

摩尼教“树”符号在东方的演变

芮传明

[提 要] “树”是摩尼教的一个重要象征符号，既见于西方非汉语文献中，也见于东方的汉文文献中。“树”符号反映了大致相同的摩尼教教义和思想，但是，随着摩尼教的向东传播，“树”符号的表达方式及其内涵，都发生了某些变化。这即是摩尼教演变的一种体现。

[关键词] 摩尼教 树 符号

阿诺尔德·多本在其《摩尼教之喻语》一书中说道：“考察一下摩尼教文献中的树符号就可得知，它经常出现在科普特文和汉文文献中，也见于其他的摩尼教珍稀文书中。我们必须注意到，这些文书谈及的并不仅仅是树的本身以及它的一部分（果、根、枝等等），并且还表达了与之相联系的特征；我们可以因此理解到隐藏在树符号后面的所有观念。”^① 确实，“树”是摩尼教的一个极为重要的象征符号，它有时用以象征摩尼教的根本教义“明”、“暗”二宗，有时象征能令人得救的“真知”，有时象征伟大的诸神，有时则象征摩尼教的教会，如此等等。

科普特文的摩尼教典籍见于埃及，而汉文文献则见于中国境内。虽然总体而言，各种文字的文书都体现了大致相同的摩尼教教义和思想，但是，通过仔细的比较，我们将会发现，无论是就其使用的措辞而言，还是所表达的内涵而言，东西方文献中的“树”符号都有所不同，有的地方甚至有很大差别。本文旨在通过梳理与分析体现在“树”符号方面的这些差别，探讨摩尼教东传过程中的若干特点，展示古代的东西文化交流。

一 西方文书中的“树”符号

这里所言的“西方文书”，主要是指科普特文文书。之所以主要依据这些文书，是因为它们见于埃及，而摩尼教传入埃及的时间甚早，约在公元260年左右，至三世纪末，则已产生很大影响。^② 至于摩尼教科普特文经典的出现，也为时颇早，据有的学者推测，当在公元四世纪，随着懂得希腊文的皈依者越来越少，遂将经典由希腊文译成了科普特文。^③ 因此，摩尼教的科普特文经典比较能体现摩尼教的“原始教义”，这与成书较晚的东方的摩尼教汉文经典（公元七、八世纪）比照，便易于发现某些演变轨迹。这里，首先简单归纳一下西方文献中“树”符号的各种象征意义。

^① Victoria Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, p.7, Kommission bei E. J. Brill, Köln, 1978.

^② 说见 *The Kaphalaia*, “Introduction”, p.XV.

^③ 说见 *Psalm Book II*, “Introduction II”, p.XIX.

（一）象征明、暗两宗的活树一死树、善树一恶树

布尔基特描述摩尼教的基本教义道：“光明与黑暗是两宗的固有名称，与‘光明’观念结合在一起的，是一切美好、有秩序、和平、智慧的事物；而与‘黑暗’观念联系起来的，则是一切丑恶、紊乱、动荡、肉体的事物。……这种基本二元论的另一种表达方式则是两种树：活树或善树，以及死树。……实际上，整个世界的三个方位——东方、西方和北方——都是活树的无可争辩的领域。死树则仅在南方一隅，况且，那里也存在着活树，只是由于‘天尊’为了保护它们而设置了‘荣光’和‘墙’予以遮蔽，才令外人看不到活树。”^① 清楚地指出，“活树”和“死树”乃是摩尼教明、暗两宗的象征符号。

科普特文《摩尼教赞美诗》^②中的“耶稣赞美诗”云：“我已经知道，并且理解了下列含义：什么是必然死亡的，什么是永垂不朽的；什么是活树明王，什么是死树暗魔。”^③ 在此，“明王（King of Light）”被喻为活树，而“暗魔（Darkness）”则被喻为死树。显然，活树和死树分别象征了摩尼教的基本教义“两宗”，即光明与黑暗。

同书的另一段落表达了类似的意思：“我已经识别了这两个国度中的两种树……（以及）苦涩的泉水和天尊的神圣真髓。我已识别了光明与黑暗、生命与死亡。我已识别了基督、教会与世间的欺诈。”^④ 这里的“两种树”分别对应的是光明王国与黑暗之境、光明与黑暗、生命与死亡，如此等等，亦即摩尼教教义中最为对立的“两宗”。

同为科普特文的《导师的克弗来亚》^⑤ 有大量篇幅涉及到“善树”与“恶树”，例如：

“他们对他说：我们恳求你，主啊，就像耶稣对其门徒那样，给我们讲述和解释一下这两种树吧。就如《福音》所写，他说道：善树结善果，恶树结恶果。……善树决不会结恶果，恶树也决不会结善果。人们可以通过其果实而了解其树。”

“每个受祝福者都能……这两种树，将它们区分开来。他懂得，它们互不起源于对方，互不衍生自对方，它们并无共同的渊源！能够识别这二者的人将会上升明界。……如我已向你们揭示的那样。他明白，……恶果并非源自它……；但是，不能将它们相互区分开来的任何人，都将堕入黑暗之境，直到……”^⑥ 由此可知，所谓的“善树（活树）”、“恶树（死树）”象征了势不两立、你死我活的两种本原——光明与黑暗。

（二）象征摩尼教的诸神

“树”用以象征某个或某些神灵，大多用来指称“善神”；当然，由于“二宗”是

^① *The Manichees*, pp.17-18.

^② 这一文献是1930年由 Carl Schmidt 在埃及发现的诸多科普特纸草文书中的一种，并且只是残本。当前通常应用的本子是由 Allberry 释读和翻译的科普特文—英文对照本 *A Manichaean Psalm-Book, Part II*。

^③ *Psalm-Book, II*, p.66, 25-28.

^④ 同上引书，p.56, 21-25.

^⑤ 目前通用的该书本子，是由 Iain Gardner 英译和注释的 *The Kephalaia of the Teacher*，也只是原文献的一部分，共有122章。

^⑥ *The Kephalaia*, 17,1-9; 23,1-10. 原文残缺，辞意欠通；但译文只能如之，敬祈读者谅解。

其教义的主旨，故亦有象征“恶神”者。

《克弗来亚》云：“父尊，真理之神，一切光耀世界的伟大心，这就是结出善果的善树，……是永远……的生命与光明。”^① 这里所言的“父尊(Father)”和“真理之神(God of Truth)”即是汉文经典中的“明尊”、“真实主”等。他是摩尼教的主神，最高神，实际上，也可以说是唯一的神，因为其他诸神都是由他发射而成，是他的一个方面。^②

《赞美诗》亦作类似比喻：

啊，在整个宇宙之中，我们只赞美你。
伟大的父尊，
荣耀的帝皇，
诸时之中的太阳，
头戴冠冕的君王，
一切族类的父尊，
所有诸神的圣上。
你是善良的树，
恶果不会产自你的身上。^③

在此，大明尊被加以许多荣誉性的称号；不结恶果的“善树”，乃是他的象征符号。当然，树所象征的，不仅仅是明尊，还有他所生发的其他神祇，如十二时：

明尊的十二时，
众时之中的诸时，
明界的主人，
我城的活气，
赐予福祉的光明，
明界的神食，
我城的富裕。
神圣的城堡，
天使的要塞，
有福之人的居所，
喷涌伟大的源泉，
散发芳香的大树。^④

这里的“时”，是“Aeon”的汉译，义为永无止境的时段，即“永世”。“时”与大明尊的关系相当密切，据说是他第一次“召唤”而产生的神灵。早期的有关经典称，明尊有

^① *The Kephalaia*, 20, 30-31.

^② 说见 *Transformation*, p.75-76.

^③ *Psalm-Book II*, p.136, 13-21.

^④ *Psalm-Book II*, p.136, 33-45.

