如此魔教，愚民皆樂爲之。其徒以不殺、不飲、不葷辛爲至嚴。沙門有爲行弗謹反遭其譏，出家守法，可不自勉”之語，並不見於《斥僞志》。復玩上下文意，可判應屬志磐夫子自道。以此爲鑑，辨釋志磐所“考《夷堅志》”的文字，不得不細察是否亦有類似情況。

總之，就志磐所稱引自《夷堅志》之語，若云純屬僞托，可能性不大。至於內容是否完全符合歷史實際，則另當別論。緣洪遵畢竟是教外人，亦無如陸游那樣憂國憂民，其所述明教事，或僅來自道聽塗說，或走馬觀花所見，未必經過深入調查研究。但既出自志磐所考，則至少意味着爲志磐所認同，實已代表志磐之看法。故目該段文字爲南宋的明教資料，自不成問題。但作爲史料的可信度，則非有其他文獻參照始可判定。

三 宋代教外人對明教之誤讀

紀事中雖稱明教徒爲“喫菜事魔”，但畢竟還準確道出其真正的名稱叫“明教會”。20世紀七八十年代之交，曾在福建晉江摩尼教草庵遺址附近，出土了刻有“明教會”字樣的宋代磁碗，^①係當時當地明教徒的用具。文獻實物互證，顯示宋代福建明教徒對自己宗教組織的稱謂乃“明教會”，也就反證了其他涉及該教的種種稱謂，多出自官方或其他教外人之口。^②

紀事稱明教會“爲首者紫帽寬衫，婦人黑冠白服”。而按原始

① 黃世春《福建晉江草庵發現明教會黑釉碗》，《海交史研究》1985年第1期，頁73，圖版見封3。

② 詳參林悟殊《摩尼教華名辨異》，香港《九州學林》2007年春季，五卷一期，頁180—243，收入馬西沙主編《民間宗教卷》，當代中國宗教研究精選叢書，北京，民族出版社，2008年，頁28—77。

摩尼教尚白,在敦煌唐寫本 S. 3969《摩尼光佛教法儀略·托化國主名号宗教第一》中,還依托佛典以說明尚白之原委,引《摩訶摩耶經》云“佛滅度後一千三百年,袈裟變白,不受染色。”^①《儀略·形相儀第二》還明確稱教主摩尼光佛“串以素帔,仿四淨法身”。^②19世紀、20世紀之交吐魯番高昌出土的摩尼教殘片,其僧侶畫像均白衣白冠,^③與上引志磐《火祿末尼》篇所稱“其徒白衣白冠”一致。而至元代,明教徒還以尚白著稱,如陳垣先生所考“元史卷一〇五刑法志禁令云:諸以白衣善友爲名,據衆結社者禁之。白衣善友,即指摩尼教。”^④直至明代,亦仍如此。明人何喬遠(1557—1631)《閩書》卷七《方域志》“華表山”條下,把山麓元代明教草庵作爲名勝古迹錄入,因草庵而追述摩尼教的起源,介紹該教義理、禮儀之要旨,以至唐代入華歷史,尤其是入閩經過;最後還介紹其生活年代該教在泉州民間流傳的狀況,等等。全條凡四百六十七字,是爲中國摩尼教研究最寶貴的外典資料。就該教之禮儀,稱“其教曰‘明’,衣尚白,朝拜日,夕拜月”。^⑤而今,洪邁卻云其時福建明教徒,“爲首者紫帽寬衫,婦人黑冠白服”,儘管上揭同時代人陸游《條對狀》亦有“白衣烏帽”說,但畢竟與上引諸文獻記

① 《英藏敦煌文獻》(5),成都,四川人民出版社,1992年,頁224上,下簡稱《英藏》。又釋曇景譯《摩訶摩耶經》卷下,原文作“爾時世尊說此語已,即便闔棺。……千三百歲已,袈裟變白,不受染色”。見《大正藏》(12),頁1013下。

② 《英藏》(5),頁224下。

③ (德)克里木凱特撰,林悟殊譯《古代摩尼教藝術》,臺北,淑馨出版社增訂版,1995年,圖版21、26、27、A1a、A2、A3;古樂慈《柏林收藏摩尼教藝術遺存》(Z. Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collection*, Brepols, 2001)輯錄豐富的摩尼教圖像殘片,王媛媛博士已辨認出其間二十多幅有選民(僧侶)形象者,服色均白。

④ 陳垣《摩尼教入中國考》,見《陳垣學術論文集》(1),北京,中華書局,1980年,頁373。

⑤ 《閩書》(1),福州,福建人民出版社,1994年,頁171。

錄牴牾。按福建明教的源頭，何氏“華表山”條下說得很明確“會昌中汰僧，明教在汰中。有呼祿法師者，來入福唐，授侶三山，遊方泉郡，卒葬郡北山下。”^①該說法的可信性亦為學者所確認。^②正因為如此，蔡鴻生先生曾指出“相對而言，明教可說是‘異端中的正宗’，因為它是直接由摩尼師呼祿播種的。”^③如是，這一“正宗”何以會對本教的“尚白”傳統淡化？這不能以摩尼教在中國的變異作解釋，緣變異是為因應華情，而“尚白”與中國的傳統審美觀並不矛盾，“一白遮百醜”，自古皆然；更何況作為中國主流宗教的佛教，就有白衣大士觀音菩薩崇拜，而這也在福建民間流行。由是，洪邁與陸游有關福建明教服色的記述未必準確，可能是誤聽誤記，或者是與其他民間教派混淆。

