

唐代佛道二教眼中的外道——景教徒

榮新江

(北京大學中國古代史研究中心)

1999年，我在《〈歷代法寶記〉中的末曼尼與彌師訶》一文中，揭示了唐大曆年間劍南道保唐宗的禪僧在他們所編纂的《歷代法寶記》中，把他們的西天祖師所打敗的兩名外道叫作“末曼尼”和“彌師訶”，即摩尼教教祖和景教的耶穌基督¹。2003年，Tim H. Barrett教授發表一篇短文《唐代道教與吐蕃禪宗文獻裏提到的耶穌和摩尼》，指出這種把摩尼教和景教視為外道的做法，又見於敦煌本《老子化胡經》和宋代的《猶龍傳》，並就道教和禪宗文獻之間可能的關係和年代問題做了討論²。劉屹博士《唐代道教的“化胡”經說與“道本論”》一文，也指出景教被敦煌本《化胡經》卷二(S.6963)貶為“外道鬼神”，名“彌施訶”，並提出“為何《化胡經》將摩尼教看作與道教、佛教比肩的正教，而將景教視作外道鬼神？這可能與玄宗初期的特定歷史背景有關，只是現在還無法確切給出答案”³。在景教和摩尼教研究將近百年的時刻，有關史料幾乎窮盡的情況下，我們還能擁有《歷代法寶記》和《老子化胡經》中有關景教的記載，實在感到振奮和鼓舞。但由於這些材料剛剛引入景教研究的討論當中，我的上述文章是寫給藏學研究者看的，目的是給吐蕃時期禪宗文獻裏提到的摩尼和耶穌的來歷提出一個區別於前人的解說，而沒有仔細清理相關文獻年代、成立背景等問題。Barrett提示了道教系統的相關資料，可是也沒有深入討論。本文從更廣闊的唐代宗教歷史發展脈絡上，來考察景教徒如何被道教、佛教看成是他們眼中的外道，力圖闡釋景教從傳入唐朝都城，如何變成《老子化胡經》中的外道，而這種外道的形象，為此後佛、道兩教所利用，有些文獻承襲了文本中景教徒的外道形象，有些則從當時當地宗教鬥爭的形勢出發，把景教徒和摩尼教徒視作敵對的外道勢力，必斬盡殺絕方才痛快。

一、景教的傳入與道教

在唐朝建立之初，社會上佔據統治地位的宗教是佛教和道教，而且佛教的勢力最強。因為唐朝皇室把老子認作李氏遠祖，所以從高祖開始就著力扶持道教。高祖時，儒釋道三家的次序是“老先，次孔，末後釋”⁴。太宗貞觀十一年(637)下詔，認為：“朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無爲之功。宜有改張，闡茲玄化。自今已後，齋供行法。至於稱謂，道士女冠可在僧尼之前。”⁵就在太宗下詔的兩年前——

¹ 榮新江《〈歷代法寶記〉中的末曼尼與彌施訶——吐蕃文獻中的摩尼教和景教因素的來歷》，王堯編《藏學研究叢刊·賢者新宴》，北京出版社，1999年，130-150頁；收入《中古中國與外來文明》，北京三聯書店，2001年，343-368頁。

² Tim H. Barrett, “Tang Daoism and the mention of Jesus and Mani in Tibetan Zen: a comment on recent work by Rong Xinjiang”, *BSOAS*, 66.1, 2003, pp.56-58.

³ 見榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》(《北京大學盛唐研究叢書》)，上海辭書出版社，2003年，115-116頁。

⁴ 《續高僧傳》卷二五《釋慧乘傳》，《大正藏》第50卷，634頁上欄。

⁵ 《唐大詔令集》卷一一三《道士女冠在僧尼之上詔》，北京商務印書館，1959年，586-587頁。

貞觀九年，景教傳入唐朝都城長安。而一年以後，太宗又針對景教下了另一個詔書。《唐會要》卷四十九“大秦寺”條：

貞觀十二年七月詔曰：道無常名，聖無常體。隨方設教，密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京。詳其教旨，元（玄）妙無為。生成立要，濟物利人，宜行天下。所司即於義寧坊建寺一所，度僧廿一人⁶。

建中二年（781）所立《大秦景教流行中國碑》（以下簡稱《景教碑》）有更詳細的記載：

真常之道，妙而難名。功用昭彰，強稱景教。惟道非聖不弘，聖非道不大。道聖符契，天下文明。太宗文皇帝，光華啟運，明聖臨人。大秦國有上德，曰阿羅本。占青雲而載真經，望風律以馳艱險。貞觀九祀，至於長安。帝使宰臣房公玄齡，總仗西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闈。深知正真，特令傳授。貞觀十有二年秋七月詔曰：道無常名，聖無常體。隨方設教，密濟群生。大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京。詳其教旨，玄妙無為。觀其元宗，生成立要。詞無繁說，理有忘筌。濟物利人，宜行天下。所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧廿一人⁷。

仔細琢磨唐太宗詔書的用語，不難看出，他對於新來的景教教旨的初步理解，就是“玄妙無為”，這正是李唐王朝所尊奉的道教的基本教義。而這件詔書是緊接著《令道士在僧前詔》的，也表明太宗把新來的景教，看作是道教一類的宗教而予以接受，並特命度僧傳教。由此可見，景教一進入中國，就披上一層道教的外衣⁸，這可能是它被很快接受並允許傳教的原因之一，而對於新來的景教徒來說，攀附上李唐皇家所扶植的道教，借用道教的勢力來發展自己，也不失為一種傳教的策略。

