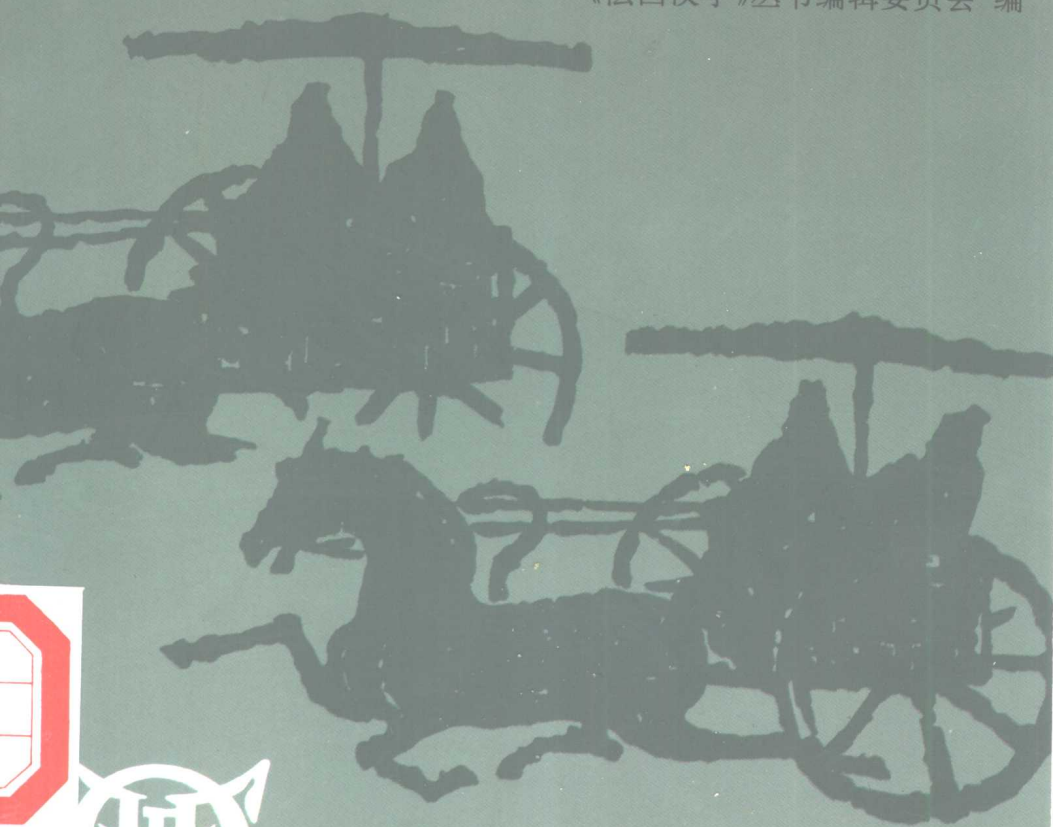


SINOLOGIE FRANÇAISE

法国汉学

第二辑

《法国汉学》丛书编辑委员会 编



清华大学出版社

法 国 汉 学

第二辑

《法国汉学》丛书编辑委员会 编

清华大学出版社

(京)新登字 158 号

内 容 提 要

本书为《法国汉学》丛书的第二辑,书中收录了石泰安、谢和耐等当代著名法国汉学家关于中国古代宗教史、宗教礼仪、宗教术语、宗教宗派、修行、占卜等方面的学术论文,还收有《中国传统文学中的自传》、《中国的读书写字和木版印刷》、《远东亚洲丛刊》简介、《亚洲艺术》简介等文章。本书视角新,内容广泛,资料详实,值得一读。

图书在版编目(CIP)数据

法国汉学 第二辑/《法国汉学》编委会编. —北京:清华大学出版社, 1997

ISBN 7-302-02672-6

I. 法… II. 法… III. 汉学-研究-法国-文集. IV. K207.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 25765 号

出版者: 清华大学出版社(北京清华大学校内,邮编 100084)

责任编辑: 宋韬

印刷者: 清华大学印刷厂

发行者: 新华书店总店北京科技发行所

开 本: 850×1168 1/32 印张: 11.75 字数: 294 千字

版 次: 1997 年 11 月第 1 版 1997 年 11 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-302-02672-6/Z · 113

印 数: 0001—2000

定 价: 28.00 元

《法国汉学》丛书编辑委员会名单

编委：龙巴尔（法国远东学院）

李学勤（清华大学国际汉学研究所）

葛兆光（清华大学国际汉学研究所）

蓝克利（法国远东学院）

孟 华（北京大学）

耿 昇（中国社会科学院历史研究所）

孙宝寅（清华大学）

《法国汉学》编委会致读者

《法国汉学》第二辑的出版,使这套丛书得以定期安排问世了。我们的意图很清楚:必须向中国读者介绍能够提供信息的论文,并使他们坚信汉学研究并非仅在中国进行。这种鼓励开阔视野的作法正是本项出版事业的两个协作机构——清华大学国际汉学研究所和法国远东学院的合作目的。因此,我们于此精选具有近百年历史的法国远东学院新老研究人员的一批文章,便是相当顺理成章的事了。它可以使人对该院的研究方向形成一种相当准确的看法,尤其是在中国宗教这一棘手的领域中。正是通过这样的著作,西方汉学家们的论述才得以丰富起来:宗教并不仅仅是由于它们形成了中国的特征之一才被描述,而且还由于它们是中国社会结构化并长期延续而自我形成的最丰富和最具活力的形象之一不被人研究,以将其文化中最古老的因素与证明其昔日开放的借鉴相结合。我们提议揭示的正是外国汉学家们的这种观点,希望很快能促请其中国同事们关注和讨论这些来自他方的著作对自己研究工作的意义。

《法国汉学》编委会

目 录

《法国汉学》编委会致读者	(■)
关于道教术语“灵宝”的笔记	[法]康德谟(1)
道教的十日斋	[法]苏远鸣(28)
超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天	[法]傅飞岚(50)
中国的文字和神体	[法]劳格文(76)
观音,从男神变女神一例	[法]石泰安(86)
中国佛教中的占卜、游戏和清静——汉文伪经	
《占察经》研究	[法]郭丽英(193)
静坐仪,宗教与哲学	[法]谢和耐(224)
中国传统文学中的自传	[法]吴德明(244)
中国传统史学思维内涵的占卜想象	[法]汪德迈(278)
中国的读书写字和木版印刷	[法]戴 仁(287)
六朝时期九宫图的流传	[法]马 克(315)
《远东亚洲丛刊》简介	[法]戴路德(348)
《亚洲艺术》简介	[法]毕梅雪(353)
法国汉学研究所简介	[法]戴 仁(357)
中法双边关于中国古代历史与传统文化研讨	
会综述	[中]臧 健(360)

SINOLOGIE FRANÇAISE

VOLUME 2 (1997)

SOMMAIRE

Max KALTENMARK, <i>Ling-pao</i> —note sur un terme du taoïsme religieux	(1)
Michel SOYMIÉ, Les dix jours de jeûne du taoïsme	(28)
Fransiscus VERELLEN, The Beyond Within: Grotto-Heavens (<i>dongtian</i>) in Taoist Ritual and Cosmology	(50)
John LAGERWEY, Écriture et corps divin en Chine	(76)
Rolf A. STEIN, Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse	(86)
KUO Li-ying, Divination, jeux de hasard et purification dans le bouddhisme chinois: autour d'un sūtra apocryphe chinois, le <i>Zhanchajing</i>	(193)
Jacques GERNET, Techniques de recueillement, religion et philosophie: à propos du <i>jingzuo</i> néo-confucéen	(224)
Yves HERVOUET, L'autobiographie dans la Chine traditionnelle	(244)
Léon VANDERMEERSCH, L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine	(278)
Jean-Pierre DREGE, La lecture et l'écriture en Chine et la xylographie	(287)
Marc KALINOWSKI, La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six-Dynasties	(315)
Hubert DURT, Cahiers d'Extrême-Asie (présentation) ...	(348)
Michèle PIRAZZOLI-T' SERSTEVENS, Arts asiatiques (présentation)	(353)
Jean-Pierre DREGE, L'institut des Hautes Études chinoises (présentation)	(357)
ZANG Jian, Compte rendu du colloque franco-chinois sur l'histoire ancienne et la culture traditionnelle chinoise (Université de Pékin, octobre 1996)	(360)

关于道教术语“灵宝”的笔记

[法]康德谟^[1]

杜小真 译

我们知道,《道藏》三洞之一《洞玄部》至少在理论上汇集了有关“灵宝”的著述,它正是从第一篇本义的《灵宝经》开始又渐渐补充进其它一些著作而构成的,出现在这些著作题目中的“洞玄灵宝”的字样显示了它们的特点。今天,“灵宝经”这个简称应被视为或指《洞玄灵宝部》著作全体或指本义上的《灵宝经》。在现代道教学家看来,《灵宝经》即《(灵宝)度人经》,这部著作如此重要以至曾经被列入《道藏》第一部(洞真部)之首,于是自然应出现在《洞玄部》的开头部分。应该说,我们看到的明朝《道藏》的文章排列远非严格,很多著作都不是排在它们原来的位置上,这种混乱是由于多少世纪中道教文献收集所经历的诸多曲折^[2]。而《度人经》的情况,这部著作的排列位置则是因为它被公认的特殊价值。事实上,正是“元气”的直接流溢在天地形成之前出现于混沌内部。可以说,这篇原文是“道”的凝聚,因此是中国中世纪最神圣的文章之一,信徒只要诵念它一遍就可能得到超度。不过,《度人经》只是4世纪上半叶的著作,实际上是葛洪(283—343)的侄孙葛巢甫(4世纪下半叶)编纂成的,因为在它之前就已有最初的《灵宝经》,名为《(灵宝)五符经》,葛洪很熟悉这本书(五符经),他在《抱朴子》和《神仙传》中谈到过并引用过其中一些章节。这部《灵宝五符》经书的一部分以《太上灵宝五符序》之名收入《道藏》。它与《太平经》是道教最早的经书,对它应该做更深入的研究,我将在另一部著作中专门谈到它。^[3]而在本文中,我只是要追究“灵宝”这个术语本身的意义和根

• 1 •

源。

马伯乐在一篇身后发表的有关道教的文章中这样写道：“灵宝，这是通过凝聚纯粹元气、以金刻玉板形式自发创作而成的圣书。”^[4]因此它堪称为“宝”书。我认为这种解释是对的，但并不全面。这样解释这个词实际上不足以阐明它的全部意义，此外，道教学家们的解释也各不相同。在4世纪，人们认为“三洞”的每一部圣书都是通过“三君”——天宝君、灵宝君和真宝君之一向世人揭示的。这个概念肯定后于《五符经》和《度人经》，因为道教经典分裂为三洞与陆修静的经书目录是同时的。^[5]但是，人们会问，在三君之前，是否已经存在被称作灵宝的神明？不管怎样，灵宝、天宝、真宝（后两个与前者相当，并以其自己的模式形式）被用作一些神话人物的名称的事实，值得注意并且提出了一个问题，因为一种神明能够成为一种“宝”或“灵”吗？“宝”这个词难道不具有一种更宽泛的意义吗？

“灵-宝”的出现首先与《五符经》有关，关于这部书，葛洪在《抱朴子》^[6]中简略讲述过一个传说。陈国符先生在他论述道教经典历史的时候曾引用过这个故事并且随之讲了故事的另外两种文本，他认为是葛洪所讲的来源：一似乎是取自《越绝书》，而实际上并不在这部著作中，二是取自一个纬书《河图纬象》，其完成日期不详。^[7]陈先生本应能够指出在《五符序》中还有一种更加详细的版本。的确，这一部分似乎是事后补充进去的，并不属于《五符经》的原始部分。《越绝书》中的讲法若真是来自这部著作，那它就可能是最早的。下面就是这个传说的译文：^[8]

禹治洪水，至牧德之山，见神人焉。谓禹曰：“劳子之形，役子之虑，以治洪水，无乃急乎？”禹知是神人，再拜请诲。神人曰：“我有灵宝五符，以役蛟龙水豹。”^[9]子能持之，不日而就”。禹稽首而请，因而授之。而讥禹曰：“事毕可秘之于灵山，勿传人代。”禹遂用之，其功

大就。事毕乃藏之于洞庭^[10]苞山之穴。至吴王阖闾之时，有龙威丈人，于洞庭之苞山得此五符，献之于吴王。阖闾吴王得之，示诸群臣，莫能识之。闻鲁孔丘者，博达好古多所该览，令使齐五符以问孔丘曰：“吴王阖君，有赤乌衔此书以至王所，莫识其文，故令远问。”孔丘见之而答使者曰：“丘闻之，禹治洪水，于牧德之山遇神人，授以灵宝五符，后藏之于洞庭之苞山。君王所得无乃是乎。赤乌之事，丘即未详”。（使者反白阖闾，乃尊事之。）先是江左童谣云：“禹治洪水得五符，藏之洞庭之苞山。龙威丈人窃禹书，得五书者丧国庐。”^[11]

按《抱朴子》中的说法，吴王阖闾于合石之中得紫文金简之书。孔丘认出这是灵宝之方，长生之法。但是，葛洪没有提到那首歌（讖）。而这首歌在《河图绛象》中有记载，传说在其中是以更为不同的词语讲述的，尽管是用道教式的情节安排：禹藏宝书之地是在太湖洞庭山（也叫苞山）的林屋洞天。阖闾吴王安排龙威丈人（本名为隐居）深居苞山之穴，这位隐士带回 174 字书。那首歌也明显有异于《越绝书》所记，然而却与《灵宝五符序》中的几乎完全一样。后者所记肯定与《古微书》所辑的纬书有关联。但《河图绛象》中讲述的这个传说非常简略，它的目的主要是求讖。

在上述有关灵宝传说的不同说法中，神示有时是“符”，有时又是“书”本身。似乎确实应该进行一下区分：在葛洪的时代，一方面有他认为是阖闾发现，他在《抱朴子》^[12]曾引用过两段的灵宝经；另一方面，还有《五符灵宝》，也叫《老子入山灵宝五符》。^[13]这些“符”在 17 章中有介绍，并附有使用说明。《甄正论》的作者也对此作了非常明确的区分。不过，如果真的不应混淆“五符”和“经”，那二者之间也肯定联系紧密：

1. “符”与“书”都包括对长生之法的探求。《抱朴子》说，《灵宝经》基本上包括的是长生不老之方，而事实上现今的《五符序》的绝

大部分也是传授这些方法的。但是,如果说《灵宝经》提供了所用草药的处方,那《五符》则提供了获取这些草药的途径。的确,依靠具备这些魔力的方法是必要的,若没有这些魔力,是看不见草的^[14]。因此,《灵宝五符经》如《五符序》一样肯定重造了“符”的图象,尽管在《五符序》中出现的图象不再与最初的相象,无论如何,它们与《抱朴子》中提供的图象迥然不同,后者更加简单,似乎也能判定它更加古老。

2. 《灵宝经》本身属于人们能称之为“符”文字的东西。我们上面引述的传说似乎首先涉及“五符”(如果能够承认它在先),但它很快就被《灵宝经》所用,《灵宝经》则被视为内藏有效处方的神示之书。^[15]它特别清楚地阐明了道教初始与方士、“谶纬”的作者的神秘政治活动紧密相联的事实:它谈到禹和孔丘,包涵了一种预卜(谶),还有符或神示文字,最终在纬书《河图》中讲述。不过,《河图》和《洛书》被视为最早的“纬书”和“图式”。但是,更有甚者:《灵宝经》包括有三章或三洞,《五符序》名之为:“河图隐存符”,“伊雒飞龟”,“平衡安”。^[16]这些题目完全是纬书的味道。尽管这些与葛洪表现的不同,对信奉灵宝的道教徒们来说,这些文字只是用他们自己的信仰来解释《河图》与《洛书》。

现在我们已有一种值得注意的对这个术语的解释,因《河图》和《洛书》本身就是“宝”。在考察这个词究竟是什么意思之前,我们应该首先看一下在《灵宝经》中灵宝两字的用法。

在《太上灵宝五符序》中,除题目之外,灵宝这个词在行文中经常出现,其中首先应该指出的就是“太上本名为灵宝”这句话^[17]。然而因为这句话出现在似乎迟到的“序”中,所以它并不证明“灵宝”在一开始就是指太上道君还是太上老君。

“灵宝”的一种有价值的用法以韵文形式在另一段中出现,这一段落以热烈的语言赞扬黄精:这种植物的茎部含有灵宝,服用它的人可以成仙。同样,它的根部名为天宝,服之可成飞仙。^[18]人们

因此在谈论一种具有神奇状态的东西时,不加区别地说这是灵宝(或天宝)或其拥有灵宝。就这样,其它一些文献告诉我们利剑拥有灵宝并且能够被叫作灵宝^[19]。

除去这两种情况,《灵宝五符序》经常在平行短语中分别使用灵和宝这两个字。乍看起来,这好像只是一种文体的方法,但是它一再被使用,而且不仅仅是在《五符序》中,这就引起我们的注意:

九天真灵经,三天真宝符(卷上. 3b)

九天之灵书,三天之宝图(卷下. 1b)

九天之灵奥……三天之宝囿(卷上. 6b)

上天之灵符,太上之宝文(卷下, 18b)

在这些段落中,把“灵”译作“merveilleux”(妙),把“宝”译作“précieux”(宝贵)不过是权宜之计。很明显,这两个词在此是相同的,指的是神奇文字的神圣特性。但如果这两个词具有同等价值,那人们肯定也要在上述句子中坚持分裂为二的思想。灵和宝用于不同的领域:在九天或三天中;太上或揭示于天,或揭示于地。这些说法是要说明宗教经典有效地用于世界的起源和天之中,另一方面则用于尘世的创造及现时之中。三天(实践中与三气相同)是世界的最初起源;九天或九气(众多前人使用过)是万物的第二起源。于是,灵宝在三天或九天中活动的对立,在其它引述在天上地下实践神圣有效性的平行对立中普遍得到说明:神性文字在天地这两个领域中是生命的根源。这正是最早的《度人经》注释者严东正确指出过的,他在5世纪下半叶曾这样写道^[20]:“玉字始出,本形如印,八角垂芒:文彩焕耀,洞应无穷;在天曰灵,在地曰宝。空玄为灵,入藏为宝,故曰灵宝。”^[21]

我们看到,分裂为二在此很明显。指出在前面提到的严东确定“灵者众圣之通称”,即以原始天尊为首的最高神仙是很有意义的,因为正是在塑造原始天尊的过程中“玉字”的“灵”的德性开始表现出来。人们于是希求把灵宝解释为灵之宝,即诸神之宝。但是,

“宝”在此不能理解为通常意义上的宝，上述提到的其它段落指出，“灵”与“宝”两种情况下以不同形态显示的同一种宗教性的力量。

认识到在此事关宗教意义，我们对把宝译成“précieux”（宝贵）就有些犹豫。现在应该简略回顾一下宝在古代中国意味着什么。^[22]

称得上宝的东西由于商业原因并不一定是珍贵的，甚至也不一定为稀罕之物。它们并不具有普通交换价值（除非在特殊情况下以馈赠的名义），它们在原则上注定不流通，通常被封闭、隐藏在神秘的意图之中，而这和它们归属的家族延续的时间同样长久。每个贵族家庭实际上都拥有一块家庭之宝，以确立家庭的神圣。《管子》中有一篇文章称之为“神宝”。“神宝”这个词在注解中是这样解释：“宝有灵，故曰神宝”。^[23]如若是王公或皇族家庭，那宝就确立王朝的护卫。组成护卫的宝物非常贵重，它们都有一个名字，也就是说都有一段故事。我们实际上知道，皇家宝物只有在统治家族得道并且不负天命时才是“沉重”的。因为，它们的出现证明诸神的允诺，而我们相信它们中的大多数都是上天以神妙的方法作为幸福的保证派来的。它们对拥有它们的主人构成生命和权力的保证。宝和保这两个字是相关联的，而且还是同音字。有人说“宝以保民也。”^[24]

在动荡的战国时期，权力斗争无比激烈，野心勃勃的王公们越来越对这些神明保佑的证明的呈现感兴趣。因此，就是从这个时期开始，一些专家创立有关预测和被称为符应或瑞应（预卜灵验的“符”或物，上天通过它们“回答”或回应皇德）的神奇之物的一整套学说。这种政治秘书在战国时期末期发展起来，并在两汉时期特别盛行，特别在王莽在位时期和汉光武帝时期达到顶峰：它成为纬书（或“讖”、“纬”）的重要主题，纬书至少最初就是一种“符”或对“符”的解释：《河图》与《洛书》的情况正好如此。

于是，当皇家或家庭的宝物看起来首先只包括物（铜器、玉器、

武器等)时,人们会把神奇图示看作宝,随后是圣书或最后是道德和政治的简单处方:无疑,最初的图书馆曾是真正的“宝”,因为这些不同的著作包括能够保护生命或保证国家、个人长治久安的处方或教诲。它们很快就被视为比传统意义上被看作极可欲的宝贝更为珍贵,比奉献给神明的祭品与供献或君王之间交换礼品的实践更为有效^[25]。《河图》清楚地展示了物宝到书宝的发展过程。事实上,《河图》最先是作为周朝皇家藏宝之一出现的,据《书经》中《顾命》^[26]篇所记,它是成王丧葬期间所陈宝物之一。事实上,我们并不知道这最初的《河图》是什么?人们一般认为它应是一块普通石头。因为它是一堆玉片中的一块,与方士们——那些制造各种谶纬的术士们的河图没有任何关系。^[27]这是无疑的,但正因如此它系于事物的物质性:如若周代珍宝“河图”(假设它在历史上确实存在过)以与其它宝物同样的名目具有“皇符”的价值,那它起的作用就是很接近于方士的《河图》。此外,如若它最初是一块普通的石头,那这块石头上应画有符号以使它得以被叫作“图”;很快它就成为一张真正的图,随后成为一篇文章甚至一系列文章。由此推理,《灵宝五符》使《灵宝经》系列文章产生。

古本《五符经》的最初部分,从题目看好像已成为《河图》的一种“纬”,而第二部分则与《洛书》有关。《洛书》因为从一开始就是方士们创作出来以作为《河图》的补充并与之成对的东西,它似不像《河图》那样真实可信。不过,《洛书》比《河图》更应成为《灵宝五符》的模型。因为汉朝以来,它就被视为帮助禹治水并通过神龟向他揭示的“符”;后来,他从这图中获得了“洪范”:《五符序》显然从这个神话中得到启发。阖闾想迷惑孔丘,让别人告诉他说一只红乌鸦带给他红书。最原始的故事是说在周文王时一只红鸟把丹书带到山上,这有名的传说与《洛书》中讲的没有关系。而到了汉朝,“丹书”真是指《洛书》,而《河图》则变成为绿图。^[28]差不多在同一时期,人们认为,若《洛书》向禹启示了《洪范》,那《河图》同样向伏羲

揭示了八卦^[29]。后来在另一个传说中，八卦图变成“符”，禹靠了它完成了治水工程：在一个深洞中，从伏羲这个蛇身神明的手中接受了有关启示。^[30]尽管这个传说形成书面文字相对迟一些，但它很重要，因为我们知道伏羲是人类两位始祖之一，与女娲二者同时是人类的创始者和婚姻和宇宙象征的发明者，并以两个缠绕在一起的蛇身为代表。这样，禹在原始黑暗中要寻找八卦，而灵宝符从元气出来。两个传说有相同的主题，即关于一次相当于登天、最终找到神符启示的深山探险旅行。很可能二者都来自一系列南方神话，其实伏羲和女娲也属这一类神话。长江下游地区在道教历史上是一些非常重要的教派的诞生地：葛氏家族祖籍为江苏句容，句容附近有一座茅山，此山因一重要道教教派^[31]与其同名而闻名。不过，茅山也是会稽山，禹的圣山。禹在山中召集众臣或诸神，他在那牺牲了防风，人们认为他的庙与墓也在那里^[32]。在这个地方立足的道教徒肯定视禹为大圣人，但如果说是为着宗教宣传的需要而随意附属于一个正统文学中的人物，那是不正确的。真正说来，是他们，而不是儒家信徒，始终如一地忠于禹的真实品格。灵宝符的神奇故事远非完全臆造的，他们接受（肯定也改编）了地方传说和传统。过去禹被越国王公贵族尊为祖先。所以授予禹的“宝”对于另一家族的成员并没有好处，在涉及敌对家族的情况下，那就更加无用了：越国祖先使用的符给用尽心机夺取它的吴王带来灾难。吴王试图让孔丘冒名顶替以使人相信以前为文王最高荣誉出现的神鸟和红书的新版本。而这几个特点证明这个传说很古老，因为道教徒没有理由去生造出这些特点，而这极会使人认为他们自己并不理解传说的真正意义。无论如何，“符”给吴国王孙带来灾难的事实令人反感：佛学家玄奘没有错过机会提请教徒们注意，他说：“（《灵宝五符》），此乃凶妖之书。”^[33]

但是，禹与道教徒们之间相似的主要原因在于禹这个人物与法术的关系。因为他不仅仅是先人，而且还是这个为巫师们崇仰的

地区的大方士。因此,纯为道教徒们的目的之用的不仅仅是禹的“法宝”,还有他的“禹步”。还有,禹的法宝既然可以治理洪水,那也就能驱逐山中鬼怪,并且迫使神鬼出示他们看管的神异药草。至于“禹步”——应该引述葛兰言的有关文章,他指出那只是一种活跃的真实纹章,那是吸引人们深入荒凉地区的魔力必不可少的补充。大禹并不逊色于黄帝,他堪称道教的祖师之一。

在宝物、皇家或家传法宝和符之间,没有什么本质的区别,最多可能只有依照它们的主人、国王、贵族或普通方士的地位决定的等级上的差别。同样,“宝”和“符”的特点在许多情况下是相同的,而且可以用其中一个解释另一个。所以,我们在此应该首先简单回顾一下符是什么以说明下面的一些看法。我们知道,这个词在意指一种魔力或“符”之前,具有一种司法意义。它本意是指或写在木板、金属板,或写在一折成二的纸页上的文件,有关双方各执一半,符的两片合起来才可信:各种契约与标志就是这样作成的^[34]。这样的文件只有在两契相合、正好连结的情况下才成为一种有效的保证。在此是行使惯常法律和封建宗法共同实践,因为,臣仆从封建君主那里获得一种作为标志与保护的“符”。反过来,符徽保证朝廷会议定期检验众臣仆的忠诚。这些会议为“合符”服务,考验一人(君)之德与其它人(众臣)之忠。这些“符”无疑如同一切贵族之条约一样,意味着一种誓愿,由此产生了“符”的宗教意义。换言之,“符”的核查所证明的“信”是为神圣的力量所认可的。^[35]

不过,君主与天的关系类型和臣仆与君王的关系类型相同。天委以的使命是得到这些宝的证明的,这些“宝”确认上帝与君主的完美的和谐:完全有理由把“宝”叫作“符应”或“符瑞”。郭璞在谈到在井中发现的宝钟时说过:“盖王者之作,必有灵符,塞天人之心,与神物合契,然后可以言受命也。”人类(以君主为代表)与天的和谐因此是以“符”——“契”两部分的统一为象征的。^[36]

这些物品或宝物,即神明意志的表现最终自然而然地变成为

崇拜的对象。这就是为什么一些神明或圣地被称作“宝”的原因。

公元前14年,刘向在一篇致汉成帝的奏章中这样说:“家人尚不欲绝种祠,况于国之神宝归时!”^[37]人们很可能在选择珍宝的最准确的译名上犹豫,这里涉及的是类似于陈宝祠的圣地崇拜,刘向为此有一篇辩护词。我们知道,此祠是公元前747年秦文公为可能是陨石的東西确立的。《史记》中的传说讲得不很清楚,^[38]我们不得不求助于主要在注释中提到的不同时期的一些文章。从根本上讲,距今天宝鸡县不远的庙中供奉的是一块石头,但是一块石化鸡。这只石鸟对于秦国王族是一种真正的灵符,王族的德行神秘地与飞鸟类相系。然而,这雉鸡在人们供奉祭品时引诱来雄鸡,雄鸡在直闯神庙的惊雷闪电的陪伴下由东南飞来,祭祀于是实现了一次阴阳交合。

关于陈宝造成崇拜对象并且被视为“宝”的东西只是一对配偶的一半即雌性吸引另一半雄性。可以说是一个半符或半宝,多亏了祭祀礼仪的有效性,通过与另一半的结合而变得完整起来:这样,完满的皇德以及与灵物的和谐得到证明。

我们上面通过陈宝的例证所指出的,能够通过一系列有关名为宝物的事情得到证明:鼎钟、宝剑通常都是雄雌成双对的。^[40]有关诸种神明的情况也同样。在中国,宗教经常倾向于给每一个神配备一名护卫,最经常是丈夫的或妻子的配偶。的确,神圣领域似乎被男女交合的观念、或至少被一种二分合一的倾向所统治。

在确认任何誓约,任何与诸神之间的契约都意味着承担一分为二的“符”(通常称作雄与雌),任何宝实际上都是成对的,它的男女交合是通过祭祀礼仪实现的之后,让我们考察一下道士、方士或巫师与神明的关系。这个问题与我们的主题很贴近。

的确,在《楚辞·九歌》中,神灵附体的巫师被称作灵或灵保。^[41]事实上灵即指神明,但当神明控制了女巫时,女巫就与神合二为一了。神灵之保似乎比“巫”更准确、更专门地表达意思。在神

的代表与神本身之间存在着一种男女交合的关系。《九歌》中女巫与神之间统一的性特征是不容怀疑的，黄帝母亲的名字同样说明了这一点：她神奇地在闪电中受孕，名为附宝^[42]，“附”在此指附着神灵。我实在找不出更恰当的名字命名一个在被神参见之后变为女巫母亲的女巫。神本身就是一种宝，就像晋国巫士以巫宝之名崇拜的神明一样。^[43]这看来涉及一个高大强悍的巫师，他死后成为这个地区巫师的守护神。《山海经》讲述过巫咸，他与其他巫师一起住在登葆山上名为巫咸国的巫师的乐园。据载，巫师们来往于山上下，这似乎意味着在举行祭祀仪式时，这些神化了的巫师从他们的乐园中走出来，而在仪式过程中巫师们可请神出山。^[44]

名为灵保或宝的巫师在马融(79—166)的诗中也提到过，在诗中他们被描写为站在方相氏^[45]一边的驱魔者。方相氏是年终祭祀礼仪中戴面具的角色，人们在礼仪过程中驱逐鬼妖以召唤福至。陪同他的还有许多角色，灵宝就是给几个参加礼仪的驱魔者起的名字。但依《周礼》所说，陪同方相氏的巫师被称作狂夫，这些人一个令人注目的特征就是他们穿着左右颜色各异的衣服。而方相氏也穿两半不同颜色的衣服，但是上下各异。葛兰言注意到了这些事实，并且与某些巫师患有偏瘫的特征相比较，这其中就包括禹(禹步就与这种偏瘫有关系)。^[46]所有这些巫师或大师们都或在服装或在自己人格上分裂为二(最后结果一样)，因为他们要附着神明以使他们的权力完善起来。这里，参照我们谈到的宝和符，存在一种令人注目的平行，这种平行由于“牺牲”的思想和伴随这些神圣偏瘫现象的誓约而得到加强。我们知道，禹和汤的“献身”就相当于一种牺牲：“禹和汤以自己的身体为神明担保……为上帝献身，他们日渐消瘦……”(葛兰言)。实际上，他们只献出自身的一半，但对于神明，在全部占有他们的过程中，以在宗教仪式中赋予他们全部权力作为回报。至于狂夫，尽管扮演比较简单的角色，他们也献身于神明，带有自己的特征，并发出使他们联系起来的誓言，而且无

疑也把他们的精神联系在一起。

在《楚辞·招魂》中，我们看到有一个女巫名阳（巫阳：《山海经》把她与巫咸国的女巫们列在一起），她可招魂，这就证明招魂的仪式与巫师们请神下来的仪式是属于同一类的，另一方面与宗祖崇拜的“尸”的仪式也很接近，尽管礼仪不相同，“尸”同样应该为死者灵魂所占有。而在《诗经》中，尸也叫作神保，与《九歌》中的灵保相当。

除了我们所说的服装外，与神明进行交流的女巫们还有另外一个必不可少的特征就是面具。灵保式狂夫肯定像方相氏一样戴着面具，在招魂仪式中，亡者之魂是在面具上附身的。^[48]不过，指示面具的词中有一个为“欺魄”，它意味着面具扮演灵魂化身的角色，招来的魂在面具上集中以重新确立活人的统一。^[49]这样在“尸”、“魄”与保^[50]之间在功能上有深刻的类似。“保”，归根结底是神（或亡者）的肉身代表，而且是能使精神（灵、神或魂）附身。

综前所述，灵与宝这两词用于灵魂，或勿宁说用于人们称之为（与其它名称通用）“魂”和“魄”的两组生命能源之中。确实如此：《汉武帝内传》这部4世纪的道家小说就有一段讲述益易之道的道法，旨在意念灵、宝。灵，就是神。宝，就是精。^[51]灵、神和魂几乎是一样的，同样精与魄也并无区别。灵-宝或更确切地说灵和宝就是指“灵魂”，指人们为长生而应聚合并加强的生命要素。由此还产生这样的结果：保如何与占有她的神（灵或神）交合，人们就应如何在魂与魄之间设想一种男女交合的联系，而某些实践应能有助于确立或维持这种联系。正是在这个主题的基础上，“内丹”特别收益，内丹中的合金与生命要素的变化是用婚姻与生育的术语描述的。

凭借巫师或灵-宝，以及《汉武帝内传》中的灵和宝，我们又看到了《灵宝经》中的“分裂为二”，两种成分对立与统一的主题一是来自天（灵，神或魂），一是来自地（宝、精或魄）。正如严东文中所说，天上的宝与地下的灵相呼应，或更确切地说，灵在“藏”中变成

宝；我们姑且把这个值得说明的句子搁置一边。“藏”可能指箱盒，首饰盒或收藏书籍的箱子，它们的作用很重要；但“藏”也可能是道教著作收藏（道藏）。但“藏”，它也是而且尤其是生命能量应在其中蕴藏积蓄的人体内脏。这种解释在我们引述过的道家小说中得到肯定，但它并不排斥其它解释。这首先因为道家文献本来就包含多种意义，其次，从神秘的观点看，在保存物品与藏有不同包有养生秘方的和其它宝物^[52]的盒箱与凝聚着生命能量的腑脏存在着某种对等关系，而在每一种情况下，凝聚过程是宝与天相配对的条件。若用秘求的术语说这种结合就叫作“抱一”。“抱一”在较难理解的《老子》第10章中用过，但它的意义归根结底无可怀疑：它讲的是实现灵魂的统一——我们要说灵与身的结合——并且完好地保存它。在《老子》22章中，同样的词以不同的意义出现：“是以圣人抱一”：此处的“一”似乎指道。但在这两段文字之间并没有矛盾，因为通过灵魂统一实现的人的统一与圣人参与其中或“抱”之的道的统一，都是同样的统一。所以有德行的王应成为尊贵的圣人，为了一切人的最高利益与上天进行经常的沟通，我们已经看到这种紧密的结合是以两契相合为象征的。道教徒们为自救抱有同样的欲望。道教圣人的神秘统一是以君王与上天的和谐模式设定的。由此，在两种情况下都使用了同样的象征物。

《五符序》有一段指出，“一”是由雄、雌两半合成的，必须保留这两方（这看来是对《老子》28章的注释），若二者之一“离开”，“外在化”，人就只成为半个，如若它“归来”，人就又获得自身存在的统一——整体。这个过程可用于说明《汉武帝内传》所云并且肯定了我们已经根据其它材料作出的推断：人的灵与宝的成分是性化的。另一方面，一分为二的“一”又把我们带到一符两契的题目。

内含太平道和天师道两派思想的《老子想尔注》提供了有关这个题目的重要资料。这篇丢失已久的文章的部分重要残篇最近已公开发表^[53]，它清楚地反映了这些教派的伦理特点，即教育人们

明白：“养生之道”不能与行善事的实践分离。“是以人当积善功，其精神与天通”。^[54]“精神”这个词往往很难解释和翻译，因为有时应把它理解为一个组合词，有时又应把它理解为两个分开的词。在上面的文章中，神就是凝聚和净化了的“精”。精几乎就是魄。想尔揭示说，二者均为白色，因为它们与“元气”同色^[55]，元气只是“道”的一种形态。精实际上是“道之别气”，它进入人的身体，构成其根本，丝毫不逊色于我们生命的潜能。但是，这即为我们的生命的一部分，我们只能占有其中的一半，就是想尔所说的我们的“右契”，而“左契”则被天曹^[56]把持着。天曹们根据在“右契”发生的事情计算世人的生年。精神与上天的沟通似乎被设定为右契的表现。想尔说：“罪成结在天曹，右契无到而穷”。^[57]换句话说，罪者的灵魂与天相隔，不能去获取对他的信任，此外这样的灵魂还会无所托依，其寿数不再有保证。

《老子》79章中说：“圣人执左契，而不责于人。”我们没有想尔对这段话的注释，但这段话似乎是前面所述思想的来源。这样，老子的“圣人”应对想尔校注的作者和严东都代表着一个和数个神仙人物，因为是这些人物掌握了左契。在《老子》31章中，左对应于“吉”、和平，而右对应于“凶”、战争，所以左契在此为贵上者把持。尽管这符合传统礼仪观念中有关左、右的被普遍承认的理论，我们还是应注意到，根据地点和时代不同，有关左、右契方向和实践并不总是一样的。^[58]

应如何思考想尔的这些注释？诚然，这些文章由一个以其符而得名的教派的宣扬者们所撰写。我们知道，道教传统认为张道陵发明了符，这说明视他为创始人的教派对之进行了广泛的应用。然而，天师道的信徒们凭借誓约与诸神联系，这是依照老子向张道陵揭示的一种“契合”：他们许诺不再犯罪，作为回报，他们可免疾病之灾。天师道的符特别是去病的魔法，可以说是与诸神过去所定契约的保证。^[59]若不了解想尔的“契”与天师道的“符”之间的关系，

读上述注释在我看来是很困难的。这些事实可以让我们把握养生之道在教派伦理气氛中是如何演变的,健康与长寿不再只取决于从萨满教承继而来的古老方法,而从此成为与诸神交易的对象,灵魂本身就是诸神掌握的约契和抵押。

道教的符是多么近似于一分为二的合同的契,从这个意义上讲,与其说这些符具有纯粹的魔力,勿宁说它们具有司法-宗教领域中的震慑权力。因此人们根据《太平经》这样的理解去揭示那些重要的符:《河图》与《洛书》对君王来讲是“券书”。^[60]这种“理解”难道不正是在我们前面提到过的《灵宝经》的那些文章中加上了“一分为二”的观念吗?

真正说来,有关的文章表现了经过相当加工(为避免说“掺假”的)的一种宗教思想状态,隐藏在下面的思想很复杂也很多样。然而,比起契约的司法思想,似乎男女交合的思想更加深入地继续,至少是在开始作用于隶属于灵-宝道教徒。可见宝都是成双成对的:陈宝是成对的神,灵宝与它的神、尸和魂、灵与魄……这种交合的重要思想由于人与物的阴阳、左右、上下之分而变得复杂、难解。在特定时期,特别是在某些教派那里把它自然而然地理解为两契的意义。但是,凭借“契”与“保”的思想,我们已经不再处于纯粹神秘的领域,我们进入道德与法律的范围;从封建时代起,后者就涵盖前者,但并没有能够完全遮住。事实上,神话由于变成形而上学或假科学,从没有停止向思辨与实践的领域提供范畴。

在我们论及的词中,最有意义的显然是“宝”——它至少提出最多问题。现在看来,不能在什么时候都把它译作“珍宝”(Joyau)或“宝物”(Trésor)。“符”(Talisman)在多数情况下可能是较准确的译法,但“宝”这个词还能指一个神或巫,或还更模糊地指某种宗教特性。“bao”这个词可由一系列的字(主要是宝,保,葆,包,抱,报等)表示,这些字意义各异,然而它们之间却有深刻的语义学上的相似之处。它们还与表示 fu、bei 的一系列字“符”、“附”……“备、

陪、配”……有亲缘关系。列子在谈到一个极受弟子们尊敬的贤人时,就用“保”表示“附”的意思。^[61]“包”含有抱、备、藏^[62]、抱等义。在 bao-fu-bei 所有系列中,我认为最重要的思想有二:一是附、抱、备,二是吸引(它的补充、它的对应部分)。

宝从根本上讲是某种能引来福和富的东西,或更广义上是类似的东西。一件宝物引来它内含神的赐福,而它还能引来其它同性质的东西,宝藏会扩大增长。^[63]原来,“宝”就吸引它的“同伴”,因为人从来只拥有神圣双对的一半,在他使自己神化——就像巫师是不完全的人,受偏瘫或通常危及两个器官或肢体之一的其它残疾——的短暂时期以及在诸神“下来”到他身上这段时期除外。既然宝是吸引力的神圣中心,因此在《系辞》中说圣人的尊严与位(即他的高贵品质与德性)是大“宝”,^[64]为什么《太平经》用“无上灵宝”命名王位——把它描写为能统一所有生物、并是统一上天与地下顶峰的一极。^[65]而在自身中获“道”的道教徒的“德”与之无异,它也是一种大宝。^[66]这种德,这种圣人的影响作用于两个方向:垂直方向上与天(君王是独一无二的,唯一的中介人,唯一的术士)建立联系;纵横方向,吸引那些不同地区——从富庶地区直至偏远蛮夷之地——的臣民。一方面,他合众侯之符;另一方面他面对天地灵符,也就是说引发“符瑞”的来临并进行郊祀天地之祭。^[67]同样,道符赋予世界的某一地方以使命和权力。《灵宝五符》就是如此,每一符都是行使于宇宙五大时空范围之一的“权力”。

那说到底,灵-宝是什么呢?看来,我们不能对这个问题提供简单的答案。这个词引出一系列复杂难解的问题。

我们已经看到,因明显同化于《河图》与《洛书》,《灵-宝符》同样是一个“宝”,它们同其它一些纬书类型的灵书都一样,取名为《神章》,《灵篇》。^[68]从这个意义上讲,《灵宝五符》是《(构成)一宝的五符》,或可以说是一种“灵宝”(或神圣的、有效的)。

但因为在另一方面,灵和宝是一分为二的,代表神圣的天地两

极,有关的题目应该是指“建宝与灵相通(或被灵揭示)的五符”;还是在此,灵-宝符合依附天的《河图》与依附地的《洛书》的模式^[69]。可是,有时可能把符与揭示它的灵宝巫师联系起来(某些道教经典就是在通灵活动中被揭示的)。因为毋庸置疑,道教徒们了解“灵-宝”的意义:他们不仅自己保留太宝这样类似的名称,^[70]而且还把这个符赋予那些恰恰扮演这种与至高天尊相通的通灵者的角色的神。他们就这样按照他们熟悉的手段把尘世巫师们的角色转嫁给天上那些次要的神。从这个意义上可以说《灵-宝》书。最后应该注意:在《汉武帝内传》中,灵和宝代表信徒的生命要素。可以肯定,对于希望长寿的人们,《五符经》尤其是一部默启长生之道的书,它揭示了具有“宝”之特性的药草的秘密并且能够使人们实现灵与宝灵魂的统一。

如果要对灵-宝这个术语进行全面研究,那就必须注意神学思辨已经确立的发展,而这就需要考察有关灵宝的全部著作。这不是本文要做的。本文只是试图把握这个术语的起始意义。应该认识到,为此有必要追溯到古代中国宗教的某些思想根源。

【注释】

- [1] 康德谟(Max Kaltenmark 1910—)奥裔法籍汉学家,曾就读于巴黎大学法学院与文学院。1950—1953年曾任北京中法汉学研究所所长,后在巴黎法国高等实验学院任宗教学部研究室主任,曾参加“敦煌抄本及有关资料研究组”,是法国关于中国宗教尤其是道教的专家。著有《列仙传》法译本(1953)、《老子与道教》(1965)、《魔法镜子》(1974)、《中国哲学》(1972,1978)等。
- [2] 有关道教文献收集的历史,参见陈国符:《道藏源流考》,上海,1950;福井康顺:《道教の基础的研究》,第二章,东京,1952。
- [3] 福井康顺的重要著作《灵宝经研究》(东京,1950)研究的是灵宝书的历史,特别分析了《度人经》,相对忽视了《灵宝五符经》的问题。刘师培(1887—1919)把《道藏》中《太上灵宝五符序》三章视为《五符经》的旧文。

而现今名称是个错误,它只包括了并入第一章之首的“序”,人们很容易区别出来(它占据 1a 到 11a 的篇幅),并且包括“五符”起源的传说。然而刘还承认现在的经文中有缺空(《读道藏经》,p. 16a—17a,《道藏精华录》)。陈国符正确地指出它同样包括增添的部分(同前,第 64—65 页)。

[4] 马伯乐:《遗著集》,Ⅱ,《道教》,第 80 页。

[5] 这部道教经书目录(是从《抱朴子》“内篇”的书目录之后的第一部目录,19 章)名为《三洞经书目录》,公元 471 年完成。

[6] 《抱朴子·内篇》12, 6a—b。在此引用的《抱朴子》篇章均来自“内篇”,版本选自《平津馆丛书》。

[7] 《越绝书》是有关吴国、越国历史故事的集子,它包括古代的故事,但至少在 1 世纪即后汉初期有所改动。《河图纬象》在《古微书》有四个章节。陈国符提到的《越绝书》中的文字就作为附录收入谈及灵宝的段落中。不过《古微书》的编者肯定没有在本应保留现今文章已失传部分的更全版本中抄袭《越绝书》,这一部分似乎是从唐朝玄嶷的《甄正论》中抄来的。但在玄嶷看来,这段文字讲述的传说在《越绝书》和《吴越春秋》中同样出现。后者实际是《吴越春秋》之误,那是一部有关吴越历史的著名作品,但那段文字不在这本书里。然而,文中却讲到了禹在会稽山发现的刻在金板之上,保存在岩石之中的圣书。这段文字向他揭示了通水之理(第四章, 3a,《古今逸史》)。《灵宝五符》中讲的主题也同样,也许就是这些使得刘师培在关于《太上灵宝五符序》的笔记中写道:《灵宝经》发现的传说与《吴越春秋》中讲述的是相似的,很可能他相信《史记》在向《吴越春秋》引用这个传说时,提到的是同一段文字(86 章, p. 36, b, 浙江书局)。

[8] 译自《甄正论》,卷中,括号中的句子是根据陈国符整理的《古微书》引文补充的。《大正新传大藏经》,史传部,第 52 册, 564a—b。

[9] 在诗赋中,水豹经常在多少有些特殊的水生动物中被提到:比如《西京赋》,《文选》, 2, 第 41 页(万有文库),以及注释中提到的杨雄的《蜀都赋》,《南都赋》,《文选》4 卷,第 7 页。蛟龙是水中的龙。

[10] 这里讲的是江苏省太湖的洞庭二岛。

[11] 翻译成五(而不是吾)书肯定更确切。

[12] 第 17 章, 4a, 5a—b, 虽有不同,文字却与《五符序》相合,(下, 8b—9a)。

[13] 第 11 章, 11, 3a:《老子入山灵宝五符》,老子,更准确说是老君,《五符

序》中是“长生之法”的揭示者。

- [14] 参见《抱朴子》，11, 7b—8a: 关于收集各种“芝”的技艺的章节。关于菌芝，应以禹的舞步接近，用骨制刀割下；无论在什么情况下，都应选择规定的日子，随身带着灵宝符，领着一白狗，手抱一只白鸡等等，通过这些方法，重要的是求助于山中神仙，没有这些方法，神仙就会隐藏长生不老之药材。

[15] 当《度人经》取代《五符经》时，灵宝传说又为《度人经》所用。

- [16] 这些名字的确切意义难以肯定。第一个似乎指依附于河图的“符”，可使人隐身；第二个似指神龟上的《洛书》，第三个“平衡”与“太平”的思想相关，平衡或北斗星的“玉衡”都是太平的象征。在《抱朴子》中(12, 6ab)其名如下：正机，平衡，飞龟授扶。在 19 章的书名单中，这些名字又出现(3b)，作《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》；但它们与《灵宝》之间被其它书名分开了，这可能是由于现今文中的一个错误。“正机”和“平衡”还出现在第 8 章(8b)中。最后在《神仙传》I 中(葛洪所著的圣徒传记，曾被后人修改过。参见福井康顺：《东洋思想的研究》，第 29—66 页)，三章的题目为：伊秩飞龟，白禹正机，平衡。正机也是与完善政府有关的短语。“机”代表“天机”或“璇玑”，“平衡”无疑表示“玉衡”。“天机”和“玉衡”属于所谓“七政”的北斗七星。“璇玑”和“玉衡”另外还指舜建立的天体，七政还可能是太阳月亮和五星(《书经》Couvereu 译，第 14—15 页)。这些术语指对世界的管理，在此用于分析养生之道的著作是不足为怪的。因为道家们认为，只有安排好微观宇宙，人们才会获得宏观宇宙的和谐。

[17] 卷上，6b。

- [18] 或者：“可致飞仙”。但与前面句子并列的“服之成仙”似乎把“致”在此理解为“到达……状态”的意思(K，中，19b)。

[19] 用不同寻常的钢锻造的利剑就是灵宝：张协(3 世纪末—4 世纪初)的七命(《文选》35, 7, 78 页，万有文库)。魏文帝的一把剑就叫灵宝：《魏文帝典论》(汉学堂丛书，子部，儒家)，一把宝剑发出金属彩光，“五色并见，莫能相胜”(《越绝书》，11, 1a)。关于利剑参见 L. Lanciotli:《Sword casting and related legends in China》，in East and west year VI, No. 2, No. 4, 1955—1956。

- [20] 严东的注释是《度人经》最早的注释。这些注释收入《道藏》“四注”本，题

目为《无始无量度人与品妙经四注》。严东似乎没有注释第一章,这一章在此版本中与下面章节的题目不同。其它三个注释者为唐朝人:薛幽栖,李少微,成玄英。《度人经》前有宋真宗(998—1022)以及陈景元在1067年写的序,还附有薛幽栖的序言,所注日期为754年(甲午年,即天宝13年)。福井康顺在他的《灵宝经研究》中指出,说咸亨元年是个错误,因为这一年是庚午年,而不是甲午年。此外,薛幽栖是唐玄宗时代人:见《历世真仙体道通鉴》。我认为这个人与薛季昌是同一人,后者传记在同一著作40章开头。福井康顺引证《南岳总胜集》:不过这部书中(至少在《道藏》版中)把薛季昌与华(薛之误)幽栖同列为玄宗时代(P116)。成玄宗因注释老子而闻名,在7世纪上半叶,早于薛,尽管陈景元对此持反对意见。李少微是《清微仙谱》中提到的人物,生卒年月不详(《道藏》,fasc. 75)。

[21] 应该掌握字符与印之间的关系:我们在其中又看到天赋予神示使者保护的思想。

[22] 参见 E. 麦司特:《中国金属钱币和交换价值》,《社会学年鉴》,D 部, fasc. 2.

[23] 《管子》,17,53 节。

[24] 宝以保民也。《左传》,召公,第 18 年,根据《春秋合诚图》:“织女天女也,主瓜果,收藏珍宝以保神明。”(玉函山房辑佚书)我在此按平常意义翻译“保”这个字。保我们会看到这个字还意味着“加入”或“吸引”。

[25] 另外的证明是《越绝书》(13,5a,7a)中讲述的故事:范蠡为越王提出的建议是“邦之重宝”,越王不得泄露出去(毋泄),他才同意传授,然后“置于枕中,以为邦宝”。在这次启示之后,范蠡渡海远去,道教徒认为他成仙了(《列仙传》102—104 页,见我译的由北京汉学研究中心出版的译本,1953 年)。同样,淮南王刘安身边的方士写了名为《枕中鸿宝苑秘书》的秘方著述(《苑秘书》有关情况参见《列仙传》,第 31,32 页,《枕中鸿书》。在《管子》中,K10,第 26 节,好的建议被称作“法宝”。收藏家的艺术珍宝,特别是绘画与书法都保留有某种古代“宝”的神教灵性。

[26] 《书经》,第 351—352 页。在《穆天子传》中,河图似为何神供奉天子物品的清单,是天子之宝。这些赠品是在国王所供祭品之后的补充(《古今逸史》,2b—3b)。

[27] 顾颉刚、杨向奎:《三皇考》(《古史辨》,Vol. VI 2,第 20—282 页。陈槃:

《历史语言研究所集刊》,XX(1938年),第183页。

[28]《淮南子》2,126(《四部丛刊》)。

[29]《汉书》,27(五行志),1a(百衲本)。

[30]“禹凿龙开之山,亦谓之龙门,至一空岩,深数十里,幽暗不可复行。禹乃负火而进,有兽状如豕,衔夜明之珠,其光如烛。又有青犬行吠于前。禹计可十里迷于昼夜,既觉渐明见向来豕犬,变为人形,皆着丝衣。又见一神,蛇身人面。禹因与语,神即示禹八卦之图,列于金板之上。又有八神侍侧。禹曰华胥生圣子是汝耶。答曰华胥是九河神女,以生余也,乃探玉简授禹,长一尺二寸,以合十二时之数,使量度天地。禹即执持此简,以平定水土。蛇身之神,即羲皇也(《拾遗记》)。在《五符序》中,对方士在神山的云游的描写相对已经成立,而且远没表现出上述文字的简洁。在迷宫中探险的主题已经很明确。隐士没有遇见神明,但在“圣人”中发现圣书。

[31]有关茅山道,参见《东方宗教》,1。

[32]关于会稽山的地点,说法不一,但茅山似为较早的(见《史记》索隐,28,6a)。

[33]《甄正论》大正藏,52卷,564-b-c。

[34]罗伯尔·德·罗杜尔:《唐朝的一分为二的符》,《通报》,XLI,1-3,莱顿,1952。

[35]如皇帝合符釜山,禹“合符于会稽山”(《史记》,I,P31)。釜山意为“鼎山”。铜制器皿是宝物中最神圣的物品。我们知道,皇帝和禹都是炼丹术士;我们还知道,这样的器皿的金属熔炼就是要有男女牺牲的宗教活动。于是人们在祭鼎上刻有图画或各种动物的符徽(特别是为了在荒僻地区能辨认画上了魔鬼),刻上司法条律(鼎还用来蒸煮某些罪犯或进行“神意裁判”),刻上封地或买卖封地的文书(其中包括誓约的格式或至少刻有誓约的评语)。参见葛兰言:《古代中国的方术与传说》,马伯乐:《商末周初中国社会研究》,Béféo,XLVI,2,P365-376。对符、文书、地契和魔符进行比较很有意义。

[36]《晋书》,72,2a,参见《春秋命历序》的这句话“天人相应若合符节”。所以《西京杂记》中(3,6a)《古今逸史》34册陆贾有此定义:“瑞者,宝也,信也。天以宝为信,应人之德。”

[37]《汉书》,25,13b。

[38] “作鄴時后九年，文公获若石云，于陈仓北阪城祠之。其神或岁不至，或岁数来，来也常以夜，光辉若流星，从东南来集于祠城，则若雄鸡，其声段云，野鸡夜雉。以一牢祠，命曰陈宝”。（《史记》，Ⅲ，《封禅书》，P421—422；格拉奈：《方术与传说》，第57页）。根据某种预言，得雄鸡者可为王，得雌鸡者可为霸。秦得的是雌性。但后来，光武帝与王莽一样懂得利用征兆以及符瑞的出现，夺取了汉朝变代象征的雄鸡，建立了雒县（《水经注》31，万有文库，V，第83—84页）。这离藏有陈宝雉鸡的叶县（河南）不远，而陈宝雄雉后来变成了叶公。叶公先是沈诸梁，春秋时代末的人物，也叫叶子高。但这个人物的王乔相混，王乔与王子乔是一个人（参见《列子传》，法译本第109页）。王乔拥有可变为飞鸟的木鞋。叶君祠后被称为“双凫观”（《历史真贤体道通鉴》，120，6b—7a，《道藏》，12。）

[39] 《顾命》中涉及周代宝物的陈列，这一章提出了一个难题，在谈到“河图”时，我们在前面引用过这一章节。陈宝在其中出现过，但意思是模糊的。王国维为此写过一篇文章，发表在《学衡》第40期上（1925年4月）。根据郑玄、孔安国所说，陈宝在祭祀时，意为“陈之以华国”。王指出，在这种情况下，“陈宝”这两字应在“越”字前面。事实上，关键在于五重双双分列的宝物：A，西面：1. 陈宝，赤刀，2. 大训，弘玉，3. 琬琰，B，东面：4. 大玉，夷玉，5. 天球，河图。然后，王引述了《史记》中陈宝的历史，认为这圣地的石头应是一块动物形状的圣石，就像古代中国其它地方有过的那样（比如盖州的金马和玉鸡），人们把它等同于《顾命》中所说的陈宝，可能是拳头形状的一块红玉（石制武器？）。王国维似乎有理由按五重把宝物成对地陈列出来：陈宝因此成为一种物。但我认为，秦时的陈宝从《顾命》中得名是不可能的。因为很清楚，在《史记》中，这个名字是与陈仓这个山名有关。“陈仓”意为陈国的粮仓，“陈”字可能有一种语义价值：在我看来它肯定与影响地方传说并与雉鸡有关的“雷”有关，而且还与“陈”这个家族姓氏有关（我不想在此展开这个问题，但只需看一下“陈”字中的“田”与电语音，陈与申、神等字谐音，田在“蠡”中无疑代表雷的轰鸣就清楚了）。至于《顾命》中的陈宝，我没有办法确定它的准确意义。Karlgen 先生从“古老”意义上理解这个词并解释为“*There were quintuple jade and old treasures*…”这种解释肯定没有王国维的解释圆满。

[40] 按一般规律，配偶中只有一方在珍宝或完整保存珍宝的圣地中显现。在

干将和莫邪炼剑的神话中，铁匠造了双剑，但没有把雄剑献给国王。国王于是大怒，因为没有雄剑，应赋予他至高权力的“符”就不完全。

- [41] 灵宝曾出现在《东君歌》中。王逸没有明白这个词的意思。古人有“诏灵保召方相”之语。我们下面提到的“说者曰灵保神巫”这句话其实是对扬雄的一句诗的解释。这只是《后汉书》的注解。我有时用 Charmane、有时用 sorcier 或 sorcière 翻译“巫”字，虽然这两个词并不等同。真正说来，如果某些“巫”有萨满教的成分没有疑问，我们还是缺少材料证明所有的巫就都属于萨满教。

- [42] 《史记》I，第 26 页，注②。黄帝母亲的名字似源于《纬书》：参见《文选》，N（刘孝标《辩命论》的解释），其中提到《含神雾》，诗经的“纬”，其名为“符宝”，“附”被“符”代替很值得注意。“附”意为附身，而“符”这个同音字则意味着一分为二的灵符、契约或魔法。

- [43] 《史记》：《封禅书》。

- [44] 《山海经》：7, 3b。郭璞的注释中说巫师们登上此山采集药草。在 15 章、2b 中，同一座山名为登备之山。在《淮南子》(4, 8b) 中，“葆”为“保”字。我们想到禹是在苞山上的山洞里珍藏法宝的。

- [45] 《广成颂》：《后汉书·列传》，50A, 10b；文中的“Ling-pao”写作灵保，而在马融的著作集中则为“灵宝”。

- [46] 《方术与传说》，第 322 页以下。也许应把这种颜色各半的方相氏和狂夫的衣服与分别在《河图》和《洛书》中的缘、红颜色相对比（方相氏的衣服是半红半黑的）。还可参照《老子》28 章：“知其白，守其黑……知其雄，守其雌。”玄是天的颜色，与地的“黄”相对，玄黄即指天与地。颜色的对立促使按性别原则进行区别的裂变。下面的故事很有意思，它表明封建契约通过两只颜色各异的鸟表现出来。永嘉年间（307—312），洛阳附近的狄泉陷落。两只鸟要离地而飞，一只蓝鸟飞了起来，而白鸟飞不起来。有人解释说：“狄泉在周朝时曾是封建朝会审阅契约的地方（《春秋》，禧公 29 年）。二鸟之中只有一鸟可飞可为不祥之兆，它预告蛮夷将入侵白鸟停留的洛阳（《世说新语》，注 8, 2b—3a，四部丛刊）。”

- [47] 《诗经·楚茨》。蒋骥注释《楚辞》时，把灵宝和神宝同一了，并且说就是“尸”。这位 17 世纪的博学者确实把握了“尸”与楚巫之间的同一性。还可参见王国维：《观堂集林》(2, 3b)，其中提到一段古代铭文，神保写作圣

保。

[48]《风俗通义》(佚文)第88页,中法汉学研究中心,北京,1943年。葛兰言,引文见《方术与传说》,第335页。

[49]池田未利在有关魂与魄的研究中指出,“欺魄”还可以写作𪚩,𪚩还可写作各、格、恪;𪚩则指的是白骨,由此得出结论说“欺魄”实际上是全面代表鬼、一具尸骨(《魂魄考》,东方宗教, I, 3, 1953)。而我没有池田未利走得那么远。我宁愿认为,白作为“魄”字的一部分,它追忆的是尸骨,人们相信,髓与精代表的生命原则就寓于尸骨之中。

[50]“伯”(魄的谐音字)这个字还可在许多古代神明的名字中(河伯,洛伯,水伯,风伯,龙伯)看到。组成“伯禹”一部分的称呼恐怕不是一种贵族或长辈的称呼,而是“保”的对偶词。保似乎从根本上讲是个“替代”,比如是国王或在政治功能(如方伯)或在宗教功能中(《周礼》中的宗伯)的替身(第二我)。太保是三公之一,他必须经常守候在王子身边,因为他要对王子的行动负责,需要时他要对王子进行惩罚(比如《吕氏春秋》中葆申的故事)。伊尹是太保或保衡。“保衡”这个职称若以“阿衡”形式出现,就成为女职的称号(可能是娼衡)。“衡”这个字在“黄门”中变成“黄”字。伊尹是在婚礼时被殷的创建者抓获的,因为他未来的大臣是他未婚妻卫队的成员。“保”在现代语言“太保”中继续指那些巫师(参见夏瓦尔和伯利奥:《摩尼教论》,L. I, 第329页,1913年),太保仍指的是请神出来的巫师。但是保也是道师在传授斋时听道者的称呼,保于是成为“宝”(《传授经戒仪注诀》5, 6—7a,《道藏》,第989页)。还应补充说,在河伯这类神的名字旁边,还有一些与师组成的名称(比如:雨师)。“师”难道不是和伯之于保,是“尸”的对偶词?它们是两个同音字,《山海经》中的一些神怪就是“尸”,这就肯定了尸与巫师(巫或保)之间固有的相似。在这两种情况下,神、灵与巫的名称是一样的。

[51]《汉武帝内传》:行益易者,谓常思灵宝也,灵者,神也。宝者,精也。“思”应理解为一种沉思或内心充分思考以对现实发生作用。

[52]简狄吞食并使之产生殷祖之母(名为契)的燕蛋最先是放在玉筐之中(《吕氏春秋》6, 6b)。而祖先牌位保存在一个石箱中(《左传》,哀公16年)。参见褒姒的故事:宝产生于长期封存于箱中的龙簪。把圣文装于盒中的例证来自“封祭”,在这个过程中,对上天的祈祷刻在玉板上,并且

小心地封藏于石盒之中。任何宝物都要装在往往是精工细作的盒中以与尘世隔绝。宝剑不是保存在剑套中,而是封存于特别的盒中。《庄子》第15章曾讲过这样的宝剑,人们把它们藏于宝匣之中不敢使用,使之成为宝物(宝之至也)。《淮南子》(7,4b)用相同的手法讲到:“夫有夏氏之璜者,匣匮而藏之。宝之至也。”这些事实自然能够与北美和莫斯有关“神匣”的资料和观察相比较,这是整个西太平洋地区很重要的话题。参见《论馈赠》,144页注(《社会学年鉴》,第一卷,1923—1924)。

[53]《想尔注》自唐代遗失,后在伦敦所藏的敦煌手稿中发现部分残篇(3—37章的校注)。这部分文字与饶宗颐先生的研究与注释一起发表,从中我们看到有关老子的最早著述,题目为(敦煌六朝写本张天师道陵著)《老子想尔注校笺》,1956年,香港。即便不沿循张道陵或张鲁撰述这部注本的道家传统,它出于天师道这一点是没有疑问的,因此它具有不容忽视的价值。“想尔”这个名字并没有得到解释。只是在《云笈七籤》中提到想尔可能是仙人的名字,但并不完全可信。陈世骧先生无疑有理由从中看到一种神秘的味道:参见他的文章,《清华学报》,1, No2, 台北, 1957年。

[54]《想尔注校》:老子道德经第5章注,第8页。

[55]“魄白也,故精白,与无(炁)同色(想尔注校道德经第10章)。在手稿中“炁”字被去掉。饶宗颐先生肯定有理由加上它。关于白的意义,见注3,第579页。

[56]“精者,道之别气也。入人身中,为根本。持其半,乃先言之。夫欲宝精,百行当修,万善当著,调和五行,喜怒悉去,天曹左契,算有余数”(想尔注校道德经第21章,第29页)。正如《河上公章句》注中所说,精与神组成“身宝”。

[57]想尔注校道德经第24章,第33页。

[58]在古代,右契保存于内部,在宫殿中;左契则在外,在外省,这至少是军符存放的情况。但在另一些情况下,右契留在宫中,掌握在中央统治者手中,并小心地封存在盒子里。参见高亨:老子79章校注(《老子正诂》P149,第二版,1948年)。

[59] W. Fichhorn, Bemerkungen zum Aufstand des Chang Chia und zum Staate des Chang Lu, Mitteilungen des Instituts für Orientf. ■ 2

(Berlin, 1955), P314, 注 69。

- [60] 《太平经》，47, 11a(道藏, 749)可能是因为符这个字有失去其准确意义的倾向，魔法有时叫作契。《抱朴子》19, 提到《左右契》，在 20 章，写道，为深入昆仑，应该执有“老君竹使符”；最后在 17 章提到“老子左契”能驱赶魔鬼。“契”字出现在某些纬书的书名中，特别是孝经的书名中：《孝经援神契》，《孝经左契》，还有中契。后者游移不定，而且只通过这一事实得到解释：《中契》与《右契》成为著作或章节的名字，中契在此指中介的一章。
- [61] 《列子》12。
- [62] 《潜夫论》，“德化”注解，33 提到《韩诗外传》中的这句话：“德也者，包天地之美”。我们看到在“登葆山”名字保和备的轮换。保一符的轮换在伏羲的名字中得到说明，这个名字写作不同的字，现代发音为包，庖，伏。
- [63] 下面这个故事形象地表现了这个主题：一种宝引来同类的宝。有一个人在穿越海湾时发现一个装有小龟的瓶子。第二天夜里，他的船就爬满了各式各样的龟。一个外国船员告诉他，小龟是龟宝，能在家中保存小龟的人能够获得巨大财富(金华子：说邪，Ⅱ, 3ab)。比较一下就可看到，比如在印第安人那里，刻字铜板具有“召唤其它铜板的特性，就像财富召唤财富那样”(莫斯：《论馈赠》，第 121 页以后)。“报”字同样包含印第安人互赠礼品那种类型的赠与回赠的制度。
- [64] 《易经》，系辞：天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。
- [65] 《太平经钞》，戊部 5, 8a(《道藏》746)。按《讖纬》：“天子皆五帝之精宝(演孔图)。保乾图(《春秋》的另一纬书)说天子的神与精与天地相通，“血气含五帝精”(见《玉函山房辑佚书》，纬书)。
- [66] 《吕氏春秋》：3, 先己：“凡事之本，必先治身，啬其大宝”。高诱注：“大宝，身也”。这也是河上公对老子的注释(69 章)：“轻敌几丧吾宝”。宝似乎代表生命，生命之精，还有在王弼对老子的注释中，王弼把宝释为 67 章中的三宝，这宝不是显而易见的。《老子》62 章：“道者万物之奥，善人之宝，不善人之保。河上公说“道”就是善人之身宝，也就是他们的符和生命的依托。在老子那里，宝似乎同时指道，生命和生命的保证。想尔注释说，聚精，就能得神。当神完善时，就能长生成仙。这就是身宝。能够按照道家预言修身养性的君子在自身中实现“以一合万，若合符也”。(《淮南子》9, 19b)。

[67] 光武帝是在研究了有关“河图”、《洛书》的一系列文章后决定举行封禅（《后汉书》：《祭祀志》）。《春秋说题辞》指出：“河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。”苞”字在《春秋火元命苞》这题目中肯包含“宝”的意义。“宝”与“符”的对等关系在此很清楚。

[68] 神章灵篇，《楚辞》，15。同样，班固：《览海赋云》：“命韩泉与岐伯，讲神篇而校灵章”。韩泉是揭示某些生长之法的仙人（曾出现在《灵宝五符经》的传授历史中）。岐伯是秘术医师，黄帝的老师。

[69] 见注③，第 49 页。

[70] 见注③，第 36 页。

道教的十日斋

[法]苏远鸣^[1]

辛 岩 译

人们知道,“斋”这一词指一种非常重要的、非常有意思的修习,在此,我们按习惯将其译为“jeûne”。但是,它也有多种形式,从古至今存在于各种形式的中国宗教之中。

特别是在道教之中,人们知道有这样几种内容的斋仪:禁欲修习,或多或少经过人的加工的仪式,不定期或定期的斋戒。人们正可以把十直归入这最后一种斋仪之中,这是每月必行的十日斋,在道教的教规和日程上经常占有重要地位。

然而,人们在佛教中也能找到同样的十日斋。因此就有一个借入的过程,本文要阐述这一借入的历史。在从道教的角度研究这一问题之前,最好首先尽可能简要地回顾一下佛教的特定的基本问题,因为这些问题已尽人皆知。此外,按编年史叙述也易于确定顺序。

一、佛教的六日(和三月)斋

众所周知,在中国佛教中,人们几乎总是把每月的六斋日与三长斋月联系起来。

1. 起源

这六斋日直接起源于原始印度佛教的一个最古老的习俗,即布施^[2],在开会的时候,佛教社团的成员背诵教规并公开忏悔自己

的过错。原来布萨每一个阴历月只举行两次，都是在每半个月的第一天，即十四日或十五日或二十九日或三十日举行。后来，人们每月又增加了两次布萨，于每半个月的第八天举行，这就是说，一个月举行四次布萨，日期为八日，十四或十五日，二十三日，二十九或三十日，这已被充分证实。但是布萨每月也举行六次，即于八日、十四和十五日，二十三日，二十九和三十日。尽管如此，布萨保留了它们的原有特色和它们的不同的价值：根据古代传统，十五和三十日的僧会，要背诵教规和进行忏悔，新增加的几天就没那么隆重，只是用来讲道。^[3]

原来，在僧侣中，布萨似乎并不举行斋戒和实行比平时更严格的饮食规定，而如果世俗之人足够虔诚，他们就应该斋戒，并遵守八条基本戒律。总而言之，这就是为什么每月举行的斋日在很大程度上表现了世俗之人的虔诚。正是因此，中国人才对这一修习有特殊的理解并特意采用了这一修习。众所周知，从公元3世纪中叶起，他们就说：应当“接受为每月六斋日所进行的辩护”^[4]。

在此，我们对三长斋月不感兴趣，三长斋月是一月、五月和九月（实际上都缩减为这三个月的前半个月），因为，在中国佛教中，三长斋月和每月的六斋日总是同时并进的。然而，我们要提醒，它们的起源是非常不确定的。中国佛经第一次明确提到六斋日的时间，对于六斋日的实际时间来说晚得多。实际上，中国佛经的记录最早不超过公元4世纪^[5]。

2. 论据

在印度，有各种方法来解释为什么要坚持六斋日。佛教徒之所以举行六斋日（或他们加工了六斋日），这是以原始布萨的基本特征，以对个人品行的考察为基础的。中国人得知它的传播似乎是在公元4世纪初年^[6]。

以下是它的理论：每月的八日和二十三日，四天王派遣他们的

使者来调查人们行为的好坏。回去后,使者向四天王报告谁悲叹、谁高兴。根据所收到的情报,来预测天王数量的增加和阿修罗数量的减少或天王数量的减少和阿修罗数量的增加。十四日和二十九日,四天王为了同一目的和同一结果,派遣他们的太子来调查人们行为的好坏。最后,十五日 and 三十日,四天王亲自下凡调查人们行为的好坏,然后重新升天,向在须弥山顶的天王因陀罗直接报告。在这些天王来视察和斋戒的日子里,人们必须品行良好。

这一在有等级和有定向的世界中定期报告和评价功罪的过程,特别适合于中国人的观念。人们可能会想,这就是这一理论在清除了某些十分明显的印度色彩之后,又在于大约公元 427 年撰写的一部伪经——《四天王经》中重新复活并深入民间的原因。这部经虽然受到了当时道教的影响,但是在对人们的行为进行审查方面仍然是正统的^[7]。我们在下面将考察这一经文。然而,我们应当着重指出,《四天王经》并不是论述天神视察约束人的行为的唯一著作。人们可以觉察到某种变化。例如,于大约公元 460 年撰写的另一部伪经——《提谓经》也是以这一原则,以一种实际上稍微不同的方式描述这一事情的,但是在六斋日和每年的八节之上又增加了一月、五月和九月(这就是以上提到的三长斋月)的第一天为斋日^[8]。

二、佛教中的十斋日

十斋日也叫十斋,它们是每月的一、八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九和三十日。

我们一眼就可以看出,这一日期表是由六天加上四天,即加上一、十八、二十四和二十八日构成的。在缺少资料的情况下,我们可以说,斋日的增加似乎来源于一种形式,我们可以在现代宗教的定期斋日的日程表中找到大量的这种形式的例证,十八日和二十八

日与八日相呼应,二十四日与十四日相呼应,一日与十五日相呼应。所有这一切是不合规则的,因为这六斋日是按照一个原则来安排的,并不容忍我们刚才指出的变化。

尽管如此,似乎很难说两个时间表的特殊巧合是个偶然,也不得不承认 13 世纪《佛祖统纪》的作者所说的十斋日是六斋日的延伸^[9]。

这就是承认,最重要的在于找出从什么时代起这一套新的斋戒才在佛教中出现的。

首先,我们排除 619 年的皇帝敕令,这个敕令禁止在三长斋月和六斋日鞭笞和屠宰牲畜。第一,甚至皇帝敕令中提到十斋日的文字都是靠不住的。第二,假设提出这样一个反对意见,即在立法者的心目中,有关的这十天似乎不一定完全记在佛教的账上^[10]。此外,这类敕令提出了一些问题,尽管这些问题和我们的题目有联系,但它们超出了这一研究的范围界限。

我们以各种方式,想在公元 619 年之后靠法琳的《辩证论》找到一个日期的下限或最后界限。法琳的《辩证论》是一部反道教的论战型著作。众所周知,它撰写于大约公元 629 年。这部著作里确实有十斋日,但是要指出,这是道教的十斋日^[11]。如果十斋日在他那个时代已在佛教中实行,作者不会不着重强调这一问题。

此外,我们试图排除或至少推迟一部密宗著作的日期,这部密宗著作名为《七俱胝独部法》,在这部著作中,十斋日作为斋仪被列举出来,介绍给世人,尤其在叙述准提的陀罗尼时更多地提到了十斋日^[12]。人们认为这篇简短的论文是由善无畏撰写的,他于公元 735 年去世。但是,它的由来是令人怀疑的,并好像是另一篇论文的改头换面(并作了某些增扩)的翻版。这另一篇论文由同一个译者署名,但在这篇论文中,并没有提到十斋日^[13]。然而,应当提醒大家注意,在现代佛教中,准提斋完全是由我们罗列出的这十天组成,但是,这和他的推测日期的问题确实没有一点关系。

相反，人们一般都承认，在《地藏菩萨本愿经》中首次提到了十斋日^[14]。实际上，人们在这本经中可以读到，在这几个月的十天中，要重述人们的罪孽，要估价这些罪孽的严重性。人们知道，这是一部伪经，其伪译本，人们认为是和阇僧人实叉难陀(Sikṣānanda)所译，他的活动年代在公元 695 和 704 年之间，公元 710 年逝世。尽管如此，这个签名几乎可以肯定还是假的，对确定这一经文的时间毫无用处。没有任何证据可以证明它在公元 10 世纪末之前存在。其他没有任何东西可以证明，我们所感兴趣的段落是原著中的段落^[15]。

然而，可以肯定，十斋日不仅在 10 世纪为某些佛教徒所尊奉，而且，这一斋戒还和地藏崇拜有关系。我们可以在“地藏菩萨十斋日”的日程表中找到这一证据，这一时代的某些抄件已在敦煌手稿中找到。但是，关于这一点，我们请读者看后面进行的研究。

三、道教的十斋日(和六斋月)

这些在佛教中奉行的十斋日也同样，甚至更经常地出现在道教的守则、仪式、经典和其他著作中。有时它们简单地称为“十斋日”或“十斋”，但也特称为“十直”或“十直斋”或“十直斋日”。

佛教的六斋日一般与三长斋月相联系，同样，道教的十斋日也经常与“六斋月”相联系。这六个月是阳月，或一年的单数月，即一、三、五、七、九、十一月。有时人们将其简称为“六斋”。这不应和佛教的“六斋”相混淆，佛教的“六斋”不是六个斋月，而是六个斋日。此外，我们还要提醒读者注意，我们发现在道教经典中人们以同样的方式提到“三月长斋”。而这三月长斋是一月、七月、十月，即有三元日的月份，在这三个月中，三官对人们的行为进行监督。这就是说，道教的六月斋与十日斋相比较只具有二等价值，如果我们大胆一点说，只具有补充价值。因此，为了避免冗长，在此，我们把研究

限于十日斋。

我们还没有在道教的书中找到任何关于“直”这个字的解释。在正式使用这个字的时候，这个字意为“droit”(正直、正确、忠诚、使正直、改正等等)。十直难道不就是正直的十天吗？它也可意为“值日”“服务”。实际上，十直就是神仙轮流值日，来检查人们的行为的十天。

实际上，无论如何，十直这一表述是特殊使用的，“直”这个字除了和“斋”这个字结合以外，从不在我们关注的意义上使用。我们在《三天内解经》中找到一个很好的古老例证^[16]。在此，从各方面看，“斋”和“斋直”被赋予了同样的涵义。这是两个同等意义的字词，我们在“斋”和“斋戒”两个字词中也可看到这一同等涵义。然而，在最后一个词中所包含的两个字有其各自的涵义：根据《礼记》，在中国古代宗教中，“戒”(处于警戒)是“散”斋，而“斋”是严格的“致斋”。但人们知道，“斋戒”在很大程度上已成为一个密不可分的表述，在使用的时候并不明确表示斋戒的两个方面。基本上说，“斋直”和“斋戒”两词在它们各自的上下文中似乎具有相同的意义，但是只有在很晚的经典中，才确定了它们的涵义相同。

这一讨论前提已经提出，现在我们应该寻找使我们易于说出十斋日在道教中出现的日期的材料。下面，我们继续对现存的经典进行比较研究。

1. 书目清单

《道藏》中提到“十直”的地方不在少数，但其中的大部分，对于我们探讨的问题毫无教益。下面的书单不能予以考虑。只有经典或经典的残片才能直接或间接地确定这一问题的年代，或提供有用的资料。此外，这样并不排除其它令人感兴趣的文献，尽管我们要尽力避开这些文献。

不管怎样，似乎可以断言，实际上《道藏》并不包含可特殊用于

六月斋和十日斋,或可以一种方式或另一种方式被视为这一斋戒的基础的所有经典、礼仪、论著。但这并不意味着在《道藏》这一领域中从没有存在任何这一方面的东西^[17]。

(1)《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》^[18]似乎是我们所没有得到的一篇基本的经文。但和其标题的允诺相反,这部著作(此外,它并不呈现为一部经文,而是呈现为一部备忘录或百科全书的一个章节)只是满足于列举出常用的六月斋、十日斋和其他斋日,并指出在每月的六日斋是哪些神在指定的日期里负责监督人们的行为。它还对从各种著作中提取出来的斋戒进行了普遍的论述。

这部著作没有注明日期。然而某些迹象可以使人们确定它的日期。首先,我们注意到在道教著作的书目中有一篇名为《六斋十直(经)》的论著,王钦若于 1016 年向皇帝推荐这些道教著作,将其出版发行,并可能在他的主持下将其编入《道藏》^[19]。如果我们注意到在《圣纪经》中人们提到了六月斋和十日斋,及六月斋和十日斋在《斋戒录》中被大量借用——在《斋戒录》中,人们可以找到关于六月斋和十日斋的全部章节——那么,我们可以将其时间上溯到更远^[20]。确实,《斋戒录》没有注明日期。但是,通过它的内容来判断,它可能是在唐初,即公元 7 世纪编写的^[21]。

(2)《太上洞玄灵宝业报因缘经》^[22]包含有论述“六斋”和“十直”的一个部分。这部著作从没提到它们的起源,但是,仍然可以明确指出,在这部著作中所提到的斋戒,在灵宝诸经中得到了解释。人们认为,可以把《业报因缘经》的撰写日期确定为 6 世纪中叶。如果这一日期可以被接受,这将是我们的最古老的材料。但是,实际上,这部经似乎在唐代遭到了篡改。然而,人们在下面可以看到,在我们所感兴趣的残片中,负责监控人们行为的神仙还伴有其他功能,这些功能的名称在唐代再没有使用过,这足以证明我们所讨论的这些段落的古老。

(3)《元始五老赤书玉篇真文天书经》的第三章^[23](在此,时而

称为《玉篇经》，时而称为《赤书经》）包含一篇有意思而比以前各篇更丰富的经文。此外，在《无上秘要》^[24]中还引证了同样的、全部的经文，但只作了一些不太重要的改动，这是一部 577 年之前的珍贵的百科全书，在《洞华元始五老赤书玉篇经》的参照下，人们不难看出，这是一篇几乎未加任何改动的原始经文。

这部著作和在第二章的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》^[25]一样，可能也是《真文赤书》的翻版，陶弘景将《真文赤书》的编辑归于陆修静（约公元 406 年—477 年）^[26]。在缺少更好的资料的情况下，人们无论如何能够看到，此经诗文的格式是五言，《赤书玉篇》和《赤书玉诀》这两本书都是围绕着《真文赤书》写成的，这两本书可在《太上洞玄灵宝授度仪》^[27]中重新找到，在《授度仪》的前面，加了一篇介绍表的论文，上面有陆修静的签字。

但是，这些理由并不能得出结论说六月斋和十日斋已为陆修静所知或为陆修静所创。在《玉诀妙经》中并没有提到六月斋和十日斋。如果人们要想在《玉篇经》中找它们的话，那么，《玉篇经》的正文并没有明确提到六月斋和十日斋，相反，只是在经文的附属部分，即在第二章的末尾提到了六月斋，在第三章的开头提到了十日斋，这一章的其他部分全是写其他斋戒的。然而，我们要提醒读者，既然《无上秘要》引证了《玉篇经》，那么这篇经文至少撰写于 577 年以前。

（4）《明真科》是一部提到十日斋的著作，不仅仅是几篇一般论文和道教文集提到了十日斋，而且连已经提及的《辩证论》也提到了十日斋^[28]。与以前的材料不同，它并不包含神仙的名单和监控人们行为的机制的发展。它仅仅列举了十日（和六个月），但从年代学的观点看来它是有意义的，还因为它使从对个人斋戒的研究转向其他的更礼仪化斋戒的研究成为可能，所以它还是有意义的。尽管如此，在此并不研究这最后的一个问题。

在目前的《道藏》中，人们实际上能在一部名为《洞玄灵宝长夜

之府九幽玉匱明真科》^[29]的礼仪书中找到一段简短的关于六月斋和十日斋的文字。在敦煌残卷中,已发现了这一论著的许多不完全的抄本,某些抄本的年代似乎为公元7世纪^[30]。我们所感兴趣的这一段文字,也可在《无上秘要(盟真高品)》中找到,在这部著作中说,这段文字被宣布为节录自《罪福缘对拔度上品经》^[31]。应当再说一句,《长夜之府九幽玉匱明真科》似乎是一部抄袭的著作,因为它本身在很多地方提到了《明真科》。

盟真斋(在《无上秘要》中,是在这一标题下引用《明真科》的)被列入道教的多少礼仪化的大斋之中,唐代佛教的论战者们特别强调,在他们看来,所有这些斋戒都是由伪造者——如宋文明和陆修静^[32]——伪造的。在归于这两个人的著作中,例如在《洞玄灵宝五感文》^[33]中,确实提到过盟真斋,但它既不是十日斋,又不是这种斋戒的任何其它日子,而是为向死去的父母致敬而举行的斋戒。

但是从另一方面说,根据一部更晚的著作——似乎这部著作的年代是13世纪——《(无上)黄录大斋立成仪》^[34]的作者所说,陆修静据以创立制定盟真斋的著作名为《灵宝道士自修盟真斋立成仪》。不管是真本还是假本,这本宗教礼仪书已经失传了,但是,这一作者还告诉我们,陆修静在《太极敷斋戒威仪经》的基础上编纂成了《灵宝道士自修盟真斋立成仪》,而《太极敷斋戒威仪经》是葛玄根据张道陵以来的口头传说撰写的。似乎正是这部经,在经过删节和改写之后,又以《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》为题目出现在《道藏》之中^[35]。把《威仪经》归于葛玄撰写,这无论如何是虚妄不实的,但是,通过别处所作的引证判断,《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》的一部分仍可上溯到6世纪末,这可能是真实的。然而,《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》从第一行开始,就宣布了《灵宝经》的大法,即:第一、三、……、十一月是一年的六斋,每月的一、八……三十日是每月的十日斋(十斋,而不是十直)。

(5) 在一部年代似乎是唐代初年的文集中^[36],在《明真科》之

后,又举出了《旨教经》,在一段的开头部分,谈到了六日斋和负责监控人间情况的神仙,这些情况和以上(1)、(2)提到的经文所提供的情况相同。

这部著作的名字和旨教斋这种斋戒的名字相近,人们认为这是陆修静创立的斋戒之一^[37]。

这部著作本身已经佚亡,但是,在《道藏》的“佚亡书目”中,题为《正一法文天师旨教经》的第二章^[38]又提到了它,其中开始的一部分说,这部经文是张道陵所撰写(此外,这一点也为《无上秘要》和《猛龙传》所证实)^[39]。

(6)《洞玄灵宝诸天世界造化经》^[40],或创造天和世界的经,和佛教经典的风格和术语十分相近。我们很难确定它的年代,因为,无论是在文集中,还是在书目中,都没有提到它的撰写年代。关于六日斋的段落包含一个神仙的名单,这个神仙名单和所有其他资料的神仙名单不同。它的另一个特点是,它只字未提六月斋。这是一部特殊的文献。

虽然以上所列的全部经文并没有写明日期,但其中的好几部,尤其是(3)(4)两部,带有或多或少的确定性,可将其年代确定为公元6世纪。因此,在公元6世纪,十日斋就已为人所知,当然,错漏不在此限。如果在假设的领域里继续前进,我们可以把起源上溯至公元5世纪。事实上,我们已经看到,各种各样的资料已把十日斋(和六月斋)与陆修静所制定的斋戒法联系起来。但这些情报来自于较晚的资料,并没有足够的历史价值。然而,它们却可以使人了解其传统,再者,这一传统与我们所知的陆修静的生平和著作总体上密不可分,和谐一致。

2. 经文

在年代问题之后,又出现了形式和本质的问题。但首先,根据我们的工作前提,我们应当更仔细考察我们的基础文献。

(1) 四天王经^[41]

当然,在此研究这一经典的实质和概况是不合时宜的,这同样是为了着重指出道教在什么地方借用了佛教经典。我们读一读此处的这一段就足够了,它确实是主要的一部分,在六日斋的基础之上和进行了比较之后,以它自己的形式召唤道教经典论述十日斋。我们可将其翻译如下:

须弥山上即第二忉利天^[42]。天帝名因。福德巍巍典主四天。四天神王即因四镇王也。各理一方。常以月八日遣使者下案行天下。伺察帝王臣民龙鬼蜎蜎蛟行蠕动之类心念口言身行善恶。十四日遣太子下。十五日四天王自下。二十三日使者复下。二十九日太子复下。三十日四王复自下。四王下者。日月五星二十八宿。其中诸天金然俱下。

这部佛经继续说:“若于斯日归佛归法归比丘僧。习经散说开化盲冥。孝顺二亲奉事三尊。稽首受法行四等心。慈育众生者。具分别之以启帝释。若多修德精进不怠。释及辅臣三十三人。金然俱喜。释敕伺命增寿益算。遣诸善神营护其身。”

(2) 诸天世界造化经

在此,我们同样把我们感兴趣的段落直接翻译如下,特意在与《四天王经》正好相同的词和句子下面加线:

又昆仑之山在黄曾。天下太微帝君或居中央,有四天王各镇四边,各掌一方天下。常以月一日八日遣使者下,案行天下,伺察帝王臣民龙鬼蜎蜎蛟行蠕动之类心念口言身行善恶。十四日遣真人下,十五日十八日仙王下。二十三日二十四日使者复下。二十八日二十九日仙王下。三十日诸天王下。四下者,日月五星二十八宿,其中诸天森然俱下,伺察众恶罪犯之者。汝曹当以是日改心易行,持斋悔过,诵经持戒,唯行善事。能如是者,天官爱护,司命益算,尽其本寿,不遭枉横,至其寿尽,上生天堂,衣食自然,安乐无穷。

人们不难看到,这段《诸天世界造化经》的模式和佛教《四天王

经》的模式十分相近。当然,也有很明显的差别,即从六天变为十天。但是,此经的编纂者在选择神仙监视人们的行为这一方面并未表现出伟大的想象力,他只满足于重复《四天王经》的内容以配齐他安排的外加的几天。

然而,如我们以上所说,或如人们将在下面看到的一样,不仅是这一部经说到以上所说的这一群神仙。是在其他经文采用这一最有意义的神谱之前他就第一个编造了这一神谱吗?这一问题被提出了。人们试图做出肯定的回答,但是要拿出证明来似乎很困难。

我们说,所有其他可得到的材料都包含另外一个神谱,这一神谱和我们刚才看到的完全不一样。即使这第二个神谱的核心部分与第一个神谱明显相同,次要神祇的介绍和补充方式也为人们提供了不同的兴趣。这些不同在以下(3),(4)和(5)中进行研究的三个方面表现出来。

(3) 最简单的介绍神仙的方式是《六斋十直圣纪经》的方式。《旨教经》的介绍神仙的方式与其很相近。因此,为了避免重复,人们在以下给出的《圣纪经》的译文的括号中插入了《旨教经》的不同内容或所加内容,而不必指出两篇经文意义相同之处。

一日北斗下,八日北斗司杀鬼下^[43],十四日太一使者下,十五日天帝及三官俱下,十八日太一下^[44],二十三日太一八神使者下,二十四日北辰下,二十八日下太一下,二十九日中太一下,三十日上太一下。自下中上三太一下日,皆天地水一切尊神俱下,周行天下,伺人善恶(……太一下者,日月五星二十八宿、璇玑玉衡七星、北斗司命司录司罚司杀、大圣尊神妙行真人、天帝大王俱下。当此之日,天神地祇,莫不倾悚周行天下何人善恶。)^[45]

没有地方说明这个神谱中的神仙的功德。在此,只要我們注意到他们全是天神,或更确切地说,全是星宿,而且他们全都或多或少地根据传统主宰着人类的命运就足够了。然而应当阐明两个基

本点：

第一点是，事实上一个特别重要的意义似乎被赋予这十个神中的两个神，尤其是只有这两个神在下凡视察人间的时候才有三官的陪同。这就是十五日、二十八日、二十九日、三十日的神——天帝和太一。然而，从别处我们知道，这两个名字通常指同一个神。

第二点是从第一点引出的。把太一分成三个神(是否是为了与三天官相符?)是为了以某种方式将后三天连接起来，并大致按照佛教中所使用的六日斋的模式建立起十天历法的二元结构。以下的表格可以清楚地显示出比较：

8、14、15(四王)	1、8、14、15(天帝)
23、29、30(同上)	18、23、24、28—29—30(太一)

(4) 考察以上《太上洞玄灵宝业报因缘经》的经文可看出它与《六斋十直圣纪经》的经文很相像，除了每次下凡都增加了一个具有方向的天神(这就是说最高的神，即以下5所研究的《赤书》所说的此天之大圣)，并且这些具有方向性的天神只起次要的作用。这些带方向性的天神并没起什么特殊的作用，而且他们的出现也丝毫没有改变神谱的结构。然而，他们之中的许多称号是非常古老的，并且不乏某种意义。此外，《太上洞玄灵宝业报因缘经》经文的最后一段在形式上与《圣纪经》的经文有所不同。开始的经文是这样的：

“一日，元始西北天，与北斗及传言使者下”。全部日程是这样
一个图表，为了减少附属神仙名称的重复，我们可以按照下列方式
将其调换位置：

- 1 日，西北天，北斗及传言使者
- 8 日，北天，北斗司杀鬼及赤车使者
- 14 日，东北天，太一使者及典司使者

15 日,东天,天帝和三官及监司使者

18 日,东南天,天一及贼曹使者

23 日,南天,太一八神使者及符章侍从

24 日,西南天,北辰及守宅三将军

28 日,西天,下太一及天公使者

29 日,下元,中太一及诸官将军

30 日,上元,上太一及天帝使者

在三十日的下凡之后,这一经文又写道:“皆与诸天众圣、至真尊神、仙童玉女、四司五帝、五斗监司、建节持幢、步虚诵经,检行男女所积善恶,罪福因缘”。

(5)《元始五老赤书玉篇真文天书经》的经文与前面所引的经文从根本上是相同的。如我们可根据以下译文判断,这一经文更加复杂:

元始灵宝西北天大圣,众至真尊神,无极大道上帝真皇老人,常以月一日上会灵宝玄都西北玉山紫微上宫,奉斋朝天文,校地上人鬼功过。其日敕北斗下,与三官考召四部刺奸,周行天下,纠察兆民,条列善恶轻重上言。其日有奉修斋直,不犯科律,三官除罪,列名玄都,万神卫护,得为种民,犯恶为非,移名地官。

虽然它表现出明显的不同,但毫无疑问,在程式、词汇和附属官吏的名字的选择上,人们特意考虑了方向作用的基本变化,如神、宫殿^[46]等等,与其他斋日相关的段落也是根据同样的模式写成的。这些段落中有许多比这段更长,因为它们包含了更多的神仙,这些神仙出席天堂的聚会,或参予视察人们的行为。全部经文都具有重大的内在价值,但似乎没有必要在此写出全部译文。基本的问题是要注意,在发展了的上层结构下面,人们可以发现前两篇经文的基本要素,即神仙使者的名单、北斗及其他神仙和天的方向。

然而,你们会注意到两个细节,关于这两个细节,我们在下面

还会重新提到。这就是用来描述两次主要视察的方式，这两次视察是十五日 and 三十日的视察：

十五日……其日天帝自下。天帝自下者，日月星宿、天上天下地上地下、四渎河海神灵、莫不惨然俱下。周行诸天地上，察校学士兆民功过轻重、列言青宫。…

三十日……其日[…众神…]遣上太一下，上太一^[47]自下，其中诸天^[48]星辰日月璇玑北斗惨然俱下……

3. 比较研究

以上我们已注意到《诸天世界造化经》在哪些方面与佛教的《四天王经》相近。在此重提此事已经无益。这种方法初看起来不太明显，但是却非常令人信服，其他的道教经文也或多或少地适合于同样方式的比较。为此，让我们来考察几个特点。

(1) 日期的表述

《四天王经》：常以月八日

《赤书经》：常以月一日

这十天的每一天，这种形式都是重复的、相同的，而佛经这种形式只使用了一次，而这种形式对整篇佛经都是有用的。

(2) 视察者的派遣

《四天王经》：遣使者下。

《赤书经》：天常聚会的描述打断了故事，而又以“其日敕……下”(八次)或“其日遣……下”(二次)重新开始叙述。

(3) 视察

《四天王经》：“案行天下，伺察……善恶”，这在佛教的六日斋中只在第一天说了这句话，而它对整篇经文都有效。

《赤书经》：从可比较的形式看来，因为文体风格的原因，十段中的每一段都出现了微少的变化。例如：“周行天下，司察善恶，功过轻重”(八日)。

《圣纪经》：这种表述方式只使用了一次，但在经文的末尾写道：“周行天下，伺人善恶”。

《旨教经》：表达方式和以上相同，在经文的末尾同样具有：“周行天下，伺人善恶”。

《业报因缘经》：经文末尾的表达方式略有不同：“检行男女所积善恶，罪福因缘”。

(4) 十五日和三十日的视察

《四天王经》：每月的十五日 and 三十日行斋同样起源于布萨。这是最重要的两天，在这两天里，天王自下，复自下。此外，经文的结尾很明确，“四王下者，日月五星，二十八宿，其中诸天，金然俱下。”明显适用于十五日和三十日。