更有紀事但稱婦人“黑冠白服”，卻不言男人服色，為首者的寬衫亦沒道出顏色，這亦可看出洪邁於明教徒之衣着，實際並沒有作過認真的考察，很可能只是道聽塗說耳。而為首者的“紫帽”，無疑應效法佛僧，緣佛書蓋把“紫帽”象徵佛僧。《宋高僧傳》卷七《大宋天台山螺溪傳教院義寂傳》稱釋義寂“生乃首蒙紫帽而誕焉。幼啓二親，堅求去俗，旋入開元伽藍”。^④《續傳燈錄》卷一三《玉泉謂芳禪師法嗣》記“福州聖泉寺紹燈禪師”，“生時異香滿室，紫帽覆首。幼不茹葷，七歲自厭塵坌，觀諸經論如聽舊書，十歲辭親出家，禮潭州開福寺璉長老為師”。^⑤“首蒙紫帽”、“紫帽覆首”

① 《閩書》(1)，頁172。

② 林悟殊《泉州摩尼教淵源考》，刊林中澤主編《華夏文明與西方世界》，香港，博士苑出版社，2003年，頁75—93；修訂稿見林悟殊《中古三夷教辨證》，北京，中華書局，2005年，頁375—398。

③ 蔡鴻生《唐宋時代摩尼教在濱海地域的變異》，《中山大學學報》(哲社版)2004年第6期，頁117。

④ 贊寧《宋高僧傳》，北京，中華書局，1987年，頁162。

⑤ 圓極居頂編《續傳燈錄》，《大正藏》(51)，頁552中一下。

都是爲了說明生前便已結下的出家緣。據此,爲首者戴紫帽的教派,未必源自摩尼教,倒可能是派生自佛教的異端或效法佛教的某一民間教派。

紀事復稱明教徒“所事佛衣白”,正好反證明教徒仍保持尚白的傳統,益令人懷疑上面有關服色的記述有誤。教祖摩尼光佛像仍然是“串以素帔,仿四淨法身”。不過,外人不明就裏,以爲其係附會佛典,“引經中所謂‘白佛言,世尊’”。^①其實,佛經中“白佛”二字出現的頻率數以萬計,其“白”非指顏色,非作形容詞用,而是用作動詞,“白”者,表白也。“白佛”謂向佛表白。就這一點常識,當時士人蓋必有之。是以,引佛經的“白佛”爲解,是當時明教徒數典忘祖,不知教祖衣白的道理,抑或是教外人故意戲謔之,這還是個疑問。竊以爲,應以後者之可能性爲大。陳垣先生曾據陸游《老學庵筆記》卷一〇所載推斷:“今陸游謂至有士人宗子輩於衆中倡言赴明教齋,又或指名族士大夫家曰此亦明教也,則南宋摩尼教信者固多智識階級之人也。”^②該等“智識階級之人”只要稍爲接觸過佛典,就不至於會“引經中所謂‘白佛言,世尊’”來解釋教祖衣白的原因。而以洪邁之博學,當應清楚這一點,也許他只是據坊間的傳聞照錄耳。

此外,“取《金剛經》一佛,二佛,三、四、五佛,以爲第五佛”,則

① 沙畹、伯希和認爲“《夷堅志》之摩尼白佛,應於阿彌陀佛及觀音大士二佛之中尋求之”。Éd. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine (Deuxième partie, suite et fin)”, *Journal Asiatique*, 11. sér., I, Mars-Avril 1913 年, pp. 333-334, n. 3 譯文引自馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》,《西域南海史地考證譯叢八編》北京,商務印書館,1958 年,頁 92。據上揭《摩尼光佛教法儀略一卷·托化國主名號宗教第一》所引《摩訶摩耶經》、《觀佛三昧海經》,蓋與阿彌陀佛及觀音大士無關也。此緣《儀略》前半截殘卷之認定刊佈遲至 1923 年至 1925 年,沙畹、伯希和撰寫《中國發見的摩尼教經典》時尚未及睹該殘卷。

② 陳垣《摩尼教入中國考》,《陳垣學術論文集》(1),頁 366。

更應屬教外人之誤解。緣《金剛經》之五佛，與摩尼無異是風馬牛。考摩尼名作《沙卜拉干》(Šābuhragān)有語錄云：

明神的使者一次又一次地把智慧和善行傳到人間。有一個時代由名叫佛陀的使者傳到印度，又一個時代由名叫瑣羅亞斯德的使者傳到波斯，另一個時代由叫耶穌的使者傳到西方。而今，啓示又降下來，在這個最後的時代，先知的職分落在我摩尼身上，由我作為向巴比倫傳達神的真理的使者。^①

此處摩尼自稱是被派到人間的最後使者。新近霞浦明教遺迹田野調查，發現當地民間法師保存的科儀本中，有“那羅延佛、蘇魯支佛、釋迦文佛、夷數和佛、摩尼光佛”五佛之謂。^②竊意這一新發現結合上揭摩尼語錄，或有助於解開“第五佛”之謎。俟另文討論。

四 宋代明教之依托道教

紀事雖不識明教“第五佛”稱謂之由來，但明白該佛即為摩尼“又名末摩尼，采《化胡經》‘乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕玉宮為太子，出家稱末摩尼’，以自表證。”這段文字表明在洪邁看來：宋代的明教乃力圖通過依托道教來取得合法地位。這倒符合史實。

考唐代入華的摩尼教曾以佛教之一宗，獲得武則天的青睞，但在武周政權結束後，為了討好以老子後裔標榜的李唐朝廷，不得不

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

② 陳進國、林銓《明教的再發現——福建霞浦縣的摩尼教史迹辨析》，載李少文等主編《不止於藝——中央美院“藝文課堂”名家講演錄》，北京大學出版社，2010年，頁343—388，有關部份見頁372。

