

《摩尼光佛》的学术价值*

包朗** 樊连霞***

内容提要 《摩尼光佛》具有非常重要的学术价值。它印证了学者对敦煌汉文摩尼教文献的校正，校勘《下部赞》的文字，解决了摩尼教的传入路径、消亡时间、“一者明尊”标点等的争端，补充了敦煌和其他汉文史料中摩尼降生的资料，澄清了明教文佛、大明与明教的关系。“贞明”的概念提示我们思考摩尼教研究中前所未有的新命题。

关键词 《摩尼光佛》 霞浦摩尼教 文献价值

《摩尼光佛》是福建霞浦新发现的重要摩尼教文献，近来为学界津津乐道。该书对于文学、语言学和历史学（包括宗教学）的研究都有非常重要的学术价值，对其文学方面的学术价值，笔者曾发表专文进行过论述，在此不赘，而其语言学价值和史学价值始终都是与摩尼教有着直接或间接的关系。

一 语言学研究价值

《摩尼光佛》的语言学价值，笔者试着从校勘价值和音韵学价值两方面做粗略探讨。

* 本文系塔里木大学校长基金哲学社会科学重点课题“霞浦新发现摩尼教文献校注研究”（TDSKZD1702）、教育部人文社会科学研究规划基金“维吾尔文化与儒家文化古今融通关系研究”（17YJA850001）。

** 包朗，博士，塔里木大学人文学院教授。

*** 樊连霞，塔里木大学图书馆职员。

(一) 校勘学价值

总体上说,霞浦文献和敦煌文献可以互相校勘,相对而言《摩尼光佛》在很多方面可以印证学者们对敦煌摩尼教三经的校正。我们从两个方面来看。

第一,《摩尼光佛》可以纠正《下部赞》“惠明”与“庄严”语序颠倒的错误。

我们先将《摩尼光佛》和《下部赞》摩尼教十二神佛列如表 1。

表 1 《摩尼光佛》和《下部赞》摩尼教十二神佛

《摩尼光佛》 摩尼教十二神佛 (第 380 ~ 385 行)	《下部赞》 摩尼教十二神佛 (第 169 ~ 171 行)
一者无上光明佛	一者无上光明王
二者智惠善母佛	二者智惠善母佛
三者常胜先意佛	三者常胜先意佛
四者欢喜五明佛	四者欢喜五明佛
五者勤修乐明佛	五者勤脩乐明佛
六者真实造相佛	六者真实造相佛
七者信心净风佛	七者信心净风佛
八者忍辱日光佛	八者忍辱日光佛
九者直意舍那佛	九者直意卢舍那
十者知恩夷数佛	十者知恩夷数佛
十一者齐心电光佛	十一者齐心电光佛
十二者庄严惠明佛	十二者惠明庄严佛

从表 1 可以看出,《摩尼光佛》第 380 ~ 385 行和《下部赞》第 169 ~ 171 行都列有摩尼教十二神佛,八尊神佛表述完全一致,只在如下四个神佛的称号表述上有差异:《下部赞》中的“一者无上光明王”“五者勤脩乐明佛”“九者直意卢舍那”“十二者惠明庄严佛”在《摩尼光佛》中分别被表述成“一者无上光明佛”“五者勤修乐明佛”“九者直意舍那佛”“十二者庄严惠明佛”。

从《摩尼光佛》和《下部赞》所列的前十一个摩尼教神佛可以看出,称呼十一神佛格式是:所称神佛的品德形容词 + 所称佛的名称。而第十二

佛，他的名字应该叫惠明，因为《摩尼教残经》和《下部赞》中“惠明”“惠明使”“惠明大使”称谓出现了31次，“庄严”应该是惠明佛的修饰语。翁拙瑞最先注意到《下部赞》“惠明庄严佛”语序的错误，他认为“庄严”作为“惠明”的修饰词，义为光辉、荣耀、装饰等，“惠明庄严”当乙为“庄严惠明”，^①现在《摩尼光佛》正作“十二者庄严惠明佛”，与翁氏所推论的完全一样。后来崔骥在将《下部赞》译成英文时，把“惠明庄严”就翻译成“Hui-ming, the dignified and solemn Buddha”，^②应该是与翁拙瑞的看法一致，后来芮传明在给《下部赞》做校注时赞同了他们的观点，^③林悟殊也多次援引翁氏说：“‘惠明’和‘庄严’颠倒了”，^④“‘惠明庄严佛’，实为‘庄严惠明佛’之笔误”。^⑤

第二，《摩尼光佛》可以显示、补充和纠正《下部赞》的通假正字、遗漏的文字和别字。

上列十二神佛表中，《下部赞》将第五佛“乐明佛”的修饰语写作“勤脩”，“脩”字显然不是正字，《摩尼光佛》作“修”恰好用的是其正字。“脩”者“干肉”也，与摩尼教徒勤习无关，何况摩尼教徒是不允许吃肉的，他们只能吃蔬菜。“脩”作“修”者，是为通假。“勤修”的意思是“勤奋修习”，正与摩尼教强调修行相应。

《下部赞》第119颂“普愿齐心登正路，速获涅槃净国土。七厄四苦彼元无，是故名常乐”，“乐”字后缺一字，芮传明补为“处”，其在注中说：“《大正藏》留空一字，但手稿上可辨‘处’字之头，故据补。”^⑥林悟殊也在“乐”后补“处”字。^⑦《摩尼光佛》第354~355行“普愿灵魂登正路，速脱涅槃净国土。七厄四苦彼元无，是故名常乐处”，除了整句话

① Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Löberöd, 1985, p. 68.

② Tsui Chi (tr.), *Mo Ni Chiao Hsia PuTsan, The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns*, BSOAS XI, 1943, p. 191.

③ 芮传明：《东方摩尼教研究》，上海人民出版社，2009，第400页。

④ 林悟殊：《敦煌摩尼教〈下部赞〉“电光佛”非“光明处女”辨》，《文史》2013年第1期（102辑）。

⑤ 林悟殊：《唐代摩尼教“风”入神名考——夷教文典“风”字研究之二》，《西域研究》2014年第3期。

⑥ 芮传明：《东方摩尼教研究》，第396页。

⑦ 林悟殊：《摩尼教及其东渐》，中华书局，1987，第243页。

文字与《下部赞》有点小异，“乐”后就是一“处”，我们不得不敬佩芮传明先生，他仅据处字头，就做出了正确的判断，可见其对包括《下部赞》在内的敦煌三经用功之深！

同样的补字在《下部赞》第 409 颂中也有体现，该行作“或疑常住三宝并二大光明，或损卢舍那身兼五明口”，“五明”后也夺一字，林悟殊、芮传明皆补为“子”字，^①《摩尼光佛》“忏悔玄文”（第 267~269 行）作“或宜常住三宝并二大光明；或损卢舍那身及五明子”，正作“子”。《摩尼光佛》同样以其语句的完整性再次证明林、芮二人所补皆极为正确，这也免了人们猜测林、芮推论的无据。

当然，《摩尼光佛》中也有文字讹误者，用《下部赞》又可反过来校勘之。《摩尼光佛》第 68 行：“迷纶充遍无障碍，圣众游中香妙最。”《下部赞》第 301 行“弥纶充遍无障碍，圣众游中香妙最”将“迷纶”写作“弥纶”，而《下部赞》第 7 行“擢质弥纶充世界”也写作“弥纶”。作“弥”正确。经典中“弥纶”常用，“弥纶”在敦煌、霞浦摩尼教文献中的意思是“统摄；笼盖”，此义见于《易·系辞上》：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”高亨注：“《释文》引京云：‘准，等也。弥，遍也。’《集解》引虞翻曰：‘纶，络也。’弥纶即普遍包络。此二句言《易经》所讲之道与天地齐等，普遍包络天地之道。”“迷”“弥”音同通假借用。

同样，《摩尼光佛》和《下部赞》在用词上可以互相解释补充。《下部赞》第 301 行：“香气氤氲周世界，纯一无杂性命海”，“氤氲”一词让人费解，而《摩尼光佛》第 67 行此句作：“香气氤氲周世界，纯一无杂性命海。”“氤氲”在典籍中常用，据《汉语大词典》，其一个义项是“浓烈的气味，多指香气”，南朝梁·沈约《芳树》诗：“氤氲非一香，参差多异色。”清·李渔《闲情偶寄·器玩·椅杌》：“焚此香也，自下而升者，能使氤氲透骨。”^②“氤氲”的“香气”意义正与“香气氤氲周世界”相合，同时也解释了“氤氲”。“氤氲”，指浓郁的烟气或香气。南朝梁·沈约《咏竹火笼》诗：“覆持鸳鸯被，白鹤吐氤氲。”唐·无可《兰》诗：“兰色结春光，氤氲掩众芳。”清·黄景仁《初更后有携酒食至者》诗：“满堂酒气飘

① 林悟殊：《摩尼教及其东渐》，第 264 页；芮传明：《东方摩尼教研究》，第 419 页。

② 释义及例句均见于汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处：《汉语大词典》第 6 卷，汉语大词典出版社，1990，第 1023 页。

氛氲，一缕心烟起翥勃。”^①

（二）音韵学价值

附带说一点《摩尼光佛》的音韵学价值。可证福州方言中保留了古音。保留古音者，“致”读作“啼”。《摩尼光佛》第39行有“唯噉响素思”，在《兴福祖庆诞科》第61、149行分别作“悉啼响素思”和“悉啼响思”。二文献有一个明显不同，就是“噉”读作“啼”“帝”。“噉”“啼”并不是本字，它们都是由于类化而形成的：“噉”缘上“唯”而类化加“口”旁，其正字当为“致”；“啼”缘下“响”而加“口”旁，其正字当为“帝”。“帝”者，“帝”的同音字，“言”旁也当为讹加者。致，上古为端母质韵字，可拟音为 [tʰiēt]；中古为知母至韵字，可拟音为 [tʰi]。^②“帝”，上古为端母锡韵字，可拟音为 [tiək]，中古为端母霁韵字，可拟音为 [tʰei]。^③所以，从语源上说，致、帝上古音同，只是在中古声母发生分化，这种分化也符合“照三归端”的音韵学理论，但这种分化并没有在福建方言中显示出来，致、帝中古后福建方言中仍然读音相同，直到现在福州方言中还把“致”读作 [tʰei²¹³]。^④至于为什么会出现这种情况，笔者推测应与福建山川阻隔，导致一个相对封闭的地理单元保有沿袭古老语言的优势有关。