《赤书玉篇》：两个可比较的表达方式是连续使用的，其译文在上面已经给出：十五日：其日天帝自下。天帝自下者，日月星宿，……莫不惨然俱下。

三十日：其日遭上太一下。（上）太一自下，其中诸天……我们的唯一证据是借入，但是，他又是个坏王，特别是三十日这一天，或者说这段似乎就是从《四天王经》中原封不动地抄录下来的，与道教经典并不大相符。

《旨教经》：经文的编辑略有不同，但没有“自下”这一表述。

十五日：天帝下。天帝下者，日月星宿诸官俱下。

三十日：上太一下。太一下者，日月五星二十八宿……俱下。

《圣纪经》：关于十五日的经文很好地保持了原样：天帝及三官俱下。三十日的经文似乎出了错。根据与《赤书玉篇真文天书经》的比较，我们可以料到，原文中包括下文中括号所加的字：“上太一下。[太一]自下。[下]中上三太一下日，皆天地水三官一切尊神俱下”。

5. 报告和惩罚

《四天王经》：根据正统的佛经，四天王在十五日 and 三十日下凡视察人间之后，就升天向因陀罗报告。伪经《四天王经》推迟了报告，并在经文的末尾陈述了奖赏和惩罚。

《赤书玉篇》：报告和宣布奖赏及惩罚重复了十次。而所使用的陈述方式非常不同，不能直接和《四天王经》的陈述方式进行比较。然而值得注意的是，《赤书玉篇经》几乎包括了所有的允诺，即：人们一生的道德都受到所派遣的下级神祇的保护。人们应当将其与《四天王经》的善神进行比较。^[49]

《旨教经》：在此经中没有报告的问题（其文字不比《圣纪经》和《业报因缘经》多），但在经文的末尾有一个发展，译文在上面已经给出，这些多出的经文是用来陈述奖赏和惩罚的。陈述的方式不能与《四天王经》的陈述方式直接相比。

以上研究了几部相似经文的巧合，这几部经文是《圣纪经》、《业报因缘经》、《旨教经》和《元始五老赤书玉篇真文天书经》，而《四天王经》为我们说以上的道教经典是借用其经文提供了明确的证据。正是在最后提到的《元始五老赤书玉篇真文天书经》中，这一点最明显，最具有特征。它是我们这些经文中最古老的吗？这一结论并不能令人折服，因为可能还存在一个更接近《四天王经》的共同的源泉。

4. 方向

在《四天王经》中，世界被分成四方或四个区域。然而，四个视察者在每一区域的同时的活动，每一次视察都是一项自我满足的活动。视察在一个月重复好几次，这种现象是历史偶然性的结果，这一点是我们从别处所知道的基本知识。但是，视察的次数并不与方向的数量相关。

在道教的体系中，例如我们在《元始五老赤书玉篇真文天书经》和《业报因缘经》中所看到的描述，人间在视察的日子当然全部都要受到审查，但是这是按照天界的顺序或者说由天界的一个个单独的部分来进行视察的。天地或神人之间的一去一来是不完整的。这一活动并不自我满足，应该进行重复，直到天界的所有区域的神都演完了他们的角色。视察的次数相当于方向的数量。

采取这样一种体系几乎必然导源于天界所包含的区域的数量。在道教中通常实行两种定向方式：一种方式是分成五个方向，一种方式是分成十个方向。如分成五个方向，则不考虑神仙视察的次数至少应等于六次这种情况，把天分成十个区域应当是最自然的解决办法。

此外，这一命题可能整好相反：它使人想到这样做是为了达到他们所熟悉的世界的十方，通过与佛经四方的对抗，道教设计出我们所熟知的《元始五老赤书玉篇真文天书经》和《业报因缘经》的体系。

无论如何，在所研究的经文中出现的天方向，不像是简单的装饰细节。相反，它对于我们来说是从佛教的六日斋转变为道教十日斋的基础。

结 论

天王在六斋日下凡视察的教义起源于印度，在公元 5 世纪的前半叶（大约 427 年），由佛教的《四天王经》在中国普及开来。

在一个很难确定的年代，出现了受《四天王经》启发的道教经典，然而在这些道教经典中视察不是一月进行六次，而是一月进行十次。虽然它的某种传统可追溯至陆修静（大约 406—477）的时代，但道教似乎还是很谨慎地在 6 世纪才确立了这项革新。

在所有可得到的道教经典中，最古老的经典似乎是包含在《五

老赤书真文玉篇经》中的经文。事实上它在形式上最接近佛教的《四天王经》。此外,它还加入了十个天的方向,这十个方向对于我们来说似乎是从六斋日扩展为十斋日的起源。但是,确实存在一个难以归类的文献,这就是《诸天世界造化经》,它根本不包含天的方向,原来和佛经非常相近,实质上某些地方就是纯粹的抄袭。

佛经中十斋日的出现要晚得多。对我们来说它可能是在 629 年之后,这大致是编写《辩证论》的年代,在《辩证论》中,十斋日和道教的宗教修习的表述是一样的。佛经中提到十斋日及佛教举行十日斋只是在公元 10 世纪之后。

这样大的差距本身就表明,十斋日本身是从六斋日衍变而来的,六斋日原来在佛经中,被道教借用了。

【注释】

- [1] 苏远鸣(Michel Soymié),曾任职于巴黎法国高等实验学院历史与文献学部,并参加“敦煌文献及有关资料研究组”,并于戴密微去世后继任该组负责人,现已退休。他的研究方向是中国宗教,曾与日本学者吉冈义丰合编《道教研究》1—4 卷,另著有《罗浮山·宗教地理学研究》(1956)、《单道开传》(1957)、《法国东方学五十年(1922—1972):中国研究》(1977)等。
- [2] 具有大量的变化。参看中村元《佛教语大辞典》,东京,1975 年,第 1175b 页。
- [3] 参见阿·巴罗(A. Bareau),《印度的宗教》(Les religions de l' Inde),III,巴黎,1966,第 360 页及以下;佐藤密雄,《原始佛教教团的研究》,东京,1963,第 512,517 页;皮·德米耶维尔(P. Demiéville),《弥兰陀王问经》中文版(Les versions chinoises du Milindapanha)BEFEO,1924,第 77—78 页;伊·拉莫特(E. Lamotte),《论龙树的〈大智度论〉》(Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna),II,Louvain,1949,第825页及以下。
- [4] 《斋经》(《大正新修大藏经》第 1 册,第 87 页,第 911a 页)被认为是由支谦在 223 和 253 年之间翻译的;僧会(在 247 和 280 年之间)的《六度集经》在基本的修行条例中提到了六斋日(《大正藏》第 3 册,第 152,3C 页,参

见沙畹(E. Chavannes);《中国三藏中提取的五百个故事和寓言》(Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois), I, 巴黎, 1910, 第 26 页)。

- [5] 在《灌顶经》(《大正藏》第 21 册, 第 1331, 第 504a 页)中第一次提到一年的三长斋(和每月的六斋一起), 此经的译文大约产生于 317—322 年之间。郗超(336—377)的《奉法要》在佛教修习的基本规定中一起列举出了三个月和六日及其等级(《大正藏》第 52 册, 2102, 第 86b 页); 参见许理和(E. Zürcher), 《佛教征服中国》(The buddhist conquest of China), 莱顿, 1959, 第 164 和注释 27, 第 374 页; 冢本善隆, 《中国佛教通史》, I, 东京, 1968, 第 359 页; 牧田谛亮, 《弘明集研究》, 卷下, 京都, 1975, 第 700 页。参看阿·福特(A. Forte); 刊登于《法华义林》第五册 chōsai 条和《菩萨真斋经和三斋月的起源》(Il P'u-sa cheng-chai ching e l'origine dei tre mesi di digiuno), 刊登于《通报》, 第 57 卷, 1971, 第 103—134 页。
- [6] 《大楼炭经》, 卷 4(《大正藏》第 1 册, 23, 第 298 页)。关于这篇经文, 请参看林藜光《正法念处经》(L'aide-mémoire de la vraie loi), 巴黎, 1949, 第 128—134 页。在更晚的时候, 这一理论有时以一种更加发展的形式出现在各种《阿含经》中, 其译文于 4 世纪末至 5 世纪中叶陆续译出(?)。最后, 由鸠摩罗什于 404—405 年翻译的龙树的《大智度论》包含一段从《四天王经》抽出的寓言, 但并不与翻译成中文的《阿含经》的段落相同(《大正藏》第 25 册, 1509, 卷 13, 第 160a 页; 参见伊·拉莫特(E. Lamotte), 前书, 注释 2, 第 833—835 页, 而且, 我们还可在此找到关于《阿含经》的参考资料)。
- [7] 《大正新修大正藏》第 15 册, 590, 参见望月信亨: 《佛教经典成立史论》, 京都, 1946, 第 393—400 页。人们将会注意到这部经和前面注释所引的经有所不同。
- [8] 基本摘自《法苑珠林》卷 88(《大正藏》第 53 册, 2122, 第 932b 页及以下各页)。参见牧田谛亮《疑经研究》, 京都, 1976, 第 148—211 页及其他一些地方。
- [9] 《大正藏》第 49 册, 2035, 卷 33, 第 320C 页, 十斋条。这里涉及到《一斋经》, 它是一部不为人们所知的著作。可能因为误差而涉及到在《释门正统》(卷 4, éd. 《大日本续藏经》II 卷 1, 3 卷 5, 第 405 页)中提到的《十斋

经》，它同样是一部未知的著作。

- [10] 《唐会要》，卷 41，第 1 条（在三个月的陈述中包含一个错误）；《唐大诏令集》，卷 113，第一条（在此处“十斋”被遗漏了）；《佛祖统记》卷 39，《大正藏》，第 49 册，2035，第 362b 页，错误地声称天意和佛教教规完全相符。
- [11] 《大正藏》52 册，2110，卷 2，第 497b 页，卷 8，第 548b 页。
- [12] 《大正藏》20 册，1079，第 187b 页。
- [13] 《大正藏》20 册，1078。
- [14] 《大正藏》13 册，412，第 783bc 页。
- [15] 参看真锅广济，《地藏菩萨的研究》，京都，1960，第 85—86 页。
- [16] 《道藏》，第 876 册，卷 2，第 2b 页。
- [17] 这是一部其年代不为人们所知的著作，这非常不幸，但似乎比较古老，《太上老君戒经》（《道藏》第 562 册，第 23a 页）鼓励道士们每月举行十直，每年举行三斋月。上面加有这样一个注释：十直三斋别自有经也。
- [18] 《道藏》，第 875 册。
- [19] 《续资治通鉴长编》卷 86，第 10b 页（三月，戊申）。
- [20] 《道藏》第 207 册，第 2b—3a 页，人们知道，这篇论著全部收集在《云笈七签》，它构成卷 37（《道藏》，第 685 册，第 2b—3a 页）。
- [21] 参看吉冈义丰，《斋戒策至言总》，刊登于《大正大学研究纪要》卷 52，1967，第 283—301 页，特别注意第 292 页。
- [22] 《道藏》，第 174 册，卷 4，第 10ab 页。
- [23] 《道藏》，第 26 册，卷 3，第 1a—8a 页。
- [24] 《道藏》，第 769 册，卷 9，第 4b—10a 页。
- [25] 《道藏》，第 178 册。
- [26] 参看《真诰》，卷 20，第 2b 页（《道藏》，第 640 册）；陈国符，《道藏源流考》，北京，1963 年，下册，第 283 页。
- [27] 《道藏》，第 294 册。
- [28] 参看注[11]。卷 2 的引文参考的是《明真仪》，“仪”是“科”的误写。
- [29] 《道藏》，第 1052 册，第 17a 页。
- [30] 参看大渊忍尔，《敦煌道经目录》，京都，1960 年，第 3—6 页。
- [31] 《道藏》第 774 册，卷 51，第 2b 页。《无上秘要》的第 51 条经全文都是引自这篇经，当然具有某些重要的变化和删减，从第 15b 页，col. 6 到第 24a

页,col. 10。

- [32]《甄正论》(7世纪末至8世纪初),第52册,2112,第567ab页。
- [33]《道藏》,第1004册,第6a页。
- [34]《道藏》,第282册,卷17,第28b—29a页。
- [35]《道藏》,第295册。
- [36]《要修科仪戒律钞》,《道藏》,第205册,卷8,第4ab页。
- [37]例如,请参看《五感文》,《道藏》,第1004册,第7a页。
- [38]《道藏》,第1056册,卷2,第6b页。
- [39]参看陈国符,同前书(注释[26]),下册,第318页。
- [40]《道藏》,第165册,第4b—5a页。
- [41]参看以上注释[7]。同一段落的一个非常有意思的讲法可在一部时间晚得多的伪经中找到(从这一观点看,对我们毫无价值),这部伪经在敦煌手稿之中。参看《大正藏》85册,2899,第1428b页。
- [42]更确切地说,根据正统的经文判断:这是 Trayastrimsa 神所居住的天(参看拉莫特,同前书,注释[6],第833页)。在此,应把 t'ien 翻译成 ciel(天),这一点已由前面的注释所举的伪经所证实,第1428c页。
- [43]根据《斋戒箴》,参看以上注释[20]。正确的字是“鬼”。
- [44]根据《道藏》第875册的《圣纪经》。《斋戒箴》的版本写的是“天一”,这是正确的。
- [45]《道藏》第205册,卷8,第4ab页。
- [46]《无上秘要》,卷22,第14b页及以后各页(《道藏》第770册)复述了同一经文,经过删节和轻微的改动,它清楚地写明了举行十个天堂聚会的宫殿的名字,以这种方式,使这部经突出地显现出来。
- [47]《道藏》版的不正确的添加,26册,卷3,第7b页。
- [48]在两个版本中这一经文都写有“其中诸天”。参看以上在3,(4)中的经文。
- [49]在这篇经中并没使用“善神”一词。这个意思可在杜光庭的注释中找到(在《常清净经》中,他说,十天的善神保护着念经的信徒),他举出了《因缘经》(实际上并没有出现在《太上洞玄灵宝业报因缘经》中)的一段引文:“每一十直斋皆有善神”。他又补充说:“直日亦为善神”(《道藏》第533册,第30a页)。我们知道,直日是守护神轮流监视人们,使其在这几天无过错。

超越的内在性：道教仪式与宇宙论中的洞天

[法]傅飞岚^[1]

程薇 译

一宇宙在我们当中吗？

……这条神秘之路向内延伸

诺瓦利斯(1772—1801)作品二

洞作为宇宙的隐喻之词，在欧洲与中国都有其历史。从史前时代起，地中海滨岸的洞一直受到顶礼膜拜。对荷马时代的希腊人而言，这些洞是避难所和置尸所，也是古代神秘和“神谕”(Oracles)所寓的圣域。原型的崖洞是圣泉之源，神灵的居所，然而凡人并非不能进去，在这两个世界的相通之处，这些自然女神被赋予宇宙的意义：

“在港口的前端长着一株枝叶繁茂的橄榄树，旁边有一个洞，那是宁芙(Nymph)、那伊阿得斯(Naiads)等河、湖、泉水诸女神乘凉、舒适的圣所……那儿有源源不断的泉水。该洞有两个入口，一处朝北，凡人可以进入；另一处朝南，更具神性，供神仙进入，而非凡人所能进入。”^[2]

意大利文艺复兴时期的庭园，喷泉洞以极其丰富的神话奇想提及了这一古典的话题。类似的资料也可见于中国的庭园建筑、器皿的山水图案、山水画、微雕作品以及各种各样的文献材料。刻画山洞时所强调的美学原则以及许多中国山水画的特色都是受到道教的启发，^[3]本文旨在探究4世纪至10世纪中“洞天”概念在其形成时期所具有的内容及其道教背景。^[4]

首先，我将勾勒一下道教传统中神山的大致面貌，尽管它们已为世人所熟知，这或许有助于把道教对洞的看法放在适当的脉络

中加以讨论。接着我们将考察道教宇宙观中洞天的演变及其作为内化的仪式空间之缩影所具有的意义,然后就“山中有天”这一观念所引发的神话主题做一些论述。

一、道教的山和洞

五岳坐镇于四方及中央,以守护空间。而它们在鬼神世界的地理上也扮演类似的角色:它们是五方的守护神,标示、保护、并控制整个神圣的空间。与此相似的是,设置或印封一个具有宗教意味的区域(无论是神坛、坟墓、或是国都)之时,都必须安放五符或真文以确定该神圣空间的方位,并保护其安全。

山,作为水和生产的源泉,“生万物”^[5]。山、水作为静与动的象征,是中国风景画的精髓所在。涓涓的流水是描绘山洞时常见的图象^[6],藉以显示山的内部不仅是生命与再生之源,同时也是通道之处——溪流即交通的枢纽。唐诗便热切地探索流水以求来自世外的讯息。^[7]有时可以见到溪流从幽玄的山洞源头流出,然后从一座诱人的桥下流过,而人则趋近水的源头,这似乎意味着人所栖居的世界与隔绝于世的洞中世界之间并非没有可通的桥梁:

“于地傍有甘泉,水色温白,游洞者烹茗于此。前有横溪,湍波甚急,其声喧洶,流出洞外,溪上有桥,长二三丈,阔一丈许,非石非土,功甚宏壮,过桥……”^[8]

这种矛盾性同样可见于将山描述为躲避政治社会的动乱与迫害之所的文学作品中,这也是中国文学史、艺术史上著名的“桃花源”传统及回应和增衍此一传统的作品的母题^[9]。这些作品都或多或少地参照了陶渊明(365—427)所虚构的桃花林和山洞。描述一位渔人在沿溪而行,寻觅水源时,进入了先世避乱之人所居且与世隔绝的世外桃源^[10]。

山也可以作为避世之所,作为隐居、超然而自在之地。方术之

士在此寻求药用的草木和矿石——其中包括岩洞中钟乳石所滴的“乳汁”所留下来的沉淀。^[11]神山也是炼丹所需矿石及其他原料的产地。在此可以找到金、水银（这分别是金属和矿物经高度精炼的缓慢变化过程后的最终产物）和玉，而这三者都与炼丹术、神仙术有关^[12]。另外，山还提供了与隐士、神仙感遇的希望，对山峰峡谷的探索，其中包括对神仙所居之洞的寻求，构成了道教神仙传记文学的主题。^[13]

换句话说，山是启蒙之地，具有神圣性但又危机四伏，普通过着定居生活的人及在已开发的平原上耕种的男男女女在此能够活下来的希望很小，可是道士仍愿意抛弃文明，^[14]凭借神秘的符篆、神镜及禹步而进据鬼魅魍魉出没的高地。于是，山成了艰苦修行的场所。渴望成仙的术士，离开产有五谷杂粮的庄稼地，而依靠服食草药、蘑菇、金丹及存想来炼精补神，再加上采宇宙之气，一直到他最终彻底辟谷断食，像岩洞中不死的蝙蝠一样，不靠普遍的食物而永久存活。下面一则警戒故事转化了古代仙人食石的主题^[15]，指出一位未曾准备好的闯入者的下场：同石燕一样，他变成了洞中恒久的胶着物。^[16]这则故事中幸免的僧侣则是一名道教“食气”之术的修炼者：

“天台僧，乾符中，自台山（位于浙江省武义县）之东临海县（在浙江省）界得一洞穴，同志僧相将寻之。初一、二十里，径路低狭，率多泥涂，自外稍平阔，渐有山川^[17]。十许里，见市肆居人，与世无异。此僧素习咽气^[18]，不觉饥渴，其同行之僧饥甚，诣肆乞食。人或谓曰：‘若能忍饥渴速还，无苦；或餐啖此地之食，必难出矣！’饥甚，固求食焉。食毕，相与行十余里，路渐隘小，得一小穴而出，餐物之僧立化为石矣。天台僧出，逢人问其所管，已在牟平（山东省北部）海滨矣。”^[19]

洞是神山隐而不可见的内部，必须凭借特殊的方法才能进入。据葛洪（283—343）记载：“上士入山，持《三皇内文》及《五岳真形

图》”^[20]。《五岳真形图》据说最早由汉武帝于公元前110年所得^[21]，此图并非描绘五岳的地理^[22]，而是呈现这五座神圣山岳隐秘结构的符篆。除了图象之外，《五岳真形图》还记载了术士所需知道，并藉以役使山中鬼神的一些秘名，以及该山的地志和神迹。

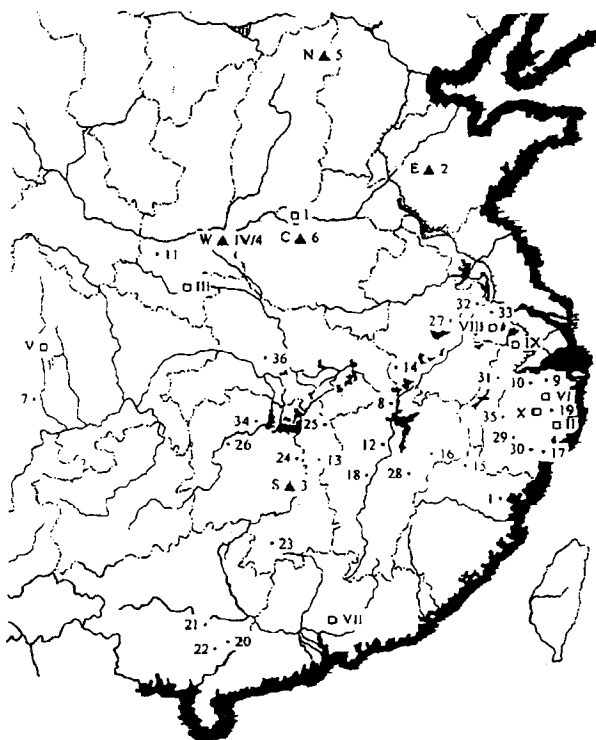
唐代在描述山岳的内洞时，现已佚失的《五岳真形图》曾被引述如下：“诸洞天，日月分精照之。”^[23]这一简短的论述揭示了洞天世界的两个显著特征：山中（山内）之洞与山上（山外）之天相似；在山界内部，日月星辰使洞天自成一时空世界。它们都依照自己的规模和节奏运行：昼夜更换，内外更替，世代瞬间即逝——这样的经验，在出入俗世和洞天世界的游记文学中有非常富有想像力的精细刻画。在道士的想象中，这种逆转和时间快速流逝的情形并不是这些洞天世界特有的孤立现象。坛或道场，以及炼丹家的鼎，都是模拟宇宙而设，在这些地方，有自己的时间循环，自然界的变化过程也可以以加速的节奏再现^[24]。

正如现世地域为神山圣川等自然神物所界定一样，内部的彼岸世界也被分隔成诸多洞天，而由地道、隧道等相连接。借助此类通道，神仙便可漫步于诸洞天之中，就像是道士在冥想中成为星际的神游者一样^[25]。这些供神仙勾通的通道其特性在于和人类阅历中所知的自然环境之间并非完全隔绝：

“（玉局观洞）高骈（？—887）帅蜀（875—878）^[26]，取罪人，以绳缚其腰，令探浅深^[27]。绳两日方绝，（罪人）出青城山洞天观门。”^[28]

“洞”有洞穴、激流之意，也有“洞穿”之意（兼指物理与智能上的洞穿），常与近音字“通”通用，具有贯穿、通达之义，故洞作为度化之所，神启之所，而与诸神域相连。道教中，洞也作为真经秘籍的藏列处，其用意正如我们所见，与洞作为神启之所的意思贴近。最后，从道教宇宙生成论的意义上讲，洞具有虚无、混沌、无形之意。以“地穴”（crypt）这个字来翻译“洞”，可以彰显其隐密的本质及其

与埋葬、复活的原始联系。不过，洞一般特指《游张公洞图》(见后)中所详细描绘的怪石嶙峋的钟乳石洞，而“洞天”则指被道教认为是天或天堂的洞，而由神仙所居，正如苏远鸣(Michel Soymie)在有关罗浮山(参见附录 a, no. VII)中所说，洞天乃山之精，倘若攀登山顶是一种宗教的行为，一种要求洁净及神秘知识的宗教旅行，那么步入洞天则表示旅程终于抵达“启悟”(initiation)的阶段。^[29]



十大洞天与三十六小洞天分布图

包括五岳▲：[C]中岳(6)；

[E]东岳(2)[N]北岳(5)；[S]南岳(3)；[W]西岳(IV. 4)

二、洞的宇宙志

道教神学地理中除保存了自上古以来受人崇拜的五岳神山以外,还记录了洞天所在的重要地点。晚唐的宫廷道士杜光庭(850—933)是这方面的权威^[30],他的《洞天福地岳渎名山记》^[31]对漫长的中古后期的道教世界观理论阐述最为全面。作者的序末署“天复辛酉(910年)八月四日癸未华顶羽人杜光庭于成都玉局编录”等字^[32],将洞天放在下述的宇宙论的脉络中:

“乾坤既辟,清浊(气)肇分^[33],融为江河,结为五岳,或上配星宿,或下藏洞天,皆大圣上真主宰其事,则有灵宫闾府,玉宇金台。或结气所成,凝云虚构;或瑶池翠沼,流注于四隅,或珠树琼林(在昆仑山上)^[34],扶疏于其上;神凤飞虬之所产,天驷泽马之所栖。

或日取所经,或星躔所属,含藏风雨,蕴畜云雷。为天地之关枢,为阴阳之机轴。乍标华于海上,或回疏于天中,或弱水之所萦^[35],或洪涛之所隔,或日景所不照,人迹所不及。

皆真经秘册,叙而藏焉。太史公^[36]云:‘大荒之内,名山五千,其间五岳作镇,十山为佐’。又《龟山玉经》^[37]云:‘大天之内,有洞天三十六,别有日月星辰灵仙宫阙,主御罪福,典录死生。有高真所居,仙王所理。又有海外五岳、仙岛、十洲、三十六靖庐、七十二福地、二十四治,四镇诸山。’^[38]

杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》列出了大、小两类洞天,名之为“十大洞天”、“三十六小洞天”,其内容见于表及表中的今名对照。

表一、十大洞天

① 王屋洞小有清虚天(河南省济源县)	② 委羽洞大有虚明天(浙江省黄岩县)
③ 西城洞太玄总真天(陕西省安康县)	④ 华山西玄洞三元极真天(陕西省华阴县)
⑤ 青城洞宝仙九室天(四川省灌县)	⑥ 赤城洞上玉清平天(浙江省天台县)
⑦ 罗浮洞朱明曜真天(广东省博罗县)	⑧ 向曲洞金坛华阳天(江苏省句容县)
⑨ 洞庭西山林屋洞左神幽墟天(江苏省太湖)	⑩ 括苍洞成德隐玄真天(浙江省仙居县)

表二 三十六小洞天

1 霍童山霍林洞天(福建省宁德县)	2 泰山蓬玄洞天(山东省泰安市)[E]	3 衡山朱陵洞天(湖南省衡山县)[S]
4 华山总真洞天(陕西省华阴县)[W]	5 恒山总玄洞天(山西省浑源县)[N]	6 嵩山司真洞天(河南省登封县)[C]
7 峨眉山虚陵太妙洞天(四川省峨眉县)	8 庐山洞虚泳真洞天(江西省星子县)	9 四明山丹山赤水洞天(浙江省新昌县)
10 会稽山极玄阳明洞天(浙江省绍兴县)	11 太白山德玄洞天(陕西省周至县)	12 西山天宝极玄洞天(江西省新建县)
13 大围山好生上元洞天(河南省浏阳县)	14 潜山天柱司玄洞天(安徽省潜山县)	15 武夷山昇真化玄洞天(福建省崇安县)

16 鬼谷山贵玄思真洞天 (江西省贵溪县)	17 华盖山容城太玉洞天(浙江省永嘉县)	18 玉笥山太秀法乐洞天(江西省峡江县)
19 盖竹山长耀宝光洞天 (浙江省临海县)	20 都峤山太上宝玄洞天(广西壮族自治区容县)	21 白石山秀乐长真洞天(广西壮族自治区桂平县)
22 句漏山玉阙宝圭洞天 (广西壮族自治区北流县)	23 九疑山湘真太虚洞天(湖南省宁远县)	24 洞阳山洞阳隐观洞天(湖南省长沙县)
25 幕阜山玄真太元洞天 (湖南省平江县)	26 大酉山大酉华妙洞天(湖南省沅陵县)	27 金庭山金庭崇妙洞天(浙江省嵊县)
28 麻姑山丹霞洞天(江西省南城县)	29 仙都山仙都祈仙洞天(浙江省缙云县)	30 青田山青田大鹤洞天(浙江省青田县)
31 天柱山大涤玄盖洞天 (浙江省临安县)	32 钟山朱湖太生洞天(江苏省南京市)	33 良常山良常方会洞天(江苏省句容县)
34 桃源山白马玄光洞天 (湖南省桃源县)	35 金华山金华洞元洞天(浙江省金华市)	36 紫盖山紫玄洞盟洞天(湖北省当阳市)

对于大小洞天之间关系及其各自起源的研究迄今仍无定论，不过这一观念演变的历史轮廓是清楚的。诚如三浦国雄极具说服力的研究所示，三十六洞天系先于十大洞天而存在^[39]，尤其是他举出有关洞天的几条早期资料（包括 364 至 370 年间出自茅山大洞经策的《茅君传》）指出：最终形成的十大洞天原来只是另一个三十六洞天系统中的一部分^[40]。苏远鸣（Michel Soyumié）于三十多年前也得出了相同的结论^[41]，并推翻了沙畹（Edouard Chavannes）与此相反的假设^[42]。尽管沙畹关于三十六洞天在唐代才得以确立的理论经不住材料的证明，然而道教宇宙论中的洞天理论的确是在唐代司马承祯（647—735）及杜光庭的手中才完全系统化^[43]。由司马承祯大约于 8 世纪编成的《天地宫府图》^[44]首次并录了十大洞天、三十六洞天，10 世纪初杜光庭在其著述中又加以总结，而 11 世纪李思聪又对此加以精心论述^[45]。

这些早期的文献材料指出，洞天的概念即使不是起源于茅山，至少是在茅山的传统中有了重大的发展。这里我所指的是被贺碧来（Isabelle Robinet）所认为研究洞天最早的存本；即上述的《茅君传》^[46]，以及成于 399 年的《紫阳真人内传》^[47]和《真诰》中所见关于洞天的首次广泛的论述。陶弘景于 499 年完成了对于幽冥世界神仙谱系的资料汇编，其中包含了 4 世纪 60 年代上清大洞经策零碎资料以及他自己所做的注解^[48]。虽然杜光庭于《洞天福地岳渎名山记》序中暗示了天界与洞天相应而生，但是我们并不清楚三十六洞天是否被认为系对应于上清派宇宙论中的三十六天^[49]。无论如何，以名岳的山洞作为洞天的观念之出现系与茅山上清经系有关。此一推测可以提供一个比较合理的解释。

显然的，洞天构成了内化的“彼世”（counter-universe）的形态，可透过存思之法冥观。对于茅山派而言，冥想与存思的技巧是经典发展与神秘修炼过程中的核心。与此对应的，关于人身之中有一小宇宙的观念，也在同一脉络之下有所发展^[50]。简言之，对洞天

的存思形成内化观念的一部分,这种内化观念起初以上清派存想为特征,最终产生了以人体为炉灶炼精气神的“内丹”及内察于身心的“内观”等修身之道^[51]。同时,对于洞天的兴趣在上清的神仙传记(诸如6世纪的《洞仙传》^[52])中也有相对应的发展。《洞仙传》依据陶弘景所编的《真诰》及《洞玄灵宝真灵位业图》^[53],反映了上清派的修仙方法以及将不同层级的神仙(包括居住于洞府的地仙)排列位阶的阶级体系^[54]。

那么十大洞天的系统存留于何处呢?苏远鸣(Michel Soymié)认为,十大洞天是后来发展起来的。他论述了在佛教传入之前的中国,“10”在数字学及宇宙论中不具有重大意义,而另一方面,“36”与“72”、“360”一样,是流行于中国的固有时空观中有象征意义的“9”的重要倍数之一^[55]。看来受佛教的影响的确是可能的,但有两点限制必须一提:一是“十干”自商代以来便在中国的空间和历法观念中占有相当重要的地位;二是当我们注意这两个系统(“十干”和“十方”)在中国发展的时间先后时,我们会发现,将宇宙论中的“十方”作为道教仪式中的方位用语,这也是最早、流传最广的借用语,且自4世纪以来便大量出现在灵宝派的经典中^[56]。此外,将十大洞天单列的最早而可见的文献资料是属于5、6世纪的《道迹经》^[57]。这部大约是陶弘景(456—536)时代的现已失传的著作断言,五岳及各大名山(未指明数目)皆有洞天。该书还进一步罗列了十大名山,除了在顺序上与杜光庭所列的十大名山稍微有所不同外,在具体内容上是完全一致的。书中还分别列出了十大名山诸洞天的名称,其顺序则和一般所知的顺序无异^[58]。上清的《七域修真证品图》一书可能算是第一次明确地并提了“十大洞天”和“三十六小洞天”^[59]。

也许值得注意的是构筑道教神学的主要作者:陶弘景,《无上秘要》的编纂者,司马承祯和杜光庭,都密切地参与宫廷事务,并为各自的君主提供政治宗教上的服务。《无上秘要》堪称一部道教知

识的百科全书，便被预想为一统帝国在宗教上的前导^[60]。与此相类似，杜光庭全面地将各个地方信仰的传统予以系统化也在唐末及五代初期帝国政治的统一之事上成为主要因素^[61]。如同全国的地理志系根据各个地方政府的报告汇编而成一样^[62]，对于君主而言，有关境内宗教地理的全面而可靠的清单不仅具有象征的意义，还具有实用的价值。唐代的国家祭典需要可靠的指南，以知道圣域（尤其是“洞天”）的世界，及其在现世所在的地点。拥有鬼神世界的象征物，正如巡行明堂诸室一样^[63]，象征着拥有远在他方的各个地点。诚如唐玄宗在738年所说，在一块要投入衡山之洞的铜版上刻有他的祝文（见附录二，3）。这一地方性的国家祭典也是委由代理人进行：

“谨依上清灵文，投剡紫盖仙洞^[64]。位忝君临，不获朝拜。谨令道士孙智凉贲信简以闻，惟金龙驿传。”^[65]

三、唐代宗教仪式中的诸洞

唐帝国的朝廷对洞天的兴趣并不是一时性的，上文所引的有关玄宗所参与的宗教仪式就是有名的“投山水龙简”。这一种“政权合法化”（legitimation）的仪式，在本质上和皇帝在泰山偶一为之的封禅仪式有关^[66]，被认为可以使皇帝和王朝获得福佑。沙畹（E-douard Chavannes）对于唐代这种频频举行的仪式已做了相当多的考证。

在沙畹所引述的诸多“投龙”仪式的碑文中，著名的《麻姑仙坛记》便是出自书法家、也是学者的颜真卿（当时在江西麻姑山附近的地区担任抚州）之手。在重述了这位女神（麻姑）的传记之后，他写道：

“大历三年（768年），真卿剡抚[州，按图]经南城县，有麻姑山，顶有古坛，相传云麻姑□此得道。……天宝五载（746年），（玄

宗)投龙于瀑布石池中,有黄龙见,玄宗感焉,乃命增修仙宇。”^[67]

从唐代道教斋醮科仪专家的著作中我们可以得知,无论是为朝廷抑或为地方祈福,山洞都被当作举行道教仪式的最佳场所。下文出自著名的斋醮科仪家张万福所撰《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》的序中,他与司马承祯为同时代人,是8世纪初唐玄宗的宫廷道士,他在序中论述了醮仪大概的目的和效用,以及醮仪的程序:

“凡醮者,所以荐诚于天地,祈福于冥灵。若不精专,则不足以通感,尽诚而福不应者,未之有也。……凡设座,得名山洞穴最佳,不然,即幽闲虚寂处亦可。……必在丰新山洞间,无席即藉草以木叶。”^[68]

位于茅山脚下的金坛洞(见附录一,8)为最神圣的洞天之一,被认为是仙人举行仪式和念诵经文的场所^[69]。无疑的是这种把洞穴视为最佳圣所的意识使游客充满了敬畏感,这种敬畏感曾被拿来和一个基督的朝圣者进入歌特式大教堂时所体验的那种敬畏感相比较^[70]。

张万福的《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》还进一步根据灵宝招真法,详细说明了建坛的过程:要用绳索围起预先指定的范围,在周围开东西南北王上五门,设五位以受祭品,最后要解秽结坛^[71]。如此,才能在自然的环境里(假如不在洞内)举行理想的仪式。这就是施博尔(Kristofer Schipper)所描述的现今道士举行斋醮时在概念上建构其仪式空间的方式:

“道教的坛本身就是山。一处秘密而被遮盖(因此是‘内部’)的封闭之处,被称为‘道场’,也就是道的所在或范围。但在道士的术语中,进入道场举行斋醮仪式则被称为是‘入山’。……主祭的道士站在中央黄门之前,则可说成是到了诸神所居的仙山脚下。整个道场的布置不局限于面对着道士的一面,而是环绕着四面八方。……主祭的道士不是位于坛之上,而是多重层级的山(坛)环绕着道士。

也就是说,道士在山之中;在‘道’的空间里。”^[72]

私人的修行和公众的斋仪基本上都将洞视为圣所。这就是出自4世纪末、迄今在道教科仪中一直占有重要地位的灵宝经《度人经》所描绘的个人在祝祷时如何在意念里建构一个仪式的世界:

“闭目静思,身坐青黄白三色云气之中,内外蓊冥。有青龙、白虎、朱雀、玄武、狮子、白鹤罗列左右,日月照明,洞焕室内……”^[73]

宗教仪式场所的内化观念同样可见于现代的道教仪式。下文(再一次引自施博尔的文章)即描述道士身体内部的秘仪和其外显的仪式是同时并行的:

“尽管这封闭的场所属于另一个世界,但却被称之为坛,献祭之丘,山。不过此山具有内外两面,换句话说,山的外表已被隔开,现在环绕着‘道之场所’,山已经变成内凹而不再外凸。

于是,在道场的中间,我们发现自己正置身于一座山的内部;但是因为我们也察觉到山的外表,所以我们又必须站在山的外面,这样我们既在‘内’,又在‘外’,我们同时把坛的范围视作是某种自体内向外延伸的东西。”^[74]

对于道士和炼丹的术士来说,在洁净的静室中进行个人的冥思时,身体就是一个洞,被观想为一座诸神栖息的山岳。人的五脏六腑变成了照亮内部仙所的日月星光。洞穴作为理想化的仙所可视为是存思冥想时的对象及产物。这种修行可以使修炼者揭示隐藏的世界,并在他周围及体内重建一个理想和隐密的空间。

从另一层次上来看,这可以被概略地描述为是中国宗教美学中风景图画所描写的对象^[75]。石泰安(Rolf Stein)曾详尽地分析了[中国人]如何在人造的园林之内,或是在一个摆置岩石和小植物的盆景中创造一个小宇宙^[76]。存想与冥思的结合在18世纪初袁江题为“瞻园”^[77]的绘画中有清楚的体现。一般相信,画中展现了南京一家满族人的私人花园,其中对山光洞景的描绘非常细致,观赏者的目光可以流连和品味着这些风景图案,这与一般描绘西方

极乐世界所使用的想象形象并没有什么不同。玉雕的小山具有相同的效果^[78]。这些作品的宗教(或原始的宗教)趣味根源于石泰安(R. Stein)所说的“描绘的魔力”(magic of depiction)以及“小的魔力”。

关于“描绘”和“微小”的魔力没有比石泰安(Stein)在引述9世纪初道士伊祁玄解的故事中阐述得更清楚的了。玄解被留在皇宫中,但这并非他所愿。最后他造了一个袖珍的风景园林,以娱乐皇帝。园中设有一个木刻的蓬莱仙岛,当皇帝叹恨自己无由得至此仙境一游时,玄解却使自己越变越小,直至他最终进入并消失于他自己所造的仙界中^[79]。制造一个可由得道之人居住的、与世隔绝的世界乃是壶中神仙世界的神话主题^[80]。这种建构和洞的建构非常类似,并涉及对于“壶天”仙界的想象。对于这个课题,石泰安也有所讨论^[81]。

四、神话的主题

通观洞天概念,尽管最终它们都极为相似,但仍可以区分出三个神话主题,它们是:(1)孕育之洞;(2)墓葬之洞;(3)天堂之洞。我们来对它们逐一作一些简单的考察。

近几年来,用充分的文献材料证明佛教典籍中将洞作为孕育之地的论述有二:首先是由弗朗索瓦·毕佐(Francois Bizot)依据马德望(Battambang)附近以普农萨婆(Phnom Sampau)诞生洞为中心的高棉人(Khmer)所风靡的崇拜而作的^[82],其次则是由石泰安(Rolf Stein)根据在山西五台山的千佛洞、西藏以及在中国之外的其他地方(尼泊尔、印度、印度支那、日本)所举行的“再生”(reincarnation)仪式所做的研究^[83]。这种仪式除了奋力通过洞穴之外,还包括斋戒和忏悔,换句话说,即透过抛弃罪恶,使灵魂再生。

五台山佛教诞生洞在中国是一个特例^[84]，虽然它显示了受道教影响的迹象，但在道教中却没有和诞生洞相类似的东西。假如“抽离”(abstraction)是源自于“再生仪式”(如 Bizot 和 Stein 所描述的)的“原样”(literal imagery)，那么，这些“诞生洞”和道教的洞一样，都有将洞作为超度之所的观念。此外，将洞穴作为孕育之地的观念与洞的本义“混沌”(尚未显出差别的开始)是一致的，是一种与将洞穴描述为宇宙显现之所的神话相近的解释。

神话英雄禹就是在崖洞深处从神伏羲氏那里得到了八卦图以及用以塑造天地、裁量时间的神尺。诚如康德谟(Max Kaltefleiter)所示，英雄对于神启的追求，总是和启悟之初的试炼以及在大地的内部迷离行踪有所关联^[85]。同样，当禹奋力征服洪水时，一位神祇给了他灵宝五符，使他得以治服洪水。禹在大功告成之后就把五符存放在苏州(江苏省)太湖洞庭岛下林屋洞天中^[86]。其后“灵宝五符”被认为是灵宝经系的核心。在杜光庭列的十大洞天中，林屋排第九，由龙威丈人统辖^[87]。透过他，灵宝五符在孔子的时代(约 551—479 B. C)再度现世。据说龙威丈人经过几千里的周旋跋涉，在黑暗的迷宫尽头，他抵达了一座光亮朗焕的城市，在那里他揭开了禹所藏起来的仙书^[88]。

如果我们把坟墓视为过渡和再生的场所，那么神话中关于孕育之地与墓葬之地的缔合是自然而然的^[89]。村民参加普农·萨婆(Phnom Sampau)诞生洞的“启悟仪式”(initiation rite)时，将他们的入洞视为“走向死亡”，他们的再现是一种“复活”^[90]，正如上文所引杜光庭《洞天福地岳渎名山记》序文中所提到的，洞天掌管人的生籍和死籍。上文所引同一作者关于闯入洞的僧人变成石人的神话故事进一步显示了洞与地下世界的关联。凡是食用阴间食物的人(就如同佩耳塞福涅[Persephone]吃了冥王哈得斯[Aidoneus]提供的石榴子一样)得永远留在冥界^[91]。这种观念与有关探访阴间的文学主题是相符的。从地志上看，佛教前的中国似

乎已划定了各种阴间曹府，负责运送亡魂，而其地就在墓地底下不远之处。在众所周知的《左传》故事中，郑庄公以掘地及泉之计，巧妙地避开他不及黄泉不与母亲相见的誓言^[92]，挖掘的危险即包含了擅闯这些阴间世界。在9世纪的“阴隐客”的故事中，隐客志意凿一口井，当穿凿到相当深度之时，忽闻鸡犬鸟雀之声从地中传出，有一个工人遂入穴探查：

“初数十步无所见，但扪壁而傍行，俄转，有如日月之光，遂下。其穴下连一山峰，工人乃下于山，正立而视，乃别一天地日月世界。”^[93]

阴隐客的工人攀缘而下，越过如同但丁笔下的倒悬之境的门槛^[94]，所进入的是一个神仙寓居、光彩流离的天堂，而不是长夜漫漫的阴间地狱：

“地之北部为主宰死亡的太阴，它位于阳之下的最底部，也见于下的深处。在道教的宇宙论中，有一条极长的中轴介于南北、天地、上下之间，它与联接日月的水平线相交。地狱位于大地的最低处，然而却反映了天的最高处，而且确是‘高处世界’(realm-on-high)的镜射之像。在地狱与天堂之间有一种本质的一致性，一种恰似连贯阴阳的一致性。”^[95]

因此，在将洞视为过渡与超越之地（即转化之母体）的统合观点中即包含了从出生到再生、再到不死成仙的循环过程。

也许洞天在心中的影象所蕴含的宗教含义是对神仙的探求最终不在于到遥远不可到达之地的旅游，而在于此时此地的内视、醒悟或认知其真正的本质（即真性）。然而，对此一“内化的外界”（interiorized beyond）的亲近和虚假的熟悉，也带来了可悲的误解。在有关洞天的文学主题中，我称之为“天堂的无心之客”，一个人无意间闯入了有希望极乐永存的奇异世界之后，却发现自己由于对人世的眷恋（如爱情、亲情、饮食习惯等^[96]）或因纯粹的无聊之举（对极乐的厌倦）^[97]而又想回到人世间，当他决定暂时返回时，才发现他

已永远失去了天堂。后世的一些志怪和小说的作者，以脱俗和诙谐的手法将这个主题予以淋漓尽致的想象和发挥。下面一段话摘自《真诰》（流行于茅山勾曲洞天〔见附录一，8〕），它严肃地表达其在宗教上对人类愚念的深深担忧：

“虚空之内，皆有石阶曲出以承门口，令得往来上下也。人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光既自无异，草木水泽又与外无别，飞鸟交横，风云蓊郁，亦不知所以疑之矣。所谓洞天神宫灵妙无方，不可得而议，不可得而罔也！”^[98]

最后，善于冥想的圣人与世俗之人之间的区别在于，前者能以内省的观念使自己发现所居世界的本性（即“真形”）；而后者在每天熟视的周围事物和成见中，成群地出入于全然不觉的天堂，却时时刻刻为彼岸世界的入口踌躇不定。

【注释】

- [1] 傅飞岚(Franciscus Verellen 1952—)现执教于法兰西远东学院，曾任法兰西远东学院驻台北代表，主要从事道教史，尤其是唐和五代道教史的研究，另外还研究四川的地方史，著有《宫廷道士杜光庭[850—933]》(Du Guangting [850—933]; taoiste de cour, Journal Asiatique 1989)、《黄巢起义之后道教体制的重建》(A forgotten T'ang restoration; the Taoist dispensation after Huang Ch'ao, Asia Major 1995)等文，另外还与施博尔(Kristofer Schipper)合编有《道经指南》(Handbook of the Taoist Canon)。
- [2] 荷马(Homer)《奥德赛》(Odyssey) 13. 102—112；理查德·拉蒂莫(Richard Lattemore)翻译，《荷马的奥德赛》(The Odyssey of Homer, New York: Harper and Row, 1965)，第201页。又参米勒(Naomi Miller)《天国之洞：花园中的洞的反映》(Heavenly Caves: Reflections on the Garden Grotto, New York: G. Braziller, 1982)中《洞之隐喻》(Metaphor of the Cosmos)章，第13—28页。
- [3] 参梁艾兰(Ellen Johnston Laing)《洞、云、平台：中国风景画中的道教图

案》(Caves, Clouds, and Terraces: Taoist Iconography in Chinese Landscape Depictions), “山和山水文化”(Mountains and the Cultures of Landscape, Santa Barbara, California, January 14—16, 1993)研讨会论文。又见李丰楙《六朝道教洞天说与游历仙景小说》,《小说戏曲研究》第1期,台北,联经,1988年,第3—52页。

- [4] 本文最初是在1991年3月纽约大都会艺术博物馆(New York: Metropolitan Museum of Art)举办的“中国文化中的圣山”(Sacred Mountains in Chinese Culture)研讨会上所作的一个报告。非常感谢此次研讨会的组织者弗里达·墨克(Freda Murck)及Munakata Kiyohiko,还有席文(Nathan Sivin),他的讨论意见已吸收入本文,关于与此次研讨会同时举办的展览情况,可参Munakata Kiyohiko的目录《中国艺术中的圣山》(Sacred Mountains in Chinese Art, Urbana and Chicago: Krannert Art Museum/University of Illinois Press, 1991)。
- [5] 《说文》之解,参见戴密微(Paul Demieville)《中国文学艺术中的山》(La montagne dans l'art littéraire chinois),《法国-亚洲》(France-Asie)第183卷第7期(1965年)。
- [6] 例如文嘉的《有楼阁的神仙之山》(Immortals Mountain with Pavilions)描绘了溪水从钟乳石洞流出的情景。该画现存于伯克利的大学艺术博物馆(Berkeley: University Art Museum)里,Munakata Kiyohiko的《中国艺术中的圣山》(Sacred Mountains in Chinese Art)有收录,见第141页。
- [7] 参见爱德华·H·史加福(Edward H. Schafer)《时间中的海市蜃楼:早唐的道教诗歌》(Mirages on the Sea of Time: the Taoist Poetry of Ts'ao T'ang),伯克利,加利福尼亚大学出版社(Berkeley: University of California Press),1985年,参见杜光庭《神仙感遇传》(见《道藏》[以后简称D]涵芬楼影印本第328册中李班的故事。李班是苻秦时人,他看到一股从洞中流出的溪水中常有瓜果叶子一起流出,遂入洞考察,结果发现是一个神仙所居的山洞。
- [8] 杜光庭《录异记》(《道藏》第327册,卷6,第5页)对温阳洞的描述,参大都会艺术博物馆所藏樊圻(1616—? 1694)的“桃花源”(Peach Blossom Spring)画,《中国艺术中的圣山》第158页。
- [9] 见斯蒂芬(Stephen R. Bokenkamp)《桃花源和洞中之道》(The Peach

Flower Font and the Grotto Passage),《美国东方学会杂志》(Journal of the American Oriental Society)106 辑(1986 年),以及理查德(Richard M. Barnhart)《桃花源:中国画中的庭园和花》(Peach Blossom Spring: Gardens and Flowers in Chinese Paintings)纽约,大都会艺术博物馆,1983 年。8 世纪后期的《广异记》有这一主题的续述,见于《太平广记》卷 62,第 389—390 页,北京,中华书局,1961 年,杜德桥(Glen Dudbridge)曾对此加以讨论并将之译为英文,见《迷失天堂的三个传说》,《英国中国研究学会会报》,1988 年,第 30—32 页。

[10] 参戴卫斯(A. R. Davis)《陶渊明:他的著述及含义》,香港大学出版社,1983 年,第 195—201 页。

[11] 参史加福(Edward H. Schafer)《唐代的茅山》,1989 年,第 22—24 页。

[12] 参见陆治《玉田》(1549 年),(尼尔森-亚特金斯艺术博物馆,细节见于《中国艺术中的圣山》第 142—143 页),该画还有一首诗,在诗中,陆治清楚地展示了这些联系。关于服食玉,见康德谟(Max Kaltenmark)《列仙传》,1987,第 36—37 页。

[13] 见《神仙感遇传》,本文作者即将进行的一个课题研究。

[14] 关于道教文学的这个主题,见戴密微《中国文学艺术中的山》。

[15] 例如传为葛洪(283—343)所作的《神仙传》载白石先生“煮白石为粮”。见《太平广记》卷 7,第 44 页。

[16] 关于洞中蝙蝠与燕子的信仰,见史加福(Schafer)《唐代的茅山》一书。第 24—25 页。

[17] “山川”在《太平广记》中误作“山山”,使该书的点校者在句读上有误。

[18] 见马伯乐(Henri Maspero)《道教和中国宗教》,弗兰克·A·凯尔曼(Frank A. Kierman)译(Amherst: University of Massachusetts Press),第 468 页。咽气与胎息相类似,同上文,第 459—505 页。

[19] 《录异记》卷 7,第 8—9 页,《太平广记》卷 398,第 3190—3191 页。注释[7]所讲的故事中,神仙所吃的瓜果在出了洞以后也立即化为石头。

[20] 《抱朴子内篇·登涉》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1980 年,17 卷,274 页。

[21] 参施博尔(Kristofer Schipper)《道教传说中的汉武帝》第 1—2 页。以及安娜(Anna Seidel)《Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist

- Roots in the Apocrypha》，见于 M. Strickmann 主编的《Tantric and Taoist studies》，第 2 册，Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983 年，第 325—327 页及 363 页。
- [22] 见标为 1682 年的“五岳真形图”的拓本，现藏于陕西西安（陕西历史博物馆，也见于《中国艺术中的圣山》第 113 页）。
- [23] 见傅飞岚 (Franciscus Verellen)《中国中世纪宫廷道士杜光庭》(Du Guangting [850—933]: Taoiste de cour à la fin de la Chine medievale; Paris: College de France, 1989)，第 131—132 页。这一主题在描述洞天时经常可见，最早可能始于《龟山玉经》，陶弘景所编《真诰》(499 年，《道藏》第 637—640 册，卷 11，第 6 页)中亦可见。
- [24] 分别见于施博尔 (Kristofer Schipper) 和王秀惠《Progressive and Regressive Time Cycles in Taoist ritual》，收入 J. T. Fraser 等编的《中国和西方的时间、科学、以主社会》(Time, Science, and Society in China and the West, Amherst: University of Massachusetts Press, 1986) 第 185—205 页；以及席文 (Nathan Sivin)《Chinse Alchemy and the Manipulation of Time》，Isis 67(1976 年)：第 513—526 页。
- [25] 见《真诰》11. 7a 及贺碧来 (Isabelle Robinet)，《Les randonnees extatiques des taoistes dans les astres》，Monumenta Serica 32(1976 年)，第 159—273 页。
- [26] 关于他被任命为位于今四川的西川节度使之事，参见傅飞岚 (Verellen)《杜光庭》第 53—55 页。
- [27] 该洞在唐代西川首府成都玉局教区下。同上，第 117—119 页。
- [28] 李石《续博物志》(见《稗海》)3. 2a。青城山(下文附录一，第⑤所列的洞天)位于成都西北 60 公里处，然而，正如前面所讲的天台僧故事一样，地下的距离都被不可思议地缩短了。
- [29] 见苏远鸣 (Michel Soymie)《罗浮山：宗教地理的研究》，《法国远东学院学报》第 48 期，第 92 页，1954 年。
- [30] 参史加福 (Edward H. Schafer)《步虚》(Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars; Berkeley: University of California Press, 1977) 第 250 页。
- [31] 《道藏》第 331 册。

- [32] 华顶羽人的称号与杜光庭早年在浙江天台山的生涯有关。见傅飞岚(Verellen)《杜光庭》第13页;关于他居住于四川玉局观的情况,同上文第116—119页。
- [33] 参《淮南子·天文训》,见刘文典《淮南鸿烈集解》第79—80页,中华书局,1989年。参见约翰·S·美治(John S. Major)《早期汉人思想中的天地:〈淮南子〉的三、四、五章》第150—158页。
- [34] 琼林和珠树是昆仑山的特征,从昆仑山的四角流出了四条神秘的河流,参见美治(Major)《早期汉代思想中的天地》第150—158页。
- [35] 弱水是昆仑山流出的神秘河流之一,同上美治(Major)之文。
- [36] 《史记》中没有类似之语,杜光庭可能是引用了俗语,类似之言见于吴筠(?—778)的《天柱观记》,见《玉海》(台北,华文书局,1964年影印的1337年刻本)卷20,第29页,参见苏远鸣(Soymie)《罗浮山》第90页。
- [37] 《龟山玉经》又被引为《龟山白玉上经》(见《百川学海》本的《名山洞天福地记》第1页,以及杜光庭的《天坛王屋山圣迹记》之序),龟山是西王母居所的一个名称,该书已佚。
- [38] 关于这些分类,见傅飞岚(Verellen)《杜光庭》第136—137页,以及托马斯(Thomas Hahn)《道教的权威之山》(The Standard Taoist Mountain; Cahiers d'Extreme-Asie 4, 1988)第145—156页。
- [39] 三浦国雄《洞天福地小考》,《东方宗教》第51期(1983年),第4—5页。
- [40] 《太平御览》(北京,中华书局,1960年)卷678,第4—5页所引《茅君传》:“地中有洞天36所,王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、罗浮、句曲、林屋、括苍、昆仑、蓬莱、瀛州、方丈、沧浪、白山、八停之属也。”类似地,谢灵运(358—433)关于罗浮山的赋《罗浮山赋》,见《艺文类聚》,上海中华书局,1965年版,卷7,第140页)中称朱明曜真(附录一,7)为36系列中的第7。关于谢灵运的诗歌,参戴密微(Demieville)《中国文学艺术中的山》(La montagne dans l'art littéraire)第18页起;又,《真诰》卷11,第5—6页称8(附录一)为36洞天中的第8。
- [41] 苏远鸣(Soymie)《罗浮山》第89—90页。
- [42] 沙畹(Edouard Chavannes)《投龙》(Le jet des dragons; Mmoires concernant l'Asie Oriental 3[1919])第131—133页。
- [43] 三浦国雄《洞天福地小考》,第1—3页。沙畹关于杜光庭所列36洞天反

映了唐代术语(第132页)的观点实际上表明了杜光庭和司马承祯对古代圣所的定位与同时代的用法相一致。

[44]《云笈七签》(《道藏》第677—702册,卷2)所引《天地官府图》。

[45] 见《洞渊记》(1050),《道藏》第732册,卷27。

[46] 贺碧来(Isabelle Robinet)《道教历史中上清派的揭示》(La revelation du taoisme; Paris:Ecole Francaise d'Extreme-Orient,1984)第2册,第397页。

[47]《道藏》第152册。这一茅山圣人周义山(公元前1世纪时人)的理想化传记提到了下面附录中洞天1和小洞天6的名称(5b,7b-8a),三浦国雄《洞天福地小考》曾讨论该段之文。

[48]《真诰》卷11;参贺碧来(Robinet)《上清派的揭示》(La revelation du Shangqing)第2册,第325—327页。以及米切尔(Michel Strickmann)《Le taoisme du Mao Chan;chronique d'une revelation》;Paris:College de France,1981,第1—2页。米切尔(同上文,第39页)虽未给出理由,但却断定杜光庭的神学地理来自于茅山派的启示。当然,这不是要否定关于洞天知识的组成要素在更早时即已存在,也不是说即便是从古代继承下来的关于地下的观念产生了影响。也见下文。

[49] 基于对九层结构的四层细分。见贺碧来(Robinet)《上清派的揭示》第1册,第131页,《上清外国放品青童真文》(5或6世纪)《道藏》第1041册,第2—5页和其它各处一起提到了36天及人间的36个地区,这暗示着这种一致性。《太上妙始经》(《道藏》第344册)是一位天师关于神秘地理的论述,它可能也属于5世纪以后的作品。除了五岳和四渎(2a,3b页)外,该书提供了36山的系统。而没有提到洞或天。很可能洞天的观念最早是因同二十八宿系统相关之天师系统的24治相互竞争时出现的(参见傅飞岚《杜光庭》第117页)。然而,在唐代整理者的著作中,这两个系统以及更进一步的分类似乎完全合成一体。见《洞天福地岳渎名山记》第11—15页及其它各处。

[50] 关于宇宙、山、人体三洞的关系,参见三浦国雄《洞天福地小考》第11—18页。

[51] 贺碧来(Robinet)《道教历史中上清派的揭示》(La revelation du Shangqing)第2册,第176页。关于内丹及内观,见Farzeen Baldriab-

- Hussein《内丹：内丹起源及内丹一词的使用考》，以及 Livia Kohn《道教的内思：唐代的内观术》，收入 L. Kohn 和 Yoshinobu Sakade 主编的《道士的静思与长生术》，安阿伯，中国研究中心，1989 年，第 193—224 页。
- [52] 该书已佚，但在宋代文献中有引用，参见严一萍《道教研究资料》（台北，艺文印书馆，1974 年）第 1 册，以及李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》中的《洞仙传研究》（台北，学生书局，1986 年），第 187—224 页。
- [53] 见 9 世纪时闻丘方远的辑本，《道藏》第 73 册。
- [54] 见《洞仙传研究》第 189—194 页及 208—215 页。
- [55] 苏远鸣 (Soymie)《罗浮山》第 89 页。
- [56] 徐理和 (Erik Zürcher)《佛教对早期道教的影响》，《通报》第 66 辑 (1980 年)，第 124—129 页。贺碧来《上清派的揭示》证实十方的概念不见于上清派的静思中，很可能是十大洞天的介绍代表了灵宝派所推行的一个新扩展。但我未知有任何这方面明显的证据。
- [57] 参见贺碧来《道教历史上上清派的揭示》第 1 册，第 110—111 页。
- [58] 见《无上秘要》所引《道迹经》，《道藏》第 768—779 册，卷 4，第 13—14 页，其中有三处倒置（第 5—4，7—6，9—13，这可能是笔误，也许是由两个人抄写时造成的）。《龟山白玉上经》也提及十大洞天，见《天坛王屋上经》序。
- [59] 《七域修真证品图》《道藏》第 196 册，第 7 页，该书应为 5 世纪以后的作品。
- [60] 见 Hohn Lagerwey《无上秘要：6 世纪时的道教概要》(Wu-shang pi-tao; somme taoiste du VI siècle; Paris, Ecole Française-Orient, 1981)，第 4—21 页。
- [61] 傅伟岚《仪式与王权：道教仪式在蜀国 (908—925) 创建中的作用》，Asia Major, 3rd ser., 2. 1 (1989): 73—78，以及《A forgotten T'ang Restoration: The Taoist Dispensation after Huang Ch'ao》，即将刊于 Asia Major, 3rd ser., 7. 1 (1995)
- [62] 见张国淦《中国古方志考》（上海，中华书局，1962 年）中这些著作的目录第 47—125 页。
- [63] 关于这一建筑的宗教含义，见马伯乐 (Henri Maspero)《Le Ming-t'ang et la crise religieuse chinoise avant les Han》，Mélanges chinois et boudd-

- dhiques 9(1948—1951),第1—71页。明堂的九室代表了中国的九州;同上,17,33。
- [64] 衡山的山峰之一,不要与湖北当阳县紫盖山(附录二,36)相混。
- [65] 汪鋈《十二硯斋金石过眼录》中有《南岳投龙千文》(《石刻史料丛书》复印本,卷11,第18b—19a页)。沙畹的《投龙》对它作全文翻译并加以讨论,见第55—58页。
- [66] 见Howard J. Wechsler《Offering of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty》。耶鲁大学出版社,1985年,第176—189页。
- [67] 《麻姑仙坛记》,见于王昶《金石萃编》(西安:陕西人民艺术出版社,1990年)96,第1页,沙畹《投龙》第103—108页。
- [68] 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》(《道藏》第878册)1a。
- [69] 见史加福(Edward H. Schafer)《Empyrean Power and Chthonian E-dens: Two Notes on T'ang Taoist Literature》《美国东方学会学报》106(1986):669。以及《茅山》第67—68页。
- [70] 史加福《茅山》第23页。
- [71] 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》第2—6页。
- [72] 施博尔(Kristofer Schipper)《道体》(The Taoist Body),卡伦(Karen C. Duval)翻译,伯克里,加利福尼亚大学出版社,1993年,第91—93页。
- [73] 《灵宝无量度人上品妙经》《道藏》第1册,卷1,第5页注。
- [74] 施博尔《道体》第99页。
- [75] 见Hubert Delahaye《Les premieres peintures de paysage en Chine: Aspects religieux》; Paris: Ecole Francaise d'Extreme-Orient, 1981,主要看第48—51页。
- [76] 石泰安(Rolf A. Stein)《The World in Miniature: Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought》,费利斯丛书译本,斯坦福:斯坦福大学出版社,1990年。
- [77] 《瞻园》现藏于大都会艺术博物馆(Metropolitan Museum of Art),见Barnhart《桃花源》(Peach Blossom Spring),第116—117页。
- [78] 例如克莱沃兰德艺术博物馆所藏的18世纪的玉雕作品。见史蒂芬(Stephen Little)《神仙的王国:中国的道教艺术》,第48页。

- [79] 苏鄂《杜阳杂编》，见《古今说部丛书》（上海：上海文艺出版社，1991年），第2—3页。又参石泰安(Stein)《微缩的世界》，第52—53页。
- [80] 特别是《神仙传》中关于壶公的传说，见《太平广记》卷12，第80—82页。
- [81] 《微缩的世界》第58—77页。
- [82] 毕佐(F. Bizot)《诞生之洞》，《法国远东学院学报》67(1980)，第221—273页。
- [83] 石泰安(R. A. Stein)《Grttes-Matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale》，巴黎：法国远东学院，1988年。
- [84] 见Raoul Birnbaum《Secret Halls of the Mountain Lords: the Caves of Wu-t'ai Shan》，Cahiers d'Extrême-Asie 5(1991)，第137—140页。Birnbaum所讨论的“天堂之洞”从另一方面来看，显然是直接以道教的洞天为模型的(见第124—125页)。
- [85] 见康德谟(Max Kaltenmark)《中国宗教的神话学研究：迷路与洞窟》，《三康文化研究所年报》第2期(1967年)，第1—11页，以及《中国古代的洞与迷宫》见Yves Bonnefoy主编的《Dictionnaire des mythologies et des religions》，Paris：Flammarion，1981年。
- [86] 关于这一地点的细致研究及其道教意义，见三浦国雄《中国人的 toposu · 洞窟、风水、壶中天》（东京，Heibonsha，1988年），第113—153页。
- [87] 《洞天福地岳渎名山记》第4a页。
- [88] 康德谟(Max Kaltenmark)《Ling-Pao: note sur un terme du taoisme religieux》，Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises (Paris: Presses Universitaires de France, 1960)，第2册，第563页；Bokenkamp的《桃花源》第66—69页翻译了《太上灵宝五符序》（《道藏》第183册，388页），关于后者，见康德谟《Quelques remarques sur le T'ai-chang Ling-pao wou-fu siu》，《人文》第18辑(1982年)，第1—10页。许多传说把洞描绘为放圣经之地及秘密的启示之地。
- [89] 关于相应的仪式情况，见Arnold van Gennep《The Rites of Passage》，Monika Vizedom和Gabrielle Caffee翻译，芝加哥：芝加哥大学出版社(Chicago: Chicago University Press)，1960年，第4、5、8及其他各处。
- [90] 毕佐(Bizot)《诞生之洞》，第233页。
- [91] 早期关于佩而塞福涅(Persephone)传说的描述，见《Hymn to Demeter》

第 370—400 页; Apostolos N. Athanassakis 译为《The Homeric Hymns》, Baltimore and London; John Hopkins University Press, 1976 年, 第 12 页; 在中国的一个例子, 可参洪迈(1123—1202)《夷坚志》(北京: 中华书局, 1981 年)“夷”卷 5, 第 224—225 页。

[92] 《左传》隐公元年。见杨伯峻《春秋左传注》(北京, 中华书局, 1981 年)第 14—15 页; 布顿·沃特森(Burton Watson)译本《左传: 选自中国最古老的叙述体史书》, 第 3—4 页。

[93] 郑还古《博异志》(杭州: 浙江古籍出版社, 1984 年)第 28—35 页。以及鲍吾刚(Wolfgang Baier)《中国及其对快乐的寻求》, 米切尔(Michal Shaw)译本(New York: The Seabury Press, 1976), 第 196—199 页。

[94] “我抬起眼睑, 认为将看到的琉西斐(Lucefer)还是我过去离开他时的样子, 然而却见他两腿朝上, 如果说那时我变得惘然迷惑, 那就让那些没有看见我所经历地方的笨人去推断吧。‘站起来!’老师说……”见于但丁《神曲》“地狱”篇, 34. 88—94; 查理(Charles S. Singleton)译, 布林根丛书(Bollingen Series)80(Princeton: Princeton University Press, 1970), 第 366—367 页。

[95] 贺碧来(Isabelle Robinet)《Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism》, 见于 Kohn 和 Sakade 主编的《道士的静思与长生术》, 第 180—182 页。

[96] 在上文提到的《广异记》(注释 9)中, 造访者因涩口的树根和药草而被迫返回。

[97] 这基本上就是崔生在青城洞(见附录一, 5)遇祸的原因, 见卢肇所编《逸史》, 《太平广记》卷 23, 第 154—156 页所引。傅飞岚(F. Verellen)将之翻译, 见《Luo Gongyuan: légende et culte d'un saint taoïste》, Journal Asiatique 275(1987), 第 322—327 页。

[98] 《真诰》卷 11, 第 6 页。苏远鸣(Soymie)的《罗浮山》对这段话很留意, 看到了其“超自然的”要旨。也参见三浦国雄《洞天福地小考》第 7—8 页。

中国的文字和神体

[法] 劳格文^[1]

施康强 译

耶和华说：“这是我给你们
的长老们的命令。注意听
我的声音……可是他们没
有去听，他们没有竖起耳朵。”

——《耶利米书》

如同雅克·德里达业已证明的那样，我们的书面文明实际上是一种言语文明^[2]。大概是使用拼音文字这个事实导致我们把文字看作无非是“语声”的化身：唯有言语——不管是人的还是神的言语——才能创造一个物，或者说明这个物；唯有言语可以表达主要的事情——意图、意志，因此言语自然而然地被等同于生命的赋予者，等同于精神、灵魂、气。德里达写道：“文字、字母、铭记一直被看作形体、物质，外于灵魂、气、言语和逻各斯。^[3]”抱着这种观点，就很难设想会有一种并非是言语的纪录，甚至永远先于言语的文字。

此种文字一直在中国存在。令人惊讶的，是此种文字在同等程度上既与气的概念联系，也与我们关于言语的观念一样。对于我们来说，言语与气的联系是不言而喻的。确实，把声音和承载它的气归入思想的同一个运动是自然不过的事情：言语是气在呼唤生存，是气在命名、切割、区分——简言之，是气在创造。西方这一成见的终极表述，便是上帝的名字。

中国的实例使我们明白，此种观点是我们的人类中心主义的

反映：人为说话而使用气，此一使用便成为整个宇宙的本体论模式。而在中国，重要的是气本身：在中国人称之为混沌的宇宙之初，气在流动。它起先是无定形的，混乱的。后来，经过长期的酝酿过程，它取得形状，或者不如说它得到澄清。清者上升为天，浊者下降为地。从此便有了宇宙。西方人的宇宙是个一元世界，中国人的宇宙是二元的，名为“天地”。

然而气在这个二元世界里尤其以水的形式继续流动：岩穴吐出的云从山头升起，于是便降雨。雨落下来，渗入地下，形成地下的溪流，即“地脉”，或称“地理”。气于是以带来活力的蕃育生命的水的形式，在一个无边无际的地下网络内运行，然后升上地面，灌溉田野或蒸腾为云。

人和水一样，同时属于天和地并在两者之间流动：人的圆颅法天，方趾象地；他由 7 个属于地的灵魂（“魄”）和 3 个属于天的灵魂（“魂”）组成。“魄”构成他的骨骼，在他死时复归于地。“魂”主宰他的三个命门：下腹、心和脑，在他死后和水一样先在“黄泉”停留一段时间，然后回归于天。

所以，气以流动为主要特征。使之流动被视作最有效的治病措施，便不足为怪。我们在下文还要说到这件事。不过先要指出，眼下在气和意愿之间还没有任何联系。在这一点上，如果说德里达感到必须持续不断地揭示这个联系，那也是出于西方流行的关于气的人类中心主义。在中国，我们迄今为止所说的有关气的一切不过是自然的演变，而人们就此可以说的一切不过是观察的结果。意愿到后来，当人们想利用这些观察的时候，才开始介入。

早在公元前 4 世纪，我们刚才提到的那个自发演变被归纳为一个数学公式。《老子》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”从公元 2 世纪起出现一批文献，提到如何通过仪轨、修炼应用此一宇宙观。三气既为万物之源，人们需要祛除造成疾病、干旱和战争的“邪气”时，理应向它们求助。三气使邪恶的“古气”得以流

动，人们为它们配上颜色：第一色碧如天，第二色黄如地，第三色白……如气。第三气因其颜色与水相联，也通过启示，即通过气的传递，与人相连。它名曰“老君”，无非是“神格化的老子”。

老子是最完美的神体，是道和宇宙的本体。下面是公元2至6世纪有关老子的引文集锦：

一者道也……一散形为气，聚形为太上老君。（《老子想尔注》卷十）

以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作谶，升降三星。（《老子铭》）

老君体自然而然。（《葛仙公五千文经序》）

老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆山，发为星宿^[4]……（《笑道论》）

但知现代的道士在做法事前必须首先把自己的身体变成老子的身体，我们便能了解这些引文的全部意义所在：

头如墨云，发如乱星；左眼为日，右眼为月……左脚为雷将军，右脚为电将军。（台湾高功的秘诀）

在其身体发生变化之后，道士立即念一遍“藏身咒”（即隐去其肉身，以免煞气在他不在场时侵占它；有时他把“魂”存放在一个贴上老君的封条的米斗里）：

北斗煌煌，前魁后罡，自天降下，我身伏藏。（台湾高功的秘诀）

简言之，宇宙是一个由流动不息的气组成的神体，因此它忽儿显形，忽儿隐形。“隐形”是“无形”的同义词；“显形”相当于“具形”。两者之中，无形先于具形。但是，如果说人可以学会在两者之间流动，乃至综合两者，他总是生活在显形的，与他一样具形的世界中。因此，甚至元始的三气也有可见的，或者不如说“可被显形”的外表：颜色。出于同一原因，几乎所有的古老仪轨书都描述诸神的外貌：他们的身材、服装、尤其是容貌。一个神被描写成人身鸟首，另

一个有利爪，等等。

假如人们认出这些古老的神灵——雨师、雷公、风伯——人们就能利用他们，即根据自己的需要，使气任意流动。同样地，对于凶神恶煞，认出他们便能驱逐他们：

千年之木成人，百岁之石为僮女。百兽之形，皆有鬼形。子知其名，鬼复真形。^[5]

据同书，信徒们每年年初应到所属地区的法师那里去求得可能在这一年内肆虐的恶魔的名单。^[6]信徒一般不识字，他们事后只消念诵一个名字就可以了。但是，即便我们引用的文字没有提到这一点，确信无疑的是被念诵的名字是否有效取决于它是否被书写，取决于这个书面形式——真形——是否为法师掌握。

此一确信建立在什么基础上？主要建立在如下事实之上：这里仅涉及可见的形式；表述引起从欺骗性的形式向真正形式的过渡。我们怎么能设想可闻之物在可见之物的王国里称王道霸？“真形”这个词往往指认一种“图”见图 1。

这个“太上人鸟山真形图”^[6]表示元气的发祥地；周边的铭文邀请弟子到它的奇妙花园里去漫游。

此类图画几乎都表现一座圣山，乃至如本图所示，表现一座神话中的山峰：这是一个整个儿由元气组成的宇宙的真形图，一座“气山”的图象？因为体是一座充满气的山。

除了此类基本性的，而且是为数不多的宇宙图，中国宗教还有无数的“符”见图 2。

传统形式的大符是一组五道的“老君入山符”^[8]的第一道。这些符篆用红色写在桃木板上，能使山鬼远离佩戴者，或者远离挂符的住宅^[9]；其余三道符的形式不常见，但是它们的长处显然在于表明这种气流文字、神体，与普通的中国表意文字之间的亲密关系。

可是我们只有考察生产和使用这些图象的宗教仪式，才能真正理解这一关系。有两种生产它们的方式，一种是民间的，另一种



图 1

是道教的。民间方式要求有一个灵媒：

每种话的信仰都有其“乩童”——这是神灵附体者的名称，……仪式的全过程都由“演出经纪人”操纵。表面上他起着助手的作用；实际上助手是灵媒的主人。几乎总是他把降神的技术教给灵媒^[10]。

有多种仪式。一种仪式是到幽冥世界去旅行，以便在那里完成为在可见世界中产生期待中的变化而必要的变化。另有以问答方式进行的口头仪式，其目的是，比如说，了解某一疾病的神鬼起因以及治愈它的适当方法，还有自动书写仪式（扶乩），旨在求得灵符，乃至把符“译”成普通文字后得到一个有神性的文本，朗诵此类文本即能逢凶化吉。

口头仪式似乎起源很古。王念出（“曰”）或吉或凶的判词。白

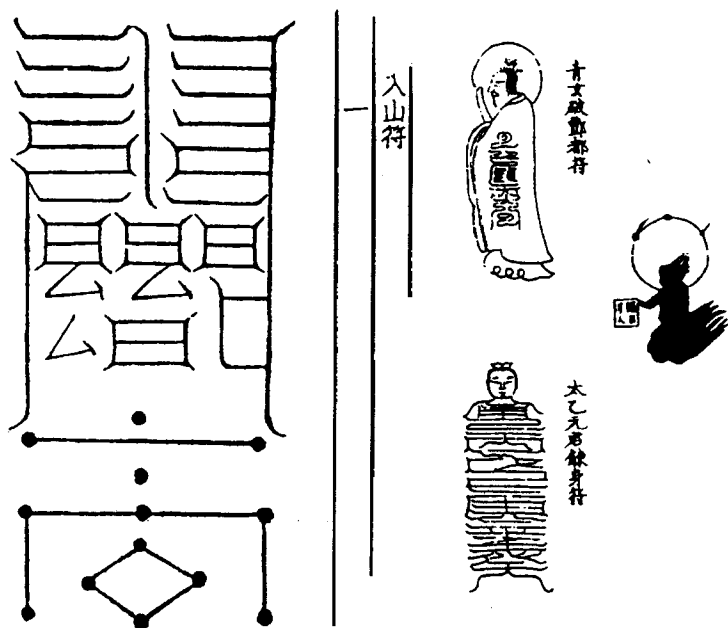


图 2

川静(Shirakawa Shizuka)在“曰”这个字里辨认出代表“卜辞”的象形符号加上一个魔法公式。所以王表达的内容——他必定用普通的语言来表达,因为他肯定没有研究过卜师的语言——被视作对在正常情况下仅用表意文字来表述的事物的意义的灵性表达。记录者用文字记下王这句有决定意义的话,把它作为隐喻放在卜辞的开端,……王的话语的神秘价值并且用位于“曰”字前面副词“若”加以强调,“若”字代表一种心理玄学状态。加藤常贤令人信服地证明,这个字的古代书写形式为象形符号,表示一个人扭曲脖子,头发竖立,两臂伸向天空,正在与神灵沟通。因此,在神灵面前被“若曰”的,是立即可转化为表意文字的话语。^[11]

因此,如果说口头仪式是古老的,它却不具构成性,因为“事物的意义的灵性表达在正常情况下仅用卜辞里的表意文字来表述”。除了火在牛胛骨或龟甲上灼出的文字,难道还能有别的表意文字吗?在这个最初的火灼仪式中,是神灵自行前来显示,留下踪迹,然后由卜师如同解释王的话语一样加以辩认。可是,如同文字作为符号的生产者先于话语一样,对声音的解释晚于对踪迹的解读:神圣的书写仪式先于口头仪式。

事实上口头仪式仅是复制书写仪式,把一个代言人——神灵附体者——加在卜辞上而已。此一复制丝毫不改变主要事实,因为总是同一个人,卜师或法师,披露能指,然后解释它。而且一个名叫温琼的人的故事明白显示,法师直接渊源于巫师。温琼是中国东南部的道士一贯借重的神祇。据黄公瑾作于1274年的《地祇上将温太保传》^[12],温琼的母亲梦见日轮自南方来,声如雷鸣,她于是怀孕。这个太阳之子长成为一个凶猛的武士,杀戮盗匪和叛逆。他的长官起了妒意,图谋杀死他。温琼逃到亡灵居住的东岳神山脚下,以屠夫为业。东岳大帝属下的一个神祇化身为道士,对温琼说,他的骨相和气都使他能与神沟通,可是他的职业与这个使命相违背。温琼于是放下屠刀去做东岳庙灵媒的首脑,从此主持他们的“转变”。

他死时,当地百姓想为他立庙祭祀,但是他表示自己不接受血祭,将焚毁为他建立的任何祠庙。不过他继续行善,指望能被接纳为道教神谱中的一员。有一天他果然得到第三十代天师的接见。他被授予“正法符篆咒诀”,从天师手里接过一颗印篆(“故只此篆为汝真形足矣”)。印篆上的四个字“丙丁生鬼”同时点明他的神性起源和他的本性。这颗印归一位掌握其秘密的道士使用,便能指挥地上所有的神灵。就这样,温琼可以继续积累功德,在神的等级体系中逐级攀升。反之,那些行善后享用血祭的神祇已经得到报偿,因此没有资格晋升。

所以,道教生产符箓的方式不是神灵附体者的心理玄学方式,而是卜师的科学方式。道教的符箓表达、指示一个形位,一个真形,即一个体的力量。在这个神体——这颗印——和卜师解读的灼裂痕之间不存在根本的区别。

在这部经书中关于卜师的那篇文章里我们读到,龟甲上的纹象被从四个不同方面加以研究,据其重要性递减排列,依次为“体”、达意、标记和纹理。纹象的体,即其根本面貌,是它的形状;换言之,这是一横一竖两条线构成的图形,其名曰“兆”,可转写为一个表示卦象的象形符号^[13]。

没有比下面这个证据更能表明道士意识到自己与古代卜师的联系:公历纪元初期的道教文献中一般不用通用的“我”(其写法为一执斧的手),而是用“兆”表示第一人称。

因此道士本身源自最初的书写仪式,他本身就是符号、象征、踪迹。可是构成他的“我”(他的真形)的不是他的可见的形体,而是由他的气组成的那个体,而是寓于他体内的神灵的总体。他必须知道如何通过描述辨认这些神灵,通过使其显形而留住他们,通过把他们与外界相应的气相混合而提炼他们,然后通过使他们流动而更新他们。这些修炼的目的是为了不留痕迹地使自己融入包含所有的气的永恒体,为了“体道”。

道教的神职遵循同一模式:道士主要学习如何辨认众多的“官”并使之显形。当他需要为辖区内的一个病人书写符箓时,他同时念咒和使“官”显形,以便符箓具有灵验。当他向上天发送一个书面报告时,他唤出适当的“官”(“出官”),目视他们上天递交报告,然后下地,重返他的体内。每次仪式结束时,他记下由自己体内的各种气完成的功德。他并且定期将他们统统唤出,以便——借用道经的原词——如将军“阅”兵那样检阅他们,这样就能保证他们的晋升。

总之,任何一个体都是神体,神灵的体,气的体,灵魂的体:都

是精神体。这个逻各斯的体，强大的深层结构的体需要表达意愿，如健康、发达、得救等等。可是，为了获得这些好处，它首先应该服从的不是在神言中并且通过神言表达的神的意志，而是文字组成的体。下文引用的5世纪道教文献表明，这些文字，这些符篆是显露真相的开始和得到解救的终结，所以它们兼是声音和光明。但是由于在道教的修炼中显形先于祷告，文字的光明先于其声音：

三日三夜，玄阴不解。天地无光，有如龙汉之前，幽幽冥冥……俄顷之间，天炁朗除，冥暗豁消，五色光明，洞澈五方。忽有天书，字方一丈，自然而见空玄之上，五色光中……天真皇人曰：天书玉字，凝飞玄之气以成灵文……二仪待之以判，三景待之以分……有中生无，为天地之根，得之者不死，奉之者长存……度死骸于长夜，炼生魄于朱宫。

天真皇人曰：大梵隐语无量之音天，有飞玄自然之气，合和五音，以成天中元量洞章……五老上帝，七方尊神，神仙玉女，一时行香，旋行三匝而作颂曰……是时四众同时抗手，仰天稽首，三十二天日月星宿一时俱明，地下九幽无极之底光景洞澈，无复暗冥幽隐，普见地藏露形，山川溪洞，一等緬平，冬华结实，枯树发荣，庆加一切，功载众生……人神欢泰，圣道太平。

上文引自《洞玄诸天内音经》，该经分四十九章二百九十二节。全书描写一个先是下降然后回升的循环运动。下降首先是大道的挥发，是“一气之变”通过天地，直达于人和他体内的神灵。于是下降变成坠落，因为人们“逐物而失其神”：他们因此注定要入地狱。从此，依靠道教的修炼开始回升运动：修炼使人穿过诸天，“升元形品”，然后“体兼忘品”，“会自然品”，最后“归寂寂品”。下面是第四十九章中对这四“品”的描述：

行穷上道，位极高真，易景通灵，陶形变质。混同物我，则天地等遣；莫识其由，则视听无寄。斯乃自然之妙旨，冥寂之玄宗。造化神途，于兹验矣！

【注释】

- [1] 劳格文(Johu Lagerwey, 1946—), 毕业于美国密西根大学, 1967—1975年间曾在荷兰莱顿大学、美国哈佛大学、中国台北的台湾大学学习, 1975年获哈佛大学博士学位。任职于法国远东学院, 主要研究方向为中国的道教及客家地区的宗教与文化, 著有《道教类书〈无上秘要〉研究》(1981)、《道教仪式对中国社会与历史的影响》(英文, 1987)、《神州: 从道教角度看中国》(1991)等。
- [2] 参看雅克·德里达《论书写学》、巴黎子夜出版社, 1967年, 第一部第二章, 也可参看《声音与现象》, 巴黎, 法国大学出版社, 1972年。
- [3] 《论书写学》, 第52页。
- [4] 转引自 Anna Siedal 《老子在汉代道教中的神格化》, 巴黎, 法国远东学院, 1969年, 第76, 123, 84, 85, 93页。
- [5] 《女青鬼律》2, 1a, 《道藏》第790号。这是5世纪的经籍。
- [6] 《女青鬼律》《道藏》第790号 1, 9a。
- [7] 《玄览人鸟山经图》5a; 《道藏》第434号。这是8世纪的经籍。铭文始于4世纪。
- [8] 葛洪《抱朴子》17. 8a—10b(《四部备要》本); 《道藏》第320号。
- [9] 蒋叔与: 《无上黄箓大斋立成仪》40. 5a, 42. 1b, 43. 2b; 《道藏》第508号; 1223年。
- [10] Kristofer Schipper: 《道体》, 巴黎 Fayard 出版社, 1982年, 第67, 69页。
- [11] Léon Vandermeersch: 《王道——古代中国典章制度的精神的研究》第二卷《政治结构, 礼仪》。巴黎, 法国远东学院, 1980年, 第483页。
- [12] 《道藏》第780号。
- [13] Léon Vandermeersch 同书第293页。

观音,从男神变女神一例

[法]石泰安^[1]

耿昇译

大慈大悲的观音菩萨(Avalokiteśvara)在大乘(Mahāyāna)、金刚乘(Vajrayāna)的万神殿和观念中占有一种突出的地位。他首先曾是并始终都是男性(在印度、西藏、中国中原和日本)。但他在中国中原和日本也曾变成过女神。在汉文中,同一个名字观(世)音确实既指女身神又指男身神。许多作家们都将这二者相混淆了^[2]。

人们不知道这种变化的时间和原因,现已提出了多种假设。

一、“近代”(16—20 世纪)的情况^[3]

我们必须在零散的记载、完整的传说、做为艺术品和崇拜物的画像与雕塑像之间做出区别。今天,我们尚不能对这个时代提出任何地区性的差异。大部分可以得到的文献都只能断代于 19 世纪和 20 世纪初叶。已经出现了某些大杂烩和混淆,无论是由信徒们还是由搜集有关资料的作家们所造成的这种结果都一样。我们会颇感兴趣地一举区别出两种不同的形象,即使它们在某些情况下被结合在一起也罢。

第 1 种是女性观音的形象,系用手臂抱着或于膝盖上放着一童子的普通女子,她有时两边也有两个童子或两名弟子簇拥,这就是善财和龙女。大家还经常会看到其白色或金色的瓷像,一般均将此断代于 18 世纪(见图 1,载热蒂 1928 年书;马伯乐 1928 年书第 331 页,具有现代特征)。但我们都知道,明末(16 世纪),特别是在

泉州,就已经制造这种供像并向日本出口。它们被受到仇教之苦的基督徒们使用以掩饰其对于圣母(马利亚观音,图2)的崇拜^[4]。第2种形像所表现的观音是坐在位于海中的一块岩石上的,往往是携带几根竹子(这就是普陀山,观音的极乐世界或道场)。于其身旁有一钵瓶和一根柳枝^[5]。观音身穿一件白衣(金葆光,1911年,第1卷,图1)。她有时也可能怀抱一童子,但这种组合似乎是很晚期的了。人们有时也称她为“送子观音”并将她比定为“白衣大士”(金葆光,同上,图2),我们于下文不远处还会讲到这种特殊形象。“送子”的称号似乎很少见。人们经常不带这种称号地称呼该女神,如同是普通的女性观音一般,由善财和龙女簇拥。她有时就这样被与地道的中国女神“送子娘娘”并列(金葆光,第7卷,第203页)^[6]。携带童子的观音也会与鬼子母神(Hārīti,诃利帝女神,图3和图4)相混淆。佩里(N·Peri,1971年,第76页)提到了一位旅行家的记述,此人于1740—1755年左右在交趾支那(Cochinchine)看到过这种形象(携带童子的“圣母”);佩里还提到了两名葡萄牙人于16世纪末左右在广州观察到的情况。但这里可能是指鬼子母神而不是观音^[7]。

一种类似的宗教崇拜也出现在日本。其目的在于确保平安分娩。位于京都的清木寺中的泰产寺(分娩安泰)是供奉千手观音的。泰产寺的建造被归为了光明皇后(8世纪)。她怀孕后首先祈祷女神天照大神。但她在梦中见到了观音,观音给她留下了自己的一尊小雕像(很小,约为5cm)。她分娩了,便令人将小雕像供奉于泰产寺。此小雕像做为“子安观音”而变得著名起来了(佩里,1917年,第78页)。据佩里认为,这种宗教崇拜在世俗人中广泛传播(我认为是在近代),这些世俗人于一个背篓中携带以怀抱童子的女子之形象出现的观音小雕像。这就是“子安观音”。佩里补充说,在江户时代(1615—1868年),由“子安药师”佛来承担同样的功能。类似的功能和形式又由“鬼子母种”(诃利帝女神)承担(同上引书。第

79—81 页)。大家还将会发现,学者们认为完全自然的形式(怀抱童子的母亲)却既不是普通的。也不是必须的。信徒们让人保留了这种千手千眼的男性观音形式,我们还将会多次发现它。

为了论证由男性观音到女性观音的变化,一个送子的母亲女神之形象,并非是绝无仅有的、强制性的和必不可缺的。大家最终将看到一些有关女性观音与求子欲望没有任何关系的传说。相反,许多学者都已经提醒人们注意(如约翰斯顿、佩里和马伯乐),送子和催产并非一定要与一尊女神相联系。永尾龙造(1942 年,第 84 和 87 页)举出了某些引人瞩目的例证。在满洲,人们于一座喇嘛塔前向“天地佛”求子。这是一尊很高的供像,被供于一个高坛上。人们触摸其性器官以求子。此外,在许多“天后”和“娘娘”庙中,“娘娘”被称为“送子娘娘”,与其男性对应者“送子爷爷”同时受到崇拜。娘娘怀中抱一童子,爷爷则背负一子(图 29 和 30,它出现在满洲的大连)。此外,人们还使用“布袋”一词,以指大肚裸露的弥勒佛(如在广州)。欲求子的女子们用手触摸其腹。在有关观音的问题上,人们随便向这些形象之一(始终为男性,唯有白衣那令人质疑的情况例外。请参阅马伯乐,1928 年,第 335 页)。佩里谨慎地讲到了“男送子神观音”(热蒂,第 79—80 页也如此)。大家在一部密教仪轨书(见注[31]和[34])中,也遇到了一尊类似的观音。这往往就是十一头(面)和千手千眼观音的形象。佩里(第 68 页)举出一个引自《观音慈林集》晚期很好的例证。一名信徒向千手千眼观音顶礼,“菩萨大士”亲自于梦中送给他一个婴儿。在“近代”纯粹是中国的民间宗教中,始终是一尊粉面长髯的老翁张仙送子(他也驱除灾难和月蚀等。见马伯乐,1928 年,第 336 页;金葆光,1911 年,图 4;倭纳,1932 年,第 34—35 页)。鬼子母神的情况也如此。马伯乐在广州的一座寺庙中发现这尊女神被以两种外形造像,其一为呈长须男身的“鬼子男”(诃利帝男神),其二则为以女身出现的鬼子母(佩里,1917 年,第 62—63 页)。

将观音与子嗣联系起来的做法已经在敦煌绘画中出现(因而,最晚为公元1000年左右,图5)^[8],但却是指男身菩萨。在宋代的一幅匿名绘画中,持柳枝的观音模糊地拥有一种女性风度(未生髭须)。他的左侧有两个向他奉供品的裸体幼童,其中之一飞在空中(在上部),另一个则立于莲花上(下部)^[9]。在泉州(刺桐)的雕像中,大家会看到观音站立在阿弥陀佛(Amitabha)的左边,执钵瓶和柳枝。有一小童吊在其袖子上。对此进行研究的作家们都谨慎地称之为“附在其袖子上”。但他们却发现这是指护(送)子神观音的民间类型^[10]。

二、转变的时间

据18和19世纪的中国的传统派学者(文人)认为^[11],与较古老的一名文人的观点相反(请参阅注释[2]),观音的女形自11世纪起才最终出现于中国。

大家将会看到某些绘画的情况,特别是那些不同的传说。下面就是某些零散的记述。

1 洪迈(12世纪)的《夷坚志》卷50:在饶州的安国寺,有一种对观音(未明确其性别)的民间崇拜。一名处于困境中的女子求观音为她催产。该神以“白髻妇人”的外形出现并赐予她一条“金色木龙”。该女生下一子,人称之为“龙”。

2 同上引书,卷38:一名信仰佛教的老妇向观音顶礼。在一次海难沉船时,观音救了她与其二子并于梦中以女身出现在其面前。

3 同上引书,卷25:一男子在一只巨大的牡蛎身上,发现了一身观世音的雕像或画像,以璎珞装饰(请参阅注释[25])。此人祈祷观音并对自己的错误表示遗憾(约翰斯顿也曾引证了某些类似的传说,1913年,第292—293页,未提供参考资料)。

4 同上引书,卷(原文缺。——译者):一名母亲诵读《妙法莲华经》(Saddharmapundarika-sūtra,即《法华经》)的《普门品》。当她死亡时,其灵魂求观世音帮助。菩萨以女形出现于其面前,其全身裹以璎珞。菩萨导引她,她痊愈了。

5 《陔余丛考》(卷34,第739页)的作者征引了南宋(12—13世纪)郑龙友的一篇墓志铭。它把观音的形象描绘成了“巧笑倩兮,美目盼兮。彼美人兮,西方之人兮”。但在1118年,一名和尚的一篇赞文在描述观音的形象时,却丝毫未提及女形(《张氏吉金贞石录》,燕京大学版本,卷3,第12页)。有关其他绘画,请参阅下文不远处。

三、可能存在的先例

各种迹象表明,一种尚未曾广泛传播与尚未扮演过具体宗教角色的女形,在10、7和甚至是4—6世纪时,就已经被人作过零散的研究。在483—493年间左右,一名醉酒的皇帝产生了一名美女变成观音的幻觉^[12]。一躯女身观音像可能应该断代为6世纪^[13]。7世纪初叶,一名皇后出家为尼并取名观音^[14]。就在同一时代,一名善于解释谶纬的人,从皇后临薨时的征兆,而得出结论认为,她是妙善菩萨^[15],与阿弥陀佛净土(此地稍后于我下文将介绍的传说中变成了观音净土)相联系。10世纪时,在辽王朝的宫中也绘制了以美女外形出现的观音像,此名也封给了一名公主和一名皇后^[16]。

在由文人们引用的这些孤证之外,我们还可以指出载于那些被断代为六朝(4—6世纪)时的精彩而又教化人的传说故事^[17]。它们都说明了由观音制造的奇迹。在最著名的古老经文《妙法莲华经》中,这些奇迹均与应归于观音的权限有着密切的关系,其中列举了它可以根据情况而呈现的外形(请参阅注释[32])。它从各种

危险或灾难(大家往往共列举“八难”:火、水、毒、战争等。请参阅本文图7)中救度,实施救度,能够做出各种实在的赐予,特别是赐子。在伪经《首楞严三昧经》(Śūraṅgama-sūtra, 8世纪。请参阅注释[22])中,情况也如此。这类的奇迹也出现在一部古伪经《高王观世音经》中。这是一篇很短的经文,其中未讲到女形或送子的问题^[18]。

