

武则天的宗教信仰探讨

芮传明

[摘要] 唐朝太宗、高宗时代，已在中亚立足数百年的摩尼教进一步向东传播，逐渐渗透到中原民间。武则天步入政坛之际，可能业已直接或间接地受到摩尼教信仰的影响。当她急欲寻觅理论根据，确立皇权之际，善于假借佛教形式而传播教义的东方摩尼教徒，乘机施加影响，于是，弥勒、光、明、日、月等等摩尼教要素便融入了武氏的信仰之中。正是由于“弥勒下生”、“光明战胜黑暗”等信仰颇具革命性质，恰好符合武则天的政治需求，因此她可能有意无意地利用了这类教义，将它们包装在传统佛教的形式之中。当武则天以佛教的最大赞助者出现在公众面前时，摩尼教的教义正暗暗地传遍中国。

武则天是中国数千年君主专制社会中唯一的女皇帝，因此涉及她的各种问题引起后世学者乃至普通民众的莫大关注，乃是十分自然的事情。关于她的宗教信仰，人们通常都归之为佛教。一般史书都作是说，例如，“武后与佛教关系最深，天授二年，颁《大云经》于天下，藉佛经之传说，作革唐之掩护，又诏释教在道法之上。”¹ “对佛教的庇护改由皇后接手。她出身于虔诚佛教的家庭，那些希望接近皇帝的佛教徒显然把她看成是赞助人和保护人。武后也是宗教建筑的主要赞助人，在她当皇后时期，她主持在龙门石窟里凿刻了大量的佛像。……只是到近期，历史学界才了解大乘教的信仰和实践是多么深入地渗透进唐代的平民生活之中。当时一部不重要的《大云经》有两种现成的译文。经中包括弥勒佛即将下凡为女神和君临全世界的预言。……（武后）立刻颁布了这一教义。在一次对佛僧广施恩泽的令人惊愕的行动中，她在全国各州兴建国家维护的大云寺，其中有的是新建的，另一些则是现成并受帝王庇护的寺庙。……（武则天）忙于与佛教打交道，她又为自己加了‘慈氏越古金轮’的头衔；她一改唐王朝重道轻佛的做法，甚至禁止杀生。”²

除了诸如此类的描述性文字外，尚有就武氏大力倡导佛教一事进行探根寻源的论述，卓著者见于陈寅恪的《武曩与佛教》。此文详述了杨隋王室笃信佛教的背景，认为武则天自幼深受其母杨氏之佛教信仰的影响，并出家为尼，故武则天与佛教“实有长久之因缘，非一朝一夕偶然可致者”。此外，由于佛典的教义，特别是佛教符谶可以为武则天的政治革命张目，故武氏极欲利用佛教。³ 显然，作者也是在肯定武则天崇信佛教的前提下，才作这番论述和探讨的。

诚然，从武氏的所作所为看，不论就其表面现象而论，还是就其教义和观念而论，都与佛教有着密切的关系。但是，如果断定武氏的信仰即是“纯粹”或者

“正统”的佛教，则并不符合事实。因为我们发现，武则天似乎是奉行了一种新的宗教信仰，以利于她的政治革命；而这种新的信仰却有意无意地融合了既有的佛教教义和摩尼教教义，后者并不是一个可以轻易忽略的因素。正是基于这样的看法，本文将作较为深入的探讨。

一. 关于弥勒信仰

众所周知，武则天之所以得以“理直气壮”地占据帝君宝座，是因为她被说成是佛经中早就预言的“弥勒下生”，亦即是说，武氏与弥勒信仰有着密切的关系。

《旧唐书》载云：“（薛）怀义与法明等造《大云经》，陈符命，言则天是弥勒下生，作阎浮提主，唐氏合微。故则天革命称周，怀义与法明等九人并封县公，赐物有差，皆赐紫袈裟、银龟袋。其伪《大云经》颁于天下，寺各藏一本，令升高座讲说。”⁴《通鉴》载云：“东魏国寺僧法明等撰《大云经》四卷，表上之，言太后乃弥勒佛下生，当代唐为阎浮提主；制颁于天下。”⁵

显然，按照则天时代所见的佛教《大云经》⁶记述，武则天被说成是弥勒佛下降人世，并被指定来取代李唐而充任中国的帝君。不管这类记载是否是武则天授意党与伪造，她充分地利用了这类“预言”，大造舆论，却是毋庸置疑的事实，以至许多朝廷高级官员也都纷纷接受和散布此说，将武则天视同于弥勒佛的后身：“时有御史郭霸上表称则天是弥勒佛身，凤阁舍人张嘉福与洛州人王庆之等请立武丞嗣为皇太子，皆请仁愿连名署表，仁愿正色拒之，甚为有识所重。”⁷又，“证圣初，璿加秋官尚书、同平章事。是岁，明堂灾，则天欲责躬避正殿，璿奏曰：‘此实人火，非曰天灾。至如成周宣谢，卜代愈隆；汉武建章，盛德弥永。臣又见《弥勒下生经》云，当弥勒成佛之时，七宝台须臾散坏。睹此无常之相，便成正觉之因。故知圣人之道，随缘示化，方便之利，博济良多。可使由之，义存于此。’”⁸

按照佛教经典，“弥勒”（梵文 Maitreya 之音译，或作“梅怛丽邪”、“昧怛履曳”等，义为“慈悲”）乃是在将来继承释迦佛位的“未来佛”。《佛说弥勒下生成佛经》载云：

佛告舍利子，应至心谛听，当来慈氏尊，为汝广宣说。……兹氏天人尊，哀愍有情类。期于六万岁，说法度众生。化满百千亿，令度烦恼海。有缘皆拯济，方入涅槃城。兹氏大悲尊，入般涅槃后，正法住于世，亦满六万年。若于我法中，深心能信受，当来下生日，必奉大悲尊。若有聪慧者，闻说如来事。谁不起欣乐，愿奉兹氏尊？若求解脱人，希遇龙花会。常供养三宝，当勤莫放逸。⁹

又，《佛说古来世时经》载云：

尔时贤者弥勒处其会中，即从坐起偏袒右肩，长跪叉手前白佛言：“唯然世尊，我当来世人寿八万岁时，当为弥勒如来至真等正觉，教化天上天下如今佛耶？”於是世尊赞弥勒曰：“善哉善哉！乃施柔顺广大之慈，欲救无数无极之众。乃兴斯意，欲为当来一切唱导，亦如我今也。汝当来世即当成佛，号曰弥勒如来至真等正觉明行成为善逝世间解无上士道法御天人师号佛世尊。”¹⁰

有关弥勒下生人世（“阎浮提”），继承释迦牟尼而为佛，彻底普救众生的描述和传说，为数甚多。总的说来，不外乎如下内容：弥勒曾在祇园听佛陀说法，佛陀预言，弥勒日后将往生兜率天（是为极其庄严、华贵的佛国净土），在此享寿四千岁（兜率天的一昼夜相当于人间四百年）。然后，弥勒便下生尘世，即阎浮提，见人们享受“五乐欲”，导致“众生沉没”，难免“三恶道苦”，于是在龙华菩提树下道而成佛果。