貞觀十二年建立的這所寺廟，就是開元十年韋遂所撰《兩京新記》卷三記載的義寧坊“十字街東之北波斯胡寺”⁹，開始時只有景教上德波斯人阿羅本和二十一僧。

二、佛道鬥爭與《老子化胡經》中的外道彌施詞

雖然李唐皇帝用政治權威把道教置於佛教之上，但魏晉南北朝以來，佛教在統治階級和普通大眾中間的流行程度，換句話說就是社會各階層對於佛教的支援度，遠遠高於道教。因此，從唐初開始，佛教和道教之間的鬥爭就一直持續不斷。在佛道兩教的鬥爭中，《老子化胡經》總是一個爭論的焦點。

《老子化胡經》（簡稱《化胡經》）原本是西晉王浮所撰，只有一卷，說老子化胡作佛，目的是貶低佛教。以後，老子化胡的說法廣泛流傳，並且不斷地被添加、增補，而且形成許多不同的說法、不同的文本、不同的圖像，甚至道教方面有道教的《化胡經》，佛教方面也

⁶ 《唐會要》，上海古籍出版社，1991年，1011-1012頁。

⁷ 以下引用《景教碑》，均據 P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by Antonino Forte, Kyoto and Paris, 1996, fig.2 所刊圖版。

⁸ 伯希和在《景教碑》的注釋中，即指出許多辭彙來自道教經典，見 Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, 181頁以下。朱謙之《中國景教》（北京東方出版社，1993年）曾專門討論過《景教碑》中的道教影響，見該書141頁。楊森富也曾列舉出《景教碑》與景教經典中佛道兩教術語並與基督教術語加以比較，見所撰《唐元兩代基督教興衰原因之研究》，載林治平主編《基督教入華百七十年紀念集》，臺北宇宙光出版社，1977年，31-52頁。

⁹ 平岡武夫《唐代的長安與洛陽·資料》，上海古籍出版社，1989年，192頁。

有佛教的《化胡經》，說法各不相同。

唐高祖時，太史令傅奕上廢佛法十一事，釋法琳撰《破邪論》加以反駁，都各引各自的《化胡經》。太宗時，明詔確立道教在佛教之上。高宗顯慶五年（660）僧靜泰與道士李榮在宮中辯論《化胡經》，仍各持一端，所引經文也不一樣¹⁰。高宗時，道士王懸河編《三洞珠囊》收錄的《化胡經》，是“二卷不同”的本子¹¹；釋道宣撰《大唐內典錄》卷十《歷代所出疑僞經論錄》第八著錄有“《正化內外經》二卷，一名《老子化胡經》，傳錄云晉時祭酒王浮作”¹²。在武周證聖元年（695）釋明佺等所撰《大周刊定衆經目錄》卷十五中，此經列入《僞經目錄》中，一個版本作“一卷”，一作“二卷”¹³。

武則天生長在一個有佛教信仰背景的家庭中，又利用《大雲經》、《寶雨經》做政治宣傳而登上皇帝寶座，所以，在她取代李氏家族，改唐為周後，極力崇佛抑道，京師中一些著名的道士也改宗佛教¹⁴。但作為一個統治者，武則天也深知利用各種宗教來維護自己的統治穩定。萬歲通天元年（696），僧惠澄上言乞毀《老子化胡經》，武后敕秋官侍郎劉如璿議論此事¹⁵，結果劉如璿等人均強調《化胡經》的真實性，提倡佛道同源，建議不毀《化胡經》¹⁶。於是武則天下敕書《僧道並重敕》，說道：“老君化胡，典誥攸著，豈容僧輩妄請削除。故知偏辭難以憑據，當依對定，僉議惟允。……明知化胡是真，作佛非謬，道能方便設教，佛本因道而生。老釋既自元同，道佛亦合齊重。自今後，僧入觀不禮拜天尊，道士入寺不瞻仰佛像，各勒還俗，仍科違敕之罪。”¹⁷顯然，在《化胡經》的毀與不毀問題上，大力崇佛的武周政權首腦採取了不毀的決策，目的是想調和佛道之間的矛盾，希望佛僧入道觀時要禮拜天尊，而道士入佛寺時要瞻仰佛像，否則不僅要勒令還俗，還有科罰罪過。

我們這裏之所以詳細敘述萬歲通天元年敕書的原因，是和我們要討論的提到彌施訶的敦煌本《老子化胡經》有密切的關聯。目前所知明確屬於《化胡經》的敦煌寫本，計有 S.1857 與 P.2007（卷一）、S.6963 V（卷二）、P.3404（卷八）、P.2004（卷十）、P.2360（卷次未詳），其中 P.3404 首題 “[老子]化胡經受道卷第八”，下有“奉 敕對定經本”字樣¹⁸，劉屹已經指出這一卷應當就是萬歲通天元年武則天下敕對定之本¹⁹。他又根據中宗《禁〈化胡經〉敕》中“諸部《化胡經》”表明當時不存在一部統一的十卷本，以及貞觀年間形成的“于闐化胡說”在開元初年經過《玄元皇帝西昇記》而編成爲《化胡經》卷第一，來強調內容來自不同時代、不同手筆的諸種《化胡經》是在玄宗先天元年（712）至開元十九年（731）之間，亦