四、有关女身之原形或雏形的理论

A. 某些印度学家们都坚持认为,观音异化成女形在印度已经出现。但这些论据都很脆弱。拉·瓦累·普散(La Vallée Poussin)^[19]引证了一篇尼泊尔碑铭。据此认为,大瑜伽行者“鱼王”(Matsyendra)被“堪能”(Śakti,这尊神的信徒)称为“鬼子母神”(Śakta,女神),但却被佛教徒们称为“大自在天”(Lokesvara)。但该碑铭时代很晚(1682年),不能证明观音本身已被视为女神了。我将于下文不远处再来重提这个问题。

大家也曾试图利用观音的真言“唵嘛呢叭咪吽”(om maṇi padme hūm,斯坦·科诺)^[20]。该真言已经出现在《佛说大乘庄严宝王经》(Kāraṇḍavyūha,其梵文本从6世纪起就已经出现)中了。正如其他许多真言(tantra)一样,该真言稍后也出现在曼荼罗(maṇḍala,坛场)中,做为—尊持一朵莲花(padme)的女神,而莲花正是观音的标识,观音又叫做莲花手(Padmapāṇi)。然而,“嘛呢叭咪”(maṇi padme)可能是一种假定的莲花宝菩萨的呼格语,该菩萨实际上是多罗(tārā,度母)^[21]。这一发现当然是颇有意义的,但它却根本涉及不到观音。在印度被画做女神的并不是观音,当然是其女伴多罗(度母)在印度和西藏扮演了一种重要角色。

B. 马伯乐认为^[22],女身观音变化的原形或动机是被称为“白

衣”观音(Pāṇḍaravāsini)的女神。我们将会看到,在某些密典中,它确实经常与多罗一并扮演一种重要角色(请参阅注释[34]和[35])。但这种假设是以在多种类型之间的混淆为基础的。这种思想似乎是由代表“白衣大士”(bodhisattva-mahāsattva)菩萨的那些往往是临摹的名画之媒介作用而使人接受的。这种类型的两种画像被归为了画家吴道子(8世纪)^[23]。但我仅仅通过晚期的石刻画的临摹品才得以了解它们(图8)。其中一幅被断代为1367年^[24],代表着一名呈趺跏坐的女子,其右手于胸前执一钵瓶。另一幅于同一时代被刻于五台山,代表着“童贞观音”(第270—275页的照片)。但我们不知道其外形,因为“童”字既可指男童,也可以指女童。

把许多观音像都归于吴道子的做法令人怀疑。我们可以于金葆光书(1914年,第6卷,图38)中看到其中的一幅拓片(被称为观自在,即观音,立像),于《法苑珠林》(第220页)中发现另一幅同为坐像的拓片。人们经常转载的画像代表的人物,严格地说只是非常模糊的女性。他无论是站还是坐,始终处于安静的禅定之中。他身穿肥大的白衣,带有蒙头的风帽。据望月信亨(《佛教大辞典》)认为,这种外形未出现在古代(7—8世纪)的仪轨书中,仅在唐代之后才出现。有关这一人物的任何特殊崇拜和任何传奇故事,均未出现在12世纪之前。

如果说马伯乐注意到了这些形象,并且误将它们比定为“白衣”女神,那是由于他也注意到了以下事实:10世纪时的一座与白衣观音有关的寺庙建在位于上海东南的普陀岛(Potalaka,观音的道场)^[25]。那里还有一个叫做潮音洞的地方,取名于由流进那里的潮水产生的声音。事实上,今天在该洞中没有供像,较古老的文献也只讲到过一尊观音像,而未具体说明其性别^[25]。

大家看到,“白衣”是修禅者的象征,而不是“白衣”女神。这种称号也仅仅指一名虔诚的居士,如维摩诘就在头部戴有这类风帽

(在日本,9世纪和1163年)^[27]。

仅就我对于未深入研究的这个问题所能够看到的情况而言,其中出现了一种混淆,本应该避免之。我们必须区别出二、三个都被称为“白衣”的人物。①无论是过隐修生活的世俗人(居士)还是出家的修道人,他除了有对置于身旁插柳枝的钵瓶外,再无其他标志(马伯乐,1928年,图66,17世纪);②在一部译于6世纪的陀罗尼(《大正新修大藏经》第1336号,第612和635页)杂集中,对白衣观音作了如下描述:此人(未明确其性别)身穿白衣,坐在一朵莲花上。他一只手捧一朵莲花(而不是一根柳条),另一只手执钵瓶。其头发梳得高高的。松本荣一(1937年,第350—351页)引证了这部仪轨书,也提供了有关“白衣观音”画的多种文献参考资料,都应被断代于由隋至唐的时代。但在这些文献中,从未描述过一种确切的外形。松本荣一指出,这种外形往往与被称为“水月”(请参阅注释[5])的外形和修道者的外形相混淆。对于唐代仪轨书中的“佛母”,我们将于下文再回头来论述之。马伯乐误将它比定为白衣多罗神(白衣度母),而多罗、白衣(白衣母菩萨)和白马(sveta)都并列存在,而且在唯一的同一部仪轨书中又互相有别(请参阅注释[34]、[38])。白衣母菩萨也具有“白衣”修道者之外的其他任何外形。女神坐在一朵莲花上,下垂的左手执套马索,而举起的右手却执《般若波罗密多经》(Prajñāpāramitā-sūtra)^[28]。

“近代的”信徒将某一位白衣大士(执钵瓶的修道者)比定为送子娘娘观音,确为事实。但武断地使白衣母菩萨(它完全是另一尊神)的女身形象出现,并使之与修道者相混淆,将其视为由男身观音异变成女身观音之原因的理论,则是站不住脚的。

C. 魏礼(A·Waley)认为,女身观音的原形更可能是多罗女神^[29]。

D. 傅舍(Foucher)在联想到“白衣母”菩萨的同时,也注意到,鬼子母神及其童子为送子娘娘观音之原形。其他学者也都赞同他,

特别是佩里^[30]。

五、可能存在的动机

一般来讲，一尊佛陀或菩萨均可以采用任何一种身形。从公元4世纪起就已经译成汉文的《首楞严三昧经》，不仅仅广泛传播了男人变女人和女人变男人的可能性，而且还传播了一种当时就已经是密教的典型概念了，也就是通过性合而镇伏或皈依一个人^[31]。

从第一部与阿弥陀佛有密切关系的经文(于3世纪时译成汉文)起，观音便以一种已经是很明确的方式成为西方极乐世界之佛，其师为观自在天(Lokeśvara)。无论什么样的男性众生，都不能转生于大自在天的极乐世界。虔诚的女子在那里以男身转世。此外，在这类流传很广和被经常使用的经文(译于3—4世纪)之一中，共列举了33种观音现身，其中有多种为女身(尼姑、夫人、贞女等)。经文中还列举了可由观音救度的苦难，特别明确地补充说她也使那些欲得子或得女的女子们遭难^[32]。在密教时代，观音的女伴(尤其是多罗子)起过一种突出的作用，这些古老的特征可能影响了性别的颠倒。

在稍晚(10世纪末)被译成汉文的一部密典(怛特罗)《文殊师利根本仪轨》(Mañjuśrī-mūla-kalpa)中，菩萨不仅仅有随心所欲地采取任何身形的可能性，而且这种适宜环境和形势的手段甚至对于皈依不同种类的众生都是必要的。在这些类别之中(如飞鸟和夜叉等)，大家明确地指出了一个女子的外形，她“以世间法引导一切众生”(A·麦克唐纳，1962年，第36—37页；《大正新修大藏经》第1191号，第838页；有关这部密典，请参阅注释[35]和[117])。

六、与观音有关的印度万神殿 中的人物可能起过的作用

1. 亲眼目睹的内容

一部于 653 年翻译的仪轨书特别是针对那些欲求子的女性们的^[33]，我们会在其中看到“观音母”或“菩萨母”，与在其他地方亦为一切佛之母的“佛眼”^[34](Buddhalocanā)。稍后不久，到了 706 年，这个“观音母”特别是有时被比定为“白衣”观音，有时则又被比定为“青颈观音”，但它却既与多罗子又与观音都有区别^[35]。在 8 世纪时，大译师不空金刚(Amoghavajra)提供了一部密教经典，其中在名表以及在观音与多罗之间那同样含糊不清的关系中，仍呈现出了一种不肯定状态。观音首先进入一种三昧状态，被称为“普光明多罗三昧”^[36]。由于这一原因，其右眼的瞳孔(度母)放出了一大束光芒，后变成“妙女形”^[37]。观音接着又向该度母(多罗子)解释了仪轨，他于专门为使女子获得宗教的成就一切种智(Siddhi)的坛场中与“妙女形”在一起。做为菩萨和“大慈大悲”的圣贤，观音身穿白衣自东方而来。但是，除了这些男身之外，大家还可以看到诸如白衣观音那样的女伴，但她们未起过任何特殊作用。

相当于汉译“白衣”的梵文名称是 paṇḍaravāsini¹，这是指一个女子的名称。这尊女神系四佛的修法女伴之一，与多罗(眼，Tārā)、观(眼，Locanā)和“我母”(Māmaki)并列存在。但仅通过简单的“观音”而不是“观音母”的译法可以使人联想到观音的一种女形。大家将会看到，就在同一时代(8 世纪)，十一面观音以变成女身并以与之性合的办法降服了频那夜迦(Vināyaka)魔。但这两种形式始终有别。就在同一时代，观音成了莲花部的首领，而白衣母菩萨(Paṇḍara)则为其童子军的领队或母亲。

无论如何，在密教中，修法女伴的不同外形不仅与男身观音有

着密切的联系,而且有时还被直接比定为观音。从有关多罗的各种赞文如同在梵文以及汉藏语译文中一样的事实,便可以清楚地看到这一切。由摩诃里致托(Mātrceta)^[38]对于神圣的多罗女神所做的赞文以向观音顶礼而开始,观音盛装打扮成世界之王(Cakravartin,转轮圣王),“引导众生,多罗”。印度教中所有的神,如梵天(Brahma)、因陀罗(Indra)、湿婆(Śiva)、毗湿奴(Viṣṇu)、暴风神(Rudra)和乌玛妃(Umā)等,都声称多罗为“三界大自在天王”(Mahāsvara),并且鼓动她采用各种女神的外形(如髻鬘那样的畏怖神,诸如佛母、佛眼神和白衣母那样的温和神)而救度众生。赞文以向一系列的明显是与多罗的名称相同的神顶礼而结束,多罗的真言结束了这次列举:多罗、阿弥陀佛、莲花手、观音、大自在天王……千手千眼、十一头大慈悲……幻术女……白衣母女神。

这些女神经以其他方式分类后,又重新出现在一个更大的整体中,它在8—10世纪时和稍后于日本起过巨大作用,但于这个时代之后并未被保留下来。这就是“胎脏”(garbha)的大坛场(曼陀罗)。这个问题太复杂了,无法于此进行阐述。但最好是保持刚才讲到的那些女神的位置^[39]。这些女神与男性人物并列而出现在北院中,其为首者便是观音。大家在其中还可以发现“白身”(sveta,白马)、髻鬘(Bhṛkūṭi)、莲花花鬘(Padmakuṇḍali)、多罗、乔丽天女(Gauri,同样也为“白身”)^[40]、白处观自在(Pāṇḍaravāsini,请参阅注释[35])和马头明王(Hayagrīva)。其他的“母亲”则处于东边第一院中,其中最重要者(唯一带有象征物者)是“一切种智”,或者是“佛母”院。中间置一个红色的三角状物,尖顶部向上(智慧火),也就是在中国和日本被保留下来的坛场中的三角物。但在第一种说法中,这种三角形却是白色的,尖部向下(生门或胎脏,万物之源)。三角形的右侧是两尊女神:穿白衣的佛眼(Buddha-Loṇa)和又被称为准提(Cuṇḍi)的七亿佛^[41]。在东部的第2个院子中(以释迦牟尼佛为首),大家可以再一次看到“一切种智”的佛眼(位于

右侧)。在该院子中诸多的其他人物中,我们还可以发现佛顶髻的5种形状,似乎为男性,但其中有些似乎为女性(请参阅下文有关大白伞盖佛母和金光山的情况)。

观音与多罗之间的含糊关系出现在某些人物的特征和故事中,它们可以解释由男神向女神的过渡。这种变化又重复了古印度教中的性行为。两性的或者是性能力很强的湿婆却是禁欲的,与天后(乌摩,Umā,即 Parvati)^[42]有密切的联系和对立。

Avalokiteśvara 的名字在汉文中被译作“观自在”或“观(世)音”,意为“观世间众生之声音”^[43]。他的主要修法女伴的名字多罗(度母,Tārā)意为“眼”。人们在8世纪时才刚刚看到了她,她是一个出自菩萨右眼之光的妙女。就在同一时代,疏经者一行解释说,位于观音右侧的多罗是观音(观自在)的三昧,观音正是由于这一原因才具有女形。在该书的另一卷中,疏经者重复了同样的解释,同时又补充说500多罗均出自观音之眼(可能是千眼),她们均为“阿弥陀佛之姐”的三昧。稍晚一些的西藏传说认为,度母出自从观音一只眼睛中掉下的眼泪,而观音自身却出自阿弥陀佛的左眼(请参阅注释[36]和[37])。在中国内地的密教中,观音获得一个密教名称“金刚眼”^[44]。观音(观自在)也叫做“世界之主”(Loksevara)。其名及其诸多特征都被归为了自在天(Īśvara),相当于大自在(Maheśvara)或湿婆(Śiva),也就是世界怙主。湿婆因服毒才具有青颈,此毒正是在为产生长生不老药(甘露)而搅海时出现的。观音的一种外形也具有青颈(Nilakaṇṭha)。它显得如同是金刚力士的一种特殊外形的对偶,而金刚力士同样也以青颈或青衣为特征。据一种传说认为,金刚手可能喝过偷饮甘露的罗睺的尿^[45]。

在印度教的密宗中,湿婆以神力(sakti,女性修法伙伴)为“眼”(netra)^[46]。眼睛的形状同样也是观音另一种外形的特征,这就是它的千手千眼形象(每个手掌中都有一只圆睁的眼睛),这种形象有时也被与重迭的十一头观音的形象结合为一体或比定为同

一种^[47]。至于多罗，她于赞文中获得了“千眼千臂”的尊号，我们还从肖像中获知了她的一种 7 只眼的特殊形状(3 只眼位于面庞、每个手掌上和脚掌上各长 1 只)^[48]。相反，在 11 世纪初叶，一身 11 头和 12 臂观音(傅舍，1900 年，第 1 卷，第 110 页)与另一尊神具有同样的外形，这就是大白伞佛母(Sitātapatra，同上引书，第 213 页)“尊前”。这是对于佛顶(uṣṇiṣa)以及一种出自佛顶的真言(咒语或明咒)的人格化。这个人物最早是男性的，后来(12—14 世纪左右)于西藏变成了一尊女神(她也由于 12—14 世纪的译文而在中国中原和畏吾儿人中为人所熟知)。其古老形状很简单，于一只手中持一把大白伞，后来却变成了一尊浑身长满重迭的千头、千足、千手(各自长有 1 只睁开的眼，如同观音一样)和千眼的女神，某些作家都把她视为多罗的一种形状^[49]。

据一种传说认为(从 2—3 世纪起就已经译成了汉文)，佛造出了这种明咒是为了保护其信徒阿难陀(Ānanda)的贞操，以对付由女子们用来强迫该僧(正守戒)满足其性欲的印度教巫术^[50]。从 7 世纪起，这种佛顶就变成了密教的一尊重要的神。后来增加到了多种形状，其中有些为女性。这些外形之一带有湿婆的一种尊号“金光”。

在 7—8 世纪，千手千眼或十一头观音呈女形，以便通过性合而伏障象头神(Gaṇeśa，频那夜迦)的一种外形。

这就是欢喜天(Nandikeśvara，《大正新修大藏经》第 127 号，8 世纪，第 21 卷，第 303 页；石泰安，1981 年，第 19 页)：大自在天(Maheśvara)与其妻共生 3000 个儿子。其中的半数(以频那夜迦为首)作恶，另一半(以扇那夜迦为首)则行善。这后者是十一头观音的一种化身。他以做为“兄一弟、夫一妇”而与前者性合的方式镇伏了他。在 7 世纪时，又提到了对于频那夜迦的这次镇伏，这一次是由千手千眼观音镇伏的(《大正新修大藏经》第 1057 号，第 20 卷，第 83 页)。非常重要，我们应该指出，该故事并未遭遗忘。

大约在 1200 年左右的日本,它具有了一种接近于我于下文将要研究的那些故事的气势(女性观音;一名叫做“欢喜王”的王子具有强烈的性欲,却不皈依佛门。观世音菩萨出于“大慈悲”而以一名美女的外形出现,并且挑逗他。她使用其色相而使他发誓皈依佛门并保护佛教。在《觉禅抄》中的《四部〈毗那夜迦法〉》(《大正新修大藏经》第 3022 号,第 89 卷;图象部第五卷 105,第 441 页)由泽田瑞穗 1959 年文第 47 页引证,他将这个故事与马郎妇(见上文)的传说进行了一番比较。同一文集的其他文本也值得注意:①(第 452 页):大洲中的一名国王大自在在仅吃牛肉和萝卜。当没有牛的时候,他便吃人肉。他从此变成了频那夜迦魔王。大臣们提到了十一头观音的誓愿。他如同女频那夜迦(欢喜天)一般出现并诱惑国王。②(第 453 页):圣天是大自在的女儿(或妻子),呈如同男身被魔士那样的畏怖状。他因其畏怖的外形而被称为军荼利(Kundali,三面、八臂、璎珞,请参阅注释[26]),由蛇形成。它们变成了夫妻。③为了突出二分法,人们一直发展到将神的名字分开了:Vina 系指长象头者,为夫;Yaka 系指长母猪头者,为妻(第 441 页,请参阅图 17)^[51]。母猪可以比做金刚婆罗(Vajravaraḥi),系黑茹加(Heruka)和马头明王等的修法女伴。④(第 447 页),在两颗象头中,其一为呈女身的频那夜迦,已被比定为鬼子母(Hārītī 的汉文对音词);其二具有菩萨身。为观音本愿的形式。⑤(第 447 页)拥抱在一起的一对夫妇以“赤色裙”为标志,这是以“敬爱”而镇伏的惯例(请参阅注释[94])。大家还会在咏鱼篮观音身上发现赤裙(请参阅注释[99])。

正是性爱准则可以解释手中或身上的“千眼”图案。这种图案在印度教中非常著名,然而,它在印度教中不是与湿婆,而是与因陀罗相联系。据一种也见于佛教经典中的印度教传说认为,在西藏和中国中原(自 3 世纪起,在中国中原就已经有译本了),一名唯恐有失的居士(仙人)将其美妻藏在森林中。但在他离开期间,她受

到了因陀罗的勾引。当丈夫返回时。因陀罗藏身于女子的性器官中。居士(仙人)以其咒骂相威胁,迫使因陀罗从那里出来。但他不想杀死因陀罗,因为因陀罗是诸神之首。他只是咒骂因陀罗,以至于使之面部长满了上千个女性性器官。在天神的要求下,他原谅了因陀罗神,从而使这上千个女性性器官变成了千只眼^[52]。

据另一种很古老的记述认为,一名天妃提罗陀摩(Tilottamā)要引诱两个魔鬼以打破它们的禁欲。当她跳舞时,湿婆和因陀罗希望能更好地看到她。湿婆为此而有四面,因陀罗则有千眼。

为了看到所追求的女子拥有多面和多头的内容是湿婆之父梵天的特征。梵天渴望其亲生女儿,共发育生出了5颗头(纵向4颗,另加上部一颗)。湿婆砍掉了他的第5颗头(因乱伦而施行的阉割术)。相反,在因陀罗色情故事的其他文本中,却是父亲受到了阉割的惩罚,湿婆因为勾引仙人之妻也受到了同样的惩罚^[53]。

最后,有关千眼内容的另一种不同说法也出现在有关湿婆的一个故事中(确实有缓和并带有一种位置的颠倒)。这次是一名居士正处于禁欲的修道中,故而未与其妻有性关系。他将其妻委托给一名弟子照管,其弟子也如同他一样为居士。此时是女子想诱惑其看护者。为了避开其爱慕的目光,该弟子垂目下视。这一次没有用隐喻的办法提到其目光,而是实实在在地讲到了眼。他最终将其眼睛长到脚上,由此而出现其名“足目”(Akṣapāda,藏文叫做 rkāñ-mig)^[54]。

印度教和佛教中的记述都是密切联系在一起的。如果说在佛教中,观音有千臂千眼和十一头,那么他在自己变成女神(观音)之前曾以多罗(眼睛、星辰、救度星)为修法女伴。另外一个完全不同的多罗的印度教故事却显得如同是出自禁欲者湿婆精液的塞建陀(Skanda,军神)之原始故事的对偶者或变形^[55]。阿底哩(Atri)从梵天处获得了创世的命令,完成了一种梵欲(他始终持守贞洁并保持静止不动,双臂高举达3000个天体年)。其身体变成了一种完整

的体细胞,或者是体质(或者是其精液被遏制住并变成了体质)上升(而禁欲者湿婆的体细胞却在下降)。它如同水(泪)一般由眼中流出并照亮了世界(多罗、眼、观音的修法女伴均出自从其观世之眼中流出的泪。请参部注释[36])。这种体细胞(精液、水)被十方的 10 位女神吸收进其腹中了,甚至是所有这批女神都无法承负之(而湿婆的精液却被阿耆尼—火吸收,火无法保住它并把它交给了水,它最终在那里被 6 个女子——昂星团所吸收,这些女子们生下了塞建陀并将它委托给了芦苇)。细胞从她们的身上坠地并诞生了植物。据另一种不同的说法认为,梵天使他成为一个青年人苏麻(Soma,本指月亮和长寿液,如甘露)。苏麻接受了统治世界的权力。但它劫持了仙人大木曜(Bṛhaspati,也就是朱庇特)的夫人并使之怀孕,其夫令她打掉胎脏。她前往一片茂密的芦苇林中,在那里早产一子,此子灼热如火并且极其漂亮和聪明。他获得了佛陀(火星)之名。

本处不能继续分析这一内容非常丰富的神话故事了。在围绕着多罗的问题上,它特别是包括在天(天神)与非天(阿修罗)之间,为争夺该女子而展开斗争的内容。这是有关甘露起源以及为争夺这种长生不老液而展开的同一场斗争的变种,陷入这场斗争者,有做为观音之雏形的湿婆,或者是做为金刚手之雏形的因陀罗。甘露的内容始终为与我本处有关的多种佛教神之背景^[56],但对它的分析却会导致我离题太远。然而,我必须强调指出,如果阿底哩的故事是湿婆的对偶或同源故事,那么这不仅仅是眼与眼泪——光芒与观音是共同的内容了,而且还包括创世的内容。

早在一部佛经(其梵文文本至少要上溯到 6 或 7 世纪)《佛说大乘庄严宝经》(Kāraṇḍavyūha)^[57]中,观音就被说成是创世者:从其眼中诞生了日月,从其身体的不同部分诞生了大神。早在 7 世纪,意欲解释十一头观音之神咒的一名中国疏经人就曾经指出,当时世界处于黑暗之中,观音在第 2 位菩萨的帮助下,在造日月的同

时也为世界造了“眼”^[58]。

2. 璎珞和鱼网的内容

我已经引证过的仪轨书或经文(《大正新修大藏经》第 1092 号,译于 706 年)均受到了《佛说大乘庄严宝经》(上文注释[35])开头处的影响,观音于其中首先显得如同大自在天王(湿婆),他稍后(第 317—318 页)又具有一种更为接近于创世神的印度故事之外形。从其肚脐中升出了一朵千瓣莲花,他自己也于雌蕊中以大梵天相出现(“莲花顶秘密心,神通自在……大梵天相”)。他共有 3 面、3 眼和 4 臂(如同梵天王一样。请参阅同上引书,第 327 页)并且穿“璎珞天服”^[58]。在《佛说大乘庄严宝王经》中,这位下地狱并创造了印度教诸神的观音被称为“大自在吉祥”(Mahesvara-Sri),表现得既有千手千眼又有 11 头(第 20 卷,第 48 和 58 页)。我于此根本无法讨论 11 头的组成之复杂问题(请参阅图 9)。在一般情况下,大家可以区别出 3×3 (温和的、畏怖的和一半对一半的),再加上后面的一颗头(怒笑,请参阅图 10)和上部的一颗头(阿弥陀佛)。这似乎便可以证明,将此种外形比作观音—阿弥陀佛的畏怖外形,有理有据。观音——阿弥陀佛即为 Avalokitesvara-Amitābha,在汉文中叫做“马头观音”(请参阅图 11 和 12)。这尊神于公元 653 年左右出现在中国^[60]。它共有 4 种面孔(3 种另加上部马面,恰恰是它的笑声很恐怖)。由于观音既与大自在(湿婆)又与梵天具有肯定无疑的关系,所以人们不可避免地会发现梵天的第 5 颗头(它是由湿婆砍下来的)是一颗马头,马头毗湿奴摧毁了马头观音魔^[61]。望月信亨认为(《佛教大辞典》第 493 页),观音明显受到了《摩诃婆罗多》(Mahābhārata)长篇叙事史诗(第 12 卷,第 348 节)中毗湿奴故事的启发:两名阿修罗从梵天处偷盗了《吠陀》(Veda)并把它们带到了大洋中。梵天求助于毗湿奴,毗湿奴采取一种马头(haya-siras)的外形,进入了海洋中,为梵天携回了《吠陀》并杀死了两个妖魔。望月信亨将这个故事与排除了所有恶道(gati,这是观音和

佛顶骨所特有的本领)的马头观音进行了比较。这种比较是有理有据的,但却过分狭隘了。我们尚需要记住印度神话的其他内容,现在就可以引证其中的某些:湿婆、因陀罗、梵天、毗湿奴的神话。我们还可以继续列举多种印度外形,但那样却会使人离题太远^[62]。大家于此需要记住的不是一种孤立特征,而是可以发现的各种各样和千差万别的表象,因而可以由果溯因地推论出它们也存在于中国的西藏,在此则特别是指存在于中国中原地区(这是本文的主要内容)的佛教万神殿中。如果我注意到了(武断地)其中相当数量的内容,那是由于大家在中国的女性观音身上也发现了这一切。如果性动机的内容能特别引起人们的注意,那是由于该内容恰恰是男性向女性的变化过程。

在继续调查观音的中国形状之前,最好是于此重提一下我们于上文已经遇到过(注释[19])鱼王的印度教和佛教传说。它首先出现在11世纪时的一卷写本中。稍后,到了19世纪^[63],它又既受到印度教又受到了佛教的改造。在《世袭传智未定经》(Kaulajñānānīya)中,湿婆宣称其化身之一为一名渔翁成就者(第11首诗)。正是他揭示了韦陀天(Kārttikeya,又叫塞建陀)的密识,这就是种性(kula)之识(也就是湿婆—神力,见第21—22首诗)^[64]。它有两种不同的文本。(A)湿婆与其妻生活在明月洲(Candradvīpa,海中的一岛屿)。塞建陀本为其弟子,但却偷窃了他的秘密识经文并将之抛于海中,一条鱼吞噬了它。湿婆钓上了这条鱼并取回了该经文。(B)塞建陀第2次偷盗了该经文并再次将之投入海中,被一条特大鱼吞噬了。湿婆制造了一张“神力网”(saktijāla)并捕住了鱼。但此鱼却具有一种与湿婆势均力敌的神力,甚至连湿婆也无法轻而易举地镇伏它。湿婆于是便变做渔夫模样,以其神力网捕住了鱼并杀死了它。他从鱼腹中取出了其种姓的神圣经文。

这个传说又涉及到了另外两种传说。第1种是有关塞建陀诞生的传说(自水中搜集的湿婆精液)^[65]。第2种传说介绍了偷盗梵

天的《吠陀》的过程。共有两种文本：A.《摩诃婆罗多》：两个妖魔偷盗了这些经文并将它们藏在海洋中。毗湿奴以马头的外形出现（它如同海底的火一样置身于那里）而取回了它们。B. 稍晚期的文本，《薄伽梵往世书》（Bhagavātapurāṇi）：妖魔马头明王（Hayagriva，在佛教徒中，这是观音的一种畏怖的外形）偷盗了《吠陀》，毗湿奴则以鱼（matsya）的外形出现并去追捕它^[66]。在多罗那他（Tāranātha，1600 年左右）的藏文本中，秘密的性特征被揭露出来了。鱼王（Matsyendra，又叫做 Minapāda）是 84 名大成就者（Mahāsiddha）之一，他是捕鱼人，抓住了一条鱼，但却被鱼吞下去了。他就这样突然间获得了湿婆在海洋中向其妻乌摩天后解释的秘密教义。乌摩入睡了，但大成就者回答了湿婆，湿婆把他做为自己的弟子^[67]。在尼泊尔佛教的另外两种文本（19 世纪）中^[68]，鱼王事实上是观音，生活在他尊之如母的女神瑜伽空智空行母（荼加女，另一种不同的说法：湿婆从他那里学会了瑜伽的智慧）。湿婆向其妻传授“神秘之合的理论”，但她却酣然入睡。正是以鱼的外形出现的观音窃得了秘密。湿婆发现了其真实身份并向他道歉。在这种文本中，观音占据优势。他在其中是世界和天神（梵天等）的创造者，正如在《佛说大乘庄严宝王经》中一样。

在某些晚期的文本中，性的题材都被明显地强调起来了。这里始终是指或被接受或遭拒绝的性关系，这种题材与鱼的主题有关系。在密教中，鱼王（Matsyendra 或 Minanātha）系指思想的一个先验论阶段。据阿毗奈伐笈多（Abhinavagupta，1000 年左右）认为，是瑜伽行者撕断了这些链索或纽带，而般若（女性，智慧，又叫做“空”）则被称为“鱼”（makaramina，见达古普塔，1946 年，第 442—443 页；图齐，1930 年，第 134 页；师觉月，1934 年，第 6—7 页）。大家还记得，湿婆曾以一张网（sakti-jāla）的神力捕到了鱼。瑜伽行者（鱼王等）可以粉碎的纽带则是“布满了结扣和洞的红色网”，为它代表着幻术（maya）及其联系（阿毗奈伐笈多的《密教光

明经》，第7节；达斯古普达，第443页注①。我应感谢西布伦小姐的盛情，因为她向我提供了译文）。

在尼泊尔，鱼王(Matsyendra-nāth)被比定为观音(男身)。但除了它通常的白色外形之外，还有一种红色的外形(请参阅注释[19])。红色也是度母(花鬘度母，在藏文赞文中则是“度母和三界之主”)和普陀岛鱼篮观音的颜色(见下文稍远处)。在哲学或宗教的象征论方面，观音和多罗也都与一张鱼网有关，即莲花网(莲花鬘，这也是观音的一部密典的名称，见北京版本的《甘珠尔》第2623号)和幻网(māyajāla，度母的真言，见《丹珠尔》第2575号)^[69]。

我强调了印度和尼泊尔的这些发展，因为它们可能会对于鱼篮观音的问题略有澄清。

七、出自中国文学和绘画中的女身观音

自7或8世纪以来，在与观音有关的形形色色的人物与仪轨书之处，除了极其复杂和大量的形象，我至此只注意到了相当数量的相貌轮廓、内容和图案。我觉得它们形成了一个相当严密的整体，这种选择明显与此提出的问题有关。无论是为了对观音的崇拜或其作用(送子)，还是对于其中的神话内容方面，可以列为首位的始终为其11头和千手千眼的形象。在佛教万神殿中，其周围那些男女人物都为其对偶或修法伙伴，与他共同具有这些因素或者是对这些内容进行补充。这一整套内容与印度神话是不可分割的，其中部分已被有意识地吸收和结合于佛教经文中了。由于这一整套内容明显地受到了性动机的影响，所以这些相貌才得以促成了由男神向女神的变化。诸多学者们做为女神观音的原形而指出的任何人物，无论是多罗女神(魏礼之所说)、白衣母(她被与白衣修道人相混淆了，如马伯乐)，还是鬼子母(如佩里)均不属于这个整

体。相反,千手千眼观音(男性)却被人接受了,虽然他与女身观音没有任何相似之处。

1. 妙善

从 11 世纪起,当具有显著特征的女身观音出现在她自称妙善的记述中时,她明显被比定为千手千眼观音^[70]。据一部佛经集(被断代于 1163—1164 年)^[71]认为,正是道宣(7 世纪)于 667 年从一尊天神处接受了对这种形式起源的解释^[72]。庄严王的三女是妙善,她的两个姐姐分别叫做妙颜和妙音。她无垢而生并成为一名少女,非常贞洁地生活在宫中。国王希望她出嫁,但她拒绝了。尽管遭到了惩罚,她仍遁入教门。让她承担茅厕和厨房的劳役(不洁),但她却神奇地得到了帮助。国王令人杀死女尼并想让人将她斩首,但天神又 3 次救走了她,她最终以修道者和菩萨的身份居住在香山。国王染上了一种致使其身体腐烂的疾病。一名僧侣药师揭示说,唯有一个无仇恨人的手和眼才可以治愈国王。他还指出这就是菩萨。国王和王后前去看望她并辨认出这正是他们的女儿。此女挖去其眼并砍去其臂,国王由此才得以痊愈。王后想以其舌头舐其女之眼。但在其舌头触及女儿眼睛之前,千手千眼观音神像便显现了一段时间。继此之后,妙善又恢复了其人形并死去了。其父母于其遗骸之上修建了一座塔。

这种对于传说的简述,仅在 12 世纪才为我们所知。但将这一故事归于妙善的传说,在 1098—1100 年左右就已经形成了。一名禅宗大师普明于 1103 年传播了这种传说。某些类似的文本已出现在同一时代。该故事的文本于 1306 和 1308 年被再版并广泛传播(标题中有几处差异)。整个这项活动都产生于一个寺庙中,寺名也保存于传说中了,这就是河南香山和白雀寺。那里于 11 世纪时对于千臂千眼观音的崇拜很兴旺。这种形状的一身供像(可能为男身)被认为是神奇地自动出现的,于 9 世纪时就已经在那里出现

了。他共有 36 臂，但却只有 20—30 厘米长^[73]。除了这一故事的古本(12—14 世纪)之外，尚为我们保留下了一种长译本，已被断代为 1666 年，以经(sūtra)的形式出现(由观音亲自撰写，遗失后又由一名居士发现)。这是一部《宝卷》^[74]，先后于 1773、1861 和 1911 年刊印。其译本略有差异的《南海观音菩萨传》(19 和 20 世纪的版本)是摘要本^[75]。一位南海王名叫妙庄，始终无子。他希望有一子嗣，于是便去祭祀山神。王后相继生下三女：妙清、妙音和妙善。国王决定让她们出嫁。前两个女儿分别接受并嫁给了一名文人和一名将军(温和与畏怖型代表人物)。最小的一个女儿却拒绝这样做，她希望至少是嫁一个药师，以医治苦难众生。愤怒的国王驱逐了她并希望让她冻饿致死。由于她不让步，所以国王便准许她进入五百尼禅庵，即白雀寺，但却强迫她在那里负担沉重的炊事与洗衣工作(脏活)。某些可以助人的动物和神祇帮助她供应水火，洒扫做饭(这是灰姑娘故事的内容)。国王令人火烧庵院，但妙善却以奇迹而获得了一场大雨，从而灭掉了火。国王于是便想处死她，但任何兵器都不能制伏她，因而必须绞死她。地神以虎形出现，将其尸体驮往一片森林(一粒珠丹预防了其尸体的腐烂)。其灵魂进入了冥府，在那里解脱了受苦者。她还阳复活之后，释迦牟尼(或阿弥陀佛)把她带往位于普陀岛(Potalaka)的香山。她在那里达到佛地。善财(Sudhana)童子开始服侍她，她在对他进行考验之后接受了他。时隔不久，她将一名渔夫捕捞到的鲤鱼从死亡中救度出来，而这条鲤鱼正是龙王的太子。她以龙女为其第 2 位弟子。这两个人以兄妹相待。但父王由于其残酷无情而病倒了，其身体因溃瘍而腐烂。妙善以一名药师—巫师的外形出现，声明治愈他的唯一办法，是获得其居住在普陀(金葆光，1914 年，第 112 页，普陀岛的香山)一名亲近的手与眼。两个姐姐的丈夫想杀死国王和药师。但仆人善财接到了准备毒害国王的毒药，将其泼洒在地而销毁了它。这样一来，妙善便完全制服了杀人犯。这两个女婿被发现后服毒而死(另一种

不同说法:被处死了),两个姐姐都被判处禁闭生活。她们的目的在于修持圣洁性,因而妙善被带到了一个“极乐世界”,善财以青虎和白象(另一种不同说法:火魔之弟青龙和水母之弟白象,它们均为佛刹的守护神)的外形出现,将两个姐姐劫往一个山洞中以勾引她们,它们同时也将国王和王后关在了山洞之中。它们遭到了失败,但却获得了赦免并变成了两个姐姐的坐骑。国王的使者同时也到达了普陀岛上,妙善首先献出了其左眼和左手,从而治好了国王的左半身;他接着又补献了右眼和右手,从而使国王的右半身也痊愈了。通过右手的一颗小痣,王后认出献上的肉系其女之肉。国王夫妇赴普陀岛旅行(经过妙善排除的那些考验和危险),并且在那里看到坐在王座上的是无眼无手的妙善。他们满怀信仰地虔诚祈祷以使其女儿们的眼睛被完全(“全”字的字形与读音均近似于“千”)退还。奇迹立即完成了。玉皇大帝于是便派太白金星去向妙善颁发了“大悲观音”(Mahākuruṇa,即相当于观音)的敕号,而其姐姐们却变成了文殊师利(Mānjuśrī,也骑一头狮子)和普贤(Sambantabhadra,也骑在一头大象上)菩萨。

由文殊师利(骑狮子)和普贤(骑大象)簇拥的观音(位于中心)这种三人组,经常出现在近代中国的寺庙中。它于本处被勾画出了3次,最终以三姊妹的外貌出现(灰姑娘故事的残余)。最早却是以两位性伙伴和外貌相反的形状出现的,这就是兄妹相合,前者骑青虎(可能是文殊师利的狮子),后者则骑白象(普贤)。

普贤(Samantabhadra)菩萨往往和文殊师利联系在一起^[77],观音也与这后者具有特殊的关系。“妙音”一名既是观音,又是文殊师利(Mānjuśrī,或者是 Mañjuḥoṣa,和雅音)的称号,而“妙善”(Mañjubhadra)的情况也如此^[78]。最后,在12世纪的译本中,观音菩萨道场的名称同样也是暗示文殊师利,她居住在香山(Gandhamādana,如同妙善传说中的香山一样)。有关全舍的内容是所有菩萨具有的特征。舍整个身体或部分身体,同样也是佛陀前

世生命的一种很著名的内容。手与眼的特征于此则是合情合理的。做为病因学传说的内容，它用于解释千手千眼观音的特殊外貌。但它也重复了与一种著名前例有关的内容。这就是美尼莲花(Utpala-Varna)的内容，她也拒绝了婚姻，在有关她的诸多记述之中，她也挖掉了自己的眼睛并亲手捧着将此奉献给想奸污她的男人^[79]。完全如同在妙善的传说中一样，性内容(我们从印度教传说中也发现了这一切)是以否定词而暗示的(纯洁—贞洁，拒绝结婚)。

对于妙善的传说，杜布里奇(Dudbrige)的功德就在于指出它在文献中的先例(同上引书，第75—79页)。这就是《妙法莲花经》(最后几品，据说是后补的，见《大正新修大藏经》第262号，译于公元4世纪，第23—28品)。第23品是有关药王(Bhaiṣajyarāja)菩萨的。于其故乡，既无女子，又无恶道(地狱、饿鬼、畜生或傍生、阿修罗或非天，第53页)。他“火燃其身，千二百岁”，尤其是自焚“百福庄严臂”(第53页)。他发的真谛之愿(第54页)“我舍两臂”使他获得了佛之金身，其双臂也被退还给他了(“必当得佛金色之身，若实不虚，令我两臂退复如故”)。尽管存在着差异(其中未讲到眼睛)，但舍去两臂而又复得金臂(可能这正是药王的外形)的内容又重新出现在妙善的传说中了(杜布里奇，第76页)^[80]。

下一品(第24品)是有关妙音(Gadgarasava，这是妙善的大姐或二姐的名字)菩萨的。妙音生活在一个被称为“净光庄严”的世界中。他会见了许多菩萨，其中就包括庄严王和药上(Bhaiṣajya-Samudgata，第55页)菩萨。他特别采用天力士(Nārāyaṇa，即毗湿奴)那身体结实的外形。为了传法布道，他让自己以各种外形显现，如现帝释(因陀罗)身、现梵王身、现自在天身、现毗沙门天王身、现婆罗门身、现官身等，同时还现女身(优婆夷和比丘尼)。它们特别是采取女身的形式以在后宫中说法(第56页)。

第25品便是著名的《普门品》(请参阅注释[32])，观音于其中

共呈现 33 种外形,包括一种女形。据《癸巳类稿》的作者认为(卷 15,第 571 页),这两品形成了一个整体。妙音就是观世音,第 25 品的主人翁是观自在(仅是译名的不同)。它还指出了湖南(常德、武陵、梁山)的一座观音寺中的一通碑。人们可以于其中读到,在孝建年间(454—456 年),妙音将其锡杖(khākhara)留在此地。在天宝年间(742—756 年),一名“梵僧”(印度和尚)到达那里,打开了妙音塔并在那里发现了一个装满了金锁骨(金舍利)钵。这就是一尊菩萨的瑞应,人们于观音的另一种外形马郎妇的形像中再次发现了它。

第 26 品与我们本处无关,它是有关各种陀罗尼的。

第 27 品的主要内容是有关“妙庄严王(Subhavyūha)菩萨的。除了第一种译本(他于其中享有庄严的名字,12 世纪)之外,该王在所有的文本中均为妙善父亲所享有的名字。其因叫做“光明庄严”(第 59 页)。他有一个妻子和两个具有三昧力的儿子。他们希望皈依其父,而其父本是一名“外道”并修持婆罗门教。儿子们通过奇迹而皈依了其父亲,甚至包括其王妃群中的女子(第 60 页)。父亲先变成比丘并于后来成佛。两个儿子分别为药王和药上。因此,我们从中又发现了妙善传说中有药王的内容,但却将奇迹制造者的角色颠倒了(两个儿子而不是 3 个女儿)。

最后,最末一品(第 28 品)是有关骑白象的普贤菩萨的内容。诵读该经文可以确保预防所有灾难。其陀罗尼(dhāraṇī,咒)可以使人转生于弥勒佛(Maitreya)净土。相反,任何鄙视佛经的人,都可能会做为这种罪孽的报应,而“世世无眼”,或者是染上诸如溃疡和身体糜烂那样的疾病。不少这类内容又出现在妙善的传说中^[81]。

妙善传说的另外一种古老模式未曾引起杜布里奇的注意。我也是仅于很晚的时候才由于弥久信美那令人钦佩的著作(《法宝义林》第 736 页)而获知这种模式的。这里是指从 3—4 世纪就被译做

中文的本生事(《大正新修大藏经》第 155 和 156 号,其一种残卷存在于敦煌写本 P·2965 中)。

一名叫做梵天的国王(即佛陀的未来之父)无子嗣,尽管他在后宫中有 2 万名嫔妃和 1 万名公主。他在向各种印度教神祇(梵天、因陀罗……日月和天地)举行了崇拜仪轨,才获得一子。人称此子名为“大自在”(Mahesvara,本处是菩萨,即未来的佛陀)。他天资聪颖,精通所有科学,尤其是一名优秀药师。其他的药师们则对他产生了嫉妒。在一次瘟疫流行时,一名恶药师(后来的提婆,Devadatta)声称,民只能被一个对众生具有慈悲心(如同观音那样)、从不会怀有仇恨思想者的鲜血和眼睛来治愈。尽管父亲犹豫不决,大自在却准备好了将其肉眼舍给众生,以便通过这一功德而能获得佛陀慧眼。他自己刺臂膀以便放血,然后再挖去眼睛(或者说这是由恶药师这样做的)。恶药师首先挖去大自在的一只眼并将其置于菩萨的手掌上,由此而变成了大药王;第 2 只眼睛被放在案子上。因陀罗取走了大自在的第一只眼睛,并将之复置原位。他命令“大自在王”(Visvakarman)驱除病魔(第 3 卷,第 119—120 页)。在第 2 种文本中(第 3 卷,第 138 页),一个“旃陀罗”(Candala,恶煞)要断骨以吸其髓和剜其两目(如同在有关妙善的第 1 种文本中一样,请参部注释[83])。

杜布里奇非常正确地注意到了引自《妙法莲花经》那孤立与经整合的特征。他也发现了《佛说大乘庄严宝王经》(第 94 页)的晚期说法中之下地狱的模式。我们还将回头来论述该问题。现在尚需要研究我认为妙善传说中经常性内容(手与眼)的问题,其目的在于解释观音的千手千眼形状。在有关这种形状的问题上,呈现出了一种模糊特征。人们有时称之为“千手千眼”(6—8 世纪的仪轨书,如《大正新修大藏经》第 1058、1059、1062a、1061、1060、1056、1064 号),有时却又称之为“千手眼”(《大正新修大藏经》第 1950 号,10 世纪)、“千手”(第 1068 号,8 世纪;第 2243 号,12 世纪),还有一次

称之为“千眼千首千足千舌千臂”(第 1062b 号,唐代)。但较为稀有的其他文献却称之为“千臂”(《大正新修大藏经》第 1057 号,7 世纪;第 1177 号,尚有称为“千钵”的文殊师利;第 1213 号,9 世纪,军荼利),或者是“千臂千眼”(敦煌写本,《大正新修大藏经》第 2083 号,第 1295 页)。当然,有手则必须有臂,但如若始终译作“千臂”(如同杜布里奇所作的那样),那就会面临忘记每只手张开的手掌中均有一眼睛的事实之危险^[82]。从严格的语法意义上讲,“千手眼”一词可以理解做“千手中的眼”。有关妙善传说的多种文体(包括于 12 世纪搜集的大约为 1100 年左右的最古老文本在内),都谨慎地维系于朦胧之中,而仅仅讲“手眼”。其他文本却讲“臂”,她挖“目”和断臂。但后来,母亲仅仅舐其“目”,不再谈“臂”了,妙善变成了“千手千眼”圣女^[83]。杜布里奇正确地辨认出(第 75 页),它特别是指观音特殊外形的一种病因性传说。他恰恰未研究这一点,这是一个“陈年积案”(第 9 页)。在从男身观音向女身观音的过渡中,这种传说占据一种什么样的地位呢?

我们不仅通过历史传记而获知,这种传说从出现伊始便与对千手千眼观音的崇拜联系起来了,而且还知道了这类传说本身最后也突出了此种联系。甚至当文字记载中讲到会使人认为具有一种温和外貌的观音时,该称号是指“千手眼”的同一种形状。这是在云南绘画中出现的情况(12 世纪)。其中的一幅绘画叫做《大悲观音世音》,它将该菩萨表现得长有 40 臂(千臂的简化,请参阅注释[82])。其下部是失败的频那夜迦(善导。请参阅注释[40]),共分成两部分,其一戴有翻卷起的象头面具,其二则戴有猪头面具(夏班,1972 年,第 102 幅画)。在第 93 幅画上的情况也如此,其中也将观音画成千手千眼(分别被简化成 41 个,特别是手执日月二轮),由两尊畏怖神簇拥,再加上被分成两部分的频那夜迦——象头和猪头(还有日月二轮,请参阅图 17)。日月是绘于由观音所创造的印度教诸神中的最初者(在《佛说大乘庄严宝王经》中,日月为

其二目)。在云南的一幅绘画中(第 92 号,叫做“白水精观音”),其中的观音白身,直到肚脐以上均裸露,画有两只突出的乳房,日月是由两童子在下部所执(请参阅注释[69])。

令人恐怖的降魔神和救苦救难的大悲等的含糊性,在古仪轨书(7—8 世纪)中就已经被清楚地指出来了。在此问题上,人们声称千手千眼观音是出自他镇伏神魔事实的变种(《大正新修大藏经》第 1057 号,第 83 页),有人具体解释说,这里是指镇伏强大的神—魔频那夜迦(第 83 页)。此外,这种外形被称为“大悲”(《大正新修大藏经》第 1606 号,第 106 页;第 1064 号,第 115 页)。在观音消除的灾难中,有人举出了一个女人的例子,她分娩时很困难和阵痛严重,这是由于魔鬼们制造障碍的原因。在念诵其真言时,诸魔退避而去,她才顺利分娩(第 1060 号,第 108 页)。人们也看到过近代的这种用法(第 21 页)。

以这种千手千眼(和 11 头)的外貌出现的观音,在《佛说大乘庄严宝王经》中则为主人翁和主要行为者。该经于 10 世纪末被译成汉文,它肯定在妙善传说的形成过程中起过重要作用^[84]。晚期的编撰者们发现了下地狱的插曲。我们还可以从中发现菩萨根据需求和形势而可以采取的 20 种外形的一份名册,这份名册与《妙法莲花经》中的名册相似^[85]。观音也正是于此以温驯莲花手的外形,采取了带有可以照亮一切的眼睛之药王形貌。他采用这种形状是为了揭示“六字大明”(唵嘛呢叭咪吽,即“六字真言”,见第 5、61 和 62 页)。他利用这一机会而与女神准提(Cuṇḍī,请参阅上文注释[21]和[41])联系起来了(他与其陀罗尼母)。形成该部经文特征的因素,仍是观音于其中成了印度教大神的创造者(出于其身体的组成部分),我已经讲到过这一切了。它包括了多种印度神话故事(请参阅本文注释[57]和[62])。因此,在观音女身之说形成之前,这些内容已在中国为人所熟悉了。为了有意地选择女身千手千眼观音,通过一个女子的险遇来对此进行解释,那么这其中就应该有

一种原因。为什么未曾选择观音的一种温和外貌呢？如莲花手或者是在西藏（观音在那里未曾采用女身，难道就是由于这种原因吗？）曾起过特大作用的其修法女伴多罗（度母）那样。或者是为什么选择不选择鬼子母及其童子们呢？据某些学者们认为，鬼子母向女身观音提供了其特征（我们还将重新论述这个问题）。或者是为什么“水月观音”（最早为男性，后来在不同程度上成为女性）而未能与送子娘娘结合起来并实实在在地维持到近代呢？为什么过去未曾对被造像成女菩萨的妙善进行更多的崇拜呢？并非如此。人们选择了十一头观音、千眼千手观音或者是十八臂准提（观音）这种更应该是畏怖的形象。在唐代，这二者特别是向求子的女子们送子（请参阅注释[33]、[41]和[55]）。正如人们为了摆脱各种危险而求助于观音一样，有时也是为了向她求子。人们同样也求助于大自在——湿婆（它也有千手千眼，请参阅注释[47]；弥久信美：《法宝义林》第743页）。在古代也如此，千手千眼的这种男性身外形，如同与夫人一样地与制造障碍的魔欢喜天（Ganeśa）性合，以变成山门和奥义的守护神。在近代中国，这种外形相反却与韦驮（由塞建陀派生而来，青年武士，欢喜天的弟弟与对立者）有关系。在该传说中，出现了与妙善传说相反的内容（发生性关系而不是拒绝，500名僧侣和女子被焚，请参阅石泰安，1981年，第18—19页；金葆光，1911年书中有关归顺了送子观音的韦驮，图1和图2）。在日本，为了子安观音（Koyasu Kannon），仍使用未采用女身之前的千手千眼观音的同一种外貌。中国的一种类似例证出现于清代，并且一直持续到我们今天（请参阅注释[55]）。

杜布里奇强调指出了下述事实：人们想强调全舍的道德，这是有关孝道的中国思想和供奉佛陀菩萨行为所特有的。但由于这一切，本来完全可以选择一位男性主人翁。我们掌握有关这种主人翁的古代雏形——大自在菩萨（观音的原形）或药王菩萨的本生事。杜布里奇使用了一种社会学的诠释。有些虔诚贵夫人的小团体，她们

邀请僧人为她们讲述能感化人的传说。鉴于当时女子们的地位有些悲惨,所以她们对于沾一点英雄的光而可能会感到沾沾自喜。但二者必具其一。或者是大家从希望传播的千手千眼观音的一种地方性崇拜的事实出发,那样为什么不会选择佛本传或其角色均为男性的《妙法莲华经》中的原型呢?或者是大家从感到了以一名女英雄的故事来安慰其处境之需要的虔诚夫人团体的存在出发。但这样一来,正如我刚才所讲到的那样,为什么未曾选择一尊女神,或者至少是菩萨的一种比较温和的外貌呢?人称必须使女英雄完成一种极其忠诚的行为,然而任何外形都是可能的。大家还将会遇到对于眼和手之特殊选择的问题。

我们必须注意到一种事实。在宗教和崇拜仪轨中,必定是观音那千手千眼(11头)的极其典型的特征会延存下来,即使人们始终称之为“观音”也罢。在始终与观音保持联系的同时,妙善的传说却未能最终导致对于一尊女神(观音或妙善)的崇拜。

在妙善传说的同一时代,另外两种传说也都出现了。不过,尽管这后一些传说中的主人翁为一女子,却未产生对于女神的一种新崇拜,甚至连观音的某些男性特征也被维持下来了。

2. 马郎妇

同样也是一种性内容形成了一组传说故事。它们最早都明显与观音无关,而在1个世纪之后才被与观音联系起来了,这就是马郎妇的故事。现知的第1种文本(10世纪)^[86]仅仅讲到了延州一个放荡少妇,她委身于所有的青年人。在她死后,一名和尚声称她是“大圣”,她是出于“慈悲”(Kuruna,这是对观音的常见称号),而不是出于对于本世之欲望而献身的。为了取得证据,该和尚打开了墓穴。人们从中发现其骨头彼此连在一起(这是菩萨或骨骼之禅定和禁欲的瑞兆)^[87]。虽然这个故事出现在一部非佛教的故事集中,但它却被安排在有关佛教奇迹的一卷中;虽然其中未指出任何名字,

但慈悲和锁骨之特征却间接地说明，本处是指一尊只能是观音的菩萨。

早从 10 世纪末起，一名禅宗大师便提到了“金沙灘馬郎婦”，她可能為“清淨法身”，該詞是指一尊佛陀，尤其是阿彌陀佛^[88]。11 世紀末葉，有位詩人就曾明確地指出。該女子確為觀音^[89]。12 世紀初葉，一名文人^[90]引證“禪宗文獻”而討論了佛教中的性問題，諸如僧尼婚姻的問題。他提到了鳩摩羅什的那些著名的性儀軌書（5 世紀），以及由一名下層少女引誘佛陀弟子的著名故事（請參閱注釋[50]）。所有這一切都是為了影射上上乘，即金剛乘或密教，其中提到了通過滿足欲望而救度和皈依的問題（請參閱石泰安，1981 年，注[6]）。然而，他針對這一問題而引證了一首詩中的詩句，詩中將觀音描述得如同馬郎婦，一手執一根柳枝（它是這尊神的一種外形的常見代表物）。

由性關係所承擔的性行為的這種密教姿態，又由一部類書（12 世紀初葉或中葉）的作者再次確認。他聲稱，據一部佛教著作記載，過去有一位賢良的女子馬郎婦。她在金沙灘上“施一切人淫，凡與交者，永絕其淫”^[91]。另一名佛教徒作家（12—13 世紀）引證了對這位金沙灘菩薩的頌歌：“詞曰：等觀以慈，鉤牽以欲。以楔出楔，以毒攻毒。三十二應，普門具足”^[92]。

同樣的傾向也令人奇怪地於同一時代出現在日本。大家一眼就可以發現，最晚在 1200 年左右，觀音（Kannon）曾採用一種女形^[93]。1203 年，淨土宗的僧親鸞可能娶玉日公主，可能是同時或者相繼地娶了另外 1 個，甚至是 3 個女子為妻，共生 7 子。然而，由於這項決定是違背佛律的，故而這是由以“聖僧”的外形（因而是男身）出現的救世觀音作出的。觀音可能於夢中送給了他一首這樣的預兆詩：

“行者宿報，設女犯；
我成玉女，身被犯。”

一生之间，能庄严。

临终引导，生极乐”。

这里可能仅仅是指于 13 或 14 世纪时出现的一种传说，而且还是 12—13 世纪时的一部已经包括这种故事的语录集^[94]。

但我们现在再回头来谈马郎妇的故事。当这个故事被正式收入佛教经文集时(1163—1164 年)，性内容转变成消极性的了^[95]。由于陕西的风俗很粗犷，所以在那里根本不知道佛教，那里更为喜欢骑射的人，一个女子对他们产生了同情心。她以其美色诱惑他们，许诺将嫁给大批求婚者中可以于一夜间牢记《妙法莲花经·普门品》经文的人(大家正是在该品中发现列举出了观音的 33 种变形，其中有 4 种为女形)。由于多名求婚者都表现得能够这样作。所以她连续延长了需要诵经的经文的篇幅。最后仅剩下了一名求婚者即马郎，她必须接受与之成婚。但在新婚之夜，丈夫发现她不但已死，而且尸体也腐烂了。稍后不久，一名僧侣让人掘开坟墓并于其中发现了一架锁骨，该僧宣布这是指一位圣贤，许多人都受皈依了。观骷髅或充满不洁的(蛆虫、腐烂)的身体，在佛教中则是司空见惯的做法，这是为了对非永久性的冥想。它也被特别用于永绝淫欲。但腐烂的肉体与干朽的骨骼之特征于此处之对立，似乎标志着在性欲(献身，其后又拒绝)与保持贞洁之间的二难推理。

从这一时代起(12 世纪)，这个有关观音的故事以及仍与我们本处有关的一种不同说法的故事“鱼篮观音”，便变成了禅宗“催产术”中的一个热门课题。1177 年，一位禅宗大师指出，文殊师利是七佛之师，也是金沙灘马郎妇^[96]。当大家联想到有关文殊师利的这种含糊不清性(青年男子，又是诸佛之母)及其与观音的关系时，这种谜一般的说法也就不会令人过分感到惊讶了。

这名妇女向马郎许婚而又自食诺言。她以这种方法使马郎接受皈依的故事，又在各种佛经文集中被作了重复。在这类文集之一(其余部分相同，约为 1269 年)中，圣女被比定为圣者普贤

(Samantabhadra, 本处可能并非是指此名的菩萨, 而仅仅是一个普通称号)。另一部文集只简单地讲到了“圣者”(1341 年)。仅仅是到 1354 年, 第 3 部文集才明确地指出本处是指“观世音”^[97]。

3. 鱼篮观音

在 11 和 14 世纪之间, 出现了另一种女形观音, 这就是鱼篮观音。她已被比定为马郎妇。14 世纪时, 其传说带有一个《鱼篮观音像赞》的标题^[98]。这种形象已经是由 11 世纪的一名禅宗大师所写一首诗中的内容^[99]。禅宗大师们的一批数量相当大的诗歌(12—14 世纪)都是有关观音的这两种外形的。透过其神秘意义, 便暴露出了其色情的暗示^[100]。

非常遗憾, 我仅掌握有观音的这种外貌的一批晚期画像(12—14 世纪。请参阅注释[24]和图 14—15), 没有任何记述可以使人更好地勾勒这个人物的轮廓。现在已经引证的诗以及某些圣像都表现出为一个女子, 但其他一些却使之具有了男性特征。大家将会发现, 这种形状也出现在普陀山, 于 1311 年来自四川的禅宗和尚, 可能在那里促进了这种形象的发展, 以至于使 700 多户渔民放弃了他们的职业, 成千上万的鱼就这样得救了(庄士敦书, 第 333—334 页;《普陀山志》卷 7, 第 2 页)。

大家可能会将云南一卷画(12 世纪, 请参阅图 16)中的画像(无标题)视为一种雏形。在用饱满的画笔线条绘制的一种“风马”中, 观音站在一片莲花叶或莲花瓣上。她具有一种温和外貌(女性的或女性化的)。其蓬乱头发披在双肩, 唯有右胸袒裸, 身体的其他部分裹在一件肥大的衣服中, 衣服似乎随风飘扬。然而, 这件衣服整个左半部裹着一张真正的网。这幅没有标题的画像可能与前一幅叫做《寻声救苦》的画有关系(夏班: 1972 年, 第 91、92 和 101 号, 请参阅注释[25])。在晚期的一份载《佛像图鉴》(1960 年, 卷 2, 第 14 页, 请参阅注释[28]和[32])的 33 种观音外形名表中, 第 10 种外形便是鱼篮观音: 肥大的衣服似乎随风飘扬, 头顶上戴

有风帽(如同白衣母神一样),站在一条游弋于海洋中的鱼身上。第12种外形被称为“水月观音”(他已被与白衣相混淆了)。他站立在唯一的一片叶子上,叶子在海中与第10号中的鱼同向而漂,而且与鱼的外形也相同。第13幅画像也相同,唯有观音坐在荷叶上的情节例外。这些画像本身又可能与泛海并救度一切众生的菩萨之形象有关(请参阅注[23])。这种外形颇为接近南海观音。

我们知道菩提达摩(Bodhidharma)乘一根芦苇渡江的著名形象。在鱼篮观音身上,唯一的一片叶子或驮菩萨的鱼起了船的作用。由于这一事实,它显得如同是从翻船海难中得救的观音的一个变种,该观音让人乘一只大慈船(请参阅注释[6]和[25])而渡海,该海实际上是轮回(samsāra)之海(如同度母一样,派生自 tarati,即渡舟。请参阅注释[37])。

从14—17世纪起,鱼篮观音也被比定为南海观音,她们的冒险故事被结合在一起了。为这些故事而编成了许多戏剧^[101]。在其中的一种戏剧中,一个男子设法获得了菩提,但却陷入了欲之中,为了救度他,释迦牟尼派遣南海观世音(她变成了鱼妇)和弥勒(他变成了布袋和尚)以及文殊—普贤这一对(请参阅上文有关妙善的传说),他们都变成了禅宗中的两个“疯”僧寒山和拾得。这出戏又重复了南海观音的冒险故事,同时又将此与有关鱼篮诗的内容结合在一起了。鱼虽被捕进了篮子中,但它仍然活着。当将鱼重新投于水中时,便会导致电闪、雷鸣和风暴。它时而大如山河,时而小得可以入瓶。在其他文献中,该鱼是一条“金鲤”(大家知道,鲤鱼可以在风暴中逆黄河而上以成龙)。

在一种公案(禅)中,金鲤鱼是一种“妖鱼”。它可以化作女身以引诱男子,因而也就是欺骗和愚弄男子。她最终受到了龙王大军的追击,只好藏身于南海普陀岛上的一片荷叶之下。观音大士于那里将鲤鱼捕入其鱼篮中。这是与鱼篮观音的一种同化,她用其篮子带走了被捕获的鱼,以去勾引和欺骗一个男子,但观音也以镇伏者的

身份而被造站像于鱼身上。这条鱼被造像成一片叶子。藏在叶子之下的鱼之主题内容可以与鱼王的传说及其有关的神话相比较，唯有这里是指无意中发现的一种秘密。恶鱼被镇伏而变成女身，以勾引男子。观音可能是利用了其欲望而镇伏了它，这是众人已经充分强调过的事实(请参阅注释[31])。

在1690年的《佛像图鉴》(卷2,第13页)中,有一份七观音的名表,处于33观音名表之前。最后一位是不空罽索(Amogha-Pāśa)。一种诠释性文献提到了《千手经》(这是《大正新修大藏经》第1060号《千手千眼观世音菩萨大圆满无碍大悲心陀罗尼经》的简称,但我未在其中找到这句话),它指出:“生死大海,种妙法莲华饵”;“不空罽索为救众生,以鱼钩将众生送往菩提彼岸”。

我们上文已经讲到的有关鱼篮的文献可以与由望月信亨引证的其他两种文献(第630页)相比较。第1种文献是猕猴孙悟空故事的一种版本(载《裈史》,元代)。取经人为渡通天河而遇到困难,因为该河中由一个水魔栖身。猴子求助于观音,她(他?)将魔提进篮子中,魔于是便变成了一条“金鱼”。第2种文献是一首禅诗,鱼的33片鳞变成了龙。大家还将会发现龙、女子和藏身的水生动物的内容,但却是出现在另一种变化背景中,水生动物变成了马和蚕。

在禅诗(请参阅注释[100])中,鱼篮观音的篮中之鱼也似乎是指需要镇伏和变化的生灵。这种变化似乎是由逆黄河水流而上变成龙的鲤鱼之变化提及的^[102]。

我应该于此指出在一首禅诗中提到的鱼观音之内容。尽管她很美、很高贵和装饰以璎珞,但却是一个散发出鱼味的捕鱼妇。尽管散发着这种腥味,但她仍可以诱惑人,大家可以试将此视为一种很自然的特征,但禅宗大师们的暗示却可以启发人联想到更多的东西。

然而,大家知道一种非常古老的传说,它特别是流传于东南亚

地区(普祖鲁斯基,1925年,第256页)。一名遭到梵天诅咒的天女被变成了雌鱼。它游弋在江河中,吞下了由一只飞鸟叼起并抛下来的国王之精液(这是与塞建陀降生传说相同的内容)。渔夫们捕住了鱼,并于那里发现了童男童女各一名。国王收养了男童(称之为“鱼”,他不再扮演任何角色了)。由于女童有一种刺鼻的鱼腥味,所以国王便把她赐给了一名奴婢。她被用于驾一只船,以在河的两岸摆渡。一名居士(仙人)想得到她,并答应使其腥味变成好闻的香味。由他们的性合而生下了毗耶娑(Vyāsa,广博仙人),即神圣的经文《吠陀》的编撰者。

缅甸的一种传说改造了这一故事,以使之适用于一名佛教上师优波掘多(Upagutta),一名被称为神女鱼(Maccadevi)的女童是在鱼腹中发现的,因而她保持了鱼腥味。她越是长大,这种鱼腥味就越会增加。这就是为什么大家把她驱赶到了一个木筏上。仙人优婆(Upa)要求她把自己渡到河的彼岸。他们可能发生了性行为,因为这次“会见”诞生了优婆掘多。

在此问题上,人们又将有关鱼观音的特有内容与将人“渡到彼岸”的观音以及多罗(度母)联系起来了。这些内容在另一种印度传说中仍占据着突出地位(比雅尔多,1976年,第218—219页)。一名渔夫国王在琰母那(Yamunā)河中发现了一条雌鱼,它吞噬了婆苏(Vasu,世,宝)国王的精液。由此而诞生了萨都亚娃帝妃(Satyavati),也叫做“鱼味少女”(Matsyagandhi)和黑女(Kālī)。她与一位国王结婚之前,曾与一名婆罗们发生过关系。她生一子毗耶娑(Vyāsa,博大,他是天力士的组成部分,即毗湿奴)。毗耶娑是在一只将乘客从河的此岸渡到彼岸的船上受孕的,其母为该船的摆渡工。孩子是由其父于江河的一个岛上养大的。比雅尔多小姐指出(和219页注[23]):“渡河与救度的女渡河人的内容,在史诗中经常反复出现”(如庞都王后妃,Draupati)。

我不晓得中国人是否曾得以知道这些传说。

4. 马与蚕的题材

在马郎妇的故事中,马郎名字并非是偶然出现的,“马”氏也就是马匹。然而,拒婚的说法却强调了该女子使以养马而著名的陕西地区受皈依,并救度这些黠武而粗犷的骑马人之欲望。以行为者的颠倒(公马救人)之内容,令人双重地联想到观音。据一种非常著名的佛教古老记载认为,一批商客因翻船而落水,受到了某些姣美却又行为恶劣的女子们接待。他们被一匹马救出,它驮着他们飞行于长空,而此马正是观音^[103]。在密教中,观音(或多罗)具有一种长马头的畏怖外形,也就是“马头观音”。

但从另一方面来看,马郎妇的故事不可能与自4世纪以来就广泛流传的一个地道的中国故事无关^[104]。父亲要出发到很远的地方参加战争,其女与马单独在一起时。她曾向马许诺,如果它可以将其父驮归,那么她将嫁给它。马果然这样做了。但当父亲获知女儿做出这种许婚时,他便杀死了马匹,剥掉其皮并将之绷了起来。少女则在以脚踏它的同时嘲弄它。马皮于是便自动地把少女缠了起来并裹她而去。她已变成了一条蚕虫。唐代的一种晚期文本(7—9世纪)补充说,四川的女子们都崇拜“马头娘”,也就是女神蚕,其像上覆盖着一张马皮^[105]。这一场面发生在养蚕之乡四川,与以其马匹而负盛名的陕西相毗邻。该故事将男女间的两种典型活动对立起来了^[106]。对于许婚的拒绝是两种记载中的共有内容。其对立或两极性已由一种程式化的特征所突出:在拒婚(结合)时,女子要腐烂并化为骨头,马化成了皮。女神的名字与马头观音相同(男性!),它在中国现知的第1部仪轨书中,也出现于同一时代(大约为653年左右)。因此,它们之间的相似或相同关系也并未逃脱其信徒们的注意力。

早从8世纪初叶起,一名胡僧(印度和尚)曾为促进密教在中国的传播做出过巨大贡献,此人就是金刚智(Vajrabodhi)^[107]。他完成了一种很简短的仪轨书,以通过对菩萨马鸣(这是一位著名神

学家和诗人的名字,即 *As vaghos a*,自称为一匹白马的化身)的崇拜而成功地养蚕。他是呈白肤色,稳骑在一匹白马上。但从 1004 年起,人们又在一部汉文佛教经文集中^[108]发现了一种记述,把他与蚕联系在一起了。马鸣之师过去曾是一位国王,他通过巫术而变成了蚕,以便能够为当地那些“裸如马”的居民(而在古代中国,人被称为“裸虫”,与披鳞甲的龙相对立)提供服装^[109]。马鸣自己也收下一条金龙(魔)为其弟子。金龙后来变成了一条小虫并藏身于法师的法座之下以窃取其机密^[110]。在 13 世纪时,一名文人就证实说,民众们都将马鸣(男性)做为女蚕神的名字,而该女神过去却被称为马头娘^[111]。在同一时代,这个人物就已经被日本采用,称之为“白”神,因为他穿白衣和骑白马,前后均由一些小人物簇拥,他们的名字均由“蚕”字组成(请参阅注释[107])。在近代中国却相反,马鸣的造像又如同站立在白马前的女神(观音)^[112]。在日本,这个人物被比定为女身的马头观音,她是蚕、马和牛的女守护神^[113]。

这样一来,就纯粹的中国民间信仰与佛教之间的这种诸说混合论的情况而言,观音的变化是复杂的。一方面,从 10 世纪起,观音在马郎妇的故事中变成了女身;另一方面,在同时代类似的有关蚕的故事中,土著女神首先采取马鸣菩萨的男形,其名与马头观音颇为相似,后者是观音的畏怖外貌。在近代,人们最终将此视为女子与马为一对夫妻,并将马鸣比定为马头观音。最后,8 世纪的马鸣是为了保佑蚕才受到了祈求,他为白身和穿白衣,完全如同观音和白衣观音一样。

5. 性的题材

在这些外形与不同传说之间是否有一种联系呢?至少有一种内容,即藏身于大师法座下以窃取其秘密的鱼也出现在鱼王的故事中了^[114],它于这些传说的同一时代还出现在鱼篮观音和马鸣(蚕,请参阅注释[110])的传说中。大家还可以联想到那个鱼味贵夫

人。在印度—尼泊尔的传说中,秘密属于性合范畴,在有关鱼观音的禅宗诗中,色情的暗示是非常明显的。然而,我已经指出,必须注意这样一种内容,因为这是指在由男身观音到女身变化过程中可能会使用的手段。

强调极其遥远的印度的观念和造象,是否有可能或者是有理有据呢?大家已经看到,某些此类观念和造象是通过译文而在中国为人所知的^[115]。女形观音传说的编造者,可能也如同我们一样,阅读过这些译文。这些传说和形象由僧人和画家们传播,由中国的不同地区开始,而这些地区很可能是供奉某种形象的观音的寺庙(由此而产生了观音的不同形式,其次是重迭和等同)。我们特别应该考虑到有关色界使用欲的思辨,这是为了镇伏和皈依,将恶转变为善。这些受到了密教与禅(以及后来日本的立川流和修验道)启发的思辨,恰恰是在女身观音出现的时代流传极广。这些传说的某些编纂者们都有意地和明确地参照了这一切。这种注释宗教经典的愿望可能曾扮演过一种重要角色。对于两种已经比定为一体的形象——马郎妇和鱼篮观音来说,这是非常清楚的。完全如同渔夫要设法引来鱼一样,女菩萨也会招引男子(性奉献)并使他们接受皈依。然后再或通过拒绝(唯一的男子)的性行为,或通过挑逗(毫无区别的所有人),而改变他们的形状。这种通过爱情而诱惑和镇伏的行动,恰恰是莲宗的固有特征,大家在本著中发现的所有“神”均属于该宗,也是本为该教派之首的观音的各种外形或弟子们^[116]。

至于印度模式,一方面是印度、尼泊尔和西藏社会,另一方面是中国中原以及后来的日本之间的交流,也就出现于同一时代(宋、元、明三朝),它们都是零散地被偶然保存下来的一批文献,它们又通过某些学者的著作(绝没有高度概括性的著作)才为人所熟知,进而得以证实。对于宋代来说,也就是说对于女身观音的传说和造象出现的时代(11—12世纪),大家特别应该注意这样一种事实:随着具有明显特征的印度密典的翻译,密教得以复兴^[117]。大家

还曾记得云南的绘画(12世纪),它们将大乘(特别是禅)与密教的因素结合起来了。公元1200—1400年间,在刺桐(Zayton,福建泉州)^[118]的寺庙中发现了印度教雕像,还于同一地点发现了可以断代为元代的一座印度教寺庙(毁于该王朝之末)^[119]。大家还都知道,在这个时代,中国的元朝皇帝们都敕吐蕃喇嘛为帝师(接受灌顶仪轨等),某些吐蕃宗教官吏们对中国天朝施加影响(有些人甚至因其性礼仪而负盛名)^[120]。就在同一时代和稍后,尼泊尔的一批匠人也都来到了中国。他们那制造印度—吐蕃佛教(喇嘛教)佛像的派别名扬北京,直到帝国的末期仍如此^[121]。这只不过是几个例证。大家也应该想到那些不知名的旅行家,除了特殊情况之外,他们中的任何人都未曾记载过自己的活动,或是由于笔者读书不足而不知道这些记载。众所周知,大批印度、尼泊尔和吐蕃的朝山进香人都到过五台山。偶然保存下来的一种记载涉及到了14世纪印度的一名如同禅宗或“疯僧”(神灵附身者,瑜伽行者)在彝族地区的行纪。他经由吐蕃、汉—藏走廊、云南(大理国)、贵州和湖南,最后在北京受到蒙古皇帝和皇后的召对^[122]。他可能向他们介绍了自己在印度亲眼目睹的一切以及其游纪可以证实的一切。

八、几点感想

游方僧人、朝山进香人、说唱艺人、街头卖艺人、商贾、其他那些不怕持续数年长途旅行的人,他们有的是出自于谈话的偶然性,有时则是出于职业使命,都促进了故事、礼仪、传说和肖像范本的传播。他们得以借鉴某些整齐而又统一群体中的孤立特征,以便将之重新使用于新的整体中。我们只能由果溯因地发现某些变化手段以及某种“内在逻辑”。据此认为,将这些特征重新分类在新说法之中,若不考虑该词的两种词义(意义与方向)中的某种意义,那么这种分类则不易进行。我不认为肯定曾使用了人类思想所特有的

范型概念(以荣格和以利亚德的方式)。我认为,通过某些人在一个有限的地理范围内(地区和居民之间的交往已经得到了证实)的经常性往来,某些非常古老的元素都被保存下来了。它们有时也被遭到遗忘,而在事后很久和在其他地方又被再度利用。这或是由于它们被口头保存下来了,或是由于一名作家竟然重新使用了古老的成文记载的文献。

我在有关门神的问题上曾经举过一例,塞建陀和欢喜天(Gaṇeśa)在印度古代神话中的特殊性。他们与湿婆及其妻乌摩(天后)或婆婆帝(Pārvatī)之间的关系,这些特征又经过不同形式的结合、改造和新释,于近代再度出现在中国和日本。在另外一种情况下,大家将会发现,造像的这种持久性可以简单地通过使用一种书面文献来解释。日本的厨神“大黑”便是印度的 Mahākāla(日文的 Dai-koku 即为其译名)。它在信仰佛教的印度之用法,已由7世纪的一名中国取经人做了描绘。一名日本和尚正是在该文献中发现并选择它做为寺庙的守护神(石泰安,1981年,第35页)。

这种情况与另一个例证有联系,后者清楚地说明了由信徒们所做出的这些组合与变化是怎样进行的。它们不是以某种现代学者觉得是“自然的”、明显的和简单的方式,而是以一种间接的和出乎预料的方式完成的。我们已经看到,某些学者们认为在鬼子母神身上找到了中国近代观音(捧童子者)的原形,因为鬼子母与观音具有相同的外貌和相同的送子娘娘的功能(上文注释[30])。他们认为这样一种形象自然会被人接受并将之比作圣母。但我已经讲过,这种外形在16世纪或17世纪之前未曾出现,而鬼子母神至少自7世纪起和甚至是更早的时间以来就已经为人所知了。一位“近代”中国作家于数世纪之后可能竟再度采用了鬼子母的外貌以创造送子观音的形象。大家无法证明这一点。相反,我得以辨认出的唯一一种具体情节,恰恰是完全不同。大约在1250年左右,鬼子母于其镇伏以夫人之外形出现的频那夜迦(欢喜天)的功能,就已经

被比定为千手千眼观音了。这尊观音与捧童子的观音没有任何共同之处。

相反，鬼子母的一整套互相连贯的特征（并非其周围有童子的孤立特征），确实又被以一种完全不同的方式作了重复（晚期出现于民间宗教中。见石泰安，1981年，第18—20、26—29页）。我们已经看到（上文注释[30]），在古印度，佛陀确实赋予鬼子母送子的权力。但人们并不是仅注意到了这种显得很自然的特征，却是特别为她指定了一种守护寺庙的职责。这样一来，她的最早男性伙伴是青年般庶迦（Pañcika，被明确地比定为塞建陀），但却赋予了她另一位男性伙伴——厨房或餐厅中的大黑（涂炭黑的柱子，黑色）天神。然而，正是这一切又被重新纳入到中国近代宗教中了，不过却是以另一种完全不同的形式和以隐喻暗示的方式出现的。一方面，塞建陀（在汉文中变成了韦驮）被与女身观音联系起来了（如同崇拜她的年轻的贞洁武士一样）。另一方面，做为寺庙的守护神，这个韦驮（面朝北而视，观音往往位于那里）被安排在与携带多名童子的大肚弥勒佛背对背的地方。这尊大肚弥勒佛是大腹大黑和韦驮的兄弟，大腹欢喜天的变形或相同者鬼子母消逝了，而其童子却被移到弥勒身上，弥勒是鬼子母的合谋者大黑的替身，女子们触摸其腹以求子。

有时也会出现，除了人们可以使用的一种文字资料之外，不同地区的某些作家或宗教人士，都彼此互相独立地沿用以大藏经资料为基础的一种相同或相似的论证。在可以使人这样作的密教观念的范畴内，他们得以将一种古老内容一直发展到极其重要的程度，而我们可以说这种内容正孕育着处于潜伏状态的晚期发展。这就是两位迦叶（Kāśyapa）的情况，他们在胎脏界的般若院中始终处于中心三角体（首先是白色的，尖端向下；其后是红色的，尖端向上）的两侧，处于被称为“现今的”形式中（805年由惠果送给空海的）。他们于其中未以早先的外形（白色三角形）出现。由于红色三

角形被解释为“火”，所以大家一般都解释说，佛陀的这两位弟子优楼频螺迦叶（木瓜林迦叶、伽邪迦叶波。他们在经典史料中都非常著名），都首先是婆罗门僧，沉缅于对火的崇拜。但在经典史料中，共有 3 位弟子迦叶。日本学者们面对这一问题始终都感到茫然不知所措，无法以另外的方式来解释这种选择（丰保，1959 年，第 82—83 页；田久，1959 年，第 154 页）。但他们非常恰当地指出了一种传统。1307 年，日本和尚信日为这些人物而使用了一种新的经文诠释法^[123]。优楼频螺迦叶位于三角形的左部，与男神在一起；伽邪迦叶位于右部，与女神在一起。但这位作家认为，大雄（Mahāvira，男神，位于左部）被称为金刚族母；该三角形与女神佛眼（Locana）有关系，这是佛族母；被比定为观音的准提（Cundī）是莲花族母。他采用了将迦叶解释为火的崇拜者的办法。他们是“所降伏”。这就是为什么他们被置于“能降伏”者智火（红色三角形）旁边。这是被普遍接受的“合理性”诠释。但信日补充了一种“甚深”的意义。两尊迦叶曾是两兄弟。其中之一杀死了其父，另一个则与其母就寝。他们代表着两种烦恼（klēsa，毒），即贪欲（rāga）和瞋恚（dveṣa）。我于此则无法讨论遗漏了第 3 位兄弟和第 3 种烦恼（愚痴，moha。这三毒分别相当于 3 个种姓）。在西藏的情况也如此，大家只注意到了其上下文中的两种烦恼，以降伏和转变众生。其一用于降伏男性众生（瞋恚，杀死，被称为解脱，藏文做 sgrol），其二则用于降伏女性众生（贪欲，性合，藏文做 sbyor）。

信日的宗教经典解释法与《炎盛大痼癖怛特罗》（Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra，12 世纪时译为藏文）的经典诠释法相类似。瑜伽行者可能（在坐禅中）杀死了父亲阿闍佛（Akṣobhya）并与我母菩萨（Māmaki）交合^[124]。这部密典似乎未被译成汉文。因此，信日从来未能了解到这一点。但是，他也如同该部密典的作者一样，可能使用了一直被发展到极端的有关“中阴”（antarābhava，或叫“中止”，藏文做 bar-do）的传统观念，“中阴”是指处于死亡与转生

之间的阶段。应该转世的生灵看到了其未来父母的交合。如果说，他对父亲(其竞争对手)感到了瞋恚和对母亲感到了贪欲，那么他将转世为男童；在相反的情况下，他将转世为女童(《大正新修大藏经》第 317 号，译于公元 300 年左右；第 310 号，译于公元 700 年左右)。

这是无直接借鉴的一种同时发展的最好例证。当大家对于能使内容与图案进行传播的历史和地理背景不详时，也只能发现它们的存在以及它们不可避免地要经受的变化。

正如我的老师爱德华·梅斯特(Edouard Mestres)曾讲过的那样，从一个地区到另一个地区，这些变化那流传最广泛的形式之一是某些特征的颠倒^[125]。不存在直线的、单向的和不可逆转的“发展”。正如列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss)所指出的那样，这是一种散乱的和变化着的内容之结合，新内容于其中的出现也不会阻止其倒退。

对于做为本著作主题的问题，也正如杜布里奇可能希望的那样，这其中不可能有某种独一无二的和具有单一意义的“令人满意的解决方法”。对于女身观音的起源，只能到一种独一无二的和简单的肖像原形(多罗、白衣、鬼子母)中寻找。但只有其中可能存在的某些原形与女身观音具有充分的联系，才能使之得以起某种作用。相反，观音本身即为湿婆一大自在的一种变形和改造形状，虽然后者出现在印度和一个较古老的年代，这一事实应该是人们所熟悉的，或者是被有意或无意地发现的。与这些人物有关的多种内容和图形并未遭人遗忘。对此应该表示满足了。大家永远不会知道在一个未定时代和未定地点所发生的一切。我仅仅试着对于所有变化进行一番统计，即我在追求自己认为是合乎情理的特征并试图揭示呈现于它们之间关系时，所发现的那些变化。

九、附注

在完成本文之后,我才得以参阅可以解释或确认某些内容的两种文献。

1. 大足石刻

四川大足周围的石刻群是近期3种出版物的内容。承蒙郭丽英夫人的美意,我才知道了它们。①《大足石窟》,北京文物出版社1984年版;②《大足石窟研究》,成都1985年版,包括一篇详细的解说目录;③《大足石刻艺术》,京都1981年版。某些石窟、佛龛均被作了断代,某些雕像都根据题记而被考证清楚了。其余的则是根据学者们的研究而考证出来的,他们有时也持某些分歧观点。我于此仅限于论述宋代(被断代为1001—1172年的题记)和属于本文主题的形象。

(1) 观音的外形

在观音的许多外形中,我发现了水月观音像,其中一尊持钵并绘有普陀山,已被断代为1094年(石门山,第4号洞),带净钵和柳枝的观音像。第1身像有时由两弟子簇拥,学者们分别称之为善财和龙女(北山第135窟,妙高山第5窟,公元1155年)。在大部分情况下,这些观音以数种特征相区别:①面部呈女性(大家可以于其女侍中再次发现一种双重记载);②一顶花鬘冠或教冠,很精致(学者们称之为“花冠”);③裸体上的璎珞。这些相貌也形成了被定为菩萨的那些人物的特征。这些人没有名称,有时甚至是诸如文殊师利那样著名的菩萨和大日如来(Vairocana)那样的佛。这些形象中的任何一种都不携童子,也不是完全的女性。但大家将会发现,释迦牟尼的妻子一般均以头上的花冠和胸前的璎珞为特征(请参阅注释[26]),北塔第64号窟,《研究》第448页)。对于“白衣大

士”，却未做任何记载。被断代于 934 年的一方题记是有关制造一尊白衣观音像的（《研究》第 174 页，位于大足石窟群之外）。非常遗憾，提到过这种情节的作家未提供任何题记。相反，在许多情况下，将一顶风帽戴在了观音的头上（北山第 136 号窟，已被断代为 1142—1146 年；北山第 180 号窟，已被断代为 1116 年；请参阅本书图 19），或者是头发之上（五代时期的第 214 窟）。学者们称之为“披风”，该词系指清代女子们的一种礼服。这种披风酷似做为白衣大士特征的那一种。它也出现在宋代的一幅不知其名的画中，人们武断地称之为“慈悲美女”（请参阅上文注释[8]、[9]和[28]）。

（2）母亲的功能

当大家希望明确地指出这里是指一个女子和一个母亲时，便会以一种现实的方式将她表现得带有裸露的隆突乳房。在此情况下，从来不是指观音，而是指其他人物。

④鬼子母神共被造像 5 次（宋代，北山第 289 窟中一例，已被断代为 1171 年）。她于膝间带一童子，又由数名童子（5、7 或 8 名）簇拥，他们都围绕着她而玩耍。在对他们的描述中，学者们从未指出过其明显的乳房或喂奶的情况，如同在西域名画中的情况那样（傅舍，1910 年）。相反，大足石窟的艺术家们与印度和西域的原形相比较为一种革新的方式，突出了其母亲的功能。他们于鬼子母的身边增画了一名奶妈（学者们称之为乳母），有一次竟然是两个（乳母和保姆，石门山第 9 窟）。她的特征是具有裸露的大乳房和一个正吃奶的童子。

⑤伪经《父母恩重经》（《大正新修大藏经》第 85 卷，第 2887 号）那带有题记的画面，表现了父母之恩，人人都应该对此表示感激（宝顶山第 15 窟，小佛湾第 3 窟，大佛湾第 17 窟）。第 6 幅画面赞扬了“乳哺”童子的母亲。大家会看到母亲背向下躺在那里，衣服袒露，乳房外裸。一个小孩睡在她身边（请参阅图 20）。画面中央的一条题识指出了这些画像的功能：夫妻在“求生孝顺儿”，或者是

“投佛祈求嗣息”。在小佛湾第3窟和大佛湾第17窟中,这种儒教主要道德的画面已被佛教采纳。他们又被另一部经文的画面覆盖,这些道德于其中又成为释迦牟尼佛自己的行为(《大方便佛报恩经》,见《大正新修大藏经》第156号)。在那些忠诚行为中,我只提到一种(《研究》第502页),因为这是妙善传说的先例:释迦牟尼“行孝剃睛出髓为乐”。瑜伽师柳本尊(其生平也被造像于大足了。见宝顶山第21窟)同样也断耳和断左臂。对于被剜掉的眼睛,有人明确地声称瑜伽师应一名刺使的请求而送给他了(公元939年),而且是做为治愈他的一种药而奉送的(《研究》第491页)。

③母亲功能有两个例证并且具有喂奶的逼真形像,其一纯属佛教的(①鬼子母),其二是有儒教概念的佛教同化②。于此二者之中,又加入了第3种观念(同样也是宋代的),它可能属于民间宗教,不甚明确地也属于道教(南山第4窟,《研究》第519—520页)。作家们采用了一个标题《后土三圣母》。某些题记提供了神的名称。其中心主要的神叫做“注生后土圣母”(部分已遭损坏,其两只手捧某种东西于胸前)。这尊像被簇拥着,在这个三角形中,又加入了两位由题记明确限定的人物。在左壁上,可以看到“九天监生大神”。我们于下部看到了已由题记作出了考证的人物:某某父亲或某某儿子。大家在右披上可以看到一个叫做“九天送生夫人”的女性人物像。下部有两个正在顶礼的女子(部分已毁)。由于这都是跪着的祈祷像(一侧为两个男子,另一侧为两个女子)及其共享的称号(九天),所以这里可能是指一对夫妇。第一位圣母一直延存于现代宗教中(助生娘娘)。该女子可能与“九天玄女”相同,对她的崇拜与821—925年间对于后土夫人的崇拜有关(宫川尚志:《中国宗教史研究》第1卷,京都1983年版,第370、378—379页)。她以性合与军事占有者而著名。因此,本处是近代民间宗教(娘娘或奶奶。请参阅注释[6])的一个先例。

因此,在宋代,甚至是在明代,母亲的功能于此从未能与观音

的任何一种外形相联系。一种于每只膝盖上放一童子的“送子”观音的形象,则应该断代为清代(《研究》第 511 页)。

(3) 密宗

中国学者们曾这样讲过:大足石窟群属于密宗、禅宗和华严(Avatamsaka)宗。其中以造像表现了“磨瑜伽(五)部惣持王”柳本尊的生平(宝顶山第 21 窟)。据其在很大程度上是传说性的传记记载,他可能诞生于 836—840 年之间,圆寂于 907 年(《石窟》,第 7 页注[11])。但正是其弟子和继承人赵智凤于 1179—1249 年间令人雕刻了其巨大道场(宝顶山第 14 窟;《石窟》第 56 号中的释文)。其他石雕也证实了密宗在宋代的存在。大足石刻确认了我曾在其他地方指出过的内容(请参阅注释[116]和[117])。

2. 西湖(杭州)附近的元代洞窟

另外一个庞大的摩崖石刻群,也证明了我刚才针对元代可能存在喇嘛教影响的内容(请参阅注释[120])。我仅通过一本简单的通俗小册子而知道了这一切,但它足以证实这种概观(黄涌泉:《杭州元代石窟艺术》,北京 1958 年版)。这些石窟均位于杭州西湖的南岸和西南岸的群山中。某些雕像已被毁或者是被敲掉了头,但它们的存在却由作者引证的元明著作所证实。其题记提供了某些人的时间(1182—1292)和姓名。除了几处较古老类型的造像之外,我将于此指出喇嘛教的某些人物。那里有该地区臭名昭著的释教总摄杨琏真伽的雕像,这是他生前的雕像(黄涌泉书第 3—4 页)。某些文献讲到了供奉花果的裸体女子。它们还记载了一组 21 尊神像,其中的主要者便是“救度佛母”。这肯定正是印度—西藏密教中的 21 尊度母(多罗,第 5 页)。在现存下来的 21 尊石刻像中,有些是一直裸至下腹的女神,戴有三叶或五叶花鬘冠(图版 34 和 38)。一个佛龛(图版 48—49)带有“密理瓦巴一堂”的名号。大家从中看到一尊人物坐像(头部被损),大腹便便。其右部有两位穿长裙的女

子向他奉供品。无论这一人物的身份如何(成就者?),其名为藏文—蒙古文的。另一龛(图版 57—58 和 62)被断代为 1322 年,被称为“麻葛刺一堂”。这是那个时代对 Mahākala(大黑,大神王)的常用蒙文对音。在元代,他做为蒙古人的保护神而成为一种崇拜偶像。指出这些情况,于此便足矣。

【注释】

[1] 石泰安(R·A·Stein)是法国当代最著名的中国学家之一,既攻藏学,又治汉学。石泰安于 1911 年 6 月 13 日生于德国的施韦茨,为逃避德国对犹太人的迫害而于 1933 年迁居法国。二战期间曾在印支参加抗日战争并一度成为日本侵略军的俘虏。战后,他于 1947 年由当时设在河内的法兰西远东学院派遣,到中国的昆明、成都、北京和内蒙进行科学考察,后在巴黎大学北京汉学研究所工作。自 50 年回法国后,他先后在高等实验学院和法兰西学院任教,主持了法兰西学院的西藏文明讲座。1981 年,石泰安先生于退休之前,再次访华。石泰安先生一生著述甚丰,共有百余篇论文和十几部专著。其《西藏的文明》、《汉藏走廊古部族》、《西藏史诗与说唱艺人的研究》已译成汉文在中国出版。其中的大批藏学、敦煌学、汉学著作也大都翻有翻译介绍。

[2] 本文最早是为《神话和宗教辞典》而写成的(石泰安,1981 年),但却未被收入其中。它成了已发表的论文(同样是有关佛教的)《门神,从印度到日本的佛教神话一例》(第 2 卷,第 280—284 页,我于此引证的是抽印本第 1—39 页)的续文。其目的在于说明,佛教万神殿中的人物从一个地区和一个时代到另一个地区和另一个时代之间,根据一种“内在逻辑”而变化的手段。

这一内容已经是一次开课的内容(《法兰西学院年鉴》第 77 年号,1976—1977,第 599—607 页;第 78 年号,第 639—647 页)。

印度、西藏以及与它们有关的地区的文献如此丰富多彩,以至于本文仅考虑其中的一部分,以使之尽可能地对女身观音在中国的出现略加澄清。我同样也从讨论中排除了(个别情况除外)女身观音与地道的中国女神之间的关系。我的意图并非是写一部很全面的专著。但面对许多混乱

和作家们的不同观点,我也必须补充相当数量的具体解释,从而使本篇论文更加臃肿了。

- [3] 大文豪胡应麟(1551—1602年)说,今人始终将观音描绘成女子,而这种描绘却开始于近代。据他认为,装饰花鬘冠的女装于此则不存在(《少室山房笔丛》,上海1958年版,第537—538页)。晚期的某些文人曾批驳过他。
- [4] 某些出自基督徒们的真实小雕像现保存于日本。16世纪末叶和尤其是17世纪的断代已由仇教的时间(开始于1549年,但主要却是1614—1651年)所证实。请参阅德贝格,1974,第83—85页,附有图片;《马利亚观音纪行》,载《观音之道》第3卷,1984年,第80—85页。这是由索安士(Anna Seidel)盛情地向我提供的资料。据利玛窦认为,在1583年,中国的官吏、文士、僧侣与平民都曾崇拜过他们供于一个祭坛上的携圣婴的圣母。我应该感谢谢和耐教授向我提供了这条资料。谢和耐指出,童贞女被称为圣母娘娘,可能是把她与妈祖或观音相混淆了(谢和耐,1982年,第117—118页)。17世纪初叶,一名受归化的中国文人认为观音“仅为圣母的一种遭歪曲的形象”(同上引书,第106页)。
- [5] 悬崖、竹子、柳枝和钵瓶等物,已经形成了断代为9—10世纪的敦煌壁画中那些被称为“水月观音”的特征(尼古拉—旺迪埃,1974年,第147—148、167—168和202页;松本荣一,1937年,第344—354页;《西域艺术》图版19,10世纪)。但这都是男身观音(长有髭)。这种外形有时也与“白衣”相混淆(松本荣一)。
- [6] 马伯乐(1928年,第330页)说,送子观音是送子娘娘的另一个名字。金葆光(Doré)所说的送子观音似乎是很晚的事了。永尾龙造(1942年,第50页)提供了观音的一种民间形象,带有“白衣送子观音”的题记(江苏的一个例证,第78页)。她将两种外形结合在一起了:①送子娘娘;②山崖与钵瓶、柳枝和竹子。唯有被称为“白衣大士”的第2种外形才代表着海中的白衣禅者,怀中无童子,而有一童子跪在她面前顶礼(第58页)。永尾龙造认为(第49—50页),送子观音系送子娘娘的雏形,其形象相同。他认为这种借鉴出自通俗小说《封神演义》。永尾指出,根据地区不同,人们求子不是去祈祷娘娘,而是祷告观音(第78页)。这其中肯定有诸说之混合,或者是比定一同化,而两尊女神却始终有别。永尾龙造(1940年,第