弥勒成佛之后，遂向“恶世众生”指出嫉妒谄曲、佞浊邪伪、无怜悯心、更相杀害、食肉饮血这样“五欲”之害，教导大家，必须除去五欲，方能脱离苦海，获得永生。弥勒在龙华树下向众生宣讲释迦四谛十二因缘，共行三次法会。初会说法，九十六亿人得阿罗汉，第二法会，九十四亿人得阿罗汉，第三法会，九十二亿人得阿罗汉。此即后世广为流传的弥勒佛的“龙华三会”，其核心内容便是“新佛”降世，救助陷于苦难中的芸芸众生。

尽管早在东汉末年，西域佛僧安世高翻译的《大乘方等要慧经》就标志着弥勒信仰已经开始传入中土，似乎表明弥勒信仰是“正宗”的佛教，但是经过仔细比较和分析，却不难发现，弥勒信仰——尤其是此后流行于中国的弥勒信仰——与其他宗教信仰，例如摩尼教，颇有雷同之处。

不少现代学者认为，传入中国的弥勒信仰与摩尼教教义有着密切的关系。兹转引林悟殊的若干论述，以展示这一观点：

柳仁存教授以摩尼教文献残片 M42 的内容来证明弥勒佛被卷入到原始的摩尼教教义中，这块残片记载了一位明使对另一尊神的讲话：“由于你从佛陀得到本领和智慧，女神曾妒忌你，当佛陀涅槃时，他曾命令你：‘在这里等待弥勒佛。’”而残片 801 亦是这样，把弥勒佛和摩尼等同，说他“打开了乐园的大门”。……

以上这些材料说明了弥勒的教义和摩尼的教义是有着一定的联系的。这种联系很可能是两教在中亚揉合掺杂的结果。正如伯希和早就说过的：“佛教的第一批大翻译家（公元二、三世纪），以安世高为首，乃系唐居人、大月氏人、波斯人，很少是印度人。所以某些佛理，诸如无量光明阿弥陀佛及

其西文乐土有关的佛理，都深为伊朗思想所渗透。大家亦知道，一批佛经是由住在中国新疆的伊朗人所精心制作的。这有助于解释某些中国词语。这些词语看来是抄自佛教的术语和专名，却是借用伊朗语的形式传入的。”既然弥勒教义已经掺入了某些摩尼教的成分，那末，打着弥勒旗号的农民起义，难免就或多或少、直接或间接地受到摩尼教的影响。弥勒教义在中国的传播，亦就意味着摩尼教的成分进入了中国。¹¹

显然，这些学者的分析是比较合理的：传入中国的弥勒信仰很可能在中亚地区就融入了摩尼教教义。此外，我们从若干民间教团的教义中，还能发现弥勒信仰中的摩尼教或者其他非佛教的因素。例如，《魏书》记载延昌四年（515）以沙门法庆为首的“大乘教”的活动情况道：

时冀州沙门法庆既为妖幻，遂说勃海人李归伯，归伯合家从之，招率乡人推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王，自号“大乘”。杀一人为一住菩萨，杀十人为十住菩萨，又合狂药，令人服之，父子兄弟不相知识，唯以杀害为事。于是聚众杀阜城令，破勃海郡，杀害吏人。刺史萧宝夤遣兼长史崔伯麟讨之，败于煮枣城，伯麟战没。凶众遂盛，所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像，云新佛出世，除去旧魔。诏以遥为使持节、都督北征诸军事，帅步骑十万以讨之。法庆相率攻遥，遥并击破之。遥遣辅国将军张蚪等帅骑追掩，讨破，擒法庆并其妻尼惠晖等，斩之，传首京师。后擒归伯，戮于都市。¹²

就法庆称为“沙门”，以及自号“大乘”和任命“菩萨”云云来看，这一信仰似乎属于佛教；就其“新佛出世，除去旧魔”的宣传口号来看，应该是崇奉来自兜率宫的弥勒；但是，就其“以杀害为事”以及“屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像”来看，却绝对不是真正的佛教信仰；更令人不解的是，为什么这一信仰以杀人越多越能成“正果”（成“菩萨”）作为重要的教义之一？

关于最后一个疑问，前贤早就指出，惜乎未予解答。¹³而我则认为，此与盛行于宋代的所谓“吃菜事魔”信仰的教义略同。盖《鸡肋篇》载云：“事魔食菜，法禁甚严，有犯者，家人虽不知情，亦流于远方，以财产半给告人，余皆没官。而近时事者益众云。……而又谓人生为苦，若杀之是救其苦也，谓之度人。度人多者，则可以成佛。故结集既众，乘乱而起，甘嗜杀人，最为大患。尤憎恶释氏，盖以戒杀与之为戾耳。”¹⁴

显然，吃菜事魔者“度人（杀人）多者，则可以成佛”的教义与法庆“杀十人为十住菩萨”的做法当是出于同一信仰，则北魏时的弥勒信仰明显融入了“吃菜事魔”信仰。而不少学者认为，宋代的“吃菜事魔”信仰即是中国的摩尼教。我虽然并不同意此说¹⁵，但是将这里所言“杀人即是救渡人们脱离苦海”的理念

视作是摩尼教教义的演变，却表赞同。因为摩尼教将“拯救光明分子”作为最重要和最根本的任务，一切是非善恶均按照是否有利于拯救光明分子这一基本标准而加以判断；而人体中则囚禁了相当一部分“光明分子”，这些“光明分子”只有脱离肉体的禁锢后，才能最终回归明界（极乐净土）。¹⁶ 有鉴于此，尽管正宗的摩尼教徒为了怕伤及人或动物体内的“光明分子”而不敢杀生；但若经演变后，人们为了使“光明分子”尽快脱离肉体的羁缚而杀人，岂不也很“合理”？

所以，如果说北魏时的崇奉弥勒的“大乘教”和宋代的吃菜事魔信仰都融入了摩尼教的教义，当与事实相距不远。则见弥勒信仰未必是“纯粹的”佛教。

隋炀帝在位期间，宋子贤、向海明的弥勒信仰虽然不能确切地与摩尼教联系起来，但是认为它绝非真正的佛教，却毋庸置疑：

（大业）九年，帝在高阳。唐县人宋子贤，善为幻术。每夜，楼上有光明，能变作佛形，自称弥勒出世。又悬大镜于堂上，纸素上画为蛇为兽及人形。有人来礼谒者，转侧其镜，遣观来生形像。或映见纸上蛇形，子贤辄告云：“此罪业也，当更礼念。”又令礼谒，乃转人形示之。远近惑信，日数百千人。遂潜谋作乱，将为无遮佛会，因举兵，欲袭击乘舆。事泄，鹰扬郎将以兵捕之。夜至其所，逸其所居，但见火炕，兵不敢进。郎将曰：“此地素无坑，止妖妄耳。”及进，无复火矣。遂擒斩之，并坐其党与千馀家。其后复有桑门向海明，于扶风自称弥勒佛出世，潜谋逆乱。人有归心者，辄获吉梦。由是人皆惑之，三辅之士，翕然称为大圣。因举兵反，众至数万。官军击破之。¹⁷

