

# 泉州草庵遺址明教屬性 辨識之學理與方法

林悟殊 王媛媛

提要：本文把明教遺迹辨識作為純學術性課題探討，以泉州晉江華表山麓草庵遺址為個案，在逾半個世紀學界研究的基礎上，從學理與方法之角度，解讀確認該遺址明教屬性之依據，期有助於促進明教遺迹鑑定之學術規範化。

關鍵詞：明教 摩尼教 摩尼光佛 草庵 華化

明教在 20 世紀 80 年代之前，即便在學術圈子，也只是極少數學者關注的課題；至於明教究為何物，能說出個子丑寅卯的，在社會中恐屬鳳毛麟角。不過在今天，明教已是家喻戶曉、婦孺皆知，更成為日常津津樂道之話題。這自是拜金庸先生名作《倚天屠龍記》及據該書改編的影視劇所賜。近幾年，隨着明教知名度的提高，旅遊經濟的發展，網絡、報刊不時有驚現“明教遺址”、“明教遺物”的報道。其間有的“驚現”係以金庸武俠小說所述明教為座標，進行比對，互相印證，蓋與學術無涉，緣武俠小說所寫的明教屬於文學創作，與歷史真實畢竟頗有距離。<sup>①</sup> 但有的

---

① 林悟殊《金庸筆下的明教與歷史的真實》臺北《歷史月刊》第 98 期，1996 年 3 月，頁 62—67。

則已進入學術界之視野,亟待討論落實。本文無意對該等新發現一一評論,擬僅以泉州晉江華表山麓草庵遺址為個案,在逾半個世紀來學界研究的基礎上,從學理與方法之角度,解讀該遺址明教屬性確認的依據,庶幾可資其他明教遺迹的辨識、鑑定參考,更冀就教方家。

### 一 “明教”定義的界定

以往國人多把明教與摩尼教等同,互相通用;但嚴格來說,兩者是有區別的。摩尼教是公元3世紀中葉波斯人Mani所創立的一個世界性宗教,西文遂以其教主名之,稱Manichaeism。如今常說的“摩尼教”一名,倒非譯自當代西文,而是承襲唐代已有的叫法。<sup>①</sup>學界業已證明,唐代流行的摩尼教隸屬該教的東方教會,係由中亞經陸上絲綢之路進入中原傳播。<sup>②</sup>唐人因其來自西域、胡人所奉,遂目其為外夷之教,與大秦教(景教)、祆教並稱三夷教。該教曾在唐代中國領三夷教之風騷,為佛僧所側目。會昌(841—846)年間,唐武宗迫害外來宗教,摩尼教首當其衝,寺廟悉被拆毀,

① 李德裕《賜回鶻可汗書意》：“摩尼教天寶以前中國禁斷。自累朝緣回鶻敬信，始許興行；江淮數鎮，皆令闡教。近各得本道申奏，緣自聞回鶻破亡，奉法因茲懈怠。蕃僧在彼，稍似無依。吳楚水鄉，人性蠶薄。信心既去，翕習至難。且佛是大師，尚隨緣行教，與蒼生緣盡，終不力為。朕深念異國遠僧，欲其安堵，且令於兩都及太原信嚮處行教，其江淮諸寺權停，待回鶻本土安寧，即卻令如舊。”《全唐文》卷六九九，北京中華書局影印，1983年，頁3182下。

② 林悟殊《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》，見其著《摩尼教及其東漸》，北京中華書局，1987年，頁35—45；臺北淑馨出版社，1997年增訂本，頁33—43。《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》，刊《文史》第23輯，1984年，頁85—93，另見《摩尼教及其東漸》，1987年，頁64—75；1997年增訂本，頁61—71。

西來僧侶遭驅逐殺戮殆盡。該教被迫潛伏民間，自行生存發展。學界把宋元期間直至明代活躍於東南沿海地區的明教，目為摩尼教在中國傳播的又一階段。不過，兩者已有很大的不同，正如中國摩尼教研究之奠基者沙畹、伯希和所指出：“真正之摩尼教，質言之，大摩尼師自外來傳佈之教，已滅於八四三年之敕；尚存者為已改之摩尼教，華化的摩尼教耳。”<sup>①</sup>沙、伯二氏所謂“華化的摩尼教”，蓋指唐後流行的明教。教名曰“明”，取意“教闡明宗、用除暗惑”<sup>②</sup>之教旨。“明”字從日從月，表意崇拜日月，是為地道之漢名。

作為教門稱謂的“明教”一詞的西譯，沙、伯二氏為最早，意譯成法文 *La religion de La Lumière*，<sup>③</sup>爾後西人遂照此譯成其他文種，如英文作 *The Religion of Light*。當然，依漢語讀音譯作 *Ming-che*，*Mingjiao* 等也有之。但西方學者絕對不會用“明教”來指代中國之外的摩尼教，一般只在討論中國流行的摩尼教始會以此名之。但更嚴謹地說，明教一詞只能用作唐後華化摩尼教之異稱別名。緣唐代未見有以明教指代摩尼教者。就筆者所知資料，明教之作為教門稱謂，莫早於五代末徐鉉（916—991）撰編的《稽神錄》，其卷三“清源都將”目下云清源（泉州）人楊某家鬧鬼事：“後有善作魔法者，名曰明教，請為持經一宿。鬼乃唾罵某而去，因而遂絕。”<sup>④</sup>

① Éd. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine ( Deuxième partie , suite et fin )” *Journal Asiatique* , 11. sér. , I , Mars - Avril 1913 , p. 303. 譯文引自沙畹、伯希和撰，馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》，《西域南海史地考證譯叢八編》，北京，商務印書館，1958年，頁80。

② 《摩尼光佛教法儀略一卷》，《英藏敦煌文獻》(5)，成都，四川人民出版社，1992年，頁224上。

③ Éd. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine ( Deuxième partie , suite et fin )” *Journal Asiatique* , 11. sér. , I , Mars - Avril 1913 , p. 325.

④ 徐鉉《稽神錄》，北京，中華書局，1996年，頁46。

按歷史上各種宗教無不吸收其他宗教的成分,摩尼教尤其如此,以至曾被學者當成是一個“糅合”、“折衷”、“雜糅”或“混合”基督教、瑣羅亞斯德教、佛教而成的宗教。西漸的摩尼教被學者解讀為基督教諾斯替派之一宗,足見其基督教成分之多;而當該教東傳時,為適應中亞的人文環境,與原教旨摩尼教更是日行漸遠,佛教色彩日益濃烈,入唐之後更極力躋身佛、道之間。明教既是唐代摩尼教遺存中土自生自滅的華化產物,歷經數百年變異,與中國的佛教、道教以及地方民間信仰匯流,遂成了本土宗教。其時的明教羣體,從高層到低層,包括一般信眾,皆為華人;即便有胡人,也是早已華化的胡裔。自宋代以降,域外已不存在摩尼教會,明教自然就不存在與域外的宗教聯繫。<sup>①</sup>因而,儘管明教諸神名以及經文或保留唐代某些音譯文字,但其絕非像唐代摩尼教那樣,被時人目為夷教。道理猶如唐後之佛教,業已融入中華文化的大熔爐,儘管保留諸多音譯梵文,但不再被視為外夷之物。

此外,尚須強調的是,“明教”一詞,古漢語中早就有之,作“高明的教誨”、“明了的教導”等解,在對別人言論或書札表示尊敬的場合下,往往使用該詞。<sup>②</sup>唐代《九姓回鶻可汗碑》述摩尼教傳入回鶻史事,個中出現“明教”二字,以往一些學者遂以為唐人也將摩尼教稱為“明教”,正是出於這一誤會。<sup>③</sup>就此,連立昌老先生早在1988年就詳加辨釋了,<sup>④</sup>不贅。“明教”若非專指某一教門,則