当然音韵学的价值，远不止于此，限于能力，笔者不敢多言。

关于语言学的价值，笔者会在今后的研究中，从词汇、音韵、句式、语法等角度逐层研究。即使如此，我们上面所列的学术价值，也足以证明《摩尼光佛》在霞浦摩尼教研究乃至世界摩尼教研究中占据重要地位。

二 史学研究价值

至于《摩尼光佛》的历史学价值，体现在诸多方面，比如摩尼教的佛

① 释义及例句均见于汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处：《汉语大词典》第6卷，第1022页。

② 郭锡良：《汉字古音手册》，北京大学出版社，1986，第52页。

③ 郭锡良：《汉字古音手册》，第80页。

④ 李如龙、梁玉璋、邹光椿、陈泽平：《福州方言词典》，福建人民出版社，1994，第381页。

化实践和道化实践,笔者曾撰有专文进行论述,此处先不论。总的说来《摩尼光佛》有利于学术争端和疑惑的解决,可为已有之结论提供佐证,也可纠正新推之论断的某些不足,可以和敦煌文献相互印证。就笔者个人观点,《摩尼光佛》最重要的学术价值,即在有利于学术争端和疑惑的解决。下文笔者围绕上面总列的这些史学价值,分成七个相辅相成的主题逐一展开。

第一,有利于解决福建摩尼教传入路径的争论。长期以来,关于摩尼教的传入路线,学术界有两种观点。一般认为在唐代大历六、七年间(771~772),摩尼教就从陆路传入福建。会昌二年(842)禁止摩尼教,由于福建地处边远,摩尼教得以继续传承下来。据《闽书》记载,当时有位叫呼禄的摩尼师,躲避会昌禁教风波,逃到福州、泉州等地传教,摩尼教在福建演化为明教。宋代,福建的摩尼教仍有一定的影响,《佛祖通记》记载:“吃菜事魔,三山尤炽。”南宋时,摩尼教在福建许多地方仍有影响,陆游为官福建时,亲眼见到福建明教徒的活动情况,认为摩尼教“妖幻邪人”,他们有自己的印刷物,甚至自行组织教会,陆游曾上书朝廷,要求朝廷严厉禁止。元明以后,摩尼教在福建的影响逐渐缩小,清代摩尼教在福建的发展,史迹和地方志语焉不详不为学界所知,直到霞浦摩尼教文献的发现,清代的情况才浮出水面。

而另一种观点,认为摩尼教是从海路传入福建的,首发其端者,笔者以为是日本的重松俊章先生,^①紧接着竺沙雅章先生根据《宋会要辑稿》刑法 2139 条元祐六年(1091)“殿中侍御史杨畏言:近日布衣薛鸿渐、林明发以妖妄文字上闻。诏送两浙福建路转运司根治。臣闻鸿渐教本自海上异域,入于中国,已数十年,而近者益炽”的记载,推测摩尼教“由海上传入”。^②但二人的研究颇有疏漏,重松俊章有论无据,竺沙雅章对薛鸿渐之教只是推测“摩尼教的可能性不小”,即是说元祐六年的记载是否为摩尼教还未可知。明确提出摩尼教从海路传入的是庄为玘先生。庄为玘从试图解答陈垣先生《摩尼教入中国考》中的疑问“其教先北而南也……复由南而北。其传布之途径远近,颇不可解”入手探讨摩尼教的传播路线。庄为玘

① [日]重松俊章:《唐宋時代の末尼教と魔教問題》,《史淵》第12輯,1936,第102~103頁。

② [日]竺沙雅章:《吃菜事魔について》,《青山博士古稀紀念宋代史論叢》(創刊号),圖書刊行會,1974,第261頁。

所据主要是宋绍兴间闽人庄季裕《鸡肋篇》卷上“事魔食菜，法禁至严，而近时事者益众，云自福建流至温州，遂及二浙”的记载。其实，不论是他举的宋初绍兴魔贼起义，宋至道中瑞相入闽中，真宗时林世长授“福州文学”，宋咸平六年麻尼贡真珠，《宋会要辑稿》所载政和四年明教行者于所居乡村建立斋堂，还是上揭北宋庄季裕《鸡肋篇》所载，只能证明宋代摩尼教曾大行于福建，与摩尼教是否是从海路传入毫无关系。当然，庄氏还是比较谨慎的，他对自己推测的“宋时摩尼教自海上传入泉州”观点保留了一些武断说法，指出“这是一个未决的问题，待以后深入研究”。^①既然庄氏“宋时摩尼教自海上传入泉州”的立论不能成立，陈垣先生之疑当如何解释呢？

笔者以为，会昌汰僧中，有摩尼法师为避难而匆匆逃往摩尼教基础较好的福建，授侣三山，以致学徒渐多，由是在福建站稳了脚跟；而后，影响逐渐扩大，就由南而北传教。霞浦摩尼教文献，尤其是《摩尼光佛》中有很多与敦煌文献相合者，这些科仪书提到的摩尼教神灵，在20世纪敦煌发现的摩尼教《残经》及《下部赞》中，基本上能找到相对应的名字，这从一个侧面证明晚近霞浦的明教文献，其实是渊源于中原及西域的，是“陆路”而非“海路”传播的产物。如《摩尼光佛》这个书名，摩尼光佛系指创教教主摩尼，被视为具有“大圣长生甘露”的德性，敦煌文献称之为“忙你”，《摩尼光佛》也写作“忙你”；再如本节开始所列的敦煌《下部赞·收食单偈》之“大明使释”谈及创世神灵谱系和《摩尼光佛》中的十二神佛完全等同（至于其他详细论述可见后文笔者所写霞浦文献与敦煌文献的相承关系一文），这么多相同的成分绝对不能用巧合来概括，只能说明敦煌、霞浦文献要么是相承关系，要么是同源关系，不管那种关系，都只能说明摩尼教是自陆路传来。此问题比较复杂，文献的相同只是一个方面，其他因素的详细论证见后文笔者关于摩尼教在福建乃至霞浦流传的论述。

第二，为重新探讨摩尼教在中国的最后消亡时日提供最新证据，也会得出新的结论。学界以前对摩尼教的兴亡有两种看法：一是，兴于唐，衰

^① 庄为玘：《古刺桐港》，厦门大学出版社，1989，第303~304页。

于宋, 亡于元; 二是, 有人认为“蒙元时代, 是中国摩尼教的中兴时代”。^① 学术界一般认为, 摩尼教大约在四世纪前即已在中国民间流传, 七世纪得到唐政府认可。安史之乱后, 传入回鹘, 成为其国教。由于在镇压安史之乱时回鹘建立了特别功勋, 于是唐政府应回鹘之请, 公元 768 年, 同意在长安建造大云光明寺和在荆、扬、洪、越、洛阳、太原等地建造摩尼寺, 影响逐渐扩大。会昌二年, 唐政府下令禁止摩尼教, 摩尼教失去合法的地位, 逐渐成为民间宗教。^② 宋代摩尼教依托道教得以自存。^③

元代是否存在摩尼教, 学者争议很大。沙畹、伯希和认为: “真正之摩尼教, 质言之, 大摩尼师自外来传布之教, 已灭于八四三年之敕; 尚存者为已改之摩尼教, 华化的摩尼教耳”,^④ “摩尼教似已绝迹于元时。但至明代, 其教又一变而为明尊教”。^⑤ 吴晗也认为摩尼教在元代是受禁止的。^⑥ 相比之下, 陈垣却暗示元代摩尼教仍然存在, 其所举之例证乃高昌偃氏这个摩尼教世家中有族子偃玉立曾于至正中为泉州路达鲁花赤。^⑦ 对于偃玉立之任官, 王媛媛认为, 由摩尼信仰出身之人任泉州官员, 或多或少对闽越摩尼教的发展起了一定的促进作用。^⑧ 现在晋江草庵的发现, 以及皇庆二年(1313) 管领江南诸路明教秦教长官墓碑石的发现,^⑨ 说明元代对宗教的宽容政策, 使得摩尼教获得残喘的机会。

至明初有禁明教令, 明代何乔远(1558~1631) 的《闽书》卷七《方域志》“华表山”条下曾记载此事: “皇朝太祖定天下, 以三教范民, 又嫌其教门上逼国号, 摈其徒, 毁其宫。”^⑩ 但明初禁令并未使明教绝迹, 陈垣

① 刘铭恕:《有关摩尼教的两个问题》,《世界宗教研究》1994 年第 3 期。

② 杨富学:《回鹘摩尼教研究》, 中国社会科学出版社, 2016, 第 102 页。

③ 参见林悟殊《“宋摩尼教依托道教”考论》, 张荣芳, 戴治国主编《陈垣与岭南: 纪念陈垣先生诞生 130 周年学术研讨会论文集》, 中国社会科学出版社, 2011, 第 81~107 页。

④ 沙畹、伯希和:《摩尼教流行中国考》, 载冯承钧译《西域南海史地考证译丛八编》, 商务印书馆, 1962, 第 80 页。

⑤ 沙畹、伯希和:《摩尼教流行中国考》, 载冯承钧译《西域南海史地考证译丛八编》, 第 96 页。

⑥ 吴晗:《读史札记》, 三联书店, 1956, 第 253 页。

⑦ 陈垣:《元西域人华化考》, 陈智超导读, 上海古籍出版社, 2000, 第 30~35 页。

⑧ 王媛媛:《中国东南摩尼教研究评述》,《中国史研究动态》2005 年第 7 期。

⑨ 吴文良:《泉州宗教石刻》, 科学出版社, 1957, 第 45~46 页。

⑩ (明) 何乔远编撰, 厦门大学历史系古籍整理研究室《闽书》校点组, 厦门大学古籍整理研究所《闽书》校点组校点《闽书》第 1 册, 福建人民出版社, 1994, 第 172 页。

明确指出“明教即摩尼教”，“明时中国既尚有摩尼教”。^① 即使伯希和本人，也在得出前述结论后又认为“十七世纪初年虽有禁教事实，而摩尼教尚在福建流行”。^② 杨讷也有大致相似的认识。^③