在此，自称“弥勒出世”的宋子贤和向海明，都曾聚集党徒举行武装暴动，而这种做法与正统佛教以和平方式救世度人的信条相去甚远；宋子贤更有悬镜观来生、设置火炕等“妖妄”之术，则不免“邪”味，因此，至多视之为借用佛教神祇“弥勒”之号的民间信仰而已。如果再考虑到“楼上光明”、“悬镜于堂”以及“海明”之名等等与“光明”有着密切关系的特色，那么，认为这一弥勒信仰中融入了若干摩尼教因素，则不为之过。

元末，至正十一年（1351），颍州（今安徽阜阳）和栾城（今河北栾城西）等地爆发了以刘福通、韩山童等人为首的武装暴动，其主要成员为白莲教徒众，以红巾为号，声势浩大：

（五月）辛亥，颍州妖人刘福通为乱，以红巾为号，陷颍州。初，栾城人韩山童祖父，以白莲会烧香惑众，谪徙广平永年县。至山童，但是言天下大乱，弥勒佛下生，河南及江淮愚民皆翕然信之。福通与杜遵道、罗文素、盛文郁、王显忠、韩咬儿复鼓妖言，谓山童实徽宗八世孙，当为中国主。福通等杀白马、黑牛，誓告天地，欲同起兵为乱。¹⁸

显然，韩山童在聚众造反之初，借用了长久流传的“弥勒下生”的信仰；而当韩山童被杀之后，其子韩林儿则被拥立为主，称帝建号：“（至正十五年）二月己未，刘福通等自碭山夹河迎韩林儿至，立为皇帝，又号小明王，建都亳州，国号宋，改元龙凤。”¹⁹，则知韩林儿号称“小明王”。

正是“弥勒”、“明王”等特色，使得吴晗认为当时的白莲、弥勒、明教（摩尼教）等信仰已经合流，乃至嗣后朱元璋建立的明朝，亦是因承袭“明王”之基业和明教的信仰而才以“明”为号：

至“大明”之国号，则私见以为出自韩氏父子之“明王”，明王出于《大小明王出世经》。《大小明王出世经》为明教经典，明之国号实出于明教。……明教又与出自佛教之弥勒佛传说及白莲社合。……

以“弥勒降生”与“明王出世”并举，明其即以弥勒当明王。山童唱明王出世之说，事败死，其子继称小明王，则山童生时之必以明王或大明王自称可决也。此为韩氏父子及其徒众胥属明教徒，或至少孱入明教成分之确证。……朱元璋承大小明王之后，因亦建国曰大明。²⁰

此说曾被学术界所广泛接受，尽管有的学者持有异议，即，并不同意明教与白莲教合流之说，以及“大明”国号源于明教经典之说²¹，但是，由此可以看到，弥勒信仰正越来越远离“正统”的佛教教义，而与摩尼教及其他民间信仰日益融合和接近。

尽管元末明初已远离武则天时代达六百年之久，但是由上引史料可以得知，即使唐以前的弥勒信仰也并不是“纯粹”和“正宗”的佛教，所以，我们有相当的理由推测，武则天时期的弥勒信仰，也混杂了其他宗教的成分在内。那么，她既然笃信弥勒，则其信仰当非真正的佛教。

二. 武则天对“明”、“光”、“日”、“月”的崇拜

前文已经提及，《大云经》是武则天用以证明自己“君权神授”的主要理论根据，因此，我们不妨首先分析一下《大云经》的内容。旧史称《大云经》是武氏当代的僧人伪造的（“有沙门十人伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事。制颁于天下，令诸州各置大云寺，总度僧千人。”²²），但是实际上唐代的《大云经》恐怕只是早期译本的注疏本或修改本。如今，唐本已逸，故只能据北凉时昙无讖所译的《大方等无想经》（亦称《大方等大云经》）作一些剖析。

先摘录《经》中与一位“天女”有关的若干文字：

尔时众中有一天女名曰净光，复以香华、幡盖、伎乐供养於佛，合掌恭敬白佛言：“世尊。如是二贤成就甚深，微妙智慧，能开如来秘密之藏。从

何处来？，惟愿演说。”佛言：“善哉善哉！天女，汝为众生故问是义。谛听谛听，吾当说之。……”

“尔时如来在大众中作师子吼，宣说如是《大云》经典。时彼城中有王名曰大精进龙王，王有夫人名曰护法，有一大臣名法林聚。尔时国王与其夫人及其大臣，往彼佛所供养，恭敬合掌作礼，右绕三匝，却坐一面。……是时夫人复作是愿：‘释迦如来出现之时，令我势力能伏邪见。’……天女，如是四人今於我世为法重任，不但今日，方於未来，复当护持我之正法。”

是时，天女即白佛言：“我今未知，如是四人，斯为是谁？惟愿如来，说其名字。”佛言：“善哉，天女！至心谛听谛听，吾当为汝分别解说。”……天女复言：“惟愿解说。”尔时佛告天女：“且待须臾，我今先当说汝因缘。”

是时天女闻是说已，即生惭愧，低头伏地。佛即赞言：“善哉善哉！夫惭愧者，即是众生善法衣服。天女，时王夫人，即汝身是。汝於彼佛，暂得一闻《大涅槃经》，以是因缘，今得天身。值我出世，复闻深义。舍是天形，即以女身当王国土，得转轮王所统领处四分之一，得大自在受持五戒，作优婆夷，教化所属城邑聚落男子、女人、大、小。受持五戒，守护正法，摧伏外道诸邪异见。汝於尔时，实是菩萨，为化众生，现受女身。……”²³

“善男子，彼土菩萨欲闻净光授记别事，并欲供养如是三昧，是故而来。善男子，是菩萨名无边光，通达方便，善能教导。”

“世尊，惟愿如来说是天女，在何佛所发阿耨多罗三藐三菩提心？何时当得转此女身？”

“善男子。汝今不应问转女身。是天女者，常於无量阿僧祇劫，为众生故现受女身。当知乃是方便之身，非实女身。”

“云何当言何时当得转此女身？”

“善男子，菩萨摩訶萨住是三昧，其身自在，能作种种随宜方便，虽受女像，心无贪著，欲结不污。”

“世尊，惟愿如来，为诸众生，说是天女未来之事。”

“善男子，汝今谛听我当说之：以方便故，我涅槃已，七百年後，是南天竺有一小国，名曰无明。彼国有河，名曰黑暗。南岸有城，名曰熟谷。其城有王，名曰等乘。其王夫人孕育一女，名曰增长。其形端严，人所爱敬。护持禁戒，精进不倦。其王国土以生此女故，谷米丰熟，快乐无极。人民炽盛，无有衰耗、病苦、烦恼、恐怖、祸难，成就具足一切吉事。邻比诸王，咸来归属。有为之法，无常迁代。其王未免忽然崩亡，尔时诸臣即奉此女以继王嗣。女既承正，威伏天下。阎浮提中所有国土，悉来承奉，无拒违者。