“十二个光明成员”，以及不可胜数的善良和荣耀的“永世（时）”。按《赞美诗》，光明之国有“五大（伟大）”，即明尊本身、他的十二时、众时之时、活气、明界。^①

此外，耶稣也是“树”。如：“耶稣，生命之树，乃是父尊；果实，光明之心，乃是儿子；少女，甜蜜美味，乃是圣灵。”^② 又，“荣耀之心啊，耶稣的果实，救助我吧！我依赖于你，你用凯旋的十字架制止了我对死亡的恐惧。”^③ 诗句中虽未直接提及“树”，但既有“果实”，则耶稣为“树”无疑。当然，有时候，耶稣不是“树”，而是“树”产出的“果实”，例如：“善树的果实是荣耀的耶稣，所有使徒的父尊。”^④

耶稣（Jesus，在摩尼教汉文经典中译作“夷数”），显然是摩尼教借自基督教的一位神祇。据摩尼教的经典，大明尊为了与黑暗作持久的斗争，遂召唤出了更多的使者，其中有天神使者，也有世人使者。而耶稣即是天神使者中的最高级者，他曾唤醒亚当，教他尝生命树的果子，并解救人间的光明分子等等。^⑤

耶稣在摩尼教中占有十分崇高的地位，这点早就引起学者们的重视，例如：“但是，注意到下列情况是十分重要的：海尔梅斯（Hermes Trismegistus，埃及神——引者）、柏拉图、佛陀以及琐罗亚斯德，都由于或多或少的人种与地域因素而占据了一席之地，耶稣却在摩尼的体系中占据了特殊的地位。他是摩尼之前一系列神祇中的最后一位，却更胜于他们。对于摩尼而言，耶稣是圣灵，他出现在人间，却并非由妇人所生。……此外，耶稣并不仅仅是摩尼之前的最后一位先知以及摩尼的最近前辈；摩尼还将自己看成是耶稣的使徒。”^⑥ 显然，“树”所象征者，多为重要的神灵。

摩尼本身也是“树”：“荣耀与胜利属于圣灵，我们的主，我们的光明，摩尼，生命之树，结满了华美的果实，以及他的神圣选民和福佑玛丽的灵魂。”^⑦ 又如类似的赞美句：“赞美他，荣耀者……生命之树，圣灵，以及他的神圣选民。胜利属于福佑玛丽的灵魂。”^⑧ “荣耀与胜利属于圣灵，果实丰硕的生命之树。胜利归属于我们的使徒，我们的主摩尼，以及十二时、七十二使者。”^⑨ 在此，与“生命之树”并称者是“圣灵”（The Paraclete 或 The Paraclete-Spirit）而非摩尼，但是，学者们多认为此“圣灵”通常指的是摩尼。^⑩

（三）象征真知（Gnosis）

罗马帝国时期，希腊—罗马世界流传着一个宗教，强调“诺斯（Gnosis）”即真知对于人类得救的关键作用，故称“诺斯替教”。嗣后，虽被逐步兴起的基督教正统派视作异

^① 有关“时（Aeon）”神的铨释，*The Names* 中有专节讨论（17—30页），这里所引，见第28页。

^② *Psalm-Book II*, p.116, 7-9.

^③ *Psalm-Book II*, p.53, 30-32.

^④ *Kephalaia*, 20, 3-5.

^⑤ 这类传说的简介，可参看许地山《摩尼之二宗三际论》，《燕京学报》，第三期（1928年6月），第391—395页。

^⑥ *The Manichees*, p.38.

^⑦ *Psalm-Book II*, p.80, 23-26.

^⑧ *Psalm-Book II*, p.112, 22-24.

^⑨ *Psalm-Book II*, p.22, 22-24.

^⑩ 说见 *Xstastvanift*, pp.239-241.

端而遭到迫害，但其教义对后世的影响甚大，摩尼教即是最受影响的教派之一。因此，“真知”的观念在摩尼教中十分流行，本文讨论的“树”也被用来象征真知。

按摩尼教的神话传说，暗魔命令一对恶魔大量吞食光明分子，并且性交，按明使的形象生下一对肉身，此即人类的始祖亚当与夏娃。他们的体内包藏着许多光明分子，构成其灵魂。耶稣奉大明尊之令，来到世间，以拯救光明分子。见亚当昏睡不止，便将他唤醒，驱走恶魔，向他布教，并让他品尝了真知树的果实，从而懂得辨别善恶。^①

《克弗来亚》载云，明尊派来的使者给予了摩尼许多知识，使他知道了从未知道的事情，并揭示了“亚当和初人时期的神秘之事。他还真知树之谜告诉了我（指摩尼——引者），亚当吃了其果子，从而眼明心亮。他还谈及使徒们被派到世间，使人们得以选择教会的秘闻。”^②

又，《赞美诗》云：“真知之树啊，处于众树之间；始终盲目的我们，吃了它的果实，眼睛便能看见。”“我已知道通往圣者之路，他们是天尊的宰辅，在教会之内，圣灵在此种植了真知之树。”^③

吃了真知之树的果实，便能辨别善恶，令盲者能视，这种说法显然只是一个譬喻，实际上是指掌握真理之后，便驱除了邪见，明辨了是非，从而脱离邪恶的羁缚，得以“获救”。既然“真知”有“驱邪见”的功能，那么，它象征为砍伐“毒树”的斧子，也就顺理成章了。

“降临者中还有显赫的耶稣。当他到来之际，一切……犹如一人被派来拔掉……纵火焚烧枯萎的无花果园。因此，他用其斧子首先砍掉恶树，拔掉……用其火……它们的躯体；于是，它们从此不再发芽，也不再结出恶味之果。此后，他又种植了善树，生命之树将结出善果。”^④

又，“他（指 the First Man，即汉文经典中所称的‘先意’——引者）犹如一把斧子，砍断，并挖出五树之根，……恶树之根。如救世主所说：瞧哪，斧子砍去了恶树之根，它从此再也不结恶果。”^⑤

砍恶树，种善树，都是一种譬喻，即去除不正确的思想品性，树立正确者，则摩尼教中的“树”符号，似乎主要用来象征精神意识、思想品性。

（四）象征思想品性

《克弗来亚》中有段文字谈到了“树”所象征的若干思想品性：“恶树有五个枝干。它们是深思、多念、揣摩、忧虑、执着。深思乃死亡之法，诸派由此得到教示。多念乃轮回，……一类跟着一类。揣摩是火炉，……焦热地狱，充斥烟雾。忧虑是……器皿。

^① 有关简述见《东渐》，17—19页。

^② *Kephalaia*, 15, 11-15.

^③ 分别见 *Psalm-Book II*, p.25, 68 及 p.75, 28-30。

^④ *Kephalaia*, 55, 18-27.

^⑤ *Kephalaia*, 58, 16-19.

执着是……肿瘤，最后的粘合物，……魔王废弃之物。”^① 由于这段文字残缺得相当厉害，故很难清晰地理解其含义，但是，作为“恶树”的这五个“枝干”，却肯定是五种思想品性，而且并非善物。

当然，也有以“树”或其果实象征具有褒意的思想品格者。例如，在大约写于公元8—9世纪的一份粟特文手卷中，有这样的辞句：“高尚之树的果实，乃是完美、正直、热忱、具备……精神、顺从、……、自卑、谦虚、惧怕天尊，以及……。第五思考之树的果实，乃是睿智。”^② 这里所象征的精神意识均属褒意，自无可疑。然而，在西方非汉语资料中，这类象征却并不多见，至少，和见于汉文资料的譬喻相比，不啻“小巫见大巫”，这在下文即将论及。

尽管“树”或其枝、叶、果、味等等，还有其他一些象征意义（例如，作为摩尼教教会的象征符号：“当我在舒适的教会之树上长得十分茂盛时，……摘取了我。我是茂盛的果实，从小就非常纯洁。”^③），但是大体而言，见于西方非汉文资料中的主要者，便如上所列。对照汉文经典，也可以发现其对应者，但是，毕竟有所不同；而从这些相异之处，往往能发现摩尼教在东方的传播过程中的某些特色。

二 汉文《残经》中的“树”符号

本文所引的摩尼教“汉文典籍”，实际上仅限于两部已经残缺的经典：一是《摩尼教残经》^④，一是《下部赞》^⑤，二经都是二十世纪初于敦煌莫高窟发现的古代资料。当时共发现三部摩尼教经典，至今未有其他重大发现，故这些汉文典籍便成为研究东方摩尼教的珍贵资料。

（一）“死树”与“活树”之说

^① *Kephalaia*, 21, 28-36.

^② W.B.Henning, *Sogdica*, in *W.B.Henning Selected Papers II*, Acta Iranica 15, Leiden, 1977, p.3. 关于本残卷的年代，亨宁作如此推测：“要确切断定这些手卷的年代是不可能的。通常，我们只能说：它们不早于八世纪，不晚于十二世纪，然而，或许是九至十世纪。”（第2页）。

^③ *Psalm-Book II*, p.58, 9-10.