《摩尼光佛》等霞浦摩尼教文献的发现证明，在清代摩尼教仍有相当数量的信徒。今天在霞浦柏洋乡每年还有对林瞪的定期祭祀活动，林瞪，是北宋霞浦摩尼教教主。而林瞪祭祀的起鼓时间为十二日晚十一点后之子时，即摩尼教所谓的“密时”。在庙堂祭中他们请了一些特别的神，即《明门初传请本师》中的一些神：“本师教主摩尼光佛、宝光吉降福凶救性电光王佛、再苏活命夷数和佛、轮面正宫九天贞明大圣、日月光王大圣、天地化身净风大圣、观音、势至菩萨、惠明、法相如来。”这些神佛里大部分在佛教、道教和地方信仰中见不到姓名，实则他们大多是摩尼教的神佛。

虽然村民们不一定知道祭祀和法事活动是否与摩尼教有关，会习惯性地认为他们在做佛教或道教法事，但他们做法事的时间、选用的科仪书、祭祀的对象都与摩尼教息息相关。《摩尼光佛》有很多超度亡灵的直接叙述，比《明门初传请本师》要多。那么《摩尼光佛》是什么时代最初创制的书呢？此问题是否得到解决关涉摩尼教在中国的存亡。

关于《摩尼光佛》的制作年代以及由此而来的摩尼教的消亡时间，林悟殊先生认为“现科册的定型年代不可能早于明代”，^④ “笔者注意到另一被题为《摩尼光佛》的科册，是册的制作年代据考不可能早于明代”，^⑤ “从摩册现存内容看，其原版之形成，自不可能早于明代，缘个中有辑入明人作品之遗迹（如155~156行）；而且亦不可能早于清代”，^⑥ “亦不会晚于清代”。^⑦ 而杨富学先生的观点与林先生的观点不同，杨富学先生认为：“摩尼教是一种活态宗教，而非如大家通常认为的那样，自13世纪以后就彻底

① 陈垣：《元西域人华化考》，陈智超导读，上海古籍出版社，2000，第30~35页。

② 伯希和：《福建摩尼教遗迹》，冯承钧译，《西域南海史地考证译丛九编》，中华书局，1958，第126页。

③（明）夏玉麟、汪佃修纂《嘉靖建宁府志》卷一一《祀典》、卷一七《学校》；又见杨讷《元代的白莲教》，《元史论丛》第2辑，1983，第211页。

④ 林悟殊：《明教五佛崇拜补说》，《文史》2012年第3期（100辑）。

⑤ 林悟殊：《霞浦科仪本〈奏教主〉形成年代考》，《摩尼教华化补说》，兰州大学出版社，2014，第395页。

⑥ 林悟殊：《跋〈摩尼光佛〉释文》，《摩尼教华化补说》，兰州大学出版社，2014，第489页。

⑦ 林悟殊：《跋〈摩尼光佛〉释文》，《摩尼教华化补说》，第490页。

消亡了。今天在霞浦尚能看到20余年前签发的明教度牒,尽管不多,但可证摩尼教在霞浦一带代代相传。”^①活态传承,笔者认为关于《摩尼光佛》的制作年代和流传年代应该重新考虑,而以杨说更接近历史真实。其论述启发我们思考的是,会昌灭佛、陆游《条对状》乃至明初禁令都是导致摩尼教秘密流传的原因,霞浦所见应该是这种秘密流传的传统形式,今天仍之,此正是其活态传承的表现。至于摩尼教的传承一定要有数量众多的教众和公开打着明教旗号的形式,会昌以来摩尼教的曲折发展说明教众已经不敢了,或许是其转入民间的原因。至于详细论述笔者将另外以专文详论之。

第三,可以解《下部赞》那罗延佛之所以是“一者明尊”之疑惑。《下部赞》第164~165行:

一者明尊那罗延佛作

一者明尊二者智慧 三者常胜四者欢喜 五者勤修六者真实

对于这两行文字,如何标点,如何作为诗偈的标题,林悟殊先生有一番议论:

观《下部赞》写本第164行“一者明尊那罗延佛作”,古代抄本没有句点,自不用说,而像上揭敦煌本那样,没有任何间隔,也属常见。因此,如何点断句读,见仁见智,可不止一种。上面笔者把“一者明尊”当标题,“那罗延佛作”为落款,不过当代学者的一般看法。但当年科册制作者为规避明尊佛这一敏感词语,自可把“一者”点断为标题,把“明尊那罗延佛作”目为落款,如是句点,“明尊”和“那罗延佛”则属同位语,“明尊”即为“那罗延佛”。这无疑类乎古来常见的文字游戏,但“明尊佛”之改成“那罗延佛”,始作俑者可能就是受此启发,至于“明尊那罗延佛”有无可能是这一偈文的作者,其自不在乎此。^②

① 杨富学、李晓燕、彭晓静:《福建摩尼教遗存踏查之主要收获》,《宗教学研究》2017年第4期。

② 林悟殊:《明教五佛崇拜补说》,《文史》2012年第3期(100辑)。

顾林先生这段话，包含两层意思：其一，有人把“一者”当标题，林先生把“一者明尊”作标题；其二，那罗延佛到底是跟“明尊”是同位语，还是跟“一者明尊”是同位语。

笔者以为标题作“一者明尊”正确。因为当年的《下部赞》科册制作者不可能不知道《下部赞》此偈的题目当为“一者明尊”，至于既然知道题目是“一者明尊”，为什么制作者们还要混淆视听，林悟殊在同一篇文章同一页解释了这个原因：

就该等诗文于敦煌卷之分布，可推测制作者是全卷式的遴选其诗文，其所接触的《下部赞》应是比较完整的全本。因此，可确认制作者必定读过“一者明尊”这一诗偈。当然，最初把明尊佛改为那罗延佛，或许只是投机取巧，旨在借用耳。^①

既然科册制作者“所接触的《下部赞》应是比较完整的全本”，并且“必定读过‘一者明尊’这一诗偈”，他就断然不会把“一者”当作标题，因为除了上述林悟殊推测的原因外，就是照葫芦画瓢他也不会这么做的。在“一者明尊”诗偈同页而又位于“一者明尊”之前有一首“称赞忙你具智王诸慕阁作”的诗偈，我们移录此诗偈的前两行（总第159~160行）：

称赞忙你具智王诸慕阁作

称赞忙你具智王自是光明妙宝花擢干弥轮超世界根果通身并堪誉

《下部赞》明显将“称赞忙你具智王”和“诸慕阁作”分割开来，而“称赞忙你具智王”在第159行单列后，又以完全相同的文字出现于第160行，并且与第160行第二句赞词有明显间隔，显见是以首行的几个字作为诗偈的标题的，这就类似我们今天读《诗经》，往往取《诗经》起首二字为“题目”，如《硕鼠》取其首句“硕鼠硕鼠”的起首二字为题。“一者明尊”与“称赞忙你具智王”行文格式完全相同，既然后者不能拆开作为题目，

^① 林悟殊：《明教五佛崇拜补说》，《文史》2012年第3期（100辑）。

为何单单“一者”就可以从“一者明尊”中分离出来作题目呢？显然有悖行文风格，因此从这个角度说，也只能把“一者明尊”作为题目。下面是《下部赞》中两首诗偈的截图，请读者仔细辨认对比：



图 1 作为标题的“称赞忙你具智王”与作为标题的“一者明尊”之比较*

* 资料来自：中国社会科学院历史研究所等编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第 4 卷，四川人民出版社，1992，第 148 页。

既然把“一者明尊”作为标题很明显，那么为什么又会把“一者”当作标题理解了呢？究其原因，是不理解那罗延佛在唐以后摩尼教神佛中的地位。幸而《摩尼光佛》的出现帮我们解决了这个难题。《摩尼光佛》第 8~11 行唱举了摩尼教的“五佛”：

大圣元始天尊那罗延佛
 大圣神变世尊苏路支佛
 大圣慈济世尊摩尼光佛
 大圣大觉世尊释迦文佛
 大圣活命世尊夷数和佛

很明显，那罗延佛跃居五佛之首，也就是说，那罗延佛是五佛中占据第一位的佛。《摩尼光佛》中也在其他很多地方突出了那罗延摩尼教第一佛的地位：

第 495 ~ 497 行：一佛那罗延，降神娑婆界，国应波罗门，当淳人代。开度诸明性，出离生死苦。

第 517 ~ 520 行：第一那罗延，自洪荒世下西方。甘露初长养，佛法渐流传。清斋戒，经五万七千载，姑（始）得通仙道，八代度明缘，向生死海驾明船。

第 557 ~ 559 行：伍佛记，诸经备：第一，那罗延；苏路，二；释迦，三；夷数，四；末号摩尼光，具智称明使。

这就出现了一个问题，为什么那罗延佛在《摩尼光佛》中始终列在第一，而在敦煌文献中也被制作者用来伪做作者，这就牵涉那罗延佛在佛教中的地位以及来源了。按唐人玄应《一切经音义》廿四曰：“那罗，此云人，延，云生本。即是梵王也。外道谓一切人皆从梵王生，名人生本也。”《大日经疏》十曰：“毗纽天有众多别名，即是那罗延天别名也。”由此可知，那罗延既是外道梵王，又是毗纽天的别名，应即是赞宁等人所记的“魔王”。佛教认为那罗延佛是外道之祖。佛教有二十种外道，其中“十二摩陀罗论师，以那罗延天为万物之父者”。^① 由于佛教把那罗延当作“人生本”和“万物之父”，本源也好，父亲也好，都是第一，所以，《摩尼光佛》在借用佛教的名词时才刻意将那罗延佛放在诸佛之首，并且以道教最尊贵者元始天尊来与之匹配，“元始”就有“起始”和“始祖”的意思。

^① 丁福保：《佛学大辞典》“二十种外道”条。

追根溯源,佛教对那罗延的第一地位的把握,实际也是起源于印度教对那罗延的地位认识。那罗延天在印度教中是守护大神,有十个降世的化身,其中罗摩和克里希纳是两大史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》的主人公,代表了印度教的正统思想观念。他在印度教是与湿婆并列的最受膜拜的两大神之一。^①

印度有一首假托“那罗延仙人”所作的《原人歌》,歌颂了那罗延仙人作为人类始祖神的功绩,正好与《摩尼光佛》所论的那罗延是元始、是第一的神迹相映衬。首先原人存在于过去、现在、未来三世,跟摩尼教的“三际”说极为相似,《原人歌》唱道:

唯此原人,是诸一切;既属过去,亦为未来;唯此原人,不死之主;享受牺牲,升华物外。如此神奇,乃彼威力。尤为胜妙,原人自身。一切众生,占其四一;天上不死,占其四三。^②

其次原人遍行二界,是不是与摩尼教明暗二界相应,如果是,加上上面分析的三世,恰合摩尼教的二宗三际思想:

原人升华,用其四三,所余四一,留在人间。是故原人,超越十方,遍行二界,食与不食。从彼诞生,毗罗闍;从毗罗闍,生朴卢莎。彼一出世,立即超越:后造大地,及诸众生。^③

其中的“超越十方”,在霞浦和敦煌摩尼教文献中也多有出现,或有类似的表达,如《摩尼光佛》:“端筵正念,稽首皈依,严持香花,如法供养。十方诸佛,三宝尊天,罗汉圣僧,海众菩萨”,“恭敬十方,常住三宝”,“一心奉请,千花台上,百宝光中。辞六宝而权串碍身,入五浊而广度群品。十方遍法界,圆明佛宝,光中圣众”,“一心奉请,应轮宝藏,秘妙玄文。是怛示(尼)之替身,作群生(之)妙义。十方遍法界,微妙法宝,

① 马维光:《印度神灵探秘——巡礼印度教、耆那教、印度佛教万神殿》,世界知识出版社,2011,第251页。

② 王宏印:《世界文化典籍汉译》,外语教学与研究出版社,2011,第46页。

③ 王宏印:《世界文化典籍汉译》,第47页。

光中圣众”，“一心奉请，真佺上士，四果明仁。性天佛日以常圆，心地戒珠明朗彻。十方遍法界，清净僧宝，光中圣众”，“戒香定惠香，皈命虔诚伸供养，十方常住光明佛；解脱知见香，皈命虔诚伸供养，十方常住微妙法；洞真法性香，皈命虔诚伸供养，十方常住清净僧佛宝；道德灵宝香，皈命虔诚伸供养，十方常住再苏活”，“我等同诚伸供养，十方常住光明佛”，“一心奉请，神通广大，圣化难量，运上擎下拓之功，施物济生，随感应荷载乾坤，持世尊佛。惟愿身居六合娑婆外，名遍十方方法界中”，“一心奉请，化身现劫。说法娑婆，应示之同五异之机，显现千变万化之体。设教度人，四大尊佛。惟愿四度下生权示相，十方诸佛悉来迎”，“一心奉请，矜怜法界，利益群生，尽森罗万像以包容，遍三界十方而普度。过去、未来，一切诸佛。和惟愿十方开阐如来藏，八面玲珑弥勒龛”，“地涌金莲，捧天洒甘露。十方诸佛尽欢忻，三毒魔王悲烦恼”，“惟愿十方施主，增崇福寿永绵绵”，“恭敬十方常住三宝。志心皈命礼，观音、势至二尊菩萨，志心皈命礼，随感应身，阎默明宝。志心皈命礼，不动法身，夷数圣宝。志心皈命礼，神通化身，电光净宝。志心皈命礼，惠明、法相二尊菩萨”，“供养十方常住光明佛、微妙法、清净僧、海会众”。

《兴福祖庆诞科》：“端筵正念，稽首皈依，严持香花，如法供养十方诸佛”，“志心皈命礼，请尽虚空境，遍法界中，十方常命秘藏微妙法宝；志心皈命礼，请尽虚空境，遍法界中，十方常住无上至真光明佛宝志心皈命礼，请尽虚空境，遍法界中，十方圣凡大师请（清）净僧宝”，“唵萨啰诃，香供养，和摩啰诃，香供养。戒定惠，解脱香，殷勤势（誓）向心炉上，袅祥烟，遍十方，为云为尽”，“志心称念，正直聪明，十方游历，护国救民，众和兴福雷使立正真君”。

《下部赞》：“我今以死愿令苏，我今已暗愿令照。魔王散我遍十方，引我随形染三有”，“神足运转疾如电，应现十方无障碍。奇特妙形实难陈，诸灾病患无能害”，“妙风飘荡皆可悦，和畅周回遍十方。轻拂宝楼及宝阁，宝铃宝铎恒震响”，“称赞微妙大光辉，世间最上最无比。光明殊特遍十方，十二时中作欢喜”，“下愿五级明群，乃至十方贤哲，宜为圣言无尽，凡识有崖”。

《奏申牒疏科册》：“佛事中时谨具文疏前诣，冥空启请，三界圣贤十方真宰”，“昊天至尊玉皇上帝，王陛下，权尊三界，范总十方”。

而且原人创造世界的方式和摩尼教净风善母创造世界的方式颇为相似，都是以人的身体为模样创造世界，《摩尼教残经》写净风创立了骨城、筋城、脉城、肉城、皮城小世界，而原人用口、臂、腿、足、胸、眼、脐、头、耳也创立了一个世界：

原人之身，若被支解，试请考虑，共有几分？何是彼口？何是彼臂？何是彼腿？何是彼足？原人之口，是婆罗门；原人之臂，是刹帝力；彼之双腿，产生吠舍；彼之双足，出首陀罗。彼之胸脯，生成月亮；彼之眼睛，生成太阳；口中吐出，雷神火天；气息呼出，伐尤风神。脐生空界，头现天界，足生地界，耳生方位，如是构威，此一世界。^①

林悟殊也敏感地意识到：“现存科仪本所述‘一佛那罗延’，实际已把古印度主神直当五佛之第一位。”^②至于为何要把那罗延这一印度主神直当五佛之第一位，林悟殊故意造作的观点是可取的，除此之外，应该还与那罗延佛在唐代的广受崇拜有关，对那罗延的崇拜在隋唐是普遍的，释、道、俗三众皆崇拜之。尤其是最高统治者的敬信所起的社会影响力，其中与隋文帝杨坚分不开。

那罗延，前文有述是印度佛教中的大神，而它的具体释义则是“金刚力士，坚固力士”，是力大无穷的神祇。正因为如此，佛教论师门将其摄入佛教，将其视为具有大力的金刚或力士，希望他能“有效地保护佛法，守卫天界的一方。在一些佛经上，均称佛、菩萨的坚固和大力为‘那罗延身’、‘那罗延力’”。^③隋文帝杨坚在佛院中长至 13 岁，当时也是一位仪表堂堂的伟岸少年，史载他“为人龙颜，额上有五柱入顶，目光外射，有文在手曰‘王’。长上短下，沈浑严重”。杨坚的养母智仙非常喜欢这个儿子，便为之取了一个佛名“那罗延”，希望他能长成如此一位勇士。杨坚登基后，支持宝山灵泉寺开凿了一副题铭为“那罗延神王”的浮雕，专家考证，“那罗延神王”是杨坚为他在佛界寻找的替身。上行下效，那罗延佛在隋唐

① 王宏印：《世界文化典籍汉译》，第 47 页。

② 林悟殊：《明教五佛崇拜补说》，《文史》2012 年第 3 期（100 辑）。

③ 马维光：《印度神灵探秘——巡礼印度教、耆那教、印度佛教万神殿》，第 252 页。

的盛行就可想而知了。而摩尼教正是借用了人们广泛信奉的神佛，巧妙将他移植改编成摩尼教神的，只不过在移植的过程中那罗延佛的地位由最初的隐性存在变成了显性存在罢了。

中国那罗延佛是刻意取巧借自佛教，然而在原始摩尼教教义中，他原本就是摩尼教神佛的一员，那罗延在西方摩尼教文献中本来就是摩尼教神，摩尼教帕提亚文书 M1202 说，一天中每个小时由一个夜叉统治，而第七和第八个小时都是由“叫作那罗延的夜叉主宰”。^①

由上述可知，《摩尼光佛》将那罗延佛置于首位，是中外文化在古代中国这块具有浓郁宗教色彩的国土上融汇交织的结果，至于他由原来一个小小的夜叉一跃而成五佛之首，则更是摩尼教适应古代中国国情而自动华化的反映。

第四，《摩尼光佛》可以补充敦煌文献叙事过简的不足。对于摩尼降生的描述，《摩尼光佛教法仪略》这样写道：

摩尼光佛诞苏邻国跋帝王宫，金萨健种夫人满艳之所生也。婆毗长历，当汉献帝建安十三年二月八日而生，泯然悬合矣。至若资禀天符而受胎，斋戒严洁而怀孕者，本清净也；自胸前化诞，卓世殊伦，神验九征，灵瑞五应者，生非凡也。又以三愿、四寂、五真、八种无畏，众德圆备，其可胜言；自天及人，拔苦与乐，谏德而论矣。若不然者，曷有身诞王宫，神凝道慧，明宗真本，智谋特正，体质孤秀，量包乾坤，识洞日月？

敦煌文献仅仅告诉摩尼诞生在苏邻国，乃系从满艳夫人胸前出生，至于他如何“资禀天符而受胎”叙述过简，人们不得而知。《摩尼光佛》对此做了详细描述，也一改《摩尼光佛教法仪略》中轻视摩尼而称其为“魔谢”的记载，详细描写了摩尼出生前后王室欢喜异常的情景，《下生赞》全文如下：

^① 徐文堪、马小鹤：《摩尼教“大神咒”研究——帕提亚文书 M1202 再考释》，2004 年《中国民族古文字研究会第七次学术研讨会论文集》第 4 页，《史林》2004 年第 6 期。

摩尼佛下生时，托荫于苏邻石榴，树枝呈瑞。园官诣丹墀，表奏希奇。阿师健氏命宫官摘，捧槃殷勤奉献。末艳氏喜食，花颜喜欢。神人诚责：“别宫安。”十月满，将花诞，出诣娇培，涌化胸间。地涌金莲，捧天酒甘露，十方诸佛尽欢忻，三毒魔王悲烦恼。巍巍宝相，凡间难比。嫔妃仰止，咸迎太子归宫里。年四岁出家，十三成道，便破水洗于今阁默圣，引观三际初、中、后，事皆通知，般般无疑，渐次前行，薄斯、波鲁诸国，龙天八部，咸仰德，人人赞。