243—245 页)描述了在北京供新年使用的一躯大像(格罗贝也如此,1901 年,第 52 页以下)。上部是观世音菩萨的造像(白衣,执钵瓶与柳枝,处于海中,由善财和龙女簇拥。因此,这是白衣母)。三母(女神或女圣、天母、圣母;1942 年,第 59 页)位于中央;中间是“天仙娘娘”,由眼光娘娘(保护眼睛)和子孙娘娘(但格罗贝却说是送子娘娘)所簇拥。这些“娘娘”均出自《封神演义》。永尾补充说,这样一来,观音便被定性为如同“慈航道人”一般,此人曾“普度”众生。“观世音菩萨”也独自受到崇拜。这是一尊女子的坐像,长有 16(或 18)臂,手执多种物品(与准提略有相似,见下文不远处注释[41]。永尾龙造,1940 年,第 47 页和图版 21)。它被用于对所有神(共有 100 多尊,格罗贝提供了其名单)的一种供品。我们可以于其中发现第 27 位是女身观音菩萨;第 46 位是天仙娘娘,她是主宰生育与婴儿的 9 位娘娘中的最受尊重者;第 55—57 位和第 60—61 位则为具有同样功能的其他娘娘;第 67 位是白衣送子观音。有关三位菩萨的一种结合,请参阅本文注释[76]。佩里(第 78 页)声称,观音在唐代就已经以“送子观音”为主保而在佛教中成为使女子受孕之神。但他引证的经文(《大正新修大藏经》第 2110 号,约为 600 年左右,卷 7,第 537 页)中却没有“送子”二字(格蒂,1928 年,第 80 页,又一次重犯了佩里的错误)。佩里恰当地保持了该观音的男性身份。正如他正确地指出的那样,这尊“送子”观音在《妙法莲花经》中特别是具有此种功能(请参阅注释[32])。有关观音和送子“娘娘”(或“奶奶”)之间相混淆的问题,请参阅戈罗特哈尔的著作(1948 年,第 241 和 269 页;1951 年,第 51 页)。观音也被与中国的女神天后(又叫马祖婆)相混淆了。天后也如同观音一样,是保护儿童,特别是保护海员的娘娘,因为观音或多罗都会“普度”苦海(德·格罗特,1886 年,第 1 卷,第 261—267 和 396—397 页;马伯乐,1928 年,第 306—308 页)。其他那些纯粹是中国的女神都送子。“娘娘”或“奶奶”均为碧霞和其他神(一个在泰山,另一个在福建。见马伯乐,1928 年,第 327—328 页;倭讷,1932 年,第 373—375 页;永尾龙造,1940 年,第 243—245 页和 1942 年,第 47—59 页)。

- [7] 葡萄牙人门多萨(Gonçalez de Mendoza)在广州看到了一尊送子女神像。有人告诉他说,她是贞女和某个大王的公主。这种内容肯定是妙善传说中所特有的,但它从未被造像成为送子娘娘。大家可以想到鬼子母(请参

阅注释[30])。当然,她是做为“娘娘”而不是“圣母”才为人所知的。但她于其前世中却是国王的公主(沃德尔,1934年,第99页注[1];沙晚,1910—1934年,第3卷,第116页)。马伯乐在广州发现了一座鬼子母庙(佩里,第62—63页;马伯乐,1928年,第329页)。在17世纪时,有一名中国女子崇拜一尊“生育女神”,传教士称之为 Choina 或 Coima。该传教士让人以基督教的圣母像取代了此女神像。谢和耐(其书第123—124页)曾联想到了妙善,但他也正确地指出该女神与千手千眼观音有关,而不是一尊生育之神。这里更应该是指诃利帝,其汉文名称“鬼子母”(或鬼母)与 Coima 非常吻合。杜布里奇(其书第7—8页)也提到了16世纪末的一名蒙古旅行家,此人曾在有关观音的一次宗教仪轨中听到了妙善的传说。但该观音也不应该被造像成送子娘娘,而是长有千手千眼,这一点已由索安士的一次观察所证实。1979年,她在开封府的相国寺中发现了一组身体高大的石刻群,系由四尊千手千眼雕像组成(请参阅本书图13)。于是便有人自发地向她讲述了妙善的传说。杜布里奇也强调了他在广东、福建和东南亚发现的“大士公”,“往往具有滑稽可笑和奇形怪状的”形象。她与孟兰盆(Ullambana)一类的仪轨(为死者和饿鬼而举行的仪轨)有关。杜布里奇提到了格罗特(1886年,第427—428页),后者曾描述过这一节日。神或是置于一个供坛上的纸人,或为一巨幅供像。他被置于供品的中央,成了一个阻止争夺食物的行圣事者。其名为“普度公”、“大众爷”、“大士爷”、“大慈大悲观音的化身”,他具有将众生从地狱中解脱出来的能力。这就是为什么该神头戴“该女神的一尊小像”。有关“大士”一词,请参阅《法宝义林·佛教百科事典》第6册,巴黎—东京1979年版,第670—679页。

- [8] 我要感谢郭丽英夫人提醒我注意这些绘画。大家可以在尼古拉·旺迪埃的书(1974年)中发现它们:①第77号画(第143页),执柳枝(右手)和钵瓶(左手)的观音,长短髭和山羊胡子。其左臂之上有一裸体小童子(据作者所使用的语言是“小生灵”),处于烟雾之上(请参阅本文图5)。②第87号图(第164页),如意轮观音(Cintāmaṇicakra Avalokitesvara),红色,六臂,长髭和山羊胡子,在簇拥他的10个人(月、日诸神,仙人一天神等)中,有两个裸体童子(第2a和2b号),跪在莲花上,于一个盘子奉上花供。这些童子们可能代表着信徒们于莲花上的灵魂,他们可能会转生于

阿弥陀净土,由于钵瓶中的“甘露”而实现其愿望(请参阅注释[23]和[50])。

- [9] 成都博物馆藏画。请参阅《艺苑掇英》第9期,上海1980年版,第5页,其标题是《观音,慈悲女神》。
- [10] 艾克和戴密微:1935年。东侧第Ⅳ·3号塔,第76页和图版17(请参阅本文图6),观音穿一条宽大的裙子和戴一顶花鬘冠。
- [11] 赵翼:《陔余丛考》(1790年),卷34,上海1957年版,第738—740页;俞正燮:《癸巳类稿》(1803年)卷15,上海1957年版,第570—579页;王夫之的《识小录》卷2;周一良:1945年,第329页。
- [12] 杜布里奇:1939年,第268页注[179],《隋书》卷69第4页,《南史》卷12第4页)。
- [13] 艾克:1946年,第316—321页。
- [14] 《北史》卷90,第3页。
- [15] 《隋书》卷69,第4页。
- [16] 《辽史》卷65和71(由冢本善隆1955年文,第276页引证)。
- [17] 请参阅望月信亨:1954年;冢本善隆:1954年;牧田谛亮:1970年,牧田谛亮还指出了有关这一问题的其他著作。这里是指《冥祥记》和《观世音应验记》。在这后一部著作中,仅有 $\frac{1}{69}$ 的例证(牧田谛亮,1970年,第50页,第55例)涉及到了一个无子的男子向观世音求一子。他获得了一个儿子并起名为观世音。在《观音慈林集》对《冥祥记》的12条引文中,只有1条描述了以诵《观音经》而赐子的引文(再没有更多的了,请参阅第307页)。
- [18] 敦煌写本,已收入《大正新修大藏经》第85卷,第2898号(牧田谛亮:1976年,第272—289页)。佩里(1917年,第73页)引证了一种近代文本,标题叫做《高王白衣观音经》。牧田谛亮(1976年,第287页注[20])证实,福建的一种1876年的版本包括《高王观音经送子白衣感应》中的段落。但经文中的“高王”和敦煌绘画中持柳枝的观音均为男身。仍是在17世纪,近代的“伪冒者”却未附有“送子”和“白衣”的称号(《观音慈林集》第309页)。
- [19] 见黑汀斯(Hastings)的《宗教与民族学百科全书》中的《观音》条目,爱丁

堡 1090 年版,第 2 卷,第 260 页。这通碑文已经发表于《印度史季刊》第 9 卷第 192 页中了。碑文被断代为“尼泊尔的萨姆瓦特纪年”的 792 年,即公元 1682 年。该碑文的译文已由瓦累·普散作了校勘:“向吉祥观自在顶礼!瑜伽行者们认为,他是鱼王;性力派信徒称之为性力;佛教徒们称之为观自在……”。该通碑文参照了加德满都附近的邦伽玛蒂(Bungamati)观自在庙中的 3 身画像。这位普伽玛观自在的一幅细密画收在 11 世纪的一卷写本中(傅舍:1905 年,第 2 卷,第 4 和 6 幅画)。观音(在一般情况下为白色)于其中却被绘成了红色。它不是女身,而是由两名或 4 名多罗(度母)簇拥。据晚期编年史记载,这种崇拜要上溯到 7 世纪。因此,如果把他比定为印度教徒中的性力,那也是很晚期了。但这其中也应该有一种原因。大家应该到有关鱼王的传说中去寻找这种原因。将他比定为鱼王的做法同样也很晚了(可能为 17 世纪)。在古代编年史(1225—1226 年)中,邦伽玛蒂之神始终被称为观音(骆克:1973 年,第 41 页)。正是印度教教徒们将观音比定为鱼王(骆克)。鱼与观音的一种外形有联系。

[20] 请参阅圣·科诺:1925 年,第 10—11 页。他赞同托玛斯(F·W·Thomas)的一种提示(《亚洲皇家学会会刊》,1906 年,第 464 页),后来又由弗兰克(A·H·Frank)所沿用(《皇家亚洲学会会刊》,1915 年,第 402—403 页)。

[21] 观音的陀罗尼(明咒)被称为“本母”(《大正新修大藏经》第 1050 号,卷 4,第 60 和 62 页)。在这种咒语中,“嘛呢叭咪”(maṇi-padme)从语法讲应为阴性,系“如意宝莲花”(maṇipadmā)的呼格词,也是修法女伴(度母)的名称,但她却未出现(圣·科诺)。一部类似的咒语书是专门有关“如意轮观音”的(《大正新修大藏经》第 1080 号,第 188—189 和 202 页;在 1 卷敦煌写本中的情况也如此,即伯希和敦煌汉文写本 P. 2153 号,已断代为 623 年。请参阅本文注释[8]、[93]和[95])。这种咒语便是“唵叭咪·如意珠·摩诃伐罗·吽(Oṃ Padma Cintāmaṇi mahāvajra hūm)。他涤除了所有罪孽、六恶道,使人转生到阿弥陀净土的一朵莲花中。据专家们认为,第 4 和第 5 种内容应该被读做 maṇipadma-jvālā(阴性单数),因为人们还发现过它的一种阴性呼格词 Oṃ amogha maṇi padme(和 Oṃ Padma-jvālā-hūm)。

[22] 马伯乐,1928年,第329页。这种思想要追溯到傅舍(1905年,第1卷,第182页和1918年,第2卷,第1册,第140—143页)。格罗特(1886,第1卷,第182页)说,人们向“白衣大士”观音求子,但他也承认(第186页):“对女神的某些称呼证明,观音有一种男身原形,如‘大士伯’之名。”我们已经看到了送子观音和白衣观音的重合(金葆光)。这种现象也出现在察哈尔,但却很罕见。戈罗特哈尔于1948年指出,在这些95座女身观音庵中,仅有两座过去叫做“白衣庵”;一座叫做“海潮庵”,暗示普陀山的一个石窟。“大士”的称号一般是指一尊男身菩萨(杜布里奇,1978年,第102页[28])。但观音也被称为“女大士”(Mahāsattva)(杜布里奇,第45页)。然而,即使观音在经文中被认为是女身时,有些绘画仍继续为之保留了男性特征(长髯)。这就是鱼篮观音的情况。京都泉涌寺的观音像是于1255年从中国输入的,被认为是根据著名的杨贵妃(8世纪)的原形塑造的。她确有一种女性特征(这是许多菩萨所特有的),但其温和的面庞上却长着髯(见图18)。格罗特的理论已由陈观胜接受(1964年,第341—342页),马伯乐的理論也由戴密微接受(《法华义林》第220页)。

[23] 这种形象在2世纪时已由李龙眠所接受,但我们只掌握其1132年的一种雕像(马伯乐,1928年,第332页图65—66;《法华义林》第220页)。

[24] 请参阅饶宗颐1974年文。这里始终是指一个修持禅定的人,一件白色长袍包住了其头,再没有更多的衣服了。在被归于吴道子的绘画及其所描绘人物特征的问题之间,呈现了一种巨大混乱。约翰斯顿(1913年,第275页)认为这是在唐代出现的女性典范,他引证了费诺罗莎的著作。此人(1912年,第97页)讲到了“女身观音”(在620和705年间的日本寺庙中),我无法核实这种论点。但在有关他归于阎立本(7世纪)和吴道子(8世纪)的两幅画的问题上,他提到的资料都是错误百出和混乱不堪的。对于第1幅画,他觉得菩萨似乎是女身,而在第2幅上却“明显是男身”。他本人在讲到第1幅画时,认为它如同宋代的佛教圣物(第96页,图版34)。将此画归于阎立本名下是错误的,无论是西伦还是卡西尔(Cahill)都未曾作出过这种归属(我应该将这些资料以及此后的资料都归于我的朋友吕西安·比顿的学识)。费诺罗莎对此画做了如下描述:坐在山崖上的一个钟乳石山洞中,“这就是观音……正如唐代的大部分画像一样,他也长有稀疏的髯”。这里是指大德寺的一幅绘画,松本荣一(1937年,第

351 页,图 9)。称之为“水月观音”。此画在传统上被归于吴道子名下,但松本荣一却将它断代为元代。该画被发表于《国华》第 179 期(1905 年)中,其中讲到了“女神”;它也被发表于《神笔大观》(日中残存艺术品选,第 18 卷中,东京 1907 年版,图版 10),观音于其中被比定为白衣母。大家看到菩萨坐在那里并有一只钵瓶放在旁边,下部有一童子在向她顶礼。在有关第 2 幅画的问题上,费诺罗莎将它归予了吴道子名下(第 1 卷,第 132 页,图 37,第 100—101 页的“宋代临摹品”)。他声称:“这是长髯与山羊胡子的观音站像……于此为男神……向两个正在坐于花瓶中摆鲜花的游戏的童子们降下来”(请参阅本文注释[8])。然而,菩萨于其右手中提着一个装满鱼的篮子。大家在西伦发表的图片中会清楚地看到该观音(1928 年,图版 158,请参阅本文图 14),他将此画断代为明代(?)。西伦(图版 129)提到了画家穆安的另一个例证,该画上附有断代为 1315 年的一首诗,其标题为《白衣大士》。我感谢饶宗颐教授的美意,他使我获知宋代的画像。其中之一为元代的,应该归于画家赵孟頫(1254—1322 年)。该画叫做《鱼篮大士》(《故宫书画录》第 148 页)。另外一个例证是由费诺罗莎进行描述的。这幅画是诸天(日本人,1352—1431 年)的。观音将其目光向下转向了童子们。他举起的左手中执一根柳枝,右手中则是篮中的一条大鱼。这里始终是指鱼篮观音。

- [25] 在《大方广佛华严经》(Avatamsaka-sūtra,《大正新修大藏经》第 279 号,约为公元 700 年左右。卷 68,第 366 页)中,观自在生活于其岛山之中,被称为“勇猛丈夫”(mahāvira)和居士。他坐在河谷的一个宝石座位上(由松本荣一引证,1937 年,第 346—347 页)。这确为男性修禅者的典型代表。大家已经看到(本文注释[24])石窟中的一幅观音(男身)像,它可以说明观音在普陀山的道场。在 12 世纪的一卷画(夏班,1972 年,第 97 幅画)中,“普陀山观世音”(题记)说明该画是供在山洞中的,站像,白色,胸膛很突出。他长有 3 颗头颅,中间的那一颗(带有第 3 只眼睛)显得很慈祥,但其他另外两颗头颅则具有明显的犬齿(粗暴和忿怒之象征)。他长有 6 臂,特别是执弓弩和箭矢。此后的一幅画像(第 98 号)表现出的观音(白衣、长髯)为站像,执钵瓶和柳枝。大家可以于其上部发现一个建有寺庙和塔的岛屿。这条题记将该岛定性为“孤绝海岸”。他可能成为开慈悲船和普度者的原形(请参阅注释[6])。本处所指画卷中的另外一幅画

(第101幅)叫做《救苦观世音》。观音于此也持钵瓶和柳枝,身处一种由山与海形成的背景画中。

- [26] 见佩里和马伯乐1909年文,第4页。他们均以13—14世纪的著作(《佛祖统纪》卷4,第42页;《佛祖历代通载》卷6。这一切均由约翰斯顿所重复,见其1913年书,第320—327页)为基础。日本和尚慧鐸可能于858年,从五台山携一尊观音像赴普陀岛,后在那里建“不肯去观音寺”。但该像的外貌尚未被做过具体描述,观音在这个时代应为男身,观音寺建于916年。在12世纪时,禅宗僧侣经常来往于那里并且参观了石窟。该像被《墨庄漫录》(12世纪,稗海版本,卷5,第13页)的作者做了描述,作者曾参观过这片圣地。他声称,人们在石洞中只能远远地遥望供像,只能望到自腰部开始的下半身。她穿白衣并佩带璎珞。人们看不见其头。据僧侣们认为,她为红色的(而观音在一般情况下均为白色)。信徒们则会看到她不同的显圣:执“净瓶”的观音。穿“璎珞”的观音、由善财(Sudhana,他在普陀岛上见到了观音)陪同的观音。

“璎珞”是首饰类装饰,就佩带在我们猜想可能为裸体的身上。它一般都直悬挂到肚脐处和膝盖处(尼古拉一旺迪埃夫人于其1974年书中称之为“胸前长带”)。但它有时也要一直垂落到脚面。诸桥辙次(《大汉和辞典》)为“璎珞”而提供了一个梵文同义词keyura。但该词只不过是仅指一种手镯而已(莫尼埃—威廉姆斯辞典)或一种肩饰(《翻译名义大集》第530条)。它也相当于“庄严”(vyūha)。在《佛说大乘庄严宝王经》(《大正新修大藏经》第1050号,卷1,第48页)中,观音在地狱中处于一个奇妙地区(建筑物、树木),由“百千真珠璎珞宝网罗上”(经文的名称即由此而来,也就是《大乘庄严宝王经》)。在《文殊师利根本仪轨经》(Manjūsri-mūla-kalpa,有梵文和汉文本,见《大正新修大藏经》第1191号,第836页)中,于一种三昧中可以看到装饰以神衣以及“诸宝璎珞”的楼台亭阁。但“璎珞”一词完全相当于梵文kalāpa(束、带、聚铃、纽等)。观音自己就以这些物品装饰自己(《庄严宝王经》卷4,第61页)。我们将会看到某些例证。不空罽索(Amoghapaśa,见《大正新修大藏经》第1067号,第130页)外形的情况也如此,甚至其畏怖外形马头观音(Hayagrīva)的情况也如此(《大正新修大藏经》第1072号,第168页;大村西崖:1981年,第635页)。这种装饰可以做为这整整一批形象的特征,意指可以除一切烦

恼的“胜智”(《大正新修大藏经》第888号,第540页,10世纪末)。这是菩萨的一种“庄严”身形(如马鸣菩萨,请参阅本文注释[107])。它也可以指一名女子(请参阅注释[6];有关这一切,请参阅注释[87])。

约翰斯顿(1913年,第298—299页)描写过3个著名的观音洞:潮音洞、梵音洞和善财洞。前两个洞的名称均取自于《妙法莲花经·普门品》(卷24,第58页),观音于其中被分别称为妙音、梵音和海潮音。潮音洞仅为一个地裂缝,该洞的昏暗深处由一个“天窗”照亮。光线照耀着水滴而闪闪发光,从而可以使人观察。洞中现在没有供像,它在一个很早的时代就消失了。这样一个无法进入的洞在《补陀洛迦山传》(即普陀山传, *Potalaka-Paradis*, 《大正新修大藏经》第2101号,介于1208和1368年之间的一个时间,第1136页)中做了描述。1276年,一名朝廷钦差大臣参观了该石洞并且看到了白衣大士的化现。1328年,另外一次化现使白衣大士和善财同时显身。据古人云,多名参观者都曾见到过正处于三昧修持中的白衣(因而是一个隐居者)。他有时头戴花鬘冠并带有饰物,有时又拥有“千首臂”(同上引书,第1137页)。约翰斯顿曾参观过这里所有寺庙并且曾经长篇大论地谈到过观音的各种不同外形,但令人遗憾的却是他未描述女身观音像(唯有鱼篮观音例外)。相反,他却提供了在普陀地区使用的一部禅宗愿文著作的摘录。但他引证的唯一一种愿文是祈愿做为“十方慈父”菩萨的(第309页以及第310页中的菩萨像照片),该愿文系出自禅宗大德慧果之手,刊布在《观音慈林集》第318页中。

- [27] 古思—坎达,1980年,图2、4、5—8。在《观音慈林集》中,“白衣”往往是指一名世俗人。大家在牧谿的一幅绘画(11世纪,见费诺罗莎:1912年,图42)中可以看到这位“白衣”(一个其性别未定的禅定修持者)。同一位画家以同样的方式描述了一名阿罗汉(arhat,穿包头的宽大白袍,见图43)。大家也会发现以穿白衣僧侣外形出现的观音(请参阅注释[93])。在有关猴孙悟空和观音的小说的一种不同文本中,有位世俗者(大家可以称之为“白衣”)叫做猕猴,系一位禅宗大德之徒。他让和尚们如同对待白衣观音的现身一样崇拜他(杜布里奇,1970年书,第183页引证了14—15世纪的一种文献)。

- [28] 还有其他一些不同说法。请参阅《佛像图录》,1974年,第167、178—179页;《法华义林》第218—220页(其中将两个人物相混淆了)和诸桥(《大

汉和辞典》)第4337页,诸桥对于“白衣大士”一无所知。

- [29] 魏礼(1925年)参照了其1923年的书(第95页),作者于其中指出了一部被断代为947年的敦煌木刻画。他声称,该画是指观音,画面下部画的是正在祈祷的多罗。郭丽英夫人非常乐意地为我证实,该木刻画为翟理斯(Giles)目录中的第8087号,但此文却对多罗只字未提。魏礼可能将这种已经断代的文献与另一种斯坦因特藏中的木刻画(第248号,即Ch·00151,t号,其时间亦为10世纪,但却是有关“圣观自在”的。菩萨以趺跏状坐在一朵莲花上。在他的周围全部是用吉祥符(siddham)写成的陀罗尼经文。我无法释读它们(《西域艺术》第2卷,图52)。

- [30] 傅舍,1905—1918和1910年。有关这种理论的其他参考资料,请参阅戈罗特哈尔:1951年,第51页注[30]和[31]。他特别引证了小林多一郎。有关这个问题的最佳著作是佩里的书(1917年)。诃利帝(Hārīti,又叫鬼子母)的传说确实是人所共知的。她具有以偶尔地和顺便地帮助女子分娩(第20页)并为她们送子的能力(第39页)。在图像问题上,她过去曾与其“丈夫”青年武士般遮迦(Pāncikā,有时也被比定为塞建陀)有联系。她被造像为双臂中抱有一个童子,又有3个、5个或8个其他童子簇拥着她(傅舍:1910年;佩里:第46页)。但佛陀指定给鬼子母的主要职责却完全是另一码事。她是寺院、山门、斋房和厨灶的守护神(她在那里的修法男伴是大肚摩河伽罗,Mahākāla,大黑)。佩里指出中国和日本的几种有关女子们为求子而崇拜她的情况。这样的情况较为罕见一些。在11世纪时,一名日本和尚向她顶礼(第64页),但肯定不是为求子。她的主要职责是寺院守护神。佩里当然是研究了她与送子娘娘观音之间的相似性(第65—98页),而且也完全承认这种外形为近代的事实。有近10个世纪的光阴把她们分离开了。我将于下文指出,鬼子母的雏形是怎样经受了非常出人预料的变化。

- [31] 《佛说首楞严三昧经》(śuraṃgama-samādhi-sūtra,《大正新修大藏经》第642号,第635、638和640页;拉摩特译本,1965年,第178页,第61节;第199—200页,第93节;第121—122页,第121节)。有人于其中将波旬魔王(Māra)、必须镇伏的罪孽者以及未因在魔界的活动而定罪的菩萨互相对立和联系起来了。后者变成了两百童子,他们与两百名充满欲的女子性交(为了镇伏她们),她们各自相信独自与他相合。与观音的关系出

自该菩萨可以创造奇迹、随心所欲行事并在三昧中保存静止不动的事实。在汉译本中,这种行动的自由被“自在”(Isvara)一词充分地表达出来了。该词形成了“大自在”(Mahesvara, 湿婆)和观自在的名字。通过性合而镇伏的内容,连同行为者角色的颠倒,又重新出现在分别由男性恶大自在与其镇伏者——其妻十一面观音这一对大象中了。

通过性别颠倒(特别是由男形变成女形,或者是由女形变男形)而产生的变化,是一种在大乘宗和密宗教理与神学中已得到明确证实的概念。这个过程用一个专业词汇 āsraya-parāvṛtti(转依)来称呼。如果这里特别是指性别的变化,那么就可以称之为“身变”(Indriya-parāvṛtti, 拉摩特:1965年,第174—175页)。这仅仅是诸多例证之一。大家还可以发现在沉缅于一种放荡生活的同时,又始终在三昧中保持禅定之间,具有含糊不清的地方;适应世间形势(采用邪恶的外形)而又不沾染垢的可能性(拉摩特:第134和138页)。在伪经《梵网经》(《大正新修大藏经》第1484号,卷上,第1001页),对于“不二”的一种哲学讨论导致了变化奇迹:①从“净土”到不净土,或者反之是从不净土到净土;②由善到恶,或者反之是从恶到善;③从有身到无身,或者反之是从无身到有身;④从男到女,或者反之是从女到男。

- [32] 有关在由观音解脱的危险统计表中出现的观音33身及其送子能力,请参阅《妙法莲花经》(《大正新修大藏经》第262页,第57页;第263号,第129页)。该经文的第24或25品叫做《普门品》(Samantamukha; 布尔努夫:1852年,第262—263页)。一份类似的名表也出现在伪经《佛说首楞严三昧经》(被断代于705年。见《大正新修大藏经》第945号,第128—129页)中。其中还补充说,观音赐予每个祈祷她的人妻、子、三昧、长寿和涅槃(见下文注释[92])。稍后又有人编制了另一份统计表(望月信亨,第1545页),其中包括我们于下文不远处即将讲到的外形(白衣、鱼篮、马郎妇)。如果8种危险的统计表被普遍认为是观音之所为(汉文和藏文),那么晚期的藏族人也都将它们归予度母(多罗),并且带有同类奇迹(见多罗那他,1575—1601或1635)年,译本见汤普勒曼,1981年,第26—29页)。佩里又指出了一种附加的形状(1917年,第69和75页)。这里少女襍囊鬘花(Jaṅguli-mallikā),一名恋蛇的女子,防毒。她是观自在的一种化身,也被绘于12世纪的一画卷中(夏班,1972年,第112页)。

我还将指出,无论如何,许多男性菩萨往往都有一种女性化的姿态(扭动腰部、温柔、飘动和透明的衣服)。我们可以看到此类画的两个最佳样品(被归予 17—18 世纪,中国和尼泊尔),收藏于克利夫兰艺术博物馆(其目录中第 17 号):“身体和面庞都具有女性外貌的菩萨……”。第 8 幅画面:“站立菩萨……其身形都使人联想到这不是行动笨拙的男子而是具有女性特征……”,“如同绘画中的弥勒和金刚手的姿态”。

藏族人甚至创造了两个词组以指菩萨。其一从语法上讲是阳性的(sems-dpa,或 sems-pa),其二从语法上来讲是阴性的(sems-ma,已经出现在敦煌写本中了,如 pt·321 号第 18 页,ses-rab-sems-ma)。在德里的西藏住宅艺术博物馆中,我们可以看到两尊极其相似的小供像,被断代为 9—10 世纪。其一被考证为“莲花手菩萨”,其二为“女菩萨 sema”。它们具有同样的姿态,双臂交叉。但第 2 尊像却以两个女性乳房而引人注目。

[33]《大正新修大藏经》第 901 号,第 819 页(于道场中央,供奉着十一头观音)。该经文曾由玄奘翻译(第 1071 号),并且还有慧沼(圆寂于 714 年)的义疏(《大正新修大藏经》第 1802 号)。此经文又由不空重译(大约为公元 723—774 年,《大正新修大藏经》第 1069 号)。

[34]“母”一词含糊不清。它指一名女子、一尊菩萨或佛陀的修法女伴。在西藏的情况也如此,佛陀或菩萨的一对性伙伴也被称为“父—母”(yab-yum)。但度母和般若,也如同“佛眼”(Buddha-Loconā)一样,都确为“一切诸佛之母”,也就是一种种族三角关系之源。在前引仪轨书中,“母”一词系指 3 种种族(金刚、莲花、佛陀)之一的“母”。在《大正新修大藏经》第 901 号的仪轨书——陀罗尼经集中(第 814 和 815 页),大家只注意到前两个种族。除了主持这些仪轨的男性人物(金刚力士、观音)之外,始终还有一个“母亲”。第 1 次怀孕者是金刚母,而在莲花种族中却是观音母。在第 2 次怀孕中,为金刚种族提供了一个在梵文中叫做 Nilāmbara-Tārā 的儿子,在汉文中叫做“青金刚”,而“白衣”和其他女神则主宰莲花种族(《法宝义林》第 205 页)。在同一部仪轨书中(第 825—826 页),“白衣”则被称为“观世音”,文中以梵文 Pāṇḍaravāsini 和汉文“白衣”而指出了其名字。她也被称为“菩萨母”。文中稍后不远又描述了“一切观世音”的形象。她们均为白色,穿一种白袍(如同其修法女伴一样)。第 3 种族(佛

陀)是于另一部仪轨书中提到的(《大正新修大藏经》第951号),它于693—713年间译成了汉文。该种族受女神“佛眼”(又叫做“佛顶”)的支配。它是“母”,也就是说“一切诸佛种族母”。大家还将发现佛“眼”和佛“顶”均与观音有关。三种族及其“母”也出现在胎脏—曼荼罗(Garbha-maṇḍala)中。

- [35]《大正新修大藏经》第1092号。大家于其中首先会看到不空罽索观音置身于其普陀山上(第231页)。他具有大自在天王的外形(湿婆、穿鹿皮衣)。稍后不远(第242页),大家会看到千手千眼观音的一首赞歌,但他于其中却被称为“观应种族母”或“青颈”和十婆罗密多(均为女身)的(?)。我们不清楚是其修法女伴还是观音长有青颈。“青颈”在其他地方也被称为“千眼千臂观世音”,如同湿婆一般。见《大正新修大藏经》(第1111号,第490页;第1112号,第492—495页)。有关白色和青—绿色这两种外形之间的交替使用,我们可以比较西藏的白度母和绿度母的两种外形。这种交替使用于中国内地(公元725年)就已经出现在一行所记的《大毗卢遮那(大日如来)成佛经(Mahā-Vairocana-sūtra)疏》中了(《大正新修大藏经》第1796号,第632页)。多罗于其中呈“中年女人状,不太老太少也。青是降伏色,白是大悲色”。在我刚讲到的仪轨书(《大正新修大藏经》第1092号)中,其诸神是混乱的,我于此无法做详细论述。在第4卷中(第246页),大家会发现多罗或度母菩萨(Tārā Bodhisattva)、“大白观世音”(Sveta,白色)、勃哩酷致(Bhr̥kūiti,髻髻,畏怖外形)和白身观世音。大家可能会声称这是观音,但咒语中却做女性“白衣”,接着出现了七多罗天女、马头观世音、播拏目、佉观世音(Vadavamukha,从梵文语法角度来讲,这是男身,但咒语中却做阴性Vadavamukhi,请参阅注释[61])、青颈观世音(在咒语中却作观自在)和十一头观音。在坛场(maṇḍala)中也出现过其他安排(卷9,第270页)。我仅仅指出其中的几点。在中国,释迦牟尼的两侧由观音(不空罽索)和密迹金刚簇拥。在释迦牟尼的诸弟子中,我们可以举出度母(多罗子),即白衣观世音之母(这里也如同其它地方一样,系指“种族之母”)。在西侧,于不空罽索的周围,我们发现了多罗和白衣观音母。我现在来讲其它几组人物,但必须指出另一种安排。不空罽索——观音处于苏迷庐山(Sumeru)之巅,以大梵天(Mahā-Brahmā)的外貌出现,由多罗、髻髻和白身观世音所簇拥。但在稍后不远处(卷17,第

317—318 页),他又处于普陀山。从其肚脐处放射出了一束光芒,从光芒中长出一朵千瓣莲花。它照亮了地狱并从中救度众生。它于是便采取大梵天王的外形。在《佛说大乘庄严宝王经》(请参阅勒加梅,1971 年)中,又一次重新提到了印度教神中的创世者和地狱的救度者观世音的神话。梵天的这次“生育”(肚脐>莲花,请参阅下文注释[48])的雏形为毗湿奴的神话。它在有关优陀延(Udayana,日出)的问题上再次重复(请参阅望月信亨辞典,第 214 页;汉译本是《大正新修大藏经》第 1507 号,在公元 55—220 年间就已经译成了)。为了再度重新论述“母”,同一系列(度母和大白观世音,白身或白衣)于《大毗卢遮那成佛经疏》(Mahā-Vairocana-sūtra,《大日经》大约为 680—700 年,第 2 卷)和《胎脏曼荼罗》(约为 800 年左右)中,又重复了一次。在一行的“记”(即一行所记《大毗卢遮那成佛经疏》,《大正新修大藏经》第 1796 号,第 682 页)中,白衣是“观音部母”或“莲花部母”。对于其阐述的下文,则必须牢记一种新图案。女神的名字被解释为“白处”,因为她居住于一朵白色而洁净的莲花中,从这一地方(处),诞生了“普眼”(请参阅《法宝义林》第 205—207 页)。我还必须指出,在 10 世纪末译成汉文的《文殊师利根本仪轨》经中,也如同在《佛说大乘庄严宝王经》(请参阅注释[117])中一样,同一批神又与佛教万神殿中的多种人物互相联系再次出现。其中讲到了许多明王(Vidyārāja,明咒之王,请参阅普祖鲁斯基,1923 年)。在所有种类的神祇中,都可以发现它们。对于莲花部来说,共列举了大神王(Mahākāla)、不空罽索(Amoghapaśa)、大白—马头(梵文做 sveta-Hayagrīva,汉文仅做“马首”)、青颈神或青神、亲照(Vilokita)、观自在(Avalokita)、多罗、勃哩酷致、白衣观音、大白(Mahā-sveta)、白衣以及同样多的“女身明王”(《大正新修大藏经》第 1191 号,第 839 页)。在罗刹(rakṣa)之中,大家可以发现,“十头罗刹”(于此使用了梵文 Rāvaṇa,罗婆那,请参阅注释[62])以及鬼子母、其夫及其爱子(第 844、847、856 和 898 页)。人们于释迦牟尼身旁的坛场中,供奉着由白衣(执一朵莲花)和度母(多罗子)等簇拥的观音(第 854 页)。大家还可以于其中发现佛眼(Tathāgarta-locanā uṣṇisa-rājā,在梵文中是阴性,意为“佛眼佛顶”)与 8 个佛顶髻(uṣṇisa)、大白伞盖母(没有对应的梵文名称)等。它们均与单字咒语(bhrūm,第 887 页)相联系。

[36]《大正新修大藏经》第 1101 号《佛说大方广曼殊室利经》,第 450—451

页,曼(文)殊室(师)利—不空羯索的仪轨书。其第1卷是有关观音的。为指出发出光芒而使用的动词是“流出”,这本是暗示一种流体,如眼泪。同一个动词也用于指千手千眼观音(《大正新修大藏经》第1065号,第120页)。每只手都长着一只睁开的眼睛。在其他地方(《大正新修大藏经》第1067号,第132页,8世纪),该观音又叫做“大士”(mahāsattva),也有千手千眼。但其眼睛不是长在空中,而是被置于了堆于其主要的3颗头颅之上的500颗头颅中。它们代表着3大种族。《大正新修大藏经》第1068号,第13页中的记述也相同。大家将会看到(注释[37]),其他地方则认为500度母均出自其眼。

- [37] 据一行所记《大毗卢遮那成佛经疏》(《大正新修大藏经》第1796号,第623页)认为,观音是莲花种族之首。其名可以解释为“普眼莲花”(请参阅注释[35])。多罗位于其右部,她具有一种女子的外形,由于她是观音的三昧(因为这类状态始终被认为是阴性的)。多罗(度母)意为“眼”。在另外一卷中(第681页),一行将多罗解释为“度义”(tarati)。他指出:“五百多罗尊,皆从观音眼生。阿弥陀姊妹三昧也”。在《大正新修大藏经》第1101号的仪轨书中(第451页),多罗则为“一切慈母”和“世界母”,如同在《大正新修大藏经》第1092号(第315页)中的观音一样。所有的神和所有的菩萨“皆是多罗子(度母)”,多罗也是般若母。甚至三界佛也为其子并称之为“我母”。这部汉文仪轨书(《大正新修大藏经》第1101号)似乎根本不存在于藏文译经中。但在西藏,度母却扮演了一种重要角色,稍后(12世纪,《嘛呢宝训集》),那里的人声称度母诞生自观的右眼。在一部未被断代的印度教密典中,又认为一道光芒出自大自在(湿婆)的上眼并变成了“畏怖绿度母”(Nilogrātāra)。她被比定为“尼罗妙音”(Nīla Sarasvatī,绿妙音)。这些形象被认为来自大支那地区(Mahācina,大震旦,其女神被称为“支那多罗”(度母,Cine-desa)。这个“支那”或“摩诃支那”(大中国)位于西部,有时被比定为吐蕃(Bhoṭa,师觉月,1939年,第42—44和46页)。

- [38] 北京版本的《丹珠尔》(Tanjur),日本翻印本,第59卷,第2574号,第75页。这首赞歌未在贝耶尔的目录(1973年)中提及。但大家于其中发现了另一首佛母赞歌(第215—216页;《丹珠尔》第4874号,第86卷,第162页)。

[39] 请参阅丰岛龙重,1959年。

[40] 在印度教中,乔丽天女(Gauri)是天女或天后的名称之一,即湿婆的夫人。在印度—西藏佛教密宗中,她是黑茹加(Heruka)—黑金刚(Hevajra)的8个修法女伴中的第一个。

[41] 准提(Cundī)穿白衣并具有白里透黄的身体,如同白衣母一样(《法华义林》第218—219页)。在有关六字真言的问题上,她已被考证为观音,她又于六字真言中又加入了自己的真言(《佛说大乘庄严宝王经》,《大正新修大藏经》第1050号,卷4,第63页;望月信亨,第2526页;周一良,第276页;但经文中的这一段文字并不很明确)。准提可以拥有2、4、6、8、10、12、18、32或84000只臂,执各种法器(如同千手千眼观音一样)。她排除障碍和除孽。从积极的方面来讲,她可以赐予长寿、夫妇之间的恩爱和子嗣。在“近代”中国,她(他?)共有8只或18只臂和3副面孔,其中的一种面孔有时是一只猪头(金葆光,1914年,第7卷,第202页)。在神话小说《封神演义》中,这是一位长有18臂和24头的畏怖武士(同上引书,第198页)。大家在一座庵院中发现了她(他),与观音、财神、送子娘娘并庙。在印度,这个人物有时为男性(Cuṇḍa),有时又为女性(Cuṇḍā)。人们有时将她与摩利支(Marīci,阳炎,猪头)相混淆,在中国则与天后(请参阅注释[6],被比定为观音)相混淆。有关准提,请参阅约翰斯顿书第279页,格蒂书第93、129和136页,德玛尔曼书第143—145页,惠特克文第15—19页。

[42] 请参阅石泰安:1981年,第7页。

[43] 观世音的简称观音是由于在唐代要避“世”字之讳,该字是唐太宗李世民名字的组成部分(永尾龙造书,第2卷,第49页)。另外一种译法是光世音(《大正新修大藏经》第2087号,第833页,据玄奘的旧译。见《大正新修大藏经》第349号第186页和第2087号第128页等处的例证),此外还有“千光眼观音”的译法(《大正新修大藏经》第1060号,第110页,7世纪;第1065号,第119页)。在梵文中,词根Lok—或Loc—既表示目光又指光芒。佛教密宗中的一尊重要女神“佛眼”的情况即如此(它同时出现在汉文与藏文中),她是佛母。汉族人和藏族人认为,眼睛能看到东西是由于它是明亮的,可以发出光芒。阿弥陀佛(无量寿佛)也是“无量光佛”。

[44] 有关“金刚眼”(约为公元 800 年左右)的情况,请参阅大村西崖,1918 年,第 758 页;金刚界曼荼罗中的 16 名菩萨的密教名称。

[45] 请参阅石泰安:1981 年,第 22—24 页。湿婆(观音的原形)和因陀罗(金刚力士的原形)具有 3 种共同的题材:①饮鸩是造成其青颈的原因,②性艳史,③千眼(奥夫莱厄,1973 年,第 269、279、283 和 289 页)。有关罗睺尿的问题,请参阅施拉金卫:1881 年,第 72—74 页;石泰安:1981 年,第 24 页。因陀罗的千眼是其身上 1000 个女性性器官的变形。对于与湿婆有关的类似内容,请参阅奥夫莱厄:1973 年,第 272 页;泪=光。

[46] 这种情况发生在 10 世纪之前的湿婆教中。请参阅布鲁纳:1974 年,第 180—181 页。

[47] 眼、三角体和女性之间的象征性等式,确实曾在密教中出现过。但是,由祖师和信徒接受的这种具有人为特征的象征论,当然完全是另一码事了。千臂千眼代表着救度众生的菩萨之目光和慈悲的普遍特征。观音的眼泪象征着她看到世间苦厄时的悲愁,这种悲愁也可能使其头颅破碎成 11 块。但大家将会看到,在某些正命师(Purāṇa)的印度教环境中,同样的图案都显得如同是由湿婆射出的精液和塞建陀诞生的变种。在一种很古老的印度经文《百道梵书》(Śatapatha-Brāhṇa)中,创世者生主(Prajāpati)流了大量眼泪,因为他未能使其首次创世试验获得成功。从这些眼泪中诞生了百头千眼的暴风神(Rudra,或者是湿婆),请参阅奥夫莱厄:同上引书,第 272 页。

在千手千眼观音的问题上,望月信亨(第 2976 页)将这种外形与印度各种神的外形进行了比较,如因陀罗、富楼沙(Puruṣa)、湿婆、毗湿奴等。他引证了佛教密典《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》(《大正新修大藏经》第 882 号,第 372 页;北京版《甘珠尔》第 112 号,第 4 卷,第 124 页),其中声称大自在被金刚力士镇伏了。前者于是便以其千手击其千面(见弥永信美于《法宝义林》第 747—750 和 760 页的论述)。有关镇伏暴风神的这一故事及其在西藏的不同文本,请参阅石泰安于《法兰西学院年鉴》第 74 年号(1973—1974 年,第 512—513 页)。湿婆有千眼、千臂和千头(《摩诃婆罗多》,霍普金斯:1915 年,第 222 页);毗湿奴和嗜血女神(Durgā)均有千臂,风暴神(湿婆)有千眼。富楼沙的千头、千眼和千足,都已出现在《梨俱吠陀》(Rgveda)中了,其中便有关于观音的

故事。

[48] 德玛勒曼:1975年,第377页。眼睛、莲花与胎脏(yoni)之间的联系,于此无法作详细论述。做为对性和一种纯洁诞生之隐喻的莲花,则是人所共知的。大家还曾记得(注释[35],千手千眼观音从其肚脐中产生了一束光芒,他变成了一朵莲花(梵天的诞生,请参阅注释[62]),而且莲花则是到处都能看见一切的眼睛(请参阅注释[35]和[37])。“莲花一眼”(netrām-bhoja)的结合已经得到了证实(德玛勒曼:1975年,第98页)。大家已经看到,眼睛就像产生眼泪一样也能产生光明。在西藏,对于此名的译文 sPyan-ras gzigs (Chenresi)意为,为了能看到东西,眼睛产生或导致产生某种东西。sPyan-ras 意为“眼”,gzigs 则意为“看”。但该动词在藏文辞典(曲札词典)被用动词 bca'-ba 下定义,系指生育孩子(bu-bca'=buskye)。在娘惹(Nan'-ral, 12世纪)的编年史中,动词 gzigs 甚至被用于“诞生”的意义(A号稿本),第426页:当国王、儿子贡松诞生(gzigs-nas)时,其父薨逝了;第429页:儿子赤松德赞诞生(gzigs-so)。

[49] 对于中国和日本的简单形式,见戴密微文(《法宝义林》第221—223页)。据他认为,在汉文中,该神、其称号(大白伞盖佛母)及其咒语(真言)都是阳性的。

有关喇嘛教形式,请参阅德玛勒曼:1975年,第32和348页;戈登:1959年,第75页;格蒂:1928年,第70、117和136页。大白伞盖佛母系指转轮和明咒的世界性统治。它被光照得如此炽热,以至于使人很难忍受观看它。现存有关该问题的一卷经文(《大正新修大藏经》第951页,译于693—713年间,第224页),该经文解释了将六字真言(观音咒,唵嘛呢叭咪吽)凝聚成一字真言(bhrūṃ。请参阅傅舍:第2卷,1905年,第28页;德玛勒曼:第109页)。在这种咒语的各种形态中,便有佛眼咒王(Bud-dha-locana)、明咒(uṣṇiṣa)、一切如来白伞盖佛顶轮王咒和光聚顶。

尽管戴密微颇具权威性,但我们还应该指出,大白伞盖佛母的人格和咒语,在伪经《首楞严经》(705年,《大正新修大藏经》第945号,卷7第133和138页,卷8第143页)中,就已经被认为是阴性了。她被称为“密语”、“清净海眼”和“莲花王十方佛母”。请参阅石泰安于《法兰西学院年鉴》1973—1974年号第506—507页的解释。在这同一部经文(卷1,第

106 页)中,咒语的出现与旃陀罗·摩登伽女(Caṇḍali Matāṅga)的传说有关(请参阅注释[50]。

大白伞盖佛母总持陀罗尼也出现于敦煌出土的那些写于沙州的于阗文文书中(田久保周誉,第 3、36 和 38 页,文献第 121—124 页,日译文第 201—204 页)。经过向诸佛和印度教主要神(梵天、因陀罗或帝释、大黑)顶礼之后,又赞扬了被称为“大白伞盖佛母”是无能胜母,她可以镇压一切诸魔和外道咒语。她后来被称为“无能超胜”母(Aparājita),畏怖者、强大的嗜血女神,大晖耀或大光明(mahā-diptā, mahā-tejā)、大白……具有一种炽盛花鬘者(jvalā-māla)、白衣母(Paṇḍaravāsini)、度母(多罗)、勃哩酤致(顰酤)等、种族母……金刚喙母、大白母、莲花眼母。她必须保护这一切。接着是祈祷无能胜母(第 124 页,译文第 203 页,又叫大白伞盖佛母)、有千手者、有千颗巨头者、有百万眼者。因此,她与我们于上文(注释[34])所看到的其他“母”都有联系。

[50] 首先请参阅《大正新修大藏经》第 551 号和 1300 号;其次(4 世纪)请参阅《大正新修大藏经》第 552 和 1301 号。这是《天神譬喻经》(Divyāvadāna)中的《摩登女经》(Matāṅga-sūtra),这全是讲佛陀奇迹的经文。在 4 世纪末叶或 5 世纪初叶,这种奇迹是由观音实施的。本处是暗示第 1 种译本的(《大正新修大藏经》第 1044 号,第 39 页;第 1045 号,第 40 页;译于 405—419 年之间的第 1043 号做了更多发挥,见第 34、35—36 页)。一名女子被魔鬼附身,她被称为旃陀罗摩登女。魔鬼日夜与她来往,她生下了 500 个孩子。佛陀教她赞扬菩萨。她接受了戒律并念诵咒语。魔鬼被其“威力”镇压。在一首偈句(gāthā)中,有人解释说观音采用各种外形,同时每次都与需要镇压的众生之外形(畜生、饿鬼和非天)相合。当他做为恶鬼而出现时,出自其手的一种香奶为饿鬼解渴(这就是大家在观音身旁发现的钵瓶中的甘露。请参阅注释[63])。可能是在他采取魔鬼的外形时,才会摆脱他与之怀孕的女子。这个故事的大量发挥载《首楞严经》(《大正新修大藏经》第 945 号,第 106 和 122 页;这种咒语在大白伞盖佛母和清净海眼中被神化了,见第 134—136 和 143 页)。

[51] 郭丽英夫人向我指出,这种双分法已由敦煌画所证实。其中的一幅画被断代为 981 年,它所表现的是千手千眼观音。在她周围的 32 个人中,我们可以发现下部的右侧是夜迦鬼母,左侧是毗那鬼父(尼古拉·旺迪埃,

1974年,第214页和图版103)。

- [52] 《大正新修大藏经》第153号,第64页:“仙人于释身上,化千女根”。《摩河婆罗多》的故事(霍普金斯:1915年,第135页)。在西藏,这种传说已在辞书《长寿字库》(Amarakosa)及其疏证(北京版《丹珠尔》,日本翻印本,第140卷,第5787和5788号,译于12世纪末。请参阅注释[45])。
- [53] 奥夫莱厄:1973年,第23、30—32、123—124、294和340页;比雅尔多:1970年,第124页(梵天王被砍掉的头),第125页(因陀罗和湿婆的眼与头,与梵天王创造欲望的关系);《长寿字库》及其疏证的藏译本为北京版《丹珠尔》第5788号,第160—163页;这是(Devatisaya-Stotra)的藏译本(10世纪),收入《丹珠尔》第2005号,第25和29页;有关因陀罗的千眼和梵天王的四面,请参阅博斯,1956年,第1页注[23];有关提罗陀摩(Tilottamā)和两个魔鬼的情况,请参阅对该经文的疏注(第23—24页)和霍普金斯1915年书,第51、159、135、165和194页。这些神话是由于译本才在中国为人所知的(弥来于《法宝义林》第730页的解释)。
- [54] 这一故事在藏文中载由玛东曲杰对萨迦班智达的《萨迦格言》(13世纪,第4页)所做的诠释中。足目仙人(Aksapada)是做为哲学大师而被中国所熟知的,但其传说似乎并未得到证实(望月信亨,第3146—3147页)。
- [55] 吉尔菲勒:1952年,第66—81页。
- [56] 甘露盛于钵瓶中,由男女观音所携带的柳枝沾洒(请参阅注释[8])。当他处于饿鬼中时(参阅注释[50]),便自菩萨手而出。他此时也恰恰具有11头和千手千眼,每只手上都长有一只睁着的眼睛,其眼中流出眼泪。
- [57] 《大正新修大藏经》第1050号,第49页(10世纪的译经)。其藏译文被断代为9世纪初叶。请参阅勒加梅,1971年文,本文注释[34]。
- [58] 《大正新修大藏经》第1802号,第1004—1005页,其中引证了《天地本起经》,这明显是一部宇宙论著作。大家也可以于敦煌和西域(9—11世纪)发现千手(有时还会更多并且还长有11头)观音,左手中执日轮,右手中执月轮。此外,他又由两名弟子或助手簇拥,左部是太阳(sūryaprabha),右部是月亮(candraprabha);见尼古拉—旺迪埃:1974年,第207—208和248—249页)。
- [59] 有关这些瓔珞,请参阅注释[26]。
- [60] 《大正新修大藏经》第901号,第837页(《法宝义林》第60页)。马头观音

的这第一种成就法,也包括 11 头和千手千眼观音的成就法。除了马头观音之外,有时还有一尊于其主头之上的阿弥陀佛(如同在 11 头观音中一样。见尼古拉—旺迪埃:1974 年,第 169 页)。马头观音将三界烹而食之。这两个人物有两种共同特征:①他们都属于莲花种族(Padma-kula),②他们具有同样的“甘露源”咒(amrtodbhava),请参阅注释[56],田久保周誉 1967 年书,第 35 页有关阿弥陀佛的论述和第 65 页有关马头观音的论述;《法宝义林》第 59 页)。

- [61] 有关梵天的第 5 颗头—马头的情况,请参阅奥夫莱厄:1971 年,第 14 页。它将梵天与“马嘴”联系起来了,而马嘴正是海中火山口(vadava-mukha,播佐目拏,藏文做 rTa-gdongime 或者是 rGod-ma-kha)。这个人物在中国中原不大为人所知,但却在那里出现过(大约为公元 560—600 年左右,见《大正新修大藏经》第 1340 号,第 681 号);海洋之底是金刚界,再向下是一团被称为“多日”的火。这是一种可以在劫末阻止破坏性大火的宝。在一部神变真言书中(《大正新修大藏经》第 1092 号,第 243 页;请参阅望月信享辞典,第 1759 页),马头观音之后紧接着便是播拏目佐观世音(Vadamukha(?) Avalokitesvara),《大正新修大藏经》第 1340 号(6 世纪)第 681 页具有另一种不同的文本,请参阅上文注释[35]。这一切与 8 世纪的一部仪轨书完全吻合(《大正新修大藏经》第 1072A 号,第 167—168 页),其中的牛头观音纯粹是一团火,要比劫末之火更加旺盛。大火烧毁所有世界,它们只剩下了如同多日般的火。所有的河流都集中到了一张能吞下它们的口中(第 155 页)。经文中还声称(第 155 页),马头观音变成了一轮大日,数滴甘露从中掉了下来(如同出自母马嘴的苏麻液一样。请参阅奥夫莱厄,1973 年,第 31 和 289 页以及第 316 页的图索索引)。有关马头观音—太阳的情况,请参阅高罗佩:1935 年。

- [62] 我们还应注意出自观音肚脐的莲花图案,它是自那里以梵天王的外形出现的(请参阅注释[35])。大家非常清楚地知道被火水摧毁的世界末日的印度神话。在另一个世界和另一劫出现之前,毗湿奴于海洋中躺在一条蛇所余(sesa)的身上。从其肚脐中长出了一朵莲花,从莲花中长出了梵天王。在《佛说大乘庄严宝王经》(第 1 卷,第 48 页)中,当观音以其存在而将地狱之火改造成一片新地和如意宝湖时,阎王便思忖这可能是

谁,究竟是大自在天还是那罗延天(Nārāyaṇa,即毗湿奴)呢?或者还是“大力十头罗刹”(Mahābala)呢?或者是十首(Daśagrīva)或罗婆那(Rāvaṇa)呢?已经有人指出过他们与大自在天和毗湿奴的亲缘关系(请参阅注释[35])。十首由于其十头而受到了注意。这就是《楞伽经》中的恶鬼(rākṣaṇa)、《罗摩衍那》(Rāmāyaṇa)中的罗婆那(Rāvaṇa,哮吼子,他在西藏、东南亚等地和至少是中国中原的部分地区为人所熟知)。然而,其中央面孔的上部却有一颗马头。只要此马头未被砍下,他就是永生的。罗摩(毗湿奴的化身)砍掉了此头,他死去了。罗婆那是通过《华严经》(Gaṇḍavyūha,《大正新修大藏经》第293号,第731页)的译本而传入中国中原的。对于他在西藏的情况,请参阅戴琼:1972年书。

[63] 请参阅师觉月:1934年。有关依怙(Nathā)的文献和崇拜仪轨,于10—12世纪期间在印度广泛传播。继承《往世书》(Purāṇa)的文献被断代于10—18世纪和稍后不久(达斯古普塔:1946年,第44和57页、426页)。

[64] 种族(家族集团的基础,种姓)的这种秘密识系指性行为。据说,在这种集团中,性活动如此秘密,以至于使人甚至不能在塞建陀和欢喜天面前(他们恰恰是湿婆及其妻子私生活的守护神)谈论性的问题。

[65] 请参阅石泰安:1981年,第8页。在一部尼泊尔编年史(18—19世纪)中,解释鱼王(Matsyendranāth)的名字时,人们是根据他出生自一条鱼的事实,而这条鱼曾吞吃过湿婆的精液(骆克:1973年,第52页,其中提到了《大史的语言》)。

[66] 据奥夫莱厄(1971年,第13—14,19和21页)认为,这是骡马口(Vaḍavamukha,请参阅注释[35]和[61])。大家已经看到,望月信亨(其辞典第493页)将观音与涉及到吠陀的毗湿奴故事联系起来了,他针对这一问题而指出了马头观音的外形。对于(B),请参阅勒努:1947年,§1036。在依怙的经文(吉祥法)中,湿婆在一条圣水伐刺加(Vallaka)河畔,向其妻子解释了“肉体与精神生活的奥秘”(达斯古普塔,1945年,第426页)。在这些晚期的文本中,都强调指出了性的主题。当湿婆的妻子乔丽天女在说秘密法期间酣然入睡时,听到了全部说法的瑜伽行者(Yogin),针对她而提出了某些令人不快的看法。她诅咒他,以至于使他落入芭蕉国区,并在那里变成绵羊。其弟子古罗俱那特(Gorakhnāth)解救了他(第426页)。或者是在这个芭蕉国(Kadali),瑜伽行者沉缅于与大量多情女子恣欲,她

们使该地区的人口繁衍起来了(第 437 页)。相反,此地的另一名瑜伽行者,却成功地抵御了这些美女们的诱惑力。该地区位于迦摩缕波(Kamarupa,阿萨姆),女神性器官的生门正位于那里,古罗俱那特以变成女舞伎的办法而拯救了其师,以该地区的女子们无法理解的言辞强烈地鼓动他修持瑜伽。

[67] 请参阅谢夫纳:1914 年,第 120—121 页;格伦维德尔:第 143—144 页。

[68] 《大史》,已由芮沃寿 1877 年书第 3 章第 140—141 页、列维 1905 年书第 349 做了概述。

[69] 该经文的藏文标题为 sGyu-'phrul dra-ba(《幻网经》)和 Padma-dra-ba(《莲花幻网经》)。大家可以发现“至尊夫人”(bhaṭṭarikā),据《幻网经》(Māyājāla,《丹珠尔》第 2575 号)认为是度母(多罗),而据《莲花幻网经》(Padmajāla,《丹珠尔》第 2623 号)理论认为,则是莲花一观音。傅舍(1950 年,第 2 卷,第 38 页)根据《幻网经》理论,赞成本处是指观音(青一黑形,畏怖,长有 5 头)。《幻网怛特罗》(Māyājāla-tantra)于公元 1000 年左右被译成了汉文(《大正新修大藏经》第 887 和 890 号,即《瑜伽大教王经》)。

幻网的问题应该引起注意,因为这是鱼观音的一种内容。人们已经指出(注释[26]),观音和其他神均以一种带有裸脖上的罩衣或璎珞为特征,这当然并非是一种真正的网。但在某些情况下,这种如意宝串确实为一种网,它与衣服一起覆盖了奇妙的花园与建筑(请参阅注释[26])。一种类似的网便是所谓的“帝释网”。(Indrajāla,即因陀罗网)。这是一种网,其中的每种如意宝珠都系在一个结扣之上,它遮蔽了因陀罗帝宫。这些宝物的多种互相联系和反光互照代表着“法界”(dharma-dhātu)。与此有关的“幻”之观念也出现在西藏传统中了(mi-phrul。请参阅望月信亨:第 184 页;津田真一:1980 年,第 964 页;kūlai 具有“即生成佛”的观念)。在伪经《梵网经》(《大正新修大藏经》第 1484 号,卷下,第 1003 号)中,佛陀观梵天神的幡一网,并且解释说世界如同网孔一般多得无数。

[70] 这个故事及其所有变种都由冢本善隆(1955 年,第 262—280 页)和杜布里奇(1978 年)做了研究。大家于其中可以发现我于此强调的所有参考资料。14 世纪的一种文本(杜布里奇,第 39—42 页,根据《癸巳类稿》而引证;冢本善隆,第 265 页)已被刻在附有一种图象的碑文中了(《江宁金石记》中收入了其文而无像,见卷 6 第 2—3 页,它曾由伯希和在一篇未刊

札记中指出过。据作者严观(其序写于1777年)认为,图像是由赵孟頫的夫人——女书法家管道昇于1306年画的。杜布里奇的精彩论著是有关文学史及其社会背景的,而不是有关我们于本处所注意的问题,它“始终等待有一种令人满意的结论”(第8—9页)。

[71] 见祖琇著《隆兴编年通鉴》,载《续藏经》第2编,第3套,第4卷,卷13,第277—278页。早在1100年左右,蒋之奇的一种记述便将妙善比定为千手千眼观音(朱弁:《曲洧旧闻》,12世纪;请参看《癸巳类稿》卷15;杜布里奇,1978年,第10—15页)。

[72] 道宣于其数部巨帙文集中指出了观音的多种化现。但人们尚未成功地重新找到妙善的传说。它未被收入《道宣律师感通录》(《大正新修大藏经》第2107号,冢本善隆,1955年,第267页)。

[73] 见李荐(字方叔,1059—1109年):《画品》(冢本善隆:1955年,第269页;杜布里奇:1978年,第12页;金葆光:1914年,第6卷,第143—144页)。此画绘于847—860年左右。据作者认为,该像与香山大悲(观世音)的化身像相吻合,但他未对该像做描述。他补充说,小像也与另一尊位于襄阳的像相吻合。然而,该像在12世纪时曾被做过描述(《墨庄漫录》卷10第8页,请参阅上文注释[26])。它代表着千手千眼观音。据李荐认为,该像是“大慈化身自作”;而蒋子奇则认为,该像是“观音化身”(第6页)。杜布里奇(第16页)理解作:该像系由“大慈的人形化身”亲自制造的。我认为这是一种错误。“自作”实际上是指一种“自动创作”的概念,就如同我们在尼泊尔和西藏所了解的那种神奇创造(自然形成,梵文做 svayambhu,藏文做 ran-byun)一样。

[74] 泽田瑞穗:1963年,第107—110页;杜布里奇,1978年,第51—60页,他将该文断代为16世纪末叶。

[75] 金葆光:1914年,第6卷,第94—138页,第7卷第208页;马伯乐:1928年,第333—335页。

[76] 这组著名三神的道场被定于3坐神山:五台山(文殊师利道场)、峨眉山(普贤道场)和普陀山(观音道场)。在一座供奉张良的庙中,出现了一种颇有意义的结合。大家可以发现左部是菩萨堂,内供这3尊菩萨;右部是送生堂,内供三圣母(娘娘),即送子娘娘、催生娘娘和奶母(博尔斯曼,1911—1914年,第135页)。

- [77] 普贤菩萨的发愿文叫作《普贤菩萨行愿经》(《大正新修大藏经》第 296 号)。请参阅严美保惠:1930 年,第 2—3 页;周一良:1945 年,第 287 页;达卫松:1981 年,第 32 页,第 115 首诗。
- [78] 德玛勒曼:1975 年,第 183—186 和 290 页;格罗特:1886 年,第 1 卷,第 186 页。有关文殊师利及其语录,请参阅拉摩特:1961 年,第 2 和 34 页;列维:1905 年,第 1 卷,第 343—344 页。
- [79] 这一故事有数种文本,请参阅沙畹,1910 年,第 2 卷,第 54 页,第 188 条(《大正新修大藏经》第 208 号,4 世纪),第 3 卷,第 204—206 页;第 438 条(《大正新修大藏经》第 154 号,译文第 265—313 页);第 4 卷,第 438 条(《大正新修大藏经》第 1541 号,7 世纪)。它也有藏文和印度文本(已经收入了布尔努夫 1844 年书,第 1 卷,第 181 页注[2])。大家还可以参阅陈寅恪:1932 年,第 39—45 页,尤其是第 43 页。他还指出了一种敦煌卷子中的文本,引自一部被断代为 405 年左右的著作(《大正新修大藏经》第 208 号,卷下 § 27。在这些文本中,对眼睛的描述已被删除了。这是由于其中的多种描述仅为摘要,其目的在于解释佛教的律(vinaya)。这种记述共分两部分:①本生事;②女尼们的行为。第 1 部分提到了某些失败婚姻的行为(敦煌写本,本生事,见《大正新修大藏经》第 154 号,第 1006 页,即沙畹书第 438 号;5 世纪的佛律书,即《大正新修大藏经》第 1428 号,第 605 页)。在一种情况下(《大正新修大藏经》第 1428 号),已婚的女子感到厌世,于是便离开其夫,听佛陀说“法眼净”并变成女尼和罗汉。我们可以说,从其本意来看,她放弃了性的不净;但从隐喻方面来看,她取而代之地接受了“净眼”。这种内容是第 2 部分中合乎情理的特征。据一种简本认为(沙畹,第 2 卷,第 54 页),美女青莲花(优钵罗, Utpala)已经为尼并且隐居而生。一名男子追求她并想强暴她。她询问其头、眼、手和脚中最美者是什么。男子回答说他爱其眼。她于是便用右手挖去自己的一只眼睛并将之奉献(手捧)给男子。男子看到这种场面,其欲望便消逝了。她将此眼带到佛陀面前以让佛陀将眼睛复归原位。再没有更多的内容了。但大家应该认为,这只被替换的眼睛是“法眼净”。我们可以将此与妙善的金刚眼相比较,其金刚眼取代了其被挖掉的眼睛。在另外一种文本中(本生事,译于公元 300 年左右。见《大正新修大藏经》第 154 号,第 100 页),女尼青莲花生活在山林中,在那里被一批好色男子强暴。她挖下了自己

的双眼并将之置于其手掌中。她向他们出示了自己的肠子、身体、五脏、脚和手，并将这一切抛于他们面前(全施)。男子们受皈依，面对佛陀而对其罪孽表示忏悔。

[80] 妙善的凡人眼被“金刚眼”所取代，肉臂都被金色臂(12 世纪的文本)所取代。大家已经看到(注释[44])，观音被称为“金刚眼”。

[81] 在 12 世纪的文本中，父亲的病是黄病(kāmalā，见杜布里奇书，第 75 页)。但在晚期的文本中，父亲却是受溃疡病之苦，其全身都腐烂了。

[82] 由于很难对千手造像，所以大家更喜欢的是只画 40 多只臂，其手执各种不同物品。其作者们于是便很容易忘记其眼睛(望月信亨，第 2973 页；格蒂，1928 年，第 93 页，这是杜布里奇所引证的内容)。但其手中始终都有睁开的眼睛，尽管这些手都攀象征物(尼古拉—旺迪埃，1974 年，第 99、100、101、102 和 103 号画)。

[83] 这里可能是受到了《妙法莲华经》卷 23 的启发，其中的药师菩萨失去了双臂(不过他是烧掉而不是砍掉双臂的)，但文中未讲到眼睛。这是祖琇(12 世纪)的说法：“刳目断臂”。一句类似的话(“刀刳其两目，断其双手”)出现在一部“宝卷”类的仪轨书中(《金刚科仪》，见杜布里奇，第 23，31—33 页)。在画家管道成的文本(1306 年)中，则根据《江宁金石记》，认为那位女子是“断手眼”。

[84] 大家可以于其中发现有关妙善传说中的多种名字(《大正新修大藏经》第 1050 号，第 47 页)。在乾闥婆(gandharva)中，有千臂王、庄严、妙臂、妙庄严女和百手。在天女(devi)中，最著名者是妙严(这也是一个非人的名字)。在非人(kinnari)中，我们会发现“殊妙庄严”和庄严王之女。

[85] 系指诸佛和印度大神(大自在天、天力士、梵天、因陀罗等)，但也有人类(国王、大臣、父母)。

[86] 《太平广记》(977 年)卷 101，第 21 页，其中引证了《续玄怪记》(泽田瑞穗 1959 年文的参考资料)。

[87] 有关使用欲而救度本世间众生的题材，在本故事中也明确指出来了。这是介于菩萨无量慈悲的传统观念与有关使用欲的密教观念之间的过渡状态。奉献出眼睛(贞操)的女尼青莲花的主题于此却颠倒了，变成了女子将其性器官献给了所有的人。观音的慈悲非常适合这些内容。

[88] 由泽田瑞穗(1959 年，第 40 页)引证的《汝州风穴延沼》(887—973 年)，

请参阅本文注释[98]。

[89] 1088年,泽田瑞穗于其文第40—41页引证了诗人黄山谷(又叫黄庭坚,1045—1105年)的《山谷诗集》卷9:“金沙滩头锁子骨,不妨随俗鬻婬娟”。该诗人还写了一首对观音的赞文。

[90] 大约在公元1126年左右。《(新编)醉翁谈录》卷6,有关“禅林”的章节(重版本第33页),这是对迦叶下山娶尼故事的解释。作者针对这类婚姻而提到了善于利用女子的鸠摩罗什的情况(《晋书》卷95,第15页)。他也提到了受低种姓女子诱惑的阿难陀的传说(见上文注释[50])。

[91] 《海录碎事》卷13,第8页:“施一切人淫,凡与交者,永绝其淫”。在她死亡时,一名胡僧指出,她有锁骨。17世纪时,在一部故事集中,女主人翁如同在第1种文本中一样,也是一个满足男子欲望的妓女。她勾引了一名和尚,而该和尚却转生于女子。她被迫卖淫,但却是一名虔诚的佛教徒。每逢阴历的初一和十五日,她都穿白衣并且拒绝接客。她一直在思寻自己是否会成佛。在与所有嫖客同床时,他们便会“欲心顿淡”,其“邪网”便会自毁。当女主人翁死亡后,一名胡僧掘开了其墓,发现其骨是锁在一起并呈金色(请参阅注释[80]有关妙善的情况)。该僧解释说,观世音化身为女,降临本世是“来度世上淫欲之悲”(请参阅比肖普,1956年,第36页;《古今小说》卷29,第1—7页,又叫做《警世通言》,刊行于1625年)。

[92] 道融(南宋):《丛林盛事》,载《续藏经》Ⅰ,第21套,第1册,卷下,第49页。词曰:“等观以慈,钩牵以欲,以楔出楔,以毒攻毒,三十二应,普门具足”。最后一句话参照了《妙法莲花经·普门品》(请参阅注释[32])。

[93] 望月信亨辞典,第326、2048和2097页(玉日是观音的一个化身,第71和73页)。我要感谢弥永先生,他于1976年向我提供了有关这一题材的某些最珍贵资料。在梦中口授这首诗的观音(1201年)当时具有“如意轮观音”(Cintāmaṇicakra Avalokiteśvara,请参阅注释[8])的外形。一尊小型的观音秘像(请参阅注释[73])出现在京都的六角堂中(望月信亨,第3721—3722页)。它可能是由圣德太子(7世纪初叶)带来的,代表着救世观音,以一名穿白衣的和尚(因而是男性)之外形出现。下面就是这首诗的原文(《大正新修大藏经》第2664号,第750—751页):“行者宿报设女犯,我成玉女身被犯。一生之间能庄严,临终引导生极乐”。望月信亨(第

4024页)说,这一内容出现在一个立川流派兴旺发达的时代(12世纪)。正如人们所知道的那样,该宗(它将在两个场合上的密教思辨与文人思辨的阴阳结合在一起了)以明显的性表现为特征。然而,亲鸾之师源空及其以阿弥陀愿为基础的教派,可以使人仅以“念佛”而转生于极乐世界、拒绝律、具有性行为和热衷于酗酒。

[94] 据弥永认为,这是觉前(1143—约1218年)的《觉禅抄》卷49(《大正新修大藏经》第3022号)。弥永也于另一部文集中发现了一部如意轮仪轨书,它用于煽起“妇夫敬爱事”(“敬爱”是一种仪轨法,即梵文 *viśikarṇa*;又叫摄召,即梵文 *akaraṣana*)、“求子事”和“解脱产难事”。这些“如意轮”属于观音7形之一,其中也包括不空绢索,他以其渔叉捕捉做为众生的鱼。以爱情而采取强迫性仪轨的方法是莲花种族所特有的做法,这7身观音正属于该种族(《大正新修大藏经》第1064号,第120页)。

[95] 《隆兴编年通论》,载《续藏经》第5套,第3册,卷22,第131页。

[96] 泽田瑞穗于其1959年文第41页引证了《佛海慧远禅师广录》(被断代于1177年)。问:文殊为七佛之祖,大家又如何称七佛之祖。答:金沙滩马郎妇(我已经指出了文殊师利和观音之间的关系,请参阅第48页)。

[97] 《佛祖统记》(《大正新修大藏经》第2035号,写于1260—1274年之间,卷41,第380页);马郎妇“此普贤圣者”。在《释氏稽古略》(《大正新修大藏经》第2037号,约为1374年,第833页)中,该故事引自《观世音菩萨感应传》;还可以参阅《佛祖历代通载》(《大正新修大藏经》第2036号,约为1341年,第361—362页)。在第2部经文(《大正新修大藏经》第2037号)中,该故事以一首《泉州蚕和尚传》而结束。然而,这首诗开头处(暗示马郎妇之“丰姿窈窕”)与马郎妇及鱼篮观音有关的其他诗相同(与《阴山蚕和尚赞》中的引文相同,在《丛林盛事》(见本文注释[92])卷下第45页中已经提及。大家还可以参阅望月信亨辞典,第4864页附图),它引证了(但很糟)12世纪的另一部著作,即《法华经显应录》,载《续藏经》I,第7套,第5册(这部著作引证了山谷的诗,见本文注释[89])。强迫男子接受考验的美夫人,却前来卖鱼。同样将马郎妇考证成卖鱼女的做法也出现在其他的禅诗中(泽田瑞穗,1959年,第42页),如以《马郎妇》之篇名而出现的那些诗:“携鱼篮,呈粉面,勾动马家郎”。

[98] 请参阅本文注释[97]中已经提到的那些篇名。望月辞典第629页:《鱼篮

观音像赞》，载《宋学士全集补遗》卷3，第58—59页。此赞应归于宋濂（1307—1381年）。它列于有关马郎妇（她是一个卖鱼女）的故事之末。这篇赞文以下面一些词句开始：“惟我大士，慈愍众生……乃化女子……”。

- [99] 寿涯禅师是大文豪周敦颐（1017—1073年）之师。其词名为《泳鱼篮观音·渔家傲》。该词已在清代的著作中被引证了，但有些异文（《坚瓠集》第7集，卷3，第6页；《陔余丛考》卷34）；它们也出现在《全宋词》卷1（第213页），其中提到了《词品》。该词以下面的句子开始：“深愿弘慈无缝罅，乘时走入众生界”。这句开场白之后紧接着便是我们在有关马郎妇的问题上已经提到的一句话（注释[97]）：“窈窕丰姿都没赛。提鱼卖，堪笑马郎来纳拜（败）。清冷露湿金襴坏，茜裙不把珠璣盖。特地掀来呈担怪，牵人爱，还尽许（几）多菩萨债”。约翰斯顿（第291页）讲到了“AO 鱼观音”，但对于 AO 字，他未附汉文方块字，只译作“大鱼”（可能为“鳌”）。他提供了（与第296页相对处）一种由普陀居士完成的草图，携带钵瓶和柳枝的女身观音站在一条鱼身上。

- [100] 泽田瑞穗，1959年，第41—43页。我于此仅仅指出其几种特征。《佛鉴禅师语录》，又叫做《渔妇观音》。我们可以于其中读到：“腥秽通身不自知，更来渔市讨便宜……篮内鱼，衣中珠。见买见卖，少实多虚”。

- [101] 上引泽田瑞穗文（第48页）引证了明代的一种无名氏著的剧本：《孤本元明杂剧》，1958年重版本，第4卷，第1—10页。

- [102] 上引泽田瑞穗文第41页，希叟和尚的诗：“短袈裟起露珠珍，云须慵梳惑乱人。弄的篮中鱼再活，禹门未必解翻身”。泽田瑞穗未翻译这些晦涩难懂的诗句。

- [103] 《法华义林》第60页。在《大乘庄严宝王经》中，云马王是观音的化身。大家还可以参阅沙畹：1910年，第218—229页；格鲁贝夫：1927年。该故事从敦煌写本起就在吐蕃非常著名了。这是对《罗摩衍那》中一个情节的改编。现存有一种独立文本，即《大正新修大藏经》第1442号《根本说一切有部毗奈耶》（Simhala-Vadāna），后又由玄奘重新收入其《西域记》卷3中了（儒莲译本，第2卷，第133页）。观音如同云马一样能将被困之徒从吃人妖魔口中拯救出来。

- [104] 《搜神记》卷14，第2页。这一传说已经在荀子（公元前3世纪）的一种谜中暗示到：蚕具有一种女身和一颗马头。这种造像上要上溯到发明文字的

时代。指“蜀”(四川)的古文字是由带有一只特大眼睛的蚕组成,这是它与“马”字(𩇛)所共有的特征(闻宥,1932年,第2366页)。从公元10世纪起,文人们便反复声称马与蚕属于同一族类(金葆光,1914年,第11卷,第927页,引证了《宋史》;这种观念要上溯到《周礼》。请参阅列维,1984年,第113页)。这一传说也经常被引证(如马伯乐,1928年,第304—305页;上引列维书。有关此后的事和它在日本的传播,见藤原相之助,1943年,第417—424页)。

[105]《神女传》,由金葆光做了摘要发表(1914年,第11卷,第925页等;列维,1984年,第113—114页)。据藤原相之助认为(第424页),陕西的马神——马枥神也受到了弘法大师空海的崇拜,他将此神传入了日本(9世纪)。大家都声称,它与马头观音一并能催生助产(如同千手千眼观音一样)。两性之间的对立(列维已经正确地指出了这一点)于日本却位置颠倒地出现在须佐之男命的神话故事中了,他是天照大神的粗暴而又好闹事的兄弟。他将刚剥下的一张马皮抛到了其妹的织布房。其妹或另一位童贞织女因梭子刺入性器官(《古事记》)中而受伤并死亡。我于本处应该放弃继续对此进行了分析。

[106]四川的矮马(蜀马)同样也很著名,见《华阳国志》蜀卷;《唐六典》卷5《疏证》。

[107]《大正新修大藏经》第1166号,这是一部有关马鸣菩萨的经文。请参阅《佛教百科全书》第2卷,锡兰1967年版,第292页。稍后到了18世纪,人们又写作“马明王”(Vidyarāja)。马鸣如同观音一样也为白色,穿白衣并“庄严”以璎珞。在日本的仪轨书中与在中国内地,马鸣都被造像为蚕的女子(望月信亨辞典,第4863页;《大正新修大藏经·图像部》第3卷,第329页,13世纪的图像;金葆光,1914年,第11卷,图259)。

[108]《大正新修大藏经》第2076号,第209页。

[109] 经典文献中的分类如下:长毛动物之王是麒麟,羽毛动物之王是凤凰,鳞甲动物之王是龙,裸体动物之王是人类(另一种不同的说法:圣贤,见《大戴礼记》卷5和13;郑康成对《周礼》和《礼记》的疏证:人是“裸虫”)。“龙”在印度文中的对应词为 nāga,它曾被从 nagna(裸)之辞源角度做过解释。

[110]《大正新修大藏经》第2076号,第209页。该弟子是迦毗摩罗(Kapinjala,

雄)，而迦毗摩罗又是龙树(Nāgārjuna)的弟子。一老翁首先跪在马鸣(Asvaghosa)面前，随后以金色男子的外形钻出地面，最后变成了一个女子。她向马鸣预言说他将成为佛并消逝。大师预见到，魔鬼将在一次暴风雨和地震中出现(如同鲤鱼成龙般)。他知道应该避开这种魔鬼，于是便强迫它出现(以其真实的外形出现)，这是一条具有强大神力的金龙。大师始终无动于衷(尽管出现了风暴等)，以至于使魔鬼出现了，这是一条躲在座位下的小虫。大师声称此虫是魔鬼的变形，前来秘密偷听和盗窃其教义。魔鬼恢复了其最早的外形，表示忏悔，受度为僧并接受教法(付法)。大家可以思忖该“魔”(金龙)与老翁是否相同，该老翁首先变成金色人，然后是预言其未来佛地者。

[111] 载填(1241年左右)：《鼠璞》，卷下。

[112] 金葆光，1914年，第11卷，图259。

[113] 《法华义林》第59页，图28。

[114] 当我看到约翰斯顿(第291页)将性题材与鱼王做了比较时，已经写好了这几段文字，但他未提供任何具体原因。

[115] 《佛说大乘庄严宝王经》中的神话和青莲花的传说；由贪欲而受到惩罚的因陀罗的传说，因陀罗浑身布满了性器官，后来又变成了眼睛；镇伏频那夜迦(Vināyaka，欢喜天。象头神和女性私处的守门神)。

[116] 大家已经看到陕西和四川(马郎妇)、河南(香山，妙善的传说)和普陀岛等中心，此外还有其他一些中心。一部伪经的标题《高王观世音经》出自河北的某些人物(请参阅注释[18])。另外一种外形是在云南(首先是南诏国，后来是大理国)。她叫做“阿嵯耶观音”(西域地区莲花种族的族长，以“梵僧”的外貌出现)。该传说出现在12世纪(夏班—索珀尔，1972年，第8—19页；列本塔尔，1955年)，它已经被绘到一卷画中。大家从中看到(第86号画)一种“建国观音”的外形。该画卷很有意义。密教肖像于其中与禅和大乘内容相近似。该画卷是于13世纪时临摹的，并且还带有某些有时很不成功的修改(雷德侯，1985年，第214—218页，带有照片和参考书目)。

[117] 请参阅冉云华，1966年。《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》(Hevajra-Tantra，《大正新修大藏经》第892号)的译者是法护(Dharmapāla)原籍为印度。于1004—1058年间在中国，曾学习过四吠陀、古史(往世书)和论

(sastra)。如同其他有学问的和尚们一样,他可以非常好地传播印度非佛教的神话或传说。天息灾(于980—1000年在中国)曾翻译过《佛学大乘庄严宝王经》。因此,他至少知道部分印度神话,也翻译了《文殊师利根本仪轨经》、《大正新修大藏经》第1191号。请参阅本文注释[35]。由于这是一部仪轨书,所以它不包括故事,而是提到了一大批印度神祇。在提供诸大神(梵天、毗湿奴、湿婆、金翅鸟)的同时,他还提到了它们与四吠陀(第852页)和金翅鸟经文中所说内容之间的关系(第853页,梵文本和藏译本中的行文更为明确。请参阅麦克唐纳,1962年,第39页)。

冉云华确实贬低了密教自宋代以来在中国的影响(1966年,第141页)。当然,在那里从未形成过任何与日本真言宗具有可比性的宗教教派。同样,当时已将许多胡僧请到了中国并将某些中国和尚派往印度。当时就翻译了不为中国所知的许多重要的密典(我们已经提到的那些译于982—1017年左右的《佛说大乘庄严宝王经》)。这些在京师翻译的经文译本受到了皇帝们的保护。由冉云华辑录的59篇历史传记(964—1078年)仅为行政范畴内的枯燥记载。古史学家们并不关心所有这些接触产生的思想交流。对于本论文的内容,只要理解到以下事实就足够了:中国人当时能够读新密典并从中吸取营养。

1894年在浙江的一座寺庙中发现了纯密教的梵文稿本,并由马伯乐于1914年拍摄成照片。据马伯乐认为,“它们被认为是于1057年传到中国的”,由自印度返回的禅宗和尚宝林携至。文献(Sādhana,仪轨书)涉及到了大悲金刚(嘿金刚,Hevajra)及其修法女伴金刚婆罗(Vajravārāhī,见菲诺,1934年)。某些密典文献(其中之一被断代为898年)为佚文,它们曾被认为值得刻成石经(1147年)并被收藏在北京附近的房山石经室的档案中(《文物》,1981年,第155页)。

[118] 艾克与戴密微:1953年,第21—22页,图版69—72(毗湿奴与身相崇拜);艾克与库玛拉斯瓦米:第5—11页;吴文良:1957年,图151,被断代为北宋时代的大型身相崇拜图案。

[119] 这就是“番(婆罗门教)佛寺”。请参阅吴文良:1957年,第59页。

[120] 戴密微,1959年,第208—215页。其中最著名的人物杨琏真伽被造像于杭州附近石窟中的元代雕像中,大家在那还可以发现藏密中的神,尤其是大黑(Mahākāla,于明代还有救母佛母,它位于21尊雕像的中心,可能

是21尊度母或多罗母。请参阅黄涌泉：1958年，第3—5和11页）。见本文附记。

[121] 福赫博：1978年，第58—60页。1978年，第58—60页；伯戴克：1958年，第99—101页；噶尔美：1975年。

[122] 《大正新修大藏经》第2089号；魏礼：1932年，第355—376页。疯僧们具有“病狂”或古怪的行为，喊叫和打闹（禅宗的行为）。约翰斯顿（第315页）引证了《普陀山志》，指出了该岛的潮音洞和梵音洞可能曾由一名印度进香人朝拜过，并且在那里留下了其舍利。

[123] 见《胎脏界曼荼罗抄》，载《大日本佛教全书》第44卷，第384—386页。

[124] 瓦累·普散：1898年，第1卷，第153页以下；1925年，第402页；菲利奥札，1971年，第143页。

[125] 人们普遍不知道一种其逆转变化是朝什么方向发生的。但某些客观标准有时可以使人做出决断。当观察到在一个统一的范围内（如南北美洲的印第安人）中发生变化时，列维—斯特劳斯指出，由于天文原因，这样的奇迹在北美印第安人中是首次出现（在那里可以观察到这些天文现象），而在南美印第安人中却是2次出现（即变化，在那里根本观察不到这一切）。他发现了这种变化，并将揭示这种变化是如何发生的责任留给了史学家（《神话学》第1—4卷，巴黎1964—1971年版，尤其是第1卷《信与不信》第233页）。

我得以发现了远东的另一个例证（石泰安，1970年）。活动灶上的三块石之神，在中国则为一男二女，在越南则为二女一男。其中国的说法可能是最早的，因为它与社会惯例相吻合；越南的说法则为第2手的（通过反向转化而获得），因为它与社会惯例相悖。相反，在西藏和羌人地区，也有三块灶中神石，那里的一夫多妻制已得到证实，但却未发现这一类灶的任何传说。

引证著作目录

1. The Art of Central Asia, the Stein Collection in the British Museum. ed. Kōdansha, Tōkyō, vol. I(1982); II (1983)
《中亚艺术,大英博物馆斯坦因特藏》,讲谈社,东京版,第1卷,1982年;第2卷,1983年。
2. Pr. Ch. Bagchi, Studies in the Tantras, I, Calcutta, 1939
师觉月:《怛特罗研究》第1卷,加尔各答1939年版。
3. éd. , Kaulajñānirṇaya, Texts from Nepal, I, Calcutta, 1934
师觉月:《〈家世传智未定经〉,有关尼泊尔的经文》第1卷,加尔各答1934年版。
4. St. Beyer, The Cult of Tārā, Berkeley, 1973
贝耶尔:《多罗崇拜》,柏克利1973年版。
5. M. Biarreau, "Etudes de mythologie hindoue (II)", dans Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (BEFEO) LV (1969), p. 59—105
比雅尔多:《印度教神话研究》(Ⅱ),载《法兰西远东学院学报》第55卷(1969年),第59—105页。
6. idem(III), BEFEO LVIII(1971), p. 17—89
同上文(Ⅲ),载同一刊物第58卷,1971年,第17—89页。
7. idem (IV), BEFEO LXIII, (1976), p. 111—262
同上文(Ⅳ),载同一刊物第63卷,1976年,第111—262页。
8. J. L. Bishop, The colloquial short story in China, Cambridge, Mass. 1956
比肖普:《中国通俗短篇小说》,坎布里奇(马萨诸塞州)1956年版。

9. G. de Blonay, *Materiaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Tārā*, Paris, 1895
德布洛奈:《研究佛教女神多罗历史的资料》,巴黎 1895 年版。
10. E. Boerschmann, *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen*, Berlin, 1911—14
博尔斯曼:《中国人的建筑艺术和宗教文化》,柏林 1911—1914 年版。
11. Peter A. Boodberg, “Marginalia to the Histories of the Northern Dynasties”, dans *Harvard Journal of Asian Studies* (HJAS) IV (1939), p. 230—283
布伯:《北朝历史笺注》,载《哈佛亚洲研究学报》第 4 卷 (1939 年),第 230—283 页。
12. F. D. K. Bosch, “Remarques sur les influences réciproques de l'iconographie et de la mythologie indiennes”, dans *Arts Asiatiques* III fasc. I (1956), p. 22—47
博斯:《印度肖像与神话的相互影响考证》,载《亚洲艺术》第 3 卷,第 1 期 (1956 年),第 22—47 页。
13. H. Brunner, “Un Tantra du Nord: le Netra Tantra”, *BE-FEO* LXI (1974), p. 125—197
布鲁纳:《北方的一部密典,眼怛特罗》,载《法兰西远东学院学报》第 61 卷,1974 年,第 125—197 页。
14. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, 1844 (2^e éd. 1876)
布尔努夫:《印度佛教史概论》,巴黎 1844 年版 (1876 年第 2 版)。
15. *Le Lotus de la Bonne Loi*, traduit du sanskrit, Paris, 1852 (rééd. 1925)

布尔努夫:《妙法莲花经》,译自梵文,巴黎 1852 年版
(1925 年再版)。

16. Butsuzō zue , 佛像图汇, (xylographe; préfaces de 1690 et 1783—4)

——:《佛像图汇》,木刻版,其序言写于 1690 和 1783—1784 年。

17. Butsuzō zukan, éd. Gonda Reifu, Tōkyō, 1974

《(新纂)佛教图鉴》,由横田雷斧刊行,东京 1974 年版。

18. H. B. Chapin, “A long scroll of Buddhist images”(revised by A. C. Soper), *Artibus Asiae Monograph*, Ascona, 1972

夏班:《佛教画像长卷》(后经索珀修订),载《亚洲艺术》专刊号,阿斯科纳 1972 年版。

19. E. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, Paris, 1910—1934, 4 vols.

沙畹:《引自汉文三藏中的 500 个故事和寓言》,巴黎 1910—1934 年版,4 卷本。

20. Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, a historical survey*, Princeton, 1964

陈观胜:《中国的佛教,历史综述》,普林斯顿 1964 年版。

21. Chou Yi-liang, “Tantrism in China”, *HJAS* VIII (1945), p. 241—332

周一良:《中国的密宗》,载《哈佛亚洲研究》第 8 卷(1945 年),第 241—332 页。

22. Shashibusan Dasgupta, *Obscure religious cults as background of Bengal literature*, Calcutta, 1946

达斯古普塔:《含糊不清的宗教崇拜,孟加拉文学的背景》,加尔各答 1946 年版。

23. R. M. Davidson, “The litany of names of Mañjuśrī”, éd. M.

Strickmann, *Tantric and Taoist Studies*, vol. 1, *Mélanges chinois et bouddhiques XX*, Bruxelles 1981, p. 1—69

达卫松:《念文殊师利的菩萨名》,载司马虚主编:《密教和道教研究》第1卷,收入《中国和佛教论丛》第20卷,布鲁塞尔1981年版,第1—69页。

24. J. J. M. De Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, Paris, 1886

格罗特(J·J·M·De Groot):《每年在厦门庆祝的节日》,巴黎1886年版。

25. J. W. De Jong, “An old tibetan version of the *Ramāyaṇa*”, *T’oung Pao* 58(1972), p. 190—202

戴琼:《〈罗摩衍那〉的古藏文译本》。载《通报》第58卷(1972年),第190—202页。

26. M. Th. De Mallmann, *Introduction à l’étude d’Avalokites’vara*, Paris 1948

德玛尔曼:《观音研究概论》,巴黎1948年版。

27. *Introduction à l’iconographie du tantrisme bouddhique*, Paris, 1975

德玛尔曼:《佛教密宗图像学研究概论》,巴黎1975年版。

28. Minako Debergh, “Deux articles sur l’art chrétien”, *Nichifutsu bunka* (日佛文化) 29(Tokyo, mars, 1974), p. 73—98

米纳科·德贝格:《有关基督教艺术的两篇论文》,载《日佛文化》第29卷,东京1974年3月版,第73—98页。

29. P. Demiéville, “La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo”, *Oriente Poliano*, IsMEO, Rome, 1957, p. 193—234

戴密微:《马可·波罗时代的中国宗教形势》,载《极东》,意大利罗马大学远东和中东研究所编,罗马1957年版,第

193—234 页。

30. G. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, 1^{re} Partie, t. I, Shanghai, 1911
金葆光:《中国迷信研究》第1编,第1卷,上海1911年版。
31. 2^{ème} Partie, t. VI, Shanghai, 1914
同上引书,第2编,第6卷,上海1914年版。
32. Gl. Dudbridge, *The Hsi-yu chi*, Cambridge, 1970
杜布里奇:《西域记》译本,剑桥大学1970年版。
33. *The Legend of Miao-shan*, Oxford, 1978
杜布里奇:《妙善的传说》,牛津大学1978年版。
34. "Miao-shan on Stone: two early inscriptions", *HJAS* 42—2 (1982)
杜布里奇:《妙善碑,3通古碑文》,载《哈佛亚洲研究》第42卷,第2期(1982年)。
35. G. Ecke et P. Demiéville, *The twin pagodas of Zayton*, Cambridge, Mass, 1935
艾克和戴密微:《泉州的双塔》,坎布里奇(马萨诸塞州)1935年版。
36. G. Ecke et A. Coomaraswamy, "Hindu sculptures at Zayton", *Orientalische Zeitung*, série 2, vol. IX
艾克和库马拉斯瓦米:《泉州的印度教石雕》,载德国《东方学报》第2套,第9卷。
37. E. Erkes, "Zum Problem der weiblichen Kouan-yin", *Artibus Asiae* IX, 4(1946), p. 316—320
埃克斯:《女身观音的问题》,载《亚洲艺术》第9卷,第4期(1946年),第316—320页。
38. E. F. Fenollosa, *Epochs of Chinese and Japanese Art*, London, 1911 (ed. with notes by Petrucci, 2 vols., London
• 172 •

1913); *L'art en Chine et au Japon* (adaptation de G. Migeon), Paris, sans date

费诺罗莎:《中国和日本艺术的分期》,伦敦 1911 年版(由佩特鲁奇刊行了一种新的修订注释本,2 卷本,1913 年伦敦版);《中国和日本的艺术》(米荣的编译本),巴黎版,无出版时间。

39. J. Filliozat, "Le complexe d'Oedipe dans un tantra bouddhique", *Etudes tibetaines... en honneur de Marcelle Lalou*, Paris, 1971

菲利奥札:《一部佛教密典中的一种恋母情节》。载纪念拉露的《藏学研究文集》,巴黎 1971 年版。

40. L. Finot, "Manuscripts sanscrits de Sādhana's retrouvés en Chine", *Journal Asiatique* ccv (1934), p. 1—86

菲诺:《在中国发现的有关成就法的梵文写本》,载《亚细亚学报》第 205 卷(1934 年),第 1—86 页。

41. A. Foucher, *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde ...*, Paris, 1900 (vol. I), 1905 (vol. II)

傅舍:《印度的佛教图像学研究》,巴黎 1900 年版(第 1 卷),1905 年(第 2 卷)。

42. *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, tome I (Introduction, les édifices, les bas-reliefs), Paris, 1905

傅舍:《健陀罗的希腊—佛教艺术》第 1 卷(概论、建筑物、浅浮雕),巴黎 1905 年版。

43. *La Madone bouddhique* (Monuments et Mémoires, Acad. des Inscriptions et Belles Lettres, XVII, 2—Fondation Eugène Picot), Paris, 1910, p. 255—275

傅舍:《佛教的圣母》(古建筑和纪念物),载《金石和美文学科学院论丛》第 17 卷,第 2 期,由欧仁·彼科基金会出版,

巴黎 1910 年版,第 225—275 页。

44. L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, t. II, 1, Paris, 1918
et II, 2, Paris, 1922

傅舍:《犍陀罗的希腊—佛教艺术》,第 2 卷,第 1 册,巴黎 1918 年版;第 2 卷,第 2 册,巴黎 1922 年版。

45. H. Franke, "From tribal chieftain to Universal Emperor and god: the Legitimation of the Yüan Dynasty", Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., 1978, Heft 2

福赫伯:《从部族首领到世界皇帝和万能之神,论元王朝的合法性》,载《巴伐利亚科学院论丛》,语言-历史类,1978 年,第 2 卷。

46. Fujiwara Mainosuke, Tō-A kozoku kō, Tōkyō, 1943

藤原相之助:《东亚古俗考》,东京 1943 年版。

47. J. Gernet, Chine et Christianisme, action et réaction, Paris, 1982

谢和耐:《中国和基督教》,巴黎 1982 年版。

48. A. Getty, The Gods of Northern Buddhism, 2^e éd. Oxford, 1928

格蒂:《北方佛教之神》,牛津大学,1928 年第 2 版。

49. V. Goloubev, "Le cheval Balāha", BEFEO XXVII(1927), p. 223—237

格鲁贝夫:《云马》,载《法兰西远东学院学报》第 27 卷,1927 年,第 223—237 页。

50. A. K. Gordon, The iconography of Tibetan Lamaism, 2^e éd. Rutland-Tōkyō, 1959

戈登:《西藏喇嘛教的图像》,拉特兰—东京 1959 年版。

51. W. A. Grootaers, "Temples and History of Wan ch'üan

(Chahar)”, Monumenta Serica XIII (1948), Peiping, p. 209—316

戈罗特哈尔:《万全(察合尔)的寺庙和历史》,载《辅仁大学学报》第13卷,1948年,北平版,第209—236页。

52. “Rural temples around Hsüan-hua (South Chahar) ...”, Folklore Studies X, 1 (1951, éd. 1952), p. 1—116

戈罗特哈尔:《宣化(南察合尔)周围的乡间寺庙》,载《民俗研究》第10卷,第1期(1951年号,1952年版),第1—116页。

53. W. Grube, Zur Peking Volkskunde, Berlin, 1901

格鲁贝:《论北京的民间艺术》,柏林1901年版。

54. A. Grünwedel, “Die Geschichten der 84 Zauberer (Mahāsiddhas)”, Baessler Archiv V, 4—5(1916)

格伦维德尔:《84位巫师(大圣)的历史》,载《巴伐利亚档案》第5卷,第4—5期,1961年。

55. Chr. Guth-Kanda, “Vimalakīrti in Japanese Art”, Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts en honneur de Mgr. Lamotte, Louvain, 1980, p. 131—142

左思一坎达:《日本艺术中的维摩诘》,载纪念拉摩特的《印度学与佛教论丛》,鲁汶大学1980年版,第131—142页。

56. Hōbōgirin, dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaises, fasc. I—VI, Paris-Tōkyō 1929—1983

《法宝义林,根据汉文和日本史料编写的佛教百科全书》,第1—6册,巴黎-东京1929—1983年版。

57. F. W. Hopkins, Epic Mythology, Strassburg, 1915

霍普金斯:《神话史诗》,斯特拉斯堡1915年版。

58. 黄涌泉:《杭州元代石窟艺术》,北京1958年版。

59. Izumi Hōkei, “The hymn of the life and vows of Samantab-

hadra”, The Eastern Buddhist V (1930), p. 226—247

严美保惠:《普贤生平的赞文与愿文》,载《东方佛教》第5卷(1930年),第226—247页。

60. Jan Yün-hua, “Buddhist relations between India and Sung China”, History of Religion VI, 1 (1966), p. 24—42 et VI, 2, p. 135—159

冉云华:《印度与宋代中国之间的佛教交往》,载《宗教史》第6卷,第1期(1966年),第24—42页;第6卷,第2期,第135—159页。

61. 饶宗颐:《吴县玄妙观石础画迹》,载《中央研究院历史语言研究所集刊》第45卷,第2期(1974年),第225—309页。

62. R. F. Johnston, Buddhist China, London, 1913

约翰斯顿:《中国的佛教徒》,伦敦1913年版。

63. H. Karmay, Early Sino-Tibetan Art, Warminster, 1975

H·噶尔美:《早期的汉藏艺术》,沃明斯特1975年版。

64. W. Kirfel, “Der Mythos von der Tārā und der Geburt des Buddha”, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 102, 1 (1952), p. 66—90

吉尔菲勒:《多罗的神话和佛陀的诞生》,载《德国东方学报》第102卷,第1期(1952年),第66—90页。

65. Sten Konow, “Om Mani Padme Hum”, Journal of the Bihar and Orissa Research Society XI, 1 (1925)

斯登·科诺:《唵嘛呢叭咪吽》,载《比哈尔和奥里萨研究会会刊》第11卷,第1期(1925年)。

66. Kouna-yin ts’eu-lin tsi (观音慈林集), dans Dai Nihon Zokuzōkyō 大日本续藏经, k. 下之下, 乙, t’ao 24, ts’ō4

《观音慈林集》,载《大日本续藏经》卷下之下,乙,第24套和第4册。

67. Marcelle Lalou, "Notes à propos d' une amulette de Touen-houang", *Mélanges chinois et bouddhiques* IV (1935—36), éd. 1937, p. 135—149.