^④ 由于这一文献的前半部分已经佚失，故真实书名不得而知。当初，罗振玉鉴于其内容涉及波斯宗教的“明”、“暗”宗旨，因此名之曰《波斯教经》，《大正新修大藏经》遂以《波斯教残经》一名收录之（第五十四卷，第2141B号）。陈垣将它称为《摩尼教残经一》，以区别于同样残缺的另一份摩尼教文书《摩尼教残经二》（即《摩尼光佛教法仪略》）（见陈垣《摩尼教入中国考》附录，载《陈垣学术论文集》，中华书局，1980年）。翁拙瑞认为当作《惠明讲义》（*Transformation*, p.38）。林悟殊则认为此即《证明过去教经》，其原文乃是摩尼本人所撰的七本著述之一 *The Pragmateia*（《东渐》，191—207页）。为名实一致起见，本文称之为《摩尼教残经》。下文所引《摩尼教残经》的文字与标点，均据自林悟殊《东渐》中的“《摩尼教残经一》释文”一节。

^⑤ 《下部赞》在被发现之后，经日本学者矢吹庆辉认定为摩尼教经典，收入《大正新修大藏经》（卷54，第2140号）。是为中国摩尼教徒举行宗教仪式时使用的赞美诗，虽然亦有残缺，但较诸其它文字摩尼教赞美诗更为完整。本文所转引的《下部赞》文字及编号，均据自林悟殊《伦敦藏敦煌写本〈下部赞〉原件考察》（载《季羨林教授八十华诞纪念论文集》，下册，871—900页，江西人民出版社，1991年）。

《摩尼教残经》中，“活树”与“死树”的对立、斗争体现得十分明显，而“活”、“死”之争，也就是“明”、“暗”之争，亦即摩尼教教义中的两大要素之争，这与西方典籍的说法并无不同。

在列举《残经》中“活树”、“死树”之说前，先简单介绍一下摩尼教有关明、暗二宗殊死争斗的创世神话传说，以便更好地理解《残经》的“树”符号。

最初，光明天堂的疆界向北方、东方和西方无限伸展，黑暗地狱则位于南方。明界的领袖为大明尊（西文亦称“大父”〈Father of Greatness〉、“明父”〈Father of Light〉等）。黑暗地狱分成五个王国，分别居住着五类魔：双腿类、四腿类、飞行类、水生类和爬行类。黑暗魔王为最高统帅，当他偶然来到明、暗交界处，引发了对明界的贪欲，便率领众魔侵入明界。

大明尊为保卫明界，便召唤出他本身的放射物，这些放射物则形成了摩尼教的诸神。诸神的“创造”共有三次。

第一次，大明尊召唤出善母（西文称“生命之母”，Mother of Life），善母又召唤出其“子”先意（西文称“初人”，Primal Man），先意则召唤出其“子”五明子（即光明五要素，Five Light Elements），他们组成先意的“甲冑”或“诱饵”。然而，先意惨遭失败，不得不抛弃五明子，自己则失去知觉，昏睡战场。

先意苏醒后，便向大明尊呼救。大明尊遂作“第二次召唤”，召出明友（Friend of Lights），明友召出大建筑师（Great Builder；或称“大般”，Great Ban），大般又召出净风（西文通常称“活灵”，Living Spirit），净风并率领他的五个“儿子”。净风在地狱边上“呼唤”，先意则在地狱深处“应答”，先意因此获救；而“呼唤”、“应答”便成为两位神祇，分别是净风的第六子和先意的第六子。先意被善母和净风带出黑暗深渊，回归明界。

净风随后击败了黑暗势力，用所杀暗魔的尸体造成“八地”，用他们的皮造成“十天”。尚未被暗魔污染的那部分光明分子构成了太阳和月亮，稍受污染的光明分子则构成了星辰。然而，光明分子并未完全得到解救，大明尊遂进行了第三次“创造”，召唤了第三使（Third Messenger），第三使又召唤了电光佛（西文称“明女”，Maiden of Light）。两位使者以裸体美男美女的形象展现在被囚禁于苍穹中的暗魔前，致使雄性暗魔因色欲旺盛而泄出精液。部分精液坠落海中，变成海怪，被降魔使者所杀；另一部分则落到陆地上，变成树木与植物。业已怀孕的雌魔则因此流产，胎儿堕落地上，变成了相应于五类暗魔形貌的动物。

魔王命令一对暗魔吞食这些排泄物，以尽量收入光明分子。而后，这对暗魔交配，生下一男一女，名叫亚当、夏娃，其形貌类似于第三使和电光佛。亚当与夏娃结合后所生育的后代便是人类，人体中的光明分子则形成了灵魂。由贪欲、仇恨等构成的肉体始终禁锢着由光明分子构成的灵魂，因此拯救光明分子（灵魂）便成为一项长期而艰巨的

工作。^①

在初步了解摩尼教明、暗争斗的创世神话之后，再来看看《残经》对“活树”和“死树”的描绘：

其彼净风，取五类魔，于十三种光明净体，囚禁束缚，不令自在。魔见是已，起贪毒心，以五明性，禁于肉身，为小世界。亦以十三无明暗力，囚固束缚，不令自在。其彼贪魔，以清净气，禁于骨城，安置暗相，栽蒔死树；又以妙风，禁于筋城，安置暗心，栽蒔死树；又以明力，禁于脉城，安置暗念，栽蒔死树；又以妙水，禁于肉城，安置暗思，栽蒔死树；又以妙火，禁于皮城，安置暗意，栽蒔死树。贪魔以此五毒死树，栽于五种破坏地中，每令惑乱光明本性，抽彼容性，变成毒果。

这里所言，正是神话传说所描绘的第二创造阶段，即光明与黑暗激烈博杀的阶段：创造日、月的净风（亦即“活灵”）囚禁了五类暗魔；然而，暗魔也针锋相对，用“暗力”囚禁了诸般光明分子，并在同时栽种“死树”。显然，净风在此前也曾“栽蒔活树”，对付黑暗。这里的“活树”和“死树”清楚地象征了光明与黑暗这两个基本的要素。

以“伐死树（毒树）”，“栽活树”而象征明、暗博杀的描述，见于《摩尼教残经》的许多地方，例如：

若有明使，出兴于世，教化众人，令脱诸苦。先从耳门，降妙法音；后入故宅，持大神咒。禁众毒蛇及诸恶兽，不令自在；复赍智斧，斩伐毒树，除去株机，并除秽草。……

于是惠明善巧田人，以恶无明崎岖五地而平填之。先除荆棘及诸毒草，以火焚烧；次当诛伐五种毒树。其五暗地既平殄已，即为新人置立殿堂及诸宫室；于其园中，栽蒔种种香花宝树。……是时惠明使于其清净五重宝地，栽蒔五种光明胜誉无上宝树。……

时惠明使施五施已，先以驱逐无明暗相，伐却五种毒恶死树。……如是树者，名为死树。贪魔于此无明暗窟，勤加种蒔。时惠明使，当用智惠快利钁斧，次第诛伐，以己五种无上清净光明宝树，于本性地而栽种之；于其宝树溉甘露水，生成仙果。……如是树者，名为活树。时惠明使以此甘树，于彼新城微妙宫殿宝座四面，及诸园观自性五地，于其地上而栽种之。

不难看出，黑暗之总代表“暗魔”或“贪魔”所要栽种的是“毒树”、“死树”；而光明之代表惠明（当即上文谈及的“净风”，亦即西方典籍中的“活灵”^②）为之奋斗的，即是

^① 创世神话的概述，见 Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp.4-7, E.J.Brill, Leiden, 1975。

^② 之所以说“惠明”即“净风”，是因为《残经》引《应轮经》云：“其明父者，即是明界无上明尊；其明子者，即是日月光明；净法风者，即是惠明。”此外，《下部赞》也称：“敬礼清净微妙风，本是明尊心中智”；“清净光明大力惠，我今至心普称叹，慈父明子净法风，并及一切善法相”；“清净光明力智惠，慈父明子净法风”。“智”即是“惠”，故知净风相当于惠明。