① 參林悟殊《宋元濱海地域明教非海路輸入辨》,《中山大學學報》2005年第3期,頁67—71。

② 如《戰國策》卷二二《魏策一·蘇子為趙合從說魏王》便有“寡人不肖,未嘗得聞明教”之語。上海古籍出版社,1978年,頁791。

③ 參閱 Éd. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine ( Deuxième partie, suite et fin)”, *Journal Asiatique*, 11. sér., I, Mars - Avril 1913, p. 325. 沙畹、伯希和撰,馮承鈞譯《摩尼教流行中國考》,《西域南海史地考證譯叢八編》,頁88。

④ 連立昌《明教性質芻議》,《福建論壇》1988年第3期,頁39—43。

不過是一個偏正結構的普通名詞,但如果與其他名詞組合,又可成為專用名詞,如唐代東京“明教坊”,<sup>①</sup>宋代福建長樂“明教堂”。<sup>②</sup>前者為住坊名,後者則是書齋名,均取教誨之義。而佛門僧傳中更有因精通說教而被賜號“明教大師”者。<sup>③</sup>所以,吾人不能一見有“明教”字樣,便直與摩尼教聯想。但如果是“明教會”則不同,因為從漢語角度,這明確表明屬於教派名稱。《佛祖統紀》卷四八“述曰”:

嘗考《夷堅志》云:“喫菜事魔,三山尤熾。為首者紫帽寬衫,婦人黑冠白服,稱為明教會。所事佛衣白,引經中所謂‘白佛言,世尊’。取《金剛經》一佛二佛三四五佛,以為第五佛。又名末摩尼,采《化胡經》‘乘自然光明道氣,飛入西那玉界蘇鄰國中,降誕玉宮為太子,出家稱末摩尼’,以自表證。其經名《二宗三際》。二宗者,明與暗也;三際者,過去未來現在也。”<sup>④</sup>

此處的明教會無疑便是明教組織的稱謂,其與摩尼教的血緣關係,也表述得很明確。上世紀七八十年代之交,晉江文博專家黃世春先生主持草庵遺址的修復和發掘工作,就發現刻有“明教會”字樣

- 
- ① 徐松撰,李健超增訂《增訂唐兩京城坊考》卷之五“定鼎門街第一街,從南第一曰明教坊。”西安,三秦出版社,1996年,頁263。
- ② 明教堂在長樂二十三都姚坑村,方志、族譜有載,遺址已得到修復。有關資料蒙福建姚詩殷先生見賜。誌謝!
- ③ 如唐代僧利涉於開元年間儒釋道三教對論中,鎮服諸師,帝乃賜建“明教寺”,封號“明教大師”。見《宋高僧傳》卷一七《唐京兆大安國寺利涉傳》,北京,中華書局,1987年,頁420。宋代還有一些沙門高僧享有明教大師的稱號,如《佛祖統紀》卷四三提到的太平興國五年(980)至汴京的印度僧天息災,《鐔津明教大師行業記》所載仁宗時代契嵩(1007—1072),等等。詳參《佛光大辭典》“明教大師”條,北京,書目文獻出版社影印,1989年,頁3283上—中。
- ④ 《佛祖統紀》卷四八,《大正藏》(49),頁431上。

的宋代瓷碗，<sup>①</sup>係當時當地明教徒的用具，可為資證。

## 二 晉江元代草庵遺址的發現

位於福建泉州晉江華表山東麓的草庵，因庵內摩崖石雕像被確認為元代明教遺物，而成為全國重點文物保護單位。該遺址的發現，實有賴明晰的文獻記載指引，是為明代何喬遠(1557—1631)的《閩書》卷七《方域志》“華表山”條下。該條資料與本文主題關係密切，特據當今流行的廈門大學《閩書》校點本過錄於下：

華表山，與靈源相連，兩峯角立如華表。山背之麓，有草庵，元時物也，祀摩尼佛。摩尼佛，名末摩尼光佛，蘇鄰國人。又一佛也，號具智大明使。云：老子西入流沙五百餘歲，當漢獻帝建安之戊子，寄形椽暈。國王拔帝之后，食而甘之，遂有孕，及期擘胸而出。椽暈者，禁苑石榴也。其說與攀李樹出左脇相應。其教曰明，衣尚白，朝拜日，夕拜月；了見法性，究竟廣明，云“即汝之性，是我之身。即我之身，是汝之性。”蓋合釋老而一之，行於大食、拂菻、火羅、波斯諸國。晉武帝太始丙戌，滅度於波斯，以其法屬上首慕闍。慕闍，當唐高宗朝，行教中國。至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見。羣僧妬譖，互相擊難。則天悅其說，留使課經。開元中，作大雲光明寺奉之。自言其國始有二聖，號先意、夷數，若吾中國之言盤古者，末之為言大也。其經有七部，有《化胡經》，言老子西入流沙，托生蘇鄰事。會昌中，汰僧，明教在汰中。有呼祿法

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

師者，來入福唐，授侶三山，游方泉郡，卒葬郡北山下。至道中，懷安士人李廷裕，得佛像於京城卜肆，鬻以五十千錢，而瑞相遂傳閩中。真宗朝，閩士人林世長，取其經以進，授守福州文學。皇朝太祖定天下，以三教範民，又嫌其教門上逼國號，擯其徒，毀其宮。戶部尚書郁新、禮部尚書楊隆奏留之，因得置不問。今民間習其術者，行符咒，名師氏，法不甚顯云。庵後有萬石峯，有玉泉，有雲梯百級及諸題刻。<sup>①</sup>

從整篇文章看，何氏是把草庵作為當地名勝古迹錄入方域志。顯然，何氏對該古迹很感興趣，為說明其性質由來，還查閱了當時所能看到，包括今已失傳的諸多有關書籍。其因草庵而追述摩尼教的起源，介紹該教義理、禮儀之要旨，以至唐代入華歷史，尤其是入閩經過；最後還介紹其生活年代及該教在民間流傳的狀況，等等。全條四百六十餘字，是為中國摩尼教研究最寶貴的外典資料。陳垣先生最先注意到這條資料，在其 1923 年發表的名著《摩尼教入中國考》中，把其作為“元明時代摩尼教”史料徵引，全文過錄。<sup>②</sup>

當 1923 年陳垣先生刊出這條資料後，伯希和十分振奮，即將陳垣先生之錄文法譯，並以此作為主要史料，在《通報》發表《福建摩尼教遺迹》一文。<sup>③</sup> 文章中還據《大清一統志》卷三二八、1868 年版《福建通志》卷八等的記載，考定華表山的地理位置應在泉州南四十里（現今行政區劃隸屬晉江市）；同時揭示 1870 年版《泉州

① 《閩書》(1) 廈門大學校點本 福州 福建人民出版社，1994 年，頁 171—172。

② 陳垣《摩尼教入中國考》，刊《國學季刊》第 1 卷第 2 號（1923 年 4 月），頁 203—239；收入《陳垣學術論文集》第 1 集 北京 中華書局，1980 年，頁 329—374 相關錄文見頁 367—368。

③ P. Pelliot, “Les traditions manichéennes au Fou-Kien”, *T'oung Pao* XXII, 1923, pp. 193—208. 馮承鈞漢譯《福建摩尼教遺迹》，《西域南海史地考證譯叢九編》，北京 中華書局，1958 年，頁 125—141。