玛塞尔·拉露:《敦煌的一种护身符考证》,载《中国与佛教论丛》第4卷(1935—1936年号),1937年版,第135—149页。

68. E. Lamotte, "Mañjusri", *T'oung-Pao* XLVIII, 1—3 (1960), p. 1—96

拉摩特:《文殊师利》,载《通报》第48卷,第1—3期(1960年),第1—96页。

69. "La Concentration de la Marche Héroïque", Bruxelles, *Mélanges chinois et bouddhiques* XIII, 1965

拉摩特:《〈英雄进行曲〉的精选》,布鲁塞尔版,载《中国和佛教论丛》第13卷,1965年。

70. L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, études et matériaux*, I, Académie Royale de Belgique, vol. LV, 1898

德·拉·瓦累·普散:《佛教研究与资料》第1卷,收入《比利时皇家科学院丛书》第55卷,1893年版。

71. *Bouddhisme* (Paris, 1909), 4^e éd., 1925

德·拉·瓦累·普散:《佛教》,巴黎1909年第4版,1925年。

72. L. Ledderose, *Notices dans le Catalogue Im Schatten hoher Baume, Malerei der Ming-und Qing-Dynastien*, Baden-Baden, 1985

雷德侯:为《高树荫下,明清间绘画》目录所写的注记,巴登—巴登1985年版。

73. Jean Lévi, "Dong Yong, le fils pieux et le mythe formosan de l'origine des singes", *Journal Asiatique* CCLXXII, 1—2 (1984), p. 83—132

乐唯:《董永、孝子和起源于猕猴的台湾神话》,载《亚细亚

学报》第 272 卷,第 1—2 期(1984 年),第 83—132 页。

74. S. Lévi, *Le Népal*, vol. I et II, Paris, 1905

席尔宛·列维:《尼泊尔》第 1—2 卷,巴黎 1905 年版。

75. W. Liebenthal, “Sanskrit inscriptions from Yünnan”, II, dans *Sino-Indian Studies* V, I(1955), p. 46—48

列本塔尔:《有关云南的梵文碑铭》第 2 部分,载《中国—印度研究》第 5 卷,第 1 期(1955 年),第 46—48 页。

76. J. C. Locke, *Rato Matsyendranath of Patan and Bungameti*, Kathmandu, 1973

骆克:《帕坦和邦加梅提的鱼王性合》,加德满都 1973 年版。

77. Ariane Macdonald, *Le maṇḍala du Mañjusrimūlakalpa*, Paris, 1962

阿丽雅娜·麦克唐纳:《〈文殊师利根本仪轨〉中的坛场》,巴黎 1962 年版。

78. Makita Tairyō, *Gikyō kenkyū*, Kyōto, 1976

牧田谛亮:《疑经研究》,京都 1962 年版。

79. Rikuchō koitsu Kannon ōkenki no kenkyū, Kyōto, 1970

牧田谛克:《六朝古逸观音应验记的研究》,京都 1970 年版。

80. H. Maspero, “Mythologie de la Chine moderne”, dans *Mythologie Asiatique Illustrée*, Paris, 1928, (Kouan-yin: p. 329—335); Ed. anglaise: “The Mythology of Modern China”, in J. Hackin e. a. éds., *Asiatic Mythology*, New York (no date), p. 252—384

马伯乐:《近代中国的神话》,载《图解亚洲神话》,巴黎 1928 年版(第 329—335 页是有关观音的神话);英文版,由哈干刊行:《亚洲神话》,纽约(无时间)版,第 252—384 页。

81. Matsumoto Eiichi, Tonkō-ga no kenkyū (2 vols.), Tōkyō, 1937

松木荣一:《敦煌画的研究》(2卷本),东京1937年版。

82. H. W. K. Müller, Uigurica, vol. II, Berlin, 1910 (1911)
(Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften), 110 pp.

米勒:《回鹘文献汇编》第2卷,柏林1910(1911)年版,收入了《普鲁士皇家科学院论丛》,共110页。

83. Nagao Ryūzō, Shina minzoku-shi, vol. I, Tōkyō (1940);
vol. VI (1942)

永尾龙造:《支那民俗志》第1卷,东京1940年版;第6卷,1942年版。

84. N. Nicolas-Vandier, Bannières et peintures de Touen-houang, (Mission Pelliot XIV), 2 vols. Paris, 1974

尼古拉-旺迪埃:《敦煌的幡与画》(《伯希和探险团档案》第14卷),2卷本,巴黎1974年版。

85. O'Flaherty, "The submarine mare in the mythology of Siva", Journal of the Royal Asiatic Society 1971, p. 9—27

奥夫莱厄:《湿婆神话中的河马》,载《皇家亚洲学会会刊》,1971年,第9—27页。

86. Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva, New York, 1973

奥夫莱厄:《湿婆神话中的禁欲与色情》,纽约1973年版。

87. Ōmura Seigai, Mikkyō hattatsu-shi, Tōkyō, 1918 (rééd. photographique, 1973)

大村西崖:《密教发达史》,东京1918年版(1973年影印再版)。

88. Noël Peri et H. Maspero, "Le monastère de Kouan-yin qui ne veut pas s'en aller", BEFEO IX (1909), p. 797—807

诺埃尔·佩里和马伯乐:《不退转观音庙》,载《法兰西远东学院学报》第9卷(1909年),第797—807页。

89. Noël Peri, "Hāriti, La mère-de-démons", BEFEO XVII, 3 (1917), p. 1—102

诺埃尔·佩里:《鬼子母》,载《法兰西远东学院学报》第17卷,第3期(1917年),第1—102页。

90. L. Petech, *Mediaeval history of Nepal*, Rome, 1958

伯戴克:《尼泊尔中世纪史》,罗马1958年版。

91. J. Przyluski, "Les Vidyārāja", BEFEO XXIII (1923), p. 301—318

普祖鲁斯基:《明王》,载《法兰西远东学院学报》第23卷(1923年),第301—318页。

92. "La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale", *Etudes Asiatiques...* 25^e Anniversaire de l'ESEO, Van Oest éd., 1925, vol. II, p. 265—284

普祖鲁斯基:《东亚传说中的鱼味公主和龙女》,载《纪念法兰西远东学院25周年的〈亚洲研究〉》,范埃斯特书局,1925年版,第2卷,第265—284页。

93. "The horse Balāha and the Indian Kings", *Indian Historical Quarterly* XIII(1937), p. 218—289

普祖鲁斯基:《云马和印度国王》,载《印度史季刊》第13卷(1937年),第218—289页。

94. C. Regamey, "Motifs vichnouïstes et śivaïtes dans le Kāraṇḍavyūha", *Etudes Tibétaines...* en honneur de Mlle Marcelle Lalou, Paris, 1971, p. 411—432

勒加梅:《〈佛说大乘庄严宝王经〉中的毗湿奴和湿婆形

象》，载纪念拉露的《藏学研究》论文集，巴黎 1971 年版，第 411—432 页。

95. L. Renou (et J. Filliozat), *L'Inde Classique*, t. I, Paris, 1947

勒努和菲利奥札：《古典印度》第 1 卷，巴黎 1947 年版。

96. Sawada Mizuho, "Yuiran Kannon", *Tenri daigaku gakuho* 30 (1959), p. 37—51

泽田瑞穗：《鱼篮观音》，载《天理大学学报》第 30 卷（1959 年），第 37—51 页。

97. *Hōkan no kenkyū*, Nagoya, 1963

泽田瑞穗：《宝卷的研究》，名古屋 1963 年版。

98. A. Schiefner, *Tārānatha's Edelsteinmine (bka'-babs bdunldan)*, Petrograd, 1914

谢夫纳：《多罗那他的印度佛教史》，彼得格勒 1914 年版。

99. O. Siren, *Les Peintures chinoises dans les collections américaines*, Paris, 1928

西伦：《美国收藏的中国画》，巴黎 1928 年版。

100. R. A. Stein, "La légende du foyer dans le monde chinois", dans *Echanges et Communications, mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss*, La Haye, Paris, 1970, p. 1280—1305

石泰安：《中华世界中有关灶的传说》，载纪念列维—斯特劳斯的《交流与交通》，海牙—巴黎 1970 年版，第 1280—1305 页。

101. "Porte (Gardien de la) : un exemple de mythologie bouddhiste, de l'Inde au Japon", *Dictionnaire des mythologies et des religions*, éd. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, p. 280—284

石泰安：《门神，从印度到日本的佛教神话一例》，载《神

- 话和宗教辞典》，由叶维斯·博内弗伊刊行，巴黎弗拉玛里维书店 1981 年版，第 280—284 页。
102. Tajima Ryūjun, *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, Tōkyō-Paris, 1959
 丰岛龙重：《真言宗奥义中的两大坛场和教义》，东京-巴黎 1959 年版。
103. Takubo Shūyo, *Shingon darani-zō no kai-setsu*, Tōkyō, 1967
 田久保周誉：《真言陀罗尼藏的解说》，东京 1967 年版。
104. [Tonko shutsuto] *Uten-go himitsu kyōten-shū no kenkyū*, Tōkyō, 1975
 田久保周誉：《〈敦煌讲座〉之一》《敦煌出土于阗语秘密经典集的研究》，东京 1975 年版。
105. 陈寅恪：《莲花色尼出家因缘跋》，载《清华学报》第 7 卷（1932 年）。
106. D. Templeman, *The Origin of the Tārā Tantra*, Dharmasala, 1981
 汤普勒曼：《多罗怛特罗的起源》，达拉姆萨拉 1981 年版。
107. Toganoo Shōun, *Mandara no kenkyū*, Université de Kōyasan, 1959, rééd. Kyōto, 1982
 梅尾祥云：《曼荼罗的研究》，高野山大学 1959 年版，京都 1982 年再版。
108. Tsuda Shinichi, "The double structure of dharmadhātu (Realm of Reality) and the meaning of Sokushin", *Indogaku-bukkyōgaku kenkyū* XXVIII, 2 [N° 56], (1980), p. 905—960
 津田真一：《色界的双重结构与即身的意义》，载《印度学佛教学研究》第 28 卷，第 2 期（总第 56 期），1980 年版，第

905—965 页。

109. Tsukamoto Zenryū, “Koitsu Rikuchō Kanzeon ōkenki no shutsugen”, Silver Jubilee Volume of the Zinbun-kagaku-ken-kyūsyō, Kyōto, 1954, p. 234—260

冢本善隆:《古逸六朝观世音应验记的出现》,载《人文科学研究所创立 25 周年纪念论文集》,京都 1954 年版,第 234—260 页。

110. “Kinsei Shina taishū no joshin-Kannon shinkō”, Studies in Indology and Buddhology ... (in Honour of Professor Susumu Yamaguchi), Kyōto, 1955, p. 262—280

冢本善隆:《近世大众的女身观音信仰》,载《印度学佛教学研究》(山口益先生纪念文集),京都 1955 年版,第 262—280 页。

111. G. Tucci, “Animadversiones indicæ I-VII”, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal XXVI (1930), p. 125—160 (rééd. dans Opera Minora, part I, Rome, 1971)

图齐:《印度 1—7 世纪对灵魂的译法》,载《孟加拉亚洲学会会刊与会议论文集》第 26 卷(1930 年),第 125—160 页;后重新再版于《小部佛典》第 1 册,罗马 1971 年版)。

112. R. Van Gulik, Hayagrīva, The Mantrayanic Aspect of Horse-cult in China and Japon, Leiden, 1935

高罗佩:《马头明王,中国和日本崇拜马的神咒概况》,莱敦 1935 年版。

113. L. A. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, 2^e éd. London, 1934

沃德:《藏传佛教或喇嘛教》,1934 年伦敦第 2 版。

114. A. Waley, Introduction to the Study of Chinese Painting,

London, 1923

魏礼:《中国画研究概论》,伦敦 1923 年版。

115. “Avalokitesvara and the legend of Miao-shan”, *Artibus Asiae* I (1925)

魏礼:《观音和妙善的传说》,载《亚洲艺术》第1卷,1925 年。

116. “New light on Buddhism in medieval India”, *Mélanges chinois et bouddhiques* I, Bruxelles, 1932, p. 355—376

魏礼:《中世纪印度佛教的新论》,载《中国和佛教论丛》第1卷,布鲁塞尔 1932 年版,第 355—376 页。

117. 闻宥:《上代象形文字中目字之研究》,载《燕京学报》第 11 卷,1932 年 6 月。

118. E. T. C. Werner, *A dictionary of Chinese Mythology*, Shanghai, 1932

倭讷:《中国神话辞典》,上海 1932 年版。

119. K. P. P. Whitaker, “A Buddhist Spell”, *Asia Major* X, pt. I(1963)

惠特克:《佛教咒语》,载《泰东》(《大亚细亚学报》)第 10 卷,第 1 册 1963 年。

120. D. Wright, *History of Nepal*, rééd. Kathmandu, 1972 (1^{re} éd., 1877)

赖特:《尼泊尔史》,加德满都 1972 年再版(初版于 1877 年)。

121. 吴梦麟:《房山石经述略》,载《世界宗教研究》第 2 期(1981 年)。

122. 吴文良:《泉州的宗教石雕》,北京 1957 年版。

123. 吴文良:刊布《泉州石刻》,北京 1957 年版。

124. 《艺苑掇英》第 9 卷(上海 1980 年版)。

(译自巴黎 1986 年出版的《远东亚洲丛刊》第 2 卷)

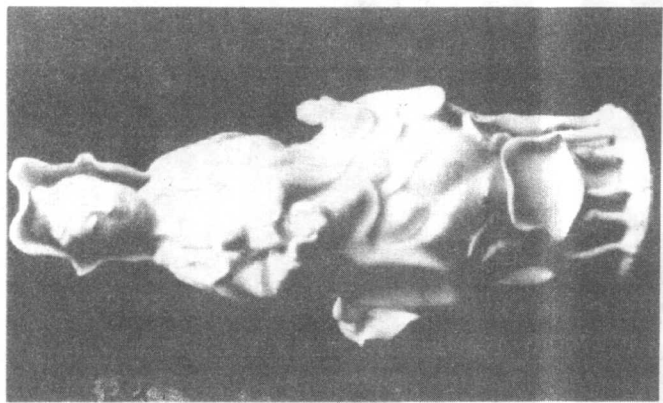


图1 观音的现代外形，白瓷像
(台南郭氏家族收藏)。

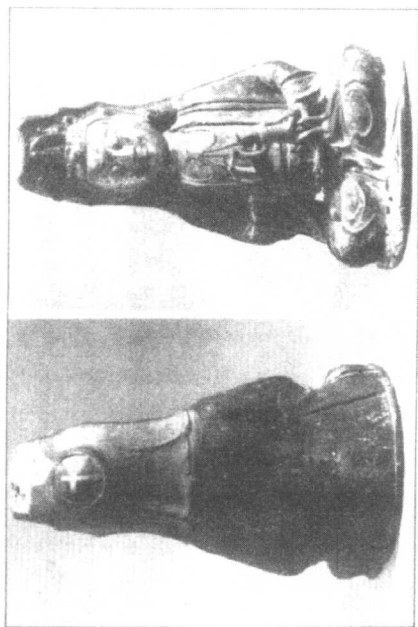


图2 16世纪福建的观音像
(马利亚观音或圣母观音)。



图3 鬼子母像,12世纪平安时代的
日本绘画,京都醍醐寺。

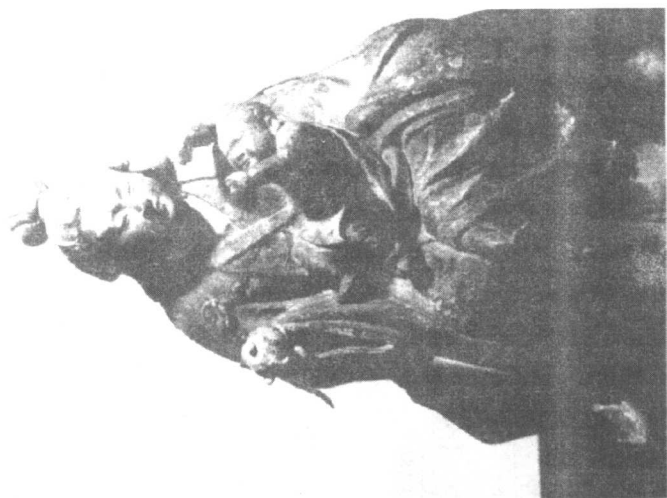


图4 鬼子母像,镰仓时代(12世纪)的日本
雕像园城寺(三井寺),石鹿教授供。



图5 手执柳枝和钵瓶并于其左肩有一童子的观音像,敦煌幡(10世纪初叶),吉美博物馆藏,尼古拉—旺迪埃,1974年,图77。

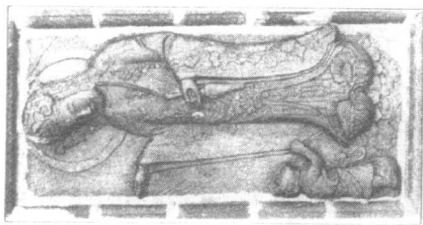


图6 送子观音像,泉州石刻,12—13世纪(艾克和戴密微,1935年,图57,东部N·3号)。

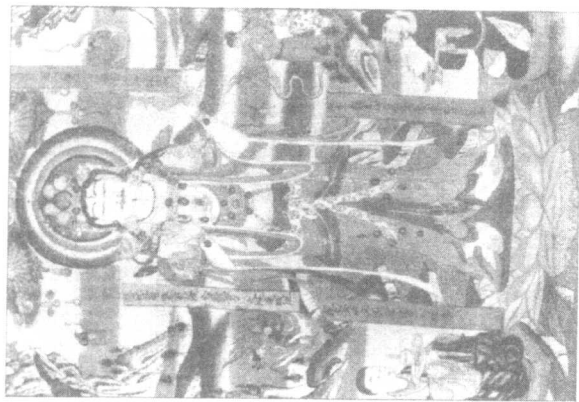


图7 救难观音像,敦煌幡(10世纪),吉美博物馆藏(尼古拉—旺迪埃,1974年,图62)。



图8 被归于吴道子的观音
画(8世纪),四川成都文殊院
石碑拓片。



图9 十一头(面)观音,平安时代
(8—9世纪)的雕像,供于海岸寺,石
度教授供。



图10 渡岸寺的十一头观音的“怒
笑”后部头像

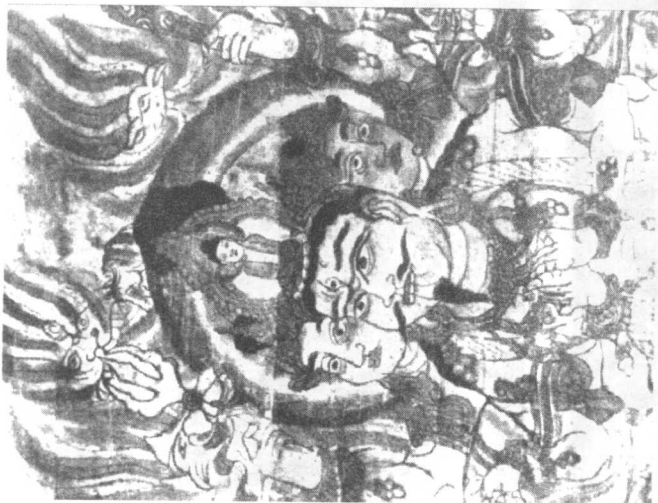


图 11 马头观音,敦煌幡(10 世纪),吉美博物馆
藏品(尼古拉·旺迪埃,1974 年,图 89)。



图 12 马头观音,被断代为 1241 年的日本雕像,
供于净琉璃寺,京藤教授供。

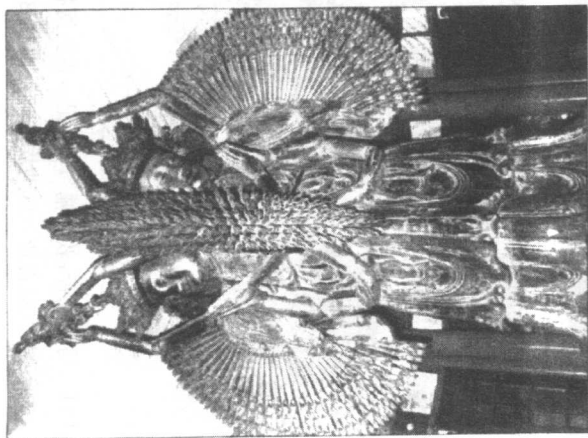


图 13 千手千眼观音,乾隆时代(1736—1794年)的木雕像。开封相国寺。

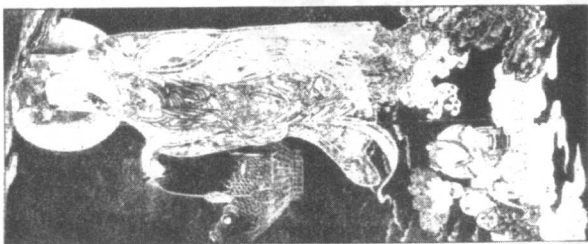


图 14 鱼篮观音,中国明代(?)绘画(西伦,1928年,图 158)。



图 15 鱼篮观音,1919年的富冈铁斋的日本画。



图 16 站在荷叶上的观音，
12 世纪的云南画（夏班，1972
年，图 91）。

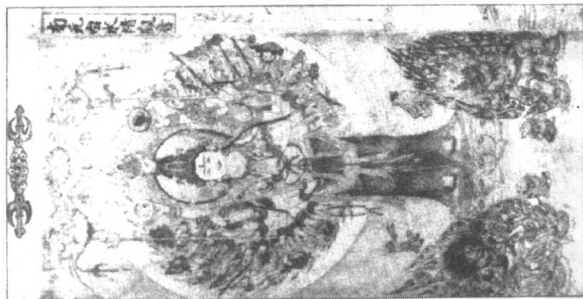


图 17 千臂观音，12 世纪的云
南绘画（夏班，1972 年，图 93）。



图 18 被认为是根据杨贵妃的原形而制
作（8 世纪）的观音塑像，1255 年从中国运
往日本，供于泉涌寺。京藤教授供。

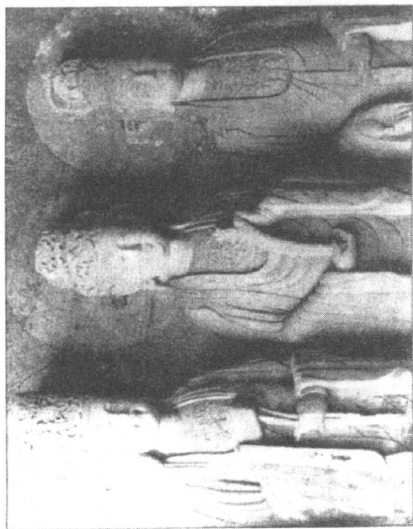


图 19 观音 12 种“变身”中的 3 种，四川大足
北山 1116 年的第 180 窟。



图 20 四川大足宝顶大佛湾洞窟群中
的第 15 窟中的雕像“哺乳母”。

中国佛教中的占卜、游戏和清净

——汉文伪经《占察经》研究

[法]郭丽英^[1]著

耿昇译

佛教传入中国的成功,在很大程度上应归功于外国血统的译师及其土著合作者们的努力。后者都起了一种要比我们平时所认为的那样还要重要得多的作用,因为译师们往往不懂或只略通一点汉文。所以要由那些本人已经皈依了这种起源于印度的宗教的中国合作者们,选择从他们自己文化的文学和思想库中吸取的汉文名词术语和表达方式。即使是当译师们自己已经充分掌握了汉文,一名当地人的帮助也始终是他们必不可少的。一旦将经文译成之后,译经局的中国人都必须重译一次,有时是重译多次,以便使译经既尽可能地流畅,又能使其同胞们如对待自己的著作一样接受它们。有时则会出现参加译经的中国人也撰写他们自己的经文的做法。这些经文中有些已被认为是伪经或疑经。

自从最早把汉语讲的“佛语”用汉文记载下来之时起,经目作家们就指出了那些译自非汉语的经文。虽未被明确地指出,但这些语言可以是梵文、巴利文、中期印度语或中亚的印-欧语。其他经文的出处不为人知。这后一批经文中便包括“失译”和被认为是疑伪经者,虽然其中也附有译经师的名字。被列入疑伪经的经文被西方学者们称为 apocryphes^[2]。但这些疑伪经却广泛地促进了印度佛教的中国化。这些经文将印度教义与中国信仰结合在一起,它们当然是最好地代表了佛教对中国文化的适应。

释教录中的《占察经》

我希望于此研究这些被称为“伪经”中的一部——《占察善恶业报经》(《大正新修大藏经》第 839 号)。它于 593 年的一部经目中被首次提及,这部经目的作者法经已经将它列入到“疑惑”经一类中了。法经指出,这部经文文理复杂,真伪未分,事须更详,且附疑录^[3]。4 年之后,曾亲自参加了翻译佛经的费长房,于其佛经目录《历代三宝记》(《大正新修大藏经》第 2034 号)中,针对我们的这部《占察经》而做了长篇解释。他指出,这部共分 2 卷的经文已被入“诸藏内并流传”。继其标题之后,他还指出该经文是由某一位菩提灯(登)“在外国译”^[4]。他认为该经文更应该是 6 世纪下半叶完成的^[5]。

费长房接着又介绍了一种被称为“塔忏法”的忏悔方法的插曲。该插曲应该是围绕着《占察经》的真实性问题而挑起一场大辩论。据费氏认为,广州(广东省的一个州,位于华南)有一僧行此塔忏法,以皮作二枚帖子,一书“善”字,一书“恶”字,以知命运的好坏。该僧同样又行“自扑法”以为灭罪。其弟子群中男女合杂。青州(山东省,中国的东北部)亦有一居士,同行此法。随着这两个人物的修持法之信徒人数的增长,他们的宗教活动就会引起两性之混杂,最终与当地风俗发生冲突。可能正是由于这一原因,公元 593 年,有人状告于州官司,云其信徒们为妖。为了自我辩护,信徒们声称他们的“塔忏法”依《占察经》而行其“自扑法”,依诸经中五体投地如泰山崩^[6]。尽管引证了这些论据,但他们的活动仍遭禁而不可依行。那些受到请教的诸高僧大德声报云,这种塔忏法与众经(正统经文)复异,《占察经》并不存在于佛经目录中,也未曾指出译经地点^[7]。他们很可能是由此而提示说,该经是一部伪经。因为对于大部分真正是译自梵文的经文来说,完成译经的地点和背景都

会在经目之后指出,或者是由经目的作者们登录在案。

这段轶事趣闻又被转载于著名律师道宣(596—667年)的《大唐内典录》中了,他的另一部著作《续高僧传》和13世纪的一部高丽著作《三国遗事》^[8]又对此作了略有差异的重复。费长房文向我们介绍了有关6—7世纪中国民间佛教的某些重要事实。

道宣在于其编写于664年的经目中引证这一故事时,自动地将《占察经》列在“伪经”类中^[9]。30年之后,到了695年,根据武周皇后(684—704年执政)的敕令,我们的这部经文才被接受为“实经”^[10]。事实上,该皇后使用了《佛说宝雨经》(Ratnamegha-sūtra)中的预言以为她夺权辩护,她自称转轮圣王(roi Cakravartin),怀有修改某些佛教著作意义的抱负,特别是修改伪经的意义^[11]。

尽管武后颁诏,该经的真实性似乎仍被认为是令人质疑的。此后的一部释教录—编修于开元年间(713—741年)的《开元释教录》确实又重新为它辩护。在转抄了证明该经文之伪特征的故事之后,这后一部释教录的作者智昇解释说,法门八万,理乃多途。如果经文非佛陀“金口所宣”,何得显斯奥旨?智昇指出,唯有“管窥”之徒才不许有博见之士,他还补充说,既然皇后敕令将此经编入正经中,那么后诸览者就不再对这一问题有疑惑了^[12]。

智昇的意见似乎最终被接受了,因为贞元年间(785—801年)的《新定释教目录》又全文重复了智昇的论据,仅从中增加了该经文的另一种名称,我们于下文不远处将再来论述它^[13]。在释教录中,这是有关我们这部经文的最后一次考证性记载。事实上,从9—10世纪起,当人们远离了译经的重大时代时,伪经的问题就似乎不再是中国佛教徒们的一种关注了。此外,从此也不再系统地编写释教录了。无论如何,从此之后,《占察经》便属于佛教大藏经的组成部分了。16和17世纪,当佛教经历最后一次大发展高潮时,在我们于下文不远处将要讲到的智旭(1599—1655年)大师的活动中,它形成了最重要的经文之一。

《占察经》的内容

该经文的主旨是为了在末世时救度众生。它被分成2卷。上卷论述了为了解过去与现在的善恶业以及未来命运而进行占卜的方法。下卷阐述了“一实境界”的理论,也就是诸法(dharma)皆空。

我们提到的最后两部目录指出,该经文是《六根聚经》的一种节录。《六根聚经》同样也叫做《大乘实义经》和《地藏菩萨业报经》^[14]。唯一另一次提及《六根聚经》处是一部论述佛性的经文引文,即《究竟一乘宝性论》,人们从508年起就可以得到其汉文译本了^[15]。我们由此便可以推论出来,《六根聚经》是一部也论述佛性的经文。它强调了对由身体六根所犯罪孽进行忏悔的必要性,以便能够获得佛心。正如我们于下文不远处将要看到的那样,由身体六根造成的罪孽也属于《占察经》中以占卜手段进行忏悔的内容。

望月信亨和戴密微(Paul Demiéville)都曾指出,《占察经》的结构和内容,与著名的《大乘起信论》(其真实性曾经历过激烈辩论)都很相似。他们由此而推论出,我们的这部《占察经》可能是对后一部经文的模仿^[16]。相似之处,更确切地说是涉及到了《占察经》的卷下。该经文的卷下可能独立于卷上,似乎形成了卷上的一种补充教义,同时也是对它的一种哲学诠释,实践和理论是同时并进的。它试图证明佛教的“实义”,这就是为什么我们这部经文也叫做《大乘实义经》,正如上引两部释教录所指出的那样,这种称呼已由经文的结论所证实^[17]。

为了能够理解这部经文卷下中所说的“一实境界”的理论,弟子应该学习信解两种“观”:

①“唯心识观”,②“真如实观”。前者是专为那些具有“钝根”的弟子们的。这些弟子们应该理解,善恶万物(诸法)仅唯心想,妄想而能自见有差别也。至于第2种,即“真如实观”。本经文中指出,

唯有具“利根”之众生方可以达到。因为唯有这些众生才可以理解诸法之空性。对于他们来说,无自无他,无行无到,无有无所,亦无过去、现在、未来。

经文还讲到了两种传统的禅,分别被称为“有相禅”(rūpa—dhyāna)和“无相禅”(arūpa—dhyāna)^[18]。这两类禅于鸠摩罗什(Kumārajīva)在公元4世纪撰写其修禅手册之前,就已经为中国所熟悉了。前一类在于观一种诸如女尸、骷髅或佛像那样的“相”^[19]。第2类却是无任何物质支持的情况下完成的,修学如是观者原则上都接近于佛地。然而,经文鼓励各种信徒念佛名和菩萨名,特别是地藏菩萨名;学供养恭敬大乘深经,并在佛之净土中修禅以转世于那里。

该经文被认为不是由释迦牟尼佛所说,而是由地藏菩萨(Kṣitigarbha)所说,地藏菩萨在其他地方又以大拯救诸苦者而著名,也是除了观音(Avalokiteśvara)菩萨之外最孚众望的“神”。在这部经文中,地藏菩萨不仅扮演说法者的角色,而且也是占卜之主。这就是为什么本经文也被称为《地藏菩萨经》的原因。此外,它也被列入地藏三经之一,虽然它与另外两部经文没有任何关系:《地藏菩萨本愿经》(《大正新修大藏经》第412号)和《地藏十轮经》(第410和411号),如果它不是指我于此将要讲到的《占十轮相法》的话^[20]。

因此,人们可以通过什么方法而了解自己的业(karma)呢?这种方法叫做“木轮相法”(以木轮进行占卜)。这里是指木轮相法使用的法器。它是一套用一指许长(约合3cm)和一小指宽(约合1cm)的刻木做为占卜法器。这块刻木的正中应为四面方平,上面刻有文字和数字。自余向两间斜渐去之,仰于傍掷令使易转,如同轮一般。据该经文记载“转向正道,到安隐处,是故名轮”(《大正新修大藏经》第839号,第17卷,第902页,第27—28行)。其轮相者有三种差别,即其轮分别是10、3和6只(组成部分)。

第1轮相的“十轮”可能是参照了《地藏菩萨十轮经》中的轮。第1种相法就在于使用十“木轮”，它们与十善(kṣāla)、十恶(akuṣāla)有关系^[21]。在每个组成部分(轮)的相对两侧，一面记有善行，另一面则记有恶行。从而使其他两面做不具(留作空白)。十轮应于同时掷动。①纯具十善，②纯具十恶，③善恶交杂，④纯善不具，⑤纯恶不具，⑥善恶业俱不现。第6种情况为最佳者，意味着此人已达到了大智并试摆脱生死轮回(śamsara)，不再受报应的法则的支配了。

第2轮相(带有3轮者)则代表着以身(kāya)、口(vāc)、意(manasa)表现过去往昔之集业。在每轮的第一面书一横画，其画长大并一直触及到木块的左右彻畔，这就显示了积善来久；在第2面的中央，书一横画，令细短而不至畔，显示积善来近；于第3面上作一傍(竖画)，刻如画令其鹿深，于上下至畔，显示习恶未久；于第4面上亦作一小傍，刻令使细浅，显示积小恶尚不久。这三“轮”要分别使用，其目的在于补充前十轮。人们选择使用的轮当依初轮相中所现之业。例如，若恶业是属身犯者，那就要掷身轮相以知其罪孽之严重程度。

第3轮相的六轮均与六根所聚的作孽有关，这就是“六根”(indriya)、“六尘”(viśaya)和“六识”(vijñāna)，因而共有“十八种受”，由1—18的数字所代表。在第1轮中，要画一、二、三并将一面留作空白不具，在第2轮中，要画四、五、六，在第3轮中要画七、八、九等。如此就应该三掷此六轮相，占计合数。这样就可以达到189种的总数。使用这后6种“轮”似乎与前两轮的使用没有关系。前两轮之目的仅在于了解自己的罪孽，而第3种则也可以被用于有关他人的占察。

经文中共列举了189种可能会出现善恶之“相”。前160种讲到了主人翁的本世之“相”。紧接着的11种均与前世有关，最后的18种则会占察未来的转世。事实上，这些三世果报善恶之相的内

容并非始终都与修道生活有直接关系。它同时反映了教俗社会。许多占“相”(预测)涉及到了僧侣们宗教修持的阶段。它们使僧侣们知道了其习禅和所学的进步。但也有一些回答了有关世俗人对日常生活的询问。这样一来,第49、50、51、58和59相都涉及到了对“求大富”、“求官位”、“求寿命”、“求男女”和“求妻妾”的占察。人们同样还可以占察疾病、遗梦和国事。然而,任何一种相均未摆脱生死轮回之法。经文向我们指出,我们出自其中或者是即将转生于其中的六道(六种命运)。其中也指出了舍身之后见佛,或者是转生于天道的可能性。在高丽那同样也被称为“占察”的做法中,这189种占相可能变成了189介简子。189介简子可能包括经文中对189种占相的录文。

经文还强调指出,仅仅是继一次完整的忏悔仪式之后,信徒方可以参照“占轮”,以便了解其清净状及其过去与未来。正如在大藏经中一样,本处所指的忏悔仪式也包括5个阶段:忏悔(*pāpadeśana*)、劝请(*yācanā et adnyeṣṇā*)佛往事、具作随善(*pañya-anumodanā*)、迴向(*pariṇāmanā*)和发愿(*prāṇidnāna*)。这些阶段也就是大家称之为“五悔”者。经文中描述的忏悔仪式与5—7世纪的忏悔手册中的仪轨相似,尤其是天台宗大师智顗(538—598年)的忏悔行法《法华三昧行法》(《大正新修大藏经》第1940号)。除了忏悔的5个阶段之外,《占察经》还特别提到念佛名、过去七佛名、五十三佛以及十方佛诸佛名,最后是该经文中的主神——地藏菩萨名。它也涉及到了遍礼舍利形象、浮图庙塔、一切法藏与一切贤圣、菩萨等。在忏悔仪轨的发展过程中,这幅冗长的应遍礼和应念诵的名表标志着大乘佛教的一次重大发展。这一方面是由于被请到菩提道场的佛陀、菩萨,甚至是法藏与庙塔都被人格化了;另一方面是搜集一份冗长的名表,将迫使信徒们于其宗教行为中牢牢记住它、拟心于它和仰告之。这在某些方面又使人联想到了念佛、菩萨的陀罗尼(*dhāraṇi*)神咒章句的类似功能。

在行占察法之后,如果需要的话,那还需要重新举行忏悔。但这一次忏悔的持续时间[七日、二七(14)日、三七(21)日、百日、二百日、千日等]却取决于由“占轮”所修得的功德。然而,该经文还要求,即使是同时掷出了10“纯善”,它们或是通过“好相”,或是经由“善梦”而获得的。这就是说,为了确保自己得到救度,行占法者应该获得神的一种直接答复。正如阐述这一内容的诸大乘经文一样,我们的这部经文也指出,“好相”是:在修行的房间中光明遍其室,或闻殊特异好香气;梦见佛和菩萨身或“佛形象”,从而证明行占法者的清净相。然而,如果在抽得十纯善的筒子之前而获得这些相,那则为虚妄诳惑诈伪,非善相也。

在观和睡觉中的“好相”或现身的表现问题,在自受菩萨戒的行为中占据着一种非常重要的地位。菩萨地的一名追求者应该依靠善相,以获知其要求是否已被其神师佛陀和菩萨所接受。《占察经》同样也指出,在一名信徒无法找到其称职的人间大师时,他就会邀请神师做其受戒行为的证人。但所有这一切在5世纪时最流行的伪经《梵网经》(《大正新修大藏经》第1484号)中就已经为人所知了,它恰恰正是论述菩萨戒的^[22]。

此外,在修观和睡觉中获得的“相”在行忏悔法中起了一种至关重要的作用。这种行法便是智颢称之为“观相忏悔”或“取相忏悔”法。其清净的程度是根据所获得的相而定的。但根据智颢的理论来看,“真忏悔”就在于修持未获得“相”之观。这种观就被称为“观无生忏悔”^[23]。

除了鼓励修持观之外,我们的经文还为行占轮法保留了一种很重要的地位,虽然它严厉地抨击了各种民间巫术之法,并且认为它们是外道行为。然而,正如我们已经看到的那样,对于第3类占察的部分答复与对民间占卜的答复没有任何区别。本经文中的“占相”同样也涉及到了街人所遇到的问题。此外,正如经文中所指出的那样,第3类占察的目的也在于为这些街头占卜者参照而写成

的。本经文的作者(或者是诸多作者)竭力将民众吸引到其教义一方来。他未忘记严格地强调具有不同文化程度的僧侣们修持“观”的哲学理论和技巧,他毫不犹豫地满足了其世俗拥护者们的欲望,虽然这些欲望并不都符合佛教教理。这也可能就是让佛教更加通俗化的方式。他能成功地将大街上的男女引向其宗教吗?如果广州和青州的那些从事不太正统活动的信徒们参照该经,那也明显不是纯属偶然。在正式禁止这两省的信徒们行此占法之后,《占察经》在邻国高丽获得了成功。该经文在那里的一种被正确地称为“占察”的佛教法会中,变成了主要文献。

大家知道,占法自很古老的时代起就在中国出现了。这部经文中的占察法的使用,明显是受到了中国同样做法的启发。然而,从5世纪中叶起,在佛教经文中,我们就掌握有一组百种占卜神策。它形成了一部叫做《佛说灌顶梵天神策经》的主要组成部分。这部有关占卜神策的经文形成了共有12种单独经文组成的大经集的第2卷,也就是《灌顶经》(《大正新修大藏经》第1331(10)号,第21卷,第523a—528b页)^[24]。《灌顶经》的长经文本被归为了4世纪时的一名龟兹和尚帛尸梨蜜多罗(Śrimitra),此人是一名咒语专家^[25]。本经文则更可能是汉族和尚慧简的著作,此人曾于457年在江苏省的一座寺院中住寺^[26]。

完全如同在断言自己的占卜法是正统之法的《占察经》中一样,使用这100支神策的目的在于使街头之卜士避免就日常生活的疑问去请教95种外道(非佛教徒)。然而,该经文的作者清醒地知道,佛陀和僧律都禁止使用占卜法^[27]。他写道,应梵天的要求,才获佛陀的准许而使用这100支占策,以使佛教徒、信教人和世俗人都能适应当时民众的需要,因为当时的佛法已达到其“像法”阶段。经文指出,这部《卜经》的目的是为了决了狐疑并知人吉凶(《大正新修大藏经》第1331(10)号,第21卷,第523—524页)。100支占策都是以“偈颂”(gāthā,诗句)的形式介绍的,没有任何编号。除

了包括四句诗的第 100 支策之外，每支策都包括 8 句五言律诗^[28]。经文中指出，偈句应该是写于 100 支竹策或 100 条帛上的，人们将之放在一个五色彩囊中。在进行抽策之前，必须忌食肉、酒和五辛。参与出策仪式的人数不能超过 7 人。需要抽的策数应为 3—7 支。经文具体解释说，第 7 支策无疑将审定吉祥的答复。经文强调指出，如果其答复不正确，那就不应将此告知其他人（《大正新修大藏经》第 1331(10)号，第 21 卷，第 528 页）^[29]。

这部涉及到了以抽签为占卜方法的经文，是先于我们的《占察经》半个世纪时写成的。但与其文笔优美的“偈颂”相比，《占察经》中这 189 种“占相”便显得似乎出自一名不大善著文章人之手笔。如果该部经文的两卷均出自同一位作者之手，那么这 189 种占相难道不应该写得如同经文中包括具有高深佛教哲学概念的剩余部分一样精彩吗？无论如何，这 189 种占相肯定是反映了 5 世纪末叶和 6 世纪初叶前后佛教的民间面貌。我们可以说，《占察经》提供了有关这个时代的经院式佛教和民间修持之间的混合叙述。在一个忏悔做法形成了救度的主要修持之一的时代，《占察经》的作者似乎曾希望促进这种清净修持。修持者不是等待一种吉祥之相，因为这种等待漫长而又枯燥无味，他以占察的方法可以获得一种更快和更直接的答复。但佛教徒们并未将这种占法仅留做己用，而是同样也让那些前来向他们请教的居士们共享。这样一来，他们便将此做为一种传播佛教的手段。

占察与忏悔的结合

据《历法三宝记》的记载，我们知道，占卜与忏悔的结合于 6 世纪末形成了一种相当流行的宗教仪轨。但实际上，我们不知道为什么大家称之为“塔忏法”。这似乎意味着人们根据二枚皮帖子而占察凶吉。从其结果来看，人们接着便边走边跑地旋绕佛塔。我觉得

使用皮帖子并不属于正统佛教，因为除非是在迫不得已的情况下，僧律禁止使用兽皮^[30]。另外，本处所涉及到的占法要比在《卜经》中描述的那种方法简单得多。行这种占法的信徒可能使用了我们这部经文的名称，却又仅仅是为了证明其行法的正统性，虽然该经文似乎接受了民间流行的某些做法。

非常令人遗憾，我没有掌握有关这种做法在中国的更多资料。然而，忏悔和占卜在百济似乎曾相安共处。赞宁(919—1001年)于其《宋高僧传》(《大正新修大藏经》第2061号，成书于982—988年间的著作)中叙述说，8世纪的律师——百济人释真表可能从弥勒菩萨(Maitreya, 慈氏)处获得了110支签检。真表“苦到忏悔，举身扑地，志求戒法，誓愿要期弥勒菩萨授我戒法也”，经手七宵，地藏菩萨化现于其面前并“教发戒缘”。在获得这种瑞应之后，他继续其忏悔并“勇猛过前”。二七日(第14日)满，有大鬼现可怖相，数次推真表坠于他正在修持的岩下，身无所伤(影射了佛陀于菩提树下的降魔之搏斗)。至第三七日(第21天)质明，有吉祥鸟向他报告弥勒菩萨来也。弥勒于是便向他授菩萨法，并授他“签”以从事忏悔。经文中具体解释说，这些制签之物，非牙非玉，酷似签检之制也。我们可以认为，这些卜签是竹制或木制的，以便能够根据使用方式而抛向空中。

这110支签共分为两类。一类是题有八者、九者数字的签，另一类是暂存的108支签。题有“八者”，意为新熏也；题有“九者”，本有焉(就如同身语意三者的三倍一般)。108支签相当于108种烦恼(kleśa)。必须将全部签望空而掷。如果题有“八者”和“九者”的这两支签卓然坛心而立，余108支签飞逗四畔，那就意味着行占法者即得“上上品戒”。如果108支签中有一、二支当时触及到了八、九签，那就应该拈观这些签上写有何名烦恼。有获知与这些烦恼中何罪有关之后。行占法者首先应对这些罪孽进行忏悔。其后就必须重掷几支“烦恼签”与八九签。如果这两组签互相远离(去者)，那

么行占法者就可以最终获得“中品戒”。在八九两支签被众签埋覆的情况下,那就意味着行占法者的罪不可减,因而他也不能获得菩萨戒。

真表在修持其弥勒菩萨的忏悔和占法时,集中了大批教俗信徒。但正如在由费长房所引证的情况中那样,有人也指责这种占察一忏悔法为“魔鬼所为,不可为后法”^[31]。在新罗国内,这种指控似乎未被告发于官府。

真表的故事至今尚以另外两种朝文本留传于世。第1种文本载已被断代为1199年的《关东枫岳钵渊菰石记》中^[32]。第2种文本载《三国遗事》(Samguk yusa,《大正新修大藏经》第2039号)。由一然(Ii-yōn)撰于1275—1280年间。

第1种朝文本删去了有关吉祥鸟的瑞应以及魔鬼的情节。它叙述说,真表由于在3年间未得弥勒授记,于是便发愤舍身山岩之下,忽有青衣童子抓住了他,手捧而置石上,呈三昧状。正是从此时起,便开始了一系列的瑞应。弥勒菩萨仅仅送给他题有“八者”和“九者”的两筒子,它们是用菩萨手指骨制成的^[33]。题有数字“九”的筒子于此代表着法。题有“八”字却意为新熏成的“佛种子”。“石记”中指出,真表于762年创金山寺”(Kūmsan-sa)。他令人铸成弥勒丈六高像。他接着又创钵渊菰寺(Palyōn-su),并在那里开占察法会。他将该地区人们从饥馑中拯救出来,并且征募了大批信徒。三名大德自“千里”(即从很远的地方)而来,以求弥勒之戒法。但仅仅是在表现出了巨大决心并勇猛忏悔之后,他们才被接受为真表的弟子^[34]。真表接着便向他们传授《占察善恶业报经》,而该经文过去又是由其师传给真表的。他还送给了他们189柱占卜签以及弥勒的两柱题有“八者”与“九者”的签。

《三国遗事》中的文本也讲到了“筒子一百八十九介”,但却认为它们都是由弥勒传授给真表的。这189介筒子也包括弥勒的两枚手指骨(文中于此不太清楚)。我们不知道这里如同在《占察经》

中那样仅仅是 189 支筒子,还是共有 $189+2=191$ 支。《三国遗事》也指出,菩萨亲自授《占察经》两卷给真表。《三国遗事》说真表有很多弟子,但永深(Yŏng-sim,上文提到的三名大德之一)真传弥勒的筒子。据这部史著记载,由永深实施的“作坛之法”与“占察六轮”稍异^[35],亦共包括 189 介筒子。一然(Il-yŏn)补充说,在百济流传的筒子数目确为 189 介,但他不知道为什么《宋传》(《宋高僧传》)但云百八签子^[36]。

在 7—8 世纪时,“占察会”之恒规在百济流传得相当广泛,因为一然于其史著中曾多次讲到过它^[37]。613 年,继隋朝(天朝)宫中的一名使者出访之后,老僧圆光(Wŏn-gwang)曾设“占察宝”,一尼将其田产布施于该“宝”。

《三国遗事》未解释该“宝”的用途,但我们可以认为这是资助用于开“占察法会”的基金^[38]。它更酷似中国同一时代三阶教的“无尽藏”^[39]。我们还应指出,圆光于 589 年曾到过隋王朝的京都,也就是在上文提到的在两座省城行“塔忏悔”的插曲之前 3—4 年时^[40]。

一部占察忏悔指南

相当奇怪,必须等到 17 世纪时,也就大约到最后一个汉族王朝(明王朝)末年前后,在一个重写和新写大量仪轨书的时代,才在中国出现了对《占察经》的两种义疏文和一种由此派生出的行法书^[41]。这 3 部著作全部是说法大师智旭(1599—1655 年)^[42]的著作。智旭应一名居士的请求,于 1633 年写成了一部指南性著作《占察经行法》。此外,智旭本人也多次行过这种占察之法^[43]。

与 6 世纪的占察相似,占察法的目的也在于让不足 10 人的小组使用,或者甚至仅由一个人单独使用。该手册在重复《占察经》时,同样也强调了使用“占轮”以了解罪孽性质的迫切性。对于真正

的忏悔,该手册列举了以下 10 个阶段:1. 道场(bodhimaṇḍa)的严净;2. 净三业(身、口、意,应该使用 3 种“占轮”),这个阶段应该持续到行占法者获得“占法三轮”为止;3. 供花香(供奉给佛、法和僧);4. 请三宝(佛、法和僧)与诸天神(《占察经》中特别提到了地藏和观音菩萨),以使它们能降临道场;5. 赞三宝(佛、法和僧,提供了某些名字);6—10. 经文中描述的“五悔”(忏悔、劝请、随喜、迴向和发愿),我已经讲到过这一切了。这 10 个忏悔阶段与智顗于《法华三昧忏仪》(《大正新修大藏经》第 1941 号)中提供的那些颇为近似^[44]。

在《占察经行法》趋向结尾的地方,大家可以再次发现指出了一种使用“忏悔轮”的情况。其中指出,首先应该尊崇佛、法、圣贤,如同在几乎所有的仪轨书中一样。行占法者在通过占察而研究他们自己的“业障”(羯磨)之前,必须以念地藏菩萨名千次的办法来求他的护祐。其中还指出,无论研究罪孽的目的如何,无论是为了自己(使用 10、3 和 6 这 3 组轮),还是为了其他人(仅仅掷 6 轮一组),其程序是相同的。智旭以一种“忏坛中斋佛仪”而结束了其《占察经行法》。这种佛仪的目的就在于崇拜三宝、释迦牟尼佛、过去七佛、五十三佛、崇拜十方一切佛事、《占察经》文中的两菩萨、坚净信和遍吉、观音菩萨和地藏。佛仪和《占察经》就这样被人格化和神化了。行占法者应该崇拜的这些“神人”,很可能是由文字(如写于牌位上的人名)或形成供坛之组成部分的圣像(塑像或画卷)来代表的。

选佛游戏

在智旭的时代,佛教的占察法是以一种更为民间化的形式表现出来的。佛教教义、修观的阶段、佛教和宇宙以及命运等,都被一张游戏图中的文字或形象表现出来了^[45]。它一般均以“选佛图”、“成佛图”或“升佛图”之名而为人所知。初看起来,这种游戏似乎与

《占察经》没有直接关系。但其机制是相同的,如果我们愿意这样表达的话,那么在这两种情况下,均是指一种签检。此外,这种中国游戏的创始人—智旭同样也称游戏的骰子为“轮”^[46]。

智旭曾亲自指出,“选佛”一词是禅宗所专有的。该词确实出现在《景德传灯录》中^[47]。禅宗寺院中的修禅堂也叫做“选佛场”。在1619—1625年间,智旭曾搜集了这种游戏的多种不同文本。但据他认为,这些文本都有缺陷。1629年,他看到和尚们都热衷于棋奕,于是便决定亲自制订“选佛”的游戏。1651年,他确定了这种游戏的3种做法。其最终形成的做法是两只骰子的游戏^[48],每只骰子于此都有6面,上面刻有6个字:“南无阿弥陀佛”(namo Amitabha)。其始点位于下部右侧的格子内,于中心带有一大片开阔空间处结束,那里题有一个“佛”字。人们根据由两枚骰子所获得的两个字的结合而从格子中向前延伸。总共有234个写有佛教偈语的格子。它们包括十善行和十恶行、3种忏悔(通过依僧律的行为:作法、取相和无生)、各种观、十法行、十住心、各种戒、三学(戒学、定学和慧学)、六道、佛教宇宙论中的四大部洲、各种地狱、四大天王(转轮王,Cakravartin)、三十三天、菩萨十地、佛净土(极乐世界)、在净土中的九品往生等(请参阅图1)。这种游戏肯定是很流行的,以至于智旭于他的那部叫做《选佛谱》的经文中,也未诠释从事这种游戏的方式^[49]。

某些类似的游戏同样也在中国西藏、尼泊尔、不丹、朝鲜和日本为人所熟悉。智旭本人就曾指出,这种游戏是由“捺麻”(可能是指“喇嘛”)僧侣们创造的^[50]。西藏的游戏一般均被称为“地道论”(sa-lam rnam-bzhag)或《镇伏地煞论》(Sa-gnom rnam-bzhag)^[51]。人们根据其内容也称之为“解脱游戏”或“转生游戏”。西藏的传统认为,这种游戏是由萨迦班智达衮噶坚赞(Sa-skya Paṇḍita Kun-ga Gyal-tsen,一般又以 其简称萨班而为人所知),于13世纪上半叶为替病母解闷而发明的^[52]。正如汉族大师智旭可能喜欢做的那

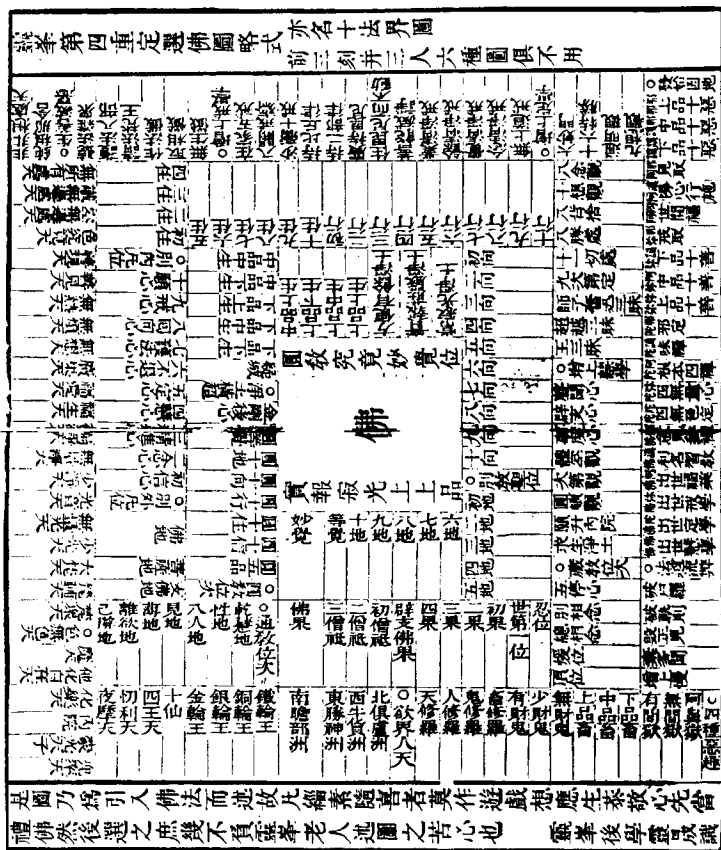


图1 智旭编制的“选佛谱”游戏图

样,这种阐述佛教教理的游戏在西藏寺院中确实曾被用于向青年沙弥们施教。在每只骰子的6侧,都题有观音咒的六字真言“唵嘛呢叭咪吽”(om-ma-ni-pad me-hūm),并存在有多种不同形式。被称为“萨班式”者系由72方格(8行中各有9个格)以藏文题记所

代表^[53]。游戏图也可以绘以图象。例如,至今尚保存在拉萨博物馆中的 20 年代的一幅色泽鲜艳的彩纸图,自下而上共有 64 个圆圈(8×8)和 19 个重迭的方格(9+10)以及莲花生净土。圆圈和方格代表着地狱、六道、修习多种次第观的僧侣等图象(请参阅图 2)。从代表着瞻部洲的下部右格起,要穿过生与死之间的中阴(bardo)状态,然后才下地狱。如果好运所允的话,那么还可以在通向“法身”(dharmakāya)的道路上直接前进^[54]。

在日本,一种类似的游戏则以“净土双六”(Jōdo sugoroku)或“佛法双六”(buppō sugoroku)之名而为人所知,它也叫做“承沈双六”(echin sugoroku),因为一旦沉入阿鼻(Avici)地狱,就再也不能从那里出来了。游戏图上的图象布局与西藏人的安排颇为相似(请参阅图 3)。每个骰子上所题六字读作:“南无分身诸佛”。它们也由“三毒”(贪、瞋、痴)和三学(戒、定、慧)组成。这里也必须从瞻部洲(阎浮提洲, Jambudvīpa)一格开始,于极乐世界结束。17 世纪时,这种佛教游戏深受大众喜欢,尤其是在妇孺中更为如此^[55]。直到近期,某些类似于“双六”的游戏仍是日本在新年期间最酷爱的娱乐之一。在明治时代(1866—1912 年),他们创造了某些与儒教伦理有关的童蒙性“双六”游戏。他们也曾有过一种用于学习英文单词的游戏。虽然“双六”游戏始终都保持了其教育人的一面。在俄日战争以及稍后的中日战争期间,它也用于政治宣传^[56]。

日文词 sugoroku 借鉴中国棋奕术语的“双六”,此名要上溯到远古时代。在中国,从 9 世纪起,世人也知道一种叫做“升官图”的游戏,该词与“升佛图”游戏颇为近似。甚至到 11 世纪,诗人王珪还提到了一种所谓“选仙图”的道教游戏。根据其诗,我便可以认为仙人的尊号(无论是否带有图象)都写于格子上。从“散仙”的尊号开始,一直到仙岛蓬莱^[57]。从其内容与尊号来看,我觉得这种道教游戏颇近于“选佛图”游戏。然而,自 17 世纪上半叶起,这后一种游戏就已经为我们所知了。

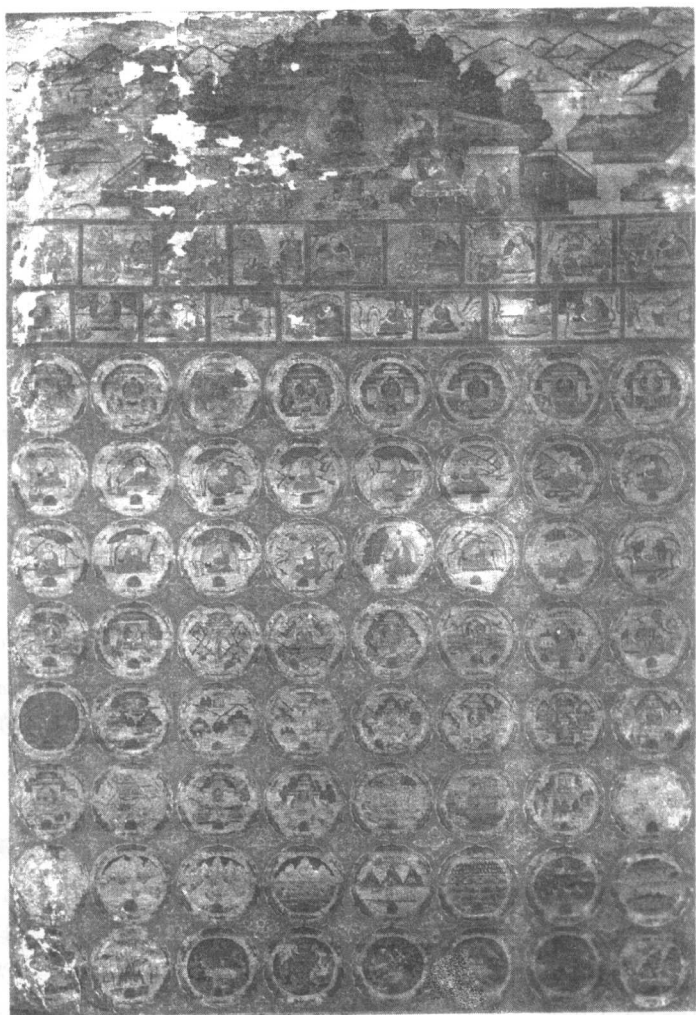


图2 拉萨博物馆藏《地道论》
（《西藏唐卡》一书中的照片）

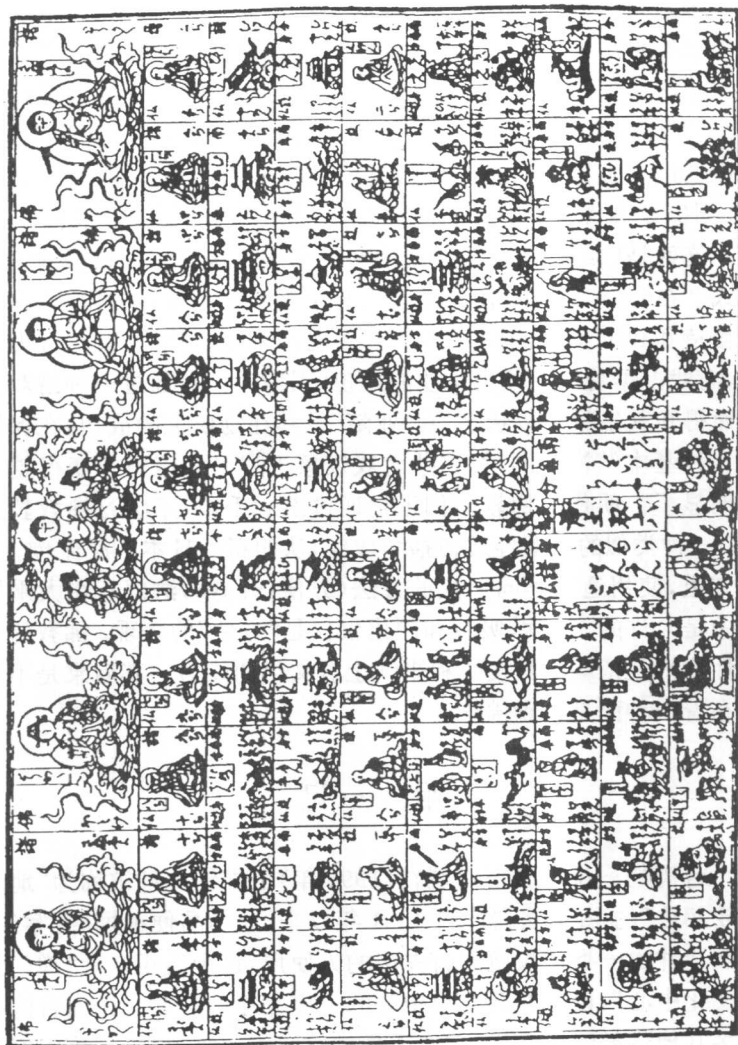


图3 京都博物馆藏“双六”图
(望月《佛教大辞典》图)

随着佛教而出自印度的“业障”(karma)之概念,首先是由信奉佛教的中国人和其后又由全民所采纳,它已经深深地扎根于中国文化之中了。在中国,古老的“天命”观念在不同程度上都是供“天子”专用的,它后来似乎由“业”(业障)理论所取代。“天命”是很难改变的,“业障”则很容易由善行所改进。完全如同问卜而知天理、国家之未来一般,人们同样也可以知道其个人之“业障”(羯摩)。这就是以经文的形式出现的对待和实施这种印度教理的中国方式。在《占察经》中,使佛教教义与土著文化相适应的做法,在宗教修持和民间信仰的两种水平上表现出来了。除了宗教行为之外,游戏占据着一种相当重要的地位。因为人们是通过一种游戏活动而得知其宗教进取状态、其“业障”及其在物质上的成功。在同一种基本结构的同时,这些游戏表象于岁月的流逝中变得越来越明显了。明代的佛教徒们正是通过游戏手段,来学习佛教教义的。一种类似的游戏经过传播和改编,从西藏到日本广泛流传。大家知道,使用适宜不同形式的方法(方便,upāya,法门),在大乘佛教中是允许的。改编、吸收和同化仅仅是“方便”的表现。佛教的丰富性恰恰是依赖于其接受和采纳土著文化的能力。其后果是不仅存在着一种而是多种佛教。

附 记

台湾的一位佛教书商现在(1994年)正推销一种被称为“地藏木轮相法”的占卜法器。自1991年以来,此物品便根据《占察经》而制造并由一批按仪轨而行占法的人使用,这个组织叫做“禅门佛教文化中心”,设立在台北市中心的一座大楼的高层。正如台湾的许多其他佛教团体一样,它今天是佛门的主要收入之一,该组织为其信徒们举行有偿法事。这些法事被认为能够帮助参加者或供养人获得长寿或能够有助于解脱其已故双亲的灵魂。为举行法事而

索求的衬金取决于信徒希望由此而得到的好处。由该“禅门佛教文化中心”举行的法事之一称之为《占察善恶业报经密行忏法》。

【注释】

[1] 本文作者郭丽英是华裔法国女汉学家。她于1948年3月3日生于我国台湾,1971年于台北中文大学获学士学位,于1972—1973年在台北中研院佛教研究所任助研,1974—1976年在日本京都大谷大学学习佛教、梵文和印度哲学,1976年在大谷大学获硕士学位(硕士论文为《文殊师利般若婆罗密多经梵汉文本比较及僧传与史传诸问题》),于1976—1978年在京都大学人文科学研究所师从柳田圣山并任研修员,1978—1980年在美国柏克利加利福尼亚大学佛教学博士班学习和工作。她于1980年之后移居法国,先后在法兰西学院和法兰西远东学院工作。1988年在巴黎第七大学通过了其博士论文《5—10世纪中国佛教的忏悔与忏仪》,该书于1994年出版并于1995年获法国科学院的儒莲奖。郭丽英现在是法国颇具权威的中国佛教史专家,现已发表10余篇论文,曾于1993—1994年代表法兰西远东学院在日本京都参与《法宝义林》的编纂工作。其论文《敦煌本〈东京发愿文〉考略》(1984年)、《大乘佛教中的忏悔—理论与实践》(1994年)、《西域美术—吉美博物馆伯希和特藏》(1994年)、《中国佛教中的佛名经和佛名忏》(1995年)、《中国和日本的念佛》(1995年)、《讲唱文学与章回小说之先驱—佛名经》(1995年)等均产生了很大影响。郭丽英现为法兰西远东学院研究员,法国国立科研中心与高等实验学院合办的汉文写本金石图象文献组成员。

[2] 有关中国佛教的疑经和伪经的问题,戴密微于1954年就已经很正确地提出来了(《中国的语言和文学》,载《法兰西学院年鉴》,1954—1955年号,第246—249页)。1976年,牧田谛亮于其《疑经研究》(京都大学人文科学研究所1976年版)中,将伪经分为数类。牧田根据汉文释教录而从事的研究又由德能京子于其《中国佛经目录中的土著经文的评价》(由罗伯特·E·布斯韦尔主编,火努鲁鲁,夏威夷大学1990年版,第37—74页)中重新做了研究,但毫无新见。有关“伪经”一词在佛教背景中的定义,请参阅罗伯特·布斯韦尔(Robert Buswell):《佛教伪经研究绪论》,

载《中国佛教伪经》，尤其是请参阅第3—22页。大家同样还可以参阅福安敦(Antonino Forte):《中国佛教正统观念的相对性,智昇对师利的揭发和〈法镜经〉的遭梦》,载同上引书,第239—250页。有关佛教伪经的观念,已经存在于印度(增益经文),但信仰佛教的中国人却无论是对印度经文,还是对在西域所写经文的真实性问题,似乎都不感兴趣。他们认为,“伪经”都是没有非汉语原文的佛经。在此情况下,那些被认为是“疑经”或“疑惑经”的经文就不应该是“伪经”的组成部分。因为某些“疑经”可能仅仅是质量低劣的译经,或者是梵文和汉文片断的大杂烩。请参阅下文注[26]。还可以参阅郭丽英:《中国佛教·伪经》,载《高等实验研究学院年鉴》,宗教学系,C(1991—1992年)卷,第107—110页。在印度伪经的问题上,请参阅埃狄纳·拉摩特(Etienne Lamotte):《佛教中的真实性考》,载《古代印度》(《东方研究》卷),莱敦1947年版,第212—222页,《印度佛教史》第1卷,《从起源到塞人时代》,鲁汶大学1958年版(1936年再版),第180—181页。

- [3] 《大正新修大藏经》第2146(2)号,第55卷,第126页。
- [4] 菩提登在其他地方未曾出现过。其梵文名字 Bodhidipa 是由维塞尔(W. de Visser)复原的,见《中国和日本的地藏菩萨》,柏林厄斯特海尔德书局1915年版,第46页。大家还可以参阅戴密微:《论〈大乘起信论〉的真实性》,载《日佛会馆通报》第2卷,第2期(1929年),第9页。
- [5] 费长房还指出,该经文“检群录无目”(《大正新修大藏经》第2034(12)号,第49卷,第106页)。因此,我们可以认为他不知道法经的目录,他在其他地方还指责后者的资料不太完整(《大正新修大藏经》第2034(12)号,第49卷,第105页)。
- [6] 这种“投地”而跪的做法已是多篇论文的内容。戴密微把它解释得如同是“痛打自己以抵罪”(同上文[4]所引文,第9页)。因此,他认为这里根本谈不到跪地的问题,而似乎是暗示道教徒们的一种“自搏”的修持。杨联陞做过一篇有关“自扑”或“自搏”的论文,并于其中补充了胡适的某些看法(《道教之自搏与佛教之自扑》,载《佛教史学论集》(《冢本善隆纪念论文集》),京都1961年版,第962—965页;《道教之自搏与佛教之自扑论》,台北,《中央研究院史语所集刊》第34卷,1962年版,第275—289页)。杨联陞的两篇文章又由吉冈义丰作了补充:《论自搏与自扑》,载《佛

教思想论丛》(佐藤纪念文集,京都1972年版),第609—627页。后者在引证更多的佛经和道藏文献时,得出结论认为“自扑”行为并不一定是一种忏悔做法。成濑隆纯又补充了引自净土宗经文的其他资料:《中国净土教之自扑忏悔》,载《哲学》杂志第71卷(1983年),第83—101页。据他认为,以自扑而进行的忏悔是净土宗的一种做法。弥维恒(Victor H. Mair)引证了杨氏的论文,认为舞台戏钵头与自扑有关,见《敦煌民间说唱文》,剑桥大学出版社1983年版,第17页。但他的假设是无根据的。据戴密微认为,“钵头”一词系 Pedu 的对音,这是在《梨俱吠陀》(Rg)和《阿达婆吠陀》(Atharvaveda)中多次出现的国王名字。请参阅《舞乐》条目,载《法宝义林》第2册,1930年,第153页。在有关集中大批男女混杂信徒而从事公开忏悔仪式的问题上,指出在宗教性的道教形成之初的三张的活动似乎是有意义的。请参阅马伯乐:《有关中国宗教和历史的遗作集》第2卷《道教》,巴黎1950年版,第156—159页。在以五体投地的跪拜而从事佛教顶礼的问题上,请参阅戴路德(Hubert Durt):《顶礼》条目,载《法宝义林》第5册,1979年,第371—380页。

- [7] 《大正新修大藏经》第2034(12)号,第49卷,第106页。这件轶事已被所有的研究者们提及,他们详细或粗略地研究了《占察经》。特别是上引维塞尔书,第46—48页;望月信享:《〈大乘起信论〉的研究》,东京日佛会馆1920年版,第174—176页(他于其《起信论学说与〈占察经〉》的类同及关系》中又作了重复,载《佛教学杂志》,1920年11月);同一位作者:《净土教的起源及其发达》,京都法藏馆1930年版,第222—224页(他后来于《佛教经典成立史论》中又做了重复,京都法藏馆1946年版,第485—487页);松本文三郎:《佛典批评论》,京都弘文馆1927年版,第306—308页;戴密微:同上文注[4]引文;牧田谛亮:同上引书,第88和106—116页;佐藤达玄:《中国佛教戒律的研究》,东京1976年版,第440页;蔡泽珠(印幻):《新罗佛教戒律思想研究》,东京图书刊行会1977年版,第525—536页;惠伦·赖(Whalen Lai):《〈占察经〉,中国中世纪的宗教与巫术》,载《中国佛教伪经》(同上文注[2]引书),第176—206页。大家同样还可以参阅阪上雅翁:《奈良佛教中的南都佛教对于〈占察经〉的接受与发展》,载《大正大学综合佛教研究所年鉴》,1984年3月,第1—16页。
- [8] 《大正新修大藏经》第2149(5)号,第55卷,第279页;第2060(2)号,第

50 卷,第 435—436 页;第 2157(10)号,第 55 卷,第 849 页;第 2039(4)号,第 1007—1008 页。对于同样资料的重复是中国释教目录和类书著作的明显特征之一。然而,高丽文著作又补充了有关该百济僧做法的专门评论。请参阅注[35]。

[9]《大正新修大藏经》第 2149(5)号,第 279 页。

[10]《大正新修大藏经》第 2153(12)号,第 55 卷,第 442 页;第 2153(13)号,第 55 卷,第 458 页。

[11] 有关武后既在政治方面又在宗教方面扮演的角色,请参阅福安敦的两部书:《中国 7 世纪末的政治宣传和意识形态》,那波利东方学研究所 1976 年版;《天文钟史上的明堂与佛教乌托邦,武后造雕像与浑天仪》,罗马中东和远东研究所,巴黎法兰西远东学院 1988 年版。这个时代的释教录实际上是在武后的监督下编写的。请参阅上引德能京子书,第 50—51 页。

[12]《大正新修大藏经》第 2154(7)号,第 55 卷,第 551 页。

[13]《大正新修大藏经》第 2157(10)号,第 55 卷,第 849 页。

[14] 请参阅《大正新修大藏经》第 2154(7)号,第 55 卷,第 551 页;第 2157(10)号,第 55 卷,第 849 页。《大正新修大藏经》第 2154 号的明版做“宝义”而不是第 2 个标题中的“实义”。这后一种标题仅仅出现在《大正新修大藏经》第 2157 号中。

[15]《大正新修大藏经》第 1611 号,第 31 卷,第 835 页。请参阅上引望月信亨 1920 年书,第 180—181 页和 1930 年书第 490—491 页。至于《大正新修大藏经》第 1611 号,请参阅《佛书解说大辞典》第 2 卷,第 330—331 页。

[16] 望月信亨:同上引 1920 年书,第 173—200 页;戴密微:同上引 1929 年文,第 9—10 页。但我要指出,如果《占察经》确为《六根聚经》的一种节本,那么它至少自 508 年以来便存在了,因为这是《究竟一乘宝性论》提到该经文的时间。然而,《大乘起信论》的最古老文本被归于真谛(Paramārtha),他仅于 546 年才到达中国。由于这一事实,似乎很难接受望月信亨和戴密微的假设。惠伦(同上注[7]所引文)仅限于转引望月有关该经文字结构的论据。有关《大乘起信论》研究的书目,载上引戴密微文第 71—78 页。

[17]《大正新修大藏经》第 839 号,第 17 卷,第 910 页。特别是伪经,往往都于

文末指出称呼该经文的其他标题。

- [18] 有关具有钝根和利根的众生各自修持的理论,也在忏悔方面酿成了一场大辩论。请参阅郭丽英:《中国 5—10 世纪佛教中的忏悔与忏仪》第 1 编,第 2 章(《法兰西远东学院丛刊》,巴黎 1994 年版,第 59—79 页)。
- [19] 从公元 2 世纪起,这种不净观(*āsubhābhāvanā*)的修持术,特别是女子的修持术,就已经通过数种经文而为中国人所熟知。诸如《大正新修大藏经》第 606, 607, 609, 611 和 612 号等。大禅师鸠摩罗什(*Kumārajīva*, 350—409 年)可能写了几部有关修观要法一类的著作。在佛教大藏经中,共有 4 部禅法要法的经文被归予了他的名下(《大正新修大藏经》第 613 号,第 15 卷,第 255—256 页)论述观佛像的部分,似乎是长经《观佛三昧海经》(*Sūtra du budhānuṣmṛti-samādhi*)第 9 品(《大正新修大藏经》第 643 号,第 15 卷,第 690—693 页的一种节本)。这后一部经文是由佛陀跋陀罗(*Budhabhadra*)于 420—421 年间译成汉文的,也就是在鸠摩罗什圆寂之后的 10 多年间。《大正新修大藏经》第 617 号(鸠摩罗什的经文)已由苏吉特·库玛尔·穆克杰(*Sujit Kumar Mukherjee*)做了研究并译做英文,《三昧略要法》,载《百藏年鉴》第 3 卷,1950 年,第 110—149 页。有关同一内容,大家还可以参阅郭丽英的授课总结:《中国佛教·形象与观》,载《高等实验研究学院年鉴》,宗教学系,第 99 卷,1990—1991 年,第 95—97 页。
- [20] 有关这些经文,请参阅维塞尔;同上引书,第 6—14 页;松本文三郎:同上引书,第 296—323 页;王牡丹(*Françoise Toutain Wang*):《中国崇拜地藏菩萨的起源》(1992 年在巴黎第 7 大学通过的博士论文)。
- [21] 经文中未提供善恶行为表。纯具十善(*kusāla*)是纯具十恶(*akusāla*)的对立面。后者已在戴密微为《法宝义林》所写的条目“恶”(Aku)中做了描述(第 1 册,1929 年,第 19—22 页)。大家同样还可以参阅望月信亨:《佛教大辞典》第 3 卷,第 2202—2204 页和第 2282—2283 页。
- [22] 请参阅《大正新修大藏经》第 1484 号,第 24 卷,第 1006 页。同样还可以参阅戴密微:《菩萨戒》的条目,载《法宝义林》第 2 册(1930 年),第 142—146 页。受《长阿含经》中的《佛说梵网六十二见经》标题影响的《梵网经》,被归予了著名的鸠摩罗什的名下。该经文已由格罗特(*J. J. M. de Groot*)译成了法文(《中国的大乘佛教教规》,阿姆斯特丹 1893 年版(威斯巴登

1967年重印),第14—88页。对于与我本文有关的一段文字,请参阅第56—57页的第23戒。由于该经文在大乘佛教中所扮演的重要角色,所以我觉得似乎必须制订一种新的译本,或者是格罗特书的一种校订本。一篇对于该经文在日本天台宗中之作用的论文系保罗·格罗纳(Paul Gronet)著:《〈梵网经和日本天台宗的教律,安然,普通受菩萨戒广释〉,载《中国佛教伪经》(同上引书注[2]),第251—290页。

[23] 在忏悔、受戒和瑞应的问题上,请参阅郭丽英:同上文注[18]引书,第1编第1章下。有关忏悔和瑞应,也可以参阅同一部著作第1编第2章。

[24] 僧祐于其编写于502—515年间的释教录中,提到了一部叫做《策卜缘起》的经文,它可能为该经的节录。请参阅《梵天策经》,载《大正新修大藏经》第2145(12)号,第55卷,第91页。

[25] 有关尸尸梨蜜多罗的情况,请参阅徐理和(Erik Zürcher):《佛教征服中国》,莱敦1972年(1959)版,第103—104页;埃狄纳·拉摩特:《大智度论》译注本,新鲁汶,鲁文大学东方研究所版,第4卷(1976年),第1861—1862页。

[26] 有关这部经文及其作者,请参阅司马虚(Michel Strickmann):《灌顶经,佛教的咒语经文》,载《中国佛教伪经》(同上文注[2]所引书),第75—118页。《灌顶经》的12卷经文都被认为完全是由中国和尚慧简所著。这个问题要复杂得多,特别是在有关最后一卷《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》,《大正新修大藏经》第1331(12)号,第21卷,第532—536页)中更为如此。事实上,这是《药师如来本愿经》的最古老译本。该经文译本现存被分类在“真正的伪经”类中的3种中文译本,分别被归予了慧矩和达摩笈多(Dharmagupta,《大正新修大藏经》第450号,译于650年)和义净(《大正新修大藏经》第451号,译于707年)。当然,被列为伪经的经文也从来都不完全是由“伪造者”们杜撰出来的,因为它们往往都是印度佛教观念和中国信仰的综合。大部分“真正的伪经”只以单本的形式存在。此外,中国人明确地把“伪经”与“疑经”区别开了。《灌顶经》的第12卷经文被视为“疑经”,因为正如第2种文本的译者之一慧矩所说的那样(《大正新修大藏经》第449号,第5卷,第401页),经文中原作 Bhaiṣajyaguru:“但以梵宋不融,文辞难释”。这就意味着《灌顶经》的第12卷仅为一种质量低劣或者是过份自由的译经。在将《药师经》的梵文文本做为基础时,作者

(译者)于文中加入了中国概念。在此情况下,是否可以将其列入“伪经”呢?我们必须小心谨慎地使用“伪经”来指“疑经”。大家同样还可以参阅上文注[2]。

[27] 例如,可以参阅《长阿含经》(Dirghāgama)第 21 品(梵动经)(Brahmajāla sūtra),载《大正新修大藏经》,第 1(14)号,第 89 页;由戴维斯(T. W. Rhys Davids)根据其巴利文本而译制的译本(《佛陀的说法》,1889 年伦敦版(《佛教经文》第 2 卷),第 16 页;《大般涅槃经》(Mahāparinirvāna-sūtra),《大正新修大藏经》第 375(4)号,第 12 卷,第 626 页;第 375(23)号,第 761 页。中文的《梵网经》同样也禁止这种用法。请参阅《大正新修大藏经》第 1484 号,第 24 卷,第 1007 页;格罗特:同上引书,第 61—62 页。

[28] 在敦煌写本 S·1322 号以及在《大正新修大藏经》所使用的 3 种版本(宋、元和明版)中,后 4 首偈颂付阙如。在 S·1322 号写本中,第 27 策中的前 4 首偈颂也付阙如。

[29] 有关这 100 支梵天神策的一篇论文,载司马虚:《中国的诗歌与预言,东亚的占卜文献》,即将发表于《中国和佛教论丛》,布鲁塞尔版。使用黑色、白色、彩色和无色之筹而进行签检的程序并非不为印度佛教徒们所知。请参阅戴路德(Hubert Durt):《筹》,(chū),载《法宝义林》第 5 册(1979 年),第 431—456 页。

[30] 有关使用皮具的规则属于涉及到僧侣生活中的根本律部(skanahaka, vastu)的组成部分。请参阅 E·拉摩特:《印度佛教史》,鲁汶大学东方研究所,鲁汶勒芬 1976 年版,第 183 页。有关其他梵文文献,可以参阅诸如《佛教梵文经文》第 16 卷《根本说一切有部毗奈耶》,第 2 卷(昙无德译),1970 年版,第 154—179 页。在我所掌握的 6 世纪之前的资料中,我将特别提到《大正新修大藏经》第 1421 号(《五分律》,译于 424 年左右),第 22 卷,第 144—147 页;第 1428 号(《四分律》,译于 408—412 年之间),第 22 卷,第 845—849 页。

[31] 《大正新修大藏经》第 2061(14 号),第 50 卷,第 793—794 页;这种记载又重复出现于《大正新修大藏经》第 2064(7)号,第 50 卷,第 997—998 页。

[32] 该经文又转载于《三国遗事》(Samghuk yusa)中,见《大正新修大藏经》

第 2039(4)号,第 49 卷,第 1008—1009 页。其中对朝文的对音转写是由马克·奥兰热(Marc Orange)和姜椿玄(Jang chun-seok)先生做的。

[33] 文中也写作“二柱”(某些版本做“柱”),见《大正新修大藏经》第 2039(4)号,第 1008 页。

[34] 为了完成他们的忏悔礼仪,这 3 个和尚“乘桃树上倒堕于地,勇猛忏悔”。见《大正新修大藏经》第 2039(4)号,第 49 卷,第 1008 页。

[35] 《大正新修大藏经》第 2039(4)号,第 59 卷,第 1007 页。朝鲜的《三国遗事》又重复了“塔忏法”的故事,并且还批判了对这种做法的拙劣模仿,同上引书,第 1008 页。真表传已由上引蔡泽珠书第 505—602 页做了研究。

[36] 《大正新修大藏经》第 2039(4)号,第 59 卷,第 1009 页。

[37] 《大正新修大藏经》第 2039(4)号,第 59 卷,第 1007 页;第 2039(5)号,第 1011 页,“占察(法)会”;第 2039(5)号,第 1018 页,“天轮会”。大家还可以参阅上引蔡泽珠书,第 581—591 页。

[38] 《大正新修大藏经》第 2036(4)号,第 59 卷,第 1003 页;蔡泽珠:同前引书,第 581—583 页。

[39] 有关“无尽藏”的问题,请参阅谢和耐:《中国 5—10 世纪的寺院经济》,西贡法兰西远东学院版,1956 年,第 205—212 页。

[40] 圆光(Wōn-gwang)的传记,载《大正新修大藏经》第 2060(13)号,第 50 卷,第 523—524 页。但其中未提到“占察宝”。

[41] 有关明代末年的佛教情况,特别请参阅张圣严:《明末中国佛教的研究》,特别以智旭为中心》,东京小善房佛书林,1975 年版;于君方:《佛教在中国的复兴,祿宏与晚明的混合佛教》,纽约哥伦比亚大学出版社 1981 年版。

[42] 《占察经》的两种疏义著作《占察经玄义》和《占察经义疏》均载于《续藏经》I-35(在 150 卷的新版本中,载第 35 卷第 51—99 页)。《占察经行法》被刊印于《续藏经》II-2(第 130 卷)中。请参阅《佛书解说大辞典》第 6 卷,第 39—330 页。智旭的著作目录已由望月信亨提供,载《净土教的研究》,东京 1922 年版,1930 年再版,第 573—574 页。

[43] 智旭 35 岁(他编写《占察行仪》时的年龄)和 48 岁之间,共 4 次行占察礼。请参阅张圣严:同上引书,第 194—195 页。

[44] 它们相当于智顗《法华三昧行法》中的前 7 个阶段。第 7 个阶段包括“五悔”。请参阅《占察经义疏》，第 35 卷，第 74 页。有关智顗的《法华三昧行法》的问题，请参阅郭丽英：同前引书，第 1 编第 2 章。

[45] 本世纪初，在法国还存在着一种玩鹅游戏，鹅代表基督的生命。从天神报喜的格子开始，于耶稣升天格结束。请参阅图 4。

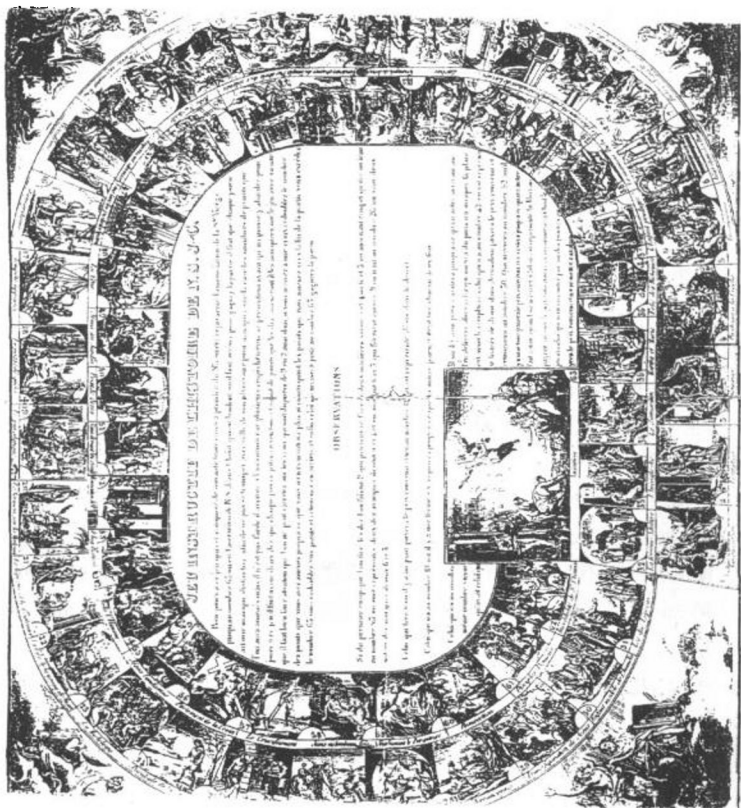


图 4 代表基督一生的鹅游戏图纸板

[46] 请参阅智旭的《选佛图》第 2 页。这部著作的序言被断代为 1653 年。我感谢我的朋友于君方，承她的美意而送给了我该书的复印件。

- [47] 这里是指禅客向天然神师提供的一种说明。禅客建议后者“选佛”而不是“选官”。他接着又向禅师指出了“选佛之场”(请参阅《大正新修大藏经》第2076号,第51卷,第310页)。此外,一个类似“选佛场”的名词也被用于道教的背景中。10世纪的一名文人范资于其《玉堂闲话》中叙述说,一个“选仙场”位于一处据称是带“仙洞”的山崖上。每年的阴历七月十五日,人们在那里举行整整7天的道教仪轨。人们接着便在参加者中选出一名德高的道教徒以登天,也就是说成仙了(将他送向死亡)。但范资说,实际上是由于某一名比丘(bhikṣu,佛教徒)的英明,人们才发现是道教徒们被送往悬崖峭壁,并被一条巨莽吞噬。这一故事又由胡怀琛于其《中国小说的起源及演变》(南京1934年版,第77—78页)中引证。
- [48] 前述两种游戏各自包括4—6枚骰子。在被收入成书于6世纪的《佛名经》各卷之末的一种忏悔文中,“双六”和棋类游戏均属于需要忏悔的恶行之组成部分。请参阅《大正新修大藏经》第441(10)号,第14卷,第225页。
- [49] 请参阅上文注[46]。
- [50] 《选佛谱》第1页。
- [51] 至今尚保存在拉萨的一份这种游戏的纸图也叫做《地道(大乘菩萨十地和五道)论》(见《西藏唐卡》,北京文物出版社1985年版,第139幅图版。马克·塔兹(Marc Tatz)和约迪·肯特(Jody Kent)指出,《镇伏地煞论》(sa-gnon rnam-bzhag,原文如此)是一种西藏游戏;而《地道论》(确定次第)是一种不丹的游戏(罗列赫:《西藏的解脱游戏》,旧金山1982年版,第55—56页注[28])。我的同事桑木丹·噶尔美(Samten Karmay)向我指出,《地道论》是藏文中的一个常用词汇,其意为“做某种事的一种办法”。人们也把为沙弥或一项辩论内容而写的基本文献叫做《地道论》。
- [52] 请参阅上引马克·塔兹和约迪·肯特书第1页。
- [53] 同上引书马克·塔兹和约迪·肯特书,第10—12页(于第11页附有插图)。
- [54] 沃德尔(L. A. Wadell):《藏传佛教或喇嘛教》,伦敦1895年版,第471—473页;上引马克·塔兹与约迪·肯特书。
- [55] 在日本,也用四面骰子做游戏。请参阅望月信亨:《佛教大辞典》第9卷,第426—427页。有关“双六”游戏的丰富文献载于1908年出版的大型百

科全书《古事类苑·游戏部》第1—40页中。我对于居伊·加尼翁(Guy Gagnon)向我提供的这条资料表示感谢。

[56] 有关近代“双六”的一种文图并茂的描述,发表于一种日本的通俗刊物《银花》第48期(1981年),第5—36页。我向为我指出此文的今枝由郎和在京都找到这本杂志的戴路德先生表示感谢。

[57] “升官图”的游戏是由李邵于9世纪首次制订的。王珪的诗于《陔余丛考》(刊行于1791年)卷31第19页引证。大家还可以参阅该书第18—19页中的有关升官游戏的文献。大家同样还可以参阅诸桥辙次:《汉和大辞典》第11卷,第178页和831页;《古事类苑·游戏部》第24—25页。据洪迈(12世纪人,洪迈之弟)认为,“双六”的游戏起源于印度。请参阅杨荫深:《中国游艺研究》,世界书局版(未被断代的著作,可能出版于30年代,第74页)。对于“双六”和“升官”游戏的一种描述,载斯特瓦尔·库林(Stewart Culin)的著作中:《中国掷骰子的游戏》,由费城东方俱乐部刊行,1889年,第15—21页。我们于注[56]中引证过的刊物《银花》曾转载过一幅游戏图(第11页),它出自台湾,被称为:“葫芦分运”。排成螺旋状的47个格子系由葫芦、铃、八仙和动物(兔、虎、鸡、马、鹿、驴、凤、龟和龙等)组成。骑一只鹤的八仙之首张果老被绘于纸图的中心,成了这种游戏的终点。

(本文译自法兰西远东学院于1994年出版的《佛教与地方文化》一书)