調整策略。上揭《摩尼光佛教法儀略一卷》，係撰於玄宗開元十九年(731)的解釋性文件。^①其開篇《托化國主名號宗教》對教主摩尼名號進行解釋，不僅將摩尼和釋迦牟尼相聯繫，而且也與老子和合起來：

佛夷瑟德烏盧訖者本國梵音也，譯云光明使者，又号具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧无上醫王應化法身之異号也。當欲出世，二耀降靈，分光三體；大慈愍故，應敵魔軍。親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者；精真洞慧，堅疑克辯，故曰具智法王；虛應靈聖，覺觀究竟，故号摩尼光佛。光明所以徹內外，大慧所以極人天，无上所以位高尊，醫王所以布法藥。則老君托孕，太陽流其晶；釋迦受胎，日輪葉其象。資靈本本，三聖亦何殊？成性存存，一貫皆悟道。^②

這段文字不惟把摩尼光佛作為本教教祖的稱謂，而且將其與釋迦牟尼、老子並列成三位一體。為證明這三者之同一，《儀略》除多處徵引佛經外，還特別徵引“《老子化胡經》云”：

我乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇隣國中，示為太子。捨家入道，号曰“摩尼”。轉大法輪，說經、戒、律、定、慧等法，乃至三際及二宗門。上從明界，下及幽塗，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九，我法當盛者。^③

摩尼僧顯然不惟以佛教之一宗自詡，復以道教標榜，意欲游刃於佛

① 林悟殊《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》，刊《世界宗教研究》1983年第3期，頁71—76；參閱《摩尼教及其東漸》，中華書局本，頁168—176；臺北淑馨增訂本，頁198—203。

② S. 3969,《英藏》(5)，頁223下。

③ S. 3969,《英藏》(5)，頁224上。近年關於《老子化胡經》的最新討論參見劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉為中心》，《敦煌吐魯番研究》(九)，北京大學出版社2006年，頁85—109。

道之間。其提出摩尼、佛陀、老子三聖同源，^①顯然力圖最大限度地迎合李唐王朝的倡道興佛的宗教政策，冀以在中土與佛教、道教三足鼎立。不過，這一希望落空了。開元二十年（732）七月敕：“未（末）摩尼法，本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。”^②也就是說，在《儀略》產生的次年，朝廷就明令禁斷該教在漢人中傳播，只允許來華的胡人“當身自行”。

儘管唐代摩尼教依托道教未果，但顯然為爾後的明教開了先河。在宋代明教徒中，是否有《儀略》流行，目前尚乏資料可資說明。然《老子化胡經》雖在唐代曾兩度遭禁毀，^③而在宋代卻是合法流行的，這是不爭的事實。緣釋念常《佛祖歷代通載》卷一八“乙卯”年條（大中祥符八年，1015）記云：

詔道釋藏經互相毀者刪去。樞密王欽若以《化胡經》乃古聖遺迹，不可削。又詔王欽若詳定《羅天醮儀》一十卷，頒行。^④

《續資治通鑑長編》卷八六大中祥符九年三月己酉條亦有載：

① 《〈摩尼光佛教法儀略〉的三聖同一論》，見《摩尼教及其東漸》，中華書局本，頁183—190；臺北淑馨增訂本，頁204—210。

② 《通典》卷四〇，北京，中華書局點校本，1988年，頁1103。

③ 《佛祖統紀》卷三九《法運通塞志・高宗》節下“總章元年（668）”條“詔百僚、僧、道會百福殿，儀（譏）《老子化胡經》。沙門法明排衆而出曰：‘此經既無翻譯朝代，豈非偽造？’舉衆愕然，無能應者。乃敕令搜聚偽本，悉從焚棄”《大正藏》（49），頁368上。同書卷四〇《法運通塞志・中宗》節下“神龍元年（705）”九月條，詔曰：“如聞道觀皆畫化胡成佛之相，諸寺亦畫老君之形，兩教尊容，互有毀辱，深為不然，自今並須毀除。其《化胡經》屢朝禁斷，今後有留此偽經，及諸記錄有言化胡者，並與削除。違者準敕科罪。弘道觀者，桓彥道表留《化胡經》。敕曰：‘朕志在還淳，情存去偽。頃以萬幾之暇，尋三教道、德二篇之說，空有二諦之談，莫不敷暢玄門，闡揚妙理，何假化胡之偽，方盛老子之宗？義有乖違，事須除削。’”頁371中一下。

④ 釋念常《佛祖歷代通載》，《大正藏》（49），頁661中。

初 詔取道釋藏經互相毀訾者刪去之,欽若言 “《老子化胡經》,乃古聖遺迹,不可削去。”……從之。^①

本世紀初,英國學者斯坦因(Marc Aurel Stein)在敦煌發現了佚失已久的《老子化胡經》卷一和卷一〇兩篇殘卷,其第一卷也確實有關於老子化摩尼的一段經文:

後經四百五十餘年,我乘自然光明道氣,從真寂境,飛入西那玉界蘇隣國中,降誕王室,示為太子。捨家入道,号末摩尼。轉大法輪,說經、誡、律、定、慧等法,乃至三際及二宗門,教化天人,令知本際。上至明界,下及幽塗,所有衆生,皆由此度。摩尼之後,年垂五九,金氣將興,我法當盛。西方聖象,衣彩自然,來入中洲,是効也。當此之時,黃白氣合,三教混齊,同歸於我。仁祠精舍,接棟連甍。翻演後聖,大明尊法。中州道士,廣說因緣。為世舟航,大弘法事。動植含氣,普皆救度。是名摠攝一切法門。^②