府志》‘華表山’條，有“識及祀摩尼佛之草庵，並引有黃鳳翔《福建通志》卷二〇四志其人歿於1614年)秋夜遊其廢址感詠之詩”，<sup>①</sup>昭示了草庵遺存下來的可能性，從而把其推入考古、文博專家的視野。隨後在1926年11月、12月，廈門大學教授陳萬里先生等一再走訪古泉州，試圖找到該遺址，未果。陳先生於其《閩南遊記》中整節引錄了《閩書》卷七《方域志》有關文字後，以懷疑的口吻曰：

何喬遠當時所謂草庵者，是否尚在，無從加以證明，則明萬曆時此庵猶在之說，似有疑問也。<sup>②</sup>

其實，草庵一直存在着，不過是被目為荒廢的佛寺。當1926年陳萬里諸先生尋找草庵時，法名瑞意和廣空的兩位佛僧，正在整修重興草庵。<sup>③</sup>陳先生之找不到，如吳文良先生後來所說，是“因走錯了路”。<sup>④</sup>20世紀30年代，經過整修的草庵成為泉州佛寺之一，且以“其地幽勝”著稱，以至一代高僧弘一法師曾三度駐錫該庵，或弘法，或養病。<sup>⑤</sup>儘管30年代泉州僧俗已有人質疑草庵所供石像的佛教屬性，甚至提出更修該像。<sup>⑥</sup>但弘一法師從儒釋和合的角

① P. Pelliot, “Les traditions manichéennes au Fou-Kien”, pp. 199 – 200, n. 2; 馮承鈞譯《福建摩尼教遺迹》，頁131—132。

② 陳萬里《閩南遊記》，上海，開明書店，1930年，頁49。

③ 粘良圖《晉江草庵研究》，廈門大學出版社，2008年，頁112。

④ 吳文良《泉州宗教石刻》，北京，科學出版社，1957年，頁45。

⑤ 此據林子青《弘一法師年譜》（北京，宗教文化出版社，1995年），弘一法師從1933年年杪到1938年初，曾三度到草庵，或度歲，或養病，或弘法。

⑥ 1937年廈門《佛教公論》第一卷第六、七號合刊頁12—13載有署名念西的文章《辨泉州摩尼如來偶像》，其開篇云：“余昔聞泉州石刀山摩尼如來像，鬚髮之相，疑怪所以！至於今者，閱泉報一月一日所載，乃知是摩尼教初祖呼祿像，非如來也。”最後，更主張“以像更雕：去其鬚，而改其髮為旋螺之髮，修其容，而成佛滿月之容，易其服製為法服之製”，云云。影印收入《民國佛教期刊文獻集成》第146卷，北京，全國圖書館文獻縮微複製中心，2006年，頁44—45。是文蒙廣州中山圖書館張淑瓊博士惠示，誌謝！

度，撰寫了《重興草庵碑》，肯定草庵的佛教性質，遂平息了該等質疑。<sup>①</sup> 這場爭論可能由於那時國難當頭，學界未加措意，否則，草庵的本來屬性可能會提早宣示。

明教草庵之最終發現，應歸功於泉州外來宗教石刻考古家吳文良先生。<sup>②</sup> 吳先生藉助其熟悉鄉土文化之優勢，以《閩書》等方志文獻之指引，按圖索驥，於 20 世紀 40 年代便找到弘一法師駐錫過的草庵，並經多次考察，認定其即為《閩書》所載者。<sup>③</sup> 這一重要發現早在 1956 年便被披露，<sup>④</sup> 國外也有報道，<sup>⑤</sup> 但在吳先生 1957 年出版的《泉州宗教石刻》中始正式公諸於世。<sup>⑥</sup>

就草庵遺址的發現物，吳著的報道主要有三項，即：名曰草庵的石廟建築，廟內正壁的石雕像，以及廟前“清淨光明 大力智慧 無上至真 摩尼光佛”十六大字摩崖石刻。當年吳先生認定該草庵為摩尼教遺址的四點理據是：

1. 釋迦牟尼佛在每一個佛教徒的印象中是非常深刻的，決不至於將“牟尼”誤寫為“摩尼”。

2. 從佛像的雕塑看，也和釋迦牟尼的造像大不相同。釋迦造像多雕塑成慈眼低垂，鼻梁高暢，雙頰圓潤，且頭上有螺髮，下巴無鬚；今日在草庵所見的摩尼佛造像，無螺髮，而有二

① 詳參林悟殊《弘一法師〈重興草庵碑〉考釋》，《普門學報》第 57 期，2010 年 5 月，頁 1—32。

② 有關草庵的發現，參林悟殊《晉江摩尼教草庵發現始末考述》，《福建師範大學學報》2010 年第 1 期，頁 61—65。

③ 吳幼雄《泉州宗教文化》廈門，鷺江出版社，1993 年，頁 292。

④ 莊為璣《談最近發現的泉州中外交通的史迹》，《考古通訊》1956 年第 3 期，頁 43—48，有關部分見頁 47。

⑤ L. Carrington Goodrich, “Recent Discoveries at Zayton”, *Journal of the American Oriental Society* LXXVII, 1957, pp. 161—165.

⑥ 吳文良《泉州宗教石刻》，頁 44—45。

道長鬚,垂至腹際,其背後的光輪,也和牟尼背後佛焰不同。這是非常明顯的。

3. 凡佛寺所在地,其刻石往往刻有勸念“南無阿彌陀佛,南無……”等句子,從未見有勸念“清淨光明”等句的。

4. 泉俗紀念釋迦牟尼佛誕生日子(其實是紀念觀音菩薩的誕辰)是農曆二月十九日;而今日南門外紀念摩尼光佛誕辰,卻是在農曆四月十六日,這樣看,紀念佛誕的日子也各不同。<sup>①</sup>

上述理據,實際都無涉摩尼教義理,不過是力排草庵的佛教屬性,重點是否認草庵所供石像為釋迦牟尼,從而推定其就是何氏所云的明教草庵。

按第一條理據關於“牟尼”與“摩尼”的混同,實際事出有因。緣據上世紀30年代資料,草庵石像右畔“鐫石有‘摩尼如來’四字”,被認為是“後人無知識,而妄安其名”。<sup>②</sup>竊疑係明代被驅離草庵的明教徒假以如來之名,意在保護本師聖像,免得官府目為邪教或淫祠之物破壞之。<sup>③</sup>按摩尼與牟尼,譯義不同,但梵音相近,<sup>④</sup>在晉江當地方言中,兩者的讀音僅在韻母上稍有區別,一般未必分得很清。該“摩尼如來”四字,今雖無所見,但當年佛僧之所以目石像為釋迦牟尼,顯然與這四字有關。當然,上世紀20年代重興草庵的兩位僧人並非學問僧,其修復草庵廢廟之初衷恐與求得修

① 吳文良《泉州宗教石刻》,頁44。

② 念西《辨泉州摩尼如來偶像》,《民國佛教期刊文獻集成》第146卷,頁44—45。

③ 參林悟殊《弘一法師〈重興草庵碑〉考釋》。

④ 摩尼(物名) Mani,又作末尼。譯曰珠,寶,離垢,如意。珠之總名。牟尼,(術語) Nuni,譯曰寂。又作寂默,寂靜。有二解:一就事,一就理。就事而解,則悉多太子始入劫毗羅城時,使諸釋子寂靜無言,故父王附以牟尼之稱,又出家後常修禪行,而寂默無言,故從時人受牟尼仙之號。……就理而解,則佛與三乘之聖人所證之法名寂默,依之而稱佛為牟尼,蓋佛及阿羅漢之通稱也。見丁福保《佛學大辭典》,北京,文物出版社,1984年,頁1284,529。