静坐仪,宗教与哲学

[法]谢和耐 著

耿昇译

对于 17 和 18 世纪的中国思想家们颇有好感的戴密微(Paul Demiéville),最喜欢章学诚、戴震和袁枚。但他对于颜元(1635—1704 年)也略有关注^[1],颜元是第一个敢于全盘摒弃全部理学传统的人,我于此为纪念我的先生而阐述的正是颜元的形象。

博耶(Boye)的孤独感于其言论中表现得很激烈,而且又不掌握分寸。他既不承认有职业哲学家,又不接受在数世纪期间向整个青年一代传授宣扬“理”、“性”、“天命”和其他无聊废话的说教时,把他们引入歧途了。古人未曾讨论过这一切,然而他们都是哲学家,虽然自己并不知道,因为他们是在行为中实施哲学的。但非常遗憾,一切都成文了。颜元使用了一种过分武断的措辞,声称“率古今之文字,食天下之神智”。自秦汉以来,人们就不停地远离现实。公元前 5—3 世纪战国时代的思想家们尚可直接接触实际,汉代文士们就已经远不能如此了,宋代的文士们却最终丧失了与现实的一切联系。“宋人则有事外之理,行外之文,且牵释老附会大经四子中,使天下迷酪……致普地痒塾无一可用之人才,九州职位无一济世之政事”^[2]。

这些激烈的言辞提醒我注意,要防止对于“儒教正统”的一种过分简单化的信仰。它们使我联想到,就在传统内部,竟然对如此激进的质疑也留有余地。无论是颜元还是马丁·路德(Martin Luther),都既谈不到革新又涉及不到与传统决裂。这里相反却在于恢复与传统的关系,因为人们已将这种传统忘怀了,或者根本就

不知道这种传统^[3]。颜元的主要论据确实是：儒教已被那些参与宣扬它的人背叛了，并且被与其真实向往相矛盾的外来因素所败坏。因此，在颜元的著作中就如同在清初其他作家们的著作中一样，对于正理的捍卫，始终伴以对释道两教的猛烈攻击，因为释道两教被认为是这种堕落的主要原因。他写道：“为治去四秽：时文也、僧也、道也、娼也”^[4]。《存人编》的主题就是宗教毁灭了人身上的善性。中国自自古以来经历过的所有灾难均出自迷信、惧人、佛道信仰以及“见夫闭目静坐，谈性天，集语录，注解经书者称道德矣”。颜元于其同一种指责中混淆了僧道信徒、非宗教信徒，民间教派信徒以及那些“高谈性命的儒”。实际上这些正是《唤迷途》（1682年）中所“唤”的那些人，而《唤迷途》则是收入《存人编》中的3种著作之一。颜元最热衷于抨击的，正是这种静坐和纯书本学问之间的混合物，在相当长的时间内（继颜元之后依然如此），这始终为这位哲学家文士的典型生活方式。那些自唐末开始复兴儒教者，却正是过去最不忠实于儒教的人，因为他们把一种其目的仅在于实践和行为的理论，改造成了清谈和空洞的梦想。所有人都是不同程度的罪人。颜元写道：“唐之昌黎，宋之程朱，明之阳明，皆称吾儒大君子，然皆有与贼通气处，有被贼瞒过处，有夷蹠结社处，有远遥玩寇处……阳明近禅处尤多……”^[5]。

这样一来，对于在我们这个时代，于鹿善继（1575—1636年）、孙奇逢（1585—1675年）和杜越（1596—1682年）身上发现了三教（儒、释、道）圣性相通的特点，大家便不会感到惊奇了。正如顾炎武（1613—1682年）所说的那样：“今之所谓理学，禅学也”^[6]。

对于理学的书本和寂静倾向的敌对反应，并非是完全新现象。颜元之前亦大有人在，其中就包括王廷相（1474—1544年）。王廷相也批评了那些“为虚清以养心”的人，他们整天都笔直地坐在那里，酷似一种天然的干枯物。他也抨击了那些大肆宣扬以追求知识并深入钻研书本的人。他将那些致力于其目的在于虚清养心的静座

修习和认为世界只有一种书本知识的人,与那些自生下来就避开了其他人和生活琐事而只有一种理论知识的人做了一番比较。他说:“世有闭户而学操舟之术者,何以舵、何以招、何以橹、何以帆、何以竿,乃罔不讲而预也,乃夫出而试诸山溪之濫,大者风水夺其能,次者滩漩汨其智,其不缘而败者几希!何也?风水之险,必熟其机者然后能审而应之;虚构而臆度,不足以擅其功矣。夫山溪且尔,尔况江河之澎湃,洋海之渺茫呼?彼徒泛讲而无实历者,何以异此?”^[7]。

王廷相还写道:“古人有身教焉,今人惟恃言语而矣,学者安望其有得?近世复有以清心、静坐解悟教人者,求诸义理、德性、人事之实,则茫然不达,此又言语之不如也”^[8]。

书本学问和静的倾向,这一切与自10世纪末起成为中国社会之特征的行为相当吻合。这些特征便是:一个依靠地租生活并拥有大量闲暇时光的庞大文士阶级的存在,书籍自木版印刷迅速发展以来所起的重要作用。理学当然与10—11世纪的社会变化相联系。但是,理学由于是做为对于直到那时始终占统治地位的佛教影响之反抗而形成的,所以它在不情愿的情况下也向佛教借鉴了许多因素。正如在西方不可知论者之中也残存着自基督教继承而来的伦理姿态和思想模式一样,宋代的文士们也始终在不知不觉地受“静”(禅)之传统的影响,而静的传统在漫长岁月中已经浸透着中国的思想和精神状态。他们希望使用一种静坐修持(它明显出于佛教)的事实清楚地说明,借鉴与摒弃的这种结合是理学的典型特征,“静坐”^[9]于其原则上仅仅是僧侣们经常使用的打禅之修持。朱熹写道:“凡百事可且一切放下,专以存心养性为务。但跏趺静坐,目视鼻端,注心脐腹之下,久自温暖,即渐见功效矣”^[10]。18世纪末,一部引用了朱熹著作中这段文字的日文著作,又补充了这样一些具体解释:

在跏趺坐中,右脚应放在左大腿上,而左脚则应放在右大腿

上。不能把衣服穿得太紧或腰带扎得太紧。其次，应将左手放在右脚上，将右手掌放在左手掌之上，右手拇指应压紧左手拇指。这就叫做“跏趺”。一旦处于这种状态，就应该保持身体的直、静和凝。右脸应向下斜，既不前倾也不后仰。舌头应悬于口腔内，唇齿应相合。一旦正确地采取了这种姿态，就要目视鼻端，神凝于脐下部，绝不能动。这就是静坐之要义^[11]。

朱熹的解释未留下任何今人质疑的余地。正确修持的静坐与佛教僧众们的禅定修习之间，没有什么区别。人们确实是以更加自由的方式、仅以一条腿弯曲，另一条腿悬空（但这种姿态也起源于印度）。在佛教徒中，眼睛都半睁半闭；文人却无论在什么地方，当他们有一点闲暇时便修持静坐。僧侣们却是在专门为此目的而布置的厅堂中修习禅定^[12]。但这里仅仅是指某些细节上的差异，属于使僧众传统简单地适应于世俗界的活动范畴^[13]。大家还将会发现，某些文士前往佛寺并在那里修持静坐者，亦不乏其人。高攀龙本人就是佛教不共戴天的死敌，曾为反对佛教教义而撰写了一部《异端辨》。他于1582年冬季前往一座寺院中，以在那里修持静坐^[14]。1598年，他多次携几位朋友去游览武陵山数座寺院，共同在那里修持静坐。他坐成莲花状，二目紧闭，在燃起的几柱香之前并处于一种完全的孤独之中。我还可举出其他例证来。

本处所涉及到的不仅仅是静坐。宋代的理学家们向往智慧，也就是说向往控制自我。他们当然能够从僧侣们身上得到其他启发，掌握平静身体和思想的艺术，除烦恼和排人欲。调节气息与呈静中之跏趺姿是同时发生的。众所周知，在一本叫做《调息箴》的小册子中，朱熹曾针对这一内容而写下了许多实用建议^[16]。至今尚从未被人做过研究的苦修，似乎也在理学信徒中起过一种重要作用，或者至少是在某些学派中是这样的。我们可以在他们之中首屈一指的人物身上发现这样的修持。黄宗羲叙述说，程颐之师胡瑗（953—1059年）曾在两名同伴的陪同下前往泰山，以在那里过一种苦行

憎生活，受苦修之折磨，吃粗淡的食物，夜不入寐^[17]。就在同一时代，徐中行也过着同样的一种生活。他“得经于安空，熟读精思，攻苦食淡，夏不扇，冬不炉，夜不安枕者，逾年”。他自建一小屋，每天上身直挺挺地趺坐在那里^[18]。大家认为他是在读一部高僧传。

继向人传授静趺的程颢(1035—1084年)和赞扬那些从事静坐修持的程颐(1033—1037年)之后，罗从彦(1072—1135年)及其弟子李侗(1093—1163年，他也是朱熹之师)都曾广泛地使用过静坐。罗从彦以佛教观念之博大而尊崇佛教，他认为普通文人是根本不可能有任何一点佛教思想的。他唯一感到遗憾的是，佛教断绝了所有社交关系并且置身于世外。但他却曾隐修性地生活在罗浮山，广东的这座圣山经常既有道教徒又有佛教徒们往来，以在那里修持静坐，他本人也对这种修持酷爱到了无以复加的地步^[19]。至于李侗，他在开始学习时，“于是退而屏居，谢绝世故，余四十年，簞瓢屡空，怡然有以自适也。其始学也，默坐澄心，以验夫喜怒哀乐未获之前气象如何”^[20]。

由于曾向僧侣们学到了不少东西并且与僧侣们具有诸多的相似性，所以理学派文士们则于心中牢记要尽可能地摆脱他们。但是，这也是由于许多向往智慧的人将理学的静坐与佛教的三昧(samādhi)相混淆了，也就是说将静坐与坐禅相混淆了。大家发现了许多对于可能出现偏差的警告，特别是在朱熹的著作中表现得更为明显：“学者多入于禅”^[21]。然而，“静坐”既不应被发展得过分极端，也不应该导致佛教僧侣们所追求的那种麻木迟顿状态。致力于“静”，“然所谓涵养功夫，亦非是闭眉合眼；如土偶人”^[22]。“今说求放心，说来说去，却似释老说入定一般。但彼到此便死了；吾辈却要得此心主宰得定，方赖此做事，所以不同也”^[23]。静坐有利于清心。朱熹在答周深父时^[24]宣布说，如果人们希望有所获地阅读，那就必须首先“收拾身心”，因为一种混乱和激动不安的思想“与道理全不相近”。因此，他建议周深父自我关闭于其宅中并致力于蹴

跌静坐，在重新开始阅读之前要使身体保持笔直达10—15天。周深父于是便亲身验证这些并非是无用的废话。

静坐也可以使修持它的人恢复和增加其记忆力。朱熹介绍说：“昔陈烈先生苦无记性。一日，读《孟子》：‘学问之道无他，求其放心而已矣’^[25]，忽悟曰：‘我心不曾收得，如何记得书！’遂闭门静坐，不读书百余日，以收放心；却去读书，遂一览无遗”^[26]。

朱熹于其一次论述中讲到了“心不在焉”的问题。尝记少年时在同安，夜闻钟鼓声，听其一声未绝，而此心已自走作，因此警惕，乃知为学须是专心致志。当我们要专心时，再没有比这种让心进入无穷梦乡的事更糟了。为了更好地学习，则必须完全专心致志^[27]。然而，跏趺静坐的主要益处就在于排除了这种思想走神，从而有益于学习。

朱熹认为，最重要的是在静坐修持期间要经常性地保持放松。否则，与佛教徒之禅定便没有任何区别了^[28]。应该在静与动之间保持交替与平衡。这种交替是圣贤应该模拟的天本身的行为方式。更进一步说，“务令动静有节，作止有常，毋使放逸，则内外本末交相浸灌，而大本可立，众理易明”^[29]，这就是说，在静坐与活动期之间，不应该有差异，由坦然和内疚而造成的同一种内静可能会浸透文士一哲学家的整个一生。这似乎确为“敬”字的意义。这种做法在理学中取得了巨大成功，但大家很难在与静坐修持无关的情况下解释清楚其意义。

朱熹解释说，当周敦颐声称应“主静”时，应该把这个“静”字视为相当于“敬”的同义词。事实上，周敦颐也声称“无欲故静”。“若以为虚静，则恐入释老去”^[30]。

因此，静坐的主要目的似乎是放松、镇静和清静思想，使生命充满一种宁静的庄严之基本姿态。它与日常活动结合起来了，以至于使动与静以协调的方式轮番变化。这样一来，它与佛教僧侣们的禅定或三昧就没有任何共同之处了。在《宋元学案》中有关黄宗羲

的一条注释中,全祖望(1705—1755年)强调了他认为在理学的静坐与寺院中使用的修持之间的根本区别。他写道:“圣贤之所谓静坐者^[31],概持敬之道。所以敛客体、息思虑、收放心,涵养本源。而为酬酢之地,不欲终日役役,与事物相追逐。前辈所以喜人静坐为善学,然亦未尝终日偏靠于此。无事则静坐,有事则应接。故明道亦终日端坐如泥塑人。及接人则浑是一团和气。若江西之学,不读书,不穷理,只终日静坐澄心,正用佛家之说。在初学者,理未明,识未精,终日兀坐,是乃槁木死灰,其将何用?心不能无思,所思出于正,乃天理之形。思其所不当思,则为坐驰。今欲终日默坐无所思,便自然有觉悟,宁有是理”^[32]。

然而,我们必须指出,静坐有助于“明世理”。朱熹说:“读书闲暇,且静坐,教他心平气定,见得道理渐次分晓”^[33]。我们还应该指出,朱熹于其晚年承认趺坐静坐的重要性。由于他此时只有一只眼睛看东西,而且也看不很清楚了,故用了许多时间来修持静坐,了解到过去太专注于读书了,这也是一种错误。他解释说,其原因是:如果人们善于对生活的吸引力及时作出反应,那就必须首先明世理,甚至能在实际中区别出最微妙者来,并分析一切动乱之因,最好是“涵养得心地本原虚静明澈”。这样就不会再糊涂了。朱熹认为,程颢在强调“敬”具有持久的重要的意义的同时,周敦颐却于其著作的许多段落中,从来都不想讲其他内容^[34]。

朱熹此文提及了被认为虚静明澈的思想之要点,或者更准确地说是“心地”。这就清楚地说明理学的静坐导致了人们可以由非常充分地称之为“神秘感受”的结果。静坐可以使人在意志力、思想或感情出现之前的状态下“看心”。从理学的一开始起,便可能由此而出现了在“未发”(这种活动尚未表现出的状态)和“已发”(这种活动已经表现出的状态)之间的重要区别。

在理学派信徒与释老信徒们的静坐和神秘感受之间作出明确区别的因素,远不是一种本质上的差异,而是一种程度上的差异。

理学派学者也如同僧侣们一样，能成功地看到其“心地本原”（这些说法可以有所不同），但他们却不能将其感受发展到隔绝世尘的程度。然而，即使是最忠于朱熹观念的思想家们，也必须做出认真的努力，以达到“明天理”，或者是看到“心地本原”。我于此重提一下罗汝芳（1515—1588年）的情况。他青年时代曾在1532年读过薛瑄（1389—1464年）的正统理学著作，于是便决定从其心中排除所有欲望和所有自私思想。为了这一目的，他前往山野隐修于一座佛刹中。他置一面水镜^[35]于一张低案上，面对它而静坐，并设法使其心与水镜无别。但久而久之，他便感染了一种“心火”，最终被泰州派哲学家颜山农（颜钧）劝说放弃了这种修习。颜山农以这种修特的无益性而说服了罗汝芳，提示他注意，据孟子认为，我们自身中就拥有一切道德的萌芽，“天性生生之，或息也”^[36]。

大家也知道，静坐和由静坐所获得的感受，在高攀龙及其弟子中所占的重要地位。刘献廷（1648—1695年）于其《广阳杂记》中，提到了由一名叫做顾培的人于一座山宅中组织的跏趺静坐的集体场面。顾培字昀滋，无锡人，为汤之锦的旧门人和高攀龙著作的极大崇拜者。当举行春秋大会时，其时间要分为释经、演礼、吟诗和行静坐。刘献廷的两个朋友曾于庚午年（1690年）二月前去参加这样的一次集会。顾培为他们制订了一项共计7天的计划，向他们传授保持跏趺静坐，以便在他们身上实现天理的原则。他们其中之一曾得以含糊地理解了它，但另一位却被这些冗长的场面搞得筋疲力尽而病倒了^[37]。

正如狄百瑞（W. T. De Bary）所指出的那样，正是那些正統的传统主义者中最酷爱静坐^[38]。这种修持实际上是个人纪律和严肃伦理的保障。（几乎是整个）泰州学派却相反，由于他们都拒绝被认为对表达自发性有害的任何强制行为，而这种自发性的表达又被认为是一切善之源，所以该学派摒弃了静坐。也正如狄百瑞所指出的那样，由此而出现了一种反常现象：正是泰州学派的追随者中的

最激进者,诸如李贽(1527—1602年)那样的人,却嘲笑那些装做圣贤而从事静坐的文人,称他们为“狂禅”^[39]。但这其中没有任何矛盾之处,因为禅于其最激进的形式中,也就是顿门禅的形式,抨击所有的修持。因为它认为这类修持可能会成为一种执著的目标并且属于色界。对于东林书院的哲学家们于17世纪初叶为静坐恢复名誉并且赋予了它一种最重要的意义之举,也没有任何令人惊奇之处。这就是人们特别是在高攀龙身上发现的情况。恢复这种修持表现了反对泰州学派的自发性的一种反应,同时也表现了反对在16世纪出现的放恣倾向。人们正是通过一种持续的努力才可以成功地获得智慧和圣洁。声称一举可以达到这种程度,或者是认为任何无知的人均可成为尧舜一样,都是不真实的,就如在佛教中认为任何人都可以从思想上成佛一样不真实。

除了泰州派成员之外的任何倾向的理学家^[40],都特别是从根本上反对做为一种反社会教理的佛教,以至于他们拒绝承认在他们自己的观点与佛教观念之间存在着的相似性,而且也反对静坐修持既在理学之中又在佛教中所扮演的中心角色。

在一种自传性的著作中,广州哲学家陈白沙(陈献章,1428—1500年)叙述了其青年时代的经历。他自我关闭于家中,度过数年在书本中寻求智慧,以至于他废寝忘食。但一切均是徒劳无益的。他写道:“白沙杜门不出,专求所以用力之方。既无师友指引,日靠书册寻之。忘寐忘食,如是者累年而卒,未有得。所谓未得,谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁,求吾之约。惟在静坐久之,然后见吾此心之体,隐然呈露,常若有物,日用间种应酬,随吾所欲,如马之御衔勒也。体认物理稽诸圣训,各有头绪来历,如水之有源委也。于是涣然自信曰,作圣之功,其在兹乎。张东所叙,先生为学云自见。聘君归后,静坐一室”。^[40]

陈白沙坚信,他忠于孔子及其弟子们的教义。他赞成朱熹警告防止一种极端寂静的危害性,将此视为在灾难发生之前而预防它

的最佳方式。他认为，只要正确地量力而行就足够了：“晦翁恐人差入禅去，故少说‘静’，只说‘敬’^[42]”。

他写道：“承谕有为毁仆者，有曰自立门户者，是流于禅学者。甚者，则曰妄人率人于伪者，仆安敢干之强辩？姑以迹之。近似者，言之子（子教人文行忠信）后之学孔氏者，则曰一为要，一者无欲也。无欲则静，虚而动直，然后圣可学而至矣。所谓自立门户者，非此类欤？佛氏教人曰静坐，吾亦曰静坐；曰惺惺，吾亦曰惺惺。调息近于数息，定力有似禅定。所谓流于禅学者，非此类欤？”^[43]

在陈白沙来看，完全可以使用静坐修持，而这种静坐仅以名称而有别于在佛教僧众中使用的修持。难道不是所有人都这样做吗？因此，我们没有理由为此而责备它。至于排除一切人欲的向往，它也是所有那些参与哲学家的共同心愿（虽然孟子和孔子从未讲过除人欲，而仅仅是讲“寡欲”）^[44]。

胡直（1517—1585年）的例子说明，理学与佛学题材在对静坐修持的描述中，于何种程度上密切地交错在一起了。胡直从青年时代起就患有肺病，吐血^[45]并深受失眠之苦，于是便在韶州（今广东韶关）由一名叫做邓鲁的人指导习禅，以便治愈其疾病。邓鲁鼓励他参加集体静坐仪式，有时双腿交叉于凳之上，有时又长时间地趺坐在就地铺开的一张席上。“每日见予与诸先生讲业毕，则要共坐，或踞床，或席地常坐。夜分少就寝，鸡鸣复坐，其功以休心无杂念为主，其究在见性。予以奔驰之久，初坐至一二月寐寝，间见诸异相”^[46]。胡直叙述说，他首先处于清醒状态，在睡梦中则产生了某些奇怪的感觉，这些感觉经过3—4个月之后才会逐渐消失。接着，他就会达到一种完全寂静的状态，于是便突然间产生顿悟，清楚地理解到：“天地万物皆吾心体”。他由此而感到了放松得多了，并于其日常行为中感到心情喜悦。其病情减缓并且能恢复入睡了。但邓鲁想鼓励他更进一步，向他解释说，只有他将其感受一直发展到底，达到“出生死”的地步。他才能彻底痊愈。胡直却未被说明^[47]。

大家可能会说胡直的情况特殊，他确实被认为是深受禅与道的影响，可是他的感受基本上与一名诸如高攀龙那样的人相差无几。高氏既是正统的理学信徒，又是仇视佛教的人。高攀龙在1594年被谪至揭阳出任一种很小的行政官职。在他赴揭阳的途中，获得了一种顿悟，从而使他在一种禁欲主义的态度中实现了理与气的统一。此时，他感叹地说：确实如此，事实上再无其他任何内容了。一旦当理解了这一切，直到那时束缚人的一切都会断裂，如同千斤重担突然间落到了地上，或者是如同一阵闪电使我心中充满幻想。继此之后，人便融合于宇宙间的大变化中，在天与人、内与外之间再无区别了^[48]。

费密(1625—1701年)的传记^[49]系由其子费锡黄所撰。该传记相当准确地描述了由于修持静坐而产生的某些神秘感受，同时也说明静坐事实上与坐禅并无区别。四川人费密也如同其许多同胞一样，由于张献忠军队的进犯而从其故乡被驱赶出来，后于1653年定居在汉水上游的沔县。当他获知程氏兄弟鼓励人跏趺静坐时，便于1656年的一天希望从事这种修持。为了这种目的，他于阴历四月间进入静明寺，以便在那里混入僧侣中从事跏趺静坐。在该月的六日或七日，他尚未达到全神贯注。当他决定坚持下去并确定了百日期限时，但却于1月略多点的时间内达到了目的。在此后的一段时间内，他继续其修持，产生了看到双重物的感觉。例如，如果其鞋子被放在他所跏趺静坐的长木凳之前，那么它们也就出现于其心中。长此以往，他便于其胸部看到一个红圈，红圈逐渐增大，一直长到皮肤，然后就消逝了。他于是便感到一种完全的欣快感。一天晚天，他听到了鸭子在护城河中鸣叫，就如它们与他之间由一道隔墙分开了一般，或者是如同他被套在一条帆布袋中一样^[49]。经过一段很长的时间之后，突然间又恢复了联系，鸭子的鸣叫声以及水声，又以极其剧烈的响声传到了其耳中。他后来也曾有过其他如此奇怪的印象。但当他确定的百日限到期时，费密发出了感叹：“百日

之期既毕，乃叹曰：静坐，二氏（释道）之旨，吾儒实学，当不在是”^[50]。

理学家们的神秘感觉又使人联想到了佛教出家人之悟。但这其中没有任何出人意料的地方，因为他们一方和另一方都使用了同样的静坐手段。欣慰感、解脱感、理解一切的极端灵巧感、我与世间的融为一体感，这一切都似乎是司空见惯的。但如同在德清大师的悟中那样，以圆镜的形式出现的心之客观化，也是佛教出家人中为我们所作的准确描述的罕见例证之一。

德清写道：“一日，粥罢经行，忽立定，不见身心，唯一大光明藏，圆满湛寂，如大圆镜，山河大地，影现其中。及觉，则朗然，自觅身心了不可得。即说偈曰：‘瞥然一念狂心歇，内外根尘俱洞澈。翻身触破太虚空，万象赤罗从起灭’。自此内外湛然，无复音声色相为障碍。从前疑念，当不顿消”^[51]。

我现在回过头来谈颜元及其对静的抨击。其《唤迷途》中的一段文字，揭示了静坐修持与它们被认为能使人获得的神秘感受之消极作用。

“洞照万象，昔人形容其妙，曰‘镜花水月’，宋、明儒者所谓悟道^[52]，亦大率类此。吾非谓佛学中无此意也，亦非谓佛学者不能致此也，正谓其洞照者无用之水镜？其万象皆无用之花月也。不至于此，徒苦半生，为腐朽之枯禅，不幸而至此，自欺更深。何也？人心如水，但一澄定，不浊以泥沙，不激以风石，不必名川臣海之水能照百态，虽渠沟盆盂之水皆能照也。今使竦起静坐，不扰以事为，不杂以旁念，敏者数十日，钝者三五年，皆能洞照万象，如镜花水月。做此功至此，快然自喜，以为得之矣，或预烛未来，或邪妄相感，人物小有微应，愈隐怪惊人，转相推服^[53]，以为有道矣。予戊申（1668年）前^[54]，亦尝从宋儒用静坐功，颇尝此味^[55]，故身历而知其为妄，不足据也。天地间岂有不流动之水，天地间岂有不著地、不见沙泥、不见风石之水！一动一著，仍是一物不照矣。故管道、杨傻、予《存

学编》^[56]所引，出山便与常人同也。今玩镜里花、水里月，倍足以娱人心目，若去镜水。则花月无有矣。即对镜水一生，徒自欺一生而已矣。若指水月以照监，取镜花以折佩，此不可得之数也。故空静之理，愈谈愈惑；空静之动，愈妙愈妄”^[57]。

总而言之，如果大家相信颜元的话，那么理学的整套传统就只能是以悟道之功为基础了。

颜元的态度确实有些偏激，他的看法有些过分和缺乏分寸。哲学观点根据学派而确有明显差异。在神秘的静中寻求天理的倾向，趋于超过明代的读书和思考，在宋代绝非如此。释老二教的影响于理学思想家中的强烈程度不同。但同样也很真实的是，对日常自我控制的关注、消除冲动和欲望的心愿、在任何情况下都能自我约束的抱负，则是理学理想家们的主要目的之一。在西方观念的影响下，我们可能很不习惯将哲学仅仅视为对思想的支配和纯文化方面的一种行为了。静坐在理学传统中的重要作用清楚地说明，中国思想家们所向往的智慧会使人心身全部投入，身体的投入并不比心的投入少。当某些近代人在有关理学思想家们的问题上讲到了神修，那就应该清楚地看到这种“神修”确与基督教西方的神修不同，根本不存在全能的人生模式。

大家无法否认，理学在这一领域中，欠下了印度和佛教的债。印度社会具有这样一种非常引人注目的特征，它能够制订一整套可以使人达到其深度不同的寂静状态的技巧。它在这一问题上表现出了一种高度精致的讲究，区别出了不同类型和程度的静坐，将一整套可以使人达到这一目的的手段系统化，而且是在这种宇宙论的基础上建立起来的。然而，这种寂静道路也在印度被很好地作过探讨，相反在犹太—基督教世界中却从未曾这样作过。对于基督教奥义来说，静坐仅仅是一种低级状态，是通向出神入化之路的一个简单阶段。这种出神入化就是使灵魂与上帝融为一体，它是基督徒们追求的目标。他们最经常地通过经验性的手段来达到这种目

的，每个人都为自己而从事他们个人的试验。出神入化被认为如同是在希望和上帝结合起来的灵魂与维系这种灵魂的身体之间的一场斗争。从辞源上讲，这种出神入化是“不由自主的行为”。这是一种巨大的努力，是一种主人翁继此之后便会堕入沮丧和对日常生活只会感到厌倦的危机。为了达到这种目的，“则必须首先苦其肌体耗尽其力，也就是通过节食、少睡、追求丑恶行为、对一切都失去兴趣来实现，就如同居庸(Guyon)夫人舐去在其住宅地板上发现的一片痰迹那样”^[58]。“神的降临如此突然，以至于使肉体无法抵御之”。这种降临伴随着表现出一种极端紧张的动作和姿态：“所有这些僵尸般的静止、这些震惊和这些混乱的行为，均为出神入化的表象，经常是被人取笑的目标”^[59]。

这一切与印度的静坐修持可以使人达到的完全放松和极大平静之间的差距也是显而易见的。但其差异并不仅仅表现在体态方面，心理—身体反应和思想表现是联系在一起的。如果处于出神入化状态的基督徒，摹拟灵魂与身体之间的斗争以及灵魂与上帝的结合，那么印度方式的静坐修持的目的则在于通向心灵最深处，实现生灵与超越了任何分别的法之间的融合。其实，在最高级的静中，实际上已不再有主人翁了。因此也不再会有灵魂与身体，当然更不会有一方与另一方的斗争了。自我与世界已融为一体。当出神入化是一种极端的紧张状态和悲惨的斗争时，静被认为是固有平静的一次复归。它可以使那些掌握了这种修持的人能于其心灵深处触及世间万物。

通过佛教的媒介作用，远东国家继承了印度静坐术以及与这些技艺有关的观念三要素。它与更为古老的土著传统相结合了。这一切对于中国和受中国影响的国家之文化史可能具有重大意义。在最早的时候，曾出现过佛教的禅或瑜伽与道教性的玄学传统之结合，或者是稍后于宋代则是理学道学中的释老儒传统的结合。

戴密微于其对于魔镜题材的研究中，引证了《淮南子》中的一

段文字。大家可以于其中发现理学的基本论点之一。

“人生而静，天之性也。感而后动，性之害也。物至而神应，知之动也。知与物接，而好憎生焉。好憎形成，而知诱于外。不能反己，而天理灭矣。故达于道者，不以人易天”^[60]。

因此，为了达到智慧的程度，只要恢复其天性之原静就足矣。当心受到了沉思和自私思想的玷污，故而必须从心中涤除这些污垢才能使其本性显现。大家应该“看性”，看“心之体”。这就是我们既可以在渐门禅（由圆寂于706年的北宗禅神秀代表）中，又可以在最正统的理学中发现的情况。

在朱熹看来，经常阅读经典和运用于日常生活的伦理思考等做法，可能会不停地使学习哲学的人复归通过静坐修持而获得的性心、平静和出头露面的社交活动之间的中庸状态。从一开始起，其目的可能与佛教徒们的目的完全不同。因为佛道的目的在于断绝与尘世的任何联系，尘世被认为是虚幻的和羯摩（业）的普通产物。但11和12世纪的理学家们所暗示的持久的“敬”态，这种内心的平静和静坐可能会浸透到日常生活的所有行为中，从而使人联想到了佛教出家人的“安居”。当朱熹声称“静为主，动为客”^[61]时，那恰恰与他所想到的情况相反，他与禅宗的观念（其中的劳作与静修轮番交替）相去并不太远。同样，高攀龙与佛教徒们的距离也并不像他们所认为的那样遥远。虽然他宣称只要有任何一点思想和意图，就可以使我们的本性显示出来，声称也不应执着于“无住”，因为这种“无住”也可以变成执着的原因^[62]。难道他的“无适”、“无事”与禅宗大师们的“无念”会具有如此之大的差别吗？

但这些观念与静坐的具体修持之间的关系似乎是显而易见的。那种认为存在着可能是绝对纯洁和宁静的心之根本性与真实本质的想法，似乎同时也受到了在修持静坐期间所获感受的启发与确认。“天地万物一体”这句话在理学中获得了巨大成功，这可能是由于静坐修持可以使人理解自我与世界之实质性的统一，因为

它们提供了一种明显无法批驳的证据。

【注释】

- [1] 请参阅戴密微：《汉学论文选》第100—101页；《法兰西学院年鉴》1949—1950年号，第188—189页。
- [2] 有关这些引书，请参阅侯外庐：《中国思想通史》第5卷，第328和336页。
- [3] 请参阅让·德鲁谟(Jean Delumeau)：《西方的恐惧》，巴黎1979年版，第49页：“因此，16世纪的信仰冲突可以被视为拒绝两种新生事物的冲撞。一部分人希望排除教皇主义的那些丑恶的附加物，罗马教会正是逐渐地将《圣经》埋没在这些积压物之下了。另外一部分人则坚持他们在儿童时代所熟悉的和他们的先祖所实施的信仰。所有人都将目光转向了过去。没有任何人希望成为革新者”。
- [4] 侯外庐：同上引书，第5卷，第328页。
- [5] 侯外庐：同上引书，见第341和325页。
- [6] 同上引文，第329页。
- [7] 《王廷相哲学选集》，北京1965年版，第179页。
- [8] 同上引书，第107页。
- [9] 静坐在明代理学派学者中的作用已经引起了海因里希·布什(Heinrich Busch)于其精彩论文中的注意：《东林书院及其政治和哲学意义》，载《华裔学志》第14卷，1949—1955年版，第1—163页。我们应该指出，由狄百瑞(W. T. De Bary)最近针对这种修持法而在由他主编的两部著作中所作的注释：《理学的发展》，哥伦比亚大学出版社1975年版(特别是第170—172页)；《准则与实践，理学与实学的研究》(狄百瑞与艾林·布鲁姆合作)，同一出版地点，1979年版。我应该将一本有关坐禅与静坐之间区别的小书归于冈田武彦：《坐禅与静坐》，1965年第1版，1972年东京再版，第164页。我还应该重提一下罗德尼·列昂·泰勒(Rodney Leon Taylor)有关静坐的极大爱好者高攀龙的近作：《理学中受宗教激励的圣贤之培养，高攀龙(1562—1626年)文集研究》，学人出版社，美国宗教科学丛书第22种，安阿柏1978年版，第215页(特别是第77—78和197—

201页)。同一位作者:《时代学理的静思,高攀龙有关静坐的著作》,载《中国哲学学报》第6卷第2期,1979年6月号,第149—182页。

- [10]《朱子文集》卷51,对黄子耕的第18次答复。本处是指在患病情况下使用静坐。这种做法实际上具有治病功能。朱熹有关“静坐”的论述已被日本学者柳川刚义汇编于《朱子静坐说》中了,刊行于1714年。承蒙岛田虔次教授的美意,笔者才得以参阅此书的一种抄本。

- [11]《静坐仪》,文前附有山统的一篇叫做《静坐会序》的序言(1785年),其后是1789年的一篇跋尾。这本小册子的一种复印件被收藏在京师大学图书馆,同样是由岛田虔次教授向我提供了此书的一份复印件。

该文献的下文是有关另一种修持的,它可能与静坐有关,并被称为“缓步”。双手合揖、站立、目光转向自身之前约1寻(约2.6米左右)的地面上,根据呼吸而支配前进的步伐。左右脚之间的距离约为5寸(16cm)。其面庞应正,既不能向后面或旁边斜视,也不能抬头或俯首。双脚不能摩擦地面,必须从容不迫地行走并有规律地前进。只要保持平静和放松。这就是“缓步”。

- [12] 狄百瑞:《理学的发展》第171—172页。

- [13] 这就是为什么“静坐”也以坐姿并以两腿悬空而修持。大家知道,从宋代起,坐姿在中国变得占有突出地位了,跏趺姿做为专门从事宗教修持的姿态而被维持了下来。呈坐姿的静坐仅供短时间的修持,因为它代表着一种对世俗生活的需要与习惯极大适应的形式。有一部小书论述了中国椅子的历史。请参阅菲茨·格拉尔德(C. P. Fitz Gerald):《原始的床,中国椅子的起源》,伦敦1965年版。请参阅侯思孟(D. Holzman)对此所作的书评:《论中国椅子的起源》,载《通报》第53卷,第4~5期,1967年,第279—292页。玛塞尔·穆斯(Marcel Mauss)的文章,载《正常和反常心理学报》(1936年第3~4期,第271—293页,后转载于《人类学报》,巴黎1950年版)中写道,人们不可能将人类分为“呈跏趺和坐姿的人类”。我们还必须在这种重要看法中再补充说明,存在着多种不同的跏趺姿以及跏趺姿和坐姿根据背景而轮番变化的地区,就如同在日本那样。

- [14] 同[9]引泰勒书,第78—79页。

- [15] 同[9]引书,第181页。

- [16] 高攀龙于其私人日记中,在1600年提到了“调息”一事。但他同时也表

现出了对于这种做法的怀疑,因为大家会面临对此过分依恋的危险。请参阅上引泰勒书,第82页。

[17]《宋元学案》卷1,第25页(《国学基本丛书》版本)。

[18]上引书,第44页。在一个要晚得多的时代,黄绾年轻时曾有一位先生,他劝告人要整天自我关于其书斋中而终日不食,用一条绳子自我抽打双臂并将其善恶思想册录在案。请参阅《明道编》卷2,由侯外庐的《中国思想通史》引证,见第4卷下,第930页。但这仅仅是诸多例证之一。

[19]《宋元学案》卷39,第59和60页。

[20]同上引书,第65页。

[21]《朱子语类》卷115(《朱子静坐说》第35a页)。有关朱熹排佛的情况,请参阅加朗·欧仁·萨尔让(Galen Eugène Sergent):《朱熹排佛》,巴黎1955年版,第157页。

[22]《朱子文集》卷32(《朱子静坐说》第2b页)。在《朱子文集》卷49答陈肤仲《朱子静坐说》第17a页)中也提出了同样的警告。

[23]《朱子语类》卷12(《朱子静坐说》第38a—b页)。

[24]《朱子文集》卷63,答周深父(《朱子静坐说》第15b页)。

[25]《孟子·告子》上,第11节。

[26]《朱子语类》卷11(《朱子静坐说》第15b页)。

[27]《朱子语类》卷104(《朱子静坐说》第17b—18a页)。

[28]《朱子文集》卷61,答鲁光祖(《朱子静坐说》第7a页)。

[29]《朱子文集》卷39(《朱子静坐说》第7a页),答范伯崇。请参阅《朱子文集》卷45,答廖子晦(《朱子静坐说》第8b页。无论是在休息中还是在运动中,都应该具有“敬”之心情。请参阅《朱子语类》卷120,答纯叟《朱子静坐说》第35b页。

[30]《朱子语类》卷94(《朱子静坐说》第19a—b页)。

[31]这是一种讲述的方式,因为正如朱熹的一名弟子所指出的那样(《朱子文集》卷55,《朱子静坐说》第17b页)。

[32]《宋元学案》卷17,68,第94页(《国学基本丛书》)版本。

[33]《朱子语类》卷11(《朱子静坐说》第13a页)。

[34]《朱子别集》(《朱子静坐说》第41b—42a页)。请参阅《朱子文集》卷46(《朱子静坐说》第37b页)中的相似行文。

- [35] 这里是指一种装满水的容器,它绝对不能移动,可以被用来做镜子。戴密微曾指出过,镜子的内容在所有神秘修持中都曾神奇地再现过,超越了文明的差异。请参阅戴密微:《佛学论文集》,莱敦1973年版,第131—156页。
- [36] 《明儒学案》(《四部备要》版本,中华书局版),第34卷第1—2页。
- [37] 《广阳杂记》,1957年上海版,第220—221页。
- [38] 上引狄百瑞《理学发展史》第17页。
- [39] 《焚书》卷4,第159页,1961年北京版。正如大家所看到的那样,正是泰州学派的一位代表人物使罗汝芳摆脱了于其修神中的反常情绪。
- [40] 在王阳明身上,就已经出现了对静坐的某种厌恶。请参阅上引狄百瑞书:“王阳明曾论述过静并要求其弟子们实施之”。
- [41] 《明儒学案》卷5,第3a和4a页。
- [42] 《明儒学案》卷5,第5a页。
- [43] 同上引书,卷5,第4a页。
- [44] 《明人传记辞典》第624—625页。
- [45] 肺结核病似乎曾是中国文人中一流传得相当广的疾病。陆世仪(1611—1672年)叙述了他是怎样成功地治愈一种因过度苦心读书而感染的肺结核病,其方法是严格遵守下述三条生活准则:不费心、保持洁身自爱、多吃,见《思辨录辑要》卷9,第8a—b页。我们于此还要指出修习静坐的治疗效果。
- [46] 《明儒学案》卷22,第7a—b页。
- [47] 《明人传记辞典》第703页;上引泰勤书,第128页;上引狄百瑞书:《理学发展史》第182—183页。
- [48] 有关费密的传记,请参阅慕恒义(A. W. Hummel):《清代名人传》第240页。
- [49] 声音消弱了,它也完全可以消失。这就是当佛教大师德清在一次试验中所发生的情况。请参阅《明人传记辞典》第1272页。
- [50] 《费氏遗书三种》中的《文中先生家传》。据胡适认为,费密之父费经虞(1599—1671年)和费密本人正是颜元及其学派的先驱。请参阅《胡适存文二种》卷1,第75—138页:《费经虞与费密—清学的两位先驱者》。
- [51] 吴百益:《德清的宗教传记》,载狄百瑞:《中国理学发展史》第79页。有

关镜子的内容,请参阅上引戴密微文。我们还要指出,并不一定是在修持静坐中才会产生悟。一般来说,正是这些修持才会使人习惯于一种神秘感受。

[52] “悟道”是指通过悟而理解,与日文名词 Satori 的意义相同。

[53] 这段文字含糊不清。

[54] 导致颜元一生中的一次彻底决裂之重大事件,发生于 1668 年 3 月 26 日。他于这一天获悉,自己并非是他亲祖父的孙子。

[55] 本意为:“我尝到了这种味道”。

[56] 《存学编》卷 2,这里是《性理大全》的第 30 段引文。请参阅弗里曼(Mansfield Freeman):《颜元的〈存学篇〉》,洛杉矶 1972 年版,第 126—127 页。

[57] 《存人编》第 2 唤。上引弗里曼书第 26—28 页。对于静坐以及由它产生的感受所做的解释,在前一条注释中引证的《存学编》的段落中做过重复。

[58] 罗杰·巴斯蒂德(Roger Bastide):《神秘生活的问题》,巴黎阿尔芒·科兰出版社 1931 年版,第 51 页。

[59] 同上引书,第 77 页。

[60] 《淮南子》卷 1,第 5a 页,《四部丛刊》版本。戴密微译文。载上引《魔镜》第 119—120 页,后收入《佛学论文选》第 138—139 页。在《礼记·乐记》卷 1 第 11 页中,也有同样的文字记述。

[61] 《朱子语类》卷 12(《朱子静坐说》第 2a 页)。

[62] 上引泰勒书,第 84 和 86 页。

(译自《法兰西远东学院学报》第 69 卷,1981 年)

中国传统文学中的自传^[1]

[法]吴德明^[2]

孟 华 译

许多文学作品(即使是想象的作品)都具有自传性,至少带那么一点。但我并不想在中国传统文学中寻找作家笔下涉及自身生活的证据,本文的用意在于探讨严格意义上的自传。然而,我感到在讨论中国特有的各种类型自传前,有必要先就普遍意义上的自传谈几句,并谈谈在西方和中国共同的文类(诗歌、小说和戏剧)中作品的自传性。

首先谈谈何为自传。我下面引用的这个定义取自菲力普·勒热纳(Philippe Lejeune)1971年发表的一本论著,题为《自传在法国》:“我们把对自我存在所做的散文式追述叫着自传,追述的重点是个人生活,特别是个人史。”^[3]我认为这个定义下的很好。但依我之见,若脱离开回忆录,这个定义适用的范围就过于狭窄了。回忆录更注重的是外部事件,而不重视作者的个人史,自传体诗,日记(它与一部结构严谨的自传相比,被认为是过于支离破碎了),书信(在一封信堪称一部自传的意义)及书信集。我之所以做如是观,是因为我认为形式是次要的。总之,在此书作者的观念中有一种欧化的观点,这使一个汉学家不可能无动于衷。勒热纳在第10页上又写道:“‘自传’一词,指称的是由18世纪中叶起在西欧文明史中发展起来的一种全新的现象:讲述和出版个人史。”倘若我们满足于后面这个定义,即“个人史”,那么则可说中国早自公元前二世纪就已有自传存在了,那时已有了“自叙”一词。“自叙”可通过两种方法来进行,我将在下文予以详述,但其本义确实就是指“讲述自

我”。因此我是参照着中国观念来立论的。当然这些观念在许多其他方面与勒热纳所定义的自传特性相吻合：如意识到自我，涉及了历史领域（人们认为中国的第一部自传是第一位伟大的史学家司马迁所作，这不是毫无道理的），辩护的愿望，意欲创作一部艺术作品等。

不过我并不打算深入探讨文学作品中的自传性，而只把它作为引言予以概述。在这方面，应该承认中国作家不如西方作家那么喜欢把自传体与其使用的文类相混淆。在中国，我们能找到一些叙事诗，诗中讲述了诗人生活中的一个或一组故事，但这种诗的数量远较西方要少。因为中国文人在文学作品中讲究廉耻心，认为有些事纯属私生活，只能保存在他与家人居住的高墙后。例如，他的诗显然从个人经历中汲取了灵感，他在诗中往往深情地抒发了自己亲历的情感：面对一片美景时的冲动，对亲友的柔情，或是对一个见到过但或许从未交谈过，却为之动情的女子的迷恋；不过最常见到的情况是，诗中无一字向我们指出这片风景在何处，诗人何时到过那里；更不会指出诗人遇到的那个女子是谁，在何种情况下遇到。正是在这些作品中，我们可以清楚地看到个人抒情诗与自传体诗的区别。与此同时，还有许多诗歌在题目中就已明确指出了该诗的创作背景，这对了解诗人的生平十分有用。另有一种情况也不罕见，即诗文本本身就包含着许多能补充诗人生平的珍贵资料。但无论如何，中国诗歌一般说来并不具有自传性，这是就“自传”一词的真正意义而言^[4]。

对小说来说也同样。中国文学称为小说的，基本上都是杜撰出来的长篇叙事作品。这些作品用方言写就，由多个小故事组成，源于讲故事人的艺术。但在中国，人们也用这个词称谓短篇小说，短篇小说使用的语言不同，有的是用数世纪几乎一成不变的文言，有的则是用方言。这些作品一般都是杜撰的；有爱情故事，英雄历险记或超自然故事。在第一类作品中，有时个人经验部分很重要，

也可被识别出来。如在诗人元稹(779—831)的《莺莺传》，又称《会真记》中就是这样。这是中国最著名的作品之一，可以认为这个对后世文学产生重大影响的故事具有自传性^[5]。但由于这些故事基本上都是虚构的，所以很少会是自传作品。在明(1368—1643)、清(1644—1911)小说中就更是这样。这些小说讲述的都是历史或神话人物的奇遇，最常见的是过分离奇的冒险故事，因此根本不可能与叙事者个人经历有什么关系。在更贴近现实生活的小说中，如《金瓶梅》(16世纪末或17世纪初，作者不详)，我们可在主人公各种寻花问柳的故事中，尤其是通过对一个大家族习俗的描述，找到个人经验的痕迹，但我们却无任何证据说它是一部自传体小说^[6]。在稍后的一部小说《儒林外史》中^[7]，吴敬梓(1701—1745)对士大夫阶层的许多描写都取自其个人经验，取自他在朋友那里或在当时知名人士处的所见所闻。小说中有位主人公名杜少卿，是位出手大方甚至挥霍的儒生，这个人物很可能就是作者本人，但他在小说中的地位并不重要。此外，小说的主旨在于鞭笞那些处心积虑往上爬的儒官，这与吴敬梓的思想也是一脉相承的。然而所有这些都不能使这部小说成为确切意义上的自传，因为作者按章回来讲的故事有许多都是他在书中读到的，并非个人的亲历。另一部小说《红楼梦》在精神分析方面更深刻，它对情感的分析可直达其最微妙处。这部作品常被视为中国最优秀的小说，且是世界文学名著之一^[8]。自胡适的理论发表以来，已整整50年了^[9]，《红楼梦》也已被确定是曹雪芹(约1715—1763)的作品。书中讲述了他在一个殷实的大家族中所度过的青春年华。尽管对这一点现在有时还有争议，但事实恐怕确实如此。不管怎样，《红楼梦》首先是一部虚构作品，甚至是一部非常浪漫的虚构作品，而它同时又确含自传成分，只不过在小说中不占主要地位。最后一部值得重视的作品是刘鹗(1857—1909)的《老残游记》，法译本题为 *L'Odyssee de Lao Ts'an*^[10]。雅克·邵可侣(Jacques Reclus)为此书作有一篇“前言”，开首便写

道：“本书为自传体小说。书中主人公老残，即为作者本人……”^[11]。此言极是。回顾一下刘鹗的生平，再与小说作一比较，我们或可指出作品中大多数故事均取材于作者亲历之事，当然多少也作了些改动。而他对主人公的描写（“一位品德高尚、学识渊博、彬彬有礼之士”，充满了勇气与宽厚）^[12]也恰恰反映了刘鹗自己的品德。从这部小说起，我们论述的就已是20世纪初的作品了，因为《老残游记》写于1903—1906年间，而当时的文学已接受了西方影响，当时已翻译或改写了许多英、俄、法国的小说和散文。刘鹗的胞兄曾学过法语，十分崇尚让-雅克·卢梭，这对了解刘鹗或许并非毫无意义。但仅用这种影响来解释是不够的。我认为这部小说之所以带有自传性质，主要在于作者个性很强，这使他成为一个很有特性的人，远远超越了他的时代，因此他借这本小说来讲述他的切身经验，阐明自己的主张。

我对小说谈得有点过长了，尽管我在本文开头就宣称不打算探讨多少带些自传色彩的文类，而主要谈论本义上的自传。但我觉得，小说或可为那些对中国传统文学中的自传感兴趣者提供一些研究途径。在戏剧方面，我谈的将要简短得多。因为很少有剧作家把自己亲身经历的故事作为结构剧情的素材，同时也很少有人研究戏剧，故而我们对此所知甚少，再就是剧作家生平资料往往也很缺乏。实际上，我不认为在中国传统戏曲中能找到什么关于自传的重要东西^[13]。

现在来谈本文的真正主题，不是自传体文学，而是自传本身，即那些主要目的在于以这样或那样的形式讲述作者生平的作品。实际上，自传在中国的类型是多种多样的。我下面将逐一予以分析。第一类包括三种情况：第一种为作品的序或书中一章，作者在其中讲述了自己的生平，而它们与作品的其他部分无甚关联；再就是书信或随笔，这往往是政治家为自己写的辩护词；最后是那些以作者生平为主题的诗文。第二类是信笔写来的成卷的笔记或记

述生平、旅行的日记。第三类是确切意义上的自传。第四类是年谱，这是中国特有的一种历史文类，我在下文将要指出，尽管它一般写得枯燥乏味，其自传性却一点都不比第三类少。我的报告对上述四类自传体的论述极为不同，有长短轻重之分。我将按时间先后举出一些例子来，而对后两种中国传记的分支，我将力求给出一些统计数字，以证明它们在中国文学中确实大量存在。

司马迁(约公元前145—90)是中国古代伟大的历史学家，其作品一直为后世奉为断代史的楷模。他在《史记》中加入了最后一章，可以说是一个跋，而这是一份真正的自传^[14]。实际上，这一章包含两部分：第一部分是一份家谱及司马迁之父司马谈的生平，第二部分则是一部自传。在这第二部分中，司马迁记述了自己的一生，从他诞生讲起，提到了诞生地，却不幸未注明时间，而此后对他的生日就再也没有过定论。随后，他又讲到自己的青年时期及早年做过的事。但记述很快便中断了，因为按照中国史家的方式——这其实是司马迁自己确立的方式——在叙述事件时总要夹杂上谈话或文章，而置整段的事件于不顾。这里就加上了司马谈的一篇长谈及其子的回答，后面再记叙的就是司马谈去世三年以后的事了，这之间是必须为父母带孝而造成的间隔。在传记的后一部分中，对谈话和思考的记录远超过对作者生平情况的描述。不过司马迁一生中的主要经历都被提到了：受命为史官(约公元前108年)，参与年历改制(公元前105年)，受腐刑(公元前98年)，余生承父业继续著史书以及该书的完稿。在记述这些事件当中夹杂着对话及思考，事实上也很能揭示出史学家的个性来。司马迁以后的情况也都是这样：人们借助于记载在案，但经过加工的资料(显然，谈话及对话，都不是对所说过话的准确复制)，在自传中进行同样多的心理描写和生平记叙。这在传记中也同样，除了年谱以外^[15]。

与司马迁的方法相同，班固(32—92)在其《前汉书》(多被简称为《汉书》)的最后也加了一个跋。初看上去，这篇跋也像是一部自

传。它同样也以一家谱开篇，附有前汉时班固所有祖先的传记。其中最长的一篇是班固父亲班彪(3—54)的，因为内中包括了后者的一篇文章。但事实上，这篇跋里却并无班固的自传。他在文内仅抄录了自己的两篇随笔，就其生平补上了几条简短的注释，然后又对其主要作品《汉书》逐章逐节地作了一个总体而又详细的介绍。他的介绍文笔很美，但不够确切。自司马迁创立正史以来，抄录文章就是传记的一个重要组成部分，而在班固的文中文中几乎变成了传记的全部内容。所以我们不能说这是一篇西方意义上的自传，尽管中国人或许仍可做如是观^[16]。

后来的断代史写作都遵照《史记》和《汉书》确立的模式，尽管如此，这种跋的形式却几近消失。只有《宋书》(刘宋史，420—478)的作者沈约(441—513)，在书后保留了一篇自己撰写的跋(“自叙”)。这并不能算是一篇自传，而是他的家族史，以及他将此书呈献皇帝时的奏表^[17]。相反，许多其他作品都附有序，这些序却具有更多的自传性。我无意在此揭示出这种现象在中国文学中的重要性，而只想举出几个从古至今的例子来。与班固同时代的王充(27—100?)著有哲学著作《论衡》，此书最后一章题为“自记”。恰如其题目所示，这是一篇自传^[18]。首先，这篇自传和中国所有史家的传记一样，是以第三人称讲述自我的。作者先讲述了他的家族史，继而讲自己的童年，说自己在八岁以前“矜庄寂寥，有臣人之志”^[19]。他在讲述青年时代时，用的仍是这种颂扬的口吻。但这篇自传的第一部分记述了许多细节，这是在其他的史家传记中所没有的。王充这篇自传较之同时代的其他传记要长，通篇充满了自誉之词，但有时却与后世传记家所记相悖。例如，他告诉我们在担任多种行政职务时，均与同事相处甚佳^[20]，然而《后汉书》(25—220)的作者范曄(398—445)却对我们讲述了他是如何嗜争好斗的，他与上司甚难相处，终至辞官^[21]。事实上，这篇自传的绝大部分都是为自己做辩护，他认为别人对他的指责都是诽谤，但我们并不了

解详情。此外，他在自传中也介绍了自己的著述及对这些作品的反思。在这里，我们看到的是一个特别关注作品的通俗性，务使其文笔通俗易懂的人，他在文中反复论及这一点，同时，他又很关注作品的真实性。在这方面，他同样也以长篇大论答复了某些人对他的指责^[22]。总之，王充的自传是一个傲慢者的自辩，他甚至把自己在事业上的失败与孔子做比。他晚年约在 65 岁左右时，曾撰文逐条反驳了诽谤者对他的谴责。他那篇自传中有些十分具体而富于人性的记述，如喝酒开胃，担心自己的健康，惧怕死亡等^[23]，这使全文从总体上说来并不令人生厌。

数百年后，在另一本重要的史书，刘知几（661—720）的《史通》中也有一篇“自序”。（但令人不解的是此文列在该书第 10 章，为何仍称之为“序”？）这篇东西对作者的禀性、思想及时代都作了生动的说明^[24]。他先讲述所受的教育，其中谈到他父亲经常为了强迫他读《尚书》而鞭打他，这本书对他那个年龄的孩子来说是太难了。这种鞭打一直持续到他能专心致志地读《左传》为止。《左传》是一本很长却易读的史书，他 12 岁时就能背诵了，但却并不完全懂得其义^[25]。那时在父子间又有了新冲突，因为父亲为了让他参加科举考试，要强迫他读完所有的《左传》注本；而儿子只对历史情有独钟，对念其他的书都不耐烦^[26]。他读了所有著名的古史，如《史记》、《汉书》、陈寿（233—297）的《三国志》等，最后又读了所有的断代史，甚至当时的《实录》。刘知几是在毫无帮助的情况下，常常靠借书读完了这些书的。时年仅 16^[27]。他在历史知识方面是速成的，然而他在 20 岁时就已考中了秀才，这为他此后走上仕途开辟了道路。他那时决定要用更多的余暇，在历史方面更下功夫。而在这篇自传中，他已开始对他当时深入研读的各种史书进行比较了。他讲到考据家们谴责他如此年轻就敢于评论古代的伟大作品^[28]。这篇文章除了个别地方较能说明他的个人情况外（如他愿意与那些朋友讨论问题等），通篇都是在尽可能客观地陈述其历史观。此文的

特点是思想自由,批评大胆,这是一个自幼就善于独立思考、完全拒绝屈从于当时盛行的崇古习惯的人所特有的品质。刘知几的自传从一开头就介绍了唐代一个“士大夫”家庭对青少年进行教育的详情,因此它基本上是一个知识分子的自传,其中突出表现了作者的勃勃雄心,因为他将自己与孔子以及孔子的谦卑做比:在文章末尾他说他的书恐怕会遭厄运,被视为一堆粪土,而后世将再也无法读到^[29]。

四个多世纪后,女诗人李清照写了一篇著名的“后序”(1084?),附在其夫赵明诚(1081—1129)所撰的《金石录》后,我们于是有了一篇类型极为不同的自传。这篇后序是李清照在丈夫死后为纪念他而作的。开头几句简要介绍了此书,随后她就开始谈他们的共同生活:“余建中辛巳,始归赵氏,时先君作礼部员外郎,丞相特作吏部侍郎,侯年二十一,在太学作学生。赵李族寒,素贫俭,每朔望谒告出,质衣取半千钱,步入相国寺,市碑文、果实归,相对展玩咀嚼,自谓葛天氏之民也。”^[30]“后序”接着讲到:即使在他们婚后两年,其夫完成了学业,入仕作官之后,这对年轻夫妇依然继续过着一种很简朴的生活,继续倾其所有购买古书、珍贵字画及古董。记叙中不时穿插了一些趣闻,其中一则表现出夫妻俩的文化修养:“每饭罢,坐归来堂烹茶,指堆积书史,言某事在某书某卷第几页第几行,以中否角胜负,为饮茶先后。中即举杯大笑,至茶倾覆杯中,反不得饮而起。”^[31]稍后,李清照谈到她参与了丈夫的工作,由此也谈到了她自己的性格:“是欲求适意而反取慊慊,余性不耐,始谋食去重肉,衣去重采,首无明珠、翡翠之饰,室无涂金、刺绣之具。”^[32]接着她又讲述了他们大部分珍贵的藏书是如何在1127年金兵入侵北部中国时毁于一场大火的。略隔一点,李清照又具体生动地向我们叙述了夫妇俩怎样遭遇了第二次分离^[33]及其丈夫的死。由于金兵占领了整个中原地带,在此后的年月里,困难接踵而至。在四处颠簸流离之中,李清照历尽艰辛,几乎将其丈夫的珍贵

藏书丧失殆尽。最后，她在后序中谈到了她一生遭遇到的各种苦难。这篇为一部考古学著作所写的后序，总体上是对他们夫妻婚后及作者三年守寡生活的记述，叙事往往很生动。文中对举凡涉及到他们夫妇珍贵藏书的事件都特别予以强调，也表现出作者对她所挚爱的人的深切怀念之情。全文除透露了个别隐私外，叙事相对而言较无个性。但作为附在此类著作后的自传，也不可能写成别的样子。

现在来谈一个较近的时代，我想重提本文开始时间的问题，即附在一部史书中的自传。我要谈的是傅维麟（—1667）撰写的《明史》（非正史），此书最后一章题为“序传”^[34]，实为对断代史传统传记类型的一个总结。在文中，作者对他一生中最重要的著作，即《明史》作了某些说明。他为撰写此书查阅了三百余部书中的九千多个章节。这篇自传很短，且有一半是用诗体（四言韵诗）写就，这些韵诗是对全书七十七个章节分别写的“赞”。

19世纪伟大的思想家崔述（1740—1816）曾留下了一大批自序，每篇都是一份局部的自传^[35]。继上文提及的那些作者以及许多其他作者之后，这种自传体序的形式一直保留到了现代。恒慕义举了好几个这方面的例子^[36]：梁启超（1873—1929）的自传，其中叙述了他直到30岁时的生活（此序作于1903年，时仍值清朝统治时期，因而不属于兴起于1919年的新文学运动），顾颉刚的自传（1895），恒慕义翻译了这篇序，这是一篇最长的序，是为1926年在北京出版的一部名为《古史辨》的集子所写的^[37]。最后还有胡适（1891—1962年）的自传，此文为他40岁生日而作，发表在1931年的《新月》杂志上。这最后一篇已不再是序，而最后两篇自传已属于新文学时期了，但我仍要列在这里，以说明在过去与现代之间是存在着一种连续性的。

上面提到的都是一部著作中的序或章节，一般都是文人的自传，都与著作本身有直接的联系。我现在要谈另一种类型的自传，

即书简或随笔,这种类型独立于一切著作之外,一般都是作者为自己写的辩护词,且常与政治相连。在这方面可谈的内容远较上一类要少。但至少有一篇文章是重要的,且常被作为例子引用,这就是司马迁答任安书。非常值得一提的是,本文作者与第一篇自传体序的作者为同一人。这封信很可能写于公元前93年,其时,司马迁因向皇帝进谏而受腐刑已达五年^[39]。任安写信给司马迁,要求他在宫中为正直的人晋爵而说情。在司马迁作答以前,任安已被捕下狱,原因不详。不久,司马迁复信给他,说明他为何不可能为一个囚犯说情:他因受腐刑而为众人所唾弃,因而无法对皇帝施加任何影响。在如此这般地开场之后,司马迁就只谈自己的事了。他说到自己的性格,又用很长的篇幅讲了那个使他受牵连而被判腐刑的悲惨事件。他在信的余下部分里解释了他为何没有自杀,这原可使他避免后来所遭受的耻辱:“支撑他活下来的唯一目的就是想写完他的史书,并希望以此青史留名,洗清他一生所蒙受的所有耻辱。”^[40]或许他想以此告诫任安,劝他忍受自己的命运,包括很可能被判处的死刑。但对史学家司马迁来说,这主要还是一个讲述自己一生遭遇的机会,每论及此,他往往是很激愤的^[41];同时,他也借此陈述及评论他的生活哲学。这样,我们就有了自传的一种新形式,辩护性自传。

在中国文学中,模仿司马迁这篇名作的书简很多,它们或采用了同样的方式,或在某一方面与之相象。尽管其中无一篇堪与司马迁文相媲美,我仍然想举出几例,但仅限于那些被收入优秀散文选中的作品。下面就是一个名叫杨惲(死于公元前54年)的人写的信,此信写于上面那封信后不久,而且杨惲还是司马迁的外孙。他也被判有罪,贬为庶民。但他由于家境殷实,因此能过着一种无忧无虑、富裕的生活。当时他的一位朋友写信责备他,杨惲的复信很有意思,告诉了我们很多他的生活细节:有他享受荣华富贵之时的,也有他被罢官免职以后的。然而这封信只具有部分的自传性,

因为尽管他的语气十分个性化,但却未能讲清他为何被判罪,也未谈及他以前的历史,并且在论及他的性格及理想时语焉不详^[42]。

我们现在从这种往来于官员间的私人信件,转而谈论李密(222年生)呈给皇帝的陈情表。265年一位新皇帝征李密为太子洗马。他在陈情表中以照顾祖母为由予以拒绝,并借此机会讲述了他从孩提时代直至撰写此文时的全部生活,其中有些阶段详述,有些则概述。他的文笔既有个性,又带有固定格式的痕迹,以此表现出作者对位尊至王者的敬重^[43]。

在这些二流作家之后,我们要谈一下中国最著名的诗人的自传。首先谈一下陶潜,人们更熟悉他的名字是陶渊明(365—427)。他的自传形式很特别。这篇题为《五柳先生传》的文章很短,作者首先告诉我们他不知这位名五柳者的出身及姓名,然后就以极高的兴致细致入微地描写了这位文人的性格及生活方式。然而我们知道,这个文人就是陶潜自己。这样,我们就有了一篇自传。但这篇东西不管其题目如何,确切地说是一篇“忏悔录”,而非本义上的自传^[44]。

过了4个世纪,在唐朝末年,另一位著名诗人白居易(772—846)用完全相同的方式写了一篇文章,题为《醉吟先生传》^[45],此文显然受到了上文的影响,但文章的表述方式或许更富想象力,因为它是这样开头的:“醉吟先生者,忘其姓字,乡里,官爵,忽忽不知吾为谁也。”接着,就确切而详尽地描写了他的生平:他那时66岁,在任,但由于年龄太大,担任的实际上是个闲差。魏礼(Arthur Waley)^[46]认为此文有自我辩护的意图,作者想说明他在政治上并不是危险的。可以说,此文尽管名为“传”,却既像忏悔录或辩护词,又像自传。不过它如同前述文章一样,有较高的文学价值,故被某些中国古代散文选所收录^[47]。

唐代末年,一个名叫韩愈(768—824)的人发动了散文革新运动,他想通过复古的方法,即使用古代那种更质朴的文体,“将散文

从艺术的陈俗旧套中解放出来,使之能直接表现作者的心灵状态”^[48]。韩愈当然首先在自己的散文中把这种自我表述的愿望付诸实施,他的作品是很个性化的^[49]。其短文大多收入了各种中国古代散文选内,其中很多都可引来为证。下面就是其中的一篇。乍看上去,这不像是一篇自传,但实际上却的确是。此文题为《祭十二郎文》^[50],常被视作韩愈的代表作。韩愈在他十分喜爱的一个侄儿去世时,撰文讲述了他自己的童年、青年及成年以后的事,作此文时他 35 岁。文中主要记述了他与这位年龄相差无几的侄儿的关系。但文章的大部分都用来表述对这位亲人逝世的痛悼之情,及对这种生离死别的反思,因而确切地讲,这不能算是一篇自传。

唐朝末年散文中这种非常个人化的特点,后来在 9 世纪时,使那些在党阀之争中被迫自卫的政治家们写出了真正的自我辩护词,这些文章同时也是政治自传。但价值甚微,无一篇可资引用。

这些自传体随笔或信简的形式显然一直延续至近代^[51],关于这种类型,我再补充上一种中国文学特有的、介乎散文与诗歌之间、被称为“赋”的文类,法文常译着“recitatif”。实际上,此类作品的写法是诗、文相间,其中韵诗占了大部分,其特点是或写景状物、描写动物,或讲叙事件。我们在后一类“赋”里可找到真正的自传。受篇幅所限,此处仅举一、两篇作品为例。谢灵运(385—433)是著名的山水诗人,袭爵康乐公。他写的多篇赋都是严格意义上的自传。如题为《山居赋》的那篇即为一例。诗文很长,迄今尚无人将它全文译出^[52]。我们从中可发现关于他生活的一些情况,如他说自少便按佛规行事,不渔不猎;文中也可读到他对道、佛两教的思考及他对与道士、和尚交往的一些看法,但主要还是有关他居住在广阔的山间及在那里生活的诸多细节。

另一篇赋的时间稍靠后些,从题目看似乎更像是自传。此文名《观我生赋》,为颜之推(531—591)所作^[53]。这篇赋从总体上说颇讲究遣词造句,文笔比上述各篇都更雕琢,因而给阅读带来一些困

难。尽管它对我们知道的另一部记述相当详细的传记补充的细节甚少^[54]，但此文或许更富个人特色。事实上，诗文的大部分都是对作者当时所处的战乱时代的反思，他相继生活过和服务于4个朝代，写作此赋对他而言是一个自怜的机会。“予一生而三化，备荼苦而蓼辛。鸟焚株而铄鬃，鱼夺水而暴鳞。嗟宇宙之辽旷，愧无所而容身。”^[58]但这并不令人惊讶，因为我觉得此诗的主要目的是为了解释和评论他最后为何投靠了一位北朝的皇帝。相比于北边的蛮族，南中国一直被视为正宗，而当时正值北陈取代南梁之时，因此这篇自传颇有一点自我辩护的味道^[56]。但此文只能算一篇很局部的自传，因为它只涉及到作者一生经历的大动荡。他在“赋”的末尾还提到了第三次动荡（此文作于577年，时值齐亡），那时他46岁。

在上面第一部分中，通过序或书中一章，书简或随笔，赋体诗文这些不同的文类，我们看到了明显带有自传性质的多种类型的作品，它们共同的特点是短小精悍，或许还有另一个特点，即都着重评议作者的秉性，而非概述其生平。在第二部分中，我将要讲一下那些信笔写就的笔记，以及回忆录、日记或游记。在中国书目中，这些作品按各自的主题被分别列入不同的类、项中。而这些不同类型作品的共同点，就在于在这些并置的笔记或简短的记叙间都具有历时发生却并不连贯的特性，它们并未组成一个连续的系列。而这里使我们感兴趣的，显然是它们的自传性，这种自传性质有时表现在某些段落上，有时则在全文中，且是以相当不同的方式表现出来的。我们将通过下面几例看到这一点。

一般说来，“笔记”在中国书目中是被列入“杂家”类的，即从儒家传统来看，它多少有些离经叛道，或者因其内容过于驳杂而无法列入其他类别。我们在这些“杂家”中什么都能找到一点，而在这些信笔所写的“笔记”中又以考据为最常见：如对中国历史上杂闻轶事的记录，对文本的语文学评点等。然而，在这些作品中也会有一些比较重要的段落具有明显的自传性质。作者在原本非常学术性

的评论中间会突然倾诉衷肠，转而讲述自己的生平。这在明（1368—1644）清（1644—1911）两代尤为盛行，这里可以看到一种摆脱考据的倾向，考据在那时已不再是神圣的事，人们至少可以暂时摆脱它。

某些笔记具有特别明显的自传性质，以致中国书目把它们列入到“传记”的“自叙”类里。若要举出自宋代以降的例子，我可提及赵鼎（1085—1147）的《建炎笔录》（1127—1230）^[57]。实际上，这本只有数十页的小书中有一篇文章详细记叙了1129—1130年间以及1136—1138年间发生的事件。但它至多只是个部分的自传。另一方面，这篇文章最令人感兴趣的亦非作者本人，而是在这些战乱年代发生在皇帝身边及围绕着政府发生的事件。在这些年里，在1138年两国签定和约之前，先是女真人多次试图占领南部中国，后来名将岳飞（1103—1141）又为夺回北部中国而奋勇抗金。因此初看上去，这部书就是记录以上事件的日记（且常常是逐日记载的）。但我们在其中也可读到皇帝与赵鼎多次谈话的记录。实际上，赵鼎似乎经常参与朝政，相当深地介入到了那些事件中去，因此他以目击者身份对这些事件所做的记叙，在某种程度上就可被视为作者的自传；此外，他向我们讲述的诸多事情都是他的亲身经历，因此可以说这部书至少大部分是自传，尽管自传要求有作者个人倾诉的成分，而此书完全不具备这个条件。

另外一些笔记在中国书目中被列入了所谓的“小说”类，小说一词亦指称文学中的长篇小说，但两者用途截然不同。我们可拿其中的一本小书为例。此书题为《瓶花斋杂录》^[58]，作者为明末的袁宏道（1568—1610），此书的语气基本上是个人化的。作者告诉我们他对古代哲学家的看法，但也谈他与朋友的欢聚，谈药方及他喜爱的各种娱乐，诸如捉蟋蟀等，而且通篇主要是谈这些内容。书中记载了一定数目的个人情况，但从本义上讲，这并非一部自传。

其他一些笔记尽管被视为具有很强的自传性，却被列入到其

他类别中。比如潘世恩(1770—1854)的《思部斋笔记》^[59],就被列入到“政书”类中。此书写于1850年,为作者临终前不久所作。应该说在近50年的时间里,潘世恩在清廷一直身居高位,而他的传记充满了饶有趣味的细节,涉及到他所担任的诸多要职。潘世恩将他的笔记分为若干章节,每一章差不多都是按时间先后来撰写的。在开首题为“荣遇”的一章中,他先讲了几个小故事,都是说他怎样在科举考试中金榜提名的;他于1793年考中进士,随后进入翰林院,并于1798年被任命为掌院学士。接着他又列举出自己历次快速的升迁,说这些都是因为他连续侍奉了好几代皇帝,而他们都对恩宠有加的结果。第二章名为“述德”,是一部家族史,从远祖直讲到他的伯叔父及母亲。在这部书中,我们可找到自传性的细节,如潘世恩在其祖父的威逼下进行学习等。第三章题为“循陔”,讲述了他怎样在1816年请求皇帝恩准他辞官以照顾其父,以及此后在父亲身边度过的8年时光。第四章题为“思源”,内中大段回忆了自己早年所受的教育以及考科举的方法。第五章为“掌故”,是对满族社会政治组织的一些思考,而举凡族内有多人入朝从政的大家族,他也都列举了出来;这一章与前边各章均不同,没有什么自传性。第六章名“文衡”,具有较强的个人特色,作者在这里自我表现得更充分,以便说明他自己的文学生活,特别是他怎样参与当时的科举考试。第七章无甚自传性。第八章与此毫无关系。上面我用了相当大的篇幅分析了这部作品,它提供了当时大量的政治、社会生活情况,同时也包含了诸多作者生平详情。但是,如果说此书的自传性远较上文提及的书重要的话,它也还不是那种倾诉个人隐私的书。除诗歌外,这后一类书在中国文学中是很罕见的。

与笔记并列并与之十分接近的(因为我现在要讲的某些作品是可纳入到上文里去的)文类是私人日记。这包括既具自传意义,又具地理意义的游记,或是本义上的日记两种。在中国书目中,前者被列入地理目中的游记类,或传记类;而后者,则列入自传类。有

关游记的第一个例子,是爱国诗人陆游(1125—1209)写的《入蜀记》^[60]。它记述了作者于1170年7月3日从浙江出发赴四川夔州,并于同年12月6日抵达目的地的游历。这部日记记录了在有限时间内的旅游,因此就是一篇局部的自传。作者用细腻、优美的文笔描述了他一路上见到的山山水水,以及途中遇到的使他流连忘返的历史遗迹,这部分的描述完全不具有自传性。但文中不少记述也有真正的自传性:这确实是一部生活日记,记录下了所发生的一切。偶然遇有无甚可记的日子,作者也还是标出日期来。这就说明他的确打算记下一部完整的旅游日记,但即使此文记有许多细节(如他与船夫打交道时遇到的困难,意外的相遇等),作者的讲述方式却总是很客观。因此,尽管此类日记中的自传部分相当完整地讲述了一段生活,却尚未达到倾诉自我的地步。

与陆游同时代的范成大(1126—1193)曾写有多部游记:写于1170年的《揽辔录》^[61],是一部使金记,当时金人占据了中国的东北部。这部游记的记叙很短,只有几页,对持续了数月的旅行,也只记录了其中的20余天,而这原本是可以写得很长的。写于1172—1173年间的《骖鸾录》^[62],记叙了在江苏苏州、广西桂林的旅行。这次旅行始于1172年12月23日,一直持续到1173年4月23日。这本日记较之陆游的要短得多,但用的却是同一种文体。在四个月的旅途中,作者每天都有一些事情要记,只有20来天未记录日期。范成大最长、最有趣的作品,当推《吴船录》^[63]。此文记叙的是1177年6月27日至10月26日乘船从四川成都至苏州的旅行,因此这是在整整4个月的时间里,行程数千公里,自西向东穿越了整个中原的一次旅行。作者逐日详细记录了旅途中见到的所有风景名胜;但对旅途中其他部分则未作记录,或虽有所记,但写得枯燥乏味,如同文献资料中一个证人讲述所见到的一切。恰如一份博士论文所指出的那样:“范成大真正讲到自己只有一次,是在中秋之际,他说自己旅行很疲劳,想从积极的人生中退隐,归家歇息。他

借此机会赋诗一首，内中感慨自己虚度了此生。然而，每当范（成大）讲他激动时，总要向读者提到他关于这个题目所写的诗。我们由此就可发现，正是在他的诗中，范表达了他的情感，以及他对旅途中所遇之事的反应，这使他的《吴船录》带上了一种纯文献的性质。”^[64]从总体上说，范成大的三部游记都向我们讲述了自己的生活，他在数月旅行中的经历，特别是他之所见、所思。这显然是某种类型的自传，尽管是很局部、有限的。

此类游记在中国旧图书馆书目中为数众多，我们从中可找出近 200 本国内游记，120 余本出国旅行游记。其中或许会有比我上文论及的作品更具自传性的书，但我之所以选取这些文章，是因为它们都堪称游记的代表作，而中国传统文学喜好模仿，后世之作肯定都受到了这些书的影响。

真正的日记，至少那些在现代书目中被列入自传类的日记，数目则至少要少得多，我只知道 40 种。最古老的一篇是 14 世纪的《客杭日记》，是一位叫郭界的人所写^[65]。郭界家住扬子江边，在现今的镇江市，他于 1308 年 9 月 5 日至 11 月 17 日到旧都杭州小住了一段。日记逐日记录了在这两个月中作者亲遇之事，不过中间缺了 10 来天。与我上文提到的那些旅行日记相比，本文的语气更个人化。郭界对古迹毫无兴趣，而对他所遇之人，所见之字画却津津乐道。他没有忘记记下当日的天气情况，详细告诉了我们他的许多所作所为。比如，他讲述说，10 月 3 日晚在朋友家中坐在灯旁聊天而倍受蚊叮之苦。而谈及所读之书时，他又时时赞叹道：“美哉！美哉！”。因此，他确实用的是那种自传体的语气。不幸，这部日记太短了，尽管书后附有对某些日子的简短注释，一直记到 1309 年 3 月 21 日，但它涉及的仅是郭界一生中极为短暂的一段时间^[66]。

在日记类里，我还要列入沈复（约 1763—1810）的名作《浮生六记》，尽管这并不能算是一本真正的日记。此书已有了多种西文译本^[67]。事实上，这不是一本连续记载的日记，相反，只是四篇记

叙文，另有两篇已散佚。所记之事都被重新组合，使之环环相扣，且每篇都只记述一个方面：“闺房记乐；闲情记趣；坎坷记愁；浪游记快”。这是一部回忆录，作者在其中真实地记录了他一生的坎坷经历，特别是他对自己年轻聪慧、风趣可爱的妻子的挚爱之情。我们在文中可看到一颗爱心的全部隐情。对这一点，沈复在作品的第一页上就写到：“不过记其实情实事而已。”^[68]在下文中沈复讲述了他婚后最初的感受：“自此耳鬓相磨，观同行影，爱恋之情有不可以言语形容者。”^[69]但在一个中国的市井之家，生活并不允许一对夫妇一辈子长相厮守，而不经受长期离别之苦。这对年轻夫妇所遇到的恰是这种情况，于是作者向我们讲述了他们一生所有的痛苦，非常多的痛苦！当然，沈复在书中不仅仅写了爱情，他也讲述了自己的一生，如实记载了许多具体细节。这一点，作者从一开始就告诉了我们。书中非常朴实地记录或整理了一些长篇对话，使本书成为一幅生动的中国传统文化写照，连同那些对节日、迷信、习俗的描述，一切都写得趣味横生，更何况这种文化与我们极不相同，如今已几近绝迹，却很富人情味，在很多方面都使人感到十分亲近。沈复所讲的一切都是他的亲身经历，而我们在这些回忆中读到的是一种逃亡的生活，即为一种漂泊不定，听随事态发展的生活。这是一部真正的自传，一部完整的自传。就其真实和优美而言，此书堪与世界上最优秀的自传相媲美。不幸，这只是中国文学史中的一个特例。

关于自传日记这一部分，作为结束语，我们再来看看真正的日记，以及19世纪一种很常见的类型：由最早出访欧洲的中国人撰写的出使外国记。这些书有些被列入到地理类中，另一些则列入了自传。后者如曾纪泽（1839—1890）写的一本名为《出使英法日记》的小书。日记记载的仅为1878年9月26日至1879年4月17日这一短暂的时期。第一部分记的是特使尚未离开中国时的事情，因为他是1878年11月22日从上海登船的。1878年12月31日船抵

马赛,在旅途中,曾纪泽对航行中发生的事十分关注,他告诉我们船行距离,天气如何,他做了什么,发现了什么。如谈到穿越苏伊士运河时,他讲述了“西人”为抗旱如何打井植树,使天下雨。他于1879年1月4日抵巴黎,并向法兰西共和国主席行三鞠躬礼后递交了国书。所有这一切,以及一个不习惯欧洲生活的中国人日常的情况,在文中都讲述得栩栩如生。其中还记有许多他个人事务的详情及他对一些事的思考。因此,我们看到的就是一部真正自传体的日记,但不幸所记仅限于作者一生中一个极短暂的时期^[70]。

不冠以“笔记”或“日记”之称的本义上的自传,与上述作品并非总有区别。在最早的自传作品中^[71],有一部是著名的苏轼(苏东坡,1036—1101)之弟苏辙(1039—1112)写的《苏黄门龙川略志》。据几十年后一篇简短的评注所记,苏辙于1099年夏闭门谢客,合目口述其回忆录,由其子记录。其时,他被流放至龙川,即现今的惠州,在广州以东100余公里处。因此,他的书并非是按年代先后记述的传记,而是一部总共40来则轶事的合集,所记之事或为苏辙一生经历的不同事件;或为他参与的政治生活^[72]。有些短文在开始时似乎与作者无关,但苏辙总会在故事中出现,或作为见证人,或更常见的是作为当事人。因此,“我”在记叙中时时出现,但涉及到的都是与苏辙个人生活无甚关联的一些事件。每一个故事都有一个题目,下面是“与介甫(于安石,1021—1086)论青苗盐法铸钱利害”一文的开首一段^[73],文中写到:“熙宁三年,予自蜀至京师上书言事,神宗皇帝即日召见延和殿,授制置三司条例司检详文字。时参政王介甫副枢陈炤叔同管条制事,二公皆未尝知予者,久之,介甫召予与吕惠卿张瑞会今私第,出一卷书,曰……”^[74]从这个例子中,我们看到此文远非一篇个人自传,但仍然是个人的回忆,它对于了解当时历史及作者生平都有意义。

到了19世纪,我们又有了一种完全不同类型的自传,它可说明中国人在自传类中列入的作品属于两个极端。这就是太平军

(1850—1866)主要首领李秀成(约 1825—1864)写的自传。李秀成于 1864 年 7 月 22 日被捕,在南京的清兵将领曾国藩(1811—1872)笔录下一些问题,命李秀成撰写太平天国史并要他说明个人在其中所起的作用,即他的生平,以作答复。李秀成从 1864 年 7 月 30 日写至 8 月 7 日,即他被处决之日,共用了 8 天时间。原文有五万多字,后经曾国藩删改为三万五千字。但最近仍有人指出这篇题为《忠王自传真稿》的文章确为李秀成手笔^[75]。此文 1865 年就被李华达(Walter T. Lay)译成英文,题为 The Autobiography of the Chung wang。邓嗣禹认为,本文表现出了作者高尚的道德:他的教心,对部下的情谊,对敌人的尊敬,特别是对他为之效命的天国忠心耿耿。但根据我所读到的那点原文来看,此文的语气相当客观,不像供词,而更像是在讲历史。李秀成本人是他所讲述的那些事件的主要参与者,他对某些事情敢于坚持己见,并提醒人们注意其真实性,这就暗示人们其他一些事情有可能不太真实。在这篇长自传体回忆录的末尾,他很可能为自己辩护,其语气亦会更富个性,其目的显然是为了打动曾国藩这个读者,而后者却把这一部分从手稿里删去了^[77]。

这两类自传:一类为一些著作,另一类为作者讲述自己全部或部分生平的记叙文,这两类作品在年代上和在文类上都具有极端性。就年代而言,两者间相隔的时间将近 9 个世纪,后一类自传在苏辙之前只有一部作品问世;在文类方面,则如我在上文中已论述的那样。我原可再多选一些例子,上文我曾引用过京都出的《京都大学人文科学研究所汉籍目录》,这是一个藏书丰富的中文图书馆的馆藏书目,尽管缺漏很多,但我们从中已可找到百余部自传,其中确有相当一部分属于上文论及的“笔记”或“游记”。不过需要指出的是,此类作品主要盛行于清代(1644—1911),因为其中四分之三都是在那两个半世纪内写的。

中国传记,尤其是关于作家的传记,常使用一种中国特有的、

称为“年谱”的文体，我们可将它译为“逐年记载的目录”，但这种文体的特殊性使西方人一般沿用了“年谱”一词^[78]。这些传记在中国书中单独列为一类，正如其名所示，都是按年代写的。对于每一年，首先都要从总体上提及国内发生的重大事件，特别是与传主有直接、间接关系的那些事件，然后记述传主的所作所为，有时会对此作长篇大论的争议；最后是这一年传主创作的诗歌、散文作品。恰如胡迈尔所指出的，这些按年代写作的传记十分枯燥^[79]。这种文体始于宋代，在清朝时才大量出现。有趣的是许多作家自己准备或写了自己的年谱。有一本专门记录此类著作的书目列入了1934种年谱，涉及到1208位传主，其中有230多位都是自撰年谱的，而这些人中又有210位是清代或近代人。这就是说，这种文体是近几个世纪才变得流行起来。

倘若如我所认为的那样，最早的年谱确是12世纪初才出现的，那么在很短的时间内就有了一位自撰年谱的作者。因为13世纪的文天祥（1236—1282）就写过一部《文山先生自订年谱》。此文收入了他的全集^[80]。这部自传是文天祥在一生中最后三年里写的，那时他已落入蒙古人之手，被关押在北京的大狱里。年谱前部对童年作了并不完整的记述，其中提到的第一年即为他生年，他不仅记下日期（1236年6月6日），且记下了时刻（午夜）。然后，他告诉我们他的祖父怎样做了一个梦后给他起了第一个名字，而他后来使用的名字却是他的朋友们起的。这些都是用第一人称写的，不过他在其中夹入了邓剡（—1297）为他写的第一部传记和其他文章，这些东西后文也常引用。关于他的童年，文天祥仅限于写出每朝皇帝的第一和最后一年：1237，1240，1241，1252，1253。1255年他19岁，参加了省试。年谱自这一年起重新开始详细起来，以后就逐年记下去。对他身边发生的事情，除一年以外（1272），都有很准确的时间（月、日）记录。但每年所记，详略不一。如1266年，他仅用8个字记录了长子诞生的年、月、日、时，这些表示阴历的汉字后

来(或许那时已经)被用于占卜。4个月后,另一个男孩诞生了,但此前年谱并未记载家中有何娶妻纳妾之事,相反却记下了他父母的病故,这表现出中国人讲究礼仪廉耻,也表现出家庭事务在他们生活中的重要性,至少对外是这样的。年谱中的某些年记录了文天祥担任的不同职务,故而较长。有时他也借此机会简短概述他对皇帝所起的作用,这些显然都是长篇回忆录要写的东西。当然,所有这些记述并非十分个人化,但有意思的是,我们对他的职业生涯了如指掌,知道他所有的职务变化、旅行细节,且常有精确的日期记录。这是一个十分动荡的时代,是蒙古入侵的时期。这些精确的细节,以及他在文中透露的隐情,都使我们得以重新体验这个人最后几年的生活。他详细记述了这段日子,着墨最多的是他在牢中度过的第一年,他写了一篇长论表达他对南宋君主的效忠。他不愿背弃自己的君王,一直拒绝向蒙古人做任何屈服。他向我们描述的落入敌手时的大无畏精神也十分感人。这确是一篇美文,值得一译。

下面我再谈谈张文麟(1482—1548)写的《端严公年谱》^[81],这是年谱的又一个例子。张文麟也是从写自己出生开始,他生于1482年1月28日凌晨5—7点间,在其母回娘家做客时,那天天气很冷。关于出生,他讲了一个很奇怪的故事:当他外祖母烧水要给他洗第一次澡时,他嘴上满是白沫,有一位邻居老太太来把他抱在怀里,用两个乳房抚慰他,使之“复苏”(甦)。若非如此,文章说他就会死了。这本年谱每一年都有记录,并注明作者当年的年龄,但记到1512年就终止了,其时张文麟只有30岁出头。文后附有三篇跋,一篇是他的一个孙子在他死后所写,另一篇是他的一个八世孙于1764年所写,最后一篇是1808年他的一个九世孙所写。现在,我们还是来谈年谱本身。在第四年的记述中,张文麟讲述他患了天花,多亏他外祖母的悉心照料和求神拜佛,才得以痊愈。这样,我们就知道了许多关于他童年的事情。这些记述生动又能说明问题,使我们了解了一个中国儿童的生活,特别是他学习的情况。他

详细介绍了师从过的各位先生,学过的课程,他的同学,他得过的病,如何治愈的,以及他身边发生的各种奇遇。此类作品是以枯燥乏味而著称的,而这部年谱却恰相反,它细节丰富,叙事生动。不过文中虽有大量细节描写,却并不涉及非常个人化的隐私。比如,文中并未提及叙述者对他年轻妻子的态度,这使我们感到它离沈复在《浮生六记》里的那种感情宣泄相去甚远。应该承认书中所写的很多细节都属于社会范畴或精神范畴,前者强调了文中所论人物的处境,后者则着重介绍了习诵古文或撰写八股文的方法。

关于年谱我举的最后一个例子,取自近代一本题为《回忆录》的书中。此书题目使用了现代用语,但其形式仍是年谱式的。就语言本身而言,尽管受到白话文的影响,其文笔及语法仍接近古文。作者为现代的一位二等文人陈布雷(1890—1948)^[82]。这部自传所记止于1939年12月26日,是作者去世后才出版的^[83]。尽管当时已完全是现代,而作者本人曾相继或同时做过教员、记者和政界人物,过着一种与外部世界密切相联的生活,但他的自传却完全是按古代自传体模式逐年写作的。而我之所以选它为例,也正是为了证明年谱这种旧文类的持久性,它一直延续到了现代。据作者子女在序中的回忆,陈布雷是1939年夏在成都附近的一幢房子里开始写作回忆录的,直写到同年冬天。实际上,回忆录的第一部分写于1936年夏,记录了他前31年的生活;而从1935年3月起,陈布雷就一直记日记,想必这些日记在他后来撰写第二部分时派上了用场。所以此书是按年代叙事的,且尽可能多地记录下了确切的日期(月、日),但内容却仅限于作者的私生活,尽管它同时也提供了大量的信息,涉及到作者当时参与、介入的各种事件,与之相关的制度和人物。关于他在上个世纪末度过的童年,陈布雷讲得很有趣,他向我们描述了他受教育的方式,那是种很传统的方式,因为他5岁起就开始背诵古诗了,可怜的孩子当然一点也不懂诗中所云。后来,他又读了其他古籍。如果说陈布雷强调这些细节,那是因为当

他写作回忆录时,这种已彻底消亡的教育制度在时人看来是完全有悖常理的。另一方面,较之前文提及的各类自传,此文的叙事更多地吐露了真情。比如他对我们说,他9岁时就定了亲,他母亲偏爱禀性更刚毅的弟弟,而他一点也不嫉妒,总是竭力锻炼自己,仿效他弟弟。1920年,他12岁那年,现代世界进入了他的生活,人们办新学,其中包括学英语。稍后,他又悲痛地讲述了母亲的死,那时他15岁,寄宿在县中学里。他在母亲去世前三天回到家中,但不允许他去探视卧床的母亲,他因此在母亲活着的时候就再也没能见到她。这里同样,我们读到的一些细节,换在一个旧时爱面子的作者身上,是绝对不会写的。不过,整部作品记叙的中心是作者的职业生涯。他虽然记下了1909年11月结婚,1914年夏长子诞生诸事,但这些事每每仅占一行,关于这几年他只记叙了学习生活的最后阶段,然后就是他的记者生活,最后是当教员时的情况。他似乎在婚后只与妻子生活了几周便很快离开了,把她只身留在家中,而此后也只在工作之余回家度假时才与她小聚了几次。不过,自1914年8月10日其父去世后,他在家中长住了几年,直到1919年11月14日他妻子在生第5个儿子后去世为止。对他妻子的死,书中讲了一些细节,但只说了在后来一周内他的亲人们担心他会因悲痛过度而病倒,并未详述他们夫妻的思爱之情。他用同样的方式向我们讲述了次年末的再婚。但只记叙事情的过程,并未提到“爱情”一词,没必要再列数这些细节了……我们在这部作品中一点也找不到“忏悔”式自传的内容,这部书完全是按中国传统方式,即以客观的方式,记述了作者一生在家庭内,特别是在事业上的经历,明显带有一种与所述事物无关的态度。

我在这篇短文中对不同类型的中国传统自传体作品作了一番清点,并给出了尽可能多的实例。但这仅是对问题的粗浅涉猎而已,因为虽说中国文学在数世纪的历史发展中总有一些共性,但它是如此庞博,如此丰富,要想论述清楚,必得写一部专著才行。这尤

其需要大量的时间,而我得承认自己常满足于做一些调查:不仅是在被大量介绍的各类书中盲目地选择题目,而且对所选之书也仅限于浏览,大体上了解一下内容,只对其中某些相关段落读得较为认真。而这些文章多数又都是古文,既不断句,亦无注释,读起来甚感困难^[85]。不过与其认真翻译一两篇太短的文章,我还是偏爱这种粗读的方法^[86],尽管这样做很可能会犯错误。

这种阅读虽然很快,很表面,但我在文中总是力图说明所论及的自传的特性。如果大家认为我基本上没犯什么错误,而我所选的自传又确有代表性,那就应该承认在前十个世纪内中国人很少写自传,无论是以短文的形式,还是以真正著作的形式,包括笔记、游记、日记,以及模仿其他传记写的真正的自传。在这之后的八到十个世纪内,自传反而变得越来越多了^[87],而到了近现代,则成为极常见的了。然而若要对中国的自传追本溯源,似应上溯到更久远的过去,也就是说要到公元前六至三世纪哲学家们的典籍中去寻找源头,无论是孔孟的《论语》、《孟子》,还是道家的《老子》或《庄子》,墨家的《墨子》,这些哲学大师们在书中都经常用第一人称讲话、自述,即讲述关于他们自己的真实或想象的生活故事。与许多人所认为的恰恰相反,中国人,更确切地说是一定数目的中国作家,并不惧怕言说自我,自我讲述。此即我的第一个结论。

然而这些自传还是第二个特点,那就是文笔一般都相当客观、冷漠,作者也都讳言自己的私生活。当然,中文这种语言其自身的特点就会造成这种冷漠的印象。但我已多次指出,不管怎样,中国作家在言说自我时都是十分谨慎,非常要面子,只有一、两个例外,其中最主要的无疑是写《浮生六记》的沈复。中国人从不对公众谈他们的私生活和隐情,即夫妻生活,也不谈他们的爱情或性生活。而一部日记、一部传记,既然是写下来的,就必定会有一些读者去看。这就是自传在中国难以发展的一个重要原因。在大家的印象里,中国人都希望留给后代一个庄重的印象,就像挂在堂屋里的那

些列祖列宗的画像。而只有在诗歌和小说中,我们才能找到对作者私生活中隐情的描写,但却是间接的,即人物都不具名。不过,写自传的作者和在虚构作品中表现自己感情生活的作者通常并不是同一些人,因为,我刚才讲了这些自传在中国的重要性,而这在成千上万个至少有部分作品留传至今的作家中只占一小部分。那么,大家或许会问,通过什么最能了解一个人的生平呢?是一篇透露出诗人隐情的诗文呢,还是一篇几乎不涉及到他私生活的对其生平的冷漠记叙?这两者很少会同时并存,也不属于同一范围。那些自传所能告诉我们的,是关于作者生平的大量具体详情,因此也就是关于一个十分令人感兴趣的世界(即使当代人谴责那个世界剥削农民),中国传统文人的世界的情况。中国古老而优秀的文明,使这些文人得以过着一种文雅的生活。

【注释】

- [1] 本文原是为了一本专著而作,该书论述的是各国文学中的自传。但此书终未出版。1974年10月我在华沙大学汉学专业东方学院作了一次讲座,又将本文作为讲演的内容。原打算在正式发表前,再作些深入研究,然而1974—1975年冬,我因病而中止了工作,未能如愿做必要的研究。因为没有更好的东西可提供给普谢克(Průšek)教授发表,权将此文照原样奉上,并以此就教于我的汉学家同行们。