¹⁰ 王維誠《老子化胡說考證》，《國學季刊》4卷2號，1934年，59-65頁。

¹¹ 王懸河《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》，《道藏》第25冊，上海書店、文物出版社、天津古籍出版社影印，1994年，355頁中欄—359頁中欄。

¹² 《大正藏》第55卷，334頁。

¹³ 同上，473頁。

¹⁴ Antonino Forte, “The Maitreyist Huaiyi (D.695) and Taoism”, 榮新江編《唐研究》第4卷，北京大學出版社，1998年，15-29頁；同作者，“Additions and Corrections”，《唐研究》第5卷，北京大學出版社，1999年，35-40頁。

¹⁵ 《新唐書》卷五十九《藝文志》三《神仙家類》著錄《議化胡經狀》一卷下注文，北京中華書局，1975年，1521頁。

¹⁶ 部分議狀見《混元聖紀》卷八，《道藏》第17冊，859—860頁；《全唐文》卷一六五，1686頁。

¹⁷ 《全唐文》卷九六，中華書局影印本，1983年，990—991頁。

¹⁸ 大淵忍爾編《敦煌道經·圖錄編》，東京福武書店，1979年，668頁。

¹⁹ 劉屹《敦煌十卷本〈老子化胡經〉殘卷新探》，《唐研究》第2卷，北京大學出版社，1996年，106頁。

即玄宗統治前期編成的²⁰。他還從內容的邏輯關係上，認為卷一、卷二應當出於卷八之後。對於劉屹的看法，我基本贊同。到目前為止，卷二的年代似乎是道教研究界討論最少的一個空白點。劉屹認為現在的卷八本是繼續罽賓說而來的，其前面的內容也應該是傳統的罽賓說²¹，那麼提到彌施訶的卷二或許也在這個罽賓說的範圍之內。

我們還應當繼續關注武周政權垮臺後的情形。神龍元年（705）正月，中宗即位。九月，下敕廢除《化胡經》及繪有化胡內容的寺觀變相圖畫。《宋高僧傳》卷十七《法明傳》載中宗敕云：

如聞天下諸道觀皆盡（畫）《化胡成佛變相》，僧寺亦畫玄元之形，兩教尊容，二俱不可。制到後，限十日內並須除毀。若故留，仰當處官吏科違敕罪。其《化胡經》，累朝明敕禁斷，近知在外仍頗流行，自今後，其諸部《化胡經》及諸記錄有“化胡”事，並宜除削²²。

由於玄奘的請求，中宗一出生，就獲得“佛光王”的稱號，少年時得到玄奘的佛學教育，多年在荊州地區流放，與當地高僧密切往來，所以登基以後，以其本宅所建的薦福寺為主要場所，大力弘揚佛法²³。因此，中宗的廢除《化胡經》是和他崇佛的做法相輔而行的。

唐隆元年（710），睿宗即位。他作為武后、中宗時期李唐勢力的代表，上臺以後，在宗教傾向上也回歸唐朝先帝的做法，貶抑佛教，推崇道教。玄宗即位（712）後，繼續崇道的政策，限制佛教的發展，整理《化胡經》諸本，編纂《開元道藏》，把道教崇拜推向一個頂峰。

從以上所述《化胡經》的文本及其流傳情況來看，提到彌施訶的《化胡經》卷二，首先不會是到證聖元年（695）《大周刊定衆經目錄》為止所著錄的兩卷本中的一卷，因為如果是兩卷本的話，應當標作“卷下”。那麼，這個卷二可能是萬歲通天元年（696）奉敕對定後編定的《化胡經》卷二，當然敦煌本更可能是先天至開元十九年成立的十卷本的組成部分。從整個九十六種外道多為佛教人物來看，卷二更可能是先天到開元時期的產物。

值得注意的是，從萬歲通天元年到神龍元年中宗即位，以及從先天元年到開元十九年的兩段《化胡經》最流行的時間段，也是景教徒認為日子最難過的時候。《景教碑》稱：“聖曆年（697-700），釋子用壯，騰口于東周。先天末（713），下士大笑，訕謗於西鎬。”這是說在武周聖曆年間的洛陽和先天末年的長安，景教徒都受到釋道二教的諷刺與攻擊，這段時期頗為流行的《老子化胡經》把景教的彌施訶當作外道來對待，這對於景教徒來說，一定是很難以接受的，特別是他們原本是依附於道教，現在卻在道教的文獻裏變成了外道，所以後代的景教徒在撰寫《景教碑》時說這是“訕謗”。

前人已經詳細討論過《化胡經》卷一有關化摩尼的文字：

後經四百五十餘年，我乘自然光明道氣，從真寂境飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕

²⁰ 同上，105-108頁；又劉屹《唐代道教的“化胡”經說與“道本論”》，《唐代宗教信仰與社會》，93-116頁。

²¹ 《唐代宗教信仰與社會》，104-105頁。

²² 範祥雍點校本，中華書局，1987年，415-416頁。

²³ Stanley Weinstein·*Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press, 1987, 此據漢譯本《唐代佛教——王法與佛法》，臺北，佛光文化事業有限公司，1999年，76-78頁；孫英剛《長安與荊州之間：唐中宗與佛教》，《唐代宗教信仰與社會》，125-150頁。