持棲身之地分不開。<sup>①</sup> 因此,即便其意識到“摩尼”與“牟尼”有別,或察覺到石像與當地佛寺的釋迦牟尼金身有異,但潛意識中也寧願相信其就是釋迦牟尼。

第二條理據是從造型上辨草庵石像之異於釋迦牟尼像。當然,從形貌上來否定草庵石像為釋迦牟尼佛並不難。如上面所已提到,20世紀30年代泉州教俗便已對其提出質疑,惟未引起相關學者注意耳。

就晉江草庵與《閩書》的對號,尚有石像兩側題記可資補證,是為上個世紀50—60年代當地文博工作者所先後發現。記云:

興化路羅山境姚興祖,奉捨石室一完。祈薦先君正卿姚汝堅三十三宴,妣郭氏五九太孺,繼母黃十三娘,先兄姚月澗,四學世生界者。

謝店市信士陳真澤立寺,喜捨本師聖像,祈薦考妣早生佛地者。至元五年戊月四日記。<sup>②</sup>

題記落款至元五年(1339),正是元代年號,與《閩書》所云“元時物”契合。觀題記模式,類乎佛教的建寺造像碑,但遣詞造句,顯與佛教不同:所奉捨之建築物不稱佛寺、佛殿之類,而稱“石室”;所造神像不謂某佛、某菩薩,而稱“本師聖像”,這就排除了立碑者為一般佛教徒的可能性。<sup>③</sup> 而後,就陳真澤立寺之舉,文博專家李玉昆先生從當地族譜資料找到相應的記載:

謝店市,今名余店,離草庵約四里。陳真澤在《余店陳氏族譜》中有記載。譜云,陳真澤“修建草庵石佛,不吝資財,立

① 有關草庵興廢沿變的歷史,詳參粘良圖《晉江草庵研究》,瑞意、廣空重修草庵詳情,見是書頁112。

② 吳幼雄先生據20世紀60年代初拓片過錄,見吳文良原著,吳幼雄增訂《泉州宗教石刻》北京科學出版社2005年,頁443。

③ 此處曾請益北京故宮碑拓專家施安昌先生,誌謝!

有石碑，垂裕後昆於不朽”。<sup>①</sup>

族譜和碑記互證，確認了陳真澤其人其事。

以上回顧，意在強調文獻記載與考古發現互補的重要意義。正如王國維先生在《古史新證·總論》中所倡“吾輩生於今日，幸於紙上之材料外，更得地下之新材料。由此種材料，我輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅訓之言，亦不無表示一面之事實。此二重證據法惟在今日始得為之。”<sup>②</sup>

### 三 草庵摩崖石刻的明教屬性

由於《閩書》有關華表山草庵的明教淵源記載翔實，毋庸置疑，<sup>③</sup>因此，只要能證明弘一法師駐錫過的草庵便是《閩書》所載的草庵，兩者對上號，那麼其作為元代明教遺址，從邏輯來說，便可成立。不過，這一推論方法對明教遺址的考證而言，似只有個案意義，缺乏普遍的參考價值。緣迄今世界各地的摩尼教遺址，像草庵這樣有明確的文獻記載作導引者，乃獨此一家，別無分號。其實，若離開《閩書》的記載，不論如何排除草庵石像的佛教屬性，發現

① 李玉昆《20世紀福建摩尼教的新發現及其研究》，《福建宗教》1999年第1期，頁37。

② 王國維《古史新證——王國維最後的講義》，北京，清華大學出版社，1994年，頁2。

③ 按何喬遠，傳見《明史》卷二四二，其間有云“喬遠博覽，好著書，嘗輯明十三朝遺事為《名山藏》，又纂《閩書》百五十卷，頗行於世，然援據多舛云。”（北京，中華書局，1974年，頁6287）不過，就何氏專述摩尼教這四百多字，幾十年來學者們的研究，已越來越證明其所言不謬。參閱林悟殊《泉州摩尼教淵源考》，刊林中澤主編《華夏文明與西方世界》，香港，博士苑出版社，2003年，頁75—93；又見林悟殊《古三夷教辨證》，北京，中華書局，2005年，頁375—398。

草庵石像有多少特異之處，均難將草庵直挂明教，緣其他民間信仰也多把佛道神靈雜糅，形態各異。

草庵作為一個古代遺址，能證明其原來明教屬性的實物證據，應是吳著報道的十六大字摩崖石刻。該摩崖石刻原位於“庵前約 40 米處”，“徑 63 釐米”，<sup>①</sup>已在文革時期被毀，今庵旁所刻者係複製品。原刻尚有詳細的落款，完整的錄文是：

勸唵 清淨光明 大力智慧 無上至真 摩尼光佛 正  
統乙丑年九月十三日 住山弟子明書立<sup>②</sup>

該石刻《閩書》闕載，竊意何喬遠畢竟並非明教中人，未能意識到該石刻與草庵摩尼佛的內在聯繫，而目同庵後“諸題刻”，遂略而不錄。

觀石刻的“清淨光明 大力智慧 無上至真 摩尼光佛”十六大字，當屬四字格組成的連貫短語。主詞是“摩尼光佛”，其他三個四字格則是其修飾語。考漢譯佛典，“摩尼光佛”一詞首見於東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》卷九：

是諸世尊皆說如是觀佛三昧，亦讚白毫大人相光，勸多衆生懺悔係念。過是已後，復得值佛，名摩尼光多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀。摩尼光佛出現世時，常放光明，以作佛事，度脫人民。如是二萬佛皆同一號名摩尼光。時諸世尊皆以化佛微妙光明誘接衆生，次復有佛名栴檀摩尼光，十號具足。如是百億佛皆號摩尼光，是諸世尊誓願力故，正以眉間白毫相光，覆護衆生除滅衆罪。<sup>③</sup>

① 石刻位置和勒字大小見林文明《摩尼教和草庵遺迹》，《海交史研究》1978 年第 1 期，頁 22—40，有關數據見頁 40。

② 該石刻最早報道見吳文良《泉州宗教石刻》，頁 44，圖 105。準確的錄文見曾聞《“草庵”摩尼教遺迹漫紀》，《福建文博》1980 年第 1 期，頁 53。

③ 《佛說觀佛三昧海經》卷九，《大正藏》(15)，頁 688 上。

此處之摩尼光佛，梵文作 Manīprabhatathāgātārhatṣamsyaksambuddhag。<sup>①</sup>筆者據中華電子佛典協會的《大正新脩大藏經》、《卍新纂續藏經》電子版檢索諸佛經，該詞在衆多佛經中只出現十例：後魏北印度三藏菩提流支譯《佛說佛名經》卷三稱“若善男子善女人受持讀誦是諸佛名一阿僧祇劫 超越世間 不入惡道”<sup>②</sup>開列誦讀“南無初發心不退轉成就勝佛”等 579 個佛名，其中第 148 名爲“南無摩尼光佛”；<sup>③</sup>該經卷六復以同樣理由，勸“善男子善女人受持讀誦”“南無智燈佛”等 202 個佛名，“南無摩尼光佛”名列第 68；<sup>④</sup>該經卷五臚列“南無天蓋佛”等 1 124 個佛名，“南無勝藏摩尼光佛”名居第 853；<sup>⑤</sup>該經卷一〇臚列“南無不減莊嚴佛”等佛名 943 個，“南無種種摩尼光佛”列第 221；<sup>⑥</sup>該經卷一二列有“南無師子稱佛”等 402 個佛名，“南無勝藏摩尼光佛”居第 357；<sup>⑦</sup>該經卷二二“佛告舍利弗：汝等應當至心歸命北方佛”，開列“南無勝藏佛”等佛名 247 個，“南無種種摩尼光佛”列第 19。<sup>⑧</sup>此外，佚名《十方千五百佛名經》列南方“純藏寶佛”等 156 個佛名，“旃檀摩尼光佛”則居最末。<sup>⑨</sup>佚名《現在十方千五百佛名並雜佛同號》(亦見英藏敦煌文獻S. 2180)有兩例“百億同號旃檀摩尼光佛”，“二萬同號摩尼光佛”。<sup>⑩</sup>宋闍寶

① 見 Haloun and W. B. Henning, “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light”, *Asia Major* III, 1952, p. 192, Note 37.