《化胡經》的這段經文究竟是如何炮製出來,那是另外一個問題。^③但其無疑嫁接了摩尼教與道教的因緣。這就為宋代明教徒爭取合法存在提供了法理依據。也許正是這個原因,摩尼經得以一再被徵集編入《道藏》,佛僧也不得不一再提示官方對明教採取更嚴厲的禁斷手段。^④

① 李燾《續資治通鑑長編》,北京,中華書局,1993年,頁1976。

② S. 1857,《英藏》(3),成都,四川人民出版社,1990年,頁165下—166上。又刊《敦煌石室秘書》及《石室秘寶》,收入《大正藏》(54),引文見頁1267中—下。

③ 參閱林悟殊《〈老子化胡經〉與摩尼教》,《世界宗教研究》1984年第4期,頁116—122;修訂稿見《摩尼教及其東漸》,中華書局本,頁76—86;臺北淑馨增訂本,頁172—82。

④ 詳參林悟殊、張淑瓊《佛書所載摩尼僧始通中國史事辨釋》,刊余太山、李錦繡主編《絲綢之路——古代中外關係史研究》,北京,商務印書館,2011年,頁279—297。

五 摩尼經入《道藏》賄賂說辨正

紀事稱“其經名《二宗三際》。‘二宗’者，明與暗也。‘三際’者，過去、未來、現在也。大中祥符興《道藏》，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亳州明道宮。”

此處披露當時明教的代表性經典為《二宗三際經》，及對二宗三際的解釋，顯然是客觀的。從中可看出洪邁畢竟是個士大夫，尚能尊重基本事實，不像志磐那樣持門戶之見。以往或把“二宗三際”斷開，作《二宗》、《三際》，即明教徒奉《二宗經》和《三際經》，似不妥。緣摩尼的教義乃以二宗門和三際論為出發點，核心是明暗二宗，三際的內容不過是二宗在三際的表現，即明暗在過去、未來、現在三個時期狀況。因此，對中國摩尼教教徒來說，漢文的《二宗三際經》可省稱為《二宗經》，但不可能有一部別於《二宗經》的《三際經》，已有專文討論，^①不贅。

至於所云“大中祥符興《道藏》，富人林世長賂主者，使編入藏”事，則頗為可疑。以往學者，或信以為然，^②有必要多加申說。考現存北宋刑法條文，未見有明確禁止明教者，至少默證其時該教在民間尚未形成氣候，並為臣僚所矚目。至於依附道教或佛教，個人自我修持的寺院式明教，自更未遭官府干預。甚至有個別修持者，死後被地方神化。早在20世紀八十年代，專治福建民間宗教

① 參林悟殊《唐宋〈三際經〉質疑》，《文史》（25），1985年，頁109—114。修訂稿見《摩尼教及其東漸》，中華書局本，頁159—167；臺北淑馨增訂本，頁180—188。

② 如牟潤孫先生的《宋代之摩尼教》云：“摩尼教自唐季遭會昌之禁，備受迫害，中更母乙之亂，益為政府所厭忌。至宋大中祥符間，乃賄賂道藏主編者，使納其書，欲依托道教以自固也。”氏著《注史齋叢稿》，北京，中華書局，1987年，頁94—95。

的連立昌先生,便已在《福建霞浦縣蓋竹村上方林氏族譜》發現其間林瞪的明教信仰:

瞪公:宋真宗咸平六年(1003)二月十三日生,行二十五,字□□。娶陳氏,生二女。天聖五年丁卯(1027),公年二十五,乃棄俗入明教門,齋戒嚴肅。歷二十有二年,功行乃成。至嘉祐四年己亥(1059)三月三日密時冥化,享年五十有六,葬於所居東頭芹前坑。

公歿後靈感衛民,故老相傳。公於昔朝在福州救火有功,尋蒙有司奏封“興福大王”,乃立閩縣右邊之廟以祀之。續蒙嗣漢天師親書“洞天福地”四字金額一面,仍為奏封“洞天都雷使”。加封“貞明內院定正真君”,血食於鄉,祈禱回應。每年二月十三日誕日,子孫必羅祭於墓,慶祝於祠,以為常式。^①

族譜所載瞪公,無疑應是明教徒。“歿後靈感衛民”,當屬後人炮製的神話,而“有司奏封”之類,是否為後人虛誇之辭不得而知;但這樣一位明教徒被奉為神且公然“血食於鄉”後,竟未受官府干預,至少默證其時當地官府並未目明教為邪。

事實上,摩尼經入《道藏》事,有朝廷之明令,天禧三年(1019)張君房所撰《雲笈七籤序》有云:

天子銳意於至教矣。在先時,盡以秘閣道書太清寶籙出降於餘杭郡。……明年冬就除臣著作佐郎,俾專其事。臣於時盡得所降到道書,並續取到蘇州舊《道藏》經本千餘卷,越

① 該重要史料原係連立昌先生親抄惠賜。為配合2004年10月20—24日在泉州晉江舉辦的“摩尼教與古代中國”國際學術研討會,擬出版《泉州摩尼教》一書,該史料已被徵引入書。後會議因非學術性原因取消,書稿亦從出版社撤銷。不過,近欣聞有關方面對霞浦明教高度重視,福建霞浦縣第三次全國文物普查領導小組《霞浦縣摩尼教(明教)史迹調查報告》(落款時間2009年5月25日),個中有把該族譜列為發現之一項。