何乔远在《闽书》中也记载了摩尼降生的神话：

华表山，与灵源相连，两峰角立如华表。山背之麓，有草庵，元时物也，祀摩尼佛。摩尼佛，名末摩尼光佛，苏邻国人。又一佛也，号具智大明使。云：老子西入流沙五百余岁，当汉献帝建安之戊子，寄形柶晕。国王拔帝之后，食而甘之，遂有孕，及期擘胸而出。柶晕者，禁苑石榴也。其说与攀李树出左胁相应。^①

此外，何乔远还在他另一部著作《名山藏》中记载类似的资料：

苏门答刺国，汉之条支，唐之波斯大食，皆其地也。其西有苏邻国，摩尼佛生焉，号具智大明使，自唐时入中国。相传老子西入流沙，五百余岁，当汉献帝建安之戊子（笔者按：208年），寄形柶晕。国王拔帝之后食而甘之，遂有孕，擘胸而出，是为摩尼佛。柶晕者，禁苑石榴也。其说与攀李树出胁相应。其教曰明，衣尚白，朝拜日，夕拜月。了见法性，究竟广明，盖合释老而一之。行于拂菻、火罗诸国。晋武帝太始丙戌（笔者按：266年）灭度于波斯。太祖有天下，以其教上逼国号，禁除之。^②

①（明）何乔远编撰、厦门大学历史系古籍整理研究室《闽书》校点组、厦门大学古籍整理研究所《闽书》校点组校点《闽书》第1册，福建人民出版社，1994，第172页。

②（明）何乔远编《名山藏》，宋祥瑞主编《北京大学图书馆藏善本丛书·明清史料汇编》，北京大学出版社，1993，第6139~6140页。

与《闽书》和《名山藏》相比，它们共同的特点是皆述及摩尼出生前曾寄形于石榴树，皆述及末艳氏因吃石榴而有孕，皆述及摩尼乃从其母胸前出生。

笔者在论及“摩尼母末艳与佛陀母摩耶之对音关系”时指出“摩耶和满艳（或末艳）分别为释迦牟尼与摩尼之生身母，二者读音相通”，《摩尼光佛》可能有意造成人们“在阅读文献时意念上的混淆导致视觉上的错觉从而误摩耶、满艳为一体是很可能的，从而巧借满艳、摩耶发音的类似，误导读者将《摩尼光佛》认作佛教文献”。^①王媛媛女士也指出：“‘满艳’当为 Maryam 的汉语音译名，但无形中亦与佛陀之母摩耶（Māyā）夫人之‘摩耶’音似。”^②

至于末艳氏为何单单食用摩尼寄形的那个石榴，《闽书》和《名山藏》乃至《摩尼光佛教法仪略》很少提及，《下生赞》说得很清楚，是因为“树枝呈瑞”这一“希（稀）奇”事。同时，《下生赞》还提到末艳氏怀孕时是非常慎重的，在怀孕期间并没有与阿师健氏同房，《摩尼光佛》的作者为了强调这种慎重，以“神人诫责：‘别宫安’”，说明不同房乃神人安排，更增加了摩尼降生的神秘性。至于摩尼何时出家，何时得道，《下生赞》更是补前揭三种资料之阙如。

《摩尼光佛教法仪略》只提到“化诞”即化为石榴诞生，具体过程阙如。《闽书》提到拔帝之王后即跋帝食寄形的棕晕而甘之，却未表明王后为何单单吃那个寄形的棕晕。《摩尼光佛》交代了那个石榴的不同凡响，这正是王后食用该石榴的缘故。摩尼降生并没像中国其他神一样或提前降生或推后降生，《闽书》言其“及期”，《摩尼光佛》证之“十月满”，摩尼仍是十月怀胎足月出生的孩子。出生时间的正常并没有掩盖摩尼出生时的异乎寻常，《闽书》提到摩尼是“擘胸而出”，《摩尼光佛》亦证其是“涌化胸间”。

然而《摩尼光佛》却提到一个《闽书》及《摩尼光佛教法仪略》皆未提到的奇事，摩尼是“将花诞”，即手持鲜花出生。“将”有取、拿之意，《洛阳伽蓝记》载“将笔来，朕自作之”，李白《将进酒》“呼儿将出换美

① 杨富学、包朗：《从霞浦本〈摩尼光佛〉看摩尼教对佛教的依托》，《宗教学研究》2014年第4期。

② 王媛媛：《日藏“摩尼降诞图”再解读》，《西域研究》2014年第3期。

酒”，陆游《老学庵笔记》载“坐卧将何物？陶诗与柳文”。

摩尼教以其创立者摩尼得名。摩尼出身伊朗名门。他的父亲名拔帝，母亲末艳是安息王室之女。拔帝是一个虔信宗教的人，他带着摩尼加入浸礼派教会，浓郁的宗教氛围弥漫的环境对摩尼有深刻影响，后来摩尼脱离浸礼派自创一教。摩尼在传教中是怎样渲染自己的神奇宗教出生的，我们所见的汉文资料于此都阙如，《摩尼光佛》通过将浸礼派改造成佛教，并渲染摩尼出生后的天地震动和佛魔的不同表现填补了这一汉文文献记载的空白。后文对此还有详细分析。

第五，可为已有之结论提供佐证，也可纠正新推之论断的某些不足之处。我们可以从文佛信仰和大明国的概念上粗略审视这个问题。

文佛是否为明教的信仰？李林洲在《福州摩尼教重要遗址——福州台江义洲浦西福寿宫》一文中认为，浦西福寿宫中供奉的“文佛即摩尼佛”，晋江草庵中的“‘文佛’与浦西福寿宫的‘文佛’毫无疑义都是指摩尼佛”，^①此说遭到了林悟殊的批驳：“‘文佛’未必就是摩尼佛。”^②根据前文所列《摩尼光佛》的五佛，其中释迦文佛和摩尼光佛并提，可以说明文佛与摩尼光佛确实是两个不同的神佛，由此也证明林悟殊的判断是正确的。但同时，林悟殊又说文佛不是摩尼教之佛，^③《摩尼光佛》证明这个说法就值得商榷了，盖传入福建之摩尼教已经相当佛化了，原始摩尼教经典中的确没有文佛，但这并不能表示华化后的摩尼教不能创造属于中国式的摩尼教神佛，也更不能代表摩尼教不可以吸收其他宗教神佛进入自己的神佛系统，正如敦煌三经中有很多神佛并不是西方摩尼教所有，而西方摩尼教神佛也并非东方摩尼教神佛所能概括一样。《摩尼光佛》中所列释迦文佛为摩尼教五佛之一，说明摩尼教在后期的发展中融入了民间，文佛信仰也渗透到摩尼教中。当然，笔者上述概说只是一个轮廓式的勾勒。在太湖文化论坛 2014 年巴黎会议上，杨富学先生提交了一篇题为《福州福寿宫：世界摩尼教的活化石》的论文，文中指出“福寿宫主祀的‘明教文佛’和‘度师

① 李林洲：《福州摩尼教重要遗址——福州台江义洲浦西福寿宫》，《福建宗教》2004 年第 1 期。

② 林悟殊：《福州浦西福寿宫“明教文佛”宗教属性辨析》，《中山大学学报》2004 年第 6 期。

③ 林悟殊：《福州浦西福寿宫“明教文佛”宗教属性辨析》，第 123 页：“依现存‘明教文佛’这个样子，祖殿若果为元代、甚或宋代始建，则益证明该佛非摩尼教之佛矣。”

真人’分别应为摩尼教创始人摩尼和霞浦摩尼教教主林瞪”，^①这篇大作对于澄清文佛与摩尼教的关系大有裨益。

“大明”是否指“大明国”？《摩尼光佛》中有“我今以称赞，大圣摩尼光佛，从被（彼）大明国，降下为明使。又以再称赞，一切光明众。以大威神力，护持正法者。明家因此战得强，谁（遂）通善信奏明王。势至变化观音出，直入大明降吉祥”一段话，林悟殊先生认为，这段中的两个“大明”前后意义不同，前者指“摩尼教的光明王国”，后者指“现实的大明国”，即明朝人对中国的称谓。“由是，可判断这段唱词应为明代人所作。科册既然采入明人之作，其定型年代自不可能早于明代。这与上面所论五佛规避明尊佛之年代，适好互证。”^②

早在1941年，吴晗就讨论过明教与大明帝国的关系，他认为“太祖因明教建国，故以明为国号”。^③他的这段话曾遭到王见川的质疑，王见川认为“明王与大明国号并非如吴晗所言出于明教经典”，“‘明王出世’的口号和‘大明’国号并非出自明教经典”。^④其后又有多家讨论，笔者不再一一列举，现在类似的话题又出现了，那么林悟殊先生的说法到底该怎样看待呢？

笔者以为，这一段话看似有理，实则至少有两处值得注意。

其一，第二个“大明”是否指大明国。笔者以为仍是指的明界。林氏对“势至变化观音出，直入大明降吉祥”一句颇为疑惑，以为“倘直释为势至”殊不知，这句采用了一种叫作互文的修辞，如“将军百战死，壮士十年归”，将军都战死了，战士经过十年战斗可以回家了，谁还愿意当将军，都当战士经历十年战争回去不就得了。其实这句的意思是将军和战士打了十几年仗，有的战死，有的归来。“秦时明月汉时关”“主人下马客在船”“日月之行，若出其中；星汉灿烂，若出其里”都是这样。“势至变化观音出，直入大明降吉祥”的意思是，大势至和观音经过变化出入明界为的就是给人间降下吉祥。

① 杨富学：《福州福寿宫：世界摩尼教的活化石》，提交太湖文化论坛2014巴黎会议，巴黎：吉美亚洲艺术博物馆，2014年3月31日至4月1日。后经修改，题作《明教文佛祖殿：中伊丝路文化交流的活化石》，载才让、牛宏主编《西北宗教论丛》第5辑，甘肃人民出版社，2016，第3~16页。

