

一、引言

冥界的观念

出身低俗而又来历不明,各种来源的差异又大得惊人,《十王经》是中国佛教在中世纪产生冥界这个新观念的最明显标志。其中对于死后世界的想象以及在社会中的被实践,和欧洲中世纪的“炼狱”(purgatory)观念有着足够的类似,这“炼狱”一般指人在死后至来生的那段时间,其间死者的灵魂将因为过去的所作所为而遭到报应,同时享受到还活在人世的家庭成员的快乐。《十王经》可能写于九世纪的中国,而其所基于的观念则产生于七世纪某时段。然而,冥界观念的历史重要性并不只局限于中世纪的中国。它是印中文明交融的产物,又转而致使朝鲜和日本产生新的观念与仪式。不仅如此,对于任何一个欣赏过中国民间戏曲、阅读过善信书籍、浏览过寺院的装饰、看到过焚烧纸钱或者参加过葬礼仪式的人来说,冥界观念仍然是现代中国文化的一个方面。相较于自称为注重人世、代表精英思想的新儒学,冥界观念真实地反映了中国文明的背阴一面。

从理论上来讲,冥界在时空上都很容易定义。它从死亡的那一刻算起,直到逝者的灵魂在另外一个躯壳里再生,通常这是在死后第三年。和开始与结束同等重要的是,其间对于时间流逝的分期。在死后的最初的四十九天,逝者每七天都要经历一个严峻的关口。“七七斋”的时期分割来自于佛教;在西藏《中阴闻教得度》(*Bardo Thödol*)中记载有同样的划分,此书在西方一般被称作《西藏度亡经》(*The Tibetan Book of the Dead*)。在汉地,中阴的历程甚少心理学的意味,而更多似经历一系列官府。每过七天,被描绘为囚徒的逝者,都必须要经受一位判官的审问。当法庭吏员与狱卒准备好了必要的文书,悼念亡人的家庭分发完了允许接受的礼物后,判官会宣布他的审判,并把囚犯押送到下一个官厅审问。在七个七天的关口后,后面还有三个关口,这是中国而不是印度的习俗。它



2 们分别在第一百天、第一整年后的第一个月和死后的第三年。冥界的位置比起它在时间上的起迄要来得略微模糊一些。毫无疑问它是在世界的最底部：一个被用来谈论冥界最多的名词是“地狱”，它同时也被用来指称在经过最后一道审判后，所指派往的冥界的地域。除了处于地底以外，冥界还有独特的地形地貌，包括所有的亡灵在刚死不久都必须渡过的奈河（无可奈何之河），以及将亡灵投向来世的一个巨大的转轮。地狱在空间上也有着俗世的影响，并非全然都是客观的描绘。判官们总是穿着完整与正规的服饰，置身于一张被抬高的几案之后。囚徒们则仅穿内衣，脖子、手或脚上戴着镣铐，通常被僚吏们吓得簌簌发抖。

一人负责一个官厅大殿的冥界十王，以另外一种方式构建描述了死后人生的相状。《十王经》是现存最早的提到所有他们姓名的文本（参附录1）。尽管他们的有些名号与个人姓名对等（如秦广王，字面意思是“秦国的广王”），但更多的是指称地位与官职，而不是具体个人。他们的名号显示出了在死者冥界生活中所起的作用。有些具有地理学上的意味：初江王（第一条河的王）的所在地是奈河。有些具有明显的死亡告示的意味，如变成王（转变的王），让人想起变迁。还有一些名号看起来描绘了具体的职责，但在哲学上又颇为纠缠：比如五官王（五个部门的王），听上去有点像官府，但其实在印度与中国也可以理解为五种感觉。

3 十王的双重起源最清楚地表明了冥界观念是中印合成的。第五和第七王提供了最清楚的例证。第五个王的中文名叫阎罗王，和梵文名词“Yama rāja”相较，在宗教学方面是对的，而在语言学上则有瑕疵。阎魔王（Yama rāja）在印度佛教产生前的神话中统治地狱。阎魔（Yama）在印度文献里通常被理解为人名，虽然其“孪生”[在阿维斯特语（Avestan）中：叶马（Yima）与叶梅（Yimeh），在拉丁文中：双子座（Gemini）]的含义也不是不重要，因为事实上在《吠陀》（Vedas）的死后观中，孪生兄妹阎魔（Yama）和阎蜜（Yamī）被认为分别统治因性别不同而分隔的地狱。Yama的发音，而不是意思，被专门地音译为汉语“阎魔”。名词的第二个组成部分“rāja”是“王”的意思（比较印欧语系：*reg-，拉丁语：rex），通常被音译为“罗阇”。中文“阎罗”是完整音译“阎魔罗阇”的缩写。中文最后的组成部分“王”，字面含义是国王的意思。所以，中文在翻译Yama rāja时，试图（虽然并不完美）通过使用一种外来的发音，保留其外来性与来自天神的威力；又通过使用汉语“王”，赋予他一种本土的权威性。