王室，示爲太子。舍家入道，號“末摩尼”，轉大法輪，說經誠律定慧等法，乃至三際及二宗門，教化天人，令知本際。上至明界，下及幽途，所有衆生，皆由此度。摩尼之後，年垂五九。金氣將興，我法當盛。西方聖象，衣彩自然，來入中州是效也。當此之時，黃白氣合，三教混齊，同歸於我。

“我法當盛”之前的文字，曾經被開元十九年成書的《摩尼光佛教法儀略》整段抄錄，一方面說明《化胡經》是把摩尼和佛一樣看待，作為老子所轉化的對象；另一方面也表現出摩尼教對道教的依附²⁴，因為武則天延載元年（694）才剛剛入華傳教的摩尼教法師，當然要借助在中土已經根深蒂固的佛教和受統治者所維護的道教了。由此，摩尼教與儒教和道教一起，成為《化胡經》所頌揚的“三教混齊”和《儀略》所說的“三聖同一”的組成部分，這種“三教混齊”的時間，應當就在延載元年到開元十九年之間。在開元二十年以後，摩尼教被唐朝禁止，是不可能再有這樣與儒、道並列的地位了。

對於三夷教的研究者來說，為前人所忽略的一個重要的記載，是我們所討論的《化胡經》卷二的外道中，也出現了祆教的身影：

第二十五外道名爲“大祆”，有一萬鬼神以爲眷屬，著人之時，唯燒甘草，供養火具²⁵。

祆教在唐朝一直是受到限制的，《新唐書》卷四六《百官志·祠部》記“兩京及磧西諸州火祆，歲再祀而禁民祈祭”，這種宗教主要在胡人中間流行。因此，在唐人看來，火祆教應當是一種外道。

相對來講，原本攀附道教而行的景教，此時卻落在了大大晚於它而來的摩尼教之後，與沒有什麼經典的祆教落得同樣的地位，成為與正統宗教對立的外道。《化胡經》卷二是這樣描寫這個外道的：

第五十外道名彌施訶，有一千二百鬼神以爲眷屬，入人身中，若行五欲，說煞生得罪，能治衆邪，久事之者，令人邪道²⁶。

無論如何，隨著《老子化胡經》的流傳廣遠，至少從開元初年開始，景教徒的外道形象已經確立。從貞觀時期的包容，到開元時代的排斥，這種道教對景教態度的轉變，或許是武則天時期對佛教縱容的一種反彈，也就是說，道教在先天、開元時期重新被李唐皇室扶植爲最高的宗教以後，必然有一種反佛的運動，或者是把佛教收編到道教系統裏面的努力，而這種運

²⁴ 相關討論見 P. Pelliot, “Le Mo-ni et le Houa-hou-king”, BEFEO, 3, 1903, pp.318-327; E.Chavannes et P.Pelliot, “Un traite manicheen retrouve en Chine”, Journal Asiatique, 1913, pp.120-126; 馮承鈞譯沙畹、伯希和《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，101-104頁；福井康順《道教の基礎的研究》，1952年；此據京都法藏館，1987年，251-316頁；林悟殊《老子化胡經》與摩尼教》，《世界宗教研究》1984年第4期，116—122頁；收入作者《摩尼教及其東漸》，臺北淑馨出版社，1997年，72-82頁；S. N. C. Lieu, “A Lapsed Manichaean’s Correspondence with a Confucian Official (1264) – a study of the of the Ch’ung-shou-kung chi 崇壽宮記 of Huang Chen 黃震”, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill, 1998, pp.112-115；劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉爲中心》，原擬提交2004年9月泉州國際摩尼教會議，該會議現已因故取消。劉屹先生提供稿本供筆者參考，在此特表謝忱。

²⁵ 《敦煌道經·圖錄編》，661頁。“祆”字，寫本原作“祆”，但從下文“唯燒甘草，供養火具”來看，不難把這個字厘定爲“祆”。

²⁶ 《敦煌道經·圖錄編》，662頁。

動和努力，往往是和排斥一切外來宗教的看法結合在一起的，景教也必然在排斥之列。《老子化胡經》一直是道教反對佛教的有力武器，此時也成為反對各種外來宗教的宣言書。

在列舉了所有九十六種外道之後，《化胡經》卷二最後說：

爾時老君爲諸弟子及衆生故，告〔尹〕喜言：是諸外道鬼神有九十六種，略爲說之。此諸鬼神，敗亂正法，於修道人，能爲摩（魔）事，作諸變怪種種形像。或復令人墮落道陷，諸衆生便不休息。吾去之後，遍行於世，乃至東夏，專行邪或（惑），迷亂人心，令其顛倒狂或（惑），著者不悟。或令其斷髮削須，烏衣跣足，種種形狀，求人利養，行淫欲事，貪取錢財，遣人舍男舍女，□□□命，乃至頭目國城妻子，無所憇惜。云過去未來，得諸果報，人無悟者。復令國王帝主，□□信向，破亂政事，不自歸道。著此外道，則生我慢，矯誑百端，或（惑）亂大道，我故爲汝說偈□□，即作誦曰：（略）老君曰：“若初著邪，誦前半偈。若全著者，盡誦此偈。若不去者，總誦斯偈。亦念十方大道、三世天尊。後一行偈，是常道祝，心常念之，勿令退散。恒念正真，相續不絕。如是乃能維者邪鬼外道等也，汝等勤行念之。”²⁷