关于净风之比定，曾有不同看法，例如，许地山在其《摩尼之二宗三际论》（载《燕京学报》第

砍伐毒树、死树，栽种“宝树”、“活树”，不同的树成了始终对立的“明”、“暗”二元的象征符号。

诚然，汉文典籍《残经》亦如《赞美诗》等科普特文典籍一样，清楚地以活树、死树作为明、暗二宗的象征符号，但是，若仔细分析，则会发现，其具体的象征内容则有所区别。最大的区别之一是，《残经》十分详尽地描绘了“活树”和“死树”的内涵，乃至具体到对其根、茎、枝、叶、果、味等等都逐一作出说明，而不是如西方典籍那样，只简单地说它们分别代表光明与黑暗。此外，无论是“活树”还是“死树”，归根结底都象征了某些思想品性，其区别只在于善、恶；而如上文所述，在科普特文的摩尼教文献中，“树”所象征的各种精神意识，却远不如汉文《残经》所述的那样具体、逼真。

（二）象征善、恶思想品性的“树”

如前文所引《残经》，贪魔为了禁锢五明性，所栽的“五毒死树”是暗相、暗心、暗念、暗思、暗意。“暗”只是修饰词，即“善”的对立面“恶”，故相、心、念、思、意显然都属于思想品性的范畴。

西文（如叙利亚文）的古代典籍早就谈及五种品性，大致与此说相仿。后世学者据此而解释道：叙利亚词 *Haunā* 乃是理性或心智健全之意（相当于英文 *sense* 或 *sanity*），是“疯狂”的反义词。叙利亚语中有“他失去了 *Haunā*（理性）”的句式。*Mad'ā* 乃是思辨能力（相当于英文 *reason*），是人类与灵魂、神祇的明显区别。*Re'yānā* 乃是义为思维、心思的最常用词（相当于英文 *thought* 或 *mind*）。*Maḥ shabthā* 义为想象，相当于英文 *imagination*）。*Tar'ithā* 则通常有意图、意愿之义，相当于英文 *intention*。^①

这五种思想品性一旦变“暗”之后，便成为“五毒死树”结出的毒果，《残经》对其具体内容作了如下描述：

贪魔以此五毒死树，栽于五种破坏地中，每令惑乱光明本性，抽彼客性，变成毒果。是暗相树者，生于骨城，其果是怨；是暗心树者，生于筋城，其果是嗔；其暗念树者，生于脉城，其果是淫；其暗思树者，生于肉城，其果是忿；其暗意树者，生于皮城，其果是痴。

毫无疑问，“怨”、“嗔”、“淫”、“忿”、“痴”都并非“善”的思想品性或精神状态，对于修道者来说，尤其如此。按摩尼教之说，惠明的重大使命便是砍除这五种“毒恶死树”，这类树究竟“毒”、“恶”到何等程度，《残经》的描绘极其生动、形象：

其树根者自是怨憎，其茎刚强，其枝是嗔，其叶是恨；果是分拆，味是泊淡，色是讥嫌。

其次驱逐无明暗心，伐却死树。其树根者自是无信，其茎是忘，枝是谄堕，叶是刚强，果

三期，1928年6月）中，谓大明尊第三度召唤，化出了惠明使，并谓“惠明使和他底同伴为擒魔类，化作女身”云云，显然将惠明视同于“电光佛”（即 *Maiden of Light*）（390—391页）。林悟殊也说：“创造天地后，大明尊又进行了‘第三次召唤’，召出了第三使（*Third Messenger*），第三使又召出了惠明使（*Maiden of Light*）。”（《摩尼教及其东渐》，第17页）。两位似有误解，故在此不从。当以布里德尔之说为是，见 *Transformation*, pp.116-119。

^① 释见 *The Manichees*, p.33。

是烦恼，味是贪欲，色是拒讳。

其次驱逐无明暗念，伐去死树。其树根者自是淫欲，茎是怠惰，枝是刚强，叶是增上，果是讥诮，味是贪嗜，色是爱欲；诸不净业，先为后悔。

次逐暗思，伐去死树。其树根者自是忿怒，茎是愚痴，枝是无信，叶是拙钝，果是轻蔑，味是贡高，色是轻他。

次逐暗意，伐去死树。其树根者自是愚痴，茎是无记，枝是嫚钝；叶是顾影，自谓无比；果是越众，庄严服饰；味是爱乐，璎珞、真珠、环钏诸杂珍宝，串佩其身；色是贪嗜，百味饮食，资益肉身。

如是树者，名为死树。贪魔于此无明暗窟，勤加种蒔。

“五种毒恶死树”既是如此地令人厌恶，那么与之相对立的“活树”，亦即“五种无上清净光明宝树”，又是何种模样呢？《残经》继续描绘道：

时惠明使，当用智惠快利钁斧，次第诛伐，以己五种无上清净光明宝树，于本性地而栽种；于其宝树溉甘露水，生成仙果。

先栽相树。其相树者，根是怜愍，茎是快乐，枝是欢喜，叶是美众，果是安泰，味是敬慎，色是坚固。

次栽清净妙宝心树。其树根者自是诚信，茎是见信，枝是怕惧，叶是警觉，果是勤学，味是读诵，色是安乐。

次栽念树。其树根者自是具足，茎是好意，枝是威仪，叶是真实庄严诸行，果是实言无虚妄语，味是说清净正法，色是爱乐相见。

次栽思树。其树根者自是忍辱，茎是安泰，枝是忍受，叶是戒律，果是斋赞，味是勤修，色是精进。

次栽意树。其树根者自是智惠，茎是了二宗义，枝是明法辩才，叶是权变知机，能摧异学，崇建正法；果是能巧问答，随机善说；味是善能譬喻，令人晓悟；色是柔濡美辞，所陈悦众。

如是树者，名为活树。时惠明使以此甘树，于彼新城微妙宫殿宝座四面，及诸园观自性五地，于其地上而栽种之。

《残经》在此描绘的“活树”和“死树”，固然亦如西方典籍那样，将它们作为摩尼教明、暗二宗的象征符号，但是，它更多着墨的，则是“树”的具体内涵。而我们不难发现，实际上，它们只是两类相反和对立的思想品性，亦即是说，这体现了摩尼教通过“真知（gnosis）”——正确的思想品性——而修行得道的根本教义。不过，《残经》利用对“树”的种种绘声绘色的描述来阐述摩尼教的这一教义，其详尽和生动的程度，却似乎远远超过了迄今所见到的其他非汉文的西方古代文献。或许，这正是摩尼教在东方的传播过程中的一个重要演变——类似于佛经着重于思想品性之描绘的特点。《残经》接着描绘的“十二明王树”，更加详细地叙述了“电那勿”（Dēnāwar，东方摩尼教徒的自称，义为“纯

洁者”^①) 应该具备的许多思想品性:

若电那勿具足十二光明时者, 当知师与众有异。……如是记验, 即是十二相树初萌, 显现于其树上, 每常开敷无上宝花; 既开已, 辉光普照, 一一花间, 化佛无量; 展转相生, 化无量生。下文接着详尽地描绘了“十二明王宝树”的内容, 每一种“树”都有“记验”, 亦即它所应展示的具体品性, 因原文过于冗长, 兹简括如下:

第一为大王树, 其五种“记验”为: 不常住一处, 经常出游; 严持器仗, 以御恶兽、怨敌; 防诸过患, 自能清净; 亲近智者, 远离无智; 常乐清净徒众, 与共相处。

第二为智惠树, 五种记验为: 欢喜清净有智慧人, 与之同处; 不妒忌智者的智慧语言; 勤学善者的行为; 勤学智者举止; 不犯禁戒, 犯了便即忏悔。

第三为常胜树, 五种记验为: 远离谗谄狠愠; 远离斗争喧乱; 不得轻视辩论中的失败者; 善待前来求教的人; 不随便与人争辩。

第四为欢喜树, 五种记验为: 终生遵循本教禁戒; 严奉一年换一衣, 一天进次食的本教规矩; 只学本教清净正法; 谦虚而不高傲; 对于大众, 没有偏爱。

第五为勤修树, 五种记验为: 不贪睡; 本身勤诵经, 并以此劝人; 经常演说清净正法; 经常读经、抄经和思考经文; 坚定地持戒。

第六为真实树, 五种记验为: 严格宣说本教经法, 决不随意解释; 心地真诚; 无论独处还是群处, 都同样持戒; 终生听从师命; 劝令诸同学真诚修行。

第七为信心树, 五种记验为: 绝对相信“二宗”教义; 坚定守持戒律; 对于本教经典, 不增减一字一句; 欢喜正法利益; 不说他人过恶。

第八为忍辱树, 五种记验为: 永远慈善, 不生忿怒; 经常欢喜, 不起恚心; 对于一切, 都无怨恨; 不出粗恶之言; 忍受来侵的诸恶烦恼。

第九为直意树, 五种记验为: 不为烦恼所系缚; 善意应答有关本教的各种询问; 不责他人之过, 不护己短; 言行一致, 心地坦荡; 远离本教中的异心者。

第十为功德树, 五种记验为: 不出损害他人的语言; 不恨他人, 亦不造谣; 于尊于卑, 都不妒忌; 任何地方, 都择清净之所居住; 教诲一切人民, 令修正道。

第十一为齐心一等树, 五种记验为: 听从教内师长的教导和制定的教规; 与众同住, 和睦相处; 齐心和合, 共成功德; 经常接受听者的供养; 远离戏笑和争论, 善护内外和合二性。