州、台州舊《道藏》經本亦各千餘卷，及朝廷續降到福建等州道書明使摩尼經等，與諸道士依三洞綱條、四部錄略、品詳科格，商較異同，以銓次之，僅能成藏，都盧四千五百六十五卷，起千字文，天字爲函目，終於宮字號，得四百六十六字，且題曰大宋天宮寶藏。^①

該《序》明確宣稱奉旨而編的《雲笈七籤》包括了“明使摩尼經”，足見並非以瞞天過海的手法混充進去的。更有前賢徵引過的南宋末思想家黃震（1213—1280）《黃氏日鈔》卷八六有《崇壽宮記》，落款“景定五年（1264）五月記”，其中認同摩尼教的主張溢以言表，還提及有所謂《衡鑑集》者，“載我宋大中祥符九年（1016），天禧三年（1019），兩嘗敕福州，政和七年（1117）及宣和二年（1120）兩嘗自禮部牒溫州：皆宣取摩尼經頒入道藏”。^②

《衡鑑集》雖未見傳本，但所言徵集摩尼教經典事與張君房同，足可互證。按摩尼經入編《道藏》的決策，應是朝廷承認老子化胡說之邏輯結果。是以，摩尼經在北宋時期是被朝廷所認可和重視，進獻摩尼經以入編《道藏》，當屬可邀功之舉，更是玉成《道藏》之主者，焉須賄賂之？所謂“富人林世長賄主者，使編入藏”的說法，於理不合。

大中祥符興《道藏》，主其事者即張君房，故陳垣先生曾說：“夷堅志所謂受富人林世長之賄者，疑即指張君房也。”^③儘管《宋史》未見張君房傳，但生平事迹散見諸宋人筆記中，近時劉全波先生已依該等筆記及其他史乘所載輯考梳理。^④據考，“宋張君房，

① 《道藏》（22），文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1994年，頁1上—中。

② 黃震《崇壽宮記》，《黃氏日鈔》卷八六，文淵閣四庫全書本，708冊，頁890上。

③ 陳垣《摩尼教入中國考》，《陳垣學術論文集》（1），頁358。

④ 劉全波《〈雲笈七籤〉編纂者張君房事迹考》，刊《中國道教》2008年第4期，頁39—42。

岳州安陸人。景德中進士及第,官尚書度支員外郎,充集賢校理”;^①而王得臣《塵史》卷中《學術》所載尤詳“集賢張君房,字尹方,壯始從學,逮遊場屋,甚有時名。登第時年已四十餘,以校道書得館職。後知隨、郢、信陽三郡,年六十三分司,歸安陸。年六十九致仕。”^②張君房“年八十餘卒”。^③終其一生,好神仙之道,而以輯校道書,修纂《大宋天宮寶藏》(即今不存的宋《道藏》)、《雲笈七籤》等而負盛名。迄今已知資料,均未發現有提及受賄之傳聞。因此,賄賂之說,實屬《佛祖統紀》的“獨家新聞”,無案無稽。

相反的,上揭何喬遠《閩書》卷七《方域志》“華表山”條下,追述摩尼教歷史時也有提及林世長事,正好反證賄賂說乃子虛烏有:

真宗朝,閩士人林世長,取其經以進,授守福州文學。^④

此處所提到的“士人林世長”與“富人林世長”不惟名字相同,而且同屬真宗朝人,同以進摩尼經而入載,故諒為同一人。林世長對摩尼教經典感興趣,說明其至少曾有涉獵,必屬士人無疑。何喬遠是明代方志史家,福建泉州人,傳見《明史》卷二四二,以博覽羣書著稱,“好著書,嘗輯明十三朝遺事為《名山藏》,又纂《閩書》百五十卷,頗行於世”。^⑤何氏於《夷堅志》必有瀏覽,然在明代,相關的卷帙或已佚失。但《佛祖統紀》之“考《夷堅志》”,何氏當不至於漏讀。其不採納該書的賄賂說,必是不以其為然。至於林世長因進摩尼經,而獲“授守福州文學”,何氏實無理由杜撰此一情節。按林世長不過是地方名流,其事迹自難見載正史,但故里口碑、石碑

① 永瑤等《四庫全書總目》卷一四六《〈雲笈七籤〉提要》,北京,中華書局影印,1965年,頁1252。

② 王得臣《塵史》,上海古籍出版社,1986年,頁37。

③ 王銍《默記》卷下,北京,中華書局,1981年,頁52。

④ 《閩書》(1),頁172。

⑤ 《明史》卷二四二,北京,中華書局,1974年,頁6287。

或文獻當應有之。何氏既熱衷編撰原籍方志，必熟悉該等資料，其所述當有所據。觀何氏所述摩尼教史，純站於學者的客觀立場，並無隨意褒貶。就林世長事，與草庵實無多大聯繫，可記可不記；但何氏特別提及，或許就是不屑《佛祖統紀》所云，意在為故里先賢辯誣。

按大中祥符早於洪邁在世年代百年，其何從知道有賄賂之事？行賄與受賄畢竟是雙方的秘密行徑，除非東窗事發，不會為他人所知。既無案可稽，此事理又不通，而事主張君房畢竟也是前朝名士，是以，儘管洪邁對明教看法與陸游諸同僚一致，但實在也不必以此來厚誣前賢。即便當時坊間確有此說，洪邁身為大學問家，在事涉前賢又查無實據的情況下，其又何必當真照錄？是故，竊以為，《佛祖統紀》對此事的考述，不排斥志磐蓄意篡改的可能性。