② 《佛說佛名經》卷三，《大正藏》(14)，頁 129 下。

③ 《佛說佛名經》卷三，《大正藏》(14)，頁 129 下，130 中。

④ 《佛說佛名經》卷六，《大正藏》(14)，頁 210 下，211 中。

⑤ 《佛說佛名經》卷五，《大正藏》(14)，頁 137 上，141 上。

⑥ 《佛說佛名經》卷一〇，《大正藏》(14)，頁 169 中。

⑦ 《佛說佛名經》卷一二，《大正藏》(14)，頁 229 下，231 中。

⑧ 《佛說佛名經》卷二二，《大正藏》(14)，頁 274 中。

⑨ 《十方千五百佛名經》，《大正藏》(14)，頁 312 下。

⑩ 《現在十方千五百佛名並雜佛同號》，《大正藏》(85)，頁 1449 上；又見《敦煌寶藏》(17) 臺北，新文豐出版公司，1984 年，頁 63 下。

三藏曇摩蜜多譯《觀虛空藏菩薩經》有一例，“南方栴檀摩尼光佛”。<sup>①</sup>

由以上的考察可看出，在佛經中摩尼光佛不過是無數佛名之一，並非享有最崇高的地位，其名字被佛教徒誦讀，但不過是泛泛而讀而已。因此，佛僧斷不可能在該佛名之前，冠以“無上至真”這類最高級的形容詞，顯見十六大字摩崖石刻應非佛教之物。

儘管摩尼光佛原是佛教眾佛之一，但考宗教史，把異教之神奉為本教之神尚且屢見不鮮，遑論借用他教之神名。因此，“摩尼光佛”名號為他教所用，實不足奇。就現有的資料，該詞之被借用，當以唐代外來摩尼僧為先，見其開元十九年（731）奉詔而撰解釋本教大略的文件，即敦煌文獻《摩尼光佛教法儀略一卷》。<sup>②</sup>現存寫本不足兩千字，該詞出現凡七次，<sup>③</sup>將摩尼光佛作為本教教主摩尼之神號：

佛夷瑟德烏盧訖者本國梵音也，譯云光明使者，又號具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧無上醫（鑿）王應化身身之異號也。當欲出世，二耀降靈，分光三體；大慈愍故，應敵魔軍。親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者；精真洞慧，堅疑克辯，故曰具智法王；虛應靈聖，覺觀究竟，故號摩尼光佛。光明所以徹內外，大慧所以極人天，無上所以位高尊，鑿王所以布法藥。則老君託孕，太陽流其晶；釋迦受胎，日輪叶其象。資靈本本，三聖亦何殊？成性存存，一貫皆悟道。<sup>④</sup>

① 《觀虛空藏菩薩經》，《大正藏》（13），頁679上。

② 林悟殊《敦煌本〈摩尼光佛教法儀略〉的產生》，《世界宗教研究》1983年第3期，頁71—76；參閱《摩尼教及其東漸》，1987年版，頁168—176；1997年版，頁198—203。

③ 其中一處是引錄《佛說觀佛三昧海經》卷九（頁688上）：“摩尼光佛出現世時，常放光明，以作佛事。”

④ 《摩尼光佛教法儀略一卷》，《英藏敦煌文獻》（5），頁223下。

這段文字不惟把摩尼光佛作為本教教祖的稱謂，而且將其與釋迦牟尼、老子並列成三位一體。

按吐魯番出土的伊朗語系摩尼教文獻殘片中，已證明公元3—4世紀，中亞摩尼教團已引進佛的概念，爾後甚至把摩尼稱為彌勒佛，<sup>①</sup>但未見將摩尼稱為摩尼光佛。假如《儀略》作者但求將本教與佛教挂靠，當可駕輕就熟，稱摩尼為彌勒佛。該佛在中土家喻戶曉，比摩尼光佛知名得多。假如作者寄意突出本教崇尚光明之教義，則佛教之有光明、日月稱謂的佛號甚多，盡可選用。上揭後魏北印度三藏菩提流支譯《佛說佛名經》卷三臚列佛名1167個，其中名字意含光明者甚夥，殆什中有一，如放光明佛、妙勝光明佛、功德王光明佛、十上光明佛、寶光明佛、光莊嚴佛、無障礙光明佛、發光明無礙佛、無等香光佛、賢無垢威德光佛、功德王光明佛、光明波頭摩光佛、無量功德勝名光明佛、無邊光明佛、光明輪佛、光明王佛、光明上勝佛、大雲光明佛、善得平等光明佛、最勝光明佛、羅網光明幢佛、日月淨明德佛、日月光明師子幢佛、日月佛、日然燈上勝佛、優鉢羅然燈佛、十方然燈佛……不一而足。摩尼光佛不過是其中之一，來華摩尼僧獨選該名，顯然不止要突出崇尚光明之教義，更冀藉助諧音張揚教主名諱，與釋迦牟尼、老子並駕齊驅，躋身當時中國的主流宗教。按上引《儀略》文字，稱摩尼光佛為“光明大慧無上鑿王”、“當欲出世，二耀降靈”、“應敵魔軍”、“親受明尊清淨教命”、“精真洞慧”、“光明所以徹內外”、“大慧所以極人天”、“無上所以位高尊”，云云，實際便已表述了摩崖石刻冠於摩尼光佛之前的修飾語，即“清淨光明 大力智慧 無上至真”的意涵了，只是沒有明確組成三個四字格而已。因此，就這十六字與摩尼

① 林悟殊《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》，見《摩尼教及其東漸》，1987年版，頁35—45；1997年版，頁33—43。

教的關係，只要對照《儀略》，便昭然若揭。

草庵石刻落款正統乙丑年，即公元 1445 年，為明早期之物。像草庵這樣十六字的碑刻，20 世紀八九十年代，在福建省莆田地區的涵江和北高鄉續有發現；<sup>①</sup>其中涵江碑已被李玉昆先生考定為元延祐二年（1315）至明洪武二年（1369）時物；<sup>②</sup>北高碑形制小於涵江碑，據當地村民云，原位於一實心石塔之頂尖，石塔毀於 1966 年。筆者估計該石塔歷史未必很古老，建築也未必很有規模特色，否則，地方文獻當留下記錄。故推測該斷碑年代未必會早於涵江碑。無論如何，元明時代福建當有如是十六字碑刻流行。這樣一個十六字組合的表述模式，與“南無大慈大悲救苦救難南海觀世音菩薩”很類似，勸念這十六個字與佛教勸念後者如出一轍。近年的田野調查發現，草庵周遭村民把該石稱為“咒石”，傳說以往誦念這十六個字有辟邪之效。<sup>③</sup>這與佛教徒誦念觀世音菩薩的功效也相類。因此，吾人可把這十六字目為元末明初時代明教徒特有的偈語、頌語或咒語，也是他們所普遍採用的。這就提示我們，假如要界定某一遺址的明教屬性，無妨通過考古發掘或田野調查，尋找這一偈語的遺迹。