第十二为内外俱明树, 五种记验为: 去除贪欲和女色, 常得自在, 如鸟高飞; 不偏爱某一听者; 不为法外的俗事所烦恼; 行、住、坐、卧, 都不宠肉身, 不讲考究; 多思无常苦难; 自身柔顺, 不恼他人, 安住净法。

《残经》在具体描述完这十二种树之后, 作归纳道: “如是等者, 名为十二明王宝树。我

^① 公元六世纪, 中亚阿姆河地区的摩尼教徒在来自美索不达米亚的领袖萨德·奥尔姆兹的领导下, 组成了一个新的教派, 号称“纯洁者(Denāwar)”, 势力日大, 遂自成一宗。后世的汉文典籍便将其教徒音译作了“电那勿”。释见 Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, pp.83, 179, Manchester University Press, 1985.

从常乐光明世界，为汝等故，持至于此。欲以此树栽于汝等清净众中。汝等上相善慧男女，当须各自于清净心，栽植此树，令使增长。犹如上好无砂卤地，种一收万，如是展转至无量数。汝等今者，若欲成就无上大明清净果者，皆当庄严如宝树，令得具足。何以故？汝等善子，依此树果，得离四难及诸有身，出离生死，究竟常胜，至安乐处。”

这里要求“电那勿”所“栽植”的种种“明王宝树”，显然即是形形色色善良的品性和行为，一旦做到这点，便能“出离生死，究竟常胜，至安乐处”，也就是脱离暗魔的羁缚，在明界获得永生。于是，善恶品性之争，归根结底亦即明、暗二元之争，这一譬喻依然体现了摩尼教明、暗二宗论的基本教义；并与《克弗来亚》等西方非汉语文献将“树”喻作品性的方式相类似。

然而，我们也发现了二者之间的明显区别：汉文典籍在描绘“树”所象征的思想品性之内涵时，其具体和生动的程度远胜于非汉文典籍。这点上文业已指出，在此姑不论。而另一个明显区别，则是《残经》借用了不少佛教词汇，展示了一定程度的佛教色彩。以上引对“十二明王宝树”的归纳语为例，仅“汝等善子，依此树果，得离四难及诸有身，出离生死，究竟常胜，至安乐处”一语中，就至少有“四难”、“有身”、“生死”三个佛教术语。

“四难”有两种解释，第一说的四种困难或难得之事为：众生难以遇见佛、众生难以听闻佛说大法、众生难以理解微妙之法、众生难以信受佛法；第二说是指修菩萨行的四种困难：克服私欲而造福世人难、不求欲乐而修苦行难、为利众生而受诸苦难、经历久长之修行时间难。^①

“有身”即是“有六根之身相”，而“六根”即是眼、耳、鼻、舌、身、意等六种官能，会对欲界种种事物产生意识。故“有身”不能觉悟真理而修行得道，遂有“有身非觉体，无相乃真形”之说。^②

“生死”为梵文“samsāra”的音译，汉译亦作“轮回”。谓依业因而在天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱等六道迷界中生死相续，永无穷尽，受苦不已；此与“涅槃（菩提）”相对应。^③

当然，以上解释均出自佛教经典，汉文摩尼教典籍借用这些术语后，其内涵当会有别于佛教，但是，迄今未见清晰解释这类术语的摩尼教资料；并且按逻辑推理，摩尼教的释义应当与其“师法者”佛教类似，亦即是说，一旦“电那勿”具备了“十二明王宝树”所喻指的思想品性，便能大彻大悟，脱离肉身和俗界，修成正果，永远地在摩尼教的最妙处所“明界”享受安乐和幸福。

《残经》借用佛教术语，不仅仅见于此，前引惠明使砍伐“五种毒恶死树”，栽种“五种无上清净光明宝树”的一段文字，尽管其内容清楚地展示了明、暗二宗的激烈博

^① 释见《佛光》，第二册，1851—1852页。

^② 释见《佛学》，324、507页。

^③ 释见《佛光》，第三册，2059页。

杀，亦即反映了摩尼教的最基本教义，但是所用的许多词汇，却是直接来自佛教的常用术语，例如：

“嗔”，梵语原文为 *dveṣa*，音译可作“醜鞞沙”。乃是对于“有情”（即生存之物）怨恨的精神作用，亦即对于违背自己意愿的存在物所生的憎恨，它使得身心烦恼，不得安宁，是为“三毒”之一。

“烦恼”，梵语原文为 *kleśa*，音译可作“吉隶舍”，乃是使有情之身心发生恼、乱、烦、惑、污等精神作用的总称。人类常沉沦于苦、乐境域，从而招致烦恼的束缚，是为妨碍实现佛教之最高目标“觉悟”的一切精神作用。

“贪欲”，梵语原文为 *lobha*，亦称贪毒，乃是对于自身所好之物，生喜乐之念，起贪着之心和取得的欲望。是为“三毒”之一、“十不善”之一、“十大烦恼”之一，与“无明”共为起三界轮回之苦的根本烦恼。

“愚痴”，梵语原文为 *moha*，又作痴、无明。无智无明，暗愚迷惑之义，对于事物不能下一适当判断。是为“六种根本烦恼”之一和“三毒”之一。

“清淨”，梵语原文为 *śuddha*，音译可作“输陀”，指远离因恶行所导致的过失与烦恼。“清淨”的种类很多，通常分为身、语、意三种清淨。

“正法”，梵语原文为 *sad-dharma*，指真正之法，亦即佛陀所说的教法，又作白法、净法、妙法等。凡是契合佛法正理之法，都称正法。

“忍辱”，梵语原文为 *kṣānti*，音译可作“乞叉底”，即忍耐之义。是为“六波罗蜜”或“十波罗蜜”之一，即令心安稳，堪任外在之侮辱、恼害等；凡加诸身心之苦恼、痛苦都能忍受。

“精进”，梵语原文为 *virya*，音译可作“毗梨耶”，意译则亦作精勤、勤精进、进、勤等。此谓勇猛勤策进修诸善法，亦即依照佛教教义，在修善断恶、去染转净的修行过程中，不懈怠地努力上进。“精进”是修道的根本，是为“十大善地法”之一，或者“六波罗蜜”、“十波罗蜜”之一。^①

除此之外，还有淫欲（行淫之欲望，即爱欲、色欲）、不净业（污秽、鄙陋、丑恶、过罪等等行为）、贡高（自负高傲之心，亦称增上慢）、具足（具备满足之略称）、戒律（防止教徒邪非之戒法、律条）等等佛教术语出现在前引的“活树一死树”段落中。诚然，我们不能因此断定整个摩尼教极受佛教的影响，但是说它在东传中国的过程中，至少在形式上融入了相当程度的佛教文化，则是确定无疑的。

然而，摩尼教在东传过程中的佛教色彩，并未到此为止，随着时间的推移，随着摩尼教在东方民众中的日益普及，其佛教色彩越来越浓重。这可以从《下部赞》中的“树”符号上看出来。

^① 以上诸术语的释义，分别见《佛光》，第七册 6114 页、第六册 5515—16 页、第五册 4793 页、第六册 5455 页、第五册 4667 页、第二册 1992 页、第三册 2892—93 页、第六册 5883 页。