這些惑亂正法的外道鬼神，會使修道人墮落，顛倒狂惑；或者讓人落髮爲僧，求人利養；或則貪財淫欲；而且讓國王帝主亂政。要破除這些外道，需要誦老君所說的偈子，並念十方大道、三世天尊，而且要勤行常念。

唐朝畢竟是個開放的朝代，特別是開元時期，正是唐朝國力最強，吸收外來文化也最積極的時代。景教在僧首羅含和大德及烈的努力下，仍然在京師長安立足。而且，“玄宗至道皇帝令寧國等五王親臨福宇，建立壇場。法棟暫橈而更崇，道石時傾而復正。天寶初，令大將軍高力士送五聖寫真寺內安置，賜絹百匹。”（《景教碑》）到天寶三載，更有大秦國景教僧侶和來到長安，並且在興慶宮做功德，唐朝也由此知道波斯僧阿羅本所帶來的景教原本出自大秦，因此在天寶四載（745）九月下詔：“其兩京波斯寺，宜改為大秦寺，天下諸府郡置者，亦準此。”²⁸說明在天寶初年，兩京和一些地方都立有景寺。這似乎表明唐王朝雖然支持道教，但並不是要把所有的外來宗教滅絕乾淨。

三、《歷代法寶記》的外道彌師訶

天寶十四載（755），安祿山在河北起兵叛亂。安祿山是在粟特聚落中成長起來的雜胡，他把自己說成是“光明之神”（軀犖山神）的化身，在發動叛亂時一定借助了祆教的號召力²⁹。安祿山和史思明都是營州雜胡，都有著祆教的背景，而他們的軍隊中也有大量信仰火祆教的粟特等胡族民衆。隨著這支軍隊的南下，唐朝中原地區，包括兩京在內的佛寺、道觀，都受到相當規模的破壞，有些一蹶不振。

安史之亂帶來了唐朝宗教形勢的改變。我在《歷代法寶記》中的末曼尼與彌師訶》一文中曾經指出，安史之亂爆發後，各種宗教勢力都乘機而起，以求得發展，其中禪宗南宗荷

²⁷ 《敦煌道經·圖錄編》，667頁。

²⁸ 《唐會要》卷四九，1012頁。

²⁹ 榮新江《安祿山的種族與宗教信仰》，原載《第三屆唐代學術研討會論文集》，1997年；收入《中古中國與外來文明》，233-236頁。

澤神會和景教僧伊斯因為與平定安史之亂的主力朔方軍的關係，得以在代宗、德宗朝廣泛傳揚，摩尼教也因為在洛陽遇到回鶻可汗，結果開教回鶻，取得成功³⁰。

有意思的是，《景教碑》稱“代宗文武皇帝恢張聖運，從事無為，每於降誕之辰，錫天香以告成功，頒御饋以光景眾”。這是長安的景教徒最為光彩照人，歡慶成功的時刻。可同是在代宗時期的大曆九年（774）後不久，四川禪宗僧人所編纂的《歷代法寶記》，卻把景教徒的“三分身景尊彌施訶”，也即《舊約》中的救世主 Meshiha 或 Messiah，當作外道，必射殺之而後快。現將有關文字錄下：

師子比丘付囑舍那婆斯已，故從中天竺國人（來）向罽賓。國王名彌多羅掘，其王不信佛法，毀塔寺，煞害衆生，奉事外道末曼尼及彌師訶等。時師子比丘故來化此國王，其王無道，自手持利劍，口云：若是聖人，諸師等總須誠形。時師子比丘示形，身流白乳。末曼尼、彌師訶等被形，死如凡人，流血灑地。其王發心歸佛，即命師子比丘弟子。師子比丘先付囑舍那婆斯已，入南天竺國，廣行教化，度脫衆生。王即追尋外道末曼弟子及彌師訶弟子等，得已，於朝堂立架懸首，舉國人射之。罽賓國王告令諸國，若有此法，驅令出國。因師子比丘，佛法再興³¹。

對於《歷代法寶記》的編者保唐寺的僧人為何把罽賓國的兩個外道喚作末曼尼和彌師訶的問題，我在上述文章中認為，《法寶記》是記載無住禪法的著作，無住來自朔方，而永泰二年（766）請無住到成都保唐寺的杜鴻漸也來自朔方，朔方軍中佞佛的杜鴻漸等人的宗教思想傾向不可能不影響到《歷代法寶記》編者，《法寶記》編者把末曼尼和彌師訶看作外道，恐怕也是朔方軍部分信仰佛教的將官的好惡所然，當朔方佛教派系流入劍南後，其反摩尼教和景教的觀點也隨之入蜀³²。對於這種解說，我現在仍然認為可以成立，可以補充的是，《景教碑》稱：“肅宗文明皇帝於靈武等五郡，重立景寺。元善資而福祚開，大慶臨而皇業建。”表明朔方郡曾經是肅宗重新建立景教寺院的重點地區，杜鴻漸等信奉佛教的朔方軍將領對此恐怕並不高興。