女王自在，摧伏邪见。为欲供养佛舍利故，遍阎浮提起七宝塔，齎持杂

彩上妙幡盖，栴檀妙香，周遍供养。见有护法持净戒者，供养恭敬；见有破戒毁正法者，呵责毁辱，令灭无余。具足修习十波罗蜜，受持五戒，拯济贫穷。教导无量一切众生，说《大云经》，以调其心。若闻《大乘方等经》者，恭敬供养，尊重赞叹。满二十年受持、读诵、书写、解说是《大云经》，然後寿尽。是时乃当转此女身，为众生故示大神通，为欲供养无量寿佛故，故生彼界。”

“世尊，是女王者，未来当得阿耨多罗三藐三菩提不耶？”

“善男子，如是女王，未来之世过无量劫，当得作佛，号净宝增长如来。应正遍知明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊。此娑婆世界，尔时转名净洁浣濯，有城名曰清净妙香。其城纯以七宝庄严，最胜无上，犹忉利宫。其城凡有九万亿人，土地平正，无有荆棘、土沙、砾石。其土人民，不生邪见，爱重大乘，无有声闻、缘觉之名，一切纯是菩萨大士。修习慈悲喜舍之心，成就忍辱，寿命无量。善男子，若有众生得闻彼佛如来名号，不堕三恶，转生人天。”²⁴

《大云经》是佛陀解答与会者提出的种种问题的记载，而由以上引文可以得知，佛陀对于“净光天女”之身份和预言（即“授记”）的叙说，在《大云经》中占了相当的篇幅，足见此女地位的非同寻常（前生是国王的夫人，后又成为天女，再后当女王，最后成佛）。因此，同样是女性的武则天选择《大云经》作为她执掌皇权的“依据”，亦属合乎情理之举。那么，武则天以“女皇”身份登基的“理论”似乎纯粹出于佛教教义。但是，若再细析“净光天女”的故事，却能发现明显的摩尼教色彩。

首先，上文已经谈及，“光”是摩尼教教义中最重要的因素；而在此，将在未来当女王的人名曰“净光天女”。上引《大云经》卷六谈到，西方安乐世界有一位名叫“无边光”的菩萨要来这里聆听佛陀谈述净光天女之事；佛陀为了迎接这位“无边光”菩萨，则“从其面门出无量光，其光五色，遍照无量无边世界，上至梵世，一切周遍，绕身三匝还从口入。”颇有意思的是，这位以“光”为名的天女，居然引起了“光”菩萨的莫大兴趣，并且还导致佛祖也施展神通，大放光明。显然，这位未来女王或女身佛，与“光”有着相当密切的关系。

其次，有几个地名也引人注意，例如，女王的故国名叫“无明”，河流名叫“黑暗”，以及“无边光”菩萨原居的西方世界名叫“安乐”。

摩尼教教义的核心是“二宗”和“三际”论，许地山曾简要地概括道：“从现在所有的材料来研究摩尼教底的根本教义，我们知道，摩尼底思想底根本出发点在他底二宗门和三际论。二宗门，依丘蒙（Franz Cumont）底研究，希拉语或为 Kephalaia，或是波斯语 Do Bun，意为二头或二根。二宗就是光明与黑暗，这

两样底存在是永远分立的，自最初时，便已分离，不相融合。”²⁵亦即是说，该教将光明和黑暗视作世界的本原；而这两个本原又具体化为两个相邻的王国：光明王国占据着北、东、西三方，黑暗王国则仅占据南方。

我们不难发现，《大云经》谈及南天竺（请特别注意“南”字）的“无明”之国与“黑暗”之河，确实酷肖于摩尼教的说法。迄今仅见的三部汉文摩尼教文献是《摩尼教残经一》、《摩尼光佛教法仪略》和《下部赞》²⁶中，“无明”与“黑暗”是其常见的术语。例如，“入于暗坑无明境界”、“以像无始无明境界第二暗夜”、“如是等可畏无明暗夜”、“即被无明暗毒念中化出诸魔”、“或时于彼无明思中化出诸魔”、“无明暗力，墮于地狱”、“得出五种无明暗坑”、“驱逐无明暗心”、“对彼无明重昏暗夜”、“复是无明暗毒院”、“先断无明恩爱欲”、“不染无明及淫欲”等等，不胜枚举。

《大云经》与摩尼教文献使用的另一个相同措辞，乃是“安乐（国）”。《大云经》卷六载佛陀答大云密藏菩萨之问曰：“于此西方，有一世界，名曰安乐。其土有佛，号无量寿。”而上述前来佛陀处“闻净光授记别事”的无边光菩萨，便是由安乐世界的无量寿佛遣来。显然，这一“安乐世界”即是佛教所言的“西方净土”，它与“光”的关系似乎也颇密切。

按照摩尼教之说，个人灵魂死后有三种归宿方式：“生”者前赴新乐园（New Paradise），“混合”者返回人世间，“死”者则墮入地狱。正直的灵魂都赴新乐园，由天使前来迎接，相继通过光耀柱、月宫和日宫之后，抵达新乐园。²⁷在摩尼教汉文文献中，这一“新乐园”便被译成“安乐国”。例如，《下部赞》的《赞夷数文第二叠》云：“得履三常正法路，速即到于安乐国。”又，同一文献的《亡者受供结愿偈》云：“唯愿诸佛，哀愍彼性，起大慈悲，与其解脱；自引入于光明世界——本性之处，安乐之境。”

诚然，让一位代表正义和良善的净光天女出生于“无明”国内、“黑暗”河旁，确实令人不解，特别是有悖于摩尼教的通常观念；此外，即使《大云经》与摩尼教文献中采用完全相同的措辞“无明”、“黑暗”、“安乐（境）”之类，也不能断定二者之间一定有过文化交流，若视作偶然的巧合也未尝不可。但是，武则天，特别是她属下的那些僧人，之所以选择佛教的《大云经》，作为“理论武器”，却可能不仅是由于其中载有“净光天女”的故事，还因为其中的某些说法与摩尼教的教义暗暗相合；而后者较诸正统佛教更具有革命性，故而更适应于武则天的政治需求。

摩尼教教义的核心是光明，而日、月则是光明的最大象征，故它们在摩尼教信徒的心目中占有十分重要的地位。按教义，净风（摩尼教主神之一）在造就天地之后，把先前被暗魔吞下的光明分子分成三类：将未受污染的光明分子造成日、

月，稍受污染的造成星辰，至于受到严惩污染的光明分子（即人类灵魂），则通过由第三使运作的三个轮子，得到解脱、净化和升华，沿着光耀柱，从月亮上升到太阳，然后抵达新乐园。显然，在令光明分子回归明界（是为摩尼教的重大任务和终极目标）的过程中，日、月扮演了极其重要的角色。