吾人固知，若有人虔誠地誦念“南無阿彌陀佛”、“南無觀世音菩薩”，我們自可立判其為佛弟子；同理，古人虔誠誦念“清淨光

① 有關報道見陳長城《莆田涵江發現摩尼教碑刻》，《海交史研究》1988 年第 2 期，頁 117—118；陳長城、林祖泉《涵江摩尼教碑刻考略》，刊福建莆田《湄洲報》，1988 年 11 月 24 日；程德魯《涵江又發現摩尼教殘碑》，刊福建莆田《湄洲報》1992 年 6 月 12 日；鄭旭東《我市發現第二塊摩尼教碑》，刊福建莆田《湄洲報》1992 年 6 月 16 日。

② 李玉昆《20 世紀福建摩尼教的新發現及其研究》，《福建宗教》1999 年第 1 期，頁 37。

③ 據粘良圖先生的田野調查，草庵周遭村民把其用作辟邪咒語。見粘良圖《晉江草庵研究》，頁 88。

明 大力智慧 無上至真 摩尼光佛”十六字,其為明教徒也應無疑。因此,假如在一個古代遺址中,發現有這十六個字的遺存,吾人自不得不重視其作為明教遺址的可能性。當然,這裏只能說有可能,或大有可能在未經進一步縝密考證前,尚不能定案。緣在古代中國諸多民間宗教,把異教神號移入本教並非稀見;明教作為宋元時期著名的宗教,在福建影響特大,其他非主流教門把明教諸神延入本教神殿應大有可能。更有,這十六字既然被渲染具有辟邪神力,那麼一般民衆出於迷信,在其供奉的各種神廟附近,擇石勒刻也未嘗不可。因此,某一古迹即便有該碑刻,也未必就可立判為明教徒所遺存。

按上揭草庵造像碑落款的“至元五年”(1339),比草庵石室及其石像之肇建遲106年,這就意味着其並非草庵所原有,並非石室、石像的同時物。其與草庵為鄰,與草庵固有的信仰未必就有內在的聯繫。不過,值得慶幸的是,原石刻尚保有落款“住山弟子明書立”七字。立碑者明書冠以“住山弟子”,意味着其就是草庵住持,修持於草庵石室附屬的僧舍。而草庵肇建距立碑不外百年之久,上揭《閩書》有云“皇朝太祖定天下,以三教範民,又嫌其教門上逼國號,擯其徒,毀其宮。戶部尚書郁新、禮部尚書楊隆奏留之,因得置不問”。可推證草庵在這百年裏並未遭受嚴重變故,住山弟子尚不可能數典忘祖。其選擇庵前刻石,無疑是為對應正殿所供石像,意在弘揚摩尼光佛教法。

考明教所崇拜諸神早就以佛稱之,如“妙水佛”、“先意佛”、“夷數佛”等,<sup>①</sup>均以三字為度。教祖稱摩尼光佛,日常也可能約稱為“摩尼佛”,《閩書》遂以摩尼佛入載。據此摩崖石刻,與《閩書》的記載互證,判定晉江草庵原為明教遺址應是鐵案一宗。事實上,

<sup>①</sup> 《宋會要輯稿》刑法二,北京,中華書局影印,1957年,頁6534。

文革後當地文博工作者對草庵遺址的發掘和周遭的田野調查，已確證自宋代以來，當地存在着一個良好的明教生態環境。<sup>①</sup> 草庵作為明教徒宗教活動中心，其存在有必然性，而絕非歷史的偶然。

以上討論的草庵摩崖石刻，是草庵明教屬性最有力的實物證據。但如果遺迹出現的並非完整偈語，而是其中的若干字，若要以此而目為明教遺物的證據，則要格外小心。“實物”並非“原物”。“原物”即某一物品本來的面目。我們在研究某件“實物”時，不應僅據這件實物現在的樣子而遽下定論，應回溯到它的本原狀態，纔能達到真正的理解。<sup>②</sup> 十六字偈雖源自明教徒的創造，不過，那是擷取佛經或道藏的用語綴合而成的。“摩尼光佛”借自佛教固明，其餘修飾性的三個四字格更非明教所專有。而在三個修飾性的四字格中，有實質意義的是前兩個，其間首個四字格“清淨光明”，筆者據上揭佛經電子版檢索，得三百三十餘例，足見佛教之常用。而次四字格“大力智慧”也屬佛教術語，在眾多佛號中，就有“南無大力智慧奮迅王佛”之謂。<sup>③</sup> 該術語在佛經中並非罕見，如隋北印度犍陀羅國三藏閣那崛多譯《四童子三昧經》有云：

爾時無攀緣菩薩說此偈已，波羅奈城一千徒眾作如是言：

“此童子者甚奇希有，智慧辯才無畏深入，生已乃能憶知宿命生生之事，復能巧說種種妙偈。乃有如是大力智慧、無畏難伏淨妙辯才。願令我等得如是智若此童子。”<sup>④</sup>

“無上至真”則佛道常用，佛經可檢得四十多例，多冠於“正覺”之

① 林悟殊《為華化摩尼教研究獻新知——讀粘良圖〈晉江草庵研究〉》，《海交史研究》2009年第2期，頁128—134。

② 參巫鴻《實物的回歸：美術的“歷史物質性”》，《美術史十議》，北京，三聯書店，2008年，頁41—53。

③ 見菩提流支譯《佛說佛名經》卷一〇，《大正藏》(14)，頁274上。

④ 闍那崛多譯《四童子三昧經》卷上，《大正藏》(12)，頁933下。

前。道士則常用此語以自詡本教義理。如敦煌文獻 P. 2456《大道通玄要卷第一并序》引《靈寶自然經訣》云“太上玄一真人曰：太上無極大道，無上至真，玄居虛無，無形自然。紫薇臺上極虛無之上，上無復天，下無復地，故曰無上至真大道。”<sup>①</sup>

從現存的敦煌唐寫本摩尼經看，其時的摩尼僧對佛經中“清淨光明”、“大力智慧”這兩個用語情有獨鍾，多所借用。如北圖藏敦煌文獻《摩尼教經》(舊編字字第五十六，膠卷號 8470) 第 135 行：

《寧萬經》云“若電那勿具善法者，清淨光明，大力智惠，皆備在身。即是新人，功德具足。”<sup>②</sup>

英藏敦煌文獻 S. 2659《下部讚一卷》(Or. 8210) 亦有類似的用語，見第 146 行：

清淨光明大力惠，我今至心普稱嘆。慈父明子淨法風，并及一切善法相。<sup>③</sup>

另第 151 行：

清淨光明力智惠，慈父明子淨法風。微妙相心念思意，夷數電明廣大心。<sup>④</sup>

當然，唐代摩尼僧最初引進這八個字時，很可能是為格義原教旨的“父的四面尊嚴”，但當在華的教徒失去與中亞教團的聯繫，逐步嬗變成本土宗教後，從華夏的思維傳統，信徒們恐已難理解所謂“父的四面尊嚴”這一西方概念。在本土佛教、道教彌漫的氛圍下，恐怕只是從修持角度去理解。<sup>⑤</sup> 因此，南宋道士白玉蟾