Barrett 教授現在提出《歷代法寶記》的這段記載有無可能是直接來自《老子化胡經》的問題，這是極有啟發性的看法。王維誠先生也早已指出：“按《歷代法寶記》稱引《清淨法行經》文，述無住和尚謂道士只學謗佛，及辯佛老年代先後等，當皆對老子化胡說而發。”

³³ 說明《法寶記》的編者是看到過《化胡經》的。我們仔細對比兩種文本，可以看出以下幾點：(1)《老子化胡經》的“彌施訶”和《歷代法寶記》的“彌師訶”，雖然中間一個字音同字不同，但都是同一個字則是毫無疑義的，而且兩者都是外道，似表明兩者的某種聯繫。

(2)《化胡經》中的摩尼，在《法寶記》中寫作“末曼尼”，兩者都是指摩尼教祖，但在《化胡經》和《法寶記》中兩者的身份是不一樣的，前者中的摩尼是老君變化而成，因此摩尼教是與佛、道二教並列的正教，而後者中的末曼尼則是一個外道。(3)從魏晉南北朝以來的老子化胡說所主張的老子化胡地點，最為盛行的說法是罽賓，到唐朝初年開始有了“于闐

³⁰ 《中古中國與外來文明》，360-365 頁。

³¹ 敦煌本《歷代法寶記》，《大正藏》第 51 卷，180 頁中欄；柳田聖山《初期の禪史》II，東京筑摩書房，1976 年，59 頁；榮新江《敦煌本禪宗燈史殘卷拾遺》，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，北京中華書局，1997 年，238—239 頁。

³² 《中古中國與外來文明》，365-368 頁。

³³ 王維誠上引文，80 頁。

說”，並且在開元初期進入十卷本《化胡經》，但安史之亂以後直到宋代的化胡經說，“罽賓說”仍占主導地位，這或許是因為“于闐說”具有更強烈的經營西域的政治色彩，而不是道教的傳統。值得注意的是《法寶記》所述師子比丘滅外道，重興佛法地點，也正是罽賓，這兩者之間，很可能有著某種因襲關係³⁴。由此看來，是否可以這樣認為，《法寶記》的編者在撰寫上述這段文字時，曾經參考借用了《化胡經》的某些說法，如“罽賓化胡”、外道彌師訶等，但其基本的內容，如把末曼尼和彌師訶同作外道處理，並且是要把“末曼弟子及彌師訶弟子等”全部射殺而後快，這是和《化胡經》的對摩尼和外道彌施訶的處理不相同的。

《歷代法寶記》中有關外道彌師訶的描述，一方面在文本上可能吸收了《老子化胡經》中罽賓化胡和彌施訶的外道形象，另一方面也反映了安史之亂後，靈武、成都等地禪宗與摩尼教、景教的宗教矛盾，使我們對中唐時期三夷教在地方的處境得到某些認識。

三、景教徒外道形象的延續

建中二年（781），在長安義寧坊大秦寺³⁵，由景教的大施主伊斯建立了《大秦景教流行中國碑》，成為景教在唐朝傳播的歷史見證，也是一座東方景教的豐碑。此時也正是信奉景教的波斯人李素（字文貞）以翰林待詔身份供職唐朝司天臺的時候³⁶，因此，在長安的景教徒似乎沒有受到像《歷代法寶記》中“外道”那樣的處境。《景教碑》左右兩側所刻七十位景僧的名字，也反映了當時景教教會的規模³⁷。

但是，到了會昌年間，景教和祆教一道在唐朝滅法運動中與佛教一起遭殃，摩尼教則先此幾年因為回鶻破滅而被唐朝禁止。武宗會昌五年（845）秋七月庚子，敕並省天下佛寺。中書省奏云：“其大秦、穆護等祠，釋教既已厘革，邪法不可獨存。其人並勒還俗，遞迴本貫，充稅戶。如外國人，送還本處收管。”八月，武宗下制書：“勒大秦、穆護祆三千餘人還俗，不雜中華之風。”³⁸值得注意的是這裏的奏書在說到大秦（景教）和穆護（祆教）時，把它們看作是“邪法”，這是和《老子化胡經》的外道說相通的，而把這兩種外道邪法滅掉後，中華之風就可以更加純正。

制書中說當時天下出家的景教和祆教僧侶有三千餘人，雖然不好說兩者各占多少，但景教僧侶的人數也還是有一定規模的，他們還俗後回到本貫居住，但他們的景教信仰未必就可以一下子消除。因此，雖然景教受到了沉重的打擊，但也沒有徹底滅絕，在偏遠的地方，如

³⁴ 劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉為中心》注[51]已經指出：“《歷代法寶記》師子比丘在罽賓國與外道鬥法的情節，與《化胡經》有一定的相似性。”