相较于阎罗,第七个王太山王则完全来自本土的影响。在佛教传入中国以前,泰山(在今山东)就被认为是死者的居所。住于山下的阴魂们由地方长官泰山府君掌管。某种程度上十王可以说“征服”了中国,不是通过断绝中国的传统习俗,而是通过给某些地方长官授予头衔和制订新的法律。不管他们名字起源于何处、用何种语言,他们都被称为王。到了十王统治的时期,那个头衔(在汉代以后,意味着俸禄、土地和特权,但是没有直接的政治管辖权)已经完全时间错置,不再重要。另外,他们所执行的法律也没有旁及到印度,以之来对抗中国的法典。这更像是佛法(Dharma),用一句佛教的隐喻,“法味一如”。

值得更加仔细地想一想,两种文明具有感染力的想象是怎么样合并为一个体系的。我想,我们必须尤其小心,不要陷入僵化的模式,因为这事实上是一个复杂而不断变化的过程。印度人的来世观念以轮回(samsāra)为代表,意指人们因为自己的行为而陷入几乎永恒的生死循环。中国人的死亡观念则与中国的两大社会组织支柱相联系,即家族宗亲制度与帝王官僚体制:前者要求死者受到尊重,后者则要求他们被登记在册,保持秩序。如果只是为了分析,则毫无疑问,将十王系统看作是这两个完整的概念体系的综合是可行的。中世纪的译者、现代的民族主义者,甚至一些当代学者发现这样一种民族的想象对于宏观的操作是非常省事的方法。但是当我们以之处理具体的历史问题时,这种僵化做法是一种无可救药的死板。两种文化从来都不是以它们的理想模型存在着,它们之间的冲突也绝没有那么整齐。若干世纪以来,中国创造了很多外国人的形象,但是直接去过印度的人则微乎其微——就是那些去过的人,也没有经历那种预想的那种整齐而又完整的文化。

如果我们承认事实上文化现在是、过去也是制造出来的,那么如果证据允许的话,我们必须关注冥界观念被建构出来的过程。印度关于来世的诸种观念(更不用说单个观念),对于中国受众来说,绝对不是既定事实(*faits accomplis*)。它们受到翻译偶然性的影响,自身含义又十分丰富,同时又需要迎合各种各样受众的不同需求。在接下来的三节中我所要做的,是从三点对中国人对于来世的理解作出理想化的简要介绍。第一是佛教进入前对于来世的理解。第二是当印度的观念被翻译成中文并取得优势后,中世纪早期的观念。第三则是数百年之后,已经扎下根来的冥界观念。



在西汉早期,在佛教传入与有组织的道教发展出来以前,中国人对于此生与来生信仰的边界是相对不确定的。人的存在被看作是宇宙间两种支配力量阴与阳的暂时的混合。个体不是物质的肉体与轻飘的灵魂的不自在的结合,而是黑暗、沉重的阴与轻扬的阳的和谐的混和。当死亡来临时,人类不是笛卡尔思想中

那样一分为两个相对立的实体。相反,人的轻的部分会上扬,而重的部分则下沉。来自汉代的资料描绘了繁复的葬礼、奢侈的墓饰以及藏于贵族墓中的复杂的祭品。此时段对于长生的热情也是十分明显的:从延长在世间的生命到无止境地探寻天堂、各种西方乐土和东方仙岛。有关来世的另外重要的一面是,在受到任何来自佛教或道教的可辨别的影响前,它是由官僚机构组织的。官僚们管理着帝国的死者,收藏着每一个人的档案,并掌管他们死后的亡灵。

接下来的数百年,直到大约七世纪,在中国佛教中最广为传播的有关来世的概念,是基于汉译佛经(声称是历史上的佛陀所言的经文)中的轮回等级体系。从最早的阿含经典到大乘哲学与非宗派性的道德手册,这些书籍都提出这样的观点,即人生只是潜在的无尽轮回的一小部分,人死之后,特定的一小部分人群将会再生,得到新的生命。贯穿全过程的,不是一个特别的或者永久的灵魂,而是在还没有证悟状态下所作的行为(梵文: *karma*, 中文: 业)。在所有的意志都被清除前,业力事实上引起了一个短暂而又不幸地敏感的自我,他承受了人在再生过程中所要经历的所有的痛苦与不适。重生的体系由价值系统构成: 行善者得以再生在较高的等级,行恶者再生在较低的等级。来生的好坏由上一辈子有没有积德行善决定。再生的可能去处被概念化为六个层次或道。那些有幸再生在较高的三道是: 天、人、阿修罗。较低三道则是: 畜生、饿鬼和地狱。那些再生在体系中较高层级的只是暂时脱离痛苦,天人过着长寿而快乐的生活,但他们一旦死去总是被降级。中世纪早期的中国佛教徒更加关注较低的三道,尤其是地狱(梵文: *naraka*)。在众多的解释中,地狱都是在地底下,共有不同的八层。最底的一层叫 *Avīci* (中文: 阿鼻或无间),文字的意思是“不间断”,之所以这样命名是因为其余七层地狱在苦刑之间有间断,而这儿则没有。