① 《法藏敦煌西域文獻》(14)，上海古籍出版社 2001 年，頁 119 上。

② 黃永武主編《敦煌寶藏》(110)，臺北，新文豐出版公司，1984 年，頁 421 下。

③ 《英藏敦煌文獻》(4)，成都，四川人民出版社，1991 年，頁 147。

④ 《英藏敦煌文獻》(4)，頁 148。

⑤ 林悟殊《福建明教十六字偈考釋》，《文史》2004 年第 1 輯，頁 230—246；另見《中古三夷教辨證》，頁 5—32。

(1194—1229) 與彭耜論明教時,提到該教“大要在乎清淨、光明、大力、智慧八字而已”,<sup>①</sup>這八個字未必指代“父的四面尊嚴”。宋代明教徒很可能經常標榜“清淨光明,大力智慧”,以至道士把其目為明教徒所奉義理的“大要”。但這八個字原出自佛教,既然明教可以借用,各種受佛教影響的民間教派同樣可以借用。因此,即便遺址有此八字,若無其他資料佐證,亦未必可以遽定其明教屬性。

如果進而將三個四字格還原成六個詞彙,即“清淨、光明、大力、智慧、無上、至真”等,則均為世俗用語,只因被引進宗教領域後,始帶上崇高和神秘感。對佛教來說,這六個詞彙是頗為常用的術語。檢索《大正藏》和《卍新纂續藏經》,“清淨”出現的頻率達141 666次,“光明”31 793次,“大力”2 879次,“智慧”28 652次,“無上”33 762次,“至真”1 999次。儘管這一檢索結果未必準確完整,但佛典對該等詞語使用之多絕毋庸置疑。翻閱《道藏》,這些術語也頻頻可見,“至真”出現的頻率可能比佛典更高。由於《道藏》尚無流行類似的檢索系統,暫無從進行計量比較。至於諸多民間宗教的科儀文書、經文等,也都隨處可見。尤其是光明,更是眾多宗教所崇尚,道錄所常見。吾人曾在福建莆田地區考察,見到鄉間或街坊的廟宇多黏貼紅紙,書以“光明”二字。作為外來夷教的景教,在其遺存下來的幾部經文中,也可以找到該等或相近的詞彙。當然,不同的宗教對該等詞彙所寄寓的意涵未必都相同。因此,民間宗教遺迹中,發現這些用語可能與明教有關,即直接源

<sup>①</sup> 紫壺道士謝顯道編《海瓊白真人語錄》卷一,《道藏》(33),文物出版社、上海書店、天津古籍出版社影印,1988年,頁115上。最早把這條史料作為明教史料徵引的是饒宗頤先生,見其文《穆護歌考》,載《大公報在港復刊三十周年紀念文集》下卷,香港,1978年,頁733—771,引文見頁763。

於明教或受其影響,也可能毫無關係,務必審慎對待。

#### 四 草庵明教遺迹引發的思辨

按考古術語中的遺址、遺物、遺迹應是近義詞。其間前兩者顯然應有實物形態,後者的涵義則較廣,即便不具實物形態,以往遺留下來的習俗等,也可以遺迹稱之。例如,據粘良圖先生在草庵周遭的田野調查,發現當地蘇內村有境主宮,其間供奉草庵摩尼佛畫像和其他諸神雕像,“上供的筵席要用香菇、木耳、花生、豆乾、豆皮等素菜,用水果、蜜餞做果盒。但水果中的芭樂(土名“棕拔”,即相傳摩尼光佛從中托生的“棕暈”)是不能用來上供的”。<sup>①</sup>此處不供棕暈,可能是明教的遺迹。當然,此一遺迹不能引申為當今的供奉者為明教徒。近年的田野調查提示我們,<sup>②</sup>不同地區流行的明教間有差異。也就是說,明教還有地方化的問題,其生存發展還要因應所在地區的具體民俗。因此,其遺迹往往亦可在流行地區的民間信仰和習俗中發現。

在具體語境中,其間更有微妙之差別。如果說“明教遺址”,通常的理解應是明教徒遺留下來的固定宗教建築之類,意味着其有文物價值;若云“明教遺物”,則範圍要廣些,不惟宗教建築物,其他明教徒專用的宗教物品甚至生活用品,都包括在內,同樣都具文物價值。但如果說“明教遺迹”,則舉凡帶有明教成分之實物或非實物均可稱之,其既可以是古代明教徒直接遺留或變異下來,也

<sup>①</sup> 粘良圖《晉江草庵研究》,頁85。

<sup>②</sup> 見福建霞浦縣第三次全國文物普查領導小組《霞浦縣摩尼教(明教)史迹調查報告》,落款時間2009年5月25日,個中信息可上網搜索。

可能是非明教徒受明教的影響而產生保留下來的。比如，近幾年在晉江草庵所在地的村落裏，田野調查就發現了諸多與明教有關或帶有明教成分的神像、詩籤，甚至還有摩尼佛的木雕像等。我們可以稱其為明教遺迹，但不能稱為明教遺址或遺物，因為其不過是清代或更晚近時代，當地村民受傳統的影響所製作留傳，其時明教作為一門獨立宗教早已不存在，已彙入當地的民間信仰中，村民早已不識明教為何物了。

查觀現有文獻，明教雖保有唐代摩尼教“教闡明宗”的靈魂，繼承了二宗三際的基本義理，但構成宗教的其他要素，諸如教團組織、禮儀等，與原來的波斯摩尼教已有重大變異，甚至迥然不同；即便教義，往往也是寓托於佛、道之說教，佛道色彩至為明顯，禮儀則多雜地方民俗。不過，由於明教鼓吹明定伏暗，迎合了農民反抗壓迫之口味，其倡導素食、節儉、互助，對貧苦大眾則不乏凝聚力，因而在南宋東南沿海地區的“喫菜事魔”運動中，起龍頭作用，以至被統治者目為代表，把衆多帶有宗教色彩的農民結社都劃入其旗下。<sup>①</sup> 由是，作為一個有影響力的教門，難免亦為其他民間教門所驥附、效法。本來，明教的雜糅性已決定了其獨有特色不彰，而某些較突出的表徵，包括經像、神名、禮儀又難免為其他教門所移植、吸收。例如，明教之素食尚白，元、明不乏教門亦有之。究竟是他教效法明教，抑或同襲一門，甚或各有所襲，在沒有深入探討之前，殊難回答。

判斷明教遺迹，無論是用語或圖像，都必須十分審慎，尤其是後者。以上面所論草庵石像為例，判定其為摩尼光佛並非就像論

<sup>①</sup> 林悟殊《摩尼教華名辨異》，《九州學林》2007年春季，五卷一期，頁180—243；收入馬西沙主編當代中國宗教研究精選叢書《民間宗教卷》，北京，民族出版社，2008年，頁28—77。

像,而是通過《閩書》文字記載和草庵摩崖石刻的互證。就該像的造型,李玉昆先生曾作過仔細的考察:

草庵摩尼光佛有背光,背光有十八道光線光芒四射。面相圓潤,頭髮披肩,下巴有兩縷長鬚(在四十多年前為小和尚所敲斷一截,他們試圖讓他變為釋迦牟尼,因為佛是沒有胡鬚的)。身穿寬袖僧衣、無扣,胸前有一飾物為圓圈套打結,兩條帶下垂至臍部,又套在圓圈上部,圓圈下部有兩條帶下垂至結跏趺座腿部打蝴蝶結,然後向兩側作八字形下垂。<sup>①</sup>

石像這一形象,並無其他已確認的摩尼像可資參照。緣波斯摩尼教反對偶像崇拜,迄今並沒有發現其教主的任何偶像。20世紀初,西方探險家在吐魯番高昌回鶻摩尼教寺廟遺址中,發現諸多壁畫,個中德人勒柯克(A. von Le Coq)所發現的一幅羣體人物壁畫,其中心人物被部分西方學者認為是摩尼。<sup>②</sup>不過,這幅畫的摩尼呈鷲形鼻,貌甚胡,頭戴扇型高帽,裝飾華麗,頭部復有光環,作象牙狀。其形象與草庵石像大相徑庭,兩者委實無從令人產生聯想。草庵石像明顯是“佛身道貌”,背後又有十八道光芒,不惟高昌發現之諸多摩尼教神像所未見,在西方摩尼教文獻上,也未發現