② 林悟殊：《明教五佛崇拜补说》，《文史》2012年第3期（100辑）。

③ 吴晗：《明教与大明帝国》，《清华学报》第13卷（1941），第78页。

④ 王见川：《从摩尼教到明教》，新文丰出版公司，1992，第338、344页。

其二,科册定型年代有无可能早于明代。实际“大明”一词在敦煌文献中多有出现,《摩尼教残经》:“乐说大明、三常、五大”“无上大明清净果”“唯大明一尊”“体备大明”“明既归于大明”;《下部赞》:“从彼大明至此界”“大明使释”“隐密恒安大明处”“亦是心识广大明”。很显然这些语句中的“大明”指的就是“明界”,其中“从彼大明至此界,敷杨正法救善子”与“势至变化观音出,直入大明降吉祥”的意思相近,《摩尼光佛》的制作者只不过袭用敦煌本的说法而加以改编罢了。由此可见,《摩尼光佛》非但不一定定型于明代,反而是直接与唐朝文献相通。

再如,净法风与惠明的关系是学界一直争论不休的。因为《摩尼教残经》有“净法风者,即是惠明”一句,不少学者就把二者画等号。正如林悟殊先生所论证的不能在净风和惠明二者画等号一样,因为《下部赞·收食单偈》列举了十二主神,其中“七者信心净风佛”和“十二者惠明庄严佛”是并列的两大主神,同一个“《收食单偈》既有‘净风佛’,又有‘惠明佛’,所列十二主神竟有两位重复,岂非怪哉?”^①林先生这个推理过程很好,惜乎没有将这个思路延伸下去,没能将这个推论原则贯彻彻底。林先生引用了《摩尼光佛》“开坛赞”中的两句话:“稽首圆镜智,微妙大惠明,警觉诸群迷,随缘有感应。稽首净法智,微妙净法风,妙意变化间,分身千佰亿。”^②实则这两句上面还有一句“稽首广大智,微妙善心王。万法本根源,圆明常寂照”。^③“广大智”“圆镜智”“净法智”是模拟佛教的词语或直接借用佛教的术语,我们姑且称其为“三智”吧,其含义此处不讨论。稽首三智,开坛赞颂的显然是三个不同的神祇,按照林先生批评说净风不等于惠明的说法,惠明和净法风也显然不是同一个神祇,但林先生在引用“开坛赞”之前也即其第二部分论证的主题,那是一个非常醒目的标题:“二、‘净法风’即惠明考。”^④也许林先生认为《摩尼光佛》作为民间抄本

① 林悟殊:《唐代摩尼教“风”入神名考——夷教文典“风”字研究之二》,《西域研究》2014年第3期。

② 林悟殊:《唐代摩尼教“风”入神名考——夷教文典“风”字研究之二》,《西域研究》2014年第3期。

③ 杨富学、包朗:《霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注》,《寒山寺佛学》第10辑,甘肃人民出版社,2015,第102页。

④ 林悟殊:《唐代摩尼教“风”入神名考——夷教文典“风”字研究之二》,《西域研究》2014年第3期。

可靠性不大，或许是民间法师的杜撰，但是一般的民间法师是没有那么高的水平的，更何况开坛赞的三句话中出现了善心王、惠明、净法风等摩尼教专有名词，还有“警觉诸群迷”这样的精辟句式，三智类的化用和借用佛教的术语，这些显然是一般民间法师难以办到的，因此我们认为开坛赞的三句话还是非常可靠的。所以，《摩尼光佛》的开坛赞也证明净法风不是惠明，至少不一定是，也许净法风是净活风的讹写呢。

第六，霞浦文献提示我们思考以往摩尼教研究中没有出现的新命题。比如，摩尼教教义在华化过程中是否融入了“贞明”的概念？

敦煌出土《摩尼教残经》《摩尼光佛教法仪略》《下部赞》均未提及“贞明”一词。然而在霞浦文献中不仅“贞明”一词常用，还出现了名为《贞明经》的经典。下面笔者先按照“贞明”的词性来分析这个词语。

(1) 贞明作形容词，义为“坚贞贤明”“纯正”。《冥福请佛文》第12行有“贞明别验日月光佛”、^①第20行有“轮面正宫九天贞明大圣”，^②“轮面正宫九天贞明大圣”亦出现在《明门初传请本师》第3~4行，^③《乐山堂神记》第5行有“九天贞明大圣”、^④第13行有“贞明法院”。^⑤这些被“贞明”修饰的神佛多与摩尼教的摩尼光佛、夷数和佛、净风、先意等并列，甚至“贞明”可直接作摩尼教神佛电光王佛的修饰语，《兴福祖庆诞科》第8行就有“大圣贞明法性电光王佛”之称。^⑥即使是被“贞明”修饰的“日月光佛”也很有可能是敦煌本《下部赞》与霞浦本《摩尼光佛》中的“八者忍辱日光佛”。

(2) 作名词，可能是摩尼教神名。《摩尼光佛》第364行：“称赞再苏

① 杨富学、史亚军、包朗：《霞浦摩尼教新文献〈冥福请佛文〉校录研究》，《文献研究》第4辑，学苑出版社，2014，第85页。

② 杨富学、史亚军、包朗：《霞浦摩尼教新文献〈冥福请佛文〉校录研究》，《文献研究》第4辑，第87页。

③ 林悟殊：《摩尼教华化补说》，兰州大学出版社，2014，第451页。

④ 《〈乐山堂神记〉与福建摩尼教——霞浦与敦煌吐鲁番等摩尼教文献的比较研究》，《文史》2011年第4期（总第97辑）。

⑤ 《〈乐山堂神记〉与福建摩尼教——霞浦与敦煌吐鲁番等摩尼教文献的比较研究》，《文史》2011年第4期（总第97辑）。

⑥ 计佳辰：《霞浦摩尼教新文献〈兴福祖庆诞科〉录校研究》，西北民族大学，硕士学位论文，2013，第7页。

苏, 贞明及惠明”,^① 惠明前面重点讨论过, 是摩尼教十二使之一。此处将贞明与惠明并列, 让人不由联想到“贞明”与“惠明”可能是一对孪生兄弟。《下部赞》“阎默惠明警觉日, 从彼大明至此界, 敷杨正法救善子”, 芮传明、马小鹤皆认为“阎默”是帕提亚语, 意为孪生子 (twin)。贞明可能就是“法相”或“警觉”。《下部赞》“平等王前莫屈理法相惠明余诸佛”。摩尼教设置一对孪生神, 应该与摩尼曾受孪生天使的暗示有关, 芮传明在《东方摩尼教研究》中写道: “摩尼在十二岁的时候, 获得了第一次启示, 这是由一位名叫 al-Tawm 的天使带给他的; 而 al-Tawm 在那巴塔语 (Nabataean) 中则义为‘同伴’。”芮传明注释说: “天使之名‘特旺’(Tawm) 很清楚地令人联想到耶稣的门徒汤玛斯 (Thomas), 盖因 Thomas 在叙利亚语中义为‘双胞胎’(twin); 而他也确实被信徒指为耶稣的兄弟, 或其复活之身。”^② 在“附录”中芮传明注释“阎默, 当是帕提亚语 Yamag 之音译, 可能是‘孪生者’的意思。”^③

之所以说可能是摩尼教神名, “贞明”还可以作为中心语被其他形容词修饰, 《高广文》第 23 行“稽首敬叹妙贞明, 无上无边妙无智”, “贞明”不仅被“妙”字修饰, 还具有无上无边的微妙智慧, 有被人稽首尊敬和赞叹, 显然是一位神佛。

《贞明经》作为一部经典的名称, 在霞浦摩尼教文献中多处出现过以“贞明”命名的赞颂——《贞明经》, 可能是摩尼教的经典之一。《摩尼光佛》第 482 行有“对《土地赞》, 看《贞明经》, 回向”, 《高广文》第 24 行有“堪寂^④妙体云云看《贞明经》”。至于《贞明经》是一部什么样的经典, 笔者以为很可能是《宋会要辑稿》所记载的北宋宣和二年 (1120) 十一月四日臣僚奏报的温州明教徒中传看的《证明经》或《证明赞》。^⑤ 《宋会要辑稿》刑法二之七八至七九记载宣和二年某臣僚言:

① 杨富学、包朗:《霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注》,《寒山寺佛学》第 10 辑, 第 100 页。

② 芮传明:《东方摩尼教研究》, 第 6 页。

③ 芮传明:《东方摩尼教研究》, 第 397 页。

④ 《金刚经石注》:“彼时世尊而说偈曰。法身等如虚空。灵觉含真。妙体湛寂。”(已续藏第 25 册, 第 0497 号, 第 603 页下), 由此可推断此处“堪寂”当为“湛寂”。

⑤ (清)徐松辑《宋会要辑稿》, 中华书局, 1957, 第 6534 页。

宣和二年十一月四日臣僚言：

一、温州等处狂悖之人，自称明教，号为行者。今来明教行者，各于所居乡村建立屋宇，号为斋堂，如温州共有四十余处，并是私建无名额佛堂。每年正月内，取历中密日，聚集侍者、听者、姑婆、斋姊等人，建设道场，鼓煽愚民男女，夜聚晓散。

一、明教之人，所念经文及绘画佛像，号曰《论思经》、《证明经》、《太子下生经》、《父母经》、《图经》、《文缘经》、《七时偈》、《日光偈》、《月光偈》、《平文策》、《汉赞策》、《证明赞》、《广大忏》、《妙水佛帧》、《先意佛帧》、《夷数佛帧》、《善恶帧》、《太子帧》、《四天王帧》。已上等经佛号，即于道释经藏并无明文。该载皆是妄诞妖恠之言，多引尔时明尊之事，与道释经文不同。至于字音，又难辨认，委是狂妄之人伪造言辞，诳愚惑众，上僭天王太子之号。

奉御笔：仰所在官司，根究指实，将斋堂等一切毁拆。所犯为首之人，依条施行外，严立赏格，许人陈告。今后更有似此去处，州县官并行停废，以违御笔论。廉访使者失觉察，监司失按劾，与同罪。^①

而在敦煌本《摩尼光佛教法仪略》中开列的七种经文中有《证明过去教经》。^②《证明过去教经》从字面上看很可能为《证明经》之全称。是以笔者推测，霞浦文献所见《贞明经》，或为《证明经》之音讹。

笔者猜测“贞明”为摩尼教常用词语，基于摩尼教适应中华文化的角度来考虑。质言之，摩尼教用“贞明”作为该教的特点和神名应该与其“崇拜日月”之教义在中国之华化有关。“贞明”在汉语文献中最初与日月关系紧密，《易·系辞下》：“日月之道，贞明者也。”孔颖达疏：“言日月照临之道，以贞正得一而为明也。”晋·葛洪《抱朴子·博喻》：“故善言之往，无远不悦，恶辞之来，靡近不忤；犹日月无谢于贞明，枉矢见忘于暂出。”这些都说明“日月能固守其运行规律而常明”，而所出之经典又多被后世定为道教的经典。在汉文文献中，“贞明”还可作直接作日月讲，如王