在中世纪的某个时期,可能是七世纪,这是现存文献中十王最早被提到的时期,中国佛教徒关于来世的理解改变了。更早期的有关时间的构想给出了一个新的框架。在再生的几乎无穷尽的循环中,对围绕死亡的一段时间,出现了特别



一、引言

的焦虑。好死成了入冥界的准备。对有的人来说,这意味着在最后一分钟实行皈依三宝的仪式,面朝将要往生的方向;对另外一些人来说,这意味着准备身体来留下舍利或写好临终诗。在很多场合下,冥界的时间不是从逝世的那一刻能够客观推导出来的。从死亡到再生的时间是由活着的家庭成员的追悼和勤勉程度所决定的,从能够找到的多数例子来看,他们往往不能按照《十王经》所要求的那样,在每一次祭期凑齐所需之物。六道轮回仍然提供出死者将在哪儿被迅速找到的基本思路,但是(延伸佛教的类比),注意力从轮辐转到了轮辐间的空隙。冥界正是死者的鬼魂等待发配到新的轮辐时的不确定的间隙。整个体系的道德驱动仍然是业力,但不再是根据个体,因果报应(*karma*)被想象成被掌控在一种官僚体制之下。因果报应成了十王与其僚吏的行政审判。再生也不再是一个自然的结果,必须臣服于强有力的官僚们,在他们监督之下经过漫长审判之后,才能够实现。十名判官很好地体现了中国佛教对来生思想的史无前例的革新,虽然我们必须记得佛教的宇宙观本身也是富于弹性的,其中包含有佛陀、菩萨、天、人、阿修罗、畜生、饿鬼和地狱。

中国佛教关于冥界的观念,在众神中除了十王以外,在中国要直到地藏菩萨(梵文: *Kṣitigarbha*)的形象出现之后才变得真正完整。在大乘佛教中佛与菩萨的地位经常是模棱两可的:从专业的角度讲,佛已经完全超越了俗世的烦恼,菩萨也可以超越,但为了救助有情众生,而决定留在俗世。然而具体到未开悟者要怎么样才可以成为佛和菩萨,他们和天神又有什么区别,则仍然是疑问;尤其是在如何修证方面,也没有答案。地藏是专门帮助死者避免去十王那里的菩萨。在其他地区的佛教里也有地藏(在印度和中亚叫 *Kṣitigarbha*,在西藏叫 *Sa'i snying-po*),但通常只是众多菩萨队列中的普通一员。直到中国中世纪,他的能够将罪人从惩罚中拯救出来的神力,才首次在大范围内得到歌颂。中世纪早期,在正统佛教思想的边缘,地藏的地位是最崇高的,他在诸如三阶教这样的民间信仰、居士们每月的斋戒和中国佛教占卜技巧中位置显赫。他出现在十王系统中的时期,大致与将他在传记中塑造为救世主的伪经的出现时期相同。《地藏菩萨本愿经》中解释说,很多世前,地藏菩萨就曾发愿说要度尽一切受苦众生,尤其是关在最低层的地狱众生。尽管《十王经》中他只有被提及到一次,但在佛经中他却屡被提及而且形象鲜明。作为犯人们的代言人,他既置身于十王的法庭之



外,同时又经常光顾最阴郁的囚室,为囚徒们带去安慰,赢得开释。如果十王代表了人们所熟知的法律体系的严峻,则地藏菩萨的出现正好证明了对于辩护与释放的希冀是同样现实且正当的。