① 李玉昆《福建晉江草庵摩尼教遺迹探索》,《世界宗教研究》1986年第2期,頁134—139,引文見頁135。

② A. von Le Coq, *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien, II. Die Manichäischen Miniaturen*, Berlin 1923; repr. Graz 1973, pl. 1a. 吐魯番壁畫的摩尼像為8—9世紀西州回鶻的遺物,現編號 III 6918。參閱 H. J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy* (Iconography of Religions, XX), Leiden 1982, p. 29; Plate 10a, 10b; 氏著 林悟殊譯《古代摩尼教藝術》,臺北 淑馨出版社,1995年,頁56;圖版10a, 10b。該像的最精緻圖版和最新研究見 Z. Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collection*, Brepols, 2001, pp. 200—201。陳垣先生《摩尼教流行中國考》據日人文章最早向國人介紹該畫像,見《陳垣學術論文集》(1),頁354。

有取數十八的光明說教。唐代漢文摩尼教經亦然，就教祖的形象，《儀略·形相儀》作如是說：

摩尼光佛，頂圓十二光王勝相。體備大明，無量秘義；妙形特絕，人天無比；串以素帔，做四淨法身；其居白座，像五金剛地。二界合離，初後旨趣，宛在真容，觀之可曉。諸有靈相，百千勝妙，寔難備陳。<sup>①</sup>

這裏有“十二光”之說，也未言十八光。因此，若就草庵石像本身，很難認定其就是摩尼光佛。但在確認其為明教的摩尼光佛後，對其之所以如此造型，倒可以一一求解。例如，蔡鴻生先生從摩尼教華化的角度，對十八道光作出了如下勝解：

元代遺存的晉江草庵摩尼雕像，則至今仍完好無缺，供人觀瞻。按其面貌、服飾、姿式和背光，已與高昌壁畫所見的摩尼大異，可說是一座佛身道貌的華化偶像。背光十八道，也與摩尼“十二光”的理念不合。很可能，草庵摩尼的十八道背光，意在象徵佛教所謂“十八圓淨”。其第一淨“色相圓淨”，“光明遍照無明世界”，可與摩尼二宗論附會，並與“清淨光明”的偈語對應。<sup>②</sup>

至於佛身道貌，這從中國文獻也可以尋求答案。上引《閩書》云“至道中，懷安士人李廷裕，得佛像於京城卜肆，鬻以五十千錢，而瑞相遂傳閩中”。據此文意，草庵“摩尼佛”的形象應源自李廷裕所得的那幅佛像。稱像主為“佛”，則意味着像主的基本姿態應類乎常見之佛；而其又以摩尼名之，則在形象上也應有別於常見之佛像。草庵石像正符合這一同中有異的條件。緣像主結跏趺坐於

① 《摩尼光佛教法儀略一卷》，《英藏敦煌文獻》(5)，頁224下。

② 蔡鴻生《唐宋時代摩尼教在濱海地域的變異》，《中山大學學報》2004年第6期，頁114—117，引文見頁116。

蓮花座上 姿態有如佛陀 ,但形貌又與佛陀有別 ,特別是有兩絡常見於道教神靈象徵長生久視的長鬚。其這一“佛身道貌”的形象 ,在現今所知的中國萬神殿中 ,顯然是獨一無二的。觀上引《儀略》,正是把教祖作為佛道合作的產物 “則老君託孕 ,太陽流其晶 ;釋迦受胎 ,日輪叶其象。”把摩尼光佛塑成佛身道貌 ,適得其宜。當然 ,這並不等於說 ,凡造型為“佛身道貌”者便是摩尼佛。如上面所已指出 ,中國民間信仰所奉眾神千奇百怪 ,佛道雜糅乃常見。

草庵被確認為明教廟宇 ,其所供石像被確認為摩尼光佛石雕像 ,這無疑可以作為辨識他地明教圖像的參照物 ,但這只是相對而已。因為宋代興起的明教 ,從現有的資料看 ,除依附佛、道自行修持的少數僧侶之外 ,餘者多屬民間宗教結社 ,在統治階級的監控和迫害下 ,未見有跨地域的統一教會組織。在這種情況下 ,各地多以分散獨立發展為主 ,地方化是必然的選擇。因此 ,隨着時間的推移 ,因應各自的人文環境、歷史淵源 ,各種圖像必有差異。是以 ,對一些疑似明教遺址所發現的圖像 ,為了證明其明教屬性而力圖與草庵勉強對號 ,這恐怕是踏入誤區。正確的途徑應該是努力去確定圖像所在遺址的明教屬性 ,爾後尋找導致圖像差異的原因。對於疑似的圖像 ,在確定遺址的明教屬性之前 ,不宜隨意以摩尼教的教義強解 ,因為圖像學(Iconography)的常識告訴我們 ,對任何圖像的解釋 ,“如果一開始就弄錯了作品所屬的範疇 ,甚至更糟糕 ,對作品可能屬於的範疇不屑一顧 ,那麼哪怕最天才的解釋者也會步入歧途”。<sup>①</sup>

---

① E. H. 貢布里希《象徵的圖像——貢布里希圖像學文集》,上海書畫出版社,1990年,頁5。

## 餘 論

有關中國摩尼教及其華化的研究，隨着新資料的不時發現，當必日益深化，而對其遺址、遺物的甄別鑑定，必定會更加規範，更有把握，更加準確。本文並非要給明教文物的鑑定提出什麼指引，而只是借對晉江草庵遺址明教屬性的辨釋，提醒涉及明教新發現的鑑定，包括遺址、遺物或文獻，都要保持嚴謹的科學態度，要恪遵孤證不能立的聖訓，盡量發掘資料，多方求證，排除各種可能性，目前能說到什麼程度就什麼程度。對學人來說，考證明教文物應是純學術的研究，唯真是求，不是爲了某種“社會效益”。純學術研究得出的結果可能會有“社會效益”，也可能暫時沒有，甚至完全不可能有，但只要其能深化我們的認識，則其之缺乏社會效益，正是其價值之所在。

附啓：本文之撰寫，荷蒙蔡鴻生先生提命，復承張小貴博士、殷小平博士提出寶貴修改意見，謹此誌謝！

2010年1月21日

(本文作者林悟殊係中山大學歷史學系教授，  
王媛媛係中山大學歷史學系講師)

previous or contemporary authors. These four kinds of works were the basic forms of travel notes in ancient China.

**Theory and Method in Identifying the  
Manichaean Cao'an Temple of Quanzhou**

Lin Wushu & Wang Yuanyuan( p. 343)

The identification of Manichaean relics should be considered as a sheer academic issue. On the basis of the research fruits achieved in the past half-century and more , the paper makes a case study on the Cao'an Temple located at the foot of Huabiao Mountain of Jinjiang County of Quanzhou , examining the evidence supporting its Manichaean attribute from the perspective of theory and method in a bid to develop the normalization of academic research on identification of Manichaean relics.

**On the Genealogy and Belief of  
Mi Fu in the Song Period**

Zhang Xiaogui ( p. 371)

This article studies the documentary records concerning Mi Fu who was one of the most famous painters and calligraphers in the Song Period. It believes that the ancestors of Mi Fu came from Māymurgh of ancient central Asia , namely the ancient Sogdiana. From the point of view of the Sogdian genealogy , “descendant of the fire priest” and “cleanliness ,” he preserved some traces of Zoroastrian rituals and practices. However , his ancestors had lived