³⁵ 關於景教碑的出土地，有長安說和藍屋說，參看朱謙之《中國景教》78—81頁；林悟殊《西安景教碑研究述評》，劉東主編《中國學術》第4輯，北京商務印書館，2000年，230—260頁；收入作者《唐代景教再研究》，北京中國社會科學出版社，2003年，3-26頁。筆者主張出土於長安義寧坊的說法，有關討論參看A. Forte, “The Chongfu-si 崇福寺 in Chang'an. A neglected Buddhist monastery and Nestorianism”, appendix to Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, pp.415-472；林悟殊《藍屋大秦寺為唐代景寺質疑》，《世界宗教研究》2000年第4期，1—12頁；收入《唐代景教再研究》，65-84頁。

³⁶ 榮新江《一個入仕唐朝的波斯景教家族》，葉奕良主編《伊朗學在中國論文集》第2集，北京大學出版社，1998年，82-90頁；收入《中古中國與外來文明》，238-257頁。

³⁷ 段晴《唐代大秦寺與景教僧新釋》，《唐代宗教信仰與社會》，434-472頁。

³⁸ 《舊唐書》卷十八，北京中華書局，1975年，604-606頁。

廣州³⁹、沙州⁴⁰、高昌⁴¹，唐末五代時期仍有景教流行。我們不太清楚唐朝對那些沒有出家的景教信仰者的態度，像李素兒子李景亮，在李素於元和十二年（817）去世時被皇帝任命為翰林待詔，大中元年（847）八月時任司天監，這一職務至少延續至大中九年⁴²。這位和李素一樣受到寵遇而在宮中服務至少三十年的李景亮，很可能繼續保持著自己的景教信仰。在宣宗大中年間（847-859）復興佛法以後，景教信仰者的境域應當也會相對寬鬆。

有關晚唐以後的景教資料很少，在敦煌寫本中保存的一件《佛說阿彌陀佛講經文》（一說應定名為“說三歸五戒文”），我們可以讀到這樣一段文字：

門徒弟子言歸依佛者，歸依何佛？且不是磨尼佛，又不是波斯佛，亦不是火祆佛，乃是清淨法身，圓滿報身，千百億化身釋迦牟尼佛。……且如西天有九十六種外道，此間則有波斯、摩尼、火祆、哭神之輩，皆言我已出家，永離生死，並是虛誑，欺謾人天。唯有釋迦弟子，是其出家，堪受人天廣大供養⁴³。

我們曾經詳細論證過這篇《佛說阿彌陀佛講經文》是十世紀上半葉一個中原西行取經的和尚在西州（高昌）回鶻國中講經所用的文本，磨尼即摩尼，波斯教指景教，加上祆教、哭神（薩滿教？），反映了西州回鶻各種宗教並行的情況⁴⁴。按，九十六種外道本是佛教的說法，如《華嚴經》中就有“九十六種外道”⁴⁵。但這裏卻用來指景教、摩尼教、祆教等，和《老子化胡經》及《歷代法寶記》的用法相吻合⁴⁶。由此我們也可以看出，這篇講經文的編寫，一方面受到《老子化胡經》等文獻傳承的影響，另一方面也是西州回鶻當時的宗教形勢的反映。

北宋太平興國六年（981），高昌回鶻可汗遣使朝宋，太宗遣供奉官王延德等出使高昌。雍熙元年（984）四月王延德還朝，其《行記》的片斷保存在王明清《揮麈錄》前錄卷四《文獻通考》卷三三六《四裔考》和《宋史》卷四九〇《外國傳》高昌條，其中有云：

復有摩尼寺、波斯僧各持其法，佛經所謂外道也。

從上文來看，這裏的波斯僧可以肯定是指景教徒。這是王延德的實際考察報告，但同時也可以看出，這裏把摩尼教和景教並列為外道，不及其他宗教，和《歷代法寶記》的記述方法和選取的外道代表是完全一樣的。

³⁹ G. Ferrand, *Voyage du Merchant Suleyman*, Paris 1922, p.76. 參看 A.C.Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York and Toronto : The Macmillan Co., 1930, p.76。

⁴⁰ 林悟殊《敦煌景教寫本伯 3847 之再研究》，季羨林等編《敦煌吐魯番研究》第 5 卷，北京大學出版社，2001 年，59—77 頁；收入《唐代景教再研究》，123-145 頁。

⁴¹ 陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》第 4 卷，北京大學出版社，1999 年，165-214 頁。

⁴² 賴瑞和《唐代的翰林待詔和司天臺——關於〈李素墓誌〉和〈卑失氏墓誌〉的再考察》，《唐研究》第 9 卷，北京大學出版社，2003 年，316 頁。

⁴³ 王重民等編《敦煌變文集》下，北京人民文學出版社，1957 年，464 頁；黃征、張湧泉《敦煌變文校注》，北京中華書局，1997 年，681 頁。

⁴⁴ 張廣達、榮新江《有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻》，《北京大學學報》1989 年第 2 期，24-36 頁；收入張廣達《西域史地叢稿初編》，上海古籍出版社，1995 年，217-248 頁。

⁴⁵ 《大正藏》第 10 卷，140 頁中欄、142 頁下欄。

⁴⁶ 按吐魯番當地發現的突厥語摩尼教文獻殘片 T II D 173b 中，用“彌施訶佛”（*mšixa burxan*）來指稱“夷數”（耶穌），完全是正面的形象，見 H. J.Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road : Gnostic Parables, Hymns & Prayers from Central Asia*, New York: HarperCollins Publishers, 1993, p.326。可知西州的摩尼教徒和這篇《講經文》作者的看法是不一樣的。