有鉴于此，在摩尼教文献中，赞颂日、月的文字随处可见，例如，帕提亚文书 M77R1-15 云：

（与你生活在一起的是）正义之母，
与你住在一起的还有救活之神；
（和你在一起的有）收集珍珠的强大的父亲们，
那一对孪生的光源，两盏伟大的明灯。
它是众神居住的和平之屋，
他们使世界保持运动并发射出光辉。
充满欢乐的是神的住处，尊贵的船，那些灵魂之舟。²⁸

这里所言的“两盏伟大的明灯”以及“尊贵的船”、“灵魂之舟”等等，都指的是日、月，是知日、月的高贵地位。相应地，一旦对日月有所不敬，也就成为一种罪恶，突厥语《摩尼教徒忏悔词》第二节云：

第二，对日月之神和居于二光明宫中的诸神的罪过。

当灵魂前往众神之地——诸佛的本源、根基和汇合之地、正法（之地）、善业灵魂（之居所）、世界光明（之源）时，日月之神是它的前门。为了解救五面神（五明佛），把光明和黑暗分开，它们（日月）绕天运行，照亮世界的四方。

我的神啊，如果我们无意之中以任何方式冒犯了日月之神和居于二光明宫中的诸神，如果我们不曾相信“（日月之）神是可靠的、强大有力的”，如果我们以任何方式讲过罪过的、亵渎的话，如果我们曾说“日月将毁灭”，如果我们曾说，“它们并非由于自己的力量而升起和下降；如果它们有自己的力量，那么它们就不会升起来了”，如果我们曾说“我们自己不同于日月”，那么，我们就祈祷，为这无意的罪过祈求宽恕。宽恕我的罪过！²⁹

正是由于日、月在摩尼教中有着如此突出和重要的地位，因此一旦该教传入中国内地之后，便被人误解为只拜日月了：“吃菜事魔，法禁甚严。……而近时事者亦众，云自福建流至温州，遂及二浙。……其魁谓之魔王，为之佐者，谓之魔翁、魔母。……亦诵《金刚经》，取‘以色见我’为邪道，故不事神佛，但拜日月，以为真佛。”³⁰ 尽管笔者并不赞成将宋代“吃菜事魔”的信仰完全等同于摩尼教，但是认为该信仰包含了相当浓重的摩尼教因素（说见本文注 14 所引拙文），因此，“拜日月”可以视作是源自摩尼教的一种信仰特色。

另一方面，我们则不难发现，武则天对于日、月同样有着强烈的崇拜倾向。最为明显的一例，见于她为自己改的名字：载初元年（689年），武则天新创“曌”、“𡩊”、“囧”、“☉”、“○”等十二字；其中，“曌”便成为她新的名字，并为了避讳，将“诏书”称为“制书”，因为“曌”字音“照”，其义亦同。³¹

而“照”的本义即是“明”。《说文》释其字道：“照，明也。从火，昭声。”或者，相当于日光，如《淮南子·本经训》：“照耀辉煌。”光所及者曰“照”，而日、月之光辉耀，更常被称作“照”，如，《周易》卷二《恒》：“彖曰：……日月得天而能久照。”人间君主，经常以日月自喻，以显示其恩泽遍于天下，如《书经·泰誓下》：“呜呼，惟我文考，若日月之照临，光于四方，显于四土。惟我有周，诞受多方。”武则天以“曌”为名，固然不无可能是承袭古义，但是，她与“日月”和“明”的密切关系却有不少突出的例证，故不能排除系受摩尼教信仰影响所致的可能性。

首先看一下《宝雨经》的内容。此经是在群僧表上《大云经》之后四年（长寿二年），由达摩流志对梁天监年间七卷本《宝雨经》的重译，计十卷。有意思的是，重译本新添了女君主统治东方“摩诃支那”（即“大中国”）的内容：

尔时东方有一天子名日月光，乘五色云来诣佛所，右绕三匝顶礼佛足，退坐一面。

佛告天子曰：“汝之光明，甚为希有。天子，汝於过去无量佛所，曾以种种香花、珍宝、严身之物、衣服、卧具、饮食、汤药，恭敬供养，种诸善根。天子，由汝曾种无量善根因缘，今得如是光明照耀。天子，以是缘故，我涅槃後最後时分，第四五百年，中法欲灭时，汝于此瞻部洲东北方摩诃支那国，位居阿鞞跋致，实是菩萨，故现女身，为自在主。经于多岁正法治化，养育众生，犹如赤子。……名曰月净光。……天子，然汝于五位之中当得二位，所谓阿鞞跋致及轮王位。天子，此为最初瑞相。汝于是时受王位已，彼国土中有山涌出五色云现。当彼之时，于此伽耶山北亦有山现。天子，汝复有无量百千异瑞，我今略说。而彼国土，安隐丰乐，人民炽盛，甚可爱乐。汝应正念施诸无畏。天子，汝于彼时住寿无量，后当往诣睹史多天宫，供养承事慈氏菩萨，乃至慈氏成佛之时，复当与汝授阿耨多罗三藐三菩提记。”

尔时月光天子，从佛世尊闻授记已，踊跃欢喜，身心泰然，从座而起，绕佛七匝，顶礼佛足。³²

值得注意的是，这段文字不见于梁代的七卷本《宝雨经》译文中，故基本上可以断定为唐代译者有意识的伪作。那么，如果说《大云经》中有关“净光天女”和“女王”的内容，尚属凑巧具有摩尼教色彩，《宝雨经》中有关“日月光”天子或“月净光”、“月光”天子的内容则显然是有意识地强调了日、月、光的特

色，令人不能不联系到摩尼教的教义。

“东方有一天子名日月光”、“汝之光明，甚为稀有”、“今得如是光明照耀”、“月净光（天子）”、“月光天子”，如此等等展示“光”的措辞，用以描绘东方摩诃支那的女性君主；而武则天也确实以此经作为登基称皇的最佳依据（“朕曩劫植因，叨承佛记。金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉宸披祥，《宝雨》之文后及。加以积善馀庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祥绝瑞，既日至而月出；贝牒灵文，亦时臻而岁洽。”³³），所以，说武则天的信仰中夹杂了浓烈的“日月”和“光”的因素，从而类似于摩尼教信仰，是毋庸置疑的。

其次，再以“明堂”为例。明堂之设，由来已久，所谓“始之黄帝，降及有虞，弥历夏、殷，迄于周代，各立名号，别创规模”³⁴。至于其用途，则是帝王宣明政教的处所，朝会、祭祀、选士、教学等通常在此举行，《大戴礼记》“明堂也者，明诸侯之尊卑也”以及《孟子·梁惠王下》“夫明堂者，王者之堂也”诸语，大致都体现了这一点。