冥界的仪式

我们还需要考虑日常生活中的仪式之于冥界观念的出现与不断再造。既然那些仪式的大部分都在《十王经》中的故事内有所提及,那么详尽地介绍一下这个文本是有益的。经文令人吃惊地是由历史上的佛陀的宣讲开始的。释迦牟尼宣称,那个不间断地在黑暗世界施行惩罚而令人畏怖的阎罗王,将在来生成为完全证悟的普贤(梵文: Samantabhadra)菩萨。对着惊愕的听众们,释迦牟尼解释了一个像阎罗王那样有恶行的人怎么样可以完全洗刷干净而证得佛位。释迦牟尼说,所有现今驻守在冥途上的官员,是在为一个更高的目标服务。在过去,他们或者是为了尽可能地帮助地狱中的罪人们,或者故意犯下一些微小的过失——这样可以被委派到冥界的某个职位——以实现对于更高层次的善的追求。不管是以上哪种情况,也尽管他们合伙折磨犯人,在他们严厉的外表之下,阎罗和他的助手们其实都是充满慈悲的人。故事赋予十王大乘佛教最神圣的德性,且让他们有权威性,而十王们则在释迦牟尼面前发誓将仁慈地对待罪犯。同时经文又通过评述十王的名号与囚徒们在各个官厅所要承受的苦楚,来强化地狱统治体系中不那么仁慈的一面。经文的第二幕场景更多是通过插图而不是文字来推进的,从死后七天所到的第一庭开始,到死后三年再生结束。这里的潜台词大多是实用主义的。讲述者(通常是释迦牟尼)威胁听众们受到惩处的可能性,同时又保留有网开一面的权力。他用律师般的语言向大家描述了死者生前的行为将被记录在案,随同死者一起送往官府机构。如果悲伤的死者家属能够在恰当的时日为十王中的每一位上供祭品,则死者可以获释。这种仪式不是单凭信任来展开的:阎罗向佛陀承诺,他将向每一户悼念亡人的家庭分派一名使者,去检查他们有没有遵照奉行。如果人们能够在活着的时候就为了自己在仪式中供奉十王,则将获得更多功德。

此经的正式标题让人关注阎罗的故事以及祭贡的重要性。有的抄本标题为



一、引言

《佛说阎罗王受记四众预修生七往生净土经》，经常被简称为《阎罗王受记经》，或者像我在整本书中所采用的用三个汉字来表达，即《十王经》。

迄今为止我都在假设《十王经》的故事情节有一个唯一的而且不变的文本，但是这样的掩饰模糊了一个事实，即大致相同的情节是以多种不同的形式来传播的。现存的敦煌写本中，此经有三个不同的版本，我把它称作长、中、短修订本。长的版本，我在第三部分有校订文本与注解，包含有一整套带有表演意味的仪式程序，其中有些非常不文雅。文本的组成包括：

1. 彩色插图，首幅是释迦牟尼被十王与弟子们所簇拥；
2. 宣告将要吟咏此经，以及吟诵阿弥陀 (Amitābha) 佛名号的方向；
3. 作者的姓名与住处；
4. 正式的题目；
5. 三十四首赞（仿照歌呗颂，梵文的 *stotra*），每首赞包括押韵的四行，每行七字，要大声地诵唱；
6. 开篇采用佛经的叙事方式（“如是我闻，一时佛在……”），整篇用相对较简单的文言写作；
7. 短小、不押韵的伽陀，仿照伽陀，梵文的 *gāthā* 而作，一般包含四行，每行五字，用来吟诵；
8. 结尾有一个缩写的标题。

短的版本仅包含标题、叙述和吟诵，没有插图、赞歌和作为开场白的祈祷文。中的版本和短的版本所包含的内容基本差不多，除了在叙事上略微长一点。

《十王经》不仅仅只是一个文字的作品。长的版本包含了有可能是在一起进行的咏唱、有韵律的吟诵和敬拜；观看插图；以及诸如标题、作者与叙事等的有赖于中国文学知识的要素。短的和中的修订本则包含了吟诵和阅读。在此后的章节，我将尝试展现叙事与祈祷文、赞颂、吟诵与插图间的流动的联系。

经文还标了作者的名字。这是一位叫做藏川的僧人，住于成都大圣慈寺。有证据显示他不仅写了经文的叙述部分，还写了赞颂。有关藏川的资料很少，中国佛教中不管是权威的还是边缘的文献都没有提及过他。经文的创作时间也同样是个难解之谜。现存最早的《十王经》的手稿可以肯定地把抄写时间确定在908年。它可能抄自于一个藏于沙州（近今甘肃省敦煌市）敦煌要塞十八座寺院



之一中的母本,但是那个母本从何而来,我们已不得而知。

为了确定一个特别的文本的年代,研究中国佛教的学者通常会去检索几十部写于中世纪和近现代的佛经目录。佛经目录不仅仅只是开列图书馆的收藏。我们于此又一无所获,但是这种一无所获是建设性的。佛经目录经常是在帝王的督促下,由佛教界最高职位的僧人们来编写,它们告诉我们哪些经典按照中国人的理解被接受为法,哪些因为被理解为不纯而禁止传播。公元730年,当僧人智升(活跃于669—740)在他所编写的《开元释教录》中确定哪些经典将在日后成为核心时,《十王经》可能还没有写成。对于被排除在经典以外的文本,智升在《别录》中也有所讨论,尤其是关于地狱方面的,但是没有提到《十王经》。很有可能,这个文本是在公元730年到908年间的某个时段被拼凑而成的。虽然这本经至少在十世纪已经被人手抄,最迟到公元1469年出现了木版印刷的版本,但它一直没有被允许进入佛教的大藏经,直到1912年后,它更多也是被学者们所研究,而不是为宗教组织所承认。