三 汉文《下部赞》中的“树”符号

西方非汉文典籍中体现得十分清楚的“死树一活树”二元教义，在汉文《残经》中也有相应的展示，但在《下部赞》中却几乎不再作直截了当的描绘。此外，西方非汉文典籍中未见记载“宝树”，在《残经》中略有提及，但在《下部赞》中，则不但有“宝树”，并有更多冠以其他名号的树，而这些“树”和见于佛教典籍者更为接近。这一现象凸现了《下部赞》更大程度的“佛教化”。

（一）“死”、“活”树的表达

“活树”和“死树”，或者“善树”和“恶树”的尖锐对立，在科普特文等西方典籍中，体现得相当充分，得到清楚的描绘，即，它们经常被相提并论，善恶立判；在汉文《残经》中也有相当的描绘。然而，在《下部赞》中，我们不仅未见“死—活”、“善—恶”相提并论的文字，甚至几乎未见“死树”、“活树”、“善树”、“恶树”这样的字眼。倒并非其内容没有涉及明、暗相斗，而是撰文者采用了更为委婉的描述手法，遂使明、暗二宗激烈搏斗的气氛淡化了。

大体相当于西方非汉语文献中“活树”的名称，在《下部赞》中则以“常荣树”、“常荣宝树”、“性命树”、“活命树”等等形式表达出来。例如：“礼敬称赞常荣树，众宝庄严妙无比。擢质弥纶充世界，枝叶花果□□□。一切诸佛花间出，一切智慧果中生。能养五种光明子，能降五种贪□□。”（《□□□览夷数文》，第7—8行）这里的“常荣树”，能养五种光明子，能降五种贪魔子，显然即是象征最伟大的光明力量的“活树”，但是未用这一名号，也未出现其对立面“死树”。

又如：“恳切悲嗥诚心启：众宝庄严性命树，最上无比妙医王，平安净业具众善。常荣宝树性命海，基址坚固金刚体。茎幹真实无妄言，枝条修巨常欢喜。众宝具足慈悲叶，甘露常鲜不凋果。食者永绝生死流，香气芬芳周世界。已具大圣冀长生，能苏法性常荣树。智慧清虚恒警觉，果是心王功分别。”（《赞夷数文第二叠》，第72—75行）这里的“性命树”、“常荣宝树”，能使人“绝生死流”，能“苏法性”（即解救光明分子），也是明界最高力量的象征，相当于“活树”，但是只称赞了它的“救助”功能，而未见它与象征黑暗之“死树”的直接对抗。

再如：“称赞褒誉，珍重广大，彼真实主，最上光王，常明世界，及其圣众，忙你法王，明尊许智，诸圣许惠，从三界外，来生死中，苏我等性，为大医王，作平断者；开甘露泉，栽活命树，救同乡众，收光明子，于柔软群，作当牧者；塘堑福田，滋盛苗实，于清净法，作守护者。”（《赞忙你佛结愿用偈》，第373—376行）这里的“活命树”是摩尼（“忙你”）栽种的，可以“救同乡众”，亦即活树，但是同样也未与“死树”正面冲突。

当然，《下部赞》并不是绝未提及相当于“死树”的象征符号，而只是以其他称呼来表达，并且也缺乏与“活树”的直接激烈对抗。例如：

复是大圣明谷种，被掷稠林荆棘中。降大慈悲乞收采，聚向法场光明窖。
复是大圣葡萄枝，元植法园清净苑，卒被葛勒藤相绕，抽我妙力令枯悴。
复是大圣膏腴地，被魔栽蒔五毒树。唯希法镵利刀镰，斫伐焚烧令清净。
其余恶草及荆棘，愿以戒火尽除之。荣秀一十五种苗，申暢一十五种本。

（《赞夷数文第二叠》，第 67—70 行）

在此，象征光明势力的是“谷种”，其对立面黑暗势力则是“稠林荆棘”；象征光明的是“葡萄枝”，对立面则是“葛勒藤”；最近似于“死树”的是“五毒树”，不过它的命运是被“斫伐焚烧”；至于亦属黑暗势力的“恶草”、“荆棘”等，则更易被“戒火尽除”。不难发现，黑暗符号“稠林”、“葛勒藤”、“五毒树”、“荆棘”、“恶草”等不过扮演了相当次要的配角；明、暗对抗的摩尼教二元教义，在此展示为光明“一元”大占优势。

在另一处，相当于“死树”的“剑树”，也只不过是作为被光明彻底击败的对象才顺便提及的：“作宽泰者救苦者，作慈悲者舍过者，与我明性作欢愉，与我净体作依止。能摧刀山及剑树，能降师子噉虻蝮。难治之病悉能除，难舍之恩令相离。”（《赞夷数文第二叠》，第 80—81 行）

上引数例表明，在《下部赞》中，生死、善恶之争（亦即明暗二元之争）在形式上逐渐趋于淡化，而佛教的词汇和教义在此却更为突出了，如下文所述。

（二）“宝树”与“稠林”

多本在其《摩尼教之喻语》中谈及树符号时，说道：“有一个特别的符号，只见于汉文的摩尼教典籍中，此即‘宝树’符号。”^①我们发现，《残经》虽然也提及“香花宝树”、“五种光明胜誉无上宝树”、“五种无上清净光明宝树”以及“十二明王宝树”等各种“宝树”之名，但并未对“宝树”作专门的描写；然而，《下部赞》却不但经常提到“宝树”，并对其作了十分生动具体的描绘，如：

彼处宝树皆行列，宝果常生不凋朽，大小相似无虫食，青翠茂盛自然有。
苦毒酸涩及黑，宝果香美不如是，亦不内虚而外实，表里光明甘露味。
宝树根茎及枝叶，上下通身并甘露，香气芬芳充世界，宝花相映常红素。

（《叹明界文》，第 296—298 行）

再如上文所引，相当于“活树”的常荣树也被称作常荣宝树，而这种“宝树”既是“众宝庄严妙无比。擢质弥纶充世界，枝叶花果□□□。一切诸佛花间出，一切智慧果中生。能养五种光明子，能降五种贪□□”；又是“茎幹真实无妄言，枝条修巨常欢喜。众宝具足慈悲叶，甘露常鲜不凋果。食者永绝生死流，香气芬芳周世界”；更是“擢干弥轮超世

^① Victoria Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, p.34, Kommission bei E. J. Brill, Köln, 1978.

界，根果通身并堪誉。若人能食此果者，即得长生不死身。或复尝彼甘露味，内外庄严令心喜”（《称赞忙你具智王》，第160—161行）。显而易见，这样的宝树象征了最高和最大的光明力量，足以战胜一切邪恶，拯救一切世人。

十分有意思的是，佛经对于“宝树”有着极其类似的描绘。例如：

《大无量寿经》云，或有宝树，车渠为本，紫金为茎，白银为枝，琉璃为条，水精为叶，珊瑚为华，玛瑙为实。行行相值，茎茎相望，枝枝相准，叶叶相向，华华相顺，实实相当。荣色光耀，不可胜视。清风时发出五会音声，微妙宫商，自然相和。皆悉念佛念法念僧，其闻音者，得深法忍，住不退转，至成佛道。^①

从字面上看，在此之所以称为“宝树”，是因为它的根、茎、枝、条、叶、花、果都是由“宝”构成的（这与《下部赞》“众宝庄严妙无比”的说法完全一致）。但是，实质上的“宝”却在于其树所发之“法音”能使听者“得深法忍，住不退转，至成佛道”，亦即能够深刻理解微妙幽深之佛法，不再堕退恶趣，必定成就佛果。那么，这便酷肖于《下部赞》令人“永绝生死”、“长生不死”的“宝树”了。又如：

其道场树高一千六百由旬，四布枝叶八百由旬，根入宝地五百由旬，及一切众宝自然合成。花菓敷荣，作无量百千殊丽之色。於其树上，复以月光摩尼宝、帝网摩尼宝、持海轮宝，如是等众宝庄严其间。……或时微风徐动，演出无量妙法音声。其声流布，遍诸佛刹，众生闻者，得深法忍，住不退转地，无其耳病，以至成就无上菩提。若有众生，见此树者，乃至成佛，於其中间，不生眼病；若有众生，闻树香者，乃至成佛，於其中间，不生鼻病；若有众生，食树果者，乃至成佛，於其中间，舌亦无病；若有众生，树光照者，乃至成佛，於其中间，身亦无病；若有众生，观想树者，乃至成佛，於其中间，心得清凉，远离贪等烦恼之病。^②