宋《道藏》今已不存，其所編入的摩尼經內容迄今仍然是個謎。^①但摩尼經之得以被編入《道藏》，不管其通過甚麼途徑、甚麼手段都好，固然離不開《老子化胡經》的合法化，但還必須有一個前提，即當時道家和摩尼教兩家的經典，確有相類之處，至少在行文或某些義理的表述，有近似、類同甚至雷同之處，由是摩尼教始可被目為道家之一宗，經典同編入藏。就此，陳垣先生曾有識語：

北宋時道學家所宣導之太極、兩儀、陰陽、善惡、天理、人欲等對等名詞，殆無不有多少摩尼興味也。^②

① 《霞浦縣摩尼教(明教)史迹調查報告》中圖版有當地某法師秘藏的《無名經書》一頁。觀其內容，疑傳抄自宋《道藏》所入摩尼經。冀早日公刊原件，俾便學界研究。

② 1924年6月24日陳垣致胡適函，陳智超編注《陳垣來往書信集》，上海古籍出版社，1990年，頁174。

但這畢竟還是間接的證據,冀望日後有確認為宋代摩尼經的寫本面世,得以就這個問題深化研究。

六 宋代明教禮俗考釋

志磐所考《夷堅志》之末句為“其修持者,正午一食,裸尸以葬,以七時作禮。蓋黃巾之遺習也”。

就所列三則禮俗,“正午一食”和“以七時作禮”,在唐代摩尼教內典確可找到源頭。北圖 8470(字五六)《摩尼教經》第 253—254 行有“但聖所制,年一易衣,日一受食,歡喜敬奉,不以爲難”之語,^①足見唐代摩尼僧遵行每天只吃一餐的戒律。至於何時用餐,則經文並無明載。但敦煌文獻 P. 3884《儀略·寺字儀第五》規定僧侶“每日齋食,嚴然待施;若無施者,乞丐以充”,^②即僧侶自己不做飯,等待普通信徒(聽者)施捨供養。照常理推測,僅吃一餐,則只能在中午,緣若於早晨,則施者要很早送飯到寺;若於晚上,則假如無施者,也難以“乞丐以充”。這一教規到元代還一直保持着。元代陳高(1315—1366)所撰《竹西樓記》述明教寺宇“潛光院”,言及該教禮俗,稱“其徒齋戒持律頗嚴謹,日每一食,晝夜七時,咸瞑拜焉”。^③其實,齋戒於持有宗教信仰之人來說並非難事,^④南宋諸

① 《敦煌寶藏》(110),臺北:新文豐出版公司,1984年,頁424上;又見林悟殊《敦煌文書與夷教研究》,上海古籍出版社,2011年,頁422。

② 《法藏敦煌西域文獻》(29),上海古籍出版社,2003年,頁86下,下簡稱《法藏》。釋文參見林悟殊《摩尼教及其東漸》,臺灣淑馨增訂本,頁285。

③ 有關討論詳參林悟殊《元〈竹西樓記〉摩尼教信息辨析》,曾憲通主編《華學》第7輯,廣州:中山大學出版社,2004年,頁242—252;修訂稿見《中古三夷教辨證》,頁142—160,引文見頁147。

④ 當今以小乘佛教為國教的泰國,僧人便是“日每一食”,而且必在午前。(轉下頁)

多民間教派的信徒以“喫菜”為共同的特徵，便是明證。因此，唐代摩尼教華化成宋代的明教後，在當時的大氣候下，非出家的明教徒亦像唐代摩尼僧那樣，實行“正午一食”，不足為奇。不過，到了何喬遠的時代，明教徒對該條戒律似乎鬆弛了。緣何氏對該教禮俗多有提及，並未言及此。他親自考察過該教時狀，特別提到“今民間習其術者，行符咒，名師氏法，不甚顯云”，^①但全文蓋無提及“日每一食”，這或許暗示其時這一禮俗已不甚流行，未給何氏留下深刻的印象。

“以七時作禮”，上揭《宋會要輯稿》“宣和二年十一月四日臣僚言”歷數“明教之人所念經文及繪畫佛像”中，就有《七時偈》者，可能就是用於七時作禮。上引《竹西樓記》作“晝夜七時，咸瞑拜焉”，當同。“七時”之說，景教也有之，西安景教碑就有“七時禮贊，大庇存亡”之句。^②饒宗頤教授曾考波斯瑣羅亞斯德教的頌經有“七候”之語。^③至於“七時”該作何解，則見解各異。^④不過，據

（接上頁）泰人一生多有一段出家時間，長短不一，期間也恪遵這一戒律，不以為難。

① 《閩書》（1），頁172。

② 朱謙之《中國景教》附錄一《景教流行中國碑頌并序》，北京，東方出版社，1993年，頁223。

③ “《火教經》中致 Mithra 上神的頌贊有時用代名詞‘Whom’來代替 Haoma。求長生不老的祭司作 Haoma 祭時，唱頌音聲，上徹三光，下繞九地，遍於七候（Seven times）。（89 號頌）”見饒宗頤《塞種與 Soma——不死藥的來源探索》，《中國學術》（4）北京，商務印書館 2002 年，頁 8；該文收入《饒宗頤二十世紀學術文集》卷七，臺北，新文豐出版股份有限公司 2003 年，頁 152—166，引文見頁 162。