在佛寺中通过手抄来传播,但从未得到过入藏地位——这就是很多文本在中国的地位,它们介于有组织的佛教传统与长年累月的宗教仪式之间。《十王经》与佛经正典之间的差距是很显明的:它只是很不令人信服地声称是从印度传入,事实上没有人把这当真。它在传播的过程中,确定无疑地运用了一些源自中国的形象:除了泰山王之外,另如低级的僚吏司命与司录等。它还极其关注祖先的命运,这是中国宗教的支柱。然而敦煌藏经洞对于传抄此经极有兴趣,一些僧人还鼓励此经的传播。

为了组织起一种小规模的经营,通过让信众们出钱抄写《十王经》,以使得施主和他们的祖先得得到精神的护佑,同时也让僧伽赚取物质的利益,僧人们坚信文本中的内容。和别的大乘佛经一样,《十王经》一遍遍地强调抄写此经或者造像可以增长功德。不仅仅是经文的内容和形制相关,这些文本在复制过程中的各种式样也让我们更多了解到冥界观念是怎么进入现实世界的。有的抄本是经卷,有的是装订的小册子。手卷有两种样式。一种包含有插图,复制了长的版本(包括有赞颂)。这最适用于公共场合,当哀悼的家人们在一起唱着赞颂时,由一位僧人向他们指示画图。另一种手卷形制略小一点,没有插图和赞颂(即短的版本)。这个版本可能更多是用于僧人们在仪式中的唱诵,这比起赞颂与插图,要



一、引言

更重要。又那些被装订成册的经文,在念诵时更加容易翻页。然而,有一种册子是不一样的。它包含有长本中除了插图以外的全部,这是个微缩本,小到可以装进口袋。它可能是用来驱挡十王的护身符,或者是个人的学习指南。

《十王经》的文本仪式包含了多个维度:经文被执行的情景是各不相同的。幸运的是题跋有趣地回答了诸如谁出钱抄经以及为什么抄这类的问题。抄写《十王经》的动机和抄写其他佛经基本属于同一类:治病、为自己积累功德、为他人求福、修行无私等。公元958年捐抄的经本情况比较特殊。完全遵照经中的教导来抄写传播,《十王经》是被抄的十本佛经(其中只有五本是正典)中的第五本。一位名叫翟奉达(活跃于902—966)的敦煌地方官,在他妻子亡故后十个斋日中的每一次,都会抄写一部佛经。翟的《十王经》抄本以其特殊的方式告诉我们,在中世纪制作一本书本身就是一种宗教仪式,而这个文本所产生的背景对于我们理解宗教生活尤为重要。

有关冥界的仪式有时候和《十王经》并无关联。比如十王中的一些王,有时会单独出现在中世纪包括歌唱、图示与文本背诵的多种载体表演“变”中。有关来世的经验在前现代不是存在于文本中,而是存在于艺术中的最生动的例证是——敦煌现存的很多十世纪以来的地藏菩萨为十王所环绕的绘画。从这些绘画中地藏对十王所处的支配地位可以看出,他们被用作人们在祭奉地藏时的偶像。从其他仪式的程序来看,可以推测出关于地藏的崇拜包含跪拜,吟诵,说或唱出祷告,以及供奉香、花和钱钞等。冥界在中国佛教传播的另一中心活动——说教中,也起着重要的作用。这种说教发生的范围广泛,从在家中用口语讲经,到用文言所写的分析报应故事的小册子。最后,必须要认识到冥界的仪式不仅仅是由于对来生受到惩罚的恐惧的驱动。与十王相关的仪式,是佛教基于不伤害与慈悲等一系列观念的解脱之道的组成部分。

冥界的历史

冥界观念的不断生成对于我们理解中国佛教史意义重大,它既是泛亚洲传统的一个特殊实例,又是狭义上中国宗教发展的一个特殊阶段。当然,它到底对地方佛教形式起了多大的作用,取决于考察者所使用的参照系。我想,我们必须



尤其小心,避免使用“原始佛教”作为一种衡量的标准。佛教在创始阶段的很多细节对于富有批判精神的历史学家来说,是无法复原的。谦卑的当代学者们甚至对历史上的佛陀到底生活在哪个世纪,也无法取得一致意见。甚至,不管你使用哪一派的资料来想象早期佛教,那一派传统的教义、仪规与制度所呈现出来的图景,也经常是流动的——或者,用中观派(Mādhymika)的话来讲,是没有自性的。