应劭释《汉书》“明堂”云：“明堂所以正四时，出教化。明堂上圆下方，八窗四达，布政之宫，在国之阳。上八窗法八风，四达法四时，九室法九州，十二重法十二月，三十六户法三十六旬，七十二牖法七十二候。《孝经》曰：‘宗祀文王于明堂，以配上帝。’上帝，谓五帝太昊之属。黄帝曰合宫，有虞曰总章，殷曰阳馆，周曰明堂。”³⁵ 则知明堂之制，乃是取法天地和天象等自然环境，故有“上圆下方”等形制；同时，在明堂举行仪式，亦有与神、鬼交流之意（如“配上帝”等）。既然取法于“天”，那么日、月、光明因素等当然不可或缺，明堂必须建在“国之阳”，以及“阳馆”、“明堂”诸称，都显示了这一点。

尽管明堂的这一特点早在上古时期就已展现，但是武则天特别重视明堂，并且不循古制，则暗示了她很可能是基于儒家礼仪之外的其他信仰而建造明堂的。《旧唐书》记武则天建造明堂之事云：

则天临朝，儒者屡上言请创明堂。则天以高宗遗意，乃与北门学士议其制，不听群言。垂拱三年春，毁东都之乾元殿，就其地创之。四年正月五日，明堂成。凡高二百九十四尺，东西南北各三百尺。有三层：下层象四时，各随方色；中层法十二辰，圆盖，盖上盘九龙捧之；上层法二十四气，亦圆盖。亭中有巨木十围，上下通贯，栌、栴、櫨、楳，藉以为本，亘之以铁索。盖为鸞鷖，黄金饰之，势若飞翥。刻木为瓦，夹纈漆之。明堂之下施铁渠，以为辟雍之象。号万象神宫。³⁶

武则天完成了高宗时代欲做而未能如愿的事情，足见她对于此举的迫切心情和坚定态度；此外，她的明堂并未完全承袭古制，而是有相当程度的发明和创新，乃至遭人非议，因此反映出其独特性。明堂的“独创性”大致体现在如下几个方面。

第一，拆毁乾元殿而建造明堂。乾元殿此前本是帝君听政之所，却被武则天拆毁后在该地建造明堂。从后世对于此举的激烈批评中，可以看到武则天的“与众不同”之处：

明年（开元六年——引者），帝将大享明堂，（陈）贞节恶武后所营，非古所谓“木不镂、土不文”之制，乃与冯宗上言：“明堂必直丙巳，以宪房、心布政，太微上帝之所。武后始以乾元正寝占阳午地，先帝所以听政，故毁殿作堂。撤之日，有音如雷，庶民哗讟，以为神灵不悦。堂成，灾火从之。后不修德，俄复营构，殫用极侈，诡禳厥变，又欲严配上帝，神安肯临？且密迹掖廷，人神杂扰，是谓不可放物者也。二京上都，四方是则。天子听政，乃居便坐，无以尊示群臣。愿以明堂复为乾元殿，使人识其旧，不亦愈乎？”诏所司详议。刑部尚书王志愔等劾谓：“明堂瓌怪不法，天烜之余，不容大享。请因旧循制，还署乾元正寝。正、至，天子御以朝会。若大享，复寓圆丘。”制曰可。³⁷

所谓“阳午地”，当是指日照正中之处，故武则天之所以宁可大费周折地在这里拆殿造堂，其重要原因之一，恐怕仍在于对太阳和光的崇拜，则又展示了摩尼教信仰的痕迹。

第二，明堂装饰的大火珠，也引人注目：

则天造明堂，于顶上铸鍱为鸞鷖，高二丈，以金饰之，轩轩若飞。数年，大风吹动，犹存其址。更铸铜为大火珠，饰以黄金，煌煌耀日，今见存焉。又造天枢于定鼎门，并番客胡商聚钱百万亿所成。其高九十尺，下以铁山为脚，铸铜为二麒麟，以镇四方。上有铜盘，径三丈，蛟龙人立，两足捧大火珠，望之如日初出。镌文于柱曰“大周万国述德天枢”。后开元中推倒，铜入上方。³⁸

大火珠在此相当突出——“饰以黄金，煌煌耀日”，“望之如日初出”。在天枢顶部装饰镀金的大珠，其外观又“如日初出”，则似乎设计者有意以此珠象征永放光明的太阳。武则天的明堂又一次与“光”、“日”密切联系，从而再一次体现了摩尼教的色彩。

更有意思的是，“珠”的梵文为“mani”，是为佛教中的“七宝”之一，译成汉文多作“摩尼”³⁹。而摩尼教的教主称为“摩尼”，正是有意识地音义兼顾地借用了佛教中的这一重要术语，采用其谐音和褒义。⁴⁰例如，佛经云：“世尊十力雄，天人诸世间，三界无与等，何有能过者。……譬如摩尼珠，放光照世间，随诸众生愿，一切雨满足。如来摩尼珠，智慧幢照远，能雨大法雨，满足众生愿。”⁴¹突厥文《摩尼大颂》赞美教主摩尼道：“就像摩尼宝珠，值得戴在头顶的平顶冠上，啊，你是无价之宝。”⁴²

摩尼教的“摩尼”借用自佛教的“（宝）珠”，并因此将“珠（Mani）”作为了教主之名；无独有偶地，武则天特别重视的明堂建筑，也将“（大火）珠”置于了十分显要的地位。鉴于此，我们不能否认武则天的宗教信仰中也融入了摩尼教的成分。

第三，违反明堂“木不镂，土不文”的古制。前面引文业已提及，玄宗时代的陈贞节曾指责武则天的明堂不合“木不镂，土不文”古制，至于武氏究竟将本应相互的明堂华丽地装饰到何等程度，则从另一则记载可略窥梗概：

王求礼，许州长社人。武后时，为左拾遗、监察御史。后方营明堂，雕饰谲怪，侈而不法。求礼以为“铁鸞金龙、丹雘珠玉，乃商琼台、夏瑶室之比，非古所谓茅茨椽椽者。自轩辕以来，服牛乘马，今辇以人负，则人代畜”，上书讥切。久不报。⁴³

武则天对于王求礼的谏劝不予理会，是意料之中的事，然而，她“雕饰谲怪，侈而不法”的原因是否除了“创新”或“不愿法古”之外，还夹杂着其他的宗教信仰，则不得而知。不过，这决不是源于佛教信仰，却毫无疑问。

各种迹象表明，武则天所信奉的并非纯粹的佛教，而是融入其他宗教（特别是摩尼教）成分的一种新的信仰。除了上述诸证据外，时代背景也令此说的可能性大增。

三. 摩尼教东传与武则天信仰的关系

有关武则天与摩尼教发生直接关系的一条公认的史料，见于《佛祖统纪》：“武后延载元年，波斯国拂多诞持《二宗经》伪教来朝。”⁴⁴《二宗经》即是摩尼教论述明、暗二大要素的经典；延载元年乃公元694年，当时武则天已经正式称帝，改国号为周了。法国的汉学家沙畹、伯希和，以及中国史学家陈垣均曾以此为据，断定是为摩尼教始入中国的时间。⁴⁵