柳存仁教授对本文的提纲及文中诸多重要观点提出了宝贵意见,彼也尔·里克曼(Pierre Ryckmans)写信向我转达了这些意见,我由衷地感谢他们。还有一些意见是我的听众——波兰的汉学家们提出的,借此机会,我很高兴向他们一并致谢。

- [2] 吴德明(Yves Hervouet),1921年生。1946年获经院哲学学士学位,1946—1947年在巴黎东方语言学院学习中文。1947—1949年赴华学习中国文学,期间曾在北京大学师从于吴晓铃、游国恩等教授。1950—1954年为法国远东学院成员,并被派赴河内做研究工作。1954—1959年任法兰西学院汉学研究所图书馆学术负责人(设在索邦大学内)。1959年被

任命为波尔多大学教授,并在该校创办了中文系。1968—1969年执教于旺塞尔(Vincennes)大学。1977年调入巴黎七大任教直至1987年退休。
联系地址:35, rue du Bois des Moines, 94210 Varenne, France)。

- [3] 巴黎,阿尔芒·高兰出版社,U2丛书,第14页。
- [4] 试以杜甫(712—770)《自京赴奉先县咏怀五百字》一诗为例,这首诗在很大程度上具有自传性。戴密微(Paul Demiéville)在其《中国古典诗歌选》(巴黎,1962)中翻译了此诗,见该书第270—273页。此诗作于755年12月20日,记叙了写诗前几日发生的事件,并记有诗人对自己一生所作的评述。
- [5] 参阅魏礼(A. Waley),《中国诗选》(伦敦,1919),第2期,第68页。叶华兹(E. D. Edwards),《中国唐代的散文文学》(伦敦,1938),第2卷,第191页;鲁迅,《中国小说史略》(译自中文,北京,1964),第103页。这是一部非常著名的小说史,曾多次被译成西文,如徐颂年在《中国文学作品选》(巴黎,1933)第250—254页上就逐字逐句地翻译了部分章节。
- [6] 《金瓶梅》已被译成英文(伦敦,1939),内有译成拉丁文的色情段落,译者为克莱芒·艾格敦(Clement Egerton)。
- [7] 英译本题为The Scholars(北京,1957),译者为杨宪益、杨戴乃迭迪。
- [8] 这部小说已有了许多节译本。法文全译本正在翻译中,已进行了多年;同样,一部完整的英译本亦在翻译中。
- [9] 参阅他的《红楼梦考证》,1921年出版,收入《胡适全集》(台北,1953),第1卷。
- [10] 译者为盛成,《认识东方》丛书,巴黎,1964年。
- [11] 同上,第7页。
- [12] 同上,第8—9页。
- [13] 不过一位对中国戏曲比我懂行的同事,达德兹·兹比考夫斯基(Tadeusz Zbykowski)博士曾告诉我,在中国戏曲中自传的因素也是不可忽略的。
- [14] 此章题为“自叙”,意义颇为含混,因为这既可表示“作者写的序”,亦可指“自传”。在第二个词当“顺序”、“排列顺序”讲时,具有“讲述”及“序”这双重含义。人们一般都将“自叙”理解为“作者自己写的序”。著名汉学家伯希和(Paul Pelliot)曾在一次课上指出:《史记》中的“跋”是伪造的,但

他从未就此发表过文章,由于无从知晓他此论的缘由,而我在任何其他地方又从未见过对该文真伪的置疑,我自己对此并未进行过研究,因此我看不出有何理由可以对这个普遍认同的事实表示疑义。

- [15] 这个跋组成《史记》第130章,已由伯尔敦·瓦特森(Burton Watson)翻译,载于《司马迁,中国伟大的史学家》(纽约,1958)一书中,见该书第42—57页。
- [16] 关于这一章,在罗振英的《中国历史的形式与方法,一个史学家的家庭及著作》(里昂,1931)中仍保留了“自传”一词,见该书,第43页。
- [17] 这是《宋书》的第100卷,见1974年标点本,第2443—2468页。其中第2443—2466页为作者年谱及其家族主要成员的传记。在概述了自己的生平及写作《宋书》的理由后,沈约附上了他将此书呈献给皇帝时的奏表。
- [18] 见最新出版的标点本(上海,1974),第447—455页。福克(A. Forke)译的英译本第一部分,“王充的哲学论文”(伦敦,1907),第64—82页。
- [19] 原文书,第447页;译文,第65页。
- [20] 原文书,第448—449页;英译本,第66—68页。
- [21] 参阅福克译本,第7页。但我们仍可看到他曾做过一点自我批评:他实际上解释了在担任最后一个职务时的失败,说自己是庸才。参阅原文书,第455页,英译本,第81页。
- [22] 如原文书,第449页,英译本,第69页;原文书,第450页,英译本,第70页,等等。
- [23] 原文书,第455页,英译本,第82页。
- [24] 参阅恒慕义(Arthur W. Hummel),《中国一位史家的自传,古史讲座序》,收入《莱顿汉学》丛书第1种,1931,第VII页。恒慕义用了“序”一词,实际上是用词不确,因为这几页恰好位于此书中间。1961年出的北京版为4卷本,是1577年版的影印本。有关部分在第8章,第7页正—12页背。在简短的确实的序(“序录”)中,我们也能找到某些自传成分,如他于702—710年间的任职,他著书与所任职务的关系(第1页)。
- [25] 见第8章,第7页背。
- [26] 同上。
- [27] 同上,第8页。
- [28] 同上,第8页。

- [29] 参阅上书,第12页。除去个别地方外,我认为恒慕义对这篇自传的评价可能是正确的。恒慕义说:“此文使人得以了解一个伟大的历史批评家的禀性、思想及其所处的时代”。
- [30] 引自《四部丛刊续编》,第28种(上海,1934),第5卷,第1页。
- [31] 同上,第2页。
- [32] 同上。
- [33] 同上,第3页。胡品清,《李清照》(纽约,1966),第37页。
- [34] 《丛书集成初编》(上海,1936),第30册,卷170—171,第3365—3392页。
- [35] 参阅恒慕义上引书,另见恒慕义,《清代名人传略》,华盛顿,1944,第772页。
- [36] 参阅恒慕义,《一位中国史家的自传……》,出处同注[24]。要注意这些自传的文本与上述文章略有不同,我们在此用“自述”一词,意为“自己讲述”。
- [37] 第1卷,第1—103页。
- [38] 分别见第1卷,第1—14页;第3卷,第1—18页;第4卷,第1—10页;第7卷,第1—14页;第10卷,第1—18页。这5篇自传是以4种不同的题目发表的。
- [39] 原文:《全上古三代秦汉三国六朝文》(1930年版);秦汉,第26卷,第5—9页;《古文观止》(1974年上海版,附有卢文昭的白话文译文),第2卷,第95—107页。本文所用的介绍及译文均取自沙畹(Edouard Chavannes)的《史记》译本,第1卷(巴黎,1895),“引言”,第XLII—XLIV页及第CCXXVI—CCXXXVIII页。但根据瓦特森的译文(见第194—198页),我将时间向前提了两年,因此这段话写作背景就已大不一样了。有人曾对此信的真实性提出置疑,但瓦特森对此似乎已确认无疑。此信由海托维(J. R. Hightower)译成英文,参阅比尔兹(C. Birch),《中国文学作品选》(从远古自14世纪),纽约,1965,第95—102页。
- [40] 沙畹译本,第XLIII页。
- [41] 沙畹译本(第CCXXIX页)节译了此信(原文见第6.1页、第97页):“今以顾形,为扫除之隶,在门茸之中。乃欲仰首伸眉,论列是非,不亦轻朝廷,羞当世之士邪。嗟呼嗟呼,如仆尚何言哉,且事未易明也,仆少负不羁

之行。”

[42] 原文:《全上古……文·前汉》,第32卷,第3—4页;《古文观止》,第2卷,第146—150页。此文法译本载马尔古里埃(G. Margulies)译,《中国的〈国文〉,注释本文选》,巴黎,1926,第101—105页。英译本由瓦特森译,参阅比尔兹书,第159—161页。

[43] 原文:《全上古……文·晋文》,第70卷,第10.1—11.1页;《古文观止》,第3卷,第1—3页。马尔古里埃法译本,第120—123页;英译本载蔡术(音译)及蔡, W. 合译,《中国文学的瑰宝》(插图本新散文选),纽约,1965,第27—29页。

[44] 原文:《全上古……文·晋文》,第112卷,第8页;《古文观止》,第3卷,第9—10页。马尔古里埃法译本,第133—134页。本文受到刘伶(公元3世纪)的《酒德颂》的影响,那篇诗文的语气表面上是无人称的,实际上写得完全就是他自己。

[45] 原文:《白氏长庆集》,北京,1955,第70卷,第67—68页。

[46] 参阅《白居易的生平与时代》,伦敦,1949,第192页。

[47] 其译文见马尔古里埃译本,第167—171页。

[48] 参阅马尔古里埃,《中国文学史·散文》巴黎,1949,第186页。

[49] 同上,第170页:“毫无疑问,在中国文人中,韩愈是讲自己最多的一人,他谈及他个人所有的私事;或许可说,他是如此地充满了个人感情,专注于自己的生活,以致他几乎无法想到其他事情。而且不管文章论述的是什么,他最后总要扯上他的私事。”

[50] 原文:《古文观止》,第3卷,第90—95页;另载马其昶编,《韩昌黎文集》,上海,1957,第195—198页。法译文见马尔古里埃,《中国的〈国文〉》,第212—216页,英译文见比尔兹译本,第246—249页。

[51] 下文便是一例:17世纪,一个叫佟卜年的人被怀疑是满族的奸细,于1625年在明朝大狱中被赐自缢。临死前,他写了一篇自传体文,题为《幽愤先生传》。他在文中说明了他的无辜。参阅恒慕义,《清代名人传略》,第793页。

[52] 原文:《全上古……文·宋文》,第31卷,第1—3页。部分英译文见弗德森(J. -D Frodsham),《溪水潺潺》(385年的中国自然诗人康乐公谢灵运的生平及著作),吉隆坡,1967,第42—44页。戴密微先生在《介绍一位诗

人》一文中(载《通报》,第 LVI 卷,第 4—5 期,1970,第 241—261 页),也多次提及此文,原话为:“无论是从形式的完美,还是从修辞的毫不雕琢来看,无论是从处理这种文类的新颖手法,还是从具有个人魅力的独创性来看,这篇诗文都可视作赋的代表作”(第 254—255 页)。这首诗后还附有一篇“自我评述,它具有无可估量的史料价值”。

[53] 原文:《全上古……文·隋文》,第 13 卷,第 1—5 页。这首诗部分被译成英文,见艾克尔(W. R. B. Acker),《中国图画中唐与后唐的部分诗文》,莱顿,1954,第 123 页。法译文见川胜义雄,《南朝中国贵族的衰落》,载《亚洲学报》,第 21 期(东京,1971),第 17、18 页。

[54] 颜之推著名作品之一《颜氏家训》(见邓嗣禹的英译本,莱顿,1968)亦具有自传性质。参阅唐译本序言,第 XIV—XXXII 页。另参阅丁爱博(Albert E. Dien),《颜之推(531—591),一个信佛教的儒士》,载《儒家人物》,芮沃寿(Arthur F. Wright)、崔瑞德(Denis Twitchett)主编,斯坦福,1962,第 43—46 页。本文所引诗文分别见第 44、59、61 页。

[55] 原文:《全上古……文·隋文》,第 13 卷,第 5 页。

[56] 杜联喆在恒慕义의《清代名人传略》第 945 页上援引了俞樾(1821—1907)的一首自传体长诗,题为《曲园自述诗》。其中第 199 节写于 1889 年,第 80 节写于 1903 年。在诸如京都版的《京都大学人文科学研究所汉籍目录》一类书目中,此诗被列入“传记”类的“自传”中。

[57] 《丛书集成初编》,第 3890 种,(上海,1939),共 28 页。

[58] 《学海类编》,(上海,1920),第 89 卷,第 1—10 页。

[59] 京都版,1883,共 2 卷。

[60] 《丛书集成初编》,第 3190 种,(上海,1936),共 58 页。

[61] 同上,第 3110 种,(上海,1936),共 5 页。

[62] 同上,第 3114 种,(上海,1936),共 17 页。

[63] 同上,第 3153 种,(上海,1937),共 2 卷 34 页。戴尔菲娜·韦莱尔斯(Delphine Weulersse)小姐在她的第三阶段博士论文《一个中国文人的旅行日记》中对此书进行了研究,该论文尚未出版,幸蒙她的论文答辩委员会主席谢和耐先生相告。

[64] 参阅韦莱尔斯论文,第 10—11 页。

[65] 中国历史名人录记载的生卒年代为 1301—1355。这显然是错误的。一方

面,我提到的文章非常清楚地标明写于1308年,而一个7岁的孩子根本不可能写出这样的日记来。另一方面,我们能找到的有关郭畀的唯一传记,即名画家倪瓒(1301—1374)撰写的文章,(刊在顾嗣立(1712年的大学士)选编的《元诗选·二集》(1702)上,b.3,未分卷,第1页),此文标明的写作日期是1363年,倪瓒自称此文作于郭畀死后20多年。因此,1301—1355这两个年代把郭畀的生卒年代至少提前了12至15年。

[66]《丛书集成初编》,第2983种,(上海,1936),共10页。

[67]其中主要有:一个英译本,题目为Chapters from a Floating Life,译者是西尔雷·M·博拉克(Shirley M. Black),牛津,1960;两个法译本,一个是里克曼(P. Ryckmans)译,题为Shen Fu, Six récits au filinconstant des jours,布鲁塞尔,1966;另一个是邵可倡(J. Reclus)译的,题目是Récit d'une vie fugitive,巴黎,1968,收入《认识东方》丛书。

[68]原文:上海版(光华书局),第1页;英文本,见里克曼译本,第15页。

[69]原文:同上,第5页;英文本,同上,第17页。

[70]原文见《小方壶斋舆地丛钞再补编》,第11帙,第367.1—389.2页。曾纪泽还著有《使西日记》,出处同上,第1.1—28.2页,此作较前文更重要一些,但人们认为它主要是一部地理著作,而非自传体作品。关于这些出使西方的日记,参阅弗罗德森(J.-D. Frodsham),《最初出使西方的中国人郭嵩焘、刘锡鸿、张德彝日记》,牛津,1974。

[71]我在这里所说的“最早的”自传,是指在它们作为独立作品的意义上。但此前已有了一些真正的自传,这些作品并不是序、跋或一部作品中的一章,不是书信、随笔,更不是那种虽为一部真正的自传,却并不成其为一部著作的诗文。此即题为《长乐老自叙》一文的情况,此文为冯道(882—954)所写,收入其传记中,写作时间是950年他68岁时。见《旧五代史》,第126卷,第4359.4—4360.1页,开明书局版。此书很有意义,我本可论述一下,况且王国维为此还写过一篇专论,题为《冯道,论儒家的忠诚》,载《儒家人物》,第123—145页。在这篇文章里,王国维列举了一些自传,这些作品或以我在本文第一部分中提到的随笔的形式写就(我更喜欢选择那些已有西文译本的作品),或确实是传记,但文章更短些,比如我在这里提到的冯道的这篇文章。

[72]由于本书的形式,18世纪皇家图书目录(《四库全书总目提要》)把它列

在“小说”类中。

[73] 原文:《百川学海》(上海,1921),第19册,第3卷,第1.1页。

[74] 同上。

[75] 参阅罗尔纲,《忠王自传真稿舆论考据》(北京,1958),第25—62页。这部自传还有别的题目,参阅恒慕义,《清代名人传略》,第463页。罗尔纲研究的文章题为《忠王李秀成自传真稿笺证》(北京,1951,1955第四版)。

[76] 参阅恒慕义书,同上。

[77] 有关此问题有一篇博士论文,是1968年在伦敦大学答辩的,题为 The Deposition of Li Hsiu-cheng。据我所知此文尚未刊印,我亦未读过此文。

[78] 参阅恒慕义书,“编者注释”,第X页。

[79] 恒慕义原文为:“...with no embellishment, and without emotive suggestions”,出处同上。

[80] 这其实就是《文山先生全集》第17卷,《万有文库》丛书,上海,1935,第452种,第6册,第615—651页。

[81] 《借月山房汇钞》,上海,1920,第45册。

[82] 但他在1935至1948年间曾是蒋介石的私人顾问,他还曾担任过国民党中央军事委员会秘书长。他于1948年自杀。参阅伯尔曼(Howard L. Boorman),《中华民国传记字典》,纽约,1967,第1卷,第223—225页。

[83] 此书有多种版本,我查阅的是1962年的香港版。

[84] 参阅上书,第1页。这个序作于1940年。

[85] 显然,在现存文章中,我更愿意选择那些已有西文译本的,这样可能对那些不懂中文,但又想读这篇短文的人更方便些,他们可以参阅译本。但除了极少数作家外,中国文学被译介成西文的作品仅是沧海一粟而已。

[86] 迄今为止,我几乎用了全部时间来研究这后一种类型的作品。我能结束这一工作是件好事,但换来的却是心中郁郁不乐。

[87] 参阅崔瑞德,《中国传记问题》。文中说:“宋代以前的自传体文章相对来说较少见,但后来则变得较为普通了。”(载《儒家人物》,第36页)。

[88] 近50年来出现了大量的自传,其中很多都已译成西文,有时甚至直接用西文写作,但除了上文引用的顾颉刚自传(第1页)外,大都不作任何使其完整的努力,我尚可指出赵杨步伟,《中国妇女的自传》(纽约,1947);蒋梦麟,《来自西方的大潮,一部中国人的自传》(新海文,1947);

尼姆·瓦来斯(Nym Wales),《红尘,中国共产党员们的自传》(斯坦福,1952);特提阿可夫(S. M. Tretiakov),《邓世华,一个中国学生的生平自述》(访谈录式传记),自俄文译出;冯·阿尔弗雷德·库尔拉(von Alfred Kurella)序(柏林,1958);吴连德,《消灭瘟疫,一个现代医生的自传》(剑桥,1959)。

中国传统史学思维内涵的占卜想象

[法]汪德迈

许明龙 译

中国的历史学与西方史学传统中常见的形成过程很不相同，它是按照自己独特的形成过程建立起来的。中国的历史学著作历来可清晰地分为两类：一类是史志（“实录”类），另一类是史学（“通鉴”类），它们的区别与人种志和人种学的区别大体上相似^[1]。中国的历史哲学明确地显现在史学类著作中，不过，史志类著作显然也具有诠释性。当然，由于史志把完全客观地记录史实作为首要追求目标，因而它的诠释性不很直露。儒家思想体现着一种相当严格的理性主义。中国独特的史学思想与基于神话想象的史学想象不同，神话几乎不能为史学提供发挥余地，而儒家思想中的史学想象则渗透在理性主义之中，从而为史志与史学的结合提供了方便。人们认为，史志需依照其本身的规则编纂，方能保证历史的深层真实性得到揭示；而这些规则则表现为一整套形式上严格的要求。因此，为中国史学所提供的素材便是依据这些规则进行了精心加工的史志。

史志源于卜辞，这便是中国的史学想象具有占卜性的明证。公元前第二个两千年后半期中，被称为“史”的卜人用经特殊处理的牛胛骨进行占卜，记录在这些牛胛骨上的文字便是卜辞。中国的骨卜术（龟甲取代牛骨后，骨卜术变成了甲卜术）近乎完善，它被用来解决各种偶发性问题。由于凡是涉及社会生活的重大行动和影响社会生活的重大事件，都要进行占卜，卜辞和占卜记录因而理所当然地就成了国务活动的记录，这便是“实录”的雏型。卜人与史官的职务无法区分，因此，卜人的官职“史”，后来就变成了历史的“史”。

从公元前一千年前期起,周朝属下的各国就开始编写正规的“春秋”,那时的史官依然保留着卜人的职务。公元前一千年末期制订的礼仪规定,为某些祭祀活动选择吉日而进行的占卜,由编写“春秋”的“史”主持。《左传》提及的五次重要占卜,据说都是“史”主持的。《左传》还提到了“卜史”和“筮史”这两个官职。各国的“春秋”均未流传下来,保存至今的只有鲁国的“春秋”,原因是这部“春秋”有幸得到了孔子的审阅和修改。孔子(公元前551—公元前479年)在鲁国担任过行政职务,但从未拥有卜人或史官头衔。他自认为奉上天之命进行改革,因而有资格依据史志的标准对“春秋”进行修改。所谓标准,就是透过以近乎占卜术手法记录下来的史实表面,阐明其真实意义。后世学者对经孔子修改的《春秋》精心加以注释,注释者们不但深入探索其奥秘,而且声称自己的注释均以孔子亲授为依据。注释者中的公羊学派(公羊一词来自一位名叫公羊高的注释者,此人在公元前3世纪初将《春秋》文本大体上定了下来,被公认为是最忠实于孔子的思想。中国史学的占卜想象在公羊学派的注释中得到了最佳体现。从董仲舒(公元前176—公元前104年)到何休(公元129—182年),公羊学派主宰了整个汉代的史学思想。我在下面评述中国早期的史学和史志时,主要以公羊学派为依据。

用以编写史志的文字源自卜人发明的用于占卜的记事符号^[2]。孟子谈到《春秋》时说:“其事则齐桓、晋文,其文则史。”(《孟子·离娄下》)这种文字被视为超级语言,使用者负有以生命维护其原貌的神圣使命,绝对不许对之作任何篡改。公元前548年,大臣崔杼杀死了他的国君:“太史书曰,崔杼弑其君。崔子杀之。其弟嗣书而死者二人。其弟又书,乃舍之。南史氏闻太史尽死,执简前往。闻既书矣,乃还。”^[3]这则关于史官因秉笔直书而招致杀身之祸的故事表明,对编纂史志这项名副其实的神圣使命的要求极高。

另一则同样广为人知的故事则告诉我们,什么是中国的史志。

晋国国君灵公昏庸无道，赵盾自觉回天乏术，遂遁入山中隐居。其弟赵穿于公元前 607 年杀死灵公。“太史（董狐）书曰：赵盾弑其君。以视于朝。宣子（赵盾）曰：不然。对曰：子为正卿，亡不越境，反不讨贼，非子而谁？宣子曰：呜呼！我之襄矣！自诒伊戚，其我之谓矣！孔子曰：董狐古之良史也。书法不隐。赵宣子古之大夫也。为法受恶。”^[4]这段文字告诉我们，史志如何从事件的直接责任者背后，发现了因举措有误而酿成弑君事件的真正的罪魁祸首。赵盾的过失不仅在于没有惩罚其弟的弑君之罪，因为，灵公暴虐无道，赵穿弑之，情有可原。赵盾的过失还在于他身为重臣，却未能纠正国君的恶习；而且既然弃官而去，理应越境远走，然而他却仍在晋国隐居。

鲁国的“春秋”记载了 38 起弑君事件和 52 起亡国事件。经孔子修改的《春秋》，揭示了发生这些事件的真正原因，即无道的种种表现。大臣单公襄在春秋晚期叹道：“吾非瞽、史，焉知天命。”^[5]单公襄的这句话表明，欲知天道，需求助于占卜文书。

史志负有匡正社会实践的功能，这个功能源自孔子的正名理论。《论语》中三处论及正名，其中以《子路》篇中的一段最为著名：“子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？子曰：必也正名乎。……名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。事不成，则礼乐不兴。礼乐不兴，则刑罚不中，刑法废，则民无所措手足。故君子名之必可言，言之必可行也。君子于其事，无所苟而矣。”

为把握这段文字的精神，首先需要读一下东汉著名文字学家郑玄所作的注：“正名谓正书字也。古者曰名，今世曰字。”然后再让我们考察一下孔子说这番话的时代背景。孔子的这番话是对卫君的回答，此时的卫君是出公，出公的祖父灵公于公元前 492 年亡故，本应由其子蒯聩继位，但因蒯聩对灵公夫人南子心存邪念，被灵公剥夺了继位权，故由灵公的孙子出公代父继位，这就打乱了正常的传位规则。十余年后发生动乱，庄公蒯聩废其子出公而自立（公元前 481—479 年在位）。数年后再度发生动乱，庄公被废。由

于卫国没有正确的史志,事件的真实意义未能充分显示,致使面临亡国威胁的卫国没能采取必要的措施,重新走上正道;孔子对此显然深感痛心。

正名究竟意味着什么?孔子曾向齐景公(公元前547—公元前490年在位)说明了正名的意义:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)孟子对孔子提出的这个原则作了进一步的发挥,认为杀死暴君不应视为弑;孟子的这段话在中国历史上产生了巨大的影响。孟子说:“齐宣王问曰:汤放桀,武王伐纣,有诸?孟子曰:于传有之。曰:臣弑君可乎?曰:贼仁者谓之贼,贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王上》)。

史志记述的不是用日常语言依据直接表象所讲述的事实,而是依据被表象掩盖的真实意义所理解的事实。就此而言,史志是一种超级语言,因为它是用日常语言无法企及,而为这种超级语言所特有的语义威力,透过表象所揭示的事实的真实意义。这种超级语言具有两大特点,一是高度规范化,二是日常语言所不具有的高度编码性。这两个特点令人感到,超级语言具有异乎寻常的表达力。

鲁国的《春秋》记载该国242年的历史(公元前722年—公元前481年),全书仅一千八百余条,平均每年不足七条半,可见记述极为简略。全文共一万六千字,平均每条不足九字,除去日期,真正用于记事的实际上不过三四字。很显然,《春秋》所记仅为史官眼中最重要的历史事件,即最具礼仪特征的事件。由于《春秋》的作用主要在于为后世提供教诲,所以记下来的既有值得肯定的事件,也有应该引以为戒的事件。上古时代占卜的主要对象是与礼仪有关的事项,所以可以说是占卜发展了礼仪。史官编写的史志,其基础正是占卜术的延伸,其语言则源自卜辞。

18世纪的学者毛奇龄将收录在《春秋》中的所有事件归纳为22门:改元、即位、生子、立君、朝聘、盟会、侵伐、迁灭、婚媾、享唁、丧葬、祭祀、搜狩……等等。史官从礼仪着眼对各类事件进行筛选,

将最重要的事件录入史志。在这个过程中，史官们对历史事件进行了严格的规范。著名的律历学家刘歆后来对天体运动也进行了规范，将天体的所有运动归纳为 107 种常数。在这一点上，刘歆与史官堪称异曲同工。这种做法完全符合《易经》的精神，因为，《易经》用 64 卦表示宇宙的一切变化。东汉的文字学家许慎则认为，汉字产生于《易经》中理论化的占卜图形体系。

具体事物千差万别，日常语言无法精确表达这些差别。所以，规范化越发达，记述便越精确。史志所使用的语言对大量具体事件进行抽象，把所有事件归纳为若干种不同情况，从而使记述相当精确。换言之，史志使用的术语含义明确而单一，与一般言词相比，具有高度编码性。例如，据毛奇龄研究，“出国”这个具体情况千差万别的行为，在《春秋》中仅区分为五种：

- 如：笼统地表示出走，不交待原因、去向等等；
- 孙：主动逃离；
- 出奔：被逐；
- 出：妇女离婚后出走；
- 大去：一去不复返。

在日常语言中，当这五个词或词组用来表示千差万别的“出国”具体情况时，必然只可能取其大体相近的意义，而在史志语言中，每一个词或词组所表示的只可能是一种特定的具体情况，与另一个词或词组的含义不会混淆。我们法国人在同样情况下，很可能会使用一个笼统的词。史志的作者们对具体的词或词组作了编码处理，注释家们则使词或词组的编码系统化。但是，编码仅可心会而并不言传，所以作者们使用编码时的具体想法，别人不得而知。这就令人觉得：作者们巧妙地他们在他们所记述的历史事实中揭示了历史运动的原因。

史志语言不仅词汇有编码，句法也有编码；至少对于注释家们来说是如此。据《春秋》记述，公元前 644 年正月，“陨石于宋五。是

月，六，鵙退飞，过宋都。”“五”和“六”都是量词，为什么“五”在句末，而“六”却在句首呢？在日常语言中，这种差别没有什么意义。但是，注释家们却认为，在《春秋》中，这种差别具有重大意义。上述不同的词序分别表示传闻和亲历。注释家们认为，在第一句中，首先提及的是陨石，并无其它细节；这说明作者起初仅仅听说此事，后来才去陨石降落现场观察，亲自计数。在第二句中，首先提及的是六；这说明作者起初虽亲眼看见六只鸟飞过，却并不知道是什么鸟，后来发现这六只鸟被风吹得向后倒退。这才知道是鵙。从这个实例可以看出，注释家们如何利用占卜术的想象，将正名的规则应用于对《春秋》进行注释。这种正名规则比孔子所设想的更加严格。《易经》附录^[6]中有一段大概是伪托孔子的话：

“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞以尽其言。”

公羊学派的注释^[7]可分两类，一类是纯哲理性的诠释，我们略而不述，另一类文字注释则是我们感兴趣的。这类注释阐述《春秋》的双重意义，其一是“大义”，即历史的意义，其二是微言，即揭示每一具体事件的真实性质。注释家的使命在于运用自己的智慧和学识，在总体大义的字里行间，以大量详尽的注释点明微言。所有注释都遵循一个原则，即大一统原则。这个原则在《春秋》中随处可见；在注释家们看来，《春秋》所使用的纪年法就是大一统的具体体现，因为，统一的纪年法把《春秋》所记述的事件前后左右联系起来了。律历体现了历史的宇宙网络。我们在上面已经看到，毛奇龄在为《春秋》所记事件分类时，把改元列为第一门。在春秋时代，各国均有自己的律历。那时的卜人既是史官，也是天文学家和律历学家；各国依据他们的提示，分别选定某月为年首，这个月的朔日通常离冬至不远。然而，鲁国的“春秋”始终使用周朝律历中的月份，仅此一点便令许多人对于周天子君临天下的至高无上地位以及上天赋予这种地位的正当性进行论述提供了依据。可是，无论从空间或时间看，周天子的王权都不是绝对的；从地理上看，周天子的王

权并非完整的整体,因为它不能脱离当时中国境内许多诸侯国而独立存在;从历史上看,周天子的王权并非永恒不变,因为天命随着朝代更迭而转移。尽管如此,注释家们在探究中国的政治统一在空间和时间中的双重表现时,却显示了非凡的才智。他们不放过文字上的任何一个细节,把所有表示人或事在空间或时间上远近的词语都解释为一种间接的标志,并认为它们一方面间接地表明了周天子、诸侯国以及蛮夷之间内外关系,另一方面间接地显示了各个时代的差异,而这些差异与每个朝代的天命所表明的主要天象是一致的。文字上一些极其平常的东西被细心地收集、整理和分析,并借助诠释使之具有政治——宇宙意义。例如,他们指出,《春秋》中以姓指称的人,若非古人便是居住在外国的人;用名指称的则是身边的人;一件事如果发生在眼前,就写明发生在何月何日,如果发生在很久以前,就说明发生在何月;关于阴晴雨雪等气象的记载,近处详细,远处简略。何休将这种处理方法归纳为九旨三科:

- 1) 关于王之法:存三统;
 1. 据鲁:新周,故宋;
 2. 黜殷,公宋;
 3. 黜周,王鲁;
- 2) 关于历史分期:张三世;
 1. 所见世;
 2. 所闻世;
 3. 所传闻世;
- 3) 关于内外之异:中国一人,天下一家;
 1. 内其国:鲁;
 2. 新王以前:外诸夏;新王以后:内诸夏;
 3. 外夷伙。

我们不难发现,由于作了三科九旨处理,注释家把时代划分为

殷(在《春秋》中为宋)、周、汉三代,《春秋》所记 242 年的历史因而大为扩展。人们认为,自独尊儒术后,汉朝被认为已将孔子所设想的新王臻于完善。作为素王,孔子在《春秋》中为鲁国指明了改制的道路,从而提出了新王的设想。

由于三代(殷、周、汉)理论的建立,董仲舒得以将汉朝说成是鲁国新王的继承者,从而确立其正统性,因而与五行学说(木、金、火、水、土)无关。此前的学者们鉴于秦朝建立仅仅 15 年后便更换为汉朝,觉得无法用五行学说来解释汉朝立国时的各种事件和迹象。内外有异学说为汉朝的镇压和扩张政策提供了理论依据。汉朝镇压的对象是本朝建立以前就已存在的封建诸侯;扩张政策的目的则是扩大汉人的势力范围,将四周蛮夷赶到尽可能远的地方去。新王理论则为一切礼制改革确定了方向。

占卜想象直接对《春秋》的成书产生影响,而不是通过使用象征或图象产生影响。占卜想象不产生神话。在占卜想象最丰富的汉代,由它引发的最典型的东西便是各种各样伪托孔子名义的经文,其中大多数恰与鲁国的史书有关,这类伪经多达 37 种。当时的所有君主,特别是篡位者王莽,无一不大量引用这些伪经,借以巩固自己的王朝。这样作并非没有危险,因为,既然你可以随意解释历史,别人当然也可以用另一种解释来推翻你的解释。正因为如此,这些伪经虽然在东汉多次钦定,却效果甚微,而且从 3 世纪起屡遭禁令,最终被隋炀帝(公元 604—617 年在位)下令彻底焚毁,凡胆敢讲授伪经者杀无赦。自东汉末年起,公羊学派的史学完全被另一个学派取代,这个学派据说是孔子的传人左丘明所创,左氏摒弃注释,倾全力于文献的补正。

然而,作为中国文化传统中的最高形象,孔子始终保持着公羊学派赋予他的特征。这个形象丝毫没有神话色彩,不是民间传说中英雄的原型;这个形象没有丝毫神学色彩,因而绝非宗教创立者。这是一个完完全全由占卜想象产生的形象,是一个名副其实的

“文”的创造者的形象。也就是说，他写下了揭示事物真实意义的文献，在这部文献中可以读到有关礼仪的教诲，礼仪则使人从蒙昧变为文明。

【注释】

- [1] 关于这一点，请参阅我于1985—1986年在欧洲学院所作的讲演，收编在《真理是科学吗？（法兰西学院跨学科讲座）》一书中，巴黎，1991，大学出版社，第65—78页。本文内容主要取自我于1987年在洛什研讨会上所作的讲演，这次研讨会也是由欧洲学院组织的。
- [2] 关于汉语书面语言的特点及其发端于卜辞问题，请参阅拙文《中国的象形文字和言语》，载《辩论》杂志，第62期，1990年，11—12月，巴黎，伽利玛出版社。
- [3] 参见《春秋》法译本，顾赛芬译，巴黎，美文出版社，第Ⅰ卷，第426—427页。
- [4] 《春秋》法译本，顾赛芬译，第570页。
- [5] 参见《国语·周语》开卷部分。
- [6] 参见《易经·系辞》第一部分。
- [7] 读者可参阅关于公羊学派的两种法文研究著作：康武：《“春秋”的三种政治理论》，巴黎，欧内斯特·勒鲁出版社，1932；陈安娜：《汉代儒学研究》（高等汉学研究所丛书，第XXIV种），巴黎，高等汉学研究所出版，1985。

中国的读书写字和木版印刷

[法]让—皮埃尔·戴仁^[1]

邢克超 毛燕燕 译

我一直是那种喜好读书的人，
一旦没有其它什么事情，便打
开书本。

查理·布朗

保尔·萨恩格是一位研究欧洲中世纪阅读的专家，他在最近发表的一篇文章中指出，书面文章中词与词的分隔是西方朗读向默读过渡的主要原因^[2]。这一看法与另一种观点大相径庭。后者认为，印刷术的发明是古代地中海文化与近代西方文化的分界线。大约 30 年前，马歇尔·麦克卢汉提出这一论点时曾经引起一定的轰动^[3]。如果我们来考察一下古代和中世纪中国读写的教学和实践，看一看印刷术的发明是否导致了阅读习惯的重大变化，恐怕不无裨益。

关于只有手抄书本时期的读书写字的资料不是很多，而且仅存于各种著作的家训^[4]或朝代史的传记之中，这些地方有时简单提到文人的培养。尽管这些传记往往千篇一律，并且把所有的读书人都视为奇才，一些内容还是值得一提^[5]。还要指出的是，通过敦煌手迹可以了解 5 至 10 世纪的书写实践。不过，从宋朝开始，随着木版印刷的发展，记载一下多了起来，至少对阅读教学和实践的描述十分具体。

学习读写

学习读写的主要特点之一是重视记忆。儿童在会读之前,先学习重复和背诵,好学生可以从4岁开始背《孝经》,然后背《论语》。理解并不重要,重要的是灌输和记忆。正是在这种情况下,刘歆(488—519年)6岁背《论语》时才提出了问题^[6],因为人们不给他解释。之后,儿童们还要背其它经典。比如,钟会(225—264年)8岁读《毛诗》(关于颂歌的书),10岁读《尚书》(关于古代文献史料的书),11岁读《周易》(关于事物变化的书),12岁读《春秋》和《国语》(通过言论记载历史的书),13岁读《周礼》(周朝的礼仪)和《礼记》(对礼仪的记录)^[7]。无疑,钟会在此期间开始学习读和写。据《礼记》载,古代从10岁开始学习读写。那时候,男孩昼夜不回家,在外面向先生学习(读、)写、算^[8]。

汉朝规定,儿童从8岁开始接受初等教育,内容包括隶书、五方、写字和算术^[9]。王充(27—97年)在他的自传中回顾了8岁上小学时的情况。实际上他从6岁起已经开始学习读书,至少学习认字。在学校,写错字要遭鞭打。当时学的文章是《论语》和《尚书》,王充每天必须背诵(讽)千字^[10]。

背诵在学习阅读过程中的价值体现在下述情况之中:古人对阅读和背诵未加严格区别。著于公元100年的《说文解字》(文字学辞典)对“读”的解释是“背诵(或朗读)书”^[11]。当然,“读”和“诵”之间也有一点区别,孟子就称“读尚书”和“诵毛诗”^[12]。实际上,诵不是简单的朗读,而是颂读,古称“讽”。尤其是读一般指看着书朗读,诵则不一定仅指书本。许慎认为“读”相当于“诵书”,而不是简单地“诵”。他是正确的。因此,可以想象上面提到的刘歆6岁不会读书时背(诵)《论语》,11岁认字后“读”《庄子》。王充的情况是“诵”这一含义的又一例证,他可以背诵在市场上看到的书。

记忆的作用显而易见。儿童必须记住大量的字,而这主要借助于学习书写。中文是一个既表意又表声的特殊系统,它的写法与字母式写法有根本不同,只有学习了字的发音和意义之后才能够读出来。

保尔·萨恩格关于阅读生理学的调查,尤其是通过《穿越文化的比较阅读》方面的现代心理学研究,注意到了中文书写的这一特点。关于这一题目,曾有大量记述。奥维德·曾和戴西·黄对中文在阅读学习方面的这一特点作了如下概括:对中国儿童来讲,学习读书只是简单地把每个读出来的音与一个字联系在一起。一般情况下,作为一个字的基础,笔划的方向和数量与字的发音根本无关。由于符号和声音之间没有任何联系,所以初学读书的人要想掌握数千个不同的字,只有使用最直接的(无疑也是唯一的)方法,那就是熟记。而那些由字母构成的书写系统的学习情况与此截然不同,只需从写出的词中总结出拼写规则,便可掌握字母与声音之间关系的规律^[13]。

就阅读过程本身而言,中文和法文、英文等西文没有根本区别,都是“通过一系列的动作和停顿,或横或竖一行一行地看,而且每注目一次一般看几个字”^[14]。但是,还是可以发现一些差异。由于汉字比英、法文单词更为紧凑,所以读起来更快。出于同样原因,眼睛在每一行上停顿和运动断续的频率更高^[15]。中文停顿的高频率,可能源于读书时一个字一个字发音的习惯,而这一习惯又与缺乏联系单字及其发音的明确规则有关^[16]。

一些实验显示了阅读中文和其它字母文字在感知上的区别。在这方面,对类似汉字这样的文字符号的识别表现出一种比字母文字更为复杂的侧化。与字母符号和日文假名相反,汉字的阅读似乎在乎左视野,即大脑右半球产生了更高级的作用^[17]。不过,近代汉语的多音节文字法又使人们对这一认识产生了分歧。有这样一种实验,一方面是墨水点迹的颜色,一方面是所印颜色名称的字体的

颜色,比如“红色”可用兰色字体印出,看实验对象对哪个的反应速度更快。通过这一实验,人们发现了“斯特鲁干扰”,它使另一现象颇有意义^[18]。中文的斯特鲁作用更强这一事实告诉人们,它对词(即字)义的感知比像英文那样的字母文字更明显^[19]。

现在继续谈学习。通过背诵锻炼了记忆力之后,儿童开始学习识字。只有认识了一定数量的字之后才可以学习读书。儿童至少要认识一千个字,人们才认为他可以真正读书了。当然,这种初步的学习伴有讲解。

我们是通过后来人们的介绍才了解先于阅读的识字方法的,10世纪以前几乎没有为读写教学法留下任何东西。王筠(1784—1854年)在《教童子法》中写道,儿童需先识字,但不应立即教他们读书^[20]。人们把生字写在一张张卡片上,背面写上发音相同的另一个字,如闻/文、实/十,每天学10个生字^[21]。上面提到的《说文解字》的作者许慎把字分为6类,这里主要涉及其中前两类里比较简单的字,即“日”、“月”等象形字和“高”、“低”等指事字^[22]。

学了识字以后,儿童才可以学习在阅读中把这些字联系起来。这是一种朗读,虽然教师强调经常朗读和反复背诵,理解所读内容也不是不重要。这正是晁错(一前155年)对太子的提醒:背了很多书但不理解,是白费气力,没有结果^[23]。公元4世纪时的付迪也是这样,他没有集中全部精力去读《老子》,而是坚持博览群书。刘柳曾对他说:“卿读书虽多,而无所解,可谓书簏矣。”^[24]

虽然这样说,但理解在很大程度上还是来自背诵。正像公元2世纪时董遇所指出的那样:“必当先读百遍,读书百遍而义自见”^[25]。反复读相同的文章(经典),以求深入进去并逐步理解其含义,成为人们对个人读书的共识。11世纪时,苏辙(1039—1112年)也曾提到这一点^[26]。可以肯定,汉语的简约有时给理解带来困难,而按节奏认真反复背读有助于对文章的理解。

大约与此同时学习写字,入门的第一步是拿笔方法,书法家韦

铎(272—349年)在他著的《笔陈图》中指出了这一点^[27]。先写形状简单、笔划少的字,在敦煌两件9至10世纪的手迹残片上就有这样一些字的目录,它们直到近代几乎没有什么变化。为了便于记忆,这些字按一定意思排列起来:“上大夫丘乙己化三千七十士女小生八九子……”。^[28]陈郁(—1275年)曾注释过类似的文字。这段文字的开头与上一段相同,结尾如下:“上大人孔乙己化三千七十士尔小生八九子佳作仁可知礼也”。^[29]

学习写字时,学生每个字用墨笔抄写一行,先生用红笔批改(见手迹P. 3305,第5件)。在马扎尔-塔赫发现的估计是唐代的残片上,可以看到书写练习以及对认真抄写的40行字的评语^[30]。

抄写的范例首先是生字,它们按几种原则排列。现存最早的可能《急救章》,它以“急救”二字开始,共31段,由史游写于约公元前40年。在第一次和第三次旅行中,奥莱尔·斯坦因在敦煌和楼兰地区发现了几块这样的残片^[31]。这些字每7个一组,每9组为一段。文章写在书板上,板呈汉朝惯有的棱柱形,每块板为一段。这些书板不像常见的长方形书板组合在一起,而是编有号码,可以分开读。这种文章一直流行到5或6世纪^[32]。

从6世纪开始,盛行另一种词语汇编,而且持续时间更长,那就是4个一组、共1000个字的《千字文》。每个字只出现一次,但整篇文章包含一个意思。该文作者可能是周兴嗣(—521年),他从王羲之(321—379年)的书法作品中选择了1000个字^[33]。《千字文》取得了巨大成功,因为除去供学习写字和书法之外,它还可用于藏书编目,尤其是为佛教和道教的经典编目^[34]。在敦煌,发现了一大批《千字文》的手书本和学生的书写练习。除《千字文》之外,还应提到另外一本范例,它也对习字至关重要,当然在时间上晚了许多,那就是《百家姓》。传统上认为这一姓氏目录著于宋代,伯希和从敦煌带回的两本(P. 4585和P. 4630)可能略早于宋初。

在掌握了最常用或最易记的字之后,就轮到形状复杂、难于记

忆的字了。为此,人们列出难字目录以利记忆,其中一些亦见于敦煌残片。

教科 书

学生一旦识了字,便练习抄书,主要是誊抄道德论著。学生最常去佛教寺院学校,因此敦煌手书中有数十份出自他们之手。这些手抄书^[35]能告诉我们哪些文章在公元9至10世纪流传最广。

《孝经》和《论语》是儒家教育的基础,在佛教寺院中也是如此。除它们之外,当时流传很广的书籍还有《太公家教》^[36]。更具文学色彩的有《王梵志》^[37]和《秦妇吟》^[38],类似杂记的有《杂抄》^[39]。后者以学生的基础知识为内容,用问答形式写成。问答形式的书籍还有《孔子项诘相问书》^[40],以及按类分列条目的百科字词精要《兔园策》^[41]。

李翰(公元8世纪)所著《蒙求》也是一本长久不衰的基础教育教科书。这本历史寓言集文短押韵并附有注释,它4字一行的结构可使学生认真学习后长久不忘。在敦煌,它大概不如其它一些书流传广,因为仅找到两份该书片断的抄件(P. 2710和P. 4877)。然而该书一直流传到中国北方各国,比如辽(947—1125年),也流传到高丽和日本^[42]。自明代(1368—1644年)起,《蒙求》在中国逐渐被遗忘,然而它却于公元18和19世纪在日本复为流传。在该书近150个寓言中,有好几个涉及读书。譬如,匡衡没有灯照明读书,就在墙上凿洞,借邻居家灯光读书。孙敬把绳的一端系住脖子,另一端吊在房梁上,以便不打瞌睡。还有那些关于穷人夜晚凭借萤火虫光或雪地上反射的月光读书的小事故。

如果说我们对古代和中世纪中国使用的基础教育教科书已经有了足够的了解,但对读书方法的精确评注实际上却根本没有。保存下来的,是用肖像形式记录的一个读书场面:在四川省成都地区

出土的后汉陶器残片上，一位先生正坐在讲台上上课，周围有6名学生席地而坐，手里拿着书板，其中一人腰里还挂着用来擦错字的刮板^[43]。

读书与书写的实践

高声朗读是古代和中世纪中国学习读书的一个主要特征，也是个人读书的主要形式，成人和儿童一样地使用它。公元3世纪末，束皙在他谈及读书的散文诗《读书赋》中，为我们描写了一位读书人在隐居处读书的情景：“抑扬嘈囋，或疾或徐，优游蕴藉，亦卷亦舒”^[44]。同样，在错归为李商隐（约813—858年）所著的《义山杂纂》中——该书许多篇章均留存于敦煌手迹^[45]，读书声与马嘶或笛声并列作为财富的象征，因为读书被认为是有钱人的事^[46]。

默读较为罕见，可以提出的仅有阮瞻（4世纪）一例。此人推崇快速默读。有人说，他读书时不追求剖析全文，只是静静地汲取文章的精髓^[47]。

读书时，把文章分成复合句和段落十分重要。文章通常没有标点符号，词与词之间没有间隔，而且几乎不分段。如果说至少从汉代起就开始使用标点符号的话，那么这主要是用于手抄课本，以便学生明确标志，掌握节奏并借此看懂文章。后汉凿刻在石板上的经典著作虽有标明文章大致段落的符号^[48]，但是看不出这些标志能足以阅读所用。事实上，《礼记》已经提到如何确定文章的停顿。其中写道，一年教学后要问学生是否会根据意思断句（离经辨志^[49]）。

大约公元7世纪的一部佛教莲花经手抄本（S. 2577）后面的版本记录中，准确地提到了标点文章的理由：“余为初学读此经者，不识文句，故凭点之，亦不看科段，亦不论起尽，多以四字为句，若有四字外句者，然点始之，但是四字句者，绝不加点……如此之流，聊

复分别,后人见之,勿怪下朱言错点也。”^[50]在这个手抄本中,标点
是读者本人所圈。但根据其它手抄本的情况来看,这可能是先生在
讲书时给出标点,或者在学生誊抄后修正其标点。

无论个人读还是数人一起读,读书不仅仅是了解文章,理解和
掌握它。对有学问的读书人来说,它还意味着对所读手抄本的核实
和校订,同其它手抄本进行比较,力求获得最接近原文的文本。

这种经常性的核实与校订,源于对那些最重要的文章,特别是
对经典著作逐字逐句考证的巨大工程,它使之得以确定或恢复原
貌。这种作法大概要追溯到孔夫子,他曾删《诗》、《书》,定《礼》、
《乐》。但是,详细规定核实与校订方法的人是刘向(公元前79—公
元前8年)。这位伟大的目录学家写了第一部汉代皇宫藏书目录。
核实与校订依下述方法进行:“雠校,一人读书,校其上下,得谬误
为校;一人持本,一人读书,若怨家相对,古曰雠校。”^[51]

两个文人核订文章的画面再现了上述定义。20世纪50年代
湖南省长沙挖掘的一座公元302年的墓穴里发现了这样的画面:
两人相对而坐,一人捧书,另一人持笔核对^[52]。另一表现这一工作
的形象出现在据认为是阎立本(死于673年)所作的一幅画中。其
实此画大概不会早于11世纪。画上,北齐时期(550—577年)^[53]的
一些文人正在校对经典著作。画面描绘了文宣帝(550—559年在
位)诏书12位文人为皇太子校订经典著作的情景。

校订是一项既艰难又无止境的工作。公元11世纪初,宋绶
(991—1040年)曾经这样说:“校书如扫尘,一面扫一面生,故有一
书每三四校,犹有脱谬。”^[54]如果说许多人埋头于核实与校订,那
么也有些读书人拒绝在这上面浪费时间。譬如邢邵(死于559年)
曾面对正在校订文章的人叹息:“天下书至死读不可遍,焉能始复
校此?”^[55]

公元8世纪,一种新的技术因素造成了一种独特的读书形式
的出现。文官考试制度的发展,促使人们在准备考试时使用类书、

音韵字典等参考书。这些书籍只需间断性阅读,而按页装订的新的书籍形式,如“旋转式”、“折叠式”和“蝶形”书籍,则便利了此种阅读。翻动这类书籍比传统卷帙要快捷,查寻从而变得更加方便^[56]。这种以查寻语录为目的的读书,肯定影响了只用眼睛看的默读形式。因此,将这些书籍预先删去前言并排列成文,可以加快阅读速度并节省噪音。

与这种单人或多人的私下读书并存的,还有为集会举行的公开读书。在敦煌(P. 4524)发现的“舍利佛与六位谬误之师的画卷”为我们提供了一个有趣的例子。尼科尔·旺迪耶—尼古拉^[57]曾经复制并研究了这一画卷。其正面展现了舍利佛的弟子通过比赛神力战胜了由恶魔率领的异教徒的场面,背面有几处用简短的文字描述了这一内容。这样,介绍者在将画卷展示给公众时便可朗读说明。

还有另一种公开读书的方式:像圣诗那样在有关仪式上诵读佛经。据敦煌手抄本载,这种公开诵读或在节日进行,或在为诸如吐蕃王(P. 3336)、敦煌“王”、当地贵族等名人显贵举行的特殊仪式上进行。有时,这种诵读用来消灾祛邪(P. 3365),以祈祷和诵读“开经文”(P. 3084)或“散经文”(P. 3376 之 V°)为开始和结束。通常诵读大《心经》,共 600 章。这种现象使人们不禁要问,在上述场合中经文是否被全部诵读,或许人们已仅仅满足于打开并再卷上手抄卷帙,而并非真正诵读。就像如今在日本那样,诵经时飞快地翻动折叠式书籍^[58]。这种虚假诵读随着旋转书架的出现而达极点,人们用它转动整个佛经,可得到与读经相同的功德^[59]。

现在再谈谈书写,或者更确切地说抄写,它是读书必不可少的补充。直到印刷术出现之前,除凿刻石碑之外,抄写一直是复制文字的主要手段,是获取书籍的唯一途径。文人们兢兢业业,乐于此事。以至于唐代张参甚至认为,读书的收获不如抄书^[60]。他本人就经常抄写 9 部经典。同读书相比,抄写确实是一种更为有效的记忆

手段。《梁书》列举了王僧儒(465—522年)的例子。后者是个穷书生,被录用作抄书人,能背诵他誊写过的所有文章^[61]。

同样,抄写也分几种类型。首先应当按所追求的目标区分不同水平,尤其应当区分教学抄写与专业抄写,区分还愿抄写与书法抄写。作为真正专注活动和审美事业的书法,需要专门论述,此处不予展开^[62]。至于珍本收藏家所进行的个人抄写,则往往以从私人藏书室借出的文章为蓝本。而在诸如吐蕃占领时期(787—848年)敦煌的抄书作坊里,抄写人是专业人员。如果作品篇幅短,他们就抄写整篇作品。如果作品很长,有许多卷章,他们就分工合作,每人抄写一卷或数卷。这种作法似乎与我们中世纪的册子制相仿,把一份手稿按册分给不同抄写人^[63]。无论是否信佛,一些抄写人似乎已经专业化,他们“流水作业”。比如,一本《无量寿宗要经》就由许多署名的手抄分册组成。

学校中的文字靠记忆完成,一些手抄本中的错谬或遗漏证明了这一点。但是,听写也是一种方式。一些出自约公元850年的敦煌手迹说明了这一点:靠着同学高声朗读(诵),一个学生书写《开蒙要训》(按4字一组的形式抄成的识字课本)(S. 705);在另一份手迹里,“抄写人”听着另一学生背诵(念),书写《论语》注释(P. 2618)^[64]。

这些学生在其手抄本上署名,有时他们也添上几句诙谐的话,P. 3780手迹上的那个注释即是一例。这是抄于公元957年的《秦妇吟》:“手若笔恶若有决错,名书见者,决丈五索。”还有些例子,如P. 2621手迹誊抄的是公元10世纪初的故事集,它最后有这样一段话:“写书不饮酒,恒日笔头干,且作随疑过,即与后人看。”^[65]

为还愿抄写佛经是一种功德行为,被大力推荐给信徒。它在专门环境里进行,并伴有净礼仪式。施主几乎总是使用专业抄写人。与此有关的轶事很多,这里仅举一个被多处提及的例子^[66]:抄写人自清晨开始斋戒,沐浴更衣,执行佛教的八戒,然后口里嚼着白

檀香木片(用来防止呃逆和呕吐)进入净化了的抄写房,房内焚香并悬挂会旗。抄写人就这样在寂静中整天抄写,抄好后由施主献给寺院。

宋代的“教学革命”

如果说有关书写的规定在唐代已经相当多,那么想要更好地了解读书及其教学则需等到宋代发生真正的教学革命。新儒家学说的发展导致了托马斯·H·C·李所称的对儿童的发现。这一发现表现于人们对教育特别关注,直至教育组织的最细微之处^[67]。在印刷术迅速传播的同时^[68],初等教育使教学用书大量增多,涌现出许多有关学习读写的书籍。其最重要的原因之一,无疑是取士考试制度的发展。

哲学家和教育理论家朱熹(1130—1200年)研究和论述读书及其方法的著作最多。他的读书法归结为6项基本原则,他的弟子张洪和齐熙(13世纪)把他关于读书法的观点分列其下。诚然,与其说这些教学原则真正具有教学法意义,还不如说它们更具哲学和道德色彩。这6项原则是:(1)循序渐进,(2)熟读精思,(3)虚心涵脉,(4)切己体察,(5)着紧用力,(6)居敬持志。

朱熹特别强调读书时的精神状态。他说,读经典著作只有一种方法:“只是刷刮净了那心后去看。若不晓得,又且放下;待他意思好时,又将来看。”^[69]集中精神是一个重要因素,此外体态上还要表现出恭敬和一丝不苟;读书的学子应当修身,端坐,缓看,轻读,虚心,谨慎,反求自己^[70]。当精力分散时,一些收拢方法可使之重新集中。朱熹还举了一个例子:有个名叫陈烈的人(11世纪前半叶),常抱怨自己记性不好,最终他明白了这是由于他从不集中精神的缘故。于是他就静坐,这是源于佛教禅宗的一种方法。之后,他能够重新读书并记住了全部内容^[71]。人们怀疑,即便集中精神

在这一点上与宗教默祷有些类似，它大概也不是一种全新的因素。自汉代董仲舒起，寂静已在许多古代事例中被提到。董仲舒在读书和讲书时就垂下窗帘，以免分心^[72]。

读书所需的努力会渐渐松懈，每读完一本新书，这种努力都会有所减弱^[73]。朱熹把读书行为比作撑船：撑一条大船，乘风扬帆，可行千里；如果在小码头附近游荡，就总是呆在浅水里^[74]。意向和意志通过协调的努力得以表现。不应过于贪心，但有必要深化和留有余地。这就如同射箭一样，只有当弓的力量不超过射手能力的时候，才能射得准^[75]。朱熹还把读书人比作嗜酒者：“若是爱饮酒人，一盞了，又要一盞吃。若不爱吃，勉强一盞便休。”^[76]

读书应当深入。读文章犹如侦探，读书人的行为如同试图抓获盗贼：应当核实一切，直至最微小的细节，以了解不法行为的全部情况^[77]。深入读书，同时意味着反复读书，它可使读书人逐渐理解文章的意思^[78]。读书如同品尝水果：如果劈头就一口，还不知什么味道便吃了下去。相反，如果细细嚼烂，则味道会自己出来，人们才能知道它是甜、是苦还是辣了^[79]。

好的读书方法是高声朗读一遍，思考一下刚刚读过的那段文章，然后再往下读。不应当满足于朗读，还应该紧接着进行思考，以便能正确记忆^[80]。朱熹清楚地说明了声音在读书中的作用，它与眼睛和精神同时起作用。这三种功能必不可少：心、眼、口。如果精神不集中，眼睛看书就不会仔细，那么即便高声朗读也什么都记不住^[81]。朗诵不仅为辨读文章所必不可少，它还被认为能带来益处：大凡读书，且要读，不可只管思。口中读，则心中闲，而义理自出。”^[82]

朱熹对读书的基本动作进行了如下概括：“凡读书，须整顿几案，令洁净端正，将书策齐整顿放，正身体对书册，详缓看字，子细分明，读之须要读得字字响亮，不可误一字，不可少一字，不可多一字，不可倒一字，不可牵强暗记，只是要多诵遍数，自然上口，久远

不忘。”^[83]。

至于读书的顺序，朱熹首先为要逐步读的书制订了一个大纲：学生应当从《大学》开始，再读《论语》和《孟子》，随后读《中庸》，之后才读经书，最后读史书^[84]。朱熹还说，不应当把文章各部分连在一起，整个理解；相反，应该把文章分解成复合句和段落，弄懂第一句后再读第二句、第三句；接着，再回到整个段落，进行讲解和欣赏；如果还没有弄懂，应该重新讲解前边的内容并再读一遍^[85]。文章的分句事实上对于理解特别重要，应该找到唯一能够分句的节律。王定保在10世纪时已经指出，读书时判断文章的间歇与认识组成汉字的偏旁部首具有同等重要的意义^[86]。

朱熹的上述要求得到了其他新儒家学说代表人物的支持。吕希哲（约1036—1114年）解释说，读书时应该读清楚每个字，而每个复合句最后一个字应当读得重些^[87]。程端蒙（1143—1191年）和董铢先生的学则，重申并概括了朱熹提出的原则，强调反复阅读，直至完全记住文章：“读书必专一，必正心肃容，以计遍数，遍数已足，而未成诵，必须成诵，遍数未足，虽已成诵，必满遍数。”叶梦得（1077—1148年）在其著作《避暑录话》中提到了自己的童年，说他每天都要与同学一起口诵几百遍经典著作中的一些段落。当稍后有人速度放慢时，所有的人都慢了下来重新诵读，声音抑扬顿挫^[89]。但是，反复多次诵读并不意味着可以疏忽对文章的讲解。就像教育家王筠（1784—1854年）所（迟迟才予以）解释的那样，学生是人，不是猪狗。读书不加讲解，如同背诵整部佛经或口嚼木片^[90]。字的多义性使人们特别注意上下文，朱熹和吕祖谦（1137—1181年）^[91]编纂的《近思录》对此多有强调。

宋代出现了非常确切详细的教学计划。11世纪中叶京兆府（西安）一所学校的条例中，就有这样一个计划。该条例于19世纪被凿刻在石碑上而得以保存。在这所学校里，先生每天讲解2—3

页经典著作,教授读音,阐明所背段落的大意,示范书写。学生分为3级:最强者每天要掌握(念)100—200个字,抄写10行课文;中间者每天念100个字,抄10行课文;最弱者每天只学50个字,但是也得抄10行课文^[92]。

元代初期程端礼(1271—1345年)制订的教学计划,是依年龄循序渐进的典范。依照该计划,儿童在8岁这一入学年龄之前,应当每天读3—5段《性理字训》。这是一本由朱熹弟子程端蒙编写的初级读物。学生一入学便开始念《小学书》的正文,不念评注部分。这本教材通常认为出自朱熹之手。然后,学生开始读《四书》、《孝经》及其它经典著作。所学课文的数量逐渐增加,由每天100—200字发展到1000字左右。只有反复读书,才能理解和掌握。课文按1000字左右分段,每段再分成10—12个小段,每段要读100次,然后重读100次。读课文时,要一字一句地读,不可太快,声音要洪亮^[93]。

在郑耕老(1108—1172年)统计了经典著作的字数并加以计算之后,读书教学计划变得惊人详细。经郑氏统计,《毛诗》、《尚书》、《周礼》、《礼记》、《周易》、《春秋左传》、《论语》、《孟子》和《孝经》共有字480090个。他认为,智力中等的读书人每天能读300字,读完上述著作要用4年半时间;天赋不高的读书人一天只能读150字,要用9年时间^[94]。

同读书一样,宋代教学的复兴使书写教学有了更加详细的规定,虽然这些规定不甚多。程端蒙和董铎的规定,要求学生恭恭敬敬地按楷体书写,不要写行书,不要写不规则的字或斜体字^[95]。稍后,程端礼在其详细教学计划中解释说,应当首先用楷书抄《千字文》,每页抄写一个字。他认为应当这样使用毛笔:“双钩,悬腕,让左,则右,虚掌,实指,意前,笔后。”^[96]

木版印刷术与读书

木板印刷术是中国复制文字的新技术,它的影响,尤其是对诸如读书等文化行为的影响,实际上从未被真正评价过。印刷术这一最重要的革新,使书写发生了明显变化。抄写人在文字传播方面的主要作用,为木版雕刻人所替代。这些雕板人有时也事先誊抄文章以备雕刻之用,因而也排列文章。他们的情形一直鲜为人知。宋代印刷书籍上常有雕版人的名字。如同抄写人所为,他们也为自己的工作署名,这似乎是为了证明他们完成了任务,应当获得报酬^[97]。

毫无疑问,读书的变化不那么明显。如果说西方向默读的过渡与词的分离有关,那么这一过渡的加快可能是由于活字印刷术使词本身分解(和重新组合)。活字印刷的排版和字母书写的特性,这二者导致了某种中断,而词的真正物化则认可了这一中断。沃尔特·J·恩曾经提到过这一物化^[98]。在中国,木版印刷术造成了完全不同的情况:因为新的中介物被置于一种相对的连续性之中。变化的主要因素是书籍大量增多。11世纪时,苏轼(1036—1101年)就提到现成书籍很多,书价低于手抄本,很容易就能读到各种书籍。他发现,面对这一书潮,学生反而变得懒惰:“而书益多,世莫不有,然学者益以苟简何哉?余犹及见老儒先生,自言其少时,欲求史记、汉书而不可得,幸而得之,皆手自书,日夜诵读,惟恐不及。近岁市人转相摹刻诸子百家之书,日传万纸,学者之于书多且易致如此,其文词学术当倍蓰于昔人,而后生科举之士皆束书不观,游谈无根,此又何也?”^[99]书籍的增多使读书速度加快,并且往往被认为流于肤浅。这使一些作者很失望,比如司马光(1019—1086年)就认为,很少有学生能把一本书从第一章一直读到最后一章^[100]。12世纪,新儒家学者也继承了这一观点。其代表人物朱熹认为,一天100页(板)的速度不能使人集中精神,最好每天读10页^[101]。叶梦

得也对这一书潮的出现及其对读书的影响发生了疑问：“唐以前，凡书籍皆写本，未有模印之法，人以藏书为贵，不多有，而藏者精于雠对，故往往皆有善本，学者多以传录之难，故其诵读亦精详。五代时，冯道奏请，始官镂六经板印行，国朝淳化中，复以史记前后汉付有司摹印。自是书籍刊镂者益多，士大夫不复以藏书为意，学者易于得书，其诵读亦因灭裂。”^[102]总而言之，木版印刷术造成的后果之一，就是书籍的普及和逐步贬值，从而减弱了人们对书写物的崇敬：“摹印便而书益轻，后生童子习见以为常与器物等。”^[103]

应当在这里指出的是，得书的方便使读书行为发生了变化，读书人因容易得到文章而不像过去那样重视记忆。朱熹认为，其结果是一种不聪明的读书^[104]。尤其是书籍之多大大减少了个人抄写的工作，而后者恰恰是记忆文章的主要手段。他又一次回顾了古代，那时无书者只能靠用心学习，而当代人却厌恶誊抄——这就是他们不能深入读书的原因^[105]。但是也应当指出，木版印刷术使文章更加清晰易读，因而也就实施了一种规范化。即使不是文章排列的规范化，至少也是书写本身的规范化。所有这些情况，都将使个人读书时眼睛对耳朵的支配长期存在。

【注释】

- [1] 让-皮埃尔·戴仁(Jean-Pierre Drège)，法国高等研究实验学院历史系教授，同时兼任该院与国家科研中心合办的“中国写本、拓片和肖像研究组”主任，法兰西学院汉学研究所所长。
- [2] 保尔·萨恩格：《阅读生理学及词的分隔》。
- [3] 见麦克卢汉：《谷登堡圣经》。
- [4] 最著名者有颜之推(531—591)的《颜氏家训》(藤素雨译《Family Instructions for the Yen clan》)和葛洪(283—343年)家训。它们成为类书的一章，敦煌手迹中可见其中一些章节。
- [5] 戴仁著《中国手抄书时代的图书馆》147—157页谈到了培养藏书家的一些情况。

- [6]《梁书》，卷 51，747 页。
- [7]《三国志》，卷 28；《魏书》，785 页，注 1。
- [8]《礼记》，《内则》篇，古夫勒尔译，卷 1，673—674 页。
- [9]《汉书》，卷 24A，1122 页。
- [10]王充：《论衡》，《自纪》篇，卷 30，447 页。
- [11]许慎：《说文解字》，51 页。
- [12]《孟子》，《万章》篇下，古夫勒尔译，555 页。
- [13]见奥维德·曾和戴西·黄：《非字母书写系统的阅读》，212 页。莉丽亚·斯普林格—沙罗尔曾为此提供过线索，在此谨表谢意。
- [14]见格雷：《读写教学》，71 页。
- [15]同上，71 页；胡赛因：《中文的感知过程》，42 页。
- [16]引自胡赛因文章。
- [17]见曾等：《阅读中文时的视觉侧化作用》；曾和黄：《非字母书写系统的阅读》，214—219 页；胡赛因：《中文的感知过程》，57—58 页。
- [18]见曾等：《斯特鲁干扰：讲汉语者大脑半球的差异》。
- [19]引自胡赛因文章。
- [20]王筠：《教童子法》，第 1 页。
- [21]见崔学古著《幼训》，张志公引于《传统语文教育初探》，36 页；亦见陈东元：《中国教育史》，427 页。
- [22]按让—弗朗索瓦·比耶戴的分法，另几类字为会意、形声、假借、转注，见其所著《汉字书写艺术》，16—19 页。W·艾认为，按 6 类划分汉字有助于中国儿童学习书写，了解这一分类者掌握汉字的速度是不了解者的 3 倍；见 I·泰勒和 M·M·泰勒：《阅读心理学》，41 页。
- [23]《汉书》，卷 49，2277 页。
- [24]《晋书》，卷 61，1676 页。
- [25]《三国志》，《魏略》，卷 13，420 页注释称，董遇精通《老子》、《左传》，但拒绝教授和讲解。
- [26]苏辙：《栞城先生遗言》，第 5 页。清代，万斛泉在其所著《童蒙须知》中还说，读书千遍后意思自出。
- [27]《笔陈图》，22 页。习字在中国广为流行，这使 9 世纪的穆斯林商人大为震惊：“无论贫富长幼，所有的中国人都学习写字。”见《中印关系》，索瓦

日译,17和36页。

- [28] 刘復曾将此手迹(P. 3195)刊于《敦煌掇瑣》81期。在手迹S. 4106V^o上,亦有数字1—10和家族姓氏。见王利器:《跋敦煌写本,上大夫·残卷》175—180页。
- [29] 陈郁:《藏一话腴》(其片断见《说郛》,卷60,15页)。宫崎一贞在《中国考试地狱》中提及此文,14页。
- [30] 见沙畹:《奥莱尔·斯坦因发现的中国文献》,965号。
- [31] 在介绍和翻译8段文字之前,沙畹对此有很长一段说明(同上,1—5页)。亦见马伯乐:《奥莱尔·斯坦因爵士第三次探险的文献》,14和61页。
- [32] 见张丽生:《急救篇研究》。
- [33] 本文历史不甚清楚,可参见伯希和:《千字文》。
- [34] 见戴仁:《中国的图书馆》,218—224页。
- [35] 数件学生手迹残片已得到整理。见梅应运著《唐代敦煌寺院藏经之情形及管理》、小川贯式著《敦煌佛寺の学士郎》。当今最全面的研究,当数高明士著《唐代敦煌的教育》。
- [36] 目前关于这本书的研究甚多。见保尔·德米耶维尔译评《太公家教》。
- [37] 亦由保尔·德米耶维尔翻译。关于该书的研究近期增多。
- [38] 该书由利奥纳尔·吉尔翻译并述评。
- [39] 该手迹之一(P. 2727)已由那波利贞整理出版,书名为《唐钞本杂抄考》。
- [40] 米歇尔·索瓦米耶研究并翻译了该书。
- [41] 该书由郭长城整理出版,书名为《敦煌写本兔园策府佚注补》。
- [42] 辽代印制的版本已于1974年在山西应县佛宫寺的卒塔婆中发现。参见毕素娟著《世所仅见的辽版书籍:蒙求》。《蒙求》一收的部分章节已由伯顿·沃森翻译,书名为《蒙求——著名的中国历史传说故事》。
- [43] 此陶器于1953年发现。见《中国历史故事》,34页。文翁系公元前2世纪汉代蜀地(现在的四川)的首领,以鼓励学业、发展教育著称,在蜀地首府设立了一所官学。
- [44] 束皙:《读书赋》第2页。
- [45] 尤存于《太公家教》和《杂抄》中。
- [46] 《义山杂纂》第4页(该文已由G·博马尚译出)。

- [47] 《晋书》，卷 49，1363 页。
- [48] 见马衡：《汉石经集存》，尤见 321 和 513 号。
- [49] 《礼记》之《学记》，古夫勒尔译，卷 2，30 页。关于标点，见来新夏：《论句读》。
- [50] 关于该手迹及敦煌手迹中的标点，见石冢晴通：《楼兰·敦煌の加点本》、《有关中国和日本古代文献的注释与评论》。亦见李正宇：《敦煌遗书中的标点符号》。
- [51] 刘向：《别录》，引自应劭：《风俗通义校释》，再引自李善：《文选》的述评，409 页。
- [52] 其复制品见《新中国的考古发获》，97 页。
- [53] 画卷现存波士顿美术馆。
- [54] 引自沈括：《梦溪笔谈》，卷 25，824 页。
- [55] 《北齐书》，卷 36，478 页。
- [56] 关于书籍形式的这些变化，见 J·—P·戴仁：《从手抄卷帙到印刷书籍》。
- [57] 见尼科尔·旺迪耶—尼古拉：《舍利佛与六位谬误之师》。
- [58] 确切地说，8 世纪末日本可能已经使用“转读”一词表示部分地“转”读佛经，所诵读的仅仅是标题。我感谢郭丽英和弗雷德里克·吉拉尔为我提供这一信息。根据《禅学大字典》卷 I 899 页，人们只读开头 7 行、中间 5 行和结尾 3 行。
- [59] 人们也不能忘记这种特殊宗教读书形式，即唱读或诵读。见《法华义林》中 1—2 分卷 93—112 页，P·德米耶维尔所写“梵呗”条。亦见印度著作中译本所用术语：西尔万·莱维：《关于佛经文的原始朗读》。
- [60] 李肇：《唐国史补》下卷，54 页。
- [61] 《梁书》，卷 33，469 页。
- [62] 可见 J·—F·比耶戴：《中国书写艺术》。
- [63] 关于这一点，见让·戴斯特雷：《13 和 14 世纪大学手抄本中的册子制》。
- [64] 其它例子见手迹 P. 2825 或 P. 3649。其中一些曾被徐理和在《唐代佛教与教育》中提及。
- [65] 同样的附语也出现在其它一些手迹中（P. 2937V³，P. 3305）。维克多·梅尔在其著作《世俗学生与白话记叙文写作》中翻译并发表了一些这样

的谈谐注释。

- [66] 《大正新修大藏经》2067,卷 10,45 页;2068,卷 8,83 页;2122,卷 18,421 页。
- [67] 托马斯·H·C 李认为,这种发现并不意味着自宋代起儿童便受到更好的对待,更确切地说是一种不同的对待。见《发现儿童:中国宋代(960—1279 年)的儿童教育》,194—195 页。
- [68] 谢和耐在法兰西学院授课数年,从自然与文化关系的角度讲授新儒家教育。见其所著《课程概要》。此处一些论点应归功于他。
- [69] 《朱子语类》,卷 11,177 页。原文见张洪、齐熙著《朱子读书法》,卷 2,2 页 a—b,除非朱熹在此宣称没有方法。
- [70] 《朱子语类》,卷 11,179 页。
- [71] 同上,卷 11,177 页。关于静坐,见谢和耐:《集中精神的方法、宗教与哲学:关于新儒家的静坐》。
- [72] 《史记》,卷 121,3127 页。
- [73] 《朱子语类》,卷 10,167 页。《朱子读书法》,卷 3,29 页 a。
- [74] 《朱子语类》,卷 10,164 页。
- [75] 同上,166 页。
- [76] 同上,卷 11,174 页。
- [77] 同上,卷 10,164 页。《朱子读书法》,卷 1,30 页 a。
- [78] 《朱子读书法》,卷 3,24 页 a,26 页 a。
- [79] 《朱子语类》,卷 10,167 页。
- [80] 同上,卷 10,170 页。
- [81] 《朱子读书法》,卷 1,11 页 a。
- [82] 《朱子语类》,卷 11,179 页。
- [83] 《朱子读书法》,卷 1,10 页 b 至 11 页 a。
- [84] 同上,卷 3,12 页 b。关于此大纲,见丹尼尔·K·加德纳的文章《传递途径:朱熹及其读书大纲》。文中数页谈及读书,尤其是读书人应达到的对书本的熟悉程度。
- [85] 《朱子语类》,卷 11,189 页。
- [86] 王定保:《唐摭言》,卷 5,60 页。
- [87] 吕希哲:《吕氏童蒙训》,上卷,9 页 a。

- [88] 饶鲁:《程董二先生学则》,第2页。朱熹本人似乎更宽容些,他指出:读书时不必计遍数,读够即可停止。见《朱子读书法》,卷3,26页b。
- [89] 叶梦得:《避暑录话》,下卷,52页b。
- [90] 王筠:《教童子法》,第1页。
- [91] 《近思录》,卷3,100、103页。见谭伟士《对附近事物的思考》一书的译文,97、98页。
- [92] 《京兆府小学规》,见于王昶:《金石萃编》,卷134,第6页b,第7页b。见培义·吴译本《宋代儿童教育》,311至312页。
- [93] 程端礼:《程氏家塾读书分年日程》,卷1,1—2页。该教学计划概要亦见约翰·梅斯基尔:《中国明代书院》,160—166页。
- [94] 郑耕老:《读书说》,38页a—b。
- [95] 饶鲁:《程董二先生学则》,第2页。
- [96] 程端礼:《程氏家塾读书分年日程》,第4页。这里涉及的是多种持笔方法之一。
- [97] 南宋(1127—1279年)出版物中至少出现过3000个署名,而目前仅列出了其中一部分。关于这一点,见索伦·埃德格伦:《杭州的南宋印刷》,46—54页。亦见杨绳信:《从碇砂藏刻印看宋元印刷工人的几个问题》。该书刊印了碇砂佛经,其书末版本记录中有重要有关资料。选自宋元370本出版物的约4500名雕刻人姓名目录,最近由王笔文在《古籍宋元刊工姓名索引》中发表。
- [98] 沃尔特·J·恩:《读书与识字:世界的技术化》,118—119页。
- [99] 苏轼:《李氏山房藏书记》,27页。
- [100] 据张耒(1054—1112或1114年):《明道杂志》,第9页。
- [101] 《朱子语类》,卷10,165页。
- [102] 叶梦得:《石林燕语》,卷8,116页。
- [103] 罗壁(12世纪):《罗氏识遗》,第3页a。
- [104] 《朱子语类》,卷11,170页。
- [105] 同上,卷11,171页。

参 考 书 目

所引断代史系中华书局北京版。敦煌材料中,带“P”者系法国国家图书馆伯希和藏品,带“S”者系大英图书馆斯坦因藏品。

毕素娟:《世所仅见的辽版书籍,蒙求》,《文物》,1982.6,20—27页。

(Jean-François, Billeter: *L'art chinois de l'écriture*, Genève, Skira, 1989)。

沙畹:《奥莱尔·斯坦因在东土耳其斯坦发现的中国文献》(Edouard Chavannes: *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*, Oxford, Oxford University Press, 1913)。

陈登原:《中国教育史》,上海商务印书馆,1936。

陈郁:《藏一话腴》,《说郛》,卷60,上海商务印书馆,1927。

程端礼:《程氏家塾读书分年日程》,卷1,《丛书集成》。

德米耶维尔:《太公家教》(Paul Demiéville: *L'oeuvre de Wang le Zélateur, suivie des Instructions domestiques de l'Aïeul*, Paris, Collège de France, 1982)。

戴斯特雷:《13—14世纪大学手抄书中的册子制》(Jean Destrez: *La "pecia" dans les manuscrits universitaires du XIII^e et du XIV^e siècle*, Paris, J. Vantrain, 1935)。

戴仁:《中国手抄书时代的图书馆》(Jean-Pierre Drège: *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1991)。

戴仁:《从手抄卷帙到印刷书籍》(Du rouleau manuscrit au livre imprimé, in *Le texte et son inscription*, Paris, CNRS, 1989)43—48页。

埃德格伦:《杭州的南宋印刷》(Sören Edgren: Southern Sung printing at Hangzhou, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 61, 1989)1—212 页。

高明士:《唐代敦煌的教育》,《汉学研究》4(2),1986,231—270 页。

加德纳:《传递途径:朱熹及其读书大纲》(Daniel K. Gardner: Transmitting the way: Chu Hsi and his program of learning, Harvard Journal of Asiatic studies, 49(1), 1989), 141—172 页。

谢和耐:《课程概要》,《法兰西学院年鉴》1983—1984,649—655 页;1984—1985,665—673 页;1985—1986,659—664 页(Jacques Gernet: Résumé des cours, Annuaire du Collège de France, 1983—1984;1984—1985;1985—1986)。

谢和耐:《集中精神的方法、宗教与哲学:关于新儒家的静坐》(Jacques Gernet: Techniques de recueillement, religion et philosophie: à propos du jingzuo néoconfucéen, Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 69, 1981)289—305 页。

吉尔:《秦妇吟》(Lionel Giles: The lament of the Lady of Ch'in, T'oung Pao, 24, 1925),305—380 页。

格雷:《读写教学》(William S. Gray: L'enseignement de la lecture et de l'écriture, Paris, UNESCO, 1956)。

郭长城:《敦煌写本兔园策府佚注补》,《敦煌学》,1985.9,83—106 页。

胡赛因:《中文的感知过程》(Rumjahn Hoosain: Perceptual processes of the Chinese, in Michael Harris Bond éd., The psychology of the Chinese people, Oxford, Oxford University Press, 1987)39—72 页。

石冢晴通:《楼兰·敦煌の加点本》,201,1970,1—38 页。

石冢晴通:《关于中日古代文献的几点说明》(Ishizuka Haru-

michi: Some marks and commentaries on old Chinese and Japanese documents, Actes du 29^e Congrès international des Orientalistes, Section Chine ancienne, Paris, L'Asiathèque, 1977), 175—180 页。

王昶:《金石萃编》,北京市中国书店,1985,卷 134,6 页 b—7 页 b。

来新夏:《论句读》,《古籍整理论文集》,兰州,甘肃人民出版社,1984,38—51 页。

托马斯·H·C 李:《发现儿童:中国宋代(960—1279 年)的儿童教育》(Thomas H. C. Lee: The discovery of childhood: children education in Sung China (960—1279), in Sigrid Paul éd., kultur: Begriff und Wort in China und Japan, Berlin, D. Reimer Verlag, 1984)159—202 页。

莱维:《佛教经文的原始诵读》(Sylvain Lévi: Sur la récitation primitive des textes bouddhiques, Journal asiatique, mai-juin 1915)401—447 页。

S·古夫勒尔译《礼记》(S. Couvreur: Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, réimpr., Paris, Cathasia, 1950)。

黎景德:《朱子语类》,北京,中华书局,1986。

李肇:《唐国史补》,上海,古籍出版社,1957。

李正宇:《敦煌遗书中的标点符号》,《文史知识》,1988(8), 98—101 页。

刘復:《敦煌掇瑣》,北京,1925—1935。

吕希哲:《吕氏童蒙训》。

罗璧:《罗氏识遗》。

马衡:《汉石经集存》,北京,1957。

麦克卢汉:《谷登堡圣经》(Marshall McLuhan: La galaxie Gutenberg, éd. originale, Toronto, 1962, trad. française,

Paris, Mame, 1967)。

梅尔:《世俗学生与白话记叙文写作》(Victor Mair: Lay students and the making of written vernacular narrative: an inventory of Tun-huang manuscripts, Chinoper Paper, 10 (1981)), 5—96 页。

马伯乐:《奥莱尔·斯坦因爵士第三次中亚探险的文献》(Henri Maspero: Les documents de la troisième expédition de Sir Aurel Stein en Asie centrale, Londres, The Trustees of the British Museum, 1953)。

梅应运:《唐代敦煌寺院藏经之情形及管理》,《新雅书院学术年刊》,1970. 12, 148—151 页。

S·古夫勒尔译《孟子》(S·Couvreur: Oeuvres de Meng Tzeu, réimpr., Taizhong, Kuangchi Press, 1972)。

梅斯基尔:《中国明代书院》(John Meskill: Academies in Ming China: a historical essay, Tucson, The University of Arizona Press, 1982)。

宫崎一贞:《中国考试地狱》(Ichisada Miyazaki: China's examination hell, trad. Conrad shirokauer, New York, weatherhill, 1976)。

那波利贞:《唐钞本杂抄考》,《唐代社会文化史研究》(Naba Toshisada: Tōshahon zashō kō, shinagaku, 10, 1942, repris dans Tōdai shakai bunkashi kenkyū, Tokyo, 1974) 225—234 页。

小川贯式:《敦煌佛寺の学士郎》(Ogawa kan'ichi: Tonkō butsuji no gakushirō, Ryūoku daigaku ronshū, 400—401, 1973), 488—506 页。

小川贯式:《敦煌佛寺の学士郎について》,《印度学佛教学研究》(Ogawa kan'ichi: Tonkō no gakushirō ni tsuite, Indogaku bukkyōgaku kenkyū, 21(2), 1973) 84—89 页。

沃特 J·恩:《读书与识字:世界的技术化》(Walter J. Ong: Orality and literacy: the technologizing of the word, Londres, New York, Methuen, 1982)。

伯希和:《千字文》(Paul Pelliot: Le Ts'ien tseu wen ou Livre des Mille Mots T'oung Pao, 24, 1925), 179—214 页。

索瓦日译《中印关系》(Jean Sauvaget: Relation de la Chine et de l'Inde, Paris, Les Belles Lettres, 1948)。

萨恩格:《阅读生理学及词的分隔》(Paul Saenger: Physiologie de la lecture et séparation des mots, Annales, E. S. C. 44(4), 1989), 939—952 页。

沈括:《梦溪笔谈校正》,上海,中华书局,1960。

束皙:《读书赋》,《钦定古今图书集成》,卷 560。

索瓦米耶:《孔子项诤相问书》(Michel Soymié: L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o, Journal asiatique, 242, 1954) 311—392 页。

《中国历史故事》(Stories from China's past: Han dynasty pictorial tomb reliefs and archaeological objects from Sichuan province, Peoples's Republic of China, San Francisco, Chinese Culture Center, 1987)。

苏辙:《栾城先生遗言》。

苏轼:《李氏山房藏书记》,《苏东坡集》。

I·泰勒、M·M·泰勒:《阅读心理学》(I. Taylor et M. M. Taylor: the psychology of reading, New York, Academic Press, 1983)。

曹、吴、浮士特尔:《斯特鲁干扰:讲汉语者大脑半球的差异》(Y-C Tsao, M. F. Wu et T. Feustel: Stroop interference: hemispheric difference in Chinese speakers, Brain and language, 13, 1981) 372—378 页。

O·曾、D·黄:《非字母书写系统的阅读》(Ovid Tzeng et Daisy Huang: Reading in a nonalphabetical writing system, in J. F. Kanavagh et R. L. Venezki (éds.), Orthography, reading and dyslexia, Baltimore, University Park Press, 1980), 211—226 页。

曾、黄、科顿、杨:《阅读中文时的视觉侧化作用》(O. Tzeng, D. Hung, B. Cotton et W. Yang: Visual lateralisation effect in reading Chinese characters, Nature, 282, 1979), 499—501 页。

旺迪耶·尼古拉:《舍利佛与六位谬误之师》(Nicole Vandier-Nicolas: Śāriputra et les six maitres d'erreur, Paris, Imprimerie Nationale, 1954)。

王笔文:《古籍宋元刊工姓名索引》,上海古籍出版社,1990。

王充:《论衡》,上海,上海人民出版社,1974。

王定保:《唐摭言》,台北,世界书局,1975。

王筠:《教子童法》(丛书集成)。

沃森:《蒙求—著名的中国历史传说故事》(Burton Watson: Meng Ch'iu: famous episodes from Chinese history and legend, Tokyo, kodansha, 1979)。

王利器:《跋敦煌写本,上大夫,残卷》,《文献》,1987 年 4 号, 175—180 页。

韦铤:《笔陈图》,《历代书法论文选》,上海,书画出版社,1980。

吴:《宋代儿童教育》(Pei-yi Wu: Education of children in the Sung, in W. T. De Bary et J. W. Chaffee (éds.), Neo-Confucian education: the formative stage, Berkeley, University of California Press, 1989), 307—324 页。

《新中国的考古发获》,北京,文物出版社,1962。

许慎:《说文解字》,北京,中华书局,1963。

颜之推:《颜氏家训集解》,上海,古籍出版社,1980。

杨绳信：《从磧砂藏刻印看宋元印刷工人的几个问题》，《中华文史论丛》，29(1)，1984，41—58页。

饶鲁：《程董二先生学则》。

叶梦得：《避暑录话》。

叶梦得：《石林燕语》，北京，中华书局，1984。

《义山杂纂》，上海，商务印书馆，1927。

应劭：《风俗通义校释》，天津，天津古籍出版社，1980。

张洪、齐熙：《朱子读书法》。

张耒：《明道杂志》。

张丽生：《急救篇研究》，台北，台湾商务印书馆，1983。

张志公：《传统语文教育初探》，上海，上海教育出版社，1962。

郑耕老：《读书说》，《黄宗羲·宋元学案》，卷4。

朱熹、吕祖谦：《近思录》。

徐理和：《唐代佛教与教育》(Erik Zürcher: Buddhism and education in T'ang Times, in W. T. De Bary et J. W. Chaffee (éds.), Neo-Confucian education: the formative stage, Berkeley, University of California Press, 1989), 19—56页。

六朝时期九宫图的流传

[法]马 克^[1]

王东亮 译

引 言

在中国,阴阳五行学说的最后形成与帝国的建立(一221)正处在同一时期。无论以前这一学说有怎样的形式,在两汉它主要是以五位即五行范式(paradigme)的出现。而该范式又与确定其实体及语义范围的五方四季时空范畴密不可分。^[2]确切地说,这些概念的总和构成一个参照系,即一幅被无限引申发展的该学说的基本图。

在两汉这一主流符号体系面前,九位图显得微不足道。^[3]当它在后汉文献中以“九宫”之名首次出现的时候,它的图形是这样的:

东南 4 巽	南 9 离	西南 2 坤
东 3 震	5 中宫	西 7 兑
东北 8 艮	北 1 坎	西北 6 乾

我们可以从中分析出三部分内容:一、中国传统中的方位指示,即四正位(北、南、东、西)、四偏位(东北、西北、东南、西南)、一

中位；二、《易经》中八卦符号及其在八个方位中的顺序排列。无论用哪种因素表示，每一宫总是被理解成一个有方位、有数字并有八卦符号的空间。

由于我们无意描述该图的起源及促使它成形的各种因素，本文第一部分将限于考察可以找到的两汉文献。其后，重点将落在六朝时期(222—589)它的流传问题，在探究这一问题过程中，我们将首先详细分析5世纪时一个道教仪式的片段，因为在那里九宫图首次出现并伴有操作程序，然后，我们将看看同一程序又怎样出人意料地在一篇颇具儒家色彩的阴阳五行论著中出现。最后，我们将探讨这一现象出现的可能原因，并展示这一现象如何使我们更好地理解中国占卜及确立其合法地位的符号体系的历史发展。

两汉的九宫图

1. 传统上，人们经常不遗余力地把《尚书·洪范》视为九位图式至尊的源泉。^[3]像数派理学家就是在《尚书》此篇从一至九的九章中看出魔方或(经他们阐发的)洛书古已有之的历史依据。反过来讲，如果把洛书看作魔方的单纯图形，便可推论出“洪范”之九章最初是在一个空间化背景下构思出来的。我们知道，在两汉时期，情况远非如此。^[5]如果说在前汉后期把“洪范”纳入洛书已是个不争的事实，九章的空间方向问题在那时似乎并未被涉及。^[6]洛书被看作是一部书，而且当时争论的内容也首先是该书的字数问题。^[7]把洛书与各个首数联系起来最早出现在孔安国为“洪范”所作的传中。^[8]今见的魔方文中没有提及。两汉时的此种情况胡渭有过精辟概括：“九章有序，厥无方位”。^[9]

该论断之所以合理，是因为当“洪范”成为物候象占学之重要一部分时，帝国的意识形态专家们正是把篇中头两章的五位象征思想做为他们的主要依据。只需略览《汉书·五行志》便可知此言

不误。另外值得注意的是,只要涉及到两汉的玄秘、象数学说便渲染备至的纬书在九章的空间化问题上一直缄默无语。那么,魔方是什么时候被纳入“洪范”之中的呢?很难说。从文献角度看,在隋(581—618)初的《五行大义》^[10]之前,我们找不到任何证据。九章在魔方中的分配不仅要遵循数字对等(第一章被分配到有“一”这个数字的方格中)的简单规则,还要遵循作者不遗余力论证的所谓功能关联。“洛书”一词在文中任何地方都没有出现。表达这一切的那个图表就是九宫图。《五行大义》关于九宫图的介绍——下文将论述——还伴有一个该图的设置程序,而该程序正可确切告诉我们六朝时期九宫图是怎样流传下来。它会使我们得出如下结论:九章的空间表现在这一时代晚期成为可能,而它最后的完成借助了有关九宫的思辨。

2. 八卦用于方位指示在前汉是被广泛证明了的。^[11]陈梦家认为这一约定成为普遍是在宣帝(前73—48在位)年间。实际上正是在这一时期,“说卦”一章才被附加到《易经》中去,而在“说卦”里,八卦被明显地与九宫图中排列完全吻合的方式配置到八个方位上。^[12]与数字相应内容的缺乏表明,从至少是“说卦”所及的思辨层次看,八卦的方位化可能是独立于魔方而完成的。

3. 不管怎样,是以《易经》为中介,在《易纬》而不是在《易传》中,首次出现了与名为“太一行九宫”历算相连的“九宫”一词。^[13]九位图式一下子就以该历算应用所必需的空间结构出现。郑玄在为《易纬乾凿度》所做的注中描绘了太一——示北之神,可能是北辰——在八卦神居住的九宫中的行迹。^[14]与每一方位相联的首数指示着太一行走的方向。我们面对的正是本文开篇界定过的九位图。郑玄是借助“说卦”的八卦相生论^[15]来为他的注释论证并作结的。这样,他遵循了《乾凿度》作者的意愿:谈及太一历算只是为了使他们关于六十四卦卦序的象数论点显得有理有据。^[16]

自从1977年发现一个汉初(约—173)的式盘以后,我们对太

一历算的起源更了解了。^[17]一部更晚些的著作证明该物件就是太一盘,即建立在太一行九宫基础上的占卜工具。^[18]它的特性使我们明了九位图对当时人们的意义。就本文所限,有下述几点应加注意:1. 依魔方原则分布于式盘可动部位的首数的出现,到目前为止,这是中国历史上所见最早的。2. 受八节接续支配的外围方位的界定,它把回归年分成长度约45天的8个阶段。如此看来,九位图在汉初是被用作表现时间的,占卜者据此在历法部门(很有可能还有气象部门)的帮助下做出预测。^[19]尽管《易经》的占筮氛围与太一盘保持着某种关系,这也只能是后天的,作为《易经》诸多可能性应用之一。不过,郑玄描述的九位图还是从某一时代开始就成了涉及到九宫图必然要谈到的参考模式。^[20]

4. 首数序列也引起了数学家和所有那些把数的规律视为物的原则的人们的注意。九位算术的对称性质被汉朝的天文学家和历法学家广泛探讨。^[21]它与魔方的可能性牵连令人遗憾地模糊不清。我们对古代“九九之术”^[22]的运作就一无所知。在3世纪初的一个数学家看来,它有统一卦变规律的作用。^[23]在同一时代,东吴的太卜赵达在行业中使用的方法就是“九宫一算”术。^[24]《数术记遗》中收录了一系列算术方法,其中就有九宫算法。^[25]大多数算法都是用茎做为计算的物质材料来操作的。^[26]我们一会儿将看到,六朝时期的九宫设置程序直接受到了汉时通行的这些计算方法的启发。

5. 《大戴礼记》“明堂”一章有对魔方的描述。^[27]从一到九的各位首数与八卦和方位没有任何关联地排列在一起,方阵中上面3个格的数字是2、9、4,中间3个格是7、5、3,下面3个格6、1、8。^[28]此背景下对魔方的参照给予了建筑以礼仪的性质,这与月令仪式和五帝祭祀赋予五室明堂的意义如出一辙。^[29]《大戴礼记》该段内容不足为凭,因为斥伪之声如雷贯耳,所有迹象都表明这是伪纂之作。如以现附在正文上的卢辩(—533)的注解为据,“明堂”在6世

纪已经出现在《礼记》之中。^[30]伪纂之显而易见,更因为明堂是五间还是九间结构的问题引起的可观争论,从未导致可从礼仪上证实九室建筑具体尺寸的任何言词出现。^[31]唐朝仪式中已知的唯一一个以九为基数的例证出现在独立于明堂并与太一历算有直接关系的背景下。^[32]

天师仪与九宫图

本文根本无意把六朝时道教中九宫图的存在局限于我们下文将要涉及的唯一背景。如果说《上清黄书过度仪》(以下简称《过度仪》)的内容引起了我们的注意,这首先是因为此书为九宫图提供了一个图式,集数字、八卦、方位为一身并伴有设置九宫图所必需之仪式的详细描写。^[33]另外,我们将会看到也因为它与九宫诸概念在道教以外领域的流传有着紧密联系。

正如书名所指,《过度仪》将自己与黄书联系起来,所谓黄书被认为是142年天显于张道陵的,当时在中国的西南正诞生着中国最古老的道教组织,天师道。^[34]第一个注意到黄书的汉学家马伯乐(Maspero)认为,这些书写的是公众节庆中以集体方式进行的狂欢仪式,如葛兰言(Granet)所津津乐道的乡村节日的蜕化回忆。^[35]这只能是一种假设,因为他本人也写到,“这一(黄书中描述的)节日仪式并没有流传下来”^[36]。马伯乐所做的复原工作主要依据如下两点:一方面,佛家的论战文学中采录的旨在揭露道教仪式之野蛮与非礼的内容;另一方面,有关性事预防即房中术技巧,可毫无困难地上溯到后汉时期的资料。从宗教生活中教徒的个人修业到黄书中的团体仪式,尽管意义和功能不同,其中的内容却是一致的。^[37]