④ 北京大學段晴教授撰有《景教碑中“七時”之說》，刊葉奕良編《伊朗學在中國論文集》（三）北京大學出版社 2003 年，頁 21—30。是文考證的結論如下：“《大秦景教流行中國碑》中的‘七時’之說，除了可以解釋為‘日七次’以外，似乎又可解釋作‘一年的七個時令’，因為無論從漢語的字義出發，還是從聶斯脫利派基督教會傳統中覓得的依據，都支持這樣的詮釋。但無論從漢語語言出發，還是依據聶斯脫利派基督教會的傳統，‘七時’之說能夠排斥的僅僅是伯希和的詮文，即‘於七時’之譯法。無論一日行七次禱告，還是一年分七時禮贊，似都有其依據。”見頁 29。

蔡鴻生先生的最新考證,“古代的民族,在從野蠻到文明的歷程中,各自形成若干神秘數字,如七、十、十二或七十二等等”;“在唐代九姓胡的禮俗體系中,包含一種崇‘七’之俗,即是粟特人的神秘數字”。^①若然,源於西亞經由中亞入華的摩尼教諒必亦有崇“七”之俗,而宋代明教之“以七時作禮”,或許就是此俗的遺習。竊以爲,既有取“七”爲尚之習,則“七”固然可以有具體的計量含義,亦很可能不外是一個象徵吉利的語言符號,故吾人未必要過於拘泥“七”的數學內涵。由是,假如將“以七時作禮”和“晝夜七時,咸瞑拜焉”該等說辭,與宋代官方對明教徒“夜聚曉散”的指控,^②以及上揭明代何喬遠對明徒禮儀“朝拜日,夕拜月”的記述,聯繫起來考慮,或許可作如是推論:明教徒的“七時”禮拜,不過是以早晚七時爲吉,用以指代早晨和黃昏耳。也就是說,彼等有早敬和晚敬之儀式,而由於參加者衆,遂被官府誤以爲“夜聚曉散”。姑聊備一說。

“裸尸以葬”,並非洪邁獨家之言,宋人多有類似記載,學者已多所徵引,^③可見這是教外時人的看法,洪邁不外照錄耳。但就此禮俗,現有摩尼教內典尚未見有明晰經文可資爲據,^④而教外人的

① 蔡鴻生《唐代九姓胡崇“七”禮俗及其源流考辨》,見氏著《中外交流史事考述》,鄭州,大象出版社,2007年,頁51—59;引文見頁51。

② 《宋會要輯稿》刑法二之七八“一溫州等處狂悖之人,自稱明教,號爲行者。今來明教行者,各於所居鄉村,建立屋宇,號爲齋堂,如溫州共有四十餘處,並是私建無名額佛堂。每年正月內,取歷(曆)中密日,聚集侍者、聽者、姑婆、齋姊等人,建設道場,敲扇愚民男女,夜聚曉散。”頁6534下。

③ 陳垣《摩尼教入中國考》,《陳垣學術論文集》(1),頁370—373。

④ S. 3969 與 P. 3884 爲敦煌文獻《摩尼光佛教法儀略》兩個相連接的殘卷,因斷裂而爲英、法兩家分得入藏。其《五級儀第四》末句“海雖至廣,不/宿死尸。若有覆藏,還同破戒”,即在“不”與“宿”之間斷開,故只見法藏卷者被誤導,以爲摩尼教有裸尸以葬習俗。見《英藏》(5),頁225上;《法藏》(29),頁86下。

傳說則難免有以訛傳訛之可能，因而真相如何，有待另文討論。不過，若有此葬俗，依儒家官員看來，自是不合人道之異端行徑。但於宗教徒來說，則自有其道理。佛教宣傳以身體作為佈施，因而有露尸葬之俗，此俗蓋源於古印度。^①其某些葬式，也許比《夷堅志》所稱的“裸尸以葬”更令傳統士大夫不可思議。蔡鴻生先生在論及天竺古法“尸阇林”對古代僧尼葬式的影響時，^②曾提及兩個例證，即梁慧皎《高僧傳》卷八記釋智順“臨終之日，房內頗聞異香，亦有見天蓋者。遺命露骸空地，以施蟲鳥，門人不忍行之。乃窆於寺側”。^③梁釋寶唱《比丘尼傳》卷二《慧瓊尼傳》云“瓊以元嘉二十年隨孟顗之會稽，至破岡卒。敕弟子云：‘吾死後不須埋藏，可借人剝裂身體，以食衆生。’”^④類似這樣的身後事遺囑，直到近代都有出現。著名高僧弘一法師 1935 年 12 月卧病晉江草庵，一度病危時，即遺囑隨侍傳貫法師將遺體“送往樓後之山凹中。歷三日有虎食則善，否則三日後，即就地焚化”。^⑤據此看來，即便明教徒果有“裸尸以葬”之俗，志磐身為佛僧，也不至於以“黃巾遺習”惡評之；倒是像洪邁這樣的士大夫，始有可能持這種看法。緣“言左道者必稽張角”，乃古代官員的定勢思維。正如陳垣先生的精辟剖析：

-
- ① 詳參劉淑芬《林葬——中古佛教露屍葬研究之一》，刊《大陸雜誌》第九十六卷第三、四、五期（1998）；修訂稿收入氏著《中古的佛教與社會》，上海古籍出版社，2008 年，頁 183—243。
- ② 蔡鴻生《唐代“黃坑”辨》，刊余太山主編《歐亞學刊》（3），北京，中華書局，2002 年，頁 244—250；收入氏著《中外交流史事考述》，頁 60—67。
- ③ 《大正藏》（50），頁 381 上；另見湯用彤校注《高僧傳》卷八《釋智順傳》，北京，中華書局，1992 年，頁 336。
- ④ 《南安寺釋慧瓊尼》，《大正藏》（50），頁 938 中；另見王孺童《比丘尼傳校注》卷二，北京，中華書局，2006 年，頁 66。
- ⑤ 林子青《弘一法師年譜》，北京，宗教文化出版社，1995 年，頁 235。