然而，当代的不少学者都认为摩尼教在更早的时候就已传入中国，诸说虽然各异，但是将传入时间提前数十年，还是不无可能的。例如，《闽书》载云：“（摩尼教之上首）慕阁，当唐高宗朝，行教中国。至武则天时，慕阁高弟密乌没斯拂多诞复入见。群僧妬讟，互相击难，则天悦其说，留使课经。”⁴⁶ 尽管《闽书》成书较晚，但是其记事脉络清楚，不像胡编乱造，必有所本，故可以相信高宗在位时期（649—683年），摩尼教即已传入中国内地之说。

此外，非汉语的资料也倾向于展示，摩尼教至少在唐高宗时期就已传入中国：突厥文摩尼教文书 T II D180 号有这样一段文字：“在 uluy başlay 的第二年，（摩尼教）的教义及宗教从 tawqač 传播到这里……”⁴⁷ 这里的“uluy başlay”可译

作“上元”年号；“tawqač”则通常指称中原王朝（后世或译音作“桃花石”），故从字面看，当谓674—676年期间，摩尼教自唐王朝传入回纥境内。虽然我并不认为此文证明回纥的摩尼教由中原唐王朝传入⁴⁸，但似乎暗示了当时中原地区也已经存在了摩尼教信仰。

林悟殊综合前人之说，并作了较为细致的分析后认为，“延载元年至多只是标志着摩尼教在中国公开合法传播的开始，而在此之前，摩尼教应早已在内地民间流传了。”“要给摩尼教入华时间划一个准确的年代是困难的，但我们觉得，中国内地可能在四世纪初便已感受到摩尼教的信息。”⁴⁹

若据此说，武则天在其整个生活时代接触到摩尼教信仰，是完全可能的。即使摩尼教在中国内地的传播没有那么早，那么在高宗、武则天相继掌权的那段时期内，摩尼教信仰直接或间接影响武氏的可能性，就非常大了。东传的摩尼教为了便于流布，颇多地借用了佛教的形式，乃至常被人误解成佛教：“玄宗开元二十年敕：末尼本是邪见，妄称佛教。”“良渚曰：此三者皆假名佛教，以诳愚俗，犹五行之有沴气也。今摩尼尚扇于三山，而白莲、白云，处处有习之者。”⁵⁰有鉴于此，正当摩尼教已在民间有了一定程度传播的年代，武则天所信奉和大力弘扬的“佛教”，也有意无意地融入了某些摩尼教信仰，应是情理之中的事。客观的历史大背景使得本文论述的观点具备了坚实的基础。

不少证据表明，武则天实际上并非只崇奉佛教，她也兼及其他信仰；有时候，她所崇奉的，其实是变了味的“佛教”。以明堂事为例：“自明堂成后，纵东都妇人及诸州父老入观，兼赐酒食，久之乃止。吐蕃及诸夷以明堂成，亦各遣使来贺。载初元年冬正月庚辰朔，日南至，复亲飨明堂，大赦改元，用周正。翼日，布政于群后。其年二月，则天又御明堂，大开三教。内史邢文伟讲《孝经》，命侍臣及僧、道士等以次论议，日昃乃罢。”⁵¹御明堂而“大开三教”，请佛僧、道士相继等论议，足见武则天颇有容纳诸般信仰之意。

在明堂之北建造的“功德堂”，形式上是崇拜佛教，但显然并非“正宗”或“纯粹”的佛教：

周证圣元年，薛师名怀义，造功德堂一千尺于明堂北。其中大像高九百尺，鼻如千斛船，中容数十人并坐，夹纈以漆之。正（原作“五”，从《通鉴》改——引者）月十五，起无遮大会于明（原作“朝”，从《通鉴》改——引者）堂。掘地深五丈，以乱彩为宫殿台阁，屈竹为胎，张施为楨盖。又为大像金刚，并坑中引上，诈称从地涌出。又刺牛血画作大像头，头高二百尺，谎言薛师膝上血作之，观者填城溢郭，士女云会。内载钱抛之，更相踏藉，老少死者非一。至十六日，张像于天津桥南，设斋。⁵²

此“功德堂”亦称“天堂”（“初，明堂既成，太后命薛怀义作夹纈大像，其小

指中犹容数十人，于明堂北构天堂以贮之”⁵³），之所以如此命名，似乎是旨在象征弥勒佛（慈氏菩萨）所居的兜率天宫，因为就在正月辛巳日，武则天刚刚加号“慈氏越古金轮圣神皇帝”，改元证圣。而如上文所言，弥勒信仰与摩尼教有着密切的关系，那么武氏此举，不无可能掺入了摩尼信仰。

至于无遮大会，乃是佛教的传统法会，应该是贤、圣、道、俗、上、下、贵、贱平等进行财施和法施的大会。而这里的无遮会，却掘坑置放大金刚，以及刺牛血画大像头等等，则显然不是真正的佛教仪式；尤其是刺血云云，更是“邪味”十足，充满了巫术的色彩。

另有一例，亦可证实武则天对于明为“佛教”而实为巫术的信仰不仅颇感兴趣，简直深信不疑：

河内有老尼居神都麟趾寺，与嵩山人韦什方等以妖妄惑众。尼自号净光如来，云能知未然；什方自云吴赤乌元年生。又有老胡亦自言五百岁，云见薛师已二百年矣，容貌愈少。太后甚信重之，赐什方姓武氏。秋，七月，癸未，以什方为正谏大夫、同平章事，制云：“迈轩代之广成，逾汉朝之河上。”八月，什方乞还山，制罢遣之。⁵⁴

从“太后甚信重之”以及赐韦什方“武”姓、封正谏大夫之官等等来看，武则天对于这类假借佛教的“妖妄惑众”之辈，不是一般性地相信，而几乎达到视作亲信，加以重用的地步。在此，可资注意者有三点：第一，这个老尼自称“净光如来”，恰与《大云经》中的“净光天女”以及《宝雨经》中的“月净光”同号，又一次凸现了“光”在武则天信仰中的重要地位。第二，“老胡”所言的“薛师”即是指薛怀义，而这一“佛僧”既是武则天最宠信的近臣，也是武氏“崇信佛教”的主要展示者。显然，他们都是同伙，都是以佛教为名的“妖妄惑众”之辈。第三，“老胡”即是年老的胡人，而当时信奉和传播摩尼教的，却恰恰多为胡人：“开元二十年七月敕：‘未摩尼法，本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。以其西胡等既是乡法，当身自行，不须科罪者。’”⁵⁵

据此，令人有理由推想，武则天周围有一批被她宠信任用的中外“僧”、“尼”，打着“佛教”的旗号，向她兜售夹杂着摩尼教或其他民间信仰的某种“宗教”。武氏于延载元年正式允准摩尼教在中国传播，恐怕与这些人的努力不无关系。

综合以上论述，可作如下推测：太宗、高宗时代，东西方交通空前繁荣，文化交流日益频繁。已在中亚立足数百年的摩尼教进一步向东传播，逐渐渗透到中原民间。武则天步入政坛之际，可能业已直接或间接地受到摩尼教信仰的影响；而当她急欲寻觅理论根据，确立其皇权之时，善于假借佛教形式而传播其教义的东方摩尼教徒，便乘机施加影响，于是，弥勒、光、明、日、月等等摩尼教要素