到了北宋時期，景教、摩尼教信徒為了延續自己的命脈，所以只能轉而依附於道教或者佛教。有關摩尼教佛教化、道教化的研究很多⁴⁷，此不贅述。景教更多地依附於道教，佐伯好郎撰《關於大秦寺所在地》⁴⁸，羅香林撰《呂祖與景教之關係》⁴⁹，都力圖證明道教金丹教主呂純陽呂洞賓的某些教法，是從景教教義演化而來。雖然其說有不少地方難以落實，有關人物的考證更難確定⁵⁰，但唐末以來的道教教義中包含著景教的因素，應當是可以肯定的。

另一方面，道教傳統中把景教看作外道的說法也繼續存在。北宋賈善翔《猶龍傳》卷四中列舉了九十六外道名號，包括“外道彌施訶”⁵¹，位置仍在第五十，這顯然是《老子化胡經》傳本⁵²。

結 語

通過文本和歷史兩方面的分析，可以使我們認識到，不同時期宗教文獻的編纂，既有文獻本身的傳承，又和當時的歷史背景相關，而佛、道二教作為居於權威地位的正統宗教，對於景教採取從吸收到批判的態度。景教徒由於自身立足的艱難，有時也把自己混同到佛、道當中去，有些教徒也就逐漸從“外道”轉成“正道”了。

(2004/10/18)

⁴⁷ 參看吳晗《明教與大明帝國》，《清華學報》第 13 卷，1941 年，49—85 頁；林悟殊《宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教》，《世界宗教研究》1982 年第 3 期，103—111 頁；收入作者《摩尼教及其東漸》，166-179 頁；又《泉州草庵摩尼雕像與吐魯番摩尼畫像的比較》，《考古與文物》2003 年第 2 期，76—80 頁；又《福建明教十六字偈考釋》，《文史》2004 年第 1 輯，230—246 頁；王清毅《崇壽宮記》對摩尼教研究的影響》，《杭州大學學報》第 22 卷第 4 期，1992 年，100—103 頁；Samuel N.C.Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill, 1998, p.120；朱越利 《淨明道與摩尼教》，《中國學術》第 14 輯，2003 年，107—132 頁。

⁴⁸ 《東方學報》(東京) 第 3 冊，1932 年，97-140 頁；又《支那基督教史研究》第 1 卷，東京春秋社，1943 年，210-214 頁。

⁴⁹ 羅香林《唐元二代之景教》，香港中國學社，1966 年，135—152 頁。

⁵⁰ 向達《唐代長安與西域文明》，《燕京學報》專號之二，1933 年，107 頁；又作者《唐代長安與西域文明》，北京三聯書店，1957 年，116 頁；岑仲勉《景教碑書人呂秀岩非呂岩》，作者《金石論叢》，上海古籍出版社，1981 年，150-151 頁；朱謙之《中國景教》，157 頁。

⁵¹ 《道藏》第 18 冊，20 頁。

⁵² Chavannes et Pelliot, “Un traite manicheen retrouve en Chine”, pp.291-292；馮承鈞譯沙畹、伯希和《摩尼教流行中國考》，90 頁。按，沙畹與伯希和推測第五十一種外道“摩底”為“摩尼”之訛，現在我們得見《老子化胡經》卷二的寫本，也是作“摩底”，且《化胡經》卷一有專門論述摩尼教的篇章，並不把摩尼看作一個外道，因此沙畹與伯希和的推測恐怕難以成立。參看劉屹《唐開元年間摩尼教命運的轉折——以敦煌本〈老子西升化胡經序說〉和〈摩尼光佛教法儀略〉為中心》，注[49]。

唐代佛道二教眼中的外道——景教徒

榮新江

(北京大學中國古代史研究中心)

提要

我在《歷代法寶記中的末曼尼與彌師訶》一文中，揭示了唐大曆年間劍南道保唐宗的禪僧把他們的西天祖師所打敗的兩名外道叫作“末曼尼”和“彌師訶”，即摩尼教教祖和景教的耶穌基督(《中古中國與外來文明》，北京三聯書店，2001年)。Tim H. Barrett 在 BSOAS 第 66 卷 1 期 (2003) 上發表一篇短文，指出這種把摩尼教和景教視為外道的做法，又見於敦煌本《老子化胡經》，並就兩者可能的關係和年代問題做了討論。本文從更廣闊的唐代宗教歷史發展脈絡上，來考察景教徒如何被道教、佛教看成是他們眼中的外道。力圖闡釋景教從傳入唐朝都城，如何變成《老子化胡經》中的外道，而這種外道的形象，為此後佛、道兩教所利用，有些文獻承襲了文本中景教徒的外道形象，有些則從當時當地宗教鬥爭的形勢出發，把景教徒和摩尼教徒視作敵對的外道勢力，必斬盡殺絕方才痛快。通過文本和歷史兩方面的分析，可以使我們認識到，不同時期宗教文獻的編纂，既有文獻本身的傳承，又和當時的歷史背景相關，而佛、道二教作為居於權威地位的正統宗教，對於景教採取從吸收到批判的態度。景教徒由於自身立足的艱難，有時也把自己混同到佛、道當中去，有些教徒也就逐漸從“外道”轉成“正道”了。