摩尼來自外國，與張角何關，然中國人言左道者必稽張角。唐季禁摩尼，本以其為外教。至宋真宗時，閩人林世長因進摩尼教經而授官。且以其經頒入道藏，是其時並未被禁也。宣和而後，草寇迭起，持齋拜斗，擬於黃巾，於時始有喫菜事魔之禁。然喫菜事魔，未必盡摩尼，適其時摩尼正盛，世人不察，遂視與草竊同科，而摩尼祖張角之謬說出矣。^①

把上述宋代明教徒的三則禮俗，言為黃巾遺習，益證志磐所考《夷堅志》之明教紀事，應大體出自洪邁之筆，並非僞托之辭也。

七 餘 論

史學研究離不開文獻資料，但文獻資料畢竟是生活在某一特定社會歷史環境下的具體人之作品。如是作品，可能是當時歷史的寫真，但也可能囿於作者個人的主客觀條件，或出於個人的喜惡和某種動機，所述所言難免與歷史的實際有所距離，甚或完全違背歷史的真實。此外，隨著時間的推移，該等作品經過不斷的傳抄、輾轉刻印，更免不了有所脫漏、訛錯，甚或遭到篡改；至若原作佚失，僅殘存片段於他人著作者，則更難免參雜過錄者的意思，或純屬僞托。如是等等，益增該等作品作為史料使用時的風險度。因此，古哲有云，“盡信書不如無書”，良有以也；前賢訓示孤證不立，強調史料以求真為尚，應是歷史研究之圭臬。本文對《佛祖統紀》所引《夷堅志》明教紀事史料價值之辨釋，惟實踐該等聖訓之一嘗試耳。

^① 陳垣《摩尼教入中國考》，《陳垣學術論文集》（1），頁371。

附啓：本文定稿時，採納了張小貴、王媛媛副教授若干寶貴意見，謹此誌謝！

2010 年 6 月 1 日

（本文作者林悟殊係廣州中山大學歷史系教授，
殷小平係廣州華南農業大學歷史系講師）

family , Feng Hui's activities as Shuofangjun Jiedushi (朔方軍節度使) , the article discussed the history and genealogy of Feng's family , as well as its relationship with the Dangxiang (黨項 ,Tangut) tribe. After inquiring of the musical instrument , musician and dancer on the image of wall painting and color brick , the author think that it is the embryonic form of two kinds of Duiwu (隊舞 ,team dancing) in Song Dynasty , which include of Zhuganzi (竹竿子) and Huaxin (花心) .

Qing Dynasty Chengzhai Poetics and the Debate about Tang and Song Poetry

Wu Shudian (p. 231)

Yang Wanli , a prolific Southern Song poet who left abundant works with unique style , was much esteemed by his contemporaries. In the Yuan and Ming Dynasties , however , he was not a highly regarded poet. His poems were even vehemently criticized in the Qing Dynasty. In the debate about Tang and Song Poetry in the Qing Dynasty , Chengzhai poems were not recognized by both sides. Only until late Qing he was revered by Tongguang poets. Combing through the changing roles of Chengzhai poems in the different stages of the debate about Tang and Song Poetry in the Qing Dynasty , this paper will focus on Tongguang poets' views on Chengzhai poems. It would be argued that Xia Jingguan was the first scholar to fully affirm the values of Chengzhai poems in Qing Dynasty , and Yang Wanli's status in the history of poetry was eventually established thanks to the Tongguang School.

Notes on the Record concerning Mingjiao from *Yijian Zhi*

Lin Wushu & Yin Xiaoping (p. 255)

With an angel of historical documentation , the article observes

the materials concerning Mingjiao or the Religion of Light (Manichaeism) quoted from *Yijian Zhi* in *Fozu Tongji* (*Chronicle of the Buddha and the Patriarchs*) , and concludes that although such valuable information was not involved in the extant edition of *Yijian Zhi* , it's most likely to be recorded by Hong Mai , the author of *Yijian Zhi* himself. The material concerned touches upon the designation of Mingjiao and its religion founder , the disciples' clothing and rites as well as their efforts to integrate themselves into Taoism. As to its reliability , the article offers a detailed examination , making out the potential gap between the material and reality of the Song Dynasty.

On Manichaean Jacob: Studies of Xiapu manuscripts

Ma Xiaohe (p. 285)

Jacob , the ancestor of the tribes of Israel in the Genesis of *The Old Testament* became an angel in the following texts: Greek “Prayer of Joseph” , Coptic *Gospel of the Egyptians* , the Sogdian version of the Karabalgasun Inscription , Manichaean Middle Persian prayer , and Iranian hymns. Jacob also became a divine being that was invoked in the Greek magical texts. He is called “dajiang Yejufu 大將耶俱孚” — great general Yejufu in the Chinese *Hymnscroll* discovered in Dunhuang. In the folk religious manuscripts from Xiapu , Fujian Province , he appears as one of the godly protectors of the law and has been called “Jufu yuanshuai 俱孚元帥” — Marshal Jufu , “Yejufu dajiang 耶俱孚大將” — Yejufu , the great general , and “Jufu shengzun 俱孚聖尊” — saintly venerable Jufu. The convoluted process of the evolution of Jacob from the ancestor of the Israelis to the godly protector of law in the Chinese folk religion is a fascinating case in the history of cultural exchange between China and the Western world.