这里描绘的“宝树”（即是指菩提树），更与《下部赞》所言者相似——其音、味、果、光等等，都能使人成佛，即“脱离生死流”，确实也是“根果通身并堪誉”。再举一个类似的例证：

道树高四百万里，周围由旬有五十。枝叶布里二十万，自然众宝所合成。月光摩尼海轮宝，众宝之王而庄严。周匝垂下宝璎珞，百千万种色变异。光焰照耀超千日，无极宝网覆其上。一切庄严随应现，稽首顶礼道场树。愿共诸众生往生安乐国。……微风吹树出法音，普流十方诸佛刹，闻斯音得深法忍，至成佛道不遭苦。神力广大不可量，稽首顶礼道场树。愿共诸众生往生安乐国。……树香树色树音声，树触树味及树法，六情遇者得法忍，故我顶礼道场树。愿共诸众生往生安乐国。……蒙道场树对六根，乃至成佛根清彻。音响柔顺无生忍，随力浅深咸得证。此树威德所由来，皆是如来五种力。神力本愿及满足，明了坚固究竟愿。慈悲方便不可称，归命稽首真无量。愿共诸众生往生安乐国。^③

由此不难看出，在佛典中，被赞为“宝树”的菩提树、道树等，一是极其高大广阔，二

^① 法照《净土五会念佛略法事仪赞》，《大藏经》，第47卷，1983号，476页上一中。

^② 法贤译《佛说大乘无量寿庄严经》卷下，《大藏经》，第12卷，364号，333页下—334页上。

^③ 昙鸾《赞阿弥陀佛偈》，《大藏经》，第47卷，1978号，423页上一中。

是枝、叶、果、根、香、色、音、味，均能普度众生，令人脱离生死轮回，永得快乐。

而《下部赞》中的“宝树”，不仅也具备这些特色，并且连所用的措辞也多相仿。值得注意的例证之一是，《大智度论》称，诸菩萨得一切种智，“成道树，以叶、花、果实益众生”；而所谓以“果益众生”，即是“令众生得须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛道、佛道，是众生渐渐以三乘法于无馀涅槃而般涅槃”。^①“涅槃”即是永生，即是脱离生死轮回，故此说与《下部赞》“甘露常鲜不凋果，食者永绝生死流”的宝树描绘完全一致。

值得注意的例证之二是，上引佛典将得道后的最佳居所称为“安乐国”——“愿共诸众往生安乐国”；而《下部赞》将摩尼教信徒追求的最终目的地也称为“安乐国”——“得履三常正法路，速即至于安乐国”（《赞夷数文第二叠》，第60行）以及“其有地狱轮回者，其有劫火及长禁。良由不识五明身，遂即离于安乐国”（《叹五明文》，第247行）。我们与其将这视作巧合，毋宁看成是摩尼教东传之后的日益“佛教化”。

《下部赞》的“稠林”是东传摩尼教“佛教化”的另一个证据。《□□□览赞夷数文》第20行云：“元是魔宫罗刹国，复是稠林芦笔泽。诸恶禽兽交横走，蕴集毒虫及蚊虻。”《赞夷数文第二叠》第67行云：“复是大圣明谷种，被掷稠林荆棘中。降大慈悲乞收采，聚向法场光明窖。”显然，这里的“稠林”乃是黑暗、邪恶的代名词；或者，作为象征性的树符号而言，这便相当于“死树”——“活树”的对立面。

《下部赞》几未直接使用“死树”、“活树”、“恶树”、“善树”诸词，却借用了佛教术语：频繁见于佛典中的“宝树”，被用来指称西方摩尼教典籍或汉文《残经》中的“活树”；而同样经常见于佛典的“稠林”，则被用来指称“死树”。

按佛教教义，“稠林”（梵语原文为 *gahana*）的字面意思是“茂密之森林”，譬喻众生的邪见烦恼，多得犹如繁茂的树林一般。^②亦即是说，“稠林”主要是指种种不正确和邪恶的思想品性，例如：“此菩萨以如是智慧，如实知众生心稠林：烦恼稠林、业稠林、根稠林、解稠林、性稠林、乐欲稠林、随眠稠林、受生稠林、习气相续稠林、三聚差别稠林。此菩萨，如实知众生心种种相。”^③又如：

我知此众生，未曾修善本，坚著于五欲，痴爱故生恼，以诸欲因缘，遂堕三恶道。轮回六趣中，备受诸苦毒。受胎之微形，世世常增长。薄德少福人，众苦所逼迫。入邪见稠林，若有若无等。依止此诸见，具足六十二。深著虚妄法，坚受不可舍。我慢自矜高，谄曲心不实。于千万亿劫，不闻佛名字，亦不闻正法，如是人难度。^④

而这类“邪见稠林”便是思想上和知识上的“无明”、“黑暗”，是“真理”或“真知”

^① 鸠摩罗什译《大智度论》卷八十五《释道树品》，宋碛砂藏版《大藏经》，上海古籍出版社影印，1991年，第557页中。

^② 释见《佛光》，5546页。

^③ 实叉难陀译《大方广佛华严经》卷三十八，《大藏经》，第10卷，279号，202页上。

^④ 鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷一，《大藏经》第9卷，262号，第8页中

的对立面：“若见众生入见稠林无明暗障，我为说法，令得出离稠林黑暗。若见众生无有智慧，我为说法，令其成就般若波罗蜜。”^① “一切众生在三界中，为诸贪爱之所系缚，入於种种黑暗稠林。愚痴所蔽，贫无功德，堕诸恶趣，身形鄙陋，诸根放逸，其心迷惑，不求出道，失智慧光，乐著三有，断诸福德，灭诸智慧，种种烦恼，浊乱其心，住苦牢狱，入魔网。生老病死，忧悲恼害。如是诸苦，常所逼迫。”^②

如果将上引摩尼教经典的“复是大圣明谷种，被掷稠林荆棘中。降大慈悲乞收采，聚向法场光明窖”一语与此引佛经“若见众生入见稠林无明暗障，我为说法，令得出离稠林黑暗”之语两相比照，其措辞与涵义都是和谐一致的。因此，当《下部赞》以“宝树”替代“活树”，以“稠林”取代“死树”，从而体现出更大的“佛教化”后，人们难免望文生义，按照佛教的教义来理解摩尼教。于是，随着摩尼教在操汉语的居民中的日益普及，其教义也十分可能距离原教旨越来越远。

四 结语

综观以上论述，是以“树”符号为线索，比照了三类摩尼教经典：非汉语的西方文献、汉文《残经》、汉文《下部赞》。就成书的地域而言，这些经典呈现由西而东的趋势，自无疑义；就成书的时间而言，则它们由远及近，也是很清楚的事实。^③ 由于汉文典籍虽然形式上是“译作”，但在行文和措辞方面不可避免地融入了“译者”所熟悉的东方文化（不管是有意还是无意），甚至，加上他的某些“创作”也未可知。因此，这些摩尼教典籍便因地域和时代的不同而体现了不同的文化内涵，于是，我们由此获得某些认识，归纳如下：

（一）“树”符号的演变展示了摩尼教东传时“佛教化”程度的逐步加深

随着摩尼教向东方的逐渐传播，“树”符号的形式与内涵都发生了一定的变化，这实际上展示了整个摩尼教在东传过程中的演变。如前文所见，在科普特文等西方文献中，活树一死树、善树一恶树的直接激烈搏杀，是树符号的主要表现方面；在汉文《残经》中，虽然也有活树和死树严重对立的描绘，但更多的篇幅却用来描绘树在思想品性方面的象征意义，而这恰恰是西方文献很少涉及的地方；至于成书更晚的汉文《下部赞》，则一方面不仅几乎未见活树和死树的直接对抗，就连这些字眼也鲜见，另一方面却对相

^① 般若译《大方广佛华严经》，卷二十一，《大藏经》，第10卷，293号，756页中。

^② 同上引书，卷二十五，《大藏经》，第10卷，293号，774页中。

^③ 如本文开初所言，科普特文文献可能早在公元四世纪时就已撰成。至于两种汉文文献，据林悟殊《东渐》，《残经》系摩尼在公元三世纪时用阿拉米语撰写的《证明过去教经》的译作，约成于唐武则天时代，即七世纪末（见199页）；《下部赞》则可能是大历三年（768年）至会昌二年（842年）之间的译作（见215页）。虞万里将该文献的最初译写年代更确切地考订为宝应二年（763年）至大历三年（768年）之间（见虞万里《敦煌摩尼教〈下部赞〉写本年代新探》，载《吐鲁番敦煌研究》第一卷，37—46页，1995年，北京大学出版社）。不管怎样，汉文《下部赞》的面世，远在《残经》之后八十年乃至更久，则是可以肯定的。