①（清）徐松辑《宋会要辑稿》，第6534~6535页。

② 中国社会科学院历史研究所等编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第5卷，四川人民出版社，1992，第224页。录文见林悟殊《摩尼教及其东渐》，第232页；芮传明：《东方摩尼教研究》，第381页。

勃《乾元殿颂》：“贞明启运，齐玉镜于鸾门；易简成功，偃铜符于鹤仗。”还可作“日月之光辉”讲，太平天国干王洪仁玕的《英杰归真》“重轮赫赫遮星月，独擅贞明照万方”句就以“贞明”代“日月的光辉”。

由此笔者想到后梁贞明六年（920）冬十月的毋乙之乱，为什么单单发生在贞明六年，是巧合还是毋乙等人有意借摩尼教为之？《旧五代史》记载了此事的全过程：

陈州里俗之人，喜习左道，依浮图氏之教，自立一宗，号为“上乘”。不食荤茹，诱化庸民，揉杂淫秽，宵聚昼散。州县因循，遂致滋蔓。时刺史惠王友能恃戚藩之宠，动多不法，故奸慝之徒，望风影附。毋乙教辈，渐及千人，攻掠乡社，长吏不能诘。是岁秋，其众益盛，南通淮夷。朝廷累发州兵讨捕，反为贼所败。陈、颍、蔡三州大被其毒。群贼乃立毋乙为天子。其余豪首，各有树置。至是发禁军及数郡兵合势追击，贼溃。生擒毋乙等首领八十余人，械送阙下，并斩于都市。^①

从记载上看，毋乙之乱前后，他们的日常生活特点是“不食荤茹”和“揉杂淫秽，宵聚昼散”。^② 据李肇《唐国史补》记载，这种生活习俗是回鹘摩尼教教徒的。出于对摩尼教的尊崇，回鹘国王经常与摩尼僧人议论政事，唐朝因回鹘帮助平叛之功，所以在京师建造了摩尼寺，也因此了解了摩尼教徒的生活习俗：

回鹘常与摩尼议政，故京师为之立寺，其法曰：“晚乃食，敬水而茹葷（笔者按：摩尼斋食，不茹葷，此文中有误脱，或‘不’字被李肇等误移至‘饮’字前），不饮奶酪。”其大摩尼数年一易，往来中国，小者年转。江岭西市商胡橐，其源生于回鹘有功也。^③

对于毋乙之乱，《大宋僧史略》更是明确点出：“梁贞明六年，陈州末

① 薛居正：《旧五代史》卷一《末帝纪下》，中华书局，1976，第144页。

② 薛居正：《旧五代史》卷一《末帝纪下》，中华书局，1976，第144页。

③ 李肇：《唐国史补》，上海古籍出版社，1979，第66页。

尼党类，立母（毋）乙为天子。朝廷发兵擒母乙，斩之。其徒以不茹荤饮酒，夜聚淫秽。”^① 末尼与“摩尼”的异称相符，“不茹荤饮酒”“夜聚”是摩尼教徒的生活习俗特征。由此可见，后梁贞明的造反，真的就是摩尼教徒的反叛，是借用“贞明”这个年号，摩尼教既然以“贞明”为教义特点的描述语，又以“贞明”为神名，那么教众们可能也会认为贞明这一年正好是摩尼教中代表祥瑞和福气的年号，由之揭竿而起也是有可能的。

我们猜测“贞明”是摩尼教中代表祥瑞、福气的词语，还因为霞浦发现的宗谱中，其摩尼教教主林瞪的封号当中就是用“贞明”作其修饰语的，前文提到《济南堂上万林氏宗谱》载有林瞪死后因为其神灵佑护乡梓之功，而被“加封‘贞明内院立正真君’”。

敦煌摩尼教文献中不见“贞明”一词，而史籍所载毋乙之乱又恰好发生在贞明年，更引人注意的是，霞浦文献中大量“贞明”词语的运用和林瞪含有“贞明”的封号，这一切似乎都在告诉我们：“贞明”可能是华化摩尼教的一个重要教理。最近，在福建屏南县降龙村更是发现了具有大量摩尼教因素的《贞明开正文科》《贞明开正奏》，其中有很多内容与《摩尼光佛》一样，笔者猜测，或许就是由《贞明经》演化而来的民间科仪本，正确与否尚待论证。因此，“贞明”术语的研究应该有更为广阔的空间。

余 论

《摩尼光佛》和其他霞浦摩尼教文献不仅解决了不少学界疑惑，同时也为摩尼教的华化增添了证据。当然它的学术价值远不止如上这些，比如在艺术研究方面，《摩尼光佛》的出现为散佚在国外的中国古画的重新解读提供了可能。吉田丰、古川摄一、^② 王媛媛、^③ 马小鹤^④都曾对日本私人收藏的元代绢画做过了重新解读，杨富学先生不仅在解读该绘画的摩尼教属性

①（宋）志磐：《佛祖统纪》卷42，《大正藏》第49册，No. 2035，页391a。

②《大和文华》第124号“マニ降诞図特辑”，奈良，大和文华馆，2012。吉田丰的文章名为《マニの降诞図について》见于该刊第1-10页；古川摄一的文章名为《マニ降诞図试论——元代マニ教绘画における位置づけを中心に》，见于该刊第11-22页。

③详细论证参见王媛媛《日藏“摩尼降诞图”再解读》，《西与研究》2014年第3期。

④马小鹤：《日藏〈摩尼诞生图〉与〈摩尼光佛·下生赞〉》，《美术学报》2016年第3期。

方面做出了新解释,比如“衣素衣”与“衣象服”的精彩解释,更是将该绘画与《摩尼光佛》结合起来,论证了作为教主的林瞪在中国摩尼教史上的地位。^①

在探讨摩尼教沟通祖国东南沿海和西北大漠间的联系方面,杨富学先生做出了积极探讨,并取得了丰硕成果,他的《回鹘摩尼僧开教福建补说》《霞浦摩尼教夷数崇拜考》等相关研究,都充分利用了包括《摩尼光佛》在内的霞浦文献,为研究新命题提供了解决问题的新思路。

杨富学先生更以开阔的视野将包括《摩尼光佛》在内的研究与世界文化的交流紧密联系,特别是中国与伊朗的文化交流紧密相连。他提交的《福州福寿宫——中伊古文化交流的活化石》一文,利用包括《摩尼光佛》在内的霞浦摩尼教新文献证明了福州福寿宫所供奉的“明教文佛实际上指的就是摩尼教创始人摩尼,度师真人指的是霞浦摩尼教教主林瞪。除了二位主神外,主殿左右配祀的真武大帝、许真人都是摩尼教崇奉的神祇,大殿二厢配列的三十六天将,更是摩尼教的护法神。福寿宫的对联体现的也是摩尼教‘朝拜日,夜拜月’习俗。诸如此类,可以证明,福寿宫无疑是一座受道教影响甚深的摩尼教寺院。这是当今世界上唯一幸存的配置完善的摩尼教寺院,香火旺盛,堪称古代中国伊朗摩尼教文化交流的活化石”。^②其中利用《摩尼光佛》证明“释迦文佛已经完全融入摩尼教信仰当中”的论述颇见功力。

就霞浦文献,学者一方面大量加以引用,证明新的命题,一方面又大肆怀疑甚至否定它的摩尼教性质。究其原因,是没有认真思量摩尼教的民间化。笔者这样说,并不是否定专家对摩尼教民间化的肯定,而是说,有些学者在认同摩尼教民间化的同时,对已经民间化了的摩尼教进行了否定,判定时采取了双重标准。学界基本都认同摩尼教的变色龙的性质,林悟殊说:“按《仪略》本是摩尼僧应对敕禁危机之作,为了保住其教在华岌岌可危的合法地位,自充分发挥‘变色龙’本性,把该教的变通适用本能发挥得淋漓尽致,故于其时华夏的主流宗教大加依托附会。除依托佛教外,还

① 杨富学:《林瞪及其在中国摩尼教史上的地位》,《中国史研究》2014年第1期。

② 杨富学:《明教文佛祖殿:中伊丝路文化交流的活化石》,《西北宗教论丛》第5辑,第3~16页。

附会道教。”^①

在对待摩尼教的佛教化问题时，面对《下部赞》《摩尼教残经》中大量的佛教因素，形式上甚至可以视作佛教经书的敦煌摩尼教文书，学者们尚能抽丝剥茧，一步步找到其中蕴含的摩尼教因素。甚至，在摩尼教道教化的问题上，人们在缺乏任何道化实践资料的情况下，推断认定摩尼教有道教化的倾向，如林悟殊、刘屹都写过专文进行了论证，然而一到民间化的问题上，因为其中大量存在民间信仰的因素、存在道教的因素，就完全否定它的摩尼教性质，却又不得不大量使用其中的资料做摩尼教问题的分析，解决摩尼教研究中诸多悬而未决的问题。

笔者认为彭晓静、杨富学先生说的一段话很对：“福建摩尼教之民间宗教色彩也极为浓厚，充分体现了摩尼教在福建地方化的特色，是摩尼教在中国地方化、民间化稀见而典型的范例。早年一位拜占庭学者曾批评摩尼教，说‘他们像水螅或变色龙一样，会根据时间、地点和人物而变化。’‘面对基督教徒，他们可以把自己说成是基督徒；他们也会让拜火教徒确信他们是地道的拜火教徒，让佛教徒相信他们也是佛弟子。’摩尼教的这种灵活性使其得以在强势宗教的包围下游刃有余。摩尼教在霞浦等地之所以能够存活至今，这种灵活性盖为其中要素之一。”^②

杨富学、彭晓静先生不仅是这样说的，也是朝着这方面努力的，《福建摩尼教祈雨与丝路沿线祈雨传统之关联》就借助霞浦新发现的摩尼教祈雨文献《祷雨疏》和《求雨秘诀》，参之以史书所记载丝路各民族的祈雨习俗，论证了波斯摩尼教的祈雨术在东传的过程中，尤其是回鹘摩尼僧开教福建后，摩尼教“正式走向民间，其祈雨术完全与福建当地流行的道教和地方信仰熔于一炉，形成了独具特色的祈雨传统”。^③