中国佛教与标准佛教宇宙观的不同,可以有效地通过一些亚洲其他文化的例子来比较。事实上所有的传统佛教文化都从印度继承了一套复杂而又现成的关于世界的图景。概括地说,在这张图中有三层。底层是六道轮回,即欲界(梵文:kāmadhātu)。第二层包含了禅定深浅次第不同的诸天,即色界(rupadhātu)。第三即最高层,假想诸天达到禅定的稀有境界,即无色界(arupadhātu)。大部分佛教都含混其词地认为终极的拯救在三界中是无法得到的,但具体到图中各界的认识则存在差异。有的再现(比如现在可以在一些藏族的寺院看到),遵循经典佛教的指示,会在寺院的正厅画一张五趣生死轮或六道轮回图(saṃsāracakra或bhāvacakra)。圆圈的最当中是三毒(贪、嗔、痴),分别由鸡、蛇、猪来表示。它们被一个分成五格或六格即六道再生的圆圈所包围,再外面是一个分成十二格即十二因缘的圆圈,所有这些圆圈都掌控在无常大鬼的口中、手中与脚下。这种对佛教宇宙观的解释提供了一种哲学的分析,即为什么有情众生会在六道中轮回不息,为什么这个由无常大鬼所统治的虚幻而痛苦的世界,是由十二因缘的最初无明所引起的。与轮回图相比较,注重禅定的派别会观想在佛土的诸佛,这些佛土并不包含在早期的宇宙结构中。通过观想的技巧,在一定的净化与祈祷后,信徒系统地各别的国土创造了逼真的形象。总共包含有十方佛土,其中有阿弥陀佛的西方极乐世界,还有弥勒佛现在所住的兜率天宫。跟净土观念对比,十王信仰对于冥界的关注,集中在从死后到再生的空隙,这个过渡期需要得到生者的帮助。

中国佛教有关冥界的理论,构成了历史上可以被称作佛教“神学”的重要一章。用“泛神论”来指称佛教可能并不适当:一方面是正确的,因为有一系列天神被认为和人类一样是“真实”的;但另外一方面,因为天神和已经获得证悟的佛与菩萨不同,还会因为无明而感到痛苦。天神们并不愿意再转世、受苦,所以只有很小的责任拯救有情众生,让他们不再轮回。在这些总原则下,天神们会有种种具体分工,尤其是那些勤勉的天神总会被和佛教联系起来。密教所使用的



一、引言

方法是增加,经常是倍增,宇宙中天神的数目。愤怒的天神对之以慈悲的天神,行的化身对之以智的化身,等等。有些例子中,密教的体系是由心理学意义上的实用的二元论来组织的,即地方性的神灵总是和地狱等观念联系在一起,而佛教的神灵则总是被视为纯净的。另外一种佛教世界中通用的方法,是吸收地方性神灵来作佛寺的护卫。这种做法在一些寺院的入口处也可以看到,依据传统会放置凶恶的天神来作佛或菩萨们的卫士。在日本,有关谁来护卫谁的问题,从中世纪一直公开讨论到早现代。有时候神仙被视作拥有更加重要的实在的佛和菩萨的暂时的显现,有时情况正好相反。中国佛教采取了略微不同的策略。十王系统通过在同一行政部门指派本地和外国人物担任职位来解决这问题,这些神灵都要宣誓效忠于佛教的理念。对于另外一些神灵,有关他们转世的观念受到了中国传统高僧传记风格的影响,这些故事中包括观音菩萨化身为妙善公主,至少从十二世纪开始,有关她的地方崇拜就在中国的西部甚为流行;或者一位具有神异的在九华山的叫金地藏的新罗王子,实际就是地藏菩萨,等等。

13

中国佛教对于冥界的理解,其实也应该成为中国佛教研究的一部分,调查其信仰与实践在一个给定的文化中的广泛分布,但不幸这被忽略了。冥界是更普遍意义上的受佛教影响文化的组成部分,这种文化至少在中世纪和早现代的中国,被多数社会阶层(无论其经济、社会地位或受教育的程度)和多数地区的人们(无论其具体宗教隶属)所共同信奉。这个佛教基本的和最为广泛传播的形式,基本上和佛教各宗派、世系的独特性不相干。往生阿弥陀佛净土,在《十王经》中是一个重要的一般性的宗教目标,阿弥陀佛的名号在经首被唱诵,但在通过所描绘的十个王庭的过程中,不管是中途还是最终,他都不起任何重要作用。同样地,文本中有一些取自华严宗的符号,但在唐代华严宗师们的传记里,十王从来没有被提到过。在日本中世纪晚期,宗派主义成为了现实,除了净土真宗不承认死者可以从生者那儿接受到任何福祉的信条外,每个宗派的丧葬仪式中都包含了十王。如果学者们能够更加严肃地从整个亚洲文化的角度来考察佛教的普遍形式——丧葬仪式和宇宙观,道德规范和日常礼仪——冥界的重要性就能够得到更好的理解。