当于活树的“宝树”作了十分具体细致的描绘，而其行文、措辞乃至内涵，都与佛教典籍相当接近。

这一现象表明，摩尼教在东传过程中，更多地融入了东方的文化，从而与其原始教义拉开了一定的距离。盖因明、暗二宗势不两立之说，是摩尼教的基本教义，而这种二元的鲜明对抗性按科普特文文献——汉文《残经》——汉文《下部赞》顺序的逐步淡化，似乎暗示，摩尼教的基本教义在东传过程中，有异化的迹象。在此同时，东方摩尼教与佛教的关系越来越密切。

关于摩尼教汉文典籍内的佛教因素，人们早已注意到，例如：“我们将汉文《摩尼教残经一》与《下部赞》比较，发现后者的佛化程度比前者大大加深了。《残经一》虽然使用了不少佛家术语，但《下部赞》用得更多，其表达方式更加类似佛经。”^① 具体而言，《下部赞》中的“佛”字出现频率极高，《残经》中尚未称“佛”的诸神，到了《下部赞》中，全都成了“佛”：“一切诸佛”、“忙你（摩尼）佛”、“诸佛母”、“三世诸佛”、“五等光明佛”、“那罗延佛”、“善母佛”、“先意佛”、“光明佛”、“乐明佛”、“造相佛”、“净风佛”、“日光佛”、“夷数（耶稣）佛”、“电光佛”、“惠明佛”、“五大光明佛”、“过去诸佛”，诸如此类，比比皆是。

在《下部赞》中，不仅见于西方文献和汉文《残经》中的诸般神祇都成了“佛”，其他重要术语也都改换成“佛”的色彩，突出的一例，是《残经》中的“明性”（即光明分子、灵魂，实际上义指“真知”）几乎全被改成了“佛性”，而后者即是佛经中常用的术语。^② 此外，还有许多典型的佛教术语在《下部赞》中随处可见，如“慈悲”、“解脱”、“烦恼”、“罗刹”、“三界”、“地狱”、“轮回”、“方便”、“无明”、“爱欲”、“功德”、“福业”、“正法”、“金刚”、“伽蓝”等等，不可胜数。

随着摩尼教典籍在形式上的“佛教化”，信徒们在理解其教义时，也必然会产生歧见，从而导致摩尼教在东方的演变。

（二）东传摩尼教“佛教化”的原因

我们发现这样一种趋势：摩尼教的“佛教化”是随着它在东方——尤其是操汉语的中国境内——的普及程度而同步深化的。传统的观点以宋代《佛祖统纪》（卷三九）“延载元年……波斯国人拂多诞持二宗经伪教来朝”之语为据，将摩尼教传入中国定为 694 年。尽管不少学者将摩尼教传入中国的时间置于早得多的年代^③，但是在武则天执政时期，摩尼教首次获得中原王朝的官方首肯，得以较为自由地在中国布教，当是事实。因此，

^① 语见《东渐》，213 页。

^② 关于摩尼教与佛教的“佛性”比较研究，可参看拙文《摩尼教“佛性”探讨》，载《中华文史论丛》，第 59 辑，1999 年 9 月。

^③ 关于这类观点，可参看蒋斧《摩尼教流行中国考略》（载《敦煌石室遗书》，1909 年）、罗振玉《雪堂校刊群书叙录》卷下、重松俊章《唐宋時代の末尼教と魔教問題》（载《史渊》1936 年，12 期）、柳存仁 *Trances of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-Tang China*（载 *Selected Papers from the Hall of Harmonios Wind, Leiden, 1976*）以及《东渐》（60 页）等。

摩尼教与当时盛行于中原的佛教相互交流，使得成书于同一时代的摩尼教汉文典籍《残经》融入佛教文化的色彩，就在情理之中了。

有人认为，中原的唐王朝在7世纪60年代初，将摩尼教传入了回纥境内：“摩尼教经由长安的粟特人而传播至回纥人中。762年，草原上的回纥可汗率领一支大军来到长安，支持中国皇帝对付造反的安禄山。……他在此深受粟特人所信奉的摩尼教的影响，遂在返国时要求摩尼教布道师随他同去。”^①。但实际上很可能是回纥境内早就盛行摩尼教，只是随着安史之乱，回纥人应唐王朝的求援请求而前赴中原后，乘着军事优势，将其“国教”摩尼教迅速而大规模地在中国内地普及开来。^② 不过无论如何，在肃宗末、代宗初，中国境内的摩尼教普及程度肯定远胜于七世纪后期的武则天时代，而摩尼教汉文典籍《下部赞》恰好成书于这一时期（比较确切的成书年代见上文注引虞万里之说）。那么，该文献的“佛教化”程度也确实与摩尼教在中国的普及程度同步提升。

佛教早在纪元前后就传入中国，经历七、八百年的传播之后，已深深扎根于中国文化中。因此，嗣后在中国流传的外来宗教，受到佛教文化的影响，是不足为奇的。但另一方面，我们还应该看到，摩尼教始创于西亚，它之所以将重心移至东方的中亚，乃至进而传入中国，是迫于波斯人的迫害。所以，它为了本教的生存与发展，必然会不遗余力地博得新的布教地区居民的接受。而借用当地现成的宗教形式，则是一个最为便捷，最为有效的办法。于是，东传的摩尼教在中国境内，便很自然地涂上了佛教的色彩。笔者最近指出，武则天所信仰的“佛教”中，实际上隐含了不少摩尼教因素^③；而这一现象又一次证明了东传的摩尼教徒们，想方设法地借用现成的佛教形式，掺入摩尼教的教义。所以，摩尼教汉文典籍的日益“佛教化”的重要原因之一，不仅是东方的佛教“客观地”影响了它，更在于摩尼教本身“主观地”需要佛教色彩。这是东西文化交流中的一个颇有意思的现象。

摩尼教东传的过程中，传教师利用佛教色彩，成功地在中国民众中普及了该宗教，这使它获益匪浅。然而，一旦佛教的色彩过浓，人们便难免会望文生义地从佛教角度理解摩尼教的宗教涵义，从而偏离了摩尼教的基本教义。降及宋代，出现了许多兼具摩尼教、佛教特色的似是而非的民间教派，恐怕与当初东传摩尼教的这种传教方式不无关系。而其最后结局，则是令真正的摩尼教蜕变得面目全非，终致消亡。显然，摩尼教东传过程中的“佛教化”也是一把“双刃剑”。

[略语表]

^① A. von Gabain, *Irano-Turkish Relations in the Late Sassanian Period*, 载 Ehsan Yarshater 编, *The Cambridge History of Iran*, vol.3(I), Cambridge University Press, 1983, ch. 17, pp. 619-620.

^② 有关此说，可参看拙文《唐代摩尼教传播过程辨析》，载《史林》，1998年，第3期。

^③ 参看拙文《武则天的宗教信仰探讨》，《中华文史论丛》，第68辑，2002年6月。

- 《大藏经》=《大正新修大藏经》，大正一切经刊行会，1924—1932年。
- 《东渐》=林悟殊《摩尼教及其东渐》，中华书局，1987年。
- 《佛光》=慈怡（主编）《佛光大辞典》，[台湾]佛光山出版社，1989年。
- 《佛学》=丁福保（编纂）《佛学大辞典》，文物出版社影印，1984年。
- The Kephalaia*= Iain Gardner, (ed. & tr.) *The Kephalaia of the Teacher*, E.J.Brill, Leiden, 1995.
- The Manichees*= F.C.Burkitt, *The Religions of Manichees*, Cambridge University Press, London, 1925.
- The Names*= Paul Van Lindt, *The Names of Manichaeic Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992.
- Psalm-Book II*= C.R.C.Allberry, (ed.) *A Manichaeic Psalm-Book, Part II*, Stuttgart, 1938,
- Transformation* = Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaeic Terminology*, Löbeöd, 1985.
- X^uastvanift*=Jes P. Asmussen, *X^uastvanift, Studies in Manichaeism*, Prostant Apud Munksgaard, Copenhagen, 1965.