而且，杨富学先生还积极探查福建其他地区的摩尼教文献遗存情况。笔者曾跟随杨富学先生一起考察屏南县降龙村，发现了那里的摩尼光佛崇

① 林悟殊：《霞浦科仪本〈奏教主〉形成年代考》，《摩尼教华化补说》，兰州大学出版社，2014，第398~399页。

② 杨富学、彭晓静：《福州福寿宫摩尼教神祇探原》，《世界宗教研究》2016年第3期。

③ 彭晓静、杨富学：《福建摩尼教祈雨与丝路沿线祈雨传统之关联》，《石河子大学学报》2016年第1期。

拜和部分科仪书如《贞明开正文科》等。^① 即使不是杨先生本人探查的结果,他本人也能将其与霞浦文献积极勾连起来,联系得自然合理。比如 2017 年报道,在福清市高山镇发现了摩尼教文献 35 种,^② 杨富学先生旋即在其《霞浦摩尼教观音、弥勒、泗洲大圣崇拜考》中引用了“光明众,志心齐”之语,^③ 应该说此句与《摩尼光佛》第 418 行完全相同,杨富学先生指出了此句与摩尼教对日月崇拜的关联。杨富学先生穷根溯源式的探索方法为我们进一步研究《摩尼光佛》提供了新鲜思路。

以杨富学先生为主导的研究团队,在文献句读校勘方面做出了积极贡献。首先是对《摩尼光佛》的校勘,应该是一个标志性的成果。其次是与《摩尼光佛》同期发现的其他霞浦摩尼教文献的过录句读校勘,如上文提到的《霞浦摩尼教新文献〈冥福请佛文〉校录研究》,还有《乐山堂神记》的过录及相关研究、^④《点灯七层科册》的过录及研究。^⑤ 除了上文提及的,另外正在组织团队成员校录《祷雨疏奏申牒状式》《奏申牒疏科册》。

但是我们不得不说,《摩尼光佛》的研究还有很多工作要做,即使是《摩尼光佛》本身也有无穷的奥秘尚待学界继续探索。首先就是断句,可商榷者较多,兹举几例说明之。

元文琪“我今普法众,运心竭竭诚。遍沾诚,水性洒净新人殿”。^⑥ “诚”和“水性”不应点断,明显的五字句,且“诚水性”据后文当为“诚性水”,“诚性”即敦煌《摩尼教残经》讲的五施之一的“诚信”,霞浦方言中前后鼻音不分导致讹写。元氏初次介绍霞浦摩尼教,虽其文中多处点断,错讹较多,可以理解,亦无可厚非。

林悟殊先生对《摩尼光佛》也有过过录,其所据版本与笔者所据者当非同一版本,但林先生的标点也有值得商榷之处。在给三皈依点断时,“皈

① 杨富学、李晓燕、彭晓静:《福建摩尼教遗存踏查之主要收获》,《宗教学研究》2017 年第 4 期。

② 李林洲:《福清发现摩尼教经典科仪文本文物》,《福州晚报》2017 年 6 月 19 日。

③ 彭晓静、杨富学:《霞浦摩尼教观音、弥勒、泗洲大圣崇拜考》,《中东研究》2019 年第 1 期。

④ 《〈乐山堂神记〉与福建摩尼教——霞浦与敦煌吐鲁番等摩尼教文献的比较研究》,《文史》2011 年第 4 期(总第 97 辑),第 135~174 页。

⑤ 杨富学、包朗、薛文静:《霞浦本摩尼教文献〈点灯七层科册〉录校研究》,《陕西历史博物馆论丛》第 25 辑,三秦出版社,2018,第 106~130 页。

⑥ 元文琪:《福建霞浦摩尼教科仪典籍重大发现论证》,《世界宗教研究》2011 年第 5 期。

依佛”“皈依法”“皈依僧”林先生分别有如下点断：“极乐最经协（劫）加持，舌根不坏根不坏”，“祖师意万卷，玄微皆由思致；由思致”，“弗尔思，世（世）常行乐（乐）士（土），行乐土”。^①此三皈依，共分三段，三段句式都是一样的，林先生所录，句式不统一。笔者以为，林先生所录，虽可商榷，但亦无可厚非，因为“皈依僧”夺字了，“世世”后当夺去两字，笔者拟补为“祈愿”，故笔者的录文是“极乐最，经劫加持，舌根不坏。根不坏”，“祖师意，万卷玄微，皆由思致。由思致”，“弗尔思，世世（祈愿），常行乐土。行乐土”，^②或可与林先生录文互相参证。

林先生的句读被学界引用较多，如林先生标点的下面这段文字：“阿师健氏，命官官摘捧盘，殷勤奉献。末艳氏喜食，花颜喜欢，神人诚责别官安。十月满将花诞出，诣娇培涌化胸间。”^③

就林先生的标点看，这段文字至少有两处值得商榷。其一，忽略了押韵。本段文字“官、献、欢、安、满、诞、间”诸字显然是押韵的，“满”“诞”后均当点断。其二，“出诣”在古代汉语中常用，如《北史》卷十四列传第二《后妃下》“自武成崩后，数出诣佛寺，又与沙门昙献通”，《新五代史》卷六十三《前蜀世家第三》“天成二年，出诣京师，上书求衍宗族葬之”等。是以，“出诣”不宜拆开。

王媛媛引用《下生赞》时虽能在“满”后点断，其他的一仍林先生之旧：“摩尼佛下生时，托荫于苏邻，石榴树枝呈瑞园。官诣丹墀，表奏希奇，阿师健氏命官官摘捧盘，殷勤奉献。”^④“园官”乃看守石榴园的官名，于中点断，不妥；“摘”石榴和“捧盘”是前后相承的两个不同动作，不构成目的关系，只构成动作的连续性，而“捧盘”和“殷勤奉献”不仅动作相承而且构成目的关系，“摘”后当省略“之”，无宾语“之”也完全符合古代汉语表达习惯，所以“摘”后当点断。

马小鹤先生在研究中引用这段录文时用括号说明“行数按照林悟殊校本”，可以说是认同林先生所用文本，但是马先生的标点又略异于林先生：

① 林悟殊：《摩尼教华化补说》，第459~460页。

② 杨富学、包朗：《霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注》，《寒山寺佛学》第10辑，第82页。

③ 林悟殊：《摩尼教华化补说》，第470页。

④ 王媛媛：《日藏“摩尼降诞图”再解读》，《西域研究》2014年第3期。

“阿师健氏，命官官，摘捧盘，殷懃奉献。末艳氏喜食，花颜喜欢，神人诫责‘别宫安’。”^① 马先生的断句除一仍“摘捧盘”之外，“别宫安”作为神人劝诫的话语，从语义上看，显然是神人说的原话，马先生将“别宫安”三字加引号，也说明马先生与笔者所想一致，因此“责”后应为冒号。鉴于上述分析，杨富学先生与笔者认为此段的标点应该是：“阿师健氏，命官官摘，捧盘殷懃奉献。末艳氏喜食，花颜喜欢，神人诫责：‘别宫安。’十月满，将花诞，出诣娇培，涌化胸间。”^②

然而，笔者也不理解“娇培”是何义，像这样的例子还有很多。所以笔者以为可以将杨富学团队对《摩尼光佛》的录校与林悟殊先生的录文互作参照。

在夷偈的解释方面，林悟殊先生做了一些先导性的探索，《霞浦抄本夷偈“弗里真言”辨释》《霞浦抄本夷偈〈四寂赞〉释补》《福建霞浦抄本元代天主教赞诗辨释——附：霞浦抄本景教〈吉思呪〉考略》《霞浦抄本夷偈〈天女咒〉、〈天地咒〉考察》等开悟了学者的智慧，筚路蓝缕之功不可埋没，然而，林先生较为持重地说“疑”，故而留下更多可商榷探讨的空间。

同样，在对《摩尼光佛》文本和术语的解读方面可做的工作仍然很多。在这方面做出巨大贡献的，当首推马小鹤先生。他最大的贡献应该是对文本和术语的解读。马先生广征博引中外摩尼教资料，通过《摩尼光佛》等霞浦文献，结合欧洲、西亚、非洲的中古波斯语等文献，将一带一路上的诸多国家联系在摩尼教的研究范围之中。尤其是他利用西方文献印证《摩尼光佛》中摩尼教的术语和疑难句式的研究，阐发了对学界长期争论的“三常”“四寂”“五佛”“五施”“平等王”“惠明”“地狱”等观念的理解，中西合璧，异彩纷呈，新见迭出。在完成其国家社科基金的基础上，出专书《霞浦文书研究》，对《摩尼光佛》的利用和贡献良多。杨富学先生和笔者也曾在文本的解读和术语的诠释上有过相应努力。^③ 但《摩尼光佛》

① 马小鹤：《日藏〈摩尼诞生图〉与〈摩尼光佛·下生赞〉》，《美术学报》2016年第3期。

② 杨富学、包朗：《霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注》，《寒山寺佛学》第10辑，第96~97页。

③ 参见包朗、杨富学《法曲子“三皈依”为词牌说——敦煌本、霞浦本〈三皈依〉比较研究》，《文献》2014年第1期；杨富学、包朗：《摩尼教〈冥福请佛文〉所见佛教地狱十王》，《世界宗教文化》2014年第1期；包朗、杨富学：《摩尼教术语“师氏”、“师氏法”解疑》，《福建师范大学学报》2016年第6期。

涉及的内容太过丰富，需要解读和诠释的术语太多，工作有待进一步细化。

不唯如此，还有很多问题都可以借助《摩尼光佛》进行重新或深入探讨。笔者曾对它在揭示五方五行方面有过小小的探索，由于觉得还不能条分缕析，也需要增添一些新的证据，故没有胪列于此。其他如哲学价值，笔者也只能寄希望于未来之贤者。再如，学界一直讨论的摩尼教的民间化、佛化、道化等问题，都可以借助《摩尼光佛》进行重新审视，或许会得到意想不到的收获。所以说，《摩尼光佛》研究的路程还很远，需要做的工作还很多。

[责任编辑：白胜洁]