便融入了武氏的信仰之中。武则天或许并非没有意识到这一点，但是，正是由于“弥勒下生”、“光明战胜黑暗”等信仰颇具革命性质，恰好符合武则天的政治需求，因此她巧妙地利用了这类教义，将它们包装在传统佛教的形式之中。当武则天以佛教的最大赞助者出现在公众面前时，摩尼教的教义正暗暗地传遍中国。

¹ 岑仲勉《隋唐史》，167页，中华书局，1982年。

² [英]崔瑞德编，中国社会科学院历史研究所译《剑桥中国隋唐史》，268、309、315页，中国社会科学出版社，1990年。

³ 陈寅恪《武曩与佛教》，载《金明馆丛稿二编》，137—155页，上海古籍出版社，1980年。

⁴ 《旧唐书》卷183《外戚传·薛怀义》。

⁵ 《资治通鉴》卷204《唐纪二十·天授元年》。

⁶ 关于《大云经》是唐代和尚的伪作，还是修改和增删之作，抑或是古已有之，早在宋代就有异议，降及近现代，仍有不同看法。由于此事无关本文宏旨，故在此只转引当代学者郭朋之断语，以略作交待：“可见，唐以前早已有了《大云经》。武周时，十个和尚（或一‘群浮屠’）‘表上’给武氏的那部《大云经》，可能是这些和尚重译的，但武周时和她以后的《大周录》、《开元录》、《贞元录》里，都不见著录‘唐译’的《大云经》。可见那部《大云经》不是‘重译’的，而是‘重抄’的（重抄县无谶译的《大云经》）。这些和尚‘撰写’的，是《大云经疏》，而不是《大云经》。”（语见郭朋《隋唐佛教》，316页，齐鲁书社，1980年。）

⁷ 《旧唐书》卷93《张仁愿传》。

⁸ 《旧唐书》卷89《姚璿传》。

⁹ 唐三藏法师义净制译《佛说弥勒下生成佛经》，第455号，《大正新修大藏经》卷十四。

¹⁰ 逸名译《佛说古来世时经》，第 号，《大正新修大藏经》卷一。

¹¹ 林悟殊《摩尼教及其东渐》，56—58页，中华书局，1987年。

¹² 《魏书》卷十九上《景穆十二王上·元遥传》。

¹³ 吕思勉早就指出这点，对法庆的做法表示不可理解，但是并未探讨其原因：“法庆何故专以杀戮为务，甚至残及僧尼，殊不可解。”（见氏著《读史札记》，第977—78页，上海古籍出版社，1982年）

¹⁴ [宋]庄绰《鸡肋篇》卷上，《四库全书》子部十二，文渊阁。

¹⁵ 参看拙文《论宋代江南之“吃菜事魔”信仰》，《史林》，1999年，第3期。

¹⁶ 有关摩尼教“光明分子”的这类教义，可参看拙文《论古代中国的“吃菜”信仰》，《中华文史论丛》，第63辑，2000年9月。

¹⁷ 《隋书》卷23《五行志下》。

¹⁸ 《元史》卷42《顺帝纪五》。

¹⁹ 《元史》卷44《顺帝纪七》。

²⁰ 吴晗《明教与大明帝国》，载《读史劄记》，236—7、261页，三联书店，1956年。

²¹ 参看杨讷《元代的白莲教》一文，尤其是八、九、十数节，文载《元史论丛》第二辑，中华书局，1983年。

²² 《旧唐书》卷6《则天皇后纪》。

²³ 北凉县无谶译《大方等无想经》卷四，《大正新修大藏经》第十二卷，第378号

²⁴ 同上引文，卷六。

²⁵ 许地山《摩尼之二宗三际论》，《燕京学报》第三期，1928年6月，383页。

²⁶ 有关这三个文献的发现情况以及对于它们的较详考察，可参看林悟殊《摩尼教及其东渐》（中华书局，1987年）一书。

²⁷ Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, E.J.Brill, Laiden, 1975, p.7-8.

²⁸ Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature*, p.140, Delmar, 1975.

²⁹ Jes P. Asmussen, *X^uāstvānīft, Studies in Manichaeism*, p.169-70,194,Copenhagen, 1965.

³⁰ [宋]庄绰《鸡肋编》卷上。

-
- ³¹ 《新唐书》卷 76《后妃上·则天武皇后传》。
- ³² 达摩流志译《佛说宝雨经》卷一，《大正新修大藏经》第十六卷，第 660 号。
- ³³ 《全唐文》卷 97《大周新译大方广佛华严经序》。
- ³⁴ 《旧唐书》卷 22《礼仪志二》。
- ³⁵ 见《汉书》卷 12《平帝纪》。
- ³⁶ 《旧唐书》卷 22《礼仪志二》。
- ³⁷ 《新唐书》卷 200《儒学下·陈贞节传》。
- ³⁸ 原出《大唐新语》，《太平广记》卷 236《奢侈一》所引。
- ³⁹ 释见 W.E.Soothill & L.Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, p.435A, reprinted by Taipei, 1975.
- ⁴⁰ 说见马小鹤《摩尼光佛考》，《史林》1999 年第 1 期。
- ⁴¹ [元魏] 菩提留支译《大萨遮尼乾子所说经》卷一，《大正新修大藏经》第九卷，第 272 号。
- ⁴² 同注 39，第 12 页。
- ⁴³ 《新唐书》卷 112《王求礼传》。
- ⁴⁴ [宋] 志磐《佛祖统纪》卷 54，《大正新修大藏经》，第四十九卷，第 2035 号。
- ⁴⁵ 参看伯希和、沙畹《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》，中华书局，1958 年。陈垣《摩尼教入中国考》，载《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980 年。
- ⁴⁶ [明] 何乔远《闽书》卷 7《华表山》。
- ⁴⁷ 文书的原文及其解释，可参看 von W. Bang & A. von Gabain, *Türkische Turfan Texte II*, (Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin<philos.-hist.Kl.>, 1929), pp.425-26..
- ⁴⁸ 说见拙文《唐代摩尼教传播过程辨析》，《史林》1998 年，第 3 期。
- ⁴⁹ 林悟殊《摩尼教及其东渐》，第 48、60 页，中华书局，1987 年。
- ⁵⁰ 语见志磐《佛祖统纪》卷 54，《大正新修大藏经》第四十九卷，第 2035 号。
- ⁵¹ 《旧唐书》卷 22《礼仪志二》。
- ⁵² [唐] 张鷟《朝野僉载》卷五。
- ⁵³ 《资治通鉴》卷 205《唐纪二十一·则天后天册万岁元年》。
- ⁵⁴ 《资治通鉴》卷 205《唐纪二十一·则天后延载元年》。
- ⁵⁵ 《通典》卷 40《职官二十二·视流内》。