十王的宇宙观绝不是中世纪中国佛教有关来生的唯一观点。在六朝很多人就已经开始净土类的仪式。在这些仪式中,通过唱诵阿弥陀佛的名号,可以使



得阿弥陀佛或者他的某位使者降临到将死者的床边,直接引导他或她到达净土。不管是理论上还是现实中,这样的仪式有可能和与十王相关的祭典产生竞争关系。看上去冥界的需要通过官府机构的象征性仪式,与典型的有关净土的最终被带往一个没有染污的国土的仪式之间,存在着某种冲突,但只有深入研究中国佛教的死亡世界才能够澄清这些潜在的对立。一些宋朝的寺规中所描述的禅师的葬礼,也存在着另外的隐喻因素。在那些文学作品中,寺主被描绘成像长老一样,他们的弟子们联合起来为他们举行各种仪式,就像氏族中年轻的男性被要求为祖先举行葬礼一样。有关中国佛教葬礼中这些明显的种种不同,要完全地不予考虑很难做到。

有关冥界观念的历史重要性并不仅仅局限于中世纪的中国。再向前看得更远一点,我想说冥界是早现代中国文化的一个重要组成部分。因为产生于佛教组织的边缘,所以即使在唐朝当佛教已经失去了体制保障的阶段,它仍然在中国宗教的大部分形式中起着支配作用。当人们下佛教“衰弱”的断语之时,正好是忽视了这点。中世纪十王系统的佛教观念与仪式,我确信已经明显地严重儒教化。同样地,在现代一些明显非佛教的文本,比如有关葬礼的戏剧,或者文人写作的善书中,所存在的佛教符号,也不可以仅看作是古代化石的“遗存”。这样一系列的对于冥界的研究,如果写成一本书,并模仿约瑟夫·列文森(Joseph Levenson)的话,也许可以被称作《佛教中国及其儒家命运》。

冥界帮助阐明了中国宗教的两个特别的方面:即对于死者的安置,和对死后世界的行政化。一些中国历史的最早期的书面文献已经展示出一种持续的对于死者想象方面的灵活性。人死之后,会在坟墓中或旁被找到,他们会去光顾祖先的房子和家族的宴会,住在诸如“蒿里”或者“黄泉”这样的特别的地方。伴随着这些传统主题的,如前所述,是有关人的哲学,即认为人的生命是阴与阳的多种力量的暂时呈现。虽然佛教的到来确实要求改写中国宇宙观的某些方面,其实中国本土的和输入的佛教的观念都把自我看作是一个流动的过程。两种传统都没有造物主,也没有最后的审判,来制造唯一而又永恒的灵魂,以作拯救的前提准备。所以,佛教来到中国后,冥界的出现,不是通过有关灵魂的争斗,而应是一个增补的过程。原本关于来世的想象是流动而又多处所的,佛教为之又增加了一种选择:个体可以在另外一个躯壳中再生。



以几乎同样的方式,佛教有关业的观念,完善与完成了已存在很多世纪的死后的审判体系。近乎每年都有的考古学的发现,促使我们把统治死者的官僚等级体制的形成日期定位到更早。汉代的资料——以及当今,很明显地,汉之前与死者相关的资料——都清楚地显示,虽然生者对于他们所爱的人的离世感到悲伤,但他们对于死者回来闹鬼也一样害怕。所以他们请求阴间的官方,让他们的祖先呆在合适的地方。前佛教的体制,通过许多看不见的代理人的监督,来实施他们的法律。有的寄居在身体之内,还有的一辈子都在人的背后查看,他们在人死之后,会把一切向上级汇报。业的加入,使得阴间地府在逻辑性和恐怖方面都得到了加强。既然判官执掌着明确的、普遍的和不变的法律,一切都变得更加合理。另外死后的阴暗与令人不快的拥挤,在佛教灵感的刺激下,成了特别的、恐怖的折磨,这又让一切变得更加可怕。佛教提供了一种新的方式来表达这种模糊的情绪,即对于死者的恐惧,和对于祖先的尊重——很久以来这都是中国家庭宗教的一部分。因此,冥界代表了把官僚政治隐喻强加到死亡历程之上的最后一个阶段。^①