大概正是这些原因促使这位杰出的汉学家拒绝给予《洞真黄书》以时代文献的价值。^[38]在他看来,暗示两性结合的内容是“以

数字和历法的组合形式”出现的。在承认该书与黄书传统有渊源关系的时候，他也并非没有想到，这里涉及的是“六、七世纪佛教作家痛斥其悖德性的一部书的残篇断简”。^[39]

不过，由此看来，即使不去考虑其模糊的起源，单从黄书仪式受到佛徒们猛烈攻击的时代即至晚 5 世纪后半叶来看，《洞真黄书》和《过度仪》还是代表了该宗教传统。《洞真黄书》某种程度上更接近于房中术，因为它注意力放在私人操作，提供了一套夫妻性生活(5b. 3)的秘诀、规范和禁忌。《过度仪》介绍的整个仪式要在小祭堂(净)由一对教徒在教区道长的指导下来完成。^[40]两本书之间在确立了功能互补性的同时也可以说确立了内容的互补性，因为保留在《洞真黄书》中的大部分图表构成了完成《过度仪》所描述仪式行为所必需的理论工具。有趣的是，一个佛教论战者为揭示道教仪式淫秽邪恶的特性所选择的咒语，正是出自《过度仪》(17b—18a)，就好像他尤为关注的是反对归根结底构成他传教热忱唯一具体的障碍的社会化表现。^[41]至于咒语的选择，它显示了该作者对现在《过度仪》中出现的全部仪式的精深知识：在主要仪式结束的时候，主祭男女一起以某种“礼毕”的方式诵出该咒语，几分钟以后便实施毕礼(出靖)仪式的开始。

在这一完全或几乎完全有待探究的领域，我们不想涉足过深。鉴于本篇文章所需，我们只关注如下几点。《过度仪》这部作品不论如何可以看作最晚写于 5 世纪即引述它的佛教论著出现的那个时代。^[42]书中描写的仪式是六朝时期天师道仪式的一个重要部分。考虑到它与黄书传统的紧密联系，完全有理由假设后者在江南的教徒，比如其中最杰出的许谧(303—373)和陆修静(406—477)，对这样的修道仪式是完全精通的。^[43]

我们现在要谈到的《过度仪》的仪式远远不是一个节日。它的实施对参加者来说是一场真正的考验。史泰来(Rolf Stein)已经很好地揭示了为何应把天师道的性仪式当做一次神意裁判。^[43]首先

是身体的考验：在两、三个小时的时间里，身体要完成仪式所规定的一系列的行走、裸体运动和各种动作。然后是心理考验：为使常常被祈祷和咒语中断的这所有动作接续连贯，要努力集中精力去默记。最后是精神考验：它源于神祈的存在所产生的紧张心情。以积极参加者身分聚集在小祭堂的有天师（及他的助手）和来自他的辖区的那对“弟子”“臣妾”。该仪式看来应被定义成一种入教或过度仪式。^[45]它从 1~20 被分成 20 个动作。第一部分（动作 1~15；1a—11a 页）集中了进入仪式：入靖、祈神、诉愿，初步的身体运动和呼吸练习，进入仪式区。组成主要仪式的第二部分（动作 16 和 17；11a—18b 页）使行礼男女进行一种角色经常转换的象征舞蹈：时而卧倒，时而站立并从一个地方走到另一个地方，断断续续地伴有冥神玄思和呼吸练习。正是在这一主要仪式中，行礼者完成性结合（见下注 46），达到与第一部分中提到的神灵合一，并由此转化成一个神体。^[46]最后，第三部分用于退出仪式（动作 18—20，18b—24b 页）：送神，召唤受度者身上神之居所，最后的祈祷和诉愿。

九宫设置的仪式与我们归入第一部分最后阶段的动作 15（9a—11a 页）相符。^[47]主要内容由四个系列组成。下面我们介绍前三个，后文将介绍第四个。

1. 九宫初图布法

布九宫法：首午（南），天地相临^[48]，横画为乙（阴），纵画为甲（阳）^[49]。

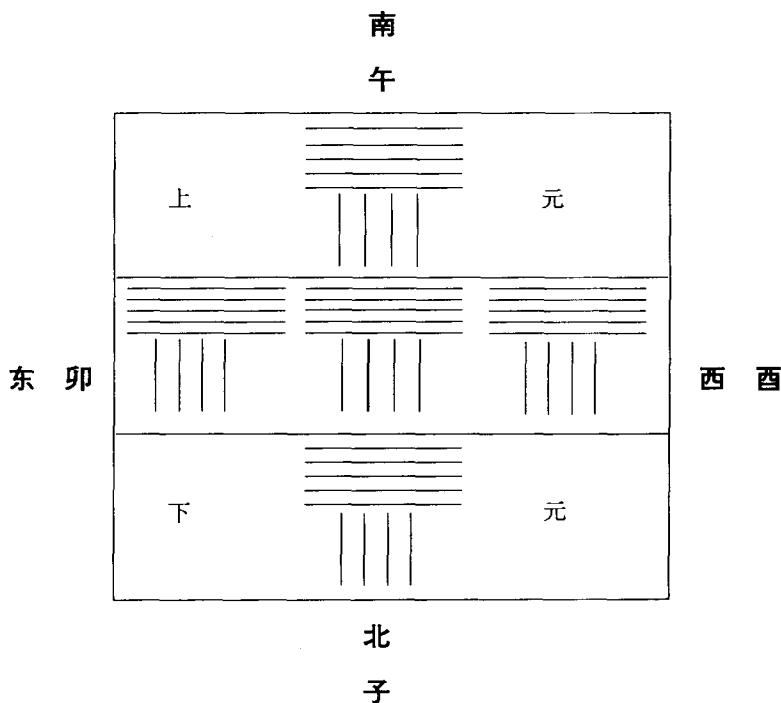
（1.1）第一子九。阳行下元四，阴行五，共呼子九。

（1.2）第二午九。阳行上元四，阴行五，共呼午九。

（1.3）第三卯九。阳以左手四指覆横掩阴右手五指上，合为九，置东方，共言卯九。

（1.4）第四酉九。阴仰伸左手五指，阳覆右手四指横覆阴指上，置西方，共言酉九。

(1.5) 第五中九。天覆地载^[50]，阳思肝心肺脾四脏，阴思肝心脾肺肾五脏，合为九，共言中王九位成。

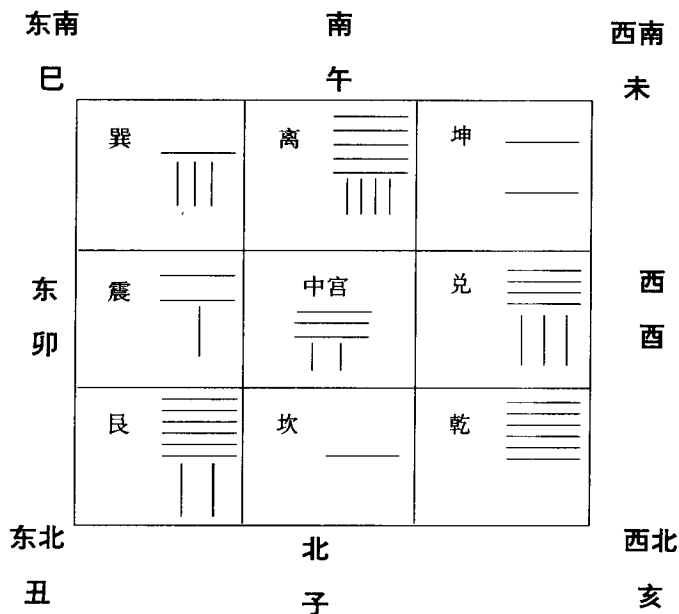


2. 从初图到终图

(2.1) 共言水流归末，分八至丑阳。阳以左足二指，阴以右足五指，又以右手一指并足边，阳指掩阴足指为八，置丑上，共言艮八。还作坎一^[51]，阴阳共言坎一。

(2.2) 又命木落归本，分六至亥纯阳^[52]。右足手各三合为六，掩阴左足上，置亥，言乾六。以左手一指横掩阴右手二指，合置卯上，令对腰言震三。

(2.3) 又命金刚火强,分二至未纯阴^[53]。阳以左手伸二指横掩阴手上,置西南,对肩言坤二。还作兑七,阴以左手伸四指,阳以右手三指横掩阴指上,置西,对腰言兑七。



(2.4) 又命土至四季,分四王^[54]己。阳以左手三指横掩阴^[55]右手一指,置东南,对肩言巽四。还思中宫五脏,阳思肝肾,阴思心肺脾,各窃言中宫五。

(2.5) 又命火强炎上,自处其乡,不分位成。

3. 九宫图的内在化

(3.1) 又命二四为肩。阳以手共注阴左眉上二,又注右眉上四。

(3.2) 又命六八为足。阳以右足注阴左足上六,阳以左足注阴

右足上八。

(3.3) 又命左三右七。阳以左手阴以右手，共注阴右腰三；阳以右手阴以左手，共注阴左腰七^[56]。

(3.4) 又命戴九履一。阳取上元三，阴取上元六，下元阴阳各半一。

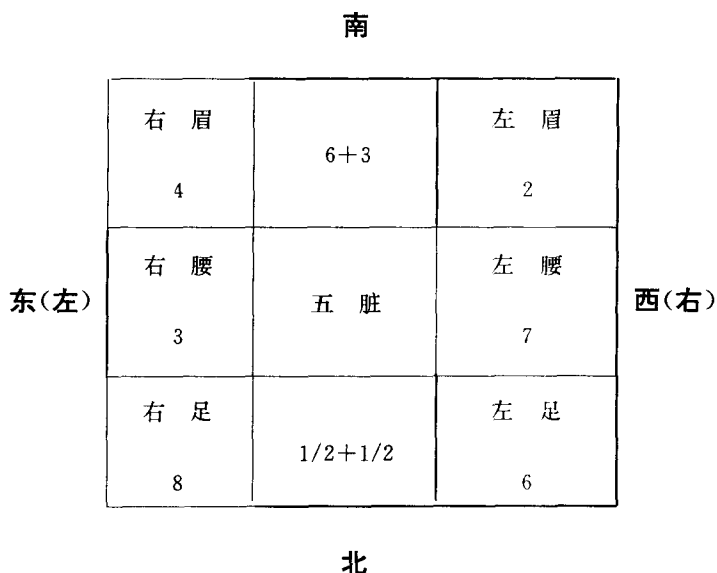
(3.5) 又命五在中宫，主为腹实。共思五脏，阳肾肝，阴心脾肺，以心相摩。五九宫位成。

4 巽 东南	9 离 南	2 坤 西南
3 震 东	9 9 9 9 9	7 兑 西
8 艮 东北	1 坎 北	6 乾 西北

让我们概述一下刚刚发生的事情。从形式上看，出现了一个过渡，从一个由五方、五行界定的五位图到一个由九宫、八卦和首数组成的九位图的过渡。五行让位于数及与之相连的八卦；由于外方位的再分，五方变成了九宫。45 画隐蔽的存在决定着从一个图式($5 \times 9 = 45$)向另一个图式($1 + 2 + \dots + 9 = 45$)过渡的进行。此一过渡并不意味着一个真正的转化，因为五位初图没有在操作的结尾消失而是回归到九位图里的中宫^[57]。

经过众多使用手或身体某些部位的操作，两个主祭人成了刚刚概述过的那些外在动作的工具和执行者。仪式开始的时候，他们

两人头部朝南仰卧。身体被调整到一起以便发生接触。在布成“中五九位”(1.5)时,女人回到最初的姿势,仰卧着,男人俯在她身上并用身体覆盖她。他们头部朝南。然后就开始了一系列的操作和接触,终结于(2.5)九宫及其象征物的成位。紧随这一外在成位的,是旨在把图式移至女体上的第三系列动作。而这最后的决定性的阶段是作为设置仪式的关键性时刻出现的。九宫分布中左—右象征倒置女体之上,这意味着后者不论是对九宫图还是对男伴的身体,都有一种反观的作用。



在第三系列动作结束后,两个主祭人又像在(1.5)那样,身体重叠躺在一起^[58]。在仪式的第一部分结束的时候,重点都落到他们的内脏在中宫的结合。在进一步阐述此问题之前,我们先看一下指令整个仪式进行的那些成语。

第二系列动作中的指令句

文中词句都由同一模式组成:1) 一句成语,内含五行理论的隐喻语言;2) 在常规方位与中介方位(十二地支名称)之间的数字转换标记。而这两部分不是从一开始就注定连在一起的。

孟康(3世纪)注的《汉书》依铁书《翼氏风角》^[59]引用了其中一些成语,但实际上它们与此有着不同的含义。我们只找到3句,其中两句与这里(2.1和2.2)一样,第三句由(2.3)和(2.5)混合组成。它们的功能是为某个特定的方位(用五行表示)确定位置及该位上与之相应的刑(即凶位):

木(东方)刑在亥,木位始年(句2.2出处)。

水(北方)刑在辰,水位终年(句2.1出处)。^[60]

金(西方)刑在酉,自处其乡(“金刚火强”“自处其乡”源于此)。

火(北方)刑在午,自处其乡(同样混杂的成语的出处)。^[61]

避开那些离题太远的细节,让我们注意下面一点:《翼氏风角》中那些成语的使用表现出逻辑性与同质性的所有特点,它让我们觉得这就是它们最初被构思的背景(见注60)。而《过度仪》中它们被赋予的功能并非如此:各个成语与数字在地支标记上的移动之间的关系,不仅在整体上比在《翼氏风角》中更晦涩,而且尤其在使用的解释性模式^[62]上缺乏同质性。这里,我们面临着一种借用的情况,即:最初,那些成语被从原始背景下摘录下来,然后,带着不同的含义,被纳入到五方向九宫转移的背景中去。

第三系列动作中的指令句

“二四为肩(3.1);六八为足(3.2);左三右七(3.3);戴九履一(3.4);五在中宫,主为腹实(3.5)”。我们又看到了九宫的数字配置。数在空间的分布在这里通过人体来完成。它们在方向上转换的标准是与中国传统上观察者座北(或中)朝南的习惯相符的。该

标准体现在(3.3)和(3.4)上。至于头两句(3.1)与(3.2),它们在人的上体与九宫的上元、人的下体与九宫的下元之间建立了联系。既然没有迹象表明观察者(主祭人)是面南(他的左方为东)还是面北(右为东),九宫图转换至女人身体上时所发生的左右象征的颠倒就不会与所传序列产生矛盾。(3.3)的情况并非如此,很可能在记录该传授的系列动作时出现了错误。大家还可以注意在(3.1)中“眉”代替了“肩”^[63]。

对这样表述魔方的来源人们不得而知。提到它的有籍可考的最早资料出现在6世纪末。一方面,甄鸾(约570年时在世)为《数术记遗》所作的注提供了与《过度仪》一致的说法,但却没有后者最后一句(3.5)中五脏的内容。^[64]是否仅出于对数学的兴趣甄鸾才为这部在南宋的道教经典中仍有位置的论著作注呢?^[65]另一方面,《五行大义》的说法与甄鸾只有句子表述顺序的不同。下面我们将看到,它被编在九宫设置部分之首。

《五行大义》的九宫设法

现在引起我们注意的该书作者萧吉是南齐(479—502)和梁朝(502—557)统治阶层的成员。他的祖父懿曾是谋士和政治家,晚期失势并于公元500年去世。^[66]其弟梁武帝在梁朝建立时为懿昭雪并追加封号,萧吉从而获长沙王封号。他那至少有9个儿子的大家族其后定居于建康(南京)当时的京城,并积极参与政府及宫廷的活动。^[67]虽然我们对他的出生年月及他父亲的名字一无所知,还是有理由推想,萧吉的童年是在他皇帝叔祖的周围度过的,当时的繁荣与和平可以让人形容成南朝贵族政治的黄金时代。^[68]

554年江陵失陷以后,大概在家人的陪同下,萧吉去了北方并在西魏(535—557)末年或北周(557—581)初年到了长安。^[69]在那里,他被赐予爵位但看起来对宫廷不再有影响力。20年过去了,人

们又在隋文帝的周围看到了担任占卜数术顾问的他。隋炀帝 605 年继位后,萧吉依然沐浴皇恩。他几年以后去世,身后留下众多著述(共 69 卷),主要是关于占卜、风水、面相、手相、占星,但也有其它包括音乐和养气的内容。^[70]

在上述领域里的博学多识使萧吉在文帝初年被安排去整理当时的占卜全书。是否在这个时候他决定编辑《五行大义》呢^[71]? 以史传作者所保存的奏章,第一份源于 584 年的内容来看,很可能在此时该书已大体完成。

有四十章的《五行大义》是中古时代儒教的哲学宗教基础的系统介绍。对所有关于阴阳五行学说及它在汉朝的生成史及其后的发展的研究来说,该书是基本的参考书。我们这里感兴趣的那章论述的是以九为基数的阴阳五行说。^[72]萧吉用了该章一多半的篇幅(24a—30a 页)重点讨论了“洪范”的问题。下文介绍的九宫设法穿插(24b—26b 页)在九章的概述与萧吉的详细注解之间:

故黄帝九宫经云^[73],戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,五居中宫,总御得失。

其数则坎一,坤二,震三,巽四,中宫五,乾六,兑七,艮八,离九。

太一行九宫,从一始,以少之多,顺其数也。

配算曰^[74],中央及四仲,各分九算,命云:

1. 木落归本,分六至亥,故取震六算,以置于乾。
2. 水流向末,分八至丑,故取坎八算,以置于艮。
3. 金义而坚,分二还未^[75],故取兑二算,以置于坤。
4. 火本炎盛,自处其乡^[76],故离算不动。
5. 土王四季,本生于巳^[77],故分中宫四算,以置于巽。

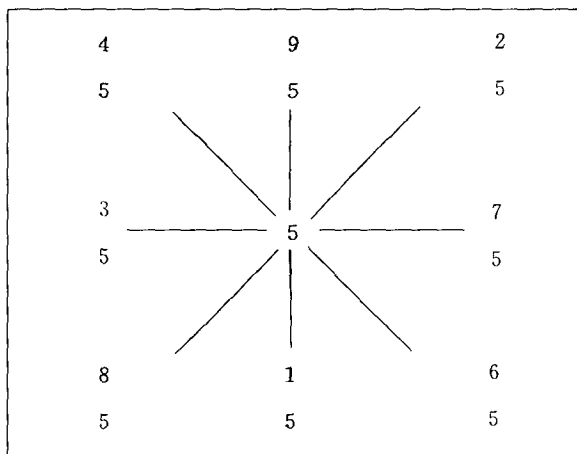
故成戴九履一之位也。

依《过度仪》看,形式上的程序没有改变。我们看到的是同样的五位初图设置及其向由八卦和首数确定的九位终图的连续转换。

《过度仪》的第一系列操作((1.1)至(1.5))被概括为一个单句。^[78]第二系列操作与这里出现的几乎完全一致。解释两图转换的句子上的某些变动可以忽略不谈:当萧吉这个五行专家竭力想在此处提供一个过的去的说法时,《过度仪》只满足于随意照搬《翼氏风角》。^[79]

给外在图式没带来更多内容的第三系列操作(3.1)至(3.5)被《五行大义》简单地删除了。然而与此系列有关的那5句话却被原封不动地收在上面介绍的段落之首。它们陈述顺序的某些特色在我们看来很有意义。实际上,《过度仪》以及其后甄鸾为《数术记遗》所作的注都给予左右可替换所在的那些句子(3.1)和(3.2)以首要位置。^[80]这一细节对萧吉来说无关紧要,因为这些话被陈述的仪式背景引不起他的注意,他以在他看来更逻辑的顺序将它们列举出来,即以“北南”(《过度仪》(3.3)“东西”(3.4)“正方位”开始。^[81]与仪式方式所决定的顺序疏远在《旧唐书》中更是如此,其中“上”“下”对“肩”“足”的分别替代减少了人体参照的重要性。^[82]身体的被涂改以及《五行大义》中九宫设法上主祭者体态动作的消失,让人在该书提供的版本中看出《过度仪》仪式据以建立的理论基础。

从何种程度上讲,这样确定的界限才对我们所说的两个不同版本的关系有意义呢?我们所知的唯一事实是,任何其它地方的书籍整理都不允许把它们归入代表六朝时代的概念与实践的共同文集中去。从文字方面看,两部书中都使用的“命曰”来表达的命令句风格不可能只是偶然所为。在《五行大义》的其它任何地方也找不到这种与作品论说、推理的总风格不协调的语式。在《过度仪》中,它的使用限于仪式的第十五个动作。声音的介入也因“呼”、“言”之类词的使用而意味深长,而这些词本身既没有宗教仪式含义也没有约束力。最后就是我们现在要谈到的九宫设法的结尾阶段,它是用同样的表述结句的,而两个版本所传序列在性质上毫无共同之处。



在《过度仪》中，九宫移植到女伴的身上以后（第三系列操作），两个主祭者投入到以八卦的移动为基础的第四系列，从而达到把中宫的 9 画为一组的五组（ $5 \times 9 = 45$ ）分配到九宫之中以使每一宫有五画（ $9 \times 5 = 45$ ）这样就获得了由 90 画组成的终图： $(1+2+\dots+9) + (9 \times 5) = 90$ 。^[83]

设九宫仪式以下面这句祈词结束：“三五纵横，齐等如一”。

在《五行大义》中，最初 45 个茎（ 5×9 ）被配置到九宫（ $1+2+\dots+9$ ）中去的第二系列操作以后，马上就是第三系列，又一组 45 个茎被注入到九宫图中，为的是使该图被用来构成八卦的爻画。^[84] 尽管依据的法则不同，这里也同样导向了一个拥有 90 个茎的终图： $(1+2+\dots+9) + (36+9) = 90$ 。该程序停止在从形式上看毫无补益的第四系列操作。它的功能是把这一整体放到《易经》的思辨氛围中去。^[85]

两个版本的共同结构一目了然。都是四个系列操作。其中的三个用来完成配有 45 画或茎的九宫的设置。这一总体的合法性乃至代表性源自一个具原始模型作用的五位初图，而另一个图是经过

转换后的衍生形式。第四个系列操作(在《过度仪》中处第三位)尽管于图本身无补,却有助于在《过度仪》中与人的身体、在《五行大义》中与哲学的概念联系起来。

两者的类似这样明显,以致于把一个看作另一个的理论应用并依此来寻找两个版本的关系,并不能反映现实的情况。《五行大义》中人体内容的缺失并无损于该程序的仪式内含。在这里,数字粉墨登场并且在与《过度仪》同样的命令句(后者是呼出并由主祭者执行)作用下运作,怎么可能不从这样的作法中看出一种抽象的仪式?^[86]我们就好象对着同一设置“仪式”的两个版本,所不同的是它们功能的目的性:一面是信徒被引入黄书的秘密、融入天师道的仪式范围,另一面是洪范九章的空间化以及政府行为与主权的礼拜仪式思想的同化。

结 论

1. 构成《五行大义》总体的诸要素的异质性是不可否认的,因为九宫的设置被很明显地置于《黄帝九宫经》的权威之下。^[87]把对“洪范”九章的一种司空见惯的论述算到黄帝的思想体系之中,这是不可思议的事情。从某种意义上讲,这部书应该与广义的道教有关。^[88]唯一可以确定的是,它的内容是围绕着太一历算及其相关的占卜方法的。^[89]在这一背景下,以配置茎草技术确定九宫,说该技术取决于太一历算的本身规律还不如说它奠定了后者的合法性,只能拥有一个与《五行大义》相对于“洪范”,《过度仪》相对于天师仪式同样的位置。

因而,不论是在占卜、仪式还是思辨方面,关键的总是同一个象征空间,同一个合法化的过程。就其本身讲,九宫图没有新意。我们已经看到在先秦时期所有因素都已肯定具备,而与九宫有关的茎草算术操作的最早文字记载至少在后汉末年以前已经出现。它

的新颖之处在于八卦与首数的配置与一系列决定其存在依据的具体操作有关。与其设置程序融为一体的九宫图,在没有反证的情况下,应该被视作六朝的一个特殊贡献。源于同一过去,在《过度仪》和《九宫经》之类著作中透露出来的那些新型实践也出自一个共同的文化背景,在那里,道教在很多方面扮演着今文在汉代所扮演的正统角色。司马虚(Strickman)先生很好地描述了三、四世纪主流派精英们社会地位和思想意识的转变怎样导致了汉朝的注经及尚玄传统被当时中国江南正在兴起的宗教运动所吸收。^[90]然而,正是在此时,葛洪的《抱朴子》中首次出现了与指导方士活动的忌日有关的遁甲术的描写。^[91]也是在此时,《过度仪》与《洞真黄书》中介绍的黄书仪式才作为天师道宗教生活中重要一部分被实施。

作为江南世家大户的后裔,萧吉所受的教育是建立在南朝流行的释经基础上的,也就是说,主要源于魏晋时期写就的经典的注解和阐释。^[92]他对占卜数术的持久兴趣是否促使他从青年时代起就出入于占卜数术非常流行的地方呢?无论如何,当他来到北方发现人们以极大热情致力于儒教的复兴及在汉注的传统上对其经典进行整理时,在占卜数术方面,他是个无可争议的行家。^[93]《五行大义》及其它同代作品的写作正属于这一复兴运动。^[94]萧吉作品的特色在于从事重建和综合工作时,他也将六朝卜术方面的知识 with 儒教经典的文字氛围融为一体。^[95]当他写出下面这些文字的时候,他反对的不是占卜实践而是这些实践对他所不耻的左道的顺从:“晋氏南迁,根本之书不足,枝条之学斯盛。虚谈巧笔,竞功于一时;硕学经邦,弃之于万古。未代踵习,风轨遂成。虽复占候之术尚行,皆从左道之说;卜筮之法恒在,爻象之理莫分。月令靡依,时制必爽;失之毫发,千里必差”。^[96]《五行大义》对六朝占卜文字的大量收集充分证明了这一点。

在介绍九宫设法程序时借鉴《九宫经》而不是汉时《乾凿度》所提供的模式,这样做的时候,萧吉就赋予了前者以真实文献、(他要

努力重建的过去的)合法遗产的价值。他是否曾料到,在他之前一个多世纪这同一程序已构成天师道入教仪式不可或缺的一部分?对此问题,我们不可能明确表态。如果我们用同样的词句来界定九宫设置仪式在《过度仪》和在《五行大义》中的出现——也就是说以明显借鉴《九宫经》或另一部同类早期作品的方式——我们可以推想,从我们所知的两汉到材料更为可靠的六朝期间,这些符号体系是以一种内生的方式通过卜师的才识这一唯一媒介传播的。在上文中,我们揭示了这样一种观点如何与实际不相符。尽管《过度仪》和《五行大义》之间的关联不能被解释成直接的和前后的,然而它们之间那样相似,以致于共同源泉的假设自然得以成立。不论从时代靠前还是从与仪式整体的更好融合讲,《过度仪》的版本都显示出与可能是《五行大义》的原始背景更紧密、更和谐的关系。正是在这个意义上,才可能把《九宫经》在这部作品中的出现看成萧吉对一个先存的领域的借鉴,在这一领域中,祭司以他的秘仪,卜师以他的占术,一起从事着一种知识的延存并且保障着它在那一时代的传播。

2. 本文中我们一直称作“九宫设置程序”的这一构成以那样足够鲜明的方式在各处出现,这并非完全出于偶然。这使我们确定了它所处的时代,并且,至少在某种意义上也确定了有助于它的传播的思潮。行文本可到此为止,把它归类到充斥中国神秘文化的那些可观的、无定形的、五花八门的各种秘方、绝窍中去。不过,好象还是应该对此给予特殊的注意。如果我们把它放到曾导致了宋人以河图洛书之名确立的首数空间形式化这一数字思辨的总背景下来考察,我们实际上就可以发现九宫图乃是它们的最早形式,如同宋时图画与其汉代雏形之间缺少的那一环。在两汉,九宫作为九位时空观的物质基础,其用途仅限于太一历算范围。易学家们使它成为了宇宙观的模式,以便于他们把卦爻的理论融入到历法的循环中去。尽管该图的构成因素在其他地方也得到了证明,我们在本文

第一部分内容中还是看到,并不存在一个统一的、折中的、可适用于所有上文所及领域的版本。

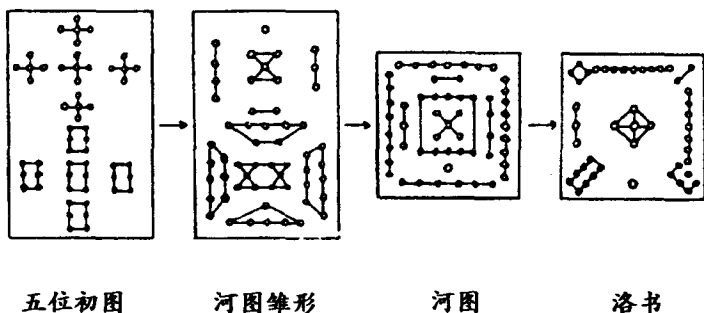
由于六朝时期九宫设置程序的出现,这一缺憾渐渐云消雾散。它出现在《过度仪》的仪式中,出现在《九宫经》的占卜星象中,最后,还出现在《五行大义》对“洪范”和《易经》的思辨中。^[97]

它被赋予的重要性及所享有的声誉取决于其自身的特性:不是因为涉及到的是九位图的描述,也不是因为源于五位初图的数字合法化。一个以五行、方位和季节为结构,另一个以首数、九宫和八卦为结构。然而,宋朝理学家们所参照的是同样类型的图表:一方面是河图,它的五位成形图上所配制的数分别与“洪范”的五行(一至五)及“月令”的四季(六至十)相对应;^[98]另一方面是洛书,它与九宫数字图在所有地方都一致。因而,旨在把它们结合在一个同质框架下的设置程序和哲学论证一直不断。就我们感兴趣的图与图之间的数字过渡来说,最初的位置总是毫无例外地回到五位图。^[99]河图在思辨上是如此被推崇,以致于某些作者总要在行文中宣称它更古老。^[100]尽管我们所掌握的六朝的资料并未提及理学家给这两个图的名称,但其中对那些标志着九宫设置程序首尾的图式的描写,趋使我们把这些图式看作河图和洛书的直系祖先。不论从各自所构成的图形还是从二者相联的性质看,都是如此。

《五行大义》的版本确认了很久以来人们的一个预感,即:应该到太一历算中去找理学家们的洛书的出处。^[101]它还证明了“洪范”九章的空间形式化与该历算也有密切的联系。

道教对河图、洛书形成的影响今天是众所周知的。^[102]饶有意味的是,理学家们归功于道士陈抟的洛书最早的设置程序,与六朝流行的图式也是建立在同样的初图基础之上。唯一的不同在于:首先,每一方位中有 11 个点 $(5+6) \times 5 = 55$ 而不是 9 个点 $(5+4) \times 5 = 45$;其次,两组偶(阴)奇(阳)数字分配在两个姊妹图而不是在

一个图中^[103]。



鉴于在理学的这一领域迄今为止也没有一个详细的考据分析^[104]，本文就不继续就此谈论下去了。我们没有奢求其它，只是着重强调了如下事实：宋人有关五位与九位图的数字思辨的早期文字记载，不但没有消失在模糊不清的晚唐道教史中，反而可以毫不费力地上溯到中古时期。不论是在前者还是在后者，尽管有4个世纪的距离，总是能勾勒出同一种借鉴运动。在六朝的宗教气氛孕育的概念和实践的启发下，萧吉所做的融“洪范”之政治教义于五行学说的努力，在这方面正好启发刘牧和其他理学奠基人后来所成就的事业。^[105]

3. 有关九宫设置程序及其相关资料的鸟瞰使我们注意到，它是在道教礼仪及以太一历算为基础的占卜技巧中同时得以传播的。我们看到，对此现象的准确把握有赖于我们将六朝时期中国宗教中这两个领域联系起来的方式。如果说对道教史的初始状态人们依旧不甚知晓，我们却有足够的理由认为，占卜不论是在历算本身还是牵扯其中的神明上，都对它产生重大影响。^[106]研究占卜术的历史学家所面临的问题，是了解这样的影响在何种程度上在相反的方向也存在。今天我们所掌握的有限知识却让我们说，该影响至少是同样重大的。通过它的天文历算崇拜、众多的迷宫般的仪

式和各种符篆学说,道教为卜师提供了宣扬其卜测所必需的意识形态环境和精神支架。这样,宗教与占卜之间就建立起了功能性联系,这两种活动虽然源自不同甚至互相竞争的专业群体,却被同样的人所存留、接纳和吸收。^[107]

道教在占卜上的贡献并非没有引起学者们的注意。^[108]侯锦朗对本命及其派生占术的重要研究揭示出,生辰星占的基础完全包含在道藏最古老的文本中。^[109]保存下来且通常被冠予序言的占卜论述反映的是或多或少道教化了的背景。^[110]某种卜法被融入某个神明显迹系列的情况也并不罕见。^[111]仪式的形式最终以某种决定性的方式被归并到卜师的学识中去。建立在九位历算基础上的卜测技术看起来比任何其它技术更向着这一同化运动开放。

《遁甲符应经》的情况比较典型。这部著作是在景祐(1034—1038)年间皇帝敕令后由仁宗朝的司天监负责人杨维德编纂的。^[112]以流传下来的情况看,该书的形式为一篇遁甲术理论与实践的论述。^[113]在组成全书的三卷中,最后一卷大部分都用来描述与遁甲术相关的仪式。^[114]人们看不出杨维德为什么要费心为这一内容在书中留下三分之一的篇幅,只能说在他眼里这是他要做出详尽总结的(遁甲术)整体情况的一个重要部分,一个补充方面。不过,书中提到的全部仪式今天都收录在道藏中,或者独立成册,或者融入到范围更广阔的论著中。^[115]它们的好处在于,涉及到仪式行为及其如何接续时非常详细。杨维德描述的符录(卷三,17a—19b)被规整完整地编录在内。不时引入系列人物和参考书的关于怎样流传下来的叙述,使人们能更好地把握这些仪式流传和应用的社会文化背景。^[116]《遁甲符应经》在史实方面的短处,被它在形式精确方面的长处补偿了:有了它,人们对其中隐含的历算有了更好了解。^[117]它为我们提供了一个证据:占卜技术和仪式操作之间的从属关系是卜师本身也承认的一个现实。或者说某些卜师所承认的现实,因为他们中有另外的人倾向于清除这些内容。就像这部

唐初的占星书(很可能是《都利聿斯经》)的匿名出版者一样,他宁愿取消仪式的因素,也不愿冒着看到它们落入巫师手中的危险。其后他改变了主意,让它单独成册出版,该书流传至今。^[118]有关这种审查现象的范围及其在众多散见于道藏中、具占卜色彩的仪式中的代表性,目前下结论还为时过早。它们具有双重功能的假设还是值得接受的,因为它为更好地理解占卜体系开辟了道路:对自然符号的观察及阐释是与人神沟通的逻辑不可相分的。

【注释】

- [1] 马克(Max Kalinowski 1946—),1978年毕业于巴黎第七大学即德尼-狄德罗大学东亚语言文化系,曾任职于法国远东学院,参加过国立科研中心(CNRS)的“道教文献与研究”、“中、韩、日科学技术史研究”、“敦煌手稿研究”等项目,并在上海、香港等地的大学作访问研究,现任职于高等研究院宗教系教授“汉文化圈思想和信仰体系”课程。主要著作有《古代中国的宇宙论与神论:五行大义》(1991)等。
- [2] 作者在原注中说明,对五行的“行”字,他选择了现代西方汉学的通译“Phase”而不是传统的“élément”的译法。
- [3] 本文论述仅限阴阳五行学说。如需考虑分类体系和数字模式的通史,应赋予九位图以更重要的意义(见注4)。
- [4] 对九位图式早期形态的研究肯定会把人们的注意力吸引到一些更深远的背景资料中去,诸如与“洪范”九章一样与大禹的传说有关的“禹贡”中的九州以及我们将要在下文论述其在两汉占卜活动中作用的八风。本文仅限于介绍那些其后被用于说明九位图即(“洪范”中)“魔方”某一组成部分来源的确实可信资料。
- [5] 第一位详细地从考证角度论述此问题的是著有《易图明辨》(台北广文书局版,1971)的胡渭(1633—1714)。该书是迄今为止对这些曾给理学思想以很大启发的象数图式的起源所做的最好的概念。
- [6] 见《汉书·五行志》,1316页(文中所及二十四史,均见北京中华书局版)。
- [7] 更确切地说,是作为“洪范”目录的那65个字(依刘歆,此即洛书)在来源不同的正文章节中如何分配。见《易图明辨》,1.35a页。问题在于了解洛

书在成为“洪范”流传的图画基础以前究竟是什么。现代学者倾向于把古洛书及它的“双身”河图看作具国宝、重器价值的各种物件的统称，见索安士(Seidel):“中国和日本的国宝”，BEFEOLXIX(1981)，232—239页。

- [8] 对赐禹洪范九畴一句话的注释。孔安国(前141—87，武帝时人)并非此传作者。据认为，该传成书于东汉末年，至迟到东晋(317—412)，当时梅赜将此传献于皇帝。见皮锡瑞：《经学历史》，周予同注，35页，注15(中华书局，北京，1959)。

[9] 《易图明辨》，2.22a页。

[10] 有关此书，见注[71]。

[11] 见司马迁：《史记》，卷128，3299页及冯友兰：《中国哲学史》，卷2，普林斯顿，1973，102—106页。

[12] “汉简年历表叙”，《考古学报》，1965.2，136页。“说卦”的后起被马王堆帛易的发现(—168)所证实，见《马王堆汉墓研究》，长沙，1981，74页。

[13] 《易纬乾凿度》(载《纬书集成》，东京1981版，卷1a，41—42页)。九宫的另一较早记载出现在《张衡传》中，见《后汉书》，卷59，1911—1922页。太一历算的历史尚有待研究，在这方面迈出第一步的是严敦杰著的“武盘综述”(日文)，载《数内清集》，京都，1982，63—95页。它第一次的正式应用很可能是在公元115年(严敦杰，86页)，其后又不断被使用(例见《南齐书》，卷1，23—24页)，而它的广为人用——尽管有了重大改动——是在唐朝，这方面敦煌文献可为佐证(数内清：“敦煌文献研究”，《东方学报》，京都，1964，543—549页)。

[14] 铃木吉次郎对郑玄此注做过很好分析，见《汉易研究》，东京，1963，159—164页。

[15] 据该论，乾坤为父母卦，其余六卦为三子三女卦。

[16] 尽管如此，在使六十四卦的占卜功能适用于天文历法周期方面，太一历算还是起到了重要使用(《乾凿度》，60页)。并且，很有可能九宫图的形成与京房(前77—37)的“九宫卦”分类法有过瓜葛(铃木吉次郎，207页)。尽管变种众多，“九宫卦”已在汉初流行，因为它是马王堆(—168)《易经》卦序的基础(见严灵峰：《马王堆帛书易经研究》，台北，1980，3，9—12页)。

[17] 《文物》，1978，8期，16—25页及插图3。有关该发现细节及附录资料，见

马克：“汉朝天文历法工具与六壬法”，BEFEOLXXII,1983,318 和 324 页。

[18] 《黄帝内经灵枢经》，卷 77,142—143 页（人民卫生出版社，北京，1979）。

其中对九宫的描写与式盘上的文字如出一辙。该卷内容让我们看出九宫图、太一历算和候风卜法之间的紧密联系。值得说明的是，《灵枢经》在九宫图里加上了式盘中所没有的八卦。

[19] 见上注。关于天文历法周期与太一的联系，见梅杰：“淮南子的星象学及有关文献”，《中国宗教研究社学报》，1980,8,21—22 页。有待发表的与五行说和占卜学有关的马王堆帛书尤其是其中的阴阳书，对式盘的操作将带来众多揭示。太一历算即属该书描述的一种方法。值得注意的是“九宫”一词书中没有提及（李学勤：“古代中国占卜史讨论会讲演”，伯克莱，1983 年 6 月）。

[20] 源于太一式盘的占卜术与《易经》的最终合流可能发生在前汉末年。当时，因为有了京房和扬雄确立的体系，易卦说才被有系统地纳入了历法计算和六十甲子历。见上文注 16 及铃木吉次郎（注 14），第二、五章。

[21] 比如 81(9²)这个数在三统历中的重要性，见数内清，能田：《汉书律历志的研究》，京都，1947,45 页。

[22] 首次提到这一种算术的是《管子》，卷 84,414 页（《诸子集成》，台北 1978 年版）。

[23] 刘徽：《九章算术注·序》，见《算经十书》，台北商务印书馆，63 页。

[24] 《三国志》，卷 63,1424 页。

[25] 《九宫算》。有关此书，见注[64]。

[26] 以茎为计算辅助工具在汉朝被充分证实，见李约翰：《中国的科学与文明》，卷 3，剑桥，1970,70—77 页。

[27] 第 67 章，“明堂”，卷 8（《汉魏丛书》，京都 1978 年版）。

[28] 这样的三层表达法将为道教仪式所借用并被冠以“三元”之名（见下文有关章节）。

[29] 葛兰言：《中国思想》，巴黎，1950,179—182 页。

[30] 见《易图明辨》，5. 20a—20b 页。甚至这一说法也未必属实，因为直到唐朝为止，对该段的众多引述总是以前一章（66，盛德）为出处，而明堂一章在早期版本中并不存在马伯乐：“明堂与先汉的宗教危机”，见《中国与佛

教文集》9,1951,23 页,注 3),并且,所有这些早期的引述都未谈到魔方(见四库全书提要,21.30a—32a 页,台北艺文印书馆)。

[31] 请见《隋书·礼仪志》(卷 6,120 页)作者在这一点上的论断。有关明堂的争论,见马伯乐:“明堂与先汉的宗教危机”,23—25 页。

[32] 744 年由玄宗本人奠基的九宫坛在整个唐朝时期一直是皇家祭祀中一个重要部分,它与郊祭(祭天)和庙祭(祭祖)一起被列为三大祭祀(载《旧唐书》,卷 24,929—932 页;见顾颉刚,杨向奎:“三皇五帝考”,1936,《古史辨》,卷 7b,193—202 页)。九宫神不再是郑玄《乾凿度》注中的八卦,而是遁甲法中由太一即北方神统领的九个神。建立在九位图基础上的这一重要占卜方法最早出现在后汉的方士中间。葛洪(283—343)在他的《抱朴子》中给予此卜法以相当重要地位(见 Ngo Van:《古代中国的占卜,巫术与政治》,巴黎,1976,190—193 页)。它与太一历算的关系非常密切并很可能是后者的发展(同上,192 页);从某一历史时期起,二者几乎没有区别。请阅严敦杰对此卜法的研究“式盘综述”(注[13]),79—90 页。《南齐书》(见注[13])对太一历的阐释使这一论点毫无疑问,因为书中谈到了特属于遁甲术九位图的八“门”。葛洪本人也是参照了一本《太一遁甲》(登涉章,275 页,王明注,北京,1980)。最后要说明的是,在所有已知的占卜术中,遁甲术与道教的关系是最为明显的(见施舟人:《道教传说中的汉武帝》,1965,34—38 页)。

[33] 见《哈佛燕京引得》(以下简写 HY)1284 号。本文的完成得力于巴黎道教文献与研究中心(CDET),源自本人在“古代中国占卜史”讨论会上的口头发言(伯克莱,1983 年 6 月)。

[34] 据《真诰》(499 年成书)认为,张道陵本人并未曾实施两性相合术(HY 1010,2.1a),见贺碧来所撰国家博士论文,1981,卷 1,113 页。关于黄书的流传日期,见《洞真黄书》,2a,7b,12b(又下注 38)。

[35] 这里所引的马伯乐的著作来自他的研究集《道教与中国宗教》(1971),主要为 568—577 页和 421—423 页(又见施舟人,1975,11 页)。

[36] 马伯乐,1971,571 页。

[37] 马伯乐,1971,568 页。

[38] 《洞真黄书》(HY 1332)。由于洞真教派与上清教传统相联,这本小册子原则上与《过度仪》参照同一教理典籍。只能说原则上如此,因为令人惊

讶的是,源于上清教的茅山派在它的典籍中融纳了与这些仪式相关的著述,而对此类仪式的痛斥它与佛教一样是不遗余力的(《真诰》,2.1b;见劳格文:《无上禪要,六世纪道教集成》,EFEO,巴黎,1981,32—33页)。不过,黄书的仪式还是被茅山派的建立者实施过并且在某种程度上被纳入该派的神灵显迹之中(见下注43及贺碧来国家博士论文,卷1,56—57和78页)。尽管“上清”、“洞真”之名的添加源自四五世纪道教文学的后期修订,它们还是证实了这些著作从属于一个与中国江南的宗教运动相关的共同环境。

[39] 马伯乐,1971,571页,注3。

[40] 司马虚强调了小祭堂仪式与房中术之间存在的对立(《茅山的道教,一次显灵的纪事》,巴黎,1981,184—186页)。关于中古时期的小祭堂,见施舟人:《道教之身》,巴黎,1982,125—126页。有关天师道背景下仪式的功能,见施舟人:“道教之身”,《宗教史》,1978(17.3/4)377页。

我们这里提到只有一对教徒参加该仪式,并非是要否定所有不论是道教还是佛教的诽谤者赋予黄书仪式的集体性。我们只是认为,对九宫的设置程序来说,礼仪区的开设以必要且充分的唯一一对主祭的在场为前提。如果《过度仪》这种仪式的集体性应予以考虑的话,在我们看来,需要承认的是,本来意义上的礼仪区本身也要再分为数量相当的九宫图和成对的参加者。

[41] 《辩证论》(见《弘明集》,《大藏经》2102,8.48b页)5世纪末。该咒语的翻译和阐释见马伯乐,1971,572—573页。

[42] 见前注。

[43] 关于陆修静与该仪式的关系,见《辩证论》(上注[41]),关于许谧,见司马虚,1981,181—191页,在司马虚看来,《过度仪》是4世纪江南道教生活的代表作。

[44] 史泰安:“公元2世纪政治宗教意义的道教运动论述”,《通报》LV,1963,57页。

[45] 该仪式只限成人:“夫弟子在师治受道不得过二十不过度二十外受道即过度”(《过度仪》1a)。

[46] 从《过度仪》展示的该仪式的整体来看,两性的结合,尽管不乏男女神结合的色彩,还是应首先被理解为一个受孕,即一个创造过程的开始,其顶

点便是“桃康”命宫之神的形成(司马虚,1981,186—187页及注309)。

[47] 从某种意义上说,它已经与第二部分性质相同,这一点被动作14(8b)所印证,“师为弟子解衣带结,散发”。这是仪式的重要时刻,主祭者解衣宽带,然后进入仪式区,进而完成他们的结合:“开金门,挺玉龠,注生门”(14a),或者,“阳言天道行,乙言地道行,便进入生门中”(15b)。

[48] 这两句话提供了有关祭者取位的情况。天地分别指男女(见下注),在布九宫仪式之初,他们并列横躺在一起,头部在图中南方(“首南”而不是5b中“向南”),这也是前一个动作(8a)结束时的情景。

[49] 文中称男人时而用甲,时而用阳(或天);称女人时而用乙,时而用阴(或地)。

[50] 在这里被称作“天地”(见注[48])的主祭者此刻身体叠在一起,男人俯在女人身上。

[51] 有关获得“坎一”的方法被省略了。据下文(3.4):“阴阳各半一”。

[52] 即由三阳爻组成的乾卦。

[53] 即由三阳爻组成的坤卦。

[54] 据《洞真黄书》,3b,此处“王”应为“至”。

[55] 我把没有意义的“阴横”依上下文改成了“横掩阴”。

[56] 文中两种情况都说“阴左腰”。考虑到前面句子中魔方左侧数字被移至女体右侧,我改原句“左三右七”为“左七右三”。

[57] 见1.5节最后一句。这一现象与最后一个步骤有关:“中五九位”的“五”被分摊至九宫之中(如图)。

[58] 下一个动作正是以主祭者躺在地上开始(见注[47])。

[59] 《汉书·翼奉传》(3169页)。翼奉是汉元帝时卜师、谋士和政治家,传《翼氏风角》为他所作。风角术作为卜占方法是建立在对风与乐声、人的情绪诸关系的观察基础上的(见NGO VAN,1976,23,186—190页)。前文中占风术是与通甲术有关的(见上注[17])。

[60] 这里的句子是对《翼氏风角》成语中潜在的逻辑关系的阐明。我们依据钱大昕(1728—1804)的《汉书补注》把“利”改作“刑”。

[61] 五行的季节循环总是开始于位于其前的“区一季”之初(木=春,火=夏,金=秋,水=冬),在自己所处位置上达到顶峰,结束于紧随其后的“区一季”之末。比如,木起于亥(西北,冬初),统于卯(东,春分点),终于

未(西南,夏末);以此类推。这种地支标记的配置——三个一组分配于四个区域、季节,源于《淮南子》(《丛书集成》,106—107页)中留下最初痕迹的“三合论”。这一理论构成一个据此解释五行及其刑罚关系的模式。这并不令人吃惊,因为“刑论”本身就是据“三合论”构思的(见《五行大义》,6章“论文位杂”,11章“论刑”)。

- [62] 2.2(关于木)与2.5(关于火)是在两部书中唯一相同之外。在2.1(关于水)中,“丑”(东北)取代了《翼氏风角》中的“辰”(东南)。解释模式在此由严格意义上的季节循环来表示,而不是由十二地支中的“三合论”:丑是冬天最后一个月的标志,以水为统的季节的极限。在2.3(关于金)中,未(西南)取代了酉(西),解释模式没有被清楚确定。最后,在2.4中,关于土的成语在《翼氏风角》被简单忽略了,解释模式同2.3一样晦涩(《五行太一》修改了这句成语以使它与自己的模式相融。见下注[77])。

[63] 我们是否要注意“眉”与“肩”两个字符之间的相像?

[64] 见李约翰《中国科技史》第三卷中的翻译,58—59页。关于《数术记遗》及其假想作者,李约翰认为与后汉徐岳有关,出处同上,29—30页。

[65] 《宋刻算经六种·数术记遗·跋》(1212年作),北京,1980年。有必要说明的是,甄鸾在皈依佛门之前曾是个道士。他因亲身参加而了解天师教性结合的仪式(《笑道论》,第35段,载《广弘明记》,T. 2103)。

[66] 其传在《梁书》卷23,359—360页。

[67] 史书上有其六个儿子的传,业、象和菜(《梁书》卷23);明(《北齐书》卷33,猷与朗(《南齐书》卷51))。

[68] 谢和耐:《中国世界》,1972,巴黎,162—163页。芮沃寿:《隋王朝》,纽约,1978,31,39—42页。

[69] 《隋书》卷78,《萧吉传》(1774—1777页)认为是周初,《北史》卷89,《萧吉传》(2953—2955页)认为是魏末。

[70] 《隋书》卷78,2955页。这里面的任何一本书都没有流传下来,唐宋的书目中只是偶然提到其中一二。

[71] 奇怪的是,在他传记中提到的书目不包括《五行大义》。新旧《唐书》中的书目以《五行记》方式介绍该书并附记卷数(5卷),同今存卷数一致。《旧唐书·礼仪记》(24章,932页)提供的恰是今存书名(见下注[82])。《宋史》书目及对该书有过摘录的《太平御览》也是如此。《五行大义》在宋末

从中国消失。保存在日本的《五行大义》对阴阳道及其它派有重要影响(见福朗格,1958,东京,28—29页)。该书是通过(1799年)《佚存丛书》的出版回到中国的。本文所参考的《知不足斋丛书》(1813年)版本是以《佚存丛书》为依据的。关于本书的情况,请阅中村璋八文章及两部专著:《五行大义》,东京,1973和《五行 大义基础的研究》,东京,1976。

[72]《论九宫数》,第三章,1.23a—33b。

[73]《隋书·总目》(1027页)中提到的此书并没有流传下来。总目的编者把它列入太一历算著述。很可能是专论太一历算的。在萧吉的引文中对太一行九宫的借用是以明显的方式出现的。《五行大义》中经常出现的问题是如何确定所引著述的准确范围(见下注)。值得注意的是,萧吉的创作意图并非是提供一个文选,而是一个联贯、协调的关于五行说的论述。他还经常把一些引文用在与原来语境不一定一致的地方。

[74]萧吉大概在继续引用《九宫经》。“配算曰”的说法使人想到某本书的一章就像《过度仪》中的“配甲”一样,而不是单独一部书。

[75]如果与《过度仪》(2.3)比较,就会发现萧吉明显地改变了《翼氏风角》原来的句式以使之更适合设九宫的语境(见上注[62])。其中的解释模式同《过度仪》一样仍旧晦涩难懂。“义”和“坚”通常是金的所属意义。

[76]说明同上注(注[75])。

[77]萧吉这里依据的是五行更替中土生于巳(春季第三月)。见第四章“论生死所”。

[78]在此章之首,萧吉对初图过渡到终图的基础 45 这个象征数字作了总体介绍。他还认为,配置在每一方位的 9 这个数象征着一季的九句(24a)。

[79]见上注[61]、[62]。当萧吉谈到刑论的时候,他没忘记原文引用《翼氏风角》,这表明他是知道该论点的双重应用的(见“论刑章”)。是否可以推论最初有两个体系呢?不管怎样,这是萧吉想让我们接受的想法。

[80]关于《算术记遗》,请见上注[64]。《洞真黄书》(3b)提供的版本与《过度仪》完全一致。

[81]萧吉在这样的表述面前大概是无辜的,因为他只是在援引《九宫经》。不过,鉴于他在处理引文时非常自由,对所引作品的原始状态,我们无可奉告(见上注[73])。

[82]《旧唐书·礼仪志》,卷24,932页。该书作者只是引用《五行大义》,并且

还是在 841—842 年由改革九宫祭仪引起的辩论背景下引用(上注[32])。有两种不同的处理方式:一种是《过度仪》,《洞真黄书》和《数术记遗》的,另一种是《五行大义》并且可能是《九宫经》的。后一处理被所有晚起著述所追随并从此被称作“龟图”。文中提到身体诸部分总是被当成龟体而非人体。CAMMAN 很清楚地指出了文句中内容与该爬行动物的不相符(“古中国哲学宗教中三的魔方”,载《宗教史》,1.1,1961,43 页及注释 21)。

[83] 下图是依《过度仪》(10b)做成的,中宫有两个五,一个是魔方系列用的,另一个是第一系列操作的 5×9 画转换到最后系列的 9×5 画时用的。

[84] 八卦总共有 24 画(8×3),其中 12 个阳爻是由一单画(—)组成,12 个阴爻是由两个复画(--)组成,共有 36 画。中宫没有卦,它保留着最初为它配置的画数,即 9 个。这样,全部九宫九正好有 45 画。

[85] 该系列操作旨在完成从“易”这个词到“十二月”诸词的十个词(或词组)整体之间的转换。这最后一个系列也属于九宫设置程序,因为意味着操作结束的总结句紧随其后。关于在仪式背景下指称五行的那些词语的笔划,见《哈佛燕京引得》588(下注[115]),27a。

[86] 从理论上介绍了《过度仪》仪式的《洞真黄书》仅限于描写仪式执行的形式原则,无任何操作过程。

[87] 关于萧吉借鉴这部书的性质及范围,请见上注[73]、[74]。

[88] 在《隋书》总目上收集的 20 部同类作品中,只有 2 部在书名里提到了黄帝。

[89] 见上注[73]。萧吉再次以《九宫经》的简称形式引用的时候是在论太一术的那一章(“论诸神”,5.2b)。

[90] 司马虚:《茅山的道教》,巴黎,1981,98—106 页。此观点被贺碧来在他的国家博士论文《道教史中上清的启示》中所批判,1981,卷 1,29 页。有关禹图(河图)的传播与茅山的关系,见苏海涵:“河图是什么”,载《宗教史》,17.3/4,1978,410—411 页。

[91] 我们已经看到遁甲术是太一历算的延续(见上注[32])。葛洪提示了可能是介绍九宫图的小册子的《三五中经》的存在,更何况在该书之前还有一部五卷本的九宫论(见遐览篇,306 页)。至于以“三五”称魔方的用法,请见葛兰言:《中国思想》,巴黎,1950,189 页。

- [92] 有关萧吉在古籍方面的知识,见中村璋人,197—241页。
- [93] 冯沃寿:《隋朝意识形态的形成》,1957,87—93页及《隋王朝》,1978,37—38页。又见皮锡瑞:《经学历史》,中华书局,北京,1959,182页。
- [94] 这里,我想起了萧吉的同时代人杜台卿所写的《玉烛宝典》。
- [95] 该特色也是相对的,因为上文我们提到的儒教的复兴其本身也是受到了当时宗教思想的强烈渗透。劳格文(《无上祇要,六世纪道教集成》,1981,4—21页)以令人信服的方式揭示了北周武帝(561—580在位)的政治社会改革的所有道教背景。
- [96] 《五行大义·序》。
- [97] 我们无法说两汉时是否可能有仪式的背景,因为《大戴礼记》是赝作。值得注意的是,《洞真黄书》(14b—15a)使用的四方神名借鉴了“明堂位”中描述的礼仪(《礼记》31,望仙馆版,1887):五狄君,九夷君等等。索安士揭示了明堂与道教之间的关系(1969,56—57页)。
- [98] 这样,总数便是 $55(1+2+\cdots 10)$ 而不是设置程序初图中的 45。10并不属于“月令”中的数字对应,同“洪范”一样,它是 5 居于其中的地的代表数。整体的对称并不因这一替换而受任何影响。
- [99] 这意味着五行早于九宫的理论并未受到置疑。有关此问题,可见刘牧(1011—1064)从河图出发所阐发的八卦配九宫法(《易图明辨》4.18—20)。早期理学家颠倒河图、洛书的称法。本文使用的是通用的称法,即:五位为河图,九位为洛书。
- [100] 见蔡元定(1135—1198)对此问题的理解(《易图明辨》5.1b)。
- [101] 例见顾颉刚,杨向奎:“三皇五帝考”,1936,《古史辨》,卷 7b,234—239页。
- [102] 冯友兰:《中国哲学史》,卷 2,普林斯顿,1973,440页。
- [103] 陈抟关于五位图、九位图及其构成的观点通过一篇略显散乱的文章“龙图序”流传下来(见《易图明辨》4.1a—2b)。在各家注释中。刘牧(见上注[99])注为最早。下文将提供张理(14世纪初)注,在胡渭看来,该注是最全面,最有代表意义的。我们这里所依照的《易图明辨》(4.7a—13b)描写四个步骤的程序,而张理注中提到了五个步骤(《易象图说内篇》,HY161,1.2b—8b)。
- [104] 有关魔方的研究,还可以参考如下著述:李约翰:《中国科技史》,第三

卷, 55—62 页; 葛兰言:《中国思想》, 1950, 173—208 页; CAMMANN:《魔方在中国的演进》, 1960。有关河图、洛书宗教方面, CAMMANN:《古中国哲学和宗教中三的魔方》, 1961 及苏海涵:“河图是什么”, 1978。

[105] 关于刘牧, 见上注[99][103]。

[106] 施舟人:“道教传说中的汉武帝”, 1965, 34—40 页; HARPER:《汉代的式》, 1979, 5 页; 马克:“汉代天文历算的工具及六壬法”, 1983, 412 页。

[107] 这一情况被 FREUCHTWANG(1974, 175—182 及 207—209 页)结合现代宗教背景分析过。

[108] 中山:《中国占星术之特色》, 1966, 448 页。

[109] 侯锦朗:《中国宗教中的捐款和财物概念》, 巴黎, 1975, 106—126 页。

[110] 例见《黄帝龙首经》(HY283)和《金匱玉衡经》(HY782)序言。

[111] 《壙城集仙录》(HY782), 1. 11a。

[112] 他比沈括(1029—1093)稍早一些, 后者在几十年后同样主持司天监的工作。

[113] 该书的编纂属于一项大规模工程的一部分, 该工程旨在对当时官方流行的且纳入朝廷审查计划的卜测技术做出总结(见严敦杰:“式盘综述”(日文), 载《蕞内清集》, 京都, 1982, 64 页)。

[114] 卷 3, 9—20b(宛委别藏本)。《遁甲符应经》的情况并不是唯一的。例见《太白阴经》(8 世纪), 9. 14b—15b(墨海金壶本)。

[115] 人们在可能源于宋朝的一部形式紧凑的文集中找到了相关的著述:《灵宝六丁秘法》(HY581),《黄帝太一八门入式诀》(HY586),《黄帝太一八门入式秘诀》(HY587),《黄帝太一八门逆顺生死诀》(HY588)。

[116] HY581, 9b—10b; HY587, 2. 1a—1b; HY588, 6b, 14b—15b, 11a—11b。除了被杨维德忽略的有关流传的叙述, 在书中其它地方引用人名或地名时, 如果不是被忽视, 就是被简略到了极点:《本经》(HY587, 12a)成了《经》(3. 9a), 左(慈)真人(HY587, 6a)成人真人(3. 11b), 等等。

[117] 我们可以把卷 3(12b—13b)和 HY581(7a—8a)比较一下。

[118]《秤星灵台秘要经》(HY289)。同一仪式的佛教版本在收录在《七曜攘灾诀》(T 1308)中。关于《都利聿斯经》这部希腊印度占星术重要著作, 见中山:《中国占星术之特色》, 1960, 450 页。我们的出版者提到它的时候对书名做了改动:《笔斯经》(1b), 不过这还是很容易辨别的。

《远东亚洲丛刊》简介

[法]戴路德

耿 昇 译

《远东亚洲丛刊》是法兰西远东学院京都分部的刊物,于其10年存在期间,它得以在东方学的必备书中占据了相当重要的地位。该刊物的固有特征是什么呢?其存在的原因是什么呢?它至今获得了哪些成果呢?

为了回答其中的第一个问题,我们首先应该对《远东亚洲丛刊》的封面作几句解释。索安士(Anna Seidel)用于装饰它的图案受到了日本佛教中著名绘卷“信贵山缘起”的启发。但却产生了一种“移植”效果,随法轮而奔走的小精灵变成了法兰西远东学院的标识。此外还有另一种移植:其法文刊名的字体模拟了《法国—亚洲》刊名的字体。后者是一家勇于探索的刊物,它最早刊行于西贡,后移至东京,但已停刊很久了。索安士希望以此而表达对《法国—亚洲》期刊创办人勒内·德·贝尔瓦勒(René de Berval)的谢意,同时也是表达某种承启关系。正是此人在法兰西远东学院要求我们推出《远东亚洲丛刊》时,便以其编辑经验而帮助我们。最后,《丛刊》(Cahiers)的刊名在二战之后曾被用于设在越南的法兰西远东学院的一种联络通报,当时由于《法兰西远东学院学报》的篇幅很大,从而使它的出版变得很困难了。

所有这一切都说明了以下几点。首先是,从《远东亚洲丛刊》的创刊号(1985年)到索安士逝世(1991年)的数年间,她都表现出了其热情和能力。她与其刊物融为了一体,对于其中的任何细节都不会感到陌生。《远东亚洲丛刊》当然至今仍然以其人格和事业的威望来哺育自己。

其次,在一个分散经营已提到日程上的时代,《远东亚洲丛刊》仍执着于其原来的方针和法兰西远东学院的传统。我将重提一下,法兰西远东学院的领导对我们提出的要求,就是将这个既是欧日学者们的工作中心,又是所有国家东方学家们的聚会点的法兰西远东学院京都分部的各项活动的成果,汇辑起来以形成一种比较快速、不太昂贵和不像佛教百科全书《法华义林》那样专业化的定期出版物。

最后,该刊物封面的固定装饰图案以及其他几种偶而采用的插图,都表明了我们研究的方向:对古今东亚文化和社会的研究,同时又特别重视主要是从其人类学和文化方面考虑的宗教现象。

《远东亚洲丛刊》是做为活跃在东亚地区的研究人员的论坛而诞生的。它是做为有关特定内容的多学科研究成果的传播工具而发展起来的,而这些内容又始终与东亚的社会、文化,特别是与宗教有关。

这是一种年刊(有时带有延续为两年的几个双号),遵循一种严格的法—英双语制。除了能向一批范围更广泛的大众开放之外,法—英双语制还能提供以下益处:用一种语言写成的任何文章前面都附有另一种语言的提要。这种提要往往要委托给另一位作家来写。由于《远东亚洲丛刊》是在日本出版的,所以它也附有(从第7期开始)译作日文的目录。

《远东亚洲丛刊》由一位主编和一个编审委员会主持。编审委员会主要是集中了一批活跃在日本—中国—朝鲜研究领域的法兰西远东学院的新老成员,同时还包括法国研究亚洲宗教的代表人物。《远东亚洲丛刊》并不是要指定订阅的某个社团的会刊。每期都有优先寄给长期订户的订单预告。

自第3期(1987年)起,《远东亚洲丛刊》每期都要为其第1部分而采纳一种专刊号的形式,同时又在第2部分中保留了做为其主要宗旨的内容(我们已经看到):为正在从事的科研提供一个广

泛开放的论坛。因此,读者首先会了解一种档案,它覆盖了有关东亚的宗教、社会或文化研究领域的档案。这第1部分的责任委托给了一位客座编辑,他应是所涉及到的档案之专家,经常是编委会的一名成员。审稿人随后就会接触一个论坛,活跃在亚洲地域中的研究人员们要特别与这一论坛合作。该论坛包括主要是涉及到研究报告、评论、对主要是有关在亚洲完成的著作的书评和书目。直到目前为止,新的日文出版物(特别是在佛教领域中)均为其经常性文摘的对象。但《远东亚洲丛刊》也希望将其文摘范围扩大到在中国、朝鲜、越南出版的论文。该刊的另一种关心之处是向英语读者介绍用法文写成的东方学著作。例如,我们正是应从这种角度来阅读索安士对于西方在二战后的道教研究所做的权威性综述,这篇综述发表于《远东亚洲丛刊》第5期(1989—1990年)。

《远东亚洲丛刊》毫无保留地接受夹杂在行文中的汉文方块字。它还可以附图表或图片插图。《远东亚洲丛刊》的印数只限于1000册。排版是在法兰西远东学院京都分部中完成的,由京都的一家印刷商承印。由巴黎向欧洲和由京都向世界上其他地区发行。

即使是在传真和电子信函的时代,一种出版物的地点似乎不再像过去那样重要了,但《远东亚洲丛刊》以其在日本出版而肯定享有一种特别有利的地位,这是由于该国在科研方面的活力和京都在东方学中扮演的那种国际中心的角色。此外,我们还必须承认,当然是颇具权威性的法国研究,长期以来在人们称之为亚太地区的代表性却不足。亚太是地球上辽阔的一片地区,它越来越具特色,在未来的一个世纪中必然会扮演一种更加重要的角色。在这个地区,《远东亚洲丛刊》以其适度的水平,明显适应了一种急需。因为它很快就对大学教员与科研人员的整体产生了直接影响,不仅仅是在日本,而且也在整个环太平洋地区,从汉文化圈的中国直到加利福尼亚和加拿大海岸(甚至是拉美的零散地区),也不要忘记澳大利亚和新西兰。《远东亚洲丛刊》在这方面也具有双重功利:它

不但使法国科学研究能享受到多种交流以及它们所拥有的信息；而且也能更好地介绍法国著作，《远东亚洲丛刊》也始终都渴望更多地了解这些著作。

《远东亚洲丛刊》优先选择宗教论文其部分原因可能是基于下述事实：本刊编委会的大部分成员均属于以亚洲各大宗教的教理和以社会—文化贡献为中心的法国研究传统，如佛教、道教、萨满教、神道教等。这种研究传统，很早以来在法兰西学院、高等实验学院、社会科学高等学院就均有代表，其关心的中心及其方法论经常被人阐述。但属于一种其传统并非是将重点放在新老宗教问题上的理由。在当地的每个研究人员都能够通过其个人的经验而得以发现，宗教现象不仅仅在历史上，而且在他所研究的现实中，都起着巨大作用。因此，这里不是指一种武断的选择，而是指一种自我觉悟。

为结束本文，我应重提一下在由《远东亚洲丛刊》专刊号中编辑的档案所触及到的内容。

第3卷(1987年)是敦煌学研究专集，其特邀主编是戴仁(Jean-Pierre Drège)。他当时尚为法兰西远东学院的成员，现任高等实验学院研究导师。该卷是藤枝晃先生的祝寿文集。

第4卷(1988年)和第5卷(1988—1989年)是道教研究专集，其特邀主编是劳格文(John Lagerwey)，法兰西远东学院成员。该卷是康德谟(Max Kaltenmark)的纪念文集。

第6卷，(1991—1992年)是朝鲜萨满教研究专集，其特邀编辑是亚历山大·吉尔谟兹(Alexandre Guillemoz)，他是国立科研中心的成员。我们要指出，在该卷中又加入了一份丰富的解说性参考书目，它已经超越了对萨满教的研究范畴，而是勾勒出了西方当代对于朝鲜社会中“人文科学”研究的全貌。其中为在中东欧出版的著作留下了重要的位置。

第7卷(1993—1994年)是禅宗研究专集。其特邀主编是贝纳

尔·福尔(Bernard Faure),他是斯坦福大学的教授。该卷是柳田圣山的纪念文集。

第8卷,(1995年)是东亚传统宗教研究专集,这是索安士纪念文集的第1卷,由法兰西远东学院成员戴路德主编。

《亚洲艺术》简介

[法]毕梅雪^[1]

张 曦 译

《亚洲艺术杂志》由法兰西博物馆于 1924 年创办,1940 年至 1945 年期间停刊,再次发行时更名为《亚洲艺术》,副标题为《吉美博物馆(musée Guimet)和塞努斯基博物馆(musée Cernuschi)年鉴》。该杂志的主编一直由法兰西博物馆馆长担任,直到 1963 年法国远东学院院长接任。

1981 年,在历经由于资金及技术困扰停刊三年后,该杂志采取新的编辑方针与装帧设计以目前这种形式出现在读者面前。编辑工作先由阿尔伯特·勒博纳尔(Albert le Bonheur)和伊莲纳·马丁杜伽尔(Irène Martin du Gard)共同负责,后者自 1985 年起在一个领导委员会和一个科学委员会的协助下独立主持工作。

杂志为年刊,每期平均 176 页,发行数 1300 册。其办刊方针为优先发表中等篇幅的文章,这样保证了涉及的问题无论从空间上(从伊朗到日本)还是从时间上(从新石器时期到 20 世纪)都具有多样性,并使读者有可能定期阅读到与各自学科相关的文章。

每期杂志包括有:5—7 篇主要文章(原稿长度为打印纸 15—30 页,插图 15—25 幅),一篇有关吉美国立亚洲艺术博物馆(以下简称吉美博物馆)和塞努斯基博物馆活动的专稿,另有一些专栏和近期出版消息。两个博物馆的“活动”栏目由馆长撰写,介绍各自部门新近收藏和筹备的展览。专栏由一些篇幅较短的文章组成,介绍某件特殊物品,法国境外组织的重要展览,某座建筑的修复工程和围绕同一主题举行的研讨会或一系列著作。

文章为法文或英文,其内容概要与正文分别采用这两种不同的语言。杂志的插图为黑白印刷,从 1991 年起增加了 8 页彩图插页。

在此,我们将介绍 1981 年以来《亚洲艺术》发表的有关中国的主要文章。

这些文章的贡献表现在以下两方面:中国境内及境外考古发现的介绍,考古和艺术史领域的论文及创新研究。

介绍性文章中,一类是中国学者发表的文章的译文,如科琳娜·德贝纳—法兰克福(Corinne Debaine-Francfort)译王炳华著有关古新疆塞克人的文章(1987 年:31—44 页),杜德兰(Alain Thote)译杨锡璋著黄河中游龙山文化的文章(1988 年:60—77 页);另一类是综合性文章,如莫德·吉拉尔-热朗(Maud Girard-Geslan)有关广东南越王墓的文章(1986:96—103 页),罗伯特·W·巴格利(Robert W. Bagley)有关四川三星堆殉葬坑的文章(1988 年:78—86 页),及达尼埃尔·叶利谢耶夫(Danielle Elisseff)有关河北辽代夏巴里墓葬的文章(1994 年:70—81 页)。也包括一些报告,如新疆喀拉墩(2—4 世纪)的发掘报告,即法中克里雅河联合探险队的第一批成果,作者是 C·德贝纳—法兰克福、阿卜杜拉苏尔·伊德里斯(Abdurassul Idriss)和王炳华(1994 年:34—52 页);最后是对中国境外发掘的中国考古文物的介绍,如米歇尔·皮拉佐利—采尔斯太文斯(Michèle Pirazzoli-t'Serstevens)关于阿曼苏哈尔堡(1988 年:87—105 页)、玛丽—弗朗斯·迪普瓦扎(Marie-France Dupoizat)关于印度尼西亚万丹吉朗遗址(1992 年:37—68 页)出土的中国瓷器的文章。

这些论文中既有公认的知名学者的研究成果,也有年轻研究人员发表的初步研究文章。我们将其按主题重新归类,这些主题与杂志的主方向,同时与过去 15 年间法国的研究方向相吻合。

《亚洲艺术》杂志也发表了一定数量研究古代中国的论文,如

伊丽莎白·蔡尔兹—约翰逊(Elizabeth Childs-Johnson)有关红山文化玉器的研究(1991年:82—95页),洛塔尔·冯·法尔肯豪森(Lothar von Falkenhausen)有关东周钮钟的研究(1989年:68—83页),杜德兰对湖北擂鼓墩一号墓青铜雕刻品(1987年:45—58页)及公元前5至4世纪中国漆器手工业的研究(1990年:76—89页),最后还有侯锦郎对汉初人物画像的研究(1981年:37—58页)。

部分论文涉及敦煌壁画及新疆的佛教艺术,如罗伯特·耶拉—贝扎尔(Robert Jera-Bezard)和莫尼克·马亚尔(Monique Mail-lard)关于敦煌幡画的挂法(1985年:83—91页)及其在中亚佛教仪式中的地位(1989年:57—67页),胡贝特·杜日特(Hubert Durt)、克里希纳·里布(Krishna Riboud)和赖同洪(Lai Tung Hung)对吐鲁番和甘肃公元5世纪卒塔婆的研究(1985年:92—106页),弗朗索瓦兹·王图坦(Françoise Wang-Toutain)对一幅表现一位和尚的敦煌壁画的研究(1994年:53—69页)。

在法国的中国收藏品中,瓷器与敦煌一样同属强项,若干篇关于瓷器的论文中,有达尼埃尔·迪马(Danielle Dumas)从类型学和工艺学两方面对河南修武县磁州窑粗陶的研究(1983年:86—92页),让—保罗·德罗什(Jean-Paul Desroches)对吉美博物馆收藏的一尊13世纪末青白瓷菩萨的研究(1984年:73—77页),黛西·莱昂—戈尔德施密特(Daisy Lion-Goldschmidt)对里斯本桑托斯宫中中国瓷器具有权威性的研究(1984年:5—72页,1988年最新版)。

此外,卡洛琳·吉斯—韦尔芒德(Caroline Gyss-Vermande)发表了两篇文章(1988年:106—122页和1991年:96—110页),研究表现水陆寨宗教仪式的两组画(1454年33卷,19世纪74卷),这批画由伯希和(Paul Pelliot)以北京运到法国,保存在吉美博物馆,直到80年代末才为世人所知。

1983年成立了一个法国小组,专门研究由宫中耶稣教士为乾隆皇帝设计的欧式宫殿圆明园,一部分研究成果发表在《亚洲艺术》杂志上,如安托尼·迪朗(Antoine Durand)以绘画形式重现圆明园原貌的文章(1988年:123—133页),雷吉娜·蒂里耶(Régine Thiriez)通过旧照片对宫殿的研究(1990年:90—96页),吉勒·热内(Gilles Genest)对园林植被的研究(1994年:82—90页)。该小组还在杂志上发表了部分对清朝宫廷艺术的研究,如卡伯藏(Ka Bo Tsang)研究乾隆年间各战役中有功大臣的画像(1992年:69—88页),卡特琳娜·帕加尼(Catherine Pagani)对康熙、乾隆统治时期钟表制造的研究(1995年:76—84页)。

《亚洲艺术》对于不同文化区域的开放性,自然而然地将有关中国的资料重新置于亚洲大陆的整体中,并阐明了工艺、艺术的交流与影响、传播所经的地区及文化统一体内广阔的地域。因此,M·皮拉佐利—采尔斯太文斯指出外国影响对中国的重要意义(1994年:21—33页)。大量在杂志上发表的文章,涉及诸多方面——建筑、绘画、西藏肖像画、蒙古宗教建筑、中亚(如B·马沙马(B. Marshak)对粟特艺术的研究,见1994年:5—20页)、亚洲草原——亨利·保罗—法兰克福(Henri Paul-Francfort)及其他研究者对从西伯利亚到赞斯卡尔岩刻画艺术的研究(1990年:5—27页和1993年:5—52页),及阿尔泰地区俄罗斯考古发现的介绍(1991年:5—12页),这些文章为致力中国研究的学者们提供了机会,进行富有成效的比较。

法国汉学研究所简介

[法]戴 仁^[1]

耿 昇 译

法国汉学研究所(IHEC)创立于1920年3月,由当时的法兰西共和国和中华民国的最高层赞助,它于1921年被承认为“公益性组织之前,曾获得过普通民事社团的地位。它的创建在很大程度上应归功于保罗·潘勒维(Paul Painlevé)部长。其目的是发展法中之间的多种文化关系,为此而要通过多种手段,包括组织对古代和近代中国的高等研究、创办一座汉学图书馆和出版重要的汉学著作。

如同比利时汉学研究所一样,法国的这个社团也是借助出自中国在义和团事件之后每年支付的赔款为基金。法国汉学研究所最早由保罗·潘勒维主持,其第一任所长是葛兰言(Marcel Granet),直到他于1940年逝世为止。伯希和(Paul Pelliot)继任了他,直到1945年为止。在第2次世界大战期间,以及在此后的数年间,由于巴黎大学的资助,汉学研究所才得以运行。战后,戴何都(Robert des Rotours)领导该所的工作。在戴密微(Paul Demeville)的帮助下,他力求获准将该所正式归并巴黎大学。直到1959年,这种归并才被获准。该所享有一笔正常预算,当时设在巴黎索邦大学(Sorbonne,即巴黎大学),该所的领导职务被委托给了韩百诗(Louis Hambis)。1968年,经过对法国大学的大幅度调整之后,汉学研究所被置于法兰西学院的监护之下,设立在亚洲会馆那比较宽敞的场所。它与其他同类机构共享这一设施,诸如日本学研究所和印度文明研究所,它们同样也附属于法兰西学院;此外也

有各种亚洲研究机构,如法兰西远东学院。法国汉学研究所此后又相继由吴德明(Yves Hervouet)和侯思孟(Donald Holzman)主持。这种局面一直维持到1989年,汉学研究所于这一时间与其他亚洲研究所一并安置于它今天占据的新所址。当时由施舟人(Kristofer Schipper)主持其工作到1992年,然后将其位置转给了魏丕信(Pierre-Etienne Will)和戴仁(Jean-Pierre Drège)。

法国汉学研究所自创立到60年代末,其主要活动之一便是在多种领域中教学,诸如语言学、文学、宗教、艺术和历史。汉学研究所获得了法国与中国最优秀专家们的协作。汉学研究在大学范围内取得了发展,先在巴黎大学,后在波尔多和普罗旺斯地区的埃克斯(Aix-En Provence)设立专门讲座;汉学在重要的高级教育机构的范围内也获得了发展,诸如高等实验研究学院、社会科学高等学院,或者是国立现代东方语言学院。这种发展导致了汉学教学活动向新结构的方向发展。

汉学研究所的另一项活动是出版学术著作。自1934年以来,该所于其《汉学研究所文库》中,共出版了大批法文汉学著作,至今已出版29卷,其中列有沙畹(Edouard Chavannes)、白乐日(Etienne Balazs)、戴密微、戴何都或石泰安(Rolf A. Stein)的著作。此外还有一套《通检和书目》丛书。自1975年以来,又出版了一套叫做《汉学研究所论丛》的丛书,旨在发表优秀博士论文和同水平的著作,现已出版了6卷。现在的出版进度是每年两卷。在最新出版的著作中,我们可以提及以下几种:

《汉学研究所文库》中有:

《中国一名士族的轶事形象》,由桀溺(Jean-Pierre Diény)著(1983年)。

《敦煌的便物历》,由童丕(Eric Trombert)著(1985年)。

《汉学研究所论丛》中有:

《数学、星辰、植物与内脏》,由魏丕信和伊莎贝尔·昂(Is-

abelle Ang)主编(1994年)。

《中国的变化观念和感受》，由艾乐桐(Viviane Alleton)和阿列克谢·沃尔科夫(Alexei Volkov)主编(1994年)。

汉学研究所的第3项重要活动(也可能是耗费精力最多的一项)是维持该所图书馆的运作。汉学研究所的藏书是自该所创建以来,通过逐渐获取而组成的。50年代,通过刚刚运回国内的巴黎大学北京汉学研究所的特藏,该图书馆的藏书量大幅度地增加。从此之后,这两批特藏集中在一起了。现在,全部藏书共包括近10万部著作,也就是近30万册书。该图书馆向大学教授、科研人员和大学生们开放。此外该图书馆利用与亚细亚学会图书馆相毗邻的有利地位。法国亚细亚学会是一个“被被认为是公益性”的学会,创建于1833年。亚细亚学会图书馆藏有大批汉学书籍,特别是由沙畹、马伯乐和戴密微遗书中的重要藏书。汉学研究所图书馆每年增加近2000卷书,尚且不计偶尔出现的遗赠。如台北汉学研究中心一次就向法国汉学研究所赠送1000多部著作。法国或外国的私立基金会也时而帮助增加其藏书量。该图书馆共拥有600多名注册读者经常出入。如果说其古籍藏量不非常丰富的话(因为那里未收藏任何明代之前的版本),那么,其藏书中却包括相当多的一批方志。尽管预算有限,使它无法获得范围更大的系列图书,但法国汉学研究所图书馆仍为欧洲最重要的汉学图书馆之一。

【注释】

- [1] 戴仁(Jean-Pierre Drège)是法国高等实验研究学院教授,同时兼任该院与国家科研中心合办的中国写本、拓片和肖像研究组主任,法兰西学院汉学研究所所长。

中法双边关于中国古代历史 与传统文化研讨会综述

臧 健

北京大学历史系、中国中古史研究中心与法国远东学院共同举办的“中国古代历史与传统文化研讨会”，于1996年10月28—29日在历史系会议室举行。

来自北京大学历史学系、中国中古史研究中心、中文系、考古学系、宗教学系，历史地理研究中心、人类学研究中心以及法国远东学院的中法学者共30人参加了研讨会。北京大学副校长何芳川出席了会议开幕式。法国远东学院院长龙巴尔(Deny Lombard)教授、历史系主任王天有教授共同主持了此次会议。与会学者就各自的研究领域与研究课题进行了交流研讨，并就今后北京大学与法国远东学院继续合作的方向与项目做了进一步探索。

一、古代史研究领域

吴宗国教授首先对近二十年来的中国古代史研究做了简要的回顾，他认为“近二十年来中国的中国古代史研究取得了很大的进展。”这一进展突出地表现为以下几个方面：首先，历史文献的整理与刊布，以及新发现的考古报告、简牍、吐鲁番文书等的整理出版，都以更大规模在进行，一批完成于六十年代长期深藏不露的成果展现出来。《中国通史》、《中国史纲要》、《中国史稿》已最后完成。《中国大百科全书》的《中国历史卷》与《考古卷》，集中了数百位学者，对过去中国历史研究的成果进行了全面系统的总结。其次，八十年代以来，一批中青年学者逐渐成为中国史学界的中坚力量，他

们更加侧重历史研究中新的理论、方法的运用,以及新的研究领域的开拓。其三,近二十年来,中国古代史研究出现了一些新的动向。吴宗国教授认为,“政治制度史突破了旧有的职官制度的模式,着重研究不断变化着的、实际运行的制度,并注意揭示制度和当时政治、经济的相互关系。经济史也突破了五、六十年代只注意土地制度和生产状况的做法,注意从地理和生态环境、土地开发、人口和移民等多角度进行研究。社会史研究,推动了历史界对下层民族和基层社会以及社会保障系统的研究。文化史改变了过去板块式的研究,把文化和整个历史的发展联系起来。区域史和地方史的研究已取得了一批成果。民族史的研究也开始突破传统的四夷传的框架,重视研究各民族在中国古代历史发展中所起的各种作用。”吴宗国教授在肯定成果的同时,还提出了一些有争议,以及有待于继续深入研究的课题。

在秦汉魏晋南北朝研究方面,阎步克根据其在中国古代政治文化方面的研究进展,作了“对儒家起源的一个推测及推论”的发言,提出了“早期称‘儒’者与殷周时代的众多乐师,有着密切的文化传播关系”的推测。他特别分析了这一推测所具有的两方面重大意义:“其一,使我们深刻理解儒家的思想特征,即‘礼乐’为中心,并以‘礼乐’为道德原则的象征和载体。其二,当我们进而把乐师和史官区分为两个不同的文化传播系统,而以儒家、学士为前者的继承者,法家、文吏为后者的继承者时,我们对战国秦汉的儒法斗争,儒生和文吏的斗争,也就有了更为深入的理解。”

陈苏镇的研究集中在中国古代政治文化方面。他认为“中国古代政治文化的发展主要涉及四个领域:思想史、政治史、制度史和风俗史。古代政治文化的发展相继出现过四个核心问题:德、道、义、理,目前已取得初步成果的是关于汉代政治文化的研究。”他特别提出“中国古代政治文化的发展是以学术思想发展为基础”的论点。

罗新介绍了他对十六国史的研究,其中特别注重对后秦与赫连夏的研究,“希望能够对关中、陕北、陇山左右及鄂尔多斯地区各民族各部族(如羌族、匈奴族、鲜卑族等)相互关系的发展变化及其对十六国后期历史形势的影响,有一个比较清晰的理解。”同时,罗新在古代北方民族关系史的研究中,重点考察匈奴、羌、鲜卑、突厥四个民族的历史及其与中原王朝和其他民族之间的关系,由此希望获得对传统王朝历史的新的理解。

在隋唐史与敦煌吐鲁番研究方面,王小甫介绍了他对隋唐与周边关系史的研究,其中特别介绍了他在《唐、吐蕃、大食政治关系史》专著中提出的较有新意的三个问题:1. 吐蕃入西域的道路问题;2. 唐朝与大食关系的非对抗性;3. 西域的突厥化进程。王小甫介绍了他在隋唐时代东北亚政治关系史的研究中,注重动态变化的考察,突破了至今为止东北亚关系史研究中以日本学者的“体制论”占主导地位的局面。他认为,“历史系统的重构不能背离文化传统;中国的文化传统缺乏周边经营的积极战略,这应当是现代化的内容之一。”

在宋辽金史研究方面,张希清根据对官箴与清官的研究,介绍了官箴书的历代演变及其所包括的四大类内容,提出:“官箴书中蕴含着丰富的为官之道和从政经验,批判地继承这份文化遗产,对于当前的廉政、勤政建设和政治体制改革,具有重要的借鉴作用。同时,官箴书中还蕴含着极为丰富的社会史、经济史、法制史、官僚政治史等方面的宝贵史料,具有很高的学术价值。”此外,他还介绍了对历史上清官的研究。

邓小南介绍了她对中唐至宋末官僚政治与制度的研究,以及唐宋时期的家族与区域社会研究。她在题为“宋代中央考察地方的信息渠道问题”的发言中,提出“在宋代的现实政治生活中,行政系统的课绩、台谏系统的监察、财政系统的审计、司法系统的覆核等项制度尽管各有侧重,却并非平行独立地呈线性发展而互不干涉

的。面临着难以及时掌握充分、可靠信息等棘手问题,当时的决策者们所力图建立的,是多向多途、相互验证相互作用的信息网络。”她特别分析了,在宋代,“一方面,官员们不得不置身于纵横交错的公共考察网络之下;另一方面,与考察网络交叉互动的,又有形形色色、四通八达的个人关系网络。前者调动着官僚体制下几乎全部的力量,组织浩繁,声势恢宏,却仍然难以确知官员的‘实绩’,难以确保政令的畅通;后者不露声色,却在封建时代中发挥着实在作用。

臧健在中国妇女史的研究中,侧重于对宋代家族与妇女的研究,探讨不同阶层妇女在两性关系中的作用与地位。她在发言中对近年来研究者越来越关注的“儒家文化与妇女”提出了看法:“儒家文化(文字性的,上层社会的)与民众文化或约定俗成的传统意识,二者之间既有明显差距,又兼有千丝万缕的互动关系。宋代妇女在家族与家庭中的地位与作用,说明性别差异只是儒家文化所确立的传统社会多重等级标准中之一,并标示了包括性别在内的社会等级身份制度的复杂性与流动性,及其对女性的作用。”

刘浦江的研究领域是辽金史,目前致力于几方面的研究课题:1. 辽金史史料学,2. 20 世纪的辽金史研究,3. 辽金人口地理,4. 金代经济史,5. 辽金民族史。他在发言中提到,辽金史同时也是民族史研究中面临的一些分歧与争议,如历史上的大一统观念,民族对立问题,研究中词汇的使用问题等。刘浦江同时认为,将研究领域局限于辽金史是不可取的,他计划在近年内将研究领域加以扩展至唐宋社会史研究。

古代方术研究与阴阳五行说研究方面。李零的研究集中在四个方面:1. 中国古代方术的研究。2. 西周铜器铭文和战国秦汉简帛书籍研究。3. 西周时期礼制、法制变化的研究。4. 中国古代兵书的研究。近年成果卓著。

法国学者马克·卡林诺夫斯基(Marc Kalinowski)介绍了他

对古代阴阳五行说的翻译与研究。他的发言题目是“关于研究中国术数传统的几个论点”，其中涉及到：“1. 从阴阳五行来历考察到术数总体研究的转变过程。2. 术数的含义。3. 本人研究中国术数的几个倾向（资料的整理与内容理解、术数与先秦宗教的关系、术数之学与诸子学、唐宋之际术数活动的考察）。4. 中国术数在世界文化史上的地位”四个方面。

二、历史地理与地方史研究领域

北京大学中古史研究中心李孝聪的研究方向主要是城市历史地理和中国地图学史，他为会议提出的论文是“中、西封建社会城市形态的比较研究”，这是第一次从城市起源形态、中世纪后期城市形态的演化入手，利用大量的城市平面复原图，对中国与西方的城市历史与空间结构进行了比较研究。通过许多城市个案的对比，他认为“中国城市与欧洲城市都有许多共同点。这些共性是否能用不同地区人类文明的进程都有着必由之路来解释？是否能够认为人类在同一个历史发展阶段，或许不同地区之间有一个时间差，人类的智慧与创造是很接近的呢？”“当人类从石器时代、青铜时代、迈向铁器时代时，在居住形式的建造上能体现出很多一致性；而从冷兵器时代向热武器时代发展，在阶级社会演化的不同历史阶段，人类也一定能在城市的建筑上具有某些共同性。如果我们看一看现代工业社会的发展，各个国家或地区间城市化的进程与城市建造的模式，那种趋同性是多么的一致，其不可阻挡的趋势又是多么的令人吃惊。”

北京大学城市与环境学系的唐晓峰侧重于城市历史地理、中外地理学思想史、中国文化地理研究。他在发言中就“城市是地域化工具”、“城墙、城门与战争的关系”、“血缘社会向地缘社会的转化”等论点提出了看法。

法国学者蓝克利(Christian Lamouroux)的研究课题主要集中在地方史,特别是北宋时代江淮地区的研究。他在发言中提出这样的看法,“地方史研究的对象不仅是当地的历史,也是中央与地方之间的关系史:不仅要说明地方社会经济史,而且要说明中央理解与发挥地方的社会经济因素如何。”他介绍了目前的研究方向与课题:1. 研究宋代中央与地方之间的行政关系,特别着重官方会计。2. 研究地方史,着重于陕西水利史。并以“泾惠渠的水利文化”为题,提出“‘水利文化’就是一个地区的人民不同水源,不同使用方法的共同信仰、共同知识”。并强调水利文化在社会中的意义。

法国学者傅飞岚(Franciscus Verellen)亦是从事地方史研究的学者。他近年的研究主要是对四川地方文化史的研究,并将重点置于四川及其边境区的宗教民族文化上。他在研究中提出“唐及五代至宋,四川乃是一个边境区。十世纪时,蜀文化受到邻邦的重大影响,无论是西藏、还是云南南诏,四川文明的特质,大部分取决于自己少数民族的文明与四周非汉族的文明。”此外他还介绍了近年来对杜光庭作品的研究所取得的成果。

三、宗教史研究领域

在宗教史方面进行研究并发言的主要是来自法国的三位学者。

吕敏(Marianne Bujard)的发言从四个方面介绍了她的研究课题:1. 汉朝的官方宗教与地方及民间信仰。2. 陈宝祠的历史发展与现况。3. 老北京的庙宇调查与碑文研究。4. 越南汉文拓片研究计划。吕敏在研究中提出“汉代官方宗教显示出两个对立的模式,一是由过去秦朝六国诸祠和方士求仙祠所组成,是被多数人认同的,且具有地方和民间色彩的宗教系统。它是一种世代承袭下来,分散于各个郡国之间,活生生的崇祀系统,此崇拜系统不因改

朝换代而有所影响。另一个模式,是由儒生从遗留之经传片段中,重新构筑古代帝王理想的制度。从空间来说,儒者主张官方祭祀应当以国都为中心,并强调天子独拜天地之祭。这一模式源于书本,主要是为天子而设计的,与上面所提的共同承认之崇拜系统大相径庭。”此外对陈宝祠与老北京庙宇的研究,也是通过调查民间的地方崇拜与信仰,进而了解传统社会的结构。

法国学者郭丽英(Kuo Liying)的研究范围主要是“佛教信仰在汉文化圈上的流传与转变和实践。”她的研究提出,汉文化圈的含义“不只包括中国地区,亦牵涉到韩国、日本等地的佛教流传。”与以往一般传统的佛教研究主要注重佛教教义思想和派系研究不同的是,郭丽英的研究更加注重佛教思想信仰和实践的研究,她特别提出“佛教不只是一种架空的哲学思想,亦非只是纸上经文的版本的翻译和流传,它是一活的宗教,是一渗入民间的宗教信仰活动的宗教。”

法国学者王杜腾(Wang-Toutain)研究的主题是“1. 佛教在中国的传播,中国文化与佛教之相互影响。2. 汉传佛教与西藏佛教之相互关系。”她在发言中特别提到对边缘课题的关注:如佛教中妇女的地位问题,佛教圣物与圣徒传记,佛教与星学的关系。

北京大学宗教系副主任魏长海教授在会上介绍了创建北大宗教系的情况,他在发言中提出:“宗教不仅是信仰,也是一种重要的人类文化。宗教内在的精神,不是科学所能代替的,是一种活的文化现象。”现在以北大哲学系宗教学专业为基础,组建了中国国立大学的第一个宗教学系。宗教学系在深入研究世界主要宗教历史与现状的同时,还注意加强跨宗教、跨学科的研究。

四、人类学与民俗研究领域

法国学者劳格文(John Lagerwey)进行的“中国农业社会的结

构与原动力”研究课题,以福建、广东、江西、安徽、四川几个省为重点考察区域,采用人类学的调查方法,对乡一级传统社会结构及生活进行深入考察。他在发言中特别强调“祖宗崇拜与神明崇拜的不同社会角色与作用,诸如:它们之间有什么不同的社会功能,两者之间有无关系,乡与乡之间这两种崇拜的结构与关系有无区别,用何种仪式去体现各自的社会内容;有无关于开基祖与本地神明的传说;本地族人有无加入跨区域的宗族联盟;……最后,如何展示这些社会生活与结构的各个方面的历史演变过程。”他提到,越来越多的汉学家承认,“社会节日与个人一生中的各种仪式,的确是中国传统社会一个显著的特征。”因此,对于各种民间仪式(包括丧葬、庙会、驱邪、朝山、进香等等)都应作详细的描述,从而发现不同地方的个性与特色。此外,他对进行此项研究的调查方法亦作了详细说明。

北京大学人类学与民俗研究中心副主任王铭铭教授介绍了北大人类学科的历史情况,中心成立的背景,以及从事教学科研活动的概况。

在此次研讨会上考古学系系主任李伯谦教授作了“考古系的历史现状与展望”的专题发言。历史系教授梁志明与法国学者帕潘(Philippe Papin)介绍了从事越南史研究的情况。

会上,中法学者就今后共同研究与合作的可能性与共同关注的课题进行了初步探讨。