- ① 1931年,亚瑟·魏礼(Arthur Waley)论述他为什么要花五页来写《死者的世界》(The World of the Dead)的主题时说,《十王经》“体现了思想的奇妙融合,值得作更多的探讨”(魏礼,《目录》(Catalogue),第26页)。在过去的六十年中,已经有一些学者继魏礼之后来研究《十王经》,并展开对敦煌的一般研究。此书受益于这些研究,以下依次给予简要的介绍。最重要的对《十王经》的研究包括:萧登福,《敦煌俗文学论丛》,第175—292页;泉芳璟,《十王经的研究》;望月信亨,《佛教大辞典》,第2216a—2218a页;小川贯式,《阎罗王授记经》;酒井忠夫,《与十王信仰有关的诸问题及阎罗王授记经》;泽田瑞穗,《地狱变:中国的冥界说》,第23—30页;禿氏祐祥,《十王生七经赞图卷的构造》;塚本善隆,《关于引路菩萨信仰》,第168—179页;杜斗城,《敦煌本佛说十王经校录研究》。有关敦煌的发现对于中国佛教研究的意义,已经有很多书籍涉及,包括:高国藩,《敦煌民俗学》;牧田谛亮,《疑经研究》;牧田谛亮、福井文雅,《敦煌的中国佛教》;欧大年(Daniel L. Overmyer),《沟渠中的佛教:敦煌所发现汉文写本对于民间宗教的态度》(Buddhism in the Trenches: Attitudes toward Popular Religion in Chinese Scriptures Found at Tun-huang);筱原寿雄、田中良昭,《敦煌佛典与禅》;与司马虚(Michel Strickmann),《中国镜照下的印度》(India in the Chinese Looking-Glass)。有关敦煌的正在变化的迹象,包括附近石窟的壁画,现在已经成了一个独立的研究领域;一般的涉猎,可参:《远亚通讯》(Cahiers d'Extrême-Asie),1987年第3期,《敦煌研究》特刊(Numéro special: Études de Dunhuang);藤枝晃,《敦煌写本:一般的概述》(The Tun-huang Manuscripts: A General Description);苏远鸣(Michel Soymié)编《敦煌研究的贡献》(Contributions aux études de Touen-houang),第3卷;敦煌文物研究所,《敦煌莫高窟》,5册;以及此领域三本杂志《敦煌研究》、《敦煌学》和《敦煌学辑刊》上最新发表的论文。

第一部

十王的踪迹



当探讨一个宗教文本的背景时,历史学家们经常试图只关注经文和教义。那样做经常是因为不得不这样,因为前现代时期经常缺少适当的资料,使得我们无法理解社会生活的动力和社会行为的复杂性。然而,《十王经》直接把我们带到了实践的领域。不仅现存的经文抄本上记有仪式的程序,经文本身也产生重要的结果:佛陀声称只要敬奉十王,死后的亡灵就可以免除受苦。

第一部分的研究,尝试探讨宣扬十王因果报应的主要经典以外的资料,看它们如何表现对于十王的敬奉。考察十王的知识是如何传播的;是在什么仪式中被激发出来的;是通过什么媒介表现的。十王信仰传播的广泛程度,在中国什么地区和什么社会群体中被发现?十王信仰是怎么获得合法性的;既然传统佛教经典中从来没有提到这个团体,他们是通过什么故事来证实其真实性的?

虽然很想按照时间次序从开始到结束来组织这一部分,但现存资料的偶然性,意味着如果只是简单地编年,更多地只能告诉我们掌握资料的局限性。所以,我转而采取以主题为中心来表述,以强调追悼仪式与宗教艺术在中国文化中的重要性。

大量的既不能读也不能写的民众是怎么把信仰转变为行动的呢?中古的常见资料没有给出任何的解释。然而,我们可以去官修的中国佛教教义资料库以外寻找到答案。佛教、道教的经典可以提供一些帮助,但是有关追悼仪式最重要的信息,包含在中国本土佛教的经典里。这些所谓的伪经,其中一些后来成为了经典,用中文书写,回答的是中国人关心的问题,但是部分保留着印度佛教文本的语言习惯和哲学假定。另外一个重要文献是被不正确地当作中国佛教神异故事或灵验集的文类。这些传说有的用文言文书写,但是经常保存有口授的痕迹,从中我们可以得知一些佛教人物看不见的神力的细节。还有一些显示出十王的统治是如此有效,人们在梦中看到他们,死后受到他们的审判。艺术资料构成了有关十王文献的另一史料。虽然可以在中古的有关艺术家和他们作品的文献中找到相关资料,十王最生动地存在于那些从敦煌出土的资料中,包括绢画与佛经插图等。这些重要的绘画提醒我们,不可以仅仅把十王理解为存在于文字之中。